



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

سال پانزدهم شماره سه بهار ۱۴۰۴

شماره پیاپی ۵۹

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سر دبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

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

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: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیکی: Akhlagh_1393@yahoo.com

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

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

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

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

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

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

پژوهش‌های اخلاقی - سال پانزدهم - شماره سه - بهار ۱۴۰۴

شماره سی‌ و نه

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

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

الف) کتاب

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

ب) مقاله

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

پژوهش‌های اخلاقی

فصلنامه علمی انجمن معارف اسلامی

زیر نظر هیأت تحریریه

سال پانزدهم، شماره سه، بهار ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۹

- ۵ / تبیین اجتماعی داستان ماهی کوچولو از نگاه ساختارگرایی
مجید ابتدائی / جواد مهربان قزل حصار / بتول فخر اسلام
- ۲۳ / ارزش‌های انسانی در نهج البلاغه
فروغ احمدی / طیبه اکبری راد / محمد قاسمی
- ۴۳ / نقش سیاست‌های هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا در روابط با ایران
مهدی اسکندریان / آرمین امینی / رضا شیرزادی
- ۶۳ / نقش اخلاق در سلوک عرفانی مکتب نجف
حسین آریان / علی اکبر افراسیاب پور
- ۷۹ / تبیین قاعده اخلاقی ارزش ذاتی محیط زیست در مرافعات اشخاص نسبت به ملی نمودن اراضی
سلیمان اکبری / میترا ضرابی / علیرضا حسینی
- ۹۳ / بررسی شخصیت قهرمان داستان بر اساس نظریه کارن هورنای در رمان خانه‌ی ادریسی‌ها
پرشنگ ایلخانی زاده / حسین داداشی / آرش مشفق
- ۱۲۷ / تلمیح، کنایه و تمثیل در آثار شیخ محمود شبستری
ابوالفضل بختیار / ژیلای صراطی / ایوب کوشان
- ۱۴۳ / پاسداشت اجتماعی و اجرای سنن الهی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی
محمد جانقربان / خلیل بهرامی قصرچی / جواد استاد محمدی
- ۱۷۱ / بررسی تأثیر جهت‌گیری‌های اخلاقی - باوری مشتریان بر روی ترجیحات آن‌ها نسبت به
اخذ تسهیلات (تحلیل تجربی در بانک‌داری ایران)
آزاده جعفری کارگر / ابوالقاسم توحیدی نیا / حمید ابریشمی
- ۱۹۷ / بررسی کارکرد لایه واژگانی در نهج الفصاحه بر پایه سبک‌شناسی لایه ای
علیرضا جمالی / زهرا خسروی و مکانی / محسن پیشوایی علوی
- ۲۱۵ / بازنمایی ارزش‌های اخلاقی - معنوی در سریال پایتخت
مهدیه حیدری / ژیلای مشهدی / افسانه مظفری
- ۲۴۵ / بررسی کارکردهای رمز ارزها از منظر حقوقی و نظم اجتماعی
محمد رضا دالوندی / سید ابراهیم موسوی / هنگامه غضنفری
- ۳۶۹ / نقش فارابی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی
محیا رفیعی

- ۲۸۳ / ارائه مدل مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت با تاکید بر توسعه اخلاق حرفه‌ای
الهام صوفی / عباس نرگسیان / علی اصغر پور عزت
- ۳۱۷ / راهکارهای حمایت از قربانیان محیط سایبری در جرایم منافی عفت و اخلاق عمومی
هاجر عبودی / ابوذر سالاری فر / علیرضا سایبانی
- ۳۴۵ / بررسی اعانه بر جرم بامحوریت توجه به ارزش های اخلاقی در اسلام و حقوق
راضیه سادات علوی / مرتضی براتی / مهدی ذوالفقاری
- ۳۷۱ / کنش گفتاری اندیشه های ایرانی شهری عنصرالمعالی بر اساس دیدگاه آستین
مهسا فرمند نژاد / مریم شعبان زاده / عباس نیکبخت
- ۳۸۹ / نقش بحران اخلاقی (اجتماعی) در بحران فروش در صنعت بانکداری ایران
رزیتا شهباز کشوری / رضا صالح زاده / امیر خانلری
- ۴۰۵ / تبیینی از کارکرد تربیتی توبه و عفو محکوم از دیدگاه روایات اسلامی
سمیه نصیری / رضا حق پناه / منصور امیرزاده جبرکلی
- ۴۲۳ / شادکامی در غزلیات سعدی از منظر روان شناسی مثبت نگر مارتین سلیگمن
سکینه یگانه / محمد علی خالیدیان / کبری نودهی
- 1-20 / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲ - ۵

تبیین اجتماعی داستان ماهی کوچولو از نگاه ساختارگرایی

مجید ابتدائی^۱جواد مهربان قزل حصار^۲بتول فخر اسلام^۳

چکیده

در بین آثار صمد بهرنگی که همه سرشار از مسائل اخلاقی، سیاسی، فرهنگی است به داستان ماهی سیاه کوچولو برمی خوریم که با سیر ملایم زندگی که نظم و هماهنگی عادی را برهم می زند و مسیر زندگی خویش را جدای از اندیشه های دیگران تعیین می نماید داستانی با ظاهر ساده و مفاهیم بسیار نغز است، ماهی قهرمان داستان که نماد تک نواز و تک سوار آزادی خواه است که جویای حقیقت زندگی، صمد بهرنگی با ساختار داستانی خویش و فرم مناسب، مسیر داستان را به گونه ای رقم می زند که ذهن سیال خواننده را در دریافت حقیقت پویا سازد. پژوهش حاضر سعی براین دارد که با سیر در داستان ماهی سیاه کوچولو صمد بهرنگی را در زمره ی فرم اندیشان قرار دهد که محتوای تازه و مفاهیم جدید را در فرم کهن نمود بخشیده و طبق نظریه ی فرم اندیشان روسی که ادبیات و هنر را جدای از واقعیت زندگی می دانند و فرمالیست های روس با بیان نظریه ی خود به قانون ایستایی در گذشته متهم شده اند و در مقابل آن ها به نظریه مرگ مولف یا کوبسن که می رسیم محتوای تازه را ذهن خواننده اثر به اثر می بخشد. پژوهش دراین مورد به صورت تحلیلی کتابخانه ای به توصیف داستان پرداخته شده و پرده از اسرار آن برداشته می شود.

واژگان کلیدی

صمد بهرنگی، ماهی سیاه کوچولو، ساختارگرایی، فرمالیست، آزادی، عدالت.

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

Email: Poiqwasdf@gmail.com

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

Email: drmehraaban@mashdiau.ac.ir

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

Email: dr.bfakhreeslam@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۷

طرح مسأله

داستان‌های صمد بهرنگی، خبر از آگاهی، آزادی، حقیقت، عدالت، بیداری می‌دهد، هریک از این داستان‌ها نقشه‌ای از اسرار ذهن صمد بهرنگی را ترسیم می‌نماید، گاهی تند و گاه آرام مسیر آرزوهای خویش را طی می‌نماید تا رنجور و درمانده نگردد. او گاه با نبرد ترسیم مبارزه با نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها می‌پردازد و گاه با علم و آگاهی و گاه با خودسری و سرکشی که هریک از این ساختارها به نحوه‌ی او را به مسیر پیروزی در رسیدن به اهدافش یاری می‌نمایند. این شیوه‌ی ساختارگرایی و گزینش بهینه شیوه‌ها در بررسی موضوع‌های مختلف از شگفتی‌های عملکرد صمد بهرنگی است در هر داستان وقصه و حکایت شیوه‌ای خاص را برمی‌گزیند. در داستان سرگذشت ماهی سیاه کوچولو ساختار داستانی را پی‌ریزی می‌نماید که فرم وساخت‌صوری آن چون بقیه داستان‌هاست، با فرم و الگویی آرام و منطقی و از طریق استدلال و آگاهی مسیر زندگی ماهی سیاه کوچولو عوض می‌شود و به اختیار خود و دامن پر مهر مادر و آغوش دل‌نشین همیاران و دوستان را رها می‌کند تا تابوی تقلید را در هم بریزد و از درس‌های گرفته در طول عمر امتحانات پر ثمر پس دهد. تحلیل داستان ماهی سیاه صمد بهرنگی به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و توصیفی مورد تحزیه و بررسی قرار گرفته است که با استفاده از کتب مختلف و نظریات متعدد هدف صمد از دیدگاه ساختارگرایان در نوشتن این داستان مشخص گردد و عملکرد او در این داستان ملایم و منطقی و عاقلانه است که به مبارزه با تقلیدگرایی و خرافه‌پرستی برمی‌خیزد و با حرکت زیبای ماهی سیاه جرقه‌ی امید مسیر زندگی روشن می‌گردد که البته این امر برای کسانی که تقلید و خرافه‌پرستی در اذهانشان رسوب کرده ممکن نیست. تحلیل داستان ماهی سیاه صمد در راستای اندیشه‌ی فرمالیست‌های روسی قرار می‌گیرد که در فرم کهن محتوای تازه و اندیشه‌ای نو رقم می‌خورد تا الگوی دیگر را بتوان در فرم و قالب هنرهای ذهن خلاقش قرار داد و صمد را در زمره‌ی هنرمند فرم‌اندیش معرفی نمود.

تحزیه و تحلیل داستان ماهی سیاه کوچولو از دیدگاه ساختارگرایان مسأله‌ی اصلی در این پژوهش است که با حرکت یک ماهی سیاه کوچولو در مسیر پرخطر رودخانه‌ی زندگی چگونه به تقلیدی و خرافی بودن زندگی‌ها اشاره دارد که با هیچ حربه‌ای نمی‌توان در ذهن فرد خرافی تقلیدگرا نفوذ کرد و بیدارش نمود با این توضیح این پژوهش برای پژوهشگران بزرگ این امکان را فراهم می‌نماید تا بیشتر و بهتر با گسترش فکری و وسعت دید صمد بهرنگی در ترسیم اندیشه‌هایش برای آیندگان آگاه شوند و بهتر به نقش این مبارز چند بعدی در ساختار داستان‌گرایی پی‌ببرند که اهداف بسیار بزرگ خویش را در فرم و قالب داستان به ظاهر ساده و معمولی کودکانه بیان می‌نود که خواننده عوام را داشته‌باشد و خواص هم از آن لذت ببرند و هم چنین از اسراری

که در مسیر این داستان وجود دارد برای خوانندگان رمز گشایی گردد. در این پژوهش در صدد آنیم که با این اندیشه ی پویای صمد بهرنگی در ترسیم فرم های مختلف و محتوای تازه و نو آیا می توانیم او را در زمره ی ساختارگرایان قرار دهیم؟ و آیا مفاهیم و اندیشه های تازه ی او با اندیشه های فرمالیست های روسی برابری دارد؟

سوالات پژوهش

- ۱- آیا صمد بهرنگی را می توان در شمار ساختارگرایان قرارداد؟
- ۲- صمد بهرنگی فرم اندیشی سنتی است یا سنت و مدرنیته را باهم ترکیب کرده است؟
- ۳- داستان ماهی سیاه کوچولو را می توان یک داستان با فرم نرم و ملایم و منطقی دانست؟

اهداف و ضرورت پژوهش

صمد بهرنگی نویسنده ای بیدارگری است که برای طی طریق خویش در رسیدن به آرزوهایش از هیچ مسیری فرو گذاری نداشت و به هر صورتی سعی در آگاهی و بیداری ملتی داشت که سالیان سال در خواب غفلت فرو رفته بودند تا غرق در روزمرگی زندگی و تقلید محض از نیاکان خویش بمانند که کاری بسیار دشوار می نمود، دریافت این حقایق از پس پرده ی داستان ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی ضرورتی است که در این پژوهش نهفته است تا پژوهشگران و دانشجویان بزرگوار بیشتر با این نویسنده ی بزرگ آشنا شوند و مسیر زندگی پر مخاطره او را بهتر ادامه دهند و رمز داستانش را راحت تر دریابند.

پیشینه ی پژوهش

در زمینه زندگی و آثار صمد بهرنگی مطالب و کتاب ها و مقالات بسیاری فراهم شده است که در هریک چهره ی جدیدی از این دلاور مرد روزگار نمایان می گردد. از جمله نمینی، ح(۲۵۳۷) در کتاب صمد بهرنگی با موج های ارس به دریا پیوست با بیان مقالاتی که دیگران درباره ی صمد نوشته اند پرده از اسرار او برمی دارد. درویشان، اشرف علی، (۱۳۹۴) در کتاب یادمان صمد بهرنگی به بیان نظرات دیگران و خاطرات آن ها با صمد بهرنگی پرداخته که در جای جای آن خاطرات خود را با صمد بهرنگی با رنگ و لعابی از فرمایشات دیگران عنوان می دارد. عابدی، حمید، (۱۳۸۴) در فرهنگ عامه ی خود فولکلورها را در جامعه ی ساده عوام مورد بررسی قرار می دهد که فرهنگ و آداب و رسوم آن ها را تجزیه و تحلیل می نماید. شاهکویی، محمد حسن (۱۳۹۳) در کتاب فرمالیسم روسی و تناقض های فلسفی خود دیدگاه های دکتر شفیع کدکنی را مورد نقد و بررسی قرار می دهد یزدانی کهتر، (۱۳۷۲) در مقاله ی خود " ماهی سیاه کوچولو هنوز هوای دریا را دارد" به بیان شگفتی های خشن و زشت روزگار که مایه کدر شدن نگاه بشر شده و از دیدن حقیقت بی بهره شده است می پردازد و می گوید شگفتی برآمده

از رویدادهای زندگی که ناگهان بر ما آوار شده است. که در جهان غریب سرانجام تمام خواسته‌های انسان را مصیبت بدتر میداند و در ادامه ماهی سیاه کوچکی که از طوفان دریا نمی‌هراسد و یا نمی‌خواهد به این ترس باور داشته باشد، ترس را عامل عقب ماندگی انسان می‌داند. قاضی نور، قدسی، (۱۳۷۰) در مقاله ای "نوآوری ممتاز" نقادان اطراف صمد را به دو گروه تقسیم می‌کند. یا درست شیفته هستند یا درست کینه توزانه که این دو شیوه را برای یک نویسنده مخرب و نادرست می‌داند، او صمد را ثمره ی تلاطم شرایطی می‌داند که همه چیز تند و شتابزده بود و تاثیر وقایع ناگزیر افراد را بنابر مقتضیات تغییر می‌دهد صمد هم طبق همین شیوه گاه برخوردهای شتابزده دارد و افراطی و خارج از دنیای کودکانه که این مشکل فقط صمد نبود که مشکل نسل گذشته در ادبیات به خصوص ادبیات کودکان بود. منوچهر هزارخانی، (۱۳۵۶) در جهان بینی ماهی سیاه کوچولو به دو گونه هنر معتقد است یکی هنر مردم بی هنر به همان سادگی و روانی زندگی روزمره ای ابتدایی شان، هنری که حق زندگی ندارد و قاچاقی نفس می‌کشد، هنری که تو سرش می‌زند و دیگری هنری مسلط و هنر معطر اشرافی و صاحب امتیاز است هنر خواص است بهرنگی با هنر رنگ و باخته ی رسمی چیزی برای گفتن ندارد او از نوع سازندگان هنر دیگری بود که نفی کننده ی ارزش های از اعتبار ساقط و واضح ارزش های نوینی که زندگی فردا و آیندگان طلب می‌کند و هم چنین ادامه می‌دهد که قصه ی ماهی سیاه کوچولو قصه ای است برای بچها که در لابه لای آن درس ها و سرگذشت هایی دیگر است برای بزرگترها. تمام این بزرگان به نوعی در شناخت ساختارگرایی و فرم اندیشی داستان های صمد سهیم هستند. اما پژوهش حاضر نگاهی جدید تر از نظرگاه ساختارگرایان به داستان ماهی سیاه کوچولو دارد که با فعالیت های دیگران متفاوت است و مسبوق به سابقه نمی‌باشد.

متن اصلی

داستان ماهی سیاه کوچولو خبر از بیداری نسبی ماهی سیاهی می‌دهد که تکراری و تقلیدی و خرافه ای بودن زندگی آزارش می‌دهد و تصمیم دارد تابوی تقلید را بشکند و رها شود و مثل جوجه ای که پوسته را می‌شکند تا به زندگی جدیدی وارد شود، می‌خواهد تا دوباره متولد شود و زندگی دیگرگونه ای از لون دیگر داشته باشد. "صمد در این داستان به نادانی، خودپسندی و بی رحمی گروهی می‌تازد و شجاعت و همت برخی را هم نمایش می‌دهد و به خوانندگان می‌آموزد که چگونه باید باشد، رفتن، دیدن، شناختن، لذت بردن، از مرگ ترسیدن و تا امکان زندگی است به پیشواز مرگ رفتن و مفید به حال دیگران بودن در زندگی و مرگ" (آرام، ۱۳۷۰: ۸۵-۸۴) صمد گروهی را که با خودخواهی و بی فکری و نادانی سعی در خواباندن مردم دارند مورد

نکوهش قرار می دهد و به دفاع از کسانی می پردازد که با شجاعت و بزرگواری در برابر بی عدالتی ها و بی نظمی های زندگی و تکراری بودن آن به مبارزه برمی خیزند. احساسات و عواطف کودکان را مورد هدف قرار می دهد و مسیر هدایت را از پایه آغاز می نماید زبان وساختار گفته هایش داستان هایی برای کودکان است ، اما مرتب اعلام می دارد که داستان هایم را برای سرگرمی مطالعه نکنید، بلکه دنبال اهدافی باشید که در درون آن ها نهفته است-صمد بهرنگی "روشنفکر آزاده ای که مجموعه آثارش از هفت هشت قصه کوتاه و بلند برای کودکان ، چند مقاله دراز و کوتاه در زمینه مسائل تربیتی و چند یادداشت از فولکلور آذربایجانی برنمی گذرد." (نمینی، ۲۵۳۷: ۲۶) اما در هریک از این داستان ها دنیایی از حقایق را همراه با احساسات و عواطف درونی خویش بیان می دارد او نویسنده و هنرمندی بسیار عاطفی و رقیق القلب است که با قلب رئوف خویش قلب کوچک بچه ها و ماهی سیاه کوچولو را هدف قرار می دهد تا نور روشنگری را در قلب های پاک آن ها منور گرداند و زندگی جدیدی برای آن ها رقم زند که انتخاب خودشان باشد و از هر گونه تقلید و خرافه پرستی به دور باشد و چشم آن ها را به روی حقایق زندگی می گشاید و هدف خلقت آن ها را یادآوری می نماید که انسان اشرف مخلوقات است و خداوند از روح خودش در وجود انسان دمیده "فَإِذَا سَوَّيْتُمْ وَ نَفَخْتُمْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ" (آیه ی ۷۲ از سوره ی ص) پس چون تمام گردانم خلقت قامت او را و آراسته نمودم از روح خود در او دمیدم در برابر او به سجده افتید. باید آزاد باشید و آزادانه اندیشه نمایید و هیچ اجازه ندهید دیگران راه و رسم زندگی شما را تعیین نمایند و مشخص کنند که این سخت ترین درد برای یک انسان است که در نهاد خویش آزاد است و باید آزاد ادامه ی حیات دهد. این اندیشه ها در متون قصه های صمد به خصوص در ماهی سیاه کوچولو ریتم و سبک و نثر بسیار ساده و قابل فهم دارد . کلمات ساده و قابل فهم برای تمام اقشار جامعه درون مایه قابل درک و دریافت است و نمی توان هرگز میان اندیشه و هنرمند و فرم اثر فاصله ایجاد نمود. "عناصر و یژه ی اثر مانند سبک، ریتم و نحو در نثر و ریتم و معنا شناسی در شعر، این عناصر را در حد فرضیه ای برای کار، می توانیم از روابط متقابل و تعاملی که باهم دارند جدا کنیم." (تودوروف، ۱۳۸۵: ۱۳۶) که این یک فرضیه ای بیش نیست و نباید "حاصل این گسیختگی را فرموله کرده ، عمومیت بخشند." (همان: ۲۰) صمد با توجه به موقعیت جامعه ای که زندگی می کند که شتابزدگی از اصول پایه آن جامعه است و از صمد یک نویسنده شتابزده و متلاطم می سازد. نا آرام است ، زیرا جامعه به بیشتر از این تلاش ها نیازمند است در عین شتابزدگی در رفتار فرم اندیش است و گونگونی در انتخاب فرم و محتواهای متفاوت باعث شده که از تکرار های ملال آور دور شود و هر قصه و فرم داستانش آهنگی و مفهوم و محتوایی جدا از دیگری دارد با این که اصل همه به یک ریشه وصل است ، ولی تنوع محتوا را به جهت جذب خواننده عنوان می دارد. هرچند که

بسیاری معتقد هستند که " ادبیات و هنر از زندگی و واقعیت جداست." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۶۴) و کلا خلاقیت در هنر را ساخته ی ذهن بشر می دانند که چندان تطابق با جهان واقعی ندارد، ولی در این مقوله آثار صمد بهرنگی به خصوص ماهی سیاه کوچولو بیشتر با زندگی روزمره و واقعیت های آن پیوند خورده و نمی توان این همه حقیقت را جدای از زندگی دانست و هم چنین نمی توان آثار او را از زمره ی آثار هنرمندان ندانست، بلکه هریک از آثار صمد در حکم یک الگویی برای راهنمایی مردم به جستجوی حقیقت دز زندگی صمد بهرنگی است هنر نویسنده ی او را نمی توان از تاثیر جامعه به دور دانست، بلکه روحیه شتابزدگی او حاکی از تاثیر پذیری جامعه است که شتابزدگی مساله ی عمومی همه ی مردم است. همین است که ویژگی های آثار صمد را در همان شتابزدگی وسرعت در آفرینش آن می توان دانست. آثار صمد را علاوه بر شتابزدگی در زمینه انطباق با زمان های مختلف می توان مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. این برای تایید نظریه فرمالیست های روسی است که معتقد هستند اثری را هنری می پندارند که بتوان محتوای متفاوت را در فرم و شکل ارایه شده نمود بخشید. آثار صمد بهرنگی را می توان با وضعیت جامعه در زمان های مختلف منطبق نمود. " این حق مسلم هر نسلی است که به هر اثر ادبی با افق عصر خود بنگرد، یک اثر ادبی هر قدر از لحاظ تطبیق قدرت انطباق با زمان های مختلف داشته باشد امکان بقایش بیشتر است. اما باید دانست که این خصوصیت، تطبیقی و دل خواهی نیست، بلکه در مبارزه ی عمومی بشریت رنجیده ی تاریخ بر ضد بیداد و ستم، تجاوزگری و به انقیاد کشاندن ملت ها به طور کلی به مبارزه ی طبقاتی متقی در هر دوره ی تاریخی برای آزادی و برابری مربوط اس." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۵۵) با توجه به این موضوع در ادامه ی روند مبارزه با بیداد و ستم در جامعه می توان آثار صمد بهرنگی را در انطباق با مسایل روز جامعه بسیار ارزشمند یافت، زیرا صمد برای زمان خود نوشته، بلکه هدف او مبارزه ی عمومی با بی عدالتی در حق مردم جامعه است و سیر تاریخی این انطباق را محقق کرده است که هنوز با خوانش آثار صمد چهره ی مبارزه و خشونت علیه ظلم بر بشریت او در آثارش نمودار است زیرا در هر اثری " همه ی امکانات باید در خدمت بیداری و رستاخیز بشریت مترقی در راه آزادی، پیشرفت و عدالت مصروف گردد با راه مستقل هر کشور." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۱۸-۱۷) زیرا هر جامعه و هر کشوری مقتضیات خاص خود را دارد و حوادث در آن به فراخور موقعیت آن جامعه رقم می خورد، اما ریشه ی همه ی این حوادث در تمام جوامع بشری بی عدالتی و ظلم به طبقه رنج کشیده ی جامعه است که تاریخ هر ملت گواه بسیار روشن بر این حقیقت تلخ است که هرگز یک اثر هنری نمی تواند جدای از این واقعیات و فقط به عنوان یک هنر خلق شود، بلکه ارتباط تنگاتنگ بین خلق هنر در ذهن هنرمند و تاثیرپذیری آن در جامعه ای که در آن زندگی می کند وجود دارد. سیر زندگی انسان، رشد انسان، بی توجه به امور زمانه و اتفاقات جامعه به سختی

ممکن می‌گردد. این تاثیر پذیری از جامعه همان "جانشینی دیالکتیکی فرم‌ها بر اثر قوانین تاریخی است که با فرم جدید فاقد محتوای تازه تفاوت دارد. زیرا اشکلوفسکی روسی نشان نمی‌دهد که این فرم جدید، اگر بیان محتوای تازه نباشد پس تحت تاثیر چه عواملی جامی فرم کهنه را می‌گیرد؟ او در واقع جانشینی دیالکتیکی فرم‌ها را منکر است." (تئدو روف، ۱۳۸۵: ۸۳) و به نظریه‌هایی که حاصل تجربه‌های شخصی در طول زندگی هر فرد به شکل یک اثر هنری مستقل شکل می‌گیرد پای بند است. اما این حقیقت گاهی نظریه‌هایی را بوجود می‌آورد که از بسیاری نزدیکی محتوایی نظریه پردازان را برآن می‌دارد که با کنشی خردمندانه آن دو دیدگاه فلسفی مختلف و در تضاد با همدیگر را در یک نظریه‌ی جدید جمع کنند و به شیوه‌ی دیالکتیکی مانع روند رشد آثار ادبی و نظریه‌های مهم که همان تضاد است را بر طرف نمایند، زیرا ریشه‌ی همه‌ی نظریه‌ها به برگرداندن آرامش و آسایش به مردم رنج کشیده جهان اطرز ظلم و جور و بی‌عدالتی است، ولی در صورت‌ها و فرم‌های متفاوت که گاهی همین تضاد و تفاوت منجر به دور شدن بینش‌های خردمندانه می‌گردد، در این صورت روش دیالکتیکی یک پل ارتباطی بین هنرمندان می‌گردد که با رفع تفاوت‌ها و نزدیک کردن نظریه‌ها با هم اتحادی در اندیشه می‌آفریند که در هر زمان و مکانی قابل تعمیم می‌گردد. از این دیدگاه که به داستان ماهی سیاه کوچولو می‌پردازیم بیشتر می‌توانیم به ایده‌ی جدید ذهنی صمد بهرنگی پی ببریم که با فرم کهن داستان نویسی محتوای جدید بیداری خفتگان جامعه در برابر بی‌عدالتی را نشان می‌دهد و ماهی سیاه کوچولو را نماد خیزشی می‌داند که منجر به دگرگونی افکار عمومی می‌گردد و زمینه رشد اجتماعی جامعه را فراهم می‌گرداند. صمد را به عنوان فرم اندیشی ساختاری می‌توان معرفی کرد که با ساختار قصه و داستان محتوای سیاسی تازه و نوینی را ارائه می‌دهد که هم کودکان را به صورت ریشه‌ای از رفتن به سوی خواب غفلتی که ظالمان زمانه برایش فراهم نموده‌اند نجات می‌بخشد و هم برای بزرگان مثل تلنگری است که چشم آن‌ها را به سوی حقیقت باز می‌نماید که نشان دهد حق مسلم حداقلی هرانسان این است که خودش برای طی مسیر زندگی خصوصاً اش تصمیم بگیرد و آزاد اندیشی را در امور زندگی به گونه‌ای اعمال که کمتر قدرتمندان زورگو بتوانند در عمق اندیشه و نگاه آن‌ها نفوذ کنند و آن‌ها را از درک و دریافت حقیقت زندگی باز دارند، این واقعیت‌هایی است که صمد بهرنگی با توجه به مقتضیات زمانه برای خوانندگان آثار خود رقم زده است. صمد با نگرش آزاد و بینشی آگاهانه هریک از قصه‌هایش را شکل و فرم می‌بخشد و سبک و سیاق نویسندگی خاصی دارد جمع این خصوصیات روحی سبب شده است او برای آثارش شیوه‌ی خاصی در نویسندگی ایجاد نماید که خاص خود اوست، به طور کلی ما نمی‌توانیم سبک نویسندگی صمد بهرنگی را از آهنگ کلامش از نحوه‌ی قلمش جدا کنیم، بلکه همه‌ی این ویژگی‌ها به هم بافته شده و هیچ کدام

به تنهایی اهداف صمد را تحت پوشش قرار نمی دهد، بلکه صمد با تیزبینی و تیز هوشی سوژه های داستان ها را بر می گزیند و سبک خاصی برای ترسیم آن ها در ذهن خواننده بر می گریند تا بیشتر موثر واقع گردد. صمد هیچ سوژه و فرم در نوشتن را اتفاقی بر نمی گزیند، بلکه برای هر انتخاب خویش دلایلی منطقی و استوار همراه دارد. اگر او در پی رفع تقلید گرایی و خرافه پرستی به سوی کودکان می رود دلیل آن را در صداقت و پاکی و خرافه پرستی به سوی کودکان می رود. کمتر آلوده ی خرافه ها و تقلید های دست و پا گیر شده اند و راحت تر می توان غبار آلودگی را از اذهان آن ها زدود که این کار و نفوذ در ذهن میانسالان و بزرگسالان کاری بس سخت و دشوار می نماید و گاهی هم اصلا نفوذ ناپذیرند و چون سدی آهنین در برابر روشنگری ها مقاومت می نمایند. اعتقادات نادرست تا لایه های زیرین ذهن و مغز و قلب آن ها رسوخ نموده و چنان یقینی در آن ها ایجاد نموده که هیچ درستی نمی تواند جای آن اشتباهات را بر نماید و دست رد بر همه ی حقایق در برابر تاریکی های ذهن خویش می زند. این شیوه از نگرش انسان ها، هنرمند فرمالیست مثل صمد بهرنگی را برمی نگیزند تا با استفاده از اسلوب کهن داستان نویس و قصه گوئی در فرم و الگوی محتوایی جدید کودک پروری و نگاه عمیق به پی ریزی حقایق در ذهن و زبان کودکان روشنگری و هدایت خویش را به سرانجام برساند. صمد بهرنگی با ساختار داستان گرایی خویش زندگی انسان را از روزمرگی و تقلید گرایی و اتوماتیزه شدن وبی اراده برده ی دست دیگران شدن، نجات می بخشد و اختیار زندگی هر کسی را به دست خودش می دهد. در داستان ماهی سیاه کوچولو همه می خواهند که در تقلیدشان خللی وارد نشود و راضی و خشنود از زندگی بی دغدغه و آرام خویش هستند و نمی خواهند ریسک پذیری داشته و نمونه های دیگر زندگی کردن را تجربه نمایند. اما از میان آن ها ماهی سیاه کوچکی است که افکارش متمایز می نماید و مسیر زندگی را تنها خودش تغییر می دهد و حرکت می کند و ریسک می کند و تمام مخاطرات راه را به جان می خرد تا شاید بتواند به حقیقتی که خواهان آن است برسد. او می خواهد برود و از جهان آگاه شود و تغییر در زندگی خود ایجاد نماید این آنچه است که صمد در فرم و محتوای داستانش نهفته است و باید کوشید تا به آن رسید. که "بدون تردید، دیالکتیک رابطه ی میان محتوا و فرم امری است علمی و دوجهت یک تضاد بود. و به یک دیگر تبدیل می شوند. معنی اش این است که گاه فرم اهمیت تعیین کننده پیدا می کند." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۲۳) در داستان های صمد بهرنگی فرم اهمیت تعیین کننده دارد، ولی محتوای جدیدی که در آن فرم قرار می گیرد جای فرم کهنه ی مشابه آن را می گیرد. چون با فرم کهن که بسیاری از آن استفاده کرده اند محتوای جدیدی که در آن نهفته شده میزان تاثیر پذیری را در آن ها افزایش داده در غیر این صورت جای گزینی بر آثار گذشته نخواهد بود و تقلیدی محض می گردد. "جانشینی دیالکتیکی فرم ها بر اثر قوانین تاریخی تاریخی، فی نفسه، با فرم جدید ولی فاقد

محتوای تازه تفاوت دارد." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۲۳) صمد در همان فرم سنتی محتوای جدید می آفریند و حتی گاه ساختار داستانی و ظاهری را هم متغیر می سازد. او اهداف شرافتمندانه و جوانمردانه و به قولی بزرگانه را در چارچوب داستانی کودکانه قرار می دهد تا لذت بیشتتری در خوانش آن ایجاد نماید و تاثیر بیشتری داشته باشد و از روزمرگی زندگی و تقلید کورکوانه آن خارج شود چنان که هم اسکولوفسکی و هم استاد شفيعی منظورشان بیرون آمدن از کرختی و سکون زندگی روزمرگی است. اما طوری سخن می گویند که گویی حرکت جهان به اراده ی هنرمند بستگی دارد و یک ریتمی که در سبکش ایجاد می نماید. (ر، ک، شاهکویی، ۱۳۹۳: ۲۲) و به نوعی بی حرکتی جهان را بیش فرض ایجاد انگیزه در ذهن هنرمند قرار می دهند تا به این وسیله به طروق مختلف مسیر زندگی را پویا و متحول نمایند این تحول و پویایی در جامعه ی به خواب رفته لازمه ی پویای بسیار وسیعی است که هر کس آمده نوبه نومطالبی بر آن دفتر بیداری افزوده و نامی بر صحیفه ی روزگار ثبت نموده و ادامه ی مسیر را به دیگری سپرده است. اما صمد در هیچ برهه از زندگی تحت هیچ علتی دست از بیدارگری بر نمی دارد. او در داستان ماهی سیاه کوچولو تحرکی به زندگی می بخشد که قهرمان داستان مسیر رودخانه را با تمام مخاطرات طی نموده تا به دریای حقیقت زندگی بپیوندد و متغیر از دیگران زندگی نماید. در مسیر حرکت افراد بسیاری را فراخوان می زند تا همراهش بیایند و از هیچ مانعی و سدی هراس نداشته باشند. حتی می گویند "مرگ خیلی آسان می تواند الان به سراغ من بیاید، اما من تا می توانم زندگی کنم نباید به پیشواز مرگ بروم، البته اگر یک وقتی ناچار با مرگ روبرو شدم - که می شوم - مهم نیست، مهم این است که زندگی یا مرگ من چه اثری در زندگی دیگران داشته باشد." (آرام، ۱۳۷۰: ۸۵) در این نگرش صمد بهرنگی که جمله ی نمادین و شاه جمله ی هدف او در نوشتن ماهی سیاه کوچولو است و همه این داستان را با این جمله ها می شناسند بسیار تعیین کننده ی هدف او می باشد. که زندگی و مرگ انسان را زمانی موثر می داند که بتواند در زندگی دیگران موثر واقع شده باشد. چنان با شجاعت و دلاوری پدیده مرگ را به سخره می گیرد که درسی به روزگار تعلیم دهد که انسان به تاثیر زندگی می کند به رشد دیگران پرورش می یابد نه در کرختی و نا پویایی و خمودگی باید که انسان خودش سرنوشت خودش را تغییر دهد پویا باشد و حرکت کند. همانطور که خداوند در قرآن فرموده است: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ" (سوره رعد آیه ۱۱) در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. "واقعا مصداق جامعه ی جهانی است که تا مردم نخواهند نه خود و نه فرهنگشان تغییر نمی کند. ارتباط تغییر در فرهنگ، تربیت، سیاست همه و همه را خداوند به ید قدرت انسان واگذار نموده است که هیچ کس نمی تواند برای دیگری تصمیمی اتخاذ نماید، اما اگر این انسان را قبلا با دسیسه های مختلف به خواب نبرده باشند. صمد در این بخش از کار نمونه مردم آزاد

اندیش و آزادی خواه و مقاوم را در فرم وشکل داستانی کودکانه رقم می زند که به ظاهر ساده ولی محتوایی نو و جدید و تاثیر گذاری در آن نهفته است. مهم در زندگی برای صمد تاثیر پذیری دیگران از روزگار اوست ماهی را در مسیر می اندازد سختی ها و ناتوانی ها و بدبختی و ذلت ها را می بیند و رد می شود دچار آن ها نمی شود و در جا نمی زند ، می رود و می رود زندگی تازه و حوادث تازه تر را تجربه می کند محتوای داستان کاملا تازه است از زبان ماهی کوچولویی اهداف بزرگی رقم می خورد پویایی و حرکت و جهش در زندگی را آموزش می دهد که بی هیچ ترسی مسیر زندگی خویش را خود رقم بزند. چه عاطفه ای، چه احساساتی، چه ذوقی و چه اراده ای قوی. این ها همه ادبیاتی جدیدی را بیان می کند، محتوایی تازه را می آفریند، صمد می شود خالق داستان های کودکانه با مفاهیم بسیار بزرگانه، او ریشه ای تربیت می کند و راحت تر روشنگری ایجاد می نماید. ماهی را هم حتما بی مسولیت رها نمی کند به هر ماهی در هر برگی ای می رسد هشدار می دهد که اگر در همین روزمرگی بمانید فسیل می شوید و مرگ خیلی سریع به سراغتان می آید ، بدون هیچ بهره ای از زندگی خدا دادی باید به آغوش مرگ پناه ببرید، ولی خودش را متفاوت از دیگران می داند که می خواهد به سرچشمه ی اصلی گردونه ی واقعی زندگی برسد و نحوه ی زندگی دیگران را تجربه نماید. صمد بهرنگی تمام سختی ها و موارات های خود را در مسیر مبارزه با بی عدالتی و ستم هایی که در جامعه وجود دارد به جان می خرد و هیچ ترس و اضطرابی را مانع از حرکت خود نمی داند و به سرعت مسیر حرکت به سوی پویایی را مثل ماهی سیاه داستانش طی می کند تا قبل از رسیدن مرگش اهدافش را جامه ی عمل پوشانده باشد. او در حکم یک هنر و بسیار هنرمندانه در محتوای داستان هایش آشنایی زدایی دارد "آشنایی زدای هم چون یم شگرد در یک اثر هنری یا یازی زبانی برای خرق عادت، فی نفسه چیزی نیست که مخالفت با آن منطقی باشد." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۸۷) بلکه لازمه ی یک اثر هنری است که با این شیوه عملکرد قوی تری را ارایه دهد و تاثیر بیشتری بر خوانندگان خود بگذارد. فرم و قالب سنتی محتوای تازه را به فراخور زمانه ی خود می طلبد تا بیداری بیشتری بیافریند و آگاهی بهتری به نوع بشر ارمغان دهد. صمد در داستان ماهی سیاه کوچولو آشنایی زدایی دارد، او کوچولویی را در مسیر راه قرار می دهد تا هدایتگر دیگران باشد برخلاف داستان های کهن که همیشه پیرو مرشدی هادی راه می شود. زبان کودکانه را برای ارتقاء ذهن مخاطبان قرار می دهد که محتوای سخت بزرگ دارد که جذابیت داستانش را بیشتر می گرداند و هم چنین قصه هایش را به زبان عامیانه و ساده و در خور فهم می نویسد. همان طور که "روان کاوان و رواشناسان مکتب فروید و یونگ نیز پژوهش های با ارزشی درباره ی معنا و مفهوم قصه های عامیانه انجام داده اند. اینان متون قصه ها را برای مقاصد روانکاوانه ی خویش مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند، و الحق برخی از تجزیه و تحلیل های آن ها روشنایی جدیدی بر معنا و

پیام قصه‌های عامیانه و اسطوره‌ها افکنده است. (پراب، ۱۳۸۹: ۱۱) بی خود نیست که این هنرمند بزرگ صمد بهرنگی از زبان مردم عامه می نویسد و درد و آلام آن‌ها را مطرح می‌سازد و چراغ هدایتی فراسوی آن‌ها نهاده تا از مسیر حقیقت دور نشوند. ماهی سیاه را منجی می‌داند که در خواب ماندگان دیگر را بیدار نماید و با خود به سرزمین حقیقت برود و پرده از اسرار خلقت انسان بردارد. بر همین اساس است که تجزیه و تحلیل داستان‌های صمد که ساده و عامیانه است کار سختی نیست زیرا "یکی از جهت‌های جدید در تحقیقات مربوط به داستان‌های عامیانه تجزیه و تحلیل ساختمان آن‌ها یا ریخت‌شناسی قصه‌های عامیانه است و آن به کار گرفتن فنون و تکنیک‌های زبان‌شناسی و مردم‌شناسی ساختاری در بررسی قصه و اسطوره است." (همان، ۱۱) صمد از میان مردم برخاسته و عملکردی مردمی دارد و افکار و اندیشه‌ای مردمی دارد، پی‌ریزی قصه‌ها پیش هم مردم عامه‌ی جامعه‌ای است که رنج طبقاتی جامعه و بی‌عدالتی و زور آن‌ها را از پای در آورده و به نحوی که با آن دردها عجین شده‌اند و با مرگ تدریجی زندگی خویش را به پایان می‌رسانند. با چنین مردمی می‌خواهد که مسیر حرکت را آغاز نماید. که بیشترین تاثیر در داستان‌های عامیانه و فولکلورهای صمد بهرنگی در اصالت ساخت و ساختارگرایی داستان‌های برگرفته از متن جامعه است چگونه می‌توان گفت که هنر جدای از حقیقت و واقعیت زندگی وجود دارد، در صورتی که همه‌ی ذهنیات هنرمند از مسایل زندگی تاثیر می‌پذیرد و جرقه‌های تلاش در مسیر زندگی و حوادث روزگار ایجاد می‌گردد و اثری هنری حلق می‌شود انسان وجودش با هنر آمیخته شده چگونه می‌تواند بنویسد و هنری خلق کند که بی‌ارتباط کامل با جهان اطرافش باشد. اگر این گونه بیندیشیم به "محتوای افکار فرمالیست‌های روس، به لحاظ تاریخی-فلسفی که چیزی جز ایستایی یا توقف در گذشته است و حتی ضد تحول است و فرم جدیدشان هم به لحاظ محتوایی متوقف در گذشته‌اسا." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۶۴) می‌رسیم که این با محتوای کار صمد بهرنگی مطابقت ندارد، صمد نواندیش بیدارگر روشنفکر است که با جریان سیال ذهنی خویش مردم را به سوی آگاهی فرا می‌خواند. او با ساختارگرایی در فولکلورهای آذری قدم‌های بسیار به سوی موفقیت برداشت و با استفاده از محتوای فولکلورهای جامعه‌ی خویش اندیشه‌هایی نو خلق کرده و آفرینش دوباره بوجود آورده است. در حقیقت پیشرفت ساختارگرایی در پژوهش‌های فولکلورشناسی بقدری گسترده است که روش‌ها و مکتب‌های گوناگونی در تجزیه و تحلیل‌های ساختارگرایانه در فولکلور پدید آمده است. (ر، ک، همان: ۱۲) اساس کار ساختارگرایی تجزیه و تحلیل داستان‌های عامیانه و فولکلور است که پایه و اساس داستان‌های صمد بهرنگی می‌باشد. در داستان ماهی سیاه کوچولو تمام نمادها و الگوهای انسان‌های متفاوت در یک جامعه‌ی معمولی و عادی را در قالب انواع ماهی‌ها و پرندگان نشان می‌دهد تا قدرت خود را در تفهیم مطالب واقعی بتواند

مطرح نماید. این نظریه و عملکرد ساختاری صمد به گونه ای جامع و کامل است که در دیگر داستان هایش هم می توان به همین نسبت ساختاری نتایجی جالب استنتاج نمود. این نوع هنری می تواند صمد را در ردیف ساختارگرایان قرار دهد که محتوایی الگویی با مفاهیم نزدیک به هم خلق نموده است. که نه تقلید از آثار دیگران است و نه در محتوا منحصر به فرد می باشد، بلکه محتوایی در عین حال جدید که در نمونه های شبیه خود به نتایجی مشابه دست می یابند که این مشخصه بسیار هنرمندانه صمد را در ردیف ساختارگرایان بزرگ قرار می دهد. که محتوای آثارش هرگز تکراری تلقی نمی گردد در هر یک از آن ها اندیشه هایی جداگانه از ذهن صمد تراوش نموده است که با شباهت های بسیار غیر تکراری می نماید. ساختار قصه های صمد را می توان ترکیبی از گروه های سنی و گروه های اجتماعی دانست که این تلفیقات شیوه خاصی در آثار او بوجود آورده است که برای همه می نویسد و هر گروهی به مقتضای سن خویش از ساختار فکری او بهره می برد.

صمد با مفاهیم جامعه کاملا آشنا است و ذهن خلاق خود را با امور روزمره ی زندگی مردم زمانش منطبق کرده است، او سازگار با محیط اجتماعی خویش است و از ایستایی در مفاهیم گذشته گذر کرده است. "بهرنگ با هنر رنگ و رو باخته و زهوار در رفته ی رسمی که هیچ چیز برای گفتن ندارد الا هدیان نا مفهوم بیماری برلب گور، کاری نداشت او از سازندگان هنری بود که نفی کننده ی ارزش های از اعتبار افتاده و واضع ارزش های نوینی که زندگی فردا طلب می کند، جهت دار و نه گیج و سر به هوا و گمراه کننده غنی و پر محتوا و نه فقط شکلی احمقانه و تو خالی." (هزار خانی، ۱۳۵۶: ش ۴ ص ۱۵۵) تمام جوانب را در قصه هایش در نظر داشت هرچند شتابزدگی مصری جامعه به وجود او هم رسوخ کرده، ولی این شتابزدگی او را از پرداختن به امور اجتماعی باز نمی دارد. که با شناخت کامل از طبیعت اطراف خویش و گونه های مختلف افراد و فرهنگ های عامیانه گوناگون به پردازشش داستان های فولکلوریک و عامیانه می پردازد که به این گونه تجزیه و تحلیل ساختاری می گویند که "وسیله ای است برای رسیدن به هدف و غایتی دیگر و آن غایت و هدف شناخت بهتر طبیعت، سرشت انسان یا دست کم شناخت بهتر و بیشتر یک جامعه ی خاص انسانی است. هرچه تجزیه و تحلیل های ساختاری موارد فولکلوریک بیشتر گردد، بینش و آگاهی ما از عقاید و هنرها و دانش عامه و خود مردم بیشتر خواهد شد. تنها کافی نیست که انسان به گردآوری و دسته بندی مواد فولکلوریک بپردازد یا به تجزیه و تحلیل ساختار آن ها قناعت کند، تجزیه و تحلیل ساختاری بدون تفسیر و تعبیر نتایج حاصل از آن، یعنی ربط دادن یافته ها به کل ساختمان فرهنگی و اجتماعی، ارزش چندانی ندارد. بررسی ساختاری چون مطالعات تطبیقی پایگاه های برای جهش به سوی تفسیر و تعبیر دست یافته است." (پراپ، ۱۳۹۸: ۲۰) که صمد بهرنگی ساختارگرای است که فرهنگ عامیانه و فولکلوریک را وسیله ای برای

توجیه اهداف خود می داند ضمن بیان همه ی آن ها اهداف و اندیشه روشنگرانه ای خود را در لابه لای آن ها گنجانده تا با شیوه ی الگویی ساده تر مطالب را بر قلب و ذهن خوانندگان نشانند. این هنرمند در القای اندیشه ی خویش در روشنگری دیگران الگوهایی از خود آن ها که درد کشیده و درد آشنا باشد برمی گزیند که عین حقیقت را لمس کرده اند نه تافته های جدا بافته ای را برمی گزیند که حاصلی از زحمت قلمش برای جامعه نداشته باشد. او الگوهایی را برمی گزیند که در بین اقوام شناخته شده باشند. و بتواند آرمان ها و جهان بینی قومی را تحقق بخشد و درد آشنا و آلام چشیده ی روزگار باشند. قهرمانان داستان هایش همه نمونه هایی از جنس خود مردم است ظاهر داستان عادی و مردم عامه قهرمانان آن ها هستند حتی با اسامی که ممکن است در سبک نوشتاری خیلی جذاب هم نباشد، ولی چون الگوی رفتاری عامیانه هستند از انتخاب آن ها ابایی ندارد. ظاهر داستان ها همه ساده و عامیانه و عامه پسند و باطن آن همه سیاسی و پر درد سر و پر حواشی که خواص از آن لذت می برند. صمد با پردازش داستان ماهی سیاه کوچولو که ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی گسترده ای داشت در بین اقشار مختلف جامعه شناخته شد او مرد پویای جریان رودخانه ای بود که ماهی سیاهی کوچولو به عنوان الگویی پویا و ریسک پذیر مسافران بود و بی هیچ دغدغه ای می رفت تا خواب را از چشمان مردمان مسیر راهش بزاید و شاید بتواند که حقایق زندگی را جوری دیگر ببیند، ولی افسوس که قهرمان قصه ی ما با همه ی تلاش و کوشش خویش تنها طی طریق می نماید و هیچ کس جرات همراهی او را ندارد. در عرف ساختاری ماهی سیاه کوچولو را باید کسانی بدانیم که می خواهند در زندگی به یاد آورد، شوند، بیداری را پذیرفته اند. ولی افسوس که بنیاد جامعه خود از بین رفته است. "وقتی که خود جامعه از دست رفته است، وقتی که فرد دیگر خود را در جامعه نمی شناسد، وقتی که جامعه افراد را به سان واحدهای اجتماعی بی نامی به حساب می آورد که در یک کل بی نام به سختی نظم یافته اند. جستجوی زمانی که از دست رفته و گم شده است، در جستجوی زمان گم شده بیهوده است." (زرافا، ۱۳۸۶: ۲۴۶) همه چیز رو به فنا می رود، افکار و اندیشه هم دیگر قادر به درک این همه فجایع نمی باشد در این روزگار است که هنرمند از درون فرو می ریزد و قلم از ترسیم این همه فجایع ناتوان می ماند. صمد بهرنگی در چنین خفقانی به سر می برد که هریک از الگوهای داستانش دردی از دردهای جامعه را عنوان می دارد و مری برای آیندگان هستند او می داند که جامعه ی خفقانی نیازی به جان تازه دارد و روح جدیدی باید در آن دمیده شود و اندیشه ای نو در افکار آن ها پدید آورد. زندگی از نو ساخته شود و بنیادی تازه و روح بخش لازم است که جدیت محتوای رابه یقین برساند و مردم اسیر اوهام را از مرگ حتمی نجات بخشد. او چون فرم اندیشان بزرگ مثل هگل هنر را از جامعه جدا نمی داند، زیرا "حرکت از محتوا به صورت یا فرم همان گونه که هگل نشان داده است، آن حرکت دیالکتیکی است که

آغاز پیدایش منطق و همه‌ی پدیده‌ها در زندگی از جمله در هنر است، زیرا هر پدیده‌ای از جمله هنر، در طبیعت زندگی، فرم یا شکل ویژه‌ی خود را پیدا می‌کند و اصلا از محتوا جدا شدنی نیست." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ؟) این طبیعت و زندگی است که هنر را جذابیت می‌بخشد و هدف‌های مهم اجتماعی را در قالب‌های هنری مطابق با ذهن او می‌گنجاند و این فرایند ذهنی یک نفر آن هم خالق اثر هستند به صورت فرم و شکل نمود می‌یابد. "کانت اصرار داشت که صورت اگر توسط ماده‌ی آکنده نشود قالبی ناموزون بوده و نا متعین می‌ماند." (همان: ۲۹) هرچند کانت در نظریه زیبایی‌شناسی خود درباره‌ی هنر می‌گوید "والایی راستین نمی‌تواند در هیچ صورت محسوسی نهفته باشد عین فقط می‌تواند آن والایی را نمایش دهد که در ذهن است و در ادامه می‌گوید طبیعت باید به هنر قاعده ببخشد." (کانت: ۱۴۰۲: ۲۲۴ و ۱۵۸) کانت به پیوند هنر و جامعه و طبیعت پای بند است و همین اسلس را مادر ماهی سیاه کوچک صمد بهرنگی ملاحظه می‌کنیم که مسیر راه و گذر از گذرگاه‌های مختلف به پختگی کامل می‌رسد و هنر خلاقه‌ی ذهن صمد را به اکمل نشان می‌دهد. "زیرا هر پدیده‌ای از جمله هنر، در طبیعت و زندگی، فرم یا شکل ویژه‌ی خود را پیدا می‌کند و اصلا از محتوا جدا شدنی نیست، هرچند این رابطه یک وحدتی در اختلاف است و هنر رابطه‌ی مستقیمی با زیر ساخت اجتماعی - اقتصادی ندارد. ولی نه آن که هنر با زندگی ارتباط ندارد." (شاهکویی، ۱۳۹۳: ۳۰-۲۹) تمام حقایق ماهی سیاه کوچولو در پیوند او با اقشار جامعه‌ای که او الگوش بود نهفته بود و ماهی سیاه نماد یک انسان آزاد اندیش است که بنابر مقتضیات زمانه مسیر زندگی خود را عوض می‌نماید. کاملاً ارتباط او با طبیعت اطرافش نیمی از سازه‌های ذهنی خالق اثر را فراهم می‌نماید و آفرینشی آمیخته با ذهن و عین بوجود می‌آورد. برخلاف "فرمالیست‌ها که فرم را ادراکی دانسته و ملازم محتوای بیرونی نمی‌دانسته‌اند. با این همه هنرمند فرم‌سازمند را پیدا کند اگر نتواند آن را بیابد هنرش معیوب خواهد شد و تاثیر لازم را نخواهد داشت." (همان: ۳۰) آمیختگی هنر با زندگی و طبیعت اطراف آن در اهداف صمد بهرنگی در میانه‌ی قصه‌ها و داستان‌ها به زیبایی هنرمندانه‌ای نمود می‌یابد حتی زندگی خود صمد هم در راستای رودخانه‌ی هستی مسیر خود را ادامه می‌دهد و طعمه‌ی مرگ حتمی می‌شود. که همراه ماهی سیاه کوچولو مسیر رودخانه را سپری نموده تا به دریای حقیقی هستی قدم بگذارد. نتیجه‌ی حاصل شود که هدایت گر بی‌دفاعان جامعه شود. صمد با صداقت می‌نوشت تا راحت به نتیجه برسد و گاهی هم سرخور، از این همه زحمت مدار زندگیش برهم می‌خورد و در آشفته‌بازاری طی طریق می‌نمود. اما هیچ مانعی نمی‌توانست بر سر راه او قرار گیرد و او را از ارایه‌ی حرکت بازدارد. او هم مثل ماهی کوچکش خود درباره‌ی زندگی خود تصمیم می‌گیرد نه دیگران. گفتار صمد در لابه‌لای داستان ماهی سیاه کوچولو به حدی آرام و منطقی می‌نماید که خواننده را تا عمق مفاهیم داستان بیش می‌برد وقتی ماهی

سیاه کوچولو از قانع کردن قورباغه در اثبات ادعایش که دنیا به این برکه ی محدود ختم نمی‌شود و ماورای این برکه عظیمی از زندگی وجود دارد مایوس می‌گردد، وقتی می‌بیند که قورباغه می‌گوید: "حالا چه وقت خودنمایی است موجود بی‌اصل و نسب! بچه گیر آورده ایو داری حرف های گنده گنده می‌زنی! من دیگر آن قدرها عمر کرده ام که بفهمم دنیا همین برکه است، بهتر است بروی دنبال کارت و بچه های مرا از راه به در نبری" (بهرنگی، ۱۳۹۸: ۲۸۹) ماهی سیاه کوچولو از این همه نا آگاهی و بی‌خبری از اسرار جهان خلقت متحیر می‌گردد و به باور او در نمی‌آید که این عمر از زندگی به بیهودگی گذشته باشد و حتی حاضر به آگاه شدن نباشد با ناراحتی پاسخ می‌دهد: "صدتا از این عمرها هم بکنی، باز هم یک قورباغه ی نادان و درمانده بیشتر نیستی، قورباغه عصبانی شد و جست زد طرف ماهی سیاه کوچولو، ماهی تکان تندی خورد و مثل برق در رفت و لای ولجن و کرم های ته برکه را برهم زد." (بهرنگی، ۱۳۹۸: ۲۹۰) درست است که وضعیت زندگی خود را به خطر می‌انداخت، ولی به راحتی حرف های ناگفته را بیان می‌کرد تا جامعه بفهمد که در جهل مرکب ابدالدهر مانده و نمی‌خواهد که خارج شود. زبان و بیان صمد و ساختار داستان گویی او بسیار ساده و جذاب و دل‌نشین است در عین سادگی دنیایی از مفاهیم در آن‌ها نهفته است، ذهن صمد بهرنگی درگیر اوضاع نابه سامان جامعه است که از هر سوژه ای به عنوان قهرمان داستان خویش به صورت غیرمستقیم و غیر صریح حقایق جامعه را برملا می‌سازد. و حاکمان زمانه را به وحشت می‌اندازد صمد از زبان ماهی سیاه کوچولو در پاسخ به خرچنگ های جامعه که برای فرافکنی از جریانات روزگار زبان ناساز خویش را مثل نیش عقرب بر قلب های روشنفکران جامعه ساز می‌کنند و آرامش و قرار را از آن‌ها می‌گیرد می‌گوید که: "تو چرا این قدر بدبین و ترسویی، ماهی سیاه کوچولو؟ (پاسخ می‌دهد) من نه بد بینم و نه ترسو من هرچه را که چشمم می‌بیند و عقلم می‌گوید به زبان می‌آورم." (بهرنگی، ۱۳۹۸: ۲۹۰) راحتی حرف‌ها ی نگفته ی خویش را بر زبان می‌آورد و از هیچ چیز ابایی ندارد مرگ و زندگی را در ترسیم آگاهی برای مردم و وطنش فرقی نمی‌شمارد. صمد نویسنده کودکان است و گروهی معتقد هستند شتابزده در مسیر اهداف خود قدم برمیدارد، ولی این شتاب او اقتضای زمانش بود که نگران نرسیدن به مقصد بر او روا می‌داشت. "صمد ثمره ی تلاطم شرایط است که همه چیز تند و شتابزده بود. و از آنجا که شرایط چه بخواهیم، چه نخواهیم تاثیرش را می‌گذارد، گاه برخوردهای او شتابزده افراطی و خارج از دنیای کودکان است" (قاضی نور، ۱۳۷۰: ۶۳-۶۲) زیرا او هدفش از دنیای کودکان وسیعتر و گسترده تر است نمی‌تواند محدود به کودکان بماند و چون آینده ی کودکان را هدف قرار می‌دهد روال کار با کودکان را از دست می‌دهد و گاه قلمش رنگ بزرگی به خود می‌گیرد از حوزه ی فهم کودکان خارج می‌گردد. اما او نمی‌توان افراطی محض دانست چون آینه ی نگاه او گسترده بود و اهدافش پهناور می‌نمود و

گاهی رنگ شتاب از وحشت بی‌مجال به خود می‌گرفت که نتواند به خواسته‌های جامه‌ی عمل بپوشاند. "از موارد قابل توجه کار به‌رنگ مبارزه با خرافات و کوشش برای بیرون کردن موهومات از اذهان کودکان است. در بیان جملات این بحث‌ها اندوه عمیق وی از این که اسباب اندیشه و بیان آزاد میسر و فراهم نیست و ارباب معرفت میدان و مجال برای بیان افکار خود ندارند، نهفته است." (درویشان، ۱۳۹۴: ۱۹) این نگرانی از محدودیت‌ها برای هنرمندان دلیلی بر شتاب‌گاه در کار صمد است که می‌ترسد اهداف بزرگش نیمه تمام بماند هم‌چنان که ماند. و نتوانست ریشه‌ی خرافه‌پرستی را بزدايد و هر روز رنگ و لعابی دیگر گرفت و دامن مردم ناآگاه را آلوده نموده زیرا تقلید و ناگاهی ریشه‌ی هر تأثیری در مسیریاری را می‌خشکاند و رمقی برای ادامه حیات نمی‌گذارد، صمد به‌رنگی نگران است چون بارها زیر ساطور خفقان جامعه له شده و تهدید شده و بالاخره به سرنوشت ماهی سیاه کوچولو گرفتار می‌شود با این تفاوت که اودر پی تولدی دیگری در راه موفقیت است و صمد را به زور در مسیر اهدای مرگ و نابودی قرار می‌دهند و ارس را با پایان زندگی ختم می‌کند.

نتیجه گیری

صمد بهرنگی ساختارگرایی فرم‌اندیش است که گاهی اندیشه‌هایش پویاتر از فرمالیست‌های روسی نمود می‌نماید. آثار صمد بهرنگی دارای یک حرکت دیالکتیکی است که شامل همه موارد زندگی از جمله هنر می‌شود صمد هنر و فرم و شکل ویژه‌ی داستان‌هایش را در طبیعت و زندگی، در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌یابد و با بررسی آثار صمد بهرنگی متوجه می‌شویم که محتوای آثارش از شکل و فرم آن‌ها اصلاً جدا شدنی نیستند برخلاف محتوای گفتار فرمالیست‌های روسی که ایستا و متوقف در گذشته است. آثار صمد بهرنگی بسیار پویا و تحول‌برانگیز است و از متن جامعه‌نشات می‌گیرد، اندیشه و افکار صمد بهرنگی در راستای زندگی در میان مردم جامعه شکل می‌گیرد. زنجیری به هم بافته‌ی افکارش با جامعه در تمام آثار او نمود یافته است. هرگز نمی‌توان هنر خلاقانه‌ی او را جدای از زندگی روزمره‌اش دانست و از طرفی دیگر با این که سوژه‌های داستان‌هایش گاهی شبیه به هم می‌شوند، ولی تکراری نمی‌باشند، زیرا در هریک از آن‌ها بنابر مقتضای زمان نگرشی جدید حاکم شده که هرگز با دیگری برابری ندارد، بلکه هریک به نوعی جدید اندیشه‌ای پویا و نویی را ارائه می‌دهد، از جنبه‌ی دیگر باید گفت که فرمالیست‌های روسی زبان را عصاره‌ی تاریخ ادبیات می‌دانند و معتقدند که تمام آثار ادبی خلق شده متأثر از آثار گذشته است فرم‌های جدید محتوای تازه‌ای را نمود نمی‌بخشد ولی ساختاری که صمد بهرنگی در آثارش پیاده می‌کند خلاف این نظریه‌ها است که در گذشته توقف کند و ایستادگی داشته باشد، بلکه متحول و پویا است در فرم و شکل‌های کهن مفاهیم جدید را گنجانده است هرگز ایستایی ندارد و از تاثیر پذیری سوژه‌های کهن مفاهیم تازه‌ای خلق نموده که به لحاظ محتوایی بسیار تازه و جدید می‌نماید.

بحث دیگر تطبیق فرم و محتوا است که آثار صمد در انطباق با زمان‌های مختلف بسیار ارزشمند نمود یافته که همین عامل نگرش او را در مسیر مبارزه با بیداد و بی‌عدالتی دفاع از مردم رنج کشیده‌ی جامعه‌راسخ‌تر نموده و افکار و اندیشه‌ی او را در دفاع از حق مردم مظلوم طبقه‌ی ضعیف جامعه مشخص‌تر نموده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

کتاب‌ها

- ۱- آرام، عباس (۱۳۷۰) کندوکاوی در آثار صمد بهرنگی، چاپ افست آرمان، عطایی.
- ۲- نمینی، ح (۲۵۳۷) صمد بهرنگی با موج‌های ارس به دریا پیوست: ج دوم تهران - مسعود سعد.
- ۳- تودوروف، تزوتان (۱۳۸۵) نظریه‌های ادبیات متن‌هایی از فرمالیست‌های روس، مترجم عاطفه طاهایی، نشر اختران.
- ۴- شاهکویی، محمد حسن (۱۳۹۳) فرمالیسم روسی و تناقض‌های فلسفی، ج اول، تهران، متین.
- ۵- پراپ، ولادیمیر (۱۳۹۸) ریخت‌شناسی قصه‌های پربان، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ ششم، انتشارات توس.
- ۶- زرافا، میشل (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی ادبیات داستانی، مترجم نسرين پروینی، تهران، انتشارات سخن.
- ۷- کانت، ایمانوئل (۱۴۰۲)، نقد قوه‌ی حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی.
- ۸- درویشان، اشرف علی (۱۳۹۴) یادمان صمد بهرنگی، نبریز، انتشارات موغام.
- ۹- بهرنگی، صمد (۱۳۹۸) متن کامل قصه‌های صمد بهرنگی، چاپ ۱۱، تهران، نشر خلاق.

مقاله‌ها

- ۱- قاضی نور، قدسی (۱۳۷۰) نوآوری ممتاز، مجله‌ی آدینه شماره ۶۲-۶۳، مهرماه ۱۳۷۰.
- ۲- یزدانی، کهتر، ماهی سیاه کوچولو هنوز هوای دریا دارد، مجله چپستا، سال یازدهم، اسفندماه ۱۳۷۲ و فروردین ماه ۱۳۷۳ شماره ۷ شماره ردیف ۱۰۶ و ۱۰۷، ص ۴۹۹.
- ۳- قاضی نور، قدسی، (مهرماه ۱۳۷۰) نوآوری ممتاز، مجله‌ی آدینه، شماره ۶۳ و ۶۲ ص ۷۷.
- ۴- هزارخانی، منوچهر: (۱۳۵۶) جهان بینی ماهی سیاه کوچولو، کتاب مرجان، شماره ۴، ص ۱۵۵.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۲ - ۲۳

ارزش‌های انسانی در نهج البلاغه

فروغ احمدی^۱

طیبه اکبری راد^۲

محمد قاسمی^۳

چکیده

انسان برترین مخلوق خداوند، و خلاصه محور آفرینش است. قرآن کریم ارزش و قدر انسان را حاصل تلاش و سعی خود وی می‌داند «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى». از منظر نهج البلاغه، انسان موجودی اجتماعی و دارای قابلیت‌های فراوان برای تعالی و صعود به بالاترین مقامات بشری است. ایمان و اعتقاد از منظر مولای متقیان مهم‌ترین رکن وجودی انسان است، حضرت ارزش و منزلت هر انسانی را به اندازه همت و تلاش وی می‌داند. نفس وی را چون گوهری می‌داند که جوهره اش شخصیت اوست. از نگاه مولا علی (ع) انسان موجودی اجتماعی و دارای قابلیت‌های فراوان برای تعالی و صعود به بالاترین مقامات بشری است.

واژگان کلیدی

ارزش، انسان، نهج البلاغه، امیر مومنان علی(ع).

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: framdat50@gmail.com

۲. استادیار، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: akbariradtaiebeh@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: dr.ghasemi92@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۶

طرح مسأله

یکی از بنیادی‌ترین عوامل در تبیین اندیشه، عمل و شکل‌گیری حیات اجتماعی، ارزش است؛ ارزش عبارت است از قدر و قیمتی که انسان برای اندیشه‌ها و امور و اشیای پیرامون خود قائل است و دانشی که به بررسی ارزش‌های مختلف مادی و معنوی و مذهبی و ... می‌پردازد، ارزش‌شناسی نام دارد (موحد، ۱۳۸۴).

ارزش حاصل مفروضات، پیشفرض‌های بنیادین ذهن و فکر انسان است که هنجارهای درونی او را می‌آفرینند.

انسان داری دو مقام و جایگاه است، مقام انسان در جریان تکوین و آفرینش و مقام انسان در مسیر رشد از نقص به سوی کمالات.

انسان‌ها در مقام خلق باهم برابر و یکسانند ولی از نظر اختیار و داشتن تقوی دارای تفاوت و ارزش می‌شوند.

در این مقاله برآنیم که به برخی سوالات ایجاد شده در ذهن درباره ارزش انسان و قیمت واقعی او از نگاه کتاب نهج البلاغه پاسخ دهیم، از جمله اینکه؛

۱- امام علی (ع) چه ارزش‌هایی را به عنوان ارزش‌های والای انسانی می‌داند؟

۲- نگاه قرآن کریم به ارزش‌های انسان و جایگاه انسان چیست؟

۳- نگاه مکاتب مختلف نسبت به ارزش‌های انسان چیست؟

با توجه به اینکه در رابطه با این موضوع هیچ تحقیق مستقلی صورت نگرفته و موضوع در نوع خود بدعت و نوآوری برخوردار می‌باشد، ولی می‌توان به برخی پژوهش‌های مشابه در این حوزه اشاره نمود:

۱- کتاب الانسان الكامل: نوشته عزیزالدین نسفی که موضوع اصلی این کتاب عرفان و تصوف است. این کتاب در قرن هفتم نوشته شده و از ۲۲ رساله تشکیل یافته است.

۲- کتاب تاملی بر ارزش و ارزش‌شناسی نوشته سید عبدالله امیرآزاد، که این کتاب در سال ۱۳۹۸ توسط نشر اختر به چاپ رسیده و ارزش‌شناسی انسان را از منظر شناخت‌شناسی و اخلاق نظری مورد بررسی قرار می‌دهد.

۳- کتاب انسان کامل شهید مرتضی مطهری که مشتمل بر سخنرانی وی بوده در سال ۱۳۶۷ توسط انتشارات صدا به چاپ رسید و دیدگاه مکاتب مختلف درباره انسان و کمال انسانی را مورد بحث قرار می‌دهد.

۴- سید محمدرضا جمشیدی مقاله‌ای بنام ارزش و ارزش‌شناسی دارد که در سال ۱۳۶۹ توسط نشریه فرهنگ به چاپ رسیده، که در ابتدای مقاله به طرح ارزش‌ها، سپس چستی

ارزش‌ها و تاریخچه آنها و شناخت آن‌ها می‌پردازد. با این تعابیر چنین نتیجه می‌گیریم که مقاله حاضر بحث جدیدی بوده و دریچه‌ای نو بر نگاه مولای متقیان (ع) به ارزش انسان بر روی خواننده می‌گشاید.

چیستی ارزش‌ها

ارزش‌ها همانگونه که از بار معنایی آن مشخص می‌گردد، به برخی از اعمال، پاره‌ای حالت‌ها و پدیده‌ها نسبت داده می‌شود و در زندگی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. ذهن انسان وقتی ارزش‌ها را درک می‌کند که گوئی به چیزی فراتر از ادراک واقعیت‌ها آگاهی یافته که بر اساس احساسات، شناخت‌ها، نیازها، علاقه‌ها، اعتقادات و حتی فرهنگ‌های اجتماعی شکل گرفته و سپس به واقعیت نسبت داده شده است.

افلاطون ارزش‌ها را به سه نوع تقسیم می‌نماید:

ارزش‌های ابزاری، غایی و میانجی.

در ارزش‌های ابزاری، خودشان هدف آدمی نیستند بلکه وسیله‌ای برای حصول بر اهدافند. ارزش‌های غایی خودشان هدف انسان‌اند و برای نیل به آنها تلاش صورت می‌گیرد. و ارزش‌های میانجی گاهی هدف و گاهی ابزار واقع می‌شوند.

پری و تیلور، ارزش‌ها را به حوزه‌های اخلاقی، هنری، مذهبی، اقتصادی، سیاسی دسته‌بندی می‌کنند. شلر به سلسله مراتب در انواع ارزش‌ها قائل هست. دیوئی با تمایز بین ارزش‌های ابزاری و غایی مخالف است و بر مفهوم ارزش یا خیر کلی تاکید می‌کند.

اولین سوالی که در ذهن ایجاد می‌شود این است که آیا ارزش‌ها صرف نظر از ذهن در خارج از ذهن هم وجود دارد یا خیر؟ بدین معنا که ارزش‌ها زائیده‌ی ذهن‌اند یا در بیرون از آن نیز قابل تحقق‌اند؟ و آیا ذهن توان ایجاد آن‌ها را دارد؟

ارزش‌ها و ارتباط آن با علوم دیگر

ارزش‌شناسی نوعی با معرفت‌شناسی رابطه‌ی مستقیم دارد. بدین معنا که در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، این سوال پیش می‌آید که چگونگی ارزش‌گذاری چیست؟

علم اخلاق هم در حوزه و مقام خود با ارزش‌شناسی ارتباط دارد و بیشترین ارتباط در آنجا که «یک فیلسوف اخلاقی، قضایایی چون: عدالت خوب است، پیشرفت بد است، و چرا عدالت خوب است؟» اساس همبستگی این علم با فلسفه‌ی اخلاق را مشخص می‌نماید.

از طرفی این علم با حقوق و علوم سیاسی در مفاهیم حقوقی که این رشته برای آن‌ها ثابت می‌کند، در ارتباط است. ارتباط شناخت قانون در ارزش‌ها و وجدان آدمی در شناخت آن چیست و چه اختلافی دارند؟ آیا ارزش‌ها منشأ الهی دارند؟ یا از خواست جمعی سرچشمه می‌گیرند؟

علم زیبایی شناسی نیز ارتباط تنگاتنگی با حوزه ارزش‌ها دارد. صرف حساسیت‌پذیری و اهل هنر بودن یک شخص برای قضاوت زیبایی شناسی او کافی نیست. در موضوع هنر، حکم ارزشی بر اساس طرح برخورد، زیبایی و صحت اخلاقی بیان می‌شود.

فلسفه‌ی دین نیز یک سلسله ارزش‌های عالی و مقدس را که منتهی به ذات باری تعالی می‌شود، نوعی وابستگی بین این دو مقوله ایجاد می‌کند. دین، خود پدیدآورنده‌ی ارزش‌هایی است که دارای معانی و مفاهیم مشخص هستند، که هم شامل ارزش‌های فردی و هم ارزش‌های اجتماعی‌اند، دلیل پابندی انسان به این ارزش‌ها، کار فلسفه‌ی دین است. (ارزش و ارزش شناسی، ص ۳۸۹)

ماهیت ارزش‌ها

به هنگام بحث از ماهیت ارزش که افعال و اشیاء به دو صفت حُسن و قُبْح و یا خوب و بد طبقه‌بندی می‌شوند، از نظریه‌هایی چون عینی، ذهنی یا شخصی، نسبی، رابطه‌ای و زمینه‌ای سخن به میان می‌آید.

نظریه عینی

طبق این نظریه، در اشیای موجود به محیط یا اعمال و رفتارهای انسانی، ویژگی‌ها و یا خصوصیات ملموس، محسوس و عینی وجود دارد که آن‌ها را متصف به صفت ارزش می‌کند. یک منظره یا اثر هنری زمانی ارزشمند است که ویژگی‌هایی چون تعادل، هماهنگی، تناسب میان اجزاء و یا وحدت اجزاء در آن وجود داشته باشد، با احراز و ردیابی این معیارها و احتمالا معیارهای مشخص دیگر است که می‌توان درجه خلوص یک منظره یا اثر و بنای هنری را سنجید. و به نوعی قضاوت و داوری مثبت دست پیدا کرد. همچنین، به اعمال و رفتارهایی چون توحید، عدالت، آزادی، صلح، خدمت به خلق، فضایل و مکارم اخلاقی و مفاهیم مشابه این‌ها، خصوصیات است که آن‌ها را با ارزش می‌کند و عمل به آن‌ها را نیکی و حتی ضروری می‌نماید. این ویژگی‌ها، ذاتا و بیرون از نظر فردی و شخصی، قابل ارزش و ارج هستند و عقل جمعی انسان و مطلوب بودن آن‌ها را گواهی می‌دهند. وقتی گفته می‌شود چیزی با ارزش و یا عملی، اخلاقی است، باید دید آیا آن عمل دارای ویژگی‌های ارزشمندی هست یا طرز برخورد فرد با آن، سبب با ارزش تلقی کردن آن شده است. برخی فلاسفه، ارزش‌ها را خصوصیات می‌دانند که در اشیاء یا اعمال وجود دارند. به عبارت دیگر، ارزش از نظر این دسته، امر عینی یا خارجی است و در خود شیء و یا عمل منعکس است. عینی بودن ارزش‌ها، سبب پیدایش میزان‌هایی شده که مورد پذیرش همگان است (شریعت‌مداری، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴).

نظریه ذهنی یا شخصی

در این نظریه، ارزش‌ها محصول تمایلات و یا احساسات فردی و شخصی هستند. در این کلام، میزان و معیار ارزش‌گذاری را در فرد باید جستجو نمود، نه آثار بیرونی و خارجی آن. طبق این نظریه، یک منظره یا اثر هنری، چیزی در خود ندارد که بتواند بر پایه‌ی آن به داوری نشست. بلکه این فرد ناظر است که با تاثیرپذیری از تمایلات و تجارب ذهنی خویش، تعیین ارزش می‌کند. طرفداران این نظریه اختلاف نظرها و تضادهای ارزشی موجود بین فرهنگ‌ها را اعم از خودی و بیگانه، دلیلی بر مدعای خود می‌دانند. آن‌ها با رد هرگونه معیار و ضابطه‌ی ملموس و محسوس و عینی، به این نتیجه رسیده‌اند که هر چه هست، برداشت و قضاوت شخصی است. به عقیده شریعتمداری، پاره‌ای فیلسوفان ارزش‌ها را محصول تمایلات یا احساسات افراد تلقی می‌کنند، آنچه مورد علاقه‌ی یک فرد قرار می‌گیرد، برای وی باارزش است. از نظر این دسته، یک اثر هنری یا یک عمل اخلاقی در خود خصوصیتی ندارد، فرد با پیروی از تمایلات یا احساسات خود، برای چیزی ارزش قائل می‌شود. دلیل عمده‌ی این دسته، اختلاف نظری است که میان افراد یا گروه‌ها، درباره‌ی ارزش‌ها وجود دارد. گاهی دیده می‌شود که فردی برای اثری هنری ارزش قائل است در صورتی که همین اثر برای فرد دیگری، بی ارزش است. ممکن است عملی از نظر یک فرد یا گروهی، اخلاقی باشد و در نظر گروهی دیگر، غیر اخلاقی. بطور خلاصه، ارزش در نظر این دسته امری شخصی است و با تمایلات و عواطف فرد ارتباط دارد. برای این دسته، میزان‌های عمومی و عینی درباره‌ی امور ارزشی وجود ندارد و آنچه بصورت قضیه یا حکم درباره‌ی ارزش‌ها صادر می‌شود بیان احساس یا میل فرد است (شریعتمداری، ۱۳۹۳، ص ۱۵۵).

نظریه نسبی

طرفداران این نظریه، پیرو مکتب عمل‌گرایی هستند، معتقدند که ارزش‌ها علی‌الخصوص قواعد و دستورات اخلاقی، فراتر از زمان و مکان نیستند، بلکه بر حسب شرایط جدید اجتماعی دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شوند. این سخن بدین معنا نیست که نظام ارزشی بسیار سریع و ناگهانی صورت می‌گیرد بلکه مقصود آن است که اصولاً نظام ارزشی نمی‌تواند ثابت و بدون تغییر باشد، تغییر و دگرگونی در ذات نظام ارزشی نهفته است. بنابراین ارزش آن را نه در ماهیت که در عمل و نحوه‌ی کارکرد آن و سودمند بودن آن باید جستجو نمود. اگر نظام ارزشی مفروض بتواند به حل مشکلات و مسائل بشری کمک کند، ارزشمند است و گرنه بی ارزش و غیر قابل اعتماد و اعتنا خواهد بود. از دیدگاه این نظریه، هیچ مقام و نهادی حق تحمیل ارزش‌های اخلاقی بر جامعه را ندارد و تنها هر آنچه را که اکثریت بپذیرند معتبر و مقبول خواهد بود. از این

رو، ارزش‌های پذیرفته شده به عنوان هنجارهای اجتماعی نام برده شده است، زیرا که عمل یا التزام به آن‌ها پسندیده و عدم عمل به آن‌ها ناپسند و تخلف محسوب خواهد شد.

نکته‌ی قابل تامل در این اندیشه، آن است که علی‌رغم موضع‌گیری منفی آن در تحمیل ارزش‌ها از سوی هر مقام یا نهاد اعم از مذهبی، علمی، سیاسی، فلسفی و ... خود به آن مبادرت می‌ورزد و از اصول و موازین دموکراسی بعنوان یک نظام ارزشی ثابت و پایدار یاد می‌کند. همچنین اکثریت را به " نصف بعلاوه یک " تعریف می‌کند و آن را مساوی با مشروعیت و حق تلقی می‌کند (حسینی، ۱۳۷۸، ص ۶۰).

با نگاهی دیگر نیز می‌توان به مساله‌ی نسبی بودن ارزش‌ها در تقابل با مطلق بودن آن‌ها بحث کرد، زیرا ما را به یاد بحث سقراط یا سوفسطاییان می‌اندازد. عمل‌گرایان بنیاد ارزش‌ها را در فعالیت‌های فردی و اجتماعی جستجو می‌کنند. آن‌ها عقیده دارند که ارزش‌ها تا آن حد وجود دارند که در جریان زندگی فردی و اجتماعی بطور مستقیم و غیر مستقیم از عملی داشته باشند. بنابراین پیش‌فرض‌های ما درباره‌ی ارزش‌ها از طریق تجربه تحقق پیدا می‌کند و بر همین اساس، ارزش‌ها نسبی هستند نه مطلق (ابراهیم زاده، ۱۳۹۲، ص ۲۰۶).

نسبیت‌گرایی دیدگاهی است که اعتقاد دارد هیچ حقیقت اخلاقی مطلق وجود ندارد و تمامی باورهای اخلاقی تنها در نظام‌های خاص اخلاقی درست است. به این صورت که باورها در همان محدوده‌ی زمانی و مکانی خاص، درست هستند. مانند گزاره‌ی ساعت دو، که در ارتباط با یک محدوده‌ی زمانی خاص، درست است و در محدوده‌های دیگر، غلط. بطور کلی نسبی‌گرایان اخلاقی مدعی‌اند که در برابر هر گزاره‌ی اخلاقی که فرد یا گروهی آن را طرح می‌کند، گزاره‌ی رقیبی وجود دارد که به اندازه‌ی گزاره‌های مقابل قابل قبول است و هیچ‌یک از ادعاهای اخلاقی قابل استلال و توجیه نیستند (حسنی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

در مقابل این گروه، نظریه‌ی مطلق بودن ارزش‌ها و مطلق‌گرایی قرار می‌گیرد که معتقد است، ارزش‌ها غیر تاریخی هستند و از آن‌ها تغییر و تبدیلی یافت نمی‌شود و ارزش آن‌ها در همه‌ی عصرها، زمان‌ها و مکان‌ها یکی است. فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون، کانت، هارتمان و شلر از مطلق بودن ارزش‌ها دفاع کرده‌اند.

نظریه‌ی رابطه‌ی ای

طرفداران این نظریه، اساس و پایه‌ی ارزش‌ها را رابطه‌ی میان فرد و شیء تلقی می‌کنند. به نظر آن‌ها، نظریه‌ی عینی بطور کامل مورد قبول نیست زیرا اختلاف‌آرای افراد و گروه‌ها را درباره‌ی بسیاری از امور باارزش نمی‌توان انکار کرد. از طرف دیگر نمی‌توان نظر طرفداران ذهنی بودن ارزش‌ها را نیز کاملاً منطقی تلقی نمود. بسیاری از اعمال یا چیزها ارزش عمومی

دارند و اکثر افراد می‌توانند درباره‌ی بارزش بودن آن‌ها توافق کنند. بنابراین ارزش هم وابسته به خصوصیات شیء یا عمل است و هم با ذوق و تمایلات افراد ارتباط دارد. شیء یا عمل باید واجد خصوصیات و ویژگی‌هایی باشد و شخص در تجربیات خود باید قدرت درک و گرایشی خاص داشته باشد تا بتواند این خصوصیات را بفهمد. با توجه به این نظریه، می‌توان وجود ارزش‌های عمومی یا ارزش‌هایی که مورد پذیرش همگان هستند، توجیه نمود. ضمناً اختلاف آرای افراد یا گروه‌ها را درباره‌ی پاره‌ای ارزش‌ها ممکن تلقی نمود (شریعتمداری، ۱۳۹۳، ص ۱۵۶).

نظریه زمینه‌ای

این نظریه با عقاید جان دیوئی سازگار است. ارزش هر امری را در زمینه یا موقعیتی خاص مورد توجه قرار می‌دهد. در اینجا، شیء، شخص و رابطه‌ی میان آن‌ها در موقعیت معین مطرح هستند. بارزش تلقی کردن یک شیء با یک عمل وابسته به موقعیتی است که این شیء با عمل در آن ظاهر می‌گردد. بنابراین تنها خصوصیت شیء با ذوق و درک فرد یا ارتباط این دو با یکدیگر پایه و اساس ارزش را تشکیل نمی‌دهند. موقعیت یا شرایطی که شیء و فرد باهم برخورد دارند و نقشی که هر یک از آن‌ها در آن موقعیت ایفا می‌کند، درباره‌ی ارزش تلقی کردن آن شیء یا قدرت درک فرد موثر است. بعبارت دیگر، خصوصیات یک شیء و ذوق و تمایل فرد در هر موقعیتی به صورتی خاص ظاهر می‌گردد. احتیاجات فرد در هر موقعیت با مشکلاتی که فرد در وضعی خاص با آن‌ها روبرو می‌گردد و نقشی که شیء و تمایلات فرد در تأمین احتیاجات و رفع مشکلات دارند وابسته به آن موقعیت است. در اینجا مساله عمومیت میزان‌ها یا اصول اخلاقی به طرز خاصی مطرح است. در این میان، میزان‌ها یا اصولی هم ممکن است در موقعیت‌های مشابه بکار بروند. آنچه در یک موقعیت باعث موقعیت می‌شود، در موقعیت مشابه نیز قابل اجرا است. از طرف دیگر چون موقعیت در ارزش‌گذاری‌ها تاثیر دارد، اصول و موازینی که در موقعیت‌ها بوجود آمده‌اند نیز موجب اعتبار یا بی‌اعتباری می‌شوند. مبالغه در تاثیر موقعیت، مانع معتبر تلقی کردن معیارهای ثابت در مورد ارزش‌ها است. (شریعتمداری، ۱۳۹۳، ص ۱۵۶).

وجود ارزش‌ها یا عدم آن‌ها

از جمله مسائلی که پیرامون ارزش‌ها می‌توان طرح نمود، موضوع وجودی بودن ارزش‌ها یا عدمی بودن آنها است. آیا ارزش‌ها وجود دارند؟ آیا همان‌که یک زیست‌شناس یا گیاه‌شناس به بررسی یک موجود عینی می‌پردازد تا به نتایج مشخصی دست یابد، یک ارزش‌شناس هم در بررسی‌های خودش با چنین چیز عینی و ملموس سروکار دارد؟ یا وجود، برای ارزش‌ها یا دست

کم برخی از آن‌ها به این معنا نیست؟ قاعدتا خیلی از ارزش‌ها، محسوس، عینی، ملموس نیستند بلکه آرمانی و ایده‌آل به شمار می‌آیند. "صلح جهانی" یک ارزش است و همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی عصرها در تمنا و طلب آن بوده‌اند ولی همواره در "عدم" به سر می‌برد. حال باید دانست آیا این فقدان و نبود ملموس صلح جهانی سبب بی‌ارزشی آن است؟ یا اینکه صلح جهانی در وضعیتی همواره از سوی انسان‌ها، ارزشمند و مورد عنایت است و اگر زمانی شرایط مساعد و امکانات موافق اجازه دهد، از عدم به وجود خواهد رسید.

از سوی دیگر، آیا احتمال دارد که انسان‌ها به چیزی که وجود ندارد مهر بورزند و نیازمند آن باشند؟ به قول رالف بارتون پری اگر چنین چیزی نیست (که محال است)، باید اسباب وجودی برایش فراهم کرد و اگر هست پس باید در ارزش‌شناسی به تعریف و بررسی آن پرداخته شود (جمشیدی، ۱۳۶۸، ص ۳۹۷).

دیدگاه مکاتب مختلف درباره ارزش انسان

مکاتب مختلف، نظریه‌های مختلفی درباره ارزش‌ها دارد، به عنوان مثال در مکتب ایده‌آلیسم ارزش در سه چیز خلاصه می‌گردد: زیبایی، عدالت و حقیقت که جامع میان این سه خیر و نیکی است (ابراهیم زاده، ۱۳۶۸).

پیروان مکتب عملگرایی برآنند که ارزش‌ها و قواعد اخلاقی فراتر از زمان و مکان نمی‌باشند، بلکه بر حسب شرایط جدید اجتماعی، دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شوند و بر اساس این دیدگاه، هیچ نهادی حق تحمیل ارزش‌های اخلاقی در جامعه را ندارد و تنها آنچه مورد پسند جامعه و اکثریت آن قرار گرفته، مقبول است. از این ارزش‌ها با نام هنجارهای اجتماعی یاد می‌شود (حسینی، ۱۳۸۵).

از منظر اندیشمندان اگزیستانسیالیست^۱ که وجود را بر ماهیت مقدم می‌دانند، انسان در آغاز وجودی بی‌ماهیت است و وجودش بر ماهیتش تقدم دارد و این وجود است که خویشتن را می‌سازد و ماهیت‌سازی می‌کند (فلسفه تعلیم و تربیت، ص ۴۰۱).

از دیدگاه فلاسفه، ارزش‌ها ناظر به الزامات حوزه اخلاق هستند و میزان ارزشمندی، متصف بودن به فضائل و انجام فعل اخلاقی است.

از نظر سقراط، بالاترین خیرها دانش است (فراست، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴).

ارزش‌های انسانی ابزاری برای مدیریت روابط انسانی، رسیدن به اهداف و شناخت رسالت زندگی است که ریشه در باورها و اعتقادات اصلی ما دارند. ارزش‌های انسانی را می‌توان فضیلت‌هایی دانست که به ما کمک می‌کنند در هنگام تعامل با دیگران رفتار صحیح و متعادل و قابل

- قبولی داشته باشیم. برخورداری از ارزش‌های انسانی زندگی را ارزشمند و عالی می‌کنند.
- ارزش‌های انسانی را می‌توان در چهار محور اصلی خلاصه کرد:
- ۱- فردی؛ مانند: اشتقاق، فروتنی، خلاقیت و ...
 - ۲- اجتماعی؛ مانند: حفظ محیط زیست، دفاع از وطن، احترام به حقوق شهروندی و ...
 - ۳- ارزش‌های سازمانی
 - ۴- ارزش‌های اخلاقی؛ مانند: سخاوت، اعتماد، وفاداری، امانت، شجاعت، مهربانی، صبر و ...
- شوارتز و همکاران در سال ۲۰۰۱، ده ارزش برای تمام دنیای بشر شمرده‌اند: ۱. جهت‌دهی به خود ۲. انگیزش ۳. لذت‌جویی ۴. موفقیت ۵. قدرت ۶. امنیت ۷. انطباق ۸. سنت‌گرایی ۹. خیرخواهی ۱۰. جهانی بودن.

انسان و اسلام

هر مکتب و اندیشه‌ای، از انسان تعریفی به دست می‌دهد. جان‌مایه‌ی فکری و فلسفی هر انسانی، با تعریف آن بدست می‌آید، در این تعریف‌ها به ارزش انسان نیز می‌توان پی برد. آنچه انسان را به اسلام پیوند می‌دهد، همان دین یا پیوند آفریده با آفریدگار است.

واژه‌ی دین در قرآن بیشتر به "خدا" و "حق" اضافه شده است.

«أَفَعَبَّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (آل

عمران، ۸۳)

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»

(توبه، ۳۳)

شهید مطهری معتقد است هر کار اختیاری انسان در جهت یک هدف است، انسان برای هدفی که دنبال می‌کند اهمیت و ارج قائل است. حال می‌خواهد مادی باشد یا معنوی. یعنی آن هدف جاذبه‌ای برای طبیعت انسان دارد. در غیر این صورت، محال است که چیزی برای انسان جاذبه نداشته باشد و انسان دنبال آن برود و تلاش کند که به آن برسد. محال است که از انسان، عبث مطلق و لغو و بیهوده مطلق سر بزنند. هر کاری که ما عبث می‌نامیم، از نظر مبدا فکری و عقلانی عبث است ولی از نظر مبدا دیگری که فعل از آن ناحیه صادر می‌شود، عبث نیست و به واسطه‌ی آن مثلاً قوه‌ی خیالی که محرک است، به هدفی می‌رسد. قوه خیال به هدف خود می‌رسد ولی قوه‌ی عاطفه به هدفی نمی‌رسد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۶-۳۷).

در خصوص ارزش مسائل مادی بحثی نداریم چون انسان بالذات حیات خود علاقمند است. پس آنچه مادی و انسان به آن نیاز داشته باشد، ارزش مادی دارد و اما آنچه باید روی آن بحث کرد مسائل معنوی است. امور معنوی بازده مادی ندارند و مشت پر کن نیست، مانند خیر رساندن

به دیگران که منفعت مادی برای انسان ندارد و در مفهوم کلی، خدمت به جامعه و نسل آینده است. انسان در یک موسسه فرهنگی، تلاش فوق العاده و پر نشاطی می‌کند. ولی به حال خود شخص فایده‌ای ندارد بلکه ضرر دارد زیرا وقت و کارش را می‌گیرد و نمی‌تواند برای خود درآمد بیشتری کسب کند. این‌ها چگونه بررسی می‌شوند؟ وی اعتقاد دارد که ارزش‌های معنوی با ایمان به خدا ارتباط تنگاتنگ دارد. مساله معنویات در زندگی بشر مساله مهمی است و این سوال مطرح است که آیا ایمان به امور معنوی منحصرًا به ایمان به خدا دارد؟ یعنی ایمان به خدا سر سلسله‌ی ایمان به معنویات است؟ و یا اینکه مانعی نیست که ایمان به خدا در کار نباشد و در عین حال ارزش‌های معنوی بر زندگی بشر حکم فرماست باشد؟

یک جمله در کتاب اصالت بشر سارتر از داستایوسکی نویسنده‌ی معروف روس وجود دارد که می‌گوید اگر واجب الوجود نباشد، همه چیز مجاز است. یعنی اینکه کارها را به خوب و بد تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم فلان کار را باید کرد و فلان کار را نباید کرد، (البته روی جنبه‌های معنوی) مثلاً اینکه باید راست گفت و نباید دروغ گفت یا نباید به جامعه خیانت کرد و باید خدمت کرد. تابع اعتقاد ما به خدا و واجب الوجود است. اگر واجب الوجود در عالم نباشد، همه چیز مجاز است. یعنی همه چیز مباح است و دیگر باید و نباید به کلی از میان می‌رود. آیا این جور است یا نه؟ (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۸).

انسان هر چه هست، وجدانی ساخته شده دارد که به موجب آن از کارهای خوب لذت می‌برد و از کارهای بد تنفر دارد و کار خوب را نه به دلیل منفعت مادی بلکه برای آنکه از کار خوب لذت ببرد انجام می‌دهد. بنابراین لذات انسان منحصر و محدود به لذات مادی نیست بلکه انسان لذات معنوی هم دارد. انسان از علم لذت می‌برد با آنکه مشقت پر کن نیست. یا مطالعه‌ی تاریخ و اطلاع از اوضاع گذشته عالم و یا جغرافیا و مطالعه‌ی درباره‌ی دریاها و اعماق آن برای او لذت بخش است در صورتی که صد در صد می‌داند اطلاعات او در این مورد استفاده‌ای برایش ندارد. ولی از این آگاهی لذت می‌برد. و بالاخره انسان طوری آفریده شده که از آگاهی و اخلاقیات لذت می‌برد، بدون اینکه هیچ منفعت مادی کسب کند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۲).

بنابراین هر مکتب و هر سیستم فکری اجتماعی نیازمند یک سلسله ایده‌های معنوی است. و لهذا می‌گوییم ایدئولوژی نیازمند ارزش‌های مافوق مادی است و ارزش‌ها باید قوی و نیرومند باشند، بطوریکه نوعی تقدس داشته باشند و نشانه‌ی تقدس یک چیز آن است که انسان آن را شایسته‌ی این بدانند که زندگی فردی و خودش را فدای آن کند. پس هر مکتبی به چنین هدف‌ها و ارزش‌های معنوی نیاز دارد و به صرف شرکت در منافع و بر اساس آن نمی‌توان یک مکتب انسانی جامع بوجود آورد. آن چنان که مارکسیسم بر این اساس است. وی می‌گوید: یک مکتب به ارزش‌های معنوی نیازمند است و بدون اعتقاد به حکیمانه بودن خلقت، نمی‌توان به چنین

ارزش‌هایی ایمان پیدا کرد و چنین آرمان‌هایی لازمه‌ی هر حرکت است و مکتب باید آن‌ها را بوجود آورد، بدین معنا که برای هر فرد، زندگی فردی و شخصی منتهای آرزو نباشد، بلکه کارهای بزرگ انتهای آرزو و خواسته او باشد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۹).

از دیدگاه شهید مطهری، مذهب ریشه‌ی ارزش‌های انسانی است. اما برخی از دانشمندان غربی، هر چند که در درون خود به عقیده‌ی خود شک دارند آن‌را نفی می‌کنند و در ظاهر اعتقادی به ارزش‌های مذهبی ندارند و می‌گویند که انسان اگر کار اخلاقی انجام می‌دهد، از ترس آخرت یا دیگر مسائل پیش پا افتاده است. اما به عقیده‌ی شهید مطهری، محور و پایه‌ی اخلاق اسلامی و یا لاقول یک پایه‌ی اخلاق اسلامی به ما نشان می‌دهد که این اخلاق بر پایه‌ی منطق قرار گرفته و می‌تواند تمام آنچه را که امروز ارزش اخلاقی می‌گویند و در فلسفه‌های امروز زیر پای این ارزش‌های اخلاقی به کلی خالی شده است، توجیه نماید (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۰). وی می‌گوید: ارزش‌ها از کجا پیدا می‌شود و چرا یک چیز ارزش دارد؟ اگر ارزش به هر نوعی مفید باشد و منظوری را تأمین کند و کمالی برای یک درجه از درجات وجود انسان و یک قوه از قوه‌های انسان باشد، و از طرف دیگر رایگان نباشد، یعنی به سادگی در دسترس او نباشد و قابل انحصار نیز باشد می‌توان با ارزش گفت. هوا ارزش ندارد، چرا؟ چون اولاً رایگان است یعنی به اندازه‌ای که همه از آن استفاده می‌کنند وجود دارد، ثانیاً قابل مالکیت و انحصار نیست. ولی در مورد زمین چنین نیست. عده‌ای زمین را به خود اختصاص می‌دهند و دیگران را محروم می‌کنند و بدین ترتیب ارزش بوجود می‌آید. امور معنوی هم به همین دلیل ارزش پیدا می‌کنند و فرض این است که به همان دلیلی که انسان بالفطره به سوی امور مادی کشش دارد، به امور معنوی هم کشش دارد، دلیلی مطرح می‌شود که ارزش‌های معنوی از مختصات انسان است و ارزش‌های مادی از مختصات انسان نیست. انسانیت هر انسانی به ارزش‌های معنوی نیرومند بستگی دارد. هر قدر که او به ارزش‌های معنوی پایبندتر باشد، انسانیت او کامل می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶).

شهید مطهری همچنین در جایی چنین گفته است: بعضی آمده‌اند گفته‌اند ما به کار خودمان ارزش می‌دهیم، ما خود ارزش را می‌آفرینیم. مگر ارزش آفرینی و قراردادی است؟ چیزی که ما می‌توانیم بیافرینیم، قراردادهای و اعتبارهاست. مگر این امر قراردادی است که ما بی‌جهت برای چیزی ارزش بیافرینیم؟ ارزش و منفعت هر دو از یک مقوله‌اند. هر دو با واقعیت انسان سر و کار دارند. یعنی انسان به دنبال خیر و کمال خود می‌رود و چاره‌ای جز این ندارد. منتها انسان تنها این بنیه‌ی مادی نیست، خیر مادی برایش یک نوع ارزش است و خیر معنوی نوعی دیگر. وقتی انسان با یک نظریه ماتریالیستی نگاه شود، انسان را همین بنیه مادی می‌دانند و در نتیجه همه ارزش‌های معنوی و اصالت بشر و انسانیت بی‌معنی است.

در خصوص ارزش‌ها باید گفت که ارزش‌های معنوی و الهی در اکثر جوامع یکسان تلقی می‌گردد و مورد قبول و پذیرش همه ی انسان‌ها است. ولی ارزش‌های اعتباری که موثر در تعلیم و تربیت است، در هر جامعه ای با توجه به اوضاع و احوال فرهنگی، مذهبی و سایر عوامل تعیین می‌گردد. مطالعات احوال و عقاید و روحیه ملل مختلف ثابت کرده که همواره طرز افکار و تمایلات و احساسات هر مردمی متناسب است با منطقه جغرافیایی زندگی آن‌ها (همان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۴).

یکی از عوامل موثر در تربیت، مساله ارزش اخلاق و شناخت معیارهای اخلاقی است زیرا اخلاق یکی از مهمترین شاخص‌های تربیتی در هر جامعه است. برخی اخلاق را نسبی و برخی دیگر آن را مطلق دانسته‌اند. مطهری می‌گوید: مساله ای است که از قدیم الایام میان دانشمندان و فلاسفه مطرح بوده و الان هم مطرح است به نام "نسبیت اخلاق" یعنی اخلاق جزو امور نسبی است. بدین معنا که بطور کلی هیچ خلقی خوب و هیچ خلقی بطور مطلق بد نیست. یعنی هر صفت خوبی در یک جا و یک زمان، در یک شرایط خاص، خوب است و همان صفت در یک اوضاع و احوال و یک شرایط خاص دیگر بد است. این را "نسبیت اخلاق" گویند (همان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۴).

وی در ادامه می‌گوید: نسبیت اخلاق دروغ است. یعنی اینطور نیست که هر چه نام اخلاق روی آن باشد نسبی است. اخلاق یک تقسیم حقوق روی غرایز انسان است. حال آیا اخلاق که معنایش تقسیم روی غرایز است با زمان فرق دارد؟ یعنی آیا سهم چشم انسان، سهم شکم انسان، سهم جاه طلبی انسان تغییر می‌کند؟ آیا این سهم بندی این تقسیم کار که باید در بدن بشود تغییرپذیر است؟

نه، این در تمام زمان‌ها یکی است. چون انسان‌ها که عوض نمی‌شوند. اگر انسانی که در صد سال پیش بوده، انسان امروز از لحاظ نیروها و غرایز فرقی کرده است، سهم بندی‌ها هم فرق می‌کند. ولی انسان از این لحاظ ثابت است و در همه زمان‌ها یکی است (همان، ج ۱- ۱۶۸).

ریشه اخلاق در نهایت، عقل انسان است یعنی آن ریشه‌های دیگر غلط است، اینکه انسان خیرخواه شود، انسان دوست شود، نوع پرست شود، خیالات است. اخلاق هوشیارانه است. اخلاق عبارت است از ملکاتی که انسان باید خودش را بر اساس آن‌ها بسازد. به عبارت دیگر اخلاق یعنی طرح انسان‌سازی (مطهری، همان، جلد ۲- ۱۶۲).

خلاصه اینکه کار اخلاقی از هر نوع که باشد و اگر به افراد اجتماع نفع و سود برساند و موجبات تربیت انسان برای رشد و ترقی انسانیت باشد و برای کمال انسان به سوی حق مفید باشد، از نظر تمامی مردم جهان یک امر ارزشمند و ارزش شناخته می‌شود.

انسان شناسی قرآن کریم

با واشکافی زیر و بم‌های آن، از آفرینش تا کمال، نشان دهنده‌ی اهمیتی است که انسان در دستگاه اندیشه‌گری دارد. هنگامی که انسان جانشین خداوند در زمین می‌شود، آمادگی دارد تا همگی نام‌های او را بیاموزد. این و شایستگی و آمادگی هنگامی به اوج شکوه خود می‌رسد که می‌بینیم آموزگار آدم، خدا است.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۳۱).

«عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق، ۵)

انسان در نگاه اسلام، مسئولیت و رسالتی سنگین بر دوش دارد. به همان اندازه که ارزش انسان به خودی خود و در جایگاه آفرینش و نمود صفت‌های خداوندی، بس گران‌بار است، مسئولیتی سنگین دارد. پذیرش بار سنگین امانت خداوندی و جان‌شینی خداوند در زمین به وسیله‌ی انسان ناآگاه و تاریک، پس از آموختن نام‌های خدا موجب شد تا او به درجه‌ای از آگاهی و روشنایی برسد که هم شاهکار آفرینش به شمار آید و هم دهنده‌ی عشق و شور.

ارزش انسان از منظر قرآن کریم

قرآن کریم برای انسان دو نوع ارزش قائل است، اولین نوع ارزش انسان همان کرامت ذاتی انسان هاست که حاکی از عنایت ویژه خداوند متعال به آن هاست که در سوره مبارکه اسراء نیز بدان اشاره می‌فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء، ۷۰): ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و آن‌ها را بر [موکب] در خشکی و دریا سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه آن‌ها را روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری و فضیلت دادیم.

کرامت به معنای سخاوت، شرافت و عزت است. راغب در کتاب مفردات می‌گوید: «کرم اگر وصف خدا واقع شود، مقصود از آن احسان و نعمت آشکار خداوند است، و اگر وصف انسان باشد، اخلاق و افعال پسندیده اوست که از وی ظاهر می‌گردد» (قریشی، ۱۰۳).

کرامت به معنای دوری از پستی و فرومایگی است و روح بزرگواری و منزله از پستی را کریم گویند (جوادی آملی، ص ۲۲).

از این کلمه، کریم مشتق شده که در قرآن کریم، برای خداوند و رسول خدا و قرآن نیز اطلاق گردیده است. رب کریم، رسول کریم، قرآن کریم و زوج کریم به نابه گفته فراهیدی و زبیدی در العین و تاج العروس، کرامت اسمی است که از اکرام گرفته شده و به جای آن بکار می‌

رود مثل طاعت که به جای اطاعت بکار می رود (العین، ۵، تاج العروس، ۹).

با توجه به قرآن می توان سه علت به کرامت ذاتی انسان ها برشمرد:

دلیل اول با توجه به آیه بالاست که برتری بخشیدن انسان ها توسط خداوند بر تمامی موجودات است، دلیل دوم کرامت ذاتی انسان هاست، مربوط به جانشینی انسان بر خداوند متعال است که در سوره مبارکه بقره چنین می فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰)؛ و یادآور زمانیکه خداوند به فرشتگان فرمود، به راستی روی زمین جانشینی قرار خواهیم داد. و سومین دلیل کرامت ذاتی انسان، مسخر کردن آسمان ها و زمین برای انسان، وسط خداوند متعال است؛ آنجا که فرمود: «وَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جاثیه، ۱۳)؛ و آنچه در آسمان ها و زمین است را همگی مسخر شما گردانید. و دلیل آخر مسجود نمودن آدم برای فرشتگان است آنجا که فرمود: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» (بقره، ۳۴)؛ و هنگامی که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید.

اما دومین نوع کرامتی که قرآن برای انسان قائل است، ارزش و کرامت ذاتی اوست که می تواند اکتسابی باشد و در سوره های مختلف و آیات متعدد به دفعات آن را فرموده که برخی از آن ها اشاره می کنیم:

در سوره مبارکه نساء به نحوه سلام کردن و جواب سلام دادن و یا نحوه برخورد با دیگران اشاره دارد: «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا» (نساء، ۸۶)؛ زمانیکه شما را تحیت و سلام گفتند، شما سلامی بهتر از آن را پاسخ دهید.

و یا در سوره مبارکه بقره آیه ۸۳ مردم را به نیکو سخن گفتن با دیگران فرا می خواند: «وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، ۸۳)؛ با مردم به زبان خوش سخن بگویید.

و یا آیات شریفه ۱۰ الی ۱۴ سوره مبارکه حجرات، مردم را دعوت می کند که همدیگر را مسخره نکنند، از ظن و گمان بیشتر بپرهیزند، بین برادران خود صلح ایجاد کنند، غیبت نمایند، با القاب زشت همدیگر را خطاب نکنند، از همدیگر عیبجویی نکنند.

در قرآن کریم به کرامت اکتسابی انسان بسیار اشاره گردیده، به عنوان مثال: در سوره مبارکه فجر، علت عدم کرامت انسان را:

۱- عدم تکریم یتیم می داند: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ»

۲- و عدم اطعام مستمندان می داند: «وَ لَا تَحَاضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ»

۳- و نیز، خوردن میراث از راه نامشروع آن: «وَ تَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا»

۴- و در آخر، حب مال و ثروت بسیار: «وَ تُحِبُّونَ الْأَمَْالَ حُبًّا جَمًّا» (سوره فجر، آیات ۱۷ الی

۲۰).

تکریم زمانی ارزش و جایگاه واقعی خود را می یابد که در خدمت ایمان و تقوا قرار گیرد: «إِنْ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمُ» (سوره حجرات، آیه ۱۳)

انسان و ارزش های انسانی در نهج البلاغه امیرمومنان (ع)

توجه به انسان و ارزش های انسانی در خطبه ها و حکمت ها و سخنان گوهر بار امام علی (ع) آمده که به برخی از آن ها اشاره می گردد.

ایشان در خطبه ای که در توصیف خلقت حضرت آدم (ع) است می فرماید:

«ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلَيْهَا وَ عَذْبِهَا وَ سَبِيحِهَا تُرْبَةً سَنَهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ ... ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلَتْ» که اشاره حضرت است ابتدا به اصل خلقت انسان از خاک و رطوبت و گل چسبیده و سرانجام به پیوستگی اعضا و دیدن روح در آن ها (جعفری، ۱۳۸۳) سپس اشاره به عقل انسان و به کار انداختن آن نموده می فرماید: «فَمَثَلَتْ إِنْسَانًا دَأُّ أَدْهَانٍ يَجِيئُهَا وَ فِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا وَ جَوَارِحَ يَحْتَدِمُهَا وَ أَدْوَاتٍ يَقْلِبُهَا وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ وَ الْأَدْوَابِ وَ الْمَسَامِ وَ الْأَلْوَانِ وَ الْأَجْنَاسِ»: و به صورت انسانی درآمد دارای نیروهای عقلانی که او را در جهات مختلف به حرکت وا می دارد و فکری که بوسیله آن در موجودات مختلف تعریف کند و اعضای که آن ها را به خدمت می گیرد و ابزاری که بوسیله آن ها مقاصدش را زیرورو می سازد و شناختی که به کمک آن حق و باطل را متمایز می سازد و طعم های مختلف و بوهای گوناگون و رنگ ها و اجناس مختلف را از هم باز شناسد.

در اینجا به یکی از امتیازات بشری که همان ذهن و قوه تعقل است اشاره می نماید که یکی از عنایات خاص الهی به انسان است که در ادامه با جمله و فکری که انسان در امور مختلف بکار می گیرد تکمیل آن قوای عقلانی و اندیشه های انسانی متنوع و گوناگون است که فلاسفه و دانشمندان بزرگ به این مساله توجه و اهتمام ویژه دارند.

در ادامه به ویژگی های انسان و متنوع بودن رنگ ها و نژادهای آدمی می پردازد، و نیز به اختلاط گوناگون انسان که از نیروهای متضاد ترکیب یافته است (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۴۸) سپس اشاره به جایگاه و ارزش ذاتی بعدی انسان دارد که می فرماید: «وَ اشْتَأَدَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَ دَبَعَتْهُ لَدَيْهِمْ وَ عَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ فِي الْأِدْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ وَ الْخُنُوعِ لِتَكْرِمَتِهِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ [لَهُمْ] اشْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» که اشاره است به امانتی که خداوند متعال به فرشتگان سپرده وصیت نموده که بر آدم سجده و خضوع نمایند و در ادامه اشاره به جایگاه آدم و معیشتش که بی رنج و تلاش بدست آورده می نماید. «ثُمَّ أَسْكَنَ سُبْحَانَهُ أَدَمَ دَارًا أَرْغَدَ فِيهَا عَيْشُهُ، وَ أَمَّنَ فِيهَا مَحَلَّتَهُ» (همان، ص ۵۰)

حضرت در خطبه ای دیگر و عبارت های مختلف دیگری نیز به مقام و ارزش انسان اشاره می نماید و انسان شناسی را افضل العرفه، انفع المعارف، الغوز الاكبر معرفی می کند (غرر الحکم،

باب معرفت نفس)

امام علی (ع) نفس انسان را چون گوهری می‌داند که جوهره شخصی اوست و سعادت اخروی او فقط به انسانیت اوست و اگر آن را پایمال کند از بین می‌رود. «إِنَّ النَّفْسَ لَجَوْهَرَةٌ ثَمِينَةٌ؛ مَنْ صَانَهَا رَفَعَهَا، وَ مَنْ ابْتَدَلَهَا وَضَعَهَا»: همانا نفس گوهر گران بهایی است که هر کس آن را نگه داشت بلند مرتبه اش گردانید و هر که از آن نگهداری نکرد پست و خوارش نمود (غررالحکم، ۳۴۹۴).

در فرمایشی دیگر از آن حضرت، قدر و ارزش انسان را به اندازه همت هر فرد دانسته و صدق و صفای آن را به اندازه جوانمردی اش.

«قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ وَ صِدْقُهُ عَلَى قَدْرِ مَرْوَتِهِ وَ شَجَاعَتُهُ عَلَى قَدْرِ أُنْفَتِهِ وَ عِفَّتُهُ عَلَى قَدْرِ غَيْرَتِهِ»: ارزش مرد به اندازه همت اوست و راستگویی او به اندازه جوانمردی اش و شجاعت او به قدر ننگی است که احساس می‌کند و پاکدامنی او به قدر غیرت اوست (نهج البلاغه، حکمت ۴۸).

در حکمت ۸۱ آن حضرت، ارزش هر انسان را در چیزی می‌داند که به دنبال آن است «قِيمَةُ كُلِّ امْرٍئٍ مَا يُحْسِنُهُ». این حدیث کوتاه به روشنی بیان می‌کند که حسب و نسب و مقام و مال و پست‌های اجتماعی و رسمی هیچکدام دلیل بر ارزش انسان نیست، ارزش واقعی انسان، آن کارهای مهمی است که انجامش می‌دهد (مکارم شیرازی، ج ۴، ص ۶۹).

از منظر نهج البلاغه، انسان موجودی اجتماعی است، دارای قابلیت‌های فراوان برای تعالی و رشد و صعود به بالاترین مقامات بشری و ایمان و اعتقاد، از منظر امیر مومنان (ع)، مهمترین رکن وجودی انسان است.

در حکمت ۲۸۹ نهج البلاغه حضرت ۱۱ صفت انسانی برای انسان نیک و شایسته که از فضایل برجسته انسانی است می‌شمارد که در قرآن کریم و روایات اسلامی نیز اهمیت فراوانی دارند:

۱- عظمت خداوند و کوچکی غیر او

صفت اول اینکه دنیا در نظر انسان کوچک باشد و خداوند بزرگ و این کوچکی دنیا سبب می‌شود که به دنبال مال و مقام و ثروت و گناه و ... نرود، و حرص و طمع و ولع نداشته باشد. چنانچه نظیر همان را در خطبه «همام» یا خطبه متقین می‌بینیم که حضرت می‌فرماید: «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» خداوند با عظمت در نظر آنها جلوه می‌کند و غیر خدا و هر آنچه غیر اوست در چشمشان حقیر و کوچک.

۲- شکم پرست نبودن

در وصف دوم می فرماید که « وَ كَانَ خَارِجًا مِنْ سُلْطَانِ بَطْنِهِ ... » از تحت حکومت شکم خارج بود از این رو آنچه نمی یافت اشتهايش را نداشت (و به دنبال آن نمی رفت) و آنچه را که می یافت زیاد مصرف نمی کرد.

۳- سکوت و سنجیده سخن گفتن

در وصف سوم می فرماید: « وَ كَانَ أَكْثَرَ ذَهْرِهِ صَامِتًا فَإِنْ قَالَ بَدَأَ الْقَائِلِينَ وَ نَقَعَ غَلِيلَ السَّائِلِينَ » بیشتر اوقات زندگانی اش ساکت بود و (در عین حال) اگر سخنی می گفت بر گویندگان چیره می شد و عطش سؤال کنندگان را فرو می نشاند.

۴- تواضع همراه با شجاعت در کارهای جدی

در چهارمین وصف می فرماید: « وَ كَانَ ضَعِيفًا مُسْتَضْعَفًا فَإِنْ جَاءَ الْجِدُّ فَهُوَ لَيْثٌ غَابٍ وَ صِلٌ وَادٍ » (به دلیل نهایت تواضع، بر حسب ظاهر) انسان ضعیفی بود و مردم نیز او را ضعیف می شمردند ولی هرگاه کار مهم و جدی به میان می آمد همچون شیر بیشه می خروشید و مانند مار بیابانی به حرکت درمی آمد یعنی متکبر و خود بزرگ بین نبود.

۵- تابع قانون و اهل جنجال نبودن

در توصیف صفت پنجم می فرماید: « لَا يُدَلِّي بِحُجَّةٍ حَتَّى يَأْتِيَ قَاضِيًا » پیش از حضور در پیش قاضی، دلیلی ارائه نمی کرد. اگر حقی را می خواست، جار و جنجالی راه نمی انداخت و تابع قانون بود.

۶- قبول عذرخواهی دیگران

در وصف ششم حضرت چنین می فرماید: « وَ كَانَ لَا يَلُومُ أَحَدًا عَلَى مَا يَجِدُ الْعُذْرَ فِي مِثْلِهِ حَتَّى يَسْمَعَ اعْتِدَارَهُ » یعنی هیچ کس را در برابر کاری که انجام داده، در آنجا که امکان داشت عذری داشته باشد، ملامت نمی کرد، تا عذر او را بشنود.

۷- عدم از شکایت از درد و رنج

در وصف هفتم می فرماید: « وَ كَانَ لَا يَشْكُو وَجَعًا إِلَّا عِنْدَ بُرْئِهِ » هرگز از درد خود جز هنگام بهبودی شکایت نمی کرد.

۸- قولش مثل فعلش بود و فعلش عین قولش

وصف هشتم: « وَ كَانَ يَقُولُ مَا يَفْعَلُ وَ لَا يَقُولُ مَا لَا يَفْعَلُ » هر آنچه که عمل می کرد می گفت و هر آنچه عمل نمی کرد نمی گفت.

۹- سکوت بهترین جواب

در نهمین صفت می فرماید: « وَ كَانَ إِذَا غَلِبَ عَلَى الْكَلَامِ لَمْ يُغَلِبْ عَلَى السُّكُوتِ » اگر در سخن گفتن مغلوب می شد هرگز در سکوت کسی بر او غلبه نمی یافت.

۱۰- شنیدن بهتر از سخن گفتن

صفت دهم: «وَ كَانَ عَلٰی مَا يَسْمَعُ اٰخْرَصَ مِنْهُ عَلٰى اَنْ يَتَكَلَّمَ» به شنیدن حریص تر بود تا سخن گفتن. که اشاره به آیه شریفه «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ» بشارت بده به بندگانی از من که سخن را می شنوند و به بهترین آن عمل می کنند (سوره زمر، آیه ۱۷).

۱۱- عدم تبعیت از هوای نفس

صفت یازدهم: «وَ كَانَ اِذَا بَدَّهٗ اٰمْرًا يَنْظُرُ اَيْهَمًا اَقْرَبُ اِلَى الْهَوٰى فَيُخَالِفُهٗ» هرگاه در دو کار برایش تردید بوجود می آمد، اندیشه می کرد که کدامیک بر هوا و هوس نزدیک تر است، با آن مخالفت می کرد. که اشاره به تابع هوا و هوس نبودن است (سایت جامع نهج البلاغه، تفسیر مکارم شیرازی، تفسیر حکمت ۲۸۹).

نتیجه گیری

انسان از منظر امیرمومنان (ع) برترین مخلوق خداوند است که دارای جایگاه و ارزش و کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی است؛ حضرت ارزش و منزلت هر انسانی را به اندازه همت و تلاش وی می داند، همچنین در اعتقاد امام علی (ع) ارزش هر انسانی را آن چیزی تشکیل می دهد که به دنبال آن است. از نگاه مولا علی (ع) انسان موجودی اجتماعی و دارای قابلیت های فراوان برای تعالی و صعود به بالاترین مقامات بشری است. حضرت نفس انسان را چون گوهری می داند که جوهره و عصاره شخصیت هر انسانی را تشکیل می دهد.

فهرست منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان. قم، انتشارات دانش.
۱. قرآن کریم. (۱۳۸۰). ترجمه الهی قمشه ای، مهدی. قم، انتشارات فاطمه الزهرا.
 ۲. آزادیان، مصطفی. (۱۳۸۶). آموزه های نجات از دیدگاه علامه طباطبایی با نگاهی به دیدگاه رایج مسیحیت، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ دوم.
 ۳. افلاطون. (۱۳۸۹). رساله شجاعت. در پنج رساله شجاعت، دوستی، ایران، بروتاغوراس و مهمانی، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس.
 ۴. ابراهیم زاده، عیسی. (۱۳۹۲). فلسفه تربیت. تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
 ۵. امین امجد، زهرا. معیار ارزشمندی از دیدگاه اسلام، بی تا.
 ۶. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۷۳). خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۷. ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دار صادر، چ ۱.
 ۸. اکبری راد، طیبه. (۱۳۸۷). تفاوت دیدگاه مفسران دیدگاه معناشناسانه در رابطه با مفهوم عمل، انتشارات کویر.
 ۹. برگ، جانانان. (۱۳۷۷). پی ریزی اخلاق بر مبنای دین، نقد و نظر، شماره ۱۳ و ۱۴.
 ۱۰. پوریانی، محمد حسین. (۱۳۸۵). تبیین مفهوم ارزش با رویکرد جامعه شناختی، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره یازدهم، صص ۷۷-۵۰.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). کرامت در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۱۲. جمشیدی، سید محمدرضا. (۱۳۶۸). ارزش و ارزش شناسی، دو فصلنامه فرهنگ، شماره ۵ و ۴.
 ۱۳. حسنی، محمد. (۱۳۸۳). دیدگاه ارزش شناسی محمد حسین طباطبایی، دو فصلنامه مقالات و بررسی ها، بهار و تابستان، دفتر دوم، شماره ۷۵.
 ۱۴. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۳). ترجمه نهج البلاغه، مشهد مقدس، انتشارات دانش پژوه.
 ۱۵. حسینی، سید علی اکبر. (۱۳۷۹). تعلیم و تربیت اسلامی، مبانی و اصول، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۶. دشتی، سید محمد. (۱۳۸۰). ترجمه نهج البلاغه، قم، انتشارات یاسین نور.
 ۱۷. دیلمی، حسن. (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب الی الصواب، قم، شریف رضی.
 ۱۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام امیر المومنین، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 ۱۹. منتظری، حسینعلی. (۱۳۹۷). درس‌هایی از نهج البلاغه، تهران، انتشارات سربای.
 ۲۰. مطهری، علی. (۱۳۷۵). عدل الهی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۱. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۰). دانشنامه‌ی امام علی (ع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. جمشیدی، محمد رضا. (۱۳۶۸). ارزش و ارزش شناسی، مجله‌ی فرهنگ، شماره ۴ و ۵.
۲۳. سنگری، نگین. (۱۳۹۴). ارزش و پاداش از دیدگاه اسلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۲۴. شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۱). تعیین هندسی مفهومی انواع ارزش، مدیریت فصلنامه تخصصی اخلاق و حیانی، سال اول، شماره ۲.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۰). تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۲۶. علی احمدی، علیرضا. (۱۳۸۳). مدیریت ارزشی با تکیه بر ارزش‌های اسلامی، تهران، انتشارات تولید دانش، چاپ اول.
۲۷. فتحعلی، محمود. (۱۳۸۸). درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ هفتم.
۲۸. حرانی، ابن شعبه. (۱۳۸۰). تحف العقول، ترجمه احمد جنتی، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۲۹. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۷). معانی الاخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. ابن بابویه، علی بن حسین. (۱۳۸۲). الخصال، ترجمه علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. بحرانی، ابن میثم. (۱۴۱۷ ق). شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، مشهد، انتشارات مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول.
۳۲. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی. (۱۳۶۳). الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۳ - ۶۱

نقش سیاست‌های هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا در روابط با ایران

مهدی اسکندریان^۱آرمین امینی^۲رضا شیرزادی^۳

چکیده

اتحادیه اروپا برای اعمال نفوذ و قدرت خود در عرصه بین‌المللی در کنار قدرت اقتصادی خود تأکید بر هنجارها و ارزش‌هایی می‌نماید که در روابط خارجی خود با سایر بازیگران از جمله روابط با ایران تأثیر مستقیم میگذارد و این بازیگر گسترش این هنجارها و نفوذ ایدئولوژیک را در بیرون از مرزهای خود دنبال میکند.

بر این اساس سؤال اصلی این است که، شاخصه‌های سیاست‌های هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا چه تأثیری بر روابط با جمهوری اسلامی ایران بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۲۰ دارد؟ پاسخ موقت این می‌باشد که، سیاست‌های هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا مبتنی بر اصولی مانند حقوق بشر و دموکراسی می‌باشد که بر اساس معیارهای خود به روابط با جمهوری اسلامی ایران مینگرد که موجب کاهش سطح روابط دو واحد سیاسی طی سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۲۰ گردیده است. ج. ا. ایران نیز در روابط با اتحادیه اروپا خود را به عنوان یک قدرت منطقه‌ای بزرگ می‌بیند و انتظار دارند جهان نیز این قدرت را به رسمیت بشناسد. این بخشی از هویت شخصی ایران در منطقه محسوب میشود که اهمیت آن را در دوره‌های مختلف گوشزد مینماید. به عبارتی، هویت سرزمینی و ژئوپلیتیکی ایران بخشی از قدرت ذاتی آن به حساب می‌آید که باید اتحادیه اروپا به آن توجه نماید

واژگان کلیدی

سیاست، هویت، قدرت هنجاری، اتحادیه اروپا، ج. ا. ایران، روابط.

۱. گروه روابط بین الملل، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

Email: Meesk57@yahoo.com

۲. گروه روابط بین الملل، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arminamini8@gmail.com

۳. گروه روابط بین الملل، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

Email: shirzadi2020@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۲

طرح مسأله

اتحادیه اروپا در دوره جنگ سرد همواره نیم نگاهی به بازیگری در عرصه سیاست بین‌الملل داشته است، اما شرایط دوقطبی جهان و قدرت بالای آمریکا مانع از بازیگری فعال آن اتحادیه در قلمرو سیاست بین‌الملل گردید. رویدادهای مهمی چون فروپاشی نظام دوقطبی، خروج کشورهای اروپای شرقی و مرکزی از حاکمیت سیاسی شوروی، وحدت دو آلمان و نیز بحران‌های منطقه‌ای همچون تحولات بالکان و جنگ دوم خلیج فارس، شرایط حاکم بر نظام بین‌الملل را دگرگون ساخت و بستری فراهم نمود تا زمینه فعالیت سیاسی اتحادیه اروپا در عرصه بین‌الملل بیش از پیش فراهم شود. به همین جهت اتحادیه اروپا در دهه ۱۹۹۰، گام‌های جدی‌ای را به سوی وحدت سیاسی برداشت.

امروزه اتحادیه اروپا برداشت جدیدی از همکاری و همگرایی میان دولتها را وارد ادبیات روابط بین‌الملل نموده که به دنبال پیاده سازی ارزش‌ها و هنجارهای مد نظر خود است؛ اما برای فهم جایگاه آن در نظام جهانی باید با تأمل بیشتری نگریست. قدرت اقتصادی اروپا غیر قابل انکار است و در خصوص قدرت نظامی این اتحادیه تاکنون به نتایج قابل قبول دست نیافته است، تکیه بر قدرت هنجاری این اتحادیه بخشی از تأملات نظریه پردازان این حوزه است. اتحادیه اروپا برای اعمال نفوذ و قدرت خود در عرصه بین‌المللی در کنار قدرت اقتصادی خود تأکید بر هنجارها و ارزش‌های مینماید که از طریق آن به جایگاه مناسبی در میان سایر قدرت‌های بزرگ دست یابد به عبارتی دیگر پتانسیل‌های غیرمادی اتحادیه اروپا را برای پیشبرد اهداف خود در عرصه بین‌المللی است. اصول هنجاری مورد نظر اتحادیه اروپا در روابط خارجی خود با سایر بازیگران از جمله روابط با ایران تأثیر مستقیم میگذارد و این بازیگر گسترش این هنجارها و نفوذ ایدئولوژیک را در بیرون از مرزهای خود دنبال میکند.

بر این اساس سؤال اصلی این است که، شاخصه‌های سیاست‌های هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا چه تأثیری بر روابط با جمهوری اسلامی ایران بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۲۰ دارد؟ پاسخ موقت این می‌باشد که، سیاست‌های هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا مبتنی بر اصولی مانند حقوق بشر و دموکراسی می‌باشد که بر اساس معیارهای خود به روابط با جمهوری اسلامی ایران مینگرد که موجب کاهش سطح روابط دو واحد سیاسی طی سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۲۰ گردیده است.

در زمینه بحث می‌توان از تحقیق مولایی (۱۳۹۰) با عنوان «پدیدارشناسی هویت سیاسی اتحادیه اروپا» نام برد. محقق در نتایج تحقیق خود بیان می‌دارد که در مجموع نظریه و رفتار سیاست خارجی اتحادیه اروپا مبین این واقعیت است که این نهاد از سرشت ماهوی متمایزی

برخوردار نبوده و درجهانی مشابه با دیگر بازیگران سیاست بین‌الملل به سر می‌برد. زیرا اروپایی‌ها فاقد مولفه‌های مشترک هویت‌سازی در قالب الگوی هویت‌سازی و استقلال‌یابی بوده و از هیچ کدام از مولفه‌های هویتی عینی و ذهنی متعارف یعنی میراث تاریخی یکسان، اسطوره‌های وحدت بخش، زبان واحد، فرهنگ مشترک و مانند آن برخوردار نیستند. خاقانی (۱۴۰۱) نیز در تحقیق خویش با عنوان «کنش و واکنش عناصر برسازنده هویت جمهوری اسلامی ایران در مناسبات میان ایران و فرانسه (۱۳۸۴-۱۳۵۷)» بیان داشته که اولویت‌بخشی به هر یک از عناصر هویتی جمهوری اسلامی ایران (اسلام‌گرایی، ایرانی‌ت، تجددگرایی)، با تاثیر بر کنش‌ها و واکنش‌ها در مناسبات ایران و فرانسه طی سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۴ منجر به بروز الگوهای متفاوتی از همکاری و تعارض میان این دو کشور شد. به بیان دیگر، از یک سو، بسته به اینکه کدام عنصر هویتی در سیاست خارجی ایران پررنگ‌تر باشد، و از سوی دیگر، غالب شدن نوعی از عناصر هنجاری در نظام بین‌الملل در ارتباط با ایران، که باعث تقویت یکی از این ابعاد هویتی جمهوری اسلامی می‌گردد، روابط ایران و فرانسه ماهیت متفاوتی داشته است. عطایی (۱۴۰۰) نیز در تحقیق خویش با عنوان «بررسی سیاست‌ها و عملکردهای اتحادیه اروپا در قبال افغانستان از ۲۰۰۱ تا کنون» بیان داشته است که تصمیم‌گیران سیاست خارجی اتحادیه اروپا به اعمال سیاست‌های دموکراتیک‌گرا و صلح‌سازی در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با تاکید بر مولفه‌های اخلاقی-هنجاری پرداخته است تا نوعی از یک جامعه‌ی دموکراتیک، صلح‌گرا و توسعه‌یافته را با معیارهای لیبرال‌گرای اروپایی در سرزمین افغانستان طرح ریزی نمایند.

نوآوری این تحقیق در مقایسه با تحقیقات انجام شده، نوع رویکرد هنجاری و ارزشی اتحادیه اروپا در قبال ایران است که در این زمینه به سیاست‌هایی مرتبط با پیاده‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای اتحادیه اروپا در قبال کشوری است که رویه ایدئولوژیک و اخلاقی منحصر به خود را دارد.

۱) چارچوب نظری (سازهانگاری)

سازهانگاری^۱ از پیکره نظریات اولیه انتقادی و با هدف ارائه تلفیقی از جریان خردگرا و واکنشگرا بود که با عنوان سازهانگاری شناخته می‌شود. یک تحلیل سازهانگار از مسأله همکاری، بیشتر بنیان شناختی دارد تا رفتاری، زیرا به شناختی بین‌الذهانی می‌پردازد که ساختار هویت و منافع، یعنی ساختار «بازی» را به مثابه امری برونزا نسبت به خود تعامل تعریف می‌کند و این تعامل نمونه‌ای از آن قرار می‌گیرد (ونت، ۱۳۸۵: ۶۳). در نظریه سازهانگاری، هویت‌ها، هنجارها و

فرهنگ نقش مهمی در سیاست‌های جهانی ایفا می‌کنند. در واقع این رویکرد بر دیدگاه‌ها، عقاید و تأثیر آنها تأکید ویژه‌ای دارد، یعنی عواملی که الزاماً تأثیرات مادی آن به فوریت قابل مشاهده نیست. در واقع طرفداران این رویکرد، هنجارها و قواعد اساسی بازی‌های بین‌المللی تلقی می‌گردند و مانع از جهت دهی ویژه دولت‌ها می‌شوند؛ بلکه منطقی عقلایی برای مقبولیت عملکرد خود فراهم می‌آورند (Checkel, ۱۹۹۸: ۳۲۹-۳۳۳). هویت‌ها و منافع دولت توسط هنجارها، تعاملات و فرهنگ‌ها ایجاد می‌شود و این «فرایند» است که موضوع تعامل دولت‌ها را تعیین می‌نماید.

سازه‌انگاری همچنین تأکید اصلی خود را اساساً بر رابطه میان وابستگی متقابل غیرمادی و فهم هویت و اجتماع قرار می‌دهد. سازه‌انگاری به طور عمده روی آگاهی و احساس تعلق به یک اجتماع منطقه‌ای خاص تمرکز می‌کند.

سازه‌انگاران معتقدند که با درک ساختارهای بین‌الذنهانی می‌توان جهت تغییر منابع و هویت‌ها و نیز ظهور اشکال جدید، همکاری را در طول زمان ردیابی کرد (قوام، ۱۳۸۵: ۲۵۴). کنشگران اجتماعی در تعاملی مبتنی بر قواعد و هنجارهای بین‌الذنهانی، منجر به فهم اجتماع و جامعه می‌شوند (Onuf, ۱۹۹۴: ۳-۴). سازه‌انگاری همچنین به این امر می‌پردازد که چگونه هویت‌ها و هنجارهای اجتماعی مردم می‌توانند با روابط نهادینه میان آنها گسترش یابند. در این روند سعی می‌گردد تا مختصات فرهنگ، سیاست و جامعه داخلی که با هویت و رفتار دولت در سیاست جهانی ارتباط پیدا می‌کند، مورد بررسی قرار گیرد. نظریه‌های سازه‌انگاری سه اصل و مفروض مهم هستی‌شناختی مشترک هستند که عبارتند از:

۱- سازه‌انگاران نظام بین‌الملل را «ساخته و پرداخته‌ای اجتماعی»^۱ می‌دانند؛ یعنی نظام بین‌الملل چیزی جز نحوه اندیشیدن و تعامل انسان‌ها با یکدیگر نیست. از این منظر ساختارهای هنجاری و ایده‌ها، هنجارها و ارزش‌های بین‌الذنهانی مشترک، تأثیر و نقش مهمی در سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کشورها ایفا می‌کنند.

۲- ساختارهای هنجاری یا انگاره‌ای به اندازه ساختارهای مادی حایز اهمیت هستند. ساختارهای غیرمادی در رویکردهای و نظریه‌های منتقد روابط بین‌الملل‌بازتاب بیشتری دارد. ساختارهای غیرمادی و قدرت هنجاری در رویکرد سازه‌انگاری دارای اهمیت ویژه و از اصول و مفروضات اساسی است. همچنین نظریه پست مدرن در روابط بین‌الملل نیز حرف‌های زیادی در خصوص قدرت هنجاری اتحادیه اروپا زده است. فردریش نیچه^۲، ژان بودریار^۳،

-
1. Socially Constructed
 2. Friedrich Nietzsche
 3. Jean Baudrillard

ژاک دریدا^۱ و جولیا کریستوا^۲ همگی کمک‌های مهمی به پرسش مربوط به اتحادیه اروپا و نظریه هنجاری نمودند (Manners, ۲۰۰۶: ۱۲۵).

۳- ساختار و کارگزار متقابلاً به هم شکل می‌دهند. بازیگران، توسعه روابط و فهم خود را از دیگران بر شبکه‌ای از هنجارها و اعمال استوار می‌سازند (Hopf, ۱۹۹۸: ۱۷۸-۱۷۹).

هنجار^۳ اذعان به یک سری قواعد و اصول فراگیر دارد که سنگ محک قضاوت در برابر سایرین خواهد بود. بنابراین یک از ایرادات، ذهنی و نسبی بودن هنجارها است که مانع از ارائه یک تعریف جامع و مانع می‌شود. نظریه هنجاری روابط بین‌الملل قدرت هنجاری را به عنوان موضوع ضوابط قضاوت اخلاقی در سیاست جهانی و به دنبال قواعد مشترک برای گسترده شدن شمول اخلاقی^۴ و بازسازی اجتماعی در عمل بین‌المللی، می‌پندارد (Manners, ۲۰۰۶: ۱۱۷). در مباحث مربوط به قدرت هنجاری رویکرد مانرس به عنوان یکی از منابع ارجاعدهی محققین می‌باشد. در تعریف وی دو تفسیر متفاوت از قدرت هنجاری وجود دارد. در تفسیر نخست که حالت تجویزی دارد قدرت هنجاری در تلاش است برای نشان دادن و انجام اینکه چه چیزی خوب است و باید در سیاست بین‌الملل انجام شود. تفسیر دوم بر این تأکید دارد که قدرت هنجاری توانایی برای تعریف آنچه به صورت طبیعی در سیاست جهانی می‌گذرد. وی که در نوشته‌های خود توجه خاصی به اتحادیه اروپایی به عنوان یک بازیگر هنجاری دارد، در معرفی اتحادیه به عنوان «قدرت هنجاری»، آن را به عنوان یک بازیگر متمایل به شکلدهی، لقاء، نشر و هنجاری نمودن قواعد و ارزش‌ها در امور بین‌المللی از طریق ابزارهای مسالمت‌آمیز توصیف می‌نماید (Manners, ۲۰۰۲: ۲۳۵).

۲) سیاست خارجی هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا

سیاست خارجی هویتی - هنجاری اتحادیه اروپا محصول شیوه متفاوتی است که اتحادیه از طریق آن دنیا را مینگرد. برای برخی صاحب‌نظران چون لئونارد^۵ و کوپر^۶ این سیاست خارجی هنجاری، محصول قدرت اتحادیه اروپایی است. از نظر این دو، پس از قرن‌ها درگیری، کشورهای اروپایی به این نتیجه رسیده‌اند که همکاری و همگرایی تنها راه دستیابی به امنیت، صلح و رفاه است. بر این اساس گروهی از دانشمندان (مانند اسمیت^۷، تلو^۱ و لیدی^۲) بر این باورند که اتحادیه

1. Jacques Derrida
2. Julia Kristeva
3. Norm
4. moral inclusion
5. Leonard
6. Cooper
7. Smith

اروپا میتواند بر برخی از نتایج جهان تأثیر بگذارد، اما این بازیگر تنها در حاشیه و تنها به عنوان یک قدرت مدنی (غیرنظامی) و از طریق به کارگیری ابزارهای هنجاری تأثیرگذار است (Howorth, 2010: 458). مراد مانرس از قدرت نظامی «قابلیت استفاده از ابزار نظامی»^۳ و مراد از قدرت هنجاری «قابلیت شکل دادن به مفاهیم هنجاری»^۴ است (Manners, 2002: 240). علاوه بر این، همبستگی اجتماعی^۵، توسعه پایدار^۶ و حکومت خوب^۷ نیز بخشی از اصول قدرت هنجاری اتحادیه اروپا است (Manners, 2008: 66). در واقع پیمان ماستریخت در سال ۱۹۹۲ دستورالعمل‌های هنجاری سیاست خارجی اتحادیه اروپا را ترسیم نمود. حامی این ارزش‌های مشترکی مانند دموکراسی، حاکمیت قانون و حقوق بشر به عنوان اولویت‌های توسعه روابط خارجی اتحادیه اروپا با سایرین محسوب گردید. حدود یک دهه بعد، این اصول در طول اجلاس لاکن مورد تأکید قرار گرفت. بنابراین توجه به ساختارهای غیرمادی قدرت تحت عناوین «قدرت مدنی»، «قدرت هنجاری» و یا «قدرت نرم»، تأکید بر هنجارها و ارزش‌هایی دارد که بخشی از پیکره سیاست‌های هنجاری اتحادیه را تشکیل میدهد که در سیاست‌های اتحادیه اروپا در کنش و واکنش نظام جهانی بر آنها استوار است.

در طول دو دهه اخیر بحث‌های زیادی در خصوص قدرت هنجاری اتحادیه اروپا صورت گرفته است. قدرت هنجاری و ارزشی اتحادیه اروپا به عنوان مزیت نسبی برای تقویت موقعیت اتحادیه اروپا محسوب میشود. اروپا به رغم امکانات و توانایی‌های سخت‌افزاری محدود خود میکوشد تا با تکیه بر «قدرت نرم» خود، در یافتن راه‌حل برای بحران‌های پیش‌روی این اتحادیه عمل نماید. قدرت نرم که در واقع مشخصه‌ای از اتحادیه اروپا است که در آن اعتبار فرهنگ، ارزش و سیاست خارجی بیش از نقش اقتصادی و قدرت نظامی اولویت دارد.

از نظر مشاهدات تجربی سورسن، در مورد سیاست اتحادیه اروپا در ترویج دموکراسی، مقدمه‌ای از جملات حقوق بشری در موافقتنامه‌های تجاری، تأکید بر تشویق همکاری‌های منطقه‌ای و تمرکز بر تقویت نهادهای بین‌المللی به خوبی نشان‌دهنده تمایز سیاست خارجی اتحادیه اروپا با سایر قدرت‌های بزرگ است (Sjursen, 2006: 235-236). در واقع اتحادیه اروپا با عنایت به مزیت‌های نسبی ساختارهای غیرمادی (قدرت هنجاری) خود در نظام جهانی در پی

1. Telo
2. Laïdi
3. Ability to use military instruments
4. Ability to shape conceptions of 'normal'
5. social solidarity
6. sustainable development
7. good governance

این است که ضعف‌های مربوط قدرت مادی خود را پوشش دهد و نقش و جایگاه بین‌المللی خود را در این نظام بهبود بخشد.

۳) شاخصه‌های خاص اتحادیه اروپا و روابط با ج.ا. ایران ۳-۱) شکاف قدرت

یک دهه پس از پایان جنگ سرد، بسیاری از ناظران عمیقاً در مورد وضعیت جامعه اروپا خوشبین بودند و این ادعای اندرو موراوسیک^۱ را که ایجاد بازار ارز مشخص جامعه اروپا به عنوان «جاه‌طلبانه‌ترین و موفقترین نمونه همکاری‌های صلح‌آمیز بین‌المللی در تاریخ جهان به شمار می‌رود» را تأیید می‌کردند (Rosato, ۲۰۱۱: ۴۵). اما تحولات بعدی درون اتحادیه‌ای و بین‌المللی نشان داد که فرآیند ادغام سیاسی به همین سادگی‌ها اتفاق نمی‌افتد. بدین ترتیب اتحادیه اروپا با چالشی مواجه است که سناریوهایی را برای آن میتوان متصور شد. با این وجود، همگرایی‌های صورت گرفته در اتحادیه اروپا این مزیت را داشته که قدرت را نسبتاً مساوی در اروپا توزیع کند اما معضل ساختاری اتحادیه اروپا از زمان تأسیس تاکنون وجود داشته و کسی قادر به حل آن نیست و آن شکافی است که بین کشورهای کوچک و بزرگ عضو اتحادیه وجود دارد (Thorhallsson and Wivel, ۲۰۰۶: ۶۵۳-۶۵۵). در پی تحولاتی که طی چند سال اخیر همگرایی اروپایی را تا حدودی ناهموار ساخته است و نیز معاهده لیسبون که باید آن را در رده معاهدات مبنایی اتحادیه قرار داد، نگرش‌های متفاوتی نسبت به پتانسیل و قدرت فراملی اتحادیه به خصوص در قبال بحران‌ها و چالش‌های بین‌المللی به وجود آمده است. اتحادیه اروپا یک مجموعه هماهنگ نمی‌باشد. بسیاری از اعضای این اتحادیه، لزوماً از لحاظ ماهیت نظام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، هویت ملی و منافع ملی شرایط یکسان و هماهنگی با یکدیگر ندارند. در واقع دروندادهای و تحولات صورت گرفته در درون اتحادیه حکایت از آن دارند که الگوی قدیمی همگرایی پس از جنگ جهانی دوم نیازمند بازتعریف از طریق الگوهای جدید است. برای نمونه میتوان گفت، سیاست خارجی و امنیتی مشترک اتحادیه اروپا به دلایلی از جمله خواست قدرت‌های استعماری سابق برای کسب دوباره مقام و جایگاهشان در جهان سیاست مطرح گردید. ملت‌های اروپایی که برای قرن‌ها امور بین‌المللی را در دست داشتند، پس از جنگ جهانی دوم با افول جایگاه و منزلت خود روبرو شده‌اند. فرانسه، بریتانیا و آلمان و دیگر دولت‌ها متوجه شدند که تا زمانی که متحد نشوند نمیتوانند نفوذ چندانی در خارج داشته باشند. سیاست خارجی و امنیتی مشترک به عنوان بازوی سیاسی ائتلاف اقتصادی اروپاییان در نظر گرفته شد. در نتیجه، اتحادیه اروپا دیگر از اینکه

1. Andrew Moravcsik

یک «غول اقتصادی»^۱ و «کوتوله سیاسی»^۲ باشد خشنود و راضی نبود (استویانف، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱). از طرفی برخی اعضای اتحادیه همچون فرانسه، بریتانیا، آلمان و ایتالیا که سابقه طولانی در سیاستگذاری خارجی دارند چندان تمایل ندارند که کشورهای عضو کوچکتر، دستور کار سیاست خارجی آن‌ها را مشخص نمایند؛ از سوی دیگر، این کشورهای کوچکتر در برابر انحصار سیاست خارجی اروپایی از سوی کشورهای بزرگتر مقاومت مینمایند.

بنابراین سیاست خارجی عرصه‌ای بوده که کشورهای اروپایی غربی در آن به صورت متعصبانه‌ای از منافع و سنن خاص خود حراست کرده‌اند. تدوین یک سیاست خارجی اروپایی مشترک در مصاف با تفاوت‌های ریشه‌دار در بین سیاست‌های خارجی سنتی کشورهای عضو اتحادیه دشوار است. سیاست خارجی یک کشور پیوند محکمی با هویت و استنباط خاص آن کشور از خود دارد و تلاش‌های به عمل آمده در راه تدوین یک سیاست خارجی اروپایی مشترک به شیوه‌ای به مراتب احتیاط‌آمیزتر از یکپارچگی اقتصادی که به ایجاد بازار و ارز واحد منجر گردیده، پیش رفته است (کریستیانسن، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۱۳۷). ولی با این وجود برخی کشورهای قدرتمند اتحادیه اروپا سعی در نزدیکی سیاست خارجی خود با سیاست خارجی و امنیتی مشترک اتحادیه اروپا داشته‌اند.

۳-۲) تفاوت هویتی مبتنی بر ارزش‌ها

همانطور که از رژی دبره^۳ نقل شده رشته حیاتی اتحادیه اروپا به مسأله دفاع و فرهنگ مربوط میشود. وجود زبان‌های متعدد و قوی مثل انگلیسی، فرانسوی، آلمانی، اسپانیایی و ده‌ها زبان دیگر اولین تفاوت فرهنگی مهم در بطن اتحادیه اروپا است. به قول یک نویسنده فرانسوی «زبان در قلب هویت یک ملت قرار داشته و رشته پیوند وحدت آن محسوب میشود». همین نویسنده بر اساس وجود زبان‌های متعدد و سایر تفاوت‌ها مینویسد: «ابتدا باید خود اروپایی‌ها را با هم آشتی داد». در عین حال اضافه میکند که «در همان حال اروپا، فرهنگی است در بُعد جهانی..» (نقیب زاده، ۱۳۸۲: ۳۵۳). مسأله هویت و پیوند گسستناپذیر آن با همگرایی نوین اروپایی، موضوعی است که قدمت نظری آن از دو دهه بیشتر فراتر نمیرود. زیرا تا پیش از امضای پیمان ماستریخت در سال ۱۹۹۲، جامعه اروپایی تن‌ها از یک بنیاد اقتصادی مبتنی بر بازار مشترک اقتصادی بهره‌مند بود. از اینرو، نبود یک هویت مشترک اروپایی، تهدیدی مستقیم علیه جامعه اروپا به شمار نمیرفت. لیکن با توسعه افقی (گسترش اروپا به سمت شرق)، عمودی (تعمیق همگرایی اقتصادی در تشکیل اتحادیه پولی و مالی و نهایتاً تعیین پول واحد اروپایی) و

1. Economic giant
2. political dwarf
3. Jules Régis Debray

بخشی (افزایش اقتدار و صلاحیت نهادهای اتحادیه اروپا نسبت به حوزه‌های جدید سیاست‌گذاری) عملاً و مستقیماً فرآیند همگرایی بر نافع عینی شهروندان اروپایی سایه انداخت (کیانی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). از این لحاظ، بُعدی از چالش‌های هویتی در اروپا مربوط به ورود دولت‌های شرق اروپا به اتحادیه اروپا است. به عبارتی بخش مهمی از چالش‌های هویتی اتحادیه اروپا مربوط به گسترش آن به سوی شرق می‌باشد.

در فرآیند شکل‌گیری هویت جمعی اروپا عملاً میتوان شکافی را میان توده شهروندان اروپایی و نخبگان سیاسی آن‌ها ملاحظه کرد به گونه‌ای که در این روند به واسطه وجود مسائل هویتی، شهروندان از آمادگی ذهنی به مراتب کمتری نسبت به نخبگان سیاسی خویش برخوردار بودند. در حقیقت، عدم توسعه یافتگی نقش شهروندان در فرآیند سیاست‌گذاری اجتماعی اتحادیه اروپا منجر به بروز شکافی جدید در درون اتحادیه اروپا موسوم به شکاف میان «اتحادیه نخبگان» و «اتحادیه شهروندان» شده است. تعمیق نوعی گفتمان ملی‌گرایی و سیاست هویتی احیای مسائل قومی، فرهنگی و نژادی و تبدیل مفاهیم متفاوت تنوع و کثرت به دلمشغولی عمده فرهنگی و سیاسی اروپا در دهه‌های اخیر، شکست گفتمان یکسان ساز مبتنی بر ادغام مهاجرین در بستر ارزش‌ها و فرهنگ اروپایی را نمایان ساخته است. همچنین باید اذعان داشت که قانون اساسی اروپا اگر چه گام‌هایی در پیشبرد وحدت سیاسی کشورهای عضو اتحادیه اروپا به حساب می‌آید؛ اما وحدت فرهنگی در قوانین آن نادیده شده است (Bogdandy, ۲۰۰۸: ۲۴۱).

۳-۳) هویت نقش شناور

کنشگران در فرآیندی از تعاملات با یکدیگر، هویت خود و دیگری را بر اساس معنایی که برای کنش‌های خود و دیگری قائل میشوند بر می‌سازند و خود را نسبت به دیگری یا دیگران، تعریف میکنند و نسبت خود را با آنها مشخص می‌سازند. در کل این «رویه‌ها» (اعم از گفتمانی/کلامی، یا غیر آن) هستند که به هویت‌ها قوام می‌بخشند، آن‌ها را بازتولید میکنند و یا دچار تحول می‌سازند. بنابراین ساخت اجتماعی هویت در پیوند با رویه است؛ رویه‌های فرهنگی خاصی که به هویت‌های «کارگزاریه‌ها» شکل میدهند. در تحلیل سازه‌نگاری امور، کنش تا حدود چشمگیری تابع شناخت یا دانش است. هر بازیگری به عنوان حامل یک هویت، فهم و انتظار ویژه‌ای از خود دارد و مناسبات خود با دیگران را بر اساس همان فهم و نقش شکل می‌بخشد. بنابراین «دیگری» در شکل‌گیری هویت یک بازیگر نقش مهمی دارد؛ چون بخش اعظم رفتار ما (خود) بر اساس چشم‌انداز، انتظار و برداشت و شناسایی «دیگری» شکل می‌گیرد. بر اساس

برداشتی که از هویت «خود» داریم، تفسیر یا علامتی به بازیگران دیگر می‌فرستیم و «دیگری» این تفسیر و علامت ما را بر اساس برداشت خودش تفسیر میکند و بر اساس همین تفسیر، علامتی ارسال میکند و در اثر همین تعامل است که هویت «خود» و «دیگری» به عنوان دوست و دشمن شکل می‌گیرد. بنابراین باید گفت «شناخت هر بازیگری از خود و دیگری، رفتار بین‌المللی آن را شکل می‌دهد» (نصری، ۱۳۸۵: ۷۲۲). رابطه با دیگری در این دیدگاه‌ها می‌تواند هم بر اخلاقیات و هم شناختی باشد و مسئولیتی در مقابل آن وجود دارد. از این منظر، هویت سوژه قبل از ساخته شدن، به دیگری وابسته است و از طریق ضرورت اخلاقی ساخته می‌شود تا در برابر دیگری به موضوع برابری و مسئولیت خود در برابر دیگری بپردازد. (سجودی، شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۱۱) بدین لحاظ هر عملی نسبت به دیگران بر اساس معنایی که آن عمل برای کارگزار یا سوژه اجتماعی مورد نظر دارد فهمیده می‌شود. در نتیجه، در روابط بین‌الملل در مقابل کنش واحدی از سوی دشمن و دوست برخوردهای متفاوتی صورت می‌گیرد، چون معنای کنش آن‌ها متفاوت است. از این نقطه نظر ونت به چهار نتیجه ذیل می‌رسد:

- ۱- معانی جمعی قوامبخش ساختارهایی هستند که به کنش‌های ما سازمان می‌بخشند.
- ۲- کسب هویت ناشی از مشارکت در این معانی جمعی است.
- ۳- هویت ذاتاً امری نسبی و «رابطه‌ای»^۱ است. در نتیجه اهمیت یک هویت خاص و تعهد به آن امری ثابت نیست.

۴- هویت‌ها بنیان منافع هستند و منافع مستقل از زمینه اجتماعی وجود ندارد. اتحادیه اروپا از یک «هویت نقش شناور» در قلمرو سیاست جهانی برخوردار می‌باشد؛ به بیان دیگر، در شرایطی که سایر قدرت‌های بزرگ در پهنه سیاست بین‌الملل بر اساس منطق ژئوپلیتیک رفتار سیاست خارجی خود جهت‌دار و هدفمند می‌سازند، شواهد و نتایج حاصل از مطالعه سیاست خارجی اتحادیه اروپا بیانگر آن است که این اتحادیه نخواست (و یا شاید نتوانسته) است هویت بازیگری خود را از سطوح ژئواکونومیکی و ژئوکالچرالی به سطح ژئوپلیتیکی بازنمایی نماید. منظور از شناور بودن هویت نقشی اتحادیه اروپا آن است که اعضای این اتحادیه در حرکت به سمت وجوه سخت‌افزارانه و نرم‌افزارانه قدرت نظر ندارند. این شناور بودن وضعیت، منجر به ظهور حرکت‌های نوسانی و متناقض از سوی اتحادیه اروپا در نظام بین‌الملل شده است.

در سوی دیگر پس از شکل‌گیری جمهوری اسلامی ایران در پی انقلاب اسلامی، هویت ایران از آموزه‌های اسلامی و همچنین شعائر انقلابی نشأت گرفت و در عرصه رفتار خارجی به کار برده شد. این هویت جدید، تغییری بنیادین در رفتار ایران با سایر بازیگران ایجاد نمود و آن‌ها

را نیز در مواجهه با ایران، ملزم به در نظر گرفتن چنین هویت جدیدی شد. در واقع هویت اسلامی - انقلابی در سال‌های مختلف با توجه به این که قدرت در ایران در دست چه کسانی بوده است تعابیر مختلفی را دیده است و در برخی موارد هویت اسلامی بسیار پررنگ شده است و در برخی موارد هویت انقلابی برجستگی بیشتری یافته است؛ اما به طور کلی هویت اسلامی - انقلابی جمهوری اسلامی ایران باعث تداوم رفتار سیاست خارجی ایران از ابتدای شکل‌گیری انقلاب ۱۳۵۷ تا به امروز شده است.

۳-۴) روابط فرآتلانتیک

واقعیتی غیرقابل چشم‌پوشی و متغیری اثرگذار در روابط ایران و اتحادیه اروپا، روابط این اتحادیه با ایالات متحده آمریکا میباشد. به طور کلی در خصوص رابطه اتحادیه اروپا و ایالات متحده آمریکا میتوان گفت؛ یک نگاه فرهنگ محور معتقد است زیرساخت‌های فرهنگی و تمدنی مشترک ایالات متحده آمریکا و اتحادیه اروپا را به سوی اتخاذ مواضع یکسان و هماهنگ در قبال مسائل بین‌المللی هدایت میکند. رویکرد سیاست محور بر این اعتقاد است بنیادهای سیاسی - ارزشی برگرفته از اندیشه لیبرالیسم موجب هماهنگی میان مواضع اتحادیه اروپا و آمریکا میشود. دیدگاه سوم بر اساس رویکرد واقعگرایی و قدرتمحور، منافع ملی را اصل اساسی سیاست بین‌الملل میدانند این دو بازیگر تنها در حوزه‌هایی مواضع همگرا و یکسان دارند که منافع ملی آنها اقتضاء میکند.

در شرایط کنونی در بحث سیاست‌های دفاعی - امنیتی به نظر میرسد که اتحادیه اروپا با توجه به عدم ثبات در نظام بین‌الملل، فقدان سیاست خارجی واحد، شکست اتحادیه در مدیریت بحران‌های اروپایی و بین‌المللی، در رسیدن به یک واحد منسجم و همصدا در جامعه جهانی باز بماند. به همین علت همچنان اروپا در اتخاذ تصمیمات مهم بین‌المللی و مستقل از ایالات متحده آمریکا، محتاطتر عمل میکند. با در نظر گرفتن واقعیت‌های ذکر شده به نظر میرسد که سناریوی غالب در روند فعلی در سیاست‌های دفاعی - امنیتی اتحادیه اروپا، نقش مکمل گونه در حلقه اتصال امنیتی میان سازوکارهای امنیتی منطقه و سازمان امنیت دسته جمعی و همچنین ایجاد راهکارهایی برای پیگیری مسائل ضد امنیتی بیرون از مرزهای تعریف شده سابق باشد. در کنار این واقعیتها، شواهد قرن بیستویکم نشان میدهد که رابطه فرآتلانتیک (در همه اشکال متفاوت آن) به نحو فزایندهای در حال تحول و تغییر شکل میباشد. هر چند این دیدگاه بحث‌انگیز است، اما بسیاری از تحلیلگران به فرآیند «شکاف قاره‌ای» اشاره کرده‌اند (یک واگرایی میان ایالات متحده و دولت‌های اروپایی) که میتوان در هر کدام از حوزه‌ها این شکاف را مشاهده کرد که به لحاظ سنتی به مانند نیروهای متحد عمل کرده است. در حالی اعضای اتحادیه اروپا به جای

تمرکز بر تقویت روابط فراآتلانتیکی بر فرآیند همگرایی اروپایی تمرکز کرده‌اند که همچنان می‌توان گفت در جستجوی نقشی مؤثر و مستقلتر از آمریکا در عرصه امنیتی و سیاسی نظام بین‌الملل می‌باشند.

در سوی دیگر سیاست خارجی ج.ا. ایران تا حدود زیادی با آمریکاستیزی (اگر نگوئیم غرب‌ستیزی) عجین شده است. آمریکاستیزی بیشتر بر مخالفت با سیاست خارجی ایالات متحده و کمتر بر وجه ترکیبی آن به عنوان مجموعه‌های از پیش‌ذهنیت‌ها و کلیشه‌های انتقادی نسبت به آمریکایی‌ها و ایالات متحده دلالت دارد (Backstrom and et al, ۲۰۰۶: ۴۰۹). آمریکاستیزی مفهومی متعارض است، به این معنا که در برخی موارد، بیش از آنکه بر عینیت‌های منطقی استوار باشد، بر مجموعه‌های از پیش‌ذهنیت‌ها استوار بوده و به همین لحاظ، اغلب نه به عنوان سمت‌گیری مشخص، بلکه به مثابه عنصر مبهم هویت‌ساز و یا ابزار سیاسی کاربرد داشته است. ایران نیز گفتمان غرب‌ستیزی به معنای عام در جهت بخشی از هویت انقلاب اسلامی به کار برد و این گفتمان چه به عنوان ابزار چه به عنوان هویت بخش انقلاب اسلامی بر روابط ایران و با کلیت غرب اثر گذاشته و بسیاری از مسائل داخلی و خارجی ایران با آن عجین گردیده است.

جدول ۱: تقسیم‌بندی گفتمان ایران و غرب طی ۴۰ سال اخیر

غرب (به ویژه آمریکا)	ایران	بازه زمانی	دوران تقابل روابط ایران و غرب
گفتمان ایران ستیزی	گفتمان غرب ستیزی	1979-1989	دوران تقابل روابط ایران و غرب
گفتمان مذاکره گفتمان ارباب و تشویق	گفتمان مذاکره	1990-2002	دوران تعادل روابط ایران و غرب
گفتمان ایران ستیزی گفتمان اسلام هراسی گفتمان شیعه ستیزی	گفتمان غرب ستیزی	2003-2012	دوران بازگشت به تقابل ایران و غرب
گفتمان تشویق و ارباب	گفتمان رابطه گفتمان اعتدال	2013-2016	دوران تعامل بین ایران و غرب (دوران برجام)
گفتمان ایران ستیزی	گفتمان آمریکاستیزی	2017-2020	دوران بازگشت به تقابل ایران و آمریکا پس‌برجام

در این زمینه مسأله بسیار مهم موضوع هسته‌ای ایران می‌باشد که آمریکا به شدت بر میزان و نوع روابط ایران و اتحادیه اروپا اثرگذار است. پرونده هسته‌ای یکی از مهمترین متغیرهایی است که بر روابط جمهوری اسلامی ایران با اتحادیه اروپایی تاثیر گذاشته و آن را بیشتر از هر زمانی

متصل کرده است.^۱ بر اساس توافق‌نامه‌ای که در ۲۱ اکتبر ۲۰۰۳ به امضا رسید، از تأسیسات اتمی ایران بازرسی‌های گسترده‌ای به عمل آمد و فعالیت‌های مرتبط با غنی‌سازی اورانیوم نیز در ایران متوقف شد. در ۲۶ نوامبر سال ۲۰۰۳ قطعنامه‌ای در آژانس به تصویب رسید که در آن ضمن استقبال از تصمیم داوطلبانه ایران برای معلق کردن فعالیت‌های مربوط به غنی‌سازی اورانیوم، از ایران خواست نسبت به تصویب پروتکل الحاقی اقدام نماید (IAEA, ۲۰۰۳: ۱). بعد از آن مسیر طولانی مسأله هسته‌ای ایران تا کنون ادامه داشته است. در این میان جمهوری اسلامی ایران خود را به عنوان یک قدرت منطقه‌ای بزرگ می‌بیند و مقامات ایرانی بارها نشان داده‌اند که انتظار دارند جهان نیز این قدرت را به رسمیت بشناسد. اما واقعیت این است که ارتباط با موضوع هسته‌ای، اروپایی‌ها نسبت به فعالیت‌های هسته‌ای ایران حتی بیش از آمریکایی‌ها نگران و حساس هستند؛ زیرا اروپا علاوه بر نگرانی‌های مربوط به امنیت بین‌الملل نسبت به امنیت خود قاره اروپا که به تدریج در برد موشک‌های ایران قرار می‌گیرد، نیز نگران و حساس است. به همین دلیل مسأله شفافیت در فعالیت‌های هسته‌ای ایران همواره یکی از پیش‌شرط‌های اروپا برای توسعه روابط با ایران بوده است.

۴) تناقضات قدرت هنجاری اتحادیه اروپا و روابط با ج.ا. ایران ۴-۱) مسأله حقوق بشر

دستورالعمل‌های اتحادیه اروپا در حوزه حقوق بشر اگرچه به لحاظ حقوقی الزام آور نیست، اما توصیه‌هایی کاربردی را برای نمایندگی‌های اتحادیه اروپا در سرتاسر جهان مطرح ساخته است که عبارتند از:

- اقدام در برابر مجازات مرگ
- انجام گفتگو در مورد موضوع‌های مرتبط با حقوق بشر
- حمایت از حقوق کودکان
- اقدام علیه شکنجه و سایر رفتارهای ظالمانه
- کفایت از کودکان در منازعات مسلحانه
- محافظت از مدافعان حقوق بشر
- رعایت حقوق بشر بین‌الملل

۱. حساسیتها نسبت به برنامه هسته‌ای ایران از آگوست ۲۰۰۲ زمانی که منافقین اقدام به انتشار گزارشی درباره وجود تأسیسات غنی‌سازی نطنز و آب سنگین اراک نمود، برانگیخته گردید (Reuters, ۲۰۰۸). در واقع بحران هسته‌ای ایران با گزارش محمد البرادعی به نشست ۲۶ خرداد ۱۳۸۲ شورای حکام آژانس بین‌المللی انرژی آغاز شد.

- مبارزه با خشونت بر ضد زنان و دختران
- ارتقای آزادی بیان و مذهب
- حفاظت از آزادی بیان.

این دستورالعملها، چارچوبی برای اقدام‌های اتحادیه اروپا برای ارتقای حقوق بشر و حمایت از حقوق بشر در روابط خارجی است. هدف از این دستورالعملها، فراهم ساختن ابزارهای عملیاتی برای اتحادیه اروپا در تماس با کشورهای ثالث است (ثمودی پيله رود، ۱۳۹۸: ۸۱).

اگر چه باید اذعان نمود که گسترش حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیک در سیاست‌ها و بسیاری از اقدامات اتحادیه نهادینه شده است و آن را در روابط خود با سایر کشورها ادامه خواهد داد اما در درون این اتحادیه همچنان مسائل حقوق بشری مربوط به اقلیتها، سایر نژادها، مسلمانان، حقوق کودکان و حتی حقوق زنان به طور کامل نهادینه و اجرایی نشده است و ضعف‌های حقوق بشری در این زمینه‌ها همچنان به قوت خود باقی است.

واقعیت این است که از سویی در دهه‌های اخیر حقوق بشر بیش از آن که به عنوان ارزش انسانی از سوی دولت‌های غربی و مجامع تخصصی بین‌المللی مورد نظر باشد؛ بیشتر اهرمی سیاسی برای فشار بر کشورهای مختلف و مخالفین چه در عرصه ملی و چه در عرصه منطقه‌ای و بین‌المللی بوده است و اروپا نیز در ۴ دهه اخیر همواره سعی نموده تا از این ابزار برای فشار بر ایران در گفتگوهای فراگیر بهره گیرد و به طور کلی نوعی رفتار دوگانه از سوی نهادهای تخصصی و دولت‌های غربی در موضوع احترام به حقوق بشر شاهد هستیم که مصداق‌های عینی زیادی در نوع مواجهه با کشورها برشمرد.

باید گفت فاصله زیادی بین لفاظی‌های حقوق بشری اتحادیه اروپا و واقعیت‌های سیاست خارجی این اتحادیه وجود دارد. در واقع لفاظی‌های هنجاری این اتحادیه مانند حفظ صلح و حقوق بشر را بسیار تحت تأثیر قرار میدهد، صادرات اسلحه و کسب منافع مادی از آن طریق است. اعضای صادرکننده اسلحه اتحادیه اروپا بدون در نظر گرفتن لفاظی‌های این اتحادیه در ارتباط با صلح و حفظ ثبات در مناطق مختلف دنیا، به دنبال سود و منافع خود هستند. با این وجود اتحادیه اروپا در برخی موارد معدود (به جرأت میتوان گفت استثنایی‌ترین و بزرگترین مورد چین است)، تحریم تسلیحاتی را برای پیشبرد اهداف هنجاری خود در دستور کار قرار داده است. بنابراین به طور کلی حقوق بشر و تلاش برای ارتقای دموکراسی در کشورهای مختلف یکی از ابزارهای اصلی اتحادیه اروپا در پیشبرد سیاست‌های مورد نظر خود است. همچنین این اتحادیه همواره یکی از مهمترین شریک‌های تجاری جمهوری اسلامی ایران در چهار دهه گذشته بوده است.

۴-۲) اهمیت منافع اقتصادی

بوریس^۱ معتقد است مفهوم قدرت هنجاری اتحادیه اروپا به اندازه کافی به فهم ماهیت اتحادیه اروپا کمک میکند، اما این مفهوم محدودیتهایی نیز دارد (Bouris, ۲۰۱۱: ۸۰). در این راستا گوردون معتقد است که تجارت و کمک‌های خارجی اتحادیه اروپا به سایر بازیگران (با توجه به تبلیغات انساندوستانه این اتحادیه) در حالی صورت می‌پذیرد که درازمدت منافع اقتصادی این اتحادیه تأمین گردد (Gordon, ۱۹۹۷/۹۸: ۸۲). به عبارتی دیگر، اتحادیه اروپا متشکل از اعضای است که میل زیادی به تأمین منافع خود در ابتدای امر دارند. در چارچوب کلان نیز این اتحادیه در ترسیم جایگاه هویتی خود تا آنجا به پیش میرود که منافع مادی به خطر نیفتد. این گزاره عقلانی است.

از عوامل مهم مؤثر بر قدرت هنجاری جهانی اتحادیه اروپا، اختلافات داخلی اعضای این اتحادیه میباشد که ریشه در منافع و هویت اعضا دارد که در این وضعیت، امکان میل اعضا به حفظ وضعیت موجود بیشتر است. در واقع یکی از کاستی‌های مهم در تجزیه و تحلیل صرف، توجه به سیاست خارجی اتحادیه اروپا، بدون در نظر گرفتن سیاست خارجی کشورهای عضو در آن است.

برای اروپا هم مسأله حفظ و استمرار روابط با ایران و هم مسأله رسیدگی به اوضاع پیش آمده در این کشور بطور همزمان و موازی دارای اهمیت است. تا پیش از انقلاب ۱۹۷۹، روابط تهران و پایتخت‌های اروپایی از روندی یکنواخت و بدون تنش برخوردار بود. لکن این وضعیت با ایجاد نظام جمهوری اسلامی در ایران به شکل اساسی تغییر کرد گرچه وزن و اهمیت اتحادیه اروپا در سیاست خارجی ایران بسیار فراتر از نقش و موقعیت ایران در سیاست خارجی اتحادیه اروپاست اما ایران نیز بواسطه برخورداری از برخی ویژگی‌ها نظیر پیشینه تاریخی، موقعیت استراتژیک، جایگاه ویژه منطقه‌ای (قدرت منطقه‌ای) و منابع عظیم نفت و گاز توانسته است موقعیت ویژه‌ای در تعاملات بین‌الملل به دست آورد.

کشورهای عضو اتحادیه اروپایی نسبت به نوع رابطه اتحادیه با ایران، موضع هماهنگ و واحدی ندارند و هر کدام کمیت و کیفیت متفاوتی برای رابطه با ایران قائل هستند. برخی عمدتاً اهداف سیاسی را در مذاکره با ایران دنبال میکنند و برخی به اهداف اقتصادی اولویت میدهند، به این دلیل مسیر مذاکرات اقتصادی و سیاسی ایران با اتحادیه اروپایی مسیری دشوار و ناهموار است و به متغیرهای داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی بستگی دارد.

۴-۳) شکاف نخبگان و شهروندان

اتحادیه اروپا به عنوان بازیگر هنجاری مهم در نظام جهانی اهداف و سیاست‌های خاص خود را در چارچوب قدرت هنجاری خود دنبال مینماید اما بی تردید دنبال نمودن این بُعد قدرت در نظام جهانی با چالش‌هایی مواجه است که هم نشأت گرفته از خود قدرت هنجاری و پیاده‌سازی آن در نظام جهانی است و هم متأثر از بازخورد این قدرت در این نظام.

شکاف بین نخبگان سیاسی اتحادیه اروپا و شهروندان این اتحادیه، عدم رعایت اصول هنجاری مربوط به دموکراسی، حقوق بشر، حقوق اقلیت‌ها و نژادها و غیره را به روشنی نشان میدهد. در حالی که نخبگان سیاسی این اصول را در روابط خارجی خود به عنوان یک قدرت هنجاری، اصل قرار میدهند، شهروندان در درون از عدم توجه به این اصول ناراضی هستند و آن را در تظاهرات، انتخابات و عدم رأی به پیشنهاد قانون اساسی واحد (۲۰۰۵ در هلند و فرانسه)، معاهده لیسبون (۲۰۰۸ در ایرلند) و همه‌پرسی در سال ۲۰۱۶ برای خروج بریتانیا از اتحادیه اروپا به وضوح نشان داده‌اند. این موارد، موضع تردیدانگاران^۱ در خصوص آینده همگرایی اتحادیه اروپا را در دست بالا قرار میدهد. قائلین به این سنت فکری، با عقبنشینی از فرآیند همگرایی، بازگشت به حاکمیت‌های ملی را مورد تأکید قرار میدهند.

با نگاهی رئالیستی مبتنی بر منافع‌محوری و تأکید بر ارزش‌های مادی، اهداف ارزشی - هنجاری اتحادیه اروپا در قالب قدرت هنجاری، کمکی به این اتحادیه برای تبدیل شدن به یک قدرت برتر جهانی نمیکند و تداوم بازیگری اروپا در گرو همسویی با ایالات متحده و بهبود روابط فرآتلانتیکی است. بدین معنا، قدرت هنجاری اتحادیه اروپا با استفاده از ابزارهای غیرمادی تنها در ارتباط با تأثیرگذاری بر بازیگران ضعیف و یا با قدرت متوسط کارایی دارد و این ارزش‌ها و هنجارها در ارتباط با تأثیرگذاری بر قدرت‌های بین‌المللی و بزرگ حالتی خنثی و ناکارآمد دارد. این موضوع را در روابط اتحادیه اروپا با روسیه و چین به وضوح میتوان مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

کنشگران در فرآیندی از تعاملات با یکدیگر، هویت خود و دیگری را بر اساس معنایی که برای کنش‌های خود و دیگری قائل میشوند بر می‌سازند و خود را نسبت به دیگری یا دیگران، تعریف میکنند و نسبت خود را با آنها مشخص می‌سازند. هویت خود در برابر هویت دیگری مسئله‌ای اخلاقی و ضمن ارزش‌گذاری در رابطه با هنجارهای خود و دیگری پدید می‌آید. در کل این «رویه‌ها» (اعم از گفتمانی/کلامی، یا غیر آن) هستند که به هویت‌ها قوام می‌بخشند، آنها را بازتولید میکنند و یا دچار تحول می‌سازند. بنابراین ساخت اجتماعی هویت در پیوند با رویه است؛ رویه‌های فرهنگی و اخلاقی خاصی که به هویت‌های «کارگزاریه‌ها» شکل میدهند. دیپلماسی چندجانبه، مشوق‌های مالی و یا وضع تحریم‌ها و مجازات‌ها، اعطای مساعدت در غالب منابع مالی، آموزشی و تدارکاتی شامل منابع نظامی و غیرنظامی، از جمله انجام عملیات پیشگیری از مناقشات و یا دولت‌سازی و استقرار ثبات ما بعد مناقشات و از همه مهمتر، مفهومی‌سازی پسامدرن حاکمیت، اتحادیه اروپایی را به یک الگوی مدیریتی تبدیل نموده است. از اینرو اتحادیه اروپایی به استفاده بیشتر از اهرم انواع گفتگو، مشارکت و همکاری در ارتباط با کشورهای ثالث افروخته است.

در این میان هنجارهایی مانند صلح و ثبات در مناطق مختلف دنیا، حقوق بشر، دموکراسی و غیره مواردی هستند که اعضا در آن اتفاق نظر دارند و پیگیری آنها را به اندازه پیگیری اهداف مادی این اتحادیه مهم میدانند. اما تمامی این موارد در عرصه نظر و در چارچوب قوانین و مقررات اعضا برجسته است و نمیتوان گفت اعضا به صورت صد در صد توجه به ساختارهای غیرمادی و هنجاری را مقدمتر از منافع و انگیزه‌های مادی میدانند و چه بسا در بسیاری از موارد این هنجارها در حد لفاظی باقی مانده است.

ج. ا. ایران نیز در روابط با اتحادیه اروپا خود را به عنوان یک قدرت منطقه‌ای بزرگ میبیند و انتظار دارند جهان نیز این قدرت را به رسمیت بشناسد. این بخشی از هویت شخصی ایران در منطقه محسوب میشود که اهمیت آن را در دوره‌های مختلف گوشزد مینماید. به عبارتی، هویت سرزمینی و ژئوپلیتیکی ایران بخشی از قدرت ذاتی آن به حساب می‌آید که باید اتحادیه اروپا به آن توجه نماید.

فهرست منابع

۱. استویانف، استویان، (۱۳۸۷)، «سیاست خارجی و امنیتی مشترک اتحادیه اروپا: فرصت یا تهدید؟»، ترجمه شانی هرمزی، در: محمود واعظی (تدوین) و پیروز ایزدی (گردآورنده)؛ سیاست خارجی و امنیتی مشترک اتحادیه اروپا، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۲. ثمودی پيله رود، علیرضا، (۱۳۹۸)، «جایگاه حقوق بشر در سیاست خارجی اتحادیه اروپا در قبال ج.ا.ایران»، دوصلنامه بین‌المللی حقوق بشر، سال چهاردهم، شماره ۱.
۳. خالوزاده، سعید، (۱۳۸۹)، «سیاست خارجی مشترک اتحادیه اروپایی»، در سید عبدالعلی قوام و داوود کیانی، اتحادیه اروپا؛ هویت، امنیت و سیاست، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. سجودی، فرزانه، شاهمیری، آزاده، (۱۳۸۹)، نظریه و نقد پسااستعماری، تهران: علم.
۵. قوام، سید عبدالعلی، (۱۳۸۵)، اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، چاپ دوازدهم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین مکتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۶. کریستیانسن، توماس، (۱۳۸۳)، «وحدت اروپایی و منطقهای»، در جان بیلپس و استیو اسمیت، جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین (موضوعات بین‌المللی، جهانی شدن در آینده)، ترجمه ابوالقاسم راه چمنی.... [و دیگران]، تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، ج ۲.
۷. کیانی، داوود، (۱۳۸۹)، «اتحادیه اروپا: هویت، امنیت و مشروعیت»، در سید عبدالعلی قوام و داوود کیانی، اتحادیه اروپا؛ هویت، امنیت و سیاست، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۸. نصری، قدیر، (۱۳۸۵)، «فهم کانستراکتیویستی امر سیاسی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال نهم، شماره ۴.
۹. نقیبزاده، احمد، (۱۳۸۲)، «مسائل اجتماعی اتحادیه اروپا»، فصلنامه سیاست خارجی، سال هفدهم، شماره ۲.
۱۰. ونت، الکساندر، (۱۳۸۵)، «اقتدارگرایی چیزی است که دولت‌ها خودشان می‌فهمند: ساخت‌های اجتماعی سیاست قدرت»، در: اندرو لینکلتر (ویراستار)، جامعه و همکاری در روابط بین‌الملل، ترجمه بهرام مستقیم، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
11. Backstrom, Charles, Samuel Krislov and Leonard Robins, (2006), "Desperately Seeking Standards: The Court's Frustrating Attempts to Limit Political Gerrymandering", *Political Science and Politics*, Vol. 39, No. 3.
12. Bogdandy, Armin von, (2008), "The European Union as Situation, Executive, and Promoter of the International Law of Cultural Diversity -

- Elements of a Beautiful Friendship”, *The European Journal of International Law*, Vol. 19, No. 2.
13. Bouris, Dimitris, (2011), “The Limits of Normative Power Europe: Evaluating the Third Pillar of the Euro-Mediterranean Partnership”, *Political Perspectives*, Vol. 5, No. 2.
 14. Checkel, Jeffrey T., (January 1998), “The Constructivist Turn in International Relations Theory”, *World Politics*, Vol.50, No.2.
 15. Gordon, Philip H., (1997/98), “Europe’s Uncommon Foreign Policy”, *International Security*, Vol. 22, No. 3.
 16. Hopf, Ted, (1998), “The Promise of Constructivism in International Relations Theory”, *International Security*, Vol. 23, No. 1.
 17. Howorth, Jolyon, (2010), “The EU as a Global Actor: Grand Strategy for a Global Grand Bargain?”, *Journal of Common Market Studies*, Vol. 48, No. 3.
 18. International Atomic Energy Agency, (2003), “Implementation of the NPT Safeguards Agreement in the Islamic Republic of Iran”, Board of Governors (IAEA), GOV/2003/81, Available at:<http://www.iaea.org/Publications/Documents/Board/2003/gov2003-81.pdf>
 19. Manners, Ian, (2002), “Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?”, *Journal of Common Market Studies*, Vol. 40, No. 2, pp. 235-258.
 20. Manners, Ian, (2006), “European Union, normative power and ethical foreign policy”, In: David Chandler and Volker Heins (Eds.), *Rethinking Ethical Foreign Policy: Pitfalls, possibilities and Paradoxes*, New York: Routledge, pp. 116-136.
 21. Manners, Ian, (2008), “The normative ethics of the European Union”, *International Affairs*, Vol. 84, No. 1.
 22. Onuf, Nicholas G., (1994), “The Constitution of International Society”, *European Journal of International Law*, Vol. 5, No. 1.
 23. Rosato, Sebastian, (2011), “Europe’s Troubles: Power Politics and the State of the European Project”, *International Security*, Vol. 35, No. 4.
 24. Sijursen, Helene, (2006), “The EU as a “Normative” Power: How Can This Be?”, *Journal of European Public Policy*, Vol. 13, No. 2.
 25. Thorhallsson, Baldur and Anders Wivel, (2006), “Small States in the European Union: What Do We Know and What Would We Like to Know?”, *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 19, No. 4.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۶۳ - ۷۸

نقش اخلاق در سلوک عرفانی مکتب نجف

حسین آریان^۱

علی اکبر افراسیاب پور^۲

چکیده

علم اخلاق به معرفی و شناخت ارزش‌ها فضایل و ردایل در جهت اصلاح فرد و جامعه اهتمام دارد و برای اهداف متعدد دیگری نیز کارآیی دارد. از آنجا که عرفان به سیر و سلوک در جهت قرب الی الله نظر دارد از اخلاق نیز بهره برداری سلوکی می‌کند یعنی آن را در جهت تهذیب نفس در مقامات و احوال دنبال می‌کند. در این مقاله با روش تحلیل منطقی و شیوه کتابخانه‌ای با مراجعه به اسناد موجود به جایگاه اخلاق در مکتب عرفانی نجف پرداخته می‌شود و در ابتدا معرفی مختصری از مکتب نجف ارائه داده است و سپس اهمیت اخلاق در رابطه انسان با خود و با خدا پرداخته و در نهایت به راهکار اختصاصی مکتب نجف در سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد که از عبادات شرعی و تهذیب اخلاقی و معرفت نفس نظریه‌ای استنتاج می‌گردد که شیوه‌ای جدید در عرفان اسلامی و تعلیم و تربیت اخلاقی به شمار می‌آید. در این مکتب، سلوک در چهارچوب شریعت و با کسب فضایل اخلاقی امکان پذیر می‌شود.

واژگان کلیدی

عرفان اسلامی، اخلاق سلوکی، مکتب نجف، معرفت نفس، عرفان شیعی.

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

Email: arian.amir@iauz.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ali412003@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۸/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۰

طرح مسأله

اخلاق دارای سه بخش جداگانه شامل فلسفه اخلاق، اخلاق نظری و اخلاق عملی یا تربیت اخلاقی است. در این مقاله به اخلاق عملی پرداخته و یکی از رویکردها و روش‌های تربیت اخلاقی و ارزشی را مطرح می‌سازد که در حوزه عرفان شناخته شده است. اغلب تربیت اخلاقی را به کارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی انسان برای توسعه و تثبیت صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی و نیل به فضائل عالی و دوری از رذیلت‌ها گفته‌اند. (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۷) در حالی که اخلاق عرفانی به دنبال سیر و سلوک به سوی حق است و اخلاق را وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقصود به کار می‌گیرد. این تفاوت باعث شده است که برخی اخلاق و عرفان را در دو مقوله جداگانه بدانند. اخلاق را ساکن و عرفان را پویا، اخلاق را به دنبال تقویت نفس و عرفان را در صدد فنای نفس و مانند اینها به شمار آورند. (رضایی تهران، ۱۳۹۳: ۹) در حالی که اخلاق عرفانی یکی از شیوه‌های اخلاق عملی محسوب می‌شود.

تربیت اخلاقی در بیان عمومی برای اصلاح فرد و جامعه و حتی مقابله با انحراف‌ها و ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. در حالی که این هدف با روش‌ها و رویکردهای متعددی قابل پیگیری است و چه بسا مشکلات اخلاقی موجود در جوامع بشری به انتخاب روش و رویکرد ناکارآمد برمی‌گردد که اغلب به نتایج ثمربخشی منجر نمی‌شود. هنگامی که رفتار گرایان مانند اسکینر، همه رفتار افراد را تابع عواملی محیطی؛ یعنی پاداش‌ها و پیامدهای ناگوار رفتار ارزیابی می‌کنند و جایی برای عواطف و افکار و امور دورنی انسان قائل نیستند. (Power, 2008: 120) در مقابل شناخت گرایان مانند ژان پیاژه، همه رفتار انسان را واکنشی بیرونی از ساخت‌های ذهنی او می‌دانند و افراط و تفریط‌هایی از این نوع (Bamdura, 1991: 20)

در میان اندیشمندان اسلامی نیز برخی بر رویکرد اخلاق اجتماعی تکیه کرده‌اند و گروهی بر تربیت فردی پای فشرده‌اند و به یکدیگر انتقادهایی نیز وارد نموده‌اند. (همت بناری، ۱۳۷۹: ۱۶۹) از اینجا رویکردها و روش‌های مختلفی برای تربیت اخلاقی مطرح می‌شود که یکی از آنها اخلاق عرفانی است و تربیت را با رویکرد سیر و سلوکی معتبر می‌داند و عقیده دارد که بایستی فضایل و رذایل اخلاقی را با هدفی دیگر تعریف نمود. ادعای اصلی عرفان این است که کسب فضایل و دوری از رذایل برای چه منظوری و در جهت چه هدفی دنبال می‌شود؟ اشکال اینجاست که اغلب بدون در نظر گرفتن آن هدف به تربیت اخلاقی توجه کرده‌اند و نتیجه قابل قبولی هم نگرفته‌اند اما رویکرد عرفانی به اخلاق «هدف نگر» است و به دنبال رسیدن به مقصود خاصی حرکت می‌کند. از آنجا که در این سفر اهداف مشخصی را دنبال می‌کند به آسانی میزان تأثیر و موفقیت آن قابل اندازه‌گیری است و گرفتار کلی‌گویی‌های دیگر رویکردها نمی‌شود.

رابطه عرفان و تربیت اخلاقی چنان به هم نزدیک است که نه تنها یکی از رویکردهای اخلاقی شامل شیوه عرفانی است بلکه اساس عرفان، نوعی سلوک و اخلاق می‌باشد. «علوم باطنی اگر متعلق به تعمیر باطن از راه تعاملات قلبی به وسیله پیراستن آن از امور سلوک و آراستن آن به امور نجات بخش باشد این علوم تصوف و سلوک است. اما اگر دانش باطنی وابسته به چگونگی ارتباط حق به خلق و جهت گستردن از وحدت حقیقی باشد در عین تباین آنها، این علم مکاشفه و مشاهده خواهد بود.» (فناری، ۱۳۸۴: ۲۷) در حقیقت عرفان در بخش عملی خود نوعی اخلاق تربیتی خاصی است که می‌تواند رویکرد اخلاقی عرفان خوانده شود.

اهمیت اخلاق در عرفان باعث گردیده است که در مکتب‌های مختلف عرفان به شیوه‌هایی خاص بر اخلاق تکیه نمایند. در آن میان یکی از مکتب‌های عرفانی شیعی که با عنوان مکتب اخلاقی نجف مشهور است و با شخصیت‌هایی چون سید علی شوشتری (متوفی ۱۲۸۳ ق.) و ملا حسینقلی همدانی (متوفی ۱۳۱۱ ق.) تا میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (متوفی ۱۳۴۳ ق.) ادامه می‌یابد اخلاق به عنوان اصلی‌ترین شیوه سیر و سلوک الی الله انتخاب شده است و در این راه با ابتکاری خاص، راهی نو در عرفان گشوده و مقامات و احوالات سلوک را متناسب با اصول اخلاقی تعریف کرده‌اند و مهم‌تر اینکه به نتایج بدیعی دست یافته‌اند و در تربیت اخلاقی و عرفانی خود بسیار موفق‌تر به پیش رفته و شخصیت‌های بسیار بی نظیری را تربیت کرده و یکباره بر تعداد عارفان این مکتب چنان افزوده شده است که این تحول را باید به انتخاب شیوه اخلاقی آنها منسوب نمود و مطالعه و ویژگی‌های این مکتب از دیدگاه اخلاقی ضرورت دارد.

پیشینه تحقیق

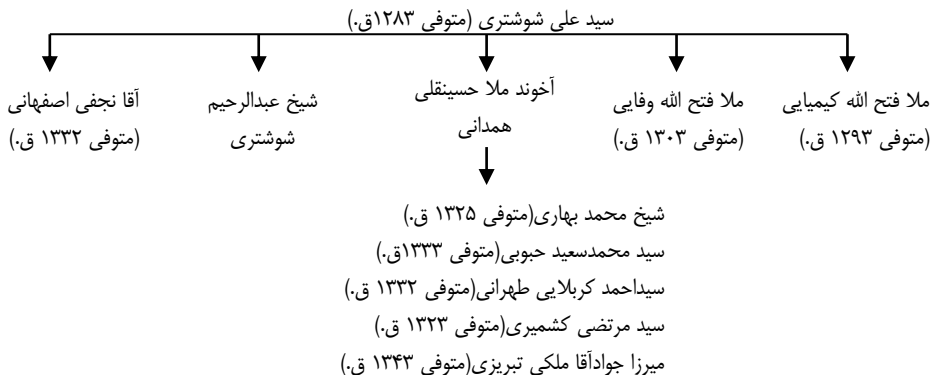
درباره نقش اخلاق در مکتب نجف به طور جداگانه تحقیقی صورت نگرفته است اما درباره اخلاق و تربیت عرفانی و همچنین ویژگی‌های مکتب عرفانی نجف، پژوهش‌های متعددی انجام گردیده است و بزرگان مکتب نجف نیز به طور جداگانه یا در چند مجموعه معرفی شده‌اند. از طرفی آثار آنها نیز اغلب چاپ شده است. برای معرفی آن بزرگان کتاب «معجم الرجال الفکر و الادب فی النجف الاشرف خلال الف عام» از محمد هادی امینی (۱۴۱۳ ق.) و کتاب مکتب اخلاقی عرفانی نجف از محمود شیخ (۱۳۹۴ ش.) و کتاب «تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفانی متأخر» از منوچهر صدوقی سما (۱۳۸۲ ش.) از آن نمونه‌اند. آثار بزرگان مکتب نجف که در آنها می‌توان اخلاق عرفانی و سلوکی را ملاحظه نمود نیز شامل آثاری چون «رساله لقاء الله» از میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (۱۳۷۸ ش.) می‌شود که اغلب نوشته‌های آن بزرگان را در برمی‌گیرد و کتاب «الگوی تربیت عرفانی مکتب نجف» از کمال الدین مظلومی زاده (۱۳۹۸ ش.) را نیز می‌توان برای شناسایی الگوهای اخلاقی در این مکتب معرفی نمود. مقاله «ماهیت و مؤلفه‌های

اخلاق عرفانی» از محمد جواد رودگر «در فصلنامه حکمت اسلامی، شماره ۱۵ (زمستان ۱۳۹۶ ش.) مقدمه‌ای مناسب جهت آشنایی با اخلاق عرفانی به شمار می‌آید. بخش مهمی از آثار سید محمدحسین حسینی طهرانی به معرفی اخلاق عرفانی در نزد بزرگان مکتب نجف اختصاص دارد مانند «رساله لب الالباب در سیر و سلوک اولی الالباب» که درس‌های اخلاقی و عرفانی علامه طباطبایی و مهر تابان که یادنامه ایشان است.

مکتب اخلاقی نجف

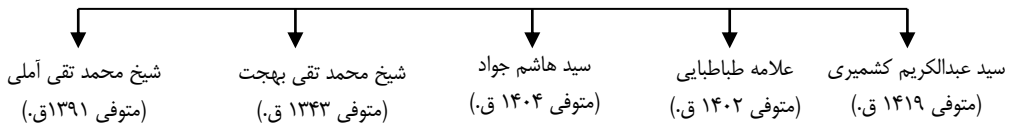
پس از پیدایش مکتب اصفهان در عصر صفوی که تا پایان حکومت صفویان پرچمدار عرفان شیعی بودند در عصر قاجاریه مکتب تهران در عرفان نامبردار شد و با مدارس متعددی که در تهران پیدا شد و عالمان در بسیاری از رشته‌ها به سوی این مدارس آمدند بزرگان مکتب اصفهان نیز میراث معنوی خود را به تهران منتقل کردند و بویژه در عرفان نظری تحولی پیدا شد. در همین دوران به تدریج در نجف مرکزی برای عرفان پیدا شد که با استقبال بسیاری از بزرگان مواجه گردید و بسیاری از عالمانی که برای بهره‌گیری از حوزه علمی نجف به آن حدود سفر کرده بودند به عرفان گرایش یافتند و شخصیت‌هایی پدید آمدند که بسیاری از سالکان و مشتاقان را به گرد خود جمع کردند و به این ترتیب مکتبی عرفانی بر اساس مبانی اخلاقی و پایبند به شریعت شکل گرفت.

اغلب مکتب نجف را به سه دوره تقسیم می‌کنند: دوره نخست را پایه‌گذاران چون سید علی شوشتری و شاگردش آخوند ملاحسینقلی همدانی گفته‌اند. دوره دوم را عصر استحکام باید نامید. شاگردان ملاحسینقلی را سیصد نفر گفته‌اند که این مکتب را نامبردار کردند و دوره سوم را از ظهور سیدعلی قاضی طباطبایی و شاگردان او گفته‌اند که تحولی کیفی در این مکتب پدید آورده و به دیگر نقاط نیز گسترش دادند و حتی مکتب عرفانی قم را همین شاگردان چون علامه طباطبایی ایجاد کردند و تا به امروز شاگردان آنان به ترویج سلوک اخلاقی ادامه داده‌اند.



بزرگان این مکتب، وام‌دار سرمایه اخلاق عرفانی در مکتب عرفانی اصفهان و تهران هستند. بویژه آموزه‌های آقا محمد بیدآبادی (متوفی ۱۱۹۸ ق.) که درباره نقش او در مکتب اصفهان گفته‌اند: «اهمیت ویژه بیدآبادی در انتقال میراث فلسفی ملاصدرا به نسل پس از خود است زیرا اندیشه‌های ملاصدرا که ارزش و اهمیت والای آن تا مدت‌ها ناشناخته مانده بود به سعی شاگرد مشهور بیدآبادی، ملا علی نوری به طور شایسته‌ای معرفی گردید. بنابراین بیدآبادی را می‌توان احیا کننده و مروج فلسفه ملاصدرا دانست» (مطهری، ۱۳۷۰: ۵۹۴). همین مطلب در حوزه عرفان نیز صدق می‌کند و مکتب عرفانی اصفهان در حوزه عرفان شیعه به دو مکتب تهران و نجف منتقل می‌شود اما در مکتب نجف جنبه اخلاقی می‌یابد.

سید علی قاضی طباطبایی (متوفی ۱۳۶۶ ق.)



اهمیت شخصیت سید علی قاضی در این نکته است که دو شاخه مکتب نجف را که طریقت ملاحسینقلی همدانی باشد پس از سید احمد کربلایی و دیگران در نجف ادامه دادند و دیگر اینکه راه میرزا جواد آقا ملکی تبریزی را در مکتب قم نیز دنبال کردند و در حقیقت شاگرد سید احمد کربلایی و سید مرتضی کشمیری بود. از طرفی شادگران آنها نیز در قید حیات هستند. این بزرگان عقیده دارند که مکتب نجف از قرآن و سنت مایه گرفته است و معرفت نفس، کشف حجاب‌های نورانی و ظلمانی و ریاضت‌های مشروع و پیروی از نظریه عشق را مورد تأیید قرار داده‌اند.

معرفت نفس با اخلاق

اگر غایت سیر و سلوک عرفانی را رسیدن به مقام فنا و بقا و توحید ذاتی در نظر بگیریم از دیدگاه مکتب نجف، وصول به این مقام با معرفت نفس امکان پذیر است و بلکه تنها راهی که به سوی آن هدف وجود دارد همین معرفت نفس است که مبنای اخلاقی دارد. از نظر میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، طریق مطلوب در سلوک الی الله معرفت نفس می‌باشد (حسین طهرانی، ۱۴۲۸: ۳۲). آن را طریقه ملاحسینقلی همدانی و شاگردان به شمار آورده‌اند. ویژگی اساسی این مکتب، معرفت نفس است که از طریق اخلاق سلوکی و اجرای احکام عبادی و شرعی به دست می‌آید. علامه طباطبایی طریق معرفت نفس را امری مورد تأیید خداوند در قرآن کریم و سنت معصومین (ع) می‌داند و با استناد به سوره مائده آیه ۱۰۵ راه هدایت واقعی و سفر کامل را از راه

نفس و نظر به حق از دریچهٔ نفس می‌خواند.

روایات متعددی نیز برای تأکید بر معرفت نفس از علامه طباطبایی ثبت شده است مانند: هر کس خود را بشناسد خدا را خواهد شناخت و اینکه کسانی از شما خدا را بهتر می‌شناسند که خود را بهتر بشناسند. سپس برنامه سیر و سلوک عرفانی را پیروی از قرآن و سنت ارزیابی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۱۱۴؛ ۱۴۱۷: ۱۶۵/۶) در تفسیر آیات متعددی از سورهٔ انشقاق تا سورهٔ حشر هر کجا اشاره‌ای به نفس و شناخت آن می‌شود به تفصیل دربارهٔ سلوک معنوی سخن می‌گویند چرا که عقیده دارد همهٔ اعمال و رفتار انسان از مسیر نفس سرچشمه می‌گیرد و هر کمال نفسانی در اعمال انسان تأثیر مستقیم دارند یعنی همین نفس اگر تزکیه و تصفیه شود انسان را به سوی رستگاری خواهد برد.

سالک نفس اگر در حرکت خود درمی‌یابد که «حجاب‌هایی در برابر او وجود دارد که جز خداوند به آن حجاب‌ها دسترسی ندارد و جز او قادر به رفع این حجاب‌ها نیست و نیز می‌یابد که مونس و دوستی جز او ندارد در این مقام ادراک و شعور نفس عوض می‌شود و نفس از شرک به عبودیت مهاجرت می‌کند و وارد در مقام توحید می‌شود لذا اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغناي پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و درک حقایق و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل می‌کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۷/۶) در کنار سیر انفسی، به سیر افاقی با تکیه بر گفته‌های معصومین (ع) قائل است که معرفت شهودی و حضوری را با تکیه بر معرفت حصولی مؤثرتر می‌داند اگر چه معرفت انفسی را مقدم می‌داند و علم حضوری را نافع‌تر از علم حصولی می‌شمارد.

در رسالهٔ الولاية تنها راه برای شناخت را معرفت نفس معرفی می‌کند و بلکه راه انحصاری برای وصل به کمال را برای انسان مشاهده نفس می‌داند چرا که مشاهده و شهود نفس در حقیقت شهود حق و بلکه بهترین راه برای شهود جمال و جلال حق است. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۹) از آنجا که آنچه در ظاهر وجود دارد متعلق به باطن است و حتی تعلق آن به خود بالعرض می‌باشد و ادراک این باطن در نزد نفس بدیهی‌تر از ادراک از خود نفس و مقدم بر آن است و این امر ادامه می‌یابد تا رسیدن به بدیهی‌ترین بدیهیات که همان وجود صرف و محض است و برایش دومی قابل تصور نیست. همچنین از آنجا که هر حقیقتی مقتضی خود و ذات و عوارض خود است حقیقت هر کمالی همان چیزی است که در ذات خود مقید به قیود عدمی است پس هر کمالی در ذات خود واجد حقیقت خود است و هیچ چیز از ذاتش مفقود نخواهد شد مگر از نظر قیود عدمی که ضرورتاً همراه او است.

بنابراین برای هر شیئی دو مرتبه قابل تصور است: نخست، مرتبه ذاتش که هیچ چیز از آن مفقود نیست و دیگری مرتبه تشخیص و تعیین که در آن چیزی از کمال مفقود خواهد شد. از این

بیان روشن می‌شود که هر کمال همان است که به صورت مطلق و رها و دائمی است و قرب هر کمالی به حقیقت خود به مقدار ظهور حقیقتش در خود آن می‌باشد لذا چیزی که قیودش زیاد شود ظهورش کم و چیزی که قیودش کم شود ظهورش زیاد می‌شود بنابراین خدا حقیقت نهایی هر کمال است و قرب هر موجودی به او به اندازه قیود عدمی و حدود آن است. همچنین وصول هر موجودی به کمال حقیقی مستلزم فنای آن موجود و فنای آن موجود مستلزم بقای حقیقت آن است کل من علیها فان و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام. انسان نیز از این امر مستثنی نیست. (همان: ۶۲).

اخلاق و سیر و سلوک عرفانی

یکی از حوزه‌های اخلاق تحت عنوان اخلاق هنجاری شناخته می‌شود که به آن اخلاق کاربردی (Applied Ethics) می‌گویند و اخلاق‌های مضاف یعنی اخلاق عرفانی، اخلاق سیاست، اخلاق تعلیم و تربیت و مانند آن در همین حوزه قرار می‌گیرد حتی اخلاق حرفه‌ای را در بر می‌گیرد (Lawrence, 2001:81) در این باره گفته‌اند: «اخلاق عارفان و سالکان در سیر و سلوک عبارت است از کاربرد تطبیق اصول و ارزش‌های اخلاقی درباره رفتارها و روش‌های اخلاقی و عارفان و سالکان، سالکان در مرتبه نخست، خود را از خصلت‌های منفی پاک و از ظلمت و تاریکی‌های جهان مادی رها سازند و به صفت‌ها و خصلت‌های الهی بیارینند تا در نتیجه چنان رستنی و آراستنی، به مقام قرب الهی برسند و مستوجب رضوان، نظر و خشنودی خدا شوند.» (علی تبار، ۱۳۸۷: ۴۵؛ سلیمان سلیم، ۱۹۹۹: ۲۴) یعنی اخلاق و عرفان در سیر و سلوک به هم می‌رسند.

عرفان عملی که به وظیفه‌های انسان و چگونگی رفتار و کردار و افکار او در نسبت با خود، خدا و جهان می‌پردازد دیگر اخلاق عرفانی پدید می‌آید که اصول آن همان نردبان سلوک می‌گردد و سالک را در منازل و احوال یاری می‌رساند تا با بال اخلاق به سوی آسمان حقایق پرواز کند. اگر اخلاق ساکن است عرفان و سیر و سلوک همان اصول اخلاقی را پویا و متحرک در جهت انسان سازی قرار می‌دهد و از هر اصل اخلاقی قاعده‌ای سلوکی می‌سازد تا از طریق آن بتوان به یکی از فضایل معنوی و باطنی دست یافت و در عین حال به مقامات بالاتر سلوکی هم دست یافت. بسیاری از محققان اعتراف کرده‌اند که اخلاق عملی با عرفان عملی مبادی مشترکی دارند اما در مکتب اخلاقی نجف از این مبانی اخلاقی در جهت سیر الی الله بهره برداری می‌شود و این راه را نظام مند دنبال می‌کنند.

مهم‌ترین بخش از اخلاق سلوکی مربوط به رابطه با خود، خودشناسی و معرفت نفس است که در مکتب نجف از اصول به شمار می‌آید. در همه عرفان‌ها، نخستین گام در سیر و سلوک،

خودشناسی است و در کلام خداوند هم به اهمیت آن اذعان شده است (ذاریات: ۲۰؛ مائده: ۱۰۵) بیشترین روایت درباره معرفت نفس از امام علی(ع) پیشوای عارفان است که در غررالحکم و دررالكلم سی روایت در این باره موجود است. خودشناسی مقدم بر خداشناسی قرار می‌گیرد یعنی معرفت نفس به عنوان امری شرعی و دینی نیز به شمار می‌آید اما در مکتب نجف، نخستین اصل در سیر و سلوک همین معرفت نفس تعیین می‌شود.

سیر و سلوک و معرفت نفس هم در قالب اخلاق و رعایت آداب شریعت بروز می‌یابد. شیخ محمد بهاری همدانی می‌گوید: «ان یكون متأدباً بأداب الشرع و متألماً للمعاصی و تاركاً وان یكون عقیفاً صدوقاً معرضاً عن الفسق و الفجور و الغدر و الخیانه و المكر و الحیله» (بهاری همدانی، ۱۳۷۶: ۱۲۷) یعنی رعایت ادب و اخلاق در چهار چوب شریعت می‌تواند نخستین گام در سیر و سلوک باشد. البته این سیر و سلوک اخلاقی و عرفانی بدون راهنما و آموزگار و استادی که خود راه را طی کرده باشد امکان پذیر نیست و یا بسیار دشوار خواهد بود. در قرآن کریم هم آمده: «فاسألوا أهل الذکر ان ینصحنکم لعلکم تترعون» (نحل: ۴۳) یعنی در عرفان فردی که مبتدی است نیازمند به راهنمایی است و کسی که راه را بداند و مسیر را نشان بدهد مهم‌ترین عامل در سیر و سلوک به شمار می‌آید و بویژه در حوزه اخلاق که بروز خارجی شخصیت هر فرد به شمار می‌آید اولویت می‌یابد.

در برنامه‌های سیر و سلوک نیز مهم‌ترین ویژگی در اصول اخلاقی قابل پیگیری است و اساس سلوک شامل راهکارهای سیر مراحل به طور منظم و حتی روزانه می‌باشد که با هدایت استاد به خوبی قابل اجرا می‌گردد. کتاب‌های عرفانی و اخلاقی نمونه‌های جامعی از چنین برنامه‌ای را تدوین کرده‌اند که در حوزه تزکیه با مراقبه و محاسبه، برخورداری از اصول اخلاقی در آن اولویت دارد. همین مقدمه سالک را به گام دوم که شهود معنوی باشد می‌رساند یعنی که قلبی که از آلودگی‌ها پاک می‌شود دروازه ورود به مکاشفه خواهد شد. «قلب را می‌توان به آینه‌ای تشبیه کرد که صورت‌های گوناگون در آن منعکس می‌شود و قلب آن صورت‌ها را یکی پس از دیگری شهود می‌کند. از این رو ممکن است پاره‌ای مکاشفه‌ها و شهودها، حق و حقیقی نباشد.» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۶۳۶) یعنی نقش استاد و راهنما در این اهمیت می‌یابد تا شهود ربانی را از القای شیطانی جدا سازد.

در عرفان، از آنجا که برای انسان باطن‌ها و درجاتی معنوی قائل می‌شود سیر و سلوک معنا پیدا می‌کند که بر اساس چنین انسان‌شناسی خاصی که لایه‌های باطنی را به رسمیت می‌شناسد امکان رسوخ در مراتب عمیق‌تر لازم می‌آید و این سیر باطنی با اخلاق امکان پذیر خواهد شد و از قواعد اخلاقی می‌توان بهره گرفت تا این صیورورت انجام پذیر شود. به همین دلیل معرفت نفس اهمیت می‌یابد چرا که با چنین شناختی زمینه حرکت در لایه‌های باطنی امکان پذیر

می‌گردد. رساله الولایه از علامه طباطبایی بر اساس همین راهیابی به باطن دین از طریق شناخت و معرفت نفس تدوین شده است. دیگر بزرگان این مکتب نیز در دستورالعمل‌های سلوکی خود با اخلاق به سراغ حرکت نفس از عالم مثالی به سوی عالم عقلی سخن گفته‌اند و چگونگی دستیابی به لایه‌های درونی را بررسی کرده‌اند.

اخلاق بر اساس معرفت بنا می‌شود و در عرفان شیعی، معرفت الهی و معرفت نفس به هم می‌رسند و زمینه ساز ورود به مقام توحید می‌شوند. این اخلاق عرفانی از توحید به عبادت می‌رسد که لازمه معرفت و توحید است و از طریق همین عبادت سالک را می‌توان به مراتب باطنی وجود رساند. اساس دستور العمل‌های سلوکی نیز برای تهذیب و اصلاح نفس است که در همه مراحل آن تفکر و اندیشه ارتقاء دهنده می‌شود. به همین دلیل در اخلاق عرفانی از عزم راسخ و طلب آغاز می‌کنند تا در مراتب ترک معاصی آبدیده شده و به کسب فضایل بیانجامد و در این میان رعایت حقوق دیگران از مهم‌ترین آموزه‌های اخلاقی برای سیر و سلوک به شمار می‌آیند.

اخلاق در مکتب نجف

یکی از مکتب‌های عرفان شیعی که با سیدعلی شوشتری و ملاحسنقلی همدانی و شاگردان آنها با مرکزیت نجف شکل می‌گیرد تحت عنوان مکتب عرفانی - شیعی شناخته می‌شود که در سیر و سلوک عرفانی و کسب مقامات و حالات از روش تربیتی اخلاقی بهره گرفته‌اند. این روش اخلاقی محض نیست بلکه اخلاق عرفانی و سلوکی و بلکه یکی از شیوه‌های تربیتی به شمار می‌آید یعنی آنها برای رسیدن به کشف و شهود عرفانی از عبادات شرعی چون نماز و اذکار و اوراد و دعا‌های شیعی استفاده کرده‌اند و آن را در قالب یک طریقت اخلاقی و مقید به شریعت تدوین نموده‌اند. در این مکتب عرفان نظری و عملی به نحوی جامع مطرح می‌گردد و اصول عرفان در آن رعایت شده است.

نخستین اصل در عرفان نظری، که در مکتب نجف نیز به رسمیت شناخته شده است، اصالت به باطن و معنویت می‌باشد و در هستی‌شناسی اعتقاد به نظریه وحدت وجود، بویژه در نزد سیداحمد کربلایی و میرزا جواد آقا ملکی تبریزی به بیانی روشن‌تر تصریح شده است. اعتقاد به باطن برای انسان و در انسان‌شناسی، دیدگاه والایی و اصالت انسان کامل و تکیه بر معرفت حضوری از مشخصه‌های این مکتب است. این ویژگی‌ها در دیگر مکتب‌های عرفانی شیعی قابل ملاحظه می‌باشد و از وجوه اشتراک آنها به شمار می‌آید.

در حوزه عرفان عملی در مکتب نجف، برنامه ریزی برای سیر و سلوک با شیوه‌ای اخلاقی صورت می‌گیرد و آن هم اخلاق عرفانی؛ یعنی در سیر الی الله و برای عبور از مقامات به جای برنامه‌های ریاضتی خاص که هر مکتب دارد در این جا بر اصول اخلاق عرفانی تکیه می‌شود.

حتی به جای پیر، مرشد و قطب هم معلم اخلاق و استاد و شیخ معنوی قرار می‌گیرد. آن اصول اخلاقی نیز به طور کامل در چهارچوب احکام شرعی تنظیم می‌گردد و بویژه در اذکار و ادعیه شیعی تکیه می‌شود و در رأس همه گام‌های سلوک نماز قرار می‌گیرد که اغلب بزرگان مکتب نجف درباره آداب الصلوة و اسرار الصلوة نوشته‌ها و گفته‌های فراوانی دارند و نشان دهنده این مطلب است که از نماز به عنوان نردبان سلوک الی الله استفاده می‌کنند.

به عنوان نمونه؛ یکی از بزرگان مکتب نجف، شیخ محمد بهاری (متوفی ۱۳۲۵ق.) است که نامه‌های او در کتاب تذکره المتقین گردآوری شده است و شیوه سلوک این مکتب را نشان می‌دهد. در این کتاب که هفت بخش دارد آداب سلوک و رفتار اخلاقی با همسر و فرزندان، آداب تربیت اخلاق کودک، آداب رفاقت و دوستی، آداب زیارت و توبه و مراقبه و حج دیده می‌شود و در همه اینها با شیوه اخلاقی بحث سلوکی می‌شود. (ر.ک. تأب تبریزی، ۱۳۷۶: ۵۱) در احوال سید هاشم حداد (متوفی ۱۴۰۴ ق.) که سلوک را از توحید به توحید می‌داند اشاره می‌شود که: نخست آن که: توحید عارف را به اخلاق او متخلق می‌کند و دوم آن که: دل عارف را به نور حکمت و ایمان منور و سینه‌اش را منشرح می‌کند. چهارم آن که: عارف را به اخلاق قرآن متخلق می‌کند. (حسین طهرانی، ۱۴۱۶: ۴۷۹؛ شیخ، ۱۳۹۴: ۶۱) به این ترتیب مکتب اخلاقی نجف، یک رویکرد و شیوه خاص تربیتی و سلوکی است که برای تهذیب نفس و کسب مقامات معنوی از طریق اجرای اصول اخلاق و عرفان امکان‌پذیر می‌گردد. اصول اخلاقی فراوان است و در این مکتب به شیوه‌ای خاص از آن مبانی استفاده می‌شود.

یکی از مبانی اخلاق عرفانی در این مکتب، حاکمیت محبت و عشق الهی در اجرای اصول اخلاقی است یعنی عبادت و بندگی در این مکتب عاشقانه است و برای رسیدن به مقام قرب الهی و دستیابی به کمال انسان با انگیزه عشق می‌توان به پیش رفت و محبت اهل بیت (ع) در طول همین سیر و سلوک قرار می‌گیرد و در کنار آن و در قالب این جایگاه اصول اخلاقی معنا پیدا می‌کنند. برخی از شاگردان مکتب نجف سه مرتبه شریعت و طریقت و حقیقت را با زبان‌های دیگری نیز توصیف کرده‌اند که متناسب با اذکار و اوراد شیعی باشد. یکی از شاگردان آخوند ملاحسینقلی همدانی چنین تحلیل می‌کند و عرفان و تصوف را در سه بخش بدایت، برزخ و مرکز قرار می‌دهد:

«اخلاقیون در برزخ بین قشر و لب قرار دارند و آنان ذکر قلبی، القاب طریقتی، سلسله و عقاید مخصوصه ندارند اما قائل به ذکر زبانی، تأثیر تربیت، ترک ریاست ظاهره، ترک معاشرت با ظلمه، فتوی ندادن بر مریدان می‌باشند. در خفا مریدان فدایی دارند و غیر خود را عادل شرعی نمی‌دانند. آنان اصطلاح مبتدی و متوسط و منتهی را دارند و به اسرار در معارف قائل هستند اما آن را از مریدان پنهان می‌کنند. در مقابل آنان که در بدایت قرار دارند قائل به ذکر قلبی می‌باشند

ولی مانند گروه قبل عقاید مخصوصه ندارند. آنان که در مرکز تصوف قرار دارند به ذکر قلبی و زبانی و فکری قائل هستند و عقاید مخصوص و القاب خاص به خود دارند. «کیوان قزوینی، ۱۳۸۶: ۵۲). در مرحله بزرخ و بدایت، القاب را مرسوم نمی‌داند اما در مرکز به آن قائل است. در بزرخ از نام صوفی می‌پرهیزند اما در بدایت وحشت ندارند اما به آن مقید هم نیستند. اما در طبقه سوم برای لفظ صوفی قداست قائلند و به همین ترتیب تقسیم بندی‌هایی می‌کند که دقیق به نظر نمی‌رسند.

در حقیقت طریقت اخلاقیون با تصوف رسمی تفاوت‌هایی دارد که از خاستگاه آنها سرچشمه می‌گیرد یعنی چون بزرگان مکتب نجف از روحانیون رسمی حوزه‌های علمیه بوده‌اند و از طرف مخالفان عرفان در معرض تهمت قرار داشته‌اند ملتزم به اموری شده‌اند که از مکتب عرفانی آنها چیزی نمی‌کاهد یعنی در عرفان و تصوف نیاز به لباسی خاصی نیست. همچنین القاب و اقطاب خاصی شرط نیست و همین‌طور دیگر آداب و مستحسنان عرفان و تصوف که برخی آنها را اصول تصوف دانسته‌اند. در مکتب نجف سیر و سلوک در چهارچوب شریعت و با بهره‌گیری از اصول اخلاقی انجام می‌شود و اساس آنها عشق و محبت به حق است که در همه طریقت‌های مکتب خراسان از قرن سوم هجری قابل مشاهده بوده است.

درباره جایگاه اخلاق در نظر علامه طباطبایی از بزرگان مکتب عرفانی نجف گفته‌اند: «فرق روشن علامه طباطبایی با سایرین این بود که اخلاقیات ایشان ناشی از ترواش باطن و بصیرت ضمیر و نشستن حقیقت سیر و سلوک در گُمون دل و ذهن و متمایز شدن عالم حقیقت و واقعیت از عالم مجاز و اعتبار و وصول به حقایق عوالم ملکوتی بود و در واقع تنازل مقام معنوی ایشان در عالم صورت و عالم طبع و بدن بوده است و معاشرت و رفت و آمد و تنظیم سایر امور خود را بر آن اصل نموده‌اند. ولی مسلک اخلاقی غیر ایشان ناشی از تصحیح ظاهر و مراعات امور شرعیه و مراقبات بدنیه بود که بدین وسیله می‌خواهند دریچه‌ای از باطن روشن شود و راهی به سوی قرب حضرت احدیت پیدا گردد.» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶: ۸۷) بزرگان مکتب نجف از اخلاق به عنوان وسیله‌ای در جهت سیر و سلوک به سوی حق بهره‌بردار می‌کنند.

معرفت نفس در طریقت اخلاقیون با نفی خواطر همراه است یعنی هرچه غیر حق را از وجود خود نفی نمایند به مراحل بالاتری از معرفت نفس نیز نایل می‌شوند. اصول اخلاقی و راهنمایی‌های استاد و مرشد کامل در این زمینه بسیار اساسی است. اگر سالک تصمیم بر سلوک الی الله داشته باشد انواع خواطر از همه طرف بر او حمله ور می‌شوند و «وقت او را مشوش می‌کنند. سالک در این مقام نباید حتی در محقرات خواطر تساهل ورزد زیرا حتی خاطرات حقیر و خرد خاری هستند که مانع سرعت گرفتن سالک در سیر الی الله می‌شوند.» (بحر العلوم، ۱۴۲۸: ۱۷۳) به همین دلیل علامه طباطبایی روش معرفت نفس را همان نفی خواطر و شامل دو مرتبه

فعل و ترک می‌داند: «فعل توجه به خدا و ترک انصراف توجه از غیر خداست. منظور از غیر خدا اموری است که مانع توجه و موجد غفلت از حق هستند. غفلتی که زاییده اشتغال بنده به امور دانی و پست می‌باشد. هر کس یک دل دارد اگر متوجه حق باشد از غیر او غافل و اگر متوجه غیر حق باشد از حق غافل است.» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰۹) یعنی معرفت نفس را امری مربوط به دل و شهود قلبی می‌داند.

در مکتب نجف، همه بزرگان بر مسدود کردن دروازه‌های وجودی در برابر غیر حق اصرار دارند و از اینکه مغز و ذهن مشغول به امور دنیوی شود بر حذر می‌دارد و دیگر رابطه‌های دنیوی و مربوط به هوی و هوس را در همین مقوله قرار می‌دهند و دروازه قلب و دل را بهترین راه برای جذب نورانیت معنوی و الهی می‌دانند که با نفی خواطر و ذکر که توجه واقعی به حق است می‌توان به این مرحله رسید و معرفت نفس به این دیدگاه با توجه تام و تمام به حق امکان پذیر می‌گردد و از تقویت قوای حیوانی و قوه واهمه دوری می‌کنند و با عبادات شرعی و ریاضت متعددی که از آموزه‌های اخلاقی مایه می‌گیرد و از تقویت قوای حیوانی و قوه واهمه دوری می‌کنند و با عبادات شرعی و ریاضات متعددی که از آموزه‌های اخلاقی مایه می‌گیرد به سیر و سلوک می‌پردازند. نفی خواطر چنان اهمیت دارد که به تدریج غیر حق را از درون انسان بیرون می‌رانند. برای آن راهکارهایی ارائه داده‌اند.

نفس در جنبه سلبی باید خواطر را از خود دور کند اما در جنبه اثباتی و برای کسب قدرت در معرفت نفس چه کاری می‌توان انجام داد؟ در مکتب نجف برای قدرت بخشی به نفس باید از ریاضت استفاده نمود و بزرگان این مکتب هر یک به نحوی از تأثیر ریاضت یاد کرده‌اند. گفته‌اند: در این امور نفس از هر چیزی که از خود خارج است مخصوصاً از لذاید جسمانی، منصرف و متوجه خود می‌شود. اساس مخالفت با نفس در انواع ریاضت‌ها نیز پرهیز دادن انسان از پرداختن به خارج از خود است که معنای این عمل مخالفت با فرو رفتن نفس در خواسته‌ها و شهوات خویش است زیرا شهوات نفس را از پرداختن به خود منصرف و او را به امور خارج از خود راهنمایی می‌کنند. با ریاضت، نیروی شگرف نفس در اصلاح خود صرف می‌شود و از پراکنده شدن آن در انواع شهوات جلوگیری می‌کند و قدرت شگرف نفس به صورت موقت یا دائم بارز می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۰/۶) انواع ریاضت‌ها را اغلب کم خوری و کم خوابی و کم گویی گفته‌اند اما موارد دیگر نیز توصیه شده است.

در مکتب نجف، اصلاح و تصحیح اخلاق به عنوان یکی از امور ضروری و بلکه مقدماتی سیر و سلوک عرفانی آمده است و در کنار آن به تصحیح مزاج و مشخص بودن معاش و روزی نیز اشاره کرده‌اند که در اصل به اخلاق بر می‌گردد و لازمه سیر و سلوک است. محمد بهاری می‌گوید: «تمام اخلاق مقدمه معارف است». بعد علم الفقه هیچ رکنی از ارکان شریعت نباید در

زمین بماند و تأویل در ظاهر آن شود و وظایف هر کدام در محل خود باید اتیان شود.» (تائب تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۲۵) عارفان مکتب نجف اغلب کلاس درس اخلاق داشته‌اند و همگی تهذیب اخلاق را همان سیر و سلوک الی الله دانسته‌اند. هنگامی که دستور العمل‌های سلوک داده‌اند و از توبه آغاز کرده‌اند همواره به مراقبه و محاسبه اهمیت داده‌اند و در انتهای هر توصیه نوشته‌اند: «علی تفصیل المعهود فی کتب الاخلاق». (همان: ۱۷۵) یعنی همه موارد را به اخلاق مربوط می‌دانند.

مشخصه اصلی مکتب نجف را سلوک در چهارچوب شریعت و لزوم ولایت، که بخشی از نظریه عشق برای سالک برای اولیای الهی و عشق به آداب معنوی را نیز شامل می‌گردد و به جای قلب در تصوف، ضرورت استاد را قرار داده‌ند و مراقبه را با فکر و ذکر همراه کرده‌اند و از شطحیات و افراط‌های صوفیانه دوری کرده‌اند. مجموع این موارد را در کنار دفاع از عرفان نظری بر اساس نظر ابن عربی و حمایت از حکمت متعالیه صدرایی و تکیه بر فقاہت و حضور در صحنه اجتماعی و دفاع از مظلوم و حقوق مردم را نیز قرار داده‌اند که برای جداسازی خود از طریقت‌های صوفیه از آداب و مناسک خاص و سلسله‌های صوفیانه نیز اجتناب نموده‌اند.

مکتب نجف با اخلاق آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد و در حقیقت در مکتب‌های عرفان شیعی برای نخستین بار اخلاق عرفانی در مرکز قرار می‌گیرد. محمد تقی جعفری می‌گوید از آیت الله عبدالهادی شیرازی شنیده است که در هنگامی که ایشان به نجف وارد شده‌اند هجده درس اخلاق جداگانه برگزار می‌شد یعنی حدود نیمی از دروس آن حوزه به اخلاق اختصاص یافته است. (مجله حوزه، شماره ۱۹) اکثریت بزرگان و علمای نجف در این کلاس‌ها حضور یافته و از این طریق با سیر و سلوک عرفانی آشنا می‌شوند و به تدریج تحت نظر یکی از عارفان به سلوک و ریاضت ادامه می‌دهند و از بین آنها شخصیت‌های برجسته‌ای پیدا می‌شود.

معرفی مکتب نجف و آموزه‌های آن مدیون شخصیت سید محمدحسین طهرانی (متوفی ۱۳۷۴ ش.) است که مشهور به علامه طهرانی بود و خود وارث عرفان این مکتب به شمار می‌آمد و در نجف و قم آموزه‌های عرفانی این مکتب را حفظ نمود و بویژه جنبه عرفانی شخصیت علامه طباطبایی را در آثار خود معرفی نمود. او میراث دار شیخ عباس قوچانی بود که ایشان وصی سلوکی علی آقا قاضی طباطبایی به شمار می‌آمد. همچنین آموزه‌های سید هاشم حداد، محمدجواد انصاری همدانی را حفظ نمود. آثار متعدد ایشان به طور عمده در معرفی مکتب نجف است.

نتیجه گیری

عرفان به راه‌های نزدیک شدن به حقیقت و معرفت نسبت به آن نظر دارد و در عرفان‌های خداگرا این معرفت و تقرب با نظریه پردازی‌های مختلفی در قالب مکتب‌های عرفانی دنبال می‌شود. در حوزه عرفان شیعه نیز مکتب‌های متعددی پیدا شده‌اند که از عصر قاجاریه یکی از آنها در نجف تشکیل می‌گردد و تحول بزرگی در عرفان ایجاد می‌کنند و پایه گذار آن سیدعلی شوشتری و شاگردش ملاحسینقلی همدانی هستند که میراث مکتب عرفانی تهران و سبزواری و دزفول را به نجف منتقل و روش جدید در سیر و سلوک دنبال می‌کنند که شیوه اخلاقی نامیده می‌شود. این بزرگان اغلب در منزل خود کلاس درس اخلاق را با گرایش سلوکی برگزار می‌کنند و شاگردان آنها همین شیوه را تاکنون ادامه داده‌اند. تقریر درس‌های اخلاقی سیدعلی شوشتری، وقف حسینیه شوشتری‌های نجف موجود است و امالی ملاحسینقلی همدانی را نیز در موضوع اخلاق شاگردانش گرد آورده‌اند و به همین ترتیب عارفان این مکتب تا به امروز گنجینه‌ای از اخلاق سلوکی را گرد آورده‌اند و مشتاقان بی شماری را تربیت کرده‌اند که هنوز تحقیقات لازم در این حوزه صورت نگرفته است. مجموعه آثار و آموزه‌های این مکتب در حوزه اخلاق، گنجینه وسیعی را تشکیل می‌دهد که مقدمات آشنایی با آن در این مقاله ارائه گردید. به همین دلیل پیشنهاد می‌شود نوعی دایره المعارف اخلاقی در حوزه عرفان مورد توجه قرار گیرد و دیدگاه خاص مکتب اخلاقی نجف نسبت به مبانی اخلاقی به طور جداگانه و با موضوع بندی مشخص دنبال گردد تا اهمیت اخلاق عرفانی در کنار دیگر شاخه‌های اخلاق مورد توجه قرار گیرد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ۱) نهج البلاغه
 - ۲) امینی، محمد هادی (۱۴۱۳ق.) معجم الرجال الفكر و الادب فی النجف الاشرف خلال الف عام، نجف: دارالکتاب.
 - ۳) آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۲ ش.) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 - ۴) تائب تبریزی، اسماعیل بن حسین (۱۳۷۶ ش.)، تذکرة المتقین، قم: انتشارات نهانندی.
 - ۵) حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ ق.)، روح مجرد، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
 - ۶) حسین طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۸ق.)، توحید علمی و عینی، مشهد انتشارات علامه طباطبایی.
 - ۷) بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۲۸ق.) رساله سیر و سلوک، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
 - ۸) دیلمی، احمد (۱۳۸۰)، اخلاق اسلامی، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
 - ۹) رضایی تهران (۱۳۹۳)، سیر و سلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی، تهران: مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی.
 - ۱۰) سلیمان سلیم، علم الدین (۱۹۹۹ م.) التصوف الاسلامی، بیروت: دارالکتاب.
 - ۱۱) شیخ، محمود (۱۳۹۴)، مکتب اخلاقی عرفانی نجف، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 - ۱۲) طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق.) المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 - ۱۳) طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۲ ش.)، طریق عرفان، ترجمه: صادق حسن زاده، قم: انتشارات بخشایش.
 - ۱۴) علی تبار فیروز جایی، رمضان (۱۳۸۷ ش.) آداب و اخلاق و سلوک صادقین، کتاب نقد، شماره ۴۶ و ۴۷.
 - ۱۵) فناوری، محمد بن حمزه (۱۳۸۴) مصباح الانس، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
 - ۱۶) کیوان قزوینی، عباس (۱۳۸۶ ش.) راز گشا، تهران: راه نکیان.
 - ۱۷) مطهری مرتضی (۱۳۷۰ ش.) خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا.
 - ۱۸) همت بناری، علی (۱۳۷۹)، تربیت اخلاقی و ضرورت نگاهی دوباره به آن مجله تربیت اسلامی، شماره ۲.

- 19) Bandea. A. (1991). Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action, Handbook of Moral Behavior and Development Vol. 1. Hillisdale NJ: Erlbaum.
- 20) Lawrence. Beeker, (2001), Applied Ethics in Encyclopedia of Ethics V.1. Routledge, 2nd Edition London.
- 21) Power, F.C.& Higgins, A (2008). The Just Community Approach to Moral Behavior and Development. Hillsdal, NJ: Erlbaum.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۲ - ۷۹

تبیین قاعده اخلاقی ارزش ذاتی محیط زیست در مراعات اشخاص نسبت به ملی نمودن اراضی

سلیمان اکبری^۱میترا ضرابی^۲علیرضا حسنی^۳

چکیده

امروزه مبانی اخلاقی ارزش ذاتی محیط زیست محملی برای پدید آمدن حق بر محیط زیست به عنوان یکی از موضوعات مهم در نظام بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها است. مشکلاتی مانند گرمایش زمین و سوراخ شدن لایه اوزون بواسطه قطع جنگل‌ها و از بین رفتن گیاهان نادر، آلودگی‌های زیست‌محیطی، باران اسیدی و کاهش منابع آب، علاوه بر تخریب محیط زیست، زندگی انسان را نیز تهدید می‌کند. اگرچه جرایم زیست‌محیطی به عنوان جرایم بدون قربانی شناخته می‌شوند، اما به ندرت به صورت کامل مورد توجه قرار می‌گیرند. با این اوصاف در این تحقیق به ارتباط این موضوع با مالکیت افراد و ملی نمودن اراضی توجه می‌شود. مالکیت افراد نسبت به اموالشان در همه‌ی جوامع همواره مورد توجه بوده و هست. از گذشته تا حال کاملترین حق عینی در حقوق ما حق مالکیت می‌باشد و این حق همیشه قابل احترام و تکریم بوده و هیچ‌کس نمی‌تواند به حق مالکیت دیگری تجاوز کند؛ پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که در مواردی که دولت (اداره منابع طبیعی) در راستای اجرای قانون ملی شدن جنگل‌ها و مراتع مصوب ۱۳۴۱ و قوانین بعدی، با بررسی سابقه و سنجش موقعیت یک محدوده مشخص از اراضی با معیارهای مشخص و از پیش تعیین شده، مبادرت به صدور برگه‌ی به نام «برگ تشخیص» انجام می‌گیرد و ادعای مالکیت نسبت به زمینی را دارد. آیا باز اثبات این ادعا بر دوش دولت (اداره منابع طبیعی) است یا بر دوش مالک شخصی ملک؟ در این زمینه نتایج تحقیق نشان دادند که مبنای اخلاقی درباره ارزش ذاتی محیط زیست در بحث اراضی ملی بر اساس ایجاد عدالت میان رابطه انسان و اراضی لحاظ شده و رویه مالکیت افراد در دو بحث تقصیر و قصور دولت و اشتباه مأمور مجری در تشخیص مستثنیات مهمترین عوامل در مراعات اشخاص نسبت به اراضی ملی هستند.

واژگان کلیدی

اخلاق زیست‌محیطی، اراضی ملی، مالکیت، مستثنیات، جرم‌شناسی سبز.

۱. گروه حقوق، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: akbarisoleiman4@gmail.com

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

Email: zarabi57@yahoo.com

۳. گروه حقوق خصوصی، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: a.hasani@damghaniau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۵

طرح مسأله

یکی از اصطلاحات حقوقی که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در عرف حقوقی و قضایی رایج گردیده و مباحثی را برانگیخته است، اصطلاح اراضی ملی است. خاستگاه این اصطلاح را باید در آثار فقهی جستجو کرد. ارزش و جایگاه اراضی ملی در جامعه بشری امروز بر هیچ کس پوشیده نیست. بخش مهمی از ثروت ملی جامعه زیر عنوان اراضی ملی قرار می‌گیرند. همین امر کافی است تا نشان دهد چرا از اراضی ملی در رشته‌های مختلف حقوق خصوصی (اموال و مالکیت) و حقوق عمومی (حقوق اساسی و حقوق مالی) بحث می‌شود بنابراین پس از تصویب ملی شدن جنگل‌های کشور در سال ۱۳۴۱، برنامه تفکیک اراضی ملی از مستثنیات با هدف ایجاد امنیت برای دیگر طرح‌ها و جلوگیری از تخریب، تجاوز و تصرفات غیرمجاز به عرصه‌های منابع طبیعی شروع گردید که شامل شناسایی، تثبیت و تملک عرصه و اعیانی جنگل‌ها، مراتع، بیشه‌های طبیعی و اراضی جنگلی کشور و تفکیک آنها از عرصه‌ها و خانه‌های روستایی و همچنین اراضی زراعی و باغ‌هایی است که تا تاریخ تصویب قانون ایجاد شده بودند و این امر موجب اختلافاتی در مالکیت اراضی گردید پیرامون حقوق اراضی ملی، در عین اهمیت، رویه قضایی منسجمی شکل نگرفته است. با تصویب قانون افزایش بهره‌وری بخش کشاورزی و منابع طبیعی ۲۳/۰۴/۱۳۸۹ نیز ابهامی به سایر ابهامات افزوده شد؛ زیرا مسائل متعددی پیش روی دادگاه‌ها قرار گرفت و دولت نیز در امر دفاع سرگردان شد. بی‌شک یکی از مهمترین راهکارهای تعیین تکلیف اراضی اختلافی، بهره‌جستن از قوانین و مقررات می‌باشد تا از این طریق ضمن رعایت حقوق عمومی و تثبیت مالکیت دولت بر اراضی ملی، حقوق متصرف در این اراضی نیز مورد توجه قرار گیرد و هیچ‌گونه تضییع حقوق خصوصی از اشخاص ذیحق صورت نگیرد. در تعریف اراضی ملی میتوان بیان داشت که زمین‌هایی که هنوز هم بدون هیچ‌گونه دخالتی از سوی انسان‌ها، شکل طبیعی و ابتدایی خود را حفظ کرده‌اند، در زمره زمین‌های ملی به حساب می‌آیند. اما به محض این که روی زمینی فعالیت‌های کشاورزی و غیره صورت گرفته باشد، در اصطلاح به آن زمین زمین احیا شده می‌گویند. اراضی ملی که در بیرون از منطقه شهری واقع شده باشند، به اداره منابع طبیعی تعلق دارد و آن‌هایی که در فضای داخل شهری واقع شده‌اند وابسته به سازمان مسکن و شهرسازی می‌باشند.

مطابق قانون ملی شدن جنگل‌ها عرصه و اعیانی کلیه ۱۰ جنگل‌ها ۲۰ مراتع ۳۰ بیشه‌های طبیعی ۴۰ اراضی جنگلی در قانون احصاء گردیده. با توجه به اینکه این موارد در قانون شمارش گردیده و متعرض مالکیت اشخاص نمی‌باشند، در نتیجه ملی بودن اراضی خلاف اصل است و اصل نیاز به تصریح ندارد. با تصویب قانون ملی شدن جنگل‌ها و مراتع در سال ۱۳۴۱، عرصه و

اعیان کلیه جنگل ها و مراتع و بیشه های طبیعی در اراضی جنگلی جزو اموال عمومی محسوب شد، مالکیت خصوصی جنگلها و مراتع در اختیار دولت قرار گرفت و بنا به مقرر ماده ۳ قانون یاد شده به اشخاصی که سند مالکیت خصوصی به نام جنگل داشته یا از مراجع قضایی حکم قطعی دال بر مالکیت جنگل در حق آنها صادر شده و یا دارای حکم قطعی هیئت های رسیدگی املاک و اگذاری به نام جنگل بودند، وجوهی طبق قانون پرداخت می شد. قانونگذار بلافاصله در ماده ۲ قانون ملی شدن جنگل ها و مراتع، در جهت حفظ حقوق مالکیت خصوصی اشخاص، عرصه و محوطه تاسیسات و خانه های روستایی، زمین زراعی و باغات واقع در محدوده جنگل ها و مراتع که در تاریخ تصویب قانون ملی شدن احداث گردیده بودند و نیز مراتع غیر مشجری که در تاریخ تصویب این قانون یا بعدا به موجب اسناد مالکیت یا آراء قطعی محاکم یا هیئت رسیدگی به املاک و اگذاری در محدوده املاک مزروعی قرار گرفته یا بگیرد، به عنوان مستثنیات حکم قانونی برشمرده است.

سرمدی و همکاران، (۱۳۹۴)، طی پژوهشی با عنوان "مفهوم عدالت زیست محیطی و انعکاد آن در اسناد منطقه ای و بین المللی" چنین عنوان نمودند که: پیشرفت تمدن، به خصوص بود از انقلاب صنعتی موجب تخریب گسترده محیط زیست شده است. تلاش بشر برای محافظت از محیط زیست از اواخر قرن بیستم شدت یافت، اما اغلب این فعالیتها بر جلوگیری از تخریب محیط زیست تمرکز داشته است و بر آثار تخریب محیط زیست بر انسانها توجهی نکرده است. به طور کلی در حقوق بین الملل، سازوکاری برای جلوگیری یا جبران خسارت برای انسانهایی که قربانی تخریب محیط زیست می شوند، پیش بینی نشده است. مفهوم عدالت زیست محیطی از مقوله های جدید حقوق بین الملل است. رجال هل آباد (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان « بررسی تناقض و مغایرت در نظام بهره برداری از اراضی ملی و دولتی» بیان داشته که نحوه بهره برداری از منابع ملی که اراضی ملی و دولتی، جنگلها، سواحل، معادن و... همواره یکی از موضوعات اساسی برای توسعه پایدار کشور می باشد بطوریکه با بهره برداری صحیح از منابع طبیعی می توان ضمن حفظ محیط زیست گام به سوی پیشرفت و رونق اقتصادی برداشت لذا با توجه به حجم بالای قوانین و مقررات موجود در خصوص واگذاری و بهره برداری از اراضی و منابع طبیعی از یک طرف و فقدان منبع موثق از طرف دیگر در خصوص نحوه و چگونگی واگذاری و تخصیص اراضی و منابع طبیعی برای انجام طرح ها و پروژه های عمرانی اعم کشاورزی و غیر کشاورزی، مطالعه و بررسی نظام های بهره برداری از منظر حقوقی کمک شایانی به نظم و نسق دادن به این مهم می نماید. احمدزاده (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان « دعاوی علیه سازمان منابع طبیعی نسبت به ملی نمودن اراضی» بیان داشته که قانون گذار از ابتدای ملی کردن جنگلها و مراتع، مراجع متفاوتی برای جلوگیری از تضييع حقوق اشخاص خصوصی و عمومی در این

اراضی پیش بینی نموده است تا کسانی که نسبت به برگ تشخیص صادر شده اعتراضی دارند به این نهادها مراجعه کرده و این نهادها نیز بدون ورود به بحث مالکیت و صرفاً از جنبه ملی یا مستثنی بودن پلاک به موضوع رسیدگی می‌کردند. قانون‌گذار در آخرین اراده خود در قانون افزایش بهره‌وری بخش کشاورزی و منابع طبیعی، اعتراض به برگ تشخیص را در صلاحیت شعبی از دادگاه‌های عمومی حقوقی به نام شعب ویژه منابع طبیعی قرار داده است و ابهامات و اختلافاتی را در این خصوص که آیا در این شعب، باید مالکیت معترض بررسی شود یا خیر؟ به وجود آورده است.

نوآوری این تحقیق در برابر پژوهش‌های انجام شده تأکید بر نگرش اخلاقی ارزش ذاتی محیط زیست در پدید آمدن تعارضاتی است که ضمن دعاوی اشخاص نسبت به اراضی ملی است. در این باره تأکید بر اموری نظیر جرم شناسی سبز یعنی گرمایش زمین و سوراخ شدن لایه اوزون بواسطه قطع جنگل‌ها و از بین رفتن گیاهان نادر، آلودگی‌های زیست محیطی، باران اسیدی و کاهش منابع آب است که علاوه بر تخریب محیط زیست، زندگی انسان را نیز تهدید می‌کند.

حفاظت از اراضی ملی

از سال ۱۳۴۱، قانون‌گذار به دلیل اعمال حاکمیتی، عرصه و اعیان تمام اراضی جنگلی و مراتع کشور را ملی اعلام نمود. لذا آن دسته از اراضی که به دلیل جنگل یا مرتع بودن، ملی تشخیص داده شدند را، اراضی ملی نامیده اند به عبارت دیگر اراضی ملی، عبارت از اراضی است که به دلیل پوشش جنگلی و مرتعی منطبق با شاخص‌ها و مقادیر رسمی، از شمول مالکیت خصوصی اشخاص خارج شده و تحت مالکیت عمومی در می‌آیند. بخش دوم: انواع اراضی ملی انواع اراضی مربوطه به شرح ذیل می‌باشد: اراضی دایر: اراضی دایر زمین‌هایی است که آن را احیا و آباد کرده‌اند و در حال حاضر دایر و مستمرا مورد بهره برداری است. که در این حوزه تعاریف ذیل نیز به چشم می‌خورد: زمینی که آباد است و به نحوی مورد بهره برداری قرار می‌گیرد. در کلام فقها زمین دایر به دو دسته تقسیم بندی شده است: ۱- محیاه بالاصل (آباد از اصل و ابتدا) مانند جنگل‌ها، بیشه زارها، که بدون تلاش آدمی آباد شده است. ۲- محیاه بالعرض مانند زمین‌های زراعی و مرتعی که توسط انسان ایجاد شده است. (میرزایی، ۱۳۹۲: ۶۵) اراضی بایر: بر اساس ماده ۴ قانون زمین شهری اراضی بایر شهری زمین‌هایی است که سابقه عمران و احیا داشته و به تدریج به حالت موات برگشته اعم از آنکه صاحب مشخصی داشته و یا نداشته باشد در واقع سابقه آبادانی و احیا را داشته است اما از آنجایی که کم‌کم به حال خود رها شده و اقدام دیگری روی آن صورت نگرفته به حالت موات برگشته و تفاوتی نمی‌نماید که صاحب

مشخصی داشته باشد یا نداشته باشد، ممکن است فردی سند مالکیت زمین را داشته باشد اما از نظر قانونگذار نظر به اینکه این زمین کم کم به حالت موات برگشته و لم یزرع می باشد آن را جزء اراضی بایر قلمداد کند. در باب تعریف اراضی بایر می توان به موارد ذیل اشاره نمود: در کتب فقهی در تقسیم اراضی صحبتی از اراضی بایر، اراضی که سابقه عمران داشته و سپس به حالت موات بازگشته، به میان نیامده است بلکه آن را تحت عناوینی همچون موات بالارض، موات عارضی یا موات بلاعرض مطرح نموده اند. در کتب فقهی موات بالعرض (بایر) چنین تعریف شده است «زمینی که قبایل احیا شده و اینک رها شده و مجددا موات گشته است.» (همان، ۶۱)

قانون نحوه واگذاری و احیاء اراضی در حکومت جمهوری اسلامی (مصوب ۲۵/۶/۱۳۵۸) بند «د» ماده ۱ این قانون در تعریف اراضی بایر اشعار می دارد: زمین هایی است که سابقه احیاء دارد ولی به علت عدم اعراض و عدم بهره برداری برای مدت ۵ سال متوالی بدون عذر موجه متروک مانده یا بماند. (همان، ۶۳) برخی از نویسندگان این ماده را قابل ایراد و انتقاد دانسته اند و معتقدند «این تعریف درست نیست زیرا اولاً حتماً نباید دلیل عدم بهره برداری، اعراض باشد. اگر زمین در حال بهره برداری نبوده و درآیش نیز نباشد و به حالت موات برگردد، به شرط آنکه مسبوق به احیاء و عمران باشد، بایر تلقی گردد ثانیاً قید مهلت ۵ ساله مالک شرعی و قانونی قابل قبولی ندارد. (ثابتی، ۱۳۷۳: ۵۳) یکی دیگر از منابعی که تعریفی راجع به اراضی بایر ارائه داده است، مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی در خصوص حل مشکل اراضی بایر (مصوب ۲۵/۵/۱۳۶۷) که اشعار می دارد: «اراضی بایر شامل اراضی ای است که بیش از ۵ سال بدون عذر موجه بلاکشت مانده یا بماند» اراضی آیش: زمین دایری است که به صورت متناوب طبق عرف محل برای دوره معینی بدون کشت بماند. اراضی موات: زمین هایی است که سابقه احیا و بهره برداری ندارد و به صورت طبیعی باقی مانده است اراضی موات اشارات ذیل نیز وجود دارد: ۱- آن زمینی است که سابقه مالکیت خصوصی و آبادانی آن مشخص نباشد و یا اینکه هم عدم سابقه برخوردار بودن ملک از مالک معین و هم عدم بهره برداری و آبادانی آن معلوم و شناخته شده باشد. مانند دشت های لم یزرع، صحراهای خشک. (اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۰۶) ۲- موات زمینی است که به واسطه معطل ماندن زمین از آن بهره برداری نمی شود. به وجهی که سود بردن در آن مشکل باشد، مگر به انجام عملیات، به گونه ای که در عرف مردم، آن زمین موات تلقی شود. (سبزواری، ۱۳۹۶: ۲۳۸) ۳- زمین موات، زمینی است که در هیچ زمان مالکی نداشته و در تعریف مالکانه کسی نبوده و ظاهر این است که زمین موات از مفاهیم عرفیه است وصف عرفی معتبر است.

اراضی دولتی: کلیه زمین هایی است که به نام دولت دارای سند بوده یا در جریان ثبت به نام دولت است و همچنین کلیه اراضی ملی شده و مواتی که طبق قوانین مصوب و آرا

کمیسیون‌های مربوطه متعلق به وزارت مسکن و شهرسازی است اعم از این که به نام دولت ثبت شده یا نشده باشد. در جای دیگر در تعریف اراضی دولتی آمده است: هر نوع مال منقول و غیر منقولی که در تصرف مالکانه دولت باشد (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۹۷)

اراضی منابع طبیعی: اراضی تحت پوشش جنگل‌های طبیعی و دستکاشت و مراتع و بیشه‌های طبیعی، نهالستان‌های دولتی و زمین‌هایی که به نحوی از انحاء در رژیم سابق ملی اعلام شده است به عبارت دیگر: ۱- هر آنچه که در طبیعت و کره‌خاکی به طور طبیعی به وجود آمده و دست بشر در پیدایش و خلقت آن دخیل نیست و به وسیله آفریدگار در طبیعت استقرار یافته است منابع طبیعی گویند. (عباسی، ۱۳۹۲: ۶۶) اراضی مرتعی: زمینی است اعم از کوه و دامنه یا زمین مسطح که در فصل چرای دارای پوششی از نباتات علوفه‌ای خودرو بوده و با توجه به سابقه چرای مرتع شناخته شود، اراضی که آیش زراعتند ولو آن که دارای پوشش نباتات علوفه‌ای خودرو باشند مشمول تعریف مرتع نیستند ۱- مرتع زمینی است اعم از کوه، تپه، دامنه و سطح هموار که در فصل رویش، دارای پوششی از گیاهان علوفه‌ای خودرو و طبیعی بوده که در فصل چرای دام قرار می‌گیرد. بند «و» ماده یک قانون نحوه واگذاری و احیاء اراضی در حکومت جمهوری اسلامی ایران مصوب ۲۵/ ۶/ ۱۳۵۸ شورای انقلاب جمهوری اسلامی ایران ۲- مرتع یا بیشه طبیعی عبارت از جنگل یا مرتع یا بیشه‌ای است که به وسیله اشخاص ایجاد نشده باشد. (حجتی، ۱۳۹۲: ۴۸) زمین‌های دایر انواع گوناگون دارد: دایر معمولی: مثل همه زمین‌های مسکونی. دایر مسکونی: زمینی که قبلاً بنا داشته ولی به مرور زمان تخریب شده و هم‌اکنون نیز اثری به جا نمانده باشد که مبنای تشخیص آن عکس‌های هوایی سال ۳۷ و ۴۸ و ۵۷ می‌باشد. دایر مشجر: برای زمین‌های دایر مشجر جهت احداث بنا، رای ماده ۷ (تشخیص باغات) مربوط به سازمان فضای سبز شهرداری تهران نیاز است که تأیید کند، قابل ساخت است. دایر تأسیساتی: زمین‌هایی که قبلاً ساختمان حمام، چاه‌هایی با موتور پمپ و غیره داشته، دایر شناخته می‌شود و قابل ساخت و ساز (مسکونی) است.

دایر مزروعی: برای احداث بنا یا اخذ جواز باید رای ماده ۱۴ مربوط به وزارت کشاورزی (منابع طبیعی) گرفته شود. برای تمامی زمین‌های بالای ۲۰۰۰ متر رای کمیسیون ماده ۵ (مربوط به تعیین کاربری زمین که مربوط و مستقر در شورای عالی شهرسازی و معماری شهرداری است) ضروری است. دایر شهری (مسکونی): ملکی که قبلاً مستحده‌ای داشته باشد ولی به مرور زمان تخریب شده باشد و فعلاً به صورت بایر در آمده باشد. چنانچه ملکی در نقشه طرح تفصیلی شهرداری منطقه، کاربری آن قبلاً توسط کمیسیون ماده ۵ به عنوان مثال کاربری مسکونی تعیین شده باشد نیاز مجدد به تعیین کاربری ندارد. ملک‌هایی که توسط کمیسیون ماده ۵ با کاربری‌های غیرمسکونی تعیین شده باشد، قابل ساخت و ساز و معامله

نیست مگر برای همان مواردی که تعیین شده است. مثلاً: زمین هایی با طرح آموزشی، فقط قابل ساخت مدارس غیر انتفاعی، دانشگاه و آموزشگاه است، مگر این که به موجب قانون به سازمان مربوطه منصرف از اجرای طرح شود و ملک بیشتر توسط دادگاه به مالک اعاده شود و تغییر کاربری یابد. مستثنیات مستثنیات به معنای اعم به هر زمینی گفته میشود که خارج از شمول تملکات دولتی باشد به طوری که خانه های روستایی و همچنین زمین های زراعی و باغات محصوره واقع به موجب قانون ملی شدن جنگلها و مراتع مصوبه ۱۳۴۱ و همچنین قانون حفاظت و بهره برداری از جنگلها و مراتع کشور مصوب ۱۳۴۶ و اصلاحات بعدی، عرصه و محیط تاسیسات در جنگل ها و مراتع که قبلاً احداث شده است، مشمول ماده یک قانون جنگل ها نمی باشند و همچنین با توجه به قانون اصلاحات ارضی مصوب، ۱۳۴۰ اراضی و مراتع غیر مشجر که با توجه به همین قانون در سهم کشاورزان قرار گرفته یا به موجب احکام قضایی در راستای اصلاحات ارضی به زارعین تحویل داده شده است مشمول اراضی ملی نمی گردد. بنابراین آن دسته از اراضی که بنا به تصریح قانون گذار از شمول اراضی ملی خارج می باشند، مستثنیات اراضی ملی تلقی می گردند. همین امر هم در خصوص اراضی موات شهری و غیر شهری صدق میکند به گونه ای که زمینی که سابقه احیاء و کشت به سال قبل از ۱۳۵۸ داشته باشد مستثنیات قانون موات شهری و غیر شهری است و زمینی که سابقه کشت و احیاء به قبل از سال ۱۳۶۵ داشته باشد مستثنیات موات غیر شهری موضوع قانون (ماده واحده مرجع تشخیص اراضی موات و ابطال اسناد آن) است.

ارزش ذاتی محیط زیست

در اخلاق زیست محیطی، شیوه اعمال و انتخابهای ارزش آفرین در حوزه ای معین است و بنا به اصل موضوع آن دارای پیش فرض ها و اصول موضوعه از پیش پذیرفته می باشد. اخلاق زیست محیطی دارای اصول رسمی شناخته شده است که توجه اکید و رعایت کامل آنها کار پایه و پیش شرط موضع گیری ها و تصمیم گیری ها بشمار می روند، این اصول از قرار زیرند:

- ۱- احتیاجات سیستم زمین فی نفسه باید در هر تصمیم گیری درباره استفاده از زمین، نمود داشته باشد.
- ۲- بشریت، وجدان و عنصر حسی و عقلانی اکوسیستم است.
- ۳- مدیریت زمین باید بطور کلی در دست کسانی باشد که به آن نزدیکتر و وابسته تر به آن باشند.^۱

در این باره اصول شخصی دیگری نیز وجود دارند که به شرح زیرند:

۱. احترام به اختیار فردی در انتخاب.
۲. حفظ سلامتی.
۳. جلوگیری از زیان.
۴. برقراری عدالت (مناسبات انسان و طبیعت یا توزیع منصفانه سود و زیان در رابطه انسان و طبیعت).

همین چهار عنصر تعیین کننده نیز در برخی از موارد بحث برانگیزند. گاهی برای تأمین یکی، باید توجه کمتری به دیگری نمود و گاهی حتا ممکن است با مشکل انتخاب میان آنها روبرو شویم. در هر حال، جریان نیرومند کنونی در قلمرو اخلاق زیستی، در راستای تعهد و پایبندی خود به منشور جهانی حقوق بشر، بر اجرای این دو اصل تأکید کامل دارد:

۱. احترام کامل به توانایی‌ها، باورها، انگاشت‌ها و انتخاب‌های فردی
۲. حضور اختیاری، داوطلبانه، آزادانه و آگاهانه فرد در تمام مراحل.

اخلاق حقوق، با در نظر گرفتن موضوع تهدید رفتار بشر در قبال محیط زیست و اینکه این تهدید بطور غیر مستقیم به بقای زندگی بشری نشانه می‌رود، شکل گرفت. و این موضوع چنان مطرح گردید که "حقوق اساسی زندگی بشری بدون داشتن محیط زیست طبیعی حمایتی امکان پذیر نیست" و بدین علت اخلاق حقوق بطور مستقیم در حقوق زیستن و آزادی بشری گنجانده شد.

ویلیام بلک استون^۱ این حق اساسی را چنین شرح داده است:

هر شخصی دارای حق داشتن محیط زیست قابل زندگی است که شایسته انسانیت اوست و بدلیل اینکه یک محیط زیست قابل زندگی برای تأمین ظرفیتهای بشری ضروری است و با در نظر گرفتن خطری که امروزه در مقابل محیط زیست قرار دارد و در نتیجه خطری که در مقابل بقای زندگی بشری قرار دارد، دسترسی به یک محیط زیست قابل زندگی می‌بایست به عنوان یک حق، تلقی گردد که یک تعهد اخلاقی برای احترام به محیط زیست را بر هر شخص الزام می‌نماید. (مشایخی و قوشچی، ۱۳۹۲: ۶۷)

اخلاق انسان محور، بینشی است که نگاهی آینده نگر به حفظ محیط زیست را مجاز می‌داند و در واقع تنها این نوع نگاه به محیط زیست را ضروری و لازم برای عمل می‌داند. این مفهوم به این معنا است که ارزش‌های انسانی را بر اساس مفهوم "زیست محیط برای نسلهای آینده" دارای معنا می‌داند. البته مفهوم "زیست محیط برای نسلهای آینده" برای اخلاق انسان

1. Blackstone, T, Willian

محور، حکم نوعی انگیزش به عمل برای افراد و جامعه را نیز دارد. پس بدین دلیل است که نمی‌توان تمام امور اهمیت دار را در بازه اخلاق انسان محور در قالب گزاره هزینه-منافع که بُرد زمانی کوتاه مدت دارند، گنجانید و بدین سبب است که در این نوع از اخلاق می‌بایست امور آینده نگرانه بیشتری را در تحلیل محدودیت‌ها یا موانع انجام عملها به حساب آورد.

دیدگاه سبز درباره جرم شناسی

دیدگاه سبز درباره جرم شناسی (Green Criminology) که برای بار اول توسط کریستوفر ویلیامز مطرح شد، به بررسی و شناسایی حقوق کیفری در حوزه زیست محیطی با نگاهی بحرانی و متفاوت پرداخته است. این دیدگاه بر روی رفتار انسانی تمرکز داشته و انسان‌ها را به عنوان متخلفان معرفی می‌کند. همچنین، این دیدگاه تلاش می‌کند با شناسایی قربانیان غیرانسانی و استناد به ادله کیفری، وسعت بزه دیدگان را گسترش دهد. بزه دیدگان سبز به سه دسته اشخاص، طبیعت و نسل‌های آینده توجه دارد. همچنین، نسل‌های آینده در دسته بزه دیدگان بالقوه جرایم زیست محیطی قرار می‌گیرند که ناشی از نقص، بی‌مبالاتی و عمل یا ترک عمل نسل‌های گذشته است. (گرچی فرد، ۱۳۹۵: ۲۱۲) در جرایم متعارف انسان‌ها به عنوان بزه دیده معرفی می‌شوند حال آن‌که در بزه‌های زیست محیطی به جهت پیوستگی اکوسیستم، چنانچه بخشی از آن مورد تعرض قرار گیرد، سایر بخش‌ها نیز بزه دیده واقع می‌شوند. بر اساس دیدگاه‌های مختلف، در شناسایی بزه دیدگان جرایم زیست محیطی، سه دیدگاه مهم وجود دارد: دیدگاه انسان-محور؛ این دیدگاه با تمرکز بر جهان بیرونی و بهره‌برداری از منابع طبیعی با دیدگاه ابزاری در نظر می‌گیرد. هدف اصلی این دیدگاه تسهیل استخراج و بهره‌برداری از منابع با قلمرو قانونگذاری است. دیدگاه گونه-محور؛ این دیدگاه به ارزش ذاتی منابع طبیعی توجه می‌کند و فرضیه را پذیرفته است که منابع طبیعی ارزش جداگانه‌ای از دیدگاه ارزشی انسان دارند. هدف قانون در این دیدگاه بیشتر به حفظ محیط زیست متمرکز است. دیدگاه اجتماع-اکولوژی محور؛ این دیدگاه به تعادل میان نیاز به استفاده از منابع برای بقای انسان‌ها و نیاز به تعیین قواعد جهت استفاده بی‌خطر از اکوسیستم (بوم‌سپهر) توجه دارد. هدف در این دیدگاه ایجاد تعادل و هماهنگی بین مصرف منابع و حفاظت از اکوسیستم است. این دیدگاه‌ها نقش مهمی در تشخیص و شناسایی بزه دیدگان جرایم زیست محیطی ایفا می‌کنند. (وایت، ۱۳۹۴: ۲۶)

تقصیر و قصور دولت، و اشتباه مامور مجری تشخیص در مستثنیات اعلام نمودن

زمین

قبل از ورود به بحث ادله‌ی اثبات برای تبیین هر چه بهتر مقوله‌ی اثبات و اثبات مالکیت اشخاص که از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است به صورت مختصر به بررسی تاریخچه ملی

شدن اراضی می پردازیم: با تصویب قانون ملی شدن جنگلها و مراتع در سال ۱۳۴۱، عرصه و اعیان کلیه جنگل ها و مراتع و بیشه های طبیعی در اراضی جنگلی جزو اموال عمومی محسوب شد، مالکیت خصوصی جنگلها و مراتع در اختیار دولت قرار گرفت و بنا به مقرر ماده ۳ قانون یاد شده به اشخاصی که سند مالکیت خصوصی به نام جنگل داشته یا از مراجع قضایی حکم قطعی دال بر مالکیت جنگل در حق آنها صادر شده و یا دارای حکم قطعی هیئت های رسیدگی املاک و اگذاری به نام جنگل بودند، وجوهی طبق قانون پرداخت می شد. قانونگذار بلافاصله در ماده ۲ قانون ملی شدن جنگل ها و مراتع، در جهت حفظ حقوق مالکیت خصوصی اشخاص، عرصه و محوطه تاسیسات و خانه های روستایی، زمین زراعی و باغات واقع در محدوده جنگل ها و مراتع که در تاریخ تصویب قانون ملی شدن احداث گردیده بودند و نیز مراتع غیر مشجری که در تاریخ تصویب این قانون یا بعدا به موجب اسناد مالکیت یا آراء قطعی محاکم یا هیئت رسیدگی به املاک و اگذاری در محدوده املاک مزروعی قرار گرفته یا بگیرد، به عنوان مستثنیات حکم قانونی برشمرده است. در تاریخ تصویب قانون ملی شدن و سال های منتهی به آن با توجه به مشهود بودن علائم و آثار آن و نشانه های احیا و عمران و یا عدم آن، عمل تشخیص با دشواری همراه نبوده است، اما با گذشت زمان تعیین دقیق زمان تصرفات اشخاص و بررسی آثار احیا و عمران اراضی با مشکلات عدیده ای روبرو گردید و از طرفی تعیین مرز و محدوده جنگل و مرتع و شناسایی این اراضی از مستثنیات قانونی، با توجه به گستردگی و عدم وجود امکانات، امکان پذیر نبوده است، افزون بر این، تشخیص اراضی ملی از مستثنیات به هیئت یا کارگروهی متشکل از مهندسين جنگل و نقشه برداران اراضی واگذار نمی گردید و توسط یک کارمند(جنگل دار) با کروی مأمور اداره منابع طبیعی انجام می شد و در نتیجه عمل تشخیص به نحو صحیح و حرفه‌ای منطبق با موازین قانونی معمول نمی گردید. «مأموران و کارکنان تشخیص اراضی نیز در زیر لوای اعمال حاکمیت و عدم جبران خسارت اشخاص با سوء استفاده از اختیارات بدون رعایت قانون، اراضی اشخاص را ملی اعلام کرده و به سادگی اراضی مالکانه اشخاص را ملی و مبادرت به صدور برگ تشخیص مینمودند و فراتر از این عمدتا در سالهای اخیر بدون بررسی و بازبینی هر یک از متصرفات اشخاص کل پلاک ثبتی که مشتمل بر قطعات زیادی می شد را در جهت احتراز از هزینه های کارشناسی و نقشه برداری، ملی اعلام می نمایند. نکته حائز اهمیت این که، برگ تشخیص به نحوه صحیح و قانونی به مالکین این قبیل از اراضی که عمدتا در روستا ساکن و اطلاع از روزنامه محلی نیز جهت آنان دشوار بوده است، صورت نمی گرفت و مدت زمانی تشخیص تا اطلاع ذینفع و طرح دعوی سالیان زیادی به طول می انجامید و از طرفی با توجه به اینکه رسیدگی در پرونده محتاج به مهارت و اظهار نظر کارشناسی می باشد و عمدتا با اعتراض، موضوع دعوی به هیأت کارشناسی تا ۵، ۷، ۹ نفر بعضا ۱۱ نفره نیز ارجاع می

گردد و در نتیجه خسارات دادرسی نیز هنگفت می باشد.

تقصیر و قصور دولت

تقصیر در لغت را، خودداری از انجام عملی با وجود توانایی بر انجام آن میگویند. و برخی آن را تجاوز از رفتار شخص محتاط و آگاه یا رفتار انسان متعارف، یا تجاوز از رفتاری که رعایت آن برای حمایت از دیگران لازم است میدانند. واژه تقصیر در علم حقوق به دو معنی به کار رفته است؛ به معنای اخص که منحصر به بی احتیاطی و غفلت بوده به کار میرود. و در معنای اعم که عبارت است از رابطه خاص روانی و ذهنی که بین فاعل و ضرر و زیان برقرار میشود. به عبارت مناسب تر قصور یعنی ترک فعل یا قانون الزامی بدون اینکه مسامحه ای در کار باشد مانند کسی که به تازگی وارد کشوری شده و به علت آشنا نبودن به قوانین آن کشور و جهل به قانون عملی را که میبایست انجام میداده انجام ندهد و برعکس عملی را که نباید انجام میداده انجام داده است این فرد مرتکب قصور شده است چون هیچ عمدی در کار نبوده و از روی نادانی و جهل به قانون و به صورت سهوی مرتکب خلاف شده است اجزای قصور عبارتند از بی احتیاطی، بی‌مبالاتی، عدم مهارت، عدم رعایت نظامات دولتی و اما تقصیر به اجتناب و خودداری از انجام دادن کاری که شخص با وجود اطلاع و آگاهی و توانایی انجام آن از انجام دادن آن کار خودداری کند را گویند در واقع در تقصیر یک عمدی نهفته است بدین معنی که رفتار مرتکب آن چنان فاحش بوده است که گویی فرد تا حدودی خواستار انجام آن بوده است به همین دلیل مجازات کسی که مرتکب قصور شده است صرفاً جنبه مدنی دارد اما مجازات کسی که مرتکب تقصیر شده است جنبه کیفری دارد. در حال حاضر با توجه به قانون ملی جنگلها و مراتع کشور و همچنین ماده ۵۶ قانون حفاظت بهره برداری از جنگلها و مراتع مصوب ۱۳۴۶، اصلاحیه ۲۰/۰۱/۱۳۴۸ آن و همچنین قانون حفظ و حمایت از منابع طبیعی و ذخایر کشور مصوب ۱۳۷۱، مرجع تشخیص اراضی ملی از مستثنیات وزارت جهاد سازندگی است که مطابق با آیین نامه اجرایی قانون مصوب ۱۳۷۱ وزارت جهاد وظایف محوله را به سازمان جنگلها و مراتع کشور واگذار نموده است. قانونگذار فرد تشخیص دهنده را به عنوان جنگلدار، که فردی متخصص و دارای قوه ی تجزیه تحلیل می باشد به عنوان متخصص در امر تشخیص اراضی ملی از مستثنیات تعیین نموده است.

اشتباه مامور مجری تشخیص در مستثنیات اعلام نمودن زمین

بارها مشاهده شده که مجری تشخیص در امر مهم اراضی ملی و موات شهری و غیر شهری، که عمدتاً تخصص کامل در خصوص موضوع محوله را نداشته در مورد مفاد مکتوبه در برگ تشخیص اشتباه نموده بطوری که زمین مورد بحث را جزء مستثنیات قانونی قلمداد نموده. و

پس از مدت نسبتاً طولانی اداره منابع طبیعی مربوطه با ادعای اینکه مامور تشخیص در اعلام مستثنیات بودن زمین متنازع فیه دچار اشتباه شده، در پی ملی یا موات اعلام نمودن زمین مذکور قرار میگیرد. این در حالی است که مالک زمین پس از مطمئن شدن از اینکه زمین وی جزء اراضی ملی یا موات نمی باشد و بعضاً با گرفتن چندین فقره گواهی مستثنیات از اداره منابع طبیعی اقدام به تصرفات مالکانه خود اعم از هزینه های گراف بر روی زمین و یا حتی انتقال زمین به ثالث می نماید و ناگهان با ادعای اداره منابع طبیعی یا دیگر سازمانهای مربوطه روبه رو می گردد. لذا تقصیر مامور تشخیص در این حالت کاملاً محرز است و چنانچه به این ادعا جامعه عمل پوشانده شود مالک زمین متضرر واقعی این موضوع می باشد. متأسفانه فقد قوانین موجود در این حوزه بسیار واضح است. اما آیا می توان قواعد و مقررات عام مالکیت و اماره تصرف را نسبت به این موضوع جاری کرد و بیان نمود که دولت (اداره منابع طبیعی) در مقام اقامه دعوی باید ملی بودن زمین را اثبات کند و مالک به عنوان متصرف نیازی به اثبات مالکیت خود ندارد و بار اثبات این ادعا بر عهده دولت (اداره منابع طبیعی) می باشد؟ حالیه در جواب به نظر می رسد پاسخ سوال مثبت است، چون زمانی که در موضوعی در (کتاب، سنت و قانون) حکمی را نیافتیم به سراغ اصول فقه می رویم. و حکم موضوعی را طبق قواعد و اصول فقهی استنباط می کنیم و با توجه به قیاس اولویت میتوانیم حکم قواعد مالکیت و اماره تصرف را در این مورد جاری کنیم.

نتیجه گیری

نتایج این پژوهش نشان می دهد که در مورد اراضی که بر اساس اصل اخلاقی حق محیط زیست به اراضی ملی پیوست شده اند، هنگامی دعوی درباره اراضی -متعلق به اراضی ملی یا اراضی شخصی- صورت بپذیرد، این دولت است که باید درباره ادعا ادله ارائه دهد. در بحث اخلاقی بیان شد که ارزش ذاتی محیط زیست برقراری عدالت میان وابستگی انسان و زمین اصل مهم در موضوع اراضی است. در این زمینه به دو موضوع تقصیر و قصور دولت و اشتباه مأمور در تشخیص مستثنیات نیز اشاره و تأکید شد. بنابراین اگر این اراضی با اعتراض ذی نفع نسبت به عمل تشخیصی اداره منابع طبیعی در کمیسیون ماده واحده یا مرجع قضایی، حکم بر ابطال نظریه تشخیص صادر و مالکیت قطعی و نهایی وی محرز گردیده است، بار اثبات مالکیت درباره کاربری اراضی بر عهده دولت است. زیرا در صورت تحقق این امر در خصوص اثبات مالکیت توسط دولت، خواهان دعوا برای رسیدن به حقوق تضییع شده خویش با دشواری کمتری رو به رو می شود و در این حالت بار اثبات بر عهده ی دولت (منابع طبیعی) می باشد.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، سید ابوالحسن، (۱۳۸۱). وسیله النجاه، چاپ اول، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۲. ثابتی، محمد، (۱۳۷۳). وضعیت حقوقی اراضی موات و بایر، چاپ اول، تهران: سازمان ملی زمین و مسکن.
 ۳. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۴۰۱). ترمینولوژی حقوق، چاپ سی و ششم، تهران: گنج دانش.
 ۴. حجتی، علی، (۱۳۹۲). حقوق منابع طبیعی، چاپ اول، تهران: فکر سازان.
 ۵. سبزواری، محمد باقر، (۱۳۹۶). کفایه الاحکام، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۶. عباسی، عادل، (۱۳۹۲). حقوق منابع طبیعی، چاپ اول، تهران: فکر سازان.
 ۷. گرجی فرد، حمیدرضا، (۱۳۹۵)، جرم‌شناسی سبز، تهران: بنیاد حقوقی میزان
 ۸. مشایخی، سینا، قوشچی، فرشاد، (۱۳۹۲)، اخلاق در علوم کشاورزی، تهران: جهاد دانشگاهی
 ۹. میرزایی، علیرضا، (۱۳۹۲). مراجع تشخیص اراضی موات، چاپ اول، تهران: بهنامی.
 ۱۰. وایت، راب. (۱۳۹۴). جرایم زیست محیطی فراملی به سوی جرم‌شناسی جهان بوم، برگردان حمیدرضا دانش ناری، نشر میزان.
11. Cartwright Austin , " Three Axioms for Land Use , " The Christian Century , Vol . XCIV , No. 32 (Oct. 12 , 1977)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۲۶ - ۹۳

بررسی شخصیت قهرمان داستان بر اساس نظریه کارن هورنای در رمان خانگی ادیسی‌ها

پرشنگ ایلخانی زاده^۱حسین داداشی^۲آرش مشفق^۳

چکیده

ادبیات با قوای عاطفی و عالم درونی انسان سروکار دارد و ممکن است در برخی موارد به رفع مشکلات روحی و تقویت تعادل روانی افراد کمک کند. از این رو، تحلیل صحیح اثر ادبی می‌تواند به درک بهتر وجود و ماهیت نویسنده کمک کند. در این مقاله، به بررسی شخصیت قهرمان داستان بر اساس نظریه کارن هورنای در رمان خانگی ادیسی‌ها پرداخته شد. هورنای، به‌عنوان متخصص تجدیدنظرطلب روان‌کاوی فرویدی، مفاهیم نظریه فروید را با تکمیل کرده یا در آن‌ها تجدیدنظر کرده است. دیدگاه هورنای در مورد شخصیت، به‌ویژه نظریه‌های او درباره تیپ‌های شخصیتی، بازتابی از تجربیات شخصی اوست. هورنای بر این باور است که روش‌ها و ترفندهایی که افراد برای محافظت از خود به کار می‌برند، منجر به شکل‌گیری سه تیپ شخصیتی اصلی می‌شود: مهرطلب، برتری‌طلب، و عزلت‌گزین. این نظریه به ما کمک می‌کند تا با تحلیل دقیق‌تر شخصیت‌های داستان، به درک عمیق‌تری از ویژگی‌ها و انگیزه‌های آنان دست یابیم. نتایج حاکی از آن است که در رمان «خانگی ادیسی‌ها»، وهاب شخصیتی عزلت‌طلب و مهرطلب است که به دنبال آرامش درونی و جلب محبت دیگران است. لذا مهرطلبی است که با مهربانی و دلسوزی به دنبال جلب توجه و محبت دیگران است و به راحتی از دستورات پیروی می‌کند. خانم ادیسی ترکیبی از مهرطلبی و برتری‌طلبی دارد و همواره تلاش می‌کند تا به دیگران کمک کند و در عین حال قدرت و مقام خود را حفظ کند. شوکت برتری‌طلب منتقمی است که با خشم و رفتار تحقیرآمیز، تلاش می‌کند تا برتری و قدرت خود را حفظ کند و دیگران را به‌عنوان وسیله‌ای برای اهداف خود می‌بیند.

واژگان کلیدی

روان‌شناسی، کارن هورنای، رمان، خانگی ادیسی‌ها، اخلاق.

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

Email: prshnga591@gmail.com

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

Email: dadashihosseini429@gmail.com

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

Email: Moshfeghi.Arash@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲

طرح مسأله

شخصیت‌پردازی، یکی از ابزارهای اصلی انسان برای تجسم اندیشه‌ها، غرایز و عواطف خود است. نخستین تعریف از شخصیت در «بوطیقای» ارسطو آمده است، که شخصیت را به‌عنوان ماهیت و طبیعت شرکت‌کننده در تراژدی تعریف می‌کند. این تعریف به دنبال توصیف قهرمان مطلق است که در فضایی بی‌مکان و بی‌زمان قرار دارد و نماینده مطلق نیکی یا بدی است. شخصیتی که تغییرپذیر نیست و با جامعیت خود نماینده ویژگی‌های جمعی است. این نوع شخصیت با شخصیت‌های معاصر که در داستان‌ها به تحولات دچار می‌شوند، کاملاً متفاوت است (براهنی، ۱۳۸۶: ۲۴۳)

در یونان باستان، واژه‌ی «کاراکتر» به معنای «حکاکی کردن» و «عمیقاً خراش دادن» استفاده می‌شد. به‌علاوه، داستان‌های شخصیت در آن زمان شامل طرح‌های منشوری بودند که تیپ‌های مختلف آدم‌ها را در الگوهای خاصی گنجانده بودند (یونسی، ۱۳۸۶: ۲۸۹). شخصیت در ادبیات کلاسیک به‌عنوان فردی قوی، شجاع و ماجراجو تعریف می‌شود که ویژگی‌های برجسته اخلاقی و جسمی دارد (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۲۱۷)

در ادبیات حماسی، قهرمان کسی است که کنش‌های داستان را پیش می‌برد و انتظار می‌رود به هدف نهایی داستان دست یابد. قهرمان معمولاً شخصیت اصلی داستان است و در اکثر حماسه‌ها، یک ضدقهرمان نیز وجود دارد که در مقابل قهرمان قرار دارد و همه یا بیشتر حوادث حول محور این دو شخصیت می‌چرخد. قهرمان در ادبیات کلاسیک به‌طور معمول نیمه‌خدا است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۱۰۵). فرای نیز قهرمان را فردی می‌داند که از نظر مرتبه از دیگران برتر است و به ایفای نقش رهبری می‌پردازد، زیرا اقتدار او فراتر از قدرت سایر مردان است (فرای، ۱۳۷۷: ۴۸)

از سوی دیگر، شخصیت ضدقهرمان به‌عنوان شخصیت مخالف قهرمان معرفی می‌شود. ضدقهرمان معمولاً شریر است و در تقابل با قهرمان قرار دارد. این شخصیت به‌عنوان آنتی‌تیز و متضاد قهرمان در داستان‌های کلاسیک عمل می‌کند (داد، ۱۳۷۱: ۱۸۱). ضدقهرمان، در واقع، فرد یا موجودی است که از نظر اندیشه، صفات، اعمال و رفتار، در قطب منفی و در تضاد با قهرمان قرار دارد (اگری، ۱۳۸۳: ۱۹۱-۱۹۲)

کارن هورنای، روان‌شناس نوفرویدی، معتقد است که بیماری‌های روانی نتیجه روابط خشن و ناهنجار در دوران کودکی است. به باور هورنای، این شرایط ناهنجار باعث ایجاد اضطراب اساسی در کودک می‌شود که مانع رشد استعدادهای وی و تقویت اعتماد به نفس او می‌گردد. به‌عبارت‌دیگر، تحقیر، ترساندن، ظلم و عدم توجه به ضعف‌ها و تمایلات طبیعی کودک، هسته

وجودی او را تضعیف کرده و او را به راه‌های مختلفی برای سازگاری با محیط خشونت‌آمیز سوق می‌دهد. هورنای سه راهبرد اصلی را برای این سازگاری شناسایی کرده است: مهرطلبی، برتری‌طلبی و انزوطلبی. این راهبردها به فرد کمک می‌کند تا با محیط خشن مقابله کند و از آسیب‌های دیگران در امان بماند (هورنای، ۱۳۷۷: ۱۱)

هورنای معتقد است که این راهبردهای دفاعی می‌توانند به اجزای ثابت شخصیت تبدیل شوند و رفتار فرد را تحت تأثیر قرار دهند. او ده نیاز روان‌رنجور را معرفی کرده است که به‌عنوان راه‌حل‌های غیرمنطقی برای مشکلات فردی عمل می‌کنند. این نیازها شامل نیاز به محبت و تأیید دیگران، داشتن شریک زندگی مقتدر، محدودیت زندگی، قدرت، بهره‌کشی، وجهه و اعتبار، تحسین و تمجید، موفقیت و همت بلند، خودبستگی و استقلال و کمال است (شولتز، ۱۳۷۸: ۱۸۰ و ۱۷۹). این نیازها زمانی روان‌رنجور تلقی می‌شوند که فرد به‌طور مداوم و شدید به دنبال ارضای آن‌ها باشد.

هورنای همچنین به این نتیجه رسید که این ده نیاز می‌توانند در سه دسته کلی تقسیم شوند: حرکت به‌سوی دیگران، حرکت علیه دیگران و حرکت به‌دوراز دیگران. هر کدام از این دسته‌ها به‌نوعی به اضطراب اساسی و تلاش برای مقابله با آن مرتبط است (فایست و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۵۴). به‌طور کلی، این نیازها می‌توانند منجر به رفتارهایی شوند که به‌طور مثبت یا منفی بر سازگاری فرد با محیط اطراف تأثیر می‌گذارند. با توجه به آنچه گفته شد هدف اصلی این پژوهش بررسی شخصیت قهرمان داستان در رمان خانگی ادیسی‌ها اثر غزاله علیزاده است. روش تحقیق در این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی است.

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از نظریه روان‌شناختی کارن هورنای، به تحلیل شخصیت قهرمان داستان «خانگی ادیسی‌ها» اثر غزاله علیزاده پرداخته است که بدعتی در تلفیق علوم روان‌شناسی و ادبیات معاصر ایرانی به شمار می‌آید. این رویکرد، تحلیل عمیقی از تحول شخصیت قهرمان و تأثیر عوامل روان‌شناختی همچون اضطراب اساسی و راهبردهای تطبیقی (مهرطلبی، برتری‌طلبی، و انزوطلبی) را ارائه می‌دهد که در بررسی‌های کلاسیک کمتر به آن پرداخته شده است. نوآوری این پژوهش علاوه بر شیوه تحلیلی توصیفی-تحلیلی، در تأکید بر نیازهای روان‌رنجور و تطبیق آن با ویژگی‌های قهرمانان داستانی معاصر نمایان می‌شود. از جنبه اخلاقی، پژوهش با رعایت احترام به شخصیت‌ها و تفسیر مسئولانه متون ادبی و روان‌شناختی، به هیچ‌وجه قصد قضاوت یا تحقیر شخصیت‌ها را ندارد و همواره به دنبال درک و تبیین ریشه‌های رفتاری و روانی آنهاست. این پژوهش با تأکید بر دقت علمی و احترام به متن ادبی، الگویی برای مطالعات آتی در حوزه‌های مشابه فراهم می‌آورد. لذا با توجه به آنچه ذکر گردید سؤال اصلی پژوهش این است که چگونه شخصیت قهرمان داستان «خانگی ادیسی‌ها» اثر غزاله علیزاده، بر

اساس نظریه روان‌شناختی کارن هورنای و راهبردهای روانی مهرطلبی، برتری طلبی و انزوای طلبی، شکل می‌گیرد و تحولات او در طول داستان تحت تأثیر این راهبردها قرار دارد؟

مبانی نظری

کارن دانیلسن هورنای سال ۱۸۸۵ در هامبورگ آلمان دیده به جهان گشود. وی در خانواده‌ای که والدینش دارای خلق‌وخوی بسیار متفاوتی باهم بودند، پرورش یافت. درحالی‌که پدر، مذهبی، مستبد و کج‌خلق بود مادرش سرزنده و روشن‌فکر بود. کارن در بیشتر دوران کودکی و نوجوانی خود تردید داشت که والدینش او را دوست داشته باشند. او از پدرش خاطرات خوبی نداشت و همیشه رفتار خشن، آمرانه و طردکننده او را به یاد می‌آورد؛ اما مادرش را که از او در برابر پدرش حمایت می‌کرد، می‌پرستید. باوجوداین، هورنای احساس خوشحالی نمی‌کرد. او به این دلیل که به برادر بزرگ‌ترش بیشتر توجه می‌شد، احساس طردشدگی می‌کرد.

هر چه هورنای در کسب عشق و محبت با شکست روبه‌رو می‌شد، تلاشش برای یافتن مسیر یک زندگی معنادار با موفقیت همراه بود. در دوازده‌سالگی تحت تأثیر پزشکی که او را مداوا کرد، تصمیم گرفت در آینده پزشکی را پیشه خود کند؛ به همین دلیل باوجود مخالفت‌های پدرش و محدودیت‌هایی که در سر راه تحصیل زنان در رشته پزشکی وجود داشت، در دبیرستان، با سخت‌کوشی خود را آماده تحصیل در این رشته می‌کرد. در سال ۱۹۰۶ یعنی شش سال بعد از این که زنان مجاز به تحصیل در رشته پزشکی شدند، وارد دانشگاه فرایبورگ شد. (شولتز و شولتز، ۱۳۷۸: ۱۷۵). کارن هورنای در دانشگاه با اسکار هورنای، آشنا شد و در جریان تحصیلات پزشکی خود با وی ازدواج کرد. زندگی زناشویی هورنای با مشکلاتی همراه بود؛ او تحصیلات پزشکی را تمام کرد و هم‌زمان نقش مادر و زن خانه‌دار را بازی می‌کرد. تعارضات این سه نوع فعالیت که با مرگ مادر کارن و مشکلات زناشویی همراه شده بود، او را افسرده کرد. او یک دوره آشفتگی هیجانی را پشت سر گذاشت و درگیر چند ماجرای عشقی نیز بود. در سال ۱۹۲۷ از همسرش جدا شد و تا پایان عمر به جست‌جوی بی‌قرار خود برای پذیرفته شدن ادامه داد (همان: ۵۰۶).

هورنای در فاصله سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۵۲ در مؤسسات روان‌کاوی شیکاگو و نیویورک به تدریس و اشتغال پرداخت. همچنین بانی انجمن پیشبرد روان‌کاوی و موسسه آمریکایی روان‌کاوی بود و در طی همین سال‌های حضورش در امریکا نظریه شخصیت خود را مطرح کرد. سرانجام بعد از یک دوره بیماری در دسامبر ۱۹۵۲ بر اثر سرطان درگذشت.

۱. نظریه شخصیت هورنای

هورنای به عنوان یک متخصص تجدیدنظرطلب روان کاوی فرویدی یا یک نو فرویدی شناخته می شود؛ زیرا مفاهیم نظریه فروید را یا تکمیل کرده یا در آن ها تجدیدنظر کرده است. هورنای با توجه به سه نکته نظرات خود را مطرح کرده است «اول این که اظهارات فروید در مورد زنان موجب شد که هورنای به تأثیرات فرهنگی بیندیشد. دوم این که هورنای با روان کاو دیگری به نام اریک فروم در ارتباط بود که وی آگاهی هورنای را نسبت به اهمیت تأثیرات اجتماعی و فرهنگی بیشتر کرد و سوم این که مطالعات هورنای در تفاوت ساختار شخصیت بیماران اروپایی و آمریکایی مورد مشاهده، اهمیت تأثیرات فرهنگی را تأیید کرد. علاوه بر این، این مطالعات او را به این نتیجه رساند که روابط بین فردی، محور همه عملکردهای سالم و آشفته شخصیت است» (پروین، ۱۳۷۳: ۱۷۵). دیدگاه هورنای درباره شخصیت، مانند سایر نظریه پردازان شخصیت، انعکاسی از تجربیات شخصی اوست.

۲. اضطراب اساسی

هورنای بر این باور است که عوامل تربیتی و فرهنگی در چگونگی شکل گیری شخصیت فرد نقش تعیین کننده دارند نه عوامل زیستی و مادرزادی و نیروی برانگیزنده افراد نیاز به امنیت است نه میل جنسی و پرخاشگری. «او بر جامعه و به ویژه محیط خانواده و نحوه تعامل والدین با فرد بیش از هر عامل دیگری تأکید می کند و معتقد است که افراد محیط فرد از طریق روابط خشن و ناهنجار از قبیل محدودیت های بی مورد، تمجید و تحسین زیاد از حد یا فقدان آن، زیاد از حد حمایت و مواظبت کردن، خرده گیری و ملامت، بی وفایی و بدقولی، فشار و ناروایی و اجحاف، تحقیر و بی اعتنایی، ترساندن، ظلم و زورگویی، سختگیری، بی توجهی به احتیاجات و تمایلات خاص کودک و عوامل متعددی نظیر این ها، یک حالت خشم و اضطراب عمیق و دائمی در او به وجود می آورند که به آن اضطراب اساسی می گویند. به طور خلاصه می توان گفت «هر چه سبب از هم گسیختن و آشفتگی فرد شود موجب پیدایش اضطراب اساسی، در او می شود» (ورنون و هال، ۱۳۷۹: ۱۱۷). مفهوم اضطراب اساسی، نقطه عطف نظریه هورنای است. این مفهوم احساس درمانده بودن در دنیای خصمانه است. احساس درماندگی می تواند شرط اصلی مشکلات بعدی شخص باشد. از این اضطراب، نیاز اساسی به ایمنی ایجاد می گردد و ایمن بودن به معنی آزاد بودن از اضطراب است (لاندین، ۱۳۷۸: ۱۱۷)

بر این اساس، اگر فرد در محیطی گرم و صمیمی همراه با مهر و محبت پرورش یابد، احساس عشق و امنیت خواهد کرد نه احساس تنهایی و درماندگی و بی پناه بودن.

۳. راهبردهای دفاعی

فرد گرفتار در محیط خشن، ناهنجار و آزاردهنده سعی می‌کند راه‌ها و وسایلی بیابد تا بتواند بین خود و دیگران سازگاری و آرامش ایجاد نماید و از خود در برابر شر آن‌ها دفاع کند. روش‌ها و راهبردهای دفاعی وی عبارت‌اند از این‌که یا سعی می‌کند خود را در حمایت قوی‌ترین فرد محیط قرار دهد و خود را به او بچسباند تا از آزار او و سایرین در امان باشد. یا ممکن است به‌قدری متمدن، پرخاشگر و جنگجو شود که دیگران نتوانند آزارش دهند. راه سومی که به نظرش می‌رسد این است که سعی می‌کند از دیگران کناره‌گیری نماید و لاقلاً از لحاظ روحی و معنوی به دیگران نزدیک نشود» (هورنای، ۱۳۷۷: ۱۱). روش‌ها و ترفندهایی که شخص برای در امان ماندن به آن‌ها توسل می‌جوید، منجر به ایجاد سه تیپ شخصیتی می‌شود که به ترتیب عبارت‌اند از مهرطلب، برتری‌طلب و عزلت‌گزین.

۴. نیازهای روان رنجوری

هورنای معتقد بود راهبردهای دفاعی مذکور می‌توانند چنان به اجزای ثابت شخصیت فرد تبدیل شوند که صورت سائق و نیاز به خود گرفته و رفتار فرد را تحت تأثیر قرار دهند. وی ده نیاز بیان کرد و آن‌ها را روان رنجور نامید زیرا راه‌حل‌هایی غیرمنطقی برای مشکلات فرد هستند. این نیازها عبارت‌اند از: نیاز به محبت و تأیید دیگران، نیاز به داشتن شریک زندگی مقتدر، نیاز به محدودیت زندگی، نیاز به قدرت، نیاز به بهره‌کشی، نیاز به وجهه و اعتبار، نیاز به تحسین و تمجید شخصی، نیاز به موفقیت و همت بلند، نیاز به خودبسندگی و استقلال و نیاز به کمال و مصون ماندن از انتقاد دیگران. آنچه این نیازها را ناهنجار می‌کند تلاش شدید و احساس اجبار کردن برای ارضای آن‌ها به‌عنوان تنها وسیله دفع اضطراب اساسی است (شولتز، ۱۳۷۸: ۱۸۰ و ۱۷۹).

۵. گرایش‌های روان رنجوری

هورنای بعدها از این تقسیم‌بندی خود راضی نبود و به این نتیجه رسید که می‌توان این ده نیاز را در سه طبقه کلی قرارداد. این نیازها شامل حرکت به‌سوی دیگران، حرکت علیه دیگران و حرکت به‌دوراز دیگران هستند. گرایش‌های روان رنجور ریشه در راهبردهای دفاعی مذکور دارند و درواقع شکل گسترش‌یافته آن‌ها محسوب می‌شوند (هورنای، ۱۳۷۷: ۱۸).

۶. حرکت به‌سوی دیگران (مهر طلبی)

از نظر هورنای حرکت به‌سوی دیگران یک نیاز روان رنجور به محافظت از خود در برابر احساسات درماندگی است و حال و هوای محبت واقعی را ندارد. افراد مهر طلب برای محافظت خویش در برابر احساس درماندگی، نومیدانه برای کسب محبت و تأیید دیگران تلاش می‌کنند یا

به دنبال شریکی قدرتمند می‌گردند که مسئولیت زندگی آن‌ها را به عهده بگیرد. این تلاش‌ها دو نیاز روان رنجور اول را نشان می‌دهند. افرادی که گرایش حرکت به سوی دیگران را اختیار می‌کنند خود را مهربان، سخاوتمند، از خود گذشته، فروتن و حساس به احساسات دیگران تصور می‌کنند. آن‌ها دوست دارند زیر دست دیگران باشند، دیگران را باهوش‌تر و جذاب‌تر از خود بدانند و خود را بر طبق آنچه دیگران درباره آن‌ها فکر می‌کنند، ارزیابی نمایند (فیست و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۵۴)

۷. حرکت علیه دیگران (برتری طلبی)

برخلاف تیپ مهر طلب که همه مردم را خوب فرض می‌کنند، افراد برتری طلب همه را متخاصم می‌دانند در نتیجه راهبرد حرکت علیه دیگران را اختیار می‌کنند. رفتار این تیپ نیز مانند مهر طلب از اضطراب اساسی برانگیخته می‌شود. این افراد به جای حرکت به صورت سلطه‌پذیری و وابستگی به سوی مردم، بی‌رحمانه یا ظالمانه علیه آن‌ها حرکت می‌کنند. آن‌ها با نیاز شدید به بهره‌کشی از دیگران و استفاده از آن‌ها برای منافع شخصی، برانگیخته می‌شوند. این افراد به ندرت اشتباهات خود را می‌پذیرند و به صورت اجباری سعی می‌کنند که عالی و قدرتمند و برتر به نظر برسند. از نیازهای روان رنجور، پنج نیاز با گرایش حرکت علیه مردم ارتباط دارد که عبارت‌اند از: نیاز به قدرتمند بودن، بهره‌کشی از دیگران، کسب شهرت و مقام، تحسین شدن و کسب موفقیت. حرکت به سوی دیگران و حرکت علیه دیگران دو قطب مخالف هم هستند (همان: ۲۵۵ و ۲۵۴).

۸. حرکت به دور از دیگران (عزلت‌گزینی)

برخی از افراد برای حل اضطراب اساسی انزوا و جدایی را اتخاذ می‌کنند و گرایش روان رنجوری حرکت به دور از دیگران را دارند. این راهبرد نیاز به تنهایی، استقلال و خودبستگی را بیان می‌کند. این نیازها می‌تواند منجر به رفتارهای مثبت گردد به طوری که برخی از افراد این نیازها را به صورت سالم ارضا می‌کنند. با این حال، این نیازها زمانی روان رنجور محسوب می‌شوند که اشخاص سعی کنند آن‌ها را با ایجاد فاصله عاطفی میان خود و دیگران برآورده سازند. این گروه دنیایی برای خود می‌سازند و اجازه نمی‌دهند کسی به آن‌ها نزدیک شود. آن‌ها برای آزادی و خودبستگی ارزش قائل هستند و اغلب عزلت‌گزین و دیرجوش به نظر می‌رسند. آن‌ها از تعهدات اجتماعی پرهیز می‌کنند و بیشترین ترس آن‌ها نیاز داشتن به دیگران است (همان: ۲۵۶ و ۲۵۵)

۹. تضاد اساسی

هر سه گرایش یا تمایل مذکور باهم در وجود افراد قرار دارند. اگر فرد می‌توانست به یکی از این سه طریق پناه ببرد، دچار رنج و عذاب نمی‌شد؛ اما بزرگ‌ترین مسئله برای او از اینجا شروع می‌شود که نمی‌تواند منحصرأ به یکی از این سه راهبرد دفاعی متوسل شود، بلکه هر سه را توأماً به کار می‌برد؛ یعنی فرد در محیط ناهنجار هم‌میل پرخاش، غلبه و برتری درش به وجود می‌آید، هم جلب محبت و گذشت و تسلیم و هم‌میل گوشه‌گیری (هورنای، ۱۳۷۷: ۳۴ - ۳۳). و از آنجاکه این سه تمایل با یکدیگر کاملاً مغایر و متضادند، جدال و کشمکش دائمی در روح فرد ایجاد می‌کنند و او را به موجودی ضعیف، بیچاره و حقیر مبدل می‌سازند. هورنای این حالت را تضاد اساسی می‌نامد. حال شخص برای دفاع از خود در برابر آزار تضادهای درونی به راهبردی روی می‌آورد. راهبرد وی این است که بنا به اقتضای محیط یکی از سه گرایش را بیشتر از سایر تمایلات دیگر در وجود خود تقویت و برجسته می‌سازد و تمایل مخالف آن را سرکوب و پنهان می‌سازد و از فعالیت آشکار می‌اندازد و به این ترتیب سعی می‌کند از فعالیت‌های متضاد در وجود خود بکاهد. این حالت‌ها و تمایلات متناقض و ناموافق یعنی مهر طلبی، برتری طلبی و عزلت‌گزینی با تمام نتایج و آثار خود هسته و ریشه عصبیت را تشکیل می‌دهند (همان: ۳۶).

بحث و بررسی

خانه ادیسی‌ها زمانی است در دو جلد که نگارش آن در سال ۱۳۶۹ به اتمام رسیده و دو سال بعد از آن به چاپ رسیده است. در این مقاله ابتدا خلاصه‌ای از رمان آورده شده و پس از آن موضوع و درون‌مایه رمان مشخص شده است. سپس شخصیت‌های اصلی معرفی و بر اساس نظریه نو روانکاوی کارن هورنای تحلیل شده‌اند.

۱. خلاصه داستان

ماجراهای رمان در عشق‌آباد می‌گذرد. وقایع پس از انقلاب بلشویکی است؛ بازماندگان خانواده اشرف و پدرسالاری ادیسی‌ها در خانه‌ای زندگی می‌کنند که بزرگ و مجلل است و اعضای این خانواده دستخوش تغییر و تحولات ناشی از انقلاب می‌شوند. مادر بزرگ، خانم ادیسی، دخترش، لقا، نوه‌اش، وهاب و خدمتکار خانه، یاور، در کنار هم و طبق عادات جاافتاده‌ای که دارند، به‌دوراز شهر به زندگی خود ادامه می‌دهند. مادر بزرگ ساعت‌ها مشغول گرفتن فال است؛ لقا پیانو می‌نوازد؛ وهاب در تنهایی مشغول خواندن کتاب‌های تاریخی است که به آن‌ها علاقه وافری دارد، همچنین وی یاد و خاطره عمه‌اش، رحیلا، را که در جوانی مرده در ذهن مرور می‌کند. باور در طول روز کارهای خانه را انجام می‌دهد. زندگی به همین روال ساده و تکراری خود جریان دارد تا روزی که مأموران از طرف آتش‌خانه مرکزی برای بازدید خانه می‌آیند و روز

بعد ساکنان جدیدی را به آنجا می‌فرستند. ساکنان اصلی خانه از ورود آن‌ها احساس ناراحتی می‌کنند و ناراضی‌اند؛ لقا که بوی مرد او را منقلب می‌کند، تحمل شرایط جدید را ندارد؛ وهاب نیز به دلیل اینکه تنهایی خود را ازدست‌داده از این وضعیت ناراضی است. مادر بزرگ که آینده‌خانه را این‌گونه پیش‌بینی می‌کرده، در مقابل شرایط پیش‌آمده سکوت می‌کند، ولی پس از چندی ساکنان به این وضعیت پیش‌آمده عادت می‌کنند. تازه‌واردان چون پیش‌از این در خانه‌های عمومی به‌سختی زندگی می‌کرده‌اند، شرایط جدید برای آن‌ها خوشایند است. با ورود شوکت، وحشت و زورگویی و استبداد شدیدتر می‌شود. پس از آن رکسانا وارد خانه می‌شود و خانواده ادیسی از شباهت او با رخیلا شگفت‌زده می‌شوند. وهاب که از چندی پیش به این شباهت پی برده است به او علاقه‌مند شده و به او ابراز عشق می‌کند، اما از جانب رکسانا پاسخی منفی می‌شنود. مادر بزرگ نیز هنگامی که قباد را می‌بیند به یاد جوانی، دوباره عشق در وی زنده می‌شود. دورویان انقلاب که در میان‌شان کسانی چون مؤید، نامزد رخیلا و حدادیان، شهردار سابق، که سررشته کارها را به دست گرفته‌اند، آدم‌های شفاف و خالصی چون شوکت، رکسانا، برزو و قباد را در تنگنای بیشتری قرار داده‌اند. در نتیجه این وضعیت، خانه در کل به حجمی غریب و محاصره در نظام حاکم بدل می‌شود. شوکت با حدادیان درگیر می‌شود و خود، او را دستگیر می‌کند. مأموران آتش‌خانه به ساکنین حمله می‌کنند و سرانجام افراد خانه هرکدام زندگی جدیدی را پیش می‌گیرند؛ عده‌ای دستگیر می‌شوند و عده‌ای فرار می‌کنند. قباد، شوکت، بانوی کهن‌سال، رکسانا، کاوه و برزو دستگیر می‌شوند. وهاب به خواست رکسانا به سفری دور دراز به دره‌های کشمیر برای فروزان نگه‌داشتن خورشید عشق می‌رود و سایر افراد در خانه‌های عمومی ساکن می‌شوند. یاور و لقا در یکی از خانه‌های عمومی ساکن می‌شوند و لقا مشغول آموزش پیاو به علاقه‌مندان می‌شود.

موضوع رمان، ماجرای خانواده ادیسی‌ها است و تمام وقایعی که در خانه اتفاق می‌افتد. نویسنده به‌دقت به جزئیات آن پرداخته و با زبانی ساده اما توصیفی، داستان را می‌پردازد. از ویژگی‌های این رمان، حضور اشخاص متنوع و متعدد در آن است. موضوع داستان انقلاب بلشویکی است و اتفاقاتی که طی این انقلاب می‌افتد و تحولاتی که رخ می‌دهد و همچنین رویارویی دو جبهه متفاوت و مخالف با هم است که در طول داستان اتفاق می‌افتد و سرانجام همدیگر را می‌پذیرند و با هم کنار می‌آیند. در طول داستان درونیات شخصیت‌ها از طریق گفتگو و برخورد اشخاص با هم به تصویر کشیده می‌شود و خواننده به شناخت آن‌ها پی می‌برد.

انقلاب روسیه که موضوع اصلی این رمان است، مانند هر انقلاب دیگری تحولات عظیمی در اجتماع و نوع جهان‌بینی افراد ایجاد می‌کند. «درون‌مایه خانه ادیسی‌ها، بروز آشنفنگی و انقلاب و تغییر و تحول و چگونگی ورود فرزندان این خانه و رویارویی آن‌ها با جهان خشن انقلابی است.» (میرعابدینی، ۱۳۸۳: ۱۴۱۷). تحولی که همه‌چیز را ویران می‌کند و دوباره از نو

آن گونه که خود می‌خواهد می‌سازد، ولی درنهایت به انحراف رفته و به اهداف نمی‌رسد یکی دیگر از درون‌مایه‌ها، رنج و غربتی است که بر زندگی اشخاص داستان سایه افکنده است. نارضایتی از زندگی و نداشتن خوشبختی، دردی است که با هیچ ثروتی جبران نمی‌شود. این رنج و درد و فقر بیشتر متوجه زنان داستان است و آن‌ها بیشتر از این مسأله رنج می‌برند. جایی از قول پری (از شخصیت‌های تازه‌وارد به خانه) چنین گفته می‌شود: «فرق نمی‌کند، آغوش هردو سرد است. از وقتی اینجا آمدم فهمیدم که چیزدارها هم سفیدبخت نیستند.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۴۸۹)

۲. تحلیل شخصیت‌های رمان خانه‌ادریسی‌ها بر اساس نظریه کارن هورنای

۲-۱ وهاب

وهاب یکی از چهار شخصیت اصلی رمان است که در تمام طول داستان حضور پررنگی دارد. او نواده پسری خانم ادریسی و مردی سی‌ساله است که هنوز ازدواج نکرده است. از نظر ظاهری، وهاب به‌طور کامل با معیارهای جذابیت تطابق ندارد؛ شانه‌های لاغر و آویخته، چهره‌ای پژمرده و رنگ‌پریده، و چشمانی جدی و بی‌فروغ دارد. او در طول داستان، شخصیتی ثابت و یکسان دارد که بیشتر به‌عنوان فردی منزوی و درون‌گرا معرفی می‌شود. ارتباط او با اهل خانه و اطرافیانش بسیار محدود است و او بیشتر به تنهایی و انزوا تمایل دارد.

تحصیلات وهاب در انگلستان به پایان رسیده و او شیفته تاریخ و باستان‌شناسی است. او به دوران گذشته و شهرهای قدیمی علاقه خاصی دارد و این موضوع به‌طور برجسته‌ای در شخصیت او نمایان است. برای وهاب، زندگی فاقد معنا و هدف است و او دچار یأس و ناامیدی است. او تنها به دو چیز دل‌بسته است: کتابخانه‌اش که مملو از کتاب‌های تاریخی است و خاطراتی از دوران کودکی که به عمه زیبا و جوان‌مرگش، ریحیلا، مربوط می‌شود.

یاد ریحیلا برای وهاب به‌عنوان یادگاری مقدس تلقی می‌شود و او این یاد را گرامی داشته و می‌پرستد. حتی پس از مرگ ریحیلا، وهاب تصور می‌کند که عمه به دره‌های کشمیر سفر کرده و دو هفته تمام به دنبال گمشده‌اش می‌گردد. این افکار و یادها به‌طور عمیق بر ذهن و روح وهاب سایه افکنده است.

در تعاملات اجتماعی، وهاب با اعضای جدید خانه، به‌ویژه شوکت، رابطه خوبی ندارد و از طرف شوکت مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرد. این وضعیت باعث تشدید انزوا و افسردگی او می‌شود. در پایان داستان، وهاب به دلیل شکست در عشق به رکسانا و بعد از فروپاشی خانه توسط آتش، تصمیم می‌گیرد به کشمیر سفر کند. این سفر نماد جستجوی وهاب برای یافتن معنای جدیدی در زندگی و رهایی از بار سنگین خاطرات و یأس‌های گذشته است.

۲-۱-۱ گرایش به تنهایی

وهاب به‌طور خاص به تنهایی و انزوا علاقه‌مند است و این ویژگی یکی از بارزترین خصوصیات او به‌شمار می‌آید. او بیشتر وقت خود را به‌تنهایی در اتاقش می‌گذراند و به دلیل تنبلی که ناشی از انزواطلبی اوست، به هیچ فعالیت خاصی در خانه نمی‌پردازد و در بیرون از خانه نیز به دنبال کار و فعالیت خاصی نمی‌رود. زندگی وهاب به‌سادگی و بدون تغییرات عمده ادامه می‌یابد، تا اینکه ورود شوکت به خانه و رفتارهای زورگویانه او باعث برهم‌خوردن تنهایی وهاب می‌شود. این تغییرات و از دست دادن فضای آرام و بدون مزاحمت زندگی‌اش باعث ایجاد ناراحتی و یأس مضاعف در او می‌شود.

«وهاب سی‌ساله بود اما بیشتر نشان می‌داد. شانه‌ها لاغر و آویخته، چهره پژمرده و رنگ‌پریده، چشم‌ها جدی و بی‌فروغ. در شبانه‌روزی‌های انگلستان درس خوانده بود. ضمن هر گفتار یا حرکت، شلاق نامربی بالای سر حس می‌کرد... از خانه بیرون نمی‌رفت، می‌گفت می‌خواهد حفاظی داشته باشد. ماهی دو بار به کتاب‌فروشی آشنا سر می‌زد. مرد کتاب‌های تازه را برایش کنار می‌گذاشت، آن‌ها را برمی‌داشت، ابرو به هم کشیده و لب‌بسته پول می‌داد و به خانه برمی‌گشت.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۸)

۲-۱-۲ بی‌توجهی به زندگی

وهاب به‌نوعی تماشاگر زندگی خود شده و آن را متعلق به خود نمی‌داند. او به‌جای مواجهه با مشکلات و تلاش برای حل آن‌ها، به نادیده گرفتن مشکلات و بی‌توجهی به آن‌ها تمایل دارد. این بی‌تفاوتی و بی‌عملی ناشی از این است که او زندگی را بیهوده و فاقد معنا می‌داند و به همین دلیل از تلاش برای تغییر و بهبود وضعیت خود امتناع می‌کند. در یکی از بخش‌های رمان، مادر بزرگ با نگاهی تلخ و انتقادی به وهاب می‌گوید که او سال‌هاست چیزی در زندگی‌اش ندارد و به‌نظر می‌رسد که امید و روح زندگی در درونش مرده است. این اظهارنظر به وضوح نشان‌دهنده فقدان امید و انگیزه در وهاب است و تأکید می‌کند که او به‌دلیل این عدم انگیزه و بی‌اعتنایی به زندگی، در وضعیت روحی و عاطفی خود دچار رکود و یأس شده است.

«بانوی پیر نفس عمیقی کشید: سال‌هاست که چیزی در ته وجود تو مرده. دست‌کم لقا زندگی را با «نفرت» در چنگ دارد، اما تو چی؟ حتی نفرت هم نداری؛ (ابرو به هم کشید) چقدر ملال‌آور است!» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۷)

با توجه به اظهارات خانم ادیسی، روشن است که وهاب نسبت به زندگی و فعالیت‌هایش بی‌توجه و بی‌انگیزه است. او هیچ تمایلی به برانگیختن علاقه و انگیزه برای زندگی و اجزای آن ندارد. وهاب دامنه فعالیت‌های خود را به کارهای روزانه‌ای که با حداقل میل و رغبت انجام

می‌دهد، محدود کرده و اگر مجبور نباشد، حتی این کارها را نیز نادیده می‌گیرد. او به کارهای روزانه اهمیتی نمی‌دهد و آن‌ها را بی‌معنی و بی‌فایده می‌داند، به طوری که این کارها را پوچ و بی‌ارزش می‌پندارد. وهاب تصور می‌کند که دنیای او به پایان رسیده است و به‌خاطر همین احساس یأس و ناامیدی، تعلق و وابستگی به زندگی برای او بی‌معنی شده است. «وهاب با ملامت به او نگاه کرد و برخاست. بانوی پیر پرسید: چیزی نمی‌خوری؟»
نه

دنیا به آخر رسیده؟

برای من بله. «(همان، ۴۰)

وهاب به دلیل عادت همیشگی‌اش که روزها می‌خوابد و شب‌ها بیدار می‌ماند، با ورود افراد جدید و تغییرات در خانه دچار ناراحتی شده است. این تغییرات، نظم و برنامه‌های او را به هم ریخته است. به نظر می‌رسد که ناراحتی وهاب ناشی از بیکاری ممتدی است که داشته و بی‌توجهی‌اش به برنامه‌های دیگر زندگی. همچنین، عدم تمایل او به کار و تلاش و نپذیرفتن مسئولیت‌های روزمره نیز بخشی از دلایل این ناراحتی است. این وضعیت به تعمیق احساس یأس و بی‌معنایی در زندگی وهاب کمک کرده و او را بیشتر درگیر ناراحتی و اضطراب کرده است. «وهاب سرگیجه داشت. برابر نگاهش رنگ‌ها و چهره‌ها در هم می‌آمیختند. چوب پوک سقف، قطره‌قطره، پایین می‌چکید. بازتاب پیراهن زرد، موج موج به او نزدیک می‌شد. از دریچه‌های گشوده ذمه‌های مه تو می‌آمد و آدم‌ها را محو نشان می‌داد. بر گونه دستی کشید. قطره‌های عرق از بن موهای او نیش زد، پوست سر به خارش افتاد: خوابم نمی‌برد. برزو عینک را جابه‌جا کرد: بله روشن است. بیکاری، زندگی پوچ و بی‌هدف، مفت خوردن و خوابیدن، توانش را باید پس داد.»
(همان، ۶۵)

وهاب خود، اظهار می‌دارد که در زندگی خوشبخت نیست و روش زندگی کردن را نمی‌داند: «وهاب سر را عقب برد: «خلیفه عبدالرحمن در سراسر زندگی چهارده روز خوشبخت بود، من همین قدر خوشبختی به خود ندیده‌ام، هرگز زندگی نکرده‌ام، هنوز هم بلد نیستم برای خودم زندگی کنم.» (همان، ۶۷)

۲-۱-۳ عدم ارتباط با دیگران

بی‌توجهی وهاب به زندگی و دیدگاهش نسبت به آن به‌عنوان یک امر بیهوده، نتایج مهمی برای او به همراه دارد. تمایل او به تنهایی و انزوا باعث می‌شود که ارتباطات اجتماعی‌اش به حداقل برسد و به‌ندرت با دیگران در تعامل باشد. این عدم تمایل به برقراری ارتباط با دیگران به این دلیل است که وهاب نمی‌خواهد به کسی وابسته شود یا تعلق خاطر پیدا کند. او به‌خوبی آگاه

است که هرچه ارتباطش با دیگران بیشتر شود، ممکن است تحت فشار و قید و بندهایی قرار گیرد که با خصوصیات درون گرایانه و انزوطلبانه او در تضاد است. با این حال، وهاب تحت فشار و اذیت‌های قهرمان شوکت و حدادیان قرار می‌گیرد که وضعیت او را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌دهد. این اذیت‌ها و فشارها باعث می‌شود که وهاب به شدت به دنبال پایان دادن به این وضعیت نابسامان باشد. او به دنبال راهی می‌گردد تا هرچه سریع‌تر از این وضعیت خلاص شود و آرامش را به زندگی خود بازگرداند، حتی اگر این به معنای ترک کردن موقعیت‌ها و شرایطی باشد که به او فشار می‌آورند. در گفتگویی که بین آن‌ها پیش می‌آید، شوکت به حدادیان در مورد وهاب این‌گونه می‌گوید:

«تحقیقات نشان می‌دهد با کسی ارتباط نداشته، در این چهاردیواری سال‌ها تمرگیده بوده.»

(همان، ۶۸)

برای وهاب، اطرافیان و فعالیت‌هایی که انجام می‌دهند، بی‌اهمیت و فاقد معنا به نظر می‌رسند. او زندگی را به‌طور کلی به‌عنوان یک فرآیند بی‌تفاوت و ثابت در نظر می‌گیرد، جایی که تغییرات و تعاملات انسانی نقشی در تغییر روند آن ندارند. از دیدگاه او، افراد و اقداماتشان به‌طور کلی در مسیر طبیعی زندگی او تأثیری ندارند و تنها چیزهایی که برایش مهم است، تنها به گذشته‌های دور و خاطرات شخصی محدود می‌شود. وهاب به دلیل این نگرش، از برقراری ارتباط و مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی اجتناب می‌کند و این موضوع باعث می‌شود که به‌طور کلی از تحولات و تغییرات پیرامونش غافل بماند. او به نظر می‌رسد که در دنیای خود به‌طور انزوطلبانه‌ای محصور شده و توجهی به تحولات و تعاملات زندگی ندارد، بلکه بیشتر به زندگی خود به‌عنوان یک جریان ثابت و بی‌تغییر می‌نگرد.

«وهاب به آن‌ها نگاه کرد: دور شده بودند. صداها از پشت محفظه‌ی شیشه‌ی به گوش او می‌رسید. چرا می‌دویدند، ابرو به هم می‌کشیدند، بحث‌وجدل می‌کردند؟ بد و خوب حدادیان در مسیر جهان چه اثری داشت؟ زندگی را مثل صحنه نمایشی می‌دید. تغییر هنرپیشه‌ها چیزی را عوض نمی‌کرد.» (همان: ۷۰)

وهاب بطور کلی با اطرافیانش قطع ارتباط نکرده است و این‌طور نیست که وارد بحث با آن‌ها نشود؛ منظور از عدم ارتباط این است که هر کاری به اقتضای شرایط زندگی برای هرکسی می‌تواند پیش بیاید و مجبور به ادامه روابط با کسانی شود، در این صورت می‌کوشد در عین داشتن رابطه، از لحاظ عاطفی و معنوی فاصله نگه دارد و خود را غرق در طرف مقابل نمی‌کند. در ارتباط‌های خود حالت دفاعی دارد. سعی می‌کند خود را بی‌نیاز و مستقل از طرف مقابل نشان دهد. عواطف و احساسات خود را در خلوتگاه خود نگه می‌دارد، تا موجب وابستگی به دیگران نشود و در نتیجه در عزلت‌گزینی‌اش اخلاقی ایجاد نشود. وهاب تقریباً با اکثر افراد تازه‌وارد، ارتباط

برقرار می‌کند، با شوکت، برزو، یونس و رکسانا وارد بحث می‌شود این صحبت‌ها از روی اجبار و طبق شرایط خاص پیش آمده است.

یک فصل از جلد دوم رمان، گفتگوی وهاب و رکسانا است. گفتگوهایی که بین آن دو ردوبدل می‌شود، مربوط به گذشته آن‌ها و نوع زندگی‌ای است که اختیار کرده‌اند. همچنین مطرح کردن علاقه‌مندی وهاب به رکسانا است. در گفتگویی که پیش می‌آید، وهاب به‌طور آشکار به رکسانا ابراز عشق و علاقه‌مندی می‌کند. رکسانا این عشق را واقعی نمی‌پندارد، زیرا می‌داند که وهاب از همان ابتدا به دلیل شباهت ظاهری که به رحیلا دارد، علاقه‌مند شده است و خاطره رحیلا با دیدن رکسانا، در وجود وی زنده می‌شود. به همین دلیل به درخواست وهاب، پاسخ مثبت نمی‌دهد.

«جادوی باستانی تو کوتاه نیست!- زن‌های دوران‌های گذشته در وجودت تکرار می‌شوند، زنگ صدایت نمازخانه سانتا سوفیا را به یادم می‌آورد، نگاهت پرده در پرده تا ته تاریخ می‌رود، همه‌جا حضور داری، زیر طاقگان قصر گل سرخ ایستاده‌ای، وادیالکبیر خروشان را نگاه می‌کنی، در کوچه‌پس‌کوچه‌های اورشلیم، سربند سفیدت با باد می‌رود، عطر پیکرت می‌پیچد در زیتون زارهای بلبلک، جرنج جرنج خلخال‌هایت در معبدهای آجاتنا طنین انداخته، آنتا نورش را از تو می‌گیرد، خش‌خش پیراهنت را بردهای میان رواق‌های کلیسای شارتر، در عالی‌قاپو تکیه داده‌ای به ستونی اخرایی و نگاه می‌کنی به فواره آب‌نمای نقش‌جهان، در غروب سرخ آگرا، زیر گنبدی سفید، به خواب‌رفته‌ای، تخته‌سنگ لب رود نیل هنوز گرمای تنت را نگه‌داشته و باد، مویه‌های تو را می‌برد به نزارها. در تمام رؤیاهایم از دوران‌های باستانی، ردپای تو را می‌بینم، ضمن می‌دانم همه‌جا کنارت بوده‌ام، با نوازش سرانگشت‌هایت به خواب‌رفته‌ام. اگر هزار سال بعد هم مثل سبزه از خاک برویم در آوندهایم جریان داری. به این می‌گویم جاودانگی!» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۳۴۲)

وهاب بیشتر از این که در فکر آینده خود باشد، به وقایعی که در گذشته رخ داده و بخصوص به عمه رحیلا فکر می‌کند. اطرافیان سعی در آگاه کردن از این روش زندگی که نادرست است دارند. رکسانا در پاسخ به وهاب که ابراز عشق می‌کند، می‌گوید:

«رکسانا از زمین بلند شد، روی دیوان نشست: «من به هرچه پشت می‌کنم برگشتنی در کار نیست؛ تو به گذشته پيله کرده‌ای دیگر بس است!» (همان: ۳۶۷)

۲-۱-۴ نداشتن هدف در زندگی و عدم کار و تلاش

وهاب به‌عنوان شخصیتی از گروه عزلت‌طلب، به وضوح فاقد هدف و برنامه مشخصی برای زندگی است. او به دلایل مختلف، از جمله:

نداشتن هدف و برنامه مشخص: وهاب تا قبل از ورود آتش‌کارها، از زندگی هیچ هدف

مشخصی نداشته و به نظر می‌رسد که برای آینده‌اش برنامه‌ای نریخته است. زندگی او در گذشته و در خاطرات عمه رحیلا گرفتار شده است و به همین دلیل از تحولات و تغییرات زندگی کنونی خود غافل مانده است.

علاقه به گذشته و بی‌توجهی به زمان حال: وهاب به تاریخ و دوران گذشته بیشتر از زندگی کنونی خود علاقه دارد و این وابستگی به گذشته باعث شده که حرکت زمان به جلو برای او ناخوشایند باشد. این وابستگی به گذشته، زندگی کنونی‌اش را بی‌معنی می‌کند و او را از تلاش برای ایجاد تغییرات مثبت در زندگی‌اش باز می‌دارد.

عدم انگیزه و تنبلی: وهاب به دلیل نداشتن انگیزه و هدف مشخص، از انجام کارهای روزمره و استفاده از استعدادهای خود خودداری می‌کند. او به هیچ فعالیتی با علاقه نمی‌پردازد و تصور می‌کند که در اجتماع و زندگی خانوادگی به درد نمی‌خورد.

تمایل به انزوا: وهاب ترجیح می‌دهد که به دور از دیگران زندگی کند تا از فشار و زورگویی‌های اطرافیان در امان باشد. این انزواطلبی باعث شده که او از زندگی اجتماعی دوری کند و به فعالیت و تحرک کمتر تمایل داشته باشد.

وهاب، به‌طور کلی، به دلیل نداشتن هدف و برنامه مشخص و همچنین علاقه به زندگی در گذشته و عدم انگیزه برای تلاش و کار، از اطرافیان و فعالیت‌های اجتماعی دوری کرده و زندگی‌اش را به‌صورت انزواطلبانه و بی‌تحرک می‌گذراند.

«چشم‌انداز آینده، ذهن وهاب را تیره کرد، یاد اداره‌های دولتی افتاد: آفتاب اواسط مرداد، کف‌پوش چوبی راهروها، پوشیده‌ی غبار و گل‌های بازمانده از کف‌کفش‌ها، ته سیگار و گلوله‌های کاغذ باطله که خش‌خش کنان، با نسیم، این‌ور و آن‌ور می‌روند، درهای باز، پنکه‌ها، کرکره‌های چوبی، صندلی‌های لهستانی، هیاهوی کارمندان و مراجعین اداره که مثل پژواک طبل، نزدیک و دور می‌شود، و پایانی ندارد، منظره خانه‌های دور و بر اداره، حوض آب و بند رخت، ایوان و اتاق‌های تاریک، زن‌ها، آواز خوانان، در حال روفتن برگ‌ها، شیره‌ی درخت‌های توت روی آجر فرش که میل سقوط را در انسان بر می‌انگیزد؛ پیشانی او عرق کرد: «نه، نمی‌خواهم! ترجیح می‌دهم بمیرم تا در اداره کار کنم.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۲۳۷)

وهاب برای کار و تلاش نکردن خود دلایلی می‌آورد و به راحتی آن را توجیه می‌کند. «وهاب تاری از سیبل را بین دو انگشت نگه داشت: «ارزش حرف زدن ندارند. هیچ‌وقت دنیای آن‌ها را نفهمیده‌ام، سببیت و خشونت. فکر هم می‌کنند؟ (دست به گل‌های سفره کشید) غیرممکن است، انسان پوک کوکی! خانم ادیسی پرسید: «پس چرا از اینجا نرفتی؟ وقتی آدم‌هایی مثل تو گروه‌گروه می‌رفتند.» مرد خمیازه کشید: «هیچ جا تمدن نیست. در تمام دنیا مردم احمقند. (دست‌ها را به هم پیوست) ضمناً خوش ندارم مرا جزو آن مردان خودنمای چشم و

دل گرسنه بدانید، گردن کلفت، ریش طلایی، دست به سینه حکومت نظامی، به درک که رفته‌اند. کتاب‌ها و اتاقم برای من بس است. (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۸)

مشاهده می‌شود که وهاب برای مسائل مهم زندگی خود دلایلی ناچیز و بی‌اهمیت می‌آورد و قصد او از این کار، صرفاً توجیهی است که وی در مقابل اعتراض‌های دیگران ارائه می‌کند. وهاب بنا بر تیپ شخصیتی که دارد از شلوغی و درگیری، دوری می‌کند و بیشتر می‌خواهد تنها باشد. از اوضاع پیش‌آمده ناراضی است، با تازه‌واردان به خانه که آتش‌خانه مرکزی آن‌ها را فرستاده، میانه خوبی ندارد.

در گفتگویی که یونس و وهاب در مورد اوضاع پیش‌آمده دارند، وهاب از این وضعیت ناراضی است و معتقد است که گروه تازه‌وارد، غربت و تنهایی او را به نهایت رسانده‌اند و تنها راه چاره را که آسان‌ترین آن نیز است و احتیاج به زحمت خاصی ندارد، گریز می‌داند. وهاب از خود نیز گریزان است و نه تنها به فکر دیگران نیست، بلکه خود و زندگی‌اش را نیز در نظر نمی‌گیرد. یونس به او گوشزد می‌کند که نباید از خودش فرار کند، هر جا برود اوضاع همین‌گونه است.

مرد رو به در خروجی دويد: «من از این خانه می‌روم.» قهرمان یونس روی صندلی جابه‌جا شد: «کجا می‌روی؟ از خودت فرار می‌کنی؟ همه‌جا آسمان همین رنگ است.» وهاب به ماه تمام، فراز کاج خیره شد: «این جماعت غربتم را به نهایت می‌رسانند.» یونس تبسمی کرد: «پرتگاه انتها ندارد، مگر به فکرش نباشی. در گریختن رستگاری نیست. بمان و چیزی از خودت بساز که نشکند.» (همان: ۱۱۵)

۲-۱-۵ عدم تغییر

یکی از دلایلی که وهاب نمی‌تواند تازه‌واردان را تحمل کند، ناتوانی او در عدم تغییر است. وی به شرایط و نحوه زندگی خود عادت کرده است و رویارویی با اوضاع و احوال جدید، برای وی سخت است. در اوایل ماجرا دیده می‌شود که وی تحت فشار است. تصور نمی‌کند که کسی روال زندگی او را که هر روز به همان شیوه می‌گذرد برهم زند. گرفتن قرص خواب، برقراری مقررات جدید در خانه، به آتش کشیدن کتابخانه‌اش برای او قابل تحمل نیست.

پس از گذشت مدتی، با مشاهده کنار آمدن مادر بزرگ، لقا و یاور با شرایط جدید، خود را ناچار از کنار آمدن با آن‌ها می‌بیند و سعی خود را برای اندکی تغییر و مطابقت با آن‌ها، حداقل برای ادامه بقا مبذول می‌دارد.

سراسر بعد از ظهر، وهاب در اتاق خود ماند؛ می‌نشست، قدم می‌زد و سعی می‌کرد کتابی بخواند، اما موفق نمی‌شد. شرمساری و خشم و نفرت، او را از نفس می‌انداخت، میان دو قطب در نوسان بود. به دلیل سال‌های طولانی انزوا، ذهنی پذیرنده داشت، با خشونت برهنه رویارو بود و

رشته رؤیاها گسسته. اوایل سلاحی نداشت، بعد راه‌حلی دم دست برای بقا پیدا کرد. صبح که از پلکان بالا می‌رفت مهبیای درگیری بود؛ با ولن‌گاری در مسیر آب شنا می‌کرد، به گوشه‌های خلوت باغ می‌رفت، کارد می‌پراند، پوسته درخت‌ها را زخمی می‌کرد و می‌خشکاند، پابرهنه می‌دوید، از روی موانع می‌پرید، ورزش می‌کرد و گاهی از دیوار بالا می‌رفت. (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۹۰)

در اواخر داستان مشاهده می‌شود که وهاب برخلاف ماهیت ذاتی خود، اندکی تغییر کرده است و خود نیز به این تحول و تغییر فکری خود مقرر است و آن را لازمه دوران زندگی خود می‌داند:

تو نمی‌آیی؟ مرد از دریچه به حوض و نیمکت نگاه کرد، چشم‌های او تیره شد: چرا؟ طاقت خانه ماندن را ندارم.

چیز غریبی است وهاب! من هم مثل تو شده‌ام. پس چرا این‌همه سال از در خانه پا بیرون نمی‌گذاشتیم؟

زندانی بودیم.

زندانی چی؟

عادت و اجبار، تناسایی. دیروز صبح سری به اتاق ریحیلا زدم. شیشه‌های عطر و لباس‌ها مثل اشیای مسافرخانه نامأنوس بودند.» (همان: ۵۲۹)

لقا آه کشید: پس رؤیاهایت دود شد؟

تقسیم‌شده. دیدی چلچراغ سرسرا چطور در یک آن از هم پاشید اما هر تکه پرتویی را بازمی‌تاباند؟ خالی از رؤیا هم می‌شود زندگی کرد؛ واقعیت درنده چه عیبی دارد؟ تو آدم قبلی نیستی؟

هیچ‌کس آدم قبلی نیست، تغییر می‌کنیم، پیر می‌شویم، باید از این راه گذشت. (همان، ۵۳۰)

عدم‌تغییر در تیپ شخصیتی عزلت طلب ذاتی است. ممکن است که وهاب اندکی نسبت به زندگی قبلی که داشته، تغییر کرده باشد، کمتر به گذشته و ریحیلا فکر می‌کند، علاقه‌مندی خود را به رکسانا اعلام می‌کند، با اطرافیان خود، ارتباط برقرار می‌کند، به دیگران کمک می‌کند و بیشتر از گذشته به فکر آن‌ها است. اما این تغییرات سطحی است. به‌طوری‌که وی پس از پاسخ منفی شنیدن از سوی رکسانا و همچنین متلاشی شدن خانه و اعضای آن توسط آتش‌خانه مرکزی، قادر به ادامه زندگی در عشق‌آباد نیست و به کشمیر می‌رود. غربت و تنهایی او طبق شرایط پیش‌آمده بیشتر می‌شود و توانایی انطباق با آن‌ها را ندارد. همه‌چیز برایش بی‌معنی شده است، حتی علاقه و دل‌بستگی خود را از دست می‌دهد و آن‌ها را برای ادامه زندگی کافی نمی‌داند:

روزی سرد و آفتابی بود. وهاب به‌قصد دیدار رشید، خانه را ترک کرد؛ شب نمایش نشانی‌اش را داده بود. دکمه‌های پالتو را بست. دست‌ها را در جیب فروبرد. با حواس‌پرتی از خیابان‌ها

می‌گذشت. کالسکه‌ها، مردم و مغازه‌ها را انگار از پشت مه می‌دید؛ دور، معلق و بی‌ریا بود. کسی را نمی‌شناخت و جایی برای رفتن نداشت. از قدرت تطبیق لقا، بی‌بهره بود. قهرمان‌ها را گهگاه می‌دید؛ ظاهراً الفتی داشتند، اما این پیوند سطحی بود. در خانه دل‌تنگ می‌شد. شهر هم نمی‌توانست غربتش را تعدیل کند. رکسانا پرسیده بود به خاطر او می‌رود کشمیر؟ شاید، اما نمی‌توانست دروغ به خودش بگوید؛ این سفر برای کسی نبود. پشت خانه‌های قایقی، گل‌های کاغذی و شبیو روئیای رنگ‌باخته‌ای انتظارش را نمی‌کشید. کشمیر هم از او دور شده بود. (علیزاده، ۱۳۸۷: ۵۳۹)

وهاب با توجه به ویژگی‌های مطرح‌شده و تحلیل‌های بر اساس نظریات کارن هورنای، به‌وضوح در دسته شخصیت‌های عزلت‌طلب قرار می‌گیرد. او با تمایلات مهرطلبی و برتری‌طلبی خود، و همچنین گرایش به تنهایی و عدم‌تغییر، یک نمونه واقعی از این نوع شخصیت است.

۲-۲ لقا

لقا، دختر میان‌سال خانم ادریسی، یکی از شخصیت‌های مهم در داستان است که به‌عنوان اولین فردی که راوی به معرفی و توصیف او می‌پردازد: «لقا نگاه به ساعت مچی خود کرد، آن را جلو کشید و از سر میز صبحانه برخاست. خرده‌های نان را برای ماهی‌ها برد» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۷).

لقا، دختر میان‌سال خانم ادریسی، به خاطر ظاهر ناتوان و عدم ازدواج، در زندگی شخصی خود با چالش‌هایی روبه‌روست. او دارای زبانی گزنده و بدخلق است که در تعاملاتش با یاور، خدمتکار خانه، به وضوح نمود پیدا می‌کند. همچنین او عبوس و کم‌تحمل است و این ویژگی‌ها بر روابط اجتماعی و تعاملات او تأثیر منفی گذاشته است. در ابتدای داستان، پیش از ورود افراد جدید به خانه، لقا به‌طور عمیق گوشه‌گیر است. او ساعت‌ها در اتاقش و جلوی پنجره می‌نشیند و به درخت‌ها، باغ‌ها و حیاط خیره می‌شود، در حالی که در تاریکی شب، به دنیای درونی و رؤیاهای خود پرداخته و به تأمل در زندگی مشغول است.

با این حال، لقا به نواختن پیانو علاقه‌مند است، و این عشق به هنر نقشی مهم در تغییر و تحول نگرش و افکار او نسبت به زندگی ایفا می‌کند. هنر پیانو برای او به منبعی از آرامش و خودابرازی تبدیل می‌شود که به تدریج باعث بروز تغییرات مثبت در شخصیتش می‌شود. «لقا چند پله پایین آمد، سطل را گرفت، بین دو زینه گذاشت: «قهرمان شوکت ممنونم! به لطف شما ظرفیت‌هایم را شناختم.» (همان: ۳۲۹)

به پیشنهاد حکومت جدید، از هنر خود به‌عنوان حرفه استفاده می‌کند و پس از اشغال خانه توسط نیروهای حکومتی و از هم پاشیدن خانواده، به تعلیم شاگردان می‌پردازد. لقا زنی است که

درگیر و دار انقلاب، به ناچار به میدان حادثه آمده و به ارزش‌های وجودی خود پی برده است. در پایان داستان همه افراد از خانه می‌روند و این لقا است که می‌ماند تا شعله آتش را در خانه‌ای از دست‌رفته فروزان نگاه دارد.

لقا، که در ابتدای داستان به خاطر ظاهر و عدم ازدواجش با چالش‌هایی مواجه است، به مرور زمان به شخصیت مؤثری تبدیل می‌شود. با ورود شوکت و تغییراتی که در پی آن به وقوع می‌پیوندد، لقا از فرصت‌های جدید بهره‌برداری می‌کند. به پیشنهاد حکومت جدید، او تصمیم می‌گیرد از هنر بیان به عنوان حرفه‌ای جدید استفاده کند و به تعلیم شاگردان بپردازد. این تغییر به واسطه اشغال خانه توسط نیروهای حکومتی و فروپاشی خانواده، به لقا فرصتی می‌دهد تا به ارزش‌های وجودی خود پی ببرد. او در میانه‌های انقلاب، به ناچار وارد میدان می‌شود و از طریق تدریس بیان، به جایگاهی دست می‌یابد که به او امکان می‌دهد به طور فعال و مثبت در تغییرات اجتماعی و فرهنگی نقش‌آفرینی کند.

در پایان داستان، با رفتن همه افراد از خانه و تخریب آن، لقا باقی می‌ماند تا شعله آتش را در خانه‌ای که به طور کامل از دست رفته است، روشن نگه دارد. او به‌طور نمادین به نمایندگی از استمرار و پایداری ارزش‌های انسانی و فرهنگی، خانه و میراث آن را به یادگار می‌سازد. «این خانه، روایت چیرگی بی‌حدومرز است. چیرگی که ریشه در آرمان‌گرایی دارد و بی‌هیچ ترحمی از بین می‌رود و در آخر این تنها زنی است که برمی‌گردد تا نابودی تمام و کمال نباشد. درواقع او (لقا) ندایی می‌شوند تا نابودی کامل نباشد.» (قاسم‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۱۳)

۲-۲-۱ جلب محبت اطرافیان نسبت به خود

لقا دارای ویژگی‌های شخصیتی است که نشان‌دهنده نیاز عمیق او به جلب محبت و توجه دیگران است. این نیاز به جلب محبت، معمولاً ریشه در دوران کودکی دارد، جایی که فرد ممکن است از محبت و توجه کافی بی‌بهره مانده باشد. لقا در دوران کودکی به‌ویژه از محبت و توجه لازم محروم بود و تنها دایه‌اش در آن زمان محبت و عشق به او نثار می‌کرد. این کمبود محبت در دوران کودکی، در زندگی بزرگ‌سالی لقا به وضوح مشهود است. او همواره به دنبال جلب توجه و محبت دیگران است و برای رسیدن به این هدف، به هر اقدامی دست می‌زند. این تلاش‌ها و اقدامات به‌منظور جبران کمبود محبت و توجهی است که در گذشته تجربه کرده است و به نوعی به دنبال پر کردن خلأ عاطفی خود از طریق جلب محبت دیگران می‌باشد.

در داستان، لقا به واسطه تلاش‌های مستمر خود برای به دست آوردن محبت و توجه دیگران، شخصیت پیچیده‌ای را به نمایش می‌گذارد که به تدریج و در پی تغییرات زندگی و حرفه‌اش، به‌ویژه با ورود شوکت و تحولات بعدی، به رشد و شکوفایی دست می‌یابد. «تنها پناهم در خانه

تصویر قدیسه بود و پیانوی قدیمی. بچه که بودم فقط دایه‌ام مرا دوست داشت» (همان: ۳۲۸).
 لقا برای دستیابی به اهداف خود و جلب محبت دیگران، صفات و ویژگی‌هایی را در خود پرورش می‌دهد که او را در نظر دیگران محبوب و موردپسند جلوه می‌دهد. به منظور برآورده کردن نیاز عاطفی خود و جلب توجه مثبت اطرافیان، لقا به رفتارهایی که باعث محبوبیتش می‌شود، توجه می‌کند. از جمله ویژگی‌های بارز لقا، مهربانی و دلسوزی اوست. او به اطرافیان خود با گذشت و فداکاری برخورد می‌کند و به‌طور مستمر سعی دارد به دیگران کمک کند، حتی اگر کمکش کم باشد. او به زندگی و احساسات انسان‌ها علاقه‌مند است و تمایلات و نیازهای آن‌ها را به خوبی درک می‌کند.

لقا در مواجهه با رفتارهای تلخ و ناخوشایند دیگران، به‌جای پاسخگویی، سعی می‌کند با سکوت و حفظ آرامش، از ایجاد تنش و ناراحتی بیشتر جلوگیری کند. این رویکرد به دلیل تمایل او به حفظ روابط صمیمانه و اجتناب از ناراحتی دیگران است. او به هر نوع دشمنی و کینه‌ورزی از خود دوری می‌کند و همواره سعی می‌کند تا روابط دوستانه و مثبت با دیگران حفظ کند. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده تلاش‌های لقا برای جلب محبت و توجه دیگران از طریق رفتارهای مثبت و خیرخواهانه است و به‌نوعی به دنبال پر کردن خلأ عاطفی خود و بهبود وضعیت روابطش با دیگران می‌باشد. در فصل دهم از بخش اول رمان، لقا جایی که پری را با لباس ارغوانی می‌بیند که از لباس‌های موجود در خانه پوشیده، در گفتگویی که بین آن دو پیش می‌آید و پری نظر لقا را در مورد خود می‌پرسد، این‌گونه جواب می‌دهد: «زن داد کشید: تو کجا ماتت برده؟ بگو بینم من چطورم؟ روی پاشنه چرخی زد و تاج گل کج شد، تا شانه سرید. لقا خنده را فرو خورد: اندام شما قشنگ است.» و این تأییدی است از طرف لقا.

طبق نظریه کارن هورنای، محیط دوران کودکی و خانوادگی، همچنین شرایط تربیت کودک است که بر شخصیت وی در دوران بعدی زندگی تأثیر می‌گذارد و شخص برای مقابله با تضادی که دارد، طبق شرایط خاص به وجود آمده، متوسل به وسیله‌های دفاعی می‌شود و این سازوکارهای دفاعی در رفتار او نسبت به دیگران مشهود است. لقا نیز از این اصل مبرا نیست و این رفتارهای وی، ناشی از گذشته شکل‌گرفته وی در محیط اجتماعی و خانوادگی است.

«به یادش آمد در کودکی روزی با زغال روی دیوار خط کشیده بود، پدر او را سیلی زده بود. با تجدید این خاطره، از خفت مچاله شد.» (همان: ۹۱)

۲-۲-۲ اطاعت از دیگران

یکی دیگر از خصوصیات لقا در داستان دارد، این است که وی تابع اوامر و دستورات دیگران می‌شود. او بدون بی‌چون‌وچرا دستورات و اوامر دیگران را می‌پذیرد و اجرا می‌کند. این

رفتار، به‌ویژه در مواجهه با شوکت، که با زورگویی و قدرت‌ش او را به اطاعت از خود وادار می‌کند، به‌وضوح نمایان است. لقا به‌طور مشابه از دیگر اعضای خانه نیز پیروی می‌کند و دستورات آن‌ها را با رضایت و بدون اعتراض به‌راحتی به‌اجرا درمی‌آورد. این نوع اطاعت و پیروی، در اصل به‌منظور دستیابی به هدف اصلی لقا، یعنی جلب محبت و توجه دیگران، صورت می‌گیرد. او با نشان دادن انعطاف‌پذیری و عدم مخالفت، سعی در برآورده کردن نیازهای عاطفی خود دارد و تلاش می‌کند تا از طریق این رفتارها، محبت و توجه دیگران را جلب کند. این ویژگی او را به‌عنوان فردی که به‌دنبال تایید و محبت است، بیشتر مشخص می‌کند و نشان‌دهنده تلاش او برای قرار گرفتن در موقعیتی است که بتواند از رضایت و توجه دیگران بهره‌مند شود.

درجایی از رمان، شوکت از او می‌خواهد که برای نظافت سقف خانه از نردبان بالا رود، درعین‌حال که لقا از بلندی می‌ترسد، ولی از فرمان شوکت اطاعت می‌کند:

«..لقا هراسان از پشت میز برخاست: گفته بروم نوک نردبان، فکر کرده من لکلکم! دخترک پلک‌ها را به هم زد: کدام نردبان؟ همان که آخر ندارد، تا آسمان می‌رود.

...دختر میان‌سال، با اندوه خواب‌های بدفرجام خود را به یاد آورد. روی اولین پله پا گذاشت. چوب پوسیده ناله‌یی کرد. به آسمان خیره شد، محتاط بالا رفت. نزدیک شیروانی رسید، نفسی کشید». (علیزاده، ۱۳۸۷: ۳۲۴)

اطاعت لقا از اطرافیان خود بدون چون‌وچرا است و هیچ‌گونه اعتراضی نسبت به آن‌ها ندارد: «خانم ادیسی گفت: برو به اتاق! لقا بشقاب و لیوان را برداشت، ساکت و مطیع رو به در رفت». (همان: ۴۵)

«خانم ادیسی در را نشان داد: زود برو بیرون! تو مرا تربیت می‌کنی؟ لقا از اتاق خارج شد». (همان: ۸۴).

درجایی دیگر از رمان، جایی که قهرمان پری با قهرمان ترکان گفتگو می‌کنند و در مورد لقا صحبت می‌کنند او به‌طور کامل سکوت می‌کند و چیزی نمی‌گوید. این سکوت از ویژگی‌های شخصیتی لقا ناشی می‌شود که به‌دنبال پذیرش و محبت از سوی دیگران است و تمایل دارد تا با تسلیم و عدم مخالفت، خود را در موقعیتی قرار دهد که دیگران از او راضی باشند. لقا از بیان نظرات خود و ورود به بحث‌هایی که ممکن است موجب نارضایتی دیگران شود، اجتناب می‌کند، زیرا نمی‌خواهد خود را در موقعیتی بالاتر از دیگران احساس کند و در نتیجه، رضایت و تایید آنها را از دست بدهد. این رفتار او به‌خوبی نشان‌دهنده تابعیت و تسلیم‌پذیری او در برابر دیگران است و تلاش او برای حفظ روابط مثبت و جلب محبت اطرافیان را برجسته می‌کند.

«قهرمان پری لقا را با انگشت‌نشان داد: او را می‌بینی؟ عمه بزرگ وهاب است. یاور می‌گوید

عمه کوچک خوشگل بوده اما جوان مرگ شده. قهرمان ترکان سربلند کرد، چشم به چشم لقا دوخت: ریخت این یکی هم بدک نیست، حیف کمی وارفته. طوری با هم حرف می‌زدند که انگار لقا حضور ندارد یا زبانشان را نمی‌فهمد» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۷۹)

۲-۲-۳ مهربانی

لقا، علی‌رغم اینکه از خانواده اشرافی ادیسی‌ها است، به‌خوبی توانسته است احساسات و تجربیات قشر کارگران را درک کند و به آن‌ها احترام بگذارد. او به‌طور مشخص خود را با آن‌ها همسو می‌کند و از ویژگی‌های بارز شخصیتی او این است که به‌هیچ‌وجه خود را برتر از دیگران نمی‌پندارد. لقا در تعاملات خود با کارگران و دیگر اعضای خانه، نشان می‌دهد که نسبت به این قشر مهربان و دلسوز است. او با دقت به صحبت‌ها و درد دل‌های آنان گوش می‌دهد و به‌طور فعال با آن‌ها همدردی می‌کند. این توجه و همدلی او باعث می‌شود که احساس تعلق و نزدیکی بیشتری به افراد مختلف پیدا کند.

علاوه بر این، لقا در انجام کارهای خانه، مانند شستن لباس‌ها و نظافت منزل، به‌طور مستمر و با انگیزه به دیگران کمک می‌کند. او به‌صورت پابه‌پای اعضای خانه در این امور مشارکت می‌کند، که نشان‌دهنده تعهد و تلاش او در جهت همسویی و همکاری با دیگران است. این ویژگی‌ها در کنار مهربانی و دلسوزی او، بر شخصیت انسانی و فروتن او تأکید می‌کند. «خانم ادیسی، لقا و یاور مثل گذشته نبودند. عمه پیش چشم مردها، گشت‌وگذار می‌کرد و بی‌دغدغه پیانو می‌زد. پابه‌پای تیمور می‌نشست، علف‌های هرز باغچه را از ریشه بیرون می‌کشید. رخت‌های خیس را می‌تکاند، پهن می‌کرد و گیره می‌زد. با بچه‌ها وسط چمن می‌دوید، سرود یاد آن‌ها می‌داد؛ چارچوب‌ها را گم کرده بود، تأسفی هم نداشت» (همان: ۲۷۹).

«دستکش را بیرون آورد و دست‌های زبر خود را به لقا نشان داد: از صبح تا غروب توی تشت است، خشتک مردم را می‌شویم. لقا به نرده تکیه داد: بله می‌فهمم.» (همان: ۱۱۲)

«لقا به سرسرا رفت. فکر کرد جوان بیچاره چه زحمتی می‌کشد. سرتاسر روز، عدل‌ها را این‌ور و آن‌ور می‌برد، وسط غبار می‌لولد، در زیرزمین‌های نمناک، تازه خوردوخوراکش مگر چیست؟ وارد آشپزخانه شد، گنجه را گشود. با عرق کاسنی شربت‌ی درست کرد، در سینی گذاشت، بیرون رفت» (همان: ۲۹۶).

در صحبت با رخساره (از تازه‌واردان) که دچار بیماری سختی است و برای لقا از نگرانی‌های خود در مورد بچه‌ها و شوهرش می‌گوید، او را دلداری می‌دهد و این‌گونه می‌گوید:

«لقا دست او را گرفت، بندهای برجسته انگشتانش را نوازش کرد. فکرهای بی‌ربط به کله‌ات راه نده! خوب می‌شود.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۵۲۴)

زندگی لقا بدون حضور دیگران برای وی، امکان ناپذیر است و در کنار آن‌ها به خواسته‌های خود می‌رسد. لقا چون مهرطلب است، یک خواسته و احتیاج او را به‌سوی این رفتارها سوق می‌دهد و آن عشق و محبت از سوی دیگران است.

«لقا به باغ رفت. از جامه‌های شسته بخار برمی‌خاست. گرمای زندگی را موج موج رو به او می‌فرستاد حتی به کاوه مهر داشت. زندگی بدون حضور دیگران برای لقا ممکن ناپذیر شده بود. وی در جوار اطرافیان خوش بود و دوست داشت به آن‌ها محبت کند و در عوض از آن‌ها عشق و محبت ببیند. (همان: ۲۹۶)

۲-۲-۴ احساس حقارت

لقا، با وجود داشتن ریشه‌های خانوادگی اشرافی، به دلیل ویژگی‌های شخصیتی خاص خود، احساس حقارت و بی‌ارزشی می‌کند. او خود را به‌عنوان فردی ناخواستنی و بی‌اهمیت می‌پندارد و به همین دلیل اعتمادبه‌نفس لازم را ندارد. این کمبود اعتمادبه‌نفس، باعث می‌شود که لقا در تعاملات خود با دیگران، احساس کوچکی و بی‌ارزشی کند. لقا بر این باور است که حضورش برای دیگران مهم نیست و در نظر آن‌ها از ارزش لازم و کافی برخوردار نیست. این احساس ناپایداری و بی‌پناهی به‌طور مداوم بر روی رفتارها و تعاملات او تأثیر می‌گذارد. احساس حقارت او به‌طور ویژه در موقعیت‌های اجتماعی و در برخورد با دیگران نمود پیدا می‌کند، به‌ویژه هنگامی که او سعی می‌کند محبت و توجه دیگران را جلب کند. این ویژگی‌های شخصیتی او، تأثیرات عمیقی بر روی نگرش و رفتارهای او نسبت به خود و اطرافیانش دارد. «لقا سر خم کرد، پوزخند زد؛ وهاب، دست بردار! تو همیشه با تحقیر به من نگاه می‌کردی. چشم‌هایت می‌گفت چرا به‌جای ریحلا، این یکی نمرد. مادر هم افسوس می‌خورد. همه چیز را می‌فهمیدم اما سکوت می‌کردم.» (همان: ۳۲۸)

از مواردی که در توصیف و تعریف لقا آمده، این است که وی خود را بارها در آینه می‌نگرد و از ظاهر ناخوشایند خود رنج می‌برد. پیری و اثرات نامناسب آن بر ظاهر او تأثیر به‌سزایی گذاشته و این مسأله یکی از دلایلی است که او احساس کم‌ارزشی پیدا می‌کند. این‌طور تصور می‌کنند که از طرف دیگران موردتوجه قرار نمی‌گیرد.

«برخاست و به سرسرا رفت، در آینه بیضی نگاه کرد. دستی به غمباد خود کشید، گونه‌های پهن شل را بین دو انگشت فشرد، لکه‌های سرخ به‌جا ماند. چشم‌ها بی‌فروغ، پلک‌ها پف‌دار و ابروها پرپشت، پوست چهره پژمرده و سفید، به قول دخترخاله‌ها: شیر برنج بی‌نمک!» (همان: ۳۰۸)

رفتار و حرکات و حتی ظاهر پریشان وی، احساس ترحم بقیه را نسبت به خود برمی‌انگیزد و

باعث می‌شود که اطرافیان وی نسبت به او همانند یک کودک، دلسوزی کنند. خانم ادریسی صبح زود بیدار شد. آلبوم را از زیر تخت برداشت و درون گنجه گذاشت. در فاصل اتاق او و لقا باز بود. خم شد، نگاه کرد؛ دختر زانو زده بر زمین، آرام به خواب‌رفته بود. بازوهای شل او، مثل بال‌های مرغی بی‌جان، از دو سو روی تخت گشوده بود. موهای بلوطی، پریشان و انحنا‌گردن و شانه‌ها، سفید شیر برنجی و بی‌روح. با ترحم به فرزند مفلوک خود نگاه کرد. (همان: ۵۲)

لقا در بخش‌های اولیه داستان، جایی که زندگی عادی و همیشگی خود را دارند، دختری ترشرو و بداخلاق بوده است. حالتی از عصبانیت و خشم در رفتارهایش دیده می‌شود. به طوری که به خود اجازه می‌دهد بر سر مستخدم خانه، فریاد کشد. ولی این حالتی که از او دیده می‌شود جز چند مورد کوتاه و آن هم در ابتدای رمان نیست و نمی‌توان بر این اساس، خشم و یا عصبانیت را جزء خصوصیات اصلی وی به حساب آورد.

«سر یاور داد می‌کشید که چرا بشقاب مخصوص او را با بشقاب‌های دیگر در یک قفسه گذاشته.» (همان: ۱۵)

درست است که افراد مهرطلب در درون خود تمایلات برتری‌طلبی نیز دارند، اما برای جلوگیری از تضاد و کشمکش میان این دو تمایل، به‌طور معمول از بروز آن‌ها خودداری می‌کنند. این تمایلات برتری‌طلبانه، که غالباً به صورت خشم و نارضایتی ظاهر می‌شود، در درون فرد به‌صورت پنهان باقی می‌ماند و به دلیل غالب بودن تمایلات مهرطلبانه، کمتر به نمایش درمی‌آید.

به‌طور کلی، احساس حقارت و کم‌ارزشی، مهربانی و کمک به دیگران، و تبعیت از دستورات دیگران، از ویژگی‌های اصلی و بارز شخصیت مهرطلب است. این رفتارها در نهایت هدف مشترکی را دنبال می‌کنند: جلب عشق و محبت دیگران. لقا، به‌عنوان یک شخصیت مهرطلب، به‌طور واضح این خصوصیات را نشان می‌دهد و به دنبال جلب توجه و محبت دیگران است.

۲-۳ خانم ادریسی

خانم ادریسی، مادر بزرگ وهاب و مادر لقا، یکی از شخصیت‌های اصلی خانه ادریسی‌هاست. او با پسرعموی عیاشش که علاقه‌ای به او نداشته است، ازدواج کرده و در طول داستان به‌عنوان شخصیتی نسبتاً آرام و حامی شناخته می‌شود. خانم ادریسی با ورود اعضای آتش‌خانه به خانه، به سرعت خود را با شرایط جدید سازگار می‌کند. برخلاف وهاب که نارضایتی خود از وضعیت جدید را به‌وضوح بیان می‌کند، خانم ادریسی با ساکنان جدید خانه با رفتاری ملایم و مهربان برخورد می‌کند و از خود نارضایتی خاصی نشان نمی‌دهد. این تطابق و سازگاری نشان‌دهنده ویژگی‌های

مثبت و انعطاف‌پذیری او است، که برخلاف وهاب، به تغییرات به‌طور مثبت و سازنده نگاه می‌کند. دگرگونی و تحول خانم ادیسی در طول داستان، مشابه تحول لقا، به‌خوبی نشان‌دهنده اهمیت انگیزه‌های درونی در انطباق با واقعیات زمانه است. این تغییرات، برخلاف وهاب، از روی دل‌تنگی و حسرت نیست، بلکه ناشی از روشن‌بینی و خیر و مصلحت است. راز مهم زندگی خانم ادیسی، که تنها ریحیلا از آن اطلاع دارد، آشنایی او با قباد در جوانی است. این راز برای خانم ادیسی بسیار مهم و تأثیرگذار است و او هیچ‌گاه قباد را فراموش نمی‌کند. این عشق قدیمی، بخشی از خاطرات زندگی اوست که عمری با آن زندگی می‌کند و به‌طور واضح بر شخصیت و زندگی او تأثیر گذاشته است. این است که پس از گذشت سال‌ها با آمدن قباد پیر، ناگهان می‌گوید: «چه عمر درازی کرده‌ام، هفتادسال تمام! اما از دیروز یک‌باره برگشتم به سپیده‌دم زندگی، همه چیز تروتازه شد... ای کاش به کوه می‌زدم. با شعله‌های آتش گرم می‌شدم...» و وهاب که این نشاط را می‌بیند به قباد خبر می‌دهد که «مادربزرگ می‌خواهد زندگی را شروع کند، با شما بیاید به کوه.» تجدید خاطره این عشق قدیمی، موجب می‌شود که بانوی پیر، جوان گردد و انقلابی را که قباد و دیگران آغاز کرده‌اند همراه آنان به پایان رساند، بنابراین درد و غم گذشته، راه او را نمی‌بندد، بلکه با یادآوری سال‌های ازدست‌رفته، توانی تازه در او ایجاد می‌شود و زمینه ساز این تغییر و تحول، عشق و عاطفه است.

خانم ادیسی در رمان، شخصیتی آرام و متین دارد که با مهربانی، گذشت، و عاطفه شناخته می‌شود. این آرامش، به‌طور یکنواخت و مشابه نسبت به همه افراد ظاهر نمی‌شود، بلکه در تعاملات او با افراد مختلف، درجاتی از حساسیت و توجه به موقعیت‌های متفاوت مشاهده می‌شود. او به‌خوبی از اطرافیان مراقبت می‌کند و تا جایی که توان داشته باشد، به آن‌ها کمک می‌کند. نگرانی‌هایش در مورد آینده لقا و وهاب و تلاشش برای راهنمایی آن‌ها به سوی زندگی باهدف و روشمند، نشان‌دهنده عمق عاطفه و دغدغه‌هایش برای رفاه و پیشرفت نزدیکانش است.

با وجود این مهربانی و توجه، خانم ادیسی نسبت به حفظ موقعیت و قدرت خود حساس است و از اینکه تحت سلطه دیگران قرار گیرد، بیزار است. این ویژگی او، با شخصیت او سازگار نیست و نشان‌دهنده جنبه‌ای از برتری‌طلبی در رفتار و نگرش اوست. در بررسی‌های انجام‌شده بر شخصیت خانم ادیسی و بر اساس نمونه‌های رفتاری و گفتاری او، به وضوح می‌توان مشاهده کرد که شخصیت او ترکیبی از ویژگی‌های مهرطلبی و برتری‌طلبانه است. از یک سو، رفتارهای مهربانانه و دلسوزانه او نمایانگر نیاز به محبت و توجه است، و از سوی دیگر، جنبه‌های برتری‌طلبانه او در مواقعی که در برابر تهدیدات یا خطر از دست دادن قدرت قرار می‌گیرد، بروز می‌یابد. برای مثال، در برخوردهای جدی با لقا، این ویژگی‌ها به‌خوبی نمایان است و نشان‌دهنده تعارضات درونی شخصیت اوست.

«خانم ادریسی گفت: برو به اتاقت! لقا بشقاب و لیوان را برداشت، ساکت و مطیع رو به در رفت.» (همان: ۴۵)

«خانم ادریسی در را نشان داد: زود برو بیرون! تو مرا تربیت می‌کنی؟ لقا از اتاق خارج شد.» (همان: ۱۴)

خانم ادریسی در انجام کارها به اطرافیان خود کمک می‌کند و عشق و عاطفه‌ای عمیق در شخصیت او موج می‌زند. این ویژگی‌ها نه تنها در روابط او با نزدیکانش بلکه در برخوردهای او با دیگران نیز مشهود است. به‌ویژه زمانی که با عشق گذشته خود روبه‌رو می‌شود، این احساسات عاطفی به طور چشمگیری در او تجلی پیدا می‌کند. این تجلی از عشق گذشته نه تنها به او قوت قلب می‌بخشد، بلکه به او این امکان را می‌دهد که زندگی‌اش را در مسیر جدیدی هدایت کند و از حالت ناامیدی و دل‌تنگی که مدتی طولانی بر او سایه افکنده بود، فاصله بگیرد. این تحول روحی و عاطفی به خانم ادریسی کمک می‌کند تا از حالت قبلی خود به‌طور مؤثری عبور کند و به زندگی جدیدی وارد شود که در آن انرژی و انگیزه‌ای تازه یافته است. عشق گذشته، که به‌عنوان یک یادآور از زندگی و احساسات گذشته عمل می‌کند، به او این قدرت را می‌دهد که به جلو حرکت کند و به‌طور فعال در مسیر بهتری برای زندگی خود قدم بردارد.

«قهرمان شوکت می‌گوید شما و لقا باید بیایید سر میز. بیجا می‌کند، تابه‌حال کسی در خانها دستور به من نداده... خانم ادریسی شانه را روی میز پرت کرد و چشم به چشم‌های وهاب دوخت: تا زنده‌ام خانه را حفظ می‌کنم، ضمناً باید فهمیده باشی زیر بار زور نمی‌روم، من هم روشی دارم نه؟» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

«بانوی سالخورده با ملایمت روی پاهای زن آب ریخت، انگشت‌های کوتاه فربه را صابون زد. ترکان پاها را با دامن خشک کرد. خانم ادریسی مچ دست او را گرفت: سرما می‌خوری! زن شانیه‌یی بالا انداخت: دست و پای ما از صبح تا غروب در آب است» (همان: ۴۸۰).

۲-۴. قهرمان شوکت

قهرمان شوکت یکی از شخصیت‌های تازه‌وارد به خانه ادریسی‌ها است که با خود قدرت و اقتدار زیادی به همراه دارد. او به شدت نسبت به اطرافیان خود، از جمله ساکنان خانه، زبانی تند و خشن دارد. این خشونت و بی‌رحمی در رفتار او به‌طور عمده ناشی از شخصیت خود اوست. قهرمان شوکت با قدرت‌نمایی و برخوردهای خشن، تلاش می‌کند تا موقعیت خود را در خانه تثبیت کرده و سلطه‌گری خود را به نمایش بگذارد. این رفتار خشونت‌آمیز به‌طور قابل توجهی بر روابط میان او و دیگر اعضای خانه تأثیر می‌گذارد و باعث بروز تنش و مشکلاتی در محیط خانه می‌شود. شوکت به نظر می‌رسد که با استفاده از قدرت و تهدید، به دنبال تثبیت موقعیت و کسب

کنترل بر دیگران است و به این طریق می‌خواهد تأثیر و قدرت خود را در خانه به اثبات برساند.

۲-۴-۱ قدرت

قهرمان شوکت شخصیتی است که به‌طور عمیق تمایل دارد در تمامی زمینه‌ها برتر و ممتازتر از دیگران باشد. او معتقد است که برای رسیدن به این برتری، داشتن قدرت ضروری است و به همین دلیل تلاش می‌کند قدرت و سلطه خود را به نمایش بگذارد. قهرمان شوکت خود را با تصویر ایده‌آلی که در ذهن دارد، مقایسه می‌کند؛ فردی که طالب جلال و عظمت است و رفتار و اعمال او به‌طور کامل مطابق با این تصویر از خود ایده‌آل است. قهرمان شوکت برای دستیابی به اهدافش از هیچ تلاشی دریغ نمی‌کند و تلاش می‌کند تا خود را به عنوان فردی برجسته و قدرتمند معرفی کند. وضعیت ظاهری او نیز نشان‌دهنده تمایل به قدرت و برتری است. او به‌طور خاص پیراهنی زرد می‌پوشد که این انتخاب لباس، نمادی از تلاش او برای درخشیدن و جلب توجه مشابه به درخشندگی آفتاب است. این انتخاب ظاهری به نوعی نشان‌دهنده عزم و اراده شوکت برای اثبات برتری و تسلط خود است.

«کوکان! یادت باشد وقتی این لباس پاره شد، یک پیراهن زرد دیگر برایم بدوز! خودت پارچه‌اش را بخر! دلم می‌خواهد مثل آفتاب درخشش داشته باشم.» (همان: ۲۱۴)

«از راهروی مقابل، زنی در غلاف پیراهن زرد، ژولیده مو، تنومند، چهره عرق کرده و سرخ، با دو چال عمیق روی گونه، لبخندزنان پیش آمد. دندان‌ها درشت و محکم، سینه فراخ و حجیم. کفل‌های او ضمن راه رفتن بالا و پایین می‌رفت.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۶۳)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ظاهر شوکت نیز به‌طور واضح با ویژگی‌های اخلاقی و شخصیتی او هم‌خوانی دارد. ویژگی‌هایی چون تنومند بودن، داشتن سینه‌های پهن و حجیم، و دندان‌های درشت و محکم، همه به‌تصوری از یک فرد خشن و مستبد دامن می‌زنند. این ویژگی‌ها به نوعی نمایانگر قدرت و سلطه‌جویی شوکت هستند و تصویری از او را به خواننده منتقل می‌کنند که مطابق با ویژگی‌های شخصیتی‌اش است. این تطابق میان ظاهر و شخصیت شوکت، به‌طور مؤثری به برجسته کردن خصوصیات فردی و رفتاری او کمک می‌کند و تأثیرگذاری شخصیت وی را در داستان افزایش می‌دهد. «شخص برتری‌طلب، شخصیت، ژست و هیئت ظاهری خود را طوری می‌سازد که دیگران از او بترسند و توقعاتش را بدون هیچ‌گونه چون‌وچرایی برآورده سازند (هورنای، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

۲-۴-۲ خشونت

شوکت برای دستیابی به هدف خود، که تسلط بر دیگران است، به‌طور محسوسه اطرافیان را به ابزارهایی برای رسیدن به مقصود خود تبدیل می‌کند. او تحمل این را ندارد که کسی از نظر

قدرت و توانایی از وی پیشی بگیرد. در مواقعی که شاهد برتری دیگران بر خود است، با خشم و خشونت تلاش می‌کند تا احساس نارضایتی و ناامنی ناشی از غرور خود را پنهان کند و به نوعی آرامش خاطر پیدا کند. رفتار شوکت با اطرافیانش به‌ویژه با زبانی تند و خشن و همچنین از طریق تنبیه بدنی، به خوبی نشان‌دهنده خصومت و سلطه‌جویی اوست. رابطه شوکت با وهاب تنش‌آمیز است؛ شوکت از آزار و اذیت و برهم زدن آرامش و تنهایی وهاب لذت می‌برد و این عمل را به‌عنوان نشانه‌ای از قدرت و برتری خود در نظر می‌گیرد.

«زن زرد جامه دست بالا برد، آماده سبلی زدن به گونه وهاب شد. کوکان در هوا ساعد را گرفت؛ قهرمان شوکت عفو کنید! دوران این‌ها گذشته. شوکت موها را پریشان کرد. پا بر زمین کوید. فریاد زد: «ولی عیش و نوش‌های قبل را باید از دماغش درآورد.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۶۴)

«قهرمان شوکت چپ‌چپ به وهاب نگاه کرد: تو فقط به درد لای جرز می‌خوری!» (همان: ۴۹۴)

شوکت، مشابه دیگر افراد برتری‌طلب و انتقام‌جو، توانایی زیادی در محروم کردن و سرخورده کردن دیگران دارد. او به‌طور ویژه بر این باور است که باید دیگران را از هرگونه لذت و خوشی محروم کند تا برتری و تسلط خود را ثابت کند. یکی از نمونه‌های این رفتار را می‌توان در تعامل شوکت با وهاب مشاهده کرد. شوکت نسبت به خوابیدن زیاد وهاب حساسیت نشان می‌دهد و به‌شدت تلاش می‌کند تا وهاب را تحت کنترل خود درآورد. از آنجایی که خواب برای وهاب یک لذت کوچک و خوشایند است، شوکت با تمام قوا می‌کوشد تا این لذت را از او بگیرد و به این ترتیب، سلطه و قدرت خود را به نمایش بگذارد. «روبروی وهاب ایستاد: ظهر بخیر عزیزدردانه! حالا وقت بیدار شدن نیست. وهاب عقب رفت، سینه را صاف کرد: این به خودم مربوط است. پشت پایی به وهاب زد و مرد به زمین خورد... پاشو ادا در نیاور! هیکل نحست را دیده‌ای؟ دو پاره استخوان پوک.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۶۴)

۲-۴-۳ رفتار به دور از ادب

شوکت، با توجه به تقسیمات سه‌گانه تیپ برتری‌طلب، به‌طور مشخص در گروه "برتری‌طلب منتقم" قرار می‌گیرد. این نوع شخصیت به‌طور عمده با انگیزه‌ی پیروزی انتقامی مشخص می‌شود. در مورد شوکت، این انگیزه به‌شدت قوی است و تمامی ابعاد زندگی و اهداف او را تحت تأثیر قرار داده است. این عطش شدید به انتقام باعث می‌شود که شوکت به‌طور مداوم و با شدت زیاد، خشم و عداوت خود را ابراز کند.

یکی از ویژگی‌های بارز شوکت، رفتار خشونت‌آمیز و توهین‌آمیز او در برخورد با دیگران است. او به‌طور بی‌پروایی دیگران را مورد انتقاد، ملامت، مسخره و تحقیر قرار می‌دهد. این نوع رفتار

صریحاً بی‌ادبانه و توهین آمیز است و شوکت هیچ‌گونه تحملی نسبت به انتقاد از خود ندارد. او به‌طور غیرمنطقی از دیگران انتظار دارد که نسبت به رفتارهای تحقیرآمیز او اعتراض نداشته باشند و این نشان‌دهنده‌ی عدم تحمل او نسبت به هرگونه مخالفت یا نقد است. در سراسر رمان، حضور شوکت همواره با این نوع رفتارها و برخوردهای خشونت‌آمیز همراه است و تأثیرات منفی او بر اطرافیان به‌طور آشکار قابل مشاهده است.

«قهرمان شوکت پاکوبان به موید نزدیک شد، دست بر کمر زد: الدنگ! خجالت بکش! یادت رفته شوکت اینجاست؟ تو زالو او را از آتش کارها می‌ترسانی؟ این بچه‌ها زیردست من بزرگ شده‌اند.» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۳۸۷)

«شوکت طره‌یی از موی وهاب را کشید: پس او را ببر طولیه! چون عادت دارد.» (همان:

۳۹۲)

شوکت در روابط خود با دیگران، هیچ تفاوتی قائل نمی‌شود؛ چه طرف مقابل از خود بزرگ‌تر باشد، چه کوچک‌تر، و چه با او با لحن ملایم صحبت کند. او در برابر همه به یک شکل رفتار می‌کند و هیچ توجهی به احساسات یا وضعیت آن‌ها نمی‌کند. این رفتار خشونت‌آمیز و بی‌رحمانه شوکت حتی شامل خدمتکار پیر خانه، یاور، نیز می‌شود. شوکت با یاور، که به خاطر سن و شرایط جسمانی‌اش بسیار آسیب‌پذیر است، به‌طور خاصی تند و بی‌رحمانه برخورد می‌کند. این رفتار خشن و تحقیرآمیز باعث می‌شود که پیرمرد رنجور و بی‌پناه شود و هیچ‌گونه حمایت یا پناهی برای خود نیابد. «قهرمان شوکت پشت یقه یاور را گرفت، او را کشاند. پاهای پیرمرد بر خواب قالی می‌سرید... شوکت مشتت بر پشت او کوبید: می‌زنم دک‌وپوزت را بی‌ریخت می‌کنم! اگر شده لاشه‌ات را در لگن آب می‌اندازم! یاور زمین خورد، شوکت کمرش را چسبید، خر کش لب دیگ آورد، مچ نازک پاها را غفلت گرفت، در آب فرو برد... پیرمرد سر را به‌شدت جنباند، موهای سفید را پریشان کرد: خدایا به کی پناه ببرم؟ (همان: ۴۸۹)

۲-۴-۴ برتری طلبی

شخصیت شوکت به‌خوبی نمایانگر تیپ برتری طلب منتقم است. او از اعتماد به نفس بالایی برخوردار است که ناشی از قدرت و برتری‌ای است که در خود احساس می‌کند. شوکت خود را همواره برتر از دیگران می‌پندارد و نمی‌تواند تحمل کند که کسی در مرتبه‌ای بالاتر از او باشد. او تلاش می‌کند در هر زمینه‌ای پیشتاز و ممتاز باشد و از این طریق قدرت و برتری خود را به نمایش بگذارد. شوکت خود را به قله بلندی که سر آن را مه گرفته است تشبیه می‌کند، به‌گونه‌ای که تصور می‌کند از لحاظ قدرت و عظمت، در اوج است و هیچ‌کس نمی‌تواند به پای او برسد. این تشبیه نمایانگر اعتقاد عمیق او به برتری خود و ناتوانی دیگران در رسیدن به سطح او است.

«قهرمان شوکت سر برافراشت، به آسمان صاف پرستاره خیره شد: «خب خودم باشم، چه فایده؟ بین این کج و کوله‌ها هیچ جلوهای ندارم. حس می‌کنم قلۀ بلندی هستم که سرش را مه گرفته. کاش قلۀ دیگری بود، (اشک از چشم‌هایش جاری شد) کسی به پای من نمی‌رسد، (انحنای تهی گاه را با دست نوازش کرد) این قدر بزرگم که دنیا برایم تنگ است. (علیزاده، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

در گفتگویی میان وهاب و رکسانا، وهاب به‌طور صریح به این ویژگی شوکت اشاره می‌کند: «زن ابروها را بالا برد؛ من که کاری با او ندارم.

شوکت با شما کار دارد. طاقت ندارد کسی روی دست او بلند شود.» (همان: ۲۱۶)

شوکت با اعتماد به نفس بالا، توانایی‌های خود را به‌طور مکرر به رخ می‌کشد و به‌طور قاطع معتقد است که هرگز از کسی یا چیزی شکست نمی‌خورد. او زندگی را به‌عنوان یک مبارزه دائمی می‌بیند و به همین دلیل در تعاملات خود با دیگران نیز به‌طور دائم در تلاش برای اثبات قدرت و برتری خود است. این دیدگاه به او این امکان را می‌دهد که قدرت را نه تنها به‌عنوان یک هدف، بلکه به‌عنوان یک نیاز ضروری در زندگی خود در نظر بگیرد. برای شوکت، داشتن قدرت شکست‌ناپذیر نه تنها مطلوب است، بلکه برای زندگی او یک ضرورت است. بنابراین، او تلاش می‌کند تا جایی که ممکن است قدرت بیشتری به دست آورد و حتی در خیال خود نیز خود را فردی پر قدرت و بی‌همتا تصور می‌کند. «قهرمان شوکت تازبانۀ را بالا برد. بر لبۀ سنگ لیز لیلی کنان رفت و برگشت، با غرور سر برافراشت: این چشمه را خوب دیدی؟ قهرمان شوکت هرگز نخواهد افتاد!» (همان: ۱۵۱)

«شوکت فک‌های قوی را روی هم فشرد: در سرنوشت من باختن وجود ندارد.» (همان: ۲۱۵)

۲-۴-۵ رفتار آمرانه

در سراسر داستان، شوکت با استفاده از لحن آمرانه و سلطه‌گرانه، از اطرافیان خود درخواست‌های مختلفی می‌کند. او به راحتی و بدون در نظر گرفتن نیازها یا احساسات دیگران، دستورات خود را صادر می‌کند. این رفتار او ناشی از احساس برتری و قدرتی است که به خود نسبت می‌دهد و باعث می‌شود که اطرافیانش را به‌عنوان زیر دست و تابع خود بیندارد. شوکت به دلیل اینکه خود را از دیگران برتر می‌داند، در تعاملات خود با آنها هیچ‌گونه احترام یا مدارا نشان نمی‌دهد و فقط به اجرای دستورات و تحقق اهداف خود اهمیت می‌دهد.

- «شوکت شلاق را بالا برد، به ساق چکمه کوبید: چرا جای لقا نشستی؟

- از او اجازه گرفتیم.

- سر به تنش نباشد، در این خانه از من باید اجازه گرفت!» (علیزاده، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

همچنین شوکت به‌طور صریح یا ضمنی از دیگران انتظار دارد که همه توقعات وی را برآورده کنند، به دیگران دستور می‌دهد و اجازه مداخله در امور خانه را به کسی نمی‌دهد. از همه کس توقع دارد در صحت تصمیم‌هایی که می‌گیرد، هیچ‌گونه تردیدی به خود راه ندهند. و این از مشخصات بارز تیپ برتری‌طلب است.

قهرمان شوکت ته لیوان چای را هورت کشید، برخاست، تفاله‌های بین دو لب را رو به حدادیان آبشار کرد. رفت وسط اتاق و چرخشی به تهیگاه داد، دست چپ را بر کمر زد، انگشت اشاره دست راست را رو به سقف گرفت، ذره‌ذره پایین آورد: حدادیان! زرت و پرت موقوف! حالا کارم به جایی رسیده که تو برایم تکلیف معین کنی؟ توی این خانه فقط یک نفر تصمیم می‌گیرد. به گوشت فرورفت یا نه؟ (همان: ۲۶۸)

۲-۴-۶ غرور

شوکت در داستان به وضوح ویژگی‌های شخصیتی برتری‌طلب منتقم را نمایان می‌کند. غرور و احساس برتری که در او مشاهده می‌شود، از دیگر ویژگی‌های بارز این تیپ شخصیتی است. او به‌راحتی دیگران را تحقیر می‌کند و با رفتاری اهانت‌آمیز و آمرانه، قدرت خود را به رخ می‌کشد. این رفتارها به‌ویژه در تعاملات او با دیگران، به‌ویژه کسانی که به نظرش زیردست او هستند، بروز می‌کند. شوکت از خشم به‌عنوان ابزار اصلی برای رسیدن به هدف‌های خود استفاده می‌کند و به‌خوبی از آن برای تسلط بر دیگران بهره می‌برد.

وی نه‌تنها خشم و تحقیر را در روابط خود به‌کار می‌برد، بلکه انتظار دارد که دیگران به‌گونه‌ای مشابه به او احترام بگذارند و هیچ‌گونه اعتراضی نسبت به رفتارهایش نداشته باشند. این حس برتری و قدرت باعث می‌شود که دیگران نتوانند در مقابل رفتارهای توهین‌آمیز و آمرانه او اعتراض کنند یا از او انتقاد نمایند. شوکت با استفاده از قدرت و خشم، سعی دارد تا هرچه بیشتر بر دیگران تسلط یابد و به پیروزی‌های مورد نظر خود دست یابد.

در تحلیل روان‌شناختی شوکت، مشخص می‌شود که او به‌طور کامل در چارچوب تیپ برتری‌طلب منتقم قرار دارد. این تیپ شخصیتی با تأکید بر قدرت، برتری، و تسلط، همراه با استفاده از خشم به‌عنوان ابزار اصلی، به‌شدت بر شخصیت و رفتارهای شوکت تأثیر گذاشته است.

نتیجه‌گیری

خانه‌ی ادریسی‌ها اثر غزاله علیزاده، رمانی عمیق است که به بررسی احساسات پیچیده انسانی و روابط میان افراد در پس‌زمینه‌ی یک عمارت قدیمی و رو به زوال می‌پردازد. داستان به زندگی شخصیت‌های مختلف می‌پردازد که هر یک نمایانگر تیپ‌های شخصیتی متفاوتی هستند، از جمله وهاب منزوی، لقای مهربان، خانم ادریسی مقتدر و شوکت قدرت‌طلب. این رمان با تحلیل روان‌شناختی، به کاوش در مضامینی چون قدرت، انزوا و نیاز انسانی به ارتباط و تسلط می‌پردازد.

وهاب به‌طور عمدۀ شخصیتی عزلت‌طلب دارد. او از لحاظ روان‌شناختی، شخصی است که به دلیل نیاز به آرامش و عدم تعارض‌های درونی، به انزوا و دوری از جامعه پناه می‌برد. ویژگی‌های عزلت‌طلبانه او شامل تنهایی، عدم ارتباط با دیگران، و بی‌توجهی به فعالیت‌های اجتماعی و حرفه‌ای است. وهاب به‌ویژه در مواجهه با فشارها و چالش‌ها، به جای برخورد فعال و جست‌وجوی راه‌حل، به عزلت و انزوا پناه می‌برد. او همچنین در جست‌جوی عشق و محبت است، که نشان‌دهنده‌ی تمایل به مهرطلبی در اوست، اما این ویژگی‌ها تحت تأثیر غالب نیاز به انزوا و دوری از مشکلات قرار دارد.

لقا شخصیتی مهرطلب دارد. او به شدت به دنبال جلب محبت و توجه دیگران است و این نیاز به محبت، رفتارهای او را شکل می‌دهد. لقا در تلاش است تا از طریق مهربانی و دلسوزی، به دیگران نزدیک شود و جلب محبت کند. ویژگی‌های بارز مهرطلبی در او شامل رفتارهای محبت‌آمیز، فداکاری برای دیگران، و تلاش برای جلب توجه مثبت است. در عین حال، لقا به‌طور نسبی، به خواسته‌ها و دستورات دیگران تابع است که نشان‌دهنده‌ی ابعاد دیگر از مهرطلبی و فقدان اعتماد به نفس کافی است. او همچنین در زمینه‌هایی مثل شغف به هنر و تعامل با قشر کارگران، تلاش می‌کند تا خود را به دیگران نزدیک کند و از این طریق به نیازهای عاطفی خود پاسخ دهد.

خانم ادریسی دارای شخصیتی ترکیبی از مهرطلبی و برتری‌طلبی است. او به‌عنوان یک شخصیت آرام و مهربان، به دیگران توجه و کمک می‌کند و نگران آینده‌ی خانواده‌اش است. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده‌ی ابعاد مهرطلبی در اوست. با این حال، او همچنین تمایل به حفظ قدرت و بزرگی خود دارد و از سلطه بر دیگران بیزار است. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده‌ی ابعاد برتری‌طلبی در شخصیت اوست. خانم ادریسی، در عین حال که به دیگران کمک می‌کند و نسبت به آن‌ها مهربان است، در مواردی نیز به دنبال حفظ مقام و قدرت خود است و این ویژگی‌ها در رفتار و تعاملات او با دیگران نمود پیدا می‌کند.

شوکت به وضوح دارای شخصیت برتری طلب منتقم است. او به شدت به دنبال برتری و قدرت است و خود را بالاتر از دیگران می‌پندارد. شوکت برای رسیدن به اهداف خود، به استفاده از خشم و قدرت به عنوان ابزار اصلی می‌پردازد و دیگران را به عنوان وسیله‌ای برای تحقق خواسته‌های خود می‌بیند. رفتارهای او شامل تحقیر، توهین، و آمرانه بودن نسبت به اطرافیان است. شوکت به دلیل غرور و برتری طلبی شدید خود، تحمل برتری دیگران را ندارد و همیشه سعی می‌کند در هر زمینه‌ای پیشتاز باشد. ویژگی‌های برجسته او شامل خشم، قدرت طلبی، و برتری طلبی است که در تمام رفتارهایش مشهود است.

در کل، هر یک از این شخصیت‌ها، نماینده‌ی تیپ‌های مختلف شخصیتی هورنای هستند. وهاب با تمایلات عزلت طلبی، لقا با ویژگی‌های مهر طلبی، خانم ادیسی با ترکیبی از مهر طلبی و برتری طلبی، و شوکت با شخصیت برتری طلب منتقم، به خوبی در تحلیل‌های روان‌شناختی قرار می‌گیرند و ویژگی‌های روان‌شناختی خاص هر یک از آن‌ها به‌طور کامل در تعاملات و رفتارهایشان نمایان است.

فهرست منابع

۱. اگری، لاجوس، (۱۳۸۳)، فن نمایشنامه‌نویسی، ترجمه مهدی فروغ، تهران: نشرنگاه
۲. براهنی، رضا، (۱۳۸۶) قصه‌نویسی، تهران: نو، چاپ ششم.
۳. پروین، لارنس، (۱۳۷۳). شخصیت، ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور، تهران: آبیژ.
۴. داد، سیما. (۱۳۷۱). فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید، چاپ اول.
۵. شفیع کدکنی، محمد رضا، (۱۳۷۰). شعر معاصر عرب، چاپ سوم، تهران: سخن.
۶. شولتز، دوان و آلن سیدنی، شولتز (۱۳۷۸) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: هما.
۷. علیزاده، غزاله، (۱۳۸۷)، خانه ادیسی‌ها، چاپ پنجم، تهران: توس.
۸. فرای، نورتروپ، (۱۳۷۷)، نقد و نظریه ادبی، تهران: نیلوفر.
۹. فیست، جس، فیست، گریگوری جی، آن رابرتس، تامی (۱۳۹۴)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، چاپ سیزدهم، تهران: روان.
۱۰. قاسم‌زاده، محمد، (۱۳۸۳). داستان‌نویسان معاصر ایران، تهران: هیرمند.
۱۱. لاندین، رابرت ویلیام، (۱۳۷۸)، نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی، (تاریخ و مکتب‌های روان‌شناسی)، مترجم یحیی سید محمدی، تهران: ارسباران.
۱۲. میر صادقی، جمال. (۱۳۷۷). ادبیات داستانی، تهران: شفا.
۱۳. ورنون و هال، (۱۳۷۹)، تاریخچه نقد ادبی، ترجمه هادی آقاجانی و همکاران، چاپ اول، تهران: رهنما.
۱۴. میرعابدینی، حسن، (۱۳۸۳) صد سال داستان‌نویسی در ایران، تهران: چشمه.
۱۵. هورنای، کارن، (۱۳۷۷)، عصبانی‌های عصر ما، ترجمه ابراهیم خواجه نوری، تهران: شرق.
۱۶. _____، (۱۳۸۷)، شخصیت عصبی زمانه ما، ترجمه محمد جعفر مصفا، چاپ دوم، تهران: بهجت.
۱۷. یونسی، ابراهیم، (۱۳۸۶)، هنر داستان‌نویسی، تهران: نگاه.

تلمیح، کنایه و تمثیل در آثار شیخ محمود شبستری

ابوالفضل بختیار^۱

ژیلا صراطی^۲

ایوب کوشان^۳

چکیده

زبانی که برای بیان مباحث عرفانی به کار برده می‌شود دارای ویژگی‌های خاصی است. عرفا از نوعی زبان رمز آمیز و کنایی برای بیان مطالب خود بهره می‌گیرند که برای همگان قابل فهم نیست. در این زبان از رمز و کنایه و تمثیل و آرایه‌های بدیعی و معنوی به فراوانی استفاده می‌شود که در مواردی برای گشودن مطلب بار رفته و گاهی نیز موجب پیچیدگی آن می‌شود. شیخ محمود شبستری عارف قرن هفتم کتابهایی در زمینه عرفان به نظم و نثر دارد که ویژگی‌های زبان عرفانی در آنها به کار برده شده است. در این پژوهش بر اساس کتابهای گلشن راز، حق‌الیقین و مرآت‌المحققین به بررسی توصیفی-تحلیلی عناصر تلمیح، کنایه و تمثیل پرداخته و به این نتیجه رسیدیم که زبان شبستری اغلب رمزی بوده و با استفاده از تلمیحات مذهبی و تمثیلات توضیحی مطالب خود را بیان نموده است. تمثیلاتی که به کار می‌رود برای بیان مباحث مشکل و غیر قابل فهم است اما کنایات زبان وی چندان قابل اعتنا نیست. آرایه‌های مذکور در کتاب گلشن راز که اثری رمزی-تمثیلی است بیشتر کاربرد دارد اما کتاب‌الیقین به دلیل کاربرد بیش از حد اصل آیات، مجال دیگر آرایه‌ها را ندارد. مرآت‌المحققین نیز نثری نسبتاً ساده دارد که تنها آرایه تمثیل در آن به کار رفته است.

واژگان کلیدی

شیخ محمود شبستری، گلشن راز، حق‌الیقین و مرآت‌المحققین، کنایه، تلمیح، تمثیل.

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

Email: bakhtyar@iaushab.ac.ir

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

Email: zh.serati@ianshab.ac.ir

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

Email: kooshan@iaut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۸

طرح مسأله

«شبستری» عارف نامدار قرن هفتم است، که در میان عرفا جایگاه مهمی دارد. «محمد علی تربیت» در کتاب دانشمندان آذربایجان، وی را از مراجع و علمای فاضل تبریز معرفی می‌کند. (تربیت، ۱۳۳۷: ۳۳۴) وی با نگارش آثاری چون: گلشن راز، سعادت نامه، کنزالحقایق، به نظم و حق‌الیقین، مرآت‌المحققین و شاهد نامه به نثر در زمره مولفین کتب عرفانی قرار دارد. شیخ محمد لاهیجی که خود از بزرگان عرفا و حکما محسوب می‌شود، در آغاز شرح خود بر گلشن راز شبستری می‌نویسد: «شبستری افتخار عرفا و محققان و برگزیده اولیای واصل است. او کامل‌ترین مدققان و موحدان شیخ کامل و ستاره دین و آیین است.» وی منظومه گلشن راز را «نسخه جامع نکات حقیقت بی مجاز» می‌نامد. (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۲) منظومه گلشن راز شبستری با وجود حجم اندک، یکی از منابع مهم عرفانی محسوب می‌شود. این منظومه در پاسخ به پرسش‌های مولانا میر حسینی بن عالم بن ابی الحسن معروف و مشهور به رکن‌الدین امیر حسین هروی سادات نوشته شده است. این شخص نیز شاعری عرفا و از خانواده بزرگ سادات که در ناحیه غور می‌زیستند، بود که پرسش‌هایش را به صورت منظوم برای شیخ فرستاد و سبب پیدایش این منظومه عرفانی گردید. (هروی، ۱۳۵۲: مقدمه ص. ۴) وقوف شبستری بر امور عرفانی به قدری است، که با وجود وقت کمی که برای سرودن این منظومه صرف کرده بسیاری از صاحب‌نظران، آن را اثری قابل توجه دانسته‌اند. ادوارد براون، شرق‌شناس معروف، این مثنوی را از بهترین و جامع‌ترین رسالاتی می‌شمارد، که در اصول و مبادی تصوف نوشته شده است. (براون، ۱۳۵۱: ۱۸۷) «شاردن»، جهانگرد فرانسوی، این کتاب را جامع‌الهیات صوفیه شمرده و «برنیه» دیگر جهانگرد غربی آن را دارای اشعاری ممتاز و مبالغه‌آمیز دانسته است. (داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۷). شیخ محمود شبستری در منظومه عرفانی گلشن راز به پانزده پرسش پاسخ می‌دهد، که در میان آن‌ها به مواردی از سیر و سلوک و موانع و راه‌های آن اشاره می‌کند. زبان این منظومه همانند سایر نوشته‌های عرفانی رمزآلود است؛ زیرا «کلام صوفیه به عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می‌انجامد، طبیعتاً زبانی است، که از رمز و مثل و تمثیل برای ادای مقصود سود می‌جوید.» (ستاری، ۱۳۷۲: ۱۴۲) در واقع باید گفت: «تعابیری که عرفا برای بیان مقصود در نظر دارند به بیان در نمی‌آید و برای آن باید به رمز و تمثیل متوسل شوند؛ به همین سبب در این منظومه نیز شاهد زبان اشارت هستیم، که هر کسی قادر به فهم آن نیست. مشکل فهم متون عرفانی این است، که عرفا و متصوفه برای بیان عقاید خود از زبانی استفاده می‌کنند، که برای همگان قابل فهم نیست. «بوالقاسم قشیری» در رساله‌ی قشیریه، پیش از پرداختن به اصطلاحات صوفیه و شرح این اصطلاحات، نخست به ضرورت وجود اصطلاحات خاص میان

اعضای هر گروه یا فرقه ای که آرا و اندیشه‌ها، آداب و احوال واحد دارند اشاره می‌کند و می‌نویسد: «این طایفه را الفاظی است، که قصد ایشان کشف آن معانی‌هاست، که ایشان را بود با یکدیگر و مجمل و پوشیده بود، بر آن که نه از جنس ایشان بود اندر طریقت تا معنی الفاظ ایشان بر بیگانگان مبهم بود، از آن که ایشان را غیرت بود بر اسرار خویش که آشکارا شود بر آن که نا اهل بود برای آن که حقایق ایشان مجموع نیست به تکلف یا آوردن به نوعی از تصوّف، بلکه معنی‌هاست، که خدای سبحانه و تعالی دل قوم را خزینه ی آن کرده است و خالص بکرده است به حقیقت آن اسرار قوم.» (قشیری، ۱۳۸۸، ۸۷-۸۸)

دلیل این رمز نگاری این است، که «بسیاری از مفاهیم و جهان بینی‌های صوفیان با آن چه در باور مردم عامی و معمولی دیده می‌شود، متفاوت است؛ بنابراین برای آنان روشن شده بود، که بیان صریح و بی پرده این باورها بی گمان آنان را در گرفتاری و درد سر خواهد انداخت، از این روی سخنان خود را مرموز بیان می‌کردند و در پیچیده کردن آن رمزها تا آن جا که ممکن بود می‌کوشیدند، تا کسی نتواند به فکر و تصوّر خود از آن سخنان چیزی بفهمد.» (برومند، ۱۳۷۰: ۲۹۰) «یکی از این راه‌ها به کار بردن معماست، که صوفیان از آن استفاده جدی کرده و بدین وسیله اسرار خود را از مدعیان نامحرم می‌پوشانیدند.» (همان: ۲۹۰) در این پژوهش کتابهای گلشن راز، حق الیقین و مرات المحققین از جهت کاربرد کنایه، تلمیح و تلمیح بررسی می‌شود و پرسش اصلی این است که در زبان عرفانی شبستری کدام یک از این عناصر بیشتر جلوه کرده است؟

پرسشهای پژوهشی

۱. شبستری از کدامیک از عناصر زبان عرفانی برای تبیین مطالب خود استفاده کرده است.
۲. تلمیحات شبستری بیشتر در کدام حوزه تاریخی، مذهبی می‌گنجد؟
۳. شبستری در آثار خود از چه نوع کنایاتی بیشتر استفاده می‌کند؟
۴. هدف شبستری از کاربرد کنایه، تلمیح و تمثیل چیست؟

پیشینه پژوهش

◀ جعفری کمانگر و تقی زاده چاری (۱۳۹۷) در مقاله «تبیین نسبت کتاب تکوین با کتاب تدوین در اندیشه‌های عرفانی-قرآنی شیخ محمود شبستری و علامه سید حیدر آملی» با تفحص در اندیشه‌های شبستری و حیدر آملی دیدگاه‌های این دو را راجع به این دو عالم و تطبیق مصادیق آنها با یکدیگر به نتیجه رسیده اند که دیدگاه دو عارف در کلیات شبیه به هم است اما در جزئیات تفاوت‌هایی دارند.

◀ اسپرهم و سادات دربندی (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل محتوای کیفی و کمی گلشن راز شیخ

محمود شبستری «ضمن بررسی اندیشه محوری این کتاب به نتیجه رسیده اند که بحث درباره ارتباط انسان با خدا بیشترین بسامد را دارد.

◀ عقدايي(۱۳۸۹) در مقاله «جمال شناسی گلشن راز» ابزارهای بیان معنی در این کتاب را بررسی نموده و به این نتیجه رسیده است که شبستری برای بیان مشابهت‌های خیال انگیز میان مفاهیم مجرد و پدیده‌های عینی از تشبیه استفاده کرده و برای انتقال مفاهیم عمیق تر یا تجربه‌های شهودی استعاره و نماد را به کار گرفته و برای بیان مفاهیم اندیشه‌های دو سطحی کنایه، ایهام و پارادوکس را به کار برده است.

روش پژوهش

روش پژوهش توصیفی تحلیلی و بر اساس سه کتاب گلشن راز، حق الیقین و مرآت المحققین انجام می‌گیرد و ملاک تعریف متغیرها کتابهای بیان و بدیع و سبک شناسی فارسی است.

بحث

۱. زبان عرفان

زبان عرفان زبانی است مختص انسان صاحب ذوق، که همه افراد بشر قادر به فهم آن نیستند. این زبان خود دارای گونه‌هایی است که هر یک طرفدارانی خود را دارد به بیان شمیسا «تصوف قلمرو هنری زبان است. عرفان اصیل جز در یک زبان هنری و جمال‌شناسانه امکان تحقق ندارد و زبان هنری حتی اگر از واژه‌های ارجاعی شکل گرفته باشد به آن واژه‌های ارجاعی حالت عاطفی می‌بخشد، درست به مانند شعر هم در شعر و هم در گفتار اصیل عارف، ما با ساحت عاطفی زبان سروکار داریم». (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۹). آنچه کار ما را در فهم متون عرفانی مشکل می‌کند تشخیص و طبقه بندی مناسبت‌های منظور میان الفاظ و معانی است. مثلاً کاربرد زلف در همه جا ثابت نیست گاهی مراد از آن مراتب امکان است و گاهی ظلمت کفر و گاهی غیب هویت، تعینات، مراتب کثرات، تغییرات و تبدلات سلسله موجودات و تجلی جلالی در صورت مجالی جسمانی و غیره» (یثربی، ۱۳۷۰: ۱۸۳)

شبستری نیز در گلشن راز تصریح می‌کند که منظور ذکر عناصر ظاهری انسان در واقع ذکر جلوه‌های جمال و جلال الهی است:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

و لاهیجی در شرح آن می‌گوید: «یعنی تجلی و ظهور حق جمالی و جلالی می‌باشد. تجلی جمالی آن است که مستلزم لطف و رحمت و قرب باشد» (۱۳۳۷: ۴۶۶) در این شرح، جمال و جلال الهی مستلزم یکدیگر دانسته شده و تاکید بر این است که هر جمالی، جلالی نیز دارد.

۲. بررسی زبان تلمیحی، کنایی و تمثیلی در آثار شبستری

۱-۲. تلمیح

نوع تلمیح در آثار ادبی غالباً برای غنای نوشته به کار می‌رود. در آثار عرفانی معمولاً تلمیح از نوع مذهبی است. این نوع تلمیح نیز به دسته‌های تاریخی-مذهبی تاریخی-عرفانی و قرآنی تقسیم می‌شود. تلمیحات تاریخی-مذهبی ریشه قرآنی هم دارند مانند داستان پیامبران که در قرآن ذکر شده است اما در کتابهای تاریخی نیز شرح و بسط یافته‌اند. تلمیحات قرآنی اشاره به معانی آیات قرآن و با به نوعی ترجمه آیات است که نشانه ارتباط قوی مؤلف با قرآن و انس با آن است. شبستری از هر دو نوع این تلمیحات در آثار خود استفاده کرده است.

۱-۱. تلمیحات تاریخی-مذهبی

داستان ابراهیم خلیل از جمله حکایاتی است که مربوط به قصص پیامبران است و در قرآن نیز ذکر شده است. در بیت زیر برای توصیف توکل از تلمیح به داستان ابراهیم استفاده می‌کند. این بیت به قضیه حضرت ابراهیم(ع) که با تکیه بر لطف خداوند آتش برایش گلستان شد اشاره می‌کند:

نماند قدرتش جز در توکل خلیل آسا شود صاحب توکل

(دزفولیان، ۱۳۸۲: ۹۰)

دلیل اشاره به خلیل در این بیت نشان دادن نمونه‌ای کامل از نتیجه توکل است که در این داستان وجود دارد و به مخاطب اطمینان می‌دهد که قبول توکل، او را همانند ابراهیم آماده یاری شدن از طرف خداوند می‌کند.

تلمیح به قضیه موسی و تجلی خداوند بر کوه طور:

این بیت نیز برای بیان چگونگی تجلی خداوند و تاب نداشتن چشم انسان برای دیدن او آمده و بهترین مثالی که می‌تواند ویژگی ابهت نور خداوندی را نشان دهد تجلی خداوند بر کوه و فروپاشیدن آن است:

فتد یک تاب از و بر سنگ‌خاره شود چون پشم رنگین پاره پاره

(همان: ۲۶)

ایات زیر نیز مربوط به داستان موسی و عصای اوست و مقصود وی اشاره به این موضوع است که عصای موسی عبارت از دعوی حجت عقلی و نقلی است، موسی علیه السلام مدتی مدید اعتماد کلی بر حجت عقلی و نقلی کرده بود، و به جز حیرت و سرگستگی چیزی ندید، و در بیابان می‌دوید، که کرانش پدید نبود، ناگاه ندایی به سمع جان او رسید، ترک آن عصا کرد، و در آمد، در وادی قلب قابل و به ریاضت و تصفیه خاطر و مراقبت و توجه تام مشغول شد، و از این

راه به وادی وحدت و کشف و مقام مشاهده رسید، و به سمع استعداد خود شنید، و به بصر بصیرت جان خود دید، شجره طیبه کامله انسانیه را که گفت «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۶۳)

رهی دور و دراز است این رها کن
 در در وادی ایمن زمانی
 چو موسی یک زمان ترک عصا کن
 شنو انی انا الله بی گمانی

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۱۸)

۲-۱-۲. تاریخی-عرفانی

عبارت «اناالحق» که از زبان حسین منصور حلاج شنیده شده و بر دار شدن او نیز از همین روی بوده است،

ما انا نیت ز دار نیستی آویخته تا بگویندی انا الحق گفتن منصور بود

(حلاج، ۱۳۰۵ق: ۳۵)

این جمله در در متون ادب عرفانی جایگاه مهمی دارد. هجویری می نویسد: «طین این گفتار بنای علم رسمی را درهم ریخت و فقهای قشری و زاهد نمایان را که جز به قهر خدا نمی‌اندیشیدند، در حیرت و وحشت انداخت، بانگ «انا الحق» او خشم خلیفه را تا جائی برانگیخت که مقدمات شهادتش فراهم شد». (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۰) عین افضات نیز در تمهیدات خود با اشاره به مقام، «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» می گوید: پس حسین جز «أنا الحق»، و بایزید جز «سبحانی» چه گویند؟! (همدانی، ۱۳۴۱: ۶۲)

شبستری نیز در چند موضوع به این امر اشاره نموده است. به عقیده وی حسین منصور به وحدت وجود پی برده است از این روست که خود را با خدا یکی می پندارد:

یکی از بحر وحدت گفت اناالحق یکی از قرب و بعد سیر زورق

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۹)

مورد دیگری که عرفا بسیار به آن پرداخته اند عبارتی است که از پیامبر نقل شده است: لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ. شبستری طی ابیاتی با اشاره به معراج پیامبر و عدم همراهی جبرئیل با او در موضعی خاص می گوید:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگجد در مقام «لی مع الله»
 چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۲۱)

از دیگر تلمیحات عرفانی اشاره به حدیثی قدسی است که از قول خداوند بیان شده مبنی بر این که خداوند خود را گنجی پنهان دانسته که برای کشف شدن خود، انسان را افریده است:

حدیث «کنتُ کنزاً» را فروخوان که ناپیدا بینی سر پنهان

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۲۳)

۲-۱-۳. تلمیحات قرآنی

مباحث عرفانی برگرفته از قرآن است به همین سبب هیچ اثر عرفانی را نمی توان یافت که از تلمیحات قرآنی خالی باشد. «شبستری مباحث خود را در سه وجه قرآن و برهان و عرفان پیش می برد. یعنی برای هر بحثی نخست از قرآن دلیل می آورد. (شاه داعی شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۱)

شبستری در گلشن راز به طور غیر مستقیم آیات قرآنی و مفاهیم آنها را در اشعار خود گنجانده است و کسی که با این آیات آشنایی داشته باشد متوجه می شود که اشاره وی به کدام آیه و سوره است. برای مثال ابیات زیر اشاره به این آیه قرآن است: «اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون» (بقره/ ۱۱۷) همچنین اشاره به خلقت آدم از خاک در آیات: کهف/ ۳۷، حج/ ۵، روم/ ۲۰.

توانایی که در یک طرفه العین	ز کاف و نون پدید آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد	هزاران نقش بر لوح عدم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم	وز آن دم شد هویدا جان آدم
ز فضلش هر دو عالم گشت روشن	ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۷)

و این بیت نیز به آیه «انا لله الیه راجعون» (بقره/ ۱۵۶) اشاره دارد در عین حال وحدت وجود را نیز در بیت دوم بیان می کند:

به اصل خویش راجع گشت اشیا همه یک چیز شد پنهان و پیدا

صفات ثبوتیه خداوند که در قرآن ذکر آن رفته است، از صفات جمالی محسوب می شوند. در گلشن راز نیز خداوند با این صفات ستوده شده است. از جمله آنها سمیع، بصیر، حی، گویا، قدیم، قادر، مرید و... است. در این ابیات با تأکید بر وحدت وجود، انسان را نیز جزوی از خدا دانسته صفات الهی را به او نسبت می دهد؛ ولی این صفات را از خود انسان نمی داند، بلکه منشأ آن صفات الهی است. این تلمیحات به نوعی اشاره به معانی آیات قرآن است: «ان الله سمیع بصیر» (حج/ ۷۵) «هو الحی القيوم» (آل عمران/ ۲) «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/ ۳):

سمیعی و بصیر و حی و گویا	بقا داری نه از خود لیک از آن جا
زهی اول که عین آخر آمد	زهی باطن که عین ظاهر آمد

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۸۸)

در این ابیات نیز اشاره به بی ماندی خداوند، یادآور سوره توحید است: «ولم یکن له کفوا

احد» (توحید/۴)

ظهور جمله اشیا به ضد است ولی حق را نه مانند و نه نذ است
چو نبود ذات حق را ضد و همتا ندانم تا چگونه دانی او را

(همان: ۱۹)

مصادیق بسیار دیگری همچون: «ارنی» گفتن موسی(ص ۲۷) و آیه امات و اشاره به «ظلوما جهولا» (ص ۳۴) سجده ملایک بر اسنان(ص ۳۴) اولتک کالانعام بل هم اضل»(ص ۳۹) از این موارد است.

در کتاب حق‌الیقین بیشتر آرایه تلمیح به کار رفته و مستقیماً به آیات قرآن اشاره شده است اما در موارد اندکی اشاره به ترجمه آیات نیز در آن یافت می‌شود که به شکلی غیر مستقیم می‌توان مفهوم آیه را در آن یافت. مانند این جملات که به نظر می‌آید اشاره به آیه سوم سوره توحید باشد.

دلیل هستی او به حقیقت جز او نیست، که هیچ‌گونه کثرت را به هستی او راه نیست (شبستری، ۱۳۸۲ب: ۱۵) مفهوم «لم یلد و لم یولد» این است که خداوند پدر و مادر و فرزندی ندارد و در بیانی کلی تر یعنی وجود او وابسته به کسی نیست.

۲-۲. تمثیل

تمثیل چنانکه از نامش پیداست اتکا به مثال‌هایی است که عالم تخیل را به واقعیت پیوند می‌زند. نمونه داستانهای تمثیلی در ادبیات پیشین ما فراوان دیده می‌شود در این نوع داستانها معمولاً شخصیت‌های غیر انسانی نقش بازی می‌کنند و هدف آنها تعلیمی است. «تمثیل ارائه شخصیت اندیشه‌ای واقعی است به طریقه‌ای که هم خودش را نشان بدهد و هم چیز دیگری را به عبارت دیگر تمثیل یک معنای آشکار دارد و یک یا چند معنای پنهان.» (میر صادقی، ۱۳۷۶: ۱۰۴۹)

رمز و تمثیل و نماد در داستانهای عارفانه رواج زیادی دارد. «در قصه‌های گذشته فارسی تمثیل و نماد مورد استفاده بسیار اولیا و عارفان بوده است. مثلاً قصه‌های عقل سرخ و رساله الطیر جنبه‌ای نمادین و تمثیلی دارند و بالطبع شخصیت‌های قصه نیز نمادین و تمثیلی هستند.» (میر صادقی، ۱۳۷۶: ۱۰۷) شبستری در گلشن راز برای ساده تر شدن مطلب عرفانی، تمثیلاتی به کار می‌برد که در متن کتاب نیز با عنوان «تمثیل» مشخص شده است. این تمثیلات دوازده مورد است مانند تمثیل پیامبر و امام و ماه و خورشید(ص ۴۱) تمثیل دریا(ص ۵۴) تمثیل طفل شیرخوار(ص ۹۳) تمثیل اکمه و رنگ(ص ۴۸)

برای مثال در بیان اهمیت واسطه‌ها در درک وجود خداوند خورشید را به عنوان نور تمثیلی به

کار می‌برد و می‌گوید همانطور که برای دیدن خورشید باید غیر مستقیم به آن نگریم، خداوند نیز خود را در قالب هستی که مانند آینه است نشان می‌دهد:

اگر خواهی که بینی چشمه خور
ترا حاجت فتد با جرم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت و تاب
توان خورشید تابان دید در آب
از و چون روشنی کمتر نماید
در ادراک تو حالی می‌فزاید
عدم آینه هستی است مطلق
کزو پیداست عکس تابش حق

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۲۳)

تمثیل دیگر در مورد کور مادر زادی است که رنگها را باور ندارد و توضیح دادن نیز برای او بی فایده است:

ندارد باورت اگمه ز الوان
وگر صد سال گویی نقل و برهان
...نگر تا کور مادر زاد بدحال
کجا بینا شود از کحل کحال

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۴۹)

در تمثیلی دیگر چنین توضیح می‌دهد که اگر خورشید همیشه می‌تابید و هیچگاه پنهان نبود کسی تفاوت نور و ظلمت را نمی‌فهمید و وجود خورشید احساس نمی‌شد. حضور خدا همیشگی و فیض او دائم است از این رو شناخت او برای هگان ممکن نیست:

اگر خورشید بر یک حال بودی
شعاع او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست
نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۴۹)

در موارد بسیاری هم تشبیه تمثیلی به کار می‌رود. تشبیه تمثیلی در گلشن راز به صورت تشبیهات مرکب به کار می‌رود.

مسافر آن بود کاو بگذرد زود
ز خود صافی شود چون آتش از دود

وی در جایی دیگر برای بیان عجز عقل از ادراک حقایق آنرا با چشم خفاش مقایسه کرده تحمل نور خورشید نیست مقایسه می‌کند و بدین ترتیب تشبیه مرکب به تشبیه تمثیلی نزدیک می‌شود:

رها کن عقل را با حق همی باش
که تاب خور ندارد چشم خفاش
نماند خوف اگر گردی روانه
نخواهد اسب تازی تازیانه

شبستری همانند عارفان دیگر بر فاصله میان کلام و معنا تاکید دارد و الفاظ را برای القای اندیشه نارسا می‌داند و ناگزیر به بحث تقابل لفظ و معنی کشیده می‌شود. یکی پذیرفتن پیوند منطقی آنها قبول این که در سطح زبانی لفظ پللی است برای رسیدن به معنایی که بر پایه قرارداد

در آن نهفته است. (عقدایی، ۱۳۸۹: ۱۱۳)

در زبان عرفا، برخی اعضا و جوارح انسان و صفات و اعمال نیز نشانه‌ای از جمال و جلال است:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۲)

تمثیلی دیگر در این ابیات برای توصیف چگونگی راه دنیا و آخرت آمده است. برای این که بتواند برای مردم تشریح کند که نیاز به امام و پیامبر وجود دارد. این راه را تشبیه به خطی نموده که برای رفت بر صراط مستقیم راهنما لازم است. پیامبر همچون ساربان‌ی راهنمای این کاروان عظیم است:

همه از وهم تست این صورت غیر	که نقطه دایره است از سرعت سیر
یکی خط است از اول تا به آخر	برو خلق جهان گشته مسافر
در این ره انبیا چون ساربانند	دلیل و رهنمای کاروانند

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۸)

آن چه به سخن شبستری زیبایی می‌بخشد و به کلام او دو سطح ظاهر و باطن می‌بخشد از طرز تلقی او از هستی بر می‌خیزد. در نظر شیخ جهان عینی و ملموسی که پیش چشم ماست در ورای خود حقیقتی دارد که جز با چشم دل مشاهده نمی‌شود بنابراین به نظر او جهان محسوس، سایه‌ای از جهان حقیقی است. (عقدایی، ۱۳۸۹: ۱۰۶)

تو در خوابی و این دیدن خیالی است	هر آنچه دیده‌ای از وی مثالی است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار	بدانی کاین همه وهم است و پندار

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۲۶)

شبستری با استفاده از ویژگی‌های زبان شعر، منویات درونی خود را آشکار می‌کند. شعر ویژگی‌هایی دارد که شبستری از رهگذر آنها می‌تواند حقیقت را بهتر منعکس کند و پیوند فطری انسان باصل روحانی و عقلانی اشیا را امکان پذیر سازد (نصر، ۱۳۷۵: ۹۰)

به هر جزوی ز خاک ار بگری راست هزاران آدم اندر وی هویدا است
نگر تا قطره باران دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۲۴)

در کتاب حق‌الیقین برای بیان نیستی و هستی تمثیل سفال و کوزه را بیان می‌کند: «وجه نیستی همیشه فانیست و وجه هستی همیشه باقیست (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (حقیقت). بقاء اسم وجود است در مرتبه ظاهر لکن لازمه حقیقی ذات وجود بود و مجازی بحسب امتداد مظاهر متوافق و باز فنا را که اسم ارتفاع تعین است مخصوص و لازم ذات تعین است (ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ

ما عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) تمثیل تعین اناء خزفی مثلاً بانکسار مرتفع شود و بر او اطلاق فناء و اعدام می‌کنند با آنکه سفال را باقی خوانند و علی‌هذا چون سفال خاک و خاکستر شود پس بقا اسم همان وجود است که با تعین انائی بوده که در سفال اطلاق می‌کنند و اگر نه سفال اطلاق نمی‌کنند باید حادث گویند نه باقی (شبستری، ۱۳۸۲: ب: ۴۰) در این بند، چنین تعبیر می‌کند که کوزه وقتی می‌شکند فانی می‌شود اما سفال که مواد تشکیل دهنده آن است باقی است و زمانی که سفال هم خاک و خاکستر شود فنا می‌شود پس در هر حال حادث و فانی است نه باقی. بنابراین همه چیز وجود مجازی دارد غیر از وجود خدا که همه چیز از اوست. در همین کتاب برای نشان دادن شدن ظهور خداوند از تمثیل قرص آفتاب و ظلمت استفاده شده چنانکه می‌گوید: شدت ظهور مدرک مانع ادراک بود، به مثابت ظلمتی که از ادراک قرص آفتاب به دیده رسد: وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ (۲۳ / ۴۵). (همان: ۲۷).

تمثیل آفتاب و ظلمت از تمثیلاتی است که غالباً برای بیان تقابل و تضاد و شناخت خداوند از روی نشانه‌ها به کار می‌رود. در این جا مولف شدت ظهور آفتاب را مانع دید دانسته و نتیجه می‌گیرد که شدت ظهور خداوند نیز به همین سبب وانع دیدن او می‌شود. اما در برخی موارد نیز آفتاب به صورت دیگری در ممتثل شده و نمادی برای وضوح و روشنایی قرار می‌گیرد همچنانکه در رساله مرآت المحققین آثار قدرت خداوند را از جهت آشکار بودن به آفتاب تشبیه کرده است:

حمد بی‌حد و ثنای بی‌عدّ حضرت ذو الجلالی را که آثار قدرت او در عالم آفاق و انفس چون آفتاب جهانتاب در چشم اهل بصیرت تابانست. (شبستری، ۱۳۶۳: ۴۶)

کتاب مرآت المحققین نیز همانند آینه‌ای در برابر خواننده قرار داده شده تا به واسطه آن حقایق را ببیند. شبستری درباره کتاب چنین می‌گوید: «این کتاب را مرآة المحققین نام نهاده‌اند بجهت آنکه مرآت آینه باشد و خاصیت آینه آن باشد که چون کسیرا در چشم نور باشد و هوا روشن باشد چون آینه مصفاً باشد در وی نگرد خود را تواند دید و کسیرا که اعتقاد پاک باشد و با ذهن روشن در این کتاب نگرد خود را تواند دید و از خودشناسی به خداشناسی تواند رسید (شبستری، ۱۳۶۳: ۴۷) خود این کتاب تمثیلی است از آینه‌ای شبستری دانش خود را در آن انعکاس داده است. در همین کتاب برای بیان چگونگی اختلاط قوای انسانی، به تمثیل جوی و دریا می‌پردازد و چنین تبیین می‌کند که جوی‌های مختلف وقتی به دریا بریزند همه با هم یکی و مخلوط می‌شوند از این رو وهم و خیال هم در ذهن انسان همانند جوی‌هایی هستند که به هم آمیخته اند.

«در اول چون یکدیگر را دیدند نقش ایشان در قوه حافظه هست با این نقش دیگر که در قوه ذاکره در کُرتِ دویم نوشته شد برابر کنند بعد از آن دانند که این شخص را پیشتر از این دیده‌اند

پس قوه حافظه چون لوحی و قوه ذاکره چون خواننده و قوه خیال نویسنده و قوه وهم چون شیطان و حسّ مشترک چون دریائی بود که هرچه از این جویها آب درآید آنجا یکی شود.» (شبستری، ۱۳۶۳: ۵۳)

نکته تمثیلی زیبایی که وی برای نشان دادن تغییرات ظاهری و عدم تغییر واقعیت انسان بیان کرده در این عبارات آمده است. وی انسان را به خرگاهی تشبیه می‌کند که اجزای متغیر همانند ستونهای نگهدارنده آن به شمار می‌روند که قابل تعویض و نو شدن هستند اما خرگاه همچنان باقی است:

«این اجزا که در سن سی سالگی داریم غیر آن اجزاست که از غذای بدل ما يتحلل شده است و روح ما همانست و همه آنچه متغیر و و زوال پذیرا شد هرآینه غیر باقی باشد یا متغیر باشد مثال آن چنان باشد که شخصی مثلا خرگاهی زند که همه چوبهای آن سرخ باشد و در هرچند روز بیاید و یک چوب سرخ را بیرون کند و چوب سفیدی بجای آن نهد بمرور ایام چون نظر کنی خرگاه همچنان بجای خود باشد و لیکن آن چوبها دیگر رنگ شده باشد و به حقیقت این چوبهای سفید غیر چوبهای سرخ باشد و بدن ما اگرچه بظاهر پوست و استخوان متغیر نشده اما به معنی بدل ما يتحلل است که جمع شده و آنچه سبز بوده بتحلیل رفت(همان: ۷۱)

تمثیل دیگری را در چگونگی پرورش جانوران در عالم آورده است که به سادگی رابطه عالم را با آدم و وجود عناصر اربعه توضیح می‌دهد:

«این عالم ما را چون مادر مهربانست مثلا چنانکه مادر فرزند خود را می‌پرورد و آن غذا که طفل نمی‌تواند بخورد خود می‌خورد تا در بدن او شیر می‌شود و لایق غذای طفل می‌گردد و آنگاه آن شیر را از دو پستان بطفل می‌دهد عالم نیز مادر ماست عناصر اربعه را که نمی‌توانیم خوردن می‌پرورد تا لایق غذای ما شود از راه نباتات یا حیوانات که دو پستان عالمنده بما می‌خوراند و ما به حقیقت این ساعت در بطن مادر خودیم که عالم است(همان)

در گلشن راز برای نشان دادن اهمیت یکسان نبودن حال روزگار و همچنین عدم ظهور مستقیم خداوند از طلوع و غروب خورشید مثال می‌زند که اگر همیشگی باشد ارزش آن پیدا نیست و خداوند نیز به دلیل عدم حضور ظاهری و جلوه پنهانی ارزشمند است:

اگر خورشید بر یک حال بودی	شعاع او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست	نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی ز پیدائیست پنهان

(شبستری، ۱۳۸۲الف: ۱۹)

در تمثیل راهنمایان دنیوی پیامبر و امام را ماه و خورشید دانسته که هرگاه یکی نباشد دیگری هست و راه را روشن می‌کند:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه مقابل گردد اندر «لی مع الله»
نبوت در کمال خویش صافیست ولایت اندر و پیدا نه مخفیست

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۴۱)

این نوع تمثیلات که شبستری به کار می‌برد در آثار دیگری نیز آمده و نمی‌توان تازگی در آنها دید. وی همانند سایر عارفانی که کتب تعلیمی نوشته اند گفتار خود را با زبانی تمثیلی آمیخته و فهم آنرا ساده تر نموده است.

۲-۳. کنایه

کنایه یعنی سخنی که معنی حقیقی و نهاده آن قابل رد نیست ولی به اقتضای حال و در نسبت و مناسبت زمان و مکان و موضوع و مقال معنی دیگری از آن فهمیده می‌شود. (ثروتیان، ۱۳۸۳: ۲۲۴) کنایات گلشن راز تازگی ندارد و جنبه هنری خود را از دست داده است. او به جای بیان صریح برخی معانی نشانه‌هایی را که با آن معانی ملازمه دارند به جای آنها به کار می‌برد و سخن خود را دارای دو سطح مجازی و حقیقی می‌کند. (عقدایی، ۱۳۸۹: ۱۳۳)

برای مثال می‌توان به این بیت او استناد نمود که به جای نام بردن از آدم «یک مشت خاک» را جایگزین نموده است. این عبارت کنایه از آدم است اما در حوزه مجاز از نوع ما کان نیز می‌گنجد:

اگر معروف و عارف ذات پاک است؟ چو سودا در سر این مشت خاک است؟

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۴۸)

همچنین است خاک در این بیت:

چه نسبت خاک را با عالم پاک؟ که ادراک است عجز از درک ادراک

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۲۲)

در این بیت نیز به جای آوردن نام پیامبر، «قایل دین» آورده که مشخصاً منظورش پیامبر است گو این که معنای ظاهری آن نیز درست است:

ولی بر وفق قول قایل دین نکردم رد سؤال سایل دین

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۱۶)

شبستری در گلشن راز بسیاری از صفات جمال و جلال الهی را در قالب کنایات بیان کرده است. یکی مظاهر جمالی خداوند که شبستری به صورت رمزی به کار برده، اجزای صورت انسان است. از نظر وی آن چه دارای تیرگی و خاصیت پوشاندگی مانند «زلف» از مظاهر قهر و اسماء جلالی است؛ اما «رخ» مظهر جمال و روشنایی است. لاهیجی نیز می‌گوید: «از رخ صفات الهی مراد باشد.» (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۵۵۴)

به دلیل این که نور مظهر جمال خداست، هر چیزی که با نور و روشنی پیوند دارد، از این نوع شمرده می‌شود.

رخ این جا مظهر حسن خدایی است مراد از خط جناب کبریایی است

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۵)

در مرآت المحققین نیز به جای نام خداوند «حضرت ذوالجلالی» می‌گوید که ترکیبی قدیمی و غیر بدیع است:

حمد بی حد و ثنای بی‌عدّ حضرت ذوالجلالی را که آثار قدرت او در عالم آفاق و انفس چون آفتاب جهانتاب در چشم اهل بصیرت تابانست (شبستری، ۱۳۶۳: ۴۶)
در این بیت مراد از خواجگی، بزرگی و خدایی و مراد از غلامی کمترین و زیر دست بودن است:

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی
پس آنگاهی که ببری او مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت

(شبستری، ۱۳۸۲ الف: ۴۱)

پرسش‌هایی که شبستری در گلشن راز پاسخ می‌گوید جنبه کنایی دارد و سوال کننده مطالبی را می‌پرسد که در پرده است و از ظاهر آن نمی‌توان به معنی پی برد. شبستری نیز پرده از این کنایات بر می‌دارد و مفاهیم آنها را مشخص می‌کند:

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندر مقامات است و احوال
شراب‌شمع و شاهد را چه معنی است خراباتی شدن آخر چه دعوی است

می‌گوید: این دو سؤال که به صورت رمز و ایما بیان شده‌اند، بیانگر آن است که صوفیان به زبان رمز تصورات خود را درباره خدا و کائنات و کشف‌های خود بیان می‌کنند، و شیخ شبستری در این باب نیز چنانکه گذشت، موفق است و با بیانی زیبا و شاعرانه به تأویل و تفسیر آنها می‌پردازد. (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۲۸)

نتیجه گیری

کتابهای عرفان و تصوف دارای زبانی رمز آمیز هستند که فهم آنها برای عوام ساده نیست. در این زبان روش‌هایی به کار می‌رود که برخی موجب پوشیدگی سخت و برخی موجب گشادگی قابل فهم شدن است. تمثیل از جمله روش‌هایی است که عرفا در تالیفات خود برای باز نمودن مشکلات و گره‌های موجود در کلام به کار می‌برند اما تلمیح و کنایه از جمله زیبا شناسی به شمار می‌رود و نقشی در فهم مطلب یا ساده شدن آن ندارد. شبستری در نوشته‌های خود کنایه‌های مهمی به کار نبرده و همان کنایات رایج در زبان را استفاده می‌کند و نوآوری ندارد از این رو در زیبا شناسی این متون نیز قابل بیان نیست. تلمیح به ویژه در گلشن راز آرایه‌ای پر کاربرد است. تلمیحات شبستری اغلب از نوع معانی قران و تداعی آنهاست و در مواردی هم تلمیحات تاریخی مذهبی با استفاده از داستان‌های پیامبران به کار برده است. در حوزه تمثیل نیز وی کوشش نموده با استفاده از تشبیهات مرکب و تمثیلی یا مثالهای روشن کننده مطلب به تبیین گفته‌های خود پردازد. از این رو می‌توان زبان وی را تلمیحی و تمثیلی دانست که از هر جهت با آیات قرآن و و مظاهر دنیوی در ارتباط بوده و مباحث ذهنی و انتزاعی را به واسطه عینیت بخشی قابل فهم نموده است.

فهرست منابع

۱. این ترکه، صاین الدین (۱۳۷۵) شرح گلشن راز، تهران: آفرینش.
۲. اسپرهم، داود و سادات دربندی، مائده (۱۳۹۸) «تحلیل محتوای کیفی و کمی گلشن راز شیخ محمود شبستری» ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال ۱۵، ش ۲۰، صص ۷۹-۱۰۵.
۳. برومند، جواد (۱۳۷۰) زبان تصوف، تهران: پاژنگ
۴. براون، ادوارد (۱۳۵۱) از سعدی تا جامی، ترجمه و حواشی به قلم علی اصغر حکمت، تهران: ابن سینا
۵. تربیت، محمد علی (۱۳۷۷) دانشمندان آذربایجان، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۶. جعفری کمانگر، فاطمه و تقی زاده چاری، رمضانعلی (۱۳۹۷) «تیین نسبت کتاب تکوین با کتاب تدوین در اندیشه‌های عرفانی-قرآنی شیخ محمود شبستری و علامه سید حیدر آملی» دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)، ش ۱۹، صص ۸۰-۵۷.
۷. حلاج، حسین بن منصور (۱۳۰۵ ق). دیوان منصور حلاج، ۱ جلد، چاپخانه علوی - بمبئی،
۸. داعی شیرازی، محمود (۱۳۷۷) نسایم گلشن، شرح گلشن راز، به کوشش پرویز عباسی داکانی، تهران: الهام
۹. دزفولیان، کاظم، (۱۳۸۲) گلشن راز، متن و شرح بر اساس قدیمی ترین و مهمترین شروح گلشن راز: شرح صاین الدین علی ترکه، شرح شاه داعی الی الله شیرازی و... تهران: طلایه
۱۰. ستاری، جلال (۱۳۷۲) مدخلی بر رمز شناسی عرفانی، تهران: مرکز
۱۱. شبستری، محمود (۱۳۸۲ الف) گلشن راز، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان
۱۲. (۱۳۸۲ ب) حق البیقین، در مجموعه عوارف المعارف، شیراز: کتابخانه احمدی
۱۳. (۱۳۶۳) مرآت المحققین، در مجموعه عوارف المعارف، شیراز: کتابخانه احمدی
۱۴. شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲) زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ چهارم، تهران، سخن،
۱۵. عقدایی، تورج (۱۳۸۹) «جمال شناسی گلشن راز» فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال ۶، ش ۱۸، صص ۱۳۸-۱۰۵.
۱۶. قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۸) رساله ی قشیری، تهران: علمی و فرهنگی
۱۷. لاهیجی، محمدبن یحیی (۱۳۳۷) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: علم
۱۸. میر صادقی، جمال (۱۳۷۶) عناصر داستان، تهران:
۱۹. هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵) کشف المحجوب، ج ۴، تهران: عابدی.
۲۰. هروی، میر حسین (۱۳۵۲) طرب المجالس، به اهتمام دکتر علی رضا مجتهد زاده، مشهد باستان
۲۱. همدانی، عین القضاة (۱۳۴۱) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. یثربی، یحیی (۱۳۷۰) مبانی پیوند لفظ و معنی در ادبیات عرفانی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۱۴۰-۱۴۱، صص ۱۵۷-۱۹۰

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۹ - ۱۴۳

پاسداشت اجتماعی و اجرای سنن الهی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی

محمد جانقربان^۱

خلیل بهرامی قصرچی^۲

جواد استاد محمدی^۳

چکیده

در طول تاریخ بشری، همواره سنت‌های ثابت و همیشگی یا قوانین دائمی و بدون تغییری وجود داشته و دارند که هر یک به گونه‌ای همسو با حکمت خداوندی تحقق می‌یابند. در قرآن کریم به شماری چند از این سنت‌ها اشاره شده که از آن جمله می‌توان به: یاری مومنان از سوی حق تعالی، پاداش به نیکوکاران، آزمایش انسان‌ها و عذاب تبهکاران اشاره کرد. بدیهی است، شناخت و توجه به این سنت‌ها، نقش به‌سزایی در رشد و شکوفایی فرد و جامعه ایفا کرده، زمینه دستیابی به کمالات انسانی را فراهم می‌سازند. لذا مهمترین پرسش عبارت است از اینکه: اجرائی کردن سنت‌های الهی در نهادهای اجرایی نظام چگونه زمینه‌های لازم را برای گام دوم انقلاب اسلامی را فراهم می‌سازد؟ فرضیه اصلی نشان می‌دهد: تحقق سنت‌های الهی در نهاد های اجرایی نظام جمهوری اسلامی ایران موجب استحکام پایه‌های حاکمیت، رضایتمندی عمومی و افزایش اعتماد و مشارکت گردیده و به تحقق گام دوم انقلاب اسلامی کمک می‌کند. از روش توصیفی تحلیلی برای تجزیه و تحلیل مطالب در نگارش مقاله استفاده شده است.

واژگان کلیدی

سنت های الهی، تمدن نوین اسلامی ایرانی، گام دوم انقلاب اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: zeinabjanghorban1382@gmail.com

۲. استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، واحد دهاقان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr.bahrami36@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: Ostadmohamadi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۳

طرح مسأله

سنت در علم حدیث به معنای فعل، قول و تقریر یکی از معصومین^(ع)، و در فقه و برخی احادیث فقهی، سنت، یکی از احکام خمس و مرادف استحباب به کار می‌رود (مدیر شانه‌چی، ۱۳۸۸: ۲۳). سنت در علوم اجتماعی به معنای رفتاری است که همواره وجود داشته است و بر اثر ممارست‌های طولانی، در افراد ریشه دوانیده باشد (ماکس وبر، ۱۳۶۷: ۵۰).

مصباح یزدی در باب معنی سنت معتقد است: «یکی از معانی کلمه «سنت»، راه‌ورسم، روش و رفتار، و شیوه‌ای است که استمرار داشته باشد. این واژه به همین معنا در زبان عربی و در قرآن کریم، هم در مورد انسان به کار رفته است و هم در مورد خدای متعالی، به همین معناست که در علم «اصول فقه» قول و فعل و تقریر معصومین (علیه السلام) را، که احادیث و روایات حاکی از آن است، «سنت» می‌نامند. و اما قوانین جامعه‌شناختی مکتب اسلام را به نام «سنت‌های الهی» در تدبیر جوامع «نامیدن، اقتباسی است از قرآن کریم. اگرچه قرآن کریم لفظ «سنت» را در مورد نزول عذاب بر اقوام و جوامع باطل‌گرا و کافر و مشرک و ظالم و فاسق و فاجر به کار می‌گیرد، ولی از آنجاکه هیچ‌یک از افعال الهی را عبث و گزاف و بی‌حساب و کتاب نمی‌دانیم، بلکه همه آنها را بر اساس ضوابطی که از صفت «حکمت» او سرچشمه می‌گیرد می‌دانیم، می‌توانیم اصطلاح «سنت الهی» را به معنایی عام‌تر بگیریم و آن را به «ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد» یا «روش‌هایی که خدای متعالی امور عالم و آدم را بر پایه آنها تدبیر و اداره می‌کند» اطلاق کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۷۰).

اما هدف و ضرورت تحقیق ما بدنبال این است که سنت‌های الهی مشتمل بر چه مولفه‌هایی می‌باشد؟ ویژگی آن کدام است؟ خط قرمزهای این سنت در دستورات خداوندی که رابطه مستقیم با امور بشری و حقوقی امر سیاست و حکومت و نقش آن در ثبات سیاسی نظام‌ها چگونه است چه ادواری را طی نموده و با چه ابزاری تشویق و تهدید و خوف و رجایی است که مارا به رعایت آن تشویق و تهدید کرده است. نمونه‌های تاریخی آن سنت‌ها در صعود و سقوط اقوام پیشین چگونه آشکار و مدون و تکوین یافته و این سنت‌ها چگونه می‌تواند در ادامه مسیر انقلاب ۱۳۵۷ و نظام جمهوری اسلامی نقش آفرین باشد. ایات و روایات - بشیر و نذیر چگونه می‌تواند شاخص وصل و یا شاخه شکننده فعل این انقلاب باشد.

ایا بی‌اعتنایی به این سنت‌ها همراهی حاکمیت و امت در بی‌اعتباری. سنت‌های الهی همچون حرمت ربا در اقتصاد - امر به معروف و نهی از منکر - ظلم فراگیر - نفاق و تحلیل‌گرایی - می‌تواند به صعود و یا سقوط و تزلزل و بی‌ثباتی سیاسی در نظام جمهوری اسلامی باشد یا خیر؟ نهادها و دستگاه‌های اداری، سازمانها، نهادهای مسئول در جمهوری اسلامی تا چه حد در

ترویج و نشر و تبیین این سنت‌ها در حاکمیت و امت موفق بوده و در صورت عدم آن موانع و راهکارها پیش رو چه بوده است. نقش آفرینی دستگاه‌های مسئول در این امر چگونه فرضیه اجرایی به خود خواهد گرفت؟

در بیان پیشینه تحقیق نیز با توجه به بررسی‌های انجام شده تا کنون پژوهشی با موضوع مقاله پیش رو به رشته تحریر در نیامده است اما برخی از مهمترین کتب و مقالاتی که می‌توانند در ارتباط با بخش از این مقاله باشند، عبارتند از؛

فیضی حسن (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان دو سنت‌های الهی و سقوط و صعود تمدن‌های می‌نویسد: عوامل ازهم‌پاشیدگی و سربلندی اجتماع یا نقش سنت‌های الهی در سقوط و صعود تمدن و اجتماعات محوره‌های اساسی پژوهشی حاضراست که برای پرداخته می‌شود. بررسی سنت‌های الهی و ... و پدیده‌های گوناگونی به عنوان ابزار امتحان انسان معرفی شده تا مسلمین در ارتباط با حوادث مشکلات مورد آزمایش قرار گیرند و مومنین واقعی از منافقان متمایز گردند... آقاجانی نصر ا... (۱۳۹۳) در نوشتاری با عنوان - دو ویژگی یا انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع می‌نویسد سنت‌های اجتماعی - عبارت‌اند از قوانینی تکوینی یا حقیقی که ارتباط نقش الامر حقایق را در جمال عینی نشان می‌دهد - سنت‌های الهی در جامعه رفتاری است که خداوند یا اجتماعات بشری خلقت خود بصورت ابتدایی یا مقابله‌ای انجام می‌دهد.

ماهیت و اهداف بیانیه گام دوم انقلاب

بیانیه «گام دوم انقلاب» که متن نسبتاً مفصلی نیز دارد، در ۲۴ بهمن ماه ۱۳۹۷ و در چهل سالگی انقلاب انتشار یافت. در واقع این بیانیه «از یک سو یک بیانیه و مانیفست تمام و کمال برای ۴۰ سالگی انقلاب است؛ از این جنبه، «افتخار به گذشته» و «امید به آینده» دو رکن اصلی بیانیه هستند. رهبر انقلاب «توصیف» مشروح و واقع‌بینانه‌ای از آنچه در این ۴۰ سال پس از انقلاب گذشته ارائه می‌کند، «تحلیل» دقیق و منصفانه‌ای از دستاوردها و حتی خون‌آورد‌ها و در کنار آن‌ها از ضعف‌ها و کاستی‌ها پیش می‌کشند و در ادامه با اشاره به دلالت‌ها و نشانه‌های روشن، چرایی یک آینده پرامید و درخشان را پیش روی ایران اسلامی برای مخاطبان تصویر می‌کنند». (عبداللهی، ۱۳۹۷)

برای شناخت ماهیت و چیستی گام دوم انقلاب، می‌بایست به این نکته توجه داشت که گام دوم در واقع ادامه گام نخست انقلاب اسلامی بوده و به لحاظ ماهوی نمی‌تواند جدای از گام نخست باشد. لذا در بردارنده بسیاری از همان ارزش‌های ابتدایی انقلاب اسلامی می‌باشد. به عبارتی دیگر؛ گام دوم مرحله نوینی از تحقق بخشیدن و عملیاتی‌ساختن گفتمان انقلاب اسلامی و ارزش‌های آن است که نظام جمهوری اسلامی بر اساس آن پایه‌گذاری شده است. در بیان

مهمترین وجه تفاوت گام دوم با گام نخست می‌بایست به مسئله ایجاد و تثبیت تمدن نوین اسلامی در گام دوم اشاره کرد. زیرا گام دوم مهمترین هدف خود را ایجاد و تثبیت تمدن نوین اسلامی قرار داده است، اما در گام نخست، ایجاد و تثبیت حکومت اسلامی مهمترین هدف به شمار می‌رفت.

از آنجایی که تمدن ترکیبی از فرهنگ، ایدئولوژی، صنعت، اقتصاد، علم، فناوری، شهرسازی، سبک زندگی و روایت‌های گوناگونی است که با یکدیگر در تعامل هستند، پایه‌گذاری و ایجاد آن «بسیار مهم‌تر، دشوارتر و پیچیده‌تر از تأسیس یک حکومت و نظام سیاسی است» (اسماعیلی، ۱۳۹۸: پژوهشکده مطالعات راهبردی). بر همین اساس می‌توان گفت تمام توان و نیروهای انقلاب اسلامی در گام دوم با رجوع به منابع و متون اصیل اسلامی، همراه با مدیریت جهادی به انجام این مهم همت گمارند. با توجه به زمان بر بودن تأسیس تمدن که بر اساس تجارب تاریخی در دوران حیات یک یا دو نسل شکل می‌گیرد، رهبر معظم در بیانیه گام دوم جوانان را مخاطب قرار داده است. «اما راه طی شده فقط قطعه‌ای از مسیر افتخارآمیز به سوی آرمانهای بلند نظام جمهوری اسلامی است. دنباله‌ی این مسیر که به گمان زیاد، به دشواری گذشته‌ها نیست، باید با همت و هشیاری و سرعت عمل و ابتکار شما جوانان طی شود. مدیران جوان، کارگزاران جوان، اندیشمندان جوان، فعالان جوان، در همه‌ی میدانهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و بین‌المللی و نیز در عرصه‌های دین و اخلاق و معنویت و عدالت، باید شانه‌های خود را به زیر بار مسئولیت دهند، از تجربه‌ها و عبرت‌های گذشته بهره‌گیرند، نگاه انقلابی و روحیه‌ی انقلابی و عمل جهادی را به کار بندند و ایران عزیز را الگوی کامل نظام پیشرفته‌ی اسلامی بسازند». (بیانیه گام دوم)

ویژگی و مؤلفه‌های گام دوم را در مقایسه با گام اول چنین می‌توان برشمرد و توضیح داد:

- تأکید بر هویت دینی همچون دوره نخست؛
- تأکید بر جمع دین و دنیا همچون دوره نخست؛
- همچون دوره نخست، انقلاب اسلامی باید قدرتمند اما محتاط و عقل‌مدار پیش رود و مرتکب افراط‌ها و چپ‌روی‌ها نشود؛
- بر عنصر دفاع از نهضت‌های رهایی‌بخش که در قانون اساسی آمده است، همچون دور اول تأکید ورزد؛
- بر مردم‌سالاری و جنبه مردمی بودن حکومت همچون دور نخست تأکید ورزد؛
- گام اول انقلاب در جهان دو قطبی روی داد؛ اما گام دوم در جهان تک‌قطبی حاضر باید محقق شود؛
- «نظریه نظام انقلابی» نمی‌تواند با مقوله «عدالت اجتماعی» بیگانه باشد و از این جهت

یکی از ضرورت‌های آن را عدالت تشکیل می‌دهد. در طول چند دهه گذشته در کنار دستاوردهایی که به دست آمده است، نابرابری‌های اجتماعی نیز خود را نشان داده است. لذا از ویژگی‌های گام دوم در اولویت قراردادن مبارزه با فساد و نابرابری است؛

- در گام دوم نیز، نگاه راهبردی به جهان اسلام و منطقه غرب آسیا نه تنها به عنوان اصول سیاست خارجی انقلاب وجود دارد، بلکه باید تقویت شود. به عبارت دیگر الگوی مقاومت در برابر صهیونیسم باید بیش از گذشته تقویت شود؛

- گرچه سیاست تقویت اقتصادی و جلوگیری از نفوذ اقتصادی در طول دهه‌های گذشته نیز وجود داشته است، اما در گام دوم باید به صورت عملی به عینیت برسد تا زمینه‌های استقلال سیاسی را تسهیل نماید؛ در واقع در این مرحله و در شرایطی که نقاط ضعف شناسایی شده‌اند که مهمترین آن‌ها اقتصاد متکی به بودجه نفت است، باید برنامه‌های معینی به اجرا درآیند. سیاستی که رهبر معظم انقلاب طی سال‌های گذشته، از آن به عنوان «اقتصاد مقاومتی» یاد کرده‌اند؛

- تأکید بر معنویت و اخلاق در گام دوم توصیه‌ای اخلاقی نیست. در سندی که خاصیت راهبردی دارد و مانیفست سیاست‌های جمهوری اسلامی را در سال‌های آینده تعیین می‌سازد، اخلاق و معنویت بخش مهمی از روح سبک زندگی معطوف به تمدن نوین اسلامی را تشکیل می‌دهد. درباره این موضوع، آنچه اهمیت دارد، نحوه عملیاتی‌سازی آن‌هاست که باید متناسب با شرایط جدید اجتماعی باشد، اگر نه در ارزش بودن اخلاق و معنویت سخنی وجود ندارد. مهم این است که سیاست‌های کلان کشور و ساختارهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی چگونه می‌توانند به رشد آن‌ها بینجامند. (اسماعیلی، ۱۳۹۸: همان)

امیدبخشی و توجه به عنایت الهی در بیانیه گام دوم انقلاب

در تبیین این مؤلفه امید بخش در بیانیه گام دوم باید گفت اصولاً «یادآوری» عنایات و گشایش‌های غیبی خداوند در شرایط سخت، به خودی خود، «امیدآفرین» است. و این روشی است که خداوند نیز در قرآن کریم از آن بهره برده است. توضیح آنکه، یکی از روش‌های تربیتی قرآن کریم برای امید آفرینی میان مسلمانان و حفظ وحدت و انسجام آنان، «یادآوری» بحران‌های جسمی و روحی مسلمانان در ابتدای شکل‌گیری انقلاب پیامبر(ص) و مقاطع مختلف پس از آن است که مسلمانان توانستند با نصرت الهی از همه آنان با موفقیت عبور نمایند.

این روش، دقیقاً نقطه مقابل روش شیطان و جریان‌های شیطانی، همچون جریان نفاق است که یکی از پروژه‌های عملیات روانی شان را «انساء» (فراموشاندن مردم) تعریف کرده‌اند: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ؛ شیطان بر آنها چیره شده و یاد خدا را از خاطر آنها برده است، آنها (منافقین) حزب

شیطانند بدانید حزب شیطان زیانکارانند.» (مجادله: ۱۹)

یکی از اقدامات منافقین که به تعبیر این آیه شریفه «حزب شیطان» هستند، ایجاد غفلت در جامعه نسبت به هر آن چیزی است که به نوعی یاد خداوند و قدرت و رحمت و غضب و سنت های او را در ذهن انسان ها متبادر می سازد.

در این میان، یکی از اموری که یاد خدا را در ذهن ها متبادر می کند، برخی حوادث عبرت آموزی است که در برخی ایام خاص در حیات یک جامعه به وقوع پیوسته است و مردم جامعه در آن ایام خاص، جلوه های رحمت یا غضب الهی را «بطور ملموس» درک نمودند. از آنجا که انسانها موجوداتی فراموشکار هستند، باید برخی وقایع خاص پیش آمده در جامعه که یاد خدا و سنت های الهی را به همراه دارد، همواره برای آنان یادآوری شود؛ چراکه این کار «روحیه ای جدید» در آنان برای ادامه مسیر ایجاد می نماید.

خداوند متعال در قرآن کریم مکرراً از این روش استفاده نموده است. در یک آیه شریفه خطاب به جناب موسی (ع) می فرماید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكَّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ؛ ما موسی(ع) را با آیات خود فرستادیم (و دستور دادیم): قومت را از ظلمات به نور بیرون آر! و «ایام الله» را به آنان یادآور! در این، نشانه‌هایی است برای هر صبر کننده شکرگزار!» (ابراهیم/۵)

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه در تبیین «ایام الله» می فرماید: «شکی نیست که مراد از «ایام»، ایام مخصوصی است؛ و نسبت دادن ایام مخصوص به «خدا»، با اینکه همه ایام و همه موجودات از خداست، حتماً به خاطر حوادثی است که در آن ایام مخصوص به وجود آمده و امر خدای تعالی را ظاهر ساخته است، که در دیگر ایام چنین ظهوری رخ نداده است، پس به طور مسلم مقصود از «ایام الله»، آن زمان‌هایی است که امر خدا و آیات وحدانیت و سلطنت او ظاهر شده، و یا ظاهر می‌شود.» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۲، ص ۱۸).

بنابراین منظور از «ایام الله» روزهای خاصی است که در آن روزها دست قدرت و عزت الهی در جامعه ظهور و بروز بیشتری داشته و همگان به عینه دیدند و لمس کردند که اتفاقی (چه نزول نعمت و نزول عذاب) خارج از اسباب و علل مادی افتاده است.

قرآن کریم در آیات متعددی به یادآوری ایام الله در دوران هر پیامبری می پردازد. و این یادآوری ها آنقدر زیاد است که گویی تعمّدی برای بازگویی آن وجود دارد.

در بسیاری از آیات، برای بیان واقعه ای که در گذشته اتفاق افتاده است از تعبیری همچون «اذکروا» یا «إذ» استفاده شده است.

بخش قابل توجهی از اینگونه آیات، مربوط به قوم بنی اسرائیل و یادآوری نعمت ها و نعمت‌های الهی برای آنان است (بقره: ۴۰، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴).

آیات دیگر، مربوط به داستان جنگ بدر در سوره مبارکه انفال است. این سوره پس از جنگ بدر و در زمانی که برخی صحابه رسول خدا (ص) بر سر تقسیم غنائم با یکدیگر اختلاف کردند و دچار تفرقه شدند، نازل شد.

خداوند متعال در آیات ابتدایی این سوره، برای تربیت سیاسی خواص و عامه مردم و دست کشیدن آنان از اختلافات بیهوده، عنایات خاص خود در جنگ بدر را یادآوری می کند که در نتیجه آن، سپاه ۳۱۳ نفره اسلام در برابر سپاه هزار نفره دشمن با قاطعیت پیروز شد (انفال: ۷، ۹، ۱۱، ۱۲)؛ و سپس مسلمانان را از فتنه ای که به واسطه اینگونه اختلافات در جامعه ایجاد خواهد شد و عواقب آن همه مردم جامعه را متأثر خواهد کرد، برحذر می دارد (انفال: ۲۵)؛ و پس از آن، با یادآوری دوران سخت مکه و نجات آنان از شر کفار قریش، تلویحاً به آنان هشدار می دهد که این عزت و حکومت را به راحتی به دست نیاورده اند تا آن را به راحتی از دست دهند (انفال: ۲۶). همچنین یوم الله دیگر در قرآن کریم، ماجرای جنگ احزاب است که آیاتی از سوره مبارکه احزاب آن را به مسلمانان یادآوری می کند (احزاب: ۲۷-۹). از سوی دیگر، یکی از مواردی که خداوند قرآن کریم «اصرار به یادآوری» آنها دارد، سخنان و اقدامات منافقین برای سست کردن و مایوس کردن مسلمانان و فتنه ها و کارشکنی های آنان در مسیر پیشرفت نظام اسلامی است. در یک آیه سخن منافقین و بیمار دلان در جنگ بدر یادآوری می شود (انفال ۴۶) و در آیات دیگری، سخن آنان در جنگ احزاب همچنین در آیات دیگری از قرآن کریم کارشکنی های منافقین در جنگ احد و عدم شرکت آنان در جنگ و همچنین فرار مسلمانان بیمار دل و ضعیف الایمان برای مسلمانان یادآوری شده است (آل عمران: ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۶۸).

خداوند متعال در آیه دیگری، پس از توبیخ مسلمانان بیمار دل به دلیل کندی و سنگینی در حرکت به سوی جهاد و یاری رساندن پیامبر خدا (ص)، واقعه لیلۃ المبیت و خروج پیامبر (ص) از مکه و مخفی شدن در غار ثور را به مسلمانان یادآور می شود که خداوند پیامبرش را در اوج تنهایی یاری نمود و او را از شر دشمنان محفوظ نگاه داشت (توبه: ۴۰).

در پایان این بخش باید گفت یادآوری ایام الله برای مردم، غیر از «امیدآفرینی» فواید روانی دیگری نیز دارد. فوایدی همچون «افزایش اعتماد مردم به وعده های الهی»، «شکرگزاری نعمت انقلاب و نظام اسلامی»، «افزایش روحیه اعتماد به نفس»، «افزایش روحیه مقاومت و صبر در مردم»، هم در برابر سختی ها و هم در برابر دشمنان داخلی و خارجی. و این دقیقاً نقطه مقابل اهداف جریانات غیرانقلابی برای تأثیرگذاری در انگیزه و اندیشه مردم است.

بنابراین با الهام از بیانیه «گام دوم» باید گفت یکی از وظائف مهم اندیشمندان و رسانه های انقلابی در «جهاد امیدآفرینی» برای مردم و جوانان، «بازخوانی بدون تحریف تاریخ انقلاب اسلامی» و «بیان موانع متعدد بر سر راه پیشرفت انقلاب» در طول این ۴۰ سال است؛ موانع،

بحران‌ها و سختی‌هایی که انقلاب اسلامی علی‌رغم همه آنها توانست با «امدادهای غیبی الهی» و «رهبری آسمانی و حکیمانه امام(ره)» و «صبر و تلاش مردم»، به موفقیت‌های شگفت‌آوری دست یابد.

گام دوم انقلاب و سنن الهی

در این مبحث تلاش می‌شود به بررسی و اجرای سنن الهی در جریان انقلاب اسلامی با تاکید بر گام دوم انقلاب بپردازیم.

۱) سنت هدایت توسط انبیا

انقلاب اسلامی با هدایت و رهبری فقیهی عالم و دانا به پیروزی دست یافت و از بدو انقلاب تا کنون نظام تحت زعامت ولایت مطلقه فقیه قرار دارد که بعد در دوران غیبت به مثابه بهترین و عالم‌ترین افراد هدایت جامعه را برعهده دارد. جمهوری اسلامی سنت هدایت، معنایی بسیار عام‌تر و کلی‌تر دارد که البته جنبه اجتماعی ندارد، بلکه مربوط به تدبیر سرتاسر جهان هستی است. موضوع بحث هدایت و عدالت در نوبت و نقش انبیا و پیامبران است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه بعث شديد و منافع للناس و ليعلم الله من ينصره و رسله بالغیب»؛ بنابراین در قرآن کریم سنت هدایت در کل هستی در نظام تکوین و تشریح بیان شده است، هدایت تکوینی درباره انسان توسط غرایز و تشریحی به واسطه سلسله انبیا اعمال شده است و از مبانی مهدویت این است که ما تحت نظام شیعه بحث امامت است که ما به عنوان شیعه ایرانی زیر پرچم امامت زندگی می‌کنیم.

از اهداف و آثار انقلاب ملت مسلمان ایران از منظر امام خمینی را می‌توان در مقوله تجدید حیات قرآن و نیز ممانعت از ایجاد انحراف و اعوجاج در این کتاب مقدس جستجو نمود. امام بر این باور بود که دشمنان اسلام و قرآن با تمام اعوان و اذنان خویش کمر همت بسته بودند تا از یکسو، قوانین قطعی اسلام را به نوعی بی‌خاصیت و بی‌اثر جلوه داده و باعث فراموشی و خاموشی نور آن گردند و از سوی دیگر با ایجاد تحریف و انحراف در احکام و آیات قرآن، دستورات آن را به نفع خود مصادره و مآلاً تفسیر به رأی کنند. لذا این انقلاب قرآنی از یکسو مانع تحقق اهداف شوم و تولید منافقین و بدخواهان در ایجاد و انحراف در قرآن و اسلام گردید و از سوی دیگر باعث تجدید حیات قرآن و هر چه زنده‌تر و بالنده‌تر شدن احکام نورانی قرآن در فرهنگ دینی ملت ایران گردید. در همین راستا، ایشان می‌فرماید: «شما اسلام بزرگ را که می‌رفت دستخوش انحراف منحرفین و منافقین شود و احکام مترقی آن به احکام دلخواه نادانان مبدل گردد و با اسم اسلام راستین، قوانین مسلم منصوص در قرآن کریم به نسیان کشیده شود، زنده و تجدید کردید» (صحیف نور، ج ۱۵: ص ۲۴۹).

مقام معظم رهبری خطاب به روحانیت و نقش آفرینی آنها در انقلاب اسلامی می فرمایند: «شما دنباله‌روی کار انبیا هستید. خب، کار انبیا در سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف [چنین آمده]: وَ إِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هودًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ؛ (الأعراف آیه ۶۵) مسئله، مسئله، مسئله توحید است. حرکت انبیا، حرکت برای توحید است؛ اصلاً اساس کار دعوت انبیا، دعوت به توحید است. دعوت به توحید فقط به معنای این نیست که عقیده پیدا کنید که خدا یک است و دو نیست و این بتها یا این خدایان -موجودی که هستند- ارزش الوهیت ندارند؛ فقط این نیست، عقیده‌ی به توحید، یک پایه و استوانه یا زمینه‌ی اساسی یک جهان‌بینی است که زندگی را میسازد. عقیده‌ی به توحید یعنی جامعه‌ی توحیدی به وجود آوردن؛ جامعه‌ای که بر مبنای توحید شکل بگیرد و اداره بشود؛ عقیده به توحید این است؛ اگر این نبود، دشمنی‌های با انبیا هم به وجود نمی‌آمد. وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا؛ (انعام: ۱۱۲) این دشمنی‌ها به خاطر این است که انبیا آمدند، شکل جامعه را مورد اعتراض و تعرّض خودشان قرار دادند؛ یک شکل جدید را، یک هندسه‌ی جدید را برای شیوه‌ی زندگی بشر ارائه کردند. آن شیوه‌ی زندگی، همان حیات طیبه است که یکی از برادرها این آیه‌ی شریفه را تلاوت کردند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛ (انفال ۲۴) حیات، حیات طیبه است. مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً؛ (نحل ۹۷) یعنی فراتر از این حیات ظاهری یک چیزی وجود دارد که به آن گفته میشود حیات طیبه، آن چیست؟ آن همین زندگی است درحالی که با ایمان باشد. زندگی احتیاج دارد به آب و به هوا و به خوراک و به علم و به فناوری و به همه‌چیز؛ زندگی به همه‌ی اینها احتیاج دارد، منتها اگر چنانچه بدون ایمان شد، این حیات نیست؛ مرده است. این را قرآن حیات نمیداند. حیات آن‌وقتی است که این مجموعه‌ی تحرکات زندگی و عوامل زندگی همراه بشود با ایمان؛ نور پیدا کند؛ مثل محیط ظلمانی است که در آن نوری تابانده میشود. این شأن روحانیت است. شما میخواهید حیات ببخشید به جامعه‌ی بشری. این طبعاً همان مشکلات انبیا را دارد، همان اجر نبوتها را هم دارد، همان توفیقات انبیا را هم دارد؛ چون انبیا موفق شدند، انبیا توفیق پیدا کردند. همه‌ی انبیا حتی آنهايي که به شهادت رسیدند، حتی آنهايي که قومشان آنها را انکار کردند، بالاخره حرفشان سبز شد. شما نگاه کنید ببینید حرف حضرت نوح و حضرت هود و پیغمبرهای گوناگون که آن‌روز این همه دشمن داشت، امروز در دنیا خواستگاران و طلبکاران و علاقه‌مندان و مریدان بی‌شمار دارد. خب، پس این حرف زنده ماند، پیروز شد. آن‌روز با انکار مواجه شد اما بعد بتدریج همین‌طور سلسله‌ی انبیا آمدند، حرف پیروز شد. پس کار شما کار پیغمبران است؛ هم حرفتان سبز خواهد شد و بلاشک پیش خواهد رفت، هم توفیقات الهی شامل حالتان خواهد بود یعنی خدای متعال کمکتان میکند: إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيٰوةِ

الدُّنیا؛ (غافر ۵۱) خداوند نصرت میکند شما را - این هم یک بخش دیگر- و همچنین مثل انبیا بلاشک دشمنان و مخالفین و معارضینی هم خواهید داشت، پس همان وضعیتی است؛ خود را برای آن آماده کنید. همه‌ی شما هم جوان هستید، بعد از این ان‌شاء‌الله شاید شصت سال، هفتاد سال شما وقت دارید که زندگی کنید و کار کنید و تلاش کنید. خودتان را آماده کنید برای پنجاه سال، شصت سال، هفتاد سال تلاش کردن و کار کردن و زحمت کشیدن، و بدانید که در پایان این راه، دنیا دگرگون خواهد شد بر اثر تلاش شما و بدون تردید به سمت مطلوب پیش خواهد رفت؛ حتماً این جور خواهد شد.» (بیانات: ۱۳۹۶/۶/۶)

۲) سنت آزمایش

آزمایش‌های الهی، یک سنت همگانی است که به فرد و یا گروه خاصی اختصاص ندارد، بلکه تمام افراد، به تناسب امکانات و استعدادهای خود، در بوته امتحان قرار می‌گیرند. مهمترین مسأله در آزمایش‌های الهی، آگاهی از انگیزه‌های امتحان است و یکی از این انگیزه‌ها این است که لیاقت‌ها و شایستگی‌های نهفته در افراد، در سایه امتحان، ظهور و بروز نموده و از این طریق، افراد به کمال مطلوب خود برسند. و اگر امتحان و آزمایش در کار نبود، کمالات نهفته در درون افراد به صورت گنج پنهان باقی می‌ماند و خود را نشان نمی‌داد.

خداوند متعال که می‌خواهد انسان‌ها، به مرحله‌ای از رشد، تکامل و خودسازی برسند، که هیچ عاملی نتواند آنها را از روند تکاملی و از اهداف عالی انسانی‌شان باز دارد، مسأله آزمایش را سر راهشان قرار داده، زیرا مؤثرترین عاملی که جوهر و هویت حقیقی انسان را هویدا می‌کند و انسان را پرورش می‌دهد و در برابر پیشامدهای ناگوار، مقاوم و در مقابل مشکلات، پایدار و قدرت تحمل شدائد را در انسان بوجود می‌آورد، یا بی‌لیاقتی افراد کم ظرفیت را آشکار می‌کند؛ پشت سر گذاشتن آزمایش‌های سخت‌آفریدگار است. لذا این امر که جهان‌آفرینش میدان آزمایش همه انسان‌هاست و هیچ کس از این قانون عمومی الهی استثناء نشده است و برخلاف امتحانات بشری به منظور یادگیری و کشف مجهولات نیست بلکه برای آشکارشدن صلاحیت باطنی انسان و دریافت پاداش انجام می‌شود. آیات قرآنی درباره آزمایش در چهار گروه قرار می‌گیرد، و این سنت الهی، در چهره‌های مختلف به سراغ انسانها می‌آید و فلسفه آزمایش‌های الهی شامل تربیت و تکامل انسان، تمییز، تمحیص، ظهور افعال و تنبیه و تأدیب می‌باشد. وسایل و ابزار آزمایش نیز مختلف است از جمله: مال، فرزند، انبیاء و... . همچنین آزمایش‌های الهی نقشی در تذکر و بیداری انسان، زدودن گناهان، بازگشت انسان، بهای جنت و... بر عهده دارد. ابتلاء برای کشف امری بر خداوند نیست، زیرا چیزی بر خداوند پوشیده نیست تا به واسطه امتحان کشف شود بلکه حکمت امتحان دو چیز است: بر شخص ممتحن معلوم می‌شود که

دارای چه صفاتی است و بر دیگران نیز مرتبه این شخص معلوم می‌گردد. همچنین آزمایش‌های خداوند منافاتی با اختیار انسان ندارد و چندین دسته از آیات قرآن به روشنی گویای اختیار انسان است. انسان‌ها در مقابل امتحانات خداوند عکس‌العمل یکسانی ندارند و هر کس به میزان ایمان و بر اساس اعتقاداتش موضع خاصی می‌گیرد. از مهمترین عوامل پیروزی در برابر آزمایش‌های الهی می‌توان به صبر، یاد خدا، توجه به گذرا بودن حوادث، نیروی ایمان و... اشاره کرد. بر همین اساس انقلاب اسلامی در طول حیات خود با فراز و نشیب‌های فراوانی روبرو بوده و حوادث گوناگونی را پشت سر گذاشته است. برخی از این ریزش‌ها با توجه به ماهیت و مواضع بعضی از افراد و جریان‌های سیاسی، چندان دور از ذهن نبوده و کم و بیش قابل پیش‌بینی بود، اما در این میان بخشی از زاویه‌گیری‌ها و ریزش‌ها، به نوعی غافل‌گیرکننده و پیش‌بینی نشده، می‌نمایند.

مقام معظم رهبری در این باره فرمودند: «در اجتماعاتی که شما برادران عزیز و جوانان مؤمن و انقلابی این دوران دارید، آنچه که بیش از همه باید مورد توجه قرار گیرد... کامل کردن آگاهی از شرایط، کامل کردن معرفت به زمان، فهم صحیح زمان و تحلیل صحیح حوادث. اگر این تحلیل صحیح نباشد، مشکلات به وجود خواهد آمد و حتی ایمان‌های محکم، هم به سبب نبودن آگاهی و روشن بینی و تحلیل درست از وقایع، ممکن است در جهت خلاف قرار گیرد. همان‌طور که در قضیه خوارج اتفاق افتاد، خوارج اکثرشان دارای ایمان‌های محکمی بودند، که از آگاهی و نورانیت و معرفت، بی‌بهره بود، لذا در مقابل امیرالمؤمنین علیه الصلوٰة والسلام قرار گرفتند» (بیانات؛ ۲۶ / ۶ / ۱۳۷۱).

لذا با رجوع به مولفه‌های سنت آزمایش می‌توان گفت: غفلت از دشمن، نداشتن مرز بندی مشخص با دشمنان و ضعف در دشمن‌شناسی از دیگر عوامل لغزش و زاویه پیدا کردن با نظام و جدا شدن از این مسیر است. رهبر معظم انقلاب در تبیین این مهم می‌فرماید: «هر آدم عاقلی تا دید دشمن برایش کف می‌زند، باید به فکر فرو برود و بگوید من چه غلطی کردم؛ من چه کار کردم که دشمن برای من کف می‌زند؟! باید به خود بیاید. این مایه غصه است که بعضی از کف زدن دشمن خوششان می‌آید! اگر گلزن مهاجم ما در میدان فوتبال، اشتباهاً به دروازه خودش گل بزند، چه کسی در آن میدان کف خواهد زد؟ طرفداران تیم مقابل و مخالف. حالا شما وقتی که می‌بینی دشمن برایت کف می‌زند، باید بفهمی که به دروازه خودی گل زده‌ای! ببین چرا زد؟ ببین چرا کردی؟ ببین چه اشتباهی کرده‌ای؟ ببین مشکل کجاست؟ بگرد مشکل خودت را پیدا کن و توبه کن... دل انسان غمگین می‌شود و می‌شکند به خاطر این که چرا کسانی که نان انقلاب را خوردند، نان اسلام را خوردند، نان امام زمان را خوردند، دم از امام زمان زدند، دم از ائمه معصومین زدند، حالا طوری مشی کنند که اسرائیل و آمریکا و سیا و هرکسی که در هر

گوشه دنیا با اسلام دشمن است، برایشان کف بزنند! این، انسان را غصه دار می کند. ولی به شما عرض کنم، بشارت های الهی این قدر زیاد است که هر غمی را از دل پاک می کند. بشارت های الهی خیلی زیاد است. نباید خیال کرد که اگر چهار نفر آدمی که سابقه انقلابی دارند، از کاروان انقلاب کنار رفتند، پس انقلاب غریب ماند. نه آقا، همه انقلاب ها، همه فکرها، همه جریان های گوناگون اجتماعی، هم ریزش دارند، هم رویش دارند؛ ریزش در کنار رویش» (بیانات، ۲۶/ ۹/ ۱۳۷۸).

۳) سنت امداد

انقلاب اسلامی از بدو پیروزی تا کنون، در موارد بسیاری شاهد امداد الهی بوده است. که نموده های آن را حادثه طبس، جنگ تحمیلی و سایر مقاطع می توان مشاهده کرد. اگر به حوادث و جریان های انقلاب اسلامی نیک نظر افکنیم و با ژرف اندیشی مسایل آن را بازخوانی نماییم به وضوح مشاهده می کنیم که الطاف الهی توطئه هایی را نابود کرده که هر کدام از آنها به تنهایی قادر بوده اند یک نظام اجتماعی و سیاسی را از بین ببرند؛ مثلاً موضوع نزاع داخلی و شورش ناحیه ای که در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی از گوشه و کنار سرزمین اسلامی ایران شعله ور می گردید، گاه از کردستان و در مواقعی از ترکمن صحرا، خوزستان، بلوچستان و آذربایجان سر بر می آورد که اگر پشتیبانی خداوند از امت به پا خاسته ایران به رهبری امام خمینی نبود، تضعیف و تحلیل نهضت اسلامی را به دنبال می آورد. جریان های گوناگون فکری، حزبی و قومی به بهانه های ملی گرایی، حمایت از مردم، جانبداری از محرومان و ادعای دموکراسی و آزادی که از سوی ابرقدرت های شرقی و غربی تغذیه فکری و ارائه می شدند، در پی آن بودند و هستند که مسیر اصیل اسلام ناب محمدی را که ستون های اصلی انقلاب اسلامی بر آن استوار گردیده مخدوش یا منحرف کرده و به سوی ابرقدرت ها بکشاند و شعار قرآنی انقلاب را که نه شرقی و نه غربی بوده از تاب و توان بیندازند که با حمایت الهی نقشه های مزبور نقش بر آب گردید.

در حادثه طبس؛ در شامگاه ۴ اردیبهشت ۱۳۵۹ ه.ش هفت فروند هواپیمای غول پیکر نظامی C-۱۳۰ و هشت فروند بال گرد نظامی مجهز امریکایی مرزهای هوای جنوبی ایران را بدون کوچک ترین مقاومتی پشت سر گذاشته و وارد حریم هوایی جمهوری اسلامی ایران می گردند. یکی از پاسگاه های مرزی عبور آنها را گزارش می دهد، اما به دلایلی نامعلوم به آن گزارش ترتیب اثر داده نمی شود. هواپیماها و بال گردها پس از طی مسافتی بیش از هزار کیلومتر در حریم هوایی ایران بدون برخورد با هیچ گونه مانعی جهت سوخت گیری و احتمالاً برای هماهنگی شروع عملیات در یک فرودگاه متروکه - که در جنگ جهانی دوم در نزدیک رباط خان

طلبس توسط قوای متفقین ساخته شده بود - فرود می آیند. توطئه گران مجهز به تمامی تجهیزات نظامی و حتی تانک، موتور سیکلت های پر قدرت سریع و سنگین (تریل) اتومبیل جیب و سلاح های مختلف بودند. زمان فرود اندکی قبل از نیمه شب چهارم اردیبهشت بود. که در اثر وقوع طوفان شن و امداد الهی با برخورد دو بالگرد به یکدیگر، ضمن آتش گرفتن، هشت نفر از نیروهای آمریکایی نیز در آتش می سوزند.

جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، تنها جنگ دو کشور نبود، بلکه جنگ ابر قدرت های دنیا با ایران بود و اگر از این جنگ به عنوان حماسه بزرگ و دفاع مقدس یاد می شود، بدین جهت است که فرزندان ایران اسلامی با بضاعتی ناچیز به مصاف کسانی رفتند که از ماشین های جنگی بسیاری برخوردار بودند. لذا در این جنگ نمونه های بسیاری از امدادهای الهی به ثبت رسیده است.

حاج احمد قدیریان در بخشی از کتاب خاطرات خود که توسط مرکز اسناد انقلاب اسلامی چاپ و منتشر شده است، خاطره جالبی را از دوران جنگ تحمیلی روایت می کند که به بحث امدادهای غیبی می پردازد. او می گوید: هنگامی که آبادان را محاصره کرده بودند، حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) فرمان دادند حصر آبادان باید شکسته شود. بنابراین نیروهای بسیجی، سپاهی و ارتشی عزم خود را برای بازپس گیری آبادان جزم کردند. خاکریزها و سنگرهای عراقی در ۵۰ متری سنگرهای ایرانی ها قرار داشت. نیروهای حاضر در آبادان در درگیری های خویش با دشمن همه مهمات خود را مصرف کرده بودند و احتیاج فراوانی به مهمات داشتند، پس باید برای مقاومت نیروها به آن ها مهمات می رسید. اما چون جاده های اهواز به آبادان توسط هواپیماهای عراقی و موشک های زمین به زمین ناامن بود، رزمندگان مجبور بودند از قاطر برای انتقال مهمات استفاده کنند. هنگامی که این قاطرهای حامل مهمات به نزدیک سنگرهای خودی رسیدند، بچه ها خوشحال و خندان بودند که با این تجهیزات امشب و فردا دشمن بعثی را به عقب خواهند راند. اما هنگامی که مهمات قاطر اولی را پیاده می کردند، ناگهان قاطر دومی از روی خاکریز ایرانی ها گذشت و به طرف خاکریز نیروهای بعثی به حرکت درآمد. بچه های رزمنده نیز اجازه نداشتند به دنبال قاطر بروند، زیرا مورد هدف تیرهای دشمن قرار می گرفتند. فرمانده عملیات نیز که با بیسیم از این اتفاق آگاه شده بود، دستور داد هیچکس حق رفتن به دنبال قاطر را ندارد. آن روز با اضطراب و ناراحتی به شب رسانده شد و در نهایت لحظه عملیات فرا رسید. همه بیدار و مراقب و آماده حمله بودند، اما از کمبود تجهیزات و مهمات بسیار نگران؛ بالاخره نیمه های شب عملیات شروع شد. عملیات شکست حصر آبادان به قدری برق آسا انجام شد که جمع کثیری از نیروهای بعثی تسلیم و بعضی از ادوات آنها به غنیمت گرفته شد و تعدادی نیز اسیر گشتند که در بین اسرا یک افسر ارشد بعثی عراقی بود. وقتی از اوضاع و احوال

پشت جبهه دشمن از وی سؤال می‌شد، نکته مهمی که آن افسر گفت این بود: «شما وقتی آن قاطر پر از تجهیزات را برای ما فرستادید، تصور کردیم که شما چقدر تجهیزات دارید و این قاطر با بار مهمات نمونه‌ای کوچک از تجهیزات و مهمات شماست. پس ما با یک روحیه ضعیف و اراده‌های لرزان در مقابل نیروی شما ایستادیم.» آری خداوند اسباب و وسایل پیروزی را با آن حرکت برای رزمندگان تضمین کرد. به راستی خداوند به هرکس و گروهی که بخواهد لطف برساند، هیچکس نمی‌تواند مانع آن شود و این نمونه‌ای کوچک از امدادهای غیبی خداوند بود که همیشه ما را در صحنه‌های جنگ کمک می‌کرد (قدیریان، خاطرات احمد غدیریان، ص ۳۵).

۴) سنت امهال و استدراج

وقتی برای کسی شرایط شناختی و عاطفی پذیرش حق فراهم می‌آید، به‌طور طبیعی باید دعوت پیامبران را بپذیرد و راه درست را برگزیند؛ ولی شرایط مزبور، علت تامه گام نهادن در راه حق نیست، بلکه همچنان امکان انتخاب راه باطل برای انسان فراهم است؛ به‌ویژه اگر بر اثر پدید آمدن برخی زمینه‌های روانی، موانع بلندی بر سر راه تأثیر مقتضیات هدایت به وجود آمده باشد؛ مانند قساوت قلب که مانعی درونی است، و وسوسه‌های شیطان که نوعی مانع بیرونی است. در چنین شرایطی بر اساس سنتی دیگر، نعمت‌های مادی افزایش می‌یابد و شخص غرق آسایش و رفاه می‌شود تا روزبه‌روز بر غفلتش افزوده شود و بیش‌ازپیش، از پروردگار خویش فاصله بگیرد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ ابْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (انعام: ۴۴)؛ پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند، فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمت‌ها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند، شاد گردیدند؛ ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یکباره نومید شدند.

و نیز، چنان که گذشت، در سوره اعراف، بعد از بیان سنت هدایت، آمده است:

ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (اعراف: ۹۵)؛ «آن‌گاه به جای بدی [بلا] نیکی [نعمت] قرار دادیم، تا انبوه شدند و گفتند: پدران ما را [هم مسلماً به حکم طبیعت] رنج و راحت می‌رسیده است. پس درحالی که بی‌خبر بودند، به ناگاه [گریبان] آنان را گرفتیم».

«عفو» در اینجا برگرفته از «عفی النبات» است؛ یعنی «گیاه رشد کرد و قد کشید». بنابراین «عَفَوْا» یعنی جمعیت آنان فراوان شد و از حالت سختی درآمده، به راحتی و آسایش رسیدند.

قرآن کریم این سنت الهی را با نام «املاء» و «استدراج» یاد می‌کند:

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (اعراف: ۱۸۲-۱۸۳)؛ «و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج، از جایی که نمی‌دانند،

گریبانشان را خواهیم گرفت. به آنان مهلت می‌دهم، که تدبیر من استوار است». در گام دوم انقلاب اسلامی باید به سنن الهی اطمینان داشته باشیم و اینکه خداوند ناظر ب رفتار و کردار ماست و البته حامی مومنان واقعی.

آیت الله مصباح یزدی در این زمینه صحبتی دارند که خالی فایده و البته بی ارتباط با این مبحث نیست: « بسیاری از مردم خود را در تنگنایی احساس می‌کنند که راه خروج از آن ندارند. گاهی هم برای ما نامه می‌نویسند. گاهی هم حضوراً می‌آیند و گریه و درد و دل‌هایی دارند. می‌گویند منتظر چه هستید؟ به چه امیدی زنده بمانیم؟ انقلاب کردیم و این همه کشته دادیم و چنین و چنان؛ اما همه آثار انقلاب در حال نابودی است. یا کسانی که مقداری قدرت غربی‌ها را از نزدیک می‌بینند و می‌فهمند آن‌ها چه چیزهایی کشف کردند و چه ثروت و چه تکنولوژی‌هایی دارند، نسبت به دستاوردها و آینده انقلاب نگران می‌شوند.

یک نمونه را برایتان نقل می‌کنم. اوائل انقلاب بعضی از اساتید متدین بودند که از دانشگاه تهران به قم می‌آمدند و در دفتر همکاری حوزه و دانشگاه با فضایی قم همکاری داشتند. یکی از این اساتید که بسیار مرد شریف و متدینی است به مناسبتی مدتی به لندن رفت. اتفاقاً در آن زمان مرا برای سخنرانی در لندن دعوت کردند و چند روزی آن‌جا بودیم. از آن‌جا که با آن آقا خیلی دوست بودیم و مرد شایسته‌ای بود، احوال آن آقا را پرسیدم و بالاخره آدرس منزلش را پیدا کردیم و به منزلش که در دانشگاه معروف آکسفورد بود رفتیم.

در آن‌جا با هم صحبت‌هایی کردیم. در آخرین گفت‌وگوهایمان آن آقا می‌گفت: من یک معادله ریاضی برای شما می‌گویم؛ ما در این نقطه از علم، تمدن و اقتصاد که قرار داریم، آن قدر با کشورهای پیشرفته فاصله داریم که اگر با هر سرعتی پیش برویم ساعت به ساعت از آن‌ها دورتر می‌شویم. این فرمول ریاضی است؛ ما با این سرعت پیش می‌رویم، آن‌ها با آن سرعت پیش می‌روند، و ما هرگز به آن‌ها نخواهیم رسید بلکه دائماً از آن‌ها دورتر خواهیم شد. از آن طرف هم می‌دانیم که آنان نسبت به ما نظر خوبی ندارند و نمی‌خواهد که ما پیشرفتی بکنیم، مگر این‌که پیشرفت ما به یک معنا در جهت پیشرفت آن‌ها قرار گیرد.

به عنوان مثال آن‌ها می‌خواهند ابزارهای جدیدی را که می‌سازند بفروشند و چند برابر سودش را ببرند. مشتری نیز برای خرید باید بتواند از آن ابزار استفاده کند و اگر نتواند آن را نمی‌خرد. پس برای این‌که این‌ها بتوانند کالای خودشان را به ما بفروشند مجبورند بعضی از چیزها را به ما یاد بدهند تا بتوانیم کالای آن‌ها را بخریم. در این صورت پیشرفت ما را در جهت پیشرفت خودشان می‌بینند و حاضر می‌شوند بعضی از چیزهایی را که به آن رسیده‌اند در اختیار ما هم بگذارند.

نتیجه این‌که ما چاره‌ای نداریم جز این‌که با آمریکا بسازیم. من در آخر به ایشان گفتم: فقط یک سؤال از شما می‌کنم و آن این است که ما به چه قیمتی به آن نتایجی که شما می‌گویید از

این سازش به دست می‌آوریم، می‌رسیم؟ یعنی باید دست از انقلاب، اهداف انقلابی، دین، معنویت و اسلام‌مان برداریم تا به آن‌ها برسیم. اگر این طور باشد می‌ارزد؟! ایشان دیگر جوابی نداد؛ البته جوابی هم نداشت که بدهد. ما باید حساب کنیم، ببینیم دنبال چه می‌گردیم و این بهره‌مندی‌های دنیا را با چه قیمتی حاضریم به دست بیاوریم؛ البته معتقدیم که در درازمدت حتی پیشرفت مادی ما از آن‌ها جلوتر خواهد بود و آن‌ها تابع ما خواهند شد؛ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ. اگر این مطلب را درست باور کنیم، آن درک‌مان قدری اصلاح می‌شود؛ درست است که ما خیلی از آن‌ها فاصله داریم و با همین اسباب ظاهری با هر سرعتی برویم به آن‌ها نخواهیم رسید، اما خدا به ما نشان داده است که گاهی یک جرقه در مغز یک دانشجوی جوان می‌زند و همراه با دوستش یک تئوری را در آزمایشگاه دنبال می‌کند و به نتیجه می‌رسد؛ و چیزی را می‌سازند که دشمنان سال‌ها از ما دریغ می‌کردند و راهش را به نشان نمی‌دادند، حتی اجازه نمی‌دادند آن را تعمیر کنیم. بر اساس این آیه اگر روزی بیاید که آن‌ها محتاج ما شوند تعجب نکنید.

نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم از این داستان برای زندگی امروزمان بگیریم این است که بسیاری از مردم وقتی با مظاهر پیشرفت در کشورهای پیشرفته روبه‌رو می‌شود خود را می‌بازند. من در اوائل انقلاب بسیاری از کسانی را دیدم که یکی دو سفر به چند کشور خارجی رفتند و وقتی برگشتند کاملاً روحیه انقلابی‌شان را از دست دادند. اما باید باور کنیم که وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ سنت خدا این است همین مستضعفان را پیشوا می‌کند و مستکبران تابع این‌ها می‌شوند. خداوند چنین سنتی دارد؛ باید بگردیم شرایطش را پیدا کنیم. باید آیات قرآن و روایات را بررسی کنیم و ببینیم در چه شرایطی خداوند فراتر از اسباب عادی که در اختیارشان هست چنین کمک‌هایی به انسان‌ها می‌کند.» (مصباح یزدی، درس اخلاق، ۱۳۹۵).

۵) سنت استیصال

عدالت خداوند متعال اقتضا دارد در عذاب‌های استیصالی، مؤمنان واقعی را که به وظیفه فردی و اجتماعی خود به خوبی عمل کرده‌اند، نجات دهد. قرآن، در آیات فراوانی که درباره عذاب‌های اقوام گذشته است، با تصریح به این واقعیت، از نجات پیامبران و اهل ایمان واقعی خبر داده است. در مورد حضرت موسی(ع) و پیروان و ایمان‌آوردگان به وی می‌فرماید: و موسی علیه السلام و تمام کسانی را که با او بودند نجات دادیم. سپس دیگران را غرق کردیم. در این جریان نشانه روشنی است، ولی بیشترشان ایمان نیاوردند (زیرا طالب حق نبودند). (شعرا: ۶۵ - ۶۷)

همچنین درباره حضرت صالح علیه السلام (پیامبر قوم ثمود) و مؤمنان به حضرت آمده است: و هنگامی که فرمان (مجازات) ما فرا رسید، صالح و کسانی که به او ایمان آورده بودند، به رحمت خود (از آن عذاب) و از رسوایی آن روز رهایی بخشیدیم؛ زیرا پروردگار تو قوی و شکست ناپذیر است. (هود: ۶۶)

در آیه ای دیگر نیز در مورد همین قوم ثمود آمده است: و اما قوم ثمود را هدایت کردیم، ولی آنها نابینایی را بر هدایت ترجیح دادند. به همین جهت، صاعقه آن عذاب خوار کننده، به خاطر اعمالی که انجام می دادند، آنها را فرو گرفت و کسانی را که ایمان آوردند و پرهیزگار بودند، نجات بخشیدیم. (فصلت: ۱۷ و ۱۸)

حضرت نوح علیه السلام و پیروانش نیز از عذاب الهی نجات یافتند. قرآن می فرماید: ما او (حضرت نوح علیه السلام) را و کسانی را که با او در آن کشتی بودند - آن کشتی که پر از انسان و انواع حیوانات بود - آنها را رهایی بخشیده، نجات دادیم، سپس بقیه را غرق کردیم. (شعرا: ۱۱۹ و ۱۲۰)

حضرت لوط علیه السلام و آل لوط نیز که از ایمان آوردگان به او بودند، همه نجات یافتند، جز همسر حضرت لوط که در ردیف دیگر گناه کاران قرار داشت. پس ما او را (حضرت لوط علیه السلام) و خاندانش را رهایی بخشیدیم؛ جز همسرش که از بازماندگان (در شهر) بود. سپس چنان بارانی از (سنگ) بر آنها فرستادیم که آنها را در هم کوبید و نابود ساخت. پس بنگر که سرانجام کار مجرمان چه شد. (اعراف: ۸۳ و ۸۴)

همچنین درباره حضرت شعیب علیه السلام و مؤمنان واقعی نیز آمده است: و هنگامی که فرمان ما رسید، شعیب و کسانی را که به او ایمان آورده بودند به رحمت خود نجات دادیم و آنها را که ستم کردند، صیحه آسمانی فرا گرفت و در دیار خود به رو افتادند و مردند. (هود: ۹۴)

۶) سنت زیادت نعمت‌های معنوی و اخروی

یکی از سنت‌های الهی این است که اگر بندگان در برابر نعمت‌های مادی و معنوی خداوند شکرگزاری کنند، نعمتشان فزونی می‌یابد، و اگر از در ناسپاسی درآیند، در روزی به رویشان بسته می‌شود. شکر بر نعمت‌های مادی، این نعمت‌ها را فزونی می‌بخشد و قدردانی از نعمت‌های معنوی، افزایش این گونه از نعمت‌ها را به دنبال می‌آورد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: لَسْتُ شَكْرُكُمْ لِأَزِيدَنَّكُمْ وَلَسْتُ كَفْرُكُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (ابراهیم: ۷)؛ «اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود».

قرآن درباره ناسپاسی در برابر نعمت‌های مادی می‌فرماید: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوْمًا كَانَتْ أَمْنَةً

مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل: ۱۱۲)؛ و خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود [و] روزی‌اش از هر سو فراوان می‌رسید؛ پس [ساکنانش] نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند، و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشاند.

از این آیه معلوم می‌شود که گاه، بر اثر قدرناشناسی در برابر نعمت‌های مادی، آدمی گرفتار بلاهایی همچون فقر و ترس می‌شود. در آیه دیگری درباره تأثیر سپاسگزاری در افزایش نعمت‌ها می‌خوانیم:

وَلَوْ أَنَّهُمْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ (اعراف: ۹۶)؛ «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم؛ ولی تکذیب کردند، پس به [کیفر] دستاوردها [گریبان] آنان را گرفتیم».

از آنجاکه لازمهٔ پرهیزگاری، شکرگزاری نعمت‌های الهی است، از این آیه استفاده می‌شود که شکر نعمت‌های معنوی، در افزونی نعمت‌های مادی و رشد و توسعهٔ امکانات زندگی نیز مؤثر است و بنابر حکمت الهی، بهره‌مندی‌های مادی در جامعهٔ سپاسگزار نیز فزونی می‌یابد تا مردم بتوانند با ابزارهای مادی، به تکامل معنوی بیشتری دست یابند. از آن سو ناسپاسی در برابر نعمت‌های مادی و معنوی موجب گرفتار شدن به عذاب الهی می‌شود.

این نکته نیز از آیات برمی‌آید که فزونی نعمت در پی شکرگزاری، شامل نعمت‌های معنوی هم می‌شود: وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى (مریم: ۷۶)؛ «و خداوند کسانی را که هدایت یافته‌اند، بر هدایتشان می‌افزاید». قرآن حتی مصادیق خاصی را از این گونه فزونی نعمت بیان می‌کند؛ چنان که دربارهٔ اصحاب کهف می‌فرماید: إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ أَمْنُوا بِرَبِّهِمْ وَزَدْنَاهُمْ هُدًى (کهف: ۱۳)؛ «آنان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آورده بودند و بر هدایتشان افزودیم».

فزونی یافتن هدایت مؤمنان، از یک سو مصداقی برای سنت امداد، و از سوی دیگر مصداقی برای سنت شکرگزاری است؛ چراکه ایمان آوردن و پذیرفتن هدایت، خود نوعی سپاس نعمت معنوی است. در مقابل مؤمنان، آنان که از سر ناسپاسی، از پذیرش هدایت روی برمی‌گردانند، بر گمراهی‌شان افزوده خواهد شد: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا (بقره: ۱۰)؛ «در دل‌هاشان مرضی است؛ و خدا بر مرضشان افزود»، و این همان خذلانی است که ناسپاسی در برابر نعمت‌های معنوی به دنبال می‌آورد.

۷) کنترل مرزبندی‌های خود با دشمنان

جمهوری اسلامی، متحجر و در برابر پدیده‌ها و موقعیت‌های نو به نو، فاقد احساس و ادراک نیست، اما به اصول خود به شدت پایبند و به مرزبندی‌های خود با رقیبان و دشمنان به شدت حساس است. محصول این خودکنترلی و تلاش چهل ساله، اکنون برابر چشم ما است: کشور و ملتی مستقل، آزاد، مقتدر، باعزت، متدین، پیشرفته در علم، انباشته از تجربه‌هایی گران‌بها، مطمئن و امیدوار، دارای تأثیر اساسی در منطقه و دارای منطق قوی در مسائل جهانی، رکورددار در شتاب پیشرفته‌های علمی، رکورددار در رسیدن به رتبه‌های بالا در دانش‌ها و فناوری‌های مهم از قبیل هسته‌ای و سلول‌های بنیادی و نانو و هوافضا و امثال آن، سرآمد در گسترش خدمات اجتماعی، سرآمد در انگیزه‌های جهادی میان جوانان، سرآمد در جمعیت جوان کارآمد، و بسی و ویژگی‌های افتخارآمیز دیگر که همگی محصول مرزبندی انقلاب با دشمنان و نتیجه‌ی جهت‌گیری‌های انقلابی و جهادی و تحقق شعار ما می‌توانیم است.

و اگر مقطعی غفلت کردیم و بر فرایندها و خطمشی‌های انقلاب کنترل نداشتیم، باعث شدیم تا عیوبی همچون: وابستگی اقتصاد به نفت، دولتی بودن بخش‌هایی از اقتصاد که در حیطه‌ی وظایف دولت نیست، نگاه به خارج و نه به توان و ظرفیت داخلی، استفاده‌ی اندک از ظرفیت نیروی انسانی کشور، بودجه‌بندی معیوب و نامتوازن و سرانجام عدم ثبات سیاست‌های اجرائی اقتصاد و عدم رعایت اولویت‌ها و وجود هزینه‌های زائد و حتی مسرفانه در بخش‌هایی از دستگاه‌های حکومتی ایجاد گردد و بعضاً نتیجه‌ی این غفلت در کنترل آرمان‌های انقلاب، مشکلات زندگی مردم از قبیل بیکاری جوان‌ها، فقر درآمدی در طبقه‌ی ضعیف و امثال آن است. عدالت مورد انتظار در جمهوری اسلامی که مایل است پیرو حکومت علوی شناخته شود، بسی برتر از این‌ها است و چشم امید برای اجرای آن به جوانان و مدیران جوانی است که خط و راهبردهای دشمن را می‌شناسد و آن‌ها را دور می‌زند، دو نوبت‌کاری در خدمت انقلاب است و انقلابی کار می‌کند، از خواب، خوراک و رفاه خود می‌زند تا به رفاه ملت و عموم جامعه که در اهداف انقلاب لحاظ شده برسد.

۸) سنت غلبه و پیروزی بر دشمنان

انقلاب اسلامی از ابتدا دارای شعارهای متعالی بود. جهان بینی توحیدی، پیوند دین و دنیا، استکبارستیزی، عدالت، آزادی، استقلال، معنویت، دفاع از مظلوم، انسان سازی و... از شعارهای اصلی انقلاب بود. قبل از انقلاب اسلامی، زنده ماندن مهم بود، اما چرا زنده ماندن و چگونه زنده ماندن خیلی اهمیت نداشت. این انقلاب اسلامی بود که با طرح جهان بینی توحیدی، چگونه ماندن و چرا ماندن را آموخت. بنابراین، اصول انقلاب اسلامی در ۴۰ سال دوم نباید از بین رود و

حتی نسبت به آن کوتاهی کرد. از اینرو، اولین مرحله دشمن شناسی و مقابله با آن در گام دوم انقلاب از منظر رهبری معظم انقلاب، پایبند بودن به اصول انقلاب و عدم کوتاهی از آن در مقابل دشمنان است. این چنین است که ایشان می‌فرمایند: «جمهوری اسلامی، متحجر و در برابر پدیده‌ها و موقعیت‌های نوبه‌نو، فاقد احساس و ادراک نیست، اما به اصول خود به شدت پایبند و به مرزبندی‌های خود با رقیبان و دشمنان به شدت حساس است. با خطوط اصلی خود هرگز بی‌مبالاتی نمی‌کند و برایش مهم است که چرا بماند و چگونه بماند» (گام دوم، ۱۳۹۸: ۱۴).

۹) سنت زیادت ضلالت

همانگونه که اهل حق در جهت نعمت‌های معنوی و اخروی و اهتداء و راه‌یافتگی امداد می‌شوند، اهل باطل نیز در جهت ضلالت و گمراهی مدد می‌یابند.

لذا مشاهده می‌شود که از بدو پیروزی انقلاب اسلامی تا کنون برخی از افراد و گروه‌ها در گمراهی خویش غوطه‌ور شده و از کاروان انقلاب منزحل گشتند. لذا همانطور که امت اسلامی، بعد از رحلت پیامبر دچار مشکلات اعتقادی شده و گره‌های متعدد و مختلف در میان‌شان پدید آمد و گمراهی‌هایی پیدا شد، همه به خاطر آن بود که مردم از قرآن فاصله گرفتند و به آیات ولایت عمل ننمودند و اهل بیت پیامبر (ص) را خانه‌نشین کردند و پیامد دردناک این خانه‌نشینی آن شد که به تدریج گمراهی و عقاید گمراه‌کننده، در میان مردم ریشه پیدا کرد و زمینه عقاید نادرست را فراهم ساخت.

لذا در انقلاب اسلامی نیز در صورتی که از رهبر انقلاب و فرامین او تمکین نشود ضلالت و گمراهی در جامعه زیاد می‌شود.

عامل دیگر که سبب گمراهی انسان می‌شود؛ بی‌تقوایی و دوستان و رفیق‌های گمراه و ناباب است؛ بخصوص در عصر حاضر، یکی از عوامل عمده گمراهی افراد، بخصوص نسل جوان، دوستان‌های بد و گمراه هستند که نقش بسیار اساسی در گمراهی جوان‌ها دارند. همچنین عامل دیگر در گمراهی افراد، تهاجم فرهنگی و تبلیغات دشمنان اسلام است که با انواع کارهای فرهنگی و رسانه‌ای و هنری، سعی در گمراه کردن جوامع اسلامی دارند و از آن‌جا که بسیاری فیلم‌های بد آموز و گمراه‌کننده، در قالب هنرهای کاذب طرح و ارائه می‌شود، افراد کمتر و یا دیرتر متوجه جوانب منفی قضیه می‌شوند و در نتیجه گمراهی ناخواسته برای او پدید می‌آید.

برخی از افراد نیز بدلیل اینکه عزم جدی بر ترک گناهان نداشتند دچار گمراهی سیاسی، اعتقادی و حتی اقدام به تهمت و افترا نسبت به افراد پاک و انبیاء و اولیای الهی و یا تحریف تاریخ می‌کنند.

لذا در انقلاب اسلامی اعتقاد بر این است که ظهور بسیار نزدیک می باشد و اگر بخواهیم که انقلاب اسلامی ایران را که حضرت امام خمینی (ره) پایه گذاری نمود به انقلاب جهانی حضرت ولی عصر (عج) متصل شود لازمه آن پیروی از ولایت فقیه و رهبری است.

۱۰) سنت تزیین اعمال

وقتی انسان کار زشت و نادرستی انجام دهد تدریجاً قبیح و زشتیش در نظر او کم می شود و به آن عادت می کند. پس از مدتی که به آن خو گرفت، توجیهاتی برای آن می تراشد. کم کم به صورت زیبا و حتی به عنوان یک وظیفه در نظرش جلوه می کند. وجدان انسان در حالی که دست نخورده باشد به خوبی، نیک و بد را تشخیص می دهد، اما هنگامی که دانسته قدم در جاده گناه و خلافکاری می گذارد، فروغ وجدان کم رنگ و کم رنگتر می شود و کار به جایی می رسد که زشتی و قبیح گناه تدریجاً از میان می رود. هرگاه باز هم به این کار ادامه دهد، کم کم اعمال زشت در نظرش زیبا و زیباتر جلوه می کند و این همان چیزی است که در آیات قرآن به آن به عنوان تزیین اعمال اشاره شده است.

لذا در گام دوم انقلاب اسلامی می بایست به نحوی شرایط مهیا و فراهم باشد که افراد جامعه بویژه مدیران به سمت لغزش و اشتباه کارهای قبیح نلغزند.

به باینی دیگر باید گفت درست است که اعمال انسان از اخلاق او سرچشمه می گیرد و خلق و خویهای درونی در لا به لای اخلاق نمایان می شود، بطوری که می توان گفت، اعمال و رفتارهای انسان ثمره خلق و خوی درونی اوست؛ ولی از سوی دیگر، اعمال انسان نیز به نوبه خود به اخلاق او شکل می دهد؛ یعنی، تکرار یک عمل خوب یا بد، تدریجاً تبدیل به یک حالت درونی می شود و ادامه آن سبب پیدایش یک ملکه اخلاقی می گردد، خواه فضیلت باشد یا رذیلت؛ به همین دلیل، یکی از راههای مؤثر برای تهذیب نفوس، تهذیب اعمال است، مبادا تکرار یک عمل بد در درون روح و جان انسان ریشه بدواند و روح را به رنگ خود در آورد و سبب پیدایش رذائل اخلاقی گردد! به همین دلیل، در روایات اسلامی دستور داده شده است که مردم بعد از لغزش ها و گناهان فوراً توبه کنند؛ یعنی، با آب توبه آثار آن را از دل و جان بشویند مبادا گناه تکرار شود و تبدیل به یک اخلاق رذیله گردد! بعکس، دستور داده شده است که کارهای نیک، آنقدر تکرار گردد که تبدیل به یک عادت شود.

بنابراین انقلاب، نظام و جامعه اسلامی اگر به آسیب زدایی و آفت زدایی توجه کافی نکند، آسیب ها و موانع، حرکت تکاملی و رو به توسعه آن را سد می کنند و تحقق اهداف آن را به تأخیر انداخته، یا ناممکن می سازند. شاید به تعداد اهدافی که هر انقلاب و جامعه و حکومت دنبال می کند بتوان آسیب ها و موانعی را پیش بینی کرد.

۱۱) سنت اختلاف و نزاع

خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم از نزاع بین حق و باطل سخن به میان آورده است. از سوی دیگر اراده‌ی الهی بر این قرار گرفته است که در میان افراد انسانی تفاوت‌هایی اعم از تفاوت‌های طبیعی و خارجی از دایره‌ی اراده‌ی انسان‌ها و تفاوت‌های ارادی و حاصل افعال خود انسان‌ها، وجود داشته باشد تا آدمیان به توسط یکدیگر آزموده شوند. فراموش نکنیم که حتی کارهای ارادی و اختیاری انسان‌ها نیز کاملاً مشمول قضا و قدر و تقدیر و تدبیر الهی است؛ و به عبارت دیگر، تعلق اراده‌ی تکوینی الهی به یک فعل، هیچ‌گونه منافاتی با مختارانه و آزادانه بودن آن فعل ندارد. بنابراین، حتی تفاوت‌هایی که ناشی از افعال اختیاری آدمیان است متعلق اراده‌ی تکوینی الهی است و بدین سبب پدید آمده است که وسیله‌ی آزمایش باشد، هر چند وسیله‌ی آزمایش بودن آنها منافاتی با مختار بودن پدیده‌ی آورندگان آنها و مسؤول بودن آنان ندارد. (مصباح، همان، ۴۳۴)

مقام معظم رهبری می‌فرماید: «جمهوری اسلامی در حال یک مبارزه‌ی همه‌جانبه است، کسی تردید ندارد؛ همه این را قبول داریم که جمهوری اسلامی در حال یک مبارزه‌ی سخت و یک مبارزه‌ی همه‌جانبه است؛ نه فقط در زمینه‌ی سیاسی، [بلکه] در زمینه‌ی فرهنگی، در زمینه‌ی اقتصادی، در زمینه‌ی اجتماعی، در زمینه‌ی امنیتی، ما در حال مبارزه‌ایم. [البته] جنگ نظامی و مبارزه‌ی نظامی هم در برهه‌ای از زمان بوده که متوقف شده و [الآن] نیست اما سخت‌تر از آن، جنگ‌های امنیتی است، جنگ‌های اقتصادی است، جنگ‌های فرهنگی است که ما در جریانیم و در حال جنگیم؛ این را هیچ‌کس نمیتواند انکار کند. بله، کسانی هستند که به اینکه ما در این وضعیت هستیم - در حال جنگ هستیم - اعتراض دارند که چرا با دنیا باید ما جنگ داشته باشیم؟ کسانی هستند که معترض به این معنا هستند. تصور آنها این است که جمهوری اسلامی این جنگ را شروع کرده؛ لذا میگویند خب چرا ما این جور و در این وضع هستیم؟ به نظر ما این غفلت است؛ جمهوری اسلامی جنگی را با این ابعاد با دنیا شروع نکرده، بلکه نفس وجود جمهوری اسلامی یعنی آرمانها و اهداف و شعارهایی که در جمهوری اسلامی مطرح است - که خلاصه میشود در حکومت دین، خلاصه میشود در جامعه‌ی دینی - دشمن درست‌کن است، دشمن تراش است، جنگ‌راه‌بینداز است. این همان جنگ معروف حق و باطل است که در طول تاریخ بوده؛ این چیز جدیدی هم نیست؛ هرجایی که نغمه‌ی توحید بلند شد و عدالت مطرح شد، دشمنانی در آنجا به وجود آمدند؛ این مال امروز نیست؛ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَاطِئِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۗ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرَوْهُ وَليَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ: (انعام: ۱۱۲) ابعاض جبهه‌ی باطل با یکدیگر همکاری میکنند، یعنی هم همکاری میکنند و هم طرف‌دار

پیدا میکنند؛ کسانی اصغاء میکنند حرفهای اینها را و گوش میکنند و دنبال اینها حرکت میکنند؛ این [طور] هست. ما در جمهوری اسلامی شعارمان عبارت است از توحید، از ولایت‌الله و ولایت اولیاءالله، عدالت اجتماعی، تکریم انسان؛ این شعارهایی که ما داریم و دنبالش هستیم، اینها است، و اینها دشمن دارد. ما با ظلم مخالفیم؛ کونا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا؛ (۲) ما این مکتب را داریم؛ خصم ظالمیم، عون مظلومیم. این موضع، طبعاً دشمن به وجود می‌آورد، دشمنی به وجود می‌آورد، دعوا راه می‌اندازد؛ این هست. «بیانات: ۲۴/۱۲/۱۳۹۶».

یکی از نشانه‌ها و ملاک‌های وجود دموکراسی در یک جامعه، وجود آزادی‌های قانونی؛ از جمله آزادی بیان و نظر و دیدگاه است که اگر فرد، گروه و جمعیتی یا حزبی با بعضی از اعمال هیأت حاکمه و جناح حاکم مخالف باشد، بدون نگرانی و ترس این نظر مخالف را بیان کند و به انتقاد بپردازد. جالب این‌جا است که رسانه‌های غربی که تبلیغات فراوانی مبنی بر وجود این نوع آزادی در کشور‌های خود به راه می‌اندازند و به تبلیغ چند صدایی و سیاست چند حزبی می‌پردازند و برخورد عقاید و دیدگاه‌های گوناگون را لازمه نشاط و پویایی جامعه معرفی می‌کنند، وقتی نوبت به کشور‌هایی نظیر ایران می‌رسد، آن‌ها را یا متهم به غیر دموکراتیک بودن می‌کنند و یا در صورت تضارب آرا و بیان نظرات مخالف، آن را دلیل نارضایتی مردم از حکومت و نشانه ضعف و بی‌ثباتی و تزلزل آن معرفی می‌کنند. بدیهی است که در هیچ نظام سیاسی، همه احزاب و جناح و گروه‌ها و افراد در همه حوزه‌ها وحدت نظر ندارند و یا با آن چه گروه حاکم انجام می‌دهد، موافقت کامل ندارند. این اختلاف نظر و رساندن پیام آن به هیأت حاکمه، برای اصلاح امور لازم است متأسفانه در چارچوب طرح "بالکانیزه کردن" جامعه، حکومت و سرزمین ما، هرگاه مقام، گروه و یا شخصی به انتقاد می‌پردازد با جنجال رسانه‌ای گسترده، آن انتقاد به عنوان وجود جنگ و جدال و اختلاف درون حکومت، مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد تا بی‌ثباتی و تزلزل و عدم استحکام پایه‌های امنیت و اقتدار ملی را به نمایش بگذارند. به عبارت دیگر، همان دیدگاه‌های مخالفی که در مغرب زمین نشانه وجود دموکراسی و نشاط جوامع معرفی می‌شود، در سایر کشور‌ها به نقطه ضعف تبدیل می‌گردد.

نتیجه گیری

در جامعه اسلامی که فرهنگ آن ریشه در فرهنگ و سنت اصیل اسلامی دارد، مدل‌های عرفی مدیریتی ماخوذ از غرب نمی‌تواند راهگشای چالش‌ها و مشکلات باشد. لذا برای عبور از مدل‌های ناکارآمد کنونی نیاز به الگویی است که با فرم‌ها و شرایط داخلی همسان و هماهنگ‌تر باشد و در جهت رفع موانع و مشکلات کارآمد و اثربخش‌تر باشد. که از مهمترین آنها می‌بایست به مدیریت جهادی اشاره کرد. تفاوت اصلی مدیریت جهادی با سایر نظام‌های مدیریتی در پیش فرض‌ها و مبانی فکری و عقیدتی آن است. در این نظام مدیریتی، احکام دین مبین اسلام به عنوان راهبردی برای زندگی و شاخصی برای سنجش حیات مطلوب در نظر گرفته شده و هدف این نظام مدیریتی، پیاده‌سازی ارزش‌ها در جامعه به منظور تبدیل آن‌ها به کیفیت زندگی می‌باشد.

تحولات اجتماعی بر مبانی و اصول و قواعد شکل می‌گیرد که آگاهی از آن می‌تواند در تبیین و توصیه سازنده نقش اساسی ایفا کند. انقلاب اسلامی، یکی از مهم‌ترین تحولات اجتماعی در هزاره دوم پس از بعثت پیامبر مکرم و معظم (ص) برای بقا و مانایی خویش‌نیامند عناصر پویایی است تا از مرگ درونی یا حذف بیرونی در امان ماند؛ زیرا هر چیزی که عناصر پویایی مطلوب و سازنده را نداشته باشد، از مانایی و بقا بهره نخواهد برد و مرگ یا حذف نتیجه طبیعی چنین چیزهایی است. امام خامنه‌ای مدظله‌العالی در چارچوب منابع اصلی انقلاب و آموزه‌های ثقلین، به عنوان «امام» و دارنده «ولایت الهی» بر خویش لازم می‌بیند تا با تبیین عناصر و لوازم پویایی انقلاب اسلامی، این گفتمان جهانی را در ساختار «حرکت و قیامی پویا» برای تغییرات مثبت جهانی و بسترساز برای ظهور مصلح کل حضرت اب‌الصالح‌المهدی عجل‌الله تعالی فرجه الشریف، حفظ کند و «امت» را به اقامه عناصر سازنده پویایی توجه و تحریر و ترغیب نماید.

صدور بیانیه گام دوم توسط رهبر فرزانه انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در بهمن ۱۳۹۷ و چهل‌مین سال پیروزی انقلاب، به سبب آنکه دربردارنده تحلیلی منصفانه و همه‌سونگر از فراز و فرودها و چالش‌های انقلاب و نظام اسلامی مردم ایران در چهار دهه نخست است، فرصت مناسب پیشروی ارباب اندیشه و فکر جهت بازاندیشی و تأمل در تجارب و دستاوردهای انقلاب اسلامی می‌گشاید، و به سبب آنکه این بیانیه دربردارنده توصیه‌های راهبردی در جهت بالندگی و پیشرفت نظام و جامعه اسلامی ماست، همه نیروهای متعهد و نهادهای تأثیرگذار حاکمیتی و غیر حاکمیتی به‌ویژه دو کانون اصلی علمی و معرفتی کشور، یعنی حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌ها را به این امر فرا می‌خواند که در چگونگی تحقق این توصیه‌ها

اندیشه کنند، موانع و کاستی‌ها را بشناسند و فرهیختگی و حرکت جهادی خود را آشکار سازند و نسبت و نقش خود را با محورها و توصیه‌های ناظر به آینده انقلاب اسلامی، تعریف نمایند.

بیانیه ی گام دوم، با ساخت و نظام ارزش‌های جامعه ارتباط تنگاتنگ و دوسویه ای دارد؛ از سویی بر ساخت اجتماعی و مسائل واقعی جامعه و در امروز و فردا تأثیرگذار است و از سوی دیگر برآمده و تأثیرپذیر از بافت اجتماعی و تاریخ گذشته و دیروز انقلاب است. از راهبردی‌ترین مسائل جامعه ی دینی - از صدر اسلام تا امروز - مسأله ی وحدت مسلمین بوده است. بیانیه ی گام دوم، در سطوح مختلف جامعه می‌تواند - و باید - مایه و منبع هم‌گرایی فکری شود. بر اساس اشتراکات و هم‌گرایی‌های فکری است که جامعه در لایه ی هنجارها و کنش‌ها نیز به هم‌گرایی و وحدت عمل نزدیک می‌گردد و بر اساس روندی که از لایه ی فکر تا کنش اجتماعی محقق می‌شود، ساختارهای جامعه نیز از این فرآیند تأثیر خواهد پذیرفت و به تدریج، استحکام ساخت درونی نظام و جامعه ی اسلامی، افزون تر خواهد شد.

این هم‌گرایی، در تداوم ولایت‌پذیری جامعه از ولی فقیه نیز سهمی به سزا خواهد داشت؛ توصیه‌ها و دستورهای رهبری، قطعاً در جامعه ای که هم‌گرایی فکری و وحدت اجتماعی در آن رو به تزاید است، بهتر و درست‌تر فهم و اجرا خواهند شد.

لذا در بیان مهمترین نتایج این تحقیق و تبیین سنت‌های الهی در انقلاب اسلامی می‌توان گفت؛ این انقلاب بر اساس بهره‌گیری از این سنت‌های الهی توانسته است به دفع مشکلات و رفع آن‌ها اقدام کنند و جریانی را رقم‌زند که جهان را سنت‌های الهی حاکم بر هستی آشنا و بهره‌مند می‌سازد.

سنت عذاب مستکبران و مکاران بدکردار: از سنت‌های الهی که در انقلاب اسلامی، تحقق یافته است، سنت عذاب مستکبران و مکاران بدکردار است. انقلاب اسلامی در چهار دهه از حضور پر قدرت خویش توانسته است با بهره‌گیری از این سنت، دشمنان استکباری را به زانو در آورده و کشورهای غربی و مستکبر را نه تنها از ایران اسلامی بلکه از منطقه به یک معنا فراری دهد و با بیداری مسلمانان و امت اسلام گام‌های بلندی برای قطع کامل حضور استکباری آنان بردارد.

پیروزی در سایه صبر و استقامت: از دیگر سنت‌های الهی حاکم بر اجتماع این است که پیروزی در سایه صبر و مقاومت و استقامت به دست می‌آید. و جمهوری اسلامی ایران در تقابل با دسیسه‌های داخلی خارجی از بدو انقلاب تا کنون و حتی در تقابل با قدرت‌های جهانی همیشه پیروز میدان بوده است.

پیروزی حق بر باطل: یکی از سنت‌های اجتماعی خدا، پیروزی نهایی حق بر باطل است. (انفال، آیه ۸؛ یونس، آیه ۸۲؛ رعد، آیه ۷؛ اسراء، آیه ۸۱؛ انبیاء، آیه ۱۸؛ شوری، آیه ۲۴) انقلاب

اسلامی بر اساس این سنت الهی شکل گرفت و حرکت انقلابی خویش را در اجتماع مدیریت کرد. این گونه است که مومنان به انقلاب اسلامی با باور و ایمان به پیروزی قطعی هرگز دلسرد نشده و از مبارزه و جهاد دست نکشیدند؛

سنت نصرت الهی: از سنت‌های حاکم بر اجتماع باید به سنت نصرت الهی اشاره کرد که حتی به شکل امدادهای غیبی خودنمایی می‌کند. با نگاهی به انقلاب اسلامی به جرات می‌توان گفت این انقلاب در چهار دهه گذشته همواره از نصرت الهی برخوردار بوده است. از جمله این آثار برخوردار را می‌توان در رخداد الهی طیس که حمله متجاوزان آمریکایی را به توفانی از شن به شکست کشانید یا در جنگ تحمیلی و حتی جنگ اقتصادی به وضوح دید که بارها خداوند مومنان را یاری رساند.

سنت تغییر اجتماعی: از مهم‌ترین سنت‌های الهی حاکم بر اجتماع، سنت تغییر اجتماعی به دنبال تغییر در رفتارهای ملت و امت است. خدا می‌فرماید: لَهٗ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ؛ برای او فرشتگانی است که پی در پی او را به فرمان خدا از پیش رو و از پشت سرش پاسداری می‌کنند در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد هیچ برگشتی برای آن نیست و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود. (رعد، آیه ۱۱) انقلاب اسلامی بر اساس باور به این سنت شکل گرفت و رهبران آن تلاش کردند تا با تغییر در فکر و عمل مردم، آنان را به سو و سمت تغییرات اجتماعی مطلوب سوق دهند که موفق عمل کردند و توانستند جریان انقلابی و انفجارآمیز از نور حقیقت بر جهان تاریک و ظلمانی بپاشانند و مردم را در مسیر حق قرار داده و از آثار آن بهره‌مند سازند. از نظر قرآن، جوامع انسانی، مقهور سنن قاطع و خلل ناپذیر الهی هستند (اعراف، آیه ۳۴؛ یونس، آیه ۴۹؛ حجر، آیات ۴ و ۵؛ طه، آیات ۱۲۸ و ۱۲۹؛ مومنون، آیه ۴۳)

سنت کیفر در دنیا: از سنت‌های الهی سنت عذاب استیصال و کیفر در دنیا است که شامل تارکان امر به معروف و نهی از منکر (اعراف، آیات ۱۶۴ تا ۱۶۷) و کیفر کافران فجار و فاسق است. (نوح، آیه ۲۷ و آیات دیگر)

انقلاب اسلامی نشان داد که چگونه سنت‌های الهی در این حوزه می‌تواند مفید و سازنده باشد و به عنوان بازدارنده عمل کند؛ زیرا سنت الهی برای کیفر به این گونه نیست که تنها از طریق سیل و توفان و زلزله باشد، بلکه با اعمال و اجرای حدود و تعزیرات نیز کیفر و مجازات الهی صورت می‌گیرد که اجرای دقیق قوانین اسلامی در این بخش می‌تواند بسیار سازنده و بازدارنده از رفتارهای خلاف قانونی و هنجارشکنانه‌ای باشد که برخی از امت اسلام انجام می‌دهند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آقاجانی نصر ا... (۱۳۹۳) دو ویژگی یا انواع سنت های الهی در تدبیر جوامع، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، دوره ۲، شماره ۳ (پیاپی ۷) - شماره پیاپی ۷، دیماه.
۲. اسماعیلی، محسن، (۱۳۹۸) بیانیه گام دوم، سند فقه سیاسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی
۳. امام خمینی، (۱۳۷۲) صحیف نور، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت، ۶/۶/۹۲
۵. بیانات در خطبه های نماز جمعه، ۲۶/ ۹/ ۱۳۷۸
۶. بیانات در دیدار فرماندهان سپاه و مسئولین دفاتر نمایندگی ولی فقیه؛ ۲۶/ ۶/ ۱۳۷۱
۷. حامد مقدّم، احمد. (۱۳۷۹). سنّت های اجتماعی در قرآن کریم. چاپ چهارم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۸. خامنه-ای، سیدعلی (۱۳۹۷)، بیانیه گام دوم انقلاب، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۹. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
۱۰. عبدالهی، محمد (۱۳۹۷). طرح مسائل اجتماعی در ایران اهداف و ضرورت ها. در کتاب بررسی مسائل اجتماعی ایران تالیف گروهی از مولفان. انتشارات پیام نور.
۱۱. فیضی، حسن (۱۳۹۱)، دو سنت های الهی و سقوط و صعود تمدن ها، فصلنامه پژوهش نامه تاریخ، سال دوم، شماره هشتم.
۱۲. قانع، احمدعلی. (۱۳۷۹). علل انحطاط تمدن ها. چاپ اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۳. غدیریان، احمد (۱۳۹۸)، خاطرات احمد غدیریان، گردآوری؛ محمدرضا سرابندی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
۱۴. مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۸۸). علم الحدیث. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱) جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم، ناشر انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۵) درس اخلاق، قم، ناشر انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۶. وبر، ماکس. (۱۳۶۷). مفاهیم اساسی جامعه شناسی. ترجمه احمد صدارتی. تهران: مرکز.

بررسی تأثیر جهت‌گیری‌های اخلاقی - باوری مشتریان بر روی ترجیحات آن‌ها نسبت به اخذ تسهیلات (تحلیل تجربی در بانکداری ایران)

آزاده جعفری کارگر^۱

ابوالقاسم توحیدی نیا^۲

حمید ابریشمی^۳

چکیده

هدف اصلی این پژوهش عبارت است از بررسی تأثیر جهت‌گیری‌های اخلاقی-باوری مشتریان بر روی ترجیحات آن‌ها نسبت به اخذ تسهیلات (تحلیل تجربی در بانکداری ایران). در این پژوهش تأکید بر تسهیلات قرض الحسنه است. در واقع روح حاکم بر قرض الحسنه بیش از آنکه متأثر از مسایل اقتصادی باشد متأثر از مسایل اخلاقی است. به عبارت دیگر می‌توان گفت قرض الحسنه یک عمل اخلاقی است که دارای تأثیرات اقتصادی و فردی اجتماعی و نیز اخروی می‌باشد. این پژوهش کاربردی و از نوع کمی می‌باشد. جامعه آماری این پژوهش تمام افرادی هستند که حداقل یکبار تسهیلات بانکی دریافت نموده‌اند و تعداد نمونه آماری در این پژوهش ۴۴۱ نفر می‌باشد. در این پژوهش از پرسشنامه محقق ساخته بعد از تأیید روایی و پایایی استفاده گردید. برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از تکنیک رگرسیون لجستیک در این پژوهش استفاده شد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اولاً؛ آگاهی و ادراک از ربا با جهت‌گیری‌های اخلاقی-باوری ارتباط معناداری دارد. ثانیاً؛ بین متغیرهای اخلاقی - باوری، آگاهی و درک صحیح ربا، اعتماد به بانک و اعتبار بانک با ترجیح مشتریان برای اخذ تسهیلات قرض الحسنه بانکی رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. ثالثاً؛ متغیرهای جنسیت، شغل و تحصیلات رابطه مثبت و معناداری با ادراک از ربا دارد. بر این اساس می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری کرد که مشتریان بانکی با آگاهی نسبت به ربا و مسائل اخلاقی- باوری نسبت به اخذ تسهیلات قرض الحسنه و غیر قرض الحسنه و دریافت تسهیلات بانکی اقدام می‌کنند.

واژگان کلیدی

ادراک از ربا، اخذ عوامل اخلاقی - باوری، قرض الحسنه، دسترسی آسان به بانک، اعتماد به بانک و اعتبار بانک.

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده اقتصاد، دانشگاه تهران، پردیس البرز، تهران، ایران.

Email: azadeh.jafari.ka@ut.ac.ir

۲. استادیار دانشکده اقتصاد، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.tohidinia@ut.ac.ir

۳. استاد دانشکده اقتصاد، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: abrihami@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱

طرح مسأله

دنیای امروز دنیای رقابت بنگاه‌های اقتصادی به منظور تسخیر بازارها است. بانک‌ها نیز با راهکارهای گوناگون می‌کوشند از گردونه‌ی رقابت با سایر بانک‌ها و مؤسسه‌های مالی در عرصه‌های ملی و بین‌المللی با اجزای استراتژی رقابتی در فرآیند برنامه‌ریزی عقب‌نمانند (فتحیان و نصرزاده، ۱۳۹۸). شکوفایی یا رکود اقتصادی کشورها با طرز کار مؤسسات بانکی ارتباط نزدیکی دارد. در اقتصاد امروز، با بهبود تکنولوژی، رقابت بین بانک‌ها و مؤسسات مالی نیز شدت گرفته است. در این میان مؤسساتی موفق خواهند بود که عملکرد و کارایی بهتری داشته باشند و در این شرایط، کیفیت خدمات به‌عنوان سلاح اولیه رقابت (اسفیدانی و همکاران، ۱۳۹۳) برای مشتریان حائز اهمیت می‌باشد. این اطلاعات به بانک‌ها کمک می‌کند به‌جای رقابت در تمام بازارهای مالی، فقط بر روی گروه‌های خاصی از مشتریان که برای آن‌ها کارآمدتر است تمرکز کنند. در بین حوزه‌های مختلف بانکداری مشتمل بر بانکداری خرد، شرکتی، تجاری و اختصاصی، حوزه بانکداری خرد، از بین سایر حوزه‌ها با بیشترین تعداد مشتری مواجه است و نقش این حوزه در ترکیب منابع و مدیریت شهرت بسیار پررنگ است. در حوزه بانکداری خرد، بانک‌ها با شمار زیادی سپرده‌گذار و درخواست‌کننده اعتبار مواجه هستند که نیازها، ترجیحات و به‌طور کلی الگوهای رفتاری آن‌ها متفاوت هستند (بیواس^۱ و همکاران، ۲۰۲۲).

نقش نظام بانکی در فرآیند رشد و توسعه اقتصادی کشورها در جهت تجهیز منابع و تأمین مالی برای اجرای پروژه‌ها، تأمین سرمایه در گردش واحدهای تولیدی، اعطای وام‌های رهنی و رفع نیازهای اساسی جمعیت و نیز جلوگیری از تعمیق روند کاهنده فعالیت‌های اقتصادی، سرمایه‌گذاری و اشتغال آن‌چنان پر اهمیت است که حفظ سلامت مالی بانک‌ها را می‌بایست از جمله اولویت‌های اول سیاست‌گذاری اقتصادی در اقتصاد ملی کشورها به حساب آورد (مهرآرا و مهران فر، ۱۳۹۲). نگاهی به روند صنعت بانکداری ایران نشان می‌دهد که این صنعت در مدت دو دهه گذشته، رشد کمی داشته است. معنای این واقعیت، رقابتی‌تر شدن بازار خدمات بانکی و سخت‌تر شدن جذب و حفظ مشتری توسط بانک‌ها است. بدیهی است که در این فضا بانک‌ها و مؤسساتی موفق‌تر خواهند بود که از رویکردهای سنتی و تجربه شده جذب و حفظ مشتری که بیشتر مبتنی بر اصول بازاریابی غیرتفکیکی یا بازاریابی انبوه به رویکردهای جدیدتر مبتنی بر اصول بازاریابی هدف و تفکیکی تغییر گرایش دهند (پالاسیک^۲ و همکاران، ۲۰۲۲).

امروزه، با رقابتی شدن بازار و افزایش دسترسی مشتریان به عرضه‌کنندگان مختلف، این

1. Biswas
2. Polasik

مشتریان هستند که تصمیم می‌گیرند چه کالا یا خدماتی با چه کیفیتی باید به آنان عرضه شود. در چنین شرایطی، ۹۱ درصد مشتریانی که رضایت آن‌ها تأمین نگردد، دیگر هرگز از همان تأمین‌کننده خرید نخواهند کرد (کلیکوب و مارتین^۱، ۲۰۱۲). این در حالی است که ضرر و زیان از دست دادن یک مشتری، در حکم فرار ۱۰۰ مشتری دیگر نیز هست. به همین دلیل، جلب رضایت مشتریان و برآورده ساختن آن قبل از رقبا، شرط اساسی موفقیت شرکت‌هاست (گیتینگ و همکاران^۲، ۲۰۲۳).

مؤسسات مالی برای چندین دهه راهبردهای متمرکز بر تولید و معاملات را دنبال می‌کردند و چندان بر شیوه ارتباط با مشتریان تمرکز نداشتند. با رشد فناوری و توسعه عوامل رقابتی، نیاز بنگاه‌های اقتصادی به ایجاد و حفظ ارتباط مؤثر با مشتریان بیش از پیش نمود یافته است و بانک‌ها در بازار رقابتی با سایر بانک‌ها و مؤسسات مالی باید به شناخت صحیح از مشتریان خود دست یابند (آیدمیر و گیرنی^۳، ۲۰۱۱).

مشتری کسی است که نیازش را خود تعریف می‌کند، کالاها و خدمات تولیدی را مصرف می‌کند و حاضر است بابت آن هزینه مناسبی بپردازد. ولی زمانی این هزینه را متقبل می‌شود که در کالاها یا خدمات تحویلی ارزشی را ببیند که پرداخت هزینه آن را توجیه نماید (شاهین و تیموری، ۱۳۸۷). مفهوم ارزش مشتری، ارتباط بسیار نزدیکی با رضایت مشتری دارد. اگر یک سازمان از انتظارات مشتری در قبال کیفیت کالا، کیفیت خدمت و قیمت، فراتر رود، آنگاه به شرح بالای رضایت مشتری دست خواهد یافت. برعکس، اگر انتظارات مشتری برآورده نشوند، نتیجه نارضایتی وی خواهد بود و واضح است که هرچه میزان رضایت کمتر باشد، احتمال خرید مجدد از شرکت کاهش خواهد یافت (احمد و همکاران^۴، ۲۰۲۲). درخواست مشتری در واقع احساس خوب یا نگرش مصرف‌کننده نسبت به محصول یا خدمت پس از مصرف آن است (جاواید و همکاران^۵، ۲۰۲۳). معمولاً در ادبیات اقتصادی، پنج مؤلفه‌ی اصلی اطمینان خاطر، همدلی، عوامل ملموس، اعتبار و پاسخگویی، به عنوان مؤلفه‌های سنجش کیفیت خدمات معرفی می‌شوند. عوامل ملموس به معنی تسهیلات و تجهیزات موجود و ظاهر پرسنل خدماتی است. مؤلفه دیگر اعتبار است، مفهوم آن است که شرکت خدماتی برای مشتریان خود خدمات دقیق، در اولین بار و بدون کوچک‌ترین اشتباهی ارائه می‌دهد همچنین آن خدمات را در زمان موعده که

-
1. Claycomb & Martin
 2. Ginting
 3. Aydemir & Gerni
 4. Ahmed
 5. Jawaid

قول داده است، تحویل می‌دهد. بنابراین این مورد، تأکید بر تمایل به کمک کردن به مشتری و ارائه خدمت به موقع و هشیار بودن در قبال درخواست‌های مشتریان دارد. از دیگر موارد پاسخگویی است. این شاخص نشان دهنده میزان توانایی و شایستگی پرسنل سازمان در انتقال حس اعتماد و اطمینان نسبت به انجام خدمات به مشتری است. عامل دیگر شاخص اطمینان خاطر است. اطمینان خاطر، توانایی انجام خدمات به شکلی مطمئن و قابل اطمینان است به طوری که انتظارات مشتری تأمین شود. آخرین مؤلفه شاخص همدلی است، بدین مفهوم است که سازمان مشکلات مشتریان را درک می‌کند، با توجه به بهترین علایق مشتریان عمل می‌کند و به مشتریان توجهات مشتری پسند داشته باشد (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱). بعد همدلی نشان دهنده تمایل سازمان برای ارائه خدمات سریع به مشتریان و منعکس کننده حساسیت و آگاهی نسبت به تقاضاها، پرسش‌ها و شکایات مطرح شده از سوی مشتریان است (قلاوندی و همکاران، ۱۳۹۱).

از نظر مشتری تمام بانک‌ها مشابه‌اند. در دنیای پر از رقابت کنونی به سختی می‌توان مشتری یک بانک را تشویق کرد تا بانک خود را تغییر دهد. فقط در صورتی که شعبه تعطیل شود و یا کارکنان آن کارا یا دارای برخورد صحیح نباشند ممکن است چنین اقدامی صورت گیرد. همچنین مانند موقعیت‌های دیگر که محصولات رقیب مشابه‌اند، باید به جای محصول بر مزایا تاکید کرد. مزایا شامل محل شعبه، خدمات، شهرت، کارکنان، تبلیغات و گاهی خدمات جدید است خدمات دارای چهار ویژگی منحصر بفرد می‌باشد که آن را از کالاها متمایز می‌سازد: ناملموس بودن، تفکیک ناپذیری، غیرقابل ذخیره بودن و نامشابه بودن و ناپیوستگی. درباره خدمات بانکی دو ویژگی دیگر نیز به این ویژگی‌ها اضافه می‌شود که عبارتند از مسئولیت و جریان دو طرفه اطلاعات (خان^۱ و همکاران، ۲۰۲۲).

شواهد ادبیات نظری موجود، بیانگر آن است که نوشتارهای پژوهشی رو به رشدی وجود دارند که نشان داده‌اند، ریسک و بازده‌ها به منزله عوامل اصلی تلقی می‌شوند که بر رجحان مشتریان موثر هستند. معهداً بسیاری تحقیقات استدلال کرده‌اند که - وقتی مسئله گزینش نوع بانکداری مطرح است - توام با ریسک و بازده، بسیاری عوامل دیگر بر رجحان مشتریان تأثیر دارند (نظیر و همکاران^۲، ۲۰۲۲؛ فاما و فرنچ^۳، ۲۰۰۷). مثلاً رضایت مشتری به منزله مهمترین دغدغه بانکداری اسلامی تلقی می‌شود؛ زیرا باور آن است که چنانچه مشتریان راضی باشند، این امر به تقاضای بیشتر برای محصولات منتهی می‌گردد که بانکداری اسلامی ارائه می‌کند (عوان

1. Khan
2. Nazir
3. Fama , French

و آذر^۱، ۲۰۱۴). بسیاری تحقیقات دریافته‌اند که موقعیت مکانی بانک در بردارنده اثر چشمگیر بر انتخاب نوع بانکداری توسط مصرف‌کننده است (بشر و همکاران^۲، ۲۰۲۳؛ جنیدی و همکاران^۳، ۲۰۲۲). برخی مطالعات گزارش می‌کنند که موقعیت مکانی سهل‌الوصول بانک-وقتی مسئله انتخاب بانک مد نظر است- عامل تعیین‌کننده مهم در رجحان‌های مصرف‌کنندگان است (دیامونده^۴، ۲۰۲۰؛ لئون و ویل^۵، ۲۰۱۸). کیفیت خدماتی که بانک فراهم می‌کند، نام و شهرت بانک، نکات قوی ملاحظاتی در مسئله انتخاب بانک تلقی می‌شوند (رمضان^۶، ۲۰۱۳؛ تارا^۷ و همکاران، ۲۰۱۴). دانش بنیادی اصول اسلامی، عاملی است که دارای رابطه مثبت با رجحان مصرف‌کننده جهت بانکداری اسلامی تلقی می‌گردد. وقتی افراد درخصوص ایدئولوژی اسلامی برخوردار از دانش بیشتری باشند، احتمالاً بانکداری اسلامی را ترجیح می‌دهند؛ زیرا اسلام بهره (ربا) در وام‌ها را ممنوع می‌نماید. مشاهدات حاکی از آن است که مسلمانان-عمدتاً به واسطه دلایل مذهبی- به سپرده‌گذاری در مؤسسات مالی اسلامی گرایش دارند (جنیدی و همکاران^۸، ۲۰۲۲).

با توجه به زمینه بیان قرض الحسنه در قرآن و سنت می‌توان گفت قرض الحسنه در نظام اخلاقی مکتب اسلام از جایگاه والایی برخوردار می‌باشد. در واقع روح حاکم بر قرض الحسنه بیش از آنکه متأثر از مسایل اقتصادی باشد متأثر از مسایل اخلاقی است. به عبارت دیگر می‌توان گفت قرض الحسنه یک عمل اخلاقی است که دارای تأثیرات اقتصادی و فردی اجتماعی و نیز اخروی می‌باشد. شاید بتوان قرض الحسنه را نیز مانند انفاق یک سنت به یادگار مانده اخلاقی از قرآن کریم و نیز معصومین (علیهم السلام) برشمرد سنتی که در فرد و جامعه می‌تواند منشا بسیاری از آثار و برکات حسن باشد.

در دین مبین اسلام که دین اخلاق و انسانیت است توجه به نیازها و مشکلات یکدیگر و تلاش برای رفع آنها شرط لازم و لاینفک مسلمانی شمرده شده است. عدم توجه به نیازهای یکدیگر و بی تفاوت بودن نسبت به مشکلات هموعان هرگز نمی‌تواند از ویژگی‌های یک انسان مکتبی باشد. آن کس که تربیت شده مکتب اسلام است و خود را مؤمن به این مکتب می‌داند هرگز نمی‌تواند نسبت به توصیه‌های سفارش شده آن بی تفاوت باشد و البته چنین

-
1. Awan, Azhar
 2. BAŞAR
 3. Junaidi
 4. Diomande
 5. Leon, F., & Weill
 6. ramadan
 7. Tara
 8. Junaidi

انسانی می‌داند عمل به تک تک توصیه‌های اسلام باعث تابیده شدن نوری به قلب و وجود سرشار از نیاز او خواهد شد و این نور خود هدایت‌گر او در تار یکی‌های زندگی خواهد بود.

بانکداری اسلامی عمدتاً از آن رو با نظام بانکداری متعارف نامشابه است که بانکداری اسلامی، رباخواری - یعنی، وصول و پرداخت ربا - را ممنوع کرده، و مروج تسهیم سود و زیان، و زکات برای انتفاع جامعه، و توسعه تمامی ویژگی‌های حلال هر نوع کسب و کار است. آگاهی از تعالیم مالی اسلام دارای تأثیر مثبت بر انتخاب بانک توسط مصرف‌کنندگان است (سیسکا^۱، ۲۰۲۲). کیفیت خدماتی مانند بانکداری آنلاین، موقعیت سهل‌الوصول دستگاه‌های خودپرداز، و خدمات سریع در بعضی مطالعات اولیه که پیرامون تعیین انگیزه نهفته در انتخاب بانکی خاص صورت گرفته - ثابت گردیده‌اند (عابد^۲ و همکاران، ۲۰۲۲؛ صالح^۳ و همکاران، ۲۰۱۳). مفهوم تعصب مذهبی تا اندازه زیادی در چشم‌انداز اقتصاد رفتاری و تجربی بحث شده است. بسیاری مطالعات، رابطه چشمگیر میان تعصب مذهبی و رفتار اقتصادی را دریافته‌اند (احمد^۴ و همکاران، ۲۰۲۲). رابطه میان مذهب و رجحان‌های مشتریان برای بانکداری اسلامی نیز در نوشتارهای پژوهشی به خوبی مستند گردیده‌اند. مذهب، عامل عمده‌ای است که رجحان مصرف‌کننده برای نظام بانکداری اسلامی را شکل می‌دهد. به علاوه، مذهب عامل اثرگذار در قبول نظام بانکداری اسلامی است (ستیادی^۵ و همکاران، ۲۰۲۲). بررسی نوشتارهای پژوهشی موجود بیانگر آن است که به ندرت تحقیقی صورت گرفته که تحلیلی عمیق از رابطه میان رجحان‌های مشتریان نسبت به بانک‌های اسلامی و متغیرهای مبتنی بر مهم بودن عدم وجود ربا را ارائه کند و از این جهت خلا پژوهشی وجود دارد. رجحان‌های مصرف‌کننده، به وی اجازه می‌دهند تا مجموعه متفاوتی از کالاها و خدمات را مطابق با سطوح مطلوبیت آن‌ها یا میزان رضایت کلی از مصرف آن کالا یا خدمت ارزیابی نماید. رضایت به خود کالا یا خدمت منوط نیست، بلکه به ادراک مشتری وابسته است. بسیاری عوامل در پیدایش، تصدیق و قبول بانک‌های اسلامی در جامعه سکولار دخالت دارند. مطابق با بررسی‌های چاپرا (۱۹۸۵)، رهنمودهایی آشکار پیرامون آنچه در اسلام حلال (مجاز) و حرام (ممنوع) تلقی می‌شود وجود داشته است. اسلام مروج اخوت، انصاف و برابری اجتماعی در تمام فعالیت‌های اقتصادی جهت بهزیستی نوع بشر است. برخی تحقیقات در این زمینه استدلال می‌کنند که خصیصه متابعت از شریعت، بهنگام انتخاب نظام بانکداری اسلامی، بالاترین اولویت برای مصرف‌کنندگان است

1. Siska
2. Abed
3. Saleh
4. Ahmed
5. Setyadi

عبدو^۱ و همکاران، ۲۰۱۲). ال مسیح و ابو السوود^۲ (۲۰۲۲) ارزیابی کردند که اکثریت مصرف‌کنندگان بانکداری اسلامی را به واسطه انگیزه‌ها و مشوق‌های مذهبی^۳ خویش انتخاب می‌کنند. در مشوق‌های مذهبی، وام‌های بدون بهره، تعالیم اسلامی، متابعت از شریعت، دانش اسلامی و محیط مذهبی به منزله عوامل اصلی تلقی می‌شوند که مصرف‌کنندگان را به سمت و سوی بانکداری اسلامی سوق می‌دهند (حداد^۴، ۲۰۲۳). قرآن کریم بیان می‌دارد که "ای مؤمنان، از خدا بترسید، و اگر مؤمن هستید، از ربا دست بردارید" (قرآن کریم). اصول اصلی فعالیت‌های بانکداری اسلامی مُشمول بر ممنوعیت بهره (ربا) یا رباخواری در تمام اشکال تراکنش‌های بانکی، انجام فعالیت‌های کاری و تجاری بر اساس سود منصفانه و مشروع، دادن زکات (مالیات بر ثروت) و توسعه تمامی جنبه‌های حلال کسب و کار- که توسط اسلام ممنوع نشده- است. برخلاف نظام بانکداری متعارف، نظام بانکداری اسلامی رباخواری را ممنوع می‌کند؛ و تسهیم سود در انجام تمام امور مربوط به بانکداری را ترویج می‌نماید (اوزیر^۵، ۲۰۱۹).

هم متصدیان و هم مشتریان بانک که می‌خواهند در چارچوب بانکداری بدون ربا فعالیت کنند باید درباره معاملات جایگزین قرض ربوی که مورد تأیید شرع قرار گرفته، اطلاعات کافی داشته باشند. شکل بسیط معاملات شرعی ساده و برای همه قابل فهم است؛ اما وقتی شکل ترکیبی به خود می‌گیرد؛ درک جزئیات آن اندکی دشوار می‌شود. مثلاً در جعاله، جاعل مبلغی را برای انجام عملی تعیین می‌کند و بعد از انجام عمل توسط عامل باید جاعل مبلغ تعیین شده را به وی پرداخت کند. این معامله در بانکداری بدون ربا به کار رفته است. مثلاً بانک برای تعمیر مسکن تسهیلاتی در قالب جعاله پرداخت می‌کند. مشتری در فهم جزئیات معامله به کار رفته باز می‌ماند؛ چون در جعاله عمل بر عهده عامل است و منافع عمل به جاعل می‌رسد و عامل جعل تعیین شده را دریافت می‌کند. در تعمیر مسکن منافع عمل به صاحب خانه می‌رسد بنابراین او جاعل است؛ اما بانک که تعمیر مسکن را انجام نمی‌دهد حتی اگر عامل باشد عامل که پولی پرداخت نمی‌کند پس پرداخت تسهیلات در این قرارداد بر چه مبنایی انجام شده است و چگونه با جعاله قابل جمع است؟ این پیچیدگی باعث شده بسیاری از مراجعه‌کنندگان و دریافت‌کنندگان تسهیلات دقیقاً ندانند فرایند انجام معامله چگونه است.

در قانون عملیات بانکداری بدون ربا برای حذف ربا و جایگزین کردن سود مشروع، از ابزارها و روش‌هایی استفاده شد که از کارایی و مشروعیت لازم برخوردار است. همچنین در عملیات

1. Abduh
2. ElMassah, S., & Abou-El-Sood
3. Religious motives and incentives
4. Haddad
5. Ozair

بانکداری بدون ربا، تخصیص منابع بانکی در چهار دسته عقود قرض الحسنه، عقود مبادله‌ای، مشارکتی و سرمایه‌گذاری مستقیم انجام می‌شود (حبیبیان نقیبی و همکاران، ۱۴۰۱).

متأسفانه در حال حاضر به دلایل مختلف، عموم مردم و حتی برخی نخبگان و دانشگاهیان کشور درک کاملی از ماهیت ربا در عملیات بانکی ندارند و این خود باعث شده است همزمان شاهد وجود برداشت‌های نامناسبی از این مقوله باشیم. برای مثال از یکسو افراد و محققانی وجود دارند که بهره در نظام بانکی را پدیده‌ای جدید دانسته و تمامی معاملات بانکی متعارف را شرعی در نظر می‌گیرند و از سوی دیگر صاحب نظرانی هستند که معتقدند همه قراردادهای بانکی موجود مبتنی بر عقود اسلامی و لذا بدون ربا هستند. حتی اگر با اجرای دقیق مفاد آن قراردادها نتیجه و خروجی، عیناً همان چیزی باشد که در قراردادهای بانکی متعارف دیده می‌شود، بدین معنا که حقوق و تکالیف بانک و مشتری عیناً مانند حقوق و تکالیف طرفین در بانکداری متعارف شود.

در زمینه عوامل موثر بر ترجیح مشتریان در انتخاب بانک نیز تاکنون تحقیقات گوناگونی انجام شده است. در واقع "عوامل موثر بر ترجیح مشتریان در انتخاب بانک"، محور خدمات بانکی و مفهومی کلیدی است که حتی متخصصان برجسته بازاریابی بر آن متمرکز شده‌اند. این تحقیقات اغلب در جوامع آماری مختلف، بر اساس چارچوب‌های نظری گوناگون و به منظور آزمون فرضیه‌ها و عوامل بسیار انجام شده‌اند. هریک از این مطالعات تا حد زیادی متغیرها، روش‌ها و نمونه‌های متفاوت و گاه ناهمسانی را انتخاب کرده‌اند و به همین سبب، به نتایج متفاوت و گاه متضادی دست یافته‌اند. از این رو، کشف ارتباطها، فرضیه‌های عام و چارچوب‌های نظری مسلطی که ردپای آن‌ها در ادبیات موجود قابل اثبات باشد، برای پیشرفت و گسترش دانش موجود در این زمینه کمک بزرگی می‌کند.

مطالعه تحقیقات پیشین در حوزه ترجیحات مشتریان بانکی نشان می‌دهد که این پژوهش‌ها بیشتر بر اطلاعات جمعیت شناختی و اجتماعی هم‌چون جنسیت مشتریان، فرهنگ و متغیرهایی از این قبیل متکی است. به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران، در شرایط کنونی بهره‌گیری از این معیارها به واسطه عدم ارتباط منطقی میان آن‌ها با رفتارهای آتی مشتریان چندان اثربخش نیست؛ بنابراین لازم است از متغیرهای روان‌شناختی و رفتاری که نشان‌دهنده چرایی انتخاب و ترجیح مشتریان است استفاده شود. از این رو در این تحقیق، جنبه‌های مشخصی از امور مالی مانند نگرش‌ها و رفتارهای مالی روزمره برای ترجیحات مشتریان بررسی می‌گردد. لذا این مطالعه تلاش می‌کند تأثیر جهت‌گیری‌های اخلاقی - باوری مشتریان بر روی ترجیحات آن‌ها نسبت به اخذ تسهیلات را در بانکداری ایران ارزیابی قرار دهد.

۱. روش شناسی پژوهش

این تحقیق از لحاظ هدف کاربردی است. از لحاظ طرح پژوهشی از نوع نیمه تجربی و با استفاده از رویکرد پس رویدادی انجام شده است. از روش پس رویدادی زمانی استفاده می شود که پژوهشگر پس از وقوع رویدادها به بررسی موضوع می پردازد یا از واقعه ای که بدون دخالت مستقیم پژوهشگر رخ داده، فراهم شود؛ افزون بر این امکان دست کاری متغیرهای مستقل وجود ندارد. از لحاظ ماهیت و روش از نوع توصیفی است، پژوهش توصیفی شامل مجموعه روش هایی است که هدف آن ها توصیف وضعیت یا پدیده های مورد بررسی است. این پژوهش از لحاظ استدلال از نوع پژوهش های استقرایی است که با مشاهده اجزایی از جامعه (نمونه) نسبت به ارائه الگویی برای کل جامعه اقدام نماید. در این پژوهش از پرسشنامه برای سنجش متغیرها استفاده خواهد شد. سوالات پرسشنامه در ۵ بخش مجزا طراحی می گردد:

۱- بخش اول پرسشنامه، شامل سوالات عمومی است؛ که از سن و جنس و تحصیلات و تاهل و... افراد سوال شد تا به عنوان بخش آمار توصیفی (خصوصیات دموگرافیک) جامعه هدف را مورد بررسی قرار دهد.

۲- بخش دوم پرسشنامه، سوالاتی در مورد نگاه افراد به بانکداری بدون ربا در ایران.

۳- بخش سوم سوالاتی در خصوص مسائل اخلاقی - باوری است که ۶ سوال از مسائل مربوط به اعتقادات و باورهای مسلمانان پرسیده شده است.

۴- بخش چهارم پرسشنامه، سوالاتی در مورد میزان شناخت افراد نسبت به ربا می باشد و شامل سوالاتی است تا مشخص گردد، ادراک مردم نسبت به شناخت ربا واقعی است و یا تصور می کنند که ربا را می شناسند.

۵- بخش پنجم سوالاتی در خصوص دسترسی آسان به بانک، اعتماد به بانک و اعتبار بانک می باشد.

از آنجا که یکی از اهداف اصلی تحقیق حاضر بررسی ادراک و آگاهی صحیح از ربا از منظر ترجیحات افراد برای اخذ تسهیلات است. این پیمایش با دو سوال اساسی آغاز می گردد. در تحقیق حاضر بعد از پرسش از متغیرهای جمعیت شناسی از افراد خواسته شده است که به دو پرسش اساسی ذیل پاسخ دهند.

۱- نظرتان در خصوص بانکداری ایران کدام است؟ (با این سوال به دنبال بررسی درک افراد از ربا بوده ایم، که بر اساس این سوال مشخص می شود که درک افراد از ربا با پاسخ هایشان به سوالات تخصصی ربا، همخوانی دارد یا خیر).

جواب ها:

بانکداری ایران بدون ربا (اسلامی) است.

بانکداری ایران ربوی است.

بانکداری ایران هر دو بخش ربوی و بدون ربا (اسلامی) را شامل می‌شود.

۲- ربا برای شما اهمیت دارد؟

جواب: بله خیر

برای بررسی روایی از نظرات اساتید و خبرگان آگاه به این حوزه استفاده شد و روایی صوری پرسشنامه تایید شد و برای بررسی پایایی پیش‌آزمایشی بر روی ۳۰ نفر انجام شد و با الفای کرونباخ ۰.۷۹ پایایی پرسشنامه تایید شد. برای تجزیه و تحلیل اطلاعات پژوهش از رگرسیون لجستیک استفاده شده است.

از آنجا که در مطالعات انتخاب گسسته روال مشخصی برای تعیین حجم نمونه وجود ندارد (سبحانیان و همکاران، ۱۳۹۵). حجم نمونه در این تحقیق عمدتاً با توجه به سایر مطالعات مشابه بالای ۴۰۰ پرسشنامه تعیین شد. جامعه آماری در این پژوهش شامل افرادی هستند که حداقل یکبار در بانک‌های ایران تسهیلات دریافت نموده‌اند. در این پژوهش ۶۰۰ پرسشنامه جمع‌آوری شد که ۴۴۱ پرسشنامه صحیح بود و مبنای پژوهش حاضر قرار گرفت.

در مدل‌های اقتصادسنجی اگر متغیر وابسته کیفی، حالت گسسته و یا حالت رتبه‌ای داشته باشد به عبارت دیگر، در اختیار کردن مقادیر خود، با محدودیت مواجه باشد؛ برای تخمین ضرایب باید از مدل‌های گسسته استفاده نمود و در صورت استفاده از رگرسیون‌های معمولی ضرایب تخمینی نه تنها تورش دار، بلکه ناسازگار هم خواهند بود؛ بنابراین برای تخمین این مدل‌ها از مدل لاجیت و مدل پروبیت استفاده می‌شود. در مدل احتمال خطی وقوع پدیده y (متغیر وابسته صفر و یک) تابعی خطی از متغیرهای توضیحی است (کونلی، ۲۰۲۰).

$$P(y = 1 | X) = E(y = 1 | X) = X\beta = \beta_0 + \beta_1 X_1 + \dots + \beta_K X_K \quad (1)$$

اما در مدل لاجیت احتمال وقوع y تابعی خطی از متغیرهای توضیحی یعنی XP نیست بلکه این احتمال تابع توزیع لجستیک دارد (کونلی، ۲۰۲۰).

$$P(y = 1 | X) = \Lambda(X\beta) = \frac{1}{1 + e^{-X\beta}} \quad (2)$$

در این مدل از تخمین زننده حداکثر راست‌نمایی برای تخمین پارامترها استفاده می‌شود. مدل پروبیت دقیقاً مانند مدل لاجیت است با این تفاوت که احتمال وقوع متغیر وابسته دارای توزیع نرمال استاندارد شده است.

$$P(y = 1 | X) = \Phi(X\beta) = \int_{-\infty}^{X\beta} \frac{1}{\sqrt{2\pi}} e^{-\frac{1}{2}u^2} du \quad (3)$$

نکته قابل توجه در مدل‌های لاجیت و پروبیت چگونگی تفسیر ضرایب است. در این مدل‌ها علامت و معنی داری ضرایب دارای اعتبار هستند اما تفسیر ضرایب با محاسبه اثرات نهایی مقدور می‌شود. اثرات نهایی^۱ مدل‌های غیر خطی مانند لاجیت و پروبیت به مانند اثرات جزئی مقدار ثابتی نیستند و بسته به نقطه محاسبه مقدار آنها نیز تغییر خواهد کرد. در این ارتباط سه انتخاب متداول وجود دارد: اثر نهایی در مقادیر نمونه و سپس محاسبه متوسط آن (AME)^۲ اثر نهایی در میانگین رگرسورهای نمونه (MEM)^۳ و اثر نهایی در مقادیر نماینده رگرسورها (MER)^۴؛ بنابراین، در الگوهای لاجیت و پروبیت به منظور بررسی تأثیر متغیرهای مستقل بر احتمالات پیش بینی شده متغیر وابسته و یا برای انتخاب مستقل پیشنهادها، متناوب دیگر، اثر نهایی^۵ یا احتمال نهایی محاسبه می‌شود که با استفاده از رابطه ۴ می‌توان اثرات نهایی متغیرها را بر روی احتمالات به دست آورد (گرین، ۲۰۱۲).

$$\frac{\partial \text{prob}(y_i = j|x)}{\partial x} = \{\phi[\mu_{j-1} - \beta x] - \phi[\mu_{j-2} - \beta x]\} \times \beta \quad (4)$$

این مطالعه تلاش می‌کند تا ادراک مشتریان از ربا و ربوی بودن بانکداری اسلامی در ایران و ترجیحات مشتریان برای اخذ تسهیلات را بررسی کند. مطالعه حاضر همسو با دو مطالعه ۱- بیس حق^۶ و همکاران (۲۰۰۹) در بانکداری اسلامی و ۲- مقاله عبید^۷ و همکاران (۲۰۱۸) در بانکداری متعارف انجام شده است.

لذا بر اساس بررسی میانی نظری در این حوزه، فرضیات ذیل شکل گرفت:

- بین آگاهی از مسائل اخلاقی-دینی با ادراک صحیح از ربا در مشتریان بانکی ارتباط معناداری وجود دارد.
- آگاهی و درک صحیح از ربا در مشتریان بر روی ترجیحات آنها نسبت به اخذ تسهیلات تاثیر معناداری دارد.
- بین متغیرهای جمعیت‌شناسی و آگاهی و درک صحیح از ربا رابطه معناداری وجود دارد.

-
1. Marginal Effects
 2. Average Marginal Effect
 3. Marginal Effect at Mean
 4. Marginal Effect at Representative Value
 5. Marginal Effect
 6. Greene
 7. Haque
 8. Abid

تصریح مدل پژوهش

مدل لاجیت در این مطالعه به منظور آزمایش فرضیه‌ها بکار رفته است. براساس ویژگی‌های خاص مدل لاجیت، احتمالات برآورد شده از مدل لاجیت در کران‌های منطقی ۰ و ۱ قرار دارند. علاوه بر این در این مدل احتمال تضمین «A» به صورت خطی افزایش نمی‌یابد. عموماً تحلیل رگرسیون لجستیک اغلب برای بررسی رابطه بین این پاسخ‌های گسسته و مجموعه‌ای از متغیرهای توضیحی بکار می‌رود. ما به منظور توسعه مدل لاجیت، متغیرهای وابسته را به شکل زیر تعریف می‌کنیم:

$$CP_i = B_{i11} + B_{i12} \cdot EA_i + B_{i13} \cdot SRP_i + B_{i14} \cdot CT_i + B_{i15} \cdot RA_i + B_{i16} \cdot QS_i + B_{i17} \cdot BC_i + U_{i1}$$

$CP_i=0$: وام قرض الحسنه دریافت کرده باشد.

$CP_i=1$: وام غیر قرض الحسنه دریافت کرده باشد.

CP: ترجیح مشتریان (دریافت نوع وام)

EA: دسترسی آسان

SRP: جهت گیری اخلاقی - باوری

CT: اعتماد مشتریان

QS: کیفیت خدمات

BC: اعتبار بانک

RA: آگاهی و درک از ربا

در این معادله متغیر وابسته یک متغیر ساختگی است که باید به شکلی خاص برآورد شود. از مدل بالا می‌توانیم بگوییم که:

$$Probability(i) = E(CP = 1 | X_i) = B_{i11} + B_{i12} \cdot EA_i + B_{i13} \cdot SRP_i + B_{i14} \cdot CT_i + B_{i15} \cdot RA_i + B_{i16} \cdot QS_i + B_{i17} \cdot BC_i$$

$$P_i = E(CP = 1 / X_i)$$

$$= \frac{1}{1 + e^{-(B_{i11} + B_{i12} \cdot EA_i + B_{i13} \cdot SRP_i + B_{i14} \cdot CT_i + B_{i15} \cdot RA_i + B_{i16} \cdot QS_i + B_{i17} \cdot BC_i)}}$$

$$P_i = E(CP = 1 / X_i) = 1 / (1 + e^{-Z_i})$$

در این معادله رابطه زیر وجود دارد:

$$Z_i = B_{i11} + B_{i12} \cdot EA_i + B_{i13} \cdot SRP_i + B_{i14} \cdot CT_i + B_{i15} \cdot RA_i + B_{i16} \cdot QS_i + B_{i17} \cdot BC_i$$

$$1 - P_i = \frac{1}{1 + e^{Z_i}}$$

$$\frac{P_i}{1 - P_i} = \frac{1 + e^{Z_i}}{1 + e^{-Z_i}} = e^{Z_i}$$

$$Li = Ln\left(\frac{Pi}{1 - Pi}\right) = Zi$$

$$Li = Ln\left(\frac{Pi}{1 - Pi}\right) = B_{i11} + B_{i12} \cdot EAi + B_{i13} \cdot SRPi + B_{i14} \cdot CTi + B_{i15} \cdot RAi + B_{i16} \cdot QSi + B_{i17} \cdot BCi$$

از این رو مدل لاجیت نهایی به شکل زیر است:

$$Li = B_{i11} + B_{i12} \cdot EAi + B_{i13} \cdot SRPi + B_{i14} \cdot CTi + B_{i15} \cdot RAi + B_{i16} \cdot QSi + B_{i17} \cdot BCi$$

۲. یافته های پژوهش

۴ آمار توصیفی

در جدول ذیل اطلاعات مربوط به آمار توصیفی پژوهش حاضر قابل ملاحظه می باشد. در این بخش ابتدا بر اساس سوالات تخصصی ربا، افراد به دو گروه تقسیم شدند. چنانچه از ۷ سوال تخصصی ربا، ۵ سوال و بیشتر معادل ۷۰ درصد پاسخ ها صحیح باشد، فرد ادراک ربا دارد و اگر تعداد جواب های صحیح ۴ و کمتر باشد، فرد درکی از ربا ندارد. بر اساس این گروه بندی متغیرهای دموگرافیک در دو گروه مستقلا بررسی گردیده است.

جدول ۱. آمار توصیفی متغیرهای پژوهش به تفکیک دو گروه

متغیر		درک ربا ندارد ^۲		درک ربا دارد ^۱	
		تعداد	درصد	تعداد	درصد
سن	۲۰ و کمتر	۱۶	۱۶/۸	۳۳	۹/۵
	۲۱ - ۳۰	۷	۷/۴	۲۴	۶/۹
	۳۱ - ۴۰	۵۹	۶۲/۱	۲۴۵	۷۰/۸
	۴۱ و بالاتر	۱۳	۱۳/۷	۴۴	۱۲/۷
	مجموع	۹۵	۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰
جنس	مرد	۸۳	۸۷/۴	۲۶۱	۷۵/۴
	زن	۱۲	۱۲/۶	۸۵	۲۴/۶
	مجموع	۹۵	۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰
تاهل	متاهل	۸۴	۸۸/۴	۳۱۶	۹۱/۳
	مجرد	۱۱	۱۱/۶	۳۰	۸/۷
	مجموع	۹۵	۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰

۱. بر اساس صحت و سقم پاسخ افراد به سوالات تخصصی ربا

۲. بر اساس صحت و سقم پاسخ افراد به سوالات تخصصی ربا

درک ربا دارد ^۱		درک ربا ندارد ^۲		متغیر	
درصد	تعداد	درصد	تعداد		
۱/۴	۵	۱/۱	۱	دیپلم و کمتر	تحصیلات
۳۲/۴	۱۱۲	۲۶/۳	۲۵	کاردانی	
۲۳/۱	۸۰	۲۸/۴	۲۷	کارشناسی	
۴۳/۱	۱۴۹	۴۴/۲	۴۲	کارشناسی ارشد و بالاتر	
۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰	۹۵	مجموع	
۲۲/۰	۷۶	۳۲/۶	۳۱	آزاد	شغل
۴۴/۸	۱۵۵	۲۷/۴	۲۶	دولتی کارمندی	
۲۴/۶	۸۵	۲۶/۳	۲۵	دولتی مدیریتی	
۸/۷	۳۰	۱۳/۷	۱۳	خانه دار	
۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰	۹۵	مجموع	
۲/۶	۹	۶۸/۴	۶۵	غیر ربوی	نوع بانکداری ایران
۹۷/۴	۳۳۷	۳۱/۶	۳۰	ربوی	
۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰	۹۵	مجموع	
۷۵/۴	۲۶۱	۱۸/۹	۱۸	قرض الحسنه	نوع وام دریافتی
۲۴/۶	۸۵	۸۱/۱	۷۷	غیر قرض الحسنه	
۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰	۹۵	مجموع	
۷۵/۴۳	۲۶۱	۱۸/۹	۱۸	۴ درصد	کارمزد وام دریافتی
۲۳/۴۱	۸۱	۲۵/۳	۲۴	۱۸ درصد	
۱/۱۵	۴	۵۵/۸	۵۳	۲۳ درصد و بالاتر	
۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰	۹۵	مجموع	
۹۴/۸	۳۲۸	۳۱/۷	۳۰	۲ و کمتر	تعداد وام دریافتی در سال گذشته
۵/۲	۱۸	۶۸/۳	۶۵	۳-۴	
۰/۰	۰	۰/۰	۰	بیش از ۴ وام	
۱۰۰/۰	۳۴۶	۱۰۰/۰	۹۵	مجموع	

تعداد افرادی که درک صحیحی از ربا داشتند ۳۴۶ نفر و افرادی که درک صحیح نداشتند، ۹۵ نفر بودند. در هر دو گروه بیشترین گروه سنی افراد بین ۳۱-۴۰ سال بودند. بیشترین جنسیت در هر دو گروه مردان بودند. بیشترین افراد آگاه از ربا متاهل بودند و در گروه دیگر افراد مجرد بیشترین ناآگاهی از ربا را داشتند. از منظر تحصیلات افرادی که دارای تحصیلات تکمیلی می باشند در هر دو گروه بیشترین تعداد را دارا هستند. از منظر شغلی، افرادی که دارای مشاغل دولتی مدیریتی بودند بیشترین آگاهی از ربا و در مقابل مشاغل آزاد کمترین آگاهی از ربا را دارند.

بر اساس صحت و سقم پاسخ افراد به سوالات ربا مشخص شده است که بیشتر افرادی که آگاهی از مفهوم ربا داشتند، بانکداری ایران را ربوی می دانند و بیشتر افرادی که درک درستی از ربا ندارند؛ بانکداری ایران را غیر ربوی دانسته اند. افراد آگاه به ربا، بیشتر وام قرض الحسنه و افراد ناآگاه بیشتر وام غیر قرض الحسنه دریافت کرده اند. افراد آگاه بیشتر وام ۴ درصد و افراد ناآگاه بیشتر وام ۲۳ درصد و بالاتر دریافت کرده اند. افراد آگاه کمترین مقدار وام (دو وام یا کمتر)^۱ را دریافت کرده اند و افراد ناآگاه به تعداد ۳-۴ وام دریافت کرده اند.

◀ آمار استنباطی

در این بخش به بررسی فرضیات پژوهش می پردازیم. در مطالعه حاضر سه فرضیه مطرح است که به ترتیب مورد بررسی قرار می گیرد:

فرضیه اول: بین متغیرهای اخلاقی - باوری با ادراک صحیح از ربا در مشتریان بانکی ارتباط معناداری وجود دارد.

طبق جدول ۲، مقدار آماره LL برای هر دو مدل لاجیت و پروبیت برابر ۴/۳۷۹- می باشد. همچنین مقدار آماره های بایزین برای مدل لاجیت و پروبیت برابر با ۱۴/۸۴۶ می باشد. مقادیر آماره آکائیک برای مدل پروبیت و لاجیت نیز برابر با ۱۰/۷۵۷ است. هر دو آزمون برابر است و برای آنالیز از مدل لاجیت استفاده می شود.

جدول ۳ نیز نتایج مدل لاجیت برای بررسی آگاهی و ادراک صحیح از ربا در مشتریان را نشان می دهد. در ادامه به تحلیل نتایج پرداخته شده است. برای تخمین مدل لاجیت از نرم افزار spss استفاده شد.

جدول ۲. روش حداکثر راستنمایی برای انتخاب بین مدل لاجیت و پروبیت در فرضیه اول

مدل	LL	AIC	BIC
مدل پروبیت	-۴/۳۷۹	۱۰/۷۵۷	۱۴/۸۴۶
مدل لاجیت	-۴/۳۷۹	۱۰/۷۵۷	۱۴/۸۴۶

LL: Log Likelihood, AIC: Akaike's Information Criterion, BIC: Bayesian Information Criterion

ماخذ: یافته های تحقیق

۱. سوال از مبلغ کل وام های دریافتی بهتر بود اما در اینکه پاسخ های بدون تورشی دریافت شود تردید جدی وجود داشت لذا بجای آن از تعداد وام سوال شد.

جدول ۳. تخمین پروبیت به روش حداکثر راستنمایی برای بررسی آگاهی و درک صحیح از ربا و متغیرهای اخلاقی - باوری در مشتریان بانکی

متغیر	مدل لاجیت	معناداری (Prob)	اثر نهایی مدل لاجیت
آگاهی و درک صحیح از ربا	۰/۷۷۳ (۰/۳۴۳)*	۰/۰۱۲	۰/۴۸
Prob	۰/۰۰۰		

معیار خوبی برازش و R^2 حاکی از مناسب بودن مدل در توضیح رفتار متغیرها است. همانطور که در جدول ۳ مشاهده می شود در سطح خطای ۵ درصد رابطه مثبت و معناداری بین آگاهی و درک صحیح از ربا در بین مشتریان بانکی با جهت گیریهای اخلاقی - باوری وجود دارد.

فرضیه دوم: آگاهی و درک صحیح از ربا، دسترسی آسان، جهت گیری اخلاقی - باوری، اعتماد مشتریان و اعتبار بانک بر روی ترجیحات مشتریان نسبت به اخذ تسهیلات بانکی (قرض الحسنه) تاثیر معناداری دارد.

طبق جدول ۴، مقدار آماره LL برای هرد مدل لاجیت و پروبیت برابر $-4/734$ می باشد. همچنین مقدار آماره های بایزین برای مدل لاجیت و پروبیت برابر با $15/557$ می باشد. مقادیر آماره آکائیک برای مدل پروبیت و لاجیت نیز برابر با $11/468$ است. هر دو آزمون برابر است و برای آنالیز از مدل لاجیت استفاده می شود.

جدول ۴. روش حداکثر راستنمایی برای انتخاب بین مدل لاجیت و پروبیت برای فرضیه دوم

مدل	LL	AIC	BIC
مدل پروبیت	$-4/734$	$11/468$	$15/557$
مدل لاجیت	$-4/734$	$11/468$	$15/557$

LL: Log Likelihood, AIC: Akaike's Information Criterion, BIC: Bayesian Information Criterion

ماخذ: یافته های تحقیق

جدول ۵. تخمین پروبیت به روش حداکثر راستنمایی برای بررسی متغیرها بر روی ترجیحات مشتریان برای دریافت وام

متغیر	مدل لاجیت	معناداری (Prob)	اثر نهایی مدل لاجیت
آگاهی و درک صحیح از ربا	۰/۳۴۷ (۰/۰۸۴)*	۰/۰۰۰	۰/۷۴۴
دسترس آسان	$-0/257$ (۰/۰۷۷)*	۰/۰۰۱	$-0/077$
اخلاقی - باوری	۰/۰۲۶ (۰/۰۰۲)*	۰/۰۰۰	۰/۶۹۶

متغیر	مدل لاجیت	معناداری (Prob)	اثر نهایی مدل لاجیت
اعتماد به بانک	۰/۰۷۶ (۰/۰۰۸)*	۰.۰۰۰	۰/۷۰۲
اعتبار بانک	۰/۰۵۸ (۰/۰۰۷)*	۰.۰۰۰	۰/۲۴۶
Prob	۰/۰۰۰		

معیار خوبی برازش و R^2 حاکی از مناسب بودن مدل در توضیح رفتار متغیرها است. همانطور که در جدول ۵ مشاهده می‌شود، در سطح خطای ۵ درصد رابطه مثبت و معناداری بین «آگاهی و درک صحیح از ربا، جهت‌گیری اخلاقی-باوری، اعتماد به بانک و اعتبار بانک» با «ترجیح مشتریان برای اخذ تسهیلات توسط مشتریان» وجود دارد. بین دسترسی آسان به بانک و ترجیح برای اخذ تسهیلات بانکی رابطه منفی و معناداری وجود دارد.

فرضیه سوم: بین متغیرهای جمعیت‌شناسی (دموگرافیک) و آگاهی و درک صحیح از ربا رابطه معناداری وجود دارد.

طبق جدول ۶ مقدار آماره LL و AIC برای هر مدل لاجیت و پروبیت برابر $-۳/۶۲۰$ می‌باشد. همچنین مقدار آماره‌های بایزین برای مدل لاجیت و پروبیت به ترتیب برابر با $۱۳/۳۲۸$ و $۹/۲۳۹$ می‌باشد. بر اساس بیشتر بودن آماره بایزین در مدل پروبیت، از مدل لاجیت استفاده می‌شود.

جدول ۶. روش حداکثر راستمایی برای انتخاب بین مدل لاجیت و پروبیت

مدل	LL	AIC	BIC
مدل پروبیت	$-۳/۶۲۰$	۹/۲۳۹	۱۳/۳۲۸
مدل لاجیت	$-۳/۶۲۰$	۹/۲۳۹	۱۳/۳۲۸

LL: Log Likelihood, AIC: Akaike's Information Criterion, BIC: Bayesian Information Criterion

ماخذ: یافته‌های تحقیق

جدول ۷. تخمین لاجیت به روش حداکثر راستمایی برای بررسی عوامل موثر بر آگاهی و درک صحیح از ربا

متغیر	مدل لاجیت	معناداری (Prob)	اثر نهایی مدل لاجیت
جنسیت	۰/۷۹۱ (۰/۱۳۱)*	۰.۰۰۰	۰/۳۷۶
تاهل	$-۰/۰۳۱$ (۰/۱۰۴)*	۰.۷۶۷	۰/۴۵۳

متغیر	مدل لاجیت	معناداری (Prob)	اثر نهایی مدل لاجیت
محل سکونت	۰/۸۳۹ (۰/۰۹۶)*	۰.۹۴۳	-۰/۶۲۳
شغل	۰/۱۸۳ (۰/۰۳۳)*	۰.۰۰۰	۰/۸۴۱
رده سنی	-۰/۰۵۳ (۰/۰۴۰)	۰.۱۸۱	۳۵/۷۷۶
درآمد	-۰/۰۰۳ (۰/۰۰۲)	۰.۰۹۲	۰/۲۴۴
تحصیلات	۰/۱۰۸ (۰/۰۴۳)*	۰.۰۱۲	۰/۹۰۵
Prob	۰/۰۰۰		

همانطور که در جدول ۷ مشاهده می‌شود معیار خوبی برازش و R^2 حاکی از مناسب بودن مدل در توضیح رفتار متغیرها است. بر اساس متغیرهای مستقل لحاظ شده در تحلیل رگرسیونی، در سطح معناداری ۵ درصد متغیرهای جنسیت، شغل و تحصیلات معنادار هستند. به عبارتی این متغیرها در سطح معناداری ۹۵ درصد قادر به تبیین تغییرات متغیر وابسته هستند. همچنین جدول ۷ نشان می‌دهد، تأهل، محل سکونت، درآمد و رده سنی اثر معناداری از لحاظ آماری بر آگاهی و درک صحیح از ربا ندارند. رگرسیون تخمین زده شده برابر با ۰/۲۳ است. این آماره بخشی از تغییرات متغیر وابسته را نشان می‌دهد که به وسیله متغیرهای مستقل توضیح داده می‌شود. با توجه به این که پژوهش حاضر در حوزه علوم مالی رفتاری انجام شده است و عموماً پیش‌بینی رفتار افراد در این علوم کار بسیار مشکلی است و همچنین با توجه به مقطعی بودن داده‌ها، این مقدار قابل قبول به نظر می‌رسد.

نتیجه گیری

فرهنگ اسلامی ما که به نوعی داعیه دار گسترش ارزش‌های انسانی و اخلاقی در جامعه بوده در این مورد توجه خاصی داشته است. در یک اقتصاد سالم و جامعه متعالی می‌بایست امکاناتی فراهم شود تا نیازهای مالی افراد به شیوه‌ای صحیح برآورده شود. یکی از راهکارهای موجود در جهت تامین مالی، رفع فقر و نابرابری و توزیع عادلانه ثروت در جامعه، توجه به موضوع قرض الحسنه است. اهمیت این موضوع وقتی بیشتر مشخص می‌شود که بدانیم در فرهنگ اسلامی ما این شیوه به عنوان جایگزینی برای ربا در نظر گرفته شده است. با توجه به تاکید این پژوهش بر وام‌های قرض الحسنه، می‌توان اذعان کرد. قرض الحسنه علاوه بر اینکه یک مساله اجتماعی است. یک مساله اخلاقی نیز است. زیرا اولاً روح محبت و تعاون که یک صفت ممتاز اخلاقی است موجب رواج قرض الحسنه در جامعه می‌شود، و ثانیاً این کار نیک، روح برادری و عطف‌ت را زنده می‌سازد و موجب سلامت جامعه از ربا و پیامدهای شوم و ویرانگر آن می‌شود. قرض الحسنه انسان را از دایره خود پرستی، خود بینی و خود خواهی که حصار بزرگی در برابر کمال طلبی انسان است خارج می‌سازد و او را به مرکز تمام کمالات و زیبایی‌ها سوق می‌دهد. قرض الحسنه این خاصیت را دارد که روحیه مهرورزی همدلی و مواسات را در انسان زنده می‌کند و در حقیقت قرض الحسنه ترجمان شخصیت متعادل انسان و راه تقرب و نزدیک شدن به خداوند بزرگ است. همچنین قرض الحسنه باعث رشد فضیلت‌ها و ملکات اخلاقی چون سخاوت و بخشش در انسان می‌شود. انسانی که در نیازهای دیگران همواره با حضور خود باعث شادی و دلگرمی و نشاط آنان می‌شود، خود نیز به دنبال این حضور و همدلی در مسیر رشد و شکوفایی فضایل قرار می‌گیرد. توجه به نیاز هم‌نوعان و کمک به حفظ شأن و شخصیت آنان به انسان لذتی می‌دهد که در سایه این لذت او می‌تواند با اطمینان قلبی بیشتری در مسیر تکامل قرار گرفته و آن را طی نماید.

مطالعه حاضر نشان داد که در بررسی ادراک ربا در افرادی از جامعه که گیرنده وام هستند، عوامل مختلفی بر این ادراک اثر معنادار دارد. طبق نتایج فرضیه اول، در سطح خطای ۵ درصد رابطه مثبت و معناداری بین آگاهی و درک صحیح از ربا در بین مشتریان بانکی با جهت‌گیری‌های اخلاقی-باوری وجود دارد. به این معنا که هر چه قدر مشتریان آگاهی بیشتری از مسائل اخلاقی-باوری داشته باشند، ادراک صحیح تری نسبت به ربا دارند. طبق نتایج فرضیه دوم، در سطح خطای ۵ درصد رابطه مثبت و معناداری بین آگاهی و درک صحیح از ربا بر ترجیحات مشتریان برای اخذ تسهیلات قرض الحسنه وجود دارد. به این معنا که با افزایش آگاهی و درک صحیح از ربا، ترجیحات مشتریان برای اخذ تسهیلات قرض الحسنه بیشتر می‌شود. بین

جهت‌گیری اخلاقی - باوری و ترجیحات مشتری برای اخذ وام قرض الحسنه رابطه مثبت و معناداری مشاهده شد. یعنی با افزایش آگاهی‌های اخلاقی و دینی ترجیح برای اخذ وام قرض الحسنه افزایش می‌یابد. بین دسترسی به بانک و اخذ تسهیلات رابطه منفی و معناداری وجود دارد و این نتیجه حاصل می‌گردد که مشتریان حاضرند با صرف نظر کردن از بانک‌های در دسترس تر به بانک‌هایی مراجعه کنند که انتظارشان را بیشتر برآورده می‌کنند که این یک امر کاملاً منطقی به نظر می‌رسد. اعتماد به بانک و اعتبار بانک با تسهیلات دریافتی مشتریان ارتباط مثبت و معنی‌داری دارد که نشان می‌دهد با افزایش اعتماد به بانک و اعتبار بانک‌ها نزد مردم، درخواست برای وام قرض الحسنه بیشتر می‌شود. مطابق با نتایج فرضیه سوم، در سطح خطای ۵ درصد رابطه مثبت و معناداری بین متغیر «جنسیت، شغل و تحصیلات» و «درک صحیح از ربا» وجود دارد. بر اساس مدل لاجیت، اگر فرد مذکر باشد، احتمال رفتار آگاهانه و درک صحیح از ربا، ۳۷ درصد افزایش می‌یابد. مطابق با نتایج ارائه‌شده، در سطح خطای ۵ درصد رابطه معناداری بین متغیر شغل و آگاهی و درک صحیح از ربا وجود دارد. بر اساس مدل لاجیت، اگر فرد شغل دولتی و به خصوص دولتی-کارمندی داشته باشد، احتمال رفتار صحیح و آگاهانه از ربا، ۸۴ درصد افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، در مشاغل دولتی، آگاهی از ربا افزایش می‌یابد. مطابق با نتایج ارائه‌شده در سطح خطای ۵ درصد، رابطه معناداری بین تحصیلات و آگاهی و درک صحیح از ربا وجود دارد. بر اساس مدل پروبیت، اگر فرد تحصیلات تکمیلی داشته باشد، احتمال آگاهی و درک صحیح از ربا، ۹۰ درصد افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، در افرادی که تحصیلات کارشناسی ارشد و بالاتر دارند، آگاهی از ربا بیشتر می‌شود.

در بررسی متغیرهای دموگرافیک مشخص گردید که از بین آزمودنی، تعداد افرادی که درک صحیحی از ربا داشتند ۳۴۶ نفر و افرادی که درک صحیح نداشتند، ۹۵ نفر بودند. از منظر گروه سنی بیشترین افراد آگاه بین ۳۱-۴۰ سال بودند. بیشترین جنسیت در افراد آگاه از ربا مردان و متاهلین بودند و در گروه دیگر افراد مجرد بیشترین ناآگاهی از ربا را داشتند. این به این معنی است افراد با ازدواج آگاهی بیشتری نسبت به ربا پیدا می‌کنند. از منظر تحصیلات افرادی که دارای تحصیلات تکمیلی می‌باشند بالاترین آگاهی از ربا را داشتند که این به این معنی می‌باشد که با افزایش تحصیلات ادراک ربا افزایش می‌یابد. از منظر شغلی، افرادی که دارای مشاغل دولتی مدیریتی بودند بیشترین آگاهی از ربا داشتند؛ دلیل این امر می‌تواند این باشد که به سبب نوع مشاغل و مناصب دولتی و مواجهه بیشتر با مسائل دینی در ادارات، این افراد آگاه‌تر بوده‌اند. بیشتر افرادی که آگاهی از ربا داشتند، بانکداری ایران را ربوی می‌دانند که احتمالاً به دلیل مشاهده عدم رعایت حدود و ضوابط شرعی مرتبط با ربا در مفاد قراردادهای بانکی به هنگام اخذ تسهیلات بوده است. افراد آگاه در شرایط ضروری بیشتر وام قرض الحسنه با کارمزد ۴ درصد و

تعداد ۲ و یا کمتر در ۵ سال گذشته وام دریافت کرده اند و بیشتر برای وام های قرض الحسنه با کارمزد کمتر اقدام کرده اند. با این وجود برخی از این افراد آگاه، با اینکه آگاهی نسبی از ربا دارند و بانکداری ایران را ربوی می دانند، ولی به دنبال وام های غیر قرض الحسنه و با کارمزد های بالاتر رفته اند که دلیل این امر می تواند به دلیل اضطراب این افراد بوده باشد که سبب شده بر خلاف اعتقادات دینی‌شان عمل نمایند.

افرادی که درک صحیحی از ربا ندارند طبیعتاً تعداد وام های غیر قرض الحسنه بیشتری دریافت کرده اند و به کارمزد های بیش از ۲۳ درصد تن داده اند گرچه در این افراد نیز اضطراب و شرایط اقتصادی می تواند عاملی برای دریافت وام ها با بهره بالاتر باشد ولی بیشتر این افراد که درک صحیح از ربا ندارند بانکداری ایران را غیر ربوی دانسته اند و شاید به این دلیل نیز به دریافت وام های بیش از ۱۸ درصد کارمزد، مبادرت کرده اند و در نهایت ممکن است این گروه شرایط دریافت وام های غیر قرض الحسنه (کم بهره) را نداشته اند و یا به هر دلیلی امکان دریافت چنین وام‌هایی برایشان میسر نشده است و ناچاراً از وام های با بهره بالاتر استفاده کرده‌اند.

بر اساس یافته های پژوهش حاضر پیشنهاد می گردد که مفاد قراردادهای بانکی مورد تجدید نظر قرار گیرد، تا شبهه ربوی بودن آن برطرف گردد. همچنین افراد با تحصیلات بالاتر آگاهی و درک بالاتری از ربا داشته و ترجیحشان برای قرض الحسنه بیشتر است، لذا توجه به آموزش از عوامل موثر در آگاهی افراد نسبت به مسائل دینی و ربا می باشد. ارائه خدمات با کیفیت، بسترسازی اعتماد افراد به بانک ها و شفاف سازی عملکرد بانک ها که بر روی ترجیحات مشتریان موثر بوده است از پیشنهادات دیگر این پژوهش می باشد. از آنجا جهت گیری های اخلاقی-دینی بر روی ادراک افراد نسبت به ربا تأثیر معناداری دارد، بنابراین لزوم گسترش دامنه دین‌داری و سواد دینی افراد در این مورد پیشنهاد می گردد. در نهایت با توجه به محوریت تسهیلات قرض الحسنه، پیشنهاد می‌گردد با حمایت دولت از تسهیلات تکلیفی در قالب گسترش تنوع و دامنه وام های قرض الحسنه، موجب اشاعه این سنت حسنه با تعامل دو سویه وام دهنده و وام گیرنده در جامعه گردد.

بر اساس یافته های مطالعه حاضر، پیشنهاد می‌شود، مطالعات بیشتر در جمعیت های اختصاصی در جامعه و در سطوح مختلف انجام شود تا بتوان بر اساس مطالعات، یافته های مطالعات اقتصادی رفتاری را به سطوح بالاتر مدیریتی در جامعه به جهت بهبود وضعیت جامعه، انتقال داد.

فهرست منابع

- قرآن کریم. مترجم حسین انصاریان. (۱۳۹۳). تهران: سازمان دار القرآن الکریم
- (۱) اسفیدانی، م؛ محمودی، م؛ کیماسی، م؛ محمدی، ح؛ و پارسا فرد، م. (۱۳۹۳). بخش بندی بازاربانکداری خرد بر مبنای مزایای مورد انتظار مشتریان: مطالعه‌ای در بانک ملت، نشریه مدیریت بازرگانی، دوره ۶، شماره ۲، صص ۲۵۰-۲۲۷.
- (۲) حبیبیان نقیعی، م؛ احمد زاده بزاز، ع؛ ثابت، ع؛ (۱۴۰۰)، بازخوانی مطالبات بانکی براساس ماهیت عقود در قانون «عملیات بانکی بدون ربا»، معرفت اقتصاد اسلامی پاییز و زمستان ۱۴۰۰ - شماره ۲۵ رتبه ب (وزارت علوم / ISC) ۲۲ صفحه - از ۴۵ تا ۶۶
- (۳) سبحانیان سید محمد هادی، مهرارا محسن، عبادی جعفر. بررسی مولفه‌های اثرگذار بر تصمیم پزشکان عمومی جهت ورود به طرح پزشک خانواده؛ مطالعه موردی: شهر تهران. تحقیقات مدل‌سازی اقتصادی. ۱۳۹۵؛ ۷ (۲۶): ۷-۴۰
- (۴) شاهین، ا و تیموری، ه. (۱۳۸۷). وفاداری مشتری مفاهیم و الگوها، اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد اصفهان
- (۵) فتحیان، م، نصیرزاده، ا. (۱۳۹۸). بخش بندی مشتریان بانکی براساس عوامل نگرشی و رفتار مالی به منظور ارتقاء تعامل بانک با مشتریان. مدیریت نوآوری در سازمان های دفاعی، ۲(۲)، ۲۹-۵۶.
- (۶) فلاوندی، ح؛ بهشتی راد، ر و قلعه ای، ع (۱۳۹۱). بررسی وضعیت کیفیت خدمات آموزشی دانشگاه ارومیه براساس مدل سروکوال، نشریه فرآیند مدیریت و توسعه، دوره ۵۲۵، شماره ۸۱، صص ۴۹-۶۶
- (۷) مهرآرا، م. مهران فر، م. (۱۳۹۴). عملکرد بانکی و عوامل کلان اقتصادی در مدیریت ریسک. فصلنامه علمی مدل‌سازی اقتصادی، ۷(۲۱)، ۲۱-۳۷.
- 8) Abduh, M., Kassim, S., & Dahari, Z. (2012). Customer satisfaction and switching behavior in Islamic banking: Evidence from Indonesia. School of Doctoral Studies (European Union) Journal, 4(1), 209-215.
- 9) Abed, H. M., Nofal, M. I., Alnasr, F., Alsheikh, G. A. A., & Alnawafleh, E. A. T. (2022). The influence of service quality, customer satisfaction and bank image on customer loyalty in Palestinian Islamic Banks. Journal of Management Information and Decision Sciences, 25(4), 1-18.
- 10) Abid, L., Masmoudi, A., & Zouari-Ghorbel, S. (2018). The consumer loan's payment default predictive model: an application of the

logistic regression and the discriminant analysis in a Tunisian commercial bank. *Journal of the Knowledge Economy*, 9(3), 948-962.

11) Ahmed, S., Mohiuddin, M., Rahman, M., Tarique, K. M., & Azim, M. (2022). The impact of Islamic Shariah compliance on customer satisfaction in Islamic banking services: mediating role of service quality. *Journal of Islamic Marketing*, 13(9), 1829-1842.

12) Ahmed, S., Mohiuddin, M., Rahman, M., Tarique, K. M., & Azim, M. (2022). The impact of Islamic Shariah compliance on customer satisfaction in Islamic banking services: mediating role of service quality. *Journal of Islamic Marketing*, 13(9), 1829-1842.

13) Amin, H. (2013). Factors influencing Malaysian bank customers to choose Islamic credit cards: empirical evidence from the TRA model. *Journal of Islamic Marketing*, 4(3), 245-263.

14) Awan, G. A., & Azhar, M. (2014). Consumer Behavior towards Islamic Banking in Pakistan. *European Journal of Accounting Auditing and Finance Research*, 2(9), 42-65

15) Aydemir, D.S. & Gerni, C. (2011). "Measuring Service Quality of Export Credit Agency in Turkey by Using Servqual". 7th International Strategic Management Conference, *Procedia Social and Behavioral Sciences*, p.2

16) BAŞAR, B. D., RENÇBER, Ö. F., & EKŞİ, İ. H. (2023). An Empirical Investigation of the Reasons of Financial Needs and Preference of Islamic Banking Customers in Türkiye. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1), 105-120.

17) Biswas, A., Jaiswal, D., & Kant, R. (2022). Investigating service innovation, bank reputation and customer trust: evidence from Indian retail banking. *International Journal of Quality and Service Sciences*, 14(1), 1-17.

18) Claycomb, C. & Martin, L.C. (2012). "Building Customer Relationships: An Inventory of Service Providers Objectives and Practices". *Journal of Services Marketing*, 16 (7), pp.615 – 35.

19) Greene, W. H. (2012). *Nlogit. Student Reference Guide.*, zuletzt geprüft am, 11, 2014.

20) Connelly, L. (2020). Logistic regression. *Medsurg Nursing*, 29(5), 353-354.

21) Diomande, O. (2020). Fundamentals of Islamic finance and easy access to credit. *Theoretical Economics Letters*, 10(4), 978-996.

22) ElMassah, S., & Abou-El-Sood, H. (2022). Selection of Islamic banking in a multicultural context: the role of gender and religion. *Journal of Islamic Marketing*, 13(11), 2347-2377.

23) Fama, E. F., & French, K. R. (2007). Disagreement, tastes, and asset

- prices. *Journal of financial economics*, 83(3), 667-689.
- 24) Ginting, Y., Chandra, T., Miran, I., & Yusriadi, Y. (2023). Repurchase intention of e-commerce customers in Indonesia: An overview of the effect of e-service quality, e-word of mouth, customer trust, and customer satisfaction mediation. *International Journal of Data and Network Science*, 7(1), 329-340.
- 25) Haddad, A. (2023). Does the country's religion affect the financial performance of conventional and Islamic banks? Comparative study in the international framework. *Journal of Islamic Marketing*, 14(2), 410-434.
- 26) Haque, Ahasanul & Jamil, Osman & Ismail, Ahmad. (2009). Factor Influences Selection of Islamic Banking: A Study on Malaysian Customer Preferences. *American Journal of Applied Sciences*. 6. 10.3844/ajas.2009.922.928.
- 27) Hosseini, M., Abdolvand, N., & Harandi, S. R. (2022). Two-dimensional analysis of customer behavior in traditional and electronic banking. *Digital Business*, 2(2), 100030.
- 28) Jawaid, S. T., Siddiqui, A. H., Kanwal, R., & Fatima, H. (2023). Islamic banking and customer satisfaction in Pakistan: evidence from internal and external customers. *Journal of Islamic Marketing*, 14(2), 435-464.
- 29) Junaidi, J., Anwar, S. M., Alam, R., Lantara, N. F., & Wicaksono, R. (2022). Determinants to adopt conventional and Islamic banking: evidence from Indonesia. *Journal of Islamic Marketing*, (ahead-of-print).
- 30) Junaidi, J., Wicaksono, R., & Hamka, H. (2022). The consumers' commitment and materialism on Islamic banking: the role of religiosity. *Journal of Islamic Marketing*, 13(8), 1786-1806.
- 31) Khan, S. M., Ali, M., Puah, C. H., Amin, H., & Mubarak, M. S. (2022). Islamic bank customer satisfaction, trust, loyalty and word of mouth: the CREATOR model. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*.
- 32) Leon, F., & Weill, L. (2018). Islamic banking development and access to credit. *Pacific-Basin Finance Journal*, 52, 54-69.
- 33) Nazir, M., Rahman, A. U., Zeerak, U., Anwar, Z., & Khan, S. (2022). Customer Preferences Towards Selection Of Islamic Banking: A Quantitative Approach. *Journal of Positive School Psychology*, 6(11), 1159-1174.
- 34) Ozair, K. (2019). Conceptualizing the Impact of Religiosity on the Preferences for Islamic Banking in Mirpur (Azad Jammu and Kashmir): An Empirical Analysis
- 35) Polasik, M., Widawski, P., & Lis, A. (2022). Challenger bank as a

new digital form of providing financial services to retail customers in the EU internal market: The case of Revolut. In *The Digitalization of Financial Markets*. Taylor & Francis.

36) Ramadan, Z. S. (2013). Jordanian criteria for Islamic banks selection. Evidence from the Jordanian banking sector. *International Journal of Academic Research in Accounting, Finance and Management Sciences*, 3(3), 139-145.

37) Saleh, M. S., Rosman, M. R. M., & Nani, N. K. (2013). Bank selection criteria in a customers' perspective. *Journal of Business and Management*, 7(6), 15-20.

38) Setyadi, B., Helmi, S., & Mohamad, S. I. S. (2022). The Effect of Internal Marketing of Islamic Banks in Palembang City on The Quality of Customer Service With Job Satisfaction as a Mediator. *Ikonomika: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, 7(1), 57-74.

39) Siska, E. (2022). Exploring the Essential Factors on Digital Islamic Banking Adoption in Indonesia: A Literature Review. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 8(1), 124-130.

40) Tara, N., Irshad, M., Khan, M. R., Yamin, M., & Rizwan, M. (2014). Factors influencing adoption of Islamic banking: A study from Pakistan. *Journal of Public Administration and Governance*, 4(3), 352-367.

بررسی کارکرد لایه واژگانی در نهج الفصاحه بر پایه سبک‌شناسی لایه‌ای

علیرضا جمالی^۱

زهرا خسروی و مکانی^۲

محسن پیشوایی علوی^۳

چکیده

سبک‌شناسی لایه‌ای تحلیل و تفسیر باریک‌بینانه‌ای از متون را در اختیار می‌نهد. در میان لایه‌های چندگانه یک متن، لایه واژگانی کاربردی‌ترین لایه‌ای است که سبک و به تبع آن معنای مورد نظر گوینده یا نویسنده را بازتاب می‌دهد. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و آماری سبک‌شناسی لایه‌ای احادیث و خطبه‌های پیامبر(ص) در نهج الفصاحه را واکاوی و زیبایی جنبه‌های زبانی آن را بیان نموده است. نتایج نشان می‌دهد که کارکرد واژه‌ها در کلام و سیاق حاکم بر احادیث و خطبه‌ها معانی مورد نظر پیامبر(ص) را به خوبی افاده نموده‌اند، طوری که واژه یا سیاق دیگر نمی‌تواند آن معانی را با همان کیفیت بیان کند. بسامد واژه‌ها در مجموع انتزاعی ولی درصد آن در دو مقوله مذکور متفاوت است، در احادیث ۶۵/۳۷ و در خطبه‌ها ۶۷/۵۱. این نسبت بیانگر ذهنی بودن سبک حاکم بر احادیث و خطبه‌هاست. در احادیث ارجاع ضمنی و در خطبه‌ها ارجاع صریح بیشتر است و همین جنبه ادبی احادیث را نسبت به خطبه‌ها بیشتر کرده است. نیز بسامد بالای واژگان بی‌نشان سبک این دو را رسمی نموده و جنبه‌های اعتقادی، تربیتی و اخلاقی محتوا را برجسته و تأثیرگذاری کلام را به کمال رسانده است.

واژگان کلیدی

سبک‌شناسی، لایه واژگانی، زیبایی‌شناسی، حدیث و خطبه، نهج الفصاحه.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: alirezajamali731@yahoo.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Khosravivamakani@gmail.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

Email: M.pishvaii@uok.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۷

طرح مسأله

سبک شناسی یا روش بیان یک معنا عنصری است که ترکیب کلمات متن را سامان دهی و چینش آنها را برای هدف مورد نظر جهت دهی می کند. در این راستا گام نخست انتخاب واژه‌ها و تعابیری است که وقتی سلسله وار در کنار هم قرار می‌گیرند با هم افزایی، بافت یا سیاقی را به وجود می‌آورند که هم سبک نویسنده یا گوینده را نشان می‌دهد و هم فرآیند فعالی ایجاد می‌کند که در تار و پود یک اثر از آغاز تا پایان ادامه و استمرار می‌یابد (امینی، ۱۳۸۸: ۲۷). لایه واژگانی که یکی از سطوح تحلیل زبانی را تشکیل می‌دهد پایه و اساس سبک شناسی به حساب می‌آید و کارکرد آن نقش تعیین کننده‌ای در دست یابی به معنا و آشکار ساختن اندیشه و عقاید بر عهده دارد. از همین رو زبان نه وسیله که تمام یا بخشی از اندیشه شمرده می‌شود و اجزای آن یعنی واژه‌ها چیزی جز اندیشه نیستند و به تعبیر تولستوی کلمه همان اندیشه است و اندیشه در قالب کلمات، رنگ، بو و خاصیت پیدا می‌کند و جسمیت می‌یابد. هر چه فضای اندیشگی انسان گسترده باشد به همان نسبت زبان او غنی‌تر و مجموعه واژگانش ثروتمندتر است، چرا که کلمه زاینده نمی‌شود مگر با فکر و هر کس به اندازه فکر خود کلمه دارد (علی پور، ۱۳۸۷، ص ۱۸). بر این اساس بخش عمده‌ای از سرشت و هویت یک سبک در نوع گزینش واژه‌ها نهفته است. واژه‌ها ایستا و منجمد نیستند، جان دار و پویا هستند و از نظر ویژگی‌های ساختمانی و گونه‌های دلالت و کارکردهای معنایی بسیار متنوع‌اند. به همین دلیل گفته‌اند انبوهی هریک از طیف‌های واژگانی در متن‌های ادبی و کاربردهای زبانی، زمینه تنوع سبک‌ها را پدید می‌آورد (فتوحی، ۱۳۹۵: ج ۳، ص ۲۴۹) و تنوع سبک‌ها نیز نشان دهنده کارکرد معنایی واژه‌هاست. نهج الفصاحه به عنوان یک متن، حاوی مجموعه‌ای از بهترین احادیث و خطبه‌های حضرت محمد مصطفی (ص) است که ابوالقاسم پاینده آن را گردآوری و به فارسی ترجمه نموده است. این مجموعه لایه‌های مختلف معنا را در سه سطح اندیشه توحیدی، قول أحسن، عمل صالح و اغلب با ذکر مصادیق هر یک از آنها در اختیار می‌نهد و از این جهت علاوه بر جامعیت و بالندگی آموزه‌ها، روش زندگی مومنانه را با فصاحت و بلاغت دل نشین و گوش نوازی نشان می‌دهد، طوری که عقل و عاطفه آدمی را تسخیر و نحوه عملکرد او را در زندگانی از هر جهت متحول می‌سازد. در این راستا واژه‌ها به عنوان کوچک‌ترین واحدهای معنا در زبان و در ساختار سخنان حضرت (ص) و سبک بیان او نقش برجسته‌ای را ایفا نموده‌اند و یک قاموس لغوی خاص و ثروت مندی را ارائه داده‌اند، به گونه‌ای که گزینش و چیدمان آنها در کلام حضرت (ص) جلوه‌های زبانی و هنری متن را به اوج رسانده است. تحلیل این لایه و کارکرد زیبایی شناختی آن می‌تواند سبک زبانی پیامبر (ص) را در بیان معانی مورد نظر آشکار و به عنوان یک الگوی زبانی در اختیار اهل معنا قرار دهد و همین هدف مقاله فوق است.

پیشینه تحقیق

تا کنون هیچ پژوهشی در خصوص سبک شناسی لایه واژگانی احادیث و خطبه های نهج الفصاحه انجام نشده است. برخی از پژوهش های غیر مرتبط با موضوع این مقاله چنین است: زینب حسینی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل محتوایی خطبه غدیر» با استفاده از دو تکنیک تحلیل مضمونی و لایه شناسی مضمونی، محتوای سه خطبه از خطبه های این مجموعه را واکاوی نموده اند. محمد رضایی و همکاران (۱۴۳۶ ق) در مقاله «الحقول الدلالية فی نهج الفصاحه» صنعت تشبیه و تضاد را در احادیث مجموعه فوق بررسی کرده اند. ابوالقاسم اجاقلو و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله «درآمدی بر سبک شناسی کلام نبوی» با عنایت به آثار سبک شناسانه حدیث پژوهان به شناسایی مختصات سبکی احادیث پیامبر (ص) پرداخته اند. محمود نجاتی حسینی (۱۳۹۱) در مقاله «تحلیل محتوایی موردی نهج البلاغه و نهج الفصاحه» با استفاده از تحلیل محتوایی، حقوق شهروند دینی و ایمانی را از مجموعه مذکور استخراج نموده است. با توجه به چنین پیشینه ای عنوان و موضوع این مقاله در نوع خود نوآورانه است.

ضرورت، روش و سوال های تحقیق

امروزه به علت ظهور نظریه های زبانی و ادبی گوناگون و به تبع آن تنوع روش های تحقیقاتی، بیش از هر زمان دیگری به بازخوانی ابعاد معنایی متون دینی و زبان آن احساس نیاز می شود از این رو ویژگی های لایه واژگانی سخنان پیامبر (ص) از نظر حسی و ذهنی، عام و خاص، صریح و ضمنی، نشان دار و بی نشان، رسمی و محاوره ای (بافتی) در ۲۹۷ حدیث و ۸ خطبه موجود در نهج الفصاحه بررسی و سپس بسامد هر یک از واژگان در قالب جدولی همراه با تحلیل نمونه هایی از آنها به تصویر آمده است. روش انجام پژوهش توصیفی تحلیلی و آماری و همسو با زبان شناسی نوین است و سعی شده است به دو پرسش زیر پاسخ داده شود:

- میان سبک واژگانی احادیث و خطبه های نهج الفصاحه چه تفاوت هایی وجود دارد؟
- میان کارکرد و بسامد واژگان احادیث و خطبه های این مجموعه با آموزه های اسلامی چه رابطه ای وجود دارد؟

معنای سبک شناسی

سبک شناسی روشی است که ترکیب کلمات در گفتار و جملات بر محور آن تنیده می شود و به نظم در می آید و یا قالبی است که ترکیب ها در آن ریخته می شوند (فضل، ۱۹۹۸، ط ۱، ص ۹۳). عنصر اسلوب، دو علم زبان و ادب را به هم پیوند می زند و ویژگی مشترک این دو به شمار می رود. با تحولاتی که در دو علم مذکور در دوران جدید رخ داد اصطلاح سبک شناسی به عنوان یک رویکرد زبانی مطرح شد. این رویکرد در متون زبانی به مطالعه ی عناصری می پردازد

که نویسنده آنها را برای بیان والقای تفکر خود به خواننده به کار می‌گیرد و ویژگی‌های نوشتاری نویسنده را آشکار و توجه خواننده را به او معطوف می‌دارد (مطلوب، ۲۰۰۲، ط ۱، ص ۱۲۹) و در این راستا از بلاغت کمک می‌گیرد تا به وسیله آن متن را ارزیابی و عناصر سازنده و عوامل زیبایی آن را تحلیل نماید تا از این طریق به شناخت جامعی از سبک متن دست یابد (ابوالعدوس، ۲۰۱۰، ص ۱۱۳). نگارندگان بر این باورند که سبک‌شناسی به دنبال آن است تا کشف نماید که متن یک اثر چه می‌گوید و چگونه می‌گوید و بدین وسیله امکانی فراهم می‌کند تا عمق یک متن بررسی و ارتباط میان صورت و محتوا به دست آید.

لایه واژگانی

یکی از مهم‌ترین عوامل ارتباط با متن واژه‌ها هستند و شناختن واژه‌ها و کاربرد آنها در تجزیه و تحلیل متون نقش بسیار مهمی دارند، طوری که روشنی، سادگی، ابهام و تیرگی متن به انتخاب واژگان و چگونگی به کارگیری آن‌ها در متن بستگی دارد (مختاری، ۱۳۷۵، ص ۴۶) و گوینده یا نویسنده از طریق این عناصر افکار، احساسات و تخیلات خود را آشکار می‌کند (ابوحاقه، ۱۹۹۶، ط ۲، ص ۳۰۱). در این لایه، متغیرهای برجسته‌ساز و نوع الفاظ به جهات مختلف از قبیل حسی و ذهنی، عام و خاص، صریح و ضمنی، نشان‌دار و بی‌نشان، رسمی و محاوره‌ای (بافتی) به عنوان مؤلفه‌های خاص سبک مورد بررسی قرار می‌گیرند و دلایل‌گزینش واژه‌ها و تکرار آنها در متن تبیین می‌گردد (فضل، ۱۹۹۸، ص ۷۴) تا از این رهگذر خواننده متن به افکار و اندیشه‌های صاحب اثر دست یابد.

۱. واژگان عینی و انتزاعی

واژه‌هایی که بر اشیاء واقعی و محسوس دلالت دارند عینی و حسی اند و واژه‌هایی که بر عقاید، کیفیات، معانی و مفاهیم ذهنی دلالت دارند، انتزاعی اند. غلبه واژه‌های عینی (در برابر ذهنی) سبک متن را حسی می‌کند و کثرت واژه‌های ذهنی موجب انتزاعی شدن سبک می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۵۱). برخی ذهنی‌شدگی را فرایندی چند معنایی می‌دانند که گوینده لغات و ساخت‌ها را، در معنایی به کار می‌برد که نگرش او را بیان می‌کنند. (تراگوت و داشر، ۲۰۰۲، ص ۳۴). در احادیث نهج الفصاحه واژه‌های عینی و حسی حضور پررنگی دارند، زیرا در اغلب این احادیث سوال‌کننده یا مخاطب پیامبر (ص) از خواص بوده‌اند، از این رو در گفت و گو با آنها ذکر یک یا چند واژه عینی کافی است تا معنا محسوس و ملموس گردد. مهم‌ترین ویژگی این دسته از واژه‌ها آن است که اندیشه یا معنای خاصی را یادآوری می‌نمایند که دارای مدلول روشن و بیرونی اند. مصداق آنچه گفته شد وجود واژه «التاس»، «التاسان» و «التار» در حدیث: *مَنْ خَافَ النَّاسَ لِسَانَهُ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ* (پاینده، ص ۳۷۹) است. از آن جا که تمرکز

اصلی عبارت روی واژه حسی «لسان» است، با عنایت به مضمون کلام می توان برای آن معانی سلبی نظیر تحریف، دروغ گوئی، افترا و خشونت اتخاذ کرد که حضرت(ص) با استفاده از آن، فرجام بد و ناگواری را که در انتظار زبان است به تصویر کشیده است و نسبت به بد دهنی و هرزه گوئی که یکی از صفات بارز افراد ناتوان و به دور از نزاکت است هشدار و سرانجام او را که دخول در آتش است پیش رو مخاطب نهاده است. یا وجود واژه «الشاه، العائره» و «الغنمین» در حدیث: «مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاهِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمِينَ» (همان: ۵۷۶) که حالت یا صفت منافق از جمله اضطراب، دو دلی و سرگردانی او را در قالب کلمات محسوس به تصویر کشیده و عینیت بخشیده است، در این راستا است و چهره واقعی منافق را در قالب بزنی نشان داده است که در میان مردم به سرگردانی معروف است و غلبه شک به او اجازه نمی دهد که آیا به صف مؤمنان راستین پیبوند و یا به طور کامل در صف کفر داخل شود. هم چنین در تشبیه مؤمن و کافر، از عناصر صحرایی از جمله گیاهان که واژگانی حسی هستند بهره گرفته است. واژه های «سنبل و أرزة» در حدیث پیش رو مصداق این مدعا است: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ مَثَلُ الشُّبْنِ الَّذِي يَحْرُكُهَا الرِّيحُ فَتَقُومُ مَرَّةً وَ تَقَعُ أُخْرَى وَ مَثَلُ الْكَافِرِ كَمَثَلِ الْأُرْزَةِ لَا تَزَالُ قَائِمَةً حَتَّى تَنْقَعِرُ.» (پاینده، ص ۵۷۷). گفتنی است صفت ذاتی سنبل یا خوشه نرمی و انعطاف است، به همین دلیل هنگام وزش باد تکان می خورد و به سمت بالا و پایین حرکت می کند، اما هیچ گاه از ریشه کنده نمی شود، فرد مؤمن نیز این چنین است و هنگام سختی ها و مشکلات تسلیم حوادث نمی گردد. اما گیاه صنوبر بر خلاف سنبل حالت انفعال و انعطاف ندارد و با کوچک ترین تکانی خمیده می شود و بر زمین می افتد و این مثل انسان کافر است که وقتی با خطر مواجه می شود با ذلت و خواری تسلیم فنا و نابودی می گردد. در خطبه ها نیز واژگان عینی و روشن حضور دارند اگر چه تراکم آنها کمتر از واژگان انتزاعی است. مثل فرازی از خطبه غدیر که حضرت(ص) در آن چنین فرموده اند: «مَعَاشَرَ النَّاسِ مَا قَصُرْتُ فِي تَبْلِيغِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ تَعَالَى إِلَيَّ، وَ أَنَا مُبَيَّنٌّ لَكُمْ سَبَبِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ... فَأَعْلَمُ كُلَّ أَيْبُضٍ وَ أَسْوَدٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (ع) أَخِي وَ وَصِيِّي وَ خَلِيفَتِي وَ عَلِيٌّ أُمَّتِي الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِي، الَّذِي مَحَلَّهُ مِنِّي مَحَلُّ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَ هُوَ وَلِيُّكُمْ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَيَّ بِذَلِكَ آيَةً مِنْ كِتَابِهِ: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (همان، ص ۶۲۵). واژه های «الناس، الآيه، الأبييض، الأسود، الأخ، والخليفه» که همگی دارای مدلول بیرونی اند و پیامبر(ص) با این واژه ها کوتاهی نکردن در امر دین را یادآوری و جایگاه امام علی(ع) و ضرورت شناخت و اطاعت از وی را بیان نموده اند. نکته ظریف آن که حضرت به آیه ولایت استشهاد نموده اند که ولایت را به صورت عینی و منحصر در فرد خاصی نشان می دهد. این ویژگی سبک کلام را روشن و واقع گرایانه نموده است و مخاطب می تواند با اندکی تأمل و اندیشه،

پیام موجود در خطبه را به خوبی دریافت کند.

اما واژگان انتزاعی که در بر دارنده معانی و مفاهیم ذهنی اند ذهن را برای درک معنا به تکاپو وامی دارند و تفاوتشان با واژه های عینی آن است که به گفتار یا متن جنبه تخیلی می بخشند و در هر کجا حضور داشته باشند فهم معنای آنها به دقت و تأمل بیشتری نیاز دارد. واژه های «الشجاعه، التبغی، الحسب، الإفتخار، الممن، الخیلاء» در حدیث: أَفَهُ الشُّجَاعُ أَلْبَغِيُّ وَأَفَهُ الْحَسْبِ الْإِفْتِخَارُ وَأَفَهُ السَّمَاخِهِ أَلْمَنُّ وَأَفَهُ الْجَمَالِ الْخَيْلَاءُ وَأَفَهُ الْحَدِيثِ الْكِذْبُ وَأَفَهُ الْعِلْمِ النَّسْيَانُ وَأَفَهُ الْجِلْمِ السَّفَهُ وَأَفَهُ الْجُودِ السَّرْفُ وَأَفَهُ الدِّينِ الْهَوَى (همان، ص ۳۰) ذهنی اند. این واژگان میان موضوع و سبک بیان توازن برقرار ساخته اند و با مقایسه دو صفت خیر و شر، که یکی از بین برنده دیگری است، شنوندگان و خوانندگان را به فکر فرو می برند تا با فهم معانی به خود آیند و از خواب غفلت بیدار شوند. در خطبه غدیر که کاربرد واژگان ذهنی بیشتر است کلمات تیره ای همچون «الممات، الحسب، الموازن، المحاسبه، الثواب، العقاب، الحسنه، السئیه و النصیب» از یک سو بر وحدت موضوع / قبول ولایت و امامت امیرالمؤمنین وائمه(ع)، تأکید نموده اند و از سوی دیگر با موسیقی درونی خود پیام مهمی را به سهولت به مخاطب انتقال داده اند: «أذْكَرُوا الْمَمَاتَ وَالْحِسَابَ وَالْمَوَازِينَ وَالْمُحَاسَبَةَ بَيْنَ يَدَي رَّبِّ الْعَالَمِينَ وَالشُّوَابَ وَالْعِقَابَ، فَمَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ أُثِيبَ عَلَيْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَيْسَ لَهُ فِي الْجَنَّةِ نَصِيبٌ» (همان: ۶۵۷). هدف کلمات تیره در این تقابل مکمل، اثبات یکی از دو واژه متقابل است. منظور از واژه «الحسنه» در درجه اول، قبول سخنان حضرت(ص) و پذیرش ولایت امرمؤمنان وائمه(ع) است و مقصود از «السئیه»، عدم پذیرش آن است. بدین جهت از عبارت پایانی کلام چنین بر می آید که «سئیه» مذکور قابل توبه نیست و معنای مورد نظر جز با این واژه ها قابل انتقال نبوده است. همین ویژگی در خطبه ای که پیش از آغاز جنگ احد بیان فرموده اند وجود دارد: أَيُّهَا النَّاسُ أَوْصِيكُمْ بِمَا أَوْصَانِي بِهِ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ مِنَ الْعَمَلِ بِطَاعَتِهِ وَالتَّوْبَةِ عَنِ مَخَارِمِهِ فَإِنَّ جِهَادَ الْعَدُوِّ شَدِيدٌ كَرِيهٌُ قَلِيلٌ مَنْ يَصْبِرْ عَلَيْهِ إِلَّا مَنْ عَزَمَ عَلَى رَشِيدِهِ. إِنَّ اللَّهَ مَعَ مَنْ أَطَاعَهُ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ مَنْ عَصَاهُ فَاسْتَفْتِحُوا أَعْمَالَكُمْ بِالصَّبْرِ عَلَى الْجِهَادِ... إِنَّ الْإِخْتِلَافَ وَالتَّنَازُعَ وَالتَّشْبِيْطَ مِنْ أَمْرِ الْعَجْزِ وَ الضَّعْفِ وَ هُوَ مِمَّا لَا يُجِبُّهُ اللَّهُ وَ لَا يُعْطَى عَلَيْهِ النَّصْرَ وَ الظَّفَرَ(پاینده، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۷۹). تأکید بر ضرورت اطاعت از اوامر خداوند، پرهیز از گناه، تن ندادن به حرام، جهاد با دشمن و دوری از اختلاف و کشمکش به وسیله واژه هایی چون «العمل، الطاعة، التناهی، المحارم، الجهاد، الشدید، الکریه، القلیل، العزم، الرشد» صورت گرفته است. کثرت و تراکم واژه های انتزاعی در این خطبه و سایر خطبه های نهج الفصاحه به گونه ای است که گویی پدیده های معنوی و ذهنی، ارکان اصلی حیات پیامبر(ص) را به پا داشته اند و همگی در اندیشه او زنده، بالنده، مجسم و محسوس اند و فروغ و تابش آنها هیچ گاه کاسته نمی شود.

۲. واژگان صریح و ضمنی

واژگان صریح قراردادی اند و به مصادیق خارج از دنیای ذهن اشاره دارند و در روشن ترین معنای خود به کار برده می شوند، طوری که گویی «میان هر واژه هسته ای است که از کناره‌هایش معانی مختلف روییده است و هر معنایی پیوندهای دور و نزدیکی با دیگری دارد» (ضیف، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰). بنابر این معنی هر واژه دارای دو جنبه است: یکی عمومیت که همان جنبه قراردادی و اعتباری واژه است که این نوع دلالت صریح و آشکار است و دیگری جنبه خاص که با معنی درونی یا معنی اجتماعی ارتباط دارد (لوریا، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۸۹-۹۱). اولی را به معنای حقیقی، تحت اللفظی، بدیهی و مبتنی بر دریافت عام توصیف کرده‌اند (سجودی، ۱۳۸۷: ۷۸) و دومی را علاوه بر معنای قاموسی به تداعی‌های اجتماعی، فرهنگی و شخصی وصف نموده‌اند (درپر، ۱۳۹۶، ج ۲: ۸۵). غلبه واژگان صریح در یک متن سبک را عینی و علمی می‌کند و بسامد بیشتر واژگان ضمنی به متن جنبه هنری می‌بخشد (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۴۷). در حدیث پیش رو واژه‌های «الشَّح، الهوی، إعجاب المرء، خشیه الله، التقصد، الفقر، العدل، الغضب و الرضا» دارای دلالت صریح اند: ثَلَاثٌ مُهْلِكَاتٌ وَ ثَلَاثٌ مُنْجِيَاتٌ، فَالْمُهْلِكَاتُ: شُحٌّ مُطَاعٌ وَ هَوًى مُتَّبَعٌ وَ إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ وَ هُوَ مُحْبِطٌ لِلْعَمَلِ وَ هُوَ دَاعِيَةٌ إِلَى الْمَقْتِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ الثَّلَاثُ الْمُنْجِيَاتُ: خَشْيَةُ اللَّهِ فِي السَّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ وَ الْقَصْدُ فِي الْعِنَا وَ الْفَقْرُ وَ الْعَدْلُ فِي الْغَضَبِ وَ الرِّضَا (پاینده، ص ۶۰۶). دلالت کلام بر این است که صاحبان صفات سه گانه بد هلاک می‌شوند و صاحبان صفات سه گانه خوب نجات می‌یابند. این واژگان با توجه به اعمال مردم انتخاب شده‌اند و در معنای صریح خود به کار رفته‌اند. همین ویژگی در خطبه روز فتح مکه نیز مشهود است و واژه‌های «الدم، المال، القدم، السدانة، البيت، الحج، السوط، العصا، الخلفة و الأولاد» در معنای صریح به کار رفته‌اند:

أَلَا كُلُّ مَأْتِرَةٍ أَوْ دَمٍ أَوْ مَالٍ مُدْعَى فَهَوَّ تَحْتَ قَدَمَيْ هَاتَيْنِ إِلَّا سُدَانَهُ الْبَيْتِ وَ سِقَايَةَ الْحَاجِّ. أَلَا وَ قَتْلُ الْخَطَا مِثْلُ الْعَمْدِ بِالسُّوْطِ وَ الْعَصَا فِيهِمَا الدِّيَةُ مُغْلَظَةٌ مِنْهَا أَرْبَعُونَ خَلْفَةً فِي بُطُونِهَا أَوْلَادُهَا يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ! إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ نَحْوَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ تَعَظَّمَهَا بِالْأَبَاءِ. النَّاسُ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ خَلِيقٌ مِنْ تُرَابٍ (همان، ص ۶۸۵).

کلماتی که به آنها اشاره شد به برخی از مبانی اندیشه اسلامی همچون ملاک‌های کاذب برتری انسان‌ها، مکه / مکان مقدس، عدالت در پرداخت دیه و مانند آن دلالت می‌کنند که در نهایت قاطعیت و صراحت بیان شده‌اند. و قابل تأویل نیستند و خواننده نمی‌تواند از آن‌ها برداشت‌های متفاوتی داشته باشد. در احادیث نهج الفصاحه واژگانی یافت می‌شوند که با توجه به موقعیت کلامی، فرد را به سوی برخی معانی و اشارات ضمنی هدایت می‌کنند که مترادف آنها قادر به افاده آن معانی نیستند (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۳۹۱). این واژه‌ها فضای روحی مناسبی

را جهت تأثیر در خواننده فراهم می‌کنند، نظیر دو واژه «الغریب، الغریب» که در توصیف اسلام ذکر شده‌اند: إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَ سَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ فُطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ (پاینده، ص ۶۵). پیروان کم، انکار، روی گردانی، دوری، مخالفت، ناآشنایی، تحریف، شبهات فکری و تشویش معنای اسلام از معانی تلویحی این دو واژه است. اگر چه این مسائل موجب ریزش یاران اسلام می‌شود اما فرجام این یاران کم بهشت است. در بخشی از خطبه غدیر که در باره وفای به عهد و پیمان است، واژه «ید» به صورت تلویحی پای بندی به عهد و پیمان با حضرت علی(ع) و فرزندانش را یادآوری فرموده که دارای دلالت ضمنی است: قُولُوا أَطَعْنَا اللَّهَ بِذَلِكَ وَ أَيْكَ عَالِيًّا وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ الْأَيْمَةَ الَّذِينَ ذَكَرْتَ عَهْدًا وَ مِيثَاقًا مَاخُودًا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ قُلُوبِنَا وَ أَنْفُسِنَا وَ أَلْسِنَتِنَا وَ مُصَافَقَتِهِ أَبَدِيًّا مَنْ أَدْرَكَهُمَا بِيَدِهِ وَ أَقْرَبَهُمَا بِلِسَانِهِ وَ لَّا نَبْتَغِي بِذَلِكَ بَدَلًا وَ لَّا نَرَى مِنْ أَنْفُسِنَا عَنْهُ حَوْلًا أَبَدًا. (همان، ص ۶۵۹).

۳. واژگان نشان دار و بی نشان

واژه‌های نشاندار بر واژگانی اطلاق می‌شوند که علاوه بر دلالت بر یک مفهوم خاص، در بردارنده معانی ضمنی و مفاهیم ارزشی نیز هستند که نگرش و طرز تلقی نویسنده و گوینده را در خود دارند. اما واژه‌های بی نشان، طبیعی‌ترین، ساده‌ترین و درعین حال بنیادی‌ترین واژگان زبان هستند که «هسته‌ای» هم نامیده می‌شوند، به عنوان مثال در مجموعه واژه‌های «چاق، بی ریخت، قناس، بی نمک، یغور» واژه چاق بی نشان است و دیگر واژه‌ها نشاندارند (فتوحی، ۱۳۹۵، چ ۳، ص ۲۶۴-۲۶۳). چندلر بر این باور است که شکل بی نشان در یک متن «عادی» و «طبیعی» به نظر می‌آید. به همین دلیل این شکل «شفاف» است، درحالی که انحراف از شکل بی نشان باعث برجستگی آن می‌شود و فرایند ادراک با وجوه نشاندار مشکل‌تر از وجوه بی نشان انجام می‌شود و اصولاً فهم اشکال نشاندار زمان بیشتری می‌برد (پارسا، مهدی، ۱۴۰۰، چ ۷، ص ۱۷۲-۱۷۱). از دیدگاه باتیستلا این واژگان نسبت به همتایان خود از بار معنایی بیشتری برخوردارند (گرینبرگ، ۱۹۹۶، ص ۷۵). از این رو نشان داری مفهومی است که کاربرد کم یا زیاد آن برخی از مقوله‌های زبانی را توجیه می‌کند، زیرا همه واژه‌ها به طور یکسان حامل ذهنیت و نگرش گوینده نیستند. «متون ادبی و سخنان اعتقادی اساساً ارزشی و شخصی‌اند و حاوی دیدگاه شخصی گوینده هستند. بنابر این طبیعی است که در بردارنده واژه‌های نشاندار باشند. اما متون علمی، چون دانشی مستند عرضه می‌کند که صدق آن مورد تایید همگان است، باید از واژه‌های بی نشان بهره‌برد (یارمحمدی، ۱۳۸۳، چ ۱، ص ۶۳). مصداق واژگان نشاندار که در انعکاس ذهنیات و اعتقادات پیامبر(ص) ایفای نقش نموده‌اند، در این حدیث مشهود است: «فَإِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ فِيهِ إِقَامَةُ الْعَدْلِ وَ تَنَابُؤُ الْعِلْمِ وَ رَبِيعُ

الْقُلُوبِ» (پاینده، ص ۵۲۴) واژه های ترکیبی «حبل الله، إقامه العدل، ینابیع العلم و ربیع القلوب» نشاندارند و همگی با همکاری یکدیگر تصویر مجسمی از قرآن کریم پیش روی مخاطب قرار داده اند. رسالت این واژه ها در ساختار حدیث به گونه ای است که مخاطبین را در هر عصری از شک و تردید در سند و دلالت قرآن باز می دارد و در مقابل مومنان را به تمسک هر چه بیشتر به آن تشویق می کند، بخصوص واژه حبل الله، که با زیبایی هر چه تمام نشان می دهد قرآنی که خدا و مردم را به هم پیوند زده است هیچ گاه کهنه و فرسوده نمی شود و معانی آن تا درازنای ابد ادامه دارد. درخطبه غدیر نیز واژه های «الأخ، الوصی، الواعی، الخلیفه» هر یک به نوبه خود در ارائه تصویری از مساوات، هم پایگی، هم فکری و هم کاری ایفای نقش نموده اند: «معاشر الناس! هذا علیّ أخی و وصیّی و واعی علمی و خلیفتی علیّ أمتی و علیّ تفسیر کتاب الله عزّ و جلّ و الدّاعی إلیه» (همان، ص ۶۳۵). واژگان حدیث فوق به گونه ای است که مخاطب را به تفکر و تأمل وا می دارد تا موضوع را دریابد و به جایگاه امام (ع) پی ببرد، بعلاوه این که مشارکت «ة» در «خلیفة» که برای مبالغه است، به این معنی که ویژگی های جانشین باید همسو و همطراز با مُسْتَخْلَفُ غنه و کمتر از وی نباشد. در نهج الفصاحه بسامد کلمات بی نشان غالب است، به عنوان نمونه در حدیث «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْفَعُ مَعَهُنَّ عَمَلٌ: الشِّرْكَ بِاللَّهِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ (پاینده، ص ۲۳۳). واژه های «الشِّرْكَ بِاللَّهِ، عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ» به اعمال خاصی دلالت دارند که مصداق گناه به حساب می آیند. این واژه ها معنای صریحی دارند و در مجموع تصویر روشنی از عمل بی فایده را در اختیار می نهند. با توجه به فلسفه حدیث که در مقام یادآوری اعتقادات و روابط اجتماعی است، گوینده نیازی به تصویرسازی و به کارگیری واژه های تلویحی ندارد. این روند درخطبه غدیر نیز دیده می شود آنجا که حضرت(ص) در باره سرانجام مخالفت با دستور الهی و عدم اطاعت از امام علی(ع) هشدار داده و فرموده اند: «فاحذروا أن تُخالفوه فتصلوا ناراً و قودها الناس و الحجاره أُعدت للكافرين» (همان، ص ۶۳۱). در هنگام هشدار و مفاهیمی همانند آن به زبان وصفی نیاز است نه زبان تصویری و ماده این ویژگی، واژگان بی نشان است که در حدیث مشاهده می شود. کلماتی چون «الْقُود، الناس و الحجاره» به خوبی و روشنی معنای مورد نظر را نشان داده اند.

۴. واژگان عام و واژگان خاص

واژه های عام واژه هایی هستند که بر اسامی همجنس و هم نوع خود دلالت دارند و اساساً موضوعات عمومی، کلی و اجتماعی را در بر دارند و واژه های خاص کلماتی هستند که بر یک فرد یا یک چیز مخصوص و معین دلالت می کنند. کثرت واژگان عام در متن، سبک را ذهن گرا و کلی نگرمی کند درحالی که با کثرت واژگان خاص سبک مصداقی تر و عینی تر می شود. در

احادیث با توجه به نوع و متن گفتار، که غالباً موضوعات دینی، اعتقادی، اجتماعی، اخلاقی و مانند آن مطرح می‌شود واژگان عامی همچون «الأمانة، الخيانة، الأمانة، الخیر، الشر، الصدق، الكذب، العالم، الجاهل، العبد، العربي، العجمی» و مانند آن کاربرد دارند و در خطبه‌ها نیز چون مخاطبان عامه مردم بوده‌اند، از این رو واژه‌های عام مانند «الناس، الولایه، الرّجل، العلم، الدنيا، الآخرة، الأمانة، الحلال، الحرام و القوم» و واژگانی از این دست بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده‌اند. این واژه‌ها با اهداف خطابه تطابق دارند، زیرا اصلی‌ترین هدف خطبه راهنمایی، تربیت افراد، تنظیم روابط اجتماعی، تهذیب اخلاق و آگاهی بخشی به عامه مردم است، به همین دلیل «برای مبلغان ادیان الهی، خطابه مهم‌ترین صنعت در ایجاد باور اقناعی است» (طوسی، ۱۳۲۶، چ ۱، ص ۵۳۰). دیگر آن که در خطابه به ندرت اتفاق می‌افتد که به صورت مصداقی شخص خاصی مورد خطاب قرار گیرد. این واژگان از آن جهت که اسم جنس هستند، اطلاعات بیشتری از ماهیت واژه بدست نمی‌دهند، به ادراک تصویری چنگ نمی‌اندازند و تصاویر زنده تری ارائه نمی‌دهند از این رو دارای مصداق عام هستند. نظیر چنین واژگانی «الشح، البخل، القطیعة، الفجور» است که دارای بارمعنایی منفی اند و حضرت (ص) افراد را از چنین صفاتی برحذر داشته است: «إياكم و الشحّ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالشحّ أَمَرَهُمْ بِالْبُخْلِ فَبَخِلُوا وَ أَمَرَهُمْ بِالْقَطِيعَةِ فَفَقَطَعُوا وَ أَمَرَهُمْ بِالْفُجُورِ فَفَجَرُوا» (پابنده، ۱۳۸۵، ص ۲۵۷). نفی حرص و پرهیز از آن به عنوان یک صفت زشت اخلاقی که آثار و پیامدهایی مانند، قطع صله رحم و بریدن از خویشاوندن و گشوده شدن دریچه بدکاری به روی آدمی به دنبال دارد، از دلالت‌های واژگان این حدیث است. در خطبه‌های حضرت نیز حضور واژگان عام مشهود است: «أَيُّهَا النَّاسُ، بِي وَ اللَّهِ بَشَرًا أَوْلُونَ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ، وَأَنَا خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ وَ الْحُجَّةُ عَلَى جَمِيعِ الْمَخْلُوقِينَ مِنَ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ. فَمَنْ شَكَّ فِي ذَلِكَ فَقَدْ كَفَرَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَ مَنْ شَكَّ فِي شَيْءٍ مِنْ قَوْلِي هَذَا فَقَدْ شَكَّ فِي الْكُلِّ مِنْهُ، وَمَنْ شَكَّ فِي وَاحِدٍ مِنَ الْأَثْمَةِ فَقَدْ شَكَّ فِي الْكُلِّ مِنْهُمْ، وَ الشَّاكُّ فِي ذَلِكَ فَلَهُ النَّارُ» (پابنده، ۱۳۸۵، ص ۶۳۱). بیشتر واژگان این فراز از خطبه غدیر عام هستند و حضرت (ص) با این واژگان که عاری از هرگونه تصویر پردازی اند موضوع رسالت خود را مطرح و در باره عاقبت شبهه درباره جانشینان پس از خود به مسلمانها هشدار داده‌اند و آنان را مستوجب عذاب دانسته است. لازم به ذکر است به جهت شناخت بیشتر در رابطه با ماهیت واژه‌ها و نقشی که در آفرینش محتوا دارند فهرستی از انواع دلالت واژگان در قالب جدول زیر ارائه می‌شود:

جدول شماره ۱. نمونه بسامد انواع دلالت‌های واژگانی احادیث

شماره	نوع دلالت	نوع واژه	نمونه	صفت سبک	نوع سخن
۲۲۳ ۱۰۳ ۱۳۲ ۳۵۲	شفافیت	روشن	أَنْفٌ، صَاحِبٌ، الْمَلِكِ، الْجَنَّةِ، يَدُ النَّارِ / ناس، أَبِ آدَمَ، تُرَابٌ، أَخٌ، قِرْآنٌ، وَاوٍ، نَخْلٌ، سَفِينَةُ نُوحٍ، بَابُ حَطَّةٍ، بِنَاءٌ، لَبْنَةٌ، فِضَّةٌ، ذَهَبٌ، مِلَاطٌ، الْمِسْكُ الْأَذْفَرُ يَدُ، ثُوبٌ رَجُلٍ، أَنْبِيَاءٌ، عَبْدٌ، حَوْضٌ، تَمْرَةٌ / کتاب الله، عتره.	محسوس	عینی
		تیره	أَفَةٌ، شُجَاعَةٌ، بَغْيٌ، إِنْتِخَارٌ، سَمَاحَةٌ، كُذْبٌ، عِلْمٌ نَسِيَانٌ، خِيَلَاءٌ، فِقْرٌ، جِهْلٌ، عَقْلٌ، وَحْدَةٌ، عَجَبٌ خُلِقَ تَفَكُّرٌ، شَرٌّ، شُحٌّ، هَالِجٌ، جُبْنٌ، خَالِجٌ / غَضَبٌ، إِيْمَانٌ، مَبْخَلَةٌ، مَجْنُونَةٌ، قَصْدٌ، الْغَيْبُ، حَسَنَاتٌ، سَيِّئَاتٌ جِلْمٌ، تَدْبِيرٌ، نَدَامَةٌ	کدر	انتزاعی
غدیر	عام / خاص	اسم جنس	امام، قَائِدٌ، دَوَاءٌ، وَكَلْدٌ، الْغَيْظُ، كَبِيرٌ، صَغِيرٌ تُرَابٌ، فَضْلٌ، عَرَبِيٌّ، عَجْمِيٌّ	ذهن گرا	کلی نگر
		اسم نوع	قِرْآنٌ، أَلْسَانَةٌ / قِيَامَتٌ، آدَمٌ، رَبُّ، اللهُ	تصویر گرا	مصدیقی
۱۱۰۹	بافت	رسمی	الْعَدْلُ، السَّخَاءُ، الْوَرَعُ، الصَّبْرُ، التَّوْبَةُ، الْحَيَاءُ، عَجْمِيٌّ	رسمی	آموزشی
		محاوره ای	جایگاهی در احادیث ندارند	محاوره‌ای	خودمانی
۲۰۳۱ ۱۱۰۹	ارجاع	صریح	عِلْمٌ، كَنْزٌ، صَلَاةٌ، زَكَاةٌ، الصَّيَامُ، الْحَسَدُ، أَمْرَاءُ أَغْنِيَاءَ، عُلَمَاءُ، فُقَرَاءُ، نِسَاءُ.	عین گرا	علمی
		ضمنی	هَادِمُ اللَّذَاتِ، رَأْتُهُ الْمَوْتَ، سَجَنُ اللهِ، نَظَامُ الْإِيْمَانِ خَضْرَاءُ الدَّمَنِ، قَنْطَرَةٌ الْإِسْلَامِ، سُبُلَةُ الذَّهَبِ، أُمُّ الْخَبَائِثِ	تشبیهی، استعاری، کنایی	ادبی
۱۱۷۵ ۶۱۴	نشانداری	بی نشان	الْمِرَاءُ، مُؤْمِنٌ، مُمَارِيٌّ، خَسَارَةٌ، بَيْتٌ، الْجَنَّةُ صَادِقٌ، نَارٌ، نَاسٌ، حِجَارَةٌ، شَرِكٌ، عَقُوقٌ، فِرَارٌ	درجه صفر	رسمی
		نشاندار	أَعْقَابِكُمُ الْقَهْقَرِيُّ، أَلْيَدُ الْعُلِيَاءِ، أَلْيَدُ السُّفْلَى، السَّبَابَةُ وَ الْوَسْطَى، مِفْتَاحُ الشَّرِّ، هَادِمُ الْأَذَاتِ، مَخَارِفُ الْجَنَّةِ، يَدُ الله	ارزش گذار	شخصی

جدول شماره ۲: بسامد انواع دلالت‌های واژگانی در خطبه‌ها

خطبه	دلالت	نوع واژه	نمونه	صفت	نوع سخن
غدیر	شفاییت	روشن	خَلَقَ، لَيْلٍ، نَهَارٍ، نَاسٍ، أَرْضٍ، آدَمَ، قَرِيْبَةً، بَيْتٍ / هَارُونَ، مُوسَى، كِتَابٍ / آبَاءِ، أَبْنَاءِ،، إِخْوَانِ أَنْهَارٍ / نَارٍ، تَمْرَةٍ، شَرْبَةٍ، مَالٍ، قَدَمٍ، بَيْتٍ، شُعُوبٍ، قِبَائِلٍ، نَاسٍ، تَرَابٍ عَيْبِدِ، وَجْهٍ، يَدِ، مَتَّقِيْنَ، مُنَافِقِيْنَ، السَّيْنَةِ.	محسوس	عینی
		تیره	بَرَكَهٌ، رَحْمَةٌ، مَغْفِرَةٌ، تَسْبِيْحٌ، مَقْبُولٌ، شَقِيٌّ، ثَقِيْلَةٌ، جَوْرٌ، مَكْرٌ، قَارِعُهُ، حَيْلَةٌ، عَصْمَةٌ، كَافِيٌّ، كَرِيْمٌ، رِسَالَةٌ / دَائِمٌ، قَائِمٌ، لَطِيْفٌ، خَبِيْرٌ، وَصَفٌ مَعَايِنُهُ، سِرٌّ، عَلَانِيَةٌ، قُوَّةٌ، مَخَافَةٌ	کدر	انتزاعی
غدیر	عام/خاص	اسم جنس	صَنَعَةٌ، صَنِيعَةٌ، عَدْلٌ، لَيْلٍ، نَهَارٍ، نَبِيٌّ، رَسُوْلٌ، وَوَلِيٌّ، صَلَاةٌ، زَكَاوَةٌ، عَرَبِيٌّ، عَجْمِيٌّ	ذهن گرا	کلی نگر
		اسم نوع	اللَّهُ، هَارُونَ، مُوسَى، عَلِيٌّ، مُحَمَّدٌ، جَبْرَائِيْلٌ	تصویر گرا	مصدیقی
	بافت	رسمی	جِهَادٌ، عَدُوٌّ، حَرِيصٌ، تَنَازُعٌ، خَلَالٌ، حَرَامٌ بِلَاغٍ مُبِيْنٍ.	رسمی	آموزشی
		محاوره‌ای	واژه‌های محاوره‌ای در خطبه‌ها وجود ندارد	محاوره‌ای	خودمانی
شعبانیه	ارجاع	صریح	جُوعٌ، عَطَشٌ، قِيَامَةٌ، فُقْرَاءٌ، مِسْكِيْنَ، صِيْفَارٌ، كِيَارٌ، أَرْحَامٌ.	عین گرا	علمی
		ضمنی	بَارِيُّ الْمَسْمُوكَاتِ، ذَا جِيٍّ الْمَدْحُوَاتِ، الْعَسَلِ / هُوَ مِيْنِي، أَنَا مِيْنُهُ، صِرَاطٌ مَسْقِيْمٌ، يَدُ اللَّهِ.	کنایی، تشبیهی استعاری	ادبی
آخرین خطبه اولین خطبه آغاز دعوت، غدیر	نشانداری	بی نشان	ظَهْرٌ، عَرْضٌ، مَالٌ، شَحْنَاءٌ، حَقٌّ، طَيِّبُ النَّفْسِ	درجه صفر	رسمی
		نشاندار	رائد، شياطين، كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ بَاقِيَةٌ، مُنْتَقِمٌ، فَاتِحُ الْحَصُونِ، قَاتِلُ الْمُشْرِكِيْنَ، خَيْرَةُ اللَّهِ، نَاصِرُ دِيْنِ اللَّهِ، وَارِثُ الْعِلْمِ، الرَّشِيْدُ، السَّيِّدُ .	ارزش گذار	شخصی

بسامد واژگان عینی و انتزاعی و میزان شفافیت آن‌ها در احادیث و خطبه‌ها

طبق تحلیلی که گذشت با بررسی بعمل آمده در خصوص نوع واژگان به کار رفته در احادیث و خطبه‌های نهج الفصاحه نتایج کمی / بسامد و کیفی هر یک از واژه‌های حسی و ذهنی در نهج الفصاحه در قالب جدول‌های زیر به نمایش درآمده است.

جدول شماره ۳ واژگان عینی و انتزاعی در احادیث

واژگان	بسامد واژگان	درصد	نوع سخن
عینی	۶۸۰	۳۴/۶۲	داستانی
ذهنی	۱۲۸۴	۶۵/۳۷	حکمی / فلسفی
کل واژگان	۱۹۶۴	۱۰۰٪	غالبیت: حکمی / فلسفی

میزان شفافیت واژگان که نتیجه کاربرد واژگان حسی و عینی است و معنای آنها برای مخاطب روشن است در ارائه تصویری گویا و واقع‌گرایانه در ذهن مخاطب نقش بسزائی دارند.

جدول شماره ۴ شفافیت واژگان در احادیث

شفافیت واژگان	بسامد واژگان	درصد	نوع سخن در احادیث
روشن	۶۸۰	۳۴/۶۲	حسی شفاف
تیره	۱۲۸۴	۶۵/۳۷	ذهنی
کل واژگان	۱۹۶۴	۱۰۰	غالبیت: ذهنی

با توجه به جدول ۳ و ۴ مشخص می‌شود که در احادیث نهج الفصاحه بیشترین درصد و بسامد از آن واژگان انتزاعی است، و همین، سبک احادیث را تیره نموده است، فقط ۳۴/۶۲ واژگان عینی و در نتیجه روشن است.

جدول شماره ۵ واژگان حسی / انتزاعی در خطبه‌ها

واژگان	بسامد واژگان	درصد	نوع سخن در خطبه‌ها
عینی	۶۳۸	۳۲/۴۸	داستانی
ذهنی	۱۳۲۶	۶۷/۵۱	حکمی / فلسفی
کل واژگان	۱۹۶۴	۱۰۰	غالبیت: حکمی / فلسفی

جدول شماره ۶ شفافیت واژگان در خطبه‌ها

شفافیت واژگان	بسامد واژگان	درصد	نوع سخن در خطبه‌ها
روشن	۶۳۸	۳۲/۴۸	حسی شفاف
تیره	۱۳۲۶	۶۷/۵۱	ذهنی
کل واژگان	۱۹۶۴	۱۰۰	غالبیت: ذهنی

با توجه به جدول ۵ و ۶ مشخص می‌شود که در خطبه‌های نهج الفصاحه بیشترین درصد و بسامد مربوط به واژگان ذهنی است، و همین، سبک خطبه‌ها را تیره نموده است، تنها ۳۲/۴۸ واژگان عینی و در نتیجه روشن است. مقایسه جدول احادیث و خطبه‌ها نشان می‌دهد که در مجموع سبک حاکم بر احادیث و خطبه‌های نهج الفصاحه تربیتی، اخلاقی، حکمی و از نظر واژگان ذهنی است. اما این غالبیت، در احادیث با خطبه‌ها تفاوت دارد. در احادیث عینیت‌گرایی و سبک داستانی غالب است و شفافیت واژگان آن نسبت به خطبه‌ها بیشتر است. زیرا در احادیث مخاطب پیامبر(ص) شخص یا اشخاص خاصی بوده‌اند، لذا واژه‌ها و به تبع آن، کلام حضرت(ص) در راستای عینیت بیشتر و شفافیت کامل‌تری به پیش رفته است. ولی در خطبه‌ها، از آن‌جا که عامه‌ی مردم مورد خطاب بوده‌اند به فراخور حال و موقعیت کلام، بیشتر واژگان، ذهنی‌اند.

جدول شماره ۷ کمیت انواع واژگان در احادیث

نوع واژه	بسامد	درصد	نوع سخن
صریح	۱۵۰	۲۴/۵۰	تعلیمی
ضمنی	۱۰۰	۱۶/۳۳	ادبی
نشانداز	۵۷	۸/۵۲	شخصی
بی‌نشان	۱۴۰	۲۲/۸۷	رسمی
عام	۱۱۵	۱۸/۷۹	کلی‌نگر
خاص	۶۲	۱۰/۱۳	مصدیقی
کل واژگان	۶۱۲	۱۰۰	----

جدول شماره ۸ کمیت انواع واژگان در خطبه‌ها

نوع واژه	بسامد	درصد	نوع سخن
صریح	۲۱۸	۳۲/۴۸	تعلیمی
ضمنی	۲۲	۳/۲۷	ادبی
نشانداز	۴۵	۶/۷۰	شخصی
بی‌نشان	۱۸۳	۲۷/۲۷	رسمی
عام	۱۷۱	۲۵/۴۸	کلی‌نگر
خاص	۳۲	۴/۷۶	مصدیقی
کل واژگان	۶۷۱	۱۰۰	----

بر اساس جدول شماره ۷ و ۸ بسامد مربوط به واژگان صریح با ۲۴/۵۰ در احادیث و ۳۲/۴۸ درصد در خطبه‌هاست، این ویژگی سبک حضرت(ص) را معنادار نموده است، زیرا ارجاع صریح در کلام موجب عینی‌گرایی در متن شده است. بدین جهت حضرت(ص) با توجه به موقعیت

کلامی و نوع مخاطبی که داشته‌اند، اصول و مبانی اعتقادی، دینی و اخلاقی را در قالب الفاظ صریح بیان نموده‌اند. نیز بسامد واژگان ضمنی با ۸/۵۲ درصد در احادیث نسبت به خطبه‌ها با ۳/۲۷ درصد بیشتر است، دلیل آن این است که سبک احادیث نسبت به خطبه‌ها ادبی‌تر است، چنین حالتی با بافت و سیاق خطبه و فضای حاکم بر کلام که امکان استفاده از واژه‌های ضمنی وجود نداشته مطابقت دارد، چون مخاطب کلام حضرت(ص) عامه‌ی مردم بوده‌اند از این رو تکیه اصلی سخنان حضرت(ص) متناسب با فهم مخاطبین بر انتقال محتوای کلام بوده است و نیازی به زبان تصویری و توصیفی نبوده است. هم چنین بالا بودن بسامد واژگان بی‌نشان و بهره‌گیری از واژگان فاخر در احادیث و خطبه‌ها، سبک این کتاب شریف را رسمی نموده است و به بهترین وجه ممکن محتوای کلام را در اختیار مخاطب نهاده است.

نتیجه گیری

با بررسی‌های انجام شده و دقت در لایه واژگانی احادیث و خطبه‌های نهج الفصاحه از منظر زبان‌شناسی نوین نتایج زیر به دست آمد:

۱- بسامد واژگان انتزاعی در احادیث ۶۵/۳۷ و در خطبه‌ها ۶۷/۵۱ است که این نسبت سبک حاکم در احادیث و خطبه‌های نهج الفصاحه را ذهنی و فلسفی نموده است، بسامد واژگان انتزاعی در خطبه‌ها بالاتر از احادیث است زیرا از یک طرف موقعیت حاکم بر خطبه‌ها بیان مصداق‌های عینی را ایجاب نموده است و از طرف دیگر همین واژگان انتزاعی در اقناع مخاطب نقش مهمی داشته‌اند و این امر موجب شده تا حضرت (ص) محکم‌ترین اصول و مبانی اعتقادی، دینی و اخلاقی را در قالب باید‌ها و نبایدها به وسیله واژگان ذهنی بیان نمایند.

۲- در احادیث و خطبه‌ها با توجه به موقعیت کلام واژگان صریح و ضمنی حضور دارند؛ اما ارجاع ضمنی در احادیث نسبت به خطبه‌ها بیشتر است و این امر سبک بیان را معنادار جلوه می‌دهد و جنبه ادبی آن را تقویت نموده است، زیرا ارجاع صریح در کلام موجب عینی‌گرایی در متن می‌گردد. البته این بدان معنا نیست که در خطبه‌ها از واژگان ضمنی استفاده نشده است اما بسامد آن بسیار کمتر است.

۳- بسامد واژگان نشان‌دار در احادیث بیشتر از خطبه‌ها است از این رو وجه شخصی در سبک احادیث نسبت به خطبه‌ها بیشتر است و این امر نیز با فلسفه احادیث که نیازمند به زبان تصویری است، هماهنگی دارد و با بافت خطبه‌ها که متناسب با مقام و موقعیت سخن‌نیازمند به زبان تصویری و توصیفی نبوده، مطابق است. البته این بدان معنا نیست که در خطبه‌ها از زبان تصویر استفاده نشده است اما بسامد آن کمتر است.

۴- بسامد واژگان عام در خطبه‌ها بیشتر از احادیث است، این ویژگی هویت و ساختار زبان خطبه را ذهن‌گرا و محتوای کلام را روشن و بدون ابهام و قابل فهم در اختیار مخاطب نهاده است و همین دراقناع مخاطب نقش اساسی داشته است، چرا که مخاطب خطبه‌ها عموم مردم بوده‌اند، بر این اساس ذکر اسامی خاص در خطابه از تأثیر کلام می‌کاهد.

۵- واژگان رسمی و فاخر که دارای شکوه و اعتبار اجتماعی‌اند در احادیث و خطبه‌های نهج الفصاحه حضور پررنگی دارند، این واژگان از متانت و سنجیدگی خاصی برخوردارند و هیچگاه از گردونه زبان خارج نمی‌شوند و در مقابل واژگان محاوره‌ای کاملاً غایبند، در نتیجه سبک این کتاب ارزشمند رسمی است.

فهرست منابع

- ۱- ابوحاقه، احمد، (۱۹۹۶)، البلاغۃ و التحلیل الادبی، ط ۲، بیروت: دارالعلم للملایین.
 - ۲- ابوالعدوس، یوسف، (۲۰۱۰)، التشبیه والإستعاره منظور مستأنف، ط ۲، عمان: دار المسیره للنشر و التوزیع.
 - ۳- امینی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، « آستانه انتخاب مفهومی ضروری در بررسی تحولات ادبی و سبک شناسی»، مجله شعرپژوهی، شماره ۲.
 - ۴- پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، نهج الفصاحه، تصحیح و تنظیم عبدالرسول پیمانی / محمد امین شریعتی، چاپ سوم، اصفهان: انتشارات خاتم الانبیاء.
 - ۵- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۱)، سفر در مه، تأملی در شعر احمد شاملو، ج ۱، تهران: نگاه.
 - ۶- سجودی، فرزانه، (۱۳۸۷)، نشانه شناسی کاربردی (ویراست دوم)، تهران: نشر علم.
 - ۷- درپر، مریم، (۱۳۹۶)، « سبک شناسی لایه ای: توصیف و تبیین بافت مند سبک نامه شماره ۱ غزالی در دو لایه واژگان و بلاغت»، مجله ادب پژوهی، ش ۲۷.
 - ۸- ضیف، شوقی، (۱۳۷۶)، پژوهش ادبی، ترجمه عبدالله شریفی خجسته، چاپ ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
 - ۹- طوسی، محمدحسن (نصیر الدین طوسی)، (۱۳۲۶)، اساس الاقتباس: مصحح مدرس رضوی، ج ۱، چاپ ۱، تهران: دانشگاه تهران.
 - ۱۰- علی پور، مصطفی، (۱۳۸۷)، ساختار شعر معاصر امروز، چاپ ۳، تهران: فردوس.
 - ۱۱- فتوحی، محمود، (۱۳۹۵)، سبک شناسی نظریه ها، رویکردها و روش ها، چاپ ۳، تهران: سخن.
 - ۱۲- فضل، صلاح، (۱۹۹۸)، علم الأسلوب، مبادئه و اجرائاته، ط ۱، قاهره: دار الشروق.
 - ۱۳- گیرو، پی یر، (۱۳۸۳)، نشانه شناسی، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگاه، چاپ دوم.
 - ۱۴- لوریا، الکساندر رومانویچ، (۱۳۶۸)، زبان شناخت: ترجمه حبیب الله قاسم زاده، چاپ اول، ارومیه: انزلی.
 - ۱۵- چندلر، دانیل، (۱۴۰۰)، مبانی نشانه شناسی، ترجمه مهدی پارسا، زیر نظر فرزانه سجودی، چاپ هفتم، تهران: انتشارات سوره مهر.
 - ۱۶- مختاری، محمد، (۱۳۷۵)، از پوشیده گوئی تا روشن گوئی، تهران: فرهنگ توسعه.
 - ۱۷- مطلوب، احمد، (۲۰۰۲)، فی المصطلح النقدي، ط ۱، بغداد: منشورات المجمع العلمی.
 - ۱۸- یارمحمدی، لطف الله، (۱۳۸۳)، گفتمان شناسی رایج و انتقادی، چاپ ۱، تهران: هرمس.
- 1- Abu Haqa, Ahmad, (1996), Al-Balaghah and Literary Analysis, Vol. 2: Beirut, Dar al-Alam Lamlayin.
 - 2- Abul Adous, Yusuf, (2010), Al-Tashbiyyah and Metaphor of Manzoor Mustanf, Volume 2, Amman: Dar
 - 3- Amini, Mohammadreza, (2008), "The threshold of essential conceptual selection in the study of literary and stylistic developments", Poetry

- Research Magazine, No. 2. Al-Masira for Publishing and Al-Tawzi'ah.
- 4- Payandeh, Abulqasem, (2006), Nahj al-Fasaha, edited and edited by Abdul Rasul Peymani / Mohammad Amin Shariati, third edition, Isfahan: Khatam al-Anbia Publications.
 - 5- Pournamdarian, Taghi, (2001), Travel in the fog, a reflection on Ahmad Shamlou's poetry, Ch. 1: Tehran: Negah.
 - 6- Sojodi, Farzan (1997). Applied semiotics (second edition). Tehran: Science.
 - 7- Draper, Maryam (2013), "Layered stylistics: descriptive and contextual explanation of the style of Ghazali's letter No. 1 in two layers of vocabulary and rhetoric", Journal of Literary Studies, Vol. 27.
 - 8- Zaif, Shoghi, (1997), literary research, translated by Abdullah Sharifi Khojaste, 1st edition: Tehran, scientific and cultural.
 - 9- Tousi, Mohammad Hasan (Nasir al-Din Tousi), (1947), based on the quotation: Modares Razavi's revision, vol. 1, 1st edition: Tehran, University of Tehran.
 - 10- Alipour, Mustafa, (2007), The structure of contemporary poetry today, 3rd edition: Tehran, Ferdous.
 - 11- Fatuhi, Mahmoud, (2015), Stylistics, theories, approaches and methods, 3rd edition, Tehran: Sokhn.
 - 12- Fazl, Salah (1998) 'Alam al-Tisil, Principles and Practices, Vol. 1, Cairo, Dar al-Sharooq.
 - 13- Girou, P. Piro, (2013), Semiotics, translated by Mohammad Naboi, Tehran: Agha, second edition.
 - 14- Luria, Alexander, (1989), the language of knowledge: translated by Habibullah Ghasemzadeh, first edition: Urmia, Anzali.
 - 15-, Chandler, Daniel (2021), Basics of Semiotics, translated by Mehdi Parsa, under the supervision of Farzan Sojodi, Tehran: Surah Mehr Publications. The seventh edition.
 - 16- Mokhtari, Mohammad, (1996), from covertness to clearness, Tehran: Farhang Towseh.
 - 17- Matloob, Ahmad, (2002), Fi al-Mustaleh al-Samatami, Vol. 1: Baghdad, Al-Majma Al-Elami Manifesto,
 - 18- Yarmohammadi, Lotfollah, (2004), popular and critical discourse studies, 1st edition, Tehran: Hermes.
 - 19 -Traugott, E. and R. Dasher. 2002. Regularity in semantic change, Cambridge: Cambridge University press.
 - 20- Greenberg, J. H. (1978), "Generalizations About Numeral Systems" In J. H..
 - 21- Traugott, E. and R. Dasher. 2002. Regularity in semantic change, Cambridge: University press.
 - 22- Greenberg, J. H. (1978), "Generalizations About Numeral Systems" In J. H.20

بازنمایی ارزش‌های اخلاقی - معنوی در سریال پایتخت

- ^۱ مهدیه حیدری
^۲ ژیلا مشهدی
^۳ افسانه مظفری

چکیده

هدف این تحقیق بازنمایی ارزش‌های اخلاقی-معنوی در سریال پایتخت و در سکانس‌های منتخب از این مجموعه بوده است. به این منظور از روش نشانه‌شناسی جان فیسک بهره برده و براساس واحد تحلیل که سکانس‌های منتخب (۱۶ سکانس انتخاب شده) که به صورت هدفمند انتخاب و تحلیل شدند. سبک زندگی، شیوه زندگی طبقات و گروه‌های اجتماعی مختلف جامعه است که در آن، افراد جامعه با پیروی از الگوهای رفتاری، باورها، هنجارها و ارزش‌های اجتماعی یا انتخاب‌نهادهای فرهنگی و منزلتی خاص، تعلقات خود را نسبت به آن هویدا می‌کنند. سبک زندگی وابسته به انتخاب، انتخاب نیز وابسته به اطلاعات و اطلاعات، محصول فرآیند ارتباطات است. رسانه‌ها با اطلاعات خود بر ارزش‌ها، نگرش‌ها، آرزوها، انتخاب‌ها و رفتارهای ما در سبک زندگی اثر می‌گذارند. تلویزیون با کارکرد سرگرمی و تفریح در بیشتر سریال‌های نمایشی به تولید منش و رفتار در سنین مختلف می‌پردازد. با توجه به سبک زندگی اسلامی ما ایرانیان، دین اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، ارائه دهنده کامل‌ترین سبک زندگی بشریت است و احکام و دستورهای آن، حوزه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. بنابراین، تولید سبک زندگی اخلاقی در سریال‌های خانوادگی تلویزیونی، ضرورتی اساسی برای نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی-معنوی. این مقاله درصدد بیان این مطلب است که تلویزیون با سریال‌های نمایشی و سبک زندگی معنوی بر آمده از دین به صورت غیر مستقیم، ولی مؤثر می‌تواند با کارکرد سرگرمی آشکار و آموزشی - تربیتی پنهان، ارزش‌های دینی و اخلاقی را به مخاطبان عرضه دارد و نیاز معنوی انسان معاصر را بر آورده سازد. نتایج تحقیق نشان داد که مجموعه‌ای از دلالت‌های اخلاقی-معنوی در این سریال مثل توجه به خانواده، رعایت شان بزرگتر، توجه به نمادهای و ارزش‌های فرهنگی مثل لهجه و گویش، لباس، موسیقی و... مورد توجه بوده است. بطور کلی سریال پایتخت ایدئولوژی خانواده صمیمی و اخلاق محور را بازنمایی و بر ساخته‌های این نظام خصلتی طبیعی می‌بخشد هرچند بر بحث توجه به قومیت خصوصاً در گویش دارای ضعف است.

واژگان کلیدی

بازنمایی اخلاقی - معنوی، نشانه‌شناسی، سریال پایتخت، مازندران، خانواده.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم ارتباطات اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
 Email: mhidari62@gmail.com

۲. استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: jilamashhadi@yahoo.com

۳. دانشیار، گروه علوم و ارتباطات، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: a.mozaffari@srbiau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۸

طرح مسأله

معنویت، نیاز اساسی انسان است. همان گونه که غذا، برای ادامه زندگی مادی ضروری است، معنویت نیز برای طراوت روح بزرگ انسان، نیاز اساسی به شمار می رود که بدون برآورده کردن این نیاز حیاتی، آرامش و سکون نخواهد داشت. امروزه نظام سرمایه داری فرهنگ غرب به کمک تکنولوژی های رسانه ای عظیم خود با ابداع فرهنگ های مهاجم و معنویت های کاذب و عرفان های انحرافی در قالب فیلم، سریال و بازی های کامپیوتری به رویارویی با ارزش ها و هویت دینی انسان ها برخاسته است.

این معنویت ها، هر گونه ارتباط قدسی در جامعه بشری را انکار می کنند و با به تصویر کشیدن معنویت های لذت جویانه، انسان محور، ماده گرایانه و منفعت طلب فردی سعی در جبران بحران معنویت در سبک زندگی خود دارند. (حسنی، ۱۵۳: ۱۳۸۵-۱۳۶) در مقابل، ما شاهد بازگشت انسان های غربی به معنویت و ارزش های دینی نیز هستیم و انسان های پاک نهاد و فطرت جو در غرب از ارزش های لیبرالی و سرمایه داری روی برمی گردانند. برخی آگاهان اجتماعی معتقدند قرن بیست و یکم، قرن حاکمیت دین و مذهب و پیشرفت بشر در همه عرصه های مادی و معنوی است؛ زیرا غرب به افراط گرایی اش در برابر تفریط محوری اش پی برده و خواهان «اعتدال» در پرتو دین و معنویت است.

هویت از نظر لغوی به معنای هستی و ماهیت و موجب شناسایی و تمایز هر فرد از دیگری می شود. هویت داشتن یعنی همانند دیگران بودن در یک گروه و همانند خود بودن در گذر زمان نسبت به افراد گروه یا افراد خارج از گروه خودی (حسامی، ۱۳۹۳: ۲۴). از نظر کاستلز هویت فرایند ساخته شدن معنا برپایه ی یک ویژگی فرهنگی یادسته ای از ویژگی های فرهنگی است که بر دیگر منابع معنا برتری دارند. به طور کلی در تعریف هویت می توان گفت، هویت عبارت است از مجموعه خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی، روانی، فرهنگی، فلسفی، زیستی و تاریخی همسان که به رسایی و روایی برماهیت یا ذات گروه، به معنای یگانگی یا همانندی اعضای آن با یکدیگر دلالت کند و آن ها را در یک ظرف مکانی و زمانی معین بطور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه ها و افراد متعلق به آن ها متمایز سازد (جافر، ۱۳۹۰: ۱۰۹). یکی از مهم ترین کارکردهای هویت، ایجاد پیوستگی و همانندی است. در شکل دهی، ساماندهی و سازماندهی هویت هر فرد، دو عنصر «تعریف ما از خود» و «تعریف ما از دیگران» دخالت دارد (حافظ نیا، ۱۳۹۵: ۳۱). اما مهمترین نوع هویت جمعی، ملی است؛ زیرا نقش تعیین کننده ای در حوزه ی فرهنگ، اجتماع، سیاست و حتی اقتصاد دارد؛ به عبارت دیگر، هویت ملی فراگیرترین و درعین حال مشروع ترین سطح هویت در همه ی نظام های اجتماعی است. هویت ملی به عنوان پدیده ای

سیاسی و اجتماعی، نوزاد عصر جدید است که ابتدا در اروپا سر برآورد و سپس از اواخر سده‌ی نوزدهم، به مشرق زمین و سرزمین‌های دیگر راه یافت. ماهویت ملی، به عنوان یک مفهوم علمی، از ساخته‌های جدید علوم اجتماعی است که از نیمه‌ی دوم سده بیستم به جای مفهوم خلق و خوی ملی که از مفاهیم عصر تفکر رمانتیک بود، رواج پیدا کرد (حاجی خیاط، ۱۳۸۲: ۸۵).

رسانه‌ها با ارائه برنامه‌هایی درباره مسائل دینی نه تنها می‌توانند سبب افزایش اطلاعات دینی و تعمیق در دین شوند، بلکه رفتار دینی را هم برمی‌انگیزند و این برانگیختگی از طریق نمایش رفتارهای دینی و آیینی صورت می‌گیرد.

هویت ملی

هویت در معنای لغوی؛ یعنی، حقیقت و ماهیت چیزی؛ یا هویت پاسخ به سؤال چه کسی بودن و چه‌گونه بودن است. در تعریف فلسفی: هویت همان حقیقت جزئی است «الحقیقه تسمی هویه، یعنی هرگاه ماهیت با تشخیص لحاظ و اعتبار شود هویت گویند»، و لذا، می‌توان گفت هویت تشخیص ماهیت در خارج است (کرچی، ۱۳۷۵: ۲۶۵-۲۶۶). در تعریف دیگر: هویت عبارت است از مجموعه خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی، فرهنگی، روانی، زیستی و تاریخی همسان، که به رسایی و روایی، بر ماهیت یا ذات گروه به معنای یگانگی یا همانندی اعضای آن با یکدیگر دلالت کند، و آنان را در یک ظرف زمانی و مکانی معین، به طور مشخص و قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه‌ها و افراد متعلق به آن‌ها متمایز سازد (الطایبی، ۱۳۹: ۱۳۷۸). در تعریف هویت، یکی از متغیرهایی که لازمه‌ی اساسی آن است «غیر» مشخص شود. به عبارت دیگر: هویت زمانی ظهور می‌یابد، که انسان به غیر مواجه شود، و غیر عبارت است از جامعه‌ی دیگر، طرز تفکرهای مختلف و نقش‌های جدیدی که سازنده‌ی هویت او هستند. لذا، در تعریف دیگری از هویت، گفته می‌شود: هویت پدیده‌ای ثابت و تغییرناپذیر نیست، بلکه هویت به مثابه‌ی یک پدیده‌ی سیال و چند وجهی، حاصل فرایند مستمر تاریخی است، که تحت تأثیر شرایط محیطی، همواره در حال تغییر است. بنابراین، ملاحظه می‌شود در تعریف هویت، متغیرهایی چون: تمایز، تشخیص، سیالیت، غیر و ماهیت خارجی، نقش اساسی دارند. با توجه به تعریف هویت، اگر نتوان برای هستی یک پدیده، محدوده هویتی تعیین کرد، آن‌گاه، می‌توان از بحران هویت صحبت به میان آورد و هرگاه شناسایی «غیر»، به دلیل عدم صراحت مؤلفه‌های هویتی «خود»، تمایز از «غیر» امکان‌پذیر نباشد، در این صورت هستی دچار بی‌هویتی یا بحران هویت می‌شود. هویت ملی هویت یا احساس تعلق فرد به یک دولت یا یک ملت است. یک حس مشترک که مردم به یک وحدت کلی درک می‌کنند که نمود خود را در سنت‌ها، فرهنگ یا زبان سیاست نشان می‌دهد. هویت ملی از نظر روانشناختی به عنوان آگاهی و احساس از تفاوت بین

ماو آنها تلقی می‌شود. به عنوان یک پدیده جمعی، هویت ملی می‌تواند به عنوان یک نتیجه مستقیم از حضور عناصر از «نقاط مشترک» در زندگی روزمره مردم به وجود آید مانند نمادهای ملی، زبان، تاریخ ملت، آگاهی ملی و آثار باستانی. هویت ملی در شکل مثبت آن می‌تواند به مهین پرستی که با غرور ملی و احساسات مثبت به کشور مشخص می‌شود همراه دانست ولی در حالت افراطی به شوونیسم و برتری کشور و افراطی‌گری ختم شود.

سبک زندگی دینی و ارزش‌های اخلاقی

سبک زندگی افراد با چگونگی وضعیت سلامت جسمانی، روحی، روانی و معنوی آنها پیوند دارد. رفتارهای مذهبی در معنایفک زندگی ارزش مثبتی دارد. رفتارهایی از قبیل توکل به خداوند و زیارت می‌توانند از طریق ایجاد امید و تشویق به نگرش‌های مثبت موجب آرامش درونی و معنوی فرد شوند.

شخصیت بهنجار از نظر اسلام، شخصیتی است که جسم و روح او متعادل باشد و نیازهای معنوی و مادی اش ارضا شود. انسانی که دارای شخصیت بهنجار است، به سلامت جسمانی و معنوی و نیرومندی آن اهمیت می‌دهد و سبکی از زندگی را در پیش می‌گیرد که نیازهایش را در حدی که شرع مقدس روا می‌داند، برآورده سازد. همچنین اموری را که موجب رضایت خدا هستند، انجام می‌دهد و از اعمالی که موجب خشم خدا می‌شوند، خودداری می‌کند و در حرکت به سوی کمال و سعادت دنیا و آخرت گام بر می‌دارد.

مهم‌ترین مفهومی که با مفاهیم هویت و سبک زندگی ارتباطی تنگاتنگ دارد، ارزش است. ارزش یکی از مؤلفه‌های بنیادین فرهنگ به حساب می‌آید؛ زیرا فرهنگ از ارزش‌های اعضای یک گروه، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند، تشکیل می‌شود. به صراحت می‌توان گفت سبک‌های زندگی مرسوم در جامعه، یک جنبه از فرهنگ آن جامعه را شکل می‌دهند. بنابراین، در واقع ارزش، مفهوم بنیادین سبک زندگی است. حتی می‌توان گفت سبک زندگی فرد، بازتابی از ارزش‌های فرد و هنجارهایی است که به این ارزش‌ها مربوط می‌شوند. بنابراین پرداختن به سبک زندگی مذهبی و ارزش‌های دینی در سریال‌های تلویزیونی و نقش آن در مخاطب جامعه دینی، ضرورتی اساسی به شمار می‌رود (عیوضی، ۱۳۹۰).

نشانه‌شناسی فیسک

رویکرد فیسک نیز مانند بارت رویکردی انتقادی است، هر چند که با تفاوت‌هایی از هم متمایز می‌شوند، اما هر دو کاربرد نشانه‌ها را در خدمت قدرت، نقد و تحلیل می‌کنند، رویکردی که در آن اساساً چیزها در ارتباط متقابلشان فهم و درک می‌شوند و دیدگاهی که در آن مسائل مربوط به

پیوند های متقابل انسانها زنجیرهای علت و معلولی ممکن است تحریف شود و در نتیجه نقد را برابر با آشکار سازی و ارتباط متقابل می دانند. در نگاه فیسک رخدادهای زبانی (نظام نشانه ای به گونه ای عام تر) به عنوان روایت ساده پذیرفتنی نیست و واسازی آن ضروری است و هرچند سعی می شود تا برخی امور طبیعی جلوه داده شود، ولی این امر طبیعی نیست، بلکه عامدانه و غیر طبیعی و رمزگذاری شده است که طی فرایند تولید آن، مخاطب با مؤلف همدل می شود و تمام روایت های داستان را می پذیرد. این کار عموماً با کمک رمز های اجتماعی و ایدئولوژیکی انجام می گیرد که از طریق آن فاعل های اجتماعی ساخته می شوند. این رویکرد قائل به رابطه دیالکتیکی بین متون نشانه گذاری شده و ساختارهاست، ساختارها متن ها و نشانه ها را تولید می کنند و متن ها نیز در باز تولید ساختارهای اجتماعی نقش دارند. از نظر فیسک ساختار جامعه، در چهارچوب فرایندهای قدرت و مبارزه که هرگز ایستا نیست درک می شود و برخورداری از قدرت اجتماعی نیز به معنای توان در اختیار گرفتن ساختار اجتماعی به منظور تامین منافع طبقاتی یا گروهی تعریف می شود و مبارزه اجتماعی، اعتراض طبقات فرو دست است به این قدرت. در حوزه فرهنگ این اعتراض به شکل مبارزه ای برای معنا تبلور میابد. بنابراین فرهنگ واجد خصوصیتی ایدئولوژیکی می شود. ایدئولوژی بر خلاف دیدگاه بارت، به معنای آگاهی کاذب به کار نمی رود، سیر جریان آن نیز یک طرفه نیست و شکلی پویاست که در عمل بازسازی و بازتولید می شود. این نوع دیدگاه امکان آگاهی راستین را رد می کند و معتقد است که واقعیت فقط می تواند از طریق زبان یا نظام های معانی فرهنگی ادراک شود. حقیقت همیشه باید در این چارچوب که چطور به وجود آمده، و برای چه کسی و در چه زمانی درست است در نظر گرفته شود. آگاهی هرگز محصول حقیقت یا واقعیت نیست، بلکه ناشی از فرهنگ، جامعه و تاریخ است (فیسک: ۱۱۹). معانی از طریق نهاد های اجتماعی از قبیل خانواده، نظام آموزشی، زبان، رسانه های گروهی، نظام سیاسی و... ساخته می شود "این نهادها گرایش به رفتار و فکر کردن در شیوه های مقبول اجتماعی را در مردم به وجود می آورند (همان) نهاد ها به عنوان یک جامعه زبانی فاعلان خود را به صورت ایدئولوژیکی و گفتمانی شکل می بخشد که در آن می توان یک صورت بندی ایدئولوژیکی گفتمانی را مسلط و یک یا چند تایی دیگر را تحت سلطه تشخیص داد. هنجار های اجتماعی که در این نهادها شکل می گیرد نه خنثی هستند و نه عینی، این هنجارها مطابق طبقات برخوردار از قدرت اجتماعی بوجود آمده و برای حفظ موقعیت های قدرت حاکم، به صورت عرفهای طبیعی جلوه گر می شوند. در این رویکرد، سوژه نیز بر ساخته ای اجتماعی است و نه طبیعی. نظریه ایدئولوژیکی سوژه اهمیت زیادی برای اوضاع اجتماعی، تاریخی قائل است. این نظریه بر نقش رسانه های گروهی و زبان در برساختن دائمی سوژه تاکید می کند که منظور باز تولید دائم ایدئولوژی در مردم است. زبان به اشکال مختلف و در سطوح مختلف حامل ایدئولوژی

است، بنابراین ایدئولوژی هم درون ساختارها و هم در رخدادهای زبانی وجود دارد. تعریفی که فیسک از رمز ارائه می‌دهد آنرا نظامی از نشانه‌های قانون مند میداند که همه آحاد یک فرهنگ به قوانین و عرف‌های آن پایبندند. "این نظام مفاهیمی را در فرهنگ به وجود می‌آورد که باعث حفظ آن می‌شود، رمز حلقه واسطه بین پدید آورنده، متن و مخاطب است. از طریق رمز است که پیوند درونی متن حفظ می‌شود و از راه همین پیوند درونی است که متون مختلف در شبکه‌ای از معانی به وجود آورنده دنیای فرهنگی با یکدیگر پیوند می‌بند (فیسک، فرهنگ تلویزیون: ۱۲۸، ۱۲۷). فیسک رمزها را دارای ساختارهای سلسله‌مراتبی می‌داند که بخشی در سطح متن، بخشی بر معنای اجتماعی و بخشی نیز به بعد ایدئولوژیکی برمی‌گردد که به صورت زیر می‌باشد:

۱) واقعیت (رمز فنی): بیشتر رمزها در این سطح می‌باشند. از جمله این رمزها می‌توان به لباسها و ظواهر نام برد.

۲) بازنمایی (رمز ایدئولوژیکی): در این سطح بیشتر رمزهای اجتماعی قرار دارند که باز نمایی عناصر دیگر هستند که به کمک معنای فرهنگی و ایده‌های بین‌الذهانی با معانی رمزگان فنی بازنمایی می‌شود. این فرایند دلالت‌گری توسط عقل سلیم صورت می‌گیرد. این معنای اجتماعی می‌تواند قومیت، طبقه و... باشد.

۳) ایدئولوژی (رمز ایدئولوژیکی): رمزهای فنی و اجتماعی را در مقوله انسجام و مقبولیت اجتماعی قرار می‌دهد. در واقع از لحاظ روشی نیز که تحلیل سه سطحی منطبق به رمز فنی، اجتماعی، ایدئولوژیکی ارائه می‌شود، که در سطح اول توصیفی است و در واقع رمزهای فنی توصیف می‌شوند و در مورد دال و مدلول صحبت می‌شود و از لحاظ زبانی فقط معنای صوتی کلمات مطرح می‌شود یعنی نوع جملات. سطح دوم تفسیر است که همان معنای اجتماعی رمزهاست و در سطح سوم که رمزهای ایدئولوژیکی قرار دارد و رمز فنی و اجتماعی را انسجام می‌دهد بعد تبیینی دارد. در تبیین‌ها جان فیسک، نشانه‌شناسی انتقادی بواقع فرایندی است از رمز گشایی از متونی که شدیداً دارای بار ایدئولوژیکی هستند.

هویت قومی

هویت قومی یکی دیگر از انواع هویت جمعی است که به مجموعه مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی اطلاق می‌شود که یک قوم را از قوم‌های دیگر متمایز می‌کند و بین اعضای قوم یک احساس تعلق به همدیگر ایجاد و آنها را منسجم می‌کند. هویت قومی در سطحی پایین‌تر از هویت ملی قرار دارد. هویت قومی با مفاهیم همخانواده‌اش همچون "گروه قومی" و "قومیت" درهم تنیده شده است، به طوری که بدون تعریف و شناسایی آنها درک هویت قومی نیز سخت می‌شود.

قومیت واژه‌ای است که به طور فزاینده از دهه ۱۹۶۰ تاکنون برای تفاوت‌های انسانی در حیطه فرهنگ، سنت، زبان، الگوهای اجتماعی و تبار به کار برده می‌شود. واژه قوم از واژه یونانی Ethnos به معنی ملت آمده است. در انگلیسی اولیه، کاربرد واژه Ethnic به تفاوت‌های فرهنگی ملت‌های مشترک برمی‌گردد. قومیت، ارتباط اجتماعی ویژه‌ای بین عامل‌هایی است که خودشان را به لحاظ فرهنگی از اعضای گروه‌های دیگر که با آنها حداقلی از کنش متقابل منظم را دارند، متفاوت می‌بینند. همچنین، قومیت می‌تواند به عنوان هویت اجتماعی (ناشی از یک تمایز و تفاوت با دیگران) به وسیله خویشاوندی‌های افسانه‌ای یا استعاری تعریف شده باشد. گروه‌های قومی تمایل دارند که اسطوره‌هایی از سرچشمه مشترک داشته باشند. هویت قومی از ترکیب متنوع مؤلفه‌های قومیت به وجود می‌آید و حتی در بسیاری از موارد تنها یک مؤلفه متفاوت باعث ایجاد نوعی هویت قومی می‌شود. بنابراین، در بین قوم‌های مختلف مؤلفه‌های قومیت متفاوت بوده، در هر گروه قومی هریک از مؤلفه‌ها دارای درجات اهمیت متفاوتی هستند (احمدلو، ۱۳۸۱: ۱۲۶). هویت قومی را بر پایه شناسه‌های فرهنگی نظیر زبان، مذهب، آداب و رسوم و پیشینه تاریخی تعریف می‌کنند که با آن افراد با تمام یا برخی جنبه‌های هویتی یک گروه پیوند می‌یابند. پژوهشگران علوم اجتماعی در اوایل قرن بیستم، علایق و هویت‌های نژادی، قومی و زبانی را اغلب نوعی واپس‌گرایی و ناپهنجاری تاریخی قلمداد می‌کردند که در برابر کمونیسم، تسلیم و نابود شده، یا در چارچوب نهادهای لیبرال دموکرات ادغام و حل می‌شود. قومیت بازمانده از مراحل اولیه تحول جامعه انسانی به شمار می‌آمد که دیریا زود از میان خواهد رفت (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۱۵۹). به نظر آنتونی اسمیت، قوم عبارت است از یک جمعیت انسانی مشخص با یک افسانه اجدادی مشترک، خاطرات مشترک، عناصر فرهنگی، پیوند بایک سرزمین تاریخی یا وطن و میزانی از حس منافع و مسؤولیت (اسمیت، ۱۳۷۷: ۱۸۶). درجه^۱ در مقاله هویت قومی به پنج ویژگی گروه‌های قومی به این شرح اشاره می‌کند: ۱- گروه‌های قومی معمولاً کنترل یک قلمرو را در اختیار دارند؛ ۲- نهادهای قومیتی نوعی نیروی جذب‌کننده را به کار می‌گیرند؛ ۳- افراد گروه قومی به هم ذات‌پنداری دقیق با میراث و فرهنگ شان نیاز دارند؛ ۴- ممکن است که ایدئولوژی سیاسی یا مذهبی، ارزش‌هایی را تجویز کند که از ارزش‌های یک گروه قومی مهم‌تر به نظر برسند و به جوانان گروه قومی هدف و جهت‌ارایه دهد. پس، بین مذهب و قومیت یک همبستگی بسیار قوی وجود دارد؛ ۵- افراد گروه قومی که خود را عامل انجام ماموریتی می‌دانند، برای تطبیق دادن ایدئولوژی شان با شرایط موجود، با نسبت دادن نمادین آن به یک گذشته تاریخی، به راه‌های اجتماعی و روان‌شناسانه متوسل می‌شوند (دریجه، ۲۰۰۶). «باتوجه به تعاریف فوق می‌توان

- مهم‌ترین خصوصیت‌های یک قوم را موارد زیر دانست:
- نیاکان مشترک واقعی یا باور به نیاکانی اسطوره‌ای؛
 - نام مشترک؛
 - سرزمین مشترک؛
 - زبان مشترک؛
 - فضاهای زیستی مشترک؛
 - آداب و رسوم مشترک؛
 - ارزش‌های مشترک؛
 - احساس تعلق به گروهی مشترک» (کریمی، ۱۳۹۰: ۶۶).

بازنمایی

یکی از مفاهیم بنیادی در مطالعات رسانه‌ای است و راه و روشی است که از طریق آن رسانه‌ها حوادث واقعیتها را نشان می‌دهند. در واقع بازنمایی نوعی تصویر دستکاری شده از واقعیت بیرونی است. مفهوم بازنمایی در رسانه‌ها عبارتست از: ساختی که رسانه‌های جمعی از جنبه‌های مختلف واقعیت مثل افراد، مکانها، اشیاء، هویت‌های فرهنگی و دیگر مفاهیم ایجاد می‌کنند. تجلی بازنمایی ممکن است به صورت گفتاری، نوشتاری یا تصاویر متحرک باشد. محتوای رسانه‌ای (متون رسانه‌ای) همواره دارای ساختار هستند و هرگز پنجره شفاف و روشن نیستند. اصطلاحی به نسبت جدید در فلسفه است در پایان سده نوزدهم به کار رفت. عینیت‌گرایی به معنای قبول این نکته است که ارائه بیان یا بازنمایی عینی از جهان خارجی فیزیکی و اجتماعی کاری است ممکن، و دریافت‌های انسانی از امور هرچه باشد، تفاوتی در آن امور ایجاد نمی‌کند. جهانی عینی مستقل از ذهن، دانایی، و خودآگاهی انسان وجود دارد که قانون‌های خودش را دارد، و انسان باید آن قانون‌ها را بشناسد. این آرمان همه علوم است که باید به سوی‌اش حرکت کنند. عینیت‌گرایی فلسفه‌ای ایجاد شده توسط فیلسوف و رمان‌نویس روسی - آمریکایی آین رند است. اصول مرکزی عینیت‌گرایی این است که:

- ۱- واقعیتی مستقل از خودآگاهی وجود دارد.
- ۲- انسان‌ها از طریق ادراک حسی به طور مستقیم با واقعیت در ارتباطند.
- ۳- دانش عینی از ادراک، از طریق فرایند شکل‌گیری مفاهیم و منطق استقرایی به دست می‌آید.
- ۴- هدف زندگی اخلاقی مناسب، پی‌گیری خوشحالی خود (یا خودپرستی عقلایی) است.
- ۵- تنها نظام اجتماعی منطبق بر این اخلاقیات، احترام کامل به حقوق فردی از طریق

سرمایه‌داری لسه فر است. و نقش هنر در زندگی انسان تغییر ایده‌های متفاوتی از طریق تکثیر گزینشی واقعیت به یک فرم فیزیکی خاص (یک اثر هنری) است، که انسان می‌تواند از طریق احساسات آنرا درک کرده و به عنوان واکنش نشان دهد.

روش پژوهش

این پژوهش با هدف بررسی و تبیین باز تولید هویت ملی و قومی در سریال پایتخت انجام خواهد گرفت. برای تحلیل نشانه‌شناختی مطابق روش جان فیسک لازم است ابتدا با مفهوم رمز و در ادامه با سه لایه رمزگان موجود در فیلم‌ها آشنا شویم. فیسک در کتابش می‌نویسد رمز نظامی از نشانه‌های قانونمند است که تمامی آحاد یک فرهنگ به قوانین و عرف‌های آن پایبندند. این رمزها مفاهیمی را ترویج می‌کنند که موجب حفظ آن فرهنگ است. یک رمزحلقه واسطی است بین پدید آورنده، متن و مخاطب. رمز حکم عامل پیوند درونی متن را دارد. همین پیوند درونی است که متون مختلف را در شبکه‌ای از معانی دنیای فرهنگ، با یکدیگر پیوند می‌دهد. این رمزها در ساختاری سلسله‌مراتبی و پیچیده عمل می‌کنند. در نظر نشانه‌شناسان هیچ‌گونه پیامی فارغ از رمز وجود ندارد. در همین چارچوب برای رمزگشایی لازم است ابتدا متن شناخته، فهمیده و درک شود سپس تفسیر، ارزیابی و وداوری در مورد آن انجام گیرد. از نظر جان فیسک تمامی رمزها دارای معنا هستند. از نظر وی هدف از تحلیل، معلوم کردن تمامی لایه‌های معانی از زیرین تا رویین است و این لایه‌ها به شکل رمزگذاری شده وجود دارند. طبق دیدگاه فیسک رمزها دارای سه سطح می‌باشند.

۱- واقعیت (بازنمایی ایدئولوژیک) به عبارت دیگر واقعه‌ای که قرار است به فیلم سینمایی تبدیل شود، قبلاً با رمزهای اجتماعی رمزگذاری شده است؛ یعنی سطح واقعیت. سپس رمزهای فنی، رمزهای اجتماعی را رمزگذاری می‌کنند. رمزگان ایدئولوژیک رمزهای فوق را در مقوله انسجام و مقبولیت اجتماعی قرار می‌دهد. طبقه‌بندی این رمزها بر اساس مقوله‌های دلبخواه بر انعطاف‌پذیری صورت گرفته است. روش جان فیسک سه سطح دارد. رمزگان اجتماعی، فنی و ایدئولوژیک. گفتیم رمزهای اجتماعی به وسیله رمزگان فنی رمزگذاری می‌شوند. این یعنی این که تمام کارهای فنی فیلمسازی هم توانایی معناسازی دارند. مثلاً با یک زوم کردن یا حرکت دوربین می‌شود معنایی را ساخت و منتقل کرد. گرفتن نمای بسته می‌تواند سختی و آشفتگی را نشان دهد. فضا سازی خارج از شخصیت می‌تواند بیانگر روحيات و درونیات اوباشد. مثلاً در صحنه‌هایی از سریال برف می‌بارد یا زلزله آمده که می‌تواند بیانگر حالت روانی آشفتنه مردمان باشد. در رمزگان اجتماعی گفتار، محیط و لباس بازیگران مهم هستند. این که مثلاً بازیگری به لهجه خاصی حرف می‌زند، مثلاً نقش اول سریال با لهجه مازندرانی به دیگران کمک می‌کند به

این معناست که سریال می‌خواهد بگوید منجی باید مازندرانی باشد. و تحقیق حاضر بر بررسی رمزگان اجتماعی توجه دارد که دلالت‌های ضمنی نیرومندی به نظام اجتماعی جامعه مورد نظر در این بررسی دارند. که خود شامل چهار دسته از نمادها یا رمزگان می‌شوند:

۱- زبان گفتاری (زیر رمزگان آوا شناختی، نحوی، واژگانی، عروضی، فرازبانی)؛

۲- رمزگان بدنی (تماس بدنی، مجاورت، جهت فیزیکی، ظاهر، حالت چهره، نگاه، حرکت سر، ادواطور)؛

۳- رمزگان مربوط به کالا (مد، لباس، ماشین)؛

۴- رمزگان رفتاری (آداب و رسوم، تشریفات، ایفای نقش و بازی‌ها).

سکانس‌های مورد مطالعه در سریال پایتخت: سکانس اول: قسمت اول سریال پایتخت: سکانس دوم: قسمت ششم فصل اول؛ سکانس سوم: قسمت هفتم فصل دوم؛ سکانس چهارم: قسمت دهم فصل دوم؛ سکانس پنجم: قسمت ششم فصل سوم؛ سکانس ششم: قسمت نهم فصل سوم؛ سکانس هفتم: قسمت سیزده فصل سوم.

در این تحقیق به منظور بررسی چگونگی بازنمایی هویت ملی و قومی در سریال پایتخت از روش نشانه‌شناسی با تأکید بر رویکرد جان فیسک استفاده شده است. در نظر نشانه‌شناسان هیچ‌گونه پیامی فارغ از رمز وجود ندارد. از این رو، آنها همه تجربه را متضمن فراگرد رمزوارگی می‌دانند. در همین چارچوب است که رمزگشایی نه تنها مستلزم شناخت و فهم و درک متن، بلکه تفسیر و ارزیابی و داوری درباره آن را نیز دربر می‌گیرد (ضمیران، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱). از دیدگاه جان فیسک، همه رمزها معنا را می‌رسانند (فیسک، ۱۳۸۶، ص ۹۸). او هدف از تحلیل نشانه‌شناختی را معلوم کردن آن لایه‌های معانی رمزگذاری شده‌ای می‌داند که در ساختار فیلم‌ها، برنامه‌های تلویزیونی و به طور کلی، تولیدات صوتی - تصویری، حتی در قسمت‌های کوچک این برنامه‌ها قرار می‌گیرند (همان، ص ۱۳۰). برای این کار، فیسک مهم‌ترین بخش تحلیل نشانه‌شناختی را تشخیص رمزگان موجود در فیلم قلمداد کرده، به معرفی نحوه‌شناسایی و تحلیل آنها می‌پردازد. در این پژوهش، تلاش شده است از روش تحلیل رمزگان جان فیسک به منظور تعیین لایه‌های گوناگونی معانی رمزگذاری شده در فیلم‌ها استفاده شود.

سطوح تحلیلی نشانه‌شناسی جان فیسک

سطوح تحلیل	رمزگان مرتبط
سطح یک: واقعیت	رمزهای اجتماعی: ظاهر لباس، چهره پردازی، محیط، رفتار، حرکات سر و دست، صدا
سطح دوم: فنی (بازنمایی)	رمزهای فنی: دوربین، نورپردازی، تدوین، موسیقی، صداپردازی
سطح سوم: ایدئولوژیک	رمزهای ایدئولوژیک: فردگرایی، پدرسالاری، طبقه اجتماعی، مادی‌گرایی، نژاد، سرمایه‌داری

خلاصه داستان در سکانسهای انتخابی

پایتخت یک مجموعه تلویزیونی ایرانی به کارگردانی سیروس مقدم و تهیه کنندگی الهام غفوری است که در شش فصل از شبکه یک پخش شده است. بازیگران این مجموعه محسن تنابنده، ریما رامین فر، علیرضا خمسه، احمد مهران فر، نسرين نصرتی، سلمان خطی، هومن حاجی عبداللهی، مهران احمدی و بهرام افشاری هستند. داستان پایتخت ۱ (۱۳۹۰) فصل اول سریال ماجرای خانواده «نقی معمولی» را روایت می‌کند که تصمیم می‌گیرند از شیرگاه به تهران کوچ کنند؛ اما هنگام ورود به پایتخت با مشکلات زیادی مواجه می‌شوند... صاحبخانه می‌میرد و وراثت حاضر به تحویل خانه نمی‌شوند، بدین ترتیب در پی مشکلاتی که در تهران برای آنها پیش می‌آید مجبور می‌شوند مدتی را در کامیون ارسطو (احمد مهران فر) زندگی کنند...

پایتخت ۲ (۱۳۹۲) نقی درگنبد و گلدسته سازی کار می‌کند و با کامیون ارسطو از طرف محل کارش، مسئول می‌شود یک گنبد و گلدسته را به روستایی در قشم ببرند. او با خانواده‌اش به همراه سرپرست بار راهی تهران می‌شوند تا گنبد و گلدسته را به صاحبش که در خانه سالمندان زندگی می‌کند نشان دهند و بعد به طرف مکان نصب بروند. در این بین اتفاقات جالبی از جمله مسابقه تلفنی، گیر افتادن در رستوران، بکسل کردن ماشین مسئولان شورا و عاشق شدن ارسطو می‌افتد...

پایتخت ۳ (۱۳۹۳) ارسطو برای سومین بار عاشق شده است و قصد برپایی مراسم عروسی دارد. نقی که در حال ساخت خانه خود است، این مراسم را در همان خانه نیمه کاره برگزار می‌کند و شام مراسم را هم هما به عهده می‌گیرد. اوس موسی (معمار مشهدی ساختمان) به نقی اصرار می‌کند تا ستونی را وسط خانه نصب کند ولی نقی قبول نمی‌کند. مراسم برگزار می‌شود و بعد از شام هنگامی که همه مشغول رقص و پایکوبی در طبقه دوم هستند ساختمان فرو می‌ریزد و همه مصدوم می‌شوند. چند هفته از این ماجرا می‌گذرد و نقی در خانه خواهرش فهیمه سکونت دارد و با ارسطو قهر کرده است. بهبود (مهران احمدی) (همسر فهیمه) که جنگلیان است به گفته خودش در راه نجات جان پلنگ مازندران از دست شکارچی‌ها با برخورد تیر به لگنش جانفدایی کرده است و این قصه را همیشه با آب و تاب فراوان تعریف می‌کند. نقی که چند وقتی است بیکار شده تصمیم می‌گیرد در مسابقات کشتی پیشکسوتان شرکت کند...

پایتخت ۴ (۱۳۹۴) هما سعادت در انتخابات شورای شهر رأی می‌آورد و طرفداران او در منزلشان جمع می‌شوند. همسر چینی ارسطو در سانحه هوایی جان خودش را از دست داده و این مسئله موجب شده تا کام ارسطو هر روز تلخ و تلخ‌تر بشود. نقی از همسرش درخواست می‌کند تا

برای ساخت خانه فهیمه (خواهر نقی) مجوز بگیرد اما او این کار را خلاف می‌داند و هیچ رقمه زیر بار نمی‌رود. نقی به همراه اقوام و خویشانش و کمک اوس موسی دست به کار می‌شوند و خانه فهیمه را به طور پنهانی با آوردن مصالح از راه و بیراه می‌سازند... در این بین، ماجراهایی از جمله ازدواج بابا پنجعلی، دعوای نقی و هما و حضور بهبود در آفریقا اتفاق می‌افتد...

پایتخت ۵ (۱۳۹۷) ارسطو خودروی شاسی بلند می‌خرد و خانواده را برای خوردن هویج بستنی به بیرون می‌برد اما در میانه راه، ماشین چپ می‌کند و در آب می‌افتد. خانواده نقی معمولی بر اثر این اتفاق، صدمات شدیدی دیده‌اند و نقی برای این موضوع رابطه‌اش را با ارسطو قطع می‌کند. او برای عوض شدن روحیه خانواده پس از این حادثه، آن‌ها را به ترکیه می‌برد. در میانه راه، نقی با ارسطو روبرو می‌شود و درگیری لفظی بین این دو رخ می‌دهد اما پس از آن با هم صلح می‌کنند. آن‌ها در کشور ترکیه سوار بر بالن می‌شوند. مسئول هدایت بالن بر اثر مصرف مشروبات الکلی سخته کرده و منجر به مرگش می‌شود. سپس بالن آن‌ها را به سمت سوریه و جبهه داعش می‌برد...

پایتخت ۶ (۱۳۹۹) قصه سریال «پایتخت ۶» با فوت بابا پنجعلی و اهدای اعضای بدن او آغاز می‌شود. بهبود فریبا پس از سال‌ها به ایران بازمی‌گردد اما ماجراهایی برایش پیش می‌آید که فهیمه را از شوهرش دلسرد می‌کند. بهبود در این فصل به بیماری سندرم دست‌بی‌قرار مبتلا است. بهتاش که در فصل ۵ بیکار و آس و پاس بود، حالا دروازه بان باشگاه فوتبال نساجی مازندران شده است و به بازیکن فوتبال پیتر چک علاقه دارد و نقی معمولی هم سیاسی شده و راننده و محافظ شخصی نماینده مجلس است. هما همسر نقی هم گوینده اخبار شده است. ارسطو با فردی به اسم کاووس ناخواسته وارد فروش مواد مخدر می‌شود و از ماشین نقی که راننده نماینده مجلس است، برای جابه‌جایی مواد استفاده می‌کند. مقدم با اشاره به علت نامگذاری این مجموعه به نام «پایتخت» و نحوه دنباله‌دار کردن داستان گفت: به دلیل این که خانواده ما از یک شهر دیگری وارد تهران، پایتخت ایران می‌شوند و دچار یک سری معضلات می‌شوند پایتخت نام گرفت و این اسم هم روی آن ماند، حتی در سری چهارم که ممکنه قصه‌اش به تهران هم کشیده نشود، ولی به هر حال مردم این مجموعه را به نام پایتخت می‌شناسند. محسن تانابنده طراح و سرپرست نویسندگان مجموعه پایتخت بوده و فیلمنامه هر فصل از این مجموعه را با همکاری یک یا چند نویسنده نوشته است. این سریال اکثراً در شیرگاه فیلم‌برداری شده است. تهران، ساری و قائم‌شهر از دیگر نقاطی است که این سریال در آن فیلم‌برداری شده. همچنین قسمتی از فصل پنجم در آدانا (ترکیه) فیلم‌برداری شده. همچنین قسمت‌های سوریه در فصل پنجم در شهرک دفاع مقدس فیلم‌برداری شده‌اند. سازندگان سریال پایتخت حتی در دو قسمت پخش شده در نوروز ۱۴۰۰ هم، تبلیغ و تشویق به فرزندآوری و ازدواج را مدنظر داشتند. برای مثال یکی از

رحمت (بازی هومن حاج عبداللهی) که در قسمت قبلی ازدواج کرده بود، پدر سه فرزند شد. حاشیه‌سازترین مورد درباره ترویج ازدواج اما مربوط به فصل پنجم سریال است. زمانی که رحمت دختران دوقلوی یکی از شخصیت‌های سریال (نقی معمولی) یعنی سارا و نیکای حدوداً ۱۲، ۱۳ ساله را برای ازدواج با برادران دوقلوی خود در نظر گرفته است و نگران است که چطور آنها را از پدر غیرتی سارا و نیکا، خواستگاری کند. مسئله‌ای که در چند قسمت ابتدایی سریال ذهن «رحمت» را درگیر کرده و درنهایت با واکنش تند نقی و هما (پدر و مادر دو دختر) روبرو می‌شود. مادر دوقلوها با گفتن این‌که این دخترها هنوز بچه هستند و در خلوت خودشان عروسک‌بازی می‌کنند، به صورت غیرمستقیم می‌خواهد به رحمت بفهماند که تفکر او مصداق مشروعیت بخشیدن به «کودک‌همسری» است. اما مطرح شدن چنین مسئله‌ای در داستان، واکنش زیادی از کاربران در شبکه‌های اجتماعی را در پی داشت و حتی سازندگان سریال را به واکنش واداشت و محسن تنابنده، نویسنده و بازیگر اصلی سریال گفت که موضوع کودک‌همسری را مطرح کرده‌است تا در قسمت‌های بعدی به مخالفت با آن بپردازد. برخی معتقدند اغلب دیالوگ‌ها و موقعیت‌های شکل گرفته سریال پایتخت پنج، نوعی توهین مستقیم و آشکار به فرهنگ مردم مازندران است. کارشناسان معتقدند توهین و تمسخر لهجه‌ها در فیلم‌های سینمایی، سریال‌ها و همچنین پخش و انعکاس آن در رسانه ملی کشور می‌تواند نفرت را میان مخاطبین این زبان‌ها به وجود بیاورد و در عین حال، بخشی از سیاست رسمی و رسانه‌ای کشور علیه قومیت‌ها تلقی گردد. پخش سریال نوروزی پایتخت باعث اعتراضاتی از سوی مردم مازندران نیز شد. به باور معترضین در این مجموعه نوروزی لهجه مازندرانی‌ها مورد تمسخر قرار گرفته است. معترضین خواستار عذرخواهی و قطع این سریال شدند. اوج گرفتن اعتراض‌ها علیه سریال پایتخت به باور برخی از جامعه‌شناسان و زبان‌شناسان ایرانی بیشتر ریشه در مشکلات اجتماعی و فرهنگی دارد. برخی از صحنه‌های سریال پایتخت، نظیر خورشت قیمه درولیمه نقی، هیچ نسبتی با فرهنگ غذایی مازندران ندارند؛ همچنین در برخی صحنه‌ها نظیر استقبال از زائران، می‌شد از سنت‌های مازندرانی استفاده کرد ولی این اتفاق رخ نداد که نشان‌دهنده عدم مشاوره و ضعف در فیلمنامه است.

بازنمایی هویت ملی و قومی در سریال پایتخت چگونه است؟

درصد	فروانی	سریال پایتخت
۵۵	۲۶۰	ارتباط مستقیم با هویت ملی و قومی
۳۲	۱۶۴	ارتباط غیرمستقیم با موضوع هویت ملی
۱۳	۳۲۴	بی‌ارتباط با هویت ملی و قومی
۱۰۰	۷۴۸	جمع کل سکانسها

نتایج نشان می‌دهد در بازه زمانی مورد بررسی، از مجموع ۷۴۸ سکناس منتخب، ۲۶۰ سکناس (۵۵ درصد) به طور مستقیم به موضوع هویت ملی و قومی مربوط بوده‌اند. در این میان سکناسهایی که به طور غیر مستقیم با موضوع هویت ملی و قومی مرتبط بوده‌اند ۱۶۴ سکناس (۳۲ درصد) در برمی‌گیرد. همچنین ۳۲۴ سکناس (۱۳ درصد) نیز به سکناسهایی اختصاص داشته است که با هویت ملی و قومی بی‌ارتباط بوده‌اند. از میان ۴۲۴ سکناس مربوط به هویت ملی و قومی ۱۸۹ سکناس (۴۵ درصد) با اولویت چهارم به بعد در سریالها قرار گرفته‌اند. تعداد ۹۱ سکناس (۲۱ درصد) با اولویت اول و اولویت دوم، سوم و چهارم در سکناسها مربوط به هویت ملی به ترتیب با ۶۷ سکناس (۱۶ درصد)، ۴۲ سکناس (۱۰ درصد) و ۳۵ سکناس (۸ درصد) بوده است.

بازنمایی هویت قومی و ملی در سریال‌های پایتخت براساس رمزگان اجتماعی چگونه است؟

منظور فیسک از رمزگان اجتماعی این است که حضور انسان‌ها در زندگی واقعی، همواره حضوری رمزگذاری شده است. به عبارت دیگر، ادراک ما از افراد گوناگون بر اساس ظاهرشان، طبق رمزهای متعارف در فرهنگ و هویت ملی و قومی مان شکل می‌گیرد (فیسک، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸). بنابراین، کاربرد رمزهای اجتماعی نظیر وضع ظاهر، لباس، محیط، رفتار، گفتار، و صدا به این صورت است که به رمزگذاری رویداد ارتباطی کمک می‌کنند تا در هنگام پخش، واقعی به نظر برسد.

هویت ملی و قومی در رمزگان اجتماعی در سریال پایتخت

ویژگی‌های رفتاری	ویژگی‌های شخصیتی	ویژگی‌های ظاهری	
عاشق خانواده، تکیه گاه و منبع آرامش برای خانواده، بسیار لج باز، تکیه گاه برای اهالی فامیل، اهل کار و تلاش، عاشق دختران خود بودن، ورزشکار و اهل ورزش،	مهربان، بسیار لج باز، دل رحم، دست و دلباز، همدل، قابل اعتماد، سرزنده، صمیمی، دلسوز، شوخ، فداکار، شیطون، صادق، پاکدل، محبوب، بزرگ خاندان	مرد، میان سن، سفید پوست، قدمتوسط، موهای بور و فر فری که جلوی سر کچل، صورت کشیده، چشمهای درشت قهوه ای، بینی کشیده	مرد (توجه)
محبت کردن به دیگران بدون توقع، عاشق همسر و دختران، اهل فعالیت‌های اجتماعی، عاشق هویت ایرانی، خوشحالی و هیجان زیاد هنگام دیدار با آیینهای ایرانی و قومی، پایبند به آداب و رسوم ایرانی و قومی، اهل سفر	منطقی و باسواد، پراز هیجان، صادق، پاکدل، مهربان، شاداب، دوستدار همه، دوست داشتنی، خوش مشرب، خندان، همدل، فداکار، خونگرم و خوشرو، طنز	زن، جوان، قد بلند، سفید، تپل، بینی بزرگ، صورت گرد، سازگار با همسر، چشم های قهوه ای	زنان (توجه)

ویژگی‌های رفتاری	ویژگی‌های شخصیتی	ویژگی‌های ظاهری	
عاشق همسر فوت شده، دوستدار طبیعت، اهل مسافرت، اهل مراسم‌های قومیتی، دلسوزی کردن برای خانواده، حرف گوش کن، دارای آرزایم،	مهربان، اهل خانواده، عاشق، دوستدار همه، دل رحم، دست و دلباز، خرافاتی، دلسوز، شوخ، فداکار، شیطون، صادق، پاکدل	مرد، پیرمرد، سفید پوست، قد کوتاه، کچل، صورت کشیده، چشم‌های درشت مشکی و ضعیف با عینک ته استکانی، بینی کشیده، سبیل، صدای بلند	علیرضا خمسه (پنجعلی)
اهل سفر، اهل خانواده و عاشق پیشه، عاشق قومیت‌های مختلف، تجربی، اتخود رادر اختیار دیگران می گذارد، صبوری و دلسوزی کردن برای دیگران، محبت کردن به مردم بدون شرط، پایبند به زبان محلی	مهربان، دوستدار همه، دل رحم، دست و دلباز، دارای لفظ کلام، همدل، قابل اعتماد، سرزنده، صمیمی، دلسوز، شوخ، فداکار، صادق، پاکدل، حساس	مرد، جوان، سفید پوست، قد معمولی، موهای کوتاه، صورت کشیده، چشم‌های درشت مشکی، بینی معمولی، صدای بلند و خش دار	احمد مهران فر (اسطوخودوس)
اهل کار و تلاش، عاشق خانواده، اهل روستا و پایبند به قومیت و زبان مادری، دوستدار غذاهای محلی، صبوری و دلسوزی کردن برای اهالی روستا، محبت کردن به مردم، عاشق طبیعت و جنگل	مهربان، بیمار، دست و دلباز، همدل، قابل اعتماد، سرزنده، صمیمی، رسمی	مرد، میانسال، سبزه، قد متوسط، موهای مشکی، جثه پر، صورت گرد، چشم‌های درشت مشکی، بینی کشیده، صدای زیر	مهران احمدی (پهپود)
عاشق دوتا برادر خود و دیگران، عاشق علی آباد و شهر زادگاه، صبوری و دلسوزی کردن برای اهالی روستا، بده کاری مدام، پایبندی به لهجه و رسوم	مهربان، دوستدار همه، دل رحم، دست و دلباز، همدل، قابل اعتماد، سرزنده، صمیمی، شوخ، فداکار، شیطون، صادق، پاکدل، محبوب	مرد، جوان، سفید پوست، قد متوسط، موهای معمولی، صورت کشیده، چشم‌های قهوه ای، بینی کشیده، صدای معمولی	عبدالطالی (حمت)
محبت کردن به دیگران بدون توقع، اهل دعوا و درگیری، قلدری و زدن مزاحمین به خانواده، خوشحالی و هیجان زیاد، اهل رسوم محلی، لهجه زیبا، اهل آیین ایرانی و ملی، عاشقانه نگاه کردن به فرزندان، اهل طبیعت بیرون رفتن	شیطون، خیال پرداز، پراز هیجان، اهل دعوا، قلدر، صادق، پاکدل، مهربان، شاداب، دوست دار همه، دوست داشتنی، خوش مشرب، همدل، فداکار، خونگرم، طنز	زن، جوان، قد بلند، سبزه، پاهای بلند، لاغر، بینی کوچک، صورت گرد، لباس های محلی زیبا، سازگار با همسر، چشم‌های قهوه ای	نسرین نصرتی (فهیمة)

ویژگی‌های رفتاری	ویژگی‌های شخصیتی	ویژگی‌های ظاهری	
اهل کار نیست، دست کج، سابقه دار، اهل هویت ملی و قومی نیست، آداب و رسوم رانمی داند، بد شانس و بخت برگشته، محبت کردن به مردم با شرط، عاشق پول	مهربان، عاشق پیشه، دوستدار همه، دل‌رحم، دست و دل‌باز، همدل، قابل اعتماد، سرزنده، صمیمی، دلسوز، شوخ، فداکار، شیطون، صادق، پاکدل، محبوب دست و پاچلفتی	مرد، میان سن، سفید پوست، قد کوتاه، موهای کم، صورت گرد، چشم‌های درشت مشکی، بینی کشیده، صدای بلندونالان	سلمان خطی (تقی معمولی)
اهل لباس های محلی، حسادت به افراد، خوشحالی و هیجان زیاد هنگام مراسمات محلی، خیال پردازینسبت به رسوم محلی، بیرون رفتن با خانواده	شیطون، خیال‌پرداز، صادق، پاکدل، مهربان، دوست داشتنی، خوش مشرب، خندان، همدل، فداکار، خونگرم و خوشرو،	زن، جوان، قد کوتاه، سفید، پاهای بلند و ظریف، لاغر، بینی کوچک، صورت باریک، لباس‌های محلی زیبا، چشم‌های قهوه‌ای	آیبه جاوید (جمیله)
خرید سوغاتی برای دختر مورد نظر، صبوری و دلسوزی کردن برای اهالی، پولدار و عاشق پیشه بودن، دنبال ازدواج، پایبند به مراسم محلی و اهل سنت، لباس مدرن، عاشق ایران	مهربان، دوستدار همه، دل‌رحم، دست و دل‌باز، همدل، قابل اعتماد، سرزنده، صمیمی، دلسوز، شوخ، فداکار، شیطون، صادق، پاکدل، محبوب	مرد، جوان، سفید پوست، قد بلند، پرمو، چهار شانه، تنومند، صورت بزرگ، چشم‌های درشت مشکی، بینی کشیده، صدای بلند، لاغر	بهرام افشاری (بهتاش)
عاشق ایران، پایبند به هویت ایرانی، بلد نبودن لهجه، نداشتن لباس محلی، دوستدار غذاهای محلی، اهل طبیعت	شیطون، خیال‌پرداز، پراز هیجان، صادق، پاکدل، مهربان، شاداب، دوست دار همه، دوست داشتنی، خوش مشرب، خندان، همدل، فداکار، خونگرم و خوشرو، طنز	دختران، جوان، قد کوتاه، سفید، پاهای ظریف، لاغر، بینی کوچک، صورت باریک، لباس ملی، چشم‌های قهوه‌ای	سارا و نیکا فرقانی (سارا و نیکا)

هویت ملی و قومی و رمزگان فنی

بازنمایی هویت قومی و ملی در سریال پایتخت براساس رمزگان فنی چگونه است؟
 رمزگان های فنی در سریال پایتخت در ذیل و ابتدائاً کامل توضیح داده شده و در انتهای نیز در جدولی بصورت جدول تبیین گردیده است:

هویت ملی و قومی رمزگان فنی در سریال پایتخت

پایتخت	
در نوروز سال ۹۰ به رسم سال‌های پیشین، سریال‌های مناسبتی از شبکه‌های مختلف سیما روانه آنتن شدند و در مازندران فیلم برداری شد	زمان و مکان
حرفه ای و با کیفیت بالا وبدون تردید موسیقی «پایتخت» یکی از مهم‌ترین، مؤثرترین و پرمخاطب‌ترین موسیقی تیتراژهای دهه نود سیماست که علاوه بر جذابیت‌های شنیداری که به مدد حضور آهنگساز توانمند و صاحب ذوقی چون آریا عظیمی نژاد پیش روی مخاطبان قرار گرفت	صدا برداری و موسیقی
با کیفیت بالا بار اصلی طنز سریال «پایتخت» بر اساس فرهنگ قومی خاص و لهجه آن‌ها (مازندرانی) است. البته برخی از هنرمندان بواسطه عدم تسلط یا تهرانی صحبت می کنند ویا مازندرانی را بد و دور از ذهن بیان می کنند.	تدوین
بازیگران اصلی عمدتاً فارسی زبانانی هستند که به تیکه برداری از بخش های طنز آمیز لهجه مازندرانی و گویش تبری خود را در نقش یک علی‌آبادی جا زده اند. تمام بازیگران این سریال در نقش های اصلی غیر مازندرانی هستند.	بازیگران و چهره پردازی
در سریال پایتخت امانوع پوشش محلی حداقل در تن هنرمندان اصلی فیلم کمتر دیده میشود و این یکی از تفاوت‌های اصلی است. اما در سریال پایتخت این امر به خوبی اجرا نمی شود و چهره های هنرپیشگان اصلی فیلم کمتر به قوم مازندرانی توجه دارد. باینکه آنها در طول داستان با حوادثی روبرو میشوند و حتی درگیر صحنه هایی سخت مثل سفر به سوریه در سریال پایتخت هستند، ولی بسیار با حوصله و آرامش به کار خود مشغولند. از سوی دیگر، همراهی و همکاری آنها باهم در جهت نجات هموطنان خود به خوبی به تصویر کشیده می شود. حتی کارگردان و بازیگرها در این سریال، تمام تلاش خود را در این جهت به کار می بندند تا بتوانند به شکل گیری خوب داستان و حتی رعایت رسوم قومی و ملی کشور کمک کنند.	رفتار و اجرا
آدم‌های سریال پایتخت به‌درستی نماینده‌ای راستین برای معرفی یک مملکت هستند. خانه نقی معمولی ایران است. نقی و ارسطو نماد بارز اکثریت و عامه مردم اتفاقاً معمولی ایران هستند. برخی از مراسم و نمادها کمتر دیده شد مثلاً عروسی که به سبک تهران بود و نه مازندرانی	نمادها

هویت ملی و قومی در رمزگان ایدئولوژی بازنمایی هویت قومی و ملی در سریال پایتخت براساس رمزگان ایدئولوژیک چگونه است؟

هویت ملی و قومی رمزگان ایدئولوژیک در سریال پایتخت

پایتخت	
پایتخت یک خرق عادت است. چه در مسیر شخصیت پردازی، چه ایده یابی، چه قصه، چه روایت که فضا سازی بومی و ایرانی توانسته خلاقیت و اصالت قابل اعتنائی از خود بروز دهد. و ثاباً همه اینها را از مجرا و مسیر «سادگی» آفریده است. شاید بتوان گفت این سادگی، مهم ترین ویژگی این سریال است. بازگشت اصالت خانواده، شخصیت های ملموس و مانوس، سادگی، پرهیز از اشرافیت، ریتم درست، قصه های آشنا، حرکت بر مدار بوم گرایی و وطن گردی، و از همه مهمتر دقت در عناصر فیلمنامه ای اعم از دیالوگ، نقاط عطف داستان و شخصیت پردازی و فضا سازی. در این سریال نیز اقلیم و بوم در آن نقش اساسی دارد. آدم های این سریال آنچنان ریشه در خاک علی آباد دارند که در هر کجای دنیا که باشند، علی آباد را برای خود احضار میکنند. علی آباد برای آنها نه یک تکه زمین، که یک نحوه زیست است؛ نوعی فرهنگ که از خاک ریشه می گیرد اما در جان آدمیزاد جوانه می زند	خانواده و هویت
در بیشتر سریال های تلویزیونی که اخیراً پخش شده، غالباً خانواده ها در حال دعوا و نزاع با همدیگر هستند و خیلی کم پیش می آید که اعضای خانواده یکدیگر را درک کنند. در سریال ما شاهد خانواده ای صمیمی هستیم که همیشه از همدیگر حمایت می کنند. فضای شاد درون سریال نیز حس خوشبختی شان را به بیننده القا می کند. علاوه بر طنزهای شیرین و جذابی که در دل خود جای داده، فضایی واقعی از روابط آدم ها در خانواده و اجتماع را برای مخاطب ایجاد کرده، که به باور پذیری بیشتر سریال کمک زیادی کرده است. درسکانسی خانواده معمولی به ناچار دوباره به علی آباد برمی گردند و این موضوع تا حدودی بیانگر نتایج منفی یک مهاجرت بدون فکر و برنامه ریزی است	مذمت مهاجرت
همان فرهنگی که سریال پایتخت از مواد و منابع آن برای رنگین تر کردن داستانش به خوبی بهره میبرد. از سوی دیگر پایتخت نشانه رشد صنعت سریال و افزایش مهارت های فنی در میان فیلمسازان است. امید که تلویزیون در سایر آثار خود نیز به این رشد به دست آمده در صنف سینماگران توجه و اهتمام داشته باشد.	طبقه اجتماعی
فضایی واقعی از روابط آدم ها در خانواده و اجتماع را برای مخاطب ایجاد کرده، که به باور پذیری بیشتر سریال کمک زیادی کرده است. عدم توجه به مادیات برای شخصیت های اصلی سریال در این سکانسها مورد توجه است.	مادی گرایی
شخصیت های سریال پایتخت برگرفته از دل اجتماع هستند؛ آنها نماینده قشر متوسط جامعه هستند. همین موضوع باعث شده تا مخاطب با این شخصیت ها احساس همزادپنداری کند. آشنایی مردم با رفتارها و شخصیت های بازیگران به گونه ای است که پیش بینی رفتارهای هر کدام از این کاراکترها برایشان بسیار آسان است.	نژاد

<p>اعضای خانواده معمولی هنگامی که با این چنین مشکلات و تعارض‌هایی روبرو می‌شدند، تلاش می‌کردند تا از طریق صحبت و مشورت با همدیگر به حل این مشکلات بپردازند و در نهایت این موضوع باعث ایجاد رابطه ای صمیمی در بین آن‌ها می‌شد.</p>	<p>فرهنگ گفتگو</p>
<p>پایتخت را می‌توان یک نمونه قابل اعتنا در مصداق یابی «تصویر ملی» از «هویت بومی» در رسانه تلویزیون هم دانست. شاید بتوان چنین رویکردی را در سالهای پیش از این در یک نمونه قابل اعتنای دیگر از سینمای ملی دید.</p>	<p>تصویر ملی</p>
<p>پایتخت در عین فرار از شعار و اشاره های گل درشت تبلیغی، اتفاقا در تذکار نکات اخلاقی ابتدایی اما مهمی همچون حرمت خانواده و حریم پدر و سنت فامیلی و همراهی و همدلی جمعی هم توفیق‌هایی را به دست آورده است. با این حال تردیدی نیست که اولویت بخشیدن به «خانواده» به عنوان محور روایت قصه، دستاورد بزرگی است.</p>	<p>آدم‌های استعاری</p>
<p>جایگاه والدین و احترام به سالمندان توجه ویژه‌ای شده بود. نقی معمولی به عنوان پسر بابا پنجعلی، هیچوقت در فکر انتقال پدرش به خانه سالمندان نبود و نگهداری از پدر را جزو یکی از وظایف اصلی خود می‌دانست. برخلاف بسیاری از فیلم‌ها و سریال‌ها، که در آنها تشریفات و تجملات زیادی قابل مشاهده است، زندگی ساده نقی معمولی و خانواده‌اش، جزو نکات مثبت این سریال محسوب می‌شد.</p>	<p>سالمندان</p>

نتیجه گیری

هویت از مفاهیم بین رشته‌ای در علوم اجتماعی است که مباحث مرتبط با آن در رشته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، روان‌شناسی اجتماعی و ... مطرح هستند. هویت بر تشابه دلالت دارد زیرا بر ملاک‌های وحدت‌بخش تأکید می‌کند و عده‌ای از افراد جامعه و گروه‌های اجتماعی را حول محوری خاص به هم پیوند می‌دهد اما در عین حال بر تمایز نیز دلالت دارد زیرا جدا می‌سازد و موجب تمایز از غیر می‌شود. از طرفی، هویت «دیگران» را از «ما» جدا می‌سازد، هویت ضمن آن که از ثبات و استمرار برخوردار است از پویایی نیز بهره‌مند است. به عبارتی هویت دیروز با امروز و امروز با فردا می‌تواند از نظر تعریف، عناصر و ویژگی‌ها متفاوت از یکدیگر باشد. کان، معتقد است که هویت در جریان تعامل اجتماعی و با درونی شدن نگرش‌های دیگران نسبت به خود شکل می‌گیرد.

بازنمایی هویت ملی و قومی در سریال پایتخت چگونه است؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد در بازه زمانی مورد بررسی، از مجموع ۷۴۸ سکانس منتخب، ۲۶۰ سکانس (۵۵ درصد) به طور مستقیم به موضوع هویت ملی و قومی مربوط بوده‌اند. در این میان سکانس‌هایی که به طور غیر مستقیم با موضوع هویت ملی و قومی مرتبط بوده‌اند ۱۶۴ سکانس (۳۲ درصد) در برمی‌گیرد. همچنین ۳۲۴ سکانس (۱۳ درصد) نیز به سکانس‌هایی اختصاص داشته است که با هویت ملی و قومی بی‌ارتباط بوده‌اند. از میان ۴۲۴ سکانس مربوط به هویت ملی و قومی ۱۸۹ سکانس (۴۵ درصد) با اولویت چهارم به بعد در سریالها قرار گرفته‌اند. تعداد ۹۱ سکانس (۲۱ درصد) با اولویت اول و اولویت دوم، سوم و چهارم در سکانسها مربوط به هویت ملی به ترتیب با ۶۷ سکانس (۱۶ درصد)، ۴۲ سکانس (۱۰ درصد) و ۳۵ سکانس (۸ درصد) بوده است.

بازنمایی هویت قومی و ملی در سریال‌های پایتخت بر اساس رمزگان اجتماعی چگونه است؟ منظور فیسک از رمزگان اجتماعی این است که حضور انسان‌ها در زندگی واقعی، همواره حضوری رمزگذاری شده است. به عبارت دیگر، ادراک ما از افراد گوناگون بر اساس ظاهرشان، طبق رمزهای متعارف در فرهنگ و هویت ملی و قومی مان شکل می‌گیرد. بنابراین، کاربرد رمزهای اجتماعی نظیر وضع ظاهر، لباس، محیط، رفتار، گفتار و صدا به این صورت است که به رمزگذاری رویداد ارتباطی کمک می‌کنند تا در هنگام پخش، واقعی به نظر برسد.

بازنمایی هویت قومی و ملی در سریال‌های پایتخت بر اساس رمزگان فنی چگونه است؟ رمزگان‌های فنی در سریال و پایتخت در ذیل و ابتدائاً کامل توضیح داده شده و در انتهای

نیز در جدولی بصورت جدول تبیین گردیده است: کارکرد اصلی زمان و مکان این است که بسیاری از رمزگان سریال بر اساس زمان و مکان سریال برگزیده می‌شوند. مکان یک سریال می‌تواند معنای خاصی به مخاطب القا کند. از سوی دیگر، سریال نمی‌تواند خود را از زمانی که در آن ساخته شده است، جدا کند. به عبارت دیگر، بافت موقعیتی هر سریال در خلق معنای آن تأثیرگذار است. رمز زمان و مکان به خلق معنای کلی سریال کمک می‌کند. در نوروز سال ۹۰ به رسم سال‌های پیشین، سریال‌های مناسبی از شبکه‌های مختلف سیما روانه آنتن شدند، اما یک سریال، گوی سبقت را در جذب مخاطب از دیگر سریال‌ها ربود و با اختلاف در صدر پر بیننده‌ها قرار گرفت. پایتخت به کارگردانی سیروس مقدم و با طراحی و بازی محسن تنابنده، سریالی که حتی از مجموعه‌های ترک شبکه جم نیز پیشی گرفت و این شبکه‌های خارجی را مجبور کرد تا در ایام نوروز به دلیل از دست دادن مخاطبانشان به تکرار قسمت‌های پخش شده تن در دهند. پایتخت که داستان زندگی یک خانواده مازندرانی را روایت می‌کند، تا کنون در ۶ فصل، ساخته و پخش شده است. محسن تنابنده، ریما رامین فر، علیرضا خمسه، احمد مهران فر، نسرین نصرتی، سارا و نیکا فرقانی اصل، مهران احمدی، بهرام افشاری و هومن حاجی عبداللهی بازیگران اصلی این مجموعه هستند. تجربه نشان داده است معمولاً فصل‌های بعدی یک مجموعه موفق، نمی‌توانند به اندازه فصل اول آن موفق و پرمخاطب باشند، اما پایتخت، خلاف این قضیه را ثابت کرد و هر فصل از آن رکورد بیننده فصل پیشینش را زد و مخاطبان بیشتری را با خود همراه کرد. فصل اول پایتخت که در نوروز سال ۹۰ از شبکه اول سیما پخش شد، روایتگر داستان خانواده نقی معمولی است که تصمیم می‌گیرند از شیرگاه به تهران کوچ کنند. اما هنگام ورود به پایتخت با مشکلات زیادی روبه‌رو می‌شوند... صاحبخانه از دنیا می‌رود و وراث حاضر به تحویل خانه نیستند، برای همین هم خانواده معمولی مجبور می‌شوند مدتی را در کامیون ارسطو زندگی کنند. بدون تردید موسیقی «پایتخت» یکی از مهم‌ترین، مؤثرترین و پرمخاطب‌ترین موسیقی تیتراژهای دهه نود سیماست که علاوه بر جذابیت‌های شنیداری که به مدد حضور آهنگساز توانمند و صاحب ذوقی چون آریا عظیمی‌نژاد پیش روی مخاطبان قرار گرفت، از همان فصل‌های اول و دوم پخش سریال تبدیل به فرآیندی مؤثر برای ساخت موسیقی‌هایی شد که با محوریت قرار دادن ملودی‌ها و نواهای ناب موسیقی نواحی ایران و تلفیق آن با دیگر گونه‌های موسیقایی شرایط جدیدی را برای موسیقی متن سریال‌ها و حتی آثار سینمایی به وجود آورد.

هر کدام از آنها ویژگی‌های شخصیتی مخصوص به خود دارند و کارگردان با توجه به همین ویژگی‌ها، آنان را انتخاب می‌کند. بهتاش به خوبی نماینده جوانان امروز است، بی‌کار، دله، لوده و دروغگو، کسی که احترام و ادب را فهم نمی‌کند و برای نمایش خود میان جنس مخالف از هیچ

راهی فروگذار نیست. مرد جوانی که دختران را دائم تهدید به ترک رابطه می‌کند و به این وسیله آنها را مورد سوءاستفاده قرار می‌دهد. فهیمه و سارا و نیکا به طور کامل نماینده جنسیت خود در ایران هستند. زن. کسی که هویتی ندارد. برادر و پسرخاله و پسرهایش برای او تصمیم می‌گیرند و برای مردان به سان اسبی است که باید دندان و نعل سالم داشته باشد. فهیمه یک زن ایرانی است که با دکمه آن و آف قیم‌های خود می‌تواند از آغوش مردی به آغوش دیگری بیفتد و مهر کسی را به دل کندیا از دل بیرون. سارا و نیکا نوجوانانی هستند که در این سالها فقط قد کرده و استخوان ترکانده‌اند. از بزرگ شدن و رشد این دو دختر چیزی فهم نمی‌شود جز پناه بردن پنهانی به فضای مجازی و تنگ‌تر شدن دایره اعمال نفوذ پدری چون نقی معمولی. دقت کنید که در هر اپیزود چند بار خطاب به یکی از دو قلوها جای خواسته می‌شود. و اما هماسعدت تنها فرد باسوادونسبتا منطقی و با عقل و درایت داستان پایتخت. این زن باسواد و نسبتا عاقل مجبور است از موقعیت شغلی خود به نفع شوهر استفاده کند، در کنار تمام حماقت‌های این خانواده بماند. دوستشان ندارد، مدارا کند و حتی مطیع شوهری مثل نقی. نقی که جایگاه اجتماعی و سواد و نگرشی بسیار پایین‌تر از او دارد.

بازنمایی هویت قومی و ملی در سریال پایتخت براساس رمزگان معنوی - اخلاقی

چگونه است؟ مهم‌ترین کاربرد رمز های ایدئولوژی این است که عناصر دو سطح قبل، یعنی رمزگان اجتماعی و رمزگان فنی، را در مقوله انسجام و مقبولیت اجتماعی قرار می‌دهند؛ زیرا معنا فقط زمانی ایجاد می‌شود که واقعیت و انواع بازنمایی و ایدئولوژی در یکدیگر ادغام شوند و به نحوی منسجم و ظاهراً طبیعی، به وحدت برسند. رمزهای ایدئولوژیک از این نظر دارای اهمیت هستند که رابطه بین رمز فنی انتخاب بازیگران و رمز اجتماعی آن بازیگران را معنادار می‌کنند و همچنین استفاده تلویزیونی از دو رمز یادشده را به کاربرد وسیع‌تر آنها در فرهنگ - به طور کلی - مربوط می‌سازند. بازگشت اصالت خانواده، شخصیت‌های ملموس و مأنوس، سادگی، پرهیز از اشرافیت، ریتم درست، قصه‌های آشنا، حرکت بر مدار بوم‌گرایی و وطن‌گردی، و از همه مهم‌تر - به خصوص در سری‌های اول - دقت در عناصر فیلمنامه‌ای اعم از دیالوگ، نقاط عطف داستان و شخصیت‌پردازی و فضا سازی. این همه حتی در فیلمبرداری و قاب‌بندی‌های سیروس مقدم نیز تأثیرگذار بوده و او را از بازی‌های فرمی و چرخش‌های معذب‌کارهای پیشینش، به درستی رهانیده. پایتخت را می‌توان یک نمونه قابل اعتنا در مصداق یابی «تصویر ملی» از «هویت بومی» در رسانه تلویزیون هم دانست. شاید بتوان چنین رویکردی را در سالهای پیش از این در یک نمونه قابل اعتنای دیگر از سینمای ملی دید که شهید آوینی آن را در مجموعه «قصه‌های مجید» جستجو می‌کرد. پایتخت را باید تا حدی پیرو همان شیوه دانست. در این سریال نیز اقلیم و بوم در آن نقش اساسی دارد. آدم‌های این سریال آنچنان ریشه در خاک علی

آباد دارند که در هر کجای دنیا که باشند، علی‌آباد را برای خود احضار می‌کنند. علی‌آباد برای آنها نه یک تکه زمین، که یک نحوه زیست است؛ نوعی فرهنگ که از خاک ریشه می‌گیرد اما درجان آدمیزاد جوانه می‌زند. لهجه و گویش مازندرانی در پایتخت تنها یک زینت نیست، بلکه در نوع ذهنیت این آدم‌ها تاثیر می‌گذارد. به عنوان مثال در نحوه توصیف این آدم‌ها از وضعیت‌هایی که در آن گرفتار می‌شوند. به هر رو پایتخت توانسته تا حدی به درون گویش و بیان و حتی زبان این آدم‌ها نفوذ کند. ما می‌توانیم دنیا را از چشم این آدم‌ها ببینیم. مناسبات درونی آدم‌ها، مناسبات اجتماعی، کسب و کار در کنار رشد و تغییر وضعیت آدم‌ها، جهان بینی مثبت هم‌ازدیگر مختصات این اثر است که آن را باز به مفهوم سینمای ملی شهید آوینی نزدیک‌تر می‌کند. البته از جهت نماد و نمود آدم‌های داستان، می‌توان رگه‌هایی از «یادآوری معنایی» را در پایتخت دید: نقی معمولی؛ مواجهه با انسان‌های عادی این جامعه که قدرت قهرمان شدن را در خود می‌پروراند و در عین معمولی بودن، جذاب و گرم و خواستنی و «آموختنی» اند. هم‌مای سعادت که بر محوریت مادر و زن، عنصر یگانه هستی را در رساندن پرنده خوشبختی بر بام «خانه» مورد تاکید قرار می‌دهد و نقش و جایگاه بی‌بدیل همسر، مادر و زن را در زیست بوم هویت قومی ایرانی-اسلامی یادآوری می‌کند. این نمادگرایی لطیف و ذوق‌آمیز و غیر گل‌درشت را حتی در عنوان «ارسطو»، «رحمت» و... نیز می‌توان یافت. ناگفته نماند که پایتخت در عین فرار از شعار و اشاره‌های گل‌درشت تبلیغی، اتفاقاً در تذکار نکات اخلاقی ابتدایی اما مهمی همچون حرمت خانواده و حریم پدر و سنت فامیلی و همراهی و همدلی جمعی هم توفیق‌هایی را به دست آورده است. با این حال تردیدی نیست که اولویت بخشیدن به «خانواده» به عنوان محور روایت قصه، دست‌آورد بزرگی است. بازآفرینی موسیقی محلی شمال ایران در تداعی رگه‌هایی از موسیقی خراسان و سایر نواحی جغرافیای موسیقایی ایران، حرکتی خلاقه است که آریا عظیمی نژاد شاید برای اولین بار در کار ساخت موسیقی متن یک سریال تلویزیونی به هنرمندی و موفقیت به انجام رساند. موسیقی در این سریال تبدیل به یک شخصیت می‌شود که به حس بازآفرینی «علی‌آباد» درونی کارکترها کمک می‌کند. همان‌علی‌آبادی که دیگر برای خود شهری است. به هر رو شاید دیگر زمانه انتقاد به موسیقی سنتی و محلی که زمانی در میان برخی موسیقیدانان رواج یافته بود، به پایان رسیده باشد. البته این انتقاد نه به محتوای موسیقی مقامی و دستگاهی ایران که به نحوه برخورد با این محتوا بوده است. محتوای موسیقی ایرانی را می‌توان در یک سازبندی و ارکستراسیون مناسب بازآفرینی کرد. این موسیقی توان بیان احساسات مختلف و بازآفرینی فضاهای گوناگون را داراست. قدرت این موسیقی یادآور قدرت فرهنگ بومی برای داستان پردازی است. همان فرهنگی که سریال پایتخت از مواد و منابع آن برای رنگین‌تر کردن داستانش به خوبی بهره می‌برد. از سوی دیگر پایتخت نشانه رشد صنعت سریال و

افزایش مهارت‌های فنی در میان فیلمسازان است. امید که تلویزیون در سایر آثار خود نیز به این رشد به دست آمده در صنف سینماگران توجه و اهتمام داشته باشد. در این سریال به جایگاه والدین و احترام به سالمندان توجه ویژه‌ای شده بود. نقی معمولی به عنوان پسر بابا پنجعلی، هیچوقت در فکر انتقال پدرش به خانه سالمندان نبود و نگهداری از پدر را جزو یکی از وظایف اصلی خود می‌دانست. برخلاف بسیاری از فیلم‌ها و سریال‌ها، که در آن‌ها تشریفات و تجملات زیادی قابل مشاهده است، زندگی ساده نقی معمولی و خانواده‌اش، جزو نکات مثبت این سریال محسوب می‌شد. سریال پایتخت فرهنگ گفتگو در خانواده و تاثیر آن در حل مشکلات و رفع سوء تفاهم‌ها اشاره کرده بود. وجود برخی تعارضات و اختلاف نظرها میان اعضای خانواده، به خصوص بین زن و شوهرها، در زندگی امری طبیعی و غیر قابل اجتناب بوده. در این سریال، اعضای خانواده معمولی هنگامی که با این چنین مشکلات و تعارض‌هایی روبرو می‌شدند، تلاش می‌کردند تا از طریق صحبت و مشورت با همدیگر به حل این مشکلات بپردازند و در نهایت این موضوع باعث ایجاد رابطه‌ای صمیمی در بین آن‌ها می‌شد. بهره‌گیری از نظرات کارشناسان حوزه فرهنگی استان‌های مازندران و گلستان، در افزایش کیفیت فیلمنامه، نقش مهمی داشت و اشکالات گویشی آن بسیار کمتر دیده شد. بیان صادقانه و راستگویی اعضای خانواده نقی در شرایط سخت جزو نکات مثبت پایتخت به شمار می‌رود؛ به عنوان نمونه، میتوان به وقتی خانواده معمولی مورد بازجویی قرار می‌گیرند، اشاره کرد. در یکی از سکانس‌های مورد بحث، برادر هما بدون اطلاع قبلی و به طور غافلگیر کننده‌ای به منزل نقی سر می‌زند و این نشان دهنده تلاش دست اندرکاران این سریال برای نقد آداب و رسوم‌های غیر ضروری و تعارضات بیجا است. در سکانسی از سریال پایتخت، اعضای خانواده همگی دور هم جمع می‌شوند و به شب نشینی و صحبت با همدیگر می‌پردازند؛ این قضیه در راستای رواج هر چه بیشتر فرهنگ‌های قدیمی شب نشینی و افزایش صمیمت میان اعضای خانواده در سریال نمایش داده شده. در این سکانسها به برخی از مسائل و روابط خانوادگی اشاره شده که با فرهنگ ایرانی پیوند دارد؛ به طور مثال، در فصل سوم، به موضوع ازدواج یک پسر ایرانی و یک دختر چینی پرداخته شده است. این نوع مسائل بیانگر وجود تعامل فرهنگی میان کشورهای مختلف در سرتاسر دنیا با فرهنگ‌هایی متفاوت است. در سکانسی خانواده معمولی به ناچار دوباره به علی‌آباد برمی‌گردند و این موضوع تا حدودی بیانگر نتایج منفی یک مهاجرت بدون فکر و برنامه‌ریزی است. درونی کردن فرهنگ مازندرانی و نوآوری‌هایی که در زمینه بازیگری و فیلمبرداری اعمال شده، بر جذابیت این فصل از سریال پایتخت افزوده است. استفاده صحیح و به جا از لهجه مازندرانی (مازنی) در این سریال بسیار جذاب و دوست‌داشتنی بود. طبیعی بودن لهجه بازیگران، فضای جالبی را ایجاد کرده بود. وجود یک فرد خروس باز که یک شبه پولدار می‌شود، بیانگر وجود

اقتصاد ناسالم در جامعه ایران است. در این فصل از پایتخت، به خوبی به این موضوع اشاره شده است. در بیشتر سریال‌های تلویزیونی که اخیراً پخش شده، غالباً خانواده‌ها در حال دعوا و نزاع با همدیگر هستند و خیلی کم پیش می‌آید که اعضای خانواده یکدیگر را درک کنند. در سریال ما شاهد خانواده‌ای صمیمی هستیم که همیشه از همدیگر حمایت می‌کنند. فضای شاد درون سریال نیز حس خوشبختی‌شان را به بیننده القا می‌کند. علاوه بر طنزهای شیرین و جذابی که در دل خود جای داده، فضایی واقعی از روابط آدم‌ها در خانواده و اجتماع را برای مخاطب ایجاد کرده، که به باور پذیری بیشتر سریال کمک زیادی کرده است. داستان ازدواج زودهنگام سارا و نیکا یکی دیگر از مسائل بحث برانگیز این سریال بود. برخی از منتقدان بر این باور بودند که این سریال به ترویج ازدواج در کودکی می‌پردازد، ولی این برداشت اشتباه است. طرح چنین مسئله‌ای به معنای ترویج و تأیید آن نیست، بلکه هدف کارگردان سریال از نمایش این قضیه، به نقد کشیدن این موقعیت از زاویه طنز است. حتی در قسمت یازدهم این سریال نشان داده شد که نقی و هما، والدین سارا و نیکا، به شدت با قضیه ازدواج آنها مخالف هستند. ازدواج فهیمه یکی دیگر از مسائلی بود که مورد انتقاد قرار گرفت. ازدواج زنی که همسرش فوت کرده، هنوز در جامعه ما به طور کامل مورد پذیرش واقع نشده و نگاه‌های مثبتی نسبت به چنین ازدواج‌هایی در جامعه وجود ندارد. اما سریال با هوشمندی تمام، سعی در تغییر این دیدگاه اشتباه داشت. شخصیت‌های سریال پایتخت برگرفته از دل اجتماع هستند؛ آنها نماینده قشر متوسط جامعه هستند. همین موضوع باعث شده تا مخاطب با این شخصیت‌ها احساس همزادپنداری کند. آشنایی مردم با رفتارها و شخصیت‌های بازیگران به گونه‌ای است که پیش‌بینی رفتارهای هرکدام از این کاراکترها برایشان بسیار آسان است و امروزه کمتر سریالی را می‌توان یافت که مخاطب اینقدر با شخصیت‌های آن مانوس و آشنا باشد.

با یک نوع برجسته‌سازی در سبک زندگی مؤمنانه و ارزش‌های دینی معنوی در سریال‌های نمایشی می‌توان به نیازهای معنوی مخاطب پاسخ گفت؛ چون سه ویژگی تلویزیون یعنی تراکم، همه‌جایی بودن و هم‌صدایی در ایجاد اثرهای قوی بر افکار عمومی با هم ترکیب می‌شوند و بیشتر مخاطبان تلویزیون به گونه‌ای از سبک زندگی نگاه می‌کنند که تلویزیون آن را عرضه می‌دارد و برجسته می‌سازد. به طور کلی، تلویزیون، موضوع‌هایی را تعیین می‌کند که عموم مردم و مخاطبان می‌توانند به آن فکر کنند.

باید فضای رسانه‌ای تلویزیون را شناخت و آن را مکمل نهاد خانواده و مدرسه و رسانه‌های سنتی در تبلیغ دین و ارزش‌های اخلاقی و معنوی به حساب آورد و از قابلیت‌های آن در هم‌افزایی ارزش‌های دینی و سلامت روحی و معنوی کمال استفاده را برد. می‌توان کارکرد ارشادی تربیتی تلویزیون را در قالب سرگرمی و سریال‌های نمایشی به مخاطب عرضه کرد و معرفی

سبک زندگی مؤمنانه را به صورت غیر مستقیم و زیر پوستی در تمام طول سال دنبال کرد و با استفاده از سرمایه‌های فرهنگی و ارزش‌های دینی، سبک زندگی اسلامی را در زندگی فردی و اجتماعی مخاطب نهادینه ساخت. با به تصویر کشیدن باورها (خدا، معاد، نبوت...) و ارزش‌ها (دانش‌اندوزی، اندیشه‌ورزی، احترام به بزرگ‌ترها...) و رفتارهای دینی متناسب با فضای جامعه امروزی می‌توان به نیازهای معنوی پاسخ داد و زندگی مؤمنانه را برجسته کرد و ملاک عمل قرار داد.

اگر رسانه ملی به ویژه تلویزیون به نیازهای مادی و معنوی مخاطب توجهی نکند، بی‌شک، دیگرانی هستند که در رقابت رسانه‌ای پا به میدان گذاشته‌اند. پس مخاطبان ما از اندیشه‌ها و برنامه‌های آنان بهره می‌گیرند. این امر هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که کسانی با اندیشه‌های خاصی درصدد راه‌اندازی رسانه‌های گوناگون برای مخاطب مورد هدف داخل جامعه ما هستند. زمانی که ما میدان را خالی کنیم، رقیبانی بسیار قوی‌تر از ما با سرمایه، تخصص، بی‌پروایی اخلاقی و ارزشی در بازار تولید رقابت هستند و در جذب ساعات و دقایق زندگی ما تلاش می‌کنند.

تکرار داستان‌ها و نمایش‌های دربردارنده سبک زندگی دینی در هر روز و شب با ارزش‌های اخلاقی و معنوی برآمده از آموزه‌های دینی سبب می‌شود مخاطب ضمن جامعه‌پذیری و ارضای نیازهای روحی و معنوی خود، الگوهای خود را از سبک زندگی تلویزیونی تقلید کند و رفتارها و سبک زندگی اسلامی باز تولید شده و دیده شده را بارها و بارها تکرار کند.

همچنین مطابق با یافته‌های به دست آمده، در مورد روابط والدین و فرزندان می‌توان گفت در این سریال با دو سنخ از روابط والدین و فرزندان مواجه هستیم که یکی از این سنخ‌ها به صورت آشکار تحت‌گفتمان دل‌بستگی و صمیمیت سنتی است و دیگری به صورتی پنهانی این گفتمان را بازتولید می‌کند. رابطه مبتنی بر عشق فرزندان نسبت به والدین الگوی اصلی است. به عنوان ذکر نمونه‌ای می‌توان به سکانس پماد مالیدن نقی به پاهای بابا پنجعلی اشاره کرد. در سکانس مذکور دوربین از نمای نزدیک دست‌های نقی نشان می‌دهد که درحال فشار دادن پماد بر روی پاهای بابا پنجعلی است. استفاده از این نما برای رساندن عاطفه و صمیمیت زیادبکار می‌رود. با توجه به سریال پایتخت، به‌طور کلی نقی در برابر پدرش دو وظیفه اساسی دارد:

۱. مراقبت جسمی: در سریال حاضر این نوع مراقبت شامل مجموعه‌های از مراقبت‌ها با محوریت ضعف جسمی بابا پنجعلی است.

۲. مراقبت روانی: در کل این نوع از مراقبت بر محوریت تنها نگذاشتن بابا پنجعلی تأکید دارد و بر روابط عاشقانه پدر- پسر صحنه می‌گذارد. این نوع از رابطه بین والدین و فرزندان در هویت قومی و ملی ایرانی را می‌توان آن چیزی که ذکایی و فتحی نیا (۱۳۹۲) «روابط دوستانه متقابل

بر مبنای ارزش‌های مشترک» مینامند، تعریف کرد؛ یعنی روابط شکل گرفته بین والدین و فرزندان مبتنی بر توافق در خصوص ارزش‌های بنیادین و نحوه رفتار بیرونی. رابطه ای آرام و صمیمی بر پایه فهم صحیح طرفین از جایگاه، وضعیت و موقعیت طرف متقابل، ارزش‌های مشترک؛ همراه با ویژگی‌هایی چون صداقت، خیرخواهی، دلسوزی محبت، حمایت و احترام دوطرفه در سایه گفتگو و درک متقابل. در این تیپ از خانواده، همه اعضا شخصیتی کاملاً مثبت دارند و نگرش و رفتار آنها مورد تأیید و رضایت طرف مقابل است. در عین حال تحلیل روابط نسلی در این سکانس دلالت بر یک خانواده در حال گذار دارد که در آن کودکان آمادگی به نقد کشیدن برخی از رفتارهای والدین خود را دارند. زیرا در خانواده کاملاً سنتی سن ملاک حقوق و اختیارات بود و افراد مسن تر مشروعیت بیشتری داشتند و پدر بزرگ مهم‌ترین نقش را در خانواده بر عهده داشت. در سایر موارد، از ابعاد ظاهری گرفته تا اخلاقی وجوه تعمیمی شخصیت پردازیها بسیار بالاست. ویژگی‌هایی نظیر ساده دل، فرو دست، غیر متجدد از یک سو و کارکرد کمیک در مجموعه‌های مورد بررسی از اصلی ترین درون مایه متنی هستند.

فهرست منابع

۱. احمدی، م. (۱۳۹۱). رابطه هویت ملی و هویت قومی در بین مردم همدان. فصلنامه مطالعات ملی، سال ششم. شماره ۲۲.
۲. افروغ، ع. (۱۳۹۱). هویت شناسی مذهبی و باورهای دینی. مجموعه مقالات جامعه و فرهنگ. جلد چهارم، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. آبادیان، حسین (۱۳۸۹). «فرادهش، هویت ملی و مسئله تاریخ‌نگاری». مطالعات ملی.
۴. احمدوند، شجاع (۱۳۸۹). «شکاف‌های اجتماعی و بحران هویت در اسرائیل». پژوهش حقوق عمومی.
۵. اسمیت، آنتونی (۱۳۸۳). ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ، ترجمه منصور انصاری، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
۶. افتخاری، اصغر (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی سیاسی اسرائیل، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۷. پای، لوسین (۱۳۸۰). بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی، ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی، پژوهش‌شکده مطالعات راهبردی.
۸. جافر، ب. (۱۳۹۰). بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و هویت ملی. مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال هفتم، شماره دوم، دانشگاه تهران.
۹. چلبی، م. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی نظم. تهران: نشر نی.
۱۰. حسامی، غ. (۱۳۹۳). بررسی وضعیت هویت ملی کارکنان دولت. سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی.
۱۱. حاجی خیاط، علیرضا. (۱۳۸۲). تبیین ابعاد هویت. مجله علوم تربیتی، دانشگاه فردوسی مشهد. ویژه نامه هویت، جلد چهارم، شماره اول.
۱۲. حافظ نیا، م و همکار. (۱۳۹۵). تأثیر جهانی شدن بر هویت ملی. فصلنامه ژئوپلیتیک، شماره ۱۱، تهران.
۱۳. حسینی، م و همکاران. (۱۳۹۵). هویت ملی و برخی عوامل موثر بر آن در بین دانش‌آموزان مقطع متوسطه کرج. جامعه‌شناسی کاربردی. سال بیست و دوم. شماره ۵۱.
۱۴. دارابی، ج. (۱۳۹۳). بررسی و تعیین نوع هویت فردی، ملی و مذهبی در نوجوانان. معاونت پژوهشی دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، تهران.
۱۵. داودی. ب. (۱۳۹۶). هویت ملی و تعامل در فضای سایبرنتیک. پرتال علمی انسانی.
۱۶. رضوان‌فر، ا. (۱۳۹۸). الگوی جامعه‌شناختی هویت ملی در تهران با تأکید بر رابطه میان هویت ملی و ابعاد آن. فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۲۲.
۱۷. رضائی، ا و همکاران. (۱۳۹۰). جایگاه برنامه‌های درسی دانشگاهی در تقویت هویت ملی

- دانشجویان. فصلنامه مطالعات ملی. سال دوازدهم. شماره ۴۵.
۱۸. سفیری، خ و همکار. (۱۳۸۸). بررسی هویت دینی و ملی جوانان شهر تهران با تاکید بر تاثیر خانواده. پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه الزهرا. نشریه شماره ۲.
۱۹. شیخاوندی، داور (۱۳۸۰). ناسیونالیسم و هویت ایرانی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۰. عباسپور. ع. (۱۳۸۷). بررسی جامعه‌شناختی نگرش جوانان نسبت به هویت ملی و مولفه‌های آن (مطالعه موردی: جوانان ۱۶ تا ۲۹ ساله شهرستان رودسر استان گیلان). فصلنامه دانش انتظامی، شماره مسلسل ۳۸.
۲۱. عبدالهی. م. (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی بحران هویت، فصلنامه پژوهش. تهران: شماره ۲ و ۳ سال اول.
۲۲. منتظر قائم، م. (۱۳۸۹). رسانه‌های جمعی و هویت. فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴.
۲۳. نقیب‌زاده، ا. (۱۳۹۳). هویت ملی و عوامل بحران آن در ایران. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.
۲۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۴). چالش‌های هویت در آمریکا، ترجمه محمودرضا گلشن‌پژوه و حسن سعید کلاهی‌خیابان و عباس کاردان، تهران: ابرار معاصر تهران.
۲۵. یوسفی، ع. (۱۳۹۰). روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران. فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۸، سال دوم، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۷ - ۲۴۵

بررسی کارکردهای رمز ارزها از منظر حقوقی و نظم اجتماعی

محمدرضا دالوندی^۱سید ابراهیم موسوی^۲هنگامه غضنفری^۳

چکیده

رمز ارزها دسته‌ای از ارزهای دیجیتال هستند که از تکنیک‌های رمزنگاری برای تامین امنیت اطلاعات خود استفاده می‌کنند. رمز ارزها به صورت متمرکز و یا غیرمتمرکز ارائه می‌شوند که رمز ارز بیت کوین به عنوان اولین رمز ارز، از حالت غیرمتمرکز استفاده می‌کند. با توجه به تبعات اخلاقی و اجتماعی رمز ارزها در سال‌های اخیر پژوهش حاضر به بررسی کارکردهای رمز ارزها از منظر حقوقی و نظم اجتماعی پرداخته است. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از مطالعه کتابخانه‌ای و مرور منابع انجام شده است. با بررسی جایگاه و اعتبار رمز ارزها در حقوق قراردادها و حقوق بانکی، نتایج گویای آن است که در ایران در حوزه‌ی خریدوفروش رمز ارزها تنها قانونی که در استفاده از رمز ارزها مورد تصویب واقع شده است؛ استفاده از رمز ارزها که از سوی متعاملین، مشمول حمایت و ضمانت از سوی دولت و نظام بانکی نبوده و استفاده از آن در مبادلات داخل کشور مجاز نیست و تنها استثنا در این مورد، استخراج فرآورده‌های پردازشی رمزنگاری شده رمز ارزها (ماینینگ) با توسل به اخذ مجوز از سازمان وزارت صنعت، معدن و تجارت است؛ در حقوق بانکی نیز استفاده از رمز ارزها و میزان عرضه آن از سوی خود بانک مرکزی تنظیم و به‌طور کلی تابع قوانین و مقررات نظام جمهوری اسلامی ایران می‌باشد. از منظر اختلال در نظم اجتماعی و بعد اخلاقی و فقهی نیز دارای شباهتی بوده که در این نوشتار به آن‌ها نیز پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

ماهیت حقوقی، رمز ارز، حقوق ایران، اتحادیه اروپا، آمریکا، بلاک چین.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

Email: mohammadrezadalvandi90@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیأت علمی، گروه حقوق، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: se.moosavi@gmail.com

۳. استادیار و عضو هیأت علمی، گروه حقوق، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

Email: ghazanfari.h50@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۸/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۲

طرح مسأله

رمزارزها گونه غیرمتمرکز از ارزهای دیجیتالی می‌باشند که با فناوری جدیدی ارائه شده‌اند. پول مجازی هیچ سرویس دهنده مرکزی یا موسسه مالی برای کنترل نقل و انتقال ندارد؛ چون همه چیز بر ارتباطات نظیر به نظیر بنا شده است. (السان، ۱۳۸۶) پول مجازی یک ماهیت غیر متمرکز دارد که بر اساس آن تمامی فرآیند انتشار، پردازش و اعتبارسنجی معاملات توسط شبکه کاربران و بدون هیچ واسطه‌ای صورت می‌پذیرد. تعداد پوله‌ای مجازی در دنیا در حال افزایش است که از آن جمله میتوان به بیت کوین به عنوان پرکاربردترین و با ارزشترین پول مجازی در دنیای واقعی، اشاره داشت. بیت کوین یک سیستم اینترنتی عمومی است که یک شبکه پرداخت وجوه و تولید پول به صورت کاملاً الکترونیکی معرفی کرده است. بیت کوین قدرت خود را از کاربران می‌گیرد و از منظر آنها، بیت کوین یک پول اینترنتی محسوب می‌گردد. به نظر میرسد که نمیتوان بیت کوین را به عنوان یک نوع پول در نظر گرفت بلکه یک دارایی دیجیتال است (امینی، ۱۳۹۳).

شناسایی ماهیت رمزارزها رابطه تنگاتنگی با بازشناسی ساختار فنی هر یک از اقسام آن دارد. لذا ارائه ماهیتی واحد با وجود اقسام متنوع، امکان‌پذیر نبوده و قابل ایراد است. رمزارزها گونه‌ای از اموال غیرمادی و یا در صورت توسعه و تسری مفهوم عین به اموال ناملموس، از اعیان محسوب شده که دارای مالیت عرفی و شرعی نیز می‌باشند. رمزارزها اگرچه از لحاظ تئوریک و مبانی حقوقی و اقتصادی می‌توانند کارکردهای پول را ایفا نمایند (خردمند، ۱۳۹۸) و به‌عنوان واسطه مبادله در میان مردم جهان نیز پذیرفته شده‌اند لکن بر اساس قوانین پولی، جهت صدق عنوان پول، نیازمند شناسایی دولت‌ها نیز می‌باشند؛ برخی از انواع رمزارزها همچون رمزارزهای ملی به واسطه خلق توسط کشورها از این شناسایی برخوردار هستند لکن سایر اقسام آن، تا زمانی که در قوانین به رسمیت شناخته نشوند، پول تلقی نشده و صرفاً یک دارایی دیجیتال محسوب می‌شوند. گونه دیگری از انواع رمزارزها یعنی توکن‌های صادره در عرضه اولیه سکه نیز با مفهوم اوراق بهادار تطبیق داده می‌شوند. در صدق عنوان پول بر رمزارزها با عنایت به مبانی حقوقی موجود، میان اندیشمندان این حوزه اختلاف نظر است. برخی ماهیت رمزارزها را به‌عنوان پول تایید کرده‌اند (سیدحسینی و دعائی، ۱۳۹۳: ۸۸) اما برخی دیگر رمزارزها را پول به معنای واقعی نمیدانند و عنوان ارز در این موضوع را مبنی بر مسامحه گذاشته‌اند (میرزاخانی، ۱۳۹۶: ۲۶). از منظر حقوقی دو ایراد و اشکال بر ماهیت پولی رمزارزها وارد شده است که هر دو اشکال قابل پاسخگویی است.

برخی، رمزارزها را به عنوان مال به رسمیت نشناخته و برای آن مالیتی قائل نمیشوند و از این

جهت پول بودن آن را به طریق اولی منتفی دانسته اند.

گسترش روز افزون فناوری تغییرات ملموسی در زندگی بشر ایجاد کرده است. یکی از آخرین فناوری ها زنجیره بلوک است که رمز ارزها در بستر این فناوری فعالیت می کنند. اقبال مردم به رمز ارزها موجب حدوث مسائلی می شود که شایسته تحلیل حقوقی است و این تحلیل پیش از هر چیز، منوط به درک ماهیت حقوقی رمزارزهاست. رمزارزها به لحاظ حقوقی، حق مالی محسوب می شوند و ماهیتشان، پول نیست. از طرف دیگر، چالش های بنیادین حقوقی رمزارزها در حقوق ایران، دامن گیر قانون گذار، متعاملین و طراحان آن هاست. چرا که به رسمیت شناختن رمز ارزها توسط قانون گذار، در صورتی با مانع اصل ۴۴ قانون اساسی برخورد نمی کند که به لحاظ فنی، امکان نظارت دولت بر رمز ارزها فراهم باشد. مبادلات رمز ارزها نیز هرچند مطابق اصل، صحیح محسوب می شود، با این حال، در صورتی که مغایر سیاست های پولی و حیات اقتصادی کشور باشد، به دلیل تلاقی با نظم عمومی، باطل خواهد بود.

در ایران تا دی ۱۳۹۶، در زمینه رمزارزها وضعیت خاکستری بود که تحت آن نه محدودیتی حاکم بود و نه مقرراتی وجود داشت، اما با اعمال محدودیت ها توسط شورای عالی مبارزه با پول شویی در زمینه معامله رمزارزها، استخراج و معامله رمزارزها با محدودیت مواجه شد. با وجود تحریم ها، جریان سیاست گذاری این حوزه با توجه به اهمیت و قابلیت کمک به نقل و انتقال مالی در زمان تحریم، مورد توجه ویژه قرار گرفته است. توجه ویژه به رمزارزها به خصوص از ۱۳۹۶ به بعد باید دانست که اقدامات صورت گرفته در حوزه مقررات گذاری در این حوزه همچنان نوپا و بدیع است و جای کار بسیار جهت توسعه رمزارزها در کشور وجود دارد. از سال ۱۳۹۲، مرکز ملی فضای مجازی با ۱۴ ارگان بانک مرکزی، سازمان بورس اوراق بهادار، وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات، وزارت اقتصاد، قوه قضائیه، نیروی انتظامی، پلیس فتا، و مرکز پژوهش های مجلس جلساتی را به منظور هماهنگی و هم افزایی در ارتباط با رمزارزها و بلاک چین تشکیل داده و در این جلسات بر مقررات گذاری در این حوزه تاکید فراوان شده است.

از سال ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۴، هماهنگی و تبیین سیاست های کلی رمزارزها در ایران بر عهده مرکز ملی فضای مجازی بود، که در همین راستا، چند سناریو از جمله بهترین و بدترین شرایط رمزارزها توسط دو کارگروه اقتصادی و امنیت در جلسات مرکز ملی فضای مجازی مطرح و از ارگان های مرتبط در این حوزه نظر خواهی شد. در نهایت براساس پژوهش های انجام شده و جلسات متعدد، مرکز ملی فضای مجازی پیش نویس سند ارزهای رمزنگاری را آماده کردند که جهت تصویب و تایید این پیش نویس به دفتر ریاست جمهوری ارسال گردید که در حال حاضر در این ارتباط آیین نامه فرایند استخراج رمزارزها از سوی دولت تصویب و ابلاغ شده است. تحت

این ابلاغ، دولت خطاب به وزارت صنعت، معدن و تجارت، وزارت نیرو، وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات، وزارت نفت، وزارت اطلاعات، وزارت امور اقتصاد و دارایی، و بانک مرکزی و براساس اصل ۱۳۸ قانون اساسی بیان می‌کند که استفاده از رمزارزها با پذیرش مسئولیت خطر پذیری و ریسک از سوی متعاملین صورت گرفته و مشمول حمایت و ضمانت دولت و نظام بانکی نیست و استفاده از آن در مبادلات داخل کشور ممنوع است. از سوی دیگر، استخراج رمزارزها نیز تنها با مجوز وزارت صنعت و معدن ممکن است تحت این ابلاغیه برخی از اقدامات لازم را به وزارت نیرو و ارتباطات و فناوری اطلاعات یادآور می‌شود. نکته قابل توجه ارتباط استخراج رمزارزها با وزارت صنعت و معدن در این ابلاغیه است که با توجه به ماهیت رمزارزها، استخراج در اینجا به معنی استخراج کانی یا مواد معدنی است. این اقدامات از جمله اقدامات دولت در راستای ایجاد وضعیت پایدار در مقررات گذاری این حوزه است. سیاست مقررات گذاری در ایران با توجه به اقدامات مرکز ملی فضای مجازی ایجاد دانش فنی در دانشگاه‌ها، صنعت استخراج تاسیس صرافی‌های این حوزه هاست.

رمزارزها به‌عنوان نسل جدیدی از فناوری‌های مالی، چند سالی است که منشا تحولاتی در جهان شده‌اند و دولت‌ها با چالش‌های متفاوتی در ساماندهی آن‌ها روبرویند. بنظر می‌رسد ایران با وجود تراکنش‌های مالی بالا در این خصوص، از جمله کشورهایی است که هنوز به تصمیم دقیق و منسجمی برای مواجهه با این پدیده نوظهور نرسیده‌است. از طرفی، آمریکا به‌عنوان کشوری که از ابعاد متفاوت به این موضوع پرداخته‌است، مورد توجه پژوهشگران مختلفی بوده‌است. سازمان خدمات درآمد داخلی آمریکا (IRS) در مارس ۲۰۱۴ اعلام کرد، این سازمان ارزش‌های مجازی نظیر بیت کوین یا هر گونه رمز ارز دیگر را به‌عنوان «دارایی» تلقی می‌کند، نه به‌عنوان ارز؛ و بر همین اساس بر آن‌ها مالیات وضع خواهد کرد.

بر اساس اطلاعیه‌ی ۲۰۱۴-۲۱ IRS، هر فرد یا گروه فعال در حوزه‌ی رمز ارزها باید:

۱. سوابق کامل خرید و فروش رمز ارزها را نگهداری کند.
 ۲. بابت هر بار خرید و فروش از طریق رمز ارزها مالیات پرداخت کند.
 ۳. بابت ارزش بازار هر رمز ارز استخراج‌شده مالیات بپردازد.
 ۴. بابت سود حاصل از فروش هر گونه رمز ارز در ازای پول نقد نیز مالیات بدهد.
- فروش ارزش‌های دیجیتال در آمریکا تنها در دو حالت ملزم به رعایت چهارچوب‌های قانونی است: الف) اگر شامل فروش اوراق بهادار تحت قوانین فدرال باشد ب) اگر به‌عنوان تبادل پول تحت قوانین ایالتی به حساب بیاید یا تحت قوانین فدرال، فرد را وارد کسب‌وکاری مرتبط با انتقال پول نماید. ارزش‌های دیجیتال توسط برخی کمیته‌های فدرال ایالات‌متحده به‌عنوان کالا به حساب می‌آیند.

صرافی‌ها باید تابع توصیه‌های گروه ویژه اقدام مالی (FATF) باشند و از قوانین اطلاعات محرمانه بانکی و مقابله با پولشویی پیروی کنند. از سوی دیگر، سازمان خدمات درآمد داخلی که مسئول امور مالیاتی ملی است، به ارزش‌های دیجیتال به چشم نوعی دارایی نگاه می‌کند و حتی قوانینی برای پرداخت مالیات هم برای آنها در نظر گرفته است.

قانون‌گذاران فدرال حتی به حوزه صرافی‌های خارجی ارزش‌های دیجیتال هم وارد شده‌اند. کمیسیون بورس و اوراق بهادار آمریکا (SEC) هم ارزش‌های دیجیتال را معادل اوراق بهادار می‌داند. این ارزش‌ها از نگاه کمیسیون معاملات آتی کالای ایالات متحده، کالا به حساب می‌آیند و کمیسیون لازم می‌داند که بر بازار مشتقات ارزش‌های دیجیتال نظارت داشته باشد. به طور خلاصه باید گفت، مقررات رمز ارزها در ایالات متحده آمریکا از مقررات موجود در بیش تر کشورهای دنیا بهتر است. همان‌طور که می‌دانید، رمز ارزها تا حدود زیادی در سراسر آمریکا پذیرفته می‌شوند. رمز ارزها دائماً در حال پیشرفت و به‌روزرسانی هستند. صنعت رمز ارزها صعود مداومی به جریان اصلی بازار و زندگی دارد؛ دیر یا زود رمز ارزها در ایالات متحده دارای مقررات و قوانینی می‌شوند که مدت زیادی است همگان در انتظارشان هستند.

اتحادیه اروپا در حالی که نگرانی‌ها از تبدیل شدن بازار بی‌قانون ارزش‌های دیجیتال به گریزگاهی برای فعالیت‌های مجرمانه و همچنین اثرات آن بر ثبات اقتصادی زیاد شده، درصدد تصویب و اجرای قوانین جدیدی برای کنترل رمزارزها برآمده است.

اتحادیه اروپا اعلام کرده که هدف از این کار، حفظ ثبات مالی و حمایت از مصرف‌کنندگان است. بنابراین اتحادیه اروپا می‌خواهد نقل و انتقال‌های ارزش‌های دیجیتال را مشمول قوانین پولشویی مشابه نقل و انتقال‌های بانکی سنتی کند.

پیش‌بینی می‌شود که مقررات جامع بازار دارایی‌های رمزنگاری شده (MiCA) برای ۲۷ کشور عضو اتحادیه اروپا همانند سیاست حفظ حریم خصوصی این اتحادیه به استانداردهای جهانی تبدیل شود.

بر اساس مقررات جدید بازار رمزارزهای اتحادیه اروپا، صرافی‌ها، کارگزاران و سایر شرکت‌های فعال در بازار رمزارزها با قوانین سخت‌گیرانه‌ای با هدف حمایت از مصرف‌کنندگان مواجه می‌شوند.

با توجه به چالش‌ها و خلاءهایی که در قبال موضوع وجود دارد هدف پژوهش حاضر بررسی کارکردهای رمز ارزها از منظر حقوقی و نظم اجتماعی می‌باشد.

روش تحقیق پژوهش حاضر، توصیفی و تحلیلی می‌باشد. تحقیق کتابخانه‌ای فرایندی منظم و گام‌به‌گام است که برای گردآوری اطلاعات جهت نگارش یک مقاله یا ارائه یک سمینار مورد استفاده قرار می‌گیرد. در طول فرایند یک مطالعه کتابخانه‌ای همواره لازم است که

پژوهشگر به عقب برگردد و اطلاعات قبلی را تعدیل و بازنویسی نماید. مطالعه اسناد در تمامی پژوهش‌های علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در بعضی از آنها در بخشی از فرآیند تحقیق از این روش استفاده می‌شود. در بعضی از آنها موضوع تحقیق از حیث روش، ماهیتاً کتابخانه‌ای است و از آغاز تا انتها متکی بر یافته‌های تحقیق کتابخانه‌ای است. روش تحقیق کتابخانه‌ای مهم‌ترین ابزار در نگارش یک مقاله مروری است و در مقاله علمی-پژوهشی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. در تحقیقات کیفی مانند فرامطالعه شامل روش فراترکیب و روش فراتحلیل از این روش استفاده زیادی می‌شود.

مبحث اول: اصطلاحات اختصاصی انواع ارزشها

گفتار اول: مفهوم شناسی ارز دیجیتال

ارز دیجیتال یا همان پول مجازی است که در دو قالب غیرمتمرکز و متمرکز انجام می‌شود. ارز دیجیتال غیرمتمرکز نوعی شبکه پرداخت هم‌تا به هم‌تا (نقطه به نقطه) و غیر متمرکز است و منظور حاصل از پرداخت هم‌تا به هم‌تا، حاصل توافق عده‌ای از کاربران است که نرم افزار ارز دیجیتال مورد تمایل خود را بر روی رایانه خود دارند که با کمک اینترنت به یکدیگر متصل می‌شوند و همه چیز به توافق و اجماع این افراد با یکدیگر بستگی دارد. در سیستم پرداخت ارز دیجیتال تنها مالکیت ارزش آن را به صورت دیجیتال منتقل می‌کنید و از این جهت نامتمرکز هستند چون صرفاً توسط کاربران و بر روی اینترنت بدون هیچ گونه اختیار مرکزی و واسطه‌ای اداره می‌شوند. مانند: بیت کوین، دس، دیجی بیت، اتریوم و ... (رفیعی، ۱۳۹۷، ص ۰۱۸). ارز مجازی، ارز دیجیتال، ارز مخفی، رمزینه پول یا ارز رمز پایه، ارز الکترونیکی، تعبیرات مختلفی از مفهوم تقریباً واحدند. منظور از ارز، نوع پذیرفته شده‌ای از پول است که به عنوان واسطه مبادله کالا و خدمات استفاده می‌شود. مراد از مجازی، ماهیت و فضای غیر فیزیکی است که این ارزشها در آن مبادله می‌شوند. منظور از دیجیتال هم ماهیت الکترونیکی این ارزشهاست. مخفی، رمزینه یا رمز پایه هم به استفاده از علم و تکنیک رمز نگاری در خلق این ارزشها اشاره دارد. ارز مجازی را نباید با ارز فیات یکسان دانست. ارز فیات که ارز واقعی، پول واقعی یا پول ملی هم نامیده می‌شود، سکه یا اسکناسی است که مراجع دولتی کشوری به عنوان پول رایج خود تعیین می‌کنند. همین طور ارز مجازی با پول الکترونیکی تفاوت دارد. پول الکترونیکی، نماد دیجیتالی ارز فیات است که برای انتقال الکترونیکی ارزش تخصیص داده شده به آن استفاده می‌شود. بانک مرکزی اروپا، ارز مجازی را چنین تعریف کرده است: «نماینده دیجیتالی ارزش است که توسط بانک مرکزی یا نهاد دولتی صادر نمی‌شود و می‌تواند بدون ارتباط با پول‌های رایج ملی صادر شود.» (محمودی، ۱۳۹۸، ص ۵۱۱).

گفتار دوم: نحوه عملکرد ارزهای دیجیتال

ارزهای دیجیتال که اغلب به عنوان پول های مجازی نیز شناخته می شوند، مبتنی بر الگوریتم های ریاضی هستند. این الگوریتم ها در قلب پول های دیجیتال قرار دارند و به نرم افزار منبع باز متصل می شوند که برای همه شرکت کنندگان در جامعه ارز دیجیتال قابل دسترسی است. فعالیت های حساس در سیستم ارز دیجیتال مانند ایجاد پول و اعتبار سنجی معاملات، در واقع از طریق فرآیند توسعه راه حل های پازل های ریاضی بسیار پیچیده انجام می شود. به عنوان مثال در شبکه بیت کوین، کاربران، نرم افزار مجانی که همان نرم افزار مشتری بیت کوین است را بارگیری دانلود می کنند و آن را بر روی رایانه خود نصب می کنند. نرم افزار مشتری بیت کوین به عنوان یک کیف پول و یا سیستم ذخیره سازی برای بیت کوین عمل می کند و قابلیت رمزنگاری و امضای دیجیتال مورد نیاز برای شرکت در سیستم بیت کوین را فراهم می کند. (احمدی علیانی، ۱۳۹۸، ص ۱۲)

سیستم عامل های امن پول مجازی که مبتنی بر رمزنگاری هستند مانند بیت کوین، کاملاً وابسته به سیستم اصلی کلیدی رمزنگاری عمومی و خصوصی اند. این قابلیت رمزنگاری و تأیید نیز با نرم افزار سرویس گیرنده مشتری که بر روی رایانه های شان نصب شده یکپارچه شده است برای بیت کوین، کلیدهای عمومی تولید شده برای اعضای جامعه مشتعل بر ردیف هایی از کاراکتر های الفبایی و عددی هستند که اصولاً طول آنها بین ۲۶ تا ۳۷ حرف است. کلیدهای خصوصی بیت کوین نیز ردیف هایی از کاراکتر های الفبایی و عددی است که به صورت تصادفی تولید شده و طول آنها ۶۴ کاراکتر است. کاربران می توانند چندین کلید عمومی ایجاد کنند و برای هر کلید عمومی یک کلید اختصاصی مرتبط نیز ایجاد می شود. کلیدهای عمومی به راحتی در دسترس سایر کاربران سیستم می باشد. آنها در واقع، حساب های ارز دیجیتالی قابل و شناسایی برای کاربران محسوب می شوند. هر کلید خصوصی از لحاظ ریاضی مرتبط با یک کلید عمومی است. کلیدهای خصوصی برای هیچ شخصی غیر از صاحب حساب در دسترس نیست. کلیدهای خصوصی برای تأیید هویت صاحب حساب قبل از انجام مبادله ارز دیجیتال ضروری هستند. کلیدهای خصوصی در اصل همان ارز دیجیتال است؛ زیرا دسترسی به این کلیدها دسترسی به تمام ارزهای مرتبط با آن حساب کاربری خاص را فراهم می کند. در استفاده از نرم افزار دانلود شده مشتری، یک کاربر بیت کوین باید میزان پول مورد انتقال و نیز دریافت کننده آن را مشخص نماید. کاربر همچنین باید هویت خود را تأیید نماید و از طریق امضای دیجیتال، انجام معامله را تأیید نماید. تمام این مراحل برای انجام معاملات پردازش شده توسط نرم افزار مشتری لازم است. کلید خصوصی کاربر برای دسترسی به کیف پول ایمن که در آن بیت کوین های کاربر ذخیره می شود، مورد نیاز است. استفاده از کلید خصوصی

امضای دیجیتالی لازم برای تأیید معامله را فراهم می‌کند. در سیستم‌های پولی مجازی، امنیت کلید خصوصی ضروری است، زیرا این روش تأیید هویت کاربر و مجوز انجام تمام معاملات است. شخصی که کلید خصوصی مربوط به حساب ارز دیجیتال را دارد کنترل کامل آن حساب را دارد (سیاه بیدی کرمانشاهی، ۱۳۹۷، ص ۴۷).

مبحث دوم: مزایا و معایب رمز ارزها

گفتار اول: مزایای رمز ارزها

از مزیت‌های این ارز می‌توان به سهولت خرید، هزینه تراکنش صفر یا ناچیز، مقاوم بودن در برابر تورم، مقابله با تحریم، غیر متمرکز بودن، بین‌المللی بودن، امکان ایجاد کسب و کارهای جدید، امنیت بالای تراکنش‌ها، امکان دسترسی همه به جزئیات تراکنش‌ها، شفافیت بالا، ناشناس ماندن هویت طرفین تراکنش و حریم خصوصی بالای کاربران، آزادی پرداخت وجه، کارمزد های بسیار اندک، شفافیت و بی طرف بودن چون فضای بی‌متهای مجازی و ناشناخته ماندن هویت کاربران و واریز وجه به والت بعد از اتمام عملیات استخراج و قابلیت دسترسی به این وجوه در تمامی نقاط دنیا ... اشاره کرد. البته شایان ذکر است که بعضی از موارد بالا مانند غیر متمرکز بودن از منظر اشخاص و کاربران مزیت، ولی از منظر دولت و حاکمیت عیب محسوب می‌شوند. (سیاه بیدی کرمانشاهی، ۱۳۹۷، ص ۶۲).

گفتار دوم: معایب رمز ارزها

به دلیل ناشناخته ماندن صاحبان ارز های دیجیتال و تراکنش های انجام شده امکان پولشویی الکترونیکی و تامین مالی تروریسم تسهیل کرده است چون این پول ناظری ندارد و هیچ کس هیچگونه مسئولیتی در مورد آن بر عهده نمی‌گیرد با توجه به عدم نظارت و عدم حاکمیت خاص می‌تواند وسیله ای برای پولشویی الکترونیکی باشد.

احتمال فراموش کردن پسورد یا گذرواژه الکترونیکی و دزدیده شدن ارز دیجیتال وجود دارد و زمانی این مشکل حاد تر می‌شود که بدانیم ارز مفقود شده قابلیت پیگیری قانونی و بازگشت ندارد پول کاربر برای همیشه فقط به جهت فراموش کردن اطلاعات حساب و گذرواژه در ساختار بلاک چین از بین میرود.

فرارهای مالیاتی: چون تبادلات وجوه و نقل و انتقال ارز ها در فضای مجازی تحت نظارت هیچ دولت

حاکمیتی نیست در برابر ثروت های حاصله از تبادلات ارز دیجیتال هیچگونه مالیاتی به کشور متبوع کاربر پرداخت نمی‌شود.

نامعلوم بودن آینده‌ی مالی ارزهای دیجیتال و ناپایداری ارزش و بهای خرید و فروش آنها و

میزان پذیرش در معاملات از معایبی است که در تلاطم بازار ارزهای دیجیتال محسوس است. مصرف برق بالای سخت افزارها برای استخراج ماینینگ) ارز دیجیتال عیب محسوس است. از معایب دیگر این ارز می‌توان به مشکلات امنیتی ناشی از هک و سرقت یا نفوذ در سرور برای خلق بی رویه آنها، فراموشی اطلاعات حساب و رمز عبور و در نتیجه از بین رفتن پول‌ها برای همیشه، عدم ثبات و نوسانات شدید قیمتی، تهدید اقتصاد واقعی، عدم اقبال عمومی به دلیل پیچیدگی‌های فنی و قابل درک نبودن برای عموم، مقیاس پذیری اندک، هزینه بالای استخراج، پولشویی و فرار مالیاتی اشاره کرد. (زارع، ۱۳۹۹ ص ۶۱)

مبحث سوم: مبانی حقوقی و عرفی رمز ارزها

گفتار اول: شناسایی رمز ارزها در نظام حقوقی ایران

کلماتی مانند ارز دیجیتال، ارز مجازی، رمزارز، ارز رمز پایه، ارز رمزنگاری شده، و یا حتی رمزینه پول، که در کتابها، سایتها، مقالات و کلیه منابع مرتبط، به چشم می‌خورد در واقع برگردان انگلیسی یک کلمه است و یک مفهوم را می‌رساند، یعنی کریپتوکارنسی (cryptocurrency) است؛ کریپتوکارنسی از جمع دو لغت crypto به معنای رمزی، سری، پنهانی و currency به معنای پول رایج، ارز، ایجاد شده است و مجموع آن، یعنی پول یا ارزی که بر پایه علوم رمزنگاری شده ایجاد شده و می‌تواند با استفاده از علم ریاضیات، کدهای رمزنگاری شده‌های را ایجاد کند تا اطلاعات پنهان بماند و کسی نتواند در روند تولید، انتشار و انجام مبادلات خللی وارد آورد. البته تعابیر فوق‌الذکر با یکدیگر تفاوت‌های ظریفی دارد و به کار بردن آنها به جای هم کاربرد غلطی است؛ لکن غالباً در نوشته‌ها، تمام این عناوین و مصادیق در ذیل لغت کریپتوکارنسی به کار برده می‌شود. در تعبیر صحیح، ارزهای دیجیتال ارزهایی هستند که به صورت الکترونیکی ذخیره و منتقل می‌شوند. هرگونه پولی که بر مبنای صفر و یک باشد در این تعریف می‌گنجد؛ اعم از اینکه مبنای آن پول سنتی و بانکی باشد و یا ارزهای مجازی. لذا ارز دیجیتال مفهومی موسع دارد و کلیه ارزهایی را که غیرفیزیکی هستند دربرمی‌گیرد. (Wagner, ۲۰۱۴: ۳) ارز مجازی از این جهت که غیرملموس است نوعی ارز دیجیتال محسوب می‌شود و وجه تمایز آن این است که پول دیجیتال، نماینده اسکناسهای بانکی است که فقط سازوکار آن غیرفیزیکی شده است در حالی که ارز مجازی هیچ‌گونه ارتباطی با پول بانکی نداشته و یک ارز جدید با سازوکار منحصر به فرد است (نوابپور و نوری، ۱۳۹۷: ۴).

مطابق یک دسته‌بندی، می‌توان ارزهای مجازی را به غیرقابل تبدیل و قابل تبدیل، تقسیم نمود؛ ارزهای غیرقابل تبدیل به هیچ‌عنوان امکان تبدیل به پولهای بانکی را ندارند مانند پولهایی که در بازیهای رایانه‌ای یا موبایلی کسب می‌شود و اصطلاحاً به آن سکه بازی می‌گویند. این ارزها

به صورت متمرکز هستند و یک نهاد مرکزی برای مثال سازنده بازی آن را منتشر کرده و دفتر کل را نزد خود نگاه می‌دارد. ارزش مجازی قابل تبدیل، امکان تبدیل به پولهای حقیقی و بالعکس را دارند و از آن برای خرید کالا و خدمات حقیقی و مجازی می‌توان بهره گرفت. این ارزش به دو دسته متمرکز و غیرمتمرکز تقسیم می‌شود. در متمرکزها، انتشار و کنترل ارزش توسط یک نهاد مرکزی صورت می‌گیرد اما در ارزش مجازی غیرمتمرکز تمام فرایندها از جمله انتشار و تأیید تراکنش‌ها به‌جای اینکه توسط نهاد مرکزی انجام گیرد از طریق تمامی افراد با سازوکارهای علوم ریاضی رمزنگاری، صورت می‌پذیرد.

الگوریتم‌های ریاضی رمزگذاری صحت معاملات را تأیید می‌کنند و هیچ کاربری نمی‌تواند در شبکه تغییر ایجاد نماید (نواب پور، ۱۳۹۷: ۵ و ۶). این دسته‌بندی قادر است تمام انواع ارزش‌های مجازی را که در حال ساخت است تحت پوشش قرار دهد و چنانچه بخواهیم ماهیت آنها را شناسایی کنیم این تقسیم‌بندی به ما کمک خواهد نمود.

رمزارها در دسته ارزش‌های مجازی غیرمتمرکز گنجانده می‌شوند؛ رمزارها در مصداقهای مختلفی تجلی یافتند که شاید با نگاه فنی برخی از آنها را نتوان رمزارز به معنای حقیقی دانست بلکه از جمله ارزش‌های مجازی متمرکز به‌شمار می‌روند لکن در مطالعات داخلی و خارجی تفاوتی میان آنها نمی‌گذارند و مسامحتاً همه آنها را ذیل دسته رمزارز مطالعه می‌نمایند لذا ما نیز در این نوشتار به مطالعه کلیه انواع آن خواهیم پرداخت که عبارت‌اند از کوین‌ها ۱، توکن‌ها ۲، رمزارز ملی، رمزارزهای با پشتوانه ۳. شناخت ساختار فنی هریک از انواع رمزارزها به‌جهت تأثیر در تفاوت ماهیت آنها، ضرورت دارد. رمزارزها گونه غیرمتمرکز از ارزش‌های دیجیتالی می‌باشند که با فناوری جدیدی ارائه شده‌اند. شناسایی ماهیت رمزارزها رابطه تنگاتنگی با بازشناسی ساختار فنی هریک از اقسام آن دارد. لذا ارائه ماهیتی واحد با وجود اقسام متنوع، امکان‌پذیر نبوده و قابل ایراد است. رمزارزها گونه‌ای از اموال غیرمادی و یا در صورت توسعه و تسری مفهوم عین به اموال ناملموس، از اعیان محسوب شده که دارای مالیت عرفی و شرعی نیز می‌باشند. رمزارزها اگرچه از لحاظ تئوریک و مبانی حقوقی و اقتصادی می‌توانند کارکردهای پول را ایفا نمایند و به عنوان واسطه مبادله در میان مردم جهان نیز پذیرفته شده‌اند لکن بر اساس قوانین پولی، جهت صدق عنوان پول، نیازمند شناسایی دولت‌ها نیز می‌باشند؛ برخی از انواع رمزارزها همچون رمزارزهای ملی به واسطه خلق توسط کشورها از این شناسایی برخوردار هستند لکن سایر اقسام آن، تا زمانی که در قوانین به رسمیت شناخته نشوند، پول تلقی نشده و صرفاً یک دارایی دیجیتال محسوب می‌شوند. گونه دیگری از انواع رمزارزها یعنی توکن‌های صادره در عرضه اولیه سکه نیز با مفهوم اوراق بهادار تطبیق داده می‌شوند. در خصوص مسائل حقوقی مرتبط با رمزارزها از جمله ماهیت آن‌ها تاکنون چندین مصوبه و آیین‌نامه از ارگان‌های مختلف صادر شده لکن این

متون قانونی غالباً ناقص بوده و خارج از حدود اختیارات تدوین شده است، لذا ورود مرجع رسمی قانون گذاری کشور به مسائل این حوزه و تدوین قانون جامع و کامل ضرورت دارد. برخی از حقوقدانان اذعان داشته‌اند که پول زائیده حاکمیت‌هاست، موجودی اعتباری است که حاکمیت این اعتبار را به آن اعطا می‌نماید لذا رمزارزها را نمی‌توان پول تلقی نمود چراکه حاکمیت دخالتی در پیدایش آن ندارد. لکن این برداشت در مبنا صحیح نیست چراکه در تلقی عنوان پول بودن کافی است مانعیت مبنایی برای تلقی پول بر یک شی وجود نداشته و اجتماع نیز آن را به عنوان وسیله مبادله پذیرفته باشد، همچنان که تمامی اقسام پول در ادوار مختلف این گونه بوده است و نقش حاکمیت‌ها تنها شناسایی این موجود خلق شده توسط جوامع بوده است. معیار اصلی پول در شریعت نیز پذیرش آن توسط مردم است چه از طریق تحمیل آن به مردم به وسیله قوانین و چه از طریق پذیرش گسترده داوطلبانه مردم (کاشیان و دیگران، ۱۳۹۸: ۹۱).

بنابراین اگرچه رمزارزها مطابق با مبانی حقوقی ارائه شده منطبق با مفهوم پول هستند لکن در مرحله اجرا و برای آنکه بتوانند کارکردهای پول را قانوناً ایفا نمایند مستلزم شناسایی حاکمیت‌ها هستند. باید دید آیا این شناسایی در خصوص رمزارزها اتفاق افتاده است؟

بر اساس نظام‌های پولی و ارزی کشورها واحدهای پولی قابل مبادله توسط نهادهای مرکزی همچون بانک مرکزی و به دستور و مطابق با سیاست‌های پولی آن کشور تولید و منتشر می‌شوند. در قوانین کشورمان ایران نیز این موضوع صادق است. در بند «ب» ماده ۲ قانون پولی و بانکی آمده است: «... همچنین ماده ۳ همین قانون نیز بیان می‌دارد: «... بنابراین مطابق با قوانین عام، برای اینکه مالی، خاصیت پولی داشته باشد می‌بایست توسط شورای عالی پول و اعتبار و بانک مرکزی به عنوان پول شناسایی گردد. آیا بر اساس قانون خاصی این شناسایی در خصوص رمزارزها صورت گرفته است؟ برای پاسخ به این سؤال مصوباتی که تاکنون در این زمینه تصویب و منتشر شده است را رصد می‌نماییم:

در دی ماه سال ۱۳۹۶ بانک مرکزی طی دستورالعملی ممنوعیت مبادله رمزارزها را اعلام نمود البته این دستور درون سازمانی بوده و صرفاً برای واحدهای تابعه بانک مرکزی لازمالاتباع بود. این دستورالعمل در سال ۹۸ تکمیل شد؛ این تکمله، نقش انحصاری بانک مرکزی در تولید، انتشار و مدیریت پول کشور را یادآوری نموده و به موجب آن، بانک مرکزی از آثار حقوقی ناشی از انجام معاملات با رمزارزها توسط مردم، برائت جست.

در بهمن ماه سال ۱۳۹۷ پیش‌نویس قانونی تحت عنوان «الزامات و ضوابط حوزه رمزارزها» توسط معاونت فناوریهای نوین بانک مرکزی تهیه گردید به موجب این پیش‌نویس کلیه اقسام رمزارزها (کوین‌ها، توکن‌ها، رمزارز ملی و باپشتوانه) به تفکیک بررسی و تبیین شده و مقرر اتگذاری شده بود لکن هرگز به مرحله تصویب نهایی نرسید.

بنابراین با وجود فعالیت‌های حقوقی انجام شده تا سال ۹۸، هنوز تعیین تکلیف جدی حقوقی برای مبادلات رمزارزها انجام نشده بود، اما مشخص بود که رویکرد حاکمیت به عدم پذیرش رمزارزها به‌عنوان پول داخلی بوده است.

تا اینکه هیئت وزیران در جلسه سیزدهم مرداد ماه سال ۱۳۹۸ آیین‌نامه‌ای را تحت عنوان آیین‌نامه «فرایند استخراج فرآورده‌های پردازشی رمزنگاری‌شده رمزارزها و استفاده از رمزارز» به تصویب رساند که به‌موجب آن، رسماً استفاده پولی از رمزارزها ممنوع اعلام گردید.

بنابراین با وجود تلاش‌های صورت‌گرفته در پیش‌نویس بهمن ۹۷ که میان اقسام مختلف رمزارزها تفکیک به عمل آمده و وضعیت و ماهیت حقوقی هر کدام متفاوت بیان شده بود، مصوبه سال ۹۸ بدون در نظر گرفتن انواع رمزارزها، قاعده کلی ممنوعیت را اعلام نمود. لذا در وضعیت فعلی قانونگذاری در فضای داخلی نمی‌توان برای رمزارزها ماهیت پولی قائل شد، اگر چه در مقام تئوریک و نظری، مانعی برای این موضوع وجود ندارد؛ لکن مادامی که حاکمیت این ابزار پولی را شناسایی نکند نمی‌توان به آن رسمیت قانونی اعطا نمود. البته پر واضح است در خصوص رمزارزهای ملی چون از طرف حاکمیت منتشر می‌شود و پذیرش قانونی آن در کنار پذیرش اجتماعی، اقتصادی و حقوقی وجود دارد به خوبی می‌تواند نقش پول را ایفا نماید.

گفتار دوم: مبانی عرفی رمزارزها

امروزه رمزارزها جایگاه مهمی در بین مردم پیدا کرده‌اند، اولین مساله‌ای که در مورد پشتوانه ارز دیجیتال باید در نظر گرفت این است که ارزهای دیجیتال همچون بیت‌کوین غیر قابل رویت هستند و نمی‌توان مانند سکه یا اسکناس آن را لمس کرد. پس برای اینکه متوجه شد که پشتوانه ارز دیجیتال چیست باید به مفهوم رمزارز توجه کنیم. بیت‌کوین یک رمزارز است که توسط یک فناوری جدید به نام بلاک‌چین ایجاد شده است. از آنجایی که هیچ‌گونه تمرکزی در این فناوری وجود ندارد، به لحاظ امنیت و افزایش ضریب غیرقابل دسترس بودن، بسیار مورد توجه قرار گرفته است.

حال در مورد اینکه پشتوانه ارز دیجیتال چیست، باید اینگونه پاسخ داد که استفاده مکرر کاربران از ارزهای دیجیتال به‌عنوان وسیله‌ای برای سرمایه‌گذاری، منجر شده است که از آن به‌عنوان پشتوانه اصلی ارزهای دیجیتال یاد کرد. افزایش و یا کاهش قیمت رمزارزها نیز دقیقاً وابسته به سطح تقاضای کاربران در زمینه ارزهای دیجیتال دارد. بنابراین آن چیزی که باعث می‌شود ارزهای دیجیتال مورد توجه قرار بگیرند و قیمت آنها دچار نوسان شوند، مربوط به معاملاتی است که در این حوزه انجام می‌شود. ارزهای دیجیتال از جمله بیت‌کوین توسط هیچ‌داریایی پشتیبانی نمی‌شود. پشتیبانی از ارزهای دیجیتال شهودی است زیرا بیت‌کوین و سایر رمزارزها

توسط هیچ شخص یا سازمانی کنترل نمی شود. بنابراین، هیچ کس در موقعیتی نیست که این وعده را بدهد و با قبول مسئولیت هنگفت مرتبط با تضمین حمایت، چیزی به دست نخواهد آورد. (محمودی، ۱۳۹۸ ص ۸۵)

فقدان پشتیبان به این معنی نیست که رمزارزها ارزش ندارد. اکثر ارزهای مورد استفاده در اقتصاد جهانی هیچ گونه پشتوانه ای ندارند. طبق تعریف، ارز فیات یک ارز بدون پشتوانه است و این همان چیزی است که هر اقتصاد بزرگ در جهان برای انجام معاملات روزانه از آن استفاده می کند.

با این حال، یک ارز صادر شده توسط دولت معمولاً ثبات خود را از کنترل بانک مرکزی بر مقدار پول صادر شده و همچنین اعتمادی که شهروندان و سایر کشورها به ثبات دولت دارند، به دست می آورد. هنگامی که این اعتماد از بین می رود، یک ارز فیات می تواند به سرعت ارزش خود را از دست دهد زیرا شهروندان و کشورهای خارجی سعی می کنند ارز خود را با دارایی های پایدارتر مبادله کنند. همانطور که گفته شد شاید این طور به نظر برسد که ارزهای دیجیتال بر هیچ پشتوانه ای استوار نیستند اما نداشتن پشتوانه ارز دیجیتال، بدان معنا نیست که فاقد ارزش هستند. حتی می توان اینگونه گفت ارزش ارزهای دیجیتال به دلیل همین عدم پشتوانه است. در صورتی که از این دیدگاه به موضوع نگاه کنیم می توان ارزهای دیجیتال را جزئی از دارایی های ارزشمند حساب کرد. در صورتی که اوراق بهادار مالی یک سری محدودیت های مالی دارند که ارزش این دارایی ها را تعیین می کنند. اوراق قرضه که توسط قرض گیرندگان منتشر می شود و ارزش و نرخ بهره آنها به میزان اعتبار صادر کننده این اوراق وابسته است. بنابراین اوراق قرضه می تواند یک جریان نقدینگی قابل پیش بینی ایجاد کرده که تاریخ سررسید هر یک از آنها مشخص است و می توان بر اساس تاریخ منتشر شده آن را فروخت. قضیه در مورد برگه های سهام تا حدی متفاوت است چرا که پیش بینی جریان نقدینگی در برگه های سهام به مراتب کمتر است و یا اینکه نمی توان پیش بینی کرد. صاحبانی که این برگه های سهام را دارند به تعداد سهامی که در اختیار دارند می توانند در مدیریت شرکت کنند. پول نیز دارای قابلیت های خرید و فروش کالا است، در صورتی که ارزهای دیجیتال هنوز نتوانسته اند این قابلیت را داشته باشند. بنابراین ارزش بازارهای همچون اوراق قرضه، سهام و ارز دیجیتال با محدودیت هایی ذاتی شان مشخص می شود. از آنجایی که اوراق بهادار از ریسک بالایی برخوردار هستند، بازدهی آن ها بیشتر است و به همین دلیل شاید ارزش اوراق بهادار وابسته به شرکتی است که در آن حضور دارند و یا اینکه مدل کسب و کاری که در آن فعالیت می کنند.

ارزش پول نیز با استفاده از قدرت خریدی که فراهم می کنند، تعیین می شود. در صورتی که چنین محدودیت هایی برای تعیین ارزش های ارز دیجیتال وجود ندارد. برای تعیین ارزش

ارزهای دیجیتال نمی‌توان از طریق مدل قیمت گذاری یا ارزش گذاری تخمینی استفاده کرد. در حال حاضر هیچ رویکرد معناداری برای بررسی و ارزش ارزهای دیجیتال وجود ندارد. این نکته را در نظر داشته باشید که اگر چنین مدلی برای ارزش گذاری ارزهای دیجیتال وجود داشتند، دیگر نمی‌توانستیم آن را به عنوان یک مدل سرمایه گذاری در آینده در نظر گرفت. ارزهای دیجیتال در حال حاضر نمونه‌ای از اوراق بهادار از نوع بدون محدودیت هستند که ارزش اینگونه ارزهای دیجیتال توسط نوساناتی که دارند مشخص می‌شود. (ریاضی مند، ۱۳۹۷ ص ۹)

مبحث چهارم: ویژگی‌های اختلال در نظم اجتماعی

گفتار اول: قابلیت انتقال

هویت شخص یا افرادی که این فناوری را ایجاد کرده اند هنوز در حاله‌ای از ابهام است. بیت کوین نوید معامله با هزینه‌ی کم‌تر نسبت به مکانیسم‌های پرداخت آنلاین سنتی را می‌دهد و برخلاف ارزهای صادر شده توسط دولت، توسط یک مرجع غیرمتمرکز اداره می‌شود. در دنیای رمزنگاری، پرداخت هزینه‌ها و انجام معامله با فردی در آنسوی کره‌ی زمین یا یک مغازه‌ی محلی تفاوتی ندارد. بعنوان مثال بیت کوین نوعی ارز رمزنگاری شده است. هیچ بیت کوین فیزیکی وجود ندارد و فقط تعادل موجود در یک دفتر عمومی است که همه به آن دسترسی شفاف دارند. تمام معاملات بیت کوین توسط مقدار زیادی قدرت محاسباتی تأیید می‌شود. بیت کوین توسط هیچ بانک یا دولتی صادر یا پشتیبانی نمی‌شود.

گفتار دوم: ناشناس بودن مالک آن

هنگام پرداخت با ارز دیجیتال، نیازی به ارائه اطلاعات شخصی غیر ضروری به طرف مقابل نیست. این بدان معناست که اطلاعات مالی افراد از اشتراک گذاری با اشخاص ثالث مانند بانک‌ها، خدمات پرداخت، تبلیغ کنندگان و آژانس‌های رتبه‌بندی اعتباری محفوظ است و از آنجا که نیازی به ارسال اطلاعات حساس از طریق اینترنت نیست، این خطر با احتمال پایین وجود دارد که اطلاعات مالی افراد یا هویت افراد به خطر بیفتد.

گفتار سوم: ریسک بسته شدن بازار رمز ارزها

ارزهای دیجیتالی وجود دارند که ممکن است در طول زمان بسته شده و ارزش آنان به صفر برسد. اگر سرمایه‌گذاری در این ارزها انجام شود، ممکن است سرمایه‌های افراد از دست برود. بعنوان مثال ارزهایی مانند "شت کوین" و "میم کوین" که این ارزها عمدتاً به دلیل قیمت پایین و قدرت سوددهی در کوتاه مدت، جذب تریدرهای تازه‌کار و افرادی که اطلاعات کافی در زمینه تحلیل ارزهای دیجیتال ندارند، می‌شوند. تبلیغات فراوانی بر روی این ارزها انجام می‌شود و تلاش می‌شود تا قیمت آنها افزایش یابد. کاربران به راحتی به این تبلیغات جذب می‌شوند و

سرمایه‌های گرانبها را در این بازار سرمایه‌گذاری می‌کنند. باید توجه داشت این خطر می‌تواند به طور قابل توجهی شرایط زندگی سرمایه‌گذاران در بازار ارزهای دیجیتال را تحت تأثیر قرار دهد.

گفتار چهارم: اغوای افراد از طریق تبلیغات

تبلیغات به عنوان یک جزء اساسی از بازار رمزارزها مطرح شده و به یکی از خطرات ارز دیجیتال نیز تبدیل شده است. این خطر ناشی از تبلیغات فریب‌دهنده در بازار رمزارزهاست که کاربران بدون دقت و شناخت کافی به راحتی در دام آنها می‌افتند. افرادی با سرمایه بالا هزینه کرده و شبکه‌های اجتماعی با میلیون‌ها کاربر را برای جلب توجه ایجاد می‌کنند. از طریق این کانال‌ها، آن‌ها سعی می‌کنند ارزهای دیجیتال مورد نظر خود را به صورت غیرقابل تشخیص تبلیغ کنند. کاربران با مشاهده تعداد زیادی از افرادی که به خرید ارز دیجیتال تبلیغ شده اقدام می‌کنند، به راحتی فریب خورده و در خرید ارز دیجیتال مورد تبلیغ قرار می‌گیرند. این اقدام باعث افزایش ناگهانی قیمت ارزهای معرفی شده می‌شود و سرمایه‌گذاران اصلی سود خوبی را کسب می‌کنند.

گفتار پنجم: کاهش شفافیت و قابلیت اطمینان به ارز دیجیتال

هر تراکنش در شبکه‌های ارزهای دیجیتال، بدون استثنا به صورت عمومی منتشر می‌شود. این بدان معناست که جایی برای دستکاری معاملات، تغییر عرضه پول یا تنظیم قوانین وجود ندارد. برای ورود سرمایه‌گذاران موسساتی لازم است که صرافی‌ها و سازمان‌های فعال در فضای ارز دیجیتال اقدام به شفاف‌سازی و فراهم کردن داده‌های معتبر کنند. صداقت در این بازار حرف اول را می‌زند و اگر صرافی‌ها و سازمان‌های درگیر به درستی عمل کنند، سرمایه‌گذاران بزرگ به آنها اعتماد می‌کنند و وارد این فضا می‌شوند. یکی از عوامل اصلی کاهش شفافیت و قابلیت اطمینان در ارزهای دیجیتال عدم قابلیت دسترسی به اطلاعات عمومی تراکنش‌ها است. زمانی که ارزها در کیف پول استیک شده‌اند، تمام تراکنش‌ها به صورت غیرقابل دسترس بوده و تاریخچه حساب‌ها نیز به صورت محدود قابل مشاهده است. این موضوع می‌تواند منجر به کاهش شفافیت کلیت تراکنش‌ها و عملکرد حساب‌ها شود. علاوه بر این قابلیت اطمینان نیز در استیک ارزهای دیجیتال کاهش می‌یابد. زمانی که ارزها در کیف پول استیک شده‌اند، افراد در معرض خطر از دست دادن دسترسی به ارزهای خود هستند. اگر کیف پول گم شود یا به هر دلیل امکان دسترسی به آن را از نباشد، امکان بازیابی ارزهای دیجیتال افراد کاهش می‌یابد. این امر می‌تواند منجر به از دست دادن مقدار قابل توجهی ارز دیجیتال گردد.

گفتار ششم: فریب سرمایه‌گذاران از طریق طرح پانزی و هرمی

"پانزی و هرمی" نمونه‌هایی از کلاهبرداری در دنیای ارزهای دیجیتال هستند. این روش‌ها در قرن بیست و یکم نه تنها در ایران، بلکه در سراسر جهان نیز رواج یافته‌اند. اساس عملکرد این

طرح‌ها به این صورت است که یک شخص یا گروه با قول دادن پول و ثروت بزرگ، مقدار قابل توجهی را از افراد زیر دست خود گرفته و به آنها پیشنهاد می‌دهد تا با جلب سایرین به طرح، بخشی از پول خود را دریافت کنند. "در این سیستم‌ها، سود هر شخص و گروه از افراد زیر دست و زیرشاخه‌ها تضمین می‌شود. با افزایش تعداد زیرشاخه‌ها، کاربران به تدریج متوجه می‌شوند که هیچ محصول واقعی وجود ندارد و همه چیز تنها تبلیغات نابه‌جاست که از ابتدا آغاز شده است. از این رو، تمایل به شرکت در این گونه فعالیت‌ها کاهش می‌یابد و عملاً تعداد زیادی از افراد با زیان‌های قابل ملاحظه روبه‌رو می‌شوند." این وضعیت در دنیای رمزارزها نیز به عنوان یک تهدید بزرگ مطرح می‌شود. این تهدید از جمله خطراتی غیرسیستمی است که کاربران با آشنایی به مهارت‌ها و تکنیک‌های تجزیه و تحلیل پروژه‌ها می‌توانند از ورود به آنها خودداری کنند.

گفتار هفتم: نامتمرکز بودن

معمولاً کامپیوترهای جهانی از بلاک چین استفاده می‌کنند و به صورت اشتراکی به مدیریت داده‌ها و بیت کوین دست پیدا می‌کنند این یعنی نامتمرکز بودن چون بیت کوین یک ارز دیجیتال است و توسط شبکه خود مدیریت می‌شود و هیچ تایید کننده‌ای در راس کار نیست که افراد را برای تراکنش تایید کند، بنابراین نامتمرکز بودن یعنی این که شبکه بر پایه یک کاربر با یک کاربر دیگر است.

بیشتر VAها غیرمتمرکز هستند، به عنوان مثال، آن‌ها به صورت نظیر به نظیر توزیع می‌شوند و نیازی به اعتبارسنجی توسط شخص ثالث معتبری که سیستم را به طور متمرکز اداره می‌کند، ندارد. همانطور که توسط FATF اشاره شده است، اجرای قانون نمی‌تواند یک مکان یا نهاد مرکزی (مدیر) را برای تحقیق یا توقیف دارایی مورد هدف قرار دهد و مشتریان و سوابق معاملات معمولاً توسط طرفین مختلف در چندین حوزه‌ی قضایی نگهداری می‌شوند و این امر، اجرای قانون و فعالیت ناظران را برای دسترسی به آن‌ها دشوارتر می‌کند. این مشکل به دلیل ماهیت در حال تکامل فناوری DL و مدل‌های تجاری VCPSS تشدید می‌شود. بدون وجود نظارت و محافظت مناسب، انتقال از VCPSS به سیستم مالی فیات ممکن است توسط مبدل‌های VA مورد سوءاستفاده قرار گیرند و یا مبادلات با رمز ارزها توسط تأمین‌کنندگان این نوع خدمات، به دلیل انتخاب عمدی حوزه‌های قضایی که با رژیم‌های قانونی ضعیف در رابطه با ضد پولشویی و مبارزه با تأمین مالی تروریسم یا اجرای ناقص برای کنترل و نظارت مناسب و مرتبط هستند، تسهیل شود.

گفتار هشتم: گمنامی و نام مستعار

سیستم‌های غیرمتمرکز به طور ویژه در معرض خطرات ناشناس ماندن هستند. در واقع، برخلاف خدمات مالی سنتی، هویت کاربران دارای‌های رمزنگاری شده (مجازی) معمولاً ناشناخته است، گرچه در بیشتر موارد فقط نام مستعار است و هیچ واسطه تنظیم شده‌ای وجود ندارد که بتواند به عنوان "محافظ" برای کاهش خطرات ML و FT عمل کند. اکثر VAs، مانند بیت‌کوین یا اتریوم از نظر طراحی، ناشناس یا با نام مستعار هستند. هویت کاربر با کیف پول یا معامله خاصی مرتبط نیست. با این حال، در حالی که هویت کاربر در زیرساخت DL مربوطه به VA قابل مشاهده نیست، اطلاعات مربوط به معاملات، مانند تاریخ، مقدار و آدرس طرفین، به صورت عمومی ثبت می‌شود و برای همه در دسترس است. مقامات مجری برای اهدافی مثل تحقیق و پیگیری قانونی خود می‌توانند معاملات را تا جایی پیگیری کنند که هویت ممکن است به یک حساب یا آدرس (مثلاً ارائه دهندگان کیف پول یا سیستم عامل‌های صرافی) مرتبط باشد.

برخی از دارایی‌هایی رمزنگاری شده مانند دش و مونرو و سایر "رمز ارزها" حتی فراتر هم می‌روند، زیرا کاملاً ناشناس طراحی شده‌اند: آدرس کیف پول، معاملات و اطلاعات مربوط به تراکنش‌ها به صورت عمومی در DL مربوطه ثبت نمی‌شوند و به صورت کامل ارائه می‌شوند؛ ویژگی‌هایی مثل ناشناس ماندن، جلوگیری از شناسایی مالک قانونی و سودمندی Vas، برای سرمایه‌گذاران، تجار و حتی اشخاص عادی جذابی دو چندان دارد. علاوه بر این، تعدادی از راه حل‌ها ارائه شده است که امکان افزایش ناشناخته‌بودن را فراهم می‌کند و آن محدود کردن قابلیت ردیابی معاملات در شبکه‌های VA به صورت نام مستعار برای معامله‌کنندگان است. به عنوان مثال، mixing services، تراکنش‌های بسیاری از کاربران را جمع می‌کنند و باعث می‌شوند عملیات و فعالیت واقعی معاملات پنهان شود. با این حال، اگرچه ممکن است دنباله‌ی دقیق معاملات فردی پنهان باشد، اما این واقعیت که فعالیت ترکیبی رخ داده است، در DL مربوطه قابل تشخیص است.

گفتار نهم: قابلیت ردیابی

اگرچه طراحی ناشناس یا شبه ناشناس VAs یک خطر آشکار برای ML و FT است، عملکرد عمومی DL با ارائه‌ی یک دنباله‌ی معاملاتی کامل به عنوان یک تخفیف عمل می‌کند. DL یک رکورد الکترونیکی قابل تغییر و قابل کنترل از معاملات است که ممکن است به دلیل ناشناس بودن کاربران و ارائه‌دهندگان خدمات زنجیره معاملات را مبهم و قابلیت ردیابی آن‌ها محدود شود. خطرات ردیابی یا ردیابی ممکن است هنگام کار با یک پروتکل DL یا VA قابل توجه نباشد. با این وجود، با در نظر گرفتن مبادلات متقابل VA، لزوماً امکان ردیابی

معاملات تبدیل از یک VA / DL به دیگری وجود ندارد و با توجه به اینکه چنین ردیابی احتمالا نیاز به دسترسی به سوابق زنجیره‌ای واسطه‌ها یا مبدل‌ها داشته باشد، که این مبادلات ممکن است غیرقانونی و در چندین حوزه‌ی قضایی مستقر شده باشند، شرایط بسیار پیچیده‌تر می‌شود. به همین ترتیب، با ظهور راه حل‌های فناوری می‌توان به اصطلاح "مبادله اتمی" یا تجارت بین زنجیره‌ای اتمی، قابلیت ردیابی به یک چالش بزرگ‌تر تبدیل شود.

گفتار دهم: عدم برگشت وجه

اگر به اشتباه با استفاده از رمز ارز به شخصی پول پرداخت کنید، پدیدگر راهی برای برگرداندن وجه پرداختی وجود ندارد. وقتی معامله رمز ارز انجام شد، به صورت قانونی انجام شده است و با توجه به سیاست‌های آن دیگر نمی‌توانید معامله را به هیچ قیمتی لغو یا فسخ کنید. اما در سیستم کنونی بانک محور، اگر مبلغی به طور اشتباه واریز شود، بانک با وکالتی که از سوی سپرده‌گذار دارد می‌تواند وجه را به راحتی بازگرداند اما در حوزه‌ی رمز ارز چون هیچ نهاد و واسطی وجود ندارد و همچنین هویت دارندگان کیف پول مشخص نیست چنانچه وجهی به طور اشتباه به یک کیف پول دیگر واریز شود به هیچ‌عنوان قابل شناسایی و بازگشت نیست. (کاشیان و دیگران، ۱۳۹۸ ص ۱۵)

گفتار یازدهم: فریب یرماید گذاران از طریق ایجاد سیستم‌های کسب درآمد کاذب

بسیاری از وبسایت‌ها از روش‌های مشکوکی برای جلب توجه افراد و استفاده از نیروهای انسانی بدون پرداخت حق الزحمه به منظور جلب کاربران خود به سمت رمزارزها و ارائه پاداش‌های موهومی استفاده می‌کنند. باید توجه داشت که کمتر وبسایتی معتبر و قانونی را می‌توان یافت که به کاربران خود رمزارز اهدا کند. این روش کلاهبرداری همچنان وجود دارد و برخی از کاربران، به‌ویژه کسانی که توانایی تحلیل بازار را ندارند و به دنبال راه‌حل‌های مطمئن برای ورود به بازار رمزارز هستند، به آن واکنش نشان می‌دهند.

گفتار دوازدهم: شبهات فقهی و اخلاقی بیت کوین و رمز ارزها

در بحث فقه فردی معاملات، مهم‌ترین احکام، احکام ثمن و مثن هستند که در صورتی که فرض کنیم رمز ارزها بخواهند کارکرد پولی داشته باشند باید احکام یاد شده را در مورد آن‌ها مورد بررسی قرار دهیم. چالش برانگیزترین بحث در این باب بحث «مالیت» است که اغلب مورد بحث است.

به عبارت دیگر آیا رمز ارزها یا بیت کوین مالیت دارند یا خیر. مالیت بیت کوین مالیت هر شی در اسلام ناشی از مطلوبیت آن بین عرف عقلاست که برای به دست آوردن آن به رقابت می‌پردازند. این نظر در تطابق با نظر امام خمینی درباره مالیت اشیا نیز هست. اگر بررسی بر پول الکترونیک داشته باشیم، مالیت پول الکترونیک از باور مردم به ارزش این پول ناشی می‌شود که

برای دستیابی به آن تلاش صورت می‌گیرد. به همین نحو درباره رمز ارزها باور کاربران بر بستر امن و شفاف فناوری دفتر کل توزیع شده و به طور اختصاصی در مورد بیت کوین به بلاکچین و فناوری رمزنگاری آن است که باعث می‌شود مردم برای به دست آوردن بیت کوین و سایر رمز ارزها به رقابت بپردازند.

پشتوانه بیت کوین و رمز ارزها و حکم شرعی آن باید دقت داشت که در اسلام مالیت مطرح است و نه پشتوانه و به همین دلیل است که پول حکومتی یا اسکناس دارای مالیت است در حالی که این ارزهای فیات نه تنها بدون پشتوانه فیزیکی هستند بلکه ارزش یک اسکناس را نیز تنها عدد نوشته شده بر روی آن تعیین می‌کند و نه کاغذ یا منابع مصرف شده برای تولید و چاپ این اسکناس. بحث پشتوانه یک بحث تاریخی اقتصادی است و جایگاهی در دستگاه فقه ندارد. به همین نحو امام خمینی درباره مالیت بحث عرضه و تقاضا را مطرح می‌کنند و در مورد پشتوانه ریال و اسقاط مالیت از اسکناس ریال به دلیل بی‌پشتوانه بودن آن نظری ندارند.

همچنین اصول چهارگانه معاملات را باید در مورد حکم فقهی بیت کوین و رمز ارزها مد نظر داشت: وجود یا عدم وجود ضرر، غرر، اکل مال به باطل و ربا.

ارز دیجیتال مانند بیت کوین، بر اساس قاعده لاضرر و غرر اکل مال به باطل ربا، رمز ارزهای دیجیتال حکم غرر را می‌گیرد. به این معنی که استخراج کنندگان در برابر منابع مصرفی در هر لحظه نمی‌دانند که جایزه بلاک را دریافت خواهند کرد یا خیر و این مسئله به شکل احتمال باقی مانده است. در قاعده بدون ضرر در اسلام به صورت اولی از فقه فردی به فقه حکومتی وارد می‌شود، به این معنی که طرف یا طرفین نباید در هیچ سمت معامله متضرر شوند که این مسئله در سطح اقتصادی و حکومتی نیز تعمیم داده می‌شود. با تفسیر این که قیمت ارزهای دیجیتال مانند بیت کوین و دیگر رمز ارزها نسبت به دیگر کالاها در سطح دنیا از طریق عرضه و تقاضا کنترل می‌شود، به این شکل که افراد از قیمت اطلاع دارند و می‌توانند به موقع ارزهای دیجیتال خود را بفروشند و ضرری متوجه آنها نشود. در این صورت است که شرط غرر در معامله انجام می‌شود و باید به آن توجه داشت.

اما ضررهای عمومی ارزهای دیجیتال برای جامعه قابل اثبات نیستند؛ زیرا که ارزهای دیجیتال، دارای ویژگی‌های خاصی هستند که مورد تایید اسلام است ولی ارزهای موجود در دنیای امروز، فاقد این ویژگی‌ها می‌باشند.

لذا غرر در رمز ارز و معاملات بیت کوین غرر در احکام اسلامی به این معناست که در یکی از ارکان معامله شبهه وجود داشته باشد. به طور مثال اگر شخصی بگوید که در برابر دریافت مبلغ مشخصی پول ماشینی به فرد دوم می‌فروشد و نوع ماشین، کیفیت آن و سایر مسائل مهم درباره این کالا مشخص نباشند این معامله از نظر شرعی دارای ایراد بوده و غرری محسوب می‌شود.

همچنین اگر ارزش معامله مشخص نشود معامله غرری محسوب می‌شود. از آنجا که در

معامله بیت‌کوین و سایر رمز ارزها اولاً تمامی ارزها مشابه هم هستند (هر چند که توکن‌ها خانواده ERC721 و امثال آن ویژگی‌ها منحصر به فرد و خصوصیت غیر قابل تعویض‌پذیری یا non-fungibility دارند) طبعاً کیفیت یک بیت‌کوین قابل طرح نخواهد بود و کمیت و قیمت بیت‌کوین یا هر رمز ارز در هر مکانی وابسته به عرضه و تقاضا معین خواهد بود.

علاوه بر این اصل وجودی بیت‌کوین همان‌طور که پیشتر گفته شد از مالیت آن قابل استنباط است و طبیعی است که کالایی که موجودیت ندارد نمی‌تواند مالیت داشته باشد و بنابراین کالایی که مالیت دارد قطعاً موجودیت داشته است. بنابراین نه تنها کیفیت و کمیت کالا در معامله هر رمز ارز معین است بلکه موجودیت آن نیز تضمین شده است.

اصل شناخت ارائه دهنده یا فروشنده و خریدار اگر ناظر بر مالکیت باشد که قطعاً در هیچ سیستمی مانند بلاکچین یا فناوری دفاتر کل توزیع شده مالکیت با قدرت تضمین نشده است و اگر شناخت مشتری مطرح باشد این ایراد بر تمامی معاملات آنلاین وارد است و حتی باید آن را به معاملاتی نظیر بورس که خریدار و فروشنده یکدیگر را در رو ملاقات نکرده و نمی‌شناسند تعمیم داد.

ضمن اینکه در بسیاری موارد، قوانین ناظر مالی مانند شناسایی مشتریان (KYC) تضمین‌کننده هویت فروشنده و خریدار در رمز ارزها خواهد بود.

همچنین از شبهاتی که مطرح می‌شود استفاده بیت‌کوین برای اعمال مجرمانه از جمله پولشویی، تامین مالی تروریسم، فرار مالیاتی و امثال آن است که نه تنها عینیت ندارد بلکه چون هدف و کاربرد رمز ارزها نه به این موارد مشرف بوده و نه محدود می‌شود این ایرادات همانگونه که بر معامله ابزارهای با کارکرد چندگانه مانند چاقو وارد نیست، وارد نبوده و اشکالات مترتب نخواهند بود.

یکی دیگر از ایرادات وارد بر رمز ارزها که بیشتر از طرف اهل سنت مطرح می‌شود مساله قمار در استخراج است زیرا ماینر در هر لحظه نمی‌داند که در برابر منابع مصرفی جایزه بلاک را دریافت خواهد کرد یا خیر و این مساله به صورت یک احتمال باقی مانده است. در جواب این مساله باید گفت هر چند که ماینرها درباره هر بلاک در بلاکچین در الگوریتم‌های اثبات کار نمی‌دانند که جایزه دریافت خواهند کرد یا خیر، اما در بازه‌های بلندتر می‌توانند انتظار یک درآمد نسبتاً ثابت داشته باشند و بنابراین می‌دانند که در یک ماه به طور متوسط چه مقدار درآمد کسب خواهند کرد.

این مساله شبهه قمار را از بین می‌برد. علاوه بر این ماینرها بر خلاف قمار در حال اجرای یک کار مفید برای امنیت و حفظ پایداری شبکه هستند که در تفاوت کامل با قمار است و نوعی جعاله شرعی محسوب می‌شود (ملک زاده و واحد زاده، ۱۴۰۰).

نتیجه گیری

ارزهای دیجیتال پدیده نوبنی است که در حال رشد فزاینده‌ای در جهان و ایران می‌باشد، لذا به‌عنوان یک موضوع مستحدثه نیازمند شناسایی حقوقی است. این شناسایی تاکنون در کشورمان به‌طور ناقص و بدون دخالت قانونگذار صورت گرفته و به انتشار چند اطلاعیه و مصوبه اکتفا شده است. ضرورت دارد مجلس شورای اسلامی به‌عنوان قانونگذار رسمی کشور، قانون جامع و کاملی را تدوین و تصویب نماید تا از یک‌سو وضعیت حقوقی مبادلات مشخص شده و از سوی دیگر فعالان این حوزه، با تکالیف و حقوق قانونی خود آشنا شوند. در این قانون می‌بایست اقسام مختلف رمزارزها از یکدیگر تفکیک شده و ماهیت و آثار حقوقی هر حوزه به‌تفکیک مشخص گردد، محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها بیان شده، وظایف و مسئولیت‌های اطراف مبادلات تبیین گردد و بسیاری از موضوعات حقوقی دیگر احصا و روشن شود. گسترش چشم‌گیر فناوری و استقبال مردم از رمزارزها موجب حدوث مسائلی شده است که شایسته تحلیل حقوقی است و این تحلیل پیش از هر چیز، منوط به درک ابعاد حقوقی رمزارزها و تطبیق آن با شرایط و قوانین موجود است که در این تحقیق با مطالعه تطبیقی رمزارزها از منظر حقوق قراردادها و حقوق بانکی و با استفاده از مطالعه پژوهش‌های صورت گرفته مشخص گردید؛ ابهام در اعتبار حقوقی رمزارزها، به‌عنوان یک ایراد مستقل همچنان به قوه خود باقی است، چراکه 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 به‌صورت قطعی و اساسی واقع نشده است. تنها موردی که در این حوزه به‌صورت شفاف باقی‌مانده این است که بانک مرکزی عملاً اعلام کرده است که هرگونه نقل و انتقال رمزارز به‌واسطه نهادهای مالی زیر نظر او غیرمجاز است.

در تحلیل و بررسی تطبیقی رمزارزها در حقوق قراردادها در ایران می‌توان بیان کرد؛ که رمزارزها و معاملات تجاری ناشی از آن در تعارض با شرایط و قواعد حقوق قراردادها بوده و تنها استثناء در تبیین اعتبار رمزارزها در اصل آزادی اراده فرد و اصل عینیت آن بوده است، در فعالیت‌های تجاری در حوزه رمزارزها و تطبیق آن با حقوق بانکی نیز در تعارض است؛ چراکه رمزارزها از سوی شورای عالی پول و اعتبار مورد تأیید واقع نشده؛ بنابراین با استنباط قواعد فوق، خرید و فروش رمزارزها از نظر قانونی به‌طور رسمی منع نشده است و با تمام تلاش‌هایی که از سوی اشخاص حقیقی و حقوقی صورت گرفت تنها قانونی که در استفاده از رمزارزها مورد تصویب واقع شده است، تصویب‌نامه مصوبه هیئت 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 همچنین بر اساس قانون برنامه چهارم توسعه کشور، و اسناد بالادستی آن یعنی

قانون تجارت ایران می‌توان بیان کرد به‌طور کلی استخراج رمز ارز در ایران یک صنعت بوده و به شرط اخذ مجوزهای لازم از وزارت صنعت، عملی قانونی محسوب می‌شود. اما آنچه مصوبه هیئت‌وزیران در خصوص رمز ارزها تصویب و ابلاغ نموده‌اند خود منجر به ابهامات متعدد و سؤالات زیادی برای فعالان این بخش شده است و فعالیت در این بخش را برای فعالان سخت و ضرورت بازنگری در آن را از همین ابتدای کار، ضروری کرده است.

دو عنصر «غیر متمرکز بودن حسابرسی» و «نقل و انتقالات بدون حضور یک نهاد واسطه‌ای» دو ویژگی مهم رمز ارزهاست که آنها را از سیستم‌های مرسوم در نظام بانکی متمایز می‌کند. به همین منظور ساختار شبکه‌ای ویژه‌ای شکل گرفته که هر کسی می‌تواند به عنوان «حسابرس» در این سیستم تراکنش‌ها را ثبت کند. همچنین دارندگان رمز ارزها، ماینرها، صرافی رمز ارزها، کیف پول رمز ارزها، توسعه دهندگان بلاکچین همگی طرف‌های درگیر در اکوسیستمی هستند که هیچ یک بدون حضور حداقلی دیگری قادر به فعالیت نیستند و به طور مثال صرف تسلط بر مخزن کد بیت کوین نمی‌تواند باعث تسلط بر شبکه بلاکچین بیت کوین شود. در مورد رعایت مصلحت اجتماعی هم هیچ دلیل یا ادعای له یا علیه رمز ارزها در تقابل با مصلحت مسلمانان وجود ندارد.

پیشنهادات

پیشنهادها زیر در قالب راهکارهای اجرایی تحقیق در جهت سرکوب ابعاد منفی رمز ارزی به روش‌های نوین موردتوجه قرارداد:

راهبرد اول: با توجه به گسترش بازار ارزهای دیجیتال و علاقه مردم به ارزهای مجازی، باید قوانین ارز دیجیتال در ایران محکم‌تر و مشخص‌تر وضع شود. چیزی که واضح است، این است که مجلس و دولت با همکاری هم باید قوانینی دقیق‌تر و البته تسهیل‌کننده‌تری وضع کنند و مهم‌تر آن که، آن را به‌درستی به اجرا دریاورند.

راهبرد دوم: در تدوین قوانین استفاده از رمز ارزها پیشنهاد می‌گردد قانون‌گذاران به‌صورت مستقل عمل نکرده و از تجربه و قوانین سایر کشورها بخصوص کشورهای که رمز ارزها را تحت عنوان دارایی‌های نامشهود مجاز دانسته‌اند استفاده کند و با روش‌های مثبتی آن را در کشور ایران مورداجرا قرار دهند و به ارائه تفسیری قابل فهم برای عامه مردم از اصل ۹۶۸ قانون حاکم بر قراردادها، را اطلاع‌رسانی کنند.

راهبرد سوم: مراقبت فعال و اطمینان آور از افتتاح حساب‌های مشهود اشخاص حقیقی و حقوقی توسط بانک مرکزی و جلوگیری از افتتاح حساب‌های غیررسمی و غیرواقعی و حفظ اسرار مالی شهروندان و ارائه آموزش تخصصی به کارشناسان، حساب‌رسان مالی و اقتصادی در خصوص رمز ارزها و معاملات تجاری الکترونیکی.

فهرست منابع

۱. امینی، منصور و محمد میری (۱۳۹۳)، «داده های الکترونیکی به مانند پول»، تحقیقات حقوقی، شماره ۱۶.
۲. خردمند، محسن. (۱۳۹۸). «بررسی فقهی استخراج و مبادله رمز ارزها با تمرکز بر شبکه بیت کوین»، مجله‌ی معرفت اقتصاد اسلامی، سال دهم، شماره دوم؛ پیاپی ۲۰.
۳. رفیعی، عقیل؛ بایسته های ارز دیجیتال در نظام حقوق کیفری ایران، همایش مدیریت و کسب و کار الکترونیکی با رویکرد اقتصاد مقاومتی، ۱۳۹۷، ص ۱۸.
۴. ریاضی مند، سید مهران؛ بررسی ابعاد حقوقی ارزهای دیجیتال، انتشارات برتر اندیشان، ۱۳۹۷.
۵. السان، مصطفی (۱۳۸۶)، «مفهوم و ماهیت حقوقی پول الکترونیکی»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۵۹.
۶. سیدحسینی، میرمیثم و میثم دعائی (۱۳۹۳)، «بیت کوین نخستین پول مجازی»، ماهنامه بورس، شماره ۱۱۴ و ۱۱۵.
۷. غمامی، سید محمدمهدی، بررسی تطبیقی مواجهه با رمزارزها در نظامهای حقوقی ایران و امریکا، دوفصلنامه دانشنامه حقوق اقتصادی دوره جدید، سال بیست و نهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱.
۸. کاشیان، عبدالمحمد و بهرامی، زهرا و قلی پور، فهیمه و شهری، زهرا. (۱۳۹۸). «درک ماهیت پول‌های رمزپایه و تعیین برخی از الزامات قانون‌گذاری آن در ایران از منظر اقتصاد اسلامی»، فصلنامه سیاست‌های مالی و اقتصادی، سال هفتم، شماره ۲۶.
۹. محمودی، اصغر؛ تحلیل ارزهای مجازی در پرتو فقه، حقوق مطالعات تطبیقی، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۴۹، شماره ۱۳۹۸، ۳.
۱۰. میرزاخانی، رضا و حسینعلی سعدی (۱۳۹۷)، «بیت کوین و ماهیت مالی-فقهی پول مجازی»، دوفصلنامه جستارهای اقتصادی ایران، سال پانزدهم، شماره ۳۰.
۱۱. ملک‌زاده، فهیمه، واحدزاده، سینا، جایگاه فقهی و حقوقی ارزهای دیجیتال (۱۴۰۰). نشر خرسندی. چاپ اول.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸۲ - ۲۶۹

نقش فارابی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی

مجیا رفیعی^۱

چکیده

فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی دارای علوم و دانش مختلف، خرد، آداب و سنت گوناگونی است که برگرفته از ادوار تاریخی و هویتی ایرانیان بوده است. در اندیشه فارابی، ساختار عقل فعال، ارتباطات و تفکر ایرانی همسو با مدینه فاضله و دو واژه ملت و امت شکل گرفته است و وی این عوامل را از اصلی‌ترین عوامل ساختار فرهنگ و تمدن هر قومی دانسته است. بر این اساس هدف اصلی پژوهش واکاوی نقش فارابی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی است. حال در جهت رهیافت به این هدف پژوهش حاضر از روش تحقیق مطالعات تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات به صورت مطالعات کتابخانه‌ای استفاده کرده است. نتایج نشان داد که فارابی تحول فرهنگ و تمدن را در جامعه را مبتنی بر ارتباطات بیان می‌نماید. از دیدگاه فارابی، سلطه هریک از مغالطه، صناعات برهان، خطابه، جدل و شعر با نام الگوی ارتباط دهنده بیشتر مدینه، معین‌کننده فرهنگ (ملت) و جامعه (مدینه/امت) ویژه‌ای می‌گردند؛ چرا که هر نشانه ارتباطی نظام معنایی ویژه‌ای را کمی آفریند و برپایی فرهنگ و تمدن خاصی را معین می‌سازد. ضمن آنکه در یک جمع‌بندی کلی می‌توان اذعان نمود که فارابی در رابطه با فرهنگ ایرانی، فلسفه یونانی را به گونه‌ای در ذهنیت دینی خویش جذب نمود که بتواند اسلام و فرهنگ ایرانی را پذیرش نماید. از این رو او اساس و پایه "جهان‌مدارانه" فلسفه یونانی را از فرهنگ ایرانی اسلامی اخذ نمود تا صور "خدامدارانه" به آن بنمایاند. لذا، فارابی برای فرهنگ ایرانی اسلامی، فلسفه‌ای ایجاد نمود که به ذاتش تنها به صورت قائم و نه رواقی، مشایی و نوافلاطونی باشد و از تمام مکاتب فلسفی تأثیر گرفته و سیراب شده باشد، اما روحش، روح اسلامی باشد. از این رو وی نقش ارزنده‌ای در تاریخ فرهنگ و تمدن ایران اسلامی داشته است.

واژگان کلیدی

فارابی، فرهنگ، تمدن، تمدن ایرانی اسلامی.

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

Email: Rafiee-m@uk.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۰

طرح مسأله

در هر جامعه‌ای پیشرفت فرهنگی به ناچار می‌بایست از میراث فکری و اندیشه نهفته در آن جامعه برگرفته شده باشد. تفکر و اندیشه در سرزمین ایران مدت زمان بسیاری است که با اصول و پایه تفکرات الهی‌گون و مینوی اتصال پیدا کرده است. چنین اتصالی در ادوار گوناگون تاریخی در تفکرات مختلف آشکار و نهان مکاتب فکری مختلف تجلی و نمود پیدا کرده است که تا به امروز توانسته است ادامه پیدا کند. لیکن از موقعی که در ایران بعد از اسلام فلسفه یونانی به طور جدی بیان گشت و ایرانیان جهت صحبت پیرامون تفکرات و اندیشه‌های عمیقشان از زبان فلسفه استفاده نمودند (نساج و بهرامی، ۱۴۰۲: ۱)، نظریات عرفانی و علایق سلوکی در ذات فیلسوفان مسیر را از تفلسف محض یونانی به تفکرات اشراق مانند و اخذ نوریه برد و موجب گشت تا عرفان، به صورت تصوف و اصول شهودی و اشراقی در ذات مباحث فلسفه اسلامی بیان گردد (شکری، ۱۳۹۷: ۴۶).

با این وجود که انتقال فرهنگ در دوران مدرن در تمدن شرقی، موجب پیدایش نظریه فرهنگ گشته است، لیکن آگاهی از ذات، درون‌مایه، چیستی و چگونگی ارتباطات انسانی در انتقال اطلاعات و دیگر عوامل فرهنگ، همواره دغدغه نظریه‌پردازان و اندیشمندان حوزه فلسفی در تمام تمدن‌ها بوده است (کرباسی زاده، ۱۳۹۳: ۷۴). رخداد فرهنگی ایران طی سال‌های متمادی، همسو با دانش فرهنگی و پیرو آن ارتباطات و تعاملات فرهنگی، در مسیرهای مختلف تداوم پیدا کرده است و سنت‌های فکری زیادی را به وجود آورده است. چنین گوناگونی نظریه‌پردازی بیانگر بعدها چندگانه رخداد انتقال فرهنگی می‌باشد. در این راستا، تفکرات و اندیشه‌های فارابی که تاسیس کننده فلسفه اسلامی می‌باشد، حائز اهمیت ویژه‌ای است. واکاوی میراث تفکری و اندیشه‌های او پیرامون فرهنگ بیانگر این امر است که از اصلی‌ترین موضوعات فرهنگ ایرانی، ارتباطات، تبادلات فکری و عقلی است (فائمی نیک، ۱۳۹۷: ۱۰)، زیرا وی در آراء خود توانسته است چیستی و جایگاه فرهنگ را، در توسعه نظام مابعدالطبیعه و تشکل فلسفه اجتماعی اش به عالم طبیعت اتصال و پیوند دهد. فارابی در حیطه فکری و تفکرات ژرف اندیش خود توانست مفاهیم عمیق فلسفی واقع در آرای فلاسفه یونان، از جمله افلاطون و ارسطو، را بگشاید و نهایت اصول و اجزاء فرهنگی این فیلسوف‌ها را استخراج کند و از آن بهره‌برد. لازم به ذکر است که فارابی با مطرح کردن مدینه فاضله، گونه‌ای آرمانگرایی اسلامی را مبتنی بر فرهنگ به وجود آورده است. وی بدون شک یکی از نابغه‌های ادوار خودش بوده است و به رتبه‌ای از علم و فضل دست یافت که همچون وی را کمتر می‌توان در تاریخ علم پیدا کرد تا بدان جا که فارابی را گره گشای مشکلات علوم عقلی و فلسفه برمی‌شمارند (مفتونی نیا، ۱۴۰۰: ۹۹). این همان امری است که

موجب شده است تا ابن خلکان؛ او را بزرگترین تمام فلاسفه اسلام و ابن سبعین صوفی؛ فارابی را از بین دانشمندان شرق، آشناترین و برترین فردی دانسته است که به علوم دیرینه و کهن و دیرینه‌آشنایی داشته است (فارابی، ۱۴۰۸ ه. ق: ۱)، چرا که فارابی در حیطه و ادواری زندگی می‌نمود که توسعه "تمدن عربی اسلامی" در خاور زمین، تشابهات بسیاری با زمان افلاطون و ارسطو در ارتباط با تمدن و فرهنگ داشته است. بر این اساس هدف اصلی پژوهش واکاوی نقش فارابی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی است و پژوهش حاضر در جهت رهیافت به این هدف، از روش تحقیق مطالعات تحلیلی استفاده کرده است. تحلیل در واژه به معنی بازکردن است و عبارت است از رهیافت به کارکرد واحدهای کوچکتر داخل واحد بزرگ‌تر. بدین معنا که آن چیزی که پیش‌تر به هم اتصال پیدا کرده و مجموعه شده بود را مجدداً شکسته تا نقش اجزا و کلیت را بتوان شناخت. به طور کلی اساس تمام روش‌های فارابی مبتنی بر ارتباط سه‌گانه معناشناختی، جای‌شناختی و تراکمی بین اجزاء می‌باشد (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۱۵۶). حال با توجه به هدف پژوهش، تلاش شده است تا با شناخت اجزاء سازنده فرهنگ از دید فارابی مبتنی بر علوم ارتباطی، اساس این عناصر در نظام فکری او به دست آید.

پیشینه تحقیق

بررسی اندیشه فارابی در حوزه‌های مختلف از زمان وی تاکنون وجود داشته است. با این وجود بررسی اندیشه‌های وی تا به امروز در مقالات و پژوهش‌هایی در حوزه معرفت‌شناسی، اندیشه فارابی، روش‌شناسی و غیره بیان شده است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره گشته است: مفتونی (۱۴۰۰) در مقاله خود با عنوان «تحلیل نظریه مشروعیت فارابی در مقایسه با نظریه بروس اکرم» با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تاریخی به این نتیجه رسید که اصلی‌ترین دلیل اختلاف تفکر و اندیشه فارابی و اکرم، تفاوت روی آورد آن‌ها می‌باشد. اکرم در حقیقت به مشروعیت‌نگاهی توصیفی دارد و از این رو چنین دید توصیفی‌ای، به واکاوی وضعیت موجود، به معنای تاریخ تشکل قدرت‌های سیاسی پرداخته است. به دیگر سخن، نظریه وی به درجه واقع‌اشاره‌می‌نماید. لیکن فارابی معتقد به درجه آرمان است و پیرامون مدینه، آن‌طور که می‌بایست باشد، صحبت می‌نماید. قائمی نیک و پاریسیانا (۱۳۹۷) در مقاله خود با عنوان «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین» با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تاریخی به این نتیجه رسیدند که بعضی از عناصر فرهنگ پذیرفته نمی‌شوند و بعضی دیگر برگردانده می‌شوند و سرانجام باعث هماهنگی اجزاء فرهنگی بیگانه با فرهنگ خودی می‌گردد. فارابی در علم مدنی اجزاء اصلی و پایه فرهنگ اسلامی، از طریق رسول و توسط پیوند با عقل فعال ایجاد می‌شود و مبتنی بر آن، علوم سیاسی یونانی مورد بازخوانی قرار داده می‌شوند. مقدم و محمدی

اشیانی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «ابتنای مدینه فاضله فارابی بر اصالت انسان متصل به وحی» با استفاده از روش تحلیل تاریخی به این نتیجه رسیدند که از منظر فارابی در مدینه فاضله، انسان اصل است و همه ساختارهای مدینه مبتنی بر معرفت حیانی و عقلانی به ساحت وجودی انسان ایجاد گشته است. چنین اصالت انسانی‌ای در آراء فارابی هرگز به معنی اصالت انسان جدا از مبدأ نمی‌باشد تا وی را به عنوان موجودی جدا از مبادی خویش تصور نماید (انسان بالعرض و مجازی) و جامعه را هم از این رو بسازد. اصالت انسان در تفکر فارابی تاکید بر فصل ناطقیت دارد. بنابراین مدینه فاضله او، در بعد قانون، فرهنگ، اخلاق، هنر و معرفت و همچنین در بیان مضامین سعادت و کمال، به طور کامل مبتنی بر دو الگوی وحی و عقل ایجاد شده است تا انسان را با عبور از زندگی روزانه در مدینه به سعادت برساند. صیدالی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «بررسی تطبیقی روش شناسی اندیشه آرمانشهر در آراء فارابی و تامس مور» با استفاده از روش تحقیق تحلیل تاریخی به این نتیجه رسید که مطابق با آراء فارابی مدینه، از مراتبی برخوردار می‌باشد. اولین مرتبه، رئیس و پایه‌گذار مدینه است که دوازده خصلت و ویژگی دارد. رئیس‌های بعد که مفسر و جانشینان قوانینوی هستند، از شش خصلت برخوردارند و سومین گروه، که مجریان و افاضل قوانین و سنت‌های نخستین رئیس مدینه می‌باشند، هر کدام باید ویژگی‌هایی از خصلت‌های وی را داشته باشند. آن چیزی که شهروندان چنین شهر آرمانی‌ای را از دیگر شهرها جدا می‌نماید؛ تقید عملی به مکارم اخلاقی و فضائل همراه با معرفت نظری به اصولی آسمانی می‌باشد. لیکن تامس مور، در اتوپییای خود به دنبال جایگزینی انسان به جای خداوند می‌باشد. آرمان شهر وی در خدمت بشری قرار داده شده است که تمام چیزهایی که در عالم جهت زندگی دنیوی وی بیان گشته است. مور تلاش می‌کند که وضعیت کنونی را در طرح آرمانی نفی و بهشت زمینی را برای انسان به تصویر کشد و لذا آرمان شهر وی مبتنی بر محور به وجود آورنده امنیت و عدالت برای انسان‌ها ایجاد شده است و اصلی‌ترین ویژگی فرهنگی آن توزیع عادلانه ثروت، اشتراک مسکن، مالکیت عمومی، برای بشر می‌باشد. نظام قانون گذاری اتوپییای مور بر اساس عقل بشری پایه ریزی گشته است و قانون‌گذار فقط عقل انسان است. با این وجود که او به خداوند اعتقاد دارد و خداوند در آرمان شهر وی نهان می‌باشد. لازم به بیان است که مور برای فعالیت‌های روزانه‌اش قوانینی را بیان می‌نماید که قوانین بشری هستند و از هیچ نوع اساس و پایه معنوی برخوردار نیستند. متکی بودن مور به عقل تا میزانی است که قوانین حاکم بر اتوپیا، اصول ثابتی تصور می‌گردند که هرگز تغییر نمی‌کنند. مفتونی و مقدم (۱۳۹۴) در مقاله خود با عنوان «خطابه به مثابه راهبرد فرهنگی در اندیشه فارابی» با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تاریخی به این نتیجه رسیدند که در نگاه فارابی خطابه دارای دو حیثیت راهبردی فرهنگی همچون معافه حقه برهانی که بالاتر از فهم سطح عامه می‌باشد و با

روش‌هایی اقتناعی آسان به ذهن مردم نزدیک می‌شود و مورد دیگر در معارف اعتباری که برهان راهی ندارد و فقط روش‌های خطابی و جدلی اجرا می‌شود، روش‌های خطابی بر جدلی ارجح است و ادراک جمهور در قیاس با صحبت خطابی دارای پذیرش و صمیمیت بالاتری است. پارسانیا و دادبنیانی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «روش‌شناسی فارابی در علوم اجتماعی و فرهنگی» با استفاده از روش تحقیق استدلال گرایانه به این نتیجه رسیدند که از منظر فارابی شیوه شناخت تنها بکارگیری ابزار حسی نیست، بلکه برهان، وحی و شهود هم جهت به دست آوردن معرفت از جهان فرهنگی - اجتماعی معتبر است. فارابی در علم مدنی‌اش، به طور اصولی رویکردهای یک طرفه یا متعارض و اغراقی طبیعت‌انکاری یا طبیعت‌انگاری را قبول نمی‌کند و با این وجود، مدعی شیوه‌های اختلاط یا تبیینی میان آنها نیز نمی‌باشد؛ اما به تعامل و ارتباط و حتی تناسب میان اجتماع، طبیعت و انسان همراه با علوم مربوطه به این امر، معتقد است. با توجه به پیشینه پژوهش، می‌توان اذعان نمود که تاکنون پژوهشی در رابطه با نقش فارابی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی انجام نشده است و از این رو پژوهش حاضر دارای نوآوری می‌باشد.

مبانی نظری

بنیان فکری و اندیشه فارابی

بنیان‌گذار فلسفه اسلامی و فیلسوف قرن نهم میلادی، فارابی است. آراء وی در کتب مختلفی همچون سیاسات المدنیة، آراء اهل مدینه فاضله، جوامع السیاسه چاپ و فی الاجتماعات المدنی انگاشته شده است. فارابی در این کتاب‌ها عوامل علم النفسیو مدنی، همراه با عقل و همچنین وجه مابعدالطبیعی و علم النفسی آغازی جهت مسائل فرهنگی، سیاسی و غیره می‌شمارد (کرباسی زاده و ذوقاری، ۱۳۹۳: ۷۵). اصلی‌ترین هدف فارابی در فلسفه تفکری وی رسیدن ابنای بشر به حقیقی‌ترین سعادت می‌باشد. لذا فارابی در این باره بیان می‌دارد که: «سعادت هدفی می‌باشد که هر بشری به آن تمایل دارد. و هر شخصی می‌کوشد به سمت سعادت برود چرا که سعادت نوعی کمال می‌باشد (فارابی، ۱۳۹۰: ۵۰). لیکن این نوع از سعادت از منظر معلم دوم هویدا نمی‌شود؛ مگر به گروه و مجموعه اهل مدینه: ” و انه لذلک یحتاج کل انسان فیما له أن یبلغ من هذا الکمال الی مجاوره ناس آخرین و اجتماعه معهم و کذلک فی الفطره الطبیعیه لهذا الحیوان یأوی و یسکن مجاوراً لمن هو نوعه فلذلک یُسَمَّى الحیوان الإنسی و الحیوان المدنی» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۴). در این راستا فارابی می‌کوشد تا اساس نظام مدینه فاضله و ارتباطش با وظایف رئیس و نفس بشر و سرانجام هدف غایی از اجتماع در مدینه را بگوید و بعدها متفاوت آموزش‌های آن را با مُدُن غیرفاضله بیان کند (دایبر، ۱۳۸۸: ۲۳). بنابراین می‌توان اذعان نمود که

در شاکله افکار و اندیشه‌های فارابی، در بیان نمودن مدینه فاضله و همچنین عملکرد رئیس در جهت رسیدن آحاد آن به سعادت فقط، متون افلاطونی و ارسطویی در سیاست دخیل و تاثیرگذار نبودند (داوری اردکانی، ۱۳۸۱: ۳۲)، بلکه اندیشه و تفکرات ایرانی نیز، به شکل آراء شیعی و مستقیم، به شدت زیادی تاثیرگذار و دخیل بوده است (مفتونی نیا، ۱۴۰۰: ۹۸). اصلی‌ترین اثر این تاثیر را می‌توان در حیطه فکری فارابی نسبت به استقرار فیلسوف معنوی که به قوه عقل متصل است، دید. به همان صورتی که اصلی‌ترین تفکر و نمونه عینی این مهم در وجود شهریاران ایرانی به شدت دیده می‌شود که به عنوان فیلسوف-شاه برخوردار از فره ایزدی جهت رساندن جامعه به کمال و برگزاری عدل و داد واقعی عمل می‌نمایند، چرا که فیلسوف شاه؛ فره ایزدی می‌باشد که بعد از تهذیب نفس و با سیر مقامات سلوکی و گرفتن تائیدیه، توسط موبدان با طی کردن آزمون‌های عملی به قدرت می‌رسد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۷).

بحث و یافته‌ها

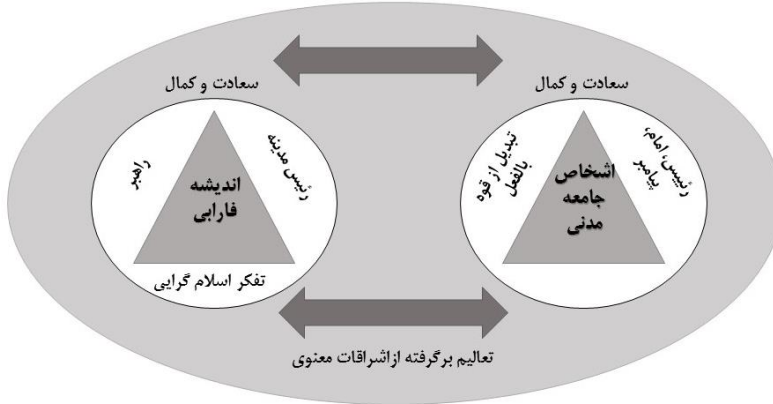
فارابی و تجلی تفکر ایرانی

به طور کلی، الگوی حکومتی ایرانی در همه ادوار تاریخی اعم از اساطیری، و بالاخص دوره هخامنش والاترین تاثیرات را در تفکر ایرانیان پیرامون فرهنگ گذاشت. در این بین عملکرد رئیس مدینه و راهبر در اندیشه فارابی به گونه‌ای است که بودن رئیس اول برای مدینه در جهت رسیدن به کمال و سعادت واقعی از اصلی‌ترین ابزار آن شمرده می‌شود. «در سرشت هر انسانی چنان نیست که سعادت و آنچه را که می‌بایست انجام دهد از پیش خود دریابد، بلکه در شناخت سعادت و دریافت کنش‌هایی که انجام دادن آنها را به دورترین کمال انسانی می‌رساند به آموزگار و راهنما نیاز است» (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۹۸). ضمن آنکه فارابی پیرامون تفکرات اهل مدینه فاضله بیان می‌دارد که همان گونه است وضعیت رئیس مدینه که اول می‌بایست وی استقرار پیدا کند و بعداً، او نیز باعث تشکل و تحصیل مدینه و اجزایش گردد و سپس باعث به دست آوردن ملکات ارادی عناصر و اشخاص و ترتیب و تحقق مراتب آنها شود (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۱). این امر از اهمیت بسیار برخوردار است و قابل تعمق و تأمل می‌باشد که اشخاص جامعه مدنی جهت نیل به سعادت واقعی به آموزش از یک رئیس-امام- پیامبر و ملک نیاز دارند تا بتوانند با آگاهی و شناخت استعدادهای اشخاص؛ آنها را از قوه به فعل در آورند تا جهت اخذ افاضات از عقل فعال توانایی داشته باشند. از چنین دیدی، رئیس مدینه مثل طبیعی حاذق باعث می‌شود تا انواع بیماری‌های نفسانی و روحی اشخاص اهل مدینه رفع گردد و بتواند مشکلاتی را درمان نماید که باعث بدل شدن مدینه به مدن غیرفاضله می‌گردد. به طور کلی رئیس مدینه افزون بر رهبری؛ به درمان منش‌ها و کنش‌های افراد هم توجه ویژه‌ای دارد. این همان وجهی است که فرابی نیز به آن

اشاره داشته است: «همانطور که پزشک نیاز دارد تا کالبد آدمی و پاره‌های آن و بیماری‌های تن و پاره‌های آن را بشناسد و از علت بیماری آگاه شود، پادشاه و یا سیاستمدار که درمان‌کننده روان و جان انسان‌ها می‌باشد؛ هم نیاز به این امر دارد تا به اسطه آن آگاهی پیدا کند که کدام خصوصیت نفسانی می‌باشد که انسان خوبی‌ها را توسط آن ایجاد می‌کند و چندی آن چه چیزی است، درمان فرمایگی و پستی رفتارهای افراد شهر چگونه می‌باشد و چاره چیست؟» (فارابی، ۱۳۸۸: ۹). از چنین دیدگاهی، تجلی تفکر ایرانی در اندیشه فارابی به چشم می‌خورد گویی که وی تحقق مدینه و رهیافت و رسیدن به کمال را در بالاترین مرتبه به رئیس مدینه نسبت می‌دهد و تعالیم وی را، که برگرفته از اشراقات معنوی او می‌باشد، علت نیل به کمال می‌داند. چنین تفکر و اندیشه ایرانی - پایه‌ریزی آرمانشهر یا آرماستوش زرتشتی توسط شخصی که به نهایت کمال دست یافته است - این امکان را هویدا می‌سازد که فارابی احتمالاً از اساس و اصول تفکر شیعی - اسماعیلی اخذ کرده باشد (دایبیر، ۱۳۸۸: ۱۱)، چرا که در تفکر شیعه و بالخصوص اسماعیلیان، رهیافت به کمال اجتماعی و فردی ایجاد نمی‌گردد مگر توسط آموزش امام. لذا نتیجه نهایی آموزش و ظهور امام، قیام حضرت مهدی (عج) می‌باشد که برگرفته از همان تفکر شیعی اسلامی ایرانیان است. با این تفاسیر تأثیرات فارابی از تفکر شیعی اسلامی محدود به این امر نمی‌گردد و او با کلی بودن این تفکرات موافق بود. از این رو فارابی، تفکرات یونانی و اسلامی - اسماعیلی را با یکدیگر تلفیق نماید. با این وجود وی پیچیدگی تفکر شیعی اسلامی را [در فلسفه خود] تلفیق نمود، بلکه تنها آن چیزی را که لازم بود و به آن نیاز داشت، انتخاب نمود. به گونه‌ای که وی در تفکرات فرهنگی و تمدنی خود از فلسفه ارسطو تنها به خاطر در دسترس بودنش استفاده کرد و از تطبیق فلسفه ارسطو و افلاطون الهی با توجه به ظاهریات و باطنیات تفکرات این دو فیلسوف در تفکر شیعی - اسماعیلی خود تأثیر گرفت و بیان داشت که: «اگر به ظاهر بیانیه‌های این دو فیلسوف نگریسته شود - از سه حالت خارج نیستند: یا بعضی با هم تناقض دارند یا آنکه بعضی از ارسطو اخذ شده است و بعضی از غیر وی یا آنکه مفاهیم و مضامین از تأویلات دیگری برخوردارند که به غیر از تفاوت در معنا و ظاهر، هماهنگی و توافق با یکدیگر دارند» (فارابی، ۱۳۹۰: ۹۹).

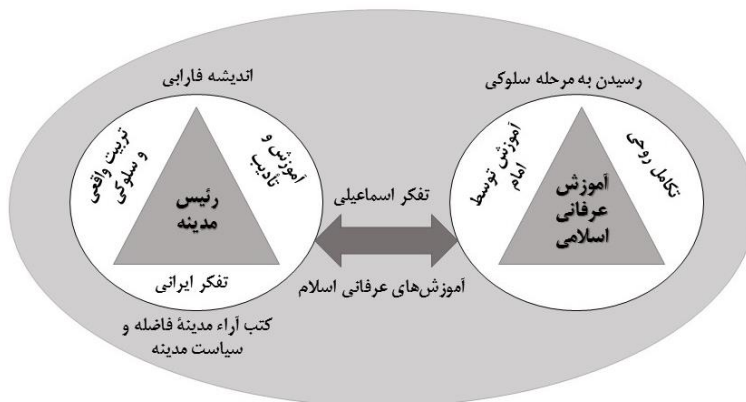
نوع دیگری از تفکرات ایرانی اسلامی در اندیشه فارابی، علاقه وی جهت قرار دادن نظام فکری "فرشته‌شناسی" در عملکرد کیهان‌شناختی هم احتمالاً از تأثیرات تفکر اسلام‌گرایی کیهان‌شناسی و معنوی اسماعیلی با تاسی از نظام تفکری ایرانیان پیشین است. البته می‌توان اذعان نمود که چنین تفکری از باب فارابی تأثیر گرفته از فلسفه اسماعیلی می‌باشد. چرا که وی در این باره نوشته است که تعداد اسباب ثوانی به میزان تعداد اجسام آسمانی می‌باشد و اسباب ثوانی در آفرینش در وضعیتی واقع شده‌اند که می‌توان از آن‌ها به اسم روحانیات، فرشتگان و امثال آن نام برد و عقل فعال همان موجودی می‌باشد که می‌توان آن را روح‌الامین و روح‌القدس و غیره نامید

و از نظر مرتبه آن را در سطح نام ملکوت و امثال آن برشمرد. بنابراین می‌توان اذعان نمود که دیدگاه فارابی به تفکر ایرانی و شیعه، چندان از منظر و دید گذشتگان دور نمانده است، همان گونه که ابن‌رشد به خوبی از این مهم آگاهی داشت و صراحتاً آن را در تلخیص الخطابیه بیان کرده است: «و الثانیه: ریاسه الأخیار و هی الی الی تکون أفعالها فاضله فقط. و هذه تعرف بالإمامیه، و یقال إنها موجوده فی الفرس الأول فیما حکاه ابونصر».



شکل ۱. ارتباط اندیشه فارابی و تفکر ایرانی اسلامی، (نگارندگان، ۱۴۰۲)

از منظر دیگر، فارابی بر این تفکر بود که رهیافت فرد مستعد به درجه ریاست با آموزش و تأدیبات امکان‌پذیر است و این آموزش و تأدیبات توسط رئیس مدینه انجام می‌گیرد و فرد مستعد رفته رفته به سمت کمال حرکت می‌نماید. حال اگر رئیس در مدینه‌ای غیرفاضله باشد، دیگر رئیس نیست، اما می‌تواند به آموزش و تأدیبات بپردازد و شاگردانش را پرورش دهد. این مهم در حقیقت همان تربیت واقعی و سلوکی می‌باشد. تفکر ایرانی هم که در حکمت؛ از اعتماد بر استخراج و ذوق برخوردار است، بودن استاد معنوی را در سلوک روحی حائز اهمیت می‌شمارد. ضمن آنکه، در ادبیات اساطیری ایرانی جهان‌پهلوان باطن و ظاهر، رستم دستان، توسط زال آموزش می‌بیند بعد از آن به طی کردن هفت مرحله سلوکی می‌پردازد تا به کمال روحی دست پیدا کند. در تفکر ایرانی، آموزش‌های عرفانی اسلام و به دنبال آن تفکر اسماعیلی هم این اصل را بر اساس آموزش امام گذاشته است. دیگر اصل استفاده شده از تفکرات ایرانی در اندیشه‌های فارابی، مساله کشورداری ایرانی بوده است که فارابی در دو کتاب *آراء مدینه فاضله* و *سیاست مدینه* تلاش کرده است که مدینه فاضله را با شیوه و سیرت فرس اولین یا ایران، همسو نزدیک نماید که همان شهریار ی پیشوایانه نیاکان است و شاید بتوان در پیروی کردن همان شگفت‌زدگی ارسطو و افلاطون باشد که در مقابل نظام فرمانروایی ایرانی روزگار خود را داشته‌اند و گویی از گسستگی نظام سیاسی یونانی خسته گشته بودند.



شکل ۲. ارتباط اندیشه فارابی و آموزش عرفانی اسلامی، (نگارندگان، ۱۴۰۲)

تحلیل فرهنگ مبتنی بر عقل از منظر فارابی

در تفکر فرهنگی فارابی، چیستی رابطه انسانی مثل چگونگی آن‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد و سوال از چرایی و چیستی و حتی چگونگی تعاملات و انتقالات انسانی و خواندن تحلیلی آثار فارابی بیانگر این امر است که معنا در مرکز توجه وی واقع شده است و ارتباطات فرهنگی و استفاده از نماد و نشانه جهت فهم و درک و تبادل معنا میان دیگری و خودش در جامعه فرهنگی می‌باشد که این امر سازنده نظام معنایی یا ملت (فرهنگ) و تعیین کننده ساختار فرهنگی یک ملت می‌باشد.

در بین اندیشمندان مسلمان، فارابی بدون تردید فیلسوف فرهنگ می‌باشد. فارابی پیرامون فلسفه فرهنگی خویش، در قرون سه و چهارم هجری، با تفکرات افلاطون و ارسطو آشنا گشت و مبتنی بر نظام اندیشه‌های خودش اهمیت بسزایی برای فرهنگ از طریق اجتماع و معنا قائل شد که در قسمت عظیمی از آثارش بالاخص کتاب الملّه، آراء اهل المدینه الفاضله و کتاب الحروف را به واکاوی عقلی مضامین فرهنگی پرداخته است. وی با تاکید بر نظریه عقل فعال به دنبال بیان ارزشمندترین شکل تعاملات انسانی، به معنی رابطه انسان با خداوند در نظام فرهنگی می‌باشد. از دیدگاه فارابی، رئیس اول (نبی) با پیوند یافتن به عقل فعال (رسانه وحی)، گروهی از معانی واقعی را، که جهت کمال و رهیافت به سعادت بشر ضروری می‌باشد، اخذ می‌نماید. فارابی چنین نظام معنایی گرفته شده با نام ملت می‌خواند که موجب به وجود آمدن ارتباط فرهنگی میان ملت‌ها و جوامع می‌گردد. لازم به ذکر است که ملت دارای ریشه قرآنی است و به مضمون آیین و دین زندگی می‌باشد بدین معنا که آن آموزش‌هایی که فرستادگان تحت واژه دین الهی به ذات خود عرضه می‌نمایند. فارابی با بهره مندی از کلمات فقرآنی «امت و ملت» هویت دینی این واژه‌ها را نگه داشته و آن‌ها را به دستگاه فلسفی عام خویش وارد کرده است. وی در رساله

«الملة» در بیان مفهوم ملت نوشته است: «ملت عبارت است از نظریات، عقیده‌ها و کارکردهای معین و مقید به ویژگی‌هایی که رئیس اول برای یک گروه ترسیم می‌نماید تا با استفاده آن گروه، به هدف اصلی دست پیدا کنند. البته این گروه امکان داد یک شهر، عشیره، ناحیه و یا یک امت وسیع یا تعداد زیادی امت باشند» (فارابی، ۱۹۶۸: ۴۳). این مجموعه اعتقادی و الگوی عملی، که توسط رئیس اول رسم می‌شود در ساخت فرهنگ و تمدن هر جامعه‌ای، برای مردم آن جامعه هدف مشترک را وضع می‌نماید، اندیشه‌ها و رفتار مردم جامعه را به سمت آن هدف تعیین شده می‌کشاند و شیوه زندگی این افراد را تعیین می‌نماید. به طور کلی با این اصل انتقال اصول فرهنگ در هر جامعه و تمدنی ایجاد می‌شود. لذا ملت در گفته‌های فارابی در حقیقت همان فرهنگ می‌باشد که شکل نخست آن در واقع همان نظام حیانی و معنایی و یا دین حق می‌باشد. البته این امکان وجود دارد که رفته رفته این ساختار و الگو، تحریف شود و از بین رود و حتی اشخاص فاسدی خودشان را در رتبه «نبی» بگذارند، مقام رئیس اول را بگیرند و ملت تحریف شده و فاسدی برای امت رسم کنند. این گفته رابطه فرهنگ و دین را در تفکرات و آراء فارابی نمایان می‌سازد. به طور کلی فارابی به صورت واضح، از ملت در صحیحه و ملت فاسد نام می‌برد و بیان می‌دارد که ملت قوام دهنده امت است (فارابی، ۱۹۶۸: ۱۵۳). به دیگر سخن، نظام معنایی و گروه قواعد و قوانین عملی - نظری (ملت) با درونی شدن و نهادینه شدن آن توسط عموم «امت» به وقوع می‌پیوندد. فارابی با وجود استفاده زیاد از واژه «امت» تعریف روشنی برای آن نیافت، لیکن خصوصیتی را برای آن که منجر به برپایی تمدن و فرهنگ می‌گردد بیان نمود بدین صورت که امت با خلق طبیعی و شیم طبیعی و شیء سوم وضعی، که مدخلیتی در دو نمونه گذشته دارد، یعنی زبان که با آن تعبیر صورت می‌گیرد، متمایز و مشخص می‌گردد (آل یاسین، ۱۴۰۵ ه. ق: ۳۱۳). دقت کردن در دو کلمه ملت و امت نمایان می‌سازد که با این وجود که این دو کلمه گاهی با یکدیگر هم معنی هستند، لیکن کلمه امت معنایی دیگری هم دارد که در برگزیده مدینه‌ها است. در واقع، از دیدگاه فارابی فرهنگ و اجتماع تکمیل شده انسانی دارای سه صور بزرگ، متوسط و کوچک (عظما، وسطا و صغرا) می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۳).

به طور کلی می‌توان اذعان کرد که فارابی با تبیین این امر که عقل فعال، عاقل می‌باشد و در عین حال معقول هم هست، بدین معنا که هم ذاتش و هم ذات مسبب نخست (خدا) و هم ذات تمامی عقول و کل شیءهایی را که ذاتاً به امور مفارق اجسام تعلق دارند، تفکر می‌نماید، پیرامون ساختار معنادهی آن به قوه ناطقه انسانی فارابی بیان می‌دارد که قوه ناطقه به معنای آنچه‌ی که مقوم بشر می‌باشد و انسانیت انسان به آن است، نه در گوهر ذات خود؛ عقل بالفعل می‌باشد که امر و معقول را تبدیل به امور بالفعل می‌نماید. این همان امری است که دقیقاً در فرهنگ و تمدن از دیدگاه فارابی مبتنی بر عقل شکل گرفته است. در آن موقع می‌باشد که به خاطر تشابه و

تجانس به مفارقات عقلیه، هم ذات خویش را درک می‌نماید و هم ذات نهفته در فرهنگ جامعه را. اینجا است که قوه ناطقه به عقل فعال تغییر پیدا می‌کند و مقام آدمی را به او اهدا می‌نماید. لازم به ذکر است که از دیدگاه فارابی آن چیزی که در سیر ارتباط فرهنگی و تمدن بشری انتقال داده می‌شود، نماد است و معنا مبتنی بر سیر ارتباطی عوامل فرهنگ‌ساز در تمدن‌های بشری به وجود می‌آید بدین معنا که گیرنده (جامعه) فرستنده (اصول فرهنگی و تمدن‌بشری) از طریق نشانه‌ها با معانی یکسان با هم ارتباط و تعامل برقرار می‌سازند و عوامل نهفته در ذات را هویدا کرده و آن‌ها را وارد زمان و مکان خود می‌نمایند. بنابراین معنای نهفته در فرهنگ و تمدن هر جامعه‌ای، امری نهان است که در سیر ارتباطات و تعاملات ثمره می‌دهد. لذا در یک جمع‌بندی کلی می‌توان اینگونه بیان کرد که فارابی مبتنی بر عقل که لازمه شکل‌گیری فرهنگ است، به دنبال بیان نمودن والاترین شکل ارتباطات و تعاملات انسانی، به معنای رابطه بشر با خداوند می‌باشند و در این راستا بشر توسط عقل فاعله خویش به عقل فعال متصل می‌گردد و ارتباطات شکل می‌گیرد.

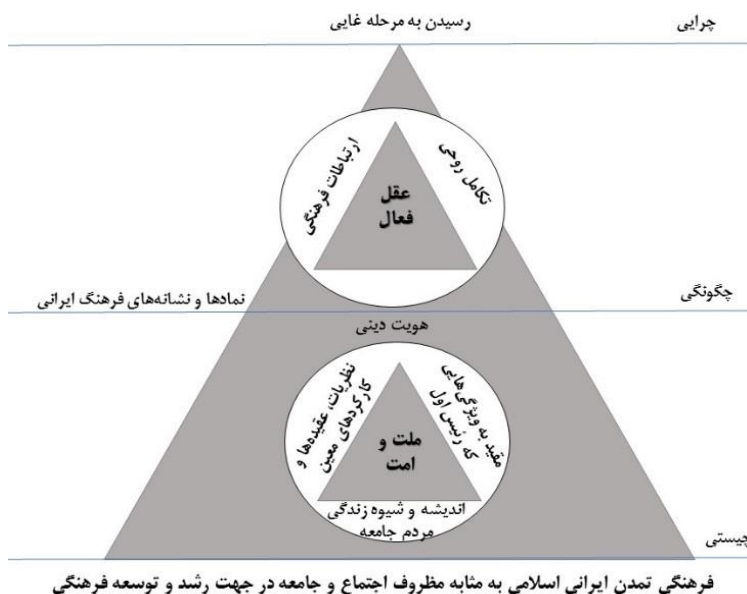
فارابی و فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی

فرهنگ و تمدن ایرانی، فرهنگی است که قرن‌ها تجربه دانش، خرد، آداب و سنت را سپری کرده است. مردم ایران زمین در سیر تاریخی میهن‌شان سازنده و محافظت‌کننده از فرهنگ خود بوده‌اند و فرهنگ ایرانی هم از دوام ایران و قومیت ایرانی محافظت نموده است. چرا که تمایز و ارزش هر قومی در قیاس با قوم‌های دیگر به فرهنگ و تمدن وی بستگی دارد و فرهنگ و تمدن والای ایرانی، به متمایز سازی مردم ایران پرداخته است. به طور کلی فرهنگ به معنای وسیع تر علم را در بر می‌گیرد و اصلی‌ترین سازنده تمدن علم اشخاصی می‌باشد که در شهر یا مدینه دور هم جمع شده‌اند و تمدن یا شهرنشینی را به وجود آورده‌اند. حال با توجه به آنکه علم و دانش قسمتی از فرهنگ است و افرادی که از علم و دانش بهره‌ای نبرده باشند، نمی‌توانند سازنده فرهنگ باشند. از این رو فرهنگ و تمدن از یکدیگر جدایی ناپذیرند و این همان امری است که فارابی به آن اشاره کرده است: «فرهنگ و تمدن یک ملت جداناپذیر هستند و تجزیه نمی‌شوند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۵۴).

در فرهنگ ایرانی که علم و تمدن از اصلی‌ترین شاخه‌های آن می‌باشند، به دلیل گستردگی مضامین و محتوای فرهنگی ایرانی برخی از مضامین همچون آداب و رسوم، عادات رفتاری، پیشینه تاریخی، مذهبی - اجتماعی و غیره کمتر بر فرهنگ تاثیر می‌گذارند چراکه علم و تمدن اگر اختراع توین علمی مبتنی بر عقل فاعله و یا اکتشافی باشند، با اطلاعات اقوام گذشته تناقض ندارد. لذا علم جهان شمولی می‌باشد. به طور کلی فرهنگی ایرانی اسلامی، فرهنگی می‌باشد که

قرن‌ها دانش و آداب و سنت را در خودش گردآوری نموده و ساکنان ایران زمین هم در ساختن فرهنگ این سرزمین سهیم بودند و از فرهنگ ایران حمایت کردند و این نوع از حمایت متقابلاً از طریق فرهنگ برای مردم ایران زمین در فراز و نشیب‌های تاریخی بوده است. با توجه به تاریخ حملات فراوان به ایران، باز هم ایرانیان از فرهنگ و تمدن خود محافظت نمودند و با توجه به عقل خود و ادراکشان آن بخش‌هایی را که درست می‌پنداشتند؛ مورد اقتباس قرار دادند. این همچون وجهی است که فارابی از آراء افلاطون و ارسطو استفاده نمود.

به طور کلی تبیین تأثیر متقابل و تأثیر فارابی در فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی مبتنی بر الگوی عقل عاقله - فعال و دو واژه ملت و امت است. به طور کلی فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی مبتنی بر سه وجه فطرت و سرشت به عنوان ظرف ذاتی فرهنگ و تمدن ایرانی، تخرک قوع عقل و حرکت نیروهای انسانی و سرانجام گزینش اسهل فرهنگی تمدن ایرانی اسلامی به مثابه مظلوف اجتماع و جامعه در جهت رشد و توسعه فرهنگی است. همسو با این اوامر، فارابی تمایز گفتمان و فلسفه فرهنگی را با فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی در روحيات، خلیقات، اخلاق مردم جامعه، آداب و رسوم و آیین‌های فرهنگی و سنتی تبیین و توجیه می‌نماید. درست در زمانی که جامعه در این مرحله پایه ثابت می‌شود، می‌تواند رشد و توسعه فرهنگی پیدا کند این رشد و توسعه فرهنگی مبتنی بر دو امر متکی شدن به محسوسات و مشاهدات به عنوان ابزار و استفاده از ملت و امت همراه با عقل به عنوان عملکرد اساسی و اصلی.



فرهنگی تمدن ایرانی اسلامی به مثابه مظلوف اجتماع و جامعه در جهت رشد و توسعه فرهنگی

شکل ۳. ارتباط اندیشه فارابی و فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی، (نگارندگان، ۱۴۰۲).

نتیجه‌گیری

فرهنگ در جوامع مختلف تکمیل یا تکامل فرهنگ و شقوق آن در هر جامعه‌ای است. بر این اساس اندیشمندان هر جامعه و اجتماعی به تنهایی نمی‌توانند به اصلاح فرهنگ بپردازند، شایسته است تا بیان گردد که وظیفه اهل دانش اصلاح کردن مردم جامعه است تا بتواند مردم جامعه را به تعالی فرهنگ جامعه وا دارند. بر این اساس هر اندیشمندی در حد توان خود توانسته است در تعالی موارد فرهنگی رهنمون ساز باشد. علم و عقل مهمترین موارد فرهنگ و تمدن هر جامعه‌ای هستند. براین اساس فارابی با بهره‌مندی از رویکرد عقل، در نظام فکری خود بین تمدن و فرهنگ ایرانی ارتباط برقرار کرد و این نوع از ارتباط را ماحصل رابطه خود با دیگری در جامعه دانست. همچنین وی در رابطه با تجلی فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی، عقل فعال و دو واژه امت و ملت را مهم برشمرد که ارتباط میان این سه عامل علاوه بر رسانیدن انسان به کمال و سعادت، موجب ایجاد ارتباطات و بهبود انتقالات فرهنگی می‌گردد. لازم به ذکر است که فارابی تحول فرهنگ و تمدن را در جامعه را مبتنی بر ارتباطات بیان می‌نماید. از دیدگاه فارابی، سلطهٔ هر یک از مغالطه، صناعات برهان، خطابه، جدل و شعر با نام الگوی ارتباط دهنده بیشتر مدینه، معین‌کننده فرهنگ (ملت) و جامعه (مدینه/امت) ویژه‌ای می‌گردند؛ چرا که هر نشانه ارتباطی نظام معنایی ویژه‌ای را کمی آفریند و برپایی فرهنگ و تمدن خاصی را معین می‌سازد.

با توجه به مطالعات انجام شده، در یک جمع بندی کلی می‌توان اذعان نمود که فارابی در رابطه با فرهنگ ایرانی، فلسفه یونانی را به گونه‌ای در ذهنیت دینی خویش جذب نمود که بتواند اسلام و فرهنگ ایرانی را پذیرش نماید. از این رو او اساس و پایه "جهان مدارانه" فلسفه یونانی را از فرهنگ ایرانی اسلامی اخذ نمود تا صور "خدامدارانه" به آن بنمایاند. لذا، فارابی برای فرهنگ ایرانی اسلامی، فلسفه‌ای ایجاد نمود که به ذاتش تنها به صورت قائم و نه رواقی، مشایی و نوافلاطونی باشد و از تمام مکاتب فلسفی تأثیر گرفته و سیراب شده باشد، اما روحش، روح اسلامی باشد. از این رو وی نقش ارزنده‌ای در تاریخ فرهنگ و تمدن ایران اسلامی داشته است.

جدول ۱. تبیین یافته‌ها (نگارندگان، ۱۴۰۲)

روحیات، خلیقات، اخلاق مردم جامعه، آداب و رسوم و مذهب و آیین‌های فرهنگی و سنتی	ارسطو	➔	عقل	مدینه فاضله	ملت / امت
	افلاطون		فارابی و تجلی تفکر ایرانی		
	تمدن و فرهنگ از هم جداناپذیرند.		رئیس اول مدینه	سلامت و کمال	
	مغالطه، صناعات برهان، خطابه، جدل		پیوند یافتن به عقل فعال (رسانهٔ وحی)		
			اصلی‌ترین سازنده تمدن علم مردم جامعه است. علم جهان شمولی.		

فهرست منابع

۱. ابوالحسن علی بن یوسف شیبانی القفطی، جمال‌الدین (۱۳۷۱). *تاریخ الحکماء*، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی. تهران: دانشگاه تهران.
۲. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۱). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، انتشارات: ساقی.
۳. دایبر، هانس (۱۳۸۳) *پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی*، *دردرآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی: مجموعه مقالات*، ویراسته محمد کریمی زنجانی اصل تهران. انتشارات کبیر.
۴. سجستانی، ابویعقوب، (۱۳۶۷). *کشف المحجوب*، با مقدمه هانری کربن، تهران، انتشارات: کتابخانه طهوری.
۵. شکری. هوشنگ. (۱۳۹۷). *نگره های ایرانی در اندیشه فارابی*. ایران نامه. سال ۲. شماره ۱. ۴۴-۶۱.
۶. صیدالی. محمد. (۱۳۹۵). *بررسی تطبیقی روش شناسی اندیشه آرمانشهر در آراء فارابی و تامس مور*. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی. شماره ۱۶. ۷۰-۹۳.
۷. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). *السیاسه المدنیه*، ترجمه حسن ملکشاهی. انتشارات دانشگاه تهران.
۸. فارابی، ابونصر. (۱۳۹۰)، *التنبیه علی سبیل السعاده فارابی و راه سعادت*، ترجمه نواب مقربی، تهران، انتشارات: بنیاد حکمت ملاصدرا.
۹. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات: طهوری.
۱۰. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵). *تحصیل السعاده*، قدم له و شرحه علی بو ملجم، بیروت، انتشارات دار و مکتبه الهلال.
۱۱. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۸). *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۱۲. کرباسی زاده، علی، ذوفقاری. زهرا. (۱۳۹۳). *بررسی تطبیقی شهر خدای آگوستین و مدینه فاضله فارابی*. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. دوره ۱۴. شماره ۳. ۷۳-۹۰.
۱۳. قائمی نیک، محمدرضا. پاریسانا. حمید. (۱۳۹۷). *تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش شناسی بنیادین*. فصلنامه علمی پژوهشی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان. سال ۸. شماره ۱. ۹-۳۶.
۱۴. مجتبابی فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهي آرماني در ايران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
۱۵. مفتونی. نادیا. (۱۴۰۰). *تحلیل نظریه مشروعیت فارابی در مقایسه با نظریه بروس اکرمین*. دو فصلنامه اندیشه های فلسفی و کلامی. شماره ۲۲. ۶۳-۷۶.
۱۶. مفتونی. نادیا. مقدم. قاسم. (۱۳۹۴). *خطابه به مثابه راهبرد فرهنگی در اندیشه فارابی*. فصلنامه حکمت سینوی. سال ۱۸. ۹۷-۱۰۹.
۱۷. مقدم. قاسم. محمدی اشپانی. محمدرضا. (۱۳۹۵). *ابتنای مدینه فاضله فارابی بر اصالت «انسان متصل به وحی»*. فصلنامه حکمت اسلامی. سال ۴. شماره ۱. ۵۱-۷۰.
۱۸. نساج. حمید. بهرامی. مرتضی. (۱۴۰۲). *جنگ و صلح در اندیشه سیاسی فارابی*. فصلنامه پژوهش های دفاعی امنیتی اسلام. انتشار آنلاین.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۱۵ - ۲۸۳

ارائه مدل مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت با تاکید بر توسعه اخلاق حرفه‌ای^۱

^۲ الهام صوفی^۳ عباس نرگسیان^۴ علی اصغر پور عزت

چکیده

با توجه به اهمیت و نقش حوزه سلامت در جامعه و تاثیر غير قابل انكار آن بر رشد، بالندگی و توسعه کشور بررسی و آسیب شناسی سیاست‌ها و خط‌مشی‌های حوزه بهداشت و درمان اجتناب‌ناپذیر است. هدف از این تحقیق کیفی ارائه مدل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت با تاکید بر توسعه اخلاق حرفه‌ای است. در این تحقیق از روش داده بنیاد چندگانه کرانهلم و گولد کوهل استفاده شده است. مشارکت‌کنندگان این تحقیق شامل متخصصان و خبرگان خط‌مشی‌گذاری در حوزه درمان و نظام سلامت می‌باشد که از طریق روش نمونه‌گیری نظری تعیین گردیدند. جهت شناسایی مقوله‌های مدل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت از مصاحبه نیمه ساختار یافته استفاده گردید است، که با استفاده از این ابزار با ۳۰ نفر از خبرگان خط‌مشی‌گذاری در حوزه درمان و نظام سلامت مصاحبه‌های عمیق انجام، و اطلاعات مورد نیاز جمع‌آوری گردید. در این تحقیق در مرحله کدگذاری استقرایی ۵ مقوله (مقوله محوری، بسترهای حمایتی فردی و سازمانی، زمینه‌های ساختاری و کارکردی، موانع فردی و سازمانی و اجتماعی، نتایج و پیامدهای فردی و اجتماعی) و ۳۹ مفهوم استخراج شد. و سپس پالایش مفهومی، کدگذاری الگویی (ارائه مدل)، انطباق نظری مدل، اعتبارسنجی تجربی و ارزیابی انسجام نظری مدل و غنی‌سازی نظریه تشریح گردیدند. با توجه به نقشه راه در دستیابی به سیاست‌های ۱۵ گانه در نظام تحول سلامت در راستای سیاست شماره ۱، توجه به عملکرد اخلاقی و توسعه اخلاق حرفه‌ای، خط‌مشی‌گذاری در حوزه نظام سلامت در یک محیط ایستا و تک‌بعدی فعالیت نمی‌کند و بایستی به صورت پویا و اخلاق‌گرا ارائه شود. بنابراین وزارت بهداشت به عنوان متولی اصلی این حوزه نیازمند آن هستند که مدل خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت خودش را براساس التزام به رعایت اخلاق حرفه‌ای در تمام ابعاد تنظیم نماید و نظام بازخورد و ارزیابی برای آن تأسیس نماید.

واژگان کلیدی

اخلاق حرفه‌ای، مقاومت در برابر خط‌مشی، انسداد خط‌مشی، طرح تحول نظام سلامت.

۱. این مقاله از رساله دکتری استخراج شده است.

۲. دانشجوی دکتری مدیریت دولتی پردیس بین‌المللی کیش، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: e.soofi1363@gmail.com

۳. دانشیار دانشکده‌گان مدیریت دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: anargesian@ut.ac.ir

۴. استاد دانشکده‌گان مدیریت دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: Pourezzat@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۴

طرح مسأله

خط مشی‌های توسعه یافته بر حسب دیدگاه چند سطحی و مدیریت گذار، در عمل با مقاومت خط مشی‌گذاری چشمگیری مواجه می‌شوند: «با توجه به اشکالات اخیر زمینه‌های خط مشی واقعی (کرن و اسمیت، ۲۰۰۸؛ کرن و هاوالت، ۲۰۰۹)، نقش مدیریت گذار نامشخص باقی می‌ماند» (مارکارد و همکاران، ۲۰۱۲). به عنوان مثال، قریب به یک دهه تفکر گذار، پایه و اساس خط مشی‌های راهبردی انرژی هلند بوده است، اما نتایج حاصل‌قادر به برآورده سازی انتظارات نبودند (کرن و اسمیت، ۲۰۰۸). مقاومت در برابر خط مشی پدیده‌ای است که سیستم‌ها تمایل به شکست دادن خط مشی‌های طراحی شده برای بهبود آنها دارند (استرمن، ۱۹۹۴)، که "برخی از مشکلات علی‌رغم تلاش‌های مستمر صورت گرفته جهت حل آنها همچنان پابرجا باقی مانده‌اند" (میدوز، ۱۹۸۲). سیاست‌ها و خط‌مشی‌های مختلفی توسط سیاستگذاران تدوین و اجرا می‌شود که برخی با اقبال و تعدادی نیز با مقاومت و مخالفت مواجه می‌شوند. همچنین برخی از خط‌مشی‌ها در ابتدا حامیان زیادی دارند؛ اما به تدریج و با آشکار شدن زوایای پنهان آنها مخالفان متعددی می‌یابند. جهت درک اینکه چرا برخی از سیاست‌ها و خطی‌مشی‌های عمومی مورد حمایت قرار می‌گیرند و با برخی از آنها مخالفت می‌شود، لازم است به سوالات اساسی پاسخ داده شود: چه عواملی بر کارایی و اثربخشی سیاست‌ها و خطی‌مشی‌های عمومی تأثیرگذار هستند؟ اگر بتوان این عوامل را شناسایی کرد، سیاستگذاران می‌توانند آنها را هنگام طراحی سیاست‌ها در نظر بگیرند. همچنین می‌توان پیش‌بینی‌هایی درباره عملکرد مورد انتظار از برنامه‌های سیاستی ارائه دهند. به نظر می‌رسد تعبیر مقاومت در برابر خط‌مشی تعبیر جدیدی است و هنوز به اندازه کافی ادبیات متقن و مثال‌های دقیق برای آن تولید نشده است. یک شاهد مثال برای این تحلیل، به کارگیری تعاریفی نزدیک به مفاهیم مشابه، مانند شکست خط‌مشی است. کما اینکه غفارزادگان و همکاران در سال ۲۰۱۱، مقاومت در برابر خط‌مشی را صرفاً شکست در دستیابی به اهداف مورد نظر برای خط‌مشی عنوان کرده‌اند. شاهد دیگر، تعداد بالای پژوهش‌های انجام شده در داخل کشور پیرامون پدیده شکست خط‌مشی می‌باشد و در نقطه مقابل، تقریباً پژوهشی که مستقیماً به پدیده مقاومت در برابر خط‌مشی اشاره کرده باشد، یافت نشد. در نتیجه می‌توان گفت که مفهوم مقاومت در برابر خط‌مشی علی‌رغم اهمیت و تکرار بالا، کماکان در منابع آکادمیک به خصوص منابع داخلی، مورد توجه قرار نگرفته است و لازم است تعاریف دقیق و با مرزبندی مشخص با تعابیر دیگر برای آن تولید شود. پدیده‌ای تحت عنوان شکست خط‌مشی توسط محققان تعریف شده است که قرابت‌هایی با مقاومت در برابر خط‌مشی دارد و حتی در برخی منابع به اشتباه به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. مک کانل اذعان می‌کند که یک خط‌مشی اگر

به اهداف بنیادینی که طراحان برای آن برنامه ریزی کرده اند دست پیدا نکند با شکست مواجه شده است؛ حتی اگر در بعضی جنبه‌ها بسیار موفق باشد. فرآیند اجرا به عنوان تکمیل کننده چرخه خط‌مشی، کمک می‌کند خط‌مشی اتخاذ شده توسط فعالیت‌های ساماندهی شده و منظم، پیاده‌سازی شود. اولین ویژگی مشکلات خط‌مشی عمومی، پیچیدگی محیطی ایجاد مشکلات و اتخاذ خط‌مشی‌ها است. این نوع پیچیدگی، موجب آسیب‌پذیر شدن شدید خط‌مشی‌ها در برابر «مقاومت در برابر خط‌مشی» می‌شود (فورستر، ۱۹۷۱؛ استرن، ۲۰۰۰).

بهبود سلامت انسان و دسترسی به مراقبت‌های بهداشتی مقرون به صرفه و با کیفیت بالا یکی از دغدغه‌های اصلی همه کشورهاست. این موضوع نه تنها یک الزام اخلاقی و اجتماعی است، بلکه یک مولفه ضروری برای توسعه بلندمدت پایدار اقتصادی و اجتماعی نیز هست. ارتقای سلامتی باعث بهبود رفاه افراد می‌شود. جامعه‌ای با سطح سلامت بالاتر، عموماً بهره‌وری بیشتری دارد و سطح یادگیری دانش آموزان آن نیز بهتر است. توجه به سلامت انسان‌ها و تلاش جهت حفظ و بهبود آن همیشه یک اولویت اصلی و محوری دولت و حاکمیت بوده؛ به طوری که کلیدواژه «تحول نظام سلامت» در بسیاری از سخنرانی‌ها و میزگردهای مسولین و سیاست‌گذاران خصوصاً در دوره‌های انتخابات به چشم می‌خورد.

طرح تحول نظام سلامت ایران در سال ۱۳۹۳ به منظور افزایش دسترسی و کیفیت خدمات سلامت و کاهش پرداخت مستقیم بیماران توسط وزارت بهداشت اجرا شد. این طرح به ویژه در دو سال اول اجرا، منجر به پوشش بیمه‌ای بیشتر، کاهش پرداخت از جیب مردم، افزایش دسترسی به دارو، ارجاع کمتر مردم به خارج از بیمارستانها برای تهیه داروها و ملزومات پزشکی، کاهش پرداختهای غیررسمی بیماران، کاهش سزارین غیرضروری، ارتقای کیفیت هتلینگ بیمارستانهای دولتی و افزایش رضایت بیمار شد (مصدق‌راد، ۱۳۹۸)؛ اما به تدریج هر چه از زمان اجرای این طرح گذشت مخالفت‌ها و مقاومت‌ها در مسیر تداوم این طرح افزایش یافت؛ تا جایی که برخی از کارشناسان و مسولین از شکست این طرح سخن گفتند. مهمترین بازیگر عرصه سیاست‌گذاری طرح تحول سلامت در حوزه درمان، وزارت بهداشت، درمان، و آموزش پزشکی کشور بود که نقش اصلی را در تولید سلامت، تامین منابع مالی، ارائه خدمات، و تولید منابع برعهده داشت.

در نقشه تحول نظام سلامت آمده است که مجموعه کشور: الف) باید مشخص کند چه اهدافی را دنبال می‌کند. ب) برای تحقق این اهداف چه راهی را بایستی طی کند و ملزومات تحقق اهداف چه می‌باشد. از آنجا که این تحول می‌بایستی تغییری پایدار، هدفمند و بنیادی باشد لذا بایستی مبتنی بر برنامه ریزی، عقلانیت و مبتنی بر شواهد باشد، تحقق اهداف چشم‌انداز سلامت را دنبال کند و کلیه ابعاد سلامت را در برگیرد. بر اساس نقشه راه در دستیابی به

سیاست‌های ۱۵ گانه در نظام تحول سلامت به تفکیک در راستای هر سیاست، الزاماتی ارائه شده است. در سیاست شماره ۱، نقشه تحول نظام سلامت عوامل ذیل برشمرده شده است:

- ✓ تکریم به مردم
 - ✓ رعایت منشور حقوق بیمار
 - ✓ حساس‌سازی اساتید و دانشجویان به تعهد و تزکیه، اخلاق‌مداری و مسئولیت‌مداری
 - ✓ هدایت دانشجویان در راستای بکارگیری اخلاق حرفه‌ای و رعایت حقوق و ایمنی بیمار.
- در این سیاست تأکید بر اخلاق حرفه‌ای و اخلاق‌گرایی نشان از ضرورت و اهمیت بکارگیری این مقولات در حوزه سلامت می‌باشد. لذا اجرای خط مشی در این حوزه می‌بایست با محوریت توسعه اخلاق حرفه‌ای باشد.

سازمانها برای پویایی و بقای خود نیازمند تدوین و به کارگیری استانداردهای اخلاق حرفه‌ای هستند تا بر اساس آن مدیران و کارکنان بتوانند برای بهره‌مندی هر چه بیشتر ذینفعان ارزشهای مشترک حرفه‌ای را پدید آورند. تدوین اصول اخلاقی حرفه‌ای برای مشاغل حساس رو به افزایش است (طاهرپور کلاتری و پورشافعی، ۱۴۰۲). یکی از راهکارهای جوامع حرفه‌ای برای دستیابی به آرمانهای حرفه‌ای، تنظیم نظام اخلاق حرفه‌ای است. رعایت اخلاق حرفه‌ای جزو ماهیت ذاتی حوزه‌ی بهداشت و درمان است و رسالت حرفه‌های مختلف در علوم پزشکی ارایه خدمات مورد نیاز بهداشتی، مراقبتی درمانی و توانبخشی در بالاترین سطح استاندارد جهت تأمین حفظ و ارتقای سلامت جامعه است (دلجو و همکاران، ۱۴۰۲). هر چند اخلاق در همهی مشاغل ضروری است اما در حرفه‌های مرتبط با بخش بهداشت و درمانی این، عامل ضرورت بیشتری دارد چرا که رفتار معنوی و توأم با مسئولیت کارکنان با بیماران نقش موثری در بهبود و بازگشت سلامتی آنان، دارد لذا حرفه‌های مشغول در بخش بهداشت و درمان بر پایه اخلاق استوار است. بنابراین رعایت اخلاق حرفه‌ای در عملکردهای گروههای مختلف پزشکی از سایر موارد مراقبت حساس تر میباشد. ماهیت ذاتی فعالیت در بهداشت و درمان احترام به حقوق انسان از جمله حق زندگی و انتخاب احترام به شان و رفتار با احترام است. رعایت ضوابط اخلاقی در کار حرفه‌های مختلف در بهداشت و درمان منجر به بهبود خدمات میگردد و بهبود کیفیت کار نیروی انسانی تأثیر بسزایی در بهبود بیماران دارد. هر چند که مفهوم حرفه‌گرایی رجمیت بخشیدن به نیازهای بیماران بر نیازهای فردی است اما انجمن برد طب داخلی آمریکا عناصر اخلاق حرفه‌ای را صفاتی مانند: نوع دوستی، مسئولیت‌پذیری، تعالی شرافت و صداقت و احترام به دیگران برشمرده است (رکنی، ۱۴۰۲).

وجود یک ابزار مؤثر برای اطلاع‌رسانی و متقاعدسازی ذینفعان، از ضروریات توسعه مطلوب خط مشی است. در غیر این صورت، فشارهای اجتماعی از سوی شهروندان، مخالفان سیاسی،

گروه های فشار، لابی گران و سایر حوزه ها می توانند منجر به اعمال خط مشی هایی متمرکز بر سود کوتاه مدت شود که نهایتاً به قیمت نتایج بلندمدت تمام می شود. در سیستم های پیچیده، اغلب خط مشی های همراه با بیشترین سود آنی، در درازمدت زیان بار خواهند بود. علیرغم اینکه فشارهای اجتماعی مشخصه اکثر سیستم های انسانی هستند، فشارهای اجتماعی جزئی مهم در حوزه عمومی هستند به ویژه با توجه به نیاز خط مشی گذاران به حفظ ائتلاف های گسترده حمایتی. با توجه به پژوهش های پیشین، می توان این مفاهیم را به صورت زیر تعریف و مرز تفاوت آن ها را مشخص کرد. خاتمه خط مشی به معنای توقف اجرای خط مشی، رهاشدگی خط مشی به معنای عدم اهتمام مجریان به اجرای خط مشی، شکست خط مشی به معنای عدم دستیابی به اهداف مورد نظر در خط مشی می باشد؛ در حالی که مقاومت در برابر خط مشی اثری فراتر دارد. بنابر نظر استرمن که به آن اشاره شد، گاهی اوقات نه تنها خط مشی ها به اهداف مورد نظر دست پیدا نمی کنند، بلکه باعث وخیم تر شدن اوضاع می شوند. در واقع می توان گفت مقاومت در برابر خط مشی نوعی از شکست خط مشی است که اثرات مخرب تری از حال معمول دارد و در از زاویه ای دیگر می توان گفت که بروز پدیده مقاومت در برابر خط مشی، منجر به شکست خط مشی می شود. گرچه به نظر می رسد در برخی منابع و پژوهش ها مرز بین این پدیده ها (به خصوص شکست خط مشی و مقاومت در برابر خط مشی) به روشنی مشخص نشده است که این موضوع خود نشان دهنده نیاز به انجام پژوهش های دقیق تر است.

با توجه به اهمیت و نقش حوزه سلامت در جامعه و تاثیر غیر قابل انکار آن بر رشد، بالندگی و توسعه کشور بررسی و آسیب شناسی سیاست ها و خط مشی های حوزه بهداشت و درمان اجتناب ناپذیر است؛ لذا در این پژوهش به بررسی موضوع مقاومت در برابر خط و مشی های عمومی با تمرکز بر طرح تحول سلامت پرداخته می شود و تلاش می شود با بکارگیری مجموعه ای از روش های توصیفی، کیفی و کمی مهم ترین معیارهای اثرگذار بر میزان مقاومت در برابر اجرای این طرح شناسایی و با مدل سازی تبیین کننده های این پدیده راهکارهایی جهت بهبود عملکرد و اثربخشی خط مشی های عمومی در حوزه سلامت ارائه شود. در پژوهش حاضر الگوی ارایه مدل مقاومت در برابر خط مشی های عمومی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد تا از نتایج حاصل از این پژوهش، به عنوان الگوی راهنمایی برای شناسایی عوامل اجرا، رهایی، شکست و مقاومت در منابع موثر در نظام سلامت ایران، در راستای افزایش موفقیت در خط مشی گذاری های آینده این حوزه استفاده شود.

پیشینه پژوهش

خط مشی گذاری یک عمل حرفه ای است که پای خود را از حوزه مدیریت علوم اجتماعی و علوم سیاسی فراتر گذاشته و در حال پیوند زدن مدیریت علوم اجتماعی و سیاسی است و به میدان و عرصه ای برای رقابت سیاستمداران و تبدیل هر کدام با فنون و مهارت های جدید در تلاش اند سیاست گذاری به حرفه ای تبدیل شده که نیازمند مجموعه ای از فنون و تخصص هاست. مطالبات روبه فزونی شهروندان گروه های درگیر خط مشی سیاست مداران و متغیرهای موثر بر خط مشی های دولتی محیط پیچیده ای را ایجاد نموده است. سرعت تغییرات، عمق تغییرات و... موجب شده این وضعیت بر روی تشخیص و درک مسئله عمومی، دریافت اطلاعات صحیح و دقیق، ارزیابی راه حل های ممکن حتی بر نحوه ای اجرا تاثیر بگذارد. خط مشی در چنین شرایطی به دنبال شواهد بهتر داده های دقیق تر و اطلاعات جامعتر در مورد مسائل و راه حلها می باشد. دولت بدون خط مشی گذاری حرفه ای نمی تواند سیاست هایی اتخاذ کند. بعضی از دولتمردان پدیده جهانی شدن را فرایند غربی سازی دانسته و به انکار آن می پردازند گروهی دیگر وجود آنرا اجتناب ناپذیر و در راستای فعالیتهای جهانی در تلاش برای تغییر در اوضاع داخلی خود هستند دیدگاه سوم با تحلیل شرایط امروز جهان در تلاش است برای جامعه خود به نحوی خط مشی گذاری کند که تهدیدات و فرصتهای محیط جهانی را شناسائی و در راستای اهداف خود با کشورهای جهان تعامل نماید. فرایند خط مشی در شرایط جهانی شدن به سبب وجود روابط و متغیرهای بیشتر پیچیده تر می شود با تعداد بی شماری عوامل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی روبرو می شود. روبروئی هر روزه با فرصتها و تهدیدات جدید، از طرف دیگر دولتها در پی توسعه فعالیتهای خود به فراسوی مرزها هستند لذا دولتها باید از یک سیستم خط مشی گذاری هوشمند استفاده کنند که توانائی تجزیه و تحلیل فرصتها و تهدیدها را داشته باشد و تصمیمات درستی اتخاذ کنند. باید در زمینه مسائل جهانی شدن بررسی دقیق و گسترده ای داشته باشند و در طراحی نظام خط مشی گذاری به مصالح ملی بیاندهد در فرایند خط مشی گذاری، خط مشی گذاران علاوه بر آنکه متکی به مبانی اند. تحت الشعاع عوامل زیادی قرار می گیرند اولویت مسائل در نگاه جهانی تغییر شاخصها و معیارهای ارزیابی دگرگون و ده ها عامل دیگر با آنچه در یک جامعه بسته قرار دارد متفاوت است.

در این قسمت سعی شده به تعدادی از پیشینه‌های تحقیقات داخلی و خارجی مرتبط با موضوع اشاره شود.

جدول ۱. پیشینه تحقیقات داخلی و خارجی

محقق (سال)	موضوع	ابزار گردآوری	یافته‌های تحقیق
دانایی فرو و همکاران (۱۳۹۲)	واکاوی عوامل کلیدی در عدم موفقیت برخی خط‌مشی‌های عمومی در ایران: مطالعه خط‌مشی‌های مالیاتی کشور	مصاحبه	به این نتیجه رسیدند که براساس چرخه‌ی نامناسب اجرای خط‌مشی عمومی و شرایط مداخله‌گری که منجر به توسل به آن می‌شود، پیامد اجرای ناموفق خط‌مشی عمومی حاصل می‌شود. عواملی مانند شرایط سیاسی، شرایط فرهنگی و اجتماعی، شرایط اقتصادی و فناوری و شرایط بین: به عنوان عوامل مداخله‌گر، زمینه‌های عام را برای تحقق سبک نامناسب اجرای خط‌مشی عمومی را فراهم می‌کند.
جهانگیر و همکاران (۱۳۹۸)	طراحی الگوی مدیریت خطر در طرح تحول نظام سلامت ایران	مصاحبه	محققان در نهایت ۶ دسته اصلی خطرات طرح تحول نظام سلامت شامل خطرات رفتاری، نگرشی، اجرایی، مدیریتی، مالی و شهرت را شناسایی میکنند و راهکارهایی جهت کنترل و تاثیرگذاری آنها ارائه می‌کنند.
مصدق راد و همکاران (۱۳۹۷)	بررسی تأثیر طرح تحول سلامت بر تعرفه خدمات سلامت در ایران	پرسشنامه و بررسی استاد	نتایج آنها نشان داد اجرای طرح تحول سلامت منجر به افزایش حدود دو برابری تعرفه‌های خدمات و مراقبت‌های سلامت شد که بار مالی شدیدی بر سازمان‌های بیمه سلامت تحمیل کرده است.
شملز و بولز (۲۰۲۱)	بررسی عوامل موثر بر مقاومت شهروندان در برابر خط‌مشی واکسیناسیون COVID-19 در کشور آلمان	پرسشنامه	نتایج آنها نشان داد افزایش محدودیت‌ها و الزامات قانونی منجر به افزایش مقاومت شهروندان جهت واکسیناسیون می‌شود. همچنین شواهد حاصل از این مطالعه بر نقش بی‌اعتمادی عمومی در کاهش پذیرش واکسن تأکید می‌کند. همچنین تمایل به واکسینه شدن در طول زمان در پاسخ به بخشی از جمعیتی که قبلاً واکسینه شده‌اند و اینکه آیا واکسیناسیون داوطلبانه انجام شده است یا خیر، تغییر می‌کند.
ادوارد و سالتمن (۲۰۱۷)	طراحی اثربخش خط‌مشی برای بیمارستان‌های دولتی	پرسشنامه و مصاحبه	بر این اساس آنها با ارائه یک مدل چند رشته‌ای و غیرخطی، گام‌هایی به منظور شناسایی فرآیندهای سازمانی مقاومت و حمایت از نوآوری‌های دولت الکترونیک بر میدارند. مدل پیشنهادی کل فرآیند پذیرش و اجرای خدمات دولت الکترونیک را شناسایی کرده و شاخص‌های قابل مشاهده مقاومت و حمایت در مسیر کامل نوآوری دولت الکترونیک از مدل پیشنهادی مشتق شده است.

با توجه به این که پژوهش حاضر، ماهیتاً اکتشافی می‌باشد و متغیرها و ارتباط بین آن‌ها را از طریق پژوهش کیفی استخراج می‌نماید، در این مرحله دارای چارچوب نظری یا فرضیه تحقیق نمی‌باشد. به عبارت دیگر پژوهش حاضر فرضیه نداشته و سوال محور می‌باشد. اما می‌توان سوال اصلی پژوهش را به شرح زیر در نظر گرفت: «مدل مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت چگونه است؟» همچنین می‌توان سوالات فرعی پژوهش را به شکل زیر مطرح کرد: ابعاد و مولفه‌های مدل مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت کدامند؟ روابط بین ابعاد و مولفه‌های مدل مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت چگونه است؟

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش کیفی حاضر از حیث مدل پیاز پژوهش ساندرز و همکاران جهت‌گیری فلسفی تفسیری داشته و مبتنی بر نظریه ساختارگرایی اجتماعی است. از نظر هدف یک تحقیق اکتشافی و از نظر رویکرد پژوهشی استقرایی (از جز به کل) است. همچنین از نظر روش یک تحقیق کیفی، از نظر شیوه گردآوری داده‌ها تحقیق میدانی و از نظر استراتژی (روش اجرا) سعی شده با استفاده از روش داده‌بنیاد چندگانه اطلاعات مورد نیاز را به دست آورده و با استفاده از ابزار مصاحبه، اطلاعات مورد نیاز کشف و درک شوند. از سوی دیگر این پژوهش از نگاه چگونگی گردآوری داده‌ها به منظور ارائه مدل مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت از روش تحقیق کیفی استفاده خواهد کرد. برای ساخت مدل از روش کیفی نظریه داده‌بنیاد استفاده خواهد شد. افراد مورد مطالعه در این تحقیق شامل خبرگان و متخصصان در حوزه خط مشی‌گذاری در حوزه نظام سلامت و فرآیند درمان هستند که اطلاعاتی از طریق مصاحبه با ۳۰ نفر از خبرگان این حوزه از طریق مصاحبه نیم‌ساختاریافته، جمع‌آوری شد که به شرح جدول ۲ است. همچنین در این تحقیق از روش نمونه‌گیری هدفمند از نوع نمونه‌گیری نظری استفاده شد. با انجام این تعداد مصاحبه و با توجه به تکراری بودن داده‌های استخراج‌شده، مشخص شد که اطلاعات گردآوری‌شده به نقطه اشباع رسیده و نیازی به انجام مصاحبه‌های بیشتر نیست. همچنین یکی از دلایل اصلی استفاده از روش داده‌بنیاد در این تحقیق این است که این روش برای استخراج مؤلفه‌های مدل مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت و شناسایی متغیرهای بومی و زمینه‌ای در حوزه طرح تحول نظام سلامت راهگشا بوده است. روش یادشده روشی فرایندمحور است که بررسی و تغییر یک پدیده طی زمان و توصیف مراحل مختلف آن را امکان‌پذیر می‌کند.

به‌منظور ارزیابی کیفیت پژوهش‌های مبتنی بر نظریه‌پردازی داده‌بنیاد (و همچنین سایر

پژوهش‌های کیفی)، کوربین و استراوس ده شاخص مقبولیت را معرفی کرده‌اند که بر مبنای آن مقبولیت پژوهش حاضر ارزیابی می‌شود. مقبولیت^۱ بدین معنا است که یافته‌های تحقیق تا چه حد در انعکاس تجارب مشارکت‌کنندگان، محقق و خواننده در رابطه با پدیده مورد مطالعه موثق و قابل باور است، اگر چه تبیین صورت‌گرفته از پدیده مد نظر می‌تواند فقط یکی از تفاسیر معتبر و پذیرفتنی از آن پدیده باشد. به دلیل محدودیت سه شاخص به‌عنوان نمونه معرفی می‌شوند، تناسب: آیا یافته‌های پژوهش با تجارب متخصصان حوزه مورد مطالعه و همچنین مشارکت‌کنندگان سازگاری و همخوانی دارد؟ آیا مشارکت‌کنندگان می‌توانند خود را در خط داستان پژوهش مشاهده کنند؟ به‌منظور تحقق این معیار یافته‌های پژوهش حاضر توسط دو نفر از متخصصان حوزه نظام سلامت، پالایش و تأیید شده است. همچنین نظریه پدیدار شده به ۲ نفر از مشارکت‌کنندگان ارائه شد و نظرهای تکمیلی آنان دریافت و اعمال شده است. به‌طور مثال مدل کدگذاری استقرایی، پالایش مفهومی و مدل کدگذاری الگویی و شاخص‌های مطرح‌شده طی جلسات مختلف به بحث گذاشته شده و در هر مرحله اصلاح و تکمیل شده است. کاربردی بودن یا مفید بودن یافته‌ها: آیا یافته‌های تحقیق در حوزه مورد مطالعه، بینش و نگرش جدیدی فراهم می‌آورند؟ در این رابطه باید گفت یافته‌های تحقیق حاضر می‌توانند در بعد عملی در زمینه اتخاذ فرآیندهای نظام سلامت مفید باشند. پژوهش حاضر در بعد نظری نیز در توسعه دانش در حوزه مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت مؤثر بوده و بینش جدیدی را با خود به‌همراه دارد. مفاهیم: مفاهیم برای ایجاد درک مناسب از پدیده مد نظر و دستیابی به زبان مشترک در حوزه مورد مطالعه ضروری هستند. بنابراین یافته‌های پژوهش باید بتواند مفهوم‌پردازی‌های مناسبی با خود به‌همراه داشته باشد، به‌گونه‌ای که از نظر متخصصان حوزه مورد مطالعه جذاب، بدیع و ارزشمند باشد. در این تحقیق شماری از مفاهیمی می‌توانند که در توسعه مفهومی ادبیات مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت مفید باشند، حضور دارند، مفاهیمی نظیر انسداد خط‌مشی، پیچیدگی پویایی‌های سیستم‌های اجتماعی، نگرش متفاوت افراد و هزینه‌های بالای اجرای طرح نمونه‌هایی از این نوع هستند.

در این تحقیق پس از مصاحبه با ۳۰ تن از خبرگان حوزه خط‌مشی‌گذاری در نظام سلامت، داده‌های کیفی به روش داده‌بنیاد چندگانه (کدگذاری استقرایی، پالایش مفهومی و کدگذاری الگویی) جمع‌آوری و تحلیل شدند. هدف این پژوهش کیفی داده‌بنیاد، ارائه مدل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت است. رویکرد روش‌شناسی پژوهش کیفی از مصاحبه با شرکت‌کنندگان و مرور متون مرتبط برای فراهم کردن این داده‌ها استفاده می‌کند.

طبق نظر اوربیچ و سیلور استیلین (۲۰۰۳)، نظریه‌پردازی داده‌بنیاد از دو اصل مهم استفاده می‌کند: پرسش در رابطه با تجارب ذهنی مشارکت‌کنندگان نه اندازه‌گیری آنها و خلق ایده‌ها و مفاهیم بر پایه کدگذاری تئوریک پاسخ‌های مشارکت‌کنندگان. مصاحبه با مشارکت‌کنندگان بر مبنای پژوهش داده‌بنیاد، تا جایی ادامه می‌یابد که مشارکت‌کنندگان جدید داده دیگری که به خلق مفاهیم جدید برای تئوری کمک کند، ارائه ندهند (گلاسر و استراوس^۱، ۱۹۶۷).

جدول ۲. اطلاعات جمعیت‌شناختی مشارکت‌کنندگان پژوهش (خبرگان)

عوامل جمعیت‌شناختی	زیر مولفه	تعداد	مجموع فراوانی
جنسیت	مرد	۱۹	۳۰ نفر
	زن	۱۱	
سن	کمتر از ۳۰ سال	۲	۳۰ نفر
	۳۰ تا ۴۰ سال	۱۳	
	۴۱ تا ۵۰ سال	۸	
	بالای ۵۰ سال	۷	
پست سازمانی	مدیران ارشد	۶	۳۰ نفر
	مدیران میانی	۱۷	
	کارشناسان خبره	۷	
تحصیلات	کارشناسی و پایین‌تر	۶	۳۰ نفر
	ارشد	۱۱	
	دکتری	۱۳	
سابقه کار	کمتر از ۵ سال	۵	۳۰ نفر
	۵ تا ۱۵ سال	۱۴	
	۱۵ تا ۲۵ سال	۸	
	بالای ۲۵ سال	۳	

یافته‌های پژوهش

این بخش به بیان نتایج به‌دست‌آمده از مصاحبه‌ها و کدگذاری آنها می‌پردازد. فرایند کدگذاری شریطی را فراهم آورد که در آن داده‌های خام به مفاهیم نظری توسعه یابند. فرآیند تحلیل اطلاعات در نظریه‌پردازی داده‌بنیاد مبتنی بر کدگذاری استقرایی (خلق مفاهیم مقوله‌ها)، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی (خلق نظریه) می‌باشد، در این تحقیق نحوه شکل‌گیری این مقوله‌ها از مفاهیم حاصل شده به تفصیل شرح داده می‌شوند، ابتدا کدگذاری باز و نحوه

کدگذاری مصاحبه‌ها مطرح می‌شود و پس از تشریح نحوه شکل‌گیری مفاهیم و مقوله‌ها به بیان روایتی از نظریه‌پردازی داده‌بنیاد و تئوری حاصله پرداخته می‌شود. بر اساس نظر چارمز اعتبار کدگذاری انتخابی به قدرت روایت فرد از داستانی بستگی دارد که مقوله‌ها و مفاهیم را بهم مرتبط می‌کند. با توجه به اینکه در این پژوهش از روش روش تحلیل مالتی‌گراند (نظریه داده‌بنیاد چندگانه) کرانهلم و گولد کوهل به‌عنوان مبنا استفاده شده است، داده‌های تحقیق، بر مبنای این روش تحلیل شدند.

نتایج حاصل از کدگذاری استقرایی (باز)

تحلیل نظریه‌پردازی داده‌بنیاد با تحلیل تکه‌های داده‌های هر یک از افراد شروع می‌شود. مرحله آغازین شامل بخش‌بندی مستندات داده‌های مصاحبه برای تحلیل است. تفکیک داده‌ها به تکه‌ها این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان اجزای جداگانه داده‌ها را بررسی کرد و آنها را به‌گونه‌ای مفهوم‌پردازی کرد که از موقعیت ویژه‌ای که داده‌ها در آن ایجاد شده‌اند، فراتر روند (استراوس و کوربین، ۱۹۹۸)، این فرایند به کدگذاری باز معروف است. در جدول ۳ کدهای مستخرج از مصاحبه، مفاهیم و مقوله‌های این پژوهش معرفی می‌شوند.

جدول ۳. مفاهیم و مقوله‌های مستخرج از کدگذاری استقرایی (باز)

نوع مقوله	مقوله	مفاهیم	کدهای ثانویه
مقوله محوری	انسداد خط مشی	ظرفیت پزشکی کشور	پذیرش
			سابقه و زمینه
		همکاری دستگاهها	میل به تغییر
			انعطاف‌پذیری
		شناخت نیازها	آمادگی
			تجزیه و تحلیل
		تحول در سلامت	درک واقعیت
			عقلانیت
		استمرار اجرای طرح	تاکید روی مساله
			باور داشتن
		ایده آل‌گرایی	مطالعه
			تبیین شرایط
		انتظارات متفاوت	قیاس
			بکارگیری
		اخلاق حرفه‌ای گرایی	الزام
تلاش و کوشش			
وضعیت فعلی درمان	کابرد		

نوع مقوله	مقوله	مفاهیم	کدهای ثانویه
			بسط و اشاعه
زمینه‌های ساختاری و کارکردی	اشاعه خط مشی	مستندسازی	باور و پذیرش
		حوزه دانشی	پشتیبانی
	فرهنگ سازمانی سالم	محیط غیررسمی	تخصیص
		توجه به ارزشها	امکانات مادی و غیرمادی
	توجه و تشریح ماهیت طرح و ایده	خلاقیت	نشر دانش
		کاربردی بودن	فرهنگ غنی
	عدم سیاسی کاری	حزب و گروه	رشد گروهی
		منافع احزاب	تعامل دوسویه
	حمایت مدیریت ارشد	باور	تداوم
		همراهی	استمرار
	وجود خط مشی‌های روشن	توجه به فرآیندها	به روز بودن
		چشم انداز	احساس نیاز
	مشارکت سازمانی	تعامل	سرمایه
همکاری		ماندگاری	
پشتکار	اراده	خلق دانش	
		تلاش و کوشش	استقلال کسب و کارها
	اعتقاد متولیان حوزه درمان	پذیرش	ضابطه مندی
		همیاری	مدیریت استعداد
	تخصص پزشکان و پرستاران	دانش	تصمیم‌گیری
تجربه		مذاکره	
توانمندسازی متولیان	آموزش	هماهنگی	
	توسعه	پشتیبانی	
آموزش کادر درمان	سرمایه گذاری	نگرش	
		مهارت آموزی	ذینفعان
	منابع مالی حوزه سلامت	هزینه	غیرسازمانی
		درآمد	راکد و ساکن
آماده سازی کادر درمان	میل به تغییر	نبود ساختار سازمانی مدون	
		باور به تغییر	هرج و مرج گرایی
منابع انسانی حوزه سلامت	جذب و استخدام	سیستمهای قدیمی	
	یادگیری مهارت	پردازش پایین	
موانع فردی	فقدان تجربه در حل مسائل	تک بعدی نگری	رفاه طلبی

نوع مقوله	مقوله	مفاهیم	کدهای ثانویه
	ترس و عدم اطمینان از نتایج	احتمال وجود اشتباه	آینده افراد
		عدم تغییر	تجزیه و تحلیل
	نگرش متفاوت افراد	انفعال	درک واقعیت
		افکار	عقلانیت
موانع سازمانی	استفاده از خط‌مشی‌های نادرست	مدینه فاضله	باور داشتن
		ایده آل‌گرایی	مطالعه
	فقدان خط‌مشی‌های جایگزین	جانشین‌پروری	تبیین شرایط
		ساده‌اندیشی	تجزیه و تحلیل
	هزینه بالای اجرای طرح	گردش مالی	درک واقعیت
		تامین مالی	عقلانیت
موانع اجتماعی	پیچیدگی پویایی‌های سیستم‌های اجتماعی	ساختار اجتماعی	تاکید روی مساله
		فرهنگ جمعی	باور داشتن
	نامناسب بودن فضای سیاسی	فضای رقابتی	پذیرش
		جو نامناسب	سابقه و زمینه
	رفتارهای رقابتی احزاب	منفعت طلبی	میل به تغییر
		برتری جویی	رقابت
نتایج و پیامدهای فردی	افزایش سلامت افراد	تسهیل امور	طول عمر
		حفظ منافع افراد	کاهش هزینه
	افزایش امید به زندگی	دسترسی آسان	جولوگیری از ائتلاف منابع
		مدیریت زمان	انجام کار درست
	کاهش هزینه‌های افراد	کارآیی	تحقق اهداف سازمانی
		اثربخشی	کاهش هزینه
نتایج و پیامدهای اجتماعی	افزایش اعتماد عمومی	مسئولیت‌پذیری	جولوگیری از ائتلاف منابع
		پاسخگویی	انجام کار درست
	افزایش رضایتمندی مردم	اعتماد به نفس	تحقق اهداف سازمانی
		شادکامی	کاهش هزینه
	توسعه اخلاق حرفه‌ای	اخلاق‌گرایی	پایبندی به اصول
		مسئولیت‌پذیری	انجام کار درست و درست انجام دادن کار

نتایج حاصل از پالایش مفهومی

در این گام تفاوت این روش با تئوری داده بنیاد ظاهر می‌شود. پالایش مفهومی به معنای شفاف سازی مفاهیم به صورت سازنده و انتقادی می‌باشد. به عنوان محقق ما بایستی موضع انتقادی نسبت به چیزی که توسط متفکران مختلف بیان شده است را بیابیم. در این مرحله باید به شش سوال درباره پدیده مفهوم سازی شده پاسخ داده شود.

۱- تعیین محتوا: پدیده محوری این تحقیق انسداد خط مشی است. این پدیده به بررسی مدل مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت می پردازد. بنابراین این پدیده شامل موارد زیر است:

- ◀ مدل مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت
- ◀ طرح تحول نظام سلامت

◀ عوامل موثر بر مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت

۲- جایگاه هستی شناسی پدیده: جایگاه هستی شناسی این پدیده را می توان در سازمانها در ساختار رسمی و در قالب های موقعیتی مشاهده نمود.

۳- تعیین زمینه (بستر) و پدیده های مرتبط: به طور حتم هیچ پدیده ای ایزوله نیست و در خلا اتفاق نمی افتد.

◀ حمایت مدیریت ارشد: اقدامات مدیران باعث تسهیل در اجرای طرح تحول نظام سلامت می گردد.

◀ فرهنگ سازمانی سالم: فرهنگ مشارکتی منجر به انتقال بهتر طرح تحول نظام سلامت می گردد.

◀ عدم سیاسی کاری: اقدامات مناسب دستگاههای ذینفع به اجرای بهتر طرح تحول نظام سلامت منجر می گردد.

۴- تعیین کارکردها و اهداف: شناسایی زمینه های ساختاری و کارکردی موثر بر مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت.

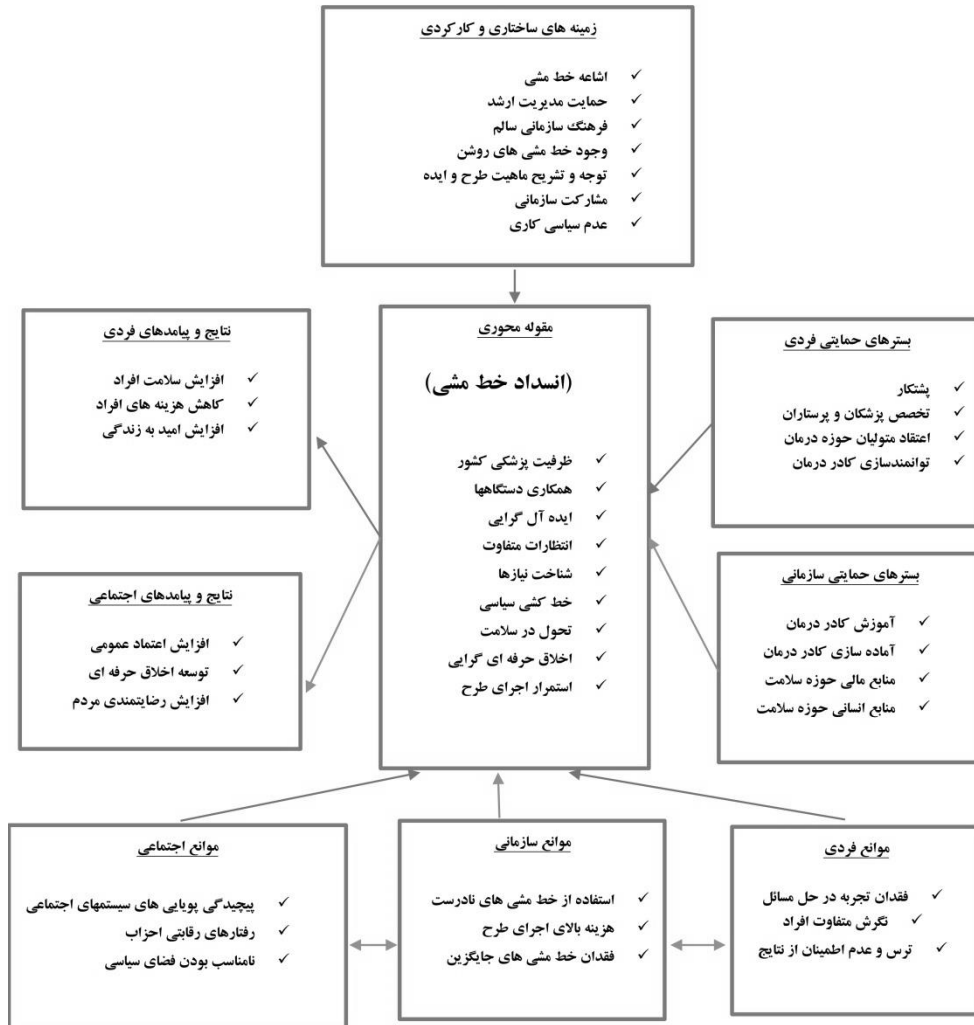
۵- تعیین منشا و ظهور: طرح تحول نظام سلامت طرحی برای بهبود سیستم های سلامت ایران است که از ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۳ در دولت یازدهم جمهوری اسلامی ایران در بیمارستان های وزارت بهداشت آغاز به کار کرد. تحول در نظام سلامت با سه رویکرد حفاظت مالی از مردم، ایجاد عدالت در دسترسی به خدمات سلامت و نیز ارتقای کیفیت خدمات اجرا می شود که به باور بعضی همه بار مالی آن بر دوش پزشکان و شرکت های تأمین کننده تجهیزات پزشکی و دارویی اعم از تولیدکنندگان و وارد کنندگان و توزیع کنندگان قرار گرفته است

۶- تعیین چگونگی صحبت کردن ما در مورد پدیده: ما وقتی در مورد مقاومت در برابر خط

مش‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت صحبت به میان می‌آوریم از ویژگی‌ها و مولفه‌های آن صحبت می‌کنیم و اینکه مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت در قالب چه فرایند و فعالیت‌هایی قابل حصول می‌باشد.

نتایج حاصل از کدگذاری الگویی

این مرحله همان کدگذاری محوری در تئوری داده‌بنیاد می‌باشد. در این گام مقوله‌ها در بیانیه نظریه یکپارچه می‌شوند. طی کدگذاری محوری، مقوله‌های مستخرج شده از کدگذاری باز تحت ۵ دسته، مقوله محوری، بسترهای حمایتی فردی و سازمانی، نتیجه و پیامدهای فردی و اجتماعی، زمینه‌های ساختاری و کارکردی و موانع فردی و سازمانی و اجتماعی قرار گرفته‌اند. از بین مقوله‌های استخراج شده، مقوله انسداد خط‌مشی در مرکز مدل قرار گرفته است. دلیل انتخاب این مقوله به منزله مقوله محوری این است که در اغلب داده‌ها ردپای آن را می‌توان به وضوح مشاهده کرد. برچسب انتخاب شده برای مقوله محوری نیز انتزاعی و در عین حال از جامعیت برخوردار است. در این پژوهش سعی شده بر اساس مدل نظریه داده‌بنیاد چندگانه مقوله محوری و سایر مقوله‌ها ارائه و روابط آنها به صورت کاملاً عقلانی و مستدل ارائه گردند. با توجه به توضیحات ارائه شده و تشریح اجزا مدل کدگذاری الگویی، مدل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت به صورت زیر طراحی گردید.



شکل ۱. مدل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت

انطباق نظری مدل

انطباق نظری به معنای مقایسه نظریه در حال ظهور با نظریه‌های موجود است. این نظریه‌های موجود باید به گونه‌ای با پدیده مورد بررسی مرتبط باشند. بدین منظور محقق، ابتدا تمامی نظریه‌های موجود در حوزه مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت که تا به امروز توسط محققین مختلف بیان شده است را جمع‌آوری نموده است. پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص طرح تحول نظام سلامت و رابطه آن با مقاومت در برابر خط‌مشی‌ها با رویکردهای مختلفی انجام شده است. در برخی از پژوهش‌ها مقاومت در برابر خط‌مشی‌ها به عنوان

یک عامل بازدارنده مطرح شده است که منجر به خاتمه یا رهایی خط‌مشی می‌شود می‌شود. برای مثال در یک پژوهش انجام شده دانایی فر و همکاران (۱۳۹۲) با عنوان "واکاوی عوامل کلیدی در عدم موفقیت برخی خط‌مشی‌های عمومی در ایران: مطالعه خط‌مشی‌های مالیاتی کشور" به این نتیجه رسیدند که براساس چرخه‌ی نامناسب اجرای خط‌مشی عمومی و شرایط مداخله‌گری که منجر به توسل به آن می‌شود، پیامد اجرای ناموفق خط‌مشی عمومی حاصل می‌شود. عواملی مانند شرایط سیاسی، شرایط فرهنگی و اجتماعی، شرایط اقتصادی و فناوری و شرایط بین: به عنوان عوامل مداخله‌گر، زمینه‌های عام را برای تحقق سبک نامناسب اجرای خط‌مشی عمومی را فراهم می‌کند. بنابراین در این پژوهش شرایط سیاسی و اجتماعی به عنوان یک عامل منفی موثر در مقاومت خط‌مشی معرفی شده است، که در پژوهش حاضر هم مفهوم موانع فردی و سازمانی و اجتماعی به عنوان یکی از محدودیتهای در نظر گرفته شده است. در پژوهشی دیگر پور کیانی و همکاران (۱۳۹۳) با عنوان "تبیین موانع اجرای خط‌مشی با استفاده از بحث متمرکز گروهی (مورد مطالعه: قانون مدیریت خدمات کشوری)" به این نتیجه رسیدند که تعهد کارکنان و مدیران (مجریان) و داشتن انگیزه قوی نیز از ضروریات پیاده‌سازی قانون در جامعه است که از بدو تدوین قانون باید بدان توجه داشت؛ یعنی علاوه بر انتخاب متولی اجرا از بین سازمان‌های با انگیزه و متعهد، باید سازوکارهایی را برای ایجاد تعهد و انگیزه هر چه بیشتر فراهم کرد. از سوی دیگر، باید انتقال مفاهیم و مضامین قانون به شکلی صورت گیرد که مجریان از ابعاد مختلف قانون آگاهی حاصل کنند تا مبادا در اجرا خدشه‌ای وارد آید. که در این پژوهش انتخاب متولی متعهد به عنوان یکی از شرایط در نظر گرفته شده است که در پژوهش حاضر منابع انسانی در حوزه سلامت به عنوان بسترهای حمایتی سازمانی در نظر گرفته شده است. در پژوهش دیگری که جهانگیر و همکاران (۱۳۹۸) با استفاده از روش کیفی و نظریه داده‌بنیاد به طراحی الگوی مدیریت خطر در طرح تحول نظام سلامت ایران پرداختند. به این منظور محققان نمونه‌ای شامل ۲۰ نفر از اعضای هیئت علمی و مدیران دانشگاه‌های علوم پزشکی به روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب و با آنها مصاحبه کردند. محققان در نهایت شش دسته اصلی خطرات طرح تحول نظام سلامت شامل خطرات رفتاری، نگرشی، اجرایی، مدیریتی، مالی و شهرت را شناسایی میکنند و راهکارهایی جهت کنترل و تاثیرگذاری آنها ارائه می‌کنند. که در این پژوهش مفهوم شش دسته اصلی شناسایی گردید. همچنین پیتیر مای (۲۰۱۶) در تحقیق با عنوان "بازنگری در شکست اجرای خط‌مشی‌های عمومی، مورد مطالعه: قانون اوپاما کر" به این نتیجه رسیدند که این مطالعه مسائلی را که اجرای خط‌مشی عمومی را محاصره و با شکست رو به رو ساخته است بررسی کرده و سهم هر یک از این عوامل را مشخص می‌سازد. در میان نظریه‌های ارائه شده، دستاوردهای پژوهش حاضر در تحقیقات داخلی با تحقیق دانایی فر و

همکاران و تحقیق پورکیانی و همکاران همخوانی بیشتری دارد، و در تحقیقات خارجی با نتایج تحقیق پیتر مای (۲۰۱۶) همخوانی و سازگاری بیشتری دارد. بنابراین در فرایند انطباق نظری، نظریه‌ها و مقوله‌های موجود در دستاوردهای پژوهش دخالت داده شد و در نهایت مفاهیم مورد نظر تغییر نام داد و اصلاحات لازم صورت پذیرفت.

اعتبار سنجی تجربی و ارزیابی انسجام نظری مدل

این مراحل جزء مراحل فرایند صحنه‌گذاری می‌باشد و با مرحله بعد یعنی غنی‌سازی نظریه، گام‌های رفت و برگشتی دارند و در حین غنی‌سازی نظریه این مراحل صورت می‌گیرد و حالت متوالی ندارد بنابراین در حین غنی‌سازی نظریه و ارائه روایت داستان پژوهش به ارزیابی انسجام نظری توجه می‌گردد و در پایان مرحله غنی‌سازی نظریه تشریح می‌گردد.

غنی‌سازی نظریه

در این قسمت بر مبنای مقوله محوری و با کنارهم قراردادن و چیدمان دیگر مقوله‌ها تلاش می‌شود روایتی از مدل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت پذیرد. همانطور که پیشتر ذکر گردید مقوله محوری تحقیق، انسداد خط‌مشی است که حول ۵ مقوله دیگر این روایت را شکل می‌دهد.

مقوله محوری: انسداد خط‌مشی

در این پژوهش انسداد خط‌مشی به منزله مقوله محوری در نظر گرفته شده زیرا ردپای آن در بخش‌های مختلف داده‌ها وجود داشته و نقشی محوری را داراست به نحوی که می‌تواند دیگر مقوله‌ها را حول خود جمع کند. توجه به سلامت و تلاش برای حفظ و ارتقای آن همواره یک اولویت مهم در حکومت‌ها و جوامع است به طوری که کاربرد اصطلاح «اصلاح نظام سلامت» در نوشته‌های مربوط به ارتقای سلامت روزافزون شده است. این توجه روزافزون سبب شده است که در کشورهای در حال توسعه نیز راهبردها و گزینه‌ها برای رسیدن به اهداف نظام سلامت افزایش یابد. مشکلاتی مثل مصرف ناکارای منابع موجود، دسترسی ناکافی به مراقبت‌های لازم و عدم پاسخگویی به نیازها و انتظارات مردم اصلاحات نظام سلامت در کشورهای در حال توسعه را ضروری می‌سازد. مأموریت اصلاح نظام سلامت، ارتقای سلامت و پاسخ‌گویی به نیازهای مردم و جامعه در حوزه سلامت و بیماری است. اصلاح نظام سلامت فرصتی برای شناخت نیازهای نو، پرکردن این خلاء و تزریق توان‌های لازم به نظام سلامت است تا از پس مأموریت اصلی خویش برآیند. اصلاحات در نظام سلامت می‌تواند شامل طیف وسیعی از فعالیت‌های نظام سلامت باشد. از طرفی گزارش سال ۲۰۰۰ سازمان جهانی بهداشت هدف‌های نظام سلامت را ارتقای سطح سلامت مردم و جامعه، پاسخ‌گویی به نیازهای

غیرپزشکی مردم و مشارکت مالی عادلانه بیان کرده است. در گزارش ۲۰۰۸ سازمان جهانی بهداشت سه هدف مهم برای نظام‌های سلامت تعریف شده است: افزایش سطح سلامتی مردم، حفاظت مالی از شهروندان در مقابل هزینه‌های سلامت، فراهم آوردن رضایت‌مندی مردم. در کنار این سه هدف مهم، موضوع تأمین عدالت در بهره‌مندی از خدمات سلامت برای آحاد جامعه و کارایی نظام سلامت مورد توجه قرار گرفته است. از مجموعه این اهداف، با نگاه به شاخص‌های موجود و با توجه به آمارهای سازمان جهانی بهداشت، در طی سال‌های اخیر وضعیت جمهوری اسلامی ایران در شاخص‌های مربوط به هدف سطح سلامتی نسبتاً مطلوب بوده و به مدد شبکه بهداشتی درمانی و برنامه مراقبت‌های بهداشتی اولیه جاری در آن، موفقیت‌های چشمگیری حاصل شده است. آن چه همواره جمهوری اسلامی را در رتبه‌بندی‌های بین‌المللی در رده پایین نگه می‌داشته، هدف حفاظت مالی در مقابل هزینه‌های سلامت بوده است که به استناد مطالعه حساب‌های ملی سلامت، پنجاه و سه درصد هزینه‌های سلامت از جیب مردم و در هنگام دریافت خدمات سلامت پرداخت می‌شده است؛ و در این شاخص کشور ما متأسفانه در رده غیرقابل‌قبولی در منطقه بوده و فقط کشورهای با سطح اقتصادی بسیار ضعیف وضعیت بدتری نسبت به ما دارند. در شاخص هزینه‌های مصیبت‌بار سلامت و افتادن در فقر در اثر هزینه‌های سلامتی هم وضعیت نامناسب بوده است. همچنین با توجه به هزینه بالای سلامت در سبد هزینه‌ای مردم، غالباً در این بخش نارضایتی نسبی وجود داشته است. به این ترتیب اصلاح نظام سلامت می‌باید در راستای دست‌یابی به اهداف نظام سلامت باشد تا بتواند نتایج مطلوبی برای نظام سلامت داشته باشد. تغییر سیمای بیماری‌ها، تحول در مفاهیم سلامت، پیشرفت فناوری در شیوه‌های تشخیص، درمان و آرایه خدمات، همگی حاکی از سرعت تغییرات در سلامت هستند. در همین خصوص یکی از مصاحبه‌شوندگان بیان می‌کند:

" درحال حاضر هیچ ارتباط منطقی میان شاخص سلامتی کشور با عملکرد طرح تحول سلامت وجود ندارد، گفت: از نظر علم اقتصاد، خدمات درمانی و بهداشت یک کالای عاریتی است که با هدف تأمین غیرمستقیم نیاز به سلامتی توسط مردم مورد استفاده قرار می‌گیرد. طرح تحول سلامت قرار بود با هدف توزیع عادلانه خدمات درمانی میان همه اقشار غنی و فقیر جامعه اجرا شود اما در عمل باعث شد تنها منابع صندوق بیمه‌های درمانی بابت هزینه‌های مربوط به اجرای نادرست این طرح از جمله افزایش کارانه‌ها اختصاص یابد. "

در این طرح می‌توان ادعا نمود که مشکل ابتدا از طریق بازیگران اجتماعی که عموم مردم می‌باشند، مطرح شده است. اگرچه این مسئله در دولت بسیار مورد توجه است، اما در واقع آغازگر این مسئله جامعه است و بیان انتقاداتی در رابطه با هزینه‌های بالا و کیفیت نامناسب خدمات سلامت و عدم دسترسی یکسان به این خدمات از سوی عموم مردم، باعث شد که این مسئله در

دستور کار دولت قرار گیرد. از طرف دیگر طبیعت حمایت عمومی از این طرح بالاست؛ بنابراین می‌توان گفت که طرح تحول نظام سلامت از نوع ابتکار بیرونی است.

بر اساس یکی از مهمترین یافته‌های این بخش، وجود ساختار و مکانیسم مشخص جهت به کارگیری و استفاده‌ی بهینه از اصول اخلاق حرفه‌ای در طرح تحول نظام سلامت ضرورت دارد. بهره‌گیری از مفاهیم اخلاق حرفه‌ای نیازمند بررسی دقیق شرایط موجود هر کشور می‌باشد و لازم است زیر ساخت‌های لازم برای رسیدن به وضعیت مورد نظر ایجاد گردد. ضرورت به کارگیری روش‌های متنوع آموزشی در کشورهای مختلف در چارچوب‌های استاندارد اجتناب ناپذیر است. به دلیل اهمیت موضوع استفاده از این روش‌ها بدون وجود قوانین و ساختارهای شفاف توصیه نمی‌گردد.

طرح تحول نظام سلامت متولی تأمین حفظ و ارتقای سطح سلامت جامعه تحت پوشش می‌باشد که با برنامه‌ریزی، سازماندهی ارزشیابی و ارایه خدمات بهداشتی درمانی و با بهره‌گیری از روش‌های نوآورانه و خلاقانه در این راستا شکل گرفته است. استراتژی‌های حیاتی همچون تقویت خدمات بهداشتی با مشارکت بخش خصوصی در حاشیه شهرها بهینه‌سازی منابع با اجرای برنامه سلامت با رویکرد کارآفرینی، توانمندسازی جامعه در جهت خود مراقبتی با محوریت ارتقای سبک زندگی سالم، ارتقای نظام مدیریت بیمارها و دیده‌بانی بیماری‌ها با تمرکز بر بیماری‌های نوپدید و بازپدید، ایجاد زیر ساخت‌های بهداشتی در ارائه خدمات، اصلاح و تقویت نقش و کارکرد نظارتی در ارتقاء سلامت افراد با محوریت صیانت از حقوق مصرف‌کننده می‌باشد که تصور اجرای این استراتژی‌ها بدون رعایت الگوی اخلاقی غیر ممکن است. الگوی اخلاقی بدست آمده در طرح تحول نظام سلامت شامل مولفه‌هایی چون وفاداری؛ مسئولیت‌پذیری؛ رقابت‌طلبی؛ صداقت، احترام به دیگران، احترام نسبت به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی جامعه، عدالت و انصاف است.

بسترهای حمایتی فردی و سازمانی

بسترهای حمایتی مجموعه شرایطی هستند که زمینه پدیده مورد نظر را فراهم می‌سازند و بر رفتارها و کنش‌ها تاثیر می‌گذارند. بسترهای حمایتی فردی و سازمانی، مقوله محوری و نتایج منتج از آن را تحت تاثیر قرار می‌دهد. در این پژوهش مقوله‌های «پشتکار»، «تخصص پزشکان و پرستاران»، «اعتقاد متولیان حوزه درمان» و «توانمندسازی کادر درمان» به منزله بسترهای حمایتی فردی در نظر گرفته شده است. همچنین مقوله‌های «آموزش کادر درمان»، «آماده سازی کادر درمان»، «منابع مالی حوزه سلامت» و «منابع انسانی حوزه سلامت» به منزله بسترهای حمایتی سازمانی در نظر گرفته شده است. حوزه سلامت از جمله نیازهای فراگیری است

که آدمیان در هر نقطه از زمین به آن وابسته هستند ولی متأسفانه در کشور ما به نسبت کشورهای دیگر، سهم حوزه سلامت از تولید ناخالص ملی، زیاد نبوده است تا اینکه با اجرای طرح تحول سلامت تلاش شد برخی از کاستی‌ها جبران شود. سلامت مقوله و مفهومی عام و کلان است که به معنای خوب‌بودن و سالم‌بودن در ابعاد و وجوه مختلف فیزیکی، روانی و اجتماعی و معنوی فرد و اجتماع است. همان‌طور که به نظر می‌رسد دستیابی به این مقوله و مقام علاوه بر عوامل بیولوژیک، به عوامل و شاخص‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی در یک جامعه نیز بازمی‌گردد. بدیهی است که در دستیابی به یک سطح مناسب و قابل‌قبول از سلامت، عوامل و فاکتورهای متعددی دخالت دارند و نظام‌های سلامت فقط بخش کوچکی از این عوامل و علل را تشکیل می‌دهند. این واژه به کلیه نهادها، سازمان‌ها و افراد و گروه‌هایی اطلاق می‌شود که اهداف اصلی آن‌ها به‌طور مشخص، حفظ و ارتقای سطح سلامت افراد و جامعه در نظر گرفته شده است. این نهادها و سازمان‌ها به‌طور عمده شامل تأمین‌کنندگان منابع مالی، انسانی، تجهیزاتی و نیز سیستم‌های ارائه‌کننده خدمات سلامت از قبیل مراکز بهداشتی، درمانی، بیمارستان‌ها، موسسات بیمه‌های درمانی و خریداران خدمات پزشکی و سلامت و نیز مراکز آموزش پزشکی، مجامع علمی و پژوهشی حوزه سلامت و... هستند. در ایران عمده نهادها و سازمان‌های ذی‌ربط در نظام سلامت در دو وزارتخانه بهداشت و درمان و نیز وزارت رفاه متشکل شده‌اند. یکی از مصاحبه‌شوندگان در این خصوص بیان می‌دارد:

"بیمار باید از لحاظ اقتصادی توانمند شود تا خدمات دندانپزشکی برای وی سهل‌الوصول شود. یکی از بهترین راه‌ها برای توانمندسازی بیماران، حمایت‌های بیمه‌ای است. به‌رحال همه می‌دانیم که هزینه‌های دندانپزشکی در دنیا گران است، اما اگر ساختار بیمه‌های تقویت شود و بتواند هزینه‌های مردم را پوشش دهد، نیاز به حمایت‌های رانت‌آفرین از قبیل ارز دولتی برای تجهیزات دندانپزشکی، بوجود نمی‌آید. باید سیاست‌گذاری‌ها به شکل صحیح به صورتی شکل گیرد تا مردم به خدمات صحیح دسترسی داشته باشند. متأسفانه این‌ها فکر می‌کنند که دولت باید خودش کلینیک بزند و خدمات ارائه دهد. فرض کنید که در هراستانی کلینیک بزنیم و چند واحد مستقر کنیم، مگر چقدر حجم درمان کم می‌شود؟ باید بیمار را از لحاظ اقتصادی توانمند کرد تا بتواند از خدمات دندانپزشکی بهره‌مند شود."

طرح تحول سلامت یکی از طرح‌های بسیار مهم در سیاست داخلی کشور است که اجرای تمام و کمال آن می‌تواند در جهت کاهش آلام نیازمندان به خدمات سلامت و رسیدگی سریع به درمان آنها موثر باشد؛ که این مهم با اقدام به موقع دولت یازدهم به فعل تبدیل شده است. طرح تحول سلامت از ۱۵ اردیبهشت سال ۹۳ توسط وزیر بهداشت به همه‌ی دانشگاه‌های علوم پزشکی ابلاغ شد تا تحولی را در نظام سلامت ایجاد کند. این طرح به دنبال اجرای فاز دوم

هدفمندی و با هدف کاهش هزینه‌های سلامت در بخش دولتی به منظور بهبود ارائه خدمت و افزایش رضایت مردم در حوزه خدمات سلامت به اجرا در آمده است. کاهش میزان پرداختی بیماران بستری در بیمارستان‌های دولتی، برنامه ترویج زایمان طبیعی، ارتقای کیفیت هتلینگ در بیمارستان‌های دولتی، حمایت از ماندگاری پزشکان در مناطق محروم، حضور پزشکان متخصص مقیم در بیمارستان‌های دولتی، ارتقای کیفیت خدمات ویزیت در بیمارستان‌های دولتی، برنامه حفاظت مالی از بیماران صعب‌العلاج، خاص و نیازمند و نظارت بر حسن اجرای برنامه‌های تحول سلامت از اهداف اختصاصی طرح تحول سلامت می‌باشد که متولیان نظام سلامت و دولت به دنبال دسترسی بدان‌ها هستند. از نقاط قوت طرح می‌توان به جهت‌گیری مردمی آن، حفاظت مالی مردم در مقابل هزینه‌های کمرشکن سلامت، دسترسی بهتر گیرندگان خدمات سلامت به مراقبت‌های سلامت در سطح دوم و سوم، بهبود انگیزه ارائه دهندگان خدمات سلامت، کاهش سزارین مادران باردار، ارتقای کیفیت خدمات سلامت، ماندگاری و حضور دایم پزشکان در بیمارستان‌های دولتی و مناطق محروم، ظرفیت‌سازی پژوهش بالینی، الزام به راه‌اندازی پرونده الکترونیک سلامت و ثبت وقایع سلامت، حفظ و حراست از بیت‌المال، تکریم مراجعان، آموزش حقوق بیماران، ایجاد نظم و جبران خدمات کادر درمانی اشاره کرد.

زمینه‌های ساختاری و کارکردی موثر بر مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت

زمینه‌های ساختاری و کارکردی بر مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت از وقایع و شرایط است که بر مقوله محوری اثر می‌گذارند. هفت مقوله «اشاعه خط مشی»، «حمایت مدیریت ارشد»، «فرهنگ سازمانی سالم»، «وجود خط مشی‌های روشن»، «توجه و تشریح ماهیت طرح و ایده»، «مشارکت سازمانی» و «عدم سیاسی کاری» تحت مؤلفه‌های اثرگذار بر انسداد خط مشی در نظر گرفته شده‌اند. مشارکت عملی جمعی، آگاهانه و داوطلبانه است که دربردارنده دخالت شهروندان در امور عمومی و در سطوح مختلف تصمیم‌گیری‌های اداری و سیاسی و انداختن رأی به صندوق تا مساعدت مستقیم به ارضای نیازهای اجتماعی و همچنین دخالت مردم در کارکرد سازمانهایی است که حیات کاریشان به آن بستگی دارد. علاوه بر این مفهوم مشارکت درگیری مردم در سازمان‌های مذهبی و غیرمذهبی، انجمن‌ها و جنبشهایی از همه نوع که حیات اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، اما مستقیماً به توزیع قدرت مربوط نمی‌شوند و جنبش‌هایی که زندگی خصوصی را متأثر می‌سازد ولی به‌طور مستقیم با اهداف اقتصادی مرتبط نیستند را دربر می‌گیرد. بنیادی‌ترین اندیشه زیرساز مشارکت پذیرش اصل برابری مردم است و هدف از آن، همفکری، همکاری و تشریک مساعی افراد در جهت

بهبود کمیت و کیفیت زندگی در تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. مشارکت فراگردی است که از راه آن مردم به دگرگونی دست می‌یابند و دگرگونی را در خود پدید می‌آورند. امروزه به مشارکت به‌عنوان مولفه اساسی و تفکیک‌ناپذیر توسعه نگریسته می‌شود. توسعه در معنای عام، فرایند تحولی پیچیده و همه‌جانبه و برنامه‌ریزی شده است که در زندگی اجتماعی-اقتصادی و سیاسی و فرهنگی یک جامعه رخ می‌دهد و آن را از وضع موجود به وضع مطلوب هدایت می‌کند. پذیرش مفهوم جدید توسعه و تلاش در جهت تحقق آن، قبول ویژگی‌های عصر عقلانیت و خردورزی است و در آن کنش منطقی و حسابگری و برنامه‌ریزی نهفته است، به‌طوری‌که برای تنظیم روند هر نوع توسعه، لازم است که بین اهداف و وسایل دستیابی به آن‌ها هماهنگی ایجاد شود و از تمامی منابع و امکانات طبیعی و انسانی بالقوه به‌صورت مطلوب و حساب‌شده بهره‌برداری شود و تمامی این منابع در ابعاد مختلف خود ارزش گذاشته شود. به‌عبارتی مشارکت از شروط لازم تحقق توسعه در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌باشد که به نقش فعال و خلاق و اثربخش مردم در روند توسعه توجه دارد. یکی از مصاحبه‌شوندگان در این خصوص بیان می‌دارد:

" مشارکت اجتماعی برای تحقق، نیازمند بستری مناسب است و بدون آن جریان نمی‌یابد. بستر مناسب برای مشارکت اجتماعی مردم، تقویت جامعه مدنی و نهادها و فرایندهای وابسته به آن است. اساساً رمز موفقیت جامعه مدنی در ایجاد و نهادینه کردن نهادهای مشارکتی نهفته است و نیز مشارکت واقعی مردم به تقویت جامعه مدنی منجر می‌گردد. ویژگی‌های داوطلبانه، آگاهانه و ارادی بودن، مشارکت اجتماعی را به جامعه مدنی پیوند می‌دهند. در واقع مشارکت فرایندی است که دربرگیرنده انواع کنش‌های فردی و گروهی به‌منظور دخالت در تعیین سرنوشت خود و جامعه و تأثیر گذاردن بر تصمیم‌گیری درباره امری عمومی است."

موانع فردی و سازمانی و اجتماعی موثر بر مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت

موانع فردی و سازمانی و اجتماعی مجموعه‌ای از وقایع و شرایط هستند که پس از شروع مطالعه و در حین انجام پژوهش رخ می‌دهند. در پژوهش حاضر موانع عواملی هستند که در فرایند انسداد خط‌مشی رخ می‌دهند. مقوله «فقدان تجربه حل مساله»، «نگرش متفاوت افراد» و «ترس و عدم اطمینان از نتایج» به منزله موانع فردی، مقوله «استفاده از خط‌مشی‌های نادرست»، «هزینه بالای اجرای طرح» و «فقدان خط‌مشی‌های جایگزین» به منزله موانع سازمانی و مقوله «پیچیدگی پویایی‌های سیستم‌های اجتماعی»، «رفتارهای رقابتی احزاب» و «نامناسب بودن فضای سیاسی» به منزله موانع اجتماعی اثرگذار در فرایند انسداد خط‌مشی در

نظر گرفته شده است. از ایرادات وارده به طرح می‌توان عدم همکاری و همراهی برخی از زیرمجموعه جامعه درمانی کشور، وجود نگاه سلیقه‌ای در هر استان به طرح و عدم وجود چشم انداز مناسب برای طرح، افزایش بار درمان و به نوعی نگاه درمان محور به مقوله سلامت، عدم نزدیکی به عدالت، جهت دادن بازار درمان به سوی خدمات تخصصی و فوق تخصصی، ایجاد تقاضای القایی در امر خدمات سلامت، شک و تردید در پایدار بودن منابع مالی نظام‌های سلامت، بی توجهی به سیاست‌های کلان بخش سلامت، عدم آشنایی مسئولین با این طرح و همینطور عدم اعتماد پزشکان به این طرح، کمبود نیرو و افزایش حجم کاری کادر سلامت و عدم توجه کافی به انگیزه پرسنل سلامت را نام برد. یکی از مصاحبه شوندگان در این خصوص بیان می‌دارد:

"نگرش و تفکر یک بعدی تصمیم گیرندگان و عدم توجه به عوامل موثر در تصمیم ها و خط مشی ها مثلا عدم توجه به محیط های مختلف موثر بر موضوع تصمیم مانند محیط فرهنگی و اجتماعی ، سیاسی و قانونی و فنی و اقلیمی و جغرافیایی موجب می شود تا خط مشی های حاصل از نقطه نظر هر محیطی که به آن توجه نشده باشد ، آسیب پذیر گردیده و در اجرا دچار مشکل گردد. مثلا تصمیمی که اثرات اقتصادی محیط را نادیده بگیرد دچار مشکلات اقتصادی می شود و عملی نخواهد گردید"

تطبیق خط مشی یکی از مسائل اساسی فراروی سازمان‌های دولتی است؛ زیرا توانمندی دولت در تطبیق مقاصدش به سازماندهی و تطبیق موفق خط مشی‌هایی وابسته است که تدوین کرده است. تطبیق خط مشی، تبدیل تعهدات به عمل است. خط مشی‌های عمومی؛ انعکاس اهداف جدید، ارزش‌های نو و روابط جدیدی است که در نتیجه مسائل جدید پدید آمده است. به منظور پیاده‌سازی خط مشی‌ها، سازمان‌ها باید فرآیند تبدیل قوانین و برنامه‌های جدید به عمل را تطبیق کنند. تطبیق خط مشی، به اعمالی گفته می‌شود که توسط افراد و گروه‌های اجتماعی برای دستیابی به اهداف مندرج در بیانیه خط مشی انجام می‌شود. به طور کلی، فعالیت‌های مرتبط با تطبیق خط مشی عبارتند از شناسایی مجریان، تعیین حدود مسئولیت‌ها و اختیارات مجریان، توزیع منابع و سایر اقدامات پشتیبانی و نظارت بر فعالیت‌های مجریان. اغلب بین تصویب قوانین و مقررات و به کارگیری آن‌ها شکاف بزرگی قرار دارد. این شکاف از طریق خط مشی‌گذاران ممکن است بزرگتر و ژرف‌تر شود. شکاف تطبیق خط مشی، فرایند دشوار حرکت از سیاست به عمل است. هنوز بسیاری از سیاست‌ها، خط مشی‌ها و قوانین در خلاء و بعضاً به دور از واقعیات جامعه تدوین و تصویب می‌شوند. بالطبع در تطبیق و در مرحله عمل مشکلات عدیده‌ای بروز می‌کند. برای تدوین خط مشی عمومی، از ظرفیت‌های تخصصی و کارشناسی مجریان و سازمان‌های موضوعی خط مشی، متخصصان علمی و حرفه‌ای استفاده نگردیده و در

برخی موارد، تطبیقی خط مشی با آنچه تدوین شده تفاوت اساسی داشته و مبانی علمی و تئوریک در نظر گرفته نشده است. اگر خط مشی گذاری عمومی و تطبیق آن از برخی نارسایی ها در امان نباشد، تلاش برای وضع خط مشی های جدید یعنی هدر رفت منابع مادی و انسانی. در شرایطی که تحولات شتابان حاصل از تغییرات محیطی و پویایی های درونی هر روز مسئله و مشکل تازه ای می آفریند، چگونه می توان به خطی مشی گذاری با درماندگی های از پیش مشخص و کم و بیش مهلک گذشته اقدام کرد.

نتایج و پیامدهای مقاومت در برابر خط مشی های عمومی در طرح تحول نظام سلامت

پیامدها نتایج هستند که از راهبردها و کنش های مربوط به پدیده مورد نظر حاصل می شوند. پیامدهای ناشی از انسداد خط مشی در بعد فردی شامل «افزایش سلامت افراد»، «کاهش هزینه های افراد» و «افزایش نرخ امید به زندگی» و در بعد اجتماعی شامل «افزایش اعتماد عمومی»، «افزایش توسعه پایدار» و «افزایش رضایتمندی مردم» می باشد. جامعه ای که مردمانش دسترسی به مراقبت های حرفه ای بهداشتی نداشته باشند، جامعه ای سالم نخواهد بود. بخش درمان باید از کیفیت مناسبی برخوردار باشد و تمامی افراد جامعه به طور یکسان از این مراقبت ها بهره مند شوند. بنابراین دولت های هر جامعه باید برنامه هایی مناسب برای حفظ سلامت افراد جامعه خود داشته باشد. افزایش طول عمر یکی از بزرگترین خواسته های انسان است. به عبارت دیگر دانستن راز جاودانگی و داشتن زمان حیات طولانی تر موضوعی است که همیشه فکر انسان را به خود مشغول کرده است. به دلیل عوامل متفاوت محیطی و اجتماعی میانگین طول عمر کاهش یافته و باعث می شود آدم ها زمان کوتاه تری را برای زندگی کردن داشته باشند. با رعایت برخی از نکات، می توان طول عمر را افزایش داد و همچنین سلامتی بیشتری در طول زندگی به دست آورد. هزینه های درمانی بخشی از مخارج خانوار محسوب می شود که در شرایطی می تواند منجر به دشواری های اقتصادی خانوادگی و حتی ایجاد وضعیت سخت مالی شود؛ هزینه هایی که در ادبیات سلامت از آن با عنوان هزینه های فقرزای سلامت یاد می شود. دولت ها وظیفه دارند با در نظر گرفتن تمهیدات حمایتی مناسب و پیش بینی های لازم، بخشی از پرداختی جامعه از جیب برای هزینه های سلامت را کاهش بدهند. این تمهیدات به طور معمول با قدرتمند کردن بیمه های درمانی اتفاق می افتد و گام اولیه آن، بیمه بودن همه افراد جامعه است. یکی از مصاحبه شوندگان در این خصوص می گوید:

« نکته مهم درباره هزینه های سلامت این است که صرف بخش زیادی از منابع خانوار برای دریافت خدمات سلامت، می تواند سطح استاندارد زندگی را برای کوتاه مدت یا بلند مدت در

خانواده‌ها با مشکل مواجه کند. به طور مثال، خانواده باید در کوتاه مدت از صرف هزینه‌های جاری برای سایر کالاها و خدمات چشم پوشی کرده و در بلند مدت نیز عواقبی مانند فروش و حراج دارایی‌ها یا اتمام پس انداز یا انباشت بدهی را تحمل کند. بنابراین نظام سلامت باید به شکلی طراحی شود که منجر به کاهش نابرابری در سلامت جامعه شده و همه گروه‌های مختلف جامعه بتوانند از خدمات سلامت به طور مطلوب استفاده کنند و این به معنی عدالت در سلامت است.»

مدل تامین مالی در نظام سلامت ایران، تابع الگوی تامین مالی چندگانه است. این الگو شامل بودجه عمومی، بیمه‌های اجتماعی، خصوصی و تکمیلی و همچنین پرداخت مستقیم از جیب بیمار است. بخش مهمی از هزینه‌های سلامت در ایران، به صورت پرداخت مستقیم از جیب توسط خانواده و در هنگام دریافت خدمات درمانی انجام می‌شود. یکی از هدف‌های سیاست‌گذاران سلامت در هر کشوری، تامین امنیت مالی افراد در برابر بیماری‌هایی است که منجر به سهم بالای پرداخت مستقیم از جیب و در نتیجه مواجهه با هزینه‌های کمرشکن و فقرزای سلامت می‌شود. نکته مهم این است که با وجود بیمه‌های درمانی نیز، پرداخت از جیب بیماران می‌تواند خطر فقر را افزایش بدهد. در کشورهای کم درآمد، نداشتن پوشش بیمه‌ای یا پوشش ضعیف و حمایت‌های اجتماعی غیر کافی، باعث می‌شود که خانواده‌ها پرداخت از جیب زیادی در حوزه سلامت داشته باشند. پراکندگی صندوق‌های بیمه‌ای و تعدد سازمان‌های بیمه گر پایه و تکمیلی سلامت در زمینه تولید و عملکرد و همچنین تعدد سامانه‌ها تاثیر دارد و موجب بروز مشکلاتی در عملکرد می‌شود. نکته دیگر این که این سه سازمان اصلی متولی تامین منابع مالی سلامت در کشور، هر کدام زیرمجموعه یک وزارتخانه هستند و هرچند بر اساس قانون، در برخی زمینه‌ها مانند تعهدات بیمه‌ای از نظر پوشش خدمات و قیمت و حق بیمه، تابع شورای عالی بیمه سلامت هستند، اما در سیاست گذاری‌های مربوط به خرید خدمات به طور مستقل عمل می‌کنند و حتی از لحاظ پوشش خدمتی نیز تفاوت‌هایی دارند.

بخش بهداشت و درمان مانند سایر بنگاه‌های اقتصادی نوع خاصی از خدمات را تولید و ارائه می‌کنند و اخلاق حرفه‌ای و توسعه‌ی آن نیز مطابق موازین و اصول سایر بنگاه‌ها و با در نظر گرفتن پیچیدگی‌های فنی صورت می‌گیرد، اما به طور کلی تفاوت آنها با سایر واحدها در اهمیت کالاها و خدمات عرضه شده است و به این جهت دولت‌ها بیشتر به شکل مستقیم یا غیر مستقیم بر آنها نظارت دارند و از راه‌های مختلف نظیر ایجاد و اعمال مقررات و ضوابط خاص و کمک مستقیم یا غیر مستقیم به اداره‌ی هرچه بهتر آنها کمک می‌کنند. آنچه که از نتایج مطالعه‌ی حاضر بر می‌آید عدم شفافیت مکانیسم‌های ارزشیابی و نظارت بر فعالیت‌های اخلاق حرفه‌ای می‌باشد. با توجه به اینکه در اکثر کشورها اطلاعات مناسبی در خصوص این نوع

مکانیسم‌ها یا وجود ندارد و یا به خوبی منتشر نشده است، ضرورت توجه به این موارد با توجه به حساسیت مسئله‌ی سلامت و کالای سلامت اجتناب‌ناپذیر است. از طرف دیگر مسایل نهادینه‌سازی اخلاق حرفه‌ای مرتبط به بخش سلامت علی‌الخصوص توجه به این مسایل در برنامه‌های استراتژیک و راهبردی و تعیین تاکتیک‌های دستیابی سالهاست که مورد توجه سیاست‌گذاران بخشی و ملی کشورهای مختلف قرار گرفته است. قرارگیری اخلاق حرفه‌ای در قوانین و مقررات از جمله عوامل مهم و حیاتی در رشد و توسعه‌ی اخلاق در بهداشت و درمان کشورها به شمار می‌رود. از آنجایی که دولت‌ها به دنبال ارائه خدمات به نحوی کاراتر و با کیفیت بالاتر می‌باشند، لذا همواره تدابیر ویژه‌ای در جهت تسهیل و تسریع در اجرای پروژه‌های مذکور به کار می‌بندند. با توجه به ساختار بخش‌های عمومی کشورها و مشکلات و آسیب‌های موجود، شاهد طولانی شدن و اجرای کند برنامه‌های نهادینه‌سازی در بخش‌های مختلف به دلایلی هم چون رویکردهای بروکراتیک و دولتی هستیم.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تصمیم گرفته شد مؤلفه‌های مدل مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت شناسایی و استخراج شوند. بدین ترتیب با استفاده از تحلیل مصاحبه نیمه‌ساختاریافته به روش داده‌بنیاد (کدگذاری استقرایی، پالایش مفهومی و اکدگذاری الگویی) ۵ مقوله اصلی و ۳۹ مفهوم نمایان شد. تامین سلامت همه جانبه جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی آحاد جمعیت ساکن در پهنه جغرافیایی جمهوری اسلامی ایران با اولویت مناطق کم برخوردار (روستا و حاشیه شهرها) از اهداف عالی وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی می باشد. بر این اساس و همچنین ابلاغ مقام معظم رهبری در تحقق رویکرد سلامت همه جانبه در همه قوانین و سیاست‌های اجرایی، (با رعایت اولویت پیشگیری بر درمان الزامی است). طرح تحول سلامت در حوزه بهداشت با هدف افزایش عادلانه دسترسی به خدمات سلامت، بهبود کیفیت خدمت رسانی و افزایش رضایمندی اجرا می شود. نتایج تحقیق حاضر نشان می دهد که جهت مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت می بایست به انسداد خط مشی توجه نمود و بر اساس زمینه‌های ساختاری و کارکردی در طرح تحول نظام سلامت می بایست در سطح کلان شناسایی و به اثبات رسند. این بررسی نشان داد که در اکثر فرآیندهای مقاومت در برابر خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت به صورت نظام مند و دقیق این کارکردها و قابلیت‌ها پایش نمی گردند، که در این زمینه حتماً باید بازنگری‌های اساسی در زمینه خط مشی‌گذاری در حوزه درمان و سلامت افراد صورت پذیرد. و بررسی سایر تحقیقات هم ثابت کرد که به صورت موردی، بعضاً تعدادی از مفاهیم و مقوله‌ها جهت انسداد خط مشی معرفی و شناسایی گردیده اند، که در ادامه سعی شده به این موارد مشترک اشاره گردد. در تحقیقی که توسط دانایی فر و همکاران (۱۳۹۲) با عنوان "واکاوی عوامل کلیدی در عدم موفقیت برخی خط مشی‌های عمومی در ایران: مطالعه خط مشی‌های مالیاتی کشور" انجام شد، به این نتیجه رسیدند که براساس چرخه‌ی نامناسب اجرای خط مشی عمومی و شرایط مداخله‌گری که منجر به توسل به آن می شود، پیامد اجرای ناموفق خط مشی عمومی حاصل می شود. عواملی مانند شرایط سیاسی، شرایط فرهنگی واجتماعی، شرایط اقتصادی و فناوری و شرایط بین: به عنوان عوامل مداخله‌گر، زمینه‌های عام را برای تحقق سبک نامناسب اجرای خط مشی عمومی را فراهم می کند. که نتایج این تحقیق با نتایج موانع فردی و سازمانی و اجتماعی تحقیق حاضر همسو می باشد. همچنین پیترو مای (۲۰۱۶) در تحقیق با عنوان "بازنگری در شکست اجرای خط مشی‌های عمومی، مورد مطالعه: قانون ابوما کر" به این نتیجه رسیدند که این مطالعه مسائلی را که اجرای خط مشی عمومی را محاصره و با شکست رو

به رو ساخته است بررسی کرده و سهم هریک از این عوامل را مشخص می‌سازد. که نتایج این تحقیق با نتایج و پیامدهای سازمانی تحقیق حاضر همسو می‌باشد.

همچنین از محدودیت‌های تحقیق حاضر می‌توان به این نکته اشاره کرد که تعمیم‌پذیری تئوریک با احتیاط صورت می‌گیرد و همچنین به خود سانسوری بعضی مصاحبه‌شوندگان به دلیل جایگاه شان اشاره کرد، و در این خصوص به محققان علاقه‌مند در این حوزه پیشنهاد می‌شود در خصوص نحوه سنجش و اندازه‌گیری مقوله مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت، بررسی الزامات و چگونگی پیاده‌سازی مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت بررسی گردد، همچنین در خصوص نقد و ریشه‌یابی عوامل مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت تحقیقاتی انجام شود.

تحقیق حاضر نشان داد که مفهوم انسداد خط‌مشی از نظر ساختاری و کارکردی هنوز در مراحل ابتدائی قرار دارد. در همین راستا مجموعه‌ای از پیشنهادها در مقاومت در برابر خط‌مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت ارائه می‌گردد؛ ریشه‌یابی دقیق‌پیش از ارائه هرگونه راهکار؛ همانطور که اشاره شد، هر پدیده‌ای علت با علت‌هایی دارد. ارائه راهکار برای مشکلات بدون شناسایی دقیق ریشه‌های آن یا منجر به وخیم‌تر شدن اوضاع خواهد شد، یا اینکه تأثیری در هر مشکل ندارد و یا اینکه منجر در درمان موقتی می‌شود و به علت پابرجا بودن ریشه، مشکل مجدداً رخ می‌نماید. در نتیجه لازم است پیش از ارائه هرگونه راهکار، مشکل به طور دقیق ریشه‌یابی شود. برای این منظور تکنیک‌هایی مانند تکنیک ۵ چرا، نمودار استخوان ماهی، تطبیق مداوم مسئله‌محور، تحلیل علل ریشه‌ای و تکنیک‌های مشابه دیگر وجود دارند که می‌توان از آن‌ها بهره گرفت؛ اجتناب از خط‌مشی‌های کلیشه‌ای و الزام به ارائه راهکار، متناسب با ریشه‌یابی؛ مشکلاتی که به طور ریشه‌ای مرتفع نمی‌شوند معمولاً تبدیل به دردهای مزمن می‌شوند و هرچندسال یک بار به طریقی خودنمایی می‌کنند. معمولاً در این موارد، راهکارهایی کلیشه‌ای که هر بار مورد اسفاده قرار می‌گیرند در طول سال‌ها تبدیل به اولین و راحت‌ترین راهکارها می‌شوند و معمولاً گزینه اول خط‌مشی‌گذاران هستند. برای اجتناب از دچار شدن به پدیده مقاومت در برابر خط‌مشی، لازم است حتماً خط‌مشی‌هایی که وضع می‌شوند، متناسب با ریشه‌های پیدا شده برای مشکل باشند و شیوه مرتفع کردن مشکل و ریشه آن در خط‌مشی ارائه شده شفاف باشد؛ بررسی انتقادی تجربیات مشابه گذشته؛ معمولاً مشکلاتی که خط‌مشی‌گذاران با آن مواجه هستند، برای اولین بار ایجاد نشده‌اند و تجربیات مشابهی در داخل و خارج از کشور وجود دارند که ممکن است موفقیت‌آمیز و یا همراه با شکست بوده باشند. بررسی انتقادی این تجربیات به خط‌مشی‌گذار کمک می‌کند عوامل موفقیت را تقویت و برای عوامل شکست، تدبیری بیاندیشد؛ اگر چه مقامات وزارت بهداشت وعده‌هایی مبنی بر اقدامات این وزارت برای سروسامان بخشیدن به فضای بهداشت کشور و شبکه‌های بهداشتی داده‌اند، اما در عمل آنچه

از وزارت بهداشت در طرح تحول نظام سلامت دیده شده است، بیشتر از هرچیز توزیع پول در سطح بیمارستان‌ها بوده است. اقدامی که البته در دسترسی مردم به خدمات درمانی تاثیر خوبی داشته است، اما باید توجه داشته باشیم که تحول در نظام سلامت زمانی میسر می‌شود که پارادایم غالب در حوزه سلامت کشور از درمان محوری به سمت سلامت محوری و ارتقای بهداشت حرکت کند و تنها در این صورت خواهد بود که می‌توان شاهد تحول مثبت در نظام سلامت به صورت درازمدت بود؛ تثبیت پول‌های حوزه سلامت، اعمال تولید، تجمیع، تغییر نظام پرداخت در ازای خدمت از جمله راهکارهایی است که می‌تواند نقاط ضعف و چالش‌های طرح تحول نظام سلامت را به حداقل برساند و باعث ثبات و تداوم خط مشی‌های موجود در حوزه نظام سلامت گردد؛ اصلاح نظام پرداخت هدفمندی یارانه‌ها و سایر پرداخت‌های انتقالی دولت و ارتقا کنترل و نظارت وزارت بهداشت بر خدمات بخش خصوصی و تعیین تکلیف بدهی‌های حوزه سلامت از دیگر اقدامات کارگشا در حوزه طرح تحول نظام سلامت می‌باشد؛ با توجه به کمبود منابع و محدودیت امکانات، در شرایط فعلی، کشور توان لازم برای ارائه خدمات سلامتی رایگان به تمامی شهروندان را دارا نیست، لذا دولت برای مدیریت بهتر منابع کشور و بهره‌مندی افراد واجد شرایط از کمک‌های دولتی می‌بایست یارانه‌های درمانی را تنها به قشر نیازمند اختصاص داده و اقشار متوسط و ثروتمند را به سمت بیمارستان‌های خصوصی هدایت سازد؛ جهت تحقق این هدف دولت می‌بایست مکانیسم مشخص، شفاف و دقیقی جهت شناسایی افراد نیازمند به بهره‌مندی از درمان رایگان تعیین کند؛ نباید به علت کمبود بودجه موفقیت‌های گذشته کشور در مورد پیشگیری را کنار گذاشت و باید در طرح تحول سلامت، بخش بهداشت و پیشگیری مورد توجه ویژه قرار گیرد؛ خط مشی گذاری در حوزه نظام سلامت در یک محیط ایستا و تک بعدی فعالیت نمی‌کند و بایستی به صورت پویا و مبتنی بر اخلاق شکل داده شود. بنابراین وزارت بهداشت به عنوان متولی اصلی این حوزه نیازمند آن هستند که مدل خط مشی‌های عمومی در طرح تحول نظام سلامت خودش را براساس ویژگی‌هایش تنظیم نماید و نظام بازخورد و ارزیابی برای آن تأسیس نماید.

پیشنهاد می‌گردد که ساختار اداری مناسب جهت استفاده از این راهکارها در بخش‌های مختلف حوزه بهداشت و درمان طراحی و راه اندازی گردد. وجود واحد مشترک در سطح برنامه ریزی‌های کلان وزارت بهداشت و واحدهای تخصصی در انجمن‌های حرفه‌ای می‌تواند راهکار مناسبی جهت تخصصی شدن امور باشد. اجرای این طرح در هر کشوری نیاز به بحث و بررسی بیشتری دارد. مسایل مهمی در خصوص بیمارستان‌ها باید مورد توجه قرار گیرد. ساختار، نحوه‌ی آموزش، نهادینه سازی ارزش‌ها و ارزشیابی اخلاق حرفه‌ای در راس امور قرار گرفته و لزوم دقت سیاست گذاران در سیاست‌های طراحی شده، اجتناب نا پذیر است و باید در نهایت موجب ارتقای سطح سلامت ذی نفعان کلیدی نظام بیمارستانی یعنی مردم شود.

فهرست منابع

۱. اسدی فرد، ر.، و فانی، ع.، و آذر، ع.، و الوانی، س. (۱۳۹۵). مدل تجزیه و تحلیل خط‌مشی عمومی در ایران. مدیریت دولتی، ۲۸(۲)، ۲۵۵-۲۷۶.
۲. الوانی، سیدمهدی (۱۳۹۰)، تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی، تهران: مت، صص ۱۱-۱۲.
۳. الوانی، سیدمهدی، شریف‌زاده (۱۳۹۰)، فرآیند خط‌مشی‌گذاری عمومی، ج ۴، تهران: انتشارات، دانشگاه علامه طباطبائی، ص ۱۵.
۴. باقرنژاد، پ.، و طاهرپور کلانتری، ح.، و بهرامی، ح. (۱۳۹۷). شناسایی و ارزیابی عوامل موثر بر اجرای موفق خط‌مشی عمومی حمایت از شرکت‌ها و موسسات دانش‌بنیان در کشور. مدیریت نوآوری در سازمان‌های دفاعی، ۱(۲)، ۱-۲۶.
۵. پیکان‌پور، م.، و اسماعیلی، س.، و یوسفی، ن.، و آریایی‌نژاد، ا.، و راسخ، ح. (۱۳۹۷). مروری بر دستاوردها و چالش‌های طرح تحول نظام سلامت ایران. پایش، ۱۷(۵)، ۴۸۱-۴۹۴.
۶. جهانگیر، م.، و خوراکیان، ع.، و مرتضوی، س.، و الهی، س. (۱۳۹۸). الگوی مدیریت خطر طرح تحول نظام سلامت: یک مطالعه کیفی. پایش، ۱۸(۴)، ۳۳۳-۳۴۵.
۷. خاکی، غلامرضا (۱۳۷۹)، «روش تحقیق در مدیریت»، تهران: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
۸. دانایی‌فرد، حسن. (۱۳۹۲). استراتژی پژوهش‌های ترکیبی در مطالعات سازمان و مدیریت. (فصل هشتم از کتاب روش‌شناسی پژوهش کیفی در مدیریت: رویکردی جامع). انتشارات صفار. چاپ دوم. ۲۷۶ صفحه.
۹. دانایی‌فرد، حسن. امامی، مجتبی. (۱۳۹۲). استراتژی نظریه‌داده‌بنیاد در مطالعات سازمان و مدیریت. (فصل چهارم از کتاب روش‌شناسی پژوهش کیفی در مدیریت: رویکردی جامع). انتشارات صفار. چاپ دوم. ۲۷۶ صفحه.
۱۰. دانشفرد، کرم‌الله. (۱۳۹۳). بررسی نظریات اصلی در مبحث اجرا در خط‌مشی‌گذاری عمومی. سومین همایش علوم مدیریت نوین. تهران.
۱۱. رجب‌بیگی، مرتضی (۱۳۷۸). موانع دستیابی به اجرای کامل خط‌مشی‌های عمومی. مدیریت دولتی، ۴۵، ۷۳-۸۴.
۱۲. رنگریز، ح.، و خیراندیش، م.، و لطیفی‌جلیسه، س. (۱۳۹۷). بررسی موانع اجرای خط‌مشی‌های عمومی در سازمان‌های دولتی با استفاده از روش فراترکیب. سیاست‌گذاری عمومی، ۴(۱)، ۱-۱۲۷-۱۴۲.
۱۳. سرمد، زهره، بازرگان، عباس، حجازی، الهه (۱۳۷۹)، «روش‌های تحقیق در علوم رفتاری»، چاپ

پنجم تهران: انتشارات آگاه.

۱۴. فراهانی، ا.، آزمون، ج.، موسوی، س.، م. (۱۳۹۴). رابطه بین ابعاد مدیریت مشارکتی با مقاومت در برابر تغییر در مسئولین تربیت‌بدنی. مطالعات مدیریت ورزشی، ۷(۲۹)، ۲۲۱-۲۳۳.
۱۵. کرسول، جان دبلیو (۲۰۰۹). «طرح پژوهش رویکردهای کیفی، کمی و ترکیبی»، ترجمه علیرضا کیامنش و مریم دانای طوس، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ اول، بهار ۱۳۹۱.
۱۶. محمودی، ا.، و افضلی، ر.، و ذکی، ی.، و یزدان پناه، ک. (۱۳۹۸). ارزیابی الگوهای سیاستگذاری و مدیریت قومی در ایران. مجلس و راهبرد، ۲۶(۹۹)، ۲۴۹-۲۷۶.
۱۷. مصدق راد، ع. (۱۳۹۸). طرح تقویت نظام سلامت مکمل طرح تحول نظام سلامت ایران: نامه به سردبیر. مجله دانشکده پزشکی، ۷۷(۸)، ۵۳۷-۵۳۸.
۱۸. مصدق راد، ع.، و میرزایی، ن.، و افشاری، م.، و درودی، ع. (۱۳۹۷). تأثیر طرح تحول سلامت بر تعرفه خدمات سلامت: گزارش کوتاه. مجله دانشکده پزشکی، ۷۶(۴)، ۲۷۷-۲۸۲.
۱۹. معمارزاده طهران، غ.، و میرسپاسی، ن.، و جلیلی، س. (۱۳۹۰). ارائه مدل برای ارزیابی اثربخشی اجرای خط مشی‌های عمومی جمهوری اسلامی ایران در حوزه بهداشت و درمان. خط مشی‌گذاری عمومی در مدیریت (رسالت مدیریت دولتی)، ۲(۴)، ۱۹-۳۱.
۲۰. مقدس پور، س.، و دانایی فرد، ح.، و کردنائیچ، ا. (۱۳۹۲). واکاوی عوامل کلیدی در عدم موفقیت برخی خط مشی‌های عمومی در ج.ا. ایران: مطالعه خط مشی‌های مالیاتی کشور. مدیریت فرهنگ سازمانی، ۱۱(۱) (پیاپی ۲۷)، ۳۳-۶۸.
۲۱. ممیوند، ب.، و امینی سابق، ز.، و ساده، ا.، و خلج، م. (۱۳۹۸). بررسی و ارزیابی الگوی اجرای خط مشی‌گذاری زیست محیطی با استفاده از نظریه داده‌مبنا. مجلس و راهبرد، ۲۶(۹۸)، ۷۱-۹۵.
۲۲. طاهرپور کلاتنری، مسعود، پورشافعی، هادی. (۱۴۰۲). رابطه بین توسعه حرفه‌ای و اخلاق حرفه‌ای با توجه به نقش میانجی میزان بکارگیری اصول آموزش بزرگسالان در معلمان ابتدایی. اخلاق در علوم و فناوری. ۱۴۰۲؛ ۱۸ (۲): ۸۵-۹۳
۲۳. رکنی محمد باقر. تدوین اصول اخلاق پزشکی، در سازمان جهانی بهداشت. اخلاق در علوم و فناوری. ۱۴۰۲؛ ۱۸ (۱): ۱-۵
۲۴. دلجو غلامحسین، قربانی زاده وجه الله، خاشعی وحید، رضایی مجید. تبیین و ارزیابی عوامل موثر بر اخلاق حرفه‌ای مدیریت. اخلاق در علوم و فناوری. ۱۴۰۲؛ ۱۸ (۲): ۷۷-۸۴
25. Belaid L, Ridde V. Contextual factors as a key to understanding the heterogeneity of effects of a maternal health policy in Burkina Faso Health Policy & Planning 2015; 30(3): 309-21.
26. Howlett MP. Designing public policies: principles and instruments. London; New York: Routledge; 2011.
27. Lachman, D.A., 2013. A survey and review of approaches to study transitions. Energy . Policy 58, 269-276.

28. Ranci, C., & Arlotti, M. (2019). Resistance to change. The problem of high non-take up in implementing policy innovations in the Italian long-term care system. *Policy and Society*, 38(4), 572-588.
29. Reginato, E., Fadda, I., & Paglietti, P. (2016). The influence of resistance to change on public-sector reform implementation: the case of Italian municipalities' internal control system. *International Journal of Public Administration*, 39(12), 989-999.
30. Schmelz, K., & Bowles, S. (2021). Overcoming COVID-19 vaccination resistance when alternative policies affect the dynamics of conformism, social norms, and crowding out. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118(25).
31. Smith Stegen, K., Seel, M., 2013. The winds of change: How wind firms assess Germany's energy transition. *Energy Policy* 61, 1481-1489.
32. Vaessen J, Leeuw FL. Interventions as Theories: Closing the Gap between Evaluation and the Disciplines? In: Vaessen J, Leeuw FL, eds. *Mind the gap Perspectives on Policy Evaluation and the Social Sciences*; 2010: 141-70

راهکارهای حمایت از قربانیان محیط سایبری در جرایم منافی عفت و اخلاق عمومی

هاجر عبودی^۱

ابوذر سالاری فر^۲

علیرضا سایبانی^۳

چکیده

با فراگیر شدن فضای مجازی و در دسترس همگان قرار گرفتن این تکنولوژی و ظهور و بروز جنبه‌های حقوق کیفری در آن، لزوم حمایت از بزه‌دیدگان این فضا از اهمیت و ضرورت برخوردار گردید. بنابراین در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی تهیه و تنظیم شده است به ارزیابی حمایت کیفری از بزه‌دیده در قبال جرایم منافی عفت در محیط سایبری پرداخته شده است و مطالب مطروحه حول محور پاسخ به این پرسش اساسی بوده است که اصولاً اثر بخشی سیاست تقنینی، قضایی و اجرایی ایران در حمایت از بزه‌دیده سایبری تا چه اندازه است. نتایج و یافته‌های پژوهش موید این مطلب است که حمایت‌های خاصی از بزه‌دیده در فضای سایبری به عمل آمده است، هم از نظر تقنینی چندین قانون اختصاصی در این حوزه تصویب شده است و هم از نظر اجرایی راهکارهایی نظیر جستجوگر ایرانی، تقویت پلیس فتا و اجرایی شدن راهکارهای پیشگیرانه از طریق اقدامات وزارت ارتباطات و آموزش و پرورش عملی شده است و هم از نظر قضایی راهکارهایی نظیر تخصیص قضات مخصوص، وکیل تسخیری، عدم تعلیق و تخفیف به مجرمین خاص پیش‌بینی شده است. البته اقدامات مذکور هرگز کافی و وافی نبوده است و نتایج تحقیق نشان داد که در این خصوص نواقص و موانعی وجود دارد، از جمله موانع حقوقی و سیاسی نظیر امکان مخفی ماندن مجرم در فضای مجازی و یا اتخاذ سیاست‌های تشدید کننده وقوع بزه در فضای مجازی، موانع فرهنگی و اقتصادی، نظیر فقدان نظارت کافی والدین بر فعالیت مجازی و سود مالی ناشی از جرایم فضای مجازی که برای رفع این نواقص و موانع پیشنهادهایی نظیر نامناسب جلوه دادن شرایط پیش جنایی، تقلیل خطرات از طریق اقدامات امنیتی، شناسایی عوامل خطر، پیش‌بینی سیم کارت مخصوص کودکان، پیش‌بینی فضای مجازی مخصوص کودکان، پیش‌بینی فیلترینگ، تخصیص کلاس آموزشی در مدارس در رابطه با نحوه استفاده از فضای مجازی، شناسایی کاربران فضای مجازی از طریق منشاء اتصال به اینترنت، واکنش غیر کیفری پلیس فتا در قبال بزه‌دیدگی در فضای مجازی ارایه شده است.

واژگان کلیدی

جرایم سایبری، بزه‌دیده سایبری، حمایت کیفری از بزه‌دیده سایبری، جرایم منافی عفت.

۱. گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد بندرعباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران.

Email: Hajarboodi@gmail.com

۲. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد بندرعباس،

دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: abuzar.salarifar@gmail.com

۳. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد بندرعباس،

دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران.
Email: alirezayasayebani@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۶

طرح مسأله

حمایت از بزه‌دیده، حمایت از رهیافتی نو در علوم جنایی است که با تزریق آن به کالبد سیاست جنایی می‌توان الگویی از یک نظام دادگستری جنایی ترسیم کرد که افزون بر مدار بزه‌کار، بر مدار بزه‌دیده نیز بچرخد. ویژگی برجسته این رهیافت نو، گوناگونی مؤلفه‌های سازنده آن است. وقتی ذهن فرد به کالبدشکافی بدنه این رهیافت در چارچوب سیاست جنایی می‌پردازد، چندگانگی لایه‌های سیاست جنایی، گونه‌گونی جنبه‌های این الگوی حمایتی را به روشنی مشخص می‌کند. قوانین و مقررات ویژه‌ای مورد نیاز است تا بر پایه یک سیاست جنایی قانون‌مدارانه، بزه‌دیده، مدار مؤلفه‌های هر یک از این جنبه‌ها را نشان بدهد. با توجه به موارد ذکر شده، خیرگان قانون اساسی می‌توانند با بازنگری نوآورانه در آن، بخش ویژه‌ای را برای حمایت از بزه‌دیده پیش‌بینی کنند. نقش دستگاه قضایی را در چارچوب یک سیاست جنایی قضایی بزه‌دیده مدار، نباید نادیده گرفت. این باور که بزه‌دیده همچون متهمان و بزه‌کاران از حقوق شخصی بهره‌مند هستند، باید در کالبد دستگاه قضایی و همه اجزای نظام دادگستری دمیده شود، بنابراین نقش دادرسان در تضمین حمایت اساسی از بزه‌دیده بسیار برجسته و حساس است. بی‌طرفی دادرس بیش از هر چیز در دستیابی به این حمایت اساسی نقش تعیین‌کننده دارد و با قوانین منسجم، دادرسان، از بزه‌دیده بهتر حمایت می‌کنند. معمولاً بزهکاران سایبری، نقاط حساس و حیاتی جوامع را هدف می‌گیرند تا اساسی‌ترین ضربات را مخصوصاً در جرایم منافی عفت وارد کنند. دغدغه اصلی تمام مخاطبان این کار، خسارات سنگین و جبران‌ناپذیر حیثیتی است.

بر این اساس، پرداختن به نیازهای بزه‌دیده سایبری و همچنین اقدامات و روش‌های پیشگیری از بزه منافی عفت به منظور حمایت بیشتر از بزه‌دیده، ضروری به نظر می‌رسد. این موضوع در حوزه جرم‌شناسی بزه‌دیده شناسی و حقوق جزای اختصاصی جای می‌گیرد. بزه‌دیده، کسی است که با رویداد یک جرم، آسیب و زیان می‌بیند. برای این که قربانی بتواند به جبران غرامت خود دست یابد، باید ساز و کارهای قضایی و اجرایی را نیز تقویت کرد. تجربه در بسیاری از کشورها نشان داده است که یک راه موثر برای رسیدگی به نیازهای متعدد قربانیان جرایم، وضع برنامه‌هایی است که حمایت اجتماعی، روان‌شناختی، عاطفی و مالی را فراهم سازند و در حیطه نهادهای اجتماعی و عدالت‌کیفری به طور موثر به قربانیان کمک کنند. بعضی از کشورها علاوه بر مقرراتی که به قربانی اجازه می‌دهد علیه مرتکب جرم، اقامه دعوی کند، قوانینی را وضع کرده‌اند که حق قربانی برای جبران خسارت و شرکت در جلسات دادرسی را به رسمیت شناخته‌اند. این امکانات باعث بازشناسی درد و رنج قربانی می‌شوند. در حال حاضر، جرائم اینترنتی با اشکال مختلفی صورت می‌گیرد که به استناد قانون جرائم رایانه ای ایران و

کنوانسیون بین‌المللی جرائم رایانه ای معروف به «کنوانسیون جرائم سایبری بوداپست سال ۲۰۰۱»، در چهار محور اصلی شامل: جرائم علیه داده ها و سامانه های رایانه ای، جرائم مرتبط با محتوا، جرائم ارائه دهندگان خدمات اینترنتی، قاچاق مکالمات تلفنی به تبیین مفهوم و ماهیت جرائم اینترنتی و بررسی انواع مختلف جرایم اینترنتی و همچنین صلاحیت کیفری در حوزه جرائم سایبری پرداخته شده است. البته قابل ذکر است که منظور نظر ما از بزه‌دیده صرفاً شامل بزه‌دیده بوده و به واسطه انتخاب قالب مقاله برای این پژوهش و محدودیت در حجم پژوهش، صرفاً به حمایت کیفری در قبال جرایم منافی عفت و اخلاق عمومی علیه بزه‌دیده به بحث و بررسی خواهیم پرداخت.

با توجه به موارد فوق الذکر، در این پژوهش پرسش‌های اساسی این است که اولاً اثربخشی سیاست تقنینی، قضایی و اجرایی ایران در حمایت از بزه‌دیده در قبال جرایم منافی عفت و اخلاق عمومی در فضای سایبری تا چه اندازه است؟ ثانیاً قانون، چه ابزارها و راهکارهایی برای پیشگیری از این جرایم در اختیار دارد؟ ثالثاً در سال‌های اخیر، چه تغییراتی در حمایت از بزه‌دیده در خصوص جرایم علیه منافی عفت در فضای سایبری در قانون اعمال شده است؟

۱- حمایت کیفری از بزه‌دیده مبتنی بر سیاست جنایی تقنینی

در این قسمت به حمایت‌های تقنینی برای جلوگیری از بزه‌دیدگی در فضای مجازی اشاره خواهیم کرد، این حمایت‌ها در قالب حمایت ماهوی و حمایت شکلی قابل تقسیم است.

۱-۱- حمایت ماهوی

منظور از حمایت ماهوی در قالب سیاست تقنینی، قوانین ماهوی نظیر قانون مجازات اسلامی و قانون جرایم رایانه‌ای و برخی از مقررات دیگر است که در ادامه آنها را مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

۱-۱-۱- قانون جرایم رایانه‌ای مصوب ۱۳۸۸

فصل چهارم این قانون تحت عنوان جرائم علیه عفت و اخلاق عمومی به برخی از مصادیق اشاره کرده است، از جمله در ماده ۱۴ در خصوص انتشار، توزیع یا معامله محتویات مستهجن. همینطور در ماده ۱۵ نیز به مصادیقی نظیر کمک به دستیابی افراد به محتویات مستهجن، تحریک به ارتکاب جرائم منافی عفت یا استعمال مواد مخدر یا روان گردان یا خودکشی یا انحرافات جنسی یا اعمال خشونت آمیز اشاره شده است.^۱

۱. هرکس از طریق سامانه‌های رایانه‌ای یا مخابراتی یا حامل‌های داده مرتکب اعمال زیر شود، به ترتیب زیر مجازات خواهد شد: الف) چنانچه به منظور دستیابی افراد به محتویات مستهجن، آنها را تحریک، ترغیب، تهدید یا

۱-۱-۲- مصوبه کارگروه تعیین مصادیق مجرمانه ۱۳۹۹

بر اساس اعلام معاون دادستان کل کشور در امور فضای مجازی و دبیر کارگروه تعیین مصادیق محتوای مجرمانه، با مصوبات یک‌صد و بیست‌مین جلسه این کارگروه در تاریخ ۹۹/۰۹/۲۴ موارد جدیدی به فهرست مصادیق محتوای مجرمانه اضافه شده است. این موارد شامل مصادیق مجرمانه مرتبط با کودک آزاری، مصادیق مجرمانه مرتبط با جرایم رایانه‌ای و مصادیق مجرمانه مرتبط با امور سمعی و بصری است. ابلاغیه دادستانی کل کشور به چند نهاد متولی از جمله اتحادیه کشوری کسب و کارهای اینترنتی، سازمان نظام صنفی رایانه‌ای، مرکز تجارت الکترونیکی وزارت صمت، سازمان صوت و تصویر فراگیر سازمان صدا و سیما و مرکز فناوری اطلاعات و رسانه‌های دیجیتال وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، به این شرح است: «احتراماً، با توجه به مصوبات یکصد و بیست‌مین جلسه کارگروه تعیین مصادیق محتوای مجرمانه در تاریخ ۹۹/۰۹/۲۴، بندهای ذیل به‌عنوان مصادیق مجرمانه به فهرست مصادیق محتوای مجرمانه اضافه گردید. علی‌هذا با عنایت به وظایف قانونی آن مرجع در ثبت، ارائه پروانه با مجوز و نظارت بر کسب و کارها و سرویس‌های خدماتی، تجاری، مطبوعاتی، تبلیغاتی و ... مقتضی است ضمن اعمال نظارت لازم، موضوع مذکور به قید فوریت به تمامی اشخاص حقیقی و حقوقی مرتبط، ابلاغ گردد و نتیجه و موارد تخلف به این دبیرخانه اعلام شود: مصادیق مجرمانه مرتبط با کودک آزاری عبارتند از: اضافه شدن بند «ل» به فهرست مصادیق محتوای مجرمانه:

۱. تولید، انتشار، تبلیغ و ترویج محتوای مستهجن یا مبتذل که در آن‌ها از اطفال و نوجوانان استفاده شده است (بند ۸ ماده ۱۰ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان)
۲. افشای هویت، اطلاعات و اسرار طفل یا نوجوانان بزه دیده یا در وضعیت مخاطره آمیز (موضوع ماده ۱۹ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان)

تطمیع کند یا فریب دهد یا شیوه دستیابی به آنها را تسهیل نموده یا آموزش دهد، به حبس از نود و یک روز تا یک سال یا جزای نقدی از پنج میلیون (۵.۰۰۰.۰۰۰) ریال تا بیست میلیون (۲۰.۰۰۰.۰۰۰) ریال یا هر دو مجازات محکوم خواهد شد ارتکاب این اعمال در خصوص محتویات مبتذل موجب جزای نقدی از دو میلیون (۲.۰۰۰.۰۰۰) ریال تا پنج میلیون (۵.۰۰۰.۰۰۰) ریال است. ب) چنانچه افراد را به ارتکاب جرائم منافی عفت یا استعمال مواد مخدر یا روان گردان یا خودکشی یا انحرافات جنسی یا اعمال خشونت آمیز تحریک یا ترغیب یا تهدید یا دعوت کرده یا فریب دهد یا شیوه ارتکاب یا استعمال آنها را تسهیل کند یا آموزش دهد، به حبس از نود و یک روز تا یک سال یا جزای نقدی از پنج میلیون (۵.۰۰۰.۰۰۰) ریال تا بیست میلیون (۲۰.۰۰۰.۰۰۰) ریال یا هر دو مجازات محکوم می‌شود.

تبصره - مفاد این ماده و ماده (۱۴) شامل آن دسته از محتویاتی نخواهد شد که برای مقاصد علمی یا هر مصلحت عقلایی دیگر تهیه یا تولید یا نگهداری یا ارائه یا توزیع یا انتشار یا معامله می‌شود.

۳. انتشار هر گونه محتوا در جهت تحریک یا ترغیب به کودک آزاری در فضای مجازی (موضوع ماده ۱۰ و بند ۴ ماده ۱۰ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان).

۴. برقراری ارتباط با طفل و نوجوان در فضای مجازی به منظور آزار جنسی (موضوع ماده ۱۲ و بند ۴ ماده ۱۴ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان)

مصادیق مجرمانه مرتبط با جرایم رایانه‌ای: اضافه شدن زیر بند «ه ۱۰» به فهرست مصادیق محتوای مجرمانه: خرید و فروش هر گونه امتیاز و مجوز و نیز تبلیغ آنها؛ موضوع ماده ۲ قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشا و اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷ (خرید و فروش وام و تسهیلات بانکی در فضای مجازی).

مصادیق مجرمانه مرتبط با امور سمعی و بصری: اضافه شدن زیر بند «ز-۵» به فهرست مصادیق محتوای مجرمانه: فعالیت تارنماهای خبری غیر مجاز از به استناد قانون مطبوعات.

۱-۱-۳- ماده ۶۴۰ تعزیرات^۱

در این خصوص دو رای وحدت رویه وجود دارد که اشاره خواهیم کرد، طبق رای وحدت رویه شماره ۶۴۵ مصوب ۱۳۷۸/۹/۲۳ هیات عمومی دیوان عالی کشور: نظر به اینکه طبق ماده ۶۴۰ که به موجب ماده ۷۲۹ همان قانون کلیه مقررات مغایر با آن ملغی شده، نگهداری، طرح، نقاشی، نوار سینما و ویدئو یا به طور کلی هر چیزی که عفت و اخلاق عمومی را جریحه دار نماید، در صورتی که به منظور تجارت و توزیع باشد، جرم محسوب می‌شود، بنابراین صرف نگهداری

۱. اشخاص ذیل به حبس از سه ماه تا یک سال و جزای نقدی از یک میلیون و پانصد هزار ریال تا شش میلیون ریال و تا (۷۴) ضربه شلاق یا به یک یا دو مجازات مذکور محکوم خواهند شد:

۱. هر کس نوشته یا طرح، گراور، نقاشی، تصاویر، مطبوعات، اعلانات، علائم، فیلم، نوار سینما و یا بطور کلی هر چیز که عفت و اخلاق عمومی را جریحه‌دار نماید برای تجارت یا توزیع به نمایش و معرض انظار عمومی گذار یا بسازد یا برای تجارت و توزیع نگاه دارد.

۲. هر کس اشیاء مذکور را به منظور اهداف فوق شخصاً یا به وسیله دیگری وارد یا صادر کند و یا به نحوی از انحاء متصدی یا واسطه تجارت و یا هر قسم معامله دیگر شود یا از کرایه دادن آن‌ها تحصیل مال نماید. ۳. هر کس اشیاء فوق را به نحوی از انحاء منتشر نماید یا آنها را به معرض انظار عمومی بگذارد.

۴. هر کس برای تشویق به معامله اشیای مذکور در فوق و یا ترویج آن اشیاء به نحوی از انحاء اعلان و یا فاعل یکی از اعمال ممنوعه فوق و یا محل بدست آوردن آن را معرفی نماید.

تبصره ۱ - مفاد این ماده شامل اشیائی نخواهد بود که با رعایت موازین شرعی و برای مقاصد علمی یا هر مصلحت حلال عقلائی دیگر تهیه یا خرید و فروش و مورد استفاده متعارف علمی قرار می‌گیرد.

تبصره ۲ - اشیای مذکور ضبط و محو آثار می‌گردد و جهت استفاده لازم به دستگاه دولتی ذیربط تحویل خواهد شد.

وسایل مزبور در صورتی که تعداد آن آماده برای تجارت، امر تجاری و توزیع نباشد، از شمول ماده ۶۴۰ قانون مذکور خارج بوده و فاقد جنبه جزایی است. (گلدوزیان، ۱۳۹۴: ۵۸۶) طبق رای وحدت رویه شماره ۵۷۳ مورخ ۱۳۷۰/۱۱/۱ نیز جرایم مذکور در ماده ۱۰۴ قانون تعزیرات (ماده ۶۴۰ قانون تعزیرات)، از جرایم عمومی می‌باشد و رسیدگی به آنها در صلاحیت دادگاه‌های عمومی دادگستری است. (گلدوزیان، ۱۳۹۴: ۵۸۶)

تحلیلی که در این خصوص می‌توان ارائه کرد این است که قانونگذار در حوزه جرایم تعزیری به این مهم توجه داشته است و در گام نخست باید گفت که این موضوع را جرم‌انگاری کرده است و برای عنصر مادی و مصادیقی نظیر توزیع، تولید، نمایش و معرض انظار عمومی گذاشتن، یا تجارت و توزیع و معامله، عنصر قانونی ایجاد کرده است. هرچند توجه به این موضوع از سوی قانونگذار قابل تقدیر است، اما متأسفانه دیدگاه این ماده با توجه به زمان تصویب، ناظر بر فضای مجازی نبوده است.

۱-۱-۴- قانون نحوه مجازات اشخاصی که در امور سمعی و بصری فعالیت

غیرمجاز می‌نمایند مصوب ۱۳۸۶

در ماده ۳ این قانون جنبه‌های مختلفی از تولید، توزیع و تکثیر محتوای مستهجن مورد جرم‌انگاری قرار گرفته است، هم در قامت مباشر جرم و هم در قامت معاونت و سایر عوامل تولید و تکثیر. ضمن اینکه این ماده قانونی آثار مستهجن و مبتذل را تعریف و هریک را جداگانه جرم‌انگاری نموده است. در ماده ۵ مواردی نظیر وسیله تهدید قراردادن آثار مستهجن، تهیه فیلم یا عکس از محل‌هایی که اختصاصی بانوان بوده و آنها فاقد پوشش مناسب می‌باشند و تهیه مخفیانه فیلم یا عکس مبتذل از مراسم خانوادگی و اختصاصی دیگران مورد اشاره قرار گرفته است^۱ و در ماده ۸ که از دیگر مواد این قانون است به هرزه‌نگاری اشاره و جرم‌انگاری شده است. در تحلیل این قانون نیز باید گفت که در سال ۱۳۸۶، قانونگذار به مانند ماده ۶۴۰ تعزیرات مجدداً برای اموری نظیر توزیع و تکثیر و تولید محتوای مستهجن دست به وضع قانون زده است. زوایای جدیدی نسبت به قانون تعزیرات در این قانون ایجاد شده است، از جمله اینکه محتوای مستهجن دستاویزی برای تهدید قرار گیرد یا محتوای خصوصی مراسم‌ها و مهمانی‌ها و غیره. اما

۱. مرتکبان جرائم زیر به دو تا پنج سال حبس و ده سال محرومیت از حقوق اجتماعی و هفتاد و چهار ضربه شلاق محکوم می‌شوند: الف- وسیله تهدید قراردادن آثار مستهجن به منظور سوءاستفاده جنسی، اخاذی، جلوگیری از احقاق حق یا هر منظور نامشروع و غیرقانونی دیگر. ب- تهیه فیلم یا عکس از محل‌هایی که اختصاصی بانوان بوده و آنها فاقد پوشش مناسب می‌باشند مانند حمام‌ها و استخرها و یا تکثیر و توزیع آن. ج- تهیه مخفیانه فیلم یا عکس مبتذل از مراسم خانوادگی و اختصاصی دیگران و تکثیر و توزیع آن.

آنچه که قابل بیان است این موضوع خواهد بود که آنطور که باید و شاید در این قانون نیز به جزئیات مساله پورنوگرافی و مصادیق متفاوت آن و همینطور فضای مجازی توجهی نشده است و صرفاً این قوانین ورودی و مبادی و اولین گام‌های قانونگذار با مساله محتوای مستهجن است که با کلیات تقنین شده است و در حال حاضر نیاز دارد که از متن مبتدی خارج شده و زوایای مختلف و مصادیق مختلف آن وارد قانون شود.

۱-۱-۵- مقررات و ضوابط شبکه‌های اطلاع‌رسانی رایانه‌ای مصوب ۱۳۸۰ شورای انقلاب فرهنگی

در بند ۶ این مقررده آمده است که تولید و عرضه موارد زیر توسط رساها (ISP) و کاربران ممنوع می‌باشد: اشاعه فحشا و منکرات و انتشار عکس‌ها و تصاویر و مطالب خلاف اخلاق و عفت عمومی.

همینطور در بند ۷ آمده است که تولید و عرضه موارد زیر توسط شبکه‌های انتقال اطلاعات رایانه‌ای ممنوع می‌باشد: اشاعه فحشاء و منکرات و انتشار عکس‌ها و تصاویر و مطالب خلاف اخلاق و عفت عمومی.

در تحلیل این ماده نیز باید گفت که متأسفانه مانند دو قانون مذکور تصویب شده است و به نوعی تکرار همان مفاد و بیان همان عناصر مادی است و صرفاً در اینکه این مساله در بازه زمانی اوایل دهه هشتاد مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است مثبتی تلقی می‌شود و گرنه با متن مطلوبی که زوایای مختلف مساله را مورد توجه قرار داده باشد فاصله دارد.

۱-۲- حمایت شکلی

منظور از حمایت شکلی در قالب سیاست تقنینی، قوانین شکلی نظیر دادرسی کیفری و حمایت مالی و معنوی است که در ادامه آنها را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. به دلیل ابهامات و خلأهای موجود در حمایت از بزه‌دیدگان سایبری، ماده ۶۸۷ ق. ادک^۱ مقرر داشته است که اگر برای جرم رایانه‌ای و سایبری تعیین و تکلیفی از سوی قانون مقرر نگردیده باشد، باید به اصل قانون آیین دادرسی کیفری ارجاع داد. اصولاً گونه‌های سیاست جنایی دولت‌ها در حمایت از بزه‌دیدگان اصولاً در سه حالت حمایت از بزه‌دیده، بلافاصله پس از تحقق جرم، در مرحله دادرسی و صدور حکم و مآلاً در مرحله اجرای احکام و تأمین ضرر و زیان وی می‌باشد در قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ در مواد ۷۱ و ۷۲ و ۷۳ به رعایت و تضمین و حفظ حقوق بزه دیده و

۱. در مواردی که برای رسیدگی به جرایم رایانه‌ای مقررات خاصی پیش‌بینی نشده، موضوع تابع قانون آیین دادرسی کیفری است.

رعایت حقوق شهروندی و مطابق قانون حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳ تأکید می‌نماید و در ماده ۱۴، ۱۵ و ۱۷ این قانون اشاره می‌کند که شاکی می‌تواند جبران تمامی ضرر و زیان‌های مادی و معنوی و منافع ممکن‌الحصول ناشی از جرم را پس از تعقیب متهم و تا قبل از اعلام ختم دادرسی مطالبه کند و دادگاه مکلف است ضمن صدور رأی کیفری در خصوص ضرر و زیان وارد به مدعی خصوصی، رأی مقتضی صادر نماید. (رایجان اصلی، ۱۳۹۰: ۶۵) در مواد ۷۰ و ۷۱ این قانون که حمایت از بزه‌دیده محجور می‌باشد که در صورت دسترسی یا عدم دسترسی به متهم .. و امکان یا شرایط طرح شکایت و پیگیری آن را ندارند، برای تعقیب کیفری متهمین مقرر نموده است و این امر به جز مواد مذکور در مواد ۲۰۱، ۳۶۷ و ۳۶۸ تأکید شده است و همچنین در ماده ۸۱ در زمان صدور دستور، تعلیق تعقیب متهم در بند الف مقنن حفظ حقوق بزه‌دیده را مورد توجه داشته است و اعلام نموده که متهم بایستی در ارائه خدمات بر بزه‌دیده در جهت رفع یا کاهش آثار زیانبار مادی یا معنوی ناشی از جرم یا رضایت وی اقدام نماید. در وظایف و اختیارات باز پرس در ماده ۹۷ به منظور حمایت از بزه‌دیده و خانواده وی در برابر تهدیدات، بازپرس را مکلف نموده دستورات مقتضی را به ضابطان دادگستری در حمایت از وی صادر نماید.

در ماده ۹۹ قانون مذکور و در ابتدای ذیل ماده ۶ به عنوان اصل کلی مقرر شده است که متهم، بزه‌دیده، شاهد و سایر افراد ذیربط از حقوق خود در فرآیند دادرسی آگاه شوند و سازوکارهای رعایت و تضمین این حقوق فراهم شود. این امر در بند ب ماده ۹۶ مورد تأکید قرار گرفته است که بازپرس تصویر متهمان دستگیر شده به ارتکاب جرایم را برای آگاهی بزه‌دیدگان و طرح شکایت و یا اقامه دعوی خصوصی توسط آنان منتشر نماید. مقنن در حمایت از بزه‌دیدگان، ضابطه خاصی برای اطفال و زنان بزه‌دیده پیش بینی نموده که به موجب ماده ۳۱ و ۴۲ قانون ادک، بازجویی و تحقیق از زنان و افراد نابالغ در صورت امکان توسط ضابطان آموزش دیده و با رعایت موازین شرعی انجام شود.

در بند ث ماده ۴۵ ق ادک که در مقام مصادیق جرایم مشهود است، به قصد جلوگیری از پیشگیری و تداوم جرم و با هدف حمایت از بزه‌دیده شرایطی را مهیا کرده است که ضابطان بتوانند در منزل بزه‌دیده وارد شده و حمایت لازم را اعمال کنند. مطابق با ماده ۱۰۱ نیز شاکی می‌تواند در تحقیقات مقدماتی حضور یابد و از اوراق پرونده تصویر تهیه نماید و یا پرونده را مطالعه نماید و از همه مهم‌تر اینکه چنانچه دسترسی به اطلاعات فردی بزه‌دیده از قبیل شماره تلفن و نشانی و.. احتمال خطر و تهدید جدی علیه تمامیت جسمانی و حیثیت بزه‌دیده را به همراه داشته باشد، بایستی تدابیر مقتضی برای جلوگیری از دسترسی به این اطلاعات از سوی بازپرس و دادگاه در مرحله رسیدگی مطابق ماده ۱۰۱ صورت پذیرد. کما اینکه این امر در ماده

۴۰ ق ادک به ضابطان نیز در پرهیز از افشای اطلاعات بزه‌دیده و شهود تأکید شده است و همچنین در صورت تقاضای تأمین خواسته در توقیف اموال متهم، بازپرس مطابق ماده ۱۰۷ و ۱۰۸ قرار تأمین خواسته را صادر نماید و در جمع‌آوری ادله شاکی و انجام تحقیقات و معاینه محلی و بازرسی و کارشناسی بازپرس دقت و توجه کافی در جمع‌آوری ادله استنادی شاکی را داشته باشد و چنانچه شاکی از تخلف کارشناس متضرر گردد می‌تواند مطابق ماده ۱۶۷ از کارشناس مطالبه جبران خسارت نماید. (زکوی، ۱۳۹۲: ۱۰۲) در صورتی که شاکی برای معرفی شهودش قادر به تأمین هزینه ایاب و ذهاب نباشد به دستور بازپرس هزینه‌ها از محل اعتبارات قوه قضاییه مطابق ماده ۲۱۵ پرداخت می‌گردد. جهت تضمین حقوق بزه‌دیده برای جبران ضرر و زیان، بازپرس پس از تفهیم اتهام مطابق ماده ۲۱۷ و ۲۴۷ ق ادک، یکی از قرارهای تأمین یا نظارت قضایی مصرح در آن را برای متهم صادر می‌نماید. بازپرس و دادستان پس از ختم تحقیقات، چنانچه بزه‌دیده به قرارهای نهایی صادره، مثل منع تعقیب یا موقوفی تعقیب و... محکوم باشد، می‌تواند مطابق ماده ۲۷۰ به دادگاه اعتراض کند تا چنانچه حقوق وی در این مرحله تضییع گردیده، مورد رسیدگی قرار گیرد. مطابق تبصره ماده ۳۴۷ قانون مذکور هرگاه دادگاه حضور و دفاع وکیل را برای شخص بزه‌دیده فاقد تمکن مالی را ضروری بداند، برای وی وکیل با هزینه قوه قضاییه انتخاب می‌کند. در ماده ۳۵۹ به توافقی بودن دادرسی تأکید شده برای بزه‌دیده‌ای که قادر به تکلم زبان فارسی نیست یا ناشنوا است در مواد ۳۶۷ و ۳۶۸، دادگاه مکلف به دعوت مترجم رسمی مورد وثوق می‌باشد. ماده ۴۰۴ که تسریع در دادرسی و صدور حکم است، قضات دادگاه کیفری را مکلف نموده تا پس از اعلام ختم دادرسی در همان جلسه مبادرت به صدور رأی نمایند. (اله وردی، ۱۳۹۷: ۹)

از دیگر حقوق بزه‌دیده در فرآیند دادرسی، موضوع احاله و رد دادرسی است و مطابق تبصره ماده ۴۱۹ ق ادک، احاله پرونده نایستی موجب عسر و حرج شاکی یا مدعی خصوصی گردد. لذا آنچه از حقوق حمایتی بزه‌دیده و همچنین اصول تضمین حقوق بزه‌دیده در مرحله فرآیند صدور حکم حاصل می‌شود شامل: مستدل بودن احکام، تسریع صدور حکم، صدور حکم ضرر و زیان در ضمن حکم کیفری تقاضای اعسار و معافیت موقت از پرداخت هزینه دادرسی در شکایت کیفری و در دعاوی ضرر و زیان ناشی از جرم، تشدید حکم مجازات بدوی، در مرحله تجدید نظرخواهی می‌باشد.

۱-۳- حمایت مالی و معنوی

پیش‌بینی سازوکار جبران آثار ناشی از بزه‌دیدگی یکی از مهمترین مولفه‌های حقوق کیفری در راستای حمایت از بزه‌دیدگان جرایم رایانه‌ای می‌باشد. برخلاف مولفه‌های حمایتی دیگر، آثار سازوکار جبران به طور مستقیم بر بزه‌دیدگان جرایم فوق تبلور می‌یابد و هرچه گسترده باشد از

گسترش آسیب وارده در اثر ارتکاب جرم علیه بزه‌دیدگان جلوگیری می‌کند. جبران آثار بزه‌دیدگی شامل جبران خسارت، پرداخت غرامت، اعاده وضع به حالت سابق و اعاده حقیقت یا توان بخشی و توان است. (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۷۴)

این سازوکار به دو شکل رسمی یعنی جبران خسارت مادی و معنوی و نیز پرداخت غرامت دولتی، عمومی و فردی و همینطور غیر رسمی مثل میانجی‌گری، سازش، داوری و صلح و آشتی قابل اعمال است. در ایران جبران پذیری مالی خسارت‌های مادی به طور کلی پذیرفته شده است و از این جهت می‌توان گفت که نظام کیفری ایران همسو با اصول و معیارهای پذیرفته شده در زمینه حمایت‌های مالی، جبران خسارت مادی را مبنای حمایت مالی از بزه‌دیدگان قرار داده است که جلوه‌هایی از آن در قانون جرایم رایانه‌ای متبلور است. در کنار جبران خسارت مادی، حمایت‌های معنوی (عاطفی و حیثیتی) هم نسبت به بزه‌دیدگان جرایم رایانه‌ای باید مورد توجه قرار گیرد، روشن است که هر جرمی گذشته از خسارت مادی، آزرده‌گی خاطر بزه‌دیده را نیز در فضای سایبری به همراه دارد. (Currani, 2007:919)

این آزرده‌گی خاطر که از آسیب به عواطف و احساسات فرد یا حیثیت شخص برمی‌خیزد و در جرم‌های مختلف بازتاب‌های گوناگون دارد، درد و رنج عاطفی و حیثیتی نامیده می‌شود. جبران درد و رنج‌های عاطفی به دلیل برآوردناپذیری مالی از جبران خسارت مادی جدا است. حمایت عاطفی کمک‌های روانشناسانه‌ای است که برای ترمیم درد و رنج‌های عاطفی بزه‌دیدگان انجام می‌شود و پیش از هر چیز نقش روانشناسان و روانکاوان در آن برجسته است. حمایت عاطفی از بزه‌دیدگان را می‌توان از گذر مراکز خصوصی روان درمانی بهره‌مند از روانشناسان متخصص تضمین کرد.

در حقوق داخلی در ماده ۱۰ قانون مسئولیت مدنی و همینطور در ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری جبران خسارت معنوی علاوه بر خسارت مادی مورد توجه مقنن قرار گرفته است. مهمترین ملاک و مبنای مسئولیت مدنی و جبران خسارت در متن قوانین، مرتبط با قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ است که بیش از سایر قوانین به زوایای مختلفی از مسئولیت مدنی و لزوم جبران آن پرداخته است. در متن ماده ۱ این قانون به خسارت معنوی نیز اشاره شده است.^۱

در این ماده قانونی به صراحت در کنار جبران خسارت مادی به ضرر معنوی نیز اشاره شده

۱. هر کس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتي یا به هر حق دیگر که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد

است و مبنای اصلی خسارات معنوی و جبران آن همین ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی است که در رویه قضایی، لوایح و کلا و ... مورد استناد قرار می‌گیرد. ماده دوم^۱ این قانون نیز مقرر داشته است که در موردی که عمل وارد کننده زیان موجب خسارت مادی یا معنوی زیان دیده شده باشد دادگاه پس از رسیدگی و ثبوت امر او را به جبران خسارات مزبور محکوم می‌نماید. ماده قانونی دیگری که به صراحت از امکان ضرر معنوی به صورت اجتماعاً و در کنار ضرر مادی و یا به صورت مستقل و انفرادی اشاره کرده است، ماده ۲ قانون مذکور است که ضمن تایید امکان وصول ضرر معنوی، از آن به صورت ضرری مستقل و یا ضرری در کنار ضرر مادی یاد کرده است. ماده ۹ و ۱۰ قانون مسئولیت مدنی نیز به موضوع ضرر معنوی و لزوم جبران آن اشاره شده است.^۲

اهمیت ضرر معنوی و خسارات معنوی و همچنین لزوم جبران آن آنقدر زیاد بوده که قانون اساسی کشور به عنوان یک میثاق ملی و قانون اصلی کشور، به این مهم توجه داشته است. از جمله مواردی که در قانون اساسی به ضرر معنوی و جبران آن اشاره شده است اصل ۱۷۱ قانون اساسی است.^۳

پیش از تصویب قانون آیین دادرسی کیفری در سال ۱۳۹۲، خسارت معنوی مورد توجه قانونگذار قرار گرفته بود اما در رویه قضایی کمتر مورد توجه قضات قرار می‌گرفت و دلیل آن غیر شفاف بودن روش‌های جبران خسارت معنوی بود. اما قانون ۱۳۹۲، در ماده ۱۴ به الزامی بودن جبران خسارت معنوی را مجدداً مورد توجه قرار داد و به روش‌هایی نیز برای جبران خسارت معنوی اشاره نمود تا به این ترتیب بهانه دیگری برای محجور ماندن قواعد جبران خسارت

۱. در موردی که عمل وارد کننده زیان موجب خسارت مادی یا معنوی زیان دیده شده باشد دادگاه پس از رسیدگی و ثبوت امر او را به جبران خسارات مزبور محکوم می‌نماید و چنان چه عمل وارد کننده زیان فقط موجب یکی از خسارات مزبور باشد دادگاه او را به جبران همان نوع خساراتی که وارد نموده محکوم خواهد نمود.

۲. در ماده ۹ مقرر شده است که: «دختری که در اثر اعمال حيله یا تهدید و یا سوء استفاده از زیر دست بودن برای هم‌خواهی نامشروع شده می‌تواند از مرتکب علاوه از زیان مادی مطالبه زیان معنوی هم بنماید». (قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹) طبق ماده ۱۰ نیز: «کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد شود می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است جبران زیان مادی معنوی خود را بخواهد هر گاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید دادگاه می‌تواند در صورت اثبات تقصیر علاوه بر صدور حکم به خسارت مالی حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید». (قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹)

۳. هرگاه در اثر تفسیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در حکم یا در تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت خسارت به وسیله دولت جبران می‌شود و در هر حال از متهم اعاده حیثیت می‌گردد.

معنوی در رویه باقی نماند.^۱

همچنین قانونگذار آیین دادرسی کیفری در سال ۱۳۹۲، در ماده ۸۱ نیز به جبران خسارات معنوی در قالب یکی از شروط تعلیق تعقیب متهم اشاره داشته است.^۲

۲- حمایت کیفری از بزه‌دیده مبتنی بر سیاست جنایی اجرایی

در ادامه مباحث به حمایت‌های مبتنی بر سیاست جنایی اجرایی اشاره خواهیم کرد، حمایت‌هایی که مبتنی بر سیاست جنایی اجرایی است، شامل مواردی نظیر پیش‌بینی جستجوگر ایرانی، رمز عبور و فیلترینگ و نظایر آن است که در ادامه به آنها اشاره خواهیم نمود.

۲-۱- پیش‌بینی جستجوگر ایرانی

با توجه به اینکه موتورهای جستجوگر بیگانه پر کاربرد نظیر گوگل، یاهو و غیره از خارج از ایران مدیریت شده و سرورهای اصلی آن خارج از ایران هستند، دغدغه و نگرانی‌هایی در این زمینه ایجاد شده و پیشنهادهایی مطرح شده است که اگر موتورهای جستجوگر ایرانی را جایگزین موتورهای بیگانه نماییم، می‌توانیم محتوای آن را مدیریت کنیم، البته این موضوع تفکیکی بین کودکان و بزرگسالان قائل نشده است. به هر روی در ادامه به نقاط قوت و ضعف این پیشنهاد خواهیم پرداخت. استفاده از موتورهای جستجوگر ایرانی دارای یکسری از مزایا و یکسری از معایب است. نقد وارده این است که اولاً موتورهای جستجوگری که تاکنون به عرصه ورود کرده‌اند، عمدتاً اطلاعات خود را از گوگل دریافت کرده و در اختیار مخاطب ایرانی قرار می‌دهد که البته در این فرایند، اطلاعات مد نظر فیلتر یا سانسور می‌شود که عملاً نمی‌توان گفت اتفاق

۱. شاکی می‌تواند جبران تمام ضرر و زیان‌های مادی و معنوی و منافع ممکن‌الحصول ناشی از جرم را مطالبه کند.

تبصره ۱- زیان معنوی عبارت از صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی است. دادگاه می‌تواند علاوه بر صدور حکم به جبران خسارت مالی، به رفع زیان از طرق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن حکم نماید.

تبصره ۲- منافع ممکن‌الحصول تنها به مواردی اختصاص دارد که صدق ائتلاف نماید. همچنین مقررات مرتبط به منافع ممکن‌الحصول و نیز پرداخت خسارت معنوی شامل جرائم موجب تعزیرات منصوص شرعی و دیه نمی‌شود.

۲. در جرائم تعزیری درجه شش، هفت و هشت که مجازات آنها قابل تعلیق است، چنانچه شاکی وجود نداشته، گذشت کرده یا خسارت وارده جبران گردیده باشد و یا با موافقت بزه‌دیده، ترتیب پرداخت آن در مدت مشخصی داده شود و متهم نیز فاقد سابقه محکومیت مؤثر کیفری باشد، دادستان می‌تواند پس از اخذ موافقت متهم و در صورت ضرورت با اخذ تأمین متناسب، تعقیب وی را از شش ماه تا دو سال معلق کند. در اینصورت، دادستان متهم را حسب مورد، مکلف به اجرای برخی از دستورهای زیر می‌کند: ارائه خدمات به بزه‌دیده در جهت رفع یا کاهش آثار زیانبار مادی یا معنوی ناشی از جرم با رضایت بزه‌دیده و ...»

مثبتی در آرایه موتور جستجوگر مستقل افتاده است و ضمن اینکه اگر مثلاً گوگل، ایران را تحریم کند، عملاً این موتورهای داخلی نیز از حیز انتفاع ساقط خواهند شد. ثانیاً موتورهای جستجوگر ادعایی مبنی بر اینکه مخصوص کودکان باشند، ندارند، اما اگر موتور جستجوگر مخصوص کودکان تهیه شود، می‌توان به مزایای آن امیدوار بود که محتوای رده بندی شده بر اساس سن و سال کودک را به صورت هوشمند در اختیار او قرار دهد و به این ترتیب امکان دسترسی به محیط و سایت و فضایی که امکان خطر و بزه‌دیدگی او وجود دارد محدود نماید. تا کنون در ایران توسط نخبگان علمی و اشخاص دانشگاهی مرتبط با نهادهای دولتی یا سازمان‌های مرتبط با فضای مجازی، موتورهای جستجوگر ایرانی به راه انداخته شده است که نمونه آنها «یوز» و «پارسی‌جو» است. بر اساس آمارهایی که رسانه‌های ایران اعلام کرده‌اند کاربران ایرانی روزانه ۲۰ میلیون جستجو در گوگل انجام می‌دهند و به دلیل استفاده از گوگل، بیشتر کاربران در ایران، آدرس دقیق سایت‌های مختلف را بلد نیستند و از موتور جستجو برای این کار استفاده می‌کنند، در سال‌های اخیر دو موتور جستجو ایرانی با نام‌های یوز و پارسی‌جو معرفی شده بود اما هر دو موتور با وجود سرمایه‌گذاری‌های زیاد چندان کاربردی نیستند و عمده اطلاعات خود را از همان گوگل برداشت می‌کنند. (فتح الهی، ۱۳۹۸: ۲۲) این در حالی است که ظرفیت علمی کشور برای ایجاد موتورهای جستجوگر غیردولتی و مستقل که توسط بخش خصوصی حمایت شده باشد وجود دارد، ضمن اینکه اگر خواست و اراده‌ای هم برای تقویت موتورهای جستجوی داخلی وجود نداشته باشد، لاقلاً از شورای عالی فضای مجازی، وزارت ارتباطات، وزارت علوم و آموزش و پرورش و نهادهای خصوصی مرتبط با فضای مجازی و حقوق کودکان انتظار می‌رود که موتورهای جستجوگر مخصوص کودکان را تهیه و تدارک ببینند، تا حداقل این گروه سنی از مضرات و سوء استفاده‌های احتمالی و بزه‌دیدگی در فضای مجازی مصون بمانند. الگوی گوگل می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد، چرا که گوگل، یک موتور جستجوی امن برای کودکان^۱ تهیه کرده است که کار جستجوی اینترنتی در گوگل را با رعایت اصول تربیتی و اخلاقی و بر اساس تناسب محتوای ارائه شده در سایت‌ها با شرایط سنی کودکان انجام میدهد و نتایجی را که فاقد عناصر نامناسب برای آنها است به نمایش در می‌آورد. بدون شک یکی از بزرگترین دغدغه‌های امروز برای تمامی والدین گسترش ابزارهای تکنولوژیک و ورود آنها به تمامی بخش‌های زندگی است، به گونه‌ای که از یک سو بنابر مقتضیات عصر حاضر و برای پیشرفت همزمان کودکان با دانش جهانی، امکان منع آنها از به کارگیری ابزارهای جدید و اتصال به دنیای اینترنت وجود ندارد و از سوی دیگر خطرات گوناگون بسیاری در کمین این گروه

معصوم است که می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری بر ذهن و روان و زندگی آنها وارد کند. اگر چه هیچگاه نمی‌توان با اطمینان کامل از تمامی جوانب موجود، کودکان را در دنیای پهناور تکنولوژی رها نمود، اما در این میان ابزارهایی نیز برای هر چه ایمن‌تر نمودن ارتباط آنها با اینترنت ایجاد شده‌اند که موتورهای جستجوی امن کودکان یکی از این ابزارها به شمار می‌رود.

۲-۲- لزوم تعیین رمز عبور

یکی از راهکارهای پیشگیری وضعی برای کاهش آسیب‌دیدگی و بزه‌دیدگی کودکان در فضای مجازی، تعیین رمز عبور بر روی کامپیوترها، لپ‌تاپ‌ها و گوشی‌های موبایل از یک سو و یا رمزگذاری برای دسترسی به برخی از سایت‌ها است که در ادامه مزایا و ایرادات و گنجایش این راهکار را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد. ایجاد رمز عبور می‌تواند از چندین جهت مفید و دارای مزایا باشد، این رمز عبور می‌تواند رمزی باشد که والدین بر روی وسایل الکترونیکی با قابلیت اتصال به اینترنت می‌گذارند، یا ایجاد رمز عبور برای جلوگیری از ورود اشخاص غریبه به شبکه‌های اجتماعی کودکان باشد. همان‌طور که می‌دانیم، محبوب‌ترین شبکه‌های اجتماعی، فیس‌بوک، توییتر و اینستاگرام است. همه این شبکه‌های اجتماعی مجهز به تنظیمات شخصی برای مسدود کردن مهمان ناخواسته و حفاظت آنلاین از اطلاعات شخصی هستند. هنگامی که برای کودک حساب شخصی ایجاد می‌شود، باید او را راهنمایی کرد و نحوه استفاده درست و همچنین چگونگی پیشگیری از خطرهای احتمالی را به او آموزش داد و کمک کرد رمز عبور ایمنی را انتخاب کند و با هیچ‌کسی غیر از والدین آن را به اشتراک نگذارد.

بخش دیگری از رمزگذاری مربوط به رمزگذاری اطلاعات والدین در ابزار و وسایلی است که کودکان نیز به آن دسترسی دارند، در این خصوص باید اطمینان حاصل کرد که از کامپیوتر به خوبی محافظت می‌شود. بر روی برنامه‌هایی که ممکن است برای کودک مخرب باشند یا بستر بزه‌دیدگی آنها را فراهم کند، باید رمز و پسورد گذاشت. رمزگذاری راهی مناسب جهت حفظ کودک از محتویاتی است که ممکن است برای کودکان مناسب نباشند. با این حال، چنانچه رمزی نیز تعیین می‌شود، حتماً از نحوه بازیابی اطلاعات نسبت به هک شدن رمز، باید اطلاع داشت. این روزها کودکان بیش از آنچه تصور می‌کنیم اطلاعات دارند، بنابراین باید از انواع نرم افزار هک اطلاع داشته و خود را بروز نگاه داشت و اطمینان حاصل کرد که دست کودکان به هیچ کدام از آنها نمی‌رسد. استفاده از فرایند رمزگذاری در همه معانی آن که در قسمت پیشین مورد بحث قرار گرفت، از ظرفیت و گنجایش فراوانی برای مدیریت کودکان و محافظت از آنها در قبال بزه‌دیدگی در فضای مجازی برخوردار است، منتهی باید از نظر قانونگذاری و اجرایی توسط دستگاه‌های دولتی ذیربط جدی گرفته شود. نمونه اقدامات فیسبوک در این خصوص

می‌تواند الگوی مناسبی برای نشان دادن ظرفیت و گنجایش رمزگذاری باشد، فیسبوک به عنوان یک شبکه اجتماعی تصمیم گرفته است که از فناوری رمزگذاری سرتاسری این پیام رسان استفاده کند که هدف آن جلوگیری از ورود و دسترسی منحرفان جنسی و افرادی است که دنبال آزار کودکان هستند.

۳-۲- حمایت از طریق نهادهای دولتی و اجرایی

بخش دیگری از حمایت‌های صورت گرفته از طریق نهادهای دولتی و اجرایی خواهد بود، مانند تاسیس پلیس فتا، اقدامات وزارت ارتباطات، وزارت آموزش و پرورش و سایر ارگان‌های دولتی که در ادامه به بحث و مطالعه در خصوص اقدامات آنها خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱- تاسیس پلیس فتا

یکی از نهادهای بسیار مهم و مرتبط با بزه‌دیدگی در فضای مجازی، پلیس فتا است که در ادامه عملکرد این نهاد را در این حوزه بررسی خواهیم کرد. اختصاص دادن بخشی از مجموعه پلیس در پلیس فتا به حفاظت از شهروندان در قبال جرایمی که در فضای مجازی آنها را تهدید می‌کند یکی از واکنش‌های مناسب خواهد بود که تاثیر بسزایی در کاهش جرایم علیه شهروندان در فضای مجازی خواهد داشت، زیرا تخصصی کردن موضوع و اختصاص بخش جداگانه پلیسی در این حوزه می‌تواند در اقدامات سریع و بازدارنده و آگاهسازی موثر باشد و انعکاس این موضوع در سطح جامعه مجرمین احتمالی را از ارتکاب جرم در فضای مجازی را منصرف خواهد کرد.

۳-۲-۲- وزارت ارتباطات و اطلاعات

یکی از بخش‌های زیرمجموعه دولت که تاثیر بسزایی در پیشگیری غیرکیفری دولتی از بزه‌دیدگی در فضای مجازی دارد، وزارت ارتباطات است که در ادامه هم به نقد کنش‌های این وزارتخانه خواهیم پرداخت و هم به ظرفیت‌های کنش این وزارتخانه جهت جلوگیری و پیشگیری غیرکیفری از بزه‌دیدگی در فضای مجازی ذیل عنوان پیشگیری غیرکیفری دولتی اشاره خواهیم کرد. وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات با رونمایی اپلیکیشن پیشگیری از آسیب‌های فضای مجازی گام مهمی در این خصوص برداشته است، این اپلیکیشن یک استارت‌آپ در حوزه تربیت دیجیتال کودک است که با ایجاد امکان نظارت والدین بر فعالیت‌های کودکان در فضای مجازی، در مسیر تجاری‌سازی قرار گرفته است. این اپلیکیشن با هدف کنترل رفتار کودکان و تربیت رسانه‌ای آنها توسط والدین‌شان طراحی شده است، در حال حاضر در دو نسخه تلفن همراه والدین و تلفن همراه فرزندان تهیه شده که امکان مشاهده برنامه‌های نصب‌شده و همچنین میزان مصرف اینترنت در گوشی فرزندان را به والدین می‌دهد و والدین می‌توانند نرم‌افزارها و یا مصرف اینترنت گوشی فرزندشان را مدیریت نمایند. با این روش والدین می‌توانند به تلفن همراه

فرزندشان و فعالیت‌های او را در فضای مجازی تا حدود زیادی نظارت داشته باشند. در راستای طرح حفاظت از کودکان در فضای مجازی "کوآ"، استارت آپ حمایت از کودک و اینترنت با محوریت کودکان و نوجوانان رونمایی شده است و اقدامات مطلوبی در عرصه آسیب‌های فضای مجازی صورت پذیرفته است و هدف از این استارت آپ بالا بردن سواد و اطلاعات رسانه‌ای والدین برای مدیریت حضور بهتر فرزندانشان در فضای مجازی است و در مرحله بعد به آموزش مهارت‌های فردی و رسانه‌ای کودک می‌پردازد تا قدرت تفکر و آگاهی او نسبت به این محیط و مهارت مواجهه با آسیب‌ها و مخاطرات موجود را افزایش می‌دهد. البته چون وزارت ارتباطات مسئول مستقیم فضای مجازی در کشور است، قطعاً علاوه بر کارها و اقداماتی که انجام داده است، با تکیه بر ظرفیت علمی و فناوری خود قابلیت این را دارد که اقدامات وسیع‌تری برای صیانت و حفاظت از اطفال و نوجوانان در قبال جرایم احتمالی در فضای مجازی انجام دهد. اقدامات آموزشی، فرهنگ سازی، اطلاع رسانی و ارایه تدابیر آموختنی در حوزه نحوه استفاده صحیح از فضای مجازی و خطراتی که شهروندان را تهدید می‌کند از وظایف اصلی این وزارتخانه است، زیرا نهادها و ارگان‌های دیگر علیرغم اینکه بر فضای مجازی نظارت دارند اما توان علمی و فنی و ظرفیت علمی موجود در این وزارتخانه را ندارند، لذا بار اصلی فرهنگ سازی و آموزش در خصوص خطرات موجود در فضای مجازی بر عهده این وزارتخانه خواهد بود که با تعامل با مدارس، صدا و سیما و رسانه‌ها قابل تحقق خواهد بود. (ذبیح الله نژاد، ۱۳۹۶: ۷)

یکی از این برنامه‌ها که در کانادا اجرا شده است پروژه‌ای است که در آن پلیس ویژه کودکان و نوجوانان کانادا، برای پیشگیری در محیط داخلی و خارجی مدارس، برنامه ویژه‌ای را طراحی و اجرا نموده است. در این برنامه، پلیس با برگزاری جلسات سخنرانی برای مسئولان و کارکنان مدارس و جلب همکاری ایشان، با اتخاذ تدابیر پیشگیرانه مناسب، اقدام به برگزاری جلسات اطلاع‌رسانی برای دانش آموزان و نمایش فیلم‌های ویدیویی، تئاترها و بازی‌های آموزشی در زمینه شیوه‌های واکنش در مقابله با افراد زورگیر و قلدر و پیشگیری از بزه‌دیدگی کودکان اقدام نموده است. این برنامه در سال ۲۰۰۲ میلادی، در سطح ۱۴۰ دبیرستان در «کبک» کانادا، به صورت موفقیت آمیز اجرا شده است. (Audette, 2003: 14)

در آمریکا برنامه «توسعه اجتماعی از طریق پلیس مدارس»، یک اقدام پیشگیرانه کوتاه مدت مبتنی بر مدرسه است که در سال ۱۹۹۸ میلادی در مرکز مطالعه کودکان دانشگاه یال تهیه شده است. در این برنامه، افسران پلیس جامعه محور و روانشناسان بالینی کودکان، جهت برگزاری جلسات هفتگی برای کمک به دانش آموزان در معرض خطر، گرد هم می‌آیند. برنامه شامل هشت جلسه ۵۰ دقیقه‌ای آموزش در هفته، به همراه جلسات نظرسنجی پیش از دوره و پس از دوره، مجموعاً به مدت ده جلسه است. این برنامه، در خلال روزهای مدرسه اجرا می‌شود. افسران

پلیس، به طور ویژه انتخاب شده و آموزش می‌بینند و در جلسات مشترک با روانشناسان شرکت می‌کنند. (Gillis, 2003: 23)

۳- نقد ناکارآمدی حمایت کیفری از بزه‌دیده

در این قسمت به طور کلی به نقد ناکارآمدی حمایت کیفری از بزه‌دیده اختصاص خواهد داشت و علاوه بر پرداختن به اقدامات انجام شده، به ناکافی بودن و ناکارآمد بودن آنها از رویکرد منتقدانه پرداخته خواهد شد.

۳-۱- نقد کارآمدی حقوقی و سیاسی

در قدم اول از نقد ناکارآمدی و ناکارآمد بودن حمایت کیفری از بزه‌دیده به نقد اقدامات سیاسی و حقوقی در خصوص حمایت کیری از بزه‌دیده خواهیم پرداخت.

۳-۱-۱- علل ناکارآمدی حقوقی

برخی از علل ناکارآمدی رویکردهای حمایت کیفری از قربانیان جرایم سایبری، منشاء و مبنای حقوقی دارند که در این قسمت به آنها اشاره خواهیم کرد.

۳-۱-۱-۱- امکان مخفی ماندن مجرم

مانند بسیاری از کاربران اینترنت، این افراد از اسامی مستعار استفاده می‌کنند و به عنوان کاربر مهمان و ناشناس به یک سایت متصل می‌شوند و برای نیروهای نظامی و امنیتی بسیار دشوار است که هویت واقعی آنها را ردیابی کنند، در فضای مجازی و سایبری هم موانع فیزیکی مانند ایست و بازرسی، مرز یا گمرک وجود ندارد در نتیجه شانس ناشناس ماندن مجرم بسیار بالا است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که جرم‌شناسان می‌گویند یکی از دلایل کثرت وقوع جرم در حاشیه شهرها، مهاجرنشین بودن آنها و ناشناخته بودن افراد یک محله برای همدیگر است. بر حسب تجربه نیز ثابت شده است که اگر افراد یک محل همدیگر را بشناسند کمتر مرتکب جرم می‌شوند. فضای سایبر فضایی است که اهالی آن در عین وجود ارتباط، همدیگر را نمی‌شناسند و هر روز می‌شود با یک هویت خاص وارد این فضا شد، لذا این فضا خودبه‌خود جرم‌زا و آسیب آفرین است. حتی اگر پلیس هم پس از زحمات زیاد بتواند آدرس مجرم را پیدا کند چون در فضای واقعی با مرزهای جغرافیایی و محدودیت‌های آن روبروست اگر مجرم در کشور دیگر باشد به سختی می‌شود او را دستگیر و مجازات کرد.

۳-۱-۱-۲- سهولت در دستیابی به اهداف ارتکاب جرم

یکی از دلایلی که اطفال در فضای مجازی مورد هدف قرار می‌گیرند را می‌توان در سهولت ارتباط‌گیری با آنها اخذ اطلاعات راحت‌تر از آنها، سهولت در اختیار گرفتن رمز و پسورد از آنها به

نسبت بزرگسالان، کمبود اطلاعات آنها نسبت به فضای مجازی و پیچیدگی‌های آن، باور پذیری هویت جعلی برای اطفال و مواردی از این دست دانست که رفع آنها نیازمند اطلاع‌رسانی، افزایش آگاهی و کمک گرفتن از والدین و نظارت آنها بر فعالیت اطفال در فضای مجازی است.

۳-۱-۲- علل ناکارآمدی سیاسی

برخی از علل ناکارآمدی رویکردهای حمایت‌کیفری از قربانیان جرایم سایبری، منشاء و مبنای سیاسی دارند که در این قسمت به آنها اشاره خواهیم کرد.

۳-۱-۲-۱- اتخاذ سیاست‌های تشدیدکننده وقوع بزه در فضای مجازی

در این قسمت می‌توان به عنوان یکی از دلایل سیاسی تاثیرگذار بر وقوع جرم در فضای مجازی به سیاست‌های اشاره کرد که ناآگاهانه و یا ناشی از کم‌اطلاعی توسط دولت اجرایی می‌شود و نه تنها عاملی برای کاهش جرم در فضای مجازی نمی‌شود، بلکه وقوع بزه را تشدید و دوچندان می‌کند. ضعف قوانین، عدم اصلاح قوانین، بی‌توجهی سیاسی به موضوع جرایم سایبری و از اولویت خارج کردن این موضوع، چشم‌پوشی از بزه سایبری در نهادهای دولتی تخصصی، عدم آرایه راهکارهای پیشگیرانه توسط قوه مقننه، عدم اختصاص امکانات لازم برای برخورد و مقابله با جرایم سایبری، تصویب قوانین با ضمانت اجرای نامتناسب و غیره بخشی از این سیاست‌هایی است که اعمال آنها باعث تشدید وقوع جرم جرایم سایبری می‌شود.

۳-۱-۲-۲- امتناع آگاهانه از مداخله در جرایم در فضای مجازی

از جمله علل سیاسی ایجادکننده جرم در فضای مجازی، بی‌توجهی سیاست‌های کلان کشوری به این موضوع و به نوعی امتناع آگاهانه از دخالت در این حوزه‌ها است، بدین معنا که دغدغه و مساله حمایت از قربانیان جرم در فضای مجازی، اصولاً کمرنگ بوده و در مباحث سیاسی کلان حاکمیتی مطرح نیست و یا به واسطه محدودیت‌ها یا منافع اقتصادی به صورت آگاهانه از آنها امتناع می‌شود، شاید اگر بنا به دخالت باشد، باید طرح‌هایی پیش‌بینی و اجرا شود، بدیهی است که چنین مساله‌ای بار مالی فراوانی برای دولت و حاکمیت خواهد داشت، لذا فقدان تدبیر مشخص در این خصوص باعث شده است که به واسطه هزینه‌بر (اعم از سیاسی و مالی) بودن این موضوع، به صورت عامدانه از دخالت در آن امتناع شود.

۳-۲- ناکارآمدی روش‌های پیشگیرانه و جبرانی

در این قسمت به طور کلی به نقد ناکارآمدی روش‌های پیشگیری و جبرانی از بزه‌دیده شدن در فضای مجازی اختصاص خواهد داشت و علاوه بر پرداختن به اقدامات انجام شده، به ناکافی بودن و ناکارآمد بودن آنها از رویکرد منتقدانه پرداخته خواهد شد.

۳-۲-۱- ناکارآمدی روش‌های پیشگیرانه از جرایم در فضای مجازی

یکی از جلوه‌های قابل نقد و بررسی، کارآمدی یا ناکارآمدی روش‌های بازدارنده و پیشگیرانه از بروز جرایم در فضای مجازی است که در این مبحث به آنها پرداخته خواهد شد.

۳-۲-۱-۱- موانع پیشگیری از جرایم در فضای سایبر

برخی از این محدودیت‌ها ناشی از ماهیت پیشگیری اجتماعی از جرم است، لذا یکی از نکات بسیار مهمی که باید در خصوص تدابیر پیش‌گیرانه اجتماعی مورد توجه قرار داد، این است که به لحاظ اقدامات زیربنایی و اساسی که در دستور کار قرار می‌گیرد، نمی‌توان انتظار داشت همانند تدابیر پیش‌گیرانه وضعی یا ضمانت‌اجراهای کیفری و غیرکیفری، در کوتاه مدت نتایج محسوس و قابل مشاهده‌ای به دست آید. البته این مساله هیچ‌گاه از دیدگاه جرم‌شناسان و متخصصان پیش‌گیری یک نقطه ضعف محسوب نمی‌شود، زیرا این تدابیر زیربنایی فکری و شخصیتی بزه-کاران و بزه‌دیدگان بالقوه را هدف قرار می‌دهند که در صورت تحقق اهداف پیش‌بینی شده، جامعه‌ای سالم و متعهد به رعایت هنجارها و ارزش‌های پذیرفته شده به وجود خواهد آمد. با این حال، بیشتر مسئولان اجرایی چنین دیدگاهی را ندارند. آن‌ها می‌خواهند در کوتاه مدت آثار مقابله با جرایم را مشاهده کنند و آن را در کارنامه خود به ثبت برسانند و به همین دلیل، حاضرند هزینه‌های بیشتری در راستای اتخاذ و اجرای انواع تدابیر پیشگیرانه وضعی و ضمانت‌اجراهای کیفری و غیرکیفری متحمل شوند، اما در کوتاه مدت نتایج مقطعی به دست آورند. از این‌رو متأسفانه به دلیل وجود چنین تفکری، چندان به سیاست‌های پیشگیرانه اجتماعی بها داده نمی‌شود.

یکی از مبهم‌ترین موانع طبیعی یا به عبارت بهتر از اجزای جدایی‌ناپذیر فضای سایبر، امکان‌پذیر بودن انجام تمامی فعالیت‌های رایانه‌ای و به‌خصوص شبکه‌ای در خلوت است. خلوت از آن جهت که باعث می‌شود شخص به سرعت بدون مشاهده کسی یا حتی بهتر از آن، بی‌آن‌که کسی اجازه داشته باشد به حریم او تعرض کند، مطابق میل خود عمل کند و این یک مانع برای تدابیر پیشگیرانه اجتماعی محسوب می‌شود. با قبول این‌که وظیفه یا به عبارت بهتر رسالت اصلی تدابیر اجتماعی، نهادینه کردن عدم توجه به انگیزه‌های مجرمانه و منحرفانه درونی است، اما نباید از یاد برد که محیط نیز بر غلیان یا فروکش کردن این انگیزه‌ها تأثیر قابل توجهی دارد. (جلالی فراهانی، ۱۳۸۷: ۱۶)

در دنیای فیزیکی، بسیاری افراد حتی در جایی که تدابیر پیشگیرانه وضعی وجود ندارد تا فرصت و ابزار ارتکاب جرم را سلب کنند، باز هم به دلیل این‌که در یک محیط بیگانه به سر می‌برند و انواع احتمال‌ها از ذهن آن‌ها عبور می‌کند، کمتر انگیزه‌های درونی آنان بیدار می‌شود.

در حالی که فضای سایبر این امکان را فراهم آورده که در خصوصی‌ترین و ایمن‌ترین مکان، زمینه‌های ارتکاب شدیدترین ناهنجاری‌ها فراهم گردد، که اگر کسی بتواند انگیزه‌های خود را سرکوب کند و در این فضای بیکران در میان انواع فرصت‌های مغتنم مجرمانه و منحرفانه لغزشی از سر نزند، یکی از نمونه‌های بارز خود ساخته سرکوب کننده هوای نفس خواهد بود. همین مزیت، یعنی امکان ارتکاب در حریم امن در کنار ناشناس نگه داشتن هویت واقعی، باعث شده بسیاری از افراد در فضای سایبر و در دنیای فیزیکی دو چهره یا شخصیت متفاوت از خود بروز دهند. این افراد، به دلایل بسیار در دنیای خارج هیچ‌گاه تمایلات منحرفانه و مجرمانه خود را بروز نمی‌دهند و نزد همگان به عنوان یک چهره معتبر و واجد احترام شناخته می‌شوند. اما زمانی که در خلوت پای رایانه می‌نشینند و به فضای سایبر وارد می‌شوند، انواع تمایلات ناهنجار آن‌ها بیدار می‌شود. نمونه‌های بسیاری مشاهده شده که برای مثال شخصی مربی برجسته یک مدرسه بوده و در طول زندگی خود هیچ خطایی از او سر نزنده، اما چون که توانسته در فضای سایبر با یک شخصیت متفاوت ظاهر شود و به زعم خود شخصیت واقعی خود را از دیگران بپوشاند، تمایلات آزارگری یا آزاربینی جنسی او بیدار شده و تا آن‌جا پیش رفته که در دنیای فیزیکی منجر به مرگش شده است.

۳-۲-۱-۲- راهکارهای پیشگیرانه پیشنهادی

برای پیشگیری از ارتکاب جرم در فضای مجازی علیه قربانیان، میتوان به برخی از راهکارها اشاره داشت که ذیل بیان می‌شود:

۳-۲-۱-۱- نامناسب جلوه دادن شرایط پیش جنایی

پیشگیری وضعی با مداخله در اوضاع و احوال ماقبل بزهکاری و بر هم زدن شرایط مشرف بر بزهکاری، به دنبال کاهش جذابیت آماج، افزایش خطر ارتکاب جرم و به صورت کلی نامناسب جلوه دادن وضعیت پیش جنایی است. (نیازپور، ۱۳۸۶: ۳۱۴)

نقش مردم در نامناسب جلوه دادن شرایط پیش جنایی، معطوف به آموزش دادن به اهداف جرم در فضای مجازی و نیز دخل و تصرف در وضعیت‌های پیش جنایی مانند ابزار و وسایل ارتکاب جرم و همینطور اماکن مربوط به این جرم است که نهایتاً احتمال بروز این جرایم را کاهش می‌دهد. (صیقل، ۱۳۸۹: ۷۶)

سازمان‌های مردم نهاد نقش موثری در آموزش و هشدار نسبت به خطرات جرم در فضای سایبری و ارتباط با باندها و گروه‌ها یا پذیرفتن پیشنهاد آنها خواهند داشت و از سوی دیگر علاوه بر این نهادها خود مردم نیز در راستای پیشگیری غیرکیفری نیز می‌توانند در ابزار ارتکاب جرم تاثیرگذار باشند و آنها را تحت تاثیر قرار داده و با اقداماتی نظیر گزارش مردمی ناامن کنند.

۳-۲-۱-۲-۲-۲- شناسایی عوامل خطر

خانواده نخستین کانون و محیط اجتماعی است که در آن دو نسل بارور و نورسته در کنار هم با صفا و صمیمیت به تعامل و ارتباط عمیق می‌پردازند، (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۸۲: ۹) در واقع، زیربنای اصلاح هر جامعه‌ای در خانواده شکل می‌گیرد. استحکام خانواده موجب استحکام روحی و جسمی اعضای آن خانواده می‌شود. به علاوه، خانواده با ایفای صحیح وظایف خود می‌تواند از بسیاری از انحرافات پیشگیری کند. اما مسئله مورد بحث در اینجا عبارت از این است که اگر خانواده به هر دلیلی نتواند وظایف خود را عملی سازد، آیا تأثیری بر بزه‌دیده شدن اعضای خود، به خصوص کودکان دارد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت قریب به اتفاق محققان مسائل حقوقی کودکان و نوجوانان بر این نظر توافق دارند که هسته و منشأ اصلی بسیاری از مسائل ناهنجار مربوط به کودکان و نوجوانان را باید در خانواده جستجو کرد. (شریف، ۱۳۸۷: ۱۰۸) اگر بنا به دلایلی خانواده به وظایف مادی و معنوی خود درست عمل نکند با بزه‌دیدگی روبرو خواهد شد. بسیاری از ناهنجاری‌ها، ولگردی، تن‌فروشی، دیوانگی‌های ظاهری و بسیاری از آسیب‌های اجتماعی در اثر سهل‌انگاری در زندگی خانوادگی و اداره امور آن و تربیت فرزندان است. (صادقی، ۱۳۷۰: ۷۱) در برخی از تحقیقات اینگونه نتیجه‌گیری شده است که ما می‌دانیم در خانواده‌هایی که در آن فقدان صمیمت و کمبود محبت و حمایت از کودک موج می‌زند، خانواده‌هایی که والدین در آن از مهارت‌های تربیت کودک محرومند و خانواده‌هایی که در آنها اختلاف، کشمکش، خشونت و بدرفتاری چشمگیر است، کودکان به احتمال زیاد در معرض بزه‌دیدگی خواهند بود، این در حالی است که پشتیبانی و حمایت‌های موجود در فضای خانواده می‌تواند از کودک در برابر هر نوع عامل خطرزای بیرونی محافظت کند. (Farrington, 2003)

در حقیقت، محیط خانواده تحت تأثیر عوامل گوناگون می‌تواند به عنوان محیطی نامساعد جهت سوق دادن کودک به بزهکاری یا بزه‌دیدگی عمل کند که از این عوامل تحت عنوان عوامل خطر یا ریسک فاکتور نام برده‌اند. در تعریف این عوامل گفته شده است که عوامل خطر آن ویژگی‌ها، خصوصیات، ناراحتی‌ها یا شرایطی است که اگر در یک شخص فرضی جمع شود، به احتمال زیاد منجر به بزهکاری یا بزه‌دیدگی در او می‌شود. به عبارت دیگر، با وجود این عوامل، پیش‌بینی بزهکاری یا بزه‌دیدگی در آینده راحت‌تر است. در این ارتباط، عواملی چون سطح پایین اقتصادی و اجتماعی خانواده، خلافتار بودن پدر و مادر، روابط ضعیف پدر و مادر با فرزند، خشونت و یا سهل‌انگاری در تربیت، نظارت ضعیف، از هم گسیختگی خانواده، جدایی از پدر و مادر، غفلت و درگیری در سطح خانواده، ضعف والدین در تربیت فرزند و نداشتن مهارت، سوءرفتار با کودک و... به عنوان عوامل خطر موجود در سطح خانواده شناسایی

شده که خطر ابتلا به بزه‌دیدگی در جرایمی نظیر جرایم فضای مجازی را در کودک و نوجوان را افزایش می‌دهند. (Furnell, 2002: 86) البته باید گفت برخی از عوامل خطر مرتبط با خانواده ایستا هستند، در حالیکه برخی دیگر دارای ویژگی پویایی هستند. عوامل خطر ایستا یا ثابت، مانند سوابق جنایی و مشکلات روانی پدر و مادر بعید است در طول زمان تغییر کند. با این حال عوامل خطر پویا مانند پایین بودن سطح عملکرد و رفتار پدر و مادر، خشونت پدر و مادر در خانواده و یا اعتیاد به مواد مخدر را می‌توان از طریق پیشگیری مناسب و اجرای برنامه‌های درمانی اصلاح کرد. بنابراین جهت پیشگیری از جرایم فضای مجازی باید که ابتدا خانواده‌ها و زنان و مردان آسیب دیده را به عنوان عوامل خطر مورد توجه قرار داد.

۳-۲-۱-۲-۳- پیش‌بینی سیم کارت مخصوص کودکان

برای مقابله و پیشگیری از بزه‌دیدگی در فضای مجازی، یکی از راهکارها که متناسب با پیشگیری وضعی است، پیش‌بینی سیم کارت مخصوص کودکان با محدودیت‌های لحاظ شده برای این گروه سنی است که می‌تواند در آمار مربوط به سوء استفاده، بزه‌دیدگی و جرایم علیه اطفال در فضای مجازی راهگشا باشد، در ادامه این راهکارها را از جوانب مختلف مورد بررسی قرار خواهیم داد. در این حوزه ایراد خاصی به نظر نمی‌رسد و در خصوص مزایای آن نیز باید گفت که وجود سیم‌کارت‌های متصل به اینترنت مخصوص کودکان، فضای مجازی در اختیار آنها را به نحو پالایش یافته در اختیار آنها قرار می‌دهد و می‌توان محتوا و مفادی که در اختیار آنها قرار می‌گیرد را از پیش کنترل و هدایت کرده و اقتضائات آنها و نیازهای کودکان در فضای مجازی مانند بسیاری از امور آموزشی و پژوهشی را در اختیار آنها قرار داد که دیگر بیم نفوذ افراد بیگانه، سوء استفاده از فضای مجازی کودکان یا بزه‌دیدگی آنها در این محیط وجود نداشته باشد. پیش‌بینی سیم کارت مخصوص کودکان، در کاهش دادن خطرات جرایم علیه کودکان در فضای مجازی تاثیر بسزایی خواهد داشت که این تجربه در برخی از کشورها به عرصه اجرا رسیده و موفق نیز بوده است، در ایران نیز با توجه به افزایش حساسیت‌ها نسبت به جرایم علیه کودکان در فضای مجازی، سیم کارت مخصوص کودکان در دستور کار قرار گرفته است. از جمله این اقدامات می‌توان به سیم‌کارت انارستان همراه اول اشاره کرد که سیم‌کارتی اعتباری و رایگان است که برای مجموعه کودکان و نوجوانان (سنین ۶ تا ۱۸ سال) ایرانی و پاسخ به نیازها و خواسته‌های آنها طراحی شده و برای اولین بار در کشور عرضه می‌شود. این سیم‌کارت ضمن پوشش دادن تمامی نیازهای مکالمه و پیامک این گروه سنی، امکان استفاده از فضای اینترنتی سالم، امن و پرسرعت، با بسته‌های متنوع، متناسب با سن آنها را فراهم می‌کند. از طریق این سیم کارت امکان اتصال به دنیای بزرگی از برنامه‌های جذاب و مفید فراهم می‌گردد.

۳-۲-۱-۲-۴- پیش‌بینی فضای مجازی مخصوص کودکان

از جمله راهکارهای بسیار مهم که اخیراً توسط نهادهای دولتی و همین‌طور سازمان‌های مربوط به کودکان در کشور رواج یافته است بحث پیش‌بینی فضای مجازی مخصوص کودکان است، به این معنا که به واسطه اینکه نمی‌توان بسیاری از سایت‌ها را از دسترس خارج نمود و به این ترتیب بزرگسالان نیز دچار محدودیت خواهند شد، این راه پیشنهاد شده است که اصولاً فضای مجازی کودکان از بزرگسالان به طور کلی تفکیک شود. یکی از راهکارهای پیشگیرانه پیش‌بینی اینترنت کودکان مستقل از اینترنت عمومی جامعه است که با آن تولید محتوای گسترده‌ای مخصوص کودکان و نوجوانان در فضای اینترنت صورت می‌گیرد و امکاناتی را در اختیار والدین و خانواده‌ها برای کمک به فرزندانشان قرار می‌دهد. چگونگی فراهم کردن زیرساخت‌های لازم برای تولید محتوای مخصوص کودکان هم از این قرار بوده که با وجود عدم نیاز این کار به زیرساخت مستقل، بخشی از یک زیرساخت تعریف شده و در واقع وزارت ارتباطات باید امکانات لازم را به‌ازای این سند تعریف کند. در بسیاری از کشورهای اروپایی هم این موضوع وجود دارد و اینترنت کودکان و نوجوانان و اینترنت خانواده و اینترنت عموم در بعضی از کشورها متفاوت است؛ البته یک اینترنت است اما میزان دسترسی را خود خانواده‌ها انتخاب می‌کنند که بتوانند با شرایط متناسب‌تری مواجه باشند.

۳-۲-۱-۲-۵- شناسایی کاربران فضای مجازی از طریق منشاء اتصال به اینترنت

یکی از راهکارهای پیشگیری برای جلوگیری از بزه‌دیدگی در فضای مجازی که جنبه کیفی نیز دارد ترتیب دادن راهکارهایی است که به موجب آن بتوان کاربران فضای مجازی را از طریق منشاء اتصال به اینترنت شناسایی کرد، به این ترتیب اگر افراد در فضای مجازی قابل شناسایی باشند، بسیاری از جرایم کاهش خواهد یافت. در سال‌های گذشته، شورای عالی فضای مجازی در ایران از بررسی طرحی خبر داد که براساس آن کاربران قبل از ورود به اینترنت احراز هویت می‌شوند. هدف از این کار، اجرای سطوح متفاوت فیلترینگ برای گروه‌های مختلف کاربران اینترنتی در ایران بود. بر اساس نظریه شورای عالی فضای مجازی یکی از برنامه‌ها، بررسی پیشنهادی برای اعمال متفاوت فیلترینگ برای گروه‌های مختلف مردم از لحاظ سن و شغل است که در این راستا باید کاربر قبل از استفاده از اینترنت، احراز هویت شود تا امکان تفکیک خدمات فیلترینگ برای کاربران وجود داشته باشد. برای مثال سطح دسترسی به اینترنت برای یک پژوهشگر و یک بازرگان باید با یک نوجوان و دانش‌آموز متفاوت باشد در این راستا ابعاد اجرایی این پیشنهاد در مرکز ملی فضای مجازی در دست بررسی است. متأسفانه پس از سپری شدن حدود هفت سال از طرح مجهول و عجیب فوق‌الذکر، هنوز این موضوع و پیشنهاد به سرانجام

نرسیده است و ابعاد آن نیز مشخص نیست و صحبت‌های مطرح است که اساساً به دلیل تعارض با حریم خصوص مسکوت گذاشته شود. معمولاً در کشورهای دیگر برای شناسایی کاربران از ابزار فنی شناسایی آی پی استفاده می‌شود تا مشخص شود که افراد در فضای مجازی چه فعالیتی انجام داده‌اند و در صورت بروز جرایم، دسترسی به کاربر از طریق همین آی پی‌ها قابل شناسایی است. فارغ از طرح‌های مربوط به نهادهای داخلی، اصل قابل شناسایی بودن کاربران اینترنت، مخصوصاً برای هدف این پژوهش، یعنی جلوگیری از بزه‌دیدگی کودکان در فضای مجازی، امری مطلوب و به عنوان یکی از راهکارهای موثر قابل شناسایی خواهد بود. اصولاً یکی از دلایلی که مجرمین، فضای مجازی را برای ارتکاب جرایم انتخاب می‌کنند، شانس ناشناس ماندن هویت مرتکبین جرم است، چرا که مانند بسیاری از کاربران اینترنت، این افراد از اسامی مستعار استفاده می‌کنند و به عنوان کاربر مهمان و ناشناس به یک سایت متصل می‌شوند و برای نیروهای نظامی و امنیتی بسیار دشوار است که هویت واقعی آنها را ردیابی کنند. در فضای مجازی و سایبری هم موانع فیزیکی مانند ایست و بازرسی، مرز یا گمرک وجود ندارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که جرم‌شناسان می‌گویند یکی از دلایل کثرت وقوع جرم درحاشیه شهرها، مهاجرنشین بودن آنها و ناشناخته بودن افراد یک محله برای همدیگر است. بر حسب تجربه نیز ثابت شده است که اگر افراد یک محل همدیگر را بشناسند کمتر مرتکب جرم می‌شوند. فضای سایبر فضایی است که اهالی آن در عین وجود ارتباط، همدیگر را نمی‌شناسند. و هر روز می‌شود با یک هویت خاص وارد این فضا شد، لذا این فضا خودبه‌خود جرم‌زا و آسیب‌آفرین است. حتی اگر پلیس هم پس از زحمات زیاد بتواند آدرس مجرم را پیدا کند چون در فضای واقعی با مرزهای جغرافیایی و محدودیت‌های آن روبروست اگر مجرم در کشور دیگر باشد به سختی می‌شود او را دستگیر و مجازات کرد. اما با رشد فناوری‌های علمی، امروزه در سراسر جهان با استفاده از ابزار فنی و تکنیکی، می‌توان به هویت کاربر اینترنت و جغرافیای مکانی کاربر اینترنت دسترسی پیدا کرد و این موضوع بسیار در یافتن جرایم در فضای مجازی کاربرد داشته و بسیاری را از ارتکاب جرم در فضای مجازی باز داشته است. ناظران اینترنت می‌توانند فعالیت‌های آنلاین مربوط به یک آی پی خاص را ببینند، سپس می‌توانند اطلاعات زیادی در مورد کاربری که از این آی پی به اینترنت وصل شده است پیدا کنند. برای مثال مشخص می‌شود که کاربری با آدرس آی پی خاصی به وبسایت‌های زیر دسترسی داشته است: به اشتراک‌گذاری عکس آنلاین و وبسایت‌های سلامتی. در حقوق داخلی و در حوزه حمایت از حقوق کاربران و جلوگیری از بزه‌دیدگی آنها، می‌توان از ظرفیت شناسایی هویت کاربرانی که علیه امنیت و جان و آبروی قربانیان اقدام می‌کنند استفاده مفید نمود.

نتیجه گیری

در این پژوهش، تلاش گردید تا راهکارهایی در رابطه با سیاست موثر و عادلانه برای برخورد با مرتکبین جرایم سایبری و، مهم تر از آن، احقاق حق بزه دیده ارائه شود. نکته مهم در این رابطه اینست که در این فرایند، قربانیان به هیچ وجه مجدداً مورد آسیب قرار نگیرند همچنین قربانیان می بایست به عنوان افرادی ذینفع در این روند، با حق و حقوق قانونی، تلقی شوند. با این وجود، آن ها، پس از طرح شکوائیه، غالباً هیچگونه اعمال نظری در فرایند رسیدگی ندارند زیرا دستگاه قضائی متاسفانه در تمامی موارد از قربانیان حمایت نمی کند. فلسفه ما، مبنی بر اینست که، به قربانی این اجازه داده شود تا در تمام مراحل دادرسی، دسترسی به اطلاعات لازم را داشته باشد. علاوه بر این ما معتقدیم که بزه دیده می بایست قادر به این باشند که از مجرم جبران خسارات ناشی از صدمات و آسیب های وارده را دریافت کند و اجازه این را داشته باشند که در تعیین مجازات مجرم، پس از مجرم شناخته شدن او، نقشی داشته باشند در غیر اینصورت احتمال زیادی وجود دارد که قربانی در این فرایند دادرسی دچار احساس پوچی و بی ارزشی شود. ما نباید فراموش کنیم که قربانی، برای اینکه بحران روانی ناشی از خسارات مادی و معنوی وارد شده را سریعتر پشت سر گذارد، نیاز شدیدی به این دارد که احساس کند عدالت در این مورد اجرا شده است. در خصوص پرسش ها و فرضیه های مطرحه و اثبات و رد آنها نیز باید گفت که مهمترین سوال پژوهش مبتنی بر این بود که اصولاً اثربخشی سیاست تقنینی، قضایی و اجرایی ایران در حمایت از بزه دیده سایبری تا چه اندازه است. در این خصوص نتایج تحقیق موید این مطلب است که برای حمایت همه جانبه از بزه دیده جرائم سایبری، قوانین ثابت و غیرفراگیر در سیستم قضایی موجود است و البته اجرای آن هنوز کامل نیست و جای کار دارد. پرسش دیگر این بود که اصولاً قانون، چه ابزارها و راهکارهایی برای پیشگیری از جرائم سایبری در اختیار دارد که در این خصوص نیز روشن شد که با وضع قوانین و مقررات جدید و مدون و اجرا و پیگیری قضایی مستمر آن، می توان گام های مطلوبی برای پیشگیری از جرایم سایبری برداشت. دیگر این که پرسیده بودیم که در سال های اخیر، چه تغییراتی در حمایت از بزه دیده سایبری در قانون اعمال شده است که در این خصوص نیز مشخص شد که قوانین حمایتی از بزه دیده حملات سایبری تغییر کرده ولی در این زمینه نیاز به حمایت اجرایی و پیگیری قضایی بیشتری احساس می شود. به بیان دیگر اگر بخواهیم به طور خلاصه نتایج تحقیق را دسته بندی نماییم باید بگوییم که نتایج و یافته های پژوهش موید این مطلب است که حمایت های خاصی از بزه دیده در فضای سایبری و به عمل آمده است، هم از نظر تقنینی چندین قانون اختصاصی در این حوزه تصویب شده است و هم از نظر اجرایی راهکارهایی نظیر جستجوگر ایرانی، تقویت پلیس فتا و اجرایی شدن

راهکارهای پیشگیرانه از طریق اقدامات وزارت ارتباطات و آموزش و پرورش عملی شده است و هم از نظر قضایی راهکارهایی نظر تخصیص قضات مخصوص، وکیل تسخیری، عدم تعلیق و تخفیف به مجرمین خاص پیش‌بینی شده است. البته اقدامات مذکور هرگز کافی و وافی نبوده است و نتایج تحقیق نشان داد که در این خصوص نواقص و موانعی وجود دارد، از جمله موانع حقوقی و سیاسی نظیر امکان مخفی ماندن مجرم در فضای مجازی و یا اتخاذ سیاست‌های تشدید کننده وقوع بزه در فضای مجازی، موانع فرهنگی و اقتصادی، نظیر فقدان نظارت کافی والدین بر فعالیت مجازی و سود مالی ناشی از جرایم فضای مجازی که برای رفع این نواقص و موانع پیشنهادهایی نظیر نامناسب جلوه دادن شرایط پیش‌جنایی، تقلیل خطرات از طریق اقدامات امنیتی، شناسایی عوامل خطر، پیش‌بینی سیم کارت مخصوص کودکان، پیش‌بینی فضای مجازی مخصوص کودکان، پیش‌بینی فیلترینگ، تخصیص کلاس آموزشی در مدارس در رابطه با نحوه استفاده از فضای مجازی، شناسایی کاربران فضای مجازی از طریق منشاء اتصال به اینترنت، واکنش غیرکیفری پلیس فتا در قبال بزه‌دیدگی در فضای مجازی ارائه شده است.

فهرست منابع

۱. اسلامی، ابراهیم، (۱۳۹۵)، جایگاه حمایت از بزه‌دیدگان جرایم سایبری در مقررات کیفری حقوق داخلی و حقوق بین‌المللی، نشریه پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۴۳.
۲. اله وردی، فرهاد، (۱۳۹۷)، جبران خسارت بزه دیده در جرایم سایبری، مقاله ارایه شده به چهارمین کنگره فرهنگ مذهبی، دانشگاه قم.
۳. جلالی فراهانی، امیرحسین، (۱۳۸۹)، درآمدی بر آیین دادرسی کیفری جرایم سایبر، تهران، نشر خرسندی.
۴. ذبیح الله نژاد، وحید، (۱۳۹۶)، نقش پلیس فتا در پیشگیری وضعی و پیشگیری اجتماعی از جرایم سایبری، نشریه دانش انتظامی البرز، شماره ۱۴.
۵. رایجان اصلی، مهرداد، (۱۳۹۰)، بزه‌دیده شناسی حمایتی، تهران، نشر دادگستر.
۶. رئوفی، زهرا، (۱۳۹۶)، حق برخورداری اطفال از وکیل مدافع، نشریه جستارهای حقوق عمومی، شماره ۲.
۷. زکوی، مهدی (۱۳۹۲)، بزه‌دیدگان خاص در پرتو بزه‌دیده‌شناسی حمایتی، تهران، نشر مجد.
۸. شریف، مهشید، (۱۳۸۷)، آموزش برای رفتار بهتر، تهران، نشر طیف نگار.
۹. صادقی، محمدرضا، (۱۳۷۰)، تربیت در خانواده، تهران، نشر آرین.
۱۰. صیقل، یزدان، (۱۳۸۹)، پیشگیری کنشی از جرایم سمعی و بصری، نشریه مطالعات پیشگیری از جرم، شماره ۱۶.
۱۱. عظیم زاده اردبیلی، فائزه، (۱۳۸۲)، خانواده و بنیان حقوق کودک، نشریه ندای صادق، شماره ۳۰.
۱۲. فتح الهی، سید سیامک، (۱۳۹۸)، پلیس و شیوه‌های نوین پیشگیری از بزهکاری اطفال و نوجوانان، مجموعه مقالات برگزیده همایش علمی کاربردی پلیس و نظام عدالت برای کودکان و نوجوانان، تهران، نشر حدیث کوثر.
۱۳. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۹۴)، محشی قانون مجازات اسلامی، تهران، نشر مجد.
۱۴. نیازپور، امیرحسین، (۱۳۸۶)، بررسی لایحه پیشگیری از وقوع جرم، ساختار و سازمان پیشگیری از جرم، نشریه مطالعات پیشگیر یاز جرم، شماره ۴.
۱۵. یوسفی مراغه، مهدی، (۱۳۸۸)، بررسی تطبیقی حقوق مالی بزه‌دیدگان در حقوق آمریکا و ایران، تهران، نشر جنگل، ۱۳۸۸.
16. Audette, (2003), programme d'Intervention en Milieu scolaire :Une approche pluridisciplinaire pour contrer la violence, le tabac et les drogues a l'ecole, presentation sur la conference international sur la violence dans les ecoles, Quebec May.

17. Currani. John F, (2007), Internet Crime Victimization: Sentencing, Mississippi Law Journal, Vol.76.
18. Farrington D. P. (2003), Family Influences on Delinquency, Chapter10, Jones and Bartlet, Publishers, llc, Availableatsamples, jbpub.com/9780763760564/60564_CH10_Springer.pdf.
19. Furnell, (2002), Cybercrime: vandalizing the information society, London, Addison Wesley.
20. Gillis, (2003), community Qutreach through police in schools, OVC Bulletin, 2003

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۶۹ - ۳۴۵

بررسی اعانه بر جرم با محوریت توجه به ارزش‌های اخلاقی در اسلام و حقوق

راضیه سادات علوی^۱مرتضی براتی^۲مهدی ذوالفقاری^۳

چکیده

منظور از معاونت در جرم این است که فردی یا افرادی با همکاری و مساعدت با مباشر جرم به نحوی از انحاء مانند: تحریک، ترغیب، تطمیع، دسیسه، فریب و نیرنگ، سوءاستفاده از قدرت، اخفاء، تهیه وسایل ارتکاب جرم، با ارائه طریق ارتکاب جرم و تسهیل وقوع جرم بدون دخالت معاون در عنصر مادی، آن جرم صورت پذیرد، البته این همکاری باید قبل یا مقارن با وقوع جرم اصلی باشد. مجرمانه بودن عمل اصلی، شرط تحقق معاونت است. بدین معنا که رکن قانونی معاونت در جرم، آن است که عمل مباشر (عملش) مجرمانه باشد تا کار شخص، معاونت در جرم محسوب گردد. در فقه نیز معاونت در جرم، گناه و ستم، خود جرم است که کیفر تعزیر دارد. اثم در لغت به معنای گناه، بزه، ذنب و عدوان به معنای ظلم و ستم، بدخواهی و بی‌عدالتی است که در زمره مصادیق و معیارهای، ضدازش‌شهای اخلاقی قلمداد می‌گردد بدین جهت استنباط می‌شود که؛ قرآن کریم تعاون در اثم و عدوان را نهی و تعاون در بر و تقوی که از شاخص‌های افعال نیک اخلاقی است را مقرر می‌کند و می‌فرماید: «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» (مانده: ۲). در تعریف معاونت برخی می‌گویند که این آیه بر حرمت اعانت در اثم و عدوان دلالت دارد و غیر از تعاون است. اعانت این است که کسی دیگری را یاری دهد، ولی تعاون عبارت است از همکاری دو یا چند نفر یا یک گروه با یکدیگر. به تعبیر دیگر، تعاون از باب تفاعل (مشارکت و همکاری) است و انجام آن بین دو یا چند فاعل دارد. قاعده حرمت بر اثم یکی از قواعد فقهی است که در مقاله حاضر نگارنده ابتدا مدارک و مستندات این قاعده را از قرآن و روایات ارائه می‌کند و حکم عقل و اجماع را بیان می‌کند و معانی لغوی و اصطلاحی لغات این قاعده را تشریح می‌کند و به رابطه معاونت و شرکت در جرم مغایر با ارزش‌های اخلاقی می‌پردازد.

واژگان کلیدی

اعانه بر اثم، جرم، ارزش‌های اخلاقی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: razisadatalavi@gmail.com

۲. استادیار و مدیر گروه الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی دامغان،

Email: mr.barati123@gmail.com

ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی دامغان، ایران.

Email: kalam@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۸

طرح مسأله

گنهکار گاهی به تنهایی عمل گناه را انجام می‌دهد که عنوان فاعل دارد و گاهی نیز با همکاری دیگری یا دیگران مرتکب می‌شود که این همکاری ممکن است دو صورت داشته باشد؛ صورت اول، دخالت همگی همکاران در عنصر مادی گناه که به تمامی آنان، شرکا گفته می‌شود. صورت دوم، به گونه‌ای است که فرد یا افرادی به تنهایی عنصر مادی گناه را مرتکب می‌شوند؛ ولی فرد یا افراد دیگری وی را در انجام عنصر مادی یاری و کمک می‌کنند که به عمل این فرد یا افراد در فقه اسلامی «اعانه بر اثم» گفته شده، به آنان عنوان «معین» نیز داده‌اند. در حقوق جزای عرفی به عمل فوق، «معاونت در جرم» گفته شده، به افراد فوق عنوان «معاون» داده‌اند. یکی از قواعد مهم فقه اسلامی قاعده‌ی حرمت اعانت بر اثم است که فرد یا افراد دیگری گنهکار را در انجام عنصر مادی یاری و کمک می‌کنند. باب مفصلی پیرامون «اعانت بر اثم» و «معاونت ظلمه» با احادیث فراوان داریم، که نشان از آن دارد که یکی از زشت‌ترین گناهان، یاری ستمکاران و ظالمان و مجرمان است، و سبب می‌شود که انسان در سرنوشت شوم آنها شریک باشد. اصولاً ظالمان و ستمگران و افرادی همچون فرعون، در هر جامعه‌ای افراد خاصی هستند، و اگر توده جمعیت با آنها همکاری نکنند، فرعون‌ها، فرعون نمی‌شوند، این گروهی از مردم زبون و ضعیف، و یا فرصت‌طلب و دنیاپرست هستند، که اطراف آنها را می‌گیرند، و دست و بال آنها و یا حداقل سیاهی لشکرشان، می‌شوند، تا آن قدرت شیطانی را برای آنها فراهم می‌سازند. در قرآن مجید، روی این اصل اسلامی و انسانی، کراراً تکیه شده است: در آیه دوم سوره «مائده» می‌خوانیم: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ: بر نیکی و تقوی تعاون کنید، و به گناه و تعدی هرگز کمک نکنید». قرآن با صراحت می‌گوید: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ. ركون بر ظالمان موجب عذاب آتش دوزخ است» «رُكُون»، خواه به معنی تمایل قلبی باشد، یا به معنی همکاری ظاهری، یا اظهار رضایت، و یا دوستی و خیرخواهی، یا اطاعت، که هر یک از مفسران تفسیری برای آن کرده‌اند و یا مفهومی که جامع همه اینها است، و آن اتکاء و اعتماد و وابستگی است، شاهد زنده‌ای بر مقصود ما است. در این مقاله سعی در بررسی اعانه بر اثم در جرم منجر به قصاص نفس با محوریت توجه به ارزش‌های اخلاقی در اسلام و حقوق داشته و مراتب به شرح ذیل تبیین می‌گردد

قاعده اعانت بر اثم

شخصی که با همکاری دیگر یا دیگران گناهی مرتکب می‌گردد و فاعل را در انجام عنصر مادی کمک می‌کند به این عمل فرد یا افراد در فقه اسلامی «اعانه بر اثم» گفته می‌شود و به آنان عنوان «مُعین» داده‌اند و به عمل فوق در حقوق جزای عرفی معاونت در جرم گفته می‌شود و به افراد فوق عنوان «معاون» داده‌اند. این موضوع در کتب قدمای فقه تحت این قاعده نیامده است. بلکه موردی از آن سخن به میان آمده است. مثلاً در فقه درجایی که می‌خواهند عمل فروش انگور به کسی که می‌خواهد شراب درست کند را مطرح نمایند به این مطلب نیز اندکی اشاره می‌شود. به عنوان مثال شیخ انصاری (علیه الرحمه) در مکاسب محرمة درمبحث معونه الظالمین تا حدودی در این زمینه بحث کرده‌اند. اما خوشبختانه فقهای متأخر به این موضوع تحت عنوان «قاعده اعانه بر اثم» اشاراتی داشته‌اند. از آن جمله مرحوم نراقی در کتاب «عوائد الایام» و مرحوم بجنوردی و نیز مرحوم فاضل لنکرانی در کتاب «القواعد الفقهیه». (محقق داماد، ۱۳۷۹، صص ۱۷۳-۱۷۴)

فقها حرمت قاعده اعانت بر اثم را مستند به ادله اربعه (کتاب، روایات، عقل و اجماع) به شرح ذیل می‌دانند:

۱) کتاب: آیه دوم شریفه ی سوره «مائده»

«تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان»: گروهی از فقها از این آیه شریفه حرمت اعانه بر اثم را استنباط نموده‌اند؛ با این استدلال که در این آیه تعاون بر اثم نهی شده است و نهی دلالت بر حرمت دارد. گروهی دیگر این آیه را برای این مقصود کافی ندانسته‌اند؛ به دلیل این که اولاً این احتمال وجود دارد که مؤدای آیه تعاون حکم تنزیهی باشد؛ نه تحریمی. بنابراین، حکم تعاون، کراهت خواهد بود نه حرمت؛ به دلیل اینکه مقابل نکوهش اعانه بر اثم، امر به اعانه به تقوی است. چون امر به تقوی امری مستحب است، از این رو وجود این احتمال مانع از اثبات حکم حرمت برای اعانه خواهد بود. در رد این اشکال گفته‌اند: «قرینه بودن بعضی از جملات آیه مسلم نیست؛ زیرا تناسب کلمه و موضوع برای عقل شهادت می‌دهند که نهی در اینجا برای تحریم است.

علاوه بر این، مقارن بودن اثم با عدوان هیچ مجالی را برای حمل بر کراهت باقی نمی‌گذارد؛

چون حرمت ظلم و عدوان ضروری و بدیهی است.»

افزون بر اینها، چنانچه قسمت اول آیه حمل بر استحباب شود، دلیلی برای حمل نهی بر کراهت برای قسمت دوم آیه «و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» وجود ندارد؛ زیرا آیه مشتمل بر دو جمله مستقل است که هیچ ارتباطی با هم ندارند.

همچنین گفته شده است که ظاهر لغت عون، عرفا و به نص لغویون، مساعده در امری است و «معین» یعنی پشتیبان و این در صورتی صدق می‌کند که شخص اصلی در امری وجود داشته باشد و دیگری او را کمک کند. در نتیجه، معنای آیه چنین می‌شود: «بعضی از شما برای بعضی‌ها پشتیبان و کمک کار نباشد.

۲) روایات

(الف) از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منقول است که:

من اعان علی قتل مسلم و لو بشرط کلمه، جاء یوم القیامه مکتوبا بین عینیه: آیس من رحمه الله؛ کسی که همکاری و کمک کند برای قتل مسلمانی و لو دخالتش در حد یک کلمه باشد، روز قیامت در حالی محشور می‌شود که بین دو چشمش نوشته شده است: «ناامید از رحمت خدا»

(ب) روایتی که از کتاب مجموعه ورام (آداب و اخلاق اسلام؛ تنبیه الخواطر و نزهه النواظر) تالیف ابوالحسین ورام بن ابی فراس ترجمه محمدرضا عطایی ۱۳۶۹ به شرح زیر نقل شده است:

من مشی الی ظالم لیعینه و هو یعلم انه ظالم فقد خرج عن الاسلام...؛ هر کس قدمی برای کسی که می‌داند ظالم است بر دارد، قطعا از اسلام خارج شده است. هنگامی که روز قیامت فرا می‌رسد منادی ندا می‌دهد: ظالمین کجایند؟ کمک کنندگان به ظالمین کجایند؟ آنهایی که شبیه ظالمین هستند کجایند؟ حتی کسانی که قلمی برای ظالمین تراشیده و دواتی برای آنها مهیا کرده‌اند جزء آنها هستند. آنها در تابوتی از آهن گذاشته شده، سپس در جهنم انداخته می‌شوند.

در مبحث «معوئه الظالمین» روایت دیگری به شرح زیر از پیامبر نقل شده است:

من علق سوطا بین یدی سلطان جابر، جعلها الله حیة طولها سبعون الف ذراع فیسلطها الله علیه فی نار جهنم خالدا مخلدا؛

کسی که شلاقی را در دست ظالم قرار دهد، خداوند آن شلاق را در روز قیامت تبدیل به ماری می‌کند که طول آن هفتاد هزار زرع است. خداوند این مار را بر آن شخص مسلط می‌کند و این فرد همیشه در جهنم خواهد بود.

۳) عقل

در بیان دلیل عقل چنین گفته‌اند: «همچنان که انجام منکر عقلا قبیح است و همچنان که امر به آن و تشویق به سوی آن عقلا قبیح است، انجام مقدمات برای منکر هم قبیح است.

به خاطر همین، قوانین عرفی عهده دار وضع مجازات برای معین جرم هستند. پس اگر کسی سارقی را در سرقت کمک کند یا با او در مقدمات آن همکاری کند، در نظر عقلا و قوانین کیفری مجرم است؛ که نظیر آن در شرع وارد شده است؛ مثلا جایی که شخصی، دیگری را بگیرد و نفر سوم او را بکشد و یک نفر ناظر باشد. قاتل قصاص می‌شود، ممسک (گیرنده) به حبس ابد

محکوم شده و ناظر کور می‌شود. این حرف با آن چه که در علم اصول گفته شده که مقدمات حرام، حرام نیست تنافی ندارد؛ زیرا آنچه که در اصول گفته شده، انکار ملازمه بین حرمت اشیا و حرمت مقدمات آن است و آنچه که در اینجا اثبات کرده‌ایم ادراک عقل به قبح تعاون بر معصیت و گناه است؛ نه به خاطر اینکه مقدمه حرام است؛ بلکه به خاطر اینکه عقل مستقلا به قبح اعانه بر حرامی که از دیگری صادر می‌شود حکم می‌دهد. پس نزد عقل، معین جرم مانند شریک جرم است؛ اگر چه در میزان قبح با هم متفاوت‌اند.

۴) اجماع

فقها بر حرمت اعانت بر اثم اجماع دارند؛ ولی با وجود آیه و سایر دلایل (روایات، عقل) اجماع فاقد اعتبار است. این اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی دلیلی مستقل نیست.

تحلیل مفهوم اعانت

واژه اعانت کلمه‌ای عربی از ریشه عَوْن است که مصدر می‌باشد و به معنای «پشتیبانی کردن» و «یاری کردن» آمده است. (بجنوردی، ۱۴۰۱ ه.ق، ج، ص ۲۲۶) صاحب لسان‌العرب در تبیین کلمه‌ی «عَوْن» می‌نویسد: «العون، الظهیر علی الامر، الواحد و الاثنان و الجمع و المونث فیه سواء و قد حکى فی تکثیره اعوان.» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۴، ص ۴۷۱) عون یعنی پشتیبانی بر کاری، و مفرد، مثنی و جمع آن یکسان است و برخی اعوان را جمع آن دانسته‌اند. واژه معاونت از باب مفاعله بوده و «معین» اسم فاعل آن است که به معنای «یار»، «یاور» و «کمک‌کننده» می‌باشد.

راغب اصفهانی در مفردات عَوْن را چنین معنا کرده است: «العون، المعاونه و المظاهره یقال: فلان عونی ای معینی.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ص ۵۹۸) عون یعنی کمک کردن، و پشتیبانی، گفته می‌شود: فلان عونی یعنی: فلانی یاور من است.

و احمد سیاح در فرهنگ بزرگ جامع نوین، عَوْن را به معنای کمک، یاری، همراهی، دستگیری و امداد معنا کرده است. (سیاح، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۲۸)

بنابراین معاونت یعنی یاری رساندن و کمک کردن، با اضافه شدن این واژه به جرم معنای آن عبارت خواهد بود از کمک کردن به مجرم در عمل مجرمانه؛ اگر چه برخی اصطلاح معاونت با مجرم را صحیح‌تر می‌دانند (نوربها، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲) اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه سرنوشت معاون بیش از آنکه به مجرم وابسته باشد، وابسته به جرم است، بهتر است از همان اصطلاح معاونت در جرم استفاده شود.

بدین ترتیب این معنا شامل هر گونه مساعدت با مجرم یا مجرمان می‌شود اگرچه در غالب مشارکت بوده باشد، که به تعبیر برخی معنای موسع معاونت در جرم است. (مرادی، ۱۳۷۳،

ص ۱۱۹) ولی معاونت در جرم در اصطلاح فقها و حقوقدانان در معنای مضیق خود بکار رفته است، که به شرح ذیل بیان خواهد شد.

برخی به دلیل وضوح مطالب آن را قابل تعریف دقیق نمی‌دانند (حسینی شاهرودی، ۱۴۰۸ ه.ق، ص ۱۹۷)، اما تعدادی به تعریف معاونت پرداخته‌اند که به برخی از آنها تحت عنوان دیدگاه فقهی و حقوقی به شرح ذیل اشاره می‌شود.

تعریف معاونت در جرم از دیدگاه فقه امامیه

فقهایی که به بحث مکاسب محرمه پرداخته‌اند معمولاً به مناسبت از بحث فروش انگور و چوب به شراب ساز و بت‌ساز و نیز اعانه به حاکم ظالم، به مناسبت، به مقوله (معاونت در جرم تحت عنوان) اعانت بر اثم پرداخته‌اند و اگرچه برخی به دلیل وضوح مطلب آن را قابل تعریف دقیق نمی‌دانند (حسینی شاهرودی، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۱، ص ۱۹۷) اما تعدادی به تعریف مفهوم معاونت پرداخته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

مرحوم نراقی در این باره می‌فرماید: «معاونت یعنی فعلی از فاعل یا مباشر صادر شود و فردی مقدمات آن فعل را فراهم کرده باشد.» (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۷۲)

شیخ اعظم انصاری می‌گوید: «ان الاعانه هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً» معاونت عبارت است از انجام دادن برخی از مقدمات فعل حرام، به قصد ایجاد آن حرام، نه مطلق انجام دادن آن مقدمات. (انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۱، ص ۱۳۲)

آیت الله میرزا حسن موسوی بجنوردی نیز می‌نویسد: «... فالمراد من الاعانه علی الاثم مساعده الاثم الذی یصدر منه و ذلک بایجاد جمیع مقدمات الحرام الذی یرتکبه او بعضها.» بنابراین مراد از اعانت بر اثم، یاری کردن است بر گناه، یعنی گناهی که از مباشر صادر می‌شود و این مفهوم با ایجاد همه مقدمات یا بعضی از مقدمات فعل حرامی که شخص گناهکار انجام می‌دهد تحقق پیدا می‌کند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹ ه.ق، ج ۱، ص ۳۰۹)

از دیدگاه حضرت امام خمینی (ره): «معاونت تهیه مقدمات و اسباب معصیت برای کسی است که قصد ارتکاب آن را دارد؛ اعم از اینکه تهیه اسباب برای رسیدن به آن هدف باشد یا نه و یا اثم در خارج تحقق یابد یا نه، اعانت بر اثم بوده و حرام است.» (موسوی خمینی، مکاسب المحرمه، ۱۳۸۱ ه.ق، ج ۱، ص ۲۱۱)

فاضل لنکرانی، یکی دیگر از مراجع تقلید معاصر نیز در این باره می‌نویسد: «اعانت یعنی یاری دادن، بنابراین معین همان مساعد در یک جهت یا سایر جهات است. و لکن ظاهر عدم اختصاص مساعدت به مساعدت عملی است، بلکه شامل کمک فکری و ارشادی نیز می‌شود. خلاصه اعانت یعنی یاری رساندن جهت صدور فعل حرام که فکری و عملی را شامل می‌شود.»

(فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ ه.ق، ج ۱، ص ۴۴۹)

از آنچه که گفته شد معلوم می‌گردد نظرات فقها، در خصوص مفهوم معاونت با هم تفاوت دارد بطوری که عده‌ای از ایشان صرف علم و اطلاع معاون را برای صدق عنوان معاونت کافی می‌دانند و برخی دیگر علاوه بر آن، قصد ترتب نتیجه را نیز شرط می‌دانند و گروهی از متأخرین همچون مرحوم نراقی ضمن اعتبار علم و قصد، وقوع جرم اصلی را نیز شرط می‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ص ۷۵) اما شاید بتوان تعاریف فقها را با توجه به تفاوت‌هایی که دارند در این تعریف خلاصه کرد که:

معاونت آن است که فردی بدون اینکه فعل حرام مستند به عمل او باشد مقدمات آن را فراهم کند چه به صورت رفع مانع یا تسهیل طرق انجام آن، یا کمک فکری و روانی.

تعریف معاونت در جرم از دیدگاه حقوقی

قانونگذار ایرانی هیچگاه معاونت در جرم را تعریف نکرده و همواره به ذکر مصادیق آن بسنده کرده است (ماده ۲۸ ق.م.ع مصوب ۱۳۰۴؛ ماده ۲۹ ق.م.ع مصوب ۱۳۵۲؛ ماده ۲۱ ق.م.ا مصوب ۱۳۶۱؛ ماده ۴۳ ق.م.ا مصوب ۱۳۷۰) لکن در یکی از آراء صادره از شعبه دوم دیوان عالی کشور مقصود از معاون چنین بیان شده است: «منظور از معاون جرم اشخاصی هستند که اقدامی در اصل عمل یا شروع آن نکرده باشند...» (رای شماره ۲۴۱۸-۲۸/۱۰/۱۳۱۷ از شعبه دوم بنقل از: شکری، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳)

در بین حقوقدانان اگر چه برخی تعریف معاونت در جرم را به دلیل تعدد مصادیق معاونت دشوار می‌دانند. (نوربها، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲) اما بسیاری از حقوقدانان به تعریف معاونت در جرم پرداخته‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹؛ صادقی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۸؛ گلدوزیان، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲؛ مرادی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰؛ صانعی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) که به مواردی از آن اشاره می‌شود: مؤلف کتاب ترمینولوژی حقوق، معاونت در جرم را «یاری مباشر از سوی غیر مباشر به تحریک او یا تهیه مقدمات کار مجرم و یا دخالت در لواحق جرم و...» می‌داند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۴۲۶)

عده حقوقدان عرب نیز در این باره می‌نویسد: «شخصی را که در اجرای عنصر مادی جرم مباشرت ندارد، معاون نامیده‌اند.» (عوده، ج ۱، ص ۳۶۹)

دکتر حسین میر محمد صادقی هم معاون را کسی می‌داند که در ارتکاب جرم به مجرم اصلی کمک کرده یا وقوع جرم را تسهیل نماید، بدون آن که اقدامات وی به گونه‌ای باشد که جرم را مستند به عمل او سازد. (میرمحمد صادقی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۰)

از تعاریف فوق روشن می‌شود که معاون در جرم کسی است که بدون اینکه جرم مستند به

عمل او باشد به طُرُقی که در قانون احصاء شده است، مرتکب اصلی جرم را در عمل مجرمانه او مساعدت و یاری نماید.

همانطور که در تعریف اعانت بر اثم مشخص است، در تحلیل ماهیت و مفهوم اعانت باید گفت که اعانت حقیقت شرعی نداشته و معنای عرفی آن مد نظر است بنابراین اعانت در قتل عمد، از مصادیق اعانت و یاری دادن به جانی می‌باشد. ادله زیادی را فقها در مورد حرمت اعانت بر اثم ذکر کرده‌اند: مانند آیاتی از قرآن مجید چون «و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» (مائده ۲)، و همچنین اخبار کثیری که در ابواب مختلف فقهی وارد شده است که برخی، به دلیل کثرت روایات در این باب، از آنها تعبیر به مستفیضه کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۱، ص ۱۴۷) و دلیل دیگر حکم عقل به قبیح بودن اعانه بر اثم است و این دلیل در لسان بسیاری از فقها وارد شده، اهمیت دلیل عقلی تا جایی است که برخی از فقها دلیل اصلی را در مسئله دلیل عقل دانسته و ادله دیگر را ارشاد به آن تلقی نموده‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ج ۱۶، ص ۶۵)

در شرع مقدس اسلام قتل نفس محترمه بی‌شک حرام و از گناهان کبیره می‌باشد، و به قدری این عمل قبیح است که خداوند متعال قتل یک انسان بی‌گناه را به مانند کشتن همه انسانها می‌داند (مائده ۳۲) و به او وعده خلود در آتش جهنم و عذابی بزرگ داده و او را مستحق لعنت و غضب خود می‌داند (نساء ۹۳) و همچنین پیامبر اکرم صل الله علیه و آله وسلم در روایتی می‌فرماید: «قتل مومن از زوال دنیا نزد خداوند عظیم‌تر است و اگر همه اهل زمین و آسمان در قتل مومنی همکاری داشته باشند خداوند همه آنها را به جهنم می‌برد.» (ترمذی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷)

تحلیل مفهوم اثم

اثم به معنای مخالفت با امر خداوند است؛ خواه فعل باشد، خواه ترک فعل. در قرآن مجید واژه اثم و هم خانواده‌های آن (اِثْم، اِثَام، اِثِیم، تَأْثِیم) مجموعاً ۴۸ بار به کار رفته است که معنای اصلی آن، عمل غیر مجاز است. طریحی می‌گوید: «معنای اثم، گناه عملی در مقابل گناه قلبی، مانند حسد است.» (محقق داماد، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹) جرم از ماده «جَرَم» بر وزن «ضَرَب» است؛ به معنای «تعدی کردن و گناه و معصیت.» معنای دیگر آن «قطع کردن» بوده و دلیل این معنا این است که جرم سبب قطع عمل واجب‌الوصول می‌شود. بنابراین گناهکاران را مجرم گویند؛ زیرا عمل صالح را قطع می‌کنند. (بجنوردی، ۱۴۰۱ ه.ق، ج ۳، ص ۲۳۱)

از نظر لغوی هر دوی این واژگان عربی بوده و به تصریح لغت شناسان مترادف می‌باشند و هر دو به معنی ذنب و گناه آمده‌اند؛ مثلاً در کتاب مجمع البحرین اینگونه آمده: «الجرم بضم الجیم: الذنب» (طریحی، ۱۴۱۶ ه.ق، ج ۲۸، ص ۲۸) و صاحب مصباح المنیر در معنای اثم می‌نگارد:

«...أثمته أَوْقَعْتُهُ فِي الذُّنْبِ» یعنی او را وارد در گناه کردم (قیومی، بی‌تا، ج، ص ۴) چنانکه ملاحظه شد از نظر لغوی این دو واژه در معنای گناه و ذنب مترادف هستند اما در معنای اصطلاحی اینگونه نیست.

در معنای اصطلاحی اثم از نظر فقها، باید گفت: «اثم آن چیزی است که خداوند سبحان از آن نهی کرده، خواه گناه صغیره، خواه گناه کبیره باشد. و اثم ترک هر آنچه که واجب است، و انجام هر آنچه که حرام است و گناه و سرکشی را گویند. اثم: شامل همه گناهان و تمام مقدمات گناه می‌شود.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۹ ه.ق، ص ۳۰۹) و مفهوم جرم هم نزد آنان همین معنی را دارد. (گرچی، ۱۳۵۵، ص ۱۲۶)

در اصطلاح حقوقی واژه جرم در ماده ۲ ق.م.ا اینگونه تعریف شده است: «هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد، جرم محسوب می‌شود.» همانطور که ملاحظه شد بر خلاف معنای لغوی، بین معنای اصطلاحی جرم و اثم در فقه و حقوق اختلاف وجود دارد.

شمول و قلمرو اثم

اثم از نظر شدت وضعف دارای مراتبی است که فقها براساس آن گناهان را به کبیره و صغیره هم دسته بندی کرده اند و براساس نوع، زمان و مکان انجام آن عذاب متفاوتی خواهند داشت. برای اینکه شخصی مرتکب اثم شود باید: ۱- فرد مرتکب، مکلف باشد؛ ۲- تکلیف الزامی باشد نه مستحب یا مکروه (مثل ترک واجب یا فعل حرام)؛ ۳- تکلیف منجز باشد. انواع گناه شامل: اثم جوارحی (گناهان جوارحی به تفصیل در کتب فقهی و غیرفقهی ذکر شده) اثم قلبی مثل حسد، کتمان حق و شهادت و... قلمرو ذنب (وگناه) نیز شامل هر عملی که ضرر به دنبال دارد و یا باعث از بین رفتن نفع و مصلحتی می‌شود؛ بنابراین «اثم» فعل قبیحی است که دارای پیامد است. اگر چه برخی معتقد به نسبت تساوی بین جرم و اثم هستند و بیان می‌دارند: «جرم در فقه اسلامی همان اثم و گناه به حساب می‌آید.» (مرعشی شوشتری، ۱۳۸۵، ج، ص ۶۹) و یا می‌نویسند: «معاونت در اثم در فقه درست به معنای معاونت در جرم است در عصر حاضر.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۴۲۶) اما به نظر می‌رسد حق با آن دسته از حقوقدانانی است که رابطه بین این دو را عموم و خصوص من وجه می‌دانند. زیرا بسیاری گناه در شرع وجود دارد که مجازات دنیوی ندارد مانند حسد و سوء ظن و ... و از طرفی برخی از جرایم گناه محسوب نمی‌شوند مانند قتل خطئی و از سوی دیگر بسیاری از جرایم در شرع نیز گناه محسوب می‌شوند مانند قتل، زنا، دزدی و ... (قاعده حرمت اعانت بر اثم، با توجه به گستره مفهومی واژه «اثم»، در موارد بسیار شامل عبادات، معاملات و مفاسد اجتماعی نیز می‌گردد)

عبادات، معاملات، جزائیات

قرآن کریم در آیه ۵۶ سوره ذاریات: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» اساس خلقت انسان را برای عبادت معرفی می‌نماید در نتیجه محور خلقت بر عبادات بنا گذاشته شده، اما توجه به این نکته نیز ضروری است که عبادت و بندگی تنها زمانی کامل می‌شود که فرمان الهی در مورد معاملات نیز مورد نافرمانی قرار نگیرند. به عبارت دیگر عبادت، تنها نماز و روزه نیست، بلکه باید به هر دستور خدا در هر زمینه‌ای مانند معاملات و سایر اعمال نیز توجه داشت البته در برخی از آیات قرآن (از جمله: بقره ۲۷۹ تا ۲۸۰-۲۷۶ تا ۲۷۷؛ اسراء ۳۴ تا ۳۵) شرط تقوا و ایمان را بر توجه به معاملات منوط ساخته و انسان متقی و مومن را نسبت به آنها توجه داده است.

قانون گذار مدنی نیز در بند چهارم ماده ۱۹۰ قانون مدنی، مشروعیت جهت معامله را به صراحت به عنوان یکی از شرایط اساسی صحت معامله ذکر کرده و سپس در ماده ۲۱۷ قانون مدنی بیان داشته: «در معامله لازم نیست که جهت آن تصریح شود ولی اگر تصریح شده باشد باید مشروع باشد والا معامله باطل است.»

شک نیست که تشریح احکام الهی به خاطر دعوت مردم به قسط و عدل و هدایت جامعه به طریق امن و امان است تا انسانها بتوانند به کسب فضائل و نفی رذائل و سیر الی الله و مقام قرب الهی که مقصد اعلای آفرینش است بپردازند و از آنجا که احکام الهی به تنهایی در همه نفوس موثر نمی‌شود، لازم است در کنار آن بشارت و انذار قرار گیرد تا انگیزه‌ی حرکت مردم و انجام آنها شود. و از آنجا که بشارت و انذارهای اخروی برای بازداشتن گروهی از مردم از اعمال خلاف و وادار ساختن به انجام وظایف فردی و اجتماعی کافی نیست لازم است جزائیات و مجازات‌های دینوی برای کسانی که از حدود الهی تجاوز کنند و حق و عدالت را زیر پا بگذارند تعیین گردد، تا ضامن اجرای این احکام در میان کسانی شود که تربیت کافی دینی و تقوای الهی ندارند. اهتمام شارع مقدس به اجرای حدود و مجازات‌های متخلفان تا آن حد است که در روایات متعددی می‌خوانیم (از رسول خدا صلی الله علیه و اله و از امام باقر علیه السلام و از امام صادق علیه السلام) «حدیقام فی الارض ازکی من مطر اربعین لیله و ایامها» (حرعاملی، ج ۱۸، ص ۳۰۸، ب ۱، ج ۲ و ۳ و ۴) چرا اجرای یک حد «انفع» و «افضل» و «ازکی» از چهل شبانه روز باران نباشد در حالی که سلامت جامعه و امنیت و ثبات در آن اصل و ریشه هر خیر و برکت است، زیرا باران‌های پربرکت و وفور نعمت و منافع اقتصادی بدون امنیت کارساز نیست و امنیت اجتماعی بدون اجرای حدود و احقاق حاصل نمی‌شود، در غیر این صورت مردم به جان هم می‌افتند و ظلم و فساد سطح جامعه را فرا می‌گیرد. «حدود» جمع «حد» به معنی «منع» است و انتخاب این اسم برای بخشی از مجازات‌های شرعی به این جهت است که سبب منع مردم از کارهای خلاف می‌شود و اما در اصطلاح شرع در عبارات فقها به معنی مجازات مخصوصی است که به خاطر ارتکاب بعضی از گناهان در مورد

مکلفین اجرا می شود. تعزیر در لغت به معنی «تادیب» و گاه به معنی «بزرگداشت» و «یاری کردن» و «منع نمودن» آمده است و در اصطلاح شرع و فقها به معنی مجازات یا اهانتی است که اندازه معینی در شرع برای آن ذکر نشده و بسته به رای قاضی است که با در نظر گرفتن «میزان جرم» و «مقدار تحمل جرم» درباره او اجرا می شود. (فرق «حد» و «تعزیر» در یک جمله حد مجازات معین و ثابتی دارد ولی تعزیر غالباً نامعین است.) حدود اسلامی نیز عبارتند از: حدزنا (آیه ۲ سوره نور)؛ حدسرقت (آیه ۳۸ سوره مائده)؛ حدقذف (آیه ۴ سوره نور)؛ حدمحراب (آیه ۳۳ سوره مائده)؛ حد مرتد (آیه ۱۰۶ سوره نحل)؛ حدشرب خمر (علامه مجلسی، ج ۲۳، ص ۳۳۰، ح ۴)؛ حد لواط (آیه ۱۶ سوره نساء)؛ (حرعاملی، ج ۱۸، ص ۴۱۶)؛ حد مساحقه (آیه ۱۵ سوره نساء)؛ (حرعاملی، همان، ص ۴۱۶)؛ حد قیادت (حرعاملی، همان، ص ۴۲۹؛ جواهری، ج ۴۱، ص ۴۰۰)؛ حدساحر (آیه ۶۹ سوره طه؛ آیه ۱۰۲ سوره بقره)؛ (حرعاملی، همان، ص ۵۷۶)

گناه کبیره و گناه صغیره

منظور از گناه عبارتست از ترک چیزی که خداوند بندگان را به آن امر نموده و یا ارتکاب آنچه از عدوان که آنها را از آن نهی نموده است لذا مراد از اثم و گناه، منهیات و معاصی اعم از صغیره و کبیره است (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ص ۳۶۲) مفسران، کلمه اثم را هنگامی که به صفت کبیرمتصف گردد به گناه کبیره معنا کرده اند لذا «اثم کبیر» را در آیه ۲۱۹ سوره بقره «یستلونک عن الخمر والمیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعها» به گناه کبیره، تفسیر نموده اند (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۷) در قرآن کریم به «اثم کبیر» اشاره شده که مقابل آن «اثم صغیر» خواهد بود: «و الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش» (شوری/ ۳۷)؛ نجم/ ۳۲) در فقه امامیه، ارتکاب گناه کبیره موجب خروج از عدالت است. هنگام ارتکاب گناه صغیره در این امر موثر است که شخص بر آن اصرار ورزد، برخی بر همین اساس گفته اند که حاکم فقط بر گناهان کبیره می تواند تعزیر قرار دهد و برخی این تفکیک را نپذیرفته اند در کتاب تحریر الوسیله آمده است «... و لو ارتکب شیئا من المحرمات غیر ما قرر الشارع فیه حدا عالما بتحریمها لامستحلا غزز، سواء كانت للمحرمات من الكبائر والصغائر» اما در جایی دیگر آمده: «الخامس کل من ترک واجباً و ارتکب حراماً فلامام علیه السلام و نائبه تعزیر بشرط ان یکون من الكبائر..» (خمینی، ج ۲، صص ۴۷۷-۴۸۱-۴م)

خواه ناخواه در مساله مورد بحث، یعنی معاونت در اثم، تفکیک گناه بر صغیره و کبیره نیز می تواند مطرح شود.

تکالیف پنجگانه

احکام تکلیفی در فقه اسلامی، احکام عملی که وظیفه عملی مکلف را مشخص می‌کند برپنج صورت (واجب؛ حرام؛ مستحب؛ مکروه؛ مباح) است که در فراخور موضوع رساله به شرح ذیل تبیین می‌گردد.

۱- واجب

واجب در لغت به معنای لازم، ناگزیر و حتمی است و در اصطلاح فقه اسلام عملی است که انجامش بر مکلف لازم است و ترک آن عذاب دارد مانند نماز؛ چنانچه نجات جان انسان محترم یا حیوان محترم و یا جلوگیری مال محترم از تلف شدن بر اعانت شخص معینی متوقف باشد، اعانت بر او واجب است؛ و حتی اگر مشغول خواندن نماز باشد، واجب است نماز را قطع کند. (نجفی، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۲۲)

۲- حرام

حرام در لغت به معنای ناروا شدن و ممنوع کردن چیزی و در اصطلاح فقه اسلامی عملی که ترک آن بر مکلف لازم و انجامش عذاب دارد مانند دروغ. حال اگر مورد اعانت امری حرام باشد مانند فروش سلاح به دشمنان دین و کمک به ستمگر در ستمگری وی اعانت حرام است.

۳- مستحب

مستحب در لغت به معنای دوست داشته شده و پسندیده شده است و در اصطلاح فقه اسلام عملی است که انجامش بر مکلف مطلوب است و پاداش دارد ولی ترک آن عذاب ندارد مانند نماز شب. قلمرو اعانت مستحب بسیار گسترده و در قرآن و روایات (حرعاملی، ج ۱۲، صص ۲۰۳-۲۱۳) به آن بسیار سفارش شده است که از مجموع آن‌ها برمی‌آید که اعانت بر هر کاری که محبوب و مطلوب خداوند متعال است - مانند برآوردن حاجت مؤمن و کمک کردن به نیازمندان - مستحب است.

۴- مکروه

مکروه در لغت به معنای ناپسند، ناخوشایند و ناگوار و در اصطلاح فقه اسلام عملی است که ترک آن مطلوب است و پاداش دارد ولی انجامش عذاب ندارد مانند: پوشیدن لباس سیاه در نماز. تعداد مکروهات نیز قابل احصا نیست چه ترک هر مستحبی خود مکروه تلقی می‌گردد. اگر غایت اعانت (چیزی که اعانت بر آن صورت گرفته است) مکروه و اعانت کننده قصد تحقق آن را داشته باشد، اعانت کراهت دارد مانند کمک به حاکم ستمگر به مانند دوختن لباس برای او. (نجفی، بی تا، ج ۲۲، صص ۵۳-۵۴).

۵- مباح

مباح در لغت به معنای روا و جایز است و در اصطلاح فقه اسلامی عملی است که انجام و ترک آن بر مکلف مساوی است؛ نه عذابی دارد و نه پاداشی مانند راه رفتن. هر آنچه در موارد چهارگانه نباشد در قلمرو مباحات تلقی می گردد لذا اعانت در غیر موارد یاد شده، مباح است.

ملاک تشخیص اعانت

فرض معاونت بر اثم هنگامی تحقق می یابد که عمل ارتكابی توسط معان از گناهان محسوب گردد گناه بودن یک عمل در شرع با آنچه عرفی به عنوان جرم شناخته می شود مساوی نیست. جرم در اصطلاح حقوق عرفی، فعل یا ترک فعلی است که در قانون برای آن مجازات معین کرده باشد بدیهی است که منظور از مجازات، کیفرهای دنیوی است. در حالی که گناهان شرعی جز در موارد معدودی، از سوی شارع آثار کیفر دنیوی بر آنها اعلام نشده، شخص در صورت ارتکاب، نزد خداوند مستحق کیفر اخروی است.

ملاک تشخیص فاعل اصلی و معاون جرم

ماده ۴۳ ق.م.ا ضمن بیان مصادیق معاونت در جرم برای تعیین کیفر معاون بدون تعیین نوع مجازات (حبس یا جزای نقدی و شلاق) و میزان آن مقرر می دارد: «معاونین جرم با توجه به شرایط و امکانات خاطی و دفعات و مراتب جرم و تادیب از وعظ و تهدید و درجات تعزیر، تعزیر می شوند، لذا در حالی که کیفر شریک جرم مجازات مباشر و فاعل مستقیم جرم است، ضرورت دارد و مفید است که تفاوت مباشر جرم از معاون جرم مشخص شود تا امکان تعیین کیفر مناسب به رغم ماده ۷۲۶ ق.م.ا که مجازات معاون را در جرایم تعزیری حداقل مجازات مقرر در قانون برای همان جرم می داند، فراهم شود» (گلدوزیان، پیشین، ص ۲۴۵) برای تشخیص فاعل اصلی از معاون جرم دو ضابطه عینی objective و ذهنی subjective ارائه شده است.

ضابطه عینی

در نظریه عینی یا موضوعی بر نحوه عمل و کیفیت مداخله‌ی مجرمین اصلی و معاونین آنها در ارتکاب جرم توجه نموده و اگر آن قسمت از اعمال انجام شده داخل در تعریف قانونی جرم یا یکی از عناصر تشکیل دهنده آن باشد، اعم از آن که فعل ارتكابی تام یا شروع به اجراء تلقی شود، مرتکب، فاعل اصلی یا مباشر جرم است و در صورتی که عمل انجام شده صرفاً به شکل تهیه مقدمات یا به یکی از صور معینه قانونی، محدود به تشویق ترغیب و تسهیل و ... باشد به طوری که ارتباطی به عنصر مادی سازنده‌ی جرم نداشته باشد، مرتکب معاون جرم محسوب می شود. (حمیدی، ۱۳۵۱، ص ۲۲)

ضابطه ذهنی

برابر ضابطه و نظریه ذهنی یا شخصی به وضعیت ذهن و روان مجرم توجه می‌شود، لذا کلیه افرادی که عمل آن‌ها به‌طور مسلم بیانگر قصد ارتکاب جرم بوده و می‌خواهند در تحقق اعمال مادی جرم همکاری یا شرکت کرده و عامل اصلی قرار گیرند، فاعل اصلی یا مباشر نامیده می‌شوند و برعکس کسانی که بخواهند تنها نقش مساعدت و کمک داشته باشند نه نقش موثر و قاطع، آنها معاون جرم محسوب می‌گردند. *ste'fani, cours de droit pe'nal ge'ne'ral et. proce'dure pe'nale, paris, Dalloz, 3^e edition, 1963-4) p. 257.* با این معیار مباشر، شخصی است که تحقق تمامی عناصر مادی و معنوی جرم در او قابل احراز است.

«به عبارت دیگر مباشر شخصی است که شخصاً اعمال مادی تشکیل دهنده جرم را به‌مورد اجراء گذارده باشد. در مقابل کسی که شخصاً در تحقق عناصر متشکله جرم نقش نداشته و تنها در ارتکاب جرم از طریق رفتار مادی (ولی متمایز از عنصر مادی نفس جرم) با قصد مجرمانه همکاری داشته است، معاون جرم محسوب می‌شو» (گلدوزیان، پیشین، ص ۲۴۵) از مطالعه مقررات مربوطه در حقوق ایران می‌توان دریافت، قانونگذار ایران همیشه نظریه عینی را بر نظریه ذهنی ترجیح داده و در تفکیک میان مباشر و معاون برنوع عمل آنها تأکید نموده است.

تفاوت‌هایی میان مباشر و معاون وجود دارد از آن جمله: در جرایم تعزیری گرچه مجازات معاون، مجازات فاعل است اما مجازات معاون از میزان مجازات مباشر جرم کمتر است علاوه بر این مجازات معاونت در جرایم مستوجب حدود و قصاص لزوماً مجازات تعزیری است که از حداقل مجازات کم‌تر است.

اعانت برائتم و مفهوم مشابه

برای درک بهتر مفهوم معاونت باید آن را از دیگر مفاهیم و نهادهای مشابه تمییز دهیم. اشخاصی که در ارتکاب جرمی همکاری دارند ممکن است کمیت و کیفیت دخالت آنها با یکدیگر تفاوت داشته باشد؛ از این رو با توجه به نحوه مداخله اشخاص، نهادهای حقوقی مختلفی تاسیس شده است که از آن جمله شرکت و معاونت در جرم هستند و همچنین فقها و به تبع آنها حقوقدانان از اصطلاحاتی چون شرکت و مشارکت؛ سبب و شرط استفاده کرده‌اند که لازم است رابطه آنها با معاونت مشخص گردد در ادامه در این مقاله برای تبیین مفهوم ایضاحی به مفهوم شرکت می‌پردازیم:

شراکت

تعاون و همکاری در کارهای خیر و گریز از همکاری و مشارکت در کارهای شر و بد، از دیگر تعالیم قرآن کریم است از جمله در آیه ۲ سوره مائده می فرماید: «وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان؛ همواره در راه نیکی و پرهیزکاری بایکدیگر همکاری کنید و هرگز در راه گناه و تجاوزگری (تجاوز به حقوق دیگران) با هم همکاری ننمایید. در آیه ۶۲ سوره نور نیز از مشارکت در فعالیت های جمعی و حضور فعال در آن اشاره دارد و تاکید دارد که مومنان راستین هرگز از این گونه مشارکتهای عمومی و فعالیت های اجتماعی کناره نمی گیرند. برای تعریف مشارکت در جرم می توان گفت اگر شخصی با مجرم در انجام جرمی که مرتکب شده است، شریک باشد، مشارکت در جرم انجام داده است. بعبارت دیگر، فردی که در واقع شدن جرم به مجرم کمک کرده و در فعل فیزیکی یا مادی آن نقش داشته، شریک جرم محسوب می شود. شریک جرم عبارت از کسی است که به قصد ارتکاب جرم با فرد یا افراد دیگری در انجام عملیات مادی جرم معینی مشارکت و همکاری می کند به دیگر سخن شریک جرم به کسی اطلاق می شود که با همکاری یک یا چند نفر دیگر، یک جزء از عملیات مادی و محسوس جرم معینی را انجام می دهد به نحوی که هر یک از آنها فاعل مستقل آن جرم شناخته می شوند؛ بنابراین مشارکت در جرم، زمانی تحقق پیدا می کند که در عملیات اجرایی دو نفر یا بیشتر شرکت داشته باشند.

فقها متعرض بیان تعریفی از شرکت در جرم به معنای کلی و اعم نشده اند، بلکه فقط شرکت در قتل را مورد بحث قرار داده و به تبیین کیفیت تحقق آن را اکتفا نموده اند. از جمله: امام خمینی در کتاب قصاص تحریر الوسیله میفرماید «تتحقق الشرکه فی القتل بان یفعل کل من هم مایقتل لوانفرد کان اخذوه جمعاً فالقوه فی النار اوالبحر...» یعنی شرکت در قتل وقتی، تحقق پیدا میکند که هر یک از شرکاء عملی انجام دهد که در صورت انفراد و به تنهایی هم کشنده باشد. مثل اینکه همه او را گرفته و در آتش یا دریا بیندازند. (خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۱۷۹)

شریک مستقیماً در عملیات اجرایی و مادی جرم خاص دخالت کرده و فعل یا ترک فعل مجرمانه انجام می دهد. در صورتی که معاون جرم صرفاً در ارتکاب جرم مساعدت و همکاری کرده و مستقیماً در عملیات اجرایی جرم اصلی مداخله نمی کند.

تعریف و تبیین شراکت در جرم

ماده ۱۲۵ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲: (هر کس با شخص یا اشخاص دیگر در عملیات اجرائی جرمی مشارکت کند و جرم، مستند به رفتار همه آنها باشد خواه رفتار هر یک به تنهایی برای وقوع جرم کافی باشد خواه نباشد و خواه اثر کار آنان مساوی باشد خواه متفاوت، شریک در جرم محسوب و مجازات او مجازات فاعل مستقل آن جرم است. در مورد جرائم

غیرعمدی نیز چنانچه جرم، مستند به تقصیر دو یا چند نفر باشد مقصران، شریک در جرم محسوب میشوند و مجازات هر یک از آنان، مجازات فاعل مستقل آن جرم است. تبصره - اعمال مجازات حدود، قصاص و دیات در مورد شرکت در جنایت با رعایت مواد کتابهای دوم، سوم و چهارم این قانون انجام میگردد.) طبق این ماده شرکت در جرم به حالتی اطلاق می شود که دو فرد یا بیشتر بطور مستقیم در ارتکاب رفتار مجرمانه دخالت داشته باشند کلیه افرادی که در ارتکاب جرم بصورت مستقیم و بلا واسطه دخالت دارند شریک گفته می شود. این دخالت باید در وقوع جرم موثر باشد.

در شرکت در جرم باید هر یک از افراد جزیی از جرم واحد را انجام داده، به طوری که مجموع رفتار آنها جرم واحد را به وجود آورد. (سبزواری نژاد، چ اول، ۱۳۹۲، ص ۳۵۷) به عنوان مثال در یزه کلاهبرداری چنانچه الف نسبت به اخذ عنوان مجعول اقدام نماید واز این طریق افرادی را بفریبد و در اثر این فریب، مردم و جوهی را پرداخت نمایند و شخص ب اقدام به تحصیل این وجوه نماید با عنایت به اینکه هر یک از الف و ب در جزیی (مانور متقلبانه و فریب مردم و تحصیل مال) از جرم واحد (کلاهبرداری) دخالت داشته اند لذا هر یک به عنوان شرکاء جرم کلاهبرداری خواهند بود.

در مشارکت جرم باید منتسب به فعل همه افراد باشد و چنانچه جرم مستند به رفتار تمامی شرکت کنندگان در جرم نباشد شرکت در جرم منتفی میباشد، مثل اینکه شخصی اقدام به ایراد سیلی به صورت الف نماید سپس شخص دیگر با چاقو اقدام به مجروح نمودن وی نماید و در نتیجه فرد بمیرد. در اینجناظر به اینکه فعل قتل مستند به عمل شخصی که سیلی زده نمی باشد، عمل وی شرکت در قتل تلقی نمی شود. عبارت (رفتار هر یک به تنهایی برای وقوع جرم کافی نباشد) در اواسط ماده بدان معناست که از نظر قانونگذار در شرکت در جرم تفاوتی نمی کند که ذات جرم طوری باشد که بتواند با فعل یک نفر بوقوع بپیوندد، یا با فعل چند نفر (گلریز، چ اول، ۱۳۹۴، ص ۲۰۸) بدیهی است ارتکاب جرایمی که جز با تعدد مرتکب نمی تواند صورت گیرد شرکت در جرم نمی باشد مانند زنا که لازمه تحقق آن وجود یک زن و مرد می باشد.

شیوه های اعانت برائم

ماده ۱۲۶ قانون مجازات اسلامی مصادیق معاونت در جرم (راهها و شیوه های اعانت برائم) را بیان کرده است. برخی از مصادیق مذکور در این ماده به عنوان فعل معنوی شناخته می شود مانند تحریک و ترغیب و فاعل آنها را فاعل معنوی می نامند.

جمهور حقوقدانان معتقدند که مصادیق معاونت در جرم جنبه حصری دارد و معاونت الزاماً باید به یکی از طرق مصرحه در قانون باشد (شکری، چاپ هفتم، ویرایش دوم، ۱۳۸۷، صص ۱۱۴

(۱۱۵ و)

حکم شماره ۱۱۶۶-۱۳۲۵/۹/۴ موید نظریه فوق می باشد. طبق این حکم «معاونت موضوع ماده ۲۸ قانون کیفر عمومی (سابق و ماده ۱۲۶ قانون مجازات اسلامی) به موردی که در آن ماده مندرج است محقق می شود و دادگاه باید مشخص کند که به کدامیک از عناوین نظر داشته است». در این مقاله نیز در فراخور موضوع مطروحه بطور مختصر به تبیین برخی از مصادیق و شبیه های مندرج در ماده ۱۲۶ ق.م.ا. که مغایر با میزان و ارزش های اخلاق اسلامی همچون پاکی، تزکیه روح و نفس، عدم عناد و دشمنی، عدم طمع ورزی و قناعت؛ کمک و نیکی به دیگران، تشویق به نوع دوستی، احسان و گذشت؛ حفظ اسرار و عیب پوشی، حفظ امنیت و آرامش، عدل و انصاف و... به شرح ذیل پرداخته می شود.

تحریک

یکی از مصادیق معاونت در جرم، تحریک به فعل مجرمانه یا گناه است؛ تحریک کننده به کسی گویند که بی آنکه در عمل مادی جرم دخالتی کند، محرک فاعل جرم به عناوین مختلف در ارتکاب بزه است. به عبارت دیگر، می توان گفت که معاون در اینجا فاعل اخلاقی یا ذهنی جرم است (نوربها، ۱۳۸۶، ص ۳۰۸) که به شرح ذیل به آن پرداخته می شود.

تعریف تحریک

تحریک در لغت به معنای به حرکت در آوردن جنبانیدن چیزی را، ضد تسکین جنبش و حرکت و هیجان، گاهی مجازاً به معنی رغبت دادن. اغوا کردن و ترغیب دادن کسی را به ضد دیگری (لغت نامه دهخدا، ص ۶۴۷۶) برانگیختن، وادار کردن (فرهنگ عمید، ج اول، ص ۵۴۵)، جنبانیدن و نیز در معنی واداشتن و برانگیختن دیگران آمده است. تحریک به جرم یعنی واداشتن دیگری به ارتکاب جرم به هر دستاویزی، خواه با دادن مال، وعده، و یا فریب و خواه با تشویق، ترغیب و به طور کلی تقویت نیروی اراده ارتکاب به جرم مانند تهییج حس کینه و انتقامجویی، تحریک مندرج در ماده ۴۳ به طور مطلق ذکر شده است. به طوری که اگر قانونگذار در بند یک ماده مذکور به مصادیق دیگر افعال معاونت مانند ترغیب، تهدید و یا تطمیع اشاره نمی کرد باز هم به لحاظ اطلاق تحریک فعل معاونت متحقق می بود. زیرا ترغیب، تهدید و همچنین تطمیع همواره متضمن نوعی تحریک است. به این معنی هر فعل دیگری نظیر پند و اندرز، توصیه و تجویز که مباشر را به ارتکاب جرم مصمم کند، نوعی تحریک محسوب می شود. (اردبیلی، ج ۲، پیشین، ص ۴۲). در قانون مجازات اسلامی معنی و مفهوم تحریک مشخص نشده و این مساله را به صورت یک مساله موضوعی و تشخیص آن را به عهده ی قاضی گذارده که با توجه به اصول و قواعد کلی و عرف جامعه آن را احرا نماید. (شامبیاتی، همان، ص ۲۲۳)

اقسام تحریک

اقسام تحریک: تحریک انواع مختلف دارد و ممکن است به اشکال گوناگون واقع شود. تحریک ممکن است ۱- فردی یا جمعی، ۲- مستقیم یا غیر مستقیم باشد.

فردی یا جمعی

درعین حال تحریک ممکن است فردی یا جمعی باشد. تحریک فردی به این معنی است که مخاطب شخص معلوم و معین باشد (اردبیلی، پیشین، ص ۴۲) درحالی که تحریک جمعی نسبت به گروه یا جماعتی صورت می‌پذیرد. در خصوص لزوم فردی بودن تحریک درحقوق جزای ایران دو عقیده متفاوت ابراز شده است. عده‌ای معتقدند که ضرورت ندارد شخص معینی تحریک شده باشد. و به محض اینکه توصیه یا تشویق و فرمان در ارتکاب جرم موثر واقع شود و کسی بر اثر این گونه تحریکات مرتکب جرم گردد. تحریکات مزبور معاونت در جرم به شمار می‌رود و مرتکب آن قابل مجازات است. مثلاً هرگاه کسی با انتشار مقالات در روزنامه فساد اخلاقی، دزدی و هرگونه جرمی را تشویق نماید و تشویق وی در شخص اثر کند و مرتکب جرم شود، در این صورت عمل ناشر معاونت در جرم محسوب است، اما به هرصورت کسی که عملیات وی باعث ارتکاب جرم می‌شود باید قاصد و عامد باشد. بدین معنی که بخواهد در نتیجه عملیات خود، دیگران مرتکب جرم گردند (بهری، پیشین، ص ۲۳۹) و اضافه می‌کنند که چون هدف قانونگذار مبارزه با عوامل خطرناک اجتماعی است و با توجه به پیچیدگی روابط اجتماعی، عدم مجازات محرکین غیرمستقیم که بعضاً هم حرفه‌ای هستند، چه بسا به نظم عمومی جامعه لطمه وارد آورد و آثار منفی اجتماعی به دنبال داشته باشد (شامبیاتی، پیشین، ص ۲۲۴) اما عده‌ای دیگر معتقدند که اولاً؛ درحقوق فرانسه که الهام بخش قوانین جزایی ما بوده است، فردی بودن تحریک را شرط تحقق معاونت شناخته است. از سوی دیگر قاعده تفسیر مضیق قوانین جزایی ایجاب می‌کند که مصادیق معاونت را منحصر به مواردی بدانیم که به طور قطعی و بدون هیچ گونه تردید با این عنوان شناخته و پذیرفته شده است. (صانعی، پیشین، صص ۵۷۳-۵۷۴)

حال با توجه به اینکه قانونگذار ایران با عبارتی مطلق هر گونه تحریک را قابل مجازات تلقی کرده است. بعلاوه با توجه به اینکه در طول دوره ی اجرای آن نیز ظاهراً هیچ نوع دلیل و مدرکی وجود نداشته و آراء وحدت رویه دیوان عالی کشور و یا آراء شعب نیز، به جزء در خصوص موثر بودن تحریک، در سایر موارد سکوت کرده است؛ لذا می‌توان گفت لزومی به فردی بودن تحریک نباشد. خصوصاً اگر بپذیریم که آنچه در بحث تحریک به جرم اهمیت دارد وجود رابطه علیت یا موثر بودن آن می‌باشد، دیگر نیازی به فردی بودن آن نخواهد داشت. (مرادی،

تحریک فکرواراده ارتکاب جرم مباشر

تحریک به حکم عقل باید مقدم بر فعل اصلی بوده و از طریق فعل مثبت باشد نه منفی. تحریک کننده به کسی گویند که بی آنکه در عمل مادی جرم دخالتی کند محرک فاعل جرم به عناوین مختلف در ارتکاب بزه است. به عبارت دیگر، می توان گفت که معاون در اینجا فاعل اخلاقی یا ذهنی جرم است (نوربها، همان، ص ۳۰۸)

یکی از مباحث اصلی در رشته حقوق برای عمومی بحث معاونت در جرم است. فردی که به فکر ارتکاب وقوع یک بزه می باشد ممکن است به اندازه کافی جرات و جسارت لازم برای حضور در صحنه جرم و ارتکاب آن بدون واسطه و مستقیم را نداشته باشد و تصمیم بگیرد به صورت غیر مستقیم جرم را انجام دهد و با مباشر جرم همکاری و همفکری داشته باشد تا در اثر این همکاری و هم فکری جرم به وقوع بپیوندد. چنین فردی که بدون دخالت در عنصر مادی جرم در ارتکاب جرم همکاری و مساعدت داشته و به طور غیر مستقیم زمینه وقوع جرم را فراهم می سازد معاون جرم می باشد. به عبارت دیگر کسی که به مجرم اصلی در ارتکاب جرم کمک کند. یا وقوع جرم را تسهیل نماید، بدون آن که اقدامات وی به گونه ای باشد که جرم را مستند به عمل او سازد معاون نامیده می شود (میر محمد صادقی، ۱۳۹۳، چاپ چهاردهم، ص ۴۲۵)

مصادیق تحریک در قانون مجازات و سایر قوانین جزایی دارای تعریف خاصی نبوده و تمیز عمل مجرمانه معاون جرم به عنوان تحریک یا عدم آن با مقام قضایی است با توجه به رویه قضایی و نظریات علمای حقوق هم چنین سابقه تحریک به ارتکاب جرم در قوانین جزایی ایران این مطلب استنتاج می گردد که هر گونه فعل یا قولی در جهت سوق دادن مرتکب اصلی جرم به سمت عمل مجرمانه و القا فکر مجرمانه وی و یا تشدید فکر مجرمانه قبلی مباشر جرم، از سوی محرک تحت عنوان تحریک به ارتکاب جرم و نهایتاً معاونت در جرم، قرار می گیرد. بنابراین مصادیق تحریک به ارتکاب جرم تمثیلی بود نه حصری.

به نظر عده ای از حقوقدانان ضرورتی ندارد که شخص معینی تحریک شده باشد، به محض اینکه توجه یا تشویق و فرمان در ارتکاب جرم موثر واقع شود و کسی بر اثر اینگونه تحریکات مرتکب جرم گردد تحریکات مزبور معاونت در جرم به شمار می رود و مرتکب آن قابل مجازات است. مثلاً چنانچه کسی با انتشار مقالات مردم را به فساد اخلاق تشویق نماید و تشویق وی را شخصی اثر کند و مرتکب جرم شود در این صورت عمل مباشر معاونت در جرم محسوب می شود زمانیکه فکر ارتکاب جرم در ذهن فاعل وجود دارد و دیگری با ایجاد اطمینان خاطر و یا قول به مساعدت در مواقع لزوم همچون دفاع در دادگاه یا نگهداری از خانواده مرتکب را به ارتکاب جرم

مصمم می‌سازد، چنین تحریک و تشویق مصداق معاونت در جرم و نه تحریک به عنوان جرم مستقل خواهد بود. (ابوعامر، ۱۹۹۲، ص ۲۸۳).

درحقیقت این شکل اخیر با ترغیب به ارتکاب جرم منطبق است. زیرا زمینه و هسته اولیه ارتکاب جرم در ذهن مرتکب اصلی موجود است و معاون آن را تقویت و تکمیل می‌نماید. ولیکن زمانی که هسته اولیه ارتکاب جرم در ذهن او (مرتکب) موجود نبوده و دیگری اراده ارتکاب جرم را در ذهن او خلق می‌نماید، چنین عملی مصداق معاونت، در جرم نبوده و طبق ماده ۲۱۷ ق.م.ا تحت عنوان مستقل «تحریض» قابل تعقیب و مجازات خواهد بود.

دلایلی که در خصوص استقلال مسئولیت محرض بیان می‌کنند این است که اولاً: با توجه به اینکه شخص محرض مغز متفکر در ارتکاب جرم بوده است؛ لذا به لحاظ اخلاقی مسئولیت دارد. ثانیاً: خطری که شخص محرض برای جامعه دارد؛ کمتر از خطری که فاعل مادی (وادار شده) دارد نیست. چه بسا برخی از محرضین بسیار حرفه‌ای بوده و به طور هوشیارانه ای بر ذهن افراد تأثیر می‌گذارند و بنابراین خطرناک می‌باشند. ثالثاً: از آن‌جا که به لحاظ حقوقی میان محرض و جرم ارتكابی رابطه وجود دارد به گونه‌ای که اگر تحریک وی نبود، جرمی حادث نمی‌شد؛ لذا وی با تحریک دیگری به ارتکاب جرم، آثار و نتایج فعل مجرمانه دیگری را پذیرفته است. (حومد، ۱۹۹۰، ص ۵۰۵)

تهدید

این نوع معاونت در جرم در قانون سابق مجازات عمومی ایران وجود نداشت و از مواردی است که ضمن اصلاحات سال ۱۳۵۲ در قانون پیش بینی گردیده و تصور می‌شود که از قوانین اروپایی، مخصوصاً از قانون جزای فرانسه اقتباس شده باشد، زیرا در ماده ۶۰ قانون مجازات عمومی فرانسه صراحتاً اشاره به معاونت از طریق تهدید شده است (محسنی، چاپ اول، ۱۳۷۶، جلد سوم، ص ۱۰۶)

تعریف تهدید

تهدید در لغت یعنی: بیم کردن، ترسانیدن، نیک ترسانیدن، بیم دادن، ترس دادگی و ترسانیدن (لغت نامه دهخدا، ص ۷۱۶۷) در اصطلاح مراد از تهدید عبارت از این است که کسی از طریق ایجاد خطر برای جان یا مال یا آبروی دیگری او را وادار به ارتکاب جرم کند (ولیدی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۱) در واقع تهدید عبارتست از ایجاد خوف و وحشت در طرف مقابل به انجام کاری یا انجام ندادن کاری به وسیله گفتار یا رفتار به طرق نامشروع و نامتعارف که وقوع آن کار یا حالت برای تهدید شونده نامطلوب و آزاردهنده باشد.

اقسام تهدید

اقسام و انواع تهدید عبارتند از:

۱- **ضرر نفسی:** ایجاد هرگونه رعب و وحشت یا ترس سلامت بدنی و ترس از ایراد صدمه جسمی را تهدید به ضرر نفسی نامند.

۲- **ضرر مالی:** ضرری که به اموال و منافع شخص مربوط می شود مثل اینکه شخص تهدید کند که اموال مخاطب را تخریب یا نابود خواهد کرد.

۳- **ضرر شرفی:** هرگونه عملی که جایگاه و شان و شخصیت فرد مخاطب را به مخاطره بیندازد مثل اینکه تهدید به افشای مشکلات مالی و یا اخلاقی خود و یا نزدیکانش را ضرر شرفی می گویند.

افشای اسرار: هر موضوعی که برای فرد دارای اهمیت باشد و پنهان ماندن آن موضوع برای فرد مهم و افشای آن به ضرر حیثیتی و یا مالی منجر شود و فرد تهدید به افشای آن کند جرم محسوب می شود.

از عناصر تشکیل دهنده جرم تهدید عنصر معنوی یا ارادی است بدین معنا که هر عملی که به عنوان جرم در قانون تلقی می شود مجرم نیز باید آن عمل را به قصد سوء نیت و آگاهانه (و عامدانه) انجام دهد در بعضی مواقع مجرم بدون اطلاع از معنی یک لفظ، اقدام به بازگو کردن آن می کند و این در حالیست که نه قصد تهدید دارد نه قصد ترساندن طرف مقابل را .

لازم به ذکر است که تهدید باید صریح باشد و منتج به ترس گردد به طور مثال تهدید بر اینکه اگر ماه محرم نبود تو را می کشتم جرم تهدید تحقق پیدا نمی کند. مضافاً اینکه تهدید باید به سمع تهدید شونده برسد چون اگر کسی در غیبت تهدید شود و او از تهدید با خبر نباشد، در عمل جرمی به وقوع نپیوسته است.

تطمیع

تطمیع در لغت یعنی: فریب، طمع افکندن، امیدوار کردن و آرزومند گردانیدن، به طمع آوردن کسی را (لغت نامه دهخدا، ص ۶۷۸۸) تطمیع به معنی به طمع انداختن و برانگیختن حس نفع طلبی دیگری است و در اصطلاح عبارت از وعده و وعید و دادن وجه یا امتیازی است که شخص را به ارتکاب جرم مصمم می کند (ولیدی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۱)

دسیسه و نیرنگ

یکی دیگر از مصادیق و شیوه های معاونت در جرم (که مغایر با کرامت و فضائل اخلاقی می باشد) دسیسه و نیرنگ است دسیسه در لغت به معنی، مکر، حيله، توطئه و فتنه، عداوت، ج، دسائس، دسایس - دسیسه باز: حيله باز، مکار، فتنه گر - دسیسه کار: توطئه چین، مکار، فریب

کار، دسیسه کردن: توطئه کردن، توطئه چیدن (لغت نامه دهخدا، ص ۸۹۷). شیوه دسیسه صورتی است که مکر و حيله پنهانی و کاری که از روی حيله، اما مخفیانه صورت گیرد. به عبارت دیگر زمانی معاونت توسط دسیسه تحقق می پذیرد که عمل مجرمانه دور از رویت و به صورت پنهان انجام گیرد تا عمل مورد نظر انجام شود.

فریب نیز عبارت است از مکر و حيله و تقرب به معنی دسیسه است و تنها تفاوت آن در این است که دسیسه، خدعه ای است پنهانی در حالی که فریب دهنده برای عمل فریب دادن مستقیماً عمل خلاف را انجام می دهد، یعنی به صورتی حقیقی و با تبحری که دارد، خلاف را متصور ساخته و به حقیقت جلوه داده و بدین طریق فریب خورده را وادار به ارتکاب عمل مجرمانه می نماید. در این عمل فریب دهنده کار زشت و قبیح ضد اجتماعی را به صورت یک کار صحیح و موافق با هنجارهای اجتماعی جلوه می دهد. (شامبیاتی، همان، ص ۲۵۰)

همانگونه که مشاهده می گردد افعال، اعمال و سوء نیت های فوق علاوه بر آن که جملگی خلاف اخلاق اسلامی، شئون و کرامت انسانی در راستای اهداف شیطانی و فساد اخلاقی است به علت بروز ارتکاب جرائم در قانون و حقوق نیز دارای مجازات خواهد بود.

نتیجه گیری

با توجه به بررسی به عمل آمده و نظر به مطالب معنونه و مقایسه آن با معیار و ارزش های اخلاق اسلامی؛ دقیقاً مشخص گردید که شیوه های مندرج در ماده ۱۲۶ قانون مجازات اسلامی که تحت عنوان مصادیق معاونت در جرم (راهها و شیوه های اعانت بر اثم) است به نحوی که برخی از مصادیق مذکور در این ماده به عنوان فعل معنوی شناخته می شود مانند تحریک و ترغیب و فاعل آنها را فاعل معنوی می نامند. علاوه بر اثرات (مجرمانه) حقوقی موضوعه جملگی در زمره فعل گناه است یعنی اعمال و رفتاری مغایر با آموزه های دینی و اخلاق ناب محمدی (صلی الله علیه و اله) دارد زیرا؛ منظور از معاونت در جرم این است که فردی یا افرادی با همکاری و مساعدت با مباشر جرم به نحوی از انحاء فعل مجرمانه یا گناه مانند: تحریک، ترغیب، تطمیع، دسیسه، فریب و نیرنگ، سوءاستفاده از قدرت، اخفاء، تهیه و وسایل ارتکاب جرم، با ارائه طریق ارتکاب جرم و تسهیل وقوع جرم بدون دخالت معاون در عنصر مادی، آن جرم صورت پذیرد، البته این همکاری باید قبل یا مقارن با وقوع جرم اصلی باشد. مجرمانه بودن عمل اصلی، شرط تحقق معاونت است. بدین معنا که رکن قانونی معاونت در جرم، آن است که عمل مباشر (عملش) مجرمانه باشد تا کار شخص، معاونت در جرم محسوب گردد. در فقه نیز معاونت در جرم، گناه و ستم، خود جرم است که کیفر تعزیر دارد. اثم در لغت به معنای گناه، بزه، ذنب و عدوان به معنای ظلم و ستم، بدخواهی و بی عدالتی است که در زمره مصادیق و معیارهای، ضدارزشهای اخلاقی قلمداد می گردد بدین جهت استنباط می شود که؛ قرآن کریم تعاون در اثم و عدوان را نهی و تعاون در بر و تقوی که از شاخص های افعال نیک اخلاقی است را مقرر می کند و می فرماید: «تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» (مائده: ۲). در تعریف معاونت برخی می گویند که این آیه بر حرمت اعانت در اثم و عدوان دلالت دارد و غیر از تعاون است. اعانت این است که کسی دیگری را یاری دهد، ولی تعاون عبارت است از همکاری دو یا چند نفر یا یک گروه با یکدیگر. به تعبیر دیگر، تعاون از باب تفاعل (مشارکت و همکاری) است و انجام آن بین دو یا چند فاعل دارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۵ هـ.ق)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
 ۲. ابو عامر، محمد زکی، (۱۹۹۲ م)، قانون العقوبات اللبناني: القسم العام، بیروت دارالجامعیه.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ هـ.ق)، لسان العرب، بیروت: دار التراث العربی.
 ۴. اردبیلی، محمد علی، (۱۳۸۳)، حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران: نشر میزان.
 ۵. باهری، محمد، (۱۳۴۰)، تقریرات درس حقوق جزای عمومی، تهران: چاپ براردان علمی.
 ۶. ترمذی، ابو عیسی بن سوره، (بی تا)، الجامع الصحیح، بیروت.
 ۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۸)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۵، تهران: گنج دانش.
 ۸. حسینی شاهرودی، سید علی، (۱۴۰۸ هـ.ق)، محاضرات فی الفقه الجعفری، قم: دارالکتب الاسلامی.
 ۹. حومد، عبدالوهاب، (۱۹۹۰)، المفصل فی شرح قانون العقوبات: القسم العام، المطبعه الجدیده، دمشق.
 ۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۶۷ ق)، وسائل الشیعه، ناشر موسسه ال البيت لاحیاء التراث.
 ۱۱. حمیدی، منوچهر، (۱۳۵۱)، معاونت در ارتکاب جرم، تهران، چاپخانه صبح امروز.
 ۱۲. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ هـ.ق)، المکاسب المحرمه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۳. خمینی، سید روح الله، (بی تا)، تحریر الوسیله، ترجمه محمد اسلامی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسی جلد دوم.
 ۱۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، جلد پنجم.
 ۱۵. سیاح، احمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران: انتشارات اسلام.
 ۱۶. راغب اصفهانی، (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار المعرفه.
 ۱۷. سبزواری نژاد، حجت، (۱۳۹۲)، حقوق جزای عمومی (جرم، مجرم، مسوولیت کیفری و موانع آن) چاپ اول، تهران: جنگل جاودانه.
 ۱۸. شکری، رضا و قادر سیروس، (۱۳۸۷)، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی، تهران: نشر مهاجر.
 ۱۹. شامبیاتی، هوشنگ، (۱۳۷۴)، حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران: رودکی، ۱۳۷۱ و انتشارات ویستار: ج ۵؛ (و چاپ ۱۲، انتشارات مجد، ۱۳۸۴)
 ۲۰. شامبیاتی، هوشنگ، (۱۳۹۲)، حقوق جزای اختصاصی جرایم علیه اموال، چاپ دوم، تهران: مجد، جلد اول، ص ۲۲۰

۲۱. صانعی، پرویز، (۱۳۷۶)، حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران: گنج دانش،
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۴)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، انتشارات: دارالعلوم.
۲۳. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ هـ)، مجمع البحرین، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۲۴. عوده، عبدالقادر، (۱۳۷۲)، التشریح الجنایی الاسلامی، مترجمین، ناصر قربانیان، مهدی منصوری، نعمت... الفت، ج ۲، چاپ اول، نشرالمیزان.
۲۵. عمید، حسن، (۱۳۵۰)، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات جاویدان.
۲۶. فاضل لنکرانی، (۱۴۱۶ هـ.ق)، محمد، القواعد الفقهیه، ج ۱، قم: چاپ مهر.
۲۷. قیومی، احمد بن محمد مقری، (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.
۲۸. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۷۸)، حقوق جزای اختصاصی، تهران: مؤسسه انتشارات جهاد دانشگاهی.
۲۹. گلریز، امین، (۱۳۹۴)، شرح کامل قانون مجازات اسلامی در نظام عدالت کیفری ایران، چاپ اول، تهران: مجد.
۳۰. گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۵۵)، گزارش علمی کنفرانس اجرای حقوق کیفری اسلامی، نشریه حقوق تطبیقی، ش ۲.
۳۱. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن، (۱۴۰۱ هـ. ق)، قواعد فقهیه، ج ۱، تهران: مؤسسه عروج.
۳۲. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن، (۱۳۸۸)، قواعد الفقهیه، ج ۲، چاپ دوم، انتشارات مجد.
۳۳. مرادی، حسن، (۱۳۷۳)، شرکت و معاونت در جرم، تهران: نشر میزان.
۳۴. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۷۹)، قواعد فقه، بخش جزایی، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۵. محسنی، مرتضی، (۱۳۷۶)، حقوق جزایی عمومی، چاپ احمدی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ج ۲.
۳۶. میرمحمد صادقی، حسین، (۱۳۸۷)، حقوق جزای اختصاصی جرایم علیه تمامیت جسمانی اشخاص، تهران: نشر میزان.
۳۷. میرمحمد صادقی، حسین، (۱۳۷۹)، حقوق جزای اختصاصی جرایم علیه مصالح عمومی، تهران: نشر میزان.
۳۸. مجلسی (علامه)، محمدباقر، (۱۳۱۵ ق)، بحارالانوار، ناشر دارالکتب اسلامی، ج ۲۳، ص ۳۳۰، ح ۴
۳۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷ هـ ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. نوربها، رضا، (۱۳۸۶)، زمینه حقوق جزای عمومی، تهران: گنج دانش.
۴۱. نجفی (جوهری)، سیدمحمدحسن، (بی تا)، جواهرالکلام، ج ۴۱
۴۲. ولیدی، محمد صالح، (۱۳۷۸)، مختصر النافع، حقوق جزای عمومی، چاپ اول، تهران، نشر خط سوم، ص ۳۳۱.

کنش‌گفتاری اندیشه‌های ایرانشهری عنصرالمعالی بر اساس دیدگاه آستین

مهسا فرهمند نژاد^۱

مریم شعبان زاده^۲

عباس نیکبخت^۳

چکیده

استفاده از نظریه‌های زبان‌شناسی در تحلیل آثار ادبی می‌تواند تمهیدات مناسبی را در اختیار محققان قرار دهد. نظریه‌ی کنش‌گفتاری به عنوان یک نظریه‌ی کاربرد شناسانه، گفتار را یک کنش اجتماعی و ارتباطی می‌داند و با بررسی زبان در بافت، در پی کشف زوایای پنهان معانی است. در این مقاله که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش تحلیل محتوا انجام گرفته، سعی شده است مختصات و مولفه‌های اندیشه‌ی ایرانشهری عنصرالمعالی در قابوس‌نامه، از دیدگاه کنش‌های گفتاری جان لانگشاو آستین مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا تحلیلی قوی‌تر از اندیشه‌ی وی، به دست آید. یافته‌های پژوهش دلالت بر این دارد که عنصرالمعالی اندیشه‌های ایرانشهری را صرفاً در معنای تحت‌اللفظی آن مطرح نمی‌کند، بلکه هدف او کنش‌تأثیری در مخاطب است. به واقع، قصد عنصرالمعالی از بیان و نوشتن مختصات و مولفه‌های اندیشه‌ی ایرانشهری، ابلاغ و انشای پند، نظر و حکم خود است. گویی عنصرالمعالی خود را موظف می‌داند با نوشتن و تدوین قابوس‌نامه، عملی را انجام دهد و بالاخره اینکه زبان عنصرالمعالی آن اندازه که کاری را انجام می‌دهد، به روشنی آن را بیان نمی‌کند.

واژگان کلیدی

عنصرالمعالی، قابوس‌نامه، اندیشه‌ی ایرانشهری، جان آستین، کنش‌گفتاری.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
Email: mahsafarahmandnezhad@gmail.com

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mshabanzadeh@lihu.usb.ac.ir

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
Email: Nikbakht_a@lihu.usb.ac.ir

طرح مسأله

استفاده از نظریه‌های زبان‌شناسی در تحلیل آثار ادبی هم می‌تواند جنبه‌های تازه‌ای از آثار ادبی را پیش روی ما آورد و هم می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی چشم زبان‌شناسان بگشاید. این مقاله با چنین رویکردی به سراغ نظریه‌ی زبانی «کنش‌گفتار» رفته و آن را بر روی «مولفه‌های اندیشه‌ی ایران‌شهری» در قابوس‌نامه تبیین و اجرا می‌کند. تا بتوان به شناخت بهتری از افکار، علل و انگیزه‌های عنصرالمعالی از ارائه‌ی اندیشه‌ی ایران‌شهری دست یافت. کتاب‌ها و مقالات زیادی به بررسی شاخصه‌های اندیشه‌ی ایران‌شهری در قابوس‌نامه پرداخته‌اند اما در رابطه با بررسی اندیشه‌های عنصرالمعالی بر اساس کنش‌های گفتاری جان آستین تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است. این مقاله درصد است تا با نگاهی نو و تعریفی دیگر به بررسی این اندیشه‌ها در قابوس‌نامه بپردازد. بنابراین سوال اصلی مقاله یافتن هدف‌ها و انگیزه‌های عنصرالمعالی از ارائه‌ی این اندیشه‌هاست. مباحث مولفه‌های اندیشه‌ی ایران‌شهری عنصرالمعالی و اوضاع و احوال عصر او، به عنوان سوالات فرعی مقاله، پاسخ داده می‌شود. در ابتدا سعی شده است که مبانی اندیشه‌ی ایران‌شهری و کنش‌های گفتاری که پشتوانه‌ی نظری مقاله هستند، تعریف و توضیح داده شود. سپس مختصات اندیشه‌ی ایران‌شهری در قابوس‌نامه بر اساس کنش‌گفتاری جان آستین بررسی شده است.

قابوس‌نامه اثر عنصرالمعالی یکی از مشهورترین نویسندگان زبان و ادبیات فارسی در قرن پنجم هجری است که از بازماندگان طبقه‌ی حاکم نیز به شمار می‌رود. جان لانگشاو آستین فیلسوف برجسته‌ی، مکتب فلسفی زبان روزمره و بنیان-گذار نظریه‌ی کنش‌گفتاری است. دیدگاه افعال گفتاری او، ماهیت و جوهر زبان را، " فعل و کنش " ارزیابی می‌کند و معنا را از رهگذر متن و بستر، قابل فهم و دریافتنی می‌داند. او در تحقیقات خود به الگوی سه‌گانه‌ای رسید که سه‌گانه‌ی آستینی نامیده می‌شود. این الگوی سه‌گانه نشان می‌دهد که در هر اظهار زبانی با سه کنش بیانی (مربوط به خود زبان)، کنش منظوری (مربوط به قصد گوینده) و کنش تأثیری (مربوط به تأثیر مخاطب) مواجه هستیم.

مبانی نظری تحقیق

عنصرالمعالی و بافت زمانه اش

در میان حاکمان بی‌شماری که ایران زمین، در روزگاران دراز به خود دیده است، کمتر می‌توان حکمرانی اهل فضل و دانش یافت که کتابی برجسته و ممتاز هم از خود به یادگار گذاشته باشد. " عنصرالمعالی کیکاووس از آل زیار بود. پدران‌ش در نواحی شمال ایران: طبرستان، گرگان،

گیلان، ری و جبال سال‌ها حکومت داشتند. خود او نیز اگر از سلطنتی باشکوه و قدرت برخوردار نبود، اما دستگاهی داشت. عنصرالمعالی به رسم امیرزادگان آن عصر تربیت شده و آداب ملک‌داری را به خوبی فرا گرفته بود. (یوسفی، ۱۳۹۰: ۹۰)

قابوس‌نامه از برجسته‌ترین آثار فارسی قرن پنجم هجری است که در زمینه‌ی ادبیات تعلیمی جایگاه ویژه‌ای دارد. عنصرالمعالی این کتاب را به جهت، تعلیم و تربیت فرزند خود گیلان‌شاه نوشته است. "نام حقیقی کتاب را پندنامه و نصیحت‌نامه دانسته‌اند." (مزدایور، ۱۳۸۶: ۸۳) «این کتاب، در چهل و چهار باب نوشته شده است که با در شناختن ایزد تعالی، آغاز می‌شود و سپس با مباحث دینی و گاهی پرداختن به مسائلی که جنبه‌ی دنیوی دارند، ادامه می‌یابد و بالاخره با منع آرزو، ستایش خرد، آرزوی رحمت خداوند برای خود، فرزندش گیلان‌شاه و خواننده‌ی کتاب پایان می‌یابد. (مزدایور، ۱۳۸۶: ۸۴)

«اهمیت قابوس‌نامه خصوصاً از آن جهت است که اطلاعات ذی‌قیمت کثیری راجع به ابواب مختلف تمدن و فرهنگ ایران قرن پنجم در آن آمده است.» (صفا، ۱۳۷۶: ۴۰) محمد تقی بهار معتقد است که «افزودن بر فواید عظیمی که این کتاب از حیث شناسایی تمدن قدیم و معیشت ملی و زندگی و دستور حیات دارد، باید آن را مجموعه‌ی تمدن اسلامی پیش از مغول دانست» (بهار، ۱۳۳۷: ۱۱۴). سعید نفیسی نیز در میان آثار قدمای ایران، قابوس‌نامه را تنها اثری میداند که «در مباحث معرفت‌الروح فلسفه‌ی جدید، سخن رانده است» (نفیسی: ۱۳۴۲، ۴).

در ادامه، به توصیف و توضیح بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زیست عنصرالمعالی پرداخته خواهد شد؛ چرا که این بستر بر روش و بینش هر مولفی تأثیر گذار می‌باشد. بنابراین نباید کنش‌گفتاری اندیشه‌ی ایرانی‌شهری قابوس‌نامه را در فضایی، رها از قیل و قال زمانه‌ی مولف آن ارزیابی کرد.

بافت زمانه و اوضاع و احوال عصر عنصرالمعالی، یکی از مهم‌ترین دوران‌های تاریخ ایران می‌باشد. دوره‌ای که ایرانیان پس از دو قرن سکوت، اکنون به دنبال بازسازی هویت خود، هستند. در این دوره ایرانیان دیگر به دستگاه خلافت در عرصه‌ی نظر، توجه نکردند. سیاست‌های تبعیض‌نژادی بنی‌امیه، به ویژه نگاه تحقیرآمیز به ایرانیان و موالی و برده‌خواندن ایرانیان یکی از مهم‌ترین دلایلی است که ایرانیان دستگاه خلافت را حاکمیت بیگانه می‌دانستند و وجهه‌ای برای آن قائل نبودند. در واقع آن‌ها با بازگشت به دوران ساسانیان و اندیشه‌های برجای مانده از آن عصر یعنی مولفه‌های اندیشه‌ی ایرانی‌شهری، به دنبال بازسازی هویت خود بودند. بی‌شک بازگشت به اندیشه‌های ایرانی‌شهری ایران باستان، ارکان نظام خلافت را به شدت سست و متزلزل کرد و زمینه‌ی نابودی آن را فراهم آورد.

سقوط و شکست ساسانیان منجر به ایجاد، بحران هویت گسترده‌ای در ایرانیان شد. «پیامد

بن واسطه‌ی سقوط شاهنشاهی ساسانی، تبدیل ایران به بخشی از مملکت جدید اسلامی بود. لیکن از همان آغاز ایرانیان روابط پرتنشی با حکام جدید عرب برقرار کردند. شیوه‌ی زندگی اغلب ایرانیان، کشت و کار زمین و حفاظت از منابع محدود آبی بود؛ شیوه‌ی ای که فاصله‌ی بعیدی با زندگی قبیله‌ای و فرهنگ بادیه‌نشین اعراب داشت. این ناسازگاری حتی درگاهشماری ایرانی و تقویم عربی هم نمود داشت، لذا از نخستین دهه‌های ورود اسلام به ایران، نهضت‌های پایداری در برابر سلطه‌ی اعراب آغاز شد که برخی از آن‌ها صبغه‌های فکری و فرهنگی پررنگی داشتند. تصورات موعودگرایی زرتشتی، نهضت مساوات طلب شعوبیه، شورش‌های محلی با انگیزه‌های مذهبی و راهکار عاجل فرمانروایی مشترک یک عرب و یک ایرانی بخشی از جلوه‌های آن بود که سرانجام تشکیل حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل در ایران را ممکن کرد. (دریایی، ۱۳۹۳: ۶۹)

" پادشاهی آل زیار که در اوایل قرن چهارم به دست مردآویج تاسیس شد، یکی از این حکومت‌ها بود که می‌کوشیدند از اطاعت خلفای عباسی سرباز زنند. آن‌ها برای تحقق این هدف، نسبت به فرهنگ ایرانی تعصب ویژه‌ای قائل بودند که بر گزیدن نام‌های سره‌ی پارسی، احیای آیین‌ها و سنن ایران باستان و گسترش فرهنگ علوم و ادبیات، برخی از جلوه‌های بارز رویکردشان بود» (وکیلی، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

عنصرالمعالی از سلاله‌ی زیاریان است. «زیاریان دودمان ایرانی بودند که تلاش در جهت احیای دوباره‌ی فرهنگ ایرانی را پیشه‌ی خویش ساختند، اینان که نسب خود را به قباد ساسانی می‌رسانیدند در سال ۳۱۵ ق بر گرگان و طبرستان مسلط شده بودند». (ذکایی، ۱۳۸۲: ۳۳۹). «پادشاهان این سلسله اگر چه به ظاهر خود را تابع حکومت مرکزی بغداد و عباسیان می‌دانستند اما در فرصت‌های مناسب برای زنده نمودن فرهنگ و سنن ایرانی کوشش بسیار مذبذول می‌داشتند، به گونه‌ای که مردآویج زیاری به شدت بر بازگشت به سنن ایرانی باستان همت گماشت و بسیاری از مراسم‌های ایرانیان باستان را دگر بار جان بخشید» (همان: ۸۸).

" از خاندان زیاری، امیران نخستین بیشتر جنگاورانی بودند که عمر خود را در لشکرکشی، جنگ و گریزهای نظامی می‌گذراندند. امیران میانی زیاری - قابوس و منوچهر - و در پایان عنصرالمعالی مجال بیشتری برای کسب علم و ادب و فضیلت داشتند. حشر و نشر با دانشمندان بزرگی مثل ابوریحان بیرونی و ابوعلی سینا نیز در ایجاد این روحیه بی‌تاثیر نبود». (مفرد، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

«دربار و دیوان سالاری غزنویان نیز به واسطه‌ی تجمع شاعران فارسی زبان و به کارگیری دبیران و وزیران ایرانی، اقتباسات زیادی از آداب درباری و دیوان سالاری ساسانیان داشته است. چنانکه برخی مکاتبات دربار غزنین به نواحی دیگر از جمله بغداد به زبان فارسی انجام می‌شد و

مراسم نوروز و مهرگان نیز در دربار غزنویان رواج داشت. این تاثیرپذیری غزنویان از ساسانیان بسیار مهم است؛ زیرا عنصرالمعالی به مدت هشت سال در دربار غزنویان ندیم مودود بن مسعود غزنوی بود و با دختر سلطان محمود غزنوی ازدواج کرد. لذا بخش‌هایی از تاثیرپذیری وی از اندیشه‌های ایرانی‌شناسی، از این طریق صورت گرفته است» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۱۸).

نظریه ی کنش گفتاری جان آستین

جان لانگشاو آستین، فیلسوف انگلیسی، نخستین کسی بود که به نقش‌های فعل و به تبع آن، جمله در فرایند گفت‌وگو اشاره کرد. به گفته ی وی، فعل در بسیاری از موارد فقط اطلاعات مبادله نمی کند، بلکه با خود عمل، معادل است. برای مثال، وقتی شخصی می گوید: «معذرت می خواهم عمل عذرخواهی اش درست موقعی به وقوع می پیوندد که این جمله را بر زبان می آورد. در چنین مواردی، «گفتن» برابر با «کنش» است و گوینده، با به زبان آوردن این جمله ها کاری انجام می دهد. آستین این فعل ها را «کنش» می نامد و آنها را از فعل‌هایی که اطلاعات را به صورت غیرکنشی انتقال می دهند، متفاوت می داند. به عقیده ی او، افعال کنشی صدق و کذب ندارند (لطفی پور، ۱۳۷۲: ۱۰).

" آستین مجموعه ی مقالات تدریسی اش در دانشگاه آکسفورد را در کتاب چگونه کلمات کار انجام می دهند، منتشر کرد؛ کتابی که معرفی کننده ی رسمی نظریه ی کنش گفتار به شمار می رود. این نظریه ی زبانی، با تحلیل انواع مختلف کارهایی که می توانیم با کلمات انجام دهیم، سر و کار دارد. (سرل، ۱۳۸۵: ۸). " نظریه ی مذکور را می توان به مثابه ی حلقه رابطنی در نظر گرفت که نظریه های انتزاعی زبان شناسی را با واقعیات و مشاهدات عینی که بر چگونگی کاربرد زبان مبتنی است، پیوند می دهد. " (پایا، ۱۳۸۳: ۱۶).

«او به نحو تاثیرگذاری نشان داد که نقش اصلی زبان صرفاً اخبار صادق یا کاذب از واقعیت نیست بلکه با زبان، افعال متنوع و بسیاری می توان انجام داد زیرا قصد گوینده از ادای این جملات توصیف وضع حال و یا واقعیتی نیست بلکه انجام یک فعل به وسیله همین جملات است برای مثال اگر کسی بگوید قول می دهم شما را بینم قصد او از این جمله خبری، توصیف وعده نیست بلکه با همین جمله وعده می دهد و فعل وعده را تحقق می بخشد» (سرل، ۱۳۸۰: ۳۰).

" وی سعی می کند با تمایز میان سه سطح متفاوت از افعالی که انسان هنگام سخن گفتن انجام میدهد نظریه جامع عرضه کند تمایز یاد شده به شرح زیر است:

الف- فعل تلفظی {Locutionary Act} مقصود از آن اظهار عباراتی است که معنا و مصداق دارند.

ب- فعل مضمون در سخن {ILLocutionary Act} یعنی اظهار عبارتی که ادای آن ها

معادل بیان گزاره‌ها یا ایراد اخطارها و صدور فرامین و طرح پرسش‌ها و نظایر آن است.
ج- فعل ناشی از سخن {Prelocutionary} ایجاد تاثیر خاص در شنونده» (سرل، ۱۳۸۰: ۲۳).

نهایتاً آستین یک تمایز سه‌گانه میان کنش‌ها برقرار می‌کند که فرد هنگام گفتن یک جمله انجام می‌دهد این سه کنش عبارتند از: کنش بیانی، کنش منظوری و کنش تاثیری که فرد هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد.

"کنش بیانی صرفاً تولید یک پاره‌گفتار معنادار توسط گوینده است این کنش فقط جنبه‌های زبانی گفتار را در بر می‌گیرد و این اصطلاح در مقایسه با کنش‌های منظوری مطرح می‌شود که در آن چیزی بیش از بیان صرف مورد نظر است.

کنش منظوری همان عملی است که گوینده با تولید یک عبارت زبانی و از طریق نیروی متداول مربوط به آن به تصریح یا تلویح قصد می‌کند این اعمال عبارتند از پرسیدن، سوال، دستور دادن، تشکر کردن، و عذر خواهی کردن» (حسینی و رادمرد، ۱۳۹۲: ۶۸).

«آستین به مشخصه‌ی سومی نیز اشاره می‌کند و آن را تاثیر پس بیانی می‌نامد. برخی افعال نظیر افعال کنشی اند؛ یعنی به لحاظ معنایی به عملی اجتماعی اشاره دارند که قرار است از طریق زبان به اجرا در آید به جای اینکه به منظور گوینده اشاره کنند به تاثیر خود بر شنونده اشاره دارند» (لایکن، ۱۳۸۰: ۳۲۰)

از دیدگاه آستین، نمود اجتماعی و بافت موقعیتی در معنای پاره‌گفتارها، بسیار اهمیت دارد؛ چرا که یک کنش گفتاری به وسیله‌ی مجموعه‌ی واژگان معین در یک بافت معین شکل می‌گیرد. «نوع واژگان و بافت مورد نیاز نیز بر اساس قراردادهای زبانی و اجتماعی موجود میان کاربران زبان تعیین می‌شود» (صانعی پور، ۱۳۹۰: ۲۹).

«مثلاً پاره‌گفتار (سامان فردا می‌آید) یک جمله‌ی زبان فارسی است که قابل درک است. اگر ندانیم که چه کسی و برای چه منظوری این پاره‌گفتار را بیان کرده است، اگر ندانیم که چه کسی و چه وقت این جمله را بیان کرده است و نیز بدانیم که معنای جمله‌ی فوق (سامان در تاریخ ۱۳۸۶/۱۰/۲۸ می‌آید) است، گرچه معنای پاره‌گفتار چه کاری صورت می‌گیرد یا گوینده می‌خواهد با بیان این پاره‌گفتار، به چه چیزی دست یابد، برای مثال نمی‌دانیم که منظور از این پاره‌گفتار تنها خبر، وعده، تهدید و یا اخطار و غیره است. خلاصه‌ی دانیم چه نوع کنش زبانی‌ای با این پاره‌گفتار «سامان فردا می‌آید» شاید گوینده در خصوص دیدار سامان بخواهد به مخاطب پیام رسانی کند، یا با بیان این پاره‌گفتار در موقعیت دیگری، مخاطب را برای مهیا کردن جشنی وادار کند و با توجه به شرایط دیگر، شاید نیت گوینده با بیان این پاره‌گفتار، حتی اخطار یا تهدید باشد.

آستین نتیجه می‌گیرد که تنها در صورتی می‌توانیم به معنای اصلی، یعنی به معنای کاربرد شناسی پاره‌گفتارها، به شیوه‌ای مناسب دست‌یابیم که شرایطی را که با توجه به آن، گفتار اجرا می‌شود، در توصیف منظور نماییم. از این جهت نباید زبان را تنها با کلام درک کنیم. آستین بر مبنای این مفهوم، پی می‌برد که مبنای توصیف زبان، تنها در ظاهر جملات نیست، بلکه باید علاوه بر آن، نشان دهیم که با پاره‌گفتار واحدی، هم‌زمان کنش‌های فرعی مختلفی اجرا می‌گردند» (البرزی، ۱۳۹۳: ۷۲۷۱).

مختصات و مولفه‌های اندیشه‌های ایرانی‌شهری در قابوسنامه

قابوسنامه علاوه بر ابعاد ادبی، آکنده از مبانی و مضامینی است که ریشه در تاریخ این سرزمین دارد. در این بخش، مهم‌ترین مفاهیم سنت اندیشه‌ای و اجرایی ایرانی در قابوسنامه بررسی خواهد شد.

عنصرالمعالی یک باب از قابوسنامه را به بیان اندرزهای انوشیروان ساسانی که او را «پادشاه پادشاهان عجم» (ملک ملوک عجم) می‌خواند، اختصاص داده و به کار بستن سخن‌ها و پندهای انوشیروان را برای خود و پسرش واجب دانسته است. این موارد خود نشانگر تأثیرپذیری نگارنده از مفردات اندیشه‌ی ایرانی‌شهری است.

ابتدا به ساکن و قبل از واکوی عناصر جوهری اندیشه‌ی ایرانی‌شهری باید بگوییم که در واقع: «اقدام عنصرالمعالی در تدوین این اندرزنامه، به لحاظ رفتاری نیز سنت عملی پادشاهان ساسانی را به یاد می‌آورد که پندها و گفتارهای آموزنده و کاربردی‌شان در قالب وصایا برای فرزندان و مخاطبان دیگر به جای مانده است» (الهیاری، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

مصادیق اندیشه‌ی ایرانی‌شهری عبارت‌اند از:

- ۱- شهریار و آیین شهریاری؛
- ۲- فرّه‌ی ایزدی؛
- ۳- اصالت نژاد و گوهر؛
- ۴- نظام آشه و راستی؛
- ۵- عدالت و دادگری؛
- ۶- همگرایی و توأمان بودن دین و مُلک.

شهریار و آیین شهریاری

" به موجب دینکرد صفات و تکالیف پادشاه چنین است:

- ۱- رعایت آن چه که تکالیف پادشاهان نسبت به دین بهی است، ۲- اخلاق نیکو، ۳- عقل سلیم، ۴- محبت نسبت به رعایا، ۵- قوه‌ی عفو و اغماض، ۶- قوه‌ی تهیه‌ی آسایش برای رعایا، ۷- تذکر عالم نسبت به این که جهان گذاران است، ۸- شادی، ۹- تنبیه نالایقان، ۱۰- تشویق مستعدان و کارکنان، ۱۱- ابقاء رسک با رعام، ۱۲- حس سلوک، ۱۳- دفع آژ، ۱۴- اطاعت تام نسبت به خداوند، ۱۵- مواظبت در نصب کارگزاران مملکت، ۱۶- بی‌بیم کردن مردمان،

۱۷- تشویق نیکان و اعطای مقامات درباری و مناصب دولتی به آنان» (محمدی و بی طرفان، ۱۳۹۳: ۱۱)

عنصرالمعالی نیز صفات پادشاه را در قابوس‌نامه این گونه معرفی می‌کند: «پس اگر پادشاه باشی، پادشاهی پارسا باش و چشم و دست از حرم مردمان دور دار و پاک شلوار باش... و اندر هر کاری رای را فرمان بردار خود کن... که وزیرالوزراء پادشاه، خردست... بهر کاری که خواهی کردن چون درو خواهی شدن نخست بیرون رفتن آن کار نگر و تا آخر نبینی اول مبین، بهر کاری اندر مدارا نگه دار... و بیداد پسند مباحش و اما بر چاکران خویش به رحمت باش و ایشان را از بد نگهبان باش که خداوند چون شبان باشد و کهتران چون رمه» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۲۹۹).

در جایی دیگر عنصرالمعالی پادشاه را به آفتاب تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «پادشاه چون آفتابست، نشاید که آفتاب بر یکی بتابد و به دیگری نتابد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۳۳). چنین تفسیر و تعبیری از مقام پادشاه، یادآور جایگاه پادشاهی نزد ایرانیان باستان است «درو به خورشید تیز اسب، چشم اهورامزدا!» (اوستا، ۱۳۸۸: ۵۹۰).

علاوه بر مطالبی که گفته شد، «ایرانیان قدیم و جدید همه وقت مذهبی بوده‌اند به همین دلیل قهرمانان ملی ایران حتی در دوره‌های افسانه‌ای و اساطیری آن نیز، مردمی مذهبی و اخلاقی شناخته شده‌اند» (شعبانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). بنابراین عجیب نیست که گوینده‌ی قابوس‌نامه نیز، شروط پادشاهی را این گونه بیان می‌کند: «اما جهد کن تا از شراب پادشاهی مست نگردی، به شش خصلت اندر تقصیر مکن، نگاه دار: هیبت و داد و دهش و حفاظ و آهستگی و راست گفتن که اگر پادشاه از این شش خصلت یکی دور شود، نزدیک شود به مستی و هر پادشاهی که از مستی پادشاهی مست شود هوشیاری او اندر رفتن پادشاهی باشد» (همان، ۲۳۵).

فره ایزدی

«فره پهلوی Xwarrah، فارسی میانه مانوی farrah، اوستا خور نه، به معنای سعادت، شکوه و درخشش است. در ادبیات اوستایی و پهلوی، فره با برکت، اقبال و خواسته مربوط است و در واقع رسیدن به برکت، اقبال و خواسته، وابسته به داشتن فره است. اما فره بر اثر خویشکاری به دست می‌آید» (اوستا، ۱۳۸۸، ج ۲، ۱۸، ۱۰)

عنصرالمعالی می‌نویسد: «من نشان خوبی و روز بهی اندر تو همی بینم» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۵) در واقع او معتقد است اصالت، آثربزرگی و سلطنت در سیمای فرزندش پدیدار است. در جایی دیگر می‌نویسد: «پس اگر چنانکه خدای تعالی بر تو رحمت کند و تو را به پادشاهی رساند شرط پادشاهی نگه دار چنانکه هست» (همان، ۲۲۶). در این جا عبارت و تعبیر «رحمت خدا» همان موهبت الهی است که لازمه‌ی رسیدن به پادشاهیست و از سیاق سخن او مشخص

می‌شود که او باور دارد که سلطنت و داشتن فرّه ایزدی از مواهب الهی است که از جانب اهورامزدا به افراد ارزانی می‌شود. در سنت ایرانی و اجرایی اندیشه ایرانی‌شهری، رسیدن به پادشاهی بدون تایید اهورامزدا ممکن نیست و اهورامزدا تمام قدرت و توانایی خود را به کسی می‌بخشد که در راه او حرکت کند.

«مزدا اهورا تمام قدرت کامل و اقتدار خسروی خود را با رسایی (هروتات) و جاودانی (امرتات) و راستی (اشا) و شهریاری (خسترا) و پاک منشی (وهومنا) به آن کسی بخشد که در اندیشه و کردار دوست او باشد» (پورداوود، ۱۳۸۴: ۱۵۹). و اما عنصرالمعالی از پاس داشتن شرط پادشاهی می‌گوید و این قول و گفته‌ی او نشان از این دارد که او می‌داند بدون انجام «خویشکاری» سلطنت را دوام و بقایی نخواهد بود.

اصالت نژاد و گوهر

در ایران باستان اهمیت اصل و نسب و نژاد و تبار تا جایی بود که افراد بر طبق آن در جایگاه‌ها و مقام‌های اجتماعی قرار می‌گرفتند. به سخن دیگر، افراد برای دست یافتن به این جایگاه‌های اجتماعی به دو چیز نیاز داشتند: نخست اراده‌ی اهورامزدا و پس از آن استحقاق و صلاحیت رسیدن به بزرگی و محتشمی که از طریق خون و نژاد میسر می‌گردید.

«داریوش شاه می‌گوید: بدان جهت ما هخامنشی خوانده می‌شویم که از دیرگاهان اصیل هستیم، از دیرگاهان تخمه ما شاهان بودند» (کریستینسن، ۱۳۸۲، ۶۳)

عنصرالمعالی در مقدمه‌ی سخنش قبل از هر چیزی نژاد و تبار فرزندش را به او متذکر می‌شود و می‌گوید: «ای پسر تخمه تو بزرگ و شریف است و ز هر دو طرف کریم‌الطرفین و پیوسته ملوک جهانی. جدت ملک شمس‌المعالی قابوس بن وشگیر بود که نبیره آغش وهادان بود و آغش وهادان ملک گیلان بود به روزگار کیخسرو و ابوموید بلخی ذکر او در شاهنامه آورده است و ملک گیلان از ایشان به جدان تو یادگار بماند و جده تو، مادرم، دختر ملک زاده‌المرزبان بن رستم بن شروین بود که مصنف مرزبان نامه است. سیزدهم پدرش قابوس بن قباد بود، برادر ملک انوشیروان عادل... ای پسر هوشیار باش و قدر و قیمت نژاد خود بشناس و ز کم بودگان مباش، هر چند من نشان خوش و روز بهی اندر تو همی بینم» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۵).

در ادامه‌ی این موضوع و در فرازی دیگر می‌گوید: «از این سخن‌ها اندرین وقت چند سخن نغز و نکته‌های بدیع یادم آمد از قول نوشروان عادل، ملک ملوک عجم، اندرین کتاب یاد کردم تا تو نیز بخوانی و بدانی و یادگیری و کار بند باشی که کار بستن سخن‌ها و پندهای آن پادشاه ما را واجب‌تر باشد که ما تخمه آن ملک هستیم» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۵۰).

وی در جایی دیگر برای نشان دادن اهمیت نژاد و تبار می‌نویسد: «مردم اصیل و نسیب اگر

چه بی‌هنر باشد از وی اصل و نسب از حرمت داشتن مردم بی‌بهره نباشد (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۲۷). او به فرزندش یادآور می‌شود که اصیل و بانژاد بودن به خودی خود باعث می‌شود که فرد مورد احترام همگان واقع شود، حتی اگر فضل و دانشی نداشته باشد.

نظام آشنه و راستی

یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه‌های ایرانی‌شهری ایران باستان راست رفتاری، راست گفتاری و پرهیز از دروغ است. آشنه و راستی از روزگاران کهن یکی از خصیصه‌های ایرانیان بوده است. «در اندیشه‌ی ایرانی‌شهری، راستی استعاره‌ی مکینه از خورشید و دروغ استعاره‌ی مکینه از چراغ میراست» (موسوی، ۱۳۸۸: ۱۴)

در کهن‌ترین بخش از کتاب مقدس پیروان آیین مزدیسنا آمده است: «این سرودهای ستایش مزدا اهورائی است که اراده‌اش با راستی یکسان است و از برای رستگاری جهان و مردم درست کردارش فرود آمده است. (پورداو، ۱۳۸۴: ۱۳۹)

عنصرالمعالی این معنا و مصداق را این‌گونه بیان کرده است: به شش خصلت تقصیر مکن، نگاه دار: هیبت و داد و دهش و حفاظ و آهستگی و راست گفتن» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۲۳۵) و تصریح می‌کند: دروغ مگوی که همه ناجوانمردی اندر دروغ گفتن است» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۲۶۰) و در قسمت دیگر از سخنانش اضافه می‌کند که: «راستی پیشه کن که بزرگترین طراری راستی است» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۱۷۳)

در جایی دیگر می‌افزاید: «دروغ گوی مباح، خویشتن را به راست‌گویی معروف کن، تا اگر وقتی به ضرورت دروغ‌گویی، از تو بپذیرند» (همان: ۴۱).

عدالت و دادگری با مرکزیت نظام طبقاتی

یکی دیگر از عناصر جوهری اندیشه‌ی ایرانی‌شهری مساله‌ی عدالت است. «از آن جا که شهریار امری قدسی و الهی است، شهریار موظف به اجرای داد و پیروی از داد الهی است. بیداد با بی‌دینی برابر است و شاه بیدادگر بر هم زنده‌ی نظام الهی است» (رستم وندی، ۱۳۸۸: ۱۹۹) اندرزه‌های پادشاهان ساسانی نیز، سرشار از مضامین با این عنوان و موضوع است. به عنوان مثال، در عهد اردشیر آمده است: «نیرو جز با سپاه پدید ناید و سپاه جز با مال و مال جز با آبادانی و آبادانی جز به دادگری و نیکو راهبری پدیدار نگردد» (عباس، ۱۳۸۴: ۱۱۲)

عنصرالمعالی معنا و مضمون عدالت را این‌گونه در قابوس‌نامه نگاشته است: «بدان که جهانداری به لشکر توان کرد و لشکر به زر توان داشت و زر به عمارت کردن به دست توان آوردن و عمارت به داد و انصاف توان کرد، از عدل و انصاف غافل مباح» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۲۱۸)

کیکاووس در جایی دیگر در مورد عدالت گفته است: «بیداد را در دل خویش راه مده که خانه‌ی ملکان دادگر دیر بماند و قدیمی گردد و خانه‌ی بیدادگران زود پست شود؛ زیرا که داد آبادانی بود و بی‌داد ویرانی، پس چون آبادانی دیرتر شاید کرد، دیرتر بماند و ویرانی چون زودتر توان کرد، زود نیست گردد» (همان: ۲۳۳).

عنصرالمعالی عدالت را می‌ستاید اما در این زمینه تحت تاثیر انوشیروان ساسانی است که به هیچ وجه حاضر نشد نظام طبقاتی ساسانی را در هم بشکند و اجازه دهد فرزند کفشگری، خواندن و نوشتن بیاموزد.

«ایرانیان آریایی از بدو ظهور خود در منطقه‌ی فلات، به مرحله‌ای از رشد اجتماعی و تفکیک مسئولیت‌ها و تعلقات خاص در میان خویش رسیده بودند که بتوانند از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی مبتنی بر کار و پیشه سخن بگویند. نسک‌هایی از اوستا که قدیمی‌تر است و احتمالاً به روزگار قبل از ظهور زرتشت، می‌رسد، از حضور سه قشر اجتماعی (روحانیون)، (گله داران) و (جنگاوران) در صحنه فعالیت‌های حیاتی حکایت دارد» (شعبانی، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

در جهان‌بینی عنصرالمعالی، جامعه دو طبقه دارد؛ مردمان خاصه و عامه و برای هر دو گروه عادات خاصی را برشمرده است. مردمان خاصه؛ در میانه روز استراحت می‌کنند، به فرزندانشان هنر می‌آموزند، به شکار می‌روند، چوگان بازی می‌کنند، در کارهای روزانه خود نظم و ترتیب دارند، به زیارت خانه خدا می‌روند، به خاطر خویشتن داری نیکو، در شبانه روز یک نوبت غذا می‌خورند، از مجادله با دیگران پرهیز می‌کنند. «اما رسم محتشمان و منعمان چنانست که تابستان نیم روز بقیلوله روند باشد که بخشند یا نه» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۹۳). «بدان که بر اسب نشستند و به نخجیر رفتن و چوگان زدن کار محتشمان است خاصه به جوانی» (همان، ۹۴). «بزرگان و خردمندان هر کاری را از آن خویش وقتی پدید کردند. بیست و چهار ساعت شبانه روزی بر کارهای خویش بخشیدند (تقسیم کردند) میان هر کاری تا هر کاری را فرقی و وقتی نهادند و حدی و اندازه پدید کردند تا کارهای ایشان به یکدیگر نیامیزد» (همان، ۶۴).

«بدان ای پسر که مردمان عامه را در شغل‌های خویش ترتیب و اوقات پدید نیست به وقت یا ناوقت ننگرند» (همان، ۶۴). «با هیچ کس جنگ مکن که جنگ کردن نه کار محتشمانست» (همان، ۷۹).

«مردمان خاص و محتشمان شبان روزی اندر یکبار نان خورند و این اندر طریق خویشتن داری نیکوست» (همان، ۶۵). نقطه مقابل مردمان خاصه یا محتشمان، مردمان عامه قرار دارند. مردمان عامه همان کسانی هستند که با تعبیر رمه از آنان یاد شده است. فرزندان مردمان عامه باید پیشه بیاموزند، مردم عوام در کارها فاقد نظم و تربیت هستند و بدون برنامه و نظم غذا می‌خورند.

و بالاخره این که عنصرالمعالی در قابوس‌نامه عباراتی را می‌آورد که می‌توان با آن‌ها این بخش را پایان داد. او می‌نویسد: «کل طایر بطیر مع شکله: هر پرنده‌ای با همانند خود پرواز می‌کند» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۳۷).

همگرایی و توأمان بودن دین و ملک

همگرایی دین و دولت یکی دیگر از مصادیق اندیشه‌ی ایران‌شهری است. «دین و مُلک هر دو به یک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد. (تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳)

عنصرالمعالی در باب دوم قابوس‌نامه، به شاهزاده توصیه می‌کند که تنها در امور دینی «فرمانبردار پیامبر باشد... و در شکر منعم تقصیر نکند و حق فرایض دین نگاه دارد تا نیک نام و ستوده باشد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۱۵). در جایی دیگر در رابطه با این موضوع می‌نویسد: «بدان ای پسر که اگر پادشاه باشی پارسا باش و پاک شلواری پاک دینی است.» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۲۲۷).

تحلیل اندیشه‌ی ایران‌شهری عنصرالمعالی بر اساس نظریه‌ی کنش‌گفتاری جان آستین

در این بخش اندیشه‌ی ایران‌شهری عنصرالمعالی بر اساس نظریه‌ی کنش‌های گفتاری جان آستین مورد تحلیل، تبیین و بازنمایی قرار می‌گیرد. با کمک این نظریه می‌توانیم عمل یا اعمالی که عنصرالمعالی با تاثیرگذاری در مخاطب یا مخاطبان خود به دنبال تحقق و انجام آن است را کشف کنیم؛ چرا که بررسی کنش‌های گفتاری یک متن، مدل‌هایی از مواجهه‌ی مولفان آن‌ها با شرایط و واقعیات متفاوت زمانه‌شان، به دست می‌دهد.

تحلیل اندیشه‌ی ایران‌شهری عنصرالمعالی بر اساس نظریه‌ی کنش‌های گفتاری جان آستین مورد تحلیل در این بخش اندیشه‌ی ایران‌شهری عنصرالمعالی بر اساس نظریه‌ی کنش‌های گفتاری جان آستین مورد تحلیل تبیین و بازنمایی قرار می‌گیرد. با کمک این نظریه می‌توانیم عمل یا اعمالی که عنصرالمعالی با تاثیرگذاری در مخاطب یا مخاطبان خود به دنبال تحقق و انجام آن است را کشف کنیم، چرا که بررسی کنش‌های گفتاری یک متن، مدل‌هایی از مواجهه‌ی مولفان آن‌ها با شرایط و واقعیات متفاوت زمانه‌شان به دست می‌دهد.

کنش بیانی اندیشه‌ی ایران‌شهری عنصرالمعالی

برای بررسی کنش‌های گفتار باید ابتدا به بررسی کنش بیانی در قابوس‌نامه بپردازیم. منظور از کنش بیانی همان معنایی است که در فرهنگ لغت آمده است و نخستین کنش در نظریه‌ی کنش‌های گفتاری جان لانگشا و آستین، محسوب می‌گردد. به واقع کنش بیانی: «اظهار عبارت‌هایی است که معنا و مصداق دارند» (پایا، ۱۳۸۳: ۴۴۰)

طبق این تعریف از دیدگاه آستین، اظهار اندیشه‌های ایرانی‌شهری توسط عنصرالمعالی، کنش بیانی است. او عبارات و جمله‌هایی را به زبان می‌آورد که تولید شده و دارای ساختار دستوری است و ترتیب واژه‌های آن به معنای خاصی دلالت دارد.

عنصرالمعالی می‌نویسد: «چون ساز رحیل کردم، آنچه نصیب من بود، پیش تو فرستادم تا خودکامه نباشی و پرهیز کنی از ناشایست و چنان زندگی کنی که سزای تخفیه‌ی پاک توست» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۹) با توجه به سخن خود او عواملی چون تعلیم و تربیت فرزند، بیماری، پیری و سالخوردگی سبب شده که او شروع به نوشتن کتاب کند و مولفه‌های اندیشه‌ی ایرانی‌شهری را به زبان خود باز و بیان کند.

او در جایی دیگر سبب نگارش کتاب را «مهر و عطوفت پدری» بیان می‌کند و می‌نویسد. «اگرچه سرشت روزگار بر آن است که هیچ پسر پند پدر خویش را کاربند نباشد، چه آتش در دل جوانان است از روی غفلت پنداشت خویش ایشان را بر آن نهد که دانش خویش برتر از دانش پیران بینند و اگر چه این سخن مرا معلوم بود که مهر پدری و دل سوزگی پدران مرا نگذاشت که خاموش باشم» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۵: ۴).

علاوه بر موارد ذکر شده، از آنجا که نظریه کنش‌گفتاری آستین یک نظریه کاربردشناسی است و توجه به بافت و بستر اجتماعی، تاریخی و ادبی نویسنده نقش اساسی در شکل‌گیری ذهن و زبان او دارد، عواملی چون وجود استعداد ذاتی، توانایی‌ها و شایستگی‌های علمی و فکری در وجود عنصرالمعالی و نیز استمرار و حاکمیت جریان‌های فکری و فرهنگی حوزه‌ی اندیشه‌ی روزگار او، را می‌توان به عنوان کنش بیانی اندیشه‌ی او محسوب کرد. اما آیا هدف عنصرالمعالی صرفاً بیان مباحث و مسائل پادشاهی بوده یا انگیزه‌ی دیگری داشته است؟ در بخش دوم با عنوان کنش منظوری اندیشه‌ی ایرانی‌شهری عنصرالمعالی به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت.

کنش منظوری اندیشه ایرانی‌شهری عنصرالمعالی

منظور از کنش منظوری و غیربیانی آن است که نویسنده یا گوینده از یک پاره گفتار چه معنا و مفهومی را دنبال می‌کند. بر طبق نظریه جان آستین برای اینکه بتوانیم مقصود گوینده را از ارائه‌ی یک گفتار بفهمیم در ابتدا باید بتوانیم بافت زمانی و مکانی که سخن در آن گفته شده را تحلیل کنیم. در بحث اوضاع و احوال عصر عنصرالمعالی خواندیم که عنصرالمعالی در زمانه‌ای پر آشوب زندگی می‌کرد.

از سوی غرب دستگاه رو به نابودی و زوال خلیفگان، با استفاده از ضعف آل بویه جانی دوباره گرفته بود و مناطق غربی ایران و حکومت‌های نسبتاً خودمختار آن را تهدید می‌کرد و از سوی شرق نیز قدرت غزنویان در رقابت با هم تباران ترک خود رو به افول می‌رفت. این عصر

همزمان با بحران هویت ایرانی و نفرت آنان از نظام خلافت بود. عنصرالمعالی نمی‌تواند این بحران‌ها را نادیده بگیرد. به همین دلیل محورهای کلیدی و مشخصه‌های اصلی اندیشه‌ی ایرانشهری که شامل جایگاه پادشاه، فره‌ی ایزدی، اصالت نژاد، راستی، عدالت و توأمان بودن دین و ملک است را در جهان بینی خود در کتاب قابوس‌نامه بیان و تبیین می‌کند.

کنش منظوری اندیشه‌ی ایرانشهری عنصرالمعالی را می‌توانیم این‌گونه دسته‌بندی و بیان کنیم:

۱- او می‌خواهد آشتی و پیوندی میان هویت ایرانی قبل از اسلام و ایران پس از اسلام ایجاد کند.

۲- او به دنبال این است که مدل حکومتی ارائه دهد.

۳- و بالاخره اینکه این امیر فرزانه‌ی زندگی آموز در پی حفظ بنیان خانواده بوده است؛ چرا که حفظ بنیان خانواده از طریق ویژگی خلوص نژادی و به وسیله‌ی فرزند ارشد پسر، یکی از شاخص‌های اندیشه‌ی ایرانشهری و جزو واجبات و الزامات شهریاری ایرانی بوده است. بنابراین کنش منظوری اندیشه‌ی عنصرالمعالی پاسخ به مشکلات و بحران‌هایی بود که او از آنها آگاهی داشت از یک طرف او با بازسازی اندیشه‌های ایرانشهری، به بحران هویت ایرانیان، در عصری که رستاخیز فرهنگی ایرانیان هنوز ادامه داشت، پاسخ می‌دهد و از طرف دیگر پندهای عنصرالمعالی به فرزندش به جهت سامان سیاسی امور با هدف تعلیم آداب زندگی از دهقانی تا شیوه‌ی صحیح مملکت داری، به این قصد است که اگر وی پس از او حکومت را حفظ کند یا به رتق و فتق کارهای دیگر پردازد، بداند چگونه وظایف خود را انجام دهد. در واقع تفاسیر و توضیحات عنصرالمعالی که مبتنی بر مولفه‌های اندیشه‌ی ایرانشهری است نوعی ارائه‌ی رهنمود برای تحقق اهدافی خاص می‌باشد.

در اینجا این سوال اساسی مطرح می‌شود که عنصرالمعالی به عنوان یک سیاست‌مدار چرا به بازپرداخت اندیشه‌های ایرانشهری می‌پردازد. در بخش آخر این بحث سعی شده است که با استفاده از نظریه‌ی کنش-های گفتاری آستین، کنش تأثیری اندیشه‌ی عنصرالمعالی تجزیه و تحلیل شود.

کنش تأثیری اندیشه‌ی ایرانشهری عنصرالمعالی

کنش تأثیری اندیشه‌ی ایرانشهری عنصرالمعالی در بخش‌های گذشته‌ی مقاله، خواندیم و نوشتیم که کنش تأثیری یا کنش پس از بیان، در واقع واکنش مخاطب یا شنونده به کنش غیربیانی است. در کنش تأثیری، مولف به هنگام تولید یک جمله‌ی کنشی نمی‌خواهد یا دست

کم به ظاهر نمی‌خواهد، رویداد یا وضعیتی را توصیف کند بلکه قرار است عملی اجتماعی را به اجرا در آورد. «در کنش تأثیری کلام معنادار، در شنونده تأثیر خاصی می‌گذارد». (پایا، ۱۳۸۳، ۴۴۰).

به هر روی، در این بخش می‌خواهیم لایه‌های پنهان سخن عنصرالمعالی را بررسی کنیم و ببینیم که کنش تأثیری اندیشه‌ی ایرانی‌شهری او، متوجه چیست؟ عنصرالمعالی با بهره‌گیری از اندیشه‌ی ایرانی‌شهری شهریار و خویشکاری او سعی در ایجاد و ساخت یک الگوی کارآمد سیاسی دارد.

او با برشمردن صفات یک پادشاه خوب، برشمردن شروط پادشاهی، آوردن تعبیر شبان و گله و در آخر تشبیه پادشاه به آفتاب، به دنبال القای جایگاه والای پادشاه به رعیت و جلوگیری از ایجاد ناامنی است.

به واقع او می‌خواهد نظریه‌ی حکمرانی خوب با تمام الزامات و مقتضیات آن در اندیشه‌ی ایرانی، به روشن‌ترین شکل در ذهن و رفتار مخاطبان تجسم پیدا کند. بنابراین می‌بینیم که کیکاووس در اینجا به دنبال کنش تأثیری مورد نظر خود است.

دیدیم که در فقره‌ی فرّهی ایزدی، عنصرالمعالی فرّه و تایید اهورامزدا را با تعبیر «رحمت خدا» جایگزین کرده و این گونه این مولفه‌ی اندیشه‌ی ایرانی‌شهری را توجیه و تشریح می‌کند. او از یک سو به دنبال التفات مخاطب به رسم و سامان اندیشه و سنت اجرایی ایرانی و هم چنین برتری قوم ایرانی است و از سوی دیگر در پی گوش زد کردن اصالت سلطنت ایرانیان و هم چنین پسرش گیلانشاه می‌باشد. آوردن تعبیر «رحمت خدا» هم خود می‌تواند به عنوان قرینه‌ای محسوب شود که که کنشی بودن جمله را تایید می‌کند.

اصالت نژاد و گوهر یکی دیگر از خصوصیات اندیشه‌ی ایرانی‌شهری است که در بخش‌های قبلی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. عنصرالمعالی با انگیزه‌ی تأثیرگذاری بر مردم به طرح این بحث می‌پردازد و با توجه به نگرانی واضح امیر در خصوص آینده و سرنوشت موروثی حکومت فرزندان، به دنبال این است که مردم از نسبت ملک زاده آگاهی پیدا کنند.

نگارنده‌ی قابوس‌نامه در بخش نظام آشه و راستی با تأکید به راستی و درستی و پرهیز از دروغ‌گویی به توصیف و بازخوانی اندیشه‌ی ایرانی‌شهری آشه و راستی می‌پردازد. او با این توصیف به دنبال ارائه‌ی رهنمود برای تحقق هدفی خاص است و می‌خواهد خواننده را به حق و حقیقت، صواب و درستی مجاب کند.

در بخش پرداختن به مسأله‌ی عدالت نیز، عنصرالمعالی در راستای نشان دادن راهکارهای عملی قدم بر می‌دارد. او به عدل محوری روی می‌آورد و عدالت را اساس حکومت می‌داند. از آن جا که او نگران فروپاشی نظم سیاسی موجود است، از عدالت به دنبال عمل و کنش امنیت،

ماندگاری حکومت و رعیت نوازی است.

آخرین عنصر سنت اندیشه‌ای و اجرایی ایرانی که عنصرالمعالی با ارائه، بازبینی و بازسازی آن به دنبال کنش تأثیری بر مخاطب است، هم‌گرایی و توأمان بودن دین و مَلک می‌باشد. در این بخش نیز، عنصرالمعالی به دنبال راهکارهای عملی است تا با تأثیرگذاری بر رفتار مخاطبان آنان را به تامل در خود و کارهایشان وا دارد.

او با اشاره به فرائض دینی و هم‌چنین پاک دینی در واقع به دنبال هماهنگ شدن مخاطب با نوعی اخلاق حرفه‌ای است.

با این اوصاف، آخرین و مهم‌ترین لایه‌ی پنهان سخن عنصرالمعالی، کنش تأثیری است. کنش تأثیری در سخن او از یک سو متوجه انتقال اندیشه و فرهنگ سیاسی در چهار چوب منطبق با ضرورت‌های زمانه‌ی خود است و از سوی دیگر به این دلیل که او عمدتاً دل مشغول حفظ قلمرو و امارت خانوادگی از گزند حوادث روزگار بود، لذا می‌کوشد با روش دستوری اخلاقی نظریه‌ی سیاسی خود را مبنی بر مماشات و سازگاری با قدرت برتر و پاسداری از مردم امیرنشین تبیین کند؛ خصوصیتی که به کار امیدر محلی ناحیه‌ی کوچکی می‌آید که در بازی بزرگان گرفتار آمده و می‌کوشد با موازنه‌ی منفی و هوشیاری چند صباحی با آرامش و نیک‌نامی، فرمان براند.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر سعی شد اندیشه‌های ایران‌شهری عنصرالمعالی بر اساس نظریه‌ی کنش‌های گفتاری جان آستین مورد توجه و بررسی قرار گیرد تا با کمک این نظریه بتوان لایه‌های پنهان اندیشه و سخن او را درک کرد و شناخت. با بررسی بحران‌های موجود در عصر عنصرالمعالی و زمینه و زمانه‌ی دوران او می‌توان نتیجه گرفت که کنش بیانی اندیشه عنصرالمعالی متوجه این نکته است که او به عنوان سیاستمداری که فرصت و فراغت کتابت داشته، خواست ندای درونی خویش را اجابت کرده و تمایل داشته است نظرش را بیان کند و دیدگاهش را به مخاطب انتقال دهد؛ به واقع وجود استعدادذاتی، توانایی‌ها و شایستگی‌های علمی و فکری در وجود عنصرالمعالی باعث شده او اندیشه‌های ایران‌شهری را به زبان خود تفهیم و بیان کند. در بخش کنش منظوری نیز او به دنبال این است که از این اندیشه‌ها به مثابه و به منظور ابزاری برای بازگویی واقعیات اجتماع و فضای حاکم بر جامعه استفاده کند. در بخش کنش تأثیری نیز، با توجه به محتوای اندیشه‌های ایران‌شهری مطرح شده در قابوس نامه، می‌توان استنباط کرد که عنصرالمعالی خواهان و خواستار درک و اثرگذاری افکار خود بر مخاطب است، تا کنشی عملی و اجتماعی صورت گیرد، در واقع او ابتدا عمل می‌کند و بعد سخن می‌گوید.

فهرست منابع

۱. البرزی، پرویز. (۱۳۹۳). مبانی زبان شناسی متن، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
۲. الهیاری، فریدون. (۱۳۸۷). قابوس نامه عنصرالمعالی و جریان اندرزننامه نویسی سیاسی در ایران دوران اسلامی، مجله علمی - پژوهشی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش سی‌ام، پاییز.
۳. اوستا. (۱۳۸۸). به کوشش جلیل دستخواه، ج ۲، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات مروارید.
۴. بهار، محمدتقی، (۱۳۷۹). سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی (۳ جلدی)، تهران: انتشارات زوار.
۵. پایا، علی. (۱۳۸۳). فلسفه‌ی تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها، چاپ دوم، طرح نو، تهران.
۶. پورداوود، ابراهیم. (۱۳۸۴). گات‌ها کهن‌ترین بخش اوستا، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر،
۷. تنسر، (۱۳۵۴). نامه‌ی تنسر به گسنسب، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.
۸. دریایی، تورج. (۱۳۹۳). شاهنشاهی ایران، پیروزی عرب‌ها و فرجام شناختی زردتشتی، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران:
۹. ذکایی، علیرضا. (۱۳۸۲). تاریخ آموزش و پرورش ایران و اسلام، تهران: آگاه.
۱۰. رستم‌وندی، تقی. (۱۳۸۸). اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی، تهران: امیرکبیر.
۱۱. سرل، جان. (۱۳۸۵). افعال گفتاری، ترجمه: علی عبداللهی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. -شعبانی، رضا. (۱۳۸۹). مبانی تاریخ اجتماعی ایران، چاپ: یازدهم، تهران: انتشارات قومس.
۱۳. صانعی‌پور، محمدرضا. (۱۳۹۰). مبانی تحلیلی کارگفتن در قرآن کریم، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. عباس، احسان. (۱۳۴۸). عهد اردشیر، ترجمه: محمدعلی امام شوشتری، تهران: انتشارات انجمن آثار علمی.
۱۵. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر. (۱۳۹۵). قابوس‌نامه، تصحیح غلام حسین یوسفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. کریستین سن، آرتور. (۱۳۸۲). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ساحل.
۱۷. لطفی‌پور، کاظم. (۱۳۷۲). درآمدی به سخن کاوی، مجله زبان‌شناسی، بهار و تابستان.
۱۸. مزدپور، کتابیون، (۱۳۸۶). اندرزه‌های ایرانی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۹. موسوی، سیدرسول. (۱۳۸۸). تصاویر بلاغی خورشید در شاهنامه و بازتاب اسطوره مهر در آن. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵، ش ۱۴.
۲۰. نفیسی، سعید. (۱۳۴۲). منتخب قابوس‌نامه، تهران، چاپخانه سپهر.
۲۱. وکیلی، هادی و همکاران. (۱۳۹۴). رویکرد فرهنگی - اجتماعی آل زیار، تاریخ ناصری خوارزمی، س ۳، پاییز، ش ۱.
۲۲. یوسفی، غلامحسین. (۱۳۹۰). دیداری با اهل قلم، تهران: علمی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۰۴ - ۳۸۹

نقش بحران اخلاقی (اجتماعی) در بحران فروش در صنعت بانکداری ایران

رزیتا شهباز کشوری^۱رضا صالح زاده^۲امیر خانلری^۳

چکیده

گرچه نظام بانکی کشور متعهد به اجرای اسناد بالادستی است و همواره سعی داشته است مجری منشورهای اخلاقی مدون خود باشد، اما یک پیشنهاد مطلوب برای ترویج مسئولیت اخلاقی در بانک‌ها و نهادینه‌سازی بیشتر این فرهنگ مفید و موثر در نظام بانکی کشور، آن است که بانک مرکزی با تدوین مجموعه‌ای از کدهای اخلاقی، آن‌ها را جهت اجرا به شبکه بانکی ارائه دهد. تدوین و ابلاغ این کدها و در ادامه نظارت و ارزیابی و رتبه‌بندی بانک‌ها قادر خواهد بود رقابتی در بین بانک‌ها در انجام فعالیت‌های اخلاقی مدار جهت کسب رتبه‌های برتر به وجود آورد. از این رو هدف پژوهش حاضر، بررسی نقش بحران اخلاقی (اجتماعی) در بحران فروش در صنعت بانکداری ایران است. پژوهش حاضر، از نوع کیفی و با استفاده از روش تحلیل مضمون صورت گرفته است. برای شناسایی نقش بحران اخلاقی (اجتماعی) بر بحران فروش بانکی، اقدام به استخراج عوامل شکل دهنده بحران اخلاقی (اجتماعی) که بر روی بحران فروش بانکی موثر هستند پرداختیم. روش نمونه‌گیری به صورت هدفمند و از نوع قضاوتی بوده است. در این نمونه‌گیری هدفمند قضاوتی، قصد ما انتخاب مواردی است که با توجه به هدف پژوهش، اطلاعات زیادی داشته باشند، لذا مصاحبه‌های نیمه ساختار یافته با ۱۵ نفر از جامعه بانکداری (مدیران تحقیق و توسعه و مدیران بانکداری شرکتی بانک‌های تجاری خصوصی) انجام شده است. برای بررسی حجم نمونه کیفی از روش نمونه‌گیری نظری تا مرحله اشباع داده‌ها استفاده نمودیم. عوامل شکل دهنده بحران اخلاقی (اجتماعی) که بر روی بحران فروش بانکی موثر هستند، در قالب در قالب ۲ تم اصلی، ۲ تم فرعی و ۲۱ مفهوم استخراج شدند. یافته‌ها نشان داد که مولفه‌های تاثیرگذار بحران اخلاقی (اجتماعی) که منجر به بحران فروش بانکی می‌شوند عبارتند از: عوامل اجتماعی و محرک‌های داخلی (اخلاقی). نتایج نشان داد عواملی اجتماعی مانند تغییر انتظارات و تغییر نگرش سرمایه‌گذاران و مشتریان، نرخ بالای بیکاری و کاهش سرمایه اجتماعی بانکها (عدم اعتماد به بانک‌ها بخاطر عدم توجه به مسایل مورد اهمیت مردم (اقتصادی و سیاسی و ..) بعلاوه عوامل اخلاقی از جمله فساد داخلی بانکی در میان کارکنان در ارتباط با مشتریان، ارتباط نامناسب با مشتریان و عدم رضایتمندی مشتریان از خدمات بانکی، رفتار غیر اخلاقی و صرفاً منطبق با منطق اقتصادی و عدم وام‌دهی مبتنی بر اعتماد در نهایت بیشترین فراوانی در تشدید بحران فروش بانکی دارند.

واژگان کلیدی

بحران اخلاقی (اجتماعی)، مسئولیت اخلاقی، بحران فروش، ریسک بانکی، اخلاق مداری.

۱. دانشجوی دکتری مدیریت بحران، گروه مدیریت، دانشگاه شهید اشرفی اصفهانی، اصفهان، ایران.

Email: Rozitashahbazzkeshvari@gmail.com

۲. استادیار، گروه مدیریت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: R.salehzadeh@ase.ui.ac.ir

۳. دانشیار، گروه مدیریت بازاریابی و توسعه کسب و کار، دانشکده‌گان مدیریت، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: khanlari@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۸

طرح مسأله

صنعت بانکداری یکی از مهمترین بخش‌های هر اقتصادی محسوب می‌شود؛ زیرا بانک‌ها به عنوان واسطه منابع پولی در کنار بورس و بیمه از ارکان اصلی بازارهای مالی شمرده می‌شوند. از منظر اخلاق نهادهای مالی به واسطه انطباقشان بر شریعت، عموماً اخلاقی قلمداد می‌شوند. این نهادهای به دنبال ارتقای عدالت و رفاه در جامعه هستند. (تقی نتاج و همکاران، ۱۳۹۱). در شرایط کنونی رعایت نشدن برخی معیارهای اخلاقی، نگرانی‌های زیادی را در بخش‌های دولتی و غیردولتی به وجود آورده است. اخلاق کاری و سازمانی در صنعت بانکداری نیز نفوذ کرده است. از این منظر اعمال شیوه‌های غیراصولی، غیرمسئولانه و افزون طلبانه در فرآیند اعطای وام‌ها به شکست و عدم توفیق تامین مالی‌های متعارف و نهایتاً بحران بدهی منتهی می‌شود. بانک‌ها و موسسات مالی به منظور کسب اعتماد شهروندان، نیازمند تعامل و ایجاد تغییرات وسیع رفتاری و توجه جدی به نیازهای واقعی عامه مردم هستند. حداقل انتظار از این شیوه بانکداری، رعایت حقوق افراد و پشتیبانی از پروژه‌های پایدار و توسعه پایدار است (وطن دوست و همکاران، ۱۳۹۹).

سقوط معیارهای رفتاری در بخش دولتی، پژوهشگران را واداشته تا در جستجوی مبنای نظری در این رابطه بوده تا بتوانند مسیر مناسب اجرایی آن را فراهم سازند. لذا یکی از عمده‌ترین دغدغه‌های مدیران کارآمد در سطوح مختلف، چگونگی ایجاد بسترهای مناسب برای عوامل انسانی شاغل در تمام حرفه‌ها است تا آن‌ها با حس مسئولیت و تعهد کامل به مسایل در جامعه و حرفه خود به کار پردازند و اصول اخلاقی حاکم بر شغل و حرفه خود را رعایت کنند. اولین گام در دستیابی به این اهداف درک صحیح از مفهوم اخلاق و ویژگی‌ها و اصول اخلاقی حاکم بر بانکداری بدون ربا و سپس بیان جایگاه اخلاق در بانکداری ایران است (محمدی و همکاران، ۱۴۰۱).

به کارگیری الگوهای اخلاقی در بانک به درک بهتر خواسته‌های مشتری کمک نموده و منجر به بررسی و تامین نیازهای آن‌ها می‌شود که در نتیجه علاوه بر ایجاد مزیت رقابتی برای شرکت، رضایت مشتریان آن‌ها را نیز فراهم کرده و علاوه بر دستیابی به منافع خود، منافع کل جامعه را تامین نمایند. وجود ارزش‌های اخلاقی در صنعت بانکداری به معنی حذف کلیه عملیات مجرمانه از جمله کلاهبرداری، رشوه خواری و فساد است (کلاتتری و بسیجه، ۱۴۰۰).

بر این اساس، یک نظام بانکی مبتنی بر اخلاق، رویکرد واقع‌بینانه‌تری را نسبت به ثروت واقعی و پول اتخاذ می‌کند. همچنین یکی از دغدغه‌های اصلی مدیران کارآمد در سطوح مختلف، چگونگی ایجاد بسترهای مناسب برای عوامل انسانی شاغل در تمام حرفه‌ها است تا آن‌ها با

حس مسئولیت و تعهد کامل به مسائل در جامعه و حرفه خود به کار بپردازند و اصول اخلاقی حاکم بر شغل و حرفه خود را رعایت کنند.

پژوهش حاضر در پنج بخش سازماندهی می‌شود: پس از مقدمه، در بخش دوم، ادبیات موضوع مرور می‌شود؛ در بخش سوم، روش پژوهش عرضه می‌شود و در بخش چهارم به یافته‌ها و بخش پنجم به نتیجه‌گیری و پیشنهادهای اختصاص می‌یابد.

مبانی نظری پژوهش

۱. اخلاق در بانکداری متعارف

بررسی تاریخ تحولات علم اقتصاد نشان می‌دهد که اخلاق در تدوین و تکامل علم رفتاری و واقعی اقتصاد نقش بنیادین داشته است. در مبانی فکری ارسطو، اقتصاد در حوزه مطالعاتی سیاست و اخلاق قرار داشت. بر اساس مبانی جدید منتسب به ارسطو که در دهه ۱۲۴۰ در اروپای غربی مطرح شد، اقتصاد ارسطویی که ریشه در فلسفه اخلاق داشت پا به عرصه وجود گذاشت. اقتصاد به عنوان بخشی از فلسفه اخلاق تا قرن ۱۸ میلادی در دانشگاه‌های غربی تدریس می‌شد. فرانسیس هاجسون^۱ استاد آدام اسمیت، دروس خود را بر مبنای کتاب خود با عنوان «مقدمه‌ای کوتاه بر فلسفه اخلاق» در دو بخش فضیلت و قانون طبیعت (شامل حقوق خصوصی، اقتصاد و سیاست) در دانشگاه گلاسکو تدریس می‌کرد. مباحث پایه‌ای آدام اسمیت بر اساس فلسفه اخلاق طراحی شده و کتاب مشهور وی (ثروت ملل) نیز بعد از اولین کتاب او یعنی «نظریه احساسات اخلاقی» منتشر شده است. اسمیت در اصول اخلاقی خود طیف گسترده‌ای از فضایل را در امور تجارت نظیر؛ تدبیر، هوشیاری، احتیاط، آینده‌نگری و میانه‌روی، وفای به عهد، قاطعیت، جدید و خیرخواهی را ارائه می‌کند (سانجوز^۲ و همکاران، ۲۰۰۹). بعد از اسمیت، اقتصاد با الهام از مبانی اخلاق به تدریج به رشته دانشگاهی مستقلی با عنوان اقتصاد سیاسی تبدیل شد. به تدریج از اواخر قرن نوزدهم و با ظهور اقتصاد دانانی نظیر ریکاردو، جونز و مارشال (دهه ۱۹۱۰)، اقتصاد به عنوان یک علم مستقل مطرح و پایه‌های ریاضی آن قدرت گرفت، اما همچنان علم اقتصاد با بهره گرفتن از مبانی اخلاق، هدف خود را برای بهبود وضعیت اقتصادی و کاهش رنج مردم صرف می‌کرد (عیوضلو و قلیچ، ۱۳۹۳).

با تسلط مکتب اثبات‌گرایی در مبانی اقتصاد از دهه ۱۹۳۰ به تدریج علم اقتصاد از موضوع اخلاق فاصله گرفت و به عنوان یک علم فنی که بر اساس مبانی ریاضی و اقتصادسنجی کار می‌کرد، مطرح و جایگاه جهان‌شمولی در مجامع علمی پیدا کرد. بررسی رویکردهای اقتصاد

1. Francis Hutcheson

2. San-Jose

نتوکلاسیک و گرایش‌های جدید مکاتب پولی، اقتصاد اطلاعات و تئوری بازی‌ها حکایت از عدم توجه به مساله اخلاق تا آغاز هزاره سوم میلادی داشته است (غلامیان و همکاران، ۱۴۰۲). از حدود دو دهه اخیر، مباحث اخلاق وارد عرصه علوم اقتصادی شد و آمارتیا سن برنده جایزه نوبل اعتقاد دارد که در کنار مباحث فنی و ریاضی که باعث رشد و پویایی کشورها و جوامع بشری شده است، علم اقتصاد باید توجه بیشتری به مباحث اخلاقی کند و عدم توجه به این موضوع مهم باعث کاهش کارکردهای مثبت اقتصاد خواهد شد (کلرک^۱، ۲۰۰۹).

اخلاق در بانکداری متعارف: با حرکت علوم اقتصادی به سمت بهره‌برداری از اخلاق، بانکداری متعارف نیز به سمت رعایت اخلاق به ویژه پس از بحران‌های مالی دو دهه اخیر در دنیا رهنمون شده است. این اتفاق مهم در حساس‌ترین نماد بازار پول بیشتر از جنبه رعایت اخلاق رخ داده است تا اینکه مبانی اخلاق به مباحث نظری و تئوری‌های پولی و مالی تاثیر بگذارد (کلایمنت^۲، ۲۰۱۸).

یکی از دلایل اساسی حرکت بانک‌ها به سمت بانکداری اخلاقی، مشکلات و معضلات مطرح شده در وضعیت محیط زیست، شیوع تروریسم و پولشویی، حادثه ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱، بحران مالی سال ۲۰۰۷ و ناآرامی‌های گسترده در مناطق مختلف جهان بوده است. به عبارت دیگر، بانکداری متعارف با بهره‌گیری از علوم رفتاری حاکم بر بازار پول به سمت رعایت اخلاق پیش رفته است تا در مقابل بحران‌های مالی و غیرمالی (که ریشه در تراکنش‌های مالی گسترده دارد) از امنیت، استحکام و اقتدار مالی قابل قبولی برخوردار باشد و افزایش رضایت مشتریان را در پی داشته باشد (عیوضلو و قلیچ، ۱۳۹۳).

بانکداری اخلاقی را می‌توان نوعی بانکداری متعارف قلمداد کرد که در آن یک سری اصول و ضوابط اخلاقی با صداقت، انصاف و شفافیت اجرا می‌شود. به عبارت روشن‌تر، همچنان که مبانی اخلاق در اقتصاد به دنبال عملکرد و رفتار درست و صحیح خانوارها، بنگاه‌های اقتصادی و نهادهای حاکمیتی است، بانکداری اخلاقی نیز در اندیشه نهادینه کردن رفتار صحیح و شفاف متولیان بازار پول است (خان و محمد^۳، ۲۰۱۷). مبانی بانکداری اخلاقی را می‌توان در شاخص‌های اساسی: الف - رعایت قوانین و مقررات، ب - رعایت حقوق تمام ذی‌نفعان بانک و ج - داشتن مسئولیت اجتماعی خلاصه کرد. هر کدام از شاخص‌های عنوان شده به متغیرهای کوچک‌تری تقسیم می‌شود که در نمودار (۱) به این موارد اشاره شده است.

1. Clerck
2. Climent
3. Khan, T., & Mohomed

نمودار ۱- شاخص‌های کلی عقلانیت و اخلاق در بانکداری متعارف

بانکداری اخلاقی

مسئولیت اجتماعی	حقوق ذی نفعان	قوانین و مقررات
- محیط زیست - رفاه اجتماعی - رشد و توسعه - اشتغال	- سهامداران (سودآوری) - مشتریان (رضایت) - کارکنان (رضایت) - نهادهای مرتبط	- قوانین داخلی - قوانین بین‌المللی - رعایت شاخص‌های مالی و بین‌المللی

همانطور که در نمودار (۱) تصریح شده است، معیارها و متغیرهای عقلانیت که در بستر تاریخ تحولات پولی و اقتصادی باعث به وجود آمدن بانکداری شده و اکثر مبانی اخلاقی نیز به دلیل حاکم شدن عقلانیت در آن نهادینه شده است، بانکداری اخلاقی با رویکرد عدالت، انصاف، صداقت و... به دنبال رصد عملکرد بانکداری و ارائه نقطه نظرات اصلاحی برای بهبود عملکرد بانک‌های عامل، نظام بانکی، بانک مرکزی و درنهایت ارتقای اثربخشی آن در جامعه با هدف توسعه همه جانبه است. به عبارت دیگر، فقدان عقلانیت در امور اقتصادی و مدیریت کلان کشور باعث ایجاد روزه‌های رانت، سوءاستفاده، اختلال، به هم خوردن قیمت‌های نسبی، به وجود آمدن فرایندهای غیرعقلانی در کسب و کار، عدم پایبندی به قراردادهای و در نهایت افزایش هزینه مبادله می‌شود که ماحصل آن، بدتر شدن وضعیت اخلاق در جامعه است.

۲. اخلاق در اسلام بانکداری اسلامی

رابطه اخلاق و اقتصاد: اخلاق در ادیان الهی از جایگاه استواری برخوردار است. در دین اسلام و به ویژه پیامبر عظیم‌الشان آن دارای بالاترین جایگاه است به طوری که دلایل اصلی برگزیده شدن حضرت محمد(ص) را پایداری اخلاقی معرفی می‌کنند. اخلاق، عقاید و احکام سه رکن اساسی دین اسلام است که اخلاق به عنوان ستون استوار مطرح بوده و نقش گوهرین دارد. اعتقاد بر این است که اخلاق به عنوان اصل و تبلور دین در تمام ادیان آسمانی مطرح است و عقاید و احکام پشتیبانی کننده و مدد رسان هستند. براساس همین اصل بنیادی، پیامبر خاتم، ادیان الهی قبلی را می‌پذیرد و شریعت اسلام را دین ابراهیمی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، عقاید و احکام حاکم بر دین یهود، مسیح و اسلام ممکن است براساس شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی به صورت متفاوت مطرح شده باشند، اما همه آن‌ها ستون استوار اخلاق را می‌سازند. در این عرصه هر نظام پشتیبانی کننده‌ای (هر دینی) بتواند اخلاق قابل قبول و انسانی ارائه کند و جامعه‌ای بر پایه مبانی اخلاقی بسازد، عملکرد و رویکرد موفق خواهد داشت (دادگر و همکاران، ۱۳۹۶).

در برخی جوامع ممکن است عقاید و احکام بر اخلاق سنگینی کند و مردم و اجتماع به جای لمس ماحصل دین، یعنی اخلاق نیک، ظواهر و مناسبات دینی و احکام شرعی را مشاهده کنند. این موضوع برای کارکرد دین شبهاتی را به وجود می‌آورد که متأسفانه ممکن است برخی این موضوع را به مبانی دین نسبت دهند در حالی که مجریان دین در این عرصه مقصر هستند. اخلاق در اسلام به نحوی ریشه دوانده است که برخی دین اسلام را به عنوان اخلاق یا مکارم الاخلاق معرفی می‌کنند. بنابراین، رعایت مبانی اخلاق با هر پشتیبانی، عین دین داری تلقی می‌شود (شهنازی و پناهی، ۱۳۹۶).

اخلاق در بانکداری بدون ربا: برخی از اندیشمندان اقتصاد اسلامی، بانکداری اخلاقی را تا حدودی مشابه بانکداری اسلامی قلمداد می‌کنند (ازادو و فریرا، ۲۰۱۹). با وجود نزدیکی بانکداری اسلامی با بانکداری اخلاقی، بررسی عملکرد و کارکردهای بانک‌های اسلامی و بانک بدون ربای ایران حکایت از تمرکز آن‌ها بر رعایت مبانی شریعت نظیر ربا داشته و در اغلب موارد به ارائه خدمات مالی اخلاقی (که بانک‌های متعارف به آن اعتقاد دارند و رعایت می‌کنند) نمی‌پردازند. در برخی مواقع، سنگینی توجه به رعایت اصول شریعت باعث فراموشی رعایت اصول اخلاق در بانک‌های بدون ربا می‌شود (عیوضلو و قلیچ، ۱۳۹۳).

شهید صدر متفکر بزرگ اقتصاد اسلامی، تحقق بانک اسلامی را در سه شرط: الف- هماهنگی با شریعت اسلام، ب- اجرای موفق در جامعه و ج- تحقق سودآوری به عنوان یک بنگاه اقتصادی معرفی می‌کند. این شرط در بانکداری متعارف نیز کاملاً صادق است و تنها تفاوت آن رعایت شریعت اسلام در عملیات بانکی است بنابراین، با اضافه کردن موضوع رعایت شریعت در عملیات بانکی، شاخص‌های کلی اخلاق در بانکداری متعارف که در بخش قبلی ارائه شد، می‌توان شاخص‌های کلی اخلاق در بانکداری بدون ربا را در نمودار (۲) ارائه کرد.

نمودار ۲- شاخص‌های کلی عقلانیت و اخلاق در بانکداری بدون ربا

بانکداری اخلاقی در بانک بدون ربا

مسئولیت اجتماعی	حقوق ذی نفعان	قوانین و مقررات
- محیط زیست - رفاه اجتماعی - رشد و توسعه - اشتغال	- سهامداران (سودآوری) - مشتریان (رضایت) - کارکنان (رضایت) - نهادهای مرتبط	- قوانین داخلی - قوانین بین‌المللی - رعایت شاخص‌های مالی و بین‌المللی

رعایت ضوابط شریعت در عملیات بانکی

۳. معیارهای مشترک اصل عقلانیت اخلاق در بانکداری بدین الملل و بانکداری ایران
 تعامل بین بانکداری بدون ربای ایران با بانکداری بین الملل در دهه اخیر به دلیل تحریم شورای امنیت سازمان ملل، وقایع و رخدادهای مالی، اقتصادی و سیاسی در ایران و جهان دچار خدشه شده و بر اساس مبانی این پژوهش می‌توان با اهداف مشترک عقلانیت و اخلاق نسبت به ترمیم و استحکام آن تلاش کرد. دلیل اساسی مشکلات ایجاد تعامل بانک‌های ایرانی و خارجی در دوره پسابرجام به غیر از بی‌اعتمادی‌های حاصل از دوره تحریم به مسائل بین‌المللی هزاره جدید و مشکلات نظام بانکی کشور در دهه اخیر قابل مطالعه است.

نظام بانکی دنیا در هزاره سوم به دلیل مواجه شدن با حادثه ۱۱ سپتامبر، تروریسم، ناامنی، بحران مالی سال ۲۰۰۷ و گسترش پولشویی و تأمین مالی تروریسم و در نهایت به مدد فناوری‌های نوین برای ایجاد نظام داده‌ای و اطلاعاتی متمرکز و یکپارچه، سخت‌گیری عملیات بانکی خود را به ویژه در عرصه بین‌الملل با کنترل، پایش، تنظیم مقررات جدید و امنیت به موضوع تطبیق بیشتر توجه کرده و نظام بانکی جهان قابل مقایسه با سال ۲۰۰۰ میلادی نیست (لیو^۱، ۲۰۲۳).

در نقطه مقابل به دلیل تحولات سیاسی و اجتماعی، نظام بانکی ایران به جای حرکت در مسیر قانون‌مندی و رعایت شاخص‌های مالی و بانکی بین‌المللی به سمت مقررات زدایی، قانون‌گریزی، کم‌رنگ شدن نظارت و عدم رعایت موازین اخلاقی و شرعی در قراردادها در حال حرکت است. عدم اعمال نظارت پیشینی و پسینی مطلوب توسط نهادهای ذی‌صلاح در قانون اساسی و دیگر قوانین و در نتیجه واگرایی قوانین مرجع حکمرانی بانکداری اسلامی و دستورالعمل‌های اجرایی، مستثنی نمودن برخی نهادها و مؤسسات از نظارت توسط قوانین مصوب از سوی ارکان حاکمیتی، نقض احکام صادره از سوی رکن نظارتی بر بانکداری و عدم تخصص در دانش بانکداری اسلامی، از جمله عواملی هستند که مانع از حرکت راستین در راستای مسئولیت اخلاقی و مبتنی بر موازین شرعی در جامعه می‌گردد؛ بنابراین هدف پژوهش حاضر بررسی مسئولیت اخلاقی بانک‌ها در الگوی بحران فروش در صنعت بانکداری ایران می‌باشد.

۴. بحران بانکی

واژه بحران بانکی به عنوان نوعی از بحران مالی، معمولاً به موقعیتی گفته می‌شود: که در آن تعدادی از بانک‌ها یا دچار رویدادهای غیرمنتظره که معمولاً به صورت تغییر در ارزش دارایی‌ها یا بدهی‌هاست (ریسک مالی) و یا خروج ناگهانی سپرده‌گذاران برای برداشت سپرده‌هایشان (هجوم بانکی یا بحران فروش) شوند و یا در بدبینانه‌ترین نوع، زمانی است که وضعیت بحران فروش

بانکی از یک بانک به بانک دیگر سرایت کند و اصطلاحاً بحران بانکی سیستماتیک یا وحشت بانکی رخ می‌دهد که در آن تقریباً همه سرمایه صنعت بانکداری در کشور محو می‌شود (مشیری و نادعلی، ۱۳۹۲). در ادبیات مالی در خصوص بحران‌های بانکی تعاریف و عبارات متعددی ارائه شده است. در مجموع با مطالعه متون مربوطه می‌توان بحران‌های بانکی را در قالب سه محور ریسک بانکی، هجوم بانکی (بحران فروش بانکی) و بحران بانکی نظام‌مند یا سیستمی (وحشت بانکی) تقسیم بندی نمود.

۵. بحران اجتماعی در صنعت بانکداری

بحران اجتماعی در صنعت بانکداری به شکست گسترده اعتماد و اطمینان در سیستم بانکی اشاره دارد که منجر به کاهش فعالیت های اقتصادی و ناآرامی های اجتماعی می شود. این می تواند به طرق مختلف ظاهر شود (تانگسری و تریپاک^۱، ۲۰۲۳) مانند:

○ **فروود سپرده گذار:** هنگامی که سپرده گذاران اعتماد خود را به ایمنی سپرده های خود از دست می دهند، ممکن است برای برداشت پول خود عجله کنند و این امر منجر به بحران نقدینگی برای بانک می شود. این می تواند باعث سقوط بانک شود و به طور بالقوه باعث ایجاد یک اثر دومینویی شود که بر سایر بانک ها تأثیر می گذارد.

○ **کاهش وام:** بانک ها ممکن است به دلیل نگرانی در مورد اعتبار و ریسک بازپرداخت، در اعطای وام محتاط تر شوند. این می تواند رشد اقتصادی و ایجاد شغل را به ویژه در میان مشاغل کوچک و خانوار ها متوقف کند.

○ **نابرابری فزاینده:** هنگامی که بانک ها بر وام دادن به وام گیرندگان پرخطر که احتمال نکول بیشتری دارند تمرکز می کنند، ممکن است از اعطای وام به افراد و مشاغل کم درآمد غفلت کنند و نابرابری درآمدی را تشدید کنند. این می تواند منجر به تنش های اجتماعی و بی ثباتی سیاسی شود.

○ **از بین رفتن انسجام اجتماعی:** از بین رفتن اعتماد به سیستم بانکی می تواند هنجارها و روابط اجتماعی را تضعیف کند. ممکن است افراد نسبت به یکدیگر مشکوک تر شوند و همکاری و ایجاد یک جامعه قوی را دشوارتر کنند.

۶. بحران اخلاقی در صنعت بانکداری

ارتباط قوی بین بحران اخلاقی و بحران اجتماعی در صنعت بانکداری وجود دارد. زمانی که بانک ها درگیر اقدامات غیراخلاقی یا مضر می شوند، می توانند اعتماد و اعتماد عمومی به سیستم

1. Thongsri, N. and Tripak, O.

مالی را از بین ببرند و منجر به طیف وسیعی از پیامدهای اجتماعی از جمله موارد زیر شوند (کوین داود، ۲۰۰۹):

- از دست دادن اعتماد: هنگامی که بانک ها دست به اقدامات غیراخلاقی یا مضر می زنند، می تواند اعتماد و اعتماد عمومی به سیستم مالی را از بین ببرد. این می تواند منجر به فرار سپرده گذاران شود، زیرا مردم عجله دارند پول خود را از بانک هایی که دیگر به آنها اعتماد ندارند برداشت کنند. فرار سپرده گذاران می تواند سیستم مالی را بی ثبات کند و منجر به ورشکستگی بانک شود.
- بی ثباتی سیاسی: بحران های اخلاقی در صنعت بانکداری می تواند اعتماد عمومی به دولت و نهادها را تضعیف کند. هنگامی که سیستم مالی فاسد یا ناعادلانه تصور شود، می تواند منجر به ناآرامی اجتماعی و بی ثباتی سیاسی شود.

روش شناسی پژوهش

پس از پرداختن به ادبیات موضوع و مروری بر سوابق نظری و عملی پژوهش و ارائه چارچوب نظری تحقیق، در این بخش، روش تحقیق و مراحل اجرایی آن شرح داده می شود. با توجه به نوع کاری که در این پژوهش صورت گرفته است این پژوهش از سویی جهت گیری بنیادی دارد؛ چرا که به دنبال عوامل شکل دهنده بحران اخلاقی (اجتماعی) که بر روی بحران فروش بانکی موثر هستند می باشد و از سوی دیگر جهت گیری کاربردی؛ زیرا بعضی از بانک ها در خلال این پژوهش پیگیر و علاقمند به راه اندازی مدل راهبردی مدیریت بحران فروش با تکیه بر مدیریت بحران اخلاقی (اجتماعی) توسط محقق این پژوهش هستند. همچنین پژوهشی کیفی است که در دسته بندی پژوهش های تفسیری قرار می گیرد و با توجه به اینکه از جزء به کل رسیده ایم، رویکرد این پژوهش استقرایی است. این پژوهش به لحاظ استراتژی از استراتژی تحلیل تم استفاده می کند و با توجه به اینکه در این پژوهش به دنبال کشف عامل های تاثیرگذار بر بحران اخلاقی در بحران فروش بانکی هستیم، هدف این پژوهش اکتشافی است که به صورت تک مقطعی انجام می پذیرد و در نهایت شیوه گردآوری داده ها مصاحبه است. صنعت بانکداری در قالب بانک های تجاری خصوصی از جمله مهمترین صنایع تأثیر گذار بر حوزه مالی هر کشور می باشد. جامعه آماری در پژوهش حاضر، ذینفعان سازمان ها شامل مدیران تحقیق و توسعه و مدیران بانکداری شرکتی بانک های تجاری خصوصی به عنوان تصمیم گیران اصلی می باشد.

به منظور اطمینان از روایی محتوایی سوالات مصاحبه پس از بررسی کامل پیشینه و طراحی

سوالات، از نظر خبرگان آشنا به موضوع و فرآیند تحقیق استفاده شده است. برای اطمینان از اعتبارپذیری نتایج، از تکنیک تثلیث در فرآیند مصاحبه استفاده شد. بدین مفهوم که فرآیند مصاحبه توسط دو نفر محقق انجام گرفت تا محققین از انتقال صحیح و نامبهم سوالات و پاسخ‌ها اطمینان یابند. همچنین صدای مصاحبه شونده‌ها برای بررسی‌های آتی (بغیر از افرادی که اجازه ضبط صدا را ندادند و فقط نکته برداری شد) ضبط گردیده و در اختیار دیگر محققین جهت نظردهی قرار گرفت. تعداد مصاحبه شونده‌ها برای اشیاع نظری جهت جمع‌آوری شده داده‌های پژوهش، ۱۵ نفر شامل ۹ مرد و ۶ زن می‌باشد.

یافته‌ها

مولفه‌های تاثیرگذار بحران اخلاقی (اجتماعی) که منجر به بحران فروش بانکی در قالب ۲ تم اصلی، ۲ تم فرعی و ۲۱ مفهوم در جدول ۱ ارائه شده است که در ادامه به تشریح آن‌ها می‌پردازیم.

جدول ۱- مفاهیم، تم‌های فرعی و تم‌های اصلی

تم اصلی	تم فرعی	دسته‌های مفهومی	فراوانی
محرك‌های خارجی	عوامل اجتماعی	عدم اعتماد به توانایی دولت در مدیریت منابع و مصارف	۷
		نرخ بالای بیکاری	۱۳
		عدم اعتماد به بانک‌ها بخاطر عدم ثبات در مسایل مورد اهمیت مردم (اقتصادی و سیاسی و...)	۱۰
		نگرانی از افشای اطلاعاتی سپرده‌گذاران	۸
		انباشت پول نقد در منازل	۱۲
		تغییر انتظارات و تغییر نگرش سرمایه‌گذاران و مشتریان	۱۵
محرك‌های داخلی	عوامل اخلاقی	عدم وفای به تعهدات و قراردادهای	۱۳
		رفتار غیر اخلاقی و صرفاً منطبق با منطق اقتصادی	۱۴
		قانون‌مداری محض بانکی	۱۴
		عدم پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری	۱۰
		عدم توجه به نقش روابط عمومی‌ها در ایجاد اعتماد	۱۲
		عدم رعایت اصول اخلاق حرفه‌ای توسط بانک	۱۲
		عدم تبیین فرهنگ سازمانی اخلاق محور	۱۳
		عدم وام‌دهی مبتنی بر اعتماد	۱۴
فساد داخلی بانکی در میان کارکنان در ارتباط با مشتریان	۱۵		

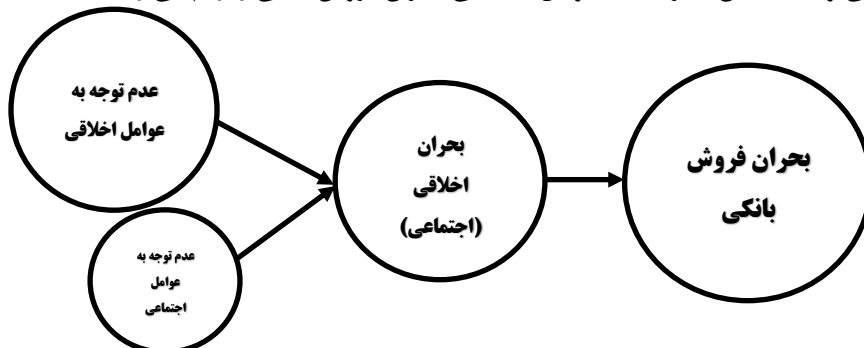
فراوانی	دسته‌های مفهومی	تم فرعی	تم اصلی
۱۵	ارتباط نامناسب با مشتریان و عدم رضایتمندی مشتریان از خدمات بانکی		
۱۱	عملکرد ضعیف سیستم بانکداری اسلامی		
۹	قراردادها و قوانین بانکی غیر منصف و محدودیت		
۸	سیستم های جبران خدمت و پاداش دهی نامناسب		

در ادامه تم‌های اصلی و تعداد فراوانی هر یک در جدول ۲ ارائه شده است.

جدول ۲- فراوانی تم‌های اصلی

فراوانی	تم اصلی
۶۵	محرک‌های خارجی
۱۶۰	محرک‌های داخلی
۲۲۵	جمع فراوانی

آنطور که از بررسی جدول فوق بر می‌آید، محرک‌های داخلی بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است. سپس محرک‌های خارجی در رده دوم قرار می‌گیرند. با توجه به اینکه محرک‌های داخلی یعنی عوامل اخلاقی بیشترین فراوانی را دارند این بدان معناست که بحران اخلاقی در سیستم بانکی متاثر از عدم رعایت این ۱۳ عامل است که متعاقباً بر روی بحران فروش تاثیر دارند. این نشان می‌دهد که همانطور که فروش از داخل صنعت بانکی و برپایه ارکان داخلی بانک از جمله ساختار، پرسنل، فرایندها و مشتریان پایه‌گذاری و برنامه‌ریزی می‌شود، دقیقاً از همان محل صنعت بانکی از داخل با عدم رعایت فاکتورهای اخلاقی در دام بحران اخلاقی و متعاقب آن با ترکیب با عوامل اجتماعی بحران فروش بانکی را رقم می‌زند.



نمودار ۳. مدل شماتیک شکل‌گیری بحران اخلاقی (اجتماعی) در بحران فروش

نتیجه گیری

بیشترین فراوانی مربوط به عامل محرک‌های داخلی می‌باشد. منظور از محرک‌های داخلی، برانگیزاننده‌هایی هستند که با در نظر گرفتن عوامل اخلاقی درون بانک از جمله منابع انسانی، سیستم، مشتریان فرایندها و غیره بحران فروش بانکی را سبب شوند. همانطور که در نمودار ۳ کاملاً مشخص است، یکی از تاثیر گذارترین فاکتورها در قالب شکل گیری بحران اخلاقی (اجتماعی) بانکی، همین عوامل اخلاقی است. از نظر مصاحبه شونده‌گان موثرترین مفاهیمی که در دسته عوامل اخلاقی منتج به بحران اخلاقی (اجتماعی) و در نهایت بحران فروش بانکی را متاثر می نمایند به ترتیب عبارتند از:

- فساد داخلی بانکی در میان کارکنان در ارتباط با مشتریان
- ارتباط نامناسب با مشتریان و عدم رضایتمندی مشتریان از خدمات بانکی
- عدم وام‌دهی مبتنی بر اعتماد
- رفتار غیر اخلاقی و صرفاً منطبق با منطق اقتصادی
- قانون‌مداری محض بانکی

هنگامی که مشتریان یک بانک شاهد رفتار حرفه‌ای و منطبق با منطق اقتصادی از سوی بانک خود باشند با اعتماد بیشتری سرمایه‌های خود را به آن می‌سپارند. رخداد رفتارهای غیر حرفه‌ای، عجولانه، سفته‌بازانه، شهرت طلبانه و به شدت ریسکی از جمله عواملی است که به کاهش سطح اطمینان و اعتماد مشتریان منجر می‌شود. بانکداری نیز مانند هر فعالیت اقتصادی دیگر از منطق و اصول حرفه‌ای خود برخوردار است. بانکداران جهت رشد و توسعه فعالیت‌های فروش و به منظور پیشگیری از بحران فروش خود نباید به هیچ‌وجه این اصول حرفه‌ای را زیرپای بگذارند و وارد حیطه‌های غیرمطمئن و خطرناک شوند.

از سوی دیگر قانون در هر وضعیتی که باشد برای احاد جامعه حکم خط قرمز و فصل‌الخطاب را دارد. بانک‌هایی که سعی دارند تماماً بر اساس موازین حقوقی و منطبق بر قوانین و مقررات محض حرکت نمایند و نیازهای مشتریان را لحاظ ننمایند کمتر مورد اعتماد آنها قرار می‌گیرند. قطعاً نظر بانک مرکزی به عنوان نهاد ناظر بازار پولی نسبت به میزان قانون‌مداری هر کدام از بانک‌ها نقش بسیار برجسته‌ای در انتخاب و تصمیم‌گیری مشتریان دارد. از این روست که تمامی بانک‌ها سعی بر آن دارند که از سوی بانک مرکزی به عنوان بانکی قانون‌مدار و منضبط مورد تقدیر و معرفی قرار گیرند. اما بانک‌ها نباید فراموش کنند قانون‌مداری می‌بایست در

ارتباط مستقیم با مشتری مداری در حوزه فروش خدمات بانکی باشد در غیر اینصورت منجر به از دست دادن مشتریان می شود.

با توجه به این مهم می توان اذعان داشت که به منظور مدیریت بحران فروش در صنعت بانکداری می بایست به بحران اخلاقی در این صنعت رویکردی چند جانبه داشت از جمله:

✓ **تدوین مقررات قوی تر:** بانک مرکزی می بایست قوانین سختگیرانه تر و نظارت بر بانک ها را برای جلوگیری از اقدامات غیر اخلاقی و مضر اعمال کنند. این شامل الزام بانک ها به کنترل های داخلی قوی و برنامه های اخلاقی است.

✓ **شفافیت بیشتر:** بانک ها باید در مورد عملیات فروش عملیاتی و شیوه های مدیریت ریسک خود شفاف تر باشند. این شامل ارائه اطلاعات واضح و قابل درک به مشتریان و ذینفعان است.

✓ **تقویت حمایت از مشتریان:** دولت ها باید چارچوب های قوی حمایت از مشتریان را ایجاد کنند تا از آنها در برابر اقدامات ناعادلانه یا فریبنده بانک ها محافظت کنند.

✓ **حمایت از بانکداری اخلاقی:** صنعت بانکداری باید شیوه های بانکداری اخلاقی را در راستای اهداف غیر مالی فروش ترویج کند از جمله اینکه بانک ها را به اتخاذ سیاست های مسئولیت اجتماعی تشویق کند. این شامل وام دادن به جوامع محروم، حمایت از پروژه های توسعه پایدار، و اجتناب از محصولات و خدمات مالی مضر است.

بعد از عامل اخلاقی، عامل اجتماعی بعنوان یک محرک خارجی منتج به بحران اخلاقی (اجتماعی) بر بحران فروش بانکی است. آن ها ۴ مفهوم زیر را به ترتیب جزء موثرترین مفاهیم عامل اجتماعی بعنوان محرک خارجی بر بحران فروش می دانند.

- تغییر انتظارات و تغییر نگرش سرمایه گذاران و مشتریان
- عدم نرخ بالای بیکاری
- انباشت پول نقد در منازل
- عدم اعتماد به بانک ها بخاطر عدم ثبات در مسایل مورد اهمیت مردم (اقتصادی و سیاسی و .)

براساس این نتایج می توان نتیجه گرفت در کنار توجه به عوامل اخلاقی برای کاهش بحران اخلاقی (اجتماعی) به منظور مدیریت بحران فروش می بایست برای کاهش بخش اجتماعی آن نیز در صنعت بانکداری چند راهکار را بانک ها در دستور خود قرار دهند:

✓ **حمایت از سواد مالی:** آموزش عمومی در مورد مسائل مالی و بانکی در صنعت

بانکداری می‌تواند به جامعه کمک کند تا در مورد امور مالی و بانکی خود تصمیمات آگاهانه بگیرند و آسیب‌پذیری آنها را در برابر مشکلات مالی را کاهش دهد.

✓ **ایجاد یک سیستم وثیقه:** در یک سیستم نجات، دولت برای نجات یک بانک ورشکسته مداخله می‌کند و از پول مالیات دهندگان برای پوشش زیان‌ها استفاده می‌کند. یک سیستم وثیقه بانک‌ها را ملزم می‌کند که دارای یک بافر سرمایه باشند که بتوانند از آن برای جذب زیان خود استفاده کنند. این امر نیاز به کمک مالی مالیات‌دهندگان را کاهش می‌دهد و احتمال وقوع بحران فروش را کاهش می‌دهد.

✓ **تقویت رقابت:** ضعف رقابت در صنعت بانکداری می‌تواند منجر به ریسک‌های بیش از حد بانک‌ها و انجام اقدامات غیراخلاقی شود. دولت می‌تواند رقابت را با کاهش موانع ورود بانک‌های جدید، ترویج شفافیت در سیستم مالی و ترویج رقابت در بخش مالی غیربانکی تقویت کنند.

فهرست منابع

۱. تقی نتاج غلامحسن، نجف پور کردی حمیدرضا، بحری ثالث جمال، (۱۳۹۱)، "هنجارهای یک نظام مالی اخلاقی و شرایط نیل به نظام مالی ایده آل در حوزه بانکداری"، بیست و سومین همایش بانکداری اسلامی، ص ۲۷۸-۳۰۹
۲. شهنازی، روح اله، & پناهی، مجتبی. (۱۳۹۶). سنجش میزان اخلاقی بودن بانکداری در ایران؛ مطالعه موردی بانک‌های ایران، شعب شیراز. نشریه علمی «تحقیقات مالی اسلامی»، (2)، 67-100. doi: 10. 30497/ifr. 2017. 1999
۳. عیوضلو، حسین و وهاب قلیچ (۱۳۹۳)، بانکداری اخلاقی با رویکرد اسلامی: ضوابط اخلاقی و تدابیر ساختاری، تهران: پژوهشکده پولی و بانکی بانک مرکزی ج.ا.ا.
۴. غلامیان، مرتضی، حکیم پور، حسین، محمود زاده، مهدی، کفاش پور، آذر، کفاش پور، & آذر. (۱۴۰۲). تاثیر امنیت اخلاقی و حریم خصوصی در توسعه خدمات آینده بانک کشاورزی. اخلاق در علوم و فناوری، ۱۵.
۵. کلانتری، اسماعیل، & بسبیجه، ایدا. (۱۴۰۰). سنجش مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای در بانکداری از دیدگاه کارکنان بانک در شیراز. فصل‌نامه مطالعاتی در مدیریت بانکی و بانکداری اسلامی، 7(پاییز و زمستان)، ۱۰۹-۱۲۲. 1294. 304675. doi: 10. 22034/jifb. 2022.
۶. گلشن پوراطاقوری منصور، رضوانی چمن زمین موسی، حضرتی مرتضی. الگوی بهینه‌سازی آموزش بانکداری اخلاقی. اخلاق در علوم و فناوری. ۱۴۰۲؛ ۱۸ (۰): ۱۵۶-۱۶۳
۷. مشیری، سعید، نادعلی، محمد، (۱۳۹۲)، شناسایی عوامل موثر در بروز بحران بانکی در اقتصاد ایران، پژوهشنامه اقتصادی، دوره ۱۳، شماره ۴۸، از صفحه ۱ تا ۲۷
۸. وطن‌دوست، تورج، نمایان، فرشید، & قبادی لموکی، تحفه. (1399). اصول اخلاق بازاریابی و استراتژی خدمات اینترنت بانک براساس ارزش ادراک شده مشتریان. ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، (4)، 3، 227. 303748. doi: 10. 30510/psi. 2021. 517-529.
9. Azevedo, A. R. S., & Ferreira, F. A. (2019). Analyzing the dynamics behind ethical banking practices using fuzzy cognitive mapping. *Operational Research*, 19, 679-700.
10. Kevin Dowd. 2009. Moral Hazard and the Financial Crisis. *Cato Journal*, Vol. 29, No. 1
11. Climent, F. (2018). Ethical versus conventional banking: A case study. *Sustainability*, 10(7), 2152.
12. De Clerck, F. (2009). Ethical banking. In *Ethical Prospects: Economy, society, and environment* (pp. 209-227). Dordrecht: Springer Netherlands.

13. Khan, T. & Mohamed, A. B. R. N. (2017). Ethical banking and islamic banking: a comparison of Triodos Bank and Islami Bank Bangladesh Limited. *Islamic Economic Studies*, 130(5377), 1-45.
14. Liu, J. (2023). Ethical Banking. In *Encyclopedia of Sustainable Management* (pp. 1514-1516). Cham: Springer International Publishing.
15. San-Jose, L., Retolaza, J. L., & Gutierrez-Goiria, J. (2009). Ethical banks: an Alternative in the Financial Crisis. *Available at SSRN 1416757*.
16. Thongsri, N. and Tripak, O. (2023), "Does social banking matter in times of crisis? Evidence from the COVID-19 pandemic: a combined SEM-neural network approach", *International Journal of Social Economics*, Vol. ahead-of-print No

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۲۲ - ۴۰۵

تبیینی از کارکرد تربیتی توبه و عفو محکوم از دیدگاه روایات اسلامی

سمیه نصیری^۱رضا حق پناه^۲منصور امیرزاده جبرکلی^۳

چکیده

توبه یکی از عوامل سقوط مجازات است که مجرم بوسیله آن می تواند از اعمال خود پشیمان شده و در اصلاح خویش بکوشد. به اتفاق تمام مذاهب اسلامی، توبه موجب سقوط مجازات اخروی است، اما در مورد سقوط مجازات دنیوی بواسطه توبه اختلاف دارند. به عقیده فقهای امامیه، توبه رافع مسئولیت کیفری در جرایم حق الله بوده و توبه قبل از اثبات جرم را موجب سقوط مجازات می دانند. ایشان توبه بعد از اثبات جرم توسط بینه را موجب سقوط مجازات نمی دانند و در مورد توبه بعد از اقرار بر این عقیده هستند که قاضی، میان اعمال مجازات و تقاضای عفو از ولی امر مخیر است.

فقهای اهل سنت به استناد آیه ۳۴ سوره مائده، توبه محارب قبل از دستگیری را موجب سقوط مجازات می دانند، موارد جواز عفو در حق الله محدود به چهار موردی که قانون مجازات اسلامی تصریح کرده است اعم از: حد زنا، لواط، مساحقه و شرب خمر نیست، بلکه نسبت به همه‌ی حدود جاری است. در مورد حد سرقت، تا قبل از مرافعه نزد حاکم، حق مطالبه حد یا عفو از آن با صاحبان حق است، اما پس از آن حکم سایر حدود را دارد. در حدودی که حق الله هستند برای جواز عفو امام توبه مرتکب معتبر نیست، بلکه در غیر مورد توبه نیز چنانچه عفو مرتکب به مصلحت بوده یا مفسده ای بر آن مترتب نگردد امام حق عفو دارد. در مواردی که مقذوف ورثه‌ای جز امام ندارد، امام حق استیفای حد یا عفو از آنرا دارد.

واژگان کلیدی

کارکرد تربیتی، توبه، عفو، محکوم، روایات اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، خراسان رضوی، ایران.

Email: Maryam_nasiri799@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم رضوی مشهد، عضو هیئت علمی دانشگاه علوم رضوی مشهد،

Email: hagpanah@razavi.ac.ir

مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

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

Email: amirzadeh@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۵

طرح مسأله

در اسلام، توبه و عفو محکوم دو مفهوم مهمی هستند که در زندگی دینی مسلمانان بسیار حائز اهمیت هستند. از دیدگاه روایات اسلامی، توبه به معنی بازگشت به خداوند و ترک گناهان است. با انجام توبه، فرد تصمیم می‌گیرد که دیگر گناه نکند و به راه خداوند بازگردد. توبه به عنوان یک عمل توبه و بازگشت به خداوند، اثرات مثبتی بر روی زندگی انسان دارد. از جمله این اثرات می‌توان به آرامش داخلی، رضایت از خود و خداوند، تقویت ایمان و افزایش اعتماد به نفس اشاره کرد. همچنین، عفو محکوم به معنای بخشش گناهان و اعمال بد است. در اسلام، خداوند بسیار بخشنده است و هرگز از بخشش گناهان شریفه در برابر خداوند و دیگران برخوردار نیست. با انجام عفو محکوم، فرد به نوعی تصمیم می‌گیرد که بخشش و مهربانی را به دیگران نشان دهد و این کار اثرات مثبتی در جامعه دارد. از جمله این اثرات می‌توان به حفظ صلح و آرامش در جامعه، سازش و همدلی بین افراد، تقویت روابط انسانی و کاهش تنش‌های اجتماعی اشاره کرد. در کل، توبه و عفو محکوم دو مفهوم مهمی هستند که در اسلام به منظور تربیت روحی و اخلاقی، توصیه و تشویق می‌شوند. این دو مفهوم اثرات مثبتی روی روحیه و رفتار انسان‌ها دارند و به عنوان یکی از اصول اسلامی، باعث بهبود روابط انسانی و اجتماعی می‌شوند.

پذیرش توبه، مبین این است که در کنار کیفر، اصلاح مجرم نیز مد نظر شارع بوده است؛ زیرا اعمال آن، برای تحصیل اهداف مورد نظر بوده و چنانچه بدون کیفر، مقاصد مورد نظر حاصل آید، نیازی به بکارگیری آن نخواهد بود. از این رو، توبه در جرایم حق‌اللّهی به معنای قبول نظریه اصلاح در مورد این گونه جرایم می‌باشد. از دیدگاه قانونگذاران نظام اسلامی، اعمال کیفر، در برخی از موارد، هیچ مطلوبیتی فی نفسه نداشته و برخلاف گفته کانت و هگل، جزء نوامیس خلقت و کائنات به شمار نمی‌آیند. مطلوبیت کیفر به خاطر حصول اهداف و مقاصد می‌باشد که بعضاً با اصلاح مجرم و بازگرداندن وی به آغوش جامعه حاصل می‌گردد. (مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، صص ۳۱ و ۳۲).

با توجه به مباحث مطرح شده، می‌توان چنین اظهار نظر نمود که؛ اصلاح مرتکب، یکی از اهداف اساسی و بسیار مهم در هر نظام کیفری می‌باشد. فی الواقع نظام کیفری، زمانی موفق به حساب می‌آید که اولاً، حتی المقدور از وقوع جرم پیش‌گیری کند و ثانیاً، در صورت وقوع جرم به بهترین نحو، مجرم را بازسازی نموده و برای زندگی مجدد در اجتماع آماده کند. این امر در جهت جرایم حدی مورد توجه شارع بوده است. هر چند شارع مقدس تمامی تلاش خود را به کار می‌گیرد تا افراد جامعه مرتکب این جرایم نشوند، ولی به هر حال، عده‌ای مرتکب این جرایم خواهند شد. در این مرحله از فرآیند عمل مجرمانه تا قبل از اجرای مجازات، به عنوان آخرین حربه

از آن یاد می‌شود. تمامی تلاش قانونگذار در اصلاح مرتکب به‌طرقی غیر از اجرای مجازات می‌باشد. در واقع در این مرحله، اصلاح از طریق خودآگاهی مجرم و بازگشت به فطرت خود حاصل می‌شود و نه از طریق اعمال کیفر. تأکید بر ستر و پوشش، تأسیس نهاد توبه و سفارش بر ارجحیت آن نسبت به اقرار، همچنین دشوار کردن طرق اثبات این نوع جرایم، مؤید این مطلب است. (طباطبایی، صادق، مصاحبه با صادق طباطبایی پیرامون امام موسی صدر، مجله نامه مفید، شماره ۱۶، ص ۷۲).

در این مرحله تا قبل از صدور حکم، توبه نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. حتی بعد از اثبات حکم هم توبه می‌تواند کارساز بوده و با تشخیص ولی امر مجازات را دفع کند. این امر نشانگر این است که اصلاح مجرم مهم‌ترین هدف است و قبل از اثبات جرم در هر مرحله‌ای این امر ثابت شد، دیگر نیازی به اجرای کیفر نیست؛ چون هدف اصلی که اصلاح مجرم هست، اتفاق افتاده است. در واقع می‌توان گفت نظام اسلامی فرار مجرمین از مجازات در برخی جرایم، مشروط بر این که قبل از اقامه بیّنه و حکم قاضی نباشد و در صورت اثبات جرم، بر اساس اقرار و صدور حکم قاضی و نهایتاً سقوط مجازات را منوط به نظر ولیّ امر مسلمین دانسته و لوث نشدن این اعمال مجرمانه را بر اعمال مجازات بر مجرمین و لوث شدن این جرایم در بین اجتماع ترجیح داده است. این امر با بازنگری در طرق اثبات جرایم حدی کاملاً مشهود است. گاه اثبات این جرایم به قدری مشکل می‌شود که در چگونگی اثبات آن برای قاضی شک و تردید به‌عمل می‌آید. (همان)

۱. اصل عدم شفاعت در حدود

مراد از اصل عدم شفاعت در حد آن است پس از اثبات حد شفاعت در آن و تقاضای عفو و اجرا نشدن حد و یا تخفیف در مقدار و کیفیت آن پذیرفته نمی‌شود و حد باید اجرا شود. در حد ثابت شده با اقرار و غیر اقرار گرچه اطلاق کلام بیشتر فقهاء عدم تاثیر شفاعت در حدود است، ولی برخی (صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۳۹۶). از فقهاء احتمال داده‌اند و حتی برخی (خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۱۸۵). فتوا داده‌اند که اگر حد با اقرار ثابت شود شفاعت کردن در آن اشکال ندارد و می‌تواند در سقوط حد تأثیر گذارد. منشاء این سخن حدیث معتبره سکونی است که در آن امیر مومنان (علیه السلام) فرمود: «لا یشفعن احد فی الحد اذا بلغ الامام فانه لا یملکه: هیچ کس در باره حدی که به امام (علیه السلام) رسیده است شفاعت نکند؛ زیرا امام (علیه السلام) اختیار آن را ندارد.» عبارت «فانه لا یملکه» می‌رساند که علت پذیرفته نشدن شفاعت آن است که امام (علیه السلام) و حاکم اختیار حد را به‌دست ندارند. طبیعتاً نتیجه این است که اگر در جایی

اختیار حد به دست امام (علیه السلام) باشد شفاعت کردن نه تنها اشکالی ندارد بلکه امام (علیه السلام) می‌تواند با صلاح‌دید خود به سقوط حد حکم دهد. بارزترین موردی که اختیار حد به دست امام (علیه السلام) است آنجاست که کسی اقرار به حد کرده باشد. فقهاء با استناد به روایات در موارد ثبوت حد به وسیله اقرار، قائل بر این هستند که امام دارای این اختیار هست که هم بتواند بر اقرار کننده حد جاری کند و هم می‌تواند وی را ببخشد. و آیت الله گلپایگانی بر این عقیده معترض است و بر آن اشکال گرفته است. ایشان برای عبارت «لا یملکه» دو احتمال مطرح می‌کند. منشاء این دو احتمال آن است که مرجع ضمیر مفعولی در عبارت مزبور چیست؟ اگر مرجع ضمیر کلمه «عفو» باشد در این صورت معنای روایت آن است که علت پذیرفته نشدن شفاعت آن است که امام مالک و اختیار دار عفو نیست. طبیعتاً نتیجه آن می‌شود که هر جا امام مالک عفو بود - مثل صورت اقرار به حد - شفاعت بی اشکال است. اما احتمال دیگر نیز آن است که مرجع ضمیر «قبول شفاعت» باشد که معنای روایت آن است که علت پذیرفته نشدن شفاعت آن است که امام اختیار قبول شفاعت را ندارد. در این صورت دیگر فرقی بین حد ثابت شده با اقرار و حد ثابت شده با بیئنه (جایی که امام اختیار عفو دارد و جایی که چنین اختیاری ندارد) نیست. (کریمی جهرمی، علی، الدر المنضود فی احکام الحدود، ج ۲، صص ۸۱ و ۸۲) برخی با تردید اظهار داشته‌اند که به نظر می‌رسد اشکال مرحوم گلپایگانی وارد نیست؛ زیرا مرجع ضمیر مفعولی «حد» است. در روایت مزبور سخن از واژه‌های «عفو» و «قبول شفاعت» نیست تا بگوییم مرجع ضمیر آن دو هستند. در این صورت مراد از این که امام (علیه السلام) مالک حد نیست آن است که امام حق بخشش و اختیار اسقاط آن را ندارد. طبیعتاً در اقرار مرتکب حد، چون امام حق عفو و بخشش دارد و اختیار آن به دست اوست شفاعت نیز راه دارد. (حاجی ده آبادی، احمد، قواعد فقه جزایی، ص ۲۸۶) اما در حدود مربوط به حق الله و حق الناس به نظر می‌رسد بتوان گفت که شفاعت در حق الله پذیرفتنی نمی‌باشد، اما در حق الناس مثل قذف شفاعت قابل پذیرش است. مستند این نظر همان عبارت «فانه لا یملکه» می‌باشد این عبارت بیان می‌داشت که دلیل عدم پذیرش شفاعت در حد آن می‌باشد که شفاعت را باید امام قبول نماید و امام اختیار حد را به دست ندارد. طبیعی است که این مطلب در باره حدودی که حق الله هستند صادق است اما در باره حدی که حق الناسی است و اختیار آن با صاحب حق است صادق نیست. به سخن دیگر از روایت چنین استفاده می‌شود که هر کس اختیار حد را ندارد؛ توان پذیرش شفاعت را هم ندارد. حال می‌توان نزد صاحب حق در قذف که اختیار اجرا و عدم اجرای حد را دارد شفاعت کرد و از او اسقاط حد را درخواست نمود؛ زیرا اختیار حد قذف به دست مقذوف است. از همین جاست که می‌توان گفت شفاعت در قصاص اعم از قصاص نفس و کمتر از آن و تعزیراتی که جنبه حق الناسی دارند صحیح می‌باشد. (همان، صص ۲۸۶ و ۲۸۷) عدم شفاعت در حدود مانند عدم

کفالت نیز به استناد روایاتی همچون معتبره سکونی و حدیث اسامه و محمد بن قیس قابل پذیرش نیست. علت چنین امری را به طور خلاصه می‌توان در؛ اولاً در تعطیل شدن حدود الهی و تزییع آن دانست. ثانیاً بر فرض قائلیت به شفاعت از جانب حاکم اسلامی، باید گفت که حاکم اسلامی صرفاً تحت امر خداوند می‌باشد و شفاعت وی ضمن این که موجب تأثیر در امر الهی می‌شود، موجب تأخیر در اجرای حدود الهی نیز می‌شود. بنابر این شفاعت در مواردی که حاکم اسلامی در آن اختیار ندارد صحیح نیست.

۲. سقوط مجازات سرقت حدی

سقوط در لغت از ریشه «سقط» به معنی افتادن، ترک کردن، (ابن فارس زکریا، احمد، معجم مقائیس اللغة، ص ۸۶) است و اصطلاحاً در واقع همان انتفای موضوع می‌باشد. مثلاً سقوط مجازات، یعنی مواردی که اجرای مجازات در مورد جرم منتفی می‌گردد مانند فوت یا عفو مجرم، یا هنگامی که مجرم توبه می‌نماید یا زمانی که مسئولیت کیفری مرتکب با اعمال قاعده درء از میان می‌رود. (گلدوزیان، ایرج، و پیمان حسین زاده، بسیط در قانون مجازات اسلامی، ص ۹۰). این حال سقوط مجازات سرقت حدی مبتنی بر شرایطی همچون؛ توبه و رد مال به صاحبش می‌باشد. یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی «توبه» می‌باشد. توبه از ماده «توب» به معنی رجوع از ذنب و گناه، (ابن فارس زکریا، احمد، معجم مقائیس اللغة، ج ۲، ص ۳۵۷) یا بازگشت و پشیمانی از گناه همراه با ترک آن، (سعدی، ابوجیب، قاموس الفقهی لغت و اصطلاحاً، ص ۵۰) یا رجوع و برگشتن است در قاموس و صحاح و اقرب الموارد، قید معصیت را اضافه کرده و گفته‌اند: رجوع از معصیت ولی رجوع مطلق صحیح است؛ زیرا این کلمه در باره خدای تعالی نیز بکار رفته و درو رجوع از معصیت معنی ندارد مثل: آیه ۱۱۷ سوره مبارکه توبه. «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ».

از دیدگاه قرآن کریم نیز توبه جایگاه ویژه‌ای را دارا می‌باشد چنان که در آیات متعددی به آن اشاره شده است، به نحوی که واژه توبه و مشتقات آن ۹۲ بار و کلمه «استغفار» و مشتقات آن ۴۵ مرتبه در آن ذکر شده است و در آیات بسیاری نیز بدون ذکر این واژه‌ها به این مسئله اشاره شده است. فرق توبه و استغفار در این است که استغفار، به وسیله طلب آمرزش و غفران از باری تعالی صورت می‌گیرد؛ اما توبه رجعت به سوی پروردگار، همراه با پشیمانی از اثم و گناه صورت گرفته می‌باشد. آیه سوم سوره مبارکه هود با عبارت «وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» به این تفاوت اشاره می‌کند. البته عدّه‌ای از فقهاء گفته‌اند که در قوام استغفار به توبه بودن آن بین محققان تفسیر اختلاف است. (انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الطهاره، ج ۲، ص ۴۱۳). برخی از فقهاء استغفار را از واجبات توبه دانسته‌اند؛ در عین این که انقطاع از گناه و اخلاص برای خداوند

را در مقدمات توبه آورده‌اند، (ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۳، صص ۵۲۵-۵۲۳). با این حال گفته شده که توبه بر دو قسم می‌باشد.

۱- **توبه باطنی یا قلبی:** که عبارت است از پشیمانی و ندامت از گناه، توأم با عزم بر ترك آن در آینده؛ که چنین توبه‌ای بین بنده و خدای خویش صورت می‌پذیرد. برخی گفته‌اند: در توبه باطنی، خروج از توابع و پیامدهای معصیت انجام گرفته واجب است (طوسی، محمد بن حسن، المسبوط فی فقه الامامیه، ج ۸، ص ۱۷۸ به بعد). « إذا فسق بالقذف لم تقبل شهادته حتی یتوب و التوبه فیهِ سریه و حکمیه. »

۲- **توبه حکمی:** همان توبه‌ای است که به موجب آن، حکم به عدالت توبه کننده و قبول بینة وی می‌شود. توبه حکمی ناظر به اثبات و اظهار آن نزد دیگران است. (جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، ج ۲، صص ۶۵۶ و ۶۵۵).

توبه از دیدگاه حقوق جزای اسلامی به عنوان یکی از موارد سقوط مجازات تلقی شده است و از این باب يك تأسيس حقوقی در حقوق جزای اسلامی به شمار می‌رود. (مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق، ج ۲، ص ۱۰۶). انسان گناهکار هنگامی که از قبح گناه و معاصی آگاه می‌شود و متوجه می‌گردد که چه فاصله‌ای بین او و محبوب و خالقش افتاده است، پشیمان و متألّم می‌گردد و این آتش و پشیمانی و تألّم سراسر وجود و روح و جاننش را فرا می‌گیرد و يك انقلاب و دگرگونی در درون او رخ می‌دهد و تمامی آثار شوم، ریشه‌های گناه و سیئات توسط این آتش سوزانده می‌شود و ضمیری پاک و نهادی آرام و قلبی مملو از عشق محبوب و مخلوق به جای می‌ماند. فرقان (۲۵) / ۷۰. «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا؛ مگر کسانی که توبه کنند و ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، که خداوند گناهان آنان را به حسنات مبدّل می‌کند؛ و خداوند همواره آمرزنده و مهربان بوده است.»

بسیاری از روایات ندامت و پشیمانی از ارتکاب گناه و جرم را توبه دانسته‌اند چنان که پشیمانی و ندامت واقعی مانع از بازگشت شخص تائب به سوی اعمال مجرمانه و گناه می‌شود. در حقیقت توبه حقیقی ندامت و پشیمانی خاصی را به دنبال دارد که مانع از تکرار اعمال سابقه می‌شود. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «الندم توبه: ندامت و پشیمانی توبه می‌باشد» (مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۷۷، ص ۵۹. و حضرت امیر (ع) می‌فرماید: «الندم احد التوبتين». (نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۲، ص ۳۶۴).

اما در خصوص عدم عود بر گناه و جرم که ثمره پشیمانی و ندامت واقعی است، ایشان می‌فرماید: «الندم علی الذنب يمنع عن معاودته: ندامت و پشیمانی بر گناه مانع از رجعت به گناه

می‌گردد». همان همچنین ائمه معصومین (ع) اقرار و حسن اعتراف را نیز توبه و اقرار به گناه را از موجبات عفو و بخشش و غفران الهی دانسته‌اند. چنان که از امام باقر (ع) روایت شده که فرمود: « خداوند دو ویژگی و خصلت از مردم می‌خواهد: ۱- اقرار به نعمت‌های الهی تا آن‌ها را زیاد نماید. ۲- اقرار به گناهان تا آن‌ها را ببخشد و مورد عفو و غفران خود قرار دهد». (حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۱، ص ۳۴۷).

غافل نباید بود که پذیرش توبه منوط به ظاهر شدن اثر آن است، چنان که پیامبر (ص) می‌فرماید: « توبه کننده باید اثر توبه را آشکار سازد در غیر این صورت تائب نخواهد بود». مجلسی، محمد باقر، بحار النوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۶، ص ۳۳۵. در منابع روایی امامیه در این خصوص چنین روایت شده که: « عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: هر گاه توبه سارق قبل از خودش به سوی خداوند روانه گردد و مال مسروق را به صاحب برگرداند حد قطع ساقط می‌شود». طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۲۲. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: السَّارِقُ إِذَا جَاءَ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ تَائِبًا إِلَى اللَّهِ - وَرَدَّ سَرِقَتَهُ عَلَى صَاحِبِهَا فَلَا قَطْعَ عَلَيْهِ».

- و نیز ر.ک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۷، ص ۲۲۰. و منابع روایی عامه نیز موید آن است. بخاری جعفری، اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۶۱. «عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَطَعَ يَدَ امْرَأَةٍ» قَالَتْ عَائِشَةُ: وَكَأَنَّتْ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَابَتْ، وَحَسَنَتْ تَوْبَتَهَا».

آنچه در روایات مربوطه می‌بینیم این که محتوای آن‌ها حاکی از توبه مجرم است. فلذا روایات مذکور دلالت بر توبه دارند. گر چه در روایت منقول فقه عامه بین قطع ید و توبه مجرم، توبه امری حسن دانسته شده است.

باید دانست که توبه سارق مستند به آیه ۳۹ سوره مبارکه مائده است. «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» «پس آن کس که بعد از ستمگری‌اش توبه کند و خود را اصلاح نماید، خداوند هم توبه او را می‌پذیرد، چرا که یقیناً خدا آمرزنده و مهربان است».

مفسرین قرآن معتقدند که مراد از «ظلم» در آیه مزبور سرقت و دزدی است و «اصلاح» به معنای استمرار بر توبه است، اما در اینکه به سبب «توبه» عقاب و سخط اخروی ساقط می‌شود یا نه؟ سخنی به میان نیامده است، و اما اینکه آیا حد به سبب توبه ساقط می‌شود یا نه؟ ابوحنیفه گفته است، ساقط نمی‌شود و این یکی از دو قول شافعی است، و اصحاب ما (امامیه) قائل به سقوط حد به سبب توبه قبل از ثبوت آن نزد حاکم و قاضی شده‌اند. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج ۲، ص ۸۶۹. و اما اگر

حدّ سرقت بعد از ثبوت با بیّنه ثابت شده باشد، حدّ با «توبه» هم ساقط نمی‌شود، اما اگر با اقرار ثابت شده باشد، گفته شده است که مثل ثبوت با بیّنه، حدّ حتمی و سقوطناپذیر است و قول دیگر این است که: امام و حاکم مخیر، و دستش باز است، به دلیل عمل امیر المومنین (علیه السلام)، هنگامی که سارق که اقرار به سرقت کرد و سپس توبه نموده بود، بخشید حضرت به او فرمود: آیا چیزی از قرآن کریم حفظ داری؟ عرض کرد آری، سوره بقره را حفظ هستم. حضرت فرمودند: دست تو را به سوره بقره بخشیدم. اشعث اعتراض کرد و گفت: آیا حدّی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ حضرت فرمود: تو چه می‌دانی؟ هنگامی که بیّنه اقامه شد، امام و حاکم را اجازه عفو و بخشش ندادند. خدای متعال می‌فرماید: «الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ»؛ توبه (۹) / ۱۱۲. «اما زمانی که مردی علیه خود اقرار به سرقت و دزدی کرد، آنجا اختیار با امام و حاکم است، اگر صلاح دید، عفو می‌کند و می‌بخشد و اگر خواست، عقاب و کیفر می‌دهد، و اما به هیچ وجه حقّ مالک با توبه سارق، ساقط نمی‌شود، مگر اینکه مالک به طور صریح و آشکار ببخشد، و نیز با قطع ید، مال مسروقه هم ساقط نمی‌شود، بلکه واجب است عین یا قیمت آن به مالکش رد شود. (عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۱۴).

به نقل از ابوحنیفه گفته شده هر دو با هم قطع ید و غرامت و استرداد عین یا قیمت مال واجب نمی‌باشد، بلکه اگر قطع ید صورت گرفت، غرامت از او ساقط می‌گردد و اگر غرامت پرداخت نمود، قطع ید ساقط می‌گردد که این گونه فرق و تفاوت گذاشتن بسیار ضعف و سست می‌باشد، اما با توبه واقعی و حقیقی، شهادت و گواهی وی پذیرفته می‌گردد، به دلیل قول خدای متعال که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ»: براستی که خداوند آمرزنده و مهربان است. (فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج ۲، ص ۸۶۹) در منابع روایی فقه عامه نیز همچنان که مذکور افتاد پیامبر (ص) توبه را بهتر از قطع ید می‌دانست. بخاری جعفری، اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۶۱. «عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَطَعَ يَدَ امْرَأَةٍ» قَالَتْ عَائِشَةُ: وَكَانَتْ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ، فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَأْتِي، وَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا». بنابراین هر گاه دزد پیش از گواهی گواهان توبه کند حد ساقط می‌شود اما پس از شهادت اثری بر این توبه مترتب نیست و دلیل آن نص قرآن کریم است. مائده (۵) / ۳۹. «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ»: اما آن کس که پس از ستم کردن، توبه و جبران نماید، خداوند توبه او را می‌پذیرد؛ (و از این مجازات؛ معاف می‌شود، زیرا) خداوند، آمرزنده و مهربان است. اما اگر بعد از اقرار توبه کند اظهر عدم سقوط است؛ زیرا دلیلی که دلالت بر سقوط کند موجود نیست ضمن این که امام مخیر است که عفو کند و یا حد را استیفا نماید. (خویی، سیّد ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، جزء ۱، موسوعه، ص ۳۷۴) غافل نباید بود که تخیر امام در خصوص اجرای حد سارق به استناد قاعده

فقهی «التعزیر بما یراه الحاکم» صورت می‌پذیرد؛ چرا که حاکم در اجرای جرایم تعزیری مبسوط‌الید است؛ چنان که می‌تواند حکم به اجرای مجازات اخف یا اشد را صادر کند. از دیگر موارد سقوط حد این است که سارق مال مسروقه را به صاحبش باز پس دهد. فقه‌های امامیه در این زمینه گفته‌اند که؛ بر سارق لازم می‌باشد که عین مال مسروقه را در صورت وجود عین آن به صاحبش برگرداند و اگر معیوب شده و کاهش قیمت داشته است بر عهده اوست که ارزش نقصان و کاهش قیمت را پرداخت نماید و اگر صاحب مال مسروقه فوت نموده باشد باید آن را به ورثه وی مسترد نماید و در صورت تلف عین مال، در صورت قیمی بودن کالا باید قیمت آن و در صورت مثلی بودن آن، باید مثل آن را تهیه و مسترد نماید. (خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ترجمه علیرضا سعید، ج ۲، ص ۱۳۹). با توجه به آنچه مذکور افتاد توبه و رد مال از موارد سقوط مجازات سرقت حدی از دیدگاه فرق مختلف اسلامی می‌باشد. چنان که دیدیم حتی اموری مانند، آگاهی به مضرات گناه که سبب دوری و عدم تقرّب به خداوند می‌گردد، ندم و پشیمانی و تصمیم به ترک گناه که توبه به وسیله آنها تحقق می‌پذیرد فریقین نیز اتفاق نظر داشتند. اشتراک دیدگاه فریقین در سقوط حد سرقت مبتنی بر نص شرعی است که خداوند قول داده که سیئات توبه کنندگان و مؤمنین و انجام دهندگان عمل صالح را به حسنات تبدیل نماید و می‌دانیم که خداوند خلف وعده نمی‌کند. بنابراین مضمون روایات فریقین حاکی از سقوط حد به وسیله توبه است. اما غافل نباید بود سرقت حدی دارای دو جنبه عمومی و خصوصی می‌باشد. جنبه عمومی آن حق الله است که با بروز نشانه‌های توبه در فرد سارق، با استناد به آیه ۳۹ سوره مائده و اطلاق آن بعد از ظلم و توبه نمودن و صالح شدن، حد ساقط می‌شود. در عین این که جنبه فردی و خصوصی سرقت حدی با توبه قابل اسقاط نیست، با این استثناء که؛ یا صاحب مال مسروقه صریحاً سارق را مورد عفو قرار دهد، و یا این که سارق مال مسروقه را به صاحبش عودت دهد. ضمن این که توصیه اکید به توبه هم در نص شرعی و هم در منابع روایی فریقین به نقل از پیامبر اسلام (ص) شده است.

از اقوال فقهاء در خصوص این که حد سرقت حق الله است و عفو و صلح و ابراء بعد از ثبوت آن بر آن بار نمی‌گردد؛ یا این که در صورتی که حاکم امر به اجرای حدود نماید و بعد از آن سارق را ببخشد؛ چنین عفوی را باطل دانسته‌اند؛ این مسئله در فرض ما که بیان اشتراکات دیدگاه‌های فریقین به منظور تقریب آنها می‌باشد؛ خروج موضوعی دارد.

۳. سقوط حد مسکر

در مباحث گذشته گفتیم که سقوط اصطلاحاً همان انتفای موضوع است. مثلاً سقوط مجازات، یعنی مواردی که اجرای مجازات در مودر جرم منتفی می‌شود، مانند فوت مجرم، یا عفو مجرم، یا مجرم توبه می‌نماید یا مسئولیت کیفری مرتکب با اعمال قاعده درء از میان می‌رود. (گلدوزیان، ایرج، و پیمان حسین زاده، بسیط در قانون مجازات اسلامی، ص ۹۰). بنابراین یکی از موارد سقوط حد مسکر در فرض ما توبه می‌باشد. (در خصوص سقوط حد با توبه در جایی که شارب خمر جاهل به تحریم آن باشد قبلاً - حکم جلدۀ ثمانون - سخن گفتیم) در صورتی که فردی شرب خمر نموده باشد و قبل از اقامه بیّنه توبه نماید حد از چنین فردی ساقط می‌گردد. در عین این که مضمون برخی از روایات حاکی از همین مطلب می‌باشد. «امام صادق از پدرش حضرت باقر علیهما السلام روایت نموده که فرمود: قدامه بن مظعون را که شراب خورده بود نزد عمر آوردند و دو تن شهادت دادند که وی شراب خورده است، یکی از شهادت دهندگان عمرو تمیمی بود که خود اخته بود و دیگری معلی بن جارود. یکی شهادت داد که دیده است او شراب می‌نوشد و دیگری شهادت داد که دیده است شراب را قی نموده است، عمر نزد جماعتی از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله فرستاد که در میانشان علی علیه السلام حضور داشت، و از حضرت پرسید نظر شما چیست؟ زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله شما را أعلم این امت معرفی کرده و در داوری به حق استادتر از همه خوانده است، این دو تن شهادت‌شان مانند هم نمی‌باشد، چه باید کرد؟ حضرت فرمود: شهادت‌ها مانند هم است و چیزی که نخورده چگونه قیء کرده است؟ بعد عمر بن خطاب پرسید: آدم اخته شده (کسی که بیضه‌هایش را کشیده‌اند و ناقص شده است) شهادتش پذیرفته است؟ فرمود: از بین رفتن بیضه‌هایش مانند از بین رفتن اعضای دیگر خواهد بود». طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۸۱. «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو قَالَ: أُتِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِقَدَامَةَ بْنِ مَظْعُونٍ وَ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ فَشَهِدَا أَحَدُهُمَا أَنَّهُ رَأَاهُ يَشْرَبُ وَ شَهِدَ الْآخَرُ أَنَّهُ رَأَاهُ يَقِيءُ الْخَمْرَ فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ص فِيهِمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع مَا تَقُولُ يَا أَبَا الْحَسَنِ فَإِنَّكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْتَ أَعْلَمُ هَذِهِ الْأُمَّةَ وَ أَفْضَاهَا بِالْحَقِّ وَ إِنَّ هَذَيْنِ قَدْ اخْتَلَفَا فِي شَهَادَتَيْهِمَا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَا قَاءَهَا حَتَّى شَرِبَهَا فَقَالَ وَ هَلْ تَجُوزُ شَهَادَةُ الْخَصِيِّ فَقَالَ مَا دَهَابَ لِخَبِيثَةٍ إِلَّا كَدَهَابِ بَعْضِ أَعْضَائِهِ».

- و نیز ر.ک: حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه،

ج ۲۸، ص ۲۴۰.

با مفهوم توبه و انواع آن در مباحث حد سرقت آشنا شدیم؛ با این حال محققان حقوق کیفری می‌گویند که در خصوص توبه بعد یا قبل از اقامه بیّنه دلیل خاصی وجود ندارد، بلکه فقهاء

حکم این مسئله را مانند زنا دانسته‌اند و مشهور نیز قائل بر همین دیدگاه می‌باشند. (زراعت، عباس، شرح قانون مجازات اسلامی - حدود، ج ۲، ص ۸۷) در عین این که در منابع روایی اهل سنت مطلبی مبنی بر سقوط حد با توبه ذکر نشده است؛ با این حال جمعی از محققین مذاهب عامه گفته‌اند که: «بَسُقُطُ حَدِّ الشَّرْبِ بَعْدَ وُجُوبِهِ بِأُمُورٍ تُنْظَرُ فِي مُصْطَلَحِ (حُدُودِ) (وَسُقُوطِ)» (جمعی از پژوهشگران، موسوعه فقهیه الكویتیه، ج ۲۵، ص ۹۸).

که عبارت مربوطه حاکی از تأثیر توبه بر سقوط حدود است. با این همه برخی از فقهای اهل سنت تفاوتی میان توبه قبل یا بعد از اقرار و توبه قبل یا بعد از شهادت یا بیّنه قائل نشده‌اند چنان که گفته شده: «اگر کسی که شرب خمر نموده و قبل از اقرار یا بیّنه توبه کند، به گونه‌ای که اصلاح خود را نشان دهد حد از او ساقط می‌شود، اما اگر بعد از اقرار یا بیّنه توبه کند، امام مختار است که حد را جاری نماید یا او را ببخشد». (حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، ص ۷۲) آنچه مسلم است سقوط حد مبتنی بر توبه است و در فرض ما که مقصود تقریب مذاهب است، فرقی نمی‌کند که بعد از اقرار یا بیّنه باشد، یا قبل از اقرار یا بیّنه. چون توبه در عین این که امری شخصی است، درونی و معنوی نیز می‌باشد و به نظر نمی‌رسد فردی بتواند احوالات معنوی دورنی را در فردی دیگر تشخیص دهد، در عین این که از اهم واجبات الهی دانسته شده است، به نحوی که در نصوص شرعی اعم از کتاب و سنت بر آن تأکید شده است. خصوصاً فقهاء آن را برای مریض، هنگام نماز، دعا، و زیارت ائمه معصوم (ع) مورد توجه قرار داده‌اند. (یزدی، سید محمد کاظم بن عبد العظیم، العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۷۲).

- و نیز ر.ک: صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱۲، ص ۱۳۱)

بنابراین توبه موجب خروج از توابع گناه و معصیت دانسته شده است. چنان که گفته شده؛ گناهی که شخص از آن توبه کرده یا حقی از حقوق الله یا حقوق الناس را بر ذمه او در پی نداشته و یا داشته است. در صورت دوم، حق یا از حقوق مالی است و یا از حقوق غیر مالی. در فرض اول - که حقی را در پی نداشته - صرف پشیمانی از گناه و عزم بر ترک آن کفایت می‌کند. در فرض دوم (مانند موردی که شخص، زکات یا خمس واجب خود را پرداخت نکرده یا مال کسی را دزدیده یا غصب کرده باشد) واجب است آن را ادا کرده، به مستحقان شرعی یا صاحب مال برگرداند. در فرض سوم (حقوق غیر مالی) اگر از حق الله (حدود) باشد، مانند زنا و نوشیدن شراب، اظهار آن نزد حاکم شرع از جهت اجرای حد بر او واجب نیست؛ بلکه ترک آن افضل است و اگر از حق الناس باشد همچون قصاص، بر او واجب است جهت اجرای قصاص یا عفو، خود را در اختیار صاحب حق قرار دهد. (جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۲، ص ۶۵۳)

البته برخی از فقهاء اظهار داشته‌اند که خروج از توابع گناه، واجبی مستقل است و دخلی در صحت توبه ندارد هرچند موجب کمال آن می‌شود. صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۱۱۱ به بعد.

۴. توبه محکوم و عفو وی در جریان اجرای حکم

توبه را می‌توان به‌پشیمانی و ندامت از ارتکاب گناه با رجوع به‌خداوند معنا کرد. گر چه صرف پشیمانی و رجوع الی‌الله ساقط‌کننده حد نیست، بلکه پشیمانی لازم است که همراه با اصلاح رفتار و اعمال و جبران اعمال قبلی باشد تا حد را ساقط نماید. نسبت به‌عدم اثبات ادعای توبه کسی که شهود به‌ارتکاب گناه وی شهادت داده‌اند برخی از فقهاء بر این عقیده هستند که ادعای چنین شخصی پذیرفته شده و حد بر وی جاری نمی‌شود. صاحب جواهر، محمد حسن بن محمد باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۳۰۸: «و من تاب قبل قیام البینه علیه سقط عنه الحد بلا خلاف» دلیل این حکم می‌تواند منوط به‌این باشد که توبه از امور باطنی است چنان که جز از ناحیه توبه‌کننده به‌وسیله دیگری نمی‌توان بدان پی برد. همچنین می‌توان قائل به‌پذیرش چنین ادعایی با توجه به‌قاعده درء شد. در مقابل برخی صافی گلپایگانی، (لطف الله، مجموعه آرای فقهی قضایی در امور کیفری، ج ۱، ص ۲۵). ضمن این که چنین ادعایی را نپذیرفته‌اند، و استناد به‌قاعده درء را نیز در این زمینه صحیح نمی‌دانند؛ دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کنند که: اگر شبهه در این جا باعث سقوط مجازات شود هر مجرمی پس از شهادت شهود ادعا می‌کند که قبلاً توبه کرده و طبیعتاً اندک شبهه‌ای پیدا می‌شود و در نتیجه حدود تعطیل خواهد شد. لذا عقیده اخیر صحیح است و با صرف ادعای توبه حد ساقط نمی‌شود. (حاجی ده آبادی، احمد، قواعد فقه جزایی، صص ۱۷۶ و ۱۷۷). غافل نباید بود که توصیه به‌توبه از موکدات خداوند نسبت به‌انسان‌ها در قرآن مبین است چنان که بر توبه‌کننده مژده عفو و رحمت داده است. بنابراین پذیرش توبه از جانب خداوند صورت می‌گیرد. اما این که پذیرش توبه توسط مجری اقامه حدود الهی باید صورت پذیرد جای تأمل است. که اگر قائل به‌پذیرش چنین فرضی باشیم، پس باید قائل بر مختار بودن مجری حدود در شفاعت و به‌تبع آن تعطیلی اجرای حدود نیز باشیم که به‌نظر با آنچه به‌عنوان اهداف مجازات بیان کردیم منافات دارد. فلسفه اجرای حدود را در مواردی همچون؛ بازدارندگی، اصلاح مجرم، اجرای عدالت و ارضای مجنی‌علیه دانست، به‌نحوی که بازدارندگی در سطوح عام و خاص موجب پیشگیری از ارتکاب مجدد جرم و انصراف مجرمین بالقوه از افکار مجرمانه را به‌دنبال دارد. از طرفی میزان طبیعی مجازات‌ها تهدید مستمر را زنده نگه می‌دارد و از طرفی دیگر اطلاع مردم را از اعمال مجازات به‌دنبال دارد تا موجب شود که از آن بگریزند. اما در خصوص این که هدف مجازات اصلاح و بازسازی مجرم است، باید

گفت این مسئله با روح و تفکر اندیشه اسلامی متناسب است، ضمن این که بنای اسلام مبتنی بر هدایت و تربیت است. با این همه باید دانست که نظریه اصلاح در مورد مجرمین مبتدی موثر است. ضمناً از نقش توبه نیز در ارتکاب جرایم حدی نیز نباید غافل شد که کارساز است، به نحوی که تحت شرایطی و با تشخیص حاکم اسلامی امر مجازات را دفع می‌نماید که می‌توان از آن به‌عنوان مهم‌ترین هدف در اصلاح مجرم نیز نام برد، چنان که شخصیت مجرم و اوضاع و احوال جرم بر میزان مجازات نیز تأثیر گذار است، که البته مربوط به مرحله قبل از اثبات جرم است، و حتی بعد از اثبات جرم نیز این نظریه مورد پذیرش واقع شده است. (عفو مجرمین در ایام شاخصه (اعیاد مذهبی، بیست و دوم بهمن ماه - سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی، دوازدهم فروردین ماه - روز جمهوری اسلامی، و...) توسط مقام معظم رهبری.

از دیگر مواردی که می‌تواند در فلسفه اجرای حدود قرار گیرد اجرای عدالت است بدین نحو که نصوص شرعی هدف اجرای مجازات حدی را زجر و عذاب مرتکب بیان کرده‌اند و آن را موید خصیصه اجرای عدالت نسبت به مجرم سرکش و متعدی به حدود الهی دانسته‌اند که تطهیر وی از این طریق به موجب آزار جسمانی صورت می‌گیرد. فارغ از عادلانه بودن چنین امری، در این که اجرای مجازات بر مرتکبین متعدی به حدود الهی می‌تواند نقش عمده‌ای در اصلاح او داشته باشد، جای تأمل است؛ به نظر می‌رسد در این فقره ضرورت دارد شخصیت مجرم مورد توجه قرار گیرد. چون ممکن است اجرای مجازات بر فردی چنان تأثیری بگذارد که وی متنبه شود و اصلاح گردد و ممکن است شخص مجرم به جهت این که مورد شماتت خاص و عام قرار گرفته بر ارتکاب جرم جری‌تر شود. گرچه تحمیل و اجرای احکام الهی مبین مکافات عمل است بدین علت که ارزش‌های انسانی از حریم متناسبی باید بهره‌مند باشند و نباید مورد تعدی و تجاوز قرار گیرند. با این همه پافشاری بر اجرای حدود الهی به منظور صیانت از حقوق افراد و نظم و ثبات در جامعه و ترجیح مصالح جامعه بر مصالح فردی و در نهایت دفاع از نظم عمومی و حفظ ارزش‌ها صورت می‌گیرد. گرچه در این زمینه استثنائاتی بر اصل لزوم و عدم تأخیر در اجرای حدود منظور شده است اما این بدان معنی نیست که اجرای حدود الهی ساقط یا به‌طور دائم تعطیل شود، بلکه حاکی از این است که اجرای آن به اقتضای هر مورد (مستحاضه بودن زن، باردار بودن زن، مریض بودن، حضور در سرزمین دشمن، هوای بسیار گرم و سرد، و التجا به حرم) با تأخیر صورت می‌گیرد.

نتیجه گیری

کارکرد تربیتی توبه و عفو محکوم، از دیدگاه اسلام، به منظور بهبود روحیه و رفتار انسان‌ها توصیه شده است. در ادامه به بررسی کارکرد تربیتی هر یک از این مفاهیم پرداخته می‌شود: توبه: توبه به عنوان یک عمل توبه و بازگرداندن به خداوند، اثرات مثبتی روی روحیه و رفتار فرد دارد. برخی از این اثرات عبارتند از: آرامش داخلی؛ با انجام توبه، فرد به دنبال بازگشت به راه خداوند است. این بازگشت به خداوند، به فرد آرامش داخلی می‌دهد و به او اجازه می‌دهد تا با خود و دیگران صادقانه باشد. رضایت از خود و خداوند؛ با انجام توبه، فرد به دنبال ترک گناهان و بازگشت به خداوند است. این بازگشت به خدا، به فرد رضایت از خود و خداوند می‌دهد و به او اجازه می‌دهد تا به خود و دیگران بیشتر احترام بگذارد. تقویت ایمان؛ با انجام توبه، فرد به دنبال بازگشت به راه خداوند است. این بازگشت به خدا، به ایمان فرد تقویت می‌دهد و به او اجازه می‌دهد تا بیشتر به خداوند اعتماد کند. افزایش اعتماد به نفس؛ با انجام توبه، فرد به دنبال ترک گناهان و بازگشت به خداوند است. این بازگشت به خدا، به فرد اعتماد به نفس بیشتری داده و به او اجازه می‌دهد تا به خود و دیگران بیشتر اعتماد کند.

عفو محکوم: عفو محکوم به معنای بخشش گناهان و اعمال بد است. برخی از اثرات مثبتی که عفو محکوم دارد، عبارتند از: حفظ صلح و آرامش در جامعه؛ با بخشش گناهان و اعمال بد، افراد رویکردی صلح‌آمیز به هم دارند و این باعث حفظ صلح و آرامش در جامعه می‌شود. سازش و همدلی بین افراد؛ با بخشش گناهان و اعمال بد، افراد به همدیگر سازش می‌کنند و این باعث همدلی بین افراد می‌شود. تقویت روابط انسانی؛ با بخشش گناهان و اعمال بد، افراد روابط انسانی خود را تقویت می‌کنند و این باعث بهبود روابط انسانی در جامعه می‌شود. کاهش تنش‌های اجتماعی؛ با بخشش گناهان و اعمال بد، تنش‌های اجتماعی کاهش می‌یابد و این باعث بهبود شرایط اجتماعی در جامعه می‌شود. به عنوان نتیجه، توبه و عفو محکوم دو مفهوم مهمی هستند که در اسلام به منظور تربیت روحی و اخلاقی، توصیه و تشویق می‌شوند. این دو مفهوم اثرات مثبتی روی روحیه و رفتار انسان‌ها دارند و به عنوان یکی از اصول اسلامی، باعث بهبود روابط انسانی و اجتماعی می‌شوند.

در عین این که اجرای حدود الهی در روایات مشترک فریقین مبتنی بر نصوص شرعی است؛ اما معاذیر شرعی و قانونی مانند توبه و وجود شبهه در حکم مربوطه با توجه به قاعده درء، تحت شرایطی از موجبات سقوط مجازات مجرم به‌شمار می‌رود ولی تأثیری در حق الناس ندارد. بی‌گمان توبه از اموری است که هیچ اختلافی در وجوب آن نیست و دلیل آن، دلالت قرآن، سنت، عقل و اجماع بر این امر است همچنان که فوریت این وجوب نیز از طریق همین ادله

چهارگانه قابل اثبات است. عمومیت فرمان «و توبوا الی الله جمیعاً» نشان می دهد که وجوب توبه عمومی است و هرکس در هر موقعیت و مرتبه ای از معنویت که باشد ناگزیر از آن است. در قرآن کریم و روایات معصومین (ع) هم از توبه گناهکاران و هم از توبه پیامبران سخن به میان آمده است بنابراین توبه نه تنها بر گناهکاران بلکه بر اولیای خدا نیز واجب می باشد البته نباید چنین تصور شود که توبه آنها العیاذ بالله مثل توبه انسان های گناهکاری است که دامن خود را به معصیت آلوده کرده اند بلکه توبه مراتبی دارد که عبارتند از توبه عوام، توبه خواص و توبه اخص. علمای اخلاق با استناد به حکمت معروفی از امام علی (ع) که در آن استغفار را بر شش پایه معنا فرموده است ارکان و شرایط توبه را استنباط کرده و معتقدند: دو پایه اول یعنی «ندامت» و «عزم بر عدم بازگشت به گناه» ارکان توبه، دو پایه دوم یعنی «جبران حق الله» و «جبران حق الناس» شرایط قبول توبه و دو پایه سوم یعنی «گداختن گوشتی که از حرام بر بدن روئیده» و «چشاندن درد طاعت به تن به اندازه ی شیرینی معصیت» شرایط کمال توبه هستند، هرچند که برخی دیگر از علمای اخلاق معتقدند که دو پایه دوم نیز جزء شرایط کمال توبه هستند و بنابراین توبه بدون آنها نیز پذیرفته خواهد شد. آیات و روایات اسلامی با صراحت تمام بیان می کنند که خداوند توبه بندگان خود را می پذیرد. در مورد پذیرش توبه از جانب خداوند عده ای همچون معتزله معتقدند که پذیرش توبه بر خداوند واجب است ولی اشاعره همچون اکثر علمای امامیه معتقدند که خداوند توبه را پذیرفته و عقاب را ساقط می کند و در پذیرفتن توبه، تفاوتی میان گناهان نیست اما اگر انسان آنقدر توبه را به تأخیر افکند که امارات و نشانه های مرگ را به چشم مشاهده نماید و یا به همان حالت کفر و آلودگی رخت از جهان بر بندد، و به سرای ابدی کوچ کند، دیگر توبه او مقبول خداوند واقع نمی گردد. شرط وفاء بر توبه آنست که انسان بعد از توبه، دیگر به گناه معاودت نکند و این امری است که نیاز به امداد الهی دارد و تائبان از این حیث به چند دسته تقسیم می شوند. در نهایت باید گفت که توبه نه تنها در زندگی معنوی انسان بلکه در زندگی مادی او نیز موثر است. محبت پروردگار، آمرزش گناهان، تبدیل سیئات به حسنات، دعای فرشتگان، شفاعت توبه و ... از جمله آثار معنوی توبه و نزول برکات آسمانی، زندگی گوارا، محترم شدن تائب و ... از جمله آثار مادی توبه می باشد.

فهرست منابع

منابع عربی

۱. ابن ابی جمهور احسائی، مبارک بن محمد. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی. (چهار جلدی). چاپ اول. قم: دارالشیخه الشهداء للنشر.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. (سه جلدی). چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۵ق). الامالی. (یک جلدی). چاپ اول. قم: مؤسسه امام هادی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین، (۱۳۸۷). علل الشرائع. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۵ق). المقنع. (یک جلدی). چاپ اول. قم: مؤسسه امام هادی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. (چهار جلدی). چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. ابن حبان دارمی بستی، محمد. (۱۴۰۸ق). الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان. (هجده جلدی). چاپ اول. بیروت: مؤسسه الرساله.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). اثحاف المهره بالفوائد المبتکره من اطراف العشره. (نوزده جلدی). چاپ اول. مدینه: مجمع الملك الفهد للطباعة.
۹. ابن حجر عسقلانی شافعی، احمد بن علی. (۱۳۷۹ق). فتح الباری. (سیزده جلدی). چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد. (بی تا). المحلی بالآثار. (دوازده جلدی). چاپ اول. تحقیق عبد الغفار سلیمان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن حمزه طوسی. (۱۴۰۸ق). الوسيله الی نیل الفضیله. (یک جلدی). چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی - ره.
۱۲. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ق). بدایه المجتهد و نهایه المقتصد. (چهار جلدی). بدون طبع. قاهره: دارلحدیث.
۱۳. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). غنیة النزوع الی علمی الأصول والفروع. (یک جلدی). چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. ابن عابدین، محمد بن امین. (بی تا). رد المحتار علی الدر المختار. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
۱۵. ابن فارس زکریا احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة. (شش جلدی). چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۶. ابن قدامہ، عبدالله بن احمد. (۱۴۲۳ق). روضۃ الناظر و جنۃ المناظر. (دو جلدی). چاپ دوم. بی نا. مؤسسہ الریان.
۱۷. ----- (۱۹۶۸م). المغنی لابن قدامہ. (ده جلدی). مصر: مکتبۃ القاہرہ. ۱۳۸۸ق.
۱۸. ابن قدامہ، عبدالرحمن محمّد بن احمد. (بی تا). شرح الکبیر علی متن المقنع. [بی جا]. دار الکتب العربی للنشر و التوزیع - المنار.
۱۹. ابن قیّم جوزیہ، محمّد بن ابی بکر. (۱۴۱۱ق - ۱۹۹۱م). اعلام الموقعین عن رب العالمین. (چہار جلدی). چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۲۰. ابن ماجہ قزوینی. محمّد بن یزید. (بی تا). سنن ابن ماجہ. (دو جلدی). چاپ اول. بی جا. دار احیاء الکتب العلمیہ.
۲۱. ابن منظور، محمّد بن مکّرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (پانزدہ جلدی). چاپ سوم. بیروت: دارالفکر للطباعہ و النشر و التوزیع - دار صادر.
۲۲. ابن مودود موصلی، عبدالله بن محمود. (۱۴۲۵ق). الاختیار لتعلیل المختار. (پنج جلدی). چاپ اول. قاہرہ: مطبعۃ الحلّبی.
۲۳. ازدی سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث. (بی تا). سنن ابی داود. (چہار جلدی). چاپ اول. بیروت: مکتبہ العصریہ.
۲۴. اسدی فاضل کاظمی، جواد بن سعد. (۱۳۶۵). مسالک الأفہام إلى آیات الأحکام. (چہار جلدی). چاپ اول. تہران: انتشارات مرتضوی.
۲۵. - امام خمینی، سیّد روح اللہ. (بی تا). تحریر الوسیلۃ. (دو جلدی). چاپ اول. قم: مؤسسہ مطبوعات دارالعلم.
۲۶. امام خمینی، سیّد روح اللہ. (۱۴۲۱ق). کتاب الطہارۃ. (چہار جلدی). چاپ اول. تہران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدّس سرہ.

ب- منابع فارسی

۱. ابن بابویہ، محمّد بن علی. (۱۴۰۹ق). من لایحضرہ الفقیہ. (شش جلدی). چاپ اول. ترجمہ علی اکبر غفّاری. تہران: نشر صدوق.
۲. امام خمینی، سیّد روح اللہ. (۱۴۲۵ق). تحریر الوسیلۃ. (چہار جلدی). چاپ بیست و یکم. ترجمہ علی اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۳. امام خمینی، سیّد روح اللہ، (۱۳۶۹). صحیفہ امام. (بیست و یک جلدی). چاپ اول. تہران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ).
۴. انصاری، مسعود و محمّد علی طاہری. (۱۳۸۸). دانشنامہ حقوق خصوصی. (سہ جلدی). چاپ سوم. تہران: انتشارات جنگل جاودانہ.

۵. جزّ، خلیل. (بی تا). فرهنگ لاروس. (دو جلدی). چاپ اول. ترجمه سید حمید طیبیان. تهران: [بی نا].
۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۵). ترمینولوژی حقوق. (یک جلدی). چاپ شانزدهم. تهران: کتابخانه گنج دانش.
۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۵). مبسوط در ترمینولوژی حقوق. (ده جلد در پنج مجلد). چاپ اول. تهران: انتشارات کتابخانه گنج دانش.
۸. جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). (سه جلدی). چاپ اول. قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۹. جنّاتی، محمدابراهیم. (بی تا). ادوار فقه و بیان کیفیت آن. (یک جلدی). چاپ اول. [بی جا]. [بی نا]
۱۰. حاجی ده آبادی، احمد. (۱۳۸۷). قواعد فقه جزایی. (یک جلدی). چاپ اول. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. حسینی جرجانی، ابوالفتح. (۱۴۰۴ق). تفسیر شاهی. (دو جلدی). چاپ اول. تهران: انتشارات نوید.
۱۲. حسینی، سید محمد. (۱۳۸۳). سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران. تهران: سمت.
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۳). مبانی تکملة المنهاج. (دو جلدی). چاپ چهارم. ترجمه علیرضا سعید. تهران: انتشارات خرسندی.
۱۴. رضوان طلب، محمد رضا. (۱۳۸۴). مجموعه مقالات استراتژی تقریب مذاهب اسلامی. (یک جلدی). چاپ اول. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۵. رودیجانی، محمد محتبی. (۱۳۹۲). حقوق مدنی. چاپ اول. تهران: انتشارات کتاب آوا.
۱۶. زراعت، عباس. (۱۳۸۰). شرح قانون مجازات اسلامی - تعزیرات. (دو جلدی). چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.
۱۷. شهبابی تربتی، محمود، (۱۴۱۷ق). ادوار فقه شهبابی. (سه جلدی). چاپ پنجم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله. (بی تا). مجموعه آرای فقهی قضایی در امور کیفری. چاپ اول. [بی نا]. [بی جا].
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). تفسیر جوامع الجامع. (سه جلدی). چاپ سوم. ترجمه گروه عربی. [بی نا]. موسسه نشر اسلامی.
- عالمه طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). تفسیر المیزان. چاپ پنجم. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

شادکامی در غزلیات سعدی از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر مارتین سلیگمن

^۱ سکینه یگانه

^۲ محمدعلی خالدیان

^۳ کبری نودهی

چکیده

هدف از این پژوهش، بررسی تطبیقی شادکامی در روان‌شناسی مثبت‌نگر با تأکید بر غزلیات سعدی است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش عبارت است از اینکه: «آیا شادکامی به مفهومی که امروزه در روان‌شناسی مثبت‌نگر ارائه شده، در غزلیات سعدی نیز جاری است یا خیر؟ و آیا مفهوم شادکامی در غزلیات سعدی، با شادکامی در نظریه مثبت‌نگر قابل ارزیابی است؟» به منظور نیل به این هدف، بررسی غزلیات سعدی از تصحیح محمدعلی فروغی (۱۳۷۱) صورت گرفته است. در این رابطه، نویسندگان در گام نخست و جهت بررسی مفهومی شادکامی به ابیاتی تمرکز نمودند که به صورت مشخص به مفاهیم شادکامی، خشنودی و شادی پرداخته و در گام دوم ابیاتی مورد بحث و بررسی قرار گرفتند که به نحوی در ارتباط با شادی و خشنودی و رضایت قرار دارند. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و مطالعات تطبیقی از منابع کتابخانه‌ای و مقالات منتشرشده، به تبیین مفهوم شادکامی و تشابهات و تفاوت‌ها از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر در غزلیات سعدی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان داد که شادکامی در غزلیات سعدی با شادکامی در روان‌شناسی مثبت‌نگر ارتباط نزدیکی دارد و می‌توان مولفه‌هایی که در روان‌شناسی مثبت به‌عنوان عوامل مؤثر در شکل‌گیری شادکامی و خوشنودی معرفی شده‌اند، به وضوح در آثار سعدی مشاهده کرد. بر این اساس، مفاهیم امید، رضایت‌مندی، دوران‌دیشی و خرد، عشق و دوستی، مغتنم شمردن حال و طبیعت‌گرایی مهمترین مفاهیمی‌اند که در غزلیات سعدی تداعی‌گر شادکامی در روان‌شناسی مثبت‌نگر می‌باشند.

واژگان کلیدی

شادکامی، غزلیات سعدی، روان‌شناسی مثبت‌نگر، مارتین سلیگمن.

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

Email: S.yeganeh171@yahoo.com

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

Email: Khaledyan344@gmail.com

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

Email: Koobranodehi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۷

طرح مسأله

سلامت روان یکی از مفاهیم جامع و مهمی است که در چند دهه گذشته رشد بسیاری داشته است به نحوی که این مفهوم از سال ۱۹۷۸ میلادی با تأیید انجمن روان‌شناسی آمریکا^(۱) به یک گرایش کاربردی مبدل گردید. کارشناسان سازمان بهداشت جهانی^(۲) سلامت فکر و روان را چنین تعریف می‌کنند: «سلامت فکر عبارت است از قابلیت ارتباط هماهنگ و موزون با دیگران، تغییر و اصلاح محیط فردی و اجتماعی و حل تضادها و تمایلات شخصی؛ به‌طور منطقی و عادلانه و مناسب» (جیمز کرتیس، ۱۳۹۸: ۱۱). شادکامی یکی از شاخصه‌های پراهمیت در بحث سلامت روان، در جامعه است. «در واقع، می‌توان شادکامی را با همراهی نگرش مثبت و امیدواری، سرچشمه پویایی و تلاش جوامع در نظر گرفت. بسیاری از مباحث روان‌شناسی را می‌توان در ادبیات فارسی، پی‌جویی کرد» (پارسانسب، ۱۳۹۰: ۲۷). سلیگمن به پیروی از تعریف ارسطو، شادکامی حقیقی را رسیدن به شناخت و رشد توانایی‌های فرد، عشق و کسب معنا بیان کرده است. (سلیگمن، ۱۴۰۱: ۱۶۷). از آنجا که موضوع بحث غزل فارسی در موارد بسیاری مباحثی چون روان و نیازهای آدمی است؛ با نظر به این محتوا نام سعدی بسیار پررنگ می‌شود. عمده مباحث عنوان شده در اندیشه سعدی، در قالب تعلیم و تربیت و رفتار انسانی و حالات درونی می‌گنجد. با این حال مباحثی که سعدی به آن‌ها نظر داشته مفاهیمی هستند که امروزه به حوزه سلامت روان اختصاص دارند. عصر سعدی، عصری سرشار از تجربیات هیجانی منفی و خفقان به دلیل حمله مغول به ایران یاست؛ با این حال سعدی سخنوری است که در غزلیاتش همگان را به شادی و عشق و شکیبایی و رفتار نیک دعوت کرده است و نوید روزهای روشن می‌دهد؛ زیرا نشاط و عشق آدمی را از درخودماندگی و تنهایی جدا نموده و او را برای تلاش در جهت پویایی و نیل به هدف ترغیب خواهد کرد. مقاله حاضر به بررسی مؤلفه‌های مثبت مربوط به شادکامی در آثار سعدی پرداخته است.

در میان آثار ادبی فارسی، آثار سعدی گنجینه اندرزها و ارزش‌هایی است که ایرانیان در طول سال‌ها جهت نیل به سعادت دنیوی و اخروی، آن‌ها را بن‌مایه زندگی خویش قرار داده‌اند. این معیارها از سنت‌های جامعه کهن وام گرفته شده و تا به امروز، سینه به سینه محفوظ مانده است. شماری از این معیارها را می‌توان به‌وضوح در جامعه امروز نیز مشاهده کرد. درواقع، سعدی از جمله شاعران زبردستی است که با زبان شعری و اندیشه غنی خود به نوعی شاعرانه دست یافت. از آنجا که یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در آثار سعدی را مفاهیم روان‌شناختی مانند غم، شادی، امید، عشق و... تشکیل می‌دهد؛ در جای‌جای آثار او می‌توان اشتراکات زیادی را با روان‌شناسی مثبت‌نگر ردیابی کرد. از همین حیث، در این پژوهش تمرکز بر تبلور شادکامی در

اندیشه‌ی سعدی، از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر است. اگر بخواهیم در اندیشه‌ی سعدی از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر تأمل کنیم، متوجه این موضوع خواهیم شد که غزلیات وی مملو از مفاهیم عمیقی است که به‌تازگی بسیاری از روان‌شناسان را به خود مشغول کرده است. یکی از این مفاهیم، شادکامی است که امروزه به‌عنوان یکی از شاخص‌های مهم بهداشت روان در جامعه معرفی شده و مدتی است که مورد توجه متخصصان بهداشت روان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان قرار گرفته است. بنابراین پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان ردّ مفهوم شادکامی مثبت‌نگر را در غزلیات سعدی گرفت؟ چنانچه پاسخ به این پرسش مثبت باشد؛ مصادیق عینی دستیابی به شادکامی در غزلیات سعدی چیست؟

فرضیه‌ها

سعدی، در آثار خود به مفهوم شادکامی، در قالب مفاهیمی همچون امیدواری، معنویت، رضایت‌مندی، دوستی، عشق، آگاهی، اخلاق، عواطف و... پرداخته است. سعدی در غزلیات خویش، برای رهایی از نابسامانی‌های روحی و روانی، راهکارهایی کاربردی ارائه کرده است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

ادبیات فارسی همواره دارای نمونه‌هایی غنی از موضوعات تعلیمی و تربیتی بسیاری بوده است که می‌توان در جای جای آن ردّ مفاهیم روان‌شناسی را مشاهده کرد. بیشتر این مفاهیم بیانگر مسائل گوناگونی بوده‌اند که جامعه در دوران‌های متفاوتی با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کرده است. در میان آثار ادب فارسی، آثار سعدی سرچشمه‌ی اندرزها و ارزش‌هایی است که ایرانیان در طول سالیان بسیار از راهکارهای آن جهت نیل به سعادت بهره گرفته‌اند و امروزه از روش زندگی مردمان کهن سرزمین، مایه دارد؛ برخی از این معیارها با ارزش‌های روان‌شناختی، اجتماعی، فردی، اخلاقی و فرهنگی جامعه‌ی امروزی مطابقت دارد و به نظر می‌رسد امروزه در ادبیات فارسی جای بررسی‌های علمی این مفاهیم تقریباً خالی است. از سویی دیگر مباحثی مانند روان‌شناسی مثبت و مؤلفه‌های مهم آن مثل شادکامی که امروزه ذهن پژوهشگران و متخصصین را به خود مشغول کرده است، یکی از پرننگ‌ترین مفاهیمی است که سعدی سعی داشته به زبان نیک خود برای آیندگان به ارمغان بگذارد؛ لذا ضرورت و اهمیت چنین طرح‌های پژوهشی در آثار سعدی بیش از پیش آشکار می‌شود. روش تعلیمی و مثبت‌سعدی به عنوان روشی کاربردی توانست در دوره‌ی ایشان تحولات فرهنگی عظیمی ایجاد کند. به همین جهت جستار پیش‌رو به مثابه پژوهشی نو در تلاش است تا به کاربرد شادکامی به عنوان هیجان‌روان‌شناختی مثبت در آثار سعدی بپردازد. چنین بررسی‌هایی کمک می‌کند تا ادبیات در بین رشته‌های علمی از جایگاه

غنی‌تری برخوردار شود و محققان علوم مختلف از منابع ادبی و تحقیقات میان‌رشته‌ای برای نظریه‌پردازی برخوردار شوند.

پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش این مقاله با محوریت دو متغیر شادکامی در غزلیات سعدی و شادکامی در روان‌شناسی مثبت‌نگر بوده است.

مقاله «بررسی بوستان سعدی براساس نظریه یادگیری مشاهده‌ای بندورا» نوشته یوسفی و همکاران (۱۴۰۱) نشان داد علیرغم اختلاف زمانی اثر سعدی با زمان حاضر نظریه شناختی اجتماعی بندورا و مفاهیم بنیادین آن، بوستان سعدی در انتقال آموزه‌های حکمی-اخلاقی مورد نظر خود به شیوه‌های جدید بسیار نزدیک شده است. سعدی در شیوه یاددهی خود از میان سه مدل (زنده، آموزشی و نمادین) مورد نظر بندورا از (مدل آموزشی) شامل سرمشق‌گیری مبتنی بر سفر و تعامل با مردمان، سرمشق‌گیری مبتنی بر روایت‌پردازی و حکایت‌های اخلاقی و سرمشق‌گیری کلامی مبتنی بر تمثیل و اسلوب معادله و (مدل نمادین) شامل سرمشق‌گیری مبتنی بر الگوی رفتاری شخصیت‌های مشهور (رل مدل‌ها)، سرمشق‌گیری مبتنی بر طبقات و گفتمان‌های جامعه بهره برده است. یکی از نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به محتوای حاضر، می‌توان به «بررسی مؤلفه‌های روان‌شناسی شفقت گیلبرت در کتاب بوستان سعدی» (۱۳۹۸) به پژوهش امین عزیزی و همکاران اشاره کرد که به بررسی مؤلفه روان‌شناختی و انسانی شفقت در آثار سعدی پرداخته است. مقاله «تحلیل آسیب‌های روانی در گلستان و بوستان سعدی» نوشته قلیان عسکری و همکاران (۱۳۹۸) نشان داد سعدی در قالب حکایات برای بهبود روابط و رفتارهای انسانی، راهکارهایی را ارائه کرده است. به عبارتی دیگر، سعدی از مهارت‌های روانشناسی آگاهی داشته و آن‌ها را با تصویرپردازی عاطفی به مخاطب خود ارائه کرده است، و برخی از این نظریات با نظریه‌ها و مهارت‌های ارائه شده از جانب روانشناسان عصر حاضر مطابقت دارد. مقاله «نقد گلستان سعدی از دیدگاه نظریه شناختی-اجتماعی بندورا» نوشته رقیه علایی و همکاران (۱۳۹۷) به مقایسه نظرات سعدی در حکایت‌های گلستان با نظریه شناختی-اجتماعی بندورا پرداخت که نتایج نشان داد سعدی به مفاهیم عمده نظریه شناختی-اجتماعی بندورا نظیر یادگیری مشاهده‌ای و فرایند مؤثر بر آن، موجبیت متقابل و عاملیت انسانی در حکایات پرداخته است. مقاله «مؤلفه‌های روان‌شناسی شخصیت براساس دیدگاه یونگ در حکایات بوستان سعدی» اثر محمود صادق‌زاده و لیلا دهقان بنادکی (۱۳۹۶) به بررسی نوزده حکایت از بوستان سعدی براساس دیدگاه‌های یونگ در خصوص روان‌شناسی شخصیت پرداختند که در نهایت مولفه‌های نوع شخصیتی درون گرا با هشت حکایت و حدود ۴۲ درصد، بیشتر از سایر دیدگاه‌های

یونگ بسامد داشت. مقاله «بررسی مفهوم شادکامی اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن» (۱۳۸۹) نوشته هزار جریبی و صفری شالی را می‌توان مصداق خوبی از مقالاتی دانست که به بررسی مفهوم شادکامی و راهکارهای کاربردی مرتبط با آن اشاره نموده است. در همه مقالاتی که نام برده شد، به نحوی به واکاوی روان‌شناختی آثار سعدی پرداخته شده است. در دسته دیگری از مقالات که به شرح زیر است به مفهوم شادکامی در روان‌شناسی به طور مجزا پرداخته شده است. مقاله «اثربخشی شناخت درمانی مبتنی بر ذهن آگاهی بر شادکامی و توانایی تحمل ابهام مادران دارای کودکان مبتلا به اختلال طیف اُتیسْم» نوشته حدیث ولی‌زاده و وحید احمدی نشان داد شناخت درمانی مبتنی بر ذهن آگاهی بر شادکامی و توانایی تحمل ابهام در مادران کودکان مبتلا به اختلال طیف اُتیسْم اثربخش بود و اثر آن در طول زمان تداوم داشت. مقاله «اثربخشی مداخله روان‌شناسی مثبت‌نگر بر شادکامی و تفکر مثبت در بیماران روانی مزمن» نوشته اسماء حریفی و همکاران (۱۴۰۱) نشان داد مداخله روان‌شناسی مثبت‌نگر موجب افزایش شادکامی و تفکر مثبت در بیماران روانی مزمن در گروه آزمایش نسبت به گروه کنترل با سطح معناداری ۰/۰۰۱ می‌شود؛ بنابراین توجه به اهمیت مداخله روان‌شناسی مثبت‌نگر بر شادکامی و تفکر مثبت در بیماران روانی مزمن یکی از ضرورت‌های پژوهش محسوب می‌شود. مقاله «نقش میانجی‌گر نیازهای بنیادین روان‌شناختی در رابطه بین ویژگی‌های شخصیتی و شادکامی دانشجویان» نوشته عاشورمحمد کوچکی و همکاران (۱۴۰۱) نشان داد روان‌آزردگی با شادکامی رابطه منفی، برون‌گردی و ارضای نیازهای بنیادین روان‌شناختی با شادکامی رابطه مثبت و معنی‌دار داشتند.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی تحلیلی است و نویسندگان جهت گردآوری اطلاعات از شیوه کتابخانه‌ای استفاده نمودند.

چارچوب نظری پژوهش؛ شادکامی از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر

سلیگمن در جایگاه بنیان‌گذار روان‌شناسی مثبت‌نگر معتقد است: «پیام نهضت روان‌شناسی مثبت‌نگر این است که معایب و نواقص رشته روان‌شناسی را یادآوری می‌کند. روان‌شناسی مطالعه بیماری، ضعف‌ها و کاستی‌ها نیست، بلکه درمان بنا نهادن ویژگی‌های درست نیز هست.» (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۵). نظریه شادکامی سلیگمن به مفهوم اتودایمونیا^(۳) ارسطو شباهت دارد که شادکامی را در نیکی و زندگی را زیر سایه آن می‌دانست (اصغری مهر، ۱۴۰۱: ۲۸) سلیگمن نیز به پیروی از همین تعریف، شادکامی حقیقی را رسیدن به شناخت و رشد توانایی‌های فرد، عشق و کسب معنا و رسیدن به زندگی خوب، بیان کرده است (سلیگمن، ۱۴۰۱: ۱۶۷).

«روان‌شناسی مثبت‌گرا بر رویکردهای مثبت‌درمانی، امیددرمانی و معنادرمانی به‌منظور بهبود و ارتقای سطح زندگی انسان، باروری ذهن و شکوفا کردن استعدادها و توانمندی‌های مثبت درونی و در نهایت سلامت روان تمرکز دارد» (سلیگمن و رشید، ۱۴۰۱: ۷۲). به‌طوری که با عمق بخشیدن به ادراک انسان، نسبت به هیجانات مثبتی مانند شادکامی به زندگی انسان معنا می‌بخشد. «روان‌شناسی مثبت‌گرا بر موفقیت و شاد زیستن و رضایتمندی مرکزیت دارد. سلیگمن یادآور می‌شود که با گذر از دانش روان‌شناسی که به بیماران و هیجانات منفی توجّه بسیار دارد؛ اکنون بر تلاش‌های علمی در جهت بالندگی مردم به همراه رفتارهای بهنجار و سالم تأکید دارد» (سلیگمن، ۱۴۰۱: ۵۵). از مضامین اصلی روان‌شناسی مثبت، شادکامی، امید و خرد و خلاقیت و رضایت است. سلیگمن در کتابی با عنوان «روان‌درمانی مثبت‌گرا» هیجانات مثبت را در سه مقوله پیوند با گذشته، حال و آینده طبقه‌بندی می‌کند (سلیگمن و رشید، ۱۴۰۱: ۶۲). همچنین او سه مسیر برجسته را برای دستیابی به شادکامی معرفی می‌کند: «احساس رضایت و خرسندی در ارتباط با گذشته، امید و خوشبینی به آینده و شادی در زمان حال» (همان: ۸۰).

۱- بحث؛ شادکامی در غزلیات سعدی از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر

۱-۱- انسان از دیدگاه سعدی

قبل از هرچیز لازم است نگاهی اجمالی به مفهوم انسان در نظر سعدی بیندازیم. انسان در غزل سعدی گاهی بشری معمول و گاهی جایگاهی در حدّ معبود دارد. در شعر سعدی، انسان مقامی والا دارد و اصالت و گوهر انسانی، مغتنم است. معشوق سعدی گاهی در کعبه سکنا می‌گزیند و از حدود انسانی تخطی می‌کند و بعد با ظرافت به جایگاه زمینی خود بازمی‌گردد. «معشوق او مقام والایی دارد که گاهی به معبود شعر عرفانی نزدیک می‌شود؛ اما در مجموع معشوق زمینی است.» (شمیسا، ۱۴۰۲: ۲۲۴).

خاصه که مرغی چو من بلبل بستان اوست
حیف بود بلبلی کاین همه دستان اوست
کعبه دیدار دوست صبر بیابان اوست

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۹۵)

تا طوافی می‌کنم پیرامنت

(همان: غزل ۱۴۴)

و گر به دست خودم زهر می‌دهی شاید
که هر که وصل تو خواهد جهان ببیماید

(همان: غزل ۲۷۷)

چون تو گلی کس ندید در چمن روزگار
گر همه مرغی ز نند سخت کمانان به تیر
سعدی اگر طالبی راه رو و رنج بر

ای جمال کعبه رویی باز کن

شکر به دست ترش روی خادمم مفرست
تو همچو کعبه عزیز اوفتاده‌ای در اصل

۲-۱- هیجان‌های بنیادین انسان و تعریف شادکامی

از آنجا که ادبیات پیوند عمیقی با هیجان‌ات انسان دارد، در ادبیات فارسی نیز می‌توان شاهد آن بود که شاعران و نویسندگان توجه ویژه‌ای به هیجان‌ات اساسی معطوف داشته‌اند. بر اساس نظریه هیجان‌های پایه، هیجان‌های اساسی عبارت‌اند از چهار هیجان خشم، ترس، غم و شادی (گرینبرگ، ۱۳۹۹: ۶۸). باید به این موضوع اشاره کرد که تجربیات هیجانی مثبتی مثل شادکامی که می‌تواند متشکل از اشتیاق، آرامش، امید، شور، لذت، رضایت و عشق باشد (سلگمن، ۱۴۰۲: ۲۳)؛ همگی برای انسان لذتبخش می‌نمایند و تأثیرات عمیق‌تر و ماندگارتری از هیجان‌ات منفی دارند. این در حالی است که انسان در تلاش برای رهایی از هیجان‌های منفی قرار دارد که خاطر وی را مکدر کرده و روان را به رنج می‌آیند؛ بنابراین شاید با این استدلال بتوان اینگونه توجیه کرد که غریب نیست که چرا روان‌شناسان تا قبل از روان‌شناسی وجودی و مثبت‌نگر بیشتر به هیجان‌های منفی مشغول بوده‌اند. هرچند در دهه‌های اخیر، شاهد تلاش‌های بسیاری در زمینه حفظ هیجان‌های مثبت هستیم (خداپناهی، ۱۴۰۰: ۱۱۷).

روان‌شناسی مثبت‌گرا از شاخه‌های جدید در روان‌شناسی است که به انسان کمک می‌کند تا بیشترین تمرکز خود را به کسب موفقیت و داشتن یک زندگی شاد و ویژگی‌های مثبت خود معطوف کند. این گرایش به نسبت جدید در روان‌شناسی، هدف خود را بر پایه شاد زیستن انسان بنا کرده است. ابعاد روان‌شناسی مثبت‌گرا را می‌توان مشتمل بر تجربیات مثبت (خوشبختی، شادی، الهام و عشق و...) دانست. یکی از مهم‌ترین تجربیات هیجانی مثبت در انسان، شادکامی است که در تعریف آن آمده؛ توانایی احساس خوشبختی کردن در زندگی خود، لذت بردن از خود و دیگران، داشتن احساسات مثبت، صریح، مفرح و شوخ (تلمان، ۱۳۹۵: ۳۱).

برو شادی کن ای یار دل افروز چو خاکت می‌خورد چندین مخور غم

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۳۵۳)

هیجانی مانند شادی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در تجربه شادکامی است. با این وجود، باید مفهوم شادکامی را از شادی مجزا کرد؛ زیرا شادکامی هیجان اصلی نیست. بلکه تجربه‌ای است متشکل از بسیاری هیجان‌ات دیگر که در تعریف شادکامی ساینکتون به نقل از فریدمن (۱۹۷۸) می‌گوید: «اشخاص برخوردار از کارکرد مطلوب معمولاً احساس شادکامی می‌کنند؛ اما تعریف شادکامی به هیچ‌وجه کار آسانی نیست. یقیناً، شادکامی چیزی بیش از ناشاد نبودن است. در واقع، این دو حالت در اکثر مواقع با یکدیگر ارتباطی ندارند و عوامل مختلفی بر آن‌ها حکم‌فرما است. ممکن است آدمی به خاطر فقر شدید بیماری، ضعف و یا فقدان زندگی جنسی، ناشاد شود؛ اما اگر به او ثروت، سلامت، و یک زندگی جنسی فعال ارزانی کنیم، شادکام نخواهد شد.» (فرانکلین، ۱۳۹۸: ۴۳). از این تعریف چنین برمی‌آید که شادکامی به معنی صرفاً حضور احساس

شادی و سرخوشی و یا عدم حضور غم نیست. شادکامی^(۴) را می‌توان مفهوم پیچیده‌ای در نظر گرفت که شامل شادی^(۵) و سرخوشی^(۶) می‌شود؛ اما آن را نمی‌توان در شادی و سرخوشی خلاصه کرد. آوریل و مور (۱۹۹۳) در یکی از پژوهش‌های تکمیلی خود اذعان کردند که عقایدشان درباره شادکامی همچنان مبهم باقی مانده است؛ زیرا به نظر می‌آید حوزه مفهومی این هیجان به شدت وسیع باشد (خدایپناهی، ۱۴۰۰: ۸۱).

گاهی می‌توان شادکامی را در حالتی تجربه کرد که با درد و رنج هم‌آیند است.

جور دشمن چه کند گر نکشد طالب دوست گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به هم‌اند
غم دل با تو نگویم که تو در راحت نفس شناسی که جگر سوختگان در الم‌اند
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۲۴۶)

سلیگمن در نظریه خود، شادکامی را حاصل هیجان‌ات مثبتی می‌داند که متشکل از لذت‌های آنی و خوشنودی پایدار است و با یکدیگر متفاوتند (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۶۶). او هیجان‌ات مثبت را به سه طبقه تقسیم می‌کند. اگر هیجان‌ات مثبت همراه با زمان آینده باشند، دربرگیرنده خوش‌بینی، امید، اطمینان، وفاء، سلامتی و داشتن دورنمایی مثبت است. اگر با زمان گذشته بیاید، شامل رضایتمندی، خوشنودی و کمال، سرافرازی و آرامش‌اند که هیجان‌ات مثبت اصلی هستند؛ اما اگر با زمان حال همراه شوند، به دو حالت لذت‌های آنی و خوشنودی بادوام ظاهر می‌شوند (خوش‌کنش، ۱۳۸۷). شادکامی را می‌توان در سه مورد تجربه هیجان‌ات مثبت، رضایت خاطر از زندگی، فقدان هیجان‌ات منفی تعریف کرد (مک نامارا، ۱۳۹۸: ۲۷).

رفع غم دل نمی‌توان کرد آ‌ا به امید شادمانی

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴۶۰۸)

در ادامه سلیگمن معتقد است این مؤلفه‌ها در قالب قابلیت‌ها و فضیلت‌هایی درونی می‌توانند به شدت برای رسیدن به شادکامی مؤثر باشند؛ خرد و دانش، شجاعت، رافت و عشق، عدالت، میانه‌روی، معنویت و تعالی و... که هر کدام از آن‌ها را می‌توان به بخش‌های جزئی‌تری تقسیم کرد. «ما برای درک شادمانی به درک قابلیت‌ها و فضیلت‌های شخصی نیاز داریم...» (سلیگمن، ۱۳۰۲: ۱۴۰۲). زمانی که شادی از قابلیت‌ها و فضیلت‌های ما حاصل شود؛ زندگی ما سرشار از اصالت می‌شود. خصیصه‌ها گرایش‌ها پایداری هستند که به کار بستن آن‌ها احساسات گذرا را قابل تحمل‌تر ساخته و احتمال مثبت زیستن را افزایش می‌دهد (همان).

۱-۲-۱. هیجان‌ات مثبت معطوف به آینده

با توجه به ابعاد زمانی، سلیگمن هر سه زمان گذشته و حال و آینده را حائز اهمیت قرار می‌دهد و با تمرکز بر قابلیت‌ها در صدد کسب خوشنودی و دستیابی به معنا است. او به‌طور اخص

در زمان حال به امید آینده و احساس رضایت از گذشته، برای رسیدن به خوشنودی پایدار تأکید دارد (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۷۳). از همین حیث باید گفت، هیجان‌اتی همچون خوش‌بینی، امید، اطمینان، وفا، سلامتی و داشتن دورنمایی مثبت مربوط به این طبقه از شادکامی هستند (خوش‌کنش، ۱۳۷۸).

سعدی همواره از توشه و خرمی سخن می‌گوید که باید آن را برای آینده فراهم کرد؛

خوش است با غم هجران دوست سعدی را که گرچه رنج به جان می‌رسد امید دواست
بلا و زحمت امروز بر دل درویش از آن خوش است که امید رحمت فرداست
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴۳)

با این حال سعدی همواره نگاهی واقع‌گرایانه دارد و در مواردی نیز تأکید می‌کند که باید از گذشته منفی رها شد و حرص از آینده را نخورد و از امروز به‌عنوان فرصتی یکباره بهره جست.

سعدیادی رفت و فردا همچنان موجود نیست در میان این و آن فرصت شمار امروز را
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۱۲)

به‌طور کلی، هیجان‌اتی از قبیل خوش‌بینی، امید، اعتماد، معنویت از شاخص‌هایی هستند که با نگاه به آینده در افراد شادزی، عجین شده است. «بر اساس نظریه روان‌شناسی مثبت‌نگر به نظر می‌آید این مؤلفه‌ها باعث افزایش مقاومت در برخورد با رویدادها هستند و انسان در ایجاد و تقویت آن‌ها به هیچ عامل خارجی نیاز ندارد. این نوع نگرش افزایش شادی را به همراه دارد و مانع تسلیم فرد در برابر مشکلات خواهد شد» (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۲۹).

امشب که بزم عارفان از شمع‌رویت روشنست آهسته تا نبود خبر رندان شاهدباز را
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۱۱)

جماعتی که ندانند حظاً روحانی تفاوتی که میان دواب و انسان است

(همان: غزل ۸۲)

معنویت و خوش‌بینی: «تعالی از قابلیت‌های هیجانی است که درون فرد و فراتر از آن برای پیوند با مؤلفه‌های ارزشمندتر مانند مردم، آینده، تکامل و کائنات و تعالی بسط پیدا می‌کند. باورهای روشن‌والا در زندگی به‌واسطه پیوند با چیزهای بزرگ‌تر، معنویت ایجاد می‌کند. داشتن یک زندگی معنادار، به‌منزله استفاده از این قابلیت‌ها و رسیدن به خوشنودی و شادی اصیل است.» (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۲۱۲). خردمندی در کنار معنویت و اصالت معنا، از صفاتی است که با طراوت و خوشنودی برای سعدی همراه است.

با جوانان راه صحرا برگرفتم بامداد کودکی گفتا تو پیری با خردمندان نشین
گفتم ای غافل نبینی کوه با چندین وقار همچو طفلان دامنش پرارغوان و یاسمین

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴۷۶)

البته باید در نظر گرفت که سعدی حدود خود را برای این صفات انسانی قائل است. او میان امید و خوشبینی نسبت به آینده و امید واهی و ساده‌لوحی تمایز قایل است و متذکر می‌شود که لازم است برای امید به آینده واقع‌نگر و هوشیار بود.

این همه بار احتمال می‌کنم و می‌روم / اشتر مست از نشاط گرم رود زیر بار

(همان: غزل ۲۹۵)

خوشبینی و امیدواری باعث می‌شوند که انسان در برابر افسردگی و هیجانات منفی مقاومت بهتری از خود نشان دهد و در برخورد با رویدادهای بد خصوصاً در تجربیات کاری، عملکرد بهتری از خود نشان دهد که رابطه مستقیمی با خودکارآمدی و عزت نفس دارد. این دو عامل به عنوان دو مشوق برای استمرار نیز عمل می‌کنند و اعتقاد افرادی که از آن‌ها برخوردارند بر این اساس است که رویدادهای منفی و تلخ موقتی هستند؛ این افراد پیرو سبک اسنادی خوشبین هستند (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۹۰).

از طرفی سعدی به تفکر انتزاعی عرفانی چندان علاقه‌مند نیست؛ جز آنکه آن را در زندگی روزمره و اصول اخلاقی و آموزنده‌ای که خود قبول دارد به کار می‌برد. در این میان بی‌عملی جایگاهی ندارد و باید مسئولیت خوشبینی و امید به آینده را با عمل کردن به آن پذیرفت. همانطور که دانشمندان شناختی همچون آرون تی بک، نشان دادند که تفکر قابل اندازه‌گیری است و تنها انعکاسی از هیجان یا رفتار نیست بلکه هیجان ناشی از شناخت است (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۶۵). این نوع نگرش در اندیشه سعدی به ما می‌فهماند که وی همواره در آراء خود به عنوان یک ادیب میانه‌رو بوده و هیچگاه نگاهی جزم‌اندیشانه نداشته است.

اگر نظر به دو عالم کند، حرامش باد	که از صفای درون با یکی نظر دارد
هلاک ما به بیابان عشق خواهد بود	کجاست مرد که با ما سر سفر دارد
وگر بهشت مَـصوّر کنند عارف را	به غیر دوست نشاید که دیده بردارد
از آن متاع که در پای دوستان ریزند	مرا سَری است، ندانم که او چه سَر دارد
دریغ پای که بر خاک می‌نهد معشوق	چرا نه بر سر و بر چشم ما گذر دارد
عوام عیب‌کنندم که عاشقی همه عمر	کدام عیب؟ که سعدی خود این هنر دارد

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۱۶۸)

وجه دیگری از رفتار عاشقانه سعدی نسبت به دوست، صورتی آرمانی است که او پیوسته در بوستان و گلستان از آن یاد می‌کند؛ موضوعی که سلیگمن به‌لحاظ معنویت به آن پرداخته است و می‌گوید: «شما باورهای قوی و منسجمی در مورد هدف بالاتر و معنای جهان دارید. شما می‌دانید که در طرح کلی‌تر چه جایگاهی دارید، باورهای شما اقدامات شما را شکل می‌دهند و منبع رضایت شما می‌باشند» (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۳۲۱). بر همین منوال سعدی در آثار خود که

همواره بر بعد تربیتی سلامت روان و مثبت‌گرایی تأکید دارد، از این شیوه رفتار دوستانه و رعایت جانب دوست، همواره سخن می‌گوید و موضوعی است که سلیگمن به‌طور مشخص بر آن تأکید دارد. (همان: ۴۱۵).

ما را سربست با تو که گر خلق روزگار دشمن شوند و سر برود هم بر آن سریم
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴۳۷)

دورنمای مثبت و رضایتمندی: از مؤلفه‌های دیگر شادکامی است که علاوه بر مربوط بودن به زمان آینده با رضایتمندی از گذشته و بهره‌مندی از زمان حال ارتباط مستقیمی دارد. شادکامی متشکل از نوعی شناخت مثبت در اندیشه فرد است که با رضایتمندی همراه می‌شود. به عبارتی، اجزائی را می‌توان برای شادکامی در نظر گرفت؛ روابط اجتماعی مطلوب، حالات هیجانی مثبت و پایدار و ارائه تفسیر مثبت از داده‌های محیطی که به معنی شناخت فرد است. (سلیگمن و رشید، ۱۴۰۱: ۱۱۶). در غزل ۴۷ می‌توان کمال رضایتمندی را در اندیشه سعدی مشاهده کرد. در این غزل، سعدی تحمل جفای معشوق را با طیب خاطر می‌پذیرد؛ زیرا علاوه بر عشق، دوست در این شعر مالک ملک وجود و حاکم ردّ و قبول است.

سلسله موی دوست حلقه دام بلاست
گر بزنندم بتیغ در نظرش بی‌دریغ
گر برود جان ما در طلب وصل دوست
مالک ملک وجود حاکم رد و قبول
تیغ برآر از نیام زهر برافکن به جام
گر بنوازی بلطف و بگدازی بقهر
هر که بجور رقیب یا بجفای حبیب
سعدی از اخلاق دوست هر چه برآید نکوست
هر که در این حلقه نیست فارغ ازین ماجراست
دیدن او یک نظر صد چو منش خونبهاست
حیف نباشد که دوست دوست تراز جان ماست
هر چه کند جور نیست و تو بنالی جفاست
کز قبل ما قبول و ز طرف ما رضاست
حکم تو بر من روان زجر تو بر من رواست
عهد فرامش کند مدعی بیوفاست
گو همه دشنام گو کز لب شیرین دعاست
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴۷)

شربت از دست دل‌ارام چه شیرین و چه تلخ
من خود از عشق لب‌ت فهم سخن می‌نکنم
و بر به تیغم بزنی با تو مرا خصمی نیست
من از این بند نخواهم به در آمد همه عمر
دست سعدی به جفا نگسلد از دامن دوست
بده ای دوست که مستسقی از آن تشنه تراست
هر چه از آن تلخ ترم گر تو بگویی شکر است
خصم آنم که میان من و تیغ ت سپر است
بند پایی که به دست تو بود تاج سر است
ترک لؤلؤ نتوان گفت که دریا خطر است
(همان: غزل ۶۶)

وفا: وفاداری صفتی توأم با مسئولیت‌پذیری و برخورداری از ظرفیت بالایی در تعاملات اجتماعی است که خود را در خصوصاً عشق نمایان می‌سازد. یکی از مهم‌ترین عواملی که در

روان‌شناسی مثبت‌نگر بر شادمانی تأثیرگذار است مؤلفه عشق می‌باشد. «قابلیت‌های مربوط به این بخش در تعاملات اجتماعی با دیگران نشان داده می‌شود. عشق می‌تواند ظرفیت انسان را برای تعهدی فراتر از توقعات آماده کند که منجر به ایدئال‌سازی قابلیت‌ها و فضیلت‌ها بدون در نظر گرفتن معایب می‌شود. از آثار آن کسب نیرومندترین عوامل شادی و نشاط است.» (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۲۵۳-۲۵۴). با اینکه تعبیر دقیق و کاملی برای شرح عشق وجود ندارد اما نظر روان‌شناسان درباره عشق به‌طور کلی مثبت است. به نظر روان‌شناسان، انسان‌های عاشق از دستگاه ایمنی بسیار فعالی برخوردارند. نسبت به افراد عادی، کمتر مریض می‌شوند، بیشتر احساس شادی می‌کنند و نسبت به زندگی نیز امیدواری بیشتری دارند. عشق، به انسان بهانه زنده ماندن می‌دهد (گنجی، ۱۴۰۰: ۲۷۱).

تا خار غم عشقت آویخته در دامن
آن را که چنین دردی از پای دراندا
باید که فروشوید دست از همه درمان‌ها
چون عشق حرم باشد سهلست بیابان‌ها
گر در طلب رنجی ما را برسد شاید

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۲۴)

گر چشم دلم به صبر بودی جز عشق ندیدمی مهمات

(همان: غزل ۲۸)

سلیگمن در کتاب شادمانی درون می‌نویسد: «ازدواج، پیوند زناشویی پایدار، عشق رمانتیک که از همه آن‌ها با عنوان ازدواج نام خواهیم برد؛ از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌گرا بسیار موثر واقع می‌شود». در مطالعه دینر و سلیگمن بر روی افراد بسیار شاد، تمامی این افراد در واقع در ده درصد بالای نمودار شادی، یک رابطه رمانتیک را تجربه کرده بودند. شاید تنها واقعیت مستحکم درباره عشق و تعهد در قالب ازدواج که در بسیاری از مطالعات نشان داده شده این باشد که افراد متأهل از همه شادترند. از میان بزرگسالان متأهل، ۴۰٪ خود را بسیار شاد توصیف کرده‌اند. در حالی که تنها ۲۳٪ از بزرگسالان بدون تجربه عشق رمانتیک، چنین برداشتی درباره خود دارند. ازدواج در مقایسه با رضایت شغلی، امور مالی و اجتماعی عامل نیرومندی برای ایجاد شادی است. همانطور که دیوید مایرز در اثر حکیمانه و مستند خود با عنوان تناقض آمریکایی می‌گوید: «در واقع به ندرت عاملی نیرومندتر از یک مصاحبت مادام‌العمر نزدیک، برابر، محبت‌آمیز و صمیمانه با بهترین دوست برای پیشینی شادی وجود دارد.» (سلیگمن، ۱۴۰۱: ۱۶۳) و به همین منوال سلیگمن عشق رمانتیک را یکی از تجارب مهم در زندگی برای دستیابی به شادی می‌داند:

شرط عشق است که از دوست شکایت نکنند لیکن از شوق حکایت به زبان می‌آید

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۲۸۹)

سیدنی هازان^(۸)، روان‌شناس مشهور معتقد است سه نوع عشق وجود دارد: «نخست عشق به

کسانی که برای ما راحتی و پذیرش و کمک فراهم می‌کنند و اعتماد به نفس ما را افزایش داده و ما را راهنمایی می‌کنند. کلیشه این نوع عشق بچه‌ها به والدین است. نوع دوم عشق به کسانی است که برای دریافت این‌ها به ما وابسته هستند که کلیشه آن عشق والدین به بچه‌ها است. و نوع سوم عشق رمانتیک است. یعنی ایده‌آل‌سازی دیگری، ایده‌آل‌سازی قابلیت‌ها و فضیلت‌ها و نادیده گرفتن عیوب و نقص‌های او» (سلیگمن، ۱۴۰۱: ۱۶۴). سعدی مهم‌ترین و ارزشمندترین کارکرد عشق را فصل بودن آن بین انسان و حیوان می‌داند. انسان با تجربه کردن یک عشق سالم می‌تواند از مرحله حیوانی و جمادی به مرحله انسانی اعتلا یابد:

گر آدمی صفتی سعدیا به عشق بمیرد که مذهب حیوان است هم چنین مردن

(سعدی، ۱۴۰۱، غزل ۴۶۳)

سعدی عشق را برای انسان امری فطری می‌داند؛ با این حال رسیدن به این مرتبه از انسانیت، کرامتی است که نصیب هر انسانی نمی‌شود و نیاز به مقدماتی همچون گذشت از خود و پاک‌بازی و تسلیم و رضا دارد:

عاقلان خوشه چین از سر لیلی غافل‌اند کاین کرامت نیست جز مجنون خرمن سوز را

(همان، غزل ۱۲)

وجه دیگری از رفتار عاشقانه سعدی نسبت به دوست، صورتی آرمانی است که او پیوسته در بوستان و گلستان از آن یاد می‌کند. موضوعی که سلیگمن به لحاظ معنویت به آن پرداخته است و می‌گوید: «شما باورهای قوی و منسجمی در مورد هدف بالاتر و معنای جهان دارید. شما می‌دانید که در طرح کلی‌تر چه جایگاهی دارید، باورهای شما اقدامات شما را شکل می‌دهند و منبع رضایت شما می‌باشند» (سلیگمن، ۱۴۰۱: ۱۷۰). بر همین منوال سعدی در آثار خود که همواره بر بعد تربیتی سلامت روان و مثبت‌گرایی تأکید دارد، از این شیوه رفتار دوستانه و رعایت جانب دوست، همواره سخن می‌گوید و موضوعی است که سلیگمن به‌طور مشخص بر آن تأکید دارد.

گر چشم دلم به صبر بودی جز عشق ندیدی مهمات

(سعدی، ۱۴۰۱، غزل ۲۸)

عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست کان که عاشق شد از او حکم سلامت برخاست

(همان، غزل ۵۰)

بنابراین، عشق از پررنگ‌ترین عناصر اندیشه در غزل سعدی است تا جایی که جوهر انسانیت بهره‌مندی از لطف عشق تعبیر می‌شود.

عشق آدمی ست گر این ذوق در تو نیست هم شرکتی به خوردن و خفتن دواب را

(همان، غزل ۹)

نهایتاً آنکه سعدی با هر که اعتقادش بر نیکی عشق نباشد، شمشیر از روی می‌بندد:

دوستان گویند سعدی دل چرا دادی به عشق تا میان خلق کم کردی وقار خویش را
ما صلاح خویشتن در بینوایی دیده‌ایم هر کسی گو مصلحت بینند کار خویش را
(همان، غزل ۱۳)

از دیدگاه رنه آلدنی^(۹) «عشق عامل تکامل و دگرگون‌سازی و ساخت و پرداخت روانی است و نفس، پویایی و قوه محرکه این نهضت پیش‌رونده - یعنی تکامل روانی - به‌شمار می‌رود. عشق در حق روان، حکم تغذیه را برای جسم دارد؛ یعنی عاملی است که روان با آن نضج و قوام می‌یابد و سرشار و مایه‌ور می‌شود. روح، نخست فردیت خود را بنیان می‌نهد و سپس از بند این فردیت خود را بنیان می‌نهد و سپس از بند این فردیت - که موجب جدایی و دورافتادگی‌اش از جهان است - می‌رهد و سرانجام، گشاینده راه بازگشت به جهان و کیهان است. عشق حال یا مقام نیست بلکه جنبش و نهضت است» (آلدنی، ۱۴۰۱: ۱۳۰-۱۳۱). با توجه به آنچه بیان شد می‌توان فهمید که چرا ستایش درد و رنج برخاسته از عشق در ادب غنایی بسیار دیده می‌شود. فرانکل^(۱۰) بر این باور است که: «اگر رنج جزئی جدانشدنی از زندگی آدمی باشد، پس باید معنایی در آن یافت. اگر انسان بتواند به رنج خود معنا دهد، آن رنج دیگر آزاردهنده نخواهد بود. درد و رنج بهترین جلوه‌گاه ارزش وجودی انسان است و آنچه اهمیت بسیار دارد، شیوه و نگرش فرد نسبت به رنج است» (فرانکل، ۱۴۰۲: ۳۷).

آن بار که گردون نکشد یار سبک‌روح گر بر دل عشاق نهد بار نباشد
تا رنج تحمل نکنی گنج نبینی تا شب نرود صبح پدیدار نباشد

(همان، غزل ۲۰۲)

سلیگمن معتقد است تمام هیجانات مربوط به گذشته کاملاً به وسیله تفکر، تعبیر و تفسیر هدایت می‌شوند. این حقیقت کلید درک چگونگی احساس درباره گذشته و کلید فاصله گرفتن از جزم‌اندیشی‌هاست که افراد زیادی را زندانی گذشته خود کرده است (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۶۶).

سعدی در بستان هوای دگری زن وین کشته رها کن که در او گله چریده‌ست
(همان، غزل ۶۲)

۱-۲-۲. هیجانات مثبت معطوف به گذشته

سلیگمن بر این اندیشه است که عواملی را می‌توان به عنوان پدیدآورندگان شادکامی در نظر گرفت. آن‌ها عبارت‌اند از: احساس رضایت‌مندی از زندگی و فقدان عواطف منفی چون افسردگی و لذت‌بردن از وقایع (کریمی، ۱۳۹۸: ۴۰).

رضا به حکم قضا اختیار کن سعدی که شرط نیست که با زورمند بستیزند

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۲۳۳)

رضایت‌مندی: از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌نگر، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سلامت روان و یکی از اساسی‌ترین ارکان شادکامی است. سعدی در غزلیات خود، تن به کاری و چیزی نمی‌دهد مگر آنکه رضا داشته باشد که در این صورت با فراغ بال آن را انجام می‌دهد. اگر رنجی و دردی را دوست دارد، اگر در برابر قهر، شکیبایی می‌ورزد، اگر با ناملایمات کنار می‌آید به این دلیل است که آن‌ها آغشته به جوهر رضایت‌مندی‌اند؛ اگرچه ممکن است سحر هر شب تاریک الزاماً به شادی نینجامد. رضایت‌مندی با مؤلفه‌های بسیاری مرتبط است. باید اذعان داشت که سعدی ارزیابی شناختی کاملی از دنیا دارد که به‌وسیله بهره‌مندی از تعالیم اخلاقی و تربیتی فضیلت‌گرایی، چون رضایت به مقدرات، صبر، قناعت، شکر و قدردانی موجب رضایت‌مندی از زندگی است. سعدی در قالب داستان‌پردازی و به کمک تمثیل و شگردهای ادبی و بلاغی پیام خود را به مخاطب انتقال می‌دهد.

طرفه می‌دارند یاران صبر من بر داغ و درد	داغ و دردی کز تو باشد خوشترست از باغ ورد
دوستانت را که داغ مهربانی دل بسوخت	گر به دوزخ بگذرانی آتشی بینند سرد
حاکمی گر عدل خواهی کرد با ما یا ستم	بنده‌ایم ار صلح خواهی جست با ما یا نبرد
هر که را دردی چو سعدی می‌گذارد گو منال	چون دلارامش طیبی می‌کند داروست درد

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴۹۸)

در نظر سلینگمن بخشش و مهر می‌تواند تشدیدکننده دستیابی به احساس رضایت‌مندی و در نتیجه خوشنودی باشد. او تنها راه‌هایی از هیجانات منفی را که حاصل تجربیات ناکام است، بخشش عنوان می‌کند؛ بخششی که محوریت اجتماعی و میان‌فردی دارد (سلینگمن، ۱۴۰۲: ۱۲۱).

مهربانی ز من آموز و گرم عمر نماند	به سر تربت سعدی بطلب مهرگیا را
با من هزار نوبت اگر دشمنی کنی	(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۶)
ماه رویا مهربانی پیشه کن	ای دوست همچنان دل من مهربان توست
	(همان: غزل ۵۶)
اگر حالات مستی بدانی ای هشیار	سیرتی چون صورت مستحسن
گرت چو سعدی از این در نواله‌ای بخشند	(همان: غزل ۱۴۴)
	به عمر خود نبری نام پارسایی باز
	برو که خو نکنی هرگز از گدایی باز
	(همان: غزل ۳۱۲)

قدردانی: از دیگر موهبت‌هایی است که در روان‌شناسی مثبت‌نگر در زمره عوامل دستیابی به شادکامی قرار می‌گیرد. سلینگمن معتقد است، ما در زندگی ابزاری برای قدردانی از افراد مهم

در زندگی خود نداریم، اما اندیشیدن به چیزهایی که در زندگی باید قدردان آن‌ها باشیم در واقع به معنی لمس ژرف‌ترین ریشه‌های انسانیت است (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۰۸-۱۰۹). سلیگمن می‌گوید: «شما از چیزهای خوبی که برایتان اتفاق افتاده آگاه هستید و هیچ‌گاه آن‌ها را بدیهی تلقی نمی‌کنید، شما همیشه اوقاتی را به شکرگزاری اختصاص می‌دهید. قدردانی ارج نهادن به منش اخلاقی برتر شخصی دیگر است. وقتی دیگران لطفی در حق ما می‌کنند ما قدردان آن‌ها هستیم ولی ما می‌توانیم به‌طور کلی قدردان کار خوب و افراد خوب هم باشیم. (سلیگمن و رشید، ۱۴۰۱: ۹۴). این مؤلفه نیز به سهولت در اندیشهٔ سعدی جای دارد. او بارها در آثار خود مخاطب را به قدردانی و گرمی‌داشت آنچه که هست، دعوت می‌کند.

ز هر چه هست گزیرست و ناگزیر از دوست به قول هر که جهان مهر برمگیر از دوست
به بندگی و صغیری گرت قبول کند سپاس دار که فضلی بود کبیر از دوست
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۹۶)

سعدی سپاس دار و جفا بین و دم مزن کز دست نیکوان همه چیزی نکو بود
(همان: غزل ۲۵۹)

قدردانی نابسند و بهره‌گیری اندک از رویدادهای نیک گذشته و تأکید مفرط بر رویدادهای تلخ، می‌تواند دو عامل بسیار مهم در کاهش آرامش، خوشنودی و رضایت خاطر و در کل شادکامی در فرد باشند. این احساسات مرتبط با گذشته را می‌توان با دو روش به حوزهٔ شادکامی و رضایت وارد کرد. قدرشناسی، می‌تواند لذت بردن و درک رویدادهای خوب گذشته را افزایش ببرد و بازنویسی تاریخ می‌تواند به واسطهٔ بخشش قدرت رویدادهای بد گذشته را برای ناگوار ساختن زندگی کاهش دهند (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۷۰).

گرچه بی‌فرمانی از حد رفت و تقصیر از حساب هر چه هستم همچنان هستم به عفو امیدوار
یارب از سعدی چه کار آید پسند حضرتت یا توانایی بده یا ناتوانی در گذار
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۳۲)

۱-۲-۳. هیجانان مثبت معطوف به حال

شادی در زمان حال متشکل از حالاتی بسیار متفاوت از گذشته و آینده است که خود شامل دو ماهیت بسیار متفاوت از یکدیگر است: لذت‌ها و خوشنودی‌ها. لذت‌ها شامل خوشی‌هایی هستند که از مؤلفه‌های حسی روشن و هیجانی قوی برخوردارند؛ چیزی که فیلسوفان آن را «احساسات خام می‌نامند: شغف، شور، ارگاسم، خوشی، نشاط، سرزندگی و راحتی. در صورتی که خوشنودی‌ها با تفکر همراه می‌شوند و ما به انجام آن‌ها گرایش داریم و لزوماً با این احساسات خام همراه نیستند (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۰۴).

این موضوع اهمیت دارد که بین شادی لحظه‌ای و شادی پایدار تمایز قائل شویم. شادی آنی

می‌تواند به شادگي از طريق عوامل روحیه‌بخش حاصل شود اما چالش مهم، افزایش سطح پایدار شادی است (سلیگمن، ۱۴۰۲:۴۷). به نظر می‌رسد سعدی نیز در اندیشه خود، برای شادی به عنوان یکی از مؤلفه‌های شادکامی انواع مختلفی مانند شادمانی گذرا و پایدار قائل است؛ همچنان که سلیگمن معتقد است «... اگر با زمان حال همراه شوند، به دو حالت لذت‌های آنی و خوشنودی بادوام ظاهر می‌شوند.» (خوش‌کنش، ۱۳۸۷). برای مثال، در بیت زیر شادمانی حالتی بیرونی و گذرا دارد که وابسته به طرب و خوشنودی معشوق است. شاعر با شادی معشوق، خوشنود است و با غم او غمگساری می‌کند:

وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طنّاز را ساقی بیار آن جام می، مطرب بزن آن ساز را

(همان: غزل ۱۱)

یا آنجا که سعدی به واسطه بهار خرمی خشنود گشته است؛ این‌طور که از آثار سعدی پیداست، هر پدیده زیبا و روح‌نوازی در طبیعت وی را به وجد و سخن آورده است:

ای باد بامدادی خوش می‌روی به شادی پیوند روح کردی پیغام دوست دادی
بر بوستان گذشتی یا در بهشت بودی شاد آمدی و خرم فرخنده‌بخت بادِی

(همان: غزل ۵۳۳)

ساموئل فرانکلین در «روان‌شناسی شادی» می‌گوید که شادی بیرونی و ناپایدار توسط ده عامل رقم می‌خورد؛ (۱ خوردن، ۲ فعالیت اجتماعی، ۳ رابطه جنسی، ۴ ورزش و تحرک، ۵ استفاده از مهارت‌ها، ۶ موفقیت و تأیید اجتماعی، ۷ موسیقی و درگیری با انواع هنر، ۸ معنویت، ۹ استراحت، ۱۰ تماس با طبیعت (فرانکلین، ۱۳۹۸: ۱۲۷-۱۲۹).

شادی گذرا یکی از نشانگان شادکامی به شمار می‌آید که در شعر سعدی گویی مهم‌ترین عوامل ایجاد این شادی دیدن روی دوست، باده و طبیعت است. اسلامی ندوشن می‌گوید: «وقتی به سراغ سعدی می‌رویم چنان است که گویی به باغ دلگشایی قدم می‌نهیم؛ زیرا سعدی علاوه بر آنچه هست، تقریباً شادترین شاعر ایران هم هست. شاعری است که کمتر ما را در دست‌اندازهای زمین و آسمان می‌اندازد، و یا در دست‌اندازهایی که وجدان ما را به تب و تاب افکند. خیلی آرام بیان می‌کند و در واقع می‌خواهد ما را آرام به راه راست بیاورد» (اسلامی ندوشن، ۱۴۰۰: ۱۰۱). از آنجا که سعدی نیز به نظر می‌آید، شادی را به دو دسته گذرا و پایدار تمییز می‌دهد، نمونه‌های بیرونی شادی در غزلیات سعدی با این عوامل سازگار است. شادی گذرا از دیدگاه سعدی با مؤلفه‌هایی چون: شادمانه بودن، خوش خوردن، خوش نوشیدن، طرب، مطرب، ساز، خوش رفتن، خرم و شاد آمدن، فرخنده‌بختی، گل، سرو، صحرا، نظر و... شناخته می‌شود؛ همچنان که سلیگمن ادعان می‌دارد، بخشی از زندگی لحظه‌ای و واکنشی است و نیازی به تفکر و تعبیر ندارد. (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۰۳)

بهاری خرمست ای گل کجایی
جهان بی ما بسی بودست و باشد

درخت غنچه برآورد و بلبلان مستند
حریف مجلس ما خود همیشه دل می‌برد
کسان که در رمضان چنگ می‌شکستندی
بساط سبزه لگدکوب شد به پای نشاط

بوستان خانه عیش است و چمن کوی نشاط

نگارین روی و شیرین خوی و عنبربوی و سیمین تن

وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طناز را

بازاً که در فراق تو چشم امیدوار

آن تویی یا سرو بستانی به رفتار آمده‌ست
آن پری کز خلق پنهان بود چندین روزگار
عود می‌سوزند یا گل می‌دمد در بوستان
تا مرا با نقش رویش آشنایی اوفتاد
ساربانان یک نظر در روی آن زیبا نگار
من دگر در خانه ننشینم اسیر و دردمند
گر تو انکار نظر در آفرینش می‌کنی
وه که گر من بازبینم روی یار خویش را

که بینی بلبلان را ناله و سوز
برادر جز نکونامی میندوز

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۳۱۳)

جهان جوان شد و یاران به عیش بنشستند
علی‌الخصوص که پیرایه‌ای بر او بستند
نسیم گل بشنیدند و توبه بشکستند
ز بس که عارف و عامی به رقص برجستن

(همان: غزل ۲۲۶)

تا مهیا نبود عیش مهتا نرویم

(همان: غزل ۴۴۱)

چه خوش بودی در آغوشم اگر یارای آنستی

(همان: غزل ۵۲۵)

ساقی بیار آن جام می مطرب بزن آن ساز را

(همان: غزل ۱۱)

چون گوش روزه دار بر الله اکبر است

(همان: غزل ۶۴)

یا ملک در صورت مردم به گفتار آمده‌ست
باز می‌بینم که در عالم پدیدار آمده‌ست
دوستان یا کاروان مشک تاتار آمده‌ست
هرچه می‌بینم به چشم نقش دیوار آمده‌ست
گر به جانی می‌دهد اینک خریدار آمده‌ست
خاصه این ساعت که گفتمی گل به بازار آمده‌ست
من همی‌گویم که چشم از بهر این کار آمده‌ست
مرده‌ای بینی که با دنیا دگر بار آمده‌ست

(همان: غزل ۵۹)

اگرچه جنس شادی گذرا و سرخوشی، در غزل سعدی بی‌قید و بند نیست و به هر قیمتی

صورت نمی‌پذیرد.

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر شهوت نفس لذت نخوانی

(همان: غزل ۶۲)

سلیگمن در کتاب شادمانی درون می‌نویسد «یک لذت‌گرا خواهان افزایش هرچه بیشتر

لحظات شاد و کاهش هرچه بیشتر لحظات بد در زندگی است. نظریهٔ لذت‌گرایی ساده می‌گوید که کیفیت زندگی همان کمیت لحظات خوب منتهای کمیت لحاظ بد است. من معتقدم که این یک توهم است؛ زیرا مشخص می‌شود که مجموع احساسات لحظه‌ای ما یک برآورد بسیار ناقص از نحوه قضاوت ما در مورد میزان خوب یا بد بودن یک واقعه یا تجربه‌ای از زندگی است» (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۰).

هر صبحدم نسیم گل از بوستان توست الحان بلبل از نفس دوستان توست

(همان: غزل ۵۷)

شادکامی پایدار: شادی بیرونی تفاوت عمده‌ای با شادکامی روان‌شناختی در آثار سعدی دارد؛ احتمالاً سعدی نیز مانند روان‌شناسان نگاه دیگری به شادکامی دارد. این هیجان خوشایند پایدار، متشکل از امیدواری و خردمندی است که می‌تواند ماحصل عمری تجربهٔ زیستن باشد. «در دوران سعدی، با حملهٔ مغول شاهد این موضوع هستیم که بال‌های بدیمنی و یأس بر سرتاسر ادبیات و زبان فارسی سایه می‌افکند. بداندیشی مردم در ارتباط با صوفیان و حاکمان این دوره، سبب شد که بیشتر علما و شعرا به انزوا روی آورند که این موضوع به رواج تصوّف انجامید» (باقری خلیلی، ۱۳۸۶: ۶۶-۷۰) با این حال، در میان شاعران آن دوره، سعدی همای سعادت است که وعدهٔ خوشبختی و اقبال می‌خواند. و به این موضوع اشاره دارد که این تجربهٔ یأس‌آلود نقطهٔ قوتی دارد و آن اینکه به ما می‌آموزد تا قدر روزهای روشن را بیشتر بدانیم.

خستگی اندر طلبت راحت است درد کشیدن به امید دوا

(سعدی، ۱۴۰۱: ۲)

سلیگمن نیز بر این باور است که اگر زندگی صرفاً به جستجوی هیجان‌ات مثبت سپری شود، اصالت و معنی در جایی یافت نخواهد شد (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۸۷).

هنوز با همه دردم امید درمانست که آخری بود آخر شبان یلدا را

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۴)

خوش است با غم هجران دوست سعدی را که گرچه رنج به جان می‌رسد امید دواست

(همان: غزل ۴۳)

امیدوار چنانم که کار بسته برآید وصال چون به سر آمد فراق هم به سر آید

(همان: غزل ۲۸۱)

شبان دائم که از درد جدایی نیاسودم ز فریاد جهان سوز

گر آن شب‌های باوحشت نمی‌بود نمی‌دانست سعدی قدر این روز

(همان: غزل ۳۱۴)

غنیمت دان اگر روزی به شادی دررسی ای دل پس از چندین تحمل‌ها که زیر بار غم کردی
(همان: غزل ۵۳۶)

مژده از من ستان به شادی وصل گر بمیرم به درد هجرانت
سعدیا زنده عارفی باشی گر برآید در این طلب جانت

(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۱۴۵)

آنچنان که می‌نماید، سعدی از رنج خویش، لذتی را فراهم می‌کند که گویی در آن معنای زندگی خود را یافته است. معنا جزئی از هیجان‌ات مثبت است که به تشکیل مفهوم رضایت از زندگی کمک می‌کند. انسان‌ها به طرز اجتناب‌ناپذیری به دنبال معنا در زندگی خود هستند. آن‌ها با ایجاد نهادهای اجتماعی مثبت و فعالیت در کارهایی که ارزش و معنا ایجاد می‌کند، مسیر رضایت از زندگی را جست‌وجو می‌کنند. رضایت از زندگی اساساً شادی را اندازه می‌گیرد، و این عنصر نباید در خدمت هیچ هدف دیگری باشد. (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۳۶).

خنک آن درد که یارم به عیادت به سرآید دردمندان بچنین درد نخواهند دوا را
(سعدی، ۱۴۰۱: غزل ۶)

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست
(همان: غزل ۱۳)

هدف سلیگمن در رسیدن به خوشنودی پایدار، شناسایی و استفاده از قابلیت‌های اختصاصی است. این کار به‌طور فزاینده‌ای، در کنار افزایش هیجان‌ات مثبت باعث افزایش خوشنودی در زندگی می‌شود. به کارگیری شش فضیلت اساسی «خرد، عشق، عدالت، تواضع، شجاعت، معنویت و تعالی» در ارتباط‌های اجتماعی، باعث ایجاد «اخلاق و منش نیک و گسترش فضایل می‌شود». (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۹۳). این شش فضیلت با در نظرگیری معقوله فرهنگ تقریباً به وسعتی سه هزار ساله و همه‌گیر در کره زمین از فضای برتر انسانی معرفی شده‌اند. البته در جزئیات تفاوت‌هایی موجود است مثلاً معنای شجاعت در فرهنگ سامورایی متفاوت از معنای افلاطونی آن است و رأفت در کنفوسیوس با صدقه در اندیشه آکوئیناس یکی نیست. علاوه بر این فضیلت‌هایی وجود دارند که خاص هر سنت هستند. با این حال ما این شش فضیلت را به عنوان ویژگی‌های اساسی مورد تأیید تمامی مذاهب و فیلسوفان تلقی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که آن‌ها در کنار هم می‌توانند منش خوب را به دست بدهند (سلیگمن، ۱۴۰۲: ۱۳۰).

خرد در غزل سعدی از جایگاه رفیعی برخوردار است و همواره از پیران به عنوان خردمندان با تجربه زیست بالاتر نسبت به جوانان یاد می‌کند.

فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی

(همان: غزل ۵۳۱)

هر کدام از این فضایل می‌توانند قابلیت‌هایی را در فرد به وجود بیاورند که برای رسیدن به شادکامی ضروری است و باید تقویت شود. سلیگمن معتقد است با داشتن این فضایل می‌توان آن‌ها را به صفات شخصیتی برای دستیابی به شادی درونی و یا دیگر قابلیت‌های نیکو در انسان و ارتقاء و بسط فضایل مورد استفاده قرار داد. برای مثال او در شادمانی درون می‌نویسد که مهربانی، قدرشناسی، بخشش، هوش اجتماعی، دوراندیشی، خلاقیت، شوخ‌طبعی، جذابیت، انصاف، خودکنترلی، احتیاط و تواضع قابلیت‌هایی هستند که می‌توانند منشاء عشق باشند (همان: ۱۹۴).

نتیجه‌گیری

شادمانی و نشاط ودیعه‌ای است که در نهاد انسان سرشته شده است. سعدی در مقام شاعر فارسی‌زبان، شورآفرین‌ترین غزل‌های فارسی را به مؤلفه‌های مربوط با شادکامی و خوشنودی آغشته است. بررسی‌های انجام‌شده در مقاله حاضر حاکی از این است که سعدی در زبان و ادبیات فارسی، از جهات مختلفی به سلامت روان و علی‌الخصوص مقوله شادی و شادکامی توجه داشته است. سعدی نه تنها در تعلیم و تربیت این مؤلفه‌ها جایگاهی رفیع دارد؛ بلکه توانسته است بر مبنای تجربیات و استدلال خود به این گوهر دست یابد. سعدی توانست با نگاه تعلیمی و تربیتی، تأثیر شگرفی بر سلاطین اتابک و جامعه عصر خود بگذارد؛ به طوری که آثار وی در طی قرون متمادی، مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. او زبان و محتوای اندیشه ادبیات بعد از خود را به کلی منقلب کرد. همچنین وی نگرش مثبت و آگاهانه‌ای توأم با تعامل، دوستی، همدردی، مدارا و خوش‌بینی و تلاش و... را که در نهایت به امیدواری و شادکامی منجر می‌شد، به ارمغان آورد. تقریباً تمام توصیفات هماهنگ و مولفه‌های مربوط به شادکامی در غزلیات سعدی دیده می‌شود. می‌توان در آثار سعدی به‌وضوح اندیشه‌ای را یافت که با معیارهای روان‌شناسی مثبت‌نگر هماهنگ است؛ گویی این گرایش از روان‌شناسی با فرهنگ زبان فارسی، علی‌الخصوص اندیشه سعدی کاملاً منطبق می‌نماید. حتی همان‌طور که بررسی‌ها در متن مقاله شاهد آوردند، می‌توان در غزلیات سعدی، راهکارهایی را برای دستیابی به شادکامی و یک زندگی مثبت و روش‌های بهزیستی بررسی کرد. به همین دلیل می‌توان زمان بیشتری را برای پژوهش در باب راهکارهای روان‌شناختی و کاربردی در غزلیات سعدی صرف کرد؛ راهکارهایی که با فرهنگ فارسی بیشتر تطابق دارند و به راحتی قابل اجرا و به کارگیری هستند. اگرچه سعدی نیز از هیجانات منفی سخن می‌گوید و آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد، اما همچنان به بخت عالی معتقد است و به ذات انسانی خوش‌بین.

پاورقی‌ها

- (1) American Psychological Association (APA)
- (2) World Health Organization (WHO)
- (3) Eudaimonia
- (4) Happiness
- (5) Joy
- (6) Elation
- (7) David Myers
- (8) Cindy Hazan
- (9) Rene Allendy
- (10) Frankl

فهرست منابع

الف- کتابنامه

۱. آلدی، رنه. (۱۴۰۱). عشق. ترجمه جلال ستاری، چاپ پنجم، تهران: توس.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۴۰۰). سعدی، آینه‌ای در برابر انسان. تهران: اندیشه.
۳. پارسانسب، محمد. (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی ادبیات فارسی. تهران: سمن.
۴. تلمان، ایو الکساندر. (۱۳۹۵). روان‌شناسی هیجان. ترجمه کیان فروزش، تهران: دانژه.
۵. جیمز کرتیس، آتونوی. (۱۳۹۸). روان‌شناسی سلامت. ترجمه علی فتحی آشتیانی، چاپ ششم، تهران: بعثت.
۶. حافظ شیرازی. (۱۴۰۲). دیوان حافظ. براساس نسخه غنی و قزوینی، تهران: نظام الملک.
۷. خدایپناهی، محمد کریم. (۱۴۰۰). انگیزش و هیجان. چاپ بیست و یکم، تهران: سمت.
۸. سعدی، مصلح الدین. (۱۴۰۱). غزلیات سعدی. به تصحیح کاظم برگ‌نیستی، چاپ ششم، تهران: فکر روز.
۹. سلیگمن، مارتین. (۱۴۰۲). شادمانی درونی؛ روانشناسی مثبت‌گرا در خدمت خشنودی پایدار. ترجمه مصطفی تبریزی، چاپ سیزدهم، تهران: دانژه.
۱۰. —————. (۱۴۰۱). از شادکامی تا بالندگی. ترجمه زهره قربانی، چاپ دوم، تهران: سایه سخن.
۱۱. سلیگمن، مارتین و رشید، طیب. (۱۴۰۱). روان‌درمانی مثبت‌گرا. ترجمه جواد خلعتیری، تهران: ثالث.
۱۲. شمیسا، سیروس. (۱۴۰۲). سبک‌شناسی شعر. چاپ هشتم، تهران: میترا.
۱۳. صفا، ذبیح‌الله. (۱۴۰۱). تاریخ ادبیات ایران، جلد اول، چاپ سی و سوم، تهران: ققنوس.
۱۴. فرانکل. ویکتور. (۱۴۰۲). انسان در جستجوی معنای غایی. ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ نهم، تهران: پارسه.
۱۵. فرانکلین. ساموئل. (۱۳۹۸). روان‌شناسی شادی. ترجمه علیرضا سهرابی، چاپ پنجم، تهران: پندار تابان.
۱۶. کریمی، رامین. (۱۳۹۸). مارتین سلیگمن؛ نظریه درماندگی آموخته شده و روان‌شناسی مثبت‌نگر. تهران: دانژه.
۱۷. گرینبرگ، لزلی. (۱۳۹۹). درمان هیجان محور. ترجمه سمیرا جلالی، چاپ دوم، تهران: علم.
۱۸. گنجی، حمزه. (۱۴۰۰). بهداشت روانی. چاپ بیست و دوم، تهران: ارسباران.
۱۹. مک نامارا، سارا. (۱۳۹۸). روان‌شناسی شادی در جوانان. ترجمه فرناز توانایان فرد، تهران: ازدهای طلایی.

ب- مقالات

۲۰. اصغری مهر، فاطمه صغری؛ آذر، امیراسماعیل و زیرک، ساره. (۱۴۰۱). «مثبت‌گرایی و شادمانی از دیدگاه مولوی و سلیگمن». پژوهشنامه ادب غنایی، ۲۰(۳۹)، ۲۳-۴۴.
۲۱. باقری خلیلی، علی اکبر. (۱۳۸۶). «شادی در فرهنگ و ادب ایرانی». مطالعات ملی، ۸(۲)، ۵۷-۷۸.
۲۲. حریفی، اسماء؛ تناگوی محرر، غلامرضا و شیرازی، محمود. (۱۴۰۱). «اثربخشی مداخله روان‌شناسی مثبت‌نگر بر شادکامی و تفکر مثبت در بیماران روانی مزمن». پژوهش‌های کاربردی روانشناختی، ۱۳(۲)، ۲۶۳-۲۴۹.
۲۳. صادق‌زاده، محمود و دهقان بنادکی، لیلا. (۱۳۹۶). «مؤلفه‌های روان‌شناسی شخصیت براساس دیدگاه یونگ در حکایات بوستان سعدی». جستارنامه ادبیات تطبیقی، ۱(۲)، ۱۰۹-۱۴۳.
۲۴. عزیزی، امیر؛ حیدری‌نیا، هادی و فلاح، محمدحسین. (۱۳۹۸). «بررسی مؤلفه‌های روان‌شناسی شفقت‌گیلبرت در کتاب بوستان سعدی». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۱۱(۴۱)، ۱۸۱-۲۰۴.
۲۵. علایی، رقیه؛ علایی خرابم، سارا و ویسکرمی، حسنعلی. (۱۳۹۷). «نقد گلستان سعدی از دیدگاه نظریه شناختی - اجتماعی بندورا». پژوهش ادبیات معاصر جهان، ۲۳(۲)، ۴۶۱-۴۸۴.
۲۶. قلیان‌عسکری، عبدالله؛ (۱۳۹۸). «تحلیل آسیب‌های روانی در گلستان و بوستان سعدی». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۱۲(۴)، ۳۰۳-۳۱۹.
۲۷. کوچکی عاشور، محمد؛ شریعت‌نیا، کاظم؛ اسدی، اردشیر و میرانی، ارسطو. (۱۴۰۱). «نقش میانجی‌گر نیازهای بنیادین روانشناختی در رابطه بین ویژگی‌های شخصیتی و شادکامی دانشجویان». علوم روانشناختی، ۲۱(۱۱۸)، ۲۱۰۶-۲۰۹۱.
۲۸. ولی‌زاده، حدیث و احمدی، وحید. (۱۴۰۲). «اثربخشی شناخت درمانی مبتنی بر ذهن آگاهی بر شادکامی و توانایی تحمل ابهام مادران دارای کودکان مبتلا به اختلال طیف اُتیسسم». روان‌شناسی کاربردی، ۱۷(۱)، ۱۹۳-۲۱۲.
۲۹. هزارجریبی، جعفر و صفری شالی، رضا. (۱۳۸۹). «بررسی مفهوم شادکامی اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن (مطالعه موردی در استان مرکزی)». پژوهشنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه، ۲(۳)، ۳۱-۷۲.
۳۰. یوسفی، هادی؛ مهدی عراقی، مریم و محمدی، محمدعارف. (۱۴۰۱). «بررسی بوستان سعدی براساس نظریه یادگیری مشاهده‌ای بندورا». تدریس پژوهی، ۱۰(۳)، ۲۷۷-۲۴۷.

Abstracts

Happiness in Saadi's Lyric Poetry from the Perspective of Martin Seligman Positive Psychology

Sakineh Yeghaneh
MohammadAli Khaledian
Kobra Nodehi

Abstract

The purpose of this study is to do a comparative study of happiness in positive psychology with an emphasis on Saadi's lyric poetry and to provide a reasoned answer to the question of whether happiness as a concept presented in positive psychology today is also present in Saadi's lyric poetry or not. And can the concept of happiness in Saadi's lyrical poetry be evaluated with happiness in positivist theory? In order to achieve this goal, the review of Saadi's ghazals has been carried out, edited by Mohammad Ali Foroughi (1992). To examine happiness, verses that clearly refer to happiness and contentment have been used first, and then verses that are tied to factors related to happiness have been examined. The result of this research leads to the overlap of the concept of happiness in positive psychology and Saadi's lyrical poetry. The result of this research leads to the overlap of the concept of happiness in positive psychology and Saadi's lyrical poetry. Using the descriptive-analytical method and comparative studies from library sources and published articles, this research has explained the concept of happiness and similarities and differences from the perspective of positive psychology in Saadi's lyric poetry. The findings showed that happiness in Saadi's poetry is closely related to happiness in positive psychology, and the components that are introduced in positive psychology as effective factors in the formation of happiness and pleasure can be clearly seen in Saadi's works. Based on this, the concepts of hope, satisfaction, foresight and wisdom, love and friendship, embracing the present and naturalism are the most important concepts that evoke happiness in positive psychology in Saadi's lyrics.

Keywords

Happiness, Saadi's poetry, Positive psychology, Martin Seligman.

An explanation of the educational function of repentance and forgiveness from the point of view of Islamic traditions

*Somayyeh Nasiri
Reza HaghPanah
Mansour Amirzadeh Jirkali*

Abstract

Repentance is one of the factors of the fall of punishment by which the criminal can regret his actions and try to reform himself. In agreement with all Islamic schools, repentance causes the fall of the hereafter punishment, but they differ about the fall of the worldly punishment due to repentance. According to the Imami jurists, repentance is the absolver of criminal liability in crimes committed by Allah, and they consider repentance before the crime is proven to be the cause of the fall of the punishment. . They do not consider repentance after the crime has been proven by Binah as a reason for the punishment to fall, and regarding repentance after confession, they are of the opinion that the judge has a good choice between imposing the punishment and asking for forgiveness from the guardian.

Sunni jurists, based on verse 34 of Surah Ma'idah, consider the repentance of the combatant before the arrest to be the reason for the fall of the punishment, the permissible cases of pardon in God's right are limited to four cases specified by the Islamic Penal Code, including: the limit of adultery, lewdness, sexual intercourse, and drinking. It is not Khmer, but it is current towards all borders. Regarding the amount of theft, before the appeal before the ruler, the right to demand the amount or amnesty is with the right holders, but after that it has the ruling of other limits. To the extent that it is God's right, the pardon of the imam is not valid for the pardon of the perpetrator, but in the case of other than repentance, if the pardon is expedient or does not cause corruption, the imam has the right to pardon. In cases where the maqzuf has no heirs other than the imam, the imam has the right to satisfy the limit or pardon it.

Keywords

educational function, repentance, forgiveness, condemned, Islamic traditions.

The role of moral (social) crisis in the sales crisis in Iran's banking industry

*Rozita Shahbaz Keshvari
Reza Salehzadeh
Amir Khanlari*

Abstract

Although the country's banking system is committed to the implementation of upstream documents and has always tried to implement its coded ethical charters, a favorable proposal to promote ethical responsibility in banks and further institutionalize this useful and effective culture in the country's banking system is that the central bank By compiling a set of ethical codes, present them to the banking network for implementation. Compilation and notification of these codes and in the continuation of monitoring and evaluation and rating of banks will be able to create competition among banks in conducting ethical activities to obtain top ratings. Therefore, the aim of this research is to investigate the role of moral (social) crisis in the sales crisis in Iran's banking industry. The current research is of a qualitative type using thematic analysis method. In order to identify the role of moral (social) crisis on the banking sales crisis, we tried to extract the factors that form the moral (social) crisis that are effective on the banking sales crisis. The sampling method was purposeful and judgmental. In this judgmental purposeful sampling, our intention is to select cases that have a lot of information according to the purpose of the research, so semi-structured interviews were conducted with 15 people from the banking community (R&D managers and corporate banking managers of private commercial banks). . To check the qualitative sample size, we used the theoretical sampling method until the data saturation stage. The factors shaping the moral (social) crisis that are effective on the bank sales crisis were extracted in the form of 2 main themes, 2 sub-themes and 21 concepts. The findings showed that the influential components of the moral (social) crisis that lead to the bank sales crisis are: social factors and internal (moral) drivers. The results showed social factors such as changing expectations and changing attitudes of investors and customers, high unemployment rate and decreasing social capital of banks (lack of trust in banks due to lack of attention to issues important to people (economic and political, etc.)) in addition to moral factors such as Internal banking corruption among employees in relation to customers, improper communication with customers and customers' dissatisfaction with banking services, unethical behavior that is only in line with economic logic, and lack of lending based on trust are the most frequent factors in the aggravation of the banking sales crisis.

Keywords

moral (social) crisis, moral responsibility, sales crisis, banking risk, ethics.

The speech act of Iranshahri's thoughts of El-Ma'ali based on Austin's perspective

Mahsa FarahmandNejad

Maryam ShabanZadeh

Abbas Nikbakht

Abstract

The use of linguistic theories in the analysis of literary works can provide researchers with appropriate measures. The theory of speech act as a practical theory considers speech as a social and communication act and by examining the language in the context, it seeks to discover the hidden angles of meanings. In this article, using library sources and Using the method of content analysis, it has been tried to analyze the coordinates and components of Iranshahri's thought of the noble element in Qaboos Nameh from the perspective of John Langshaw Austin's speech acts in order to obtain a stronger analysis of his thought. The findings of the research indicate that the noble element of Iranshahri's thoughts is not only presented in its literal sense, but his goal is to influence the audience. As a matter of fact, the intention of Sarantul Maali to express and write the coordinates and components of Iranshahri's thought is to communicate and compose his advice, opinion and judgment. It's as if Sanrat al-Maali considers himself obliged to perform an action by writing and editing Qaboos-nameh, and finally, the language of Sanrat al-Maali does not express it clearly as much as it does something..

Keywords

Rantam al-Maali, Qabusnameh, Iranshahri Andishe, John Austin, speech act.

Review of Berjaram's contributions focusing on moral values in Islam and law

Razieh Sadat Alavi

Morteza Barati

Mahdi Zolfaghari

Abstract

The meaning of accessory in a crime is that a person or persons cooperate and assist with the perpetrator of the crime in a way such as: incitement, persuasion, enticement, conspiracy, deception and trickery, abuse of power, concealment, preparation of the means of committing the crime, by providing the means of committing the crime. The crime and facilitation of the occurrence of the crime without the involvement of the deputy in the material element of that crime, of course, this cooperation must be before or parallel to the occurrence of the main crime. The criminality of the main act is a condition for the fulfillment of the vice. This means that the legal element of being an accomplice in a crime is that the steward's act is criminal so that the person's work is considered an accessory to the crime. In jurisprudence, being a deputy in a crime, sin and oppression is the crime itself, which has the penalty of Ta'zir. Atham in the word means sin, offense, sin and aggression means cruelty, malice and injustice, which is considered among the examples and standards of moral anti-values, it is inferred that; The Holy Qur'an forbids cooperation in sin and aggression, and prescribes cooperation in piety, which is one of the indicators of good moral actions, and says: "Cooperation in the cause of evil and piety, and no cooperation in the cause of sin and aggression" (Maidah: 2). . In the definition of deputyship, some say that this verse refers to the sanctity of helping in evil and aggression, and it is different from cooperation. Aid is to help someone else, but cooperation is the cooperation of two or more people or a group with each other. In other words, cooperation is about interaction (participation and cooperation) and it involves several agents. The rule of sanctity is one of the rules of jurisprudence. In this article, the author first presents the evidence and documentation of this rule from the Qur'an and hadiths, and expresses the ruling of reason and consensus, and explains the lexical and idiomatic meanings of the words of this rule. The relationship of deputy and participation in the crime contradicts moral values.

Keywords

contribution, crime, moral values.

Solutions to support victims of the cyber environment in crimes against public modesty and morality

*Hajar Oboudi
Abouzar SalariFar
Alireza Sayebani*

Abstract

With the pervasiveness of cyberspace and the availability of this technology to all and the emergence and emergence of aspects of criminal law in it, the need to support the victims of this space became important and necessary. Therefore, in this descriptive-analytical study, the effectiveness of criminal protection of the victim in the cyber environment has been evaluated and the issues around the answer to this basic question have been that the effectiveness of legislative policy is To what extent is Iran's judiciary and executive in support of the cyber victim. The results and findings of the study confirm that special support has been provided to the victim in cyberspace. Preventive measures have been implemented through the actions of the Ministry of Communications and Education, and judicial solutions have been envisaged in terms of assigning special judges, substitute lawyers, not suspending and reducing to specific offenders. Of course, these measures have never been sufficient and the results of the study showed that there are shortcomings and obstacles in this regard, including legal and political obstacles such as the possibility of hiding the culprit in cyberspace or adopting policies that aggravate the occurrence of crime in cyberspace. Cultural and economic barriers, such as the lack of adequate parental control over cyber activity and the financial benefits of cybercrime. To address these shortcomings and obstacles, suggestions such as making pre-criminal conditions inappropriate, reducing risks through security measures, identifying risk factors, predicting SIM cards for children, predicting cyberspace for children, predicting filtering, allocating classrooms in schools in relation to How to use cyberspace, identifying cyberspace users through the source of internet connection, FATA police non-criminal response to cyber victimization are presented.

Keywords

Cybercrime, Cyber Victim, Criminal Support for Cyber Victim.

Presenting the model of resistance against public policies in the transformation plan of the health system with emphasis on the development of professional ethics

Elham Soufi

Abbas Nargesian

AliAsgar PourEzzat

Abstract

Considering the importance and role of the health sector in the society and its undeniable impact on the country's growth, development and development, it is inevitable to examine and analyze the policies and policies of the health and treatment sector. The purpose of this qualitative research is to provide a model of resistance against public policies in the health system reform plan with an emphasis on the development of professional ethics. In this research, the multiple foundation data method of Cranholm and Gould Kohl was used. The participants of this research include specialists and policy experts in the field of treatment and health system, who were determined through the theoretical sampling method. In order to identify the categories of the model of resistance against public policies in the health system reform plan, a semi-structured survey was used, and with the help of this tool, in-depth interviews were conducted with 30 policymaking experts in the field of treatment and the health system. , and the required information was collected. In this research, in the inductive coding stage, 5 categories (central category, individual and organizational support platforms, structural and functional contexts, individual, organizational and social barriers, individual and social results and consequences) and 39 concepts were extracted. And then conceptual refinement, model coding (presentation of the model), theoretical adaptation of the model, experimental validation and evaluation of the theoretical coherence of the model and enrichment of the theory were described. According to the roadmap for achieving 15 policies in the health reform system in line with policy number 1, paying attention to ethical practice and developing professional ethics, policy making in the field of the health system does not operate in a static and one-dimensional environment. And it should be presented in a dynamic and ethical manner. Therefore, the Ministry of Health, as the main custodian of this field, needs to adjust the model of public policies in its health system transformation plan based on the commitment to comply with professional ethics in all dimensions and establish a feedback and evaluation system for it.

Keywords

policy resistance, policy obstruction, health system transformation plan, professional ethics.

Farabi's role in the formation of Iranian Islamic culture and civilization

Mahya Rafiei

Abstract

Iranian Islamic culture and civilization has various sciences and knowledge, wisdom, manners and traditions that have been derived from the historical periods and identity of Iranians. In Farabi's thought, the structure of active intellect, communication and Iranian thinking aligned with the utopia and the two words nation and nation have been formed, and he considered these factors to be the most important factors in the structure of the culture and civilization of any nation. Based on this, the main goal of the research is to analyze the role of Farabi in the formation of Iranian Islamic culture and civilization. Now, in order to reach this goal, the current research has used the research method of analytical studies and the method of collecting information in the form of library studies. The results showed that Farabi expresses the evolution of culture and civilization in society based on communication. From Farabi's point of view, the mastery of each of fallacies, arguments, speeches, polemics, and poetry, with the name of the model that communicates the most of Medina, determines the culture (nation) and society (Madina/Ummat) is special; Because each sign of communication creates a special semantic system and determines the establishment of a certain culture and civilization. In addition, in a general summary, it can be acknowledged that Farabi, in relation to Iranian culture, absorbed Greek philosophy in his religious mentality in such a way that he could accept Islam and Iranian culture. Therefore, he took the basis and basis of "world-oriented" Greek philosophy from Iranian Islamic culture in order to give it "God-oriented" forms. Therefore, Farabi created a philosophy for the Iranian Islamic culture that is only upright and not stoic, pedestrian and neo-platonic, and has been influenced and influenced by all philosophical schools, but its soul is the Islamic spirit. Therefore, he has played a valuable role in the history of culture and civilization of Islamic Iran.

Keywords

Farabi, culture, civilization, Iranian Islamic civilization.

Examining the functions of cryptocurrencies from the perspective of legal and social order

*MohammadReza Dalvandi
Seyyed Ebrahim Mousavi
Hengameh Ghazanfari*

Abstract

Cryptocurrencies are a category of digital currencies that use encryption techniques to secure their information. Cryptocurrencies are presented in centralized or decentralized form, with Bitcoin being the first cryptocurrency to use decentralized mode. Considering the ethical and social consequences of cryptocurrencies in recent years, the current research has investigated the functions of cryptocurrencies from the perspective of legal and social order. This research was done in a descriptive-analytical way using library study and review of sources. By examining the position and validity of cryptocurrencies in contract law and banking law, the results show that in Iran, in the field of buying and selling cryptocurrencies, the only law that has been approved is the use of cryptocurrencies; The use of cryptocurrencies that are not covered by the protection and guarantee of the government and the banking system on the part of the customers, and its use in domestic exchanges is not allowed, and the only exception in this case is the extraction of encrypted processing products of cryptocurrencies (mining) by resorting to obtaining a license. It is from the organization of the Ministry of Industry, Mining and Trade; In banking law, the use of cryptocurrencies and the amount of its supply is regulated by the central bank and is generally subject to the laws and regulations of the Islamic Republic of Iran. From the point of view of disruption in social order and the moral and jurisprudential aspect, it also has doubts that have been discussed in this article.

Keywords

legal nature, cryptocurrency, Iranian law, European Union, America, blockchain.

Representation of moral-spiritual values in the Paytakht series

*Mahdieh Heydari
Zhila Mashhadi
Afsaneh Mozaffari*

Abstract

The purpose of this research was to represent the representation of moral-spiritual values in the series "Capital" and in selected sequences from this collection. For this purpose, John Fiske's semiotics method was used and based on the unit of analysis, the selected sequences (16 selected sequences) were selected and analyzed purposefully.

Lifestyle is the way of life of different classes and social groups of the society, in which the people of the society show their attachment to it by following behavioral patterns, beliefs, norms and social values or by choosing specific cultural and dignified institutions. Lifestyle depends on choice; choice depends on information and information is a product of communication process. The media with its information affects our values, attitudes, desires, choices and behaviors in our lifestyle. Television, with the function of entertainment and fun in most drama series, produces character and behavior in different ages.

According to the Islamic lifestyle of us Iranians, the religion of Islam as an ideology provides the most complete lifestyle of humanity and its rules and orders include individual, family and social spheres. Therefore, the production of moral lifestyle in family television series is a basic necessity to institutionalize moral-spiritual values. This article tries to state that television with drama series and spiritual lifestyle derived from religion indirectly, but effectively, can present religious and moral values to the audience with the function of open entertainment and covert education. and fulfill the spiritual needs of contemporary man.

The results of the research showed that a set of moral-spiritual implications in this series, such as paying attention to the family, respecting their elders, paying attention to cultural symbols and values such as accent and dialect, clothes, music, etc., were considered. In general, the capital series represents the ideology of a close and morally oriented family and gives a natural character to the constructions of this system, although it is weak on the issue of paying attention to ethnicity, especially in the dialect.

Keywords

moral-spiritual representation, semiotics, capital series, Mazandaran, family.

Investigating the Function of the Lexical Layer in Nahj al-Fasaha Based on Layered stylistics

Alireza Jamali

Zahra Khosravi Vamakani

Mohsen Pishvaii Alavi

Abstract

Layered stylistics provides a detailed analysis and interpretation of texts. Among the multiple layers of a text, the lexical layer is the most useful layer that reflects the style and consequently the intended meaning of the speaker or author. The present research has analyzed the hadiths and the sermons of the Prophet (PBUH) in Nahj al-Fasaha using descriptive, analytical and statistical method of layered stylistics and has demonstrated the beauty of its linguistic aspects. The results show that the function of the words in the discourse and the context governing the hadiths and sermons have expressed the meanings intended by the Prophet (PBUH) so well that no other word or context can express them with the same quality. The frequency of words is abstract in total, but its percentage is different in the two mentioned categories, in hadiths 65.37 and in sermons 67.51. This ratio shows the subjectivity of the ruling style of hadiths and sermons. There are more implicit references in hadiths and explicit references in sermons, and this has made the literary aspect of the hadiths more outstanding than the sermons. Also, the high frequency of the unmarked words has made the style of these two formal and has highlighted the religious, educational and moral aspects of the content and has perfected the impact of the words.

Keywords

stylistics, lexical layer, aesthetics, hadith and sermon, Nahj al-Fasaha.

Investigating the effect of customers' moral-belief orientations on their preferences towards obtaining facilities (an empirical analysis in Iranian banking)

Azadeh Jafari Kargar

Abolghasem Tohidynia

Hamid Abrishami

Abstract

The main goal of this research is to investigate the effect of customers' moral-belief orientations on their preferences for obtaining facilities (experimental analysis in Iranian banking). In this research, the emphasis is on Qarz al-Hasaneh facilities. In fact, the spirit governing Qarz al-Hasaneh is more influenced by moral issues than by economic issues. In other words, it can be said that Qarz al-Hasaneh is a moral act that has economic, personal, social and otherworldly effects. This research is practical and quantitative. The statistical population of this research is all people who have received bank facilities at least once and the number of statistical sample in this research is 441 people. In this research, a researcher-made questionnaire was used after confirming the validity and reliability. Logistic regression technique was used for data analysis in this research. The results of the research are as follows: First, awareness and perception of usury has a significant relationship with ethical-belief orientations. Second, there is a positive and meaningful relationship between moral-belief issues, awareness and correct understanding of usury, trust in the bank and bank credit with the preference of customers to obtain bank loan facilities. Third, the variables of gender, occupation and education have a positive and significant relationship with the perception of usury. Based on this, it can be concluded that bank customers are aware of usury and moral-belief issues in obtaining Qarz al-Hasaneh and non-Qarz al-Hasaneh loans and receiving bank facilities.

Keywords

perception of usury, acquisition of moral-believing factors, credit, easy access to the bank, trust in the bank and bank credit.

Social observance and the implementation of divine traditions based on the statement of the second step of the Islamic revolution

*Mohammad Jangorban
Khalil Bahrami Ghasrhami
Javad Ostad Mohammadi*

Abstract

Throughout human history, there have always been fixed and eternal traditions or permanent and unchanging laws, each of which is realized in a way aligned with God's wisdom. A number of these traditions are mentioned in the Holy Qur'an, among which we can mention: the help of the believers from the Almighty, the reward of the righteous, the testing of humans and the punishment of the wicked. It is obvious that knowing and paying attention to these traditions play a significant role in the growth and prosperity of the individual and society, and provide the ground for achieving human perfection. Therefore, the most important question is: How does the implementation of divine traditions in the executive institutions of the system provide the necessary grounds for the second step of the Islamic revolution? The main hypothesis shows: the realization of divine traditions in the executive institutions of the Islamic Republic of Iran has strengthened the foundations of governance, public satisfaction, and increased trust and participation, and helps to realize the second step of the Islamic Revolution. Descriptive analytical method has been used to analyze the content in writing the article.

Keywords

divine traditions, modern Iranian Islamic civilization, the second step of the Islamic revolution.

Hint, irony and allegory in the works of Sheikh Mahmoud Shabastri

Abolfazl Bakhtyar
Zhila Serati
Ayyoub Koushan

Abstract

The language used to express mystical topics has certain characteristics. Mystics use a kind of cryptic and sarcastic language to express their content, which is not understandable to everyone. In this language, irony, allegory, and innovative and spiritual arrays are used a lot, which in some cases are used to open up the content and sometimes cause its complexity. Sheikh Mahmoud Shabastri, a mystic of the 7th century, has books on mysticism in verse and prose, in which the features of mystical language are used. In this research, based on the books of Golshan Raz, Haq al-Iqin and Merat al-Mhoqqin, we have done a descriptive-analytical analysis of the elements of allusion, irony and allegory, and we have come to the conclusion that the Shabestri language is often symbolic and uses religious allusions and explanatory allegories to express its content. The similes used to express difficult and incomprehensible topics, but the allusions of his language are not to be ignored. The mentioned arrays are mostly used in the Golshan Raz book, which is a symbolic-allegory work, but the Al-Iqin book, due to the excessive use of the Abat principle, does not allow for other presentations. Marat al-Muhaqqeen also has a relatively simple prose in which only allegory is used.

Keyword

Sheikh Mahmoud Shabastri, Golshan Raz, Haq al-Iqin and Merat al-Muhaqqin, irony, allusion, allegory.

Investigation of the protagonist's character based on Karen Horne's theory in the novel *The House of Idrisii*

*Parshang IlkhaniZadeh
Hossein Dadashi
Arash Moshfeghi*

Abstract

Literature deals with emotional faculties and the inner world of humans, and it can sometimes help alleviate psychological issues and strengthen individuals' mental balance. Therefore, a proper analysis of literary works can aid in a better understanding of the author's existence and nature. This article examines the hero's personality in the novel "The Idrisi House" based on Karen Horney's theory. Horney, as a revisionist of Freudian psychoanalysis, has either completed or revised Freud's theories. Horney's views on personality, especially her theories on personality types, reflect her personal experiences. Horney believes that the methods and strategies people use to protect themselves lead to the formation of three main personality types: the compliant, the aggressive, and the detached. This theory helps us gain a deeper understanding of characters' traits and motivations through precise analysis. The results indicate that in "The Idrisi House," Wahab is a detached and compliant personality seeking inner peace and the affection of others. Leqa is a compliant individual who, through kindness and empathy, seeks to attract attention and affection from others and readily follows orders. Mrs. Idrisi exhibits a combination of compliant and aggressive traits, striving to assist others while maintaining her power and status. Shaukat is an aggressive and vengeful individual who uses anger and demeaning behavior to maintain his superiority and views others as tools for achieving his goals..

Keywords

Psychology, Karen Horney, Novel, The Idrisi House.

Clarifying the ethical rule of the intrinsic value of the environment in the pleas of individuals regarding the nationalization of lands

Soleiman Akbari

Mitra Zarrabi

Alireza Hasani

Abstract

Today, the moral foundations of the intrinsic value of the environment are a basis for the emergence of the right to the environment as one of the important issues in the international system and the domestic laws of countries. Problems such as global warming and hole in the ozone layer due to the cutting of forests and the loss of rare plants, environmental pollution, acid rain and reduction of water resources, in addition to the destruction of the environment, also threaten human life. Although environmental crimes are recognized as victimless crimes, they are rarely fully addressed. Having said that, in this research, attention is paid to the connection of this issue with the ownership of people and the nationalization of lands. People's ownership of their property has always been and still is important in all societies. From the past until now, the most complete objective right in our rights is the right to property, and this right has always been respected and honored, and no one can violate another's property right; The present research seeks to answer this question that in cases where the government (Natural Resources Department) in line with the implementation of the Nationalization of Forests and Ranges Law approved in 1962 and subsequent laws, by examining the history and measuring the location of a specific area of land with specific criteria and Pre-determined, the process of issuing a paper called "Determination Certificate" is carried out and it claims the ownership of the land. Is the burden of proving this claim on the government (natural resources department) or on the private owner of the property? In this context, the results of the research showed that the moral basis of the intrinsic value of the environment in the discussion of national lands is based on the creation of justice between the relationship between humans and lands, and the practice of ownership of individuals in two discussions, the fault and negligence of the government and the error of the executive officer in recognizing the exceptions are the most important factors. In the pleadings of individuals, they are against national lands.

Keywords

environmental ethics, national lands, ownership, exceptions, green criminology.

The role of ethics in the mystical behavior of Najaf school

*Hosein Arian
Aliakbar Afrasiabpour*

Abstract

The science of ethics is interested in introducing and recognizing the values of virtues and vices in order to improve the individual and the society, and it is effective for many other purposes as well. Since Irfan is concerned with the way to get closer to Allah, it also uses ethics in a way, that is, it follows it in order to refine the soul in positions and circumstances. In this article, with the method of logical analysis and the library method, referring to the available documents, the position of ethics in the Najaf mystic school is discussed, and at first, a brief introduction of the Najaf school is presented, and then the importance of ethics in the relationship between man and himself and with God, and in Finally, it deals with the specific solution of the Najaf school in the course of mysticism, which is deduced from religious worship, moral refinement, and self-knowledge, a theory that is considered a new method in Islamic mysticism and moral education. In this school, conduct becomes possible within the framework of Sharia and by acquiring moral virtues.

Keywords

Islamic mysticism, Seleucid ethics, Najaf school, self-knowledge, Shiite mysticism.

The role of identity-normative policies of the European Union in relations with Iran

*Mahdi Eskandarian
Armin Amini
Reza Shirzadi*

Abstract

In order to exert its influence and power in the international arena, along with its economic power, the European Union emphasizes the norms and values that have a direct impact on its foreign relations with other actors, including relations with Iran, and this actor spreads these norms and ideological influence abroad. It follows from its borders.

Based on this, the main question is, what is the effect of the identity-normative policies of the European Union on the relations with the Islamic Republic of Iran between 2002 and 2020?

The temporary answer is that the identity-normative policies of the European Union are based on principles such as human rights and democracy, which, based on its criteria, look at relations with the Islamic Republic of Iran, which has caused a decrease in the level of relations between the two political units during the years 2002 to 2020.

Iran also sees itself as a great regional power in its relations with the European Union, and they expect the world to recognize this power. This is considered a part of Iran's personal identity in the region, which highlights its importance in different periods. In other words, Iran's territorial and geopolitical identity is considered a part of its inherent power that the European Union should pay attention to.

Keywords

politics, identity, normative power, European Union, Iran, relations.

Human Values in Nahj al-balagha

*Forough Ahmadi
Tayyebeh AkbariRad
Mohammad Ghasemi*

Abstract

Human is the most superior creature of God and summary of creation pivot. Holy Quran says that human value is result of his own endeavor. “and that man doesn’t have anything except what he tries for it”. From Nahj- al-balagha perspective, human is a social creature and has many capabilities for ascendancy and ascension to human’s highest positions. From view point of Molaye Motaghian Imam Ali (Alayhiṣ ṣalāt wa as salām), belief and face is the most important element of human’s existence, Hazrat knows value and dignity of any human as equal as his ambition and endeavor and knows human’s self as an essence whose nature is his personality. From Imam Ali’s look, human is a social creature with many capabilities for ascendancy and ascension to human’s highest positions.

Keywords

Value, human, Nahj al-Balagha, Amir al-Mu'minin Ali (AS).

Social explanation of the story of the little fish from the point of view of structuralism

*Majid Ebtedaie
Javad Mehraban Ghezel Hesar
Batoul Fakhr Eslam*

Abstract

Among the works of Samad Behrangi, which are all full of moral, political, and cultural issues, we come across the story of the little black fish, which disrupts the normal order and harmony with the gentle course of life and determines the path of its life apart from the thoughts of others. It is a story with a simple appearance and very subtle concepts, the protagonist fish is a symbol of a solo musician and a freedom-seeking soloist who seeks the truth of life. Samad Behrangi, with his story structure and appropriate form, sets the course of the story in such a way that the reader's heart is flowing. make it dynamic in receiving the truth. The present research tries place Samad Behrangi in the thought form the story of the little black fish, which presented new content and new concepts in the old form, and according to the theory of the Russian thought form, which separates literature and art from reality. They know life. It must be said that Samad Behrangi in Little Black Fish has reached the concepts that are obtained from his works in the many years of vivid and close to reality impressions in front of the realities of society. We come to the point that Samad is a writer of new ideas and thought forms, who has given a new look to his works according to the old forms of new content that emanated from his creative mind. The story is told and its secrets are revealed.

Keywords

Samad Behrangi, little black fish, structuralism, formalist, freedom, justice.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 15, No. 3, Spring 2025/ No: 59/ 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.