

فصلنامه مطالعات ادبی دینی



مجله مطالعات ادبی دینی

فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات ادبی دینی

سردبیر: دکتر محمودرضا اسفندیار

مدیر مسئول: دکتر یدالله طالشی

مدیر داخلی، ویراستار و صفحه آرایی:

فاطمه نیروی آغمیونی

طراح جلد: بهاره مرادی

شماره مجوز سازمان مرکزی:

۳۷۰۶۸

نشانی: اسلامشهر - میدان نماز - خیابان صیاد شیرازی - جنب فرمانداری دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر.
کدپستی: ۳۳۱۴۷۶۷۶۵۳ تلفن: ۰۲۱۵۶۳۶۵۵۳۳ پست الکترونیکی:

journal.adabi_dini@yahoo.com motaleat.adabi.dini@yahoo.com

سخن سر دبیر

با درود و مهر با افتخار و مسرت فراوان، نخستین شماره مجله «مطالعات ادبی دینی» را تقدیم حضورتان می‌کنیم. این مجله با هدف تقویت پژوهش‌های ادبی با رویکرد دینی در فضای علمی کشور و گفتگوهای انتقادی در حوزه تعاملات غنی و چندلایه ادبیات و دین پا به عرصه وجود نهاده است. ادبیات و دین، دو بال پرواز روح انسان به سوی حقیقت و زیبایی، همواره در طول تاریخ درهم تنیده بوده‌اند. از متون مقدس دینی گرفته تا آثار ادبی عرفانی و اخلاقی، ردپای این پیوند ناگسستنی را می‌توان مشاهده کرد. اهمیت مطالعات حوزه ادبی دینی را نمی‌توان نادیده گرفت. این حوزه نه تنها به درک عمیق‌تر ما از میراث ادبی و دینی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند راهگشای حل بسیاری از چالش‌های فرهنگی و اجتماعی معاصر باشد. مطالعات ادبی دینی می‌تواند:

- به بازخوانی و تفسیر جدید متون کهن در پرتو دانش روز کمک کند.
- پیوند میان سنت و مدرنیته را در عرصه ادبیات و اندیشه دینی تقویت نماید.
- به گسترش گفتمان میان فرهنگی و بین‌ادیانی از طریق مطالعات تطبیقی کمک کند.
- در تقویت هویت فرهنگی و دینی جامعه نقش مهمی ایفا کند.

در این مجله، به بررسی جنبه‌های مختلف ارتباط ادبیات و دین، تحلیل آثار ادبی با محتوای دینی، تأثیر آموزه‌های دینی بر شکل‌گیری سبک‌های ادبی، مطالعه تطبیقی متون مقدس و آثار ادبی و همچنین پژوهش در مفاهیم دینی در ادبیات معاصر خواهیم پرداخت.

مجله «مطالعات ادبی دینی» بر آن است تا با رویکردی میان‌رشته‌ای، بستری برای پژوهشگران، اساتید و دانشجویان علاقه‌مند به این حوزه فراهم آورد. در این راستا، از مقالات علمی و پژوهشی مرتبط با محورهای ذیل استقبال می‌کنیم:

- * نقد و تحلیل متون ادبی دینی
 - * بررسی تطبیقی ادبیات دینی در ایران و جهان
 - * تأثیر متقابل دین و ادبیات بر یکدیگر
 - * جایگاه دین در شکل‌گیری و تحول ژانرهای ادبی
 - * بازتاب مفاهیم و آموزه‌های دینی در آثار ادبی
 - * نقد و بررسی رویکردهای مختلف به ادبیات دینی
 - * ادبیات دینی در عصر حاضر و چالش‌های پیش رو
- از تمامی پژوهشگران، اساتید و دانشجویان علاقه‌مند به این حوزه دعوت می‌کنیم تا با ارسال مقالات و پژوهش‌های خود، ما را در نیل به اهداف مجله یاری رسانند. امید است که این تلاش جمعی، گامی مؤثر در جهت اعتلای فرهنگ و ادب این مرز و بوم باشد. بی‌گمان با همکاری و مشارکت شما، این مجله می‌تواند به مرجعی معتبر و تأثیرگذار در حوزه مطالعات ادبی دینی تبدیل شود.
- در این مجال شایسته است از جناب آقای دکتر عراقیه، رئیس دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، جناب آقای دکتر طالشی، مدیر مسئول و سرکار خانم فاطمه نیروی آغمیونی، مدیر داخلی که برای انتشار این مجله کوشش‌های فراوان کرده‌اند، سپاسگزاری کنم.

با احترام دکتر محمودرضا اسفندیار

سردبیر مجله «مطالعات ادبی دینی»

اعضای هیأت تحریریه

عضو هیأت علمی دانشگاه تهران	دکتر ژاله آموزگار
عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	دکتر روح‌انگیز کراچی
عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور	دکتر فاطمه کوپا
عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی تهران	دکتر کاظم دزفولیان
عضو هیأت علمی دانشگاه تهران	دکتر قربان علمی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد	دکتر نادعلی عاشوری
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام	دکتر جمشید جلالی شیجانی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر	دکتر فرهاد طهماسبی

مشاوران علمی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر	دکتر فرهاد طهماسبی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر	دکتر مهدی پرهام
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر	دکتر جبار امینی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال	دکتر بهرام پروین گنابادی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران غرب	دکتر غلامرضا داوودی‌پور
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ابهر	دکتر غلامرضا حیدری

داوران علمی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر	دکتر فائزه جنیدی
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار	دکتر محسن ولایتی

الف) ویژگی‌های کلی مقاله

- ۱- مقاله ارائه شده به نشریه باید حاصل مطالعه و پژوهش نویسنده نویسندگان باشد و دارای یافته‌های نو و دیدگاه‌های جدید باشد.
- ۲- پذیرش اولیه مقاله، منوط به تأیید سردبیر و هیئت تحریریه است و به اطلاع نویسنده مسئول خواهد رسید.
- ۳- هیأت تحریریه در تلخیص اصلاح ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۴- مسئولیت آراء و نظرهای ابراز شده در مقاله‌ها از نظر علمی و حقوقی، بر عهده نویسنده نویسندگان است.
- ۵- حجم مقاله ارسالی بدون احتساب چکیده انگلیسی از ۴۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
- ۶- نام کامل نویسنده/ نویسندگان مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس/ تحصیل، رشته تحصیلی، پست الکترونیکی معتبر و شماره تلفن در صفحه‌ای جداگانه ضمیمه شود.
- ۷- در صورت پذیرفته شدن مقاله، گواهی پذیرش مقاله پس از اتمام داوری، ویراستاری و تصویب نهایی هیأت تحریریه صادر و از طریق ایمیل برای نویسنده مسئول ارسال خواهد شد.
- ۸- ترتیب فهرست مقاله‌ها بر اساس نظم الفبایی نام نویسندگان خواهد بود.

ب) ساختار و اجزای مقاله

مقاله به ترتیب زیر تنظیم شود:

عنوان مقاله: کوتاه و گویای محتوای مقاله بوده و به دو زبان فارسی و انگلیسی باشد.
نام نویسنده/ نویسندگان: به فارسی و انگلیسی همراه با درجه علمی مربی، استادیار، دانشیار و استاد و معرفی سازمانی که به آن وابسته است و مشخص کردن نویسنده مسئول.
چکیده: بین ۲۵۰-۱۵۰ کلمه و شامل معرفی موضوع ضرورت و اهمیت پژوهش و روش کار و یافته‌های تحقیق باشد.
واژه‌های کلیدی: بین ۷-۴ واژه که با علامت ویرگول (،) از هم جدا می‌شوند و بعد از چکیده می‌آیند.
صفحات بعدی: به ترتیب شامل موارد زیر باشد که هر کدام با علامت شماره‌ده و عنوان برجسته شده مشخص می‌شود.

۱- مقدمه

۲- بحث و یافته‌های تحقیق

۳- نتیجه گیری

۴- فهرست الفبایی منابع

ج) شیوه نامه کلی نگارش

- مقاله در محیط WORD ۲۰۰۷ یا بالاتر نوشته شود.
- در هر قسمت مقاله از فونت‌های زیر استفاده شود:
- متن اصلی فونت B Lotus سایز ۱۳
- متن قرآنی فونت Badr ۲
- چکیده فونت B Lotus سایز ۱۳
- ارجاع دهی داخلی فونت B Lotus سایز ۱۱
- پاورقی فونت B Lotus سایز ۱۰
- متن انگلیسی فونت Times New Roman سایز ۱۲
- تنظیم فاصله‌ها طبق اندازه‌های زیر باشد:
- فاصله سطرها ۱ سانتیمتر
- حاشیه از طرفین ۲/۵ سانتیمتر (۱۰/۹۸ اینچ)
- اشعار داخل جدول نوشته شود.
- * تبصره: برای سهولت کار، از قالب آماده در راهنمای نویسندگان مندرج در سامانه مجله استفاده شود.
- د) تنظیم فهرست منابع به ترتیب زیر باشد: ترتیب الفبایی منابع.
- شیوه استناددهی در این مجله به روش APA است.
- در پایان، مقاله، ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، بر اساس نام خانوادگی نویسنده، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر ذکر شود:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال انتشار)، عنوان کامل اثر به صورت Bold و Italic، مترجم/ مصحح / گردآورنده: نام و نام خانوادگی، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.
- مثال: اسکولز، رابرت. (۱۳۸۷). عناصر داستان. مترجم فرزانه طاهری، چاپ سوم، تهران: مرکز. مقاله:
- نام خانوادگی نویسنده اول، نام نویسنده اول / نام خانوادگی نویسنده دوم / نام نویسنده دوم و همکاران، (تاریخ انتشار).
- «عنوان کامل مقاله داخل گیومه فارسی به صورت Bold و Italic»، نام مجله، محل نشر، دوره / شماره / ماه / فصل انتشار، شماره صفحات مربوط به مقاله.
- مثال ثابت زاده، منصوره. (۱۳۹۰). «کاربرد ویژگی‌های موسیقی در ذهن و زبان امیر خسرو دهلوی»، فصل‌نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال سوم، شماره ۶، صص ۸۱-۱۰۲.

فهرست مقالات

- نقد و بررسی این همان خوانیروایت‌های قرآن از متون پیشینی با نگرشی بر ۹
- بررسی جامعه‌شناختی مؤلفه دین و دینداری در مثنوی مولانا..... ۳۲
- بررسی درون‌مایه‌های انسجام ملی در شعر متعهد پایداری..... ۵۶
- آیین پهلوانی در اشعار مفتون همدانی..... ۷۲
- بازتاب مفهوم «زندگی» در سروده‌های شاعران معاصر (با تأکید بر نظام خانواده)..... ۸۹
- «هستی‌شناسی از دیدگاه گابریل مارسل»..... ۱۱۶
- مبانی فقهی اقتصاد مقاومتی، چالش‌ها و راهکارها در اندیشه مقام معظم رهبری ۱۳۵
- مطالعه موردی آیکونولوژی دو نگاره مذهبی حضرت ایوب و حضرت موسی در ۱۵۶

نقد و بررسی این همان خوانیروایت‌های قرآن از متون پیشینی با نگرشی بر روایت طوفان نوح

قاسم محسنی مری^۱

علی رضا کریمی لاریمی^۲

چکیده

ادعای برگیری و این همانی روایت‌های داستانی قرآن از متون پیشینی (اساطیری و تورات) هم‌زمان با نزول قرآن کریم و پس از آن توسط مخالفان اسلام به گونه‌های ناهمسان پی‌گیری شد. در برابر این کنش‌گری خصمانه، قرآن کریم و دانشوران دینی هم با شیوه‌های گوناگون به آن پاسخ دادند. در دنیای معاصر با گستره دانش‌ها و تئوری‌ها تجربی و تعمیم آن در نظریه‌های فلسفی و دینی شیوه ادعایی برگرفتنی روایت‌های قرآن و این همانخوانی به شکل زیر متنی یا پی‌رنگ مطرح شد. بر این اساس پژوهش حاضر بر بنیاد متنی، با نگرش بر روایت طوفان، روایت‌ها را به مثابه متن دانسته و با رهیافت هرمنوتیکی، بینامتنی و روایت‌شناسی در پی بی‌وجه دانستن ادعای برگرفتنی و موجه‌سازی ایده استقلال و منحصر به فرد بودن روایت طوفان نوح در قرآن است. از یافته‌های پژوهش حاضر این است که هر چند کهن، روایت طوفان دارای عناصر تکرار شونده در همه روایت‌های اساطیری و نیمه اساطیری است، اما در گفتمان قرآن کریم با بهره‌مندی از عناصر زبانی و فرازبانی ویژه با ترکیب‌بندی نظام توحیدی، روایتگری طوفان را نسبت با گونه‌های روایتی دیگر ناهمسان و مستقل کرده است.

کلیدواژه‌ها: اساطیر، تورات، طوفان نوح، قرآن کریم، هرمنوتیک

^۱. دانش آموخته پسادکتری، الهیات، علوم قرآن و حدیث، استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران.
goshadandish@gmail.com

^۲. استادیار گروه حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، اسلامشهر، ایران.
Alireza-Karimilari@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰

مقدمه

ادعای برگیری و این همان خوانی روایت‌های قرآن کریم از دیگران یا متون پیشینی در خودمتن و حیانی بازتاب یافت. در این رهیافت قرآن کریم با شیوا و گویا خواندن قرآن در برابر نارسایی زبان آن فردی که مدعی آموزش پیامبر(ص) بود، برگرفتنی را ناشدنی دانست. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند جز این نیست که بشری به او می‌آموزد [نه چنین نیست زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیرعربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است. (نحل/۱۰۳) خوانش برگرفتنی روایت‌های قرآن در روایت‌های تاریخی و کلامی از سوی مشرکان با کنشگری ویژه نضربن حارث پی‌گیری شد (نسفی، ۱۴۰۸، ج ۳، ۱۶۱؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۲۴: ۵۰) روش‌های پیشینی مخالفان قرآن در روی‌آوری به متن و حیانی تنها به صرف مشابهت، تکرار لفظی و یا مضمونی روایت‌ها با ارزش داوری ایدئولوژیکی ویژه‌ای که در آن بودند، حکم به برگرفتنی روایت‌ها دادند. البته روی‌آوری دانشوران دینی مسلمان هم به تناسب آنان با بهره‌مندی از روش سنتی به همراه عناصر زبانی، مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی و هنری به نقد برگرفتنی روایت‌های قرآنی از متون پیشینی پرداختند. در این خوانش با نشان دادن جنبه‌های اعجاز قرآن و طرح فنون بلاغت و فصاحت روایت قرآنی در مقیاس با متون پیشینی تلاش کردند ادعای اقتباس را رد نمایند.

با گستره دانش در دوران پسینی و پیشرفت‌های انضمامی و تئوریکی، همانند «نظریه فرگشت» (تکامل تدریجی) که بودگی و هستی موجودات هم‌بسته به طبیعت و هم‌گرایی با آن دانسته شد. بر این اساس علت هستی موجودات از جهت پیدایی نامتعیین و به گونه هم‌بسته به هم و در پیوند با طبیعت بازشناسی شدند. چنین بصیرت طبیعی (زیست‌شناختی) با فراکنی در گستره علوم انسانی بستری برای بر ساخت نگرش‌های متعدد فلسفی (بینامتنیت)^۱ شد. بر این اساس شیوه رویارویی با اصالت روایت‌های قرآنی با نگره نوین همراه شد. چنانچه با روش هرمنوتیکی تلاش شد که بیان شود برای فهم روایت‌های قرآن، گزاره‌های متون پیشینی به عنوان زیرمتنی، همانند گابریل رینولدز^۲ با نگارش کتاب قرآن و زیر متن عهدینی آن^۴ لازم است و در ادامه ادعای برگرفتنی را با شیوه نوین نمایان ساخت. در این راستا بازخوانی

^۱ Evolution

^۲ intertextuality

^۳ Gabriel Reynolds

^۴ Reynold S Gabriel, Said (2014). "On the Presentation of Christianity in the Quran and Many Aspect of Quraic Rhetoric", AL-Bayan, 12. And Reynold, Gabriel, Said, (2010), The Quran and its Biblical Subtext, Routledge

روایت‌های قرآن کریم در روش هرمنوتیکی مؤلف‌بنیان، بینامتنیت و مؤلفه‌های هم‌بسته به آن، کوششی در جهت نقد ادعای کهن برگرفتنی قرآن از متون پیشینی است. این شیوه هستی‌روایت طوفان در شکل خاستگاهی میان‌رودانی، عهدینی و قرآنی بررسی نموده و بیان داشته که تنها به دلیل عناصر تکرار شونده در روایت‌های طوفان (طوفان، نابودی انسان، کشتی، نجات یافتگان و آفرینش نوین) نمی‌توان همه آن روایت‌ها را یک روایت دانست یا حکم به برگرفتنی آن از متن‌های پیشینی کرد زیرا نسخ‌های روایی هریک از روایت‌ها در پیوند با چشم‌انداز باوری و قصد ویژه مؤلف یا مؤلفان آن بوده است. در این جهت تجربه زیسته، عناصر فرهنگی، زبانی و حالت روان‌شناختی فردی و اجتماعی، بصیرت‌های خداشناسی و انسان‌شناسی در تکه‌ها روایت‌ها مؤثر است و آن را از متن‌های دیگر جدا ساخته و استقلال آن را موجه می‌سازد. بر این اساس، پرسش این پژوهش چنین صورت‌بندی می‌گردد:

الف: بارهیافت متنی و شیوه هرمنوتیکی مؤلف بنیان و بینامتنی چگونه استقلال روایات قرآنی از متون پیشینی موجه می‌شود؟

ب: با توجه به عناصر تکرار شونده در روایت‌های اساطیری و نیمه اساطیری طوفان، چگونه استقلال روایت‌گری قرآن توجیه‌پذیر است؟

ج: مؤلفه‌های گفتمانی قرآن کریم به عنوان عامل واگرایی روایت طوفان قرآن از متون پیشینی چیست؟

فرضیه پژوهش این است که روایت طوفان به عنوان نمونه‌ای از روایت‌های قرآن کریم در نسبت به روایت‌هایی پیشینی مستقل است. روش تحقیق این پژوهش متنی، مبتنی بر توصیف، تبیین و نقد است. مراد از توصیف بیان گزارشات داستان طوفان نوح در کتب پیشین و پسین است و با استفاده از داده‌های گزاره‌های کتب پیشین در مقیاس با گزاره‌های قرآن سنجش و با ملاک‌های زبان شناختی، هرمنوتیک مؤلف محوره و بینامتنیت یگانه انگاری روایت طوفان قرآن نقد شد. روش جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و با مطالعه منابع متون دینی، اساطیری و تاریخی است و با رهیافت تحلیلی عناصر متفاوت روایت طوفان قرآنی با شیوه گفته شده بازخوانش شد و در ادامه با بیان وجوه تمایز آن با روایت‌های پیشینی، شبهه این همان‌خوانی را بی‌وجه دانست.

پیشینه پژوهش

رهیافت اقتباسی قرآن از متون پیشینی در دنیای امروز با صورت‌بندی نوین، بازآفرینی شد. شماره همه روایت‌های در سطح داستان قرآن را برگرفته از متون پیشینی دانسته‌اند (دره حداد، ۱۹۸۲، ۵۴۰، ۱۷۲، ۵۴۳) و برخی به دلیل وجود مشابهت در داستان‌های قرآنی، نتیجه این‌همانی از روایت‌های پیشینی را برداشت کردند (بروکلمان، ۱۳۴۶: ۲۶ و گلدزیهر، ۱۹۴۵: ۲۱-).

۲۰). البته درباره روایت طوفان، با کشف منظومه گیلگمش در قرن نوزدهم در سرزمین میان رودان توسط جرج اسمیت^۱ (سوم دسامبر ۱۸۶۲) و گشودن رمز یکی از الواح کتابخانه کهن آشور بانی پال پادشاه آشوری در قرن هفتم پیش از میلاد اقتباس روایت طوفان در متن مقدس به طور جدی پی گیری شد. (وکیلی، ۱۳۹۳: ۱۳۷) یافته اسمیت آغازی برای نظام گفتمانی جدید در قرن نوزدهم بود که از شباهت روایی طوفان نوح در کتاب مقدس با یافته های میان رودانی، این همانی داستان استنباط شد. چنین رهیافتی از سوی برخی دانشوران همانند ساندرزوف جسترو در نوشته «بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرین» و ژیران، لاکوئه، دلاپورت در کتاب «فرهنگ اساطیر آشور و بابل و هنری هوک در اساطیر خاورمیانه» هم پی گیری شد که روایت طوفان کتاب مقدس عبریان را اخذ و اقتباس از گروه های عبری ساکن میان رودان و شمال عربستان یادکردند. در این میان برخی از خاورشناسان همانند گابریل رینولدز با نگارش کتاب «قرآن و زیر متن عهدینی آن» تلاش نمود در پی پاسخ به پرسش چه نسبتی میان قرآن و عهدین وجود دارد؟ الگوی نسبت قرآن با نوشته های عهدینی را پیشنهاد کرد که قرآن در پرتو عناصر متون پیشینی باید خوانش کرد. هر چند دیدگاه رینولدز همه داستان های قرآن کریم را در برمی گرفت و به صرف تداعی و مشابهت موجود در ماده قصه در قرآن، آن را وام دار کتاب مقدس دانسته و به دنبال توسعه عناصر دینی خود به عنوان حوزه فرهنگی مولد و دین اسلام را وابسته به عناصر دینی خود پنداشت. این نظریه به صورت ویژه در روایت طوفان توسط ویلیام ام. برینر^۲ در مقاله «نوح» در دایرة المعارف لیدن دنبال شد و وی به تعامل فرهنگی اسلام و یهود و مقایسه روایت طوفان در اسلام و متون مقدس پرداخت. اما به نظر می رسد وی دگردیسی ها و تحویل عناصر موجود در روایت متون را که ناشی از زاویه دید^۳ که ابزار راوی و روایت گری است - بافتار و گفتمان ها را مورد توجه قرار نداد.

بر این اساس نوشتاری باشیوه زبان شناسی مبتنی بر هنرموتیک مؤلف بنیان، بینامتنیت که در پی خودبسندگی روایت هایی قرآنی از متون پیشینی با نگره روایت طوفان باشد، انجام نشد.

مفهوم شناسی

در این پژوهش روایت طوفان به مثابه متن دانسته شد. در این جهت، ابتدا مفاهیم هم پیوند با موجه سازی استقلال روایی متن بسان گفتمان، هنرموتیک و بینامتنیت به عنوان ابزار و روش فهم متن در نسبت به متون پیشینی بررسی می شود.

^۱. George Smith دانشمند انگلیسی و از کارکنان موزه بریتانیا لوح یازدهم منظومه گیلگمش را کشف کرد.

^۲. William M. Brinner

^۳. prespective

مفهوم شناسی گفتمان

مفهوم گفتمان مجموعه قواعد، الگوها و معیارهایی است که در محدوده زمانی و مکانی ویژه، آگاهانه یا ناآگاهانه برافرادی که در محدوده آن قرار دارند، تحمیل می‌شوند و انواع کنش‌ها را، سامان می‌دهند (هارلند، ۱۳۹۵: ۱۵۴-۱۵۵). بر این اساس گفتمان‌ها سامانه‌ای از گزاره‌ها می‌باشند که به زبان امکان می‌دهند درباره موضوعی در لحظه تاریخی خاص سخن بگویند یا دانش مربوط به آن موضوع را به گونه‌ای بازنمایی کنند. گفتمان درباره تولید دانش از طریق زبان است، ولی از آنجا که همه کردارهای اجتماعی در بردارنده معنا هستند و معناها همه آن چیزی می‌باشد که انجام می‌شود که در این صورت همه اعمال وجه گفتمانی دارند (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۱۷). بنابراین گفتمان، تاکید بر فرایندهای اجتماعی دارد که مولد معنا هستند، به طوری که از درون گفتمان‌های متفاوت، جهان متفاوت درک می‌شود و عناصر گفتمانی فعالانه زندگی آدمیان هر دوره را شکل می‌دهند (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۵). در این نگره هر دوره‌ای انگاره و سامان دانایی ویژه‌ای دارد و از عقلانیت خاصی پیروی می‌کند که باید با معیارهای منطقی همان عصر تبیین شود.

مفهوم شناسی هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک برگرفته از فعل یونانی hermeneuein (تفسیر کردن) به عنوان مجموعه قواعد تفسیری در سال (۱۵۶۷م) از جانب فلاسیوس مطرح شد (گروندن، ۱۳۹۱: ۷۲) و در قرن نوزدهم به عنوان هرمنوتیک روش‌شناختی از جانب شلایرماخر معرفی گشت. (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ۱۶۸) این مفهوم در جهان امروز به رشته‌های عقلی گفته می‌شود که همبسته به ماهیت و پیش‌فرض‌های تفسیری است (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۵). بر این اساس هرمنوتیک در سه مؤلفه فهم، معنا و متن سامان یافته که به سه گونه مؤلف بنیان، متن بنیان و خوانش‌گر بنیان در این گستره پی‌گیری شد.

این جستار، هرمنوتیک را در حوزه مؤلف بنیان پی‌جویی می‌کند. در این شیوه، تعیین معنایی هر متن همبسته با آشکارگی مراد مؤلف است. این دیدگاه در قلمرو تفسیر کهن امری حیاتی در بازفهمی متون شمرده شد و تفسیر مطلوب، همان دست‌یابی به نیت و مقصود مؤلفان آن‌ها دانسته شد. این نظریه معمولاً به قصدگرایی^۱ و احیاناً ایدئولوژی مؤلف^۲ در اصطلاح معناشناسی، نظریه قطعیت به نیت مؤلف است (فضیلت، ۱۳۸۵: ۶۵). بنابراین دریافت معنا یک اثر همبسته

^۱ Discourse

^۲ Methodological hermeneutics

^۳ intentionalism

^۴ Theidology of the author

به بازتولید و بازسازی فکر - از طریق تفسیر دستوری و روانشناختی (Schleier, 1998: 8) - صاحب اثر است.

مفهوم شناسی بینامتنیت

بنیاد بینامتنیت بر نظریه فرگشت داروین و دگرگونی انواع استوار است. بر اساس قاعده فرگشت موجودات در توالی خطی زمانی در دگرگونی پیوستار با طبیعت قرار دارند و فرآورده هم خوانی با طبیعت، باز آفرینی جدید آنان می‌باشد. گرچه نظریه داروین در ارتباط با امور عینی و انضمامی است، اما با تعمیم آن در جهان متن باز خوانی شد، و متون هم از نظام فرگشت/ برآیش پیروی کردند و هر متنی پیوسته در پیوند با متن‌های دیگر قرار گرفت و هستی و معناداری آن وابسته به هم‌کنشی با متن‌ها می‌باشد. این رهیافت درهم‌آیندی متن‌ها که در فضای بینامتنی جای گرفته آن را موجودی با معنمندی سیال و پرشمار می‌شناساند (Barthes, 1977: 146) در این نظام برآیسی، متون در پیوند دائمی با یکدیگر در دو مولفه تخریبی و تقویمی، تکون (باز تولید) و معناداری می‌باشند (آلن، ۱۳۸۵، ۱۱۴؛ نامور مطلق، ۱۳۹۰، صص ۱۸۲-۱۸۶).

روی‌آوری هرمنوتیک مؤلف بنیان و بینامتنیت در استقلال روایت

بر پایه هرمنوتیک مؤلف بنیان‌محورانه فهم متون هم‌بسته به بازخوانی زمینه متن که شامل نیت مؤلف، بازسازی ساحت‌های اجتماعی، تاریخی، روان‌شناختی و محیط فرهنگی صدور متن است. فهمنده متن هم با تضمین مؤلفه‌های سه‌گانه؛ تاریخ‌مندی، تجربه‌زیسته و عینیت، با عناصر فراقنکی‌دربی بازآفرینی یا بازسازی تجربه زندگی مؤلف، خواهان عینی بودن معنای متن بود. دراین رهیافت، آدمیان به دلیل زیست متنوع در توالی زمانی متفاوت در دوره‌های اساطیری، نیمه‌اساطیری و پسااساطیری، شیوه‌های زیستی ناهمسانی را تجربه کرده‌اند. افزون بر شیوه زیستی متفاوت، نقش دستگاه زبانی از جهت ساختاری و عاصر فرازبانی در بازخوانش رهیافت مؤلف‌محور و خودایستایی اثر، مهم می‌نماید. بنابراین با تأکید بر نقش قصد مولف از متن، می‌توان به این نتیجه رسید که نقل یا گزارش هر روایت، خود می‌تواند روایتی مستقل به شمار آید. هرگاه فرد «الف» حکایتی در موضوع «ب» نقل می‌کند در اصل، حکایت را شخص «ج» درباره موضوع «د» آورده بود، آن گاه فرد «الف» به نوعی واقعاً حکایتی نوین و منحصر به خود را بیان داشته و نقل حکایت، حکایتی است (موسی‌پور، ۱۳۸۵: ۱۹۶) هر نوع تغییر و دگردیسی در شکل حکایت که ناشی از شخصیت ناقل باشد، در کنار هر گونه دگرگونی یا قبض و بسطی که در زمینه یا محتوای حکایت روی می‌دهد کافی است، تا حکایتی دیگر پدید

^۱ projection

آورد. بنابراین بازگویی هر روایت توسط راوی جدید خود روایت نوینی است. با این توضیح روشن می‌شود که تنها به دلیل عناصر و مضامین تکرار شونده در روایت‌های قرآنی بسان روایت طوفان که در مؤلفه‌های، طوفان فراگیر، نابودی انسان، نجات قهرمان روایت و باشندگان دیگر و یا آفرینش نوین، نمی‌توان این روایات را در این دستگاه زبانی ویژه با روایت‌های پیشینی یکی دانست. افزون بر آن، هر روایتی در سطح متن با چشم‌انداز باوری خاص، چیزی از تمایل‌ها، رغبت‌ها، خواسته‌ها و فرآیندها و فرآورده‌های ذهنی، بر نمودهای ذهنی انسان از جهان خارج افزوده می‌شود و آن‌ها را از واقعیات خارجی و عینی خالص متمایز می‌گرداند. با این انگاره، هر متنی با عناصر سازنده لفظی و محتوایی، وابسته به آفریننده آن است و آفریننده متن یا اثر در پیوند با دیگر آفرینندگان اثر مستقل می‌باشند و متن نیز بسان مخلوق یک آفریننده مستقل خواهد بود و هرگونه انگاره برگرفتنی بی‌وجه خواهد بود.

در انگاره بینامتنیت، افزون بر ایجاد صداهای پرشمار از متن، معنای متن بی‌تعیین و سیال می‌شود و خاستگاهی هم نمی‌توان برای متن در نظر گرفت. بر پایه نظریه بینامتنیت کریستوا^۱ فراوانی صداها در فهم را به متن واگذار نموده و متن را بازتولید، بازآفرین و یا دگردیس شده متون متعدد می‌داند (آلن، ۱۳۸۵: ۱۱۴ و نامورمطلق، ۱۳۹۰: ۱۸۲-۱۸۶) در این دیدگاه، با مؤلفه جایگشت، هم‌حضور متون در یکدیگر به دوگونه تخریبی یا بهسازی خوانش می‌کنند که فرآورده آن صورت‌بندی نوین متن در جهت استقلال و خودایستایی است. در این خوانش هر چند متون در پیوستار هم‌کنشی هستند، اما هر نوع اقتباس از متون پیشینی به نوعی بی‌وجه گشته و هستی‌شناختی متون در شکل خاستگاهی هم نامتعیین می‌گردد.

روایت طوفان در متون اساطیری و تورات

کهن‌الگوی طوفان نوح روایتی از رویارویی خیر و شر است. تصمیم برای تنبیه یا گسست نسل انسان توسط خدای واحد یا خدایان و در پی آن قهرمان داستان، موفق به حفظ نوع انسان، حیوانات و گیاهان از خشم آنان می‌شود. روایت طوفان نوح در میان فرهنگ‌های متفاوت یونانی، ایرانی، میان رودانی (سومری، اکدی و بابلی)، هندی و یهودی دیده می‌شود. هر کدام از این روایت‌ها در هم‌گرایی با نظام گفتمانی خود، خوانشی را عرضه داشتند. برای آشکارسازی استقلال روایی طوفان قرآن، ابتدا این کهن روایت در متون پیشاقرآنی بررسی می‌شود تا پندار شماری از شبهه‌پردازان در برگرفتنی روایت طوفان به دلیل وجود عناصر تکرار شونده در روایت‌گری بازنمایی گردد (سالم الحاج، ۲۰۰۲: ۲۶۹/۱؛ بروکلمان، ۲۶؛ گلدزیهر، ۱۹۴۵، ۲۱-۲۰؛ بلاشر، ۱۳۷۶: ۲۹۶-۳۰۱) در رهیافتی شیوه روایت‌گری قرآن کریم در حذف جزئیات روایت، به

^۱ Julia kristeva

کم‌دانی از روایت پیشینی(وات، ۱۳۷۴: ۷۸-۸۰) و عدم رعایت توالی، گسست، برشی و تکه تکه از رویدادها در روایت‌گری متن وحیانی در نسبت به روایت‌گری اساطیری و کتاب مقدس ضعف در روایت‌گری خوانش شد (زمانی، ۱۳۸۵: ۳۱۶).

طوفان در روایت‌گری اسطوره یونان

روایت طوفان یونان قسم سوم از روایت‌گری سه گانه درباره آفرینش هستی است. در این روایت عناصر تکرار شونده روایت‌ها بسان آفرینش انسان، منش اهریمنانه و پلید آدمیان خشم خدایان وجود دارد که زمینه تصمیم نابودی انسان از سوی زئوس با یاری‌گری دیگر خدایان با پدیده طوفان را فراهم می‌کند. البته عناصر تکرار شونده روایت به همراه رهیدگی قهرمان داستان و کسان وی از درون‌مایه‌های ویژه آن می‌باشد. برپایه روایت یونانی، خاستگاه انسان از سنگ بوده که در هم‌کنشی ناروا، پلید و اهریمنی با هستی، خدای زئوس^۱ تصمیم به نابودی آن‌ها گرفت (رضی، ۱۳۴۲: ۵۹). زئوس با فراخوانی و یاری دیگر خدایان با نزول باران، طغیان رودخانه‌ها و سیل، زمین را به جزء کوه بلند پاناسوس در زیر آب برد. پس از بارش فراوان در نه شبانه روز، صندوق چوبی بزرگی را که دئوکالیون^۲ پسر پرومتئوس^۳ به دستور پدر ساخته بود تا به هنگام طوفان به همراه همسرش - ایرا - دختر اپی متئوس^۴ و پاندورا سوار بر آن شوند تا از طوفان نجات یابند. در این روایت، زئوس به دنبال نابودی مردم است، اما پرومته دئوکالیون - همسرش - را از تصمیم زئوس آگاه و آن‌ها را در ساختن کشتی راهنمایی می‌کند و از خشم خدایان می‌رهاند (گریمال، ۲۵۶۳پ: ۲۵۰) به هر روی زئوس از این کار وی نرنجید، زیرا آن دو تن پارسا بودند و بر آن دو رحمت آورد و از سیل آب کاست و زمین یک بار دیگر خشک شد. آن دو از کوه پایین آمدند و شکر رهایی به جای آورده و دعا کردند که از تنهایی رهایی یابند؛ آن گاه صدایی شنیدند: «سرتان را بپوشانید و سنگ‌ها را به پایین بیاندازید» (همیلتون، ۱۳۷۶: ۹۶-۹۷). سنگ‌هایی که دئوکالیون انداخته بود تبدیل به مرد و آن‌هایی که پیرا انداخته بود تبدیل به زن شدند (دیکسون، ۱۳۸۵: ۲۴۴؛ پین‌سنت، ۱۳۸۰: ۶۷).

بنابر این روایت، تبار انسان پس از طوفان از سنگ می‌باشد و گستره عذاب طوفان هر چند فراگیر است اما بلندای کوه پاناسوس را در بر نمی‌گیرد و رهیدگان از عذاب نیز دو نفر بودند که در قالب زبانی و فرهنگی ویژه به آن پرداخته شد.

^۱Zeus

^۲. Deukalion

^۳Prometheus

^۴.Epimetheus

روایت طوفان در اساطیر میان‌رودان

روایت میان‌رودان از کهن‌ترین روایت شناخته شده است و حکایت بابلی اسطوره طوفان از منشأ سومری سرچشمه دارد. روایت طوفان سومری تا اندازه ای دچار پراکندگی است، اما شکل بابلی آن بسط یافته‌تر است (رهبر، ۱۳۸۹: ۲۶۴). این روایت میان‌رودان در حماسه آفرینش - انوماالیش - در قرن نوزدهم در کاخ آشور بانیپال یافت شد و رهیافت نوینی از انسان کهن را در نسبت به آفرینش هستی گشود و به عنوان پراوازه‌ترین اسطوره آفرینش تیره‌های سامی در پیشاتورات دانسته شد. روایت بابلی در گونه بینامتنی و دگردیسی از اسطوره اکدی و روایت قدیمی‌تر - سومری - است که در بستر اقوام ساکن میان‌رودان در یازده فصل سامان یافته و روایت طوفان در فصل نهم تا یازدهم آن جای گرفته است (وکیلی، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۶). در روایت بابلی، شخصیت گیلگمش با دو جزء خدایی و یک جزء انسانی دارای صفات خردمندی و دانشی معرفی شد (وکیلی، ۱۳۹۳: ۴۸) که برای دستیابی جاودانگی و بی‌مرگی در سفری با قهرمان طوفان (اتنپیشتمیم) دیدار می‌کند و از زبان وی پدیده طوفان را روایت می‌کند. براین اساس ایزدان - آنو، انلیل و نینورتا - اندیشیدند طوفانی ایجادکنند و نسل آدمی را نابود سازند اما دلیل این تصمیم مشخص نیست. ائا (EA) با حضورش در گردهمایی خدایان به حال آدمیان دل سوزاند و راز خدایان در ناپودی بشر را به کلبه «ننن» برد و مطابق خواسته «ائا» راز را در اختیار اوتنپیشتمیم قرار داد (حماسه گیلگمش، ۱۳۸۲: ۹۴). اوتنپیشتمیم در کنشی همراستا با فرمان ائا کشتی ساخته و همه داشته‌ها از زر، سیم، دانه‌ها، چهارپایان، صنعت‌گران از هر پیشه و کسانش را بر آن نشاند و طوفان در زمان تعیین شده آغاز گردید. «اداد» ایزد باران و طوفان، باران سیل آسایی نازل کرد و «نرگال» (Nergal) ستون‌های دروازه‌هایی که جلوی آب‌های اقیانوس را می‌گیرند از جا می‌کند. «آنو» مشعل را برداشته و زمین را شعله‌ور می‌سازد (حماسه گیلگمش، ۱۳۸۲: ۹۵). طوفان به مدت شش روز و شش شب ادامه یافت و در روز هفتم کشتی بر بالای کوه نیسر (Nisir) نشست.

اوتنپیشتمیم بعد از رهایی از طوفان برای خوشایندی ایزدان قربانی می‌کند و ایزدان از بوی مطبوع قربانی چون سگان گردد قربانی جمع می‌گردند. ایشتار، انلیل را به خاطر این واقعه که باعث ناپودی قوم او شده نکوهش نمود. انلیل به این اجتماع می‌پیوندد و از این که یکی از آدمیان در این حادثه زنده ماند خشمگین می‌شود. «ننن هورتا» (Ninhurta)، ائا را به خاطر افشای راز طوفان سرزنش می‌کند. ائا پس از آن از اوتنپیشتمیم نزد انلیل شفاعت می‌کند و انلیل آرام می‌گیرد و برای اوتنپیشتمیم و همسرش دعا می‌کند و به آن‌ها بسان خدایان بی‌مرگی و عمر جاوید می‌بخشد. انلیل مقرر می‌دارد که اوتنپیشتمیم در کنار رودخانه دیلمون ساکن شود. (ساندرز، ۱۳۷۶: ۱۱۳-۱۱۴).

دررهیافت بینامتنی هدف وکنش‌گری انسانی درون مایه تکرارشونده در همه کهن‌الگوهای میان‌رودانی است. آفرینش دراین الگو دگردیس شده، مقلدانه و تکرارپذیر از مؤلفه‌های مینوی وکیهانی است (شابگان، ۱۳۸۰: ۱۴۰-۱۴۴). ایزدان دراین گفتمان در ریختار و اوصاف انسانی‌اند و بسان آدمیان برای رسیدن به جایگاه و خویشکاری (کارکرد) شایسته، با یکدیگر ستیز می‌کنند. هدف از آفرینش آدمیان در نظام روایی میان‌رودانی خدمت به خدایان و انجام امور گیتیانه و کاستن رنج خدایان در امور معاششان است و کنش‌گری آدمیان بر پایه چنین نظام گفتمانی تعریف گردید. در این الگو گسست آدمی از امر قدسی، به دلیل زیاده‌خواهی آدمی در مؤلفه‌هایی که در پیوند به امر مینوی که ویژه ایزدان است، بیرون رفتن از سرشت جمعی کیهانی، آیین مناسکی و الگوی مثالی و ازلی به شمار می‌رفت که در پی آن خشم و مجازات ایزدان را گریزناپذیر می‌ساخت. چنین تحلیلی درباره رهیده اصلی قهرمان طوفان و حمایت شده ایزدان - اوتناپیشتم - هم‌ساز و کنش‌های وی را در هم‌سوی با نظام قدسی و قانون کیهانی موجه می‌سازد. افزون برآن رهیدگان از طوفان از جهت شمارگان و شیوه در تفاوت معناداری با روایت‌گری یونانی است.

روایت طوفان در تورات

در تورات نوح هفتمین نسل از تبار آدم(ع) دانسته شد (پیدایش/۵، ۲۶) که با منش عدالت‌ورزانه و رفتار راست‌کردار از رهیدگان عذاب طوفان گشت. سفر پیدایش/ برشیت، باب شش تا پایان باب نهم به مسأله طوفان و حوادث آن پرداخته است. بخشی از روایت طوفان تنخ^۱ آمده: «چون آدمیان شروع به زیاد شدن در روی زمین کردند و دختران بر ایشان متولد گردیدند. پسران خدا - بنی الوهیم - دختران آدمیان را دیدند که نیکو منظرند، و از هر کدام که خواستند، زنان به زور برای خویشان می‌گرفتند. خداوند گفت: «روح من در انسان دمیده شده پایدار نمی‌ماند، زیرا که او بشر متجاوز است. لیکن ایام وی صدوبیست سال خواهد بود». (شاید توبه کند) در آن ایام (که مردم متجاوز شدند) مردان تنومند در زمین بودند و بعد از هنگامی که پسران خدا به دختران آدمیان در آمدند و آن‌ها برای ایشان اولاد زاییدند، ایشان جبارانی بودند که در زمان گذشته، مردان نامور شدند. و خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است، و هر تصور از خیال‌های دل وی پیوسته محض شرارت است. خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت. خداوند گفت: انسان را که آفریده‌ام، از روی زمین محو سازم، انسان، بهائم، حشرات و پرندگان هوا را، چون که متأسف شدم از

۱. مجموعه کتاب‌های دینی یهود به اختصار تنخ/Tanakh نامیده می‌شود که شامل تورا/Tora یا اسفار پنج گانه به اضافه اسفار انبیا (نوئییم)/Nevi im و مکتوبات (کتوبیم)/Ketuvim که از این میان تورات مهم ترین بخش آن است.

آفرینش آن‌ها. ولی نوح/ نوح در نظر خدا پسندیده آمد. نوح مردی عادل و در عصر خود کامل بود. و نوح با خدا راه می‌رفت» (پیدایش، ۱/۶-۹).

تورات با کاریست واژگانی عدالت‌ورزی و هم‌گامی با خداوند، از جایگاه و منش وی پرده برمی‌دارد ولی اشاره‌ای به پیامبری او ننموده است (پیدایش، ۹/۶). شاید چنین خوانشی اشاره به همگرایی تورات از سنت روایی اساطیری باشد که خدایان انسان‌وارند و در زیست انسانی نیز مداخله‌گری دارند و نتوانسته خود را از آن جدا نماید. به هر روی در آیین یهود، مقام نوح را بین آدم و ابراهیم دانسته که پاک‌سرشتی و درست‌کرداری و استواری در راه خدا زمینه رهایش او و کسانش از طوفان شد تا تبار نوین انسانی از وی باشد. این میثاقی بین خداوند و نوح بود (پیدایش، ۸/۹-۱۷)، که به واسطه رهبران دینی یهود به شکل فرمان‌های نوح درآمد.

کهن‌روایت طوفان نوح در روایت‌گری تورات با عناصر تکرار شونده بدکرداری آدمیان، بداندیشی ایزدان، نابودی انسان و رهیدگی قهرمان روایت با سویه جایگشت یادآور روایت‌گری اساطیر میان‌رودان است. آمیزش پسران خدا با دختران آدمیان، بدکرداری انسان و پشیمانی خدا از آفرینش انسان بازنمایی از روایت‌گری اساطیری است. گویا چنین روایت‌گری را باید در هم‌گرایی و هم‌زیستی بنی‌اسرائیل با تمدن‌های میان‌رودانی و غیر آن، پیوند این سرزمین‌ها با اساطیرشان و هم‌کنشی در فرآیند تاریخی با این اقوام جستجو نمود که پیامد آن، تأثیرپذیری نظام گفتمانی اساطیری در سنت نوشتاری و شفاهی یهود بود (هنری، ۱۳۷۲: ۲۳۵ و شاله، ۱۳۵۵: ۳۶۸). در روایت اسطوره‌ای یونان، پدیده ازدواج اورانوس (پدر آسمانی) و گایا (مادر زمین)، مطرح است که فرآورده چنین ازدواجی، زایش فرزندان ایزدی، تیتان‌ها و سیلکوپ‌ها و هکاتونخیرها هستند. این موجودات اساطیری در روایت یونانی نماد نیروهای آشوب‌گر در طبیعت بودند؛ که در این میان تیتان‌ها، نیاکان آدمیان به حساب آمدند (ژیران، ۱۳۷۵: ۱۹ و همیلتون، ۱۳۸۷: ۸۴). هم‌آمیزی فرزندان خدا با آدمیان در روایت میان‌رودانی، آنوناکی‌ها می‌باشند که جای تیتان‌های یونانی را می‌گیرند (ژیران، ۱۳۷۵: ۵۹). هم‌حضور «بنی‌الوهیم» در روایت‌های پسینی، عهدینی - مسیحی با تجسم‌یافتگی خدا در عیسی «پسر خدا» هم دیده می‌شود (میشل توماس، ۱۳۷۷: ۶۷-۷۰).

بنابراین آنچه گفته شد، روایت طوفان تورات در هم‌کنشی و پیوند بینامتنی باروایت‌های پیشینی است. براین اساس صرف ظاهر روایت‌های قرآنی و عناصر تکرار شونده در روایت‌ها، استنتاج این همانی از متن مقدس نمی‌شود؛ زیرا در آغاز باید این هم‌کنشی و تأثیرپذیری از روایت اساطیری را در سنت نوشتاری و شفاهی متن مقدس پی جویی کرد. در ادامه شیوه روایت‌گری و پردازش به جزئیات و توالی چیدمانی روایت‌ها در هر گفتمانی همبسته به عناصر آن گفتمان است. براین اساس شیوه روایت‌گری تورات با لحاظ جزئیات و توالی، همگن با روایت پیشینی

نیست. از چنین شیوه روایت‌گری نمی‌توان کم‌دانی متن یا ضعف متن در روایت (وات، ۱۳۷۴: ۷۸-۸۰؛ زمانی، ۱۳۸۵: ۳۱۶) استنتاج کرد.

پندارها درباره شیوه روایت‌گری طوفان نوح در قرآن کریم

چنانچه آمد در پنداری برخی شیوه روایت‌گری قرآن از قصص عدم رعایت توالی و انسجام است (وات، ۱۳۷۴: ۷۸-۸۰). البته این برداشت آنان از شیوه روایت‌گری متن وحیانی درست است؛ چنانچه روایت‌گری قرآن از داستان طوفان بر خلاف متون پیشینی نامنسجم، پراکنده و در ۲۹ سوره سامان یافت (آل عمران/۳۳؛ نساء/۱۶۳؛ انعام/۸۴؛ اعراف/۵۹ و ۶۹؛ توبه/۷۰؛ یونس/۷۱؛ هود/۲۵-۴۸ و ۸۹؛ ابراهیم/۹). بخش عمده روایت‌ها در سوره‌های نوح، اعراف، هود، مومنون، شعراء و قمر آمده است. اما از این مقدمه نتیجه گرفته نمی‌شود که متن وحیانی در شیوه روایت‌گری ضعیف است؛ زیرا در روایت طوفان، قرآن کریم از تعبیر «أَنْبَاءِ الْغَيْبِ» (هود/۴۹) استفاده کرد. البته چنین تعبیری در سه موضع از قرآن از جمله داستان مریم (آل عمران/۴۲)، نوح (هود/۴۹) و ماجرای یوسف (یوسف/۱۰۲) آمده و در هر کدام می‌توان این گمانه را داشت که این روایت‌ها هرچند حتی در میان اعراب پیشااسلامی رایج بوده اما نوع روایت‌گری قرآن کریم نوین می‌باشد. بنابراین قرآن کریم با کاربست عبارت «انباء الغیب» در ماجرای نوح (ع) و در این سه موضع این رهیافت را تقویت نمود که این متن با نظام گفتمانی نوین این رویداد را که از جهان غیب بر پیامبر (ص) روایت کرده که در گستره سطح متن، روایت‌گری جدیدی می‌باشد که در متون پیشینی سابقه نداشته است.

در رهیافتی برخی با کاربست ادبیات تطبیقی مبتنی بر واقع‌انگاری تاریخی، با نمایاندن تعاملات و هم‌کنشی متفاوت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اعراب پیشااسلام با اهل کتاب، در پی واکاوی روند تاریخی حضور کهن الگوی اسطوره طوفان در متن قرآن کریم هستند. اینان روایت طوفان را فرآورده‌ای از هم‌کنشی اعراب کهن با اهل کتاب ساکن در حجاز می‌دانند و روایت‌گری قرآن را درون‌مایه از کتب پیشینی تلقی می‌کنند (دروژه، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۲۳) براساس این باور داستان‌های قرآن از جمله روایت طوفان، حضور دگرگون شده متون پیشینی - تورات - در متن نوین می‌باشد. این انگاره با میانجی (واسطه) مضمون‌شناسی در اسطوره با نگرش بینامتنیت، به دنبال عناصر ثابت و تکرار شونده روایت طوفان از روایت‌های متون پیشینی (اساطیر یونانی، میان‌رودانی و توراتی) و هم‌حضور آن روایت‌ها در روایت‌گری قرآن کریم می‌باشد. پیامد این دیدگاه با فرض پذیرش هم‌حضور متون در همدیگر، نمی‌تواند انکارکننده و اگرایی روایت‌گری قرآن با زاویه دید نوین در گفتمانی متفاوت باشد. در ادامه برای بازنمایی خودایستایی روایت قرآن کریم درباره طوفان در آغاز به خوانش متن وحیانی از روایت طوفان

و سپس منش و هویت نوح پی جویی می‌گردد.

روایت طوفان در قرآن کریم

روایت طوفان نوح در خوانش‌گری قرآن کریم با گونه متفاوت از متن‌های پیشینی، منش و خویشکاری قهرمان طوفان به عنوان اندازگر (هود/۲۵؛ قمر/۱۶؛ نوح/۲) و انبیای بزرگ در کنار آدم و خاندان ابراهیم، عمران پدر موسی و هارون یادگشته که دارای رسالت الهی می‌باشد. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ». به یقین خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است» (آل عمران/ ۳۳) نوح در روایت نوین قرآن به عنوان نخستین الگوی پیامبر اسلام است که مورد بدگویی و بدرفتاری قوم خود در روند انجام رسالتش واقع می‌گردد؛ همان تهدیدها، تمسخرات و صدمه‌های جسمی و روانی توسط همشهریان مکی در حق او صورت می‌گیرد. «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَعْيُنَهُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ». آیا خبر کسانی که پیش از شما بودند قوم نوح و عاد و ثمود و آنانکه بعد از ایشان بودند [و] کسی جز خدا از آنان آگاهی ندارد به شما نرسیده است فرستادگانشان دلایل آشکار برایشان آوردند ولی آنان دست‌هایشان را [به نشانه اعتراض] بر دهان‌هایشان نهادند و گفتند ما به آنچه شما بدان مأموریت دارید کافریم و از آنچه ما را بدان می‌خوانید سخت در شکیم» (ابراهیم/۹؛ ذاریات/۶-۴؛ قمر/۹-۱۶).

در ادامه روایت نوح بسان سایر انبیا در روایت‌گری قرآن با اقوام‌شان در سرشتی هم‌سو با خداشناسانه توحیدی در دو گرو حق و باطل، مؤمنان و کفار را بیان می‌شود. نوح(ع) در روند هدایت‌گری از قوم خود به پیشگاه الهی شکوه می‌کند، که من شبانه‌روز (کنایه از تلاش مستمر و خستگی‌ناپذیر در انجام رسالت) قوم را به عبودیت خداوند فرا خواندم که فرآورده‌ای جز فرار و دوری آنان نداشت. این عدم تمکین در برابر رسالت نوح(ع)، اصرار قوم نوح بر مواضع کفرآمیز، استکبار و گردن‌فرازی شان بوده است. این روحیه خود برترینی سبب ناشنوایی، حق‌ناپذیری و دین‌گریزی شده است. فراخوانی نوح برای ایمان‌آوری مردمش در شیوه سامان یافته، بلند و رسا و پیوسته بود. در این فراخوانی پیوسته برای استغفار و آمرزش خواهی از کفر و گناهان در پیشگاه الهی از رهنمودهای نوح(ع) بود. در خوانش قرآن کریم پیامد‌کنش در برابر پروردگار عامل بیشینه برکت الهی است که ویژگی عینی آن بهره‌مندی دنیوی، فزونی اموال و تعداد فرزندان و آبادانی شهرهاست (نوح/۴-۱۲). برپایه چنین روایتی، کنش‌گری نوح در امر رسالت الهی و عبودیت پیوستار وی زمینه‌ساز رهایش وی و کسانش از عذاب طوفان است.

نکته دیگر در ناهمسانی روایت طوفان قرآن از متون پیشینی در الگوی روایت‌گری قرآن از طوفان نوح می‌باشد که از نظامی خطی با توالی ممتد زمانی پیروی نمی‌کند. به‌عنوان نمونه شیوه پردازش و چینش آیات ۴۰ تا ۴۵ سوره هود، گونه‌ای از پیرایشان‌مانی در روایت‌گری است. این آیات در آغاز به توصیف چگونگی رخداد طوفان، شیوه رهیدگی و جنبش کشتی در طوفان می‌پردازد و در پی آن گفتگوی میان نوح و فرزندش در کشاکش امواج سخن می‌رود و سپس با بازگشت به داستان روند پناه‌یافتگی پی‌گیری می‌شود. «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ. وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ. وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوْحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ. قَالَ سَاوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ. وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَىٰ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَنَادَىٰ نُوْحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» تا آنگاه که فرمان ما در رسید و تنور فوران کرد فرمودیم در آن [کشتی] از هر حیوانی یک جفت با کسانت مگر کسی که قبلاً درباره او سخن رفته است و کسانی که ایمان آورده‌اند حمل کن و با او جز [عده] اندکی ایمان نیاورده بودند. و [نوح] گفت در آن سوار شوید به نام خداست روان شدنش و لنگر انداختنش بی‌گمان پروردگار من آمرزنده مهربان است. و آن [کشتی] ایشان را در میان موجی کوه آسا می‌برد و نوح پسرش را که در کناری بود بانگ در داد ای پسرک من! با ما سوار شو و با کافران مباش. گفت به‌زودی به کوهی پناه می‌جویم که مرا از آب در امان نگاه می‌دارد گفت امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاهدارنده‌ای نیست مگر کسی که [خدا بر او] رحم کند و موج میان آن دو حایل شد و [پسر] از غرق شدگان گردید. و گفته شد ای زمین! آب خود را فرو بر و ای آسمان [از باران] خودداری کن و آب فرو کاست و فرمان گزارده شده و [کشتی] بر جودی قرار گرفت و گفته شد مرگ بر قوم ستمکار. و نوح پروردگار خود را آواز داد و گفت پروردگارا پسر من از کسان من است و قطعاً وعده تو راست است و تو بهترین داورانی» (هود/۴۰-۴۵).

نوح در قرآن

قهرمان طوفان در روایت‌گری متون پیشینی به صورت نیمه‌خدایی یا انسانی با منش راست کرداری و عادل‌بودگی معرفی گردید که در روی آورد قرآن کریم به گونه متفاوت در قالب گفتمان ویژه در پیوند با خداشناسی و توحید انگاری خوانش شده است. در دیدگاه نوین اوصاف قهرمان

طوفان در نسبت به روایت‌های دیگر با صورت‌بندی متفاوتی بیان شد. ویژگی‌هایی همانند برگزیده الهی «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ». خداوند آدم، نوح، خاندان ابراهیم و عمران را بر جهان برگزید» (آل عمران/۳۳) که از جانب خدا هدایت شده و از دهش خداوندی برخوردار است. «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَ يُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ». اسحاق و یعقوب را به او (ابراهیم) بخشیدیم و همه را هدایت کردیم، و نوح را از پیش هدایت کرده بودیم» (انعام/۴۸). روایت‌گری قرآن در این آیه بیانی از جایگاه امتنان و بهره‌مندی از امتیاز ویژه در هدایت‌شدگی به توحید درباره اسحاق و یعقوب که موهبت خداوند به ابراهیم (ع) بودند و در پی آن دهش ویژه الهی درباره نوح هم اشاره شد. قرآن کریم در ادامه جایگاه نوح برای بزرگداشت به وی سلام می‌کند. «سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ». سلام بر نوح در میان جهانیان» (صافات/۷۹).

نوح در روایت‌گری قرآن از بندگان شکرگزار پیوسته خداوند است. «ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» (شما) فرزندان کسانی هستید که با نوح بر کشتی سوار کردیم، به راستی او از بندگان شکرگزار بود» (اسراء/۳). آیه، بنی اسرائیل از ذریه و نسل همراهان نوح در کشتی بودند و خداوند، ایمان و شرافت نیاکان بنی اسرائیل را به آنان یادآور می‌شود. وی درخواستش از جانب خداوند، اجابت می‌شود. «وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ». نوح را به یاد آر، آن هنگامه را که پروردگار خود را خواند، و دعای او را مستجاب گردانیدیم و او و خاندانش را از اندوه بزرگ رهایی بخشیدیم» (انبیا/۷۶). در آیات قبل در مورد ابراهیم (ع) فرزنداناش سخن گفته و در ادامه این آیه نه تنها ابراهیم (ع) و فرزنداناش را پیروز کردیم، بلکه پیش از آن نوح (ع) را هم پیروز کردیم و دعایش را مستجاب گردانیدیم. خداوند نوح و خاندانش را از درد و رنج شدید ناشی از انجام رسالتش نجات داد. دعای نوح (ع) در قرآن به صورت متفاوتی آمده است، اما مناسب‌ترین دعای وی در آیه «۱۰-۹» سوره قمر آمده است: «پیش از آنان، قوم نوح به تکذیب پرداختند و بنده ما را دروغ‌زن خواندند و گفتند: «كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ دَفَعَا رَبُّهُنَّ أُنًى مَغْلُوبٌ فَانْتَصَرَ. پیش از آنان قوم نوح [نیز] به تکذیب پرداختند و بنده ما را دروغ‌زن خواندند و گفتند دیوانه‌ای است و [بسی] آزار کشید تا پروردگارش را خواند که من مغلوب شدم به داد من برس».

هر چند این آیات در نسبت با آیات پیشین جهت تسلی خاطر و دلجویی پیامبر اکرم (ص) است که دروغ‌خوانی و ناباوری پیامبران از جانب قومشان یک سنت دیرینه می‌باشد و از مصادیق آن نوح (ع) است و موجبات آزارش را فراهم نموده که به دنبال آن، ناامیدی از هدایت‌پذیری قوم حق ستیز و درخواست یاری خداوند برای انتقام‌گیری از آن قوم است.

از افتخارات نوح در نظام روایی قرآن، دارا بودن فرزندان و نسل شایسته می‌باشد که از بازماندگان در زمین می‌باشند. «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ». و [تنها] نسل او را باقی گذاشتیم» (صافات/۷۷) و خود وی مورد عنایت خداوند و از عمر طولانی برخوردار بود. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ». و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم پس در میان آنان نهصد و پنجاه سال درنگ کرد تا طوفان آنها را در حالی که ستمکار بودند فرا گرفت» (عنکبوت/۱۴)

از عمده‌ترین شاخصه‌های نوح (ع) در فرهنگ گفتمان قرآن بر خلاف متون پیشینی رسالت الهی برای دعوت مردم به توحید و عبودیت است. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ». و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم، که (به آنان) گفت ای قوم من خداوند را بپرستید که خدایی جز او ندارید، آیا پروا نمی‌کنید» (مومنون/۲۳). و آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ». همانا نوح را به سوی قومش فرستادیم پس گفت ای قوم من خدا را بپرستید که برای شما معبودی جز او نیست من از عذاب روزی سترگ بر شما بیمناکم». (اعراف/۵۹) نوح براساس این آیات از رسولان الهی است که قلمرو رسالتش، محدود به قومش بود. فرستادن رسولان به سوی مردم، نعمتی معنوی در کنار سایر نعمت‌های الهی برای بشر و نمودی از ربوبیت الهی بر احوال آفرینش است و دعوت‌گری نوح به توحید و پرستش خدای یگانه بوده و قومش مردمی بت‌پرست و شرک‌پیشه بودند «مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» گرایش به توحید، تقوا و بیم از خداوند است. «أَفَلَا تَتَّقُونَ» مشکل اصلی قوم نوح (ع) نفی توحید و عبودیت و پرستش خدایان انضمامی با نام‌های «ود»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» بود. «وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا». و گفتند زنهار خدایان خود را رها مکنید و نه ود را واگذارید و نه سواع و نه یغوث و نه یعوق و نه نسر را» (نوح/۲۳). چنانچه ملاحظه می‌شود، شخصیت قهرمان طوفان قرآن به عنوان عنصر تکرارشونده در روایت‌های پیشینی در راستای گفتمان توحید بازخوانش گشته و مؤلفه‌های در پیوند با آن نظام همانند

برگزیده، هدایت شده، دارای رسالت الهی، هدایت کنندگی و فراخوانی به توحید و نفی شرک آن را با روایت‌های پیشینی متفاوت نموده است. در روایت نوین، قرآن کریم با بازسازی و طراحی نظام جدید، با زاویه دید و کانونی‌شدگی الله به عنوان دانای کل به بازخوانی روایت طوفان در سطح متن: روایت پرداخته است که هرچند در این خوانش نوین هم‌حضور متون احساس می‌گردد اما با رهیافت هرمنوتیکی مؤلف بنیان، روایت جدیدی می‌باشد.

طوفان نوح در رهیافت هرمنوتیک

روایت طوفان در متون پیشینی با کاربست شیوه هرمنوتیکی مؤلف بنیاد، از عناصر زبانی، مؤلفه‌های فرازبانی همانند شریط روانی، موقعیت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تکنون ویژه‌شان بهره‌مند هستند. روایت‌ها افزون بر داشته‌ها و توانایی مؤلفان از مجموعه‌ای محدودیت‌ها بیرونی بسان خوانشگران هم‌زمانی، فرهنگ، سطح شعور و قوای ادراکی پیروی کرده و تکه‌های روایتی در پیوند با آن مؤلفه‌ها سامان یافته‌اند. بنابراین روایت‌های پیش گفته با سویه‌ای باوری و نظام گفتمانی ویژه با گونه‌های خدانشناسی و انسان‌شناسی روزگار خود بالیده و تکنون یافتند. در این الگو روایت طوفان قرآن کریم با دارا بودن عناصر تکرارشونده؛ آفرینش انسان، شرارت آدمی، تصمیم در نابودی، عذاب طوفان و نجات‌یافتگان در شکل و نظام گفتمانی ویژه با روایت‌گری خداوند متعال سامان یافته، که در این صورت روایتی نوین و مستقل دانسته می‌شود. این گونه روایت در نظام گفتمان نوین قرآن در مؤلفه‌های خدانشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه برخلاف رهیافت اسطوره‌ای است. در نظام الگویی اساطیری روایت‌ها در پی آشکارسازی الگوی ازلی جهان هستند و سعی دارند با توصیف و تبیین جهان با الگوواره اسطوره‌ای به روایت‌گری در چارچوب امور کیهانی و فراطبیعی به طراحی پردازند و حقایقی را آشکار کنند. در این الگو انسان پیشین هم کنش‌های خود و امورگیتیانه را باز نمونی از الگوی مثالی، ازلی و کیهانی تلقی می‌کرد (الیاده، ۱۳۸۱: ۴۹-۵۰) و تلاش می‌کرد که گفته‌ها و کردهای خود را با امور کیهانی و فرامین ایزدان سازوار کند. البته هستی‌آدمیان هم براساس الگویی که خدایان در کیهان برای اداره امور گیتیانه نیازمند به یاری آنان بودند و آفرینش انسان در راستای کاهش درد و رنج آن‌ها باز تعریف شد (کریم، ۱۳۸۳: ۹۷). در این نظام گفتمانی انسان پیشین تمام ساحات به هنجار آگاهی خود را در نسبت به خدا، خود و جهان تنظیم می‌کرد. روایت طوفان در تورات با الگوی نیمه اسطوره‌ای در قالب خدای انسانوار در روایت‌گری آمیزش پسران خدا - بنی الوهیم - زایش فرزندان که بعدها مردان تنومند (غولان) می‌شوند و به آشوبگری در زمین می‌پردازند، پشیمانی خدا از آفرینشگری انسان، تصمیم به نابودی آن (پیدایش، ۱/۶-۶) و بازخوانی قهرمان طوفان در الگویی ویژه بازنمایی از زاویه دید مؤلف یا مؤلفان تورات در روند تکنون آن می‌باشد. نظام گفتمانی قرآن کریم با مرکزیت محوری

توحید و مؤلفه‌های هم‌بسته با آن الگو روایت طوفان را در قالب زاویه دید و کانونی شدگی الله به بازخوانی روایت طوفان پرداخته است که در رهیافت هرمنوتیک مؤلف بنیان روایتی یگانه می‌باشد.

روایت طوفان با نگره بینامتنی

در صورت‌بندی روایت‌ها با نگره بینامتنی، هستی روایت‌ها در حوزه خاستگاهی و پیدایی مورد توجه نیست. این رهیافت در پی نقطه آغازین پیدایش روایت نمی‌باشد، بلکه فهم روایت‌ها را در نسبت به متون پیشینی است. براین اساس روایت‌های اساطیری و نیمه اسطوره‌ای - عهدینی - به‌عنوان خاستگاه متن روایی طوفان قرآن کریم فرض نمی‌شود بلکه خوداین متون در پیوستار با متون پیشینی هستند. در الگوی بینامتنی مضامین^۱ - اندیشه، اساس یا مقصود اصلی حاکم بر کل داستان (مدرسی، ۱۳۹۰: ۴۳۰-۴۳۱) - و عناصر تکرارشونده در روایت‌ها در هم‌کنشی جایگشتی با یکدیگر قرار می‌گیرند. بااین دیدگاه روایت‌های قرآن کریم بسان روایت طوفان و رویدادهای آن را با کاربست واژگانی، فهمندگان یا خوانش‌گران را در رویارویی با شبکه‌ای از متون پیشینی - اساطیری و نیمه اساطیری - می‌کشاند و هربار در روی‌آوری به روایت‌ها، یکی از آن رویدادها را در نظر می‌آورد و در هر مورد از این بازگشت‌ها و ارجاعات و جایگزین کردن متن قبلی با بعدی، توسعه‌ای در فهم متن و پدیده‌ها روی می‌دهد که ناشی از جایگردی/ جایگشت^۲ متون پرشمار است (Barthes, 1973: 160). در پس نظام جایگشت افزون برگستره معنایی و روانی آن، به بازتولید تخریبی^۳ یا تقویمی^۴ روایت می‌پردازد.

روایت طوفان در فرآیند جایگشت، در پیوستار تاریخی و زبانی و مؤلفه‌های گوناگون هم‌بسته به آن در حال بهسازی یا تخریب روایت‌ها در شکل نوین می‌باشد. روایت طوفان عهد عتیق در نسبت به روایت اساطیر میان‌رودانی، از جایگشتی تقویمی یا بهسازی برخوردار است زیرا عامل طوفان در روایت تنخ - مجموعه کتاب‌های دینی یهودیان (هوشنگی، ۱۳۹۱: ۳۷-۳۸) - به جای رنجش ایزدان، از پشیمانی یهوه در آفرینش انسان یاد شده است. اما این روایت در قرآن از نظام جایگشتی تخریبی بهره می‌برد، زیرا ساختار روایت و پیرنگ‌ها در نظام گفتمانی قرآن کریم متفاوت می‌باشد. با این توضیح که روایت‌های قرآنی بسان روایت طوفان در الگوی گفتمانی قرآن با مرکزیت توحیدی و مؤلفه‌های در پیوست آن می‌باشد که برخلاف رهیافت اسطوره‌ای است که تلاش داشت با الگوواره امور کیهانی و فراگیتی، جهان را توصیف و تبیین سازد (الیاده،

^۱ Theme

^۲ permutation

^۳ Constructive

^۴ Destructive

۱۳۸۴: ۵۰-۴۹) و از سوی دیگر هستی آدمیان را برای رفع نیازمند و کاهش رنج ایزدان در امور گیتیانه گزارش می‌کند (کریم، ۱۳۸۳: ۹۷) که در این صورت روایت جدید و واگرا می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱- شبهه برگرگفتگی روایت‌های قرآنی از متون پیشینی در طول تاریخ باصورت‌بندی متفاوت بیان شد. نقد این شبهه با سویه زبان شناسی و متنی مبتنی هرمنوتیک و بینامتنی شیوه نوین و همساز با الگوی معرفت شناسی جدید است.

۲- در این نگره، هر یک از روایت‌ها در وضعیت ناهمسان، شیوه‌های متفاوت زیسته و در دستگاه زبانی ویژه تکنون اثر یافته‌اند و این مؤلفه‌ها در ایجاد متن مؤثر بودند. براین اساس روایت طوفان در هر یک از متون اساطیری، نیمه اساطیری و تاریخی در کاربست هرمنوتیکی مؤلف‌بنیاد، از عناصر زبانی، مؤلفه‌های فرازبانی و شریط روانی، موقعیت اجتماعی و تاریخی تکنون ویژه‌شان بهره گرفته‌اند. دررهیافت بینامتنی هم هستی روایت‌ها در حوزه خاستگاهی و پیدایی آن مورد توجه نیست بلکه در فرآیند جایگشت، در پیوستار تاریخی، زبانی و مؤلفه‌های گوناگون همبسته به آن در حال بهسازی یا تخریب روایت‌ها در شکل نوین می‌باشد.

۳- روایت طوفان به عنوان کهن روایت اساطیری، نیمه اساطیری و تاریخی، دارای عناصر تکرارشونده بسان آفرینش انسان، رنجوری ایزدان از آفرینش، تصمیم به نابودی، عذاب با طوفان فراگیر، ساختن کشتی و نجات‌یافتگان است. اما از ظواهر عناصر تکرار شوند استنتاج این همان از روایت‌های پیشینی نمی‌شود. براین اساس روایت طوفان در هر نظام گفتمانی با مؤلفه‌های همبسته به آن گفتمان حکایت شده است.

۴- روایت طوفان به عنوان کهن الگو در گستره نظام های گفتمانی انسان کهن درفراشد نظام گفتمانی اسطوره‌ای آن سامان به صورت متفاوتی روایت‌گری شد. روایت طوفان میان‌رودان در بصیرت اسطوره‌ای بالگوی خدانشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی با ساختاری طبیعی و انضمامی است، که با فرافکنی به امورکیهانی معرفت‌شناسی خود را پی افکند. اما روایت طوفان در نظام گفتمانی قرآن با زاویه دید و کانونی شدگی توحیدی و همه عناصر هستی شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناسی ویژه آن حکایت شده که در نوع خود منحصر به فرد است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم. ترجمه فولادوند.
۲. تورات، ترجمه قدیم (گروه مترجمین).
۳. آلن، گراهام. (۱۳۸۵). بینامتنیت. ترجمه پیام یزدان‌جو. تهران: مرکز.
۴. البرزی، پرویز، منصوری، مسعود. (۱۳۹۳). «جستاری در کلان متن قرآن کریم براساس بازتعریف بینامتنیت». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال سوم، شماره ۱، صص ۶۱-۷۶.
۵. الیاده، میر‌چا. (۱۳۸۱). اسطوره، رویا و راز. ترجمه رویا منجم. تهران: علم.
۶. بروکلمان، کارل. (۱۳۴۶). تاریخ ملل و دول اسلامی. ترجمه هادی جزائری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷. بلاشر، رژی. (۱۳۷۶). در آستانه قرآن. ترجمه محمود رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. پین سنت، جان. (۱۳۸۰). اساطیر یونان. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
۹. زمانی، محمد حسن. (۱۳۸۵). مستشرقان و قرآن (نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن). قم: بوستان کتاب.
۱۰. دروزه، محمد عزه. (۱۳۸۳). التفسیر الحديث. قاهره: دارالکتب العربیه.
۱۱. دره حداد، یوسف. (۱۹۸۲). دروس قرآنیة. لبنان: منشورات المكتبة البولسیه.
۱۲. دیکسون کندی، مایک. (۱۳۸۵). دانشنامه اساطیر یونان. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: اساطیر.
۱۳. رضی، هاشم. (۱۳۴۲). تاریخ ادیان بزرگ. تهران: فراهانی.
۱۴. رهبر، حمید. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی روایت وحیانی قرآن و روایت اسطوره‌ای سومری و بابلی از روایت طوفان. پژوهش‌های فلسفی کلامی. ش ۴۲. صص ۲۶۱-۲۸۴.
۱۵. ژیران، ف. و دیگران. (۱۳۷۵). اساطیر آشور و بابل. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
۱۶. سالم الحاج. (۲۰۰۲). نقد الخطاب الاستشراقی. بنگازی - لبیا: دار المدار الاسلامی.
۱۷. ساندروزوف جسترو. (۱۳۷۳ش). بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرین. ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: فکر روز.
۱۸. سیدی، سیدحسن. (۱۳۹۴ش). «تغییر معنایی واژگانی و اثرگان برای بینامتنی قرآن با شعر جاهلی». پژوهش‌های قرآنی. سال بیستم. شماره ۷۴. صص ۳۰-۴۹.
۱۹. شاله، فلسین. (۱۳۴۶). تاریخ مختصر ادیان بزرگ. ترجمه منوچهر خدایار محبی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. شایگان، داریوش. (۱۳۸۱). بت‌های ذهنی و خاطره. تهران: امیرکبیر.
۲۱. صادقی، تقی. (۱۳۷۹). رویکرد خاورشناسان به قرآن. تهران: فرهنگ گستر.

۲۲. عضدانلو، حمید. (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه*. تهران: نشر نی.
۲۳. فخر رازی، محمدبن عمر. (بی تا). *التفسیر الکبیر*. قاهره: المطبعة البهیه. چاپ افست تهران.
۲۴. فضیلت، محمود، (۱۳۸۵ش)، *معناشناسی و معانی در زبان و ادبیات*، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
۲۵. فوکو، میشل. (۱۳۸۳). *اراده به دانستن*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۲۶. *کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید*. (۱۳۷۷). ویلیام گلن و هنری مرتن. ترجمه فاضل خان همدانی. تهران: اساطیر.
۲۷. کریستوا، ژولیا. (۱۳۸۱). *کلام، مکالمه و رمان*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
۲۸. کریستین سن، آرتو. (۱۳۹۳). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
۲۹. کریمر، ساموئل. (۱۳۸۳). *الواح سومری*. ترجمه داود رسایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. گروندن، ژان. (۱۳۹۱). *درآمدی بر علم هرمنوتیک فلسفی*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات مینوی خرد.
۳۱. گریمال، پیر. (۲۵۳۶). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
۳۲. گلدزیهر، اگناس. (۱۹۴۵). *العقیده و الشریعة فی الاسلام*. ترجمه یوسف موسی علی حسن عبدالقادر. بیروت: دارالرائد العربی.
۳۳. مدرسی، فاطمه. (۱۳۹۰). *فرهنگ توصیفی نقد و نظریه‌های ادبی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۴. مک گراث، آلستر. (۱۳۹۲). *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. تهران: دانشگاه ادیان.
۳۵. موسی پور بشلی، ابراهیم. (۱۳۸۵). «*بایسته‌های تفسیر متن تجهیزشده*»، مطالعات اسلامی ش ۷۱. صص ۱۹۱-۲۰۶.
۳۶. میشل، توماس. (۱۳۷۷). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۷. میلز، سارا. (۱۳۸۲). *گفتمان*. ترجمه فتاح محمدی. تهران: هزاره سوم.
۳۸. نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت؛ نظریه‌ها و کاربردها*. تهران: سخن.
۳۹. نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۲). *درآمدی بر اسطوره‌شناسی؛ نظریه‌ها و کاربردها*. تهران: سخن.
۴۰. نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۰۸). *تفسیر نسفی*. به کوشش ابراهیم محمد. بیروت: دارالقلم.

۴۱. وات، مونتگمری. (۱۳۷۴). *حقیقت دینی دوران عصر ما*. ترجمه اسدالله آزاد. تهران: انتشارات کتابدار.
۴۲. واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴۳. وکیلی، شروین. (۱۳۹۳). *اسطوره آفرینش بابلی (همراه متن انوما الیش)*. ترجمه آزاده دهقان. تهران: علم.
۴۴. هارلند، ریچارد. (۱۳۹۵). *ابر ساختارایی: فلسفه ساختارایی و پساساختارایی*. ترجمه فرزانه سجودی، تهران: انتشارات سوره مهر.
۴۵. همیلتون، ادیت. (۱۳۸۷). *سیری در اساطیر یونان و روم*. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
۴۶. هوشنگی، لیلا و دیگران. (۱۳۹۱). *درباره یهود (بنی اسرائیل، تورات، تلمود)*. تهران: مرجع.
۴۷. هنری هوک، س. (۱۳۷۲). *اساطیر خاورمیانه*. ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۱. Abraham, Geiger (1970), *Judaism and Islam*, New York: Ktav Publishing Hous Inc.
۲. Barthes, R, (1977), *The Death of the Author, in Image – music-text*, trans Richard Haword , new York: Hill and wang.
۳. Torrey, Ch.C, (1933), *The jewish foundation of Islam*, New York: Jewish Institute of Religion Press.
۴. Richard, Bell, (1925), “*The origin of Islam in its Christian environment*” *The Gunning Lectures*, Edinburgh: Edinburgh university Press.
۵. Schleier Macher, Friedrich, (1998) *Hermeneutics and criticism and other writings*, translated and edited by Andrew Bowie, first published, united kingdom: by Cambridge university press.

Suspicion of borrowing Qur'anic narrations from pre-Quranic texts with an attitude towards the narration of Noah's flood

Abstract

The claim of extracting and adapting the narratives of the Qur'an from the holy book was followed by the opponents of Islam in different ways at the same time as the revealed text was revealed. Against this hostile activism, the Holy Quran and religious scholars responded to it in different ways. In the contemporary world, with the range of empirical knowledge and theories and its projection in philosophical and religious theories, the alleged method of taking over the narrations of the Qur'an and this parallelism was proposed in the form of subtext or pirang. Therefore, the current research based on the textual basis, with the perspective of the storm narrative, considers the narratives as texts, and with the hermeneutic, intertextual and narratological approach, seeks to invalidate the claim of overlap and justify the idea of independence and uniqueness of the narrative of Noah's storm. It is in the Quran. One of the findings of the present research is that although the ancient story of the storm has recurring elements in all mythological and semi-mythical narratives, but in the discourse of the Holy Quran, benefiting from special linguistic and meta-linguistic elements with the composition of the monotheistic system, the narration of the storm Compared to other types of narration, it has made it heterogeneous and independent.

Key words: adaptation, mythology, intertextuality, Noah's flood, Holy Quran, hermeneutics.

بررسی جامعه‌شناختی مؤلفه دین و دینداری در مثنوی مولانا

با توجه به فرضیه دین گئورگ زیمل

دکتر علیرضا قوجه‌زاده^۱

افسانه تاجیک قلعه‌خواجه^۲

فاطمه نیروی آغمیونی^۳

چکیده

در میان مباحث بسیار فراوانی که در مقوله ادبیات فارسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند، مسائل اجتماعی جامعه نیز به عنوان یکی از بخش‌های تقریباً مهم ادب فارسی مورد توجه قرار گرفته و آثار بسیاری نیز در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. در بسیاری موارد بازتاب شرایط و مقتضیات و اوضاع اجتماعی یک دوره در اشعار یک شاعر یا اثر یک نویسنده کاملاً مشهود است و برای شناخت جامعه آن عصر باید به شرح و تفسیر اشعار و نوشته‌ها و معانی اجتماعی آن‌ها پرداخت که به این شکل پیوند میان جامعه‌شناسی و ادبیات آشکار می‌شود. مثنوی مولانا یکی از آثار است که از نظر جامعه‌شناختی تحت عناوین مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در اشعار مولانا بسیاری از واقعیات اوضاع و شرایط اجتماعی، رسوم، عادات و سنت‌های جامعه منعکس شده است که تصویرگر زندگی و واقعیات دوران حیات شاعر می‌باشد. هدف از این پژوهش نشان دادن یکی از ابعاد گوناگون اجتماعی مثنوی و تطابق آن با نظریات جامعه‌شناختی گئورگ زیمل می‌باشد. در تحقیق حاضر که به روش تحلیل محتوا، جهت تجزیه و تحلیل اطلاعات استفاده شده است، پس از بررسی آثار مولانا اندیشه‌های وی به لحاظ جامعه‌شناختی با یک مورد از نظریات مهم زیمل جامع‌شناس غربی، تحت عنوان «دین و دینداری» مورد تحلیل و تطبیق قرار گرفت. تحلیل‌های صورت گرفته بیانگر این مطلب است که دیدگاه دنیاستیز و عارفانه مولانا نسبت به ترک تعلقات و دنیاگریزی و توصیه‌های او در مورد دین و دینداری قابل تطبیق با نظریه دین گئورگ زیمل می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی، مثنوی معنوی، مولانا، گئورگ زیمل، دین.

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد پیشوا - ورامین

^۲. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر

^۳. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر

مقدمه

تامل درباره مباحث جامعه‌شناختی ادبی بسیار اهمیت دارد، زیرا در این صورت است که چگونگی مبانی جامعه‌شناسی در شاخه‌های مختلف آن در جهان غرب و شرق، آگاهی و دانش کافی را نسبت به درک تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها به دست می‌دهد و به درک درست‌تر و عمیق‌تری از آثار ادبی و شرایط اجتماعی و فرهنگی می‌رسیم.

درست است که زندگی در جوامع غربی با جوامع سنتی شرق تفاوت‌های بسیاری دارد، اما تحقیقات نشان داده است که نظریاتی که جامعه‌شناسان غربی درباره مسائل مهم اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی ارائه داده‌اند، با دیدگاه‌های دانشمندان و ادیبان شرقی دارای نقاط مشترک بسیاری است.

مثنوی مولانا جزو آثار معیاری بسیار مهم و شاخصی است، برای بررسی مسائل جامعه‌شناسی و استخراج صحیح دیدگاه یک عارف شاعر که در اشعار خود مسائل روز و زندگی واقعی و شرایط جامعه زمان خود را بیان می‌دارد. این اثر تنها یک اثر تعلیمی و غنایی نیست، بلکه گنجینه‌ای است سرشار از نکات ارزشمند اجتماعی، فرهنگی و زیستی.

آرا و آثار مولانا را می‌توان به مثابه یک پدیده فرهنگی و اجتماعی در شمار واقعیت‌هایی دانست که تحقیقات بسیاری درباره آنها صورت گرفته است این روند از دوران مولانا تا امروز ادامه داشته و در دهه‌های اخیر در عرصه جهانی حتی اهمیت مضاعفی یافته است، اما بیشتر بررسی‌ها در آموزه‌ها و افکار مولانا جنبه فلسفی عرفانی و ادبی دارد و تنها چند اثر محدود در حوزه آموزه‌های اجتماعی وجود دارد. مولانا اندیشمند و عارفی چند وجهی شناخته شده است اندیشه‌های او در ابعاد فلسفی، علمی، دینی، اجتماعی، عرفانی و فرهنگی در سده‌های پیشین در شرق و غرب جهان تأثیرگذار بوده است (فروزانفر، ۱۳۳۲: ۶۹).

مثنوی مولوی دربردارنده اندیشه‌های حکمی، فلسفی و اجتماعی نیز است و قابلیت بررسی در زمینه جامعه‌شناختی و تطبیق آن با نظریات جامعه‌شناسان و فلاسفه غربی را دارد.

در این پژوهش از میان ابعاد گوناگون اندیشه‌های مولانا به جنبه جامعه‌شناختی افکار مولانا پرداخته شده است. منظور از وجه اجتماعی و جنبه‌های جامعه‌شناختی اندیشه‌ها و آموزه‌های مولانا آن بخش از نگرش‌ها و نظراتی است که بر جامعه، فرهنگ و زیر مجموعه‌های آن دلالت دارد. گئورگ زیمل یکی از دشوارگوترین جامعه‌شناسان کلاسیک است که همچون همه جامعه‌شناسان به مقوله دین ورود کرده و در چارچوب جامعه‌شناسی ابداعی خود، دین را در دو مقوله «فرم» و «محتوا» بررسی کرده است. زیمل با اتکا به نظریه نوکانتی بازسازی شده‌اش یعنی «فرم و محتوا»، فرم را ابژه و محتوا را سوژه تلقی می‌کند و تبدیل دیالکتیکی ابژه‌ها به

سوژه‌ها و سوژه‌ها به ابژه‌ها را نشان می‌دهد. اینکه دینداری مفهومی مستقل از دین دارد و از یک سو پیش از پیدایش ادیان، دینداری بوده است و حتی در صورتی که ادیان از بین بروند باز هم دینداری باقی خواهد ماند از دیگر موضوعاتی است که زیمل را با دیگر متفکران به مواجهه کشانده است معمولاً جامعه‌شناس به حوزه جامعه‌شناسی دین وارد می‌شود، زیرا «جامعه‌شناسی بسان حوزه‌های عمومی، از آغاز شکل‌گیری نطفه‌های مولودی به نام جامعه شناسی دین را در خود داشته است و دین همواره یکی از موضوعات محوری در مطالعات جامعه‌شناختی آبای جامعه‌شناسی مثل سن‌سیمون، کنت، مارکس، دورکیم، اسپنسر، وبر و پارتو بوده است. لیکن جامعه‌شناسی دین بر حسب آنچه در برخی روایات آمده در دهه ۴۰ و ۵۰ به مرحله شناسایی به عنوان یک حوزه تخصصی مطالعات جامعه‌شناختی در امریکا رسید (زند، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰). رویکرد زیمل به دین، رویکردی نوآورانه است و ما را به ابزارهای مفهومی مؤثر در تحلیل دین در شرایط جدید مجهز می‌کند که یکی از این ابزارهای مفهومی، تفکیک میان دین و دینداری است (زیمل، ۱۳۹۳: ۶۷).

این پژوهش رویکردی جامعه‌شناسانه به اشعار مولوی در اثر برجسته او یعنی مثنوی معنوی دارد و دیدگاه‌های این شاعر چیره‌دست را با نظریات مهم زیمل که یک جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی است می‌سنجد تا دغدغه‌ها نگرش‌ها و آرمان‌های مولانا را در راستای نظریات زیمل در مبحث مهم دین و دینداری، مورد بحث و بررسی قرار داده، به نتیجه‌ای منطقی و قابل تأمل و تفکر دست یابد.

سوالات تحقیق

- دیدگاه‌های اجتماعی مولانا در مثنوی معنوی با نظریات جامعه‌شناسی و مقالات دین زیمل از چه جهاتی قابل تطبیق و مقایسه است؟
- چگونه می‌توان مشرب عارفانه مولانا را براساس نظریات دین زیمل بررسی کرد؟

فرضیه‌های تحقیق

- مولانا برای اجتماع انسانی ارزش‌های قائل است و از این جهت قابل تطبیق با نظریه‌های جامعه‌شناسی و دین زیمل است.
- دیدگاه دنیاستیز و مشرب عارفانه مولانا نسبت به ترک تعلقات و اهمیت دادن به دین و خداپرستی را می‌توان براساس نظریه دین زیمل ارزیابی کرد.

پیشینه تحقیق

در مورد مولانا زندگی، افکار، آثار وی از جمله مثنوی تحقیقات و مقالات و بسیاری نوشته شده است که می‌توان به آثار علامه محمدتقی جعفری، محمداستعلامی، کریم زمانی، بدیع‌الزمان

فروزانفر در زمینه شرح و تفسیر مثنوی اشاره کرد و در مورد گئورگ زیمل هم آثار و مقالات زیادی در زمینه نظریات جامعه‌شناسی وی و معرفی متفکران بزرگ جامعه‌شناسی نوشته و ترجمه شده است که در بخش پیشینه تحقیق به آنها اشاره گردیده است.

ریتزر، جورج (۱۳۸۳) متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز زمانی، کریم (۱۳۷۷) شرح جامع مثنوی، انتشارات اطلاعات.

زیمل، گئورگ (۱۳۸۶) مقالاتی درباره علم اجتماعی ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران شرکت سهامی انتشارات.

زیمل، جرج (۱۳۹۸) گزیده مقالات (با مقدمه زیگفرد کراکاور) ترجمه شاپور بهیان، انتشارات دنیای اقتصاد.

زیمل، جرج (۱۳۹۲)، مقالاتی در مورد دین، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، بنگاه ترجمه و نشر پارسه.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۳۴) احادیث مثنوی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران.

فریز بی، دیوید (۱۳۸۶) جورج زیمل، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران انتشارات ققنوس. واندنبرگ، فردریک (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی جورج زیمل، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: انتشارات توتیا.

تعریف دین

دین در لغت دارای معانی مختلفی است که از آن جمله می‌توان به جزا، حکم، قهر، قضا، داوری و ... اشاره نمود. «دین در اصل لغت به معنی قهر کردن و واداشتن به طاعت است» دان الناس ای: قَهْرُهُمُ بِالطَّاعَةِ (حلبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹). «دین در لغت جزاء، پاداش، روز قیامت، راستی، سیاست، رأی، سیرت، عادت، حساب، قهر، قضا، حکم، طاعت باشد و تصدیق به قلب و انقیاد به جوارح باشد و پای بند بودن به اصول وحی باشد» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۱۶).

در لغت نامه دهخدا در مورد واژه دین آمده است: «طریقت، شریعت، مقابل کفر. در سانسکریت و گات‌ها و دیگر بخش‌های اوستا، مکرر کلمه «دئنا» آمده، دین در گات‌ها به معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان به کار رفته است و به معنی اخیر دین یکی از قوای پنجگانه باطن انسان است، اما در عربی از ریشه دیگر و مأخوذ از زبان‌های سامی است، و تا زیان این کلمه را مع‌الواسطه از زبان اکدی گرفته‌اند و در زبان اخیر کلمات دنو و دینو به معنی قانون و حق داوری است و دانو به معنی حکم کردن و دیه نو به معنی قاضی است. دین و دیان از آرامی وارد زبان عربی شده» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل دین). محمد معین نیز در فرهنگ

خود ذیل کلمه دین چنین می نویسد: «مشترک بین ایرانی و سامی است. کیش، وجدان، قانون و حق و داوری، راه و روش، آئین، کیش، ادیان، روز بیست و چهارم هر ماه شمسی» (معین، ۱۳۶۲: ذیل دین).

از میان معانی مختلف دین، به گواهی کتب لغت و تفسیر، در آیات قرآنی، دین غالباً در دو معنای طاعت و جزاء و گاه در معانی قرض و حساب و حکم به کار رفته است: در معنای طاعت، مثل «لا اکراه فی الدین» (بقره، ۲۵۶)؛ در معنای جزاء مثل «مالک یوم الدین» (فاتحه، ۴)؛ در معنای حساب، مثل «ذلک الدین القیم» (توبه، ۳۶)؛ و در معنای حکم، مثل «... لا تأخذکم بهما رأفہ فی دین الله» (نور، ۲).

واژه دین در اوستا به معنای شریعت و مذهب آمده، «و در اصطلاح عرف، دین شریعتی است که به وسیله یکی از فرستادگان الهی یا مدعیان نبوت آورده شده است» (مشکور، ۱۳۶۸: ۶). همچنین واژه دین در لغت عرب به معنای «اطاعت و انقیاد» هم آمده آن گونه که به معنای «آئین و شریعت» هم به کار گرفته شده است. «لفظ دین در اوستا به صورت «وئنا» آمده که به معنای «وجدان» و «ضمیر پاک» است» (مبلغی، ۱۳۷۳: ۳۳).

اسپنسر دین را «اعتقاد به حضور مطلق و چیزی که تفحص ناپذیر است» می داند و ماکس مولر آن را «کوشش و تلاش برای تصور آنچه تصورناپذیر و بیان آنچه بیان ناپذیر است» معرفی کرده بود (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۴) دورکیم معتقد بود «دین نظامی منسجم از عقاید و اعمال مرتبط با چیزهای مقدس است. عقاید و اعمالی که همه پیروان را در قالب یک اجتماع واحد (جامعه دینی) اتحاد می بخشد» (دورکیم، ۱۳۷۸: ۴۷). طبق تعاریفی که کارکردگرایان از دین ارایه نموده اند، «دین مجموعه ای از باورداشت ها و عملکردها است که مسئول حفظ همبستگی اجتماعی و تنظیم و هدایت تغییرات اجتماعی می باشد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰).

دین از دیدگاه زیمل و مولوی

بحث فکر دینی زیمل مشتمل بر نوعی جامعه شناسی فلسفی و رقیبی جدی برای جامعه شناسی های دین دورکیمی و وبری است. زیمل برای ورود به فلسفه مزبور مسأله معنای زندگی را به پیش می کشد و برای فهم معنای زندگی، از دو مقوله به صورت همزمان استفاده می کند. معنای فرهنگی زندگی و معنای زندگی فرهنگی. در همین حال زیمل نظرات پراگماتیستی نیز در باب دین دارد. «رویکرد زیمل به دین را می توان دارای پیوندی تناتنگ با مفهوم پراگماتیستی «حقیقت» دانست و این که ادیان ممکن است اعتبار خود را از دست بدهند

ولی نیاز فرد به دینداری، صرف نظر از آنچه برای ادیان روی می‌دهد، همچنان باقی بماند. زیمل با پراگماتیسم در این امر موافق است که شخص آن ایده‌هایی را واقعی به حساب می‌آورد که بر مبنای آن‌ها عمل خواهد کرد. پس حقیقت و واقعیت، کیفیت‌های تعیین کننده‌ای هستند که به محتواهای ایمان نسبت داده می‌شوند. اصول اعتقادی دینی سنتی که نمی‌توانند این خصایص را نگاه دارند، جذب آگاهی جمعی خواهند شد و به سطح قصه‌های پریان و افسانه‌هایی از نوع شاه آرتور خواهند رسید» (هله، ۱۳۹۳: ۹۶).

زیمل می‌گوید: «یک فرد مذهبی همواره مذهبی است، خواه به خدایی معتقد باشد یا نباشد» (زیمل، ۱۳۹۲: ۶۹).

به نظر وی عنصر سازنده ایمان نه ابژه خارجی ایمان، بلکه خود سوژه است و ابتدا شخص مؤمن وجود دارد و سپس عقیده مورد اعتقاد وی. اما مسئله در جایی به وجود می‌آید که شخص مؤمن ناچار به گزینش میان ایمان به عقل خود و یا ایمان به سخن پیامبران می‌شود. «شاید ایمان، پدیده‌ای متافیزیکی و زنده است و خود را درون این کیفیت از هستی بیان می‌کند» (زیمل، ۱۳۷۳: ۵۴) آنچه در مواجهه زیمل با دین باید به آن دقت داشت تفاوتی است که زیمل میان نیاز دینی و دین قرار می‌دهد، دین برای زیمل فرمی برای زندگی است و چنانکه می‌گوید هرگز نمی‌توان بدون فرم زندگی را درک کرد. حال وجه متناقض در اینجاست که میل و نیاز به دین به عنوان فرمی برای «بودن» در هر حال همراه آدمی است اما در شرایط مدرن شکافی بین مذهب در حالت داشتن آن و بودن آن رخ می‌دهد و با اینکه خود، خارج هرگونه فرمی وجود دارد اما چون نیازمند فرم است این بی‌فرمی زندگی، مسئله‌ای برای انسان مدرن است که البته آموزه‌ها و پنداشت‌های جدیدی جای آموزه‌های قبلی را خواهند گرفت (زیمل، ۱۳۹۳: ۸۹-۹۶).

بر این اساس دین برای انسان، وحدت‌بخش و فرمی است که وی می‌تواند تمام احساسات متناقض خود را در آن سامان دهد، دین نه تولید کننده این احساسات بلکه نتیجه آن‌ها است. و آن فرم ویژه‌ایست که در آن تمام تناقضات روح رفع می‌شود (همان، ۱۰۷). افراد عمیقاً مذهبی به هر نوع حکم جزمی بی‌اعتنا نیستند و دینداری این افراد بی‌تردید ذاتا یکی است، اگرچه محتوای آن‌چه به آن معتقدند بسیار متنوع است. فرم دین برای همه آنان یکی است (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

زیمل یافتن منشأ یگانه‌ای را برای دین نمی‌پذیرد و منشأ ایده‌های دینی یعنی امر مافوق عادی و امر استعلایی و ارزش سوپراکتیو و عاطفی این ایده‌ها و نیز ارزش ابژکتیو آن‌ها به هیچ وجه مورد بحث او نیست. او بحث فوئر باخ را که می‌گوید خدا صرفاً نتیجه‌ای از انسان

است که به هنگام ستم‌دیدی و پریشانی‌اش خود را به بیرون، به امر نامحدود بسط و امتداد می‌دهد نمی‌پذیرد و با استمداد از فلسفه کانت آن را رد می‌کند. از منظر فلسفی، زیمل معتقد است که اساساً نیاز به دینداری منشأ پیدایش دین است. «در زندگی ضروری بشر احساسات و انگیزه‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را دینی نامید هرچند که آن‌ها هنوز دین را تشکیل نداده باشند». کیفیت روحانی خاص یا «نگرش روح» مقدم بر فرم‌های دین است و ممکن است به‌چنین فرم‌هایی درآید یا در نیاید. اما همان‌طور که علیت، شناخت را پدید نمی‌آورد بلکه عکس است، به همان نحو دین، دینداری را پدید نمی‌آورد بلکه دینداری، دین را پدید می‌آورد» (زیمل، ۱۳۹۲: ۷-۱۱).

دین، اگر به مثابه پدیده‌های مستقل تصور شود، صرفاً آن چیزی را پس می‌دهد که در آغاز دریافت کرده است و شاید بتوان ادعا کرد که ایده‌های دینی غالباً شگرف و غامض هرگز نمی‌توانستند اقتدار خود را بر آدمیان به‌دست آورند اگر آن‌ها تجسم یا صورت‌بندی‌هایی برای روابطی از پیش موجود نبودند که آگاهی صرفاً برای آن‌ها هنوز بیان مناسب‌تری نیافته است. هر فرم خاصی از زندگی می‌تواند پس از آن که پیوندش با نوع واحدی از محتوا قطع شد باز هم باقی بماند و نیز می‌تواند خود را بدون هیچ تغییری به محتوای جدیدی بدهد، و نوع واحدی از محتوا می‌تواند سرشت ذاتی خود را در میان انبوهی از فرم‌های پی‌درپی حفظ کند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۷۳).

تناقض اصلی دیدگاه زیمل در نگاه به دین در این دوگانه است که او، در جای‌جای سخنانش، دین را خارج از حوزه عقلانیت و حوزه درک انسانی از طبیعت می‌داند که با معیارهای عقلی و اثباتی نمی‌توان آن را درک و تحلیل کرد (زیمل، ۱۳۹۲: ۳۰۲).

زیمل، هرچند تلاش می‌کند نگاهی بیطرفانه به موضوعیت دین و خدا نشان دهد اما با مثال آوردن این باور قدیمی که «خدا» چیزی جز میل افراطی بشر به علت‌یابی زنجیرهای پدیده‌ها نیست (زیمل، ۱۳۹۳: ۷۱) و سپس رد کردن این موضوع با این استدلال که موضوعیت دین، خارج از بحث‌های عقلی علت و معلولی است، دین را بر ساخته بشر برای پاسخ به نیاز به دینداری می‌داند. زیمل همچنین اعمال دینی را پر از تناقض منطقی می‌داند و مثال می‌آورد که دعایی وجود دارد برای به دست آوردن ایمان درحالی‌ما تنها به کسی می‌توانیم دعا کنیم که به او ایمان داشته باشیم و اگر ایمان نداشته باشیم که دیگر دعا کردن معنی ندارد (همان، ۲۲۰).

«مولوی در روش اندیشه دینی خود از روی قرآن بهره می‌گیرد و مثنوی او تبلوری از جلوه قرآنی است، که مهم‌ترین نمود آن در قصه‌ها و تمثیل‌های مثنوی نهفته است که به نوعی با قرآن مرتبط است؛ چه در قالب قصه‌ها و تمثیل‌هایی که در تفسیر قرآن آمده است و یا بازسازی قصه‌های قرآنی برای نزدیک‌تر شدن به عامه. بنابراین مولوی هیچ‌گاه خود را در قالب‌های رسمی و کلاسیک محصور نکرده و از سبک‌های رایج علمی پیروی نمی‌کند، و روش عامه را در گسترش اندیشه دینی مورد توجه قرار می‌دهد» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۲۰).

در دین‌شناسی مولوی امور دینی تنها از آن جهت ارزش دارند که نماینده حقایق ابدی باشند، حقایقی که همیشه و در همه جا حضور داشته باشند. مولوی معتقد است که اگر دین را در بستر تاریخی آن بنشانیم و آن را به عنوان یک امر زمان مند، همچون یک حادثه تاریخی که هویت و گوهر آن همان لباسی است که در آن مقطع خاص بر تن کرده است، مورد بررسی قرار دهیم، به خطا رفته ایم. همچنین اذعان می‌کند که دین گوهری است یگانه و یکپارچه که هیچ‌گونه تنوعی را در ذات خود بر نمی‌تابد، ولی هنگام افتادن در تاریخ به شکل خاص اوضاع آن موقعیت در می‌آید. انسان نیز بایستی به همان جنبه ذاتی دین یا گوهر آن توجه ورزد، و از ظواهر آن فراتر رود. او همچنین اشاره می‌کند که حوادث دینی، که در جریان زندگی پیامبران و در بستر تاریخی خاصی بوجود آمده‌اند، همیشه در حال جریانند و جایگاه آنها نیز قلب است:

ذکر موسی بند خاطرها شدست	کین حکایتهاست که پیشین بدست
ذکر موسی بهر رو پوشست لیک	نور موسی نقد تست ای مرد نیک
موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی، دفتر ۳: ۱۲۵۲-۱۲۵۴)

وجود خدا از دیدگاه مولوی و زیمیل

تا آن‌جا که انسان مدرن مدنظر است، مفهوم خدا آن چنان محتوای تاریخی ناهمگن و آن چنان امکانات زیادی از تفسیر را پشت سر گذاشته است که تمام آن چه می‌ماند احساسی است که نمی‌تواند به هیچ فرم دقیقی استوار شود؛ چیزی بسیار کلی‌تر از آن مفهوم انتزاعی که ممکن است مخرج مشترک تمام این تعاریف گوناگون خدا باشد. از چشم‌انداز ابژه می‌توان گفت، مسئله یا امر واقع هستی که این حق انحصاری را در منطق آگاهی دینی کسب کرده است، وجود بر محتوای واقعی‌اش چیره شده است. این مسئله که او چیست در ژرفنای این تصویر درباره وجود او محو می‌شود. این که آن چیست و چگونه می‌شود باشد، این‌ها نتیجه تفکر عقلانی، شهود و سنت است، ولی این نتیجه نامعلوم باقی می‌ماند؛ مفهوم‌سازیای هم‌چنان

مشکوک. در این بین ایمان است که به آن، چنان صلابتی بخشیده است که قوه عقل و تصور نمی‌توانند آن را با تعاریف کیفی و کمی‌شان احاطه کنند. ایمان، به عبارتی، آن اندام حسی است که این هستی را به ما افاده می‌کند. طوری که افراد عمیقاً مذهبی به هر نوع حکم جزمی بی‌اعتنا نیستند و دینداری این افراد بی‌تردید ذاتاً یکی است، اگرچه محتوای آن‌چه به آن معتقدند بسیار متنوع است. یعنی فرم دین برای همه آنان یکی است. علت بی‌واسطه برای «خدایی متشخص» بر مبنای روان‌شناختی ممکن است این باشد که آدمیان در مقام اشخاص وجود دارند؛ ولی مبنای منطقی و متافیزیکی این مفهوم با وجود این کاملاً از این ایده جداست. بنابراین معنای تشخیص در اینجا، ارگانیسم قطعه‌ای از هستی فیزیکی است که اجزایش به نحوی تنگاتنگ بیش از هر ترکیب دیگری از چنین عناصری که غرارگانیک می‌دانیم، در تعامل با یکدیگرند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

عناصر روانی درون ما که به نحوی ورای ذهن آگاه ما هستند در حالتی از تعامل مداومند و به این شیوه خود را با گام‌هایی استوار به سوی وحدتی می‌رانند که ما شخصیت می‌نامیم. شخصیت ما به مثابه فرایندی رشد می‌کند که ما به وسیله نماد شکلی تعامل میان تمام این عناصر آن را توصیف می‌کنیم. بنابراین ما شخصیت‌هایی به معنای صوری کامل می‌بودیم اگر این تعامل خودش یک کل کاملاً وحدت‌یافته می‌بود، و اگر هر رخداد روانی از این قلمرو نشأت می‌یافت. با این همه، این‌طور نیست. روان ما همان‌قدر در جهان بیرون از خودش گیر افتاده است که بدن جسمانی ما؛ درست همان‌طور که بدن ما با مفهوم ارگانیسم به خالص‌ترین صورت آن مطابقت ندارد، روح ما نیز از مفهوم شخصیت تبعیت نمی‌کند. مفهوم خدا تحقق غایی شخصیت است: سرمدیت خدا، به معنای وجود او خارج از محدودیت زمانی است، فرمی که او را قادر می‌سازد تا به معنای مطلق «متشخص» باشد. این امر الگویی انسانی را بر او تحمیل نمی‌کند، بلکه به جای آن همانا نقطه‌ای را مشخص می‌کند که خارج از دسترس انسان است، انسجام مطلق و خودکفایی جوهر محض هستی او. هستی‌ای که جزء یک کل است، مانند انسان، هرگز نمی‌تواند شخصیتی کامل باشد، زیرا با منابع خارجی تعامل دارد (همان، ۱۲۷).

خدای مولوی بسیار شخصی و در عین حال متعال است. خدای او از نگه داشتن بنده بر درگاه خویش هنگام دعا لذت می‌برد: «دو گدا به در شخصی درآمدند، یکی مطلوب و محبوب است و آن دیگر عظیم مغبوض، خداوند خانه گوید به غلام که زود بی تأخیر به آن مغبوض نان

پاره‌ای بده تا از در ما زود آواره شود و آن دیگر را که محبوب است وعده دهد که هنوز نان نپخته‌اند صبر کن تا نان برسد و بپزد، دوستان را بیشتر خاترم می‌خواهد که ببینم و در ایشان سیر سیر نظر کنم» (مولوی، ۱۳۶۹: ۳۷).

شاعری مولوی جز کوشش در سخن گفتن از عظمت پروردگار، بدان سان که خود را در جنبه‌های متفاوت زندگی آشکار می‌سازد، نیست. خداوند، آنگونه که خود را بر او آشکار ساخت، خداوند حی قیوم است؛ نه علت اولی یا اصل و منبع نخستین که روزی هستی را به وجود آورده است، و اکنون آن را بر حسب برنامه‌هایی از پیش تعیین شده حرکت می‌دهد. او خدائست که خواست خود را بشناساند، لذا از گنج سرمدی خود پرده برداشت. مولوی آن گنج را هم گنج حکمت می‌داند:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
(مثنوی، دفتر ۴: ۳۰۲۸)

گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی، دفتر ۱: ۲۸۶۳)

مولوی همچنین راه شناخت خدا را، تفکر در آثار صنع الهی می‌داند. او معتقد است که جهان و هر چه در آن است همه تحت اراده و سیطره قدرت لایزال خداوندی است، و هموست که آفریننده همه موجودات است.

در حقیقت خالق آثار اوست لیک جز علت نبیند اهل پوست
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۵۷۴)

مولوی در آثار خود تعاریف مختلفی از دین ارائه می‌دهد. از نظر مولوی مسئله شناخت و آگاهی نسبت به خداوند، مقدمه‌ای است برای رسیدن به حب الهی؛ از این رو مولوی آنچه که موجب شناسایی محبوب و معشوق انسان، و بلکه همه عالمیان می‌شود را به صراحت «دین» می‌نامد. در واقع او معتقد است که «دین یارشناسی است» (مولوی، ۱۳۶۹: ۸) و به واسطه شناخت دین است که می‌توان یار را شناخت. به عبارت دیگر دین‌شناسی مقدمه‌ای است بر خداشناسی. در جای دیگر مولوی با استناد به حدیث پیامبر (ص) که می‌فرماید: «الدین نصیحه» (سیوطی، بی‌تا: ۱۵)، دین را عبارت از درستی و صداقت می‌داند.

گفت: الدین نصیحه آن رسول آن نصیحت در لغت ضد غلول
این نصیحت راستی در دوستی در غلولی خاین و سگ پوستی
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۹۴۳-۳۹۴۴)

نظریات مولوی درباره شناخت خداوند بسیار عالی است. او می‌خواهد همه نظریات عقلی، نقلی و کشفی را درباره این موضوع به هم گره بزند:

۱. مولوی عقل را در معرفت خداوند عاجز می‌داند، چرا که عقل تنها هر چیز را با ضد آن می‌تواند بشناسد، و از آن روی که خداوند همه وجود است هیچ چیز غیر از او وجود ندارد که با آن شناخته شود:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۱۳۱)

۲. هر که بپندارد خدا را شناخته است در واقع صفات او را شناخته است. مولوی تذکر می‌دهد که اگر کسی ادعا کند که عاشق خدایی شده است که او را شناخته است، چنین کسی در واقع عاشق وهمیات خویش شده است:

گر تو هم می‌کند از عشق ذات ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حدست حق نزاییده ست او لم یولد است

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۷۵۷-۲۷۵۸)

۳. هرچه در اندیشه بیاید فانی است و چون خداوند باقی است لذا در اندیشه هم جای نمی‌گیرد:

هرچه اندیشی پذیرای فناست آنکه در اندیشه ناید آن خداست

(مثنوی، دفتر ۲: ۳۱۰۷)

مولوی معتقد است که هرکسی می‌کوشد تعریفی از خدا ارائه نماید ولی هیچ تعریفی صحیح نیست و به کلی غلط هم نیست. با این وجود او می‌گوید دل جایی است که می‌تواند جایگاه خداوند گردد:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۶۵۵-۲۶۵۷)

مولوی در مثنوی از تعبیر مختلفی برای خداوند استفاده می‌کند و از این راه خدای خویش را معرفی می‌نماید. به عنوان نمونه مولوی گاه خدا را «گنج مخفی» می‌نامد، که با ظهور خود باعث درخشان شدن خاک می‌شود:

گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۶۶۲-۲۶۶۳)

او در جای دیگر خدا را تجلی از نور می داند، که جایگاه اصلی آن در دل است و این نور با نور عقل و ماده و عالم محسوسات تناسبی ندارد. از سوی دیگر با اشاره ای زیرکانه که به مثل معروف «تعرف الاشياء بضدها» (هر چیزی به واسطه ی شناخته شدن ضد آن شناخته می شود) می نماید، «خدا» را از این کلیت مستثنی می کند و معتقد است تنها چیزی که ضدی برای آن قابل تصور نیست، خداوند است:

نور نور چشم، خود نور دل است نور چشم، از نور دل ها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست کو ز نور عقل و حس پاک و جداست
دیدن نور است آنکه دید رنگ وین به ضد نور دانی بی درنگ
پس نهانی ها به ضد پیدا شود چونکه «حق را نیست ضد» پنهان بود
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۱۲۶-۱۱۳۰)

مولوی در جای دیگر با لحنی انتقادآمیز خداپرستی و خدانشناسی انسانها را بیان می نماید، و از اینکه ما به امید عطا و بخشش عاشق حق و فرمانبردار او شده ایم شکوه سر می دهد، و در ادامه عشق بر ذات حق را چیزی به جز «توهم» نمی داند:

عاشق حق است او بهر نوال نیست جانش عاشق حسن و جمال
گر توهم می کند او عشق ذات ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم «زاییده ز اوصاف و حد است حق، نزاییده است او «لم یولد» است

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۷۵۶-۲۷۵۸)

مولوی نظم موجود در طبیعت را نیز دلیلی بر قدرت و عظمت خداوند می داند و معتقد است که از روی همین آثار موجود و نظم منطقی حاکم بر آنها، می توان به وجود خدا پی برد:

ابر و خورشید و مه و نجم بلند جمله بر ترتیب آیند و روند
هر یکی ناید مگر در وقت خویش که نه پس ماند ز هنگام و نه پیش
چون نکردی فهم این راز، انبیا دانش آوردند در سنگ و عصا
تا جمادات دگر را بی لباس چون عصا و سنگ داری از قیاس

(مثنوی، دفتر ۴: ۲۸۲۳-۲۸۲۶)

رابطه انسان و خدا از نظر مولوی و زیمل:

دقیق آن است که بگوییم خدا، انسان در مقیاسی بزرگ نیست، بلکه انسان، خدا در مقیاسی کوچک است. آن چه اساسی است این نیست که خدا بالاتر از انسان است، بلکه این است که انسان پایین تر از خداست. گزاره اولی، به عبارتی، مسلم فرض می شود، معنای دین و معنای تکلیف دینی انسان در زندگی از دومی ناشی می شود. در رابطه میان خدا و انسان، فقط عنصر دوم نسبی است. اولی مطلق واقعیت آن ایدهال مفهومی است که به وسله آن انسان فرم، درجه، و معنای نسبی بودنش را تخمین می زند. این که آیا این واقعیت مورد اعتقاد است یا نه مسئله ای برای دین است، ولی نه برای فلسفه دین. فلسفه دین تنها می تواند محتوای مفهومی مبدأ الهی را ملاحظه کند، نه آن که آیا در واقعیت وجود دارد یا نه. مفهوم تشخیص تنها نیازمند آن است که ذات محضش بیان شود تا نشان دهد که به آن مرتبه مفهومی ای تعلق دارد که با دیدگاهی انسان توصیف نمی شود بلکه به جای آن معنا و فرم به هر چیز پایین تر از خودش اعطا می کند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

زیمل اعتقادی جالب دارد: به نظر او حس دینی بودن پیش از شکل گیری اشکال و انواع دین وجود داشته است. از این روی برای زیمل در حله نخست کیفیتی از روابط متقابل است که در متن های گوناگون شکل می گیرد و قابل تجزیه و تحلیل است. گرچه زیمل دین را قالبی می داند که در آن تجارب زندگی سازمان می یابد اما نکته افتراق دین با سایر قالب های اجتماعی، بعد استعلایی آن است و علاوه آنکه در مفهوم دین نوعی تمامیت یا تام و تمامی نهفته است.

هنگامی که می گویم «به خدا اعتقاد دارم»، نه تنها به این معناست که من وجود خدا را حتی اگر کاملاً اثبات پذیر نباشد می پذیرم، بلکه مستلزم رابطه روحانی مسلمی با او نیز هست. در این همه ترکیب ویژگی های از ایمان به مثابه شیوهای از «دانستن» با انگیزه های عملی و احساسات عاطفی وجود دارد. این ایمان مشابهتی دارد با این که چگونه آدمیان جزئی از جامعه می شوند: ما به هیچ وجه روابط متقابلمان را بر مبنای آن چه با قاطعیت درباره یکدیگر می دانیم بنا نمی کنیم. بلکه، احساسات و تأثیرات ما خود را به روشنی از تصورات یا بازنمایی های مشخصی بیان می کنند که آن ها را فقط می توان مربوط به ایمان توصیف کرد، این ها، به نوبه خود، تأثیری بر موقعیت های عملی دارند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۹۴).

از سوی دیگر مولوی تمام مخلوقات و آفریده ها را به نوعی وابسته و متعلق به خدا می داند، و از آنجا که گمان و وهم آدمی جز در حیطه ی فصل و وصل نمی اندیشد، آدمی توانایی درک ماهیت و ذات خداوند را ندارد. بنابراین مولوی اکیداً سفارش می کند که به هیچ وجه در مورد ذات خداوند جستجو و کنکاش نکنید:

بی تعلق نیست مخلوقی بدو	آن تعلق هست بی چون ای عمو!
زانکه فصل و وصل نبود در روان	غیر فصل و وصل ننشد گمان
غیر فصل و وصل پی بر، از دایل	لیک پی بردن بننشاند غلیل
پی پیایی می بر از دوری ز اصل	تا رگ مردیت آرد سوی وصل
این تعلق را خرد چون ره برد؟	بسته فصل است و وصل است این خرد
زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جوید در ذات خدا

(مثنوی، دفتر ۴: ۳۶۹۵-۳۷۰۰)

مولوی براساس آیه کریمه «کل شیء هالک الا وجهه...» (قصص: ۸۸)، همه هستی را فانی و از بین رونده و فقط خداوند را باقی و ماندگار می داند:

هرچه اندیشی پذیرای فناست	آنکه در اندیشه ناپد، آن خداست...
مسجدی کآن اندرون اولیاست	سجده گاه جمله است، آن جا خداست

(مثنوی، دفتر ۲: ۳۱۰۷-۳۱۰۸)

مولوی در بیان عظمت خداوند عالمیان و در مقام تمثیل، خداوند را به دریا و انسان ها را به ماهی مانند می کند:

ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده ایم از لطف ای نیکو صفات
--------------------------	------------------------------

(مثنوی، دفتر ۳: ۱۳۴۱)

مولوی جستجو در ماهیت و ذات خداوند را منع می کند و می گوید که پی بردن به ذات احدیت غیر ممکن است، و آدمیان جز از راه آثار و آفریده های خداوند، نمی توانند او را شناسایی کنند: ظاهر است آثار و میوه رحمتش

لیک کی داند جز او ماهیتش؟	کس نداند جز به آثار و مثال
هیچ ماهیات اوصاف کمال	در وجود از سر حق و ذات او
دور تر از فهم و استبصار کو؟	

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۶۳۵-۳۶۳۷)

وحدت دینی در نگرش مولوی و زیمیل

جنبه دیگری از حیات اجتماعی که به صورت جنبه ای متناظر از حیات دینی ظاهر می شود در مفهوم وحدت یافت می شود. وحدت چیزها و علائقی که ما نخست در قلمرو اجتماعی با

آن‌ها آشنا می‌شویم عالی‌ترین بازنمایی‌اش را در ایده‌ی امر الهی می‌یابد؛ البته این وحدت در ادیان توحیدی به کمال، ولی در ادیان پایین‌تر هم تا حد معلومی روی می‌دهد. عمیق‌ترین معنای ایده‌ی خداوند آن است که تنوع و تناقض چیزها در آن انسجام و وحدت خود را می‌یابند (مقالاتی درباره‌ی دین: ۱۹۷: ۱۳۹۲). مسئله‌ی پیدا کردن خصایص انسانی خاصی است که بسط و پرورش آن‌ها فراتر از بعد انسانی‌شان خدایان را می‌آفرینند. هم‌چنین باید به خاطر بسپریم که خدایان عبارت از ایده‌ی آل شدن خصایص فردی، یا ایده‌ی آل شدن قدرت، صفات شخصیتی اخلاقی یا ضد اخلاقی، یا تمایلات و نیازهای افراد نیستند؛ بلکه فرم‌های میان‌فردی زندگی اغلب محتوایشان را به ایده‌های دینی می‌دهند. نگرش به «مرتد» را می‌توان معکوس این رابطه دانست. آن‌چه توده‌های بزرگ مردم را در نفرت از مرتدها و محکوم کردن اخلاق آن‌ها به صف می‌کشاند مسلماً تفاوت در محتوای جزئی تعلیمات نیست. آن عبارت از واقعیت مخالفت یکی با بسیاری است. آزار به مرتدها و مخالفان از غریزه‌ی مربوط به ضرورت وحدت گروه سرچشمه می‌گیرد (زیمل، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

آن روابط درونی میان فرد و گروه که آن‌ها را اخلاقی توصیف می‌کنیم مشابهت‌های آن‌چنان عمیقی به رابطه‌ی فرد با خدایش نشان می‌دهند که تقریباً به نظر می‌رسد آن‌ها چیزی بیش از تغلیظ و تبدیل آن روابط نیستند. خدایان پرهیبت و تنبیه‌کن، خداوند مهربان، خدای اسپینوزا که نمی‌تواند محبت ما را عوض دهد، خداوندی که هم دستور عمل و هم نیروی اطاعت از آن را می‌دهد یا می‌گیرد - این‌ها دقیقاً علائمی است که از طریق آن رابطه‌ی اخلاقی میان گروه و اعضای نیروها و تضادهایش را آشکار می‌کند (همان، ۱۸۵).

دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی درباره‌ی آن‌چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌های که واضح و معهودا برای بسیاری از اذهان مبهم است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد قوام نمی‌دهد، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد.

«جوهره‌ی دین در نگاه عارفانه‌ی مولانا از وحدتی انسجام یافته برخوردار است و نگرش وحیانی او هیچ‌گونه دویی را بر نمی‌تابد «لا نفرق بین احد من رسله» (بقره، ۲۸۵)، در نظر وی رسولان الهی در هر عصر مأمور نشان دادن جلوه‌هایی از یک حقیقت واحد بوده‌اند، اینکه آنان از جنس

بشر بوده‌اند از این رو است که میل جنسیت آدمیان را از فروغلتیدن به دام شیطان برهاند» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۲۱).

زان بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان
پس بشر فرمود خود را «مشلکم» تا به جنس آید و کم گردید گم
(مثنوی، دفتر ۴: ۲۶۶۹-۲۶۷۰)

یک نکته حائز اهمیت در دین شناسی مولوی، اعتقاد راسخ او به وحدت بنیادین میان همه ادیان الهی است. مولوی در جای جای مثنوی، هر جا که فرصت دست دهد، به این مسئله می‌پردازد. به عنوان نمونه داستان پادشاه و جهود نصرانی کش در دفتر اول مثنوی را می‌توان ذکر کرد. در این داستان که بن مایه های اصلی آن را صفات رذل و ناپسندی همچون خشم، شهوت، غرض ورزی و تعصب شکل می‌دهد، پادشاه جهود گرفتار جهل و تعصب است و در حقیقت دچار نوعی دو بینی شده است؛ از این رو موسی و عیسی را که مبدأ نور یکسانی دارند، دشمن یکدیگر می‌پندارد و با کشتن پیروان حضرت عیسی، سعی بر از بین بردن دین مسیح و رسیدن به آمال شوم و ضد انسانی خود دارد. «وی در قصه ی پادشاه جهود، جدا از مستندات تاریخی و مصادیق عصری، حجاب‌های بستری را جستجو می‌کرد که می‌توانست در هر کجا که باشد فاجعه بیافریند، و کشتار همنوعان را به بهانه های واهی اختلاف‌های دینی، مذهبی، فرقه‌ای و حتی تفاوت بینش و برداشت ذوقی، مباح سازد.

در اینجا مولوی ضمن رفتارشناسی قهرمانان قصه خود، برخی ریشه‌ها و علل جنگ‌های دینی و ستیزهای فرقه‌ای را که دامن گیر همگان و چه بسا مریدان خود نیز بود، گوشزد می‌کند و بر آن است که با رفع این بیماری‌ها در ضمیر مخاطب‌ها سعه صدر و وسعت مشرب پدید آورد، و زنگار از آینه دل بزاید» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۳۴).

اخلاق دینی و نیایش و دعا در دیدگاه مولوی و زیمیل

این ضرورت، مطلق است که نمی‌توانیم تحت هیچ شرایطی آن را رها کنیم مادامی که اخلاقی هستیم، باید به امکان تحقق آن نیز ایمان بیاوریم، زیرا بدون این باور تمام تلاش‌های ما عاری از معنا می‌شود. برای مثال، دعایی وجود دارد برای به دست آوردن ایمان - که از نظرگاه عقلانیت عام کاملاً رفتاری بی‌معنی است زیرا بدیهی است که تنها به سوی کسی می‌توانیم دعا کنیم که از پیش به او ایمان داشته باشیم. و از آن‌جا که از پیش ایمان داریم، دیگر نیازی به دعا کردن برای ایمان آوردن نداریم. در واقعیت، این ادعا اعتقاد را به لحاظ نظری مسلم فرض می‌کند. برای آن که بتوانیم دعا کنیم باید شک درباره وجود خدا و نیز

شک دربارهٔ این که خدا در موضعی است که به دعاها پاسخ می‌دهد را رد کنیم. ولی این که به این شیوه عمل کنیم ثابت می‌کند که دعا می‌کنیم تا چیز دیگری را به دست آوریم، چنین چیزی، شاید، بنیاد ژرف این خطای هستی شناختی است که می‌خواهد با تعقل به وسیلهٔ اندیشهٔ مطلق به وجود خدا دست یابد (زیمل، ۱۳۹۲: ۲۰۹-۲۲۰).

آن روابط درونی میان فرد و گروه که آن‌ها را اخلاقی توصیف می‌کنیم مشابهت‌های آن‌چنان عمیقی به رابطهٔ فرد با خدایش نشان می‌دهند که تقریباً به نظر می‌رسد آن‌ها چیزی بیش از تغلیظ و تبدیل آن روابط نیستند. خدایان پرهیبت و تنبیه‌کن، خداوند مهربان، خدای اسپینوزا که نمی‌تواند محبت ما را عوض دهد، خداوندی که هم دستور عمل و هم نیروی اطاعت از آن را می‌دهد یا می‌گیرد - این‌ها دقیقاً علائمی است که از طریق آن رابطهٔ اخلاقی میان گروه و اعضای نیروها و تضادهایش را آشکار می‌کند (همان، ۱۸۵).

دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی دربارهٔ آن‌چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌های که واضح و معهودا برای بسیاری از اذهان مبهم است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد قوام نمی‌دهد، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد.

در اندیشه مولانا دین عبارت است از صداقت در دوستی، و اگر صادق نباشی خائن و فرومایه‌ای. همچنین مولوی دین را «ندای آسمانی» می‌داند. ندایی که از آسمان می‌آید و به مردگان خفته اندر گور، جان و حیات تازه‌ای می‌بخشد و دل و روح را صیقل می‌دهد:

چون رسید اندر سبا این نور شرق	غملگی افتاد در بلمقیس و خلق
روح‌های مرده جمله پر زدند	مردگان از گور تن سر بر زدند
یک‌دگر را مژده می‌دادند هان	یک ندایی می‌رسد از آسمان
زان ندا دین‌ها همی گردند گبز	شاخ و برگ دل همی گردند سبز

(مثنوی، دفتر ۴: ۸۳۹-۸۴۲)

از دیدگاه مولوی جهان دارای دو مرتبه است: عالم ملک و عالم ملکوت. از این رو مولوی معتقد است دین حرکت و جدا شدن از نشئهٔ جسمانیت به نشئهٔ ملکوتی عالم است، و آن را با پریدن که ناظر به آزادی است بیان می‌کند:

حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک حکمت دینی پرد فوق فلک
(مثنوی، دفتر ۲: ۳۲۰۳)

از سوی دیگر مولوی دین را «نردبان آسمان» می‌داند. مولوی معتقد است که حس دینی با ورود دین به قلب انسان شکل می‌گیرد، که به موجب آن انسان به عالم ملکوت راه می‌یابد. اگر چه دستیابی به این حس دینی بسیار مشکل و حفظ آن نیز تنها با استمداد از پیامبران ممکن است، اما انسان هر چقدر به جسم و امور مادی و دنیوی کم توجهی نماید، حس دینی‌اش رشد و تعالی بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا دین و حس دینی با امور دنیوی و جزوی هیچ‌گونه سازش و سختی ندارد:

حس دنیا نردبان این جهان حس دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طبیب صحت آن حس بجوید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن صحت آن حس ز ویرانی بدن
(مثنوی، دفتر ۱: ۳۰۳-۳۰۵)

نزدیکی به خداوند که هدف اصلی دین است، به معنی بالا یا پائین آمدن نیست؛ بلکه همین رهایی از زندان هستی، خود قرب به حق را به دنبال خواهد آورد. هر کجا که خداوند به عنوان معشوق قرار گیرد، آنجا هدف دین که رسیدن به «فوق گردون» است به تحقق رسیده است:

قرب نه بالا و پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است
(مثنوی، دفتر ۳: ۴۵۱۴)

هر کجا دلبر بود خود همنشین فوق گردون است نه زیر زمین
(مثنوی، دفتر ۳: ۴۵۱۱)

در حقیقت هدف اصلی دین آن است که می‌خواهد انسان را به مقام همنشینی با دلبر ببرد، پس دین فقط از راه سلوک معنوی صورت می‌پذیرد، و این سلوک به ناچار می‌بایست با شکستن از زنجیر تعلقات دنیوی و امور ناچیز و جزوی آن شروع شود. در جای دیگر مولوی از دین با عبارت «روزن کردن» یاد می‌کند. از آنجا که این عالم در نظر عارفان زندان مخوفی است و انسان برای آن ساخته نشده است، پیامبران یا اولیاء خداوند از بیرون به او می‌فهماند که باید از این زندان خارج شود. مولوی این آگاهی نسبت به ماهیت زندان بودن عالم، همچنین شناخت معشوقی که صاحب جمال لایتناهی است، به اضافه ی تلاش برای شکستن این زندان را «دین» می‌نامد:

نامه و باران و نور از روزنم می‌فتد در خانه‌ام از معدنم
دوزخست آن خانه کان بی‌روزنست اصل دین ای بنده روزن کردن است

(مثنوی، دفتر ۳: ۲۴۰۳-۲۴۰۴)

و در جای دیگر نیز مولوی دین را «زنده بودن» به عشق می‌داند و معنایی خاص از دین ارائه می‌دهد به نام «دین عشق»:

دین من از عشق زنده بودنست زندگی زین جان و سر ننگ من است

(مثنوی، دفتر ۶: ۴۰۵۹)

مولوی در مثنوی خدا را همان موجودی می‌داند که به هنگام درد و رنج، انسان به او پناه می‌برد و در واقع برطرف کننده ی حوائج و نیازهای آدمی است. او تعریف واژه ی «الله» را نیز براساس همین مفهوم از سیبویه می‌گیرد:

معنی الله گفت آن سیبویه یولھون فی الحوائج هم لدیہ
گفت، الھنا فی حوائجنا الیک و التمسناھا وجدناھا لدیک
صد هزاران عاقل اندر وقت درد جملہ نالان پیش آن دیان فرد
بلکہ جملہ ماہیان در موجھا جملہ پرنندگان بر اوجھا
پیل و گرگ و حیدر اشکار نیز اژدهای زفت و مور و مار نیز

(مثنوی، دفتر ۴: ۱۱۶۹-۱۱۷۳)

مولانا نیز به عنوان عارفی مسلمان معتقد است که دعا مبنای دینی و قرآنی دارد. بنده می‌تواند با مالک و رب خویش دعا و مناجات کند و او دعای آن‌ها را می‌شنود و اجابت می‌کند و به فریاد او می‌رسد بلکه دعا، مطلوب خداست و او از این بابت خوشحال می‌شود و از ترک دعا ناراضی می‌شود. دعا مظهر آشکار و مؤثر بندگی است و ترک دعا علامت تکبر و سرکشی و گریز از بندگی است. اما اعتقاد به دعا و تأثیر آن در حیات انسان‌ها به معنی ترک جهد و تلاش و رها ساختن اسباب و علل و بی ارزش دانستن آن‌ها نیست بلکه به معنی ایمان داشتن به تأثیر اراده خداوند در رفع گرفتاری بندگان در هنگام اضطرار است.

چون دعامان امر کردی ای عجباب این دعای خویش را کن مستجاب

(مثنوی، دفتر ۶: ۲۳۲۰)

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که پرسش اصلی زیمل دین در دنیای مدرن است. از نظر وی، بحران دینی مدرنیته، زوال احساس دینی نیست، بلکه این بحران از این جا سرچشمه می‌گیرد که احساس دینی بیش از هر زمان وجود دارد، اما دیگر در هیچ کدام از اشکال موجود در قالب های تاریخی دین تبلور نمی‌یابد، از قالب‌های شناخته شده‌اش خارج شده و از این اشکال فراتر رفته است و به این ترتیب نمایندگان رسمی دین، به نفع معنویتی که خود را از هر عقیده و جزمی و آیینی فراتر می‌خواهد، کنار گذاشته می‌شوند. در این شرایط، چه نوع و چه شکلی از دین می‌تواند پاسخگوی نیاز خاموش نشدنی ارزش های دینی باشد؟ زیمل این گونه پاسخ می‌دهد: تنها راه این است که دین «شکلی درونی زندگی» شود، رها شده از ذات گرایی خود، گسسته از پیوندش با عقاید جزمی و محتواهای تاریخی معین. چه، از نظر وی اصیل‌ترین روح دینی، روحی است که برایش حوادث هستی جز با رنگ و رویی دینی نمی‌تواند وجود داشته باشد، کسی که دین برایش، نه بدنه‌ای از اصول عقاید، بلکه نفس زندگی است. گئورگ زیمل دین را قلمرو معینی از واقعیت، مانند حکومت یا اقتصاد، نمی‌شمرد؛ بلکه آن را نگرش یا دیدگاه شیوه نگرستی به جهان چونان کل تلقی می‌کند. مع‌هذا او دین را به مجموعه‌ای از احساسات سوژکتیو که فقط درون فرد روی می‌دهد تقلیل نمی‌دهد؛ از نظر او، دین، مانند هنر، قلمرو سومی را برمی‌سازد، که میان سوژه و ابژه وجود دارد. دین «همواره عینیت یافتن (ابژکتیو شدن) سوژه است و بنابراین جایگاهش فراتر از آن واقعیتی است که به ابژه به معنای دقیق کلمه یا به سوژه به معنای دقیق کلمه اسناد داده می‌شود». زیمل واقعیت را تقسیم شده میان امر سوژکتیو و امر ابژکتیو می‌داند، ولی لازم نیست که گسستی میان این دو رخ دهد: قلمرو سوم، که با تعامل آدمیان پدید می‌آید، می‌تواند به مثابه پلی عمل کند. بنابراین هر شخص مذهبی چیزی مانند کشیش اعظم سازنده پل است تا آن‌جا که سهمی در ساختن آن دارد. زیمل دین را شیوه‌ای از زندگی می‌داند که همیشه وجود دارد؛ یعنی بخشی از واقعیت انسان. به عبارت دیگر، در نگاه جرج زیمل، دین فرمی است که از انسان فراقکنی و عینی می‌شود. همچنین به نظر او دین هنگامی عینیت می‌یابد که به همراه یک سری دلالت‌هایی باشد. در واقع بر اساس همین نگاه است که زیمل جهان‌های ابتدایی که خصلت‌های مقدسی می‌یابند را توضیح می‌دهد. بنابراین، به تعبیری می‌توان گفت که زیمل دین را بر مبنای تجربه‌های انسانی بنا می‌کند و آن را پدیده‌ای اصیل می‌داند و در اینجا از اندیشه متفکرانی چون دورکیم، مارکس و ... (که دین را پدیده‌ای زائیده پدیده دیگر و غیراصیل و یا ثانوی می‌دانند) دور می‌شود. زیمل مانند وبر دین را نه پدیده‌ای ثانوی، بلکه

امری اصیل می‌داند که ریشه در تجربه‌های انسانی منحصر به فرد دارد؛ تجربه‌هایی که قابل تقلیل به امور دیگر نیست. یکی از موضوعات کلیدی در نظریات زیمل، ایده «دینداری» است که او آن را از دین نهادینه شده متمایز می‌کند. از نظر زیمل، دینداری پیوند درونی و شخصی با امر الهی است که می‌تواند به اشکال مختلف تجلی یابد و نیازی نیست که به ساختارهای مذهبی سنتی محدود شود. این مفهوم به زیمل اجازه می‌دهد تا جنبه‌های شخصی و فردی ایمان و اعتقاد را نیز مورد توجه عمیق قرار دهد. مقالات زیمل همچنین به نقش دین در مدرنیته می‌پردازند و بررسی می‌کنند که چگونه تفکر و عمل دینی با تغییراتی که دنیای مدرن به وجود آورده است، می‌تواند سازگار شود. از نظر زیمل، دین برای انسان دیندار، وضعیتی از هستی بوده و قابل تقلیل به هیچ چیز دیگر نیست. همان‌طور که انسان هنرمند، جهان را هنری می‌فهمد و کشف می‌کند و هنر منطق خاص خود را دارد، می‌توان از جهان دینی و تجربه‌های انسان دیندار به عنوان جهانی مجزا بحث کرد. بنابراین، شخص دیندار، تمام جهان را دینی تجربه می‌کند و زیمل از همین منظر به آن می‌نگرد. از نظر زیمل، دین افقی را فراهم می‌کند که ما جهان را به نحو ویژه‌ای ببینیم و به طور متفاوتی تجربه کنیم و بالاخره اینکه از نظر زیمل دین مجموعه‌ای از اعتقادات نیست، بلکه زیمل دین را شیوه‌ای از زندگی می‌داند. زیمل در ادامه بحث خود درباره دین، نوعی بازسازی بنیادین زندگی را پیشنهاد می‌کند. نکته مهم دیگر هم در نظر او تفکیک دینداری و دین است. به نظر زیمل، ایمان از ابژه ایمان مهم‌تر است؛ چرا که این ایمان است که هر بار خلاقیتی نشان می‌دهد و ابژه‌های خود را می‌سازد. همچنین او علاقه‌مند است نشان دهد که چگونه دین می‌تواند بازسازی شود. به همین دلیل، شاید بتوان گفت که زیمل تنها یک جامعه‌شناس و دین‌پژوه نیست، بلکه به نظر می‌رسد که به نوعی باور به زندگی دینی نیز در او وجود دارد. مولوی به دین اعتقادی کامل و عمیق دارد و به طور کلی دین باوری و دین محوری در اندیشه، مضمون و مفاهیم شعری او ریشه دوانیده است. مولوی رسیدن به یک زندگی سالم و سعادت مند و همچنین کسب مدارج عالی‌ه ی کمال و رستگاری اخروی را در گرو تبعیت از فرامین الهی و پیروی از کتاب دین که همانا قرآن کریم است می‌داند. در نظر مولوی شناخت و درک درست نسبت به خداوند، مقدمه‌ای است برای رسیدن به محبوب و معشوق ازلی. از این رو او معتقد است که به واسطه اشراق و آگاهی بر دین می‌توان خدا را شناخت. به بیان دیگر دین شناسی مولوی مقدمه‌ای است بر خداشناسی او. مولوی بر این باور است که دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی درباره آن‌چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌های که واضح و معهودا برای بسیاری از اذهان مبهم

است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. (هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد قوام نمی‌دهد)، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد. یک نکته حائز اهمیت در دین شناسی مولوی، اعتقاد راسخ او به وحدت بنیادین میان همه ادیان الهی است. مولوی در جای جای مثنوی، هر جا که فرصت دست دهد، به این مسئله می‌پردازد. همچنین مولوی جستجو در ماهیت و ذات خداوند را منع می‌کند و می‌گوید که پی بردن به ذات احدیت غیرممکن است، و آدمیان جز از راه آثار و آفریده‌های خداوند، نمی‌توانند او را شناسایی کنند. اعتقاد دینی، تجارب عرفانی، عواطف عاشقانه و شاعرانه عرفا خصوصاً مولانا در نوع نگرش او به دعا، تفسیر آن و در شیوه بیان او تأثیرگذار بوده است. از دیدگاه او هم گوینده و هم شنونده دعا خود خداوند، و توفیق دعا پیدا کردن، مفهوم واقعی اجابت دعاست. کلام آخر اینکه با توجه به مواردی که در مورد نظریات زیمیل و اندیشه‌های مولوی ذکر و بررسی شد، می‌توان به سؤالات این تحقیق این‌گونه پاسخ داد که: مولانا برای اجتماع انسانی ارزش‌های قائل است و از این جهت قابل تطبیق با نظریه‌های جامعه‌شناسی و دین زیمیل است. و دیدگاه دنیا ستیز و مشرب عارفانه مولانا نسبت به ترک تعلقات و اهمیت دادن به دین و خداپرستی را می‌توان براساس نظریه دین زیمیل ارزیابی کرد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *مجموعه مقالات مولانا پژوهی «مولوی و دین»*. دفتر سوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۵). *شرح مثنوی جلال الدین محمد بلخی*. چاپ اول، تهران: زوآر.
۴. دورکیم، امیل. (۱۳۹۳). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، ج هشتم. چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. ریتزر، جورج. (۱۳۸۳). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
۷. زمانی، کریم. (۱۳۸۶). *شرح جامع مثنوی*. دفتر اول تا ششم، چاپ ۱۸، تهران: اطلاعات.
۸. زند، شجاعی. (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*. تهران: نشر نی.

۹. زیمل، جورج. (۱۳۸۶). *مقالاتی درباره علم اجتماعی* ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: شرکت سهامی انتشارات.
۱۰. زیمل، گئورگ. (۱۳۹۲). *نگرش روح مقدم بر فرم‌های دین*. ترجمه شهناز مسمی پرست.
۱۱. _____. (۱۳۹۳). *دین*. ترجمه امیر رضایی، تهران: نشر نی.
۱۲. _____. (۱۳۹۲). *مقالاتی درباره دین*. ترجمه شهناز مسمی پرست.
۱۳. سجّادی، سید جعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ معارف اسلامی*. ج دوم. چاپ اول، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابوبکر. (بی‌تا). *الجامع الصغیر*. ج ۲. مصر: عبدالحمید احمد حنفی.
۱۵. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۲). *احادیث مثنوی*. چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. مبلغی، عبدالله. (۱۳۷۳). *تاریخ ادیان و مذاهب جهان از ۳۵ هزار سال قبل تا کنون*. ج اول. چاپ اول، تهران: منطق.
۱۷. مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸). *فرهنگ فرق اسلامی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. معین، محمد. (۱۳۶۲). *فرهنگ معین*. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
۱۹. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۳۶). *دیوان کبیر*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. هله، هرست. (۱۳۹۳). *اندیشه اجتماعی گئورگ زیمل*. ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر گل‌آذین.
۲۱. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷/۱۹۹۵). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی تهران: انتشارات تبیان.

Sociological examination of the religious component in the example of Mulana

Abstract

Among the many topics that are discussed in the category of Persian literature, the social issues of society are also considered as one of the main important parts of Persian literature, and works have been written in this field. In many cases, the reflection of the conditions, demands and social conditions of a period is clearly evident in the poems of a poet or the work of an author, and in order to understand the society of that era, it is necessary to explain and interpret the poems and writings and their social meanings, in this way, the link between sociology and Literature is revealed. Rumi's Masnavi is one of the works that has been studied under different headings from a sociological point of view. In Rumi's poems, many realities of social conditions, customs, habits and traditions of the society are reflected, which depict the life and realities of the poet's lifetime. The purpose of this research is to show one of the various social aspects of Masnavi and its compatibility with the sociological theories of Georg Simmel. In the current research, which has been used to analyze information using the content analysis method, after examining the works of Rumi, his sociological thoughts are analyzed with one of the important theories of Western sociologist Simmel, under the title "Religion and Religiosity". Matched. The analyzes carried out show that Rumi's anti-worldly and mystical view of abandoning ties and worldliness and his recommendations about religion and religiosity are compatible with Georg Simmel's theory of religion.

Key words: Sociology, Masnavi Manavi, Rumi, Georg Simmel, religion.

بررسی درون مایه‌های انسجام ملی در شعر متعهد پایداری

منیره رضازاده کاوری^۱

سیما منصوری^۲

منصوره تدینی^۳

مسعود پاکدل^۴

چکیده

هویت هر جامعه‌ای بستگی به پاسداری از ارزش‌های آن دارد. یکی از مؤلفه‌های حفظ وحدت و انسجام ملی را می‌توان در مفهوم واژگان شعر مقاومت و پایداری جستجو کرد، چرا که هرگاه دشمنان چشم طمع به این مرز و بوم دوخته‌اند، شعر حماسی متعهد و ملتزم با هویت بخشی به ارزش‌های مشترک، موجبات وحدت و مقاومت را فراهم نموده است. ادبیات و به‌ویژه شعر پایداری با پرورش روح مقاومت در قالب واژگانی برگرفته از حماسه، در دوران هشت سال دفاع مقدس با موفقیتی چشمگیر هویتی جاویدان از حفظ وحدت و انسجام ملی مردم را در مقابل چشم جهانیان به نمایش گذاشته است. جریان‌شناسی شعر پایداری و نقش تأثیرگذار آن با مؤلفه‌هایی همانند شهادت، وطن و عاشورا است که می‌تواند آن‌چنان به جان نفوذ کند که روح هویت حماسی را در وجود هر ایرانی بیدار کند، امری که نمونه و مصادیق آن در جهان کمتر قابل‌مشاهده است. در جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و باهدف بررسی وحدت ایجادشده درون جامعه در دوران دفاع مقدس. روش این جستار، توصیفی - تحلیلی بوده است. جریان‌شناسی سبکی شعر پایداری و نقش تأثیرگذار آن با مؤلفه‌هایی همانند شهادت، وطن و عاشورا در شعر دفاع مقدس حاصل شده است. نتایج پژوهش نشان داده است که بیان حماسه‌های جاودانی نظیر جان‌فشانی امام حسین (ع) و یارانش در جریان واقعه‌ی عاشورا، تبیین‌کننده ارزش والای جهاد، شهادت، علاقه به میهن و دفاع از تمامیت آن است. در واقع این مؤلفه‌ها در ایجاد وحدت ملی و تلاش همگانی در خنثی کردن تهدید متجاوزان و خلق حماسه‌های ماندگار، تأثیرگذار بوده است.

کلید واژه‌ها: انسجام ملی، شعر متعهد، پایداری.

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران
rezazade1403.m@gmail.com

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران
sepi.rdr@gmail.com

^۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران
msh_tadayoni@yahoo.com

^۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گچساران، دانشگاه آزاد اسلامی، گچساران، ایران
masoudpakdel@yahoo.com

مقدمه

ادبیات آیینۀ بازتاب وقایع و پیشامدهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... است که یکی از این وقایع ستم، بی‌عدالتی و تجاوز است که همواره باعث انگیزۀ دفاع از حق و شکل‌گیری فرهنگ مقاومت و ادبیات پایداری گردیده است.

«ادبیات مقاومت، معمولاً به آثاری اطلاق می‌شود که تحت تأثیر شرایطی چون اختناق، استبداد داخلی، نبود آزادی‌های فردی و اجتماعی و قانون‌گریزی با پایگاه‌های قدرت، غصب و غارت سرزمین و سرمایه‌های ملی و فردی و ... شکل می‌گیرد. بنابراین، جان‌مایۀ این آثار، مبارزه با بیداد داخلی یا تجاوز بیرونی در همهٔ حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و ایستادگی در برابر جریان‌های ضد آزادی است» (حسام‌پورو ملکوتی، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

ادبیات پایداری بعد از هشت سال جنگ و دفاع مقدس یکی از موضوعات مورد توجه نویسندگان می‌باشد، چون «در میان آثار باقی‌مانده از ادب ملت‌ها، نمونه‌های برجسته‌ای وجود دارد که در متن جنگ‌های دراز آهنگ، خلق‌شده‌اند و ماندگاری آن‌ها، به دلیل این‌که زیر سنگینی بار جنگ پدید آمده‌اند، به تثبیت رسیده است. آثاری که در گرماگرم جنگ پدید می‌آیند و شانه‌به‌شانهٔ مبارزان می‌تازند و علاوه بر نفوذ به درون جنگاوران و ایجاد نیروی پایداری و امید پیروزی در آنان، بشر را به دفاع و مبارزه در برابر سرسپردگی، بردگی، تحقیر و استبداد، فرامی‌خوانند و صحنه‌های ایستادگی مردان شجاع و دلآوری را در تقابل با رویدادهای تاریخی، برای نسل‌های پس از خود ترسیم می‌کنند» (اردلانی، ۱۳۹۱: ۳۳).

ادبیات مقاومت، بازتاب برخی دردهای مشترک، میان تمام جوامع بشری است که شاعران و نویسندگان به‌عنوان وجدان آگاه جامعه، آن‌ها را فریاد می‌زنند و یادکردشان جوشش ضمیر شاعران و نویسندگان را به مضمونی مشترک بدل می‌کند (کافی، ۱۳۸۷: ۳۸۹).

«ادبیات پایداری، رود خروشان‌ی است که از دل ادبیات جنگ بیرون می‌آید و به عنصر تعهد و التزام آراسته می‌شود. همین تعهد و التزام اهل‌قلم به مبانی اعتقادی و اخلاقی که ریشه در دیانت و مذهب‌گرایی دارد، موجب ایجاد و بسط درون‌مایۀ پایداری در برابر هجوم دشمن است. پایداری که باهدف غایی ایجاد عدل در جوامع بشری به امید رسیدن به جامعهٔ موعود صورت می‌گیرد» (امیری خراسانی، ۱۳۹۳: ۳۶).

خالقان آثار دفاع مقدس با لحنی ساده و صمیمی و درعین حال دردمندانه، روایتگر رویدادهای ایران در دوران جنگ و دفاع مقدس بودند که برخی از شاعران با رویکردی ارزش محور، ستایش از پایداری، مقاومت و دفاع از میهن، اثر مثبت فرهنگی و اعتقادی دفاع را در کانون توجه خود نهادند، اما تعدادی نیز به بازتاب مسائل جانبی و اجتماعی جنگ و تأثیر آن بر

زندگی مردم و جامعه پرداختند (سعیدی، ۱۳۸۵: ۲۱) سه واژه پرکاربرد «شهادت، عاشورا و وطن» از عمده مفاهیم و مضامین شعر دفاع مقدس هستند که زمینه‌های تفکر در هویت و وحدت ملی را بسیار فراگیر نموده‌اند و در یک نگاه کلی، بازتاب ابعاد وحدت ملی در قالب شعر مقاومت و پایداری، ملزومات پشتیبانی دفاع از وطن را فراهم نموده است.

«شاید در هیچ دوره‌ای به‌مانند شعر دفاع مقدس، شاعران از واقعه عاشورا در اشعار خود بهره نبرده باشند. واقعه عاشورا یکی از موضوعات پربسامد در شعر این دوره است. عاشورا یکی از نهضت‌های مقاومت به شمار می‌رود که پس از گذشت قرن‌ها همچنان زنده مانده و بسیاری از مقاومت‌ها و قیام‌ها با تاسی از این واقعه عظیم صورت گرفته است» (قربانی، ۱۳۹۲: ۱۶).

بازتاب شعر شاعران در ادبیات پایداری از باورهای چون دفاع از ناموس و کیان کشور که همان جهاد در راه خدا و پیکار با متجاوزان زورگو است، نشأت می‌گیرد. جهادی که نتیجه آن، وحدت و انسجام برای دفاع از وطن حتی به قیمت شهادت و لقاءالله است. آنچه درنهایت، حکایت حدود ۲۰۰ هزار شهید، ۷۰۰ هزار جانباز و ۴۰ هزار آزاده و عمق ارادت مردم به ذره ذره خاک ایران را جاودانه ساخت. قطعاً آنگاه که ادبیات جنگ با هویت بخشی به عنصر التزام و تعهد در هم می‌آمیزد، غلبه تفکر حفظ وحدت ملی و نگاه و توجه به اصل شهادت و جهاد، عاشورا و وطن قداستی ویژه پیدا می‌کند. این پژوهش که به دو روش مطالعه کتابخانه‌ای و مصاحبه حضوری باهدف یافتن ارکان و جلوه‌های نهفته هویت حماسی در مؤلفه‌های شعر متعهد و ملتزم شکل گرفته است، حاکی از آن است که شعر پایداری دفاع مقدس، با هویت بخشی به ارزش‌های جامعه ایرانی مکمل وحدت و انسجام ملی و حافظ تمامیت ارضی کشورمان در مقابل دشمن بعثی بوده است. استناد به مستندات و آثار ادبی دال بر التزام و تعهد در این گونه از ادبیات منظوم، بیانگر نوعی از پایداری و مقاومتی است که تنها در سایه وحدت ملی می‌توانست شکل بگیرد. «باید برای جنگ / از لوله تفنگ بخوانم / با واژه قشنگ» (امین پور، ۱۳۶۳: ۹).

هدف و بیان مسأله

با نگاهی به تاریخ تهاجمات متوجه می‌شویم که یکی از عوامل مهم غلبه دشمنان بر ملت‌های مختلف، ایجاد تفرقه و عدم وحدت بوده است. در همین راستا شعر متعهد و ملتزم دفاع مقدس با تکیه بر وحدت و توصیه به مقاومت و پایداری موجبات پیروزی شکست‌ناپذیری را فراهم نموده است. در این پژوهش در جستجوی پاسخ به این سؤال هستیم که آیا التزام و تعهد در شعر پایداری، مخصوصاً در دوران دفاع مقدس، محصول هویت حماسی - ایرانی ما می‌باشد و حفظ وحدت و انسجام ملی را به دنبال داشته است؟ ثبت و ضبط مقاومت و

پایداری در شعر دفاع مقدس و تأثیر متقابل آن بر وحدت ملی و تقویت روحیه فداکاری و ایثارگری رزمندگان و نیز یافتن بازتاب‌های آن در جامعه دوران دفاع مقدس، از جمله اهداف این پژوهش می‌باشد. به‌طور کلی پژوهش حاضر باهدف تبیین جلوه‌های پایداری همگانی و عمومی در رویکردی توصیفی - تحلیلی، به این پرسش که تنوع و بسامد جلوه‌های ادبیات پایداری به‌ویژه وحدت ملی در اشعار جنوب چگونه است؟ جلوه‌هایی مانند عشق به سرزمین مادری، شناساندن چهره ظالم و بیان بیدادگری‌های او، از برجسته‌ترین جلوه‌های پایداری را در این اشعار بررسی کرده است.

پیشینه تحقیق

علی‌رغم آنکه از گذشته تاکنون در خصوص ادبیات پایداری و مقاومت در بخش‌های مختلف از جمله در نظم و نثر پژوهش‌های مستقل فراوانی انجام شده است، در جمع‌بندی پژوهش‌های مرتبط با موضوع فوق خصوصاً در خصوص ابعاد هویت بخشی به ارزش‌های شعر دفاع مقدس و نقش آن در حفظ وحدت ملی پژوهش مستقلی انجام نشده است. به همین منظور مطالعات انجام شده در پیشینه این پژوهش در دو بخش مجزای «وحدت و انسجام» و «شعر پایداری و مقاومت» به‌صورت جداگانه تشریح شده است. هرچند ذکر همه آثار ارزشمند مرتبط با موضوع این پژوهش در این مختصر نمی‌گنجد، اما می‌توان به مقاله عاشوری و معماری پور (۱۳۸۸) با عنوان «اتحاد و انسجام اسلامی» اشاره نمود. در این پژوهش نویسندگان یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های جوامع موردمطالعه را چگونگی اتحاد و انسجام جوامع انسانی ذکر نموده‌اند. این مقاله که در پایگاه تخصصی جامع آثار شهید مطهری چاپ شده است، بیانگر واقعیت‌هایی از اعتقادات تشیع مبنی بر تشکیل حکومت اسلامی با ظهور حضرت مهدی موعود (عج) می‌باشد؛ اما از جمله آثار غنی و کاربردی مرتبط در پایگاه‌های مختلف کتابخانه‌ای و نشریات علمی و پژوهشی می‌توان به مقاله ذوعلم، (۱۳۸۹) با عنوان اتحاد ملی و وحدت ملی، چاپ در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سید علی خامنه‌ای اشاره کرد. در همین راستا خسرو پناهی (۱۳۹۱) اتحاد ملی و انسجام اسلامی در پرتو وحی و امامت، در فصلنامه انتظار منتشر نموده است. «وحدت، گفتمانی در بستر ادبیات پایداری، با تأملی در شعر معاصر فارسی و عربی» پژوهش نعمتی در سال (۱۳۹۹) می‌باشد که در نشریه مطالعات ادبیات تطبیقی چاپ و مورد توجه علاقه‌مندان و پژوهشگران قرار گرفته است. لذا با توجه به ساختار نو و نگاه بدیع این پژوهش، پس از موضوعات مرتبط با وحدت و در راستای موضوعات و مفاهیم مرتبط با شعر متعهد و ملتزم پایداری و مقاومت می‌توان پایان‌نامه دکتری، «سیر تحلیلی شعر مقاومت در ادبیات فارسی (از مشروطه تا شهریور

۱۳۲۰) اثر بصیری در سال ۱۳۷۶ از دانشگاه تربیت مدرس را نام برد. از دیگر آثار مرتبط با موضوع می‌توان به پژوهش‌های «دفاع مقدس، تعهد و تحول در شعر قیصر امین پور» (۱۳۸۹)، در مجله ادبیات پایداری اثر محمدرضا صرفی و رضا هاشمی، از دانشگاه شهید باهنر کرمان اشاره کرد. از دیگر مقاله‌های مرتبط با این پژوهش می‌توانیم از یافته‌های مقاله «انعکاس حوادث تاریخ ایران در شعر معاصر» (۱۳۹۴) ارائه‌شده در چهارمین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت استفاده نماییم. چراکه در این مقاله تأثیر شعر متعهد شاعران معاصر بر حوادث سیاسی و اجتماعی دوران معاصر سنجیده و شاعرانی که شعرشان را در خدمت مردم و اجتماع قرار داده‌اند، به‌ویژه در دوران قبل و بعد از کودتای بیست‌وهشت مرداد سال ۱۳۳۲ مورد ارزیابی قرار داده است. در همین راستا می‌توان به مقاله علمی پژوهشی با عنوان «مضامین شاخص ادبیات پایداری در بخش حماسی شاهنامه فردوسی» (۱۳۹۶) اشاره کرد که در این مقاله شاهنامه فردوسی از نخستین و کامل‌ترین منابع مقاومت ایرانیان در ادبیات پایداری معرفی و رابطه معنادار مضامین حماسه‌های موجود در شاهنامه و ادبیات پایداری اثبات شده است. از دیگر موضوعات نزدیک به پژوهش حاضر به مقاله «جلوه‌های پایداری و تعهد در شعر سلمان هراتی و سمیع‌القاسم» (۱۳۹۶) می‌توان اشاره نمود که با توجه به موضوع، نویسندگان به اثبات و نهادینه ساختن ارزش‌های والای انسانی در نسل آینده از طریق مضامین پایداری در شعر دو تن از شاعران فارس و عرب‌زبان پرداخته‌اند. همچنین از دیگر پژوهش‌های مرتبط قابل‌بررسی، اثر رضا چهره قانی با عنوان «ادبیات پایداری در ایران بازشناسی مؤلفه‌ها، فرصت‌ها و چالش‌ها» (۱۳۹۶) می‌باشد.

روش تحقیق

در پژوهش حاضر، دو روش جهت رسیدن به اهداف مدنظر پیش‌بینی شده است: الف) منابع کتابخانه‌ای: در این روش بر اساس روال تحقیقات موجود، منابع کتابخانه‌ای، منابعی که چه به‌صورت کتاب و مجله و چه به شکل مقاله در زمینه‌های «شعر دفاع مقدس، پایداری، مقاومت، انسجام و وحدت ملی» چاپ و منتشر شده و به اهداف پژوهش کمک می‌کند، مورد مطالعه قرار گرفته است. در کنار آن به کتاب‌ها و مقاله‌هایی در مورد شعر دفاع مقدس رجوع شده است. همچنین بهره‌مندی از دیوان اشعار شعرای معاصر کمک شایانی به مقایسه بهتر این آثار ارزشمند از ادبیات دفاع مقدس نموده است. ب) تحقیق میدانی به صورت حضوری؛ در مرحله بعدی بنا بر نیاز، از دانش‌گویی‌وران کهن‌سال و شاهدان حاضر در صحنه دوران دفاع مقدس به منظور مستندسازی بهره وافر برده شده است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

شعر جنگ و دفاع مقدس بهترین تجلی گاه عواطف و اعتقادات شاعران دفاع مقدس و یکی از انواع ادبی در ادبیات پایداری است که جایگاه ویژه‌ای در تاریخ ادبیات فارسی دارد. این نوع ادبی مؤلفه‌های پایداری و مقاومت را مانند شناختن و شناساندن چهره مستبدان، زورگویان و تجاوزگران، دعوت به مبارزه، پایداری و ازجان گذشتگی، استقبال از درد و رنج برای نیل به آزادی، آزادی و استقلال و نیز تمجید از مبارزان، شهیدان و ایثارگران در برمی گیرد. «ما نهنگینیم و خیل نهنگان بستر از موج توفنده دارد/ این سرود نهنگان دریاست بحر را موج‌ها زنده دارد» (سبزواری، ۹۷/۱۰/۹۱).

ادب پایداری تلاش دارد تا وحدت و همدلی را بین مردم ملت و گروهی که مورد حمله و تجاوز بیگانگان قرار گرفته است؛ ایجاد کند. جستار حاضر باهدف بررسی وحدت ایجادشده درون جامعه در دوران دفاع مقدس، تلاش شده است تا نقش مؤلفه‌های ادب پایداری در شکل‌گیری این هدف واکاوی شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بیان حماسه‌های جاودانی نظیر جان‌فشانی امام حسین (ع) و یارانش، تبیین‌کننده ارزش والای جهاد، شهادت، علاقه به میهن و دفاع از تمامیت آن است.

ادبیات پایداری و مقاومت پایداری در مفهوم کلی گونه‌ای از ادبیات حماسی است که در برابر آنچه حیات مادی و معنوی را تهدید می‌کند، با بروز مصادیقی چون آزادی و دفاع از وطن، ایستادگی و مقاومت در برابر ظلم دریافت می‌شود. «پایداری حرکتی است برای مقابله با ستم، تجاوز و اشغالگری و ادبیات پایداری نیز ادبیاتی است متعهد که آینده تمام نمای پایداری قهرمانانه یک ملت در برابر ستم و اشغالگری است» (پارسا، ۱۳۸۸: ۲). در لغت‌نامه دهخدا واژه‌ی پایداری «مقاومت، تاب، استقامت، ایستادگی، پافشاری و دوام» معنا شده است. با توجه به ترادف معنایی دو واژه پایداری و مقاومت و نظر به ابعاد معانی لغت ادبیات در لغت‌نامه دهخدا، چنین به نظر می‌رسد که ادبیات مقاومت، معنایی مترادف با ادبیات پایداری داشته باشد. در فرهنگ معین، نیز به همین گونه ذیل واژه مقاومت آمده است «ایستادگی» و ذیل واژه پایداری آمده است «مقاومت، ایستادگی، دوام و توان» (معین، ۱۳۸۸: ۲). ذیل واژگان، «پایداری حرکتی است برای مقابله با ستم‌ها، تجاوز و اشغالگری و ادبیات پایداری نیز ادبیاتی است متعهد که آینده تمام نمای پایداری قهرمانانه یک ملت در برابر ستم و اشغالگری است» (پارسا، ۱۳۸۸: ۲) ترابی درباره پیشینه کاربرد اصطلاح ادبیات مقاومت می‌نویسد: «اگرچه اصطلاح ادبیات مقاومت جدید و مربوط به سده معاصر است، اما با نگاهی دقیق به تاریخ ادبیات معاصر جهان به راحتی می‌توان نمونه‌های فراوانی از این ادبیات را بین آثار ادبی

پیشینیان به دست آورد». ادبیات پایداری، زیرشاخه ادبیات جنگ (به مفهوم عام آن) است و ادبیات دفاع مقدس، زیرشاخه ادب پایداری است. این نوع ادبی مؤلفه‌های پایداری و مقاومت را مانند شناختن و شناساندن چهره مستبدان، زورگویان و تجاوزگران، دعوت به مبارزه، پایداری و از جان گذشتگی، استقبال از درد و رنج برای نیل به آزادی، آزادگی و استقلال و نیز تمجید از مبارزان، شهیدان و ایثارگران در برمی‌گیرد. آنگاه که ادبیات جنگ با عنصر التزام و تعهد درهم می‌آمیزد، غلبه تفکرات حفظ وحدت ملی و نگاه و توجه به اصل شهادت و جهاد، عاشورا و وطن وجهه‌ی قداستی ویژه پیدا می‌کند. دعوت به وحدت و همدلی از درون‌مایه‌های اصلی شعر متعهد و ملتزم دفاع مقدس می‌باشد. از همین رو، در این دوران پرمخاطره که دشمن بعضی به ناگاه تهاجم گسترده‌ای را به مرزهای کشورمان وارد کرد موضوع اتحاد و دعوت همگانی به همبستگی در برابر دشمنان یکی از اصلی‌ترین عوامل مقاومت و پایداری شد. «زمانی که عوامل خارجی، هویت یک جامعه را تهدید می‌کند، عنصر اصلی برای زندگی، وحدت است» (زینی‌وند و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۳۵). «معنویت بود که بسیج را در میدان‌های نبرد آن‌طور بی‌تاب و عاشق می‌کرد. شوق جبهه این جوانان را می‌کشاند و وقتی به جبهه می‌آمدند از جبهه دل نمی‌کنند» (مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری، ۱۳۷۸: ۴۲). «در ابتدای هر حرکت/ در ابتدای هر کوچه الله اکبر است/ در انتهای هر نعره اشهد ان لا اله الا الله/ با هر گلوله پیوند می‌خورند/ این اهل وحدت/ با اهل بدر/ و داغشان داغ است / ای داغداران/ باور کنید شما هم اهل بهشتید» (صفارزاده، ۱۳۸۴: ۳۱).

بحث و بررسی

تاریخچه ادبیات پایداری در طول تاریخ

تاریخ ادبیات پایداری در جهان، ریشه در گذشته‌های دور دارد. «کهن‌ترین نمونه‌های ادبیات پایداری عامیانه که از یونان باستان برجای مانده، اشعاری است متعلق به طوایف «دوریان» که با الهام از جنگ‌های یونان و ایران و جنگ‌های مدیک سروده شده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۹۱). شاعران و نویسندگان متعهد همواره از همان آغاز تاریخ در کنار مردم مبارز و عدالت‌جو و خواهان آزادی و برابری بوده‌اند؛ به عبارت دیگر پیشینه ادبیات مقاومت بسیار دیرینه است و کهن‌ترین نمونه‌های آن را می‌توان در میان آثار ادبی ملل گوناگون به‌ویژه سرزمین‌های کهن سال تاریخی مانند روم، یونان و ایران با شکل تکامل یافته آن در آثار حماسی یافت. «ایلیاد، داستان دلاوری‌های خشمناک و تا حدی غیرانسانی آشیل را بیان می‌کند و ادیسه سرگذشت بازگشت. اولیس خردمند، چاره‌جویی دلیر است که از میان توفان‌های بلا و به‌رغم

دشواری‌هایی که خدایان در سر راه او قرار می‌دهند، راه خود را بازمی‌یابد. بدین گونه هر دو داستان شرح تلاش انسان است انسان دلاور و انسان هوشیار که برای بقای خویش حتی با اراده خدایان هم باید پیکار کند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۸۷).

اصطلاح ادبیات ملتزم و متعهد ابتدا در قرن نوزدهم میلادی در اروپا پدید آمد و به تدریج پس از اروپا در خاورمیانه و کشورهای عربی و کشورهای فارسی زبان، شعرهای آزادی، وطن‌پرستی و مقاومت برای نجات و رهایی وطن، سروده شد. «رایه جیل یمضی/ وَهُوَ يَهْزِ الْجِيلَ الْقَادِمِ/ قاومتُ فقاومُ» (القاسم، ۱۹۹۳: ۶۳۸) ترجمه: (پرچم نسل می‌گذرد/ و نسل آینده را حرکت می‌دهد/ که من حرکت کردم پس تو هم مقاومت کن).

ادبیات دفاع مقدس در ایران ادبیات پایداری بعد از هشت سال جنگ و دفاع مقدس یکی از موضوعات مورد توجه نویسندگان می‌باشد، چون «در میان آثار باقی‌مانده از ادب ملت‌ها، نمونه‌های برجسته‌ای وجود دارد که در متن جنگ‌های دراز آهنگ، خلق شده‌اند و ماندگاری آن‌ها، به دلیل این‌که زیر سنگینی بار جنگ پدید آمده‌اند، به تثبیت رسیده است. آثاری که در گرماگرم جنگ پدید می‌آیند و شانه‌به‌شانه مبارزان می‌تازند و علاوه بر نفوذ به درون جنگاوران و ایجاد نیروی پایداری و امید پیروزی در آنان، بشر را به دفاع و مبارزه در برابر سرسپردگی، بردگی، تحقیر و استبداد، فرامی‌خوانند و صحنه‌های ایستادگی مردان شجاع و دلاوری را در تقابل با رویدادهای تاریخی، برای نسل‌های پس از خود ترسیم می‌کنند.» (اردلانی، ۱۳۹۱: ۳۳) امروزه کشورمان ایران در به وجود آمدن انواع ادبیات پایداری در قالب اصطلاحاتی چون ادبیات مقاومت، ادبیات جنگ، ادبیات دفاع مقدس، ادبیات پایداری، بنیانی نو را پایه‌ریزی کرده است. «اینجا ولایت توحید است/ و پرچم خدا سبز است» (نجف‌زاده، ۱۳۷۲: ۱۲۱) از آزادسازی خرمشهر تا شکست حصر آبادان از مصادیق بارز شعر متعهد و ملتزم و تحکیم انسجام و وحدت بوده است «خرمشهر/ ای خرمی میهن میهن ما/ بر خاک تو گام می‌زند/ دشمن ما/ یک روز برای فتح تو می‌آید/ یک جبهه متحد زمرد و زن ما» (احمدی‌فر، به نقل از کاظمی، ۱۳۹۷: ۱۵۸).

شعر ملتزم و متعهد تعاریف و اصطلاحات

از دیرباز شعر مقاومت با مضامین سرشار از تعهدش مورد توجه شاعران و نویسندگان واقع شده و رساترین شیوه‌ها را برای مقابله با ظلم و جور زمانه ارائه داده است. تعهد «حفظ و نگهداری از چیزی و مراقبت از آن در همه احوال» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹). درعین حال گروهی از مفسرین آن را به معنی «الترام به چیزی و عقد قلبی بر آن می‌دانند» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۵۱)

بی‌تعهدی در جهان از جهل و نادانی آغاز گردیده است: «این هیکل سیاه ستم/ مجموعه‌ای است/ از همه اندام‌های نامردی/ اندام‌های سرزده از/ ریشه‌های جهل» (صفارزاده، ۱۳۹۱: ۴۵۲). صفارزاده پیوسته ظلم و ستم تجاوزگران را ناشی از جهل انسان‌ها دانسته است: «ظلم از جوار جهل می‌آید/ در روح و قلب من/ که دشمنی‌ام با ظلم/ دیرینه است و دشمن‌ساز/ همیشگی کینه/ از آن مأمون است/ امیر شیطان‌ها/ سیاه کارتر از همتایانش/ ابن ملجم و شمر» (همان، ۸۲۷).

زمینه‌های پیدایش شعر ملتزم و متعهد «یکی از انواع ادبی که در دوره معاصر در شعر فارسی به اثبات رسیده شعر پایداری است که گویندگان آن بر خود فرض کرده‌اند تا در برابر شکم‌بارگی ستمکاران هرگز ساکت ننشینند. در این نوع ادبی مفاهیم اعتراض و مقاومت اجتماعی جنگ در مقابل تجاوزگران و انقلاب در مقابل سلطه گران غلبه دارد. با چنین توصیفی خاستگاه شعر پایداری اجتماع است و این نوع ادبی از دل رویدادهای ویژه‌ای که در یک جامعه رخ می‌دهد بروز می‌کند» (سجودی، ۱۳۸۵: ۵۹). «مردم همه (مرد و زن) با وحدت و همدلی در شعر جنگ ایران و عراق حضور دارند و تحسین می‌شوند» (جوکار و دیگران، ۱۴۰۰: ۴) تاریخ ادبیات شعر مقاومت که همه ابعاد سیاسی و اجتماعی را در بر گرفته و موفقیت، حفاظت و صیانت از وطن و تمامیت ارضی را در کارنامه دارد.

انواع شعر دفاع مقدس در راستای بررسی ابعاد وحدت در شعر دفاع مقدس سروده‌های جنگ را در چهار رده می‌توان جای داد: الف: شعرهایی که عمدتاً رنگ و بوی شعار دارند. در این گونه اشعار در عین سادگی هیجان سرشار از مضامین تعهد و التزام همراه با آینده‌ای روشن به‌وضوح مشهود است؛ مانند: «کربلا کربلا ما داریم می‌آییم» (اکبر شریعت، وبلاگ فارسی زبانان). ب: شعرهایی که برآمده از تأثیر تلخی‌های جنگ هستند. در این گونه اشعار نیز مضامین تعهد و التزام، همراه با غم‌های جنگ موج زده و موجبات جذابیت و اغنای مخاطب را فراهم می‌نماید: «دلم برای جبهه تنگ‌شده است/ آن بالا به آسمان نزدیک‌ترم/ و می‌توانم لحظه‌های تولد باران را/ پیش‌بینی کنم...» (سلمان هراتی، وبلاگ شهید بالازاده) ج: شعرهای شکوه و جا ماندن از کاروان شهیدان، بهترین اشعار برای بیان جلوه‌های ایثار و شهادت همراه با غمی ستودنی برای اسطوره‌هایی غیرقابل‌انکار. «رفیقانم دعا کردند و رفتند مرا اینجا رها کردند و رفتند» (صادق آهنگران، وبلاگ اخ‌ی جهان) د: شعرهایی که تأثیر شادی‌ها و پیروزی‌های رزمندگان را به تصویر کشیده و هنر اعجاز قلم را عینیت می‌بخشد، مانند حمله‌ور شد ارتش خلق ایران سوی دشمن از زمین و آسمان.

مضامین شعر پایداری هر سروده‌ای که شاعر با تبعیت از چارچوب‌های محتوای پایداری و مقاومت و در دوران هشت‌سال دفاع مقدس سروده باشد، می‌تواند حاوی مضامین شعر پایداری و مقاومت باشد. «شعر مقاومت، شعری پویا بوده که می‌تواند کانالی برای بیان حرف‌های ستم‌دیده به ستمگر باشد. شعر مقاومت، برخلاف قواعد مرسوم ادبی غرب است و از حصار تنگ شخصی بیرون می‌آید و پیامی جهانی می‌یابد» (محمدی روزبهانی، ۱۳۸۹: ۲۶) سه واژه پرکاربرد «شهادت، عاشورا و وطن» از عمده مفاهیم و مضامین شعر متعهد و ملتزم دفاع مقدس هستند که زمینه‌های تفکر هویت بخشی به وحدت و انسجام ملی را بسیار فراگیر نموده‌اند.

شهادت

شهادت یکی از موضوعات مهم در ادبیات پایداری است که نگرش انسان و نوع جهان‌بینی او را تبیین می‌کند. شهادت در نگاه آرمان‌گرایانه نویسنده پیروزی است و درواقع تجربه‌ای پاک در قربانگاه الهی است که عاشق صادق شیفته‌وار به سویش گام برمی‌دارد. همبستگی ادبیات پایداری ایران به دین اسلام و بهره‌مندی شاعران از کلام‌الله مجید، بیانگر التزام شاعران دفاع مقدس به اولین و ارزشمندترین واژه شعر متعهد و ملتزم یعنی شهادت می‌باشد. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، آیه ۱۵۴). ترجمه آیه: «و به آن‌ها که در راه خدا کشته می‌شوند مرده نگوئید، بلکه آنان زنده‌اند، ولی شما نمی‌فهمید.» «جوانه زد غزلی در دلم برای شهادت/ دوباره کرد دلم گویا / هوای شهادت / طنین نبض مرا گوش کن چه می‌شنوی؟ هان! / به گوش می‌رسد از آن صدای پای شهادت» (امین‌پور، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

صبر و استقامت

صبر و حلم در قرآن کریم مقدمه پایداری است، چنان‌که وقتی کسی از این دو صفت عاری باشد، هرگز نمی‌تواند به استقامت و پایداری نائل شود (میرحسینی، ۱۳۹۰: ۵۹۱). بر این اساس، این امر می‌تواند الگو و اسوه‌ای متعالی در ادبیات پایداری گردد. «با صبر فاخر/ بارای استوار/ از دوردست/ وقوع حوادث را می‌دید/ آن ذات آسمانی/ پیوسته رو به عرش خدا داشت/ و اذن خاص می‌طلبید/ برای نزول ملائک/ برای نعمت امداد» (صفرزاده، ۱۳۹۱: ۸۳۳).

شاعر با استفاده از مراعات نظیر جسم زخمی رزمندگان را در استواری و وارستگی هم چون درفش قیام ائمه اطهار دانسته و به امری مهم اشاره داشته که رزمندگان علی‌رغم تحمل سختی‌ها فاتحان میادین نبرد خواهند بود: «اینان/ هرچند/ بشکسته زانوان و کمرهاشان/

استاده‌اند فاتح و نستوه/ بی‌هیچ خان و مان/ بر دوششان درفش قیام است» (امین‌پور، ۱۳۹۲: ۳۵).

عاشورا بعد از واژه شهادت قسمت اعظم شعر دفاع مقدس منشأ گرفته از قیام خونین سالار شهیدان است. «شعر گویاترین زبان در طرح و انتقال عاشورا و رساترین صدا در معرفی حماسه ستم‌ستیز و ایمان‌ساز کربلاست» (سنگری، ۱۳۸۶: ۱۵۷). قسمت اعظم شعر دفاع مقدس از قیام خونین سالار شهیدان سرچشمه گرفته است. «نوشته‌های فراوانی گویای این شوق و شور وصف‌ناشدنی است؛ شعارهایی چون «گوشه چشمی یا حسین»، «عالم فدای حسین»، «حسین جان عاشقانت را دریاب» (فهیمی، ۱۳۷۴: ۷۷).

امام خمینی (ره) نیز شهادت‌ها، پیروزی‌ها و فداکاری‌های مردم و رزمندگان را محصول کربلا می‌دانستند. «پیروان مکتب عاشورا، نه ظلم می‌کنند و نه زیر بار ظلم می‌روند. عاشورا مکتبی است که زندگی را جز ایمان و جهاد نمی‌داند و کشته‌شدگان در این مسیر را زندگان جاوید می‌نامد؛ چنانکه امام حسین (ع) می‌فرماید: «انما الحیوه عقیده و جهاد» (نوری و کاظمی، ۱۳۹۶: ۱۱۶).

وطن جنگ همواره با خود درد و رنج و کشتار و غارت را به ارمان می‌آورد که ترسیم چهره دردکشیده مردم و نیز عواملی چون فقر و تنگدستی و اندوه مردم یکی از جلوه‌های بسیار مهم در ادبیات پایداری است. عشق به میهن و دفاع از آن با محوریت وحدت برگرفته از هویت ملی و حماسی در شعر متعهد و ملتزم دفاع مقدس، سبب ترویج اندیشه‌های مهرورزی و تقویت روحیه دفاع شده برای شاعر ارزش ذاتی پیدا کرد. «در این گونه اشعار، شاعر همچون سربازی است که در رسالت تاریخی - اجتماعی خویش به هواداری از سرزمین خود می‌پردازد و در این میان، خویشتن را نیز آشکار می‌کند» (لک، ۱۳۸۹: ۲۱). «ای ظفرمندان در سنگر به‌پیش/ ای سواران سحر گردان نام‌آور به‌پیش/ جنگجویان دلاور پیشتانان دلیر/ آرشان فاتح این خاک پهناور به‌پیش» (مردانی، ۱۳۷۰: ۴۴).

آزادگی و آزاداندیشی

آزادگی و آزاداندیشی الگویی متعالی برای انسان‌هایی است که خواهان آزادی هستند و برای رسیدن به آن از هیچ چیزی واهمه ندارند: «شما که طالب آزادی هستید/ همواره گام‌های اجانب/ اعصابتان را/ لگدکوب کرده است/ زندان و روزه/ جنگ‌وگریز/ پیمان اعتراض/ بر ضد اتحاد تعرض/ این رشته طلوع و غروب/ برنامه شبانه‌روز شماست» (صفرزاده، ۱۳۹۱: ۴۱۷). بازتاب شعر پایداری و مقاومت بر وحدت و انسجام ملی شعر مقاومت و پایداری بیانگر نمادها و نقش‌هایی است که در راستای هویت و ارزش‌های اجتماعی ایرانی از جمله وحدت

شکل گرفته است. تأثیر کارکرد ادبیات و شعر دفاع مقدس در تهییج احساسات حماسی و مواجهه با دشمن تا بن دندان مصلح قابل اغماض نیست. چرا که «ادبیات انقلاب اسلامی ماهیتی دینی و انقلابی دارد و بیشتر در آئینه شعر بازتاب یافته است» (چهره‌قانی، ۱۳۹۶: ۳۰) «اگرچه اشعار جنگ در دوره معاصر ایران، به صورت حماسه‌ای مدون به یک شاعر خاص تعلق ندارد و شاعران متعدد و متعددی آن‌ها را سروده‌اند و در قالب مثنوی نیز نیستند، ولی دارای بسیاری از ویژگی‌های شعر حماسی مانند حفظ یکپارچگی کشور، هویت ملی، نبرد برای پاسداشت سرزمین خویش، دلاوری، ایثار و شهادت نیز می‌باشد» (واحددوست، ۱۳۹۲: ۷۰) شعر مقاومت و پایداری در ایران، به واسطه زبان و ادبیات اشتراکات دینی و زبانی جایگاه خود را در حفظ انسجام و هویت ملی به‌خوبی تبیین نموده است. «جنگ، جنگ است بیا تا صف دشمن‌شکنیم/ صف این دشمن دیوانه میهن‌شکنیم» (مردانی، ۱۳۷۰: ۸۳).

نتیجه‌گیری

هویت و استقلال هر جامعه‌ای بستگی به حفظ و پاسداری از ارزش‌های آن دارد. یکی از مؤلفه‌های حفظ وحدت و انسجام ملی را می‌توان در مفهوم واژگان شعر مقاومت و پایداری جستجو کرد چرا که هرگاه دشمنان چشم طمع به این مرزوبوم دوخته‌اند شعر حماسی مقاومت پا به عرصه گذاشته و با هویت بخشی به ارزش‌های مشترک، موجبات وحدت و انسجام و مقاومت و دفاع را فراهم نموده است.

دعوت به وحدت و همدلی از درون مایه‌های اصلی شعر دفاع مقدس می‌باشد. از همین رو در این دوران پرمخاطره که دشمن به ناگاه تهاجم گسترده‌ای را به مرزهای کشورمان وارد کرد، موضوع اتحاد و دعوت همگانی به همبستگی در برابر دشمنان یکی از اصلی‌ترین عوامل مقاومت و پایداری شد. آنچه مسلم است گستره مصادیق بارز تاریخی شعر پایداری و مقاومت از گذشته تاکنون زیور دهنده‌ی هویتی حماسی در ادبیات بوده و وام‌گیری شعر مقاومت و پایداری، تحکیم انسجام و وحدت از آزادسازی خرمشهر تا شکست حصر آبادان از مصادیق بارز آن بوده است. سه واژه پرکاربرد «شهادت، عاشورا و وطن» از عمده مفاهیم و مضامین شعر متعهد و ملتزم دفاع مقدس هستند که زمینه‌های تفکر هویت بخشی به وحدت و انسجام ملی را بسیار فراگیر نموده‌اند. ساختار پیشینه غنی شعر متعهد و ملتزم، بیان‌گر ظرفیت‌هایی نهفته از هویت و استقلالی است که موجب شد خون هویت و غیرت در رگ‌های مردم کل کشور بجوشد و خیل عظیمی از ایثارگران و آزادگان همراه مردم بومی به‌سوی جبهه‌ها رهسپار شوند و از کیان و هویت خود دفاع کنند. جایگاه ادبیات منظوم در این برهه در حفظ

وحدت و انسجام ملی به نقشی بی‌بدیل تبدیل نمود. مسلم است که استراتژی وحدت و انسجام ملی در شعر پایداری دفاع مقدس باید پیوسه تداوم یابد. امروزه که تهدیدات نرم دشمنان وحدت و انسجام ملی را هدف گرفته است مسلماً می‌توان از شعر متعهد و ملتزم به‌عنوان یکی از ابزارهای بازدارنده در مقابل تهاجمات دشمن بهره برد. تاریخ پایداری در جبهه‌ها نشان داده که شعر یکی از عناصری بود که امتزاج و همسازی عناصر مختلف هویت ایرانی در طول دفاع مقدس را در قالب همبستگی و وحدت ملی متجلی ساخت. شاعران حاضر در صحنه نبرد در طول هشت سال دفاع از وطن با درک درست از موضوع به تبیین جایگاه موضوع وحدت و در راستای آن ایجاد انسجام ملی پرداختند. یکی از مهم‌ترین سلاح ملت ایران برای خنثی کردن تهدیدها و خلق حماسه‌ها همبستگی ملی و همدلی شعر متعهد و ملتزم دفاع مقدس بود این‌گونه ادبی با کاربردی ساختن و جان‌بخشی به واژگان در خنثی کردن تهدیدهای دشمن و همدلی و همبستگی در طول سال‌های طولانی دفاع مقدس کارایی خود را نشان داده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. امین‌پور، قیصر. (۱۳۶۳). *تنفس صبح*. تهران: سروش.
۳. القاسم، سمیح. (۱۹۹۳). *الاعمال الکامله، الطبعه الاولى*. دارسعاد الصباح.
۴. براتی، محمود. (۱۳۸۸). «حماسه در بزم غزل بحثی پیرامون غزل - حماسه در ابیات انقلاب و دفاع مقدم». نشریه ادبیات پایداری. دوره ۱، شماره ۱. صص ۲۷-۵۰.
۵. پارسا، احمد. (۱۳۸۸). «بررسی انعکاس اوضاع فلسطین در دو سروده جبراً ابراهیم جبراً و محمود درویش». همایش ملی ادبیات پایداری دانشگاه. گیلان: رشت.
۶. پرداخته، فرهاد و محمدی، فاطمه. (۱۳۹۶). «ادبیات دفاع مقدس و نقش آن در وحدت ملی». *آموزشکده فنی و حرفه‌ای، آستانه/ اشرفیه، گیلان: دانشگاه فنی و حرفه‌ای*.
۷. جعفری خسروآبادی، نصرالله. (۱۳۹۶). «تأملی بر مفهوم تعهد و التزام در فقه امامیه و حقوق ایران». *مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز*. دوره نهم. شماره سوم. صص ۹۶-۷۵.
۸. چهره قانی، رضا. (۱۳۹۶). «ادبیات پایداری در ایران بازشناسی مؤلفه‌ها، فرصت‌ها و چالش‌ها، مجله ادبیات پارسی معاصر». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. دوره ۷. شماره ۲. صص ۱-۳۰.

۹. رحیمیان، افسانه، (۱۳۸۸). «*تأملی بر شعر و شاعری در دوره دفاع مقدس*». فصلنامه خط اول. سال سوم. شماره ۱۱. صص ۸۳ - ۹۶.
۱۰. ذوعلم، علی. (۱۳۷۹). *انقلاب و ارزش‌ها: پژوهشی درباره سیر تحول ارزش‌ها در پرتو انقلاب اسلامی در ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. حسام‌پور، سعید. و ملکوتی، حسین. (۱۳۸۳). *مجموعه مقالات برگزیده هم‌اندیشی زبان و ادبیات فارسی در سده نهم*. هرمزگان: دانشگاه هرمزگان.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: الدارالشامیه.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۷). *ارسطو و فن شعر*. تهران: امیرکبیر.
۱۴. سجودی، فروزان. (۱۳۸۵). «*ساختار شعر پایداری*». نشریه بیناب. شماره دهم. صص: ۱۵۸-۱۶۳.
۱۵. سنگری، محمدرضا. (۱۳۸۶). *پیوند دو فرهنگ عاشورا و دفاع مقدس*. قم: یاقوت.
۱۶. سبزواری، حمید. (۱۳۶۸). *دیوان اشعار*. تهران: انتشارات سرود سپیده.
۱۷. ————. «*بحر را موج‌ها زنده کرده‌اند*». به نقل از وبلاگ کوچ. سیمین محسن‌نژاد. ۱۳۹۱/۱۰/۲۷.
۱۸. صرفی، محمدرضا و هاشمی، رضا. (۱۳۸۹). «*دفاع مقدس، تعهد و تحول در شعر قیصر امین پور*». مجله ادبیات پایداری دانشکده علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره ۲، شماره ۲. صص ۳۴۶-۳۲۴.
۱۹. صفارزاده، طاهره. (۱۳۸۴). *دیدار صبح*. تهران: پارس کتاب.
۲۰. ————. (۱۳۹۱). *مجموعه اشعار*. تهران: پارس کتاب.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. لک، منوچهر. (۱۳۸۴). *ایران زمین در شعر فارسی*. تهران: مؤسسه مطالعات شامل.
۲۳. ————. (۱۳۸۴). «*هویت ملی در شعر دفاع مقدس*». فصلنامه مطالعات ملی. ۲۲ سال ششم. شماره ۲. صص ۱۱۲ - ۱۳۲.
۲۴. مردانی، نصرالله. (۱۳۷۰). *خون نامه خاک*. ج ۲. تهران: مؤسسه کیهان.
۲۵. معین، محمد. (۱۳۸۸). *فرهنگ فارسی*. چاپ بیست و پنجم، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۶. محمدی روزبهانی، محبوبه. (۱۳۸۹). «*قسم به نخل، قسم به زیتون، بررسی تطبیقی شعر مقاومت ایران و فلسطین*». تهران: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
۲۷. محمدی، جلال. (۱۳۷۴). «*قبیله خورشید*». تبریز ستاد برگزاری کنگره بزرگداشت سرداران شهیدان آذربایجان.

۲۸. نجف‌زاده بارفروش، محمدباقر. (۱۳۷۲). *فرهنگ شاعران جنگ و مقاومت*. تهران: کیهان.
۲۹. نوری، علیرضا و کاظمی، داود. (۱۳۹۶). «پلاکاردها و پیاده‌رو». فصلنامه پژوهش‌های نظم و نشر فارسی. سال ۱. شماره ۲. صص ۱۰۳ - ۱۲۷.
۳۰. واحد دوست، مهوش. (۱۳۹۲). «بازنمایی عناصر اساطیر - حماسی همبستگی ملی در شعر دفاع مقدس». فصلنامه مطالعات ملی. ۵۴. سال چهاردهم. شماره ۲. صص ۴۹ - ۷۲.
۳۱. هرمیداس باوند، داود. (۱۳۷۷). «چالش‌های برون‌مرزی هویت ایرانی در طول تاریخ». مجله اطلاعات سیاسی/اقتصادی. شماره ۱۳۰.

Examining the themes of national cohesion in the poetry committed to sustainability

Abstract

Background and purpose: The identity of each society depends on protection of its values. we can find one of the components of Unity and coherence protection in concepts of the resistance verse glossary because whenever enemies covet border boundary, engaged and obligated heroic verse to identity of common values lead to unity and resistance. The literature, especially resistance verse training resistance soul in the framework of glossary extracted from the epic of 8 years period of Holy defend war, has exhibited successfully immortal identity of unity protection and national coherence around the world. The present paper has worked out with descriptive- analysis methods. **Methodology:** The present paper has worked out with descriptive- analysis methods and it aims to study made unity within society in Holy defend war. **Findings:** The streamology of resistance verse and the effective role of it on such a components like martyrdoms, fatherland and Ashura can penetrate so deeply into soul that awakened spirit of epic identity in the soul of each Iranian person. **Conclusion:** The results show that the expression of immortal epics such as devotion of Imam Hossein and his fellows in Ashura story are expressing the high value of Jihad, martyrdoms, patriotism and defend the integrity of fatherland. In fact, these components have been effected on establishment of national unity and public attempts to undo aggressor threats and on creation of persistent epics.

Keywords: national cohesion, poetry, committed, sustainability.

آیین پهلوانی در اشعار مفتون همدانی

لیلا اسکندری پایدار^۱

چکیده

سید میر آقا کبریایی همدانی، متخلص به مفتون از شاعران برجسته و توانای قرن چهاردهم در همدان متولد شد. با دانش‌های زمان خود آشنا بود و تبحر بسیاری در سرودن انواع قالب‌های شعری داشت و با ترکیب الفاظ و جمله‌ها، اصطلاح‌های بدیعی خلق کرده‌است. علاقه مفتون به ورزش، مخصوصاً ورزش باستانی و زورخانه‌ای در اشعارش آشکار است. در اشعار مفتون مضامین دینی و اخلاقی در کنار جوانمردی و پهلوانی جایگاه ویژه‌ای دارد. او تنها شاعری است که به فنون کشتی و آداب زورخانه‌ای اشاره کرده، او شیفته ورزش بود و سرانجام به مقام پیشکسوتی و پهلوانی رسید و به دنبال حفظ و ترویج این میراث فرهنگی شاگردان بسیاری را تربیت کرد. اشعار مفتون ساده، روان و قابل فهم برای عموم مردم است. او از زبان شعر به تکنیک‌ها و فنون کشتی و ورزش زورخانه‌ای پرداخت. علاقه عمیق مفتون به ورزش زورخانه‌ای باعث شد که در اشعارش حرکات و آداب زورخانه‌ای را با جزئیات بیان کند و به عنوان سندی از آئین‌ها و رسوم ورزش باستانی به شمار رود. با فرضیه اینکه تأثیر عمیق ورزش باستانی و زورخانه‌ای بر اشعار مفتون همدانی نشان دهنده نقش مهم این ورزش‌ها در فرهنگ و ادبیات دوره مفتون است؛ این پرسش ایجاد می‌شود که چگونه تأثیرات ورزش‌های باستانی زورخانه‌ای بر اشعار مفتون همدانی، ادبیات فارسی را تحت تأثیر قرار داده است؟ هدف از نوشتن این مقاله، بررسی تأثیرات ورزش‌های باستانی و زورخانه‌ای بر مضامین و تکنیک‌های شعری مفتون همدانی و تحلیل نقش این اشعار در حفظ و ترویج فرهنگ باستانی است؛ که به روش مطالعه کتابخانه‌ای و تحقیق میدانی تهیه شده است. برآنیم که در جهت بالا بردن سطح آگاهی و علاقه به ورزش باستانی و به تصویر کشیدن نقش ادبیات مخصوصاً شعر در ورزش باستانی و زورخانه‌ای سهم به‌سزایی داشته باشیم.

کلیدواژه‌ها: مفتون، شعر، ورزش، زورخانه.

^۱ دکترای زبان و ادبیات فارسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

مقدمه

ورزش درکشور ما، از ابتدای تاریخ پیدایش ملت آریا وجود داشته و با زندگی ایرانیان درآمیخته است. ورزش در ایران باستان جنبه‌ای دوگانه داشته، یکی ورزش تفریحی و نشاط انگیز که معمولاً پادشاهان و فرمانروایان و بزرگان بدان اشتغال می‌جستند؛ مثل شکار، اسب-تازی، چوگان‌زنی، گوی‌بازی، تیراندازی و دیگر ورزش ریاضتی که مردم عادی خود را با آن می‌ساختند. به تقریب مثل گرداندن گرز یا چوب‌های سرگران بالای سر، حرکت دادن آلتی شبیه کمان بالای شانه‌ها، گرداندن سپر جلوی سینه و نیز شنا کردن و فلاخن انداختن و کشتی گرفتن (کاظمینی، ۱۳۴۳: ۲۱). ورزش باستانی که با نام‌های زورخانه‌ای و پهلوانی نیز شناخته می‌شود، ریشه در تاریخ و فرهنگ ایران دارد. براین اساس، بررسی ورزش، بدون آگاهی از ارزش و کیفیت ریشه‌های فرهنگی جامعه ممکن نیست. ورزش باستانی با آداب و رسوم و اصطلاحات خاص، با تاریخ ایران و با زبان فارسی پیوندی استوار دارد. و آنگونه که از اشعار فردوسی درک می‌شود، در چهارچوب قواعد و مقررات خاص و در مکان خاصی برگزار می‌شده است. در ورزش باستانی اعتماد به نفس، قدرت، شهامت، شجاعت، سلامت بدن، در کنار ایمان و پاکدامنی و عشق به پهلوانی و جوانمردی قابل مشاهده است.

ای دل اگر تو در طلب عقل سالمی	سلطانی دو کون حلالیت، که آدمی
گر عقل سالم از تن سالم طلب کنی	تنها نه آدمی که خردمند عالمی
اول بکوش تا که سلامت شود تنت	گر سالمی به دهر، تو سلطان بی‌غمی
راه سلامتی بدن، کار و ورزش است	این شعر را بخوان و تأمل مکن دمی

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۷)

نظر سید میرآقا کبریایی ورزش باستانی، که سلامت جسم ورزشکار را، به حد کمال می‌رساند، مملو از فضیلت‌های اخلاقی و کرامت‌های انسانی است و علاقه مفتون به ورزش باستانی تا آن حد بود که در جوار خانه خود و همسایگی بقعه بوعلی‌سینا، ورزشخانه‌ای احداث کرد که سالیان دراز در آن به تعلیم و تعلم جوانان می‌پرداخت و اشعار او در زمینه ورزش باستانی و عرفان و آزادیخواهی دهان به دهان می‌گشت. مفتون همیشه در مراسم نیایش بعد از ورزش با سخنان شیرین و دلکش خود به نشر افکار آزادیخواهی و جوانمردی می‌پرداخت. ورزشخانه مفتون برای توسعه میدان و مقبره بوعلی‌سینا تخریب شد اما یاد او همیشه در شهر همدان و بین ورزشکاران باستانی ایران باقی است (تهرانچی، ۱۳۸۸: ۱۲۶). سیدمیرآقا کبریایی، شاعر نامدار ایرانی، علاوه بر سرودن اشعار پرمغز، علاقه وافری به ورزش باستانی و پهلوانی، به

خصوص کشتی، داشت. مفتون همدانی به عنوان شاعری توانمند و پهلوانی نام‌آور، نقشی ماندگار در تاریخ ورزش باستانی ایران، به خصوص کشتی، ایفا کرد. اشعار و فعالیت‌های او در این زمینه، گواهی بر عشق و تعهد او به این ورزش اصیل ایرانی است.

این شعر و این فنون که زمفتون شنفته شد	فهرست وار بهر تو فی الجمله گفته شد
ایام پهلوانیش، افسوس گشت طی	زیرش از این جهان پر آشوب رفته شد
دوران شعر و ورزش و عمرش بسر رسید	صد همچو وی چو گنج به ویرانه خفته شد
این دلنشین چکا مه اودر میان گود	هرکس که خواند، چون گل مولا شکفته شد

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۳)

کشتی گرفتن نسل به نسل در میان ایرانیان به قوت خود باقی مانده و در هر زمان در پیشگاه پادشاهان، کشتی پهلوانی از اعجاب انگیزترین و پر اهمیت‌ترین عملیات پهلوانی تلقی می‌شده و امروزه نیز همچنان کشتی گرفتن در میدان‌های مسابقه با شور و استقبال ایرانیان روبرو می‌شود. کشتی در سیر تکاملی خود به نهایت کمال می‌رسد و هرچه می‌گذرد عمومیت بیشتری می‌یابد و پهلوانان با بندها و فن‌های زیادتری آشنا و کار دیده می‌شوند. کشتی گرفتن در تاریخ ایران مدتی بعد از حمله مغول آنگاه که ملت ایران از زیر بار مصائب آن، قد راست کرد؛ وارد مرحله جدیدی می‌شود از آن عهد به بعد رسمیت بیشتری می‌یابد و سیمای پهلوانان نامدار ایران و کشتی‌گیران از آن عهد آشانت‌ر و شناخته‌تر شده است (کاظمینی، ۱۳۴۳: ۴۶). در ورزش باستانی تنها مسابقه‌ای که از قدیم‌الایام وجود داشته است، فقط کشتی بوده و گفتیم هدف نهایی از ورزش در زورخانه، آماده‌سازی بدن برای کشتی بوده است. بر این اساس می‌گفتند میوه ورزش، کشتی است. لذا در طول تاریخ ورزش باستانی، همیشه برتریها بر محور کشتی گرفتن دور می‌زده است (تهرانچی، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

این فن که از برای تو و من شد اختراع	اول پی سلامتی تن شد اختراع
همواره جنگ بود زمان قدیم چون	این کار بهر چاره دشمن شد اختراع
هنگام جنگ تا نشود بازویت جمام	بهر زمان راحتی این فن شد اختراع
بهر سلامتی همگی در میان گود	برگو تو این کلام که از من شد اختراع

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۸).

مفتون در این اشعار به ارتباط ورزش زورخانه‌ای و فنون کشتی اشاره می‌کند و اینکه این فنون برای حفظ سلامتی بدن و مقابله با دشمنان و تقویت قدرت جنگی اختراع شده است که در میان گود زورخانه اجرا می‌شود و با این اشعار به اهمیت ورزش و حفظ سلامتی و

آمادگی جسمانی تأکید می‌کند. مفتون نه تنها خود در این رشته ورزشی فعالیت می‌کرد، بلکه پهلوانان بسیاری را نیز تربیت کرد. اشتیاق او به کشتی تا حدی بود که در اشعار خود نیز به فنون و اصطلاحات این ورزش باستانی پرداخت. اشعار و فعالیت‌های مفتون در زمینه کشتی، به ترویج این ورزش در بین مردم، به خصوص جوانان، کمک کرد و به عنوان منبعی ارزشمند برای ثبت و حفظ اصطلاحات و فنون کشتی در زبان فارسی شناخته می‌شود. مفتون با اشتیاق و تعهد خود به کشتی، الهام‌بخش نسل‌های بعدی شاعران و پهلوانان ایرانی بود. و به عنوان شاعری توانمند و پهلوانی نام‌آور، نقشی ماندگار در تاریخ ورزش باستانی ایران، به خصوص کشتی، ایفا کرد. اشعار و فعالیت‌های او در این زمینه، گواهی بر عشق و تعهد او به این ورزش اصیل ایرانی است.

پیشینه تحقیق

مفتون همدانی در اشعار خود از آیین پهلوانی به عنوان یک روش‌شناسی استفاده می‌کند که شامل ترکیبی از ادبیات و ورزش باستانی است. او در اشعار خود به ترسیم زندگی و اقدامات پهلوانان با استفاده از اصطلاحات و فنون پرداخته و تصویرسازی حماسی و قهرمانی را در اشعار خود به زیباترین شکل نشان داده است. دیوان مفتون همدانی با وجود محتوای فرهنگی و ادبی غنی که شامل شرح حال و اشعار متنوع، به دلیل تنوع موضوعات و سبک‌های ادبی در آن، از اقبال کمی در مقایسه با سایر آثار ادبیات فارسی برخوردار بوده است. این دیوان به زبان ساده و پر محتوا شعرهایی از ادبیات ورزشی و اصطلاحات آیینی را به نمایش می‌گذارد که مخاطبان امروزی ممکن است با درک واقعیت‌های موجود در آن مواجه نشوند. دیوان مفتون همدانی به دلیل شعرهای با مضامین متنوع، دارای ارزش ادبی و تاریخی است که می‌تواند به عنوان یک نمونه از شعر ایران قدیم، محور مطالعاتی بسیاری از قبیل تحلیل سبک، موضوعات و اصطلاحات مرتبط با فرهنگ پهلوانی و ورزش مورد بررسی قرار گیرد و نیز از نظر فرهنگ و جامعه‌شناسی بررسی این دیوان به درک عمیق‌تری از فرهنگ و جامعه در دوره‌های گذشته کمک کند. پژوهش‌هایی بر روی این دیوان می‌تواند رویکرد نوینی را برای مطالعه و تحلیل آثار ادبی فراهم کند. با این حال درباره زندگی و اشعار مفتون جز مطالبی پراکنده، کار جامع و کاملی انجام نشده، فقط یک پایان نامه با عنوان «تحلیل ارسال المثل در دیوان مفتون همدانی» در دانشگاه پیام نور مرکز تهران توسط علی ثابتی صالح و مقاله‌ای با عنوان «مضامین دینی در غزلیات مفتون همدانی» در دانشگاه آزاد واحد فسا توسط سید حسین اسعدی فیروزآبادی نوشته شده است. این مقاله، با روش کتابخانه‌ای با ابزار فیش‌برداری

و بررسی میدانی مرتبط با آیین پهلوانی و مطالعه و بررسی دیوان مفتون همدانی و تجزیه و تحلیل داده‌ها در کنار تفسیر نتایج و مقایسه یافته‌های پیشین انجام شده است.

بحث و بررسی

مفتون

مفتون همدانی از شاعران برجسته قرن چهاردهم، که محل تولد او همدان بود. دیوان ارزشمندی به یادگار گذاشته که نشان دهنده مهارت او در سرودن انواع قالب‌های شعری مخصوصاً غزل و قصیده است؛ سعید نفیسی با مقدمه‌ای که برای آن نوشته، ساختار و محتویات اشعار را برای خوانندگان روشن می‌کند. مفتون همدانی در کنار شعر و شاعری علاقه بسیار زیادی به ورزش باستانی و پهلوانی داشت و به این فعالیت‌ها می‌پرداخت. او در ورزش زورخانه‌ای و کشتی دارای مقام پیشکسوتی بود و شاگردان بسیاری را تربیت کرد. علاقه خاص مفتون به ورزش باستانی نشان می‌دهد که او نگاهی فرهنگی و ارزشمند به ورزش داشت و ورزش زورخانه‌ای را نه تنها به عنوان یک فعالیت جسمانی بلکه به عنوان بخش مهمی از فرهنگ و تاریخ ایران می‌دانست.

شعر

مفتون همدانی، شاعر قرن چهاردهم هجری در دوره‌ای زندگی می‌کرد که شاعران دیگری نیز به لحاظ زمانی با او هم دوره بودند و هر کدام به شیوه‌ای منحصر به فرد شعر سروده‌اند و از مضامین متنوعی در اشعار خود استفاده کرده‌اند. شعر دوره مفتون همدانی، که به اواخر دوره قاجار و اوایل دوره پهلوی مربوط می‌شود، از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که آن را از سایر دوره‌های شعر فارسی متمایز می‌کند. شاعران این دوره به طور گسترده از قالب‌های سنتی شعر فارسی مانند غزل، قصیده و رباعی استفاده می‌کردند. این سبک‌های کلاسیک در آثار مفتون همدانی به وضوح دیده می‌شود و در بیان احساسات عاشقانه، عرفانی و اجتماعی کاربرد داشته است. اشعار این دوره غالباً شامل مضامین عرفانی و اجتماعی بودند. شاعران به بررسی و توصیف مسائل اجتماعی و اخلاقی می‌پرداختند و در عین حال، به مضامین عرفانی و فلسفی نیز توجه داشتند. این رویکرد در اشعار مفتون همدانی و مشابهت‌هایش با شعر شهریار مشهود است. شعر دوره مفتون همدانی تحت تأثیر تغییرات اجتماعی و فرهنگی زمان خود قرار داشت. شاعران این دوره به نقد و بررسی مسائل روزگار خود پرداختند و از زبان شعر برای بیان اعتراضات و تحلیل‌های اجتماعی استفاده کردند. زبان شعر مفتون همدانی غنی و فاخر است. استفاده از استعاره‌ها، تشبیهات و تصاویر شعری قوی، به همراه نثر شاعرانه،

از ویژگی‌های بارز اشعار این دوره است. این سبک بیان به شاعران این دوره کمک کرده تا آثار با کیفیت و ماندگاری تولید کنند. به‌طورکلی، شعر دوره مفتون همدانی ترکیبی از سنت‌های ادبی قدیم و تأثیرات اجتماعی جدید بود که به خلق آثاری برجسته و متنوع انجامید.

ورزش

ورزش در ایران جایگاه ویژه‌ای دارد و بخشی از هویت ملی و فرهنگ جامعه ایرانی محسوب می‌شود. و به عنوان اولویت آموزش در نظام تعلیم و تربیت به آن توجه شده است. ورزش در آیین پهلوانی و جوانمردی دارای جنبه‌های مختلف اخلاقی و فرهنگی است که در کنار تقویت عضلات و افزایش قدرت بدنی به تقویت روحیه و توسعه ارزش‌های اخلاقی در جامعه کمک می‌کند و با پرورش ویژگی‌های مثبت مانند صبر، اراده و استقامت بر سلامت روحی فرد تأثیر بسزایی دارد. در ورزش پهلوانی، جوانمردی و رعایت انصاف، احترام به حریف در کنار توجه به اصول تیمی و گروهی بسیار مورد تأکید است. در ورزش‌های سنتی هدف ورزشکاران، ارتقاء ویژگی‌های اخلاقی و رعایت اصول اخلاقی مانند ایثار، فروتنی و کمک به نیازمندان است.

زورخانه

آیین مهر و ورزش زورخانه‌ای در ایران ارتباط عمیقی با یکدیگر دارند. آیین مهر یکی از ادیان باستانی ایران است که به پرستش ایزد مهر می‌پرداخت و تأثیر زیادی بر فرهنگ و رسوم ایرانیان گذاشته است. این آیین به خاطر ارزش‌هایی مانند جوانمردی و احترام به دیگران در ورزش‌های ایرانی به ویژه زورخانه به شدت تأثیرگذار بوده است. در آیین مهر ویژگی‌هایی مانند شجاعت، عدالت و جوانمردی مورد تأکید قرار می‌گرفت که این اصول در ورزش زورخانه‌ای نیز به وضوح مشهود است. ورزشکاران زورخانه‌ای به حفظ این اصول و اخلاق پهلوانی پایبند هستند. ورود به زورخانه و انجام ورزش‌های آن، با رعایت آیین‌ها و آداب خاصی همراه است که نوعی از آیین مهر الهام گرفته شده است (تهرانچی، ۱۳۸۸: ۲۱۳). زور واژه‌ای است فارسی که در فرهنگ لغات به معنی توانایی، نیرو، فشار و قوه است و لغاتی مانند: زورگری و زورآزما از مشتقات آن است؛ همچنین کشتی گرفتن را در باختران، زوران می‌گویند. اصطلاح زورخانه که از ترکیب اسامی ذات و اسم‌هایی که محلی را می‌رسانند با واژه خانه ساخته شده و در زبان فارسی بسیار است. باشگاه ورزش باستانی یا زورخانه را، در بسیاری از شهرها ورزشخانه نیز می‌نامند. ورزش زورخانه‌ای نام مجموعه حرکات ورزشی با

اسباب و بی‌اسباب و آداب و رسوم مربوط به آن‌هاست که در محدوده تاریخی و فرهنگی ایران از گذشته‌های دور رواج داشته است ورزش‌های زورخانه‌ای نام دیگر آئین پهلوانی و از ورزش‌های سنتی و بنام ایرانیان است. جایی که در آن به ورزش باستانی می‌پردازند زورخانه نام دارد (نعمت‌اللهی، ۱۳۹۱: ۴۰). مکان سنتی زورخانه که ورزش‌های باستانی و تمرینات قدرتی در آن انجام می‌شود، از روزگاران گذشته دارای ارزش و اعتبار بسیار بوده و با توجه به اهمیت این مکان دارای ویژگی‌های خاصی است. در زورخانه که بنای آن معماری منحصر به فردی دارد، ورزشکاران با آداب و رسوم خاصی وارد می‌شوند و در کنار تمرینات ورزشی، نقش مهمی در حفظ و ترویج فرهنگ و تاریخ و مذهب دارند.

چون مهاباد از برای نوع آدم خانه ساخت	از برای کش که نام شه بود کاشانه ساخت
کش که کیش و شهر کاشان یادگار نام اوست	همچنان کا شانه در کا شانه ورزشخانه ساخت
وحشیان را دیو می‌خواندند، او بهر دفاع	عاقلانه خانه بهر چاره دیوانه ساخت
ما از آنها غیر این چیزی نمی‌آریم گفت	قبل تاریخ است، طبع بنده این افسانه ساخت
بعد او گورنگ شاه زابلی در فصل دی	تا بسازد خویش، ورزشخانه مردانه ساخت
تورگ‌گو بعد از آن در زابل و در سیستان	ساخت ورزشخانه، بهر گنجها ویرانه ساخت
این بنا گرشاسب و رستم به دامن پروراند	زین معادن طبع سرکش گوهر یکدانه ساخت
این سخن را طبع مفتون تا بماند یادگار	در زمانه از برای مردم فرزانه ساخت

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۵).

در این شعر مفتون به تاریخچه و اهمیت ساخت زورخانه در فرهنگ ایران می‌پردازد و به تأسیس اولین ورزشخانه‌ها توسط شخصیت اسطوره‌ای اشاره می‌کند که نشان از قدمت تاریخی ورزش در ایران دارد. مفتون به اهمیت و ارتباط زورخانه‌ها با اسطوره‌ها می‌پردازد و به این نکته اشاره می‌کند که زورخانه محلی برای تربیت و آموزش اخلاقی و روحی افراد است و با این اشعار ارزش و اهمیت فرهنگ و تاریخ ایران را نشان می‌دهد.

آداب ورود به زورخانه

کشتی پهلوانی، که از دیربگام در ایران رایج بود، با برخی نمادهای جدید، که از یک‌سو از فضای نوین مذهبی متأثر بود و از سوی دیگر، از شرایط اجتماعی و سیاسی نشأت می‌گرفت، مورد توجه قرار گرفت. ورزش باید بعد از ادای فریضه صبح شروع و چاشتگاه خاتمه یابد. مرشد زورخانه موظف است برای واردین به تناسب مقام ورزشی و اولویت احتراماتی به عمل آورد. بر ورزشکار فرض است که موقع ورود به گود زورخانه خاک گود را به رسم ادب بوسه زند (شفیعی‌سروستانی، ۱۳۷۸: ۴۷). ورزشکاران معمولاً در ساعات اولیه صبح یا عصر با آداب و

رسوم خاصی به زورخانه می‌روند. صبح زود یا عصر بدن ورزشکاران بهترین وضعیت را برای انجام تمرینات سخت دارد و ورزشکاران در این زمان‌ها بیشترین تمرکز و انرژی را برای ارتباط روحی و معنوی دارند. این آداب و زمان مشخص از روز به عنوان بخشی از تاریخ و فرهنگ این ورزش به شمار می‌رود.

چون صبح شد به جانب مسجد ز خانه رو	بهر دوگانه، سوی خدای یگانه رو
دست و دهان و بینی خود را به آب شو	برخوان نماز صبح و سوی زورخانه رو
ورزش به تر دماغی و شیراوژنی نما	پس همچو شاهباز، سوی آب و دانه رو
هر کار می‌کنی، پی هر کار می‌روی	نام علی ببر به زبان رُستمانه رو

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۸).

در آداب ورود به زورخانه، احترام به مکان به عنوان یک عمل مذهبی و معنوی به شمار می‌رود که به معنای احترام به خالق جهان است و احترام به مرشد و پیشکسوتان و افراد دارای تجربه نشانه‌ای از تواضع و فروتنی است. همان‌طور که از اشعار مفتون استنباط می‌شود، توکل کردن و ایمان داشتن به خدا و یاری از امامان، در فرهنگ ورزش زورخانه‌ای اهمیت بسیاری دارد.

اول به زورخانه چورفتی، زمین ببوس	آری، زمین به نام جهان آفرین ببوس
از پهلوان و مرشد و از پیشکسوتان	سر نه بر آستانه و پس آستین ببوس
خواهی که نورچشم شوی پیش این‌وآن	پیشانی و جبین رخ آن و این ببوس
دست‌خدای را به حقیقت به دست گیر	این شعر را بخوان و زمین را چنین ببوس
کای لنگر زمین وزمان، جان هر احد	دست من است و دامن تو یا علی مدد

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۸).

در آداب ورود به زورخانه، همان‌طور که سنت جامعه ما حکم می‌کند، اگر ورزشکاران با یکدیگر باشند، بایسته است که نخست، پیشکسوت و مهتر، و سپس دیگران به ترتیب کسوت، یک‌یک وارد شوند تا مرشد به همان ترتیب بتواند روی سلسله مراتب، ادای احترام کند (تهرانچی، ۱۳۸۸: ۲۳۵). در زورخانه، سلسله مراتب و نظم خاصی حاکم است که رعایت نظم و احترام به سلسله مراتب، باعث پیشرفت و موفقیت ورزشکاران در زورخانه می‌شود.

صف از دو سوبسته به ناچار می‌شود	هر کس که پهلوان است میاندار می‌شود
هر نوچه با اجازه او کار می‌کند	هر کس چنین نمود نکوکار می‌شود
هر کار با اجازه او کرده می‌شود	هر راه از او برای تو هموار می‌شود
یک بند زین چکامه برای هر آنکه خواند	آن شخص چست و چابک و سالار می‌شود

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۰).

از آنجا که زورخانه و گود جای پاکان و جوانمردان و نیک نفسان است باید در آنجا پاک و مطهر بود و از شوخی و گفتار و رفتار زشت دوری جست و نیز از استعمال مواد غیر طبیعی مثل دخانیات و مشروبات نجس خودداری کرد (کاظمینی، ۱۳۴۳: ۳۴۰). در ورزش زورخانه‌ای به تلاش و پشتکار در کنار حفظ سلامت جسمانی و روانی تأکید شده است و مفتون با بیانی شیوا و شیرین به این موضوع اشاره کرده است.

تا می‌توان ز دود وز الکل کناره کن	یکباره ترکشان کن و عمر دوباره کن
بر گرد دود و الکل ای گل به کُل مگرد	این دردها اگر بودت، زود چاره کن
از بهر خود رژیم غذایی نگاه دار	از پر خوری کناره کن و شیر پاره کن
کن جدّ و جهد از پی هر کار می‌روی	این شعر را بلند بخوان نی اشاره کن

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۹).

ورزش زورخانه‌ای

ورزش زورخانه‌ای به حرکات ورزشی مانند چرخ زدن، سنگ گرفتن، میل‌گیری، کباده‌کشی، شنا و غیره، همراه با موسیقی و اشعار حماسی که توسط مرشد اجرا می‌شود می‌گویند. این حرکات به تقویت جسمانی و روحیه پهلوانی ورزشکاران کمک می‌کند.

چرخ زدن

چرخیدن نمادی از چرخ و پایکوبی سماع درویشان است که در حالت وجد به گرد خود می‌چرخیده‌اند (تهرانچی، ۱۳۸۲: ۲۶۱). چرخ زدن از حرکات اصلی ورزش باستانی است که ورزشکاران به صورت دایره‌ای حرکت می‌کنند. چرخ زدن در کنار تقویت عضلات جسمی از نظر روحی هم ارزشمند است و به تمرکز ذهن و قوی‌تر کردن روحیه و اراده کمک می‌کند.

چون در میان چرخ، میانکوب می‌زنی	ای نازنین بچرخ و بزن، خوب می‌زنی
ا ندر چهار پا و سه پا در میان چرخ	یک شیرجه بزن، که چه مرغوب می‌زنی
قد می‌کشی چوسرو، عجب راست می‌کشی	خم چون شوی، به خصم دغل چوب می‌زنی
شش چرخ تو به هفت فلک سر همی کشد	از دل بکش خروش چو لاروب می‌زنی

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۹).

در ابیات بالا مفتون با استفاده از اصطلاحات واژگانی مانند: چرخ زدن، میانکوب، چهارپا، سه‌پا، شیرجه، سرو، خم و لاروب به توصیف وضعیت و حالت عاطفی و روحی می‌پردازد و با این ابیات احساس قدرت و اعتماد به نفس را برای غلبه بر موانع و دشواری‌ها به تصویر می‌کشد. چرخ به معنای چالش‌ها و موانع زندگی است که شاعر باید با آنها مواجه شد. میانکوب

زدن تلاش فراوان و قوی شاعر در مقابله با چرخ‌های زندگی است. چهار پا و سه پا به صورت استعاری به تمامی انسان‌ها اشاره دارد که در مقابل چرخ‌های زندگی باید تلاش کنند. شیرجه نمایانگر یک ضربه یا عمل مؤثر است که برای مواجهه با مشکلات انجام می‌شود. لاروب به معنای صدای بلند و فریاد است که شاعر آن را برای تقویت و ابراز اراده خود به کار می‌برد.

سنگ گرفتن

سنگ دو جفت اسباب ورزش باستانی با شکلی مخصوص است که از چوب بسیار جسیم و ضخیم ساخته شده و شبیه سپر بسیار بزرگی است که قسمت بالایی آنها مستطیل است و بخش تحتانی‌شان با نیم دایره‌ای بسته می‌شود. این آلات وسیله نرمش است و سنگ نام دارند و با آنها در حال به پشت دراز کشیدن حرکات ورزشی انجام می‌دهند (کاظمینی، ۱۳۴۳: ۳۱۱).

اول برهنه چون که شدی، زیر سنگ رو	اما نه خسته، چابک و چست و زرنگ رو
از پیش‌کسوتان همه دم احترام کن	هان شق‌کمان مباش ظریف و قشنگ رو
جاسنگ را ببوس و بخواه از علی مدد	با یاری علی به میان دوسنگ رو
در بحر عشق، غوطه زن و ختم کن کلام	این جمله را بگو و به کام نهنگ رو

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۹)

مفتون در این ابیات به توصیف رفتار و اخلاق ورزشکار زورخانه‌ای پرداخته، که در تمام مراحل ورزش باید با ادب و احترام به پیشکسوتان و کمک خواستن از علی (ع) قدم بردارد.

پهلوان و پهلوانی

پهلوان در اصطلاح زورخانه کسی است که قهرمان و بی‌همتا باشد. پهلوان به عنوان نمادی از مردی و پاکی در جهان معرفی می‌شود. پهلوان همیشه به اصول پهلوانی پایبند است و هرگز از راه مردانگی و پاکدامنی منحرف نمی‌شود. مفتون در ابیاتی به ویژگی‌ها و صفات پهلوان واقعی اشاره می‌کند که مفهوم اصلی این ابیات بر اصول جوانمردی است.

باز بگشایم به حمد قادر یکتا دهان	تا کنم در این مکان اثبات فقر پهلوان
پهلوان را در طریق فقر و ارباب صفا	آنگ او گردیده جاری از دو پیر مستعان
پیر اول بور یا خوابیست کاو را پور یا	خوانده‌اند ارباب معنی و ولی و کاردان
پیر دوم احمد بن فاضل شیرازی است	کاو به فقر نعمت الهی رساند بی‌گمان
پهلوان، کارش به عالم مردی و مردانگیست	چون به پاکی پهلوان مشهور باشد در جهان
پهلوان غیر از ره مردی نرفته تا کنون	پهلوان هرگز نمی‌گردد به عالم قلمبتان

خواهی از تاریخ آن، اینک به مفتون دارگوش
این سخن را بهر او با حمد و اخلاصی بخوان
(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۴).

پهلوان کسی را می‌گویند که شجاع و دلاور و دلیر و پردل باشد و نیرومندی را با سجایای اخلاقی توأم سازد. در قدیم امیری را می‌گفتند که در سپاه‌کشی و مردی از او بهتر کسی نبود (تهرانچی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). در ادبیات اسلامی و زندگی پهلوانان حضرت علی (ع) به عنوان یکی از نمادهای پهلوانی و جوانمردی شناخته می‌شود.

خواهیم ما مدد ز تو یا مرتضی علی	چون جان به تن رود ز تو یا مرتضی علی
برهر که هر چه می‌رسد ای شه تو می‌دهی	هر کار می‌شود ز تو یا مرتضی علی
هر کس پناه بر تو برد، هر کجا رود	از رنج می‌رهد ز تو یا مرتضی علی
این شعر را هر آنکه بخواند برای او	امداد می‌رسد ز تو یا مرتضی علی

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۰).

یکی از ارکان ورزش باستانی، زندگی پهلوانان و جوانمردان و قهرمانان و مبارزان ایرانی است و رکن مهم دیگر آن مذهب مکتب تشیع، زندگانی و راه و رسم مولای متقیان علی (ع) است. به همین مناسبت است که هر کس و هر پهلوانی برخاسته از گود و هر دلاوری از ورزشکاران باستانی رفتاری جوانمردانه و عملی شجاعانه در گود یا خارج از گود انجام دهد رفتارش را علی‌وار یعنی چون مولا و مقتدایش حضرت علی (ع) توصیف می‌نمایند. به یقین فرهنگ ورزش باستانی و زورخانه‌ای الهام گرفته از مکتب مذهبی است که پیشوا و رهبرش حضرت علی (ع) است (نعمت‌اللهی، ۱۳۹۱: ۴۹). گود زورخانه را گود مرتضی علی و سردم را سردم مرتضی علی نامیده‌اند و بعضی، قسم‌های محکم خود را به گود یا سردم یاد می‌کنند، زیرا با نام مرتضی علی حرمت یافته است و مسجد را خانه خدا و زورخانه را خانه علی (ع) نامیده‌اند (بدرآسا، ۱۳۹۱: ۵۵). از پهلوانان و جوانمردان صاحب نام به پوریای ولی می‌توان اشاره کرد که نمادی از پهلوانی و فتوت است و پهلوانان و ورزشکاران به نام او سوگند یاد می‌کنند.

ای دل ز ورزشی که بود رسم باستان	سر وامزن، که باب دل و جان ماست آن
روراست گویمت: طلبی گر ره صلاح	این راه را برو، که بود راه راستان
بشنو ز من که ورزش پرارزش قدیم	خود دفع لرزش است که آرم به داستان
کاری که پوریای ولی پیر آن بود	این شعر را بخوان و بنه سر به آستان

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۷۷).

کشتی و فنون کشتی

در ورزش باستانی تنها مسابقه‌ای که از قدیم‌الایام وجود داشته است، فقط کشتی بوده و گفتیم هدف نهایی از ورزش در زورخانه، آماده‌سازی بدن برای کشتی بوده است. بر این اساس می‌گفتند میوه ورزش، کشتی است. لذا در طول تاریخ ورزش باستانی، همیشه برتریها بر محور کشتی گرفتن دور می‌زده است (تهرانچی، ۱۳۸۸: ۲۲۹). ورزش ایرانیان قدیم، ورزشی جنگی و میدانی بوده و کلیه ورزشها وسیله‌ای بودند برای رسیدن به هدف پهلوانی و دلاوری و کشتی نیز از آن میان مقام اول و فوق‌العاده‌ای را دارا بوده است (جاوید، ۱۳۴۹: ۲۹). کشتی از قدیمی‌ترین ورزشها به شمار می‌رود که در بسیاری از فرهنگها و تمدنها به آن پرداخته شده است. ورزشی که در آن دو نفر با استفاده از فنون مختلف با یکدیگر مبارزه می‌کنند. این ورزش به مهارت‌های تکنیکی و قدرت بدنی نیازمند است. یکی از بخش‌های معروف شاهنامه که به کشتی گرفتن اشاره شده، نبرد رستم و سهراب است. در این بخش فردوسی کشتی گرفتن رستم و سهراب را به شکل حماسی و پرهیجان به تصویر کشیده است.

به کشتی گرفتن نهادند سر گرفتند هر دو دوال کمر
(فردوسی، ۱۳۷۶: ۱۲۷).

ایرانیان همواره دو جریان پهلوانی و ورزش ویژه آن یعنی کشتی را در کنار هم و حتی گاه مترادف هم می‌دانند (شفیعی‌سروستانی، ۱۳۷۸: ۲۷). از فنون کشتی می‌توان به سرشاخ شدن اشاره کرد. اصطلاح سرشاخ شدن به درگیری و گلاویز شدن دو کشتی‌گیر اطلاق می‌شود که می‌تواند شروع یک حمله موفق باشد. مفتون در ابیات زیر از اصطلاح سرشاخ شدن به عنوان یکی از تکنیک‌های کشتی اشاره می‌کند که همراه با توصیه‌های روحانی موجب موفقیت در مبارزه می‌شود.

چون کوفتی فرو پی کشتی به آب و تاب	نام خدا ببر به زبان بهر فتح باب
سر شاخ چون شدی بنما قوس خصم را	قوسش چنان بکن که شود خاک را نقاب
از توی شاخ دست بینداز پیش قبض	دست دگر ببر ز میان دست وی بتاب
دست در شکن اسیر تو گردید غم مخور	زن بر زمین ونعره برآر از دل خراب

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۰).

در این ابیات مفتون با اصطلاحات کوفتن فرو، قوس، دست در شکن و غیره، ورزش پهلوانی را به تصویر می‌کشد و در هر بیت به یک واژه خاص اشاره دارد. مانند استفاده از کوفتن برای براندازی حریف و قوس زدن به نحوی که حریف ناپدید شود و برای برداشتن حریف از زمین، اصطلاح دست در شکن را استفاده کرده است.

حمال‌بند را تو به خاک ار زنی بجاست	یا که دورویه سگک خاکی زنی، سزاست
کنده اگر کشی تو در آنجا نکوتر است	ورنه تو پا تو ار بزنی، مطلبت رواست
اندازه گوسفند در آنجا نکو شود	چون کارروی کار به هر وضع خوش نماست
انداختی اگر تو به این کارها حریف	این نکته را ادا بکنی، نغز و دلرباست

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۱)

این ابیات با استفاده از اصطلاحات مربوط به کشتی پهلوانی، تکنیک‌ها و فنون مختلف کشتی را به زیبایی بیان می‌کند.

حمال‌بند و سگک خاکی اشاره به تکنیکی است که باعث براندازی حریف بر زمین می‌شود. کنده به تکیه‌گذاری بدن حریف برای براندازی اشاره دارد. انداز گوسفند تکنیکی برای بلند کردن حریف از روی زمین و براندازی به کار می‌رود. کار روی کار نیز به مهارت و زیبایی اجرای تکنیک اشاره دارد. مفتون با اشاره به این فنون کشتی، به مفاهیم عمیقی برای مقابله با چالش‌ها و موانع پرداخته است.

ای دل به چابکی فته پا را به کار زن	تو شاخ را پس از فته‌پا بر چنار زن
از لنگ پیش رو به حذر باش ای جوان	لنگ کمر به مردم نا اسـتوار زن
از تخته‌بند و از فلک‌بند سر مپیچ	چانه بنه، پلنگ‌شکن شیروار زن
مهتاب و آفتاب بسی خوب و دلکشند	این کارها بزن به حریف و هوارزن

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۲)

این ابیات نکاتی از جنبه‌های مختلف زندگی را می‌آموزد؛ برنامه‌ریزی و اقدام هوشیارانه در مقابل خطرات و پایداری در برابر نوسانات زندگی و مقابله با موانع و مشکلات را با فنون کشتی بیان می‌کند. در این ابیات، فتنه پا اشاره به چابکی و سرعت اقدامات، توشاخ احتیاط و هوشیاری، لنگ پیش رو هشدار در مواجهه با خطرات، لنگ کمر عدم پایداری و ثبات در مواقع حساس و تخته‌بند و فلک‌بند نیز تصاویری از موانع و مشکلات را نشان می‌دهد.

چون خصم تو پلنگ‌شکن می‌زند ترا	او را کلوم‌دک بکنی هست بس به جا
یا که دو دست خودگذران صاف از سرت	بنشین، که دست خصم درآید ز سرترا
گرکه حریف قصد تو فهمید، زود و چُست	پشت ار کنی به خصم، شود دست اورها
کار حریف چونکه بدل شد به لطف حق	این شعر را بلند بخوان فاش و برملا

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۳)

مفتون این ابیات را برای مبارزه و دفاع در مقابل حریف بیان می‌کند. پلنگ شکن به معنای کسی است که موفق می‌شود دشمن خود را شکست دهد؛ در حالی که کلوم دک به معنای کسی است که قصد دارد حریف را از موقعیت او باز کند. از دیگر نکات این ابیات، توجه به هوشیاری در برابر حریفان و آمادگی برای دفاع است.

یک دست زیر چانه و یک دست پشت سر	کن گاو تاب خصم دغل را چو شیر نر
یا که رکیبی سَر پا زن به چابکی	آن گونه که حریف نگردد از آن خبر
قصاب وار شانه او را همی شکن	از هر طرف شده، به حریف مده مفر
بر خصم گر شیر شکن فایق آمدی	زن بر زمین چوشیر وبکش نعره از جگر

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۱)

در این ابیات مفتون به فنون دیگری از کشتی می‌پردازد که در مورد استراتژی‌های مقابله با حریف و حفظ برتری است. گاو تاب به معنای گردن‌بند شیر است که به دشمن خود مقابله کند. رکیبی سر پا نیز به معنای حرکت سریع و مهارت‌مندانه است که باید به حریف اعلام برتری کند. شانه قصاب وار به معنی شکست دادن حریف است و شیر شکن نیز معنای کسی است که قادر به شکست دادن حریف است. مفتون توصیه می‌کند که در برابر حریف باید با مهارت، سرعت و قدرت اقدام کرد تا برتری بر حریف حفظ شود.

دستت فتد چو زیر شکم، کار نو بزن	یکپای پشت پا فکن و، پس درو بزن
دست درم خالف تو چو قال حریف‌کند	از او عقب میفت و، چو مردان جلو بزن
گر که حریف خواست کشد کنده ترا	زالانه پور زال صفت تو به تو بزن
خواهی به آشت نکشد گر حریف تو	زین لعل آتشین، جگرش را الو بزن

(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۱)

این ابیات فنونی از کشتی را به تصویر می‌کشد که ترغیب به تصمیم‌گیری و اقدام جسورانه و استراتژی مقابله با حریف را نشان می‌دهد. و با استفاده از تشبیهات غنی و کاربرد پیچیده‌ای از اصطلاحات فارسی، مفاهیمی از زندگی و انسانیت را در مواجهه با چالش‌ها بیان می‌کند و در کنار فنون کشتی با استفاده از این تشبیهات، به مفاهیم روحی و اخلاقی اشاره می‌کند.

خصم تو گر بخاک فکندت، مده صداع	مقراضک تو، هست ترا بهترین دفاع
هر ران تو گرفت، به عکسش به خاک رو	مقراضک از برای بدل گشته اختراع
مقراضک ار نشد، مچ پای ورا بگیر	شو راست، تا که او کند از کار امتناع

گردد سَرِ کلافه به او گم از این عمل
این شعر کن تونقش جبین با خط ر قاع
(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۳).

این ابیات اصطلاحات جنگی و مبارزه‌ای را در مواجهه با حریف بیان می‌کند. بخاک افکندن به معنای شکست دادن و مغلوب کردن حریف است. مقراضک به معنای سپر و دفاع است که در اینجا بهترین وسیله دفاعی در برابر دشمن است. مچ پای ورا بگیر، یعنی دست به دست و پا به پا با حریف جنگید و او را مهار کرد. از دست دادن سر کلافه به معنای از دست دادن نتیجه مطلوب است.

چون زلف یار، کشتی پرپیچ و خم خوش است
کج کردن دوران و شکم در شکم خوش است
گر را ست شد، پلنگ شکن کن حریف را
ور خاک شد، مخالف پادرعلم خوشست
حمل بند شیوه خاک است و هم سگک
یا قفل قیصری بزنش لیک کم خوشست
یا پا به دست خصم رکیبی توان زدن
کن ورد خویش این سخن ونعره هم خوشست
(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۱).

در این ابیات مفتون اصطلاحات و مفهوم فنون کشتی را در بحث عشق و دلدادگی بیان می‌کند و زیبایی ادبیات را در فنون کشتی به تصویر می‌کشد. در این اشعار آمادگی برای مقابله با حریف و کسب پیروزی را در پیچ و خم کشتی به زیبایی بیان می‌کند و کج کردن دوران و شکم در شکم را تغییر و تحول و غلبه بر حریف بیان می‌کند. فنون پلنگ شکن و حمل بند نیز برای شکست حریف و کسب پیروزی است.

از زیر گر حریف ترا قبضه کرد ران
بردن ز پشت، دست به زیر شکم توان
خیمه بزن به گرده او، یا به چابکی
از کله در کن اش، که بود چاره تو آن
یا تاخت گر بزیر کف گرگی اش بکش
یا که لنگ باخته اش کن عقب نمان
گر رفت پشت سر تو ز تو، لکنه ش بکش
بر پشت چون فتاد، به رویش همی بخوان
(مفتون، ۱۳۸۶: ۳۸۲).

به موارد مختلف نبرد یا مبارزه، در این اشعار اشاره شده است. قبضه کردن ران به معنای گرفتن ران حریف از زیر به صورت قاطعانه است که نشان از مهار کامل حریف دارد. خیمه زدن به گرده او به معنای ایجاد ناگهانی حمله به حریف با چابکی و سرعت عمل است. کف گرگی به معنای حمله به نقاط ضعیف حریف است. لکنه کشیدن به معنای نشان دادن نقاط ضعف حریف و سوء استفاده از آن برای موقعیت بهتر در نبرد است.

نتیجه‌گیری

این مقاله تحلیلی برچگونگی آیین‌های پهلوانی در اشعار مفتون همدانی و نشان‌دهنده تأثیر این آیین‌ها بر محتوای شعری و ساختار ادبی است. اشعار ورزش باستانی در دیوان مفتون همدانی نشان دهنده علاقه عمیق او به ورزش سنتی و پهلوانی است. مفتون در اشعار خود به شیوه‌ای هنری به توصیف و تجلیل از فنون ورزش باستانی و زورخانه‌ای پرداخته است که این امر نشان دهنده پیوند عمیق ادبیات با ورزش در فرهنگ ایرانی است. او در اشعارش به اصطلاحات و فنون کشتی و ورزش‌های باستانی اشاره کرده که نشان‌دهنده تسلط او به هنرهای سنتی و استفاده از آنها در هنر شعر است و همچنین با تأکید بسیار بر ارزش‌های فرهنگی، اخلاقی و پهلوانی، احترام و ارادت خود را به اصول پهلوانی و پهلوانان نشان داده است. این مقاله اهمیت حفظ و ترویج آیین‌های پهلوانی را از طریق ادبیات نشان می‌دهد؛ که مفتون چگونه با استفاده از اشعارش به حفظ و ارتقای این آیین‌ها کمک کرده است و با تجزیه و تحلیل فرهنگ و آیین در اشعار مفتون همدانی، چگونگی ترکیب این عناصر را با سایر موضوعات ادبی و اخلاقی می‌توان بررسی کرد. درنهایت، این نتیجه حاصل می‌شود که با برگزاری دوره‌های آموزشی، اصول و ادبیات ورزش خانه‌ای، می‌توان به شناخت بهتر و گسترش فرهنگ این ورزش همت گماشت و با تشویق نویسندگان و هنرمندان به خلق آثار مرتبط با ورزش زورخانه‌ای و ادبیات شامل کتاب، مقاله و آثار هنری به حفظ و ترویج این فرهنگ پرداخت و با همکاری بین مراکز آموزشی و زورخانه‌ها برای تحقیق و انتشار مطالب علمی و پژوهشی در زمینه ورزش باستانی و ادبیات به ارتقای سطح علمی و فرهنگی این ورزش کمک کرد.

منابع و مآخذ

۱. بدرسا، سید حسین. (۱۳۹۱). *زورخانه محل کسب معنویت‌ها*. تهران: نشر پیام.
۲. بیضایی، پرتو. (۱۳۸۲). تاریخ ورزش باستانی.
۳. تهرانچی، محمد مهدی. (۱۳۸۲). *پژوهشی در ورزش‌های زورخانه‌ای*. کتاب سرا.
۴. تهرانچی، محمد مهدی. (۱۳۸۸). *ورزش باستانی زورخانه از دیدگاه ارزش*. تهران: امیرکبیر.
۵. جاوید، سیروس. (۱۳۵۰). *زمینه ورزش شناسی*. تهران: پیروز.
۶. شفیعی سروستانی، اسماعیل. (۱۳۷۸). *داستان ورزش ایران*. تهران: ناشر موعود.
۷. کاظمینی، کاظم. (۱۳۴۳). *نقش پهلوانی و نهضت عیاری*. تهران: مرکزی.
۸. نعمت‌اللهی، مهدی. (۱۳۹۱). *ورزش باستانی (زورخانه‌ای) و کشتی پهلوانی*. تهران: راشا.
۹. معین، محمد. (۱۳۸۵). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.

The Chivalric Tradition in the Poetry of Maftun Hamadani

Abastrack

Seyyed Mir Agha Kobraei Hamadani, pen-named Moftoon, was a distinguished and skilled poet of the 14th century, born in Hamadan. He was well-versed in the knowledge of his time and had great expertise in composing various poetic forms. He created rhetorical expressions through the innovative combination of words and sentences. Moftoon's passion for sports, particularly traditional and Pahlavani (ancient Persian wrestling) sports, is evident in his poetry. His poems feature a prominent place for religious and moral themes alongside chivalry and heroism. He is the only poet who references the techniques of wrestling and the customs of the traditional gym. His deep enthusiasm for sports eventually led him to achieve the status of a veteran and hero, training many students in the preservation and promotion of this cultural heritage. Moftoon's poetry is simple, fluent, and accessible to the general public. Through his poetry, he engaged with the techniques and methods of wrestling and traditional gym sports. Moftoon's profound interest in traditional gym sports prompted him to describe its movements and customs in detail, making his works a valuable record of the rituals and customs of ancient sports. Given the hypothesis that the profound impact of ancient sports and traditional gym practices on Moftoon Hamadani's poetry reflects the significant role these sports played in the culture and literature of his time, the question arises: How have the influences of traditional gym sports affected Moftoon Hamadani's poetry and Persian literature? The aim of this paper is to examine the impact of ancient sports and traditional gym practices on the themes and techniques of Moftoon Hamadani's poetry and to analyze the role of these poems in preserving and promoting ancient culture. This study is conducted through library research and field investigation. We aim to significantly contribute to raising awareness and interest in ancient sports and to highlight the role of literature, especially poetry, in traditional sports.

Keywords: Maftun, poetry, sports, Zurkhaneh

بازتاب مفهوم «زندگی» در سروده‌های شاعران معاصر

(با تأکید بر نظام خانواده)

ستاره نژادپرور^۱

حسین پارسایی^۲

مهرعلی یزدان پناه^۳

چکیده

مفهوم زندگی در ابعاد مختلفی توسط افراد، خود را نشان می‌دهد؛ از نظر برخی، زندگی به معنای داشتن خانواده و رهبری است و از نظر برخی دیگر، زندگی به معنای انباشت ثروت است و برای بسیاری دیگر زندگی همه چیز درباره عشق است. شاعران معاصر در جهان امروزی، با علایق خاص خود به دنبال هنر و ادبیاتی هستند که بازگوی حقایق زندگی آنان باشد. این پژوهش با هدف تحلیل اندیشه شاعرانی چون: فروغ فرخزاد، سیمین بهبهانی و نیما یوشیج، نسبت به مفهوم زندگی، به واکاوی اشعار آن‌ها در بعد «توجه به نظام خانواده» پرداخته شده است. این جستار، از نوع تحقیقات توصیفی - تحلیلی بوده و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. ستون‌های خانواده زن و مرد، و قوام نظام خانواده، عشق و وفاداری در رابطه میان آن دو می‌باشد. اما نوع نگاه به این کاراکترها در نظام مدرنیته و سنتی، بسیار متفاوت است. در نظام سنتی مردسالاری موج می‌زند. در حالی که در نظام مدرنیته، سعی بر آن است که برای زن هم هویتی مستقل در نظر گرفته شود. نتایج به دست آمده سروده‌های شاعران معاصر در بازتاب مفهوم زندگی و نوع بینش آن‌ها در بعد موردنظر، جایگاه والایی دارد. فروغ و سیمین به تأسی از جامعه سنتی ایران، در بعد رابطه زن و مرد، مفهوم زندگی مدرنیته را به طور کامل نمی‌پسندند و آمیزه‌ای از مفهوم زندگی سنتی و مدرن در سروده‌های آن‌ها مشاهده می‌شود. اما نیما در این رابطه، کاملاً تحت تأثیر مفهوم زندگی سنتی است.

کلید واژه‌ها: زندگی، نظام خانواده، نیما یوشیج، فروغ فرخزاد، سیمین بهبهانی.

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قائمشهر، قائمشهر، ایران
S.Neshadparvar@Qaemiau.ac.ir

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قائمشهر، قائمشهر، ایران (نویسنده مسئول)
H.Parsaei@Qaemiau.ac.ir

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قائمشهر، قائمشهر، ایران
M.Yazdanpanah@Qaemiau.ac.ir

مقدمه

زندگی جریان ابدی و بدون وقفه‌ای از وقایع ناهموار، هموار و نامحدود است. مفهوم زندگی در نظر افراد، به فراخور فرهنگ، جایگاه اجتماعی، مذهب و حتی موقعیت جغرافیایی، معانی متکثر دارد. زندگی همواره از دیدگاه‌های متفاوت انسان‌ها به عنوان کنشگران مورد بررسی قرار می‌گیرد و «انسان‌ها به علت قرارگرفتن در موقعیت‌های مختلف زندگی، تجارب جداگانه‌ای دارند و این تجارب، انسان‌ها را به برداشت و عقاید و نظرات گوناگون سوق می‌دهد» (مشیرزاده، ۵۲۳:۱۳۸۲).

«زندگی یک رشته از موفقیت‌ها، شکست‌ها، اکتشافات، معضلات، چالش‌ها، خستگی، غم و اندوه، ناامیدی، قدردانی، دادن و دریافت فضیلت‌ها، همدلی، صلح و واکنش‌های ما به انواع انگیزه‌ها، عشق، دوستی، ازدواج و یا از دست دادن و... می‌باشد. بنابراین، زندگی از طریق ایجاد ارزش‌ها و معنا، به فرایندی ثابت تبدیل شدن و به معنای تعامل دائمی است، همیشه در حال حرکت به آینده و خلق اکنون است. همچنین یک پذیرش است: پذیرش محدودیت؛ پذیرش مسئولیت‌های خود؛ پذیرش وجود و انتخاب‌های دیگر انسان‌ها، مانند انتخاب انسانی متعالی یا پست بودن، انتخاب ازدواج یا مجرد، انتخاب عشق و ایثار یا فردگرایی و تنها به خود اندیشیدن و...» (دورانت، ۴۶:۱۳۹۳). زندگی معنادار، مجموعه‌ای از قابلیت‌ها و ظرفیت‌های برجسته‌تر و با اهمیت‌تر ما را درگیر کرده و آن‌ها را به کار می‌گیرد؛ مثلاً آن دسته از توانایی‌های ما که به محبت، عشق و دوستی، تمرکز و توجه، ارتباط و معنا، درک و فهم خود، همدردی با دیگران وابسته هستند. مباحث و فصول یک زندگی معنادار بر پایه چند فعالیت معنادار اصلی پایه‌گذاری شده‌است که عبارتند از: عشق، خانواده، دوستی و...» (همان، ۶۸ - ۶۹).

شعر مانند هر هنر دیگری، بیان تجربیات زندگی است و چون از زندگی مایه می‌گیرد، طبیعی است که باید از آن متأثر باشد. «شاعران همواره دارای ذوق و قریحه خاصی بوده و معانی و مفاهیمی را که مدنظرشان است، در قالب الفاظ منظم با سجع و قافیه و اوزان خاصی بیان می‌کنند» (بطحایی، ۱۶۶:۱۳۸۱). با توجه به موقعیت شعر در فرهنگ اجتماعی، باید دانست که نقش شاعر در نشر فرهنگ در جامعه بسیار پررنگ است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت هر شاعری می‌تواند بنیاد و شالوده هر اصول و فرهنگی را از طریق نشر آثارش، به جامعه تزریق کند؛ از جمله، تشریح مفاهیمی پیرامون زندگی، عشق، خانواده، سیاست، اجتماع و بسیاری از مقولات و تیرهای بنیادین درباره زندگی، در میان آثار شاعران و نویسندگان کاملاً شناخته شده هستند و درباره آن‌ها، به حد مکفی سخن گفته و نوشته شده‌است. در این

پژوهش سعی وافر داریم بر برخی از انتخاب‌ها و گزینه‌های مربوط به مفهوم زندگی در بعد نظام خانواده توجه کرده و آن‌ها را با روش توصیفی - تحلیلی در سروده‌های نیما، بهبهانی و فروغ توضیح دهیم و به خوبی تشریح کنیم. این گزینه‌ها و تحلیل‌ها به ما کمک می‌کنند که بفهمیم شاعران نامبرده در سروده‌هایشان کدامیک از ابعاد نظام خانواده و مفهوم زندگی را ترجیح می‌دهند. فهم چگونگی بازتاب مفهوم زندگی در سروده‌های شاعران معاصر و همچنین درک بهتر مفاهیم مرتبط با نظام خانواده در اشعار آن‌ها از دیگر ضروریات پرداختن به این پژوهش است.

پیشینه تحقیق

با بررسی‌های انجام شده، مشخص شد که تاکنون پژوهش جامعی در رابطه با بازتاب مفهوم زندگی در سروده‌های شاعران معاصر، آن هم با تأکید بر نظام خانواده صورت نگرفته‌است؛ اما آثاری که به موضوع این پژوهش نزدیک باشند و بتوان آن‌ها را جزء پیشینه تحقیق به‌شمار آورد عبارتند از:

۱. مقاله بررسی و تحلیل نوستالژی در اشعار فروغ فرخزاد: صادقی، مجله شفای دل: پاییز و زمستان ۱۳۹۹.
۲. تحلیل و بررسی عنوان در سروده‌های فروغ فرخزاد: محمدی و قاسمی، مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی: تابستان ۱۳۹۹.
۳. رمانتیسیم‌سپاری در شعر فروغ فرخزاد: خواجهات، مجله زن و فرهنگ: تابستان ۱۳۹۷.
۴. جایگاه انتقاد در اشعار نیما: منصوریان و هراتی، مجله ادبیات فارسی: زمستان ۱۳۹۳.
۵. بررسی تطبیقی شعر نو نیما یوشیج و ن.م. راشد از نظر محتوا: نیکوبخت و شکیل بیگ، مجله ادبیات تطبیقی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
۶. نقش زبان در شعر سیمین بهبهانی: شریفیان، پژوهشنامه ادب غنایی. بهار و تابستان ۱۳۸۴.
۷. جلوه‌های رمانتیسیم در شعر سیمین بهبهانی: رحیمی و شامیان، پژوهشنامه ادب غنایی. پاییز و زمستان ۱۳۹۲.

سؤالات و فرضیه‌های تحقیق

این پژوهش در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- ۱- نظام خانواده به عنوان یکی از مفاهیم زندگی، در چه ابعادی در سروده‌های شاعران معاصر مورد توجه قرار گرفته‌است؟

۲- چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین مفهوم نظام خانواده در سروده‌های شاعران معاصر مشاهده می‌شود؟

باتوجه به مطالعات انجام شده، **فرضیات پژوهش** به این شرح است که:

به نظر می‌رسد با توجه به اشعار شاعران معاصر:

۱- نظام خانواده به عنوان یکی از مفاهیم زندگی، در سروده‌های شاعران معاصر در ابعاد رابطه میان زن و مرد و پای بندی و نقش اعضا در نظام خانواده مورد توجه قرار گرفته است.

۲- در انعکاس نظام خانواده در سروده‌های شاعران معاصر، سیمین و فروغ تحت تأثیر مفهوم زندگی آمیخته به سبک و سیاق مدرنیته و سنتی مشاهده می‌شود؛ اما در سروده‌های نیما، تنها انعکاس مفهوم زندگی به روش سنتی بازتاب داده شده است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به مقوله نظام خانواده به عنوان یکی از مفاهیم زندگی و تأثیر آن بر سروده‌های شاعرانی چون: نیما، فرخزاد، بهبهانی می‌پردازد و برپایه مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده و در آن، به روش پژوهش بنیادی از روش‌های استدلال و تحلیل عقلانی استفاده می‌گردد.

بحث و بررسی

در این قسمت از پژوهش، سعی بر آن است تا با نشان دادن مفهوم «نظام خانواده» و اهمیت آن در سروده‌های شاعران معاصر، دریچه‌هایی از مفهوم «زندگی» را در سروده‌های آنان دریابیم:

نوع نگاه به عشق و رابطه زن و مرد

« یکی از ملزومات عشق که هم زمان با حدوث آن رخ می‌دهد، شور و هیجان وصف‌ناپذیری است که موجب بروز افکار و اندیشه‌های رمانتیک و معمولاً به دور از واقعیت می‌گردد. این جزئی از طبیعت عشق است و تنها معنی آن عبارت‌است از دل به دریا زدن و خود را به دست تقدیر سپردن» (باومن، ۱۳۸۷: ۳۶). با پیشرفت جامعه سنتی و هر چه مدرن شدن آن، اهمیت روح و وجدان جمعی در روابط انسانی و عشق‌ورزی، رو به کاهش می‌گذارد، زیرا سیاق زندگی به گونه‌ای تغییر می‌کند و به سمت و سویی می‌رود که فردیت رفته‌رفته ظهور پیدا کرده و ارزشمندتر می‌شود و افراد به سمت‌وسوی لذت‌گرایی مسیری را طی می‌کنند و از پاکی عشق، نقش کمتری باقی می‌ماند.

در جوامع در حال توسعه مانند ایران امروز و نیز در جهان صنعتی توسعه یافته، عشق با هر چه فردی و جزئی شدن آن ارزشمند می‌شود. مثلاً با نگاهی به دیدگاه شعرا نسبت به عشق و انتخاب نوع روابط عاشقانه‌شان در سروده‌ها، می‌توان به سلیقه شخصیشان در انتخاب و گزینش روش زندگی پی برد.

نوع نگاه به عشق و رابطه زن و مرد در اشعار نیما یوشیج

الف: عشق و حسرت نیما در مقام یک مرد، آن‌جا که از عشق زمینی نسبت به زن سخن می‌گوید، سختی و رنج و عذاب را نیز همراه با آن به تصویر می‌کشد. جستجوی شاعر برای حقیقت عشق، حقیقت انسان، از قلمرو رنج می‌گذرد، این گذر، اندیشه‌برانگیز است (مهاجرانی، ۱۳۷۵: ۹۵). مثلاً در شعر «مفسده گل» شاعر در قالب تمثیلی، معشوق و عاشق را در رنج و عذاب نشان می‌دهد. نیما عاشق را آن‌چنان درگیر عشق به معشوق می‌داند که عاقبت عاشقی را کشته و بیمار شدن می‌داند؛ برخلاف زندگی مدرن که از عشق، جنبه لذت‌گرایی آن بیشتر منظور و ملحوظ است تا جنبه رنج و سختی کشیدن آن؛ و این به خاطر کمرنگ شدن نگاه پاک و ایثارگرانه به عشق است:

«وان گل عاشق کش همواره مست	بست لب از خنده و درهم شکست
طالب مطلوب چو بسیار شد	چند تنگی کشته و بیمار شد
پس چو به تحقیق یکی بگری	نیست جز این عاقبت دلبری

(یوشیج، ۱۳۸۹: ۱۵۹)

بنابراین، نیما رنج و عذاب و ایثار عاشق را همواره در رابطه عاشقانه مطرح می‌کند که نشان از زندگی عاشقانه به سبک سنتی و پاک گذشته دارد، نه زندگی مدرنی که عشق در آن کمرنگ شده و رفته‌رفته به سوی فردگرایی تمایل دارد. همان‌طور که گفته شد، او در سروده‌های بسیاری، عشق را برای عاشق، به صورت نمادین، تلخ و سخت به تصویر می‌کشد، از جمله شعر «مانلی» که شاعر در آن از رنج عشق سخن می‌گوید که انسان را شیدا و سرگشته می‌کند:

- «رنج شیدایی او را می‌خورد/ فکر دریایی او را می‌برد» (همان، ۵۲۶).

- «فکری است باز درسرم از عشق‌های تلخ/ لیک او نه نام داند از من نه من از او» (همان، ۷۷۷).

در اشعار نیما گویی جایگاه معشوق را باید در خاطراتش جستجو کرد:

- دیرگاهی است که با من مونس / عود می‌سوزد در مجمر من / و درون شبی زودگذر / می‌نماید با من دلبر من (همان، ۶۵۲) و اغلب شاعر با تصویر معشوقی که با خیالش تنها می‌ماند، مأنوس است:

- زان دیر سفر که رفت از من / غمزه زن و عشو ساز داده / دارم به بهانه‌های مأنوس / تصویری از او به بر گشاده (همان، ۶۷۹).

شاعر در مقام عاشق، از دلتنگی عشقی می‌سراید که او را به خاموشی و تنهایی فرو می‌برد: «در بسته ام شب است / با من شب، تاریک همچو گور / با آن که دور از او نه چنانم / او از من است دور / خاموشی می‌گذارم من با شبی چنین...» (همان، ۷۲۸).

ب: سبک زندگی سنتی از دریچه‌ای دیگر، نمونه‌ای از تصویرها، توصیف‌ها و تعبیرها و کارکردهای معشوق در منظومه افسانه را باز می‌خوانیم و درمی‌یابیم کلمه‌ها و ترکیب‌های وصفی و تصاویر معشوق به کار گرفته شده، درست مانند ابیات پیشین، اغلب به طریق زندگی کهن و سنتی هستند: ماه، گل‌عذار، نگارین، مست، سرمست، گل نوشکفته، نوگل، مهتاب، معشوق در اوصافی کلی با گیسوان درهم، زلف در باد افشان، دارای دو چشم سیاه، چنگ و باده به دست و بوسه خواه است. او بختی است که از عاشق می‌گریزد، فریب دلاویز است و دروغ کهن خیز، ناشناس و رانده عاقلان است؛ باد سرد است و سرانجام هیولا. عاشق در این مجموعه به جز ایفای نقش‌های معهود، کاری برعهده ندارد. او مبتلایی با دیده اشکبار است. دل از کف داده و بی‌قرار و مست از باده، سرگردان و خمار و خفته و غافل است که از دور بوسه می‌دهد. عشق نیز فریب زمانه، فانی‌کننده، هذیان بیماری و خمار میناب و وهم است. چنان که ملاحظه می‌شود، تعبیرها و واژه‌ها و توصیف‌های به کار رفته، به هیچ‌وجه از دیدگاه و تصویر و تصویری نو برخوردار نیست:

- «من سوی گل‌عذاری رسیدم / در همش گیسوان چون معما / همچنان گردبادی مشوش / ... / آن زمانی که من مست گشته / زلف‌ها می‌فشاندم بر باد / تو نبودی که مگر که هماهنگ / می‌شدی با من زار و ناشاد / ...» (همان، ۳۰).

- ای فسانه تو آن باد سردی؟ / ای بسا خنده‌ها که زدی تو / بر خوشی و بدی گل من / ای بسا کآمدی اشک‌ریزان / بر من و بر دل و حاصل من» (همان، ۳۱).

«قصه‌ی عاشق بی‌قراری / ناامیدی، پُر از اضطرابی / که به اندوه و شب زنده‌داری / سال‌ها در غم و انزوا زیست» (همان، ۳۲)

در شعر یادگار، شاعر سرگذشت عاطفی خود را شرح می‌دهد که ابتدا عشق در او آشیان ساخت و بیچاره شد و خنده بریخت از لب او و غمگینانه می‌سراید:

از عمر هر آن‌چه بود با من نزد تو به رایگان سپردم
ای نادارِ یادگار عشقا مردم ز بر تو دل نبردم
(همان، ۶۵۸)

از آن‌چه گذشت، می‌توان گفت معشوق به عنوان زن در شعر نیما یوشیج، از دایره سنت و کلیشه‌های فراهم‌آمده سنتی و کهن، پای فراتر نمی‌نهد؛ در نتیجه می‌توان چنین نظر داد که دیدگاه نیما به عنوان نوآورترین و سنت‌شکن‌ترین و نیز تأثیرگذارترین شاعر سده‌های اخیر، در مورد زن به عنوان محبوب، باز هم برگرفته از سنت‌های پیشین است. شاعر از معشوق، اندیشه‌ها و خواسته‌های او بسیار دور است و همواره از دوری او در رنج و عذاب است؛ برخلاف زندگی مدرن که عاشق و معشوق کاملاً در دسترس یکدیگر قرار دارند؛ بنابراین، عشق نیما متأثر از مفهوم عشقی سنتی و ایرانی است و با عشق در زندگی مدرن، بسیار فاصله دارد. از طرفی دیگر، زنانی که در حکایات نیما به تصویر کشیده می‌شوند نیز، زنانی سنتی و جاهل هستند که هرگز پیشرفت نکرده‌اند و چیزی از زندگی مدرنیزاسیون نمی‌دانند و اسیر جهل و سنت پیشینیان مانده‌اند. در عصر نیما، فضای مرد سالاری حاکم بود، بنابراین نیما زنان جامعه خود را در قالب زنانی ناآگاه، بی‌سواد و وابسته به اقتصاد مرد در خانه به تصویر می‌کشد و دیدی کوپنده نسبت به این مسأله ندارد و به طور عادی با این وضعیت برخورد می‌کند که ناشی از همین وضعیت پررنگ مردسالاری در نظام خانواده و جامعه آن زمان و تأثیرپذیری از فضای زندگی سنتی است:

- «ما همان روستا ز نیم درست / ساده بین، ساده فهم و بی‌کم و کاست / که در آیینۀ جهان بر ما / از همه ناشناس‌تر، خود ماست» (یوشیج، ۱۳۸۹: ۷۳).

در نظام خانواده سنتی، غالباً زنانی ترسیم می‌شوند که خود را بدون همسرانشان، فاقد هرگونه قدرت و هویت می‌دانند. در این نوع نظام، خانواده نفی نمی‌شود و از زن به عنوان کسی که به بیگاری مشغول است؛ یاد می‌شود و «تنها نقشی که به زن در خانواده داده می‌شود آن است که او از هر جهت باید تلاش کند تا موجبات رضایت و آسایش همسرش را فراهم کند و اگر در این کار قصور کند، چه بسا به صورت وحشتناکی تنبیه می‌شود» (فریدمن، ۱۳۸۹: ۱۴). نیما در شعر «انگاسی»، زنانی را ترسیم می‌کند که از خود حقوقی ندارند و این ناشی از حضور پررنگ نظام خانواده سنتی و تأثیر شدید آن بر مردم جامعه نیما و خود اوست:

- «سوی شهر آمد آن زن انگاس/ سیر کردن گرفت آن زن از چپ و راست/ دید آینه‌ای فتاده به خاک/ گفت: حقا که گوهری یکتاست/ به تماشا چو برگرفت و بدید/ عکس خود را فکند و پوزش خواست/ که ببخشید خواهرم بخدا/ من ندانستم این گهر ز شماست/ ما همان روستا زنییم درست/ ساده بین، ساده فهم، بی‌کم و کاست/ که در آیینۀ جهان بر ما/ از همه ناشناستر خود ماست» (یوشیج، ۱۳۸۹: ۶۰)

در شعر فوق، زن آنقدر در جهل خود غرق شده که هنگام معرفی خود در مقام یک زن، به جز ساده بینی و کم فهمی، چیز دیگری از هویت خود نمی‌داند.

۲-۱-۲) نوع نگاه به عشق و رابطه زن و مرد در اشعار سیمین

الف: عشق و عفاف پاکدامنی و عفاف در رابطه عاشقانه نمونه‌هایی از تأثیرپذیری سیمین از دید سنتی نسبت به روابط عاشقانه میان زن و مرد است که در شعر «حسود» به تصویر کشیده شده‌است. شاعر در این شعر، عشق و عفاف را در مقابل هم در دو کفه‌ی ترازو به تصویر می‌کشد تا برابری آن دو را نشان دهد. «در نظام خانواده مدرن، عشق آزاد و رها شدن فرد در قیود مکتب اومانیسم، از اهمیت والایی برخوردار است و خبری از قید و بند عفاف و سختی در عشق نیست؛ بلکه آن‌چه در اولویت قرار دارد، لذت فرد از عشق است» (صانع‌پور، ۱۳۷۸: ۹۲).

- ز انتخاب فرو مانده‌ام که عشق و عفاف/ دوکفه‌ایست که با هم برابر آویزد (یوشیج، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

عشق فردگرا از اساسی‌ترین مضامین در شعر رمانتیک است که اساساً در سروده‌های سیمین (علاوه بر عشق اجتماعی) مشاهده می‌شود. تجددگرایی که از دوره‌ی پهلوی در ایران نهادینه می‌شود، این مضمون را نیز تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد و به تبع آن، برخی از شاعران دچار نوگرایی در این حوزه می‌گردند. سیمین با دیدن خیانت از جانب معشوق، از شدت یأس و حرمان آرزوی مرگ یار را می‌کند:

- دیده‌ی دیده بر دیگرانش/ سرد و خاموش و بی‌نور، خوشتر/ لعل خندیده بر دشمنانش/ بسته در تنگی گور خوشتر (بهبهانی، ۱۳۹۳: ۱۱۰).

و به تأثر از همین نوگرایی و مفهوم زندگی مدرنیته، معشوق بی‌وفا را از خود می‌راند و او را بدون هیچ محبت و رغبتی، چون ماه در محاق می‌خواند، بنابراین، رگه‌هایی از عشق مدرن در اندیشه و بازتاب مفهوم زندگی وی در سروده‌هایش دیده می‌شود. او با دیدن بی‌وفایی و

بی‌محبتی یار خود، او را ترک می‌کند، برخلاف عشق سنتی که عاشق، رنج و ناز معشوق را به جان می‌خرد:

- گفتمت که شمس منی/ دیدمت فریب زنی/ بی فروغ عاریتی/ در محاق چون قمری (همان، ۱۰۷۲)

چون آن سخن تلخ که ناگاه شبی رفت/ بر آن لب شیرین سخنگوی تو رفتیم (همان، ۲۳۲)
«یکی از اساسی‌ترین و پراهمیت‌ترین تأثیرات رابطه از راه دور بر زوجها می‌توان احساس دلتنگی یا دلتنگی عاشقانه دانست که ناشی از عدم حضور آنها در کنار یکدیگر در لحظه دلخواه است» (منصوری و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۳). این نوع نگاه نیز در سروده‌های سیمین بسیار دیده می‌شود. وی با به‌کارگیری کلماتی همچون شب، لشکر، غم، اشک، شمع سوخته، انتظار و... به تصویرسازی از رنج فراقی می‌پردازد که جان شاعر را دردمند ساخته‌است:

- ز چند و چون شب دوریت چه می‌پرسم/ سیاه چشمی و خود پاسخ سؤال منی (بهبهانی، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

- عقل ره نمی‌جوید/ در خیال مغشوشم / این کلاف سر درگم/ یادگار آن گیسوست (همان، ۱۵۷).

سیمین شور و شفع زائد الوصف خود را از دیدار معشوق این‌گونه بیان می‌کند که حاکی از تصویر درد و رنج به همراه عشق در نگاه وی است:

- دوریت گذشت / شکر و شکر و شکر / یا من این تویی/ یا تو این منم/ باش چون بهار/ تا چو شاخسار/ غرق گل شود/ دست و دامنم (همان، ۱۵۷).

سیمین به شوق دیدن معشوق دوان دوان می‌شتابد:

- سوی تو آمدم دوان/ کرده گذر ز هفت خوان/ هفت سفر تباه شد/ کفش و عصای آهنم/ روی به آب شسته‌ام/ تن به گلاب شسته‌ام/ شانه به مو کشیده‌ام/ سرمه به چشم روشنم/ در بگشا که سرخوشم/ شور و شتاب و آتشم (همان، ۸۴۹).

بنابراین، سیمین، در نگاهش به عشق نسبت به جنس مخالف، دوگانگی دارد. او هم به دنبال یار می‌دود و هم گاهی او را از خود می‌راند. این دو نگاه، حاکی از جهان‌بینی دوگانه آمیخته با مفهوم زندگی مدرنیته و سنتی وی می‌باشد که در سروده‌هایش بازتاب داده شده‌است. در واقع، سیمین به عنوان زنی است که همواره سعی می‌کند با تجدد آشنا باشد و آن را در سروده‌هایش بازتاب دهد و از طرفی، جو حاکم بر نظام سنتی جامعه، هنوز او را از قیدوبند نگاه سنتی به عشق جدا نکرده است.

ب: سبک زندگی مدرنیته در بخش دوم از مجموعه‌ی «جای پا» به تعدادی غزل با درون مایه‌های عاشقانه برمی‌خوریم که با محوریت عشقی یک طرفه و انزوا، بی‌وفایی و تنهایی و... است. عشق میان دو فرد همیشه متقابل نیست و از نویسنده یا گوینده نمی‌توان انتظار داشت که از غم‌نامه «عشق بی‌پاسخ» یا یک طرفه سخن نگوید. بی‌تردید می‌توان گفت که شماره‌ی آثاری که با الهام از اندوه آن عشق آفریده شده بسی بیش‌تر از آثاریست که از انگیزه‌های شادی‌آفرین الهام گرفته‌اند. سیمین در بیان برخی سروده‌هایش، از غم و عشق بی‌پاسخ یک فضیلت ساخته و خواستار پایدار ماندن عشق یک طرفه می‌شود. او گاهی نه در پی وصل، بلکه شیفته فراق و دسترس‌ناپذیر بودن معشوق است. این نگاه وی اگر در نگاه یک مرد باشد، آمیخته با مفهوم زندگی عاشقانه سنتی است، نه مدرن. اما عشق یک طرفه از نگاه یک زن مفهوم متفاوت‌تری دارد. با نگاهی به این قضیه که در جامعه مردسالار ما، عشق یک طرفه مرد به زن، ستایش‌انگیز خوانده شده و مظهر پایداری در عشق به‌شمار می‌آید، ولی عشق یک طرفه زن، مادی و شهوانی نام گرفته و نشانه‌ی سقوط اخلاقی قلمداد می‌شود. اما سیمین بی‌توجه به این امور، از عشق آزاد و یک طرفه خود سخن می‌گوید و این طرز تفکر، انتخاب سبک زندگی مدرن او را در عشق رقم می‌زند. بنابراین، سیمین، علی‌رغم عشق سنتی، عشق مدرن را نیز مورد توجه قرار داده‌است و این نشان دهنده این واقعیت است که سیمین با وجود اینکه در جامعه سنتی می‌زیسته و به نوعی متأثر از نظام خانواده سنتی بوده، اما با این حال، در ابراز عشق خود، به عشق مدرن نیز گوشه چشمی داشته‌است. از ویژگی‌های عشق مدرن که سیمین در آن‌ها طبع آزمایی خود را نشان داده‌است، می‌توان به حضور عشق زمینی زن نسبت به مرد، عشق یک طرفه‌ی زن به مرد، عشق آزاد و... اشاره کرد.

«نگاه سیمین به زن آن‌چنان که در کولی‌واره‌ها بیان می‌کند، انسانی آزاد و رهاست که تحقیر شده قوانین وضع شده به دست مردان در جامعه مرد سالار است. در جملات زیر سیمین به شکل‌گیری کولی‌واره‌ها اشاره می‌کند: «من فکر کردم که اگر واقعا کولی باشم یک کولی دوهزار ساله ام که تمام رنج‌های دوران را که بر زن ایرانی تحمیل شده‌است، آزموده ام و در خود جمع کرده‌ام. همین باعث شد که من کولی‌واره‌ها را بسازم. با اخلاص و صمیمیت، درون خودم را یعنی درون زن ایرانی را آشکار بکند با همه اجبارهایش... با همه رهایی‌هایش... با همه صبورهایش... با همه کم‌لطفی‌هایش... و خلاصه با همه تضادها و تناقض‌هایش» (کامیار، ۱۳۷۹: ۹۸).

کولی در جامعه‌ای متولد شده که همواره باید در جستجوی حقوق اولیه‌ی خویش به عنوان انسان بجنگد و تلاش کند:

کولی! برای نمردن / باید هلاک خموشی! / یعنی: به حرمت بودن / باید ترانه بخوانی (بهبهانی، ۱۳۹۳: ۶۶۳).

شعر «زهره‌سازی خوش نمی‌سازد» از دفتر «یک دریچه آزادی» (دفتر هفتم) اندوه بی‌پایان زنی است که هرگز روی ساعات را نمی‌بیند. بهبهانی زنی امیدوار و در انتظار دلجویی همسرش را تصویر کرده که با بازکردن نامه حکم طلاق خود را مشاهده می‌کند:

می‌تپد دل درون سینه من / نامه را وا کنم؟ بگو ... چه کنم؟ / نامه وا شد ببوسمش یا نه؟ / با خط دلفریب او چه کنم؟ / چه؟ در این نامه چیست؟ هان! این چیست؟ / وای... فرمان افتراق من است / مهر و اخوردگی، خط بطلان / بر من و هستیم، طلاق من است (همان، ۳۸۲).

شاعر در شعر «بی‌سرنوشت» زن را با صفت «بی‌سرنوشت»، معرفی می‌کند؛ زن با عنوان موجودی ضعیف، قربانی قانون و فرهنگ جامعه‌ی مردسالار می‌شود:

زن بار دیگر خسته و مبهوت و تنها / بر برف‌های مخملی پا می‌گذارد / هرگام او در امتداد آن خیابان / صد قصد از تردید برجا می‌گذارد (همان، ۴۹۹).

این بیوه قانونی مردی توانگر / در پیش چشم کور قانون ایستاده / زن مایه و ثروت به نام مهر و کابین / قانون پیشیزی چند در دستش نهاده (همان، ۴۹۸).

شاعر در شعر «فعل مجهول» به دختران و زنان به عنوان موجودات ضعیف و قربانی نگاه می‌کند که در فرهنگ مردسالاری، تحت تسلط قدرت مردان، می‌سوزند:

فعل مجهول فعل آن پدری ست / که تو را بیگناه می‌سوزد / آن حریق هوس بود که در او / مادری بی‌پناه می‌سوزد (همان، ۴۸۶).

این تصاویر، به شکل انتقادی در سروده‌های سیمین ترسیم می‌شوند و نشان می‌دهد که زندگی مدرن برخاسته از نگاه فمینیستی، در سروده‌های وی جایگاه خود را حفظ کرده‌اند.

نوع نگاه به عشق و رابطه زن و مرد در اشعار فروغ

الف: عشق و بی‌وفایی محوری‌ترین موضوع در اشعار فروغ، عشق است. این بانوی نوپرداز سنت‌شکن، بی‌باکانه و با بیانی عریان و سرشار از هیجان‌های درونی به این مضمون می‌پردازد. «در شعر فروغ، عشق به معشوق دوران کودکی، دوران تأهل و عشق مشترک و معشوق دوران بلوغ فکری و شعری مطرح می‌شود» (تربیت، ۱۳۹۷: ۳۷). سه دفتر اول فروغ، حاوی پیام‌های احساسی و فردی او در دوران جوانی است که نوع نگاه زنانه وی را به عشق کاملاً نشان

می‌دهد. فروغ تجددگرایی سنت‌شکنی است که نه تنها رابطه زن و مرد را بدون عشق نمی‌پذیرد، بلکه بی‌هیچ واهمه‌ای عشق‌ورزی زن به مرد و دوری از معشوق را بیان می‌کند: «چه مهربان بودی ای یار/ ای مهربان‌ترین یار/ چه مهربان بودی...» (فرخزاد، ۱۳۸۳: ۳۷). - «نگاه کن/ تمام هستی‌ام خراب می‌شود/ شراره‌های مرا به کام می‌کشد/ مرا به اوج می‌برد...» (همان، ۲۰).

- «مرا دیگر رها مکن/ مرا از این ستاره‌ها جدا مکن» (همان، ۲۳). فروغ مانند زنان سنتی، دوری از معشوق را پایان زندگی می‌داند، برخلاف زندگی مدرن امروزی که فردگرایی را بیشتر می‌پسندند، نه ازدواج و مقید بودن در سنت‌های خانوادگی را: - «بعد از او دیگر چه می‌جویم/ بعد از او دیگر چه می‌پایم/ اشک سردی تا بیفشانم/ گور گرمی تا بیاسایم: (همان، ۱۵۸).

فروغ به عنوان یک زن، به صراحت بیان می‌کند که بدون وجود همسرش به قدری خود را ضعیف می‌داند که ترس از دست دادن او، همیشه او را می‌آزارد:

- «وای از آن دمی که بی‌خبر ز من/ برکشی تو رخت خویش از این دیار» (همان، ۱۲۷). فروغ آن‌گاه که از خودش به عنوان یک زن می‌نویسد، با افسردگی تمام، از دختری می‌گوید که روزی سرخوش و سرحال بوده و اینک تنها و غمگین است و این اندوه، حاصل طلاق اوست و این نشان از اهمیت مفهوم زندگی سنتی و تأثیر آن بر زندگی شخصی فروغ است: - «و دختری که گونه‌هایش را/ با برگ‌های شمعدانی رنگ می‌زند، آه/ اکنون زنی تنهاست/ اکنون زنی تنهاست» (همان، ۲۸۱).

او گاهی به عنوان یک زن سرخورده، زندگی تنهای خود را سرشار از پوچی می‌خواند:

- «ای زندگی منم که هنوز/ با همه پوچی از تو لبریزم» (همان، ۲۶۹). او نیز مانند تمام زنان طلاق، دچار سرخوردگی پس از جدایی می‌شود. گویا آن چه درباره‌ی زندگی بدون مرد و همسر تصوّر می‌کرد، کاملاً اشتباه بود. بنابراین فردگرایی و عشق آزاد و بی‌قیدوبند برای فروغ، درمقابل اهمیت به کانون خانواده هیچ ارزشی ندارد: - «بعد از او بر هر چه رو کردم/ دیدم افسون سرابی بود/ آن چه می‌گشتم به دنبالش/ وای بر من نقش خوابی بود» (همان، ۱۵۷).

ب: سبک زندگی فمینیستی از دریچه‌ای دیگر، فروغ نیز مانند سیمین، گاهی مفهوم زندگی مدرن را نیز انتخاب می‌کند و بارها در سروده‌هایش آن را بازتاب می‌دهد، اما همواره این مسأله را به تصویر می‌کشد که مدرن بودنش در جامعه سنتی، غیرقابل قبول و دشوار

است. فروغ به خاطر حس طغیان‌گری خود در جامعه سنتی، همیشه از جانب اطرافیان از جمله پدر، مادر و شوهر مورد بدبینی قرار می‌گرفت. به همین خاطر، همسرش شاپور همیشه او را سرکوب می‌کرد و با او به عنوان یک زن شبه مدرن مخالف بود. به همین خاطر، او بازتاب بدرفتاری‌های همسرش را در سروده‌های بسیاری از جمله سروده زیر نشان می‌دهد:

- «آن‌کس که مرا نشاط و مستی داد/ آن‌کس که مرا امید و شادی بود/ هر جا که نشست بی تأمل گفت/ او یک زن ساده لوح عادی بود» (همان، ۷۶).

نکته قابل ملاحظه در شعر فروغ، تغییر جای عاشق و معشوق است. در سنت ادب فارسی، زن جایگاه معشوق دارد و مرد عاشق. اما او بی‌پروا نوآوری می‌کند و قصه عشقش را چنین فاش می‌کند:

- باز لب‌های عطش کرده من/ عشق سوزان تو را می‌جوید/ می‌تپد قلبم و با هر تپشی/ قصه عشق تو را می‌گوید (همان، ۳۵).

فروغ همواره به عنوان یک زن مدرن و سرکش، به دنبال آرزوهای خود بوده و گاهی از اینکه نمی‌تواند مانند زنان سنتی زندگی کند، تأسف می‌خورد، او گاهی دود تنورخانه‌ها و مطبخ‌ها را به زندگی مدرن خود ترجیح می‌دهد:

- «مرا پناه دهید ای چراغ‌های مشوش/ ای خانه‌های روشن شفاف/ که جامه‌های شسته در آغوش دودهای معطر/ بر بام‌های آفتابی‌تان تاب می‌خورد» (همان، ۲۱۱).

اما فروغ بارها از اینکه در زندگی زناشویی خود محدود و مغلوب خواسته‌های همسرش می‌شود گلایه دارد، محدودیت‌هایی که شاپور برایش در زندگی ایجاد کرده، او را ناراحت می‌کند در حقیقت او تحمل چنین رابطه‌ای را ندارد و در پی‌رهایی است:

- «بیا ای مردای موجود خودخواه/ بیا بگشای درهای قفس را/ اگر عمری به زندانم کشیدی/ رها کن دیگرم این یک نفس را...» (همان، ۵۰).

- «در این فکرم من و دانم که هرگز/ مرا یارای رفتن زین قفس نیست/ اگر هم مرد زندان بان بخواهد/ دگر از بهر پروازم نفس نیست» (همان، ۲۷).

در «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد»، شاعر، زن تنها را زن غالب اشعارش می‌کند:

- «زنی تنها در آستانه فصلی سرد/ در ابتدای درک هستی آلوده زمین/ و یاس و غمناک آسمان ایستاده است/ تنها، مضطرب و ناتوان» (همان، ۲۵۹).

«او نخستین زنی است که در ایران از شورها و عواطف خویش و همجنس‌انش به روشنی سخن می‌گوید» (عباسی، ۱۳۸۲: ۲۰۷). بنابراین، فروغ نیز مانند سیمین، زنی است که

می‌خواهد زندگیش را متأثر از مفهوم زندگی مدرن کند، اما فشار جامعه به حدی است که در راه می‌ماند و سرخورده می‌شود. به همین خاطر، تصویر زندگیش را بر مبنای زنان سنتی و سرکوب شدهٔ اجتماع در برابر مردان مسلط و غالب ترسیم می‌کند.

نوع نگاه به نقش اعضا در نظام خانواده

قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین و در عین حال بادوام‌ترین نهاد انسانی، نهاد خانواده است. وقتی صحبت از نهاد مقدس خانواده می‌شود، اکثریت به اینکه این نهاد، مهم‌ترین نهاد اجتماعی در تکامل افراد جامعه است، اتفاق نظر دارند. «بهترین جا برای دیدن گوناگونی سبک‌های مختلف زندگی، در خانواده و در کار است. اگرچه نوگرایی تغییرات زیادی را در این دو ایجاد کرده، اما اهمیت آن‌ها همچنان پابرجاست (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۱۳۱). در نظام خانواده مدرن، پایبندی به نظام خانواده به اندازه‌ی زندگی سنتی، مهم جلوه نمی‌کند. به خاطر آزادی مطلق در جوامع مدرنیته که مهم‌ترین وجه تمایز آن با جوامع سنتی است، مقدس بودن نهاد خانواده معنای خود را از دست می‌دهد. جایی که نظریه‌پردازان فمینیسم کمونیستی حذف خانواده به صورت کوچکترین واحد اقتصادی جامعه را مطرح می‌کنند و ایجاد مؤسسات اشتراکی را پیشنهاد می‌کنند که در آن مجموعه کارهای خانه و نگهداری از کودکان از وظایف اجتماعی مردان و زنان به حساب می‌آید. و فریدریش انگلس چنین نتیجه می‌گیرد که، خانواده، به مفهوم و شکل امروزی‌اش باید از میان برود.

نوع نگاه به نقش اعضا در نظام خانواده در اشعار نیما

چه بسیار شاعرانی که با خواندن سروده‌هایشان می‌توان به جهان‌بینی و مهمات زندگیشان پی‌برد. نیما شاعری حسّاس و عاطفی است و در بسیاری از سروده‌های خود از کودکی، عاشقانه‌ها، دلتنگی‌ها و... سخن گفته است. او علاوه بر اینکه به اشعار اجتماعی توجه وافری داشته، اما اهمیت دادن به خانواده را در ابعاد مختلفی تصویرسازی کرده‌است. در گروهی از سروده‌هایش به ترسیم نظام خانوادهٔ خود و در گروهی دیگر به ترسیم اهمیت نظام خانواده در سرنوشت افراد توجه کرده‌است. در شعر زیر، از مرگ پدرش با حسرت یاد می‌کند که نشان از اهمیت او به خانواده در اشعارش دارد:

«پانزده سال گذشت/ روزش از شب بدتر/.../ که تو رفتی ز برم/مانده بس نکته/ای پدر، در نظرم/.../ کردم از ره پروانه که بود/ در خور همچو منی/ پسر همچو تویی» (بوشیج، ۱۳۸۹: ۱۰۱). در شعر دیگری به نام «پدرم» علاوه بر یاد کردن از پدرش، از همسرش عالیه نیز یاد می‌کند و حتی نام او را بر زبان می‌آورد:

- «با زنم عالیه می‌گفتم: زن/ پدرم آمده در را بگشا» (همان، ۱۰۵)
البته باید یادآور شد که از ذکر نام همسرش، هیچ قصد و دادن نظری نداشته، بلکه در واقع، هدف، پدر بوده است.

در این شعر پدر و مادرش را در کنار هم توصیف می‌کند:

- «من مسلح مردی می‌دیدم/ سبلت آویخته بر دست عصا/ نقش لبخندش بر لب هر دم/ که می‌آمد تن خسته سوی ما» (همان، ۱۰۴).

- «مادرم جسته می‌افروخت چراغ/ سایه‌ای میشد گویی در قیر/ بسته بود اسبی آیا در باغ/ یا فرود آمده دیوار به زیر/ .../ ما همه حلقه زنان‌اش به کنار/ او به هر دو رخ ماش نظر» (همان، ۱۰۴).

این سروده‌ها می‌تواند توجه نیما را به نظام خانواده به عنوان بخشی از مفهوم زندگی در ذهنیت وی نشان دهد.

الف: نقش زن نیما علاوه بر بازتاب تصاویری از خانواده خود در سروده‌هایش، به نقش و اهمیت اعضای خانواده مخصوصاً پدر و مادر در خانه بسیار توجه داشته و در دل بسیاری از حکایت‌هایش، این تصویرسازی را انجام داده است. بنابراین، برخلاف مفهوم زندگی مدرن که مبنی بر اهمیت فردگرایی است، نیما به مفهوم زندگی سنتی با محوریت خانواده بیشتر توجه داشته است و از آن تأثیر پذیرفته است. مثلاً در شعر خانواده سرباز، زن خانواده شب بیدار است و با نشان دادن مسئولیت سنگینی که بر دوش زن خانواده برای بچه‌هایش است، بر بیچارگی و وضع اسفبار او تأکید می‌شود، او در آرزوی قرص نانی است و سرانجام در انتظاری بی‌سرانجام، مرگ به سراغش می‌آید:

- «بخت برگشته تا بدین روز است/ آتش گرمش اه جانسوز است/ جامه طفلش بازوان اوست/ این جهان اوست/ یک دو روز است او قوت نادیده/ با دو فرزندش خوش خوابیده/ یک تن از آن‌ها خواب و ده ساله ست/ دیگری بیدار، کار او ناله ست» (همان، ۱۵۳).

در شعر «مادری و پسری»، مادر، راوی قصه گرفتار فقر و جدایی است:

- «قصه می‌گوید مادر ز پدر/ یعنی از شوی که نیست» (همان، ۵۲۴).

و کودک را این‌گونه آرام می‌سازد:

- «تا بی‌آرامد طفلک معصوم/ می‌فریبد پسرش را مادر/ می‌نماید پدرش را در راه/ آی! آمد پدرش، نان او زیر بغل/ از برای پسرش» (همان).

در بند آغازین از شعر بدیع در نخستین ساعت شب، تصویری از زن تنهای چینی ارایه می‌شود که شوهرش را در ساختن دیوار بزرگ به بیگاری کشیده‌اند و او در غم سرگذشت همسرش می‌سوزد:

- «در نخستین ساعت شب، در اطاق چوبیش تنها، زن چینی/ در سرش اندیشه‌های هولناکی دور می‌گیرد، می‌اندیشد:/ بردگان ناتوانایی که می‌سازند دیوار بزرگ شهر را/ هر یکی زنان که در زیر آوار زخمه‌های آتش شلاق داده جان/ مرده‌اش در لای دیوار است پنهان/.../ همسر هر کس به خانه بازگردیده است الا همسر من/ که ز من دور است و در کار است/ زیر دیوار بزرگ شهر» (همان، ۲۴۳-۲۴۴).

زن، همسر، مادر در شعر نیما اگرچه بسیار تکرار نشده‌اند، اما همان چند مورد نیز به اهمیت نظام خانواده در ذهن و جهان‌بینی شاعر اشاره دارد.

ب: نقش مادر بخش عمده‌ای از نقش مادر- همسر، در تصویر زنان منتظر منعکس شده‌است و در سایر موارد معدودی که نیما یوشیج به مادر اشاره کرده، جز تصویری بسیار کم‌رنگ و منزوی از زن سنتی، جلوه دیگری نمودار نیست. او حتی با آن که چند شعر با یاد پدر خود، پدر، روز بیست و نهم، از عمارت پدرم، پانزده سال گذشت، و نیز شعری برای پسرش سروده، شعری اختصاصی برای مادر در دیوانش یافت نمی‌شود و تنها یک سطر از شعر بلند شصت و چهار سطری پدرم، به مادر اختصاص یافته‌است و آن هم پس از توصیفی درخشان از پدر: - «من مسلح مردی میدیدم/ سبیل آویخته، بر دست عصا/ نقش لبخندش بر لب هر دم/ که می‌آمد تن خسته سوی ما»

و مادر در برابر این تصویر قدرت‌مند، چنین توصیف می‌شود:

- «مادرم جسته، می‌افروخت چراغ» (همان، ۱۰۴)

در شعر «روز بیست و نهم» که سال‌ها بعد به یاد پدر سروده شد، دیگر از مادر خبری نیست و همان یک سطر نیز به او اختصاص ندارد، در عوض همچون بند پایانی شعر پدر، همسر که با عمومی‌ترین عنوان یعنی زن نامیده شده‌است، ایفای نقش می‌کند. قابل توجه آن که لحن آمرانه و به‌کارگیری افعال امر در این شعر سنگینی می‌کند و طرف خطاب همه آن‌ها نیز زن است:

- «زن! در خانه عبث باز مکن/ چو جوابی نه به پرسش بینی/ پس در بگذر و آواز مکن./ آشنا دست مکن با چیزی/ کز صداییش نباشد آزار/ برگ سبزی و کف نانی خشک/ زود بردار به

سفره ست اگر/ ژنده ریخته گر در کنجی/ سوی آن پستوی ویرانه ببر/ من نمی‌خواهم مهمان داند/ که ندارست ورا مهمان‌دار» (همان، ۳۳۶-۳۳۷).

ج: نقش پدر نیما از دریچه‌ای دیگر نیز، اهمیت خانواده را برای نقش پدر در سروده زیر بازتاب می‌دهد، پدرانی که فقر، دامن آن‌ها را گرفته و جز به شکم زن و فرزند خود فکر نمی‌کنند:

— «چند تن سر بر آسمان گویان:/ ای خداوند داوری پرداز/ این به گریه: «گرسنه فرزندم»/ وان به ناله: «چه گونه در بندم!» (همان، ۵۷۱).

— «این کرم بی زن و دو دختر داشت/ که یکی را خیال شوهر داشت/ دیگری تازه ره فتاده ولی/ رزقشان از کجا میسر داشت» (همان، ۵۷۲).

— «آن چه در زیر این سپهر کبود/ این پدر دید از خود او بود» (همان، ۵۷۳).

مهر مادر و پدر نیز در این حکایت منظوم نیما بازتاب داده شده‌است که حکایت از توجه وی به این دو گرانبایه سرمایه است:

— «پدرم بس که مهربانی کرد/ پیر را گرم تر زبانی کرد/ هم بر آن آینه که درخور بود/ مهر از گنج سر به مهر گشود/.../ عمر بس رفت و سالیان چه بسی/ جز من و مام من نهاده کسی» (همان، ۴۴۱).

«بر سر من چنان به مهر پدر/ رخت چون برد از این سرای به در» (همان).

نوع نگاه به نقش اعضا در نظام خانواده در اشعار سیمین

الف: نقش مادر: سیمین بهیمنی نیز در سروده‌هایش نشان می‌دهد که طبق سنت گذشتگان، حیات و کمال انسان، در محیط خانواده سامان می‌یابد و انسان به تنهایی نمی‌تواند از ظرفیت‌های وجودی خود بهره‌برداری کند. نکته جالب توجه این است که این ظرفیت‌ها بیش از آنکه مادی و غریزی باشند، روحی‌اند. مانند تأسف و تأثر او در فقدان درگذشتگانش از میان خانواده.

سیمین با نشان دادن نظام خانواده‌ی خود و حضور در جمع خانواده و فرزندانش سعی می‌کند احساس تنهایی عمیق خود را نشان دهد:

— گردش چهار تن همگی دلبند/ شادان که شمع خانه بر افروزد/ غافل که شمع بر سر این سودا/ از جان خویش کاهد و تن سوزد (بهیمنی، ۱۳۹۳: ۱۰۵).

«یک دریچه آزادی» که در طی سال‌های ۱۳۶۴-۱۳۶۲ سروده شده هفتمین دفتر شعر سیمین بهیمنی است. اولین بخش از اشعار او در این مجموعه «هفت رنگ درون» نام دارد

که بیشتر از حال و هوای شخصی و عواطف و احساسات درونی نویسنده نشأت گرفته است. بهبهانی پس از فوت نوه هشت ساله اش، از غم بزرگ مرگ همسرش «منوچهر کوشیار» نیز به شدت محزون شده بود. این حزن را در این بخش از دفترش نمودار کرده است. تنهایی حاصل از نبودن عشق و یار دلخواهی است تا تنهایی خویش را با او قسمت کند:

خون شد این دل ز درد تنهایی / کس چرا سوی او نمی آید

- آه دریاست دل چرا در او/ کسی پی جست و جو نمی آید (همان، ۱۹۱).

از دست دادن عزیزان و بی وفایی دنیا یکی دیگر از عوامل اندوه و ناامیدی در شعر سیمین است. مرگ نوه خردسال و همسر مهربانش که داغی سنگین بر دل و روح او گذاشته، حزن و اندوهی بزرگ را بر وی تحمیل کرده است و این بازتاب، ذهنیت او را نسبت به اهمیت به خانواده اش نشان می دهد:

- خراب، خانه غم باد! / دو چشمه داد نشان، وانگه/ خراب خانه مردم شد/ ز سیل خانه براندازم... / دو گنج زیرزمین دارم/ کز آن دو مایه دل بستن/ به هر چه ناله و خواهی/ نمی دهند یکی بازم (همان، ۷۸۵-۷۸۴).

از دست دادن یار مهربان قلب او را مملو از درد و رنجی عظیم نموده است، اندوه و تنهایی قلب حساس او را می فشارد، اما طبع بلند او مانع از بیان شرح حال می شود:

- وقتی که ماه نقره بساید/ بر آشیان آن در کبوتر/ بادی کن از نوازش جفتی/ کامروز در کنار تداوی.../ سخت است روزگار ولیکن/ حاشا که پیش خلق بنالی/ هر چند جمله خلق بدانند/ کز غصه روزگار نداری (همان، ۱۱۹)

عنصر حسرت بیشترین نمود را در این دسته از اشعار وی داراست؛ «عنصر حسرت، زیربنای غم غربت (نوستالژی) را تشکیل می دهد و در دو شاخه ی مکانی و زمانی قابل بررسی است» (شریفیان و تیموری، ۱۳۸۵: ۳۶). سیمین هم راه با حسرت، با سوگ سروده هایی در رثای مادر، همسر، خانواده و دوستانش غم عظیم خویش را در از دست دادن عزیزانش بیان می کند:

سخن دیگر نگفتی ای سخن پرداز خاموشم! / فراموش نمی کردم چرا کردی فراموشم؟

- ز سردی های خاک تیره، آغوش چه می جوید؟ / چه بد دیدی، چه بد دیدی، ز گرمی های آغوشم؟

- نه چشم بسته بگشایی نه راه رفته باز آیی / به مرگت باز تنهایی چه سنگین است بر دوشم! (بهبهانی، ۱۳۹۳: ۴۵۵).

اهمیت مرگ ناگهانی همسرش منوچهر کوشیار که شاعر را بسیار آزرده خاطر ساخت:

- یاد باد روزگاری / کان سوار از ره آمد/ من نشسته پشت بر راه/ قهر کرده با سواران/ او گرفت آستینم/ خواند: «یار نازنینم»/ بود مهربان ترینم/ روزها به روزگاران.../ چون شد آن سواره چون شد؟/ رفت و دیگرش ندیدم/ ماه تیر بود و اشکم/ رنگ خون و چند باران (همان، ۷۸۳-۷۸۲).

ب: نقش زن او علاوه بر اینکه به اهمیت اعضای خانواده خود در سروده‌هایش اشاره می‌کند، از زنان دیگری که خانواده‌شان را از دست می‌دهند نیز شعر می‌سراید تا تأثیر مادر و زن در خانه و خانواده را پر رنگ‌تر نشان دهد؛ برخلاف فردگرایانی که تحت تأثیر زندگی مدرن، تنها خود را ملاک قرار می‌دهند. بنابراین، تأثیرپذیری سیمین از مفهوم زندگی سنتی در این زمینه پررنگ‌تر از مدرنیته است. او سرگذشت تازه عروسی که همسرش راهی جبهه‌های نبرد می‌شود را تصویر کرده است. ترس از دست دادن همسر در ابتدای راهی که تازه آغاز کرده است این گونه بیان شده است:

- هراس پیوستگی به چشمت/ نشسته است و خود عجب نیست/ که در امان نمی‌توان زیست/ پناه سقف بی‌ستون را (همان، ۸۹۹).

در شعر «به سوی شهر»، شاعر سرگذشت دهقانی را روایت می‌کند که به سختی در مزرعه کار می‌کند و وقتی مالک زمین، سهم اندک او را می‌دهد، دهقان به فکر خانواده‌اش می‌افتد که چطور آن‌ها را سیر کند:

- مالک رسید و برد از او سهمی/ وز بهر او چه ماند؟ نمی‌داند/ اما یقین به موسم یخبندان/ اهل و عیال گرسنه می‌ماند (همان، ۵۱).

ج: نقش کودکان در شعر «هدیه نقره»، شاعر از کودکان کار سخن می‌گوید؛ کودکانی که با چهره‌ای پژمرده در محیط کاری، به سختی مشغولند تا نان شبی برای خانواده ببرند و جای خالی پدر را پر کنند. نگاه سیمین در این شعر، کاملاً اجتماعی است: دیده‌ام آن طفل کارآموز را/ با رخ در کودکی پژمرده اش/ گاه همچون اخگری سوزان شود/ چهر از استاد سیلی خورده‌اش (همان، ۵۴).

د: نقش پدر و یا زمانی که از پدری بیمار می‌گوید که سرکار مشغول است و نمی‌خواهد صاحب‌کار از بیماری‌اش باخبر شود، تا مبدا او را از کار اخراج کند و خانواده‌اش گرفتار شوند: - سایه ترسی به چهری نقش بست:/ وای اگر دانند از بیماریم/ کودکان را از کجا نانی برم/ روزگار تنگی و بیکاریم (همان، ۵۴).

علاوه بر این، در سروده‌های بسیاری، شاعر به اهمیت نقش نظام خانواده در تربیت فرزندان در جامعه تأکید دارد. این نوع نگاه وی نیز به مفهوم زندگی سنتی در خانواده اشاره دارد. «از نگاه سنتی، خانواده محل پرورش، رشد و تعالی انسان و تکامل شخصیت او و تأمین سایر نیازهاست. خداوند متعال به‌ترین وسیله تسکین و آرامش انسان را در رابطه مودّت‌آمیز او با همسر و فرزندان و سایرین قرار داده‌است (جوکار، ۱۳۹۱: ۸۳). مثلاً شاعر در شعر «جیب‌بر» از زبان خود جیب‌بر داستان زندگی خود را روایت می‌کند و شاعر به دزدی به عنوان یک آسیب اجتماعی ناشی از سطح خانوادگی افراد نگاه می‌کند:

– هیچ دانی ز چه در زندانم؟! دست در جیب جوانی بردم/ ناز شستی نه به چنگ آورده،/ ناگهان سیلی سختی خوردم!/ من ندانم که پدر کیست مرا/ یا کجا دیده گشودم به جهان/ که مرا زاد و که پرورد چنین/ سر پستان که بردم به دهان!/ هرگز این گونه‌ی زردی که مراست، / لذت بوسه‌ی مادر نچشید/ پدری، در همه‌ی عمر، مرا/ دستی از عاطفه بر سر نکشید! (بهبهانی، ۱۳۹۳: ۳۷).

در این بیت، شاعر به اهمیت خانواده و شیوه تربیتی آن‌ها تأکید می‌کند. شاعر در شعر «افیون وعده‌های تهی»، فضای مذموم و سیاه جامعه خود را به تصویر می‌کشد که در فقر اقتصادی و فرهنگی به سر می‌برد و همین فقر و فقدان، منجر به رشد جنایات در وجود انسان‌ها می‌شود:

– شب، لاله سیاه فضا بود و باز شد/ پنهان گر جنایت و سرپوش راز شد (همان، ۴۴۳).

شاعر با این تصویرسازی فضای سیاه در آغاز شعر، می‌خواهد بگوید که چگونه این جنایات سر از زمین بیرون می‌کنند. شاعر در شعر «فعل مجهول» زندگی یک خانواده قربانی را از زبان دختر آن خانواده به تصویر می‌کشد که با خشونت و بی‌بندوباری پدر، زندگیشان تیره و تار شده‌است و دختر آن خانواده، اعمال پدر خود را فعل مجهول می‌خواند:

– فعل مجهول، فعل آن پدری ست/ که دلم را ز درد پر خون کرد/ خواهرم را به مشت و سیلی کوفت/ مادرم را ز خانه بیرون کرد (همان، ۴۸۵).

شعر «افسانه زندگی» روایتی از زندگی خود شاعر از تولد تا زمان کنونی‌اش است. او کودکی خود را در یک فضای ویرانه‌ای به تصویر می‌کشد که پر از تنش و اضطراب است:

– «خیرگی‌های مادر و پدرم/ آن دو را فتنه در سر افکند/ کودکی بودم و، مرا ناچار/ گاه از این، گاه از آن، جدا افکند/ کینه‌ها خفته گونه گونه بسی/ در دل رنج‌دیده‌ی سردم/ گاه از بهر نامرادی خویش/ گه پی دوستان همدردم» (همان، ۳۰).

سیمین در شعر «فوق العاده» داستان و زندگی کوتاه نوزادی را روایت می‌کند که قربانی خانواده‌اش (پدر و مادر) می‌شود، او بدون اینکه مقصر باشد، حاصل یک رابطه‌ی نامشروع است و به همین خاطر، مادرش از ننگ چنین رابطه‌ای، کودکش را در خیابان می‌گذارد تا شاید کسی او را با آبرو و حرمت بزرگ کند، اما این نوزاد، طعمه سگ می‌شود:

- «روز دیگر کودکی بارش خبر/ می‌کشید از عمق جان فریاد را/ داد می‌زد: آی! فوق العاده، آی! خوردن سگ، کودک نوزاد را» (همان، ۶۲).

شاعر در شعر «معلم و شاگرد» تصویر دیگری از کودکان قربانی در کانون خانواده را به تصویر می‌کشد. کودکی که به علت غرق شدن خانواده در باتلاق فقر، کتاب ندارد و از معلمش گلایه می‌کند که چقدر می‌گویی کتاب ندارم! / چندگویی کتاب تو چون شد/ بگذر از من که من نان ندارم/ حاصل از گفتن درد من چیست/ دسترس چون به درمان ندارم (همان، ۶۵).

تغییر در آداب و رسوم همسرگزینی و ازدواج از دیگر حیطه‌های مورد هجوم مدرنیته است. نقش مؤثر والدین و بزرگترها در امر انتخاب همسر برای فرزندان، برگزاری مراسم جشن عروسی، توجه به رعایت قوانین و سنت‌ها در این زمینه و مشارکت دادن سایر فامیل در این مسأله، در گذشته، بسیار مورد توجه بوده‌است؛ اما امروزه اگر جوامع غربی را کنار بگذاریم، در جوامع خود ما نیز تأثیر فردگرایی را می‌توان در تصمیمات راجع به نامزدی و ازدواج مشاهده کرد که تأثیر مفهوم زندگی مدرن را در افراد نشان می‌دهد. سیمین نیز از این نگاه سنتی بهره برده‌است (به جای انتخاب فردگرایی در عصر مدرنیته) و نمودی از انتخاب روش زندگی وی شده‌است. مثلاً در شعر «کارمند» راوی، مرد کارمندی است که خود را پناهگاه زن خود می‌خواند:

- تو را دانم‌ای زن گر افتد گزند/ پناهی نداری مگر بازوانم (همان، ۷۴).

شاعر در شعر کارمند به اهمیت وظیفه‌ی مرد خانواده تأکید می‌کند که به هر سو می‌دود تا نان و معاش زندگی را تهیه کند:

- چه دردی ست آوخ چه درد گرانی/ پی لقمه‌ای نان به هر سو دویدن/ بر ناکسان دغل ایستادن/ به پای فرومایه مردم خمیدن! (همان، ۷۴).

- «که دانسته بودم که نان خواهد از من/ زن خسته‌ای کودک بی گناهی (همان، ۶).

شعر «شب و نان» هم همان‌طور که از نامش پیداست، درباره‌ی نقش پدر در کانون خانواده است. پدری که هر روز کار می‌کند، عرق می‌ریزد تا هنگام شب، نانی به خانه ببرد. سیمین از اوضاع

اقتصادی زمانه در شعرش به شیوه‌ای کوبنده بهره می‌برد تا تصویری از قربانی شدن اعضای خانواده به خاطر این تزلزل و آسیب جامعه را نشان دهد:

- «باز انگشتان خشکی شامگاه/ شرمگین آهسته میکوبد به در: / باز چشم پر امید کودکان/ باز دست خالی از نان پدر» (همان، ۲۶۰).

تصویرسازی از کودکان قربانی برای بدست آوردن نان برای خانواده، در شعر «درد نیاز» هم دیده می‌شود. شاعر در این سروده، دختری را به تصویر می‌کشد که به خاطر فقر خانواده، از همان آغاز، بدبخت زاده شد: با سنگ یاس جام امیدش شکسته بود/ بدبخت زاد؛ زاده بدبخت دیگری! (همان، ۲۶۵).

این دختر، به مدرسه و مکتب هم نرفته و دست‌فروشی می‌کند و سیمین این اوضاع را با نگاهی انتقادی از سران جامعه ترسیم می‌کند:

- هرگز تو را به مدرسه‌یی یا به مکتبی/ یا دامن محبت پاکی پناه نیست/ بیدادگر نشسته بسی در کمین تو/ اما هزار حیف! کسی دادخواه نیست/ نه رادمردی و نه کریم توانگری (همان، ۲۶۶).

در شعر «فریاد می‌پرست» شاعر دردها و رنج‌های یک خانواده را از زبان فرد مستی به تصویر می‌کشد که پدر خانواده است و از شدت بدبختی‌ها، هر روز و هر شب با خوردن شراب، همه چیز را به فراموشی می‌سپارد:

- «... بریز تا نکنند بیش از این مرا آزار/ خیال مردن آن مادری که بیمار است/ خیال او که در آن کلبه کثیف، هنوز/ برای کودک بیمارم پرستار است/ ببر ز خاطر من رنج و درد طفل مرا/ چه غم خورم که سرانجام او چه خواهد شد (همان، ۲۶۸).

نوع نگاه به نقش اعضا در نظام خانواده در اشعار فروغ

الف: نقش زن فروغ نیز در سروده‌های بسیاری، از اهمیت دادن خود نسبت به همسر و فرزندش می‌گوید و این نشان از آن دارد که با وجود اینکه او طلاق گرفته‌است، اما باز هم به سمت و سوی فردگرایی متأثر از مفهوم زندگی مدرن کشیده نشده و همواره در آرزوی حضور در کانون گرم خانواده (تأثیر مفهوم زندگی به شیوه سنتی) است. فروغ بعد از جدایی از همسر خود، بسیار احساس اندوه و تنهایی می‌کرد. بنابراین می‌توان فروغ را به عنوان زنی نشان داد که مانند سیمین، تحت تأثیر شیوه زندگی مدرن بوده، اما فشاری که بر دوش او سنگینی می‌کرد، او را درگیرودار سبک زندگی سنتی نگه داشته و به خاطر همین دوگانگی

در سنت و مدرنیته، رنج و مشقت زیادی کشیده است. مثلاً او در شعر «اندوه تنهایی» از جدایی از همسرش سخن می گوید:

- «چون نهالی سست می لرزد/ روحم از سرمای تنهایی/ می خزد در ظلمت قلبم/ وحشت دنیای تنهایی» (فرخزاد، ۱۳۸۳: ۱۵۷).

تلاش انسان گرایانه شاعر آن است که زبان درد و زبان تنهایی را به زبان عشق و زبان یگانگی بپیوندد (مختاری، ۱۳۶۸: ۲۶۴).

ب: نقش مادر فروغ خود را در مقام مادر به تصویر می کشد که چگونه عشق مادری، علیرغم سخت گیری های همسرش در زندگی، به خاطر فرزندش و وظایف مادری اش او را مجبور به ماندن و مقاومت می کند تا کانون خانواده اش را به هر چنگ و دندان حفظ کند:

- «اگر ای آسمان خوام که یک روز/ ازین زندان خاموش پر بگیرم/ به چشم کودک گریان چه گویم/ ز من بگذر که من مرغی اسیرم» (فرخزاد، ۱۳۸۳: ۲۷).

همچنان که فروغ به خانواده اهمیت می دهد، جدایی و طلاق را عامل نابودی بنیان آن می داند که سبب ملالت و آزرده گی خاطر می گردد.

- «از بستر وصال به آغوش سرد هجر/ آزرده از ملالت وجدان گریخته ام» (همان، ۴۳)

هنگام جدایی فروغ از شاپور، فرزندشان کامیار نزد خانواده ی شاپور زندگی می کرد. او دلتنگی خود برای فرزندش را در اشعار زیر بیان کرده است که همگی حاکی از اهمیت وی به نظام خانواده و مادر است، برخلاف اینکه بخواهد بعد از طلاق، به عنوان زنی آزاد، لذت فردگرایی را تجربه کند، معتقد است کودک باید در آغوش مهربان مادر رشد کند به جای اینکه در بر دایه پیر باشد.

- «لیک دیدم افاق کوچک من/ خالی از بانگ کودکانه اوست» (همان، ۳۵۳).

- «دانم اکنون که طفلی به زاری/ ماتم از هجر مادر گرفته» (همان، ۹۲).

- «دورتر کودکی خفته غمگین/ در بر دایه ای خسته و پیر» (همان، ۹۳).

به عقیده فروغ نظام خانواده باید بر بنیان وفاداری باشد که آن نیز از پایه عشق می جوشد. و عکس العمل او در مقابل این تفکر این گونه بیان می شود:

- «من به مردی وفا نمودم و او/ پشت پا زد به عشق و امیدم/ هر چه دادم به او حلالش باد/ غیر از آن دل که مفت بخشیدم» (همان، ۵۹).

نتیجه‌گیری

نیما در نگاهی کلی، شاعر مردمی و متعهد است، اما با این حال، مفهوم زندگی از دریچهٔ توجه به نظام خانواده در سروده‌های او به گونه‌ای بازتاب‌یافته که نشان می‌دهد از عشق زمینی و عشق به زن جز ناکامی و حسرت و درد و فراق یار یاد نمی‌کند. آنجا که از عشق سخن می‌گوید اگر از عشق به زن بگوید، مفهوم زندگی به سبک و سیاق سنتی پررنگ جلوه داده‌شده و تأثیر شدید نیما از این مفاهیم بسیار پررنگ است. نیما زنانی را در داستان‌های منظوم خویش متصور می‌شود که سنتی هستند و حتی رگه‌های کوچکی از زندگی مدرنیته در شخصیت‌پردازی‌های زنان وی دیده نمی‌شود. بنابراین، تأثیر مفهوم زندگی سنتی در نوع نگاه به زن در سروده‌هایش بازتاب داده شده‌است. از طرفی دیگر، از آنجا که نیما شاعری اجتماعی است، آنجا که می‌خواهد از نظام خانواده بگوید، این طور بیان می‌کند که نظام خانواده بسیار تأثیرگذار در سرنوشت انسان‌ها هستند، درست مانند فروغ و سیمین، هم از خانوادهٔ خود تصویرسازی می‌کند و هم از بدبختی‌های خانواده‌هایی می‌گوید که پدر و مادر مجبور هستند به خاطر اهمیت به اعضای خانواده به سختی کار کنند و این حاکی از آن است که او در رابطه با توجه به نظام خانواده، به سبک و سیاق زندگی سنتی بیشتر اهمیت می‌داده و تأثیری از مفهوم زندگی مدرن در سروده‌های او دیده نمی‌شود. سیمین بهبهانی نیز به نظام خانواده اهمیت می‌دهد و برای حفظ و تداوم آن به چاشنی عشق اشاره دارد. او علاوه بر عشق اجتماعی از عشق فردی نیز بارها در سروده‌های خود یاد کرده‌است، آن هم عشقی فردی و زنانه. عشق به جنس مخالف (زن و مرد) در سروده‌های وی، تنها به عشق سنتی ختم نمی‌شود، بلکه عشق تحت‌تأثیر مفهوم زندگی مدرن در سروده‌های وی بازتاب یافته‌اند، زیرا او معتقد به عشق آزاد نیز بود. او در نشان دادن نظام خانواده نیز رگه‌هایی از اهمیت به نهاد خانواده جمعی را خاطرنشان می‌سازد که نشان می‌دهد او در نوع نگاه به خانواده، به سبک و سیاق مفهوم زندگی مدرنیته چندان سرخوشی ندارد. توجه به نظام خانواده در اشعار او تحت‌تأثیر شدید مفهوم زندگی سنتی است، اما رگه‌های کم‌رنگی از مفهوم زندگی مدرن در سروده‌های وی دیده می‌شود. چرا که او تحت‌تأثیر فروغ است، اما سبک فکری و زندگیش تفاوت زیادی با فروغ دارد. نگرشهای فمینیستی او موجب شد که او هم با جامعه مرد سالار مشکل داشته باشد و به دنبال هویت فردی و زنانه باشد. و مانند فروغ، سنت‌ها و باورهای محدود‌کننده زنان را به‌چالش بکشد. اما نمی‌تواند از زیرسلطهٔ نگاه مردسالار، کاملاً رها شود و بر خلاف فروغ همچنان در دنیای مادرانه و زنانه در رفت و آمد است.

فروغ نیز مانند سیمین، عشق را پیوند دهنده زن و مرد می‌داند. و بی‌محبا این عشق‌ورزی را بیان می‌کند. به اعتقاد او نظام خانواده بر دو اصل عشق و وفاداری استوار است اما در همان حال از نامرادی‌ها و بی‌وفایی‌های مرد زندگیش آزرده خاطر می‌گردد. در اشعار او، زنان سرخورده ضعیف و زنانی که نمی‌توانند در زندگی، خود را به عنوان زنانی مدرن نشان دهند، غوغا می‌کند و این نشانگر این است که فروغ مفهوم زندگی مدرن را می‌شناسد، او اهل جنگیدن است حتی اگر بهایش را بپردازد. اما زنان را که تحت‌تأثیر مفهوم زندگی به سبک و سیاق سنتی، و اسیر فضای مردسالاری هستند، نشان می‌دهد. البته با دید و نگاه فمینیستی؛ یعنی سعی می‌کند با تأسف، زن، حکایات و داستان‌هایش را غرق در بدبختی ترسیم کند و البته می‌داند، زن سنتی در حال خفه شدن است و ای کاش این‌گونه جامعه‌ای نداشت. و این می‌تواند حاکی از اعتراض به جدایی وی از همسرش و شکستی که در زندگی خورده، باشد. بنابراین او تحت‌تأثیر رگه‌هایی از مفهوم زندگی مدرن، زندگی خود را در زیر سایه شوم فضای مردسالارانه و سنتی نشان می‌دهد که از دست می‌رود و رفته‌رفته ذوب می‌شود. ازجمله محدودیت‌های این پژوهش، کمبود منابع پیرامون مفهوم زندگی و ابعاد مشخص آن و عدم وجود مقالات مرجع به عنوان پیشینه تحقیق در باب موضوع «مفهوم زندگی در سروده‌های شاعران معاصر» است. اما جهت کارایی بیشتر مطالعات در زمینه پژوهش حاضر، پیشنهاد می‌شود مبحث نظام خانواده در شاعران کلاسیک و معاصر در قالب تطبیقی بررسی شود.

منابع و مآخذ

۱. باومن، کارول. (۱۳۸۷). *بازگشت روح*. مترجم سعید ماحد، تهران: موزون.
۲. بطحایی، هاشم. (۱۳۸۱). *شعر و نقش آن در جامعه*. مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان، ش ۱۸، صص ۱۶۱ - ۱۸۲.
۳. بهبهانی، سیمین. (۱۳۹۳). *مجموعه اشعار*. تهران: نگاه.
۴. تربیت، ساره. (۱۳۹۷). *نگاهی به کارکرد/ نقش ساختاری عنوان شعر در شعر معاصر با بررسی اشعار فروغ و سپهری*. نشریه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، زمستان/ سال ۱۱، ش ۴، صص ۲۱ - ۴۰.
۵. مختاری، محمد. (۱۳۶۸). *انسان در شعر معاصر*. چاپ سوم، تهران: توس.
۶. جوکار، محبوبه. (۱۳۹۱). *سیر تحول خانواده ایرانی در گذر تاریخ*. نشریه پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده. بهار/ سال پنجم، ش ۱۲، صص ۱۹۱ - ۲۱۷.
۷. دورانت، ویل. (۱۳۹۳). *درباره معنی زندگی*. مترجم شهاب عباسی. تهران: پارسه.

۸. شریفیان، مهدی و شریف تیموری. (۱۳۸۵). *بررسی فرایند نوستالژی در شعر معاصر فارسی، کاوش نامه دانشگاه یزد*. شماره ۱۲، صص ۳۳ - ۶۲.
۹. صانع‌پور، مریم. (۱۳۷۸). *نقدی بر معرفت‌شناسی اومانیزستی*. تهران: مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر.
۱۰. عابدی، کامیار. (۱۳۷۹). *ترنم غزل. بررسی زندگی و آثار بهبهانی*. تهران: کتاب نادر.
۱۱. عباسی، بتول. (۱۳۸۲). *به آفتاب سلامی دوباره خواهیم کرد (بررسی اشعار فروغ فرخزاد)*. تهران: نشر علمی.
۱۲. فرخزاد، فروغ. (۱۳۸۳). *دیوان*. تهران: میترا.
۱۳. فریدمن، جین. (۱۳۸۹). *فمینیسم*. ترجمه فیروز مهاجران. تهران: آشیان.
۱۴. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۲). *از جنبش تا نظریه اجتماعی*. تهران: شیرازه.
۱۵. منصوری، تارا و دیگران. (۱۳۹۰). *بررسی ساختار و مفهوم دلتنگی عاشقانه در زوجها*. مطالعات روانشناسی بالینی. شماره ۴، (از ۹۱ - ۱۱۰).
۱۶. مهاجرانی، عطاله. (۱۳۷۵). *افسانه نیما*. تهران: اطلاعات.
۱۷. مهدوی‌کنی، محمد سعید. (۱۳۸۷). *دین و سبک زندگی*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
۱۸. یوشیج، نیما. (۱۳۸۹). *دیوان اشعار*. تدوین سیروس طاهباز، چاپ دهم، تهران: نگاه.

Reflection of the concept of "life" in the hymns of contemporary poets
(With emphasis on the family system)

Abstract

The concept of life is manifested in different dimensions by people; for some, life means having a family and leadership, and for others, life means accumulating wealth, and for many others, life is all about love. Contemporary poets in today's world are looking for art and literature with their own interests that reflect the facts of their lives. This study aims to analyze the thoughts of poets such as: Farkhad, Simin bahbani and Nima yoshige, regarding the concept of life, and to examine their poems in the dimension of "attention to the family system". This search was descriptive-analytical research and was conducted using library studies. The pillars of a man and a woman's family, and the structure of the family system, are love and loyalty in the relationship between the two. But the way these characters are viewed in the modern and traditional system is very different. In the traditional system, patriarchy is rippling. While in the modernity system, it is an attempt to consider an independent identity for a woman. The results of contemporary poets' hymns have a high place in reflecting the concept of life and the type of insight they have in the dimension in question. Based on the traditional Iranian society, Farkhad and Simin do not fully like the concept of modernity in the dimension of the relationship between men and women, and a mixture of the concept of traditional and modern life is seen in their hymns. But in this regard, Nima is quite influenced by the concept of traditional life.

Key words: life, family system, Nima yoshige, Farkhad, Simin bahbani.

«هستی‌شناسی از دیدگاه گابریل مارسل»

فاطمه رحیمی‌نیا^۱

چکیده

گابریل مارسل فیلسوف کاتولیک مذهب فرانسوی که نحوه تفکرش را «نو سقراطی» می‌نامید؛ در زمانه‌ای که جهان جدید غرق در یأس، ناامیدی و تردید بود و بشر در سستی و ضعف ایمان به دام پوچ‌گرایی افتاده و راه خویش را گم کرده و سرگردان و بی‌قرار بود، کوشید تا مفاهیمی مثل امید، عشق، وفاداری و محبت را در میان انسان‌ها زنده کند. در این مقاله به روشی توصیفی - تحلیلی، سعی کرده‌ایم خطوط کلی اندیشه او را درخصوص چگونگی اندیشیدن درباره اشیاء انضمامی و خوداندیشی و کوشش وی برای احیاء تجربه‌های زنده و راستین انسان، در زمانه‌ای که بشر را بر اساس کارکرد و موقعیت شغلی‌اش می‌سنجیدند، را تبیین کنیم و مفاهیمی مثل امید، عشق، وفاداری و محبت را که از مفاهیم کلیدی اگزیستانسیالیستی گابریل مارسل بود را مورد بررسی قرار دهیم.

کلید واژه‌ها: اگزیستانسیالیسم، گابریل مارسل، راز، امید، عشق، وفاداری

مقدمه

گابریل مارسل فیلسوف بزرگ فرانسوی، در سال ۱۸۸۹ زمانی که پدرش پست و مقام شامخی در موزه و کتابخانه ملی شهر پاریس را داشت متولد شد. او هنگامی که تنها چهارسال داشت مادرش را از دست داد و در خانه‌ای که لادریگری پدرش و مذهب پروتستان اخلاق‌گرای خاله‌اش بر آن حاکم بود، بزرگ شد. مادرش باوجود آن که چیزی جز چند تصویر مبهم در ذهن او به جا نگذاشته بود، در تمام زندگی او حضورداشت و روحیه معنوی و روحانی وی را تحت تأثیر قرارداد، شیوه تعلیم و تربیت او مبتنی بر نظامی آموزشی بود که موفقیت عقلی را در کانون توجه داشت. تجربه‌های جنگ جهانی اول مارسل را به این نتیجه رساند که فلسفه انتزاعی با خصلت تراژیک وجود انسان سازگار نیست. وی در ۱۹۲۹ به مذهب کاتولیک گروید اما این قضیه اساساً جهت فکری او را تغییر نداد، گرچه بر پایداری‌اش به این عقیده افزود که فیلسوف باید منطق درونی ایمان و امید را مدنظر داشته باشد. وی سرانجام پس از تحصیل در دبیرستان، به سوربن رفت و به درجه آگراسیون (Aggregation) درجه‌نهایی در رشته فلسفه) دست‌یافت. گابریل مارسل خودش را متعلق به مکتب خاصی نمی‌دانست و ترجیح می‌داد که تفکرش را «نوسقراطی» بنامد. زیرا اصطلاح اگزیستانسیالیسم، در ذهن عامه تداعی‌کننده فلسفه سارتر بود که با فلسفه او مخالفت قطعی داشت؛ اما مارسل را در میان اگزیستانسیالیسم‌های دینی طبقه‌بندی می‌کنند. فلسفه مارسل با این جهت‌گیری صبغه‌ای دینی و مسیحی دارد و او با اندیشیدن درباره طبیعت انسان و ویژگی‌های او، راهی برای ورود به عالم دینی می‌گشاید. تفکرات او برای ایجاد آرامش و نجات بشر در میان دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیسم بسیار مورد توجه قرار گرفت.

در دوره‌ای سستی و ضعف ایمان بشر را به سرحد نابودی و پوچی کشانده و متحیر و سرگردان به دنبال راهی برای فرار از این یاس و ناامیدی بود. گابریل مارسل بر آن است که به مانند دیگر فیلسوفان با مطرح نمودن مفاهیمی چون عشق و محبت و امید شعله زندگی را در میان انسان‌ها جان و حرارت بخشد و انسان‌ها هویت اصلی خود را در جهان دریابند. فلسفه گابریل مارسل تفکری است راجع به چگونگی اندیشیدن درباره اشیاء انضمامی و همین‌طور خود اندیشی. وی در تلاش بود تا تجربه‌های زنده و راستین انسان را از وجود انسانی دوباره احیاء نماید. وقتی که بشر را مطابق با کارکردهایش و مطابق با موقعیت شغلی‌اش می‌سنجیدند و قدر و قیمتش را مساوی کارکردش می‌دانستند، اندوهگین می‌گشت. مارسل معتقد است که ریشه این بی‌قراری انسان «روحیه انتزاع» اوست و به همین علت دغدغه او ایجاد یک فلسفه

انضمامی و غیر انتزاعی و مربوط به عالم هستی و انسان خارجی است و از این جاست که می‌کوشد میان دو نحوه بودن و داشتن انسان‌ها، که یکی باعث ایجاد تفکر انضمامی و دیگر تفکر انتزاعی است تمایز قائل شود.

پیشینه تحقیق

کتاب‌های گابریل مارسل (۱۳۷۵) نشر گروس و کتاب آدمیان در ستیز با آدمیت (۱۳۸۲) نشر نگاه معاصر نوشته سم کین و ترجمه آقای مصطفی ملکیان.

مقاله مابعدالطبیعه به مثابه تأمل ثانویه در رازها از دیدگاه گابریل مارسل، نوشته رضا برنج‌کار، سمیرا امیدی، مجله فلسفه دین، سال ۱۳۸۷، شماره ۱. مقاله وفای خلاق مارسل: روشی برای تغییر جهان مدرن، نوشته مریم احمدی کافشانی احمدعلی حیدری، مجله غرب شناسی بنیادی، سال ۱۳۹۲، شماره ۲. مقاله نسبت میان بودن و داشتن در فلسفه گابریل مارسل، نوشته عبدالکریم محمدی، شهلا اسلامی، مجله هستی و شناخت، سال ۱۳۹۵، شماره ۱.

مقاله بررسی رابطه معلم و شاگرد با تکیه بر رابطه من - تو و تجارب عینی آن در اندیشه گابریل مارسل، نوشته ادريس اسلامی، سال ۱۳۹۶، شماره ۱. مقاله تعقل و اندیشیدن در باب مسائل ایمانی: مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و گابریل مارسل، نوشته حسین عصاران قمی، عسگر دیرباز، سال ۱۳۹۸، شماره ۱. مقاله کاربرد آرای مولوی و گابریل مارسل در امیددرمانی، نوشته نرگس نظرنژاد و دیگران، مجله اندیشه‌های فلسفی، سال ۱۴۰۰، شماره ۴. مقاله بررسی مؤلفه‌های بی‌اصلاتی از دیدگاه گابریل مارسل، نوشته زهره ملکوتی‌خواه، مجله اندیشه‌های فلسفی، سال ۱۴۰۰ شماره ۲. مقاله تحلیل عشق و پیامدهای معرفت شناسانه آن در اندیشه گابریل مارسل، نوشته طنز رشیدی نسب و دیگران، مجله حکمت و فلسفه، سال ۱۴۰۰، شماره ۲.

مقاله مقایسه رابطه عقل جزوی و کلی از دیدگاه مولانا با تفکر اولیه و ثانویه از دیدگاه گابریل مارسل، نوشته طنز رشیدی نسب و دیگران، مجله اندیشه دینی، سال ۱۴۰۱، شماره ۸۳.

روش تحقیق

پژوهش حاضر به روش کیفی و به صورت مطالعات کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی - تحلیلی و بر مبنای تحلیل محتواست و به صورت استقرایی بوده است. با استفاده از کتاب‌های معتبر کتابخانه‌ها و فیش‌برداری مناسب، تحلیل دیدگاه گابریل مارسل در مورد هستی، نگاشته و نتیجه‌گیری شده است.

مبانی تحقیق

اگزیستانسیالیسم: اگزیستانسیالیسم که در زبان فارسی با عبارات «هستی‌گرایی» یا «باور به اصالت وجود» شناخته می‌شود اصطلاحی است که تولدش را به آثار فیلسوفان نوگرای اوایل سده بیستم میلادی مدیون است. این دسته از فلاسفه، اندیشیدن موضوعی را به کناری نهاده و شروع هرگونه از تفکر را - با وجود تفاوت‌های پایه‌ای مکتبی خود - به موضوع انسان نسبت دادند. پیمان الستی که هستی‌گرایان از پیروان خود می‌گیرند «احساس عدم تعلق و گمگشتگی در رویارویی با دنیای بی‌معنی و پوچ» است این فیلسوفان زندگی را به‌طور بالقوه، کاملاً بی‌معنا می‌دانستند. و تنها راه یافت معنا از نظرشان معنی دادن خود فرد به زندگی و پدیده‌های پیرامون‌شان است. آن‌ها می‌گویند ما محکومیم به آزادی، یعنی این که هیچ انتخابی نداریم جز این که انتخاب کنیم! [و ضمناً] بار مسئولیت انتخاب‌مان را به دوش بکشیم. گابریل مارسل فیلسوف فرانسوی بود. او یکی از مهمترین فیلسوفان اگزیستانسیالیسم مسیحی به‌شمار می‌رود. او نویسنده حدود ۳۰ نمایشنامه نیز می‌باشد و علاوه بر فلسفه و تئاتر او منتقد موسیقی نیز هست. مهم‌ترین اثر مارسل کتاب «راز وجود» (Mystery of Being) نام دارد که در آن فلسفه خود را «مذهب نوسقراطی» یا «مذهب سقراطی مسیحی» می‌خواند. از دیدگاه او موضوع فلسفه وجود است، اما وجود انسان نه وجود از آن جهت که وجود دارد. محوری‌ترین اندیشه مارسل این است که وجود یک راز است و موضوعات دیگر پیرامون این عقیده قرار می‌گیرند.

راز: غرض مارسل، از به میان کشیدن این تمایز و سخن راندن از مسئله، اشاره کردن به راز و نقش مهم آن در شکل‌گیری تفکر فلسفی اش است. مارسل با آموزه راز این جسارت و قدرت را پیدا می‌کند که مرزهای عینیت علوم تجربی و بشری را درهم شکند و به ماورای آنها سیر کند. اما نباید پنداشت که چون راز ورای مرزهای آفاقی و عینی علوم تجربی است، غیر قابل شناخت است، بالعکس از نظر مارسل «آموزه راز» راهی جهت شناخت و معرفت می‌گشاید که استدلال فکری و تفکر عقلانی، آن را پنهان داشته بود. به عقیده او در مواجهه با راز، در اولین گام باید آن را «شهود» کرد، به عبارت دیگر، معرفت به راز، مبتنی بر شهودی است که در ابتدا به نحو مبهم و به تدریج به درک می‌شود. اما «شهود» به تنهایی ابزار کافی و وافی فلسفی، برای شناخت راز، نیست یا حداقل به نظر مارسل چنین می‌نماید و از همین روست که در گام بعدی باید در راز مشارکت کرد.

امید: امید در فلسفه گابریل مارسل نقش محوری دارد. پیش از هر چیز باید گفت که امید، امری منفعل راجع به وضعیت امور عالم نیست؛ بلکه امری پویا و دگرگون کننده وضعیت عالم است. توصیف گر واقعیت نیست؛ ایجاد کننده آن است. هر که امیدوارتر است راه‌های چاره بیشتری هم سر راه خود می‌یابد؛ درست مانند کسی که شکرگزارتر است و موارد بیشتری هم برای شکرگزاری می‌یابد. امید به معنی خلق و ایجاد امکانات تازه در زندگی است. شخص امیدوار، امکانات تازه‌ای برای خود و دیگران ایجاد می‌کند. امکانات و قابلیت‌های زندگی، از رهگذر امید است که به فعلیت می‌رسند و شکوفا می‌شوند. اما این امید چگونه حاصل می‌شود؟ به نظر مارسل، عشق به دیگری است که زاینده امید است. ما انسان‌ها برای هم زندگی می‌کنیم. ما با جهان مرده و بی جان، سر و سری نداریم؛ مگر به واسطه ارتباطی که با جهان زنده و آگاه برقرار می‌کنیم و پیوندی که با «دیگری» داریم.

عشق: مارسل، عشق را از سنخ راز می‌داند و معتقد است که نمی‌توان آن را تعریف کرد و هیچ معیاری برای آن در نظر گرفت؛ چون معیار، تنها برای شناخت اموری است که در حوزه امور عینی و مسئله‌ای قابل طرح‌اند. نه زمان و نه مرگ هیچ یک قادر نیست معشوق را از بین ببرد. در عالی‌ترین تجلیات، عشق جاودانی است و این اطمینان جاری است که واقعیتی که در این ارتباط شناخته شده پایان ناپذیر بوده و هیچ چیز، حتی مرگ هم نمی‌تواند آن را نابود کند. به نظر مارسل، عشق، وفا و امید را نه با اندیشه اولیه، بلکه با اندیشه ثانویه می‌توان درک کرد. در این صورت است که می‌توان به فلسفه‌ای کافی درباره زندگی دست یافت.

وفاداری: وفا در جغرافیای فکری مارسل جایگاهی کلیدی دارد و اساساً راهبرد وی به تغییر است. وفا، تغییر در سه سطح از زندگی انسان را در برنامه خویش دارد. در سطح فردی، به انسان توان تعالی از آنات زمان و بازیافتن وحدت و هویت خویش را می‌دهد. در ساحت اجتماع، وفا روابط بیناشخصی را با الگوی عشق و تعهد سامان می‌دهد اما در همین ساحت و در پی تجربه‌های بیناشخصی صورت کامل خویش را در ساحت ایمان می‌یابد و در ارتباطی دو سویه وارد تجربه شخص متعال می‌شود.

بحث و بررسی

بودن و داشتن

مارسل میان دو نحوه ارتباط با جهان، یعنی ارتباط از راه بودن و ارتباط از راه داشتن، فرق می‌گذارد. به نظر وی همه چیز برمی‌گردد به تمایز میان آن‌چه مال انسان است و آن چیزی که انسان هست. از نظر گابریل مارسل آدمی دو گونه ارتباط با هستی دارد: «بودن» و «داشتن»

و این دو، لازمه زندگی هستند. داشتن به معنی دارایی و با توجه به مضاف‌الیه‌های خود معنای خاصی را به ما انتقال می‌دهد و به گونه‌ای که بسیار متفاوتند در سلسله مراتب گسترش می‌یابند (مصلح، ۱۳۸۷: ۳۱۲). غالباً انسان «داشتن» را در مقوله دارایی‌ها و گاه حتی بر پاره‌ای از عناصر شخصی و تفکرات و تصورات خویش انتساب می‌دهد. در «داشتن»، ما با علوم، تکنیک و مهارت‌ها در ارتباط هستیم. کارکرد ارتباط ما در «داشتن» ارتباط «من» و «او» است، یعنی ارتباطی یک طرفه که انسان، شیء موردنظر را به مثابه ابزاری در برابر خود تلقی می‌کند و با اندیشه اولیه که با انتزاع و آفاقی سازی و مانند آن همراه است به شناخت آن نائل می‌گردد. «آنچه انسان دارد، چیزی است خارج از او. داشتن فقط در قلمرو اجسام معنی دارد، یعنی آنجا که دارنده با آنچه دارد متمایز است» (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۳). بسیاری از حالات شخص آدمی از این مقوله است از جمله افکار، تصورات و اعتقادات آدمی. چراکه همانند اشیاء با آن‌ها برخورد می‌کند و سعی در مطیع کردن خود و دیگران نسبت به آن‌ها و پیروی کردن خود از این تفکرات می‌کند. داشتن توان نگه‌داشتن چیزی برای خود و یا صرف نظر کردن از آن و نشان دادن آن به دیگری، یا نشان دادن آن به خود هم چون دیگری است. از حیث مبدأ آن چیزی که انسان به ملکیت در می‌آورد هم سطح اشیاء یا شبیه اشیاء می‌گردد. انسان توانایی تملک به معنای دقیق کلمه را ندارد غیر از چیزهایی که وجوداً از او خارج هستند و مستقلاً موجودند. انسان از سطح داشتن تعالی می‌جوید و سعی می‌کند خود را وجود فرض کند.

«بودن» از مقولات منطقی نیست و در مقابل «داشتن» است. «بودن» جهان شمول است و کل هستی را در برمی‌گیرد اما ما نمی‌توانیم از «بودن» تعریفی جامع و کامل ارائه دهیم. ارتباط ما در «بودن» از صنف ارتباط «من» و «تو» و رازآلود است و تنها راه شناخت آن با اندیشه ثانویه و تجربه‌هایی که در زندگی از طریق مشارکت با دیگران به دست آورده‌ایم، است. آمادگی، وفاداری، عشق و امید از مقوله «بودن» است که در «بودن» انسان ظهور و نمود پیدا می‌نماید. آنچه در عصر جدید اتفاق افتاده گسترش حوزه «داشتن» است و مارسل با بیان این دو گونه ارتباط با هستی درصدد بازگرداندن تجربه اصیل انسانی یعنی تجربه «بودن» است. مارسل تجربه «بودن» را به چیزی نسبت می‌دهد که برای سایر موجودات زنده قائل نیست. وی می‌گوید: «زمانی که به سگ لمیده در جلوی مغازه نگاه می‌کنم. ناگهان چیزی به ذهنم می‌رسد. در اینجا چیزی است که ادعای زندگی دارد و چیز دیگری که ادعای «بودن»؛ و من «بودن» را اختیار کردم» (علی‌پور، ۱۳۷۷: ۱۱۲). فردی که در موضع «بودن» است با رویکردهای عینی و ملموس از طریق عشق، امید، وفا و مهربانی می‌تواند راز هستی را دریابد و به زندگی

خودش معنا ببخشد. بنابراین بودن با داشتن فرق می‌کند و فرق آن‌ها در این است که بودن یک راز است و داشتن یک مسأله.

مسأله و راز

مسأله و راز دو مؤلفه محوری و آغازین طرح فلسفی مارسل است. مراد مارسل از این دو مفهوم با معانی متعارف آنها فرق دارد. آنچه مارسل از معنای مسأله در نظر دارد، به ریشه یونانی آن بر می‌گردد «واژه problem برگرفته از problema در زبان یونانی است که خود مأخوذ از فعل proballien است. این فعل از دو جزء pro و ballien تشکیل شده است. جزء اول به معنای «پیش» یا «مقابل» و جزء دیگر به معنای «افکندن» است. بنابراین، می‌توان این واژه را به «پیش‌افکنده» یا «آنچه پیش رو نهاده شده است» برگرداند (علیا، ۱۳۸۷: ۹۴). مسأله در مقابل فاعل شناسا قرار می‌گیرد و او از بیرون می‌تواند به آن توجه کند. «مسائل زمانی مطرح می‌شوند که ما در پی نظم عینی، جهان اشیاء یا ملاحظه افراد به عنوان اشیاء باشیم. هرگاه ما در باب مسائل سخن می‌گوئیم، از آنها در قالب «سوم شخص» مانند «آن» یا «او» سخن خواهیم گفت» (کاپلسون، ۱۳۸۸: ۹۸).

مسئله امری عینی است و انسان می‌تواند آن‌ها در مقابل خویش ببیند و می‌تواند آن‌ها را حل کند مسائل علوم همه از این‌گونه‌اند و لذا مسئله و تکنیک، ارتباط نزدیک و لازمی باهم دارند. اما راز ورای مسائل نظری است. مارسل خود می‌گوید که «راز از داده‌ها و معلومات خود فراتر رفته و بر آن‌ها سلطه می‌یابد و در این‌جا حتی از مسئله بودن نیز تعالی می‌جوید. میان یک مسئله و راز این فرق اساسی هست، و آن این است که هنگامی که ذهن من درگیر مسئله‌ای می‌گردد می‌توانم حوالی و اطراف آن بگردم و آن مسئله را به صورت کامل حل کنم و یا از میان بردارم. در صورتی که یک راز، امری است که من خود دربند آن افتاده‌ام، از این‌رو، تنها پنداری که از آن می‌توانم داشت انگاشتن حیطه‌ای است که در آن تشخیص و تفاوت میان آنچه در مقابل من است مفهوم و منزلت اولیه خود را از دست می‌دهد. مسأله را می‌توان با به کارگیری تکنیک و یا راه حلی مناسب حل نمود اما راز بسیار فراتر از این است که بتوان آن را با تکنیک و یا معادله‌ای حل کرد. راز که مرا هم در برمی‌گیرد، امری عینی و خارجی نیست، لذا راز را نه می‌توان نشان داد و نه حل کرد. راز در ابتدا به صورت مسأله‌ای که حل آن دشوار است، به نظر می‌رسد، اما تفکر نشان می‌دهد که در پرداختن به یک راز اصیل تمایز بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی، بین آنچه در من است و آنچه پیش روی من است، از میان می‌رود. از نظر مارسل، جهان به مانند دمی است که انسان درون تکنیک‌ها و

کارکردهای مختلف آن اسیر گشته است و یگانه راه رهایی از آن، متوسل شدن و نزدیکی یافتن به راز است (مارسل، ۱۳۹۵: ۶۷). او با شور و اشتیاقی غیر قابل وصف به توضیح مفهوم «راز» می‌پردازد. او تنها راه رستگاری و رها گشتن از تیرگی‌های زمانه را آموزش و جستن راز می‌داند و معتقد است راز انسان را به سوی معنویت رهنمون می‌سازد. وی معتقد است راز به مسأله تحلیل نمی‌یابد بلکه باید موجودیت آن‌ها را پذیرفت و به روش تجارب انضمامی به آن نزدیک شد و با فکر درون ذاتی و مراقبه و در خود فرورفتن به آن اندیشید (مارسل، ۱۳۸۱: ۱۰۳). او با تفکیک دو حوزه راز و مسأله از یکدیگر دو نحوه از اندیشیدن را پیش می‌نهد که هریک در قلمرو ویژه خویش دارای حجیت هستند و اگر در خارج از قلمرو خود به کار روند از حجیت ساقط می‌شوند. تفاوت راز و مسئله باعث می‌شود تا دو نوع اندیشه را از هم جدا کنیم. از نظر او، اندیشه اولیه درحوزه امور مسئله‌انگیز کاربرد و حجیت دارد و درحوزه اموری که مربوط به قلمرو راز هستند، این اندیشه ناکارآمد و خطرآفرین است و در این موارد باید به اندیشه ثانویه رجوع کرد.

اندیشه اولیه و اندیشه ثانویه

اندیشه اولیه همان تفکر معطوف به حل مسئله است و چون در پی معرفتی تحقیق‌پذیر و عینی است، لزوماً انتزاعی است و به‌صورت محدودی ارتباط میان متفکر و موضوع تفکر را در بردارد این اندیشه بیشتر در علوم تجربی و فنون و صناعات کاربرد دارد و لذا طبیعت را وادار به حل پرسش‌ها و مسئله‌ها می‌کند تا انسان به صورتی کامل‌تر بتواند جهان خویش را تملک و در آن مداخله کند. در مواجهه با طبیعت بشر ناگزیر است به عینیت‌گرایی روی آورد و انتزاع کند تا معرفت برای او حاصل آید؛ اما این اندیشه فقط در رویارویی با طبیعت می‌تواند چنین کند و ورود او به سایر موضوعات باعث آشفتگی فکری و اخلاقی می‌گردد.

اما اندیشه ثانویه با راز شروع می‌گردد راز را نمی‌توان به مسئله کاهش داد و چیزی که نمی‌توان آن را به مسئله کاهش داد، نمی‌توان به آن نگاه کرد یا به‌عنوان یک عین از آن بحث کرد، یا حتی از آن تعریفی ارائه داد» (علی‌پور، ۱۳۷۷: ۱۲۶). مسائلی همچون آزادی، تعهد، معنای زندگی یا وجود خدا عینی نیستند تا بتوانیم با آن‌ها به‌صورت انتزاعی برخورد کنیم. راز در واقع با مشارکت خودآگاهانه انسان در هستی شناخته می‌شود. مارسل بیشتر راز را به معنای نور و شبیه به آن به کار می‌گرفت. به نظر او راز معرفت و اشراقی است که در هر مشارکتی هست. اندیشه ثانویه با راز شروع می‌شود و با رجوع و مشارکت در تجاربی از قبیل وفا، ایمان و صداقت که راز هستی در آن‌ها درک می‌شود. وی در تلاش است تا فهمی عمیق

و پرمایه از معنای وجود و حیات انسانی به دست آورد. از مصادیق بارز اندیشه ثانویه درون‌نگری است و به حوزه هنر، فلسفه و دین اختصاص دارد. لذا متافیزیک از نظر وی تفکری است درباره راز چرا که مسائل مابعدالطبیعی همه از جنس رازند. مسائلی هم‌چون مسئله اختیار، شر، عشق و شناسایی که در فلسفه کلاسیک از آن‌ها بحث می‌شود همه از جنس رازند و این‌ها همه جلوه‌ای از یک راز بنیادی به نام وجودند؛ اما خود وجود چیست؟

برای تبیین وجود بهتر است از صفات سلبی استفاده کنیم وجود مسئله نیست چرا که یک امر عینی که در برابر انسان قرار بگیرد نیست و برای اثبات آن نیز نیاز به دلیل و برهان نیست. چرا که خود دلیل خود است. انسان خود بهره‌ای از وجود دارد و بنابراین سؤال وجود چیست از سؤال من کیستم جدا و متمایز نیست؛ پس وجود مقدم بر ماهیت است و آن را در خود می‌یابیم و به بودنش گواهی می‌دهیم. اگزیستانسیالیست‌ها، چه متدین و چه غیر متدین ادعای تعالی و گذر را از وضع موجود را دارند (نوالی، ۱۳۷۳: ۱۳۲).

اندیشه اولیه، انتزاعی و تحلیلی و کلی و تحقیق پذیر است. در اندیشه اولیه، فاعل تفکر شخص منفرد انسان نیست، بلکه متفکر در مقام ذهن است. اندیشه اولیه مسئله محور است و با قلمرو مسائل سروکار دارد. صفت بارز رهیافت مسئله محور به واقعیت جدایی و فاصله‌ای است که بین سؤال‌کننده و داده‌هایی که او راجع به آن‌ها سؤال می‌کند، وجود دارد. داده‌ها و اطلاعات مربوط به اندیشه اولیه در قلمرو عمومی جای دارند و به تساوی در دسترس همه افراد واجد شرایط هستند. همین‌که مسئله‌ای مطرح شد، اندیشه اولیه بر پایه داده‌های عینی دست به انتزاع عناصر و مؤلفه‌هایی می‌زند که ارتباطی با حل آن مسئله خاص مورد نظر ندارند. وقتی راه حل یا تبیینی یافت شد، کنجکاوی و کشمکش اولیه‌ای که محرک متفکر بوده‌اند، از میان می‌رود.

تفکر علمی و فنی در اندیشه اولیه ظهور و محل بروز می‌یابد. یکی از علل ضروری بودن اندیشه اولیه برای ارتقای فرهنگ بشریست زیرا این توانایی و قدرت را در ما مهیا می‌نماید که جهان را به صورت کامل‌تر تحت سیطره خود در آوریم و از آن سود و استفاده بیشتر و بهتری ببریم. اما چالش‌ها و دشواری‌های اخلاقی و یا حتی فکری از زمانی آغاز می‌گردد که اندیشه اولیه چیره شود و مدعی گردد که حق قضاوت در حوزه امور عینی و مسئله محور را دارد. وقتی این چنین شود، انتزاع به «روح انتزاعی» تبدیل می‌شود و استفاده از فنون به فن سالاری می‌انجامد و غنا و پرمایگی بی‌پایان جهانی متنوع و رنگارنگی مجبور می‌شود خود را با یک منطق سیاه و سفید وفق دهد.

اندیشه ثانویه، عینی، فردی، اکتشافی و گشوده است و به تعبیر دقیق کلمه، نه با اشیا، بلکه با امور عینی و حاضر سروکار دارد، با حضورها. تأملات ثانویه با کنجکاوی یا شک شروع نمی‌شود، بلکه حیرت و شگفتی سرآغاز آن است. اندیشه ثانویه مانند رابطه‌ای که عاشق با معشوق خود دارد، نسبت به هدف خویش گشوده و پذیرنده است. این نوع تفکر سودجویانه صرفاً دل مشغول حل مسئله نیست، بلکه می‌کوشد بدون آن که فاعل تفکر را از مورد یا متعلق تفکر جدا کند، با رازها ارتباط یابد.

فرق اساسی میان بودن و داشتن هم این است که بودن راز است و داشتن مسئله. بودن در خود انسان شریک و برای او حاضر است ولی داشتن عین خارجی و بیرون از انسان است. بودن نوعی تفکر عینی و ملموس است و داشتن تفکری انتزاعی. داشتن خطرهای زیادی برای بشر دارد و انسان معاصر نیز در دام همین خطرها افتاده است هرچه غریزه تملک‌جویی قوی‌تر گردد، شی به تملک درآمدۀ بیشتر مالک را غرق می‌سازد و آن را می‌بلعد؛ حتی داشتن ممکن است بودن را از میان بردارد. «داشتن عبارت است از قدرت تصرف یعنی داشتن قدرت تسلط» (علی‌پور، ۱۳۷۷: ۸۲). و «یک‌چیز روشن است. داشتن همیشه ما را رنج می‌دهد که چگونه آن را حفظ کنیم. بودن به کلی ساده است، یعنی موضوع رنج‌آوری برای شخص نیست. درواقع تمایل عمومی زندگی به‌طور طبیعی بر آن است تا خودی‌ات کسی را با دارائی‌اش یکی بگیرد: این جاست که مقوله وجود شناختی مورد غفلت قرار می‌گیرد؛ اما واقعیت ایثار چیزی است که بر ما اثبات می‌کند که «بودن» می‌تواند تعالی خود را بر «داشتن» مسجل سازد. خلاصه این‌که «داشتن با گرفتن مرتبط است، اما به نظر می‌رسد که هیچ نگه داشتنی صورت نمی‌پذیرد جز به‌وسیله اشیائی که در مکان هستند یا منتسب به اشیاء مکان‌منداند» (همان: ۱۴۴). مارسل اندیشه اولیه یا همان تعقل را تنها در حوزه امور مسئله‌انگیز، همچون مسائل منطقی، ریاضیاتی یا علم تجربی نظری راه‌گشا می‌داند که در آنها غرض معرفتی کلی، انتزاعی، آفاقی و تحقیق‌پذیر است، اما درحوزه امور رازآمیز همچون هستی، نفس، وفا و خدا او قائل است که باید به اندیشه ثانویه رجوع کرد. به عقیده او، اندیشه ثانویه با رجوع به وحدت تجاربی از قبیل قدرشناسی، وفا و ایمان که راز هستی در آن درک می‌شود. جامعه معاصر که برای علم و فنون تجربی بیشترین ارج را قائل‌اند همواره در معرض این خطرند که بودن را قربانی داشتن کنند و راز حضور را به پاس علم آشکاری که فناوری را امکان‌پذیر می‌سازد منکر شوند و برای نجات از این وضع بشر چاره‌ای ندارد جز این‌که با فعالیت‌هایی از قبیل هنر، دین و مابعدالطبیعه که او را به یاد راز هستی می‌اندازند ارتباط خودش را حفظ

کند. هرگاه بشر بخواهد جهان را به سیطره خود درآورد وفا، امید و عشق جای خود را به اراده معطوف به قدرت می‌دهند و بی‌قراری انسان جدید نیز ناشی از همین طرز تفکر است؛ یعنی این‌که انسان بادید علوم تجربی می‌خواهد واقعیت چیزهای غیرقابل تملک را انکار کند.

موقعیت «من» در فلسفه مارسل

«مارسل از حقیقت انسانی و من به عنوان سر و راز یاد می‌کند.» (بلکهام، ۱۳۶۸: ۱۱۱) فلسفه‌های اگزیستانس با فرد عینی و ملموس و کاملاً گرفتار و محبوس در جهان و مرتبط با دیگران شروع می‌شوند. مارسل می‌گوید: «عامل محرک فلسفه مرا، من‌حیث‌المجموع، می‌توان نبرد آشتی‌ناپذیر وبی‌امان با «روحیه انتزاع» (The spirit of abstraction) دانست» (کین، ۱۳۸۲: ۳۳). بنا به نظر او وقتی که از واقعیت عینی ملموس که مفهوم انتزاعی از آن اخذ شده غافل بمانیم، «روحیه انتزاع» پدید می‌آید؛ «بی‌اعتنایی به امور عینی و ملموس و تسلیم به روحیه انتزاع غیر از جنبه فکری و عقلی ماهیت عاطفی نیز دارد و آن نحوه ارتباط انسان با جهان است، یعنی نگاه کردن به جهان به شیوه داشتن و تملک» (کین، ۱۳۷۵: ۳۹). مارسل برخلاف اسلاف فیلسوف خویش در فرانسه آدمی را موجودی جسمانی تلقی کرد که از درگیری با اوضاع و احوال عینی گریزی ندارد. انسان به‌عنوان موجودی جسمانی تفلسف می‌کند نه به‌عنوان عقلی انتزاع‌گر. «تجسم مفروض اساسی مابعدالطبیعه است» (علی‌پور، ۱۳۷۷: ۱۱). البته متجسم بودن انسان از نظر مارسل همانند ماتریالیست‌ها نیست که می‌گویند ما جز اجزاء مادی نیستیم و به نظر او آدمی نه نفس ناطقه‌ای است که تصادفاً در بدنی رخت افکنده باشد، چنان‌چه ایدئالیست‌ها مدعی‌اند و نه بدنی است که از سر صدقه به نفس ناطقه‌ای منزل داده باشد، چنانچه مادیون قائل‌اند، بلکه انسان ذاتاً متجسم است.

تجسم من در قالب این بدن خاص شرط اساسی تفکر من است؛ و نمی‌توانم از این شرط تفکر صرف‌نظر کنم. ما نه فقط از بدنمان جدائی ناپذیریم، بلکه از اوضاع و احوال عینی و ملموس که خود را در آن می‌یابیم نیز جدایی نمی‌پذیریم. در این جاست که می‌بینیم فلسفه مارسل به نحوی آشکار ماهیتی دکارت‌ستیزانه دارد. چرا که انسان را متجسم می‌داند. همان‌گونه که انسان ناچار است متجسم در بدنی باشد، ناچار است که با دیگران نیز ارتباط داشته باشد. «دیگری دور از ما نیست و بین ما و دیگری برزخی نیست» (همان، ۱۵۳) من فردی از درون یک شبکه ارتباطی بین الانفسی سر برمی‌آورد؛ و جدا افتادگی انسان‌ها جواب رد دادن به مشارکتی است که راز هستی در چارچوب آن شناخته می‌شود. بنابراین فلسفه مارسل اهمیت

زیادی به مسئله «با - with» می‌دهد و از همین جاست که مسئله‌ای دیگر رخ می‌نمایند؛ و آن مسئله مواجهه «من» و «تو» است.

من و تو

کتاب «من و تو» مارتین بوبر (Martin Buber) بیشترین تأثیر را بر گابریل مارسل داشت. در اندیشه هایدگر «دیگری» با ارتباط و گفت‌وگویی که با «خویشتن» برقرار می‌کند، «خویشتن» را دچار اضطراب و تشویش می‌نماید. سارتر نیز «دیگری» را برزخ انسان می‌داند؛ اما بوبر علیه این اندیشه‌ها برخاست و انواع ارتباطات را از یکدیگر جدا نمود. گابریل مارسل نیز در این تمایز گذاری با بوبر هم‌نوا گشت. مواجهه با «دیگری» به مثابه یک «او» همانند مواجهه با یک شیء است. این نوع ارتباط به گونه‌ای است که طرفین از داشتن مبادله و معاوضه عمیق و مبتکرانه بی بهره و بی نصیب هستند. و به معنای کامل واژه «با - with» با هم نیستند؛ بلکه دو موجوداند که بدون تفکر و یا با هدفی خاص از پیش اندیشیده شده و یا به‌طور تصادفی با یکدیگر برخورد و تماس یافته‌اند.

اما در ارتباط «من - تو» طرفین در حضور یکدیگرند و هر یک از آن‌ها نسبت به دیگری حالت گشودگی و از خودگذشتگی دارند. در نگاه مارسل، آن‌گاه که فردی برای من «دیگری» می‌شود، ارتباط برقرار شده غایت فی‌نفسه می‌شود و چیزی جز عشق و مشارکت در کار نیست و اگر این خصائص مهیا نگردد گفتگوی خویشتن با دیگری در حد رابطه «من - او» باقی می‌ماند و توانایی و یارای آن را ندارد تا پا به حریم مهم و اساس گسترده «من - تو» بگذارد. ارتباط فرد با دیگری یا می‌تواند ارتباطی حقیقی باشد که مارسل با عنوان رابطه «من - تو» یاد می‌کند؛ و یا ارتباطی باشد که رابطه حقیقی به سطح چیزوارگی یا «من - آن» فروکاسته شود. من فقط وقتی «من» می‌شوم که با «تویی» مواجه شوم؛ مشارکت در امور جزئی ما را به سمت و سوی امور کلی کشانده و ارتباط ما با دیگران راهی برای شناخت راز هستی است.

آمادگی

مارسل تلاش می‌کند تا وجودشناسی‌ای را بنیاد نهد که هدف آن کشف جنبه‌هایی از تجربه انسانی است تا به این منظور برای زندگی انسان معنایی نهایی پیدا کند. هستی رازی است که فقط از طریق موجودات منفرد می‌توان به آن نزدیک شد؛ و موجودات منفرد را فقط وقتی می‌توانیم بشناسیم که عاشقانه به آن‌ها روی کنیم. «به همین جهت جستجوی هستی با تحلیلی پدیدارشناختی از عشق آغاز می‌شود و سپس به بررسی تجاربی از قبیل وفا، ایمان، امید و آمادگی می‌پردازد که همه از خصوصیات عشق‌اند؛ اما چرا عشق به اذعان به هستی

می‌انجامد؟ به علت این که اذعانی که در عشق هست اذعان به این است که معشوق زوال‌ناپذیر است؛ و این از طریق آمادگی میسر است» (کین، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

«ایثار به منزله حضور، یعنی آمادگی مطلق لحاظ شده است. حضور، لب و لباب ایثار، یعنی اهدای بی‌قید و شرط «خود» است، اهدائی که مستلزم هیچ‌گونه نقص و کمبودی برای اهداءکننده نیست» (همان، ۷۵) آمادگی بدین معناست که احساس و درک مهم بودن تو را آشفته نگرداند و با دیگران احساس غرابت و دوری نداشته باشی و بتوانی بدون ترس در جمع شرکت نمایی و عدم آمادگی یعنی همان مشغول خود بودن؛ اما این «خود بودن» نیازمند تأمل بیشتری است. این انسان دلی گرفتار و گران بار دارد و زندگی را چون حساب بانکی محدودی تصور می‌کند که اگر بناست تا آخر عمر باقی باشد باید عاقلانه و مصلحت‌اندیشانه حفظش کرد. چنین فردی معتقد است که چون فقط سرمایه عاطفی و جسمانی محدودی در اختیار دارد، باید در نحوه خرج کردنش حساب و کتاب داشت. زندگی دارایی است که انسان که آماده نیست احتکارش می‌کند؛ اما انسان آماده را نه دارائی‌هایش گرفتار می‌سازد و نه تصویر و تصویری که از خود دارد و نه مقولات پیشینی که انسان‌های دیگر باید با آن‌ها سازگار آیند. به همین جهت، توانایی آن را دارد که به درخواستی که دیگران از وی دارند گوش بسپارد و آن را اجابت کند. انسان آماده خود را در طبق اخلاص می‌نهد. هر قدر که ما آماده‌تر باشیم به همان اندازه خدا در نظرمان به‌عنوان «کسی» ظاهر می‌شود و این درست انکار هم حضوری است. در نتیجه انسانی که مؤمن‌تر است و خود را بیشتر وقف کرده است آماده‌تر است؛ و آمادگی و وفا ملازم همدیگر هستند.

وفاداری

مارسل کلام خویش پیرامون وفاداری را با این عبارات شروع می‌کند: «هستی به منزله جایگاه وفا». چگونه است که این عبارت که، در لحظه‌ای خاص، در ذهن و ضمیر من، برایم هم‌چون یک مضمون موسیقایی، نقش بست، منبع الهامی پایان‌ناپذیر است؟

۱- تقرب به وجودشناسی ۲- خیانت به مثابه شر فی‌نفسه

مارسل در تلاش است تا ثابت کند که تعهد دادن یا عهد بستن چگونه امکان‌پذیر است. از نظر او «وفاداری همچون شناختی بادوام و پایدار لحاظ شده است. «اما چگونه می‌توان وعده داد یا مقید به آینده شد؟» (علی‌پور، ۱۳۷۷: ۴۱) آینده همواره مجهول و نامعین است و با رشد و بلوغ انسان احساسات او همواره دستخوش تغییرات است، با این اوصاف آیا ممکن است که

انسان بتواند با خلوص نیت عهدی را استوار و برای ابد جاری سازد؟ در حالی که گذشت زمان احساسات افراد را تغییر می‌دهد.

وفا صرف ثبات قدم یا پافشاری در عمل به وعده‌های داده شده نیست، چراکه در این صورت به خیانت منجر می‌شود «در واقع دامن زدن به تعهدات خود، برای پوشیدن احساسات در خصوص یک موضوع خاص، نوعی فریبکاری است» (همان، ۴۱). پس آیا هیچ التزامی وجود دارد که بتوان چنان آن را پذیرفت که پیمان‌شکنی در آن دخیل نباشد. مسلماً در این جا یک اشتباه جدی وجود دارد. آیا من می‌توانم این احساس را که امروز دارم، فردا نیز در خودم به وجود آورم؟ مسلماً خیر. آیا من می‌توانم مطابق احساسات امروزم که قطعاً احساسات فردا نخواهد بود رفتار کنم؟ باز هم باید گفت خیر. بنابراین باید واقعیت احساساتم را از شناخت تعهداتم جدا نمایم؛ و بپذیرم که این شناخت، جدا از احساساتی است که ممکن است که همراه این شناخت باشد یا نباشد. چه‌بسا فردا مایل نباشم که به عهدهم وفا کنم اما می‌دانم که موظف به انجام این کار هستم. بنابراین وفا صرف عمل به تعهدات نیست بلکه انسان باید در وفاداری خلاق باشد و در کوشش‌هایی که دیگری برای رسیدن به آزادی می‌کند، سهیم شود. وفا مستلزم هوشیاری دائم است.

مارسل معتقد است که وفا وقتی ارزش دارد که برای تکلیف باشد. حتی «عشق و احترام به حقیقت نیز فرو کاستن وفاداری است. وفاداری زمانی به اوج خود می‌رسد که به ایمان به خدا مبدل شود. وقتی که در ژرفای تعهد، تفاهمی مبنایی وجود دارد. در این صورت این امر باید رنگ دینی به خود بگیرد. ایمان و وفا از هم جدائی‌ناپذیرند همان‌گونه که عشق به هم‌نوع از عشق به خداوند جدا نیست. خداوند هرگز خواهان این نیست که به او و آفریده‌هایش عشق بورزیم، به هیچ‌روی این نیست که به او و نه به مخلوقات او، عشق بورزیم، بلکه خواست خدا این است که او را از طریق آفریده‌هایش و همراه با آنان، به‌عنوان نقطه عطفی برای شروع کارمان، او را بستاییم» (همان، ۱۳۵). و کار الهیات مسیحی این است که شاهدان خاموش را به تشخیص حضور سری خدا در دل وفاداری رهنمون شود. در زمانه‌ای که انسان‌ها به یکدیگر مطلق و وفادار نیستند پس هرگز وفاداری نسبت به خداوند معنایی نخواهد داشت.

به عقیده وی تعهد به وفا، خواست کمک به دیگری است تا به آزادی برسد. درحقیقت، وفا نوعی فعالیت است، یک فرآیند دراز مدت که در طی آن باید همواره هوشیار بود که به دام عادت، تقلید، و انعطاف‌ناپذیری گرفتار نشد اهمیت خلاقیت در وفا هم همین است که خطر سقوط و تنزل به مرتبه پایین‌تر را کاهش می‌دهد زیرا «تنزل منزلت در نقطه‌ای شروع می‌شود

که خلاقیت به تقلید از خود، خود هیپنوتیزمی، انعطاف‌ناپذیری، و بازگشت به خود دچار شود» (مارسل، ۱۳۸۱: ۷۹). در نتیجه، خلاقیت یعنی تلاش برای حفظ ساحتی که در آن هستیم و همین‌طور تلاش در جهت اعتلای آن تا درجه‌ای که امکان دارد. این اراده فعال عاملی ماهوی در تعیین حقیقت تعهد است.

امید

امید یعنی اعتماد بر واقعیت، یعنی تصدیق به این‌که دنیای خارجی وسایل تفوق بر خطر یاس را دارد. «انسان هر قدر کمتر آماده باشد، امید کمتر در او جای می‌گیرد و بایستی در این جا بسط کلی عدم آمادگی دنیای مدرن کنونی را متذکر شویم. همان‌گونه که وفا در جایی امکان داشت که خیانت وجود داشت، امید نیز در جایی که امکان نومیدی هست به وجود می‌آید، امید معطوف به نجات است و خروج از ظلمات مرض، جدایی و غربت را شامل می‌شود» (امید همانا امید به رستگاری است، نیز محال است که از یکی بدون دیگری صحبت به میان آید و خلاصه این‌که امید تنها در جایی امکان دارد که در آن جایی برای معجزات باشد) (علی‌پور، ۱۳۷۷: ۷۸).

درگیری انسان امروز با تکنولوژی و آثار آن روز به روز در حال توسعه است، چنان‌که دیگر جایی برای اندیشه معنوی - تأملی باقی نمانده است، و تمام زندگی بشر امروز درگیر نگاهی سودا نگار و حساب‌گر شده است (مسگره‌روی، ۱۳۹۴: ۶۵). مارسل اعتقاد داشت که «زندگی در جهانی کارکردی شده، ارزش و اهمیت خود را از دست می‌دهد و به جریانی بی‌هدف مبدل می‌گردد، که عزت و کرامت و هدف‌داری نیز از آن رخت می‌بندد» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۸۸). دنیایی که در آن تکنیک افضل است دنیایی است که به وسیله ترس و میل ارائه می‌شود، چراکه هر تکنیکی در خدمت نوعی میل یا ترس است. شاید این خصوصیت تنها مختص امید باشد که به‌طور مستقیم می‌تواند از تکنیک استفاده یا مدد طلبد. امید کاملاً بی‌سلاح است در واقع سلاح بی‌سلاحی است «آزادی دارای هدف و مقصدی مقدر است که آن هدف همان رستگاری است. امید مثال اعلای همان رستگاری است؛ اما ظاهراً رستگاری تنها در تامل و مراقبه یافت می‌شود» (مارسل، ۱۳۹۲: ۸۰).

اراده، امید و بصیرت نبوی: همه این‌ها که تماماً در یک انسان پای می‌گیرند خارج از دامنه یک عقل کاملاً عینی هستند. روح تنها به امید زنده است و بس و شاید امید همان خمیر مایه باشد که روح ما را از آن ساخته‌اند و مرگ به منزله سکوی پرش امید مطلق لحاظ شده است. دنیایی که فاقد مرگ است، امید در آن در مرتبه نازلی قرار دارد. خلاصه این‌که وفا، امید و

عشق رمز مشارکت انسان در توانگری و ثروت جهان موجود است و از طریق همین شرکت یافتن است که انسان تبدیل به موجودی آزاد، شاد و مهیا بر عشق ورزیدن و تلاش و مجاهدت در جهان است.

بزرگترین نگرانی فلاسفه برای جامعه معاصر این است که برای آنان «داشتن» را که به صورت علم حضوری و آشکار است و برای آن جایگاه شامخ و ارجی بزرگ قائلند قربانی راز حضور گردانند و وجود آن را منکر گردند و برای نجات از این وضع، بشر چاره‌ای ندارد جز اینکه با فعالیت‌هایی از قبیل هنر، دین و مابعدالطبیعه که او را به یاد راز هستی می‌اندازند ارتباط خودش را حفظ کند. هرگاه بشر بخواهد جهان را به سیطره خود درآورد وفا، امید و عشق جای خود را به اراده معطوف به قدرت می‌دهند و بی‌قراری انسان جدید نیز ناشی از همین طرز تفکر است؛ یعنی این که انسان با دید علوم تجربی می‌خواهد واقعیت چیزهای غیرقابل تملک را انکار کند (ملکیان، ۱۳۸۲: ۳۳).

بنابراین در فلسفه مارسل امید، عشق، وفا و آمادگی که همه از فضائل الهی هستند در زندگی انسان‌ها وارد شده فلسفه به دغدغه پیامبرانه حفظ کرامت انسانی وادار می‌شود. مارسل با عینیت بخشیدن این مفاهیم و وارد عرصه دنیا کردن آن‌ها، ایمان مسیحی را وارد مرحله‌ای کرده است که در آن غیر مسیحیان به راحتی می‌توانند با مسیحیان گفت‌وگو داشته باشند. با این طرز تلقی ارزش‌های مسیحی این جهانی شده. لذا الهیاتی این جهانی نیز می‌توان تدوین کرد. در این فلسفه، فیلسوف با مشارکتش در راز هستی، شاهی برای حقیقت است و کارش این است که با بی‌قراری انسان جدید به مبارزه بر خواسته و زندگی را تقدس بخشد.

نتیجه‌گیری

مارسل با تفکیک دو اندیشه اولیه و اندیشه ثانویه مفاهیم و عناصر اصلی فلسفه خویش را تبیین می‌کند. از نظر وی اندیشه اولیه، همان تفکر معطوف به حل مسئله است و چون در پی معرفتی تحقیق‌پذیر و عینی است، لزوماً انتزاعی است و در علوم تجربی و فنون و صناعات کاربرد داشته، طبیعت را وادار به حل پرسش‌ها و مسئله‌ها می‌کند تا انسان به صورتی کامل‌تر بتواند جهان خویش را تملک و در آن مداخله کند. اما اندیشه ثانویه با راز شروع می‌گردد راز را نمی‌توان به مسئله کاهش داد، راز شبیه نور است و با مشارکت خودآگاهانه انسان در هستی شناخته می‌شود. مسائلی هم‌چون آزادی، تعهد، معنای زندگی یا وجود خدا عینی نیستند تا بتوانیم با آن‌ها به صورت انتزاعی برخورد کنیم. به نظر مارسل، اندیشه اولیه درحوزه امور

مسئله‌انگیز کاربرد و حجیت دارد و در حیطه اموری که مربوط به قلمرو راز هستند، این اندیشه ناکارآمد و خطرآفرین است.

مقوله «داشتن» و «بودن» در فلسفه گابریل مارسل، نیز با این اندیشه تحلیل می‌شود. ملک و «داشتن» را بر بعضی از عناصر شخصی و حتی بر افکار و تصورات انسان به صورت ملموس می‌توان اطلاق کرد و در مقابل «بودن» است که از مقولات منطقی نیست و فراگیر بوده تمام هستی را در برمی‌گیرد. ارتباط ما در «بودن» از سنخ ارتباط «من» و «تو» و رازآلود است و ما با اندیشه ثانویه و از طریق مشارکت و تجربه زیسته خودمان می‌توانیم آن را بشناسیم. عشق، امید، وفاداری و آمادگی از مقولات «بودن» است که در «بودن» انسان تجلی می‌کند. مارسل در تلاش است تا ثابت کند که تعهد دادن یا عهد بستن چگونه امکان‌پذیر است. از نظر او «وفاداری» صرف ثبات قدم یا پافشاری در عمل به وعده‌های داده شده نیست، چراکه در این صورت به خیانت منجر می‌شود. وفا وقتی ارزش دارد که برای تکلیف باشد حتی عشق و احترام به حقیقت نیز فرو کاستن وفاداری است. ایمان و وفا از هم جدائی‌ناپذیرند آن‌چنان‌که عشق به هم سنخ و هم‌نوع از گونه عشق به خداوند است.

امید نیز یعنی اعتماد بر واقعیت، یعنی تصدیق به این‌که دنیای خارجی وسایل تفوق بر خطر یاس را دارد. همان‌گونه که وفا در جایی امکان داشت که خیانت وجود داشت، امید نیز در جایی که امکان نومیدی هست به وجود می‌آید، امید معطوف به نجات است و خروج از ظلمات جدایی و غربت است.

در فلسفه مارسل امید، عشق، وفا و آمادگی همه از فضائل الهی هستند و اگر در زندگی انسان‌ها وارد شوند، فلسفه را به دغدغه پیامبرانه حفظ کرامت انسانی وادار می‌کند. وفا، امید و عشق رمز مشارکت انسان در توانگری و ثروت جهان موجود است و از طریق همین شرکت یافتن است که انسان تبدیل به موجودی آزاد، شاد و مهیا یا بر عشق ورزیدن و تلاش و مجاهدت در جهان است.

منابع و مآخذ

۱. بلکهام، هرولد جان. (۱۳۶۸). *شش متفکر انگریستان سیالیسم*. ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.
۲. علی پور، مسیح. (۱۳۷۷). *بودن و داشتن*، گابریل مارسل. تهران: طباطبایی.
۳. علیا، مسعود. (۱۳۸۷). *تمایز مسأله و راز در اندیشه مارسل*، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۸، ص ۹۴.
۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. جلد نهم، مترجم عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵. کین، سم. (۱۳۷۵). *گابریل مارسل*. مترجم مصطفی ملکیان، تهران: گروس.
۶. ———. (۱۳۸۲). *آدمیان در ستیز با آدمیت به نقل از گابریل مارسل*. مترجم مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
۷. ماتیوز، اریک. (۱۳۸۷). *فلسفه قرن بیستم*. مترجم محسن حکیمی، تهران: نشر ققنوس.
۸. مارسل، گابریل. (۱۳۸۱). *فلسفه انگریستان سیالیسم*. ترجمه شهلا اسلامی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۹. ———. (۱۳۹۲). *بودن و داشتن*. مترجم صدیقه فراهانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۱۰. ———. (۱۳۹۵). *انسان مسئله گون*. مترجم بیتا شمیسی، تهران: ققنوس.
۱۱. مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۷). *تقریری از فلسفه انگریستان سیالیسم*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. مسگرهروی، طاهر. (۱۳۹۴). *نگاه شاعرانه پایان متافیزیک*. مجله تحلیل و تفسیر متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۷، شماره ۲۴، ص.
۱۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲). *بی دلیل بی معنایی*، مجله نقد و نظر، دوره ۸، شماره ۳۲ - ۳۱، ص ۳۳.
۱۴. نقیب زاده، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *نگاهی به نگرش های فلسفی قرن بیستم*. تهران: انتشارات طهوری.
۱۵. نوالی، محمود. (۱۳۷۳). *فلسفه های انگریستان سیالیسم و انگریستان سیالیسم تطبیقی*. تبریز، نشر دانشگاه تبریز.

"Ontology from the point of view of Gabriel Marcel"

Abstract

Gabriel Marcel, a French Catholic philosopher who calls his way of thinking "new-Socratic"; At a time when the new world was drowning in despair, hopelessness and doubt and humanity fell into the trap of nihilism in the weakness and weakness of faith and lost its way and was wandering and restless, he tried to find concepts such as hope, love, loyalty and affection in Live among people. The purpose of this research is to explain Marcel's thinking about how to think about concrete objects and self-reflection and his effort to revive the real and living experiences of human beings, in the times when people were measured based on their performance and job status. Concepts such as hope, love, loyalty and affection were key existentialist concepts of Gabriel Marcel.

Key words: existentialism, Gabriel Marcel, secret, hope, love, loyalty

مبانی فقهی اقتصاد مقاومتی، چالش‌ها و راهکارها در اندیشه مقام معظم رهبری

محسن ولایتی^۱

چکیده

اقتصاد مقاومتی واژه‌ایست ترکیبی و نو که امروزه وارد ادبیات اقتصاد اسلام و جهان شده است، این واژه در عین متفاوت بودن با اقتصاد موازی، ترمیمی، تدافعی و الگو، دربرگیرنده همه ویژگی‌های آنهاست. اقتصاد مقاومتی توسط رهبر معظم انقلاب در امتداد دیدگاه‌های اقتصادی فقه‌های شیعه همچون سید محمد باقر صدر در کتاب «اقتصاد ما» توسط رهبر معظم انقلاب در پی تحریم‌های اقتصادی آمریکا و اتحادیه اروپا علیه نظام جمهوری اسلامی به عنوان فقیه سیاستمدار حاکم در سال ۱۳۸۹ به عنوان نسخه نجات بخش نظام در تقابل تحریم‌های اقتصادی غرب مطرح گردید که در زمان‌های بعد شاخصه‌های آن مشخص‌تر و کامل‌تر گردید. مؤلفه اقتصاد مقاومتی مبتنی بر مبانی قرآنی، روایی و سیره پیامبر (ص) به ویژه در محاصره اقتصادی سه‌ساله مسلمانان در شعب‌ابی طالب است. بدیهی است ارائه این تئوری جدید در مقابل به‌روزترین تهدیدات اقتصادی دشمن از سوی ولی فقیه، تبلور کارآمدی حکومت دینی و کهنگی ناپذیر بودن احکام فقه پویای شیعه است. در این زمینه با وجود کتاب‌ها، همایش‌ها و مقالات از سوی اندیشمندان علوم اقتصادی، اجتماعی و صاحب‌نظران عرصه صنایع به معنای عام، پژوهش مستقلی که به مبانی فقهی اقتصاد مقاومتی پرداخته باشد کم یا وجود ندارد. این پژوهش مدلی فقهی از اقتصاد مقاومتی ارائه کرده است. با بررسی دقیق منشور اقتصاد مقاومتی، باید اذعان داشت که ۱۰۰٪ مبتنی بر آموزه‌های فقه شیعه است و در سیره پیامبران و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام کاملاً مشهود بوده است. بخشی از این منشور مبتنی بر آیات و روایات به عنوان احکام اولیه و بخشی نیز از باب عنوان ثانویه و حکم حکومتی قابل استناد است. این پژوهش با هدف مشروعیت این نوع اقتصاد در بین انواع مختلف تئوری‌های به روش تحلیلی - توصیفی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: مبانی فقهی اقتصاد، اقتصاد مقاومتی، چالش اقتصادی، راهکارهای رهبری در اقتصاد.

^۱. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران.

مقدمه

تحریم‌های اقتصادی استکبار جهانی و اتحادیه اروپا علیه نظام جمهوری اسلامی به منظور به زانو در آوردن و به بن بست کشاندن آن، در راستای هدف نهایی نا کارآمد جلوه دادن تئوری حاکمیت دینی، این ضرورت را ایجاب می‌کند که راهکار و تئوری فقهی از سوی فقها ارائه گردد.

تئوری اقتصاد مقاومتی از سوی مقام معظم رهبری در مقابل اقتصاد وابسته به عنوان نقشه اساسی چالش‌های فرار روی ما است. از شاخصه‌های این تئوری، اقتصاد موازی، اقتصاد ترمیمی، اقتصاد دفاعی، و اقتصاد الگو محسوب می‌شود و به عنوان الگویی نو مطرح گشت که از سوی هیچ یک از اقتصاد دانان طرح نشده. این پژوهش به دنبال مبانی فقهی تئوری مذکور و مؤلفه‌های اجرایی آن با محوریت تولید، توزیع و مصرف در فقه پویای شیعه است. رهبر معظم انقلاب با درک شرایط خاص ملی و بین المللی، طی سال های گذشته در قالب نامگذاری سال‌ها (همت مضاعف و کار مضاعف، اصلاح الگوی مصرف، جهاد اقتصادی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی) راهکارهایی ارائه دادند اما آنچه‌ای که انتظار می‌رفت کارنامه قابل قبولی ارائه نشد تا اینکه ایشان با تأکید بر راهکارهای پیشین، تئوری جامع اقتصاد مقاومتی را پیشنهاد دادند که پازل‌های آن راهکارهای پیشنهادی پیشین است.

مفهوم‌شناسی

اقتصاد

اقتصاد از ماده «ق، ص، د» به معنی میانه راه رفتن، در میان راه قرار داشتن و میانه‌روی در راه است (ابن منظور عربی، بی‌تا: ۳/۵۳۳). این واژه مصدر باب افتعال به معنی قصد توأم با توجه و رغبت بیشتر به هدف است. در قرآن این واژه محدود و لوازم آن زیاد و به صورت‌های اسم فاعل (مائده/۶۶؛ توبه/۴۲) و مصدر ثلاثی مجرد (نحل/۹؛ لقمان/۱۹) به کار رفته است که در آن به ستایش اقتصاد و امر به آن می‌کند.

و در روایات روزی از طرف خدا (حکیمی، ۱۳۶۷: ۵۴/۴) تضمین عدم فقر (شیخ صدوق، بی‌تا: ۶۳/۲)، بی‌نیازی (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۴۱/۱۲)، رشد و توسعه (همان) را از آثار فعل اقتصادی برشمرده و آن را از ویژگی‌های متقین دانسته (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۴) و به آن دستور می‌دهند (مجلسی، ۱۳۶۳: ۴۱۰).

مقاومت

از ماده (ق، و، م) به معنی ایستادگی و مصدر باب مفاعله است (دهخدا، زیر واژه مقاومت) و در المنجد ضدیت با چیزی یا کسی به معنی ایستادگی در برابر اوست (یسوعی) پس فی نفسه ارزش ذاتی ندارد و با قرائن ارزش پیدا می‌کند مثلاً در فقه شیعه ایستادگی همه جانبه در برابر نیروهای معارض برای رسیدن به اهداف متعالی اسلام است. در آیاتی از قرآن انسان مأمور به ایستادگی بر طبق فرامین الهی است (قلم/۴۸).

هم چنین در سیره معصومین علیهم السلام مقاومت، جلوه زیادی داشته است؛ از جمله، مقاومت در برابر آزار و اذیت مشرکان، تهدید دشمنان در نشست مشورتی دارالندوه، هجرت مسلمانان به حبشه و محاصره اقتصادی شعب ابیطالب نمونه‌های عالی مقاومت به شمار می‌روند.

اقتصاد مقاومتی

اقتصاد مقاومتی واژه ای است ترکیبی که مرکب از اقتصاد و مقاومت است و بازشناسی مفهوم اقتصاد مقاومتی مستلزم بررسی و تبیین دو واژه تشکیل دهنده آن است. در واژه مرکب با بررسی اجزای آن تا حدی خود مرکب بازشناسی مفهومی پیدا می‌کند و بخش دیگر مفهوم‌شناسی آن مرتبط با نوع مکتبی است که آن را بیان می‌کند فقه شیعه با ریشه داشتن این دو واژه در فرهنگ قرآنی و لسان روایات معصومین (ع) تعریف خاص خود را از این نوع اقتصاد ارائه می‌دهد. اقتصاد مقاومتی اصطلاحی است که در سال ۱۳۸۹ اولین بار از سوی مقام معظم رهبری در دیدار با جمعی از کارآفرینان کشور مطرح شد. و آن اقتصادی را ترسیم می‌کند که توانایی مقابله با شوک‌های وارد شده بر اقتصاد را دارد. در این صورت اقتصاد مقاومتی در یک بازه زمانی کوتاه مدت نیز قابل تعریف است که به منظور عبور از شرایط بحران‌های کوتاه مدت طراحی شده است (خبرگزاری خانه ملت به نقل از روابط عمومی مرکز پژوهش‌های مجلس، دفتر مطالعات اقتصادی). البته برخی آن را اقتصاد موازی تعریف کرده و گفته‌اند: اقتصاد مقاومتی به مثابه اقتصاد موازی است که برخوردار از نظام‌های چند لایه‌ای (نهادهای اقتصادی مردمی و سازمان‌های مردم نهاد) به همراه سیاستگذاری در حوزه اقتصاد است. تعریف دوم از اقتصاد مقاومتی اقتصادی است که در پی «مقاوم سازی» «آسیب‌زدایی»، «خلل‌گیری» و «ترمیم» ساخت‌ها و نهادهای فرسوده و ناکارآمد اقتصادی است.

تعریف سوم «هجمه شناسی»، «آسیب‌شناسی» و «پدافندشناسی» در برابر هجمه‌هاست به این معنا که حمله به اقتصاد کشور و اخلال در آن چگونه و با چه ابزارهایی صورت می‌گیرد

و چهارمین تعریف، اقتصاد الگو است که طراحی مستقل الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که متضمن مقاومت و تحقق آن در تمامی حوزه‌های خاص از جمله اقتصاد می‌باشد (تاج‌آبادی، ۹۱).

این موارد تعریف‌های جامعی از اقتصاد مقاومتی محسوب نمی‌شوند چرا که در تعریف اول صرفاً به نقش نهادهای مردمی پرداخته و تعریف دوم آن را جنبه سلبی و اقدام کوتاه مدت و تعریف سوم آن را صرفاً پدافندی می‌داند. اقتصاد مقاومتی فقط جنبه منفی ندارد که به معنای حصار کشیدن به دور خود و انجام کارهای تدافعی باشد بلکه در شرایط فشار هم باید رشد و شکوفایی خودش را داشته باشد (دیدار با دانشجویان، ۹۱/۵/۱۶).

در تعریف چهارم نیز با توجه به اینکه تعریفی از الگو ندارد، برداشت‌های متفاوتی در پی دارد و نیکو نیست ولی کمی از تعاریف پیشین بهتر است و البته ارائه تعریف از سوی مقام معظم رهبری از جامعیت افراد و مانعیت اغیار برخوردار است؛ ایشان اقتصاد مقاومتی را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

«اقتصاد مقاومتی معنایش این است که ما یک اقتصادی داشته باشیم که هم روند رو به رشد اقتصادی در کشور محفوظ بماند، هم آسیب پذیریش کاهش پیدا کند، یعنی وضع اقتصادی کشور و نظام اقتصادی طوری باشد که در برابر ترفندهای دشمنان که همیشگی و به شکل‌های گوناگون خواهد بود کمتر آسیب ببیند و اختلال پیدا کند (در دیدار با رئیس جمهور و اعضای هیأت ۹۱/۶/۲).

و باز ایشان در جای دیگر فرموده‌اند:

«اقتصاد در یک چنین شرایطی اقتصاد مقاومتی است، یعنی اقتصادی که همراه باشد با مقاومت در برابر کارشکنی‌های دشمن، خیانت دشمن (در دیدار جمعی از پژوهشگران و شرکت‌های دانش‌بنیان ۹۱/۵/۸).

اصول و مبانی فقهی اقتصاد مقاومتی

این پژوهش بر اساس اصول اسلام، یعنی قرآن و سنت به مبانی فقهی اقتصاد مقاومتی پرداخته است.

قرآن

قرآن در آیات متعددی به اقتصاد، مقاومت، دفاع، صبرمسلمانان پرداخته است که مشروعیت هر یک از ارکان به طور فردی و مجموع ترکیبی از ارکان را ثابت می‌کند این آیات به چهار دسته تقسیم می‌شود:

دسته اول

این دسته به آیاتی می‌پردازد که انسان را امر به آبادانی زمین و کار و تلاش فرا می‌خواند که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

الف - نجم، ۳۹

«برای انسان جز آنچه تلاش کرده نیست». بر اساس آیه بدون تلاش، چیزی عاید انسان نمی‌شود. تحریم‌های اقتصادی جز با تلاش رفع نمی‌گردد. بنابراین راه تحقق اقتصاد مقاومتی به فرموده مقام معظم رهبری همت مضاعف و کار مضاعف در استفاده بهینه از منابع موجود کشور و امکاناتی که وجود دارد است که ثمره آن نجات از وابستگی است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۰).

ب - ملک، ۱۵

«او آن خدایی است که زمین را برای شما نرم و هموار گردانید. سپس شما در بلندی‌های آن حرکت کنید و روزی او خورید که بازگشت خلق به سوی اوست». فقها این آیه را حمل بر استحباب می‌کنند که حتی در این صورت نیز (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۸/۲) باز هم مقصود را می‌رساند. از این آیه، مشروعیت تولید در منابع زمینی و نیز سفارش به احیاء و حیازت استنباط می‌شود. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «اگر ملت ایران با همت خود، با عزم خود، آگاهی و هوشمندی خود، همراهی و کمک مسئولان با برنامه‌ریزی درست بتواند مشکل تولید داخلی را حل کند بر چالش‌هایی که دشمن آن را فراهم کرده است، غلبه کامل وجدی پیدا خواهد کرد» (پیام نوروزی، ۹۱).

ج - ق / ۱۱

«و از آسمان، آبی پر برکت فرستادیم و بدان باغها و دانه‌های درو شدنی رویانیدیم و نخل‌های بلند با خوشه‌های بر هم چیده تا رزق بندگان باشد و بدان آب سرزمین مرده را زنده کردیم برآمدن از گور چنین است».

در این آیه، امر به مهار آب‌های زیرزمینی جاری بر روی زمین و آب باران و احیاء زمین از طریق کشاورزی و باغداری می‌نماید. تمام این امور، امروز در قالب بحث مدل توسعه اقتصادی و اقتصاد مقاومتی طرح و قابل بررسی است.

فقه اسلام، الگوی اقتصادی متفاوتی را ارائه می‌دهد و طبیعت اسلام نیز همین است و نیازی به الگو پذیری از بیگانگان نیست، آن چنانکه مقام معظم رهبری می‌فرماید: «مدل توسعه در جمهوری اسلامی به اقتضای شرایط فرهنگی تاریخی موارث و اعتقادات و ایمان این مردم یک مدل کاملاً بومی و مختص به خود ملت ایران است» (در دیدار با نمایندگان مجلس هشتم، ۸۳/۳/۲۷).

دسته دوم

به آیاتی می‌پردازد که آدمی را به صبر و استقامت دعوت می‌کند همچون سوره عصر که در آن صبر و استقامت که از مقوله‌های خارج ساختن آدمی از خُسران و زیان کاری است، مطرح می‌شود. انسان در سایه صبر و استقامت می‌تواند خود را از زیان و تهدیدهایی که از جانب اجانب بر او وارد آمده است، نجات دهد.

اطلاق آیه، شامل تمام عرصه‌ها از جمله عرصه اقتصادی می‌گردد بنابراین اقتصاد مقاومتی مطرح شده از سوی رهبری مبتنی بر این سوره قرآن است.

امام خمینی با توجه به تهدیدهای دشمنان مردم را به صبر در برابر این تهدیدات فرا می‌خواند و می‌فرماید: «ما ملتی هستیم که... ما سی‌وپنج سال یا پنجاه سال می‌گویید در این گرفتاری‌ها دوریم و عادت داریم به این گرسنگی‌ها ... اگر بنا باشد که آنها محاصره اقتصادی بکنند فرضاً که بتوانند... ما همان جو و گندمی را که خودمان کشت می‌کنیم، اقتصاد می‌کنیم و برای خودمان همان مقدار کافی است» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۳۸/۱۱).

علاوه بر سوره عصر، آیه‌های ۱۳ و ۱۴ از سوره احقاف نیز به مسأله استقامت پرداخته است. خداوند در این آیات می‌فرماید:

«کسانی که گفتند پروردگار ما خداست سپس استقامت کردند خوفی بر آنان نیست و محزون نمی‌گردند - اینان اصحاب بهشتند و در آن جا دارند به خاطر پاداش کاری که کردند».

بر اساس آیه، نتیجه استقامت و اقتصاد مقاومتی در دنیا بیم نداشتن از دشمن و سرافکنده نشدن می‌باشد و در آخرت، در زمره اصحاب الجنه قرار می‌گیرد.

مقام معظم رهبری در اقتصاد، مقاومت در برابر کارشکنی‌های دشمن و خیانت دشمنان را الزامی می‌داند (در دیدار جمعی از پژوهشگران ۹۱/۵/۸).

دسته سوم

در این دسته، آیه‌هایی که مسلمانان را از پذیرش ولایت کافران بر حذر می‌دارد، قرار می‌گیرد یا به عواقب منفی و زیان بار هشدار داده می‌شود:

الف - آل عمران / ۱۱۸

«ای اهل ایمان غیر را به بطانه نگیرید». مقصود از بطانه، دوستی و قرابت است، بنابراین مسلمانان نباید کافران را دوست و هم رازشان بدانند؛ چه فردی و چه دولتی (ابی منظور عربی، بی تا، ۱۷۸۳/۴) چرا که این امر موجب سلطه آنان بر مسلمانان می شود.

ب - نساء / ۱۳۸

«منافقان را به غذایی سخت بشارت بده، کسانی که کافران را دوست گرفتند و مؤمنان را رها ساختند، آیا در هم نشینی آنان عزت می جویند و عزت همه از خداست» در این آیه ولی گرفتن کفار، نوعی نفاق محسوب می شود که عزت و استقلال هم از آن حاصل نمی شود چون عزت از آن خداست - اقتصاد مبتنی بر ولایت کفار به دنبالش ذلت خواهد آورد که در مرام و مکتب اسلام، ذلت معنی ندارد و حتی در آیه دیگر از آن به فتنه در زمین و فساد کبیر یاد می کند (انفال / ۷۳). بنابراین به دوستی گرفتن و پذیرفتن ولایت آنها نتیجه ای جز شکست در عرصه اقتصادی ندارد اما اگر برای خدا مقاومت کنیم، پیروزی از آن ماست. حتی مقام معظم رهبری، اشتغال مسلمانانی که تابعیت آمریکا یا کانادا را به دست آورده اند اگر در آن کشورها فساد بر ایشان مترتب شود و مستلزم ارتکاب حرام و ترک واجب شود، دارای اشکال می داند (خامنه ای، ۱۳۸۹: ۳۰۰).
بنابراین مقاومت در این راستا، بهترین راهکار دین است.

دسته چهارم

آیاتی هستند که مردم را دعوت به جهاد و جنگ با فتنه و آمادگی لازم برای مقابله با دشمن می کند.

الف - حجرات ۱۱۵

«همانا مؤمنان کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده و سپس شک و تردید نکرده و با مال ثروت و جانشان در راه خدا جهاد می کنند؛ ایشان راستگویانند». بر اساس این آیه، شرط ایمان صرف گفتار نیست بلکه جهاد با مال و جان در راه خدا مطرح است که معیار صداقت هم می باشد. بنابراین باید مسلمانان در راستای ایمان به خدا چنانچه مالشان به خطر نیفتد از آنها بگذرند. در عرصه اقتصاد مقاومتی جهاد با اموال و گذشت از مال در راستای حمایت از هم نوع دینی لازم است تا مسلمانان بتوانند در کنار همدیگر بدون هیچ گونه وابستگی بر کفار به حیات خود ادامه دهند در غیر این صورت در ایمان کاذبند.

ب - انفال / ۳۹

«و بنجنگید تا فتنه نباشد». تحریم‌های دشمنان اسلام در عرصه اقتصادی مصداق بارز فتنه است و مسلمانان باید با آن مقابله نمایند. مقابله لازم نیست جنگ نظامی باشد، اقتصاد مقاومتی می‌تواند مصداق جهاد تدافعی به منظور دور کردن کفّار از سرزمین اسلامی باشد که مرحله دوم استیفاء حق مشروع مسلمانان از اصل توحید است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲/ ۶۶).

ج - انفال / ۶۰

«و برای مبارزه با دشمنان اسلام هر چه نیرو در توان دارید از اسبان تیز رو آماده کنید تا بدان وسیله آن دشمنان خدا و خود را بترسانید». بر اساس این آیه در اقتصاد مقاومتی آماده کردن توان اقتصادی، لازم است و صرف مقاومت کافی نیست. مقام معظم رهبری تشبیه گویایی از اقتصاد امروز ایران با جنگ احزاب دارد که آمادگی توان اقتصادی ایران را در قالب اقتصاد مقاومتی خندق فرا روی کفّار می‌داند که دشمنان را مستاصل کرد.

ایشان می‌فرماید: «اقتصاد مقاومتی و اتکا به تولیدات داخلی همان خندقی است که فراروی جبهه کفر در جنگ احزاب کنده شد؛ اقتصاد مقاومتی خندقی در جهانی سازی اقتصاد است که با همه روش‌های تجربه شده متفاوت است. همان‌طور که خندق جناب سلمان را کفار ندیده بودند و نمی‌دانستند در برابر آن چه باید بکنند» (خبرگزاری فارس).

بنابراین بر اساس آیه های دسته چهارم، دفاع از اسلام و مسلمانان واجب است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۲۲۲) و اقتصاد مقاومتی هم بر این اساس واجب می‌شود.

سنت

الف) حدیث اول

اسلام برتر است و آیینی بر آن برتری ندارد» (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۴۱۵۹/۱) بر اساس این حدیث هرگاه امری باعث شود اعتلا و تفوق اسلام و بالتبع جوامع اسلامی سلب شود آن امر ممنوع است اگر در مسائل اقتصادی باعث شود که اعتلای اسلام زیر سؤال رود، منتفی است. اقتصاد مقاومتی در راستای این حدیث شریف پیشنهاد شده است.

حضرت علی(ع) در نامه به مردم مصر می‌فرماید:

«مگر نمی‌بینید که مرزهای شما رو به نقص است و شهرهای شما گشوده می‌شود و ممالک شما برچیده می‌شود و آیا نمی‌بینید که شهرهایتان مورد حمله و پیکار قرار می‌گیرد، بسبیج شوید و برای جنگ با دشمنانتان کوچ کنید خدایتان رحمت کند و با انداختن سنگینی‌تان

روی زمین کاشانه‌ها و سرزمین‌هایتان به فرو رفتن در ذلت و عادت به آن و قرار گرفتن در پستی میخ‌کوب نشوید که در نتیجه دچار پست‌ترین موقعیت زندگی شوید» (نهج‌البلاغه، نامه ۶۲). حضرت در این نامه، دفاع از کیان اسلامی را به خاطر فرو رفتن در ذلت لازم می‌داند. اقتصاد مقاومتی نیز خروج از این ذلت و خواری است.

ب) حدیث دوم

«پس ای فرزند حنیف به خدا تقوا بورز و قرص‌های نان خود کفایت کند تا از آتش دوزخ نجات یابی». همچنین که مشاهده می‌شود اقتصاد مقاومتی و اکتفا به نان خود در سخن حضرت آشکار است (نهج‌البلاغه، نامه ۴۵).

ج) حدیث سوم

خدا برای ما اداره دفاع از حوزه دین خود نمود و از سویی بزرگی و محرومیت در دست خداست (نهج‌البلاغه، وصیت امام، ۳۱).

از سوی دیگر روزی بر دو قسم است یکی روزی تو که آن را طلب می‌کنی و دوم آن روزی است که تو را می‌طلبند و اگر تو هم به دنبال آن نیروی آن روزی به‌سوی تو خواهد آمد (همان).

بنابراین انسان اگر در سختی و اندوه قرار می‌گیرد باید امواج اندوه‌ها را با نیروی تحمل و یقین نیکو از خود طرد کنند (همان‌جا) و این همان اقتصاد مقاومتی است که در نتیجه‌اش، درختی در بیابان می‌روید، چوب سخت‌تری دارد در حالی که پوست سبزه‌های زیبا نازک‌تر و بی‌دوام‌تر است و رویدنی‌هایی که تنها از باران سیراب می‌شوند دارای شعله‌های قوی‌ترند و خاموشی آنان زمانی طولانی خواهد بود (نهج‌البلاغه، نامه ۴۵).

هـ - حدیث چهارم

امام باقر (ع) فرموده‌اند «خداوند به پیامبری از پیامبران وحی فرمود که به قومت بگو لباس دشمنان مرا نپوشند و غذای آنان را نخورند و به شکل آن‌ها ظاهر نشوند که در آن صورت همانند آنان دشمن من خواهند بود» (بروجردی، ۱۴۱۸: ۲۳/۷۶).

این حدیث عدم وابستگی به بیگانگان و اقتصاد مقاومتی را از سوی خدا به پیامبر (ص) مطرح می‌کنند که نتیجه اطاعت نکردن از این دستور یعنی وابستگی و پیروی نکردن از اقتصاد مقاومتی دشمنی با خداست، پس اقتصاد مقاومتی و عدم وابستگی به بیگانگان واجب است.

و - حدیث پنجم

امام صادق (ع) فرموده‌اند: «امام علی همواره می فرمودند: مادامی که این امت لباس بیگانه بپوشند و غذاهای آنان استفاده نکنند همواره در خیر خواهند بود و هنگامی که چنین کنند خداوند آنان را ذلیل خواهد کرد» (برقی، ۱۴۱۶: ۱۷۸).

چالش‌های اقتصادی و راهکارها در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

چالش‌های اقتصادی

برای رسیدن به اقتصاد مقاومتی باید مهندسی مقاومت و یا ترسیم هندسه روش شناختی و استفاده از روش مهندسی سیستم‌ها، چالش‌ها و محدودیت را شناسایی و تبیین کرد.

چالش‌های اقتصادی ایران در وضعیت کنونی سه مورد را در بر می‌گیرد عبارتند از:

- ۱- پایین بودن نرخ پس انداز ملی که بر اساس آمار بانک مرکزی موجودی بیش از ۸۰٪ پس اندازها یا سپرده‌های مردمی در نظام بانکی کشور زیر ۱۰۰ هزار تومان است.
- ۲- بالا بودن میل نهایی به مصرف در بخش خصوصی که با چالش اول ارتباط دارد. هنگامی که پس انداز ملی ایران نسبت به نرخ جهانی پایین است یعنی میل نهایی به مصرف در کوتاه مدت بالاست.

۳- بی‌ثباتی سیاست‌های پولی و ارزی کشور چالش دیگر است. نرخ ارز مرجع و بازار آزاد تفاوت دارد و این اختلاف نرخ ارز باعث می‌شود بسیاری از افراد با فقر مواجه شوند و عده‌ای یک شبه ثروت‌های کلانی به دست آورند. همچنین تغییرات قوانین ارزی بر بازرگانی داخلی و خارجی اثر منفی می‌گذارد و تخفیفی بهینه منابع را با مشکل مواجه می‌سازد.

با وجود سرمایه‌گذاری‌های خارجی جذب شده در ایران، ۴/۳ میلیارد دلار نسبت به کشورهای همسایه کمتر است که نداشتن برنامه حاکم در راستای اقتصاد دانش بنیان در این امر، بی‌تأثیر نیست. همچنین اساسی‌ترین چالش، رعایت نکردن اصول فقه اسلامی در برخی مراحل سه گانه اقتصادی یعنی تولید، توزیع و مصرف است.

راهکارهای چالش‌زدایی اقتصادی

بر اساس گفته مقام معظم رهبری باید موانع تحقق اقتصاد مقاومتی از بین برود و جاده اقتصاد مقاومتی از موانع سر راه هموار گردد. راهکارهایی که در منشور اقتصاد مقاومتی از سوی مقام معظم رهبری ارائه شده عبارتند از: ۱- اقتصاد دانش بنیان ۲- مدیریت مصرف؛ ۳- تولید ملی ۴- خصوصی سازی ۵- استفاده حداکثری از منابع و امکانات ۶- هدفمندی

یارانه‌ها ۷- مدیریت منابع ارزی ۸- سیستم حمایتی بانک‌ها ۹- اجرای اصل ۴۴-۱۰- اهمیت به توان دشمن و سیستم دفاعی ۱۱- کاهش در وابستگی نفت .

اقتصاد دانش بنیان

اقتصاد دانش بنیان مبتنی بر مبانی فقهی است. در فقه شیعه علم یکی از شرایط عامه، تکلیف است و قرآن نیز انجام کار بدون علم را نفی می‌کند و می‌فرماید: «بر آنچه علم نداری تکیه مکن» حتی به فتوای مقام معظم رهبری در صورتی که فقدان علم، منجر به ترک واجب یا ارتکاب حرام گردد، گناه است (خامنه‌ای، ۲۹۲).

بنابراین اگر کار اقتصادی بدون علم باشد و بر اساس فقدان علم ضرری متوجه جامعه شود گناه و فرد مرتکب آن گناهکار است.

از راهکارهای مهم مدّ نظر مقام معظم رهبری درباره چالش‌های اقتصادی، اقتصاد دانش بنیان است. وی به نقش علم و دانش و استعداد‌های نخبگان و استعدادهای برجسته در اقتصاد کشور اشاره می‌کند که می‌توانند نقش سازنده‌ای داشته باشند. و می‌گوید یکی از بخش‌های مهمی که می‌تواند اقتصاد مقاومتی را پایدار کند، شرکت‌های دانش بنیان است و این یکی از بهترین مظاهر و از مؤثرترین مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی است که باید دنبال کرد (در دیدار جمعی از پژوهشگران و شرکت‌های دانش بنیان، ۹۱/۵/۸). درجایی دیگر فرمودند: «و امروز صنایع دانش بنیان از جمله کارهایی است که می‌توان خلاقیت اقتصاد بدون نفت را جبران کند...» (در دیدار کارگران، ۹۱/۵/۳). ایشان دل بستن به دانش غربی و مسیر منسوخ و برافتاده اردوگاه شرق قدیم برای پیشرفت اقتصاد کشور را مردود می‌داند و آن را نجات بخش نمی‌پندارد و نقشه پیشرفت کشور را بر اساس مبانی اسلامی تنظیم می‌کند (۸۷/۹/۲۴).

ایشان تخصص‌های علمی لازم و مورد نیاز مسلمانان را در جهت بی‌نیازی مسلمانان از دشمنان اسلام و مسلمانان شایسته و ضروری می‌داند و می‌فرماید: شایسته است که علما و اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها به همه تخصص‌های علمی مفیدی که مورد نیاز مسلمانان است اهتمام بورزند تا از اجانب به خصوص دشمنان اسلام و مسلمانان بی‌نیاز شوند (همان، ۲۹۲). بدیهی است در شرایط تحریم اقتصادی، اقتصادی که مبتنی بر دانش است ضروری و حتی با دغدغه‌هایی که مقام معظم رهبری دارند بنا به حکم حکومتی واجب است.

مدیریت مصرف

مقام معظم رهبری راه دوم در راستای اقتصاد مقاومتی را مدیریت مصرف می‌داند؛ به معنای مصرف متعادل و پرهیز از اسراف و تبذیر. در مدیریت مصرف به دو مؤلفه دوری از اسراف و

مصرف تولیدات داخلی اشاره دارند که اول فرهنگ‌سازی و دوم ممنوع اعلام کردن کالاهای خارجی در وزارتخانه‌ها و استفاده از کالاهای داخلی است. وی دولت را به عنوان یک مصرف کننده بسیار بزرگ، اعلام می‌کند که باید از خود شروع کند؛ چرا که در فقه شیعه نیز امر به معروف لازم است خود بدانچه می‌گوید عمل کند، بنابراین باید از خود شروع کند و اسراف را که به عنوان یک حرام شرعی محسوب می‌شود، منع کنند. ایشان معتقدند که امروز پرهیز از اسراف و ملاحظه تعادل در مصرف، بدون شک در مقابل دشمن یک حرکت جهادی است و می‌توان ادعا کرد که این اجر جهاد فی سبیل الله را دارد (در دیدار کارگزاران نظام ۹۱/۵/۳).
مقام معظم رهبری در مورد مؤلفه دوم می‌گوید: «یک بعد دیگر این مسأله تعادل در مصرف و مدیریت مصرف است که ما از تولید داخلی استفاده کنیم این مسأله را همه دستگاه‌ها دولتی توجه داشته باشند...» (همان). در فقه شیعه نیز حرمت اسراف، امری بدیهی است و حرفی در آن نیست (نراقی، ۱۴۲۰: ۶۱۵) از جمله مبانی فقهی آن این آیه شریفه است که به ضرورت حرمت اسراف اشاره دارد: «بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید».

تولید ملی

از دیگر ارکان اقتصاد مقاومتی حمایت از تولید ملی است در اقتصاد تولید ملی به ارزش پولی همه کالاها و خدماتی که در دوره معینی، معمولاً یک سال در کشور تولید شده گفته می‌شود (مجموعه مقالات، ۴۷).

در فقه شیعه تولید و اقدام به هر کار تولیدی که مورد نیاز جامعه است، نه تنها جایز و مباح شمرده شده، بلکه به عنوان واجب کفایی مطرح شده که باید عده ای به آن اقدام کنند و از طریق آن نیاز مردم را برآورده کنند زیرا علاوه بر پیامدهای مثبت دنیوی، آثار اخروی، بر فرد مولد به همراه دارد (نحل/ ۱۱۱؛ زمر/ ۷۰، ۱۴۰ و ۱۳۹ و ۱۳۴ و بقره/ ۲۲۶).

مبنای فقهی تولید قرآن و روایات و سیره عملی معصومین (ع) است. قرآن انسان‌ها را به تصرف در عوامل تولید که خداوند برای بشر خلق کرده توصیه می‌کند و دوری از آن را پیروی از گام‌های شیطان می‌داند و اقدام به عملیات تولیدی را مظهري از عبودیت پروردگار به شمار می‌آورد (همان‌جا).

و از طرفی خداوند به انسان‌ها قدرت فکری و عملی داده تا بتوانند آن را تسخیر کنند و از آن‌ها خواسته که زمین‌ها را آباد سازند آن چنان که می‌فرماید: «اوست که شما را آفرید پس آفرید و آبادی آن را به شما واگذار کرد» (هود/ ۶۱) و روایات نیز در این امر، فراوان است که در ادامه بحث، تحت عنوان منابع تولید در فقه شیعه به آنها می‌پردازیم.

آن‌چنان که مقام معظم رهبری معتقدند، امروزه تحریم‌ها، ضرورت تولید ملی را در کشور ایجاد می‌کند، چرا که تحریم‌ها باعث بالا رفتن ارز می‌شود و واحدهای تولیدی تعطیل شده و بیکاری در کشور افزایش می‌یابد. صنعت و کشاورزی حمایت از تولید ملی، بخش درون‌زای اقتصاد ایران است و به این بایستی تکیه کرد. ایشان در حمایت از تولید ملی به دو مقوله اشاره دارد: مقوله اول جلوگیری از اختلالات کارخانه‌ها و تعطیلی صنایع و دوم کمک دستگاه‌های دولتی و بانکی. با رشد تولید، یک کشور در دنیا اقتدار حقیقی و آبروی بین‌المللی پیدا می‌کند (در دیدار کارگزاران ۹۱/۵/۳).

خصوصی سازی

از دیگر مواردی که باعث تحقق اقتصاد مقاومتی می‌شود، خصوصی سازی است. مستند خصوصی سازی و همیاری مردم در اقتصاد کشور به حکم عقل و قاعده تعاون «تعاونوا علی البرّ و التّقوی» که اقتصاد در راستای حکومت اسلامی از مصادیق آن است می‌باشد.

مقام معظم رهبری بخش خصوصی را از راهکارهای اقتصاد مقاومتی به شمار می‌آورد و تعطیلی مراکز صنعتی به خاطر مشکلات مالی را گوشزد می‌کند. در واقع توان بخشی بخش خصوصی، از دستورات معظم له است. ایشان به مسئولان کشوری سفارش می‌کنند از هر طریقی که لازم است اقدامی کنند که بخش خصوصی، بخش مردمی فعال شود و آن را توانمند سازند. ایشان همچنین مبارزه با مفاسد اقتصادی را در ضمن خصوصی سازی مطرح می‌کنند که نباید مانع شود و از سویی باید جلو این مفاسد گرفته شود (در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت ۹۱/۶/۲). به عبارت دیگر، اقتصاد قوی و درست را با مبارزه با مفاسد اقتصادی لازم ملزوم یکدیگر می‌دانند (در جمع کارگزاران، ۹۱/۶/۲).

استفاده حداکثری از منابع و امکانات

خداوند امکانات و استعدادهای بالقوه اعم از زمین‌های حاصل‌خیز، معادن و ذخائر زیرزمینی در سرزمین جمهوری اسلامی ایران قرار داده است که بی‌شک به فعلیت رساندن آنان موجب تحول عظیم اقتصادی در کشور می‌شود.

مقام معظم رهبری استفاده از این امکانات را با دو تئوری استفاده حداکثر از زمان و حرکت بر اساس برنامه‌ریزی یکی از کارهای اساسی در اقتصاد مقاومتی می‌داند و می‌گوید:

«از زمان باید حداکثر استفاده شود ... حرکت بر اساس برنامه یکی از کارهای اساسی است. تصمیمات خلق الساعه و تغییر مقررات جزو ضربه‌هایی است که به اقتصاد مقاومتی وارد می‌شود به مقاومت ملت ضربه می‌زند (در دیدار کارگزاران، ۹۱/۵/۳).

این منابع و امکانات که همگی مبتنی بر فقه شیعه است، شامل موارد زیر می‌شود:

الف - تجارت و مضاربه

در فقه شیعه تجارت بر پنج قسم حرام، مکروه، مباح، مستحب و واجب تقسیم شده که تجارت برای امرار معاش و نیازهای اولیه زندگی از جمله تجارت واجب است. از جمله عقود تجارت، مضاربه است به آن معنا که مالی به دیگری بدهد تا با آن کار کنند و حصه‌ای از آن بردارد (حلی، ۱۴۰۳: ۳۰/۱).

که مختص به کارگیری سرمایه در تجارت از طریق خرید و فروش است و استفاده از آن به عنوان مضاربه در زمینه‌های تولید و توزیع و خدمات و مانند آن درست نیست لیکن مانعی ندارد که این امور تحت عنوان عقود شرعی دیگر همانند جعاله و صلح و... انجام دهند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۴۵۰).

از مبانی فقهی آن می‌توان به آیه «اتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله» اشاره کرد که تلاش در روی زمین را مطرح می‌کند. امام صادق (ع) در روایتی مشروعیت تجارت و مضاربه را مطرح می‌نماید که کسی پس از خود چیزی را پس انداز نمی‌کند تا برایش سخت تر از ثروت راکد باشد. و سپس ایشان پیشنهاد ساختن باغ و بوستان را برای این مال می‌دهد (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۴۴/۱۲).

ب - کشاورزی و احیاء موات

در فقه اسلام، کشاورزی از منابع مهم اقتصاد به شمار می‌رود؛ که در این زمینه نقش بسزا و تعیین کننده‌ای در زندگی انسان دارد. زراعت، مزارعه و مساقات نیز از نمودهای فقهی کشاورزی هستند.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: خداوند به مردمان فرمان داد که زمین را آباد کنند تا از رویدنی‌های گوناگون، میوه‌ها و دیگر مواردی که در دل زمین می‌روید زندگی آنان تأمین شود (حکیمی، ۱۳۶۸: ۳۲۶۳) و حتی یکی از کارگزاران خود را در نامه‌ای استیضاح می‌کند، «با خبر شده‌ام که تو زمین را برهنه کردی و آن را بدون کشت رها ساخته‌ای» (نهج البلاغه، نامه ۴۰).

احیاء موات، مفهومی فراتر از کشاورزی در فقه شیعه است و آن عبارت از عملی است که زمین مرده را به حالت زنده یعنی بهره‌برداری درآورد یا خرابی را به آبادی مبدل سازد (محقق داماد، ۱۳۸۷: ۲۴۶/۱). زمین از مباحات اولیه است و علت در تملک زمین احیا و حیا است (شهید ثانی، بی تا: ۳۹۷/۱۲) که شرایط زیر را باید داشته باشد:

اذن امام (عبدالنصر، بی تا، موسوعة الفقه ۴-۳/۳۶ شیخ انصاری، ۱۳۷۴: ۱۶۲، نجفی: ۹/۳۰۰)، قصد احیاء و تملک (خویی، ۱۴۱۰: ۱۵۹/م/۷۴۵)؛ حریم ملک دیگر نبودن (نجفی، ۱۹۱۷: ۳۸/۳۴)؛ از املاک عمومی و مشترکات نبودن (همان) و تحجیر نبودن (اصفهانی، بی تا، ۱۸۳).

مبانی فقهی احیاء عبارتند از سه روایت پیامبر (ص) که می‌فرماید: «هرکسی زمین مرده‌ای را احیا کند مال او خواهد بود» (حرعاملی، بی تا: ۱۷/۳۲۷) و ترمذی با کمی تغییر به همین مطلب اشاره کرده است (ترمذی، ۱۳۰۰: ۳/۶۶۲) و حدیث سوم: «هر قومی قطعه‌ای از زمین را آباد کند مال آنان خواهد بود» (همان، ۳۲۶).

بنابراین در اقتصاد مقاومتی یکی از ابزارها، احیاء است که تحقق آن یکنواخت نیست، بلکه بر حسب زمان و مکان و سایر ویژگی‌ها تفاوت خواهد کرد و مرجع تشخیص آن هم عرف است (محقق داماد، ۱۳۸۷: ۴۲۶/۱). البته انفال جزء اموال عمومی است که اختیار آن با ولی مسلمانان است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۲۲۱) و تصرف در آن‌ها منوط به اجازه ولی امر است.

ج - حیازت (منابع زیرزمینی و معادن و صنایع)

حیازت از اعمال فقهی است، به این معنی که هر کس چیزی از اشیاء مباح را حیازت کند مالک آن می‌شود. موضوع حیازت اموال مباح منقول است که دو دسته‌اند: انفال و مباحات در فقه امامیه، انفال عبارت است از اموالی که در اختیار پیامبر (ص) و پس از او امامان (ع) هستند به عبارت دیگر این گونه اموال مربوط به حاکمیت است به همین دلیل، به نظر فقه‌های مشهور، انفال در زمان غیبت از مباحات محسوب می‌گردد و بر حسب مورد شمول حیازت خواهد بود (شهید ثانی، ۱۳۰۹: ۵۸/۲).

البته در این زمان با توجه به حاکمیت فقیه در جامعه نظریه قائلین به ولایت معتقدند که این نظر در فرض نبودن حکومت شرعی است و در فرض وجود، انفال در اختیار حاکم شرع خواهد بود. به نظر مقام معظم رهبری، اختیار انفال و اموال عمومی، با ولی امر مسلمین است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۲۲۱) و تصرف آن‌ها منوط به اجازه ایشان است.

بنابراین زمین‌های فی، زمین‌هایی که صاحبانش آن‌ها را رها و کوچ کرده‌اند، زمین‌های موات، قله کوه‌ها، نیزارها، و سواحل دریاها، اموال خصوصی پادشاهان، غنایم جنگی، میراث

کسانی که وارث ندارند و معادن در اختیار ولی فقیه است. البته در مورد معادن اختلاف است چرا که ایشان می‌گویند: معادنی که توسط شخصی خاص یا با مشارکت اشخاصی با یکدیگر استخراج میشود خمس در آن واجب است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

مباحات مشمول حیات نیز عبارتند از اموال پیدا شده، اموال اعراض شده، شکار حیوانات، گنج که البته مقام معظم رهبری میزان در آن را منوط به امور مقررات نظام جمهوری اسلامی دانسته است (همان، ۱۸۴).

مبانی فقهی آن سه دسته از آیات: یعنی آیاتی که جمیع ما فی الارض را ملک خدا معرفی کرده؛ آیاتی که آنچه را بشر با سعی و کوشش خود به دست آورده و آیاتی که بشر را نسبت به اشیای موجود در زمین خلیفه الله معرفی می‌کند (همان، ۲۴۶).

و روایات هم بر دو قسم موارد خاص و روایات عمومی از جمله روایت سکونی از امام صادق (ع) است که فرمود: «آنچه چشم دیده مال اوست و آنچه دست گرفت مال اوست» (حرعاملی، ۱۴۰۳/۱۴۶: ۳۶۶). بر اساس این روایت رؤیت موجب مالکیت نمی‌شود و فقط وضع ید یعنی استیلا و تسلط است.

بنای عقلا: سیره مسلمانان از آغاز تمدن بشری این بوده که مالکیت از طریق احیاء و حیات صورت می‌گیرد و هیچ یک از انبیاء و اولیاء و مؤمنان آن را انکار نکرده‌اند (امام خمینی، بی‌تا، ۲۸/۳).

هدفمندی یارانه‌ها

از دیگر دیدگاه‌های رهبری در اقتصاد مقاومتی، هدفمندی یارانه‌هاست. ایشان معتقدند، هدفمند کردن یارانه‌ها هم در جهت شکل دادن به اقتصاد ملی است که می‌تواند رونق ایجاد کند و هم در تولید، اشتغال و رفاه مؤثر است.

مبنای فقهی هدفمندی یارانه‌ها، بیت المال مسلمانان و قاعده عدالت، توزیع عادلانه ثروت با توجه به این آیه که «سرمایه نباید دست ثرتمندان دست به‌دست گردد» می‌باشد.

مدیریت منابع ارزی

مقام معظم رهبری دقت در منابع ارزی و مدیریت آن را همواره گوشزد می‌کند به ویژه ارز پایه یکی دیگر از راهکارهای مدیریت منابع ارزی است، دولت باید نوسانات ارزی در راستای جلوگیری از تورم و افزایش تجارت خارجی و سرمایه گذاری در بازار داخل را تنظیم نماید. از منابع ارزی واجب و مستحب در این راستا در حقوق شیعه خمس، زکات، مالیات، قرض الحسنه و صدقات، وقف، انفاق و جلوگیری از احتکار است که در حالت تعادل جامعه و

مشکلات معیشتی فراروی مردم نقش دارد و باعث توزیع عادلانه ثروت در جامعه می‌شود و از سویی اعمال حاکمیت از سوی دولت در برخی موارد موجب این تعادل می‌شود. ایشان می‌گوید: «خودداری کردن از اجرای قوانین دولت جمهوری اسلامی و پرداخت نکردن مالیات و سایر حقوق قانونی دولت اسلامی برای هیچ‌کس جایز نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۲/۷). گمان می‌رود خمس و زکات هم که از امور شرعی هستند باید با حکم حکومتی ولی فقیه از صاحبان سرمایه و مکنّت با در نظر گرفتن قوانین حکومت گرفته شود. وی در مورد احتکار پس از حرمت احتکار در غلات چهارگانه و در روغن نباتی و حیوانی معتقدند حکومت اسلامی هنگامی که مصلحت عمومی اقتضاء کند، حق دارد از احتکار سایر احتیاجات مردم هم جلوگیری کند و اجرای تعزیر مالی بر محترک در صورتی که حاکم صلاح بداند اشکالی ندارد (همان، ۲۲۴).

سیستم حمایتی بانک‌ها

از دیگر راهکارهای چالش‌زدایی اقتصادی، سیستم بانکی است که رهبری، نقش سیستم بانکی را در این زمینه نقش حمایتی می‌داند و می‌گوید: «هم سیستم بانکی کشور، دستگاه‌های دولتی کشور و دستگاه‌هایی که می‌توانند کمک کنند، کمک کنند که مردم وارد میدان اقتصاد شوند» (در دیدار کارگزاران؛ ۹۱/۵/۳) و نیز اشاره می‌کند به کسانی که نیایند به عنوان ایجاد اشتغال و ایجاد کار و کارآفرینی تسهیلات بانکی بگیرند، اما کارآفرینی واقعی انجام نگیرد (در جمع دولت و کارگزاران؛ ۹۱/۶/۲).

معظم له با اعلام حرمت ربا، ربوی نبودن معاملات بانکی در قالب عقود اسلامی را لازم میدانند و می‌گویند: ربا حرام است و قیاس به خوردن مردار در حال اضطرار قیاسی مع الفارق است زیرا مضطر به خوردن مردار فعلاً چیزی جز آن در اختیار ندارد تا جان خود را با آن حفظ کند. ولی شخصی که توان کار ندارد می‌تواند سرمایه خود را تحت عنوان یکی از عقود اسلامی، مانند مضاربه به کار اندازد (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۳۶۶).

اجرای اصل ۴۴

یکی دیگر از راهکارهای اقتصاد مقاومتی، اجرای اصل ۴۴ است که نقشه جامع اقتصادی نظام جمهوری اسلامی است. با توجه به اینکه قانون اساسی توسط فقهای عظام تهیه شده در اصول و مفاد متفاوت، مبتنی بر فقه شیعه است و تأیید و ابلاغ ولی فقیه هم عامل اساسی مشروعیت بخشی به آن است. رهبری معتقدند سیاست‌های اصل ۴۴، با تأکید و اهتمام و دقت و وسواس هر چه بیشتر باید دنبال شود (در جمع رئیس جمهور و دولت؛ ۹۱/۶/۲).

اهمیت به توان دشمن و سیستم دفاعی

از اصول مهم اقتصاد مقاومتی، توجه به توان و مکر دشمن است و نباید صرفاً مقاومت و تلاش شود بدون توجه به نقشه و مکر دشمن. ایشان می‌گویند: دشمن را دست کم نگیریم، سهل‌انگاری نکنیم، در طول تاریخ هم مکر دشمن بر کسی پوشیده نبوده است. رهبری حتی سپرده‌گذاری در بانک‌های دولت‌های غیراسلامی را در صورتی که موجب افزایش قدرت و توان اقتصادی و سیاسی آنان می‌شود و از آن بر ضد اسلام و مسلمانان استفاده می‌کنند، جایز نمی‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۴۵۹).

کاهش وابستگی به نفت

مقام معظم رهبری وابستگی به نفت را میراث شوم صد ساله میدانند و معتقدند: «ما اگر بتوانیم از همین فرصت که امروز وجود دارد استفاده کنیم و تلاش کنیم نفت را با فعالیتهای اقتصادی درآمدزای دیگری جایگزین کنیم، بزرگترین حرکت مهم را در زمینه اقتصاد انجام داده ایم (در جمع دانشجویان، ۱۹/۵/۹۰). مبنای فقهی این دیدگاه با توجه به کاهش تدریجی منابع نفتی، ضرری است که متوجه جامعه اسلامی در آینده می‌شود و بر اساس عنوان ثانویه ضرر و حکم ثانویه کاهش وابستگی به نفت از سوی حاکم اسلامی مطرح شده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به جامعیت مکتب اسلام در عرصه‌های عبادی، اعتقادی، سیاسی، اجتماعی، در زمینه اقتصادی نیز نگاه ویژه و منحصر به فرد دارد و حتی با ارائه مدل‌های اقتصادی مانند خمس، زکات مالیات، صدقه و ... در این زمینه فروگذار نشده است. این مکتب اهتمام به امور مسلمانان از جهات مختلف را سرلوحه کار خود قرار داده و حتی بی‌توجهی به آن را هم‌ردیف خروج از اسلام می‌داند. دشمنان اسلام از صدر اسلام از محاصره اقتصادی مسلمانان در شعب ابی‌طالب گرفته تا تحریم‌های اقتصادی آمریکا و اروپا، عیه نظام اسلامی هیچ‌گاه برای ناکارآمد جلوه دادن و به زانو درآوردن آن غافل نبوده‌اند. با توجه به تأثیر اقتصاد بر ایدئولوژی، فقه‌های مسلمان به ویژه فقه‌های شیعه راهکارهایی در طول تاریخ ارائه داده‌اند. در دوره معاصر مقام معظم رهبری تئوری «اقتصاد مقاومتی» را برای فائق آمدن بر مشکلات و تحریم‌های اقتصادی را مطرح نمودند که بیانگر ژرف‌اندیشی و درایت پایگاه ولایت و فقاقت می‌باشد و بهترین راهکار برای حل مشکلات ناشی از تحریم‌هاست. با بررسی‌های به عمل آمده این نقشه راه مبتنی بر تعالیم روح‌بخش قرآن و احادیث و سیره عملی ائمه علیهم‌السلام

می‌باشد. و این‌گونه نیست که به هر وسیله خواهان فائق آمدن بر مشکلات اقتصادی بر اساس تئوری "هدف وسیله را توجیه می‌کند"، باشد. بنابر این باید اذعان داشت این تئوری اقتصادی مبتنی بر فقه اسلام و بیانگر کارآمدی حکومت دینی می‌باشد. در پایان پیشنهاد می‌گردد نظام اسلامی باید نسبت به ورود به راهکارهای اقتصادی مذکور در فقه شیعه و نیز پیاده نمودن دقیق بانکداری اسلامی در راستای لقمه حلال گام بردارد. در پایان پیشنهاد می‌گردد جمهوری اسلامی زمینه لقمه حلال را که در رشد شخصیت فرد مؤثر است در سطح وسیع‌تری فراهم آورد.

منابع و مأخذ

۱۹. قرآن مجید
۲۰. نهج البلاغه
۲۱. ابن‌منظور عربی، محمدبن مکرم . (بی‌تا) . لسان‌العرب . قم: نشر ادب حوزه.
۲۲. بجنوردی، حسن . (۱۴۱۹). *القواعد الفقهیه* . تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. برقی، ابی‌جعفر احمدبن محمد . (۱۴۱۶). *المحاسن* . قم: المجمع العالمی لاهل‌البیت (ع).
۲۴. بروجردی، حسین . (۱۴۱۸). *جامع‌الاحادیث* . قم.
۲۵. غفوری‌نژاد، محمود و فولادیان، احمد. (۱۳۹۲). *بسیج‌اساتید*، فصل‌نامه پیام، مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مرداد ۱۳۹۱.
۲۶. جبعی‌العاملی، زین‌الدین بن علی . (۱۳۰۹). *الروضه‌البهیة فی شرح‌اللمعه‌الدمشقیة* . بی‌جا، بی‌نا.
۲۷. جبعی‌العاملی، زین‌الدین بن علی . (۱۹۹۱). *مسالك‌الافهام فی شرح‌شرايع‌الاسلام* . قم: دارالمهدی.
۲۸. حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین . (۱۴۰۳). *شرايع‌الاسلام* . بیروت: مؤسسه‌الوفاء .
۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی . (۱۳۸۹). *اجوبه‌الاستفتاعات* . چاپ دهم، تهران: پیام عدالت.
۳۰. _____ . (۱۳۹۱). *در دیدار با کارگزاران نظام* . ۱۳۹۱/۵/۳.
۳۱. _____ . (۱۳۹۱). *در دیدار رئیس‌جمهور و هیات دولت* . ۱۳۹۱/۶/۲.
۳۲. _____ . (۱۳۹۳). *در دیدار با رئیس و نمایندگان مجلس شورای اسلامی* . ۱۳۹۳/۳/۴.
۳۳. _____ . (۱۳۹۱). *پیام‌نوروزی* . ۱۳۹۱/۱/۱.
۳۴. _____ . (۱۳۸۹). *پیام‌نوروزی* . ۱۳۸۹/۱/۱.

۳۵. _____ (۱۳۸۹). *حدیث ولایت*. تهران.
۳۶. _____ (۱۳۹۰). *در جمع دانشجویان* ۱۳۹۰/۷/۱۹.
۳۷. _____ (۱۳۸۳). *سخنرانی در دیدار با نمایندگان مجلس هفتم*. ۱۳۸۳/۳/۲۷.
۳۸. *خبرگزاری تابناک*، سال ۱۳۹۱.
۳۹. *خبرگزاری فارس*.
۴۰. خمینی، روح ا... (بی تا). *البیع*. قم: مکتبه مهر.
۴۱. _____ (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷). *لغت نامه*. مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۴۳. روابط عمومی مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، دفتر مطالعات اقتصادی.
۴۴. صدوق، محمدبن علی، (بی تا). *من لایحضره الفقیه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴۵. فاضل، مقداد (۱۳۷۳). *کنز العرفان*.
۴۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴). *تفسیر المیزان*. چاپ دوم، بنیاد فکری علامه طباطبایی،
۴۷. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۳). *وسائل الشیعه*. تهران: مکتبه الاسلامیه.
۴۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *بحار الانوار*. چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۴۹. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۷). *قواعد فقه*، چاپ هجدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۰. نجفی، محمدبن حسن (۱۹۸۷). *جواهر الکلام*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵۱. نراقی، احمد (۱۴۲۰). *عوائد الایام*. چاپ اول، بیروت: دارالهادی.

Jurisprudential foundations of resistance economy, challenges and solutions in the thought of Supreme Leader

Abstract

"Resilient Economy" is a newly coined, composite term that has recently become part of the discourse in both Islamic and global economics. While it differs from concepts like parallel, corrective, defensive, and model economies, it embodies all the features of these ideas. The concept of "Resilient Economy" was introduced by the Supreme Leader of the Islamic Revolution in response to the economic sanctions imposed by the United States and the European Union on the Islamic Republic of Iran. This concept, grounded in the economic perspectives of Shia scholars such as Sayyid Muhammad Baqir Sadr in his book **Our Economy**, was proposed as a strategy to safeguard the system against Western economic sanctions in 2010. Over time, its key elements have become more defined and comprehensive. The core principles of the Resilient Economy are rooted in Qur'anic teachings, hadiths, and the practices of Prophet Muhammad (PBUH), particularly during the three-year economic blockade of the Muslims in the Shi'ib Abi Talib. The introduction of this new theory by the Guardian Jurist, in response to contemporary economic challenges posed by the enemy, underscores the efficacy of religious governance and the timeless relevance of Shia jurisprudence. Although numerous books, conferences, and articles have been published by scholars in economics, social sciences, and industry, independent research on the jurisprudential foundations of the Resilient Economy remains scarce. This study offers a jurisprudential model of the Resilient Economy. A detailed analysis of the Resilient Economy framework reveals that it is entirely based on Shia jurisprudential principles, evident in the actions of the prophets and infallible leaders (peace be upon them). Part of this framework is grounded in Qur'anic verses and hadiths as primary legal rulings, while another part draws from secondary legal titles and governance decrees. This research, through an analytical-descriptive approach, seeks to establish the legitimacy of this economic model within the broader spectrum of economic theories.

Key words: jurisprudential foundations of economy, resistance economy, economic challenge, leadership solutions in economy

۸۷۱۱۹۱۰۳۰۸۳۰۱۴۰:کدمقاله

مطالعه موردی آیکونولوژی دو نگاره مذهبی حضرت ایوب و حضرت موسی در

فالنامه طهماسبی و قصص الانبیا در عصر صفوی

عفت محمدی^۱

نیره السادات مبینی پور^۲

محمد کاظم حسنونند^۳

چکیده

فالنامه‌ها از آثار مصور با اهمیت هستند که نگاره‌های آنها از جنبه سبک‌شناختی دارای ارزش مطالعاتی بسیاری می‌باشند که علاوه بر داستان معانی مخفی و پنهان دارد که شناخت آنها از طریق رویکردهای نوین ممکن می‌شود. آیکونولوژی رویکردی است که در آن آثار هنری را با در نظر گرفتن زمینه‌های سیاسی اجتماعی و فرهنگی هر دوره مورد تحلیل قرار داده است، در این روش هنر به عنوان عصاره یک دوره تاریخی مورد بررسی قرار گرفته است و در نهایت به محتوای معنایی اثر ختم می‌شود. در این پژوهش دو نسخه خطی فالنامه طهماسبی و قصص الانبیا که توسط نقاشان دربار سلطنتی صفویه مصور گردید، پرداخته شده است، با بهره‌گیری از مطالعات آیکونولوژی جهت شناسایی زمینه‌های شکل‌گیری و لایه‌های پنهانی این نقش‌مایه‌ها و دستیابی به الگوهای تصویری رایج آن، مورد مطالعه قرار گرفته است. پرسش‌های پژوهش بدین قرار است که بارمعنایی این نقش‌مایه‌ها چیست؟ گردآوری مطالب به‌روش کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است. این پژوهش به‌واسطه تطبیق نتایج حاصل از مطالعات بصری با روایات و احادیث ادبی و دینی انجام شده و این نتیجه حاصل می‌شود که ریشه فرمی و معنایی نگاره‌های مذهبی در دوران اسلامی بیشتر مورد توجه قرار گرفته و در ادوار مختلف تکرار یا با اندک تفاوتی تغییر کرده اما تا به امروز از معنای نمادین آن چیزی کاسته نشده و احتمال داده می‌شود که هدف هنرمند از تلفیق هنر با دین تأکید بر معنای خدای گونه و روحانی آن و همچنین کسب اقتدار و پشتوانه‌ای برای حاکمان از این طریق بوده است.

کلیدواژه‌ها: آیکونولوژی، قصص الانبیا، فالنامه طهماسبی، نگارگری ایرانی، دوره صفوی.

^۱ دانشجوی دکتری هنر و معماری s_mohammadi219@yahoo.com

^۲ استادیار گروه هنر، دانشکده هنر و معماری، واحد قم دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

nayeremobini@qom-iau.ac.ir

mkh@modares.ac.ir

^۳ دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷

مقدمه

توجه و علاقه به محتوای نگاره‌های ایرانی منجر به عمیق شدن در این مبحث شد، تا پژوهش‌گران علاوه بر تمرکز بر ظاهر و شکل بصری نگاره‌ها بر درک عمیق محتوای آنها نیز توجه بیشتری داشته باشند. یکی از رویکردهای که برای درک محتوای متون تصویری در دهه‌های اخیر بسیار کاربرد داشته است رویکرد آیکونولوژی است که نقطه اوج این رویکرد در قرن بیستم می‌باشد و با نظریه اروین پانوفسکی که اعضای گروه واربورک می‌باشد. این پژوهش در پی یافتن معنای نهفته نقوش مذهبی به کار رفته در دو نگاره از فالنامه طهماسبی و قصص الانبیا دوره صفوی می‌باشد تا با شناسایی ویژگی‌های بصری و از طریق شناخت ظاهر به رمزگشایی درون نقوش نگاره دست یابیم، در این پژوهش پس از شناسایی ویژگی‌های بصری نگاره و موقعیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر صفوی این مسئله مطرح می‌شود که بارمعنایی این نقش‌مایه‌ها چیست؟ و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آنها کدامند؟ برای شناسایی و دست یافتن به سؤال مطرح شده می‌بایست ارزش‌های نمادین جامعه صفوی و شرایط اجتماعی و فرهنگی آن دوران و عواملی که بطور مستقیم یا غیرمستقیم باعث به وجود آمدن این نگاره‌ها شده است مورد مطالعه و بررسی قرار گیرند مسیر جمع‌آوری اطلاعات به صورت کیفی بوده و بر اساس روش‌های توصیفی تحلیلی با ابزارگردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و آرشیوهای معتبر مقالات و اسناد موجود انجام شده است برای انسجام بیشتر و دستیابی به اهداف مقاله مباحث مورد نظر را در سه بخش رویکرد نظری، معرفی متون و خوانش آیکونولوژی ارائه می‌شود در قسمت اول بصورت خلاصه به بررسی آیکونولوژی پرداخته می‌شود و در بخش دوم شرایط حاکم بر نگاره از دید رویکرد آیکونولوژی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در قسمت آخر نگاره‌های انتخاب شده مذهبی با خوانش آیکونولوژیک ارائه خواهد شد. مبانی و چارچوب نظری این مقاله با بررسی تطبیقی دوناگاره معجزه حضرت موسی (ع) از فالنامه طهماسبی و قصص الانبیا در عصر صفوی شکل گرفته است. مطالعات تطبیقی، به بیان ساده، عملی برای مقایسه دو یا چند چیز با هدف کشف چیزی است این روش اغلب در یک مطالعه از چندین رشته استفاده می‌کند و توافق اکثریت بر این است که هیچ متدولوژی مختص به مطالعات تطبیقی وجود ندارد (هایدن هایمر و همکاران، ۱۳۹۸: ۵۰۵). مطالعات تطبیقی، روشی است برای مقایسه دو یا چند چیز و عبارت است از نوعی روش بررسی که پدیده‌ها را در کنار

هم می‌نهد و به منظور یافتن نقاط افتراق و تشابه آنها را تجزیه و تحلیل می‌کند. در مطالعه تطبیقی به طور علمی با مسائل برخورد می‌شود.

نقاشی‌ها و نگاره‌های مذهبی بر جای مانده از عهد صفوی به جز روایتی که تعریف می‌کند دارای معانی نهفته و پنهانی نیز هست حاصل عوامل تأثیر گذار بر خط فکری هنرمند می‌باشد. به بررسی نمادهای نهفته در اثر هنری آیکونولوژی یا نشانه‌شناسی گفته می‌شود. ما در جستجوی معنا از سطح به عمق می‌رویم. در این عمق است که می‌توان به تمایل نهفته ذهن انسان پی برد و آن اصول بنیادینی که شالوده نگرش یک ملت، دوره، طبقه، مذهب و یا عقاید فلسفی است و در یک اثر هنری متجلی می‌شوند را یافت (کشمیرشکن، ۱۳۹۶: ۴۰). به تفسیر ذاتی یا محتوایی نیز گفته می‌شود معطوف به کشف معنای ذاتی یا محتوایی است و در بردارنده دو مرحله پیشین یعنی توصیف و تحلیل آیکونوگرافی است در حقیقت به عنوان مقصد نهایی یک مطالعه موشکافانه آیکونوگرافی در نظر گرفته می‌شود. در بیانی تخصصی‌تر این مرحله از تفسیر که در نهایت کشف درونی‌ترین معنای یک اثر هنری است به‌چگونگی انتخاب در پی ارزش‌های نمادین در برابر تصاویر داستان‌ها و تمثیل‌ها بستگی دارد. در دوران صفوی به دلیل اهمیت زیاد پادشاهان صفوی به هنر و نگارگری این هنر پیشرفت چشمگیری کرد و به دلیل جو مذهبی حاکم و اهمیت مذهب برای پادشاهان این دوره، اکثر نگاره‌ها بن‌مایه‌های مذهبی داشت. فالنامه و قصص الانبیا از شاهکارهای خطی آن دوران بود. فالنامه طهماسبی در سال ۹۴۷ هـ.ق. مصور شد. این اثر به عنوان نمونه درخشانی از نگارگری به سفارش شاه طهماسب صفوی در دوره‌ای که به‌پرهیزکاری و گرایش‌های شدید مذهبی روی آورده بود، کتابت شد (حسینی، ۱۳۸۳: ۴۴). متن کتاب قصص الانبیا که بعدها بر مبنای آن کتاب‌های قصص الانبیا تصویرسازی و نگارگری شده‌اند، یکی از گنجینه‌های ادبی و معنوی گرانقدر نثر پارسی است. این کتاب شامل ۲۴۶ برگ و ۱۱۴ داستان از سرگذشت پیامبران است که نظم تاریخی حکایات رعایت شده و از قصه آفرینش شروع شده و با حکایتی از صحابه پیامبر به پایان می‌رسد (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۱۳).

در این پژوهش به مطالعه تطبیقی دو نگاره شکافته شدن دریا توسط عصای حضرت موسی(ع) از فالنامه طهماسبی و داستان ایوب پیامبر(ع) قصص الانبیای نیشابوری پرداخته

خواهد شد. سپس با رویکرد آیکونولوژی، نمادهای مستتر در این دو اثر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیشینه پژوهش

در پژوهش پیش رو به بررسی نگاره‌های مذهبی دوره صفوی در پایان‌نامه‌ها، پژوهش‌ها، مقالات و کتاب‌ها پرداخته خواهد شد، اگر چه مقالات و پایان‌نامه‌های وجود دارد به صورت موردی بوده یا نزدیک به موضوع می‌باشند اما در این پژوهش، به آیکونوگرافی این دو نگاره پرداخته خواهد شد و نمادها و نشانه‌های مذهبی موجود در تابلوها و مفهوم آنها و ارتباطشان با اعتقادات تصویرگران این دو اثر را مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت. این پژوهش‌ها بر اساس مضمون تاریخی که شامل تحقیقات و پژوهش‌های مشابه، مرتبط و همسو می‌باشد طبقه‌بندی شده است، در روند مطالعات انجام شده این نتیجه حاصل شد که در زمینه‌ای موضوع اصلی این تحقیق تحقیقات گسترده انجام نشده است.

مهناز شایسته‌فر (۱۳۸۱) در مقاله «رابطه مذهب و نگارگری در دوره تیموریان و اوایل دوره صفویان» به بررسی نقش عقاید شیعی در اواخر قرن هشتم تا اوایل قرن یازدهم پرداخته و تمرکز خود را بر مصورسازی نسخ و هنر خطاطی در تزیین اماکن مقدس و کتیبه‌های مذهبی که شامل کتیبه‌های قرآنی، کتیبه‌های با مضامین دعا در دو دوره صفوی و تیموری است با تحلیل آنها به اهمیت نسخ خطی مذهبی و حمایت از این نسخ دست یافته است و به میزان اهمیت نمادهای شیعی و کاربرد آنها در دوره صفوی و دوره تیموری پرداخته است، ادعا کرده است علت تأثیر نقوش مذهبی رشد آن در نگاره‌ها توجه و ارتباط شاهان تیموری و وزرای آنها با فرقه‌های صوفی و شیعی بوده است که سبب رواج فعالیت‌های بزرگ شده است. اما به نقوش کتیبه‌ها پرداخته نشده است.

هادی بابایی فلاح و محمدعلی رجبی (۱۳۸۹) در مقاله «جایگاه معانی و قصص قرآنی در نگارگری ایران بین سده‌های ۸ تا ۱۱ هجری به بررسی جایگاه قصص قرآن و تصویرسازی آن در کتاب‌های ادبی» پرداخته است ادبیات و شعر در نقاشی‌های ایرانی سهم بسزایی داشته و موضوع اکثر نقاشی‌ها نیز بر همین پایه بوده است. این تصاویر و نگاره‌ها را می‌توان در فال‌نامه‌ها، شاهنامه و قصص قرآنی مشاهده کرد. هدف نگارگران، تصویر کردن قصص برای درک بصری و یافتن معانی و مضامین عرفانی پنهان بوده است که توسط نگارگران خلاق ترسیم شده است و ایشان به شناخت مضامین پنهان پرداخته است.

ظریفه موسوی (۱۳۹۲) پایان‌نامه «نقاشی زندگی حضرت سلیمان با رویکردی شمایل‌شناسانه» به نمونه‌های موجود در نگارگری ایرانی اسلامی پرداخته شده است، پژوهشگر در ابتدا کتاب‌ها، داستان‌ها و تصاویر مرتبط با زندگی حضرت سلیمان را مورد بررسی قرار داده و با رویکرد شمایل‌شناسانه، تصاویر مرتبط با حضرت سلیمان را توصیف و تحلیل کرده است. هدف پژوهشگر، انتخاب و بررسی نگاره‌های عرفانی و مذهبی بر حسب نوع رویکرد که شمایل‌شناسی می‌باشد، بوده است. محقق با شناختی که نسبت به آنها بدست آورده است، به معنای نهفته در آثار دست یافته است.

فاطمه رضایی و مرتضی حیدری (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی تطبیقی نگاره‌های شاهنامه طهماسبی صفویان و اکبرنامه گورکانیان از دیدنشان‌شناسی» پژوهشگر به مطالعه دوره‌های گورکانیان و اکبرنامه، همچنین دوره صفوی و شاهنامه طهماسبی پرداخته است و در ابتدا به شناخت اجمالی دو دوره مورد نظر سپس از طریق زبان نشان‌شناسی و ارتباط بین نشانه‌ها مورد مطالعه و بررسی قرار داده است. با اینکه زبان تقابل در نگاره‌ها یکی است، اما به دلیل درک و دریافت متفاوت هنرمند، میزان اهمیت تقابل‌های تعریف شده متفاوت است. هدف پژوهشگر، شناخت چگونگی تأثیر زبان نشان‌شناسی و ترسیم بصری هنرمند بر نگاره‌های بدست آمده از دوره‌های مدنظر بوده است.

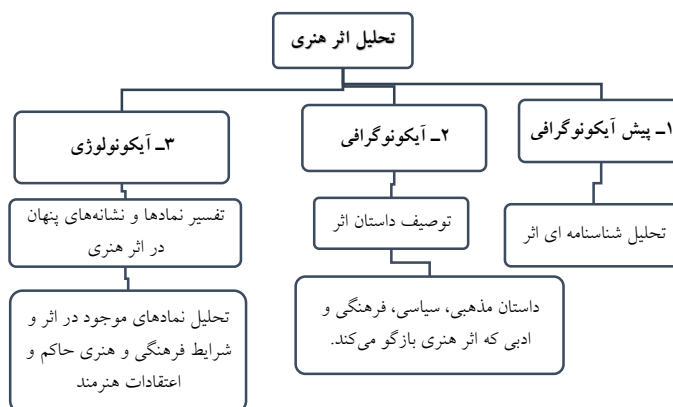
در پژوهش پیش رو، به بررسی نگاره‌های مذهبی دوره صفوی در پایان‌نامه‌ها، پژوهش‌ها، مقالات و کتاب‌ها پرداخته خواهد شد. در روند مطالعات انجام شده، این نتیجه حاصل شد که در زمینه موضوع اصلی این تحقیق، تحقیقات گسترده‌ای انجام نشده است و اغلب مقالات و پایان‌نامه‌های موجود، به صورت موردی و شاید نزدیک به موضوع باشند. اما در این پژوهش، با استفاده از روش نشان‌شناسی و آیکونوگرافی، به تحلیل و بررسی نمادها و نشانه‌های مذهبی موجود در نگاره‌های موردنظر و مفهوم آنها و ارتباطشان با اعتقادات تصویرگران این دو اثر پرداخته خواهد شد. هدف این پژوهش، شناخت چگونگی استفاده از نمادها و نشانه‌ها در نگاره‌های مذهبی دوره صفوی و بررسی ارتباطشان با اعتقادات و باورهای مردمان آن دوره است.

رویکرد نظری

آیکونولوژی روشی برای تحلیل هنرهای تجسمی است و برای تحلیل نقاشی و نگاره‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این روش برای دستیابی به معانی نهفته در آثار هنری بهره

برده می‌شود، زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و مذهبی مرتبط با آثار بررسی شده و به جستجوی باورهای مذهبی، فلسفی و گرایش‌های یک دوره، کشور و ملت می‌پردازیم. اروین پانوفسکی، مورخ هنر، برای درک معانی پنهان در یک اثر هنری، تمام جنبه‌های فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی مربوط به آن اثر را مورد بررسی قرار داد و به جستجوی باورها و نشانه‌های مذهبی، فلسفی و دیگر گرایش‌های مردم آن سرزمین پرداخت (پانوفسکی، ۱۹۷۲: ۱۶). او برای کشف و بررسی لایه‌های پنهان در یک اثر هنری سه مرحله را در نظر گرفت. طرح او شامل آنالیز اثر، توصیف و تحلیل داستانی که روایت می‌کند و نمادها و نشانه‌های نهفته و پنهان در اثر می‌باشد. در مرحله اول که پیش آیکونوگرافی است، اثر هنری توصیف می‌شود و در مرحله دوم، آیکونوگرافی، تصاویر، داستان‌ها و تمثیل‌ها، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. مرحله سوم تفسیر آیکونوگرافی است که پانوفسکی آن را آیکونولوژی نامید. آیکونولوژی نمادها و نشانه‌های مستتر در اثر هنری را کشف می‌کند. پژوهشگران و محققین بسیاری در قرن بیستم، تلاش کردند که یک تعریف علمی دقیق و جامع از این رشته ارائه دهند. در فارسی آیکونولوژی را «شمایل‌شناسی» و آیکونوگرافی را «شمایل‌نگاری» می‌نامند (یاسمین، ۱۳۹۹: ۸۵).

نمودار شماره ۱- مراحل نقد و تحلیل اثر هنری - ماخذ: نگارندگان



همان‌طور که در (نمودار شماره ۱) نشان دادیم برای تحلیل و تفسیر یک نگاره به روش آیکونولوژی سه مرحله وجود دارد:

مرحله اول: توصیف پیش آیکونوگرافی، آنالیز فرمی و توصیف عناصر و شخصیت‌های موجود در اثر هنری یا نگاره است.

مرحله دوم: تحلیل آیکونوگرافی، با مطالعه کتاب‌های ادبی و مذهبی و اطلاع از شرایط حاکم بر جامعه در زمان خلق اثر، به تحلیل اثر هنری می‌پردازیم و داستانی را که روایت می‌کند را بازگو می‌کنیم. با توجه به داستان و تصویر نگاره متوجه خواهیم شد که نگاره تا چه حدی با داستان مورد نظر همخوانی دارد و تا چه اندازه افکار و اعتقادات نگارگر و شرایط جامعه روی محتوای نگاره اثر گذار بوده است.

مرحله سوم: تفسیر آیکونوگرافی، معنای ذاتی یا محتوا را در بردارد یا به عبارتی دیگر در پی شناسایی ارزش‌های نمادین پنهان در آثار هنری است. برخی از آیکون‌های موجود در نگاره علاوه بر معنای ظاهری و اولیه دارای معنی پنهان و ثانویه‌ای نیز می‌باشد که در مرحله تفسیر به آن می‌پردازیم.

معرفی متون مطالعاتی

رویکرد آیکونولوژی بر پایه‌ای فرهنگ و تاریخ شکل گرفته است و رسیدن به نتیجه مطلوب مستلزم شناخت موضوعات ترسیم شده بصری و درک کنه متن از طریق تصویر می‌باشد که لازمه آن کسب اطلاعاتی در خصوص شرایط فرهنگی و اجتماعی تولید اثر می‌باشد و روش آیکونولوژی قصد دارد تا با استفاده از متن تصویر و شناخت عوامل تأثیرگذار در به‌وجود آمدن هر تصویر بصری به نتیجه مورد نظر و قابل قبول دست یابد، لذا نگاره‌های مذهبی تصویر شده در دوره صفوی موضوع پژوهش قرار گرفت، انتخاب نگاره‌های مذهبی را به سه دلیل می‌توان مناسب برای بررسی با این رویکرد دانست، اول اینکه این نگاره‌ها به داستان مذهبی اشاره دارند و متون قرآن و احادیث موجود منبع الهام آنها می‌تواند باشد، دوم نمونه‌های مشابه این نگاره‌ها در طول ادوار تاریخی تصویر شده است که در نتیجه شناخت مضامین این نگاره‌ها به مضامین دیگر نگاره‌ها نیز می‌توان دست یافت، سوم اطلاعات موجود از دوره‌ای صفوی که شامل وجود فالنامه‌ها و نسخ مرتبط با قصص قرآنی می‌باشد که در مورد جایگاه و شرایط اجتماعی و فرهنگی دوره‌ای صفوی ین امکان را به پژوهشگر جهت دسترسی و تفسیر بیشتر از این دست نگاره‌ها را می‌دهد. این پژوهش به

بررسی نقوش مذهبی به کار رفته در دو نسخه موجود دوره صفوی می‌پردازد این نگار ها با توجه به نقوش مذهبی و بار معنای متفاوت آنها مورد پژوهش قرار گرفت.

۳- خوانش آیکونولوژیک متون تصویری فالنامه طهماسبی

فالنامه طهماسبی به فرمان شاه طهماسب اول در نیمه قرن دهم هجری در قزوین مصور شد. شاه طهماسب قزوین را به دلیل فشارهایی که عثمانیان بر تبریز وارد می‌ساختند، به پایتختی صفویان انتخاب کرد. استاد مظفرعلی و استادان دیگر این دوره مثل مولانا عبدالجبار استرآبادی و فرزندش خواجه نصیر و نیز سیاوش بیک گرجی و برادرش فرخ بیک، در شکل‌گیری مکتب هنری قزوین نقش داشتند (آژند، ۱۳۹۴: ۱۴۵). فال و فالگیری به روش‌های گوناگون از گذشته تا امروز در بین مردم رواج داشته است و گاهی مردم در مشکلات، تردیدها و حتی بهبود در بیماری به فالگیری متوسل می‌شدند. «هرچه را که به آن تغال زنند، پیشگویی و غیب‌گویی گویند و در اصل فالگیری فنی است که به‌وسیله آن برخی از حوادث آینده را پیش‌بینی می‌کنند» (علیزاده برزی، ۱۳۹۳: ۱۰۲۱).

مکتب نگارگری قزوین دارای خصوصیتی مانند: دوری جستن از سنت‌های رایج دربارهای گذشته، توجه به هنر مردمی، رواج تک نگاره‌ها، استفاده از رنگهای پرتلالو، پرهیز از فضا سازی شلوغ، طراحی زندگی عادی مردم و باورهای عامیانه. از نسخه‌های مصور این دوره می‌توان به فالنامه طهماسبی، انوار سهیلی، شاهنامه شاه اسماعیل دوم، شاهنامه قوام‌الدین ابن محمد شیرازی و گرشاسب نامه اشاره نمود (قاضی‌زاده و همکار، ۱۳۹۵: ۱۶). فالنامه نخستین نسخه مکتب قزوین، فالنامه طهماسبی بود که تحت حمایت شاه طهماسب کار شد و موضوع نگاره‌ها، ادبی و مذهبی و دارای ترکیب‌بندی‌های روایی است. کیفیت طراحی و رنگ‌بندی در سطح بالایی قرار دارد و تنوع سبک‌ها در آن مشهود است. نگاره‌ها امضای نگارگر ندارد اما بعضی از نگاره‌ها را می‌توان به آقامیرک و عبدالعزیز نسبت داد (آژند، ۱۳۹۵: ۵۲۲). و متن پیشگویی به صورت نثری ۹ سطری آمده است. در میان کتیبه‌هایی افقی قرار گرفته که در دو سوی پایانی آن، با دالبرهایی به رنگ زرد، آبی یا قرمز، قاب بندی شده است. بر اساس مقیاس، یکنواختی و شفافیت، متن فالنامه را به خطاط مشهور، مالک دیلمی نسبت می‌دهند (توکاتلیان، ۲۰۰۷: ۳۷). شاه طهماسب بعد از تسلط کامل بر ایران، به دلیل مشغله زیاد کاری، فرصت چندانی نداشت تا مثل گذشته به امور هنری بپردازد، همچنین بهزاد و سلطان محمد نیز از دنیا رفته بودند و کتابخانه سلطنتی نیز از رونق افتاده بود، به همین دلایل حمایت دربار از هنرمندان سلب گردید و جمعی از

هنرمندان به امپراطوری عثمانیان و سرزمین هند مهاجرت کردند. در آن زمان، هنر نگارگری میان قشرهای ثروتمند گسترش یافت شاید بتوان چنین به نظر می‌رسد که راهیابی نگارگری به سطوح مختلف اجتماع و تأثیرسلیقه‌های مردم عوام در نگارگری، یکی از عوامل اجتماعی مؤثر در ساخت نسخه‌های خطی فالنامه مصور در این دوره باشد. در نگاره‌های فالنامه طهماسبی، متنی نگاشته نشده است و سادگی و خلوت بودن نگاره‌ها و فاصله گرفتن از نگارگری درباری و فاخر پیشین به وضوح قابل مشاهده است. این سادگی احتمالاً به رویکرد جدید شاه طهماسب در حمایت کمتر از هنرمندان و کاربرد ویژه فالنامه طهماسبی باز می‌گردد، زیرا نگارگران نسخه از تبحر و مهارت بی‌بهره نبوده‌اند (قاضی‌زاده و همکار، ۱۳۹۵: ۱۷). در مورد سادگی نگاره‌های فالنامه طهماسبی هم درست است که در مقایسه با نگارگری درباری پیشین، این نگاره‌ها ساده‌تر و خلوت‌تر هستند. اما باید توجه داشت که این سادگی یکی از ویژگی‌های بارز نگارگری فالنامه مصور است و احتمالاً به دلیل رویکرد جدید شاه طهماسب در ساخت فالنامه مصور و محدودیت‌هایی که برای نگارگران فراهم کرده بود، به وجود آمده است.

توصیف پیش آیکونوگرافی نگاره حضرت موسی(ع) (باز شدن دریا) در فالنامه طهماسبی
توصیف به عنوان یکی از روش‌هایی که به منظور انتقال تجربه هنری به مخاطبان استفاده می‌شود، به کار می‌رود. در این حوزه، توصیف هنری شامل توضیح خصوصیات و ویژگی‌های کار، تکنیک‌های استفاده شده، ابعاد و نحوه قرارگیری عناصر در می‌باشد. نگاره معجزه حضرت موسی(ع) از فالنامه طهماسبی، به صورت ایستاده و عمودی در کادری مستطیلی در ابعاد ۴۵ در ۶۰ سانتیمتر ترسیم شده است، نگاره‌های فالنامه از بزرگ‌ترین نگاره‌های موجود هستند. این تصاویر به سبک مکتب قزوین به صورت دوبعدی و بدون هیچ‌گونه متنی در درون نگاره کشیده شده‌اند.

این نگاره، دارای پرسناژهای بسیار زیادی است و تمام صفحه از شخصیت‌های انسانی پر شده است و تحرک و پویایی زیادی در تصویر حس می‌شود در گوشه راست پایین تصویر، مردی تنها با لباس‌های آبی و قرمز، انگشت به دهان و متعجب به دریا نگاه می‌کند. دریا به رنگ خاکستری با منحنی‌های متحدالمرکز ترسیم شده که موج و خروشان بودن را القا می‌کند. چهارده مرد و تعدادی اسب در دریا در حال غرق شدن هستند. سه مرد کلاه‌خود بر سر و یکی از آنها لباس گران‌قیمت و تاجی بر سر دارد، فرشته‌ای با لباس‌های بلند با طرح‌های طلایی زیاد با بال‌های برافراشته در حال فروبردن او به زیر آب است (شکل

شماره ۱-۲). نگاره به سه قسمت زمین، آسمان و دریا تقسیم شده است (شکل شماره ۳-۱). آسمان بخش بسیار کمی از فضا را اشغال کرده و به رنگ آبی لاجوردی با ابرهای سفید و خورشیدی با صورت انسانی از گوشه سمت راست تصویر نمایان است. در بخش بعدی زمین به رنگ آبی کم‌رنگ با طرح‌های ریز یکدست دید می‌شود و دو مرد با هاله‌ای از نور فروزان انگشت به دهان و متعجب، یکی با لباسی به رنگ زرد و آبی منقش با طرح‌های طلایی و دیگری با لباس سبز ساده به همراه شش سرباز با لباس‌های نظامی و کلاه‌خود، چهار زن با لباس‌ها رنگی و روسری سفید بر سر، دو مرد با حالتی متعجب، دو کودک که یکی بر دوش مادرش است و سه گاو در رنگ‌های متفاوت دیده می‌شوند.



شکل شماره ۱-۱ نگاره معجزه حضرت موسی (ع)، قسمت‌های تأکیدی، ماخذ: نگارنده



شکل شماره ۲-۱ نگاره معجزه حضرت موسی (ع)، بخش‌بندی، ماخذ: نگارنده

تصویر شماره ۱- نگاره معجزه حضرت موسی (ع) فالنامه طهماسبی (۹۵۷ هـ. ق) ماخذ: (پوراکبر، ۱۳۹۷: ۱۰۸)

تحلیل ایکونوگرافی نگاره حضرت موسی(ع)(شکافته شدن دریا) در فالنامه طهماسبی

در این بخش نگاره معجزه حضرت موسی(ع) را تحلیل می‌کنیم، حضرت موسی(ع) بیشترین معجزات را در بین پیامبران داشته است و برای هدایت قوم خود و فرعون تلاش بسیاری می‌کند. داستان معجزات حضرت موسی(ع)، از داستان‌های محبوب بین ایرانیان بوده است و نگارگران زیادی این داستان‌ها را مصور کرده‌اند. این اثر داستان شکافتن دریا توسط حضرت موسی(ع) و به امر خداوند می‌باشد که بر خلاف نگاره‌های قبلی فالنامه، کاملاً منطبق بر روایت‌های قرآن است. وقتی فرعون با معجزات متعدد حضرت موسی(ع) باز هم به حضرت و خداوند متعال ایمان نیاورد، به آزار و اذیت پیروان حضرت پرداخت تا اینکه حضرت تصمیم گرفت به همراه قومش به سرزمین موعود که فلسطین امروزی است برود. حضرت موسی(ع) به همراه برادرش هارون و قوم بنی‌اسرائیل به سمت سرزمین موعود به راه افتادند. اما فرعون به همراه سربازانش به تعقیب آنها پرداختند. وقتی به دریا رسیدند خداوند به حضرت امر کردند: عصایت را به دریا بزن، ناگهان راهی میان دریا باز شد و قوم بنی‌اسرائیل به سلامت از دریا گذشتند؛ ولی وقتی سربازان فرعون به میانه راه رسیدند دریا به هم پیوست و همگی به هلاکت رسیدند (بقره، آیه ۵۰). حضرت موسی(ع) و برادرش هارون با هاله نور، در قسمت میانی نگاره ترسیم شده‌اند، قوم بنی‌اسرائیل در کنار آنها با تعجب به دریا می‌نگرند، فرعون و افرادش با اسب‌های خود در دریا در حال غرق شدن هستند و فرشته‌ای که در بالای دریا در حال پرواز است نشانی از این معجزه الهی است.

خوانش آیکونولوژیک متون تصویری قصص الانبیا

قصص الانبیا در سال ۹۸۴ هجری توسط ابراهیم منصور نیشابوری نوشته شد که شامل ۱۱۴ داستان مذهبی در مورد پیامبران است این کتاب دارای ۲۲ نگاره به سبک مکتب شیراز است که منصوب به آقا میرک و عبدالعزیز است. شروع نسخه با دو نگاره است که یکی از نگاره‌ها مربوط به معراج پیامبر(ص) است؛ در ادامه دو شمشه در صفحات کاملاً تذهیب شده که در آنها عباراتی کتابت شده و همچنین دو سرلوحه دو گانه مذهب و مرصع که دارای متن عربی است، سرلوحه طلاکاری شده و نقوش تزئینی گل به رنگ قرمز و صورتی و حاشیه سبزرنگ؛ کتیبه با زمینه لاجوردی رنگ و نقوش گل تزئینی که عنوان نسخه «کتاب قصص الانبیا» با رنگ زرد در آن کتابت شده است. متن کتاب قصص الانبیا که بعدها بر مبنای آن کتاب‌های قصص الانبیا تصویرسازی و نگارگری شده‌اند، یکی از

گنجینه‌های ادبی و معنوی گرانقدر نثر پارسی است. این کتاب شامل ۲۴۶ برگ و ۱۱۴ داستان از سرگذشت پیامبران است که نظم تاریخی حکایات رعایت شده و از قصه آفرینش شروع شده و با حکایتی از صحابه پیامبر به پایان می‌رسد (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۱۳) این کتاب شامل ۲۲ نگاره به سبک مکتب شیراز می‌باشد نگاره‌ها یک دست نیست و به نظر می‌رسد توسط دو نگارگر ترسیم شده‌اند. هشت نگاره متعلق به یک نگارگر و چهارده نگاره باقی‌مانده متعلق به نگارگر دوم است. نگاره‌های یکی از نگارگران از ظرافت خاصی برخوردار است و از رنگ‌های شاد و زنده جهت ترسیم نگاره‌ها استفاده نموده است. جهت مشخص شدن اکثر برگ‌های دارای نگاره از نخ ابریشمی قرمز رنگ استفاده شده است. «تصویرآرایی داستان‌ها و روایت پیامبران، از متن نوشته شده قصص الانبیا نیشابوری استفاده شده که نشان دهنده اهمیت این نمونه ادبی است» (حسینی، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۵). در این روش، به دنبال عناصر اولیه و پایه‌ای می‌گردند که در آثار هنری موجود هستند و به مفاهیم و نمادهای بنیادی و پایه‌ای در ادبیات، فلسفه، دین و فرهنگ اشاره دارند.

توصیف پیش آیکونوگرافی نگاره حضرت ایوب (ع) در قصص الانبیا

نگاره حضرت ایوب (ع) یکی دیگر از نگاره‌های کتاب قصص الانبیا (۹۴۸ هـ. ق) موجود در کتابخانه ملی برلین آلمان است. این نگاره در ابعاد ۳۰ در ۱۸ سانتیمتر و به صورت دو بعدی کشیده شده است و چون نگاره امضاء ندارد؛ ولی از روی سبک نقاشی آن را به آقا میرک و عبدالعزیز نسبت می‌دهند. این نگاره به صورت عمودی و مستطیل شکل است که در بالا و پایین نگاره بخشی از داستان به خط نستعلیق به رشته تحریر درآمده است. داستان در بخش میانی نگاره، جایی که سه کاراکتر انسانی تصویر شده است وجود دارد، بقیه صفحه‌ای نگاره با یک درخت بزرگ استوار و گل‌های زیاد و رنگارنگ، نهر آب و سنگ و علف‌های ریز پر شده است. رنگ‌ها درخشان و متنوع‌اند و مانند سایر نگاره‌های سبک شیراز، رنگ‌ها بیشتر جنبه تزئینی دارند. کاراکترها لاغر، قدبلند با صورت‌های کشیده و ابروانی پیوسته و پوستی روشن ترسیم شده‌اند. رنگ‌ها در این نگاره با تنوع زیاد و به صورت تزئینی است و خیلی با واقعیت همخوانی ندارد (تصویر شماره ۲). در قسمت پایین نگاره، رودی روان است که اطرافش با سنگ، گل و سبزه احاطه شده است. پس‌زمینه قسمت میانی، به رنگ آبی و نقوشی به رنگ آبی تیره‌تر و سفید صورت یکنواخت و متراکم دیده می‌شود. آسمان در این نگاره به رنگ آبی کمی تیره‌تر از رنگ زمینه با چندتکه ابر سفید ساکن که نشان از آرامش صحنه تصویر می‌باشد قرار دارد (شکل شماره ۲-۱). این نگاره را نیز می‌توان به صورت

عمودی به دو بخش تقسیم کرد در بخش سمت راست، مردی با لباس‌هایی به رنگ آبی و نارنجی با نقوش طلایی به صورت چهار زانو زیر درختی تنومند با برگ‌هایی زیاد در دورنگ سبز تیره و روشن نشسته است ردا و جامعه او تضاد زیبایی را ایجاد کرده‌اند و بر سرش دستاری سفیدرنگ دارد و دورتا دور سرش شعله‌های آتش نمایان است که نشان از اهمیت این شخصیت در نگاره دارد. زیر درخت برکه‌ای از آب که با سنگ‌های ریزی احاطه شده است، قرار دارد و به صورت نهری باریک از سمت راست به سمت چپ تصویر روان و کم حجم شده دیده می‌شود. در بخش چپ نگاره، یک فرشته لاغراندام با لباس‌های زردرنگ و بال‌هایی برافراشته به رنگ قرمز و آبی سایه‌روشن دو زانو به صورت احترام به مرد مقابلش بر روی زمین نشسته است پشت سر فرشته نیز بانویی با لباسی بلند و سرپوش بلندی به رنگ سفید بر سرش با کاسه‌ای در دست ایستاده است گویی برای پذیرایی از این دو شخص آمده باشد (شکل شماره ۲-۲).



تصویر شماره ۲- نگاره حضرت ایوب (ع)، قصص الانبیا (۹۴۸ ه.ق)،

کتابخانه ملی برلین آلمان، مأخذ: URL10



شکل شماره ۲-۲- نگاره حضرت ایوب (ع)،
بخش بندی، مآخذ: نگارنده.



شکل شماره ۲-۱- نگاره حضرت ایوب
(ع)، قسمت‌های تأکیدی، مآخذ: نگارنده

تحلیل ایکونوگرافی نگاره حضرت حضرت ایوب (ع) در قصص الانبیا

در مرحله دوم به تحلیل ایکونوگرافی اثر می‌پردازیم. این نگاره داستان صبر حضرت ایوب (ع) را در مقابل تمام مشکلات و بلاها و بیماری‌هایی که بر سرش آمد و پاداشی که بعد از صبر در برابر آن همه مشکات کرد و ایمانش را از دست نداد؛ نشان می‌دهد. ایوب (ع) پیامبر بسیار متدین و فرمان‌بردار و مطیع اوامر خداوند بزرگ بود روزی شیطان که بسیار به وی حسادت می‌ورزید از خدا خواست تا ایشان را آزمایش کند ابتدا دام‌های ایشان را غارت کردند و آتش عظیمی چوپانان و گوسفندانش را سوزاند و بعد سرداران پادشاه بابل ساربان را کشتند و شترهایش را به یغما بردند و تمام فرزندانش زیر آوار منزلشان کشته شدند (قمی، ۱۴۴۱ق: ۲۴۱). حضرت ایوب (ع) بعد از تمام این اتفاقات با کمال صبر شروع به سجده پروردگار کرد. بعد ایشان دچار بیماری سختی شد که روایات متفاوت بیماری بین ۷ تا ۱۷ سال طول کشید و همه به جز همسرش او را ترک کردند شیطان که عاجز شده بود تصمیم گرفت از طریق همسرش، حضرت ایوب (ع) را بیازماید. به شکل مردی ناشناس نزد همسر ایوب رفت و بزغاله‌ای به او داد و گفت این بزغاله را از طرف من و بدون نام خدا ذبح کن و از گوشتش خوراکی فراهم کرده و به ایوب (ع) بده تا شفا پیدا کند. حضرت ایوب (ع) متوجه شد و طعام را نخورد سپس به عبادت پرداخت و استغفار کرد خداوند تمامی نعمت‌ها را به او بازگرداند (سوره انبیا، آیه ۸۴). در نگاره حضرت ایوب (ع) چهره‌ای

جوان دیده می‌شود که نشان‌دهنده پایان مشکلات و بیماری‌اش است همسر وفادارش «رحمه» با تمام سختی‌ها و بیماری‌ها در کنار حضرت ماند و حضور فرشته نشان‌دهنده پایان سختی‌ها و مغفرت و رحمت الهی است.

شماره	نام خالق	معجزه حضرت موسی (ع) در فالنامه	معجزه حضرت ایوب (ع) در قصص الانبیا
۱	تصویر	شکل ۱- نگاره معجزه حضرت موسی (ع) (باز شدن دریا) منبع: فالنامه طهماسبی (پورا کبر، ۱۳۹۷: ۱۰۸)	شکل ۲- نگاره حضرت ایوب (ع) از کتاب قصص الانبیا، منبع: کتابخانه دولتی برلین سال ۹۸۴ هـ. ق
۲	نام خالق	منسوب به آقا میرک و عبدالعزیز	منسوب به آقامیرک
۳	حکایت	شکافته شدن دریا و عبور حضرت موسی (ع) و یارانش	صبر حضرت ایوب را در مقابل تمام مشکلات
۴	سال خلق اثر	۱۳۳۰ شمسی - ۱۹۵۱ میلادی	۶۸۳ شمسی - ۱۳۰۵ میلادی
۵	کشور خلق اثر	ایران - قزوین	ایران - شیراز
۶	نظام فکری اثر	مذهبی - اسلام شیعه	مذهبی - اسلام شیعه

جدول شماره ۲- شناسنامه نگاره معجزه حضرت موسی (ع) و نگاره حضرت ایوب (ع) - ماخذ: نگارندگان

عوامل مذهبی و فرهنگی و تأثیر آن بر نگارگری

دین اسلام، همیشه در زندگی مردم ایران نقش مهمی را ایفا کرده است و بر روی شیوه زندگی آنان تأثیر گذاشته است. هنرهای تجسمی و نقاشی هم مانند سایر هنرها، به دلیل علاقه مردم، از این قاعده مستثنی نبوده‌اند و تبدیل به روشی برای ارائه اعتقادات و باورهای دینی و مذهبی آنها شده است. نگارگری مذهبی با الهام از داستان‌ها قرآنی و روایت مذهبی به وجود آمدند. «قصه‌های قرآن فقط به منظور اطلاع‌یابی از احوال پیشینان یا انبیا نبوده است. قرآن کریم همواره از دو روش برای تربیت انسان‌ها استفاده می‌کرده است، یکی سیر در محیط و طبیعت اطراف و دیگری استفاده از تاریخ، در قالب روایات و قصه‌های مذهبی»

(فتاحی ثانی و پورراجیان، ۱۳۸۸: ۶). به دلیل جایگاه ویژه قرآن کریم و احترام خاص مسلمانان و هنرمندان به این کتاب مقدس، قرآن هیچ‌گاه مصور نشد، اما روایت‌ها و داستان‌های مذهبی آن به کمک ادبیات غنی فارسی به شکل کتاب‌های مصور به رشته تحریر درآمد. «نگاره‌های ایرانی منابعی هستند که ویژگی‌های انسانی، اجتماعی و هنری ادوار مختلف را بازتاب می‌دهند» (نوری شادمهانی، ۱۳۸۵: ۲۰).

نگاره‌های مذهبی ترسیم شده در ایران به دو دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱- نگاره‌هایی کاملاً منطبق با قصص قرآن: نگاره بخشی از یک داستان قرآنی به تصویر کشیده می‌شود که تناقضی بین نگاره و روایت موجود مشاهده نمی‌شود.
 - ۲- نگاره‌هایی تا حدودی منطبق قصص قرآن: این گروه از تصاویر شباهت زیادی با گروه قبلی دارند، ولی تفاوت‌هایی بین داستان و تصویر مشاهده می‌شود.
- کتاب قصص الانبیا و فالنامه‌ها از این‌گونه کتاب‌هاست. در این نگاره‌ها شاهد معجزه عصای حضرت موسی (ع) هستیم. حضرت موسی (ع) بیشترین ماجراها و روایات در قرآن کریم روایت شده است او در مسیر دشوار دعوت قوم خود به یکتاپرستی معجزات فراوانی را به امر خداوند انجام داد. معجزات حضرت موسی (ع) به اوامر خداوند متعال بود که نشانه‌ی صدق ادعای نبوت پیامبری ایشان می‌باشد. بر طبق آیات قرآن کریم، حضرت موسی (ع) برای هدایت قوم خود و فرعون نه معجزه آورد تا آنها را به یگانگی خدا رهنمود سازد. در قرآن مجید برای موسی (ع) آیات و معجزات فراوانی آمده است از جمله:

آیه و سوره مربوطه	آیه	معجزات حضرت موسی (ع)	ع
سوره طه، آیه ۲۰	فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى	تبدیل شدن عصا به مار عظیم و بلعیدن ابزار ساحران	۱
سوره طه، آیه ۲۲	وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيَاضًا مِّنْ غَيْرِ سَوْءٍ آيَةٍ أُخْرَى	یدببضا، درخشیدن دست موسی (ع) همچون یک منبع نور	۲
سوره اعراف، آیه ۱۳۳	فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ	طوفان‌های کوبنده	۳
سوره اعراف، آیه ۱۳۳	و الجراد	ملخی که بر زراعت‌ها و درختان آنها مسلط گشت و آفت کشاورزی آبادشان شد	۴
سوره اعراف، آیه ۱۳۳	و الْقُمَّلَ	قمل یک نوع آفت نباتی که غلات را نابود می‌کرد.	۵

۶	ضفادع قورباغه‌ها که از رود نیل سر برآوردند و آن قدر تولید مثل کردند که زندگی آنها را قرین بدیختی و مشکلات کرد.	وَ الضَّفَادِعَ	سوره اعراف، آیه ۱۳۳
۷	دم یا ابتلای عمومی به خون دماغ شدن و یا به رنگ خون درآمدن رود نیل به‌طوری که نه برای شرب قابل استفاده بود و نه کشاورزی	وَ الدَّمَّ آیَاتٍ مُّفْصَلَاتٍ	سوره اعراف، آیه ۱۳۳
۸	جوشیدن چشمه‌ها از سنگ	فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا	سوره بقره، آیه ۶۰
۹	جدا شدن قسمتی از کوه و قرار گرفتن همچون سایبانی فوق	وَ إِذْ تَنْقَلِبُ الْجِبَلِ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ	سوره اعراف، آیه ۱۷۱
۱۰	بازگشت حیات و زندگی به مقتولی که قتل او مایه اختلاف شدید میان بنی‌اسرائیل شده بود	فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى	سوره بقره، آیه ۷۳
۱۱	استفاده از سایه ابرها که در حرارت شدید بیابان به‌طور معجزه آسایی بر سر آنها قرار می‌گرفت	وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ	سوره بقره، آیه ۵۷

جدول شماره ۳- معجزات حضرت موسی(ع) ماخذ: قرآن کریم

حضرت موسی(ع)، فرعون را به یکتاپرستی دعوت کرد اما فرعون قبول نپذیرفت. فرعون گفت: اگر راست می‌گویی معجزه‌ای بیاور. حضرت موسی عصای خود را به زمین انداخت و عصا تبدیل به مار شد بعد حضرت دستش را در گریبان خود فرو برد بعد دستش سفید و درخشنده شد. اما فرعون نپذیرفت و حضرت را جادوگر و ساحره خطاب کرد. بعد از تمام ساحران حرفه‌ای شهر دعوت کرد که به مقابله با حضرت بیایند جمعیت زیادی برای تماشا آمدند و فرعون و اطرافیان در جایگاه مخصوص قرار گرفتند. ساحران، طناب‌ها و ریسمان‌ها و عصاهای خود را درآورده و به جادوگری پرداختند صحنه‌ای که جادوگران بوجود آوردند بسیار ترسناک بود وسایلی به زمین می‌انداختند به صورت مارهای بزرگ درآمدند و بعضی سوار بر دیگری می‌شدند (قرشی، ۱۳۷۷: ج ۲). در این هنگام خداوند به موسی(ع) وحی کرد: نترس! قطعاً برتری و پیروزی با توست. عصایی که در دست داری بیانداز، حضرت چنان کرد و ناگهان عصا به اژدهای عظیمی تبدیل شد و همه مارها و اژدهاهای جعلی ساحران را بلعید. تماشاچیان آن چنان هولناک و وحشت‌زده شده بودند که پا به فرار گذاشتند، جمعیت بسیاری در زیر دست و پای کشته شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۳۸). فرعون و هوادارانش مبهوت ماندند و جادوگران نیز فهمیدند که سحر و جادویی در کار نیست پس به خاک افتاده و خدا را سجده کردند. اما فرعون باز نپذیرفت و حضرت موسی را استاد

جادوگران خطاب کرد. در هر دوی این نگاره‌ها حضرت موسی را با خورشیدی در دست و هاله نوری دورتا دور سرش نشان می‌دهد. فرعون سوار بر اسب با حالتی متعجب در حال نظاره است. در وسط نگاره اژدهایی را می‌بینیم که در حال بلعیدن ساحران و ابزارهای سحر و جادوی آنهاست. ساحران با حالتی متعجب سوار بر جادوهای خود که حیواناتی وحشی هستند در حال فرار از دست اژدها هستند. یاران و همراهان فرعون نیز با تعجب مشغول نظاره هستند.

تفسیر آیكونوگرافی نگاره حضرت حضرت ایوب(ع) معجزه شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی(ع)

ردیف	نگاره شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی(ع) فالنامه طهماسبی	نگاره نشست فرشتگان با حضرت ایوب (ع) قصص الانبیا	تطبیق دو نگاره
۱			در نگاره فالنامه حضرت ایكون فرشته یا هدایت‌گر که نوید خبر یا حامی می‌باشد در تصویر دیده می‌شود
۲			در نگاره فالنامه خورشیدی کوچک در کنار گوشه تصویر دیده می‌شود در نگاره قصص الانبیا خورشید بزرگتری با صورتی مانند یک زن دیده می‌شود که نشانه ید بیضای حضرت است.
۳			هاله دور سر که نشان تقدس شمایل ونوری از انوار الهی در روی زمین است دیده می‌شود
۵			در قصص الانبیا دشمنان در آب غرق شدند و دریا بسته شده

در قصص الانبیا لشکر کناره حضرت موسی در حال عبور از دریا هستند.			۶
---	---	--	----------

جدول شماره ۴- مطالعه تطبیقی نگاره حضرت موسی از فالنامه طهماسبی و نگاره ایوب پیامبر قصص الانبیا
ماخذ: نگارندگان

به دلیل ارادت خاص شاهان صفوی به قرآن و انبیا، نگاره‌های مذهبی بازار پر رونقی داشت به همین دلیل نقاشی‌ها و نگاره‌های فالنامه و قصص الانبیا همگی بن مایه‌ای مذهبی دارند و در مورد داستان‌های و معجزات پیامبران و امامان است. در این نگاره‌ها شخصیت‌های مذهبی با هاله‌های نور ترسیم شده‌اند و شخصیت‌های منفی نیز معمولاً روبروی شخصیت مثبت ترسیم شده که نمادی از رویارویی نیروهای خیر و شر است. در این اثر نقاش به نوعی ساده‌نگاری پرداخته که دلنشین و جذاب است همچنین با عشقی بی‌حد و مرز نگارگر به دین شیعه ترسیم شده است و در این آثار به خوبی می‌توان یکتاپرستی و دفاع از این باور و اعتقاد را نیز احساس کرد. هر دو اثر داستانی روایی دارند و تمرکز بر امام مقدس و نشان دادن حالت روحانی و آرامش آنهاست. در هر دو اثر شاهد هاله‌های نور بر سر قدیسان هستیم. هاله مقدس در اصل از سنت‌های کهن ایرانی بوده است و با آیین مهرپرستی ایرانیان به تمدن‌های دیگر انتقال پیدا کرده است. هاله تقدس بیشتر در نقاشی مسیح به دور سر افراد مهم به کار رفته است. اما برای نخستین بار تجسم عینی انسان نورانی در ذهنیت آریاییان شکل گرفت. این نور همان فره یا نور خورنه است (آرتور، ۱۳۸۹: ۸۷). در گذشته در هنر تصویرگری، هاله نور راهی برای افتراق خدایان از موارد فانی عادی بوده است و تقریباً در بسیاری از تمدن‌ها، هاله نور برای تقدس بخشیدن به شخصیت‌ها ترسیم می‌شده است. هاله تقدس به صورت فرمی با شکل دایره نشان داده می‌شود، زیرا دایره، نماد معنویت و آسمان است. فرم دایره دور سر پیکر مقدس یا منور از نور الهی کشیده می‌شود. در برخی از دیوارنگاره‌ها یا نگارگری‌ها، نگارگر با اندازه هاله یا با قراردادن یا ندادن هاله به افراد موجود در تصویر، جایگاه هرکدام را به مخاطبش تعریف می‌کرده است. با ورود اسلام به ایران، مضامین و نگرش‌های جدیدی وارد هنر ایران کرد. این نگرش باعث شد، که در نقاشی شخصیت‌های غیرانسانی، اعم از مثبت و منفی، هویت جدیدی

برای خود پیدا کنند و فرشتگان در صحنه‌های معراج و بهشت حضور یافتند (نصری، ۱۳۸۹: ۴۶). نگاره حضرت موسی(ع) در فالنامه طهماسبی تمام صفحه پر از شخصیت، حیوانات وحشی و اژدهاست و جای خالی وجود ندارد ولی در قصص الانبیا تصویر خلوت تر است. در هر دو نگاره حضرت موسی سمت راست تصویر و نمرد سمت چپ تصویر قرار دارد که نمادی از یسار و یمین در روز قیامت است. چهره ساحران و جادوگران بسیار کریه به تصویر کشیده شده است که نمادی از فریب کاری و دروغ‌گویی آنهاست.

شمایل‌شناسی نگاره حضرت حضرت ایوب(ع) و نگارای معجزه شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی(ع) یکی از روش‌های تحلیلی در هنرشناسی که به مطالعه نمادها و شمایل‌ها در آثار هنری می‌پردازد. در واقع، شمایل‌شناسی به بررسی معنای نمادها، مفاهیم و آیین‌های موجود در آثار هنری می‌پردازد و به دنبال تفسیر و تشریح آنها است. در این روش، به دنبال شناسایی نمادها و شمایل موجود در آثار هنری و نحوه استفاده از آنها توسط هنرمندان می‌گردند. به عنوان مثال، در نقاشی‌های مذهبی، شمایل‌شناسی به بررسی نمادهای دینی موجود در نقاشی‌ها، مانند نقاشی مذهبی در اسلام، می‌پردازد و سعی می‌کند تا معنای آنها را در قالب دینی و فرهنگی موجود در جامعه تفسیر کند. به عبارت دیگر، شمایل‌شناسی به دنبال تحلیل معنای نمادهای موجود در آثار هنری است.

آیکون هاله دور سر

در عصر صفوی ورود خلاقیتی نوین به هنر نگارگری و تکمیل تجربه هنرمندان قبلی باعث به وجود آمدن نگاره‌های زیبا شد و در این دوره هاله‌های نور ظرافت و زیبایی خاصی پیدا کردند و به شکل شعله‌های فروزان با جزئیات ظریف ترسیم می‌شدند در نگاره‌های قصص الانبیا هاله نور به شکل شعله‌های آتش فروزان و بزرگ و دارای خطوط منحنی به رنگ طلایی درخشان کشیده شده است و در نگاره‌های مذهبی فالنامه طهماسبی هاله‌های نور به شکل شعله‌های فروزان بلند و نوک‌تیز به زائدهایی در اطراف به رنگ طلایی کشیده شد است که در لبه‌ها رنگ نارنجی و قرمز دیده می‌شود که قدرت و گرما را القا می‌کند.

آیکون خورشید

خورشید همواره نمادی از روشنائی و مرگ تاریکی و ظلمت بوده است. تقویم‌های روزشمار و چرخه زندگی انسان‌ها از حرکت خورشید گرفته می‌شده است. مسلمانان معتقدند که خورشید نور خداوند بر روی زمین است و باعث ایجاد حیات بر روی زمین می‌شود، در نگاره‌های ایرانی در برخی از نگاره‌ها خورشید را در آسمان با صورتی شبیه یک زن ترسیم

می‌کردند که چشم، ابرو و موهای مشکی به‌صورت فرق وسط نشان داده شده است، که ریشه در باورهای باستانی ایرانیان در خورشید پرستی و میترا الهه نور دارد، همچنین در فرهنگ ایرانیان چون خورشید باعث حیات در زمین و رشد گیاهان و گرما می‌شود در نگاره‌ها آن را به‌صورت زنی مهربان ترسیم می‌کنند.

مسلمانان معتقدند که خورشید نور خداوند بر روی زمین است و باعث ایجاد حیات بر روی زمین می‌شود، برخی پیامبر به‌عنوان نور الهی یاد می‌کردند و برای نشان دادن بزرگی و مقام پیامبر، گاهی از خورشید استفاده می‌کردند. در نگاره‌های ایرانی در برخی از نگاره‌ها خورشید را در آسمان با صورتی شبیه یک زن ترسیم می‌کردند که چشم و ابرو و موهای مشکی به‌صورت فرق دارد که ریشه در باورهای باستانی ایرانیان در خورشید پرستی و میترا الهه نور دارد، همچنین در فرهنگ ایرانیان چون خورشیدی باعث حیات در زمین و رشد گیاهان و گرما می‌شود در نگاره‌ها آن را به‌صورت زنی مهربان ترسیم می‌کنند. طرح شمس که از مرکز دایره شروع می‌شود و مانند پرتوهای نور خورشید، با نظم خاصی گسترش می‌یابد از خورشید الهام گرفته شده است و در کنار سایر نقوش اسلیمی و ختایی در تمام نگارگریها و کاشی‌کاری‌ها و تذهیب کتاب‌های مذهبی استفاده می‌شود در واقع نور خورشید در نگاره‌های ایرانی اسلامی همیشه تجلی از نور خداوند بر زمین است. عارفان مدهبی همواره خورشید و نور را نشانه‌ای از حضور خداوند و پیامبر اسلام می‌دانستند و در قرآن نیز در چندین آیه از نور برای ذات مقدس الله و پیامبر(ص) اشاره کرده است. در نگاره حضرت موسی(ع) و فرعون فال‌نامه طهماسبی نیز در گوشه سمت راست نگاره خورشیدی با چهره‌ای زنانه دیده می‌شود اندازه خورشید بزرگ کشیده شده که نشان‌دهنده اهمیت نور و خورشید بین ایرانیان است خورشید در سمت راست تصویر نشانه درستی است.

آیکون فرشته

نقش انسان بال‌دار بر زمان‌های بسیار دور ریشه در باورهای انسان بر موجودی با قدرتی ماورایی دارد. در اسلام فرشتگان رابط بین خداوند و انسان هستند و خدا برای رساندن فرمان‌های خود به برگزیدگانش از فرشتگان استفاده می‌کرد در واقع فرشتگان پیام‌آوران حق تعالی هستند. در نقاشی‌ها این موجودات در هیبت انسان با بال‌های بزرگ ترسیم می‌شوند. فرشته در آثار نقاشی ایرانی جایگاهی درخور توجه دارد و ترکیبی از انسان با دو بال بر روی شانه‌هایش که از ابداعات هنرمندان ایرانی است. در نگاره‌های ایرانی معمولاً

فرشتگان به شکل زن دیده می‌شوند. تقریباً در تمام نگاره‌های مذهبی در کنار پیامبران و امامان، فرشته‌ای حضور دارد که در حال یاری رساندن به ائمه است. در دوران صفویه که هنر از مذهب تأثیر زیادی گرفته بود حضور فرشتگان در نگاره‌ها افزایش یافت. در اکثر نگاره‌های قصص الانبیا حضور فرشتگان را می‌توان دید البته در این نگاره‌ها جبرئیل را برای کمک و یا رساندن پیام، در قامتی بلند و لاغراندام با تاجی بر سر که نشانه درجه بالای این فرشته است و لباس‌هایی بلند و فاخر با نقوشی زیبا دیده می‌شود این فرشته بال‌هایی بزرگ و رنگی به تصویر کشیده است.

نتیجه‌گیری

مرحله پیش‌آیکونوگرافی نگاره شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی(ع) و داستان حضرت ایوب(ع) مشاهده می‌شود که چیدمان تصویری به شکلی است که نگاه اول مضمون تقدس به علت وجود ائمه و هاله دور سرشان کاملاً مشهود است در نگاره‌ای شکافته شدن دریا فضای شلوغ و پرتراکم از پرسناژها و وجود دریا گواه از وقوع حادثه‌ای می‌دهد، در خوانش اکونوگرافیکی هر دو نگاره شکافته شدن دریا توسط حضرت موسی(ع) و حضرت ایوب(ع) می‌توان ردپای بر جای مانده از متون شیعی و روایات عامیانه صفوی را مشاهده کرد. یافته‌های آیکونوگرافی، بیانگر تأثیر اوضاع اجتماعی و فرهنگی کشور و تأثیر آن در کار هنرمندان دوره صفوی و ایجاد تغییرات در بیان نگاره‌هایشان می‌باشد. بررسی‌های آیکونولوژی نشان می‌دهد که آیکون خورشید یا وجود نور از آیکون‌های قدمت دار بوده و در آثار هنری باستان بر الوهیت، جاودانگی و تقدس تأکید داشته است. در نگاره شکافته شدن دریا مرداد از خورشید وجود نوری از انوار الهی بر روی زمین و یاری رساندن حضرت حق می‌باشد، هاله دور سر در هر دو نگاره نشان از تقدس فردی است که تصویر شده است، وجود فرشتگان با بال‌هایی مانند پرندگان نماد بلد راه یا راهگشا می‌باشد، که نوید دهنده‌ای پیامی از جانب حق می‌باشند و در برخی از تصاویر نماد فردی پشتیبان و هدایتگر می‌باشد. نتایج پژوهش حاکی از آن است نگاره‌های مذهبی در فالنامه و قصص الانبیا نماینگر گرایش به شعیه و رواج دادن آن و نشان دادن عناصر مذهبی به صورت بصری در نگاره‌ها می‌باشد همچنین گواه این امر است که حاکمان از طریق این تمسک جهت اعتبار بخشی و اعتلای فرهنگی و اجتماعی، قدرت سیاسی خود را بهره می‌بردند. این امر باعث افزایش اعتبار و قدرتشان در میان مردم می‌شد. در نتیجه می‌توان چنین استنباط کرد که

یک اثر هنری یا یک نگاره مذهبی با توجه به شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر جامعه و همچنین اعتقادات و باورهای صاحب اثر گاه به صورت آگاهانه و گاهی ناآگاهانه تحت تأثیرگذاری شرایط غالب جامعه تصویر شده است تا نمایش نگاره و مضمون آن روی مخاطب تأثیر لازم را داشته باشد بنابراین برای شناخت و شناسایی ارزش‌های نمادین نهفته در متن تصویر شناخت کامل شرایط اجتماعی و فرهنگی در تولید یک اثر لازم و ضروری می‌باشد و روش اروین پانوفسکی، در تحلیل و تفسیر عناصر تصویری و نمادین بسیار کارآمد به بررسی خوانش تصاویر می‌پردازد.

منابع و مآخذ

۱. آژند، یعقوب. (۱۳۸۹). *نگارگری ایرانی (پژوهشی در تاریخ نگارگری و نقاشی ایرانی)*. تهران: سمت.
۲. ———. (۱۳۹۴). *مکتب نگارگری تبریز و قزوین و مشهد*. چاپ دوم، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن.
۳. اخوانی، سعید و محمودی، فتانه. (۱۳۹۷). *واکاوی لایه‌های معنایی در نگاره‌های فالنامه نسخه طهماسبی با رویکرد آیکونولوژی*. نشریه هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی، شماره ۳ دوره ۲۴، صص ۶۴-۵۱.
۴. پوپ، آرتور. (۱۳۸۹). *سیر و صور نقاشی ایران*. ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
۵. حسینی، مهدی. (۱۳۸۳). *فالنامه شاه طهماسبی*. فصلنامه هنر، سال ۸، شماره ۲۷، تابستان.
۶. زکی، محمدحسن. (۱۳۶۴). *تاریخ نقاشی ایران*. تهران: سحاب کتاب.
۷. شایسته‌فر، مهناز. (۱۳۸۴). *هنر شیعی*. تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی.
۸. علیزاده برزی، محمدحسین. (۱۳۹۳). *در مکتب حافظ*. ج. ۳. تهران: پارسیان.
۹. فرهنگ‌پور، یاسمین. (۱۳۹۹). *چگونگی به کارگیری آیکونوگرافی و آیکونولوژی در نقد اثر بر پایه نظریه پانوفسکی*. نشریه فردوس هنر، شماره سوم، زمستان ۹۹، صص ۸۵-۷۲.
۱۰. قاضی‌زاده، خشایار و زهرا شاقالی‌پور. (۱۳۹۴). *رمز پردازی نگاره معراج پیامبر در فالنامه طهماسبی به روش آیکونولوژی*. دو فصلنامه دانشگاه شهید چمران اهواز، پیکره، دوره چهارم، شماره ۸، صفحه ۵۳-۳۶.
۱۱. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
۱۲. کشمیرشکن، حمید. (۱۳۹۶). *کنکاشی در هنر معاصر ایران*. تهران: نظر.

۱۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). *تفسیر نمونه*. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه. ج ۱۳، ذیل آیه ۶۸ سوره طه، صص ۲۳۸-۲۳۹.
۱۴. نصری، امیر. (۱۳۸۹). *رویکرد شمایل نگاری و شمایل شناسی در مطالعات هنری*. مجله رشد آموزش هنر، پاییز، شماره ۲۳، صص ۶۴-۵۶.
۱۵. نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم بن منصور. (۱۳۴۰). *قصص الانبیا*. به کوشش حبیب یغمایی، مشهد: کتاب ولایت.
۱۶. نوری شادمهانی، رضا. (۱۳۸۵). *عناصر ساختاری و تزییناتی حمام در نگاره های بهزاد*. نشریه ماه هنر، شماره ۱۰۱-۱۰۲.

A case study of the iconology of the two religious views of job and Moses in the Tahmasbi and qasas al-anbias in the Safavid era

Abstract

Fortune telling is an important illustrated work whose views have a lot of study value from a stylistic point of view which in addition to the story has hidden and hidden meanings that can be recognized through new approaches iconology is an approach in which artworks are analyzed taking into account the political social and cultural contexts of each period in this method art is examined as an extract of a historical period and ultimately ends in the semantic content of the work in this study two manuscripts of the fortune teller Tahmasbi and Qasas al-Anbiya, illustrated by the painters of the Safavid Royal Court, have been studied using iconological studies to identify the contexts and hidden layers of these roles and to achieve common visual patterns. The research questions are, what is the meaning of this role? The library-based circulation of materials has been done. This research is done by matching the results of Visual Studies with literary and religious narratives and Hadiths, and it is concluded that the form and semantic roots of religious views in the Islamic era have been given more attention and have changed in different eras or with little difference, but to date nothing has diminished its symbolic meaning and it is likely that the artist's goal of combining art with religion was to emphasize its divine and spiritual meaning, as well as to gain authority and support for rulers in this way.

Keywords: iconology, the story of the Prophet, the Tahmasbi Horoscope, Iranian calligraphy, the Safavid period.