



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

سال پانزدهم شماره چهار تابستان ۱۴۰۴

شماره پیاپی ۶۰

صاحب امتیاز: انجمن معارف اسلامی

مدیر مسئول: دکتر رضا حاجی ابراهیم

سردبیر: دکتر محمود قیوم زاده

اعضای هیئت تحریریه:

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

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

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

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: مصطفی قیوم زاده

مترجم: محمد احسانی

صفحه آرا: حمید رضا علیزاده

ویرایش: خدمات احسان

یادآوری: فصلنامه پژوهش های اخلاقی در زمینه های فلسفه اخلاق، اخلاق اسلامی، اخلاق

کاربردی، اخلاق تطبیقی، چالش های اخلاقی دنیای جدید و تربیت اخلاقی مقاله می پذیرد.

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 مقاله ها آزاد است.

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

تلفن: ۳۲۱۰۳۳۶۰، آدرس الکترونیک: Akhlagh_1393@yahoo.com

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

جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود. نویسندگان محترم می توانند 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 پژوهش های اخلاقی اعطا شد.

پژوهش‌های اخلاقی- سال پانزدهم- شماره چهار- تابستان ۱۴۰۴

شماره سی‌و‌ششم

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

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نشود.
۲. مقاله ارسالی، باید در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به وب سایت یا ایمیل مجله (Akhlagh_1393@yahoo.com) ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف. چکیده فارسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه و در حد امکان چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب. مقدمه و نتیجه‌گیری.
 - ج. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
 - د. تعیین رتبه علمی نویسنده و مترجم و ایمیل نویسنده / نویسندگانهر 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 چهار، تابستان ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۶۰

- ۵ / ارزش‌ها و ضدارزش‌ها در حکمت‌های نهج البلاغه امیرالمومنین(ع)
فروغ احمدی / طیبه اکبری راد / محمد قاسمی
- ۱۹ / ساختار اجتماعی بروکراسی اداری با تأثیر پذیری آن از ورود تکنولوژی
امین امیری / علی اکبر امین بیدختی / مهدی صانعی
- ۴۱ / بررسی مؤلفه‌های نانورالسم در رمان توپ غلامحسین ساعدی
منصور بهرامی / حیدر حسنلو / مهری تلخابی
- ۶۱ / بازآفرینی شخصیت‌های دینی و مذهبی در شعر معاصر با تأکید بر اشعار(احمد شاملو، اخوان ثالث و شفیعی کدکنی)
فاطمه تقوی زیارت / محمد قادری مقدم / رجب فخرائیان
- ۹۷ / واکاوی ماهیت نکاح دائم از منظر فقه اسلامی و حقوق ایران
جواد جعفری ندوشن / علی تولایی / سید جعفر هاشمی باجگانی
- ۱۲۳ / مولفه‌های کمال انسانی در خطبه متقین امیرالمومنین در نهج البلاغه
مهرناز دادخواه / طیبه اکبری راد / محمد قاسمی
- ۱۳۷ / بنیان‌گذاری اخلاق بر اساس امر الهی در اندیشه خواجه عبدالله انصاری
وحید رحیمی / سید محسن ساجدی راد / سمیرا رستمی
- ۱۶۱ / چالش‌های اخلاقی و حقوقی در شکل‌گیری دولت رانت‌خوار
علی زنگنه / محمد صادقی / احمد رنجبر
- ۱۸۳ / ارائه الگوی جامعه‌پذیری فناوری‌های هوش مصنوعی در حسابداری با رویکرد داده بنیاد
صدیقه سلیمان پور / فرزین رضایی / کیومرث بیگلر / حسین کاظمی
- ۲۱۱ / حکمت عملی (به مثابه اخلاق) و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز
تحسین حمه سعید شمس‌الدین / ارکان شریفی / عباد روحی / هانه فرکیش
- ۲۴۳ / بررسی مؤلفه‌های «شفقت» پل گیلبرت در «طفلی به نام شادی» از شفیعی کدکنی
احمدفرزانه / نزهت نوحی / حیدر حسنلو
- ۲۶۷ / نقش دانشمندان لاهیجان بر گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی در دوران صفویه
معصومه قربانی / محمد سپهری / ستار عودی

- ۲۹۱** / سیره عملی اهل بیت (ع) در رابطه با آیات معاد
محمد رضا قلعه شاهی / حسین مرادی زنجان / محمد حسین صائینی
- ۳۰۹** / تبیینی از چستی و چرایی درد و رنج زن (شنیع کار) در اشعار سیمین بهبهانی
اعظم لرنی / ناهید اکبری / ابراهیم ابراهیم تبار / حسین علی پاشا پاسندی
- ۳۳۹** / بررسی نظریه های ابزار گرایی و نظریه های اخلاقی در حقوق کیفری ایران
جلال محمد ملا / سید مهدی صالحی / رضا نیکخواه سرنقی
- ۳۶۳** / تحلیل آرایه های ادبی با مضامین اخلاقی در مختارنامه ی عطار نیشابوری
عقیل معصومی / حیدر حسنلو / تورج عقدایی / حسین آریان
- ۳۷۷** / جایگاه اخلاق و تعاملات اجتماعی در توسعه اقتصادی با محوریت تغییرات اقلیمی
کامران شیرزاد / سید باقر میرعباسی / سهیلا کوشا
- ۴۰۵** / بررسی مفهوم عشق در آثار تولستوی (با نگاه به رمان های سعادت زناشویی، آنکارینا، سونات کرویستر، پدرسرگنی)
زهره نعمتی / ارسطو میرانی / مصطفی خسروی
- ۴۲۵** / فلسفه و معیار مسئولیت اخلاقی از منظر روایات اسلامی
معصومه السادات حسینی میرصفی
- ۴۴۱** / جایگاه سیاق در تفسیر المیزان
رضا آقاپور / حسین پهلوانی
- 1-20** / چکیده مقالات به لاتین (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸ - ۵

ارزش‌ها و ضدارزش‌ها در حکمت‌های نهج البلاغه امیرالمومنین(ع)

فروغ احمدی^۱

طیبه اکبری راد^۲

محمد قاسمی^۳

چکیده

در قلمروی جهان اسلام، شاهکارهای دینی و تعالیم معنوی کم نظیری خلق شده که یکی از آن‌ها نهج البلاغه امام علی (ع) است که پس از کتاب مقدس قرآن کریم، بالاترین و عمیق‌ترین الفاظ و معانی و حکمت‌ها را شامل می‌شود. آخرین بخش از این کتاب ارزشمند، کلمات قصار یا حکمت‌های نهج البلاغه است، در این نوشتار کوشیده ایم با بهره‌گیری از روش تحلیلی، ارزش‌ها و ضدارزش‌ها را معرفی و مورد کنکاش قرار بدهیم؛ اصولی مانند: عدالت، حق‌طلبی، رعایت انصاف، مساوات، اعتدال و میانه‌روی، قناعت، اهمیت نماز، اهمیت علم، تقوا، مشورت، بخشش، تواضع، یاد مرگ و ... از مهمترین ارزش‌ها و مواردی چون: عجب و خودپسندی، ظلم، بخل، تندخویی، طمع، غصه دنیا را خوردن، لجابت، ستیزه با حق، ناامیدی، دوستی با نادان، دوستی با بخیل، شهوت و ... از جمله ضدارزش‌ها در میان حکمت‌های نهج البلاغه به شمار می‌آیند.

واژگان کلیدی

حکمت، نهج البلاغه، ارزش‌ها، ضدارزش‌ها.

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: ۱۴۰۳/۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

طرح مسأله

تعریف ارزش: ارزش‌ها عقاید پایدار فرد یا گروهی درباره چیزی هستند که می‌توانند مبنای رفتار قرار گیرند. از نظر شوارتر، ارزش‌ها به مثابه هدف‌های مطلوب و اصول راهنمای زندگی هر فردند. ارزش‌ها در یک سو می‌توانند دارای بار انگیزشی نیرومند باشند و از سوی دیگر عامل تنش، که تنش‌زا بودن ارزش‌ها به ویژگی‌های اجتماعی انسان برمی‌گردد (آرونسون، ۱۹۶۰). در اصطلاح جامعه‌شناسی، ارزش عبارتست از باورهای ریشه‌داری که امضای گروه اجتماعی هنگام سوال درباره خوبی‌ها و بدی‌های کمال مطلوب به آن رجوع می‌کنند (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۷۲).

بنابراین عنصری که به رفتار انسان نظم ببخشد و از انجام برخی امور بکاهد، ارزش است، بنابراین قوام فرهنگ و جامعه وابسته به ارزش‌هاست. ارزش در لغت به معنای قیمت، ارج، قدر و شایستگی است (معین، ۱۳۸۴، جلد ۱، ص ۲۱۲).

ارزش حاصل مفروضات، پیش‌فرض‌های بنیادین ذهن و فکر انسان است که هنجارهای درونی انسان را می‌آفریند (موحد، ۱۳۸۴).

معادل واژه انگلیسی "axiology"، برگرفته از اصل آلمانی و یونانی، به معنای نظریه خرد، ارزشی و شایستگی است. ارزش‌شناسی به مطالعه ارزش‌ها و ماهیت آن‌ها گفته می‌شود که در فلسفه عملی مورد بحث قرار می‌گیرد. مسائل اساسی در ارزش‌شناسی عبارتند از: ماهیت ارزش‌ها، طبقه‌بندی و انواع ارزش‌ها، معیار و ملاک ارزش‌ها و جایگاه متافیزیکی آنها (راتر، ۱۹۶۰).

حکمت‌ها و کلمات قصار در نهج البلاغه

مرحوم سیدرضی در این بخش از کتاب حدود ۴۸۰ سخن کوتاه از کلمات حکمت‌آمیز امیرالمؤمنان علی (ع) را گردآورده است، این کلمات تنها، ناظر به موضوع خاص نیست، بلکه مانند گلستانی است که از مجموعه گل‌های زیبا تشکیل شده که گاه از معارف الهی سخن می‌گوید و گاه از مسائل فقهی و زمانی از مسائل اخلاقی و سیاسی و آنچه که در شئون مختلف زندگی انسان وجود دارد، می‌پردازد. بخشی از این کلمات به قدری در افکار عمومی مسلمانان جا افتاده که به صورت ضرب‌المثل درآمده و هرکس برای اثبات مقصود خود از آن کمک می‌گیرد. این قسمت در نهج البلاغه، اگر چه با نام سخنان کوتاه نام گرفته، ولی در بخش‌هایی از آن کوتاه نیست، بلکه نسبتاً مفصل و طولانی است آنچه مهم است این است که آنچه در این کلام جای گرفته با موازین عقل و فطرت هماهنگی دارد.

عبدالواحد آمدی، از علمای قرن ششم، بیش از ۴۰۰۰ کلمات قصیر منصوب به آن حضرت گردآوری نموده است.

در این نوشتار کوشیده ایم، ارزش‌ها و ضدارزش‌هایی که برای تعالی انسان لازم‌اند را از منظر امیرمومنان در کلمات قصار مورد بررسی قرار بدهیم. با پاسخ به این سوال که:

۱- امام علی (ع) چه ارزش‌هایی را بعنوان ارزش‌های والای انسانی می‌دانند؟

۲- از منظر امام علی (ع) رعایت کدام ضدارزش‌ها می‌تواند جایگاه انسان را بالا برد؟
با توجه به این که، در رابطه با موضوع فوق، تحقیق مستقلی صورت نگرفته، لذا موضوع دارای بدعت و نوآوری است.

با این وجود به برخی پژوهش‌ها در این حوزه اشاره می‌گردد:
سید عبدالله امیرزاده، در کتاب تاملی بر ارزش و ارزش‌شناسی، انسان را از منظر اخلاق نظری مورد بررسی قرار داده است.

میثم کهن ترابی، مقاله‌ای در مورد دگرگونی ارزش‌ها در آخر الزمان از دیدگاه نهج‌البلاغه نوشته که این مقاله توسط نشریه حدیث و اندیشه در سال ۱۳۹۰ به چاپ رسانده است.
محسن صمدانیان و فردوس میریان، مقاله‌ای تحت عنوان عوامل تبدیل ارزش‌ها به هنجارهای اجتماعی از دیدگاه نهج‌البلاغه نگاشته‌اند که در سال ۱۳۸۸ توسط نشریه پژوهش‌های نهج‌البلاغه به چاپ رسیده است.

عیسی متقی زاده و علی حاجی خانی و سمیه مدبری مشترکاً مقاله‌ای تحت عنوان ارزیابی کیفیت ترجمه حکمت‌های نهج‌البلاغه با تکیه بر مدل کارمن گارسس انجام داده‌اند.
حسین جعفری مشارکی، مقاله‌ای تحت عنوان تبیین اندیشمندی علم و بهره‌گیری از آن با توجه به حکمت‌های نهج‌البلاغه انجام داده‌اند.

نظام ارزشی اسلام

نظام ارزشی اسلام، مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط از دستگاه‌های ارزشی و شناختی باید‌ها و نبایدهاست که محور این ارزش‌ها، فعل اختیاری انسان است. این ارزش‌ها از انسجام درونی برخوردارند و به سمت هدفی واحد در حرکتند. نظام ارزشی اسلام دارای ویژگی‌هایی است که آن را از سایر نظام‌ها متمایز می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹).

در نظام ارزشی اسلام، همه ارزش‌ها وابسته به خداوند متعال است و باید پرتوی از سوی او بتابد تا کاری ارزش پیدا کند. اسلام با واقع‌گرایی، ارزش‌ها مراتب دانسته که هرکس می‌تواند، مراحل از آن را کسب نماید. لذا خداوند متعال هرچه را که به نوعی انتساب به وی داشته باشد،

ارزش تلقی کرده است. مثلاً همینکه فرد عملی را برای رسیدن به بهشت یا دور شدن از عذاب جهنمی که خداوند مقدر فرموده انجام دهد، ارزش تلقی می‌کند. حتی پایین آمدن از آن را که حد نصاب ارزش الهی نیست، بلکه برای منافع دنیوی است، اما زمینه برای ارزش های الهی مستعد و آماده می‌سازد به نوعی ارزش تلقی کرده و نادیده نمی‌گیرد (همان، ۱۳۹۱، ص ۲۳). در نظام ارزشی اسلام، بین اهداف و افعال اختیاری انسان، رابطه علی برقرار است، بدین معنا که هر نیازی در انسان، منجر به بروز رفتاری می‌شود که این رفتار انسان را به سمت هدفی سوق می‌دهد و جایی برای امیال، علاقه و رغبت انسان در تعیین اهداف به سمت آن‌ها، باقی نمی‌گذارد، در تبیین عقلانی نظام ارزشی اسلام، کشف رابطه بین ارزش‌ها، و واقعیت‌ها از اهمیتی اساسی برخوردار است. تبیین عقلانی ارزش‌ها زمانی میسر است که بتوان رابطه بین ارزش‌ها و واقعیت‌ها را کشف نمود (یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۵۴).

وجوه افتراق نظام ارزشی اسلام با سایر نظام‌ها

در نظام های ارزشی غیر اسلام، فقط به یک بعد از ابعاد وجودی انسان پرداخته شده است، بتهام، ذیل مکتب، سودگرایی، پیشنهاد می‌کند. ما می‌توانیم منابع گوناگونی را براساس ارزیابی شدت، مدت زمان قطعیت مجاورت، خلوص و میزان انتفاع افراد و اینکه آیا منجر به مزایای دیگری در آینده می‌شود یا خیر، مقایسه کنیم و بنابراین سود جمعی بر فردی مقدم است (متعالم، ۱۷۸۹).

در نقطه مقابل این گروه، خود گروان و اپیکوریان قرار دارند که قوام ارزش های اخلاقی را به تحقق بیشترین لذت و خیر شخصی خلاصه می‌کنند و که این مکتب خودگروی اخلاقی یا "Ethicaleqoism" معروف است و ارزش های اخلاقی چیزی جز لذت و خیری خودی نیست. از این رو هر لذتی که بیشتر و پایدارتر است و موجب خیر شخصی فراوان تری شود ارزش اخلاقی افزون تری نیز خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱-۱۳۷).

ملاک دیگری که برای ارزش یک عمل مطرح شده، وجدان است. کانت معیار تشخیص ارزش اخلاقی یک کار را در این دانسته که مورد پسند تمام مورد واقع شود؛ حتی اگر این عمل عقلاً برای فرد مضر باشد.

اما در نظام ارزش اسلام، خشنودی خدای متعال بالاترین لذت است. و معادل ارزشی آن از سایر لذت‌ها، بالاتر و ارزشمندتر است، در چنین حالتی فرد، از سایر لذت‌ها دست می‌کشد و برای رسیدن به لذتی نامحدود تلاش می‌کند. نظام ارزشی اسلام مسیر الی الله، ارزشی بالاتر از تمامی ارزش‌ها، مثل فداکاری و صداقت پیدا می‌کند و سایر ارزش‌ها وسیله ای جهت مسیر الهی است (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰).

ارزشمندی از دیدگاه قرآن کریم

قرآن کریم برای انسان‌ها دو گونه ارزش قائل است:

اول: ارزش ذاتی انسان که از آن با عنوان کرامت ذاتی یاد می‌کند که در حقیقت لطف و عنایت خاصه خداوند متعال به انسان هاست. در سوره مبارکه اسراء نیز به این مساله اشاره گردیده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (سوره اسراء، آیه ۷۰).

ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و آنها را در خشکی و دریا بر مرکب‌ها سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه آن‌ها را روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری دادیم.

کرامت به معنای سخاوت، شرافت و عزت است. کرامت به معنای دوری از پستی و فرومایگی است و روح بزرگوار و منزّه از پستی را کریم گویند (جوادی آملی، ص ۲۲).

دلیل دوم کرامت ذاتی انسان، مقام خلیفه الهی یا همان جانشینی خداوند متعال است. چنانچه در سوره مبارکه بقره نیز به این مطلب اشاره شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (سوره بقره، آیه ۳۰)، و به یاد آور آن زمان که خداوند به فرشتگان فرمود، قطعاً من روی زمین جانشینی قرار می‌دهم.

و دلیل سوم کرامت انسان، مسخر کردن آسمان‌ها و زمین برای انسان است. آنجا که میفرماید: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (سوره جاثیه، آیه ۱۳) آنچه در آسمان‌ها و زمین است را مسخر شما گردانید. و این سه سبب یعنی برتری بر سایر موجودات و جانشینی خداوند متعال در روی زمین و مسخر شدن، سایر موجودات بر انسان، سه دلیل عمده کرامت ذاتی انسان هاست.

دوم: دومین ارزش و کرامت انسان از منظر قرآن کریم، کرامت اکتسابی است که انسان با تاثیر از دستورات قرآن کریم و با الگو قرار دادن سیره پیامبر عظیم‌الشان و ائمه اطهار علیهم السلام، می‌تواند آن‌ها را به دست آورد. در اینجا به نمونه‌ای از این ارزش‌ها در قرآن کریم اشاره می‌گردد:

نیکو سخن گفتن با دیگران: در سوره مبارکه بقره آیه ۸۳ به این نکته اشاره می‌فرماید که «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» با مردم با زبان خوش سخن بگوئید. و یا در سوره مبارکه نساء آیه ۸۶ به نحوه سلام کردن و نحوه پاسخ دادن بدان اشاره نموده و می‌فرماید: «وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا» زمانیکه به شما سلام گفتند، با سلامی بهتر آن را پاسخ دهید. و یا در سوره مبارکه حجرات، در چندین مورد به داشتن تقوا، ایجاد صلح، عدالت، برابری و ... اشاره می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» مومنان یقیناً باهم برادرند، میان برادران خود صلح و آشتی ایجاد کنید و تقوا پیشه کنید، باشد که مشمول رحمت الهی قرار بگیرید.

(سوره حجرات، آیه ۱۰).

در مقابل این ارزش‌های اکتسابی که در جای جای قرآن کریم و در سوره‌ها و آیات شریفه نظیر آن را بسیار می‌توان یافت، قرآن کریم گاهی انسان را به دوری از رفتارهایی تذکر می‌دهد که مانع اکتساب کرامتند و در حقیقت ما در این نوشتار، از آنها بعنوان ضد ارزش یاد نموده ایم که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

- ۱- عدم تمسخر در سوره مبارکه حجرات: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ...» ای کسانی‌که ایمان آورده اید همدیگر را مسخره نکنید (سوره حجرات، آیه ۱۱)
- ۲- عدم عیب جویی: «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» از همدیگر عیب جویی نکنید (همان)
- ۳- عدم دادن القاب زشت به همدیگر: «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ» (همان)
- ۴- عدم غیبت همدیگر: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» (سوره حجرات، آیه ۱۲)
- ۵- عدم سوء ظن نسبت به یکدیگر: «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ» (همان) و یا در آیات دیگری توصیه به عدم پیروی از گام‌های شیطان نموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (سوره نور، آیه ۲۱).

در اینجا به منظور پرداختن به این ارزش‌ها و ضدارزش‌ها در قسمت سوم نهج البلاغه که همان حکمت‌ها و کلمات قصار است، بیان ارزش‌ها، ضدارزش‌ها از قرآن کریم به همین مختصر بسنده می‌کنیم تا در نوشتاری دیگر به تفصیل به ذکر این موارد پرداخته شود تا نویسنده از پرداختن به موضوع اصلی مقاله غافل نماند.

انواع ارزش‌ها

- مایروس مکدوگال، هارولد لاسول، ارزش‌ها را به ۸ دسته تقسیم بندی نموده است: ۱- قدرت
- ۲- دانش
 - ۳- ثروت
 - ۴- احترام
 - ۵- سلامت
 - ۶- مهارت
 - ۷- محبت
 - ۸- تقوی
- بک مولف کتاب تحقیق فلسفی نیز، ارزش‌ها را به ۸ قسمت تقسیم نموده است:
- ۱- ارزش‌های زیستی: همان‌هایی که انسان‌ها برای ادامه حیات بدان نیازمندند
 - ۲- ارزش‌های مذهبی
 - ۳- ارزش‌های اقتصادی مثل کار، سرمایه و اعتبار
 - ۴- ارزش‌های عاطفی
 - ۵- ارزش‌های اجتماعی مانند دوستی، قدرت، مقام و شهرت
 - ۶- ارزش‌های عقلانی مانند روح علمی، حقیقت‌جوئی
 - ۷- ارزش‌های هنری مثل حس زیبایی دوستی و زیبایی طلبی
 - ۸- ارزش‌های اخلاقی به مانند: خیر، سعادت، عدالت و تمامی فضایل اخلاقی.

ما در این مقاله برآنیم ابتدا ارزش‌های مذهبی و معنوی، ارزش‌های اجتماعی، ارزش‌های عقلانی و ارزش‌های عاطفی تقسیم بندی نموده و در قالب هر یک از آن ارزش‌ها و جملات امیر مومنان را در حکمت‌های نهج البلاغه بیاوریم و سپس بر اساس همین تقسیم بندی، ضد ارزش‌ها و آن اعمال و رفتاری که عدم کسب ارزش‌های والای انسانی و مانع تعالی انسان، چه در زندگی دنیوی و اجتماعی و چه در زندگی معنوی و دینی خود دچار می‌شود را بیان نمائیم:

الف) ارزش‌های مذهبی یا معنوی

۱- یاد معاد: «طُوبَى لِمَنْ ذَكَرَ الْمَعَادَ، وَ عَمِلَ لِلْحِسَابِ» (ح ۴۴، ص ۱۰۵۲). خوشا به حال کسی که قیامت را یاد کند و برای حساب و کتاب عمل نماید.

۲- یاد مرگ: «نَفْسُ الْمَرْءِ، خُطَاةٌ إِلَى أَجَلِهِ» (ح ۷۴، ص ۱۰۵۶). نفس‌های هر انسان قدم‌های او به مرگ است.

۳- مبنای ارسال انبیاء و هدف از کتاب‌های آسمانی: «لَمْ يُرْسَلِ الْأَنْبِيَاءُ لِعِبَادٍ وَ لَمْ يُنْزَلِ الْكِتَابُ لِلْعِبَادِ عَبَثًا» (ح ۷۹، ص ۱۰۶۰). خداوند پیامبران را برای بازی و شوخی نفرستاده و کتاب آسمانی را نیز بیهوده نفرستاده است.

۴- اصلاح امر آخرت: «مَنْ أَضْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ، أَضْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاةٍ» (ح ۸۹، ص ۱۰۶۲). هر کس کار آخرتش را اصلاح نماید، خداوند کار دنیایش را اصلاح می‌نماید.

۵- تقوا: «لَا يَقِلُّ عَمَلُ مَعَ التَّقْوَى» (ح ۹۵، ص ۱۰۶۲). هیچ کاری همراه با تقوا کم ارزش نمی‌شود. (تقوا، هر عملی را پررنگ می‌کند).

باز در فضیلت تقوا: «أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِنَّ قُلْتُمْ سَمِعَ، وَإِنْ أَضْمَرْتُمْ عَلِمَ» (ح ۲۰۳، ص ۱۱۱۰). ای مردم، برای خداوندی تقوا پیشه کنید که هر چه بگوئید می‌شنود و هر چه پنهان دارید می‌داند.

۶- مراحل ایمان: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (ح ۲۳۷، ص ۱۱۱۸). ایمان عبارت است از شناخت با قلب و اقرار زبانی و عمل با ارکان یعنی اعضا و جوارح.

۷- اهمیت نماز: «الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلِّ تَقِيٍّ» (ح ۱۳۶، ص ۱۰۸۸). نماز وسیله‌ی نزدیکی هر انسان با تقوا و پاک است.

۸- اهمیت حج: «الْحَجُّ جِهَادٌ كُلِّ ضَعِيفٍ» (ح ۱۳۶، ص ۱۰۸۸). حج، جهاد هر ناتوانی است.

۹- مفهوم زهد: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (سوره حدید آیه ۲۳). حضرت در پاسخ به سوال و مال‌الزهد؟ زهد چیست؟ این آیه‌ی شریفه را فرمودند و سپس فرمود: «وَمَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي، فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ» هر کس بر گذشته مایوس نشود و بر آینده شاد نشود، زهد را از دو سوی آن گرفته است. یا الزهد ثروته: زهد ثروت

است. (ح ۴، ص ۱۰۳)

ب) ارزش‌های اجتماعی

- ۱- صبر: «وَالصَّبْرُ شَجَاعَةٌ» (ح ۴، ص ۱۰۳۴). صبر کردن، شجاعت است.
- ۲- رازداری: «صَدْرُ الْعَاقِلِ صُنْدُوقُ سِرِّهِ» (ح ۶، ص ۱۰۳۴). سینه‌ی انسان عاقل، صندوق راز اوست.
- ۳- خوش رویی: «الْبَسَاشَةُ حَيَالَةُ الْمَوَدَّةِ» (ح ۶، ص ۱۰۳۴). خوش رویی، طناب محبت است.
- ۴- صدقه: «الْصَّدَقَةُ دَوَاءٌ مُنْجِحٌ» (ح ۷، ص ۱۰۳۴). صدقه، دوايي شفابخش است.
- ۵- حُسن معاشرت با مردم: «خَالِطُوا النَّاسَ مُخَالَطَةً إِنْ مِثْمَ مَعَهَا بَكَوْا عَلَيْكُمْ وَإِنْ غِبْتُمْ حَتُّوا إِلَيْكُمْ» (ح ۲، ص ۱۰۳۶). با مردم چنان رفتار کنید که اگر در همان حال بمیرید، بر شما گریه کنند و اگر زنده ماندید، به شما مهر و محبت ورزند.
- ۶- قناعت: «الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْقُذُ» (ح ۵۷، ص ۱۰۵۲). قناعت، ثروتی بی پایان است.
- ۷- قدر دوستان را دانستن: «فَقَدْ الْأَجِبَةَ غُرْبَةً» (ح ۶۵، ص ۱۰۵۴). از دست دادن دوستان، غربت است.
- ۸- ارزش هر انسان: «قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» (ح ۸۱، ص ۱۰۶۰). ارزش هر انسان به چیزی است که آن را نیکو می‌داند.
- ۹- مشورت: «الْأَسْتِشَارَةُ عَيْنُ الْهِدَايَةِ» (ح ۲۱۱، ص ۱۱۱۴). مشورت کردن عین هدایت است.
- ۱۰- نرم خویی: «مَنْ لَانَ عَوْدُهُ كَثُفَتْ أَغْصَانُهُ» (ح ۲۱۴، ص ۱۱۱۴). هر کس که درخت وجودش نرم و با طراوت باشد، شاخه‌هایش زیاد می‌شوند.
- ۱۱- حیا: «مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبُهُ لَمْ يَرَ النَّاسُ عَيْبَهُ» (ح ۲۲۳، ص ۱۱۱۶). هر کسی که لباسش حیا باشد، مردم عیبش را نبینند.
- ۱۲- تعادل در کار: «جَاهِلُكُمْ مُزْدَادٌ وَعَالِمُكُمْ مُسَوِّفٌ» (ح ۲۸۲، ص ۱۱۵۰). نادان شما اهل غلو و افراط است و عالم شما کار به تاخیر انداز.
- ۱۳- عفاف و پاکدامنی: «الْعَفَافُ زِينَةُ الْفَقْرِ» (ح ۳۴۰، ص ۱۱۶۸). پاکدامنی زینت فقر است.
- اصلاح درون: «مَنْ أَصْلَحَ سَرِيرَتَهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عِلَاقَتَهُ» (ح ۴۲۳، ص ۱۲۰۳). هر کس درونش را اصلاح کند، خداوند، آشکار او را اصلاح نماید.
- ۱۴- نیکوکاری: «افْعَلُوا الْخَيْرَ وَلَا تَحْقِرُوا مِنْهُ شَيْئًا، فَإِنَّ صَغِيرَهُ كَبِيرٌ وَقَلِيلُهُ كَثِيرٌ» (ح ۴۲۲، ص ۱۲۰۳).

ص ۱۲۰۲). کار خیر انجام دهید و آن را کوچک نشمارید، زیرا کار نیکو، کوچکش بزرگ و اندکش فراوان است.

ج) ارزش‌های علمی و عقلانی

- ۱- «الْعِلْمُ وَرِثَةُ كَرِيمَةٍ» (ح ۵، ص ۱۰۳۴). دانش، میراثی شریف است.
- ۲- «أَغْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ» (ح ۳۸، ص ۱۰۴۶). بی نیازترین، بی نیازی عقل و اندیشه است.
- ۳- «ارزش عقل: لَا غِنَى كَالْعَقْلِ وَلَا فَقْرٌ كَالْجَهْلِ وَلَا مِيرَاثٌ كَالْأَدَبِ وَلَا ظَهِيرٌ كَالْمُشَاوَرَةِ» (ح ۵۴، ص ۱۰۵۲). هیچ بی نیازی چون عقل نیست و هیچ فقری چون نادانی نیست و هیچ میراثی همانند ادب نیست و هیچ پشتیبانی چون مشورت نیست.
- ۴- واقع گرا بودن: «إِذَا لَمْ يَكُنْ مَا تُرِيدُ فَلَا تُبَالِ كَيْفَ كُنْتَ» (ح ۶۹، ص ۱۰۵۴). اگر آنچه که می خواهی واقعیت نداشته باشد، به آن گونه که هستی اهمیت مده.
- ۵- تعقل در برابر خبرها: «اعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةٍ لَا عَقْلَ رِوَايَةٍ، فَإِنَّ رِوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِعَايَتُهُ قَلِيلٌ» (ح ۹۸، ص ۱۰۶۶). چیزی را که شنیدید آن را با تعقل دقیق با مراعات بفهمید، نه با درک سطحی خبر. زیرا راویان علم فراوان و مراعات کنندگان آن کم اند.
- ۶- ارزش علم: «يَا كَمِيلُ، الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، الْعِلْمُ يَخْرُسُكَ وَأَنْتَ تَخْرُسُ الْمَالَ. وَالْمَالُ تَنْقُضُهُ التَّفَقُّهُ، وَالْعِلْمُ يَزْكُو عَلَى الْإِنْفَاقِ. يَا كَمِيلُ، هَلَكَ خُزَانُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَخْيَاءُ، وَالْعُلَمَاءُ بَأْفُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ: أَغْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ، وَ أُمَمَائِهِمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ» (ح ۱۴۷، ص ۱۰۹۲). ای کمیل، علم بهتر از ثروت است، علم تو را حفظ می کند و تو مال را نگهداری می دهی. مال را، خرج کردن به پایان می برد ولی علم با انفاق و تصمیم، افزون می گردد ولی مال با سازنده اش از بین می رود. ای کمیل، مال اندوزان مُرده اند در حالی که هنوز زنده اند و دانشمندان تا روزگار باقی است پایدارند، بدن‌های آن‌ها در زیر خاک مانده ولی آثار و جلوه‌ی ایشان در دل‌ها موجود است.
- ۷- توصیف انسان عاقل: «(العاقل) هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ» (ح ۲۳۵، ص ۱۰۲۰). عاقل کسی است که همه چیز را در جای خودش قرار می دهد.
- ۸- حکمت و دانش: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ» (ح ۸۰، ص ۱۰۶۰). حکمت گمشده مومن است آن را بگیر هر چند از حامل آن اهل نفاق باشد.

د) ارزش‌های اقتصادی

- ۱- «اسْتَنْزِلُوا الرِّزْقَ بِالصَّدَقَةِ» (ح ۱۳۷، ص ۱۰۸۸) روزی خود را با صدقه فرود آورید.
- ۲- «شَوْشُوا إِيْمَانَكُمْ بِالصَّدَقَةِ، وَخَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ، وَادْفَعُوا أَمْوَاجَ الْبَلَاءِ بِالْإِدْعَاءِ» (ح ۱۴۶، ص ۱۰۹۰). ایمانتان را با صدقه نگهدارید و اموالتان را با زکات تضمین نمایید.
- ۳- «مَا غَالَ مَنِ اقْتَصَدَ» (ح ۱۴۰، ص ۱۰۸۸) هرکس در زندگی اقتصادی باشد، فقیر

نمی‌شود.

۴- «وَبِالْإِفْضَالِ تَعْظُمُ الْأَقْدَارُ» (ح ۲۲۴، ص ۱۱۱۶) با بخشش و تفضل ارزش‌ها بالا می‌رود.

۵- باز در فضیلت صدقه: «إِذَا أَمْلَقْتُمْ، فَتَاجِرُوا اللَّهَ بِالْصَّدَقَةِ» (ح ۲۵۸) اگر فقیر شدید با صدقه دادن با خداوند معامله کنید.

ضد ارزش‌ها

الف) معنوی

۱- ستیزه با حق: «مَنْ أَبْدَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ» (ح ۱۸۸) هر کس با حق به ستیزه برخیزد هلاک می‌گردد.

۲- معصیت الهی: «اتَّقُوا مَعَاصِيَ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ» (ح ۳۲۴، ص ۱۱۶۴) از معصیت ورزیدن به خدا در خلوت‌ها بپرهیزید، زیرا شاهد خود حاکم است.

۳- انکار قیامت: «وَوَعِبْتُ لِمَنْ أَنْكَرَ النَّشْأَةَ الْآخِرَى وَهُوَ يَرَى النَّشْأَةَ الْأُولَى» (ح ۱۲۶، ص ۱۰۸۰) و در شگفتم از کسی که وجود عالم را انکار می‌کند درحالی که وجود اولیه این دنیا را می‌بیند.

۴- فراموشی مرگ: «وَوَعِبْتُ لِمَنْ نَسِيَ الْمَوْتَ وَهُوَ يَرَى الْمَوْتَ» (ح ۱۲۶) در عجبم از کسی که مرگ را فراموش کرده درحالی‌که هر روز مردگان را می‌بیند.

۵- گلایه از مشیت الهی: «وَمَنْ أَضْبَحَ يَشْكُو مُصِيبَةً نَزَلَتْ بِهِ فَقَدْ أَضْبَحَ يَشْكُو رَبَّهُ» (ح ۲۲۸، ص ۱۱۱۸) هر کس که از مصیبتی که به او نازل شده گلایه کند، گویا از پروردگارش گلایه می‌کند.

۶- فانی بودن دنیا و عدم وابستگی به آن: «كُلُّ مَعْدُودٍ مُنْقَضٍ» (ح ۷۵، ص ۱۰۵۶) هر شمردنی پایان‌پذیر است.

۷- بی‌ارزشی دنیا: «وَقَالَ (عليه السلام) وَ قَدْ مَرَّ بِقَدَرٍ عَلَى مَرْبَلَةٍ: هَذَا مَا بَخِلَ بِهِ الْبَاخِلُونَ؛ (وَرُويَ فِي خَبَرٍ آخَرَ أَنَّهُ قَالَ): هَذَا مَا كُنْتُمْ تَتَنَافَسُونَ فِيهِ بِالْأُمْسِ» (ح ۱۹۵) حضرت وقتی از کنار آشغالی در میان سطل آشغال گذشتند، فرمودند: این همان جیره ایست که نسبت به آن به همدیگر بخل می‌ورزیدید و در جایی دیگر فرمودند: این همان چیزی است که در موردش با همدیگر به رقابت می‌پرداختید.

۸- بدترین گناهان: «أَشَدُّ الذُّنُوبِ، مَا اسْتَهَانَ بِهِ صَاحِبُهُ» (ح ۳۴۸) بدترین گناهان آن است که صاحبش آنرا کوچک و حقیر شمارد.

۹- ستون‌های کفر: «وَالْكَفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَ التَّنَازُعِ وَ الرِّيبِ وَ الشَّقَاقِ» (ح

۳۱) کفر ۴ لایه دارد: افراط در ثروت جویی توهم زاء، تنازع و خصومت ورزی، کناره گیری از حق، عناد ورزیدن

ب) ضد ارزش های اجتماعی

۱- خودپسندی: «الْإِعْجَابُ يَمْنَعُ الْإِذْيَادَ» (ح ۱۶۷، ص ۱۱۰۲) خودپسندی مانع (بزرگ) ترقی است.

۲- لجاجت: «الْجَاجَةُ تُسَلُّ الرَّأْيَ» (ح ۱۷۹، ص ۱۱۰۴) لجاجت، تدبیر و اندیشه را از بین می برد.

۳- شروع کننده ظلم: «لِلظَّالِمِ الْبَادِي عَدَا بِكَفِّهِ عَصَهُ» (ح ۱۸۶) برای ظالمی که شروع کننده ظلم است فردا از پشیمانی دست به گریبان دارد.

۴- عاقبت ظالم: «يَوْمَ الْمَظْلُومِ عَلَى الظَّالِمِ أَشَدُّ مِنْ يَوْمِ الظَّالِمِ عَلَى الْمَظْلُومِ» (ح ۲۴۱، ص ۱۱۲۲) روز محاسبه ظلمی که ظالم بر مظلوم نموده است از روز ستم ظالم سخت تر است.
۵- مذمت تندخویی: «الْجِدَّةُ صَرْبٌ مِنَ الْجُنُونِ، لَأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدَمُ، فَإِنْ لَمْ يَنْدَمْ فَجُنُونُهُ مُسْتَحْكَمٌ» (ح ۲۵۵، ص ۱۱۱۸) تندخویی نوعی از جنون است، زیرا شخص تندخو از کار خود پشیمان می گردد و اگر پشیمان نگردد جنون او مستحکم است.

۶- در مذمت حسادت: «صِحَّةُ الْجَسَدِ، مِنْ قِلَّةِ الْخَسَدِ» (ح ۲۵۶، ص ۱۱۲۸) سلامتی جسم در کمی حسادت است.

۷- در مذمت ظلم و ستم: «وَمَنْ سَلَّ سَيْفَ الْبَغْيِ قُتِلَ بِهِ» (ح ۳۴۹، ص ۱۱۷۲) هر کسی شمشیر ستم بکشد با آن کشته شود.

۸- در مذمت زیاده گوئی: «وَمَنْ كَثَرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطْوُهُ، وَمَنْ كَثَرَ خَطْوُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ» (ح ۳۴۹، ص ۱۱۷۲) هر کس سخنش زیاد شود، خطایش زیاد می شود و هر کس سخنش زیاد شود حیاءش کم می شود.

۹- در مذمت بخل: «الْبُخْلُ جَامِعٌ لِمَسَاوِي الْعُيُوبِ، وَهُوَ زِمَامٌ يُقَادُّ بِهِ إِلَى كُلِّ سُوءٍ» (ح ۳۷۸، ص ۱۱۸۶) بخل همه عیوب را در برمیگیرد که انسال را به هر بدی می کشاند.

۱۰- در مذمت تندزبانی: «أَتَجْعَلَنَّ دَرْبَ لِسَانِكَ عَلَى مَنْ أَنْطَقَكَ» (ح ۴۱۱، ص ۱۱۹۶) تیزی زبانت را بر کسی که تو را تعلیم داده قرار مده.

۱۱- پرهیز از دوستی با احمق: «يَا بُنَيَّ إِيَّاكَ وَ مَصَادَقَةَ الْأَخْمَقِ، فَإِنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيُضُرُّكَ» (ح ۳۸، ص ۱۰۴۶) از دوستی با انسان احمق پرهیز زیرا که او می خواهد به تو سود برساند ولی ضرر می رساند.

۱۲- در مذمت افراط و تفریط: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرِطًا أَوْ مُفْرَطًا» (ح ۷۰، ص ۱۰۵۶)

- نادان را نمی بینی جز اینکه افراط یا تفریط کند.
- ۱۳- در مذمت طمع: «أَكْثَرُ مُضَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ» (ح ۲۱۹، ص ۱۱۱۶) اکثر هلاک و سقوط عقل زیر برق های طمع ها است.
- ۱۴- در مذمت اختلاف: «الْخِلَافُ يَهْدِمُ الرَّأْيَ» (ح ۲۱۵، ص ۱۱۱۵) اختلاف اندیشه را ویران می کند.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب بیان شده در این نوشتار سعی داشتیم که ارزش هایی که برای تعالی جایگاه معنوی و اجتماعی و اخلاقی انسان لازم است را از منظر امیرمومنان در میان حکمت های آن بزرگوار که معروف به کلمات قصار می باشند معرفی نموده و در کنار آن به صفات رذیله ای که مانع از هرگونه پیشرفت اخلاقی یا اجتماعی یا معنوی انسان است را با نام ضد ارزش معرفی نمائیم. بنابراین ارزش هایی چون یاد معاد، یاد مرگ، شناخت انبیا، امور آخرت، تقوی، ایمان و مراحل آن، زهد، را در داخل ارزش های مذهبی و معنوی و ارزش هایی چون صبر، رازداری، خوش رویی، صدقه، حسن معاشرت، قناعت، دوستی، مشورت، نرم خویی، حیا، تعادل و نیکوکاری ها در داخل ارزش های اخلاقی و اجتماعی و ارزش هایی چون علم، عقل، واقع گرا بودن، عقلانیت، حکمت، را در درون ارزش های علمی و عقلی و مواردی چون صدقه، اقتصاد، بخشش و ... را در میان ارزش های اقتصادی قرار دادیم، و در مقابل ضدارزش هایی چون ستیزه با حق، مصیبت الهی، انکار قیامت، فراموشی مرگ، گلایه از مشیت الهی، فانی بودن دنیا، گناه و معصیت، کفر را در داخل ضد ارزش های مذهبی و خودپسندی، ظلم، لجاجت، تندخویی، زیاده گوئی، بخل، تندزبانی، دوستی با احمق، افراط و تفریط، طمع، اختلاف و ... را در میان ارزش های اجتماعی عنوان کردیم.

فهرست منابع

۱. ابراهیمیان، سیدحسین. (۱۳۸۱). انسان شناسی، تهران، دفتر نشر معارف.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحسن، شرح نهج البلاغه، قم، ترجمه غلامرضا لایقی.
۳. ادیب، علی محمد حسینی. (بی تا). راه و روش تربیت از دیدگاه امام علی (ع)، ترجمه سید محمد رادمنش، تهران، موسسه انجام کتاب.
۴. اکبری راد، طیبه. (۱۳۹۵). معناشناسی عمل صالح و حوزه‌های معنایی مرتبط با آن در قرآن کریم. تهران، دانشگاه تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. امیرمومنان. (۱۳۸۰). نهج البلاغه، تحقیق و جمع آوری سیدرضی، ترجمه سید جعفر شهیدی.
۶. امیرمومنان. (۱۳۸۰). نهج البلاغه، تحقیق و جمع آوری سیدرضی، ترجمه علامه محمدتقی جعفری، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۷. آذربایجانی، مسعود. شجاعی، محمدصادق. (۱۴۰۱). روانشناسی در نهج البلاغه (مفاهیم و آموزه‌ها). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. بابایی، عبدالله. (۱۳۷۲). ارتباط ارزش‌های انسانی، تهران، انتشارات دستان.
۹. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم. (۱۴۰۲ ق). شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالثقلین، اول.
۱۰. جعفری، مهدی. (۱۳۸۵). ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، مجله فرهنگ اصفهان، شماره دوم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰). سلونی قبل ان تفقدونی (تحریر نهج البلاغه). ۳ جلدی. نشر اسراء. ۱۹۳۷ ص.
۱۲. حرانی، ابن شعبه. (۱۳۷۶). تُحَفُّ الْعُقُولُ فِيمَا جَاءَ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَوَاعِظُ عَنْ آلِ الرَّسُولِ، قم.
۱۳. خونی، حبیب الله بن محمدهاشم. (۱۳۹۲). منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه. ناشر انوار الهدی، ۶۱۶ ص.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). مفردات الفاظ القرآن. ناشر ذوی القربی. زبان عربی، ۱۲۴۸ ص.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ قرآن، دمشق، دارالعلم.
۱۶. رفیعی، جواد. آقایی، محمدرضا. (۱۳۸۶). آموزه‌هایی از نهج البلاغه، دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه). ۱۳۶ ص.
۱۷. زمانی نجف آبادی، مصطفی. (۱۳۸۰). شرح نهج البلاغه، قم، ناشر انتشارات فاطمه الزهرا (س).
۱۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). اوصاف پارسایان، موسسه فرهنگی صراط، تهران.

۱۹. صالحی، اکبر. السادات تهامی، رحیمه. (۱۳۸۸). بررسی و تحلیل عوامل و موانع موثر در تربیت دینی بر مبنای سخنان حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، دوفصلنامه تربیت اسلامی، دوره: ۴، شماره: ۹.
۲۰. طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). راهنمای آموزش و پژوهش در نهج البلاغه. دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه). ۲۴۶ ص.
۲۱. طباطبایی، سید محمدکاظم. اسدعلیزاده، اکبر. دین پرور، سیدجمال الدین. (۱۳۹۵). در محضر خورشید (گزیده‌ای از نهج البلاغه)، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران، مرکز نشر هاجر، ۳۳۱ ص.
۲۲. عبده، محمد. (بی تا). شرح نهج البلاغه، قاهره، مصر، نشر مطبعه الاستقامه.
۲۳. غلامعلی، احمد. (۱۳۹۸). شناخت نامه نهج البلاغه. ناشر سمت. ۳۲۳ ص.
۲۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، نشر خوارزمی.
۲۵. گرامی، غلامحسین. (۱۳۸۷). انسان در اسلام، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، دفتر نشر معارف.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). جایگاه آموزه های اسلامی در امور مدیریتی.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۱). بهترین ها و بدترین ها از دیدگاه نهج البلاغه. انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). انسان کامل، نشر صدرا. ۳۳۴ ص.
۳۱. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۹۲). فی ظلال نهج البلاغه (حکمت‌ها)، ناشر شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۴۴۲ ص.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). پیام امام - شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. موسوی، عباس علی. (۱۳۷۷). شرح نهج البلاغه، لبنان، بیروت، نشر دار الرسول الاکرم(ص). ۵ جلد.
۳۴. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۴). مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل با پیش گفتار هانری کرین، تهران، طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۳۵. هاشمی، سیدحسین. (۱۳۸۹). اخلاق در نهج البلاغه، موسسه بوستان کتاب، قم.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۹ - ۱۹

ساختار اجتماعی بروکراسی اداری با تاثیر پذیری آن از ورود تکنولوژی

^۱ امین امیری^۲ علی اکبر امین بیدختی^۳ مهدی صانعی

چکیده

فرایند تکامل و پیشرفت اجتماعی و سرعت این تکامل بستگی به متغیرهای بسیاری دارد که یکی از آنها تکنولوژی است. تحقیق در این زمینه امری ضروری خواهد بود لذا هدف از این تحقیق بررسی تاثیر ورود تکنولوژی بر بروکراسی های اداری میباشد. جامعه آماری در مرحله کمی، شامل کلیه کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی هستند که تعداد آنها ۸۰۰ نفر هستند. شیوه نمونه گیری در این پژوهش به صورت در دسترس می باشد. که با استفاده از فرمول کوکران ۲۶۰ نفر هستند. همچنین برای ارزیابی متغیرها و سنجش آنها به صورت میدانی از طریق پرسشنامه محقق ساخته اقدام شده است. نتایج تحقیق نشان داد که شرایط علی پژوهش بر ورود تکنولوژی در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با آماره آزمون ۴۸۸۶۶ و ضریب مسیر ۰.۹۱ تاثیر معناداری دارد و ورود تکنولوژی بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با آماره آزمون ۲۰۹۳۳ و ضریب مسیر ۰.۴۰۸ تاثیر معناداری دارد و عوامل مداخله ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با آماره آزمون ۳۰۵۹۶ و ضریب مسیر ۰.۴۷۰ تاثیر معناداری دارد و عوامل زمینه ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با آماره آزمون ۴۰۲۵۳ و ضریب مسیر ۰.۵۵۶ تاثیر معناداری دارد در نهایت ورود تکنولوژی بر بروکراسی اداری در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با آماره آزمون ۲۶۰۶۵۵ و ضریب مسیر ۰.۸۴۳ تاثیر معناداری دارد.

واژگان کلیدی

ورود تکنولوژی، بروکراسی اداری، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه مدیریت، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: amin64amiri@gmail.com

۲. هیئت علمی دانشگاه، گروه مدیریت آموزشی، دانشکده روانشناسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.aminbeidokhti@semnan.ac.ir

۳. هیئت علمی دانشگاه، گروه مدیریت، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران.

Email: mehdisaneiphd@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۰

طرح مسأله

تکنولوژی در عصر انفجار اطلاعات با سرعتی فزاینده در حال پیشرفت و دگرگونی است. سیستم‌های مختلف رایانه ای هر روزه در نهادهای مختلف اقتصادی اجتماعی و صنعتی و اداری جهان پیشرفته، بیشتر و بیشتر ریشه دوانیده و در روند تصمیم‌گیری‌های درون سازمان تحولات اساسی ایجاد می‌کنند. بهره‌گیری از امکانات ناشی از توسعه سیستم‌های اطلاعاتی مبتنی بر کامپیوتر برای تسریع در عملیات اداری و عرضه سریع و مقرون به صرفه خدمات و محصولات تولیدی سازمانها، باعث شده است که در کشورهای توسعه یافته اینگونه سیستمها تقریباً در بیشتر رشته‌ها بکار گرفته شوند (نصر آبادی و کردی، ۱۳۹۹). از طرفی دیگر با توجه به تمایل سازمان‌های کشور ما جهت استفاده از فن‌آوری‌های اطلاعاتی لازم است مدیران پیشاپیش از اثراتی که احتمالاً این تکنولوژی‌ها بر سازمان، افراد و ... می‌گذارند آگاهی یافته و با چشمانی کاملاً باز تکنولوژی را وارد سازمان کرده (متناسب با سطوح مدیریت و مهارت کاربران) و از آنها استفاده نمایند (کشاورز پور و همکاران، ۱۳۹۸). تکنولوژی یکی از عوامل موثر و تعیین‌کننده در ساختار سازمانی است و تغییرات و تحولات تکنولوژیکی باعث پیدایش صنایع و مشاغل جدید و از بین رفتن یا بی‌اهمیت شدن بعضی از صنایع و مشاغل قبلی می‌گردد، بنابراین ورود تکنولوژی به سازمان محدودیتها و فرصتهایی را پدید می‌آورد که از جمیع جهات بر سازمان تاثیر می‌گذارد. تکنولوژی ترکیب جدیدی از تلاش انسان، ماشین‌ها و تجهیزات و روشهای انجام کار را ایجاد می‌کند که نیازمند آمادگی سازمان در جهت پذیرش و انتخاب ترکیب صحیح می‌باشد (جمالی نسب و همکاران، ۱۳۹۷). علارغم مزایایی که بروکراسی می‌تواند برای هر سازمانی داشته باشد اما در واقعیت بروکراسی همچون یک شمشیر دولبه است، از یک طرف عاملی است که افراد را به تابعیت از قوانین و سلسله‌مراتب دعوت می‌کند و از سویی دیگر برای برخی از مهم‌ترین ارزش‌های انسانی می‌تواند تهدیدکننده باشد. اهی اوقات بروکراسی چنان سنگین می‌شود که بر روی عملکرد سازمان تاثیر منفی گذاشته و مانع بزرگی برای رسیدن به اهداف سازمانی می‌شود. کُندی کار، عدم قبول مسئولیت نتایج حاصل از عدم اثربخش بودن اقدامات، تداخل وظایف، ابهام در فرایندهای کاری، نامشخص بودن حیطه مسئولیت و اختیارات، بی‌پاسخ ماندن مکاتبات، و موارد مشابه که از تبعات بروکراسی و دیوانسالاری موجود است. با توجه به تجربیات و شواهد، بروکراسی سنگین اداری در کشور و به خصوص در بخش دولتی باعث اُفت کارایی و اثربخشی سیستم‌ها بوده است و تقریباً تمامی نهادها و سازمان‌ها به درجاتی از آن رنج می‌برند (غفاری و ترجمان، ۱۳۹۵).

پیشینه تحقیق

تئوریسین‌های نوسازی از مارکس و وبر تا بل و تافلر خاطرنشان کرده‌اند که ظهور جامعه‌ی مدرن کارآمد با تغییر یکسان در نظام ارزش‌های سنتی مرتبط فصل مشترک اکثر نظریه‌پردازان مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی این بود که با ورود تکنولوژی به جوامع سنتی تغییرات اساسی در نگرش و ارزش انسان‌ها پدید می‌آید. اما برداشت از ورود تکنولوژی و نیز تغییرات ارزشی - هنجاری در رویکردهای دیگر به همین شیوه نیست. گروهی عنوان می‌کنند که سنت‌های فرهنگی به‌طور قابل ملاحظه‌ای پایدار بوده و رفتار اقتصادی و سیاسی امروزه جوامع را شکل می‌دهند. مکتب فکری دیگر بر پایداری ارزش‌های سنتی علی‌رغم تغییرات سیاسی و اقتصادی تأکید می‌کند. این مکتب فرض می‌کند که ارزش‌ها نسبتاً مستقل از شرایط اقتصادی هستند در نتیجه، ارزش‌های سنتی سازمان به اعمال نفوذ مستقل بر تغییرات فرهنگی که توسط توسعه اقتصادی شکل گرفته‌اند، ادامه خواهند داد (توکل و سحابی، ۱۳۹۲) استدلال غالب در بحث توسعه این است که جهت پاسخگویی به نیازهای جمعیت رو به رشد زمین چاره‌ای جز بهره‌گیری از تکنولوژی و صنعت وجود ندارد و ورود تکنولوژی جدید و تأسیس کارخانه منجر به بهبود وضعیت افراد شده و انسان‌ها از هر لحاظ بهتر می‌توانند امورات خود را به انجام رسانند: «کدبانویی با یک ماشین لباسشویی نسبت به دیگری که چنین وسیله‌ای ندارد در وضعی بهتر است». حتی این استدلال تا آنجا به تکنولوژی بها می‌دهد که آن را مبنای توسعه‌ی فرهنگی سازمان‌ها و جوامع می‌داند: «میزان توسعه فرهنگی بر اساس میزان نیازهای انسانی، تأمین کالاها و خدمات ارائه شده در مقیاس سرانه بر مبنای میزان انرژی جذب شده سرانه و کارایی ابزارهای تکنولوژی تعیین می‌شود که به واسطه‌ی آن‌ها این انرژی به کار گرفته می‌شود» (کایفورد و پیترز، ۲۰۲۰)

انتقال تکنولوژی

انتقال تکنولوژی "شاید از پرمصرف ترین واژه‌هایی باشد که اینک در کشورهای جهان سوم از یکسو و کشورهای پیشرفته از سوی دیگر مطرح است. مدتها است که اقتصاددانان و صنعتگران در کنفرانسها و سمینارهای بین المللی، مقالات و کتابها از انتقال تکنولوژی از کشورهای پیشرفته و صنعتی به کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته صحبت می نمایند. یکی از ابتدائی ترین تعریفهائی که در سال ۱۳۵۱ از کتاب راهنمای قراردادهای صنعتی (تکنولوگ) از انتقال تکنولوژی ارائه شده است بیان می کند که انتقال تکنولوژی، از طریق انتقال نتایج حاصله تکنولوژی، به صورت مدارک با دستورالعمل‌ها و آموزش متخصصان مربوطه

، انجام می‌گیرد (بولزانی ۱ و همکاران، ۲۰۲۱). به طور کلی انتقال تکنولوژی را می‌توان جریان جابجایی تکنولوژی از محل ایجاد آن به محل دیگر که قابل استفاده باشد تعریف کرد. به عبارت دیگر، انتقال تکنولوژی فراگردی است که از طریق آن تکنولوژی در مکانی بجز محل اولیه خلق آن برای تولید فرآورده‌ها، همچنین به مثابه مبنایی برای خلق تکنولوژیهای نوین، انتشار می‌یابد. انتقال تکنولوژی می‌تواند از صنعتی به صنعت دیگر (یا از بخشی از اقتصاد به بخش دیگر آن) و یا از سازمانی به سازمان دیگر منتقل شود. انتقال بین المللی با برون مرزی تکنولوژی ممکن است میان دو کشور توسعه یافته در کشور در حال توسعه، از یک کشور توسعه یافته به یک کشور در حال توسعه و یا بالعکس واقع شود (لیچ و اسکات، ۲۰۲۱).

توسعه تکنولوژی

انتقال و فروش تکنولوژی و دانش فنی پایه بسیاری از برنامه های توسعه بوده است. دانش فنی، شامل اطلاعات مستقیمی کاربردی و مهارتهای عملی مورد نیاز برای اجرای عملیات تولید است. در حالی که توسعه تکنولوژی، فرآیند کلی تقویت قابلیت‌های ایجاد و بهبود تکنولوژی است. معمولاً در اغلب برنامه های توسعه، تاکید بر افزایش کمی ظرفیتهای تولید از طریق انتقال و فروش تکنولوژی بوده و عملاً "مقوله توسعه تکنولوژی، تحت الشعاع افزایش کمی ظرفیتهای تولیدی قرار گرفته است و نهایتاً "قراردادها انتقال تکنولوژی، کمتر پایه توسعه تکنولوژی شده اند. با عنایت به مواردی که در صفحات گذشته ذکر شد جا دارد به تعاریف ذیل توجه و دقت کافی مبذول گردد. تکنولوژی عبارت است از سیستم منسجمی از اطلاعات و ابزار مورد احتیاج برای تولید مورد نظر، در این تعریف، اجزاء سیستم تکنولوژی، یعنی اطلاعات و ابزار "در کلی ترین حالت‌های خود مورد استناد قرار گرفته اند. مثلاً "ابزار، شامل هرگونه وسیله مورد احتیاج برای تولید است. از یک چکش ساده گرفته تا ماشینهای بسیار پیشرفته، راکتورهای شیمیایی و انمی و حتی کارخانه های کامل، در آن تعریف، اطلاعات در برگیرنده مقوله هایی همچون علم، دانش داده، نوشنه، نقشه، مدارک فنی، تجربه، مهارت، مدیریت و اشکال سازماندهی است (مسعودی، ۱۳۹۴).

تکنولوژی اطلاعات در سازمان

توسعه تکنولوژی اطلاعات در طول سال ها تا مرحله حاضر، حول کاربردهای تجاری متمرکز بوده است که ماهیتی معاملاتی دارد. برای نمونه، تلفن تعاملات شنیداری را امکان پذیر می سازد و دستگاههای فاکس تعاملات تصویری را با هدف اشتراک اطلاعات میان تجار میسر می سازد.

فعالیت‌های تجاری برای مرتبط ساختن نقاط دور دست به هم و شتاب بخشیدن به تولید، نیازمند نوعی تکنولوژی تعاملی است. این مهم در رهگذر تکنولوژی اطلاعات بدست خواهد آمد (اسفندیار پور، ۱۳۹۵).

راهبردهای سازمانی

تکنولوژی اطلاعات در صورتی که به درستی به کار گرفته شود، می تواند ابزاری برای دستیابی سازمان به موفقیت در زمینه رقابت باشد. در عصر اطلاعات، سازمان های بیشتر و بیشتری به منظور انطباق با حجم اطلاعات مورد نیاز و کاستن از زمان تهیه آن، به سرمایه گذاری سنگین در زمینه تکنولوژی اطلاعات روی آورده اند. همچنان که ارزش اطلاعات در طول دهه گذشته در سطح سازمانی بیشتر و بیشتر دانسته شده است، تکنولوژی اطلاعات نیز بصورت دستور کار مدیران در آمده است. گرایش های فعلی تکنولوژی اطلاعات نشان میدهد که در دهه آینده و بعد از آن چنانچه اطلاعات همچنان بعنوان یک سرمایه ملی مورد استفاده قرار گیرد، نیاز به سرمایه گذاری عمده در زمینه تکنولوژی اطلاعات در سازمانها وجود خواهد داشت. سیستم های تکنولوژی اطلاعات اگر به نحو مناسبی بکار گرفته شوند، مزایای عمده ای نصیب سازمانها خواهند کرد. سازمانها اکنون می توانند بهتر برنامه ریزی کنند، به نحوه موثرتری فعالیت‌های خود را کنترل کنند و از طریق توسعه و استفاده از سیستمهای اطلاعات مدیریت، سیستمهای تصمیم گیرنده، سیستم های اطلاعات راهبردی و سیستم های خبره، ارتباطات مناسبتری را سامان بخشند (خوش دامن، ۱۳۹۸). همچنین از نظر فریزی (۱۹۷۵) یک سازمان تا حدی بوروکرات است که از اداره منظم و پیوسته ای برخوردار باشد و با اصول سازمانی ای همچون تخصصی شدن کارکردها، عقلانیت تصمیم گیری، سلسله مراتب اقتدار، استاندارد شدن وظایف و سازماندهی دائمی مجاری ارتباطات مشخص گردد. یک جامعه نیز زمانی به عنوان یک جامعه بوروکراتیک در نظر گرفته می شود که همه سازمانهای آن جامعه از ویژگیهای مذکور برخوردار باشند. وی برای بررسی سلسله مراتب، از نسبت تعداد مدیران و بالادستان تقسیم بر کل نیروی کار استفاده کرده است در مطالعه ای که بخشی از مطالعه سازمانهای ملی (NOS) است، برای سنجش رسمیت از عواملی چون میزان مقررات و رویه های دستی، مستندات مرتبط با مزایای شغلی، شرح شغل‌های مکتوب، مستندات مرتبط با رفاه کارکنان، مستندات مکتوب در رابطه با عملکرد، مستندات مرتبط با رویه های استخدام و اخراج و مستندات مرتبط با ارزیابی کارکنان استفاده شده است. در مطالعه دیگری، برای بررسی بوروکراسی از مصاحبه استفاده شده است. برای سنجش بعد رسمیت، شاخصهایی چون شرح شغل‌های مکتوب، عملکردهای شغلی مکتوب و ثبت شده، قراردادهای کاری، اسناد مکتوب ارزیابی پرسنل، و اسناد رویه های استخدام و اخراج افراد،

ارتباطات کتبی بررسی شده اند؛ برای سنجش بعد سلسله مراتب، از سوالهایی نظیر اینکه در سازمان شما، چند سطح میان یک سرپرست عملیاتی و مدیر ارشد وجود دارد، استفاده شده است و برای سنجش بعد تقسیم کار سوالهایی بکار رفته است که می‌سنجند آیا در سازمانها بخشهای مجزایی را برای اموری چون روابط عمومی، منابع انسانی، تولید و ... در نظر گرفته شده‌اند (ناش، ۱۹۸۱)؟

در ادامه جدول پیشینه پژوهش به صورت خلاصه ارائه شده است که تحلیل آن می‌تواند خلاء و شکاف پژوهشی را استخراج کرد:

نام نویسنده	سال	پژوهش؛ تحلیل و نتیجه گیری
صالحی	۱۳۹۹	در مقاله ای تحت عنوان بررسی تاثیر تکنولوژی و فناوری اطلاعات بر نیروی انسانی در سازمانها ارائه کرد: مدیران و کارآفرینان در سازمانها و جامعه برای حضور واقعی و موفق، نیاز به الگوهای روز و پیش بینی آینده دارند. بی شک مهمترین عنصر در موفقیت سازمانها در حوزه اقتصادی و سایر حوزه ها در جهان امروز تکنولوژی است. برخی از تکنولوژی به عنوان موتور توسعه یاد می کنند. تکنولوژی به یک عامل برتری در رقابت بین شرکت ها و حتی کشورها شده است، به طوری که امروزه علاوه بر تولید سرانه کشورها، استانداردهای دیگری با نام توسعه یافتگی با محوریت تکنولوژی نیز در گروه بندی کشور نقش یافته اند. در این راستا الگوهای تدوین استراتژی تکنولوژی به عنوان یک مسئله در سطح کلان و در مقطع حاضر مطرح می باشند. مقاله حاضر به بررسی تاثیرات کلی تکنولوژی و به تبع آن فناوری اطلاعات در سازمانها پرداخته و راهکارهایی را در قالب استراتژی، چک لیست و الگوهای اولیه به مدیران و کارآفرینان پیشنهاد می نماید.
ساجدی و جلالی	۱۳۹۹	در مقاله ای تحت عنوان بررسی مفاهیم تکنولوژی و مدیریت تکنولوژی ارائه کردند: با جهانی شدن و افزایش رقابت، تکنولوژی نقش بسیار مهمی را برای کسب مزیت رقابتی ایفا می کند. در سال های اخیر تکنولوژی با سرعت زیادی توسعه پیدا کرده است و سازمان ها گرایش زیادی به کاربرد تکنولوژی های نوین یافته اند. با این حال چیزی که کمتر به آن توجه می شود مدیریت تکنولوژی می باشد. در این مقاله سعی داریم تا دو مقوله تکنولوژی و مدیریت تکنولوژی را جدای از هم تعریف کنیم و در ادامه گام ها و عناصر اصلی مدیریت تکنولوژی را بیان خواهیم کرد. نهایتاً یک چارچوب فرایندی برای مدیریت تکنولوژی سازمان ها ارائه می نمایم
احمدی و همکاران	۱۳۹۸	در مقاله ای تحت عنوان تکنولوژی چه تاثیری بر زندگی انسان ها گذاشته است ارائه کردند: ما انسان ها فناوری هایی اختراع کردیم و توسعه دادیم تا زندگیمان را به بهترین شیوه ی ممکن تغییر دهیم. در حال حاضر این فناوری ها هر لحظه از

نام نویسنده	سال	پژوهش؛ تحلیل و نتیجه گیری
		زندگی‌مان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. یکی از این فناوری‌ها ربات‌ها هستند، ربات‌ها مدل‌های جدید انسانی هستند و بر اساس بسیاری از پیش‌بینی‌ها در نهایت همین ربات‌ها هستند که جهان ما را کنترل خواهند کرد. در حال حاضر نیز به دنبال شیوه‌ای هستیم تا با استفاده از فناوری به درون بدنمان راه پیدا کنیم، هدف این فناوری نیز خون و احساسات انسانی است و می‌توانیم بگوییم که تقریباً به این هدف دست پیدا کرده ایم.
شیخ سیه بنویه	۱۳۹۸	در مقاله‌ای تحت عنوان تأثیر تکنولوژی بر زندگی انسان و سیاست‌های آموزشی ارائه کرد: کاربرد تکنولوژی در زندگی و دوره‌های مختلف تأثیرگذاری تکنولوژی که می‌توان آن را به سه دسته کشاورزی صنعتی و فراصنعتی تقسیم کرد مطرح شده است در تمام دوران زندگی انسان آدمی برای رسیدن به کمال در جستجوی دانش و معرفت بوده است و از این فناوری در همه‌ی زمینه‌های علمی و معرفتی به وجود آمد که موجبات شکوفایی انسان‌ها را در زمینه‌ی اقتصادی فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و هنری و حتی گاهی اعتقادی به وجود آورده است. البته این تکنولوژی و سیاست‌های آموزشی و فرایندهای این سیاست‌گذاری تأثیر نهاده است و به تبع سیاست‌گذاری در هر کشوری نیست تأثیراتی بر تکنولوژی مورد استفاده در کشور داشته است. عنوان مثال تکنولوژی آموزشی یکی از اساسی‌ترین امور در آموزش است و استفاده از آن یادگیری در حد چشمگیری افزایش می‌دهد.
ملکی و همکاران	۱۳۹۷	در مقاله‌ای تحت عنوان تکنولوژی داروی اثربخش آموزش و یادگیری ارائه کردند: هدف از پژوهش حاضر، بررسی نقش تکنولوژی و تأثیر آن در یادگیری دانش‌آموزان میباشد. روش پژوهش کتابخانه‌ای و مروری است. نتایج نشان می‌دهد که در بین عوامل موثر بر یادگیری، تکنولوژی (فناوری اطلاعات) نقش ویژه‌ای دارد. در جامعه امروز که با سرعت شگفت‌انگیزی در حال توسعه و تغییر است، آموزش و پرورش باید همگام با پیشرفت فناوری اطلاعات پیش‌رو تا با بهبود کیفیت یادگیری و سرعت بخشیدن به آن موجب افزایش بهره‌وری شود. لذا صاحب‌نظران و کارشناسان در راستای ارتقای کیفیت آموزشی، توجه ویژه‌ی نظام آموزش و پرورش و به ویژه معلمان به تکنولوژی‌های نوین آموزشی را بسیار اساسی برمی‌شمارند. از طرفی، حضور معلمانی با مهارت و علم کافی در زمینه تکنولوژی آموزشی، جهت هم‌سویی مطالب درسی با تکنولوژی و همچنین درگیر کردن ذهنی و رفتاری دانش‌آموزان در امر یادگیری بسیار حایز اهمیت است.
ویدوری و همکاران	۲۰۲۱	در مقاله‌ای تحت عنوان تأثیر فرهنگ، فن‌آوری، سازمان و محیط زیست در تصویب حسابرسی به کمک رایانه این مطالعه به طور تجربی تأثیر فرهنگ، فناوری، سازمان و محیط زیست را بر قصد حساب‌رسان خارجی برای استفاده از تکنیک‌های حسابرسی به کمک رایانه (CAAT) بررسی می‌کند. پاسخ‌دهندگان این تحقیق حساب‌رسان

نام نویسنده	سال	پژوهش؛ تحلیل و نتیجه گیری
		خارجی بودند که در شرکت های حسابداری عمومی در DKI جاکارتا کار می کنند. روش نمونه گیری استفاده شده از روش نمونه گیری آسان است. اطلاعات اولیه با توزیع پرسشنامه جمع آوری شد. داده ها از ۱۰۲ پاسخ دهنده به دست آمد. برای تجزیه و تحلیل داده ها از مدل رگرسیون خطی چندگانه استفاده شد. نتایج نشان داد که فرهنگ، فناوری، سازمان و محیط زیست تأثیر مهمی در قصد حسابرسان خارجی برای استفاده از CAAT دارند.
مابو	۲۰۲۱	در مقاله ای تحت عنوان چشم اندازهای توسعه فن آوری کنترل در یک سازمان تجارت خارجی ارائه کرد: در این مقاله نحوه تغییر مکان کنترل با پیشرفت سازمانها توضیح داده شده است. مجموعه فرآیندهای رخ داده در فعالیت یک شرکت کننده تجارت خارجی در مرحله فعلی عملکرد ذکر شده است. تغییر نگرش به مدیریت در سازمانها بر لزوم استفاده از فناوری کنترل، که تعیین کننده اهمیت مطالعه چشم انداز توسعه آن است، تأکید می کند. A نویسنده مراحل اصلی کنترل فناوری را در یک سازمان تجارت خارجی ارائه و توصیف می کند، مثالی کاربردی از استفاده از فناوری کنترل را ارائه می دهد و فاکتورهایی را تعیین می کند که چشم انداز توسعه فناوری کنترل را تعیین می کنند. تحقیق بر اساس روش رویکرد فرآیند است. در طول مطالعه، نویسنده از روش تجزیه و تحلیل مقایسه ای شاخص های برنامه ریزی شده و واقعی استفاده کرد.
هانگ	۲۰۲۰	در مقاله ای تحت عنوان بوروکراسی و سلسله مراتب نماینده: تعاملات بین رهبری، بوروکراسی سطح متوسط و خیابان ارائه کرد: این مقاله بررسی می کند که آیا افزایش نمایندگی قومی در رده های مختلف سلسله مراتبی می تواند تأثیرات متفاوتی بر عملکرد سازمان داشته باشد. داده ها از نیروی پلیس انگلیس جمع آوری شد که اهداف ویژه نیرو را برای استخدام افسران از اقلیت های قومی در طی سال های ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۰ به کار گرفت. یافته ها نشان می دهد که مزایای بوروکراسی نمایندگی زمانی بیشتر است که: الف) نسبت افسران اقلیت بیشتر باشد، ب) رتبه متوسط آنها در نردبان سلسله مراتبی بیشتر باشد، و ج) به طور مساوی در رده های مختلف پراکنده شوند. ما همچنین نشان می دهیم که نمایندگی در بین افسران سطح خیابان شرط لازم برای به دست آوردن مزایای بوروکراسی نمایندگی است.
مایر	۲۰۱۹	در مقاله ای تحت عنوان مرزهای نظری در بوروکراسی نمایندگی: رهنمودهای جدید تحقیق ارائه کرد: مفهوم بوروکراسی نماینده، تحقیقات زیادی را ایجاد کرده است، اگرچه بسیاری از مسائل هنوز حل نشده و برخی از آنها به آنها پرداخته نشده است. این مقاله نظری از یک رویکرد نظریه اقتضایی برای پرداختن به مجموعه ای از سوالات اصلی مربوط به بوروکراسی نمایندگی استفاده می کند. این بحث درباره اینکه چه کسی نشان داده می شود و چه ارزش هایی در سطح کل نشان داده می شود،

نام نویسنده	سال	پژوهش؛ تحلیل و نتیجه گیری
		چرا بورکرات ها نمایندگی می کنند ، چه کسی نماینده آنها است ، و کدام بورکرات ها در سطح فردی نمایندگی می کنند ، و مسائل تجربی مربوط به توده حیاتی ، تقاطع و نحوه تغییر نمایندگی به عنوان اقلیت اکثریت می شود. مقاله ۱۵ فرضیه قابل آزمایش و چهار توصیه مدل سازی برای تجزیه و تحلیل تجربی را ارائه می دهد.
ناش	۲۰۱۹	در مقاله ای تحت عنوان آزادسازی نو ، دانشگاه ها و ارزش های بوروکراسی ارائه کرد: آزادسازی جدید دانشگاه ها از طریق انقلابی بوروکراتیک در حال پیشرفت است. "بوروکراسی بازاریابی" از طریق حسابرسی و رتبه بندی به نام اطمینان از ارزش برای پول و انتخاب مصرف کننده ، آزادسازی نو را پیش می برد. با این حال ، بوروکراسی در دانشگاه ها کاملاً درست نیست ، همانطور که آزادسازی نوین طرحی است که در یک ناهموار ارزش ها پیش می رود. این مقاله استدلال می کند که برای اعمال خودمختاری آکادمیک ، برای ادامه دادن به ارزش آموزش ، باید یاد بگیریم که بوروکراسی "بازاریابی" و "اجتماعی سازی" را از هم تفکیک کنیم. بوروکراسی اجتماعی ، اخلاق بی طرفی را در رویه هایی پشتیبانی می کند که از قضاوت آکادمیک پشتیبانی می کنند - چه در برابر بازاریابی و چه در برابر سواستفاده از تعاون.

فرضیه های تحقیق

فرضیات اصلی تحقیق

- مدل ورود تکنولوژی به سازمان در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ، قابل طراحی و تبیین است.
- مدل ورود تکنولوژی به سازمان بر بروکرسی اداری در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ، تأثیر معناداری دارد.

فرضیات فرعی تحقیق

- مؤلفه های مدل ورود تکنولوژی به سازمان در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ، قابل تعیین است.
- مؤلفه های مدل ورود تکنولوژی به سازمان بر بروکرسی اداری در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ، تأثیر معناداری دارد.

آمار استنباطی

در پژوهش حاضر به منظور تجزیه و تحلیل داده های حاصل از پرسشنامه ، متناسب با نیاز آماری از نرم افزار آماری SPSS و از نرم افزار معادلات ساختاری PLS در قالب دو بخش آمار توصیفی و استنباطی بصورت رگرسیون خطی و چندگانه استفاده گردیده است. روایی بدین معناست که روش

یا ابزار به کار رفته تا چه حد می‌تواند خصوصیت مورد نظر را درست اندازه‌گیری کند. مقصود از روایی این است که ابزاری که برای اندازه‌گیری مورد نظر انتخاب شده است ویژگی و خصوصیتی که ابزار برای آن طراحی شده است را دارد یا خیر. به عبارت دیگر مفهوم روایی، به این سوال پاسخ می‌دهد که ابزار اندازه‌گیری تا چه حد خصیصه مورد نظر را می‌سنجد (خاکی، ۱۳۹۰). در تحقیق حاضر، سؤالات پرسشنامه متناسب با مبانی نظری و با توجه به کیفیت تعاریف نظری و عملیاتی هر یک از شاخص‌ها، مقیاس‌ها و متغیرها، تنظیم شده است و به منظور تعیین روایی محتوا از مشاوره اساتید، صاحب‌نظران و محققین در زمینه مرتبط با موضوع پژوهش که در این زمینه آگاهی داشتند، استفاده شده و روایی هر یک از سؤالات و سازه‌ها مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه پس از تأیید پرسشنامه توسط متخصصین مورد نظر، پرسشنامه‌ها در میان نمونه آماری تحقیق، تکمیل شده است و روایی سازه‌ای نیز بررسی می‌شود. پایایی عبارت است از ثبات یا هماهنگی، اعتمادپذیری، پیش‌بینی، همگونی، حساسیت و دقت. مقصود از اعتبار یا پایایی یک وسیله اندازه‌گیری آن است که اگر خصیصه مورد نظر سنجی را با همان وسیله (یا وسیله مشابه قابل مقایسه با آن) تحت شرایط مشابه دوباره اندازه‌گیری شود، نتایج حاصل تا چه حد مشابه، دقیق و قابل اعتماد است (دانایی فرد همکاران، ۱۳۸۸).

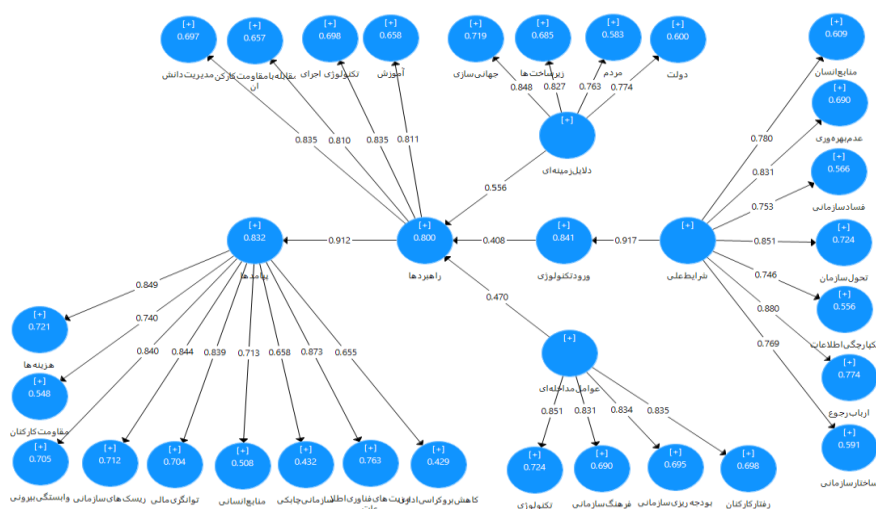
آزمون فرضیات پژوهش

با توجه به اینکه مدل پژوهش حاضر، روابط بین چندین متغیر پنهان (متغیرهای اصلی پژوهش) را به‌طور هم‌زمان اندازه‌گیری می‌کند، بنابراین به‌منظور تحلیل داده‌ها و آزمون فرضیات از مدل‌سازی معادلات ساختاری استفاده شد. در این پژوهش برای کسب نتایج دقیق‌تر، برای آزمون مدل مفهومی پژوهش، از روش پی‌ال‌اس ۱ که یک تکنیک مدل‌سازی مسیر واریانس محور است و امکان بررسی نظریه و سنج‌ها را به‌طور هم‌زمان فراهم می‌سازد (فورنل و لارکر، ۱۹۸۱)، استفاده شد. در این روش دو مدل مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱- مدل بیرونی ۳ که برای بررسی روابط میان شاخص‌ها (سؤالات پژوهش) با متغیرهای اصلی مربوط به خود استفاده می‌شود. که درواقع معادل همان مدل اندازه‌گیری در روش‌های کوواریانس محور است. ۲- مدل درونی ۴ که بخش ساختاری مدل را می‌سنجد و برای بررسی روابط میان متغیرهای پنهان (متغیرهای اصلی) که فرضیات تحقیق از روابط میان آن‌ها شکل می‌گیرد، بکار می‌رود.

1. Pls
2. Fornell & Larker
3. Outer model
4. Inner model

مدل بیرونی (اندازه‌گیری) فرضیات پژوهش

در مرحله اول فاز تجزیه و تحلیل داده‌ها، باید با مدل اندازه‌گیری سنجیده شود تا مشخص گردد که مدل دارای سطح قابل قبولی از روایی و پایایی می‌باشد. با بررسی این مدل ارتباط بین متغیرها و نشانگرهای مشاهده‌شده را معین می‌شود. این مرحله با استفاده از تابع PLS-Algorithm انجام می‌شود. بدین منظور شاخص‌های برازندگی که در (جدول ۴-۷) آمده است باید مورد بررسی قرار گیرد.



شکل ۵. خروجی مدل بیرونی (معادلات ساختاری) مدل پارادایم پژوهش در نرم افزار smart pls

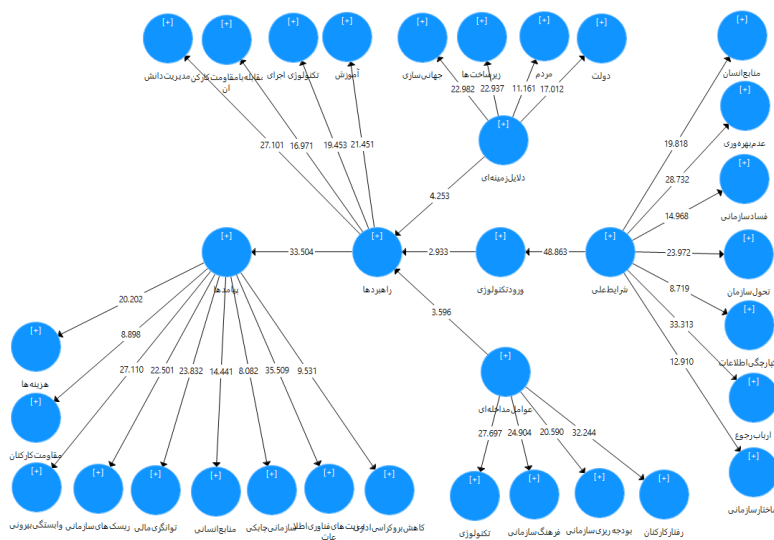
پس از سنجش پایایی و روایی همگرا، روایی واگرا یا آزمون فورنل-لاکر باید گرفته شود. معیار فورنل-لاکر ادعا می‌کند که یک متغیر باید در مقایسه با معرفه‌ای سایر متغیرهای مکنون، پراکندگی بیشتری را در بین معرفه‌ای خودش داشته باشد. بنابراین از نظر آماری، AVE هر متغیر مکنون باید بیشتر از بالاترین توان دوم همبستگی آن متغیر با سایر متغیرهای مکنون باشد. برای کاهش محاسبات می‌توان از روش معادل یعنی مقایسه جذر AVE با همبستگی‌ها بهره برد.

پیش‌مدها	شرایط علی	راهبردها	مداخله‌ای دلائل	زمینه‌ای دلائل	تنبیه‌ای دلائل	
					۰/۷۹۹	خیانت برند
				۰/۸۶۴	۰/۷۶۲	دلائل زمینه‌ای
			۰/۸۴۲	۰/۵۷۱	۰/۶۷۹	دلائل مداخله‌ای
		۰/۷۸۹	۰/۵۷۳	۰/۷۷۵	۰/۷۲۹	راهبردها
	۰/۹۱۳	۰/۵۰۲	۰/۷۶۶	۰/۵۲۲	۰/۶۳۲	شرایط علی
۰/۹۴۸	۰/۷۴۰	۰/۶۱۸	۰/۷۷۴	۰/۶۵۷	۰/۷۴۵	پیامدها

مدل درونی (برازش مدل ساختاری تحقیق)

در مرحله بعد مدل ساختاری و روابط بین سازه‌ها باید موردبررسی قرار گیرد. برای این منظور از تابع Bootstrapping استفاده می‌شود. تعداد نمونه آماری در این پژوهش ۳۸۴ می‌باشد و تعداد ۵۰۰ به‌عنوان نمونه‌های آزمون Bootstrap در نظر گرفته شده است. (شکل ۶) خروجی مدل ساختاری را نشان می‌دهد.

مقدار عددی در رابطه‌ها نشان‌دهنده آماره تی (t-value) می‌باشد که درواقع ملاک اصلی تأیید یا رد فرضیات است. اگر این مقدار آماره به ترتیب از ۱،۶۴، ۱،۹۶ و ۲،۵۷ بیشتر باشد نتیجه می‌گیریم که آن فرضیه در سطوح ۹۰، ۹۵ و ۹۹ درصد تأیید می‌شود.



شکل ۶ خروجی مدل درونی (ضرایب استاندارد) مدل پارادایم پژوهش در نرم افزار smart pls

معیار ضریب تعیین

متداول ترین معیار برای بررسی برازش مدل ساختاری در یک پژوهش ضرایب R^2 مربوط به متغیرهای پنهان درون زای (وابسته) مدل است. R^2 معیاری است که نشان از تأثیر یک متغیر برونزا بر یک متغیر درونزا را دارد، و سه مقدار ۰، ۰،۱۹، ۰،۳۳ و ۰،۶۷ به عنوان مقدار ملاک برای مقادیر ضعیف، متوسط، و قوی R^2 در نظر گرفته می شود. مطابق با جدول زیر، مقدار R^2 برای سازه های درون زای پژوهش محاسبه شده است که با توجه به سه مقدار ملاک مناسب بودن برازش مدل ساختاری را تأیید می سازد. (جدول، ۱۰).

جدول ۷. R^2 Square

نتیجه	R^2 Square	
قوی	۰/۸۴۲	ورود تکنولوژی
قوی	۰/۷۹۸	راهبردها
قوی	۰/۸۳۲	پیامدها

در جدول ۷. این مقادیر را مشاهده می کنیم که اعداد در بازه مناسب قرار دارند.

معیار استون گیسر ۱

معیار دیگر قدرت پیش بینی مدل را نشان می دهد و در صورتی که مقدار استون گیسر در مورد یک متغیر وابسته (درونزا) سه مقدار ۰،۰/۲، ۰،۱۵ و ۰/۳۵ را کسب نماید، به ترتیب نشان از قدرت پیش بینی ضعیف، متوسط و قوی متغیر یا متغیرهای مستقل (برونزا) مربوط به آن متغیر وابسته است. درواقع کیفیت مدل ساختاری را برای هر بلوک درونزا اندازه گیری می کند.

جدول ۸. شاخص حشو (Q^2)

نتیجه	Q^2	متغیر
قوی	۰/۲۸۵	ورود تکنولوژی
نسبتاً قوی	۰/۳۲۷	راهبردها
قوی	۰/۳۸۷	پیامدها

در جدول ۸. مقادیر مربوط به Q^2 را مشاهده می کنیم که با توجه به مقدار ملاک نشان از قدرت مدل برای پیش بینی مناسب است و برازش مدل ساختاری بار دیگر مورد تأیید است.

نتایج آزمون فرضیات

فرضیه اول: شرایط علی پژوهش بر ورود تکنولوژی در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تأثیر معناداری دارد.

جدول ۹. نتایج فرضیه اول

سطح معناداری	آماره تی	خطای استاندارد	ضریب مسیر	
۰/۰۰۰	۴۸/۸۶۳	۰/۰۱۹	۰/۹۱۴۷	شرایط علی ← ورود تکنولوژی

بر اساس خروجی مدل و تحلیل مسیر به دست آمده در حالت ضریب استاندارد و معناداری مدل، با توجه به اینکه مقدار آماره (t) در مسیر فرضیه اول بزرگ‌تر از ۲.۵۷ می‌باشد، می‌توان چنین بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۹.۹۹ درصد و سطح خطای ۰.۰۱ شرایط علی پژوهش بر ورود تکنولوژی در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد.

فرضیه دوم: ورود تکنولوژی بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد.

جدول ۱۰. نتایج فرضیه اول

سطح معناداری	آماره تی	خطای استاندارد	ضریب مسیر	
۰/۰۰۴	۲/۹۳۳	۰/۱۳۹	۰/۴۰۸	ورود تکنولوژی ← راهبردها

بر اساس خروجی مدل و تحلیل مسیر به دست آمده در حالت ضریب استاندارد و معناداری مدل، با توجه به اینکه مقدار آماره (t) در مسیر فرضیه دوم بزرگ‌تر از ۲.۵۷ می‌باشد، می‌توان چنین بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۹.۹۹ درصد و سطح خطای ۰.۰۱ ورود تکنولوژی بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد.

فرضیه سوم: عوامل مداخله‌ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد.

جدول ۱۱. نتایج فرضیه اول

سطح معناداری	آماره تی	خطای استاندارد	ضریب مسیر	
۰/۰۰۰	۳/۵۹۶	۰/۱۳۱	۰/۴۷۰	عوامل مداخله‌ای ← راهبردها

بر اساس خروجی مدل و تحلیل مسیر به دست آمده در حالت ضریب استاندارد و معناداری مدل، با توجه به اینکه مقدار آماره (t) در مسیر فرضیه سوم بزرگ‌تر از ۲.۵۷ می‌باشد، می‌توان چنین بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۹.۹۹ درصد و سطح خطای ۰.۰۱ عوامل مداخله‌ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد.

فرضیه چهارم: عوامل زمینه‌ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد.

جدول ۱۲. نتایج فرضیه اول

سطح معناداری	آماره تی	خطای استاندارد	ضریب مسیر	
۰/۰۰۰	۴/۲۵۳	۰/۲۱۹	۰/۵۵۶	عوامل زمینه‌ای ← راهبردهای

بر اساس خروجی مدل و تحلیل مسیر به دست آمده در حالت ضریب استاندارد و معناداری مدل، با توجه به اینکه مقدار آماره (t) در مسیر فرضیه چهارم بزرگ‌تر از ۲.۵۷ می‌باشد، می‌توان چنین بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۹.۹۹ درصد و سطح خطای ۰.۰۱ عوامل زمینه‌ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تأثیر معناداری دارد.

فرضیه پنجم: راهبردهای پژوهش بر پیامدهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تأثیر معناداری دارد.

جدول ۱۳. نتایج فرضیه اول

سطح معناداری	آماره تی	خطای استاندارد	ضریب مسیر	
۰/۰۰۰	۳۳/۵۰۴	۰/۰۲۷	۰/۹۱۲	راهبردها ← پیامدها

بر اساس خروجی مدل و تحلیل مسیر به دست آمده در حالت ضریب استاندارد و معناداری مدل، با توجه به اینکه مقدار آماره (t) در مسیر فرضیه پنجم بزرگ‌تر از ۲.۵۷ می‌باشد، می‌توان چنین بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۹.۹۹ درصد و سطح خطای ۰.۰۱ راهبردهای پژوهش بر پیامدهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تأثیر معناداری دارد.

فرضیه ششم: ورود تکنولوژی بر بروکراسی اداری در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تأثیر معناداری دارد.

جدول ۱۴. نتایج فرضیه ششم

سطح معناداری	آماره تی	خطای استاندارد	ضریب مسیر	
۰/۰۰۰	۲۶/۶۵۵	۰/۰۲۷	-۰/۸۴۳	ورود تکنولوژی ← ارزش ویژه برند

بر اساس خروجی مدل و تحلیل مسیر به دست آمده در حالت ضریب استاندارد و معناداری مدل، با توجه به اینکه مقدار آماره (t) در مسیر فرضیه ششم بزرگ‌تر از ۲.۵۷ می‌باشد، می‌توان چنین بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۹.۹۹ درصد و سطح خطای ۰.۰۱ ورود تکنولوژی بر بروکراسی اداری در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تأثیر معناداری دارد.

نتیجه‌گیری

بررسی ادبیات پژوهش نشان می‌دهد که پیش از قرن هجدهم انقلاب صنعتی تکنولوژی و صنعت اتکای بیشتر بر تجربه داشت و پس از آن هر چه رویدادها به عصر کنونی نزدیک می‌شود پویایی علم در عرصه تکنولوژی گسترده و عمیق‌تر می‌شود تا جایی که صنعت پیشرفته هسته‌ای امروز، صرفاً با همت دانشمندان و محاسبات آنان عملی است. به زبانی دیگر تکنولوژی و صنعت کاملاً به علم وابسته است. هر تکنولوژی نو بر هم‌زنده نظم و سنت گذشته است. چنین روندی گسست یا تاخر فرهنگی را در جامعه ایجاد می‌کند که اگر چاره‌اندیشی نشود به عدم تعادل‌ها میدان داده می‌شود. گسست فرهنگی باعث می‌شود که انتقال فکر و تجربه از گذشته به حال و آینده دچار مشکل شود. چنین بریدگی فرهنگی مانع انتقال میراث ملی، سنن و آداب و رسوم نیک گذشتگان به نسل بعد می‌شود. نسل امروز، ممکن است تصور کند که هیچ وقت چیزی برای گفتن نداشته و بایستی که از صفر شروع کند. تکرار این از صفر شروع کردن‌ها خود بحران‌های فردی و اجتماعی را دامن می‌زند و عدم تعادل‌ها را استمرار می‌بخشد. از نظر طبیعی برخورد تکنولوژی کهنه و نو، به‌جا افتادن یکی و انزوای دیگری تمایل دارد. در دنیای فعلی، تکنولوژی، خمیرمایه توسعه انسانی در سازمان و جامعه است و محورهای اساسی توسعه منابع انسانی و ماهیت آن را نیز متناسب با نیاز جامعه و انسانها تعیین می‌کند. در توسعه منابع انسانی، همواره بایستی ظرفیتهای جدید انسانی را شناخت، تا توسعه قابلیت‌ها و کیفیت‌های انسانی به‌صورت یک فرآیند دائمی انجام شود. تحقق این امر در گرو بهره‌گیری از تکنولوژی است، چون در فرآیند تکنولوژی دائماً اطلاعات تولید، پردازش، توزیع و مدیریت می‌شود، بنابراین، تکنولوژی زمانی حلال مشکلات خواهد بود که در خدمت توسعه و پرورش انسانها قرار گرفته و قابلیت‌های انسانی با هم تلفیق و به توسعه و بهره‌وری منجر گردد. ورود تکنولوژی‌هایی حتی در سال‌های بعد نیز آگاه و به‌آن‌ها توجه ویژه‌ای داشته باشند و به‌یاد بسپارند که همان چیزی که باعث رشد و جهش آن‌ها شده (یعنی نوآوری تکنولوژیک پیشین)، می‌تواند پاشنه آشیل آن‌ها نیز باشد و در صورت عدم ارتقای سطح کیفی و کمی نوآوری‌های خود و افزایش مهارت‌های کارکنان، سرنوشتی غیر از سقوط در انتظارشان نخواهد بود. در این مطالعه نتایج نشان داد در شرایط علی مولفه‌های منابع انسانی (۰/۷۸۰) و فساد سازمانی (۰/۷۵۳) و تحول سازمان (۰/۸۵۱) در راستای مطالعه ماسلیمین و همکاران (۲۰۱۷)، ساختار سازمانی (۰/۷۶۹) و عدم بهره‌وری (۰/۸۳۱) در راستای مطالعه استین و نائوتا (۲۰۲۰)، ارباب رجوع (۰/۸۷۹) و یکپارچگی اطلاعات (۰/۷۴۶) در راستای مطالعه سینگه و همکاران (۲۰۲۰)، و در دلایل زمینه‌ای مولفه‌های دولت (۰/۷۷۴)، جهانی سازی (۰/۸۴۸) در راستای مطالعه آوا و همکاران (۲۰۱۷)؛ مردم (۰/۷۶۳) و زیرساخت‌ها (۰/۸۲۷) در

راستای مطالعه چاندرا و کومار (۲۰۱۸) در عوامل مداخله‌ای مولفه‌های رفتار کارکنان (۰/۸۳۵)، تکنولوژی (۰/۸۵۱) در راستای مطالعه ملتون و همکاران (۲۰۲۰)؛ بودجه ریزی سازمانی (۰/۸۳۴) و فرهنگ سازمانی (۰/۸۳۱) در راستای مطالعه غضنوی و همکاران (۲۰۲۰) و در راهبردها مولفه‌های آموزش (۰/۸۱۱) در راستا مطالعه محمدی و یعقوبی (۱۳۹۳)، اجرای تکنولوژی (۰/۸۳۵) در راستا مطالعه محمودزاده و همکاران (۱۳۸۷)، مدیریت دانش (۰/۸۳۵) در راستا مطالعه آنتونی (۲۰۲۰) و مقابله با مقاومت کارکنان (۰/۸۱۰) در راستای مطالعه چن و همکاران (۲۰۱۹) و پیامدها مولفه‌های کاهش بروکراسی اداری (۰/۶۵۵) و هزینه‌ها (۰/۸۴۹) در راستا مطالعه دوی و همکاران (۲۰۱۸)، چابکی سازمانی (۰/۶۵۸) و منابع انسانی (۰/۷۱۳) در راستا مطالعه یازپوا و همکاران (۲۰۱۸)، توانگری مالی (۰/۸۳۹) و مقاومت کارکنان (۰/۷۴۰) در راستا مطالعه ارگادو و همکاران (۲۰۲۱) و مزیت‌های فناوری اطلاعات (۰/۸۷۳) و وابستگی بیرونی (۰/۸۴۰) در راستای مطالعه چونگ و اولسن (۲۰۱۷) بودند، مورد تایید قرار گرفتند. همچنین نتایج نشان داد شرایط علی پژوهش بر بر ورود تکنولوژی در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد (۰/۹۱۷)، ورود تکنولوژی بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد (۰/۳۸۸)، عوامل مداخله‌ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد (۰/۴۶۷)، عوامل زمینه‌ای پژوهش بر راهبردهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد (۰/۵۷۷)، راهبردهای پژوهش بر پیامدهای پژوهش در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد (۰/۹۱۲) و ورود تکنولوژی بر بروکراسی اداری در کارکنان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تاثیر معناداری دارد (۰/۸۴۳-). از جمله محدودیت‌های این تحقیق شامل: محدودیت ذاتی پرسشنامه، با توجه به اینکه پرسشنامه، ادراک افراد را از واقعیت می‌سنجد، این احتمال را نباید نادیده گرفت که این ادراک، کاملاً با واقعیت، تطبیق پیدا نکند. در این پژوهش با توجه به هدف تحقیق، تنها بخشی از متغیرهایی که می‌توانند در ارتباط با زیر ساخت‌ها، ارتباط کارکنان و مراجعین نقش داشته باشند، مورد بررسی قرار گرفتند. محدوده‌ی زمانی در پژوهش حاضر معطوف به محدوده‌ی خاصی می‌باشد که امکان دارد نوسانات خاص روی این محدوده بی تأثیر نبوده باشد.

فهرست منابع

۱. احمدی، مجتبی و جلالیان، امیررضا و خورشیدوند، ایمان، (۱۳۹۸)، تکنولوژی چه تاثیری بر زندگی انسان ها گذاشته است، چهارمین کنفرانس ملی ایده های نوین در فنی و مهندسی، رشت
۲. اسفندیارپور، اقدس، (۱۳۹۵)، نقش تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات در اداره تنوع فرهنگی نیروی کار مدرن و تیم های مجازی، اولین کنفرانس ملی حسابداری و مدیریت، شیراز
۳. اسماعیلی رادور، نجمه و سهیلی، جمال الدین، (۱۳۹۷)، بررسی تاثیر تکنولوژی های نو در ساخت ساختمان های مسکونی هوشمند ویژه
۴. بررسی نقش تکنولوژی و فناوری اطلاعات در مدیریت منابع انسانی، سومین همایش ملی سالیانه علوم مدیریت نوین، گرگان
۵. آذر آئین، طاهره، (۱۳۹۹)، نقش منابع انسانی و تکنولوژی در پیشرفت سازمان های جهان سوم، اولین کنفرانس بین المللی مهندسی صنایع، مدیریت و حسابداری، تهران
۶. توکل، محمد، سحابی، جلیل. (۱۳۹۲). بکارگیری روش ترکیبی جهت سنجش پیامدهای ورود تکنولوژی و صنعت به مناطق کردنشین جنوب آذربایجان غربی در ایران. پژوهش های جامعه شناسی معاصر (علمی - پژوهشی) ۱(۲)، ۱-۲۲.
۷. سرگلزایی، علیرضا و صیادی، زهرا و سرگلزایی، صفورا، (۱۳۹۵)، بررسی و ارزیابی مدیریت دولتی نوین در ایران، سومین کنفرانس ملی علوم مدیریت نوین و برنامه ریزی پایدار ایران، تهران
۸. صالحی، مریم، (۱۳۹۹)، بررسی تاثیر تکنولوژی و فناوری اطلاعات بر نیروی انسانی در سازمانها، نخستین کنفرانس ملی مدیریت، اخلاق و کسب و کار، شیراز
۹. صرافی زاده، اصغر و کشاورزپور، محمد صفدر، (۱۳۹۶)، از بوروکراسی تا پسا بوروکراسی: بررسی روند تغییرات بوروکراسی، دومین کنفرانس بین المللی آینده پژوهی، مدیریت و توسعه اقتصادی، مشهد
۱۰. طباییان، سید جواد، (۱۳۹۸)، بررسی تاثیر مدیریت تکنولوژی بر عملکرد سازمان از لحاظ نوآوری و کیفیت
۱۱. قادری، علی و دروار، زینب و کمال آبادی، الهام، (۱۳۹۵)، نقش تکنولوژی در موفقیت آموزشی، اولین کنفرانس بین المللی نوآوری و تحقیق در علوم تربیتی، مدیریت و روانشناسی، تهران
۱۲. قهرمانی، محمد. (۱۳۹۴). مقاله بررسی تاثیر مدیریت تکنولوژی و تحقیق و توسعه بر عملکرد سازمان از لحاظ نوآوری و کیفیت. دومین همایش ملی و دومین همایش بین المللی مدیریت و حسابداری ایران.
۱۳. ملاحسینی، علی و مصطفوی، شهرزاد (۱۳۸۶)، "ارزیابی چابکی سازمان با استفاده از منطق فازی"، ماهنامه تدبیر، سال هجدهم، ۱۸۶.

۱۴. ملاحسینی، علی و مصطفوی، شهرزاد (۱۳۸۶)، "ارزیابی چابکی سازمان با استفاده از منطق فازی"، ماهنامه تدبیر، سال هجدهم، ۱۸۶.
۱۵. ملکی، مریم و قربان شیروودی، سوگل و میدانی، محمود، (۱۳۹۷)، تکنولوژی داروی اثربخش آموزش و یادگیری، سومین کنفرانس سراسری دانش و فناوری علوم تربیتی مطالعات اجتماعی و روانشناسی ایران، تهران
۱۶. منصورزاده، سیدعلی و شفیعا، محمدعلی، (۱۳۹۷)، نقش موثر هوشمندی تکنولوژی بر قابلیت‌های پویای سازمانی (مطالعه موردی: صنعت خودرو)، پنجمین همایش بین المللی صنعت خودرو ایران، تهران
۱۷. مهرگان، فرهاد و صبحی، الهه، (۱۳۹۵) بوروکراسی، شالوده گذار به دموکراسی، اولین همایش بین المللی علوم مدیریت پیشرفت ها، نوآوری ها و چالش ها
۱۸. واحدی، فاطمه و ذراتی، محمد، (۱۳۹۶)، نقد و بررسی فلسفی نظریه بوروکراسی وبر، اولین کنفرانس بین المللی مدیریت، اقتصاد، حسابداری و علوم تربیتی، ساری
19. Ahmed, A., Abu-Naser, S. S., El Talla, S. A., & Al Shobaki, M. J. (2018). The Impact of Information Technology Used on the Nature of Administrators Work at Al-Azhar University in Gaza.
20. Badawy, M.K., (2009a). "A Research Architecture for Technology Management Education", A Three Volume Handbook of Technology Management: Key Concepts, Financial Tools and Techniques, Operations and Innovation Management, vol. 1. , Wiley, New York (this comprehensive volume will be available in a hard cover, and will also be posted on the web)
21. Badawy, M.K., (2009a). "A Research Architecture for Technology Management Education", A Three Volume Handbook of Technology Management: Key Concepts, Financial Tools and Techniques, Operations and Innovation Management, vol. 1. , Wiley, New York (this comprehensive volume will be available in a hard cover, and will also be posted on the web.)
22. Baekgaard, M., Mortensen, P. B., & Bech Seeberg, H. (2018). The bureaucracy and the policy agenda. Journal of Public Administration Research and Theory, 28(2), 239-253.
23. Berry, D. (2020). Designing innovative clean energy programs: Transforming organizational strategies for a low-carbon transition. Energy Research & Social Science, 67, 101545.
24. Biesbroek, R., Peters, B. G., & Tosun, J. (2018). Public bureaucracy and climate change adaptation. Review of Policy Research, 35(6), 776-791.
25. Bolzani, D., Munari, F., Rasmussen, E., & Toschi, L. (2021). Technology transfer offices as providers of science and technology entrepreneurship education. The Journal of Technology Transfer, 46(2), 335-365.
26. Provan, D. J., Dekker, S. W., & Rae, A. J. (2017). Bureaucracy, influence and beliefs: A literature review of the factors shaping the role of a

- safety professional. *Safety science*, 98, 98-112.
27. Riccucci, N. M., Van Ryzin, G. G., & Jackson, K. (2018). Representative bureaucracy, race, and policing: A survey experiment. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 28(4), 506-518.
28. Romashkova, O. N., Ponomareva, L. A., Vasilyuk, I. P., & Gaidamaka, Y. V. (2018). Application of information technology for the analysis of the rating of university. In *Workshop proceedings* (Vol. 8, pp. 46-53.)
29. Sastararuji, D., Hoonson, D., Pitchayadol, P., & Chiwamit, P. (2021, January). Cloud Accounting Adoption in Small and Medium Enterprises: An Integrated Conceptual Framework: Five factors of determinant were identified by integrated Technology-Organization-Environment (TOE) framework, Diffusion of Innovation (DOI), Institutional Theory (INT) and extended factors. In *2021 The 2nd International Conference on Industrial Engineering and Industrial Management* (pp. 32-38.)
30. Spieker, S. (2017). *The big archive: Art from bureaucracy*. Mit Press.
31. Størkersen, K., Thorvaldsen, T., Kongsvik, T., & Dekker, S. (2020). How deregulation can become overregulation: an empirical study into the growth of internal bureaucracy when governments take a step back. *Safety Science*, 128, 104772.
32. Bull, M., Watson, D., Amin, S. N., & Carrington, K. (2021). Women and policing in the South Pacific: a pathway towards gender-inclusive organizational reform. *Police practice and research*, 22(1), 389-408.
33. Bullock, J. B. (2019). Artificial intelligence, discretion, and bureaucracy. *The American Review of Public Administration*, 49(7), 751-761.
34. Cayford, M., & Pieters, W. (2020). Effectiveness fettered by bureaucracy—why surveillance technology is not evaluated. *Intelligence and National Security*, 1-16.
35. Cornell, A., Knutsen, C. H., & Teorell, J. (2020). Bureaucracy and Growth. *Comparative Political Studies*, 0010414020912262.
36. Cui, J., Wang, H., & Ji, Y. (2017). Optical modulation format conversion from one QPSK to one BPSK with information-integrity-employing phase-sensitive amplifier. *Applied optics*, 56(18), 5307-5312.
37. De Filippi, P., & Hassan, S. (2018). Blockchain technology as a regulatory technology: From code is law to law is code. *arXiv preprint arXiv:1801.02507*.
38. Dormann, Markus, Stefan Hinz, and Eveline Wittmann. "Improving school administration through information technology? How digitalisation changes the bureaucratic features of public school administration." *Educational Management Administration & Leadership* 47.2 (2019): 275-290.
39. FabihanMeraj, Q., Azad, S., & Doorwar, V. E-Governance And Bureaucracy In Contemporary Indian Public Administration: A Technological Revolution.
40. Fitria, H., Mukhtar, M., & Akbar, M. (2017). The Effect of

Organizational Structure And Leadership Style on Teacher Performance In Private Secondary School. *IJHCM (International Journal of Human Capital Management)*, 1(02), 101-112.

41. Friberg, M. K., Hansen, J. V., Aldrich, P. T., Folker, A. P., Kjær, S., Nielsen, M. B. D., ... & Madsen, I. E. (2017). Workplace sexual harassment and depressive symptoms: a cross-sectional multilevel analysis comparing harassment from clients or customers to harassment from other employees amongst 7603 Danish employees from 1041 organizations. *BMC Public Health*, 17(1), 1-12.

42. Ghosh, M., Srivastava Shubhangi, C. J., & Mishra, H. N. (2018). Advent of clean and green technology for preparation of low-cholesterol dairy cream powder: supercritical fluid extraction process. *Food Quality and Safety*, 2(4), 205-211.

43. Gohil, J., Patel, J., Chopra, J., Chhaya, K., Taravia, J., & Shah, M. (2021). Advent of Big Data technology in environment and water management sector. *Environmental Science and Pollution Research*, 1-19.

44. Hamdani, M. (2019). Technology Acceptance in the Use of Social Networks by Teachers and Employees of Education Offices in Ahwaz. *Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, 18(1), 105-117.

45. Santoro, G., Vrontis, D., Thrassou, A., & Dezi, L. (2018). The Internet of Things: Building a knowledge management system for open innovation and knowledge management capacity. *Technological forecasting and social change*, 136, 347-354.

46. Schulman, P. R. (2020). Organizational structure and safety culture: Conceptual and practical challenges. *Safety science*, 126, 104669.

47. Segal-Reich, M., Doron, I., & Mor, S. (2019). Ethical Issues in Advocacy by Nonprofit Organizations: The Case of Legal Consultation and Representation of Older Clients in Israel. *J. Int'l Aging L. & Pol'y*, 10, 1.

48. Turnley, J. G. (2020). 4 Bureaucracies, Networks and Warfare in a Fluid Operating Environment. *Military Mission Formations and Hybrid Wars: New Sociological Perspectives*.

49. Vakeel, K. A., & Panigrahi, P. K. (2018). Social media usage in E-government: Mediating role of government participation. *Journal of Global Information Management (JGIM)*, 26(1), 1-19.

50. Wang, H. Hong, Y. (2009), "China: technology development and management in the context of economic reform and opening", *Journal of Technology Management in China*, 4, Iss: 1, 4-25.

51. Webb, S. P. (2017). *Knowledge management: Linchpin of change*. Routledge.

52. Zakharova, L., & MacKinnon, E. (2020). Trust in Bureaucracy and Technology: The Evolution of Secrecy Policies and Practice in the Soviet State Apparatus (1917–91). *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 21(3), 555-590.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۵۹ - ۴۱

بررسی مؤلفه‌های ناتورالیسم در رمان توپ غلامحسین ساعدی

^۱ منصور بهرامی^۲ حیدر حسنلو^۳ مهری تلخابی

چکیده

مکتب ادبی ناتورالیسم در اواخر قرن نوزدهم در فرانسه به کوشش امیل زولا پایه‌گذاری شد. این مکتب رفتار و افکار انسان را برخاسته از تمایلات طبیعی و غرایز درونی می‌داند و بر جنبه‌های وراثتی، محیطی، لحظه‌ای و تماشای زندگی انسان به‌دور از آرمان‌گرایی تأکید می‌کند. ناتورالیسم از طریق ترجمه وارد ادبیات ایران شد و بر برخی از نویسندگان معاصر ایران از جمله غلامحسین ساعدی تأثیر گذاشت. هدف اصلی این مقاله بررسی مؤلفه‌های ناتورالیسم در رمان «توپ» غلامحسین ساعدی است و روش تحقیق به‌صورت توصیفی - تحلیلی می‌باشد. نتایج حاکی از آن بود که از بین مؤلفه‌های ناتورالیسم، توجه به علم فیزیولوژی، شکستن حرمت کاذب کلمات، به تصویر کشیدن فقر و پلیدی، استفاده از زبان محاوره، بررسی انسان به‌منزله حیوان و توجه به جزئیات در رمان توپ بسامد بالایی دارد. دلایلی مانند سبک نویسنده و فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر دهه ۳۰ و ۴۰ از علل اساسی بسامد این مؤلفه‌ها به شمار می‌رود.

واژگان کلیدی

ناتورالیسم، رمان، غلامحسین ساعدی، توپ.

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

Email: Bahramimansour48@gmail.com

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

Email: nastuh49@yahoo.com

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

Email: Mehri.talkhabi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۳۰

طرح مسأله

ناتورالیسم به عنوان یک تحول فکری، همراه با تحول اقتصادی و سیاسی، نتیجه تغییرات سریع و ریشه‌داری بود که در انقلاب صنعتی قرن نوزدهم در اروپای غربی و آمریکای شمالی به وجود آمد. تحولاتی که با آغاز آن، چهره زمانه تغییر یافته بود. انقلاب‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸، کودتای ۱۸۵۱ لویی ناپلئون، یکپارچه شدن کشورهای آلمان و ایتالیا، جنگ فرانسه و پروس و جنگ داخلی آمریکا نمونه این تحولات بودند که بر جریان‌های فکری زمان خود تأثیر به سزایی به جا گذاشتند. «در قرن نوزدهم افکار و عقاید فلاسفه‌ای چون اگوست کنت، شوپنهاور، هیپولت تن، دیدرو، اسپنسر و ... رواج داشت» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۲۵۰). ناتورالیسم از بطن رئالیسم زاده شد و بهتر است بگوییم شکل افراطی رئالیسم است. برادران کنگور نخستین کسانی بودند که دیدگاه ناتورالیسم را مطرح کردند؛ اما باید گفت که اصول ناتورالیسم را امیل زولا، رمان‌نویس فرانسوی، بنیان گذاشت و آن را بر اساس دیدگاه‌های داروین پایه‌گذاری کرد.

ناتورالیسم به عنوان قیامی علیه پیش‌داوری‌ها و قراردادهای اخلاقی و مذهبی پا به میدان می‌گذارد و سانسوری را که جامعه بر بخشی از مظاهر طبیعت و زندگی اعمال کرده است، درهم می‌شکند. از چیزهایی سخن می‌گوید و مناظری را تشریح می‌کند که تا آن روز در آثار ادبی راه پیدا نکرده بود و همین مشخصه ناتورالیسم است که پایبندان عرف و عادت و قراردادهای اخلاقی را به خشم می‌آورد و بر ضد خود تحریک می‌کند. سخن گفتن از زشتی‌ها و فجایع، فقر و بی‌عدالتی که نخستین بار از دیکنز آغاز شده بود ولی جامعه بورژوازی می‌خواست آن را نادیده بگیرد، در کار زولا به اوج می‌رسد (سید حسینی، ۱۳۸۷: ج ۱/ ۴۰۸).

بر اساس فلسفه ناتورالیسم، هر چیزی که وجود دارد، بخشی از طبیعت است؛ بنابراین در حوزه علم قرار دارد و به وسیله علت‌های مادی و طبیعی قابل توصیف و توجیه است و هیچ چیز در ورای ماده و طبیعت نیست (داد، ۱۴۰۰: ۴۹۴). در رمان ناتورالیستی انسان، عادات، اخلاق، شخصیت و رفتار و بالاخره سرنوشت او تحت تأثیر محیط، قوانین، وراثت و لحظه مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ناتورالیست‌ها عقیده دارند که حقیقت به صورت کامل باید بیان شود؛ اما در عمل همواره قسمتی از زندگی را که کثیف است، برای توصیف برمی‌گزینند و تصویری تقریباً زشت و زننده همراه با بدبینی ترسیم می‌کنند.

ناتورالیسم از طریق ترجمه آثار ادبی غربی وارد ادبیات ایران شد. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، روشنفکران ایرانی دچار یأس و سرخوردگی می‌شوند و با شکست آرمان‌هایشان، احساس پوچی می‌کنند و به انزوا پناه می‌برند. البته تأثیر این مکتب بر ادبیات داستانی و نویسندگان ایران به‌طور جدی از دهه ۲۰ قابل مشاهده است. نویسندگانی مانند صادق هدایت و صادق چوبک آثاری

مطابق با اصول این مکتب می‌نویسند. (حسن‌زاده میرعلی، صیاد چمنی، ۱۳۹۷: ۱۹۰).

غلامحسین ساعدی، یکی از بزرگ‌ترین داستان‌نویسان و نمایشنامه‌نویسان تاریخ معاصر ایران، نگاه ناتورالیستی پررنگی به جهان دارد و این نگاه را در آثارش نیز بازتاب داده است. ساعدی متولد سال ۱۳۱۴ در تبریز است. نوجوانی او مصادف بود با نهضت ملی شدن صنعت نفت و سپس کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، دورانی که بسیاری از جوانان و نوجوانان ایرانی به سوی فعالیت سیاسی کشیده می‌شدند. دوران خلاقیت هنری ساعدی پس از شکست جنبش ملی آغاز شد. در دورانی که جنبش سیاسی در نوعی رخوت به سر می‌برد. پررنگ بودن نگاه ناتورالیستی در آثار ساعدی را می‌توان در چند علت عمده جست‌وجو کرد؛ شکست‌های سیاسی پی‌درپی آن سال‌ها و مخصوصاً کودتای ۲۸ مرداد، شکست جنبش مشروطه و روی کار آمدن استبداد پهلوی، اوضاع اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی نابسامان و حضور قدرت‌های استعماری در کشور، از مهم‌ترین این دلایل هستند. زندگی شخصی ساعدی و مخصوصاً شکست عاطفی سنگینی هم که داشت، تلخ‌کامی‌های فراوانی برای او به دنبال آورد. ساعدی بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به تهران می‌آید و فعالیت‌های خود را به شکل گسترده‌ای ادامه می‌دهد، در این میان تحصیلات روان‌پزشکی او نیز، در توصیف حالات روحی و روانی شخصیت‌های داستان‌هایش به کمک او می‌آید. تقریباً در همه آثار او اوضاع نابسامان و فاسد روزگار او را مشاهده می‌کنیم. با این نظر هدف اصلی این پژوهش بررسی مؤلفه‌های ناتورالیسم در داستان «توپ» غلامحسین ساعدی است. همچنین روش تحقیق در این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی می‌باشد.

پیشینه پژوهش

در مورد آثار غلامحسین ساعدی پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است، اما با جستجوی در سایت‌های اصلی متوجه شدیم که در هیچ‌یک از رمان‌های این نویسنده به‌خصوص در رمان توپ مؤلفه‌های ناتورالیسم بررسی نشده است. تنها اثری که به بررسی مؤلفه‌های ناتورالیسم در آثار غلامحسین ساعدی پرداخته است. پژوهش زیر است:

آزاد، پریسا (۱۳۹۲) پژوهشی با عنوان بررسی مؤلفه‌های ناتورالیسم در نمایشنامه‌ها و فیلم‌نامه‌های غلامحسین ساعدی انجام داد. نتایج نشان داد که غلامحسین ساعدی از نویسندگان صاحب سبکی است که تحت تأثیر این مکتب قرار گرفت. این نویسنده که به نوشتن نمایشنامه و فیلم‌نامه شهرت دارد. مؤلفه‌های مکتب ناتورالیسم را در بسیاری از آثارش به‌کاربرده است. اما ناتورالیسم ساعدی با ناتورالیسم افراطی در بدو تولد این مکتب تفاوت‌هایی دارد. پرسش کلان در این پایان‌نامه، سبک‌شناسی فکری آثار نمایشی غلامحسین ساعدی بر پایه مؤلفه‌های مکتب ناتورالیسم است. بر مبنای رهیافت‌های این پژوهش مؤلفه‌های گونه‌گونی از

تأثیرپذیری‌های این نویسنده برجسته معاصر از ناتورالیسم در قالب شخصیت‌های آثار او دیده می‌شود که واکاوی چندوچون این تأثیرپذیری، مسئله بنیادین این جستار است.

ضرورت و اهمیت تحقیق

آنچه مسلم است بروز حوادث در شکل‌گیری شعر و نشر یک دوره تأثیر به‌سزایی دارد؛ چه بسا حوادث و اتفاقات مهم تاریخی، سیاسی و اجتماعی که در یک دوره تاریخی روی می‌دهد و موجب می‌شود که ادبیات خاص آن دوره پا گرفته و رشد کند و به بار بنشیند. یا اینکه همین حوادث باعث شوند ادبیات دوره‌ای رو به زوال نهاده و سرکوب گردد. کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ هـ ش دوره جدیدی در تاریخ و فرهنگ ایران رقم می‌زند، رژیم کودتا که از آزادی دهه پیشین تجربه تلخی به دست آورده بود با ایجاد سازمان‌های سرکوب‌گر می‌کوشد هر نوع ارتباط اجتماعی را از بین ببرد و برای نیل به این هدف از تمام امکانات موجود استفاده می‌کند. با روی کار آمدن محمدرضا پهلوی تاریخ و ادبیات ایران وارد دوره جدیدی می‌شود. جو بی‌اعتمادی و سوءظن در بین همه کس رواج و بر همه چیز سیطره می‌یابد و بدین ترتیب روابط اجتماعی را سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این میان نویسندگان و روشنفکران نیز از این جریان‌ها در امان نیستند و فکر و قلم آنان نیز دگرگون می‌شود. ادبیاتی که در چنین روابط اجتماعی و شرایط ناگوار شکل می‌گیرد، بازتابی از شکست‌ها و گریزها را جلوه می‌دهد. در این دوران بود که شاهد ظهور داستان‌نویسانی بودیم که اوضاع آشفته جامعه بر ذهن و قلم آنان تأثیرگذار بود و به همین سبب داستان‌های با رویکرد ناتورالیستی ظهور پیدا کرد. اهمیت انجام این پژوهش در آن است تا با بررسی رمان توپ غلامحسین ساعدی میزان تأثیرپذیری آنان را از مکتب ناتورالیسم مشخص کرده و ببینیم که آثار وی تا چه اندازه متأثر از این مکتب بوده است.

۱. بحث و بررسی

داستان توپ در پنجاه پاره‌ی کوتاه و بلند، حکایت از تویی است که در دوره‌ی استبداد به فرماندهی یک افسر روس، برای حمایت از حکومت وقت و به قصد سرکوبی ایلیات یا مجاهدین، بر بالای تپه‌ای سوار می‌شود. شراپنلی است، اما تأثیر دلهره‌انگیز آن در میان ایلیات خیلی بزرگ‌تر از خود آن است، و دلم‌چوف با قزاق‌های خود در سایه‌ی توپ انتظار حرکت ایلیات را می‌کشد. ایل‌ها می‌خواهند حشم را به چراگاه‌های دیگر ببرند؛ لیکن باید طوری بگذرند که هم از حشم و نفرت یکدیگر و هم از خشکی کوهستان و هم از توپ دلم‌چوف در امان باشند. از ابتدای داستان ملایی به نام «میر هاشم» بیشتر از دیگران مضطرب است؛ زیرا در هر ایل پانصد شش صدتایی گوسفند دارد، و علی‌رغم ظاهر ژنده‌پوش، و به قول خودش با گفتن مصیبت آل علی (ع) این همه گوسفند را جمع کرده است. بهانه‌ی آمدن ژنرال دلم‌چوف، کمک کردن به رحیم خان

رئیس قوجاییکلوهاست؛ اما رحیم خان هم حاضر نیست، از او کمک بگیرد، و به او پیغام می‌دهد که توپ قزاق‌هایش را جمع کند و برگردد. وجود دلم‌چوف و توپش مانند بالای آسمانی، سران ایل‌های آواره را به ترک نفرت و دشمنی وامی‌دارد. در این میان آواره‌تر و مضطرب‌تر از همه ملا میر هاشم است، که با همه می‌سازد، حتی با دلم‌چوف تا قائله بخوابد و صدمه‌ای به گوسفندانش نرسد؛ اما سعی او بی‌فایده است. دلم‌چوف از او می‌خواهد که راه رسیدن به ایلیات را به او نشان دهد. ملا به تنگنا می‌افتد، و ناچار به همراه دلم‌چوف می‌رود. خبر خیانت او به رؤسای ایلیات می‌رسد. گوسفندان او را به چوپان‌ها می‌بخشند، و خیانت او موجب نزدیکی بیشتر ایلیات می‌شود، و این نزدیکی به اتحاد می‌گراید. همه برای مقابله با دلم‌چوف حرکت می‌کنند. در اواخر داستان از یک طرف دلم‌چوف از ملا میر هاشم متنفر می‌شود چون فکر می‌کند که او را فریب داده است، و از طرف دیگر رؤسای ایلیات می‌خواهند او را گیر بیاورند و بکشند» (مجابی، ۱۳۷۸: ۵۴۰) و سرانجام داستان با به توپ بسته شدن ملا هاشم خاتمه می‌یابد.

۱-۱. مؤلفه‌های ناتورالیسم

۱-۱-۱. توجه به علم فیزیولوژی

«ناتورالیسم از علم یا فلسفه طبیعی مشتق شده و روش دستیابی به واقعیت را، توصیف می‌کند» (گرانث، ۱۳۷۵: ۴۶). «ناتورالیست‌ها معتقد بودند که برای پی بردن به مشخصات روحی و اخلاقی یک شخصیت، لازم نیست مستقیماً به بیان ویژگی‌های روحی او پردازیم، بلکه آن‌ها سعی می‌کردند با ارائه مشخصاتی از وضعیت مزاجی شخصیت‌های داستان، نتیجه‌گیری درباره تشخیص حالات روحی و یا خصوصیات اخلاقی قهرمان را به عهده خواننده بگذارند؛ زیرا در وهله اول، رمان نویس را یک آزمایشگر تجربی می‌دانستند که می‌خواهد با فرموله کردن یک سلسله قوانین و تطبیق آن بر ذهن و روح شخصیت‌های داستان، به نتایج موردنظر خود دست یابد» (صیادچمنی و حسن‌زاده میرعلی، ۱۳۹۴: ۳۷).

ساعدی با توصیف حالات فیزیولوژیکی شخصیت‌ها سعی در پویایی بیشتر آن‌ها دارد. البته این به معنای زیاده‌روی در استفاده از این مؤلفه نیست، بلکه به جای ذکر مستقیم صفات و خصوصیات افراد و بیان جزئیات چهره، قد و قامت آن‌ها، ترجیح می‌دهد آن‌ها را با ویژگی‌های فیزیولوژیکی و مزاجی آن‌ها معرفی کند. «مرد کوری که قد کوتاه و دست‌های بسیار بزرگ داشت، چنان توی بل شیپور مسی کهنه می‌دمید که انگار گاو پیری از پشت کوه‌ها می‌نالد صدای پای اسبی از پشت آلاچیق‌ها بلند شد و چند لحظه بعد اوزون تفنگ به‌دوش از اسب پیاده شد و با صدای بلند گفت: «خان داره میاد.» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۸۳)

«مرد کوتاه قدی که شانه‌های پهن داشت و صورتش در تاریکی اول شب به خوبی پیدا نبود

گفت هی ملا امام وردی، تو می‌خوای ما دست خالی چه کار کنیم؟»

ملا گفت: «به شما تفنگ و اسلحه می‌دیم.»

همان مرد پرسید: اونوقت از کجا بخوریم؟ ما که زندگیمون رو برا نیس» (همان: ۹۷)

۲-۱-۱. شکستن حرمت کاذب کلمات و مفاهیم

«یکی از خدمت‌هایی که مکتب ناتورالیسم به ادبیات کرد، شکستن حرمت کاذب کلمات و مفاهیم بود، نویسندگان ناتورالیست از این قاعده پیروی کردند و کلمه‌هایی را که نویسندگان پیش از ایشان، از آوردن آن‌ها ابا و کراهت داشتند، در داستان‌هایشان به کار گرفتند و مناظر و صحنه‌هایی را که نویسندگان به‌اختصار از کنار آن‌ها گذشته، یا به‌کلی از داستان‌هایشان حذف کرده بودند، با جسارت تحسین‌برانگیزی در آثار خود به نمایش گذاشتند» (میر صادقی، ۱۳۸۲: ۹۸). همان‌طور که گفتیم پیروان مکتب ناتورالیستی پرده حجاب و عفاف را کنار زده و راه کلمات زشت و زننده را به آثار خود باز کردند. سعدی برای هماهنگی زبان محاوره با طبقه فرهنگی - اجتماعی شخصیت داستان، واژه‌های زشت و زننده را وارد زبان محاوره شخصیت‌ها می‌کند. او با علم به اینکه شخصیت‌های پست نمی‌توانند و نباید زبان زیبایی داشته باشند، زشتی‌ها را وارد زبان شخصیت‌های طردشده داستان می‌کند. «مصطفی خان دستپاچه پرسید: «چی شد آقا؟ قربان گردم، چه خبر شد؟ خاک‌به‌سرم» ... و به من نهیب زد: «آهای الاغ، بدو پایین و به اون شعبان پدرسگ بگو که دیگر لازم نیست اونارو بکوبه» (سعدی، ۱۳۵۵: ۱۴۴)

«رحیم خان گفت این دلم‌چوف ینه‌رال روسی اومده می‌خواد با آبروی من بازی کنه من هم می‌خوام بهش بفهمونم که کور خونده تا حالا رو زمین سفت نشاشیده که بفهمه دنیا دست کیه.» اوزون گفت: «خوب کاری می‌کنی ارباب تو هر کار بکنی خوبه.

رحیم خان گفت: خیال کرده‌ن من نمی‌تونم دست‌تنها جلوشون درآم.

اوزون پرسید: «کیا؟»

رحیم خان گفت: «همین لامسبها.»

اوزون پرسید: «چطور مگه؟»

رحیم خان گفت: آخه از یه طرف میان دست به دامن من میشن که یه جوری شر این ایلات آشغالو از سر ما کم کنن که نتونن به مشروطه چی جماعت کمک کنن، تا باخیال راحت سرشون خراب شیم. از اون طرف هم یه روس قلچماق گردن کلفت بیکاره رو واسه من میفرستن کومک! می‌گم دیوئا! اگه فکر می‌کنین کاری از دست من بر نیما، پس چرا ولم نمی‌کنین خودم به کار خودم برسم؟

اوزون گفت: «آره، خوب باید ولت کنن خودت به کار خودت برسی» (همان: ۴۵)

«ملا گفت: چه گوسفندای پرواری این همه حشم مال کی هس؟ چوپان خندید و گفت «همه‌ش مال خودته، مگه نمی‌دونی ملا گفت: «مال منه؟ یعنی همه شون مال من؟ پس کجا می‌برینشون؟ ها؟ کجا می‌برینشون؟» چوپان گفت: «می‌بریمشون بیلاق دیگه، به بیلاق پایین‌تر کوچ می‌کنیم.» ملا گفت: «مگه خبر ندارین دلماچوف بی‌دین اون بالا سرراس؟ چوپان گفت: «چرا خبر شو داریم.» ملا گفت: پس چه جوری میرین؟ اون با شرپنلش سرراه کمین کرده لامسب می‌خواد همه دنیارو نابود کنه کمر قتل همه شونو بسته» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۵۰).

«دلماچوف پرسید: توپیش قوجا بیگ لوها و حاجی خوجالوها و آلارلوها میری یا نه؟» ملا گفت: «من پیش همه میرم پیش همه مسلمونا.» دلماچوف پرسید: «اونا چی به تو میدن؟ ملا گفت: «من اهل سؤال نیستم هر چی بهم بدن می‌گیرم و اگه م ندادن که نمی‌گیرم میرم به آبادی‌های دیگه اولاد پیغمبر که گدایی نمی‌کنه. دلماچوف بلند شد و آمد و ملا را مثل گوسفندی ورنانداز کرد و گفت: «توخیلی لاغری پس این دیوئا چیزی به گداهاشون نمیدن که بخورن و چاق بشن؟ حالا من به رحیم اوغلو می‌گم که به تو غذای حسابی بده که بخوری و چاق بشی.» ملا گفت: «خدا عوض بده. دلماچوف گفت: من به تومنات هم میدم، میانته با پول خوبه؟» ملا گفت: «من همه نعمت‌های خداوند رو دوست دارم» (همان: ۷۰).

«دلماچوف گفت: «با این کره خرا گفتمی که چه کار می‌خواهیم بکنیم؟» رحیم او غلو گفت: «بله قربان، به همه گفتم.» دلماچوف گفت: یه دفعه دیگه هم بگو.»

رحیم اوغلو اسبش را جلوتر راند و با صدای بلند شروع به صحبت کرد به امر ینه‌رال دلماچوف فرمانده، برای سرکوبی و قلع و قمع اشرار و مخالفین از این اردو به اردوی دیگر حرکت می‌کنیم.» (همان: ۹۴)

«حاجی ایلدروم که شب را چارچنگول زیر روانداز نمدی گذرانده بود مردها را جمع کرد و گفت: «خدا لعنتتون بکنه حالا چه کار بکنیم؟» پیشقراول دوم گفت: «هرچه خان امریکنه» (همان: ۱۲۱)

«چند لحظه ساکت شد و بعد ادامه داد: «هر چی که می‌کشیم همه‌ش تقصیر اون گور به گور شده ملاهاشمه. یکی از میان تاریکی گفت: همه‌شم تقصیر اون نبس خان اون پدرسگ رحیم خان قوجاییگلو را چرا نمیگی؟ اون مادرسگ هاوارخان را چرا نمیگی؟ اون مادر قجه ینه‌رال قفقازی رو چرا نمی‌گی؟ حاج ایلدروم گفت: به هر کدام از اینا که گفتمی اگه برمی‌خوردیم این همه مذلت و مکافات نمی‌کشیدیم که حالا می‌کشیم» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۴۸).

۳-۱-۱. به تصویر کشیدن پلیدی، بی‌عدالتی، پریشانی و فقر و فلاکت موجود در جامعه

رمانتیک‌ها معتقد بودند که فقط باید زیبایی‌های زندگی را بیان کرد ولی ناتورالیست‌ها اعتقاد داشتند که حقیقت زندگی چه زیبا چه زشت باید به تصویر کشیده شود. درواقع، «پیروان ناتورالیسم برای توجیه پابندی خود به وظایف واقعی، زشت‌نگاری را عین واقعیت‌گرایی می‌دانستند» (قاسم‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۴). اما در عمل، «ناتورالیست‌ها همواره برشی از زندگی را که زشت و کثیف است برای توصیف برمی‌گزینند و تصویری تقریباً آمیخته با بدبینی ترسیم می‌کنند» (تراویک، ۱۴۰۰: ۵۰۴). فقر و پلیدی در اکثر داستان‌های ساعدی جایگاه گسترده‌ای دارد. در رمان توپ ساعدی زندگی ایل و ایلایی به طبیعت وابسته است. اگر ایل علفچر مناسبی داشته باشد و، گوسفندها سرحال باشند، ایلایی نیز وضع مناسبی دارد و در کوچ چندباره‌ی خود به دنبال آب و علف مناسبی است؛ ولی اگر علفچر مناسب نباشد یا آب کافی موجود نباشد ... «اگر حشم نفله بشه، یعنی همه‌ی ایل نفله شده، دست‌خالی چه کاری می‌تونیم بکنیم» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۳۲). «حشم داره نفله می‌شه. اگه اینجوری بره. ممکنه خودمونم نفله بشیم» (همان: ۱۳۴) و در عین حال، شنیدن بوی آب برابر با امید به زندگی است. «بوی آب از همه‌جا شنیده می‌شد و آن‌ها با امید تازه‌ای به طرف تپه‌هایی که شیطان دره را در میان گرفته بود پیش می‌رفتند» (همان: ۱۳۵)

ساعدی با ایجاد فضاهای سوررئالیستی انسان را مانند مومی زیر سیطره‌ی پنجه‌ی طبیعت به تصویر می‌کشد، که اگر طبیعت قهر داشته باشد یا لطف، انسان در اختیار آن است. «از مرغزارها و باتلاق‌ها صداهای جورواجوری شنیده شده بود، گاه شبخ مردی از زیر سیاهی‌ها بیرون آمده و در میان توده‌ای از سایه‌های متراکم نیزارها محو گشته بود ... آن‌ها این چنین هراسان مواظب اطراف خود بودند» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۲۱)

«سه روز بود که آن‌ها در دره‌های آن ور لیملو سرگردان و بلا تکلیف مانده بودند و باران بی‌موقع، حسابی گرفتارشان کرده بود» (همان: ۱۲۷)

«صاعقه‌ی شدیدی در بیرون درخشید و باران تندتر شد و نغمه‌های تهدیدآمیزی پیدا کرد. انگار سیلاب‌های وحشی کوه‌های دوردست می‌خواستند به داخل آلاچیق‌ها هجوم کنند» (همان: ۱۲۹)

یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های رمان‌های ساعدی توصیف فقر و محرومیت مردم یا شخصیت‌های داستان است و ساعدی بسیار زیبا و هنرمندانه جامعه‌ی فقیر و محروم را به تصویر کشیده است. در رمان «توپ»، وضعیت فقر مردم بسیار ملموس‌تر است. مردمی که در شهر زندگی می‌کنند، به قدری محتاج هستند، که مصداق حدیث «کادالفقر ینجر بالکفر: نزدیک است

که فقر به کفر منجر شود»، گردیده‌اند. «گوش کنید مردم، جهاد اساس دین و مثل نماز و روزه بر همه‌ی مسلمونا واجب. هر کسی که در راه حق شهید بشه، معصوم و پاک از این دنیا میره و پیغمبر اسلام روز آخرت شفاعتشو می‌کنه» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۰۳) این سخنانی است که ملا امام وردی مشکینی برای تهییج و برانگیختن مردمی که تجمع کرده‌اند، می‌گوید، تا بتواند آن‌ها را برای قیام و مبارزه بسیج کند. او موفق می‌شود که افرادی را برای قیام و مبارزه با خود همراه کند؛ ولی دلیل همراهی آن‌ها، حرف‌های ملا نیست. «اما ملا من به خاطر ثواب این کارو نمی‌کنم... چون زندگی‌ام روبه‌راه نیس، هم خودم گرسنه‌ام و هم زن و بچه‌ام، این کارو قبول می‌کنم» (همان ۱۰۴) و دوباره در چند سطر بعد مرد داوطلب می‌گوید: «نون و پنیر بیشتر از توشه‌ی آخرت لازمه» (همان: ۱۰۴)

ملا هاشم پس از خبردارشدن از ورود دلماجوف روسی و سربازانش و شراپنل همراه وی، تنها به فکر حفظ گوسفندان و اموال خودش است؛ درحالی که ملا امام‌وردی با سخنرانی در بین مردم روستاها و ایلات قصد دارد، آن‌ها را علیه قوای بیگانه بسیج کند. «ملا گفت: همچی نگو کدخدا، اگه گیر قزاقا بیفتن تمام هست و نیست من از دست میره، بیچاره و خونه خراب می‌شم. کدخدا پرسید: آلا رلو رو میگی. ملا گفت هر ایلی باشد فرق نمی‌کنه. آخه چه جوری بگم، چه جوری حالت کنم کدخدا، من هر چی دارم و ندارم پیش ایلیاتپاس آخه. چه کار کنم؟ چه خاکی به سرم بریزم؟» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۶۹)

ملا امام‌وردی مشکینی با عزت و احترام در جمع مردمی که جهت گوش دادن به سخنرانی او تجمع کرده‌اند چنین می‌گوید: «ای مسلمونا، دیشب من بعد از چند هفته که تو بیابونا بودم با خبرای بدی اینجا رسیدم. من از دهات و آبادی‌های زیادی رد شدم که همه‌ی اونا ویران شده بود و یا به آتش دشمن سوخته بود... از تبریز و اردبیل و آستارا، ینه‌رال‌های روسی مأمور شدن که تات‌ها رو از دهات بیرون کنن و ایلیات را به‌جای تات‌ها بنشانن. خداوند عالم به‌حق شهید کربلا لعنتشان بکنه که تمام مسلمین را گرفتار و بیچاره کرده‌ن» (همان: ۱۰۲) این تقابل در اعتقادات این دو ملا نیز وجود دارد. ملا هاشم که برای نجات اموالش به هر دری می‌زند، پس از غسل دادن و کفن کردن مرده‌ای به نزد ایلیات می‌رود «ملا از تردید بیرون آمد و تصمیم گرفت ذکر مصیبتی بکند، شاید توسل به حضرت سیدالشهداء مشکل خود او را هم حل می‌کرد» (همان: ۶۴). اما در حرف‌های ملا امام‌وردی یقین دیده می‌شود: «گوش کنین مردم، جهاد اساس دین و مثل نماز و روزه بر همه‌ی مسلمونا واجب. هرکسی که در راه حق شهید بشه، معصوم و پاک از این دنیا میره و پیغمبر اسلام روز آخرت شفاعتشو می‌کنه» (همان: ۱۰۳)

۴-۱-۱. استفاده از زبان محاوره

ناتورالیست‌ها معتقدند که جملات باید طبیعی و متناسب با شخصیت رمان یا بازیگر تئاتر انتخاب شود. آن‌ها از به کار بردن جمله‌های فخیم و مطمئن انتقاد می‌کنند و در آثار خود، مکالمه هر شخص را از جملات و تعبیراتی برمی‌گزیدند که فرد بدان سخن می‌گوید و نویسنده را از خیلی توضیحات راجع به شخصیت داستان بی‌نیاز می‌کند. ناتورالیست‌ها زبان محاوره‌ای را ابتدا در رمان و بعد در تئاتر وارد کردند. در داستان‌های ساعدی نمونه‌های فراوانی را از زبان محاوره می‌توان مثال ذکر کرد. ساعدی در گفتگوی میان شخصیت‌های داستان خود بسیاری از موارد مذکور را به خوبی رعایت می‌کند؛ یعنی، با استفاده از کلامشان به معرفی شخصیتشان می‌پردازد، وقایع داستان را به پیش می‌برد و صحنه را در ذهن خواننده مجسم می‌کند و اطلاعات لازم را در اختیار او قرار می‌دهد. «ملا عبا و خورجینش را برداشت و گذاشت کنار گلدان و نشست لب تنور که درش باز بود و گرمای ملایمی داشت. کدخدا رفت و کوزه آب و سفره نان را آورد و گذاشت دم دست ملا، و خودش نشست طرف دیگر تنور. ملا گفت خب کدخدا چی بر سر موویل اومده؟ کدخدا گفت: موویل دیگه فایده نداره ملا. ملا گفت: «مگه طوری شده؟ کدخدا گفت: نمی‌بینی که خالی شده؟ همیشه شکر خدارو می‌کردیم که موویل از ایل راه دوره و زیر پای ایللیات نیس، و حالا به مصیبت بزرگتری گرفتار شده‌ییم.» ملا گفت: من حالیم همیشه کدخدا همچی صاف و پوست کنده بگو ببینم چی شده؟ کدخدا گفت حالا یه لقمه نون بخور و صبر کن که خستگی راه از تنت بره اونوقت همه چی رو برات تعریف می‌کنم.» ملا سفره را باز کرد و لقمه‌ای نان و تکه‌ای پنیر برداشت و گفت: من خسته نیستم یه ساعت پیش تو راه نماز خوندم و خستگی در کردم تعریف کن ببینم.

کدخدا گفت: چی بگم ملا، الان ده روز تمامه که موویل به این حال و وضع افتاده و جماعت از ترس، گاو و گوسفنداشونو ورداشته رفته‌ن توی غارها» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۴)

«ملا که دهانش پر نان و پنیر بود وحشت زده گفت: «قزاق؟ کی اوومدن؟» کدخدا گفت: «یه هفته پیشتره که پیداشون شده» ملا لقمه را نجویده بلعید و گفت: «کدوم طرفان کدخدا؟» کدخدا گفت: «اوومدن و از این جا رد شدن و رفتن سر گذر صلوات». ملا گفت: «تو دیدیشون؟» کدخدا گفت: «البته که دیدم، همه دیدن.» ملا پرسید: «اوومدن که چه کار بکنن؟» کدخدا گفت: «اوومدن سرکوبی ایللیات. یعنی اوومدن به کمک رحیم خان. یه توپ گنده هم با خودشون آورده‌ن که خدا میدونه چیه» میگن با یه گوله‌ش حساب یه ایل پاکه.» ملا گفت: «یا صاحب الزمان!» کدخدا گفت: «اما میگن ینه‌رال شون گفته که رحیم خان بره دیدنش و این حرفم به رحیم خان برخورده و گفته که سراغش نمیرم و کمک و اینام لازم ندارم.» ملا گفت: «ینه‌رال چی گفته؟» کدخدا گفت: «هیچ چی خیلی بگومگو شده و آخرش رحیم خان خبر فرستاده که اگه

ینه‌رال بر نگرده بره دخلشو در میاره و به حسابش می‌رسه. ینه‌رال هم عصبانی شده و داده توپو کشیده‌ن بالای یه تپه» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۵)

۵-۱-۱. بررسی انسان به منزله حیوان

مسئله قابل تأمل در دیدگاه ناتورالیست‌ها توجه بیش از اندازه آنان به نقش وراثت در آفرینش آثار ادبی و حتی توصیف و تحلیل شخصیت‌های آثار ادبی است. «به عقیده هیپولیت تن (۱۸۲۸-۱۸۹۳م)، در ادبیات و تاریخ مانند علوم طبیعی می‌توان به اصول حاکم بر حوادث و اوضاع زندگی انسان دست‌یافت، این اصول از نگاه او تأثیر محیط، نژاد و زمان بود» (زرشناس، ۱۳۸۷: ۴۵۷). ناتورالیست‌ها در آثار خود آن جایگاه قهرمانی را که رمانتیک‌ها به انسان داده بودند زیر سؤال بردند و «انسان را به موجودی بیچاره که در جهان خیلی کوچک است و هستی وی به‌طور جبری تحت کنترل گونه‌های حیوانات اولیه است، تنزل داد» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۵۰). «تصمیم به بر ملا کردن همه واقعیت به آنجا می‌کشد که فقط ابتذال روزمره تحلیل شود. تصمیم به دیدن هر آنچه در انسان هست به این منجر می‌شود که همه انسان‌ها را به صورت موجوداتی ببینیم که به قول صادق هدایت: همه آن‌ها یک دهن بودند که یک مشت روده به دنبال آن آویخته و منتهی به آلت تناسلی‌شان می‌شود» (سید حسینی، ۱۳۸۷: ۴۰۹). پس انسان از نظر ناتورالیست‌ها حیوانی است که سرنوشت او را وراثت و محیط و لحظه تعیین می‌کند. «این تصویر مایوس‌کننده باعث محرومیت انسان از هرگونه اختیاری و هر نوع مسئولیتی در قبال اعمالش می‌شود، چراکه اعمال او صرفاً نتیجه اجتناب‌ناپذیر عمل نیروها و اوضاع مادی کاملاً خارج از اراده او شمرده می‌شود» (فورست، ۱۳۷۵: ۲۷).

ساعدی تمایل چندانی به «بررسی انسان به‌عنوان حیوان» و تنزل شأن انسانی شخصیت‌های داستان بیش از آنچه باید ندارد. به همین دلیل او از ترفند دیگری کمک می‌گیرد و آن توصیف و تعبیه وقایع است که به خواننده امکان قضاوت درباره ویژگی‌های شخصیت‌ها را می‌دهد. او آثار بد فقر، فحشا، فساد اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی را بر شخصیت‌ها نشان می‌دهد و ویژگی‌های حیوانی آن‌ها را کشف و بررسی می‌کند. می‌توان نتیجه گرفت که گرچه مؤلفه «بررسی انسان به‌عنوان حیوان» به‌طور مستقیم در داستان توپ ساعدی تأثیرگذار نیست، اما او با استفاده از توصیف‌های مؤثر و ایجاد شرایط مناسب، توانسته به‌طور غیرمستقیم شخصیت‌هایی را خلق کند که ویژگی‌های حیوانی دارند.

«صدای همه‌همه‌ای از افق شنیده شد و همه جهت صدا را نگاه کردند. چند ثانیه بعد هاوارخان و دیگران از آنور تپه بیرون آمدند. هاوارخان به ابوالفضل اشاره کرد همه آرام پیش رفتند و در دو طرف غار ایستادند. هاوارخان سرش را جلو برد و گوش خواباند، صدای نفس نفس موجود غریبی

از داخل مغاره به گوش می‌رسید. هاوارخان با چشم و ابرو به ابوالفضل اشاره کرد همه سرها را نزدیک‌تر بردند و گوش دادند.

هاوارخان آهسته گفت: «خودشه.» ابوالفضل پرسید: «چه کار می‌کنه؟» هاوار خان گفت: «عین یه خرس خرناسه می‌کشه. ابوالفضل گفت: «حالا چه کار می‌کنی خان؟ هاوارخان بی‌آن که جواب ابوالفضل را بدهد نعره بلندی از ته دل کشید: «ای ییلدو روم!». صدا پیچید و از توی غار باطنین دیگری به گوش رسید: «... دوروم»

ابوالفضل گفت: «خودش بود؟». هاوارخان گفت: نه اون نبود، صدای من بود.» چند لحظه صبر کردند خبری نشد. هاوارخان سرش را پیش برد و دوباره هوار بلندتری کشید: های های ایلدروم! اگه سرت رو تنت سنگینی نمی‌کنه بیا بیرون!» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۸۹) «ملا بلند شد نشست و گفت: خواب دیدم خان، طوریم نشده.

رحیم اوغلو گفت: تو هر وقت خواب ببینی عین گاو نعره می‌کشی؟ ملا گفت نه خان این دفعه خواب بدی دیدم. رحیم اوغلو گفت: بهتره تو رو بیرن پیش اسب و قاطرها، ینه‌رال فکر کرده تو آدمی و فرستاده‌ت پیش من و دوباره توی رختخوابش غلطید» (همان: ۱۲۰)

۶-۱-۱. توجه به جزئیات و توصیف دقیق آن‌ها

«از دیگر اصول مکتب ناتورالیسم توجه و وسواس فوق العاده آن به تصویر جزئیات امور و توصیف دقیق آن‌ها در داستان است» (مصاحب، ۱۳۸۱: ۲۹۸۴).

در کار ناتورالیست‌ها، توصیف به صورت هنری خودکفا درمی‌آید که محصول تحقیق دقیق برای گردآوری اسناد و مدارک و وصف جزئیات، در هرگونه روایتی است و «یکی از ویژگی‌های برجسته نویسندگان این مکتب توجه به توصیف بی‌پرده صحنه‌های زنده و چندان‌انگیز است. از خصوصیات پیروان این مکتب، توجه بیش‌ازحد به توصیف جزئیات صحنه‌ها و حوادث است؛ زیرا حقیقتی که آن‌ها در نظر دارند، تنها از طریق معاینه و بررسی دقیق و ریزریز اشیاء و مکان‌ها می‌تواند به دست آید» (میر صادقی و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۵۲). ساعدی ازجمله نویسندگانی است که برای مشاهدات خود اهمیت زیادی قائل است و همیشه داستان را عینی توصیف می‌کند. به عبارت دیگر در توصیف عناصر داستانی مانند مکان و زمان و شخصیت‌ها آن‌قدر در جزئیات دقت می‌کند که داستان را به تصویری زنده در مقابل خواننده تبدیل می‌کند. این ویژگی، مؤلفه طبیعت‌گرایانه «توصیف و شرح دقیق جزئیات» را به یکی از مؤلفه‌های کلیدی آثار او تبدیل کرده و این پویایی آثار او را دوچندان کرده است. «ملا هاشم چند لحظه فکر کرد و با صدای آهسته گفت: «من بی‌خبرم ینه‌رال، من هیچ خبر ندارم. هر دو ساکت راه افتادند. ملاهاشم برگشت و با گوشه چشم دلم‌اچوف را نگاه کرد. اخم‌های دلم‌اچوف زیادتر شده، پلک‌هایش ورم کرد و آویخته

بود و چنان عبوس و اخمو روی اسب تکان می‌خورد که انگار از حرف‌های ملاهاشم دلخور شده است. ملا گفت خیال نمی‌کنم ینه‌رال که ملا امام وردی...»

دلماچوف عصبانی گفت: «بسه دیگه حرف نزن.»

ملا ساکت شد. همه آن‌ها با قدم‌های بریده و یکسان در ایل راهی که خاک نرم داشت پیش می‌رفتند. دشت رفته رفته بازتر میشد و خرمن‌های کوچکی از گل‌های زرد پیدا می‌شد که در میان گیاهانی با برگ‌های بزرگ و پهن محصور شده بودند و باد که می‌آمد انگار برگه‌هایی از طلای مذاب را زیر تابش آفتاب به حرکت درمی‌آورد. چند لحظه بعد دلماچوف همانطور که روبرویش را نگاه می‌کرد داد زد: «های رحیم اوغلو!» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۹۷)

«شب، مردها توی آلاچیق هاوارخان جمع شدند. چند پیه سوز وسط آلاچیق روشن بود و مردها دور تا دور دو زانو و چهار زانو حلقه زده نشسته بودند. بیرون باران تندی می‌آمد و گاه‌گذاری آذرخشی همه‌جا را روشن می‌کرد و نعره ردی دره‌ها و کوه‌ها را می‌لرزاند. قطرات باران روی نمد آلاچیق همه‌مه خاموشی داشت. هاوارخان کلافه و عصبانی نشسته بود کاسه‌ای تنباکوی خیس خورده و منقلی آتش در کنار داشت و پشت سر هم به قلیان گلی بزرگی که روی زانو گذاشته بود پک می‌زد و هر چند گاه یک بار یکی از مردها سرقلیان را برمی‌داشت و توی منقل خالی می‌کرد و تنباکوی تازه و گل‌های درشت آتش را توی آتشدان می‌چید و به این ترتیب برای خان خدمت می‌کرد. سه روز بود که آن‌ها در دره‌های آنورایما و سرگردان و بلاتکلیف مانده بودند و باران بی‌موقع حسابی گرفتارشان کرده بود» (همان: ۱۲۱)

«هوا سنگینی بخصوصی داشت و باد که می‌آمد، گرد و خاک می‌کرد و دانه‌های شن را شبیه ساچمه به سر و صورتشان می‌پاشید. یک مرتبه هوا تیره شد و مردها تا بخود آمدند آفتاب توی شیطان دره افتاد و هیچ چاره دیگری نبود جز اینکه با سرعت بیشتری توی تاریکی پیش بروند. ناله همه بلند شده بود و هنوز در هوای نیمه روشن افق را می‌دیدند که صاف بود نه تپه‌ای و نه نشانه‌ای از آب و آبادانی و یا سایه درختی که رطوبت و خنکی برگ‌هایش عطش‌کشنده را از تن بره‌های خسته بیرون ببرد. خیال آب و علف آن چنان ذهن حیوانات را گرفته بود که لَهله مضطربشان با نالهٔ پریشانی در آمیخته بود. دیگر پیش رفتن امکان نداشت و بناچار دوباره اردو زدند. خستگی چنان گریبانگیرشان شده بود که خیلی زود به خواب رفتند و آنگاه تمام دنیا ساکت شد و حتی بادهای وحشی قاراقور و لوخ از بس این ور آنور زده بودند که انگار از زور خستگی برای مدتی آرام گرفتند.» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۲۳)

۷-۱-۱. پایان غم‌انگیز

یکی از سنت‌های نویسندگان ناتورالیستی این است که آثارشان معمولاً پایان غم‌انگیزی دارد. البته پایان غم‌انگیز این آثار با پایان غم‌انگیز تراژدی متفاوت است؛ زیرا برخلاف تراژدی که قهرمان مقهور خدایان یا دشمنانی قوی می‌شود، «شخصیت اصلی داستان ناتورالیستی از مقابله با سرنوشتی که جبر زیستی و اجتماعی-اقتصادی برایش رقم زده است، ناتوان می‌ماند و در پایان داستان معمولاً در عجز کامل فنا می‌شود» (پاینده، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۰۴).

در رمان توپ، ساعدی به سبک داستان‌های ناتورالیستی زمانی که صحبت از «بابا» آسیابان موویل می‌کند، یک پیش‌آگهی از مرگ ملا و چگونگی مرگ وی به دست می‌دهد. در داستان بابا یک‌بار به دست قزاق‌های دلم‌چوف اسیر می‌شود و کتک می‌خورد یه هو چند قزاق بزن بهادر سر رسیدن و گرفتن و کشون کشون بردنم اونور کوهستان» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۲۴) و بار دیگر زمانی که ایلپاتی و شامون می‌فهمند که بابا یکبار اسیر دلم‌چوف شده با این فکر که او برای قزاق‌ها کار می‌کند، او را می‌گیرند. «نمی‌دونم چه جوری می‌شد که می‌فهمم باباگیر آدم‌های دلم‌چوف هم افتاده بود، بعد بیچاره رو کشان کشان می‌برن پیش یکی از خانها، و خان هم مضایقه نمی‌کنه می‌گه تا بابا می‌خوره کنکش می‌زنن، به خیالش که نکنه بابا برای قزاقا کار می‌کند (همان: ۷۷) و ملا از نتیجه‌ی کار کاملاً باخبر می‌شود. ملا آهسته خم شد و بابا را نگاه کرد و زیر لب با خود گفت: «هیشکی نباید بفهمه که من ینه‌رال را دیده تا پیام حالیشون بکنم که جریان از چه قرار بوده کلکم کنده شده و پوستم تو دباغ خونه‌س» (همان: ۷۸) در رمان توپ هم مرگ ملا هاشم آگاهی‌دهنده است. تمام تلاش ملا میر هاشم برای حفظ اموالش که سرانجام منتهی به مرگ وی شد، برای خان‌ها و سران ایلات به منزله‌ی خیانتی است که سبب اتحاد آن‌ها می‌شود. تا قبل از کارهای ملا، دشمنی و کینه‌ی ایلات سبب کشته شدن چند نفری شده بود؛ ولی در این هنگام در اتحادی باور نکردنی دلم‌چوف روسی را فراری می‌دهند و غنیمت بزرگ و بارزشی چون توپ جنگی را بدون خونریزی به دست می‌آورند «سه مرد درحالی که باشته‌ها و خوشحالی تکه‌های بریان را به نیش می‌کشیدند، به صحبت نشسته بودند ... حالا وقتشه که دشمنی را کنار بذاریم و حساب‌های قبلی را پیش نکشیم و با هم دست‌به‌یکی شیم تا دخل دلم‌چوف را دربیاریم بعد ببینیم چی پیش می‌آد. حاج ایلدروم گفت: بعدشم ان شاءالله صلح و صفا می‌شه و هرکسی به کار و زندگی خودش می‌رسه و هیچ چی‌م پیش نمی‌آد» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۶۷-۱۶۸) «- هی ینه‌رال دلم‌چوف، من رحیم‌خان قوجابیگ لوها هستم و حال تو گرفتار بیست و دو طایفه‌ی شاهسون هستی: برای کشتن هر قزاق تو، ده مرد ایلپاتی حاضر و آماده‌س» (همان: ۱۷۸)

در رمان توپ نیز ساعدی، به طور ضمنی به «بر صلیب کشیده شدن مسیح» اشاره دارد؛ یعنی

تصویری که از اعدام ملامیرهاشم به دست می‌دهد، تصویر به صلیب آویختن مسیح را در ذهن متبادر زنده می‌کند: «یک ایلپاتی چاق و لبشکری، کیسه‌ی سنگینی را به دوش او داد. و او کیسه را به پشت گرفت. جسم گرد و بسیار زمختی توی کیسه بود که او را به عقب می‌کشید و با هر قدمی که برمی‌داشت روی دنده‌های لخت پشتش می‌لغزید و به شدت دردش می‌آورد. باوجوداین او تپه را بالا می‌رفت» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۸۷) تصویری که ساعدی که از اندام و استخوانی ملا ارائه می‌کند، و اینکه وسیله اعدام را خودش به دوش می‌کشد دقیقاً، یادآور این باور است، که مسیح نیز چوبه صلیب را به دوش کشید. از طرف دیگر طریقه‌ی بستن ملا به توپ، نیز تصویر صلیب را به ذهن می‌آورد «ملا به لوله‌ی توپ آویزان ماند، با دست‌هایی که به دو طرف بازمانده و پاهای لاغری که با سبکی غریبی رو به زمین ایستاده بود و سری که روی شانه‌ی چپ خم‌شده بود» (همان: ۱۸۹)

«رحیم خان و هاوارخان و حاجی ایلدروم جلوتر رفتند و دستی به تنه توپ کشیدند و بی‌اختیار به خنده افتادند اوزون اشاره کرد و ملا خود را عقب‌تر کشید و روی دمالچه آهنی توپ نشست. هنوز عرق گرمی از تیره پشتش جاری بود عبا را دور خود پیچید و مردمی را که با قیافه‌های خوشحال اطراف او حلقه زده بودند تماشا کرد و لبخند زد. همه‌همه خفیفی از پایین تپه بلند بود انگار هزاران هزار گوسفند با پاهای چابک و خوشحال به دنبال ایلی در حال کوچ هستند. باد تندتر شده بود و لبه پوستین مردها را تکان می‌داد و ابرهای سربی مغرب با سرعت حیرت‌آوری رو به مشرق می‌رفتند و همه منتظر بودند و چشم به آسمان داشتند.

رحیم خان جلوتر رفت و روبه اوزون گفت: «همه چی رو براس؟ حاضری؟» اوزون گفت: «آره، خان، حاضرم.» رحیم خان گفت: «آب بهش دادی؟» اوزون گفت: «نه خان، ندادم.» رحیم خان اشاره کرد و اوزون کوزه آبی را پیش آورد و ملا لب‌تر کرد و کوزه را به اوزون برگرداند. رحیم خان گفت: «دیگه معطل نشین! اوزون گلوله توپ را از زمین برداشت و به کمک ابوالفضل داخل لوله توپ جا دادند و دور توپ چرخیدند و چوب سنگین چخماق را نگاه کردند. آنگاه اوزون پیش آمد و دست ملا را گرفت و از روی زمین بلندش کرد. رحیم خان گفت اون عمامه لعنتی رو از سرش بردار. اوزن عمامه و عبا را ملا را گرفت و کنار گذاشت. آنگاه او عین برج سفیدی به نظر آمد که بلندتر و خوش‌قیافه‌تر از همیشه بود. باد دامن قبای کم‌رنگش را دور بدن نحیف و لاغرش می‌پیچید و دست‌های بزرگ و شادش عین دو کیوتر در مقابل باد پرپر می‌زدند. رحیم خان اشاره کرد و اوزون او را زیر لوله توپ برد. از آنجا جلگه بزرگ به راحتی دیده می‌شد و هزاران زن و مرد که بی‌صبرانه منتظر بودند. ابوالفضل صندلی بلندی را پیش آورد و زیر لوله توپ گذاشت، ملا را روی صندلی بردند. حال دهان سیاه و گشاد توپ درست به وسط دو شانه او چسبیده بود. اوزون روی چارپایه دیگری رفت و تسمه‌ای را که از زیر شانه‌های ملا رد کرده

بودند گرفت و از دو طرف بالا کشید و روی لوله توپ گره زد. ابوالفضل تسمه چرمی دیگری به دست اوزون داد. اوزون این بار برعکس تسمه را چندین بار از روی لوله توپ رد کرد و بعد از زیر بغل ملا جلو آورد و با گره درشتی روی سینه او محکم کرد. آنگاه پایین آمد و همه رو به رحیم خان ایستادند رحیم خان اشاره کرد و هاوارخان جلو رفت و با لگد محکمی صندلی را از زیر پای ملا دور کرد و ملا به لوله توپ آویزان ماند با دست‌هایی که به دو طرف بازمانده بود و پاهای لاغری که با سبکی غریبی روبه زمین ایستاده بود و سری که روی شانه چپ خم شده بود. آنگاه چشم‌هایش را باز کرد و سیل خروشان مردم را در ته دره دید که به سرعت می‌دویدند و روبروی او را خالی می‌کردند.

رحیم خان و هاوارخان و حاج ایلدروم پشت توپ قرار گرفتند.

رحیم خان به چوبی که از حلقه اهرم چخماق رد شده بود دست کشید و رو به هاوارخان و حاج ایلدروم کرد و گفت: «بسم‌الله!» هاوارخان خندید و گفت: «خودت بفرما خان.» آن وقت آن‌هایی که بالای تپه بودند دور رحیم خان قوجابیگلو حلقه زدند و به انگشت‌های درشت دست خان چشم دوختند. حاج ایلدروم یک قدم عقب‌تر رفت و قاطی دیگران ایستاد. رحیم خان سرفه‌ای کرد و آرام آرام چوب را از حلقه بیرون کشید آن وقت توپ بزرگ زنده شد و تکان خورد و به حرکت درآمد و صدای مهیب انتجاری تمام تپه را به لرزه درآورد و آن‌هایی که به تماشا آمده بودند بی‌اختیار به زانو درآمدند و سرهایشان را به زمین دوختند دود غلیظی از دهانه آن هیولای وحشی به آسمان صعود کرد و ابر سیاهی جلو آفتاب را گرفت» (ساعدی، ۱۳۵۵: ۱۹۰-۱۸۴)

نتیجه‌گیری

در عصر ما طبیعت‌گرایی در هنر بار دیگر قد علم کرده و این بار حتی از سنن تئوریک طبیعت‌گرایان سده‌ی نوزدهم فراتر رفته است. طبیعت‌گرایان امروزی معمولاً از ستاینندگان نظام موجود بورژوازی هستند. خصلت نمونه‌وار مکتب و اسلوب آنان فیزیولوژیسم است یعنی گرایش به بیان صریح کلیه فعل و انفعالات جسمانی. جستجوی اشکال مبتذل تفریح‌آور، توجه افراطی به نمایش‌های آمیخته با موسیقی (ملودرامیسم)، توجه به زیبایی ظاهری چشمگیر در ژانرهای مختلف، آنچه آن را «هنر توده‌ها» نامیده‌اند. این اسلوب خواه به شکل مستقیم و خواه به شکل غیرمستقیم روح انفعالی در جامعه، احتراز از نبرد اجتماعی، بی‌تفاوتی نسبت به غم و شادی دیگران و تمایل ویژه به غرایز جانورانه را موعظه می‌کند و به اسلوب هنری شکل‌گرایی (فرمالیسم) سخت نزدیک است.

از نظر فلسفی ناتورالیسم به قدرت کامل و محض طبیعت که نظم بی‌نظیری داشته باشد می‌گویند و از جهت ادبی این مکتب تقلید موبه‌مو و دقیق از طبیعت است. برخی از نویسندگان ناتورالیست معتقدند که ادبیات و هنر باید جنبه‌ی علمی داشته باشد. به گفته امیل زولا همان‌طور که زیست‌شناس درباره‌ی موجود جان‌دار به بررسی تجربی می‌پردازد نویسنده نیز باید شیوه یک زیست‌شناس را پیروی کرده و روش تجربی را مورد توجه قرار دهد. ساعدی در آغاز دوره‌ی نویسندگی خود متأثر از سبک و فضایی رئالیستی بوده و در این خصوص تا اندازه‌ای از سبک داستان‌های برخی نویسندگان ایرانی و خارجی چون: آل‌احمد، چخوف، داستایوسکی، تولستوی، همینگوی بهره برده است و آثاری با جنبه‌های واقع‌گرا آفریده که نشان‌دهنده‌ی اجتماع خود نویسنده است؛ هرچند با توجه به روش‌های روان‌شناختی این فضا را متکامل ساخته و شخصیت‌های داستانی را پرورش داده است. هم‌چنین وی در به‌کارگیری شیوه‌ی ناتورالیستی داستان‌ها، سبک نویسندگانی چون: چوبک، برشت، یونسکو، بکت، ویلیامز و پینتر را که دیدی چپ‌گرا داشته‌اند، سرلوحه‌ی کار خود قرار داده است و در آن فضای نابسامان جامعه را به همراه جو وهم‌انگیز و ترس‌آور اطراف ترسیم کرده و در پی آن با تأثیرپذیری از تئاتر پوچی نویسندگانی چون: پینتر، برشت و یونسکو، فساد، مشکلات اجتماعی و نابسامانی‌های روحی و روانی جامعه را بیان کرده است.

داستان‌های ساعدی از نخستین داستان‌های وهمناک در ادبیات داستانی ایران محسوب می‌شوند. روش او در این مورد بی‌نظیر و شگفت‌آور است و خوانندگان را شیفته می‌سازد. اما باید افزود که ساعدی در داستان‌هایش واقع‌گرایی را حذف نکرده و تلاش کرده که واقع‌گرایی خود را با عناصر فراواقعی به کار برد. گاه به روش سوررئالیستی که آمیزه‌ای از رؤیا، خیال، مرگ و

دیوانگی است، روی آورده و از آن رو که نمی‌تواند مشکلات و معضلات جامعه را به‌طور مستقیم بیان کند، از روشی نو (رنالیسم جادویی) بهره می‌برد تا بتواند رخداد‌های ناگوار و تباهی‌ها را با شیوه‌های غیرمستقیم بیان کند. او نخستین نویسنده‌ای است که «رنالیسم جادویی» را با آمیختن فضاهای اسطوره‌ای و ماورایی که دربردارنده‌ی اعتراض به غرب‌زدگی جامعه و تلاش برای حفظ باورهای کهن است در آثارش به کار می‌برد و در این شیوه در میان نویسندگان و نمایش‌نامه‌نویسان هم‌عصرش منحصربه‌فرد است. ساعدی این روش را گاهی با طنز برای بیان سیاهی، تیرگی اوضاع و نابودی انسانیت همراه می‌کند، تا بی‌قیدی و ناهنجاری‌های روزگار مدرن را نشان دهد. تکامل این طنز سیاه را در آثار پایانی‌اش می‌توان یافت. نتایج نشان داد که اغلب مؤلفه‌های ناتورالیسم را می‌توان در مجموعه‌های داستانی ساعدی مشاهده نمود البته بسامد آنان شدت و ضعف دارد و این ناشی از برهه زمانی است که نویسنده در آن زندگی می‌کرده است.

فهرست منابع

۱. پاینده، حسین، (۱۳۹۱)، *گفت‌واری نقد ادبی*، تهران: نیلوفر.
۲. تراویک، باکتر، (۱۴۰۰)، *تاریخ ادبیات جهان*، ترجمه عربعلی رضایی، جلد اول، چاپ ششم، تهران: فرزانه روز.
۳. حسن‌زاده میرعلی، عبدالله، (۱۳۹۷)، *سیر ناتورالیسم در اروپا*، چاپ اول، انتشارات دانشگاه سمنان.
۴. صیادچمنی، آرتمیز، حسن‌زاده میرعلی، عبدالله، (۱۳۹۴)، *بررسی سیر ناتورالیسم در ادبیات معاصر با تکیه بر داستانهای حاجی‌آقا، سفر شب، من یک سایه‌ام*، دانشگاه سمنان.
۵. داد، سیما، (۱۴۰۰)، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، چ هشتم، تهران: مروارید.
۶. زرشناس، شهریار، (۱۳۸۷)، *جستارهایی در ادبیات داستانی معاصر*، تهران: اندیشه جوان.
۷. ساعدی، غلامحسین، (۱۳۵۵)، *توپ*، تهران: نیل.
۸. سیدحسینی، رضا، (۱۳۸۷)، *مکتب‌های ادبی*، چاپ چهاردهم، تهران: نگاه.
۹. شمیسا، سیروس، (۱۳۹۰)، *مکتب‌های ادبی*، چاپ هفتم، تهران: نشر قطره.
۱۰. فورست، لیلیان و اسکرین، پیترو، (۱۳۷۵)، *ناتورالیسم*، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، تهران: مرکز.
۱۱. قاسم‌زاده، محمد، (۱۳۸۹)، *داستان نویسان معاصر ایران*، تهران: هیرمند.
۱۲. گرانت، دیمیان، (۱۳۷۵)، *رنالیزم*، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، تهران: مرکز.
۱۳. مجابی، جواد، (۱۳۷۸)، *شناخت‌نامه‌ی غلامحسین ساعدی*، چ دوم، تهران: قطره.
۱۴. مصاحب، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *دایرة‌المعارف فارسی*، جلد دوم، بخش دوم، چ دوم، تهران: امیرکبیر.
۱۵. مقدادی، بهرام، (۱۳۷۸)، *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*، چاپ اول، تهران: زوار.
۱۶. میرصادقی، جمال و میمنت میرصادقی، (۱۳۷۷)، *واژه‌نامه‌ی هنر داستان نویسی*، تهران: کتاب مهنار.
۱۷. میرصادقی، جمال، (۱۳۸۲)، *داستان نویسی‌های نام‌آور معاصر ایران*، چاپ اول، تهران: اشاره.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۶ - ۶۱

بازآفرینی شخصیت‌های دینی و مذهبی در شعر معاصر با تاکید بر اشعار (احمد شاملو، اخوان ثالث و شفیعی کدکنی)

^۱ فاطمه تقوی زیارت^۲ محمد قادری مقدم^۳ رجب فخرائیان

چکیده

بازآفرینی شخصیت‌های گذشته از جمله مسائل مهمی است که مورد توجه ادیبان معاصر بوده و بازتاب گسترده‌ای در آثارشان داشته است. ادب معاصر فارسی وارد مکالمه‌ای جدی با ادبیات کلاسیک ایران شده است و از امتیازات آن از جمله پویایی و سرزندگی، غنای عاطفی، عمق معنا، تناسب و هارمونی زبانی بهره کامل گرفته و پاره‌ای از اوصاف آن - به ویژه شعر بعد از قرن هشتم - را یک سو نهاده است. شاعر معاصر از رهگذر فراخوان شخصیت‌های گذشته به بیان آرا و اندیشه‌های خود در مسائل متعدد می‌پردازد؛ در این رساله تلاش بر این است تا با ذکر نمونه‌های فراخوان شخصیت در میان اشعار احمد شاملو، مهدی اخوان ثالث و محمدرضا شفیعی کدکنی، نقش و جایگاه شخصیت‌های تاریخی و کیفیت و نحوه بازآفرینی آن‌ها مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که به نظر می‌رسد آفریدن آثاری اصیل، قرار گرفتن در موقعیتی متناقض‌نماست. از یک سو نویسنده و شاعر خود را از امتیازات سنت‌های ادبی بی‌نیاز نمی‌داند و از طرف دیگر تلاش می‌کند از سیطره اقتدار و نفوذ آن‌ها برکنار باشد. بنابراین شاعران خلاق، مجذوب یا مرعوب چهره‌های شاخص و آثار آن‌ها نمی‌شوند بلکه رابطه‌ای منطقی با سنت برقرار می‌کنند.

واژگان کلیدی

بازآفرینی شخصیت، شعر معاصر، احمد شاملو، اخوان ثالث، شفیعی کدکنی.

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

Email: Fatemeh.taghavi3250@gmail.com

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

Email: Mghaderim52@yahoo.com

۳. استادیار، گروه ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران.

Email: Rf_290@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

طرح مسأله

در ادبیات معاصر ایران با وجود تغییرات و دگرگونی‌های عمده، همچنان شاعران زیادی وجود دارند که علاقه فراوانی به حفظ میراث گذشته دارند. «با اینکه ادبیات معاصر ایران پایه‌پای تحولات اجتماعی پیش رفته است و مضمون بارز آن پیشامدهای اجتماعی و سیاسی است، اما عده‌ای از شاعران هم‌عصر ما با وجود همگامی با پدیده‌های جامعه از میراث گران سنگ پیشینیان غافل نمانده‌اند.» (حیدری، ۱۳۹۳: ۱). فراخوانی شخصیت‌های گذشته از جمله مسائل مهمی است که مورد توجه شاعران معاصر بوده است و بازتاب گسترده‌ای در آثارشان داشته است. شاعر معاصر در پی آن است تا از این رهگذر بتواند اهداف خود را بیان داشته و تجربه‌های نوین شعری‌اش را به تصویر بکشد. شاعر معاصر از رهگذر شخصیت‌های گذشته به بیان آراء و اندیشه‌های خود در مسائل متعدد می‌پردازد و برای بهتر به تصویر کشیدن اندیشه خود «گاه شخصیت سنتی را مورد خطاب قرار می‌دهد و گاه گفتار این شخصیت را به نحوی در متن شعر خود بیان می‌کند و در برخی مواقع نیز رفتار و عملکرد وی را به تصویر می‌کشد. حتی گاه شاعر برای تاثیرگذاری هر چه بیشتر نقاب شخصیت سنتی را به چهره خود می‌زند و از زبان وی سخن می‌گوید.» (سیفی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). می‌توان چنین گفت که شاعر سعی می‌کند با فراخوانی شخصیت‌های کهن، آن‌ها را در مواجهه با مشکلات و مصائب به یاری دعوت کند. «شاعر معاصر گاه پیام فلسفی و اجتماعی و دیگر اندیشه‌های خود را با کمک هنرمندانه از اسطوره‌های اجتماعی و شخصیت‌های تاریخی بیان می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۹۰). شاعر معاصر از خلال شخصیت‌های دینی، تاریخی، ادبی، اسطوره‌ای و با زبانی نمادین و رمزگونه آراء و آلام خود و ملتش را بیان می‌دارد. شعرا برای بیان افکار، ایده‌ها و اندیشه‌های خود شخصیت‌های سنتی را در متون خود فرا خوانده و مخاطبان را به پیروی و الگوگیری از آنان دعوت می‌کنند. «شاعر معاصر به میراث گذشته، گاه به عنوان نماد عظمت و عزت و گاه برای درس گرفتن از تکرار تاریخ در بستر زمان می‌نگرد؛ زیرا در موارد بسیاری از رویکرد شاعر معاصر به میراث و بیان مطلوب خود از طریق آن برخاسته از شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه است.» (سیفی، ۱۳۹۱: ۱۰۲). اوضاع و شرایط سیاسی حاکم بر جامعه، یکی از انگیزه‌های اصلی شاعران برای یاری طلبیدن شخصیت‌های سنتی بوده است. «شاعر معاصر که به سبب وجود اختناق حاکم بر جامعه در مواردی صراحت در بیان را جایز ندانسته بر این عقیده است که استفاده از رمز و کنایه یا به کارگیری میراث گذشته نتیجه‌ای بهتر به ارمغان می‌آورد. از این رو با استفاده از شخصیت‌های سنتی به بیان غیرمستقیم واقعیت‌های کنونی جامعه خود می‌پردازد.» (همان: ۱۰۳). می‌توان چنین نتیجه گرفت که از جمله عوامل ماندگاری صدای یک شاعر در میان

صدای صدها متشاعر، نه در وانهادن میراث گذشته که در الهام‌گیری و به کارگیری هنرمندانه از آن‌ها در اثر جدید ادبی است. «واکاوی اشعار شاعران نوگرای معاصر گویای این حقیقت است که آنان در بهره‌گیری از میراث گذشته به سنت شخصیتی سنت و میراث متنی عنایت داشته‌اند؛ از این رو شخصیت‌های سنتی در اشعار آن‌ها بیش از هر زمان دیگری حضور داشته و نسبت به سنت متنی از حضور پررنگ‌تر و فعال‌تری برخوردار است.» (سعادت کیا، ۱۳۹۱: ۶). رویکرد شاعران معاصر در مواجهه با شخصیت‌های سنتی در شعر متفاوت است. «شاعران به اصطلاح سنت‌گرا تنها به تدوین و بازنویسی میراث گذشته در آثار خود بسنده کرده‌اند و چهره‌های سنتی را با همان مولفه‌ها و ویژگی‌های کهن‌شان در شعر خود حضور دادند و کمتر به خود اجازه دادند تا در چهره آن شخصیت‌ها تغییر و تبدیل ایجاد نمایند. اما شاعران نوگرا و پیشگام این فرصت را یافته‌اند تا از مرحله فراخوانی چهره‌ها به مرحله بکارگیری آنان برسند و تنها به بازنویسی ساده اکتفا نکنند. در پی آن چهره‌های کهن با تغییر و تبدیل هنرمندانه در شعرشان به کارگیری می‌شوند و در کنار ویژگی‌های گذشته خود ویژگی‌های معاصر و نو می‌یافتند.» (نجفی، ۱۳۹۰: ۱۹). در این پژوهش تلاش بر آن است تا بازآفرینی شخصیت‌های سنتی را در شعر سه تن از شاعران معاصر (احمد شاملو، مهدی اخوان ثالث و محمدرضا شفیعی کدکنی) مورد بررسی قرار دهیم.

بازآفرینی شخصیت

می‌توان گفت حوادث و شخصیت‌های تاریخی یکی از پربرترین منابع الهام‌بخش هنر معاصر است. در این میان نگاه شعر معاصر به واسطه پیوند محکمی که با تجربه بشری دارد، به تاریخ حوادث و شخصیت‌های تاریخی دگرگون گشته است. شاعران معاصر با پشت سر گذاشتن اشعار مناسبی به مرحله نوین بازخوانی و بازآفرینی تاریخ وارد شده‌اند. «شاعر معاصر معمولاً شخصیت‌ها و حوادث تاریخی را برمی‌گزیند که موافق با طبیعت اندیشه‌ها و قضایا و غم‌های است که می‌خواهد آن را به مخاطب منتقل کند. آن‌ها در اشعارشان به مراحل تاریخی و تمدنی که ملت‌ها در دوره‌های گذشته آن را تجربه کرده‌اند و سرخوردگی‌هایی که دچارش شده‌اند و آرزوهایی که نقش بر آب شده و نیروهای سرکشی که بر امور مردم مسلط شدند، اشاره می‌کنند و با کمک گرفتن از شخصیت‌ها و حوادث خاص به تبیین همه این امور می‌پردازند.» (عشری زاید، ۱۹۹۷: ۱۲۰). روایت‌ها و شخصیت‌های کهن مانند ظرفی عالی، قابلیت حمل و انتقال نیازها و آرزوهای انسان‌ها را با ساختارهای اجتماعی گوناگون و باورهای متعدد در دوره‌های مختلف داشته‌اند. در کنار روایت‌های اسطوره‌ای، قصه‌ها و افسانه‌ها، سرگذشت شخصیت‌های تاریخی و دینی و نیز شخصیت‌های منفور تاریخی که در حافظه جمعی ملت‌ها حضور همیشگی دارند،

می‌توانند مورد بازخوانی و بازآفرینی مجدد قرار گیرند به گونه‌ای که در پرتو چهره‌ی قدسی یا اهریمنی آن‌ها می‌توان موقعیت انسان امروز را تبیین نمود. به بیان دیگر یکی از حلقه‌های پیوند دهنده‌ی دو دوره‌ی شعری یعنی شعر مدرن و شعر کلاسیک ایران بازآفرینی روایت‌های کهن ادبیات فارسی است. به گونه‌ای که این روایت‌ها ظرفی برای تفسیر جهان و روابط حاکم بر انسان عصر جدید گردیده است و شاعران معاصر بی‌شائبه‌ی تقلید توانسته‌اند به خلقی تازه دست یابند. این خود نشانه‌ی نوزایی و بیداری ایرانیان در سده‌ی اخیر است که دوره‌ی تقلید را گذرانده‌اند و اگر به گذشته نگاه می‌کنند به قصد ساختن حال و طرح‌ریزی برای آینده است. اگر جز این بود نگاه به گذشته و احیای پاره‌ای از مختصات فرهنگی آن نمی‌توانست گره‌ای از مشکلات امروزی ما برطرف کند. بازآفرینی سرودن و آفرینش مجدد یک متن و نوع ادبی است که با شگردها و روش‌ها و دیدگاه‌های متفاوت و گوناگون برای اهداف مختلفی صورت می‌گیرد. بازآفرینی «با الهام از اثر اصلی و بدون دخل و تصرف در خطوط کلی اثر، درون‌مایه با نگرش و پرداختی نو عرضه می‌شود. بازآفرینی یعنی از سر نو روایت کردن و تازه کردن قصه‌ای که پیش از این گفته شده است، اما با نگاهی تازه، دیدن گوشه‌های تاریک، به میدان آوردن افراد کنار گذاشته شده، پرده برداشتن از چیزی که تا کنون پنهان بوده است. بازآفرینی در دو سطح انجام می‌شود: -دوباره روایت کردن قصه‌ای که پیش از این نوشته شده است. بازآفرینی مضامین و کهن نمونه‌های اساطیری.» (پایور، ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۷۲).

در دوباره آفریدن اسطوره‌ها اصل آن اسطوره‌ها را دگرگون نمی‌کند، بلکه به آن بُعدهای تازه می‌دهد، به مخاطب امکان بیشتری برای دیدن افق‌های دورتر یا متفاوت‌تر از آنچه تاکنون دیده یا می‌اندیشیده‌است، «در اسطوره‌های بازآفرینی شده عصر معاصر از دیدگاهی، نه انسان ماقبل تاریخ و نه حتی انسان عهد گذشته که خود ماست، انسان مدرن، انسان اسطوره‌زدایی شده‌ی قرن بیستم است.» (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). اهمیت این بازآفرینی‌ها در این است که همچون پلی بین گذشته و حال، ارزش‌های منفی گذشته را طرد یا ترمیم و اصلاح می‌کند و علاوه بر افزایش گنجینه‌ی آثار ادبی و تنوع آنها، ارزش‌های جدید را مطرح می‌سازد. همچنین زبان را که بیانگر روح جامعه و نشانه‌ی مقطعی آن تاریخ است، تکامل می‌بخشد. بازآفرینی به ویژه در حیطه‌ی قصه‌ها این دیرینه‌ترین یار و همدم آدمی قدرت بسیاری در اختیار نویسنده و شاعر معاصر می‌گذارد تا اثر جدیدی را به وجود آورد و داستان‌ها را نیز جلا داده و با شکل و ساخت و محتوایی تازه ادامه دهد. خوشبختانه نویسندگان و شاعران و هنرمندان به تجربه دریافته‌اند که روش بازآفرینی هیچ تفاوتی با آفرینش و خلق ندارد و بازآفرینی مثل هر آفرینش هنری دیگر نهایت ظرافت و و پختگی لازم دارد. همان گونه که از واژه‌ی بازآفرینی پیداست، به وجود آوردن و خلاقیت از اثر و متنی است که یک بار به وجود آمده باشد. برعکس آفرینش هنری مستقیم، با الهام گرفتن

مستقیم از حادثه و یا واقعه به وجود می آید. (پایور، ۱۳۸۸: ۹). به نظر می رسد آفریدن آثاری اصیل، قرار گرفتن در موقعیتی متناقض ناست. از یک سو نویسنده و شاعر خود را از امتیازات سنت های ادبی بی نیاز نمی داند و از طرف دیگر تلاش می کند از سیطره اقتدار و نفوذ آن ها برکنار باشد. بنابراین شاعران خلاق، مجذوب یا مرعوب چهره های شاخص و آثار آن ها نمی شوند، بلکه رابطه ای منطقی با سنت برقرار می کنند. ارتباط شاعر معاصر با عناصر میراث خود به دو مرحله تقسیم می شود. مرحله اول بازخوانی میراث است. در این مرحله شاعران نهایت تلاششان را در جهت به تصویر کشیدن عناصر میراث همان گونه که بود، به کار بردند؛ به عبارت دیگر هیچ تلاشی در جهت افزودن تفسیر معاصر و نوین به میراث صورت نپذیرفت و ارتباط شاعران با میراث گذشته سطحی و شکلی بود و مقصود آنان از به کار بردن میراث احیاء و برگرداندن «با همه مشخصات و ویژگی هایش بود. مرحله دوم بازآفرینی میراث است. در این مرحله شاعران تنها به نظم و چینش عناصر موروثی که با آن در تعامل بودند، بسنده نکردند و توجه خود را معطوف به نقل گزارش گونه این عناصر میراثی ننموده اند. بلکه این عناصر را در راستای توضیح دردهای انسان معاصر و مسائل خاص وی بکار بردند. در این مرحله نه تنها شیوه و اسلوب شاعر در بکارگیری شخصیت موروثی تغییر یافت، بلکه ماهیت ارتباط شاعر با میراث و فهم وی از مسئله احیای آن نیز تغییر می کرد. شاعر در این مرحله بر این نکته آگاهی یافت که باید با میراث گذشته خود ارتباط جدیدی برقرار کند و اهداف و انگیزه های وی نسبت به دوره پیشین رنگ دیگری به خود بگیرد. (عسری زاید، ۱۹۹۷: ۵۹-۵۸). معیارها و شرایط اصالت ادبی بازآفرینی ها از یک سو به شاعر و نویسنده بازآفرین بستگی دارد و از سوی دیگر به نوع رابطه ای که بین روایت های کهن با زمانه خویش برقرار می کند. شاعر و نویسنده بازآفرین باید بتواند بین جهان و وضعیت ترسیم شده در متن ادبی گذشته و جهان معاصر خود، پیوند معنادار و ملموسی برقرار کند. در بازآفرینی ها همواره کفه حال باید بر کفه گذشته برتری داشته باشد، زیرا شاعر روای قصه گذشته را بار دیگر در زمان و مکان عصر خویش می آفریند. «بنابراین قصه ارائه شده نخست به تمثیل تبدیل می شود تا بارهای عاطفی شاعر را تأیید کند و آنگاه در منزل بعدی و آخرین منزل به رمز بدل می گردد و در فضای بیکران و بی زمان هویت شعری می یابد.» (فرزاد، ۱۳۸۶: ۱۹۰). شاعر برای حاضر کردن شخصیت های میراثی چندین مرحله را پشت سر می گذارد. او در ابتدا ویژگی هایی از شخصیت که متناسب با تجربه خویش است را انتخاب می کند. سپس آن ویژگی هایی که با طبیعت تجربه متناسب است به شیوه ای خاص تفسیر می کند. در نهایت شاعر ابعاد معاصر تجربه خویش را به آن ویژگی ها می افزاید و از آن ها در شعر تعبیر می نماید. اکنون این پرسش ایجاد می شود که ویژگی هایی که شاعر از شخصیت های سنتی وام می گیرد، چه خصوصیتی دارند. ویژگی هایی که شاعر از شخصیت موروثی به عاریت می گیرد، اشکال مختلفی دارد. گاه شاعر

صفتی را از میان اوصاف شخصیت برمی‌گزیند و آن را به صورت استعاری محور عمل خود قرار می‌دهد. گاهی برخی از حوادث زندگی آن شخصیت را به کار می‌گیرد تا از این طریق به تعبیر از تجربه شاعرانه خود بپردازد. در برخی مواقع شاعر به اقتباس سخنان می‌پردازد بی‌آنکه به شخصیت گوینده آن توجه کند. (عشری زاید، ۱۹۹۸: ۶۲-۶۱).

زمینه‌های پیدایش و گسترش "جامعه‌گرایی" و "نمادگرایی" در شعر معاصر ایران

حال که تفاوت‌ها و شباهت‌های جریان سمبولیسم اجتماعی فارسی و مکتب سمبولیسم اروپایی بیان شد، در این قسمت، از دو ویژگی بنیانی و محوری "جامعه‌گرایی" و "نمادگرایی" در جریان سمبولیسم اجتماعی فارسی به طور مجزا سخن به میان می‌آید و بدین ترتیب روند پیدایش و گسترش این دو ویژگی‌ها در شعر معاصر فارسی که در نهایت به ظهور جریانی جدید در شعر فارسی منجر شد، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

الف - جامعه‌گرایی: مسئله جامعه‌گرایی که از ارکان جریان سمبولیسم اجتماعی است، چیزی نیست که مسبوق به هیچ سابقه‌ای نباشد و درعین‌وقت در شعر شاعران این جریان ایجاد شده باشد. این مسئله در شعر فارسی سابقه‌ای حدوداً صد ساله دارد و به اولین تلاش‌هایی که شاعران "عصر بیداری" در جهت پرداختن به مسائل اجتماعی و مفاهیمی از قبیل آزادی، انقلاب، قانون، وطن، مردم، تعلیم و تربیت و ... داشته‌اند، باز می‌گردد. اما چیزی که هست آن است که جامعه‌گرایی شاعران عهد مشروطه حالتی عصبانی و انقلابی و لاجرم شعاری و شتابزاده و سطحی داشت و کمتر با اندیشه و روشن‌بینی همراه بود و مهمتر از آن اینکه زبان و شیوه بیان در اشعار این شاعران کمتر صیقل هنری و شعری و زیباشناختی داشت و غالباً به زبان تخطب و نثر نزدیک بود. خلاصه اینکه گرچه جامعه‌گرایی و توجه به دردها و آمال و آرمان‌های مردم از عهد مشروطه وارد شعر فارسی شده است، اما حل و هضم کردن این مسائل در شعر و یافتن زبان و شیوه بیان و شکل و قالب مناسبی برای طرح آن‌ها و خلاصه، تبدیل کردن آن "شعارهای اجتماعی و سیاسی به " شعر اجتماعی و سیاسی " کاری است که نیما و پیروان راستین او موفق به انجام آن شده‌اند. (حسین پور چاقی، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۲۰۱). نیما شیوه‌ای را که در ۱۳۱۶ در شعر ققنوس تجربه کرده است، دنبال می‌کند و با سرودن شعرهای بعد از آن، نوع خاصی از شعر را پی می‌افکند و جریانی خاص را در شعر معاصر فارسی به راه می‌اندازد که بعدها به جریان سمبولیسم اجتماعی یا شعر نو حماسی و اجتماعی یا شعر نیمایی معروف می‌شود. درواقع نیما با این اشعار خود نوعی روح تعهد و التزام نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی را در کالبد شعر فارسی می‌دمد. در سایه همین الهامات نیماست که فروغ فرخزاد از سرودن مجموعه‌های عاشقانه و رمانتیک

آغازین خود، اسیر و دیوار و عصیان، اظهار ندامت می کند و با اعتراف به تعلیم گرفتن از اندیشه و شیوه شاعری نیما، اشعار متفکرانه و دردمندانه «تولد دیگر» و «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» را می سراید و در سایه همین تعلیمات است که شاعرانی چون اخوان ثالث، سیاوش کسری، منوچهر آتشی، شفیعی کدکنی، اسماعیل خویی، م آزاد و... اشعار جامعه گرایانه خود را یکی پس از دیگری عرضه می کنند.

ب- نمادگرایی: نیما و پیروان او به زبان سمبلیک بی تأثیر از آشنایی آنان با مکتب سمبولیسم اروپایی نبوده است؛ بویژه آنکه نیما به عنوان سردمدار این جریان خود زبان فرانسه را خوب می دانست و در نتیجه با ادبیات فرانسه و مکاتب ادبی آن آشنایی نزدیک داشت. همچنین شعر برخی از شاعران سمبولیست معروف اروپایی در همان سالها به زبان فارسی ترجمه شده است. شاعران این جریان نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی در خود احساس تعهد می کنند و پرداختن به مردم و دردها و آرمانها و آرزوهای آنان را رسالت خود می دانند و از سوی دیگر به دلیل وجود جو خفقان و اختناق و ترس و تهدید و سانسور نمی توانند به تعهد و رسالت اجتماعی و سیاسی خود جامه عمل پوشند. ناچار باید به زبان و بیانی غیر مستقیم و تأویل بردار یعنی زبان رمز و اشاره به سمبل روآوردند تا در عین پرداختن به مسائل اجتماعی و سیاسی از تبعات و آفات آندرامان مانند گذشته از این، شاعران این جریان نیک آگاهند که بیان مستقیم و خام مسائل اجتماعی و سیاسی سروده های آنان را از عنصر "ادبیت" و "شعریت" تهی خواهد ساخت؛ پس باید به دنبال شیوه ای بود تا در عین جامعه گرایی و سیاسی سرایی از غنای ادبی و هنری شعر کاسته نشود و این شیوه، همان شیوه بیان سمبلیک است (حسین پور چافی، ۱۳۸۴: ۲۰۳). این است که مثلاً فروغ فرخزاد در شعر "هدیه" با استفاده نمادین از دو واژه "شب" و "چراغ" از فضای سرد و بی روح و تاریک محیط و اجتماع خویش این گونه شکوه سر می دهد: به ازدحام کوچه خوشبخت بنگرم. (فرخزاد، ۱۳۷۰: ۳۱۳). بدین ترتیب، می توان گفت که نمادگرایی در خدمت جامعه گرایی مختصه اصلی و محوری اشعار در جریان سمبولیسم اجتماعی است و بدین دلیل، نام و عنوان "سمبولیسم اجتماعی" برای این جریان شعری، نامی گویا و بامسما به نظر می رسد.

سمبولیسم اجتماعی در شعر معاصر فارسی

دهه های سی و چهل از قرن حاضر را می توان دهه های گسترش و تأیید و تثبیت "شعر معاصر فارسی" به حساب آورد در این دو دهه، گرایش ها و جریان های گوناگونی در شعر معاصر رخ نمود و در هر یک از این جریانها شاعران متعددی آثار و اشعار بسیاری را چاپ و منتشر کردند. یکی از مهمترین و معروفترین این جریانها، جریانی است که از آن با عنوان "جریان

سمبولیسم اجتماعی" (شعر رمزگرایی جامعه گرا) یا "شعر نوی حماسی و اجتماعی" تعبیر می‌شود. در این جریان با شاعرانی رو به رو هستیم که برخلاف شاعران جریان شعر رمانتیک عاشقانه و فردگرایی دهه بیست و سی، عمده توجه آن‌ها به مسائل سیاسی، اجتماعی، مشکلات و آرمان‌های مردم است. شفیع کدکنی در کتاب "ادوار شعر فارسی" اصطلاح سمبولیسم اجتماعی را در مورد شعر نیما و پیروان اصیل او چون اخوان ثالث، احمد شاملو و ... به کار می‌برد. اصطلاح "سمبولیسم اجتماعی" گویای دو ویژگی اصلی و محوری محتوایی و ادبی شعر نیما و پیروان راستین اوست: ۱- جامعه‌گرایی، ۲- رمزگرایی علاوه بر این اصطلاح "سمبولیسم اجتماعی" کاربرد و تشخیص بیشتری یافته است و در بسیاری از کتاب‌ها و مقالات برای نامگذاری این جریان به طور مستقیم یا غیر مستقیم به کار رفته است. (حسین پور چاقی، ۱۳۸۴: ۱۹۳-۱۹۴).

معرفی شاعران مورد تحقیق

احمد شاملو: «پاییز خشم آلود در آخرین شعله‌های بی نور و حرارت آذر سوخته خاکستر شده بود؛ تازه تازه زمستان با اشک‌های ریز و تند ابرهای دی ماه پیدا می شد و من و بد بختی با هم به دنیا می آمدم. پاییز در پنجه‌های خشک و لاغر و یخ زده ی آخرین دقایق آذرماه خفه می شد و نارنج‌های زرد می رسید، و جنگل‌های انبوه در توده‌های متراکم گم می شد و من به دنیا می آمدم...» (پاشایی، ۱۳۷۸: ۵۹۲). در بامداد ۲۱ آذر ۱۳۰۴ در خیا بان صفی علیشاه تهران متولد می شود؛ خیابانی که شباهتی به خیابان زندگی داشت شلوغ و در هم بر هم. «حوادث این خیابان نیز چون حوادث زندگی بود اما شباهتی به تعریف و تعبیر من نبرده بود». (همان، همان: ۵۹۴) احمد شاملو؛ شاعر، نویسنده، روزنامه نگار، مترجم و محقق کتاب کوچه از کودکی و نوجوانی اش به عنوان کابوسی یاد می کند و در جوانی معبری است که هیچ گاه رسم الخط تعبیر این کابوس را نمی داند. «من کودکی بسیار سخت و بی نشاطی را گذراندم و جوانی بی رحمانه تنهایی. کسی را نداشتم که راه و چاه نشانم بدهد و در نتیجه سال‌هایم بیهوده تلف شد.» (همان، همان: ۵۹۵). او بدلیل نظامی بودن پدری که از او به بسیار عصبی و غیر متحمل بودن یاد می کند کودکی و نوجوانی اش را در شهرهای اغلب دور افتاده و بد آب و هوا سپری می کند. دبستان و دبیرستان را در شهرهای خاش و زاهدان و مشهد می گذراند، در دبستانی که بدلیل کودک آزاری ناظم از زندگی سیرش می کند و حضور ناخواسته اش را در مراسم شلاق خوردن یک سرباز در خاش یادآوری می کند و ذهن شاعرانه اش هابیل مغموم را در هیئت آن سرباز می بیند. شاملو در آن خفقان سیاسی و سکون تربیتی و رکود فکری دوره ی رضا خانی ترجیح می دهد در سال سوم دبیرستان از مدرسه کناره گیری کند و به قول آیدا پس از آن اقدام به

گردآوری سواد فرهنگ عوام می کند. اما خودش علت رها کردن درس و مشق را آتشی می داند که موسیقی در جاننش شعله ور کرده بوده است. در همسایگی آنها دو دختر ارمنی مشق پیانو می کردند و چیزهایی می نواختند که چون نقش سنگ در ذهن نا آماده ی او می ماند. شاملو بعد ها می گوید: «اینکه آدم کجا زندگی کند و همسایه اش کی باشد ممکن است راه اصلی زندگی اش را تعیین کند، شعر در من عقده ی موسیقی بود؛ چون می دانستم که باید حسرت موسیقی را با خود داشته باشم دیگر دست و دلم به کاری نمی رفت...» (پاشایی، ۱۳۷۸: ص ۵۹۸). تنها خاطره ی روشنی که برای شاملو همیشه چشم نواز می ماند، آمدن پدر بزرگ مادری اش است برای به عهده گرفتن سرپرستی خانواده در نبود پدر. او که پیر مردی روشن فکر، با سواد و کتابخوان بوده مشوق شاملوست برای کتابخوان شدن و شاملو اولین کتاب ها را در کتابخانه ی او می خواند. احمد شاملو در طول زندگی اش دو بار به زندان می رود اولین بار در سال ۱۳۲۲ به دلیل طرفداری از آلمان در جنگ جهانی دوم که البته آن گرفتاری را ازین لحاظ که بعد ها کمتر فریب بخورد و هر یاهو ای را شعاری رهایی بخش به حساب نیاورد برای خود بسیار آموزنده می داند. بار دوم سال ۱۳۳۳ است به دلیل طرفداری از حزب توده؛ او به گفته ی خودش بعد از ۲۸ مرداد به طور رسمی وارد حزب توده می شود که این دو ماه بیشتر نمی پاید و علت آن را اینطور بیان می کند: «برای این که من بلافاصله دستگیر شدم و بلافاصله تو زندان برخوردیم به این واقعیت که حزب چه اشغال دانی عجیب غریبی است.» (همان، همان: ص ۱۰۲۳). شاملو در سال ۱۳۲۵ پس از آشنایی با نیما به شعر نو علاقه مند می شود و تحت تأثیر او دست به آفرینش شعر می زند. اما چند سال بعد از شیوه و سبک نیما نیز فاصله می گیرد و پایه گذار شعری موسوم به شعر سپید^۱ می گردد. علاوه بر نیما؛ ریلکه، ناظم حکمت، ژاک پره ور، روبرو دنوس، آراگون، پل الوار، لورکا و مایاکوفسکی از جمله کسانی هستند که شاملو از آنها تأثیر می پذیرد. اولین دفتر شعری شاملو که کمی بعد از انتشارش از آن ابراز ندامت می کند «مجموعه ی اشعار آهنگ های فراموش شده» است. روایتی رمانتیک و سانتیمانتال از عشق و اندوه. او خود معتقد است اولین شعرش را در ۲۵ سالگی گفته است. «کشف خود برای من از این سال شروع می شود و تا سال ۱۳۳۶ هشت سال به تجربه ی سخت کوشانه می گذرد.» (پاشایی، ۱۳۷۸: ص ۱۰۳۴) در این هشت سال ما شاهد مجموعه هایی ازین دست هستیم: اشعار قطع نامه، آهن ها و احساس (که پلیس در چاپخانه می سوزاند)، و مجموعه ی هوای تازه. دراین مجموعه ی اخیر است که زبان و بیان شاملو تا حدی تشخص می یابد. او از اشعار صرفاً سیاسی در دفاتر اولیه کناره می گیرد و

۱ از نظر شاملو شعر سپید شعر رقصی است که به موسیقی احساس نیاز نمی کند. [صاحب

از هوای تازه به بعد به شعر سیاسی - اجتماعی روی می آورد. محمد حقوقی قطع نامه را شرح پوست انداختن ها و صیقل دادن من شاعر می داند. شاعری که از "من" آهنگ های فراموش شده بریده شده است و او را در قطع نامه چند بار به سلاخی می برد و سر می برد. شاملو در طی همین هشت سال است که دو بار به زندان می افتد، دو ازدواج نا موفق را تجربه می کند، پدرش را از دست می دهد و سرپرستی دو مجله (خوشه و هفته) را عهده دار می شود. عدم موفقیت در تحصیل، خانواده، سیاست و اجتماع می تواند علت تصویرگری شاملو از کاستی ها و سیاهی ها باشد.

مجموعه ی بعدی اشعار شاملو «باغ آینه» نام دارد. کتابی که اغلب شعرهای آن را هاله ای از ابهام راستین در بر گرفته و از دیدی عمیق نشان دارد. «کتابی با شعرهایی که اگر در هوای تازه خصوصی تر، اجتماعی تر و وطنی تر بود، در اینجا عمومی تر، فلسفی تر و جهانی تر است». (حقوقی، ۱۳۸۰: ص ۴۵). آشنایی با آیدا در (۱۴ فروردین ۱۳۴۳) سومین همسرش آغازی ست دوباره برای بازگشت شاعر به زندگی. خود شاملو در مورد این آشنایی چنین می گوید: «یک دوره شاید بیشترین شعر های سیاسی و اجتماعی ام را نو شتم ولی اینها فقط اجباری با خود بود. دقیقاً برای اینکه هیچ چیز برایم باقی نمانده بود. دوره ایی که من فقط یک پوست خالی بودم که تنها نفس می کشیدم. از همه لحاظ: امید، اتکا، حتی مسائل ایدئولوژیک و همه چیز برای من فقط یک بازی شوم و احمقانه شده بود... و در این میان من زندگی دوباره ام را مدیون آیدا هستم. آیدا برای من می شود سمبل مبارزه برای زندگی؛ او به من نشان داد که واقعاً همه چیز "دوستی، پاکی، مبارزه و انسانیت" وجود دارد». (پاشایی، ۱۳۷۸: ص ۹۸۷). آشنایی با آیدا که برای شاملو «فسخ عزیمت جاودانه بود» (شاملو، ۱۳۸۰: ص ۴۵۴) سبب سرایش مجموعه ی «آیدا در آینه» می شود. در این مجموعه تغییر محسوسی در درونمایه ی شعری شاملو پدید می آید. او در این اثر غرق در حال و هوای آیداییست. شاملو پس از این مجموعه است که در صدد بر می آید، میان دو ساحت جدا افتاده «عشق و مبارزه» یگانگی ایجاد کند و شکاف بی معنا و ریشه داری که قرن ها میان این دو ساحت شعر و بلکه انسان پدید آمده بود پر کند. شاملو در دفتر بعدی اش «آیدا: درخت، خنجر و خاطره» صحنه ای تماشایی از عاشقانه ها و اشعار سیاسی - اجتماعی اش را می سراید. از نظر محمد حقوقی شاملو در این اثرش رگه های فکری سه کتاب دیگر را دارد و به همین اعتبارست گزینش نام کتاب. شاملو در آثار بعدی خود فارغ از عصبيت ها و عصیان ها و پس از عبور ظفرمندان از جاده ی عاشقانه ها به درک جدیدی از انسان، عدالت و آزادی می رسد و با زبانی همراه با قدرت نمایی در ترکیب به خود وجهان می نگرد و به راز تولد و مرگ می اندیشد. «قنوس در باران»، «شکفتن در مه»، «مرثیه های خاک»، «ابراهیم در آتش»، «دشنه در دیس»، «لحظه ها همیشه»، «در آستانه»، «ترانه های

کوچک در غربت» و «حدیث بی قرار ی ماهان» گواه این مدعاست. در ترانه های کوچک غربت کلمه ی «جهان» بیشترین بسامد را دارد. گویی راوی پوسته ی خود و شهر و دیار را دریده است و به مرحله ای بالاتر صعود کرده است، تصویر جهان در پرتو سؤال های فلسفی. شاملو علاوه بر شاعری که روشن ترین قطب وجودی اوست به عنوان روزنامه نگاری موفق و سردبیر مجلاتی چون خوشه، هفته، جمعه، بامشاد و آتشبار بوده است. که دومجله اخیر در نظام سلطنتی توقیف می شوند. کتاب کوچه بی تردید از مهمترین فرهنگ های باور عامیانه در این مرز و بوم است که حاصل تلاش بی وقفه ی شاملو و همسرش آیداست. احمد شاملو شاعر حماسی ترین عاشقانه های شبانه، ستایشگر انسان و آزادی و عدالت در مرداد ماه ۱۳۷۹ خاک را بدرود کرد بی که از مرگ هراسیده باشد، اگرچه دستان مرگ از ابتذال شکننده تر بود (شاملو، ۱۳۸۰: ص ۴۶۰)

مهدی اخوان ثالث (م. امید) در سال ۱۳۰۷ هجری شمسی در مشهد به دنیا آمد. پدرش که یزدی تبار بود، شغل عطاری و طبابت با داروهای گیاهی داشته و علاقه مند به اشعار فردوسی و سعدی و حافظ بوده؛ با این همه «امید» بیش از شاعری به موسیقی دلبستگی پیدا می کند و پنهان از پدر به تار زدن و مشق موسیقی می پردازد و با برخی از دستگاه های آن مثل ماهور، همایون، ترک، افشاری و... آشنا می شود. علی اخوان از کار پسر آگاه می گردد و چون باور داشته «موسیقی نکبت می آورد» و موسیقی دان ها شوربخت می شوند، به او اندرز می گوید که «من خود از موسیقی لذت می برم... وقتی پنجه ای تار شیرین یا کمانچه ی پر سوز و شور می شنوم هوش از سرم می پرد ولی از لحاظ مصلحت زندگانی راضی نیستم تو گرفتار این هنر نکبت بشوی» پس او را به مشاهده «فارابی» موسیقی دان شوریده و معتاد و دوره گرد مشهد می برد تا عبرت گیرد و دیگر دنبال موسیقی نرود. شوق موسیقی در مهدی اخوان به تدریج جایش را به اشتیاق به شعر و سخن می دهد و او به شعر سرایی روی می آورد. شعر هایی را که سروده روی کاغذ های کوچک می نویسد و در لای کتابهای پدر می گذارد تا او بخواند و از «هنر فرزند» آگاه شود زیرا رویش نمی شده قضایا را به طور صریح به پدر توضیح دهد. سرانجام علی اخوان در می یابد که مهدی، به شعر سرایی روی آورده اشعارش را نزد دوست خود، افتخار الحکمای شاهرودی دندان ساز، از فضلالی مشهد می برد. افتخار از این شعرها خوشش می آید و یک جلد «مسالك المحسنين» طالب زاده به شاعر جایزه می دهد و به این ترتیب مهدی اخوان در خط شعر سرایی می افتد. مهدی پس از آموزش ابتدایی وارد هنرستان صنعتی مشهد می شود و از کار سوهان کشی، ارّه کشی و آهنگری سر در می آورد. در این زمان پدر به او می گوید «حالا دیگر خودت باید بروی نانت را در بیاوری» و او ناچار به تهران می آید و معلم می شود. محل خدمت او در کریم آباد ورامین بوده. مدرسه آنجا در اثر اختلاف دو ایل «شصتی» و «هداوند» وضع بدی داشته و اخوان به راهنمایی پیرمردی با تجربه با کدخدانمنشی اختلاف محلی را از میان

برمی دارد و به کار مدرسه سروسامانی می دهد. با اوج گیری مبارزه های ملی و چپ در سال ۱۳۲۸، مهدی اخوان وارد نبردهای اجتماعی می شود و در نتیجه به زندان می افتد و به کاشان تبعید می شود. اشعار این دوره او که بیشتر جنبه رئالیسم حزبی دارد، بیشتر در روز نامه ها و مجله های چپ به چاپ رسیده است. در این دوره او و شاملو، کسرائی (کولی)، ابتهاج (سایه)، شاهرودی (آینده) و خود نیما در جبهه های حزبی فعالیت دارند و در سال ۱۳۳۱ به پویندگان راه صلح می پیوندند. امید به واسطه شعری که در مبارزه های صلح طلبانه سروده به دستیابی به جایزه شعر صلح توفیق می یابد. در اثر کودتای ۱۳۳۲ امید و نیما و دیگران به زندان می افتند. بعضی زندانیان توبه نامه ی کذائی را می نویسند و از زندان آزاد می شوند ولی امید مقاومت می کند و یک سالی در زندان قصر و قزل قلعه می ماند. پس از رهایی از زندان، مدتی به کار روز نامه نویسی می پردازد و هم زمان با آن در رادیو و برخی موسسه های فرهنگی از جمله سازمان فیلم ابراهیم گلستان به کار می پردازد. او مدتی نیز به خوزستان می رود و برنامه ی ادبی تلوزیون اهواز را به راه می اندازد.

اخوان در سال ۱۳۴۵ در اثر منازعه ای خصوصی به زندان قصر می افتد و نه ماه در زندان می ماند. بعضی از دوستان اخوان وحتى خود او خواسته اند به این زندانی شدن رنگ سیاسی بدهند اما چنین چیزی درست نبوده. به هر حال موضوع هرچه بوده از لحاظ شعر اخوان اهمیتی دارد زیرا دفتر های «پائیز در زندان (۱۳۴۸) و زندگی می گوید...» (۱۳۵۷) یادگاری از ایام زندان اوست. اخوان از شاعرانی است که بسیاری از دشواری های شخصی و خانوادگی شان را در آثار و یادداشت های خود، ثبت کرده اند. از توضیح ها و حاشیه نویسی های اشعارش بر می آید که مردی صمیمی و بی شلیه پبله بوده است. البته گاهی در این یادداشت ها به بیان باورهای خود مثل درویشی، قلندری، باستان گرایی و... نیز می پردازد و از شعر شاملو، نادر پورو دیگران انتقاد می کند. اخوان مدت کوتاهی پیش از درگذشتش (چهارم شهریور ۱۳۶۹) برای شعر خوانی به آلمان سفر کرد و سپس به انگلستان رفت و آن گاه به ایران باز گشت و این تنها سفر شاعر به خارج از ایران بود. اخوان جز کار شعر به کار نقد نویسی و تحقیق ادبی نیز پرداخته است. او در داستان نویسی نیز تبع آزمایی کرد که حاصل آن در دو مجموعه ی مرد جن زده و درخت پیر و جنگل به چاپ رسید..

آثار اخوان: مجموعه ی شعر: ارغنون (۱۳۳۰)، زمستان (۱۳۳۵)، آخر شاهنامه (۱۳۳۸)، از این اوستا (۱۳۴۴)، در حیات کوچک پاییز در زندان (۱۳۴۸)، زندگی می گوید: اما باید زیست (۱۳۵۷)، دوزخ اما سرد (۱۳۵۷)، ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم (۱۳۶۸). برگزیده ی اشعار: برگزیده ی اشعار اخوان (۱۳۴۹)، قاصدک (۱۳۶۸) و گزینه ی اشعار (۱۳۶۹). نقد ادبی: مقالات (۱۳۵۰)، بدعت ها و بدایع نیما (۱۳۵۷)، عطا و لقای نیما یوشیج (۱۳۶۱)، نقیضه و نقیضه سازان (۱۳۶۳).

قصه و داستان: مرد جن زده (۱۳۵۴)، درخت پیر و جنگل (۱۳۵۵). گوناگون: ادب رفیع در عروض قدیم (این کتاب به چاپ نرسید)، گفت و شنود (۱۳۶۸). بر آثار اخوان ثالث، شفیعی کدکنی، داریوش آشوری، آل احمد، جلیل دوست خواه، سیمین بهبهانی، غلامحسین یوسفی، اسماعیل خوئی، و محمد حقوقی نقد و تفسیر های ارزنده ای نوشته اند.

محمد رضا شفیعی کدکنی در تاریخ نوزدهم مهر ماه سال ۱۳۱۸ در کدکن یکی از روستاهای نیشابور خراسان و در یک خانواده روحانی کشاورز متولد شد پدرش شخصیت شگفت داشت. او برای تهذیب شخصیت تنها فرزند خانواده از هر شیوه ای استفاده می کرد و به درستی که حامل بخشی از فرهنگ و تمدن اسلامی آنروز خراسان بود مادر او نیز طبع شعر داشت و بدون اینکه بتواند بنویسد می خواند و می سرود. شفیعی کدکنی قبل از ورود به حوزه علمیه آن روز خراسان در نزد پدرش میرزا محمد شفیعی کدکنی مقدمات علوم دینی از قبیل جامع المقدمات و کنایه ی آخوند خراسانی را فرا گرفت. پس از ورود به حوزه علمیه دریچه های جدید تری به روی وی باز شد. در نزد حاج میرزا احمد مدرس یزدی ملقب به نهنگ، قوانین از میرزای قمی و مرحوم اصفهانی فلسفه و منطق را آموخت. یکی از شخصیت های شاخص آن دوره که در حوزه علمی مطرح بود و در تکوین شخصیت دکتر شفیعی کدکنی نقش داشت ادیب نیشابوری معروف به ادیب دوم بود. ادیب دوم در کنار متونی مانند سیوطی و مغنی و مطول و مقامات حریری با استناد به اشعار شعرای کلاسیک نوعی ادب تطبیقی را به طلاب جوان می آموخت (بشردوست ۱۳۷۹ - ۲۳-۲۵). وی بعد از مطالعه دروس جدید و موفقیت در امتحان وارد دانشگاه مشهد شد. در دانشگاه چهره هایی مانند دکتر فیاض، دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر رجایی خراسانی آفاق جدیدی را به روی وی گشودند. حضور طولانی در محضر بزرگانی که به آنها اشاره شد و رفت و آمد در محافل سنتی آن روز خراسان و تأمل در متون کلاسیک عملاً شاعر را به طرف به نوعی سنت گرایی سوق داده است. از منظر شاعر بر هر محقق و شاعر ایرانی فرض است که چند و چون شعر کلاسیک را بداند و سپس وارد زمینه های دیگر شود شفیعی کدکنی خیلی زود از قالب کهن و کلاسیک پا فراتر نهاد و به قلمرو های تازه طرح هنری دست یافت. گویا اولین بار (شعر مریم) اثر توللی است که دریچه نسبتاً جدیدتری را به روی او می گشاید. وی پس از ترک دانشگاه مشهد وارد دانشگاه تهران می شود و اینجاست که با چهره هایی مانند بدیع الزمان فروزانفر و خالندی حشر و نشر داشت و به مدت ۵ سال در محضر فروزانفر با مثنوی و لایه های زیرین و معانی گوهر این مثنوی آشنا می شود. فروزانفر نسبت به دکتر شفیعی کدکنی نظر مثبتی داشت و در روز دفاعی اش زیر برگه ای که مبین استخدام ایشان در دانشگاه تهران بود نوشت (احترامی است به فضیلت وی). شفیعی کدکنی مدتی هم در بنیاد فرهنگ دیوان و کتابخانه مجلس سنا به کار اشتغال ورزید و سپس به عنوان استاد دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در رشته

سبک شناسی و نقد ادبی به کار مشغول شد. سالها بعد دکتر شفیعی کدکنی بنا به دعوت دانشگاه‌های آکسفورد و پرینستون به انگلستان و آمریکا سفر کرد و به عنوان استاد به تدریس و تحقیق مشغول شد. تمایل به فرهنگ خراسان و نیشابور تقریباً در تمامی آثار و حتی در افکار ایشان نمایان است. شفیعی کدکنی به عرفان و تصوف خواسته از نوع خراسانی آن تمایل شدیدی دارد و از میان عرفای گذشته بیشتر به ابوسعید ابوالخیر علاقه مند است. با اینکه در اشعار خود شدیداً اجتماع گرا و نوع دوست است و شعر او علاوه بر مضامین تغزلی، عقاید سیاسی و اجتماعی شاعر را نیز نشان می دهد. زبانی شعری او فصیح و دقیق و روشن است. او با شعر خود گونه‌ای از بارور ترین زبان های تمثیلی شعر معاصر را به نام خود ثبت کرده است. زبانی نرم و پرتوان دارد. تصاویر خیال در شعر به اوج خود می رسد. او هرگز به دنبال وزن های عجیب و غریب نمی رود و قافیه را همچون عنصری خارج از شعر تصور نمی کند. اشعارش غالباً رنگ اجتماعی دارد و اوضاع جامعه ایران را در دهه های ۴۰ و ۵۰ در شعر به صورت تصویر ها و رمزها و کنایه ها منعکس می کند. وی شاعری نمادگرا است اما آنچه در مورد نمادهای به کار رفته در مجموعه‌های شعر گفتنی است این است که این نماد ها یا از عناصر و پدیده های مربوط به طبیعت اخذ و اقتباس شده و یا از متن میراث های فرهنگی و ادبی و اساطیری گذشته فارسی برگرفته شده اند. کدکنی با زیر و بم الفاظ فارسی بسیار آشناست و در ابداع ترکیب های زیبا و نوع خلاقیت فراوانی دارد. او در شعر از دیدگاههای انسانی و اجتماعی سخن می گوید و اندیشه‌ها و دریافت ها و پدیده های زیبای جهان شاعرانه خود را به صورتی دلکش و پر تاثیر به خواننده عرضه می‌دارد. روایی بودن اشعار، استفاده از عنصر تکرار، تاثیرپذیری از ساخت لغوی کهن به ویژه ساخت لغوی سبک خراسانی، صورت و ساخت مکالمه‌ای و وجود رنگ مایه فلسفی در اشعار شفیعی کدکنی از دیگر ویژگی‌های اشعار اوست (شکیبا ۹۷: ۱۳۷۰).

آثار دکتر شفیعی کدکنی به چند دسته دفترهای شعری و نقد و تصحیح و ترجمه تقسیم می شود. (زمزمه ها) نخستین دفتر شعری شفیعی کدکنی میباشد که در سال ۱۳۴۴ منتشر شد و شاید از نظر قلب و قالب ضعیف ترین دفتر شعری است. دکتر شفیعی کدکنی معتقد است که بر برخی از شعر های این مجموعه، روحیه عاریتی و بیمار گونه سبک هندی حاکم است و به همین علت، این مجموعه کمتر مورد پسند وی است. (زرقانی ۵۶۹: ۱۳۸۷) (بشیر علوی: ۱۳۹۷_ ۵۸). «شب خوانی» اثر دوم وی که در همان سال ۱۳۴۴ خلق شد حاصل تلاش او برای رهایی از همان علف های عاریتی که باغ شعر او را تسخیر کرده بودند - تسلط اندیشه سبک هندی که خود این را نمی پسندید- برای این کار هم فرم بیرونی شعرش را تغییر داده و هم محتوای آن را. اکثر اشعار این مجموعه در قالب های نیمایی و نیمه ستنی است. در حالیکه زمزمه ها در قالب ستنی بود. دفتر سوم که در سال ۱۳۴۷ انتشار یافت از زبان دکتر عبدالحسین زرین کوب این

چنین توصیف می شود: (دکتر شفیعی کدکنی وقتی در سال ۱۳۴۳ و ۱۳۴۵ از زادگاهش به شهر غرق ازدحام آهن و فولاد، تهران، روی می آورد، از زبان برگ ها سخن می گوید و گویی انس با طبیعت که یادگار سال های کودکی و جوانی اوست همچنان او را به سوی خود می کشاند و زمینه آهن و فولاد نمی تواند شاعر را از طبیعت مانوس خود جدا سازد. از این روست که از زبان طبیعت سخن می گوید از باد و باران از گل و گیاه از معنای جویباران و از زبان برگ او با طبیعت هم آواز و مانوس است و آن را خوب می شناسد.... (بشیر علوی، ۱۳۹۷). شاعر از زبان برگ (۱۳۵۰) مجموعه ای را ارائه کرد که تمامی مشخصه های سبکی شاعران خراسان را می توان در آن دید. در دفتر (در کوچه باغ های نیشابور) زبانی شفاف ولی ابهام مشاهده می شود. هدایت فرهنگی و تاریخی و زمینه های رستگاری طبیعت گرایی، نمادگرایی، اصولگرایی، التزام به وزن و موسیقی، دردمندی، منطق مکالمه، روایتگری و توصیف در جای جای کتاب مشاهده می شود. «مثل درخت در شب باران» برگزیده ای از اشعاری که شاعر از سال های ۴۴ و ۴۵ تا سال ۱۳۵۰ سروده است و شعر چهار بخش مخاطبات، چند تأمل، غزلیات و رباعیات است. این مجموعه هم از لحاظ شکل و هم از جهت محتوا دارای تنوع و تفنن است. «بوی جوی مولیان» دفتری است که در قیاس با دفتر پیشین بیشتر غم غربت شاعران نشان می دهد این که شاعر در این دفتر چند بار به آواره یمگان التفات می کند حاکی از آن است که شاعر این اشعار را در غربت سروده است،

شفیعی کدکنی تمام اشعار این دفتر را بجز شعر هویت جاری در شهر پرنیستون از ایالات متحده آمریکا در فاصله تابستان ۱۹۷۵ تا ۱۹۷۷ سروده است. (علوی ۱۳۹۷: ۲۵-۳۲). نام هزاره ی دوم آهوی کوهی، خود حاکی از محتوا و مضمونی است که نگاهی به میراث و فرهنگ گذشته ی ایران دارد. میان شاعران نوپرداز معاصر، شفیعی بیش از همه دل بستگی به میراث فرهنگی و ادبی گذشته دارد و بیشتر و گسترده تر جلوه های تأثر از این میراث در شعر او می یابیم. (احمد خلیلی و غلامرضا پیروز، ۱۳۹۴: ۲۲). هزاره دوم آهوی کوهی حاوی پنج دفتر و دو بیست و چهل و چهار قطعه شعر است. «مرثیه ی سرو کاشمر» بیست و هشت قطعه، «خطی ز دل تنگی» پنجاه و دو قطعه، «غزل برای آفتاب گردان» شصت و سه قطعه، «در ستایش کبوترها» چهل و شش قطعه، «ستاره ی دنباله دار» پنجاه و پنج قطعه شعر را در بر می گیرد. در میان این قطعه ها، همه گونه شعر یافت می شود. غزل، قصیده، رباعی و ... تاریخ سرایش این اشعار نیز برخی به سال های چهل و پنجاه برمی گردد و برخی به سال های دهه ی شصت. (علوی، ۱۳۹۷: ۱۷). او در این مجموعه، زبانی فاخر و ادبی دارد و توانسته است بین صورت و محتوا، تناسب محکمی ایجاد کند. در این مجموعه، شاعر نگاهی نوستالژیک به جغرافیای تاریخی ایران دارد و اندیشه اش را در "فضایی که مکان گم شده از وسعت آن" پرواز می دهد و شنونده

را نیز در همین مکان سیر می دهد.

طفلی بنام شادی، آخرین و جدیدترین مجموعه شعر شفیعی کدکنی است. این اثر دربردارنده پنج دفتر شعری از اوست که پس از بیست و سه سال در دسترس علاقه‌مندان و مخاطبان آثار او قرار گرفته است. این کتاب شامل پنج دفتر شعری شفیعی کدکنی با عناوین «زیر همین آسمان و روی همین خاک»، «هنگامه شکفتن و گفتن»، «از همیشه تا جاودان»، «شیپور اطلسی‌ها» و «در شب سردی که سرودی نداشت» است. دفتر طفلی بنام شادی مجموعه اشعار ۱۳۷۶ به بعد شفیعی کدکنی است و نشر سخت سخن دو مجموعه ی «آیین‌های برای صداها» (هفت دفتر شعر منتشر در سال‌های پیش از انقلاب) و «هزاره دوم آهوی کوهی» (اشعار ۵۶ تا ۷۶) را از او منتشر کرده بود، بعضی از این شعرها محل سروده شدنشان در زیر شعر تعیین شده است، مثلاً آکسفورد یا پرینستون یا لیدن یا توکیو. ولی بسیاری از آن‌ها محل سروده شدن ندارند و احتمالاً مربوط به همان سرزمین‌هاست و فضای شعر و اقلیم طبیعی و درخت‌ها و گل‌هایش، گواهی است بر این امر. در مجموعه ی جدید شعری دکتر شفیعی کدکنی، تمرکز شاعر بر مسائل سیاسی و اجتماعی است و صور خیال اگرچه همچو سابق نقش پررنگی در شهود دارند، اما در ترازوی بین فرم و محتوا، کفه ی محتوا که غالباً سیاسی و اجتماعی است بر کفه فرم یا همان شکل می‌چربد. مسائلی از قبیل آرزوی داشتن جامعه‌ای خوب، آرزوی رهایی و آزادی، گله از تسلط افرادی بر جامعه که صلاحیت ندارند، یاد و ذکر بزرگان ایران و ... تنها چند نمونه از موارد مطرح‌شده در اشعار او در این دفتر است.

پیشینه تحقیق

با جستجو در منابع اطلاعاتی چند مقاله با رویکرد بررسی شخصیت‌های ذکر شده در اشعار شاعران مورد مطالعه، یافت شد که به آنها اشاره می‌شود: در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره در شعر احمد شاملو»، (پژوهشنامه اورمزد، ۱۳۹۸، شماره ۴۷، صص: ۹۷-۱۱۷) به کوشش شمس‌الدین ابروفراخ، به بررسی اسطوره فقط در شعر احمد شاملو پرداخته شده که علاوه بر شخصیت‌های اسطوره‌ای سایر مصادیق اسطوره را نیز مورد بررسی قرار داده است. از طرفی به این مسئله که آیا این بازخوانی شخصیت‌ها با بازآفرینی و دگردیسی همراه بوده یا خیر اشاره ای نشده است. فقط شخصیت‌هایی مورد توجه قرار گرفته است که رنگ و بوی اسطوره داشته‌اند و از سایر شخصیت‌های سنتی بحثی نشده است. یکی دیگر از مقالات مرتبط با این عنوان «آبشخورهای فرهنگی و دینی شعر شفیعی کدکنی» (مجله بهار ادب، ۱۳۹۶، صص: ۱۹-۳۸) از حجت‌الله بهمنی مطلق است که به بررسی شخصیت‌های دینی در شعر شفیعی کدکنی از جهت آماری پرداخته است و به فراخوان و بازآفرینی شخصیت‌ها اشاره‌ای نکرده و تحلیلی از شخصیت‌ها و

داستان ها ارائه نداده است. در مقاله دیگری با عنوان : «تحلیل اساطیر حماسی شاهنامه در ادبیات پایداری معاصر» (نخستین همایش ملی ادبیات مقاومت با محوریت شهدای دانشجوی خراسان شمالی، ۱۳۹۶) نوشته فریده داوودی مقدم، اسطوره های حماسی شاهنامه فردوسی در اشعار سه تن از شاعران معاصر بررسی شده است. سیمرغ، قاف، کاوه، ضحاک، رستم، اسفندیار، سیاوش، سهراب و سودابه اسطوره هایی هستند که درصد فراوانی آن ها در شعر این شاعران مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج بدست آمده بیانگر آن است که علل مختلفی از جمله فرهنگ، شرایط روحی شاعر و شرایط اجتماعی-مذهبی در ظهور و بروز انواع اسطوره و نماد در شعر این شاعران ایفای نقش نموده و هر کدام در زمینه کمیت و کیفیت کاربرد اسطوره های حماسی در شعر پایداری معاصر تاثیرگذار می باشند. دامنه ی این پژوهش محدود به ادبیات پایداری است و فقط اسطوره های شاهنامه فردوسی را مورد ارزیابی قرار می دهد همین موضوع تفاوت بارز این مقاله با پژوهش پیش رو است. هادی غفاری کومله نیز در مقاله «شخصیت های تاریخی و اسطوره ای در اشعار اخوان ثالث» (همایش شرق شناسی، فردوسی و فرهنگ و ادب پارسی، ۱۳۹۵) به بررسی اسطوره و اسطوره پردازی در اشعار مهدی اخوان ثالث پرداخته است. رویکرد آن در تحلیل عناصر اسطوره فقط محدود به شخصیت های تاریخی نمی شود بلکه حیوانات، اجرام آسمانی و سایر اشکال اسطوره را نیز در بر می گیرد. از طرفی درباره شخصیت ها نیز نویسنده به بررسی دقیق شخصیت تاریخی در متن شعر اخوان اشاره ای نکرده است و به معرفی شخصیت سنتی بسنده کرده است. از طرفی حتی در تحلیل ناتمام شخصیت ها فقط به شخصیت های اسطوره ای و تاریخی اشاره شده و اشاره ای به شخصیت های دینی یا ادبا و مشاهیر نشده است. همچنین جامعه آماری این پژوهش محدود به اشعار اخوان ثالث است. مقاله دیگر با عنوان «کاربرد نمادین نام ها و باورهای آیینی- اسطوره ای در شعر سیاوش کسرای» (فصلنامه زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۴، دوره ۷، شماره ۲۲، صص: ۱-۳۰) نوشته حسن حیدری، که در آن به این موضوع پرداخته شده است که کسرای در شعر خود به شکل بارزی از شخصیت های اسطوره ای و حماسی استفاده کرده و در بیشتر موارد با توجه به پیشینه ی داستان به صورت نمادین آن را جلوه گر ساخته است. وی در چند اثر به بازآفرینی اسطوره های کهن پرداخته که مهم ترین آن (مهره ی سرخ) است. این مقاله می خواهد به این پرسش پاسخ دهد که هدف کسرای از بازآفرینی اسطوره ها چه بوده است و کدام یک از شخصیت ها در شعر وی نمود بیشتری دارد. نتیجه اینکه کسرای با هدف بیان عقاید و مرام های خود به بازآفرینی اسطوره پرداخته و از میان همه شخصیت ها به (سیاوش) و (سهراب) توجه ویژه داشته است. در این پژوهش فقط به بررسی شخصیت های اسطوره ای در اشعار کسرای پرداخته است و به بررسی دیگر شخصیت ها نپرداخته و نیز جامعه آماری متفاوتی را بررسی کرده است از این جهت با موضوع مورد بحث این

جستار متفاوت است. همچنین در مقاله «حماسه نو در شعر شاملو» (جستارهای نوین ادبی، ۱۳۹۱، دوره ۴۵، شماره ۱؛ صص: ۱۲۱-۱۴۲) اثر سوسن جبری برای توصیف دگرگونی حماسه متناسب با نیازهای بیانی تازه، ویژگی‌های حماسی شعر شاملو به عنوان نمونه‌ای از حماسه نو به دو دسته تقسیم شده است: ویژگی‌های محتوایی (بینش آرمانی، نگرش اومانیستی، عاطفه جمعی، شکل روایی، اسطوره پردازی، عنصر پهلوانی، درون مایه جدال خیر و شر) و ویژگی‌های زبانی (گزینش واژگان و ترکیبات متناسب با درون مایه حماسی، کهنگی ترکیبات و ساختارهای نحوی، تصاویر اسطوره‌ای، تصاویر جنگ افزارها، فضا سازی‌های حماسی، ایجاز، اغراق، تضاد). این بررسی به این نتیجه رسیده که شاملو با حفظ ماهیت خاص شعر خود شعر حماسی سروده و ویژگی‌های شعر حماسی او می‌توانند شاخصه‌های مهمی در شناخت شعر نو حماسی باشند. یکی دیگر از مقالات مشابه با این موضوع «بهره برداری از عناصر پرکاربرد اسطوره‌ای شاهان و پهلوانان ایران باستان در شعر شاعران برجسته مشروطه» (فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۳۹۰، سال ۷، شماره ۲۵، صص: ۳۱-۴۹) از دکتر غلامرضا رحیمی، دکتر رحمان ذبیحی و سمیه عباس زاده است که به بررسی شخصیت‌های اسطوره‌ای در شعر شاعران مشروطه پرداخته و از جهت جامعه آماری و نوع شخصیت‌ها کاملاً متفاوت با موضوع مورد بحث است و در این مورد هم به فراخوان و بازآفرینی پرداخته نشده است. همچنین در مقاله «منطق بازآفرینی روایت‌های کهن در شعر معاصر ایران» (پژوهشنامه علوم انسانی، ۱۳۸۹، شماره ۶۷، صص: ۱۵۵-۱۷۵) نوشته قدرت الله طاهری، علی‌رغم اینکه این پژوهش به بررسی بازآفرینی روایت‌های کهن پرداخته است اما به طور مشخص به بازآفرینی شخصیت‌ها اشاره‌ای نکرده است و بیشتر درباره‌ی سیر تاریخی بازآفرینی و تفاوت آن با تقلید بحث و بررسی کرده است. در این میان فقط به بازآفرینی اسطوره ققنوس و روایت کتیه اشاره شده است. همچنین مهیار علوی مقدم در مقاله «بررسی تطبیقی بازآفرینی اسطوره‌ها در شعر معاصر» (مطالعات ادبیات تطبیقی، ۱۳۸۶، دوره ۱، شماره ۳، صص: ۱۴۵-۱۶۴) با بیان نمونه‌های بازآفرینی اسطوره‌ها در شعر برخی از شاعران معاصر از جمله نیما یوشیج، سهراب سپهری و احمد شاملو و مقایسه آن‌ها با شاعران گذشته همچون فردوسی، حکیم نظامی، خاقانی و حافظ کوشیده است تا کارکردهای اسطوره در جهان سنتی گذشته و جهان معاصر و نقش اسطوره‌ها در نشان دادن آرمان خواهی‌های انسان گذشته و معاصر را بررسی کند. در چنین پژوهشی حتی روی آوردن شاعران معاصر به بازآفرینی اسطوره‌ای و گرایش به بهره گرفتن از عناصر حماسی و اسطوره‌ای در مقطع زمانی واحد می‌تواند بسیار آموزنده باشد. این جستار با هدف بررسی تطبیقی بازآفرینی اسطوره در میان شاعران گذشته و معاصر انجام شده است و تکیه اصلی آن اسطوره است که از این جهت تفاوت بارزی با پژوهش پیش رو دارد.

روش اجرای تحقیق

این پژوهش در شاخه علوم انسانی و کاربردی با مقوله ادبیات معاصر قرار دارد که با مطالعه آثار سه شاعر مورد بررسی صورت گرفته است. روش تحقیق با توجه به موضوع، از نوع توصیفی-تحلیلی است و به شیوه جمع‌آوری داده‌ها به شکل کتابخانه‌ای و با استفاده از یادداشت‌برداری انجام شده است و از نظر هدف این تحقیق جزء تحقیقات نظری محسوب می‌گردد. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی در ابتدا به معرفی شخصیت‌ها در بستر تاریخ اشاره می‌شود. سپس شخصیت‌های تاریخی موردنظر، در ادبیات فارسی و شعر شاعران مورد بررسی قرار می‌گیرد. بعد از آن با ذکر پاره‌ای اشعار ادیبان معاصر به بررسی شخصیت تاریخی در ادب معاصر پرداخته می‌شود و در کنار تحلیل شعر و عناصر و نمادهای آن، کیفیت حضور شخصیت تاریخی و شکل بازآفرینی و فراخوان آن شخصیت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. ترتیب قرار گرفتن شخصیت‌های تاریخی براساس بیشترین بسامد حضور آنان در ادب معاصر ساماندهی شده است. فیش برداری: از طریق مطالعه منابع در زمینه موضوع بازآفرینی شخصیت و فیش‌برداری، اطلاعات را بدست می‌آوریم و با مطالعه در دیوان سه شاعر مورد نظر، به جایگاه موضوع شخصیت و بازآفرینی آن در این آثار می‌پردازیم. طبقه‌بندی و تلفیق یادداشت‌ها: تحلیل محتوا بدین صورت که بر اساس چک لیست تهیه شده و مطالبی که جمع‌آوری شده‌اند، دسته‌بندی می‌شوند و با روش تحلیل متحوا، آنها را تحلیل خواهیم کرد تا به نتایج مورد نظر برسیم.

بازآفرینی شخصیت

شخصیت‌ها و اشخاص دینی، اسطوره‌های -ملّی، تاریخی و سیاسی به گونه‌های مختلف مورد توجه شاعران هستند و نام، کردار و اندیشه آنها دستمایه کار هنری شاعران می‌شود. شناخت اندیشه و اعتقاد شاعران از طریق نوع استفاده آنان از این شخصیت‌ها ممکن می‌گردد. شخصیت‌ها عمدتاً نمونه‌های برجسته‌ای برای بیان مفاهیم و اندیشه‌ها هستند. استفاده شاعران از شخصیت‌ها در دوره‌های مختلف متفاوت است و با توجه به تفکّر حاکم در اجتماع نمود شخصیت‌ها، شکل خاصی پیدا می‌کند. بنابراین بررسی جایگاه شخصیت‌ها در ادوار مختلف امکان شناخت اندیشه شاعران و زمانه آنها را ممکن می‌سازد. در کنار شخصیت‌های دینی-مذهبی، شخصیت‌های ملی-اسطوره‌ای و شخصیت‌های تاریخی نمی‌توان فراخوان و بازآفرینی برخی از شاعران و ادیبان گذشته را در شعر معاصر نادیده گرفت. شاعرانی بلندپایه همچون حافظ و خیام که تأثیرات عمیق فکری و فلسفی آنان بر شاعران معاصر غیرقابل انکار است.

– حافظ

خواجه شمس الدین محمد متخلص به حافظ و ملقب به لسان الغیب از شاعران پارسی زبان در قرن هشتم هجری. او را بزرگ‌ترین غزل‌سرای این زبان برشمرده‌اند. برخی گفته‌اند وجه تخلص و شهرت او به حافظ، آن است که او، حافظ قرآن بوده و بسیاری از ابیات او ترجمان مفاهیم قرآنی است. حافظ شناسان مذهب حافظ را شافعی دانسته‌اند ولی در عین حال با استناد به برخی ابیات دیوانش، بر گرایش و علاقه او به اهل بیت تأکید کرده‌اند. رند و رندی در بینش عارفانه، در قامت دو اصطلاح عرفانی رخ می‌نمایند؛ به مفهوم فردی که حتی اگر انسان کامل نیست، اما در رده اوست؛ این اصطلاح مفهوم به رند از آن جهت است که صفاتی مانند عاشقی، دُردنوشی، پاک‌بازی، دریادلی، وارستگی، سرفرازی، وصول به حق و مظهریت ذات مطلق در شخصیتش دیده می‌شود. به‌خاطر ابتکار و استقلال اندیشه حافظ و دگرگونی معنا و مفهوم و حال‌وهوای اصطلاحات رایج در شعرش، رندی فراتر از اصطلاحی عرفانی، در منظر حافظ ظاهر می‌شود. سبب دیگر این‌گونه ظهور رندی در شعر حافظ، شمار تکرار رند و رندی در ابیات حافظ است که حدود ۹۰ بار در ۹۰ بیت آمده‌است. دادبه می‌گوید این واژه، مثبت‌ترین، مطلوب‌ترین و بنیادی‌ترین اصطلاح در شعر حافظ است و او در آن، مفهومی را می‌جوید که درک‌کردنی اما وصف‌ناشدنی است. او آن را به‌عنوان نظام فکری-فلسفی خویش می‌نماید؛ نظامی که می‌توان آن را «مکتب رندی» نامید که همان مکتب حافظ است. (دادبه، ۱۹: ۵۷۶). برای حافظ، رند ادامه‌دهنده «عاشق»، «نظر باز» و «می‌خواره» است؛ همه رفتارهای متروکی که اغلب با «شباب» مرتبط هستند و منجر به «سرگستگی» می‌شوند، فرد را از کار کردن برای سعادت عمومی محروم، سلامتی و ظاهرش را چونان «رند عافیت‌سوز» دچار نقصان و او را به یک «گدا» تبدیل می‌کنند. در حقیقت، رندان برای سلامتی‌شان نیاز به شراب دارند و از طریق نیازمندی‌های پست خود به صلح و آرامش می‌رسند. رند «می‌خواره» یا «شراب‌خواری» است که نمی‌تواند «ساغرش» را از دست بدهد یا او را از بین ببرد، و لذت‌جویی‌اش نقطه مخالف «زهدفروشی» است. صفحه شطرنجی که رند بر روی آن، بازی زندگی می‌کند، برای پادشاه مناسب نیست. (لوپیس فرانکلین، ۲۰۰۲: ۱۲۰). رندی در نگاه حافظ، نظامی روشنفکرانه و فلسفی است؛ و رند متفکر روشنفکر. او عاشقی خردمند یا خردمندی عاشق است که «جوهر دانایی» را به‌دست آورده و فلسفه ویژه خویش دارد به‌نام «فلسفه رندی». این فلسفه به مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی توجه دارد، اما مهم‌ترین موضوع آن، انسان و مسائل انسانی است؛ چراکه رندی را انسان‌گرایی و درنگ در حالات و سرنوشت انسان لازم است، خاصه اندیشه در براوگذشته که محرومیتش از حقوق طبیعی و قانونی را در پی دارد. اما انسان‌گرایی رندانه با انسان‌گرایی غربی تفاوت دارد و آن به‌خاطر پشتوانه معنوی و الهی‌اش است. رندی در عمل،

یک‌رنگی، یک‌جهتی، مردم‌گرایی و کم‌آزاری است و رند زیرکی است با فراست، یک‌جهت، یک‌رنگ، مردم‌گرا و کم‌آزار که فریفته نمی‌شود و نمی‌فریبد؛ تارک دنیا نیست و به مردم هم چنین نمی‌آموزد؛ فرصت را غنیمت می‌شمارد، بهره خویش از دنیا را از یاد نمی‌برد و «در عیش نقد» کوشش می‌کند و مردم را هم به این روش دعوت می‌کند. او بی‌باکی و جانبازی حلاج، سنت‌شکنی و نهراسیدن از بدنامی در راه هدف شیخ صنعان، راه و رسم مبارزه با خودخواهی‌ها و عوام‌فریبی‌های ملامتیان، و وارستگی و آزادگی قلندران را می‌آموزد تا افزون بر رهایی خویش از بندها و تعلقات برهاند، بلکه این‌ها را در راه ستیز با خداوندگاران زر و زور و تزویر که صوفیان و زاهدان و محتسبان و زاهد‌مآبان و محتسب‌مآبان هستند، به کار برد تا شاید مردم‌آزاری جای به کم‌آزاری دهد، و جنگ جای به صلح، و کینه‌توزی و تنگ‌نظری و سخت‌گیری جای به محبت و عشق و گذشت. (دادبه، ۱۹۶۳۴) حافظ افکار مولوی و خیام را با سخن سعدی پیوند زد و از عناصر دیگر مانند طنز و نگرش‌های سیاسی و اجتماعی بر آن افزود. (شمیسا، ۱۳۷۰: ۱۳۳). دومین جریان اثرگذار بر اندیشه حافظ، جریانی است که نماینده آن خیام است و ریشه‌هایش در شاهنامه نیز قابل مشاهده است. به‌باور گروهی از پژوهشگران اثرپذیری حافظ از خیام منفعلانه است و حافظ تنها اندیشه‌های خیام را تکرار می‌کند. دادبه می‌گوید با آنکه این اثرپذیری منفعلانه نیست، اما حتی در این صورت، کلام حافظ تازگی خود را دارد. اثرپذیری حافظ از خیام و اندیشه‌هایش در چهار زمینه روی داده و حافظ آن‌ها را با نظام مکتب رندی هماهنگ نموده‌است. نخستین زمینه شک‌گرایی و لادری‌گرایی است، آنچنانکه پی‌بردن به راز هستی و آفرینش از عقل آدمی برون است. خیام بر این موضوع تأکید دارد و از بن‌بستی سخن به میان می‌آورد. در مقابل، حافظ این شک را نسبی می‌داند به گونه‌ای که اگر این راه بر عقل بسته‌است، راه شهودی و عرفانی باز و هموار است. حیرت و بدبینی دومین زمینه از اندیشه‌های خیامی است که ثمره شک مطلق در نگاه خیام است. به‌باور خیام نه اندیشه در دین و مذهب و نه حیرت در شک و یقین راهبر به مقصدی نیست. شک مطلق و حیرت حاصل از آن در نظر خیام، سبب بدبینی می‌شود و پیش و پس از هستی، تنها نیستی را مشاهده می‌کند. اما در سوی دیگر، حافظ حیرت فلسفی خیامی را ظلمات می‌نامد و از ساقی سرمست‌ساز و بی‌خودکننده می‌خواهد تا با نور اشراق رهایی او را از این ظلمات به ارمغان آورد؛ با آنکه حافظ نگاه بدبین خیام را در برخی ابیات خویش آورده، اما این بینش عمومی وی نیست و خوش‌بینی حاصل از عشق و عرفان، بر اندیشه او چیره است. سومین زمینه، جبرگرایی خیامی است. خیام انسان را اسیری در دست قضا می‌داند که کائنات نیز چون او اسیر است. در این زمینه حافظ نیز چون خیام است؛ اما هم خیام و هم حافظ فراتر و پیشتر از باور به جبر، آن را ابزاری برای پیام اعتراض خویش در شعر قرار می‌دهند. چهارمین و آخرین زمینه اندیشه خیامی، خوش‌باشی و اغتنام فرصت است. این

اندیشه نیز از اندیشه‌های مشترک میان خیام و حافظ است. حافظ نیز چون خیام در شعر خویش بسیار اغتنام فرصت و خوشی را مطرح و آن را تکرار می‌کند. او از صورت عرفانی اغتنام فرصت نیز بهره برده و به آن توجه دارد. (دادبه، ۱۹: ۶۰۱)

- یا نه چه می رفت / هم زانسان که حافظ گفت / عمر تو / با گروهی شرم و بی خویشی وضو کردم (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۷۷)

- چه خوشم آمده از این «خوشم آمد» که تورا ست / حافظا شعر تو بوده ست و بود دلخواهم (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۷۴)

- ما هم خراب میکده عشق و حیرتیم / ته جرعه های حافظ و خیام خورده ایم (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۷۵)

از لحاظ معنایی این غزل دارای پیچیدگی نیست و هر خواننده صاحب ذوق و خردی می‌تواند به نیت شاعر یا به معنای خود دست یابد و این امر چندان صعب و دشوار نیست زیرا اگر واژه های دشواری در این غزل باشد ابتدا آن ها را معنی لغوی می‌کند و سپس به کاربرد های مجازی سخن توجه می‌کند. این قسم از اشعار اخوان تفسیر و تاویل پذیر نیستند خاصه آنکه این غزلیات از حال و هوای تقلیدی بهره می‌گیرد و کمتر مشام خواننده را با حرف و حدیث تازه ای می‌آکند. - خوب گفتی کس به ساحل نیست در تشویش موج / حافظا ما هم ز دیوان تو فالی دیده ایم (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۷۶)

- زین ایزدی سخن بس مصحف ببند امید / حافظ نمی توان شد گیرم توان خدا شد (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۱۶۸)

تأثیر مستقیم کلام حافظ و به عبارتی تقلید اخوان از حافظ دقیقاً دیده می‌شود. هیچ شاعر ایرانی دیگری اینچنین مورد تجزیه و تحلیل، تفسیر و تعبیر بسیار قرار نگرفته است. هیچ شاعری نیز به اندازه حافظ اثری در دوره های شعر فارسی پس از سده چهاردهم میلادی نداشته است. او در پیشگاه فردوسی در قلمرو پهناور و مهم اجتماعی-سیاسی، در مقابل سده‌ای در زمینه های تنوع و ذوق و نشاط، و در برابر مولوی در موسیقی پُر نواخت پایین تر است؛ اما با اجماعی عمومی، اوج شعر غنایی ایران را نمایندگی می‌کند. در هیچ شاعر فارسی دیگری نمی‌توان چنین ترکیبی از تخیل بارور، بیان ادبی، انتخاب مناسب کلمات و عبارات خوش آهنگ ابریشمین را یافت. وی عمیقاً بر گروه بعدی غزل سرایان اثر گذاشت. شخصیت هایی که در اشعارش مورد حمله یا ستایش قرار گرفته اند، تبدیل به گنجینه مشترک اشعار غنایی فارسی شد. تجلیل از شراب و مستی شورانگیز، سخره گرفتن زاهد، شیخ، واعظ و ریاکاران دیگر، غزل پس از حافظ را با مضامین و نقوش و مبانی ای که تا به امروز ادامه دارد، مجهز کرده است، اما پس از تجدید حیات نیما و پیروانش به تدریج کاهش یافت. با این حال، جذابیت و محبوبیت حافظ از همه تحولات

بعدی جان سالم به در بُرد. (یارشاطر، ۲۰۰۲: ۱۷۷). «آن شکوه ای که حافظ / از شحنه ی زمان داشت / وان نعره ای که خیام از جور آسمان داشت / جز کینه از شمایان / معنای دیگرش چیست» (شفیعی کدکنی ب، ۱۳۷۶: ۱۱۸). "شحنه" در لغت به معنای مردی است که پادشاه او را برای ضبط کارها و سیاست مردم در شهر نصب کند. در شعر حافظ چهره ی منفی دارد. در اشعار شفیع نیز به تأثیر از حافظ این کلمه بار منفی دارد و در ارتباط با نگاه سیاسی - اجتماعی شاعر نماد فردی است که مرتبط با دستگاه حکومتی است. شخصیت های دولتی دوره ی پهلوی نیز در ریاکاری و دورویی مثلند. به همین خاطر همین شفیع چون حافظ سر عناد و دشمنی با آنان دارد. حافظ به عنوان شاعر مصلح اجتماع، قصد اصلاح ساختارهای فکری و اخلاقی حاکم بر جامعه زمانه خود را داشته است. چرا که زمانه حافظ پر بود از تزویر و ریا شاه و عالم و فقیه و زاهد. به همین خاطر موضوعات غالب در شعر او ستیز با این آسیب ها و انحرافات اخلاقی و اجتماعی زمانه خود است. «هیچ کس از قدما به اندازه حافظ در ذهن و زبان شفیع تأثیر نگذاشته است.» (بامدادی و همکار، ۱۳۸۸: ۱۰۳)

- خیام

حکیم ابوالفتح عمر بن ابراهیم الخیامی مشهور به «خیام» فیلسوف و ریاضیدان و منجم و شاعر ایرانی در سال ۴۳۹ هجری قمری در نیشابور زاده شد. وی در ترتیب رصد ملکشاهی و اصلاح تقویم جلالی همکاری داشت. وی اشعاری به زبان پارسی و تازی و کتابهایی نیز به هر دو زبان دارد. از آثار او در ریاضی و جبر و مقابله رساله فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس، رساله فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب و الفضة فی جسم مرکب منهما، و لوازم الامکنه را می توان نام برد. وی به سال ۵۲۶ هجری قمری درگذشت. رباعیات او شهرت جهانی دارد. حکیم عمر خیام نیشابوری از جمله شاعرانی است که سهم بسزایی در شعر پس از خود داشته است. او در کنار سعدی، حافظ و مولوی بیشترین سهم تأثیرگذاری بر ادب پس از خود را در میان دیگر شاعران داشته و اشعار او از معدود اشعار تأثیرگذاری است که به انتقال فضای فکری و نوعی بینش و جهان بینی منجر شده اند. خیام اشعاری بیپارسی و تازی و کتابهایی به هر دو زبان دارد از جمله رباعیات او مشهور جهان است. از آثار او در ریاضی جبر و مقابله رساله فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس رساله فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب و الفضة فی جسم مرکب منهما (بطبع رسیده) لوازم الامکنه را باید نام برد. جلال آل احمد درباره خیام می گوید: «[خیام] در شعرش مدام به این می خواند که تو هیچی و پوچی؛ و آن وقت طرف دیگر سکه این احساس پوچی، این آرزوی محال نشسته و حاصل شعرش شک و اعتراض و درماندگی؛ اما همه در مقابل عالم بالا و در مقابل عالم غیب؛ و انگار نه انگار که دنیای پایینی هم هست و قابل

عنایت؛ و غم شعر او ناشی از همین درماندگی؛ و همین خود راز ابدیت رباعیات است. (جلال، ۱۳۷۴: ۱۵۵) اخوان در فراخوانی این شخصی ادبی می‌سراید:

- خوش نگاهی خوشگلی خوش نوش/ نوجوان اما چون این زروان پرست پیر/ طفل مکتب
خیام/ همچو تندیس الهه عشق و زیبایی/ جامه ی عریانش زیباترین تن پوش/ لایبالی لعبتی
بیگانه با تقویم و با ساعت/ شادی اندیش خوشی طاعت (اخوان ثالث، ۱۳۷۴: ۱۷۰)
- پاک چون حافظ و خیام جز این یکدم نقد/ حاصل کارگه هر دو جهان برده زیاد (اخوان
ثالث، ۱۳۶۰: ۱۵۶)

- دو دستی باده می نوشی چو خیام/ به دامن بلا پستی دو دستی (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۲۱۴)
- او در خیال خود را بیند/ کاوراق شمس و حافظ و خیام/ این سرکشان سرخوش اعصار/ این
سر خوشان سرکش ایام/ این تلخکام طایفه ی سنگ و شوربخت (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۱۳۰)
- ز فردوسی آن کاخ افسانه کافراخت/ در آفاق فخر و ظفر دوست دارم
ز خیام خشم و خروشی که جاوید / کند در دل و جان اثر دوست دارم
ز عطار آن سوز و سودای پر درد/ که انگیزد از جان شرر دوست دارم (اخوان ثالث، ۱۳۶۰: ۲۳۶)

عزیزترین چهره تاریخ ایران در دوره ی اسلامی برای اخوان خیام بود. خیامی که از خلال آن مجموعه ی رباعیات تناقضات وجودی انسان را شکل بخشیده و می توانست آینه ای باشد برای لحظه هایی از هستی اخوان ثالث. اما تناقضی که اخوان در حوزه الهیات نشان می دهد نشانه رهایی نیست بلکه نشانه درماندگی شاعر است. اخوان ثالث در رندی و راستی هم پایه و م ترار راستانی چون خیام و حافظ است. او تجسم و تجسد رندی است. رندی از تبار مست راستین، خیام، و خواجه خواجگان بزرگ، حافظ، نام این دو بزرگ را همیشه با بزرگی دیگر خدایگان عرصه سخن فارسی، فردوسی، همیشه با عشق و ارادت کامل بر زبان می آورد. رندی که اخوان در جست و جوی آن بود مظهر هوش و روشن بینی و همت بلند و هزار صفت برجسته دیگر بود که او این و مخلوق را در تاریخ زندگی بشر در صورت کاملش به شکل خیام و حافظ دیده بود. شفيعی کدکنی نیز در اشعار بسیاری این شخصیت ادبی را در اشعارش وارد کرده است:

«تو عصيانی ترين خشمی که می جوشد/ ز جام و ساغر خیام» (شفيعی کدکنی الف، ۱۳۷۶: ۲۵۵)

در ادبیات عرفانی "جام" از نظر نمادین به معنی قلب است. قلب عارف که عالم صغیر است. «از جام نماد جاودانگی مستفاد می شود. جام نماد آماده کردن برای آیین نیایش و عشق است.» (شوالیه و همکار، ۱۹۰۶. ج: ۳، ۴۰۷) استفاده خیام از واژه ی شراب به صورت استعاره پیچیده تر از این هاست که آن را باده ی معمولی بدانیم. شراب خیام شرابی است که انسان را از عالم تفرقه

به عالم جمع می آورد و جنگ هفتاد و دو ملت را به آشتی می کشاند. «در شعر خیام اگر از باده سخن می رود حاصل تامل در ناپایداری زندگی است و نموداری از تمنع از حیات نه صرف باده نوشی» (یوسفی، ۱۳۷۳: ۷۱۴). «اینک تبار تاک کهن باغ شادیاخ / کز باده اش ترانه ی خیام رسته است» (شفیعی کدکنی ب، ۱۳۷۶: ۵۸). "تاک" نماد مهمی است به خصوص که شراب فرآورده ی آن است. که تصویر شناخت و آگاهی است. «به همان نسبت که تاک تجلی گیاهی جاودانگی است. به همان نسبت الكل در سنت های باستانی نماد جوانی و زندگی ابدی است». (شوالیه و همکار، ۱۹۰۶، ج ۳: ۳۰۷) یکی از مضامین فکری خیام مستی و دعوت به آن است. مستی و شراب وجوه اندیشه خیامی را کنار هم می آورد و نظریه منسجمی را ارائه می دهد. اینکه شخص چگونه می تواند با موقت بودن زندگی و پدیده ی مرگ روبه رو شود. «باده در خیام رمزی است از مطلق تمتع و شعاری است برای بهره گرفتن از زندگی.» (دشتی، ۱۳۷۷: ۲۱۶) از این رو شفیعی کدکنی باده ای را منظور می دارد که مشابه باده خیامی باشد چرا که بهترین کار غنیمت شمردن وقت به شادی و قدر دانستن زمان به عیش است. «آن شکوه ای که حافظ/ از شحنة ی زمان داشت/ وان نعره ای که خیام از جور آسمان داشت/ جز کینه از شمایان/ معنای دیگرش چیست» (شفیعی کدکنی ب، ۱۳۷۶: ۱۱۸). "زمان" نماد محدودیتی در مدت است و تمایزی محسوس با جهان آخرت دارد که ابدی است. زمان بشری پایان پذیر است اما زمان الهی بی پایان است. "آسمان" به تقریب نمادی جهانی است و از طریق آن باور به موجودی الهی و علوی یعنی خالق جهان القا می شود. از طرفی آسمان نمادی از نظم مقدس کیهان است. به نظر می رسد با توجه به نظر قدما مبنی بر تاثیر گذاری ستارگان بر سرنوشت انسان، جور آسمان همان ستمی باشد که تقدیر بر انسان روا داشته و اجتناب ناپذیر است. اعتقاد به جبر خصیصه یی است که در اشعار خیام کاملاً جلوه می نماید. از منظر او، انسان دست خوش بازی تقدیر است و همه امور به حکم و اراده تقدیر جریان می یابند. استفاده شفیعی نیز از لفظ "جور آسمان" به همین مطلب اشاره دارد. «گر نبود آن پرسش خیام ز اسرار وجود/ راه بر هر یاوه ای اکنون جز اقرارم نبود» (شفیعی کدکنی ب، ۱۳۷۶: ۳۹۶). شفیعی کدکنی در این شعر از "پرسش خیامی" سخن می گوید. با تامل در اشعار خیام چنین به نظر می رسد که یکی دیگر از درون مایه های اشعار خیام شکی است ویژه ی تفکر خیامی. سردرگمی خیام به این سبب است که بین عالم طبیعت و نارسایی های آن تضاد می بیند. حیرت خیام با اعتراض به غرض نفس آفرینش آغاز می شود. درک هدف آفرینش این عالم او را به ورطه ی حیرت می کشاند. خیام حکیمی است که «خردگرایی، ستون فقرات منظومه ی فکری اوست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۱۳) از سوی دیگر علم گسترده و دانش دقیق او بر میزان سوالات انبوه و تعددش می افزاید و از سویی پاسخ قانع کننده ای برای آن ها نمی یابد.

- رودکی

ابوعبدالله جعفر بن محمد بن حکیم بن عبدالرحمن بن آدم رودکی سمرقندی؛ زاده اواسط قرن سوم هجری قمری (۲۴۴ قمری) از شاعران ایرانی دوره سامانی در سده چهارم هجری قمری است. او استاد شاعران آغاز قرن چهار هجری قمری ایران است. رودکی به روایتی از کودکی نابینا بوده است و به روایتی بعدها کور شد. او در روستایی به نام بُنْج رودک در ناحیه رودک در نزدیکی نخشب و سمرقند به دنیا آمد. رودکی را نخستین شاعر بزرگ پارسی گوی و پدر شعر پارسی می‌دانند. وی در دربار امیر نصر سامانی بسیار محبوب شد و ثروت بسیاری به دست آورد، با این حال در سالهای پایانی عمر مورد بی‌مهری امرا قرار گرفته بود. او در اواخر عمر به زادگاهش بنجرود بازگشت و در همانجا به سال ۳۲۹ هجری (۹۴۱ میلادی) درگذشت. رودکی در زمان حیاتش دو سفر داشته است: نخستین سفر او از سمرقند به بخارا بوده است که به قصد ورود به دربار سامانیان انجام گرفته و سفر دوم او همراه با امیر نصر سامانی می‌باشد پس از اینکه به هری می‌رسد امیر به آنجا دل می‌بندد و ۴ سال در آنجا اقامت می‌کند. تا اینکه اطرافیان دست به دامن رودکی می‌شوند و از او می‌خواهند تا با خواندن شعری امیر را به بازگشت ترغیب کند. شفیعی کدکنی در شعر خود به رودکی اشاره می‌کند و بخشی از سخن او را بازگو می‌کند. «گاه با درود به سخنور نامی سمرقند، رودکی، و رود گوش نواز سخن او مصراعی از وی تضمین می‌کند از بیت معروف (کس فرستاد به سر اندر عیار مرا/ که مکن یاد به شعر اندر بسیار مرا) و عبارت «سمرقند چو قند» از مثنوی معنوی در ذهن وی جان می‌گیرد که وصفی دیرینه و زیبا از این دیار ادب خیز است». (یوسفی، ۱۳۹۹: ۷۸۵). «تا کجا می‌برد این نقش به دیوار مرا/ تا درودی به (سمرقند چو قند)/ و به رود سخن رودکی آن دم که سرود/ «کس فرستاد به سر اندر عیار مرا»» (شفیعی کدکنی ب، ۱۳۷۶: ۱۹) تمایل به فرهنگ و تمدن ایرانی در اشعار شفیعی مشخص و نمایان است. این توجه به تاریخ و موارث قومی و فرهنگی ایران زمین در «هزاره ی دوم آهوی کوهی» نمون و نمود موفق تری به خود گرفته است. «انگیزه سرودن این شعر مشاهده ی تصویرهایی بود در کتابی که چند سال پیش از بقایای تاریخی و معماری اسلامی در ماورالنهر و آسیای مرکزی چاپ و منتشر شده بود. دیدار تصویر کاشی‌های برجای مانده در آن بناها تخیل و احساس شاعر را برانگیخته و به دورجای‌ها و زمان‌های دیرین برده». (یوسفی، ۱۳۶۸: ۷۷۹) شفیعی با نوستالوژی جمعی به آغاز یک نگاه گروهی و جمعی می‌رود. تصویرسازی‌های بی‌نظیری که در ۱۸ بند سکانس‌های زیبا و قدیمی سرگذشت یک قوم و یک فرهنگ است.

- نیما

علی اسفندیاری متخلص به نیما یوشیج در ۲۱ آبان ماه ۱۲۷۶ هـ ش در یوش متولد شده و در شب ۱۳ دی ۱۳۳۸ هـ ش در گذشته است. کودکی او بین شبانان و آرامش کوهستانی در فضای زندگی کوچ نشینی و تفریحات بدوی گذشت. ایام کودکی اش را در روستای خود به تحصیل پرداخت و از آن جا به تهران آمد تا در دبیرستان سن لویی به درس ادامه دهد. در این مدرسه یکی از معلمین وی «نظام وفا» بود که بر اثر تشویق های او، نیما به سرودن شعر روی آورد. همزمان به تحصیل طلبگی و آموزش زبان عربی پرداخت. در سال ۱۲۹۸ هـ ش کارمند وزارت مالیه شد، در حالی که از کار اداری نفرت داشت. آشنایی با زبان فرانسه راه تازه ای در پیش روی او گذاشت و یکسره ذهنش را به خود مشغول کرده بود. در سال ۱۳۰۰ نخستین کتاب شعرش را به نام «قصه ی رنگ پریده، خون سرد» با سرمایه شخصی منتشر ساخت. یک سال بعد ۱۳۰۱ «افسانه» نیما - به تعبیری سنگ بنای شعر نوین ایران - سروده شد و بعد از آن نیما با سرودن اشعار و نوشتن مقالات و نامه ها، نظریه ادبی خود، مبنی بر تحول و دگردیسی در ساختار شعر فارسی را به مخاطبان ارائه نمود.

- نمی گردد زبانم تا بگویم ماجرا چون بود/دریغ و درد/ هنوز از مرگ نیما من دلم خون بود
(اخوان ثالث، ۱۳۷۴: ۶۹)

- شعر من در طریقت «نیما» ست/ زین نمط من چه شور و شر ببرم (اخوان ثالث، ۱۳۶۰:

۱۸۹)

اخوان ثالث در شعر کلاسیک فارسی می سرود اما زمانی با شعر نیما یوشیج آشنا شد به شعر نو گرایش پیدا کرد. او در رابطه با اشعارش عنوان می کند «من نه سبک شناس هستم نه ناقد... من هم از کار نیما الهام گرفتم و هم خودم برداشت داشتم. در مقدمه زمستان گفته ام که می کوشم اعصاب و رگ و ریشه های سالم و رست زبانی پاکیزه و مجهز به امکانات قدیم و آنچه مربوط به هنر کلامی است را به احساسات و عواطف و افکار امروز پیوند بدهم یا شاید کوشیده باشم از خراسان دیروز به مازندران امروز برسم» و جای دیگر بیان می کند «من هرگز، هیچ گاه، خوشبختانه در کارهای خود «سیاسی» یا بقولی «سیاسی نویس» نبوده ام و نیستم...» (کاخی، ۱۳۷۱: ۳۳). برخی از منتقدین درباره اخوان گفته اند در اشعارش به نوعی به نبوت و پیام آوری روی آورده و از نظر عقیدتی آمیزه ای از تاریخ ایران باستان و آراء عدالت خواهانه پدید آورده و در این راه، گاه ایران دوستی او جنبه نژادپرستانه پیدا کرده است. اما اخوان این موضوع را نمی پذیرفت و در این باره گفته است: «من به گذشته و تاریخ ایران نظر دارم. من عقده عدالت دارم. هرکس قافیه را می شناسد، عقده عدالت دارد. قافیه دو کفه ترازو است که خواستار عدل است... گهگاه فریادی و خشمی نیز داشته ام.» (همان: ۹۷) اخوان با به کار بردن عروض، قافیه

و وزن در شعر نیما و نوشتن کتاب‌های مثل «عطا و لقای نیما» و «بدعت‌های نیما» بزرگ‌ترین خدمت را به جریان شعر نو انجام داد، وی در این دو کتاب به زبان کارشناسی و کاملاً حرفه‌ای پاسخ منتقدان شعر نیمای را برای همیشه داده است و پایه‌های شعر نو را در دانشگاه‌ها و مراکز علمی محکم کرد. شعرهای اخوان در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ شمسی روزنه هنری تحولات فکری و اجتماعی زمان بود و بسیاری از جوانان روشنفکر و هنرمند آن روزگار با شعرهای او به نگرش تازه‌ای از زندگی رسیدند. مهدی اخوان ثالث بر شاعران معاصر ایرانی تأثیری عمیق داشته است. هنر اخوان درآمیزش شعر کهن و سبک نیمایی و سوگ او برگزیده، مجموعه‌ای به وجود آورد که خاص او بود و اثری عمیق در هم‌نسلان او و نسل‌های بعد گذاشت. ارتباط شعر و موسیقی در فرهنگ ما از هر فرهنگ دیگری بیشتر و عمیق‌تر است و در شعر اخوان هم پیداست.

نتیجه گیری

فراخوان و بازآفرینی شخصیت های گذشته از جمله مسائل مهمی است که مورد توجه شاعران معاصر بوده و بازتاب گسترده ای در آثارشان داشته است. شاعر معاصر از رهگذر شخصیت های گذشته به بیان آرا و اندیشه های خود در مسائل متعدد می پردازد؛ طبق یافته های این پژوهش برخی از شخصیت های کهن در ادب معاصر از اهمیت ویژه ای برخوردار هستند. ادیب معاصر با استفاده از خلاقیت و نوآوری خود به برخی از شخصیت های کهن چهره جدیدی داده است. داستان پیامبران در شعر معاصر می تواند دست مایه ی باور و اندیشه ای معکوس با آنچه سابق دارد، باشد. شاعر معاصر از فراخوان و باز آفرینی عارفان استفاده می کند چرا که عارفان در شعر معاصر به اسطوره های مبارزه و مقاومت در صحنه مبارزات اجتماعی ایران معاصر بدل می شوند که برای احیای حقوق انسانی با بیداد مبارزه می کنند و نمادهای برگرفته از اندیشه های عارفان است. ادیب معاصر گاه به میراث گران سنگ ادبی چون حافظ و رودکی چنگ می زند و آن ها را چراغ راه می داند. احمد شاملو، محمدرضا شفیعی کدکنی و مهدی اخوان ثالث از جمله شاعران برجسته ای هستند که در زمینه های اجتماعی-سیاسی به وضوح در آثارشان از ظرفیت و تکنیک فراخوانی یا استدعا بهره برده اند و از این رهگذر موفق به خلق معانی و مفاهیم بکر و تازه شده اند. آنها با آگاهی و شناختی که نسبت به این ظرفیت داشته اند، توانسته اند آثار خود را در قالب سبک خاصی ارائه کنند، احمد شاملو، شفیعی کدکنی و مهدی اخوان ثالث با فراخوانی از شخصیت های تاریخی، دینی و اسطوره ای در رو ساخت شعر و آثارشان موفق به ایجاد لایه های تو در تو و شبکه های به هم پیوسته معنایی در زیر ساخت و بافت ضمنی شعر شده اند. هر سه شاعر یاد شده با توجه به شناخت و بینش عمیق اساطیری از تمام ظرفیت های این حوزه بهره برده اند و موفق به خلق آثاری ماندگار در عرصه شعر با سمبولیسم اجتماعی شده اند. هر سه شاعر در آثارشان هم به بازگو کردن و اشاره مستقیم به خویشکاریهای اساطیر پرداخته اند و هم در پاره ای موارد به امر تغییر و دخل و تصرف در شخصیت های اساطیری اقدام ورزیده اند. خلق چهره های شبه اسطوره ای و درهم آمیزی تلمیحات و شخصیت های اساطیری در شعر هر سه شاعر دیده می شود. اما از نکاتی که موجب تمایز این سه شاعر در نحوه اسطوره پردازی میشود می توان به این اشاره کرد که؛ مهدی اخوان ثالث و شفیعی کدکنی همانگونه که فقط از چهره های اساطیری مربوط به فرهنگ ایرانی در اشعارش سود برده اند، در اکثر موارد مفاهیم اجتماعی- سیاسی موجود در مضامین شعرش در چهار چوب مرزهای ایران و وطن شان خالصه می شود. اما احمد شاملو بر خلاف اخوان ثالث و شفیعی کدکنی، ضمن استفاده از اساطیر جهانی در شعرهایش خالق مفاهیمی اجتماعی شده که صاحب وجوه جهانی و بین المللی تری است.

ابهام که یکی از لازمه‌های جذابیت در شعر معاصر است، در آثار شاعران یاد شده نمودی پررنگ دارد و سبب جذب هر چه بیشتر مخاطب به آثار ایشان شده است. محمدرضا شفیعی کدکنی به شخصیت‌های کهن ایران توجه خاص داشته و در شعر خود آن‌ها را بازآفرینی کرده است. در شعر وی شخصیت‌های کهن از جمله حلاج، نوح، سلیمان، یوسف، ایوب، مسیح، خضر، خیام، رودکی، حافظ و کاووس حضور دارند. شفیعی کدکنی از فراخوان شخصیت‌پا فراتر نهاده و آن‌ها را مجدداً بازآفرینی نموده است؛ به طوری که در شعر او با دگردیسی معنایی کشتی نوح پر از موش و مار صحرای است و در آن جایی برای کبوتر و قناری نیست و عیسی جدید شفا دهنده ای دروغین است که بیماری‌های مصنوعی را شفا می بخشد و همه ی معجزه ی خضر یک بهار عاریتی و سرسبزی دروغین است که از دور بر تنه خشک و پیر سپیدار سبز جلوه می کند یا عارفان در شعر شفیعی به اسطوره های مبارزه و مقاومت در صحنه مبارزات اجتماعی ایران معاصر بدل می شوند که برای احیای حقوق انسانی با بیداد مبارزه می کنند و شخصیت های ادبی و اسطوره ای هریک در معنا و مفهومی جدید بازآفرینی شده اند. عقایدی همچون رندی حافظ، شک خیام، عشق و سادگی سعدی، دید حماسی فردوسی، قناعت و عزت نفس ناصر خسرو و ... همه در شعر و باور شفیعی یکجا رسوخ کرده است. شفیعی با استفاده از خلاقیت و نوآوری خود به برخی از شخصیت های تاریخی چهره جدیدی داده است. داستان پیامبران در شعر شفیعی می تواند دست مایه ی باور و اندیشه ای معکوس با آنچه سابق دارد، باشد. برای مثال کشتی نوح پر از موش و مار صحرای است و در آن جایی برای کبوتر و قناری نیست و حتی عیسی جدید شفا دهنده ای دروغین است که بیماری های مصنوعی را شفا می بخشد و همه ی معجزه ی خضر یک بهار عاریتی و سرسبزی دروغین است که از دور بر تنه خشک و پیر سپیدار سبز جلوه می کند. اشاره به صبر ایوب نیز در شعر شفیعی بازتابی دگرگونه با جنبه ی طنز و ریشخندی به ثمره ی شکیبایی و تحمل در این دوران است که در نهایت همه ی جسم و جان صبوران ایوب وار پوشیده و تباه می شود و چیزی جز مشتی کرم بر جا نمی ماند. شفیعی از فراخوان و باز آفرینی عارفان استفاده می کند چرا که عارفان در شعر شفیعی به اسطوره های مبارزه و مقاومت در صحنه مبارزات اجتماعی ایران معاصر بدل می شوند که برای احیای حقوق انسانی با بیداد مبارزه می کنند و نمادهای برگرفته از اندیشه های عارفان است. شفیعی گاه به میراث گران سنگ ادبی چون حافظ و رودکی چنگ می زند و آن ها را چراغ راه می داند. حافظ به عنوان شاعر مصلح اجتماع، قصد اصلاح ساختارهای فکری و اخلاقی حاکم بر جامعه زمانه خود را داشته است. چرا که زمانه حافظ پر بود از تزویر و ریا شاه و عالم و فقیه و زاهد. به همین خاطر موضوعات غالب در شعر او ستیز با این آسیب ها و انحرافات اخلاقی و اجتماعی زمانه خود است. شفیعی گاه از میان شخصیت های شاهنامه از کاووس نام می برد. کاووس پادشاهی ست که شفیعی وقتی از او یاد می کند هدفش ترسیم گرفتاری ها و مصیبت هایی است که به خاطر

جریانات سیاسی و حزبی و اجتماعی در این دوران، ملت گرفتار آن ها هستند و این به آن دلیل است که کاووس پادشاهی بی خرد بوده و همیشه موجب رنجش و دردسرهایی برای ایرانیان می شده است.

مهدی اخوان ثالث تحت تأثیر اساطیر ایران باستان و به ویژه اساطیر مربوط به شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی اقدام به فراخوانی و دعوت از شخصیت های اسطوره ای ورزیده است. این موضوع گواهی بر علاقه و دلبستگی او نسبت به فرهنگ اساطیری ایران است. از انواع اساطیر موجود در شعر اخوان می توان از اسطوره های قهرمانی (نجات بخش)، آفرینش و مرگ نام برد. هر کدام از این اساطیر در شعر او در مفهوم و مضمون های متفاوتی به کار گرفته شده است، به عنوان مثال اسطوره های قهرمانی و نجات بخش که بیشتر نشأت گرفته از شاهنامه فردوسی هستند، برای القای حس امید به آینده ای روشن به جامعه مورد استفاده قرار گرفته اند. غالب این اسطوره ها طبق خویشتکاریها و ویژگی های بالفعل شان در مفهوم چهره هایی یاری رسان و نجات بخش در شعر اخوان نمود پیدا می کنند. از این نوع اسطوره در شعر اخوان می توان از بهرام، پشوتن، سوشیانت، سام، گرشاسب، رستم و... نام برد. استفاده از اسطوره قهرمانی در شعر اخوان نسبت به سایر اساطیر بسامد بالاتری دارد. بعد از این نوع اساطیر میتوان گفت اسطوره آفرینش از جمله عناصر اساطیری است که در شعر اخوان برای ایراد مفاهیم شعری اش مورد استفاده قرار گرفته است، این چهره ها که در ساحت فکری شعر اخوان به عنوان نمادی از خلقت انسان فراخوانی شده اند، غالباً برای بیان اعتراض به حال روز سیاه جامعه و حاکمان مستبد و منفعت پیشه روزگار شاعر در اشعار اجتماعی اخوان رخ عیان می کنند. شایان ذکر است که در پاره ای از موارد این اعتراض آنگونه عمیق و محکم بیان می شود که رنگ و بوی عصیان در برابر تمام هستی به خود می گیرد. مشی و مشیانه سر آمد این نوع اسطوره در شعر اخوان به شمار می روند. سرآمد اسطوره مرگ در شعر اخوان، سهراب و سیاوش هستند، که نمونه ای از فرزندکشی و مرگ های مظلومانه در جهان اساطیر به شمار می روند. این نوع از اساطیر به عنوان نمادی از مظلومیت و پاکدامنی برای جوانان مبارز روزگار شاعر، در شعر او مورد استفاده بوده اند. رستم به عنوان یکی از شخصیت های پر کاربرد در شعر اخوان در برخی از اشعار او در زمره این نوع اساطیر قرار می گیرد، تلمیح به داستان مرگ رستم با دسیسه های نابرداری اش شغاد، نمونه ای از برادرکشی های اساطیری در شعر اخوان محسوب می شود. شخصیت رستم بنا به خویشتکاری هایش و البته درک بالای اخوان از ویژگی های این شخصیت چه در قالب اسطوره قهرمانی و چه در قالب اسطوره مرگ به عنوان نمادی از ایران و فخر و شکوه تاریخی اش در ساحت شعری اخوان فراخوان شده است.

با توجه به بررسی های صورت گرفته در این زمینه، می توان مدعی شد که شعر و اندیشه اخوان در اکثر موارد تحت تأثیر و در خدمت اساطیر فراخوانی شده در آثارش است. چرا که بازگو

کردن و اشاره مستقیم به خویشکاری شخصیت‌های اسطوره‌ای در ساحت شعر او نمود پر رنگتری نسبت به انواع فراخوانی‌های دیگر دارد. احمد شاملو در زمینه استفاده از تکنیک فراخوانی شخصیت‌های اسطوره‌ای، ضمن استفاده از اساطیر ملی ایران، نگاه ویژه‌ای به اساطیر دیگر ملل جهان بخصوص اساطیر یونان و روم باستان داشته است. او با بینش و شناخت عمیقی که از دنیای اساطیر داشته از انواع اسطوره در اشعارش سود جسته است. اساطیری مانند: اسطوره قهرمانی، اساطیر مربوط به آفرینش، آزادی، پیروزی، شکست، صبر و... در ساحت فکری شعر شاملو مرکزیت و محوریت شبکه‌های معنایی مختلف را عهده‌دار هستند. شاملو از شخصیت‌های تاریخی، دینی و اسطوره‌ای با ظرافت و دقت خاصی در جهت بیدارگری و ایجاد حس و انگیزه مبارزه‌گری در جامعه روزگار خویش بهره برده است. اسطوره‌های شکست در شعر شاملو در معنای پایان کار مورد استفاده قرار نگرفته‌اند، بلکه این اسطوره‌ها در شعر شاملو نمادی از شروع دوباره هستند که در جهت دمیدن حس پویایی و زندگی در جامعه به کار گرفته شده‌اند. اسطوره‌های به کار رفته در شعر شاملو به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که می‌توان آنها را دلیلی بر نگاه اومانستی و انسان محور شاملو قلمداد کرد. در اساطیر شعر شاملو مرگ جسمانی شروعی برای جاودانگی به حساب می‌آید و اساطیر مربوط به این حوزه در مفهوم جاودانگی، پس از مرگ‌های سرخ و شهادت‌گونه فراخوانی شده‌اند. از نظر شاملو مرگ باعث بهتر از زندگی با ذلت است پس به تبع آن اسطوره مرگ در شعر او جایگاه ویژه‌ای دارد. در مجموع، با استناد به اساطیر فراخوانی شده در شعر شاملو می‌توان تفکر و ذهنیت اسطوره پرداز او را دریافت. با این حال شاملو بیشتر از آنکه به اساطیر دلبسته باشد به خصلت‌ها و اصالت انسان ارج می‌نهد. او تمام خویشکاریها و ویژگیهای اساطیری را در وجود انسان جستجو می‌کند. در شعر، فلسفه و اندیشه او انسان جایگاه ویژه‌ای دارد. اعتقاد به آزادی نوع بشر و احترام به عقیده‌ها و اعتقادات انسانی بزرگترین و بارزترین مفهومی است که شاملو در پس فراخوانی شخصیت‌های تاریخی، دینی و اساطیری متنوع در شعرش از آن دم می‌زند. در اکثر موارد شخصیت‌های فراخوانی شده در ساحت فکری شعر شاملو بیانگر زاویه دید و طرز نگاهی هستند که از مختار بودن انسان در رقم زدن سرنوشتش خبر می‌دهند. فراخوانی شخصیت‌های مختلف از فرهنگ‌های متفاوت و خلق شخصیت‌های جدید خصوصاً اسطوره‌های جدید برای جامعه امروزی به عنوان نمادهای مقاومت و امید به روزهای آینده، پر رنگترین نمود را در آثار شاملو دارد. از این دست فراخوانی شخصیت می‌توان به شعر «سرود ابراهیم در آتش» اشاره کرد که در آن شاملو با فراخوانی از دو چهره اساطیری از دو فرهنگ متفاوت سعی در خلق چهره‌های شبه اسطوره‌ای برای جامعه خویش را دارد. شاملو در زمان و مکان اساطیری سکونت نمی‌کند بلکه با سفر کردن در زمان‌ها و مکان‌های اساطیری و رجوع به آنها از جهان اساطیر مفاهیمی را تازه کرده و به سوغات می‌آورد، همین موضوع را می‌توان گواهی بر قدرت او در اسطوره‌پردازی و فراخوانی‌های شخصیتی قلمداد

کرد. چرا که شاعر موفق کسی است که در زمان خویش زندگی می‌کند و از تمام ظرفیت‌ها و عقبه‌ی فرهنگی‌اش در جهت خلق مضامین نو و امروزی که با معیارهای تفکر و تعقل جامعه‌اش هم سو باشد بهره‌وری کند. و به نظر میرسد که احمد شاملو به خوبی توانسته این فرایند را در شعرش عملی کند.

به نظر می‌رسد مهدی اخوان ثالث به لحاظ کمی، در استفاده از فراخوانی شخصیت‌های اساطیری از شفیعی کدکنی و شاملو پیشی گرفته است. در برخی از اشعار اخوان در استفاده از شخصیت‌ها و اشارات اساطیری با نوعی اطناب و زیاده‌گویی مواجه می‌شویم، به عنوان مثال در شعر «قصه شهر سنگستان» اخوان دست به فراخوانی از چند شخصیت اسطوره‌ای می‌زند که همگی در یک مفهوم و معنا (نجات بخشی) به کار رفته‌اند و اگر یک یا چند شخصیت از آنها را از متن شعر حذف کنیم چندان اتفاقی در خروجی معنایی شعر نمی‌افتد. این در حالی است که احمد شاملو و شفیعی کدکنی در فراخوانی شخصیت‌های اسطوره‌ای در نهایت ایجاز و خلاصه‌گویی عمل کرده و مفهوم مورد نظر را ایراد می‌کنند. این مشخصه را در اکثر اشعار این دو شاعر می‌توان مشاهده کرد.

از اشتراکات فکری و فلسفی این سه شاعر؛ امید به آینده و انتظار آمدن یک ناجی برای رهایی بخشیدن جامعه از ظلم و استبداد و خفقان است. هر چند شعر اخوان در نگاه اول رنگ و بوی نومیدی و یأس دارد اما با دقت بیشتر در لایه‌های شعری او به نوعی امید به آینده بر می‌خوریم که بیانگر اصل فلسفه و اندیشه شاعر است. در مجموع می‌توان اذعان داشت که شاعران یاد شده در زمینه فراخوانی موفق عمل کرده‌اند، و در این راستا جزو چهره‌های ممتاز و طراز اول شعر و ادبیات معاصر به شمار می‌روند. نوع و نحوه استفاده هر سه شاعر از این شخصیت‌ها به صورت‌ها و گونه‌های مختلفی انجام می‌گیرد که از جمله آنها می‌توان به انواع زیر اشاره کرد:

- ۱- بازگو کردن و اشاره مستقیم به خویشکاریهای شخصیت مورد نظر
- ۲- دخل و تصرف در خویشکاریهای شخصیت مورد نظر تا حد تخریب شخصیت
- ۳- دخل و تصرف در چهره‌های تاریخی، دینی یا اساطیری شخصیت و وارونگی شخصیتی و خلق مفهوم تازه
- ۴- تقدس زدایی از شخصیت‌های دینی و اساطیری
- ۵- تقابل شخصیت‌های اساطیری، دینی و تاریخی
- ۶- ادغام تلمیحات و شخصیت‌های دینی، تاریخی و اساطیری و داستان‌های مربوط به آنها
- ۷- خلق و ابداع شخصیت‌های شبه اسطوره‌ای جدید، مانند شخصیت شهریار در شعر قصه شهر سنگستان اخوان که نمادی از اسطوره شکست معرفی شده است.

فهرست منابع

الف: کتاب‌ها

۱. اخوان ثالث، مهدی (۱۳۹۹) مجموعه آثار، چاپ سوم، تهران: زمستان
۲. (۱۳۸۹) آخرشاهنامه، چاپ بیست و دوم، تهران: انتشارات زمستان
۳. (۱۳۹۰) زمستان، چاپ بیست و هفتم، تهران: انتشارات زمستان
۴. (۱۳۹۰) از این اوستا، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات زمستان
۵. (۱۳۹۰) سه کتاب، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات زمستان
۶. (۱۳۸۹) ترا ای کهن بوم و بردوست دارم، چاپ نهم، تهران: انتشارات زمستان و مروارید
۷. (۱۳۹۰) آن گاه پس از تُندر (منتخب هشت دفتر شعر)، چاپ ششم، تهران: انتشارات سخن
۸. (۱۳۸۲) صدای حیرت بیدار؛ گفت‌وگو با مهدی اخوان ثالث، زیر نظر مرتضی کاخی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زمستان
۹. اسماعیل، عزالدین (۱۹۷۲)، الشعر العربی المعاصر، چاپ اول، بیروت: دارالعودة،
۱۰. درستی، احمد (۱۳۸۱) شعر سیاسی در دوره پهلوی دوم، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی
۱۱. دستغیب، عبد‌العلی (۱۳۷۳) نگاهی به مهدی اخوان ثالث، چاپ اول، تهران: انتشارات مروارید
۱۲. دشتی، علی (۱۳۴۸) دمی با خیام، تهران: امیرکبیر
۱۳. سیفی، محسن (۱۳۹۱) فراخوان پیامبران الهی در شعر ممدوح عدوان، ادب عربی
۱۴. شاملو، احمد (۱۳۸۹) مجموعه آثار، تهران: انتشارات نگاه
۱۵. (۱۳۸۳) ابراهیم در آتش، تهران: نگاه
۱۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، (الف) آئینه ای برای صداها، تهران: سخن
۱۷.، ۱۳۷۶، (ب) هزاره دوم آهوی کوهی، تهران: سخن
۱۸. شولتز، دوان پی (۱۳۹۰)، نظریه های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: ویرایش
۱۹. شوالیه، ژان و همکار (۱۳۷۸) فرهنگ نمادها، جلد ۵، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون
۲۰. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸) حماسه سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر
۲۱. طبری، محمد جریب (۱۳۵۲) تاریخ الرسل و ملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران

۲۲. عباسی، حبیب الله (۱۳۷۸) سفرنامه باران، تهران، روزگار
۲۳. محمدی، محمد حسین (۱۳۸۵) فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، چاپ دوم، تهران: نشر میترا
۲۴. میرصادقی، جمال (۱۳۸۷) عناصر داستان، ج ۶، تهران: سخن
۲۵. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۵) فرهنگ اساطیر و داستان واره ها در ادبیات فارسی، تهران: موسسه فرهنگ معاصر

ب: مقاله ها

۲۶. امیری خراسانی، احمد و همکاران (۱۳۹۶) کارکردهای داستان حضرت موسی در شعر سبک خراسانی و عراقی، پژوهش های ادبی-قرآنی، شماره ۱
۲۷. ایران زاده، نعمت الله (۱۳۹۵) تحلیل موضوعی مقاله های ادبیات تطبیقی ایران از ۱۳۳۰ تا ۱۳۹۰ ه.ش، پژوهش های ادبیات تطبیقی، شماره ۱
۲۸. بامدادی، محمد و همکار (۱۳۸۸) نگاهی به اثرپذیری اشعار شفیعی کدکنی، ادب پژوهی گیلان، شماره ۱۰
۲۹. بهمنی مطلق، حجت الله (۱۳۹۵) آبشخورهای فرهنگی و دینی شعر شفیعی کدکنی، فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)
۳۰. پارسا، سید احمد (۱۳۸۸) تحلیل و بررسی سروده های نادر یا اسکندر اخوان ثالث، مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، شماره اول، بهار ۱۳۸۸.
۳۱. رحیمی، غلامرضا و همکاران (۱۳۹۰) بهره برداری از عناصر پرکاربرد اسطوره ای شاهان و پهلوانان ایران باستان در شعر شاعران برجسته مشروطه، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، شماره ۲۵
۳۲. رضی، احمد (۱۳۹۵) پیوندهای بینامتنی منظومه آرش کمانگیر کسرایی و خوان هشتم اخوان ثالث، مجله شعرپژوهی بوستان ادب
۳۳. شاکری، شیوا (۱۳۹۸) افراسیاب در داستان های شاهنامه، جستارهای ادبی مجله علمی-پژوهشی، شماره ۱۷۹
۳۴. طاهری، قدرت الله (۱۳۹۱). منطق بازآفرینی روایت های کهن در شعر معاصر ایران، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۶۷/۳
۳۵. فرزاد، عبدالحسین (۱۳۸۶) نگاهی تطبیقی به شعر معاصر ایران و عرب، ادبیات تطبیقی جیرفت، شماره
۳۶. فولادوند، عزت الله (۱۳۸۶) غبار قرن ها شکست و دلمردگی در آینه اساطیر شعراخوان ثالث، ماهنامه حافظ، شماره ۴۴،

۳۷. لنگرودی، عبدالعلی (۱۳۹۴) فراخوان شخصیت های دینی در شعر پایداری معاصر (مورد پژوهی شخصیت مسیح)، فصلنامه لسان مبین، شماره ۲۰
۳۸. عالی عباس آباد، یوسف (۱۳۸۹) ایران و هویت ملی در اندیشه مهدی اخوان ثالث، فصلنامه مطالعات ملی، سال یازدهم، شماره ۱
۳۹. علوی مقدم، مهیار (۱۳۹۱) بررسی تطبیقی بازافرینی اسطوره ها در شعر معاصر"، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۴۰. مرتضوی، سید جمال الدین (۱۳۸۹) نمادپردازی در شعر اخوان ثالث، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهرکرد، شماره ۱۸ و ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
۴۱. نیری، بهاره (۱۳۹۷) بررسی تطبیقی اسطوره در شعر علی جعفر العلق و مهدی اخوان ثالث، سومین کنفرانس بین المللی ادبیات و زبان فارسی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۷ - ۱۲۱

واکاوی ماهیت نکاح دائم از منظر فقه اسلامی و حقوق ایران

^۱ جواد جعفری ندوشن^۲ علی تولایی^۳ سید جعفر هاشمی باجگانی

چکیده

تحلیل مبنایی و ماهیتی نکاح دائم از منظر فقهی و حقوقی و اخلاقی دارای اهمیت و ثمره های علمی و کاربردی است. تشخیص مقتضای ذات عقد و تاثیر شرط خلاف آن، حق حبس زوجه، تمیکن، انفاق، فوت زوج در اثنای مدت و نقش مهر در نکاح دائم منوط به تشخیص ماهیت این عقد است لیکن قانون مدنی یا سایر قوانین خاص، در مورد ماهیت نکاح دائم مقررهای ندارند. از واکاوی و تتبع در نظرات فقهی و حقوقی و توجه به بعد اخلاقی و روحانی نکاح دائم، دو رویکرد اساسی در خصوص ماهیت نکاح دائم به دست می آید. رویکرد اول، ماهیت نکاح دائم را معاوضی دانسته و رویکرد دوم، ماهیت آن را غیر معاوضی می داند لیکن فقها و حقوقدانان در ارائه نظر بر اساس این دو رویکرد نیز اختلاف نظر داشته و مبانی و تفسیر متفاوتی را انتخاب نموده اند. در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی سعی گردیده است مبانی اخلاقی و فتاوای فقهی و دکترین حقوقی در این زمینه تشریح، تبیین و تحلیل گردیده و در نهایت نظریه مختار یا تحلیل مورد نظر ارائه گردد. یافته این پژوهش آشکار خواهد کرد که نکاح دائم عقدی غیر معاوضی و با احکام و شرایط توقیفی می باشد.

واژگان کلیدی

ماهیت نکاح، ازدواج دائم، عقد معاوضی، امور توقیفی، عقد غیر معاوضی، اخلاق.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران.

Email: jafari8260@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: tavallaei@yazd.ac.ir

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

Email: sjafarhashemi@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۴/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲

طرح مسأله

نکاح یا ازدواج، پیمان مقدسی است که نه تنها در دین مبین اسلام که البته در سایر ادیان نیز محترم و به رسمیت شناخته شده و قواعد، مقررات و اصول خاص بر آن حاکم است، چنانکه از معصوم روایت شده: لکل قوم نکاحا (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۸۰). ازدواج پیمانی است که محدود به سرزمین، اشخاص و محدوده تاریخی خاص نبوده است. دین اسلام نیز به عنوان دین کامل با توجهی خاص و دقیق تر، قواعد حاکم بر این عقد را تشریع نموده است. ازدواج از نوع دائم آن مورد پذیرش تمامی مذاهب اسلامی است هرچند در برخی فروع آن، هر کدام به استناد مبانی مورد قبول، احکامی متفاوت را استنباط می کنند لیکن ازدواج از نوع موقت آن، از مباحث اختلافی میان فقهای شیعه و اهل سنت است لیکن بحث پیرامون اهمیت ازدواج، قاعده «لکل قوم نکاح» و اختلاف نظر فقهای شیعه و اهل سنت در باب ازدواج موقت خود بحث مستقلی است که موضوع بحث مقاله حاضر نیست لیکن پژوهش حاضر در خصوص ماهیت ازدواج دائم با رویکرد تطبیقی در فقه و حقوق ایران نگارش شده است چرا که تحلیل مبانی و ماهیتی ازدواج دائم دارای اهمیت و ثمره های علمی و کاربردی است. از جمله تشخیص مقتضای ذات عقد و تاثیر شرط خلاف آن، حق حبس زوجه، تمیکن، انفاق، فوت زوج در اثنای مدت و نقش مهر در نکاح دائم، منوط به تشخیص ماهیت این عقد است. به عنوان مثال در مورد حق حبس زن اگر به استناد معاوضی بودن نکاح، قائل به وجود حق حبس برای زن باشیم، در صورت عدم تمکین زن، باید این حق را برای مرد نیز برای پرداخت تمام مهر قائل بود. در صورتی که قاطبه فقها و حقوقدانان قائل به چنین حقی برای مرد (در فرض مذکور) نیستند. از طرفی اگر زن به اختیار، تمکین خاص نماید حق حبس وی ساقط خواهد شد. نظری که قانون مدنی نیز حسب ماده ۱۰۸۶ آن را بیان نموده است. این در حالی است که اگر معاوضی بودن نکاح، مستند حق حبس زن باشد، با یک بار تمکین، تمام عوض (بضع) به مرد تسلیم نشده است و می بایست برای زن برای دفعات دیگر تمکین نیز قائل به حق حبس باشیم. بر این اساس دستیابی به راه حل و تحلیل مباحث مهم در حوزه حقوق خانواده (از این قبیل موارد بیان شده) را می توان به صورت مبانی و با تعیین ماهیت نکاح دائم داد و زوایای آن را روشن کرد. ضرورت شناخت و بیان ماهیت نکاح دائم از آن جهت مهمتر است که در قانون مدنی ایران به عنوان قانون عام و سایر قوانین خاص موضوعه در باب حقوق خانواده، در مورد ماهیت ازدواج دائم حکم صریحی ندارند و صرفا احکام و شرایط این عقد را به فراخور نیاز تقنینی و تنظیم روابط زوجین بیان می کنند. در حقوق ایران مقاله ای با عنوان «چیستی نکاح دائم و تاثیر آن بر حقوق زوجین» به پژوهشی در این زمینه می پردازد (محمد زاده و نظری توکلی، ۱۳۹۹، ۲۸۷ الی ۳۰۸) لیکن مقاله مذکور بیشتر

به تبیین احکام و آثار معاوضه انگاری نکاح دائم پرداخته و در خصوص آراء فقهی دیگر پیرامون غیر معاوضی بودن ماهیت نکاح به صورت گذرا عبور کرده است و نظرات حقوقی نیز بیان نشده است. مقاله مذکور با اشاره به ماهیت غیر معاوضی نکاح دائم، نهایتاً آن را دارای ماهیت عبادی معرفی می کند و معتقد است ماهیت اصلی نکاح تعهد زوجین بر انضمام و تشکیل زندگی مشترک و چیزی جز تعهد زوجین بر تشکیل زندگی مشترک نیست که این دیدگاه از نظر نویسندگان مقاله حاضر قابل انتقاد و در جای خود بحث شده است. از طرفی چنانکه در ادامه این مقاله خواهد آمد، مبانی و نظرات فقهی در رویکرد غیر معاوضی بودن نکاح دائم و نظرات و آراء بیشتری از فقها و حقوقدانان در خصوص ماهیت معاوضی بودن نکاح ذکر خواهد شد. از طرفی دیگر مقاله مذکور ماهیت نکاح دائم را از منظر فقها به سه قسم معاوضی، غیر معاوضی و شبه معاوضی تقسیم می کند این در حالی است که از نظر نویسندگان مقاله حاضر دو رویکرد اساسی از منظر فقها و حقوقدانان در مورد ماهیت نکاح دائم وجود دارد. از منظر فقهی نیز در مورد «ماهیت نکاح دائم» مبحث و باب مستقلی در متون فقهی ملاحظه نمی شود. صرفاً فقهایی از جمله بحرانی در سند العروۃ الوثقی با عنوان «ماهیه عقد النکاح و حقیقه» به صورت کلی موضوع را مطرح (۱/۱۴۲۹: ۴۲۱) و سایر فقها نیز صرفاً در ذیل بحث نکاح به ارائه نظر در خصوص احکام شرایط این عقد پرداخته اند یا اندک فقها و حقوقدانانی به صورت گذرا، آن هم در خلال سایر مباحث مربوط به این عقد، به ماهیت عقد نکاح اشاراتی نموده اند که به برخی نظرات ارائه شده نیز ایرادات اساسی وارد و در برخی نظرات نیز به جنبه های فقهی موضوع توجه اندک شده و یا از اساس توجهی نشده است. از طرف دیگر توجه به ماهیت اخلاقی نکاح دائم در فقه اسلامی و رودیکرد متمدنانه اسلام به زن و خانواده و تشریع احکام فقهی بر اساس آن، ما را به دستیابی ماهیت صحیح نکاح دائم رهنمون می سازد. بر این اساس و با توجه به ضرورت شناخت ماهیت نکاح دائم، با روش تحلیلی - توصیفی و گردآوری آراء فقهی و حقوقی به روش کتابخانه ای، فتاوی فقهی و نظرات حقوقی تشریح و همزمان نظرات مخالفین و موافقین دسته بندی و ارائه می گردد. در نهایت نیز ضمن تتبع و داوری این نظرات، نظر مختار برگزیده یا نظر تحلیلی ارائه می شود. براین اساس و ابتدا در بند اول ماهیت اخلاقی نکاح دائم تحلیل می گردد تا در تشخیص صحیح و بیان و نقد نظرات فقهی و حقوقی در مورد ماهیت نکاح دائم توجه لازم به این بعد مهم از ماهیت نکاح دائم شود. در بند دوم تعریف نکاح به تفکیک نظر اهل لغت، فقها و حقوقدان و در بند سوم ماهیت نکاح دائم از دیدگاه فقها و حقوقدانان و نقد و تحلیل نظرات فقهی و حقوقی بیان و در نهایت نتیجه پژوهش ارائه می شود.

۱- ماهیت اخلاقی نکاح دائم

نکاح به عنوان بارزترین مصداق عینی «عقد» در میان مردم شناخته می‌شود و سوای بعد شرعی و قانونی آن که موجب پیوند زن و مرد می‌شود، پیمانی مقدس و دارای بعد اخلاقی و روحانی است. در حقوق ایران و فقه اسلامی عقد ازدواج از دو دیدگاه فقهی - حقوقی و اخلاقی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. آمیخته شدن اخلاق با قوانین و حقوق خانواده، تکالیف و حقوق زوجین، در واقع عقد نکاح را به بنیانی مستحکم و عقدی ویژه تبدیل نموده و به همین دلیل فقها و حقوقدانان قبل از ورود به مباحث فقهی و حقوقی نکاح، ابتدا رویکردهای اخلاقی این پیمان مقدس و نقش آن در تحکیم خانواده و اجتماع، تولید و پرورش نسل و سلامت روحی و روانی جامعه را ارائه می‌کنند. بر این اساس باید گفت دین اسلام با ارائه الگوی ازدواج اسلامی، کارکردی اخلاقی برای ازدواج قائل شده است چنانکه آیات قرآن و احادیث ماثوره از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) علاوه بر تشریع و تبیین احکام فقهی ازدواج به رویکردهای اخلاقی و اصول اخلاقی نکاح دائم پرداخته اند که از جمله می‌توان به دستور خداوند در قرآن کریم به حسن معاشرت (سوره نسا/ ۱۹) یا حدیث منسوب به حضرت امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: مورد لعن و نفرین است کسی که حقوق خانواده خویش را ضایع کند (حر عاملی، ۲۵۱/۱۵) اشاره کرد. اصل مودت و رحمت در روابط زوجین و والدین و فرزندان از اصول اخلاقی مهم و سنگ بنای عقد ازدواج است که نیز در قرآن تصریح شده است. قانون مدنی هم زن و شوهر را مکلف به حسن معاشرت با یکدیگر می‌داند (ماده ۱۱۰۳) یا در ماده‌ای دیگر ضرورت معاضدت زوجین در تشدید مبانی خانواده و تربیت اولاد را مقرر می‌دارد (ماده ۱۱۰۴)

آنچه از آموزه‌های اخلاقی و اصول مترقی در اسلام و حقوق ایران بیان شد را می‌توان با ازدواج در عصر جاهلیت مقایسه نمود که در آن تشکیل خانواده (با مسامحه) و ازدواج بر اساس الگوهای غیر اخلاقی بوده است. جالب اینکه عصر مدرنیته و معاصر نیز با بازگشت به عصر جاهلیت، همان الگوهای غیر اخلاقی را پیش گرفته و با زدودن اخلاق از بنیان خانواده، ازدواج را در معنای اصلی آن فراموش نموده است. نکاح شِغار، نکاح بَدَل، نکاح با دو خواهر از جمله ازدواج‌هایی با اصول و مبانی غیر اخلاقی در عصر جاهلیت و ازدواج سفید و همجنس بازی از جمله ازدواج‌های رایج با معیارهای غیر اخلاقی در جاهلیت مدرن است.

مهمترین مبانی فکری و بنیانی در تن دادن اشخاص به ازدواج با معیارهای غیر اخلاقی در جاهلیت و عصر معاصر، معیار و مبنا بودن ارزش‌های مادی و کامجویی و لذات مادی است به گونه‌ای که در این الگوی ازدواج، زن به مثابه کالا و تامین نیازهای جسمی و جنسی مرد در اولویت است. لیکن قرآن کریم ازدواج دائم را «میثاقا غلیظا» معرفی می‌نماید (نساء/ ۲۱). هدف اسلام از ازدواج برخلاف معیارهای عصر جاهلیت، صرفا ارضای غریزه جنسی و تولید نسل یا

توجه صرف به ماده و عالم ماده و لذات مادی نیست بلکه هدف اصلی اسلام از ازدواج حفظ دین زوجین، حفظ کرامت، عفت و حیا و تکامل معنوی انسان و تربیت نفس است (نجفی، ۱۳/۲۹؛ طوسی، تهذیب الاسلام، ۷/حدیث ۱۰۴۴؛ طباطبایی، محمد حسین، ۴/۲۹۰ و ۲۷۶؛ مطهری، ۴۷).

بر این اساس به نظر می‌رسد برای تحلیل ماهیت ازدواج دائم می‌بایست به اصول اخلاقی مورد نظر شارع و مبنای اخلاقی پیمان مقدس ازدواج در اسلام توجه نمود و بر اساس این معیارها ماهیت فقهی - حقوقی ازدواج دائم را تحلیل نمود. رویه‌ای که فقهای معظم شیعه نیز در تدریس و تالیف متون فقهی پیش گرفته‌اند. عدم توجه به این معیارها یا توجه افراطی به این معیارها باعث شده است برخی صاحب نظران در خصوص تشخیص ماهیت عقد نکاح دائم دچار اشتباه شده و در نهایت در تحلیل مقررات و مسائل مربوط به نکاح دائم مانند تمیکن، انفاق، حق حبس زوجه و حتی حق حبس زوج، دچار اشتباه شوند به عنوان مثال برخی بدون توجه به ماهیت اخلاقی و روحانی ازدواج، مهریه در برابر بُضع (استمتاع جنسی) قرار داده و نکاح دائم را عقدی معاوضی می‌دانند. این نگاه زن را به مثابه کالایی در دست مرد می‌داند که برای آن وجهی می‌پردازد. در مقابل توجه افراطی به ماهیت اخلاقی نکاح و عدم توجه به سایر جنبه‌های ازدواج که مورد نظر شارع مقدس نیز بوده است مانند ضرورت تولید نسل، همگرایی با فطرت، رضای غریزه جنسی باعث شده است، برخی صرفاً نکاح را دارای جنبه روحانی دانسته و در تحلیل برخی آثار نکاح چون حق حبس دچار اشتباه شوند. نگارنده با ملاحظه و با توجه به افتراق اصول اخلاقی در ازدواج در عصر جاهلیت و مدرنیته و نگاه متمدنانه اسلام به ازدواج، زن و خانواده و نقش آن در تربیت اخلاقی انسان و جامعه از یک طرف و نگاهی جامع به تمام ابعاد مبنایی نکاح که مهمترین آن اصول اخلاق و تکامل معنوی انسان است، از طرف دیگر، ماهیت فقهی و حقوقی ازدواج را تحلیل و در جای جای بحث و به فراخور آن با مراجعه به این اصول اخلاقی، نسبت به نقد نظرات و انتخاب نظر مختار یا ارائه نظر اقدام نموده است.

۲- تعریف نکاح

جهت دستیابی به مفهوم و ماهیت حقوقی ازدواج می‌بایست به تعاریف لغوی و اصطلاحی آن توجه نمود. بررسی این موارد از آن جهت اهمیت دارد که راه برای تشخیص صحیح ماهیت حقوقی ازدواج، هموار و طریقی روشن و صحیح به دست می‌دهد. کلمه نکاح در قرآن و روایات اطلاق دارد و شامل هر دو قسم آن یعنی دائم و موقت می‌باشد لذا تعاریف ارائه شده از نکاح نیز شامل هر دو قسم می‌شود منتها با این تفاوت که بر خلاف ازدواج دائم، ازدواج موقت برای مدت معینی است. بر این اساس تعریف اهل لغت، فقها و حقوقدانان ذکر می‌شود:

۲-۱- نظر اهل لغت

اهل لغت در مورد معنی نکاح اختلاف نظر دارند. به شرح ذیل نظرات آنان ذکر می‌گردد:

الف - برخی نکاح را به معنی وطاء یا رابطه جنسی به معنی خاص می‌دانند و معتقدند معنی لغوی نکاح در اصل کلام عرب، وطاء است.^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۶).

ب - عده ای نکاح را به معنی عقد می‌دانند یعنی وقتی می‌گوئیم نکاح، مراد عقد نکاح است. ادیبی با اعتقاد به این نظر می‌نویسد: «نکاح در اصل، به معنی عقد است و سپس در معنی جماع استفاده می‌شود و محال است که نکاح در اصل به معنی جماع باشد و سپس در معنی عقد» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲۳). در اثری تفسیری از قرآن کریم در ذیل آیه ۲۳۰ سوره بقره^۲ نیز این نظر بیان شده است. (طبرسی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۶).

ج - برخی کلمه نکاح را مشترک بین عقد و وطاء می‌دانند. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۱۳؛ فیومی، بی تا، ص ۶۲۴).^۳

د- برخی معتقدند حقیقت کلمه نکاح هیچ یک از معانی عقد، وطاء و جماع نیست بلکه این معانی مجازند زیرا از معانی حقیقی اخذ شده‌اند. در واقع معنی حقیقی نکاح «اختلاط» یا «تقابل» یا «انضمام» است. مانند جمله ی «نکحت المطر الارض» یعنی باران با زمین مخلوط شد و یا جمله ی «تناکحت الجبال» یعنی کوهها به هم رسیدند و یا جمله ی «تناکحت الأشجار» یعنی درختان به یکدیگر ضمیمه شدند (پیوند شدند) و چون ازدواج اختلاط یا به هم رسیدن یا ضمیمه و پیوند دو انسان با هم است، به آن نکاح می‌گویند (فیومی، بی تا، ص ۶۲۴). بر این اساس از نکاح معنی عقد فهمیده نمی‌شود مگر اینکه همراه با قرینه ای باشد مانند اینکه بگوئیم: نکح فی بنی فلان. همچنین از نکاح معنی «وطاء» نیز فهمیده نمی‌شود مگر اینکه همراه با قرینه ای باشد مانند اینکه بگوئیم: نکح زوجه. بر این اساس آوردن این قرینه ها دلیل مجاز بودن معانی عقد و وطاء است. حتی اگر بگوئیم معانی عقد و وطاء از معنی حقیقی اخذ نشده است، معنی «عقد و وطاء» از نکاح بر معنی هریک به تنهایی از نکاح، ترجیح دارد زیرا معنی عقد یا وطاء از نکاح فهمیده نمی‌شود مگر به قرینه (فیومی، بی تا، ص ۶۲۴). فقیهی معاصر با رد این نظر و دلیل آن معتقدند: «یکی از علائم چهارگانه حقیقت و مجاز، اطراد و عدم اطراد است. در واقع اطراد علامت حقیقت است ولو همراه با قرینه باشد یعنی اگر لفظی در معنایی مطلقاً استعمال شود، علامت حقیقت است و اگر لفظی با قرینه در معنایی زیاد استعمال شود، بین این لفظ و معنی

۱. النکاح البضع

۲. حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ

۳. با این عبارت: النکاح الوطی، و قد یكون العقد

علاقه‌ای پیدا می‌شود که اگر بعداً بدون قرینه هم به کار رود، آن معنا به ذهن می‌آید یا معنی حقیقی و یا منصرف الیه. از طرفی در قرآن در تمام موارد «نکاح» به معنی «عقد» است و از این استعمالات، ذهن انس پیدا می‌کند که نکاح به معنی عقد است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵).

۲-۲- نظر فقها

اندک فقهایی تعریفی از نکاح ارائه می‌کنند^۱ لیکن غالب فقهای معظم به جای ارائه تعریفی از نکاح، در خصوص معنی اصطلاحی نکاح که آیا منظور از این واژه، عقد یا وطی یا هر دو هست بحث می‌کنند و در این موضع هم اختلاف نظر نیز دارند. به شرح ذیل نظرات آنان ذکر می‌گردد:

۱- برخی با استناد به آیه ۴۹ سوره احزاب^۲ معتقدند: در اصطلاح شرعی، نکاح، عقد لفظی مملکِ وطی به صورت ابتدایی است و این لغت را عقد در معنی حقیقت شرعی و وطء در معنی مجاز شرعی گفته‌اند (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۸). فقیهی دیگر معنی لغوی نکاح را در اکثر موارد «وطء» و در اقل موارد «عقد» می‌دانند لیکن معنی شرعی نکاح را برعکس معنی لغوی اعلام می‌کنند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۷).

۲- برخی دیگر نکاح را در معنای عقد می‌دانند. از جمله فقیهی ضمن اینکه نکاح را در شرعیت اسلام به معنی عقد می‌داند و معتقد است نکاح در اصل، ایجاد زوجیت بین زوجین می‌باشد که ممکن است در معنی نزدیکی هم استفاده شود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۸۰ و ۱۴۰۸ق، ص ۲۸۹). فقیهی دیگر با تأیید نظر اهل لغت، نکاح را به دلیل تبادل عرفی و اصاله عدم النقل به معنی عقد ازدواج می‌داند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۹). این نظر در میان فقهای معاصر نیز طرفدار دارد از جمله فقیهی با ذکر مثال هایی از قرآن و روایات قائل به این نظر هستند که: «نکاح به معنی عقد است و در قرآن مجید کلمه نکاح و مشتقات آن در بیست و سه مورد به کار رفته که در همه موارد به معنی عقد است و قرینه هم دارد. در روایت مشتمل بر لفظ نکاح نیز نکاح به معنی عقد است مگر در موارد نادر و شاذ که به معنی وطی آمده است. ولی آنچه که شایع است، نکاح به معنی عقد است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، صص ۱۵ تا ۱۶). برخی فقهای اهل سنت نیز نکاح را در لسان شرع و عرف به معنی عقد ازدواج می‌دانند (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۳۳).

۳- برخی از فقها نیز معتقد هستند منظور از نکاح، عقد نیست بلکه حاصل آن است. نفس

۱. به عنوان مثال فقیهی در تعریف نکاح می‌نویسد: عقد النکاح عبارة عن أنَّ المرأة تتعهد في قلبها أن تكون

زوجة لفلان بمهر كذا و بشرط كذا (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۴۲)

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

ایجاب و قبول که در فارسی از آن به «زن گرفتن» و «شوهر گرفتن» تعبیر می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵).

۴- از نظر فقهی دیگر حقیقت نکاح ضم شیء الی شیء است. به عبارت فارسی، همسر و هماهنگ هم باشند یعنی کما اینکه مرد همسر زن است، زن هم همسر مرد است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۳).

۲-۳- نظر حقوقدانان

قوانین خاص در مورد مقررات مربوط به ازدواج و قانون مدنی ایران به عنوان قانون عام تعریفی از ازدواج ارائه نمی‌کنند. صرفاً قانون مدنی با تقسیم بندی نکاح به دائم و منقطع، در ماده ۱۰۷۵ اشعار می‌دارد: نکاح وقتی منقطع است که برای مدت معینی واقع شده باشد. لیکن حقوقدانان با درک لزوم ارائه تعریفی از نکاح، در ابتدای تالیفات خود در باب نکاح، تعاریفی به شرح ذیل ارائه نموده اند:

۱- نکاح عبارت از رابطه حقوقی است که به وسیله عقد بین مرد و زن حاصل می‌گردد و به آنها حق می‌دهد که تمتع جنسی از یکدیگر ببرند و به وسیله آن وضعیت حقوقی مخصوصی بین زوجین (رابطه زوجیت) به وجود می‌آید. این رابطه حقوقی به اعتبار همیشگی بودن، بر آن نام دائم نهاده شده است. بر خلاف نکاح منقطع که برای مدت معینی ایجاد رابطه زناشویی می‌کند (امامی، بی تا، ج ۴، صص ۲۶۸ تا ۲۶۹). نکاح منقطع را نکاح متعه نیز می‌گویند زیرا نکاح منقطع به منظور بهره‌مند شدن از زن واقع می‌شود (امامی، بی تا، ج ۵، ص ۹۹). فقیه و حقوقدانی دیگر معتقدند نکاح رابطه‌ای است حقوقی و عاطفی که به وسیله عقد بین زن و مرد حاصل می‌شود و به آنها حق می‌دهد که با یکدیگر زندگی کنند و مظهر بارز این رابطه حق تمتع جنسی است. (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۴).

۲- نکاح عقدی است که به موجب آن زن و مردی به منظور تشکیل خانواده و شرکت در زندگی، با هم متحد می‌شوند (صفایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳). از دیدگاه حقوقدانی دیگر نکاح عبارت است از عقد میان یک مرد و زن در حدود شریعت و عناصر نکاح عبارتند از: وجود عقد، وجود مدت (اعم از دائم و موقت)، وجود زن و مرد، ایجاب قبول لفظی، امکان مطلق تمتع (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۳ تا ۲۹).

۳- نکاح در اصطلاح بیشتر به معنای «وطی و عقد» به کار رفته است. البته مقصود از عقد، تنها صیغه نکاح نیست، بلکه مراد، حاصل از آن است که در فارسی از آن به «زن گرفتن» و «شوهر کردن» تعبیر می‌کنند و در اصطلاح حقوقدانان فارسی زبان، نکاح به معنای ازدواج به کار می‌رود و به ندرت به معنای نزدیکی جنسی زن و مرد (وطی) به کار گرفته می‌شود.

(طاهری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۹). از طرفی متعه و ازدواج موقت آن است که مردی با زنی که ازدواج نمود با وی مانع شرعی نداشته باشد، به مدت معین و مهریه معین ازدواج کند و به مجرد تمام شدن مدت معین، زن و مرد از همدیگر جدا می‌گردند، بدون آنکه احتیاج به طلاق داشته باشد (طاهری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۵۶).

۲-۴- ارتباط تعریف نکاح و ماهیت آن

فقهایی که معنای نکاح را در اصل وطی می‌دانند در نهایت معتقد به معاوضی بودن ماهیت نکاح بوده و توجه ویژه به عوض بودن بضع در برابر مهریه دارند و احکام و شرایط نکاح دائم را با این رویکرد بحث و تحلیل می‌کنند. فقهایی نیز که به عقد بودن نکاح معتقدند، رویکرد غیر معاوضی بودن ماهیت نکاح دائم را در پیش گرفته، هر چند در ارائه نظر و مبانی آن اختلاف نظر دارند. اگرچه از نظر برخی فقها و اهل لغت، نکاح به معنای وطی دانسته شده است لیکن لفظ نکاح در قرآن و در تمامی موارد به معنای عقد است و استفاده حقوقدانان از کلماتی مانند «تراضی»، «رابطه حقوقی»، «عقد»، «قرارداد»، «معاوضه» و «معامله» برای تعریف نکاح مبین آن است که حقوقدانان نیز واژه نکاح را در معنی عقد استفاده نموده اند. عقد بودن نکاح تا آنجا بدیهی است که به عقیده برخی حقوقدانان، در حقوق ما واژه عقد، اگر همراه با قیدی نشود منصرف به عقد نکاح است (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ۱/۵ تا ۳).

۳- ماهیت فقهی - حقوقی نکاح دائم

در تالیفات قاطبه فقهای معظم و حقوقدانان در باب نکاح، عنوان مستقلی به نام «ماهیت» ملاحظه نمی‌شود ولی بحث ماهیت عقود را در ذیل احکام و شرایط این عقد یا در ضمن تعاریف، ارائه نموده اند. بر این اساس در متون فقهی و حقوقی تتبع و پژوهش لازم انجام و به شرح آتی این نظرات به تفکیک از نظر فقها، حقوقدانان و قانون مدنی دسته بندی، ارائه و سپس تحلیل و ارزیابی نظرات مطروحه ارائه می‌شود.

۳-۱- نظر فقها

از دقت نظر در نظرات فقهی مشخص می‌گردد که دو رویکرد اساسی در خصوص ماهیت نکاح دائم از نظر فقهای معظم وجود دارد. رویکرد اول، ماهیت نکاح را معاوضی دانسته و رویکرد دوم، ماهیت نکاح را غیر معاوضی می‌داند. بر این اساس و به شرح ذیل این دو رویکرد اساسی ارائه می‌شود:

۳-۱-۱- ماهیت معاوضی

عده ای از فقها نکاح دائم را دارای ماهیتی معاوضی می دانند لیکن همین فقها نیز در ارائه نظر بر اساس این رویکرد نیز اختلاف نظر داشته و مبانی و تفسیر متفاوتی را به شرح ذیل انتخاب نموده اند:

۳-۱-۱-۱- ماهیت معاوضی محض

گروه اول نکاح دائم را عقدی مالی و معاوضه محض می دانند. مهمترین دلیل قائلین به معاوضی بودن نکاح کلماتی مانند «اجر»، «نحله»، «عوض» و «بیع» در آیات قران و روایات ائمه معصومین (صلوات الله علیهم) است.^۱ قول مشهور فقهای امامیه نکاح را دارای چنین ماهیتی می دانند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۰۵). برخی مهر را عوض بضع^۲ دانسته و در ذیل مسئله ازدواج مریض و توکیل در ازدواج، معتقد به معاوضی بودن نکاح هستند (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۱؛ همان، ۱۳۸۸ق، صص ۵۱۸ و ۵۹۵). از جمله فقیهی در ذیل مسئله ازدواج زن و مرد با مهر معلوم، چنین اظهار نظر می کند: مرد مالک بضع می شود در همان وقتی که زن مالک مهر شده زیرا نکاح یک عقد معاوضی می باشد.^۳ (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۰). فقیهی دیگر در مسئله امتناع زوجه از تمکین خاص^۴ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۴۱) و در مسئله تراضی زوجین بعد از عقد برای تعیین مهر^۵ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۶۲) و در مسئله تفویض مهر^۶ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۶۶) و در مسئله تعیین مقدار مهر^۷ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۱۴) قائل به معاوضی بودن نکاح هستند هرچند در مسئله ای دیگر کمی از این اعتقاد عدول می کنند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۲). از این نوع استدلال ها در سایر تالیفات فقهی نیز دیده می شود (ابن براج، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۸؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۴۰۹). فقهای اهل سنت نیز نکاح دائم را نوعی معاوضه می دانند. عبارت «النکاح معاوضه البضع بالمال» از فقهای اهل سنت تصریح به این

۱. رک قرآن کریم، آیات ۴ و ۲۴ از سوره نساء و آیه ۵ از سوره مائده و آیه ۵۰ از سوره احزاب - در خصوص

روایات نیز ر.ک عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، صص ۷۷۶۰

۲. برای بضع (به ضم ب و سکون ضاد) معانی متفاوتی از جمله فرج، عقد نکاح، مهر، جماع ذکر شده است لیکن در اینجا به معنی استمتاع جنسی است. برای مطالعه بیشتر در این خصوص ر.ک ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۴؛ ابن

اثیر، بی تاج، ۱۳۲۰ق، ص ۵۱

۳. و ملك الرجل هو البضع في الوقت الذي ملكه المراه عليه المهر، لأنه عقد معاوضة

۴. أن للبضع عوضا بالإجماع، كان النكاح معاوضة

۵. كون النكاح معاوضة في الواقع

۶. أنه معاوضة، فتقدير العوضين إنما يفوض إلى المتعاضيين دون الأجنبي

۷. لأنه نوع معاوضة فيتبع اختيار المتعاضيين في القدر كغيره من المعاضات

دیدگاه دارد (کاشانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۴۲ و ۲۴۸). فقهای شافعی نیز مهر را عوض البضع می دانند^۱ (الرافعی، بی تا، ج ۶، ص ۴۰۴؛ النووی، بی تا، ج ۶، ص ۳۳۹) یا فقیه مالکی در تعریف مهر می نویسد: مهر چیزی است که در برابر استمتاع از زوجه به او داده می شود.^۲ (ابوالبکرات، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۳). فقهای حنفی نیز در ذیل مسئله صداق، ماهیت نکاح را معاوضه می دانند (أبی بکر الکاشانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۴ به بعد).

۳-۱-۱- ماهیت شبه معاوضی

گروه دوم علی رغم اینکه قائل به معاوضی بودن عقد نکاح هستند اما آن را معاوضه محض ندانسته بلکه آن را عقدی شبه معاوضی می دانند. فقیهی با اعتقاد به این نظر، در تعریف نکاح می نویسند: از نظر شارع هدف از ازدواج تولید نسل، عفت و پاکدامنی، کنترل نگاه و پایان دادن به هجوم شهوت و رسیدن به لذت و استمتاع جنسی است که به تبع آن توارث، وجوب نفقه و مهر می آید پس از این حیث شبهه معاوضه است اما معاوضه محض نیست. (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۴). در ادامه ایشان سه دلیل را برای شباهت و سه دلیل برای تمایز نکاح از عقد معاوضی محض به شرح ذیل مطرح می کنند:

شباهت ها: ۱ - در صورت نشوز زوج، نفقه از عهده زوج ساقط می شود. ۲ - در صورت وجود داشتن چیزی در هر یک از زوجین که مانع استمتاع شود، برای هر یک حق فسخ عقد وجود دارد لذا در صورت عنن و جب، زن حق فسخ دارد و در صورت قرن و رتق، مرد حق فسخ دارد. ۳ - زن تا زمانی که مهر خود را قبض ننموده است، حق دارد از تمکین خودداری کند. مانند اینکه بایع تا زمانی که ثمن را قبض ننموده است، حق دارد از تسلیم مبیع امتناع کند. همچنین مرد هم می تواند از تسلیم مهر خودداری کند مانند اینکه مشتری تا زمانی که مبیع را قبض نکرده، می تواند از تسلیم ثمن امتناع ورزد (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۴).

تفاوت ها: ۱ - در معاوضه هریک از عوضین در مقابل عوض دیگر قرار دارد، در حالی که در نکاح، تمام مهر در برابر نخستین نزدیکی قرار دارد. ۲ - در معاوضه در صورت تلف یکی از عوضین قبل از قبض، معاوضه باطل و عقد منفسخ می شود در حالی که این خصوصیت در عقد نکاح نیست و در صورت تلف مهر (یکی از عوضین) مثل یا قیمت آن باید پرداخت شود و در صورت فوت زن، کل مهر مستقر و به ارث می رسد. ۳ - در معاوضه در صورت اتلاف یکی از عوضین، طرف مقابل برای قیمت عوض به متلف رجوع می کند، در حالی که در نکاح این چنین نیست. پس اگر زن خودکشی کند یا دیگری او را بکشد، مهر ساقط نمی شود و قاتل نیز

۱. المهر في النكاح يقابل جميع الوطأت

۲. هو ما يعطى للزوجة في مقابلة الاستمتاع بها و يسمي مهر

ضامن مهر او نیست. (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۴).

فقیهی دیگر نیز در خصوص موردی که ولی دختر را بدون مهر به ازدواج در می آورد پس از ذکر نظر علامه حلی مبنی بر اختیار فسخ مهر برای دختر به دلیل اینکه مهر عوض بضع است (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۳۵) و نظر شیخ طوسی مبنی بر عدم اختیار فسخ مهر برای دختر (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۲۷۷ و ۲۷۸)، نظر شیخ طوسی را تأیید و استدلال می کند که نکاح معاوضه محض نیست چراکه غرض اصلی از آن احصان و تولید نسل است.^۱ (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۰۱) و در جایی دیگر در مورد حکم اشتراط خيار شرط در عقد نکاح معتقدند: دلیل عدم صحت اشتراط خيار شرط در نکاح آن است که نکاح مانند بیع و امثال بیع معاوضه محض نیست.^۲ (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۵۴). همچنین ایشان در مورد شرایط مهر، علم به مقدار مهر را از طریق کیل، وزن، عدد یا مشاهده (حتی اگر آن مهر قابل تشخیص با کیل، وزن و عدد باشد) را شرط می دانند در حالی که به اعتقاد ایشان در سایر معاوضات، مشاهده در مواردی است که عوض قابل تعیین با کیل و وزن و تعداد نباشد. این فقیه معظم دلیل پذیرش مشاهده برای تعیین مهر در فرض مذکور را معاوضه محض نبودن نکاح می دانند. (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۷۶). در مورد همین مسئله فقهای دیگر نیز در ذیل بحث تعیین مهر، صرف مشاهده را کافی می دانند و دلیل آن را معاوضه محض نبودن نکاح می دانند.^۳ (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۲۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۵۸۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۱) یا در بحث تقدیم ایجاب بر قبول در صیغه نکاح، مهر را حقیقتاً عوض نمی دانند (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۸۴).

۳-۱-۱- ماهیت معاوضی یا شبه معاوضی

گروه سوم با توجه به ذکر یا عدم ذکر مهر در نکاح دائم قائل به تفکیک شده و معتقدند ماهیت نکاح دائم در یک فرض معاوضی و در فرض دیگر شبه معاوضی است. از جمله فقیهی معتقدند نکاح در صورت ذکر مهر در عقد، شبیه معاوضه است و در صورت عدم ذکر مهر و دخول، عقدی معاوضی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۱۹۱). ایشان در جای دیگر در خصوص نوع ضمان زوج در فرض تلف مهر قبل از تسلیم قائل به این هستند که ضمان زوج شبیه هر دو نوع ضمان یعنی ضمان معاوضی و ضمان ید است (۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۱۸۷). از نظر فقیهی دیگر نیز نکاح دارای دو ماهیت است: ماهیه القرآن و ماهیه الاملاک. در ماهیت اول یعنی جنبه ایجاد و

۱. النکاح لیس معاوضه محضه، و إنما الغرض الأصلي منه الإحصان و النسل

۲. لا یصح اشتراطه فی النکاح اتفاقاً، لأنه لیس معاوضه محضه کالبیع و نحوه

۳. با عبارت: الاكتفاء بالمشاهدة لعدم كونه معاوضة

جعل رابطه و تقارن بین طرفین عقد و در معنی دوم یعنی جنبه قرار داده شدن عوض (مهر) در قبال بضع. (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۲۱).

۳-۱-۲- ماهیت غیر معاوضی

برخی فقها ضمن اینکه نکاح را عقدی معاوضی نمی دانند از آن نیز به شدت انتقاد و نکاح را عقدی غیر معاوضی معرفی می کنند لیکن این فقها نیز در ارائه نظر بر اساس این رویکرد اختلاف نظر داشته و مبنای و تحلیل متفاوتی را انتخاب نموده اند. بر این اساس و به شرح ذیل ابتدا انتقادات این فقها نسبت به نظر قائلین به معاوضی بودن نکاح دائم ارائه و در ادامه نظرات فقهای معظم با رویکرد ماهیت غیر معاوضی ارائه می شود:

۳-۱-۲-۱- نقد رویکرد ماهیت معاوضی

برخی فقها ضمن انتقاد به نظری که نکاح با ذکر مهر را عقدی معاوضی می داند، معتقدند اگر این نظر صحیح باشد، عقد نکاح بدون ذکر مهر صحیح نخواهد بود این در حالی است که در مورد شرط نبودن مهر در عقد نکاح اختلافی وجود ندارد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۹۳ و ۴۲۴). این فقها دلیل عدم شرط بودن مهر در نکاح را نصوص وارده از جمله آیه ۲۳۶ از سوره بقره و روایات می دانند و بر همین مبنا معتقدند عقد نکاح به دو نحو نیست که در صورت ذکر مهر، معاوضی و در صورت عدم ذکر مهر، غیرمعاوضی باشد. از طرفی اعتقاد به معاوضی بودن نکاح مستلزم این است که برای زن، حق امتناع از تمکین برای بعد از دخول هم قائل باشیم (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، صص ۳۹۳ و ۴۲۴). فقیهی معاصر نیز با انتقاد از معاوضی دانستن نکاح، معتقدند: «حقیقت نکاح آن نیست که گفته اند، این تصوّر کسانی است که نکاح را یک نوع معامله یا بیع می دانند که در آن بایع غیر از مشتری است و مهر را هم عوض می دانند در حالی که شبیه صلح و مصالحه است که طرفین آن هر دو مانند هم هستند و بهترین دلیل بر اینکه مهر جزء ارکان نکاح نیست این است که اگر مهر را ذکر هم نکنند عقد باطل نمی شود. دو رکن زوجیت، زوج و زوجه هستند نه اینکه زوجه و مهر باشد. اگر زوجه و مهر رکن بودند در مقام مقابله می گفتند: «زوّجتک نفسی بالمهر المعلوم» و حال آنکه می گویند: «علی المهر المعلوم» یعنی مهر، شرط است و رکن نیست» (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۳). ایشان در جایی دیگر می فرمایند: «مهریه عطیه ای الهی است. مهر اندوخته ای برای آینده زن، پشتوانه ای برای حفظ حقوق او، از هم نپاشیدن زناشویی و ترمزی در برابر تمایلات مرد نسبت به طلاق محسوب می شود. در واقع مهر جنبه جبران خسارت برای زن و برای احترام به حقوق زن است نه قیمت و بها ی زن» (مکارم، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۳۳۵). مفسر معاصر قرآن کریم نیز در تفسیر آیه ۴ سوره نساء معتقدند: «در نکاح زن چیزی را به شوهرش تملیک نمی کند تا مهریه عوض آن باشد؛ بلکه

مهریه عطیه‌ای الهی است که به حکم خدا شوهر باید به زن بپردازد و رایگان است نه در مقابل چیزی» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۳۰۵). فقیهی دیگر نیز مهر در نکاح را هبه می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۴۵).

۳-۱-۲-۲- نظر فقها با رویکرد ماهیت غیر معاوضی

الف) برخی فقها نکاح را ذاتا عبادت می‌دانند. (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۶۲) فقیهی نکاح را فی نفسه عبادت دانسته استدلال می‌کند که نکاح از مقدمات عبادت و مکمل آن است^۱ (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۱). برخی فقههای معاصر نیز قائل به این نظر هستند (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴).

ب) برخی فقها نکاح را ذاتا عبادت ندانسته و از آن به «شوبا من العباده» یاد می‌کنند. فقیهی در ذیل مسئله اشتراط خیار در نکاح با اعتقاد به اینکه نکاح، شوبا من العباده است، حکم به عدم صحت چنین شرطی کرده اند (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۴). فقیهی دیگر نیز با همین عبارت نکاح را معرفی کرده و نکاح را از منظر شارع «شوبا من العباده» می‌داند^۲ (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۳۳).

ج) عده ای دیگر ضمن اینکه نکاح را عبادت می‌دانند با جملاتی دیگر آن را معرفی می‌کنند. فقیهی بسیاری از احکام نکاح را توقیفی معرفی و در ادامه نکاح را عقدی معرفی می‌کنند که شائبه عبادت در آن است (۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۳۵). همچنین فقیهی دیگر در ذیل مبحث خیار شرط، این خیار را در نکاح جاری ندانسته و علت آن را با عبارت: «لمشاکلته العبادة»، عبادی بودن نکاح می‌دانند (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۲۱۸).

د) برخی فقها از نظرات قائلین به ماهیت عبادی نکاح انتقاد می‌کنند و معتقدند منظور از عبادت بودن نکاح این است که نکاح از امور توقیفیه^۳ است. از جمله فقیهی در ذیل بحث اشتراط خیار در نکاح ضمن بیان نظر فقهایی که نکاح را «شوبا من العباده» و «یشاکل العبادة»

۱. لأن النکاح من مقدمات العبادة و مکملاتها ...

۲. ما فی النکاح من شوب العبادة التي لا تلتقي إلا من الشارع

۳. اصطلاح «توقیفیه» یعنی حکم یا موضوع متوقف بر بیان شارع که دو کاربرد دارد اول: توقیفیه در مقابل توصییه که همان معنای تعبدیه را دارد و ناظر به لزوم نیت قصد قربت و عدم آن است. دوم: توقیفیه در مقابل غیر توقیفیه (امضائیه). در این معنی توقیفیه یعنی احکامی که شارع آن را بدو و رأساً تأسیس کرده و دخل و تصرف در آنها یا تأسیس کردن باب جدید ممنوع است مانند عبادات. امضائیه نیز احکامی است که شارع آنها را ایجاد نکرده بلکه قبل از شرع نیز وجود داشته‌اند مانند خرید و فروش و شارع آنها را امضاء کرده است. دخل و تصرف در این امور و نیز گشودن باب جدید جایز است (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۶؛ محمود عبد الرحمان، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۷؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۶۶۶).

می‌دانند، معتقدند: مورد رغبت بودن نکاح در نظر شارع مقدس موجب نمی‌شود که این عقد را دارای ماهیتی عبادی بدانیم (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۲۵).^۱ از معاصرین فقیهی پس از تقسیم بندی عبادت، به عبادت به معنی اعم و اخص و تعریف آنها معتقدند: «نکاح، عبادت به معنی الاخص نیست چون احدی نگفته است که در صحّتش قصد قربت معتبر است. منظور از عبادت بودن نکاح این است که نکاح از امور توقیفیه است و از امور عقلائیهای که شارع آن را امضا کرده نیست. (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۷).

۳-۲- نظریه حقوقدانان و قانون مدنی

۱- قانون مدنی در مواد متعددی از جمله مواد ۱۰۴۱، ۱۰۵۱، ۱۰۵۰، ۱۰۶۲، ۱۰۶۸، ۱۰۶۵ اشاره به عقد بودن نکاح می‌کند و این بدان معنی است که قانونگذار نکاح را در معنی عقد استعمال نموده است. از سویی دیگر قانون مدنی به موجب ماده ۱۰۸۷ اشعار می‌دارد: اگر در نکاح دائم مهر ذکر نشده یا شرط عدم مهر شده باشد، نکاح صحیح است. در ماده ۱۰۹۲ قانون مدنی نیز اعلام می‌دارد: هرگاه شوهر قبل از نزدیکی زن خود را طلاق دهد، زن مستحق نصف مهر خواهد بود. از این دو ماده به خوبی استنباط می‌شود که اولاً: مهر در نکاح دائم رکن و شرط صحت آن نیست و ثانیاً: بر اساس مفهوم مخالف ماده ۱۰۹۲ قانون مدنی، مالکیت بر مهر به نفس انعقاد عقد محقق می‌شود لیکن استقرار تمام آن متوقف بر نزدیکی است و مبرهن است که قانون مدنی، مهر را عوض البضع نمی‌داند چراکه اگر چنین بود، مالکیتی برای زن قبل از نزدیکی، نسبت به نصف مهر قائل نبود.

۲- برخی در بیان ماهیت نکاح دائم معتقدند: «حقیقت نکاح دائم عبارت از زوجیت است و مهر امر فرعی و تبعی می‌باشد و رابطه بین مهر و زوجیت رابطه حقیقی بین عوض و معوض در عقود معاوضی نیست تا بطلان مهر سرایت در نکاح نماید. ولی نکاح دائم از نظر تحلیلی، هرگاه در آن مهر معین شود عقدی است مرکب از دو امر جداگانه، یکی زوجیت که امر اصلی و مقصود بالذات است (جنبه عمومی) که علمای اسلام از آن به جنبه عبادی یاد می‌کنند و دیگری مهر که امر فرعی و مقصود بالعرض است (جنبه خصوصی) اما از نظر فن حقوقی رابطه بین آن دو و بعض قواعد معاوضه تا آنجائی که منافات با جنبه عمومی نکاح نداشته باشد مانند رابطه بین عوضین دانسته شده و حقوقین اسلام از این جهت در آن قواعد معاوضه را اعمال می‌نمایند. این امر منافات با آن ندارد که نکاح عقدی باشد مخصوص و دارای جنبه اجتماعی» (امامی، بی تا، ج ۴، صص ۳۸۴ و ۳۸۵). همین نویسنده در تالیفی دیگر و نیز حقوقدانی هم نظر با ایشان معتقدند: «نکاح در حقوق موضوعه کشوری یک عقد مدنی بشمار می‌رود و به اعتبار جنبه عمومی که در بر دارد،

۱. عبارت ایشان چنین است: مجرد گونه ممّا رغب فیہ الشارع لا یقتضی وقوعه عبادۃ

دست آزادی اراده تا حدودی که منافات با آن دارد، کوتاه گردیده است ولی از نظر افکار عمومی موقعیت مذهبی خود را که در ادوار متمادی دارا بوده از دست نداده است» (امامی، بی تا، ج ۴، ص ۲۶۸؛ طاهری ۱۴۱۸، ج ۳، صص ۱۶۳ تا ۱۶۸).

۳- از نظر حقوقدانی دیگر، مهر در نکاح به منزله عوض در معاملات عادی نیست و در مقابل بضع قرار نمی گیرد و نکاح معاوضه ای عادی نیست (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳). لیکن ایشان در جایی دیگر می نویسند: هرچند مهر رکنی از ارکان عقد نکاح نیست و یا به عنوان یکی از عوضین به شمار نمی رود اما از نظر حکم تابع قواعد و احکام معاملات است. بنابراین تعیین دقیق مهر از نظر وزن، کیل و مساحت لازم نیست و صرف قابلیت تعیین کافی است و از این نظر با سایر معاوضات تفاوت دارد. نکاح هرچند از جمله معاوضات حقیقی به شمار نمی رود ولی به آنها ملحق است؛ بخصوص آنکه در آن مهر ذکر می شود (محقق داماد، ۱۳۸۷، صص ۲۲۵ و ۲۴۲).

۴- نظر برخی بر این است که نکاح دائم اساساً یک قرارداد غیر مالی است هرچند که پاره ای از آثار مالی بر آن مترتب است. مهر جزء ماهیت نکاح نیست. اصولاً نکاح را که یک قرارداد شخصی و هدف اساسی آن شرکت در زندگی است، نباید یک قرارداد معاوضی یا حتی شبه معاوضی تلقی کرد و احکام ویژه قرارداد های مالی را درباره آن جاری نمود. بنابراین شناختن حق حبس برای زن در نکاح اساساً در حقوق جدید قابل ایراد است (صفایی، ۱۳۸۵، صص ۲۱ و ۱۷۹).

۵ - برخی دیگر ضمن انتقاد به نظری که نکاح را عقدی معاوضی می داند معتقدند: از اجرای پاره ای قواعد مربوط به معاوضات مانند ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی نباید چنین استنباط کرد که رابطه بین مهر و تمکین زن تابع رابطه دو عوض در سایر معاملات است. انسان هیچ گاه موضوع حق قرار نمی گیرد و شخصیت اخلاقی او برتر از آن است که در حکم اشیاء و تابع قواعد آن باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۶ و ۸۹). این حقوقدان در جایی دیگر می نویسند: نکاح از عقود است که جنبه مالی و غیر مالی، هر دو را داراست. واژه نکاح در زبان حقوقی به دو معنی است الف - عقدی که باعث ایجاد رابطه زوجیت بین زن و شوهر می شود. ب - رابطه ای که در اثر این عقد، بین زن و مرد به وجود می آید. نکاح چون عقد است باید شرایط اساسی سایر عقود را دارا باشد ولی آنچه عقد نکاح را از بیشتر قرارداد ها متمایز می کند در این است که در این پیمان زن و شوهر نمی توانند آزادانه آثار آن را معین کنند. پس از انعقاد عقد نکاح، وضعی که زن و شوهر در مقابل یکدیگر قرار می گیرند، نهاد حقوقی خاصی است که به وسیله قانون منظم می شود و اراده زن و شوهر جز در مواردی استثنایی (مانند حق سکنی) اثری در ایجاد یا تغییر این وضع قانونی ندارد (همان، صص ۳۳ و ۳۷). فلسفه مهر نیز از دیدگاه ایشان این است که قانون گذار برای جبران نقص ارث زن و جلوگیری از طلاق های بی مورد، مهر را مقرر کرده است (همان، ص ۱۲۹).

ع- حقوقدانی دیگر با اعتقاد به ماهیت عبادی نکاح و ضمن انتقاد شدید از نظراتی که نکاح را دارای ماهیتی عبادی نمی دانند، نکاح را عقدی ذاتاً عبادی معرفی می کنند که حتی بدون قصد قربت هم این ویژگی را دارد. از نظر ایشان نگاه فقهی محض به مسئله باعث این تشتت آراء گردیده است و می بایست با مراجعه به قرآن به عنوان مهمترین منبع استنباط حکم الله تصویری نو و فرا فقهی از عبادت تلقی شدن نکاح فراهم کرد (دادمرزی، ۱۳۹۳، صص ۱۰۲ و ۱۰۳). ایشان در ادامه بحثی بیشتر تفسیری از برخی آیات قرآن ارائه می کنند لیکن تفسیر مفسران بزرگ قرآن کریم مانند علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی را خصوصاً از عبارت «میثاقاً غلیظاً» در آیه ۲۱ سوره نساء^۱ (که این مفسران این عبارت را به معنی عقد انشاء کننده نکاح یا عقد ازدواج دانسته اند) را کامل ندانسته و با استناد به آیه قبل آن، تفسیری متفاوت ارائه و در نهایت معتقدند باید انصاف داد که این همه برای عبادت تلقی کردن نکاح کافی است (همان، صص ۱۰۴ تا ۱۰۸). اما جالب اینکه ایشان در جایی دیگر و در بیان ماهیت نکاح موقت، ماهیت عبادی نکاح را منصرف از ازدواج موقت می دانند (همان، ص ۱۱۰). این در حالی است که ایشان سابق بر آن واژه «عبادی بودن» را برای مطلق نکاح استفاده کرده اند.^۲

۳-۳ - نقد و تحلیل نظرات فقهی و حقوقی

نظرات فقها و حقوقدانان در مورد تعریف نکاح و ماهیت نکاح دائم به تفصیل بیان و استدلال هریک با مبانی آن ارائه شد. از واکاوی و تتبع در نظرات فقهی و حقوقی بیان شده به نظر می رسد:

۱- از معنی لغوی، عرفی و قانونی و اخلاقی نکاح خصوصاً از نحوه کاربرد آن در آیات قرآن و روایات استنباط می شود که حقیقت ازدواج، نزدیکی و رابطه جنسی نیست تا بدین وسیله نکاح را عقدی معاوضی به صورت مهر در برابر بضع بدانیم بلکه غرض اصلی از ازدواج، تشکیل خانواده، تولید نسل و برآورده شدن نیازی جسمی، جنسی و روانی زن و مرد است. اگرچه از نظر برخی فقها و اهل لغت، نکاح به معنای وطی دانسته شده است لیکن اولاً لفظ نکاح در قرآن و در تمامی موارد به معنای عقد است. ثانیاً: هر چند نکاح وسیله ای برای ارضای غریزه جنسی از طریق شرعی است اما هدف اصلی و تامه از نکاح استمتاع جنسی نیست چرا که تولید نسل و ارضای نیازهای عاطفی و روانی نیز اهمیت کمتری از ارضای غریزه جنسی ندارد. ثالثاً: استمتاع جنسی مقتضای ذات عقد نکاح دائم نیست بلکه مقتضای اطلاق آن است به همین دلیل فقها در فروشی مانند نکاح صغیره و نکاح پیرزن و پیرمرد که امکان استمتاع جنسی از زن وجود ندارد،

۱. و اخذن میثاقاً غلیظاً

۲. همچنین برای دیدن دیدگاهی مشابه ر.ک جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰: ۲۷۲

قائل به صحت نکاح هستند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۲۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۱۰۰). رابعا: استمتاع جنسی مال نیست تا به عنوان عوض در نکاح قرار گیرد زیرا عقدی معاوضی است که عوض و معوض جنبه مالی داشته باشند.

۲- الزام به پرداخت مهر و نفقه از الزامات شرعی و قانونی نکاح است نه اینکه نکاح عقدی مالی است. بهترین شاهد بر این اعتقاد جواز فقهی و قانونی قرار دادن امور غیر مالی (تعلیم یک سوره از قرآن) به عنوان مهر است. از همه مهمتر اینکه نکاح بدون ذکر مهر هم صحیح است. این در حالی است که اگر نکاح را عقدی معاوضی بدانیم، باید حکم بر بطلان نکاح در فرض عدم تعیین مهر داد. درست است که در این نوع نکاح نیز در فرض دخول، اجرت المثل ثابت می‌شود ولی آیا انعقاد چنین عقدی را از اساس می‌توان مالی دانست؟ البته اگر در پاسخ گفته شود که در فرضی که مهر امر غیر مالی است، نکاح قراردادی غیر مالی است و در سایر فروض، مالی است، این سوال را مطرح خواهیم کرد که آیا ماهیت نکاح را عقدی مالی دانستن و سپس تخصیص آن در فرض مورد اشاره ما صحیح است؟ به نظر می‌رسد نکاح عقدی غیر مالی است با آثار مالی؛ به همین دلیل نیز فقها و حقوقدانان از روابط مالی زن و شوهر مانند مهر، نفقه، نحله، اجرت المثل و استقلال مالی زن و مرد، در بخش آثار نکاح سخن گفته‌اند.

۳- مستند فقهی حق حبس آنچنان که برخی فقها (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۴۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۱۸۷ به بعد) و حقوقدانان (طاهری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۷۵؛ محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۴۵) گفته‌اند اجماع است نه اینکه نکاح عقدی معاوضی یا شبه معاوضی است. مهمترین دلیل بر صحت این نظر آن است که اولا قانون‌گذار به شرح ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی، حق حبس را صرفا برای زن پیش‌بینی کرده است. این در حالی است که اگر به استناد معاوضی بودن نکاح، قائل به وجود حق حبس برای زن باشیم، در صورت عدم تمکین زن، این حق را باید برای مرد نیز برای پرداخت تمام مهر قائل بود. به نظر می‌رسد همین استدلال اشتباه از ماهیت نکاح باعث شده است که برخی حقوقدانان (امامی، بی تا، ج ۴، ص ۳۹۷) و فقها (حلی، جمال الدین، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۱۴) برای مرد نیز حق حبس قائل باشند. ثانيا قول مشهور فقهای امامیه این است که اگر زن به اختیار، تمکین خاص نماید حق حبس وی ساقط خواهد شد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۱۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۴۱). نظری که قانون مدنی نیز حسب ماده ۱۰۸۶ آن را تکرار نموده است. این در حالی است که اگر معاوضی بودن نکاح، مستند حق حبس زن باشد، با یک بار تمکین، تمام عوض (بضع) به مرد تسلیم نشده است و می‌بایست برای زن برای دفعات دیگر تمکین نیز قائل به حق حبس باشیم زیرا تمام منفعت ناشی از بضع، با یک بار تمکین تسلیم نمی‌شود. بر این اساس همان گونه که بیان شد مبنای حق حبس زن نسبت به تمام مهریه به دلیل ماهیت معاوضی یا شبه معاوضی نکاح نیست

که اگر این گونه باشد دو ایراد اخیر مطرح می شود یعنی برای مرد هم باید حق حبس قائل بود و حق حبس برای زوجه در دفعات دیگر تمکین قائل شد.

۴- به اجماع فقها و حقوقدانان در صورت طلاق قبل از نزدیکی، زن مستحق نصف مهر است. همچنین زنی که بدون تعیین مهر ازدواج نموده و قبل از نزدیکی، مرد او را طلاق می دهد، زن مستحق مهرالمتعه است یا در صورت تعیین مهر در عقد و فوت زوج قبل از نزدیکی، زن مستحق دریافت تمام مهر خواهد بود. در فرضی دیگر زنی که همسر مرد سالخورده و فاقد توان برقراری رابطه ی جنسی است؛ مستحق مهر می باشد. این در حالی است که اگر در این فروض مهر را عوض البضع بدانیم، نباید برای زن نسبت به کل یا بعض مهر حقی قائل باشیم.

۵- رکن نکاح دائم زن و مرد هستند و مهر رکن نیست و چون رکن نیست لذا معاوضه دانستن آن در برابر عوضی دیگر مانند بضع و در نتیجه حکم به معاوضی دانستن نکاح صحیح نیست. مهریه در واقع هدیه و پیشکشی از سوی مرد به زن برای ازدواج است و کلمه «نحله» در قرآن^۱ در توصیف مهریه نیز این معنا را تأیید می کند.

۶- در صورت تلف مهر، ضمان زوج از نوع ضمان ید است و از نوع ضمان معاوضی نیست. موضوعی که فقها (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶۳؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۴۹ به بعد) و حقوقدانان (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸؛ امامی، بی تا، ج ۴، ص ۳۹۳) به آن اذعان دارند و قانون مدنی نیز در ماده ۱۰۸۴ آن را پذیرفته است. ثمره این بحث از آن جهت است که اگر نکاح دائم را عقد معاوضی بدانیم و مهر را عوض البضع، ضمان زوج از نوع ضمان معاوضی و تابع احکام و شرایط این نوع از ضمان است نه ضمان ید.

۷- نظری که برای نکاح دائم، ماهیت عبادی قائل است نیز قابل ایراد می باشد. آیات قرآن و روایات منصوص در باب اهمیت نکاح نیز دلیل توجه ویژه خداوند متعال به این عقد و تقدس آن نزد شارع را اثبات می کند نه اینکه نکاح دائم دارای ماهیتی عبادی است چراکه مورد رغبت بودن نکاح در نظر شارع مقدس موجب نمی شود که این عقد را دارای ماهیتی عبادی بدانیم. از طرفی صحت نکاح مشروط بر قصد قربت نیست زیرا نکاح عبادت به معنای خاص نمی باشد لیکن قصد قربت باعث ثواب بردن در نکاح است و ماهیت آن را تغییر نمی دهد. از طرفی دیگر فقهای که عبادی بودن نکاح را بیان کرده اند، معاوضی بودن آن را هم رد نکرده اند منتها عباراتی مانند «لیس معاوضه محضه» به کار برده اند. از طرفی دیگر فقهای معظم تحلیل نکاح را در بخش معاملات آورده اند و نه در بخش عبادات.

۱. آیه ۴ سوره نساء: وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

نتیجه گیری

نظرات فقها و حقوقدانان در بیان تعریف نکاح و ماهیت نکاح دائم به تفصیل بیان و استدلال هریک با مبانی آن ارائه شد. از واکاوی و تتبع در نظرات فقهی و حقوقی بیان شده به نظر می‌رسد نمی‌توان برای نکاح دائم ماهیتی صرفاً عبادی قائل شد چراکه مستند قائلین به این نظر آیات قرآن و روایاتی است که در مقام بیان ماهیت عبادی نکاح نیست بلکه در باب اهمیت نکاح و توجه ویژه خداوند متعال به این عقد و تقدس آن نزد شارع است. فقها نیز تحلیل نکاح را در بخش معاملات آورده‌اند و نه در بخش عبادات. از طرفی دیگر نمی‌توان ماهیت نکاح دائم را عقدی معاوضی دانست بلکه به نظر می‌رسد نکاح دائم عقدی غیر معاوضی و با احکام و شرایط توقیفی می‌باشد چرا که:

۱- غیر معاوضی است از آن جهت که اولاً: حقیقت ازدواج براساس معنی لغوی، عرفی و قانونی آن، رابطه جنسی نیست تا نکاح را صورت مهر در برابر بضع بدانیم. ثانیاً: الزام به پرداخت مهر و نفقه از الزامات شرعی و قانونی نکاح است نه اینکه نکاح عقدی مالی است. ثالثاً: در فرض عدم تعیین مهر در نکاح دائم، حکم بر بطلان نکاح نمی‌شود. رابعاً: مستند فقهی حق حبس اجماع است و قانون‌گذار نیز به موجب ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی حق حبس را صرفاً برای زن پیش‌بینی کرده است. خامساً: قول مشهور فقهای امامیه مبنی بر ساقط شدن حق حبس زن در صورت تمکین به اختیار. سادساً: مهر در نکاح دائم رکن نیست تا آن را در برابر عوضی دیگر مانند بضع بدانیم. سابعا: در صورت تلف مهر، ضمان زوج از نوع ضمان ید است و از نوع ضمان معاوضی نیست. سابعا: کلمه «نحله» در قرآن در توصیف مهریه به این معنا است که مهریه در واقع هدیه و پیشکشی از سوی مرد به زن برای ازدواج است. ثامناً: استمتاع جنسی مال نیست تا به عنوان عوض در نکاح قرار گیرد.

۲- با احکام و شرایط توقیفی است از آن جهت که زن و مرد با توافق، خالق این عقد هستند لیکن پس از انعقاد عقد، به دلیل اهمیت زیاد این عقد نزد شارع و قانون‌گذار، آثار حاکم بر این عقد و توافق توسط شارع و قانون‌گذار تعیین و حاکم بر اراده طرفین قرار داده شده است. در موارد سکوت و عدم دسترسی به نص نیز نمی‌توان با مراجعه به بنای عقلا، آثار عقد را تعیین کرد بلکه باید به جستجوی نظر شارع پرداخت. بر همین اساس مهر جزء ارکان نکاح دائم نیست لیکن در صورت تعیین یا عدم تعیین مهر و در فروض مختلف احکام خاصی توسط شارع تشریع گردیده است که از جمله آنها استحقاق زن بر مهر در صورت طلاق قبل از نزدیکی یا الزام مرد به انفاق زن و فرزندان است. البته امور توقیفی نه در مقابل امور توصلی (تبعدی) بلکه در مقابل غیر توقیفیه (امضائیه).

فهرست منابع

۱. ابن براج طرابلسی، قاضی، عبد العزیز طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ هـ ق)، جواهر الفقه - العقائد الجعفریة، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ ق)، لسان العرب، جلد دوم، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع
۳. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ ق)، لسان العرب، جلد هشتم، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع
۴. ابن قدامه، عبد الرحمن، (بدون تاریخ چاپ)، المغنی، جلد هفتم، بدون نوبت چاپ، بیروت: نشر دارالکتاب العربی للنشر والتوزیع، به نقل از نرم افزار کتابخانه اهل بیت (ع)
۵. أبوالبرکات، (بدون نوبت چاپ)، الشرح الکبیر، جلد دوم، بدون نوبت چاپ، بدون محل چاپ: نشر دار احیاء الکتب العربیة، به نقل از نرم افزار کتابخانه اهل بیت
۶. الرافعی، عبدالکریم، (بدون تاریخ چاپ)، فتح العزیز، جلد ششم، بدون محل چاپ: نشر دارالفکر، به نقل از نرم افزار کتابخانه اهل بیت
۷. النووی، (بدون تاریخ چاپ)، المجموع، جلد ششم، بدون نوبت چاپ، بدون محل چاپ: نشر دارالفکر، به نقل از نرم افزار کتابخانه اهل بیت
۸. أبی بکر الکاشانی، (۱۴۰۹ هـ ق)، بدائع الصنائع، جلد دوم، چاپ اول، پاکستان: نشر المکتبة الحبیبة
۹. ابن قدامه، عبدالله، (بدون تاریخ چاپ)، المغنی، جلد هفتم، بدون نوبت چاپ، بیروت: نشر دارالکتاب العربی للنشر والتوزیع، به نقل از نرم افزار کتابخانه اهل بیت
۱۰. الشافعی، (۱۴۰۹ هـ ق)، الام، جلد پنجم، چاپ دوم، بیروت: نشر دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع
۱۱. ابن حزم، (بدون تاریخ چاپ)، المحلی، جلد نهم، بدون نوبت چاپ، بدون محل چاپ: نشر دارالفکر، به نقل از نرم افزار کتابخانه اهل بیت
۱۲. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، (۱۴۱۸ هـ ق)، حاشیة کتاب المکاسب، جلد چهارم، چاپ اول، قم: أنوار الهدی
۱۳. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، (۱۴۱۸ هـ ق)، حاشیة کتاب المکاسب، جلد چهارم، چاپ اول، قم: أنوار الهدی
۱۴. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ هـ ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، جلد هفتم، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

۱۵. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۱۲ هـ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، لبنان: دار العلم - الدار الشامیة
۱۶. اراکی، محمد علی، (۱۴۱۹ هـ ق)، کتاب النکاح، چاپ اول، قم: نور نگار
۱۷. انصاری، دزفولی، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵ هـ ق)، کتاب النکاح، چاپ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری
۱۸. امامی، سید حسن، (بدون تاریخ چاپ)، حقوق مدنی، جلد چهارم، تهران: انتشارات اسلامیة
۱۹. امامی، سید حسن، (بدون تاریخ چاپ)، حقوق مدنی، جلد پنجم، تهران: انتشارات اسلامیة
۲۰. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، (۱۴۱۹ هـ ق)، القواعد الفقهیة، جلد سوم، چاپ اول، قم: نشر الهادی
۲۱. بحرانی، محمد، (۱۴۲۹ هـ ق)، سند العروة الوثقی - کتاب النکاح، جلد اول، چاپ اول، قم: مکتبة فک
۲۲. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، (بدون تاریخ چاپ)، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، جلد اول، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ هـ ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، جلد اول، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین
۲۴. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، (۱۴۲۶ هـ ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، جلد دوم، چاپ اول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام
۲۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۴ هـ ش)، ترمینولوژی حقوق، چاپ هفتم، تهران: نشر گنج دانش
۲۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۱ هـ ق)، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۳۸۸ هـ ق)، تذکرة الفقهاء، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام
۲۸. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۲۰ هـ ق)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، جلد سوم، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام
۲۹. حلی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی، (۱۴۰۷ هـ ق)، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، جلد سوم، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۳۰. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ هـ ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، جلد دوم، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه

علمیه قم

۳۱. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۴ هـ ق)، تذکره الفقهاء، جلد ششم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۳۲. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ هـ ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، جلد چهارم، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان
۳۳. خمینی، سید روح الله الموسوی، (بدون تاریخ چاپ)، تحریر الوسيلة، جلد دوم، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم
۳۴. خمینی، سید روح الله الموسوی، (۱۴۲۱ هـ ق)، کتاب البیع، جلد پنجم، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره
۳۵. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ هـ ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، جلد چهارم، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان
۳۶. دادمرزی، سید مهدی، (۱۳۹۳ هـ ش)، ریاست خانواده در روابط زوجین، چاپ اول، تهران: نشر میزان
۳۷. سبزواری، سید عبد الأعلى، (بدون تاریخ چاپ)، جامع الأحکام الشرعیة، چاپ نهم، قم، مؤسسه المنار
۳۸. صفایی، سید حسن، امامی، اسدالله، (۱۳۸۵ هـ ش)، حقوق خانواده، جلد اول، چاپ دهم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۳۹. طاهری، حبیب الله، (۱۴۱۸ هـ ق)، حقوق مدنی، جلد سوم، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۴۰. طبرسی، ابو علی الفضل بن الحسن، (۱۴۱۵ هـ ق)، مجمع البیان، جلد دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
۴۱. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ هـ ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، جلد چهارم، چاپ سوم، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة
۴۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ هـ ق)، الخلاف، جلد ششم، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۴۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ هـ ق)، تهذیب الأحکام، جلد هفتم، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة
۴۴. طوسی، محمد بن علی بن حمزه، (۱۴۰۸ هـ ق)، الوسيلة إلى نیل الفضیلة، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)
۴۵. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ هـ ق)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام،

- جلد هفتم، چاپ اول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية
۴۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ هـ ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، جلد هشتم، چاپ اول، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية
۴۷. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ هـ ق)، جامع المقاصد في شرح القواعد، جلد دوازدهم، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۴۸. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ هـ ق)، جامع المقاصد في شرح القواعد، جلد سیزدهم، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۴۹. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ هـ ق)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، جلد پنجم، چاپ اول، قم، کتابفروشی داوری
۵۰. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، (۱۴۱۹ هـ ق)، مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديثة)، جلد چهاردهم، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم
۵۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ هـ ق)، وسائل الشيعة، جلد پانزدهم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۵۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ هـ ق)، وسائل الشيعة، جلد بیست و یکم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
۵۳. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، (بدون تاریخ چاپ)، المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ اول، قم، منشورات دار الرضی
۵۴. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۸ هـ ش)، حقوق خانواده، جلد اول، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشار
۵۵. کاشانی، ابوبکر بن مسعود، (۱۴۰۴ هـ ق)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، جلد دوم، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیّه
۵۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ هـ ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، جلد پنجم، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية
۵۷. محمود عبد الرحمان، (بدون تاریخ چاپ)، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهيّة، جلد اول، بدون نوبت چاپ، بدون محل چاپ، بدون ناشر، به نقل از نرم افزار جامع فقه اهل بیت ۲
۵۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ هـ ق)، المقنعة (للشيخ المفيد)، چاپ اول، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمة الله علیه
۵۹. مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۰ هـ ش)، اخلاق در قرآن، جلد دوم، چاپ ششم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۶۰. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۷ هـ ش)، بررسی فقهی حقوق خانواده نکاح و انحلال آن،

چاپ پانزدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی

۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷ ه ش)، تفسیر نمونه، جلد سوم، چاپ سی و سی ششم، تهران: ایران، دارالکتب الاسلامی

۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ ه ق)، کتاب النکاح، جلد اول، چاپ اول، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام

۶۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ ه ق)، کتاب النکاح، جلد پنجم، چاپ اول، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام

۶۴. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، (۱۴۱۳ ه ق)، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، جلد اول، چاپ اول، تهران، مؤسسه کیهان

۶۵. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ ه ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد بیست و نهم، چاپ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربي

۶۶. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ ه ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد سی و یکم، چاپ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربي

۶۷. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ ه ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد سی ام، چاپ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربي

۶۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۵ ه ق)، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، جلد شانزدهم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۶ - ۱۲۳

مولفه‌های کمال انسانی در خطبه متقین امیرالمومنین در نهج البلاغه

مهرناز دادخواه^۱

طیبه اکبری راد^۲

محمد قاسمی^۳

چکیده

هدف از این نوشتار تعیین مولفه‌ها و شاخصه‌های کمال انسانی از منظر امیرمومنان در کتاب عظیم نهج البلاغه می‌باشد و حضرت در خطبه متقین (پارسیان) که به خطبه همام نیز معروف است، مولفه‌هایی همچون اطاعت از پروردگار متعال، راستگویی، صداقت، میانه روی، فروتنی، بستن چشم از حرام، وقف خود برای علم سودمند، عظمت خالق، خوف از تلاش، کم توقع بودن، زهد و عبادت، همچنین استقامت و دینداری، دور اندیشی در سختی‌ها، روزی حلال و انجام اعمال صالح را جزو صفات کمال انسانی وضعیت پارسیان می‌شمارد. در این مقاله کوشیده ایم مراحل سیر انسان به سوی کمالات انسانی را از منظر امیر مومنان در خطبه متقین بیان نماییم.

واژگان کلیدی

کمال انسانی، مولفه‌های نهج البلاغه، خطبه متقین.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mehrnaz_dadkhah@yahoo.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: ۱۴۰۳/۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵

طرح مسأله

نهج البلاغه کتابی شریف و گرانسنگ که شامل سخنان برگزیده امیرمومنان علی (ع) است، این اثر ارزشمند را سید رضی در اواخر قرن چهارم هجری جمع آوری کرده است (استادی، ۱۳۸۲).

نهج البلاغه در سه بخش خطبه ها، نامه ها و کلمات قصار دسته بندی شده است که در برخی نسخه های خطی تفاوت هایی میان آن ها دیده می شود (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۷). بخش ابتدای آن به خطبه های حضرت اختصاص دارد که شامل ۲۴۱ خطبه است، خطبه متقین، غراء، ششقیه و جهاد از مهمترین خطبه های این اثر ارزشمند معرفی شده اند که از آن میان خطبه متقین با همام یکی از تاثیرگذارترین خطبه های نهج البلاغه است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۳۵۹).

این خطبه را می توان به هفت بخش تقسیم نمود:

۱- شروع داستان همام و درخواست وی از حضرت در توصیف متقین

۲- مقدمه و آغاز خطبه که با کلمه و اما بعد

۳- توصیف کلی سیمای متقین

۴- شب متقین

۵- روز متقین

۶- علامت های متقین

۷- پایان داستان که با مرگ همام تمام می شود.

خطبه متقین که به خطبه همام نیز معروف است، خطبه ای است که مولا امیرالمومنان علی (ع) بنابه درخواست شخصی به نام همام بن شریح، در راستای توصیف ویژگی های پارسایان بیان نموده است. علت ایراد خطبه چنین بود که روزی همام بن شریح از امام علی (ع) درخواست می نماید که ویژگی ها و صفات پرهیزگاران را به تصویر بکشاند. امام نیز به قرائت یک آیه از قرآن کریم که از سوره مبارکه نحل بود بسنده می کند:

«وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» (سوره نحل، آیه ۱۲۸)

یعنی خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کنند و کسانی که نیکوکار باشند. اما همام اصرار کرده و بدین بسنده نمی کند و اصرار می نماید که: «صِفْ لِيَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَيْهِمْ» پارسایان را طوری توصیف کن که گویی آن ها را می بینم (خطبه ۱۹۴، ص ۶۵۷).

ابن میثم بحرانی شارح نهج البلاغه در رابطه با همام چنین می نویسد: همام بن شریح بن

یزید بن عمر و بن جابر عرف الاصب، از شیعیان امیرالمومنین (ع) بوده است (لیاقتدار، ۱۳۹۲، ص ۷۳).

این خطبه با روایات گوناگونی به تفصیل در کتاب های حدیثی و تاریخی نقل گردیده است. از جمله شیخ صدوق در کتاب اسالی . این شعبه حرانی در کتاب تحت العقول در روایت تحف العقول، نامی از همام نبرده است (سروش، ۱۳۷۶، ص ۳۶). حضرت در این خطبه بیش از صد صفت برای پارسایان شمرده است.

کمال انسانی

انسان تنها موجودی که همواره مورد توجه همگانی علی الخصوص، اندیشمندان و صاحب نظران بوده و در علوم مختلف مثل فلسفی، جامعه شناسی، روانشناسی، عرفان، طب، اخلاق و مباحث فراوانی درباره آن گفته شده و هیچ کدام تاکنون نتوانسته اند حقیقت آن را بشناسانند. شهید مطهری درباره انسان می نویسد: این موجود از نظر قرآن ژرف تر و مرموزتر از این است که بتواند آن را با چند کلمه تعریف کرد. قرآن انسان را مدح ها و ستایش ها کرده و هم مذمت ها نکوهش ها نموده است. عالی ترین این مدح ها و مذمت های قرآن درباره انسان است. از نظر قرآن، انسان موجودی است که توانایی دارد، جهان را مسخر خویش سازد و فرشتگان را به خدمت خویش بگمارد و هم می تواند به اسف سافلین سقوط کند (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷). هدف نهایی انسان، سعادت کمال و خوشبختی است کمال جز برآورده شدن نیازهای حقیقی و به فعلیت رسیدن قوا و استعدادها و مقتضیات واقعی او خیری نیست کمال حقیقی یک مسیر آگاهانه و اختیاری است.

در این نوشتار کوشیده ایم، مراحل سیر انسان به سوی کلمات را از دیدگاه امیرمومنان (ع) در نهج البلاغه که در خطبه های مختلف، اوصاف و کمالات انسان های پارسال و کامل را بیان نموده، بیاوریم، با پاسخ به این سوالات که امیرمومنان، چه صفات و ویژگی هایی را برای رسیدن به کمال انسانی در خطبه متقین بیان می کند.

تعریف کمال

کمال از ریشه کمل و کمول به معنای تمام است. به معنای تمام و کمال قسمت دومی است بالاتر از تمام مثلاً تمام انسان، یعنی اعضایش ناقص نباشد وی کمال انسان یعنی بعضی از اوصاف حمیده رام داشته باشند مثل علم و شجاعت، لذا در معنای "کمله" در لغت گفته اند: «ائمه و اجمله» در مصباح آمده که کمل را آنگونه بکار ببرید. که اجزای یک شکل تمام و محاسنش کامل باشد (قریش، ینایی، ۱۳۶۷).

کمال یعنی انجام یافتن و تمام شدن (منتهی الالب) و نیز به معنای تمام شدن و کامل شان

در دوات و صفات، کمله محاسنه ... کمال الشی کمالا و کمولا (دهخدا)
کمال یعنی استغنا، بلوغ، پختگی، رسایی، رشد، بیشش، حکمت، فضل، معرف اعلی درجه،
تمام، تمامیت (معین)

تعریف کمال از دشواری پیچیدگی خاصی برخوردار است، زیرا که کمال اشیا مختلف متفاوت
است مثلاً کمال یک قطعه سنگ در صلابت آن است و کمال یک درخت در ثمر دادن اما کمال
انسان، امری است تدریجی و نسبی و کمال مطلق ذات مقدس خداوند متعال است.
واژه کما از ماده (ک.م.ل) درباره دوات و صفات بکار می رود، کمال در دوات یعنی تمامیت
اجزاء و در صفات، کامل شدن محاسن و زیبایی هر شی (غیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۱). کمال
انسان به نظر برخی دانشمندان نوعی افزایش کمی یا کیفی و شکوفایی و بیشتر شدن بهره
وجودی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵).

مفهوم کمال از دیدگاه بزرگان

کمال از دیدگاه های مختلفی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، بنابراین می توان انواع
متنوعی برای آن در نظر داشت؛ بدین صورت که ممکن است هر دیدگاهی و یا عقیده ای و یا
مکتبی به یک شکلی به کمال نگاه کنند و به نظر آن ها برخی رفتارها و اعمال، کمال تلقی
گردد، در حالی که همان رفتارها و همان اعمال در دیدگاه مکتبی دیگر کمال تلقی نگردد. اما این
بدان معنا نیست که کمال امری قراردادی است که با دیدگاه های مختلف دچار تحول شود بلکه
اختلاف عدم توانایی افراد از شناخت کافی در مورد انسان و کمال واقعی اوست.

در حقیقت کمال یک صفت است که شخصی طی یک مراحل، صاحب آن صفت می شود؛
علامه طباطبایی در این باره چنین می نویسد: بی تردید انسان مانند سایر موجودات کمالی دارد، و
کمال انسان عبارتست از اینکه در دو طرف علم و عمل از مرحله قوه و استعداد به مرحله فعالیت
برسد، یعنی به عقاید حق معتقد گشته و اعمال صالح انجام دهد که فطرت خود اگر سالم مانده
باشد، این عقاید حق و اعمال صالح را تشخیص می دهد و عبارت می داند از ایمان به حق و
اعمالی که مجتمع انسانی را در روی زمین صالح می سازد، پس تنها کسانی که ایمان آورد و به
صالحات عمل کردند و خلاصه مردم با تقوا، انسان های کامل اند و مفسدان در زمین یعنی آن ها
که عقاید فاسد و اعمال فاسد دارند و نام «فخار» معرف آنان است.

افرادی هستند که در واقع در انسانیت شان نقصی دارند و مقتضای آن کمال و این نقص این
است که در مقابل حیاتی سعیده عیسی طیب باشد و در ازای آن نقص، حیاتی شقی و عیسی
نکبت بار باشد (طباطبایی، بی تا، ج ۱۷، ص ۱۹۶).

از منظر علامه جعفری، اساسی ترین عنصری که انسان را از غیر انسان جدا می سازد عنصر

«باید بشود» است که ناب ترین مختص آدمی است. هیچ روزی فراخواهد رسید که یک جز از این جهان یا کل مجموع هستی آگاهانه و از روی احساس آزادی جریانی به عنوان باید بشوم داشته باشد. تنها انسان است که می گوید من بایستی عادل شوم، و بطور کلی بایستی آن عنصر خیر و کمال را بدست آورم از همین جهت است که از آغاز حیات، انسان ها حقیقتی بنام انسانیت، دوشادوش زندگی اجتماعی انسانی در هر جامعه و دورانی وجود داشته و از نوعی تحریک جدی برای ادامه خود برخوردار بوده است (جعفری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵).

علامه حلی کمال انسان را در امثال از اوامر و نواهی الهی و منقاد بودن به دستورات شرعی می داند و معتقد است که انسان با مودت و دوستی ذوی القری از عذاب دائمی رهایی یافته به نعمت های ابدی دست خواهد یافت (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۷).

آیت الله مصباح یزدی معتقد است که مصداق ارزش ذاتی انسان همان کمال انسان است. و مصداق کمال انسان را تقرب به خداوند یا همان قرب الهی می داند. تقرب به خدا، فصل ممیز مکتب اخلاقی انبیاء و اوصیاء با سایر مکاتب اخلاقی است. ایشان برای قرب، به معنای زمانی، مکانی، وجودی، ارزشی بیان نموده و معنای ارزشی را نیز دارای سه بُعد اعتباری، تشریفی، تشبیهی و عرفانی می داند. و معتقدند که تنها معنای عرفانی از معانی ارزشی بر قرب الی الله صادق است (مصباح یزدی، بی تا ص ۱۳۰).

از منظر راجرز، انسان کامل پنج ویژگی اساسی دارد: ۱- آمادگی کسب تجربه، ۲- زندگی هستی دار، یعنی حین کسب تجربه، پیوسته در حال تحول و تکامل است. ۳- آفرینندگی و خلاق بودن، ۴- اعتقاد به ارگانیسم خود، یعنی انسان چون رایانه ای است که همه ی داده های مربوط به آن برنامه ریزی شده است و این داده ها مشتمل بر نیازهای شخصی و انتظارات جامعه و به یاد داشتن موقعیت های مشابه در گذشته و ادراک وضعیت موجود. ۵- احساس آزادی، یعنی هر چقدر که انسان سلامت روانی بیشتری داشته باشد، آزادی و اراده عمل بیشتری را خواهد داشت (شولتز، ۱۳۹۰، ص ۴۳ و ۴۴).

فخر رازی کمال را به تقویت دو قوه عقل نظری و عملی تعریف می کند و در برخی آثار از آن به عنوان سعادت یاد می کند. او مراتب متعددی برای کمال ترسیم کرده است از جمله ی مراتب کمال انسان در دنیا و مراتب کمال انسان در آخرت (فخر رازی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۵۸).

علامه طباطبایی می نویسد: فَالْعِلَّةُ الْمَوْجِبَةُ لَوْجُودِ النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ، الانسان الكامل. (علامه طباطبایی، بی تا، ج ۸، ص ۴۷). علت موجه برای وجود نوع انسان، انسان کامل است.

بررسی واژه ی کمال در آیات قرآن کریم

با توجه به آنچه در بررسی لغوی واژه ی کمال گفته شد، این واژه از ریشه ی (ک-م-ل) گرفته شده، بنابراین آیاتی را که واژه ی (ک-م-ل) در آنها بکار رفته را ابتدا می آوریم تا مفهوم کمال را بیشتر و بهتر متوجه شویم.

در سوره ی بقره، از عبارت «لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» تا این روزها را تکمیل کنید و خدا را بخاطر اینکه شما را هدایت کرده، بزرگ بدارید شاید که شکرگذاری کنید.

در این آیه واژه ی «لِتُكْمِلُوا» آمده است، به معنای تا تکمیل کنید و به کمال برسانید. یا در جای دیگری از سوره ی بقره «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (سوره بقره، آیه ۱۹۶) این، ده روز کامل است. و در جای دیگر از همین سوره «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (سوره بقره، آیه ۲۳۳) مادران باید فرزندان خود را دو سال تمام شیر بدهند. در سوره ی مبارکه ی مائده از واژه ی «إِكْمَلْتُ» استفاده گردیده. «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (سوره مائده، آیه ۳) امروز دینتان را برایتان کامل کردم و نعمت را برای شما تمام گردانیدم.

کمال و سعادت انسان در بینش عارفان

در بینش عرفا، کمال نهایی انسان، وصول به کون جامع است. یعنی آدمی مراتب ملک و ملکوت را درنوردد و به افق ولایت بار یابد، در این صورت است که هستی فراگیر و جامعی خواهد داشت و به اذن الهی، مظهر اسماء حسنی خداوند بوده و در تمام جهان نفوذ داشته و در همه ی مراتب هستی حضور دارد. این معنا در صورتی برای انسان حاصل می گردد که در اثر قرب فرائض و قرب نوافل به مقام فنا دست یابد. به اینجا که رسید "ولی الله" می شود و به اذن خداوند از ولایت تکوینی برخوردار می شود (جوادی آملی، بی تا، ص ۱۴ تا ۳۲).

جناب فارابی در مدینه ی فاضله اش کمال و سعادت را این گونه تعریف می کند: «السعادة هی أن تصیر نفس الانسان من الکمال فی الوجود إلى حیث لا تحتاج فی قوامها إلى مادة، و ذلك أن تصیر فی جملة الأشياء البریئة عن الأجسام، و فی جملة الجواهر المفارقة للمواد، و أن تبقى علی تلك الحال دائما أبدا» (ابراهیمیان، ۱۳۸۱، ص ۵۴). کمال انسان و سعادت او در این است که نفس آدمی به مرحله ای از کمال وجودی نائل آید که تجرد از بدن طبیعی پیدا نموده و در قوام و پایداریش نیازی به بدن نداشته باشد و بتواند بدون بهره جستن از بدن مادی و طبیعی، تصرف در عالم وجود بنماید. یعنی نفس انسان به مرحله ای از کمال رسیده که بتواند بدن مادی را رها کند و با بدن غیر مادی یعنی مثالی و برزخی به اذن خداوند در عالم دخل و تصرف نماید. چنانکه این جمله در میان عارفان شهرت دارد که «المعارفُ یخلقُ بهمته» یعنی عارف با همت

بلند خود قدرت خلقت پیدا می کند. این معنا مورد تأیید آیات و روایات نیز هست. اینکه بنا بر فرموده ی قرآن، باد، مسخر حضرت سلیمان (ع) می شود. یا عصا در دست حضرت موسی (ع) تبدیل به اژدها می شود. و آتش برای حضرت ابراهیم (ع) گلستان می شود و سنگ به پیامبر ما سلام می دهد. این نکته را می رسانند که عالم مسخر انسان است و انسان مظهر اسم "خالق" است. انسان کامل که به قول عرفا به "کون جامع" رسیده و در تمام عوالم حضور دارد و توجه او به چیزی، او را از توجه به امور دیگر باز نمی دارد. توجه او به دنیا او را از توجه به عالم برزخ. قیامت منصرف نمی سازد. در عین حال که در نمازش متوجه عالم معنا و سکوت است، از مسائل فقیر نیز غافل نیست. معنای معجزه و کرامت اولیاء هم جز این نیست که آنان به مرتبه ای از کمال رسیده اند که تمام ذرات عالم در برابر آنان رام و مطیع اند (همان، ص ۵۶).

لذا عرفا معتقدند که انسان کامل قدرت مرتبط شدن با عالم ملکوت و توان دیدن ملائکه و جبرئیل را پیدا می کند. گرچه نمی تواند به نبوت تشریعی دست پیدا کند چون وحی مختص انبیاء است. عزیزالدین نسفی در کتاب "الانسان الکامل" می نویسد: بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد. (نسفی، بی تا، ص ۳). قشیری نیز در رساله ی قشیریّه خود آن سه واژه ی عرفانی را معنا می کند. "الشریعه أن تعبد و الطریقه أن تقصده والحقیقه أن تشهده" شریعت آن است که او را عبادت کنی، و طریقت آن است که آهنگ او کنی و حقیقت آن است که او را ببینی. (قشیری، ص ۴۳).

نظریه ی مکاتب غیر دینی درباره ی کمال و سعادت انسان

اندیشه ورزی درباره کمال و سعادت، مختص یک انسان دین مدار نیست، چون سعادت و کمال طلبی یک امر کاملاً فطری است و همه ی انسان ها به دنبال سعادتند. لذا همیشه یکی از دغدغه های مهم بشری بوده است. مهم ترین تفاوت بررسی کمال و سعادت در مکاتب دینی و غیر دینی، آخرت محور بودن مکاتب دینی است. زیرا که از منظر مکاتب دینی، سعادت امری است که در این دنیا حصول نمی گردد یا کامل حصول نمی شود و هر لذتی در این دنیا آمیخته با رنج است و لذت خاص دست نیافتنی است. اما در رویکردهای غیردینی، انسان سعادت را فقط در همین دنیا جستجو می کند (گرامی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲).

اینک به معرفی برخی از این مکاتب می پردازیم:

۱- مکتب های دنیا گریز: تأکید این مکتب بیشتر به چشم دوختن به رنج ها و مصایب دنیوی و تأکید بیش از حد بر آن ها، نادیده گرفتن زیبایی های آن است که نهایتاً موجب نفرت از دنیا و بدبینی به آن می شود. هدف نهایی این مکاتب، آرامش انسان و رهایی از رنج و اضطراب است و چون دنیاگرایی، تشویش خاطر و رنج های بسیار به همراه دارد، سعادت انسان در ترک

دنیا و لذات آن است. ادیان هندویی، بودایی، چینی در شرق و کلبی و رواقی در غرب پرچمداران این نظریه اند.

شوپنهاور براساس دیدگاه بدبینانه به زندگی معتقد بود: بزرگترین خیر معقول و دست یافتنی، توقف کامل زندگی است (لارنس سی بکر، ص ۱۶۱). مکتب بدبینانه به زندگی در بسیاری از موارد موجب ایجاد نیهیلیسم یا پوچ گرایی می شود (عبدالله نصری، بی تا، ص ۷۵). چنانچه از مفهوم کلمه‌ی "زهد" نیز دنیاگریزی برداشت می شود از اشتباهات بزرگ است. اسلام به زهد سفارش کرده اما هیچ گاه دنیا گریزی را تأیید نکرده، حدیث معروف پیامبر (ص) که فرمود: "لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ" گواهی روش بر این مدعاست. "زهد" در اسلام ترک تعلقات و دلبستگی دنیوی است، نه ترک خود دنیا.

قرآن کریم زهد را در این دو جمله بیان می فرماید: «لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (سوره حدید، آیه ۲۳). تا بر آنچه از دستتان رفته اندوهگین مشوید و بر آنچه بدست آورده اید شادمانی نکنید.

۲- مکتب های لذت گرا: براساس این مکتب، انسان ذاتا لذت گرا جوست. لذا رسیدن به لذت را مایه‌ی کمال انسان می دانند. اپیکور بنیان گذار مکتب اپیکوریسم، عقل را در گزینش لذات، حاکم می داند. یعنی انسان باید با عقل خویش لذات را ارزیابی کند و لذتی را که رنج کمتری دارد یا در تعارض کمتری با لذات دیگر قرار دارد را برگزیند. مکتب سودگرایی یا منفعت عمومی نیز نوعی دیگر از این مکتب است.

جرمی نیتهم و جان استوارت میل، لذت را یگانه مطلوب آدمی معرفی می کنند با این تفاوت که معیار لذت سعادت بخش، سود و منفعت عمومی است (مصباح یزدی، ص ۷۲). مکتب نیچه مکتب قدرت است. یعنی هر چیزی از روی قدرت صادر می شود نه از روی ترس و زبونی، لذا آنچه که انسان را به قدرت برساند، کمال و سعادت است. مکتب های اگزیستانسیالیستی بر اراده و آزادی کامل انسان به عنوان سعادت برتر نگاه می کنند. سهروردی سعادت و کمال انسان را در رسیدن به مرتبه‌ی تجرد از مادیات می داند، یعنی مرحله ای که روح انسان به بدن تعلقی ندارد و به عالم اعلی متصل است (فارابی، ص ۵۱)، (مطهری، ص ۵۱).

انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه

انسان کامل، نخستین حقیقت آفریده‌ی خداوند، ربّ النوع انسان و مثل اعلاى عالم کون و آئینه ای است که تمام اسماء و صفات الهی در آن منعکس است و این حقیقت فقط در انبیاء و اولیای الهی به فضیلت رسیده است و بالاترین آن در پیامبر اعظم (ص) متجلی است (رزمجو،

۱۳۷۵، ص ۳۳۴).

امام علی (ع) خود یکی از مصادیق انسان کامل است که توصیف ایشان از انسان کامل و کمالات انسانی، از این جهت بسیار کامل و دقیق خواهد بود. چنین انسان هایی علی رغم اینکه به صفات نامحدود خداوند متصل اند و نمونه‌ی بارز تجلی این صفات حسنی می باشند، بلکه هر آفریده ای که بخواهد از کمالات انسانی بهره بجوید، می بایستی از دروازه ی وجود نورانی ایشان وارد گردد. لذا در نهج البلاغه که حاوی سخنان نغز آن بزرگوار است، حضرت به کرات در خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار خویش از صفات و ویژگی های انسان کامل سخن گفته است. از جمله نامه ی ۴۵ که می فرماید:

خوشا به حال کسی که واجباتش را به خدا ادا کرده و در سختی ها تحمل و شکیبایی نموده، و از جمله ی کسانی است که ترس از معاد خواب از چشمانشان ربوده و لب هایشان به تلفظ به ذکر خداوند مشغول گشته و گناهانشان به جهت طول استغفارشان پاک شده، همانند حزب الله، آن ها رستگارانند (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۹۲۲).

و یا در حکمت ۲۸۹ که اوصاف یکی از یاران خویش را که با این عنوان یاد می کند و در حقیقت اوصاف انسان کامل را بیان می دارد.

در گذشته برادری در مسیر جاذبیت الهی داشتم. کوچکی دنیا در چشمش او را در چشم من بزرگ می کرد. او از سلطه ی شکمش بیرون بود، پرخوری نمی کرد. اکثر روزگارش به سکوت می گذشت ولی اگر سخنی می گفت، دیگران را ساکت می کرد و تشنگی سوال کنندگان را سیراب می نمود (جعفری، حکمت ۲۸۹، ص ۱۱۵۲).

و یکی دیگر از خطبه های معروف نهج البلاغه که امیر مومنان در آن سیمای انسان کامل را در پاسخ به سوال یکی از اصحاب خود با نام همتام در توصیف متقین تصویر می کند، در آن صفاتی چون: خارج نشدن از محدوده ی حقربا، چشم پوشی از حرام خداوند، ذکر شبانه روزی خداوند، به طاعت اندک خشنود نشدن، ایمان یقینی، شوق بهشت و ترس از جهنم، گفتار اندک، حریص در کسب علم و دانش، نفس عفیف، آرزوی اندک و اعمال نیک و ... را از جمله صفات انسان های کامل می داند.

کمال انسانی در خطبه ی متقین نهج البلاغه

در این خطبه سعی کرده ایم صفاتی را که امیرالمومنین برای کمال انسان اشاره فرموده اند را بصورت زیر تقسیم بندی نموده تا خوانندگان با سهولت بیشتری این موارد را مورد استفاده قرار دهند.

الف - صفات تعبدی و الهی

مقصود آن صفاتی است که میان فرد مومن و میان خدای متعال رعایت می کند تا صفات والای انسانی در او متجلی گردد.

۱- چشم پوشی از حرام خداوند:

«غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» چشمانشان را بر آنچه خداوند برایشان حرام نموده بسته اند (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۳).

۲- اشتیاق به پاداش و بیم از عقاب:

"وَلَوْلَا الْإِجْلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرَفَهُ عَيْنٍ، شَوْقاً إِلَى الثَّوَابِ، وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ" اگر نبود اجلی که خداوند برایشان مقرر فرمود، روح آن ها در جسمشان بخاطر شوق پاداش و بیم از کیفر، یک لحظه هم قرار نیم یافت (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۳).

۳- عظمت خالق در چشم ایشان و کوچکی غیر خدا در نظرشان:

«عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَغْيُنِهِمْ» خداوند در چشم آنان بزرگ و غیر خدا در نظرشان کوچک و حقیر است (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۳).

۴- پاکدامنی:

«أَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ» نفس های ایشان پاکیزه است (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۳).

۵- دنیاپرست نبودن:

«أَرَادَتْهُمْ الدُّنْيَا فَلَمْ يُيَدُّوْهَا، وَ أَسَرَّتْهُمْ فَفَدَوْا أَنْفُسَهُمْ مِنْهَا» دنیا به آنان روی آورد ولی خود را از آن آزاد نموده اند (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۳).

۶- شب زنده داری برای عبادت و تلاوت قرآن:

«أَمَّا اللَّيْلُ فَصَافُونَ أَقْدَامَهُمْ، تَالِينَ لَأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرْتَلُّونَهَا تَرْتِيلاً» شب هنگام بر می خیزند قرآن را به بهترین وجه تلاوت می کنند (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۸).

۷- عبادت خالصانه و متواضعانه:

«فَهُمْ خَائُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ، مُقْتَرِشُونَ لِجِبَاهِهِمْ وَ أَكْفِهِمْ وَ رُكْبِهِمْ، وَ أَطْرَافِ أَقْدَامِهِمْ، يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي فَكَاكِ رِقَابِهِمْ» در عبادت تا کمر خم می شوند و پیشانی و دست و زانوها و پاها را بر خاک می گذارند و برای رهایی خود از خداوند طلب مغفرت می کنند (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۶۰).

۸- در روز هم عبادت کنند و پرهیز کارند: «أَمَّا النَّهَارُ فَحُلَمَاءُ عُلَمَاءُ، أَبْرَارُ أَتْقِيَاءُ»

۹- قوت در دین: «تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ»

۱۰- ایمان همراه با یقین: «وَ إِيْمَاناً فِي يَقِينٍ»

- ۱۱- انجام اعمال صالحه: «يَعْمَلُ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةَ»
 ۱۲- زیاد شکرگزار و زیاد ذاکر بودن برای خداوند: «يُؤْمِسِي وَ هَمُّهُ الشُّكْرُ، وَ يُضْبِحُ وَ هَمُّهُ الذِّكْرُ»

ب- صفات اجتماعی، اخلاقی و رفتاری:

- ۱- راستگو هستند: «مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ»
- ۲- متواضع اند: «مَشِيَّتُهُمُ التَّوَّاضُعُ»
- ۳- میانه رو اند: «مَلْبَسُهُمُ الْإِقْتِصَادُ»
- ۴- صبورند: «خُلُمَاءُ»
- ۵- طلب جلال: «طَلِباً فِي جَلَالٍ»
- ۶- طمع کار نیستند: «تَحَرُّجاً عَنِ طَمَعٍ»
- ۷- شهوت پرست نیستند: «مَيْتَهُ شَهْوَتُهُ»
- ۸- کظم غیظ می کنند: «مَكْظُوماً غَيْظُهُ»
- ۹- از آنان امید خیر می رود: «الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ»
- ۱۰- همگان از شرشان ایمن اند: «وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ» (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۶۲)

ج- رفتارهای فردی

- ۱- قلب اندوهگین: «قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ»
- ۲- لاغر و کم توقع: «أَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ وَ خَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ»
- ۳- قانع هستند: «قَانِعَةً نَفْسُهُ»
- ۴- کظم غیظ: «مَكْظُوماً غَيْظُهُ»
- ۵- قول و فعل آنها یکی است.
- ۶- با وقار هستند: «فِي الزَّلَازِلِ وَ قُورٍ»
- ۷- با صدای بلند نمی خندند: «وَ إِنْ ضَحِكَ لَمْ يَغْلُ صَوْتُهُ»
- ۸- خود را به سختی می اندازد ولی مردم را به راحتی می کشاند: «نَفْسُهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ»
- ۹- مهربان و دریادل: «يَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَهُ»
- ۱۰- بردباری و صبر: «وَ فِي الْمَكَارِهِ صَبُورٌ»
- ۱۱- گوششان را وقف علم سودمند می کنند: «وَوَقَّفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ»

نتیجه گیری

آنچه در این نوشتار گفته شد، قسمتی از شاخصه ها و مولفه های کمال انسانی و رسیدن انسان به تعالی روحی، معنوی، اخلاقی، عملی، عقلی و حتی اقتصادی، سیاسی، مدیریتی، حقوقی و رفتاری بود که حضرت علی (ع) در خطبه ی متّین (پارسایان) که معروف به خطبه ی همام نیز هست، بدان‌ها اشاره نموده است.

بنابراین در حوزه ی کمال دینی و الهی، اعتقاد به توحید، معاد باوری، آخرت محوری، عظمت خالق، پاکدامنی، اطاعت کامل از فرامین الهی و در بخش اجتماعی، راستگویی، انجام اعمال نیک، میانه روی، تواضع، طلب حلال، عدم داشتن طمع، عدم شهوت پرستی، کظم غیظ، خیرخواهی و غیره و در بخش رفتارهای فردی، قلب اندوهگین، کم توقع بودن، یکی بودن قول و فعل، باوقار بودن، رعایت صفات اخلاقی فردی مثل مهربانی، خنده با تبسم، صبر، علم نافع و ... اصلی ترین مولفه های کمال انسانی معرفی گردید.

فهرست منابع

۱. ابراهیمیان، سیدحسین. (۱۳۸۱). انسان شناسی، تهران، دفتر نشر معارف.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالمجید بن بقیه الله. (۱۳۷۸). شرح نهج البلاغه، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
۳. اسفندیار، محمدرضا. (۱۳۸۱). انسان کامل اثر عزالدین نسفی، تهرانف موسسه فرهنگی اهل قلم.
۴. اکبری راد، طیبه. (۱۳۹۵). معناشناسی عمل صالح و حوزه های معنایی مرتبط با آن در قرآن کریم. تهران، دانشگاه تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. آذربایجانی، مسعود. شجاعی، محمدصادق. (۱۴۰۱). روانشناسی در نهج البلاغه (مفاهیم و آموزه ها). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم. (۱۴۰۲ ق). شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالثقلین، اول.
۷. تولتس، دوان. (۱۳۹۰). روانشناسی کمال و الگوهای شخصیت سالم، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، نشر پیکان، ج ۱۷.
۸. تولتس، دوان. پی سیدنی، الن شوتنر. (۱۳۹۱). نظریه های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، ویراست نهم، ج ۲۱، تهران.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰). سلونی قبل ان تفقدونی (تحریر نهج البلاغه). ۳ جلدی. نشر اسراء. ۱۹۳۷ ص.
۱۰. حرانی، ابن شعبه. (۱۳۷۶). تُحَفُّ الْعُقُولُ فِيمَا جَاءَ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَوَاعِظُ عَنْ آلِ الرَّسُولِ، قم.
۱۱. خونی، حبیب الله بن محمدهاشم. (۱۳۹۲). منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه. ناشر انوار الهدی، ۶۱۶ ص.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳). مفردات الفاظ القرآن. ناشر ذوی القربی. زبان عربی، ۱۲۴۸ ص.
۱۳. رفیعی، جواد. آقایی، محمدرضا. (۱۳۸۶). آموزه هایی از نهج البلاغه، دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه). ۱۳۶ ص.
۱۴. زمانی نجف آبادی، مصطفی. (۱۳۸۰). شرح نهج البلاغه، قم، ناشر انتشارات فاطمه الزهرا(س).
۱۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). اوصاف پارسایان، موسسه فرهنگی صراط، تهران.

۱۶. صالحی، اکبر. السادات تهامی، رحیمه. (۱۳۸۸). بررسی و تحلیل عوامل و موانع موثر در تربیت دینی بر مبنای سخنان حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، دوفصلنامه تربیت اسلامی، دوره: ۴، شماره: ۹.
۱۷. طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). راهنمای آموزش و پژوهش در نهج البلاغه. دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه). ۲۴۶ ص.
۱۸. طباطبایی، سید محمدکاظم. اسدعلیزاده، اکبر. دین پرور، سیدجمال الدین. (۱۳۹۵). در محضر خورشید (گزیده‌ای از نهج البلاغه)، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، مرکز نشر هاجر، ۲۳۱ ص.
۱۹. عبده، محمد. (بی تا). شرح نهج البلاغه، قاهره، مصر، نشر مطبعه الاستقامه.
۲۰. غلامعلی، احمد. (۱۳۹۸). شناخت نامه نهج البلاغه. ناشر سمت. ۳۲۳ ص.
۲۱. گرامی، غلامحسن. (۱۳۸۷). انسان در اسلام، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، دفتر نشر معارف.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۱). بهترین ها و بدترین ها از دیدگاه نهج البلاغه. انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مصباح، محمدتقی. (بی تا). دروس فلسفه اخلاق.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). انسان کامل، نشر صدرا. ۳۳۴ ص.
۲۵. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۹۲). فی ظلال نهج البلاغه (حکمت‌ها)، ناشر شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۴۴۲ ص.
۲۶. موسوی، عباس علی. (۱۳۷۷). شرح نهج البلاغه، لبنان، بیروت، نشر دار الرسول الاکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم. ۵ جلد.
۲۷. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۴). مجموعه رسائل مشهور به کتاب‌الانسان‌الکامل با پیش‌گفتار هانری کربن، تهران، طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
۲۸. نصری، عبدالله. (). فلسفه و آفرینش، کانون اندیشه جوان، تهران.
۲۹. نصری، عبدالله. (۱۳۸۱). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
۳۰. نهج البلاغه امیرالمومنین (ع). (۱۳۸۳). ترجمه محمدتقی جعفری، مشهد انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۱. هاشمی، سیدحسین. (۱۳۸۹). اخلاق در نهج البلاغه، موسسه بوستان کتاب، قم.

بنیان‌گذاری اخلاق بر اساس امر الهی در اندیشه خواجه عبدالله انصاری

۱ وحید رحیمی

۲ سید محسن ساجدی راد

۳ سمیرا رستمی

چکیده

در این پژوهش به بررسی جایگاه امر الهی (شریعت) به عنوان بنیان برای شکل‌گیری اخلاق در آثار خواجه عبدالله انصاری پرداخته شده است. با توجه به اهمیت و ضرورت مسئله، اخلاق در زندگی فردی و اجتماعی افراد از جمله موضوعات کلیدی در عرفان اسلامی است و فهم صحیح آن می‌تواند به تقویت سلوک عرفانی کمک کند. سوال اصلی این پژوهش این است که چگونه خواجه عبدالله انصاری به ارتباط میان شریعت و اخلاق پرداخته و این ارتباط چه تأثیری بر سلوک عرفانی دارد؟ برای پاسخ به این سوال، از روش تحلیل متن و تبیین مفاهیم عرفانی در آثار خواجه استفاده شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که خواجه عبدالله انصاری به سه عنصر اصلی علم به شریعت، جود در بذل معروف و صبر برای دستیابی به حسن خلق تأکید دارد و بر این باور است که تنها با درک صحیح از شریعت و اعمال نیک می‌توان به حقیقت الهی نزدیک شد. همچنین، او مفاهیم معرفت حق، تطهیر فکر و حسن سلوک را به عنوان پایه‌های سلوک عرفانی معرفی می‌کند. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که عمل به احکام شریعت و اخلاق نیکو نه تنها در سلوک فردی مؤثر است بلکه به تحقق جامعه‌ای سالم و متعالی نیز منجر می‌شود.

واژگان کلیدی

اخلاق، امر الهی، شریعت، سلوک، عرفان، خواجه عبدالله انصاری.

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

Email: rahimi1621@gmail.com

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

Email: Sm.sajedi@iaau.ac.ir

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

Email: Sa.rostami152@iaau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۰

طرح مسأله

اخلاق یکی از موضوعات کلیدی در بحث دین و عرفان است و به همین دلیل بسیاری از قوانین شریعت به منظور تحقق مکارم اخلاق وضع شده‌اند. رابطه شریعت و اخلاق یکی از مباحث قدیمی و مهم فلسفی محسوب می‌شود. در رساله‌ی اوتیفرون افلاطون، پرسش سقراط این است که آیا آنچه خوب است به خاطر پسند خداوند خوب است یا خداوند آن را به دلیل خوب بودنش خوب می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۱: ۱۴). این پرسش و پرسش‌های مشابه در سنت‌های فلسفی و کلامی مختلف از جمله سنت یونانی، مسیحی و اسلامی همواره اهمیت و تازگی خود را حفظ کرده‌اند. تبیین رابطه میان شریعت و اخلاق از یک سو بر نوع دین‌شناسی و دینداری متدینان تأثیر مستقیم دارد و از سوی دیگر در تشخیص بنیاد، معیار و هنجارهای اخلاقی راهگشاست. در این راستا، دو دیدگاه متقابل درباره رابطه وجودشناسانه، منطقی و معرفت‌شناختی اخلاق و شریعت وجود دارد: دیدگاهی که اخلاق را وابسته به دین می‌داند و دیدگاهی که بر استقلال اخلاق از دین تأکید دارد. در سنت اسلامی، بحث درباره رابطه دین و اخلاق به یکی از قدیمی‌ترین نزاع‌های کلامی اشاعره و معتزله برمی‌گردد. معتزله حسن و قبح را ذاتی و عقلی می‌دانستند و اشاعره بر شرعی و نقلی بودن آن تأکید داشتند. در این میان، شیعه رویکردی دوگانه اتخاذ کرده است؛ متفکران و فیلسوفان شیعی اخلاق را امری اعتباری می‌دانند، در حالی که فقیهان در مقام عمل حسن و قبح را نقلی تلقی می‌کنند. در جهان اسلام، رویکرد کلامی بر رابطه دین و اخلاق حاکم است و اخلاق به‌عنوان امری فردی و اخروی به شمار می‌رود. خواجه عبدالله انصاری به عنوان یک شخصیت عرفانی و اخلاقی، آثار و آراء متعددی درباره اخلاق ارائه داده است. در کتاب منازل السائرین، او اخلاق را در ده باب مختلف، از جمله صبر، رضا، شکر، حیا، صدق، ایثار، خلق، تواضع، فتوت و انبساط بررسی می‌کند (انصاری، ۱۴۱۷). او ارتباط شریعت و اخلاق را در مفاهیم شریعت و طریقت بررسی کرده و معتقد است که هر دو به شناخت و معرفت منتهی می‌شوند. به گفته او، پای‌بندی به شریعت برای بسیاری به معنای رسیدن به بهشت است، اما رسیدن به بهشت دلیل اصلی برای کسب معرفت نیست. انصاری معرفت را به دو نوع عامه و رسمی تقسیم می‌کند؛ معرفت عامه، معرفت فطری است و معرفت رسمی، معرفتی است که از طریق تفکر در شواهد و دلایل حاصل می‌شود. به عقیده او، پیرو طریقت باید به بندگی و طاعت پردازد و از اهمال در اعمال شرعی بپرهیزد (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۱). خواجه عبدالله انصاری تأکید می‌کند که اخلاق به‌عنوان نوعی معرفت، باعث عزم و اراده ثابت برای احقاق حق و حسن سلوک می‌شود. از نظر او، عبادت بدون معرفت عبث است (سعید افغانی، ۱۳۸۶: ۳۸۶).

این تحقیق به دنبال بررسی اصول و مبنای اخلاقی خواجه عبدالله انصاری و تلازم آن با

نظریه امر الهی درباره خوبی و بدی افعال اخلاقی است. به عبارتی دیگر، این تحقیق به این می‌پردازد که اصول و مبنای اخلاقی انصاری چه تلازمی با شریعت اسلام دارد؟. مفاهیم اخلاقی و عرفانی که او مطرح کرده، به‌ویژه از آیات قرآن کریم استخراج شده و هدف او فراهم آوردن قوه عزم و اراده برای تحقق آن‌ها در زندگی مردم است. به علاوه، در نظر خواجه عبدالله انصاری، شریعت با طریقت و حقیقت درآمیخته است و عبادات را باید با معرفت انجام داد. بنابراین، در نظر او، شریعت و اخلاق به‌گونه‌ای با معرفت پذیری همسو می‌شوند. این نگرش سؤال‌هایی را درباره جایگاه اخلاق در مراحل سلوک انسانی و تلازم آن با شریعت مطرح می‌کند.

پیشینه تحقیق

سیدعلی مستجاب الدعواتی و مجید صادقی حسن‌آبادی (۱۴۰۱): در مقاله‌ای با عنوان «تبیین نقش باورهای اعتقادی در سلوک عرفانی خواجه عبدالله انصاری بر اساس الگوی دیلتز» به بررسی نقش باورهای اعتقادی در سلوک عرفانی خواجه عبدالله انصاری پرداخته‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه‌های احمد بن حنبل تأثیر قابل توجهی بر سلوک عرفانی خواجه منازل السائرین دارد. خواجه به شریعت‌گرایی و منع تأویل‌گرایی تأکید دارد و این باورهای اعتقادی، بنیاد معرفتی او را شکل می‌دهند. نظریه دیلتز نیز به نقش معنویت و تغییرات در باورها و ارزش‌های عارف مسلمان اشاره دارد. سکینه سعیدیان (۱۳۹۱): در پایان‌نامه‌ای با عنوان «نظام اخلاقی در تفکر خواجه عبدالله انصاری»، اصول اخلاقی در آراء خواجه را بررسی کرده و بیان کرده است که او بر سه اصل معرفت حق، تطهیر فکر و حسن سلوک تأکید دارد. تمامی مفاهیم عرفانی او از آیات قرآن استخراج شده و او عبادت بدون معرفت را عبث می‌داند. داریوش اسگندریور (۱۴۰۱): در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تحلیل پیام‌های اخلاقی و فرهنگی در مناجات‌نامه و گنج‌نامه خواجه عبدالله انصاری»، به بررسی مبارزه با نفس و تبدیل رذایل به فضایل در آراء خواجه پرداخته است. او نتیجه می‌گیرد که برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی، باید رذایل را به فضایل تبدیل کرد و مضامین اخلاقی مانند بلندمندی، قناعت و پیروی از پیر را بررسی می‌کند. زینب نیل فروشان (۱۳۹۹): در پایان‌نامه‌ای با عنوان «مقایسه روش و مبانی عبدالرزاق کاشانی با خواجه عبدالله انصاری»، به روش و نگرش خواجه در اخلاق و اخلاقیات اشاره دارد. او می‌گوید که خواجه عبدالله انصاری با آثار خود، مانند صد میدان و منازل السائرین، سیر و سلوک الی الله را به ابواب مختلف تقسیم کرده و بخش‌های اخلاقی را به ده باب تقسیم کرده است. علی امینیان (۱۳۹۳): در پایان‌نامه‌ای با عنوان «ارزیابی انتقادی مبانی اخلاق ابوعلی مسکویه و خواجه عبدالله انصاری»، به بررسی انسجام و اتقان نظریه اخلاقی خواجه عبدالله می‌پردازد. او همچنین تأکید می‌کند که هر دو نظریه (خواجه و ابوعلی مسکویه)

نیاز به پاسخ به انتقادات و ایجاد تغییرات دارند تا بتوانند در عرصه عمل و رشد اخلاقی مؤثر واقع شوند.

در حالی که پیشینه‌های تحقیق بیشتر بر اصول اخلاقی و سلوک عرفانی خواجه عبدالله انصاری تمرکز دارند، تحقیق حاضر به طور خاص به تلازم میان شریعت و اخلاق در آثار خواجه عبدالله انصاری می‌پردازد که تاکنون به صورت تخصصی بررسی نشده است؛ از این رو تحقیق حاضر به ارزیابی انتقادی و مقایسه‌ای آراء خواجه عبدالله انصاری درباره تلازم اخلاق و امر الهی می‌پردازد.

۱- بحث و بررسی

۱-۱. جایگاه امر الهی در فضایل اخلاقی نزد خواجه عبدالله انصاری

در این بخش مهمترین اصول اخلاقی که خواجه عبدالله انصاری به آنها توجه کرده بررسی می‌شود. این مهم از دریچه تأکید خواجه بر امر الهی به مثابه مؤید اصول اخلاقی است.

۱-۱-۱. تواضع

تَوَاضُع به معنای فروتنی و افتادگی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۴۶۴)، یکی از فضایل اخلاقی مهم در دین اسلام است که در قرآن، احادیث، و متون اخلاقی و عرفانی تأکید بسیاری بر آن شده است. این ویژگی در اخلاق دینی مسلمانان جایگاه برجسته‌ای دارد و به عنوان فضیلتی ممدوح تلقی می‌شود. متون دینی مملو از نمونه‌های عملی تواضع هستند و بسیاری از بزرگان دین به داشتن این صفت ستوده شده‌اند.

خواجه عبدالله انصاری در آثار خود به تواضع به عنوان یکی از فضائل اخلاقی و روحانی مهم اشاره کرده و آن را در چارچوب رابطه بنده با خداوند تعریف می‌کند. به نظر او، تواضع حالتی است که در آن انسان عظمت، قدرت و قهر الهی را می‌پذیرد و در برابر این صفات الهی سر تسلیم فرود می‌آورد. وی تواضع را پاسخی به عزت خداوند می‌داند، به گونه‌ای که بنده با پذیرش ذلت و نیازمندی خود، عزت و بزرگی حق تعالی را تصدیق می‌کند. این تعریف، نگرشی عمیق و عرفانی به تواضع ارائه می‌دهد، زیرا آن را نه صرفاً یک رفتار اجتماعی یا اخلاقی، بلکه یک حالت قلبی و درونی می‌داند که ریشه در شناخت خداوند و جایگاه انسان در برابر او دارد. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۳۳). در این تعریف، تواضع به معنای شناخت عظمت و قدرت بی‌پایان خداوند و درک ناچیزی و ضعف انسان در برابر او است. بنده باید به این درک برسد که هرچه او دارد از جانب خداوند است و هیچ عزت و مقام حقیقی از آن او نیست.

تواضع در این معنا نه تنها به فروتنی در برابر خداوند، بلکه به پذیرش جایگاه حقیقی خود در عالم هستی اشاره دارد. خواجه در کتاب صد میدان به تواضع اشاره کرده و آن را به عنوان "فرو

ایستادن در برابر حق" (انصاری، ۱۳۷۶: ۳۵) توصیف می‌کند. این مفهوم نشان‌دهنده این است که تواضع، در واقع پاسخی به امر الهی برای پذیرش حقیقت وجودی انسان و عظمت خداوند است.

خواجه تواضع را در سه حوزه تقسیم‌بندی می‌کند: «تواضع دین ویرا سه چیزست: رأی خود را برابر گفت وی بازنداری، و بر سر رسول وی اسناد نجویی و بر دشمن خویش حق رد نکنی و تواضع اولیا را سه چیزست: قدر ایشانرا زیر قدر خویش داری و از خویش ایشانرا اکرام نمایی و از ظن بد خویش ایشانرا آزاد داری. تواضع حق را سه چیز است فرمان ویرا خوار باشی و زیر حکم وی پژمرده باشی و در یاد کردن وی حاضر باشی» (انصاری، ۱۳۷۶: ۳۵-۳۶)

الف) تواضع در برابر حق تعالی: خوار شمردن خود در برابر فرمان خدا: بنده باید در برابر فرمان‌های خداوند حق را با کمال فروتنی بپذیرد. تسلیم بودن در برابر حکم الهی: بنده باید زیر حکم خداوند افتاده و تسلیم باشد. حضور در رحمت و عنایت خداوند: بنده باید همیشه آماده باشد که در رحمت و عنایت الهی حضور داشته باشد.

ب) تواضع در برابر دین: رأی خود را با گفتار دین مقایسه نکند: بنده نباید رأی و نظر خود را بالاتر از آیات و احکام دین قرار دهد. احترام به رسول خدا: در مقام تواضع، بنده باید احترام ویژه‌ای به پیامبر اسلام و اهل بیت داشته باشد. عدم رد حق در مقابل دشمن: حتی در برابر دشمن خود، نباید از حق عبور کند و باید عدالت را رعایت کند.

ج) تواضع در برابر اولیای الهی: قدر آنها را از خود بزرگ‌تر دانستن: بنده باید اولیا را بزرگ‌تر از خود بداند و به نظر آنها احترام قائل شود. اکرام و احترام به اولیای الهی: باید از خود رفتارهایی نشان دهد که نشانه احترام به اولیا باشد. فارغ دانستن آنها از سوءظن‌ها: بنده باید اولیا را از هرگونه ظن بدی فارغ بداند و در قضاوت درباره آنها احتیاط کند (انصاری، ۱۳۸۸: ۱۵۹).

در این شرح، تواضع نه تنها نشانه‌ای از بندگی است، بلکه موجب می‌شود که بنده در مسیر حق و قرب الهی قرار گیرد. در واقع، تواضع یک پاسخ به امر الهی است که از انسان خواسته می‌شود در برابر عظمت خداوند و دستورات او فروتن باشد و درک کند که تمام کمالات و نعمت‌ها از اوست.

خواجه همچنین خشوع را به عنوان «ترس صدیقان» توصیف می‌کند (انصاری، ۱۳۷۶: ۳۸)، ترسی که در قلب مؤمنان از حرمت خداوند جای می‌گیرد و اخلاق و رفتار آنها را تهذیب می‌کند. این خشوع نیز به نوعی نشانه‌ای از تواضع در برابر خداوند و پذیرش جایگاه واقعی انسان در پیشگاه اوست.

۱-۱-۲. صبر

صبر در اندیشه خواجه عبدالله انصاری نه تنها به عنوان یک فضیلت اخلاقی، بلکه به عنوان یک پاسخ به امر الهی شناخته می‌شود. خواجه انصاری بیان می‌کند که صبر به معنای خودداری از بروز جزع باطنی و عدم شکایت از ناملایمات است، حتی اگر در درون فرد احساس ناخوشایندی وجود داشته باشد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۹). این تعریف نشان می‌دهد که صبر به عنوان یک عمل اخلاقی، نه تنها از نظر انسانی، بلکه از دیدگاه الهی نیز ارزشمند است.

ارزش صبر به این سبب است که خداوند در قرآن بر آن امر کرده است. آیات قرآنی که به صبر اشاره دارند، نه تنها اهمیت این ویژگی را نشان می‌دهند، بلکه آن را به عنوان یکی از اصلی‌ترین اصول اخلاقی مومنان معرفی می‌کنند. به عنوان مثال، خداوند به پیامبر (صلی‌الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف: ۳۵)، که به نوعی دلیلی بر اهمیت صبر و تجسم آن در زندگی پیامبران است (روان‌فرهادی، ۱۳۸۵: ۵۷). این فرمان الهی به مومنان یادآوری می‌کند که صبر نه تنها یک عمل فردی، بلکه یک تکلیف الهی است.

در کتاب صد میدان، خواجه اشاره می‌کند که «صبر بر بلا بدوست داری توان و از سه چیز زاید: یکتایی دل و علم باریک و نو فراست و صبر از معصیت بترس توان و از آن سه چیز زاید الهام دل‌هل و قبول دعا و نور عصمت و صبر بر طاعت بامید توان و از آن سه چیز زاید بازداشت بلاها و روزی ناپوشیده و گراییدن با نیکان» (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۲). این دیدگاه نشان می‌دهد که صبر تنها یک حالت روحی نیست، بلکه به عمل در رفتار و تعاملات اجتماعی نیز مرتبط است. خواجه می‌گوید که صبر در زندگی اجتماعی، بر پایه درک عذرهای دیگران و رضایت از توانایی‌های آنان شکل می‌گیرد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۰).

علاوه بر این، در طبقات الصوفیه، خواجه به اهمیت عبرت‌گیری از داستان‌های پیامبران تأکید می‌کند. او می‌گوید که خداوند داستان‌های آنان را برای تقویت قلب مومنان نقل می‌کند تا در مواجهه با مشکلات از صبر و توکل به خدا الهام بگیرند (روان‌فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). این نشان می‌دهد که صبر نه تنها عملی فردی، بلکه در بستر جامعه نیز به عنوان یک ارزش الهی مطرح می‌شود.

بنابراین، خواجه عبدالله انصاری با تأکید بر اینکه صبر یک امر الهی است، به ارزش اخلاقی آن در زندگی فردی و اجتماعی اشاره می‌کند. این نگاه به صبر به عنوان یک وظیفه الهی، فرد را به سمت تحمل سختی‌ها و چالش‌ها سوق می‌دهد و او را در مسیر رشد روحانی و اخلاقی یاری می‌کند.

خواجه عبدالله انصاری با تأکید بر درجات صبر، اهمیت آن‌ها را در تربیت معنوی و تقرب به خداوند برجسته می‌سازد. این صبرها همگی به دلیل آنکه مورد تأکید الهی هستند و در متون

دینی به‌ویژه قرآن به آن‌ها اشاره شده است، فضیلت و ارزش ویژه‌ای دارند.

۱-۳. رضا

رضا یکی از مفاهیم اساسی در اخلاق اسلامی است که به معنای خشنودی و رضایت قلبی از تقدیر الهی است. این صفت به معنای پذیرش قلبی و آرامش در برابر هر آنچه از سوی خداوند مقدر می‌شود، چه نعمت‌ها و چه بلاها، می‌باشد. رضا در اخلاق اسلامی به نوعی از تسلیم و اعتماد به اراده الهی اشاره دارد که فرد را به حالتی از آرامش و اعتماد عمیق نسبت به حکمت الهی می‌رساند. در قرآن و احادیث، رضا به عنوان یکی از صفات مومنان معرفی شده است و مسلمانان به دستیابی به این ویژگی تشویق شده‌اند. برای مثال، در قرآن آمده است: "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" (سوره توبه، آیه ۱۰۰) که به رضایت خداوند از بندگان و رضایت بندگان از پروردگار اشاره دارد.

در عرفان اسلامی نیز، رضا یکی از مقامات سلوک و کمال انسانی شمرده می‌شود. بسیاری از عرفا و بزرگان دین، از جمله خواجه عبدالله انصاری، به تفصیل درباره مقام رضا سخن گفته‌اند و آن را یکی از مراحل والای تقرب به خداوند دانسته‌اند. رضا حالتی است که در آن، فرد حتی در مواجهه با سختی‌ها و مشکلات، به قضا و قدر الهی خشنود است و از آن گلیله‌ای ندارد. به طور کلی، رضا در اخلاق اسلامی به معنای رسیدن به حالتی از ایمان و اطمینان قلبی است که فرد را در برابر حوادث و تحولات زندگی مقاوم و صبور می‌سازد.

خواجه عبدالله انصاری مقام رضا را به‌عنوان یکی از مراتب بلند عرفانی معرفی می‌کند که در آن بنده به پذیرش کامل اراده و حکمت الهی می‌رسد. از دیدگاه او، رضا حالتی است که در آن انسان بدون هرگونه اعتراض یا خواسته‌ای، به شرایط و موقعیت خود که خداوند برای او مقدر کرده است، کاملاً رضایت می‌دهد. وی تأکید می‌کند که در این مقام، بنده هیچگونه درخواست تغییر یا بهبودی در حال خود ندارد، زیرا چنین درخواست‌هایی نشانه‌ای از خودخواهی و اراده‌ی مستقل انسانی است. در مقابل، بنده‌ی راضی، اراده‌ی خویش را ترک می‌کند و در اراده‌ی خداوند متعال فانی می‌شود. این دیدگاه، نشان‌دهنده‌ی اوج تسلیم و اعتماد به خداوند است که در آن انسان به این باور می‌رسد که هرچه خداوند مقدر کرده، بهترین است، و هر نوع اراده‌ی مستقل، فاصله گرفتن از کمال بندگی محسوب می‌شود. (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۵۸).

مقام رضا، به تعبیر خواجه عبدالله انصاری، یکی از مراحل ابتدایی اما بنیادین سلوک اهل خاص است که در آن بنده، اراده‌ی شخصی خویش را در اراده‌ی الهی فانی می‌کند. اهل سلوک خاص، در این مقام، پیش از دستیابی به فنا در ذات الهی، به فنا در اراده‌ی الهی می‌رسند، چرا که پذیرش اراده‌ی خداوند و تسلیم کامل در برابر آن، پایه و مقدمه‌ی فنا در ذات اوست. این مقام

برای عموم مردم بسیار دشوار است، زیرا مستلزم ترک لذت‌های نفسانی و خواسته‌های فردی است، امری که نیازمند تزکیه و ریاضت شدید است. فانی کردن اراده‌ی شخصی به این معناست که بنده نه تنها در برابر قضای الهی اعتراضی ندارد، بلکه از دل و جان آن را می‌پذیرد و از خودخواهی و تمایلات نفسانی عبور می‌کند. به همین دلیل، رضا از مقامات عالی و پیچیده‌ای است که تنها اهل سلوک خاص قادر به درک و عمل به آن هستند. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

این بیان خواجه، تأکیدی بر تسلیم محض بنده به خواست و اراده‌ی الهی دارد، جایی که بنده دیگر خواست و نیازی مستقل از خواست خداوند ندارد و همین مقام رضا را از دیگر مقامات متمایز می‌سازد. خواجه عبدالله انصاری درباره مقام رضا نقل می‌کند: "در خبر است که روزی حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به آسمان نگریست و می‌خندید و فرمود: 'عجب دارم از حکم ربانی و قضای الهی در حق بنده مؤمن، که اگر به نعمت حکم کند و رضایت دهد، خیر او در آن است، و اگر به بلا حکم دهد و در آن بلا صبر کند و به نعمت شکر کند، باز هم خیر او در آن است'" (سجادی، ۱۳۸۱: ۴۱۶).

خواجه در این سخن به اهمیت رضایت از تقدیرات الهی، چه در نعمت و چه در بلا، اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که این رضایت، خیری را در بر دارد که برای بنده مؤمن سودمند است (بینا، ۱۳۷۴: ۴۳). همچنین، خواجه رضایت را برای اهل سلوک خاص از مقامات اولیه و برای عموم مردم یکی از دشوارترین حالات می‌داند. زیرا در مسیر سلوک، هدف نهایی سالک رسیدن به فنا است، یعنی از بین بردن آثار خودیت و انانیت و دستیابی به مقام بالای سلم نفس. به همین دلیل، سالکان خاص به مقام رضا قانع نیستند، چرا که این مقام به فنا در صفات اشاره دارد، در حالی که آنان به دنبال فنا در ذات خود هستند. از سوی دیگر، رسیدن به مقام رضا برای عموم مردم بسیار دشوار است، چرا که آن‌ها معمولاً به دنبال رضایت نفس خویش هستند و برای دستیابی به مقام رضا باید از خواسته‌های نفسانی خود دست بکشند. از این رو، خواجه می‌گوید که رضا برای عموم دشوارترین حالت است: "وَهُوَ مِنْ أَوَائِلِ مَسَالِكِ أَهْلِ الْخُصُوصِ وَ أَشَقِّهَا عَلَى الْعَامَّةِ" یعنی رضا از نخستین منازل سلوک اهل خاص است و برای عموم از دشوارترین منازل به شمار می‌آید (بینا، ۱۳۷۴: ۴۳).

این تأکید بر ریشه‌دار بودن مقام رضا در تسلیم به اراده الهی، نمایانگر اهمیت این صفت در زندگی اخلاقی و معنوی مسلمانان است. خواجه عبدالله انصاری در رویکرد عملی به رضایت الهی، سه درجه از رضا را به تفصیل شرح می‌دهد: «رضا خشنودی و پسندکاریست. و آن سه چیزست: دین وی چنانکه وی نهاد بدان راضی باشی و قسمت و روزی چنانکه ترا و دیگرانرا نهاد بدان راضی باشی و بمولای خویش بجای هر چه جز از ویست راضی باشی. پسندیدن دین وی چنانکه وی نهاد از تکلیف و بدعت و وسواس آزادیست و پسندیدن قسمت وی از حیل و از

حسد و از ضجرت آزادیست و پسندیدن بمولای خویش از هر چه جز از وی از عوایق و علایق و از دو کون آزادیست» (انصاری، ۱۳۷۶: ۳۰-۳۱)

درجه اول: رضای عامه؛ این درجه قلب انسان را از شرک و عبادت غیر خدا پاک کرده و اساس اعتقادات ایمانی را شکل می‌دهد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۵). درجه دوم: رضای خاصه؛ این درجه نشان‌دهنده خروج سالک از وابستگی به دنیا و فانی ساختن اراده خود در اراده الهی است (بینا، ۱۳۷۴: ۴۵). درجه سوم: رضای به رضای الهی؛ این مقام مخصوص اهل محبت و نزدیکان خداست که با تمام وجود به اراده و رضای حق تسلیم شده‌اند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۶-۱۱۷). به این ترتیب، سالک در این درجات به کمال تسلیم در برابر خداوند می‌رسد و دیگر هیچ خواسته‌ای جز آنچه خدا می‌خواهد، ندارد.

۱-۴. شکر

شکر در اخلاق اسلامی به معنای سپاسگزاری از نعمت‌ها و بخشش‌های الهی است و به عنوان یکی از فضایل مهم اخلاقی در قرآن و احادیث مطرح شده است. شکر در حقیقت پاسخی قلبی، زبانی، و عملی به نعمت‌های خداوند است. در قرآن کریم، خداوند بندگان خود را به شکرگزاری دعوت کرده است: "فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ" (سوره بقره، آیه ۱۵۲)؛ «مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم و شکر مرا به جا آورید و کفران نکنید». همچنین، در آیه‌ای دیگر شکر به عنوان عامل افزایش نعمت‌ها معرفی شده است: "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" (سوره ابراهیم، آیه ۷)؛ «اگر شکر کنید، (نعمت) شما را می‌افزایم».

خواجه عبدالله انصاری در خصوص شکر و مراتب آن نظرات عمیقی ارائه داده است. او معتقد است که شکر در قرآن به ایمان و معرفت نسبت داده شده و به عنوان راهی برای شناخت خداوند معرفی شده است. به همین دلیل، شکر و کفر در قرآن معمولاً در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ شکر نمایانگر ایمان و کفر نشانه بی‌اعتنایی به نعمت‌های الهی است (بینا، ۱۳۷۴: ۵۰؛ کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۷).

خواجه عبدالله انصاری شکر را به سه مرحله تقسیم می‌کند: ۱. معرفت نعمت: شناخت و درک نعمت‌ها به گونه‌ای که بنده بتواند نعمت را از غیر آن تشخیص دهد. ۲. قبول نعمت: پذیرش نعمت‌ها با اظهار نیاز و احتیاج به آنها از پروردگار. ۳. ثناء بر نعمت: ستایش و تمجید از خداوند به خاطر جود و کرم او (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

به‌طور خلاصه، شکر از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری به عنوان یک فرآیند سه‌مرحله‌ای معرفی می‌شود که با شناخت نعمت آغاز شده و با پذیرش و ستایش ادامه می‌یابد. این مفهوم در راستای ایمان به خدا و شناخت نعمت‌های او قرار دارد و شکر به عنوان نشانه‌ای از ایمان و ارتباط

معنوی به خداوند مطرح است. خواجه همچنین اشاره می‌کند که اگر بنده واقعاً خداوند را در تمام امور زندگی‌اش ناظر ببیند، از خود شایستگی شکرگزاری نمی‌بیند، زیرا او خود را مملوک خداوند می‌داند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۶).

خواجه عبدالله انصاری در رویکرد عملی به شکر، این مفهوم را به سه درجه تقسیم می‌کند که هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند: درجه اول: شکر در نعمت‌ها؛ این نوع شکر به معنای قدردانی از نعمت‌ها و امکاناتی است که خداوند به بندگان خود عطا کرده است. شکر در این مرحله نه تنها به معنای قدردانی از نعمت‌هاست، بلکه به عنوان یک عمل عمومی میان ادیان مختلف نیز مطرح می‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (اگر شکر کنید، نعمتم را بر شما افزون خواهم کرد). این آیه نشان می‌دهد که شکرگزاری باعث افزایش نعمت‌ها می‌شود و خواجه بر این باور است که خداوند پاداش شکرگزاری را بر خود واجب کرده است (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۱۹). درجه دوم: شکر در ناگواری‌ها؛ این درجه به ابراز شکر در برابر وقایع ناخوشایند اختصاص دارد. در این حالت، فرد باید از خود رضایت و تسلیم در برابر تقدیر الهی را نشان دهد. ویژگی‌های این مرتبه شامل: الف) تساوی حالات: شخص شاکر باید در برابر خوشی و ناخوشی رضایت خود را ابراز کند. ب) کظم غیظ: اگر فردی نتواند بین خوشی و ناخوشی تمایز قائل شود، شکر او به شکل خاموشی از شکایت و رعایت ادب بروز می‌یابد. ج) سلوک علمی: پایبندی به علم و ادب به این معناست که فرد باید در تمام حالات، حتی در سختی‌ها، حق تعالی را شکر کند. خواجه بیان می‌کند که چنین فردی نخستین کسی است که به سوی بهشت خوانده می‌شود و این شکرگزاری نه تنها نشانه ادب و احترام به اوامر الهی است بلکه به عنوان راهی برای دستیابی به پاداش‌های اخروی نیز تلقی می‌شود (بینا، ۱۳۷۴: ۵۲). درجه سوم: شکر در شناخت منعم؛ در این درجه، شکر تنها به خود منعم، یعنی خداوند، معطوف است و شاکر فقط به او توجه دارد. ویژگی‌های این مرتبه از شکر شامل: الف) شهود منعم: شاکر تنها به منعم نگاه می‌کند و از دیدگاه بندگی به او نظر می‌اندازد. ب) محبت و عشق: اگر شاکر از روی عشق و محبت به منعم بنگرد، حتی سختی‌ها و مصیبت‌ها نیز برای او گوارا و شیرین می‌شوند. ج) تفرید و وحدت: در این مقام، شاکر تنها به خداوند می‌نگرد و نه شدتی و نه نعمتی را مشاهده می‌کند. درجه سوم شکر به انسان می‌آموزد که در نهایت، هرچه که در زندگی‌اش می‌بیند، باید به منعم و خالق آن برگردد. این نوع شکرگزاری نشان‌دهنده عمیق‌ترین و بالاترین حالت بندگی و عشق به خداوند است و انسان را به سمت ارتقاء معنوی و نزدیکی به خدا سوق می‌دهد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۱).

۱-۵. حیا

خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین حیا را یکی از مراتب مهم برای کسانی می‌داند که به مقام محبت و دوستی با خداوند رسیده‌اند. او معتقد است که این صفت از تعظیم و احترام به خداوند ناشی می‌شود. بدون درک عظمت خداوند و محبت نسبت به او، فرد نمی‌تواند از اعمال خود در حضور او شرمگین باشد. این احساس زمانی به وجود می‌آید که انسان خود را در محضر بزرگی ببیند که او را دوست دارد. به بیان دیگر، حیا نتیجه شناخت و درک عمیق از عظمت خداوند و محبت به اوست (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۷۳).

در عرفان اسلامی، حیا نشانه‌ای از نزدیکی بنده به خدا و درک عمیق او از مقام الهی است. این ویژگی، علاوه بر دور نگه داشتن انسان از خطاها و گناهان، او را در مسیر بندگی و نزدیکی به خداوند یاری می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۱). حیا در اندیشه خواجه عبدالله انصاری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا خداوند به این امر دستور داده است. خواجه بر این باور است که حیا به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی و واجب دینی شناخته می‌شود و سالک باید در زندگی فردی و اجتماعی خود به آن توجه کند. او حیا را در پنج درجه تقسیم‌بندی می‌کند که در هر یک از این درجات، ویژگی‌های خاصی وجود دارد.

درجه اول حیا از علم و آگاهی سالک نسبت به نظارت حق تعالی بر اعمال او نشأت می‌گیرد. در این مرحله، سالک به این باور می‌رسد که خداوند همواره ناظر بر حال اوست و این حیا موجب می‌شود که فرد نسبت به ارتکاب گناهان احساس بی‌زاری کند و از انجام آن‌ها خودداری نماید (بینا، ۱۳۷۴: ۵۴؛ کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۷۴).

در این راستا، حیا به‌عنوان یک نیروی بازدارنده عمل می‌کند که سالک را به سوی تقوا و دوری از گناه هدایت می‌نماید. بنابراین، حیا نه تنها فضیلتی اخلاقی است، بلکه به‌عنوان یک اصل بنیادی در روابط انسان با خدا و دیگران نیز مطرح می‌شود و می‌تواند به تقویت روحیه دینداری و اخلاقی فرد کمک کند (دیلمی، آذربایجانی، ۱۳۸۱: ۱۵۴).

۱-۶. صدق

صدق در اندیشه خواجه عبدالله انصاری نه تنها به‌عنوان یک اصل بنیادین در سلوک و بندگی مطرح می‌شود، بلکه ارتباط عمیقی با امر الهی دارد. خواجه بر این باور است که صدق، یک واجب الهی است که خداوند به بندگانش فرمان داده تا در نیت و عمل خود صادق باشند. این ارتباط با امر الهی در هر یک از درجات صدق به‌وضوح نمایان است: الف) درجه اول: صدق قصد؛ در این درجه، صدق در نیت و قصد سالک به‌عنوان یک الزام الهی مطرح می‌شود. خواجه عبدالله انصاری تأکید می‌کند که خداوند از بندگانش انتظار دارد که با نیتی خالص و بدون تردید به دنبال حق

باشند. صدق در قصد موجب می‌شود تا سالک از تسلیم شدن در برابر وسوسه‌ها و گناهان خودداری کند، و این امر نشان‌دهنده پایبندی به دستورات الهی است (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۴؛ بینا، ۱۳۷۴: ۶۰). ب) درجه دوم: صدق در حیات؛ در این مرحله، زندگی کردن برای جلب رضایت خداوند، به‌عنوان یک امر الهی در نظر گرفته می‌شود. خواجه بیان می‌کند که سالک باید زندگی‌اش را صرف عبادت و خدمت به خدا کند. این نوع صدق نه‌تنها به معنای صادقانه است، بلکه به‌طور مستقیم با اطاعت از اوامر الهی ارتباط دارد، چراکه سالک باید تمامی لذت‌ها را در طاعت حق بجوید و از لذایذ دنیوی دوری کند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۵). ج) درجه سوم: صدق در معرفت صدق؛ در این درجه، شناخت و درک سالک از صدق به‌عنوان یک واجب الهی نمایان می‌شود. خواجه به این نکته اشاره می‌کند که اگر سالک به صدق در عمل و قصد نرسد، نمی‌تواند در درک مقام رضا و اراده الهی موفق باشد. این شناخت عمیق از صدق، سالک را به همسویی کامل با اراده حق وادار می‌کند و به او کمک می‌کند تا به عمیق‌ترین مرحله بندگی و عشق به خداوند برسد (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۶).

در مجموع، صدق در درجات مختلف نه‌تنها به سالک کمک می‌کند تا در مسیر بندگی و سلوک به شناخت عمیق‌تری از خود و حق برسد، بلکه بر پایه امر الهی بنا شده است. این درجات به او می‌آموزند که چگونه نیت، زندگی، و اعمالش را به‌گونه‌ای تنظیم کند که در راستای جلب رضایت خداوند باشد. از این منظر، صدق به‌عنوان یک واجب الهی، نشان‌دهنده اهمیت آن در تحقق روحانی و اخلاقی زندگی فرد است و تأکید بر این موضوع، رابطه عمیق صدق با امر الهی را تقویت می‌کند.

۱-۷. ایثار

از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، ایثار به معنای اختصاص دادن و انتخاب کسی به‌جای خود، به‌ویژه در زمینه‌های خیر و نیکی است (بینا، ۱۳۷۴: ۶۵). او ایثار را به دو نوع تقسیم می‌کند: الف) ایثار طوعی: هنگامی که فرد با میل و رغبت خود، کسی را بر خود ترجیح می‌دهد. این نوع ایثار نشانه کمال و فضیلت نفس است و اعمال نیکو به‌راحتی از فرد صادر می‌شود. چنین ایثاری نمونه‌ای از اخلاقیات پسندیده به شمار می‌رود و به نزدیکی فرد به کمال انسانی کمک می‌کند. ب) ایثار قهری: زمانی که فرد به‌دلیل شرایط خاص یا تحت فشار، مجبور به انجام ایثار می‌شود. هرچند این نوع ایثار از نظر فضیلت اخلاقی کمتر ارزشمند است، اما از نظر صحت، قابل قبول می‌باشد.

خواجه تأکید می‌کند که ایثار، چه از روی طبع و چه از روی اجبار، نشان‌دهنده خلوص نیت و تمایل به خیر است. او به اهمیت و فضیلت ایثار به‌عنوان یک عمل اخلاقی و انسانی توجه

ویژه‌ای دارد و آن را ستایش می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۷). در طریقت، ایثار پیش از آنکه بارقه‌های احوال معنوی فرد را تحت تأثیر قرار دهد، به‌عنوان یک خلق پسندیده محسوب می‌شود.

ایثار در اخلاق اسلامی از این جهت اخلاقی شمرده می‌شود که خداوند به آن تأکید کرده است. به‌عنوان یکی از عالی‌ترین مراتب نیکوکاری، ایثار زمانی ارزش واقعی پیدا می‌کند که به دستور خداوند انجام شود و انسان در مسیر رضایت او، نیازها و خواسته‌های دیگران را بر خود ترجیح دهد. این فضیلت نه‌تنها از بُعد انسانی اهمیت دارد، بلکه به دلیل تأکید الهی، به یک ارزش معنوی و دینی تبدیل می‌شود. از دیدگاه قرآن، رفتار ایثارگرانه‌ی مؤمنان به‌عنوان نشانه‌ای از تعهد به دستورات الهی و نزدیکی به خداوند مورد ستایش قرار گرفته است.

ایثار در اندیشه خواجه عبدالله انصاری به‌عنوان یک اصل بنیادی در اخلاق و سلوک معنوی، نه‌تنها ارزش‌های انسانی را تقویت می‌کند، بلکه ارتباط عمیق آن با امر الهی نیز نمایان است. خواجه ایثار را به سه درجه تقسیم می‌کند که هر یک به‌طور خاص به نحوه انتخاب و تخصیص دیگران به‌جای خود در امور مختلف پرداخته و با دستورات الهی ارتباط دارد:

درجه اول ایثار: ایثار مخلوق بر خود؛ در این درجه، سالک باید مخلوق را بر خود در اموری که نه حرام است و نه به قطع راه یا فساد وقت می‌انجامد، ترجیح دهد. این ایثار باید در امور مشروع و قانونی باشد و نباید به بروز مشکلات اقتصادی و روحی منجر شود. به این ترتیب، خواجه به بندگان خداوند توصیه می‌کند که در راستای رعایت حقوق مخلوق و انجام فرامین الهی، ایثار را در زندگی روزمره خود جاری سازند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۸؛ بینا، ۱۳۷۴: ۶۵). عوامل تسهیل‌کننده ایثار چنین است. الف) بزرگ شمردن حقوق: احترام به حقوق خدا و مخلوق. ب) نفرت از بخل و خودخواهی: جلوگیری از خودمحوری و توجه به دیگران. ج) رغبت به مکرم اخلاق: تمایل به پرورش اخلاق نیکو و فضایل انسانی.

درجه دوم ایثار: ایثار برای جلب رضای الهی؛ در این مرحله، سالک باید با تحمل سختی‌ها و هزینه‌های سنگین، اقدام به ایثار کند تا رضایت خداوند را به‌دست آورد. این ایثار نه‌تنها برای جلب رضای الهی انجام می‌شود، بلکه به‌دست آوردن پاداش‌های معنوی و روحی نیز مرتبط است. شرایط ایثار در این درجه به‌طور خاص شامل تحمل مشکلات و ناملایمات است که ممکن است باعث ضعف جسمی و روحی سالک شود (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۹). عوامل تسهیل‌کننده ایثار چنین است: الف) پاکی طینت و طهارت اصل: داشتن نیتی خالص و تمیز. ب) حسن اسلام و تسلیم: تسلیم واقعی در برابر خداوند و پیشی گرفتن رضای الهی بر رضای دیگران. ج) قوت نیروی صبر: داشتن صبر و شکیبایی برای تحمل آزارها و سختی‌ها.

درجه سوم ایثار: ایثار خداوند متعال؛ در این مرحله، سالک باید از خود و ایثار خویش بگذرد و

این گذشت به درک و فهم عمیق از تعلقات و مالکیت الهی منجر می‌شود. این ایثار نه تنها برای جلب رضای خداوند، بلکه به عنوان یک سفر معنوی به سمت کمال روحانی تلقی می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۲۹). ویژگی‌های این درجه چنین است: الف) انتساب به حق متعال: ایثار باید به حق تعالی نسبت داده شود و نه به خود. ب) گذشت از ایثار شخصی: سالک باید از مشاهده و درک ایثار خود رها شود و به شهود خداوند نائل شود.

ایثار در درجات مختلف به سالک کمک می‌کند تا در مسیر بندگی و سلوک به شناخت عمیق‌تری از خود و حق برسد و ارتباط عمیقی با امر الهی برقرار سازد. خواجه عبدالله انصاری با تأکید بر اهمیت ایثار، به ترویج فضایل انسانی و اخلاقی می‌پردازد و از افراد می‌خواهد تا در زندگی روزمره خود این ارزش‌ها را در نظر بگیرند. در این راستا، ایثار نه تنها به بهبود روابط اجتماعی کمک می‌کند، بلکه فرد را به کمال انسانی نزدیک‌تر می‌سازد.

۲- جایگاه شریعت در معرفت به اخلاق

به نظر خواجه احتراز نمودن از بدیهها و مبادرت کردن به خوبیهها که معنی واقعی تصوف است وقتی امکان پذیر می‌شود که سالک عالم و صابر گردد و معنی جود و احسان را نیز دریابد (بینا، ۱۳۷۴: ۷۶) در بحث لزوم علم برای رسیدن به حسن خلق، خواجه عبدالله انصاری تأکید می‌کند که بذل معروف نیازمند شناخت و علم به معروف است. او بیان می‌کند که شناخت معروف و منکر و تمییز آنها تنها با علم و معرفت شرعی امکان‌پذیر است. جاهل نمی‌تواند معروف را از منکر تشخیص دهد و در مواقع مناسب اعمال نیک را به جا آورد. (سعید افغانی، ۱۳۸۶: ۲۹۹)

برای این کار، سه عنصر اصلی لازم است: الف) علم: باید دانست که معروف در شرع چیست و در چه زمانی، در چه مکانی، و به چه میزان باید به دیگران بذل کرد. ب) جود و بخشش: کسی که جواد نیست و سخاوت ندارد، نمی‌تواند به بذل معروف اقدام کند؛ زیرا نفس او اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. ج) صبر: برای تحمل آزار و اذیت مردم و خودداری از مقابله به مثل، فرد باید صبور باشد تا بتواند به اعمال نیک پایبند بماند. این سه عامل باعث می‌شود که فرد بر حسن خلق قادر و توانا باشد. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۳۰)

به نظر خواجه نفس انسان برای قبول خلق ساخته شده است و اینکه انسان نتواند دل خود را بسوی خداوند داشته باشد به سبب تأثرات نفس است و در جدال میان دل و نفس، اگر نفس به اخلاق حسنه متخلق باشد، سالک خواهد توانست که به سیر عاشقانه بپردازد. در این باره خواجه می‌نویسد: «نفس است و قبول خلق، زَنار حقیقت با تو گفتم به یکبار، دل پراکندگی محصول نامیمون تأثر نفس است در جدال دل و نفس اگر دل غالب شود نفس، از دخالت بر کنار خواهد بود. و به بازداشت آن از سیر عاشقانه توفیق نخواهد یافت (عباسی داکانی، ۱۳۹۳: ۳۵۲) انسان با

دیدن آفات نفس به ضرورت تخلق به اخلاق برای راه بری به منزل مقصود می‌اندیشد. خواجه در تأثیر اخلاق بر سلوک عرفانی به اصول سه‌گانه‌ای تأکید کرده است: الف) معرفت حق؛ شناخت و درک حقیقت الهی و اصول آن. ب) تطهیر فکر؛ پاک‌سازی اندیشه‌ها از آلودگی‌های مادی و نفسانی. ج) حسن سلوک؛ رفتار نیکو و مؤدبانه در تعاملات اجتماعی. این اصول به‌تنهایی ارزشمند هستند؛ زیرا از طریق معرفت حق و تطهیر فکر، انسان می‌تواند واجبات و فرائض خود را در زندگی ادا کند و به زندگی طیب و فوز سعادت ابدی نائل گردد. خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین، تمام مفاهیم عرفانی را از بطن آیات استخراج کرده و به شرح آن پرداخته است. این موضوع نشان‌دهنده عرفان زاهدانه اوست و مؤید این نکته است که هر فردی که ادعای انسانیت دارد، باید: به معرفت و شیوه‌ای بپردازد که او را به حق وصل کند و از طریق تفکر و تعقل صحیح، خود را بشناسد و آنچه به نفع یا ضرر اوست را درک کند. (سعید افغانی، ۱۳۸۶: ۳۶۴)

۲-۱. تطهیر فکر و قوت عزم

خواجه عبدالله انصاری به‌خصوص بر پاک‌سازی اندیشه‌ها از زشتی‌های مادی و نفسانی تأکید دارد. او همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که اعمال مظاهر تفکر هستند و بنابراین باید عزم و اراده برای انجام کارهای نیکو را تقویت کرد. اگر در مقامات ذکر شده از سوی خواجه دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که هدف او این است که افکار را از آلودگی‌های مادی و حیوانی پاک کند تا مسیر سیر به سوی اهداف بلند و سعادت ابدی تسهیل گردد.

حسن سلوک به معنای استفاده بهینه از تمامی امکانات و منابع در اختیار برای انجام کارهایی است که هدف اصلی آفرینش انسان را برآورده می‌سازد. به عبارت دیگر، انسان باید تمام وجود خود را صرف چیزی کند که برای آن خلق شده است. (سعید افغانی، ۱۳۸۶: ۳۶۵)

برای دستیابی به حسن سلوک، ضروری است که در مورد وسایلی که ما را به این هدف نزدیک می‌کند، تفکر کنیم. این وسایل می‌توانند شامل موارد زیر باشند: الف) معرفت؛ آگاهی و شناخت صحیح از خود و جهان پیرامون. ب) اعتدال؛ رسیدن به تعادل بین افراط و تفریط در رفتار و نگرش‌ها. بدون شک، معرفت به عنوان وسیله‌ای مهم در دستیابی به حسن سلوک عمل می‌کند و می‌تواند فرد را در مسیر درست هدایت کند. (سعید افغانی، ۱۳۸۶: ۳۶۸)

۲-۱-۱. اخلاص

به نظر خواجه عبدالله انصاری اخلاص تصفیه و پالودن عمل از هر نوع رذیلت است، یعنی التزام به آن نوع از دین‌داری که در آن هر نوع رذیلت و آلودگی در عمل تصفیه می‌شود. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۸۹)

خواجه عبدالله انصاری اخلاص را به‌عنوان ویژه‌سازی نیت و عمل برای

خداوند تعریف می‌کند و آن را به سه مرتبه تقسیم می‌نماید که هر یک نمایانگر سطحی از سلوک معنوی است: الف) اخلاص در شهادت: این مرتبه با پذیرش اسلام آغاز می‌شود و نشان‌دهنده‌ی خلوص در اعتقاد به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر است. این اخلاص در لایه‌ی ظاهری و ابتدایی ایمان قرار دارد و در چارچوب پذیرش اصول دینی تجلی می‌یابد. ب) اخلاص در خدمت: این مرحله مربوط به ایمان است و بنده در آن، اعمال و عبادات خود را تنها برای رضای خداوند انجام می‌دهد. در این مرتبه، فرد از هرگونه نیت یا هدف دنیوی در انجام عبادات فاصله می‌گیرد و خدمت به خداوند و خلق را خالصانه و بدون چشمداشت دنبال می‌کند. ج) اخلاص در معرفت: این بالاترین مرتبه اخلاص است که به حقیقت تعلق دارد. در این مرحله، بنده به شناخت عمیق و قلبی خداوند می‌رسد و تمام وجودش را در راه خداوند ویژه می‌سازد. در این اخلاص، انسان از هرگونه وابستگی به غیر خدا رها می‌شود و تنها بر او تمرکز می‌کند. این تقسیم‌بندی، مسیر تکامل معنوی را نشان می‌دهد که از ظاهر به باطن و از عمل به معرفت پیش می‌رود. (انصاری، ۱۳۷۷: ۱۲)

به نظر خواجه عبدالله انصاری، اخلاص دارای سه درجه است: الف) نادیده گرفتن ارزش عمل خود: در این مرحله، انسان نباید ارزش کارهای خود را بزرگ بداند، حتی اگر آن کارها بزرگ باشند. او نباید به کارهای خود خشنود باشد، بلکه باید بداند که همه اعمال خالص او در برابر نعمت‌های خداوند ناچیز است. همچنین، باید توجه داشته باشد که حتی اعمال خالصانه او نیز فیض و فضل خداوند است. ب) شرمندگی از عمل خود: در این درجه، سالک نه تنها نباید مانند درجه اول طلبکار باشد، بلکه باید خود را بدهکار بداند. او باید درک کند که تمام فعالیت‌هایی که انجام داده در سایه توفیق الهی بوده است. اگر خدا توفیق نمی‌داد، او هم موفق به انجام عمل خالصانه نمی‌شد. ج) واگذاری کار خود به خدا: در این مرحله، سالک نام و نشانی از خود نمی‌بیند و خود را تنها مجرای فیض الهی می‌داند. این مفهوم به معنای جبر یا نیستی سالک نیست، بلکه نشان‌دهنده این است که هستی موجودات، مجازی است و همه چیز در نهایت به خداوند بازمی‌گردد. (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۲۹۸) به نظر خواجه عبدالله انصاری، کسی می‌تواند به اخلاص دست یابد که به حرمت و بزرگی خداوند واقف باشد. در این مسیر، سالک با اخلاص عمل خود را چنان خالص و پاک می‌کند که هیچ چیز غیر از خداوند را نبیند. پس از این مرحله، او وارد منزل «تهذیب» می‌شود که در آن باید کردار خود را از هرگونه ناپاکی پاکیزه سازد. این پاکسازی و تهذیب اعمال نیازمند همت بلند، استقامت و مجاهدت در راه خدا است. به عبارت دیگر، اخلاص در عمل تنها با آگاهی از عظمت الهی و تلاش فراوان برای تزکیه نفس و پالایش کردار ممکن می‌شود. (نکونام، ۱۳۹۲: ۲۵۴)

خواجه عبدالله انصاری در ضمن بحث از اخلاص، تنها به یک آیه از قرآن کریم استناد کرده

است. او این باب را با بخشی از آیه سوم سوره مبارکه زمر، «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (آگاه باشید که دین خالص تنها برای خداست)، آغاز می‌کند. این عبارت دو معنا دارد: الف) خداوند تنها دین خالص و تسلیم بی‌قید و شرط را می‌پذیرد. ب) دین و آیین خالص را تنها باید از خداوند گرفت، زیرا هرآنچه که ساخته و پرداخته افکار انسان‌هاست، ناقص و آمیخته با خطا است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۲۰۸) در این بخش، برخلاف بسیاری از منازل دیگر، خواجه از روایات استفاده نکرده و به استناد همین آیه اکتفا کرده است.

۲-۱-۲. انبساط

خواجه در باب انبساط در محبت‌نامه به شرح این مفهوم و شرایط خاص آن می‌پردازد و از جنبه‌های مختلف آن سخن می‌گوید: خواجه می‌گوید که انبساط، گستاخی نیکو نیست و در واقع نوعی خودبینی است که باعث می‌شود فرد خود را شایسته قرب الهی نداند. او بیان می‌کند که هیچ‌کس سزاوار این نیست که در محضر حق گستاخانه رفتار کند و این گستاخی در واقع نوعی بی‌ادبی است. او به اهمیت رنج در سیر و سلوک اشاره می‌کند و می‌گوید: "هر کرا رنج بیشتر گنج بیشتر هر که او پیشتر او بیشتر" (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۵۴) این به معنای آن است که در مسیر سلوک، سختی‌ها و چالش‌ها مقدمه‌ای برای دستیابی به مقامات بالاتر است. خواجه در مورد انبساط و گستاخی توضیح می‌دهد که این ویژگی‌ها در شرایط عادی و فارغ از تقرب به حق، ممکن است به معنای آرامش و اطمینان به نظر برسد، اما در واقع هیچ‌گاه به‌طور حقیقی ایمنی و آرامش به همراه نمی‌آورد. او توصیه می‌کند که در محضر حق، نباید گستاخی کرد و پروانه‌ای که به شربت قرب الهی دست می‌یابد، باید لباس سوختن و سوز در راه را به تن کند. در ادامه، خواجه می‌گوید که کسی که در جست‌وجوی حقیقت است، باید با سرعت و دقت عمل کند. عاشق بی‌باک است، حتی اگر خطر هلاکت در پیش رو داشته باشد، زیرا عشق او را به پیش می‌راند. خواجه به ارزش عشق و گستاخی در راه عشق اشاره می‌کند و می‌گوید: "هیچ جمال به کابین گران نشود جان چه کند که در سر جانان نشود. علت خلقت هم به راه دیده درآید ولیکن هیچ نباید. دیده از بشریت همی گوید و بر اثر احدیت می‌پوید." (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۵۴-۳۵۵) او عشق را به عنوان علت و هدف نهایی خلقت معرفی می‌کند و بیان می‌کند که عاشق واقعی در این مسیر همیشه در حال تلاش و تکاپو است. خواجه به تفاوت گریستن در فراق و گریستن در وصال اشاره می‌کند: گریستن در فراق همراه با رنج و درد است، در حالی که گریستن در وصال بیانگر لطافت و پاکی روح است. او عاشق را به کسی تشبیه می‌کند که همیشه در تاب و حرارت عشق است، در حالی که افراد غافل در خواب به سر می‌برند. در پایان، خواجه توصیه می‌کند که در این مسیر، باید از خیال و تصور وجود مستقل خویش دست کشید و وفاداری به حق را

جایگزین خودبینی کرد، تا بتوان به حقیقت دست یافت. (انصاری، ۱۳۷۷: ۳۵۵)

آثار جمال و جلال و مفاهیم خوف و رجاء در سیر و سلوک عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارند. این مفاهیم در تجربه‌های معنوی سالک تجلی می‌کنند و به او در پیمودن مسیر حق کمک می‌کنند: انقباض از آثار جلال است و انبساط از آثار جمال. تجلیات جلالی، که به قدرت و عظمت الهی اشاره دارند، باعث می‌شوند که سالک احساس انقباض و فروبستگی کند. در مقابل، تجلیات جمالی، که ناظر بر لطف و زیبایی الهی هستند، حالت انبساط و گشایش را در وجود سالک ایجاد می‌کنند. تجلیات جلالی سالک را منقبض کرده و به او حالتی از خوف و خشیت می‌دهد. این انقباض تا زمانی که نفس او وابسته به دنیای مادی و تعلقات باشد، ادامه دارد. به همین دلیل، تجلیات جلالی باعث ایجاد خوف در سالک می‌شود. اما زمانی که سالک از تعلقات نفس رها شود و نفس او از تیرگی‌های مادی پاک گردد، تجلیات جلالی دیگر به او انقباض و خوفی نمی‌دهند. در این مرحله، چون از تعلقات رها شده است، رجاء نیز از میان می‌رود؛ زیرا رجاء به امید و انتظار از آینده وابسته است، و سالکی که در این مقام قرار دارد، در لحظه حال به سر می‌برد. در این مرحله، سالک به حالتی از انبساط مطلق می‌رسد. انبساط مطلق حالتی است که در آن سالک دیگر از حق تعالی ترس ندارد که او را دور از حقیقت ببیند، و امید و رجاء نیز ندارد که مانعی برای او باشد. (بینا، ۱۳۷۴: ۹۴) خواجه در صد میدان به این مفاهیم اشاره دارد و می‌گوید: "میدان هشتاد و ششم انبساط است." (انصاری، ۱۳۷۶: ۶۵) در این بیان، خواجه اشاره دارد که انبساط به گشایش و توسعه درونی اشاره دارد که از حالت بسط فراتر می‌رود. بسط حالتی است که در آن سالک در برابر فیض الهی باز می‌شود، ولی انبساط به مرحله‌ای اشاره دارد که این گشایش به حد کمال رسیده و تمام وجود سالک را فرا گرفته است. آیه‌ای که خواجه به آن اشاره می‌کند نیز به معنای پناه آوردن به غار و گسترش رحمت الهی است، که نمادی از این حالت گشایش و انبساط معنوی است: "فأووا إلى الكهوف ينشر لكم ربكم من رحمته" این اشاره به مفهوم پناه آوردن به حالت انبساط درونی دارد که در آن، رحمت الهی به سالک می‌رسد و او را در آغوش خود می‌گیرد. این مرحله از سلوک، که در آن سالک از قبض و بسط گذر کرده و به انبساط مطلق می‌رسد، یکی از عالی‌ترین مراحل در مسیر عرفانی است که به نزدیکی و اتحاد بیشتر با حقیقت الهی اشاره دارد. (روان فرهادی، ۱۳۸۹: ۱۳۱)

خواجه درباره درجات انبساط سه مرحله را ذکر می‌کند که هر یک از آنها به نوعی رابطه میان سالک و دیگران را توضیح می‌دهند:

درجه اول؛ انبساط با خلق؛ در این مرحله، انبساط با خلق به معنای داشتن ارتباطی باز و پذیرنده با دیگران است. خواجه بیان می‌کند که در این حالت، سالک نباید به دلیل بخل نسبت به خود و یا حرص برای به دست آوردن بهره‌ای از خلوت و دوری از دیگران، از آنها کناره‌گیری

کند. بلکه باید: بخشش و مواسات با مردم داشته باشد و نیازهای اضافی خود را در اختیار دیگران بگذارد. تواضع و فروتنی پیشه کند، حتی اگر به دلیل این تواضع، دیگران به او بی‌احترامی کنند و او را پایمال کنند. آزار و اذیت دیگران را تحمل کند و خود را برای آنها در دسترس قرار دهد. این نوع انبساط به معنای پذیرش و نزدیکی با دیگران است، بدون آنکه سالک خود را برتر از آنان ببیند یا برای خود جایگاه خاصی در نظر بگیرد. خواجه تأکید دارد که در این انبساط، سالک باید به قوانین علم و شریعت پایبند باشد و انبساط و همراهی با مردم نباید به گونه‌ای باشد که او را به ارتکاب اعمال ناپسند یا فراتر از حدود شریعت بکشاند. در واقع، تواضع و بخشش نباید به گونه‌ای باشد که سالک از مسیر اعتدال خارج شود. این حالت نشان‌دهنده‌ی یک توازن بین تواضع و پایبندی به اصول است. به این معنا که: علم شریعت باید سالک را از خشک شدن در مسیر و دور شدن از خلق بازدارد. انبساط نباید به گونه‌ای باشد که فرد به اعمال ناپسند کشیده شود. بهترین راه در این حالت، اعتدال و رعایت میانه‌روی است: "خیر الامور اوسطها." خواجه با تأکید بر این اصول، تلاش می‌کند تا مسیر درستی برای ارتباط با خلق و تجربه‌ی انبساط درونی در مسیر سلوک ارائه دهد. این درجه از انبساط به نوعی تعادل میان درون‌گرایی و همراهی با دیگران اشاره دارد که سالک در آن باید روحیه‌ی پذیرا داشته باشد، اما همواره به اصول و قوانین شریعت پایبند بماند. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

درجه دوم انبساط که خواجه به آن اشاره می‌کند، انبساط با حق متعال است. این مرحله به عمق ارتباط معنوی و حضوری نزدیک به حق اشاره دارد و در آن، سالک به شرایطی دست می‌یابد که از هرگونه فاصله و جدایی درونی از خدا رها می‌شود. در این درجه، انبساط با ترس و امید هم‌نشین نمی‌شود، زیرا خوف و رجاء به دوران آغازین سیر و مقام نفس مرتبط‌اند، یعنی در مرحله‌ای که انسان هنوز در مرحله‌ی جدایی و احتجاب از حق قرار دارد. اما انبساط به معنای حالتی از حضور و نزدیکی است که مختص عارفان و صاحب دلان می‌باشد؛ کسانی که به تجلیات الهی نائل شده‌اند و به مقام قرب دست یافته‌اند. (بینا، ۱۳۷۴: ۹۷) خواجه بیان می‌کند که انبساط تنها زمانی حاصل می‌شود که: خوف و رجاء در میان نباشد، زیرا ترس معمولاً به معنای دوری از حق است و امید نیز می‌تواند به عنوان یک مانع عمل کند. در این مقام، میان سالک و حق، هیچ خلقی واسطه نشود. یعنی بشر و صفات نفسانی نمی‌توانند مانعی بین او و حق باشند. اتصال به حق و رهایی از صفات بشری: سالکی که به این مقام رسیده است، با صفای فطرت و قلب پاک به نزدیکی به خدا می‌پردازد؛ او از تأثیرات احکام این دنیا و صفات بشری و نفسانی پاک و مجرد می‌شود. او تنها به ارتباط ازلی و معنوی خود با خدا تکیه دارد و هیچ وسیله دیگری را در این ارتباط به کار نمی‌گیرد. در این درجه، سالک به نهایت قرب الهی دست می‌یابد و از هرگونه مانع و حجاب بشری فراتر می‌رود، و به یک حالت حضور مطلق در محضر حق دست

پیدا می‌کند. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۴۰)

درجه سوم انبساط که خواجه به آن اشاره می‌کند، حالتی است که در آن سالک به یک مقام عالی‌تر از انبساط دست می‌یابد، یعنی حالتی از انبساط که همراه با انطواء (بازپس‌نشینی) از خود انبساط است. این مرحله به نوعی اشاره به درک عمیق‌تر از حقیقت وجودی و فیض الهی دارد. الف) انبساط در انطواء از انبساط: خواجه این درجه را این‌گونه توصیف می‌کند که انبساط در انطواء از انبساط به معنای حالتی است که سالک در آن، از حالت اولیه انبساط خود فراتر رفته و درک عمیق‌تری از حقیقت فیض الهی پیدا می‌کند. در این مرحله، سالک به سعه صدر و وسعت نظر دست می‌یابد و در حالت شهود، گسترش فیض الهی را به وضوح مشاهده می‌کند. ب) سعه صدر و شهود در انبساط: در این درجه بساط انبساط عید جمع می‌شود و به نوعی کنار می‌رود، زیرا سالک با سعه صدری که به‌دست آورده، به این درک می‌رسد که در مقام بسط حق، خود او به تنهایی هیچ‌چیز را ندارد. انبساطی که قبلاً برای او وجود داشت، اکنون به‌عنوان اثری از بسط جود و فیض وجودی حق شناخته می‌شود. سالک در این حالت درمی‌یابد که تمام انبساط و فراخی که تجربه می‌کرد، در واقع نشأت گرفته از فیض بی‌پایان و جود الهی بوده است و او تنها آینه‌ای برای انعکاس این فیض بوده است. درجه سوم انبساط، مقام رهایی از احساس تملک انبساط و رسیدن به درکی است که سالک در آن، تمامی حالات و گستاخی‌های انبساطی خود را به‌عنوان بخشی از تجلیات و رحمت الهی می‌بیند. در این مرحله، او دیگر به خودش توجه نمی‌کند و همه چیز را در شهود بسط حق متعال می‌بیند. (بینا، ۱۳۷۴: ۹۹)

نتیجه گیری

در آثار خواجه عبدالله انصاری، جایگاه شریعت به عنوان اساس معرفت به اخلاق به وضوح قابل مشاهده است. او بر این باور است که دوری از بدی‌ها و روی آوردن به خوبی‌ها، که مفهوم حقیقی تصوف را تشکیل می‌دهد، تنها با علم به اصول شریعت و صبر در انجام آنها امکان‌پذیر است. خواجه تأکید می‌کند که برای عمل به احکام شرع و تشخیص معروف و منکر، شناخت و علم ضروری است. او بیان می‌کند که جاهل نمی‌تواند درست تشخیص دهد و در مواقع مناسب اقدام نیک کند. برای دستیابی به حسن خلق، خواجه سه عنصر اصلی را ضروری می‌داند: علم، جود، بخشش و صبر. علم به معنای آگاهی از معروف‌ها و شرایط و زمان‌های اعمال نیک است. جود و بخشش به معنای سخاوت و تمایل به بذل معروف، و صبر نیز به توانایی تحمل آزار و سختی‌های ناشی از این اعمال اشاره دارد. این سه عنصر به فرد کمک می‌کنند تا بر حسن خلق و رفتار نیک پایبند باشد. خواجه همچنین بر این نکته تأکید دارد که نفس انسان برای پذیرش خلق نیکو ساخته شده است و در جدال میان دل و نفس، اگر دل بر نفس غلبه کند، سالک می‌تواند به سیر عاشقانه ادامه دهد. او می‌نویسد که انسان باید به آثار نفس توجه کند و به ضرورت تخلیق به اخلاق برای رسیدن به هدف عالی خود بیندیشد. در تأثیر اخلاق بر سلوک عرفانی، خواجه بر سه اصل تأکید می‌کند: معرفت حق، تطهیر فکر، و حسن سلوک. معرفت حق به شناخت و درک حقیقت الهی اشاره دارد. تطهیر فکر، پاک‌سازی اندیشه‌ها از آلودگی‌های مادی و نفسانی است. حسن سلوک نیز به معنای رفتار نیکو و مؤدبانه در تعاملات اجتماعی است. این اصول به تنهایی ارزشمند هستند و از طریق آن‌ها انسان می‌تواند واجبات و فرائض خود را در زندگی ادا کند و به زندگی طیب و سعادت ابدی دست یابد. خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین مفاهیم عرفانی را از بطن آیات استخراج کرده و به شرح آن پرداخته است. این نشان‌دهنده عرفان زاهدانه اوست و تأکید می‌کند که هر فردی که ادعای انسانیت دارد، باید به معرفت و شیوه‌ای بپردازد که او را به حق وصل کند. او همچنین بر پاک‌سازی اندیشه‌ها از زشتی‌های مادی و نفسانی تأکید دارد و بیان می‌کند که اعمال مظاهر تفکر هستند و باید عزم و اراده برای انجام کارهای نیکو تقویت شود. اخلاص نیز یکی دیگر از مباحث کلیدی در آثار خواجه است. او اخلاص را به عنوان تصفیه و پالودن عمل از هر نوع رذیلت معرفی می‌کند و آن را به سه نوع اخلاص در شهادت، اخلاص در خدمت، و اخلاص در معرفت تقسیم می‌کند. این اخلاص به فرد کمک می‌کند تا در برابر نعمت‌های خداوند خود را ناچیز و بدهکار بداند و در نهایت به واگذاری کار خود به خداوند برسد. این پاکسازی و تهذیب اعمال نیازمند همت بلند و

استقامت است و تنها با آگاهی از عظمت الهی ممکن می‌شود. خواجه در باب انبساط نیز به بررسی جنبه‌های مختلف آن می‌پردازد و بیان می‌کند که انبساط به معنای گستاخی نیکو نیست. او بر اهمیت رنج در سیر و سلوک تأکید می‌کند و می‌گوید که هر که رنج بیشتری دارد، گنج بیشتری نیز خواهد یافت. خواجه همچنین به عشق و تلاش در مسیر سلوک اشاره می‌کند و بیان می‌کند که عاشق واقعی در تلاش و تکاپوست و همواره در حال حرکت به سمت حقیقت است. او به تفاوت میان گریستن در فراق و گریستن در وصال اشاره کرده و بیان می‌کند که گریستن در وصال بیانگر لطافت و پاکی روح است. خواجه همچنین مفاهیم خوف و رجاء را در سیر و سلوک عرفانی مورد بررسی قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که تجلیات جلالی و جمالی به ترتیب باعث ایجاد حالاتی از انقباض و انبساط در وجود سالک می‌شوند. این انبساط می‌تواند به گشایش و توسعه درونی اشاره کند که از حالت بسط فراتر می‌رود و به درجات بالاتری از ارتباط با حق منجر می‌شود. در نهایت، خواجه عبدالله انصاری در مباحثش به این نتیجه می‌رسد که هر سالک باید در مسیر خود از آفات نفس دوری کند و با اخلاص و معرفت به حقیقت الهی، به زندگی طیب و سعادت ابدی دست یابد. او تأکید می‌کند که تنها با درک صحیح از خود و جهان پیرامون و پاک‌سازی اندیشه‌ها، می‌توان به هدف اصلی آفرینش انسان رسید و در این مسیر باید به یاد داشته باشد که علم شریعت، معیار و مایه موفقیت در سلوک است.

فهرست منابع

۱. اسگندریپور، داریوش، (۱۴۰۱)، تحلیل پیام‌های اخلاقی و فرهنگی در مناجات‌نامه و گنج‌نامه خواجه عبدالله انصاری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی اردبیل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۲. افلاطون، (۱۳۹۱)، شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون): اتوفرون، اقریطون، فیدون، الکیبادس، غورجیاس، دفاعیه، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۳. افغانی، محمدسعید عبدالحمید، (۱۳۸۶)، زندگی و آراء عقاید فلسفی و کلامی شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، عزیز اله علیزاده مالستانی، چاپ اول نشر محمد ابراهیم شریعتی افغانستانی سازمان چاپ و انتشارات.
۴. امینیان، علی، (۱۳۹۳)، ارزیابی انتقادی مبانی اخلاق ابوعلی مسکویه و خواجه عبدالله انصاری، رساله دکتری، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی
۵. انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷)، مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، محمد سرور مولایی، تهران: توس.
۶. -----، (۱۳۸۸)، صدمیدان، سرژدوبورکوی، عبدالکریم جزیره دار، تهران: اساطیر.
۷. -----، (۱۴۱۷) شرح منازل السائرین، موسسه دار العلم
۸. انصاری، قاسم، (۱۳۷۶)، صد میدان خواجه عبدالله انصاری، طهوری
۹. بینا، محسن، (۱۳۷۴)، مقامات معنوی، ترجمه و تفسیر منازل السائرین، ناشر مولف.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶). جستاری در عرفان نظری و عملی. قم: بوستان کتاب.
۱۱. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود، (۱۳۸۱)، اخلاق اسلامی، تهران: نشر معارف
۱۲. روان‌فرهادی، عبدالغفور، (۱۳۸۵)، خواجه عبدالله انصاری، دکتر مچدالدین کیوانی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۱۳. روان‌فرهادی، عبدالغفور، (۱۳۸۹)، متن و ترجمه منازل السائرین و علل المقامات و صد میدان خواجه عبدالله انصاری به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات، محمد عمار مفید، انتشارات مولی.
۱۴. سجادی، جعفر، (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۱۵. سعیدیان، سکینه، (۱۳۹۱)، نظام اخلاقی در تفکر خواجه عبدالله انصاری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۱۶. عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۹۳)، خواجه عبدالله انصاری، تهران: علم
۱۷. عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۹). شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرين (تصحیح علی شیروانی). تهران: الزهرا.
۱۸. ----- (۱۳۸۵). شرح منازل السائرين، تصحیح محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار.
۱۹. مستجاب الدعواتی، سیدعلی، صادقی حسن آبادی، مجید. (۱۴۰۱). تحلیل مبانی و مفروضات سلوک عرفانی بحیا بن‌پاقودا در الهدایة الی فرائض القلوب. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۶(۱)، ۵۵-۷۵.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). برگزیده ی تفسیر نمونه. (تنظیم احمد علی بابایی). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۱. نکونام، محمدرضا (۱۳۹۲). سیر سرخ. اسلامشهر: صبح فردا.
۲۲. نیل فروشان، زینب، (۱۳۹۹)، مقایسه روش و مبانی عبدالرزاق کاشانی با خواجه عبدالله انصاری در شرح ابواب ده گانه اخلاق با تکیه بر مجموعه آثار کاشانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان.

چالش‌های اخلاقی و حقوقی در شکل‌گیری دولت رانت‌خوار

علی زنگنه^۱

محمد صادقی^۲

احمد رنجبر^۳

چکیده

وجود ابعاد مختلف فساد در عرصه‌های مختلف حکمرانی در هر جامعه‌ای امری غیرقابل چشم‌پوشی است که دولت‌ها درصدد جلوگیری از شیوع آن هستند. یکی از جلوه‌های مهم و شاخص فساد در جوامع سیاسی مخصوصاً در جوامعی که توسعه نیافته و یا در حال توسعه‌اند، مفهوم «رانت و رانت‌خواری» است. رانت‌خواری هر روز به شکل گسترده و متنوعی خود را نمایان می‌سازد. افرادی که به چنین رفتار و کنشی روی می‌آورند قربانی شرایطی هستند که در آن تجربه زیسته دارند و گرفتار تله اجتماعی گشته‌اند. مهمترین عواملی که می‌تواند زمینه‌ساز رفتارهای آمیخته با فساد تلقی می‌شود عبارتند از: تنگناهای اقتصادی، کم‌رنگ شدن ارزشهای انسانی، تشدید قوانین و مقررات غیر ضروری و گسترش روحیه زیاده‌خواهی انسانها که باعث می‌شود دیگران را به بازی داخل کند. در نظام حقوقی ما، با توجه به ابتدای قواعد حقوقی بر شرع اسلامی، بسیار ضرورت دارد که ماهیت رانت‌خواری در فقه نیز بررسی شود. رانت‌خواری عملی که عموماً همراه با تبعیض قائل شدن و کسب منافع نامشروع است، و به مثابه ویروسی کشنده در شئون مختلف جامعه منتشر و تکثیر می‌شود و نقش بسیار مهمی در مخدوش نمودن عدالت و گسترش چشمگیری انواع فساد دارد. در منابع فقهی طبعاً به اصطلاح رانت‌خواری به این معنا اشاره ای نشده است، بلکه تحت عناوین کلی نظیر لزوم عدالت و نفی تبعیض، حرمت اکل مال بباطل و تصرف غیرمشروع در بیت‌المال، و عناوین جزئی نظیر احتکار و رشوه، مالک‌ها و مصادیقی مطرح گردیده که می‌توان ماهیت رانت‌خواری و شرایط حرمت آن را در مبانی و منابع فقهی روشن نمود. در تحقیق حاضر به مانند اکثر تحقیقات حوزه علوم انسانی - تحلیلی - توصیفی با ابزار کتابخانه‌ای می‌باشد که با هدف شناختن پدیده رانت‌خواری و تعارض شاخص‌های اخلاقی آن که نموده‌ای آن در کشور هم در بخش خصوصی و هم در بخش دولتی قابل مشاهده است، استفاده شده است.

واژگان کلیدی

دولت، دولت‌خوار، رانت‌خواری، رانت، اخلاق.

۱. دانشجوی دکتری، حقوق عمومی، گروه حقوق، واحد بندرعباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران.

Email: Zanganeh177@gmail.com

۲. دانشیار، گروه حقوق، دانشگاه هرمزگان، هرمزگان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mrs4272@yahoo.com

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

Email: Ranjbar_ahd@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۸

طرح مسأله

یکی از مهمترین دغدغه اندیشمندان سیاسی و اجتماعی در طی قرن‌ها، عوامل تعیین کننده ثبات سیاسی بوده است. به طور سنتی، این بحث بر پویایی های اقتصاد کلان و متغیرهای آن (تولید ناخالص داخلی، درآمد، انباشت سرمایه و اشتغال) متمرکز بوده است؛ در حالی که امروزه، این بحث علاوه بر مفاهیم اقتصادی، شاخه ای اجتماعی و سیاسی را نیز در بر می گیرد؛ به عبارت دیگر، یک جامعه زمانی کاملاً توسعه یافته و با ثبات تلقی می شود که در کنار توسعه اقتصادی، در زمینه های اجتماعی و سیاسی نیز توسعه یافته و این امکان را برای شهروندان فراهم کند تا به شکلی هماهنگ تحول پیدا کنند. دولتهای رانتیر با استفاده از درآمدهای حاصل از وفور منابع طبیعی می توانند بر چالش‌هایی نظیر رشد پایین اقتصادی، فقر و عدم پاسخگویی، فساد و نبود حاکمیت قانون غلبه کرده و ثبات سیاسی خود را تضمین کنند. از طرفی حکمرانی خوب عاملی مهمی در توسعه اقتصادی و اجتماعی کشورها به شمار رفته و ترویج آن باعث ایجاد جوامع بازتر و دموکراتیک نیز می شود.

رانتخواری به ذات به عنوان مفسده ای اخلاقی محل بحث و مناقشه است، لیکن بازخوانی مفهومی و پیامدشناختی این پدیده، آن را به مثابه عملی غیر اخلاقی که دیگر ساحت‌های اخلاق را نیز در جامعه متأثر می سازد، نمایان می کند. در زمان حاضر، رانتخواری، با مفهومی گسترده علاوه بر عرصه اقتصادی، در حیطه های مختلف سیاسی و اجتماعی سایه افکنده است و معنای آن، دریافت منافع مالی و غیر مالی نامشروع با بهره گیری از زمینه ها و عوامل رانتی نظیر تصویب قانون، اعطای مجوز، ایجاد انحصار و دسترسی به اطلاعات است که به بهای نقض شایسته سالاری و اعمال تبعیض و اضرار به دیگران ارتکاب می یابد.

مداقه اخلاقی و جرم شناختی در بازتاب‌های پدیده رانتخواری در جامعه، مبین این واقعیت است که گسترش رانتجویی و رانتخواری، به خصوص از مجاری افزایش تبعیض و بی عدالتی، اضرار به دیگران، فقر و بیکاری، نهادینه سازی فساد رفتاری، تضعیف اخلاق عمومی، تعمیق شکاف طبقاتی، دو قطبی شدن اجتماع، پیامدهای سوء اقتصادی، سیاسی و فرهنگی عیدیه ای را برای اجتماع در پی خواهد داشت. در خصوص موضوع مورد بررسی در این مقاله، هرچند تاکنون پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که به عنوان نمونه می توان به خضری و رنانی (۱۳۸۳)، کارشناس و حکیمیان (۱۳۸۴)، پسران و دیگران (۱۳۹۱)، شقاقی و دیگران (۱۳۹۴)، میرترابی و دیگران (۱۳۹۵)، گرگین اکبر آبادی و دیگران (۱۴۰۰) اشاره کرد، لکن در هیچکدام از پژوهش های نامبرده، چالش های اخلاقی و حقوق در شکل گیری دولت رانت خوار به تفصیل مورد توجه قرار نگرفته است. از این رو می توان گفت نوآوری مقاله حاضر در آن است که چالش های حقوقی

و اخلاقی در شکل‌گیری دولت رانت‌خوار را مورد بررسی قرار می‌دهد و باتوجه به اهمیت موضوع در این مقاله موضوعاتی همچون مفهوم رانت دولت رانتیر، انواع رانت، رانت خواری و ... می‌پردازیم.

۱- مفهوم رانت^۱

رانت از حیث لغوی به معنای اجاره و اجاره بها و بهره مالکانه ای که شخص از کرایه زمین، خانه و... کسب می‌کند، می‌باشد. در فرهنگ فارسی معین (۱۳۶۳)، این لغت به درآمدی که از فرصت‌ها و موقعیت‌های برتر به دست آمده باشد، و به ثروت حاصل از کار غیرتولیدی و بادآورده، معنا شده است. اگرچه معنای لغوی رانت در علم اقتصاد شکل گرفته، لیکن «مفهوم اقتصادی آن بسیار گسترده تر از تعریف لغوی آن است.» این اصطلاح در اقتصاد سیاسی به مفهوم رانت اقتصادی، تحصیل دار، توزیعی، تخصیصی و بهره بردار آمده است.

رانت در علم اقتصاد به اجاره زمین و اجاره بها گفته می‌شود و به‌طور کلی هرگونه درآمدی که حاصل کار و تلاش تولیدی نباشد تحت عنوان رانت نام‌گذاری می‌شود. (طیبیان، ۱۳۷۱، ص ۳) در اقتصاد سیاسی، رانت به درآمدهایی گفته می‌شود که از منابع خارجی (فروش مواد خام، منابع زیرزمینی) به تملک دولت درمی‌آید و از یک فعالیت مولد اقتصاد داخلی به دست نمی‌آید مثل درآمدهای نفتی. (شکاری، ۱۳۷۹، ص ۳۴)

۲- دولت رانتیر^۲

گاهی صفت رانتی را به یک دولت و یا اقتصاد یک کشور منتسب می‌کنند. ببالوی و لوسیانی در کتابی با عنوان دولت رانتیر، این دولت را این‌گونه معرفی کرده‌اند: «هر دولتی که بیش از ۴۲ درصد از کل درآمد خود را از طریق صدور یک ماده خام به دست آورد، دولت رانتیر می‌باشد. رانتیر طبق تعریف به معنای وابستگی به درآمد رانتی حاصل از مالکیت بر منابع طبیعی یا عواید حاصل از آن می‌باشد. دولت رانتیر در واقع یک تعبیر در علوم سیاسی و نظریه روابط بین الملل است و در مورد دولتهایی به کار می‌رود که بخش اعظم درآمدهایشان، وابسته به رانت و عواید منابع برون‌زا و عمدتاً منابع طبیعی مانند نفت و گاز می‌باشد. (درویش نوری کالکی، وزیری، یارم طاق‌لوسهرابی، ۱۳۹۵، ص ۶)

1- Rent

2- Rentier government

۳- انواع رانت

رانتها را باتوجه به منشأ ایجادکننده آنها می‌توان به گروه‌های مختلفی مانند رانت‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و اطلاعاتی تقسیم نمود.

رانت اقتصادی: نخستین کسی که پیرامون رانت اقتصادی مطالبی ارائه نمود، دیوید ریکاردو بود که ضمن تحلیل اقتصادی خود به نوعی بی‌عدالتی در میزان سود برای تولید کنندگان محصولات کشاورزی پی برد و سود غیر عادلانه ای را که نصیب برخی از آنها می شد را رانت نامید، اما به طور کلی رانت‌های اقتصادی ناشی از برخی عوامل اقتصادی مانند منابع طبیعی، محدودیتهای بازرگانی، سیاستهای حمایتی، کنترل قیمتها، چندگانگی نرخ ارز، تخصیص سهمیه های ارزی و نحوه توزیع بودجه و اعتبارات دولتی است. (فضلی نژاد، احمدیان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲)

رانت سیاسی: شکل گیری رانت سیاسی یکی از پیامدهای فساد سیاسی در هر جامعه است و هرگاه دولت و احزاب قدرتمند سیاسی که توزیع و تصمیم گیری درخصوص منابع ثروت و قدرت را در اختیار دارند در انجام این کار بین افراد و گروه‌های مختلف جامعه تبعیض قایل شوند و در واقع اراده متنفذان سیاسی به آن باشد که با خارج کردن رقبا از میدان امتیازی را به یک فرد یا گروه خاص بدهند یک رانت سیاسی برای آن فرد یا گروه خاص شکل می گیرد.

رانت اجتماعی: برخورداری از برخی امتیازات ویژه که خارج از صلاحیتهای فردی و شایستگی های ذاتی برخی افراد نصیب آنها می شود، رانت اجتماعی محسوب می‌گردد. رانت اجتماعی حاکی از برخورداری افراد یا گروه‌های فاقد صلاحیت از امتیازات اجتماعی است که استحقاق آن را ندارند و منجر به انباشت ثروت نزد عده‌ای معدود از افراد جامعه می شوند. برخورداری از رانت اجتماعی به اشکال مختلف صورت می‌گیرد. گاهی افراد با استفاده از موقعیت شغلی خود از فرصتهایی برخوردار می‌شوند، گاهی روابط خویشاوندی یا قرار گرفتن در یک تشکل یا گروه خاص و یا گاهی اعمال نفوذ سیاسی در تصویب برخی قوانین که شمول عام دارند باعث می شود برای عده‌ای رانت‌های اجتماعی پدید آید مانند احداث جاده، کارخانه، سد و موارد دیگر که منجر به افزایش قیمت زمین عده‌ای می‌شود.

رانت اطلاعاتی: دستیابی زود هنگام و انحصاری به اطلاعات اقتصادی در زمینه سیاست‌های بازرگانی، پولی، ارزی، بازار سهام، امور مالی و طرح‌های عمرانی منشأ یکی از مهمترین انواع رانت به نام رانت اطلاعاتی است. به این ترتیب که عده‌ای از افراد با به دست آوردن زودرس اطلاعات مختلف در زمینه تغییرات قریب الوقوع در قوانین و مقررات، سیاست‌ها و تصمیم‌گیری‌های جدید، اصلاحات در محدوده‌ها و نقشه‌های جامع شهری از این اطلاعات در جهت منافع شخصی خود استفاده می‌کنند که به ثروت‌های هنگفتی دست می‌یابند. این دستیابی زیرکانه به اطلاعات صحیح خود موجب شکل‌گیری رقابت ناسالم اقتصادی در بازار سرمایه

می‌شود. (بی‌نا، ۱۳۸۲، ص ۲۸۶-۳۴)

۴- رانت‌خواری

رانت‌خواری را می‌توان، کسب و دریافت منافع و سودهای مالی و حتی غیرمالی، بدون تلاش، استحقاق و داشتن پشتوانه تولیدی، دانست که از طریق رابطه بازی، رشوه، ایجاد انحصار، تصویب قوانین حمایتی و اجرای سیاست‌های تبعیض آمیز، حاصل می‌شود. بنابراین، اگرچه معمولاً گفته شده است، «رانت‌خوارها با استفاده از نفوذ سیاسی و اقتصادی شان یا از طریق آشنایانی که صاحب این نفوذ هستند به صورت غیرقانونی به منابع مالی دست پیدا می‌کنند و به کسب ثروت می‌پردازند. اما دایره رانت‌خواری را امروزه دیگر نمی‌توان تنها در کسب ثروت مالی محدود کرد بلکه هر امتیازی اعم از مناصب سیاسی، اجتماعی، علمی، آموزشی، حمایت‌های قضایی و ... در این حیطه می‌گنجد. مسئله دیگر این است که «رانت» مفهومی دو پهلو است که می‌تواند جنبه مثبت و منفی داشته باشد اما سوءاستفاده از رانت چنان فراگیر شده است که معمولاً با شنیدن این لفظ مفهوم منفی آن به ذهن متبادر می‌شود؛ یعنی رانت به معنای امتیاز و یا تزریق مالی، ممکن است برای اهداف و مصالح مهمی به افراد یا گروهی خاص تخصیص داده شود، که در این مورد نباید آن را از مصادیق فساد دانست. (درویش نوری کالکی، وزیری، یارم طاق‌لوسهرابی، ۱۳۹۵، ص ۶)

۵- رابطه رانت‌خواری و رشوه

رشوه در لغت به معنای آن چیزی است که به حاکم یا غیرحاکم داده می‌شود تا به نفع او حکم کند یا حاجت او را برآورده سازد. (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸۴) برخی دیگر از لغویان، رشوه را مطلقاً وسیله رسیدن به حاجت دانسته‌اند که با تبانی ایجاد می‌شود. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۶) رشوه از نظر مشهور فقها عبارت است از مالی که شخص پرداخت می‌کند تا به نفع او حکم شود. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۴۸)

ماهیت رانت از دو رکن اصلی رانت‌خوار و رانت‌ساز تشکیل شده است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، رانت‌خوار شخصی است که از رانت استفاده می‌کند و به درآمد غیر مولدی می‌رسد که بدون رقابت با دیگران به دست آمده است. رانت‌ساز هم کسی است که شرایط استفاده از رانت را برای رانت‌خوار فراهم می‌آورد؛ مانند کسی که دیگری را بدون داشتن شرایط لازم بر اساس رابطه‌ای غیر مستحقانه به سمتی دولتی منتصب می‌کند یا یک سری اطلاعات علنی نشده را در اختیار وی قرار می‌دهد. برای اثبات حکم فعلی که هر یک از این افراد مرتکب شده‌اند به برخی منابع فقهی استناد می‌شود.

رابطه‌ای غیرمستحقانه‌ای که سبب استفاده‌ی اشخاص از رانت می‌شود، متعدد است. ممکن

است برخی از این روابط به دلیل نسبت فامیلی، نسبت حزبی، سیاسی و... باشد. یکی از روابط غیر مستحقانه‌ای که ممکن است منجر به استفاده‌ی شخص از رانت شود، رابطه بر اساس رشوه است. در این صورت راشی که به دنبال استفاده از رانت است برای نیل به مقصود از رشوه دادن به مرتشی یا همان رانت ساز استفاده می‌کند تا با مساعدت او بتواند از امتیازات ویژه و انحصاری بهره‌مند شود. در اینجا رانت خوار همان راشی و رانت ساز همان مرتشی است. بنابراین حکمی که، برای راشی و مرتشی صادق است منطبق بر این دو عنوان نیز خواهد بود. (شیخ الاسلامی، قبولی درافشان، فحعلی، ۱۴۰۲، ص ۱۰۳)

۶- زمینه‌های شکل‌گیری دولت رانت خوار در ایران

رضاشاه نخستین کسی بود که سهم درآمدهای نفتی را درآمدهای دولت افزایش داد و آنرا در اجرای طرح‌های توسعه و نوسازی کشور به کارگرفت^۱ ولی تا زمان به قدرت رسیدن رضاشاه به دلیل فقدان قدرت مرکزی درصدهای از درآمدهای نفتی به عنوان حق محافظت از تأسیسات نفتی به عشایر و ایالات پرداخت می‌شد، اما با سرکوب عشایر توسط رضاشاه، این درآمدها دوباره به دولت بازگشت. (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۱۵-۷) با این حال درآمد نفتی دولت در عصر قاجار و پهلوی اول به حدی نبود که مهم‌ترین منبع درآمد دولت تلقی گردد اما بعد از کودتای ۲۸ مرداد و آغاز فعالیت کنسرسیوم، درآمد نفتی ایران سیر ثابت و روبه رشدی داشت به نحوی که در سال‌های پایانی دهه ۱۳۳۰ و ابتدای دهه ۱۳۴۰ درآمد نفتی منبع اصلی درآمد دولت تلقی می‌شد که در پی آن دولت رانتیر در ایران شکل گرفت. با کودتای ۲۸ مرداد و پس از آن ورود کنسرسیوم به صنعت نفت ایران، عملاً بسیاری از اهداف نهضت ملی شدن صنعت نفت از بین رفت. اما تولید و عرضه نفت ایران به کنسرسیومی واگذار شد که ۵۰ درصد از خالص دریافتی‌های خود را به دولت ایران می‌پرداخت. این عامل و رشد تقاضاهای بین‌المللی برای خرید آن سبب تثبیت درآمدهای ملی نفت ایران شد که از آن به بعد حکومت به فکر بهره‌برداری از آن برای توسعه کشور افتاد و برنامه‌هایی را برای توسعه کشور تدوین کرد. نخستین برنامه در سال ۱۳۲۸ (برنامه اول) بود که به دلیل قطع درآمدهای نفتی در سال‌های نهضت ملی ناکام ماند اما با بازگشت این درآمدها دومین برنامه این نهاد برای اجرای در سال‌های (۱۳۴۱-۱۳۳۴) ارائه شد که ۶۴/۵ درصد از منابع اجرای آن، سهم درآمدهای نفتی بود. (مؤسسه مطالعات بین‌المللی انرژی (۱۳۷۶).) بنابراین سال ۱۹۵۷، سال تبدیل ایران به یک دولت رانتیر است و از این زمان به بعد نفت، علاوه بر اینکه همواره سهمی بیش از ۴۰ درصد در درآمدهای دولت ایران داشته به عنوان یک متغیر مستقل،

1- Keddie, D. Nikki (1989), "Oil Economic Policy and Social Conflict in Afshar, Haleb Iran: A Revolution in Tarmoil", London: Macmillan Press, PP 16-4.

نظام اقتصادی و سیاسی ایران را تحت تأثیر قرار داده‌است. (شکاری، ۱۳۷۹، ص ۳۲) حسین مهدوی با ارزیابی درآمد نفت ایران در همین دوره نظریه دولت رانتیر را ارائه داده و ایران را مصداق بارز آن معرفی کرده و چنین آورده که سهم درآمدهای نفتی دولت از ۱۱ درصد در سال ۱۹۵۴ (تقریباً ۱۳۳۳) به ۵۰ درصد در سال ۱۹۶۵ (تقریباً ۱۳۴۴) افزایش یافته‌است.^۱ طی سال‌های دهه ۱۳۵۰ تا انقلاب اسلامی هیچگاه وابستگی دولت به درآمدهای نفتی زیر ۵۴ درصد نبود. البته در سال‌های ۱۳۵۷ به دلیل اعتصاب کارکنان صنعت نفت، تولید نفت نیز کاهش یافت و درآمد نفتی به ۱۵ میلیارد دلار کاهش یافت. نگاه کلی به میزان درآمدهای نفتی دولت در سال (۱۳۳۲-۱۳۵۷) نشان می‌دهد که تقریباً از سال ۱۳۳۲، این درآمد بیش از ۴۰ درصد منابع درآمدی دولت را تامین کرده‌است. اگر قائل به تعریف بیلای در خصوص میزان لازم درآمد رانتی برای ساخت دولت رانتی را پذیرا باشیم (۴۲ درصد درآمد دولت) باید گفت از سال ۱۳۳۹ ساخت دولت در ایران رانتیر بوده است.

اما رانت خواری و عدم شفافیت اقتصادی در ایران در سی سال گذشته و در جمهوری اسلامی از ناشفاف‌ترین وضعیت در سطح جهان بر خوردار بوده است. بنا به گزارش مرکز بین‌المللی شفافیت اقتصادی^۲ در سال ۲۰۱۳ از بین ۱۷۷ کشور به لحاظ شفافیت و فساد سیاسی و اقتصادی و اطلاع‌رسانی در مورد آن، مقام ۱۴۴ از نظر فساد اقتصادی و اداری را به خود اختصاص داد. اختلاس ۳ هزار میلیارد تومانی در ایران از نمونه‌های شناخته شده رانت خواری در ایران است. مرکز مطالعات لیبرالیسم نیز در گزارش‌های هفتگی خود در راستای شفافیت برای اقتصاد ایران به بررسی رانت در ایران می‌پردازد.

۷- پژوهاک پدیده رانت‌خواری در شؤون اخلاقی و حقوقی

رانت‌خواری، با افزایش و تداوم خود، تبعات معتناهایی بر متغیرهای مختلف زندگی اجتماعی افراد و جامعه آنان، در حوزه‌های گوناگون در پی دارد. این تبعات و آثار ممکن است به موازات هم آشکار شوند یا اینکه نسبت به یکدیگر نقش علی و معلولی ایفا نمایند. در این مختصر مجال شکافتن و پرداختن به تمامی این پیامدها نیست، لذا به ذکر و بررسی موارد مهم، بسنده می‌کنیم.

۷-۱- نقض اصل تساوی افراد جامعه در برابر قانون

تساوی افراد در مقابل قانون یا برخورداری از حقوق مساوی، یک اصل حقوق بشری است که به عنوان قاعده ای متعالی، در نخستین ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر و در اسناد مختلف

1- Mahdavy, H, (1970), The Pattern and Problems of Economic development in Rentier States: the Case of Iran, in M. A. Cook (ed.), Studies in Economic History of the Middle East. London: Oxford University Press.

2- Transparency International

بین‌المللی و داخلی کشورهای جهان انعکاس یافته است. مهم‌ترین تبلور این اصل در حقوق ایران، ذیل فصل سوم قانون اساسی (حقوق ملت) و در اصل بیستم است. فساد، پاشنه آشیل تساوی مردم در برابر قانون تلقی می‌شود و تأثیر و تأثر این دو بر یکدیگر به نحوی است که هر چه سطح یکی از آنها بالا رود (میزان فساد - میزان تساوی افراد در برابر قانون)، از سطح دیگری، فرو می‌کاهد. فساد عملاً به برابری حقوق افراد لطمه می‌زند و جریان دریافت خدمات را ناهمگون می‌کند. خدمات مختلفی که در عرصه‌های گوناگون رفاهی، تجاری، شغلی، آموزشی، پزشکی، بهزیستی و... نمود دارد. برخی اذعان می‌دارند که تشدید نابرابری‌های اجتماعی در ایران پس از جنگ، بازتاب گسترش فسادهای اداری و سیاسی، به نظر می‌رسد.^۱ رانت‌دهی و رانت‌خواری، یک فرایند تبعیض‌آمیز است و این مهم‌ترین مشخصه آن است، حتی اگر بخواهیم قائل به معنای دو پهلوی خوب و بد برای تبعیض شویم (عبارت بند ۹ اصل سوم قانون اساسی)، پس قدر متیقن می‌توان گفت که تبعیض ناروا، مؤلفه اصلی رانت‌خواری مفسدانه است.

۷-۲- تقویت روحیه بدینی و نفاق و گسست انسجام اجتماعی

در جامعه‌ای که عده‌ای به ناحق و بدون برخورداری از شایستگی و صلاحیت و یا حمایت مردمی و صرفاً بر اساس معیارهای خانوادگی، قومی، جناحی و حکومتی بر اریکه قدرت تکیه زده و حاضرند برای حفظ قدرت خویش، به هر اقدام نامشروعی مبادرت ورزند، نباید و نمی‌توان انتظار داشت که روابط اجتماعی انسانها در آن جامعه سالم و بهنجار باشد. تقویت روحیه بدینی مردم نسبت به هیأت حاکمه، بدینی مردم نسبت به یکدیگر و تضعیف وحدت و انسجام ملی، حاکمیت روحیه ظاهرگرایی و نفاق بین مردم، احساس تبعیض و آپارتاید سیاسی در جامعه توسط مردم، تشدید شکاف طبقاتی در جامعه به دلیل ترویج رانت اقتصادی، بی‌اعتمادی مردم به قانون اساسی و مجاری و راهکاری‌های قانونی برای رسیدن به اهداف خویش، ترویج روحیه خشونت و حذف رقیب به جای تساهل و تسامح در سطح جامعه، از پیامدهای خطرناک گسترش و پیرو سوار رانت‌خواری در کشور است.^۲

گسترش رانت‌خواری علاوه بر تقابل بدبینانه توده مردم و دستگاه‌های دولتی، در روابط میان مردم نیز ایجاد تنش می‌کند و بالاخص باعث تفرقه و جدایی میان طبقات و گروه‌های اجتماعی غیر همسود می‌شود. در چنین بستر نامساعدی، قهراً روابط اجتماعی و از جمله مراودات تجاری و فعالیت‌های اقتصادی، با آفات اخلاقی چون بدبینی، دروغ و حيله‌گری گره می‌خورد و حقوق

1- Rafiepour F. Development and Conflict. Second Edition. Tehran: Shahid Beheshti University Press; 1994. p.170. [Persian], p.170.

2- Darvishi F. Islamic Revolution and Political Rent. Social Sciences Quarterly. 2009; 3(42-43): 327-362. [Persian]

اقتدار ضعیف‌تر قربانی حس عدم اعتماد و بدبینی منتشر در جامعه می‌شود، ضمن اینکه در سطح کلان، نوعی از شکاف اجتماعی میان طبقات مختلف جامعه هویدا می‌گردد؛ فاصله‌ای که اغنیا با تسهیل و تداوم فساد جاری، سعی در حفظ آن خواهند داشت. با ادامه این وضعیت، نتیجتاً با جامعه‌ای رو به رو می‌شویم که رفته‌رفته، شهروندان آن با نگاهی جزیره‌ای و محدود، به جای حرکتی هم‌افزا به سمت پیشرفت و توسعه، تلاش خود را به پیش‌روی از طریق حذف رقبا، معطوف می‌دارند.

۷-۳- افول حقوق شهروندی

تأمین حقوق شهروندی با کرامت بشری و احترام و پاسداشت به افراد جامعه ملازمه دارد. ابعاد حقوق شهروندی در عناوینی چون ارزشمندی، امنیت، برابری، عدالت و تساوی در بهره‌مندی از حقوق اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... متبلور شده‌اند. در این طرز تلقی برای رسیدن به نظام عدالت و انصاف تنها شاخص ممیزه در توزیع حقوق و مسؤولیت‌های متفاوت در یک جامعه انسانی، همان ضابطه عدل خواهد بود و هرگونه بهره‌وری یا حرمانی، وفق این ضابطه و متباعد از ضوابط رانتهی میسر خواهد شد.

توسعه رانت‌جویی، انقباض و افول حقوق شهروندی را در پی خواهد داشت و ابعاد حقوق شهروندی که قلمروی گسترده و مصادیق متعددی از حقوق را در بر می‌گیرد، هر یک به طور نسبی، مستقیماً یا با واسطه، از فضای رانتهی اثرات نامطلوبی را متحمل می‌شوند. رانت‌خواران نه‌تنها با ثروت اندوزی و امتیاز طلبی و ایجاد حرمان برای سایر مردم، حقوق شهروندی آنان را در زمینه‌های مختلفی چون حق سلامت، امنیت، رفاه، آموزش، بهداشت، اشتغال و به طور کلی یک زندگی شایسته و رو به کمال نقض می‌کنند، بلکه با تلاش جهت ایجاد وقفه یا خدشه در جریان آزاد اندیشی، دسترسی به اطلاعات و فعالیت مستقل مطبوعات و رسانه‌ها، حاشیه امنیت مناسبی برای تداوم فساد به وجود می‌آورند. (گرگین اکبرآبادی، نجفی توانا، ناجی زواره، شامبیاتی، ۱۴۰۰، ص ۴)

۷-۴- تضعیف اخلاق عمومی و فروپاشی نظام ارزش‌ها

ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی، اعم از اعتقادات مذهبی و گرایش‌های مثبت رفتاری که در مناسبات خانوادگی و اجتماعی، تظاهر ملموسی می‌یابد و نقشی چشم‌گیر در همگرایی، پیشرفت و حرکت رو به کمال جامعه و افراد آن، ایفا می‌نماید، در نتیجه تبعیض‌ها و سلب اعتماد عمومی و تحت تأثیر ویروس فساد، رو به زوال می‌گذارد. بر این اساس، جرائم و مفاصد اقتصادی، به ویژه با

آسیب‌زدن به احکام اسلامی و زوال اخلاق فردی و اجتماعی^۱، ارزشهای موجود در جامعه را مورد حمله قرار می‌دهد، کما اینکه در سطوحی دیگر، ارزشهای دموکراسی و اخلاقیات را مخدوش می‌سازد.^۲

شهید مرتضی مطهری، یکی از شرایط ضروری تأمین اهداف اسلام را داشتن اقتصاد سالم می‌دانند.^۳ بنابراین رانت‌خواری از طریق ضربه‌هایی که به اقتصاد کشور وارد می‌کند نیز می‌تواند ارزشهای دینی و اخلاقی را کمرنگ کند، گو اینکه در حدیث نبوی است که «کادالفقر آن یکون کفراً»؛ «نزدیک است فقر به کفر بیانجامد»^۴ بدترین منظره‌ای که فروپاشی ارزشها از منظر جرم شناختی، به نمایش می‌گذارد، افزایش جرم و جنایت به دنبال کاهش اعتقادات مذهبی و اخلاقی و در نتیجه انفعال نیروی بازدارنده درونی افراد است.

۷-۵- شکست تولید و فروگاهی کارایی، نوآوری و بهره‌وری

تجربه دولت‌های رانتیر - که خود از زمینه‌های مستعد رانت‌خواهی در جامعه هستند - حاکی از این است که این گونه دولت‌ها عموماً برای پاسخگویی به نیازهای فزاینده جامعه، ساده‌ترین و راحت‌ترین کار را در پیش می‌گیرند، یعنی به واردات گسترده مواد و کالاهای مورد نیاز متوسل می‌شوند. این در حالی است که حضور گسترده کالاهای وارداتی در بازار داخلی به تولیدکنندگان داخلی ضربه می‌زند و علاوه بر آن روحیه مصرف‌گرایی را در جامعه دامن می‌زند و این موضوع همان چیزی است که در کتب مختلف تحت عنوان حاکم‌شدن نوعی روحیه رانتی مطرح می‌شود.^۵

این روحیه رانت‌جویی باعث می‌شود که استعدادهای کارآفرینی به دنبال رانت‌های بادآورده وارده به خزانه دولت و به سمت رانت‌جویی غیر مولد، منحرف شوند؛ این امر می‌تواند منجر به کاهش آهنگ رشد اقتصادی شود، خاصه از این حیث که استعدادهای بالقوه می‌توانست در

1- Mohaghegh MJ. Study of Economic Corruption from the Perspective of Islam. Proceedings of the Conference on Promoting Administrative Health. Coordination Council of Supervisory Bodies. Tehran: Zaman Now Publications; 2010. p.11. [Persian]

2 - Afzali A. Corruption and its impact on development: Causes, consequences and solutions. International Law Journal. 2011; 28(45): 235-264. [Persian]

3- Motahari M. A Theory of the Islamic Economic System. 1st ed. Tehran: Sadra Publications; 1989. p.21. [Persian]

4- Koleini MIY. Al-Kaafi. 1st ed. Qom: Dar al-Hadith; 2008. Vol.2.

5- Fazlinejad S, Ahmadian M. Rent Economy in Iran and ways to get out of it. Economic Journal-Review of Economic Issues and Policies. 2010; 10(11-12): 129-158.

خدمت‌کارآفرینی و تولید ثروت قرار گیرد^۱. رانت‌جویی و ابزار آن، که شامل فساد اداری، رشوه خواری و لابی‌گری است، علل افزایش هزینه‌ها، اتلاف فرصت‌ها و هدایت منافع به سمت شرکت‌های بزرگ است که تمامی این عوامل می‌توانند جریان کارآفرینی را در یک کشور تحت تأثیر قرار دهند.^۲ تکیه بر منابع رانتهی و عدم توجه کافی به شایسته‌سالاری و تداوم تبعیض و رابطه‌گرایی، بستر ساز تقلیل کیفیت نیروی انسانی و کاهش کارایی و بهره‌وری در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و علمی خواهد بود. گذشته از این، تداوم سیاست‌های رانتهی، سائق برای سرخوردگی نیروهای کیفی و انزوا و فرار مغزها است.

۸- تکثر و توسعه جرائم جانبی از طریق کارکرد هم‌افزای رانت‌خواری

مداقه جرم‌شناختی در رانت‌خواری نمودار این حقیقت است که رفتار رانت‌جویانه و جریان رانت‌خواری، پیوستگی آشکاری با ارتکاب سایر جرائم اعم از جرائم اقتصادی و غیر آن، برقرار می‌نماید. تشکیل این پیوستار با توجه به اقداماتی که با هدف ایجاد رانت و تسهیل رانت‌خواری و یا به عنوان عواقب رانت‌خواری، صورت می‌گیرند، قابل فهم است، اگرچه عمده مفاسد و جرائم برخاسته از رانت‌خواری یا وابسته به رانت‌جویی همچون تحصیل مال نامشروع، رشوه و پولشویی در قلمرو جرائم اقتصادی قرار می‌گیرند، لیکن در این معنا جرائم دیگری نیز مثل جعل اسناد و سرقت اطلاعاتی و افشای اسرار، در رابطه با رانت‌خواری قابلیت وقوع می‌یابند.

با تدقیق در مصادیق جرم اقتصادی و بذل عنایت به تعاریف صورت‌گرفته از رانت، تردیدی نیست که پاره‌ای از رابطه‌های رانتهی اعم از رانت‌دهی و رانت‌ستانی، تحت عناوین جرائم معنونه اقتصادی در قوانین پراکنده، همچون اعمال نفوذ برخلاف حق و مقررات قانونی، جرائم برگزاری مناقصات دولتی، مداخله وزرا و نمایندگان مجلس و کارمندان دولت در معاملات دولتی و کشوری، تبانی در معاملات دولتی، اخذ پورسانت در معاملات خارجی، تعديات مأموران دولتی نسبت به دولت و تصرف غیر قانونی در اموال عمومی یا دولتی، قرار می‌گیرند.

با وجود این، بحثی که تحت عنوان هم‌افزایی رانت‌خواری و جرائم جانبی در این قسمت، مورد لحاظ قرار می‌گیرد، فارغ از بیان مصادیقی است که فی‌نفسه منطبق بر تعریف رانت‌خواری می‌شوند، بلکه بیشتر جرائمی مد نظر است که جهت تسهیل رانت‌خواری یا به دنبال رانت‌خواری

1- Deacon RT, Rode A. Rent seeking and the resource curse. Incompanion to the political economy of rent seeking 2015 Mar 27. No Place: Edward Elgar Publishing; 2015.

2 - Mehmood A. Effects of Rent Seeking and its three form (Corruption, Bribery and Lobbying) on Entrepreneurship (A Descriptive Study on Pakistan). Master Thesis. Washington: Umeå School of Business and Economics. Spring semester; 2013. p.76-77.

ارتکاب می‌یابند و یا اینکه وابستگی مؤثری با رانت‌خواری برقرار می‌نمایند، بی‌آنکه به لحاظ فنی خود رانت‌خواری باشند. در بررسی آثار جرم‌شناختی از این منظر، برای مثال گرفتن امتیاز یک وام کلان یا انحصار وارد نمودن کالایی اساسی، به دلیل انطباق کامل با مفهوم رانت‌خواری مد نظر نیست، بلکه رشوه دهی و رشوه ستانی، تبانی، اعمال نفوذ مقام دولتی برخلاف حق و پولشویی منافع رانتی است که حسب مورد می‌توانند در فرایند رانت‌خواری ارتکاب یابند و از این حیث واجد اهمیت بررسی می‌باشند. (گرگین اکبرآبادی، نجفی توانا، ناجی زواره، شامبیاتی، ۱۴۰۰، ص ۷)

۸-۱- تحصیل مال از طریق نامشروع

تحصیل مال نامشروع یا به عبارت صحیح‌تر تحصیل مال از طریق نامشروع، به دست آوردن منفعت مالی و اقتصادی از طرق غیر قانونی است. بنابراین در اینجا، موضوع اصلی نامشروع بودن مال نیست، بلکه نامشروع بودن طریق تصاحب مال است، در بند «پ» ماده ۳۶ قانون مجازات اسلامی نیز قانونگذار از عبارت «اعمال نفوذ برخلاف حق و مقررات قانونی در صورت تحصیل مال توسط مجرم یا دیگری» استفاده می‌نماید. در واقع اعمال نفوذ برخلاف حق و مقررات قانونی، به عنوان طریق نامشروعی است که در صورت تحصیل مال، یک جرم اقتصادی به حساب می‌آید. با این حال جرم تحصیل مال نامشروع، به لحاظ شمولیت با بسیاری از جرائم دیگر امکان برقراری همپوشانی را خواهد داشت. در بند «ج» قانون ارتقای سلامت نظام اداری نیز از عنوان مجرمانه «تحصیل مال نامشروع» موضوع ماده ۲ قانون تشدید مجازات مرتکبین اختلاس، ارتشا و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷ نام برده شده است.

فارغ از اختلافاتی که از مناظر گوناگون در معنای این عنوان وجود دارد، باید پذیرفت که رانت‌خواری، ضمن اینکه می‌تواند فی‌نفسه تحصیل مال از طریق نامشروع به حساب آید، در مواردی نیز به واسطه اخذ امتیازها و انحصارهای مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، آموزشی و...، امکان دریافت منافع مالی را فراهم می‌آورد که با توجه به غیر شرعی و غیر قانونی بودن این فرصت، می‌توان تحصیل مال مزبور را از طریق نامشروع دانست. در واقع با روی آوردن منابع، امکانات و استعداد نیروهای انسانی به سمت رانت‌جویی و ویژه خواری، تبعاً تحصیل مال از طریق نامشروع در ابعاد مختلف نیز گسترش خواهد یافت.

۸-۲- احتکار

در بند «الف» ماده یک قانون تشدید مجازات محتکران و گرانفروشان مصوب ۱۳۶۷ و نیز در ماده ۳ این قانون به تعریف و جرم انگاری احتکار، اهتمام شده است. همچنین در بند «ب» ماده یک قانون مجازات اخلاگران در نظام اقتصادی کشور مصوب ۱۳۶۹، به اخلال در امر

توزیع مایحتاج عمومی از طریق احتکار عمده ارزاق و نیازمندی‌ها و پیش‌خرید فراوان تولیدات کشاورزی و سایر تولیدات مورد نیاز عامه و امثال آنها به منظور ایجاد انحصار یا کمبود در عرضه، اشاره شده است. به طور کلی برای اینکه احتکار جرم تلقی شود، نه تنها می‌بایست سوء نیت عام مرتکب که دلالت به ارتکاب عمل جمع‌آوری و نگهداری ارزاق مورد نیاز و ضروری عامه مردم به منظور نفع شخصی و به قصد افزایش قیمت است، تحقق یابد، بلکه می‌بایست سوءنیت خاص او که همانا ایجاد انحصار یا کمبود در عرضه آنها به جهت اخلاص در امر مایحتاج عمومی جامعه است نیز محقق شود^۱.

احتکار می‌تواند در نتیجه رانت‌خواری اطلاعاتی صورت گیرد، به طوری که محتکر، پس از رانت‌جویی اطلاعاتی و کسب آگاهی از وضعیت تنظیم بازار با توجه به سیاست‌های پیش روی اقتصادی از جمله در زمینه واردات و صادرات، به انباشت کالای مورد نظر که در زمره مایحتاج عمومی و نیازمندی جامعه است، پرداخته و در موقع افزایش قیمت آن را با سودی دو چندان یا چند برابر به فروش برساند؛ امری که بسته به وسعت و تعدد عمل، آسیب‌های شدیدی بر پیکر اقتصاد کشور وارد می‌آورد. همچنین ممکن است نفس ایجاد کمبود در بازار با استفاده از لابی‌ها و اقدامات قانونی و با هدف اولیه ایجاد زمینه رانتی و متعاقباً اعمال احتکار برای کسب سود حلقه‌ای مخصوص از وابستگان و منتفذین و یا حتی مقامات اجرایی باشد، به طوری که در یک پیوستار مافیائگونه ممکن است منافع گروهی خاص اعم از اشخاص حقیقی و حقوقی در قلمرو حقوق عمومی و خصوصی، در جریان تبانی و اقدامات لابی‌گرایانه و در کنار آن احتکار و ایجاد محدودیت در بازار، در بسته‌های مختلف رشوه، پورسانت، و عواید مستقیم حاصل از رانت در سببی از اموال نامشروع، تأمین گردد.

۸-۳- اختلاس و کلاهبرداری

در تبصره ماده ۳۶ و ماده ۱۰۹ از قانون مجازات اسلامی، اختلاس و کلاهبرداری به عنوان جرم اقتصادی معرفی شده‌اند؛ عنصر قانونی این جرائم، در قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۵ آذر ۶۷ مجمع تشخیص مصلحت نظام، انعکاس یافته است. با توجه به ماده یک این قانون، کلاهبرداری را می‌توان به طور کلی بردن مال دیگری از طریق حیله‌گری و تشبث به وسایل متقلبانه دانست. همچنین در ماده ۵ همین قانون در مقام جرم انگاری اختلاس، برداشت و تصاحب اموال از سوی مأمورین دولتی و عمومی (اعم از رسمی و غیر رسمی) برای خود و یا دیگری، اختلاس دانسته شده است.

1 - Shambiati H. Exclusive Criminal Law. Tehran: Majd Publications, Zhoubin; 2006. Vol.3 p.279. [Persian]

به نظر می‌رسد فضای مستعد رانت‌خواری که معمولاً با فساد در بدنه دولت و در نزد مدیران و مأمورین خدمات عمومی و یا وابسته، مهیا می‌شود عملاً شرایط را برای ارتکاب جرائمی چون اختلاس و کلاهبرداری، فراهم می‌آورد. توضیح اینکه سوء استفاده از رانت و جایگاه و اقتدار عمومی، مقدمه و یا کمک کننده ارتکاب جرائمی چون اختلاس به شمار می‌رود. بدیهی است که می‌توان انتظار داشت شخصی که بدون تعهد و تخصص لازم به موقعیتی رانتی دست یافته است، برای افزایش ثروت خود یا دیگران به اختلاس و یا کلاهبرداری و یا تدلیس - از جمله مصداق ماده ۵۹۹ قانون مجازات اسلامی کتاب پنجم بخش تعزیرات - نیز روی آورد. برای مثال دریافت کننده تسهیلات کلان بانکی، ابایی از سندسازی و سیاهنمایی و عدم بازپرداخت اقساط و نتیجتاً مصادره اموال دولتی به نفع خود ندارد، البته گاهی هم برای نفوذ در مقامات و دسترسی به رانت‌ها و منابع ثروت، افراد مرتکب اعمال متقلبانه و فریبکاری می‌شوند. به گونه‌ای که امکان دارد شخصی حقیقی یا حقوقی با قلب حقیقت و جعل مدارک و یا طرح تشکیلات صوری، در مقامات رسمی نفوذ کرده و ضمن پرداخت رشوه، به یک امتیاز یا انحصار ناروا دست یابد.

۸-۴ تهمت و افترا

در بادی امر ممکن است رابطه مستقیم رانت‌خواری با افزایش تهمت و افترا در محاق تردید قرار گیرد، علیهذا این استنتاج بر پایه مشاهده میدانی در فضایی است که رانت‌خواری در آن گسترش یافته است. ابتدا باید خاطرنشان کرد که مقصود از افترا، مطلق تهمت نیست، بلکه ایراد اتهام فساد مالی و رانت‌خواری به دیگران مد نظر است. غده رانت‌خواری که خصوصاً در دو دهه اخیر پر التهاب شده و با گسترش رسانه‌ها وخامت آن انعکاس داده شده است، یک حقیقت غیر قابل انکار است، اما از سویی دیگر، می‌بینیم دیرزمانی است که از این حربه در دعوای جناحی و رقابت‌های انتخاباتی برای کوفتن بر سر رقبای استفاده شده و هم‌زمان جوی متشنج، آکنده از بی‌اخلاقی‌ها و مشحون از اتهام‌ها و افتراها به دیگران بدون تمیز اهمیت اثبات گفته‌ها و رسیدگی در دادگاه صالح و صرفاً برای تخطئه مخالفان ایجاد شده است. در واقع واژه رانت و رانت‌خوار در سالهای اخیر به طور چشم‌گیری از سوی خواص و عموم مردم، در تریبون‌ها و رسانه‌ها و فضاهای مجازی، برای انگ‌زدن به دیگران به خصوص مسئولین و وابستگان آنها به کار رفته است بدون آنکه گوینده متوجه ماهیت حقوقی انتساب خود باشد، حال، اگرچه رانت معنایی دو پهلوی دارد، لیکن اراده معنای مفسدانه آن و نسبت‌دادن رانت‌خواری به دیگران، خصوصاً اگر مشمول عنوان مجرمانه‌ای در قانون باشد، محققاً مصداق افترا خواهد بود. مؤید این کلام، مواد ۶۹۷ و ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) است. (گرگین آبادی، توانا، ناجی زواره، شامبیاتی، ۱۴۰۰، ص ۱۴)

۹- تأثیرات و پیامدهای ساختاری رانت خواری

تأثیرات رانت در یک جامعه را از سه جنبه می‌توان مورد بررسی قرار داد:

۹-۱- ساخت دولت

۱- افزایش استقلال دولت از جامعه: ماهیت دولت رانتیر به‌گونه‌ای است که در آن جامعه وزنه‌ی قابل اعتنایی به‌شمار نمی‌رود چرا که دولت در سایه‌ی دریافت رانت‌ها از خارج (نفت یا هر ماده‌ی خام دیگر) دیگر به منابع داخلی درآمد (مالیات‌ها، عوارض و صدور کالاهای صنعتی و...) احساس نیاز نمی‌کند. این استقلال دولت آثار بزرگی را در جامعه بر جا می‌گذارد که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- بی‌نیازی دولت از ایجاد دموکراسی و مانع گذاشتن در مسیر توسعه‌ی سیاسی: یکی از پیامدهای مهم استقلال به نوبه‌ی خود باعث می‌شود دولت قدرت انحصاری کسب کند و نیازی به دخالت دادن گروه‌ها و طبقات مختلف در قدرت نبیند. وابستگی زیاد یک دولت به رانت باعث کاسته شدن فشار مالی دولت بر جامعه می‌شود؛ زیرا دولت هیچ‌گونه مالیاتی از جامعه دریافت نمی‌کند و یا اگر مالیات اخذ می‌کند مقدار آن ناچیز است. در چنین شرایطی دولت به‌علت عدم دریافت مالیات از جامعه، نیازی به اعطای دموکراسی نمی‌بیند. با تمرکز قدرت در دست دولت، امکان توسعه‌ی سیاسی و باز شدن فضای رقابت میان گروه‌های اجتماعی بر سر کسب قدرت و نهایتاً توسعه‌ی سیاسی و استقرار دموکراسی از جامعه سلب می‌شود.

همچنین در شرایطی که منابع عمده‌ی قدرت در دست دولت متمرکز می‌شود و گروه‌های اجتماعی عملاً از توان لازم برای ایجاد چالش در مقابل دولت برخوردار نیستند، ساز و کار نظارت اجتماعی از جانب جامعه و پاسخگویی از جانب دولت مختل می‌شود؛ در چنین فضایی امکان استقرار نهادها و رویه‌های دموکراتیک در زمینه‌ی اداره‌ی امور فراهم نخواهد شد. (میرترابی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷)

۳- تضعیف توان استخراجی و باز توزیعی دولت: در ادبیات سیاسی به‌ویژه در چارچوب نظریات مبتنی بر کارکردگرایی، نظام سیاسی به‌عنوان یکی از خرده نظام‌های اجتماعی کارویژه‌های خاصی را بر عهده دارد که از جمله آنها، کارویژه‌ی استخراج منابع از داخل جامعه و توزیع مجدد آنهاست. بحث استخراج، هم منابع مادی همچون مالیات و هم منابع انسانی همچون به کارگیری مهارت‌ها و توانایی‌های گروه‌های اجتماعی را مدنظر قرار می‌دهد. بر اساس این تحلیل، یکی از معیارهای عمده‌ی سنجش میزان کارایی یک نظام سیاسی، بررسی توان استخراجی و توزیع مجدد منابع در داخل جامعه است. [دولت‌های رانتیر نه تنها در زمینه‌ی توان پاسخگویی به جامعه ضعیف هستند بلکه در خصوص استخراج و باز توزیع صحیح منابع در داخل

نیز ناکارآمدند. این ضعف در عرصه سیاسی، رویه‌های دموکراتیک اداره امور را مختل می‌کند. در عرصه اجتماعی به نابرابری‌های اجتماعی دامن می‌زند و در عرصه اقتصادی نیز سبب پی‌گیری سیاست‌های اقتصادی غیرکارآمد توسط دولت خواهد شد.

۴- تبدیل شدن دولت به توزیع کننده رانت: دولت در چنین حالتی، اساسی‌ترین نقش را در توزیع ثروت در میان مردم ایفا می‌کند. این دولت همان دولت تخصیصی است که نظریه پردازان به علت اهمیت ویژگی توزیعی این گونه دولت‌ها به آنها دولت‌های تخصیصی می‌گویند و آن‌را در مقابل دولت‌های تولیدی قرار می‌دهند. در چنین حالتی کل نظام سیاسی و اجتماعی به میزان و چگونگی تخصیص هزینه‌های دولت وابستگی پیدا می‌کنند.

۹-۲- اقتصاد رانتي

۱- **رشد روحیه‌ی رانتیری در اقتصاد و جامعه:** غالب نظریه‌پردازان اعتقاد دارند که در شرایط وجود امکان کسب درآمد از طریق رانت، استعداد‌های جامعه به جای نوآوری و خلاقیت و فعالیت مولد به سوی کسب درآمدهای آسان جذب شده و این امر سبب تخصیص استعداد‌های کشور از فعالیت‌های مفید به فعالیت‌های مربوط به جستجو و کسب رانت می‌شود. در این شرایط، به علت صرف استعداد‌های کشور در کارهای غیر تولیدی از رشد واقعی محروم خواهد شد. (طیبیان، ۱۳۷۱، ص ۱۴۷)

ویژگی عمده‌ی روحیه‌ی رانتیری این است که در این حال، دیگر کار و کوشش علت ثروتمند شدن نیست بلکه شانس و تصادف است که ثروت می‌افزاید. به عبارت دیگر، در چنین وضعیتی درآمدهای افراد بستگی به کار و فعالیت تولیدی ندارد، بلکه بیشتر به شانس و موقعیت آنها در ساختار بوروکراسی دولتی بستگی دارد. (شکاری، ۱۳۷۹، ص ۳۴)

۲- **اقتصاد مصرفی:** دولتی که به مقدار وسیع از رانت برخوردار می‌شود، اقدام به واردات عظیم کالاهای مصرفی و تجملی می‌نماید. ویژگی بارز اقتصاد این نوع جوامع، مصرف زیاد کالاها در قبال تولید کم در جامعه است. چون یکی از مهمترین اهرم‌های حفظ مشروعیت دولت تأمین نیازهای مادی جامعه می‌باشد، بر واردات کالاهای مصرفی تأکید فراوانی می‌کند. در چنین شرایطی چون از طرف دولت، تأکیدی برای گسترش صنایع و توسعه‌ی صنعتی وجود ندارد، جامعه به صورت مصرف‌کننده‌ی کالاها و خدمات در می‌آید و فعالیت‌ها اساساً غیر مولد و غیر اقتصادی‌اند و بخشی از سرمایه‌های جامعه نیز در مسیرهای غلط به هدر خواهد رفت. (خضری، ۱۳۸۱، ص ۱۳)

۳- **گسترش بخش عمومی اقتصاد:** دولت رانتهایی را که دریافت می‌کند، در اقتصاد داخلی هزینه می‌کند و در حقیقت به عنوان سرمایه‌گذاری‌های کلان در اقتصاد داخلی، با ارائه‌ی

خدمات رایگان یا ارزان قیمت باعث افزایش هزینه‌های دولتی می‌گردد. در این حالت دولت در اقتصاد دارای یک نقش اساسی در حرکت چرخ‌های اقتصادی می‌باشد.

۴- اخلال در برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی: دولت رانتیر به‌طور انحصاری رانت را دریافت و آن را هزینه می‌کند. همین امر سبب می‌شود دولت بدون مشورت با گروه‌های اجتماعی و بدون در نظر گرفتن مسائلی همچون کارایی و بازدهی اقتصادی، برنامه‌های خود را به اجرا در آورد. در چنین فضایی دولت‌های رانتیر بر اساس تجربه‌ی تاریخی، به سیاست‌های مبتنی بر جایگزینی واردات روی می‌آورند. در نتیجه گسترش صنایع با هدف افزایش تولیدات داخلی و کاهش واردات مدنظر قرار می‌گیرد. اما مشکل اینجاست که معمولاً صنایعی که در چنین شرایطی پدید می‌آیند، از کارایی و انعطاف‌پذیری لازم برخوردار نیستند و به سبب پایین بودن کیفیت محصولات این صنایع، تولیدات آنها تنها در بازار داخلی قابل فروش است. همچنین دولت‌های رانتیر به طور عمده به توسعه‌ی تولیدات کشاورزی بی‌توجهی و در عوض سعی می‌کنند نیازهای این بخش را از طریق واردات تأمین کنند. نتیجه‌ی نهایی چنین سیاست‌هایی تضعیف بخش کشاورزی و پایه‌گذاری صنایع ناکارآمد است. (میرترابی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۱)

۹-۳- تأثیرات آن بر اجتماع

تضعیف گروه‌های اجتماعی: همایون کاتوزیان اعتقاد دارد که در یک دولت رانتیر برخوردار از رانت، سه گروه اجتماعی عمده را می‌توان از هم تشخیص داد:

الف: گروه‌های تحت‌الحمايگان دولت که بزرگ‌ترین منافع و مزایا را از رانت دریافت می‌کنند.

ب: توده‌ی جمعیت شهری که این گروه هم از آثار افزایش هزینه‌های دولتی بر اقتصاد داخلی نفع بسیار می‌برند.

ج: جمعیت روستایی که این گروه کم‌ترین میزان دریافت را از رانت‌ها دارا می‌باشند.

(کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۹۵)

بحث وضعیت گروه‌ها و طبقات اجتماعی در یک دولت رانتیر بستگی زیادی به استقلال دولت از جامعه و کسب درآمدهای کلان رانتی توسط دولت دارد. استقلال دولت از جامعه، آن را در خارج از نفوذ گروه‌های اجتماعی قرار می‌دهد. در این حالت، بخش خصوصی اقتصاد داخلی از طریق هزینه کردن درآمدهای رانتی توسط دولت به آن وابسته می‌شود. به این ترتیب دولت به تنها سرچشمه‌ی قدرت اقتصادی و اجتماعی تبدیل می‌شود. بنابراین در یک دولت رانتیر، گروه‌ها و طبقات اجتماعی به دلیل فقدان یا ضعف منابع مستقل از دولت، به دولت وابسته می‌گردند و در چنین شرایطی نمی‌توانند با دولت به چالش بپردازند. (شکاری، ۱۳۷۹، ص ۳۵)

۱۰- راهکارهایی برای برون رفت از اقتصاد و سیاست رانتی

- ۱- اتخاذ روش‌هایی جزنفت برای تأمین بودجه: باتوجه به کمیابی منابعی مثل نفت، حکومت‌ها باید به دنبال راه دیگری برای تأمین بودجه باشند (نصری، ۱۳۸۰، صص ۲۰۱-۲۰۰) طی چهاردهه اخیر فروش دارایی‌هایی مانند نفت و گاز حدود ۵۵۰ میلیارد دلار درآمد برای کشور رقم زده درحالیکه توسعه‌ای رابرای کشور به دلیل صرف شدن روی هزینه‌های جاری به جای سرمایه‌گذاری در بخش‌های مولد، رقم نزده است. (میرترابی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷)
- ۲- کوچک کردن دولت: پدیده رانت جویی اصولاً با مداخلات دولت در اقتصاد مقارن است. دخالت بیش از حد دولت در فعالیت‌های اقتصادی در بازار رقابت اختلال ایجاد می‌کند و زمینه را برای گسترش فعالیت‌های فرصت طلبانه فراهم می‌سازد. در حالی که وظیفه اصلی و اولیه هر دولتی باید تأمین امنیت و ارائه کالاها و خدمات عمومی باشد.
- ۳- نهادینه‌سازی مالیات: باید نظام وصول کننده مالیات را اصلاح نمود و ضرورت توسعه اجتماعی را اجابت کرد در عین تأکید بر اینکه نهادینه‌سازی مالیات پردازی برای جبران بخشی از عایدات دولت، امری حساب شده، تدریجی و بلند مدت است. (نصری، ۱۳۸۰، صص ۲۰۱-۲۰۰)

نتیجه‌گیری

پدیده رانت و رانت‌خواری به عنوان یکی از جلوه‌های فساد مفهومی نیست که برای جوامع تازگی داشته باشد و اصل وجودی آن از زمان تشکیل جوامع وجود داشته است؛ اما اشکال و گونه‌های آن در طول زمان دچار تغییر و تحولاتی شده است. این مفاهیم با مظاهری که دارد باعث می‌شود شخص بهره‌بردار از این امتیاز مزایایی خاص را بدون تلاشی خاص و صرفاً با بهره‌گیری از مواهبی به دست آورد که این امر در کشورهای درحال توسعه مخصوصاً کشورهایی که متکی به اقتصادهایی عمدتاً تک محصولی هستند، نمود بیشتری دارد.

در نظام جمهوری اسلامی ایران با آنکه یکی از وعده‌های انقلاب ۱۳۵۷ برخورد با فساد بوده است، اما در عمل این امر از موفقیت چشمگیری برخوردار نبوده است. علل این کار را به طور خلاصه باید در برخورد سنتی با موضوعی در حال تحول جست‌وجو کرد. شیوه‌هایی که تا کنون مورد استفاده قرار گرفته است، هرکدام به دلایلی مانع تحقق آرمان مبارزه با فساد شده‌اند و بایستی شیوه‌هایی را به کار برد تا بتوان با افزایش نظارت عمومی و تخصصی و همچنین بهره‌گیری از ابزارهای نوین مثل پدیده سوت‌زنی روز به روز بر مطالبه‌گری از مسئولان افزود. نخستین گام در مبارزه با پدیده رانت شناسایی و جرم‌انگاری آن است. بدون قوانین مدون قوی و ضمانت اجرای موثر و کافی و همچنین حمایت از افشاگران رانت، نباید چشم‌اندازی به مبارزه با این مفهوم داشت. همچنین در این برخورد بایستی علاوه بر نظارت و تعادلی که بین قوای مختلف سیاسی انجام می‌گیرد، از ظرفیت نهادها و موسسات غیردولتی و مردم‌نهاد متخصص در این حوزه نیز بهره برد؛ چرا که این موسسات به دور از وابستگی‌های تشکیلاتی به جناحی خاص، در پی انجام وظیفه ذاتی خویش بوده و با ایجاد ارتباط بهتر بین مردم و دولت مانع بهره‌جویی‌های ناعادلانه و غیرمنصفانه از منابع عمومی می‌شوند.

فهرست منابع

- ۱- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (بی‌تا)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
- ۲- بی‌نا، (۱۳۸۲)، فساد مالی و اقتصادی و ریشه‌ها و پیامدها، تدبیر اقتصاد، جلد ۲، تهران.
- ۳- خضری، محمد، (۱۳۸۱)، رانت رانت‌جویی هزینه‌های اجتماعی، گزارش تحقیقاتی پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی، شماره‌ی ۸۱، تهران.
- ۴- درویش نوری کالکی، نسرین، وزیری، مجید، یارم طاقلوسهرابی، مریم، (۱۳۹۵)، بررسی ماهیت پدیده رانت‌خواری در حقوق و مذاهب اسلامی، چهارمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و تکنولوژی، سن پترزبورگ، روسیه.
- ۵- شکاری، عبدالقیوم، (۱۳۷۹)، نظریه دولت تحصیلدار و انقلاب اسلامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
- ۶- شیخ الاسلامی، محمدعلی، قبولی درافشان، سید محمدتقی، فحعلی، محمد تقی، (۱۴۰۲)، بررسی فقهی نقش رشوه در تحقق جرم رانت‌خواری از منظر فقه امامیه، نشریه فقه و اصول، سال پنجاه و پنجم، شماره ۱، تهران.
- ۷- طبیان، محمد، (۱۳۷۱)، رانت اقتصادی به عنوان یک مانع اقتصادی، برنامه و توسعه شماره ۴، تهران.
- ۸- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
- ۹- طوسی، رضا، (۱۳۶۳)، نفت و بحران انرژی، انتشارات کیهان، تهران.
- ۱۰- طرح درهم آمیزی صنعت نفت و اقتصاد ملی، مؤسسه مطالعات بین‌المللی انرژی (۱۳۷۶).
- ۱۱- فضلی نژاد، سیف‌الله، احمدیان، مرتضی، (۱۳۸۹)، اقتصاد رانتی در ایران و راههای برون رفت از آن، مجله اقتصادی-ماهنامه بررسی مسائل و سیاستهای اقتصادی، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، تهران.
- ۱۲- کاتوزیان، همایون، (۱۳۷۴)، اقتصاد سیاسی کشورهای صادرکننده نفت، ترجمه‌ی علی‌رضا طیب، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۹۵ و ۹۶، تهران.
- ۱۳- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۱۴- میرترابی، سعید، (۱۳۸۴)، مسائل نفت ایران، انتشارات قومس، چاپ اول، تهران.
- ۱۵- نصری، قدیر، (۱۳۸۰)، نفت و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران، پژوهشکده مطالعات

راهبردی، تهران.

- 16- Afzali A. (2011); Corruption and its impact on development: Causes, consequences and solutions. *International Law Journal*. 28(45): 235-264. [Persian].
- 17- Darvishi F. (2009); Islamic Revolution and Political Rent. *Social Sciences Quarterly*. 3(42-43): 327-362. [Persian]
- 18- Deacon RT, Rode A. (2015) Rent seeking and the resource curse. *Incompanion to the political economy of rent seeking* 2015 Mar 27. No Place: Edward Elgar Publishing;.
- 19- Fazlinejad S, Ahmadian M. (2010); Rent Economy in Iran and ways to get out of it. *Economic Journal-Review of Economic Issues and Policies*. 10(11-12).
- 20-Keddie, D. Nikki (1989), "Oil Economic Policy and Social Conflict in Afshar, Haleh Iran: A Revolution in Tarmoil", London: Macmillan Press.
- 21- Kolehini MIY. Al-Kaafi. 1st ed. Qom: Dar al-Hadith; 2008. Vol.2.
- 22- Mehmood A. (2013) Effects of Rent Seeking and its three form (Corruption, Bribery and Lobbying) on Entrepreneurship (A Descriptive Study on Pakistan). Master Thesis. Washington: Umeå School of Business and Economics. Spring semester;.
- 23-Mohaghegh MJ. (2010). Study of Economic Corruption from the Perspective of Islam. *Proceedings of the Conference on Promoting Administrative Health*. Coordination Council of Supervisory Bodies. Tehran: Zaman Now Publications; p.11. [Persian].
- 24-Motahari M. (1989). A Theory of the Islamic Economic System. 1st ed. Tehran: Sadra Publications; p.21. [Persian].
- 25-Rafiepour F. (1994). Development and Conflict. Second Edition. Tehran: Shahid Beheshti University Press; p.170. [Persian].
- 26-Shambiati H. (2006). Exclusive Criminal Law. Tehran: Majd Publications, Zhubin; Vol.3 p.279. [Persian]

ارائه الگوی جامعه‌پذیری فناوری‌های هوش مصنوعی در حسابداری با رویکرد داده بنیاد

^۱ صدیقه سلیمان پور

^۲ فرزین رضایی

^۳ کیومرث بیگلر

^۴ حسین کاظمی

چکیده

با توسعه امور حسابداری شرکت‌های خصوصی و دولتی استفاده از هوش مصنوعی امری واجب به نظر می‌رسد، تا هم از حجم فعالیت‌ها بکاهد و هم اطلاعات مالی شفاف‌تر و دقیق‌تر استخراج گردد. در این راستا، استفاده از هوش مصنوعی برای جامعه حسابداران ضروری به نظر می‌رسد. که نیازمند پذیرش هوش مصنوعی در حسابداران می‌باشد. هدف مطالعه حاضر ارائه الگوی جامعه‌پذیری فناوری‌های هوش مصنوعی در حسابداری با رویکرد داده بنیاد می‌باشد. روش مطالعه حاضر با رویکرد داده بنیاد و با مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته صورت گرفته است. که در این رابطه با ۱۲ نفر از از مهندسان تحصیل کرده در هوش مصنوعی، اعضای هیات مدیره، مدیران مالی، حسابداران و حساب‌رسان تا رسیدن به اشباع نظری مصاحبه صورت گرفته است. نتایج حاصل از کدگذاری‌های ثانویه در ۱۱ مقوله اصلی و ۳۵ مقوله فرعی و در ۶ دسته مولفه علی، محوری، راهبردها، مداخله گر، کنش‌ها و پیامدها دسته بندی شدند. نتایج نشان داد که برای جامعه‌پذیری از هوش مصنوعی در حوزه حسابداری برخی زیرساخت‌ها و فناوری‌های اساسی وجود دارند که می‌توانند به این امر کمک کنند. همچنین حسابداران می‌توانند با ارائه اطلاعات مالی مربوطه به ذینفعان مالی و پشتیبانی از اطلاعات مالی نقش مهمی در استفاده مؤثر از هوش مصنوعی داشته باشند.

واژگان کلیدی

هوش مصنوعی، جامعه‌پذیری، حسابداران، داده بنیاد.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حسابداری، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران.
Email: soleymanpoor_s@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه حسابداری، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Farzin.rezaei@iau.ac.ir

۳. استادیار، گروه حسابداری، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران.
Email: kumars.biglar@gmail.com

۴. استادیار، گروه حسابداری، واحد قزوین، دانشگاه آزاد اسلامی، قزوین، ایران.
Email: Kazemi1384@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۴

طرح مسأله

بحث جامعه‌پذیری از مباحث اولیه در حوزه علوم اجتماعی و علوم رفتاری محسوب می‌شود. انسان موجودی است اجتماعی، و اجتماعی‌سازی کردن نیاز به کسب مهارت‌ها و دانش‌هایی است تا بتواند خود را در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، تطبیق دهد. این تعریفی ساده و روان از جامعه‌پذیری بمعنی درونی کردن و تطابق با هنجارها و ارزش‌های موجود در جامعه می‌باشد (زبارک^۱، ۲۰۱۷). به عبارت دیگر جامعه‌پذیری نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی است که در خلال آن فرد هنجارها، ارزش‌ها و دیگر عناصر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی موجود در گروه یا محیط پیرامون خود را فرا گرفته، درونی کرده و آنرا با شخصیت خود یگانه می‌سازد (سرکیس و یوسف زاده^۲، ۲۰۱۵). جامعه‌پذیری از طریق همسوسازی و سازگاری نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای فردی با اهداف و ارزش‌های مطلوب سازمانی، فرصت‌های مناسبی را جهت آشنا سازی کارکنان با اهداف و وظایف شغلی و ارزش‌های مطلوب سازمانی را در راستای دست‌یابی به مزیت‌های رقابتی فراهم می‌نماید (مکوندی و جهانتابی نژاد، ۱۳۹۶). جامعه‌پذیری شامل چهار بعد آموزش، تفاهم، حمایت همکاران و چشم انداز آینده است و اغلب موجب تعهد سازمانی کارکنان می‌شود (موید و همکاران، به نقل از تائورمینا، ۱۳۹۷) و آنان نگرشی خاصی را نسبت به خوب یا بد بودن رفتارهای مختلف خود کسب می‌کنند (عریضی و براتی، ۱۳۹۶). توجه به فرایند جامعه‌پذیری برای حرفه و کارکنان از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا تأثیرات پذیرفته شده در چند ماه اول، بر رفتار و عملکرد کارکنان ماندگار و عمیق خواهد بود، در صورت موفقیت سازمان باعث می‌شود که کارکنان تازه وارد به سرعت خود را با سازمان و ارزش‌های آن وفق داده و نسبت به رعایت ارزش‌ها و هنجارهای سازمانی ترغیب شوند (کیم^۳، ۲۰۱۸). جامعه‌پذیری نظامی است که طی آن افراد و کارکنان خود را با ارزش‌ها و رفتارهای یک سازمان تطبیق می‌دهند. در سیستم جامعه‌پذیری فرد دانش و اطلاعات و مهارت‌های لازم برای ایفای نقش خود را به دست می‌آورد و خود را از مجموعه بیرونی به مجموعه یک دست و هماهنگ درون سازمان تغییر و وفق می‌دهد. شخص در این فرایند فرهنگ سازمانی را یاد می‌گیرد و ارزش‌ها، توانایی‌ها، رفتارها و دانش را می‌آموزد (اوزمیر و ارانگ^۴، ۲۰۱۵). جامعه‌پذیری کارکنان برای سازمان‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است چون تأثیرات پذیرفته شده بر

-
1. Zarback
 2. Sergis & Yousefieh
 3. Kim
 4. Ozdemir & Ergum

رفتار و عملکرد کارکنان ماندگار و عمیق خواهد بود و از جهتی کم توجهی به این سیستم، امکان بروز تکرار رفتارهای بیرون از قوانین و هنجارهای سازمانی توسط کارکنان را بیشتر می‌کند. تداوم این وضعیت منجر به شکل‌گیری نگرش‌ها و رفتارهای منفی، تعارضات و کشمکش‌ها، جا به جایی و ترک کار می‌شود (گودول^۱ و همکاران، ۲۰۱۹). یولوکاپی^۲ (۲۰۱۶) معتقد است هوش مصنوعی و فناوری‌های مرتبط با هوش مصنوعی در عصر جدید یکی از مواردی بوده است که جامعه‌پذیر بودن آن مورد توجه محققان قرار گرفته است. چرا که گسترش فناوری و توسعه هوش مصنوعی در زندگی مدرن به خصوص در عرصه ارتباطات انسانی به فرصتی برای ایجاد تحولات بنیادین در این عرصه، چه در روابط انسان و ماشین و چه در روابط انسانی شده است و آنچه حائز اهمیت است، پذیرش فناوری‌های هوش مصنوعی در جامعه، سازمان‌ها و مشاغل گوناگون است (یولوکاپی، ۲۰۱۶).

پیشرفت و به کارگیری فناوری‌های هوش مصنوعی الگوهای زندگی و کار متعارف را متحول می‌کند و در نتیجه تغییراتی پاک ناپذیر در محیط اجتماعی ایجاد می‌کند که برای انطباق بهتر با جامعه فعلی که در آن اطلاعات و اطلاعات به سرعت در حال تکامل است. همه رشته‌ها و حرفه‌ها در حال بازسازی یا بهبود استراتژی‌ها سازمان‌ها محصولات و رویه‌های خود هستند. حوزه حسابداری نیز از این قاعده مستثنی نیست (کانسپشن^۳ و همکاران، ۲۰۱۹). حوزه حسابداری اکنون می‌تواند از حسابداری الکترونیکی، داده کاوی و تجزیه و تحلیل داده‌های چند بعدی استفاده کند. با این حال فن‌آوری‌ها و روش‌های حسابداری صرفاً زیربخشی را تشکیل می‌دهند که هوش مصنوعی در حال تغییر آن است که این می‌تواند تأثیر قابل توجهی بر اهداف حسابداری داشته باشد (یوبین^۴ و همکاران، ۲۰۲۱). کوکینا^۵ و همکاران (۲۰۱۷) معتقدند هوش مصنوعی در حسابداری و امور مالی نیز جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است که قابل اهمیت هستند و همچنین چند مورد از مهمترین مباحث هوش مصنوعی که در حسابداری مورد استفاده قرار گرفته است که شامل: سیستم‌های خبره^۶، شبکه‌های عصبی^۷، الگوریتم ژنتیک^۸ و منطق فازی^۹ می‌باشد. هوش مصنوعی یک فناوری قدرتمند همه جانبه و انعطاف پذیر است که می‌تواند منجر

-
1. Coldwell
 2. Ulukapı
 3. Concepcion
 4. Yubin
 5. Kokina
 6. expert system
 7. neural network
 8. Genetic algorithm
 9. Fuzzy Logic

به پیشرفت بسیاری از صنایع و کسب و کارها شود. این علم، پدیده تازه‌ای نیست و بسیاری از مبانی نظری و فناوری آن طی ۷۰ سال گذشته توسط محققان توسعه یافته و پیش از این نیز تا اندازه‌ای در بسیاری از صنایع و کسب و کارها استفاده شده است. با این وجود در دنیای کنونی به لطف افزایش قدرت محاسباتی، در دسترس بودن مجموعه‌های داده بزرگ و پیشرفت الگوریتمی در یادگیری ماشین، هوش مصنوعی از یک رشته دانشگاهی به یک نوآوری فناورانه کاربردی و تأثیر گذار در کسب و کارها و جامعه تبدیل شده است. از آنجاییکه گسترش حجم عملیات و پیچیده تر شدن امور حسابداری را در عصر کنونی داریم و با توجه به اینکه دنیای کنونی نیازمند هوش مصنوعی در امور کارها است و حسابداری نیز ناگزیر به کاربرد و استفاده از تمام یا برخی از روش‌های نو در ارائه خدمات و وظایف خود است و از سمتی نقش اطلاعات در جامعه اهمیت بیشتری پیدا کرده و تهیه کنندگان اطلاعات، به ویژه حسابداران باید تهیه کننده اطلاعات مربوط و با کیفیت بالا باشند تا خدمات‌شان با قیمت‌های بالا خریدار داشته باشد، در غیر این صورت در آینده جایگاهی نخواهد داشت. پس ضرورت می‌یابد که تکنیک‌های هوش مصنوعی در حسابداری مورد توجه قرار گیرد تا آینده حسابداری بهبود یابد. و از سمتی تکنیک‌های هوش مصنوعی در حسابداری نیازمند یک الگویی است که مورد جامعه حسابداران و خبرگان حوزه حسابداری قرار گیرد. در این راستا مطالعه حاضر درصدد پاسخگویی به این سوال است که الگوی جامعه‌پذیری فناوری‌های هوش مصنوعی در حسابداری چگونه است؟

مروری بر مبانی نظری

هوش مصنوعی^۱ (AI) یک فناوری قدرتمند، همه منظوره و انعطاف پذیر است که می‌تواند باعث پیشرفت بسیاری از صنایع و کسب و کارها شود. این علم، پدیده جدیدی نیست و بسیاری از مبانی نظری و فناوری آن طی ۷۰ سال گذشته توسط دانشمندان توسعه یافته و پیش از این نیز تا حدودی در بسیاری از صنایع و کسب و کارها استفاده شده است (یادا^۲ و همکاران، ۲۰۲۰). با این وجود در دنیای امروز به لطف افزایش قدرت محاسباتی در دسترس بودن مجموعه‌های داده بزرگ و پیشرفت الگوریتمی در یادگیری ماشین، هوش مصنوعی از یک رشته دانشگاهی به یک نوآوری فناورانه کاربردی و تأثیر گذار در صنایع، کسب و کارها و جامعه تبدیل شده است (مارکیدیس^۳، ۲۰۱۷). هوش مصنوعی مجموعه‌ای از فناوری‌هایی است که ماشین را قادر می‌سازد با تقلید از توانایی‌های انسانی از قبیل درک و کشف محیط پیرامون و قدرت یادگیری به

-
1. Artificial Intelligence
 2. Yadav
 3. Makridakis

سطح بالاتری از هوشمندی برسد (یاراگادا^۱، ۲۰۱۸). سامانه هوشمند می‌تواند با استفاده از بینایی ماشین پردازش صوت و سایر انواع، حسگرها دنیای اطراف خود را به طور فعال درک کند (استارت و پیتز^۲، ۲۰۱۶). با موتورهای استنتاج مانند پردازش تصویر، تشخیص گفتار و پردازش زبان طبیعی به تجزیه و تحلیل و درک اطلاعات جمع‌آوری شده پردازد. این سامانه همچنین می‌تواند از طریق برنامه ریزی هوشمند بهترین دنباله اقدام را برای حضور مؤثر در دنیای واقعی پیدا کند علاوه بر این موارد این توانایی‌ها با قدرت یادگیری از تجربه، با گذشت زمان افزایش می‌یابند (فلاسینسکی^۳، ۲۰۱۶).

سیستم خبره یکی از شاخه‌های هوش مصنوعی است که با گردآوری دانش تخصصی و اطلاعات کارشناسی در یک حوزه خاص و استفاده از منطق می‌کوشد تا در کنار متخصصان و همپای آنان به عرصه خدمات تخصصی پردازد؛ به عبارت دیگر این سیستم‌ها نرم افزارهای کامپیوتری هوشمندی هستند که در آنها نقش تخصصی کارشناسان به صورت مجموعه‌های اطلاعات علمی گرد آمده است. این نرم‌افزارها دارای سیستم استدلال انسانی هستند و می‌توانند انجام تعهدات را بر عهده بگیرند. جالب است بدانید که تعهد خرید، بانکداری، اندوخته‌سازی، مدیریت بازاریابی، مدیریت تولید و عملیات، برنامه‌ریزی استراتژیک و امثال آن را همگی می‌توانید به سیستم خبره با هوش مصنوعی بسپارید (صدیقیان و همکاران، ۱۳۹۹). منطق فازی یکی دیگر از کاربردهای هوش مصنوعی است. روش منطق فازی اولین بار توسط ارسطو مطرح شد. او گفت که محاسبات را نمی‌توان به صورت قطعی در نظر گرفت و باید بین دو گزینه آنچه هست و آنچه نیست انتخاب انجام شود. از منطق فازی در حسابداری برای تصمیم‌گیری، حسابرسی، مشاوره سرمایه‌گذاری و امثال آن می‌توان استفاده کرد (صدیقیان و همکاران، ۱۴۰۰). گاهی مسائل به همان روش سنتی قابل حل نیستند. در این شرایط باید از شبکه عصبی مصنوعی استفاده شود. در سیستم هوشمند شبکه عصبی، شبکه‌های مختلف عصبی به صورت موازی با هم کار می‌کنند. به این ترتیب می‌توانند محاسبات پیچیده عددی که روش‌های سنتی در آن‌ها کاربر ندارند را حل کنند. سیستم شبکه‌های عصبی در حسابداری می‌تواند بسیار مفید باشد. پیش‌بینی قیمت سهام، پیش‌بینی میزان اعتبار، تصویب اعتبارات، پیش‌بینی میزان اعتبار اوراق بهادار، بررسی فرایند تحلیل اوراق بهادار و امثال آن همگی از کاربر شبکه‌های عصبی مصنوعی هستند. الگوریتم ژنتیک اولین بار در سال ۱۹۶۰ شکل گرفت. از این روش در حسابداری برای مدیریت تولید، ارزیابی دارایی‌ها، کشف تقلب در سیستم‌های مالی، پیش‌بینی

تورم و ورشکستگی، پیش‌بینی ریسک اعتباری و امثال آن استفاده می‌کنند (مهاجر و همکاران، ۱۳۹۵). از سمتی کونک^۱ و همکاران (۲۰۱۸) معتقدند مهم‌ترین ویژگی‌های هوش مصنوعی در حسابداری اعم از سرعت زیاد در پردازش داده‌ها، دقت فوق‌العاده زیاد، سرعت بالای دسترسی به اطلاعات به روز بودن، امکان مبادله الکترونیکی اطلاعات، کیفیت بالا، قیمت فوق‌العاده ارزان و رو به کاهش است.

هوش مصنوعی هم اکنون در بانک‌های زیادی در دنیا برای تحلیل اعتبار مشتریان و تعیین شرایط وام‌دهی به آن‌ها استفاده می‌شود. تحلیلی که هوش مصنوعی در مورد هر مشتری انجام می‌دهد با در نظر گرفتن ده‌ها و بلکه صدها فاکتور انجام می‌شود؛ بنابراین هم بانک و هم مشتری با اطمینان بیشتری نسبت به سیستم اعتباردهی می‌توانند از این خدمات استفاده کنند. علاوه بر این، ربات‌هایی که مجهز به هوش مصنوعی هستند به عنوان یک مشاور سرمایه‌گذاری برای شرکت‌ها و مردم نیز عمل می‌کنند. بر اساس استراتژی‌ای که یک فرد برای ربات تعیین می‌کند آن ربات می‌تواند خرید و فروش‌ها را در زمان‌های مناسب انجام دهد. اتوماسیون در حسابداری به سادگی می‌تواند به کسب و کارها و متخصصان مالی کمک کند تا کار خود را به نحو احسن انجام دهند. مجوز خودکار و تبدیل اسناد با فناوری هوش مصنوعی چندین فرآیند حسابداری داخلی را سرعت می‌بخشد، از جمله تهیه و خرید، صورت‌حساب، سفارشات خرید، گزارش هزینه، حساب‌های پرداختنی و دریافتنی و غیره (صدیقیان و همکاران، ۱۳۹۹).

هوش مصنوعی در انجام وظایف پیچیده حسابداری مانند جمع‌آوری تراکنش‌ها و گردآوری آنها در صورت‌های مالی و اظهارنامه‌های مالیاتی محبوبیت بیشتری پیدا می‌کند. جمع‌آوری و تحلیل داده‌های مالی مهم‌ترین کاری هست که هر حسابداری باید انجام دهد. در واقع می‌توان گفت که مهم‌ترین وظیفه هر حسابدار این است که بر سلامت عملکرد مالی شرکت نظارت داشته باشد. برخی از مهم‌ترین کاربردهای هوش مصنوعی در حسابداری:

۱. حسابدارها نیاز به صرف زمان طولانی برای تحلیل ستون‌های طولانی اعداد ندارند
۲. ارائه انواع تحلیل‌ها از داده‌های مالی یک شرکت
۳. اعتبارسنجی اسناد مانند فاکتور خرید و فروش، سند هزینه و حساب‌های دریافتنی و پرداختنی به صورت خودکار انجام می‌شود.
۴. سیستم‌های حسابداری مبتنی بر هوش مصنوعی دائماً و به صورت لحظه‌ای مورد حسابرسی قرار می‌گیرند و در صورتی که خطایی وجود داشته باشد به حسابدار اطلاع می‌دهد
۵. به مدیران مالی کمک می‌کند تا وضعیت آینده مجموعه خودشان رو بادقت مثال‌زدنی

پیش‌بینی کنند

۶. به دلیل بهبود حسابرسی و افزایش شفافیت، بهره‌وری تیم حسابداری و مالی و به طور کل بهره‌وری شرکت‌ها بالاتر می‌رود.

۷. هوش مصنوعی کمک می‌کند تا مدیران مالی بتوانند تأمین‌کنندگان مواد اولیه را بهینه‌تر و با سرعت بیشتری ارزیابی کنند و در نتیجه مناسب‌ترین تأمین‌کنندگان را انتخاب کنند.

۸. بر اساس سابقه جریان وجوه نقد در شرکت، نیازمندی‌های وجه نقد در آینده به صورت دقیق پیش‌بینی می‌شود.

۹. ربات‌های هوش مصنوعی باتوجه به قدرت یادگیری بالایی که دارند، در صورتی که حسابداری اطلاعاتی را به اشتباه وارد کند در همان لحظه به حسابداری اعلام وجود خطا می‌کند و شرح دقیقی از دلیل وجود خطا و راه حل آن به حسابداری یا مدیر مالی می‌دهد (شیرزاد و همکاران، ۱۴۰۲).

نظریه انتشار نوآوری توسط راجرز^۱ (۲۰۰۳، ۱۹۹۵، ۱۹۷۶) و نظریه عمل استدلالی توسط فیش بین و آجزن^۲ (۱۹۷۵، ۲۰۱۰) هر دو نظریه پذیرش فناوری را توضیح می‌دهند. در نظریه اول انتشار نوآوری به پذیرش فناوری در سطح یک سازمان کلان می‌پردازد و در حالی که نظریه دوم پذیرش فناوری را در یک سطح خرد توضیح می‌دهد و مرحله سه نظریه انتشار نوآوری این نظریه توسط ساری و فرقهوهر^۳ (۱۹۹۷) ایجاد شد که اساساً به طور خاص مبتنی بر نظریه های انتشار نوآوری بود. بر اساس این نظریه با ارجاع به نظریه اولیه انتشار نوآوری راجرز (۱۹۷۶) کاربرد این نظریه از تمرکز اصلی این پژوهش بر روی پذیرش فناوری در صنعت حسابداری و حسابرسی و در آموزش حسابداری ناشی می‌شود. انتشار به عنوان فرآیندی تعریف می‌شود که در آن یک نوآوری پذیرفته شده و به دست می‌آید. پذیرش توسط اعضای یک جامعه خاص مهمترین واقعیتی است که باید در نظر گرفت هوش مصنوعی علاوه بر اینکه کاربرد در زمینه های مختلف دارد بلکه جایگاه خود را در حسابداری و حسابرسی پیدا کرده است که هوش مصنوعی ساخت نرم افزار و تجهیزات کاربردی است و انجام بسیاری از رفتارهای انسان مثل استدلال یادگیری و حل مساله را تقلید می‌کند. امروزه استفاده زیادی از فناوری اطلاعات در نحوه پردازش اطلاعات تغییرات مداومی، حسابرسان را با چالش های جدیدی مواجه ساخته و بر ارزیابی اعتبار اهمیت سامانه های اطلاعاتی حسابداری افزوده است و با پیچیده تر شدن محیط حسابداری و حسابرسی و برای کمک به تصمیم گیری نیاز به ابزاری در این محیط نیاز می‌شود

1. Rajers

2. Finbisha & Ajzen

3. Sari & Farghoher

(فلاسینکسی^۱، ۲۰۱۶).

جامعه پذیری یکی از مهمترین فرآیندهای سازمانی است که در صورت اجرای صحیح آن به ویژه در سازمان‌هایی که دارای مأموریت‌ها و وظایف متنوع و در عین حال حساس و خطرناک می‌باشد، می‌تواند شوک و تنش‌های حاصل از تفاوت بین انتظارات کارکنان و واقعیت‌های شغلی را به حداقل رسانده و در هزینه‌های مربوط به جذب و استخدام خسارتهای مالی و میزان تقاضا برای رهایی را کاهش دهد. جامعه پذیری منجر به وضوح نقش، یادگیری شخصی، احساس هویت، رضایت شغلی عملکرد مناسب و عدم تمایل به ترک خدمت می‌شود (اوزدمیر و ارگام^۲، ۲۰۱۵). به چند دلیل، جامعه پذیری هم برای افراد و هم برای سازمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دلیل اول اینکه اگر مورد کم توجهی یا بی توجهی قرار گیرد احتمال بروز و تکرار رفتارهای بیرون از چارچوب و هنجارهای سازمانی توسط تازه واردها بیشتر می‌شود. استمرار این وضعیت موجب شکل گیری نگرش‌ها و رفتارهای منفی، تعارضات و کشمکش‌ها، جابجایی و ترک کار می‌گردد. دلیل دوم اینکه برای سازمان‌ها همراهی عجین شدن تازه واردها با اعضای گروه و معیارهای عملکرد سازمانی، بسیار مهم است. جامعه پذیری در سرعت و کیفیت بخشی به این ویژگی، نقش تعیین کننده‌ای دارد. دلیل سوم اینکه نیاز تازه واردها به دانستن نحوه عمل در سازمان ارزش‌ها هنجارها، شبکه‌های منابع و سیاستهای سازمان. دلیل چهارم اینکه تأثیر سریع عوامل سازمانی بر افراد و همچنین تأثیر مانده‌گار و درازمدت بر آنها است. تازه واردها در چند ماه اول خود را با شرایط سازمان تطبیق می‌دهند و تأثیرات پذیرفته شده در این ماه‌ها، بر رفتار و عملکرد کارکنان ماندگار و عمیق خواهد بود. دلیل پنجم برای اهمیت جامعه پذیری سازمانی به افزایش تناوب تغییرات در سازمان‌ها مربوط می‌شود؛ تغییرات متناوبی که از سطح فرد تا سطح سازمان را در بر می‌گیرد. بی‌ثباتی حاصل از این تغییرات موجب می‌شود افراد کارراهه شغلی طرح‌ریزی شده توسط سازمان را رها کنند و بجای آن به اهداف و کارراهه شخصی خود پایبند شوند. به سخن دیگر پس از هر تغییر، دوباره به جامعه پذیری نیاز می‌شود (یولوکاپی^۳، ۲۰۱۶).

-
1. Flasiński
 2. Ozdemir & Ergum
 3. Ulukapi

پیشینه پژوهش

هاریکمار^۱ و همکاران (۲۰۲۳) در مطالعه‌ای به بررسی هوش مصنوعی در کسب و کارهای مالی پرداختند. این مقاله به صورت تحلیلی توصیفی شکل گرفت. آنان نتیجه گرفتند. از جمله کاربردهای هوش مصنوعی در تجارت الکترونیک، مدیریت شرکت و امور مالی شامل رشد فروش، به حداکثر رساندن سود، پیش بینی فروش، مدیریت موجودی، امنیت، کشف تقلب و مدیریت پرتفوی برخی از کاربردهای اصلی هوش مصنوعی هستند. آنکا^۲ (۲۰۲۲) در مطالعه‌ای به بررسی پذیرش هوش مصنوعی در حسابداری پرداخت. نتایج نشان می‌دهد که پیاده‌سازی راهکارهای هوش مصنوعی در حسابداری مدیریت، گزینه‌های متعددی را از طریق نوآوری و فرآیندهای کوتاه‌تر به مدیران پیشنهاد می‌دهد، استفاده از اطلاعات حسابداری را بهبود داده و با توجه به سطح بالای اتوماسیون و سفارشی‌سازی، استفاده از آن نسبتاً آسان است. جاکسوپ و لویانو^۳ (۲۰۲۱) در مطالعه‌ای به بررسی توسعه هوش مصنوعی مبتنی بر اخلاق پرداختند. مطالعه حاضر به صورت توصیفی تحلیلی شکل گرفت. آنان استدلال کردند که حسابرسی مبتنی بر اخلاق می‌تواند کیفیت تصمیم‌گیری را بهبود بخشد، رضایت کاربر را افزایش دهد، پتانسیل رشد را تقویت کند، قانون‌گذاری را فعال کند و مشکلات انسان را کاهش دهد. سو و یورالی^۴ (۲۰۲۰) در مطالعه‌ای به پذیرش ابزارها و تکنیک‌های هوش مصنوعی در حسابرسی پرداختند. نتایج نشان می‌دهد که از نظر عوامل محیطی، پیچیدگی سیستم‌های اطلاعات حسابداری مشتری و سطح درک شده حمایت نهادهای حسابداری حرفه‌ای بر پذیرش تأثیر دارند. نسپکا و چیوچی^۵ (۲۰۱۸) در مطالعه‌ای به بررسی فناوری‌های حسابداری از دیدگاه خبرگان پرداختند. آنان به این نتیجه رسیدند که به کارگیری فناوری‌های می‌تواند بر تخصص حسابداران مدیریت تأثیر بگذارد و نه تنها می‌تواند تغییرات نهایی را در روش‌های حسابداری مدیریت موجود به وجود بیاورد بلکه با حمایت از روش‌های حسابداری مدیریت جدید و پیشرفته می‌تواند تغییرات بیشتری را نیز ایجاد نماید. فیشر^۶ و همکاران (۲۰۱۶) به بررسی تحولات دیجیتال و هوش مصنوعی در حسابداری پرداختند. این مطالعه به صورت مروری شکل گرفت. آنان نتیجه گرفتند روند کار حسابداری و نحوه ی تهیه، تجزیه و تحلیل این اطلاعات در حال تغییر است، به گونه‌ای که بسیاری از کارها و فعالیت‌هایی که در سطح ابتدایی این حرفه قرار دارند از طریق ماشین‌ها انجام می‌شوند.

1. Harikumar

2. Anca

3. Jakob & Luciano

4. Siew & Rosli

5. Nespeca & Chiuochi

6. Fisher

بنابراین، باید پذیرفت که افزایش همه‌گیری هوش مصنوعی در حرفه حسابداری شیوه‌های فعلی حسابداری را متحول خواهد کرد، نقش حسابداران در حال تغییر است و کار وقت گیر و تکراری به صورت خودکار انجام می‌شود. شیرزاد و همکاران (۱۴۰۲) در مطالعه‌ای به بررسی هوش مصنوعی در حسابداری و اقتصاد پرداختند. این مطالعه به صورت مروری شکل گرفت. آنان نتیجه گرفتند صنایع حسابداری و اقتصاد به دلیل ظهور هوش مصنوعی در حال تحول سریعی هستند. ابزارهای مبتنی بر هوش مصنوعی برای خودکارسازی وظایف، تجزیه و تحلیل داده‌ها و ایجاد دیدگاه و بینش‌ها استفاده می‌شوند که کسب و کارها را قادر می‌سازد تا تصمیمات آگاهانه‌تری بگیرند. صدیقیان و همکاران (۱۴۰۱) در مطالعه‌ای به بررسی فناوری در حسابداری پرداختند. این مقاله به صورت مروری شکل گرفت. آنان نتیجه گرفتند یکی از وظایف اصلی هر حسابدار و بخش حسابداری در یک فعالیت اقتصادی، جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل مجموعه‌ای از اطلاعات و داده‌های مالی می‌باشد. حقیقت خواه و همکاران (۱۳۹۸) در مطالعه‌ای به بررسی کاربرد هوش مصنوعی در تقلب حسابداری پرداختند. آنان نتیجه گرفتند سیستم گزارشگری مالی همواره در جلب اعتماد عمومی و بحران‌هایی مواجه بوده است، افزایش شمار تقلب‌ها و تجدید ارائه صورت‌های مالی که اغلب با ورشکستگی شرکت‌های بزرگ همراه است نگرانی را در مورد صورت‌های مالی بوجود آورده است. مهاجر و همکاران (۱۳۹۵) در مطالعه‌ای به بررسی کاربردهای هوش مصنوعی در حسابداری و حسابرسی پرداختند. آنان نتیجه گرفتند هوش مصنوعی علاوه بر اینکه کاربرد در زمینه‌های مختلف دارد بلکه جایگاه خود را در حسابداری و حسابرسی پیدا کرده است که هوش مصنوعی ساخت نرم افزار و تجهیزات کاربردی است و انجام بسیاری از رفتارهای انسان مثل استدلال، یادگیری و حل مساله را تقلید می‌کند.

روش پژوهش

در پژوهش حاضر از استراتژی «نظریه داده بنیاد» بهره می‌برد همچنین برای جمع‌آوری داده‌ها از نوعی نمونه‌گیری هدفمند استفاده می‌کند و خبرگان مصاحبه شونده، منابع تحقیق می‌باشند. در این پژوهش در راستای کشف اطلاعات عمیق به منظور شناسایی شاخص‌های ارزیابی عملکرد، از مصاحبه نیمه ساختاریافته استفاده شده است. جامعه آماری شامل خبرگان فعال در حوزه هوش مصنوعی و حسابداری می‌باشد. محقق سعی دارد از این دسته از اعضای جامعه آماری برای گردآوری داده‌های مصاحبه‌ای استفاده نماید. نحوه انتخاب این افراد بر اساس رویکرد تصمیم‌گیری هدفمند می‌باشد، در این روش معیارهای برای انتخاب خبره‌ها در نظر گرفته می‌شود. جامعه آماری مطالعه حاضر شامل تهیه‌کنندگان صورت‌های مالی و مهندسان در رشته هوش مصنوعی می‌باشد. که اعم از مهندسان تحصیل کرده در هوش مصنوعی، اعضای هیات

مدیره، مدیران مالی، حسابداران و حسابرسان می‌باشد که مصاحبه با این افراد صورت خواهد گرفت.

مصاحبه با خبرگانی صورت خواهد گرفت که شامل شروط خبرگی زیر می‌باشند:

- ۱- از علم اطلاعات یا تبادل اطلاعات آگاهی داشته باشند.
 - ۲- از علم هوش مصنوعی آگاهی داشته باشند و در این حوزه بالای ۱۰ سال کار کرده باشند.
 - ۳- مهندسان تحصیل کرده در رشته هوش مصنوعی که مدرک کارشناسی ارشد یا بالاتر داشته باشند و بالای ۱۰ سال در این حوزه کار کرده باشند.
 - ۴- اعضای هیات علمی در رشته حسابداری و همچنین در رشته علوم ارتباطات (کامپیوتر) که مسلط به مباحث هوش مصنوعی باشند.
- حجم نمونه گیری با استفاده از از روش گلوله برفی بوده است و نمونه‌گیری تا جایی ادامه یافت که محقق به حد کفایت در نمونه‌گیری برسد و افراد مصاحبه شده موضوعی جدیدی را مطرح نمایند. که بعد از ۱۲ مصاحبه محقق به اشباع نظری رسید.

یافته‌های پژوهش

اجرای روش تئوری داده بنیاد با انجام مصاحبه ها، گردآوری و کدگذاری داده ها آغاز گردید به طوری که پژوهشگر با انجام مصاحبه های اکتشافی اولیه مهارت بیشتری در انجام مصاحبه یافته که این امر برای پژوهش بسیار مهم بود؛ همچنین رکوردهای ضبط شده مصاحبه ها در یک پایگاه داده نامگذاری و ذخیره شده اند که این پایگاه داده بر مبنای نام مصاحبه شونده، فایل صوتی مصاحبه و تاریخ انجام مصاحبه ها تنظیم گردیده است. پژوهشگر برای انجام پژوهش پس از ذخیره سازی آنها اقدام به گوش دادن و پیاده‌سازی آنها کرده است. بر اساس کدگذاری‌های ثانویه، مولفه‌های اجتماعی جامعه پذیری فناوری‌های هوش مصنوعی در حسابداری در جدول ۱ آمده است.

جدول ۱. الگوی مولفه‌های اجتماعی جامعه‌پذیری فناوری‌های هوش مصنوعی در حسابداری

مولفه‌های اصلی	شاخص	مفاهیم اولیه
آموزش و آگاهی بخشی	توسعه زیرساخت‌ها و فناوری‌ها	ایجاد زیرساخت‌های لازم، حمایت دولت و سیاست‌گذاران، سرمایه‌گذاری‌های لازم، تخصیص بودجه کافی، حمایت مالی، حمایت سازمانی.
	توسعه و آزمایش در سازمان	پیشرو بودن هوش مصنوعی، بهبود تصمیم‌گیری، ارزیابی عملکرد، بهبود مدیریت.
	مدیریت تغییر	فرهنگ‌سازی سازمانی، پذیرش هوش مصنوعی، استقبال از هوش مصنوعی، پذیرش برنامه ریزان مالی، اعمال تغییرات سازمانی، فرهنگ آور بودن.
	آموزش و توسعه مهارت‌های سازمانی	آموزش، آگاهی، ایجاد تیم‌های تخصصی، ایجاد سیستم‌های یکپارچه مالی.
	تعیین اهداف سازمانی	تعیین اهداف، تعیین اولویت‌ها، تعیین سیاست‌های از پیش تعیین شده.
تعامل بین هوش مصنوعی و انسان	سازگاری نیروی انسانی	سازگاری نیروی انسانی با هوش مصنوعی، گسترش هوش مصنوعی، پذیرش هوش مصنوعی.
	ارتقاء دانش نیروی انسانی	استفاده از تکنولوژی‌های حسابداری، آگاهی دادن به حسابداران، آموزش هوش مصنوعی به حسابداران.
ارزیابی و بهبود مستمر	تعیین نیازهای آموزشی	شناخت بیشتر هوش مصنوعی، نحوه استفاده از هوش مصنوعی، آشنایی با کاربرد هوش مصنوعی، افزایش دانش هوش مصنوعی.
	تعیین نیازهای مالی	رواج بانکداری الکترونیکی، آگاهی از ارزش‌های دیجیتال، شناخت تحلیل‌های مالی، ایجاد بازارهای الکترونیکی.
پیش‌بینی و پیشگیری از تهدیدات	سهولت استفاده	تجربه عملی و عملیاتی، دسترسی به کیفیت داده‌ها.
	ابزارهای کاربرپسند	در دسترس بودن نرم‌افزارها، تحلیل کلان داده‌ها، سیستم‌های ابری.
	اعتماد به ابزارهای مالی	اعتمادسازی، تامین امنیت داده‌ها، پشتیبانی سخت‌افزار و نرم‌افزار.

مؤلفه های اصلی	شاخص	مفاهیم اولیه
	افزایش امنیت مالی	ذخیره امن اطلاعات مالی. امنیت داده های مالی. ارسال امن اطلاعات مالی.
سازگاری نرم افزار	اتوماسیون فرآیندهای تکراری	اتوماسیون فرآیندها. تجزیه و تحلیل داده ها. سیستم پردازش داده ها.
	تحلیل مالی بی درنگ	ربات های مالی. پشتیبانی های ربات. سامانه تصمیم گیری ربات های مالی.
	حفاظت و امنیت مالی	امنیت داده ها. حفاظت داده ها. استفاده از سیستم هوست سنجی. رمزنگاری پیشرفته.
	انطباق با استانداردها	احترام به حریم خصوصی. جلوگیری از سوء استفاده ها.
پشتیبانی ابزارهای مالی	قابلیت ابزارهای مالی	اپلیکشن های مناسب مالی. پشتیبانی های درست اپلیکشن. امکانات و قابلیت های نرم افزار ها.
	پیچیدگی های ابزارهای مالی	آموزش استفاده از اپلیکشن ها. تبلیغات درست برای هوش مصنوعی. مسدولیت های قانونی ابزارهای مالی. ارتقاء ابزارهای.

براساس کدگذاری های ثانویه، مدل مفهومی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری در جدول ۲ آمده است. از آنجاکه هدف پژوهش ارائه الگوی پارادیمی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری می باشد. بر این اساس مدل پارادیمی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری در نمودار ۱ نشان داده شده است.

جدول ۲. الگوی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری

مؤلفه های اصلی	شاخص	مفاهیم اولیه
ارتباطات موثر	خلاقیت و نوآوری	خلاقیت در حسابداری. علاقه و اشتیاق. اشاعه نوآوری.
	افزایش کارایی و بهره وری	افزایش کارایی. افزایش بهره وری. افزایش دانش حسابداری.
	پیش بینی تحلیل رفتارهای مالی	تجزیه و تحلیل رفتار مشتریان. مدیریت ریسک. تحلیل نیازهای حسابداران. خودکارسازی امور مالیاتی. تعامل با ذیفعان.
توانایی همکاری با هوش مصنوعی	آگاهی و دانش فنی	آشنایی مدیران با کاربردهای هوش مصنوعی. آشنایی اساتید در حوزه کاربرد هوش مصنوعی.

مفاهیم اولیه	شاخص	مولفه های اصلی
دانش هوش مصنوعی. وجود افراد متخصص. مشاوره تخصصی.		نیاز به مهارت های جدید
برنامه ریزی کتب درسی. آموزش های بازار کار در حوزه هوش مصنوعی. الگوبرداری از نمونه های موفق هوش مصنوعی.		
صرفه جویی در وقت. صرفه جویی در هزینه. امنیت اطلاعات داده های حسابداری. سرعت افزایش جمع آوری اطلاعات. بهبود دقت و سرعت. کاهش کارهای تکراری.	صرفه جویی در زمان و هزینه	تحلیل جامع و دقیق گزارشات مالی
کاهش اشتباهات مالی. کاهش تقلب. کاهش خطاهای سیستمی. کاهش فعالیت های مشکوک مالی.	بهبود گزارشگری مالی	
افزایش دقت مالی. افزایش اطمینان صورت های مالی. اطمینان از صحت درستی ارقام. ارائه گزارشات صحیح و دقیق.	افزایش اطمینان گزارشات مالی	
پیش بینی و تحلیل دقیق. تحلیل پیشرفته داده های مالی. پایگاه داده های قوی.	تحلیل داده های مالی	مدیریت هوشمندانه مالی
پردازش فاکتورها. تهیه صورت های مالی. اتوماسیون خودکار فرآیندهای حسابداری.	تطبیق تراکنش ها	
مهارت های عملیاتی. مهارت های تحلیلی. توسعه مهارت ها.	توسعه مهارت های عملیاتی	
بهینه سازی فرایندهای حسابداری. همکاری و تعاملات حسابداران.	همکاری و تعاون	تنوع و شمولیت
شفافیت. عدالت. انصاف. پاسخگویی.	شفافیت	
بهبود وظایف حسابداری. افزایش اعتبار حرفه.	مسئولیت پذیری	
ایجاد زیرساخت های لازم. حمایت دولت و سیاست گذاران. سرمایه گذاری های لازم. تخصیص بودجه کافی. حمایت مالی. حمایت سازمانی.	توسعه زیرساخت ها و فناوری ها	آموزش و آگاهی بخشی
پیشرو بودن هوش مصنوعی. بهبود تصمیم گیری. ارزیابی عملکرد. بهبود مدیریت.	توسعه و آزمایش در سازمان	
فرهنگ سازی سازمانی. پذیرش هوش مصنوعی. استقبال از هوش مصنوعی. پذیرش برنامه ریزان مالی. اعمال تغییرات سازمانی. فرهنگ آور بودن.	مدیریت تغییر	

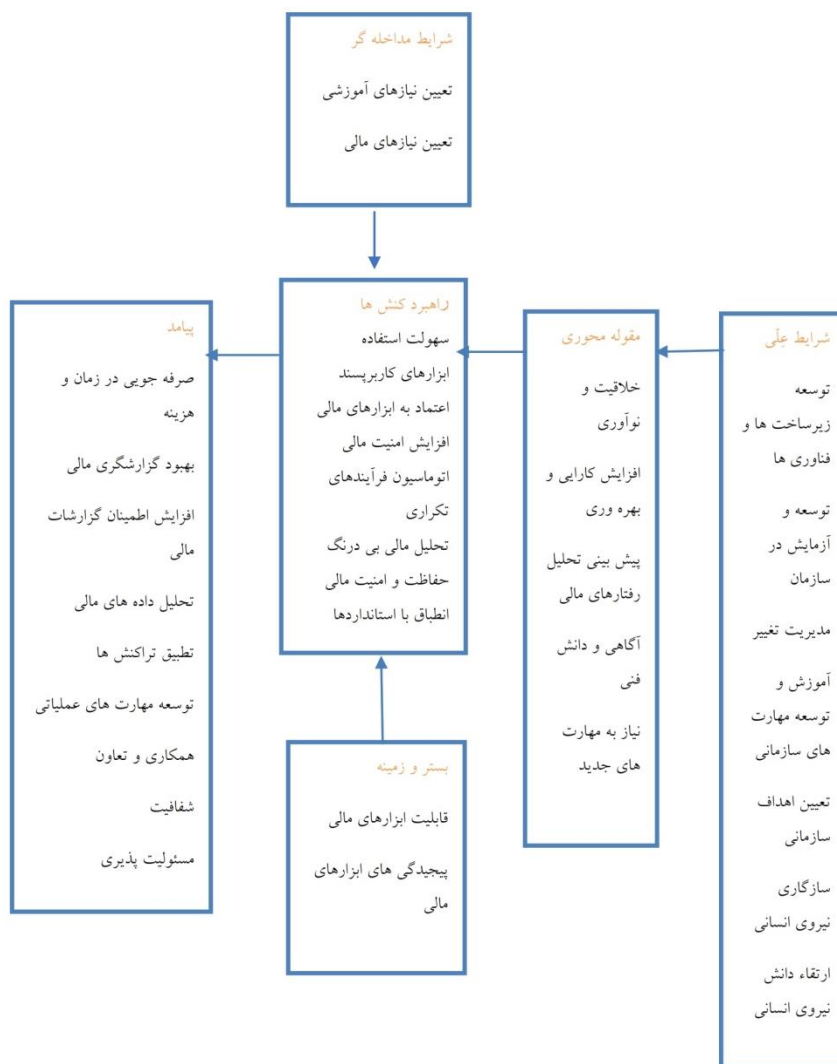
مفاهیم اولیه	شاخص	مولفه های اصلی
آموزش. آگاهی. ایجاد تیم های تخصصی. ایجاد سیستم های یکپارچه مالی.	آموزش و توسعه مهارت های سازمانی	
تعیین اهداف. تعیین اولویت ها. تعیین سیاست های از پیش تعیین شده.	تعیین اهداف سازمانی	
سازگاری نیروی انسانی با هوش مصنوعی. گسترش هوش مصنوعی. پذیرش هوش مصنوعی.	سازگاری نیروی انسانی	تعامل بین هوش مصنوعی و انسان
استفاده از تکنولوژی های حسابداری. آگاهی دادن به حسابداران. آموزش هوش مصنوعی به حسابداران.	ارتقاء دانش نیروی انسانی	
شناخت بیشتر هوش مصنوعی. نحوه استفاده از هوش مصنوعی. آشنایی با کاربرد هوش مصنوعی. افزایش دانش هوش مصنوعی.	تعیین نیازهای آموزشی	ارزیابی و بهبود مستمر
رواج بانکداری الکترونیکی. آگاهی از ارزش های دیجیتال. شناخت تحلیل های مالی. ایجاد بازارهای الکترونیکی.	تعیین نیازهای مالی	
تجربه عملی و عملیاتی. دسترسی به کیفیت داده ها.	سهولت استفاده	پیش بینی و پیشگیری از تهدیدات
در دسترس بودن نرم افزارها. تحلیل کلان داده ها. سیستم های ابری.	ابزارهای کاربرپسند	
اعتمادسازی. تامین امنیت داده ها. پشتیبانی سخت افزار و نرم افزار.	اعتماد به ابزارهای مالی	
ذخیره امن اطلاعات مالی. امنیت داده های مالی. ارسال امن اطلاعات مالی.	افزایش امنیت مالی	
اتوماسیون فرآیندها. تجزیه و تحلیل داده ها. سیستم پردازش داده ها.	اتوماسیون فرآیندهای تکراری	سازگاری نرم افزار
ربات های مالی. پشتیبانی های ربات. سامانه تصمیم گیری ربات های مالی.	تحلیل مالی بی درنگ	
امنیت داده ها. حفاظت داده ها. استفاده از سیستم هوست سنجی. رمزنگاری پیشرفته.	حفاظت و امنیت مالی	
احترام به حریم خصوصی. جلوگیری از سوء استفاده ها.	انطباق با استانداردها	
اپلیکشن های مناسب مالی. پشتیبانی های درست اپلیکشن. امکانات و قابلیت های نرم افزار ها.	قابلیت ابزارهای مالی	پشتیبانی ابزارهای مالی

مفاهیم اولیه	شاخص	مولفه های اصلی
آموزش استفاده از اپلیکیشن ها، تبلیغات درست برای هوش مصنوعی، مسدولیت های قانونی ابزارهای مالی، ارتقاء ابزارهای.	پیچیدگی های ابزارهای مالی	

جدول ۳. الگوی پارادیمی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری

شاخص	مولفه های اصلی	
خلاقیت و نوآوری	ارتباطات موثر	مقوله محوری
افزایش کارایی و بهره وری		
پیش بینی تحلیل رفتارهای مالی		
آگاهی و دانش فنی	توانایی همکاری با هوش مصنوعی	پیامدها
نیاز به مهارت های جدید		
صرفه جویی در زمان و هزینه		
بهبود گزارشگری مالی	تحلیل جامع و دقیق گزارشات مالی	شرایط علی
افزایش اطمینان گزارشات مالی		
تحلیل داده های مالی		
تطبیق تراکنش ها	مدیریت هوشمندانه مالی	شرایط علی
توسعه مهارت های عملیاتی		
همکاری و تعاون		
شفافیت	تنوع و شمولیت	شرایط مداخله گر
مسئولیت پذیری		
توسعه زیرساخت ها و فناوری ها		
توسعه و آزمایش در سازمان	آموزش و آگاهی بخشی	راهبرد کنش ها
مدیریت تغییر		
آموزش و توسعه مهارت های سازمانی		
تعیین اهداف سازمانی	تعامل بین هوش مصنوعی و انسان	راهبرد کنش ها
سازگاری نیروی انسانی		
ارتقاء دانش نیروی انسانی		
تعیین نیازهای آموزشی	ارزیابی و بهبود مستمر	راهبرد کنش ها
تعیین نیازهای مالی		
سهولت استفاده		
ابزارهای کاربرپسند	پیش بینی و پیشگیری از تهدیدات	راهبرد کنش ها
اعتماد به ابزارهای مالی		
افزایش امنیت مالی		

اتوماسیون فرآیندهای تکراری	راهبرد کنش ها	بستر و زمینه
تحلیل مالی بی درنگ		
حفاظت و امنیت مالی		
انطباق با استانداردها		
قابلیت ابزارهای مالی	پشتیبانی ابزارهای مالی	
پیچیدگی های ابزارهای مالی		



نمودار ۱: مدل پارادیمی الگوی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری

نتیجه گیری

هدف مطالعه حاضر الگوی جامعه پذیری فناوری های هوش مصنوعی در حسابداری می باشد. از نتایج می توان تبیین کرد که تجربه کار حسابداری با هوش مصنوعی می تواند با چندین عامل تسهیل شود:

- اتوماسیون فرآیندهای تکراری. هوش مصنوعی میتواند فرآیندهای تکراری مانند ورود داده ها، تطبیق تراکنشها و تهیه گزارشات مالی را به صورت خودکار انجام دهد این امر باعث کاهش خطاهای انسانی و افزایش کارایی می شود.

- تحلیل داده ها. هوش مصنوعی می تواند حجم عظیمی از داده های مالی را تحلیل کرده و الگوهای مخفی و ناهنجاریها را شناسایی کند. این تحلیل ها می توانند به تصمیم گیری های بهتر و آگاهانه تر منجر شوند.

- پیش بینی و برنامه ریزی مالی با استفاده از الگوریتم های. پیش بینی هوش مصنوعی می تواند روندهای مالی آینده را پیش بینی کند و به مدیران مالی کمک کند تا برنامه ریزی های بهتری انجام دهند.

- تشخیص تقلب. سیستم های هوش مصنوعی می توانند الگوهای غیرعادی در داده ها را شناسایی کرده و به تشخیص تقلب و ناهنجاریها کمک کنند که به افزایش امنیت مالی شرکت ها منجر می شود.

- بهبود دقت و صحت. هوش مصنوعی می تواند دقت عملیات حسابداری را افزایش دهد و خطاهای انسانی را به حداقل برساند که این امر به بهبود صحت گزارشات مالی کمک می کند.

- پشتیبانی و راهنمایی. چت بات های مبتنی بر هوش مصنوعی می توانند به حسابداران کمک کنند تا به سرعت به سوالات و مشکلات خود پاسخ دهند که این امر میتواند فرآیندهای کاری را تسریع کند.

- یکپارچه سازی سیستم ها. هوش مصنوعی می تواند با سیستم های مختلف مالی و حسابداری یکپارچه شود و تبادل اطلاعات بین آنها را آسان تر کند.

- افزایش دسترسی به اطلاعات. با استفاده از هوش مصنوعی، اطلاعات مالی به صورت سریع و دقیق در دسترس قرار می گیرند که این امر به حسابداران امکان می دهد تصمیمات بهتری بگیرند. این عوامل می توانند به طور کلی به بهبود و تسهیل تجربه کار حسابداری با استفاده از هوش مصنوعی کمک کنند.

پذیرش و سازگاری با هوش مصنوعی در حسابداری به چندین عامل بستگی دارد که می توان آنها را به دسته های مختلف تقسیم کرد:

- آموزش و آگاهی. برگزاری دوره های آموزشی برای حسابداران جهت آشنایی با ابزارها و تکنیکهای هوش مصنوعی. اطلاع رسانی به حسابداران درباره مزایا و کاربردهای هوش مصنوعی در حسابداری، که می‌تواند ترس از تغییر را کاهش دهد.
- پشتیبانی مدیریت. حمایت مدیران ارشد تعهد و حمایت مدیران ارشد سازمان برای پذیرش و اجرای فناوریهای هوش مصنوعی می‌تواند تاثیر زیادی داشته باشد.
- تدوین استراتژیهای واضح. تعریف و پیاده سازی استراتژیهای سازمانی که به پذیرش هوش مصنوعی کمک می‌کنند.
- فرهنگ سازمانی. ایجاد فرهنگ نوآوری و تشویق به نوآوری و پذیرش تکنولوژیهای جدید در سازمان.
- تعامل و همکاری. ایجاد محیطی که در آن کارکنان بتوانند نظرات و تجربیات خود را در مورد استفاده از هوش مصنوعی به اشتراک بگذارند.
- فناوری و زیرساخت. زیر ساختهای مناسب و فراهم کردن زیر ساختهای تکنولوژیکی مناسب برای اجرای راه حل های مبتنی بر هوش. انتخاب ابزارهای مناسب و استفاده از نرم افزارها و ابزارهایی که به خوبی با سیستمهای موجود در سازمان سازگار باشد.
- مزایای ملموس. به نمایش نتایج موفق نشان دادن نتایج موفقیت آمیز و بهبودهایی که استفاده از هوش مصنوعی در حسابداری به همراه داشته است. افزایش کارایی و ارائه نمونه هایی از افزایش کارایی و کاهش هزینه ها با استفاده از هوش مصنوعی.
- پشتیبانی فنی. پشتیبانی مستمر و فراهم کردن پشتیبانی فنی برای حل مشکلات و پاسخ به سوالات حسابداران. مستندسازی مناسب و ارائه مستندات و راهنماهای کاربری برای استفاده بهینه از سیستمهای مبتنی بر هوش مصنوعی.
- سازگاری نرم افزاری. یکپارچگی با سیستمهای موجود انتخاب و پیاده سازی راه حلهای هوش مصنوعی که به راحتی با سیستمهای حسابداری موجود در سازمان سازگار شوند.
- تطابق با مقررات و استانداردها. رعایت مقررات و اطمینان از اینکه راه حلهای هوش مصنوعی با مقررات و استانداردهای حسابداری و مالی هماهنگ. این عوامل می توانند به پذیرش و سازگاری بهتر با هوش مصنوعی در حسابداری کمک کنند. موفقیت آمیزتری و مسیر را برای پیاده سازی این فناوری در سازمانها فراهم آورند.
- برای استفاده از هوش مصنوعی در حوزه مالی و حسابداری نیاز به زیرساختهای متعددی است که باید فراهم شوند. این زیر ساخت ها می‌توانند شامل سخت افزار نرم افزار داده‌ها امنیت و انطباق با استانداردها باشند همچنین انطباق کاربران حسابداری با این زیرساختها نیز از اهمیت بالایی برخوردار است در ادامه زیرساخت‌های مورد نیاز و راه های انطباق کاربران حسابداری با

آنها توضیح داده شده است:

زیر ساختهای مورد نیاز برای هوش مصنوعی در مالی و حسابداری

- سخت افزار. سرورهای قدرتمند برای پردازش داده‌های حجیم و اجرای الگوریتم‌های هوش مصنوعی ه ذخیره سازی داده ها و سیستمهای ذخیره سازی امن و قابل اعتماد برای نگهداری داده های مالی شبکه های پر سرعت و برای انتقال داده ها سریع بین سیستم‌های مختلف.

- نرم افزار. پلتفرم‌های هوش مصنوعی نرم افزارها و ابزارهایی تخصصی برای توسعه و اجرای مدل‌های هوش مصنوعی

- سیستم های حسابداری یکپارچه. نرم افزارهای حسابداری که قابلیت یکپارچه سازی با سیستم های هوش مصنوعی را دارند.

ابزارهای تحلیلی و گزارش گیری برای تجزیه و تحلیل داده‌ها و تولید گزارش‌های مالی. داده ها. داده های کیفی و کمی داده‌های دقیق و معتبر مالی و حسابداری برای آموزش و اجرای مدل های هوش مصنوعی داده های تاریخی داده های گذشته که میتوانند به پیش بینی‌های دقیق تر کمک کنند.

- امنیت. سایبرسیوریتی پیاده سازی روشه ای امنیتی قوی برای حفاظت از داده ها و سیستم ها در برابر تهدیدات سایبری. رمزگذاری داده ها برای حفاظت از حریم خصوصی و امنیت داده های حساس مالی.

- انطباق با استانداردها. مقررات مالی که پیروی از قوانین و مقررات مالی و حسابداری مربوط به هر کشور

- استانداردهای حسابداری و تطابق با استانداردهای بین المللی حسابداری و انطباق کاربران حسابداری با زیرساختها

- آموزش و توانمندسازی. آموزش مستمر برگزاری دوره های آموزشی منظم برای آشنایی کاربران با فناوری های جدید و ابزارهای هوش مصنوعی و کارگاه های عملی و اجرای کارگاه‌های عملی برای تجربه کاربردی استفاده از سیستم های هوش مصنوعی در حسابداری - پشتیبانی فنی. تیم های پشتیبانی و تشکیل تیم های پشتیبانی فنی برای حل مشکلات و ارائه راهنمایی های لازم و مستندات و راهنماها تهیه و ارائه مستندات و راهنماهای کاربری جامع.

- فرهنگ سازمانی. تشویق به نوآوری و ایجاد فرهنگ نوآوری و پذیرش تغییر در سازمان.

- تعامل و همکاری. تشویق به همکاری و اشتراک گذاری دانش بین کاربران

- ابزارهای کاربرپسند. رابط های کاربری آسان و توسعه نرم افزارهایی با رابط کاربری ساده

و قابل فهم برای کاربران. سفارشی سازی ابزارها امکان سفارشی سازی نرم افزارها برای تطابق با نیازهای خاص کاربران. با فراهم کردن این زیر ساختها و اقدامات انطباقی استفاده از هوش مصنوعی در حوزه مالی و حسابداری می تواند به صورت مؤثری پیاده سازی و اجرا شود که منجر به بهبود کارایی و دقت در فرآیندهای مالی خواهد شد.

یادگیری هوش مصنوعی در حسابداری دارای محاسن متعددی است که می تواند به بهبود فرآیندها، افزایش کارایی و دقت و ایجاد مزایای رقابتی برای سازمان ها کمک کند در زیر به برخی از مهمترین مزایای یادگیری هوش مصنوعی در حسابداری اشاره شده است:

- اتوماسیون فرآیندها. کاهش کارهای تکراری هوش مصنوعی میتواند کارهای تکراری و زمان بر مانند ورود داده ها، تطبیق تراکنشها و تهیه گزارشهای مالی را به صورت خودکار انجام دهد.

- صرفه جویی در زمان و هزینه. با اتوماسیون فرآیندها حسابداران می توانند وقت خود را برای وظایف با ارزش بالاتر اختصاص دهند.

- افزایش دقت و کاهش خطا. تشخیص خطاهای انسانی الگوریتمهای هوش مصنوعی میتوانند خطاهای ناشی از ورود دستی داده ها را کاهش داده و دقت گزارشات مالی را افزایش دهند.

- کنترلهای داخلی قوی تر. سیستم های هوش مصنوعی می توانند فرآیندهای حسابداری را بهبود بخشند و کنترل های داخلی قوی تری را پیاده سازی کنند.

- تحلیل داده ها و پیش بینی. تحلیل داده های مالی هوش مصنوعی می تواند داده های مالی را تحلیل کرده و الگوهای مخفی و ناهنجاری ها را شناسایی کند. پیش بینی دقیق و با استفاده از مدل های پیش بینی سازمان ها می توانند روندهای مالی آینده را پیش بینی کنند و تصمیم گیری های بهتری انجام دهند.

- تشخیص تقلب و و ناهنجاری. الگوریتم های هوش مصنوعی می توانند الگوهای مشکوک را شناسایی کرده و به تشخیص تقلب و ناهنجاریها کمک کنند.

- افزایش امنیت مالی. با تشخیص به موقع تقلب و ناهنجاری ها امنیت مالی سازمان بهبود می یابد.

- پاسخ گویی سریع تر. چت بات ها و دستیارهای مجازی میتوانند به سوالات مشتریان پاسخ دهند و خدمات بهتری ارائه رضایت مشتریان افزایش سرعت و دقت در پاسخگویی به سوالات مشتریان منجر به افزایش رضایت آنها می شود.

- مدیریت هوشمندانه تر. تصمیم گیری آگاهانه داده ها و تحلیل های مبتنی بر هوش مصنوعی می توانند به مدیران کمک کنند تا تصمیم گیری های بهتری انجام دهند.

- بهبود برنامه ریزی مالی. برنامه ریزی مالی و بودجه بندی با استفاده از پیش بینی های دقیق تر بهبود می یابد.

- افزایش شفافیت و انطباق. پیروی از مقررات سیستم های هوش مصنوعی میتوانند به سازمان ها کمک کنند تا به طور مستمر از مقررات و استانداردهای مالی پیروی کنند. افزایش شفافیت و شفافیت در فرآیندهای مالی افزایش مییابد که به اعتماد بیشتر ذینفعان منجر می شود.

- یادگیری و بهبود مستمر. توسعه مهارت های حسابداران با یادگیری هوش مصنوعی می تواند مهارت های جدیدی کسب کنند که ارزش افزوده بیشتری به سازمان می بخشد.

- بهبود مستمر الگوریتم های هوش مصنوعی. می توانند به مرور زمان با یادگیری از داده های جدید بهبود یابند و نتایج دقیق تری ارائه دهند.

این محاسن می توانند به صورت کلی به بهبود و تحول فرآیندهای حسابداری کمک کنند و سازمانها را قادر سازند تا با بهره گیری از هوش مصنوعی به مزایای رقابتی جدیدی دست یابند.

- تحلیل و پیش بینی مالی. تحلیل داده های بزرگ هوش مصنوعی میتواند حجم عظیمی از داده های مالی را تحلیل کرده و الگوهای پنهان را شناسایی کند. این تحلیل ها می توانند به شناسایی فرصتها و تهدیدات کمک کنند.

- تشخیص تقلب و ناهنجاری ها. شناسایی الگوهای غیرعادی سیستم های هوش مصنوعی می تواند الگوهای غیرعادی در تراکنش ها را شناسایی کرده و به سرعت هشدار دهند این قابلیت به شناسایی و جلوگیری از تقلب کمک می کند.

- تهیه گزارش های مالی دقیق و سریع. تهیه گزارشات خودکار هوش مصنوعی می تواند به طور خودکار گزارشهای مالی مختلف را تهیه و تنظیم کند که این امر باعث صرفه جویی در زمان و افزایش دقت گزارش ها می شود.

- بهبود خدمات مشتری و ارتباطات. پاسخ گویی خودکار به سوالات مشتریان و چت باتهای مبتنی بر هوش مصنوعی می توانند به سرعت به سوالات مشتریان پاسخ دهند و نیاز به مداخلات انسانی را کاهش دهند.

- مدیریت منابع انسانی و بهره وری کارکنان. آزادسازی زمان حسابداران با اتوماسیون وظایف تکراری حسابداران می توانند زمان بیشتری را به وظایف استراتژیک و با ارزش افزوده بالاتر اختصاص دهند.

برای پشتیبانی از هوش مصنوعی در حوزه حسابداری برخی زیرساخت ها و فناوری ها ای اساسی وجود دارند که می توانند به این امر کمک کنند. همچنین حسابداران می توانند با ارائه اطلاعات مالی مربوطه به ذینفعان مالی و پشتیبانی از اطلاعات مالی نقش مهمی در استفاده مؤثر

از هوش مصنوعی داشته باشند در زیر به برخی از این زیرساختها و نحوه همکاری حسابداران با ذینفعان مالی در قالب پیشنهاد پژوهش اشاره شده است:

- پایگاه داده مرکزی. ایجاد یک پایگاه داده مرکزی و یکپارچه از اطلاعات مالی که شامل داده‌های مالی مختلف از جمله صورتهای مالی ترازنامه و گزارشهای مالی است. اساسی برای پشتیبانی از هوش مصنوعی است حسابداران مسئولیت جمع‌آوری تمیز کردن و تطبیق داده‌ها را بر عهده دارند تا این پایگاه داده به درستی تغذیه شود. یادگیری ماشین و الگوریتم‌های هوش مصنوعی. برای پشتیبانی از هوش مصنوعی در حوزه حسابداری نیاز به الگوریتم‌ها و مدل‌های یادگیری ماشین است که بتوانند الگوهای مالی را تحلیل کرده و پیش‌بینی‌های دقیقی ارائه دهند حسابداران می‌توانند در آموزش این مدلها و تنظیم پارامترهای آنها نقش داشته باشند.

- زیر ساختهای ابری. استفاده از زیرساختهای ابری مانند سرویسهای ذخیره‌سازی ابری و پردازش ابری امکان دسترسی به حجم بزرگی از داده‌های مالی را فراهم می‌کند حسابداران مسئولیت ارتباط با این سرویس‌ها و مدیریت داده‌های ذخیره‌شده را بر عهده دارند.

- رابط‌های برنامه‌نویسی. استفاده از رابط‌های برنامه‌نویسی برای اتصال سیستم‌های حسابداری به سیستم‌های هوش مصنوعی امکان انتقال داده‌ها و ارتباط بین این دو بخش را فراهم می‌کند. حسابداران می‌توانند در توسعه و پیاده‌سازی این رابط‌ها نقش داشته باشند.

- گزارش دهی و داشبوردهای تحلیلی. ایجاد گزارشهای تحلیلی و داشبوردهای مدیریتی که از هوش مصنوعی استفاده می‌کنند برای ذینفعان مالی اطلاعات ارزشمندی ارائه می‌دهد. حسابداران مسئولیت تولید این گزارش‌ها و ارائه اطلاعات مالی دقیق به ذینفعان را بر عهده دارند.

- آموزش و آگاهی. حسابداران نقش اساسی در آموزش کارکنان و ذینفعان مالی درباره استفاده از هوش مصنوعی و مزایای آن دارند. آشنایی فناوری‌های هوش مصنوعی و نحوه بهره‌برداری از آن در حوزه حسابداری می‌تواند اثر بخشی این فناوری را بهبود بخشد. با استفاده از این زیرساخت‌ها و با همکاری حسابداران با ذینفعان مالی می‌توان به طور مؤثری از پتانسیل هوش مصنوعی در حوزه حسابداری بهره‌برد و ارزش ویژه‌ای برای سازمانها ایجاد کرد

برای حمایت مدیران ارشد و دولت درباره هوش مصنوعی در حسابداری می‌توان ایده‌های متعددی را در نظر گرفت. در زیر چند نمونه از حمایت‌ها از هوش مصنوعی در حسابداری آورده شده است:

- آموزش و آگاهی. برگزاری دوره‌های آموزشی و کارگاه‌ها برای مدیران ارشد به منظور آشنایی با اصول و کاربردهای هوش مصنوعی در حسابداری. ارائه گزارشهای منظم و مقالات اطلاعاتی در زمینه هوش مصنوعی و نحوه استفاده از آن در حسابداری

- تشکیل تیم‌های متخصص. تشکیل تیم‌های متخصص در حوزه هوش مصنوعی که به طراحی و پیاده‌سازی راهکارهای هوش مصنوعی در حسابداری می‌پردازند. ایجاد ارتباط مستقیم بین تیمهای هوش مصنوعی و مدیران ارشد به منظور هماهنگی و ارتباط موثر.

- توسعه استراتژیهای هوش مصنوعی. همکاری با تیم‌های هوش مصنوعی برای توسعه استراتژی‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در حسابداری به منظور بهبود کارایی و کاهش هزینه‌ها. بررسی امکانات و مزایای مختلف فناوریهای هوش مصنوعی برای انتخاب بهترین راهکارها برای سازمان.

- ارائه گزارش‌های تصمیم‌گیری. ارائه گزارش‌های تصمیم‌گیری مبتنی بر داده‌ها و پیشنهادات هوش مصنوعی به مدیران ارشد برای کمک به تصمیم‌گیریهای استراتژیک. ایجاد داشبوردهای تحلیلی که اطلاعات مالی را به صورت خلاصه و قابل فهم برای مدیران ارشد نمایش دهد.

- تشویق به استفاده از هوش مصنوعی. تشویق مدیران ارشد به استفاده فعال از راهکارهای هوش مصنوعی در حسابداری و ایجاد فرهنگ سازمانی مبتنی بر انعطاف‌پذیری و نوآوری. شویق و پشتیبانی از تحقیقات. دولت می‌تواند برنامه‌ها و سیاستهایی را تدوین کند که تحقیقات و پژوهش‌های بیشتر در زمینه هوش مصنوعی در حسابداری را تشویق کند ایجاد بودجه‌های مخصوص و ارائه تسهیلات به تحقیق گران می‌تواند این فرآیند را تسریع کند.

- توسعه زیرساختها و فناوری. دولت می‌تواند سرمایه‌گذاری‌های لازم را در زیرساخت‌های فنی و فناوری انجام دهد تا امکان پذیرش هوش مصنوعی در حسابداری فراهم شود. ایجاد استانداردها و راهنمایی‌ای مربوط به استفاده از هوش مصنوعی نیز از طریق دولت می‌تواند کمک‌کننده باشد.

- آموزش و اطلاع‌رسانی. دولت می‌تواند برنامه‌هایی را برای آموزش و اطلاع‌رسانی درباره مزایای و مخاطرات هوش مصنوعی در حسابداری ارائه دهد. ایجاد دوره‌های آموزشی و کارگاه‌ها و ارائه اطلاعات مناسب میتواند باعث افزایش آگاهی حسابداران و جامعه حسابداران در مورد این فناوری شود.

- حمایت مالی و مالیاتی. ارائه تسهیلات مالی و مالیاتی به شرکت‌ها و سازمان‌هایی که از هوش مصنوعی در حسابداری استفاده می‌کنند می‌تواند به افزایش پذیرش این فناوری کمک کند. تشویق به سرمایه‌گذاری در پروژه‌های هوش مصنوعی می‌تواند باعث ایجاد انگیزه برای استفاده از آن شود. به طور کلی، دولت می‌تواند با ایجاد سیاست‌ها و برنامه‌های مؤثر ایجاد شرایط مساعدی را برای پذیرش هوش مصنوعی در جامعه حسابداران فراهم کند و به تسریع فرآیند این پذیرش کمک کند.

- مسائل اخلاقی. استفاده از هوش مصنوعی در حسابداری می‌تواند به مسائل اخلاقی پیچیده منجر شود. از جمله تبیین اثرات اجتماعی و اقتصادی احتمالی به ویژه از جانب کارکنان و جامعه.

برای کاهش این خلاها می‌توان اقداماتی انجام داد از جمله:

- ایجاد قوانین و مقررات دقیق برای حفظ حریم خصوصی و امنیت داده‌ها.
- توسعه استانداردها و راهنمایی‌های مشخص برای استفاده از هوش مصنوعی در حسابداری.

- ایجاد سیاست‌ها و رویکردهای اخلاقی و شفافیت برای مدیریت مسائل اخلاقی و حقوقی.
- آموزش کارکنان و فراهم کردن آگاهی لازم در مورد استفاده از هوش مصنوعی و مسئولیت‌های مربوطه.

از طریق این اقدامات می‌توان به کاهش خطرات و خلاهای مرتبط با پذیرش هوش مصنوعی در حسابداری پرداخت و از پیاده‌سازی موفق این فناوری بهره‌مند شد.

فهرست منابع

۱. شیرزاد، حمید و حسینی، سیداسمعیل و برازنده و خورش، مهین و محمودی، حسین (۱۴۰۲). کاربرد هوش مصنوعی در حسابداری و اقتصاد با رویکرد نگاهی به آینده: مطالعه موردی، اولین همایش بین المللی مدیریت، حسابداری و اقتصاد با رویکرد نگاهی به آینده، بوشهر.
۲. صدیقیان، محمد جواد و فخرالدین زاده، ابوالفضل (۱۳۹۹). هوش مصنوعی و کاربرد های آن در حسابداری، چهارمین همایش بین المللی وهفتمین همایش ملی مدیریت وحسابداری ایران، همدان.
۳. صدیقیان، محمدجواد و زردآبی، مجید و شاکری، محمدرضا (۱۳۹۹). بررسی هوش مصنوعی در حسابداری، اولین کنفرانس بین المللی چالش ها و راهکارهای نوین در مهندسی صنایع و مدیریت و حسابداری، ساری.
۴. صدیقیان، محمدجواد و نداف، حمیدرضا و مرادی، امیرحسین (۱۴۰۰). هوش مصنوعی در آینده حسابداری و امور مالی، کنفرانس ملی دستاوردهای نوین در پژوهش های مدیریت، اقتصاد و حسابداری، اصفهان.
۵. صدیقیان، مریم، خبری، مسعود، ابراهیمی فرد، محمد. (۱۴۰۱). فناوری مدرن در حسابداری. نشریه علمی رویکردهای پژوهشی نوین مدیریت و حسابداری، ۶(۲۱)، ۹۸۳-۹.
۶. مکنونی، فواد و جهانتابی نژاد، ستار. (۱۳۹۷). مفهوم جامعه‌پذیری سازمانی و روش های نهادینه ساختن آن. مجله جامعه شناسی آموزش و پرورش، ۱۱(۶)، ۱۷۷-۱۹۰.
۷. مهاجر، امین و حسین زاده، رامین و میرزایی ثمرین، عباس و اشرفی، سعید (۱۳۹۵). هوش مصنوعی و کاربردهای آن در حسابداری و حسابرسی، دومین همایش ملی پژوهش های مهندسی رایانه، همدان.
8. Coldwell, D. A.; Williamson, M., & Talbot, D. (2019). Organizational socialization and ethical fit: a conceptual development by serendipity. *Personnel Review*, 48(2), 511-527.
9. Concepcion, R. S., Bedruz, R. A. R., Culaba, A. B., Dadios, E. P., Pascua, A. R. (2019). The technology adoption and governance of artificial intelligence in the Philippines. In 2019 IEEE 11th International Conference on Humanoid, Nanotechnology, Information Technology, Communication and Control, Environment, and Management (HNICEM) (pp. 1-10). IEEE. doi:10. 1109/HNICEM48295. 2019. 9072725.
10. Cong, L. W., & He, Z. (2019). Blockchain disruption and smart contracts. *The Review of Financial Studies*, 32(5), 1754-1797.
11. Cong, Y., Du, H., Vasarhelyi, M.A., (2018). Technological disruption in accounting and auditing. *J. Emerg. Technol. Account.* 15 (2), 1-10.

12. Flasiński, M. (2016). Introduction to artificial intelligence. Switzerland: Springer International Publishing. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-40022-8>.
13. Kim, B. J., Nurunnabi, M., Kim, T. H., & Jung, S. Y. (2018). The influence of corporate social responsibility on organizational commitment: The sequential mediating effect of meaningfulness of work and perceived organizational support. *Sustainability*, 10(8), 1-16.
14. Kokina, J.; Mancha, R.; Pachamanova, D. (2017). Blockchain: Emergent Industry Adoption and Implications for Accounting. *J. Emerg. Technol. Account.* 14, 91–100
15. Makridakis, S. (2017). The forthcoming artificial intelligence (AI) revolution: Its impact on society and firms. *Futures*, 90, 46–60. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2017.03.006>
16. Ozdemir, Y., & Ergum, S. (2015). The Relationship between organizational socialization and organizational citizenship behavior: The Mediating Role of Person-Environment fit, *Procedia Social & Behavioral Science*, 207 (2015).
17. Sergis, J., & Yousefieh Ardshahi, D. (2015). *Investigating the Relationship between Social Capital and Organizational Commitment*. Fifth National Conference on Modern Management Sciences
18. Stuart, R., & Peter, N. (2016). Artificial intelligence-a modern approach (3rd ed). Pearson. <https://repository.unimal.ac.id/1022/>.
19. Ulukapı Yılmaz, H. (2016). The Effect of Organizational Socialization on Organizational Commitment: Mediation Role of Psychological Empowerment. *Journal of Human Science*, 13(3), 6204
20. Yadav, S. P., Mahato, D. P., Linh, N. T. D. (Eds.). (2020). Distributed artificial intelligence: A modern approach. CRC Press. <https://www.amazon.com/Distributed-Artificial-Intelligence-ApproachEverything/dp/0367466651>.
21. Yadav, S. P., Mahato, D. P., Linh, N. T. D. (Eds.). (2020). Distributed artificial intelligence: A modern approach. CRC Press. <https://www.amazon.com/Distributed-Artificial-Intelligence-ApproachEverything/dp/0367466651>.
22. Yarlagadda, R. T. (2018). Internet of Things & Artificial Intelligence in Modern Society. *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)*, ISSN, 2320-2882. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3798869
23. Zarback, k. (2017). Socilization and retention: the effects of Socilization tactics on new hires and longitudinal employment. *Masters Essays*. 83(2), 1-50

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۱ - ۲۱۱

حکمت عملی (به مثابه اخلاق) و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز

تَحسین حمه‌سعید شمس‌الدین^۱

ارکان شریفی^۲

عباد روحی^۳

هانه فرکیش^۴

چکیده

جان راولز در صدد حل مشکلات اساسی جامعه است، عقلی که او بر آن تکیه کرد، عقل عملی (یا حکمت عملی) است. بنابراین تغییری که در اندیشه او رخ داد، تغییر در حکمت عملی، نه عقل نظری است. از آنجایی که موضوع اصلی کار جان راولز عدالت توزیعی است، و مورد اخیر موضوع نهادهای عمومی تشکیل دهنده حقوق عمومی است، بنابراین هر تغییری در این موضوع (عدالت توزیعی) تغییری در مفهوم حقوق عمومی تلقی می‌شود. این مقاله بر اساس این تغییر، بنابر روش تحقیق توصیفی - تحلیلی، به شناسایی حکمت عملی اخلاقی و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز می‌پردازد. از جمله مهمترین یافته‌های پژوهش، این است که موضوع اساسی مشروع فکری راولز عدالت است و روش او در این پروژه عقل عملی اخلاقی است؛ مضمون عقلی عملی راولز از عناصر متعلق به گذشته و حال و آینده تشکیل می‌شود.

واژگان کلیدی

مفهوم حقوق عمومی، حکمت عملی، نظریه عدالت، جان راولز، لیبرالیسم سیاسی.

۱. گروه حقوق، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: tahsinhamagharib@gmail.com

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

Email: arkansharifi@iausdj.ac.ir

۳. گروه حقوق، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: ibadruhi@gmail.com

۴. گروه حقوق، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: H.farkish@iausdj.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۰

طرح مسأله

جان راولز در مسیر تحول فکری تغییراتی را در اندیشه‌های خود ایجاد کرد، به همین دلیل تغییراتی اساسی در آثار او به وجود آمد. تا حدی که بسیاری از آثار و افکار متأخر ایشان انقلابی در برابر اندیشه‌ها و آثار سابق او به شمار می‌روند. از آنجایی که جان راولز در صدد حل مشکلات اساسی در جامعه بود، عقلی که او بر آن تکیه کرد، عقل عملی (یا حکمت عملی) بود. بنابراین تغییری که در اندیشه او رخ داد، تغییر در حکمت عملی، نه عقل نظری بود. به دلیل این که موضوع اصلی کار جان راولز عدالت توزیعی است، و مورد اخیر موضوع نهادهای عمومی تشکیل دهنده حقوق عمومی است، بنابراین هر تغییری در این موضوع (عدالت توزیعی) تغییر در مفهوم حقوق عمومی تلقی می‌شود. این مقاله بر اساس این تغییر به شناسایی حکمت عملی و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز می‌پردازد.

موضوع فوق از آنجا بیشتر حائز اهمیت است که جان راولز به عنوان یک فیلسوف سیاستمدار اخلاق‌محور با رویکردی مبتنی بر خردگرایی محض در حوزه‌ی حقوق عمومی نظریه‌ای مخصوص به خود دارد؛ با وجود اینکه پژوهشگران، پژوهش‌های گسترده‌ای را در خصوص منهج فلسفی این فیلسوف انجام داده‌اند اما به ندرت اشاره‌ای به نوع خردگرایی ایشان داشته‌اند که مستند دیدگاه‌های فلسفی وی است که همان عقل عملی بوده و اخلاق هم بخشی از این عقل است و راولز هم با استناد به همین عقل عملی نظریه‌ی خود را در باره‌ی پیوند ناگسستنی عدالت با اخلاق ثابت کرده است. مخصوصاً در مرحله‌ی دوم سیر اندیشه‌اش (مرحله‌ی لیبرالیسم سیاسی) که در آن تئوری خود را به طور خاص به جوامع لیبرال غربی پرداخته است. رمزگشایی این نکته‌ی مهم؛ راه استفاده از تئوری ایشان را در مورد عدالت و حقوق عمومی برای دیگر جوامع، باز و هموار نموده و ما نیز می‌توانیم برای جامعه‌ی خود از آن بهره ببریم.

بنابراین سؤال اساسی این پژوهش، میزان اعتماد و استناد راولز به اخلاق به عنوان یکی از سه رکن مثلث حکمت عملی است. به خصوص اینکه از جهت متدولوژی تئوری راولز (عدالت به مثابه انصاف)^۱ و اخلاق به مثابه حق، از سوی دیگر (عقد اجتماعی راولزی که یکی از تئوری‌های فلسفه‌ی اخلاق شمرده می‌شود، سیاست و اخلاق را با هم تلفیق نموده و حقوق عمومی متمایزی را طراحی و ارائه نموده است.

با هدف دسترسی به پاسخ این پرسش و راستی‌آزمایی و محک زنی فرضیه‌ها، پژوهش حاضر به بخش‌های زیر تقسیم شده است:

بخش اول: ماهیت حکمت عملی و تعامل روشمند با آن
با این رویکرد که حکمت عملی سه وضعیت گذشته و حال و آینده را دارد و حقوق عمومی مبتنی بر این عقل نیز لزوماً دارای وضعیت‌های سه‌گانه‌ی مذکور است.

بخش دوم: حقوق عمومی گذشته‌ی راولز

بخش سوم: حقوق عمومی کنونی

بخش پایانی: حقوق عمومی آینده

از آنجا که این تحقیق درباره‌ی دیدگاه‌های جان راولز و چیستی شناسی عقل عملی اخلاقی او بوده و ضوابط استفاده از این عقل در حقوق عمومی را پردازش می‌کند، روش تحقیق پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی است.

۱. عقل عملی و تعامل روشمند

۱-۱. چیستی حکمت عملی

دانشمندان پیشین حکمت را به دو قسمت حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم کرده بودند (طوسی: ۱۳۶۰: ۳۸). و این تقسیم را در ابتدا ارسطو بکار برد و بعدها دانشمندان مسلمان به دنبال ارسطو در تالیفات خود از آن استفاده کردند^۱. نمی‌توان دیدگاه دقیق ارسطو را درباره‌ی حکمت عملی بیان کرد از نظر ارسطو حکمت نظری عقلی است که معنی عقل را در خویش دارد؛ به این معنی که آن عقلی است که آن کارهای شناختی انجام می‌دهد که از نوع دانش علم هستند؛ حال این علم یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییر پذیرند یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییرناپذیرند. یعنی مربوط به کنش انسانی باشد یا مربوط به هستی‌هایی غیر کنش انسانی باشد. اما عقل عملی نزد ارسطو کار شناختی انجام نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً دستورهای عقل نظری را انجام می‌دهد (NE:2009:17)

این جزء دوم که قابلیت اطاعت کردن دارد، عقل عملی باشد؛ حکمت عملی آن توانایی عقلی است که با مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی و جزئی و استنتاج جزئیات از کلیات کار می‌کند؛ کلیات و جزئیاتی که حکمت عملی با آنها سروکار دارد از نوع آن گزاره‌ها هستند که به عمل منجر می‌شوند. اما اگر توانایی عقل عملی از دیدگاه ارسطو اطاعت کردن باشد یعنی توانایی شنیدن

۱. این تقسیم از فارابی تا ملا صدرا به طور پیوسته آمده است. مثلاً فارابی می‌گوید: (ان الفلسفة جزءان: نظری و عملی. فغایة النظری هو الحق والعلم فقط . و غایة العملی هو ایثار الشیء والهرب من آخر) (الفارابی: ۱۴۰۸: ج ۱: ۴۱۸) (فلسفه دو جزء نظری و عملی دارد. غایت نظری حق و علم است. غایت عملی اختیار شیئی و دور شدن از دیگری است)

سخن عقل نظری^۱. آن وقت حکمت عملی (پرونیسیس)^۲ داخل منطقه عقلی نظری می شود. و عقل نظری حوزه‌های عقل شهودی، حکمت نظری، شناخت عملی، حکمت نظری را شامل می شود. از دیدگاه ارسطو حکمت عملی قسیم عقل نظری نمی باشد، بلکه جزئی از آن می باشد. بنا براین جستجو برای حکمت عملی بر مبنای تقسیم عقل به عقل نظری و عقلی عملی نتیجه‌ای نمی دهد. همین جا است که ارسطو برای شناساندن حکمت عملی از راه شناساندن فضیلت^۳ وارد شده است؛ ارسطو فضایل را دو نوع می داند: فضایل عقلی و دیگری فضایل اخلاقی (زاگزیسکی: ۱۳۹۶: ۱۹۹). فضایل عقلی مربوط به بخشی از نفس می شوند که خرد را از خود دارند و فضایل اخلاقی مربوط به بخشی از نفس هستند که توانایی اطاعت دارند. فضایل عقلی عبارت اند از حکمت نظری و هوشمندی و حکمت عملی. اما فضایل اخلاقی عبارتند از: گشاده‌دستی و خوشتنداری (Ne: 1103 a6) وضعیت فضایل مختلف از دیدگاه ارسطو اخلاق به طوری به تقسیم بنیادین عقل مربوط است.

بر این اساس، در دیدگاه ارسطو از طریق فضایل حکمت عملی در بنیاد با اخلاق یکی میشود؛ چون حکمت عملی دارای نهایی با ارزش هست، اما این هدف از سنخ هدفی نیست که با تخته و فن و هنر سروکار داشته باشد (Ne: 1140 a32) در عمل اخلاقی، هدف خود عمل است، بر خلاف تخته و ساختن که غایتی در بیرون خود دارد. همین جا است که در ارسطو خطای خواسته و دانسته در حکمت عملی قابل چشم‌پوشی نیست (Ne: 1140 b24)، و این به آن جهت است که هدف فی نفسه ارزشمند است و خطای خواسته و دانسته در آن قابل گذشت نیست. موضوع حکمت عملی، عمل است؛ اما آن وقت آن عمل موضوع حکمت عملی میشود که با تفکر درست در اموری که برای انسان نیک یا بد هستند به دست آید، و این به صورت تصادفی از فرد صادر نمی شوند، بلکه لازم است به طور پیوسته با تفکر درست از انسان صادر شود؛ به دیگر سخن حکمت عملی فضیلت است. در دید ارسطو حکمت عملی باور است و باورها که نظامات عمل در اختیار ما می گذارند باید مطابق اخلاق باشند (Ne: 1140 b26) حکمت عملی از نظر ارسطو عبارت است از ملکه و استعداد عقلانی که موجب شود تا انسان بتواند با بهره‌گیری از قواعد عقلی همواره در کنش‌های خود در راستای نیل به فضایل ترتیب دهد.

از این رو حکمت عملی در حوزه امور انسانی و در امور متعلق به عمل انسانی و در راستای دستیابی به فضایی اخلاقی است (Ne: 1141 b) بنابراین، اگر چه خود اخلاق (تهذیب النفس) یکی از اجزای سه‌گانه‌ی حکمت عملی است، باید هر سه جزء آن با هم در نظر گرفته شوند و آن

۱. همان گونه که کودک سخن پدر را می شنود (Ne: 1103: a2)

اقسام عبارتند از:

در درجه اول به خود شخص مرتبط است. و نوع دوم به تدبیر منزل و نوع سوم قانون گذاری و کشورداری است که تدبیر مَدُن نیز نامیده می شود. و این اخیر دارای دو جزء است که یک جزء آن، رایزنی و اندیشه ورزی است و جزء دیگر آن قضائی است (Ne: 1141 b) معلوم است که منظور قسمت سوم همان چیزی است که در عصر جدید به حقوق عمومی شناخته می شود. چون آن سنخ از حقوق است که هم جنبه اداری و تدبیر و هم جنبه قانون گذاری و هم جنبه سیاسی و سیاست گذاری دارد. از این رو، ارسطو بر این است که تنها افرادی سیاستمدار هستند که دارای توان قانون گذاری، تصمیم گیری و اجرای تصمیمات خود باشند.

همچنین فیلسوفان پیشین مسلمان اخلاق را جزو حکمت عملی می شمردند. آنان علم حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده بودند. و حکمت عملی را به سه قسمت اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بخش می کردند (ابن سینا: ۵۱۴۱۳ ش: ۱۹۰) و (طوسی: ۱۳۶۰: ۴۰)

۱-۲. استدلال به حکمت عملی

اگر عقل نظری که در مقابل عقل عملی قرار می گیرد و با باورهای انسان مرتبط است، عقل عملی مربوط به جنبه کاری و اراده انسان است (فناپی: ۱۳۹۴: ۱۹۵). از این رو برخی آن را عقل هدف و وسیله نامیده اند (همان: ۱۹۴). چون این نوع تعامل مستلزم استدلال است زیرا شامل کار عقل می شود. استدلال به شناسایی اهداف و وسایل مربوط می شود. برای اینکه بتوانیم مسائل عملی را حل کنیم باید از عقل عملی استفاده کنیم. اما در صدد بیان اینکه استدلال عقلی که حکمت عملی را ایجاد می کند چیست؟ دو نوع دلیل عقلی قابل تشخیص است. نوعی از ادله عقلی به نام ادله اثباتی وجود دارد که مخصوص عقل نظری است. این همان برهانی است که در علم منطق وجود دارد که شامل سه قسم: قیاسی^۱، استقرائی^۲ و بهترین تبیین^۳ هستند.

اما برای عقل عملی نیز نوعی دلیل و برهان داریم که چارلز تیلور^۴ آن را ادله (قانع کننده) می نامد^۵. (چارلز تیلور: نوسباوم و سن: ۱۳۹۹: ۴۱۵). این ادله ناشی از تعدادی اصول است که مهمترین آنها تناسب بین ابزار و هدف برای آن حوزه شناختی است که شواهد برای آن ذکر شده است (سید حمید رضا حسنی و هادی موسوی: ۱۳۹۸: ۱۵-۱۷). مثلاً در حوزه اقتصاد، تعیین اهداف اقتصادی و تعیین ابزارهای مناسب برای آن اهداف مثال این نوع ادله است (فناپی: ۱۹۷).

-
1. deductive
 2. inductive
 3. The best explanation
 4. Charles Taylor
 5. adhominem

تعیین نوع هدف یکی از کارکردهای این عقل است. همچنین دو نوع هدف وجود دارد؛ اولاً، اهدافی که خود فی نفسه هدف هستند و دوم آن اهدافی که فقط وسیله هستند. و اصل مشهور به اصل اقتصادی، یعنی هزینه ابزار نیز نباید بیشتر از دستیابی به هدف باشد (همان: ۱۹۶-۱۹۷). بر این اساس، موضوع عقل عملی، افعال انسان است و برای حل مشکلات عملی است. بنابراین، حکمت عملی به عنوان توانایی تصمیم‌گیری تعریف می‌شود. و از قضایای کلی تشکیل می‌شود و کارش استخراج قضایای جزئی از آن قضایای کلی هست. و آن قضایای جزئی و کلی که حکمت عملی به آنها می‌پردازد مربوط به کار و فعل انسان هستند (Ne: 1141 b 17). فعل انسانی که اصل آن اراده است. از این رو، حکمت عملی با مفهوم حقوق عمومی مناسبت دارد. می‌توان از آن به عنوان روشی (بلکه به عنوان مناسب‌ترین روش) برای کشف مفاهیم کلی آن نوع از حقوق استفاده کرد. و پرسش از چیستی مفهوم حقوق عمومی با دلایل نوع اول پاسخ داده نمی‌شود.

از این رو، چون عقل عملی با کنش انسانی سر و کار دارد و کنش انسان نیز هدفمند است، بنابراین، این نوعی از کار است که مستلزم آن چیزی است که جازلز تیلور آن را ارزیابی قوی^۱ می‌نامد. که خواسته‌اش از ما فقط التزام ما نیست، بلکه مهمتر از آن خواستار چیزی قوی‌تر است. مثلاً اینکه هدف فردی چیز ساده‌ای مثل دمنوش خوردن باشد با اینکه هدف اخلاقی زندگی کردن باشد خیلی فرق دارد (همان: ۴۱۷) در این حالت عدم دست‌یابی به هدف اول سرزنی در پی ندارد، اما عدم دست‌یابی به هدف دوم، سرزنش دیگران را در پی دارد و فراتر از آن، دیگران چنین فردی را آشکارا با صفت توحش توصیف می‌کنند (همان: ۳۱۸-۳۲۱). از این رو رابطه این نوع شواهد با اخلاق است. زیرا یکی از تعاریف عملی اخلاق آن است که مدح خردمندان جلب می‌کند (طباطبایی: ج ۱۹: ۳۲۶) از این رو، مسائل عملی با هدف بزرگ فقط آن چیزی نیست که ما می‌خواهیم انجام دهیم. بلکه علاوه بر این، باید برای آنها دلیل داشته باشیم. البته از آنجایی که دلیل برهانی برای مطالعه طبیعت است، نمی‌تواند آن را توضیح دهد. و اگر چنین کاری انجام دهیم دچار خطای منطقی طبیعت‌گرایانه می‌شویم (نیگل: ۱۳۹۲: ۳۵-۵۶). یعنی با اشیاء عملی غیرطبیعی (اعتباری) به عنوان اشیاء توصیفی طبیعی (حقیقی) برخورد می‌کنیم، یا گویی اشیای کیفی را به اشیای کمی تقلیل می‌دهیم (همان: ۶۷). جز اینکه ما را در مجموعه‌ای از اصول توصیفی قرار می‌دهد، ما دیگر نمی‌توانیم گذشته، تداوم تا زمان حال، و رابطه بین ذهن، واقعیت و عناصر بیرونی را توضیح دهیم. این به روشی پایدار تبدیل می‌شود و معیارهای پایداری را در اختیار ما قرار می‌دهد، اگرچه روشی برای استدلال در اختیار ما قرار می‌دهد که نمی‌تواند انتقادی

و فهم محور باشد.

به این معنا که در فرآیندی که ذهن و واقعیت، مفهوم و ذهن با هم متحد می شوند و از یکدیگر جدا نمی شوند. و مصادیق آن در واقعیت، واقع گرایانه و تجربه محور هستند. اما جنبه تجربی و عملی باعث از بین رفتن جنبه ذهنی آن نمی شود. نه ذهنی محض وجود دارد که بتوان آن را بر واقعیت تحمیل کرد و نه واقعیتی که حاوی قواعد کلی نباشد. تضاد بین اعمال آن باشد و برای هر دعوی حکمی خاصی داشته باشد، نشود نهادی از آن به وجود آورد (احکامش جزئی باشند) (هارت: ۱۴۰۰: ۳۰۵).

بنابراین، در شناسایی موضوع مثل چپستی مفهوم حقوق عمومی باید به حکمت عملی رجوع کرد.

۲. حقوق عمومی مربوط به گذشته:

۲-۱. حکمت عملی به مثابه حقوق عمومی در نظر جان راولز

به نظر می رسد نکته اصلی که نظر راولز در مورد ماهیت حقوق عمومی و آنچه به مفهوم عدالت بستگی دارد را آشکار می کند، حرکت او از نظریه عدالت^۱ به لیبرالیسم سیاسی^۲ است و این یک تحول از عقل نظری به عقل عملی است. نظریه عدالت یک نظریه فلسفی بود که به راولز کمک کرد که از دیگر نظریه‌های فلسفی فراتر رود. او توانست یک نظریه اخلاقی عقلانی بسازد که اندیشه لیبرال برای پاسخ به انتقادات سوسیالیست‌ها در زمان انتشار نظریه بر آن تکیه کند (واعظی: ۱۳۸۴: ۲۲۱-۲۳۴). این امر فراتر از نظریه‌های اخلاقی رایج در لیبرالیسم بود که آن را دچار مشکل می کردند. به این معنا که یا هیچ دلیلی برای آنها وجود نداشت، یا به این دلیل که هنگام به کارگیری آنها نتایج غیراخلاقی حاصل می شد و نقش آنها در وقوع جنگ‌ها کم نبود. همانطور که در مورد نظریه‌های فایده‌گرایی این طور بود. راولز همچنین توانست میراث فلسفی اخلاقی کانتی را احیا کند و با اعتماد به آن توانست چندین حوزه از جمله حوزه اخلاق، سیاست، حقوق و به طور کلی فلسفه را احیا کند، اما نظریه در نهایت یک آموزه جامع مانند همه دکترین‌های دیگر بود که در صورت اجرا، خشونت و بی ثباتی ایجاد می کند. راه حل این نیست که یک دکترین جامع بیاوریم و آن را در جای دکترین جامع دیگری قرار دهیم، که مبنای شکل‌گیری نظم عمومی اجتماعی باشد تا حقوق عمومی بر آن بنا شود زیرا نتیجه آن خشونت و بی ثباتی است که دوام نمی‌آورد. بلکه باید تغییری در مبنای مسئله ایجاد شود و آن عبارت است

1 Rawls John "A Theory of justice" oxford university press (first published 1971) 1999.

2 Rawls John "political liberalism" Columbia university press (first publication 1993) 1999.

از تحول از استدلال با استفاده از عقل نظری به استدلال با استفاده از عقل عملی (حکمت عملی). چون عقل عملی محل استدلال برای مسائل عملی مانند سیاست، اخلاق و حقوق است (فناپی: ۱۳۹۴: ۱۹۵).

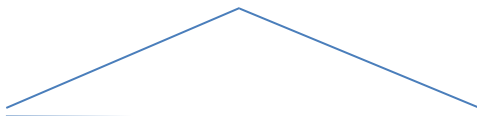
عقل عملی وابسته به قواعد عقلی خاصی است، روش و نظام خاص خود را دارد و عقل عملی مشکلات را برای ما حل می‌کند و هر مشکل مربوط به زمان و مکان خاصی است. تحولی که راولز انجام داد، این بود به جای تکیه بر پیشنهاد نظریه جامع، نظریه حکمتی (بر اساس عقل عملی) را توسعه داد. برای حل مشکلات عملی در جوامع لیبرال (که او آن را جوامع دموکراتیک معقول می‌نامد)، باید حقوق عمومی راولز را در این چارچوب درک کنیم. حکمت عملی راولز، ما را راهنمایی می‌کند تا دیدگاه او در مرحله دوم اندیشه‌اش در مورد حقوق عمومی را کشف کنیم (راولز: ۱۳۸۴: ۳۱۰-۳۱۲).

اولین نکته این است که به حقوق عمومی به عنوان پاسخی برای حل یک مشکل در جامعه نگاه کنیم تا بفهمیم راولز می‌خواست چه چیزی بسازد؟ او سعی کرد یک رویکرد عملی (حکمت عملی) را بیان کند که ما را به ایجاد حقوق عمومی در جامعه راهنمایی کند. بنابراین تغییر نظر راولز از نظریه جامع فلسفی به لیبرالیسم سیاسی، تقلیل یا نزول راولز از یک موضوع جهانی به یک موضوع محلی مرتبط با جوامع غربی نبود، بلکه تغییر از عقل نظری کلی و جامع به عقل عملی بود. از آنجا که عقل عملی مشکلات عملی را حل می‌کند در این مرحله برخورد راولز با عدالت، سیاست، اخلاق و قانون تلاشی برای حل یک مشکل است. از این رو، همان طور که خود او بیان می‌دارد، کارکرد دیگری برای فلسفه سیاسی کشف کرد و آن ایجاد صلح است. (راولز: ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵)

پرداختن به عقل عملی، مربوط به واقعیت و از سه جنبه تشکیل شده است که عبارتند از پیشینه‌ها و اصولی که در گذشته تثبیت شده و تا کنون ادامه دارند، و واقعیت عملی زنده و ملموس در زمان حال و جنبه آخر آن مربوط به آینده است، که برای رسیدن به آن باید از آنچه در حال حاضر وجود دارد فراتر رفت (رویکردی واقع‌گرایانه/ اتوپایی) (راولز: ۱۳۸۳: ۳۸). باید توجه داشته باشیم که وقتی می‌گوییم این رویکرد، رویکرد عقلانی است، به این معناست که شامل قواعد کلی است و نه راه حلی برای هر موضوع به صورت جداگانه.

تشکیل نظام حقوقی عمومی از نظر راولز

جنبه مربوط به گذشته و سنت های جا افتاده در جامعه



جنبه مربوط به واقعیت فعلی جنبه ای که از حال به آینده فراتر می‌رود

۲-۲. تاریخ و گذشته جامعه

منظور راولز از جنبه مربوط به گذشته، تاریخ و سنت گذشته جوامع لیبرال مدرن غربی است که در آن جوامع ریشه دوانده و آنها را به جوامع دموکراتیک پلورالیست تبدیل کرده است. اینجاست که راولز فیلسوفی رادیکال محسوب نمی‌شود که بخواهد نظریه جدیدی بسازد که با آنچه متفکران بزرگ بشریت به دست آورده‌اند مرتبط نباشد. به همین دلیل، او به آن تاریخی بازگشت که در آن فیلسوفان لیبرال به قرارداد اجتماعی اعتقاد دارند. تاریخی که با فیلسوف انگلیسی هابز شروع می‌شود و از لاک و روسو و تا کانت ادامه می‌یابد. فیلسوفانی که ذهنیت مدرن را تشکیل دادند، پدیدآورندگان مفاهیم مهم جدید از جمله (مفهوم حق)^۱ اند. هابز را اولین فیلسوفی می‌دانند که این مفهوم را با محتوای جدید آن ابداع کرد و آن را مبنای نظام حقوقی جدید قرار داد هرچند او از یک نظام استبدادی دفاع کرد. (نوری: ۱۳۹۸: ۹۲-۹۷) از جمله مفاهیم آن زمان مفهوم وضعیت طبیعی (برگرفته از سنت مسیحیت) استناد کرد (لاگین: ۱۳۹۴). این مفهوم و نظریه قرارداد اجتماعی است؛ که به دو مکتب مهم تقسیم شد، که هر کدام بر دیدگاه خاصی نسبت به انسان تکیه دارند. هر دوی آنها انسان را موجودی عاقل می‌دانند که می‌تواند آنچه را که برای زندگی او در سیاره زمین مناسب است کشف کند و یک نظام حقوقی برای اداره امور جامعه بسازد و نه تنها آن را سامان دهد بلکه بر اساس توانایی عقل متکی بر خود توسعه دهد و برای قانون از آن الهام بگیرد. در این مقطع است که نظام‌های سیاسی شروع به گرفتن مشروعیت خود از مردم کردند. اخذ مشروعیت از اعضای جامعه و نه از موجودات الهی که پیشتر برای کسب مشروعیت خود به آن تکیه می‌کردند یعنی آن جهاتی که پیشتر نظام‌های حقوقی مشروعیت خود را از آنها می‌گرفتند (حلاق: ۲۰۱۴: ۲۴۱). تحول در جزئیات از یک

۱. مفهومی که اساس نظام های حقوقی مدرن شد. ویکس، ریموند (۱۳۸۹) فلسفه‌ی حقوق از حقوق طبیعی تا

پسامدرنیسم، ترجمه‌ی فاطمه‌ی آبیاری، چاپ اول، رخداد نو، تهران، ص ۷۹.

موضوع جزئی به یک موضوع جزئی دیگر نبود، بلکه یک تغییر کامل بود. تحول پارادایمی و چشم انداز جدیدی بود. و پارادایم چیزی است که هر گاه تغییر کند، تغییر کلی رخ می‌دهد و بر جزئیات تأثیر می‌گذارد. (همان: ۲۰۱۴: ۲۲)

پیش‌فرض این رویکرد جدید، خودخواهی انسان است. فرد انسانی که می‌خواهد به علایق و مرام خود دست یابد و از عقل خود برای رسیدن به آن برسد و از رفتار خود و برخورد با دیگران برای رسیدن به امیال خود بهره بگیرد. همچنین دیدگاه این افراد نسبت به علوم و درکشان از آنها مبتنی بر آن دیدگاه است. به عنوان مثال، سیاست وسیله ای برای مدیریت رقابت است که از تمایل به دستیابی به منافع شخصی شکل می‌گیرد. (لاگلین: ۱۴۰۰: ۱۹۵-۱۹۷)

از سوی دیگر، رویکرد دیگری وجود دارد که معتقد است انسان موجودی اخلاقی است، تنها به منافع شخصی خود اهمیت نمی‌دهد، بلکه به دیگران نیز اهمیت می‌دهد و برای او عقل وسیله ای برای رسیدن به منفعت شخصی نیست. به عقلی که بر خود متکی است معتقد است و برای مشروعیت بخشیدن نیازی به طرف دیگری ندارد. این نوع عقل را می‌توان با اخلاق و توجه به مصلحت دیگران جمع کرد، بلکه انسان در فطرت خود این کار را انجام می‌دهد. این همان چیزی است که راولز آن را معقولیت می‌نامد، نه عقلانیت. راولز برای تبیین سیستم‌های سیاسی و قوانین رایج داخلی و بین‌المللی از این مفهوم استفاده میکند. اعتقاد به این نوع تفکر به حوزه‌های شناختی ویژگی‌هایی می‌دهد که با دیدگاه قبلی متفاوت است، مثلاً سیاست مدیریت رقابت نیست، بلکه تشکیل جامعه همکار است (ال . هولمز: ۱۳۸۲: ۲۸۸).

با این حال، آنچه راولز در این جنبه به آن توجه می‌کند، جنبه تاریخی حقوق عمومی یا همان چیزی است که به سنت غربی حقوق عمومی مشهور است. وی این کار را تحت فشار انتقادات گروه‌های مخالفش و در پاسخ به آنها انجام داد. که به دو نوع تقسیم می‌شود. نوع اول میراث مربوط به جوامع غربی است که در آن یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت است، نوعی میراث است که متعلق به یکی از جوامع غربی نیست، بلکه متعلق به همه آنهاست. همانطور که در مورد مسائل مربوط به قانون اساسی و تفاوت بین قانون اساسی آمریکا و قانون اساسی عرفی انگلیس وجود دارد جایی که راولز تصریح می‌کند که برای دستیابی به اصل اول (اصل آزادی‌ها) در نظریه خود باید آن را در این سند تاریخی (قانون اساسی) مستقر کرد و رجوع به آن بر عهده دیوان عالی کشور باشد. آن دادگاهی که به نوبه خود همراه با انتخابات و (نافرمانی مردمی) از عناصر دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی در آن جوامع محسوب می‌شوند (Michelman: 1973: ۱۰۵).

نوع دوم نیز بخشی از میراث انسانی است که بشریت در تمام مکاتب حقوقی در طول تاریخ طولانی خود به آن رسیده است و جوامع غربی جنبه‌ها و اضافه‌هایی بر آن افزوده‌اند، یا بر سر

زبان‌ها آمده‌اند یا از طریق انقلاب‌ها و در مبارزه برای انسانیت ثابت شده‌اند. مانند مفاهیم برابری بین مردم و آزادی انسان‌ها، که همه نظریه‌های سیاسی به یکی از آنها مربوط می‌شوند. و جان راولز آنها را ترکیب کرد. (راولز: ۱۳۹۲: ۲۳۱).

۳. حقوق عمومی متعلق به حال

در مورد عناصر حقوق عمومی که به حال مربوط می‌شوند و از طریق برداشت سیاسی جامعه آشکار می‌شوند. و می‌توان آنها را در دولت و نهادهای مرتبط با حقوق عمومی آن خلاصه کرد. برخی از آنها حتی در موضوعات مربوط به حقوق خصوصی قرار می‌گیرند. بنابراین به نظر می‌رسد که عناصر حقوق عمومی متعلق به حال از نظر راولز به شرح زیر باشند:

۳-۱. جامعه سیاسی معقول، متنوع و دموکراتیک

دموکراسی از نظر راولز مبتنی بر برداشت لیبرالی از عدالت است و این برداشت تأثیرات خود را در داخل دولت و در حقوق بین الملل دارد. در داخل، رفتار منصفانه با شهروندان را می‌طلبد، در حالی که در زمینه حقوق بین الملل، حقوق ملت‌ها را در نظر می‌گیرد. بر این اساس، به طور کلی، برداشت‌های مختلفی در باب عدالت وجود دارند که برخی از آنها معقول و برخی غیر معقول هستند. و یکی از شرایط هر برداشتی این است که امکان تداوم و پایداری داشته باشد (Rawls: 119: (a) 1999). از نظر راولز، وجود دو اصل عدالت در داخل و هشت اصل در عرصه بین‌الملل، شرط آن برداشت عادلانه‌ای است که وی پذیرفته است. این یک برداشت سیاسی معقول است که متکی به خود است و برگرفته از هیچ دکترین مذهبی یا فکری خاصی نیست. (Rawls: xlii: 1996). به طور کلی دو برداشت سیاسی نسبت به عدالت وجود دارند: برداشت اول: برداشتی است که دکترین‌های معقول عقلی و دینی جامعه را می‌پذیرد، حتی اگر با دکترین رایج در جامعه که قائل به نوع خاصی از خیر است، متفاوت باشند. برداشت دوم، برداشتی خاصی از خیر است (Ibid: 134).

دموکراسی راولزی متکی به قانون اساسی در یک جامعه کثرت‌گرا و شامل دکترین‌های جامع است، بدون اینکه بر هیچ یک از آنها به صورت جداگانه تکیه داشته باشد (Rawls: 2001: 573).

نکته اساسی در اینجا نهفته است که مرحله دوم اندیشه راولز با مرحله اول آن متمایز می‌کند: مرحله اول، مرحله نظریه عدالت که مبتنی بر یک دکترین جامع در مورد عدالت بود تا مبنای نظریه قرار گیرد. در حالی که مرحله دوم، بر آموزه خاصی تکیه نمی‌کند. اگر ویژگی اساسی جوامع مدرن، تنوع تصورها از خیر باشد، پس باید برای تثبیت و پایداری صلح در بین اعضای جامعه، سازماندهی جامعه و تشکیل نهادهای عمومی به گونه‌ای باشد که به هیچ یک از آنها

وابسته نباشد تا بتوانند با یکدیگر زندگی کنند.

وقتی بر یک دکترین خاص تکیه می‌شود، نتیجه آن تحمیل خشونت بر کسانی است که به آن اعتقاد ندارند. از این رو عدم استقرار و ثبات در جامعه پیدا می‌شود. اما نکته ای که در اینجا باید به آن اشاره شود این است که همه مسائل مربوط به امور عمومی با عدالت پیوند خورده‌اند و همه آموزه‌های فکری (مذهبی و سکولار) زمانی معقول و مقبول هستند که عدالتی را که اصول آن در وضع نخستین و در زیر حجاب غفلت مورد توافق قرار گرفته‌است، قبول کنند و نخواهند که تسلط و قدرت خود را بر جامعه تحمیل کنند، مگر با استدلال و شرکت در اجماع همپوشان. از این رو راولز در اینجا یک افلاطونی محسوب می‌شود، زیرا از افلاطون نقل شده‌است که عدالت باید اصل وجود دولت باشد (کاسیرر: ۱۴۵). بر این اساس، انتقاد فیلسوفانی که به ماهیت سیاسی حقوق عمومی معتقدند، نادرست به نظر می‌رسد که دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، از جمله دموکراسی راولزی، محتوایی ندارد، بلکه سیاست محتوای آن را شکل می‌دهد (لاگلین: ۱۴۰۰: ۲۱۱-۲۱۶).

در حالی که راولز معتقد است سیاست می‌تواند متکی بر تعارض باشد، ولی رویکرد او به سیاست رویکردی اخلاقی است، او انسان را موجودی عقلانی و اخلاقی می‌داند که می‌تواند امور جامعه را از نظر عقلانی و اخلاقی سامان دهد، بنابراین رویکرد او تداوم رویکرد منسوب به فیلسوفان اخلاق قبلی مانند افلاطون، ارسطو و کانت محسوب می‌شود. او به پیروی از کانت معتقد است که اگر زندگی اخلاقی جمعی و همکاری اخلاقی برای تشکیل جامعه ممکن نبود، زندگی ناممکن و بی معنا بود.

بر این اساس مسائل اساسی عدالت سیاسی نزد راولز بر دو قسمت هستند:

اول: ضروریات اولیه مربوط به قانون اساسی.

دوم: مسائل عدالت مربوط به ترکیب اساسی جامعه و مربوط به عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی و سایر موضوعاتی که در قانون اساسی ذکر نشده‌اند. و برای اینکه مشورت به نتیجه برسد، باید شرایط زیر رعایت شوند:

- ۱- وجود فرصت‌های برابر برای شهروندان به گونه ای که افراد بتوانند در مسائل عمومی مربوط به ترکیب اساسی جامعه مشارکت داشته باشند.
- ۲- توزیع عادلانه ثروت به شیوه اخلاقی و شرافتمندانه به گونه ای که افراد بتوانند آینده خود را تضمین کنند و آزادانه در بحث‌ها شرکت کنند.
- ۳- جامعه از آنجا که تعهد و انجام وظایف را از شهروندان می‌طلبد، به عنوان آخرین چاره به دولت استناد کند.
- ۴- تامین امکانات بهداشتی و بیمه درمانی برای همه شهروندان.

۵- حصول اطمینان از مصارف عمومی مربوط به امور سیاسی مانند انتخابات و حصول اطمینان از دسترسی به اطلاعات مربوط به نهادهای عمومی. (Rawls: 1999: (a): 50) از این رو، به نظر می رسد که دموکراسی مشورتی دارای سه عنصر است: ایده عقل عمومی، چارچوب نهادی مبتنی بر قانون اساسی که مبنای قانونگذاری شورا را تعیین می کند، و آگاهی و تمایل شهروندان به پایبندی به الزامات قانون اساسی. (Rawls:2001: 580)

اگرچه عدالت رکن اساسی حقوق عمومی راولز به شمار می رود، اما مفهوم معقولیت جنبه مهمی از این حقوق را نشان می دهد، به همین دلیل است که راولز در تمام مراحل فکری خود و در هم آوارش به تفاوت عقلانیت و معقولیت اشاره کرده است. عقلانیت همانطور که قبلاً ذکر کردیم به تلاش فرد برای دستیابی به منافع شخصی خود مربوط می شود. اما معقول بودن مستلزم آن است که فرد منافع، حقوق و صلح عادلانه دیگران را در نظر بگیرد. همانطور که خود راولز اشاره کرد، معقولیت جنبه کلی دارد، در حالی که عقلانیت به منافع فردی ما مربوط می شود، اگرچه هر دو لازم هستند. آنها مکمل یکدیگر به حساب می آیند. (Rawls:1996:49).

۳-۲. دولت

راولز از جمله فیلسوفانی است که به ضرورت وجود قدرت عمومی و دولت در جامعه برای تحقق عدالت معتقد است و شرطش آن است که دولت؛ دولت شب (نگهبان) نباشد که در امور جامعه مداخله نکند. بلکه دولتی دموکراتیک، متنوع، معقول، مشروع، گسترده و مداخله گر نه تنها به خاطر حفظ حقوق بشر، بلکه به خاطر تحقق عدالت اجتماعی در امور اجتماعی باشد. راولز را یکی از فیلسوفان لیبرال معتقد به عدالت اجتماعی و حتی از پیشگامان آن می دانند، بر این اساس، وقتی نوزویک از او انتقاد کرد و ادعا کرد که نیازی به مداخله دولت در جامعه نیست، راولز پاسخ داد که آنچه نوزویک ادعا می کند یک دولت نیست، بلکه یک شرکت امنیتی است که در آن افراد با مقامات قرار می بندند که اموال خود را در ازای دادن حفظ آزادی و سایر حقوق خود حفظ کنند. (راولز: ۱۴۰۰: ۳۷۸)

به نظر راولز دولت و قدرت عمومی از ملزومات موجودیت کل جامعه است نه گروه، اما آن دولت نه دولتی تمامیت خواه است که در همه امور جامعه مداخله کند و نه دولتی نتولیبرال است که به آزادی مطلق بازار معتقد باشد، و وضع مالیات را انکار کند. آن دولتی که بر مفهوم آزادی منفی و رفع موانع اجتماعی تکیه دارد و به عبارت دیگر متکی بر اندیشه لیبرال سنتی است که تنها بر رفع موانع فرهنگی تکیه می کند. بلکه راولز موضوع را به ضرورت رفع موانع طبیعی بسط داد و این مفهوم حالتی را که راولز به آن معتقد است کاملاً تغییر داد. زیرا دولتی که راولز به آن معتقد است از آزادی (و به ویژه آزادی منفی) دفاع نمی کند، بلکه از آزادی مثبت دفاع می کند و

حتی از آزادی مثبت فراتر می‌رود و به ضرورت تامین و حفظ برابری میان شهروندان می‌پردازد. (راولز: ۱۴۰۰: ۳۹۸). بلکه تکراری‌ترین تعبیر راولز مربوط به افراد جامعه، توصیف آنها به (افراد آزاد و برابر) است، در آن دولت مشروعیت خود را از دو اصل عدالت می‌گیرد که با تلفیق آزادی و برابری حاصل می‌شوند. (راولز: ۱۳۸۳: ۲۴-۵۵)

دولت راولزی یک دولت منفعت طلب نیست که وابسته به حداکثر کردن منافع اکثریت و حتی اگر بر اساس آسیب رساندن به اقلیت باشد. دگرترینی که کشورهای غربی بر اساس آن بنا شده‌اند و دموکراسی آنها بر اساس رضایت اکثریت است، که در آن حقوق اقلیت‌ها از هر نوع مذهبی، ملی و نژادی نادیده گرفته می‌شود. با این حال، راولز به جای اهمیت دادن به نفع اکثریت، معادله را معکوس کرد، که در فکر خود یک نظام سیاسی را تشکیل داد، بلکه یک دولت خاصی و یک حقوق عمومی با شکل خاص را طرح کرد. دولتی که وی تصریح می‌کند که باید به گونه‌ای باشد که به نفع محرومین باشد (اصل دوم) (Rawls: 1971: 54). این نکته مهمی است که به ما نشان می‌دهد راولز چگونه به مشکل اساسی در حقوق عمومی یعنی تشکیل نظم عمومی می‌پردازد. بر همین اساس است که در قسمت دوم اصل دوم که به اصل نابرابری^۱ معروف است، وجود نابرابری در جامعه را به شرطی مجاز می‌داند که این نابرابری به نفع افراد محروم باشد. (Ibid: 266) به نظر می‌رسد دولت راولزی از نظر ترکیب دارای سه رکن است:

رکن اول: قانون اساسی است؛ چون دولت راولزی یک دولت مشروطه است.
رکن دوم: وجود نهادهای اجتماعی مبتنی بر فرصت‌های برابر است. این تنها نهادهای رسمی را شامل نمی‌شود بلکه به طور کلی نهادهای اجتماعی را در بر می‌گیرد.
رکن سوم: توزیع به نحوی که کارایی اقتصادی حاصل شود و آزادیهای فردی و اصل برابری در عین حال حفظ شود. تفاوت درآمد را به شرطی اجازه می‌دهد که این تفاوت به نفع محرومان و تلاش برای مساوات آنها با دیگران باشد، خواه محرومیت آنها به دلیل موقعیت اجتماعی یا به دلیل کمبود طبیعی باشد.

دولت با نهادهای عمومی خود به عنوان موضوع اصلی حقوق عمومی جدید، از نظر راولز برای تشکیل یک جامعه دموکراتیک متنوع ضروری است. جامعه‌ای که نظریه عدالت در آن به کار می‌رود و در این راستا راولز در اعتقاد به ضرورت وجود دولت در جامعه، هگلی محسوب می‌شود (دره‌بیدی: ۱۳۹۹: ۱۳۲) او نه تنها آن را برای تشکیل نهاد درونی جامعه، بلکه برای ایجاد یک جامعه بین‌المللی عادلانه نیز ضروری می‌داند و مردمی را که دولت ندارند،

مردمان مصیبت دیده می بیند (vi : Rawls: 1999(a)). عدالت توزیعی را که حقوق و مسئولیت ها را در جامعه تقسیم می کند، مرجعی برای ایجاد نهادهای عمومی در دولت می بیند. در این زمینه می گوید عدالت توزیعی موضوع نهادهای عمومی است نه صفت آنها، همچنان که دانش موضوع نهادهای علمی است نه صفت آنها.

دولت راولزی یک دولت دموکراتیک مبتنی بر مشورت و گفتگو است (Rawls: 2001:581) یک دولت اخلاقی عام است، و عمومیت آن در این است که دولت دموکراتیک اخلاقی است که فرد اخلاقی آن را می پذیرد و هدفش رسیدن به برابری است. (Ibid:600) مبتنی بر برداشت سیاسی مرتبط با ساختار اساسی جامعه است و بر این اساس او بین پنج نوع دولت (ملت) تمایز قائل است:

اول: دولت معقول لیبرال دموکراتیک^۱

دوم: دولت مبتنی بر شرافت (دولت شریف)^۲

سوم: دولت قانون شکن^۳

چهارم: کشور تحت فشار^۴

پنجم: دولت مطلق مستبد خیرخواه^۵ (rawls: 1999(a): 59-65)

نوع اول و دوم دولت، برای او قابل قبول هستند و سه نوع دیگر ناقص هستند و در شرایطی قرار می گیرند که وضعیت آنها خوب نیست و کشورهای دموکراتیک و شریف باید به آنها کمک کنند. (ibid:34)

با این حال، وی یادآور می شود که مردمان عادل (و دولت های مشروع آنها) با برخی از دولت هایی که در واقعیت وجود دارند، بر اساس سه نکته تفاوت دارند:

اول: حکومت های آنها بر اساس قانون اساسی هستند.

دوم: شهروندان بر اساس همکاری و همدلی متحد می شوند

سوم: ماهیت اخلاقی و وابستگی آنها به جهت گیری سیاسی بر مبنای حقیقت و عدالت است.

1. liberal and reasonable societies

2. decent societies

3. outlaw states

4. burdened societies

5. benevolent absolutism

۳-۳. قانون، قانون اساسی و مشروعیت لیبرالی

قانون اساسی و مشروعیت لیبرالی: موضوع قانون اساسی به طور کامل در مرحله دوم اندیشه جان راولز وارد می شود. اگرچه راولز مفهوم قانون اساسی را در نظریه عدالت ذکر کرده است (Silje 2016:137). اما از آنجایی که در نظریه این مفهوم مبهم بود، راولز نوآوری های زیادی در آن انجام داد، تا اینکه در مرحله دوم به طور کامل ارائه شود؛ در این مرحله، نظریه جان راولز به زمینه ای مربوط می شود که می تواند در آن به کار رود. لیبرالیسم سیاسی در یک جامعه بالغ جامعه ای است که نه تنها برای تامین منافع اعضای خود شکل گرفته است، بلکه آگاهی عمومی از عدالت نقش مهمی در آن ایفا می کند. در این نوع جامعه، درک عمومی از عدالت وجود دارد و سیستم ها و نهادهای عمومی برای اجرای این درک آمادگی دارند. در این مرحله، نظریه جان راولز به زمینه ای مربوط می شود که می تواند آن را در آن اعمال کرد (راولز: ۱۳۹۳: 45). شهروندان آن جامعه از حس اخلاقی و عدالت خواهی تأثیرگذار برخوردارند (همان: ۳۲). راولز همچنین مسئله عدالت را تشکیل نهادهای اساسی جامعه، نحوه تقسیم حقوق و مسئولیت ها بین افراد و تعیین سهم همگان در منافع حاصل از کار جمعی مشترک بین افراد می داند. شهروندان آن جامعه از احساس اخلاقی و عدالت مؤثر و فعال برخوردارند (راولز: ۱۳۸۳: ۳۲).

گاهی راولز حقوق عمومی خود را دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی می نامد. به گفته راولز، مقصود از دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی این است که قوانین و دستورالعمل ها با حقوق و آزادی های اساسی که در اصل اول عدالت راولزی قرار می گیرند، منطبق باشد. متون قانون اساسی و اعلامیه های حقوقی بر اساس آن حقوق و آزادی ها تعیین می شوند و دادگاه ها بر اساس آن حقوق، قانونگذاری را محدود می کنند. اگرچه در یک دموکراسی رسمی و دستوری مبتنی بر نظر اکثریت، قانونگذاری توسط قانون اساسی محدود نمی شود، بلکه وقتی اکثریت هر قانونی را بپذیرند قانون می شود. اما در دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی به احتمال زیاد مبنی بر عدالت، همچنین عقل عمومی و دموکراسی مشورتی برقرار می شود. (Rawls; 2003:148) ویژگی اساسی دموکراسی دستوری از نظر راولز، تکیه آن بر تنوع معقول دکترین های فکری و مذهبی است (Rawls: 2001;573).

آنچه از نظر راولز از نظر تئوری مورد توافق قرار می گیرد، توافق اطراف بر آن اصول و ضروریات اساسی است که به طور منطقی در مورد آزادی ها و حقوق عمومی و در قانون اساسی تثبیت می شوند که باید مورد توجه دیوان عالی کشور قرار گیرند (راولز: ۱۳۹۲: ۶۲). که آنها بر دو قسمت هستند: نوع اول، مربوط به ترکیب اساسی دولت است، مانند قوای سه گانه و رابطه آنها بین خودشان و روابط آنها با شهروندان. نوع دوم، تعریف حقوق و آزادی های اساسی است، که نهادهای عمومی باید از آنها حمایت کنند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۶۲-۳). شهروندان در مورد این نیازهای

اساسی می پرسند و راولز سعی می کند به آن سؤالات با مشروعیت لیبرالی پاسخ دهد. مشروعیت لیبرالی در اینجا مفهوم مهمی است، زیرا مشروعیت تنها انسجام با متون قانون اساسی نیست (michelman:2004:141). بلکه با توجه به حاجت های مندرج در قانون اساسی، بر اساس اصل مشروعیت، ترکیب اساسی و سیاست های عمومی باید قابل توجیه با استدلال توسط شهروندان باشند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۳۳). موضوع قانون اساسی به طور کامل در مرحله دوم اندیشه جان راولز وارد می شود که مرحله لیبرالیسم سیاسی است. اگرچه راولز مفهوم قانون اساسی را در نظریه عدالت ذکر کرده است (مرحله اول) (Silje2016:137). اما از آنجایی که این مفهوم مبهم بود، راولز نوآوری های زیادی در آن انجام داد تا اینکه در مرحله دوم به طور کامل ارائه شد. در این مرحله، نظریه راولز به زمینه ای مربوط می شود که می تواند در آن به کار رود. در این مرحله، نظریه راولز به زمینه ای مربوط می شود که می توان آن را در آن اعمال کرد. لیبرالیسم سیاسی در یک جامعه بالغ جامعه ای است که نه تنها برای تامین منافع اعضای خود شکل گرفته است، بلکه آگاهی عمومی از عدالت نقش مهمی در آن ایفا می کند. در این نوع جامعه، درک عمومی از عدالت وجود دارد و سیستم ها و نهادهای عمومی برای اجرای این درک آمادگی دارند. در این مرحله، نظریه جان راولز به زمینه ای مربوط می شود که می توان آن را در چنین جامعه ای اعمال کرد. لیبرالیسم سیاسی در جامعه ای است که نه تنها برای تامین منافع اعضای خود شکل گرفته است، بلکه آگاهی عمومی از عدالت نقش مهمی در آن ایفا می کند (راولز: ۴۵۱۳۹۳). راولز همچنین مسئله عدالت را تشکیل نهادهای اساسی جامعه، نحوه تقسیم حقوق و مسئولیت ها بین افراد و تعیین سهم همگان در منافع حاصل از کار جمعی مشترک بین افراد می داند. شهروندان آن جامعه از احساس اخلاق و عدالت مؤثر و تأثیرگذار برخوردارند (راولز: ۱۳۸۳: ۳۲). راولز همچنین مسئله عدالت را تشکیل نهادهای اساسی جامعه، نحوه تقسیم حقوق و مسئولیت ها بین افراد و تعیین سهم همگان در منافع حاصل از کار جمعی مشترک بین افراد می داند. (همان)

ویژگی اساسی دموکراسی مشروطه از نظر راولز، تکیه آن بر تنوع معقول دکترین های فکری و مذهبی است. (Rawls: 2001;573)

همان طور که قبلاً توضیح دادیم، در دموکراسی قانون اساسی یک عنصر مهم دارد که همان عقل عمومی است. راولز می گوید هر کس دموکراسی قانون اساسی را رد کند، عقل عمومی را رد می کند (Ibid: 574). به همین دلیل است که دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی از عقل عمومی جدایی ناپذیر است. حتی وجود دیوان عالی نزد راولز در کنار انتخابات و حق نافرمانی مدنی ابزاری برای ثبات در یک جامعه دموکراتیک است. وجود آن در نظارت بر قوانینی که توسط نمایندگان مردم صادر می شود، برای تضمین حفظ آزادی های عمومی تلقی می کند.

(Michelman: 1973:105)

در اینجا در رابطه با موضوع دو سوال مطرح می شود:

سوال اول: آیا وجود و کارکرد دیوان عالی با دموکراسی منافات ندارد؟

سوال دوم: نهاد دادرسی اساسی چگونه حق تفسیر قانون اساسی و نظارت بر عدم مغایرت قوانین با قانون اساسی را دارد؟ در حالی که اعضای دادگاه چند نفر هستند و با انتخاب مردم به مناصب خود نرسیده اند. اما اعضای مجلس را مردم انتخاب می کنند اما با این وجود نیز این تصور در مورد دموکراسی وجود دارد که باید توسط قوه قضاییه محدود شود تا از استبداد اکثریت جلوگیری شود. برخی حقوقدانان وجود دیوان عالی را با دموکراسی دارای منافات می دانند. (Bugebund: 2010: 83). جان راولز به این موضوع پرداخته است و گفته است: مشکل کسانی که با دیوان عالی مخالفند این است که دموکراسی را به انتخابات محدود می کنند در حالی که دموکراسی بحث شهروندان آزاد و برابر برای حل مشکلاتشان است، دیوان عالی زمانی غیردموکراتیک است که منافع اساسی را زیر پا بگذارد و با عدالت دشمنی داشته باشد. (Freeman: 59-60). دادگاه نماینده مردم (مرجع نهادی) برای دفاع از قانون است. اما وقتی دیوان عالی از حقوق و آزادی های عمومی دفاع می کند، باید شرایط و ظرفیت تاریخی، فرهنگی و نهادی جامعه را در نظر بگیرد. (راولز: ۱۳۹۲: دیوان عالی کشور با استفاده از عقل عمومی، قوه مقننه به نمایندگی از اکثریت و گروه های فشار را از به حاشیه راندن قانون اساسی و برداشت سیاسی مورد توافق از عدالت باز می دارد. پس نمی توان گفت که وجود نهاد دادرسی اساسی با دموکراسی در تضاد است (ibid: 162) او معتقد است دادگاه در این راه مدافع قانون اساسی است (michelman: 2018:11) او حتی می گوید هدفش دفاع از نهاد دادرسی اساسی نیست، بلکه دفاع از عقل عمومی است (راولز: ۱۳۹۲: ۵۱۳). این گواه روشنی است بر این که حقوق عمومی طبق نظر راولز به قوانین موضوعه محدود نیست، بلکه به اصول بیان نشده (که در اینجا در عقل عمومی وجود دارد) بستگی دارد. راولز همچنین استدلال می کند که نهاد دادرسی اساسی در کار خود نه تنها قانون اساسی را تفسیر می کند، بلکه آن را بر اساس عقل عمومی اصلاح می کند. او معتقد است که دیوان عالی آمریکا در اولین اصلاح قانون اساسی بر اساس عقل عمومی از طرف سلطه مؤسس (مردم) و عقل عمومی اصلاحاتی را انجام داد. وی با تکیه بر آرای آکرمن، تئوریسین مشهور مشروطه، معتقد است که مردم می توانند قانون اساسی را مطابق با خود قانون اساسی اصلاح کنند، زیرا قانون اساسی به مردم اجازه می دهد تا به طور قانونی خود را سازماندهی کنند و به انتخاب خود قوانین وضع کنند. (Akerman:1993) راولز معتقد است که دیوان عالی کشور نیست که در قانون اساسی تغییر ایجاد می کند، بلکه مردم (به عنوان مرجع نهاده شده) با عقل عمومی خود راه را برای انجام اصلاحات و تغییرات توسط دیوان عالی هموار

می کنند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۴۸). بلکه دادگاه به عنوان بهترین مفسر قانون اساسی بیش از پیش عقل عمومی را روشن می کند و دادگاه نقش مهمی در گسترش آزادی های عمومی در جامعه دارد (همان: ۳۴۶).

موضوع دیگری که برخی از مفسران طرح راولز به آن اشاره کرده اند، اصلی ترین نیازهای اساسی در قانون اساسی است، وجود عمده ترین حاجات اساسی در قانون اساسی، اعم از مکتوب یا نانوشته، مربوط به قانون اساسی است. مقصود از حاجات اساسی آن دسته از مسائل مربوط به ترکیب اساسی جامعه و نهادهای عمومی است و شامل کلیه حقوق و آزادی هایی است که همه دولت ها باید رعایت و حفاظت کنند. راولز معتقد است که نیازهای اساسی به پرسش هایی مربوط می شوند که چگونه حقوق و آزادی های عمومی در قانون اساسی وضع شده و توسط دیوان عالی تفسیر می شود. (With:2011:10). اما اینکه این نیازهای اساسی چیستند و چه آثاری دارند، خود مورد اختلاف است.

آنچه از نظر راولز از نظر تئوری مورد توافق قرار می گیرد، توافق اطراف بر آن اصول و ضروریات اساسی است که به طور منطقی در مورد آزادی ها و حقوق عمومی و در قانون اساسی تثبیت می شوند. که باید مورد توجه دیوان عالی کشور قرار گیرند (راولز: ۱۳۹۲: ۶۲) که آنها بر دو قسمت هستند: یکی مربوط به ترکیب اساسی دولت، مانند قوای سه گانه، رابطه آنها بین خودشان و روابط آنها با شهروندان؛ نوع دوم، تعریف حقوق و آزادی های اساسی است که نهادهای عمومی باید از آنها حمایت کنند (راولز ۱۳۹۲: ۳۶۲-۳). شهروندان در مورد این نیازهای اساسی می پرسند و راولز سعی می کند به آن سؤالات با مشروعیت لیبرالی پاسخ دهد. مشروعیت لیبرالی در اینجا مفهوم مهمی است، زیرا مشروعیت تنها موافقت با متون قانون اساسی نیست. (michelman:2004:141) با توجه به حاجت های مندرج در قانون اساسی، بر اساس اصل مشروعیت، ترکیب اساسی و سیاست های عمومی باید قابل توجه با استدلال توسط شهروندان باشند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۳۳). و از آنجایی که مشروعیت یکی از ارکان ثبات محسوب می شود که به نوبه خود جزء قانون کلی مربوط به آینده محسوب می شود که در ادامه به تحقیق در مورد آن خواهیم پرداخت.

چهارم: حقوق بشر، اصل برابری، حقوق بین الملل و صلح جهانی

اگر نظام های حقوقی مجموعه ای از مفاهیم، قواعد، اصول، گرایش ها، نظام ها و نهادهایی برای برقراری روابط جمعی حاکمیت در جامعه انسانی هستند (کلی: ۱۳۸۲: ۱۱)، حقوق بین الملل نیز چنین است و از این نظر مشابه قوانین ملی است. به همین دلیل است که با توجه به تفکر جان راولز در مرحله دوم خود، هر آنچه که قانون داخلی از حیث وجود عدالت و اصول آن لازم دارد، باید در حقوق بین الملل وجود داشته باشد، از توافق پشت پرده غفلت گرفته تا موازنه

تأملی (بازتابی). یعنی به جای توافق بین افراد، باید بین ملت‌ها توافقی در مورد شکل‌گیری حقوق بین‌الملل وجود داشته باشد، نه افراد، بلکه نه دولت‌ها. اما از آنجایی که جامعه بین‌المللی متنوع‌تر است، اجماع همپوشی مورد توافق نمی‌تواند مانند آنچه در داخل است، باشد. توافق در داخل و در پروژه راولز توافقی است بین افراد در یک جامعه معقول، متنوع و دموکراتیک، یعنی یک جامعه لیبرال. اما جامعه بین‌الملل و کشورهای موجود کشورهای لیبرال نیستند و همه آنها را نمی‌توان کشورهای معقولی دانست که اصول عدالت را بپذیرند، به همین دلیل است که راولز جوامع را به پنج نوع طبقه‌بندی کرد.

بنابراین، اگر شرایط یک جامعه واحد برای تشکیل مینا، نظام و قانون کلی آن چهار شرط باشد، در حقوق بین‌الملل برای تشکیل جامعه جهانی عادلانه که هدف آن برابری بین همه ملت‌های جهان است، باید هشت شرط موجود باشند. یعنی اگر شرکت‌کنندگان در داخل می‌دانند که برابر و آزاد هستند، در حقوق بین‌الملل هم ملت‌ها می‌دانند که برابر و آزادند و باید چنین باشند. جامعه بین‌المللی (جوامع لیبرال و جوامع شریف معقول) باید به جوامع دیگر کمک کنند تا چنین باشند. برای رسیدن به این هدف، پنج شرط باید رعایت شود:

- ۱- نمایندگان مردم به شیوه‌ای معقول و عادلانه برابر و آزادند.
 - ۲- افراد به الگوهای عقلانی طبقه‌بندی می‌شوند. یعنی می‌توانند خود را منطقی و با موفقیت مدیریت کنند.
 - ۳- نمایندگان مردم در مورد محتوای قانون ملت‌ها بحث می‌کنند.
 - ۴- بحث‌هایشان مبتنی بر منطق و ادله صحیح و در پشت پرده غفلت است.
 - ۵- رسیدن به اصول حقوق ملت‌ها بر اساس منافع اساسی مردم است. (Rawls: 1999(a): 33)
- و از آنجا که نمایندگان مردم از پشت پرده غفلت به توافق می‌رسند، بر هشت اصل توافق دارند که عبارتند از:

۱. مردم آزاد و مستقل هستند، آزادی و استقلال آنها باید مایه احترام سایر ملت‌ها باشد.
۲. ملت‌ها باید قراردادهای و معاهدات را رعایت کنند
۳. ملت‌ها برابر و اهداف معاهداتی هستند که آنها را مسؤول می‌کند
۴. ملت‌ها اصل عدم مداخله را رعایت کنند
۵. ملت‌ها حق دارند به طور مشروع از خود دفاع کنند و در غیر از آن حق جنگ را ندارند.
۶. مردم باید به حقوق بشر احترام بگذارند.
۷. مردم باید قواعد کلی حقوق بشردوستانه بین‌المللی را در تعیین اقدامات خود در هنگام آغاز جنگ عادلانه در نظر بگیرند.

۸. مردم باید به ملت‌های دیگر که تحت شرایط ناخواسته رنج می‌برند کمک کنند. تا شرایطی که آنها را از داشتن نظام‌های سیاسی و اجتماعی عادلانه یا شرافتمندانه باز می‌دارند مرتفع کنند (Ibid: 23).

با توجه به آنچه قبلاً ذکر کردیم و بر اساس نکاتی که در بالا آوردیم، حقوق ملت‌ها (یا کشورهای آنها) به دو بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از:

بخش اول: ملت‌های لیبرال و معقول که نهادهای عمومی عادلانه و معقول خود را دارند.
بخش دوم: مردم یا کشورهایی که نظام عمومی معقولی (حقوق عمومی) ندارند. کشورها یا مردم نوع اول باید به نوع دوم کمک کنند تا به حقوق آزادی و برابری خود دست یابند و در حقوق بین الملل (حقوق ملت‌ها) شرکت کنند. (Ibid: 62).

طرح کلی دیدگاه جان راولز در مورد عناصر اساسی حقوق عمومی در رابطه با وضعیت حال بر اساس اصل برابری در نمودار زیر نمایان است:



۴. جنبه آینده حقوق عمومی در اندیشه راولز

در مورد جنبه آینده حقوق عمومی می‌توان آن را در سه عنصر خلاصه کرد:

۴-۱. قرارداد اجتماعی یا حالت طبیعی از نظر راولز.

اگر پروژه فکری راولز در مورد عدالت و حقوق عمومی به گذشته و سنت قانونی که جامعه آن رابه ارث برده است مربوط می‌شود؛ یا در صورتی که در صدد آن می‌بود که مفاهیم عدالت و حقوق عمومی را به صورت یکپارچه شناسایی کند و به عناصر موجود حقوق عمومی بسنده می‌کرد، در این صورت پروژه او یک پروژه واقع بینانه محسوب می‌شد اما قواعد حاکم بر نظام حقوقی کلی متضاد و متناقض با یکدیگر می‌بودند (Rawls: 1999: 116)، که آن چه که افراد می‌خواستند در آینده به دست آورند، محقق نمی‌شد. اگر این چنین نباشد به معنی این است که این پروژه شامل نسل‌های آینده نشده است. نیز به این معنی است که عمومیت و انتزاعش به حدی نرسیده است که در آن استانداردهایی وجود داشته باشد که افراد غیر مشارکت کننده بتوانند وجود عدالت را تأیید کنند (Ibid:112). همچنین به امیدها و اهداف شرکت کنندگان در توافق و کیفیت زندگی آنها در آینده دست نمی‌یافت. همچنین اگر طرح عدالت و برابری (نوع دوم) مربوط به گذشته بود، نمی‌توانست برای مشکلاتی که ابعاد آتی داشتند، مانند مشکلات مربوط به محیط زیست، و عدالت زیستی تبیین و درمانی را تعیین کند، و رفتارهای ناعادلانه‌ای که انسان‌ها با یکدیگر و با انواع و اقسام مخلوقات موجود در کره زمین اعم از زنده و غیر زنده انجام می‌دهند را در بر بگیرد. به همین دلیل است راولز در درباره کار خود در عدالت گفت که کار او واقع‌گرای و یوتوپیایی است. (جان راولز: ۱۳۸۳)

سوالی که باید در اینجا مطرح شود این است که چرا ما به عدالت نیاز داریم؟ یا به عبارت دیگر، چرا به حقوق عمومی، اشخاص حقوقی عمومی، دولت و سایر نهادهای عمومی نیاز داریم؟ پاسخ این است که ما صاحب حقوق و آزادی هستیم و برای حفظ و دستیابی به آن حقوق و آزادی‌ها نیازمند قانون هستیم. زیرا حق به معنای محدود کردن آزادی‌های دیگران است. به همین دلیل است که ما باید یک استاندارد و یک سیستم توزیع برای تعیین حقوق و آزادی افراد داشته باشیم و عدالت این سیستم را به ما اختصاص می‌دهد و این سیستم را برای ما به ارمغان می‌آورد (Stiener: 1994: 2-3). حقوق جزء مسائل عدالت است. عدالت به عنوان موضوع اساسی در سیاست و حقوق، شامل اهداف و مقاصد، تأمین ملزومات زندگی در گروه و ایجاد تعادل بین آنهاست. همانطور که خود راولز می‌گوید:

«من بر این اعتقاد هستم که این رویکرد، یک بازنمایی واقع بینانه است. غایت شناسانه و آینده نگر است، زیرا معقول بودن و عدالت را به شرایطی پیوند می‌دهد که تحت آن شهروندان

می توانند به منافع اساسی خود دست یابند» (Rawls : 1999: 7).

سه روش اساسی برای این توزیع منافع عمومی و دستیابی به عدالت در آینده وجود دارد که؛ اولین آنها به توزیع عادلانه اشیا بستگی دارد، چنانکه عدالت اجتماعی در نظریه های رفاه به این نوع توزیع بستگی دارند. روش دیگری نیز وجود دارد که به افراد، شایستگی و استحقاق آنها بستگی دارد. در اینجا، توزیع لزوماً نباید بین افراد برابر باشد، بلکه بستگی به این دارد که هر فرد چه لیاقتی دارد. روش سوم نیز وجود دارد که با مشخص کردن شرایط و مکانیسم های توزیع، بدون توجه به نتایج و آنچه متعلق به مردم است، یک روش توزیع را تشکیل می دهد.

این با این ضرب المثل توضیح داده می شود: به من ماهی نده، بلکه ماهیگیری را به من بیاموز. راولز خود را از طرفداران روش سوم می داند. از این رو، او با وجود اینکه متعلق به فیلسوفانی است که از نظریه قرارداد اجتماعی استفاده می کنند، معتقد نیست که توافق و قرارداد در یک زمان تاریخی اتفاق افتاده است، بلکه آن را یک موضعیت خیالی و یک موقعیت مفروض^۱ می داند. او آن را یک تمرین ذهنی^۲ می داند. به دست آوردن بهترین راه برای توزیع گزینه های عمومی و تشکیل نهادهای عمومی در جامعه توسط افراد برابر و آزاد، زیر حجابی که آن را حجاب غفلت می نامد که در آن افراد موقعیت اجتماعی خود را نمی دانند و به منافع خود توجهی ندارند. عدالت توزیعی که موضوع نهادهای عمومی در دولت است، باید روشی برای توزیع حقوق و مسئولیت ها باشد که خود راولز آن را عدالت رویه ای (رویه ای محض)^۳ نامیده است (Rawls: 1999: 222). که به عقل عملی در سبک راولزی بستگی دارد و نه صرفاً کانتی در هر سه جنبه آن (زبانی فرهنگی، عقلانی و اخلاقی). دو نوع شرط است که عدالت را در اکنون ممکن می سازد و موجب استمراری آن در آینده است: نوع اول: شرایط عینی^۴ هستند. مربوط به جنبه واقع بینانه ای هستند که همکاری بین اعضای جامعه را ممکن می سازد. نوع دوم مربوط به شرایط خودی^۵ است و مربوط به مشارکت کنندگان است که می خواهند با هم همکاری کنند. (Rawls: 1999: 105). الگویی ارائه می کند که به ما راهی می دهد تا بهترین و منصفانه ترین رویکرد را نسبت به اصولی که جامعه را شکل می دهند انتخاب کنیم. این یک مدل مشروط است که در آن هر یک از شرکت کنندگان همکار می توانند در هر زمان به شیوه ای منصفانه اصولی را بپذیرند و دیگرانی را رد کنند. (راولز: ۱۳۸۴ : ۴۴)

از آنجایی که مؤلفه های نظریه عدالت راولزی را بررسی کرده ایم، نمی خواهیم آنچه را قبلاً

1. hypothetical
2. thought experimen
3. pure procedural justice
4. Objective
5. Subject

بررسی کردیم، تکرار کنیم. بلکه می‌خواهیم روشن کنیم که توافق در شرایطی است که در نظریه مشخص شده و قبلاً توضیح داده شد. این تنها رفتار انسان را روشن نمی‌کند، بلکه الگویی را تعیین می‌کند که در آن ما بر اساس حس اخلاقی متعادل خود، قضاوت اخلاقی پایدار در حال و آینده قضاوت می‌کنیم و به عنوان دلیل معرفت‌شناختی مبنی بر اینکه اصول مورد توافق شرکت کنندگان در هر شرایط دیگری دوام خواهد داشت. نظریه راولز، حتی اگر به گذشته و آنچه که در جوامعی که او آن را جوامع دموکراتیک متنوع و معقول می‌نامد، بستگی داشته باشد، با این حال با روش و رویکردی منصفانه تشکیل شده که بتوان با اتکا به آن جوامع را به آینده سوق دهد. با در نظر گرفتن آنچه بشریت به اصول اخلاقی جدیدی می‌رسد که وجدان اخلاقی نیازمند پرورش آن است. بلکه اتخاذ آن برداشت و رویکرد بر آشکار شدن آن اصول تأثیر می‌گذارد، همانطور که در موضوع قانون اساسی نیز چنین است، زیرا قانون اساسی تمرینی برای هرچه بیشتر دموکراتیک کردن جوامع دموکراتیک تلقی می‌شود. (راولز: ۱۳۸۳: ۲۴۳) همچنین متکی به تاکتیک‌های عقلانی عملی مانند انتخاب عقلانی است که بر این اساس استوار است که انسان موجودی عقلانی است که به دنبال منافع خود و اصل اقلیت تضمین شده^۱ است. راضی بودن به کمترین سهم (بر اساس نظریه احتمال) زمانی که بیشترین سهم تضمین نشده باشد. (Rawls: 1999: 133). و فطرت ثابت انسان این است که عاقل است و شهودی اخلاقی دارد. (Rawls: 1999: 41). او می‌خواهد به علایق خود دست یابد، اما همزمان می‌خواهد با دیگران نیز همکاری کند و قصد آسیب رساندن به آنها را ندارد، و چیزهای دیگری که راولز در ساختن نظریه زیبا و چند وجهی عدالت خود به آن تکیه کرده است، که همگی می‌توانند در جهان تداوم داشته باشند.

آنچه راولز مدعی است این است که جوهر نظریه او به نام عدالت، مانند انصاف و اصول اجتناب ناپذیر آن که افراد در شرایط عادلانه انتخاب می‌کنند، روش و وسیله‌ای عادلانه برای توزیع کالاهای عمومی و راهنمای عقلانی است که می‌توان از آن برای استنباط هر توزیع عمومی استفاده کرد و در آینده می‌تواند به طور کامل به منافع افراد دست یابد. در حالی که نظریه‌های رقیب نمی‌توانند این کار را انجام دهند (TJ: 140).

۴-۲. موازنه تأملی (بازاندیشی)^۲

نظریه راولز، از منظر وجودی، یک نظریه نظری واقع‌گرایانه تلقی می‌شود که می‌تواند اکنون و در آینده به کار گرفته شود. از دیدگاه شناختی، این نظریه یک نظریه منسجم^۳ در نظر

-
1. maximin rule
 2. reflective equilibrium
 3. Coherentism

گرفته می شود این هماهنگی شناختی از مسیر تعادل متفکرانه عبور می کند (افضلی: ۱۳۹۱: ۱۳۶-۱۳۸) راولز می گوید آنچه که شرکت کنندگان در قرارداد به آن می رسند ممکن است فرمول نهایی نباشد. بلکه پس از متعادل ساختن آن با قضاوت های اخلاقی بالغ قابل اصلاح است و این از طریق مقیاس موازنه تاملی شکل می گیرد. این موازنه وسیله ای برای برقراری تعادل از طریق مقایسه بین اصول واقع بینانه ای است که در توافق حاصل می شود و آنچه افراد در مورد اصول اخلاقی معتقدند. این عمل موازنه تاملی ممکن است پس از تکرار تا رسیدن به فرمول نهایی منجر به تغییر اصول و مبانی به دست آمده یا باورهای اخلاقی شود، حتی اگر به هماهنگی بین باورها و واقعیت نرسیم، ما می توانیم یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح دهیم. (Ibid: 20). بنابراین، این کنش موازنه تاملی یکی از ابداعات راولز در نظریه ترجیح و اصلاح اصول و باورهای واقع بینانه تا رسیدن به هماهنگی و همگام شدن با آنچه تجربه عملی از طریق باورها به آن است و از طریق آن پیشرفت در زمینه اخلاقی که بشریت در آینده به آن دست خواهد یافت و سپس آن عمل متعادل کننده پذیرش تغییرات توسط آموزه های عقلانی و دینی پذیرفته می شود. همانطور که در گذشته مسائلی مانند حضور بردگان در جامعه یک وضعیت ناعادلانه تلقی نمی شد، اما با تغییراتی که در واقعیت ایجاد شد، جوامع وجدان اخلاقی خود را بازنگری کردند و حضور بندگان را امری ناعادلانه تلقی کردند. واقعیت منجر به تغییر در باورها در آن دکتترین شد. همچنین باورهایی که عملاً در تغییر واقعیت و آداب و رسوم ناعادلانه مؤثر بوده است. یا تبدیل آداب و رسوم عادلانه به اصول حقوقی، همانطور که در اصول موجود در حقوق بین الملل و حقوق بین الملل بشردوستانه و نیز تغییراتی که منجر به پذیرش اصول حقوق بشر در حقوق بین الملل و الزام دولت ها به رعایت آن شد. در حالی که این اصول، اعلامیه های مرتبط با آن و قواعد مندرج در آن جزء حقوق بین الملل تلقی نمی شد، هرچند برخی از آنها در روابط دولت ها در روابطشان به ویژه در زمان جنگ وجود داشت. (J.Wilson, et al;2005:3)

۴-۳. ثبات

راولز یکی از اهداف فلسفه سیاسی را تامین صلح و ثبات در جامعه عنوان می کند. این امر در جوامع مدرن، معقول و متنوع حاصل نمی شود مگر با اتخاذ برداشت سیاسی که اساس نهادهای عمومی و حقوق عمومی باشد. اساس آن مشارکت همه روندها و تکیه بر اجماع همپوشانی است. در غیر این صورت، اگر مبتنی بر یکی از دکتترین های جامع باشد، نتیجه آن عدم ثبات لازم و مستمر در نهادهای عمومی و ناتوانی افراد آن جامعه خواهد بود. زیرا در تشکیل جامعه ای عادلانه که افراد برابر در تشکیل و سازماندهی آن به صورت مستمر با آن سروکار دارند، به یکدیگر کمک می کنند. یکی از شرایط یک جامعه عادلانه و مشروع این است که

جامعه متشکل و با ثبات باشد (راولز: ۱۳۹۰: ۲۰۲) وقتی افراد در موقعیت اولیه برای توافق بر سر اصول عدالت شرکت می‌کنند، ادله‌ای را ارائه می‌دهند بر آنکه می‌خواهند بر سر آن توافق کنند. این استنباط باعث ایجاد اجماع همپوشانی میان همه فرقه‌ها می‌شود. این استدلال نیز در دو سطح صورت می‌گیرد: سطح اول هنگام توافق بر ساختار اساسی جامعه و اصلاح قانون اساسی. سطح دوم: هنگام وضع قوانین موافق با قانون اساسی (همان). از طریق آن، شکلگیری نظام مشروع می‌شود و مفهوم مشروعیت لیبرال که نزد فیلسوفان لیبرال از جمله راولز شناخته شده‌اند، ظاهر می‌شود. و این مشروعیت فقط از انتخابات ناشی نمی‌شود (Michelman: 2004:1410). بلکه از امکان نظام سیاسی و حقوق عمومی و امکان پاسخگویی به سؤالات شهروندان و پذیرش مسئولیت در قبال آنها پیدا می‌شود (Freeman: 2003: 383). مشروعیت به یکی از عناصر مفهوم قانون مربوط به آینده تبدیل می‌شود. از آنجایی که نظام مشروع می‌تواند در آینده نیز ادامه یابد. این واقعیت که محتوای نظم عمومی عدالت است، جنبه مهمی از شرایط تداوم رژیم در آینده را تشکیل می‌دهد. (واعظی: ۱۳۸۶: ۱۲۳) این اساس وجود دموکراسی مشورتی است که جان راولز از آن دفاع می‌کند. مفهوم مشروعیت یکی از مفاهیمی است که راولز به آن فکر کرده و در میان مفاهیمی که بخشی از پروژه خود قرار داده است. راولز پروژه مشروعیت خود را از جان لاک گرفت (Freeman, 2007b:202). راولز گفت که مفهوم مشروعیت از طریق قانون اساسی و با تکیه بر عقل عمومی حاصل می‌شود (michelman:2006:144). راولز مشروعیت دموکراتیک را دنبال می‌کند و برای روشن شدن این موضوع بر مفهومی به نام اصل مشروعیت لیبرال^۱ تکیه می‌کند. راولز در تلاش برای دستیابی به مشروعیت دموکراتیک است و برای روشن شدن این موضوع بر مفهومی به نام اصل مشروعیت لیبرال تکیه می‌کند. راولز معتقد است که نظام سیاسی تنها زمانی مشروعیت دارد که از طریق قانون اساسی عادلانه مورد توافق شهروندان و با تکیه بر عقل عمومی محقق شود. (Michelman, 2018:2).

ثبات، استواری و آشتی اجتماعی مستمر به حکمت عملی او بستگی دارد که از آن یک نظام عادلانه پدید می‌آید. اما این ثبات تنها با مشروعیت به دست نمی‌آید. خود راولز مدعی است که در نظریه عدالت خود دنبال مشروعیت نظام سیاسی نیست، بلکه هدف او تشکیل یک جامعه عادلانه و همه‌جانبه است. بنابراین، ثبات و استمرار عناصر مهمی غیر از مشروعیت در شکل‌دهی جامعه و حفظ آن در آینده دارد. برخی از آنها همان چیزی است که راولز به صراحت بیان کرده است و برخی از آنها را می‌توان از نوشته‌های او استنباط کرد. می‌توان آن را قوه قضائیه و

۱ liberal principle of legitimacy شارحان راولز آن را با علامت اختصاری (LPL) می‌شناسند.

دادگاه قانون اساسی دانست. حق نافرمانی مدنی، اینها عناصر و ابزارهای مهمی برای ثبات و استواری یک جامعه عادلانه دموکراتیک و پیشرفت آن در آینده به شمار می روند.

یکی از عناصری که به عنوان عناصر قوام و ثبات درک می شود اما به صراحت از آن یاد نمی کند، پابندی راولز به اصلاح قانون اساسی است. راولز معتقد به امکان اصلاح قانون اساسی است. راولز معتقد است که اصلاح قانون اساسی علاوه بر محدودیت هایی که در قوانین وضع شده (مانند محدودیت های موجود در همان قانون اساسی که به طور مطلق اجازه اصلاح قانون اساسی را نمی دهد) به قدرت تاسیسی مردم مربوط می شود. ما باید به اقتدار تاسیس شده توسط مردم برگردیم. (راولز: 349، ۱۳۹۲: ۵۰)

از آنجایی که مشروعیت یکی از ارکان ثبات محسوب می شود که به نوبه خود جزو حقوق عمومی مربوط به آینده محسوب می شود، پس به نظر می رسد علاوه بر مشروعیت، عناصر حقوق عمومی متعلق به آینده عبارت باشند از موازنه تاملی و ثباتی که در جامعه و نهادهای آن رخ می دهد و موازنه تاملی و ثبات از لوازم و عناصر حکمت عملی و آن استمرار آن هستند که در عناصر حقوق عمومی و به تبع آن در دولت راولزی به وجود می آید.

نتیجه‌گیری

راولز در صدد حل مشکلات اساسی در جامعه بود، عقلی که او بر آن تکیه کرد عقل عملی (یا حکمت عملی) بود. بنابراین تحولی که در اندیشه او رخ داد، تحول در عقل عملی، نه عقل نظری بود. از آنجایی که موضوع اصلی کار راولز مربوط به عدالت توزیعی است. و مورد اخیر موضوع نهادهای عمومی تشکیل دهنده حقوق عمومی است، بنابراین هر تغییری در این موضوع (عدالت توزیعی) تغییری در مفهوم حقوق عمومی تلقی می‌شود. این مقاله به این تحول و تاثیر آن بر مفهوم حقوق عمومی پرداخت و به این نتیجه رسید که اگر موضوع اساسی مشروع فکری راولز عدالت است و روش او در این پروژه عقل عملی است. و مضمون عقلی عملی راولز از عناصر متعلق به گذشته و حال و آینده تشکیل می‌شود. بر این اساس حقوق عمومی راولز که بر حکمت عملی او قرار گرفته است، از عناصر متعلق به گذشته و عناصر متعلق به حال و عناصر متعلق به آینده تشکیل شده است که به شکل توزیع شده در جدول زیر تقسیم شده‌اند

عقل عملی (حقوق عمومی) گذشته	مفهوم حق	وضعیت طبیعی	قرارداد اجتماعی
عقل عملی (حقوق عمومی) حال	جامعه متنوع معقول و دموکراتیک	دولت راولزی	قانون اساسی
عقل عملی (حقوق عمومی) آینده	مشروعیت لیبرالی	موازنه تاملی	ثبات جامعه

فهرست منابع

فارسی و عربی

- ۱- ابن سینا، حسین ۱۴۱۳ ه. ش، المباحثات بیدار قم.
- ۲- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۴)، بررسی و نقد نظریه عدالت جون راولز، کتاب نقد، فصلنامه انتقادی فکری فرهنگی، سال هشتم، شماره سی و هفتم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، زمستان.
- ۳- بشیری، حسین و دیگران، (۱۳۸۳) حقوق بشر و مفاهیم مساوات- انصاف و عدالت، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، چاپ اول، تهران.
- ۴- بی تلیس، رابرت، (۱۳۸۵) فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، نام آوران فرهنگ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول.
- ۵- پاتنم، هیلری، (۱۳۸۵)، دوگانگی واقعیت/ارزش، ترجمه: فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران: چاپ اول.
- ۶- پرور، اسماعیل (۱۳۸۲) گلبانگ عدالت، کتاب بوستان قم، مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما، چاپ اول، قم.
- ۷- پنگل، آهرنزدرف، توماس پیتر، (۱۳۸۴) عدالت در میان ملل، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، چاپ اول.
- ۸- تبیت، مارک، (۱۳۸۴) فلسفه‌های حقوق، مترجم: حسن رضایی، گروه پژوهشی، مشهد.
- ۹- توسلی، حسین، مبنای عدالت در نظریه جان راولز، مجله نقد و نظر، دوره‌ی سوم، شماره ۲-۳، ۱۳۷۶ ه. ش.
- ۱۰- حلاق، وائل (۲۰۱۴)، مقالات فی الفقه (دراسات حول الشریعة)، ترجمه و تحریر: فهد الحمودی، مرکز نماء للبحوث والدراسات، بیروت، الطبعة الاولى.
- ۱۱- دره‌بیدی، جعفر محسنی، (۱۳۹۹)، دین و دموکراسی در فلسفه سیاسی جان راولز، قصیده‌سرا، تهران، چاپ اول.
- ۱۲- راولز، جان (۱۳۸۳) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز.
- ۱۳- راولز، جان (۱۳۹۰) نظریه عدالت، ترجمه: محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. تهران
- ۱۴- راولز، جان (۱۳۹۰) قانون مردمان، ترجمه جعفر محسنی، تهران ققنوس.
- ۱۵- راولز، جان (۱۳۹۳) لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: ثالث.
- ۱۶- راولز، جان، (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه: عرفان ثابتی، انتشارات ققنوس، تهران، چاپ اول.
- ۱۷- زگبسکی، لیندا، (۱۳۹۶)، فضایل ذهن، تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت، ترجمه

- امیر حسن خداپرست، تهران، نشر کرکدن.
- ۱۸- سرل، جان آر، (۱۳۸۵) افعال گفتاری، ترجمه: محمدعلی عبدالهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول.
- ۱۹- طوسی، خواجه نصرالدین (۱۳۶۰) اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، تهران.
- ۲۰- فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، اخلاق دین‌شناسی (پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه)، نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- ۲۱- کلی، جان، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه: محمد راسخ، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۲۲- لاگلین و دیگران، (۱۴۰۰)، قانون سیاست است، ترجمه: حبیب‌الله فاضلی: انتشارات نگارستان اندیشه، چاپ نخست، تهران.
- ۲۳- لاگلین، مارتین، (۱۳۹۴)، مبانی حقوق عمومی در غرب، ترجمه: محمد مقتدر، نشر مجد، چاپ اول.
- ۲۴- موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۱ ه.ش.
- ۲۵- میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران ۱۳۸۴ ه.ش.
- ۲۶- نوسباوم، مارتا، آمارتیا سن، (۱۳۹۹)، کیفیت زندگی، انتشارات شیرازه، چاپ سوم.
- ۲۷- همپتن، جین، ۱۳۸۰ فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو، تهران چاپ اول.
- ۲۸- هوتنر، ژاک کنن، توکویل، ترجمه: بزرگ نادر زاد، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۹.
- ۲۹- واعظی، احمد، (۱۳۸۴) جان راولز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، بوستان کتاب، مؤسسه‌ی آموزش عالی بحر العلوم، چاپ اول.
- ۳۰- ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۰) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.
- ۳۱- ویکس، ریموند (۱۳۸۹) فلسفه‌ی حقوق از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم، ترجمه‌ی فاطمه آبیاری، چاپ اول، رخداد نو، تهران.

لاتین

- 32- Aristotle(2009) (NE) The nicomachean Ethics, Translated by David Ross, Oxford: Oxford University press.
- 33- Borgebund, Harald (2010) Liberal Constitutionalism: Re-thinking the Relationship between Justice and Democracy. Ph D thesis, University of York.
- 34- Daniels Norman (editor) 'Reading rawls', Stanford University press , 1898
- 35- Dwokin Ronald, "foundation of libral equality" published in "The Tanner lectures on human valves", edited by Grethe Peterson ,1990
- 36- Dwokin Ronald ,Taking Rights Seriously ,Harvard University press , 1979

- 37- Freeman, Samuel. (2007). John Rawls, London: Rutledge Press.
- 38- Freeman, Samuel. (2007). Justice and Social Contract: Essay on Rawls Philosophy, London: Oxford University Press.
- 39- Fridrich, Carl Joachim: the philosophy of law in historical prespective, Chicago, the university press, 1964.
- 40- Kymlicka Will 'contemporary political philosophy 'Clarendon press ' 1999 .
- 41- Michelman, Frank. (2004). The Constitutional Essential of Political Liberalism, Fordham Law Review, Vol. 72, Issue 5, pp.1407-1420.
- 42- Rawls John "A Theories of justice" oxford university press '(first published '1971) 1999.
- 43- Rawls John "A Theory of justice" oxford university press '(first published '1971) 1999.
- 44- Rawls John lectures on the history of moral philosophy 'edited by Barbara Herman 'Harvard university press '2000.
- 45- Rawls John "justice as fairness" 'Harvard University press '2000.
- 46- Rawls John "justice as fairness" 'Harvard University press '2000.
- 47- Rawls John "political liberalism" Columbia university press '(first publication '1993) '1999.
- 48- Rawls John 'collected papers 'edited by Samuel freeman 'Harvard University press 1999.
- 49- Rawls John 'the law of peoples with the idea of public reason revisited ' Harvard university press 'fifth printing '2000 'inprinted in the United States of America.
- 50- Rawls John 'the law of peoples with the idea of public reason revisited ' Harvard university press 'fifth printing '2000 'inprinted in the United States of America.
- 51- Rawls, John.. Justice as Fairness, Political not Metaphysical(IOC) in John Rawls: Colleted Papers.(421-448).
- 52- Rawls, John.. Justice as Fairness, Political not Metaphysical(JFPM) in John Rawls: Colleted Papers..
- 53- Sandel Michael 'liberalism and the limits of justice 'Cambridgs University press 1892.
- 54- Silje, Langvant. (2016). Legitimate, but Unjust: Just but Illegitimate, Rawls on Political Legitimacy, Philosophy and Social Criticism, Vol. 42 (2), pp.132-153.
- 55- Steiner, H. (1994). An Essay On Rights, Oxford: Blackwell.
- 56- Universal declaration of human rights. (1948), in H.R: A compilation of international instruments, vol 1.
- 57- Whit, Angela. (2011). A Rawlsian Idea of Deliberation Democracy, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree in Doctor of Philosophy Electronic Thesis and Dissertation Repository. Western University Available at: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article1465&contextetd>

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۶۵ - ۲۴۳

بررسی مؤلفه‌های «شفقت» پل گیلبرت در «طفلی به نام شادی» از شفیعی کدکنی

احمد فرزانه^۱

نزهت نوحی^۲

حیدر حسنلو^۳

چکیده

گیلبرت گوهر و ماهیت شفقت را، مهربانی بنیادین همراه با آگاهی عمیق از رنج بردن خود و دیگر موجودات به همراه آرزو و تلاش برای تسکین آن می‌داند. از اینرو پژوهش حاضر با هدف بررسی مؤلفه‌های «شفقت» پل گیلبرت در کتاب شعر «طفلی به نام شادی» اثر محمدرضا شفیعی کدکنی شکل گرفته است. این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی تحلیلی به موضوع شفقت در کتاب طفلی به نام شادی بر اساس مؤلفه‌های روان‌شناسی گیلبرت پرداخته است. واکاوی این کتاب شعر نشان می‌دهد که مفاهیم مرتبط با شفقت از دیدگاه آرا و نظریات روان‌شناسی گیلبرت جایگاهی قابل اعتنا در این اثر مهم دارد. به بیان دیگر ابعاد و زیر مجموعه‌های دوازده گانه شفقت گیلبرت با غالب اشعار شفیعی کدکنی قابل انطباق است و با توجه به همزمانی شفیعی کدکنی با گیلبرت وجوه اشتراک معنایی زیادی در منظومه شفیعی کدکنی شایان تأمل و بررسی بیشتر و گسترده‌تر است. این مسئله حاکی از غنای فرهنگی و ادبی و روانشناسی شاعران معاصر است که متأسفانه کمتر مورد توجه قرار گرفته و در عوض علوم امروزه‌ی غربی و پیشرفته‌ی روان‌شناسی مؤید این نظریات است.

واژگان کلیدی

شفقت، مهربانی، گیلبرت، طفلی به نام شادی، شفیعی کدکنی.

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

Email: Ahmadfarzaneh7126@gmail.com

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

Email: Nezhat-noohi@yahoo.com

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

Email: nastuh49@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۵

طرح مسأله

عصری که در آن به سر می‌بریم، سرشار از اتفاقات نو ویدیعی است. عصری که مرزهای علم با روش‌های برگرفته شده از سنت‌های حکمت‌آمیز باستانی عجین شده است. این یکپارچگی برای ما ابزارهای بسیار موثری فراهم کرده است که با استفاده از آن‌ها می‌توانیم توان بالقوه خود را بیدار کرده و از رنج بشر بکاهیم. درمان متمرکز بر شفقت که پایه سال‌ها پژوهش استوار است و ابداع پروفسور گیلبرت و همکاران او است، علم تکاملی، رفتار درمانی، علوم اعصاب و روانشناسی شرقی را با هم یکپارچه کرده تا رویکردی علمی، مؤثر و نظام‌مند برای مواجهه با مشکل رنج انسانی ارائه کند (خی، ۱۱۴: ۲۰۲۱).

در طول دهه اول قرن ۲۱ کاربرد و تحقیق پیرامون شفقت به عنوان فرایندی فعال در جریان روان درمانی رو به فزونی یافته است. البته مهربانی رای حداقل ۲۶۰۰ سال محور تمرینات، جهت شفای هیجانی بوده است. علاوه بر این در بسیاری از مذاهب جهان عبادات خاصی وجود دارد که مبتنی بر تجربه کردن مهربانی به عنوان یک منبع تسلی هیجانی و رستگاری می‌باشد (نف، ۲۰۱: ۲۰۲۳).

در سال‌های اخیر تعاملات زیادی بین افکار فلسفی شرقی، خصوصاً بودائیسیم و روان‌شناسی غربی صورت گرفته است که منجر به ایجاد راه‌های تازه‌ای برای درک و ایجاد بهزیستی روانی شده است. روانشناسی بودایی تمرکز زیادی بر تحلیل و درک ماهیت خود دارد. خیلی از مفاهیم و عقاید آن‌ها توسط محققین علاقه‌مند به فرآیندهای درونی انسان‌ها به اثبات رسیده است. یکی از مفاهیم مهم بودایی که در روانشناسی غرب ناشناخته مانده ولی به خودآگاهی و خودنگری مربوط است، سازه یا مفهوم شفقت به خود می‌باشد (کانورسانو، ۹: ۲۰۲۰).

شفقت به خود را می‌توان به عنوان یک موضوع مثبت نسبت به خود، زمانی که همه چیز بد پیش می‌رود، تعریف کرد. شفقت به خود به عنوان یک صفت و یک عامل محافظ موثر برای پرورش انعطاف‌پذیری عاطفی محسوب می‌شود، به طوری که به تازگی روش‌های درمانی با هدف بهبود شفقت به خود توسعه داده شده است (دی فابیو، ۱۵۱: ۲۰۲۱).

شفقت معمولاً به صورت مهربانی نسبت به دیگران بیان شده است، اما در روانشناسی بودایی این باور وجود دارد که احساس شفقت نسبت به خود ضروری‌تر از شفقت نسبت به دیگران است. شفقت به خود موجب احساس مراقبت فرد نسبت به خود، آگاهی یافتن، نگرش بدون داوری نسبت به نابسندگی و شکست‌های خود و پذیرش این نکته که تجارب وی نیز بخشی از تجارب معمول بشری است، می‌گردد (نف، ۲۰۶: ۲۰۲۳). در واقع شفقت نسبت به خود، مستلزم پذیرش این نکته است که رنج شکست و نابسندگی‌ها بخشی از شرایط انسانی است و همه‌ی انسان‌ها و

از جمله خود فرد مستحق مهربانی و شفقت است. شفقت در مدل نف شامل سه ساختار غربی مهم می‌باشد:

(۱) ذهن آگاهی آگاهی متمرکز و منعطف، پذیرش و نگاهی شفاف به ماهیت رنج
(۲) مهربانی با خود، توجه آمیخته با ملاحظت و مراقبت نسبت به شخص خود به جای انتقاد و قضاوت‌های گزنده

(۳) حس اشتراک در انسانیت، دست یافتن به این شناخت که همه‌ی انسان‌ها در گذر از زندگی با رنج و درد مواجهه می‌گردند و این حس مشترک به فرد امکان دهد که بین تجربه‌ی شخصی خود با تجربه کل بشریت ارتباط برقرار کند (نف، ۲۰۷: ۲۰۲۳).

شفقت به خود، از ترحم به خود متمایز است و وقتی فرد نسبت به خود احساس ترحم و دلسوزی دارد بیشتر کند، احساس عدم پیوستگی با دیگران می‌کند و در نتیجه بیشتر مشغول مشکلات خود می‌شود و فراموش می‌کند که دیگران هم مشکلاتی مشابه و گاهی بدتر دارند. بنابراین حس ترحم و دلسوزی موجب اغراق و تمدید رنج‌های شخصی می‌شود که این فرایند فرد را در احساسات خود بیشتر فرو برده و فاصله گرفتن از موقعیت‌های عاطفی را دشوار می‌کند (گیلبرت، ۱۱۰: ۲۰۲۰).

گیلبرت گوهر و ماهیت شفقت را، مهربانی بنیادین همراه با آگاهی عمیق از رنج بردن خود و دیگر موجودات به همراه آرزو و تلاش برای تسکین آن می‌داند. این تعریف گیلبرت شامل دو بعد اساسی شفقت است. اولی به نام روانشناسی مشغولیت شناخته می‌شود و شامل آگاهی از حضور رنج و دلایل آن و حساسیت به آن است. بعد دوم به نام روانشناسی تسکین شناخته می‌شود و شامل انگیزش و تعهد جهت برداشتن گام‌های عینی برای رفع و تسکین رنجی است که با آن مواجهه می‌شویم. آرام شدن از طرف افراد محبوب زندگی آن قدر بدیهی به نظر می‌رسد که به دنبال دلیل آن و معنی آن برای بهزیستی خود نیستیم. تکامل شگفت انگیز گونه انسان باعث شده تا ما در حضور دیگرانی که با ما گرم و مهربان‌اند و از ما مراقبت می‌کنند آرامش، امنیت و شجاعت را تجربه کنیم. پژوهش‌ها نشان دهد که از روز تولد تا روز مرگ شفقت و مهربانی دیگران تاثیر عظیمی روی بلوغ، مغز، فعالیت بدن هیجانات و بهزیستی کلی ما دارد. پژوهش گران همچنین کشف کرده‌اند که برخورد مشفقانه با دیگران روی کیفیت زندگی و همین طور نحوه مقابله ما با مشکلاتی مثل اضطراب اثر بزرگی دارد ما به واسطه ارتباط گرم و ملایم مشفقانه با دیگران آرام می‌شویم و می‌توانیم با شفقت ورزی و مهربانی با خودمان راه‌های سالم‌تری برای پاسخ به چالش‌های زندگی ایجاد کنیم (گیلبرت، ۲۲۶۱: ۲۰۱۹).

۱. روش پژوهش

شیوه کار در این پژوهش روش تحلیل محتوای کیفی است در واقع با تحلیل داده‌ها و مشاهده اسناد، ارتباط‌های معنایی و پیام‌های اسنادی دریافت می‌شوند. جمع‌آوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای صورت گرفته است. برای سهولت دریافت معانی و مفاهیم مشترک میان ابعاد مختلف نظریه شفقت گیلبرت و اشعار منتخب دکتر شفیعی کدکنی، پس از شرح مختصر هر یک از زیر مجموعه‌های تشکیل دهنده شفقت گیلبرت ابیاتی از کتاب‌های شعر دکتر شفیعی کدکنی که حاوی معنی و مفهوم نزدیک به مؤلفه یادشده باشد، مطرح می‌شود.

شفیعی کدکنی از محققان بزرگ شعر فارسی و عرفان ایرانی و نیز از شعرای بزرگ نسل دوم شعر نیمایی است که با انتشار ۱۷ دفتر شعر در قالب سه مجموعه آئینه‌ای برای صداها (هفت دفتر شعر) و هزاره دوم آهوی کوهی (پنج دفتر شعر)، طفلی به نام شادی (پنج دفتر شعر) برگی از دفتر قطور شعر معاصر ایران زمین را به خود اختصاص داده است. «طفلی به نام شادی» مجموعه پنج دفتر شعر است. سروده‌هایی از دهه‌های مختلف شاعری م. سرشک که بیشتر بر اساس اندیشه‌ها و حال و هوای مشترک منظم شده‌اند نه ترتیب زمانی. «زیر همین آسمان و روی همین خاک» اولین دفتر شعر این مجموعه، دربرگیرنده درنگ‌های شاعرانه بر محیط پیرامون و زندگی اجتماعی است، تأملی سرزنش‌بار بر نمادهای دروغین مدعیان راستین، تضادی عمیق میان ایستایی و سرسختی جلوه‌های جمود اندیشه و پویایی حیات پیوسته رخ نشان می‌دهد و از عناصر ثابت invariant این شعرهاست. گویی تارهای آن، تعریف ایستایی، و پودها، فوران جنبش و حس و حرکت است، و بر بستر فراهم آمده از این بافت و context تصویرها شکل گرفته‌اند. صدای شاعر در این دفتر بیشتر اعتراضی به تباهی اجتماعی است. در ابتدای دفتر، قصیده ۲۶ بیتی «دییاجه» در ستایش هنر، همچون مانیفست و بیانیه شاعرانه‌ای علیه هر چه زشتی و سکون است قد علم کرده و پرچم افراشته است (شفیعی کدکنی، ۱۴۰۰: ۱۶). شاعر هر چیز جز جمال را در معرض مرگ و نیستی می‌بیند. دوام گیتی بر اعتدال اضداد استوار است. هر تنش و هر تضاد، به سوی زیبایی و جمال می‌پوید. هنر بر خلاف علم و فلسفه دریچه‌ای جاودانه بر بشر گشوده است. از دید شاعر، مایه جاودانگی ادیان هم استدلال‌های کلامی نیست بلکه ادیان هم تنها از رهگذر هنر در میان مردم باقی می‌مانند (همان: ۱۵).

در دفتر دوم «هنگامه شکفتن و گفتن» تأملات درون‌نگرایانه‌تری مطرح شده است. شاعر در معنای زندگی و مرگ و ماهیت ادیان و حقیقت انسان و مفهوم آزادی و ایمان اندیشه و درنگ کرده است. شادی عارفانه‌ای که در کتاب موج می‌زند و روحی امیدوار که از ورای همه شک‌ها، از آنسوی «عقربه‌های ترس» (همان: ۱۸۲) مؤمنانه به عشق چشم دوخته است، خواننده را به

فضایی متفاوت با دفتر اول راه می‌دهد. اگرچه زمان چون اره‌ای است که درخت عمر را به خش خشی پنهان اره می‌کند (همان: ۱۸۷)، اگرچه شاعر با اژدها در چاه افتاده است، رودخانه ُ زمان بر هر چیز گذر دارد و در ساحل آن نوری هست که بر دل همه کس می‌تابد. حتی اگر سنگ پشت پیر خبر نداشته باشد در دل هر سنگ سرد، شراره‌ای نهفته است (همان، ۱۹۰-۱۹۱). پس نمی‌توان هستی را پوچ دانست زیرا انسان همواره در انتظار برآورده شدن امید خویش است.

دفتر سوم «از همیشه تا جاودان»، تأملاتی در خود شعر است و سرودن، پیامی به شاعران. شاعر خود را چون مرغی می‌بیند که مهجور و مشتاق می‌خواند (همان: ۲۰۲). شعر نابیوسان، جان او را تسخیر می‌کند (همان: ۱۹۷). نیروی شعر، پویایی همیشگی است که در هیچ مقامی فرو نمی‌آید و کارش شکار پنهان‌ها و نهان داشتن آشکارهاست.

هر چند حضور طبیعت در شعر سرشک همیشگی است، می‌توان گفت در دفتر چهارم «شیپور اطلسی‌ها» به اوج می‌رسد. درنگ و تأمل در طبیعت، شادی حضور در لحظه‌های ناب درخت، شادی معلق زدن کبوترها، این ساکنان همیشگی یاد شاعر، در کنار سرود سرو و صنوبر، آلاله و اطلسی، ارغوان، گل یخ، شقایق، گل‌های داودی و پرنده‌ها! پرنده‌ها که به «وحی غریزه» بعد پنجم درخت را ادراک کرده‌اند! در دفتر «شیپور اطلسی‌ها» شفییعی با درختان زندگی می‌کند و سرود خود و مرغان خود را با ساز درختان کوک می‌کند.

پنجمین دفتر و تغزلی‌ترین دفتر این مجموعه «در شب سردی که سرودی نداشت»، دیدارگاه ما با «قهرمان لیریک» (همان: ۳۲) شاعر است. هر چند در دفتر چهارم نیز لیرسم برجسته است، دفتر پنجم با چهارده غزل، چهارده رباعی چند مثنوی و هائیکو و تعداد زیادی شعر سپید، عاشقانه‌ترین تغزل‌های شفییعی است. تعدادی از سروده‌های عاشقانه این دفتر با اندیشه معشوقی ازلی همراه است. سروده‌هایی نیز در ماهیت خود عشق است و مبارک بادش. در اینجا با رقص روح و سماع واژگان به جشنی دعوت می‌شویم که در آن، رقصنده را از رقص نتوان باز ساخت (همان: ۳۳۲).

۲. مبانی پژوهش

۲-۱. مؤلفه‌های شفقت از دیدگاه گیلبرت

از نگاه روان‌شناسان، کسب شفقت و ایجاد روحیه مشفقانه دارای منابع و مؤلفه‌هایی است که با توجه به تعاریف و شاخصه‌های ارائه شده توسط روان‌شناسان میتوان آن‌ها را به دست آورد. انگیزه مفید بودن برای خود و دیگران میتواند در دفع رنج و رسیدن به تسکین مؤثر باشد. این انگیزه به ایجاد حساسیت و آگاهی از هیجانات ذهنی توجه آگاهانه نسبت به رنج خود و دیگران توانایی کشف دلایل رنج هشیاری و درک آگاهانه تعهد و مسئولیت برای پیشگیری از رنج و

رسیدن به التیام و آرامش کمک می‌کند.

اساس مفهوم شفقت از نگاه گیلبرت ملاطفت به همراه آگاهی عمیق از رنج افراد و سایر موجودات زنده و همچنین، آرزو یا تلاش برای رهایی از آن می‌باشد (فروغی و همکاران، ۱۴۰۱). مؤلفه‌های شفقت در این نگرش دارای دو بعد مهم هستند:

(۱) اشتیاق: که به حساسیت و آگاهی از رنج و دلایل آن اشاره دارد.

(۲) التیام: شامل انگیزه و تعهد نسبت به تلاش و گام برداشتن جهت کاهش رنجی است که با آن روبرو می‌شویم (فروغی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۴۰).

الگویی که گیلبرت در قالب دو بعد ارائه می‌دهد به ویژگی‌ها بعد اشتیاق، و مهارت‌های شفقت بعد التیام، تقسیم بندی می‌شود:

- بعد اشتیاق (ویژگی‌های شفقت)

این بعد به توجه ذهن و درگیر شدن به رنج اشاره دارد. ارتباط آمیخته با شفقت از جنبه‌های متعددی برخوردار است و همه آن‌ها آگاهی و حساسیت نسبت به رنج را آسان می‌کند. این روش به جای اجتناب از تجربه دردناک با پذیرش همراه است و به عبارت دیگر در برابر آن چه که تحملش سخت است بجای اجتناب و انکار آن با گشودگی و پذیرش خاطر با مشکلات و رنج‌ها روبرو شویم بعد اشتیاق شامل شناسایی و تشخیص رنج‌ها و همچنین پرورش استعدادها و شایستگی‌ها برای ایجاد رفتارهای نوع دوستانه و حمایت‌گرانه است و از مؤلفه‌های اصلی در جهت ایجاد روحیه مشفقانه محسوب می‌شود و شامل توجه به بهزیستی حساسیت به رنج، همدردی، تحمل پریشانی، همدلی و دیدگاه غیر قضاوتی است (کارمایکل و نف، ترجمه زارعی، ۱۳۹۹: ۶۹).

- بعد التیام (مهارت‌های شفقت)

این بعد از شفقت به ایجاد درک منطقی و خردمندانه مهارت رفتاری جهت اقدامات مفید و مؤثر برای مقابله با رنج است. چنین مهارتی موجب حرکت در جهت برطرف کردن رنج و دلایل بروز آن است همچنین موجب احساس تعهد و مسئولیت برای حل کردن مشکلات و برخورد منطقی با آنان است. کریستوفر گرمر معتقد است: شفقت، یک ویژگی ذهنی است که تجربه دردناک رنج دیدن را تغییر داده و حتی آن را ارزنده و مفید نشان می‌دهد. وقتی در مواجهه با رنج و مشکلات دیدگاهی مشفقانه را در پیش بگیریم احساس آزادی و رهایی و ارتباط بهتر با دیگران بوجود می‌آید (نامور و اشراقی، ۱۳۹۹) با حرکت ذهن به شفقت موجب انعطاف‌پذیری ذهنی و روانی است. همچنین آگاهی ذهنی مهربانی همراه با عشق را در ارتباط با دیگران بوجود می‌آورد، از این رو ذهن آگاهی، تأثیر زیادی در ایجاد مهارت‌های شفقت دارد (کارمایکل و نف، ترجمه زارعی، ۱۳۹۹: ۷۰).

در واقع مهارت‌های شفقت از دیدگاه روان شناسان شامل تحریک و فعال کردن احساس محبت، مهربانی و حمایت در بخشی از مغز است فرد میتواند بیاموزد که با ذهنی آگاه بر افکارش بر احساسها و رفتار خود تمرکز و آن‌ها را کنترل کند. وقتی فردی دارای احساس شرم و خود انتقادگری بالا باشد واضح است که او از یک وضعیت هیجانی درونی سرد و همراه با پرخاشگری استفاده می‌کند (نوری، ۱۳۹۶: ۵۴) بنابراین بررسی مهارت‌های شفقت برای ایجاد ذهنی مشفقانه و رفتاری همراه با ملاحظت و مهربانی لازم و ضروری است که شامل: توجه مشفقانه تفکر مشفقانه رفتار مشفقانه تصویرسازی احساس مشفقانه و تجربه حسی مشفقانه است (گیلبرت، ۲۰۱۷: ۶۹).

۳. بحث و بررسی

در این بخش به بررسی مؤلفه‌های روان‌شناسی شفقت در دفتر شعر «طفلی به نام شادی» از دیدگاه گیلبرت می‌پردازیم.

۳-۱. درگیر شدن

با توجه به هم زمانی شفیع کدکنی و گیلبرت و بعد مکانی و فرهنگی بین آنها وجوه اشتراک معنایی در نظریات اخلاقی و تعلیمی آنان قابل مشاهده است و ما ابتدا ویژگی‌های شش‌گانه تشکیل‌دهنده شفقت در مرحله درگیر شدن (engagement) را معرفی و به توضیح آن می‌پردازیم.

- انگیزه (عشق به بهزیستی خود و دیگران و وطن دوستی)

انگیزه، اولین ویژگی شفقت است؛ این ویژگی در مرکز سیستم‌های مراقبتی سیر تکامل یافته ما قرار دارد. انگیزه همان گرایش عمیق به رهایی خود و تمام موجودات زنده از رنج و علل آن است. رهایی از علل رنج یعنی باید انگیزه داشته باشیم که علل آن را کشف کنیم و سپس پیش‌بینی کنیم و از بروز آن جلوگیری کنیم انگیزه محبت محور محرکی اصلی است که ویژگی‌های دیگر را با هم هماهنگ و هم راستا میکند (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۳۹-۱۴۰).

سبز است. آری این چمن سبز است.

و آرامشی دارد.

این جست و خیز چابک سنجاب زیباست.

آری، بازی کودک به روی تاب

در واژه‌های «مام»، با کودک

آرامش و مهری است کان را می‌توانم دید

هرچند نتوانم

چیزی از آن فهمید.

زیباست آری این چمن زیباست

اما

در چشم من آمیخته با هول و وحشت هاست.

اری

جای شگفتی دارد این بازی از سرزمینی می رسم کانجا

دیسای چنگیزی و یاساهای بعد از آن

از هر طرف دیوارها دارند.

بهر تبسم، بهر بیداری

بهر تنفس، بهر خندیدن

بهر نگاه و مهر ورزیدن

وز بهر اندیشیدن و دیدن (شفیعی کدکنی، دفتر اول، ۱۴۰۰: ۲۶).

در این شعر بازی کودک را به مهر و آرامش تشبیه می کند. همچنین سرزمین مادری

خود را با عناوینی چون تبسم، تنفس، خندیدن و مهرورزی بیان می کند.

طفلی به نام شادی، دیری است گم شده است.

با چشم های روشن براق

با گیسویی بلند به بالای آرزو

هر کس از و نشانی دارد

ما را کند خبر این هم نشان ما

یک سو خلیج فارس سوی دگر، خزر(همان، دفتر اول: ۲۹).

در این شعر عشق به وطن از شمال ایران تا جنوب ایران به تصویر کشیده شده است.

با توجه به موارد فوق دریافت می شود که اندیشه های شفیی کدکنی، متأثر از اندیشه های

والای انسانی است و عواطف بیان شده در دفتر شعر طفلی به نام شادی مانند مهرورزی عاطفه و

نوع دوستی ریشه معرفتی دارد.

ابری چه گونه ابری اندوه،

دیده ای؟

با آذرخشاوژه خود

زار می زند.

هرگز ندیده بودم چشم تو را چنین در خون و اشک غوطه ور

ای مام رنج‌ها
ای میهنی که در تو به خواری
مثل اسیر جنگی یک عمر زیستیم
زین گونه زیستیم و به حق حق گریستیم (همان: ۹۵).

در این شعر، شاعر دوباره علاقه و تعلق خود را به وطن به رخ می‌کشد و زیستن خود را به سان اسیر جنگی تشبیه می‌کند که نمیتواند از وطن دل بکند.

– تحمل پریشانی

صبر، تحمل، شکیبایی و بردباری، در اصطلاح، ترک شکایت از سختی و بلا نزد غیر خداست. شکیبایی و صبر از نشانه‌های بسیار برجسته مؤمنانی است که خداوند در قرآن کریم به ستایش آنان پرداخته است.

«اکثر محققان در این زمینه به این نتیجه رسیده‌اند که ارتباط با رنج درونی خود و دیگران می‌تواند بیشتر باعث تحریک پریشانی شود. نحوه کنارآمدن ما با این مسئله می‌تواند تأثیر بسیار زیادی روی رویکرد ما داشته باشد؛ یعنی با شفقت پیش می‌رویم و با درد درگیر می‌شویم یا از آن اجتناب می‌کنیم و با اینکه سعی می‌کنیم به کاهش پریشانی دیگران کمک کنیم؛ چون می‌خواهیم پریشانی خودمان را از بین ببریم؛ بنابراین چهارمین ویژگی شفقت تحمل پریشانی است که به ما کمک میکند از لحاظ هیجانی با رنج اتصال برقرار کنیم» (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۴۸-۱۴۷). صبر و شکیبایی به عنوان یکی از فضایل اخلاقی در شفیع کدکنی همواره مورد تأکید بوده است.

در واقع صبر و شکیبایی یکی از مهم‌ترین توانایی‌هایی است که بدون آن کسی به نتیجه نمی‌رسد. صبر و بردباری از رموز موفقیت در امر زندگی به حساب می‌آید و کسانی که حلیم بوده و دارای این ویژگی باشند در اداره و رهبری انسان‌ها توفیق بیشتری دارند در واقع همه پیروزی‌ها و دستاوردها، نتیجه شکیبایی و شکست‌ها نتیجه بی‌صبری و عجله در کار بوده است.

در بیکران رعشه دریا
ز صبر ابر
باران شد و به بوته خون سیاوشان
و گونه برشته هامون بی نشان
بارید و نک به حافظه جویبارهاست.
این بازگشته از سفر دور و دیر خویش
می‌بینمش که بر لب هر برگ آشناست (دفتر دوم: ۲۰۵).

در این شعر، شاعر پاداش صبوری ابر را بارانی می‌داند که به خشک زارها می‌بارد.
 اندکی شکیب و هوش بایدت
 تا ببینی این زلال زندگی
 چون به گوش لحظه‌ها چشاند می‌شود،
 وین سرود ترس محتسب چشیده خموش
 بر بلندتر چکاد جامه‌ها، نشانده می‌شود،
 سطر سطر این ترانه سکوت
 از میان مویرگ صدای کوچه‌ها
 رو به سوی وسعتی که زندگی کشانده می‌شود،
 آن سپیده خجسته چون برآید از افق
 در میان شعرهای تو
 سطرهای نانوشته خوانده می‌شود (دفتر دوم: ۲۰۶).

در این شعر، شاعر بصیرت زندگی را با صبر و هشیاری همراه می‌داند و پاداش این صبوری را طلوع خورشید زندگی و آگاهی و بصیرت افراد می‌داند.

– حساسیت به رنج خود و دیگران

حساسیت یعنی توانایی حساس‌بودن با توجه کامل ایجاد حساسیت در توجه، یعنی ما در جریان لحظه‌به‌لحظه تجربه‌های خود قرار بگیریم و احتمال کمتری وجود دارد که چشمان را به حقیقت درد و رنج ببندیم و یا برای اجتناب از درگیر شدن با درد و رنج توجیهی بیاوریم و انکار کنیم شاید برای شروع باید از گشوده شدن به روی غم آغاز کنیم گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۴۲).
 مهم‌ترین مؤلفه تربیتی که در بین اشعار شفیعی کدکنی به وفور دیده می‌شود، مؤلفه‌های دوستی و مصادیق آن است که نشان‌دهنده روحیه نوع‌دوستی شفیعی کدکنی نسبت به هموعان خود است. این نوع‌دوستی و دگرخواهی‌ها در مورد میهن و هم وطنان دیده می‌شود.
 احساس مسئولیت اجتماعی، در شعر شفیعی موج می‌زند. چنین خصیصه‌ای همواره این خطر را داشته است که ناگهان یا به‌تدریج شعر را از درونمایه هنری‌اش تهی کند و فقط آن را به اعلامیه سیاسی و حزبی برانگیزاننده‌ای مبدل سازد که منهای آن دیگر ارزشی نداشته باشد. شعر شفیعی، در همان حال که موج مسئولیت‌آفرینی‌اش سر به اوج می‌زند، از این وادی خطرناک جان به سلامت بیرون برده و ماندگار شده است.

هر چند زروزگار در رنج و غمیم
 وز دوری یکدگر همواره دژمیم

صد شکر که در سراچه کوچه دل
همسایه دیوار به دیوار همیم (دفتر سوم: ۲۳۹).

در این سروده شاعر، به مهرورزی و نوع دوستی بین افراد اشاره می‌کند، چه افراد همسایه دیوار به دیوار هم دیگر باشند و چه دل هایشان به هم نزدیک باشد در هر صورت هر دو همسایه اند.

با نیروی کشیب و به شادی و فر بخت
کردی عبور از دل دی ماه سرد و سخت
دیوانگی دی خردت را زیان نداد
شادیت بی کرانه و خوش باد ای درخت (دفتر چهارم: ۲۶۸)

شفیعی کدکنی علاوه بر نوع دوستی به طبیعت و پایداری طبیعت نیز علاقمند است. در اشعار او جلوه‌های طبیعت به وفور دیده می‌شود.

– عدم قضاوت

گیلبرت در تعریف از واژه شفقت می‌گوید: «شفقت یعنی قضاوت نکردن و سرزنشی نبودن. هم در مسیحیت و هم در آیین بودایی سخت نگرفتن به دیگران و آزارنرساندن به دیگران از روی خشم یا کینه از ویژگی‌های اصلی مهربانی و شفقت به حساب می‌آیند. مغز ما همواره در حال قضاوت کردن است و ما از خیلی از آنها آگاه نیستیم با این حال در اینجا مسئله این نیست که به قضاوت‌های خودکار خود پاسخ بدهیم بلکه باید متفکتر باشیم تا اعمالمان بیشتر مبتنی بر شفقت خرد و انتخاب باشند. اگر فقط رویکردی منتقدانه و با عصبانیت داشته باشیم، عملاً در تضاد با شفقت حرکت کرده‌ایم» (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۵۷).

یکی از اساسی‌ترین ارزش‌ها و مکارم اخلاقی در زندگی اجتماعی و روابط انسانی گذشت از خطاهای دیگران و پذیرش عذر آنان است. این ویژگی می‌تواند دشمنی‌ها را از بین برده و محبت دوستی و اتحاد را در پی داشته باشد زیرا انسان‌ها در روابط اجتماعی و در تعامل با یکدیگر ممکن است دچار اشتباه و حتی ظلم نسبت به همنوعان خود شوند؛ بنابراین به منظور حفظ و استحکام روابط بین افراد بهتر است که عذرپذیر باشیم تا بدین‌گونه کینه‌ها و دشمنی‌ها جای خود را به دوستی‌ها و مهربانی‌ها بدهند.

گنجشکِ ژاپنی، که درین پشتِ پنجره
از بامداد، نغمهٔ توحید می‌زنی
گنجشکِ ژاپنی!

گنجشک‌های میهن من نیز چون تواند
هم با زبان و لهجه تو نغمه می‌زنند
زنهار این هوس نفتد در سرت که تو،
این لهجه جهانی خود را بدل کنی
گنجشک ژاپنی!

بادا که مردمان، همه، روزی به یک زبان
— آن هم زبان مهر —
با یکدگر سخن بسریند و بینشان،
مرز زبان نباشد و عرض تباینی
گنجشک ژاپنی!

در این شعر پر از احساس شاعر افراد جهان را به مهرورزی با یکدیگر در تمام دنیا دعوت می‌کند و زبان مشترک مردم دنیا را زبان مهر اعلام می‌کند (دفتر چهارم: ۳۱۶).

— همدردی

یکی از مهم‌ترین مهارت‌های اجتماعی و پل ارتباطی ما با دیگران همدردی است که هر فردی برای حضور مؤثرتر در جامعه و ارتباطات خود باید آن را کسب کند. همدردی عبارت است از توانایی تأثیر گرفتن از پریشانی خود و دیگران جالب است که در مسیحیت همدردی ویژگی اصلی شفقت و مهربانی به حساب می‌آید گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۴۴).

روز والتین

دارد چراغ راهنما سبز میشود.

باید عبور کرد

در پشت سر هجوم جوانی و یادها

امروز

روز عشاق

افسوس

روز والتین است.

پشت چراغ قرمز

در چارراه دخترکی ایستاده است.

در دست شاخه‌های گل سرخ

گلبرگ هاش در وزش سرد بادها (دفتر پنجم: ۳۶۰).

در این سروده شاعر بعد از اشاره به روز عشاق با دخترک گل فروشی که در هوای سرد گل محبت به افراد می فروشد، همدردی می کند.

– همدلی

گفته می‌شود همدلی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که در انسان‌ها تکامل یافته است. همدلی ما انسان‌ها را از سایر حیوانات متمایز ساخته است. همدلی یعنی توانایی درک و احساسات دیگری برای چنین منظوری فرد همدل باید بتواند خود را جای دیگری بگذارد. امور را از دیدگاه او ببیند و از خود بپرسد که اگر به جای او بود چه احساسی داشت. همدلی با همدردی، متفاوت است؛ چون همدلی شامل توانایی ما در آگاهی و درک شهودی است. با اینکه همدردی عکس العملی خودکار به احساسات دیگران است همدلی بیشتر با درک و بینش در ارتباط است. «همدلی همان توانایی درک درد و رنج دیگران و علاوه بر این یافتن علل آن است. همدلی مفهومی پیچیده است که به ما این توانایی را می‌دهد، متوجه شویم چگونه با دیگران رفتار کنیم تا بتوانند چیزی را که از ذهن ما می‌گذرد بهتر درک کنند. در حقیقت بدون توانایی درک یکدیگر، بعید بود که تمدن بشری به درجه ای که تاکنون می‌بینیم برسد» (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۴۹).

مضامین، همدلی مدارا و مهربانی با انسان‌ها در اندیشه و کلام شفیعی کدکنی جاری است و در جای جای دفتر شعر طفلی به نام شادی، به نوعی عواطف انسان را تصفیه می کند. او داشتن اخلاق و عاطفه را از امتیازات انسان می‌داند و برای حل مشکلات جوامع بشری ناشی از خشونت بر پرورش فضایل اخلاقی و عواطف عالی انسانی تأکید دارد.

یکی از اشعار در وصف همدلی شفیعی کدکنی، شعر کارگاه قالی می باشد.

با سایه ام گذر بود از کارگاه قالی
 قلبم فشرد و صبرم گم شد در آن حوالی
 دیدم نشسته آنجا در آن نمود غمگین
 خورشید های کوچک با قامت هلالی
 گفتم: بین که این دست، این دست های کوچک
 چون می زند پر و بال بر روی دار قالی
 خواهد که پر گشاید وز این قفس برآید
 اما چه گونه کوشد با نظم لایزالی؟
 در گوش کوچه روزی گر شیونی برآرد
 از روزگار بیند صد گونه گوشمالی
 در هر گره که بندد باغی شکفته خندد

خشما! که باغبان راست زان بهره خشکسالی.
 خورشیدکی، ازین سان، اما مدار عمرش
 روز و شبی ست تاریک، زینگونه در توالی
 در این قفس چه باغی این مرغک آفریده،
 بی سعی باد و باران، با دست های خالی.
 گلبوته ها و مرغان شاد و شکفته هر سوی
 در جانب جنوبی در ساحت شمالی.
 بنگر در آن رخ زرد و آن باغ و بوته ی ورد
 تا پاسخیت باشد، در بهت بی سوالی
 خواهم گر از ملالش، نقشی زنم ز حالش
 گیرد زبان شعرم درماندگی و لالی
 ای کاش ز اخترانم می بود واژگانی
 تا تیره روزیش را نقشی زنم مثالی (دفتر اول: ۷۶).

در این سروده شاعر به زیبایی همدلی با دخترکان قالی باف را به تصویر کشیده است و آنان را به خورشیدهای هلالی تشبیه نموده است. شرایط سخت کاری آنها را می بیند و بسیار اندوهگین از شرایط قالی بافان است و تصمیم دارد به شعرش این شرایط را به تصویر بکشد.

۲-۳. مهارت‌های شفقت

در این بخش، به مهارت‌های شش گانه مربوط به شفقت موسوم به مهارت‌های التیام و پیشگیری می‌پردازیم.

- احساسات شفقت آمیز

در دایره درونی ویژگی‌ها در نتیجه همدلی با درد و حس مرتبط بودن با این درد احساسات شفقت آمیزی در ما برانگیخته می‌شوند با این حال «در دایره بیرونی مهارت‌ها، احساسات ما روی تسکین درد متمرکز هستند و ما با رویکردی دوستانه و مهربانانه با درد و رنج برخورد می‌کنیم... چیزی که در اینجا اهمیت دارد، همان آرزوی قلبی برای کاهش درد و خوشحالی و شور و شمع حاصل از این اتفاق است. می‌توانیم احساسات شفقت آمیز را فرایندی دو مرحله ای بدانیم در ابتدا توجه ذهن آگاه ما را از حقیقت درد و رنج آگاه میکند و همدردی آن را با احساساتی مشابه درگیر میکند؛ در مرحله دوم مهارت‌های شفقت احساسات مثبت مهربانی و دوستی را به کار می‌گیرند و با اشتیاق سعی می‌کنند درد و رنج را تسکین دهند (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۶۳).

اسفند و فرودین، لبه جویبارها
 تا روزگارِ کودکی من
 پُر بود از بنفشه وحشی
 با رنگِ بیقرارِ کبودش
 وان خامشی طنینِ سرودش
 یادآورِ ترنمِ حافظ
 در برگِ برگِ معجزه او کتاب او
 وان تابِ مویِ شاهدِ عهدِ شباب او
 این روزها بهار و بنفشه
 معنای دیگری به من آرد
 وز لونِ دیگری ست
 زرد و سفید و صورتی و گاه قهوه‌ای
 با چهره‌ای به گونه مردم
 با چشم و با دهان و تبسم
 شاید که دلپذیر و قشنگ است
 کز دوده و تبارِ فرنگ است
 شاید کمی اَجَق و جَق، از دور
 در دیدگانِ اهلِ نشابور!
 یعنی چو نیک می‌نگرم، من،
 آن جلوه و جمال ندارد
 وان بوی و حُسن و حال ندارد
 یاد آن بهین بنفشه ایرانی کبود
 حُسنِ فرنگ آمد و آن رنگ را ربود
 تا چند سالِ دیگر
 دردا و حسرتا

کس را به یاد نیست که خود بود یا نبود! (دفتر اول: ۲۱).

در این سروده شفیعی کدکنی، روزگارِ کودکی خود را در زادگاه خود همراه با عناصر طبیعی به بهترین شکل معرفی می‌کند.

- تصویر سازی شفقت آمیز

امروزه از تصویر سازی ذهنی در بسیاری از رویکردهای درمانی استفاده می‌شود. استفاده از تصویر سازی ذهنی برای ایجاد تغییرات روانی و فیزیولوژیکی نسبت به استفاده صرف از تبدلات زبانی بسیار قدرتمندتر است. وقتی درگیر تصویر سازی شفقت آمیز هستیم، سیستم‌های هیجانی و فیزیولوژیکی ذهن و بدنمان را تحریک می‌کنیم اگر این کار را مرتب انجام دهیم تمایلات جدیدی در درونمان شکل می‌گیرند و ذهنمان را به صورت جدیدی سازمان دهی می‌کنند و در نتیجه، مبنای ظهور ذهن شفقت آمیز در ما پایه ریزی می‌شود» (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۶۲-۱۶۳).

شفیعی کدکنی از شاعران معاصر، در تصویرپردازی، گرایش به طبیعت دارد. نوگرایی، عینیت گرایی و اقلیم گرایی، ویژگی بارز تصویرپردازی این شاعر به شمار می‌رود که برگرفته از طبیعت است. شفیعی کدکنی بر این باور است که هیچ تجربه‌ی از تجربه‌های انسانی بی‌تأثیر از نیروی خیال در ارزش هنری و شعری نیست. بنابراین شعر هیچ شاعری، خالی از تصویرپردازی‌های شاعرانه و عنصر تخیل نیست و بخشی از گیرایی شعر و تأثیربخشی آن، ناشی از خیال‌ورزی شاعر و ویژگی‌های هنری خیال‌پردازی شاعرانه است. کدکنی اعتقاد دارد عنصر تخیل یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌هایی است که می‌تواند، شعر شاعر را برجسته سازد و تأثیر بخشی آن را مضاعف کند.

پاییز در ره است و بلوطِ بلندِ باغ

با چند برگِ زرد

«میش» کرده گیسوانِ قشنگش را

وز یاد بُرده است

اندیشهٔ شتاب و درنگش را

از پنجره به کوچه نظر می‌کنم

پاییز در ره است

وینجا درخت‌ها، همه، خندان

و برگ‌ها، چه سبز، چه شاداب!

یا در تبسم‌اند

و یا خواب.

حتّی،

ابری که گاه گاه، برینجا،

می‌بارد
 در رعدِ خویش، خشم ندارد
 یاد آیدم که آنجا
 در زیر آسمان نشابور
 در میهن من
 آه! چه گویم؟
 حتی درخت و سبزه و گل هم
 از انعکاس آنچه تو دانی
 در خشم و اخم و تخم‌اند
 بی بهره از عطوفت قانون
 سر تا به پای زیلی و زخم‌اند.
 پاییز در ره است (دفتر اول: ۲۸).

شفیعی کدکنی در این شعر با عناصر و صور خیال به بهترین شکل به تصویر سازی شفقت امیز پاییز می پردازد. از عناصر اسمان، برگ، رنگ، میهن، گل و سبزه در به تصویر کشیدن شفقت اهتمام می ورزد.

– تفکر شفقت آمیز

گیلبرت در شرح و تبیین تفکر شفقت آمیز می‌گوید: تفکر شفقت آمیز یعنی تصمیم بگیریم با نهایت توان خود استدلال‌هایی شفقت آمیز داشته باشیم برای این کار اول باید با ذهن آگاهانه عقب بایستیم سرعتمان را کاهش دهیم و چیزهایی را که در ذهنمان می‌گذرد. مشاهده کنیم و سپس به روش‌های مختلف به صورتی شفقت آمیز فکر کنیم..... بعضی از اندیشه‌های خاص، باعث می‌شوند در استرس و رنج شدیدی گیر بیفتیم تفکر شفقت آمیز پادزهری برای این مشکل است. (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۶۴-۱۶۵).

شفیعی کدکنی، شاعر معاصر با تأکید بر تفکر مشفقانه در تصویرپردازی از توجه به طبیعت در تصویرپردازی شاعرانه غافل نبوده و می‌توان گفت که او بیشتر از دیگر شاعران معاصر در زمینه تصویرپردازی، طبیعت‌گرا بوده است. او ارتباط نزدیکی با طبیعت داشته و تصویر آفرینش با طبیعت و ویژگی‌های طبیعی و اقلیمی محیط خویش را به هم گره زده است. او در برخی موارد با طبیعت و اجزای آن پیوندی احساسی ایجاد کرده و علاقه خود را به طبیعت، پاک‌ی و صفای آن بیان داشته است.

پنجره بگشوده ام و خیره ام

کاین سحر از شاخه انجیر پیر
 رشته زنجیره این جیرجیر چیست که پیوسته در افزونی است؟
 بی که دمی کاهدش از پیچ و تاب
 بینم و جویم که چه پیش آمده است
 کز سر این شاخه انجیر پیر
 مرغک هر روز دگرگون شده است
 می تند این گونه برین جیرجیر
 حنجره اش خسته نگشته دمی
 (موج گریزنده شط شتاب)
 بینم کز لانه خاشاکی اش
 جوجه خود را به درآورده است
 برده که پرواز بیاموزدش در جهت روشنی آفتاب
 بال زنان می پرد از شاخه ای بر سر دیوار و ز دیوار باز
 می پرد آسیمه به روی زمین
 می جهد از شش جهت و چارسوی
 تا نجهد گربه دزد از کمین جوجه او را نبرد چون عقاب (دفتر دوم: ۱۱۸).

– تمرکز حسی شفقت آمیز

تمرکز یکی از حالت‌های ذهن است و ذهن ابزار نیست در دست انسان که به هر نحوی که بخواهد می‌تواند از آن استفاده کند. با تمرکز حسی شفقت آمیز یاد می‌گیریم روی ویژگی‌های حسی شفقت تمرکز کنیم. این کار پایه ای محکم برای انجام کارهای شفقت آمیز فراهم می‌کند (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۶۵).

شفیعی کدکنی در بسیاری از تصاویر شعری خود، تابع رویکرد معاصر در تصویرپردازی است؛ به این صورت که شعر و تصاویر شعری‌اش، تمرکز بر اندیشه سیاسی و اجتماعی وی است. او شاعری متعهد به اجتماع خویش است و یکی از متعهدترین شاعران معاصر به شمار می‌رود و شعرش آیینی است که رخدادها، حوادث اجتماعی، بیداد استبداد، فریاد مبارزان و کشتار آنها را در آن منعکس می‌کند. باید گفت شفیعی کدکنی توانایی خاصی در ایراد مفاهیم سیاسی در قالب تصاویر برگرفته از طبیعت دارد و آنچنان هنرمندانه مضامین سیاسی را در قالب این تصاویر بیان می‌کند که عدم آشنایی با ذهنیت جامعه مدار و سیاسی وی می‌تواند مخاطبان را گمراه کرده و به معنایی ظاهری از شعر او بسنده کنند؛ حال آنکه غایت و هدف

نهایی شاعر بیان اندیشه سیاسی - اجتماعی در قالب این شیوه بیان خاص است.

از تو ای ابلیس از باران لعنت خیس از تو می پرسم
کاندران صبح بهشتی راستی آیا لذت دندان فشردن روی
طعم سیب یا گندم
از درون خواستن برخاست
یا که از متن توانستن
یا نه این بود و نه آن
از شوق دانستن؟ (دفتر دوم: ۱۳۵).

- توجه شفقت آمیز

توجه ما می‌تواند روی هر چیزی که می‌خواهیم معطوف شود وقتی توجهمان را روی چیز خاصی معطوف می‌کنیم چیزهای دیگری از آگاهی مان خارج می‌شوند. «توجه شفقت آمیز، یعنی چطور عمداً توجهمان را به سمت موضوعاتی که برای خودمان و دیگران سودمند است، هدایت کنیم..... چیزی که به آن توجه داریم بسیار مهم است و لزوماً همیشه به معنی درست بودن نیست بلکه به این معنی است که از چیزی که در آن لحظه می‌تواند به ما کمک کند، ذهن آگاه باشیم (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۶۰-۱۶۲).

با تأملی در اشعار شفیعی کدکنی و با بررسی، تجزیه و تحلیل تصاویر شعری وی، روشن می‌شود که مضامین شعری مانند طبیعت، عشق و وطن برای شاعر منبع الهامی غنی در تصویرپردازی بوده است. با تأکید بر این ویژگی شعر وی است که می‌توان گفت وی شاعری درون گراست و تصاویری که ملهم از شفقت و همدلی اند در شعر او غالب است. او نگاه فردی و تجارب شخصی خود را در تصاویر شعری انعکاس داده و در این مورد عینیت گراست. در تصاویر شعری دفترهای نخستین، که از طبیعت الهام گرفته شده‌اند، شاعر بیانگر احساس رمانتیک خود در قالب این تصاویر است. شاعر عناصری از طبیعت را برگزیده و با کاربرد نمادین آنها، اندیشه سیاسی خود را به زبان تصویر ارایه کرده است. مطالعه‌ی در نمادهای شعری او به روشنی مضمون گرایی او در تصویرپردازی را نشان می‌دهد و شاعر با تصاویر ساده ملهم از طبیعت ذهنیت خود را در پرده و به شکلی غیرمستقیم به مخاطب انتقال می‌دهد.

وقتی خزیدن حلزون را

خانه به دوش

و شاد

میان چمن رها

در زیر آفتاب بهاری
بینم که روی جانب رفتن نهاده است
احساس میکنم ما ایستاده ایم و
زمان ایستاده است (دفتر دوم: ۱۸۸).

- رفتار شفقت آمیز

گیلبرت یکی از شاخصه‌های اصلی رفتار شفقت آمیز را شجاعت می‌داند. چون بدون شجاعت فرقی نمی‌کند چقدر با انگیزه باشیم یا همدلی داشته باشیم.... فرد مشفق، انسان ایده آلی است که می‌تواند بر ترس خود غلبه کند تا با درد و مشکلات زندگی مواجه شود و امنیت زندگی خود را به مخاطره می‌اندازد تا بتواند درد و رنج دیگران را کاهش بدهد (گیلبرت و چودن، ۲۰۱۳: ۱۶۵-۱۶۷).

انسان دوستی و شفقت به هم نوع و توصیه به مراعات حال محرومان و یاری کردن درماندگان و ناتوانان گوهر والای انسانی است که اشعار شفیعی کدکنی رونق و جلایی جاودانه و خاص یافته است. شعر او مربوط به لحظات انسان فرهیخته‌ای است که به تاریخ، آسمان، طبیعت، باغ و شهرش نگاه می‌کند و تأثیر خودش را به بیان هنری در می‌آورد و موزون می‌سراید. مباحثی که با دریافت‌های زندگی ما مشترک است و همین می‌شود که «به کجا چنین شتابان؟»، «بخوان به نام گل سرخ» و ... بر سر زبان‌ها می‌افتد.

اشعار هر شاعری نشانگر احساسات درونی او است و هر آنچه از درونش ظهور می‌کند بر قلم می‌آورد. شفیعی کدکنی به عنوان یک اسطوره، پیوند بسیار نزدیکی با هنر دارد و در فرهنگ و تمدن این مرز و بوم ریشه دوانده است و با اشعار خود توانسته حیات فرهنگ و تمدن را در ایران زنده نگه دارد. شفیعی کدکنی در اشعارش به اندوه دوری از وطن (بهشت خاطره) خود که رکنی اساسی در نوستالژی است، از تکنیک فراهنجاری واژگانی جهت ابداع واژه و ترکیبات بدیع، از شعر به عنوان مهمترین رسانه فرهنگی زمینه ساز برای پیروزی انقلاب، از خیال پردازی، الهام گرفتن از عشق و طبیعت ایجاد فضای آزادی خواهی و استبداد ستیزی و ترغیب مردم به مبارزه فکری و عملی با بیداد حاکم بر جامعه اشاره می‌کند و جامعه را با اندیشه‌های خود آشنا و آگاه می‌سازد.

درخت های زمستانی
که گفته است زمستان باغ زیبا نیست؟
که گفته است که باغ برهنه والا نیست؟
که گفته است درخت برهنه در دیماه

کم از درخت بهار است و معجز آسا نیست؟
که گفته است شکوه درخت دیماهان
چنان که گفت خردمند حیرت افزا نیست؟
یکی به باغ برهنه نظاره کن اینک
ببین برهنگی اش در خور تماشا نیست؟
شبی است در دل آن گونه گونه فرداها چه گونه فردا کان را کرانه پیدا نیست
گشای پنجره برگ‌رگ و میش صبح‌دمان
ببین که مرز شب و روز آشکارا نیست
درخت‌های زمستانی و افق ارزیز
که هیچ آینه زین گونه پاک سیما نیست
درخت‌ها همگی کنده آیدت به نظر
ازان که چشم تو آن سوی لحظه بینا نیست
ولی به چشم حقیقت اگر نظاره کنی
کدام میوه و گل هست کاندرا آنجا نیست
اگر ز چشم حقیقت نظر نیاری کرد.
گناه چشم تو است آن گناه آنها نیست (دفتر چهارم: ۲۶۲).

نتیجه گیری

از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است و برای ادامه حیات ناگزیر به هم زیستی با دیگران می‌باشد باید یک سری اصول و قواعد کلی تربیتی و اخلاقی را به عنوان یک شهروند پذیرفته و رعایت کند. بنابراین لازم است همه افرادی که شهروندان یک جامعه محسوب می‌شوند با مؤلفه‌ها و الگوهای تربیتی متناسب با فرهنگ جامعه خود آشنا شده آن را در زندگی فردی و اجتماعی خود به کار گیرند.

در این راستا ادبیات ملل مختلف به عنوان یک رسانه ملی و جهانی می‌تواند بهترین رسانه برای آموزش و انتقال مفاهیم تربیتی به شیوه‌های زندگی اجتماعی در هر دوره ای از تاریخ باشد. شفیعی کدکنی شاعر و استاد توانای ایرانی و شهروندی مسئول و وطن پرست و آگاه در عصر حاضر است که در قبال دانشجویان، هم وطنان و آیندگان احساس وظیفه نموده و به عنوان مربی بزرگ اجتماع، گنجینه چند ساله خود را در قالب اشعار بی بدیل و دل نشین در اختیار خوانندگان قرار داده است.

در این پژوهش به بررسی و مقایسه مؤلفه‌های روان‌شناسی شفقت گیلبرت با اشعار شفیعی کدکنی در کتاب «طفلی به نام شادی» پرداخته شده است. واکاوی این کتاب شعر نشان می‌دهد که مفاهیم مرتبط با شفقت از دیدگاه آرا و نظریات روان‌شناسی گیلبرت جایگاهی قابل اعتنا در این اثر مهم دارد. به بیان دیگر ابعاد و زیر مجموعه‌های دوازده گانه شفقت گیلبرت با غالب اشعار شفیعی کدکنی قابل انطباق است و با توجه به همزمانی شفیعی کدکنی با گیلبرت وجوه اشتراک معنایی زیادی در منظومه شفیعی کدکنی شایان تأمل و بررسی بیشتر و گسترده‌تر است.

فهرست منابع

۱. شفیعی کدکنی، (۱۴۰۰)، طفلی به نام شادی تهران، انتشارات نشر سخن
۲. شفیعی کدکنی، (۱۴۰۰)، گزینه‌ی اشعار تهران، انتشارات مروارید
۳. فروغی، علی اکبر، رئیسی، سجاد، منتظری، نفیسه، و ناصری، مطلب. (۱۴۰۱). اثربخشی درمان شفقت به خود ذهن آگاهانه بر کیفیت خواب، نشخوار فکری و شفقت به خود افراد مبتلا به بیماری‌های قلبی-عروقی. روانشناسی و روانپزشکی شناخت، ۹(۴)، ۱۳۷-۱۵۲.
۴. کارمایکل، کریستین؛ نف، کایل؛ زارعی، مریم. (۱۳۹۹). شفقت به خود: نکات و راهنمایی‌های اصلی که شما در ایجاد شفقت به خود، مهربان بودن به خود، ذهن آگاهی و خودارزشی نیاز دارید. بهار اندیشه.
۵. نوری، حمیدرضا؛ زندگی، دنیا. (۱۳۹۶). شفقت و ذهن آگاهی: نگاهی نو به چالش‌های زندگی. کیان افراز.
6. Conversano, C., Ciacchini, R., Orrù, G., Di Giuseppe, M., Gemignani, A., & Poli, A. (2020). Mindfulness, compassion, and self-compassion among health care professionals: What's new? A systematic review. *Frontiers in psychology*, 11, 1683.
7. Di Fabio, A., & Saklofske, D. H. (2021). The relationship of compassion and self-compassion with personality and emotional intelligence. *Personality and individual differences*, 169, 110109.
8. Gilbert P. (2019). Explorations into the nature and function of compassion. *Current opinion in psychology*, 28, 108-114.
9. Gilbert P. (2020). Compassion: From its evolution to a psychotherapy. *Frontiers in psychology*, 11, 3123.
10. Gilbert P. (Ed.). (2017). Compassion: Concepts, research and applications. Taylor & Francis.
11. Neff, K. D. (2023). Self-compassion: Theory, method, research, and intervention. *Annual review of psychology*, 74, 193-218.
12. Xie, W., Chen, L., Feng, F., Okoli, C. T., Tang, P., Zeng, L.,... & Wang, J. (2021). The prevalence of compassion satisfaction and compassion fatigue among nurses: A systematic review and meta-analysis. *International journal of nursing studies*, 120, 103973

نقش دانشمندان لاهیجان بر گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی در دوران صفویه

معصومه قربانی^۱

محمد سپهری^۲

ستار عودی^۳

چکیده

لاهیجان در این دوره، یکی از ادوار درخشان خود را سپری و دانشمندان لاهیجانی در عصر صفوی از فضای مستعد این دوران بهره بردند، بالیدند و توانستند تأثیرات مهمی در حوزه‌های علمی مختلفی بر فرهنگ و تمدن اسلامی عصر صفوی بگذارند. نتایج و یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد در بین علوم با توجه به افق اندیشه و جهان بینی غالب شیعی در عصر صفوی بسیاری از دانشمندان لاهیجان در علم کلام رشد نموده و تبحر داشته‌اند. حتی برخی از این مشاهیر زمانی که طبیب یا سیاستمدار و حتی شاعر بودند در کنار تخصص خود به مباحث کلامی تعلق خاطر داشته و در این زمینه آثار قابل توجهی از خود به‌جای نهاده بودند. برخی از این بزرگان حتی در عالم سیاست هم دستی مستقیم در امور داشته‌اند. به لحاظ سیاسی وضعیت لاهیجان عصر صفوی زمینه‌های اصلی پرورش چهره‌های فرهنگی، علمی، دینی و غیره را ممکن و زمینه مساعدی برای رشد و ارتقای علمی این دیار و دانشمندانش را فراهم ساخت. حوزه‌هایی همچون فقه، منطق، فلسفه و کلام در میان علوم الهیاتی، حوزه‌هایی مانند دانش طب، نجوم و ریاضیات و نیز دانش سیاست و البته شعر و ادبیات از زمره مهم‌ترین بسترهای فرهنگی و تمدنی‌ای بودند که دانشمندان لاهیجی در این دوران در افق آن بالیدند و نامشان در ایران پرآوازه گردید.

واژگان کلیدی

لاهیجان، عصر صفوی، دانشمندان، علم کلام.

۱. دانشجوی دکتری، گروه تاریخ تمدن و ملل اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Masumeh5252@gmail.com

۲. استاد، گروه تاریخ و تمدن اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Sepehran55@gmail.com

۳. دانشیار، گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Sattar_oudi@yahoo.com

طرح مسأله

دانشمندان لاهیجانی در عصر صفوی از فضای مستعد این دوران بهره برده، بالیدند و توانستند تأثیرات مهمی در حوزه‌های علمی مختلفی بر فرهنگ و تمدن اسلامی عصر صفوی بگذارند. حوزه‌هایی همچون فقه، منطق، فلسفه و کلام در میان علوم الهیاتی، حوزه‌هایی مانند دانش طب، نجوم و ریاضیات و نیز دانش سیاست و البته شعر و ادبیات از زمره مهم‌ترین بسترهای فرهنگی و تمدنی ای بودند که نام دانشمندان لاهیجی در ایران پرآوازه گردید. دانشمندان لاهیجان با توجه به پیشینه و سنت غنی فرهنگی و علمی این شهر از دیرباز، در میان دانشمندان شهیر ایرانی نقش اساسی و مهمی داشته‌اند و بعضاً در حوزه تخصص و دانش خود سرآمد دوران بوده‌اند. اهمیت گیلان در عصر صفوی و پیوندهای مستقیم و غیرمستقیمی که شاهان صفوی با این دیار شمالی ایران داشته‌اند، سبب شد نقش و اهمیت دانشمندان گیلانی و در صدر آن‌ها مشاهیر لاهیجی بیش از هر زمانی در این دوران دیده و درک شود. اهمیت این دانشمندان در فرهنگ و توسعه تمدن اسلامی نوپایی که صفویه بنیان نهاد تا بدانجاست که ضروری می‌نماید پژوهشی درخور و مقتضی در این باره صورت گیرد.

اهمیت علم کلام

فلسفه و کلام از علومی بودند که نه تنها در عصر صفوی بلکه در همه دوران‌های بعد از اسلام در ایران اهمیت و جایگاه ویژه خود را داشتند. شکل‌گیری کلام از قرون آغازین یا به اصطلاح صدر اسلام تا عصر صفوی دگرذیسی و تغییراتی داشت. در قرون اولیه کلام مجموعه‌ای از براهین و استدلال‌ات منطقی بود با پیشفرض گرفتن اصول دین و در جهت دفاع از آموزه‌های دینی. اما از قرن سوم به بعد علم دین یا همان «فقه» از حوزه کلام به تدریج بیرون رفت و کلام مجموعه‌ای شد از مباحث نظری پیرامون خداوند، صفات او، جهان و اداره آن، آدمی و اشیا که همگی بر پایه براهین قرآنی و نقلی استوار می‌گشتند و سپس با حجیت عقل به مسیر خود ادامه می‌دادند. شاید مهم‌ترین تفاوت کلام و فلسفه نیز در همین معنا باشد. زیرا در این میان، علوم دینی و الهیاتی مانند کلام، فقه، فلسفه اسلامی و منطق در دوران صفوی در همه ایران رواج داشت اما در میان دانشمندان لاهیجان این علوم به شدت مقبول و محبوب افتاد و نتیجتاً پیدایش دانشمندان مشهوری در این زمینه تأثیراتی عمده در این دانش‌ها از سوی دانشمندان لاهیجی نهاد. مهم‌ترین چهره در این میان فیاض لاهیجی است.

ملا عبدالرزاق حکیم فیاض

حکیم فیاض از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مشاهیر و دانشمندان لاهیجان در اعتلای تمدن اسلامی در عصر صفوی است. یکی از مباحث مهم در تاریخ علم کلام، بررسی علل و عوامل پیدایش و تدوین این علم و گرایش‌های مختلف آن است. به نظر لاهیجی در آغاز ظهور اسلام تا پایان زمان حضرت امیر(ع)، مسلمانان از بحث و جدل در مسائل دینی برکنار بوده، در صورت بروز اختلاف در معارف دینی، اختلاف مزبور با رجوع به پیامبر(ص) یا حضرت امیر(ع)، برطرف می‌شد. اما پس از آن، به دلیل محدود شدن ائمه اوصیاء(ع)، عدم اظهار علوم خویش و ترویج افکار و اندیشه‌های ناصواب عالمان رسمی، همچون حسن بصری، اختلاف در مسائل دینی شدت یافت؛ از این‌رو، بحث و مناظره در اصول توحید و سایر معارف دینی متعارف شده، به تدریج، تدوین و تصنیف رساله‌ها و کتب کلامی نیز گسترش یافت و در نهایت با وضع اصول و قوانین خاص، علم کلام پدید آمد. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶) وی با اشاره به شکل‌گیری فرق کلامی، از جمله معتزله و اشاعره در اسلام، می‌گوید: فرقه معتزله در پی جدایی واصل بن عطا از استاد خودش حسن بصری، پس از اختلاف نظر در مسئله [مرتکب کبیره]، تأسیس شد؛ و فرقه اشاعره پس از مخالفت ابوالحسن اشعری با استادش ابوعلی جبایی که از علماء معتزله بود، شکل گرفت. (همان: ۴۶ و ۴۷) فیاض، معتزله را فرقه‌ای خردگرا دانسته که اصول اعتقادی خویش را بر مبنای قوانین و استدلال‌های عقلی استوار کرده‌اند؛ تا جایی که اگر ظواهر ادله نقلی برخلاف رأی عقل بود، به تأویل آن می‌پرداختند. در مقابل، اشاعره با تمسک به ظاهر ادله از تأویل اجتناب می‌کردند. این گروه همواره معتزله را به بدعت‌گذاری در راستای عمل بر خلاف ظواهر قرآن و شریعت متهم می‌نمودند. (عطایی نظری، ۱۳۹۰: ۵۳) فیاض لاهیجی جایگاه ممتازش را نخست از سلسله استادان خویش باز می‌یابد و در قدم بعدی تلاش‌های عمیقی که در نوآوری‌های کلامی و فلسفی در تفکر خویش وارد آورد. حکیم لاهیجی تلاش کرد دامنه علم کلام را به میانجی تأملات فلسفی که از استادانش همچون شیخ بهایی و ملاصدرای شیرازی آموخته بود گسترش دهد. دو مؤلفه اصلی این گسترش، نخست ساختارمندسازی کلام شیعی بود و دومین مورد به تلفیق دقایق و لطایف عرفانی صوفیانه با محتواها و مضامین فلسفی و کلامی‌ای بود که شاید در نگاه نخست کمی خشک و غیر منعطف به نظر می‌رسیدند. این موارد را نباید صرفاً یک پرداخت معمولی و مقتضی در دایره درونی همان علوم دانست؛ بلکه گشایش معنایی و آشتی دادن قشر جدیدی از مشتاقان به فلسفه و کلام از مجرای همین تلطیف عرفانی و استعاره پردازی‌هایی مطرح شد که فیاض وارد این حوزه ساخت. تأثیر مهم دیگر فیاض را باید مبنایی ساختن دانش کلام برای فقه اثنی عشری (امامیه) دانست. به بیان ساده‌تر تلاش‌های او بود که باعث شد بسیاری از قواعد فقهی شیعه در رقابت با استدلال‌های فقهی اهل سنت از شالوده و بنیان

مستحکم کلامی و فلسفی برخوردار شود. همه این موارد جزء تأثیرات درونی فیاض بر این حوزه‌ها بود؛ با این حال او تأثیرات مهم دیگری نیز در ارتقای سطح دانش‌های کلامی و فلسفی این دوره نهاد. کمک‌های منظم فکری او در راستای تدوین فلسفه صدرایی (که پدر خانم وی بود) و همچنین ایجاد نظام‌مندی و سازماندهی مدارس علمیه هم در شهرهای مرکزی و هم در زادگاه خودش از مهم‌ترین تأثیراتی هستند که یادبودشان برای همیشه نام فیاض را در زمره نامدارن اندیشه ایرانی و اسلامی جاودان می‌سازد. (عطایی و نظری، ۱۳۹۰: ۵۶)

یکی از مهم‌ترین مصادیق تأثیرات معنوی فیاض در این دوره نگارش کتابی بدیع با عنوان «گوهر مراد» است. این کتاب، یک دوره کامل از کلام اسلامی با استناد به منابع مهم اسلامی است که فیاض لاهیجی آن را به منظور شرح اصول دین و معارف الهی به روش حکما و فلاسفه به رشته‌ی تحریر درآورده است. مؤلف در این کتاب، تابع روش استاد خود ملاصدرا نیست و خود مشرب دیگری را در این کتاب پیش می‌گیرد. این کتاب که شامل امهات مسائل کلام و حکمت و اخلاق و عرفان و اصول پنج گانه دین است، یک مقدمه و سه مقاله و یک خاتمه می‌دارد. مقدمه‌ی آن درباره‌ی مرتبه وجود انسان و فایده‌ی علم حکمت و کلام است. سر مقاله‌ی آن در خودشناسی و خداشناسی و شناخت فرمان خدا و شناخت انبیا و امامان و نتیجه‌ی عمل به آن، یعنی معاد است. خاتمه‌ی کتاب نیز درباره‌ی تهذیب اخلاق و سلوک و مقامات عارفان است. قاضی طباطبایی نیز درباره‌ی اهمیت این کتاب می‌نویسد: «از اشهر تألیفات محقق لاهیجی کتاب گوهر مراد است که به زبان فارسی با عبارات سلیس و دل‌پذیر، تألیف فرموده است و از نفیس‌ترین کتبی است که به زبان فارسی در اصول دین و معارف الهیه و عقاید دینی‌ی اسلامی، نوشته شده است» (قربانی، به نقل از طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۱) حکیم فیاض لاهیجی که در پایان دوره زندگی خود از مهمترین مفاخر لاهیجان به شمار می‌رفت، پس از عمری مجاهدت علمی و اعتقادی، به نقلی در سال ۱۰۵۱ و به نقل معتبرتری در سال ۱۰۷۲ در شهر قم دار فانی گفت و پیکر مطهرش در قبرستان شیخان به خاک سپرده شد.

علیرغم جایگاه کمی و کیفی مباحث معرفتی و عقیدتی در نصوص دینی قرآن و سنت، نص صریحی که بیانگر ساختار عقاید دینی باشد به چشم نمی‌خورد. هر چند آیه شریفه: (أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) (بقره: ۲۸۵)، و برخی نصوص روایی (رجوع کنید: کلینی: ۱: ۵۰؛ صدوق: ۲۳۹؛ طوسی: ۳۰) می‌تواند بیانگر ساختار مباحث علم کلام باشد، اما در تألیفات متعدد ادوار مختلف کلام شیعی کمتر اشاره‌ای به این نصوص و نقش آن‌ها در ساختار مباحث شده است. تعیین تاریخی نقش فیاض در گستره دانش کلامی و فلسفی از مبرر تشریح جایگاه کلام و فلسفه در دوران حیات وی می‌گذرد. در عصر صفوی، بحث و مناظره در

مقوله‌های فلسفی و کلامی و سایر حوزه‌های علوم دینی مورد علاقه فرهیختگان و حتی توده مردم بود. و لذا کار نسخه برداران و صحافان، بسیار رونق داشت. این حقیقت را ژان شاردن فرانسوی در سفرنامه خود اینطور گزارش می‌کند: «در ایران، صحافان هم کتاب صحافی می‌کنند و هم کاغذ و مرکب و قلم و دوات و قلمتراش و سایر انواع لوازم التحریر به فروش می‌رسانند. صحافان، عادت دارند که عصر پنجشنبه یکی از آن‌ها به قرعه انتخاب می‌شود، تا روز جمعه دکان خود را باز کند؛ زیرا روز جمعه، روز تعطیل مسلمین است و چون عموم مردم به مسجد می‌روند، صحافی که روز جمعه باز باشد، بیش‌تر از فروش یک ماه اجناس خود را به فروش می‌رساند. (شاردن، ۱۳۷۴، ص ۷۳). قسمت جوانی عمر فیاض در زمان پادشاهانی از صفویه بود که به لحاظ سیاسی و اقتصاد حاکمیتی اشتها کمتری داشتند. اسماعیل دوم، محمد خدابنده و سپس در زمان شاه عباس کبیر بود که فیاض در اوج تفحص دانش خویش بود. کتاب‌های فقهی که در عصر این شاهان صفوی نوشته شده اند، نسبت به قرن‌های قبل بیش‌ترین رقم را نشان می‌دهد. در دایره المعارف نویسی هم این عصر درخشان است زیرا دومین و مهم‌ترین دایره المعارف حدیثی شیعه در عصر صفوی نوشته شده است. کتاب‌های رجال مهم، مثل «منهج المقال» اثر میرزا محمد استرآبادی یکی از اعلام معروف شیعه در اوایل قرن یازدهم و یا «منتهی المقال فی احوال الرجال»، اثر ابوعلی حائری (م ۱۲۱۶ ق)، از عالمان این عصر در اواخر قرن یازدهم و «نقد الرجال» اثر سید میر مصطفی بن حسین حسینی تفرشی (متوفای بعد از سال ۱۰۴۴ق) و «مجمع الرجال» زکی الدین بن شرف الدین قهپائی در اوایل قرن یازدهم، همه در این عصر نوشته شده است. کتاب‌های تفسیر مأثور، همانند تفسیر نور الثقلین و تفسیر صافی، نیز دست آورد عصر صفوی هستند. (یوسف جمالی و پناهی، ۱۳۸۶: ۷۵)

میرزا حسن لاهیجی

میرزا حسن خلف صالح حکیم عارف، متکلم محقق، مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی مشهور به فیاض است. عبدالرزاق یکی از فلاسفه بزرگ شیعه و از متکلمین سرشناس امامیه می‌باشد. زادگاه وی در لاهیجان از شهرهای گیلان بوده و اقامت و وفاتش در قم صورت گرفته است. از برخی کتب تایخی استفاده می‌شود که گویا مخالفین وی، حکم تکفیر و اخراج او را از شهر قم صادر کردند و او نیز برای حفظ جان و دفاع از خویش با خود سلاح حمل می‌کرد؛ چنان که به همین مناسبت اشاره کرده‌اند که وی در کار تیراندازی و نشانه‌گیری هدف با تفنگ هم کمال شهرت و مهارت را داشت. از بخشی نوشته‌های خود میرزا حسن لاهیجی نیز چنین بر می‌آید که وی در این دوران در تنگنای شدید قرار داشته و تهمت و افتراهای زیادی در حق وی شایع شده بود. او در آغاز کتاب «الفه الرفقه» چنین می‌نگارد:

«... عجیب‌تر از همه، با این که من انزوا برگزیده‌ام و هیچ نام و نشانی در میان مردم ندارم و از قدر و منزلت افتاده‌ام، باز یک عده صحبت از من می‌کنند و یک حرف‌هایی را به من استناد می‌دهند که آن را با گوش خود از من نشنیده‌اند و یک چیزهایی را به من نسبت می‌دهند که با چشمانشان ندیده‌اند... هر طور که دلشان می‌خواهد، مرا می‌خوانند و افتراهایی را به من می‌بندند که هرگز من آن را به زبان نیاوردم... پس ای خدایی که پاک و منزّه هستی! من در این مصیبت به تو پناه می‌برم و در این امر به تو توکل می‌کنم و تو را شاهد می‌گیرم که تو در شهادت کفایت می‌کنی و...» (شاردن، ۱۳۷۴: ۲۷۱)

میرزا حسن لاهیجی در فصل دوم از باب سوم از کتاب «آینه حکمت» خود به دفاع از حیثیت و حقانیت علمای فیلسوف و عارف، قد علم کرده و چنین می‌نویسد:

«هر کس را اندک معرفت به احوال علما باشد، داند که علمای اسلام همیشه در علم حکمت مختلف بوده‌اند و در هر زمانی جمعی کثیر از علمای معروف که شک و قدح در دانش و ایمان ایشان نیست و تشیع ایشان کمتر از شک در روشنی آفتاب و ماه نیست، اهل حکمت و معروف به آن بوده‌اند، چون: خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، امیر محمد باقر داماد و غیر ایشان از علما قدّس الله ارواحهم که تفصیل اسامی ایشان مؤدی به اطّاب می‌شود. این جماعت و جماعت دیگر از متقدمین و متأخرین و معاصرین و متقاربین زمان ما که همه معروف و مشهورند به فضل و ایمان و مدارست حکمت و رعایت آن، و از جمله علمای عظیم الشان، سید علی بن طاووس (ره) در کتاب فرج المهموم که در تحقیق علم نجوم نوشته، گفته که: «برخس و بطلمیوس و اکثر حکما انبیا بوده‌اند، اما چون نام‌های ایشان به زبان یونانی بوده، بر مردم مشتبه گشته و ایشان را نشناخته‌اند. و شیخ بهاء المله و الدین در کتاب «حدائق الصالحین» بعد از نقل این کلام، گفته که «کلام سیّد استبعادی ندارد چه هر کس تأمل و تعمق در این علم شریف کند، توانست که اصول مطالب آن، مستفاد از انبیاء (ع) است و حکم جزم به این معنی کند به حیثیتی که هیچ شک و ریب در آن نداشته باشد.» (شیروانی، ۱۳۳۹: ۵۲۸)

میرزا حسن لاهیجی نیز از جمله آن دانشمندانی است که از این ویژگی افتخارآمیز بی بهره نمانده است. او در مقابل عملکردهای خلاف و ظلم دست اندرکاران حکومت صفوی هرگز سکوت روا نمی‌داشت و بلکه در فرصت‌های مناسب به اقشا و اصلاح آنان می‌پرداخت. او در ضمن کتاب فقهی خود موسوم به «هدیه المسافر» وقتی احکام مسافر را ذکر می‌کند، به گونه ظریف در لابلای بیان احکام به ظلم‌های جاری در جامعه آن دوران اشاره کرده و چنین می‌نویسد: «و ایضاً باید دانست که هر سفری که مشتمل است بر ظلم و جور بر مسلمانان و گرفتن اموال ایشان (در مقابل) اعانت و مدد ایشان، همه داخل سفر باطل است و بسا باشد که این معنی متضمن گشتن‌ها و نشست‌های حرام باشد و گاه باشد که این جماعت گمان کنند که

حفظ اهل اسلام و سرحدات و دفع دشمنان از ایشان می‌کنند و از این جهت سفرشان حق است و جواب این شبهه این است که هر گاه دشمنی حرکت کند یا بیم ضرری از ایشان باشد، نهایتش این است که به قدر آنچه در رفع آن دشمن و رفع ضرر، ضروری باشد از جماعت مسلمین به قدر نسبت احوال ایشان توان گرفت. (همان: ۵۳۰)

اما این همه اموال زیاد که صرف زینت‌ها و تجملات و تنعمات بلکه صرف فسق و معاصی می‌شود و به ضرب چوب و به انواع سیاست اکثر از فقرا و عجزه و بیوه زنان و یتیمان و امثال ایشان می‌گیرند، معلوم است که هیچ‌کدام حق نیست و نسبت و دخلی در حفظ اسلام و مسلمین ندارد بلکه اکثر این‌ها بلکه همه این‌ها سبب خرابی بلاد و آبادانی‌ها می‌شود و به این سبب بسیار مسلمین مضطر به جلاء وطن و گدایی می‌شوند. و همچنین نویسندگان که اعانت این کارها و ضبط دخل و خرج این مال‌ها می‌کنند و همچنین وزراء و کلانتران و داروغگان و عمله و اعوان ایشان همه از این قبیل اند و همچنین ارباب مناصب شرعی و وقفی همه مثل ایشانند اگر چه گمان کنند که تحصیل معیشت می‌کنند چنانچه دانسته شد: (کسروی، ۱۳۷۷: ۹۴)

میرزا حسن لاهیجی همانند اکثر دانشمندان عصر صفوی، توجه ویژه‌ای به زبان فارسی و فارسی نویسی داشت؛ چنان که اغلب آثار مکتوب این عالم پر تلاش که به این زبان تألیف یافته است، نشانگر این واقعیت می‌باشد. نوشته‌های فارسی این شخصیت علمی بسیار روان و شیوا به رشته تحریر درآمده است. او در آثار فارسی خود سعی بیشتر داشت تا نوشته‌هایش برای همه مردم قابل فهم باشد، به همین سبب از معلق نویسی و آوردن اصلاحات و واژه‌های سنگین علمی و نامأنوس که شیوه منشیان آن دوران بود، پرهیز داشت. این موضوع مهم که تا به حال کمتر هم مورد توجه محققان و پژوهش‌گران واقع شده، وی را از سایر اندیشمندان این عصر متمایز می‌سازد و نثر این شخصیت بزرگ را در جایگاه والایی قرار می‌دهد.

میرزا حسن همه آن موضوعاتی را که با مردم ارتباط تنگاتنگ داشت مانند: فقه، اخلاق، عقاید، دعا و... به زبان فارسی نگاشته است و این نشانه آن است که این شخصیت واقع نگر به هدایت و ارشاد مردم با زبان خودشان و به مشکلات اعتقادی و فقهی و... آنان توجه عمیقی از خویش مبذول می‌داشت. البته تألیفات عربی این عالم بزرگ که برای خواص و در رشته‌های خاص به‌طور تخصصی نوشته شده، در عین سنگینی و استحکام مطالب و محتوای آن، از یک نوع روانی و ساده نویسی شیوایی برخوردار است. میرزا حسن لاهیجی نه تنها خود بر فرهنگ شیعی و تمدن اسلامی عصر صفوی تأثیراتی عمیق و بی‌بدیل نهاد بلکه در امتداد حفظ دستاوردهای پدر بزرگوار خویش یعنی ملا فیاض نیز نقشی تعیین کننده و اساسی داشته است. تألیفات آن دانشمند گرانمایه پر از تحقیقات و ژرف نگری‌های فلسفی و کلامی است که اهم آن‌ها عبارتند از: شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیر الدین طوسی، فیاض دو شرح بر این کتاب

نگاشته، یکی مبسوط به نام «شوارق الالهام» و دیگری مختصر به نام «مشارق الالهام»، شرح اول در دو جلد به چاپ رسیده ولی نسخه‌ای از شرح دوم تاکنون شناسایی نشده است. گوهر مرا، به فارسی، که در آن یک دوره مسائل کلامی را بر مبنای مذهب شیعه اثنی عشریه، به صورت شیوا و روان و مختصر بیان کرده است. این کتاب بارها به طبع رسیده و نسخ خطی آن فراوان است. سرمایه ایمان، به فارسی، یک دوره کلام است ولی کوتاهتر از رساله سابق، این کتاب نیز به چاپ رسیده است. (تهرانی، ۱۳۵۶: ۳۲۶) حاشیه بر حاشیه خفزی بر شرح تجرید الاعتقاد فاضل قوشچی. دیوان اشعار، او در اشعارش، «فیاض» تخلص می‌کرد و دارای طبعی رسا و موزون بود و قصاید و غزلیاتی به مناسبت‌های مختلف سروده، دیوانش مکرر به طبع رسیده است.

فیاض لاهیجی عاقبت در سال ۱۰۷۲ قمری در شهر قم دار فانی را وداع کرده و در جوار بارگاه ملکوتی حضرت معصومه (س) مدفون گردید. او داماد بزرگ ملاصدرا بوده و سه فرزند داشته، بدین اسامی: میرزا حسن (که شرح حالش موضوع این داستان است)، ملا محمد باقر که در سال ۱۰۸۳ در هند بوده و اطلاع دیگری از وی در دست نیست، میرزا ابراهیم که مؤلف کتاب القواعد الحکیمیه و الکلامیه است.

در بیست و سوم و بیست و چهارم تیر ماه سال ۱۳۷۲ش، کنگره‌ای در بزرگداشت این حکیم عالی مقام در زادگاه وی در لاهیجان برگزار شد. مادر میرزا حسن، دختر ملاصدرای شیرازی است. این زن فاضل و دانشمند، نامش «بدریه» بوده که در ۱۸ ماه رمضان ۱۰۱۹ - چشم به جهان گشوده است. وی ملقب به «ام کلثوم» بوده و از زنان عالم و فاضل عصر خود به شمار می‌رفت. تحصیلاتش را نزد پدرش انجام داده و در حدود سال ۱۰۳۴ به ازدواج فیاض لاهیجی درآمد و نزد وی به تکمیل تحصیلات پرداخت و در اغلب علوم استاد شد. (شیروانی، ۱۳۳۹: ۳۸۱) می‌گویند که وی با علما جلسات علمی برگزار و با فصاحت و بلاغت با آنها بحث می‌کرد. وفات وی در سال ۱۰۹۰ ق. صورت گرفته است. او خواهر «صدریه» و «زبیده» است.

میرزا حسن لاهیجی در نزد چنان پدری و چنین مادری پرورش یافت و مراتب رشد و کمال را پیمود. تاریخ دقیق تولد وی در دست نیست. شیخ آقا بزرگ تهرانی احتمال داده که تولد وی در سال ۱۰۴۵ صورت گرفته است. اما درباره محل تولد وی، چون پدرش عبدالرزاق ساکن قم بود و در همین شهر با دختر ملاصدرا ازدواج کرده، به گمان قریب به یقین، تولد میرزا حسن در شهر قم اتفاق افتاده است. چنان که صاحب ریاض العلماء به این مطلب اشاره کرده و تأکید دارد. (قربانی، ۱۳۹۶: ۴۶۳)

میرزا حسن، تحصیلات خود را نزد پدر آغاز و چندین سال از محضر وی استفاده کرد اما از سایر اساتید وی در کتاب‌های تذکره و شرح، چیزی ذکر نشده و از آثار وی نیز مطلبی در این زمینه به دست نمی‌آید.

اما اینکه قزوینی در «تتمیم امل الآمل» عنوان نموده که میرزا حسن هنگام فوت پدرش در سال ۱۰۷۲ ق. عاری از فضل و کمال بوده، و بعد از آن توسط شاگردان پدرش تربیت شد. مطلبی است که چندان علمی و تحقیقی به نظر نمی‌رسد. زیرا چند اثر علمی و تحقیقی از میرزا حسن در دست است که قبل از فوت پدرش (سال ۱۰۷۲) تألیف نموده است. مانند مجمع البحرین و حاشیه وافیه فیض کاشانی و دیگر آثار، که در بخش آثار بدان‌ها اشاره خواهد شد. البته این را نیز نباید نادیده گرفت که میرزا حسن لابد مدت‌هایی را بعد از پدر نزد شاگردان وی تلمذ نموده و به ظن قوی نزد حکیم قاضی سعید قمی و همچنین شوهر خاله خود، فیض کاشانی تحصیل نموده است. (تهرانی، ۱۳۵۶: ۴۰۳)

قزوینی همچنین ذکر می‌کند که او مدتی برای تحصیل به عتبات عالیات (نجف اشرف و کربلا و سامرا) سفر نموده است. و در فقه و اصول در آن سرزمین نزد استادان عصر، شاگردی کرده است، اما تاریخ این سفر و استادان وی در این دیار معلوم نیست. میرزا حسن لاهیجی پس از آنکه مدتی را در عتبات عالیات بسر برد و در نزد اساتید بزرگ حوزه‌های علمیه نجف و کربلا استفاده شایان نمود و به مراحل والایی از علم و حکمت دست یافت، آنگاه به شهر مقدس قم بازگشت و به مطالعه، تحقیق، تألیف و تصنیف کتب ارزشمند پرداخت و نیز با تکیه بر کرسی تدریس همانند پدر، در مدرسه معصومیه قم، شاگردان فاضلی را تربیت نمود. در اینجا تنها به ذکر چند تن از این شاگردان که در کتب تراجم نامی از آن‌ها برده شد، بسنده می‌گردد:

میر عبدالرحمن فرزند سید کمال الدین

نصر آبادی در کتاب خود وی را از شاگردان میرزا حسن لاهیجی به شمار آورده و نوشته است که وی از سادات نجیب قم است. و هم اکنون نیز در نزد میرزا حسن مشغول تحصیل علم است.

مرتضی فرزند روح الامین حسینی

به احتمال قوی او از شاگردان میرزا حسن لاهیجی است؛ چنان که بر دو کتاب استادش به نام‌های: مصابیح الهدی و مفاتیح المنی حاشیه زده است و این حواشی در سال ۱۱۱۵ نگاشته شده است. (همان)

محمد فرزند صفی الدین سید محمد حسینی

وی رساله «مجمع البحرين فی تطبیق العالمین» میرزا حسن لاهیجی را نسخه برداری کرده و در آخر محرم ۱۱۰۴ آن را به اتمام رسانده است و در نهایت از میرزا حسن لاهیجی به عنوان استاد خویش نام برده و از وی تجلیل نموده است.

میرزا محمد تقی شریف رضوی قمی

این شخصیت، نوه پسری ملاصدرا، صاحب اسفار اربعه و پسر دایی میرزا حسن لاهیجی است که در شهر قم نزد پسر عمه خویش، علم حکمت و حدیث آموخته است و از میرزا حسن، اجازه نقل روایت نیز دارد. میرزا حسن مانند پدر خود در کلام، فلسفه، حدیث و فقه و عرفان صاحب نظر بوده و در هر کدام از این علوم آثار گرانبغایی از خود به یادگار گذاشته است. فهرست آثار لاهیجی به ترتیب موضوعی چنین است:

- کلام یا اصول دین

لاهیجی در این موضوع چند اثر قابل توجه دارد که عبارتند از:

- شمع یقین یا آینه دین

شامل اصول پنج‌گانه اعتقادی به صورت مفصل در پنج باب، که باب امامت شرح و بسط بیشتری نسبت به سایر باب‌ها دارد. این اثر در سال ۱۳۰۳ ش. در تهران به چاپ رسیده و نسخ خطی آن فراوان است. این اثر مهم‌ترین اثر کلامی و اعتقادی لاهیجی به شمار می‌رود. (تهرانی، ۱۳۵۶: ۴۱۱)

- اصول دین یا اصول خمس

این کتاب در حقیقت تلخیصی از شمع یقین مؤلف است و لاهیجی در آن، اصول پنج‌گانه اعتقادی را توضیح داده است.

- سرّ مخزون یا اثبات الرجعه

بحث مفصلی است پیرامون موضوع «رجعت» بر مبنای عقیده شیعه و با استناد به آیات و روایات آن را اثبات کرده است.

- دُرّ مکنون یا جواب الاعتراض

لاهیجی در این اثر، اعتراض اهل سنت را بر شیعیان، مبنی بر اینکه: چرا حضرت علی(ع) به جهت نداشتن انصار قیام نکرد لکن امام حسین(ع) با اینکه یار نداشت، قیام نمود؟ پاسخ داده است.

– حاشیه بر شوارق الالهام پدرش

این حواشی در هامش شوارق الالهام به چاپ رسیده است. لاهیجی در این موضوع چند اثر نگاشته است. بدین اسامی: رساله الزکیه الزکاتیه: در بیان احکام زکات و مسایل آن (بیگدلی، ۱۳۳۸: ۴۲۹) هدیه المسافر: در بیان احکام شخص مسافر از قبیل حکم سفر، نماز و روزه به صورت فتوایی و از اینجا معلوم می‌شود که او قوه اجتهاد و استنباط احکام فقهی را داشته است.

– رساله فی الغیبه

در موضوع غیبت و احکام و مسایل آن. تزکیه الصحبه یا تألیف المحبه: ترجمه ایست از کتاب «کشف الریبه فی احکام الغیبه» شهید ثانی با افزودگی‌هایی از خود لاهیجی. ج: دعا. میرزا حسن سه اثر در دعا از خود بر جای گذارده است. با این عنوان:

– جمال الصالحین

در دعا و زیارت نظیر زادالمعاد ملامحمد باقر مجلسی، شامل دیباچه‌ای و دوازده باب و هر باب در چند فصل، تماماً در صد و سی و دو فصل، لاهیجی این اثر را در سال ۱۰۷۳ ق. تألیف نموده. شرح صحیفه سجاده، شرح مفصلی است بر صحیفه سجاده در سه جلد بزرگ، که جلد سوم آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است. تحفه المسافر: گزیده ایست از جمال الصالحین که در آن دعا‌هایی که به سفر و مسافرت مربوط است، درج نموده است.

– فلسفه

لاهیجی چند اثر مهم در فلسفه از خود بر جای نهاده، که نمایانگر اندیشه‌های فلسفی وی است.

– زواهر الحکم

در بیان مسائل فلسفه به صورت استدلالی در یک مقدمه در سه مقصد و سه باب هر کدام در چند مطلب، این رساله در ضمن منتخباتی از آثار حکمای ایران جلد سوم به چاپ رسیده است.

- روایع الکلم و بدایع الحکم

در سه باب هر کدام در چند مقصد و هر مقصد در چند مشکوه. شاگرد لاهیجی، سید مرتضی بن امیر روح الامین حسینی مختاری، تعلیقاتی بر این اثر نگاشته است. (همان: ۴۳۱)

مصایح الهدی و مفاتیح المنی: مسائل فلسفه را در یک مقدمه و سه باب با عناوین «مصباح - مصباح» به صورت استدلالی بیان نموده است.

مصباح الدرایه: میرزا حسن در کتاب مصایح الهدی به این کتاب حواله داده، لکن تاکنون نسخه‌ای از آن شناسایی نشده است.

مجمع البحرين: رساله کوتاهی است در بیان مسائل فلسفه به طرز بدیع و با عناوین ظریف. تألیف آن در سال ۱۰۷۰ به پایان رسیده است.

- الشجره المنیه

رساله کوتاهی است در اثبات واجب الوجود، سبک این رساله شبیه مجمع البحرين و عناوین آن «حبه، فاکهه» است.

- ابطال التناسخ بثلاثه براهین

رساله مختصری است که مؤلف در آن با سه برهان، تناسخ را رد نموده است. شیخ آقا بزرگ گفته که نسخه‌ای از این رساله در ضمن کتاب‌های شیخ جعفر سلطان العلماء موجود است. حقیقه النفس یا رساله در تجرد نفس ناطقه: در ردّ گفتار کسانی که تجرد نفس انسان را نفی می‌کنند و ردّ ادله آن‌ها و اثبات تجرد نفس.

- آشتی میان فلسفه و کلام

میرزا حسن در رفع اختلاف بین فلاسفه و متکلمین و ایجاد وحدت بین آن‌ها، دو رساله در این موضوع نگاشته است که یکی به فارسی و دیگر به عربی با این عناوین:

آینه حکمت: به فارسی، در سه باب هر یک در چند فصل، عنوان باب‌ها چنین است:

اول: تعریف و حقیقت حکمت و بیان فضیلت آن، در سه فصل.

دوم: در ذکر مسائلی که بر سر آن‌ها نزاع کنند، در ده فصل.

سوم: در ذکر بعضی اخبار و ذکر اقوال و احوال جمعی از علماء که صریح یا مشعر است به فضل و مدح حکمت و حکما، در دو فصل.

الفه الفرقة: به عربی در دوازده فصل که به منزله ترجمه عربی آینه حکمت است.

حاشیه الوافی: میرزا حسن، کتاب وافی فیض کاشانی را استنساخ نموده و حاشیه‌هایی بر آن نگاشته است، نسخه آن که از کتاب الصوم تا کفارہ یمین بوده در کتابخانه حسینیه شوشتری‌های نجف، موجود است.

فهرست ابواب قطعه من الوافی: فهرستی است که لاهیجی بر ابواب کتاب وافی فیض کاشانی نگاشته است.

علاوه بر این آثار، رساله‌های دیگری در فهرس به نام میرزا حسن لاهیجی معرفی شده که کتاب مستقلی نیستند بلکه اغلب یا نام دیگری از همین رساله‌ها هستند یا قطعه‌ای از آن‌ها می‌باشند. این رساله‌ها عبارتند از:

تقیه: حزین لاهیجی در سوانح خود در ضمن تألیفات میرزا حسن آن را نام برده ولی ما نسخه‌ای از آن را سراغ نداریم و گویا منظور وی همان کتاب «در مکنون» بوده که در وجه تقیه حضرت علی(ع) نگاشته است.

الخوف و الرجاء: به همان رساله اصول دین است که در فهرست دانشگاه با این نام معرفی شده است.

ربط الحکمه بالتصوف: شیخ آقا بزرگ در الذریعه ۱۰/۲۴۲ ذکر نموده، ولی به اعتقاد نگارنده نام دیگری از الفه الفرقة مؤلف است.

سؤالات یورد لبطلان الحکمه و جوابات شافیه آوردها اهل الحکمه: به فارسی، در فهرست دانشگاه‌ها از آن یاد شده، ولی به نظر می‌رسد که بخشی از کتاب آینه حکمت باشد.

قدم و حدوث عالم: در فهرست دانشکده الهیات از آن یاد شده و شیخ آقا بزرگ نیز به نقل از آن در الذریعه، آن را کتاب مستقلی برای میرزا حسن معرفی کرده است، ولی این بخش موجود در آن کتابخانه، فصل پنجم کتاب آینه حکمت است. (بیگدلی، ۱۳۳۸: ۴۳۱-۴۳۲)

شخصیت‌های برجسته تاریخ که در کتاب‌های خود به شرح حال میرزا حسن لاهیجی پرداخته‌اند، از وی تجلیل و تکریم کرده‌اند. دوران زندگی میرزا حسن لاهیجی (۱۱۲۱ - ۱۰۴۵ق) با حکومت سه تن از پادشاهان صفوی به نام‌های: شاه عباس دوم (۱۰۷۷ - ۱۰۵۲) سلیمان اول (۱۱۰۵ - ۱۰۷۷) و شاه سلطان حسین (۱۱۳۵ - ۱۱۰۵) مصادف شد. در این ایام، کشور ایران آستان رخدادهای زیادی بود ولی آنچه که در شرح حال میرزا حسن لاهیجی اهمیت دارد، وجود روحانیونی است که تحت عنوان «شیخ الاسلام» در حکومت صفوی حضور نافذ و چشمگیر داشتند و این‌ها در حقیقت نقش به سزایی را در اجرای احکام و امور مذهبی در سطح کشور ایفا می‌کردند و به خاطر همین نفوذ و مقام علمی در میان رجال سیاسی و توده مردم، حکومت نیز در بسیاری از موارد مجبور می‌شد از تصمیمات آنان پیروی کرده و به توصیه‌های آنان توجه نماید.

ابوالحسن رانکوهی

شیخ ابوالحسن رانکوهی از مشایخ عصر صفوی است که در بسیاری از علوم زمانه تبخّر داشت. وی از اکابر علما و متکلمان امامیه میباشد و اصلاً از رانکوه گیلان است. و در شیراز بدنیا آمد و آنجا می‌زیست و از علما قرن ۱۱ هجری و معاصر با عبدالرزاق لاهیجی صاحب شوارق و معاصر با صاحب ریاض بوده است. صاحب ریاض درباره او می‌گوید: «کان من اجلنا العلماء المتکلمین من حوالی عصرنا» از ولادت و وفات وی تاریخ دقیقی به دست نیامده است. «(قربانی، ۱۳۹۶: ۵۴۸) در میان آثار بسیاری که احتمالاً شیخ به قلم تحریر در آورده، دو اثر برای آن جناب برشمرده‌اند: یکی، تحریر القواعد الکلامیه در شرح قواعد العقاید، اثر کلامی خواجه نصیرالدین طوسی؛ دیگری، شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه. مصباح الشریعه مشتمل بر احادیثی منسوب به امام صادق علیه السلام درباره معارف و اخلاق و آداب است. برخی، از جمله رانکوهی، گردآورنده این کتاب را شهید ثانی پنداشته‌اند. نوشتن شرح قواعدالعقاید در ۱۰۷۷ و شرح مصباح الشریعه در ۱۰۸۷ به اتمام رسیده است. شرح مصباح الشریعه که به فارسی روان نوشته شده، با مقدمه و تصحیح محدث ارموی در دو مجلد به چاپ رسیده است. (تهرانی، ۱۳۵۶: ۳۸۸)

جناب ملای رانکوهی در جوانی به نجف اشرف هجرت نموده و تحصیلات عالیّه خود را در نجف اشرف به اتمام رسانید و در عدد علما و دانشمندان قرار گرفت. میرزا عبدالرزاق رانکوهی همچنین در علوم غریبه اطلاعاتی داشته است. همچنین او در طبابت نیز مشهور بود. سرشت درهم تنیده طبابت و سیاست در لاهیجان را می‌توان از داستان زندگی نخستین طبیب مشهور لاهیجانی در تاریخ طب عبدالرزاق صدر لاهیجی به خوبی دریافت (با عبدالرزاق فیاض لاهیجی فیلسوف مشهور لاهیجانی و خالق "گوهر مراد" و شاگرد و داماد ملاصدرا - اشتباه نشود). او که صدراعظم دربار سلسله کیانیان به پایتختی لاهیجان بود، در عین حال در علم پزشکی مقامی والا در گیلان زمین داشت؛ گیلانی که در آن دوره از نظر علم طب بسیار قوی بود و حتی برخی گیلان را در آن دوره از نظر پزشکی معادل یونان ارزیابی کرده‌اند. مسئولیت وزیر بودن در دربار خان احمد خان کیایی بسیار سنگین بود. دربار لاهیجان قلمرو وسیعی را دربر می‌گرفت که از مغرب به لشته نشا و کناره‌های سپیدرود و از مشرق به چالوس و رستمدر و از جنوب به نواحی کوهستانی تارم و الموت و طالقان و ساوجبلاغ می‌رسید. دشمنانی هم همیشه در کمین بودند. غیر از جنگ‌های همیشگی با حکام بیه پس (فومن و رشت)، حکومت مرکزی صفوی هم که با کمک‌های همین کیانیان از لاهیجان به قدرت رسیده بود، هر روز تهدیدی برای یکی از محدود سلسله‌های قدر محلی باقی‌مانده در ایران، یعنی کیانیان، به‌شمار می‌رفت. همه این‌ها مسئولیت‌های صدر وزیر این دربار، یعنی عبدالرزاق حکیم لاهیجی را دوچندان می‌نمود. بالاخره شاه طهماسب صفوی به بهانه‌ای به قلمرو خان احمد کیایی حمله کرد؛ حمله‌ای که هنوز به

معنای پایان کار لاهیجان و گیلان و کیابیان نبود، اما برای چند سالی قدرت را از آنان ستاند و خان احمد را روانه قلعه قهقهه نمود و یاران نزدیکش را هم روانه تبعید و حبس در زندان. از جمله صدر وزیرش، عبدالرزاق صدر لاهیجی، که روانه زندان الموت شد و بعد چند سالی درگذشت. حتی گفته شده که او در زندان شکنجه نیز شده است. مهم‌ترین ویژگی حکیم رانکوهی، شاگرد پروری و توان بالای او در تدریس برخی از متون بود که در عصر خود، کسی همپای او نبوده است. بسیاری از بزرگان، در مجلس تدریس او زانوی ادب بر زمین زدند تا از خرمن حکمت و اخلاق او خوشه چینی کنند. آوازه مکتب حکیم چنان بود که حتی پس از وفات او، بسیاری از دانشمندان برای درک مکتب حکیم، در جست جوی شاگردان او برآمدند تا آن چه را آنان از استاد آموخته بودند، به اینان بیاموزند تا آن جا که وی را رکن انتقال فلسفه به فلاسفه متأخر شمرده اند. شاگردان بسیاری در مکتب میرزا حسن رانکوهی درس آموختند که در میان آنان، چهره‌های شاخصی از دانشمندان عالم تشیع مشاهده می‌شود. (منجم، ۱۳۶۶: ۴۵۱)

از تالیفات شیخ ابوالحسن بن حسین رانکوهی گیلانی (قرن سیزدهم) معرفی شده است. درانجام هر کدام از رساله‌ها به خط مؤلف عبارات «تم بید المؤلف العاصی الخاطی الممتحن ابوالحسن» و «تم بید مؤلفه الممتحن ابوالحسن» به نگارش در آمده است. در تمام منابع زندگینامه ای مانند معجم رجال الفکر والأدب، ج ۲، ص ۵۹۲، تراجم الرجال، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹، بزرگان تنکابن، ص ۲۹، لاهیجان و بزرگان آن، ص ۷۶۱، مستدرک اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۷، ج ۶، ص ۹، موسوعه مؤلفی الإمامیه، ج ۲، ص ۵۷ و ... به عنوان دو رساله مستقل از تألیفاتش شمرده شده است. وی در آغاز مجموعه خطی می‌نویسد: «به طوری که استادم میرزا محمد تنکابنی (اعلی الله مقامه) ذکر فرموده است من در اینجا ذکر کردم». این دو رساله بی کم و بیش بخشی از کتاب قصص العلماء؛ بخش زندگینامه سید محمد مجاهد و خواجه نصیر طوسی است و نویسنده که از شاگردان میرزا محمد تنکابنی؛ صاحب کتاب قصص العلماء بوده و این دو رساله را از کتاب استاد خود برگرفته است.

شیخ قطب الدین لاهیجی

تأثیرات شیخ قطب الدین لاهیجی از حوزه قومی و جغرافیایی گیلان فراتر رفت و توانست به میانجی آثار کثیر خود فرهنگ شیعی عصر صفوی را غنا و عمقی نو ببخشد. از جزئیات حیات وی، مانند تاریخ ولادت و چگونگی نشو و نما و شناسنامه‌ی اساتید و شاگردان و ... اطلاعات دقیق و قابل اتکایی در دست رس محققان نیست، با این که خود آن بزرگوار، در علم رجال و تاریخ چابک دست بود و آثاری رجالی و تاریخی و فلسفی از خود به یادگار گذاشته است. این مهم، خصوصاً از جانب او، نمی‌تواند سهوی باشد و حامل چند پیام اخلاقی و پندآموز است. حتی

«خودنوشتی» هم که از آن بزرگ به جا مانده است، بیش‌تر در وصف پدران و آباء و اجداد اش است. لذا باید با غور در لابه لای آن گفته‌ها، جزئیات زندگی او را آن هم بر پایه‌ی حدس و گمان استنتاج کرد. مصنف در کتاب محبوب القلوب، ذیل تحلیل شخصیت جالینوس حکیم، به حادثه آتش سوزی که سبب سوخته شدن کتاب‌های نفیس جالینوس شد، اشاره می‌کند و می‌افزاید: برای من نیز درست همین حادثه در سال ۱۰۵۸ هجری در شهر لاهیجان رخ داد و بر اثر آن، خانه و اشیای نفیس من از جمله قریب ششصد مجلد از کتاب‌های نفیس که در میان آن‌ها کتاب‌هایی به خط خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلّی و بسیاری از دست‌نوشته‌های پدر و برادر و خودم که با خط خود نوشته و تصحیح و مقابله کرده بودم همگی در آتش سوخت و برای من، جز سرمایه‌ی حقیقی و متاع گران بهای ماندگار که همان حسن ظن به خدا و محبت اهل بیت عصمت و طهارت، علیهم السلام، است، چیز دیگری باقی نماند. پس شکر و سپاس خدای را که شانه‌ی مرا از بار سنگین تعلقات و زخارف دنیا سبک کرد (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۷۰). این عبارت محبوب القلوب باعث حدس و گمان زنی برخی از محققان بزرگوار درباره‌ی سال ولادت شریف لاهیجی و همین‌طور زیست گاه او شده است. استدلال آنان مبتنی بر این است که چون او اشاره می‌کند به مقام تصحیح و مقابله کتب دست‌یافته است، باید لااقل در حدود سی و پنج سالگی بلکه بیش‌تر بوده باشد و با کسر عدد ۱۰۵۸ از این عدد حدسی، سال ولادت او که حول و حوش سال‌های ۱۰۱۸ و ۱۰۲۳ باشد، به دست خواهد آمد و لاجرم، شریف لاهیجی، تحصیلات علمی خود را نیز در محضر پدر بزرگوارش و در شهر لاهیجان پی‌گرفته است. قطب الدین لاهیجی در رساله‌ی خودنگاشت اش به این مسئله نیز اشاره می‌کند که مدتی منصب شیخ الاسلامی لاهیجان را بر عهده داشته است. به این ترتیب که پس از وفات پدرش در سن ۶۳ سالگی، ابتدا برادر بزرگش، شیخ جلال، که سه سال از او افزون‌تر داشت [و عالمی مردم دوست بود که خود را شریک رنج‌ها و شادی‌های مردم می‌دانست و از کلامی لطیف و ذهنی نقّاد و طبعی وقّاد و حسّاس برخوردار بود و به هنگام تلاوت قرآن و راز و نیاز می‌گریست]، امور شرعی و فرهنگی مردم را بر عهده گرفت، اما پس از سه سال، در همان عنفوان جوانی، رحلت کرد و ناگزیر این منصب بر عهده‌ی قطب الدین گذاشته شد. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۳۳)

آن گونه که در برخی از مصادر تاریخی ذکر شده، شریف لاهیجی در محضر فیلسوف و حکیم نامدار میرداماد به کسب فلسفه و حکمت و عرفان پرداخت و سالیانی افتخار شاگردی نزد آن بزرگ را داشت. آگاهی و اشراف قطب الدین به سطوح عالی فلسفه اسلامی و دل‌بستگی و تسلط او بویژه بر مبانی حکمت اشراق که در فرازهایی از آثار او نمود دارد، می‌تواند مؤید این مهم باشد. ظاهراً عهده داری منصب شیخ الاسلامی از سوی قطب الدین لاهیجی، پس از بازگشت او از حوزه‌ی فاخر و غنی اصفهان صورت گرفته است. مدت اقامت او در لاهیجان نیز طولانی بوده

است. آن چه مسلم است، این است که او مدتی را نیز در هندوستان سپری کرده است؛ زیرا، در اثر ستودنی و ارزنده خود تفسیر شریف لاهیجی بیان می‌دارد که «این ترجمه انیقه به دست بهاء الدین محمد... شریف لاهیجی در ماه ربیع الثانی سال ۱۰۸۶ هجری در سرزمین پتنه (پتنا) از بلاد هند اتمام یافته است» درباره‌ی دلایل سفر او به هند، هر چند تذکره نویسان به مورد خاصی اشاره نکرده اند، اما شاید بتوان بر موقعیت ویژه‌ی سرزمین هند در آن دوران انگشت تاکید نهاد که به خاطر اتخاذ سیاست صلح کل آل بابر، هندوستان کانون تبادل آرا و گفت و گوی میان ادیان و فرهنگ‌ها بود و حاکمان هندوستان علاقه‌ی فراوانی هم به فرهنگ و ادب پارسی داشتند، علاوه رواج اخباری گری و تشدید ضدیت با فلسفه و فیلسوفان می‌توانست عواملی برای سوق دادن قطب الدین به هندوستان باشد. از این جهت پس از اصفهان، سرزمین هند، محیطی مناسب برای عالمان بویژه حکیمان و فیلسوفان بود» پس از چندی بهاء الدین لاهیجی از هندوستان عزیمت کرد و رهسپار اصفهان گردید و در آن جا ادامه‌ی تحقیقات و تالیفات را وجهه‌ی همت خویش ساخت. (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۷۴) این حادثه، برای او سخت تکان دهنده و اضطراب آور بود. درباره‌ی این حادثه می‌نویسد: «در روز چهارشنبه عید قربان سال ۱۰۸۸ هجری به هنگام نماز صبح زلزله‌ی عظیم و هول ناکی در گیلان خصوصاً در شهر ما، لاهیجان، روی داد، به گونه‌ای که در ظرف شش دقیقه بیش‌تر ساختمان‌ها و مساجد، خصوصاً مسجد جامع و مناره‌ها و زیارت گاه‌ها و پل‌ها و... ویران شد و ساختمان‌ها مسکونی به طوری منهدم شد که اصلاً قابل تعمیر و اصلاح نبود. در این واقعه‌ی هولناک و اتفاق حدود شصت و اندی نفر جان سپردند که اگر این واقعه در دل شب روی می‌داد، گمان می‌رفت بازماندگان این واقعه کم‌تر از جان سپردگان باشد. خبر این واقعه پس از بیست روز، شفاهاً به وسیله‌ی مسافرین به من رسید؛ چون، من در آن زمان در دارالسلطنه‌ی اصفهان بودم و پیش از آن که کیفیت واقعه به وسیله‌ی نامه به من برسد، چنان نگران و مضطرب برای فرزندان و برادران و بستگان و خویشان و... بودم که قلم از تقریر و انگشتان از بیانش عاجز است. لکن پس از پنج روز از شنیدن این خبر، به طور مجمل، نامه‌ای از فرزند عزیزم شیخ ابوسعید رسید، حاکی از این که فرزندان و برادران و سایر مردان و زنان از ساکنان اهل خانه‌ی من، همه‌ی سالم اند. پس شکر خدای به جا آوردم، چنان که عادت و روش من به هنگام وقوع حوادث باشد. (قمری، ۱۳۶۳: ۱۵۸)

آن چه از این نوشته‌ی شریف لاهیجی برمی‌آید، این است که او تا سال ۱۰۸۸ هجری قمری در قید حیات بوده است، اما با توجه به عبارتی که فرزندش محمدجعفر از پدر در دومین صفحه کتاب محبوب القلوب (نسخه‌ی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۲۵) آورده، معلوم می‌شود که شریف لاهیجی در سال ۱۰۹۵ هجری قمری چشم از جهان بسته و به لقای پروردگارش شتافته بود. عبارت محمدجعفر فرزند شریف لاهیجی این است: «این کتاب خجسته

ابواب، خالی از عیوب، موسوم به محبوب القلوب. . . . از تالیفات مغفور شیخ قطب الدین محمد شیخ الاسلام بلده‌ی مزبور است، به قلم و اهتمام برادر مزبور قاضی عمادالدین محمود. . . . از روی اصل نسخه سمت انتساخ و انجام یافت و این اقل خلق الله، محمدجعفر، ابن مؤلف مزبور که به تسطیر فهرست کتاب صداقت انتساب مأمور شده بود، به تاریخ روز غدیر من شهر سنه ۱۰۹۵ به توفیق الله تعالی، به اتمام این امر عالی پرداخت. بر این اساس رحلت آن حکیم و عارف نامور، باید در میانه‌ی سال‌های ۹۵ - ۱۰۸۸ رخ داده باشد. با نگاهی به آثار گران سنگ بهاءالدین لاهیجی کاملاً پیدا است که وی از دانشی گسترده و عمیق بهره مند بوده است. وی، تقریباً، در تمام اصناف و شاخه‌های علوم دینی، احاطه و اشرافی مثال زدنی داشت.

در علم تفسیر، او عالمی صاحب اثر و آگاه به منابع تفسیری گوناگون و آرای مفسران بزرگ بود، و در فلسفه و حکمت عالی‌ترین سطوح حکمت و فلسفه‌ی اسلامی را درنور دیده بود. کتاب محبوب القلوب عمق آشنایی او با مباحث فلسفی و عرفانی را آشکار می‌سازد. در دانش رجال نیز کتاب خیرالرجال را تألیف کرد. او احاطه‌ای کافی به علم رجال داشت. در عرصه‌ی فقهات نیز اشرافی در خور تحسین به مصادر و منابع فقه شیعی و حتی اهل سنت داشت. گویا اختلاف فتوای مراجع بزرگوار آن زمان در مبحث اقامه‌ی نماز جمعه در عصر غیبت، برای او دغدغه‌آمیز بود. به همین خاطر پس از نقل فتاوی گوناگون آنان، راه حلی برای رسیدن به یک حکم مشترک را پیشنهاد کند. نسبت به روایات و احادیث ماثور از ائمه‌ی معصوم، علیهم السلام، نیز تسلطی شگفت‌آور داشت. تقریباً به تمامی مصادر روایی و حدیثی شیعی آگاه بود و از اطلاعات گسترده‌ای نیز نسبت به منابع برادران اهل سنت در این زمینه برخوردار بود. در زمینه‌ی ادبیات عرب، به‌ویژه زبان و ادب پارسی نیز با دیوان اشعار شعرای نامدار همانند مولوی، سعدی، حافظ، حکیم سنایی غزنوی، شبستری، . . . مأنوس بود و در نوشته‌های خود در هر مناسبتی از اشعار آنان فراوان بهره می‌برد. ضمن آن که خود او نیز از طبعی روان و ذوقی لطیف برخوردار و شاعری صاحب حال و ادیبی با احساس بود. بر همه‌ی این‌ها، تسلط او بر منابع عرفانی و اخلاقی عارفان بزرگوار اسلامی را نیز باید افزود. آثار وی عبارتست از: یکم - تفسیر شریف لاهیجیکه تفسیر مبسوطی است در چهار مجلد که حاوی ویژگی‌های ذیر را دارد: بهاء الدین لاهیجی در این اثر ارزنده، اهتمامی ستودنی در دفاع از معتقدات ناب شیعی ورزیده است. بر این اساس، مخاطب او در این اثر، اصناف گوناگون مردم اند تا هر یک به قدر مقدور از مباحث مطرح در آن بهره بگیرند. تفسیرش بیش‌تر بر پایه‌ی روایات ائمه‌ی معصوم، علیهم السلام، استوار است، آن هم از منابع متقن و شناخته شده، و به نحو مفید و خالی از إطاله‌های ملال‌آور که صبغه‌ی تفسیری آن رنگ بازد. رساله مذکور نوعی مباحثه انتقادی است که بین علمای شیعی و براهین مخالف آن شکل گرفته است. او هیچ‌گاه در پاسخ‌های خود به مخالفان، جانب حق و

ادب و نزاکت را فرو نمی‌گذارد و همواره با کمال نجابت که لازمه‌ی هرگونه بحث و گفت و گوی علمی و انتقادی است، رفتار می‌کند. مؤلف کتاب، گاهی به نقد برخی از آرای مفسران می‌پردازد. (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۳۷) در علم رجال نیز تبحر داشته، این امر منجر به افزایش غنای تفسیری او گردیده است و سبب شده است تا کلام و پیام ائمه‌ی معصوم، علیهم السلام، را از سرچشمه‌های پاک و پاکیزه برگیرد. محبوب القلوب

شناخته شده ترین اثر قطب الدین لاهیجی است. این کتاب حاوی مجموعه ای کامل از حیات و تحلیل انظار حکیمان و فیلسوفان نامدار در طول تاریخ پیش و پس از اسلام است. محبوب القلوب بر پنج بخش بنیادین صورت بندی شده است: مقدمه و مقاله و خاتمه. در مقدمه‌ی کتاب، مصنف کوشیده است تا تعریف درست و جامعی از حقیقت علم حکمت ارائه دهد و تبیین روشنی از غایت و کارکرد آن به دست دهد. در کل حاوی مطالب نیکو و خواندنی است. محتوای مقاله‌ی اول، بررسی و تحلیل و در پاره ای موارد نقد نظر حکیمان پیش از اسلام از حضرت آدم، علی نبیّنا و آله وعلیه السلام، تا هرمس، بقراط، جالینوس، لقمان، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکندر افرودیسی، افلوطین، زنون، زردشت، ذیمقراطیس، فرفورئوس، اقلیدس، بطلمیوس، . . . است. (طاهری، ۱۳۴۹: ۳۰۶) مقاله دوم، زندگی و افکار ۱۲۶ فیلسوف مسلمان را دربر گرفته است، همانند یعقوب بن اسحاق کندی، ابوالبرکات، زکریای رازی، ابن هیثم، ابوریحان بیرونی، عامری، عبدالله بن مقفع، اخوان الصفا، خیام، فارابی، ابن سینا، سهروردی، فخرالدین رازی، جرجانی، مسکویه، عبدالکریم شهرستانی، ابو عبدالله معصومی، سیف الدین آمدی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب الدین رازی، جلال الدین دوانی، غیاث الدین منصور دشتکی. مصنف در پایان این مقاله به شرح و بسط زندگی ۳۱ تن از عارفان صاحب نام، مانند اوئیس قرنی، کمیل بن زیاد، ذوالنون مصری، ابراهیم ادهم، فضیل بن عیاض، حلاج، محی الدین عربی، سنایی پرداخته است. مقاله‌ی سوم، در سیره و سنت تابناک ائمه‌ی معصوم، سلام الله علیهم اجمعین، و پاره ای از مشایخ امامیه است. خاتمه، دربردارنده‌ی حیات مصنف و آباء و نیاکانش، رحمه الله علیهم اجمعین است.

– خیرالرجال فی ذکر اسانید کتاب من لایحضره الفقیه

اثری عربی – فارسی (ملمع) است و دربردارنده‌ی ترجمه راویان و رجال سند کتاب من لایحضره الفقیه شیخ بزرگوار صدوق، رحمه الله علیه، است. اوصاف این کتاب را در بیان گویای صاحب الذریعه دنبال می‌کنیم: «خیر الرجال فی بیان أحوال الرجال المذكورین فی أسانید کتاب من لایحضره الفقیه تألیف الشیخ الصدوق، مجلد کبیر مملع. . . رتب رجال أسانیده علی ترتیب ابواب الکتاب. فابتدأ أولاً بأحوال الرجال المذكورین فی دیباچه الفقیه ثم المذكورین فی باب المیاه

و هکذا سایر الابواب الی آخر الكتاب و قبل الشروع فی احوال الرجال قدم فصولاً فی ذکر اصطلاح المتأخرین فی أقسام الحديث و فی ذکر الفاظ المدح و فی ذکر مَنْ صَنَّفَ فی الرجال و فی ذکر الملل و النحل التي تذكر فی اثناء الكتاب و فی ذکر تواریخ المعصومین مختصراً الی الحجه علیه السلام» (صدوق، ۱۴۱۸: ۳۸۲)

– فانوس الخيال فی إرائه عالم المثل یا رساله المثاليه

کتابی فلسفی است و مصنف در آن می‌کوشد که به اثبات عالم خیال منفصل یا همان عالم مثال - که تعبیر قرآنی آن عالم - برزخ است، با استفاده از دلایل گوناگون فلسفی و برهانی و حتی روایی بپردازد. در وجه تسمیه‌ی آن باید اشاره کرد که فانوس خیال، فانوس خاصی که صور گوناگون داشته و صورت‌ها و پیکرهای متنوعی در آنان تعبیه می‌شده است. صور تعبیه شده در آن، گاهی با فشار دود فتیله گردان می‌شد که در واقع اشاره ای لطیف به ویژگی‌های عالم مثال دارد. این، حاکی از ذوق و حسن قریحه‌ی مصنف است. (آیتی، ۱۳۷۱: ۱۷) میرزا حسین نوری به این کتاب اشاره می‌نماید و می‌گوید: «تمام دلایل عقلی و کشفی و روایی و عیانی وجود عالم مثال را بهاء الدین لاهیجی گرد آورده است.

– ثمره الفؤاد

از بیان تراجم نگاران برمی‌آید که باید کتابی بدیع در نوع خود باشد. یعنی اثری فقهی و فلسفی و عرفانی است. جایگاه عقل و اسرار احکام و ماهیت اعمال عبادی و تکلیفی انسان، از معاملات گرفته تا پایان دیات را در برمی‌گیرد (همان)

– شرح الصحیفه السجادیه

شرح مختصری است بر صحیفه‌ی سجادیه. طبق نقل شریف لاهیجی، در برگرفته‌ی حاصل تحقیقات و تصحیحات علمای امامیه است برای کسانی که نخواهند اکتفا به روخوانی صحیفه‌ی سجادیه کنند، بلکه می‌خواهند در فقرات آن تفکر کنند. این اثر نیز بیش‌تر صبغه‌ی عرفانی و اخلاقی دارد.

– الخطرات القلبیه یا اعمال القلب

اثری است اخلاقی در بیان این حقیقت که آدمی باید در برابر خطورات و واردات گوناگون قلبی، مواظبت کند. شریف لاهیجی در کتاب محبوب القلوب ذیل شرح حال فیثاغورس می‌گوید: وقال: «ما لا ينبغي أَنْ تَفْعَلَ أَخْذُرْ أَنْ تَخْطُرَ بِبَالِك، أَنْ چِه شایسته نیست انجامش دهی از وارد کردن آن در قلب و تمایل قلبی، نسبت به آن نیز تو را بر حذر می‌دارم.». وی در توضیح این عبارت می‌گوید: «این گفتار خود دلیلی است بر این که آدمی، بر وارد کردن اوهام شیطانی در

قلب و تمایل نسبت به آن، مواخذه خواهد شد. من رساله‌ی مستقلی در این باب، در جواب پرسش برخی از دوستان درباره‌ی این مسئله، تدوین کرده‌ام.

حسین بن ابراهیم تنکابنی

حسین بن ابراهیم تنکابنی است که بسال ۱۱۰۵ رحلت نمود. رساله فی وحده الوجود مع کثره تجلیاته مهمترین اثر وی است که تأثیرات گسترده فیاض را بر خود نشان می‌دهد. تنکابنی در این رساله از مسلک ملاصدرا و فیاض پیروی کرده و کوشیده است که میان آرای صوفیه و حکیمان اشراقی و مشائی جمع و تقریب به وجود آورد. افندی اصفهانی‌ن این رساله را با عنوان رساله فی تحقیق وحده الوجود و تجلیاته و تنزلاته ذکر کرده و سیدجلال الدین آشتیانی آن را در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج ۲، ص ۴۰۹-۴۰۴ به چاپ رسانده است. از دیگر آثار او عبارتند از: فی صنوف الناس (این رساله در کتاب آثار حکمای الهی ایران به چاپ رسیده است، شرح گلشن راز، رساله فی شبهه الاستلزام و جوابها، تعلیقاتی بر کتاب شفای ابن سینا. (منجم، ۱۳۶۶: ۴۴۷-۴۴۸)

قاضی سعید قمی

مهم‌ترین اثر وی شرح و تاویل احادیث اهل بیت است. شرح توحید صدوق، اربعین (الأربعون) و رساله حقیقت الصلوه (اسرار الصلاه) از دیگر آثار اوست. ترجمه کتاب فارسی فی الحکمه (اثر ملا رجب‌علی تبریزی) که قاضی سعید قمی آن را با عنوان البرهان القاطع و النور الساطع به عربی برگردانده است. افراد بسیاری نظیر شیخ لطف الله گیلانی، شیخ محمد کاظم تنکابنی، حکیم حاذق لاهیجی، ابوالفتح دوابی لاهیجی، یقینی لاهیجی و هنرمندان و فقها، فیلسوفان، سیاستمداران و دانشمندان بسیار دیگری بوده اند که در این قریب ۲۴۰ سال می‌زیستند و اعتلای فرهنگی و تمدنی صفویه مرهون زحمات آن‌ها ست. اما از مصاعب و معایب پژوهش‌هایی از این دست آن است که از زندگی آن‌ها جز خطوطی معدود، محتوای قابل توجهی در دست نیست. در میان آثار وی که به این نام‌ها پرداخته اند، پژوهش قابل توجه لاهیجان و بزرگان آن تألیف محمد علی قربانی، شمار وسیعی از این نام‌ها را در بر داشته و در معرفی آن‌ها کوشیده است (قربانی، ۱۳۹۶: ۴۴۰-۵۲۰). ویژگی‌های اصلی دانشمندان فقهی لاهیجی در این دوره را باید در موارد کلی زیر دسته بندی نمود: تنقیح احادیث کتب اربعه؛ بعضی اخبار موجود در کتب اربعه، ضعیف و غیرقابل اعتمادند. صاحب معالم، فرزند شهید اول اولین کسی بود که با نوشتن کتاب منتهی الجمال فی الاحادیث الصحاح و الحسان تلاش شایسته ای در شناسایی اخبار موثق و غیرموثق ارائه داد. تنقیح و تنظیم مبحث اصولی؛ صاحب معالم با نوشتن کتاب معالم الدین و ملاذالمجتهدین اولین قدم را در راه تنظیم و تبویب اصول فقه برداشت. این کتاب

از گذشته تاکنون مورد توجه طلاب حوزه‌های علمیه بود. کتاب هدایه المسترشدين نوشته شیخ محمدتقی اصفهانی، یکی از کتاب‌های مهم اصولی در شرح کتاب معالم الدین است. کتاب اخیر مورد توجه شیخ انصاری بود. از این رو، در نوشتن کتاب فزائد الاصول تنها به مباحث «قطع، ظن و شک» اکتفا کرد. تدوین فقه؛ کتاب لمعه و شرح لمعه نوشته شهید اول و شهید ثانی، کتاب فقهی مختصر در استدلال‌های فقهی است. کتاب فقهی دیگر مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام نوشته سیدمحمد موسوی عاملی (متوفای ۱۰۰۹ هـ) است. تدوین قواعد فقهی؛ منظور از «قاعده فقهی»، احکام کلی فقه است که فقیه با استفاده از آن می‌تواند حکم مصادیق جزئی و فرعی را بیان کند. شهید اول با نوشتن کتاب القواعد و الفوائد اولین کسی است که قواعد فقهی را در دو جلد جمع آوری کرد. این کتاب شامل «۳۳۰ قاعده» و حدود «۱۰۰ فائده» می‌باشد. دائرة المعارف‌های اسلامی و فقهی تدوین شدند؛ مانند بحارالانوار، وسائل الشیعه، الوافی. بحارالانوار حدود ۱۱۰ جلد است که نه تنها بزرگ‌ترین بلکه اولین دائرة المعارف جهان اسلام است. به عبارت دیگر، پیش از آن، هیچ دائرة المعارفی به این وسعت و عظمت نگارش نشده است. رابطه دو سویه فقه و حکومت در دوره صفویه تأثیری شگرف بر فرهنگ و تمدن ایران اسلامی بجای گذارد و موجب رشد و تعالی علم و دیانت و ولایت‌مداری مردم این مرز و بوم گردید که تأثیر آن حوزه جغرافیایی خاورمیانه تا شبه قاره و بلکه فراتر را در برگرفت (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۶۳)

نتیجه گیری

شهر لاهیجان در عصر صفوی از موقعیت نمادین خود بواسطه آرامگاه نیای صفویه یعنی شیخ زاهد گیلانی (که جد مادری صفویان بود) استفاده کرد و زمینه‌ها و سنت‌های فرهنگی نیز مضاف بر آن شد تا بزرگترین دانشمندان شاعران و شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار از این خطه در عصر صفوی بدرخشند. ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجیداماد ملاصدرا از مشاهیر لاهیجان در قرن دهم، حکیم ابوالفتح لاهیجی، نورالدین گیلانی، حزین لاهیجی و بسیاری دیگر از بزرگان لاهیجان نشان از نامداری این دیار در عصر صفوی در راستای ارتقای تمدن و فرهنگ اسلامی داشته اند. بر اساس بیان و تشریح حیات فکری این نام‌ها مشخص می‌شود که صرف انتساب آن‌ها به یک شهر نیست که به عنوان یک عامل اتفاقی آن‌ها را دور هم جمع کرده باشد بلکه با سنجش نفوذ و قدرتی که هر یک از این نام‌ها در حوزه کار خود داشتند می‌توان مشاهده نمود که تا چه اندازه علاوه بر استعداد فردی هر یک از آن‌ها از آب‌سخور سنت فرهنگی و تاریخی شهر لاهیجان و استان گیلان بهره برده اند. در اینجا به هیچ وجه، مسئله ستایش قومیتی نیست و چنین مدعایی مطرح نیست که دیگر اقوام یا استان‌های ایران در عصر صفوی مشاهیری نداشته اند که البته با نگاهی مختصر به پیشینه جای جای ایران در قرون نهم تا یازدهم می‌توان دید که از هر گوشه ده‌ها نام بزرگ در حوزه‌های فراوان برخاسته است؛ اما مسئله اساسی در این است که می‌بینیم چگونه یک سنت فرهنگی، دینی و علمی استوار در یک شهر شمالی کشور ساخته شده و گسترش می‌یابد و بسیاری از این استعدادها را حول جاذبه خود می‌پرورد. دو حوزه ادبیات در شعر هندی و نیز مسائل فقهی از مهم‌ترین حوزه‌هایی بود که سلیقه فکری دانشمندان و مشاهیر لاهیجان را به خود جذب می‌کرد. با این حساب، به نظر می‌رسد گستردگی این مسئله ضرورت پرداختن به پژوهش‌های مفصلی در باب هر یک از این نام‌ها را مشخص می‌کند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. بیگدلی، آذر، (۱۳۳۸)، آتشکده آذر، تهران: طبع و نشر فرهنگ.
۳. تهرانی، آقا بزرگ، (۱۳۵۶)، الذریعه الیتصانیف الشیعه، چاپ اول، چاپ اسلامی، تهران.
۴. حسینی استرآبادی، سید حسین. (۱۳۶۶). تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی، کوشش احسان اشراقی، تهران: علمی.
۵. خواند میر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی، (۱۳۵۳) حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمود دبیر سیاقی، تهران، خیام.
۶. شاردن، ژان، (۱۳۷۴)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
۷. شیروانی، زین‌العابدین، (۱۳۳۹)، سیاحتنامه، تهران: طبع و نشر فرهنگ.
۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۴۲۹)، الخصال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۹. طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۴۷). تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران: حبیبی و فرانکلین.
۱۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، (۱۴۰۶) الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.
۱۱. قربانی، محمد علی، (۱۳۹۶)، پیشینه تاریخی فرهنگ‌گیلاهیجان و بزرگان آن، چاپ دوم، انتشارات حوزه هنری گیلان، رشت.
۱۲. قمی، حسن بن محمد بن حسن، (۱۳۶۳)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، تصحیح سید جمال‌الدین طهرانی، تهران، توس.
۱۳. کسروی، احمد، (۱۳۷۷)، شهر یاران گمنام، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، قم، نشر سایه.
۱۵. منجم، احمد، (۱۳۶۶)، دیپاچه بر علمای کلام، تهران: طهوری.
۱۶. یوسف جمالی، محمدکریم. (۱۳۸۶). تاریخ تحولات ایران عصر صفوی (شیخ صفی تا شاه عباس اول)، اصفهان: دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد، چاپ اول.

سیره عملی اهل بیت (ع) در رابطه با آیات معاد

محمد رضا قلعه شاهی^۱

حسین مرادی زنجانی^۲

محمد حسین صائینی^۳

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی و تبیین سیره عملی اهل بیت (علیهم السلام) در بیان مصداق آیات معاد می‌باشد. اهمیت و ضرورت شناخت زندگی و سیره معصومین (علیهم السلام) از مباحث بسیار مهم در دین اسلام می‌باشد که در روایات، انسانی که بدون شناخت امام زمانه‌اش از دنیا برود را مرگ جاهلی خطاب می‌نماید. از این رو شناخت و به کارگیری سیره اهل بیت (علیهم السلام) از اهمیت والایی برخوردار است. این پژوهش از نوع توضیفی تحلیلی بوده و به روش کتابخانه‌ای و مطالعه آیات قرآن، روایات، کتب، تفاسیر و ... صورت گرفته است. از آنجا که سیره اعتقادی ائمه (علیهم السلام) در سه بخش توحید، نبوت و معاد تبیین شده‌اند، پژوهش حاضر به بعد معاد پرداخته است. نگاهی اجمالی به آیات قرآن نشان می‌دهد که در میان مسائل عقیدتی پس از توحید با اهمیت ترین مسئله معاد و اعتقاد به حیات پس از مرگ و حسابرسی بندگان و پاداش و عقاب اعمال می‌باشد. در بحث معاد، پیامبر با آیات قرآن در برابر منکران معاد استدلال می‌کردند و جواب منکران را با آیاتی که در همان زمینه نازل می‌شد، می‌دادند. راه‌هایی را که قرآن برای اثبات امکان معاد در شکل استدلال منطقی عرضه کرده، می‌توان در شش موضوع خلاصه کرد: ۱- آفرینش نخستین؛ ۲- قدرت مطلقه خداوند؛ ۳- مرگ و حیات مکرر در جهان گیاهان؛ ۴- تطورات جنین؛ ۵- بازگشت انرژی‌ها؛ ۶- نمونه‌های عینی معاد.

واژگان کلیدی

سیره عملی، اهل بیت (علیهم السلام)، اخلاق، آیات، قرآن کریم.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: mohammadrezaghaleshahi@gmail.com

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: hmoradiz@yahoo.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: mhsaieni@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۵

طرح مسأله

گسترده‌ی معانی و وجود تفاسیر و تعبیر مختلف و بعضاً موافق یا مخالف در حیطه مصداق یابی درست از آیات قرآن در گذشته تا امروز و نیاز بیش از پیش جامعه بشری به معرفی شاخصه های عملی تربیتی و ضرورت شناساندن الگوهای کامل، بروز، زوال ناپذیر و جامع (اهل بیت علیهم السلام) به عنوان صراط مستقیم و سراج منیر نه تنها به مسلمانان که به تمام حقیقت جویان با هر مسلک و طریقت موضوع بسیار مهم است که می‌طلبد مورد کاوش عمیق قرار گرفته و از جنبه‌های مختلف بررسی شده و نتایج آن در قالب مقالات و رسالات کاربردی و معتبر در اختیار نسل کاوشگر و کنجکاوی امروزی قرار گیرد و این میسر نخواهد بود جز با عزم و جزمی راسخ و توانی مضاعف در عرصه های مختلف دینی و اجتماعی و جدیت در به نتیجه رساندن این مهم. چرا که قرآن همانگونه که «و لقد یسرنا القرآن لذكر من مذكر» است به همان اندازه هم «و اخر متشابهات ت و فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و البتغاء تاویله و ما یعلم الا الله و الراسخون فی العلم...» و شناخت مبین و مفسر حقیقی قرآن که مصداق راسخون فی العلم باشد لزوم این مهم را چندین برابر می کند، از آن جایی که اهل بیت (علیهم السلام) و شخص پیامبر (صلوات الله علیه) در میان شیعیان مخصوصاً دارای مرتبت و مقام والایی هستند می‌طلبد که در شناساندن این ذوات بر حق نورانی به کل عالم بشریت اهتمام بیشتری ورزیده و در تمام عرصه های رسانه ای به صورت احسن فعالیت داشته باشد. با توجه به این که سیره علمی برای تحقق عملی است که آگاهانه باشد و سیره عملی ذوات قدسی که در این رساله مورد تامل قرار گرفته برگرفته از برترین معجزه در تاریخ هستی است که وصف این معجزه واژه مهمی است که همان اشراف به کتب قبلی است و همچنین آورنده این کتاب و اوصیا ایشان همتر از این کتاب بوده‌اند و سیره اهل بیت در بیان آیات مورد تحقیق قرار گرفته خواهد شد و امید است جویندگان طریق معرفت بتوانند با توجه به بیانات آنها در عمل در جایگاه هستی ملیک مقتدر باشند و تنها راه وصول به حقیقت تبعیت از سیره هایی است که تمثیل عینی قرآن باشد و این سیره جز سیره پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نیست. زمانی تبعیت از سیره معنا پیدا می‌کند که معرفت صمیمی از آن سیره حاصل گردد. و معصومین همواره برای تقویت و تثبیت ایمان (دین-رفتار) ها خود را به رنج مضاعف می‌انداختند و وقتی ما میتوانیم سیره ای را اسوه قرار دهیم که قطعی باشد و مشمول علم غیر نافع نبوده و در سایه کلام حق اثبات سود. آنچه در این رساله به آن خواهیم رسید بنابر تطابق با آیات و اسناد های دقیق آن، تنها راه وصول به حقیقت و کمال و رشد انسانی تبعیت از سیره ای است که تمثیل عینی قرآن باشد و حجیت آن توسط خداوند و کلام الله ثابت شده باشد و آن چیزی نیست جز ذوات مقدس

چهارده معصوم (علیهم السلام).

از طرفی، دین مبین اسلام بر پایه اخلاقیات و اصول اخلاقی می‌باشد؛ تایید این سخن را می‌توان در فرموده پیامبر اسلام (ص) یافت که فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ مَنْ مِنْكُمْ رَأَى مِنْ بَرٍّ بَرًّا فَهُوَ مِنْ بَرٍّ بَرًّا وَ مِنْ فَاسِقٍ فَاسِقًا» (میرباقری ۱۳۶۵، ۱:۱۶)

اهمیت ادب و اخلاق بر کسی پوشیده نیست، جامعه بدون اخلاق، جامعه‌ای مرده و رو به زوال است. امام صادق (علیه السلام) در حدیثی گرانبها به اهمیت این موضوع اشاره نموده و می‌فرماید: «إِنْ أُجِلَّتْ فِي عُمْرِكَ يَوْمَيْنِ فَأَجْعَلْ أَحَدَهُمَا لِادِّبِكَ لِتَشْتَعِبَ بِهِ عَلَى يَوْمٍ مَوْتِكَ فَقِيلَ لَهُ: وَمَا تِلْكَ الْإِسْتِعَانَةُ؟ قَالَ: تَحْسِينُ تَدْبِيرٍ مَا تُحْلِفُ وَ تُحْكِمُهُ؛ اگر در عمرت دو روز مهلت داده شدی، یک روز آن را برای ادب خود قرار ده تا از آن برای روز مُردنت کمک بگیری. به امام گفته شد: این کمک گرفتن چگونه است؟ فرمودند: به این که آنچه را از خود برجا می‌گذاری، خوب برنامه ریزی کنی و محکم کاری نمایی» (کلینی ۱۳۸۵، ۸:۱۵۰، ح ۱۳۲).

۱. مفاهیم

۱-۱. سیره

از نظر لغوی کلمه سیره اسم مصدر از ریشه "س ی ر" و جمع آن سیر و سیرات است که به معانی مختلفی به کار رفته است. یکی از این معانی، طریقه و روش است. در اصطلاح نیز سیره عبارت است از بنای عملی انسان‌ها در طول تاریخ بر انجام کاری و یا ترک آن (قلی زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰). به عبارت دیگر، سیره عبارت است از استمرار روش و شیوه مستمر عملی در میان مردم بر انجام کاری و یا ترک عملی (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۴). سیره، واژه‌ای عربی است، که در فارسی هم کاربرد دارد. این واژه، اسم مصدر از ماده «سار، یسیر، سیراً» است که در اصل به معنای «گذشتن، روان شدن و جریان داشتن» است (ابن فارس ۱۴۰۴، ق ۱۲۰ و ۱۲۱). همچنین این واژه مصادر دیگری نیز دارد که بر اساس آن معانی متفاوتی همچون رفتن (ابن منظور ۱۴۱۴، ق ۳۸۹) و حرکت در روز و حرکت در شب برمی‌آید (ابن فارس ۱۴۰۴، ق ۱۲۰؛ الزبیدی ۱۴۱۴، ق ۶:۵۵۹).

سیر به معنای رفتن، راه رفتن آمده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۶۱). سیره بر وزن فعله است که این نوع وزن در زبان عربی بر نوع دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸۸). واژه «سیره» از ریشه «سیر» است و معنای که ذیل واژه سیره آمده است به معنای «روش و طریقه» است. معانی دیگری که برای واژه سیره بیان گردیده «هیئت و حالت» است. همچنین سیره را حالتی غریزی یا اکتسابی بیان نموده اند که انسان یا غیرانسان دارای آن حالت است (کریمی،

۲-۱. اهل بیت

در زبان عربی خانواده با واژه‌هایی از قبیل «اهل، آل، الاسره» بیان می‌شود (پاینده آشتیانی ۱۳۹۱، ۲۴). در این بخش ابتدا با مفهوم خانواده آشنا شده و پس از آن واژه اهل بیت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

خانواده به معنای خاندان، دودمان، اهل خانه، زن و فرزند و فامیل معنا شده است. (عمید، ۱۳۷۹، ص ۴۲۳) خانواده در فارسی معادل «اهل» در کلام عرب است. خانواده در شکل‌گیری وجهه نظرها، ارزش‌ها و باورداشت‌های افراد نقش اصلی را بر عهده دارد و بر نوع روابطی که فرد با عوامل و نهادهای اجتماعی دیگر دارد، تأثیر می‌گذارد. از نظر تربیتی نیز تأثیر خانه و خانواده در فرد بسیار نامحدود است و می‌توان گفت که پایه‌های تربیتی فرد در خانه نهاده شده است؛ چون محیط خانه با فضایی که استقرار روانی در کودک می‌نماید و با وسایلی که نیازمندی‌های روانی او را تأمین می‌کند و فرصتی را که برای ارضا تمایلات و غرایز او فراهم می‌سازد، همگی آنها در طرز رشد او مؤثر هستند. چنان که خانه، اساس صحت اخلاقی فرد را بنیان‌گذاری می‌کند و ارزش‌های اخلاقی را در او نهادینه می‌سازد (آقا محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

واژه اهل بیت دو بار در قرآن کریم به کار رفته است. یک بار در آیه «قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهَ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (فرشته‌ها) گفتند: آیا از کار خدا شگفتی می‌کنی در حالی که رحمت خداوند و برکت‌های او بر شما خانواده است؟! همانا او ستوده صفات و ستوده افعال و صاحب کرم عمیم و جلال گسترده است» (هود، ۷۳) که به خانواده حضرت ابراهیم (ع) و بشارت فرشتگان الهی به تولد حضرت اسحاق (ع) اشاره دارد. بار دوم در آیه «وَ قَرْنَ فِي بَيْتِكُمْ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَ أَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَ آتِينَ الزَّكَاةَ وَ أَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» و با وقار در خانه خود قرار گیرید و (در میان مردم) همانند ظهور (زنها) در دوران جاهلیت نخستین (با آرایش و زینت بدون رعایت حجاب) ظاهر نشوید و نماز را برپا دارید و زکات بپردازید و از خدا (در احکام شریعت) و از رسول او (در فرمان ولایی او) اطاعت نمایید، جز این نیست که خداوند (به اراده تکوینی خاص) می‌خواهد از شما اهل بیت (پیامبر) هر گونه پلیدی (در عقاید و اخلاق و اعمال) را بزداید و شما را به همه ابعاد پاکی پاکیزه گرداند» (احزاب، ۳۳) به کار رفته است که در ضمن آیات در مورد زنان پیامبر می‌باشد. در مورد مصداق اهل بیت در آیه ۳۳ سوره احزاب بین مفسران اختلاف وجود دارد. برخی مفسران مراد از اهل بیت در این آیه را همسران پیامبر دانسته‌اند، برخی مصداق آن را حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (س) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و

همسران پیامبر می‌دانند و برخی دیگر نیز اهل بیت در این آیه را پیامبر (ص)، امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س) و حسنین (ع) دانسته‌اند (سبحانی ۱۳۸۶، ۲۲۴؛ رضوانی ۱۳۸۴، ۵۳:۲؛ طباطبایی ۱۳۷۸، ۱۶:۳۱). در این پژوهش مصداق از اهل بیت (علیهم السلام) ۱۴ معصوم در نظر گرفته شده‌اند چرا که همه این انوار الهی چراغ راه بشریت بوده و بررسی سیره آنها بر ما لازم و ضروری است.

۲. سیره عملی اهل بیت (علیهم السلام) در بیان مصداق آیات معاد

۲-۱. آشنایی با معاد

یکی از مهمترین اصول اعتقادی که در متون دینی اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل شده‌اند مسئله حیات پس از مرگ و زندگی آخرت است که اصطلاحاً به آن معاد گفته می‌شود. نگاهی اجمالی به آیات قرآن نشان می‌دهد که در میان مسائل عقیدتی پس از توحید با اهمیت ترین مسئله معاد و اعتقاد به حیات پس از مرگ و حسابرسی بندگان و پاداش و عقاب اعمال می‌باشد. در قرآن کریم حدود ۱۲۰۰ آیه در مورد معاد به چشم می‌خورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸).

معاد در لغت اسم زمان یا مکان از ماده عود گرفته شده است. این واژه به معنای بازگشتن و کاری را برای مرتبه دوم انجام دادن است بعد از انصراف از آن کار در گفتار یا عمل یا در اراده (جمال الدین محمد بن منظور، ج ۳، ۳۱۵؛ ابن کثیر، ج ۳، ۳۱۶؛ فراهینی، ج ۲، ۲۱۷؛ راغب اصفهانی، ۵۹۳). اینکه تعبیر به عود در زبان مشرکان و منکران معاد نیز بوده است زیرا می‌گفتند چه کسی می‌تواند ما را به زندگی مجدد بازگرداند و این مطلب در آیه ۵۱ سوره اسراء نیز آمده است. تعبیر به معاد نیز از همین جا گرفته شده است که به معنای محلی یا زمانی برای بازگشت و آفرینش مجدد پس از زندگی در دنیا می‌باشد (مکارم شیرازی ۱۳۸۴، ۴۱).

البته تعابیری که بر زندگی پس از مرگ دلالت دارند بسیار زیاد هستند تا حدی که برخی از مفسران قرآن فقط ۷۸ اسم و صفت درباره معاد و رستاخیز از قرآن کریم استخراج کرده اند که بیشتر آنها در حالت های انسانی در قیامت و مراحل حسابرسی و شرایط خاص آن روز دلالت دارد (همان، ۳) اهمیت امروز از دقت در همین اسامی و صفات فهمیده می‌شود. از همین رو پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در سیره خود از روش های بسیاری برای ایجاد و تقویت شناخت نسبت به معاد استفاده می نمودند.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «یا بَنی عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، إِنَّ الزَّائِدَ لَا يَكْذِبُ أَهْلَهُ، وَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَتَمُوتَنَّ كَمَا تَنَامُونَ، وَ لَتُبْعَثَنَّ كَمَا تَسْتَيْقِظُونَ، وَ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ دَارٌ إِلَّا جَنَّةٌ أَوْ نَارٌ، وَ خَلَقْتُ جَمِيعَ الْخَلْقِ وَ بَعَثْتُهُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَخَلْقِي نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ بَعَثْتُهَا، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «مَا خَلَقْتُكُمْ وَ لَا بَعَثْتُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ»؛ ای فرزندان عبد المطلب! راهنما به افراد خود دروغ

نمی گوید. سوگند به آن که مرا به حق برانگیخت، همچنان که می خواهید، می میرید و همچنان که بیدار می شوید، برانگیخته می شوید. بعد از مرگ سرائی جز بهشت یا دوزخ نیست. آفرینش همه خلائق و برانگیختن آنها برای خداوند عزّ و جلّ همچون آفرینش و برانگیختن يك نفر است. خداوند متعال فرمود: «آفرینش و برانگیختن شما نیست مگر همانند [آفرینش و برانگیختن] يك نفر». (لقمان، ۲۸) (مجلسی ۱۳۹۸، ۴۷: ۷).

امام علی (علیه السلام) فرموده اند: «حَتَّى إِذَا بَلَغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، وَ الْأَمْرُ مُقَادِيرُهُ، وَ الْحَقُّ آخِرُ الْخَلْقِ بِأَوَّلِهِ، وَ جَاءَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا يُرِيدُهُ مِنْ تَجْدِيدِ خَلْقِهِ، أَمَادَ السَّمَاءِ وَ فَطَرَهَا، وَ أَرْجَّ الْأَرْضَ وَ أَرْجَفَهَا، وَ قَلَعَ جِبَالَهَا وَ نَسَفَهَا، وَ ذَكَ بَعْضَهَا بَعْضًا مِنْ هَبِيَّةٍ جَلَالَتِهِ، وَ مَخَوْفِ سَطَوَاتِهِ، وَ أَخْرَجَ مِنْ فِيهَا فَجَدَّذَهُمْ بَعْدَ إِخْلَاقِهِمْ، وَ جَمَعَهُمْ بَعْدَ تَفَرُّقِهِمْ ثُمَّ مَيَّرَهُمْ لِمَا يُرِيدُهُ مِنْ مَسَالَتِهِمْ عَنْ خَفَايَا الْأَعْمَالِ، وَ خَبَايَا الْأَفْعَالِ، وَ جَعَلَهُمْ قَرِيقَيْنِ: أُنْعَمَ عَلَى هَؤُلَاءِ وَ انْتَقَمَ مِنْ هَؤُلَاءِ؛ تَا أَنْ گاه که زمان نوشته به سر آید و مقدرات جهان به پایان رسد و آخرین خلائق به اولین آنها پیوندند و فرمان حق برای تجدید آفرینش خلقت در رسد، آسمان را به حرکت در آورد و آن را بشکافد و زمین را بشدت بجنباند و تکانش دهد، و کوههایش را از بُن برکند و متلاشی سازد و از هیبت جلال و ترس از سطوت او کوهها بر هم کوفته شوند، و هر کس را که در زیر زمین مدفون است بیرون آورد و پیکرهای کهنه و پوسیده آنها را نو کند و اجزای پراکنده شان را گرد آورد، آن گاه آنان را از هم جدا سازد تا از کردارهای پنهان و اعمال پوشیده آنها پرسدشان و آنان را دو دسته کند: به دسته ای نعمت ارزانی دارد و از دسته دیگر انتقام گیرد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹).

۲-۲. سیره اهل بیت (علیهم السلام) در زمینه معاد

بعد از واقعه عاشورا خفقان شدیدی بر کشورهای اسلامی حاکم گردید و از سوی دیگر در اثر منع نقل و تدوین حدیث مردم از لحاظ اعتقادات و مسائل ایمانی به شدت ضعیف شده بودند (خاتمی، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

امام صادق (ع) در حدیثی فرمودند: بعد از حسین اسلام همه مردم مرتد شدند مگر سه نفر، ابو خالد کابلی، یحیی بن ام طویل و جبیر بن مطعم. سپس مردم به آنها پیوستند و زیاد شدند و یحیی بن ام طویل به مسجد پیامبر والی وارد می شد و می گفت: ما به اعتقادات شما کافریم. دشمنی و کینه بین ما و شما آغاز گشته است. (مجلسی، ۱۳۹۸، ق، ج ۴۶، ص ۱۴۴)

از برخی شان نزول های آیات، می توان به سیره پیامبر دست یافت؛ مثلاً در بحث معاد، پیامبر با آیات قرآن در برابر منکران معاد استدلال می کردند و جواب منکران را با آیاتی که در همان زمینه نازل می شد، می دادند. در شأن نزول آیات آخر سورة مبارکه یس آمده است: «مَنْشَى أُبْنَى بَنُ خَلْفٍ بَعْظُمٍ رَمِيمٍ فَفَتَهُ فِي يَدِهِ ثُمَّ نَفَخَهُ وَ قَالَ أ تَزْعُمُ أَنْ رَبِّكَ يُخَيِّى هَذَا بَعْدَ مَا تَرَى

فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ؛ ابی بن خلف با استخوان پوسیده ای که بدست خود داشت سوی حضرت آمد و آن را با دست نرم کرد و سپس بدان دمید و گفت: ای محمد! گمان داری پروردگار تو این استخوان را پس از این حالت که دیدی، زنده می کند؟ خداوند متعال این آیه را فرستاد: «و برای ما مثل زده و آفرینش خود را فراموش نموده، گفت: چه کسی استخوان های پوسیده را زنده می کند؟ بگو زنده می کند آن را همان کس که اولین بار آفریدش و او به هر آفریده ای داناست...» تا آخر سوره (یاسین) «(مفید و استادولی ۱۳۶۴، ۲۷۶).

راه هایی را که قرآن برای اثبات امکان معاد در شکل استدلال منطقی عرضه کرده، می توان در شش موضوع خلاصه کرد: ۱. آفرینش نخستین؛ ۲. قدرت مطلقه خداوند؛ ۳. مرگ و حیات مکرر در جهان گیاهان؛ ۴. تطورات جنین؛ ۵. بازگشت انرژی ها؛ ۶. نمونه های عینی معاد (مکارم شیرازی ۱۳۸۴، ۱۴۳: ۵).

اهل بیت (علیهم السلام) برای اثبات امکان معاد از دلایل عقلی استفاده می کردند که هم آهنگ با استدلالات قرآن است. در این روش ها سعی در آوردن مثال هایی محسوس از زندگی مردم بوده است؛ زیرا استفاده از تمثیل اثر تربیتی بارزی مخصوصا برای مردم عادی دارد و فهمش آسان تر است (داوودی، ۱۳۸۶، ۸۹).

امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، امکان معاد را آنقدر بدیهی می بیند که از منکران معاد تعجب کرده و می فرمایند: «عَجِبْتُ لِمَنْ أَنْكَرَ النُّشْأَةَ الْأُخْرَى وَ هُوَ يَرَى النُّشْأَةَ الْأُولَى؛ از کسی در شگفتم که زنده شدن آن جهان را نمی پذیرد و زنده شدن بار نخستین را می بیند.» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۲۶).

در کلامی دیگر نیز با اشاره به علم و قدرت خداوند در خلقت موجوداتی کوچک مانند پشه و عجز دیگران از این خلقت، دوباره سازی عالم را عجیب تر از خلقت اولیه آن نمی دانند. «هُوَ الْمُفْنِي لَهَا بَعْدَ وُجُودِهَا حَتَّى يَصِيرَ مَوْجُودُهَا كَمَفْقُودِهَا وَ لَيْسَ فَنَاءُ الدُّنْيَا بَعْدَ اِئْتِدَاعِهَا بِأَعْجَبَ مِنْ اِنْشَائِهَا وَ اخْتِرَاعِهَا وَ كَيْفَ وَ لَوْ اجْتَمَعَ جَمِيعُ حَيَوَانَهَا مِنْ طَيْرِهَا وَ بَهَائِمِهَا وَ مَا كَانَ مِنْ مُزَاجِهَا وَ سَائِمِهَا وَ أَصْنَافِ اَسْنَاجِهَا وَ أَجْنَاسِهَا وَ مُتَبَلِّدَةِ أُمَمِهَا وَ أَكْيَاسِهَا عَلَى اِخْدَاطِ بَعْضَةٍ مَا قَدَّرَتْ عَلَى اِخْدَاطِهَا وَ لَا عَرَفَتْ كَيْفَ السَّبِيلِ إِلَى اِيجَادِهَا وَ لَتَحَيَّرَتْ عَقُولُهَا فِي عِلْمِ ذَلِكَ وَ تَاهَتْ وَ عَجَزَتْ قُوَاهَا وَ تَنَاهَتْ وَ رَجَعَتْ خَاسِئَةً حَسِيرَةً عَارِفَةً بِأَنَّهَا مَقْهُورَةٌ مُقَرَّرَةٌ بِالْعَجْرِ عَنْ اِنْشَائِهَا مُدْعِنَةٌ بِالضَّعْفِ عَنْ اِفْتَائِهَا وَ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ يُعَوِّدُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ اِئْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا؛ اوست که آفریده ها را پس از وجودشان نابود می کند، آن چنان شوند که گویی نبودند. و سپری شدن دنیا پس از نو برون آوردن آن، شگفت تر نیست از برآوردن و آفریدن آن. اگر همه جانداران جهان؛ از پرندگان و چهارپایان و آنچه در آغل است و آنچه در بیابان چرا

می‌کنند، از هر جنس و ریشه و بن، و نادانان از مردمان و یا زیرکان، فراهم آیند برآفریدن پشه ای توانا نباشند و راه پدید آوردن آن را ندانند و خرده‌اشان سرگشته شود و در شناخت آن سرگردان مانند. و نیروی آن‌ها سست شود و به پایان رسد و رانده و مانده بازگردند. آن گاه دانند که شکست خورده اند و در آفرینش آن به ناتوانی خویش اعتراف کننده و به درماندگی در نبود ساختن آن فروتنی نشان دهند. و خدای سبحان پس از سپری کردن جهان، یگانه ماند و تنها، و چیزی با او نبود- از آنچه آفرید در دنیا- انسان که بود پیش از آفریدن جهان، همان خواهد بود پس از سپری ساختن آن» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

در این دو روایت با توجه دادن انسان به قدرت خداوند، این نتیجه گرفته شده است که خداوندی که بدون نقشه قبلی، جهان را خلق کرده است برای او آسان تر است که دوباره همان موجودات را خلق نماید؛ زیرا در این مدت از قدرت خداوند چیزی کم نشده است. این استدلال بر امکان معاد، ریشه در بدیهیات وجدانی انسان دارد.

حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه می‌فرماید: «وَاللّٰهُ لَأَنَّ أَبَيْتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا، أَوْ أُجَرَ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّدًا، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِبًا لِّسَيِّءِ مِنَ الْخَطَامِ»: «به خدا سوگند، اگر شب را به روی خارهای جانگداز سعدان بیدار به بسر برم، و (روزها) در غل و زنجیرها بسته و کشیده شوم، برایم خوش تر است از این که خدا و رسولش را روز قیامت در حالی ملاقات کنم که به بعضی از بندگان ستم کرده، و چیزی از اموال دنیا را غصب نموده باشم.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۴)

حضرت علی (علیه السلام) بعد از این جمله‌ها داستان معروف برادرش عقیل را به میان می‌آورد، که از شدت فقر و پریشانی به او پناه آورده بود؛ و تقاضا داشت بر خلاف قانون عدل اسلامی چیزی اضافه بر سهمش از بیت المال به او بدهد. اما امام قطعه آهنی را در آتش تفتیده می‌کند، و نزدیک دست او می‌برد، و هنگامی که ناله عقیل بلند می‌شود، به او می‌فرماید: «تو چگونه از این آتشی که حکم بازیچه را دارد فریاد می‌کشی؟ اما مرا به سوی آتشی می‌کشانی که خداوند جبار با شعله خشم و غضبش آن را برافروخته است!» (همان، با اندکی تلخیص)

یکی دیگر از همانند سازی‌هایی که در کلام معصومین مشاهده می‌شود تشبیه مرگ به حالت خوابیدن است. لقمان حکیم نیز برای استدلال بر مرگ و نشور، فرزند خویش را به تفکر در خواب و بیداری فرا می‌خواند و مرگ و بعثت پس از مرگ را به خوابیدن و بیدارشدن بعد از خواب تشبیه می‌کند (قطب الدین راوندی ۱۴۳۰ق، ۱۹۱). در روایت زیبایی علت دیدن رؤیا در خواب، استدلال بر معاد دانسته شده و این گونه شرح داده شده: هنگامی که پیامبر قومی -از مردم اولیه-، برآن‌ها از آخرت و بعثت پس از مرگ، سخن می‌گفت، آن‌ها او را تکذیب می‌کردند، به همین خاطر خداوند رؤیا را ایجاد کرد و پیامبر ایشان به این وسیله بر امکان وقوع

معاد استدلال کرد؛ زیرا در خواب ارواح جدای از بدن ها در حالتی سیر می کنند که جسم از آن ها بی خبر است؛ پس معلوم شود امکان حیات روح پس از مرگ وجود دارد و خداوند در قیامت دوباره ارواح را به بدن ها انتقال می دهد (کلینی ۱۳۸۵، ۸:۹۰).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در سیره خود از این تشبیه استفاده می کردند. «كَانَتْ رُشُولُ اللَّهِ ص فِي سَفَرِهِ الَّذِي نَامُوا فِيهِ حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ قَالَ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ أَهْوَاتًا فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْكُمْ أَرْوَاحَكُمْ؛ در سفری که پیامبر همراه عده ای از مسلمانان شب را به صبح رساندند، چنین فرمودند: شما مرده بودید، پس خداوند روح شما را به جسمتان بازگرداند.» (مجلسی ۱۳۹۸، ۵۸:۶۳).

غیر از همانند سازی هایی که برای تقریب به ذهن و فهم امکان معاد صورت می گرفت اهل بیت در گفتگوهای خود با برخی سوال کنندگان که از آمادگی فکری خوبی برخوردار بودند در حد ادراک وی به استدلالات پیچیده تری اشاره می کردند. این تفاوت در استدلال، به تفاوت مخاطبان و رعایت توان فکری آنان از سوی معصومین اشاره دارد که بر مبنای گوناگونی وسع آدمی استوار است.

پس از اثبات امکان حیات اخروی با بیان معصومین صلوات الله علیهم و پاسخ به ادله منکران معاد با استدلالات محکم، اکنون نوبت به خوشه چینی از این خرمن اعتقادی است تا با یاد هر لحظه آن و آشنایی بیشتر با جزئیات آن، اثر اعتقاد به معاد در رفتار مومنین دیده شود؛ زیرا یاد معاد از مؤثرترین راه های تزکیه دل و دست یافتن به اخلاص است که خدا پیامبرانش را با یاد معاد خالص گردانده است: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرِي الدَّارِ؛ ما آنها را به صفت ناب و خالصی که (غرق) یاد خانه آخرت بودن است برگزیدیم.» (ص، ۴۶)

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «جَاءَ أَبِي بَنْ خَلْفٍ فَأَخَذَ عَظْمًا بِإِلْيَا مِنْ حَائِطٍ فَقَتَّهْ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أُنَّا لَمَبْعُوثُونَ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: «مَنْ يُخَيِّي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُخَيِّبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ ابی بن خلف آمد و استخوان پوسیده ای را از باغی برداشت و آن را با دست نرم کرد و گفت: ای محمد! آیا وقتی استخوانهایی پوسیده شدیم، برانگیخته می شویم؟ پس خداوند این آیه را فرو فرستاد: «چه کسی استخوانهای پوسیده را زنده می کند؟ بگو: همان کسی آنها را زنده می کند که در آغاز بیافریدشان و او به هر آفرینشی داناست» (یس، ۷۸ و ۷۹) (مجلسی ۱۳۹۸، ۷:۴۲).

امام علی (علیه السلام) در سفارش به فرزند بزرگوارش حسن (علیه السلام) فرمود: «وَأَعْلَمُ أَنَّ مَالِكَ الْمَوْتِ هُوَ مَالِكُ الْحَيَاةِ، وَ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ الْمُمِيتُ، وَ أَنَّ الْمُفْيِي هُوَ الْمُعِيدُ؛ بدان که خداوند مرگ، همان خداوند زندگی است و آن که می آفریند همو می میراند و آن که نابود می کند همو باز می گرداند» (نهج البلاغه، کتاب ۳۱).

امام زین العابدین (علیه السلام) نیز فرمود اند: «الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ لِمَنْ أَنْكَرَ النُّشْأَةَ الْآخِرَى وَ

هُوَ يَرَى الْأُولَى؛ شگفتا! شگفتا، از کسی که آفرینش نخست را می بیند و آفرینش دیگر را منکر است» (مجلسی ۱۳۹۸، ۷:۴۲).

امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به زندیقی که گفت: کجا روح زنده می شود در حالی که بدن پوسیده و اعضا متلاشی و پراکنده شده اند، يك عضو در شهری طعمه درندگان شده و عضوی در شهری دیگر به وسیله حشرات و خزندگان تکه تکه شده و عضو دیگر خاک و از گل آن دیواری ساخته شده است؟ فرمود: «إِنَّ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ، وَ صَوَّرَهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ، قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ؛ همان کسی که آن را از ناچیز آفرید و بدون در دست داشتن نمونه قبلی، به آن شکل و صورت داد، می تواند دوباره او را برگرداند و زنده کند، همچنان که در آغاز وی را آفرید» (مجلسی ۱۳۹۸، ۷:۳۷).

امام صادق (علیه السلام) درباره آیه ۲۶۰ سوره بقره «وَاذْكُرْ إِسْرَافَ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْأَوَّلِينَ...» و آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگار من! نشانم ده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟ ...» فرموده است: «رَأَى حَيْفَةً عَلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ نِصْفُهَا فِي الْمَاءِ وَ نِصْفُهَا فِي الْبَرِّ، تَجِيءُ سِبَاعُ الْبَحْرِ فَتَأْكُلُ مَا فِي الْمَاءِ، ثُمَّ تَرْجِعُ، فَيَشُدُّ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فَيَأْكُلُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَ تَجِيءُ سِبَاعُ الْبَرِّ فَتَأْكُلُ مِنْهَا، فَيَشُدُّ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فَيَأْكُلُ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَعَجَّبَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا رَأَى، وَ قَالَ: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؟» قَالَ: كَيْفَ تُخْرِجُ مَا تَنَاسَلُ الَّتِي أَكَلَ بَعْضُهَا بَعْضًا؟! «قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ: بَلَى، وَ لَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي» يَعْنِي حَتَّى أَرَى هَذَا كَمَا رَأَيْتُ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا، قَالَ: «فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ...» ابراهیم (علیه السلام) مرداری را در ساحل دریا دید که نیمی از آن در آب است و نیم دیگرش در خشکی و جانوران دریایی می آیند و از قسمتی که در آب است می خورند و می روند و باز خودشان به جان هم می افتند و یکدیگر را می خورند و حیوانات خشکی نیز می آیند و قسمتی از آن مرده را می خورند و سپس خودشان به جان هم می افتند و یکدیگر را می خورند. ابراهیم از دیدن این صحنه تعجب کرد و گفت: «پروردگار من! به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟». یعنی: چگونه کسی را که طعمه این حیوانات شده و آنها نیز یکدیگر را خورده اند زنده می کنی؟! خدا گفت: «مگر ایمان نیاورده ای؟ گفت: چرا، اما می خواهم دلم آرام گیرد»؛ یعنی می خواهم همان گونه که بقیه چیزها را می بینم این مطلب (زنده شدن مردگان) را هم بینم. خداوند فرمود: «چهار پرنده بگیر ...». (کلینی ۱۳۸۵، ۸:۳۰۵).

همچنین از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است: «أَتَى جَبْرِئِيلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَأَخَذَهُ فَأَخْرَجَهُ إِلَى الْبَقِيعِ، فَأَنْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرِ فَصَوَّتَ بِصَاحِبِهِ فَقَالَ: قُمْ يَا ذِي اللَّهِ، فَخَرَجَ مِنْهُ رَجُلٌ أبيضُ الرَّأْسِ وَ اللَّحْيَةِ يَمْسَحُ التُّرَابَ عَنْ وَجْهِهِ وَ هُوَ يَقُولُ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ». فَقَالَ جَبْرِئِيلُ: عُدْ يَا ذِي اللَّهِ. ثُمَّ أَنْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرِ آخَرَ فَقَالَ: قُمْ يَا ذِي اللَّهِ، فَخَرَجَ مِنْهُ رَجُلٌ مُسَوَّدٌ

الْوَجْهِ وَ هُوَ يَقُولُ: «يَا حَسْرَتَا! يَا ثُبُورَا!» ثُمَّ قَالَ لَهُ جَبْرِئِيلُ: عُذِّ إِلَى مَا كُنْتَ بِإِذْنِ اللَّهِ. فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَكَذَا يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ الْمُؤْمِنُونَ يَقُولُونَ هَذَا الْقَوْلَ، وَ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ مَا تَرَى؛ جَبْرِئِيلُ نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمَدٌ وَ دَسْتُ أَوْ رَأَى كُفْرًا وَ دَرَبَ بَقِيْعٍ بِهٖ سَوَى كُفْرٍ بَرَدَ. وَ صَاحِبُ آن رَأَى صَدَا زَدَ وَ كَفَتْ: بِهٖ أَذْنُ خَدَا بَرَخِيْزٍ. پَسْ، مَرْدِيْ بِا سَرِ وَ رِيْشِيْ سَبِيْدٍ اَزْ كُورِ بِيْرُونِ اَمَدٌ دَرِ حَالِيْ كِهْ كُورْدَ وَ خَاكْ اَزْ چِهْرِهٖ خُوِيْشِ پَاكْ مِيْ كُورْدَ وَ مِيْ كَفَتْ: «سَتَايِشِ خَدَا رَا، خَدَا بَزْرَكْتَرِ [اَزْ تَوْصِيْفِ] اَسْتُ». جَبْرِئِيلُ بِهٖ اَوْ كَفَتْ: بِهٖ أَذْنُ خَدَا بَزْكَرْدَ. سَبَسْ اَنِّ حَضْرَتِ رَا بَرِ سَرِ كُورِ دِيْكَرِيْ بَرَدَ وَ كَفَتْ: بِهٖ أَذْنُ خَدَا بَرَخِيْزٍ. پَسْ مَرْدِيْ سِيْهٖ رُويْ اَزْ مِيْاَنِ كُورِ بِيْرُونِ اَمَدٌ دَرِ حَالِيْ كِهْ مِيْ كَفَتْ: «اِيْ اَفْسُوسْ! هَلَاكْ شَدَمْ». جَبْرِئِيلُ بِهٖ اَوْ نِيْزْ كَفَتْ: بِهٖ أَذْنُ خَدَا بَرْكَرْدَ. اَنِّ گَاهْ كَفَتْ: اِيْ مُحَمَّدَا! رُوزِ قِيَامَتِ نِيْزِ اِيْنِ چَنِيْنِ مَحْشُورِ مِيْ شُوْنَدَ، دَرِ حَالِيْ كِهْ مُؤْمِنَانِ اَنِّ سَخَنِ رَا مِيْ كُوِيْنَدَ وَ اِيْنَانِ اَنِّ مِيْ كُوِيْنَدَ كِهْ دِيْدِيْ (مَجْلِسِيْ ۱۳۹۸، ۳۹: ۷؛ هِمَانِ، ۷: ۴۷).

سیره معصومین بعد از اثبات امکان معاد، استمرار این شناخت و عمق بخشیدن به آن، زنده نگاه داشتن یاد آن در قلوب مؤمنین بوده است. یکی از روش‌هایی که به شناخت بیشتر از زندگی پس از مرگ کمک می‌کند و این اعتقاد را در قلب انسان راسخ‌تر می‌نماید بیان احوال انسان‌ها، بعد از مرگ، در حیات برزخی و هنگامه قیامت و پس از حساب رسی اعمال و صفات بهشت و جهنم و حال مقیمان در آن دو مکان است.

تعداد این احادیث آنقدر زیاد است که چندین مجلد از برخی کتب حدیثی را به خود اختصاص داده است.^۱ معلوم است که قبول بخش زیادی از این روایت، تنها با تعبد امکان‌پذیر است و البته عقل سلیم به این تعبد حکم می‌کند.

از دیگر اثرات بیان این مجموعه از روایات، پی‌بردن به برخی از حکمت‌های ایجاد نشئه آخرت است که گاه وجود زندگی پس از مرگ را ضروری می‌سازد؛ مثلاً از روایاتی که ویژگی‌های بهشت و جهنم را بیان می‌کند می‌توان پی‌برد که این دنیا ظرفیت چنین پاداش و جزایی را ندارد و نیاز به حیات دیگری هست. علاوه بر این، از این روایات می‌توان به عنوان استدلال بر حکمت‌ها و ضروریات وقوع آخرت نیز استفاده کرد. همچنین این روایات با بیان موجبات عقاب و ثواب، می‌توانند به تغییر رفتار مؤمنان در جهت انجام اعمال بهشتیان و ترک اعمال دوزخیان کمک کنند. در صدر اسلام مسلمانان چنان تحت تأثیر یاد معاد رفتار می‌کردند که امام علی علیه السلام حالات ایشان را برای یاران خویش مثال زدنی می‌داند.

«لَقَدْ كَانُوا يُضَيِّحُونَ شُعْثًا غُبْرًا وَ قَدْ بَاثُوا سُجْدًا وَ قِيَامًا يُرَاوِحُونَ بَيْنَ جَبَاهِهِمْ وَ خُدُودِهِمْ وَ يَفْقَهُونَ عَلَى مِثْلِ الْجَمْرِ مِنْ ذِكْرِ مَعَادِهِمْ؛ هَمَانَا يَارَانِ پِيَاْمَبَرِ صَلَّيْ اللّٰهُ... رَا دِيْدَمْ وَ كَسِيْ رَا

۱. به عنوان نمونه، کتاب شریف بحار الانوار، جلد‌های ۶، ۷ و ۸.

نمی‌بینم که همانند آنان باشد. روز را ژولیده مو و گردآلود به شب می‌رسانند و شب را به نوبت، در سجده یا قیام به سر می‌برند. گاه پیشانی بر زمین می‌گذاشتند و گاه گونه بر خاک، از یاد معاد چنان ناآرامی می‌نمودند که گویی بر پاره آتش ایستاده بودند.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۷).

بیان احوال پس از مرگ، در چهار حوزه قابل بررسی است: روایاتی که حالت‌های مرگ تا قبر را بیان می‌کنند؛ روایاتی که به قبر و برزخ ارتباط دارند؛ روایاتی که از روز قیامت و احوال آن اطلاع می‌دهند و روایاتی که به توصیف بهشت و دوزخ اختصاص دارند. به عنوان نمونه به یکی از این روایات که اثر تربیتی نیز دارد اشاره می‌شود.

«قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَ صِفْ لَنَا الْمَوْتَ فَقَالَ عَلَى الْخَبِيرِ سَقَطْتُمْ هُوَ أَخَذَ ثَلَاثَةَ أُمُورٍ يَرِدُ عَلَيْهِ إِذَا بَشَارَةٌ بِنَجِيمِ الْأَبَدِ وَإِذَا بَشَارَةٌ بِعَذَابِ الْأَبَدِ وَإِذَا تَحْزِينٌ وَ تَهْوِيلٌ وَأَمْرُهُ مَبْهُمٌ لَا تَدْرِي مِنْ أَى الْفَرْقِ هُوَ فَأَمَّا وَلِيُّنَا الْمُطِيعُ لِأَمْرِنَا فَهُوَ الْمُبَشِّرُ بِنَجِيمِ الْأَبَدِ وَأَمَّا عَدُوُّنَا الْمُخَالِفُ عَلَيْنَا فَهُوَ الْمُبَشِّرُ بِعَذَابِ الْأَبَدِ وَأَمَّا الْمُبْهَمُ أَمْرُهُ الَّذِي لَا يُدْرَى مَا خَالُهُ فَهُوَ الْمُؤْمِنُ الْمُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ لَا يُدْرَى مَا يَقُولُ إِلَيْهِ خَالُهُ يَأْتِيهِ الْخَبَرُ مِنْهُمْ مَخُوفًا ثُمَّ لَنْ يُسَوِّيهَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِأَعْدَائِنَا لَكِنْ يُخْرِجُهُ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَتِنَا فَاعْمَلُوا وَ أَطِيعُوا وَ لَا تَتَكَلَّمُوا وَ لَا تَتَضَعِفُوا عُقُوبَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنَّ مِنَ الْمُسْرِفِينَ مَنْ لَا تَلَحُّقَهُ شَفَاعَتُنَا إِلَّا بَعْدَ عَذَابٍ ثَلَاثِمِائَةِ أَلْفِ سَنَةٍ؛ شخصی به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض کرد: مرگ را برایم وصف کن. حضرت فرمود: با مرد آگاهی روبرو شده‌ای. مرگ یکی از سه امری است که بر آدمی وارد می‌شود: یا نوید به نعمت‌های جاودان است؛ یا خبری است به عذاب همیشگی؛ یا اندوهگین نمودن و ترسانیدن است. و کار شخص «محتضر» مبهم می‌باشد؛ زیرا نمی‌داند جزو کدامیک از این سه گروه خواهد بود. انسانی که دوستدار و مطیع ما باشد، به نعمت‌های جاودان نوید داده شده؛ دشمنانی که با ما سر ستیز دارند، عذاب ابدی در پیش خواهند داشت؛ و آن کس که وضعش معلوم نیست و نمی‌داند سرانجامش چه خواهد شد، مؤمنی است که به زبان خود زیاده روی نموده و مشخص نیست سرانجامش به کجا خواهد کشید. خبر مبهم و ترسناکی به او می‌رسد، ولی خداوند هرگز او را با دشمنان ما برابر نخواهد کرد و به شفاعت ما او را از جهنم بیرون می‌آورد. پس کار نیک انجام دهید و از خدا اطاعت کنید. مطمئن نباشید و سزای گناه را از طرف خدا ناچیز شمارید؛ زیرا شفاعت ما شامل حال «مسرِفین» نخواهد شد، مگر بعد از سیصد هزار سال.» (صدوق ۱۳۷۶، ۲:۱۹۵).

امیرمؤمنان، در این روایت علاوه بر توصیف حالات انسان‌ها پس از مرگ به استفاده از شرایط پرداخته و دل‌های آماده را به انجام اعمال نیک سفارش می‌کنند. همچنین مقام اهل بیت را در نزد خدا یادآور می‌گردند.

قلب انسان، در معرض خطر غفلت زدگی قرار دارد و از دام نسیان در امان نیست، مخصوصاً هنگامی که بحث ایمان به غیب در میان باشد. حساب مردم به آن‌ها نزدیک است در حالی که

غفلت کنان از یاد معاد دوری می کنند. «اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي عَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» مردم را رسیدگی به حسابشان (در روز قیامت) نزدیک شده (نزدیک از نظر ربوبی و یا آنکه هر چه آمدنش مسلّم است نزدیک است) در حالی که آنها در غفلت (از آن حساب) به سر می برند و روگردانند. (انبیاء، ۱)

معصومین برای کنار زدن پرده غفلت، همواره ذکر مرگ و جهان پس از مرگ را نصب العین مردم قرار می دادند. یکی از مبانی تربیتی انسان ها آن است که بدانیم انسان ضعیف است. این ضعف در حوزه های مختلفی نمود دارد از جمله اینکه انسان فراموشکار و اهل نسیان و غفلت است. آنگونه که گفته اند از دل برود هرآنچه از دیده برفت. یکی از اصولی که در برابر این حالت مؤثر است تذکر می باشد. روش تکرار و تلقین به قلب، می تواند در تذکر و رفع نسیان مؤثر باشد. معصومین در هر شرایطی از تکرار و توجه دادن به معاد استفاده می کردند.

هنگامی که امام علی علیه السلام برای عیادت به خانه یکی از یاران خویش در بصره وارد شدند خانه بزرگ او را بهانه کرده و از تلاش برای آبادی آخرت سخن به میان آوردند (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹).

سید رضی در مورد یکی از خطبه های کوتاه امام علی (علیه السلام) می گوید: آن حضرت در بسیاری از اوقات یاران خویش را با این سخن خطاب قرار می داد. این کلام در ذکر مرگ و پس از مرگ است. «و من کلام له علیه السلام کان کثیرا ما ینادی به أصحابه تَجَهَّزُوا رَجِمَکُمُ اللّٰهُ فَقَدْ نُودِيَ فِیکُمْ بِالرَّحِيلِ؛ آماده شوید، خدایتان بیامزد! که بانگ کوچ را سردادند و دل به ماندن در دنیا اندک بیندید- که کاروانیان به راه افتادند- و بازگردید و راه بسپارید با آنچه از توشه نیکو در دسترس دارید.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۴).

امام سجاد (علیه السلام) که از دعا برای انتقال مفاهیم دینی بهره می بردند، در دعای چهلیم صحیفه سجادیه چنین دست به دعا بلند می کنند: «وَ اُنْصِبِ الْمَوْتَ بَیْنَ اَیْدِنَا نَضْبًا، وَ لَا تَجْعَلْ ذِکْرَنَا لَهُ غِیْبًا؛ مرگ را در برابر ما نصب بدار و روزی مباد که از یاد مرگ غافل باشیم.» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۰).

آنچه در تأثیر یک دستورالعمل راهگشایی بیشتری دارد عمل کردن خود آمر، به آن دستورالعمل است. سفارش ائمه، دعوت مردم با عمل نیک بوده نه فقط با سخنرانی. به عمل کار برآید به سخنرانی نیست. معصومین خود در این زمینه جلودار بودند و پیشوایان علم و عمل هستند. اگر به یاد مرگ و ذکر نشور سفارش می کنند خود نیز در همه احوال، تجسم آخرت گرایی هستند. یکی از نمودهای این حقیقت، سر زدن به قبرستان ها و دیدار با اهل قبور است. در حالات حضرت زهرا (سلام الله علیها) آمده است که ایشان هر هفته در روزهای شنبه به قبرستان احد رفته و بر مزار حمزه می نشست و اشک می ریخت و برای او طلب آمرزش

می‌کرد^۱ (صدوق ۱۳۹۰، ۱:۱۸۰).

اهل بیت در سر زدن به قبور با مردگان صحبت می‌کردند آن گونه که با زندگان در گفتگویند و چرا چنین نباشد در حالی که عالم ارواح بر ایشان بی‌پرده هویداست. به دیگران نیز نحوه صحبت با مردگان را آموزش می‌دادند (ابن قولویه ۱۳۵۶ق، ۱۲۳). گاهی نیز از حالات برزخیان و سخنان ایشان به اطرافیان خود خبر می‌دادند.

هنگامی که امیرمؤمنان از جنگ صفین باز می‌گشتند به قبرستان کوفه رسیدند و در آنجا شروع به صحبت با مردگان کردند، سپس به اصحاب خویش روی کرده و فرمودند: اگر آن‌ها اجازه داشتند با شما سخن بگویند به شما خبر می‌دادند که بهترین توشه راه در آنجا تقواست (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۳۰).

از امیرالمومنین (علیه السلام) روایت شده است: «عَنْ حَبَّةَ الْعُرْنِيِّ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِلَى الظَّهْرِ فَوَقَفَ بِوَادِي السَّلَامِ كَأَنَّهُ مُخَاطَبٌ لِأَقْوَامٍ فَقُمْتُ بِقِيَامِهِ حَتَّى أَعْيَيْتُ ثُمَّ جَلَسْتُ حَتَّى مَلَيْتُ ثُمَّ قُمْتُ حَتَّى نَالَنِي مِثْلُ مَا نَالَنِي أَوَّلًا ثُمَّ جَلَسْتُ حَتَّى مَلَيْتُ ثُمَّ قُمْتُ وَ جَمَعْتُ رِدَائِي فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي قَدْ أَشْفَقْتُ عَلَيْكَ مِنْ طُولِ الْقِيَامِ فَرَاخَةً سَاعَةً ثُمَّ طَرَحْتُ الرِّدَاءَ لِيَجْلِسَ عَلَيْهِ فَقَالَ لِي يَا حَبَّةُ إِنَّ هُوَ إِلَّا مُحَادَثَةُ مُؤْمِنٍ أَوْ مُؤَانَسَتُهُ قَالَ قُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنَّهُمْ لَكَذَلِكَ قَالَ نَعَمْ وَ لَوْ كُشِفَ لَكَ لَرَأَيْتَهُمْ حَلَقًا حَلَقًا مُحْتَبِينَ يَتَحَادَّثُونَ فَقُلْتُ أَجْسَامُ أَمْ أَرْوَاحُ فَقَالَ أَرْوَاحُ وَ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَمُوتُ فِي بُقْعَةٍ مِنْ بَقَاعِ الْأَرْضِ إِلَّا قِيلَ لِرُوحِهِ الْحَقِيُّ بِوَادِي السَّلَامِ وَ إِنَّهَا لَبُقْعَةٌ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ؛ حبة عرنی می‌گوید: همراه امام علی بن ابی طالب به پشت کوفه، محل قبرستان وادی السلام رفتیم. ایشان انگار که با عده‌ای سخن می‌گویند ایستادند، من نیز ایستادم تا اینکه خسته شدم و نشستم، آنقدر نشستم که از نشستن هم ملول گشتم پس ایستادم و دوباره خسته شدم و نشستم. بعد از اینکه دوباره بی‌حوصله شدم عبای خویش را برای علی بن ابی طالب، روی زمین انداختم و گفتم: از اینکه اینقدر بایستید بر حال شما نگرانم. ایشان فرمودند: ایستادن من به خاطر گفتگو با بنده مومنی و انس با اوست. من گفتم: آیا این مردگان هم با شما در گفتگویند؟ ایشان فرمودند: بله، اگر پرده از چشمانت کنار می‌رفت و می‌دید که گروه گروه دوستانه نشسته‌اند. گفتم: آیا در اجسامند یا ارواح؟ فرمودند: در قالب ارواحند و هیچ مومنی در ناحیه‌ای از نواحی زمین نمی‌میرد مگر آنکه به روح او گفته می‌شود که به وادی السلام داخل گردد و اینجا قطعه‌ای از بهشت است.» (کلینی ۱۳۸۵، ۳:۲۴۳).

روزی شخصی از حضرت جوادالائمه (علیه السلام) سؤال کرد: چرا اکثر مردم از مرگ می‌ترسند و از آن هراسناک می‌باشند؟ امام جواد (علیه السلام) در پاسخ اظهار داشت: چون مردم

۱. كَانَتْ فَاطِمَةُ ع تَأْتِي قُبُورَ الشَّهَدَاءِ كُلَّ غَدَاةٍ سَبَّحَتْ فَتَأْتِي قَبْرَ حَمْرَةَ فَتَسْرَحُمُ عَلَيْهِ وَ تَسْتَغْفِرُ لَهُ.

نسبت به مرگ نادان هستند و از آن اطلاعی ندارند، وحشت می کنند. و چنانچه انسان ها مرگ را می شناختند و خود را از بنده خداوند متعال و نیز از دوستان و پیروان و اهل بیت (علیهم السلام) قرار می دادند، نسبت به آن خوش بین و شادمان می گشتند و می فهمیدند که سرای آخرت برای آنان از دنیا و سرای فانی ، به مراتب بهتر است. پس از آن فرمود: آیا می دانید که چرا کودکان و دیوانگان نسبت به بعضی از داروها و درمان ها بدبین هستند و خوششان نمی آید، با این که برای سلامتی آن ها مفید و سودمند می باشد؛ و درد و ناراحتی آن ها را برطرف می کند؟

چون آنان جاهل و نادان هستند و نمی دانند که دارو نجات بخش خواهد بود. سپس افزود: سوگند به آن خدائی، که محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله) را به حَقَّانیت مبعوث نمود، کسی که هر لحظه خود را آماده مرگ بداند و نسبت به اعمال و رفتار خود بی تفاوت و بی توجّه نباشد، مرگ برایش بهترین درمان و نجات خواهد بود. و نیز مرگ تامین کننده سعادت و خوش بختی او در جهان جاوید می باشد؛ و او در آن سرای جاوید از انواع نعمت های وافر الهی ، بهره مند و برخوردار خواهد بود (مفید ۱۴۱۳ق، ۵۵).

نتیجه گیری

ضرورت شناخت زندگی و سیره معصومین (علیهم السلام) از دیگر مباحثی است که می‌توان به اختصار بیان نمود. همهٔ مسلمانان نه به پیامبر شک و تردیدی دارند و نه به حقانیت قرآن و توحید و صفات خداوند متعال و وجود معاد و حسابرسی پس از مرگ در عالمی دیگر و نیز وجود بهشت و جهنم. در این امور تردیدی نیست، هر چند در چگونگی و جزئیات این مباحث تفاوت دیدگاه هست، اما در اصل موضوعات وحدت نگرش وجود دارد. در این پژوهش بنا بر تبیین مباحث بین فرقه‌ها و مذاهب دینی نیست و صرفاً به اختصار ضرورت و اهمیت این موضوع بیان می‌گردد. یکی از روایات بسیار گرانقدر و مهمی که در این زمینه می‌توان بیان نمود این است: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً؛ هر که بمیرد در حالی که نداند امام زمان او کیست، با مرگ جاهلی مُرده است» (نوری ۱۴۰۸: ۱۸۷؛ ۱۸: ۱۸۷) یکی از مهمترین اصول اعتقادی که در متون دینی اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل شده‌اند مسئله حیات پس از مرگ و زندگی آخرت است که اصطلاحاً به آن معاد گفته می‌شود. نگاهی اجمالی به آیات قرآن نشان می‌دهد که در میان مسائل عقیدتی پس از توحید با اهمیت ترین مسئله معاد و اعتقاد به حیات پس از مرگ و حسابرسی بندگان و پاداش و عقاب اعمال می‌باشد. در قرآن کریم حدود ۱۲۰۰ آیه در مورد معاد به چشم می‌خورد. معاد در لغت اسم زمان یا مکان از ماده عود گرفته شده است. این واژه به معنای بازگشتن و کاری را برای مرتبه دوم انجام دادن است بعد از انصراف از آن کار در گفتار یا عمل یا در اراده. در بحث معاد، پیامبر با آیات قرآن در برابر منکران معاد استدلال می‌کردند و جواب منکران را با آیاتی که در همان زمینه نازل می‌شد، می‌دادند. راه‌هایی را که قرآن برای اثبات امکان معاد در شکل استدلال منطقی عرضه کرده، می‌توان در شش موضوع خلاصه کرد: ۱- آفرینش نخستین؛ ۲- قدرت مطلقه خداوند؛ ۳- مرگ و حیات مکرر در جهان گیاهان؛ ۴- تطورات جنین؛ ۵- بازگشت انرژی‌ها؛ ۶- نمونه‌های عینی معاد. اهل بیت (علیهم السلام) برای اثبات امکان معاد از دلایل عقلی استفاده می‌کردند که هم‌آهنگ با استدلالات قرآن است. یکی دیگر از همانند سازی‌هایی که در کلام معصومین مشاهده می‌شود تشبیه مرگ به حالت خوابیدن است. غیر از همانند سازی‌هایی که برای تقریب به ذهن و فهم امکان معاد صورت می‌گرفت اهل بیت در گفتگوهای خود با برخی سوال‌کنندگان که از آمادگی فکری خوبی برخوردار بودند در حد ادراک وی به استدلالات پیچیده تری اشاره می‌کردند. سیره معصومین بعد از اثبات امکان معاد، استمرار این شناخت و عمق بخشیدن به آن، زنده نگاه داشتن یاد آن در قلوب مؤمنین بوده است. یکی از روش‌هایی که به شناخت بیشتر از زندگی پس از مرگ کمک می‌کند و این اعتقاد را در قلب انسان راسخ تر می‌نماید بیان احوال انسان‌ها، بعد از مرگ، در حیات برزخی و هنگامه قیامت و پس از حسابرسی اعمال و صفات بهشت و جهنم و حال مقیمان در آن دو مکان است. بیان احوال پس از مرگ، در چهار حوزه قابل بررسی است: روایاتی که حالت‌های مرگ تا قبر را بیان می‌کنند؛ روایاتی که به قبر و برزخ ارتباط دارند؛ روایاتی که از روز قیامت و احوال آن اطلاع می‌دهند و روایاتی که به توصیف بهشت و دوزخ اختصاص دارند. اهل بیت در سر زدن به قبور با مردگان صحبت می‌کردند آن گونه که با زندگان در گفتگویند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
صحیفه سجادیه
۱. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، محقق: جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
 ۳. الزبیدی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس.
 ۴. قرشی، باقر شریف. (۱۴۱۳ق). حیاة الإمام الحسن بن علی علیهما السلام. ۲ ج. بیروت: دار البلاغة.
 ۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 ۶. کریمی نیا، محمد مهدی؛ آلبوشوکه، سیده کفایت؛ رضوی، سیده اسماء؛ انصاری مقدم، مجتبی. (۱۴۰۰). بررسی شیوه رفتاری ائمه (علیهم السلام) در زندگی مشترک، ماهنامه پیشرفت های نوین در روانشناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش، بهمن ماه، شماره ۴۴.
 ۷. عمید، حسین (۱۳۷۹)، فرهنگ عمید، چاپ بیست و یکم، تهران، انتشارات امیرکبیر
 ۸. قلیزاده، احمد (۱۳۷۹)، واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه، تهران: بنیاد پژوهش های علمی فرهنگی نورالصفیاء.
 ۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم/ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۱۰. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶). سیمای عقاید شیعه، ترجمه: جواد محدثی، تهران: نشر معشر.
 ۱۱. رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۴). شیعه شناسی و پاسخ به شبهات، تهران: نشر معشر.
 ۱۲. طباطبایی، محمد حسین؛ موسوی، محمد باقر. (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (ترجمه). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ جمعی از نویسندگان؛ آشتیانی، محمدرضا. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. ۲۸ ج. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۴. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۳۹۸). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام با ترجمه فارسی، ترجمه جمعی از نویسندگان، بیروت: داراحیاء التراث العربی (نشر الکترونیک: مرکز قائمیه اصفهان).
۱۵. خاتمی، احمد. (۱۳۸۸). امامان و جهاد فرهنگی و سیاسی، مجله پاسدار اسلام، مهر ماه، شماره ۳۳۴.
۱۶. مفید، محمد بن محمد؛ استادولی، حسین. (۱۳۶۴). ترجمه و متن اُمالی شیخ مفید. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ و جمعی از فضلا. (۱۳۸۴). پیام قرآن. ۱۰ ج. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۸. داوودی، محمد. (۱۳۸۶). تربیت دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. قطب راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۳۰ق)، قصص النبیاء علیهم السلام، تصحیح و تنظیم: عبد الحلیم حلی، قم/مکتبه العالمه المجلسی
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۵). ترجمه اصول کافی، ترجمه صادق حسن زاده، ۴ جلد، تهران: نشر قائم آل محمد (عج).
۲۱. میرباقری، ابراهیم؛ طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۶۵)، مکارم الاخلاق، تهران، انتشارات فراهانی
۲۲. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی. (۱۳۷۶). اُمالی شیخ صدوق، محقق: محمد باقر کمره‌ای، ۱ ج. تهران: انتشارات کتابچی.
۲۳. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی. (۱۳۹۰). من لا یحضره الفقیه، تحقیق حسن موسوی، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۲۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۲۵. نوری، میرزا حسین (طبرسی) (۱۴۰۸ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

تبیینی از چیستی و چرایی درد و رنج زن (شیع کار) در اشعار سیمین بهبهانی

^۱ اعظم لرنی

^۲ ناهید اکبری

^۳ ابراهیم ابراهیم تبار

^۴ حسین علی پاشا پاسندی

چکیده

سیمین بهبهانی (معلم، نویسنده، شاعر و غزل‌سرای معاصر و از اعضای کانون نویسندگان ایران بود. از جمله مسائل بسیار مهم که در آثار شعری بهبهانی جلوه گر است، طرح مسئله زنان و وضعیت نابهنجار روحی و روانی حاصل از شرایط نامساعد آنها است. بهبهانی شاعری اجتماعی است که در به کار گرفتن نمادهای خاص اندیشه‌ای متفاوت ارائه داده و از این رو شیوه تفکر و شاعری او در حوزه رئالیسم قرار دارد. شعر سیمین حاکی از تجربه‌های تلخ و شیرین عمیق انسانی در همدردی با زنان است و منشأ گمراهی و شیع کاری را نیز درد و رنج می‌داند. زن در اشعار سیمین چهره‌ها و جلوه‌های متنوعی دارد. در این مقاله که با شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است سعی کرده ایم به توصیفات سیمین بهبهانی از شیع کاران در اشعارش بپردازیم، از این رو یافته‌های پژوهش به‌طور ملخص دربردارنده این مفاهیم است که سیمین از آن دسته شاعرانی است که احساس مادرانه و عاطفی خویش در همراهی با زنان شیع کار را در اشعارش به وضوح بیان کرده و همین امر خود و مخاطبان شعری اش را متوجه وضعیت زنان روسپی و تحت تأثیر قرار داده است. در مجموع نگاه بهبهانی نسبت به مسائل زنان شیع کار واقعی و وسیع است. سیمین سعی داشته است در اشعار خویش درون این قشر از زنان را با مشکلات، ناله‌ها، عواطف و... شان به نمایش بگذارد. او با بیان هم حسی شاعرانه خویش نسبت به زنان شیع کار، به دنبال چاره‌ای برای رفع این معضل اجتماعی می‌شود و خواستار آگاهی کامل از کل وجودی جنس زن و بار مشکلات و چالش‌های اوست تا دلیل ضعف و گاه بریدن زن روسپی از همه چیز و رفتن در مسیر روسپی‌گری را برای همگان روشن سازد اما در نهایت نیز امیدواری و امید الهی و معنوی را توصیه می‌کند.

واژگان کلیدی

سیمین بهبهانی، زن، شیع کار، درد و رنج، شعر.

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

Email: Azamlarni8@gmail.com

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

Email: Akbarinahid73@gmail.com

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

Email: Ebrahimebrahimtabar3@gmail.com

۴. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد قائم شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائم شهر، ایران.

Email: Pasha_ha@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰

طرح مسأله

لسان شعر که زیبا ترین لسان است. برای نمودار ساختن میزان و منزلت دردمندی انسان های آگاه و مسئول در برابر رنج ها و مرارت های ناتوانان و گرفتاران جوامع انسانی، آثاری بدیع خلق می‌کند که برای همه ی عصر ها و نسل ها راه گشا و کمال آفرین است. در میان شعر معاصر ذخیره ای عظیم از طیف های مختلف رنج های بشریت است و شاعران معاصر زبان گویایی از «درد و رنج» و حکایت گران صادقی از نقصان ها، کاستی ها، تضاد ها، دروغ ها، دورنگی ها، استثمارگری ها، استثمار طلبی ها، یأس و ناامیدی ها، بی ایمانی ها، فریب ها، باور های سست، زخم زبان ها، تهمت ها و... هستند. آنهایی که پرچم داران گوهر عظیم عشق در عصر حاضر به حساب می آیند و طعم گزنده ی هوای غریبانه را به جان خریدند تا این ثروت روح پرور را صیقل دهند، بازتاب درد و رنج در اشعار شاعر معاصر سیمین بهبهانی، ما را برآن داشت تا نگاهی عمیق و وسیع به آثار منظوم این شاعر زن معاصر داشته باشیم (کهندانی و نان آور، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۲).

آنچه مطالعه درباره زن را ضروری می نماید فراز و نشیبی است که وی از حیث جایگاه و رتبه فردی و اجتماعی در طول تاریخ داشته است (بولن، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴). در طول تاریخ، ادبیات ملت‌ها آیینی باورها، اندیشه‌ها و خواسته‌های آن‌هاست. فرهنگ و تمدن هیچ‌یک از ملت‌های جهان از باب داوری درباره مسائل و موضوعات گوناگون تهی نیست. در این داوری‌ها، به‌ویژه داوری‌های بشری مربوط به زن و مرد گاهی حب و بغض‌هایی نهفته است که انسان‌های منصف از آن رنج می‌برند. آنگاه که مسائل و دشواری‌های اجتماعی جوامع انسانی در بوتی نقد و بررسی قرار می‌گیرند؛ یکی از اساسی‌ترین پیچیدگی‌هایی که ذهن را متوجه خود می‌نماید پدیده معماگونه و اسرارآمیز وجود زن می‌باشد که در درازنای حیات تاریخی خویش فراز و نشیب‌های گسترده‌ای را پشت سر گذاشته است. مسئله‌ی خلقت زن در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون پدیدآورنده‌ی پرسش‌ها و همچنین اتهام‌های فراوانی بوده است (خرمی، ۱۳۹۴: ۴). زن در درازنای تاریخ بشری رفتار ستم‌های گوناگونی شده است از جمله: ستم علمی، فرهنگی، عاطفی، اجتماعی، اقتصادی و... آنچه از متون و شواهد تاریخی برمی‌آید، بیانگر این موضوع است که «جهل و زور» دو عامل اصلی ستم به زن و فرودستی ایشان در طول تاریخ بوده است. کما اینکه به قول عده‌ای گفته می‌شود: زن از دنده‌ی چپ مرد آفریده شد تا همواره سرکوب شود، زن برای عشرت مرد خلق شده تا ابزار لذت باشد، زن عامل انحراف مرد از مسیر انسانی و محرک ایشان به سمت کارهای بد است و عقاید و ایده‌هایی نظیر این‌ها.

وقتی تاریخ مکتوب جهان و همچنین ادبیات شفاهی (فولکلور) فرهنگ‌های متفاوت را مطالعه

می‌کنیم متوجه می‌شویم که از نظر رفتاری نیز چنین نگاهی به شکل فراگیر در میان ملل مختلف اعمال می‌شده است (همان: ۵-۶). روسپی‌گری یکی از این اعمال زشت و منفور است که از جانب بسیاری روانشناسان، ادیبان و متخصصان حوزه زنان و... مورد بررسی و تدقیق قرار گرفته است و ابعاد مختلف آن تبیین شده است. در میان شاعران و نویسندگان نیز این مسئله به لحاظ ادبی و همدردی هنرمندان و شاعران زن با همجنسان زن روسپی، بارها در اشعار و آثارشان بیان می‌شود. سیمین بهبهانی نیز از جمله شاعران معاصر است که بی‌پروا و قاطع در آثار شعری خویش به این قشر از زنان پرداخته که امر روسپی‌گری را نیز نتیجه درد و رنج چنین زنانی می‌داند و از همگان می‌خواهد این موجود را منفور ندانند بلکه ندای دردمندی او را دریابند.

پژوهش ما با بررسی آثار سیمین بهبهانی، با تمرکز ویژه بر موضوع درد و رنج زنان روسپی، نوآوری‌هایی را در قیاس با پژوهش‌های پیشین ارائه می‌دهد. پژوهش درویشی و زیرک‌ساز (۱۳۹۹) بر استقلال ادبی سیمین بهبهانی و نگاه او به زبان زنانه در مقابل زبان مردانه تمرکز دارد و به تأثیر نظام مردسالار بر ادبیات و زبان پرداخته است. این در حالی است که پژوهش ما به طور خاص به توصیف وضعیت زنان شنیع کار و بیان همدردی و همراهی سیمین با آنان می‌پردازد. پژوهش خطیبی و همکاران (۱۴۰۲) به تحلیل تطبیقی میان آثار سیمین بهبهانی و نازک‌الملائکه پرداخته و به مشکلات زنان در جوامع سنتی و مدرن و دیدگاه‌های این دو شاعر در زمینه حقوق زنان اشاره می‌کند. در مقابل، پژوهش ما به صورت متمرکز به بررسی درد و رنج زنان روسپی در اشعار بهبهانی پرداخته و تلاش می‌کند تا علل و شرایط اجتماعی و روانی که زنان را به این مسیر کشانده، روشن سازد. پژوهش گرجی و همکاران (۱۳۸۹) به بررسی مفهوم درد و رنج در اشعار فروغ فرخزاد و سیمین بهبهانی می‌پردازد و این مقوله را از جهات مختلف تحلیل می‌کند. در حالی که پژوهش ما به طور خاص به رنج زنان شنیع کار در اشعار سیمین بهبهانی می‌پردازد و با رویکردی توصیفی-تحلیلی، تلاش می‌کند تا چهره‌ها و جلوه‌های متنوع این زنان را در اشعار سیمین به تصویر بکشد و همدردی شاعرانه او را به نمایش بگذارد.

نوآوری پژوهش ما در تمرکز ویژه بر وضعیت نابهنجار زنان شنیع کار و تحلیل عمیق تجربیات و عواطف آنان در اشعار سیمین بهبهانی است. این پژوهش تلاش می‌کند تا با ارائه توصیفات دقیق و تحلیل‌های جامع، به درک بهتر مخاطبان از مسائل و مشکلات این زنان کمک کند و راهکارهایی برای آگاهی و رفع این معضل اجتماعی ارائه دهد. پژوهش ما به لحاظ اخلاقی با هدف افزایش آگاهی و همدلی نسبت به وضعیت نابهنجار زنان شنیع کار، با احترام به کرامت انسانی و بدون قضاوت منفی انجام شده است. این پژوهش تلاش می‌کند تا با نمایش عمق درد و رنج این زنان، به ترویج درک و حمایت اجتماعی و یافتن راه‌حل‌های انسانی و اخلاقی برای مشکلات آنان کمک کند.

گذری کوتاه بر آثار و زندگی سیمین بهبهانی

«سیمین خلیلی» که بعدها به نان «سیمین بهبهانی» و گاه «سیمین خلعت بری» از او نام برده شده است در ۲۸ تیر ۱۳۰۶ شمسی در تهران و در خانه پدر بزرگ مادری به دنیا آمد. پدرش عباس خلیلی، نویسنده پژوهنده، مترجم و مدیر روزنامه ی اقدام در دوره رضا شاه و اوایل دوره محمدرضا شاه بود و مادرش «فخر عظمای ارغون» نویسنده، شاعر، روزنامه نگار و مترجم توانا از زبان فرانسوی و آشنا به زبان های انگلیسی و عربی (عابدی، ۱۳۷۹: ۱۱). پدرش زاده ی نجف و از خانواده ی «خلیلی» بود. خانواده ای اهل دین و دانش و نواده ی حاج ملاعلی، از علمای بزرگ قرن ۱۳ هجری که مرجع تقلید بود و در فضائل اخلاقی زبان بود.

سیمین و شعر

سیمین بهبهانی، شاعری نام آشنا، سخنور، کنجکاو و جستجو گر که تمامی لحظات شاعرانه اش را به پیوستگی و استمرار ادبی رسانیده است و «به آرامی از ذهنیت کلاسیک (نوجوانی)، نو کلاسیک (جوانی) به خان ی نو گرایی (میان سالی) آمده است و در هر یک از این گذرگاه ها، حضور شعر و کلمه را به خوبی آزموده، تا به آن وسعت دل خواه دست یابد» که پر واضح است رسیدن به این وسعت دل خواه علاوه بر تلاش و پشتکار قدرت جذب و گیرایی ذهن، هوشیاری و ادراک خاص و صبر و تحملی اندیشمندانه می خواهد (ابوطالبی، ۱۳۹۴: ۱۴).

سیمین از چهارده سالگی به سرودن شعر پرداخت و تدریجاً شعرش را به مرحله انسجام و تکامل رساند. بیشتر عمرش را صرف تدریس ادبیات کرده و ده سال با رادیو همکاری می کرد و به ساختن ترانه و نظارت بر امور شعری پرداخت. سیمین بهبهانی تنوعاتی در مضمون و وزن و به کارگیری شیوه بیان در گفتار و نوشتار خود ایجاد کرده است. سبک شعر او در پس زمینه ای از بافت ها (Context) یا حوزه هایی (domain) گسترده تر شده است که مجموعه یا میزانی از ویژگی های زبانی است. که به نظر ممیز هستند و از سبک دیگران متمایز می شود؛ مثلاً سبک او به طور متعارف در سطح متن با سبک فروغ فرخزاد یا دیگر شاعران در شعر های کلاسیک اثر انگشت خود را دارد. بیان طرح (Plot) یا درونمایه (theme) هم ممیز و معنادار است. عادت های زبانی یا زبان شخصی سیمین بهبهانی از ذخیره بی پایان زبان کلاسیک و زبان رایج امروز کاملاً آشکار است (شریفی، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱).

اغلب سروده های بهبهانی سرشار از لطف و جذبه ای خاص، احساسات لطیف و شاعرانه و البته زنانه، تا حدی یار آور اشعار پروین اعتصامی است و نگاهی به احوال محرومان و آلام آن ها، بهبهانی همواره به شعر در قالب های قدیم وفادار مانده است اما نگاه نافذش را به جهان و فرهنگ نو گشوده و در این راه به نوآوری ها و تغییر و تحول آوران شعری دست یافته، اگر چه

شعرهای سیمین با لطافت و احساسات سرشار زنانه گفته شد، اما «وی اصولاً شعر ویژه ی زن و نگرش و زبان زنانه را قبول ندارد و نمی پذیرد که چنین چیزی وجود دارد و شاید حق با اوست. این تفاوت زبان زنانه نوعی استنباط است که فمینیست ها، به ویژه لوس ایریگاره، مخصوصاً از آثار ژاک دریدا داشته اند (ابو محبوب، ۱۳۸۲: ۵۶).

و از این روست که به قول «کامیار عابدی» در پشت کلام شعری او، مهری و جوششی پنهان است و پس از خوانده شدن از گره های حس خواننده عبور می کند و این یعنی «شاعر بودن در همه ی سطرهای شعر و «شعر» گفتن در همه ی سطرهای شعر. و اگر آن را در کنار تلاش های ذهنی و زبانی شاعر برای انسجام بخشیدن به الفاظ و گسترده کردن حوزه معنایی در نظر آوریم، می توانیم از توفیق در خور اعتنای شعر بهبهانی سخن بگوییم و با نظر ادیب و زبان شناسی معاصر، علی محمد حق شناس» موافق باشیم که عقیده دارد (سیمین از راه ابداع یا احیای و زن های تازه یا ناشناخته، به آشنایی زدایی از قالب کهن غزل ره برد و در پس این بدعت، توانسته است قالب غزل را پذیرای فضاهای معنایی تازه کند: یعنی آن قالب را از نظام بسته ی ادب پارسی باز گرفته و به نظام باز ادبیات نیمایی کرده (عابدی، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۸).

یکی از واژگان شریف و مقدس و در عین حال چالش برانگیز در قاموس فلاسفه و علمای ادیان، واژه ی «درد و رنج» است که خود حاصل تعارض باور ها و تصورات انسان با واقعیت های موجود بوده و صد البته درباره ی تعریف و حدود آن؛ در حوزه زیستی، روانشناسی، فلسفی و... دیدگاه های متفاوتی عرضه شده است درباره خاستگاه و منشأ درد و رنج با توجه به زاویه ی دید، باور های مختلفی وجود دارد.

یک نوع از منظر پدیدارشناسی (تاثیر انسان از درد و رنج) نوع دیگر از نظر گستره زمان و دوره است. با این توجه منشأ درد و رنج در نگاه صاحبان درد در هر دوره با ادوار دیگر متفاوت بوده و لاجرم باتوجه به شرایط ویژه باور های خاصی عرضه شده است. (گرچی، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۰۷).

در خصوص رنج شاید بتوان گفت که: هر وقت انسان احساس کند از وضع مطلوبش دور افتاده، آرامش از او سلب می شود و به هر حال چه در ساحت جسم و بدن و چه در ساحت روان و نفس وقتی انسان در یک وضع نامطلوب قرار گیرد یا از آنها دور افتد احساسی به انسان دست می دهد که از آن تعبیر به رنج می شود. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۹). این درد و رنج برای همگان ممکن است پیدا بیاید اما در این مقاله به رنج حاصل از روسپی گری در اشعار سیمین بهبهانی پرداخته شده است که چگونه سیمین این قشر از زنان را توصیف کرده و گاه همدردشان شده است.

زنان شنیع کار

روسپی، زنا کار، بدکار، شنیع کار (نفیسی، ج ۳: ۱۷۰۶). قحجگی و فاحشه‌گری (نامه دهخدا، ج ۱: ۱۵۱۷).

روسپی در اصل مخفف روسپید است که به عنوان طعنه و تمسخر به زنانی گفته می‌شد که خودفروشی می‌کردند. به روسپی در زبان فارسی، فاحشه، بدکاره، خودفروش و جنده هم گفته می‌شود (معین، ۱۳۶۴). کلمه روسپی یا روسبی در فرهنگ لغات فارسی ریشه پهلوی داشته و به معنای فاحشه یا زن بدکاره است (همان).

در واقع شنیع کاری یا روسپی‌گری، تاریخی به قدمت پدر سالاری دارد و از موقعی که بشر با کاشت، داشت و برداشت در زراعت، زمین داری و برده داری آشنا شد و نقش زن از وجه تولیدی به وجهی برای ارضای امیال جنسی مردان تبدیل شد و منابعی مثل رز و زور و زمین به عنوان منابع کمیاب شناخته شد، روسپیگری کارکرد تجاری پیدا کرد و تجارت تلخ بشری، یعنی روسپیگری پدیدار گشت. شاید یکی از بدترین شیوه‌های پاسخ اجتماعی-تاریخی بشر به عنصر لذت جویی و تنوع طلبی خودش، و یکی از سیاه‌ترین معضلات آسیب‌زا و آسیب‌شناختی روانی-اجتماعی چند هزار ساله اخیر، در جوهره پدیده روسپیگری به صورت عرضه و تقاضای فی‌مابین روسپی با مشتری باشد. از این رو در اکثر جوامع و در طی تاریخ، روسپیگری تقبیح و محکوم شده است " (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۵: ۳-۴).

جامعه‌شناسان علت بروز این پدیده را به فقر، گرسنگی، چگونگی تعلیم و تربیت فرد در خانواده، بیکاری نوسان اوضاع اقتصادی، مهاجرت و شهرنشینی، بی‌سوادی و ناآگاهی، اعتیاد به مواد مخدر، طلاق و کشمکش در خانواده و انحراف والدین و بسیاری عوامل دیگر نسبت داده‌اند. هاردمن (Hardman, 1979) در زمینه ارتباط عوامل اقتصادی با روسپی‌گری می‌نویسد: «به دلیل محدودیت‌های مالی و اقتصادی ممکن است برخی زنان به نشانه مقاومت یا پاسخ به فقر به فحشا روی آورند. به عبارت دیگر، فحشا یک استراتژی فعال در مواجهه با فقر است؛ چرا که در دنیایی که مردان نسبت به زنان از هر حیث از حقوق بیشتری برخوردارند، شاید فحشا تنها راهی باشد که بیشتر زنان فاقد حامی (شوهر برادر یا پدر) را قادر به ادامه حیات می‌سازد». هارولد والد (Green Wald 1975)، بر اساس تحلیل‌های روان‌کاوانه فروید می‌گوید: «عامل اصلی پیش‌بینی‌کننده در انحراف روسپیان، فقدان عشق مادری است. این فقدان موجب می‌شود کودک برای جلب محبت پدر، گرایش فزاینده‌ای به او پیدا کند. پدر در حمایت عاطفی و هیجانی لازم به کودک معمولاً شکست می‌خورد در نهایت دختر به تحقیر خود گرایش پیدا می‌کند و برای صدمه زدن به والدینش تلاش می‌نماید. این دختران بسیار مضطرب هستند، از خود تصور مبهمی دارند، قادر به ایجاد ارتباط فردی مطلوب نیستند، علایق حقیقی کمی دارند، فاقد کنترل هیجانی

هستند و همه آنها احساس شدیدی از انزوا و بی ارزش بودن دارند» (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۵: ۱۰). روسپی گری پدیده ای است که از کهن ترین ادوار حیات بشر در جوامع انسانی وجود داشته و در متون مختلف به روسپی گری در میان بابلیان، هندیان، رومیان یونانیان و ایران باستان اشاره شده است. به جز دوران ابتدایی که در آن اشکالی از روابط جنسی آزاد رواج داشته و البته این عمل در آن دوران در ردیف روسپی گری قرار نمی گرفته؛ تقریباً در تمام دوره های تاریخی، پدیده روسپی گری یا تن فروشی وجود داشته است. روسپی گری یک واقعیت اجتماعی جان سخت است که به رغم اقدام حکومت ها برای حذف آن هم چنان در صحنه اجتماعی انسان ها حضور دارد. این پدیده غالباً یک مشکل یا مسئله اجتماعی محسوب شده و اغلب مورد تایید جوامع نبوده است (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۵: ۲۷).

به طور کلی مهم ترین علل درد و رنج را می توان در تعارض تصورات بر ساخته انسان با جهان خارج تصور کرد، همچنین با توجه به عنصر زمان مهم ترین عامل درد بیشتر با نگاه انسان امروزی (چهار عنصر محرومیت از حقوق بشر، محرومیت از حقوق طبیعی، نابسامانی ذهنی و روانی و اینجایی و اکنونی نزیستن) است. (گرچی، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۰۷).

امید بستن به این جهان، انقطاع از تعلقات و امید به شادی زندگی دیگر و ابدیت است؛ که پولس رسول فرمود: (اگر ما فقط به این جهان امیدوار باشیم نگویند بخت ترین مردمانیم) انسان بایو موازی با رنج کشیدن اطاعت و تسلیم را نیز بیاموزد تا به ایمان دینی خود راه یابد، در عین پاکی و طهارت رنج کشیدن برای تحقق و تثبیت آرمان ها و تعالی بخشی انسان، رنجی است هز سر ایمان و یقین، که تنها ویژگی انسان های متعهد و مسئول است. (نصرتی، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۴۷).

روایت زن، روایت صبوری و محبت است. روایت عطیه الهی که با مظلومیت و جاذبه تربیت خود می تواند جهانی را تسخیر کند. موجود لطیفی که سختی ها را به جان می خورد و مرهمی بر دل های زخم خورده می شود. زن قدرتی است حک شده در دل تاریخ که گاه در لابه لای ورق های کتاب زندگی گم می شود (آقا رفیعی، ۱۳۹۴: ۳).

در بستر تاریخ، همیشه حضور زن و نقش مهم او را در جامعه می بینیم که استعداد های انسانی اش (ایمان، فهم، عقل، آگاهی، خلاقیت، ابداع، مشاوره و...) را بروز و ظهور داده است. زن بودن چیزی چنان شگرف، درهم آمیخته، چنان پیچیده است که هیچ تعریفی موفق به تشریح آن نمی شود و تعریف های متعددی که انسان بخواند به کار گیرد چنان ضدونقیض هستند که فقط زن بودن قادر به تحمل آنهاست (زرلکی، ۱۴۰۰: ۱۷).

زن جنس سربراه، مهربان، انعطاف پذیر، فروتن و نجیبی است. چنین تصویری در ذهن همه بانوان وجود دارد. سربراه بودن باید راهی به سوی کامیابی باشد، اما در واقع چنین نیست. گاهی

زنان نمی‌خواهند فقط سربه‌راه باشند. آگاهی آنان از خویشتن افزایش یافته است. با این حال، تناقض‌های فراوانی در ذهن زن امروزی نهفته است. می‌کوشد تا خود را ابراز کند، اما وجدان‌اش ناراحت است. در بیرون خاموش اما در درون آکنده از کشمکش است؛ از سویی می‌خواهد محبوب همگان باشد و می‌کوشد همه را راضی نگاه دارد؛ از سوی دیگر می‌داند که به این ترتیب دچار وابستگی می‌شود. می‌خواهد ابراز وجود کند، اما قصد آزار هیچ کس را ندارد؛ می‌خواهد به هدف‌اش دست یابد، اما میل ندارد دیگران را پشت سر بگذارد؛ می‌خواهد انتقاد کند، اما بد کسی را نمی‌خواهد؛ می‌خواهد عقاید خود را بیان کند و دیگران را متقاعد و خیلی موارد دیگر. به همین سبب زن‌ها بیش‌ازحد زحمت می‌کشند و رنج می‌برند. زیاد کار می‌کنند، به دیگران یاری می‌رسانند و خیال می‌کنند از این طریق می‌توانند نظر مساعد بالادست‌های خود را جلب کنند و امتیازی به دست آورند (ارهارت، ۱۳۹۹: ۳۰-۳۲). حتی بسیاری از زنان دستاوردهای خوب‌شان را پنهان می‌کنند زیرا نمی‌خواهند به خود بی‌بالند. انتظار می‌کشند تا بلکه کسی آن‌ها را کشف کند و چنانچه کسی پیدا نشد، به حالت‌های ناهنجار، افسردگی و دل‌خستگی دچار می‌شوند (همان، ۳۳).

زبان سیمین بر پایه‌های ساختار دستوری استوار است. او با برخوردهای متفاوت با واژگان تلاش می‌کند، شگردی مدرن را به نام خود ثبت کند. شاعر به جای آن که جامه واژه را از تن بیرون بکشد به آن روح و معنای جدیدی می‌بخشد و با این وجود او در میدان شعر هم به حرکت در سطح می‌پردازد و با بازی با کلمات و تفنن در به کارگیری لفظ می‌پردازد و هم به عمق می‌زند و به کلمات بار و بارم معنایی تازه‌ای می‌دهد و شعر خود را از فترت و رخوت‌رهایی می‌بخشد. (شریفی، ۱۳۹۱: ۲۲).

ذره بین باش تا که نان بینی
آنچه نادیدنی ست آن بینی
آنچه دیری نهان شد از چشمت
همه در قرص نان عیان بینی
دل هر گندمی که بشکافی
حشراتیش در میان بینی

(بهبهانی، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲)

شعر سیمین را نمی‌توان با روش خشک و فرموله شده به تحلیل برد. هر تحلیلی که در این زمینه صورت گیرد تا زمانی که وارد فضای اندیشگانی و عاطفی شاعر نشویم و حرکت‌های اجتماعی سیاسی ایران را درک نکرده باشیم نوعی ماجراجویی در کشف دانش زبانی شاعر تلقی خواهد شد. سبک شاعری در مقابل یا مقایسه با شعر دیگران بیشتر ادراک می‌شود. طبع آزمایی

در اوزان سنگین عروضی و خلاقیت او در کشف اوزان جدید، ریختن بن مایه های سیاسی، اجتماعی در قالب غزل و محدودیت زدایی مضمونی از این قالب، ته رنگ تغزلی بکر و مهرورزی زنانه و بسط دادن موضوعات متنوع، سرک کشیدن به زوایای زندگی خود و مردم روزگارش شاخص های اصلی شعر او را تشکیل می دهد. به چند نمونه از این اشعار که سبک او را به خوبی نمایان می سازد چشم میدوزیم:

از بس به شلاق تهمت یارای تن آزمودم
پیچیده بر یاس و نسرين، نیلوفران کبودم
نمیتوانم ببینم جنازه ای بر زمین است
که بر خطوط مهیب اش گلوله ها نقطه چین است.
خوشه به خوشه عشق شد زینت دست و دامنم
نیست درخت ارغوان منم منم منم
این اوی اوی اوست پنهان در پوشش من من من
بس شرم اوست این من او بس بی حیا ست آن زن، من

(شریفی، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۳).

اخیرا برخی سازمان های دولتی، واژه «زنانه ویژه» را خم به فهرست فوق اضافه کرده اند. منرداف عربی روسپی قحبه، قاهره و فاحشه است. در واقع روسپی گری به معنای «تن فروشی» است. روسپی گری با انواع آسیب های روانی-اجتماعی دیگر مانند سوء مصرف مواد و الککل، جرم، جنایت و قاچاق همراه است. زنان روسپی به درجات مختلف دارای اختلال شخصیت و در بعضی موارد دارای اختلالات قوای هوشی هستند و احساس خصومت خود را از طریق درگیر ساختن مشتری در ارتباطی غیر اخلاقی و غیر اجتماعی ابراز می دارند. معمولا روسپی گری را هم خوابگی زن با مرد برای به دست آوردن پول وصف می کنند، اما در واقع می توان پذیرفت که به تعداد نویسندگان و محققانی که در این باره نوشته و پژوهش کرده اند، تعاریف گوناگونی در دست است (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۵: ۳۰). چنانکه بهبهانی نیز در بیشتر اشعار خود از زن، روسپی ها، درد و رنج هایشان و... سخن گفته است:

نغمه شنیع کارانه روسپی

بده آن قوطی سرخاب مرا تا زخم رنگ به بی رنگی خویش
بده آن روغن، تا تازه کنم چهره پژمرده ز دلتنگی خویش
بده آن عطر که مشکی سازم
گیسوان را و بریزم بر دوش

بده آن جامه تنگم که کسان تنگ گیرند مرا در آغوش

به سیه بختی خود خنده زخم

روی این چهره ناشاد غمین

چهره ای شاد و فریبنده زخم.

وای از آن همنفس دیشب من

چه روانگاه و توان فرسا بود!

لیک پرسید چو از من، گفتم

کس ندیدم که چنین زیبا بود

وان دگر همسر چندین شب پیش

او همان بود که بیمارم کرد:

آنچه پرداخت، اگر صد می شد،

درد، زان بیشتر آزارم کرد

پرکس بی کسم و زین یاران

غمگساری و هوا خواهی نیست.

لاف دلجویی بسیار زنند

لیک جز لحظه کوتاهی نیست.

نه مرا همسر و هم بالینی

که کشد دست وفا بر سر من

نه مرا کودکی و دلبندی

که برد رنگ غم از خاطر من

(بهبهانی، ۱۳۹۰: ۴).

نتیجه‌گیری‌های خود فریبنده و دام‌های فکری مانع جریان زندگی می‌شوند. آن‌ها تشکیل شده‌اند از قاعده‌های کوچک و بزرگ فراوانی درباره شیوه زندگی که به دست والدین و جامعه، در ذهن فرد جا گرفته‌اند تا او را مبدل به انسانی سربه‌راه و مطیع کنند. حتی خطاهای فکری کوچک نیز می‌توانند پیامدهای بزرگی داشته باشند. کسی که در برابر هنجارهای جامعه قد علم می‌کند، با اقتدار اجتماعی مواجه می‌شود و این اقتدار، او را به طرد شدن و انزوا تهدید می‌کند. در نتیجه، انواع و اقسام ترس‌ها و دلهره‌ها پدید می‌آیند که آن‌ها نیز به نوبه خود موجب ایجاد دام‌های فکری می‌شوند. ترس و دلهره دارای کنشی است که در زیر آستانه خودآگاهی انجام می‌گیرد. ترس و دلهره دارای کنشی است که در زیر آستانه خودآگاهی انجام می‌گیرد و حتی زنی که ناخواسته وارد مسیری چون روسپی‌گری شده پس از مدتی به آگاهی خواهد رسید (ارهارت،

۱۳۹۹: ۴۱-۴۲). زن بودن چیزی چنان شگرف، درهم آمیخته، چنان پیچیده است که هیچ تعریفی موفق به تشریح آن نمی شود و تعریف های متعددی که انسان بخواهد به کار گیرد چنان ضدونقیض هستند که فقط زن بودن قادر به تحمل آن هاست. از این رو بهبهانی از عناصر زبانی توزیع و الگوبرداری ادبیات سنتی بهره می برد و با زبان متداول و ساده امروزی آن را جوش می دهد. شاعر از شکل سنتی غزل پیروی می کند و نوع یا درونمایه اثر را که برخاسته از مقتضیات روزگار است با آن هم پوشش و همخوان میکند. تنوع معنایی او به تمایز گزاره هایی (Proposition) بخشی از این شیوه کار زایشی است و بخشی در تحلیل کلام او کاربرد شناسی و نقش گرا قابل مشاهده است و تأثری است که او با توجه به جریانات اجتماعی و سیاسی و وضعیت موجود اقتصادی دریافت کرده است که درد و رنج های زنان نیز از این دسته اند و در اشعار او بسیار به چشم می خورند. سیمین نگاه ویژه ای به زنان و ابعاد مختلف رنج گونه زن دارد (شریفی، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱):

واسطه

ابرو به هم کشید و مرا گفت
دیگر شکار تازه نداری؟
تا دختری به چنگ من افتاد
یک باغ لطف و گرمی و خوبی
ز انگشت پای تا به سرش بود
دیگر چه گویمت که چه آفت
پستان و سینه و کمرش بود
بزمی تمام چیدم و آنگاه
آن مرد را به معرکه خواندم
مشکین غزال چشم سیه را
نزدیک خرس پیر نشاندم
گفتم ببین! که در همه عمر
هرگز چنین شکار ندیدی
از هیچ باغ و هیچ گلستان
کاین زر تو را وسیله نان است
بینهفتمش به کیسه و بستم

(دیوان اشعار، ص ۶-۷).

زیرا زر است و بسته به جان است

هتک حرمت، بهره‌کشی و تحقیر زن، سست شدن بنیان‌های خانواده، فرزندان نا مشروع و سقط جنین، خودکشی و بیماری‌های جنسی و... از پیامدهای انحرافات جنسی ناشی از روسپی‌گری است. مهمترین آسیب‌های روسپی‌گری متوجه هویت زنان است. در جامعه‌ای که روسپی‌گری رواج می‌یابد، نگاه به زن یک نگاه جنسی است. این نگاه از سویی اگر چه تحقیر زن را در پی دارد، هویت انسانی و اجتماعی و کرامت اخلاقی و انسانی او را تهدید می‌کند (مکنون و آشتیانی ۱۳۸۴: ۲۳۰)

در بسته

باز کن این در به رویم باز کن
تا بیاسایم دمی از رنج خویش
درهمی در کیسه ام شایان توست
باز کن تا عرضه دارم گنج خویش
ریزم امشب یک به یک بر بسترت
و آن چه با من پنجه‌های جور کرد
من به پاداش آن کنم با پیکرت
امشب از آزار کژدم سیرتان
سوی تو، ای زن! پناه آورده‌ام
گفتمت زن لیک تو زن نیستی
رو سوی ماه سیاه آورده‌ام
دخمخ ای در پشت این دهلیز هست
از تو، وان بیچاره همکاران تو
بر در و دیوار آن بنوشته‌اند
یادگاری بی وفا یاران تو
باز کن تا این شب تاریک را
با تو ای نادیده دلبر! سر کنم
دامن ننگین تو آرم به دست
تا به کام خویش ننگین تر کنم

(دیوان اشعار، ص ۱۲-۱۳).

یکی از مسائل مهم در حوزه مواجهه با درد و رنج، اختیار و اراده است که با آن انسان شرایط دیندار واقعی بودن را برمی‌گزیند، از آن نمی‌گریزد و شکوه نمی‌کند. او می‌داند که با رنج کشیدن

آن هم رنج اینجایی و اکنونی، آنچنان که مسیح رنج کشید می توان زمان و حال او را درک کرد. در این مسئله دو اراده در کار هستند: یکی اراده ی انتخابگر فرد برای گذر از این دشواری و مسیحی حقیقی شدن و دیگری اراده خداوند که رنج و محنت را بر چنین فردی فرو می فرستد. نشو و نما یافتن در چنین مکتبی لازمه اش پرهیز از امید بستن به این جهان، انقطاع از تعلقات و امید به شادی زندگی دیگر و ابدیت است؛ که پولس رسول فرمود: «اگر ما فقط به این جهان امیدوار باشیم نگون بخت ترین مردمانیم» انسان باید موازی با رنج کشیدن اطاعت و تسلیم را نیز بیاموزد تا به ایمان دینی خود راه یابد، در عین پاکی و طهارت رنج کشیدن برای تحقق و تثبیت آرمان ها و تعالی بخشی انسانی، رنجی هست از سر ایمان و یقین که تنها ویژگی انسان های متعهد و مسئول است" (کهندانی و نان آور، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۲). که این خود ندای تسکین دهی را در پی دارد و سیمین در قطعه تسکین چنین می گوید:

تسکین

در کنار آرد زنی یا دختری
روز کوشد تا شکار او شود
شام دیگر، دلفریب دیگری
او در این بستر به خود پیچت مگر
رغبتی سوزنده را تسکین دهد
وان دگر هر شب به فرمان هوس
نو عروسی تازه را کابین دهد
سردی تسکین جانفرسای او
چون غبار افتاد بر سیمای او
زیر این سردی به گرمی می گداخت
اخگری از کینه فردای او

(دیوان اشعار، ص ۱۵).

استیگمای شنیع کاری و روسپی گری

داغ ننگ (استیگما) فشار اجتماعی موزیانه ای است که با تعداد بی شماری از صفات شرایط وضعیت سلامت و گروه های اجتماعی وابسته به زمینه و بستر اجتماعی پیوند خورده است. پدیده ای که نطفه آن در ذهن انسان به سبب وجود عقاید قالبی و کلیشه ای بسته می شود، باور هایی که با مجزا کردن افراد طبیعی و معمولی بر حسب داشتن ویژگی هایی به هنجار و معمول، انتظاراتی را در افراد به وجود می آورد و آنگاه که افراد در عرصه واقعی و ملموس با کنش

متقابل با افرادی برخلاف انتظاراتشان مواجه می‌شوند، به جرم تفاوت و فاصله داشتن از معیار‌های ایده‌آل و استاندارد بدانها انگ می‌زنند و آنان را به درجه غیر معمول و حتی بی‌ارزش فرو می‌کاهند. بدین ترتیب داغ‌ننگ با کنش متقابل شکل می‌گیرد و گستره خویش را وابسته به مهیا بودن شرایط رشد خویش با توجه به فرهنگ و ارزش‌های حاکم بر جامعه می‌پروراند و عرصه‌های گوناگونی را جولانگاه خویش می‌کند. یکی از عرصه‌هایی که داغ‌ننگ به آن دست یافته است، از نظر گافمن، اصطلاح داغ‌ننگ برای اشاره به ویژگی یا صفتی به کار برده خواهد شد که به شدت بدنام‌کننده و یا ننگ‌آور است، صفتی که ارزش فردی را که حامل آن است از یک شخص کامل و معمولی به یک شخص لکه‌دار شده و بی‌ارزش تبدیل می‌کند (موزرم‌پور، ۱۳۹۷: ۱۱). چنانکه در قطعه رقاصه سیمین نیز این عدم ارزش‌ها از دید مردمان عادی نسبت به افرادی مشابه روسپی‌ها نیز وجود دارد:

رقاصه

در دل می‌خانه سخت ولوله افتاد
دختر رقاص تا به رقص در آمد
گیسوی زرین فشاند و دامن پر چین
از دل مستان ز شوق، نعره برآمد
نغمه‌ی موسیقی و به هم زدن جام
قهقهه و نعره در فضا به هم آمیخت
جلوه‌ی آن سینه برهنه‌ی چون عاج
پولک زر بر پرند جامه‌ی او بود
پرتو خورشید صبح و برکه مواج
آن کمر همچو مار گرسنه پیچان
صافی و لغزنده همچو لجه‌ی سیماب
ران فریبا ز چک دامن شبرنگ
چون ز گریبان شب، سپیدی مهتاب
رقص به پایان رسید و باده پرستان
دست به هم کوفتند و جامه دریدند
گل به سر آن گل شکفته فشاندند
سرخوش و مستانه پشت دست گزیدند
دختر رقاص لیک چون شب پیشین

شاد نشد ، دلبری نکرد ، نخندید
مستی او رنگ درد و تلخی ی غم داشت
باده در او می فروزد ، گرم و شرر خیز
حسرت عمری نشاط و شور که کم داشت
اوست که شادی به جمع داده همه عمر
اوست که عمری چشانده باده ی لذت
خود ، ولی افسوس جرعه ای نچشیده
اوست که تا ناله اش غمی نفزاید
سوخته اندر نهان و دوخته لب را
اوست که چون شمع با زبانه ی حسرت
رقص کنان پیش خلق ، سوخته شب را
آه که باید ازین گروه ستمگر
داد دل زار و خسته را بستاند
شاید از این پس ، از این خرابه ی دلگیر
پای به زنجیر بسته را برهاند
بانگ بر آورد ای گروه ستمگر
پشت مرا زیر بار درد شکستید

(دیوان اشعار، ص ۲۱-۲۳).

و صفت مرکب «فقر آشنا» که از خود شاعر است و «مرگزای» که از اخوان ثالث وام گرفته است:

ای خامه های لاغرتان، ساقه های خشک
روپیده در صحاری فقر آشنای خشک
از دختران شعر، غبار آفریده اید
چون اژدها به یک نفس مرگزای خشک

صفت های فاعلی مرکب مرخم (کوتاه) که شاعر در جای جای غزل هایش از آنها استفاده می کند. گاهی بسیار هنرمندانه و زیبا نشسته است. این صفت های زایا به غزل، حرکت و پویایی می دهد. این شیوه بیانی خاص و دستگاه اندیشگانی و ذهنی شاعر است که کار او را با کار دیگران متفاوت می کند. این شیوه ویژه ذهنیت برجسته به اعتبار اقتدار در چگونگی ساخت و پرداخت شاعرانه است که ضامن بقا و دوام و جوشش و کوشش شاعرانه در درونمایه اشعار به خوبی جا باز میکند و در رگ مصراع، خون تازه می دواند، چنان که شاعر در دو صفت مرکب

فاعلی کوتاه «رجاله خیز» و «پتیاره زا» به آن دست یافته است:
وقتی که دامن شرف و نطفه گیر شرم
رجال خیز گردد و پتیاره زا شود

(شریفی، ۱۳۹۱: ۲۰-۲۱).

زنان از هم جنس‌هایی که بیشتر شبیه خودشان هستند، انتظار دارند واجد مهارت‌های عاطفی باشند، به آنها گوش بدهند ک آماده همدردی باشند (چسلر، ۱۳۸۹: ۸). و از این روست که سیمین خود را شنونده‌ای می‌داند تا بلکه مرهم داری بر زخم این زنان باشد:

معلم و شاگرد

بانگ برداشتم : آه دختر
وای ازین مایه بی بند و باری
چهره زرد او زردتر شد
گوهری زیر مژگان درخشید
دفتر از قطره یی اشک تر شد
اشک نه ، آن غرور شکسته
بی صدا ، گشته بیرون ز روزن
پیش من یک به یک فاش می کرد
آن چه دختر نمی گفت با من
چند گویی کتاب تو چون شد ؟
بگذر از من که من نان ندارم
حاصل از گفتن درد من چیست
دسترس چون به درمان ندارم ؟
خواستم تا به گوشش رسانم
ناله خود که : ای وای بر من
وای بر من ، چه نامهربانم
شرمگینم ببخشای بر من
نی تو تنها ز دردی روانسوز
روی رخسار خود گرد داری
اوستادی به غم خو گرفته
همچو خود صاحب درد داری

خواستم بوسمش چهر و گویم

ما دو زاییده رنج و دردم

هر دو بر شاخه زندگانی

زبان سیمین بر پایه های ساختار دستوری استوار است. او با برخورد های متفاوت با واژگان تلاش میکند، شگردی مدرن را به نام خود ثبت کند. شاعر به جای آن که جامه واژه را از تن بیرون بکشد به آن روح و معنای جدیدی می بخشد و با این وجود او در میدان شعر هم به حرکت در سطح می پردازد و با بازی با کلمات و تفنن در به کارگیری لفظ می پردازد و هم به عمق می زند و به کلمات بار و بارم معنایی تازه ای میدهد و شعر خود را از فترت و رخوت رهایی می بخشد. (شریفی، ۱۳۹۱: ۲۲). چون می خواهد همین تفکر را که موجب پایداری و استقامت داشتن زن در برابر نوسانات و ناملایمات زندگی می شود، انتقال بدهد:

ذره بین باش تا که نان بینی

آنچه نادیدنی ست آن بینی

آنچه دیری نهان شد از چشمت

همه در قرص نان عیان بینی

دل هر گندمی که بشکافی

حشراتیش در میان بینی

(بهبهانی، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲).

پرخاشگری و رقابت جنس مونث با مونث، یک رفتار بهنجار است و ممکن است در بعضی از زمینه ها، پرخاشگری این جنس «نهادینه» باشند. علاوه بر این، زنان نیز مانند مردان، باورهای جنسیتی درونی شده دارند. ما زنان را هم به عنوان پرورش دهندگان فرشته خو، چهره ای آرمانی می بخشیم و هم به عنوان نامادری های شیطان صفت، تحقیر می کنیم. (چسلر، ۱۳۸۹: ۹)

گمشده

نگاهش، ولی داستان ها سرود

که جانسوز، از نغمه درد بود

مرا تا برقصم بر ناکسان

به مشّت و به سیلی فرو کوفتند

مرا، تا بخوانم به بزم خسان

به دشنام و تندى برآشوفتند

به خون دلم، بر رخ زدند

که سوی فرومایگان رو کنم
 مرا خار کردند بستر ، مگر
 به همبستری با خسان خو کنم
 پدر خواند افسانه درد را
 ز چشمان افسانه پرداز او
 دلش خون شد از رنج آن داستان
 که انجام او بود ، آغاز او
 به او مهر او گفت : چهرش بیوس
 از این دام ننگین ، رهایش ده
 دگر باره بیگانه اش کن ز بند
 به آزادی آشنایش ده

(دیوان اشعار، ص ۳۵).

انتظارات زنان از سایر هم جنسان خود، معمولاً انتظاراتی بالاتر است و با توقعات آنان از مردان تفاوت دارد. معمولاً ما گرایش داریم که خطاهای هم جنسان خود را نبخشیم، اما در مورد خطاها یا معایب مردان، بیشتر به گذشت گرایش داریم (چسلر، ۱۳۸۹: ۹). حال اینکه اگر تعمقی بیندیشیم در خواهیم یافت که گاه بسیاری از زنان ناکام و روسپی در زندان‌هایی بوده‌اند که هیچکس یارای نجاتشان نبوده است:

زن در زندان طلا

مرا زین چهره خندان ببینید
 که دل در سینه ام دریای خون است
 به کس این چشم پر نازم نگوید
 که حال این دل غمدیده چون است
 اگر هر شب میان بزم خوبان
 به سان مه میان اخترانم
 به گاه جلوه و پاکوبی و ناز
 اگر رشک آفرین دیگرانم
 اگر زیبایی و خوشبویی و لطف
 چو دست من گل مریم ندارد
 اگر این ناخن رنگین و زیبا

ز مرجان دلفریبی کم ندارد
 میان سینه تنگم دلی هست
 که از هر گونه شادی بی نصیب است
 ولی آوخ زبانی لال دارم
 نه تنها مرکب و کاخ توانگر
 میان دیگران ممتاز باید
 زن اشراف هم ملک است و این ملک
 ظریف و دلکش و طناز باید
 مرا خواهد اگر همبستر من
 دمامد با تجمل آشناتر
 مپندار ای زن عامی مپندار
 مرا از مرکب او پریهاتر
 چه حاصل زین همه سرهای حرمت
 که پیش پای کبر من گذارند ؟
 که او فردا گرم از خود براند
 مرا پاس پشیزی هم ندارند
 لبم را بسته اند اندیشه ام نیست
 که زرین قفل او یا آهنین است

(دیوان اشعار، ص ۳۹).

انسان در مسیر زندگی خود با طیف وسیعی از پرتو افشانی های «درد و رنج» برخورد می کند: رنجی که در حرکت به سوی تعالی و متابعت از اصول و احکام آیین و شریعت خود بر دوش میکشد که این نوع از «درد و رنج» برای همیشه همراه او خواهد بود که کم یا زیاد بودن درجه ی آن نشانه ی گرایش و حرکت در مسیر و یا انحراف فرد از راه درست است، رنجی که نشانه ی مسئولیت فردی است، رنجی که نشانه ی عشق ورزی است، رنجی که نشانه ی جهانی شدن انسان است، جهانی شدن تمامی نگاه و اندیشه ی فرد که در این مرحله انسان دیگر به «من» فردی خود نمی اندیشد بلکه افق نگاه او بشریت و آرمان انسانیت است. اصل و ارزش درد انسانی قبل از آنکه در ادبیات منظم و منثور ما جای پای پیدا کند، در فرهنگ و تفکر اسلامی به زیبایی هرچه تمام تر مطرح می شود. و آموزه ها و تعلیم دینی با توصیه های مکرر، پیروان اسلام را به احساس درد و مسئولیت در برابر گرسنگان و تهیدستان و غمگساران فرمان می دهد. نه تنها آموزه ها و دستورالعمل های دینی به احساس درد انسانی و مشارکت در غم و فقر و

محرومیت اجتماعی ترغیب می‌کنند، بلکه سیره و روش عملی همه پیشوایان دین، حضور موثر و مستمر در تنگناها و مرارت‌های زندگی محرومان و مظلومان جامعه و یاری‌رسانی عملی به آنان بود. و رسیدگی به یتیمان، مظلومان، گرفتاران و تهیدستان جامعه از وظایف و مسئولیت‌های مهم آنان محسوب می‌شد که در هیچ شرایطی از آن غفلت نمی‌ورزیدند" (کهندانی و نان آور، ۱۳۹۴: ۲۰-۲۱). درهمین راستا سیمین نمایان‌گر چگونگی وضعیت زنانی را دارد که در شرایط مختلف سخت و پیچیده زمانه یا سرنوشت خویش قرار گرفته‌اند:

آنجا و اینجا

آنجا نشسته دخترکی شاداب
با گونه‌های چون گل سریش
لغزیده بر دو شانه او آرام
انبوه گیسوان پر از چینش
زان دیدگان شوخ و سیه ریزد
افسون دلستانی و دلداری
وان لعل نوش بار سخن گوید
از عشق و اشتیاق و وفاداری
نزدیکتر، عروس فریبایی است
اما دریغ! شاد و سخنگو نیست
آزرده، سرفکنده ز غم در پیش
افسرده، لب‌گزیده که این او نیست
آهسته آنچنان که نبیند کس
اشکی نشسته بر سر مژگانش
وان اشک را زدوده به انگشتان
تا کس نداند از غم پنهانش
اینجا زنی است خامش و سنگین دل
کز سرد و گرم دهر خبر دارد
زن نیست او، که شمع شب افروزی ست
روشن چو روز کرده حریمی را
از عمر خویش و عمر شبی تاریک
آرام و نرم کاسته نیمی را

گردش چهار تن همگی دلبند
شادان که شمع خانه برافروزد
غافل که شمع بر سر این سودا
از جان خویش کاهد و تن سوزد

(دیوان اشعار، ص ۴۴-۴۵).

اولین نظامی که در تاریخ تمدن انسان به وجود آمد و منشاء همه اصول اخلاقی و شرافت و اصالت در زندگی بشر است، نظام مادر شاهی است که از فلسفه عشق، یگانگی و صلح پیروی می کند سپس مرد ها صرفاً در طی یک مبارزه بسیار طولانی و دامنه دار توانسته اند بر زنها غالب شده و خود را به عنوان فرمانروا در سلسله مراتب اجتماع تثبیت کنند. در جامعه مادر شاهی اصل جهانی محبت به عناوین مختلف تطاهر کرده و در قوانین نیز وارد می شود، یعنی اساس آزادی و برابری جهانی مهمترین مشخصه چنین جامعه را تشکیل می دهد و به عکس در جامعه پدر شاهی قوانین خودساخته انسان و تفکر منطقی و کوشش وی در تغییر دادن پدیده های طبیعی و تسلط بر طبیعت مورد احترام واقع می شود (بهروز نژاد، ۱۳۹۴: ۳):

افسانه پری

خفته در من دیگری، آن دیگری را می شناس
چون ترنجم بشکن آنگه آن پری را می شناس
من پری هستم به افسون در ترنجم بسته اند
تا رها سازی مرا، افسونگری را می شناس
سوی سامانم بیا، با خود دل و جان را بیار
کاروانی مرد باش و رهبری را می شناس
هفت کفش آهنین و هفت سال آوارگی
این من و فرمان من، فرمانبری را می شناس
نه، پری گفتم، غلط گفتم، زنی سوداییم
در من آشفته، سوداپروری را می شناس
یک زنم کز سادگی آسان به دام افتاده ام
خوش خیالی را نگر، خوش باروی را می شناس
آفتابم، بی تفاوت تن به هر سو می کشم
بی دریغی رپا ببین، روشنگری را می شناس

(دیوان اشعار، ص ۱۱۱-۱۱۲).

می‌توان زنانگی راه از منظر روانشناختی اینگونه ترسیم کرد که اولویتش با مقاصد منفعلانه است؛ البته این معادل انفعال نیست ممکن است برای رسیدن به مقصودی منفعلانه به حجم زیادی از فعال بودن نیاز باشد. شاید چنین باشد که در یک زن، بر اساس سهمی که در کارکرد جنسی دارد، ترجیح رفتار و مقاصد منفعلانه به تناسب دامن رفتاری محدود یا گسترده با درجات متفاوتی به زندگی اش منتقل می‌شود و زندگی جنسی اش نمونه ای از آن است. اما نباید تاثیر آداب و رسوم اجتماعی را دست کم بگیریم که زنان را به ماندن در مواضع منفعلانه وامی‌دارد هیچ یک از اینها هنوز روشن نیست میان زنانگی و حیات رانه ای ارتباطی استوار در جریان است. (فروید، ۱۴۰۱: ۱۱)

اندوه

شبی از در آمد دختر من
لبش پُر شِکوه، جانش پُر زغم بود
که در مهمانی یِ یارانم امروز
سر شرمنده ام بر سینه خم بود
چو دانستی که مهمانم به بزمی
مرا چون گل چرا زیبا نکردی
چرا با جامه یی رنگین و پرچین
مرا با دیگران همتا نکردی
«مهمین» خندید و در گوش «پریچهر»
نهان از من به صد افسون سخن گفت
نمی دانم چه گفت، اما شنیدم
که در نجوا سخن از پیرهن گفت
چرا اندیشه از حالم نکردی
مگر در دیده شرمم را ندیدی
چرا خاموش ماندی؟ چاره یی کن
مگر این اشک گرمم را ندیدی
به او گفتم که ای فرزند من کاش؛
ترا دیوانه یی مادر نمی شد
نمی بودی اگر دردانه من
ز اشک شرم، چشمت تر نمی شد

من آن آشفته در بند خویشم
 که جز با خود سر و کاری ندارم
 به جز اندیشه بی حاصل خویش
 خبر از حال دیاری ندارم
 که پیوند از همه عالم گسستم
 چو شعر آمد به خلوتگاه رازم
 گسستم از همه، با او نشستم
 تو می گویی سخن از بزم رنگین
 مرا اندیشه رنگین تری هست
 برو، تنها مرا با خود رها کن
 مگو دیگر که اینجا مادری هست

(دیوان اشعار، ص ۱۵۵-۱۵۷).

درد نیاز در وجود زن شیخ کار

سر کوب پرخاشگری زنان که بنیادین برایشان تجویز و از نظر اجتماعی بر آنها تحمیل می شود به نفع ایجاد تکانه های نیرومند مازوخیستی تمام می شود و چنانچه می دانیم با گرایشات شهوانی تخریب گرایانه ای که به سوی درون منعطف می شوند، هم راستاست. با این اوصاف مازوخیسم، همان طور که مردم می گویند، به درستی زنانه است. روانشناسی هم قادر به حل معمای زنانگی نیست. شکی نیست که شرح آن را باید در جایی دیگر جست و تا زمانی که نفهمیده ایم تفکیک موجودات زنده به دو جنسیت از کجا آمده است قادر به توضیحش نخواهیم بود. ما هیچ چیز در این باره نمی دانیم و این در حالی است که وجود دو جنسیت بارزترین ویژگی زندگی ارگانیک است که آن را از طبیعت بی جان متمایز میکند. (فروید، ۱۴۰۱: ۱۱-۱۲)

درد نیاز

ای دختر فقیر سیه چرده ملیح!
 ای نوگل شکفته به مرداب زندگی!
 با کس ز راز خود، ز چه حرفی نگفته ای؟
 نشکفته غنچه ای که ز ساخت بریده اند،
 اینک به خاک راه غم و درد، خفته ای:
 در بوستان عمر، تو آن شاخ بی بری!
 دانی تو را که زاده؟ - نه! اما بدان که او

مانند تو، به خاک تباهی نشسته بود.
 او هم ز تازیانه بیداد، پیکرش
 چون پیکر نحیف تو، رنجور و خسته بود.
 او چون تو بود و، چون تو درین گیر و دار عمر
 با سنگ یأس، جام امیدش شکسته بود:
 بدبخت زاد، زاده بدبخت دیگری!
 در جان مردها هوس و شور می دمد
 زیبایی ی نهفته به زنگارِ گرد تو.
 وان سکه یی که گاه به مشت تو می نهند
 پاداش حسن توست، نه درمان درد تو.
 اینش سزاست مرغک بی بال و بی پری!
 دردا! درین خرابه دلگیر جانگداز
 هرگز تو را به منزل مقصود راه نیست.
 هرگز تو را به مدرسه یی یا به مکتبی
 یا دامن محبت پاکی، پناه نیست.
 بیدادگر نشسته بسی در کمین تو
 اما، هزار حیف! کسی دادخواه نیست
 نه راد مردی و نه کریم توانگری...

(دیوان اشعار، ص ۱۶۷-۱۶۹).

ما گاهی از قدرت باورهای خود غافل می‌شویم؛ باورهایی قدرتمند که می‌توانند تمام افکار و رفتار ما را تحت تأثیر قرار دهند. باورهایی که طی چندین سال و تحت شرایط گوناگون خانوادگی، اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و در طول زندگی خود، همواره به‌طور ناخودآگاه در جهت تأیید و تصدیق آن‌ها تلاش کرده‌ایم و در نتیجه بیش از پیش به آن‌ها قدرت بخشیده‌ایم (رحمتی، ۱۳۹۵: ۱۳). شاید باور به بدبختی و بی‌پناهی مطلق برای یک زن که در مسیر روسپی قرار می‌گیرد ناشی از همین تفکرات باشد. که باید گفت؛ آموختن صبر و شکیبایی و سرسپردگی مرحله‌ای بس شگرف است که تمامی اجزای تن آدمی را با میخ‌های این سه، به دیوار آتشین زندان دنیا می‌کوبد و روح انسان را از میان جهالت‌رهایی می‌دهد تا به معرفت برساند. این معرفت و ایمان حقیقی است که نتیجه بخش خواهد بود. بر این اساس، رنج، آزمایش و محک ایمان و معرفت حقیقی به خداوند است. (افرادی وجود دارند که به نظر می‌رسد به اکراه و تنها بر اساس تجربه‌های شخصی به خداوند ایمان دارند؛ اگر در نتیجه ی ایمان و طلب مغفرت از جانب

خداوند پاداش نیک دریافت کنند به او ایمان دارند در غیر این صورت به کیفر گرایند. و از میان مردم کسی است که خدا را با تردید می پرستند، پس اگر خیری به او رسد آرام گیرد و اگر آزمایشی (درد و رنج) پیش آید روی برتابد، در دنیا و آخرت زیان بیند و آن زیانی آشکار است. (سوره حج: آیه ۱۱) خداوند در این کتاب آسمانی (قرآن) متذکر شده است که شرّ جزء ضروری مشیت او است تا از این طریق بین صادق و غیر صادق حائلی ایجاد شود و در نتیجه نه تنها شخصیت انسان را می سازد بلکه ماهیت واقعی او را نیز به نمایش می گذارد" (کهندانی و نان آور، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۴). کما اینکه سیمین نیز در همین زمینه از زنان رنج دیده و پردرد همنوع خود تمنای شکیبایی و استواری دارد:

ای زن

ای زن ، چه دلفریب و چه زیبایی
گویی گل شکفته دنیایی
گل گفتمت ، ز گفته خجل ماندم
گل را کجاست چون تو دلارایی ؟
گل چون تو، کی، به لطف سخن گوید ؟
تنها تویی که نوگل گویایی
گر نوبهار غنچه و گل زاید
ای مادر خجسته ی فرخ پی!
در جمع کودکان به چه مانایی؟
آن ماه سیمگون دل افروزی!
کاندر میان عقد ثریایی
آن شمع شعله بر سر خود سوزی
بزمی به نور خویش بیارایی
از جسم و جان و راحت خود کاهی
تا بر کسان نشاط بیفزایی
تا جان کودکان تو آساید
خود لحظه ای ز رنج نیاسایی
گفتم ز لطف و مرحمت اما
آراسته ، به لطف نه تنهایی
در عین مهر ، مظهر پیکاری

شمشیری و نهفته به دیبایی
 از خصم کینه توز ، نیندیشی
 و ز تیغ سینه سوز ، نپروایی
 از کینه و ستیزه ی پی گیرت
 دشمن شکسته جام شکیبایی
 امروز سر بلندی و از امروز
 صد ره فزون به موسم فردایی
 این سان که در جبین تو می بینم
 کرسی نشین خانه ی شورایی
 بر سرنوشت خویش خداوندی
 در کار خویش ، آگه و دانایی
 ای زن! به اتفاق ، کنون می کوش
 کز تنگنای جهل ، برون آیی
 بند نفاق ، پای تو می بندد
 این بند را بکوش که بگشایی
 ننگ است در صف تو جدایی ، هان!
 نام نکو ، به ننگ ، نیالایی
 تا خود ز خواهشم چه بیندیشی
 تا خود به پاسخم چه بفرمایی

(دیوان اشعار، ص ۴۰-۴۲).

وظیفه زن امروزی شفای زخم و شکاف زنانگی است که در اعماق وجود خود او و فرهنگ جامعه وجود دارد (مورداد، ۱۳۹۳: ۳). بیداری، مستلزم این است که زن آگاهانه پاسخ دهد، دعوت به آفرینش دوباره خود را پذیرا شود و بدون توجه به این که چقدر ترسیده یا خود را بی کفایت احساس می کند، چالش را بپذیرد. زیرا نه تنها شنیدن هر بانگ، بیداری می طلبد بلکه نیاز دارد زن شهادت اعتماد کردن و تایید کردن آن بانگ و دعوت را هر جا که مطرح شد، هر جا که او را برد و هر چقدر که شیوه زندگی در دنیا او را به چالش کشید، پیدا کند (مورداد، ۱۳۹۳: ۲۱). به عبارتی دیگر باید گفت؛ تا زمانی که زنان آموزش منطقی بیشتری کسب نکرده اند، سیر تکامل برتری انسان در دانش باید مرتباً بازبینی شود (ساینی، ۱۳۹۸: ۳۰).

در نهایت نیز هیچ جنس مونثی خواسته و دل داده به راهی چون روسپی گری روی نمی آورد چرا که در بستر جامعه و فرهنگ و مردمان است که گاه مسیر زنی چنین تفسیری ناشایست می یابد:

شاید از رحم مادر با آن زاده شده ام
آیا میتوان با چنین روحیه‌ای سودا زده ای متولد شد؟ شاید در فرودگاه به گذرنامه ام راه پیدا کرده
و تا مدت‌ها بعد از فرود آمدن
در کشوری که ماه را نمی خواست
همراه من مانده
شاید روی چهره ی پدرم بود
وقتی که در تحویل بار به دیدن مان آمد
و من نمیدانستم که او کیست
شاید تجاوزگر آن را به جا گذاشته
یا شاید هم جنایتکاری که او را دوست می خواندم شاید آن را با کتک در من فرو برده
شاید نیمه ی گمشده ام را دیدم
و او را از دست دادم
شاید هدیه ی فراق عشق زندگی ام بود
یا شاید
همه ی این ها باهم بود

(کائور، ۱۴۰۰: ۱۴).

نتیجه گیری

زن به عنوان نیمه ی بشریت کانون توجه بسیاری از امور انسانی است که امورات بسیاری از او سر می زند. یکی از این اعمال ناخوشایند و ناشایست شنیع کاری است. شنیع کاری یا روسپیگری پدیده‌ای پیچیده، چندبعدی، مبهم و با علت‌های چندگانه است که در جوامع مختلف به لایه‌های زیرین مختص به خود خزیده و به صورت گسترده در زیر همان لایه‌های عمیق خویش نفس می‌کشد و همچنان ادامه دار می‌شود. بدین گونه که توجه شاعران و هنرمندانی چون سیمین بهبهانی را نیز در پی داشته و او را به تکاپو واداشته است تا بلکه در آثار خویش تلاشی جهت همصدایی با این قشر از زنان به لحاظ هم‌نوع انسانی بیان دارد. باید گفت؛ این امر تنها زمانی مثمر‌تر واقع می‌گردد که شناختی صحیح و عمیق از این آسیب اجتماعی حاصل شود، تا بتوان پس از شناخت و آگاهی کافی، اهداف برخی افراد از رسوخ به بطن دنیای روسپی و دست یافتن به واقعیت ملموس تجربه زیسته آنان را دانست. بهبهانی در اشعارش؛ اندیشه و نگرش زنان روسپی، دلایل انحرافات، غم، درد، اندوه، نارضایتی، شکوه و ناله و تحمل ناملايمات و بسیاری علل غم بار دیگر را که سبب این ننگ است، آشکارا بیان می‌کند و خواهان این است که هرکس شعرش را می‌خواند عمیقاً به این موضوع توجه کند و زنان شنیع کار را نیز ننگین ندانند. از بررسی و تحلیل خطوط ذهنی سیمین بهبهانی به سیمای زن شنیع کار در اشعارش می‌توان دریافت که شناخت و کشف این مهم در آثارش بسیار مهم می‌نماید تا بتواند علل اصلی این پدیده را برای همگان آشکار سازد و مرهمی بر دل و جان زنانی از جنس خود اما در مسیری پرطمطراق یعنی شنیع کاری باشد، از این رو در برخی غزل هایش نیز به ستایش زن رنگ دیده می‌پردازد و اصالت زن بودن را محترم و با کرامت می‌شمارد.

فهرست منابع

۱. آقارفعی، پریسا (۱۳۹۴)، زنان برتر ایران زمین، تهران، انتشارات: نظری.
۲. ابوطالبی، مهناز (۱۳۹۴)، افرای عصر پاییز، بررسی همه سویه اشعار سیمین بهبهانی، چاپ اول، تهران، نشر: تیرگان.
۳. ابو محبوب، احمد (۱۳۸۲)، گهواره سبز افرا، تهران، نشر: ثالث.
۴. ارهارت، اوتته (۱۳۸۰)، زنان خوب به آسمان می روند و زنان بد به همه جا، مترجم؛ پدرام پورنگ، ویراستار؛ علی ابوطالبی، تهران، انتشارات: نسل نواندیش.
۵. بهبهانی، سیمین (۱۳۹۱)، با مادر همراهِ، تهران، نشر: سخن.
۶. بهروزنژاد، مریم (۱۳۹۴)، زنانگی و مردانگی در مدارا با استرس، تهران، نشر: سخنکده.
۷. بولن، جین شینودا (۱۳۸۹)، روانشناسی زنان الهه درون زنان، ترجمه؛ ملیحه وفامهر، تهران، نشر: دانژه.
۸. چسلر، فیلیس (۱۳۸۹)، زن در برابر زن، مترجمین؛ ساغر عقیلی، فریده همتی، تهران، نشر: لیوسا.
۹. خرمی، سیدباقر (۱۳۹۴)، زندگی رازآلود زن، تهران، انتشارات: نظری.
۱۰. خطیبی، احمد، سلیمانپور، مهوش، & خیالی خطیبی، احمد. (۱۴۰۲). مقایسه جایگاه زن در اشعار سیمین بهبهانی و شاعر عرب بانو نازک الملائکه. کاوش نامه ادبیات تطبیقی، doi: 10.22126/jccl.2023.9249.2511
۱۱. دهخدا، لغت نامه، ج ۱.
۱۲. رحمتی، الهام و دیگران (۱۳۹۵)، باورم کن بانو، ویراستار: پروین ناظمی، تهران، انتشارات: نسل نواندیش.
۱۳. زرلکی، شهلا (۱۴۰۰)، در خدمت و خیانت زنان؛ گفته هایی درباره زنان، تهران، نشر: چشمه.
۱۴. درویشی، امید، و زیرک ساز، کطیور. (۱۳۹۹). زن در اشعار سیمین بهبهانی. پژوهشنامه اورمزد، - (۵۳)
۱۵. ساینی، آنجلا (۱۳۹۸)، جنس ضعیف تر، مترجم؛ زهره مرصوص، تهران، انتشارات: سایلاو
۱۶. شریفی، فیض (۱۳۹۱)، شعر زمان ما، انتشارات: نگاه.
۱۷. علیایی زند، شهین (۱۳۸۱)، مقاله «ازدواج نامناسب بستری زمینه ساز برای روسپیگری»، نشریه رفاه اجتماعی، دوره ۲، ش ۵، صص ۱۱۹-۱۴۳.
۱۸. عابدی، کامیار (۱۳۷۹)، ترنم غزل، تهران: کتاب نادر.

۱۹. فروید، زیگموند (۱۴۰۱)، زنانگی، مترجم: سعیده امینی کاشانی، تهران، نشر: نگاه.
۲۰. کائور، روپی (۱۴۰۰)، بدن خانه، ترجمه: زهرا میالی، تهران، نشر: سیزده.
۲۱. کهندانی، محمدرضا؛ نان آور، حمید رضا (۱۳۹۴)، حرف درد در اشعار فروغ فرخزاد و سیمین بهبهانی، تهران، نشر: فرهنگ صبا.
۲۲. گرجی مصطفی، فاطمه کوپا، کهندانی محمدرضا. «درد و رنج» در نگاه شاعران زن معاصر (با تاکید بر اشعار فروغ فرخزاد و سیمین بهبهانی). نقد ادبی. ۱۳۸۹؛ ۳ (۹): ۱۴۱-۱۶۲
۲۳. مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۵)، جامعه شناسی روسپی گری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۲۴. مکنون، ثریا؛ عطایی آشتیانی، زهره (۱۳۸۴)، فمینیسم و روسپی گری، نشریه مطالعات راهبردی زنان، ش ۲۸، صص ۲۱۲-۲۵۳.
۲۵. مورداک، مورین (۱۳۹۳)، ژرفای زن بودن، مترجم: سیمین موحد، تهران؛ بنیاد فرهنگ زندگی.
۲۶. موزرم پور، محمد (۱۳۹۷)، داغ ننگ روسپیگری، ویراستار علمی؛ حامد بخشی، تهران، نشر: ندای کار آفرین.
۲۷. نفیسی، علی اکبر (۱۳۵۵)، فرهنگ نفیسی، ج ۳، چاپ دوم، ناشر: کتابفروشی خیام.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۶۱ - ۳۳۹

بررسی نظریه های ابزار گرایی و نظریه های اخلاقی در حقوق کیفری ایران

جلال محمد ملا^۱

سید مهدی صالحی^۲

رضا نیکخواه سرنقی^۳

چکیده

یکی از مباحث مهم و اساسی در حوزه‌ی حقوق خصوصاً حقوق کیفری بررسی نقش و تأثیر نظریه‌های ابزارگرایی و نظریه‌های اخلاقی می‌باشد. از جمله اینکه ارتباط میان نظریه‌های اخلاقی همچون وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و فایده‌گرایی با اصول و مبانی حقوق کیفری ایران چه می‌باشد؟ تحقیق حاضر نشان می‌دهد که حقوق کیفری ایران، به‌ویژه در مباحث جرم‌انگاری، مسئولیت کیفری و مجازات، به‌شکل گسترده‌ای تحت تأثیر این نظریه‌ها قرار دارد. نتایج تحقیق حاکی از آن است که تلفیق اصول اخلاقی با حقوق کیفری در ایران به یک سیستم حقوقی پیچیده و انعطاف‌پذیر منجر شده است که به‌طور هم‌زمان از رویکردهای متفاوت بهره می‌برد. تحقیق حاضر، به روش توصیفی تحلیلی به مسئله پرداخته و پیشنهاداتی برای بهبود و توسعه نظام حقوقی ایران از طریق به‌کارگیری مؤثرتر نظریه‌های اخلاقی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی

نظریه‌های اخلاقی، حقوق کیفری، ابزارگرایی، حقوق ایران.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق خصوصی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

Email: JalalraZani2024@gmail.com

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

Email: drmahdisalehi@yahoo.com

۳. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

Email: rnsj_nikkhah@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱

طرح مسأله

قوانین مجازات‌های کیفری به منظور حفظ هنجارها و ارزش‌های بنیادی جامعه تدوین شده‌اند. این قوانین به‌ویژه در پی حفظ نظم عمومی و اجتماعی جامعه هستند و بر اساس آن‌ها، جرم‌انگاری‌ها و مجازات‌ها شکل می‌گیرد. حقوق کیفری، به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم نظری حقوق، ارتباط نزدیکی با فلسفه حقوق دارد و به بررسی مسائل بنیادی و فلسفی مربوط به جرم‌انگاری، مسئولیت، مجازات، و نقش دولت در اجرای اخلاقیات می‌پردازد.

هدف اساسی سیاست‌ها و بنیان‌های حقوقی ترسیم چگونگی رفتارهای فردی و اجتماعی بوده و به منظور حفظ هنجارها و ارزش‌های بنیادی جامعه تدوین شده‌اند. این قوانین به‌ویژه در پی حفظ نظم عمومی و اجتماعی جامعه هستند و بر اساس آن‌ها، جرم‌انگاری‌ها و مجازات‌ها شکل می‌گیرد. حقوق کیفری، به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم نظری حقوق، ارتباط نزدیکی با فلسفه حقوق دارد و به بررسی مسائل بنیادی و فلسفی مربوط به جرم‌انگاری، مسئولیت، مجازات، و نقش دولت در اجرای اخلاقیات می‌پردازد.

نظریه‌های مختلف فلسفی درباره حقوق کیفری به پاسخ‌های متفاوتی به مسائل بنیادی آن پرداخته‌اند. این نظریه‌ها، از جمله رویکردهای مختلف در بحث‌های فلسفی و تحلیلی درباره حقوق کیفری، به شناسایی اصول و اهداف آن کمک می‌کنند و به ما امکان می‌دهند تا ساختار نظری این حوزه را بهتر درک کنیم و با اصول فردی و اجتماعی هماهنگ نماییم. پرسش‌هایی نظیر چیستی حقوق کیفری، اصول و اهداف آن، و چگونگی تأمین این اهداف از جمله موضوعاتی هستند که باید بررسی شوند.

در خصوص ابزارگرایی و اخلاق مداری در حقوق کیفری که از جمله اهداف اساسی حقوق می‌باشد، پژوهش‌هایی صورت گرفته که وافی به مطلب نبوده و نمی‌تواند فرضیه‌های تحقیق حاضر را مبرهن کنند. از جمله به پیشنهادهای ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. «بررسی نظریه ابزارگرایی در حقوق کیفری ایران»، پایاننامه ای مقطع دکتری رشته حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشجو (فهمیم مصطفی زاده)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، استاد راهنما اول دکتر: محمد اسماعیل افراسیابی، استاد مشاور دکتر: علی نجفی توانا، محمدعلی مهدوی ثابت، سال دفاع ۱۳۹۴، آنها در مورد بررسی نظریه ابزارگرایی نوشتند، اما مقاله ای من شامل به نظریه ابزارگرایی با نظریه های اخلاقی هست.

۲. (ابزارگرایی کیفری: بسترها، جلوه ها و پیامدهای آن) پایاننامه ای دانشجویی دکتر (حامد رحمانیان)، در دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده حقوق به تاریخ ۱۳۹۳، و استاد راهنما دکتر محمدجعفر حبیب زاده و استاد مشاور دکتر جلیل امیدی، تفاوت مقاله من با این پایان نامه در این

است که آنها در مورد مبانی روش‌های مجرمانه و تأثیرات آن بر افراد و همچنین پیامدهای آن صحبت کردند، اما در مقاله من توضیحی در مورد مبانی، آثار و پیامدها وجود نداشت.

۳. «جایگاه اخلاق در حقوق کیفری با تأکید بر مقررات جزایی ایران» عنوان رساله‌ای است که توسط سعید اکرادی، با راهنمایی دکتر رضا نیکخواه سرنقی و دکتر سیامک جعفرزاده در سال ۱۴۰۲ و در مقطع دکتری دانشگاه ارومیه دفاع گردید. آنچه مقاله من را از آن متمایز می‌کند این است که من به نظریه ابزارگری و نظریه اخلاقی اشاره کردم، در حالی که او به تصمیمات قصاص و مقررات جزایی اشاره کرد.

فلسفه حقوق کیفری، به‌ویژه در زمینه‌های نظری و عملی، توجه به مفاهیمی چون تقصیر، مسئولیت، اراده، آزادی، سودمندی، حقیقت و عدالت را ضروری می‌سازد. در این راستا، مطالعه نظریات مختلف و تحلیل دقیق آن‌ها می‌تواند به فهم عمیق‌تری از اهداف و کارکردهای حقوق کیفری کمک کند و به نظام‌سازی و تأسیس بنیادهای جدید حقوق کیفری بر اساس اصول قانون اساسی یاری رساند.

نظریه‌های ابزارگرایی و نظریه‌های اخلاقی از جمله رویکردهای مهم فلسفی هستند که به بررسی مبانی و کارکردهای حقوق کیفری می‌پردازند. ابزارگرایی به عنوان رویکردی که عمل و کاربرد عملی نظریات را در نظر می‌گیرد، بر این باور است که هر نظریه‌ای باید با توجه به نتایج عملی‌اش ارزیابی شود. از سوی دیگر، نظریه‌های اخلاقی نیز به بررسی تأثیرات اخلاقی بر حقوق کیفری و تحلیل مبانی اخلاقی مربوط به جرم‌انگاری و مجازات می‌پردازند.

شناخت نظریه ابزارگرایی

برای شناخت نظریه ابزارگرایی، ابتدا لازم است که مفهوم لغوی و اصطلاحی آن مورد اشاره قرار گرفته و سپس انواع آن ذکر شود. در همین راستا، در این مبحث طی دو گفتار به شناخت نظریه ابزارگرایی می‌پردازیم. در گفتار اول، مفهوم این نظریه و در گفتار دوم، انواع آن مورد اشاره قرار می‌گیرد.

واژه‌شناسی تحقیق

ابزارگرایی معادل "instrumentalism" در زبان انگلیسی و "ذرائعیت" در زبان عربی است. ابزار یا "instrument" به معنای وسیله و سبب چیزی است. مقصود از اصطلاح «ابزارگرایی» در فلسفه جدید، فلسفه جان دیویی و حوزه فلسفه شیکاگو، یعنی فلسفه اصالت عمل است؛ به این معنا که هر نظریه‌ای، وسیله یا ابزار عمل است و فقط در صورتی که کاربرد عملی داشته باشد، مفید و ارزشمند است. علت ابزارگری، وسیله‌ای است که نتیجه‌اش را در عمل به وجود می‌آورد؛ مثل قلم که به کار نوشتن می‌آید و دست که وسیله اجرای اراده موجود عاقل است. منطق

ابزاری، منطقی است که احکام آن مبتنی بر تجربه باشد. به طور خلاصه، در فلسفه ابزارگرایی، فکر چیزی جز یک وسیله برای موفقیت در زندگی نیست (جمیل صلیبا، ۱۳۸۵، ص ۳۶۱). در واقع، می‌توان گفت که «ابزارگرایی» نظریه‌ای است که ایده‌ها را ابزار عمل می‌داند و کارآیی را سنجح حقیقت (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۴۳۵). به عبارت دیگر، اینکه آیا وسیله‌ای که برای دستیابی به یک هدف از آن استفاده کرده‌ایم، وسیله درستی است یا خیر، بستگی به این دارد که آیا وسیله مزبور ما را به آن هدف مورد نظر رسانده است یا خیر. اگر وسیله مزبور ما را به هدف مورد نظر رساند، آن وسیله درست است و باید آن را نگه داشت؛ ولی اگر ما را به هدف مورد نظر نائل نسازد، در آن صورت اشتباه بوده و نباید دیگر از آن استفاده کرد.

«ابزارگرایی» به طور کلی نوعی رویکرد ضد واقع‌گرایانه نسبت به نظریه‌های علمی است. براساس آن، نظریه‌ها به عنوان وسایل یا ابزارهای محاسباتی تفسیر می‌شوند که صرفاً گذار از دسته‌ای از مشاهدات موجود را به مجموعه‌ای از مشاهدات پیش‌بینی شده تسهیل می‌کنند. بر همین اساس، نظریه‌ها نامزد صدق یا ارجاع نبوده و هیچ اهمیت هستی‌شناسانه‌ای ندارند. (Delaney 1995, p379) به عبارت دیگر، «ابزارگرایی» دیدگاهی درباره علم است که مطابق آن، نظریه‌ها را باید به عنوان ابزارهای مفیدی برای سازماندهی، طبقه‌بندی و پیش‌بینی پدیده‌های مشاهده‌پذیر در نظر گرفت. ارزش نقد نظریه‌های علمی به طور کامل با آنچه نظریه‌ها درباره جهان مشاهده‌پذیر می‌گویند بیان می‌شود. (Psillos 2007, p123)

از نظر ابزارگرایان، نظریه‌ها چیزی بیش از ابزارهایی برای ارائه منطقی پیش‌بینی‌های نظری نیستند. بر این اساس، نباید خود را با مسئله درست بودن یک نظریه درگیر نمود، بلکه مسئله اساسی مفید بودن نتایج یا پیش‌بینی‌هایی است که می‌توان منطقاً از یک نظریه یا فرضیه خاص استنتاج کرد. لذا اگر یک نظریه یا فرضیه به واسطه آزمون‌های تجربی گسترده تأیید شود، آنگاه می‌توان آن نظریه را به عنوان ابزاری مفید برای پیش‌بینی‌های موفق پذیرفت. در اینجا، مسئله اصلی درست و غلط بودن نظریه یا فرضیه نیست، بلکه پیدا کردن راه مناسب برای ارائه پیش‌بینی‌های دقیق و سودمند به صورت روشمند، هدف اصلی است. اگر نظریه را به منزله مجموعه‌ای از فرضیه‌های اساسی بیندازیم، قضاوت و ارزیابی آن باید برحسب توانایی پیش‌بینی رده مشخصی از پدیده‌ها باشد که نظریه مذکور قصد «توضیح» آن‌ها را دارد. تنها شواهد واقعی می‌تواند نشان دهد که یک نظریه «درست» یا «غلط» است. به عبارت بهتر، «احتساب» موقت آن به مثابه نظریه‌ای معتبر یا «ردشده» با توجه به شواهد یادشده، صورت می‌گیرد. تنها آزمون مناسب برای تعیین اعتبار یک فرضیه، مقایسه پیش‌بینی‌ها با تجربه عملی است. (Bird 1998, p125) یعنی اگر پیش‌بینی‌های صورت‌گرفته از یک نظریه یا فرضیه در عمل جامه عمل بپوشد، آن نظریه «درست» و «معتبر» خواهد بود.

به عنوان نمونه، می توان به جرم انگاری نگهداری تجهیزات دریافت ماهواره اشاره کرد؛ در اینجا، مسئله بر سر درست یا اشتباه بودن جرم انگاری این رفتار نیست، بلکه بر سر نتایج این جرم انگاری است و اینکه جرم انگاری چنین رفتاری توانسته است مانع استفاده از این وسیله شود یا خیر؟ به عبارتی، اثر بازدارندگی داشته است یا نه؟ و اگر نداشته، پس نباید بر جرم انگاری چنین رفتاری تأکید داشت.

از دیدگاه یک ابزارگرا، سؤال از درستی یک نظریه یک اشتباه مفهومی است. سؤال صحیح این است که آیا نظریه مورد نظر واجد کفایت تجربی است یا نه؛ یعنی کارایی آن نظریه، آیا در تجربه و عمل ثابت شده است یا نه. نظریه ای دارای کفایت تجربی است که پیش بینی های صحیح انجام دهد، به این معنا که همه پیامدهای مشاهده پذیر آن صادق باشند. تمثیل جعبه سیاه، تمثیل مناسبی برای ابزارگرایی است: نظریه همانند یک جعبه سیاه است. با توجه به شرایط زمینه ای مشاهده شده، اطلاعاتی را وارد جعبه می کنیم و جعبه نیز به نوبه خود پیش بینی هایی راجع به آنچه مشاهده خواهیم کرد ارائه می دهد. (چالمرز، ۱۳۹۲، صص ۱۷۴-۱۷۵)

انواع ابزارگرایی

ابزارگرایی دو صورت کاملاً متفاوت دارد که غالباً با همدیگر خلط می شوند. یک صورت که همان ابزارگرایی ماح است، وجود واقعیت های تئوریکی و اشیای تئوریکی را از عالم پاک می کند. به عبارت دیگر، این نوع از ابزارگرایی معتقد است که اشیا و واقعیت های تئوریکی در خارج وجود ندارند؛ مثلاً چیزی به نام الکترون و یا پروتون و یا قانون انکسار نور وجود ندارد. این نوع ابزارگرایی، «ابزارگرایی حذفی» نام گرفته است؛ چون وجود واقعیت ها و اشیای تئوریکی را از صحنه عالم خارج پاک می کند و نظریه های علمی را صرفاً ساختارهایی ریاضی، نحوی و فاقد محتوای صدق و کذب بردار می داند. در مقابل، صورت دیگری از ابزارگرایی، «ابزارگرایی غیرحذفی» نام دارد و ادعا می کند که لازم نیست در پس پدیده های مشاهده پذیر، وجود اشیای تئوریکی را در نظر بگیریم و گمان کنیم که هدف علم توصیف آن هاست. تفاوت این دو نوع ابزارگرایی در این است که ابزارگرایی حذفی به عدم وجود اشیا و واقعیت های تئوریکی حکم می کند و ابزارگرایی غیرحذفی فرض وجود آن ها را غیرضروری می داند. (Psillos 1999, p17) ابزارگرایی حذفی دیدگاهی نسبتاً افراطی است، و در مقابل، صورت غیرحذفی آن نسبتاً معتدل است.

در یک دسته بندی دیگر، ابزارگرایی را می توان به ابزارگرایی معناشناختی و نحوی تقسیم کرد. مطابق با ابزارگرایی نحوی، ادعاهای نظری نظریه ها باید به عنوان ساختارهای نحوی-ریاضی در نظر گرفته شوند که فاقد شرایط صدق هستند و بنابراین هیچ محتوای اظهاری ندارند.

خود ابزارگرایی نحوی به دو شکل مختلف وجود دارد: حذف گرا و غیرحذف گرا. نوع غیرحذف گرا که مرتبط با آراء دوهم است، بیان می‌کند که لازم نیست وجود واقعیتهای مشاهده‌ناپذیر را در پس پدیده‌ها فرض کنیم و علم برای آنکه کار خود را به نحو موفقی انجام دهد، نباید هدف خود را توصیف چنین واقعیت مشاهده‌ناپذیری قرار دهد. اما ابزارگرایی حذف گرا دیدگاه قوی‌تری را مطرح می‌کند و آن اینکه نظریه‌ها نباید درصدد بازنمایی چیزی عمیق‌تر از تجربه باشند، چراکه نهایتاً چیزی عمیق‌تر از تجربه، یعنی یک واقعیت مشاهده‌ناپذیر وجود ندارد که نظریه‌ها آن را بازنمایی کنند.

ابزارگرایی معناشناختی دیدگاهی است که می‌گوید گزاره‌های نظری به شرطی که به‌طور کامل قابل ترجمه به اظهاراتی باشند که فقط دارای واژه‌های مشاهده‌پذیر است، معنادار هستند. اگر گزاره‌های نظری به‌طور کامل قابل ترجمه باشند، در نهایت چیزی جز گزاره‌های مشاهده‌پذیر تغییر چهره داده نیستند و بنابراین به لحاظ هستی‌شناختی بی‌ضرر هستند؛ یعنی نباید آن‌ها را راجع به هستی‌مندی‌های مشاهده‌ناپذیر در نظر گرفت و بنابراین هیچ التزامی به وجود آن‌ها وجود ندارد. مشکل اصلی ابزارگرایی نحوی در آن است که نمی‌تواند موفقیت تجربی نظریه‌های علمی، به‌ویژه وقتی که پیش‌بینی‌های بدیع انجام می‌دهند، را توضیح دهد. اگر نظریه‌ها نمی‌توانند حتی به‌طور تقریبی واقعیت مشاهده‌ناپذیر را توصیف کنند، پس چرا می‌توانند، چنانکه دوهم می‌گوید، "نقش پیامبران" را برای ما بازی کنند و از جهان مشاهده‌ناپذیر خبر آورند؟

مشکل اصلی ابزارگرایی معناشناختی در این است که نظریه‌ها، محتوای بیشتری از پیامدهای مشاهده‌پذیر خود دارند، به‌طوری که آنچه آن‌ها بیان می‌دارند، را نمی‌توان به‌طور کامل با آنچه نظریه‌ها فقط درباره پدیده‌های مشاهده‌پذیر می‌گویند، بیان کرد. امروزه بسیار واضح است که تلاش‌ها برای ترجمه واژگان نظری به واژگان مشاهده‌ای به‌طور کامل با شکست مواجه شده است.

همچنین می‌توان انواع ابزارگرایی را بر حسب قوت ادعاهای مطرح‌شده به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. ابزارگرایی تقلیلی: گفتمان نظری صرفاً ابزاری برای سازماندهی یا طبقه‌بندی باورهای مربوط به تجربه مشاهده‌ای است و بنابراین معنای آن قابل تقلیل به هر پیامدی است که آن گفتمان با توجه به اوضاع امور مشاهده‌پذیر دارد.

۲. ابزارگرایی نحوی: گفتمان نظری فاقد هرگونه معنا، محتوای معناشناختی، یا قدرت اظهاری فراتر از آنکه بتواند مجوزی فراهم آورد که برخی اوضاع مشاهده‌پذیر را از دیگر اوضاع مشاهده‌پذیر استنتاج کنیم، است.

۳. ابزارگرایی حذفی: حتی اگر گفتمان نظری معنادار و غیرقابل تقلیل باشد، با این حال

به طور کامل قابل حذف از علم است.

۴. ابزارگرایی معرفتی: حتی اگر گفتمان نظری درباره جهان طبیعی قابل تقلیل نباشد و بی معنا و حتی قابل حذف نباشد، با این حال نباید به این ادعاهای نظری باور داشت.

پیشگامان ابزارگرایی

یافتن حقیقت یکی از آرزوهای دیرینه بشر بوده است. اینکه اصولاً حقیقتی وجود دارد، شاید به قول دکارت، یکی از ایده های فطری هر انسانی بوده باشد؛ اما شرایط زمان و مکان و طبع جستجوگر، تأثیر مستقیمی بر تلقی انسان از حقیقت و راه یافتن آن داشته است. واژه «ابزارگرایی» ابتدا توسط جان دیویی، فیلسوف عمل گرای آمریکایی، برای توصیف رویکردی بسیار عمل گرایانه نسبت به ایده ها به کار رفت.

۱. رنه دکارت (Rene Decartes)، فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان بزرگ عصر رنسانس، در ۳۱ مارس ۱۵۹۶ میلادی در شهرک لاهه از ایالت تورن فرانسه متولد شد. او در سیزده ماهگی مادرش را از دست داد و با پدرش که قاضی و مستشار پارلمان انگلستان بود، زندگی می کرد. در سن ده سالگی وارد مدرسه لافلش شد. این مدرسه را فرقه ای از مسیحیان به نام ژزوئیت ها یا یسوعیان تأسیس کرده بودند و در آن، علوم جدید همراه با تعالیم مسیحیت تدریس می شد. دکارت طی هشت سال تحصیل در این مدرسه، ادبیات، منطق، اخلاق، ریاضیات و مابعدالطبیعه را فرا گرفت. او در سال ۱۶۱۱ میلادی در یک جلسه سخنرانی تحت عنوان «اکتشاف چند سیاره سرگردان در اطراف مشتری»، از اکتشافات گالیله اطلاع حاصل کرد. این سخنرانی تأثیر فراوانی بر روح او به جا گذاشت. پس از اتمام دوره و خروج از لافلش، مدتی به تحصیل علم حقوق و پزشکی مشغول شد، اما در نهایت تصمیم گرفت به جهانگردی بپردازد و دانشی را که برای زندگی سودمند است، بیاموزد. به همین منظور، مدتی به خدمت ارتش هلند درآمد. دکارت از جمله بنیان گذاران فلسفه جدید محسوب می شود؛ فلسفه ای که بعد از دوران تولد مجدد (رنسانس) شکل گرفت. او اولین فیلسوف بزرگ پس از قرون وسطی است که به همراه فیلسوفانی نظیر اسپینوزا و گوته فرید لایب نیتز به مکتب اصالت عقل تعلق دارد؛ مکتبی که عقیده داشت: «به آنچه که حواس انسان ارائه می دهند نمی توان اطمینان کامل داشت، بلکه تنها از راه عقل است که شناخت حقیقی و یقین آور صورت می گیرد».

۲. جان دیویی (John Dewey) (۱۸۵۹-۱۹۵۲) یک فیلسوف، روان شناس و اصلاح گر آموزشی آمریکایی بود که به عنوان یکی از بنیان گذاران فلسفه پراگماتیسم و نظریه آموزش پیشرفته شناخته می شود. دیویی معتقد بود که آموزش و یادگیری باید به عنوان یک فرآیند فعال و اجتماعی تلقی شود و نه صرفاً انتقال اطلاعات. او باور داشت که ایده ها و نظریه ها باید از طریق

تجربه و آزمایش مورد بررسی قرار گیرند و آموزش باید به دانش آموزان کمک کند تا مهارت‌های تفکر انتقادی و حل مسئله را توسعه دهند.

شکل‌گیری ابزارگرایی

مفاهیم به طور کلی معرفی شدند، اما به لحاظ تاریخی، بلارمین و بارکلی بدون اینکه از واژه «ابزارگرایی» استفاده کنند، در زمره مدافعان این دیدگاه بوده‌اند. برخی کشیشان آگاه که به محاکمه گاليله می‌پرداختند و به سادگی نظریه او را از لحاظ محاسباتی دریافت کرده بودند، و در مقابل دیدگاه گاليله را در تعارض با دیدگاه کلیسا درباره خورشید و زمین می‌دیدند، سعی کردند با توسل به ابزارگرایی گاليله را از مجازات برهانند و چنین وانمود کنند که نظریه گاليله تنها ابزار مناسبی برای پیش‌بینی حرکت سیارات است و ادعایی درباره حقیقت‌نمایی ندارد. (Rosenberg 2005, p95)

در این میحث، ضمن آشنایی با زمینه‌های شکل‌گیری نظریه ابزارگرایی در گفتار اول، به بررسی آراء و اندیشه پیشگامان این نظریه در گفتار دوم خواهیم پرداخت.

بسترهای شکل‌گیری بحث

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، زمانی که بشر در زمینه علوم جدید به پیشرفت‌های شگرفی دست یافته بود، فیلسوفان بر سر دو گونه کاملاً متضاد از حقیقت با یکدیگر در ستیز بودند: عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی. عقل‌گرایان حقیقت را امری مطلق و بسیار متعالی با ویژگی «تغییرناپذیری» جلوه می‌دادند؛ در حالی که تجربه‌گرایان بر حقایق محسوس و دستیافتنی تأکید می‌کردند. هر گروه نیز دیگری را به نادانی متهم می‌نمود. در این میان، مردم فقط نظاره‌گر بودند، بدون اینکه بتوانند از هیچ‌یک به طور کامل دفاع کنند؛ چرا که آن‌ها با قلبی تجریدی اما معارفی تجربی سروکار داشتند، لذا همیشه سردرگم این صحرای بینش‌ناپذیر بودند و نمی‌توانستند به هیچ‌یک از نشانه‌های موجود تمسک جویند، زیرا هرکدام را دارای بخش‌های کاملاً مخالف با شهادهای شخصی‌شان می‌یافتند (آژدوکیویچ، ۱۳۵۶، صص ۵۵-۸۳).

در واقع می‌توان گفت که اواخر قرن نوزدهم، اروپا و آمریکا صحنه نبرد میان دو مکتب بزرگ فلسفی یعنی تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان بود؛ دو گرایش فکری که شاید هیچ‌کدام نتوانستند خواسته‌های بشر آن روز را به طور کامل پاسخگو باشند، زیرا همگان را در برزخ اعتقاد به «مطلق فهم‌گریز» و «مطلق بی‌خدایی» گرفتار کرده بودند، در حالی که فیلسوفان و نظریه‌پردازانشان حاضر به دست کشیدن از عقاید خود و یا حتی جرح و تعدیل آن‌ها نبودند. به همین علت، برخی از فلاسفه آمریکایی کوشیدند با ترکیب عقل و تجربه و نیز فکر و عمل، به راهکاری دست یابند که همگان را از این سرگستگی ناخوشایند نجات دهند. اینجا بود که پراگماتیسم یا همان اصالت

عمل سودمند ظاهر شد (بیات و دیگران، ۱۳۸۱، صص ۳۷۹-۳۸۸).

از میان مکتب های غربی مربوط به قرن بیستم، می توان به سه مکتب مهم فلسفی و ایدئولوژیک داروینیسیم، پراگماتیسم و انسان گرایی آمریکایی اشاره نمود که سهم عمده ای در توسعه فرهنگ غربی داشتند. رهبران مکتب های مذکور، از مکتب تحول انواع داروین بهره بردند. پیدایش داروینیسیم، روشنفکران دینی غرب، به ویژه ویلیام جیمز و جان دیویی را برانگیخت تا در مقابل آموزه های کلیسا و نیز در باب سرشت انسانی موضع بگیرند. بنابراین، نظریه داروین، زمینه ساز پیدایش مکتب عمل گرایی و انسان مداری و سایر تحولات فکری - فلسفی غرب بود که آثار آن در ساختار حیاتی جامعه مدنی غرب پدیدار شد (رهنما، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۹).

تقریباً همه فیلسوفان بر این توافق نظر دارند که دیوید هیوم بزرگ ترین فیلسوف تاریخ بریتانیا و نماینده برجسته مکتب تجربه گرایی بوده است. هیوم اولین کسی بود که تهمت الحاد را پذیرفت. پیش از او، فیلسوفان بسیاری از ادیان مختلف، از جمله سقراط از یونان باستان، اسپینوزا از یهودیت، و جوردانو برونو از مسیحیت، به الحاد متهم شده بودند که البته همه آن ها الحاد را رد کردند. حتی کانت نیز باب متافیزیک را بسته اعلام کرد و به نظر می رسید که زمان آن رسیده بود که فیلسوفان و اندیشه های فلسفی، توجه خود را از آسمان به زمین معطوف کنند و به این ترتیب، انسان و مسائل آن محور قرار گرفت. اصحاب اصالت عمل (پراگماتیسم) دریافتند که روش و نظریه شان در حل مسائل عقلانی و پیشبرد ترقی انسان سودمند است (های دگر، ۱۳۷۱، ص. ۵۱).

اصالت عمل، روشی برای حل یا ارزیابی مسائل عقلانی است و همچنین نظریه ای است درباره انواع شناسایی هایی که ما قابلیت تحصیل و کسب آن ها را داریم. به عبارت دیگر، می توان گفت که عمل گرایی به عنوان روشی فلسفی، در مواجهه با مسائل و مشکلات عقلانی پیش آمده در عرصه تفکر فلسفی، با سنجش ارزش این مسائل و با دیدی نقادانه می کوشد این مسائل را حل کند و البته همواره با سلاح ارزش گذاری خود می تواند مسئله ای عقلانی را فاقد ارزش بداند و آن را کنار بگذارد؛ چنانکه درباره بسیاری از مسائل متافیزیکی از چنین برچسبی استفاده کرده و آن ها را فاقد هر گونه ارزش فلسفی دانسته است.

هیوم اولین فیلسوف در تاریخ بشر بود که وقتی به الحاد متهم شد، گفت: "باید بگویم که کفر را می پذیرم." او کسی بود که تأثیر زیادی بر کانت گذاشت. جمله معروف کانت این است که: "هیوم مرا از خواب جزم اندیشم بیدار کرد" (ویل دورانت، ۱۳۶۹، ص. ۱۸۱).

اصالت عمل، به فلسفه ای نسبت داده می شود که به شیلر، فیلسوف آلمانی الاصل، برمی گردد. در سال ۱۹۲۹ میلادی، شیلر مقاله ای تحت عنوان «پراگماتیسم» نوشت و این مفهوم را مترادف با «انسان گرایی» یا «اصالت بشر» دانست. او نوشته است: «من خود حیرت زده شدم که پی بردم

مدتی طولانی، بدون اینکه خود بدانم، پراگماتیست بوده‌ام و طرفداری من از موضعی کاملاً مشابه در ۱۸۹۲ میلادی فقط نام پراگماتیسم را کم داشته است» (بسطامی، ۱۳۸۹، ص. ۵۹). در هر حال، آنچه مسلم است، فلسفه عمل‌گرایی عمدتاً با پیرس، ویلیام جیمز و جان دیویی رشد و گسترش یافت و به صورت سیستم فکری جهانی درآمد. این تکرار تاریخ بود، تکرار انقلاب فلسفی سوفیست‌ها و سقراط و سنت‌شکنی آنان. نخستین بار سوفیست‌ها و بعد از آن سقراط با ماتریالیسم انتزاعی طبیعت‌گرایان پیش از سقراط به نزاع برخاستند. سوفیست‌ها انسان را معیار همه چیز می‌دانستند؛ معیار هستی چیزهایی که هستند و معیار نیستی چیزهایی که نیستند؛ بدین ترتیب تغییر جهتی بزرگ در تاریخ فلسفه روی داد؛ تغییر جهتی از شیء و عین، به عنوان متعلق شناسایی، به فاعل شناسایی، به عنوان متعلق و موضوع شناسایی. نقطه‌ای که هگل آن را آغاز خودآگاهی روح در تاریخ دانسته است (همان، ص. ۶۱).

اصالت عمل، به نوعی تکرار انقلاب فلسفی بود که در قرن نوزدهم در آمریکا رخ داد و واقعاً نوعی انقلاب به شمار می‌رود. این انقلاب فلسفی تنها در روش فلسفی نبود، بلکه شامل جنبش‌های مهم فلسفی دیگر مانند اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیلی نیز بود. اگزیستانسیالیسم (Existentialism)، اصطلاحی است که به کارهای فیلسوفان مشخصی از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اطلاق می‌شود که معتقدند اندیشیدن فلسفی باید با موضوع انسان آغاز شود، نه صرفاً با موضوعات انتزاعی. در اگزیستانسیالیسم، نقطه آغاز فرد به وسیله آنچه «نگرش به هستی» یا احساس عدم تعلق و گم‌گشتی در مواجهه با دنیای به ظاهر بی‌معنی و پوچ خوانده می‌شود، مشخص می‌گردد. اگزیستانسیالیسم از واژه «اگزیستانس» به معنای وجود گرفته شده است. پس از جنگ جهانی دوم، جریانی جدید به نام اگزیستانسیالیسم ادبی به راه افتاد که نمایندگان آن شامل سیمون دوبوآر، ژان پل سارتر، آلبر کامو و بوری ویان بودند. فیلسوفان اگزیستانسیالیست به بررسی تفاوت بین وجود یا بودن انسان و سایر اشکال هستی می‌پردازند و تلاش می‌کنند تفاوت‌های میان این دو را نشان دهند (منبع: ویکی‌پدیا). فلسفه تحلیلی (Analytical Philosophy) که غالباً به فلسفه تحلیلی منطقی نیز شناخته می‌شود، به تحلیل دقیق مفهوم‌ها و واژه‌ها تمرکز دارد و نمایندگان برجسته آن شامل برتراند راسل و جی.ای. مور هستند. این جنبش به تحلیل و بررسی مسائل فلسفی از طریق زبان و منطق می‌پردازد و معتقد است که بسیاری از مشکلات فلسفی ناشی از سوء تفاهم‌های زبانی است. ویتگنشتاین، از جمله فیلسوفان برجسته این جریان، معتقد بود که وظیفه اصلی فلسفه تجزیه و تحلیل مفاهیم است و بسیاری از مشکلات فلسفی ناشی از کاربرد نادرست زبان است (شعاریژاد، ۱۳۷۱، ص. ۱۵۱). در مجموع، فلسفه‌های معاصر مانند اگزیستانسیالیسم و فلسفه تحلیلی، هر کدام به نوبه خود سهم عمده‌ای در تحول فلسفه معاصر داشته و به توضیح و تحلیل مسائل فلسفی به روش‌های

مختلف پرداخته‌اند.

در طول زمان، مفهوم اصالت عمل تغییرات زیادی کرده است. در حال حاضر، اصالت عمل به عنوان یک فلسفه واحد و منسجم شناخته نمی‌شود و دیگر به صورت یک نظام سیستماتیک به حساب نمی‌آید. این تغییر در معنا به وضوح در نوشته‌های تربیتی چارلز سندرس پیرس که به شدت بر جنبه‌های عقلی و نظری آموزش تأکید می‌کرد، مشهود است. به طور کلی، هر نظریه و فلسفه‌ای تحت تأثیر وضعیت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی جامعه‌ای که در آن شکل گرفته و توسعه یافته است، قرار دارد. فلسفه ابزارگرایی (Instrumentalism) نیز از این قاعده مستثنی نیست. ابزارگرایی، که به نوعی به اصالت عمل مرتبط است، به عنوان یک فلسفه اومانیتیسی شناخته می‌شود. این فلسفه تأکید می‌کند که ابزارهایی که برای حل مسائل به کار می‌روند، باید به طور عملی و کارآمد باشند. جان دیویی، از جمله پیشگامان این فلسفه، ابزارگرایی را همان عملگرایی می‌داند. چارلز سندرز پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) که در ۱۵ سپتامبر ۱۸۳۹ در کمبریج، ماساچوست، آمریکا متولد شد، یکی از مهم‌ترین پیشگامان اصالت عمل و پراگماتیسم بود. او در ابتدا در دانشگاه هاروارد در رشته شیمی تحصیل کرد و در سال ۱۸۶۳ فارغ‌التحصیل شد. پیرس به دلیل تحصیلات فلسفی و نظریاتی که ارائه داد، به شهرت رسید. او اصطلاح «پراگماتیسم» را برای اولین بار در مقاله‌ای با عنوان "چگونه می‌توان اندیشه‌های خود را روشن ساخت" در سال ۱۸۷۸ معرفی کرد. پیرس معتقد بود که برای فهم درست یک اندیشه، لازم است به تعیین رفتارهایی که این اندیشه را بر می‌انگیزد توجه کنیم. او به کار بردن اصطلاح "اصالت عمل" را به عنوان روشی برای حل و ارزیابی مسائل عقلی معرفی کرد و هدف آن را خلاص شدن از مشکلات متافیزیکی دور از واقعیت‌های معرفت عامیانه دانست. پیرس تأثیر زیادی از اندیشه‌های ایمانوئل کانت و فیلسوفان اسکاتلندی طرفدار فلسفه فهم متعارف گرفت و تلاش کرد تا به کمک تجربه‌های مشترک به مبنای مطمئنی در اندیشه دست یابد. پیرس در فلسفه خود به دنبال یک نقطه اتکاپذیر در اندیشه بود، که از نظر او، این نقطه اتکاء، تجربه‌های مشترک آزموده شده بود. او به دنبال مفاهیمی بود که با آزمایش‌ها و تجربیات عملی قابل توصیف باشند و معتقد بود که مفاهیم متافیزیکی فاقد معنا هستند و باید مورد تردید قرار گیرند.

فلسفه تحلیلی، دیگر جنبش مهم فلسفی، به بررسی دقیق مفاهیم، مدعیات و پیش‌فرض‌های فلسفی می‌پردازد و معتقد است که بسیاری از مشکلات فلسفی ناشی از سوء تفاهم‌های زبانی است. این فلسفه به ویژه تحت تأثیر ویتگنشتاین قرار داشته و بر تحلیل و وضوح مفاهیم تأکید دارد.

عمل‌گرایی کلاسیک آمریکایی به گروهی از فلاسفه اطلاق می‌شود که از اواخر قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم ظهور کردند و تأثیر زیادی در دوره‌ای به نام «عصر پیشرفت» (۱۸۹۱-۱۸۹۱)

۱۹۱۵) داشتند. این فلاسفه، نظیر جان دیویی، ویلیام جیمز، و جین آدامز، تأکید زیادی بر تعامل نظریه و عمل داشتند و فلسفه را به محیط اجتماعی و سیاسی پیوند می‌زدند.

عمل‌گرایی آمریکایی به عنوان یک نقد بر فلسفه‌های کلان‌محور و رویکردهای غیرعملی شناخته می‌شود. این فلسفه به دنبال ایجاد پیوند بین نظریه و عمل و توجه به مشکلات واقعی زندگی روزمره است. از دیدگاه عمل‌گرایان، حقیقت یا واقعیت به صورت آماده و از پیش موجود در جهان واقعی وجود ندارد؛ بلکه در جریان فعالیت‌های ما در جهان به طور فعال ساخته و پرداخته می‌شود.

پایه‌گذار این فلسفه معتقدند که انسان‌ها دانش و معرفت خود را بر اساس سودمندی و کاربرد عملی آن به کار می‌برند. به عبارت دیگر، دانش، علم، اخلاق، فلسفه و آموزه‌های دینی و زیبایی‌شناسی بر اساس نیازهای تاریخی و اجتماعی قابل تغییر و اصلاح هستند. اگر دانش نتواند در بهبود زندگی مؤثر واقع شود، مستحق بازنگری و تغییر است.

فلاسفه عمل‌گرا، اعم از متقدم و معاصر، ایده «کشف حقیقت مطلق» را چه از طریق تحلیل منطقی و چه از طریق کشف و شهود مردود می‌دانند و به جای آن، بر دانش به دست آمده از طریق تجربیات زیسته و عملی تأکید می‌کنند. این فلسفه به دلیل تأکید بر تجربه‌های متنوع در زندگی روزمره، به تکثرگرایی در عینیت و ذهنیت، و به ارزش‌ها و منزلت‌ها اهمیت زیادی می‌دهد.

در اندیشه‌های چارلز سندرز پیرس، یکی از پیشگامان عمل‌گرایی، تأکید بر عینیت و کارایی حقیقت است. از نظر او، یک اندیشه زمانی درست محسوب می‌شود که کارایی داشته باشد و از نظر اجتماعی مفید باشد. پیرس عمل‌گرایی را به عنوان یک روش تأملی معرفی کرد که هدف آن روشن کردن تصورات است و به جای جهان‌بینی، به روش‌شناسی مربوط می‌شود. او معیار ارزیابی هر عقیده را معناداری، قابلیت آزمایش و توافق پژوهشگران می‌داند. با این حال، آنچه پس از او از اندیشه‌هایش برداشت شد، تفاوت‌هایی با دیدگاه‌های اولیه او داشت.

ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، یکی از بنیان‌گذاران مهم مکتب عمل‌گرایی بود. فلسفه عمل‌گرایی جیمز به دلیل تأکید بر کاربرد عملی نظریات و تأثیرات آن‌ها بر زندگی واقعی، به طور خاص مورد توجه قرار گرفته است. او با رویکردی عملی به جستجوی حقیقت پرداخت و به بررسی این نکته پرداخت که چگونه نظریات و اعتقادات می‌توانند در شرایط واقعی مؤثر و سازگار باشند.

عمل گرایی جیمز

۱. نظریه عمل گرایی: جیمز به دنبال کشف حقیقت به جای صرفاً بیان مفاهیم و اثبات معانی بود. او عمل گرایی را به عنوان یک روش برای آزمایش مفاهیم و نظریات به کار برد تا مشخص کند که آیا این نظریات در عمل مؤثر هستند یا خیر.

۲. نسبیت و تساهل دینی: جیمز به نسبیت اعتقادات و تساهل دینی تأکید داشت. او معتقد بود که باورها و اعتقادات باید به گونه ای باشند که در هر شرایطی نسبتاً مفید و سازگار باشند. در این زمینه، جیمز با تکیه بر تجربیات فردی و روان شناختی، معرفت دینی را به سطح تجربه شخصی تقلیل داد.

۳. ابزار و کارایی: از دیدگاه جیمز، یک نظریه صحیح آن است که به ما کمک کند تا روابط رضایت بخشی با دیگر اجزای تجربه خود برقرار کنیم و در زندگی موفق باشیم. او نظریات را به عنوان ابزارهایی برای بهبود زندگی انسان ها می دید و تأکید داشت که این نظریات باید بتوانند به طور مؤثر مشکلات و مسائل واقعی را حل کنند.

۴. تجربه دینی: جیمز در آثار خود به بررسی تجربه های دینی پرداخت و معتقد بود که وجود خدا از نظر عملی می تواند به انسان آرامش روانی و توانایی مقابله با مشکلات زندگی را بدهد. او به تجربه های دینی به عنوان ابزاری برای مقابله با دشواری های زندگی و ایجاد آرامش نگاه می کرد.

به طور کلی، جیمز عمل گرایی را به عنوان روشی برای فهم و ارزیابی نظریات به کار می برد که با تأکید بر کاربرد عملی و تأثیرات واقعی آن ها در زندگی روزمره انسان ها، به بررسی مفاهیم فلسفی می پرداخت.

ویلیام جیمز، با تأکید بر سودمندی و کاربرد عملی نظریات، نظرات جالبی درباره مفهوم حقیقت و روش های ارزیابی آن ارائه داده است. در فلسفه عمل گرایی او، سودمندی عملی نظریات و تصورات اهمیت زیادی دارد.

برداشت جیمز از سودمندی و حقیقت

۱. سودمندی به عنوان معیار صدق: جیمز معتقد است که سودمندی عملی نظریات و تصورات، معیاری برای سنجش حقیقت است. از نظر او، حقیقت تنها زمانی معتبر است که بتواند در عمل مفید و مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، تصورات و نظریات باید در زندگی واقعی نتیجه بخش و سازگار باشند تا به عنوان حقیقت شناخته شوند.

۲. توافق ذهنی و عینی: جیمز معتقد است که تصورات باید با واقعیت های عینی و ذهنی هم ساز باشند تا از نظر او سودمند و صحیح تلقی شوند. این توافق شامل جنبه های ذهنی و عینی

است که به بهبود و سازگاری تجربیات فردی و اجتماعی کمک می‌کند.

۳. تحول‌پذیری حقیقت: از دیدگاه جیمز، حقیقت یک امر ثابت و تغییرناپذیر نیست. بلکه، حقیقت به مرور زمان و با توجه به تجربیات و نیازهای جدید، تغییر می‌کند و به تکامل می‌رسد. به این ترتیب، نظریات و تصورات می‌توانند به مرور زمان بهبود یابند و به تطابق بیشتری با واقعیت‌ها برسند.

۴. ابزارگرایی به جای مطلق‌گرایی: جیمز به جای جستجوی حقیقت مطلق و نهایی، بر این تأکید دارد که نظریات باید به عنوان ابزارهایی برای بهبود زندگی و حل مسائل مورد استفاده قرار گیرند. حقیقت برای او وسیله‌ای است که به تحقق اهداف عملی و سودمند کمک می‌کند، نه یک مقصد نهایی.

۵. پویایی و پیشرفت: جیمز باور دارد که هیچ وقت نمی‌توان به یک حقیقت نهایی و کامل دست یافت. حقیقت همیشه در حال تغییر و پیشرفت است و باید به صورت مداوم مورد بازبینی و اصلاح قرار گیرد. به همین دلیل، او معتقد است که هیچ‌گاه به اوج حقیقت دست نمی‌یابیم و همیشه در جستجوی حقیقت بهتر و بیشتر خواهیم بود.

آثار و تبعات

- انعطاف‌پذیری نظریات: نظریات و اعتقادات به‌طور مداوم مورد ارزیابی و تغییر قرار می‌گیرند تا با تغییرات و نیازهای جدید سازگار شوند.

- تأکید بر کاربرد عملی: نظریات باید در عمل مفید و نتیجه‌بخش باشند تا به عنوان حقیقت معتبر شناخته شوند.

- پویایی شناختی: شناخت و حقیقت به صورت پویا و در حال تغییر در نظر گرفته می‌شوند و به همین دلیل هیچ‌گاه به قطعیت نخواهند رسید.

به طور کلی، فلسفه جیمز بر این نکته تأکید دارد که حقیقت و دانش باید کاربردی و مفید باشند و در عمل به زندگی انسان‌ها کمک کنند. این دیدگاه به‌ویژه در زمینه‌های فلسفه، روان‌شناسی و دین تأثیرگذار بوده و به تأملات عمیق‌تری در مورد ماهیت حقیقت و سودمندی نظریات منجر شده است.

در ادامه بحث درباره عمل‌گرایی، به بررسی نظرات جان دیویی و بررسی انتقادات به عمل‌گرایی از جمله نقدهایی که به فلسفه ویلیام جیمز وارد شده، می‌پردازیم.

جان دیویی و فلسفه عمل گرایی

جان دیویی، یکی از پیشگامان مهم فلسفه عمل گرایی، به ویژه در حوزه های آموزشی و اجتماعی، تأثیر عمیقی بر تفکر فلسفی و عملی گذاشت. دیویی فلسفه خود را به عنوان راهی برای درک و تغییر جهان معرفی کرد و بر کاربرد عملی نظریات تأکید داشت.

۱. اصالت عمل و تصدیق پذیری

دیویی معتقد بود که نظریات و باورها باید به طور مداوم مورد ارزیابی قرار گیرند تا مشخص شود که آیا در شرایط مختلف مؤثر و مفید هستند یا خیر. به عبارت دیگر، تصدیق پذیری نظریات به اثربخشی و کاربرد عملی آن ها بستگی دارد و نه به صحت مطلق آن ها.

۲. تأثیر داروین و تحولات اجتماعی

دیویی تحت تأثیر نظریات داروین، تغییرات علمی و اجتماعی را به عنوان عوامل مؤثر در تحول فلسفه و تفکر بشر در نظر می گرفت. او باور داشت که تحولات تاریخی و اجتماعی بر شکل گیری و تطور فلسفه و نظریات انسانی تأثیر دارند.

۳. ابزارگرایی و جهان نگری

از دیدگاه دیویی، فلسفه و نظریات ابزاری برای تطابق با جهان و تغییر آن هستند. او دموکراسی و دیگر نهادهای اجتماعی را ابزارهایی برای رسیدن به اهداف انسانی و بهبود شرایط اجتماعی می دانست. بنابراین، نظریات باید از جنبه های کاربردی و عملی ارزیابی شوند.

۴. شناخت و تفکر

دیویی به فرآیند شناخت به عنوان ابزاری برای تطابق با جهان و تغییر آن توجه داشت. او فرآیند تفکر را شامل شناسایی مشکلات، تعیین روش های احتمالی، پیش بینی نتایج، و انتخاب بهترین روش برای عمل می دانست.

۵. جهان نامطمئن و بی ثبات

دیویی جهان را به عنوان صحنه ای از خطرات و تغییرات نامطمئن توصیف می کرد. او بر این باور بود که فلسفه باید به تضادها و ناپایداری های محسوس در جهان توجه کند و به دنبال روش های مؤثری برای مقابله با این مشکلات باشد.

نقدها به فلسفه عمل‌گرایی

۱. تفاوت میان باور و واقعیت

نقدهایی به فلسفه جیمز اشاره دارند که باور به حقیقت و واقعیت باید از هم تفکیک شود. به‌ویژه، این نکته مطرح می‌شود که نمی‌توان یک نظریه را به‌طور همزمان درست و نادرست دانست. حقیقت باید مستقل از باورهای شخصی بررسی شود و باورها نمی‌توانند واقعیت‌ها را تغییر دهند.

۲. تناقض در باورها

انتقاد دیگر به جیمز و عمل‌گرایی این است که نمی‌توان به‌طور همزمان به درستی و نادرستی یک باور معتقد بود. این نگرش به معنای تغییر مداوم در ارزیابی حقیقت و ناپایداری آن در طول زمان است که می‌تواند به تناقضات جدی منجر شود. به‌طور کلی، فلسفه جان دیویی و انتقادات به فلسفه عمل‌گرایی به‌ویژه در مورد نحوه ارزیابی و تطبیق نظریات با واقعیت‌ها و کاربرد عملی آن‌ها، مباحثی پیچیده و جالبی را مطرح می‌کند.

فلسفه جان دیویی و مفهوم تجربه

جان دیویی به‌ویژه به مفهوم "تجربه" توجه زیادی داشت که در آثار مهمش، از جمله "تجربه و طبیعت"، "هنر به مثابه تجربه"، و "تجربه و تعلیم و تربیت"، به‌طور برجسته‌ای به کار رفته است. در فلسفه دیویی، تجربه از دو جنبه اصلی، آزمودن و احساس کردن، برخوردار است و این دو جنبه به‌عنوان ارکان اصلی روش تجربی شناخته می‌شوند. (Dewey 1995, p150)

۱. تجربه و عدم قطعیت

- دیویی تجربه را به‌عنوان فرآیندی پویا و در حال تغییر می‌بیند که هرگز به حقایق و ارزش‌های قطعی منتهی نمی‌شود. به همین دلیل، انسان ناگزیر است که تجربه خود را به‌طور مداوم در پرتو تجربیات جدید تجدید کند. این به معنای آن است که نظریات باید در پرتو زندگی واقعی و نیازهای اجتماعی جاری مورد ارزیابی قرار گیرند، به‌جای آنکه در ساختارهای کلی و غیرقابل تغییر باقی بمانند. (Mcdermott 1973, p78)

۲. روش علمی و هدف تفکر

دیویی روش علمی را به‌عنوان وسیله‌ای برای خروج از دایره تفکر و ورود به مرحله عمل می‌بیند. او معتقد است که تفکر تنها زمانی درست است که به حل مشکلات و مسائل منتهی شود و هدف از تفکر، ایجاد سازگاری میان موجود زنده و محیط او است. (Talisie 2005, p63) در این راستا، تمام مفاهیم و نظریات باید به‌عنوان ابزارهایی برای بهبود شرایط زندگی مورد

استفاده قرار گیرند.

فلسفه ریچارد رورتی

ریچارد رورتی، فیلسوف آمریکایی و یکی از مهم‌ترین نئوپراگماتیست‌ها، نقدهایی به فلسفه عمل‌گرایی سنتی و پراگماتیسم ارائه داد. نظرات او در آثار مختلف، از جمله "چرخش زبانی" (۱۹۶۷) و "فلسفه و آینه طبیعت"، تأثیرپذیر از فلسفه زبان و پراگماتیسم بود.

۱. نظریه پراگماتیستی و حقیقت

- رورتی معتقد بود که حقیقت به‌طور عمده به کارایی و مفید بودن آن در عمل بستگی دارد. او بر این باور بود که نمی‌توان مرز قاطعی بین علوم طبیعی و اجتماعی، فلسفه و ادبیات قائل شد. به عبارت دیگر، همه حوزه‌های فرهنگی اجزای یک تلاش واحد برای بهبود زندگی هستند و از این رو، شکافی میان نظریه و عمل وجود ندارد. (Rorty 2002)

۲. پراگماتیسم و انتقاد از نسبی‌گرایی

با وجود اینکه برخی رورتی را به دلیل گرایش‌های نسبی‌گرایانه‌اش به پسامردن‌گرایی نسبت می‌دهند، او این عنوان را نمی‌پذیرفت و آن را بی‌معنا می‌دانست. به‌طور کلی، رورتی فلسفه را به‌عنوان ابزاری برای حل مسائل عملی و اجتماعی می‌دید و به نقد و بازبینی مداوم آن‌ها تأکید می‌کرد.

ریچارد رورتی و جان دیویی، هر دو، به تداوم تجربه و کاربرد عملی نظریات اهمیت می‌دادند، اما رورتی تأکید بیشتری بر کاربرد نظریات در زندگی اجتماعی و فرهنگی داشت و دیویی بر روش علمی و تأثیر آن بر سازگاری با محیط. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تحول در فلسفه پراگماتیسم و چگونگی تعامل آن با مسائل اجتماعی و علمی است.

رورتی با انتقاد از فلسفه‌های متافیزیکی و جستجوی حقیقت مطلق، بر اهمیت زبان و تاریخ در شکل‌دهی به فهم ما از واقعیت تأکید می‌کند. او معتقد است که حقیقت و معرفت انسان‌ها در بستر زبان و تعاملات تاریخی شکل می‌گیرد و هیچ‌گونه دسترسی مستقیم به واقعیت «چنان‌که هست» وجود ندارد. از این رو، فلسفه و نظریات علمی باید در خدمت بهبود زندگی و همکاری با دیگران باشند، به جای جستجوی معرفتی نهایی و ثابت. این دیدگاه رورتی، تحولاتی در فلسفه معاصر به‌ویژه در حوزه‌های زبان‌شناسی و نئوپراگماتیسم به وجود آورده است.

به نظر رورتی، سنت فلسفی قرن بیستم به حالت دفاعی درآمده است. او بر این باور است که بسیاری از فلاسفه در جهان انگلیسی‌زبان، به دلیل ناتوانی در ارائه شواهد و قرائنی که بتوانند صحت یا نادرستی دیدگاه‌هایشان را تأیید یا رد کنند، به نوعی نومیدی و سرخوردگی دچار شده‌اند. رورتی معتقد است که این شرایط نشان‌دهنده آغاز دورانی جدید در تاریخ فلسفه است،

دورانی که به اصطلاح «پسا فلسفی» نامیده می‌شود و ممکن است به مفهوم سنتی فیلسوف (که رورتی آن را معادل با متافیزیک می‌داند) پایان دهد.

از زمان افلاطون و ارسطو، فلاسفه به بررسی معرفت و دانش بشری پرداخته‌اند، اما رورتی بر این باور است که این رویکرد دیگر کارایی خود را از دست داده است. اکنون باید به بازنگری اساسی در کل سنت متافیزیک غربی پرداخته شود، چیزی که ریشه‌های آن را در آثار دیوی، سارتر، هایدگر و ویگنشتاین متأخر می‌توان یافت.

به عقیده رورتی، هر تحقیق باید جست‌وجوی عینیت را به نفع خلاقیت فردی و بهبود همبستگی اجتماعی قربانی کند. او اعتقاد دارد که هیچ روش واحد و دقیقی برای درک جهان از طریق ذهن وجود ندارد. قدرت توجیه یک باور به موقعیت آن در بافت اجتماعی که خود از هنجارها، آرزوها و باورهای مختلف تشکیل شده است بستگی دارد. به نظر رورتی، نباید باورها و «گفتمان‌ها» را به عنوان تلاش‌هایی برای بازتاب واقعی جهان در نظر گرفت؛ بلکه باورها و گفتارها ابزارهایی هستند برای تعامل با جهان. این باورها ممکن است برای گروه‌های خاص در زمان‌های معین مفید باشند، اما نمی‌توانند ذات جهان را به طور کامل بازنمایی کنند.

در مقاله «اولویت دموکراسی بر فلسفه»، رورتی با اشاره به گفته جفرسون که «اگر همسایه من بگوید بیست خدا وجود دارد یا هیچ خدایی وجود ندارد، این به من آسیب نمی‌زند»، ادعا می‌کند که می‌توانیم سیاست را از اعتقادات خود درباره موضوعات مهم جدا کنیم. او بر این باور است که وجود اعتقادات مشترک میان شهروندان در مورد مسائلی مانند دین و حقیقت برای داشتن جامعه‌ای دموکراتیک ضروری نیست. رورتی به دنبال ایجاد زمینه‌ای برای تفکر و عمل گسترده‌تر است و معتقد است که زمان آن فرا رسیده است که تلاش برای حفظ هرگونه مرز را کنار بگذاریم.

پیر دوهم

پیر دوهم، فیزیکدان، انرژی شناس، مورخ، و فیلسوف علم فرانسوی، در تاریخ ۹ ژوئن ۱۸۶۱ در پاریس به دنیا آمد و در همانجا تحصیلاتش را ادامه داد. او به ویژه به خاطر آثارش در زمینه فیزیک نظری و به خصوص ترمودینامیک، و همچنین پژوهش‌های تاریخی و فلسفی‌اش درباره علم شناخته شده است. دوهم در سن ۲۵ سالگی، در سال ۱۸۸۶، کتاب مهمی تحت عنوان "ترمودینامیک" منتشر کرد. او در سال ۱۸۸۷ به دانشکده علوم دانشگاه لیل پیوست و به تدریس ترمودینامیک، خاصیت کشسانی و علم صداشناسی پرداخت. در سال ۱۸۹۵، او به دانشگاه بوردو رفت و تا زمان مرگش در آنجا مشغول به فعالیت بود. دوهم معتقد بود که برای درک صحیح یک مفهوم، ضروری است که تاریخ آن مفهوم و مسائل مربوط به آن بررسی شود. بنابراین، او مطالب

زیادی درباره تاریخ علم، به ویژه تاریخ مکانیک، ستاره‌شناسی، و فیزیک نوشت . دوهم به رویکرد نظام مند و ریاضی به فیزیک توجه داشت و این رویکرد به طور قابل توجهی بر تبیین فلسفی او از نظریه های علمی تأثیر گذاشت. این دوگانگی تاریخی و ریاضی در کتابش در مورد فلسفه علم، تحت عنوان "هدف و ساختار نظریه فیزیکی" که در سال ۱۹۱۶ منتشر شد، به وضوح مشهود است.

از دیدگاه دوهم، که یکی از فلاسفه مشهور ابزارگرایی غیرحذفی بود، هدف علم ذخیره سازی پدیده ها است. به عنوان مثال، وظیفه یک ستاره شناس این است که ابتدا حرکات اجرام سماوی را به دقت ثبت کند و سپس با توجه به اینکه نمی تواند به علل واقعی این حرکات دست یابد، باید فرضیه هایی درباره این حرکات بسازد به گونه ای که با استفاده از اصول هندسه بتواند آنها را محاسبه کند. هیچ نیازی نیست که این فرضیه ها صحیح باشند. بنابراین، وظیفه علم تنها ذخیره سازی پدیده ها است؛ به این معنا که باید چارچوب هایی را که معمولاً ریاضی هستند، به وجود آورد تا بتوانیم در آنها این پدیده ها را جای دهیم و تحلیل کنیم. به نظر دوهم، علم تنها با ظواهر سروکار دارد. واقعیت های اصلی تحت حجاب های ظاهری پنهان شده اند و علم قادر به کنار زدن این حجاب ها و دستیابی به واقعیت برهنه نیست. این کار، وظیفه متافیزیک است. دوهم بنابراین تبیین را نه وظیفه علم، بلکه وظیفه متافیزیک می داند؛ زیرا تبیین به درک باطن ظواهر و رسیدن به واقعیت برهنه کمک می کند.

دوهم اعتقاد داشت که علم فقط با تجربه سروکار دارد و از این رو، تبیین در علم وجود ندارد. هدف فیزیک، برای مثال، نه تبیین پدیده ها و نه توصیف واقعیت های زیرین آنها است. هدف فیزیک صرفاً ارائه توصیفاتی از پدیده ها در چارچوب ریاضیات است. به دلیل اینکه دوهم تبیین را وظیفه متافیزیک می داند و نه علم، او به عنوان یک ابزارگرایی «ضد تبیین گرا» شناخته شده است.

دوهم همچنین معتقد بود که تنها مجموعه ای از فرضیات باید پذیرفته شود که جامع ترین طبقه بندی را از پدیده ها ارائه دهد. به عنوان مثال، هر دو نظریه نجوم بطلمیوسی که زمین را مرکز جهان می دانست و نظریه نجوم کپرنیکی، که در آن زمین به عنوان یکی از اجرام آسمانی در نظر گرفته شده بود، مورد بررسی و نقد قرار گرفته اند.

پیر دوهم معتقد است که نظریه های علمی باید بیشترین طبقه بندی را از پدیده ها ارائه دهند. به عنوان مثال، نظریه های نجوم بطلمیوسی و کپرنیکی، که هر دو قادر به توضیح حرکات ظاهری سیارات هستند، از دیدگاه دوهم، نظریه کپرنیکی جامع ترین طبقه بندی را از این فرضیات ارائه می دهد و بنابراین باید مورد پذیرش قرار گیرد. به همین ترتیب، مکانیک نیوتنی قادر است همه پدیده های مربوطه را ذخیره کرده و طبقه بندی جامعی از آنها ارائه دهد، بنابراین باید

آن را پذیرفت.

دوهم نظرات خود را درباره نظریه‌های علمی به این صورت توضیح می‌دهد: فرض کنید دو شهر A و B داریم؛ شهر A نماینده قوانین شناخته شده و شهر B نماینده یک قانون جدید است. از شهر A به B مسیرهای مختلفی وجود دارد و مهم نیست که از کدام مسیر برویم یا کی به B برسیم؛ زیرا در اینجا شبیه به آنچه که در شهر A و B وجود دارد، وجود ندارد. در حقیقت، هواپیما که وسیله نقلیه ماست، تنها ابزاری است برای رسیدن به B. به عقیده دوهم، از آنجا که نظریه‌های فیزیکی تبیین‌کننده نیستند و صرفاً نماینده هستند، نیازی نیست که عناصر تشکیل‌دهنده نظریه در طبیعت به همان شکل و به عنوان عناصر نهایی وجود داشته باشند.

دوهم بین «واقعیت‌های عملی» و «واقعیت‌های نظری» تفاوت قائل می‌شود. یک پدیده به زبان معمولی (مشاهده‌ای) یک واقعیت عملی را بیان می‌کند، در حالی که ترجمه آن به نمادهای نظری، واقعیت نظری را بیان می‌کند. واقعیت نظری، همان‌طور که مشخص است، تنها به معنای خاصی واقعیت است؛ یعنی نسبت صوری با واقعیت عملی دارد، اما همیشه یک تقریبی یا ایده‌آل است و همواره ممکن است بدیل‌های زیادی داشته باشد. به همین ترتیب، بین قوانین تجربی یا «عقل سلیم» و قوانین علمی چنین نسبتی وجود دارد. قوانین علمی روابط بین نمادها را بیان می‌کنند، نمادهایی که معناهایشان را از نظریه‌های مربوطه می‌گیرند. این قوانین در واقع تقریبی‌ها یا ایده‌آل‌سازی‌هایی هستند که روابط بین ویژگی‌های فیزیکی واقعی را بیان نمی‌کنند. به عنوان مثال، از نظر دوهم، قانون بویل روابط بین فشارهایی که می‌توان آنها را احساس کرد و حجم‌هایی که می‌توان دید را بیان نمی‌کند، بلکه تنها روابط بین نماینده‌های ایده‌آل آنها را در نظریه گازها توصیف می‌کند. کلمه «فشار» ممکن است در نظریه‌های مختلف به معانی متفاوتی به کار رود و کاربرد متعارف آن نیز با کاربردهای علمی آن متفاوت است.

فلسفه و ویژگی‌های ابزارگرایی

برای درک ریشه‌های فلسفی نظریه ابزارگرایی، باید به پراگماتیسم بازگردیم که بر عملی بودن و مفید بودن تأکید دارد. بر این اساس، این مبحث به دو بخش تقسیم می‌شود: ابتدا در گفتار اول به بررسی مکتب پراگماتیسم پرداخته می‌شود و سپس در گفتار دوم، اصول و ویژگی‌های نظریه ابزارگرایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نتیجه گیری

پراگماتیسم، که به معنای اصالت عمل است، به طور خاص در مقابل مکتب اندیشه و نظر قرار دارد. این نگرش فلسفی همواره بر کنش و عمل تأکید دارد و بر اساس آن، عملی بودن و کارآمدی مهم‌ترین معیارها محسوب می‌شوند. در سیاست، پراگماتیسم به معنای واقع‌گرایی و مصلحت‌گرایی است و به سیاستمداران «پراگماتیست» اطلاق می‌شود که اولویت را به امکانات عملی و مصلحت روز می‌دهند و برای پیشبرد اهداف خود یا حفظ قدرت، انعطاف‌پذیری نشان می‌دهند. پراگماتیسم در اواخر قرن نوزدهم میلادی در ایالات متحده آمریکا ظهور کرد و تأثیرات زیادی بر علوم مختلف از جمله روان‌شناسی و تعلیم و تربیت داشت. این مکتب فلسفی، که برای اولین بار توسط چارلز پیرس در سال ۱۸۷۸ به عنوان یک روش معرفی شد، سپس توسط ویلیام جیمز، جان دیوئی، آرتور بالفور، فردیناند شیلر و هانس ویهنگر به اشکال مختلف توسعه یافت. پیش از این، واژه «پراگماتیک» توسط ایمانوئل کانت به عنوان مجموعه‌ای از قواعد مبتنی بر تجربه در حوزه اخلاق عملی به کار رفته بود. امیل دورکیم عمل‌گرایی را به عنوان واکنشی در برابر عقل‌گرایی سنتی می‌دید و دیوئی و هربرت مید نیز مانند مارکس معتقد بودند که فلسفه سنتی بی‌محتوا و بی‌فایده است. بر اساس نظر کیلن، عمل‌گرایی نسخه‌ای از تجربه‌گرایی معنایی است که خود نتیجه گسترش تجربه‌گرایی ارزشی محسوب می‌شود. پراگماتیسم به دنبال حل و فصل درگیری‌های متافیزیکی است که ممکن است هیچ‌گاه پایان نیابد. این مکتب با طرح یک سؤال کلیدی این کار را انجام می‌دهد: اگر یک عقیده یا تصور صحیح باشد، تأثیر آن در زندگی عملی انسان چیست؟ به عنوان مثال، در نزاع میان کثرت و وحدت جهان یا در جدال میان جبر و اختیار، باور به هر کدام چه تأثیر ملموس و تجربی بر من خواهد داشت؟ به طور کلی، حقیقت چیست و چگونه به دست می‌آید؟ پراگماتیسم دیدگاهی است که نتایج عملی ایده‌ها و عقاید را به عنوان معیار ارزش و صدق آنها به کار می‌برد. به اعتقاد ویلیام جیمز، این دیدگاه اصول و مقولات را کنار می‌گذارد و به جای آن به غایات، دستاوردها، نتایج و واقعیت‌های عملی توجه می‌کند. مکتب پراگماتیسم بر تجربه، تحقیق تجربی و حقیقت به معنای نتایج قانع‌کننده تأکید دارد. تأکید اصلی آن بر روش و دیدگاه است، به طوری که در ابتدا به عنوان یک نظام منسجم و سیستماتیک تلقی نمی‌شد. از این رو، دیوئی به جای پراگماتیسم، اصطلاح «ابزارگرایی» را به کار می‌برد زیرا این واژه تأکید بیشتری بر جنبه روشی دارد. او روش تجربی را اصل می‌داند و نظریه‌ها و تفکرات را به عنوان ابزارهایی برای تطابق یک ارگانیسم با محیط تفسیر می‌کند. از این رو، به نظر دیوئی، پراگماتیسم روشی برای تحقیق تجربی است که به همه حوزه‌های تجربه انسانی گسترش یافته است. در مکتب پراگماتیسم، برای تمییز میان صحیح و ناصحیح، حقیقت و غیرحقیقت، به جای مطالعه نظری و استدلالی، بر تأثیر عملی و فایده آن‌ها تمرکز می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، (۱۳۸۶ق)، علل شرایع، قم، مکتبه الداوری.
۲. اردبیلی، محمد علی؛ (۱۳۸۳)، حقوق جزای عمومی، جلد اول، تهران: نشر میزان، چاپ ششم.
۳. آرنت، هانا، (۱۳۶۶)، توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات جاویدان، چاپ دوم.
۴. افراسیابی، محمد اسماعیل، (۱۳۷۴)، حقوق جزای عمومی، جلد اول، تهران، انتشارات فردوسی.
۵. امام خمینی(ره)، روح الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، جلد هفدهم، (فرمان هشت ماده‌ای درباره حقوق مردم، قانون، قوه قضاییه و لزوم اسلامی شدن روابط و قوانین)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۶. باهری، محمد، (۱۳۸۱)، تقریرات حقوق جزای عمومی، تهران: انتشارات رهام.
۷. بهرامی احمدی، حمید، (۱۳۸۹)، قواعد فقه، جلد دوم، قاعده لاضرر، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
۸. تبیت، مارک، (۱۳۸۴)، فلسفه‌ی حقوق، ترجمه‌ی حسین رضایی خاوری، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم انسانی رضوی.
۹. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۱)، تحقیق در دو نظام جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب)، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی.
۱۰. حقیقی، محمد علی، (۱۳۸۶)، سازماندهی و اصلاح تشکیلات و روشها، تهران، انتشارات ترمه، چاپ دوم.
۱۱. دهموش عاملی، علی، دائره المعارف اطلاعات و امنیت در آثار و متون اسلامی، جلد اول، ترجمه‌ی غلامحسین باقری.
۱۲. راسخ، محمد، (۱۳۸۱)، حق و مصلحت، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۳. ریتزر، جورج، (۱۳۸۱)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم.
۱۴. طوسی، أبو جعفر محمد بن الحسن، (۱۴۱۷هـ ق)، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۱۵. علی آبادی، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، حقوق جنائی، جلد اول، تهران: انتشارات فردوسی، چاپ سوم.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۸۵)، حقوق اساسی ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. فضائلی، مصطفی، (۱۳۸۹)، دادرسی عادلانه محاکمات کیفری بین المللی، تهران، شهر دانش، چاپ دوم.
۱۸. فیرحی، داوود، (۱۳۸۶)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سمت، چاپ پنجم.
۱۹. فصلنامه تحقیقات حقوقی آزاد، (۱۳۸۶)، پیش شماره اول، «تعارض و انسداد در سیاست جنایی ایران»، نجفی توانا، علی تابستان.

منابع لاتین

20. Aeken, Koen Van, (2005), Instrumentalism, In Luc Wintgens, Philippe Thion, Melanie Carly (Eds.), "The Theory and Practice of Legislation: Essays in Legisprudence", Burlington: Ashgate Publishing, Ltd.
21. Alexander Backlund. (2000), "The definition of system". In: Kybernetes Vol. 29.
22. Alexander, Larry, (2002), the philosophy of criminal law, in the oxford handbook of jurisprudence & philosophy of law, edited by jules colman & Scott Shapiro, first ed, oxford university press.
23. White, Rob and paphne Habibis. (2005), Crime and society, oxford university press.
24. Wolfenden Committee ,Report of the Committee on Homosexual Offences and prostitution.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۶۳ - ۳۷۶

تحلیل آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی در مختارنامه‌ی عطار نیشابوری

عقیل معصومی^۱

حیدر حسنلو^۲

تورج عقدایی^۳

حسین آریان^۴

چکیده

دیدگاه‌ها و سخنان اخلاقی عطار نیشابوری در نظم و نثر فارسی، ارزشمند و در خور تأمل و پژوهش بیش‌تر است. عطار در توجه دادن به اخلاق حسنه و انذار و نهی از رذیله‌ها دغدغه‌مند بوده است. مباحث اخلاقی و انسان‌ساز موجود در ادبیات تعلیمی و عرفانی در سرتاسر اشعار عطار بازگو می‌شود. مختارنامه، بنا بر تقسیم‌بندی عطار و مضمون‌های شعری و ترتیب مثنوی‌هایش، پنجاه باب است. عطار با بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی توانسته که این آموزه‌های تعلیمی را به درستی منتقل کند. نگارنده‌ی این پژوهش به تحلیل آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی در مختارنامه‌ی عطار نیشابوری پرداخت و با آوردن شواهدی از اشعار مختارنامه این امر را به مخاطب نشان داد. عطار از جزئیات اخلاق صوفیانه نیز رفتارهای تأمل برانگیزی چون گیاه‌خواری و قناعت به گرده‌ای نان را مدام گوشزد کرده است.

واژگان کلیدی

عطار نیشابوری، مختارنامه، مضامین اخلاقی، آرایه‌ی ادبی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
Email: Aghil.masoumi.1977@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: nastuh49@yahoo.com

۳. دانشیار بازنشسته، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
Email: Aghdaie@gmail.com

۴. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.
Email: Arian.amir20@yahoo.com

طرح مسأله

یکی از درخشان‌ترین وجوه عرفان اسلامی-ایرانی، همزیستی و همدردی با توده‌ی مردم است. عارفان برجسته‌ی ایران‌زمین، سعادتمندی خود را در گرو سلامت ابنای بشر می‌دانسته، آمال و آرزوهای خود را برای نیل به آرمان‌شهر مورد نظرشان در قالب نقدهای مستقیم و غیرمستقیم بیان می‌کرده‌اند. یکی از این عرفای بزرگ، عطار نیشابوری است که در نقد سیاسی و اجتماعی، چهره‌ای ممتاز دارد. مثنوی‌های او پر از نقدهای تمثیلی تند و بی‌پروا نسبت به حکام و دیگر اقشار جامعه است.

دیدگاه‌ها و سخنان اخلاقی عطار نیشابوری در نظم و نثر فارسی، ارزشمند و در خور تأمل و پژوهش بیش‌تر است. عطار در توجه دادن به اخلاق حسنه و انذار و نهی از رذیله‌ها دغدغه‌مند بوده است. مباحث اخلاقی و انسان‌ساز موجود در ادبیات تعلیمی و عرفانی در سرتاسر اشعار عطار بازگو می‌شود. عطار به خوبی، ضمن روایت تمثیل عرفانی، از حکایت‌های تعلیمی و اندرزی و اخلاقی غفلت نورزیده و تا حد ممکن، جانب اخلاق و نکوداشت محاسن اخلاقی و دعوت بدان‌ها و نکوهش رذیله‌های اخلاقی و پرهیز و انذار از آن‌ها را پیش چشم داشته است.

مختارنامه، بنا بر تقسیم‌بندی عطار و مضمون‌های شعری و ترتیب مثنوی‌هایش، پنجاه باب است. او رباعی‌هایش را درباره‌ی توحید باری تعالی و در نعت سیدالمرسلین (ص) و در فضیلت صحابه و غیره جمع‌آوری کرده و خود را ملزم به داشتن اشعاری با این مضامین اخلاقی و عرفانی کرده است (محبّتی، ۱۳۹۷: ۱۷).

زمانه‌ای که عطار در آن می‌زیسته است، روزگاری بس آشفته و بی‌سامان گزارش شده است. جامعه‌ی ایران و به ویژه خراسان بزرگ، از اواسط قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم با نابسامانی‌های فراوانی دست و پنجه نرم می‌کرد، عطار با بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی توانسته که این آموزه‌های تعلیمی را به درستی منتقل کند. نگارنده‌ی این پژوهش در نظر دارد که به تحلیل آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی در مختارنامه‌ی عطار نیشابوری بپردازد و با آوردن شواهدی از اشعار مختارنامه این امر را به مخاطب نشان دهد.

پیشینه‌ی پژوهش

در مورد عطار نیشابوری پژوهش‌های متعددی صورت پذیرفته است که عبارتند از: جان‌پرور (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «نقد اجتماعی و سیاسی در مثنوی‌های عطار» به بررسی انواع نقد در آثار عطار پرداخته و معتقد است که نقدهای سیاسی و اجتماعی وی در بیداری جامعه نقشی اساسی داشته است. جعفری (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد خود، نیز طنز را در مثنوی‌های عطار

بررسی کرده و در پایان به این نتیجه رسیده است که طنز در آثار عطار برای نقد مسائل: سیاسی، اجتماعی، صوفیانه و فلسفی به کار گرفته شده است؛ اما در هیچ‌یک از پژوهش‌های فوق، آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی در مختارنامه‌ی عطار نیشابوری مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است و این امر، جنبه‌ی نوینی از این پژوهش است.

۱. تعریف مفاهیم پژوهش

۱-۱. آرایه‌ی ادبی

«آرایه» در ادب فارسی یعنی هر چیزی که باعث زیبایی و آراسته شدن کلام شود. یعنی هر چیزی که بتواند واژه‌ها، جمله‌ها، عبارات و به طور کلی کلام ما را زیباتر و آراسته تر سازد؛ «آرایه» نامیده می‌شود. در واقع هدف ما در استفاده از «آرایه» در کلام، تنها زیباتر شدن کلام نیست؛ بلکه نکته مهم‌تر تأثیرگذاری بیشتر و ماندگاری بیشتر آن است. در زبان فارسی «آرایه‌ها» یا «صناعات ادبی» به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود:

۱. بیان

۲. بدیع

۳. معانی (شمیسا، ۱۳۸۸: ۵۴).

۱-۲. شعر تعلیمی

شعر تعلیمی یکی از گسترده‌ترین انواع شعر و ادبیات فارسی است و بخش عمده‌ای از ادبیات ما را به خود اختصاص داده است. تعلیم در لغت به معنی «بیاموختن و بیگاهانیدن و کسی را چیزی آموختن» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه) است و شعر تعلیمی آن است که هدف سراینده در سرودن آن آموزش اخلاق و تعلیم اندیشه‌های پسندیده‌ی مذهبی و عرفانی و امثال آن باشد (رزمجو، ۱۳۷۴: ۷۷). آنچه در ادب تعلیمی مطرح است، بیش‌تر مسائلی است که در حوزه‌ی دین و مذهب و اخلاق و فلسفه قرار دارد که با ویژگی‌های تخیلی و ادبی سروده شده باشد (تمیم‌داری، ۱۳۷۹: ۲۳۹).

در شعر تعلیمی محوریت با مخاطب یا «تو» است؛ تا آنجا که می‌توان آن را به یک معنا، شعر «مخاطب‌محور» نامید. در چنین شعری، احساسات و عواطف شاعر نیز در خدمت تعلیم و تربیت مخاطب یا «تو» قرار می‌گیرد (زرقانی، ۱۳۸۸: ۸۹).

در شعر تعلیمی، هدف آموختن است و تعلیم. حال اگر در خلال شعر تعلیمی، داستان یا وصفی مطرح شود که مایه‌های غنایی در آن جلوه کند، این‌ها اموری عارضی و ثانوی هستند. این وصف‌ها و این قصه‌ها، در خدمت مسأله‌ی دیگری هستند که آن آموختن و تعلیم است و بدین‌گونه است که خواننده «لذت شراب حقیقت را در جام‌های زیبایی و جمال» احساس

می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱۵). به عقیده‌ی رزمجو «به طور کلی، دو نوع شعر تعلیمی در ادبیات ملل دیده می‌شود: نوعی که موضوع آن خیر و نیکی است و نوعی که موضوع آن حقیقت و زیبایی معنوی.

در ادب فارسی، شعر تعلیمی هر دو شاخه‌ی مزبور، دارای نمونه‌ها است و بخش عمده‌ای از ادب متعالی ما را شعر تعلیمی به وجود می‌آورد. چنان‌که شعر اغلب شاعران غیردرباری گذشته، سرشار از زمینه‌های تعلیمی است؛ حتی ادبیات درباری نیز در موارد بسیاری از مایه‌های تعلیم اخلاق برخوردار است. نوع دیگری از شعر تعلیمی در ادب ما وجود دارد که شاعران از آن در آموزش مسائل علوم مختلف استفاده کرده‌اند و از این رهگذر منظومه‌هایی در علوم پزشکی، ریاضیات، لغت و تاریخ به وجود آمده است» (رزمجو، ۱۳۷۴: ۹۵).

از قرن ششم هجری، اشعار حکیمانه و وعظ و اندرز با نوعی دیگر؛ یعنی شعر اخلاقی و عرفانی آمیخته می‌شود؛ چنان‌که در آثار بعضی از شاعران جدا کردن عرفان و حکمت و پند از یکدیگر دشوار است. از میان آثار شاعران صوفیه آنچه به گذشته‌ی ادبی ایران ارتباط دارد لااقل شامل دو مقوله‌ی جداگانه است که عبارت است از: «شعر غنایی و شعر تعلیمی. در هر دو مقوله هم هر چند آثاری از بعضی قدمای صوفیه باقی است، کامل‌ترین نمونه‌ها در آثار سه تن از صوفیانخراسان - دسنایی، عطار و مولانا جلال‌الدین رومی - به وجود آمد؛ در شعر تعلیمی که آن را در قالب مثنویات عرضه کردند، و در شعر غنایی که صورت غزلیات و قلندریات آن‌ها را داشت (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۳۰).

به طور کلی می‌توان گفت: «شعرهای اخلاقی، مهم‌ترین نوع اشعار تعلیمی فارسی هستند که در بسیاری از موارد با عرفان توأمند (فرشیدورد، ۱۳۶۳: ۲۱۲). در مثنوی‌های عطار به ویژه مختارنامه نیز که جنبه‌ی تعلیمی دارند، شاعر در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌های متنوع و گوناگون به تعلیم مسائل مختلف اخلاقیو عرفانی می‌پردازد.

اشعار تعلیمی عطار در مثنوی‌هایش، غالباً به صورت غیرمستقیم و از زبان اشخاص قصه‌ها است. شعر عرفانی علی‌رغم این‌که جزء ادبیات غنایی محسوب می‌شود، از بُعدی نیز می‌توان آن را شعر تعلیمی شمرد؛ زیرا «ادبیات صوفیانه غالباً جنبه‌ی تعلیم و تهذیب دارد» و صوفیه شعر را وسیله‌ای برای تعلیم مبادی و در عین حال تقریر حالات و ادراکات شخصی یافتند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۳۰).

ادب تعلیمی با ظهور عرفان در شعر فارسی گسترش فراوانی یافت؛ به گونه‌ای که کمتر منظومه‌ی عرفانی است که فاقد مضامین ادب تعلیمی باشد. در حقیقت شعر عرفانی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن جنبه‌های تعلیمی آن بررسی کرد و آمیختگی این دو نوع به علت سرشت و هدفشان امری بدیهی است. شعر تعلیمی - عرفانی «بخش عظیمی از میراث ادب عرفانی ماست

که قصد نخستین شاعر در آن‌ها تعلیم همراه با لذت است» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۶). اخلاق و تصوف و عرفان، مضمون عمده‌ی همه‌ی آثار عطار است و مثنوی‌های او همگی متضمن شعر تعلیمی صوفیانه هستند.

یکی از شاخه‌های اخلاقی که در اشعار عطار نیشابوری هم مطرح می‌شود، اخلاق فردی است که منظور از آن ارزش‌های اخلاقی مربوط به حیات فردی انسان‌ها است و آدمی به حکم انسانیت، موظف به انجام اموری است که وی را در راه رسیدن به سعادت و کمال یاری کند و او را به منتها درجه‌ی فضیلت برساند.

که منظور از اخلاق فردی، ارزش‌های اخلاقی مربوط به حیات فردی انسان‌ها است که آدمی را فارغ از رابطه با غیر در نظر می‌گیرد؛ مانند: فضیلت‌های صبر، توکل، اخلاص و رذیلت‌های پرخوری، سبک‌مغزی و شتاب‌زدگی. مراد از تدبیر منزل، نحوه‌ی اداره‌ی منزل و مشارکت مرد و زن، فرزندان، بندگان و خدمتکاران برای تنظیم امور منزل است و درباره‌ی سیاست مُدُن گفته‌اند: «مراد از این علم، تفکر و تدبیر در اوضاع و احوال جامعه‌ای است که مردم آن جهت بقای نوع و ترفیه حال یکدیگر ناچار از همکاری با هم‌اند» (ثروت، ۱۳۷۸: ۴۲).

عطار بیش‌ترین ابیات اندرزی و تعلیمی را به مباحث دینی و معادباوری و آخرت‌اندیشی اختصاص داده است. در نظر عطار- همچون تعالیم عرفان اسلامی و شعر عرفانی- نفس و دنیا سخت نکوهش شده‌اند و راه کمال در دین پناه بردن به قناعت و توجه به ذخیره‌ی اخروی است. برای حاکمان و امیران که بیش‌ترین حکایات درباره‌ی آن‌ها است و روی سخن با آن‌ها، رغبت عدل و عدالت و پرهیز از ظلم اساس فرمانروایی دانسته شده است.

عطار از جزئیات اخلاق صوفیانه نیز رفتارهای تأمل برانگیزی چون «گیاه‌خواری» و «قناعت به گرده‌ای نان» را مدام گوشزد کرده است. همچنین حسن خُلق و مهربانی و داشتن قدرت تحمل و بردباری و اعتدال در امور- به خصوص در اندرز و خطاب به حاکمان- را بسیار یادآوری کرده است.

۳-۱. زندگی عطار نیشابوری

در عصر عطار، قتل و خیانت و انواع فساد در دستگاه خوارزمشاهیان به اوج خود رسیده بود. بدتر از این، خیانت و همدستی ائمه‌ی دین و عمال شرع بود که با خوارزمشاهیان دیوسرشت در انواع پلیدکاری، همکاری می‌کردند و به نام دین حتی امور شرعی از قضا و تدریس و تولیت و نظر و اوقاف را هم به اقطاع می‌دادند (صفا، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۰۷).

علاوه بر همه‌ی این‌ها، نزاع‌های دینی بود که بر اثر تعصبات جاهلانه‌ی فرقه‌ای و عقیدتی در می‌گرفت و به وسیله‌ی سردمداران حکومت به منظور سرکوب مخالفان تشدید هم می‌شد.

این نزاع‌ها به محلات مختلف نیشابور هم سرایت می‌کرد؛ به این صورت که مردم محلات مختلف نیشابور که به دلیل اختلافات مذهبی، نسبت به هم کینه داشتند، شبانه آتش در محلات مخالفین می‌زدند.

فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری مشهور به شیخ عطار نیشابوری یکی از عارفان، صوفیان و شاعران ایرانی سترگ و بلندنام ادبیات فارسی در پایان سده‌ی ششم هجری و آغاز سده‌ی هفتم هجری است. او در سال ۵۴۰ هجری برابر با ۱۱۴۶ میلادی در نیشابور زاده شد و در سال ۶۱۸ هجری به هنگام حمله‌ی مغول به قتل رسید. عطار در انتخاب واژگان مناسب و ترکیبات خاص، ابداع معانی تازه و مضامین جذاب، توصیف جزئیات و به کار بردن تشبیهات و استعارات نو و مطبوع بی‌نظیر است.

شیخ فریدالدین محمد عطار با خانواده‌اش که اسم و آوازه‌ای داشتند، در این دوران پرآشوب در شادیاخ نیشابور روزگار می‌گذرانید. خاندان او اهل علم و ادب بودند. پدر وی علاوه بر حشر و نشر و معاشرت با صوفیان زمانه و دغدغه‌های دینی و عرفانی، دارو فروش (عطار) بوده است. وجود عطار خالی از درد اجتماعی نیست. شاهد این ادعا انبوه حکایت است که در آثارش چهره‌ی واقعی روزگار او را تصویر می‌کند. وی از جمله عارفانی است که در متن مردم زیسته و مرده، گوشه‌نشین و در عزلت نبوده است.

مختارنامه، از مثنوی‌های دلپذیر و کمابیش کوتاه عارف صاحب‌دل، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری است که همچون دیگر مثنوی‌های او به تقبیح و تحقیر علایق دنیوی و تحسین امور معنوی و ترغیب آدمی به کوشش‌های جان‌فرسا در پیمودن راه وصول یا «فناء فی‌الله» می‌پردازد.

۴-۱. آثار عطار نیشابوری

عطار نیشابوری از نادر کسانی است که آثار متعدد داشته و تذکره‌نویسان نیز در بیان آثار او مبالغه کرده‌اند تا آنجا که برخی تذکره‌ها بدون ذکر نام، عدد آثار عطار را به ۱۱۴ یعنی به شمار سوره‌های قرآن کریم رسانده‌اند. عطار مردی پرکار و فعال بود و چه هنگام اشتغال به کار عطاری و چه در دوره‌ی اعتزال و گوشه‌گیری که گویا در اواخر عمر داده بود، به نظم مثنوی‌های بسیار و پدید آوردن دیوان غزلیات و قصائد و رباعیات خود و تألیف تذکره‌الاولیاء سرگرم بود. دولتشاه درباره‌ی آثار او می‌گوید: «و شیخ را دیوان اشعار بعد از کتب مثنوی چهل هزار بیت باشد، از آن جمله دوازده هزار رباعی گفته و از کتب طریقت، تذکره‌الاولیاء نوشته و رسایل دیگر به شیخ منصوب است، مثل اخوان‌الصفاء و از نظم آنچه مشهور است: بلبل‌نامه، حیدرنامه، شترنامه، مختارنامه، شاهنامه دوازده کتاب نظم است و می‌گویند چهل رساله نظم کرده و پرداخته؛ اما نسخ دیگر متروک و مجهول است و قصاید و غزلیات و مقطعات شیخ با رباعیات و کتب مثنوی صد

هزار بیت بیش‌تر است» (صفا، ۱۳۶۶: ۲۲۳).

۱-۴-۱. مختارنامه

عطار یکی از شاعرانی است که به سرودن رباعیات استوار و عمیق عارفانه و متفکرانه مشهور بوده است. دکتر شفیع کدکنی معتقد است هیچ شاعری به اندازه‌ی عطار، رباعی خوب نداشته است. به بیان وی تنوع مضامین و وسعت دامنه‌ی کمی رباعیات عطار، امری است که باید بدان توجه کرد. اما این اثر متأسفانه در میان آثار عرفانی و از جمله خود مجموعه‌ی عطار ناشناخته است. رباعیات وی گاهی با رباعیات خیام، او بسیار نزدیک شده و همین امر سبب گردیده است که بسیاری از آن‌ها را بعدها به خیام نسبت دهند و در مجموعه‌ی ترانه‌های وی به ثبت برسانند (کیایی، ۱۳۹۵: ۳۶).

مختارنامه مجموعه‌ی رباعیات عطار است که خود آن‌ها را در این کتاب و به همین نام جمع کرده و در پنجاه باب مرتب ساخته است. قالب رباعی از مردم پیدا شد و مردم سخت شیفته‌ی این قالب بودند. چنان که شمس قیس رازی می‌گوید: خاص و عام مفتون این نوع شده‌اند. عالم و عامی مشعوف این شعر گشته، زاهد و فاسق را در آن نصیب، صالح و صالح را بدان رغبت» (شمس قیس رازی، ۱۳۵۷: ۱۱۴).

همچنین با مذاقه در قالب رباعی این طور به نظر می‌رسد که مضامین این قالب شعری، بیش‌تر برای بیان معانی فلسفی بوده است و می‌توان گفت که «رباعی در ادبیات فارسی برای دو نوع مضمون تشخص یافته است: نخست مضامین عرفانی، دوم مضامین فلسفی» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۵۰).

عطار نیشابوری در کتاب‌های مختلف خود و به ویژه در مختارنامه «موفق به تدوین یک نظام نمادین منسجم شد و از رهگذر همین نظام نمادین در میان شاعران عارف به سبک یگانه دست یافت. مختارنامه هر بایی را به یک موضوع اختصاص داده است. در هر کدام از این باب‌ها یک پدیده را در کانون خود می‌نهد و در چندین رباعی، چندان دامنه‌ی مضمون سازی و وصف را می‌گستراند که آن پدیده به یک رمز عمیق بدل می‌شود (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۴۳).

در واقع، مختارنامه مجموعه‌ای از رباعیات عطار است که شامل دو هزار و سیصد رباعی است و شاعر مقدمه‌ای نیز به نثر در آغاز آن نگاشته است و گفته شده که به دلیل حجم بسیار رباعیات عطار آن‌ها را جدا از دیوان خود تدوین کرده و به نام مختارنامه نشر داده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۶). علاوه بر مختارنامه، نام اختیارنامه را نیز بر کتاب مذکور ضبط کرده‌اند و بیان شده که عطار این رباعی‌ها را به دعوت برخی از دوستان سروده و در آغاز شش هزار بیت بوده؛ اما شاعر قریب به هزار بیت از آن را از میان برده است (نفیسی، ۱۳۲۰: ۱۲۴).

همان‌طور که ذکر شد عطار یکی از پرکارترین شاعران ایراندر دوره‌ی خود می‌باشد و تسلط و چیرگی وی نسبت به انواع فنون و قالب شعری، او را شاعری مسلط و فراگیر معرفی می‌کند. نیز رباعی‌های این شاعر عارف را به دلیل وجود ایجاز در لفظ و معنا یکی از قالب‌های شعری فنی دانسته‌اند که عطار این نوع قالب شعری را به گونه‌ای ممتاز و با چیره‌دستی نگاشته و در حافظه‌ی تاریخی ماندگار کرده است.

لازم به ذکر است که عطار تجربه‌های روحی خود را در مختارنامه بیش‌تر از سایر آثار خویش نمودار کرده است و این تجربه‌های عرفانی، اضطراب عارف، حالات درونی و شوق و اشتیاق و همچنین حیرت شاعر به حدی است که قابل بحث نیست و در واژه‌ها نمی‌گنجد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۳).

۲. تحلیل آرایه‌های ادبی با مضامین اخلاقی در مختارنامه‌ی عطار نیشابوری

عطار در آثار خود تصویری آرمانی از نوع بشر ارائه داده است. او با تبیین آموزه‌های تعلیمی و عرفانی از طرق مختلف، موفق به ترسیم انسانی کامل و برتر شده و مخاطبان عام و خاص خود را برای رسیدن به آن مرتبه‌ی بشری ترغیب نموده است. «وی به تبعیت از عرفان نظری، انسان کامل را آیینی‌حق می‌داند که هر زیبایی در وجود او، عکس آن جمال مطلق است» (حجازی، ۱۳۹۰: ۱۷).

حال که این‌گونه است، آیینی‌دل انسان باید از زنگار و غبار زدوده شود تا بتواند در اوج صفا و خلوص، واردات غیبی و انفاس رحمانی را به خود جذب کند و محل هبوط انوار الهی شود. عطار معتقد است که با نهادینه شدن اخلاقیات در سرشت آدمی، او به چنین مرتبه‌ای می‌رسد. با همین نگاه، پیوند میان شعر عرفانی و ادبیات تعلیمی بیش‌تر و نزدیک‌تر است؛ عرفان و اخلاق عملی وجوه مشترکی دارند؛ دستیابی به حقیقت و تهذیب نفس جز از طریق اخلاق‌مداری میسر نیست. به همین دلیل، اساس شعر عرفانی بر اخلاق و بیان پند و نصیحت بنا شده است. چپستی ادبیات تعلیمی و اخلاقی متوجه تربیت و تعالی روحی و رفتاری انسان است. «ادبیات تعلیمی، اثری است که دانشی (چه عملی و چه نظری) را برای خواننده تشریح کند یا مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد، البته ادبی بودن اثر تعلیمی مقول بالتشکیک است؛ یعنی در آثاری، عناصر و مایه‌های ادبی کمتر و در آثاری بیش‌تر است» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۴۷). ادبیات تعلیمی ادبیاتی است که نیک‌بختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و هم خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می‌کند. عطار راه دستیابی به عرفان را در سایه‌ی انسانیت و رعایت اخلاق فردی و جمعی می‌داند. هم به حاکمان در طی اشعار عدل و انصاف و بخشش و مردم‌داری را اندرز و تعلیم می‌دهد و هم به مردم و مخاطبان

عمومی خویش پند می‌دهد.

جناس معمولی‌ترین آرایه‌ی ادبی برای شعر کلاسیک به حساب می‌آید و برای شاعران استفاده از انواع روش تجنیس، زمانی می‌تواند محل آفرینش باشد که حرف تازه‌ای در بر داشته باشد یا حامل کارکردی فراتر از لفظ و صنعت ادبی باشد تا در محور همنشینی سبب خلاقیت و تازگی و تأثیرگذاری شود. در کتب حوزه‌ی علم بدیع، تعریف جناس و انواع آن با ذکر شاهد مثال‌هایی باز نموده و بررسی شده است. شمیسا روش تجنیس یا هم‌جنس‌سازی را مبتنی بر نزدیکی هرچه بیش‌تر واک‌ها می‌داند؛ آن‌گونه که کلمات، هم‌جنس به نظر آیند یا هم‌جنس بودن آن‌ها به ذهن متبادر شود (شمیسا، ۱۳۸۸: ۴۹) و فشارکی نیز انواع جناس را شبیه روش شمیسا بررسی کرده است (فشارکی، ۱۳۹۸: ۴۶-۱۹).

آنچه به توجه و دقت نظر بیش‌تری نیاز دارد، طرز استعمال روش تجنیس در شعر هر شاعری است؛ بی‌شک شاعران صاحب سبک شخصی، بیش‌تر به نوآوری و توجه به جهت‌دهی فنون بلاغی برای انتقال معنای مدنظرشان پرداخته‌اند. بر اساس روش یاکوبسن در نقد ساختارگرایی، توصیف عناصر ساختاری شعر در سه سطح آوایی، واژگانی (محور تداعی: جانشینی) و نحوی (محور همنشینی) رخ می‌دهد. در سطح آوایی درباره‌ی موسیقی حروف، وزن، تکرار واژه‌ها، تکرار همخوان‌ها، واژه‌ها و نشان دادن ارتباط عناصر آوایی و موسیقایی و معنای سخن گفته می‌شود (علوی مقدم، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

عطار ضمن به کار بستن علوم بلاغی و به خصوص موارد موجود در علم بدیع (لفظی و معنوی) به خلاقیت‌هایی در ساخت جناس دست یافته است. برای عطار ساختن صرف «جناس» میان دو یا چند کلمه ملاک نیست، بلکه وی به کارکرد این عنصر بلاغی توجه دارد تا بتواند به تأثیرگذاری هر چه بیش‌تر سخن خویش در ابیات دست یابد و نشانه‌معناهای دستگاه فکری خود را بهتر نشان دهد. در بیت زیر، عطار لازمه‌ی دستیابی به مقام «قرب» را جز از طریق «قربان» شدن مقدور و میسر می‌داند؛ قرب و قربان برای عطار در بیت زیر فقط «جناس مذیل» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۴) نیست؛ بلکه فراتر از این آرایه‌ی متعلق به لفظ، به کارکردهای هنری و ابلاغ پیام این نوع جناس توجه دارد:

یقین می‌دان که جان در پیش جانان نیابد قرب تا قربان نگردد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۳۷).

در بیت زیر نیز به زیبایی تمام لازمه‌ی دستیابی به بقا و لقا را نیستی دانسته است و با «جناس لاحق» میان «لقا» و «بقا» معنی مدنظر را بهتر القا کرده است (نک. فشارکی، ۱۳۹۸: ۳۲).

هستی تو بند تست نیستی‌ای برگزین زانکه لقا رو بیست تا به بقا مانده‌ای
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۶۰۶).

خویشتن را می‌کش و می‌کش بلا زانکه نفس کشتنی داری هنوز
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۴۱).
می‌کش و می‌کش در بیت بالا نیز در خدمت انتقال معنای عرفانی قرار گرفته است. مقوله‌ی مؤلفه‌های معنایی «نیستی و محو» در اشعار عطار آن چنان گسترده است که شعر عطار را باید شعر فنامحور و نیستی‌طلبی و مرگ‌مشتاقی و مرگ پیش از مرگ دانست (نک. رضایی، ۱۳۹۹: ۲۰-۱).

بخش دیگری از تداعی در زبان و واژگان، مربوط به تداعی آوایی است؛ به این طریق که یک واحد واژگانی به لحاظ همانندی آوایی سبب تداعی واحدهای واژگانی دیگر خواهد شد. در این زمینه، تداعی واحدهایی نظیر: «گل» با «مُل»، «می» با «نی» وجود دارد. واحد واژگانی برحسب تشابه‌های مختلف، به با هم آیی متداعی آوایی واحدهای واژگانی متعددی بینجامد. در همین زمینه در شعر عطار «لقا و بقا» و حتی خود لفظ «فنا» با «بقا» و صورت دیگر آن‌ها «فانی» و «باقی» دارای چنین هدفی هستند. در بیت زیر عطار واج و آوای «ف/فا» را با گاهی برای تداعی‌بخشی و القای مفهوم فنا به کار بسته است:

چون فرورفتم به دریای فنا در فنا در فراوان یافتم
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۶۱).
در بیت زیر نیز با استفاده از شگرد بدیعی «جناس زاید» (نک. فشارکی، ۱۳۸۹: ۲۱) موضوع اخلاقی و عرفانی را ابلاغ کرده است. اگر می‌خواهی به «بالا» و اعلا بروی، باید «لا» شوی:
لا شو اگر عزم می‌کنی ت به بالا زانکه چنین عزم جز به لا نتوان کرد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

بنابراین، سبک به کار بستن جناس‌های مختلف در شعر عطار در راستای تفکرات عرفانی نشان می‌دهد، جناس چیزی فراتر از یک عنصر صرفاً بدیع لفظی است. جناس کارکردهای مختلفی دارد و می‌تواند ابزار ایجاد فنون دیگری نیز باشد «اساس اسلوب حکیم بر جناس تام است» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۴۲) و از برخی انواع آن می‌توان در لغز و تعمیه نیز استفاده کرد.
کارکردهای مختلف جناس روشن می‌سازد که زیبایی جناس تنها در بُعد موسیقایی آن نیست؛ چرا که اساساً صورت و معنی رابطه‌ای متقابل دارند و گاه مرز قاطعی میان لفظی و یا معنوی بودن آرایه‌های ادبی نمی‌توان یافت. در بسیاری از کتاب‌های مشهور بلاغت فارسی نظیر «ترجمان البلاغه»، «حدائق السحر»، «المعجم» «ابدع البدایع» و غیره تقسیم‌بندی فنون ادبی به

شکل لفظی و معنوی نیست و برخی حتی معتقدند که تمییز میان لفظی و معنوی بودن صنایع منوط به ذوق است. نمونه‌های بسیار زیادی از این شگرد عطار از جناس آفرینی در خدمت مفاهیم اخلاقی و عرفانی را می‌توان در دیوان این شاعر ارجمند یافت:

بیا گو یک نفس در حلقه‌ی ما کسی کز عشق در حلقش کمندست
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۲).

مرا از جان گریزست ار بگویم که یک ساعت از آن دلبر گزیرست
(همان: ۵۰).

هر دو عالم چیست رو نعلین بیرون کن ز پای تا رسی آنجا که آنجا نام و نور و نار نیست
(همان: ۸۳)

ناپدید از فرع شو، در هر چه پیوستی ببر تا پدید آرنده‌ی اصل عیان آید پدید
(همان: ۳۰۲).

لاشه‌ی دل را ز عشق بار گران برنهاد فانی و لاشیء گشت یار هویداش شد
(همان: ۲۰۰)

در تمام ابیات بالا، جناس‌های مختلف همراه با مباحث عرفانی موجود در بیت قرار گرفته‌اند. برای مثال جناس میان گریز و گزیر که برای عطار کلیشه می‌بوده است، در راستای «از جان گریز بودن» قرار می‌دهد تا مفهوم و مقوله‌ی «گریختن از جان و جان را نیست فرض کردن» در طریقت را بهتر بازگو کند. همین‌طور در بیت آخر در جناس میان «لاشه/لاشی» هدف عطار هم‌سوسازی این جناس با «فانی شدن» مدنظر بوده است.

از جمله کارکردهای صور خیال در شعر فارسی به کار بردن چندین آرایه‌ی مهم بیانی و بدیعی در یک بیت است؛ این روش و طرز در برهه‌هایی از شعر فارسی و نزد شاعرانی چند گسترش و استفاده‌ی فراوانی یافته است، به عنوان نمونه عطار در این بیت از جناس تام به این شکل بهره می‌برد:

چون پرده برانداختی از روی چو خورشید هر جا که وجودی است از آن روی عدم شد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۰۱).

در این بیت ایهام، تضاد و تقابل، جناس (به خدا: ۱. به خدا قسم، ۲. به سمت خدا)؛ مشاهده می‌شود:

فانی شو از این هستی، ای دوست بقا این است زان راه هوا تا کی؟ راحت به خدا این است
(همان: ۶۹).

بنابراین چنان‌که این ابیات نشان می‌دهد، همّت عطار نیشابوری بر این مقصود بوده است که میان بلاغت و مفاهیم اخلاقی و عرفانی پیوند ظریف و هنری برقرار سازد. این پیوند سبب موسیقایی‌تر شدن ابیات و رعایت اصل رسانگی و انتقال مفهوم و فکر مدنظر شاعر شده است. اصلی‌ترین تفکر عطار، عشق به وصال محبوب ازلی است و مشتاقی برای «نیست شدن» و به «هست» حقیقی رسیدن است. وجود برای عطار باید «دم به دم» معنای تازه داشته باشد؛ و گرنه این هستی موهوم، عدمی همیشگی است.

با مطالعه‌ی اشعار عطار نیشابوری از منظر علوم بلاغی در مختارنامه، می‌توان به این نکته دست یافت که عطار از فنون بلاغی و صناعات ادبی صرفاً برای آرایش لفظ و آفرینش زیبایی سخن استفاده نکرده است؛ استفاده از آرایه‌های ادبی به ویژه جناس در مسیر بیان و انتقال هنری مفاهیم اخلاقی و عرفانی، خصوصیت سبک‌شناختی صور خیال و بلاغت در اشعار عطار است. این شاعر در صور خیال و به خصوص بدیع لفظی و معنوی اشعار عطار، در بخش انتقال مفاهیم اخلاقی و عرفانی خاص جهان‌بینی عطار، نوآوری و سبک شخصی شاعر را رقم زده است و از کلیشه‌گویی و تقلید و تکرار دور شده است. عطار عمداً فنون بلاغی و ادبی را برای برجست‌ترین مفاهیم و مقوله‌های طریقت و سلوک خویش به کار برده است و از کمترین امکان مباحث بیان و بدیع به بهترین شکل استفاده‌ی هنری و غیرتقلیدی کرده است.

در اشعار عطار نیز اخلاق و عرفان به یکدیگر آمیخته‌اند و در پاره‌ای اساساً به صورت واحدی درآمده‌اند و تفکیک آن‌ها از یکدیگر غیرممکن است. بازکاوی اشعار عطار می‌تواند پاسخ‌گوی مشکلات و بحران‌های انسان مدرن باشد. او مخاطب را به حرکت فرا می‌خواند و از او می‌خواهد که با «شدن»‌های پیاپی، رفتن به سوی کمال مطلق را آغاز کند. آنچه برای حل مشکلات و معضلات انسان معاصر بایسته است، عطار با هوش و فراست در طبله‌ی خود گرد آورده و به مشتاقان خود ارزانی می‌دارد.

اما در برخی از اشعار او علی‌رغم این‌که ویژگی تعلیمی دارند و در آن‌ها به موعظه و نصایح اخلاقی پرداخته؛ زمینه‌ی معنایی آن‌ها لزوماً در تسخیر مضامین عرفانی نیست. این‌گونه اشعار را در شمار نوعی به نام «وعظی - اخلاقی» می‌کنجانبیم که در واقع زیرشاخه‌ای از نوع تعلیمی است.

نتیجه‌گیری

حسن خُلق و مهربانی و داشتن قدرت تحمل و بردباری و اعتدال در امور - به خصوص در اندرز و خطاب به حاکمان - را بسیار یادآوری کرده است. عطار در آثار خود تصویری آرمانی از نوع بشر ارائه داده است. او با تبیین آموزه‌های تعلیمی و عرفانی از طرق مختلف، موفق به ترسیم انسانی کامل و برتر شده و مخاطبان عام و خاص خود را برای رسیدن به آن مرتبه‌ی بشری ترغیب نموده است. عطار ضمن به کار بستن علوم بلاغی و به خصوص موارد موجود در علم بدیع (لفظی و معنوی) به خلاقیت‌هایی در ساخت جناس دست یافته است. برای عطار ساختن صرف «جناس» میان دو یا چند کلمه ملاک نیست، بلکه وی به کارکرد این عنصر بلاغی توجه دارد تا بتواند به تأثیرگذاری هر چه بیش‌تر سخن خویش در ابیات دست یابد و نشانه‌معناهای دستگاه فکری خود را بهتر نشان دهد.

با مطالعه‌ی اشعار عطار نیشابوری از منظر علوم بلاغی در مختارنامه، می‌توان به این نکته دست یافت که عطار از فنون بلاغی و صناعات ادبی صرفاً برای آرایش لفظ و آفرینش زیبایی سخن استفاده نکرده است؛ استفاده از آرایه‌های ادبی به ویژه جناس در مسیر بیان و انتقال هنری مفاهیم اخلاقی و عرفانی، خصوصیت سبک‌شناختی صور خیال و بلاغت در اشعار عطار است. این شاعر در صور خیال و به خصوص بدیع لفظی و معنوی اشعار عطار، در بخش انتقال مفاهیم اخلاقی و عرفانی خاص جهان‌بینی عطار، نوآوری و سبک شخصی شاعر را رقم زده است و از کلیشه‌گویی و تقلید و تکرار دور شده است. عطار تعمداً فنون بلاغی و ادبی را برای برجسته‌ترین مفاهیم و مقوله‌های طریقت و سلوک خویش به کار برده است و از کمترین امکان مباحث بیان و بدیع به بهترین شکل استفاده‌ی هنری و غیرتقلیدی کرده است.

در اشعار عطار نیز اخلاق و عرفان به یکدیگر آمیخته‌اند و در پاره‌ای اساساً به صورت واحدی درآمده‌اند و تفکیک آن‌ها از یکدیگر غیرممکن است. بازکاوی اشعار عطار می‌تواند پاسخ‌گوی مشکلات و بحران‌های انسان مدرن باشد. او مخاطب را به حرکت فرا می‌خواند و از او می‌خواهد که با «شدن»‌های پیاپی، رفتن به سوی کمال مطلق را آغاز کند. آنچه برای حل مشکلات و معضلات انسان معاصر بایسته است، عطار با هوش و فراست در طبله‌ی خود گرد آورده و به مشتاقان خود ارزانی می‌دارد.

فهرست منابع

۱. ثروت، منصور (۱۳۷۸)، گنجینه‌ی حکمت در آثار نظامی، تهران: امیر کبیر.
۲. حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۹۰)، انسان کامل در نگاه عطار، تهران: آوای نور.
۳. رضایی، پروین (۱۳۹۹)، «محو در محو و فنا اندر فنا؛ شبکه‌ی مؤلفه‌های معنایی مرگ و فنا و نیستی در غزل عطار از دیدگاه زبان‌شناسی ساختارگرا»، پژوهش‌های ادب عرفانی، دانشگاه اصفهان، سال سیزدهم، شماره‌ی سوم، پیاپی ۴۳، صص ۱-۲۲.
۴. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳)، آشنایی با نقد ادبی، تهران: سخن.
۵. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار)، تهران: آگه.
۶. شمس قیس رازی (۱۳۵۷)، المعجم فی معاییر اشعار عجم، به تصحیح محمد قزوینی، تهران: کتابفروشی تهران.
۷. شمیسا، سیروس (۱۳۸۸)، بیان، تهران: فردوس.
۸. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۵)، مختارنامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۹. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
۱۰. فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، بلاغت تصویر، تهران: سخن.
۱۱. فشارکی، محمد (۱۳۹۸)، نقد بدیع، تهران: سمت.
۱۲. کیایی، فاطمه (۱۴۰۱)، «دگردیسی نمادها در مختارنامه با رویکرد مقایسه‌ای در منطق الطیر»، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران.
۱۳. محبتی، مهدی؛ ولئی، قربان؛ مؤمنی هزاوه، امیر و شکوفگی، حامد (۱۳۹۷)، «رباعی‌روایی در مختارنامه‌ی عطار نیشابوری»، دوفصلنامه‌ی علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره‌ی ۱۸، بهار و تابستان ۹۷، صص ۱-۲۷.
۱۴. نفیسی، سعید (۱۳۲۰)، جست و جو در احوال عطار نیشابوری، تهران: اقبال.

جایگاه اخلاق و تعاملات اجتماعی در توسعه اقتصادی با محوریت تغییرات اقلیمی

کامران شیرزاد^۱

سیدباقر میرعباسی^۲

سهیلا کوشا^۳

چکیده

تغییرات اقلیمی به معنای تغییر میانگین دمای زمین بوده که مخاطرات زیادی من جمله بالا آمدن سطح دریاها، تغییر در الگوی بارش، کاهش سطح حاصل خیزی خاک و ... را به دنبال دارد. این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی انجام شده و اثر تغییرات اقلیمی را بر رویکرد اقتصادی حقوق بین الملل مورد واکاوی قرار داده است. نتیجه اینکه اولین اثر تغییرات اقلیمی، شکل گیری کنفرانس های بین الملل و در نهایت وضع اسناد حقوق بین الملل به نحوی بوده که کشورها را متعهد به اتخاذ سیاست هایی نموده که با تغییرات اقلیمی ممانعت نماید. این تعهدات در حله اول ممکن است آثار اقتصادی منفی به دنبال داشته که کشورها به دلیل سهولت، این راه را انتخاب کرده و برای کسب و کارها محدودیت هایی وضع می نمایند. اما نیاز است که باهدف تبدیل آثار منفی اقتصادی به آثار مثبت، از برخی کسب و کارها حمایت جدی شود و بدون مخدوش شدن تعهدات بین المللی کشورها، در این حوزه اشتغال ایجاد نمود. کشورها باهدف مقابله با تغییرات الگوی اقلیمی می بایست شرکت های دانش بنیان را در این حوزه تقویت نموده تا در برخی مسائل موجب ارزش افزوده گردند. قوه قضائیه از اختیارات خود بهره برده و ضمن شناسایی دقیق تر جرائم این حوزه، متخلفان را به نحوی بازدارنده مجازات نماید. قوه مجریه نیز می بایست سیاست های خود را به نحوی اتخاذ کرده که کسب و کارهای حوزه مقابله با تغییرات اقلیمی توجیه پذیر گردد. بدین صورت ضمن تعهدات بین المللی کشورها، هیچ آثار منفی به بار نیامده و درعین حال با تقویت اقتصاد، می توان منافع اقتصادی این حوزه را شاهد بود.

واژگان کلیدی

حقوق اقتصادی، تغییرات اقلیمی، رویکرد هزینه - فایده، انتخاب عقلانی، اقتصاد سبز.

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق بین الملل، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: k.shirzadphd@student.pnu.ac.ir

۲. استاد تمام، گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: mirabbasi@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران.

Email: Dr.koosha@jonoub.tpnu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

طرح مسأله

مهم‌ترین پیش‌فرض‌های موجود در علم اقتصاد مبتنی بر مسائل روش‌شناختی و هنجاری است. بر این اساس، به لحاظ روش‌شناسی پیش‌فرض اولیه آن است که افراد به دنبال کسب بیشترین منافع در قبال کمترین هزینه‌ها هستند و به لحاظ هنجاری نیز تنها منبع برای تحلیل‌های هزینه-فایده انسان‌ها می‌باشند. این دو پیش‌فرض در علم اقتصاد به انسان‌باوری روش‌شناختی و فردگرایی هنجاری معروف شده است که خود متضمن اندیشه‌های لیبرالیسم در اقتصاد است (اسماعیلی، ۱۳۸۸: ۱۶۵).

در علم اقتصاد دو مدل برای تبیین رفتار وجود دارد: (بادینی، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

۱. مدل اثباتی ۲. مدل اختیار عاقلانه یا بر ساخت‌گرا.

مدل اثباتی، جهان انسانی را همچون جهان طبیعی می‌داند و رفتار آدمی را همچون پدیده‌های طبیعی جبری می‌شمارد. بر این اساس، در این الگو، هدف‌مندی و گزینش جایگاهی ندارد. ولی مدل اختیار عاقلانه جهان انسانی را از جهان طبیعی جدا می‌کند و باور دارد این جهان، جهان گزینش، ارزیابی و حسابگری است. در این الگو، آدمی نه بر پایه علت بلکه بر پایه دلیل رفتار می‌کند. این مدل، یک اصل محوری دارد که گوهر رفتار حسابگرانه به‌شمار می‌آید و آن این است که، آدمیان هدفدار، سنجیده و بر پایه اغراض و اهداف مشخص رفتار می‌کنند. پایه حسابگری در مرید بودن و غایت‌مندی آدمی وجود دارد. این دو امر برگرفته از تحلیل عقلی ذات آدمی و تجربه‌ی زندگی گذشته و حال او است (باقری، ۱۳۸۵: ۵۰). انسان‌ها به‌روشنی و با علم حضوری و شهودی، وجود اراده و غایت‌مندی را در خود می‌یابند. آن‌ها می‌دانند فاعلانی هستند که ارزش اعتقاد، هدف و معنی بر افعال آن‌ها حکومت می‌کند و آفریده‌هایی عالم و قاصدند و به‌طور معمول و طبیعی رفتار آن‌ها مسبوق به دلیل و سنجیدگی است. بر این اساس، افراد در زندگی روزمره و در تمامی تعاملات اجتماعی، رویکردهای اقتصادی را موردتوجه قرار می‌دهند؛ زیرا تمامی انسان‌ها به دنبال آن هستند تا در روابط اجتماعی، بیشترین منافع را در قبال کمترین هزینه‌ها به دست آورند.

اهمیت حقوق بین‌الملل در مناسبات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، موجب شده تا حقوق اقتصادی به این قلمروی مطالعاتی مهم نیز توجه کند. گرچه رد پای ورود اقتصاد به حقوق بین‌الملل در قالب تأسیس رشته حقوق تجارت بین‌الملل برمی‌گردد، اما توجه مسائل اقتصادی محض به حقوق بین‌الملل موجب شکل‌گیری اندیشه‌های جدید در قالب تحلیل‌های اقتصادی شده است. بر این اساس، در دوره کنونی و متأثر از رویکردهای اقتصادی، نگاهی جدید در رشته حقوق بین‌الملل ایجاد شده است که از آن به رویکرد اقتصادی حقوق بین‌الملل یاد می‌شود. در

این نگاه که از سوی اقتصاددانان مطرح شده است، به فعالیت‌ها، کنش‌ها و واکنش‌های بین‌المللی به مثابه نوعی فعالیت اقتصادی نگریسته می‌شود و بر این اساس، کنشگران این عرصه همانند فعالان حوزه اقتصاد، اشخاصی در نظر گرفته می‌شوند که در اقدامات خود، منافع و هزینه‌های رفتارشان را سنجیده و در صورتی اقدام به انجام آن‌ها می‌کنند که منافع آن‌ها را بیش‌تر از هزینه‌ها برآورد کنند. باین‌حال، توجه به رویکردهای اقتصادی در حوزه تغییرات اقلیمی یکی از حوزه‌های مهم در حقوق بین‌الملل است.

براساس سند راهبردی سازمان ملل متحد، مشکل اصلی در قلمروی محیط‌زیست جهانی، تغییرات اقلیمی است. وفق برنامه زیست‌محیطی سازمان ملل، این مشکل، زوایای مختلفی از جمله سوراخ شدن لایه اوزون، تغییرات اقلیمی، ایجاد گازهای گلخانه‌ای و تأثیر گرم شدن کره زمین بر آلودگی هوا را در برمی‌گیرد (دلال^۱ و همکاران، ۲۰۱۸: ۸۵۰).

باوجود آن‌که شواهد کمی در خصوص تغییرات اقلیمی در سطح جهان وجود دارد، ادله دانش‌بنیان و تجربیات افراد (ازجمله وقایع طبیعی غیرمعمول همچون موج گرمای بی‌سابقه در روسیه و باران‌های تابستانی پی‌درپی در کانادا در سال ۲۰۱۰) این نکته را تأیید می‌کند که در بسیاری از نقاط جهان، تغییرات اقلیمی تهدیدی جدی به شمار می‌رود. بر اساس برخی یافته‌ها تغییرات اقلیمی به دلایل زیر به وجود می‌آیند: (ابراهیم جلود، ۱۴۰۰: ۷۴).

- افزایش جمعیت (ترشح گاز کربن دی‌اکسید).
- محصولات کشاورزی (هم‌چون انتشار گاز متان).
- جنگل‌زدایی.
- تولید برق.
- حمل‌ونقل.
- مصرف کالاهای تجملی.

تغییرات آب‌وهوایی حاوی این پیام مهم است که تغییرات بزرگ‌تری نیز در راه است. تغییرات اقلیمی، صرف‌نظر از مکان زندگی، رنگ پوست، درآمد، اخلاق، دین و جنسیت، همه افراد جهان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. چگونگی انجام آن نیز به قدرت اصلاح پیامدهای مخرب پدیده گرم شدن کره زمین بستگی دارد. از یک‌سو، بالا آمدن سطح دریاها و کاهش یخچال‌های طبیعی، طوفان‌ها و گرمای شدید، علاوه بر آن‌که هشدارهای اساسی در خصوص آب‌وهوای محلی هستند، پیامدهای ناگواری را برای سعادت بشر، حیوانات و محیط‌زیست محلی به وجود می‌آورند. از سوی دیگر، تغییرات اقلیمی نیز دارای ارتباط معنادار با تنوع زیستی است. بر اساس

سند راهبردی سازمان ملل متحد، مشکل اصلی در قلمروی محیط‌زیست جهانی، تغییرات اقلیمی است. وفق برنامه زیست‌محیطی سازمان ملل، این مشکل، زوایای مختلفی از جمله سوراخ شدن لایه اوزون، تغییرات اقلیمی، ایجاد گازهای گلخانه‌ای و تأثیر گرم شدن کره زمین بر آلودگی هوا را در برمی‌گیرد. در مقیاس کلان، مشکل تغییرات اقلیمی با تولید، مصرف، توزیع و تبادل جهانی محصولات دارای ارتباط مستقیم و معنادار است. این مسئله بخش لاینفک اقتصاد سیاسی جهانی، نهادها و تفکرات نظام سرمایه‌داری جهانی به شمار می‌رود. برخی تلاش‌ها به دنبال پیش‌گیری یا جرم‌انگاری خسارات زیست‌محیطی مرتبط با این حوزه است. به‌عنوان مثال، سامانه‌های بین‌المللی قواعد زیست‌محیطی و گسترش قوانین مقابله با آلودگی، در دهه‌های اخیر شکل گرفته‌اند. در سال‌های اخیر نیز برخی از اسناد بین‌المللی به مسئله تغییرات اقلیمی توجه کرده‌اند.

زمینه‌های روابط بین‌الملل و مطالعات حقوقی با تفسیر و نسخه‌های فراوان به دنبال بهترین نوع برخورد حقوقی و دیپلماتیک با دغدغه‌های زیست‌محیطی هستند. باوجود این، پاسخ‌های سامانمند و مؤثر کماکان ظهور نکرده‌اند. علاوه بر این، شکست تحقیرآمیز مذاکرات سال ۲۰۱۰ کپنهاگ در خصوص انتشار گاز کربن و شناسایی تغییرات اقلیمی به‌مثابه چالشی مهم، مثالی از ناتوانی در دستیابی به هماهنگی بین‌المللی است (شاه محمدی، ۱۳۹۰: ۵۵). باوجود این، جهت ارزیابی این سامانه‌ها، تحلیل اثرات واقعی به‌جای ارجاع به قوانین و معاهدات بین‌المللی مفید است.

باتوجه به مطالب مذکور، چنین به ذهن متبادر شده که تغییرات اقلیمی می‌توان جنبه‌های مختلف حقوق اقتصادی را متأثر نماید و از این‌رو محقق بر آن شد که این اثر را از دیدگاه حقوقی مورد مطالعه قرار دهد.

۱. تعهدات اقلیمی کشورها

هدف اصلی از تعهدات کشورها در مسائل اقلیمی، حداقل‌رسانی آثار منفی تغییرات اقلیم می‌باشد. با این هدف کلی، می‌توان جهات همکاری بین کشورها را متصور شد. بدیهی‌ترین راه‌حل برای همکاری بین کشورها در این خصوص، توافقات دو و چندجانبه و همچنین رای‌زنی برای شکل‌گیری کنوانسیون و اسناد حقوقی در این خصوص می‌باشد.

موفقیت یا شکست موافقت‌نامه‌های زیست‌محیطی چندجانبه در مورد تغییرات آب‌وهوایی، بر زندگی روزمره میلیاردها انسان از نسل‌های بعد در سراسر جهان تأثیر خواهد گذاشت. حقوق بین‌الملل محیط‌زیست مجموعه‌ای از قوانین متشکل از معاهدات جهانی، کنوانسیون‌ها، مقررات و خط‌مشی‌هایی باهدف حفاظت از محیط‌زیست و منابع طبیعی از تأثیرات منفی فعالیت‌های انسانی

است. از دهه ۱۹۷۰ حقوق بین الملل محیط زیست به عنوان بدعت یک سیستم، قوانین محدود به مسئولیت دولت برای آسیب فرامرزی، تخصیص منابع و پرداختن به مطالبات رقابتی در مناطق فراتر از صلاحیت ملی (برای مثال دریاهای آزاد) توسعه یافت (حسینی^۱ و همکاران، ۲۰۲۱: ۲۸۰).

در حال حاضر، تمرکز حقوق بین الملل محیط زیست پیشگیرانه و احتیاطی برای مدیریت خطر زیست محیطی و حفاظت از آن در سطح جهانی است. در طول چند دهه گذشته موافقت نامه های بین المللی الزام آوری در ارتباط با حفاظت از محیط زیست در هر دو سطح منطقه ای و جهانی توسعه ای سریع و پویا داشته است.

حقوق بین الملل محیط زیست در ۱۹۷۰ م توسعه یافت و بر مؤسسات و حقوق محیط زیست داخلی کشورها تأثیرگذار بود پیش نویس اعلامیه استکهلم ۱۹۷۲ م هنگامی که هنوز الزام آور نشده بود، مبنایی برای حقوق محیط زیست نوین شد (ابو و^۲، ۲۰۲۱: ۴۸). در سال های دهه ۱۹۸۰، شواهد علمی نشان داد که انتشار گازهای گلخانه ای ناشی از فعالیت های انسانی خطرهایی برای آب و هوای جهان ایجاد می کند و به این ترتیب، افکار عمومی لزوم ایجاد اجلاس های بین المللی دوره ای و تشکیل پیمان نامه ای برای حل این مسئله را احساس کرد دولت ها برای انعکاس افکار عمومی یک سری اجلاس های بین المللی برگزار کردند و برای بررسی این مسئله خواستار تنظیم قراردادی بین المللی شدند. در سال ۱۹۹۰ مجمع عمومی سازمان ملل متحد کمیته مذاکرات بین الدول را برای تدوین کنوانسیون تغییر آب و هوا تشکیل داد (مارتین^۳، ۲۰۱۸: ۲۰۰). عموم حقوق دانان، «حقوق محیط زیست» را زیرمجموعه ای از حقوق عمومی دانسته و برخی دیگر حسب ایجاد شاخه جدید از علم حقوق، مسائل محیط زیستی که تغییرات اقلیمی جزئی از آن است را در این حیطه مورد مطالعه قرار داده که البته هر دو عقیده صحیح می باشد. به هر حال حقوق محیط زیست روابط بین دولت ها با شهروندان را تشکیل داده که علی رغم استقلال آکادمیک، جزئی از حقوق عمومی محسوب می گردد.

کمیته مذاکرات پیش نویس کنوانسیون را تهیه کرد و این پیش نویس در تاریخ ۹ می ۱۹۹۲ م در مقر سازمان ملل در نیویورک به تصویب رسید. این کنوانسیون در اجلاس زمین در ژوئن ۱۹۹۲ در ریودوژانیرو (برزیل) برای امضای اعضا آماده شد. این کنوانسیون در طول جلسه ریو توسط سران کشورها و مقامات ارشد ۱۵۴ کشور دنیا امضا و از تاریخ ۲۱ مارس ۱۹۹۴ لازم الاجرا شناخته شد. باتوجه به تعریف این منبع حقوقی در فصل پیشین از تکرار مکررات خودداری شده و

1. Hosseini

2. Ibuowo

3. Martin

تنها اصول مبنایی کنوانسیون که به صورت ذیل طبقه‌بندی شده، تشریح گردیده است (کلیدونستی^۱، ۲۰۱۹: ۶۶۸).

الف) مسئولیت بین‌نسلی و میان‌نسلی طرف‌ها؛ بدین معنی که طرف‌ها متعهدند تا در تحقق اهداف تعیین‌شده توسط کنوانسیون «مطابق با مسؤولیت‌ها و ظرفیت‌های مشترک، اما متفاوت» خود بکوشند. در ادامه در خصوص این فصل توضیحات بیشتری ارائه گردیده است.

ب) توجه ویژه به کشورهای درحال توسعه که به‌طور خاص در برابر آثار زیان‌بار تغییرات آب‌وهوایی آسیب‌پذیرند.
پ) تمهیدات احتیاطی.

ت) ارتقای توسعه پایدار باسیاست‌ها و تمهیداتی که در برنامه‌های توسعه ملی لحاظ شوند.
همکاری میان اعضاء به‌منظور ایجاد یک نظام اقتصادی بین‌المللی باز و مشوق که به رشد و توسعه اقتصادی پایدار همه اعضاء (به‌خصوص کشورهای عضو درحال توسعه) منجر شود. این‌ها اصولی هستند که باید سرلوحه کوشش‌ها برای تحقق اهداف اصلی کنوانسیون تغییرات آب‌وهوایی قرار بگیرند، که عبارت‌اند از تثبیت غلظت گازهای گلخانه‌ای در جو؛ در سطحی که مانع از تداخل فعالیت‌های انسانی خطرناک با سیستم آب‌وهوایی گردد.

این کنوانسیون در ۲۹ ماده به زبان‌های انگلیسی، عربی، چینی، فرانسه، روسی و اسپانیولی توسط دبیرخانه سازمان ملل متحد تهیه و تدوین شده است. اتحادیه اروپا در همین زمینه تنها پیشرو برنامه عملیاتی جهانی در تغییرات آب‌وهوایی است. اتحادیه و همه کشورهای عضو، آن به کنوانسیون تغییر آب‌وهوا و پروتکل کیوتو پیوسته‌اند. این اتحادیه، همچنین از امضاءکنندگان کنوانسیون وین برای محافظت لایه ازن است و مقررات ۲۰۰۰/۲۰۳۷ (EC) NO را با اصلاحیه‌ای برای منع مواردی که موجب سوراخ شدن لایه ازن می‌شود، اجرا کرده است. این اتحادیه نقش مهمی در توسعه کاهش میزان انتشار آلودگی مندرج در پروتکل کیوتو دارد و در دسامبر ۲۰۰۹ م برای امضای یک موافقت‌نامه جدید در مورد آب‌وهوا در کننهایگ تلاش کرد.

پروتکل کیوتو، نخستین موافقت‌نامه اجرایی برای کنوانسیون تغییرات آب‌وهوایی است که در دسامبر ۱۹۹۷ در کیوتو ژاپن به امضاء رسید و در فوریه ۲۰۰۵ اجرایی شد. تا ۲۶ آگوست ۲۰۰۹، پروتکل کیوتو به تصویب ۱۸۸ عضو کنوانسیون تغییرات آب‌وهوایی و جامعه اروپایی و ازجمله ۳۶ کشور، صنعتی به‌استثنای آمریکا رسید. پروتکل کیوتو درصدهای کاهش انتشار جمعی گازهای گلخانه‌ای کشورهای صنعتی تا سال ۲۰۱۲ را مشخص نموده است. پروتکل مکانیسم‌های خلاقانه‌ای موسوم به «مکانیسم‌های انعطاف‌پذیر» را که برای تحقق هدف کاهش انتشار مفید

هستند، معرفی می‌نماید، که عبارت‌اند از:

الف) تجارت انتشار یا کنترل و تجارت.

ب) اجرای مشترک.

ج) مکانیسم توسعه پاک.

سازوکار خاصی که برای پروژه‌های کشورهای در حال توسعه طراحی شده است. به منظور اجرایی شدن این مکانیسم‌ها پروتکل کیوتو مبادرت به ایجاد واحدهای انتشار یا اعتبارات کربن نمود که بازارهای کربن جهان را پررونق ساخته و می‌تواند به عنوان بزرگ‌ترین کالا در سطح جهان معرفی شود.

۱-۱. تعهدات الزام آور

نظام بین‌المللی حقوق بشر شامل تعدادی معاهدات حقوق بشری اصلی، همراه با اسناد معاهدات منطقه‌ای است که با توسعه حقوق بین‌الملل عرفی حمایت می‌شود. با توجه به پیشرفت درخور توجهی که در زمینه قوانین حقوق بشر در سال‌های اخیر رخ داده است. به تازگی راهی برای افراد/گروه‌ها برای جبران خسارات ناشی از آسیب‌های تغییرات آب‌وهوا پیشنهاد شده است تا به لحاظ کاربردی و در مقایسه با افراد یا جوامعی که آسیب زیست‌محیطی خاصی را متحمل شده‌اند یک حقوق حفاظتی ایجاد نماید. بنابراین، اگرچه نمی‌تواند موجب کاهش یا پیشگیری از تغییرات آب‌وهوایی شود؛ اما می‌تواند عنصر کلیدی عدالت در تغییرات آب‌وهوایی باشد (ایش، ۲۰۱۹: ۱۲).

موفقیت یا شکست موافقت‌نامه‌های زیست‌محیطی چندجانبه در مورد تغییرات آب و هوایی، بر زندگی روزمره میلیارد‌ها انسان از نسل‌های بعد در سراسر جهان تأثیر خواهد گذاشت. حقوق بین‌الملل محیط‌زیست مجموعه‌ای از قوانین متشکل از معاهدات جهانی کنوانسیون‌ها، مقررات و خط‌مشی‌هایی باهدف حفاظت از محیط‌زیست و منابع طبیعی از تأثیرات منفی فعالیت‌های انسانی است. از دهه ۱۹۷۰، حقوق بین‌الملل محیط‌زیست به عنوان بدعت یک سیستم، قوانین محدود به مسئولیت دولت برای آسیب فرامرزی، تخصیص منابع و پرداختن به مطالبات رقابتی در مناطق فراتر از صلاحیت ملی برای مثال دریا‌های آزاد، توسعه یافت. در حال حاضر تمرکز حقوق بین‌الملل محیط‌زیست «پیشگیرانه و احتیاطی» برای مدیریت خطر زیست - محیطی و حفاظت از آن در سطح جهانی است. در طول چند دهه گذشته موافقت‌نامه‌های بین‌المللی الزام‌آوری در ارتباط با حفاظت از محیط‌زیست در هر دو سطح منطقه‌ای و جهانی توسعه‌ای سریع و پویا داشته است.

حقوق بین‌الملل محیط‌زیست در ۱۹۷۰ توسعه یافت و بر مؤسسات و حقوق محیط‌زیست داخلی کشورها تأثیرگذار بود پیش‌نویس اعلامیه استکهلم ۱۹۷۲، هنگامی که هنوز الزام‌آور نشده بود، مبنایی برای حقوق محیط‌زیست نوین شد. در سال‌های دهه ۱۹۸۰، شواهد علمی نشان داد که انتشار گازهای گلخانه‌ای ناشی از فعالیت‌های انسانی خطرهایی برای آب‌وهوای جهان ایجاد می‌کند و به‌این‌ترتیب، افکار عمومی لزوم ایجاد اجلاس‌های بین‌المللی دوره‌ای و تشکیل پیمان‌نامه‌ای برای حل این مسئله را احساس کرد. دولت‌ها برای انعکاس افکار عمومی یکسری اجلاس‌های بین‌المللی برگزار کردند و برای بررسی این مسئله خواستار تنظیم قراردادی بین‌المللی شدند.

در سال ۱۹۹۰ مجمع عمومی سازمان ملل متحد، کمیته مذاکرات بین‌الدول را برای تدوین کنوانسیون تغییر آب‌وهوا تشکیل داد. کمیته مذاکرات، پیش‌نویس کنوانسیون را تهیه کرد و این پیش‌نویس در تاریخ ۹ می ۱۹۹۲ در مقر سازمان ملل در نیویورک به تصویب رسید. این کنوانسیون در اجلاس زمین، در ژوئن ۱۹۹۲ در ریودوژانیرو برزیل برای امضای اعضا آماده شد. این کنوانسیون در طول جلسه ربو توسط سران کشورها و مقامات ارشد ۱۵۴ کشور دنیا امضا و از تاریخ ۲۱ مارس ۱۹۹۴ لازم‌الاجرا شناخته شد. ایران نیز در سال ۱۹۹۶ از تصویب هیئت دولت پس و مجلس شورای اسلامی به عضویت این کنوانسیون درآمد. تا تاریخ ۲۶ اوت ۲۰۰۹ این معاهده به تصویب ۱۹۳ طرف رسیده است. اصول مبنایی کنوانسیون عبارت‌اند از:

الف) مسؤولیت بین نسلی و میان نسلی طرف‌ها، بدین معنی که طرف‌ها متعهدند تا در تحقق اهداف تعیین‌شده توسط کنوانسیون مطابق با مسؤولیت‌ها و ظرفیت‌های مشترک اما متفاوت خود بکوشند.

ب) توجه ویژه به کشورهای درحال توسعه که به‌طور خاص در برابر آثار زبان بار تغییرات آب و هوایی آسیب‌پذیرند.

ج) تمهیدات احتیاطی.

د) ارتقای توسعه پایدار با سیاست‌ها و تمهیداتی که در برنامه‌های توسعه ملی لحاظ شوند.

ه) همکاری میان اعضا به‌منظور ایجاد یک نظام اقتصادی بین‌المللی باز و مشوق که به رشد و توسعه اقتصادی پایدار همه اعضا (به‌خصوص کشورهای عضو درحال توسعه) منجر شود. این‌ها اصولی هستند که باید سرلوحه کوشش‌ها برای تحقق اهداف اصلی کنوانسیون تغییرات آب و هوایی قرار بگیرند، که عبارت‌اند از: «تثبیت غلظت گازهای گلخانه‌ای در جو در سطحی که مانع از تداخل فعالیت‌های انسانی خطرناک با سیستم آب و هوایی گردد.»

این کنوانسیون در ۲۹ ماده به زبان‌های انگلیسی عربی چینی، فرانسه، روسی و اسپانیولی توسط دبیرخانه سازمان ملل متحد تهیه و تدوین شده است. اتحادیه اروپا در همین زمینه تنها

پیشرو برنامه عملیاتی جهانی در تغییرات آب و هوایی است. اتحادیه و همه کشورهای عضو آن، به کنوانسیون تغییر آب و هوا و پروتکل کیوتو پیوسته‌اند. این اتحادیه همچنین از امضاکنندگان کنوانسیون وین برای محافظت لایه ازن است و مقررات NO_{۲۰۰۰/۲۰۳۷} (EC) را با اصلاحیه‌ای برای منع واردی که موجب سوراخ شدن لایه ازن می‌شود اجرا کرده است. این اتحادیه نقش مهمی در توسعه کاهش میزان انتشار آلودگی مندرج در پروتکل کیوتو دارد و در دسامبر ۲۰۰۹، برای امضای یک موافقت‌نامه جدید در مورد آب و هوا در کنپهاگ تلاش کرد.

پروتکل کیوتو، نخستین موافقت‌نامه اجرایی برای کنوانسیون تغییرات آب و هوایی است، که در دسامبر ۱۹۹۷ در کیوتو ژاپن به امضا رسید و در فوریه ۲۰۰۵ اجرایی شد. تا ۲۶ اوت ۲۰۰۹ پروتکل کیوتو به تصویب ۱۸۸ عضو کنوانسیون تغییرات آب و هوایی و جامعه اروپایی و از جمله ۳۶ کشور صنعتی به استثنای آمریکا رسید. پروتکل کیوتو درصدهای کاهش انتشار جمعی گازهای گلخانه‌ای کشورهای صنعتی تا سال ۲۰۱۲ را مشخص نموده است. پروتکل مکانیسم‌های خلاقانه‌ای موسوم به «مکانیسم‌های انعطاف‌پذیر» را که برای تحقق هدف کاهش انتشار مفید هستند، معرفی می‌نماید، که عبارت‌اند از:

الف) تجارت انتشار یا کنترل و تجارت.

ب) اجرای مشترک.

ج) مکانیسم توسعه پاک.

سازوکار خاصی که برای پروژه‌های کشورهای در حال توسعه طراحی شده است. به منظور اجرایی شدن این مکانیسم‌ها، پروتکل کیوتو مبادرت به ایجاد واحدهای انتشار یا اعتبارات کربن نمود که بازارهای کربن جهان را پررونق ساخته و می‌تواند به عنوان بزرگ‌ترین کالا در سطح جهان معرفی شود.

در عین حالی که ارتباط میان تغییرات آب و هوا و حقوق بشر روشن است، تنها در دهه گذشته بود که اعضای حقوق بشر سازمان ملل متحد و دولت‌های ملی در خصوص این موضوع ایجاد اجماع را آغاز کردند و تاکنون به این توافق جمعی رسیده‌اند که تغییرات آب و هوا بر تمام جنبه‌های برخورداری کامل از حقوق بشر دخالت دارد. توافقاتی اندکی در مورد ماهیت تعهدات دولت‌ها و بخش خصوصی در زمینه رسیدگی به تأثیر تغییرات آب و هوا بر حقوق بشر وجود دارد؛ با این حال اصول خوب و کاربردی و قابل اجرا در این زمینه در حال ظهور است. تعهداتی که در اینجا در مورد آن‌ها بحث گردیده، مواردی هستند که در اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی و میثاق بین‌المللی حقوق، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی از آن‌ها گفته شده و هسته اصلی قوانین بین‌المللی حقوق بشر را تشکیل می‌دهند تعهدات دولت‌ها طبق کنوانسیون چارچوب ملل متحد در مورد تغییرات آب و هوا و سایر موافقت‌نامه‌ها؛ همچنین در

ارتباط با موارد اصلی تعهدات معاهده مورد بحث هستند. شایان ذکر است که تعهدات قانونی کشور، ممکن است بنابر معاهداتی که تصویب کرده‌اند متفاوت باشد.

معمولاً کشورهای بدون حاشیه، در پذیرش تعهدات ناشی از اسناد حقوقی مشکل خاصی ندارند. آنچه تاریخ سیاسی نشان داده کشورهای با حاشیه نیز عمدتاً از توان و فناوری لازم برای تعارض منافع با اسناد بین‌المللی برخوردار نبوده (در خصوص تعارض منافع در ادامه توضیحات بیشتری داده شده است)، لذا ایجاد تعهد برای ابرقدرتهایی که معمولاً از قبال نقض تعهدات دارای منفعت می‌باشند مشکل خواهد بود؛ هرچند که با تلاش‌های بین‌المللی می‌توان این کشورها را به رعایت اصول حقوق بین‌الملل واداشت (روپل^۱، ۲۰۰۸: ۱۰۵). پذیرش این تعهدات مستقیماً بر حقوق عمومی داخلی نیز اثرگذار بوده و از این جهت می‌توان آثار این تعهدات را برای شهروندان کشورهای متعهد، الزامی دانست.

ذیلاً به برخی تعهدات مهم الزام آور حقوقی اشاره شده که اهم آن معاهده پاریس می‌باشد.

راهکارهای رویارویی با تغییرات آب‌وهوایی به دودسته بزرگ تقسیم می‌شوند:

۱- کاهش پیش‌گیری اولیه که شامل اقداماتی برای ایجاد ثبات و یا کاهش تولید گازهای گلخانه‌ای است.

۲- سازگاری پیشگیری، ثانویه که شامل اقداماتی برای کاهش تأثیر تغییرات آب‌وهوایی بر بهداشت عمومی است.

کمیسیون ۲۰۱۵ لانس^۲ در مورد بهداشت و تغییرات آب‌وهوایی واکنش‌های لازم را در خصوص تأثیر این تغییرات برای اطمینان حاصل کردن از دسترسی پیدا کردن به بالاترین استانداردهای سلامت برای مردم سراسر جهان به رسمیت شناخت. از آنجا که تغییرات آب‌وهوایی تأثیر نامطلوبی بر حقوق بشر می‌گذارد، این حقوق باید در طراحی و پیاده‌سازی هر دو اقدام کاهش و سازگاری که در بالا گفته شد، در نظر گرفته شود. سازمان‌های بین‌المللی و دولت در سطح ملی، ایالت / استان و سطوح محلی باید اطمینان حاصل نمایند که در مراحل تدوین و اجرای اقدامات کاهش و سازگاری گفته شده، حقوق بشر را در نظر گرفته‌اند سازمان‌های بشردوستانه و غیردولتی باید دولت‌ها را نسبت به حفظ و ارتقای حقوق بشر پاسخگو نگه دارند.

در این میان زنان و کودکان نسبت به تغییرات آب‌وهوا آسیب‌پذیرترند. در مناطق فقیر جهان، اغلب زنان مسئولیت اولیه تهیه مواد غذایی اصلی و تهیه آب و سوخت برای اعضای فامیل را به عهده دارند. کمبود غذا و آب موجب سوءتغذیه کودکان و همین‌طور اختلال آموزش کودکان در مدارس می‌شود (استاونه‌گان، ۲۰۱۹: ۱۵۰).

1. Ruppel

2. Latest

کوشش‌ها برای استفاده از حقوق بین‌الملل محیط‌زیست حقوق منطقه‌ای و داخلی برای دستیابی به عدالت تغییرات آب‌وهوایی بسیار متنوع و گسترده است؛ برای مثال، در سطح داخلی تعداد فزاینده‌ای از کشورها طرح تجارت انتشار را در سیاست‌های داخلی آب‌وهوایی یکپارچه نموده تمهیدات منطقه‌ای برای مبارزه با تغییرات آب‌وهوا را تأسیس کردند.

۲-۱. تعهدات غیر الزام‌آور

چنانچه اشاره شد، موافقت‌نامه پاریس، به‌صورت کامل الزام‌آور نبوده و در برخی موارد، به‌صورت غیرالزام‌آور توصیه‌هایی می‌نماید. دیگر منافع حقوقی نیز از این وضعیت برخوردار بوده و به‌صورت کلی می‌توان قواعد غیرالزام‌آور در حقوق بین‌الملل را از نظر کمیت بیش از قواعد الزام‌آور دانست (مارتین، ۲۰۱۸: ۲۰۵). اگر کشوری به دلایل مختلف به حضور در مجامع بین‌المللی نیاز داشته و حاشیه پراکنی سیاسی را به زیان منافع خود ببیند، قواعد غیرالزام‌آور را می‌توان به نوع سیاسی بر آن دولت الزام‌آور نمود (موسکن، ۲۰۲۲: ۹۰). این مهم در پاسخ به این سؤال بوده که باتوجه به غیرالزام‌آور بودن برخی قواعد حقوق بین‌الملل، هدف از وضع آن چیست؟ به‌رحال برای تنظیم برخی مبانی، نیاز است که برخی قواعد غیرتعهدی (باتوجه به سهولت وضع آن نسبت به قواعد الزام‌آور) وضع نمود و بر مبنای آن سیاست‌های اجرایی را تنظیم کرد.

چنانچه اشاره شد، مقرراتی در موافقت‌نامه پاریس وجود دارد که طبق ضابطه مشخصه حقوقی فوق‌الذکر، نه به‌عنوان تعهدات و نه حتی به‌عنوان قاعده قابل توصیف‌اند. این طیف مقررات فاقد چارچوب هنجاری وجود داشته که میان طرف‌ها تفاهم ایجاد نموده و جزئیات مفصلی در خصوص سیاق عبارت ارائه داده‌اند. چند مورد از چنین مقرراتی در بخش انطباق با تغییرات اقلیمی وجود دارد.

در بند ۲ ماده ۷ طرف‌ها تصدیق می‌کنند که انطباق با تغییرات اقلیمی یک چالش جهانی است.

در بند ۴ ماده ۷ طرف‌ها تصدیق می‌کنند که نیاز جاری برای انطباق با تغییرات اقلیمی ضروری است.

در بند ۵ ماده ۷ طرف‌ها اذعان می‌کنند که اقدامات مربوط به انطباق با تغییرات اقلیمی بایستی یک رویکرد کشور محور را دنبال کنند.

در بند ۶ ماده ۷، طرف‌ها اهمیت حمایت از تلاش‌های مربوط به انطباق با تغییرات اقلیمی را مورد شناسایی قرار می‌دهند.

این مقررات به‌صورت کلی نسبت به طرف‌ها اعمال می‌شوند و خط‌مشی و مسیر اجرایی را چه در قالب الفاظ دستوری توصیه‌ای یا حتی به شیوه‌های ترغیب‌کننده تجویز نمی‌کند. این

مقررات چارچوب اطلاعاتی و اعلانی را ایجاد می‌کنند و اطمینان متقابل در خصوص ماهیت مسائل موردبررسی، شیوه‌های خاص رویارویی با آن‌ها و دسترسی به حمایت‌ها برای انجام چنین اقداماتی را به وجود می‌آورند در عمل به چنین مواردی این مقررات کارکرد اساسی دارند. این مقررات درک مشترک را ایجاد می‌کنند مبانی و اصول مفهومی مشترک را تأیید می‌کنند و همبستگی و انسجام را در رویارویی با مشکلات موردتوجه قرار می‌دهند درحالی‌که چنین مقرراتی معمولاً همسان مقررات اجرایی در یک معاهده نیستند؛ اما باتوجه به بسته پیشنهادی موافقت‌نامه پاریس لازم هستند و در حقیقت برای بسته پیشنهادی پاریس ضروری‌اند.

موافقت‌نامه پاریس معاهده‌ای است که در چارچوب کنوانسیون وین ۱۹۶۹ در خصوص حقوق معاهدات قرار می‌گیرد و حقوق بین‌الملل بر آن اعمال می‌گردد و اثر حقوقی دارد. اما می‌توانند متضمن آمیزه‌ای از مقررات «الزام‌آور» و «غیرالزام‌آور» باشند. بنابراین، ضرورتاً تمام مقررات پاریس ایجاد تعهد حقوقی نمی‌کند این موافقت‌نامه مستقل از کنوانسیون چارچوب نبوده و تابع کنوانسیون است و بر این اساس مقررات کنوانسیون راهنمای تفسیر موافقت‌نامه است و از نتایجی که مغایر با کنوانسیون باشد جلوگیری می‌کند. موافقت‌نامه مذکور به دنبال یافتن راه میانه بین پروتکل کیوتو که رویکردی بالا به پایین داشت و توافق کپنهاگ که رویکردی پایین به بالا داشت آمیزه‌ای از هر دو رویکرد را انتخاب می‌کند این موافقت‌نامه رویکرد پایین به بالا را به‌منظور ارتقای انعطاف‌پذیری در تعهدات و مشارکت، بیشتر با رویکرد بالا به پایین قواعد بین‌المللی به‌منظور افزایش بلندپروازی و پاسخگویی ادغام می‌کند.

ماحصل بحث اینکه مقررات غیرالزام‌آور می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری‌هایی باهدف الزام آور شدن آن‌ها باشد و این مهم در حقوق بین‌الملل مرسوم می‌باشد. لذا نمی‌توان از این قواعد غافل شد و در انتها ممکن است به قواعد الزام‌آوری بر دولت‌ها مبدل شده که تعهد حقوقی برای آن‌ها ایجاد می‌نماید.

۳-۱. مسائل حقوق بشری

معاهدات اصلی حقوق بشری یک حق مستقل برای داشتن محیط‌زیست سالم و پاک را به رسمیت نمی‌شناسند. بااین‌حال به‌طورکلی همه مستحضر هستند که وضعیت نامناسب محیط‌زیست می‌تواند بر برخورداری از بسیاری حقوق؛ ازجمله حق بر زندگی، سلامتی، آب و غذا اثرگذار باشد. برخی معاهدات حقوق بشری سازمان ملل، به‌روشنی این ارتباط را تعریف می‌کنند؛ برای مثال میثاق بین‌المللی حقوق فرهنگی اجتماعی و اقتصادی کشورها را به اتخاذ اقداماتی که ممکن است برای بهبود تمام جنبه‌های بهداشت صنعتی و محیط‌زیست لازم باشد به‌منظور درک کامل حق بر بهداشت سوق می‌دهد. کنوانسیون حقوق کودک کشورها را به در نظر گرفتن

خطرهای آلودگی محیط زیست» برای تضمین اجرای کامل حق بر سلامتی برای کودکان معطوف می کند.

به علاوه، اعلامیه استکهلم ۱۹۷۲ م حق اساسی برای آزادی، برابری و شرایط مناسب زندگی در محیطی که کیفیت آن یک زندگی با منزلت و مرفه را اجازه می دهد؛ به رسمیت شناخته است. علی رغم این که این بیانیه به ظاهر حق داشتن یک محیط زیست مناسب را به رسمیت شناخته است؛ اما فاقد نیروی الزام آور است. با این حال، همان طور که توسط دفتر کمیساریای عالی سازمان ملل برای حقوق بشر اشاره شده این اعلامیه منعکس کننده به رسمیت شناختن وابستگی و روابط متقابل حقوق بشر و محیط زیست است. کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل به نتایجی رسید که توسط کارشناسان مستقل حقوق بشر سازمان ملل و گزارش نقشه برداری ۲۰۱۳ حمایت می شود. آن ها به این نتیجه رسیدند که قوانین حقوق بشر شامل تعهدات مربوط به محیط زیست است که شامل هر دورویه تعهدات و تعهدات اساسی است. در نهایت، حق داشتن محیط زیست پاک نیز صراحتاً در قوانین اساسی داخلی کشورها و یا بسیاری از موافقت نامه های منطقه ای حقوق بشر و یا تفسیر آن ها گنجانده شده است (علیخانی، ۱۳۹۷: ۵۸).

تغییرات آب و هوایی در حال حاضر مانع از تحقق طیف وسیعی از حقوق بشر که از جانب جامعه بین المللی حمایت شده؛ از جمله حق بر آب، غذا، سلامتی و مالکیت، و حقوق مرتبط با، معاش، فرهنگ مهاجرت اسکان مجدد و امنیت شخصی در هنگام مخاصمات شده است. منابع الزام آور اصلی حقوق بشر همان طور که ذکر شد عبارت اند از: حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، که هر دو الهام گرفته از اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ هستند. همچنین، موافقت نامه های الزام آور منطقه ای حامی حقوق بشر در اروپا آمریکا و آفریقا وجود دارند. این اسناد بین المللی عمدتاً از آسیب های قدیمی به حقوق بشر سخن گفته اند؛ نه از آسیب های جدید و اضافی تغییرات آب و هوایی در آینده (محمدی، ۱۳۹۹: ۸۵). در راستای پرنمودن این خلأ دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل گزارشی را منتشر نمود که به تصویب دهمین اجلاس ویژه شورای حقوق بشر رسید. گزارش مزبور حامی رویکرد مبتنی بر حقوق بشر در مقابله با تغییرات آب و هوایی و راهبردهایی بود که اشخاص و گروه ها را به جای قربانیان؛ و منفعل، به عنوان عناصر فعال تغییر، توانمند سازد. اصل ۱۰ اعلامیه ريو ۱۹۹۲ بیان می کند مسائل مربوط به محیط زیست هنگامی به بهترین نحو حل و فصل می شوند که کلیه شهروندان در سطوح مناسب در آن مشارکت داشته باشند. در سطح ملی هر فرد باید به اطلاعات مربوط به محیط زیست که در اختیار مقامات عمومی است از جمله به اطلاعات مربوط به مواد و فعالیت های خطر آفرین موجود در جوامع خویش دسترسی داشته و امکان شرکت در فرایند تصمیم گیری را داشته باشد.

دولت‌ها از طریق اشاعه عام اطلاعات مربوط به محیط‌زیست، باید برای ترویج و افزایش آگاهی عمومی در این زمینه بکوشند. دسترسی مؤثر به مذاکرات اداری و قضایی؛ ازجمله تصمیمات اصلاحی گرفته‌شده باید تأمین گردد (امینی نیا، ۱۳۸۹: ۱۳۲). به‌علاوه، در این گزارش تأثیر تغییرات آب‌وهوایی بر روی کسانی که به علت فقر، جنسیت، سن، معلولیت و اقلیت بودن در شرایط آسیب‌پذیر زندگی می‌کنند، برجسته شده است. شورای حقوق بشر، در همان اجلاس قطعنامه‌ای در زمینه حقوق بشر و تغییرات آب‌وهوایی، با تأکید ویژه بر حق مسکن و استاندارد مناسب زندگی برای جمعیت‌های فقیر مورد تهدید، به تصویب رساند.

در مارس ۲۰۰۸ شورای حقوق بشر به‌اتفاق آراء قطعنامه ۲۳/۷ را در مورد حقوق بشر و تغییرات آب‌وهوا به تصویب رساند که بیان می‌دارد این تغییرات تهدیدی بدیهی و گسترده علیه مردم و جوامع در سراسر جهان و دارای پیامدهای همه‌جانبه بر حقوق بشر است. این شورا قطعنامه (۴/۱۰) دیگری را در مارس ۲۰۰۹ پذیرفت که خاطرنشان می‌سازد، تغییرات اقلیمی تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم بر حقوق بشر دارد و افراد و جوامع آسیب‌پذیر که بیشترین تأثیرپذیری را دارند معرفی می‌کند. پروتکل کیوتو در ۱۹۹۷ پذیرفته و در ۲۰۰۵ لازم‌الاجرا شد. این پروتکل الحاقی به کنوانسیون تغییر آب‌وهوا کاهش تولید آلاینده‌ها و محدودیت تعهدات کشورهای صنعتی را تحمیل می‌کند. در دسامبر ۲۰۱۰، اعضای کنوانسیون تغییر آب‌وهوا و پروتکل کیوتو، مجموعه‌ای از تصمیمات جمعی را با عنوان «موافقت‌نامه کانکون» به تصویب رساندند که شامل ارجاعات متعدد به حقوق بشر است (زمانی و آدمی، ۱۳۹۵: ۸۰).

۱-۳-۱. حقوق بشر نسل سوم

حقوق همبستگی متفاوت از آزادی‌های بنیادین حقوق بشری می‌باشد. اسناد بین‌المللی حقوق بشر با تأکید بر این که قلمرو مفاهیم و نسل‌های حقوق بشری به‌مثابه یک کل واحد می‌باشد که می‌باید مورد رعایت و احترام قرار بگیرد و اینکه اگر دولت‌ها تعهدات خود را متوقف کردند باید مسئله اقدام بین‌المللی مطرح شود در چنین شرایطی کل جامعه بین‌المللی باید جای دولتی را بگیرد که نتوانسته است به تعهدات خود عمل نمایند.

طبق بند ۲ ماده ۲ میثاق بین‌المللی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دولت باید بهترین تضمین‌کننده حقوق بشر باشد و بند آخر ماده ۱ اعلامیه اجلاس جهانی حقوق بشر ۱۹۹۳ نیز تأکید نموده است که نخستین وظیفه همه حکومت‌ها حفاظت و ارتقاء حقوق بشر و آزادی‌های اساسی است اما تفاوت مهم حقوق بشر سستی و نوین در این است که بر اساس حقوق بشر سستی، دولت‌ها حقوق بشر را از مسائل مربوط به قلمرو صلاحیت داخلی خود می‌دانند و به موضوعی که بایستی توسط حقوق بین‌الملل بدان رسیدگی شود و سازمان‌های فراملی اجازه

ندارند وضعیت رعایت حقوق بشر را در قلمرو ملی نظارت کرده و به ارزیابی ابعاد آن بپردازند. به عبارت دیگر، رفتار یک دولت با اتباع خودش نمی‌تواند در صلاحیت نظارت خارجی قرار گیرد و تحقق چنین امری در واقع چشم‌پوشی از اعمال حاکمیت ملی است (رجاعه^۱، ۲۰۲۱: ۷۴).

این تحولات در شرایط و اوضاع و احوال کوتی منجر به تولد و تکوین نسل جدیدی از حقوق بشر تحت عنوان «نسل سوم» شده که به آن حقوق همبستگی می‌گویند. این حقوق، نه جایگزین حقوق بشر موجود در جامعه جهانی می‌شود و نه به آن وابسته است، بلکه شناسایی این حقوق به منزله پاسخی است که جامعه بین‌المللی در برخورد اوضاع و احوال متحول و متغیر، به آن نیازمند است.

با افزایش تعداد کشورهای تازه استقلال یافته و رها شده از استعمار، در پیکره سازمان ملل متحد به تدریج مطالبات روزافزون این دسته از کشورها به منظور جبران عقب‌ماندگی‌های خویش و بهره‌مندی از تسهیلات بیشتری از کشورهای توسعه یافته غربی مشاهده می‌شود.

با این روند به نظر می‌رسد که در قلمرو مباحث حقوق بین‌الملل و روابط بین‌الملل با یک تحول مفهومی از تبعیض روبرو بوده که به تعبیر بهتر، تبعیض‌های جبران‌ساز یا مثبت را با یک سری شرایط خاص، عین عدالت و ضرورت جامعه جهانی امروز تلقی می‌کند. دویایه شعار انقلاب فرانسه که ناظر بر آزادی و برابری است در قوانین داخلی و کنوانسیون‌های بین‌المللی به صورت قواعد حقوقی گنجانده شده‌اند اما حقوق مربوط به عنصر سوم شعار این انقلاب یعنی برادری و تکالیف مربوط به آن، قالب و شکل حقوقی نیافته‌اند. البته در دهه گذشته خصوصاً در بیستین سالگرد تدوین اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه این انتقاد از سوی برخی متفکرین فلسفی حقوقی ابراز شد که در جهان کنونی، عدم تساوی در برخورداری از امکانات مادی، مفهوم مطلق از آزادی و برابری را برآورده ساخته و حتی می‌توان گفت این دو در مواردی با یکدیگر تداخل و تعارض پیدا می‌کند. علاوه بر آن در طی انقلاب کبیر فرانسه، مفهوم برابری به درستی مورد توجه نبوده، چراکه حقوق زنان نادیده گرفته شده و برابری تنها میان مردان مطرح بوده است. همین‌طور مدعی بودند که شعار برادری نباید مطرح شود از آنجاکه برادری، ریشه در حرکت‌های ایدئولوژیک دارد و این در حالی است که انقلاب فرانسه، انقلابی فاقد خصیصه ایدئولوژیک می‌باشد. در دو دهه اخیر، این سؤال مطرح گردید که آیا نباید حقوق بشری مبتنی بر برادری و همبستگی ضروری و آشکار انسان‌ها داشت. پاسخ، عموماً این بود که نیازهای عصر حاضر، توسعه حقوق مربوط به برادری را حال تحت عنوان بانام جدیدی که برای آن انتخاب شود، مثلاً حقوق همبستگی در پی خواهد داشت. به عنوان مبنایی‌ترین مقوله‌ای که تحولات حقوق بین‌الملل و

نظام بین‌المللی حقوق بشر به خود دیده است، می‌توان دگرگونی بنیادین مفهوم حاکمیت کشورها را به‌عنوان اصلی‌ترین عاملی که در صحنه جامعه بین‌المللی ایفای نقش می‌کند، بیان نمود. اگر در حقوق بین‌الملل کلاسیک مفهوم حاکمیت، اقتدار و صلاحیت بی‌چون‌وچرای قدرتمندان در اجرای اختیارات خود بود امروزه شاهد آن بود که حاکمیت، معنایی بسیار محدودتر از پیش را در برداشته که می‌توان قواعد حاکم بر حقوق بین‌المللی کیفری را نمونه‌ای از آن برشمرد. با تحولی که مفهوم حاکمیت بر خود می‌بیند، می‌توان الزام هر کشور را به رعایت از موازین و هنجارهای بنیادین حقوق بشر و تعهد وی به گسترش همیاری و همکاری بین‌المللی در قالب حقوق همبستگی مفروض داشت.

۲-۳-۱. حامیان حقوق بشر

حق به محیط‌زیست سالم به‌طور کلی مستقل از حقوق محیط‌زیست تلقی می‌شود. طرفداران حقوق بشر حتی به محیط‌زیست را به‌عنوان یک حتی مستقل حقوق بشری برای داشتن محیط‌زیست باکیفیت به رسمیت می‌شناسند. حتی به محیط‌زیست هم منعکس‌کننده ارزش‌های متعالی و پایه‌ای همانند حق به حیات، حتی سلامتی، حق به زندگی با استاندارد است و هم با پیش‌نیازهای تداوم حیات نسل کنونی و نسل‌های آتی همانند توسعه پایدار ارتباط تنگاتنگ و ارگانیک دارد (دلال و همکاران، ۲۰۱۸: ۸۴۷).

تعاریف گوناگونی از محیط‌زیست در متون داخلی و اسناد بین‌المللی وجود دارد، از جمله کمیسیون جهانی محیط‌زیست و توسعه بیان می‌کند که محیط‌زیست جایی است که در آن زندگی می‌شود. همچنین متن حقوقی مصوب شورای جامعه اقتصادی اروپا، در تاریخ ۲۷ ژوئن ۱۹۶۷ در تعریف محیط‌زیست می‌گوید: «محیط آزمودن شامل آب، هوا خاک و عوامل درونی و بیرونی مربوط به حیات هر موجود زنده می‌گردد».

حقوق محیط‌زیستی، به‌عنوان شاخه‌ای از حقوق بشری، نخستین بار در اعلامیه استکهلم در کنفرانس ملل متحد در مورد محیط‌زیست که از تاریخ ۵ تا ۱۶ ژوئن ۱۹۷۲ م تشکیل گردید مطرح شد و مورد تصویب قرار گرفت. در مقدمه بیانیه کنفرانس سازمان ملل متحد درباره محیط‌زیست در سال ۱۹۷۲ م در استکهلم تعریف دیگری خطاب به دولت‌ها ارائه می‌شود: انسان مخلوق و شکل‌دهنده محیط‌زیست خود است. محیطی که به او بقای فیزیکی، فرصت رشد معنوی (اخلاقی، اجتماعی و روحی) اعطاء می‌کنند و همچنین حقوق بین‌الملل محیط‌زیست را مجموعه قواعد حقوق بین‌المللی می‌داند که هدف آن حفاظت از محیط‌زیست و جلوگیری از آلودگی آن است (دام^۱، ۲۰۲۱: ۲۵).

حیات انسان‌ها و موجودات زنده ارتباط پیوسته و استواری با طبیعت و محیط‌زیست دارد و این امر نیز مسلم است که هر چه محیط‌زیست سالم‌تر باشد، میزان انتفاع بشر از آن به مراتب بیشتر خواهد بود. لذا به تدریج این طرز فکر شکل گرفت که حتی بر محیط‌زیست سالم یکی از حقوق اساسی و بنیادین انسان است، توجه جامعه جهانی زمانی به این قضیه معطوف گشت که بعد وسعت ویرانی‌ها در قبال عملکرد انسان‌ها دامن‌گیر طبیعت شده بود. وضع قواعد حقوقی در این راستا یکی از تلاش‌هایی بود که انتظار جامعه جهانی را تا حدودی برآورده ساخت و حق بر محیط‌زیست سالم در همین راستا در حقوق بشر به رسمیت شناخته شد. در آغاز دهه ۱۹۷۰ با تعریفی که از «حق بر محیط‌زیست سالم» وجود داشته است. این حتی به عنوان یک حق اساسی در مجموعه جدیدی از حقوق بشر تحت عنوان نسل سوم مورد توجه واقع شده است. بحث حقوق بشر و محیط‌زیست مباحث چالان قدیمی نیستند، اما ارتباط این دو در قالب حقوق همبستگی موضوع جوانی است. اهمیت حفظ محیط‌زیست بر کسی پوشیده نیست و به تبع آن ایجاد و تحول حقوق و تکالیف مربوط به آن از مسائل بسیار مهمی است که در روزگار ما کارشناسان و محققان داخلی و بین‌المللی را واداشته تا در جهت رشد و کمال آن به بحث، بررسی و اقدام بپردازند، امروزه موضوع محیط‌زیست بسیاری از مسائل را دربر می‌گیرد از جمله آب‌وهوا گرمای جهان، بالا آمدن سطح دریاهای، حفظ گونه‌های گیاهی و حیوانی، فرسایش لایه اوزون، آثار فعالیت‌های صنعتی ناشی از اعمال انسان، تخریب جنگل‌ها و بسیاری مسائل دیگر از این قبیل (دوهان، ۲۰۲۱: ۲۹۱).

برخلاف نسل‌های اول و دوم، نسل سوم حقوق بشر و به طور خاص، حق بر محیط‌زیست دارای ماهیتی دوجبه‌ای است. بدین ترتیب که حتی بر محیط‌زیست، هم بعد فردی دارد و هم بعد جمعی، بعد فردی حق بر محیط‌زیست، حق هر قربانی تخریب محیط‌زیست است که از تمامی فعالیت‌های مخرب محیط‌زیست جلوگیری کرده و خود نیز از آن خودداری کند حق جمعی نیزه نشانگر وظیفه دولت‌ها در مشارکت در همکاری‌های بین‌المللی و با کمک به این همکاری‌ها برای حل مسائل زیست‌محیطی در سطح جهان است. بعد جمعی حق بر محیط‌زیست، بیانگر این واقعیت مهم است که تمام دولت‌ها و دیگر بازیگران در عرصه بین‌المللی، باید منافع نوع بشر را به منافع فردی مقدم دارند به عبارت دیگر، در مقایسه با دو نسل قبلی حقوق بشر، خصوصیت حقوق همبستگی من جمله حق بر محیط‌زیست آن است که این حقوق در عین حال هم قابل اقامه و هم قابل مطالبه از دولت هستند، یعنی فردی که از یک مشکل زیست‌محیطی آسیب دیده باشد، بتواند ادعای خسارت کند و دولت باید با مستقیماً به جبران خسارت قربانی بپردازد و با راهکارهایی ارائه دهد که قربانی از طریق آن‌ها بتواند خسارت را از بخش خصوصی وصول کند (دومانی، ۲۰۲۱: ۴۰).

۱-۳-۲-۱. بعد اجرایی و پیگیری

نهاد مؤثر در این زمینه که تأسیسی غیر حقوق بشری در نظام ملل متحد نیز محسوب می‌شود، برنامه محیط‌زیست سازمان ملل می‌باشد که حاصل برآیند کنفرانس استکهلم بوده و ورود آن به نظام ملل متحد همراه با تحولات مهم منطقه‌ای و جهانی بوده است. این رکن به‌طور کلی وظیفه ارتقاء همکاری‌های بین‌المللی، رویه سازی، برگزاری کنفرانس‌ها، وضع قواعد و مقررات و گزارش‌گیری و به‌طور کلی، هدایت جریان محیط‌زیست ملل متحد را بر عهده دارد (فیروزی، ۱۴۰۰: ۶۸). سیستم عملی شاخصی را در جلب توجه بین‌المللی به مسائل محیط‌زیست را ایجاد داشته است و ظرفیت تأثیرگذاری این نهاد در ظرف چند سال پس از تأسیس بندری شناخته شد، که در اجلاس محیط‌زیست و توسعه ۱۹۸۹ م از اکوسوک و بوئپ مشترکا برای مشارکت دعوت به عمل آمد و تا طرح‌ها و زمینه‌های ارتقاء توسعه پایدار و محیط‌زیست سالم را هم‌زمان مورد ارائه دهند (ابراهیم جلود، ۱۴۰۰: ۹۵).

درست یک سال پس از حیات بین‌المللی بونپ، باتوجه به گرایش‌های اقتصادی مطروحه در ملل متحد مجمع عمومی، اقدام به تأسیس کمیسیون جهانی محیط‌زیست و توسعه نمود. این اقدام باعث شد در گزارش‌های یوئپ پس از ۱۹۸۷، میان توسعه و رعایت الزامات زیست‌محیطی (توسعه پایدار) تمرکز بیشتری شود و برای یونپ در سال‌های بعدی، زمینه ورود به این قلمرو نیز حاصل گردد (قنبری، ۱۳۹۹: ۴۷). بطوریکه در سال‌های بعدی یعنی از دهه نود شین توپ و دیگر نهادهای سازمان ملل مرتبط با توسعه و مانند همچون بانک جهانی و یونیدو، همکاری برای نظارت بر اجرای پروژه‌های جاری رخ داد. در بعد درون‌سازمانی به این نهاد به شورای اقتصادی و اجتماعی گزارش می‌دهد و پس از تأسیس نقش مهمی در پیشبرد مجموعه‌ای از فعالیت‌های مربوط محیط‌زیست در نظام ملل متحد داشته است بطوریکه به این نهاد در تدوین برخی از معاهدات شاخص مربوط به محیط‌زیست نیز، ایفای نقش نموده است که برای نمونه می‌توان به کنوانسیون وین در رابطه با لایه اوزون یا کنوانسیون تهران مربوط به دریای خزر اشاره نمود. اما مهم‌ترین نکته قابل اشاره در این بخش نگرش این نهاد به مسئله محیط‌زیست است که فارغ از نوگرایش عمده یعنی محیط‌زیست مبتنی بر حقوق بشر با ارزشمندی صرف محیط‌زیست، منجر به ارتقاء محیط‌زیست جهانی گردیده است.

۱-۳-۲-۲. بعد نظارتی

در عرصه جهانی مسئله محیط‌زیست پایدار به‌عنوان یک حق انسانی و در گروه‌های حقوق بشر و کمیسیون فرعی مبارزه با تبعیض مورد رسیدگی قرار گرفته است. از آنجا که نهاد مذکور به طیف گسترده‌ای از موضوعات مربوط به حقوق بشر می‌پردازد و این تأسیس است و در کنار

رسیدگی به زمینه‌های با ویژگی‌های اقتصادی و فناوریانه مرتبط با حقوق بشر در بحث‌های مربوط به جلوگیری از آسیب و فعالیت‌های آسیب را به محیط‌زیست نیز زود یافته‌اند، که تا حد قابل قبولی، در حفاظت از محیط‌زیست مؤثر است. در این راستا و به‌عنوان نمونه، در سال ۱۹۹۰ کمیسیون حقوق بشر گزارشگر ویژه‌ای درباره زباله‌های سمی و محیط‌زیست تعیین نمود، و یا در سال ۱۹۹۹، کمیسیون فرعی در گزارش خود به‌نگام بررسی وضعیت حقوق بشر در کشور کامبوج با توجه به ویژگی‌های فرهنگی و نحوه زندگی و وابستگی شدید مردمان آن سرزمین به محیط‌زیست آن کشور، به بررسی مسئله محیط‌زیست سالم پرداخت و در این زمینه توصیه‌های را بیان داشت. باید توجه داشت که صرف این روش، اهمیت بسزایی در اجرایی شدن مفهوم حق بر محیط‌زیست سالم به‌طور عملی گذارده است (اسلامی، ۱۳۹۷: ۴۸).

در کنار نظارت مطرح‌شده فوق، برخی معاهدات جهانی شمول حقوق بشر، ارتباط میان انسان و محیط زیسته را تأکید داشته و باتوجه به سازوکار اجرایی‌شان، رکنی برای نظارت بر اجرای معاهده تأسیس داشته که برای نظارت دقیق بر اجرای مفاد معاهده، نوعی آنان رسیدگی و فضای بیش بینی نموده‌اند (فضائی و همکاران، ۱۳۹۸: ۹۰). ازجمله این نهادها، می‌توان به کمیته بحر تبعیض نژادی و کمیته منع شکنجه و کمیته حقوق بشر سازمان ملل، کمیته حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، کمیته رفع تبعیض علیه زنان و کمیته حقوق اقلیت‌ها اشاره داشت، که در رسیدگی به گزارش‌های و بخشی از شکوائیه‌های فراتر، به دلیل قابل تفسیر بودن موضوعات مندرج در معاهده موسسه و تفاسیر صورت گرفته از محتوای آن و واحدی به مسائل زیست‌محیطی بشر نیزه ورود یافته‌اند که درمجموع در روند نظارتی و مؤثر واقع خواهند بود.

۴-۱. پیشنهاد تاسیس دیوان محیط‌زیست

باتوجه به اینکه عالی‌ترین مقامات قضائی در سطح بین‌الملل، دیوان می‌باشد و نتیجه عملکرد آنها نسبتاً قابل قبول است، پیشنهاد تاسیس دیوان محیط‌زیست ارائه گردیده است. این سوال مطرح است که یک دیوان بین‌المللی محیط‌زیست چطور می‌تواند اجبار و صلاحیت جهانی را توجیه کند؟ پاسخ آن بر دو پایه نظری ارتباطات علمی فوق‌العاده استوار شده است؛ اول حفاظت از محیط‌زیست باید به‌عنوان نگرانی مشترک بشریت در نظر گرفته شود؛ دوم، این مسئله در ماهیت آن ناشی از نگرانی مشترک بشریت به‌هنگارهای حفاظت محیط‌زیست به‌عنوان قاعده آمره است. به‌این‌ترتیب، یک تعهد عام‌الشمول در پذیرش و اجرا پدید آمد دیوان بین‌المللی محیط‌زیست نمی‌تواند دیوان اختصاصی باشد؛ بلکه می‌تواند دیوان دائمی با سطح بالایی از تخصص فنی باشد (جانسون^۱ و هوفمکال^۲، ۲۰۲۰: ۳۷).

دیوان بین‌المللی دادگستری تنها دادگاه بین‌المللی باصلاحیت جهانی و با ملاحظات زیست‌محیطی است. علی‌رغم تأسیس یک شعبه ویژه برای رسیدگی به مسائل محیط‌زیست در سال ۱۹۹۳ از سال ۱۹۴۵ تنها دوازده مورد به دیوان ارسال شده است. ازجمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان از کانال، کو رفو گابچیکو و ناگیماروس، آزمایش‌های هسته‌ای ولد بارسلونا تراکشن نام برد (ایوب^۲ و لوسیر^۳، ۲۰۲۰: ۴۵۱).

مهم‌ترین پیشرفتی که به‌وسیله حقوق بین‌الملل محیط‌زیست در دهه‌های اخیر به‌دست‌آمده ارتباط میان حفاظت بین‌المللی محیط‌زیست و نیاز به طبقه‌بندی نهادی جدید ایجاد یک دیوان بین‌المللی را که انحصاراً به موضوع محیط‌زیست بپردازد توجیه می‌کند.

سیستم حل اختلاف سازمان تجارت جهانی بسیار فعال و با توسعه حقوق بین‌الملل در ارتباط است. این سیستم به‌عنوان مدلی برای حل اختلاف بین‌المللی محیط‌زیست موردتوجه قرار گرفته است. بااین‌حال برای همه مشکلات مربوط به حوزه حقوق محیط‌زیست کاربرد ندارد. دادگاه بین‌المللی حقوق دریاها نیز ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند موردتوجه دیوان بین‌المللی محیط‌زیست قرار گیرد. بخش پنجم از کنوانسیون حقوق دریاهای سازمان ملل، سیستم جامع و فراگیری برای حل و فصل اختلافات مربوط به تفسیر کنوانسیون ایجاد کرده است. این سیستم از کشورهای عضو درخواست کرده برای حل اختلافات از روش ذکرشده در منشور سازمان ملل استفاده کنند و اگر نتوانستند به یک توافق دست یابند، باید به یک سیستم حل اختلاف گردن نهند و مطابق آن تصمیم عمل نمایند (جانسون و هوفمکال، ۲۰۲۰: ۴۲).

در دهه ۱۹۷۰ م تعداد انگشت‌شماری دادگاه تخصصی محیط‌زیست عمدتاً در اروپا وجود داشت. در سال ۲۰۰۹ زمانی که نخستین مطالعه جهانی در مورد دیوان‌ها و دادگاه‌های محیط‌زیستی انجام گرفت ۳۵۰ دادگاه می‌تواند به ثبت برسد. در حال حاضر، پس از گذشت تنها ۷ سال طبق گزارش سال (۲۰۱۶) بیش از ۱۲۰۰ دادگاه در حداقل ۴۴ کشور، در سطوح ملی یا ایالتی استانی؛ ازجمله واحدهای محلی (منطقه‌ای)/ شهری که

بخشی از سیستم دیوان محیط‌زیست ملی یا ایالتی استانی هستند ایجاد شده‌اند.

دادگاه‌ها و قانون‌گذاران، چندملیتی همچون اتحادیه اروپا و دیوان دادگستری اتحادیه اروپا بر اجرای قوانین محیط‌زیستی و دسترسی به عدالت زیست‌محیطی در کشورهای عضو تأثیر دارند اقدامات اجرایی اتحادیه اروپا و دیوان دادگستری اتحادیه اروپا به‌ویژه باتوجه به کاربرد اصول کنوانسیون آرهای دسترسی به عدالت در سوئد انگلستان و ایرلند نسبت به سایر کشورهای

اتحادیه اروپا پیشرفت بیشتری داشته است.

اقدامات الزام‌آور قضایی در حوزه معاهدات محیط‌زیستی نسبت به سایر حوزه‌های حقوق بین‌الملل همچون حفاظت از سرمایه‌گذاری کمتر معمول است. با این حال، شمار اختلافات مطرح‌شده در دادگاه‌های بین‌المللی در زمینه محیط‌زیست؛ چه از نظر قوانین داخلی، چه معاهدات محیط‌زیستی و یا معاهدات اقتصادی رو به افزایش است. تعیین مصادیق اختلافات محیط‌زیستی با چالش‌های متعددی روبه‌روست. نخستین مورد اینکه تعریف مشخصی از اختلافات محیط‌زیستی وجود ندارد؛ دوم اینکه غیرمعمول است که در یک اختلاف حقیقی یا حقوقی به‌طور انحصاری به محیط‌زیست پرداخت. سوم حقوق بین‌الملل محیط‌زیست یک سیستم جامع و مستقل نیست و زبان معاهدات آن اغلب به‌جای قانونی معنادار مبهم است

دو تعهد بین‌المللی بسیار مهم در سال ۲۰۱۵ که موجب اختلافات زیست‌محیطی می‌شود، نیاز به اختصاص نوعی تخصص دیوان‌ها و دادگاه‌های محیط‌زیستی را فراهم می‌کند: دستور کار ۲۰۳۰ سازمان ملل متحد برای توسعه پایدار و موافقت‌نامه تغییرات آب‌وهوایی پاریس ۲۰۱۶ برخی از مسائل تغییرات آب‌وهوا و اهداف توسعه پایدار ۲۰۳۰ راه خود را در دادگاه‌ها از جمله دیوان‌ها و دادگاه‌های محیط‌زیستی پیدا کردند، و نیاز به بررسی تخصصی این مسائل برای تشویق به ایجاد و بهبود این دادگاه‌ها انتظار می‌رود تغییرات آب‌وهوایی حتی پیش از توافق‌نامه ۲۰۱۶ پاریس، موجب دعاوی و تصمیمات قضایی بسیاری بوده است (ایوب و لوسیر، ۲۰۲۰: ۴۵۲).

وینسون اندرسون، قاضی دیوان دادگستری کارائیب خاطر نشان می‌کند بدون هماهنگی و یکپارچگی محیط‌زیستی هرگونه اشاره به حقوق بشر تا حدود زیادی توهم است. هیچ دادگاه بین‌المللی که یک شعبه اختصاصی برای محیط‌زیست با قضات حرفه‌ای در حوزه علوم محیط‌زیست داشته باشد که به‌وسیله مشاوران علمی مستقل پشتیبانی شوند وجود ندارد دادگاه‌های بین‌المللی به شفاف‌سازی معانی و اثر هنجارهای معاهده، برای شناسایی وجود هنجارهای عرفی کاربرد عمومی و ایجاد نقش مرکزی بیشتر برای ملاحظات زیست محیطی در نظام حقوقی بین‌المللی اقدام کردند.

نخستین ویژگی اصلی حوزه محیط‌زیست این است که دیوان و دادگاه‌های بین‌المللی با یک ویژگی و نه منحصر به فرد مواجه هستند: توسعه حقوق بین‌الملل محیط‌زیست که گاهی مواقع در معاهدات بین‌المللی شامل میزان بالایی از سازگاری است. به بیان دیگر نهاد قانون‌گذار قضاوت بین‌المللی را با مجموعه‌ای از قوانین و اصول که می‌تواند تا حدودی هم مبهم باشند ارائه کردند به اصطلاح برای تفسیر قواعد مبهم، یک دیوان بین‌المللی زمانی که درخواست می‌گردد قانون در موارد پرونده‌های ویژه اعمال شود، با یک مشکل واقعی مواجه می‌شود.

دومین ویژگی مسائل محیط‌زیستی این است که همواره در صدر دعاوی علمی هستند. یک دادگاه اغلب برای رسیدگی به دو دیدگاه کاملاً متفاوت تشکیل می‌شود: بخش عظیمی مربوط به استدلال‌های علمی است هزاران صفحه در قضیه گابچیکو و ناگیموروس که ممکن است به نحوی به همان اندازه قانع‌کننده ارائه شود. برخلاف بسیاری از سیستم‌های ملی که برای ارزیابی‌های علمی یا محیط‌زیستی برای پیوستن به پانل‌ها ارائه می‌کند و همکاری برای رمزگشایی اطلاعات فنی زمانی که قاضی بین‌المللی برای صلاحیت ادعای علمی مرتبط در موقعیت تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد، وضعیت دشواری است. این مشکل منحصر به محیط‌زیست نیست؛ اما نیازمند رویکرد تخصصی است (جانسون و هوفمکال، ۲۰۲۰: ۴۵).

سومین ویژگی متمایز حقوق محیط‌زیست یک ویژگی قانونی و نه یک واقعیت این است که دعاوی محیط‌زیست تاکنون به‌ندرت جدا از سایر مباحثات حقوقی بین‌المللی مطرح شده است. به بیان دیگر، مباحث حقوق محیط‌زیست، تقریباً همیشه شامل مباحثی در مورد سایر حوزه‌های حقوقی است. این حوزه‌ها شامل توافقات تجاری در حوزه سازمان تجارت جهانی هنجارهای حقوق بشر پیش از دادگاه‌های حقوق بشر، مسائل مربوط به حقوق بین‌الملل عمومی همچون روابط میان معاهده و عرف، یا حقوق محیط‌زیست و حقوق مسئولیت دولت‌هاست این ترکیب قویاً اظهار می‌دارد که یک دادگاه بین‌المللی متشکل از متخصصان حقوق بین‌الملل محیط‌زیست ممکن است در جذب پرونده‌ها به‌خوبی عمل نکنند. بنابراین آنچه مورد نیاز است، قضاتی با ترکیب تخصصی و عمومی هستند. این موضوع توضیح می‌دهد که چرا تاکنون پرونده‌ای در شعبه محیط‌زیست دیوان بین‌المللی دادگستری ارائه نشده است (ایوب و لوسیر، ۲۰۲۰: ۴۶۰).

چهارمین ویژگی متمایز مربوط به مسائل مطرح شده قبل از سازمان‌های جهانی نسبت به نهادهای منطقه‌ای این است که جامعه بین‌المللی هنوز درک نکرده است که اهداف زیست‌محیطی در سلسله‌مراتب سیاسی و حقوقی وجود دارد. تفاوت‌های قابل فهم میان کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه برای تعیین اولویت‌ها وجود دارد، و به نظر می‌رسد آن تفاوت‌ها به تعیین معیارها هم تعمیم داده می‌شوند.

عامل پنجم قابل ذکر عبارت است از کشورهایی که در مورد ارجاع منازعات محیط‌زیستی بین‌المللی به قضاوت بین‌المللی دچار تردید هستند تا آنجا که دولت‌ها خواستار مکانیسم قضاوت بین‌المللی هستند به نظر نمی‌رسد آن‌ها خواهان رویه‌های متضاد و متناقض موضوع‌های محیط‌زیستی باشند.

چه چیزی محیط‌زیست جهانی را ایجاد میکند؟ محققین در این زمینه چهار موقعیت شناسایی کرده‌اند: (ستاد حقوق بشر).

استفاده نادرست از منابع مشترک، آلودگی فرامرزی فعالیت‌هایی که مناطق وسیعی از

کشورهای متعدد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، موارد منطقه‌ای که مسائل زیادی را دربرمی‌گیرد به علت اینکه همه آن‌ها باهم در کشورهای متعدد اتفاق می‌افتند یا به این علت که منافع عمومی در رسیدگی به آن‌هاست. یک سیستم حل اختلاف مؤثر باید ماهیت بسیاری از حقوق را برای حفظ هدف در نظر بگیرد. در حوزه حفاظت از محیط‌زیست بین‌الملل دو نوع موقعیت متداول وجود دارد: نخستین مورد، آسیب‌های فرامرزی است؛ همچون مواردی که اختلافات مشخص شده بین دو دولت توسط دیوان بین‌المللی دادگستری رسیدگی می‌شود. دوم نقض تعهدات عام الشمول زیست‌محیطی به عنوان آسیب‌های انتشار یافته در نتیجه تغییرات آب‌وهوایی است که باعث خساراتی می‌شوند؛ هرچند ممکن است خسارات آنی برای کشور یا اشخاص غیردولتی در نداشته باشد.

پی طرح دعوی قضایی در خصوص تغییرات آب‌وهوایی به دلیل طیف گسترده منتشرکنندگان گازهای گلخانه‌ای و رویه در بیشتر نظام‌های حقوقی، امری دشوار است. با این‌همه کوشش‌هایی صورت پذیرفته است. فایده این نوع رویکرد، بیشتر در جلب توجه به مسئله است تا کشاندن پای منتشرکننده گازهای گلخانه‌ای به دادگاه. شاید پرونده‌های مطروحه نزد کمیسیون حقوق بشر از شانس موفقیت بیشتری برخوردار باشند؛ زیرا ارتباط میان تغییرات آب‌وهوایی و حقوق بشر مورد تصدیق قرار گرفته است. در سال ۲۰۰۷ اعلامیه موسوم به ماله (۴) در مورد ابعاد انسانی تغییرات آب‌وهوایی بود. در این موافقت‌نامه صراحتاً تأکید شده است که تغییرات آب‌وهوایی تبعات مشخص و مستقیمی برای بهره‌مندی کامل از حقوق بشر در پی دارد. متعاقباً، و در پی فشار مالديو و سایر دولت‌ها، شورای حقوق بشر سازمان ملل مبادرت به تصویب قطعنامه ۲۳/۷ با عنوان حقوق بشر و تغییرات اقلیمی نمود که در آن از دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر درخواست شده است مطالعاتی پیرامون ارتباط بین تغییرات اقلیمی و حقوق بشر انجام دهد؛ با این حال، موانع شکلی و ماهوی پابرجاست (اسلامی، ۱۳۹۷: ۶۰).

نتیجه گیری

با عنایت به مباحث مطرح شده، با نظارت دائمی سؤالات و فرضیات پژوهش، یافته‌های ذیل حاصل شده‌اند.

۱- مهم‌ترین اقدام در جهت مقابله با تغییرات اقلیمی، حفاظت از محیط‌زیست و تعدیل انتشار گازهای مضر می‌باشد.

۲- معمولاً به سبب تعارض منافع، اقدامات در حیطه مقابله با گرمایش زمین بی‌نتیجه می‌ماند.

۳- مهم‌ترین اقدام اقتصادی دولت در راستای مقابله با تغییرات اقلیمی، حمایت از کسب‌وکارهای مرتبط است، به نحوی که برای آن‌ها محدودیتی ایجاد نشود.

۴- حمایت از انرژی‌های تجدیدپذیر به نحوی که سرمایه‌گذاری در آن توجیه اقتصادی پیدا کند، می‌تواند مهم‌ترین اقدام دولت در جهت مقابله با گرمایش زمین، ضمن حمایت از اشتغال این حوزه باشد.

۵- مجازات مخربین محیط‌زیست چندان بازدارنده نبوده و نیاز به بازبینی به نحوی داشته که آمار جرائم این حوزه کاهش یابد.

۶- قوه قضائیه می‌بایست از اختیارات خود جهت برخورد با مخربین محیط‌زیست باقوت بیشتر بهره برد.

۷- ایجاد محدودیت برای مشاغل، ساده‌ترین راه‌حل دولت برای مقابله با تغییرات اقلیمی است. اما می‌توان با حمایت صورت گرفته از بخشی دیگر، اثرات اقتصادی منفی این اقدام را جبران نمود.

۸- واگذاری‌های صنعت برق توسط سازوکار «بی.اوتی» می‌تواند گام مهمی در جهت کاهش گازهای گلخانه‌ای در این صنایع باشد.

۹- حمایت از زراعت چوب به نحوی که توجیه اقتصادی مناسبی داشته باشد، اقدام مقتضی دولت در جهت مقابله با تغییرات اقلیمی ارزیابی می‌شود.

۱۰- آبخیزداری می‌تواند یک روش مقابله‌ای اقتصادی در مسیر تغییرات اقلیمی باشد که می‌بایست با وضع قانون مربوطه دولت را به اجرای طرح‌های این حوزه واداشت.

۱۱- باتوجه به اینکه آثار منفی تغییرات اقلیمی می‌تواند موجب آوارگی ساکنان مناطق مختلف گردد؛ می‌بایست برای این مهم صندوقی تعبیه نمود.

۱۲- باتوجه به اینکه حق بر برداشتن محیط‌زیست از مصادیق حقوق بشر نسل سوم می‌باشد، نیاز است که سازمان‌های حقوق بشری نسبت به حمایت از دولت‌ها در مسیر مقابله با گرمایش زمین اقدامات مقتضی را انجام دهند.

۱۳- تأسیس دیوان محیط‌زیست می‌تواند گامی مهم در جهت حمایت از این حق بشری در سطح بین‌الملل باشد.

۱۴- در بخش کشاورزی و دام‌پروری، می‌بایست با اصلاح اقتصادی الگو، مانع از انتشار بیشتر گازهای مضر شد.

۱۵- حمایت از شرکت‌های دانش‌بنیان در حوزه حفاظت از محیط‌زیست می‌تواند ضمن عدم محدودیت برای مشاغل، به کاهش گرمایش زمین کمک نماید.

فهرست منابع

۱. ابراهیم جلود، خلیل (۱۴۰۰) چالش های مقررات حفاظت از محیط زیست در جمهوری عراق، کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.
۲. امی، احمد (۱۳۹۹) کارایی اقتصادی حقوق طب انتقال خون. حقوق پزشکی ۱۴ (۵۲) ۱۹۱-۲۰۸.
۳. امینی، اعظم؛ میان آبادی، حجت؛ دریادل، احسان (۱۳۹۸) ماهیت و موضوعات حقوقی کلیدی موافقت نامه پاریس در خصوص تغییرات اقلیمی، فصلنامه پژوهشات حقوقی ۲۲ (۸۶) ۲۹۱-۳۳۶.
۴. پورهاشمی، سیدعباس؛ سبحانی نیا، مجتبی؛ حسینی آزاد، سیدعلی (۱۴۰۰) تحلیل ماهیت تعهدات دولت ها در توافقنامه پاریس ۲۰۱۵ درباره تغییرات اقلیمی، فصلنامه علوم و تکنولوژی محیط زیست ۲۳ (۱۱) ۸۵-۹۸.
۵. توسلی، محمداسماعیل (۱۴۰۰) تحلیل ماهیت پول، اقتصاد اسلامی، ۴۸ (۱) ۱۰۷-۱۳۰.
۶. حاج زاده، هادی (۱۳۹۹) تحلیلی بر الزامات حقوقی مقابله با تغییرات اقلیمی از منظر معاهدات بین المللی و قوانین داخلی، پژوهش های تغییرات آب و هوایی ۱ (۲) ۵۵-۷۸.
۷. رفیعی، حورا (۱۳۹۷) ارزیابی اقتصادی استفاده از انرژی خورشیدی در مقایسه با نیروگاه دیزلی، تهران، سنجش و دانش، ج ۱، چ ۱.
۸. زندی، مجید؛ امیرحسینی، مریم (۱۴۰۰) انرژی خورشیدی، انرژی پاک آینده، تهران، نشر سانا، ج ۱، چ ۳.
۹. شیروی، عبدالحسین (۱۴۰۰) حقوق اقتصادی، تهران، انتشارات سمت، ج ۱، چ ۱.
۱۰. فدائی دولت، فریدون؛ آقایی، سید داود (۱۳۹۹) بررسی مسئولیت حمایت جمهوری اسلامی ایران در جریان بحران سوریه، مجله حقوق بشر اسلامی ۴۳ (۱) ۲۵-۵۳.
۱۱. فیروزی، مهدی (۱۴۰۰) حق بر صلح در نظام بین المللی حقوق بشر و آموزه های اسلامی، دکتری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۲. کرمی، سمیه (ترجمه شده) (۱۴۰۰) تغییرات اقلیمی، تهران، انتشارات راه پرداخت، ج ۱، چ ۲.
۱۳. محمودی، محمدباقر؛ مرادی، مریم؛ میرعباسی، سیدباقر (۱۴۰۱) عواقب انسانی تغییرات اقلیمی با تاکید بر ملاحظات حقوق بشری و کنوانسیون ۲۰۱۵ پاریس، ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران ۵ (۷) ۱۰۴۲-۱۰۵۹.

1. Aghaie, K. S. (2021). Islamic-Iranian nationalism and its implications for the study of political Islam and religious nationalism. In Rethinking Iranian

- Nationalism and Modernity (pp. 181-204). University of Texas Press.
2. Alsahafi, M. (2021). Language proficiency and usage among second-and third-generation Rohingya refugees in Mecca. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 42(1), 37-51.
3. Amini, A., Abedi, M., Nesari, E., Daryadel, E., Kolahi, M., Mianabadi, H., & Fisher, J. (2023). THE PARIS AGREEMENT'S APPROACH TOWARD CLIMATE CHANGE LOSS AND DAMAGE. *World Affairs*, 00438200221147936.
4. Avellaneda Hernández, S. L., & Pardo Morcote, S. M. (2020). Educating for peace: a study from the rural educational institutions of the Sarna Páramo in Boyacá, Colombia.
5. Balazs, C., Goddard, J. J., Chang, C., Zeise, L., & Faust, J. (2021). Monitoring the human right to water in California: development and implementation of a framework and data tool. *Water Policy*, 23(5), 1189-1210.
6. Clayton, S. (2020). Climate anxiety: Psychological responses to climate change. *Journal of anxiety disorders*, 74, 102263.
7. Cofone, I., & Turriago Betancourt, C. (2020). The Right to be Forgotten in Peace Processes. *The Right to be Forgotten: A Canadian and Comparative Perspective* (Routledge: London, 2020), 76-102.
8. Dam-de Jong, D. (2021). Sovereignty as Responsibility: Exercising Permanent Sovereignty over Natural Resources in the Interest of Current and Future Generations. In *Furthering the Frontiers of International Law: Sovereignty, Human Rights, Sustainable Development* (pp. 21-36). Brill Nijhoff.
9. Donnelly, J., & Whelan, D. J. (2020). *International human rights*. Routledge.
10. Dovhan, B. (2021). The fourth generation of human rights: general theoretical aspect. *Topical Issues of Humanities, Technical and Natural Sciences*, 289-293.
11. DUMANLI, Ö. (2021). The Relationship Between the Police and Third Generation Turkish Immigrants in Germany. *Turkish Journal of Diaspora Studies*, 1(2), 37-55.
12. Fan, X., & Chai, Q. (2023). Guidance of National Determined Contributions in the Rulebook of the Paris Agreement and Its Implications for China. In *Annual Report on Actions to Address Climate Change (2019) Climate Risk Prevention* (pp. 67-78). Singapore: Springer Nature Singapore.
13. Hoegh-Guldberg, O., Jacob, D., Taylor, M., Guillén Bolaños, T., Bindi, M., Brown, S., ... & Zhou, G. (2019). The human imperative of stabilizing global climate change at 1.5 C. *Science*, 365(6459), eaaw6974.
14. Hurri, K. (2023). Climate Leadership Through Storylines: A Comparison of Developed and Emerging Countries in the Post-Paris Era. *Global Society*, 1-22.

15. Jernnäs, M. (2023). Governing through the nationally determined contribution (NDC): five functions to steer states' climate conduct. *Environmental Politics*, 1-22.
16. Lim, S., & Prakash, A. (2023). Does carbon pricing spur climate innovation? A panel study, 1986–2019. *Journal of Cleaner Production*, 395, 136459.
17. Morfeldt, J., Larsson, J., Andersson, D., Johansson, D., Rootzén, J., Hult, C., & Karlsson, I. (2023). Consequences of adopting national consumption-based climate targets alongside the territorial commitments under the Paris Agreement.
18. Pörtner, H. O., Roberts, D. C., Adams, H., Adler, C., Aldunce, P., Ali, E., ... & Ibrahim, Z. Z. (2022). *Climate change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability* (p. 3056). Geneva, Switzerland:: IPCC.
19. Rolnick, D., Donti, P. L., Kaack, L. H., Kochanski, K., Lacoste, A., Sankaran, K., ... & Bengio, Y. (2022). Tackling climate change with machine learning. *ACM Computing Surveys (CSUR)*, 55(2), 1-96.
20. Tilley, S. David. "Recent Advances and Emerging Trends in Photo-Electrochemical Solar Energy Conversion." *Advanced Energy Materials* 9, no. 2 (2019): 1802877.
21. Zhang, Peng, and Xiong Wen Lou. "Design of Heterostructured Hollow Photocatalysts for Solar-to-Chemical Energy Conversion." *Advanced Materials* 31, no. 29 (2019): 1900281.

بررسی مفهوم عشق در آثار تولستوی (با نگاه به رمان‌های سعادت زناشویی، آناکارنینا، سونات کرویستر، پدر سرگنی)

زهره نعمتی^۱

ارسطو میرانی^۲

مصطفی خسروی^۳

چکیده

عشق و خانواده به عنوان پایه و اساس روابط انسانی، نشان دهنده ارزش‌های اخلاقی لازم برای جامعه است. در نیمه دوم قرن نوزدهم، انحطاط خانواده در روسیه در حال ظهور بود؛ بنابراین بسیاری از متفکران روسی سعی کردند مقولات مهمی مانند عشق، اخلاق و خانواده را تحلیل کنند. یکی از برجسته‌ترین نویسندگان و متفکران روسی این دوره «لئو تولستوی» (۱۸۲۸-۱۹۱۰) که به مقوله عشق و خانواده پرداخته است. او در دهه ۱۸۸۰ بحران مذهبی را تجربه کرد که دیدگاه نویسنده رانست به عشق در چارچوب آموزه‌های مسیحی، تغییر داد. این مقاله به بررسی مفهوم عشق و اخلاق جنسی تولستوی قبل و بعد از بحران با استناد منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی بررسی می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد درک تولستوی در مورد عشق و خانواده، بازتابی از فرضیه‌های مسیحی است: عشق به خدا، عشق به همسایه و عشق جنسی، که باید به خانواده تبدیل شود. تولستوی مشکل «عشق و خانواده» را در «سعادت زناشویی» نشان می‌دهد که چگونه عشق بر پایه اخلاق به یک خانواده تبدیل و سپس تحت تأثیر جامعه نابود می‌شود. او با انتقاد از ساختار سیاسی - اجتماعی روسیه معاصر، بر پیشرفت اخلاق و مذهب تأکید کرد و با عشق جسمانی بین زن و مرد مخالف است زیرا هیچ وجه اشتراکی با فرمان مسیح در انجیل «عشق به همسایه» ندارد. تولستوی پیشنهاد می‌کند که عشق جسمانی را باید از بین برد و طبق دستورات انجیل به زندگی روی آورد.

واژگان کلیدی

لئو تولستوی، عشق، مسیحیت، اخلاق زناشویی، کلیسا.

۱. دانشجوی دکتری، گروه الهیات و معارف اسلامی، گرایش ادیان و عرفان تطبیقی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: nemati_zohreh@yahoo.com

۲. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، گرایش ادیان و عرفان تطبیقی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arastoomirani@gmail.com

۳. استادیار، گروه جامعه شناسی، واحد کردکوی، دانشگاه پیام نور، ایران.

Email: zm.khosravi89@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۲/۱

طرح مسأله

ادبیات روسیه قرن نوزدهم، عموماً دوره‌ای شکل دهنده در تاریخ ادبیات این کشور تلقی می‌شود که با توانایی بالایی در به تصویر کشیدن دقیق احساسات انسانی، از طریق شخصیت‌های داستانی همراه است. در میان نویسندگان بزرگ این دوره، «تولستوی»^۱ شخصیتی بزرگ در سطح ادبیات جهان، از این امر مستثنی نبوده و انواع عشق تقریباً در تمام آثار او دیده می‌شود؛ به طوری که عشق نیروی محرکه اصلی زندگی تمامی قهرمانان رمان‌های اومی باشد. (میرگورودسکی^۲ ۲۰۱۴: ۱۵۱) تولستوی در اواخر عمر به مسیحیت گروید. و در دهه ۱۹۵۰ به تدریج خود را به عنوان یک رمان‌نویس معتبر معرفی کرد. دواثر معروف او، جنگ و صلح و آنکارینا^۳، بین سال‌های ۱۸۶۳ و ۱۸۶۹ نوشته شده است؛ اما در سال ۱۸۶۹، زندگی تولستوی شروع به تغییر کرد. (کریستویانوپولوس^۴ ۲۰۰۹: ۴) این تغییر بعدها در شخصیت کنستانتین لوین^۵ در آنکارینا، برای خوشبختی در ازدواج، کار و ایمان در رمان آنکارینا تجسم یافت. برخلاف خود آن، که به طور پرشورو غم‌انگیزی به عشق زمینی به عنوان منبع یا همه خوشبختی وابسته می‌شود، لوین^۶ از ازدواج سعادتمندانه خود با کیتی^۷ می‌آموزد که حتی بهترین عشق‌ها یا عشق‌های زمینی نیز در مواجهه با مرگ محدود و رضایت‌بخش نیستند. (لی^۸ ۲۰۰۶: ۲۱۶) با توجه به اینکه پژوهشی در این زمینه انجام نشده است، ضرورت هرچه بیشتر انجام پژوهش حاضر آشکار می‌شود. مطالعات صورت گرفته محقق، در آثار پژوهشی مرتبط با مفهوم عشق در آثار تولستوی نشان داد که فقط پژوهش‌هایی بصورت کلی در این زمینه صورت گرفته است. نک: (فارسیان و درپا، ۱۳۹۲)؛ (حبیبی، ۱۳۸۲)؛ (نصراصفهانی، ۱۳۸۷)؛ (گیلانی، ۱۳۷۹)؛ (یحیی‌پور، ۱۳۷۹). آثار تولستوی بینش و تصویری کلیدی از هنجارهای اجتماعی و اخلاقی زمان خود ارائه می‌دهد. پژوهش حاضر باروش توصیفی - تحلیلی و باتکیه به مطالعات کتابخانه‌ای باهدف شناخت تولستوی و نیز بررسی عشق قبل و بعد از تحول، در سعادتناشویی، آنکارینا، سونات کرویتسر و پدرسرگئی انجام شده است. نحوه تحلیل‌ها به این صورت است که ابتدا به بررسی آموزه‌های تولستوی درباره عشق و تحلیل «معنای عشق»، همراه با جستجوی معنای ایمان و معنای زندگی پرداخته و دیدگاه نویسنده را

1. Leo Nikolayevich Tolstoy
2. Mirgorodsky
3. Anna Karenina
4. Christoyannopoulos
5. Konstantin Levin
6. Levin
7. Katie
8. Lee

تبیین نماید. این مقاله نخستین پژوهشی است که باتاکید بر آثار «سعادت زناشویی، آناکارینا، سونات کرویوتسرو و پدر سرگئی» صورت گرفته است و نوآوری تحقیق پیش رو نسبت به سایر آثار موجود از این جهت است که بطور خاص به بررسی انواع عشق و اخلاق مسیحی، در «سعادت زناشویی، آناکارینا، سونات کرویوتسرو و پدر سرگئی» را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می دهد و درصدد پاسخ به سوالات زیر است: مفهوم عشق و اخلاق در درک و آثار تولستوی چیست؟ جوهره آموزه های اخلاقی تولستوی چیست؟ موضع تولستوی و کلیسا در مورد عشق و روابط جنسی چیست؟

قانون عشق

در سنت پدری^۱ «عشق» و «شریعت» اغلب باهم ترکیب می شوند (یعقوب ۱۱:۴) شریعت مسیح، محبت است و این کلمات بیان می کند که تمام مشروعیت مسیح در کتاب مقدس در فرمان عشق، نهاده شده است. در آن شریعت به عشق و عشق به بالاترین قانون در زندگی تبدیل شد. تولستوی از ترکیب عشق و قانون نتیجه می گیرد: اگر شخصی به جای دوست داشتن مردم، بدی کند، به همان اندازه عجیب و غیرطبیعی رفتار می کند که گویی پرنده شروع به شناو ماهی شروع به پرواز کند. بنابراین؛ قانون عشق در معنای اول، قانونی جهان شناختی و انسان شناختی است. اگر این درک از قانون عشق را با دیدگاه الهیات مسیحی مرتبط کنیم، می بینیم که تولستوی در اینجا حالت اولیه روح انسان را «پیش از گناه» توصیف می کند. (ملشکو ۲۰۱۷: ۶) با این حال، تولستوی بیشترین تأکید را دارد که «قانون عشق» را در معنای اخلاقی و اجتماعی آن اثبات نماید. در اواخر دهه ۱۸۷۰، در اوج شهرت جهانی و رفاه همه جانبه، تولستوی یک بحران معنوی را تجربه کرد که به طور اساسی شیوه زندگی و ارزش های بیرونی او را تغییر داد. تولستوی در مفهوم عدم مقاومت در برابر شر با خشونت به عنوان کافی ترین بیان فرمان عشق، معنای زندگی را یافت که او را با واقعیت سستی آن آشتی داد و به او قدرت ادامه زندگی داد. متفکر نه تنها اخلاق پرهیز از خشونت را مورد بحث قرار داد، بلکه عملاً آن را در تجربه زندگی خود پرورش داد. (گوسینوف ۲۰۱۵: ۵) قانون در اینجا به عنوان اجرای دقیق فرمان عشق درک می شود. به گفته تولستوی، آموزه های دینی و اخلاقی پیشین در مورد عشق، ضمن تشخیص سودمندی آن برای زندگی بشر، در عین حال امکان چنین شرایطی را فراهم می آورد که در آن آموزه ی عشق به تعلیم غیرالزام آور تقلیل پیدا کند. (ملشکو ۲۰۱۷: ۷) تعلیمات مسیح این تناقض را «رفع» می کند. برای این که فرمان عشق،

۱. مردسالاری

2. Meleshko

3. Gusinov

معنای واقعی خود را به دست آورد و به آن چیزی که باید باشد - قانون زندگی - تبدیل شود، نبایدهیچ‌گونه استثنایی را مجاز دانست و بایستی به‌طور یکسان درمورد همه افراد اجرا شود؛ بنابراین تبدیل فرمان عشق به «قانون» در این مورد به معنای جهانی بودن مطلق و لزوم پیروی از این فرمان است. از آن‌جا که ارتباط عمیقی بین قانون عشق و اصل عدم مقاومت وجود دارد، باید این قانون را در پرتو مولفه‌های متافیزیکی و اخلاقی آن (یعنی راهنمایی در اعمال) بررسی کرد. منظور از درک اصل شریعت فقط جنبه متافیزیکی و مؤلفه عشق آن است و «هدایت در اعمال» وجه اخلاقی آن است. (ملشکو ۲۰۱۷: ۷) در یک کلام، تولستوی معتقد است که یک وضعیت متناقض و حتی پوچ ایجاد شده است: قانون جهانی و طبیعی در زندگی معنوی افراد در بهترین حالت به یک شیوه زندگی بی‌هدف و یک نمونه از رفتار، بدون تفکر تبدیل شده است و زندگی پرتلاطم و پرازهرج و مرج در قالب نوعی «قانون» اخلاقی، روانی و تاریخی ظاهر شده است: به نام قانون خشونت.^۱ از این منظر، متافیزیک عشق تولستوی، علیرغم غالب بودن تفکرات افلاطون‌گرایی در آن، کاملاً با روح سنت الهیات مسیحی مطابقت دارد. برای این اساس، تولستوی عشق را ترکیب روح انسان با خدا و روح موجودات دیگر تعریف می‌کند. او این ایده را در «روش زندگی» تدوین کرد: روح با خدا، بایک آگاهی روزافزون و بیشتر در خود خدا و باروح موجودات دیگر ترکیب می‌شود. در این درک از ذات عشق، تفکرات افلاطونی مطمئناً حاکم است که می‌توان آن را هم به عنوان یک جاذبه پرشور (میل) برای یکی و هم به عنوان عطش یکپارچگی و غیره تعبیر کرد. با این حال، تولستوی ترجیح می‌دهد متافیزیک خود را به روش فلسفی - افلاطونی توسعه ندهد، اوجهر متافیزیکی عشق را از طریق مفهوم خدایان می‌کند و مستقیماً به سخنان، جان متکلم^۲ اشاره می‌کند: «خدا عشق است و هر که در محبت می‌ماند در خدای ماندو خدادار او» (یوحنا ۴: ۱۶) (ملشکو ۲۰۱۷: ۸) عشق متافیزیکی^۳ در این‌جا از طریق معرفت الهی یعنی با شناخت خداوند به عنوان منبع عشق، دریافت می‌شود و انسان معرفت حقیقی به ذات الهی را دریافت می‌کند. تولستوی با رجوع مستقیم به منابع عهد جدید و باتکیه بر شهود دینی، از ظرایف الهیاتی در درک عشق بسیار دور بوده و این شهود از بسیاری جهات اندیشه او را به جریان اصلی سنت پدری^۴ سوق داده است. دیدگاه او به دلیل سلبی بودنش از «هستی‌شناسی مسیحی»^۵ دور است. متافیزیک عشق تولستوی از بسیاری جهات متافیزیک عرفان، شناخت خدا در عشق و از طریق عشق است. عشق را می‌توان در اینجا به عنوان نوعی میل عاشقانه دید که

1. Violence
2. John the theologian
3. Metaphysical love
5. Christian ontology

انسان و خدا، متناهی و نامتناهی رابه هم پیوند می دهد. دردیدگاه تولستوی، روند حرکت به ایده عشق، باعشق به خود (آغاز بدنی فرد) آغاز می شود و سپس به عشق به دیگران (بستگان، دوستانی که ما را دوست دارند و برای ما خوشایند هستند) و در نهایت عشق به همه (به ویژه برای دشمنان و افرادی که از ما متنفرند) منتهی می شود. (ملشکو ۲۰۱۷: ۱۱) دردکترین او، شریعت و فیض^۱، «اروس^۲» و «آگاپ^۳» در نهایت درک اخلاقی افراد را تعیین می کنند. (۱)

فلسفه عشق تولستوی

نتیجه عطف توجه فیلسوفان، شاعران و رمان نویسان غرب به عشق شامل اروس^۴، دفاع یا حمله به ازدواج و میل جنسی بود. علی رغم موضع گیری های متفاوت در مورد رابطه جنسی و عشق، برتری عشق رمانتیک بر اشکال دیگر عشق در طول دهه ها ثابت مانده است. تولستوی در ادبیات و فلسفه به شدت از افلاطون و اظهاراتش در سمپوزیوم^۵ و فایدروس^۶ استفاده کرد. افلاطون این ایده را پذیرفت که میل جسمانی در انسان باید از حالت نفسانی فراتر رود، همان طور که در فایدروس نیز توضیح می دهد، هدف نهایی عشق در انسان رسیدن به معرفت و در نهایت زیبایی مطلق می باشد. این امر در اندیشه تولستوی و هم چنین سایر متفکرانی که الهام بخش تفکرات او بودند، بسیار بنیادی است. (برمن^۷ ۲۰۱۵: ۲۱)

تولستوی در سال ۱۸۵۰ عمیقاً تحت تأثیر، ژان ژاک روسو^۸ قرار گرفت؛ همان طوری که سقراط در سمپوزیوم و روسو در کتاب هلوئیز جدید^۹ عشق را به تصویر کشیده بودند. روسو نه تنها به دنبال ادغام دو نفر بود، بلکه به دنبال پیوندی بود که تمام جامعه را متحد کند و با بی ارزش ساختن روابط بین افراد در هلوئیز، خواهان وحدت در سطح اجتماعی بود. روسو برای هماهنگ کردن اتحاد عاشقانه ی دو روح، آرمانی برای زندگی مشترک در رمان هلوئیز جدید بیان کرده است. اگرچه روسو مدل های مثبتی برای روابط عاشقانه به تولستوی ارائه کرده است، شوپنهاور^{۱۰} به تیره تر شدن ایده های او درباره عشق رمانتیک کمک کرد. انتقاد کوپنده شوپنهاور از اشتیاق جنسی به شدت

-
1. law and grace
 2. Eros
 3. Agape
 4. Eros
 5. Symposium
 6. Phaedrus
 7. Berman
 8. Jean-Jacques Rousseau
 9. Julie, or, the new Heloise: letters of two lovers who live in a small town at the foot of the alps
 10. Schopenhauer

بر تفکرات امانوئل کانت^۱ متمرکز بود. در سخنرانی‌های کانت درباره اخلاق، او یک شکاف کامل بین میل جنسی و عشق ایجاد کرد: عشقی که صرفاً از انگیزه جنسی سرچشمه می‌گیرد، اصلاً نمی‌تواند عشق باشد بلکه فقط میل نفسانی است. شوپنهاور استدلال می‌کند آن چه در این اشتیاق در خطر است، ایجاد نسل بعدی می‌باشد: «تمایل روزافزون دو معشوق در واقع اراده‌ای برای زندگی فرد جدیدی است که می‌توانند و می‌خواهند بوجود آورند.» روایت تولستوی از تفسیر شوپنهاور، بیان ماهیت فرا فرهنگی^۲ مفهوم عشق است که بی‌تردید ارزش فلسفی و توجه پژوهشی قابل توجهی دارد. (برمن ۲۰۱۵: ۲۳)

مفهوم عشق در آثار تولستوی

در رمان سعادتمندی، تولستوی بر پیوند ناموفق عشق و عقل تأکید دارد، جایی که در آن نه‌چندان خلق یک احساس رامی‌بینیم، بلکه پذیرش متواضعانه زن از نقش باستانی‌اش به عنوان همسر و مادر، بارعایت کامل سبک زندگی مردسالارانه که در حال حرکت به سمت سکولاریسم باشد، می‌بینیم؛ رمان «آنا کارنینا»^۳ به زنی تقدیم می‌شود که برای نابود کردن زندگی «خود» از «خوشبختی خانوادگی» امتناع می‌کند. (زالمانی ۲۰۱۷: ۵۲) در رمان «سعادتمندی»^۴ مفهوم عشق را خارج از ازدواج جایز نمی‌داند و امکان خوشبختی بدون خانواده حتی در آنها لحاظ نشده است. (تاتیانای ۲۰۰۲: ۷۹) تولستوی از ابتدا «نمی‌توانست عشق زنان را بدون ازدواج تصور کند و حتی ابتدا خانواده‌ای را برای خود به تصویر می‌کشید و سپس زنان به او، خانواده می‌دهند.» (دویگا ۲۰۱۸: ۷۹) تولستوی پیشنهاد می‌کند تلاش برای احیاء وزنده کردن آن چه قابل بازگشت نیست، فایده‌ای ندارد، اما در عوض راه جدیدتری را نشان می‌دهد. همه چیز تغییر می‌کند، مردم هم تغییر می‌کنند؛ بنابراین عزاداری برای گذشته‌ای که دیگر باز نخواهد گشت معنایی ندارد. (تولستوی ۱۳۹۸: ۱۲۳) تولستوی توجه انتقادی خود را به این فرض معطوف می‌کند که اشتیاق عاشقانه اولین گام برای عشق زناشویی است. (گوستافسون ۱۹۸۶: ۱۱۰)

«سونات کرویتسر»^۵ یک داستان آموزشی است، ثمره تغییر دین تولستوی و در عین حال یک اثر اجتماعی، شاهدی زنده از تغییراتی است که در جامعه روسیه در پایان قرن نوزدهم در زمینه عشق رخ

1. Immanuel Kant
2. transcultural
3. Anna Karenina
4. Zalambani
5. Family Happiness
6. Tatyana
7. Deviga
8. Gustafson
9. Kreutzer Sonata

می دهد. (دمیر^۱ و همکاران ۲۰۱۹: ۱۱۳) ازدواج، آزمایشگاهی است که در آن پیوندهای جدید خانوادگی و اجتماعی شکل می گیرد و هم چنین بستری برای بحث در مورد موضوعات، احساسات و روابط جنسی است. رمان آنکارینا، بحران ازدواج را نشان می دهد و رمان سونات کرویتر سرگواه تولد بورژوازی است. (زالمانی ۲۰۱۷: ۱۴۵) در سونات کرویتر، تولستوی با داستان ازدواجی که به طرز فاجعه باری اشتباه پیش رفت، ادعای خود را علیه ازدواج و عشق جسمانی مطرح می کند، داستان توسط یک راوی ناشناس که در قطار شبانه سفر می کند روایت می شود. مسافری ساکت و منزوی، او پازدنیشف است. پازدنیشف سابقه جنسی خود را، بدبینانه بازگویی می کند. خواستگاری از همسرش، ازدواج ناخوشایند آن ها و آمدن یک نوازنده که به گمان پازدنیشف او را اغوا کرده است. با این حال دادگاه پازدنیشف را تبرئه می کند و اقدامات او را به عنوان تلاشی برای دفاع از «شرافت لکه دارنده» خود توجیه می کند. (گرشکویچ^۳ ۲۰۱۹: ۴۶۲) سونات کرویتر منعکس کننده تغییر نگرش رابطه جنسی و ازدواج است. (سیکواتسکی^۴ ۲۰۱۸: ۱۰۹) این نقل قول های دقیق^۵، درباره درک فلسفی داستان صحبت می کند و نقطه مرجع اخلاقی اثر را تعیین می کند. (دمیر ۲۰۱۹: ۱۱۳) در نگاه زنان، عشق ارزش احساسی و عاطفی پیدا می کند. «پازدنیشف، شخصیت اصلی داستان می پرسد: چه نوع عشقی؟ و خانم گفت: منظور من عشق حقیقی است اگر این جور عشق میان مرد و زن وجود داشته باشد زناشویی هم ممکن است.» (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۲۸) وکیل به پازدنیشف توضیح می دهد هر ازدواجی که بر پایه ی عشق نباشد، هیچ گونه قید اخلاقی در بر ندارد. (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۲۸) پازدنیشف اعلام می کند که ازدواج امروزه فریب محض است. (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۳۱) «از بین همه هوس ها، عشق جنسی و جسمانی، قوی ترین، بدخیم ترین و تسلیم ناپذیرترین است.» (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۵۸) به عبارت دیگر، پازدنیشف به ماهیت فرا فکانه سوء ظن خود به خیانت همسرش پی می برد: من در رابطه حیوانی و غیر انسانی خود با همسر من مقصر بودم. گناه خود را در اعماق روح احساس کردم، اما برای اینکه گناه من را نشناسم، من به گناه او نیاز داشتم. (پتمن^۶ ۲۰۱۳: ۱۲۱)

پوپولیست ها^۷ که روابط مبتنی بر عشق، احترام متقابل و برابری جنسیتی را ترجیح می دهند و ازدواج را محکوم و اخلاق جنسی را انکار می کنند. معتقدند: باید از راه پاک دامنی برای آرمان

1. Demir
2. Pazdenishev
3. gershkovich
4. Sikovaki

۵. اشاره به گفتگوهای ابتدای داستان سونات کرویتر دارد.

6. Pettman
7. populism

مسیح تلاش کرد و به همین دلیل ازدواج را رد می‌کنند. عشق جسمانی و ازدواج، خدمت به خود است و از این رو مانعی برای خدمت به خدا و مردم است؛ بنابراین، از دیدگاه مسیحیت نوعی سقوط و گناه است. (آنتونی‌اچی^۱، ۲۰۱۵: ۱۵۰) تولستوی پازدنیشف را به‌عنوان نمادی در برابر گناهان عمومی، رابطه جنسی و ازدواج معرفی می‌کند. (گرشکویچ^۲، ۲۰۱۹: ۴۶۳)

در «پدرسرگئی» کاساتسکی^۳ اولین احساس عشق رادر ارتش کادت^۴ تجربه کرد. عموما در نوجوانی، پسرها تمایل دارند در مورد عشق و نگرش نسبت به زنان به‌طور کلی و روابط جنسی به‌طور خاص صحبت کنند. در داستان «پدرسرگئی» از این نوع گفتگوها خبری نیست. تولستوی معتقد است: که کاساتسکی «فردی زیبا و زبردست بود» اما «می‌گساری نمی‌کرد و اهل عیاشی نبود». (تولستوی ۱۳۹۸: ۸) از آن گروه مردان سالهای چهل بود (که امروز دیگر جایی دیده نمی‌شوند) (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۲۳) «پس از مدتی کاساتسکی عاشق کنتس کورو تکووا^۵ می‌شود». (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۲۲) «او بیش از اندازه دلباخته بود و چشمان عاشق البته نایبناست و به همین دلیل متوجه آنچه تقریباً همه شهرمی‌دانستند نشد و آن این بود که نامزد او یک سال پیش معشوقه تزار بوده است». (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۲۳) بعد از اعتراف نامزدش همان‌روز از ارتش استعفا داد. (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۲۶) کاساتسکی بیش از حد جاه‌طلب بود و عادت داشت در همه چیز بهترین باشد تا تحسین مردم را برانگیزد. پس از تحمل نکردن تحقیر، تجربه درد شدید روحی. (رومانف^۶، ۲۰۱۹: ۱۵۹) «به صومعه رفت و راهب شد». (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۲۶) قهرمان در طول زندگی در انزوا باشهوت دست و پنجه نرم می‌کند. فقط اطاعت، کار و خواندن دعای تمام روزش را پر کند و از تنگناجات می‌داد. اما دعایش زبانی بود و روحش در آن شرکت نداشت. هفت سال به سلوک گذراند سر تراشید و به مقام کشیشی رسید و نام سرگئی گرفت. (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۳۰) قبل از ورود به صومعه، تمایلات جنسی قهرمان توسط خودش یفتگی اوسرکوب شده بود، او به هیچ وجه برای همسرش جذابیت جنسی نداشت، زیرا عشق افلاطونی او را غرق کرده بود. در صومعه و در انزوا، جنسیت خود را قوی‌تر از زندگی دنیوی نشان داد. قهرمان تلاش کرد تا به تمام «کمالات» و فضایل مسیحی دست یابد؛ در اولین مرحله زندگی خود به‌عنوان راهب، از شک و تردید زیادی رنج می‌برد. او به‌عنوان راهب نذر کرد و این باعث خوشحالی سرگیوس شد. (رومانف^۶، ۲۰۱۹: ۱۵۹) «نگرانی‌ها و وسوسه‌های دنیوی دیگر کمتر قهرمان را هیجان زده می‌کرد: وقتی از مرگ مادرش و ازدواج همسر سابق خود مطلع شد تقریباً هیچ احساسی نداشت». (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۳۱) «در این

1. Antoniacchi
2. Kassatsky
3. Cadet Corps
4. Korotkova
5. Romanov

لحظه مرحله دوم رهبانیت وی آغاز می شود. مهم ترین «عامل»، غرور و شهوت بود که او به سختی با آن ها کنار آمد. برای این که نفس خود رامهار کند او به توصیه مربی خود به انزوا می رود و در صحرای تامبا^۱ مستقر می شود. تولستوی اشاره دارد که قهرمان با ماریا^۲ - دختر یک تاجر که برای شفا نزد او آورده بودند، تماس جنسی برقرار کرد. «(تولستوی ۱۳۹۸: ۴۶۸) غرور کاساتسکی دلیلش این بود که «فرایند پیچیده در درون او در جریان بود» بنابراین؛ قهرمان داستان به موازات کشش جنسی، میل به ارضای عطش برتری و کمال را تجربه می کند که به خاطر غرور به او دیکته می شود که مظهر خودشیفتگی اوست. دومین مبارزه قهرمان، شک و شهوت نفسانی بود. (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۴۱) قهرمان برای خلاص شدن از شر آن ها همه کار کرد، اما صدای عقل بارها و بارها بلند شد: «چرا تمام جهان باتمام جذابیت، گناه است و مایید از آن دست بکشیم؟» (تولستوی ۱۳۹۸: ۴۴۱) سرگیوس پرشور و احساسی، با شهوت مبارزه کرد. یک روز، قهرمان برای این که در گناه نیفتد انگشت خود را قطع می کند. فقط یک شوک دردناک باعث می شود که او حواسش را از ماکوکینا^۳ زیبا منحرف کند و در برابر جذابیت های او مقاومت کند - قدرت گناه در این مرد چنین بود و این سرگیوس رامشهومی کند. دوران گوشه نشینی او به پایان می رسد، وارد امور دنیوی می شود. او قدیس و قادر به شفا دادن بود. او با وجود همه «شاهکارهای معنوی» حتی یک قدم به خدا نزدیک نشد، زیرا همه چیز را به نام عشق به خود، انجام می داد. قهرمان در اعتقادات خود ثابت قدم نشد و «سقوط» او باعث شد تا به هر آنچه اعتقاد داشت، پشت کند و در ناامیدی، افکار خودکشی در ذهنش خطور می کرد و این که خدایی وجود ندارد. او یکی از خویشاوندان دور خود را می بیند که انگیزه جدیدی به زندگی او می دهد. سرگیوس در خانه او متوجه می شود که زندگی نه برای خودش، بلکه برای خدایه چه معناست. به گفته تولستوی قهرمان در پایان؛ زندگی خود را پیدا کرد؛ زیرا خدا را پیدا کرد. (رومانف ۲۰۱۹: ۱۵۹) «پدر سرگئی» داستانی چندوجهی است که اصول هنری، فلسفی، روان شناختی را درهم آمیخته است. (رومانف ۲۰۱۹: ۱۵۹) و تمرکز بر مسیر معنوی قهرمان، به سوی خداست. (رومانف ۲۰۱۹: ۱۵۷) او پس از انکار جامعه اشرافی، به صومعه رفت. (محمدی، قاسمی ۲۰۱۸: ۱۸۳) و سوسه به انسان اجازه نمی دهد که با ارزش های اخلاقی واقعی زندگی کند و غلبه بر این و سوسه بسیار دشوار است. همان طور که دنیپرو^۴ نوشته است، تولستوی تلاش می کند تا هنر نمایش داده شده را به بیشترین وضوح ممکن برساند. او در اعماق روح خود احساس می کرد که شیطان تمام فعالیت هایش برای

1. Tamba Desert

2. Maria

3. Makovkina

4. Dneprov

خدا را، با فعالیت برای مردم جایگزین کرده است. غرور باعث سقوط انسان و توبه تنها راه ممکن برای دستیابی به حقیقت و ایمان است؛ این تنها راه ممکن زندگی و معرفت خداوند است. (فالنکووا^۱ ۲۰۱۳: ۱۳۰)

رد عشق جسمانی

رمان‌های اولیه تولستوی مانند سعادت‌زناشویی، دوگانگی ادغام میل جنسی را در یک رابطه عاشقانه نشان می‌دهد، رمان‌های متأخر تولستوی این موضع را تا حدی افراطی نشان می‌دهد. (برمن ۲۰۱۵: ۲۴) بعد از بحران، نگرش تولستوی به ازدواج تغییر کرد اگر قبلاً خانواده ارزش اصلی کار او بود، اکنون او کاملاً از ازدواج ناامید شده است - او افکار خود را در سونات کرویتسر مجسم می‌کند. او در داستان از این واقعیت که انسان نمی‌تواند با شهوت کنار بیاید و از قدرت ویرانگر حسادت می‌گوید قهرمان داستان - جوانی خودنویسنده است - می‌گوید: زنان فقط برای تحریک مردان خلق شده‌اند. (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۶۷) او از روی حسادت همسر بی‌گناهش را می‌کشد. تولستوی گاهی تلاش می‌کرد با ادغام روابط جنسی به روابط عاشقانه، عشق را به چیزی کاملاً معنوی تقلیل دهد. در نامه‌ای در سال ۱۸۹۷ به همسرش می‌گوید که او را «با بهترین نوع عشق - نه از جسم یا ذهن، بلکه از روح» دوست دارد. تولستوی در نوشته‌های بعدی خود این عشق روحانی را با خدا و تعالیم مسیح پیوند می‌دهد و با جدا کردن خود «حیوانی» و «روحانی» دو خود را برای انسان تعریف می‌کند، دقیقاً مانند اسب‌های سیاه و سفید افلاطون در فایدروس. او در آنجا یک خود سه‌جانبه را به تصویر می‌کشد: یک ارابه‌ران بادو اسب - یکی سفید، «با خویشتن‌داری و فروتنی» که «خود را در برابر معشوق نگه می‌دارد» و دیگری سیاه «همنشین افراط و تفرار» که برای طلب لذت جنسی به سوی معشوق می‌شتابد. افلاطون خود را ارابه‌سواری می‌داند که میان این دو نیمه واسطه می‌شود. افلاطون معتقد است که میل جنسی باید کنترل شود، اما در عین حال باید وجود داشته باشد و در مقابل، تولستوی معتقد است که تمایلات جنسی را بایستی به‌طور کامل از عشق پاک کرد و تنها «من» معنوی را به عنوان خود واقعی پذیرفت. (برمن ۲۰۱۵: ۲۵)

موانع تجلی عشق

عشق بی نهایت، خود واقعی انسان است که همیشه در پی تجلی خود است، اما به دلیل زندگی حیوانی، انسان تمایل به انجام اعمال مغایر با عشق دارد و با این کار، انسان خود را از سعادت زندگی واقعی محروم و مرتکب گناه نیز می شود. تولستوی گناهان رابه عنوان موانع «تجلی عشق» تعریف می کند. (آدامز^۱: ۲۰۲۰: ۸۷)

اخلاق تولستوی و کتاب مقدس

تولستوی انجیل رابا تفسیری که مد نظرش بود، اصلاح کردو دوباره نوشت. او روابط خانوادگی را شامل نوعی رابطه جنسی می دانست که با اهداف بالاتری به این فرم تغییر شکل داده شده است. تولستوی سعی در درک این تفسیر از رابطه جنسی ازدیدگاه مسیح داشت و تخیل خلاق او نیز به این امر جان دوباره بخشید. (آنتونیچی^۲: ۲۰۱۵: ۱۸۳) سنت پولس^۳ درباره ازدواج می گوئی: مجرد ماندن بهتر از ازدواج کردن است؛ برای افراد مجرد و بیوه ها خوب است آن ها مثل من تنها بمانند. (اول قرن تیان^۴: ۷) تولستوی معتقد است: گناه جنسی تا حدودی متفاوت با دیگر گناهان است؛ زیرا می توان از گناهی که به خود شخص فی نفسه مربوط است، گذشت کرد؛ اما اگر از نظر جنسی با فردی رابطه گناه آلود برقرار کند، در این حالت، در برابر بدن خودش که معبد روح القدس است، مرتکب گناه شده است. (آنتونیچی^۲: ۲۰۱۵: ۱۸۴) تولستوی در رمان سونات کرویتر سعی دارد تا نتیجه برپایی یک زندگی زناشویی برپایه معیارهای نادرست را نشان دهد و پیامد ازدواج هایی که تنها بر اساس جاذبه جنسی، از روی شهوت، عدم پیدایش تفاهم و عطف و شکل گرفته اند را به تصویر بکشد که عنصر اصلی برای تشکیل یک خانواده دوستی و عشق است که این روزها در پس عناصر دیگر محو گشته است. (آنتونیچی^۲: ۲۰۱۵: ۱۴۳) پازدنیشف خودخواه و خودشیفته است و طبق کتاب مقدس مرتکب چندین گناه شده است. بعد از ازدواج، پازدنیشف با همسرش درگیر است و می خواهد به او نشان دهد که ارباب خانه است. (آنتونیچی^۲: ۲۰۱۵: ۱۸۲) حقوق همسر را تشخیص نمی دهد و به او حسادت می کند؛ شک دارد و به او اعتماد نمی کند. هیچ درک متقابل بین زن و شوهر وجود ندارد؛ حتی از او متنفر است. دلیل مشاجره آنها نفرت است. پازدنیشف فکر می کرد که ازدواج در دوران جوانی برای عشق است، او درسی سالگی ازدواج می کند و متوجه می شود که ازدواج یک فریب است و توجه بین زن و شوهر پایه و اساس یک ازدواج است، اما آن ها یکدیگر را خوب قبل از ازدواج نمی شناختند، بنابراین وقتی شهوت آن ها تمام شد، ازدواج آنها خراب و به پایان رسید. پازدنیشف همسر خود را می کشد و تمامی فرزندان را از دست می دهد. می توان گفت

سونات کرویتسر نمایی از روابط انسانی صرفاً مادی و جسمی ازدیدگاه مسیحی است. (آنتونیچی ۲۰۱۵: ۱۸۵-۱۸۴)

در کتاب مقدس در رابطه وظایف زن نسبت به شوهر آمده است: ای زنان، هم چنان که از مسیح اطاعت می‌کنید، از شوهرتان نیز اطاعت نمایید. زیرا شوهر سرپرست زن است، همان طور که مسیح سرپرست کلیساست. به همین علت بود که او جان‌ش را فدا کرد و نجات‌دهنده کلیسا گردید. بنابراین زنان نیز باید در همه چیز تسلیم شوهر خود شوند. هر کدام از شما باید همسرش را همان طور که خود را دوست می‌دارد، دوست داشته‌باشد و زن باید به شوهر خود احترام بگذارد. (افسیان: ۲۲۵) آیات فوق‌الذکر مشارکت برابر همسران را برجسته می‌کند و هدیه‌خدا برای زندگی جدید می‌باشد. اگرچه شوهر نقش اقتدار، رهبری و همسر نقش تسلیم را بر عهده دارد، هر دو در پادشاهی خدا وارث و برابر هستند. (لوقا ۲۲: ۲۶) «برای منافع مشترک اعضای خانواده و جامعه، مسئولیت‌ها، حقوق و وظایف گوناگونی دارند.» سر زن، مرد است؛ سر مرد، مسیح است و سر مسیح خدا است. (قرنتیان ۱۱: ۳) زیرا مرد از زن خلق نشده، بلکه زن از مرد خلق شده است، بنابراین، برای یک مسیحی کلید ازدواج وحدت است. همسر تسلیم شوهرش می‌شود زیرا او را دوست دارد. زن بدن شوهرش هست. اوصدمه‌ای به بدن خودش نمی‌زند، بنابراین بدن همسرش را آزار نمی‌دهد. (آنتونیچی ۲۰۱۵: ۱۸۷)

تولستوی و پازدنیشف با افسسیان از کتاب مقدس موافق نیستند: تولستوی درسونات کرویتسر هیچ یک از این اصول را رعایت نمی‌کند و به مقدسات اعتقادی ندارد، به عنوان مثال پازدنیشف از خدا انتقاد می‌کند «خدا آن چه لازم بود را نفهمید و بنابراین آدم را نادرست آفریده است.» (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۶۸) «دنده آدم» می‌تواند مفهومی شاعرانه داشته باشد «زن را نه از پای مرد ساخته‌اند که زیرا او باشد و از سرش که روی او باشد، بلکه از پهلوی او ساخته شده است تا در کنار او باشد، از زیر بازو تا او را محافظت کند. او در کنار قلبش است تا او را دوست داشته باشد.» هم چنان، حوای وسوسه‌گر در هر زنی وجود دارد. «آگوستین قدیس^۱ نیز در این زمینه ابراز تأسف می‌کند: چرا خدا نمی‌توانست انسان دیگری را مانند آدم خلق کند؟ همراه و همدم او؟ (آنتونیچی ۲۰۱۵: ۱۴۵) پاسخ این است: «برای تولید مثل» برای کسانی که معتقدند زنان و افکار جنسی، مردان را فاسد و آنها را از رستگاری بازمی‌دارد و آن را گناه تلقی می‌کردند. در میان مؤمنان نیز نظرات مخالفی وجود دارد، یکی این که عشق جنسی، هدیه‌ای از جانب خداوند است. همان طور که در نقل قول زیر مشخص شده است: عشق مقدس است و ازدواج بدون عشق ازدواج نیست، عشق به تنهایی ازدواج را تقدیس می‌کند و ازدواج واقعی تنها چیزی است که با عشق

مقدس می شود. (آنتونیچی ۲۰۱۵: ۱۴۷)

کلیسا و اخلاق جنسی

کلیسا در آن زمان از اصلاحات و تغییراتی که در جامعه در نیمه دوم قرن نوزدهم رخ داد رنج می برد، در سونات کرویستر فرصتی می یابد تا آشکارا در مورد ایمان، خانواده و تمایلات جنسی شرکت کند. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۲۰۰) کلیسا، تلاش می کند که ازدواج در جامعه مسیحی بیشترین مطابقت را با مفهوم مسیحی آن داشته باشد، از دیرباز ازدواج را تابع نظم و انضباط خود قرار داده است و ازدواج به یک نهاد در کلیسا تبدیل شد. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۶۴) کلیسای ارتدکس سرسختانه تلاش می کند تا وضعیت موجود را حفظ کند، اما نمی تواند مانع از ارائه برخی از نوآوری ها از جمله قانونی شدن کودکان متولد شده خارج از روابط زناشویی شود. در سال ۱۸۹۱ فرزندان متولد شده قبل از ازدواج به رسمیت شناخته شدند و از سال ۱۹۰۲ متولدين خارج از ازدواج دیگر نامشروع تلقی نمی شدند و حق دارند نام خانوادگی پدر را داشته باشند و از دارایی او ارث ببرند. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۶۵)

از دیدگاه تولستوی کلیسا و روحانیون مردم را با مناسک و تشریفات، دچار تغییر ایده می کنند (آدامز ۲۰۲۰: ۸۷) و مهم تر از همه با القای انواع خرافات باطل، ذهن کودک را از ابتدا دچار تردید می کنند و بذخرافه را در وجود او می کارند. در نتیجه زندگی را از سرچشمه خود مسموم می کنند. تولستوی معتقد است که پس از رهایی از فریب دینی، انسان نباید از شناخت حقیقت بترسد، بلکه باید از دروغ گفتن به خود دست بردارد و بدین ترتیب از دام هایی که به نظر می رسد گناهان او را توجیه می کنند، دوری کند. تولستوی اعتراف می کند: «اگرچه انسان ها در وجود خود، هرگز از هیجان و مسمومیت ناشی از غذاها، نوشیدنی ها، حرکات و محیط اطراف خود را رها نخواهند کرد، اما میزان این مسمومیت ممکن است به کمترین حد کاهش یابد و به راحتی می توان فهمید که پرداختن به «گناه مستی» غلبه بر گناهان دیگر، کاری سبک خواهد بود که منجر به چیزی می شود که تولستوی، به زعم شوپنهاور،^۱ مرکز همه گناهان را میل جنسی می داند. (آدامز ۲۰۲۰: ۸۸)

خانواده بورژوازی^۱

انتشار این داستان باعث شکل‌گیری ایده‌هایی جدید نوین در مورد ازدواج مسیحی، فضایل مردانه، زنانه و وضعیت زنان در جامعه روسیه شد فرایندی که در حال گسترش می‌باشد. (دمیرو همکاران ۲۰۱۹: ۱۱۳) ازدواج بورژوازی، توصیف‌شده در سونات کرویتسر، برای ارضای قلمرو احساسات، تدوین شده است. (آنتونیچی ۲۰۱۵: ۱۵۱) بنابراین، خانواده بورژوازی تبدیل به حوزه‌ای انحصاری برای تجلی عشق، اشتیاق و روابط جنسی می‌شود (که از نظردولت و کلیسا فقط در داخل خانواده مجاز است). (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۵۳) او ازدواج را راهی برای تحقق آرمان‌های خود برای خوشبختی خانوادگی و هم چنین به عنوان راهی برای کنترل میل جنسی می‌داند. (آنتونیچی ۲۰۱۵: ۱۴۳) موضوع ازدواج بورژوازی توسط گفتگوی یک تاجر مسن مطرح شده است. قهرمان، سنت پیوند قراردادی را رد و آیین خواستگاری و عاشق شدن را به آن ترجیح می‌دهد. از همان ابتدا از ازدواج راحت، امتناع می‌ورزد و ازدواج را بر اساس عشق و وفاداری انتخاب می‌کند. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۶۱)

عشق و روابط جنسی

موضوع روابط جنسی که تولستوی در آن کارنینا به آن پرداخته، آشکارا در سونات کرویتسر مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس آرمان خانواده در حال تغییر است؛ عشق و روابط جنسی نقشی کاملاً بی سابقه‌ای را ایفا می‌کنند: «فردگرایی عاطفی» در حال پدیدار شدن است و این نگاه که زندگی جنسی فقط به خاطر تولیدمثل مجاز است تضعیف شده است. رابطه جنسی بدون نیت تولیدمثل دیگر به یک گناه تلقی نمی‌شود. خانواده مردسالار، عشق را «اتحاد بین همسران» می‌دانستند و هدفشان حفظ خانواده و محافظت از آن در برابر دنیای بیرون است، همان‌طور که تاجر سال خورده داستان، ادعا می‌کند که مردم قرن‌ها به عشق فکر نمی‌کردند. (تولستوی ۱۳۹۸: ۲۲۳) مدل ازدواج با عشق افلاطونی مشخص گردید و سپس مدل بورژوازی - رئالیستی در نقاشی‌ها خود را نشان می‌دهد. زن ایده‌آل در ادبیات نیمه اول قرن نوزدهم، یک دختری گناه یا یک مادر دلسوز بود، در حالی که چهره زن معشوقه وجود نداشت. ویژگی دیگر موضوع جنسیت در روسیه این است که کلیسای ارتدکس، برخلاف کلیسای کاتولیک، هرگز توجه زیادی به رفتار جنسی خود نکرده است و تمایلات جنسی همیشه یک موضوع تابو باقی مانده است که این امر نقش مهمی را ایفا می‌کند، زیرا به مدد آن «آرشیو وسیعی از لذت‌های جنسی تشکیل می‌شود» این سنت در بعد اجتماعی به ویژه روانپزشکی نیز بسیار متفاوت از سنت غربی است. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۶۸) برای مردانی مانند تولستوی، اخلاق یک کلیسای جامع است که به

آسمان ها می رسد. (پتمن ۲۰۱۳: ۱۳۳)

افکار عمومی در روسیه همیشه نسبت به کسانی که مرتکب زنا شده اند، بی رحم بوده است، به خصوص اگر آن ها زن باشند. «نابرابری زن و شوهر به نظر او در این است که خیانت زن و مرد هر دو طبق قانون و افکار عمومی به طور متفاوت مجازات می شدند». در آناکارنینا رمان با خیانت اوبلونسکی^۱ به همسرش را آغاز و توصیف می کند، زنا از جانب مرد یک عمل ممکن و قابل قبول تلقی می شود به دلیل اینکه نتوانسته رفتار نادرست خود را پنهان کند و خیانت زن تنها زمانی قابل قبول است که در معرض اجتماع قرار نگیرد، به محض اینکه این امر آشکار شود، مانند آنا، بلافاصله برای جامعه غیر قابل تحمل شد. این همان چیزی است که تولستوی در صحنه تحقیر آناکارنینا به ما نشان می دهد، کسی که جرئت کرد با آن وضعیت به تئاتر بیاید. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۸۶) از زمان پتر اول^۲، موارد زنا تحت صلاحیت مقامات سکولار یا کلیسا بوده است، اما در نتیجه اصلاحات سال ۱۸۶۴، صلاحیت های آنها محدود شد. تولستوی به طور جد موضوع خانواده و ازدواج را گسترش می دهد، مشکل روابط جنسی بین زن و مرد را مطرح می کند، نقص های ازدواج ارتدکس را نشان می دهد، تفسیری «جدید» از جزمات مسیحی ارائه می دهد که باعث بحث و جدل های زیادی می شود. (زالمبانی ۲۰۱۷: ۱۹۸)

1. Oblonsky
2. Peter the Great

نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی گردید با بررسی چهار اثر تولستوی مشخص کنیم که عشق و اخلاق زناشویی چگونه در آثار تولستوی تجلی یافته است.

در حدود پنجاه سالگی انقلاب معنوی در شخصیت تولستوی رخ داد و عمده اندیشه‌های اخلاقی و مذهبی او شکل گرفت. تولستوی در سالهای اول کارش به‌طور خودبه‌خود به سمت مردم و طبیعت کشیده شد بعد پیوند آنها را با خدا احساس کرد، پیوندی که از طریق عشق به‌عنوان اصل هماهنگ، وجود خود را نشان داد. آرمان تولستوی این بود که مسیحیت راستین بر مبنای عشق به خداوند و عشق به هم نوع بنا نهاده شده‌است، بر دنیا سیطره یابد تا از شکل‌گیری هرگونه جنگ و خونریزی جلوگیری نماید. این آرمانها در توسعه ایده‌های اخلاقی تولستوی در آثار اولیه اش نیز منعکس شد. این فرایند در دومرحله اصلی در زندگی تولستوی رخ داده است:

مرحله اول (دهه ۶۰-۴۰ قرن ۱۹) شکل‌گیری جهان‌بینی تولستوی است که در آن تأثیر اندیشه‌های روسو بر جهان‌بینی تولستوی محسوس است. ویژگی‌های بارز شخصیت تولستوی در این دوره نیهیلیسم، اشتیاق به طبیعت‌گرایی و جستجوی علل و الگوها در زندگی اجتماعی بود. در این دوره ایده‌آل عشق «معنوی» که در آثار تولستوی نقش‌بسته بود، هنوز مانع تولستوی از رویای زندگی خانوادگی نشد. زمانی که تولستوی ازدواج کرد، سعی کرد با کمک عشق «طبیعی» تعادل بین جسم و روح را برقرار کند. آموزه‌های تولستوی در خصوص «عشق» همراه با جستجوی معنای ایمان و زندگی است. در داستان سعادت زناشویی، تولستوی خوشبختی را در کار و تلاش، علائق مشترک و داشتن وحدت نظر در هدف زندگی می‌داند و اینها همه نهایتاً به شعار زیستن برای همه منتهی می‌شود.

در مرحله دوم (دهه ۹۰-۷۰ قرن ۱۹) انقلاب معنوی در تولستوی، عمده اندیشه‌های اخلاقی و مذهبی او شکل گرفت. پیشگامان معنوی او در این فرآیند کانت، شوپنهاور، متفکران شرق باستان، پیامبران دینی و مصلحان بودند. در این مرحله، تولستوی، خود را از محیط اجتماعی عینی جدا و با آن مخالفت کرد و خواستار تغییر در جهان شد، هدف او به ترکیبی متشکل از شخصیت و جامعه تبدیل می‌شود که از طریق عمل قانون عشق انجام می‌شود. زمانی که تولستوی، با گذر زمان، دو عامل صمیمیت و خودخواهی خانوادگی را بیشتر از قبل در خود احساس می‌کرد، به آرامی با اطمینان شروع به دور شدن از اصل نا آرامی‌ها شد. دوره پس از «سونات کرویتسر»، زمانی که تولستوی با کنار گذاشتن قید و بند جسم و خانواده، به روح و عفت «پاک» رسید. اما علی‌رغم تمام تفاوت‌های بین این دوره‌ها، دشمنی تقریباً پنهان تولستوی با شهوت نفسانی، عشق جسمانی، که او همواره آن را «بد» نامیده و تعریف می‌کند، همه آنها را متحد می‌کند. در داستان سعادت زناشویی، به بررسی

ازدواج می پردازد؛ در جنگ و صلح و آناکارنینا آن را توصیف می کند؛ در سونات کرویتر خشونت همراه با میل جنسی را تقبیح می کند. در داستان، پویایی روابط جنسی بین همسران از طریق دیدگاه های هردو شخصیت که دارای معنای نمادین و اروتیک بالایی است، بیان می شود. تولستوی به زیبایی نشان می دهد که چگونه اشتیاق مهارنشده همراه با کمبود معنویت و ارتباط ناگزیر به درد، رنج و شکست منجر می شود. عشق از نظر تولستوی معنای دیگری دارد. در داستان «پدر سرگیوس» عشق به مردم را در حد عشق به خدا قرار می دهد. تولستوی براساس آموزه های مسیحی معتقد بود که عشق به دیگران رابطه مستقیمی با عشق به خدا دارد. پس هر که مردم را دوست بدارد می تواند خدا را دوست داشته باشد. تولستوی در بیش تر عمر خود آگاهانه با هرگونه تظاهرات جنسی مبارزه کرد و به زاهدانه ترین شکل اخلاق مسیحی نزدیک می شود. تولستوی میل و رابطه جنسی را یک رذیله و گناه می دانست و ایده آل او یک حالت فراجنسی برابر با فرشته ها است همین اتفاق در مورد پدر سرگیوس و یوگنی ایرتنف می افتد. رفتار جنسی استپان کاساتسکی در «پدر سرگئی» نه تنها بازتابی از زندگی جنسی نویسنده است، بلکه تلاشی از سوی لئو تولستوی برای درک زندگی جنسی خودش است.

فهرست منابع

کتاب مقدس

۱. تولستوی، لئو. (۱۳۹۸). *سعادت زناشویی*. ترجمه سروش حبیبی، چاپ ششم، تهران، نشر چشمه.
۲. تولستوی، لئو. (۱۳۹۸). *سونات کرویترسرچندداستان دیگر*. ترجمه سروش حبیبی، چاپ ششم، تهران، نشر چشمه.
۳. تولستوی، لئو. (۱۳۹۸). *پدر سرگئی*. ترجمه سروش حبیبی، چاپ ششم، تهران، نشر چشمه.
۴. حبیبی، مجتبی. (۱۳۸۲). «رسیدن به عشق الهی با اعمال شاقه (درباره رستاخیز لئون تولستوی)». *مجله: ادبیات داستانی*. شماره ۶۹. صص ۷۷ - ۷۶.
۵. فارسیان، محمدرضا و درپا، مریم. (۱۳۹۲). «تأثیر تولستوی در تجلی «عشق» در رمان ژان- کریستف»، *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*. دوره اول - شماره ۱. صص ۱۶۰ تا ۱۴۱.
۶. نصرافهانی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *مقایسه تحلیلی درونمایه و شخصیت در رمان سرگیوس پیر و روایت ابراهیم ادهم*، نشریه علمی پژوهشی گوهر گویا، شماره ۵. صص ۱۸۹-۲۱۰.
۷. یحیی‌پور، مرزیه. (۱۳۷۹). «بررسی رمان خوشبختی خانوادگی اثر ل. ن. تولستوی». *پژوهش‌های ادبیات- معاصر جهان*. شماره ۹. صص ۱۱۲-۱۲۲.
۸. یحیی‌پور، مرزیه. (۱۳۷۹). «نگاهی به تحول جهان بینی لف نیکلایویچ (براساس رمان آناکارنینا)». *مدرس علوم انسانی*. شماره ۱۶. صص ۲۶-۱۷.

9. Adams, Maurice, (2020), The Ethics of Tolstoy and Nietzsche, International Journal of Ethics, Oct., 1900, Vol. 11, No. 1. Pp. 82-105.
10. Antoniaci, Aleandra, (2015) «The Crisis of the Russian Family in the Works of Dostoyevsky, Tolstoy and Chekhov», The thesis is presented in partial fulfillment of the requirements for a PhD in Russian Studies at the University of Canterbury.
11. https://www.academia.edu/79418846/The_crisis_of_the_Russian_family_in_the_works_of_Dostoevsky_Tolstoy_and_Chekhov
12. Demir, Bahar, Gurtueva, Tamara, Fisenko, Olga (2019). "Kreutzer Sonata" L.N. Tolstogo in the Context of Social Discourse of the XIX Century: social and ethical aspect, *religan.revista de ciencias y humanidades*. Vol 4 • N° 17 • Quito • Pp 112-116.
13. Berman, Anna. (2015). *Siblings in Tolstoy and Dostoevsky: The Path to Universal Brotherhood*, United States, Northwestern University Press.
14. Christoyannopoulos, A.J.M.E. (2009). The contemporary relevance of Tolstoy's late political thought. *International Political Science Association (IPSA) 21st World Congress*, Santiago, Chile. Pp 1-18.
15. Deviga, Raja. (2018). Marriages and adultery in Tolstoy's Anna Karenina. *Ijariit Journal*. (Volume 4, Issue 4). Pp 929-931.
16. Romanov, Dmitry A. (2019). Philosophical and psychological experience of the moral and ethical search for personality in artistic and linguistic reflection (on the material of L.N. Tolstoy's story "Father Sergius"). *Moscow State Regional*

- University. Pp 152-162.
17. Sianipar, AR, Jusmaya, A. (2019). The unfulfilled love and belonging needs found by the main character in "Anna Karenina" by Leo Tolstoy: Psychological approach. *scientia journal: Jurnal Ilmiah Mahasiswa*. Vol.1 No.2.
18. Falenkova, Evgenia Vladimirovna. (2012). L. N. Tolstoy as the for ecessor of existentialism. L. N. Tolstoy as a precedtor of eivistentialism. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. No. 4 (258). Philosophy. Sociology. Culturology. Vol.23. Pp 126–131.
19. Gusinov, Abdul Salam Abdul Karimovich. (2015). What was the reason and what was the spiritual revolution of Leo Nikolaevich Tolstoy?. *The Philosophy Journal* vol. 8, no 4. Pp.5–14.
20. Gustafson, Richard F. (1986). *Leo Tolstoy Resident and Stranger*. A study in fiction and theology. Princeton University Press (Length 504 p).
21. gershkovich, tatyana. (2019). Suspicion on Trial: Tolstoy's The Kreutzer Sonata and Nabokov's "Pozdnyshv's Address". *published by Cambridge University Press*. PMLA. Volume 134. Issue 3. Pp. 459 – 474.
22. Sikovaki, Predrag. (2018). "Tolstoy and Spirituality", Brighton, Academic Studies Publications.
23. Lee. David J. (2006). The Quest for the Ultimate in Leo Tolstoy. *Journal Ultimate Reality and Meaning*, Number 4, P.p 215-228.
24. Mirgorodsky, A. A. (2014). The Concept of Love in Renaissance Philosophy, Russia. Orel State University. *Journal of Scientific Notes of Orel State University*. Volume 1– Number 57. Pp.148-151.
25. Meleshko, Elena Dmitrievna, (2017), METAPHYSICS AND ETHICS OF LOVE L. N. TOLSTOY: THE UNITY OF EROS AND AGAPE №1(21), *Tula State Pedagogical University*. L. N. Tolstoy. Pp.5-21
26. Mohammadi. Z, Ghasemi. F. (2018). Analytical comparison of the life stages of Father Sergius and Sheikh Sanan in works by Tolstoy and Attar, *Tehran State University*, Tehran, Iran. Pp.178-193.
27. Pettman, Dominic. (2013). Tolstoy's Bestiary: Animality and Animosity in The Kreutzer Sonata. *Publisher: Routledge*. Pp.121-138.
28. Tatyana A. G. (2002). "Family Happiness" by L. N. Tolstoy and the English women's novel of the 19th century. *Cultural Bulletin. // West. Moscow un&ta*. Ser. 9, Philology. – M. – No. 4. – P.48–59.
29. Zalambani, Maria (2017) *THE INSTITUTE OF MARRIAGE IN THE WORK OF L. N. TOLSTOY "Family Happiness". "Anna Karenina". "Kreutzer Sonata"*, Publications RSUH, Russia, Moscow.

پی نوشت

۱. معنای عشق در فلسفه دینی روسیه در قرن نوزدهم، در توسعه فلسفه عشق و جستجوی معنای آن توسط سولوویف و فلورنسکی مشخص گردید. فلورنسکی مفهوم باستانی و افلاطونی عشق اروس را احیا و توسعه داد؛ و سولوویف درک مسیحی عشق - آگاپ را بیان کرد. تقابل بین این دو منجر به یک مناقشه جدی گردید، برای مثال می توان در آخرین آثار بردیایف تلاشی برای سنتز عشق اروس با عشق و شفقت، نتایج مخرب و دردناک آن را دید.
(Meleshko E.D., Christian ethics, I.s. Tolstoy, MOSCOW SCIENCE, 2006 رجوع)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۴۰ - ۴۲۵

فلسفه و معیار مسئولیت اخلاقی از منظر روایات اسلامی

معصومه السادات حسینی میرصفی^۱

چکیده

مسئولیت اخلاقی دارای مراتب تشکیکی است. در نظام اخلاقی اسلام و بسیاری از آموزه‌های دینی و منابع حدیثی، به این موضوع پرداخته شده است. با توجه به این که مسئولیت اخلاقی، یکی از ارکان دآوری در علم اخلاق به شمار می‌آید، منظور از مسئولیت اخلاقی در این مقاله، همان مسئولیت در برابر پروردگار است که نتیجه آن مجازات و عقوبت اخروی است، و گاهی نیز ممکن است مجازات دنیوی هم داشته باشد. در این مقاله، نگارنده به هدف پاسخ به این سوال که «فلسفه و معیار مسئولیت اخلاقی چیست؟»؛ بر اساس روایات معصومین (علیهم السلام)، به تبیین موضوع، پرداخته است. یافته‌های این مقاله حاکی از چهار مبنا برای تحقق مسئولیت اخلاقی، پنج معیار برای تشدید و سه معیار در جهت تخفیف مسئولیت اخلاقی است. این پژوهش از نظر هدف، پژوهش کاربردی و از نظر جمع‌آوری داده‌ها، یک پژوهش کیفی مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. از نظر روش پژوهش نیز توصیفی، تحلیلی می‌باشد.

واژگان کلیدی

فلسفه، مبانی، معیار، مسئولیت اخلاقی، روایات اسلامی.

۱. استادیار، گروه فلسفه، الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: dr.hosseini@iaua.ac.ir

طرح مسأله

مسئولیت اخلاقی، یکی از مهمترین موضوعات اخلاقی است که مورد توجه و اهتمام قرار گرفته است و تا کنون نویسندگان و فیلسوفان اخلاق، مسائلی چون تعریف مسئولیت اخلاقی، شرایط مسئولیت اخلاقی و نیز ویژگی‌های شخص مسئول را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و در بسیاری از موارد با استناد به آموزه‌های دینی از جمله آیات قرآن کریم و روایات رسیده از سوی پیامبر گرامی خدا (ص) و نیز اهل بیت (علیهم السلام) به آن پرداخته‌اند.

مسئولیت اخلاقی، به معنای «پاسخگو بودن» و «مورد بازخواست قرار گرفتن» است؛ که با تکیه بر مبانی مسئولیت، ممکن است در آن تشدید و یا تخفیف حاصل شود. با توجه به این که تشدید و تخفیف مسئولیت اخلاقی، یکی از موضوعات مورد بحث در پژوهش‌های هنجاری اخلاقی، در بررسی نظریه کلان اخلاقی است که از داوری هنجاری نیز برخوردار است، در نظام اخلاقی اسلام نیز به این موضوع پرداخته شده است. بنابراین در این پژوهش تلاش شده تا فلسفه و معیارهای تشدید و تخفیف مسئولیت اخلاقی با استناد به روایات معصومین (علیهم السلام)، استخراج و بیان گردد و از این جهت که به مبانی و معیارها پرداخته است می‌تواند نگاهی نو به موضوع مسئولیت اخلاقی باشد.

از آن جایی که انسان با اعمال، گفتار و رفتار خویش شناخته می‌شود و هر کدام از این سه گانه مطرح شده به نوبه خود دارای آثاری هستند. در علم اخلاق، گاهی ما به داوری می‌پردازیم و اعمال، گفتار و کردار دیگران و حتی خود را به بوته نقد می‌کشانیم. در داوری به فاعل‌هایی بر می‌خوریم که باید برای اعمال خود و آثار به وجود آمده از انتخاب اختیاری‌اشان پاسخگو باشند. در دین مبین اسلام، این پاسخگویی همیشه در آیات قرآن کریم مطرح شده است؛ ولی شدت مطالبه آن از زمانی است که انسان با پذیرش اعتقادات دینی، پا به عرصه ایمان می‌گذارد. او به خوبی واقف به الزامات، تکالیف، ارزش‌ها و وظایفی که بر عهده او گذاشته شده است، می‌شود و مسئولیت اخلاقی او و پاسخگویی‌اش در برابر خداوند متعال شروع می‌گردد. همانطور که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء، ۲۳).

خدا از آنچه انجام می‌دهد، بازخواست نمی‌شود و آنان [در برابر خدا] بازخواست خواهند شد. بنابراین چون مؤمنان در حالتی میان خوف و رجا هستند؛ و سبک زندگی ایمانی خود را بر این اساس، پی ریزی می‌کنند؛ از این روست که تحقیق برای پی بردن به مبانی و معیارهای تشدید و تخفیف مسئولیت اخلاقی با استناد به روایات معصومین (ع)، ضروری می‌نماید؛ و نگارنده، رسالت خود را در این مقاله، پاسخگویی به این دغدغه ارزشمند قرار داده است.

پیشینه

با توجه به اهمیت مسئولیت اخلاقی در نظام اخلاقی اسلام، تحقیق مستقلى در زمینه مبانی و معیارهای مسئولیت اخلاقی مبتنی بر روایات معصومین (علیهم السلام) صورت نپذیرفته است. بیشتر تحقیقات صورت گرفته در حوزه مسئولیت اخلاقی با دیدگاه فلسفی مورد بررسی قرار گرفته اند. برخی از تحقیقات در این حوزه عبارت است از:

ارزانی (۱۳۹۲) در مقاله ای با عنوان مسئولیت اخلاقی اخلاق فرزندان در برابر والدین در قرآن و عهدین؛ به معرفی مسئولیت‌های اخلاقی فرزندان در برابر والدین در عهدین در شش مقوله احترام، اطاعت، مراقبت، تکریم، پشتیبانی و احترام در پیری و در قرآن در هفت مقوله احترام، احسان، اطاعت، ادب‌ورزی، مراقبت در کهنسالی، پشتیبانی و دعا پرداخته است.

شهریاری پور (۱۳۹۱) در مقاله ای با عنوان مبانی جامعه‌شناختی مسئولیت اخلاقی در اخلاق اسلامی؛ به بررسی خاستگاه جامعه‌شناختی مسئولیت اخلاقی انسان توجه شده است. از جمله این مبانی، می‌توان به اجتماعی بودن انسان، اصالت فرد و اعتباریت جامعه، رابطه متقابل فرد و جامعه و قانون‌مندی امور اجتماعی اشاره نمود.

طاهریان (۱۳۹۸) در مقاله ای با عنوان نگاه غزالی به مسئولیت اخلاقی با استناد به آیات؛ به بررسی دیدگاه غزالی در مورد شرایط و مؤلفه‌های مسئولیت اخلاقی می‌پردازد. نویسنده معتقد است که تعلق خاطر غزالی به اشاعره، مبانی فکری او در قبال مسئولیت اخلاقی، را چالش برانگیز و تضادهایی را ایجاد نموده است.

مبانی نظری

در قسمت مبانی نظری این مقاله، بعد از معناشناسی واژه‌های تشدید، تخفیف و مسئولیت اخلاقی به بیان مبانی مسئولیت اخلاقی و بعد از آن به معیارهای تشدید و تخفیف مسئولیت اخلاقی خواهیم پرداخت و در آخر نتیجه بحث ارائه می‌گردد.

۱. معناشناسی

در این قسمت به بیان معانی لغوی واژه‌های تشدید و تخفیف که از مباحث مهم در مسئولیت اخلاقی است، بر اساس کتاب‌های لغت معتبر؛ و همچنین معنای اصطلاحی مسئولیت اخلاقی، می‌پردازیم.

۱-۱. معنای لغوی تشدید

«شَدَّ» به معنی محکم بستن است. «شَدَدَتِ الشَّيْءُ» یعنی آن را محکم بستم (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۴۸). اشد و الشدة: به معنای صلابت و محکمی است و رجل شدید: به معنای شجاع می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۲۱۳). در قرآن کریم آمده است که: «وَوَشَدَدْنَا مُلْكَهُ»؛

(ص، ۲۰) حکومت او را محکم و قوی کردیم. و نیز می‌فرماید: «سَسَّشْدُ عَضْدَكَ بِأَخِيكَ»؛ (قصص، ۳۵) بازوی تو را حتماً به وسیله برادرت قوی و نیرومند می‌کنیم؛ «حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمْوَهُمْ فَشَدُّوا الْوُثَاقَ»؛ (محمد، ۴) چون آنها را سنگین کردید بندها را محکم کنید؛ «كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ»؛ (ابراهیم، ۱۸) مانند خاکستری که باد در روز طوفانی بر آن سخت وزیده است.

«شدید»: سخت، محکم، مثل عذاب شدید، رکن شدید، بأس شدید، شدید القوی (جبرئیل)، زلزله شدید، حساب شدید و غیره که در قرآن مجید آمده است جمع آن شداد و اشداء است (قرشی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۱۱).

السَّدَّةُ: در محکم بستن و نیز درباره بدن و قوای نفسانی، و عذاب به کار می‌رود. خداوند می‌فرماید: «وَوَكُنَّا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً» (فاطر، ۴۴)؛ از حیث نیرو از ایشان سخت‌تر بودند. و نیز می‌فرماید: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم، ۵)؛ یعنی: جبرئیل علیه السلام. و آیات دیگر: «غِلَاطٌ شِدَادٌ»؛ (تحریم، ۶)؛ «فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ» (ق، ۲۶)؛ یعنی هولناک و سهمگین. و التشدید: خلاف «التخفیف»، می‌باشد (طریحی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۷۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۲۳).

۲-۱. معنای لغوی تخفیف

«خَفَّ»؛ به معنای کمی و سبکی است و «أَخَفَ الرَّجُلُ» یعنی در سفر و حصر بار وی کم است (فراهیدی، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۱۴۴). «خَفَّ»؛ به معنای سبکی است. راغب در المفردات می‌گوید: الْخَفِيفُ، در برابر - ثقیل - یعنی سبک در برابر سنگین است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۸۱). تخفیف به معنی سبک کردن است. «خَفَّفَهُ تَخْفِيفًا: ضَدَّ ثَقْلَهُ» مثل «... ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ...» (بقره، ۱۷۸)؛ آن تخفیف و مرحمتی از پروردگار شماست. و مثل «فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» (بقره، ۸۶)؛ در آیه «وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ...» (اعراف، ۹)؛ - جمله «خَفَّتْ مَوَازِينُهُ»؛ در سوره مؤمنون ۱۰۳ و قارعه ۸ نیز آمده است - مراد از آن سبک بودن میزان‌هاست. ظاهراً وزن، فقط برای اعمال نیک است و سیئات توزین ندارند بلکه سبب سبکی حسنات‌اند (الزبیدی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۷ - ۲۶۶).

۳-۱. تعریف اصطلاحی مسئولیت اخلاقی

برخی مسئولیت اخلاقی را به معنای قابلیت مدح و ذم اجتماعی دانسته‌اند. و در برخی موارد نیز مسئولیت را به معنای «در معرض مجازات بودن» یا «مسئولیت در برابر خداوند که نتیجه آن مجازات و کیفر اخروی است»؛ آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۰). مراد از مسئولیت اخلاقی، مسئولیت در برابر خداوند است و نتیجه آن مجازات اخروی، در

صورت مخالفت با احکام اخلاقی است؛ صرف نظر از اینکه مسئولیت و کیفر دنیوی نیز در میان باشد یا نه. به بیان دیگر، شاخصه مسئولیت اخلاقی، ترتب عقاب اخروی بر ترك عمل خوب و انجام دادن عمل بد است. بنابراین ستایش، پاداش و ارزش اخلاقی در مقابل نکوهش، کیفر و مسئولیت اخلاقی است (دیلمی، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

مسئولیت اخلاقی در دائرة المعارف فلسفه این گونه تعریف شده است که: افراد به طور طبیعی برای اعمالشان مورد قضاوت اخلاقی قرار می گیرند. اما شاید آنها در مورد مسئولیتشان برای هر چیزی مانند وقایع، روندها و ویژگی های شخصیتی خودشان مورد قضاوت، واقع شوند. به طور مثال شاید یک فرد برای این که شرکتش، قراردادی را از دست داده است یا به خاطر اخلاق بد و جدایی و طلاق، مورد قضاوت قرار گیرد.

بنابراین این سوال مطرح می شود که يك شخص در چه شرایطی مسئول یکی از اعمالش یا برخی از اتفاقات دیگر، خواهد بود؟ اگر ما بتوانیم شرایط لازم و کافی برای مسئولیت اخلاقی را برشماریم، خواهیم توانست به تعریف مسئولیت اخلاقی دست یابیم. مسئولیت اخلاقی مانند بسیاری از واژگان اخلاقی، ناگزیر به صورت ایجابی تعریف شده است. این تعریف از يك طرف متأثر از وابستگی به اعتقادات و الزاماتی که شایستگی مدح یا ذم و یا مانند آن را دارند، است و از طرف دیگر وابسته به اعتقادات صریح و یا ضمنی درباره الزاماتی چون عدالت و مانند آن می باشد. (M. Brchert, Donald, Encyclopedia of philosophy, 2 nd editions, vol 8)

۲. مبانی مسئولیت اخلاقی

واژه «مبنا» که در زبان فارسی و عربی متداول است، از ریشه «ب،ن،ی»، به مفهوم «پایه، زیر ساخت، بنیاد، شالوده و اصول بنیادی» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۵۰۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲: ۱۷۷۴۱؛ حق شناس و دیگران، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۳۷).

با بررسی های به عمل آمده در روایات معصومین (علیهم السلام)، آنچه که به عنوان مبانی مسئولیت اخلاقی آمده است ناظر به مبانی انسان شناسی، معرفت شناسی و ارزش شناسی است.

از آنجا که بین مبانی و معیارهای مسئولیت اخلاقی رابطه وجود دارد و معیارهای موجب تخفیف و یا تشدید مسئولیت اخلاقی را با توجه به مبانی می توان احصاء و بیان نمود؛ بنابراین در این قسمت از مقاله ضمن ذکر شاهد مثال از روایات مذکور، این مبانی بیان خواهد شد.

۱-۲. لزوم معرفت انسان به مسئولیت اخلاقی خود

در دین مبین اسلام، مسئولیت اخلاقی مبتنی بر معرفت و داشتن شناخت از منکر و معروف است. موضوع کفر و ایمان در برخی از آیات قرآن کریم، بعد از تبیین و شناخت راه درست از باطل مطرح شده است؛ و از این روست که داشتن مسئولیت اخلاقی، بدون شناخت تکالیف، میسر نیست.

میزان و محدوده مسئولیت انسان، به میزان شناخت او بستگی دارد. اگر بیش از معرفت از انسان بازخواست شود، تکلیف مالایطاق می‌گردد. از این روست که خداوند متعال برای مسئولیت، محدوده معرفت را تعیین نموده اند. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ اخْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۶).

همه امر خدا شگفت آور است؛ جز اینکه به مقداری که از خود به شما معرفی کرده، مسئولتان دانسته است (که او را به همان مقدار بشناسید و فرمان برید).

عبد الاعلی گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم :

«مَنْ لَمْ يَعْرِفْ سَيِّئاً - هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ لَا» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۴).

کسی که چیزی را شناسد مسئولیتی دارد؟ فرمود: نه (زیرا مؤاخذه غافل عقلاً قبیح است). حال بعد از بیان محدوده معرفت و نقش آن در مسئول شدن انسان، در روایات آمده است که شناخت و معرفت ثمره‌ای به نام ایمان دارد. حال اگر این میوه به بار ننشیند، معرفت بی حاصل و انسان فقط حمل کننده مقادیری از مفاهیم خواهد بود و اثرات واقع گرایانه این بی ایمانی را هم لمس خواهد نمود. امام صادق (ع) چنین می‌فرماید: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا عَضَانِي مَنْ عَرَفَنِي سَلَطْتُ عَلَيْهِ مَنْ لَا يَعْرِفُنِي» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۷۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۸۳).

خدای عزوجل فرماید: هر گاه کسی که مرا شناخته نافرمانیم کند، کسی را که مرا نشناخته بر او مسلط کنم.

بنابراین بر نافرمانی انسان بعد از حصول معرفت، آثاری مترتب است که مسئولیت اخلاقی انسان را به خوبی آشکار می‌نماید.

۲-۲. علم ابزار معرفتی انسان مسئول

علم یا دست کم امکان تحصیل آگاهی، از جمله مبانی ای به شمار می‌رود که انسان مسئول باید مورد توجه قرار دهد. قید امکان تحصیل از سویی کسانی را که از سلامت ذهنی برخوردار نیستند از مسئولیت اخلاقی معاف می‌کند؛ و از سویی دیگر کسانی را که با اهمال کاری

و غفلت ورزی خود را از آگاهی محروم ساخته‌اند، مشمول مسئولیت اخلاقی می‌کند (خواص و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۲۰).

علم و آگاهی، به عنوان شرط لازمی برای مسئولیت اخلاقی به شمار می‌آید. امام صادق (ع) به حفص بن غیاث فرمود:

«يُنْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُنْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۷؛ مجلسی، بی تا، ج ۲: ۲۷).

هفتاد گناه جاهل آمرزیده شود پیش از آنکه يك گناه عالم آمرزیده شود.

و این گونه است که گناهکاری با وجود علم و آگاهی، تشدید مسئولیت اخلاقی را در پی دارد. بفضل گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود:

«عَلَيْكُمْ بِالتَّقْوَةِ فِي دِينِ اللَّهِ وَ لَا تَكُونُوا أَعْرَابًا فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَّقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُزَكَّ لَهُ عَمَلًا» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۱؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۵۱۳).

بر شما باد که در دین خدا دانشمند شوید و صحرارگد نباشید. زیرا آنکه در دین خدا دانشمند نشود، خدا روز قیامت به او توجه نکند و کردارش را پاکیزه نشمارد.

بنابراین یادگیری دین خدا، زمینه ای را برای انسان فراهم می‌سازد که انسان با وقوف به وظایف و تکالیف بندگی خود، به خوبی از عهده مسئولیت های محوله برآید. و در این مسیر سؤال و پرسش‌گری از واجبات است؛ چرا که نپرسیدن با وجود جهل، خود می‌تواند زمینه هدایت انسان را مختل سازد. حضرت امام صادق (ع) به حمزان بن اعین، راجع به سؤالی که کرده بود، فرمودند:

«إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۰؛ مجلسی، بی تا، ج ۱: ۱۹۸).

همانا مردم هلاک شدند، چون نپرسیدند.

و البته در این مسیر مسئولیت پذیری، مردم، تنها نیستند و حجت الهی همیار آنهاست. امام صادق (ع) می‌فرماید:

«مَا زَالَتِ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا الْحُجَّةُ يُعَرِّفُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۷۸؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۲۹).

زمین از حالی به حالی نگردد جز آنکه برای خدا در آن حجتی باشد که حلال و حرام را به مردم بفهماند و ایشان را به راه خدا خواند.

۳-۲. عدم غفلت انسان مسئول از ظرفیت عقل

از دیدگاه دین مبین اسلام، ایمان مبتنی بر عقل است. انسان با عقل و دین می‌تواند به سعادت دست یابد و از این روست که برای عقلانیت به عنوان یک مبنای معرفت شناختی و

استفاده از ظرفیت آن، اهمیت خاصی قائل شده است. عقل می‌تواند خوبی و بدی پاره‌ای از افعال را بشناسد. برخی از آیات قرآن کریم بر ذاتی و عقلی بودن خوبی و بدی افعال و صفات انسان تصریح دارد؛ و از این روست که می‌توان در صورت داشتن ظرفیت عقلانی از آن به عنوان حد نصاب مسئولیت اخلاقی نام برد. ابو جارود از امام باقر(ع) نقل می‌کند:

«إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمُ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۱).

خدا در روز قیامت نسبت به حساب بندگان به اندازه عقلی که در دنیا به آنها داده است، باریک بینی می‌کند. بنابراین مشخص است که این روایت بر اهمیت این مبنا در مسئولیت اخلاقی انسان دلالت دارد.

۴-۲. اهتمام به نقش نیت در ایفای مسئولیت اخلاقی

ارزش اخلاقی و به تبع آن داشتن مسئولیت اخلاقی بر خوب بودن کار(حسن فعلی) و به انگیزه خوب فاعل(حسن فاعلی) مبتنی است. اگر عمل خوب و پسندیده با نیت ریا، شهرت طلبی و ... صورت پذیرد و یا عملی بد با نیتی خوب صورت پذیرد تکلیف چیست؟ این‌ها نمونه ای از دغدغه هایی است که پیرامون عمل اخلاقی مطرح است. برخی معتقدند توجه به حسن فاعلی و خوب بودن انگیزه و نیت فاعل اخلاقی، در ارزش اخلاقی عمل، نقش مهم‌تری از شکل ظاهری عمل دارد(پینکافس، ۱۳۸۲: ۱۹).

بنابراین انجام مسئولیت ها برای یک مکلف و به سرانجام رساندن یک عمل، ارتباط وثیقی با نیت دارد و این یک مبنای بسیار مهم در مسئولیت اخلاقی است. پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

«إِنَّ الْمَلَكَ لَيَضَعُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهَجاً بِهِ فَإِذَا صَعِدَ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سَجِّينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَيَّيْ أَرَادَ بِهَا» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۹۵-۲۹۴).

فرشته عمل بنده‌ای را بالا می‌برد و از آن مسرور است، ولی چون آن عمل را که به صورت حسنات است بالا برد، خدای عز و جل فرماید: آن اعمال را در سجین (دیوان اعمال گنهکاران) گذارید، زیرا آن بنده، این اعمال را برای من، به جا نیاورده است.

امام باقر(ع) نیز درباره داشتن نیت خوب، چنین می‌فرماید:

«مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلَيْتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرِّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۷؛ حکیمی اخوان و آرام، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۶۸).

هر که علم جوید برای اینکه بر علما ببالد یا بر سفها ستیزد یا مردم را متوجه خود کند، باید آتش دوزخ را جای نشستن خود گیرد. همانا ریاست جز برای اهلش شایسته نیست. بنابراین بنا بر روایاتی که از معصومین (علیهم السّلام) است، مبرهن است که نیت خوب، ساری در هر عملی است و عملی جدای از نیت محاسبه نمی شود و انسان مسئول باید نسبت به این موضوع واقف باشد. امام صادق (ع) می فرماید:

«إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّهُ نِيَّتُهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنَّهُ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يُعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَ إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّهُ نِيَّتُهُمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنَّهُ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى - قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۸۵).

اهل دوزخ از این رو در دوزخ جاودان باشند که نیت داشتند اگر در دنیا جاودان باشند، همیشه نافرمانی خدا کنند؛ و اهل بهشت از این رو در بهشت جاودان باشند که نیت داشتند اگر در دنیا باقی بمانند، همیشه اطاعت خدا کنند. پس این دسته و آن دسته به سبب نیت خویش جاودانی شدند، سپس قول خدای تعالی را تلاوت نمود: «بگو هر کس طبق طریقه خویش عمل می کند.» و فرمود: یعنی طبق نیت خویش.

۳. معیار تشدید مسئولیت اخلاقی

با بررسی روایات، برخی از مهم ترین معیارهایی که برای تشدید مسئولیت اخلاقی بیان شده است را ارائه می دهیم.

۱-۳. اصرار بر گناه

«ضُر» به معنی بستن و گره زدن است. اصرار هم معنای ثبات و دوام را دارد. اصرار به گناه را بدین جهت اصرار گویند، که گوئی گناه را به گناه یا گناه را به خود بسته است (قرشی، ۱۳۸۱). اصرار بر گناه، به دو شیوه نمود پیدا می کند؛ یکی از طریق تکرار گناه و دیگری از طریق ارتکاب گناه، بدون اینکه به دنبال آن توبه و استغفار باشد. اصرار بر گناه یا ناشی از تباهی و خواری یکی از دو قوه شهوت و غضب و خروج یکی از این دو از اطاعت قوه عاقله است؛ یا از فساد هر دو قوه با هم پدید می آید و در این صورت از رذایل هر دو قوه به شمار می آید (مجتبوی، ۱۳۷۷: ۴/۶۳). بنابراین اصرار بر گناه، آثار و تبعات بسیار سختی دارد و در آیات و روایات مورد مذمت واقع شده است. یکی از آثار اصرار بر گناه، تشدید مسئولیت اخلاقی و به تبع آن تشدید مجازات است. در اصول کافی از امام باقر(ع) در باره این آیه که خداوند متعال می فرماید: «وَلَمْ يَصِرُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۱۳۵)؛ و بر آنچه (از گناهان) انجام دادند اصرار نکردند، و در حالی که ایشان می دانند (خداوند ایشان را می آمرزد)؛ آمده است که حضرت فرمودند:

«الْإِصْرَارُ أَنْ يُذْنِبَ الذَّنْبَ فَلَا يَسْتَغْفِرَ اللَّهُ وَ لَا يَحْدِثَ نَفْسَهُ بِالتَّوْبَةِ فَذَلِكَ الْإِصْرَارُ» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۸۸؛ الحر العاملي، ۱۴۰۹: ۱۵ / ۳۳۹).

اصرار این است که انسان گناهی بکند و استغفار ننماید و زمینه توبه را در خود فراهم نیاورد این، اصرار است.

از حضرت علی (ع) در مورد رابطه اصرار بر گناه و تشدید مسئولیت چنین نقل شده است که: «الإصرار أعظم حوبة وأعظم عقوبة» (صابری یزدی و انصاری، ۱۳۷۵: ۵۳۷). اصرار (بر گناه)، گناهی بزرگتر و کیفرش سریعتر است.

۲-۳. کوچک شمردن گناه

وقوع هر گناه، زنگ خطری برای دوری انسان از رشد، کمال و در نهایت قرب الهی است؛ و از این روست که هیچ گناهی را نباید کوچک شمرد. در اندیشه اسلامی، کوچک شمردن و سهل انگاشتن گناه، خود از گناهان بزرگ است. سماعه گوید: از حضرت ابو الحسن (ع) شنیدم که می‌فرمود:

«لَا تَسْتَقِلُّوا قَلِيلَ الذُّنُوبِ فَإِنَّ قَلِيلَ الذُّنُوبِ يَجْتَمِعُ حَتَّى يَكُونَ كَثِيرًا» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۸۸).

گناه اندک را کم نشمارید، زیرا گناه اندک انباشته می‌شود و زیاد می‌گردد. بنابراین یکی از مواردی که سبب تشدید مسئولیت اخلاقی می‌گردد، کوچک شمردن گناه است. چنان که در روایت از حضرت علی (ع) آمده است:

«أَعْظَمُ الذُّنُوبِ عِنْدَ اللَّهِ سِبْحَانَهُ ذَنْبٌ صَغُرَ عِنْدَ صَاحِبِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۸۷). بزرگترین گناهان نزد خدا- که پاک است او- گناهی است که کوچک باشد نزد صاحب آن، پس آدمی هیچ گناهی را سهل و خرد نباید داند، که نزد حق تعالی سخت عظیم گردد (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۲۷).

۳-۳. انجام زشتی‌ها بر خلاف ستایش‌نیکی‌ها

زمانی که انسان مسئول در برابر خداوند متعال، بر اساس مبانی مسئولیت اخلاقی، به خوبی عملی، علم و آگاهی پیدا می‌کند در مرحله بعد باید تمام تلاشش را برای انجام خالصانه آن عمل به کار گیرد. چرا که اگر انسان در رثای خوبی عملی مدیحه بسراید و خود در موقع عمل، بر خلاف گفتار عالمانه‌اش، عمل نماید، مسئولیت اخلاقی او تشدید می‌گردد. خداوند متعال در آیات قرآن کریم می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف، ۲).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟!

امام جعفر صادق (ع) می فرماید:

«إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ وَصَفَ عَذْلًا وَ عَمِلَ بَعِيرَهُ» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۰۰).

روز قیامت سخت‌ترین مردم از لحاظ عذاب، کسی است که عدالتی را بستاید و بر خلاف آن عمل کند.

بنابراین عدم مطابقت گفتار و کردار، بنابراینگاه مکتب اخلاقی اسلام و مستند به روایات، موجب تشدید در مسئولیت اخلاقی می گردد.

۳-۴. شادمانی از ارتکاب گناه

در روایات اسلامی، شادمانی از انجام گناه، قبیح تراز خود گناه است. خشنودی از گناه، یکی از معیارهای تشدید مسئولیت اخلاقی است، به این دلیل که شخص گناهکار با احساس قدرتمندی در برابر خداوند، بنده بودن خود را فراموش می کند و این گونه از حدود خود طغیان نموده و طاغی، شرایط توبه را از خود دور و زمینه انجام گناهان بعدی را برای خود هموار می کند. حضرت علی (ع) در مورد شادی بعد از انجام رذایل و آثار این سرکشی مستانه، این گونه می فرماید:

«لَا تُبْدِينَ عَنْ وَاضِحَةٍ وَ قَدْ عَمِلْتَ الْأَعْمَالَ الْفَاضِحَةَ وَ لَا يَأْمَنُ الْبَيَاتَ مَنْ عَمِلَ السَّيِّئَاتِ» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۶۹؛ مجلسی، بی تا، ج ۷۰: ۳۱۷).

تو که اعمال رسوا کننده مرتکب شده‌ای خنده دندان نما مکن، و کسی که گناهانی کرده، از بالای شب‌گیر و پیش آمد ناگهانی نباید ایمن باشد.

حضرت علی (ع) همچنین می فرماید:

«لَا وَزَرَ أَغْظَمُ مِنَ التَّبَجُّحِ بِالْفُجُورِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۶۲).

گناهی عظیم تر از شاد شدن به انجام گناه نیست.

بنابراین انجام گناه و به تبع آن خوشحال بودن از این سرکشی، سبب تشدید مسئولیت اخلاقی انسان در درگاه الهی می گردد.

۳-۵. نوآوری در ایجاد گناه

همان گونه که قرار گرفتن در صراط الهی نیاز به مهیا شدن زمینه‌هایی است؛ قرار گرفتن در صراط شیطان نیز تمهیداتی را می طلبد. اگر زمینه‌ها فراهم گردد، انسان تلاشگر در صراط الهی رو به تعالی خواهد گذاشت و انسان قرار گرفته در مسیر شیطان رو به اضمحلال. سقوط یک انسان وقتی سرعت بیشتری به خود می گیرد که خود یکی از ایادی شیطان گردد و به تولید گناه، کژی، ناراستی اقدام نماید. امام رضا (ع) در این باره می فرماید:

«كُلَّمَا أَخَذَتِ الْعِبَادُ مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْمَلُونَ أَخَذَتِ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۷۵).

هر چند بندگان گناهان تازه‌ای را که سابقه نداشته ایجاد کنند. خدا برای آنها بلاهائی را که سابقه نداشته ایجاد کند.

بنابراین نوآوری در ایجاد گناه و خلق گناه جدید، به عنوان معیاری جهت تشدید مسئولیت اخلاقی به شمار می‌رود.

۴. معیار تخفیف مسئولیت اخلاقی

با بررسی روایات، برخی از مهم‌ترین معیارهایی که برای تخفیف مسئولیت اخلاقی بیان شده است را ارائه می‌دهیم.

۱-۴. توبه و عدم تسويف

انسان گاهی در مسیر انتخاب‌های خود دچار لغزش و اشتباه می‌شود و عملی از او سر می‌زند که در مجموعه ردایل جاگذاری شده است و مورد رضایت خداوند متعال نیست. مؤمن، برای تجدید عهد بر بندگی با معبود خویش باید تلاش کند تا آن عمل خطا را جبران نماید. توبه و عدم تسويف در آن، یکی از مؤثرترین روش‌ها برای پیمان بستن دوباره بر بندگی است. امام باقر(ع) می‌فرماید:

«مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ يَبْضَاءُ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نُكْتَةٌ سُودَاءُ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۷۳).

هر بنده‌ای در دلش نقطه سفیدی است که چون گناهی کند، خال سیاهی در آن پیدا شود، سپس اگر توبه کند آن سیاهی برود.

از این روست که این توبه نصوح و عزم بنده بر عدم بازگشت به گناه، تخفیفی در مسئولیت اخلاقی برایش به ارمغان می‌آورد. همان‌گونه که پیامبر خدا (ص) می‌فرماید:

«الْثَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ» (صابری یزدی و انصاری، ۱۳۷۵: ۴۸۸).

کسی که از گناه توبه کند، مانند کسی است که هیچ گناهی نداشته است.

۲-۴. اهتمام به حضور در جمع ایمانی

رجحان بشر برای زیستن، زندگی اجتماعی است؛ و دین مبین اسلام نیز، زیست اجتماعی را بر زندگی فردی و دور از اجتماع، ترجیح می‌دهد و برای آن برکاتی را متصور شده است. در این زیست اجتماعی نیز ملاک ایمان نیز می‌تواند مطرح باشد؛ و نحوه تنظیم روابط با دیگران و دغدغه‌مند بودن نسبت به مسائل زندگی هم کیشان، بسیار حائز اهمیت است و از این روست که مسئولیت اخلاقی انسان را بیشتر نمایان می‌کند؛ و در صورت اهتمام بر حضور مؤثر و کارآمد در

جمع مؤمنین، مشمول تخفیف در مسئولیت اخلاقی می گردد.

پیامبر خدا(ص) می فرماید:

« فَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ مَشَى إِلَى الْجَمَاعَةِ إِلَّا خَفَّفَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهِ أَهْوَالَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَأْمُرُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ » (مجلسی، بی تا، ج ۹: ۳۰۱).

هیچ مؤمنی نیست که به سوی جماعت گام بردارد مگر اینکه خدای عز و جل از وحشت روز قیامت برای او سبک می کند، سپس او را به بهشت امر می کند.

یکی از مظاهر توجه به جماعت، معاشرت نیکو با مردم، مبتنی بر فضای صمیمیت و مهربانی بنا بر آنچه در روایات آمده است می تواند زمینه ساز تخفیف در مسئولیت اخلاقی را برای فرد به همراه آورد. امام باقر(ع) می فرماید:

« إِذَا صَافَحَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ فَالَّذِي يَلْزُمُ التَّصَافُحَ أَكْثَرُ أَجْرًا مِنَ الَّذِي يَدْعُ أَلَا وَإِنَّ الذُّنُوبَ لَتَتَخَاتُ فِيمَا بَيْنَهُمْ حَتَّى لَا يَبْقَى ذَنْبٌ » (الکلبینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۸۱).

هر گاه مردی با رفیقش دست دهد، آنکه دستش را نگه دارد، اجرش بیشتر است از آنکه رها می کند، و آگاه باش که گناهان از آنها بریزد تا آنجا که گناهی باقی نماند.

۳-۴. تساهل و تسامح با مردم

«تساهل» از ماده «سهل» و «تسامح» از ریشه «سمح» هر دو به معنای آسان گرفتن، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶: ۳۵۵) «سمح»؛ (همان، ج ۶: ۴۱۲)؛ «سهل» نیز به معنای، مدارا کردن و سهل گرفتن بر یکدیگر است (معین، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۰۷۸).

تساهل واژه ای عربی از ریشه «سهل» به معنای آسان گیری بوده و منظور از آن، عملی است که در آن شدت و تنگی نباشد (فیروزآبادی، بی تا، ج ۱: ۱۰۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۴۵).

«تسامح» و «تساهل»، البته تفاوت های جزئی میان دو واژه است؛ چرا که تساهل به معنای سهل و آسان گیری در ارتباط با دیگری است، در حالی که تسامح از ماده «سَمَحَ» به معنای بخشش و بزرگواری است و بنابراین، تسامح به معنای نوعی گذشت و کنار آمدن همراه با بخشش و بزرگواری است. (فیروزآبادی، بی تا، ج ۳: ۵۸۳؛ البستانی، بی تا: ۲۲۵ و ۴۳۷).

بنابراین آسان گیری با مردم یکی از معیارهای تخفیف مسئولیت اخلاقی بندگان از سوی خداوند متعال است. رسول خدا(ص) چنین می فرماید:

«مَنْ خَفَّفَ فِيهِ عَنْ مَمْلُوكِهِ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْهُ حِسَابَهُ» (صدوق، ۱۴۰۰ق: ۴۲).

هر که حساب بنده اش را سبک کند، خداوند حسابش را بر او سبک کند.

همچنین رسول خدا (ص) می فرماید:

«مَنْ كَسَا أَحَدًا مِنْ فَقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ ثَوْبًا مِنْ عَزِيٍّ أَوْ أَعَانَهُ بِشَيْءٍ مِمَّا يَقُوْتُهُ مِنْ مَعِيْسَتِهِ وَكَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ يَسْتَغْفِرُونَ لِكُلِّ ذَنْبٍ عَمِلَهُ إِلَى أَنْ يُنْفَخَ فِي الصُّورِ» (الكليني، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۰۵).

هر که یکی از فقراء مسلمان‌ها را به وسیله لباسی از برهنگی بپوشاند یا او را به چیزی از قوت زندگی یاری کند، خدای عزوجل ۷۰ هزار فرشته بر او گمارد که تا دمیدن صور برای هر گناهی که می‌کند، آمرزش خواهند. بنابراین توجه به زندگی و احوال افراد جامعه و درک شرایط آنان و آسان‌گیری یکی از معیارهای مهم در این بحث می‌باشد.

نتیجه‌گیری

به منظور استخراج مبانی و معیارهای مسئولیت اخلاقی و بیان فلسفه آن، روایات مندرج در منابع روایی، مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت و با توجه به تعاریفی که برای مسئولیت اخلاقی، تشدید و تخفیف ارائه شد، فلسفه و معیارهایی برای تشدید و تخفیف مسئولیت اخلاقی احصاء گردید.

لزوم معرفت انسان به مسئولیت اخلاقی، علم ابزار معرفتی انسان مسئول، عدم غفلت انسان مسئول از ظرفیت عقل، اهتمام به نقش نیت در ایفای مسئولیت اخلاقی، از جمله مبانی مسئولیت اخلاقی به شمار می‌آیند.

اصرار بر گناه، کوچک شمردن گناه، انجام زشتی‌ها بر خلاف ستایش نیکی‌ها، شادی از ارتکاب گناه و نوآوری در ایجاد گناه به عنوان برخی از معیارهای تشدید مسئولیت اخلاقی است. همچنین توبه و عدم تسویف، اهتمام برحضور در جمع ایمانی، تساهل و تسامح با مردم نیز برخی از معیارهای تخفیف در مسئولیت اخلاقی می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چ سوم.
۲. ارزانی، حبیب رضا، (۱۳۹۲). *مسئولیت اخلاقی اخلاق فرزندان در برابر والدین در قرآن و عهدین*، سال سوم، شماره ۱۲، ۱۶۹-۱۲۰، مجله اخلاق.
۳. البستانی، بطرس، (بی تا). *محیط المحيط*، لبنان: مکتبه ناشرون .
۴. پینکافس، ادموند، (۱۳۸۲). *از مساله محوری تا فضیلت گرایی*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات حمیدرضا حسنی، مهدی علی پور؛ با مقدمه لگنها و سن، قم: دفتر نشر معارف.
۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد، (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات، چ اول.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: آل البيت، چ اول.
۷. حرانی (ابن شعبه)، ابو محمد الحسن بن علی، (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم)*، قم: جامعه مدرسین.
۸. حق شناس و دیگران، (۱۳۸۴). *فرهنگ معاصر هزاره*، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
۹. حکیمی اخوان و احمد آرام، (۱۳۸۰). *الحیاء*، با ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. خواص، امیر و دیگران، (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق (باتکیه بر مباحث تربیتی)*، قم: دفتر نشر معارف.
۱۱. خوانساری، آقا جمال الدین، (۱۳۶۶). *شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غرر الحکم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳). *لغت نامه*، زیر نظر دکتر معین و دکتر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۳. دیلمی، شیخ حسن، (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم: شریف رضی، چ اول.
۱۴. دیلمی، احمد، (۱۳۸۰). *مبانی و نظام اخلاق، (دانشنامه امام علی (ع))*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴). *المفردات غی غریب القرآن*، تحقیق داودی، صفوان عدنان، دمشق، بیروت: دارالقلم، الدار الشامیه، چ اول.
۱۶. الزبیدی، مرتضی، (۱۳۸۵ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالهدایه.

۱۷. شهریاری پور، علیرضا، (۱۳۹۱). مبانی جامعه‌شناختی مسئولیت اخلاقی در اخلاق اسلامی، شماره ۱۲، مجله معرفت اخلاقی.
۱۸. صابری یزدی، علی‌رضا و محمدرضا انصاری محلاتی، (۱۳۷۵). الحکم الزاهره، ترجمه انصاری، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۱۹. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، (۱۴۰۰ق). أمالی بیروت: علمی، چ پنجم.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (ابن بابویه)، (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، تهران: اسلامی، چ دوم.
۲۱. طاهریان، بتول؛ شیخ الاسلامی، محمود؛ دادجو، یداله؛ اکبر زاده، رجب، (۱۳۹۸). نگاه غزالی به مسئولیت اخلاقی با استناد به آیات، شماره ۳۹، صص ۲۰۸-۱۸۳، مجله پژوهش دینی.
۲۲. طریحی، فخرالدین، (۱۳۸۵). مجمع البحرین، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، تهران: مؤسسه البعثه، مرکز الطباع و النشر.
۲۳. فراهیدی، الخلیل بن احمد، (۱۴۲۱ق). العین، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ اول.
۲۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا). القاموس المحيط، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۸۱). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ نهم.
۲۶. الکلینی الرازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۲). الکافی، تهران: اسلامی، چ دوم.
۲۷. مجتبوی، سید جلال الدین، (۱۳۷۷). علم اخلاق اسلامی، تهران: انتشارات حکمت، چ چهارم.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (بی تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران: اسلامی، چ مکرر.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق، تحقیق: احمد حسین شریفی، تهران: چاپ و نشر بین الملل، چ اول.
۳۰. معین، محمد، (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.

31. Editor in chief: M. Brchert, Donald, (1934). *Encyclopedia of philosophy*, 2nd editions, vol 8, price sextus Empiricus.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۴۵۷ - ۴۴۱

جایگاه سیاق در تفسیر المیزان

رضا آقاپور^۱

حسین پهلوانی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی نقش و اهمیت «سیاق آیات» در فهم و تفسیر قرآن کریم می‌پردازد و تلاش دارد نشان دهد که چگونه سیاق آیات به عنوان یکی از اصول بنیادین تفسیر، در فهم معانی دقیق آیات، تشخیص مرجع ضمائر، تعیین مخاطب آیات، و ترجیح بین قرائت‌ها و اقوال مختلف مفسران مؤثر است. این مطالعه با تحلیل نمونه‌های متعدد از تفسیر علامه طباطبایی (المیزان) و دیگر مفسران برجسته، کاربرد عملی سیاق آیات را در حل مسائل تفسیری، تشخیص شأن نزول، و تمییز میان آیات مکی و مدنی بررسی می‌کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بهره‌گیری از سیاق آیات، علاوه بر رفع ابهامات مفهومی، به نقد و اصلاح برخی تفاسیر ناصحیح کمک کرده و فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر از متن قرآن را فراهم می‌آورد. این تحقیق بر اهمیت جایگاه سیاق به عنوان ابزار کلیدی در تفسیر قرآن تأکید نموده و ضرورت توجه بیشتر به این اصل در مطالعات قرآنی را متذکر می‌شود.

واژگان کلیدی

سیاق آیات، تفسیر قرآن، علامه طباطبایی، مرجع ضمائر، شأن نزول، تشخیص مخاطب، قرائت قرآن، تفاسیر قرآنی.

۱. عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: r.aghapour@umz.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
Email: Hoseinpahlevani576@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۳/۱۰

طرح مسأله

قرآن کریم به عنوان اصلی‌ترین منبع معرفت دینی در اسلام، همواره مورد توجه اندیشمندان، مفسران و متکلمان مسلمان بوده است. از آنجا که این کتاب آسمانی دربردارنده آموزه‌های بنیادین اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و اجتماعی مسلمانان است، تفسیر آن نه تنها یک ضرورت علمی، بلکه یکی از مهم‌ترین وظایف عالمان دینی در طول تاریخ بوده است. تفسیر قرآن، در حقیقت، تلاش برای کشف مراد الهی، فهم دقیق مفاهیم وحیانی و پیوند آن‌ها با نیازهای انسان در هر عصر و زمان است. از این رو، فن تفسیر و روش‌شناسی‌های گوناگون آن، جایگاه ویژه‌ای در منظومه علوم اسلامی دارد. در میان تفاسیر برجسته دوران معاصر، تفسیر گران سنگ/المیزان فی تفسیر القرآن تألیف علامه سید محمدحسین طباطبایی (ره) جایگاهی رفیع و منحصر به فرد یافته است. این اثر سترگ، نه تنها به جهت وسعت و دقت در تحلیل آیات، بلکه به سبب روش‌شناسی خاص علامه که مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن و بهره‌گیری عمیق از اصول عقلی و فلسفی است، نقطه عطفی در تاریخ تفسیر معاصر به شمار می‌آید. یکی از ویژگی‌های روش‌شناختی ممتاز علامه طباطبایی در این تفسیر، توجه ژرف و نظام‌مند به سیاق آیات است؛ عنصری که در فهم دقیق‌تر و هماهنگ‌تر مفاهیم قرآنی نقش کلیدی دارد و از جنبه‌های مختلف تفسیری، معنایی و ساختاری، شایان تأمل و تحلیل است.

سیاق، به عنوان ساختار و بافت پیرامونی آیات قرآن، از دیرباز مورد توجه مفسران قرار گرفته و یکی از ابزارهای اصلی برای کشف لایه‌های معنایی متون دینی به شمار آمده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، نه تنها سیاق را ابزاری برای تبیین معنای آیات می‌داند، بلکه با بهره‌گیری هوشمندانه از آن، به رفع اجمال و ابهام در مفاهیم قرآنی، تعیین مرجع ضامئ، تشخیص صحیح مخاطب آیات، شناخت شأن نزول واقعی، ترجیح میان قرائات و آرای مختلف تفسیری و نیز ارزیابی روایات به‌ویژه در زمینه اسباب نزول می‌پردازد. استفاده علامه از سیاق، نه از روی ذوق و سلیقه شخصی، بلکه بر پایه اصول دقیق منطقی، زبانی و تفسیری است که انسجام درونی قرآن را اساس و معیار تحلیل قرار می‌دهد. با این حال، با وجود اهمیت بنیادین روش سیاق‌محور در تفسیر المیزان، تاکنون پژوهش‌های مستقل و منظمی که به تبیین ابعاد نظری و عملی آن در چارچوب علمی پژوهشی و در سطح دکتری پرداخته باشند، اندک بوده است. نبود چنین پژوهشی موجب شده است که ابعاد دقیق کاربردی سیاق در تبیین آیات، در تعامل با سایر منابع تفسیری (نقل، عقل، سنت، لغت و...) به درستی تبیین نگردد. از سوی دیگر، میزان اثربخشی این رویکرد در پاسخ‌گویی به چالش‌های تفسیری، همچون تعیین صحیح مرجع ضمیر، مخاطب آیه یا ترجیح قرائات، نیازمند ارزیابی جامع‌تری است. از این رو، تحلیل دقیق

کاربست سیاق در تفسیر المیزان و استخراج سازوکارهای آن، هم به غنای مطالعات قرآنی می‌افزاید و هم می‌تواند الگویی روش‌شناختی برای مفسران معاصر فراهم سازد. پژوهش حاضر با هدف بررسی جامع جایگاه سیاق در تفسیر المیزان، نخست به تحلیل معناشناختی واژه سیاق در لغت و اصطلاح پرداخته، سپس دیدگاه‌های مفسران پیشین و معاصر درباره اهمیت و کارکردهای آن را مرور می‌نماید. در ادامه، انواع سیاق، ضوابط استفاده از آن، و پیشینه بهره‌گیری از این روش در تفاسیر پیشین بررسی می‌شود. بخش اصلی مقاله به تحلیل نمونه‌های عینی از تفسیر المیزان اختصاص دارد که در آن‌ها علامه طباطبایی از سیاق برای تفسیر، داوری میان روایات و اقوال، و تبیین دقیق‌تر آیات بهره برده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی و بنیادی است که با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش مطالعات تفسیری و اسنادی انجام می‌گیرد. در این تحقیق، به‌منظور تحلیل و تبیین روش سیاق‌محور در تفسیر المیزان اثر علامه طباطبایی، منابع اصلی و تفسیری به‌ویژه خود تفسیر المیزان به‌عنوان متن محوری مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ابتدا با استفاده از روش تحلیل محتوا، موارد کاربرد سیاق در تبیین معانی آیات، ترجیح اقوال، تشخیص مرجع ضمائر، تعیین مخاطب، تفسیر شأن نزول، و ترجیح قرائات استخراج گردید. سپس با بهره‌گیری از روش تحلیل تطبیقی، نحوه استفاده علامه از سیاق با رویکردهای دیگر مفسران (مانند زمخشری، طبرسی، فخر رازی و دیگر مفسران اهل سنت و شیعه) مورد مقایسه قرار گرفت و کارآمدی این روش در حل اختلافات تفسیری تحلیل شد. برای صحت‌سنجی تحلیل‌ها، از منابع تفسیری معتبر و پژوهش‌های مرتبط نیز بهره گرفته شده تا استناد علمی پژوهش تقویت شود. همچنین تلاش خواهد شد با تحلیل منسجم داده‌ها، چارچوبی نظری از اصول و کاربردهای روش سیاق‌محور نزد علامه طباطبایی استخراج گردد تا الگویی برای مطالعات تفسیری معاصر فراهم آید. ابزار گردآوری اطلاعات در این پژوهش، فیش‌برداری از منابع کتابخانه‌ای، تفاسیر و آثار مرتبط علمی و نرم‌افزارهای تخصصی علوم قرآنی است.

یافته‌ها

معناشناسی واژه «سیاق»

۱. ریشه‌شناسی واژه «سیاق»: واژه «سیاق» از ماده ثلاثی مجرد «سوق» (ساق - یسوق) مشتق شده و از منظر صرفی و صرف‌تحولی، تحولی آوایی یافته است؛ به گونه‌ای که در اثر کسره حرف اول (سین)، حرف «واو» در ساختار اصلی کلمه به «یاء» مبدل شده و صورت «سیاق» را پدید آورده است. این قاعده زبانی، در نحو و صرف عربی به‌عنوان قاعده‌ی اعلال

واوی در باب افعال شناخته می‌شود. ریشه «سوق» در اصل به معنای راندن، هدایت کردن یا سوق دادن چیزی به سوی هدف یا مسیری خاص است. این معنا به روشنی در آیات قرآن کریم بازتاب یافته است. برای نمونه، در آیه شریفه: «وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِثًا» (مریم: ۸۶)، مفهوم سوق دادن مجرمان به سوی جهنم با حالتی تحقیرآمیز و همراه با عطش، برجسته شده است. همچنین در آیه دیگر آمده است: «وَنَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا» (زمر: ۷۱)، که در آن، سوق دادن کافران به صورت گروهی به سوی جهنم مورد اشاره قرار گرفته است. در هر دو مورد، «سوق» حاکی از نوعی هدایت اجباری یا راندن در مسیر خاصی است که بار معنایی قهری و قاطع دارد.

در منابع لغوی نیز معنای ریشه‌ای «سوق» به شکل‌های گوناگون منعکس شده است. برای نمونه، در *لسان‌العرب* آمده است: «السَّوْقُ: السَّيْقُ، سَقْتُهُ أَسْوَفُهُ سَوْقًا فَتَسْوَقُ، أَيْ: انْسِقَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶۶)، که اشاره به حرکت دادن تدریجی و در مسیر مشخص دارد. افزون بر آن، وجه تسمیه «بازار» با عنوان «سوق» در زبان عربی نیز به همین ریشه بازمی‌گردد؛ زیرا افراد و کالاها در آن به نحوی منظم و در مسیر خاصی جریان می‌یابند. راغب اصفهانی در *مفردات الفاظ قرآن* در تبیین همین معنا بیان می‌کند: «السوق: جمع الناس و حیواناتهم إلى موضع مخصوص لغرض خاص» (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۸۴).

۲. معنای لغوی «سیاق»

در لغت‌شناسی عربی، «سیاق» به معنای بافت، زمینه، سبک و ساختار کلام به کار می‌رود. سیاق در حقیقت به مجموعه شرایط زبانی و غیرزبانی اطلاق می‌شود که یک واژه یا جمله در درون آن قرار دارد و معنا می‌یابد. بنابراین، سیاق هم شامل ترتیب و پیوستگی نحوی جملات است و هم ناظر به رابطه معنایی میان اجزای گفتار. بدین ترتیب، سیاق را می‌توان مجموعه‌ای از نشانه‌های درون‌متنی و گاه برون‌متنی دانست که در تفسیر صحیح واژه‌ها و عبارات، نقش تعیین‌کننده دارد. در فرهنگ‌های معتبر لغت عربی، معانی متعددی برای واژه «سیاق» ذکر شده که دلالت بر پویایی معنایی این واژه دارد. در *العین* اثر خلیل بن احمد فراهیدی، یکی از معانی سیاق، «نزع» به معنای کشیدن یا جدا کردن چیزی - مانند روح - بیان شده است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۰). در *تاج اللغة* نیز واژه سیاق به مفهوم پی‌درپی بودن و ترتب منظم عناصر آمده است (الزبیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۴۹۸). در *جمهره اللغة* نیز از سیاق به معنای سوق دادن شتر یاد شده است که نشان از پیوستگی و حرکت هدفمند دارد (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۸۵۳). از دیدگاه زمخشری، سیاق ناظر بر «نظم و پیوستگی» در کلام است؛ چنان که در *اساس البلاغة* می‌نویسد: «السیاق هو اتصال المعنی بالمعنی علی نسق معلوم» (زمخشری، بی‌تا، ص ۳۱۴). این

تعریف بر انسجام مفهومی و ساختارمند بودن کلام تأکید دارد که از بنیادهای فهم صحیح متن است.

در زبان‌شناسی نوین نیز سیاق یکی از مهم‌ترین عناصر در تحلیل گفتمان و معناشناسی متن به شمار می‌آید. سیاق به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در فهم دقیق واژه‌ها، جملات و حتی نیت‌مؤلف، نقشی اساسی ایفا می‌کند. از این منظر، سیاق فراتر از سطح صرفی و نحوی، به سطح معنایی و کاربردشناختی کلام راه می‌یابد. به علاوه، در زبان فارسی نیز واژه «سیاق» در معانی گوناگونی به کار رفته است. در فرهنگ معین، سیاق به معانی «اسلوب»، «روش»، «طرز بیان» و «شرایط پیرامونی کلام» آمده است (معین، ج ۲، ص ۱۹۶۷). همچنین در لغت‌نامه دهخدا، افزون بر معنای سبک و روش گفتار، به معنای «مهر و کابین زن» نیز اشاره شده که گرچه در معنای تخصصی ما بی‌ارتباط است، اما حاکی از دامنه معنایی وسیع این واژه در فرهنگ ایرانی است (دهخدا، ج ۴، ص ۴۰). ابن‌جنی نیز در اثر مهم خود/الخصائص، سیاق را به‌مثابه چارچوبی می‌داند که کلام در درون آن معنا می‌یابد و از آن تأثیر می‌پذیرد: «لا بد للفظ من سیاق یحدده، فالسیاق قرینة تبیین المعنی و ضابط للفهم» (ابن جنی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۱۳۵).

۳. معنای اصطلاحی «سیاق» در علوم قرآنی و تفسیر

در اصطلاح علوم قرآنی و علم تفسیر، واژه «سیاق» به بافت معنایی و ارتباط ساختاری آیات اطلاق می‌شود که به‌واسطه آن، مفسر قادر خواهد بود به فهمی دقیق‌تر، جامع‌تر و منسجم‌تر از مفاد آیات دست یابد. سیاق در این معنا، نه صرفاً به پیوستگی زبانی محدود می‌شود و نه فقط در حوزه نحوی و لغوی باقی می‌ماند، بلکه دامنه آن به بستر معنایی، محتوایی، و حتی تاریخی آیات نیز کشیده می‌شود. علامه طاهر بن عاشور در التحریر و التنویر ضمن اشاره به اهمیت سیاق در شناخت مقاصد آیات، تصریح می‌کند که پیوند معنایی و محتوایی میان آیات، بستری طبیعی و لازم برای فهم مقصود الهی در هر آیه است (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۵۷). در واقع، فهم هر آیه بدون لحاظ کردن سیاق و جایگاه آن در میان آیات مجاور، ممکن است منجر به برداشت‌های جزئی‌نگرانه یا ناهماهنگ با پیام کلی قرآن گردد. مفسران و اصولیان، سیاق را در دو سطح اساسی بررسی کرده‌اند:

- سیاق لغوی یا زبانی: این نوع سیاق به پیوستگی نحوی، صرفی و معنایی در سطح جمله و کلام قرآنی می‌پردازد. در این سطح، نحوه چینش واژگان، ترتیب اجزای جمله، نقش دستوری کلمات، و ارتباط نحوی آنها با یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، این نوع سیاق به بستر زبانی آیه و ساختار درونی آن ناظر است (ر.ک: مکاتب تفسیری، ص ۱۲۰).
- سیاق محتوایی یا معنایی: این سطح از سیاق، افقی وسیع‌تر دارد و به روابط مفهومی و

دلالتی آیات با یکدیگر می‌پردازد. در این نوع سیاق، پیوند معنایی میان آیه مورد نظر و آیات پیش از آن، آیات بعدی، و گاه حتی با کل یک سوره یا یک موضوع قرآنی لحاظ می‌شود. تحلیل سیاق محتوایی به مفسر امکان می‌دهد تا فضای معنایی کلی گفتار الهی را درک کرده و مراد اصلی از بیان الهی را بهتر دریابد (صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۳۰).

انواع سیاق در تفسیر قرآن

با توجه به گستره معناشناختی و نقش محوری سیاق در فرایند تفسیر، پژوهشگران علوم قرآنی انواع مختلفی از سیاق را شناسایی و طبقه‌بندی کرده‌اند که هر یک در سطح خاصی از معنا و فهم آیات نقش‌آفرین هستند. در ادامه به مهم‌ترین انواع سیاق در تفسیر قرآن اشاره می‌شود:

- سیاق لفظی (زبانی): سیاق لفظی ناظر بر انسجام دستوری و معنایی در سطح جمله و ترکیب‌های نحوی است. این نوع سیاق شامل روابط میان واژگان، افعال، اسم‌ها، ضمائر، حروف و ترکیب‌های نحوی در محدوده یک آیه یا حتی بخشی از آن می‌شود. در تحلیل سیاق لفظی، قواعد صرف و نحو، بلاغت، و نظام معناشناختی زبان عربی نقش تعیین‌کننده دارد. توجه به سیاق لفظی برای تعیین مرجع ضمائر، تبیین مصادیق مجملات، تشخیص جملات حالیه، تمییز نکره از معرفه و مواردی از این قبیل ضروری است.

- سیاق معنوی (محتوایی): این نوع سیاق به پیوستگی معنایی و دلالتی میان آیات مختلف یک سوره یا حتی میان سوره‌ها می‌پردازد. در سیاق معنوی، روابط میان مضامین آیات، ترتیب موضوعی، انسجام مفهومی، و حتی روند منطقی گفتار قرآنی بررسی می‌شود. از طریق این نوع سیاق، می‌توان کشف کرد که چگونه یک آیه به‌عنوان بخشی از یک کل معنایی، پیام خود را کامل می‌کند و به فهم مقصد الهی در کل سوره یا مبحث کمک می‌نماید. برای مثال، فهم دقیق از آیات احکام یا آیات مربوط به قیامت در پرتو آیات مجاور، در گرو تحلیل سیاق معنوی است.

- سیاق تاریخی: سیاق تاریخی شامل بررسی بستر زمان‌شناختی و مکان‌شناختی آیات، شأن نزول، اسباب نزول، و فضای اجتماعی و فرهنگی نزول وحی است. این نوع سیاق در تفسیر آیاتی که به رخدادها، تاریخی، غزوات، یا تقابل با اهل کتاب و مشرکان مربوط می‌شوند، اهمیت بسزایی دارد. فهم درست از سیاق تاریخی، مانع از تفسیرهای تجریدی یا تحریف‌گونه از آیات می‌شود و نقش مهمی در پیوند میان متن و زمینه تاریخی آن ایفا می‌کند.

- سیاق موضوعی: سیاق موضوعی، رویکردی کل‌نگرانه به قرآن است که در آن، یک آیه در چارچوب کلی یک موضوع خاص قرآنی - مانند توحید، معاد، نبوت، عدالت، اخلاق و... - بررسی می‌شود. در این نوع سیاق، مفسر تلاش می‌کند تا آیه مورد نظر را نه به‌صورت مستقل، بلکه در تعامل با سایر آیاتی که به آن موضوع مرتبط‌اند تفسیر کند. این نوع تحلیل، به ساختار موضوعی

و شبکه‌ای قرآن توجه دارد و گامی مهم در تفسیر نظام‌مند آیات الهی محسوب می‌شود. زرکشی در البرهان به اهمیت این نوع سیاق اشاره کرده و آن را کلیدی در فهم جامعی از آیات می‌داند (زرکشی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۹۵).

پیشینه بهره‌گیری از سیاق در تفسیر قرآن

مطالعه تطبیقی منابع تفسیری و اصولی نشان می‌دهد که بهره‌گیری از سیاق به‌عنوان یکی از ابزارهای مهم در کشف مراد الهی، سابقه‌ای دیرینه در سنت تفسیری مسلمانان دارد. آغاز استفاده از این قاعده را می‌توان به عصر صحابه و تابعین نسبت داد؛ عصری که مفسران نخستین قرآن، با تکیه بر انس با زبان عربی و فضای نزول وحی، از پیوستگی معنایی و بافت گفتاری آیات برای تبیین مقاصد قرآنی بهره می‌گرفتند، هرچند این اصطلاح به‌صورت فنی و مدون مورد استفاده قرار نمی‌گرفت.

یکی از نمونه‌های روشنی که بر کاربرد سیاق در تفاسیر ابتدایی دلالت دارد، تفسیری است که سعید بن جبیر، از تابعین برجسته، بر آیه «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ» (مائده: ۸۹) ارائه داده است. وی با توجه به سیاق آیات پیشین، از جمله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (مائده: ۸۷)، این آیه را ناظر بر سوگندهایی دانسته است که در مقام تحریم حلال صادر می‌شود. این برداشت، مبتنی بر درک بافت معنایی آیات است که نمونه‌ای زود هنگام از استفاده عملی از سیاق در تفسیر قرآن به شمار می‌رود (سیوطی، الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۵۰). در احادیث منقول از معصومان علیهم‌السلام نیز نمونه‌هایی از استناد به سیاق به چشم می‌خورد، گرچه این مفهوم غالباً با لفظ «سیاق» بیان نشده است. به‌عنوان نمونه، در روایتی از امام محمد باقر (علیه‌السلام)، در تفسیر آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» (مائده: ۶) فرموده‌اند: «إن المسح ببعض الرأس لمكان الباء». در این بیان، امام به سیاق نحوی آیه و ساختار ترکیبی آن توجه داده و با استناد به «باء» تبعیض، شمول حکم مسح بر کل سر را رد کرده است. ایشان همچنین با توجه به عطف «أَرْجُلَكُمْ» بر «رُءُوسِكُمْ»، حکم به مسح پا نیز داده‌اند (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۱۳). این نمونه‌ها مؤید آن‌اند که تحلیل سیاقی از متن قرآنی، نه‌تنها در میان مفسران، بلکه در سنت روایی شیعه نیز جایگاهی عملی داشته است.

در سیر تطور تاریخی این قاعده، نخستین اشارات صریح به «سیاق» به‌عنوان یک ابزار مفهومی و اصطلاحی در آثار اصولیون و مفسران اهل سنت دیده می‌شود. امام محمد بن ادریس شافعی (م. ۲۰۴ق) در کتاب اصولی خود با عنوان الرسالة، باب مستقلی با عنوان «باب الصنف سیاقه یبین معناه» گشوده است. وی در آنجا با ذکر آیه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف: ۸۲)، تصریح می‌کند که منظور از «سؤال از قریه»، پرس‌وجو از اهل قریه است، که این معنا تنها

از طریق درک سیاقی آیه قابل دریافت است (شافعی، الرسالة، ص ۶۲). در میان مفسران متقدم اهل سنت، افرادی مانند محمد بن جریر طبری در جامع البیان و ابوحیان اندلسی در البحر المحیط، با بهره‌گیری گسترده از سیاق، تأثیر چشمگیری در تکوین این روش در تفسیر قرآن گذاشته‌اند. آنان در موارد متعددی به اقتضای سیاق برای ترجیح قرائات، تعیین مرجع ضمائر، و حتی تأویل مجملات استناد کرده‌اند.

ضوابط استفاده از سیاق در تفسیر قرآن

استفاده از سیاق در تفسیر قرآن کریم، گرچه ابزاری مهم و مؤثر در کشف مراد الهی به شمار می‌رود، اما همانند سایر روش‌های تفسیری، مستلزم رعایت قواعد و ضوابطی مشخص است. بی‌توجهی به این ضوابط می‌تواند موجب تفسیر به رأی یا سوء برداشت از مفاد آیات شود. از این‌رو، مفسران و اصولیان مسلمان در طول قرون، اصولی را برای بهره‌گیری صحیح از سیاق تبیین کرده‌اند که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها در اینجا اشاره می‌شود:

- رعایت وحدت موضوعی در آیات: یکی از مهم‌ترین ضوابط در تفسیر سیاقی، اطمینان از انسجام موضوعی میان آیات متوالی است. هرگاه آیات پیش و پس از یک آیه در محور محتوایی مشترک باشند، می‌توان از سیاق برای روشن‌سازی معنای آیه مورد نظر بهره برد. در غیر این صورت، به‌ویژه در مواردی که آیات در موضوعات متفاوت نازل شده‌اند، تکیه بر سیاق ممکن است منجر به تفسیر ناصواب گردد. به‌عنوان مثال، در آیاتی که مجموعه‌ای از احکام مختلف بدون ارتباط موضوعی در پی هم آمده‌اند، لزوم احتیاط در بهره‌گیری از سیاق، دوچندان می‌شود (ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۲۱۰).
- پرهیز از تفسیر سیاقی در موارد ناسخ و منسوخ: یکی دیگر از قیود مهم، توجه به مسأله نسخ است. در برخی موارد، آیه‌ای در سیاق آیات دیگر آمده، اما بر اساس داده‌های روایی یا اجماع فقها، منسوخ تلقی می‌شود. در چنین حالتی، تکیه صرف بر سیاق بدون در نظر گرفتن نسخ، می‌تواند به نتیجه‌ای خلاف واقع منجر شود. مفسر باید پیش از تحلیل سیاقی، وضعیت آیات را از حیث ناسخ و منسوخ بودن روشن سازد.
- هماهنگی سیاق با قواعد زبان عربی: در تفسیر سیاقی، توجه به اصول زبان‌شناسی عربی مانند قواعد نحوی، صرفی و بلاغی ضروری است. برخی اوقات، تقدم و تأخر الفاظ یا حروف جر خاص (مانند «باء» در *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ*) معنا و حکم را دگرگون می‌سازند. بنابراین، فهم دقیق ساختار جمله در زبان عربی، پیش‌نیاز تفسیر مبتنی بر سیاق است (ر.ک: ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۵۵).

• عدم تعارض با دیگر قرائن و شواهد: سیاق تنها یکی از قرائن معنایی است و نباید آن را به صورت مطلق و مستقل از سایر شواهد مانند روایات معتبر، قرائن عقلی، یا سیاق تاریخی آیه در نظر گرفت. اگر تفسیر مبتنی بر سیاق با سنت معتبر یا عقل قطعی تعارض داشت، باید مورد بازنگری قرار گیرد. علامه طباطبایی نیز در المیزان به صراحت تصریح می‌کند که سیاق، در صورتی حجت است که معارض با دلیل قطعی دیگر نباشد (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۳۷).

• توجه به سوره به عنوان واحد سیاقی: برخی مفسران، از جمله فخر رازی و علامه طباطبایی، به این نکته توجه داده‌اند که سیاق نه تنها در آیات متوالی، بلکه در چارچوب کل سوره قابل بررسی است. از این رو، تحلیل سیاقی باید از سطح جمله و آیه فراتر رفته و کل ساختار سوره را در نظر بگیرد؛ به‌ویژه در سوره‌هایی که ساختار روایی یا محاوره‌ای دارند، نظیر سوره یوسف یا کهف.

• پرهیز از تفسیر تحمیلی: در تحلیل سیاقی، مفسر باید از تحمیل پیش‌فرض‌های کلامی، فقهی یا عرفانی خود بر متن اجتناب کند. سیاق می‌بایست از دل متن قرآن و از درون نظام معنایی آن استخراج شود، نه آنکه در جهت تأیید دیدگاه‌های قبلی مورد استفاده ابزاری قرار گیرد. چنانکه امام خمینی (ره) نیز در تفسیر سوره حمد اشاره می‌کند، ورود ذهنیات شخصی در تحلیل آیات، از مصادیق بارز تفسیر به رأی است (آداب الصلوة، ص ۲۸).

در مکتب تفسیری شیعه نیز استفاده از سیاق، گرچه در متون اولیه کمتر به عنوان یک اصطلاح مطرح شده، اما در عمل به صورت گسترده حضور داشته است. از جمله مفسران متقدم شیعه می‌توان به سید رضی در حقائق التأویل، شیخ طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن، و شیخ طبرسی در دو اثر خود مجمع البیان و جوامع الجامع اشاره کرد که هر یک به گونه‌ای از تحلیل سیاقی در فهم آیات بهره برده‌اند. در دوره متأخر، علامه سید محمدجواد بلاغی (م. ۱۳۵۲ق) در تفسیر خود آلاء الرحمن با دقت در ساختارهای زبانی و نحوی، سیاق را به عنوان ابزاری کارآمد در تبیین مراد قرآنی معرفی می‌کند. افزون بر مفسران، صاحب نظران علم اصول و علوم قرآنی نیز به بررسی نقش و جایگاه سیاق در کشف مراد شارع پرداخته‌اند. در کتاب‌هایی همچون قواعد التفسیر و أصول التفسیر، به‌ویژه در آثار خالد بن عبدالرحمن الصقری (أصول التفسیر و قواعد) و محمد فاکر میبدی (قواعد التفسیر لدى الشيعة و السنة)، از سیاق با تعبیری نظیر «تناسب آیات و سور» یا «اسلوب قرآنی» یاد شده و تأکید شده است که فهم سیاق در کنار سایر قرائن لفظی و عقلی، یکی از مبانی قطعی تفسیر به‌شمار می‌رود.

در میان مفسران معاصر، علامه سید محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان جایگاهی ممتاز در بهره‌گیری از سیاق دارد. ایشان نه تنها در تفسیر آیات، بلکه در بررسی موضوعات کلانی

همچون تفسیر روایات، رفع ابهام از مجملات، ترجیح قرائات، تشخیص شأن نزول، و حتی تفکیک مکی و مدنی آیات، از تحلیل سیاقی به عنوان روشی علمی و تفکیکی بهره برده‌اند (ر.ک: تعامل سیاق با روایات، ص ۲).

ضوابط استفاده از سیاق در تفسیر قرآن

استفاده از سیاق در تفسیر قرآن کریم، گرچه ابزاری مهم و مؤثر در کشف مراد الهی به شمار می‌رود، اما همانند سایر روش‌های تفسیری، مستلزم رعایت قواعد و ضوابطی مشخص است. بی‌توجهی به این ضوابط می‌تواند موجب تفسیر به رأی یا سوء برداشت از مفاد آیات شود. از این رو، مفسران و اصولیان مسلمان در طول قرون، اصولی را برای بهره‌گیری صحیح از سیاق تبیین کرده‌اند که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها در اینجا اشاره می‌شود:

- رعایت وحدت موضوعی در آیات: یکی از مهم‌ترین ضوابط در تفسیر سیاقی، اطمینان از انسجام موضوعی میان آیات متوالی است. هرگاه آیات پیش و پس از یک آیه در محور محتوایی مشترک باشند، می‌توان از سیاق برای روشن‌سازی معنای آیه مورد نظر بهره برد. در غیر این صورت، به‌ویژه در مواردی که آیات در موضوعات متفاوت نازل شده‌اند، تکیه بر سیاق ممکن است منجر به تفسیر ناصواب گردد. به عنوان مثال، در آیاتی که مجموعه‌ای از احکام مختلف بدون ارتباط موضوعی در پی هم آمده‌اند، لزوم احتیاط در بهره‌گیری از سیاق، دوچندان می‌شود (ر.ک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، ص ۲۱۰).

- پرهیز از تفسیر سیاقی در موارد ناسخ و منسوخ: یکی دیگر از قیود مهم، توجه به مسأله نسخ است. در برخی موارد، آیه‌ای در سیاق آیات دیگر آمده، اما بر اساس داده‌های روایی یا اجماع فقها، منسوخ تلقی می‌شود. در چنین حالتی، تکیه صرف بر سیاق بدون در نظر گرفتن نسخ، می‌تواند به نتیجه‌ای خلاف واقع منجر شود. مفسر باید پیش از تحلیل سیاقی، وضعیت آیات را از حیث ناسخ و منسوخ بودن روشن سازد.

- هماهنگی سیاق با قواعد زبان عربی: در تفسیر سیاقی، توجه به اصول زبان‌شناسی عربی مانند قواعد نحوی، صرفی و بلاغی ضروری است. برخی اوقات، تقدم و تأخر الفاظ یا حروف جر خاص (مانند «باء» در «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» معنا و حکم را دگرگون می‌سازند. بنابراین، فهم دقیق ساختار جمله در زبان عربی، پیش‌نیاز تفسیر مبتنی بر سیاق است (ر.ک: ابن هشام، مغنی اللیب، ج ۱، ص ۲۵۵).

- عدم تعارض با دیگر قرائن و شواهد: سیاق تنها یکی از قرائن معنایی است و نباید آن را به صورت مطلق و مستقل از سایر شواهد مانند روایات معتبر، قرائن عقلی، یا سیاق تاریخی آیه در نظر گرفت. اگر تفسیر مبتنی بر سیاق با سنت معتبر یا عقل قطعی تعارض داشت، باید مورد

بازنگری قرار گیرد. علامه طباطبایی نیز در المیزان به صراحت تصریح می‌کند که سیاق، در صورتی حجت است که معارض با دلیل قطعی دیگر نباشد (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۳۷).

● توجه به سوره به عنوان واحد سیاقی: برخی مفسران، از جمله فخر رازی و علامه طباطبایی، به این نکته توجه داده‌اند که سیاق نه تنها در آیات متوالی، بلکه در چارچوب کل سوره قابل بررسی است. از این رو، تحلیل سیاقی باید از سطح جمله و آیه فراتر رفته و کل ساختار سوره را در نظر بگیرد؛ به ویژه در سوره‌هایی که ساختار روایی یا محاوره‌ای دارند، نظیر سوره یوسف یا کهف.

● پرهیز از تفسیر تحمیلی: در تحلیل سیاقی، مفسر باید از تحمیل پیش فرض‌های کلامی، فقهی یا عرفانی خود بر متن اجتناب کند. سیاق می‌بایست از دل متن قرآن و از درون نظام معنایی آن استخراج شود، نه آنکه در جهت تأیید دیدگاه‌های قبلی مورد استفاده ابزاری قرار گیرد. چنانکه امام خمینی (ره) نیز در تفسیر سوره حمد اشاره می‌کند، ورود ذهنیات شخصی در تحلیل آیات، از مصادیق بارز تفسیر به رأی است (آداب الصلوة، ص ۲۸).

روش استفاده علامه طباطبایی از سیاق در تفسیر المیزان

استفاده از سیاق در تفسیر المیزان، از ارکان اساسی روش تفسیری علامه طباطبایی به شمار می‌رود. وی با اتخاذ رویکرد «تفسیر قرآن به قرآن»، بر این باور است که آیات الهی در پیوندی زنجیروار و با ساختاری واحد تنظیم شده‌اند، و فهم درست یک آیه جز در پرتو بافت لفظی و معنایی پیرامون آن ممکن نیست. به تعبیر دیگر، سیاق در این روش نه صرفاً قرینه‌ای ظنی، بلکه راهنمایی قطعی برای کشف مراد الهی است. علامه طباطبایی معتقد است که آیات قرآن همانند اجزای یک پیکره واحد و منسجم‌اند؛ لذا جداسازی یک آیه از مجموعه پیرامونی آن، موجب اختلال در برداشت معنایی آن خواهد شد. او در تفسیر خود بارها تأکید می‌کند که واژگان مهم و اصطلاحات قرآنی نظیر «ولی»، «هدی»، «نور»، و «کتاب» تنها با رجوع به سیاق و بافت آیات، معنای دقیق و مورد نظر قرآن را می‌یابند.

از ویژگی‌های مهم روش تفسیری علامه، ارزیابی روایات در پرتو سیاق است. وی به رغم اعتقاد راسخ به حجیت سنت، در مواجهه با روایات تفسیری، در صورتی آن‌ها را می‌پذیرد که با سیاق آیات هماهنگ باشند؛ در غیر این صورت، روایت را تأویل یا رد می‌کند. به علاوه، علامه در تحلیل سوره‌ها نیز بر این باور است که هر سوره دارای وحدت موضوعی و خط فکری منسجم است، و سیاق در تأیید و تبیین این انسجام نقش کلیدی دارد. برخلاف برخی مفسران چون زمخشری یا فخر رازی که گاه سیاق را در مقابل دلایل عقلی یا لغوی نادیده می‌گیرند، علامه

طباطبایی سیاق را در جایگاه مقدم و تعیین‌کننده می‌نشانند و به‌شکل منسجم از آن در تفسیر استفاده می‌کند. در نتیجه، سیاق در میزان نه تنها ابزاری کمکی، بلکه به‌مثابه یکی از ارکان بنیادین فهم قرآن مطرح است؛ عنصری که به تفسیر میزان انسجام، عمق معنایی، و انسجام روشمند بخشیده است. بر اساس پژوهش انجام‌شده در اثر «تعامل سیاق با روایات در میزان»، علامه طباطبایی بیش از ۲۰۰۰ بار از سیاق برای تبیین معانی، کشف دلالات، تشخیص آیات مکی و مدنی، تفسیر واژگان، تشخیص مرجع ضمائر، تعیین مخاطبان آیات، رد یا قبول روایات، شناسایی اسرائیلیات، و دستیابی به نکات لطیف معنایی بهره گرفته است (ر.ک: تعامل سیاق با روایات در میزان، ص ۵). چند نمونه برجسته از کاربرد سیاق در میزان عبارتند از:

الف) تبیین معانی آیات از رهگذر سیاق

در تفسیر آیه: قل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا أدراکم به فقد لبثت فیکم عمراً من قبله أفلا تعقلون (یونس، ۱۶)

علامه با تکیه بر سیاق این آیه می‌نویسد: مراد آیه این است که امر قرآن از مشیت الهی نشئت گرفته، نه از خواست رسول. اگر مشیت خداوند بر این نبود، پیامبر نه آن را برای مردم می‌خواند و نه آنان را بدان آگاه می‌کرد. زیستن طولانی پیامبر در میان مردم، پیش از بعثت، نشان می‌دهد که او خودسرانه چنین ادعایی نداشته و وحی و قرآن تنها بر اساس اراده الهی بوده است (المیزان، ج ۱۰، ص ۲۸).

ب) تبیین مفاهیم مجمل بر اساس سیاق

در تفسیر آیه: و ما کان هذا القرآن أن یفتی من دون الله و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب لا ریب فیه من رب العالمین (یونس، ۳۷)

علامه بیان می‌کند که سیاق آیه نشان‌دهنده آن است که واژه «الکتاب» به معنای جنس کتب آسمانی است، نه صرفاً قرآن. بنابراین، «تفصیل الکتاب» به معنای بیان تفصیلی تمام کتاب‌های الهی است، نه تنها قرآن (همان، ص ۶۴).

ج) سنجش روایات با سیاق

در تفسیر آیه: و نزعنا ما فی صدورهم من غلّ تجری من تحتهم الأنهار... (اعراف، ۴۳)

روایتی از امام علی (ع) در الدر المنثور آمده که آیه درباره اهل بدر نازل شده است. علامه با استناد به سیاق، این روایت را رد کرده و می‌نویسد: آیه در میانه آیاتی قرار دارد که در مکه نازل شده‌اند و سیاق آن با توصیف حال اهل بهشت در آخرت هم‌خوان است؛ نه با وقایع جنگ بدر (المیزان، ج ۸، ص ۱۳۹). در مقابل، در تفسیر آیه: صبغة الله و من أحسن من الله صبغةً و نحن له عابدون (بقره، ۱۳۸)، روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که مراد از «صبغة الله» اسلام است.

علامه با توجه به سیاق آیات که متضمن دعوت به ایمان و پرهیز از انحراف اهل کتاب است، این روایت را می‌پذیرد (المیزان، ج ۱، ص ۳۱۵).

د) ترجیح میان آرای مفسران

در تفسیر آیه: و یضیق صدری و لا ینطلق لسانی فأرسل إلی هارون (شعراء، ۱۳) علامه با بررسی سیاق آیات، دیدگاه آلوسی در روح المعانی را که معنایی متفاوت از آیه ارائه می‌دهد، ناتمام می‌داند. وی با تحلیل درون‌متنی و انسجام سوره، معنای درخواستی حضرت موسی را در راستای افزایش تأثیر تبلیغی تفسیر می‌کند و نه ضعف شخصی او.

بهره‌گیری از سیاق آیات در تفسیر المیزان و نقش آن در تشخیص مفاهیم قرآنی

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، بهره‌گیری عمیق از سیاق آیات برای تبیین مقاصد الهی است. این روش نه تنها در تفسیر مفاهیم و مقاصد آیات نقش اساسی دارد، بلکه در نقد دیدگاه دیگر مفسران، ترجیح احتمالات تفسیری، تشخیص مکی یا مدنی بودن سوره‌ها، تعیین مرجع ضمایر، تعیین مخاطبان آیات و فهم صحیح شأن نزول نیز نقشی بنیادین ایفا می‌کند.

الف. فهم مقصود واقعی پیامبران با توجه به سیاق: در تفسیر آیات مربوط به درخواست حضرت موسی علیه‌السلام برای همراهی برادرش هارون در امر رسالت، علامه نشان می‌دهد که این درخواست نه به معنای فرار از مسئولیت بلکه به منظور تقویت جنبه تبلیغی و اقناعی رسالت بوده است. ایشان با استناد به آیات ۳۳ و ۳۴ سوره قصص، که حضرت موسی می‌گوید: «إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ * وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ»، بر این نکته تأکید می‌کند که درخواست موسی برای همراهی هارون از باب تقویت رسالت و تسهیل تبلیغ بوده است، نه تعلل یا خودداری از پذیرفتن مسئولیت (المیزان، ج ۱۵، ص ۲۵۹).

ب. ترجیح میان احتمالات تفسیری: علامه طباطبایی در مواجهه با تعدد اقوال تفسیری، با دقت در سیاق آیات، به انتخاب احتمال اقرب به مراد الهی مبادرت می‌ورزد. به عنوان نمونه، در تفسیر آیه «وَأُمِرْتُ لِأَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ» (زمر، ۱۲)، پس از نقل سه قول از زمخشری، وجه سوم را که دلالت بر تقدم پیامبر در عمل به همان چیزی دارد که مردم را بدان دعوت می‌کند، به سبب هماهنگی با سیاق آیات، ترجیح می‌دهد (المیزان، ج ۱۷، ص ۲۴۸).

ج. ترجیح قرائات قرآنی با تکیه بر سیاق: علامه در تفسیر آیه ۲۱۴ سوره بقره نیز، با اشاره به دو قرائت مختلف در کلمه «يقول» (نصب و رفع)، قرائت دوم را که حاکی از گزارش واقعه گذشته است، به دلیل انطباق بیشتر با سیاق، مرجح می‌داند. ایشان تصریح می‌کند که غایت بودن

گفتار پیامبر و مؤمنان برای اضطراب دیگران با ساختار آیه هماهنگ نیست (المیزان، ج ۲، ص ۱۵۹).

د. تشخیص مکی یا مدنی بودن سوره‌ها: یکی دیگر از کاربردهای مهم سیاق، تعیین مکی یا مدنی بودن سوره‌هاست. علامه در مقدمه هر سوره با تحلیل محتوایی و ساختاری آیات، به این تشخیص می‌رسد. برای مثال، در ابتدای سوره نساء، موضوعاتی چون احکام ازدواج، ارث، جهاد و تجارت، و همچنین مباحث مرتبط با اهل کتاب، وی را به این نتیجه می‌رساند که این سوره پس از هجرت و در مدینه نازل شده است (المیزان، ج ۴، ص ۱۳۴).

ه. تعیین صحیح مرجع ضمائر: در مواردی که مرجع ضمائر در آیات مبهم است، علامه با بهره‌گیری از سیاق، تفسیرهای نادرست را رد می‌کند. در تفسیر آیه «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل، ۱۲۲)، وی برخلاف زمخشری، مرجع ضمیر «به» را شیطان می‌داند و بازگشت آن به خداوند را مردود می‌شمرد، چراکه این امر سبب اختلاف مرجع در یک سیاق می‌شود (المیزان، ج ۱۲، ص ۱۷۱).

و. تعیین صحیح مخاطب آیات: علامه در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف، ۲)، برخلاف طبرسی که مخاطب را منافقان می‌داند، معتقد است خطاب متوجه برخی از مؤمنان است که در وعده‌های خود برای شرکت در جهاد و کمک‌رسانی صادق نبوده‌اند. این تفسیر مبتنی بر سیاق و فحوای آیات است (المیزان، ج ۱۷، ص ۱۲۱).

ز. ارزیابی روایات شأن نزول در پرتو سیاق: در تفسیر آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» (اسراء، ۸۵)، علامه پس از نقل روایات متعددی از منابع اهل سنت، با توجه به وحدت سیاق و مکی بودن سوره، شأن نزول‌هایی را که ناظر به وقایع مدینه‌اند، غیر قابل قبول می‌داند. وی تصریح می‌کند که گزارش‌های مدنی بودن آیه با ساختار و سیاق کلی سوره ناسازگار است (المیزان، ج ۱۳، ص ۲۱۲).

نتیجه گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سیاق آیات، به عنوان یکی از ابزارهای مهم و روشمند در فرآیند تفسیر قرآن، در تفسیر المیزان توسط علامه طباطبایی جایگاه محوری دارد و در ابعاد مختلف تفسیری به کار گرفته شده است. برخلاف برخی رویکردهای تفسیری که سیاق را صرفاً در چارچوب محدود نحوی یا بلاغی لحاظ می‌کنند، علامه با نگرشی جامع‌نگر و فلسفی، سیاق را نه تنها عامل تبیین معنای آیه، بلکه معیاری برای تشخیص صحت و سقم احتمالات تفسیری، ترجیح قرائت‌ها، تبیین مرجع ضمائر، تعیین مخاطب، تحلیل شأن نزول، و حتی تمایز میان آیات مکی و مدنی قرار داده است.

تحلیل نمونه‌های متعددی از تفسیر المیزان نشان داد که علامه طباطبایی، با اتکا به سیاق، توانسته است از افتادن در دام ظاهرگرایی و تفسیر جزیره‌ای آیات پرهیز کند و با تکیه بر پیوستگی معنایی، به تبیینی دقیق، جامع و هدفمند از کلام وحی دست یابد. همچنین، تطبیق روش علامه با آرای دیگر مفسران (مانند زمخشری، فخر رازی، طبرسی و...) نشان داد که گرچه استفاده از سیاق در میان مفسران سابقه دارد، اما رویکرد علامه از حیث انسجام ساختاری، نظام‌مند بودن، و کاربرد گسترده، منحصر به فرد و متمایز است. در نتیجه، می‌توان گفت سیاق محوری در تفسیر المیزان نه تنها روشی فنی و تفسیری، بلکه رویکردی معرفت‌شناختی در فهم قرآن کریم است که در صورت توسعه و نظام‌مندی می‌تواند به عنوان الگویی روشمند در مطالعات تفسیری معاصر مورد استفاده قرار گیرد. پیشنهاد نهایی پژوهش آن است که توسعه‌ی مدل سیاق محور بر اساس روش‌شناسی علامه طباطبایی، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های میان‌رشته‌ای (زبان‌شناسی، منطق، فلسفه و علم اصول) می‌تواند به غنای بیشتر علوم قرآنی و کارآمدی تفاسیر معاصر بینجامد.

فهرست منابع

۱. آلوسی بغدادی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۵ ه.ق
۲. ابن درید جمهره اللغة، دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۸۷ م
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، مطبعة عیسی الحلبی، قاهره ۱۴۱۹ ه.ق
۴. ابن منظور، لسان العرب، دارالفکر لطباعة والنشر والتوزیع، بیروت چاپ سوم ۱۴۱۴ ه.ق
۵. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۵۸ ه.ش
۶. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۸ ه.ش
۷. رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب تفسیر کبیر، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۳ ه.ق
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق سید غلامرضا خسروی حسنی، انتشارات مرتضوی، تهران ۱۳۷۴ ه.ش
۹. رجبی محمود و پژوهندگان، روش شناسی تفسیر قرآن، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۸۰ ه.ش
۱۰. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت ۱۴۱۰ ه.ق
۱۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، اساس البلاغه، تحقیق عبدالرحیم محمود، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم ۱۳۵۸ ه.ش
۱۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مطبعة الیسی، هند کلکته، ۱۸۵۶ م
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، دارالمعرفه، بیروت ۱۹۸۳ م
۱۴. شافعی، محمد بن ادیس، الرسالة، الاهرام للترجمة والنشر، قاهره ۱۴۰۸ ه.ق
۱۵. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علماء الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۰ ه.ق
۱۶. طباطبایی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ه.ق
۱۷. عبدالغفور عطار، الصحاح تاج اللغة، دارالعلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ ه.ق
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب العین، انتشارات اسوه، قم ۱۴۲۵ ه.ق
۱۹. فضل حسن عباس، اتقان البرهان فی علوم القرآن، دارالفرقان دارالنفائس، عمان اردن ۲۰۱۰ م
۲۰. محمد حسن، حر عاملی، وسایل الشیعه، مؤسسه آل البيت، قم ۱۴۱۴ ه.ق

۲۱. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، دارالکتب الاسلامیه، قم ۱۳۱۷ ه.ش
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه المیزان، ۲۰ جلدی نشر بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۸ ه.ش.
۲۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵ ه.ش.
۲۴. نصرالله پورعلمداری، ابراهیم، تعامل سیاق باروایات در المیزان، نشریه حدیث و اندیشه، قم دوره ۷ شماره ۱۳، خرداد ۱۳۹۲.
۲۵. هندوانی، عبدالحمید، الخصائص، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۹ ه.ق.

Abstracts

The place of context in the interpretation of Al-Mizan

*Reza AghaPour
Hossein Pahlevani*

Abstract

The present study examines the role and importance of the "context of verses" in understanding and interpreting the Holy Quran and attempts to show how the context of verses, as one of the fundamental principles of interpretation, is effective in understanding the precise meanings of verses, identifying the referent of pronouns, determining the addressee of verses, and preferring between different readings and statements of commentators. By analyzing numerous examples from the interpretation of Allamah Tabataba'i (Al-Mizan) and other prominent commentators, this study examines the practical application of the context of verses in solving interpretive problems, identifying the degree of revelation, and distinguishing between Meccan and Medinan verses. The results of the study show that using the context of verses, in addition to removing conceptual ambiguities, helps to criticize and correct some incorrect interpretations and provides a deeper and more accurate understanding of the text of the Quran. This study emphasizes the importance of the position of context as a key tool in interpreting the Quran and notes the need for greater attention to this principle in Quranic studies.

Keywords

Context of verses, interpretation of the Quran, Allameh Tabataba'i, reference to pronouns, degree of revelation, identification of the addressee.

Philosophy and Criteria of Moral Responsibility from the Perspective of Islamic Narratives

Maasomeh Alsadat Hosseini Mirsafi

Abstract

Moral responsibility has organizational levels. This issue has been addressed in the moral system of Islam and many religious teachings and hadith sources. Given that moral responsibility is one of the pillars of judgment in the science of ethics, the meaning of moral responsibility in this article is the same responsibility before God, the result of which is punishment and retribution in the hereafter, and sometimes it may also have worldly punishment. In this article, the author aims to answer the question: "What is the philosophy and criteria of moral responsibility?" Based on the narrations of the infallibles (peace be upon them), he has explained the subject. The findings of this article indicate four bases for realizing moral responsibility, five criteria for intensifying and three criteria for mitigating moral responsibility. This research is an applied research in terms of purpose and a qualitative research based on library resources in terms of data collection. In terms of research method, it is also descriptive and analytical.

Keywords

Philosophy, Basics, Criteria, Moral Responsibility, Islamic Narratives.

Examining the concept of love in Tolstoy's works (looking at the novels of family happiness, Anna Karenina, Kreutzer Sonata, Father Sergei)

*Zohreh Nemati
Arastoo Mirani
Mostafa Khosravi*

Abstract

Love and family as the foundation of human relations express the moral values necessary for society. In the second half of the 19th century, the decline of the family was emerging in Russia. Therefore, many Russian thinkers tried to analyze important categories such as love, ethics and family. Leo Tolstoy (1828-1910), one of the most prominent Russian writers and thinkers of this period, who deals with the theme of love and family. In the 1880s, he experienced a religious crisis that changed the author's view of love within the framework of Christian teachings. This article examines Tolstoy's concept of love and sexual ethics before and after the crisis by referring to library sources and descriptive-analytical method. Research findings show that Tolstoy's understanding of love and family is a reflection of Christian assumptions: love of God, love of neighbor, and sexual love that should become family. The issue of Tolstoy's "love and family" instead of "marital happiness" shows how love is transformed into a family based on morality and then destroyed by the influence of society. Criticizing the political-social structure of contemporary Russia, he emphasized the progress of morality and religion and is against physical love between men and women, because it has nothing to do with Christ's commandment in the Bible to "love one's neighbor". Tolstoy suggests that carnal love should be lost and should be turned to living according to the instructions of the Gospel.

Keywords

Leo Tolstoy, love, Christianity, marriage ethics, church.

Economic Approach Analysis of International Law rules in climate change (Taken from the doctoral thesis)

*Seyed Bagher Mir Abbasi
Kamran Shirzad
Soheila Kusha*

Abstract

Climate change means a change in the average temperature of the earth, which entails many risks, including the rise of sea levels, changes in precipitation patterns, a decrease in soil fertility, etc. This research was carried out by analytical-descriptive method and analyzed the effect of climate change on the economic approach of international law. As a result, the first effect of climate change was the formation of international conferences and finally the establishment of international law documents in a way that obliges countries to adopt policies that prevent climate change. In the first place, these obligations may have negative economic effects that countries choose this way due to ease and impose restrictions on businesses. But there is a need to seriously support some businesses with the aim of turning negative economic effects into positive ones and create employment in this field without distorting the international obligations of countries. Countries should strengthen knowledge-based companies in this field in order to deal with the changes in the climate pattern in order to add value in some issues. The judiciary has used its powers and while identifying the crimes in this area more precisely, punish the offenders in a deterrent manner. The executive branch should also adopt its policies in such a way that businesses in the field of dealing with climate change can be justified. In this way, in addition to the international commitments of the countries, no negative effects have occurred and at the same time, with the strengthening of the economy, we can witness the economic benefits of this area.

Keywords

Economic Law, Climate change, Cost- Benefit Approach, Rational Choice, Green economy.

Analysis of Literary Arrays with Moral Themes in Attar Neyshaburi's Mukhtarnameh

*Aqil Masoumi
Heydar Hasanlou
Turaj Oqdaie
Hossein Aryaie*

Abstract

Attar Nishabouri's views and moral words in Persian poetry and prose are valuable and worthy of more reflection and research. Attar has been concerned about paying attention to good morals and warning and forbidding vices. The ethical and human-building topics in educational and mystical literature are narrated throughout Attar's poems. Mukhtarnameh, according to Attar's division and poetic themes and the order of his masnavis, has fifty chapters. By using literary arrays with moral themes, Attar has been able to convey these educational teachings correctly. The author of this research analyzed the literary arrays with moral themes in Atar Neishabouri's Mukhtarnameh and showed this to the audience by bringing evidence from the Mukhtarnameh's poems. From the details of Sufi ethics, Attar has constantly pointed out such thought-provoking behaviors as vegetarianism and contentment with bread crumbs.

Keywords

Attar Nishaburi, Mukhtarnameh, moral themes, literary array.

Examining the theories of instrumentalism and moral theories in Iranian criminal law

*Jalal mohammed mala
Seyyed Mahdi Salehi
Reza Nikkhah Sarnaghi*

Abstract

This research examines the role and influence of instrumentalism theories and moral theories in Iranian criminal law. In this research, the relationship between ethical theories such as dutyism, virtueism and utilitarianism with the principles and foundations of Iranian criminal law is analyzed. The current research shows that Iran's criminal law, especially in the topics of criminalization, criminal responsibility and punishment, is widely influenced by these theories. The research results indicate that the integration of moral principles with criminal law in Iran has led to a complex and flexible legal system that uses different approaches at the same time. Also, this research offers suggestions for improving and developing Iran's legal system through more effective application of ethical theories.

Keywords

Iranian criminal law, moral theories, instrumentalism.

An Explanation of the Nature and Causes of Women's Pain and Suffering (Prostitution) in the Poems of Simin Behbahani

Azam Larni
Nahid Akbari
Ebrahim Ebrahimitabar
Hossein Ali Pashapasandi

Abstract

Simin Behbahani, a teacher, writer, poet, and contemporary lyricist, was a member of the Iranian Writers' Association. One of the most significant issues reflected in Behbahani's poetry is the depiction of women's issues and the adverse mental and emotional conditions resulting from their unfavorable situations. Behbahani is a social poet who employs specific symbols to present unique ideas, situating her style within the realm of realism. Her poetry reveals profound human experiences, both bitter and sweet, in solidarity with women, and she attributes the root of moral corruption and prostitution to pain and suffering. Women in Behbahani's poems have diverse faces and manifestations. This article, conducted using a descriptive-analytical method, aims to explore Behbahani's descriptions of prostitutes in her poems. The findings of the research indicate that Behbahani is one of those poets who vividly expresses her maternal and emotional sympathy for prostitutes in her poetry, thereby raising awareness among her readers about the plight of these women. Behbahani's perspective on the issues faced by prostitutes is realistic and comprehensive. She strives to depict the inner lives of these women, their problems, cries, and emotions. Through her poetic empathy towards prostitutes, she seeks solutions to this social problem, advocating for a complete understanding of women's existence and the burdens and challenges they face. Behbahani aims to clarify the reasons behind the weakness and occasional despair that lead women to prostitution, ultimately recommending hope and divine and spiritual optimism.

Keywords

Simin Behbahani, woman, prostitution, pain and suffering, poetry.

The practical life of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) in relation to the verses of resurrection

MohammadReza Ghaleshahi

Hossein Moradi Zanjani

Mohammad Hossein Saieni

Abstract

The purpose of this research is to investigate and explain the practice of Ahl al-Bayt (peace be upon them) in expressing examples of the verses of resurrection. The importance and necessity of knowing the life and life of the innocents (peace be upon them) is one of the most important topics in the Islamic religion. In the traditions, a person who dies without knowing the Imam of his time is called the death of ignorance. Therefore, knowing and applying the way of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) is of great importance. This research is of a descriptive and analytical type and has been carried out by the library method and the study of Quranic verses, hadiths, books, interpretations, etc. Since the religious life of the imams (peace be upon them) are explained in three parts: monotheism, prophethood and resurrection, the present research has dealt with the aspect of resurrection. A brief look at the verses of the Quran shows that among the doctrinal issues after monotheism, the most important issue is resurrection, belief in life after death, accountability of servants, rewards and deeds. In the discussion of the resurrection, the Prophet used the Qur'anic verses to argue against the naysayers of the resurrection and answered the naysayers with the verses that were revealed in the same context. The ways that the Qur'an has presented to prove the possibility of resurrection in the form of logical reasoning can be summarized in six topics: 1- The first creation; 2- God's absolute power; 3- Frequent death and life in the world of plants; 4- Fetal development; 5- energy return; 6- Concrete examples of resurrection.

Keywords

Practical life, Ahl al-Bayt (peace be upon them), ethics, verses, Holy Quran.

The role of Lahijan scholars on the spread of Islamic culture and civilization during the Safavid era

Masoumeh Ghorbani

Mohammad Sepehri

Sattar Odie

Abstract

In this period, Lahijan passed one of its brilliant periods and Lahijani scientists in the Safavid era took advantage of the favorable atmosphere of this era, boasted and were able to make important impacts in various scientific fields on the Islamic culture and civilization of the Safavid era. The results of this research show that among the sciences, according to the dominant Shiite worldview and horizon of thought in the Safavid era, many Lahijan scholars have grown and mastered the science of theology. Even some of these celebrities were doctors or politicians and even poets. In addition to their expertise, they belonged to theological topics and had made significant works in this field. Some of these elders even had a direct hand in the affairs of politics. Politically, the situation of Lahijan during the Safavid era made possible the main fields for the cultivation of cultural, scientific, religious figures, etc.

Fields such as jurisprudence, logic, philosophy and theology among the theological sciences, fields such as medicine, astronomy and mathematics as well as political knowledge and of course poetry and literature were among the most important cultural and civilizational bases that Lahiji scholars in this era. They boasted in its horizon and their name became famous in Iran.

Keywords

Lahijan, Safavid era, scientists, theology.

Analysis of the components of "Pity" by Paul Gilbert in the book of poetry "A Child Named Happiness" by Mohammad Reza Shafiei Kodkan

Ahmad Farzaneh

Nazhat Nouhi

Heidar Hasanlou

Abstract

Gilbert considers the essence and essence of compassion to be a fundamental kindness with a deep awareness of one's own and other beings' suffering and a desire and effort to alleviate it. For this reason, the current study was formed with the aim of examining the elements of "compassion" by Paul Gilbert in the book of poetry "A child named Shadi" by Mohammad Reza Shafiei Kodkani. This research deals with the subject of compassion in the book of a child called Shadi based on the components of Gilbert's psychology in a descriptive and analytical way. The analysis of this poetry book shows that the concepts related to compassion from the perspective of Gilbert's opinions and psychological theories have a significant place in this important work. In other words, Gilbert's twelve dimensions and subsets of Shafqat can be adapted to most of Shafii Kodkani's poems, and considering Shafii Kodkani's contemporaneity with Gilbert, there are many semantic commonalities in Shafii Kodkani's system that are worthy of further reflection and investigation. This issue indicates the cultural and literary richness and psychology of contemporary poets, which unfortunately has not been given much attention, and instead, today's western science and advanced psychology support these theories..

Keywords

Compassion, kindness, Gilbert, a child named Shadi, Shafi'i Kadkani.

ractical wisdom (as ethics) and public rights in the thought of John Rawls

Tahsin HameSaied Shamsoddin

Arkan Sharifi

Ebad Rouhi

Haneh Ferkish

Abstract

John Rawls made changes in his ideas throughout his work for more than half a century, and for this reason there are changes in his works, and even many of his later works are considered a revolution against their predecessors. But there is a major shift he made from his largest book (A Theory of Justice) to his book (Political Liberalism) to the extent that the two books are considered two different stages in the intellectual life of John Rawls.

Since John Rawls was in the process of solving the basic problems in societies, the reason he relied on was practical reason (or practical wisdom). Therefore, the change that occurred in his thought was a shift in the practical mind and not the theoretical mind. Since the main topic of Jean Rawls's work is distributive justice. The latter is the subject of the public institutions that make up public law, so every change regarding this subject (distributive justice) is considered a change in the concept of public law. Based on this change, this article identifies practical wisdom and public rights in the thought of John Rawls.

Keywords

The concept of public law, practical wisdom, theory of justice, John Rawls, political liberalism.

Presenting the socialization model of artificial intelligence technologies in accounting with the foundation data approach

Sedigheh Soleimanpour

Farzin Rezaie

Kiumars Biglar

Hossein Kazemi

Abstract

With the development of accounting affairs of private and public companies, the use of artificial intelligence seems to be a must, in order to reduce the amount of activities and extract more transparent and accurate financial information. In this regard, the use of artificial intelligence seems necessary for the accountant community. Which requires acceptance of artificial intelligence in accountants. The purpose of the present study is to provide a model of socialization of artificial intelligence technologies in accounting with the foundation data approach. The method of the present study is based on the foundational data approach and semi-structured interviews. In this regard, 12 people from engineers educated in artificial intelligence, board members, financial managers, accountants and auditors have been interviewed until reaching theoretical saturation. The results of secondary coding were classified into 11 main categories and 35 sub-categories and into 6 categories of causal, central, strategies, interveners, actions and consequences. The results showed that for the socialization of artificial intelligence in the field of accounting, there are some basic infrastructures and technologies that can help in this matter. Also, accountants can play an important role in the effective use of artificial intelligence by providing relevant financial information to financial stakeholders and supporting financial information.

Keywords

artificial intelligence, sociability, accountants, foundation data.

Moral and legal challenges in the formation of a rentier government

*Ali Zanganeh
Mohammad Sadeghi
Ahmad Ranjbar*

Abstract

The existence of different dimensions of corruption in different areas of governance in any society is an unavoidable fact that governments are trying to prevent its spread. One of the important manifestations and indicators of corruption in political societies, especially in societies that are not developed or are developing, is the concept of "rent and rent-seeking". Rent-seeking every day

It shows its wide and diverse form. People who turn to such behavior and actions are victims of the conditions in which they have lived and are caught in a social trap. The most important factors that can be considered as the basis of behaviors mixed with corruption are: economic bottlenecks, dimming of human values. , the tightening of unnecessary rules and regulations and the expansion of the spirit of human indulgence that causes others to play inside

slow In our legal system, due to the dependence of legal rules on Islamic Sharia, it is very necessary to examine the nature of rent-seeking in jurisprudence. It is spread and propagated in different parts of the society and plays a very important role in distorting justice and the significant expansion of all types of corruption. In jurisprudential sources, the term rent-seeking is not mentioned in this sense, but under general headings such as the need for justice and negation of discrimination, the sanctity of all wealth, and illegal possession of the treasury, and specific headings such as hoarding and bribery, owners and examples. It has been shown that the nature of rent-seeking and the conditions of its sanctity can be clarified in the foundations and sources of jurisprudence. In the present research, like most researches in the field of humanities, it is analytical-descriptive with library tools, with the aim of knowing the phenomenon of rent-seeking and the conflict of its moral indicators, whose manifestations can be seen in the country both in the private sector and in the public sector. is, has been used.

Keywords

government, government abuser, rent-seeking, rent, morality.

The foundation of ethics based on the divine command in the thought of Khwaja Abdullah Ansari

Vahid Rahimi

Seyyed Mohsen SajediRad

Samira Rostami

Abstract

This study examines the position of the divine law (Shari'ah) as the foundation for the formation of ethics in the works of Khwaja Abdullah Ansari. Given the importance and necessity of the issue, ethics in the individual and social lives of individuals are among the key topics in Islamic mysticism, and its correct understanding can help strengthen mystical conduct. The main question of this study is how Khwaja Abdullah Ansari addressed the relationship between Sharia and ethics, and what effect does this relationship have on mystical conduct? To answer this question, the method of text analysis and explanation of mystical concepts in Khwaja's works has been used. The results of this study show that Khwaja Abdullah Ansari emphasizes the three main elements of knowledge of Sharia, persistence in giving good deeds, and patience to achieve good character, and believes that only with a correct understanding of Sharia and good deeds can one approach divine truth. He also introduces the concepts of knowledge of the truth, purification of thought, and good conduct as the foundations of mystical conduct. Finally, this research shows that practicing the laws of Sharia and good ethics is not only effective in individual behavior but also leads to the realization of a healthy and transcendent society.

Keyword

Ethics, Divine Command, Sharia, Ethics, Mysticism, Khwaja Abdullah Ansari.

The components of human perfection in the sermon of the pious Amir al-Mominin in Nahj al-Balagha

*Mehrnaz Dadkhah
Tayyebah Akbari Rad
Mohammad Ghasemi*

Abstract

The purpose of this article is to determine the components and indicators of human perfection from the perspective of the Amir of the Faithful in the great book of Nahj al-Balagheh, and in the sermon of the pious (Parsayyan), which is also known as the sermon of the Hammam, the Prophet mentioned such components as obedience to the Almighty God, truthfulness, honesty, Moderation, humility, turning a blind eye to the forbidden, devoting oneself to useful knowledge, the greatness of the creator, fearing effort, having low expectations, asceticism and worship, as well as perseverance and piety, foresight in hardships, halal sustenance and doing righteous deeds are among them. The attributes of human perfection are the status of pious people. In this article, we have tried to explain the stages of human progress towards human perfection from the perspective of Amir Momenan in the sermon of the pious.

Keywords

Human perfection, Components of Nahj al-Balagha, Mottaghin sermon.

Analyzing the nature of permanent marriage from the perspective of Islamic jurisprudence and Iranian law

Javad Jafari Nadoushan

Ali Tavallaie

Seyyed Jafar Hashemi Bajegani

Abstract

Analyzing the basis and nature of permanent marriage from a jurisprudential, legal and ethical point of view has scientific and practical importance and fruits. Determining the necessity of the nature of the contract and the effect of the condition contrary to it, the right to imprison the wife, support, alimony, the death of the spouse during the period and the role of the dowry in a permanent marriage depend on the recognition of the nature of this contract. However, the civil law or other special laws do not have regulations on the nature of permanent marriage. From the analysis and analysis of jurisprudential and legal opinions and paying attention to the moral and spiritual dimension of permanent marriage, two basic approaches regarding the nature of permanent marriage can be obtained. The first approach considers the nature of permanent marriage to be exchange and the second approach considers its nature to be non-compensatory. However, jurists and jurists have also differed in presenting opinions based on these two approaches and have chosen different bases and interpretations. In this article, with analytical-descriptive method, Moral foundations and jurisprudential fatwas and legal doctrines have been described, explained and analyzed in this field, and finally, the theory of Mukhtar or the desired analysis has been presented. The findings of this research will reveal that permanent marriage is a non-reciprocal contract with binding rules and conditions.

Keywords

nature of marriage, permanent marriage, exchange contract, confiscation matters, non-exchange contract, morality.

Re-creation of religious and religious figures in contemporary poetry with emphasis on poems (Ahmed Shamlou, Akhwan Al-Talihi and Shafi'i Kodkani)

*Fatemeh Taghavi Ziaarat
Mohammad Ghaderi Moghaddam
Rajab Fakhraian*

Abstract

The recreation of past characters is one of the important issues that have been the concern of contemporary writers and have been widely reflected in their works. Contemporary Persian literature has entered into a serious conversation with classical Iranian literature and has taken full advantage of its advantages such as dynamism and liveliness, emotional richness, depth of meaning, linguistic harmony and proportion, and some of its attributes - especially poetry after the 8th century - has put it aside.

The contemporary poet expresses his opinions and thoughts on many issues through the call of past characters; In this essay, an attempt is made to analyze and investigate the role and position of historical figures and the quality and method of re-creation by mentioning the examples of character appeal in the poems of Ahmed Shamlou, Mehdi Akhwan Al-Talihi and Mohammad Reza Shafiei Kodkani. The results of this research show that creating original works is not a contradictory situation. On the one hand, the writer and poet do not consider themselves without the privileges of literary traditions, and on the other hand, they try to get rid of their authority and influence. Therefore, creative poets are not attracted or intimidated by prominent figures and their works, but establish a logical relationship with tradition.

Keywords

Re-creation of personality, contemporary poetry, Ahmed Shamlou, Akhwan Tahali, Shafi'i Kodkani.

Studying the Components of Naturalism in Gholamhossein Saedi's Novel Top

*Mansour Bahrami
Heidar Hasanlou
Mehri Talkhabi*

Abstract

The literary school of naturalism was founded in France at the end of the 19th century by Emile Zola. This school considers human behavior and thoughts as arising from natural tendencies and internal instincts and emphasizes on hereditary, environmental, momentary aspects and viewing human life far from idealism. Naturalism entered Iranian literature through translation and influenced some contemporary Iranian writers, including Gholamhossein Saedi. The main purpose of this article is to investigate the components of naturalism in the novel "Top" by Gholamhossein Saedi and the research method is descriptive-analytical. The results indicated that among the components of naturalism, paying attention to the science of physiology, breaking the false sanctity of words, depicting poverty and filth, using colloquial language, examining humans as animals, and paying attention to details have a high frequency in the novel Top. Reasons such as the author's style and the political and social atmosphere that prevailed in the 30s and 40s are the main reasons for the frequency of these components.

Keywords

naturalism, novel, Gholamhossein Saedi, Top.

The social structure of administrative bureaucracy with its influence on the introduction of technolog

Amin Amiri

Ali Akbar Amin Bidokhti

Mahdi Saneie

Abstract

The process of social evolution and progress and the speed of this evolution depend on many variables, one of which is technology. Some believe that technological advances are changing many aspects of daily life. At present, in many developing countries, including our country, Iran, organizations are showing a great desire to use and use these information technologies. Given that in the future, no factor such as information technology will be able to change the design of organizations. Research in this field will be necessary, so the purpose of this research is to investigate the impact of technology introduction on administrative bureaucracies. The statistical population in a small stage includes all employees of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, whose number is 800 people. The sampling method in this study is available. There are 260 people using the Cochran's formula. Also, to evaluate the variables and measure them in the field, a researcher-made questionnaire has been used. 48.866 and path coefficient of 0.91 have a significant effect and the introduction of technology has a significant effect on research strategies in the staff of the Ministry of Culture and Islamic Guidance with test statistics of 2.933 and path coefficient of 0.408 and research intervention factors on research strategies in employees of Ministry of Culture and Islamic Guidance with test statistics of 3.596 The path coefficient has a significant effect of 0.470 and the research factors have a significant effect on research strategies in the staff of the Ministry of Culture and Islamic Guidance with Azman statistics of 4.253 and the path coefficient of 0.556. Finally, the introduction of technology on administrative bureaucracy And the path coefficient of 0.843 has a significant effect.

Keywords

Technology Import, Administrative Bureaucracy, Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Values and anti-values in Nahj al-Balagheh wisdom of Amir al-Mominin

Forough Ahmadi

Tayyebah AkbariRad

Mohammad Ghasemi

Abstract

In the realm of the Islamic world, rare religious masterpieces and spiritual teachings have been created, one of which is the Nahj al-Balagha of Imam Ali (AS), which includes the highest and deepest words, meanings and wisdom after the holy book of the Holy Quran. The last part of this valuable book is the aphorisms or wisdom of Nahj al-Balagheh. In this article, we have tried to introduce and explore the values and anti-values by using the analytical method. Principles such as: justice, seeking justice, observing fairness, equality, moderation and moderation, contentment, the importance of prayer, the importance of knowledge, piety, consultation, forgiveness, humility, remembrance of death, etc. are among the most important values and cases such as: wonder and Arrogance, cruelty, avarice, impetuousness, greed, suffering from the world, stubbornness, conflict with the truth, despair, friendship with the ignorant, friendship with the miser, lust, etc.

Keywords

wisdom, Nahj al-Balagha, Values, Anti-values.

Ethical Research

The Quarterly Journal

Vol. 15, No. 4, Summer 2025/ No: 60/ 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 ۳۲۱۰۳۳۶۰ - ۰۲۵ تماس حاصل فرمایید.