

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:

دکتر فاطمه نیروی آغمیونی

طراح جلد: بهاره مرادی

ویراستار انگلیسی: دکتر نسرين غفارزاده

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 گفت‌وگو میان فرهنگ 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 شماره‌دهنده و عنوان برجسته شده مشخص می‌شود.

۱- مقدمه

۲- بحث و یافته‌های تحقیق

۳- نتیجه‌گیری

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: لوکاج، جورج. (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی رمان، ترجمه محمدجعفر پوینده، چاپ سوم، تهران: چشمه. 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: ناصحی، زهره. (۲۰۱۱). «رویکرد اجتماعی و نقد: از جامعه‌شناسی ادبیات تا نقد جامعه‌شناختی». نخستین همایش ملی نظریه و نقد ادبی، دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد.

اسفند ۱۳۸۹، صص ۷۲-۵۵.

فهرست مقالات

۹.....	بررسی ویژگی‌های زبانی و بلاغی شعر دفاع مقدس
۳۰.....	کارکرد عناصر قرآنی و اساطیری در اشعار پروین اعتصامی
۴۳.....	راهزنان سعادت انسان از نگاه قرآن و مثنوی مولوی
۶۶.....	تشیع، مذهب و مسلک ابن‌یمین فریومدی
۸۳.....	ترنم قدسی (سبک‌شناسی آوایی) در شعر کودکانه کیانوش
۱۰۵.....	اصول تعلیم و تربیت نفسانی در اخلاق ناصری
۱۳۱.....	تبیین مؤلفه‌های دفاع مقدس در شعر کودک با تکیه بر دو مجموعه شعر
۱۴۴.....	بازبینی مسأله جهاد ابتدایی با محوریت آیات وحی در مورد رفتار با مخالفین

بررسی ویژگی‌های زبانی و بلاغی شعر دفاع مقدس

(مورد مطالعه: گزیده اشعار جشنواره استانی شعر دفاع مقدس خراسان رضوی)

محمود فیروزی مقدم^۱

چکیده

شعر دفاع مقدس نقش مهمی در انتقال مفاهیمی مانند ایثار، شهادت، مقاومت و وطن‌دوستی دارد. این مضامین بخش مهمی از هویت فرهنگی و ملی جامعه را تشکیل می‌دهند. اشعار دفاع مقدس، فرهنگ مقاومت و پایداری را به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند و موجب زنده نگه‌داشتن این ارزش‌ها می‌شوند. این شعرها از نظر زبان‌شناسی، سبکی و بلاغی ویژگی‌های خاصی دارند. بررسی آن‌ها نشان می‌دهد که چگونه زبان و ادبیات فارسی در واکنش به ادبیات پایداری و رویدادهای اجتماعی و تاریخی متحول شده‌است. بررسی اشعار دفاع مقدس به درک بهتر جایگاه شعر حماسی و اجتماعی در ادبیات معاصر کمک می‌کند. این اشعار با تقویت احساس همبستگی ملی، به عنوان ابزاری برای پیوند میان نسل‌ها عمل می‌کنند. این پژوهش ضمن بررسی ویژگی‌های زبانی و بلاغی اشعار برگزیده جشنواره استانی شعر دفاع مقدس می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه ادبیات پایداری و شعر دفاع مقدس می‌تواند در مقابله با آسیب‌های جنگ، تسلی‌بخش باشد و حس افتخار و هویت را در جامعه تقویت کند. هدف از این تحقیق، تحلیل ساختار زبانی، نحوی، واژگانی و گفتمانی این اشعار و همچنین ارزیابی عناصر بلاغی و آرایه‌های ادبی به کار رفته در آن‌هاست. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بر اساس ویژگی زبانی و بلاغی شعر فارسی است و داده‌ها از طریق بررسی گزیده‌ای از اشعار منتخب جمع‌آوری شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اشعار دفاع مقدس از انسجام زبانی بالایی برخوردار است و بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی نظیر تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز، سبب تقویت بارمعنایی و عاطفی آن‌ها شده‌است. همچنین، سبک‌بیانی این اشعار نشان‌دهنده ترکیب هماهنگ عناصر روایی و احساسی است که به تبیین پیام‌های حماسی و ارزشی دفاع مقدس کمک می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ادبیات پایداری، بلاغت، زبان‌شناسی، سبک‌شناسی، شعر دفاع مقدس

^۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران.
mfirouzi@iaua.ac.ir / firouzimoghaddam@gmail.com

مقدمه

ادبیات دفاع مقدس که از آن با عنوان ادبیات پایداری نیز یاد می شود، یکی از شاخه های مهم ادبیات معاصر فارسی است که در آن، ارزش های حماسی، ایثار و شهادت بازتاب یافته است. «ادب پایداری به مجموعه آثاری گفته می شود که درون مایه آن با تکیه بر ویژگی ملیت یا دین، انسان ها را به دفاع و مبارزه در برابر هر نوع استبداد، تحقیر، بندگی و بردگی ترغیب و تشویق کند یا صحنه های نبرد و تبعات آن را توصیف نماید» (مکارمی نیا، ۱۳۸۳: ۵۲). شعر دفاع مقدس به عنوان یکی از انواع ادبی تأثیرگذار در جامعه امروز ایران، توانسته است احساسات و مفاهیم عمیق مرتبط با دفاع را در ساختاری زیبا و تأثیرگذار بیان کند. اساساً ویژگی های بلاغی و زبانی شعر از جنبه های مختلفی اهمیت دارند و در تأثیرگذاری، زیبایی شناسی و انتقال معنا به مخاطب، نقش اساسی ایفا می کنند. استفاده از آرایه های ادبی مانند استعاره، تشبیه، مجاز، کنایه و جناس، موجب می شود که شعر دارای موسیقی درونی و لذت هنری بیشتری باشد. این عناصر کمک می کند تا مخاطب با خواندن شعر، تجربه ای زیباشناختی و عاطفی تجربه کند، تجربه ای که در کلام خبری حاصل نمی شود. ویژگی های زبانی شعر باعث می شوند که مفاهیم انتزاعی و احساسات شاعرانه به شکلی هنرمندانه و غیرمستقیم منتقل شوند. شاعران با استفاده از زبان نمادین و بلاغی به شعر عمق می بخشند و چندلایگی معنایی پدید می آورند. در این پژوهش، تلاش شده است تا با بررسی ویژگی های زبانی و بلاغی اشعار منتخب جشنواره استانی شعر دفاع مقدس در خراسان رضوی، جنبه های مختلف زیبایی شناسانه، زبان شناختی، بلاغی و هنری آن ها مورد تحلیل قرار گیرد.

پرسش ها و فرضیه ها

اهمیت شعر دفاع مقدس در بازتاب رشادت ها و ارزش های دینی و ملی ایرانیان برکسی پوشیده نیست، شاعران دفاع مقدس با نگاه بر جنگ هشت ساله ایران و عراق و درک و شناخت لایه های پنهان این جنگ که در حساس ترین شرایط سیاسی و اجتماعی ایران بر مردم این سرزمین تحمیل شد، به روشنگری پرداختند و در سال های پس از جنگ نیز اثرات این جنگ نابرابر و دفاع جانانه دلاوران این سرزمین را در شعر خود مرور کردند تا در تاریخ فرهنگی و سیاسی ایران و جهان برای همیشه ماندگار شود. آنچه در سرزمین ایران اتفاق افتاد در تاریخ جنگ های جهان نیز بدون سابقه نیست. مردم مظلوم فلسطین سال ها است که مشغول دفاع از شرافت و حیثیت دینی و ملی خود هستند. مردم ایران و فلسطین در دفاع مقدس خود، رنج ها و دردهایی

را متحمل شده‌اند که نمی‌توان با زبان خبری آن را به درستی دریافت؛ بیان بسیاری از مفاهیم مرتبط با دفاع مقدس بدون بهره‌گیری از زبان بلاغی و ادبی ممکن نیست.

سوالات تحقیق

به منظور شناخت ویژگی‌های زبانی و بلاغی که در انتقال معنا و ارتباط با مخاطب نقش مهمی دارند، پژوهش حاضر در برگزیده‌ای از اشعاری که در جشنواره استانی شعر دفاع مقدس خراسان رضوی ارائه شده است به واکاوی مولفه‌های زبانی و بلاغی آن‌ها پرداخته است و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست:

- الف) مهم‌ترین ویژگی‌های زبانی اشعار برگزیده جشنواره استانی شعر دفاع مقدس چیست؟
- ب) چرا برخی عناصر بلاغی و آرایه‌های ادبی در اشعار دفاع مقدس برجسته‌تر هستند؟
- ج) سبک بیانی و نحوی اشعار مورد پژوهش چگونه به انتقال مفاهیم دفاع مقدس کمک کرده است؟

فرضیه‌های تحقیق

چنان که می‌دانیم هر اثر ادبی و هنری از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که در آن تکوین می‌یابد، تأثیر می‌گیرد؛ بنابراین این فرضیه‌های زیر دور از انتظار نیست:

الف) زبان اشعار دفاع مقدس، معمولاً ساده، صریح و بدون پیچیدگی است و از واژه‌ها و اصطلاحات جنگی و دینی بهره می‌برد.

ب) برجستگی برخی عناصر بلاغی در اشعار دفاع مقدس ناشی از ماهیت حماسی، احساسی و دینی این اشعار است.

ج) سبک بیانی و نحوی اشعار دفاع مقدس با بهره‌گیری از ایجاز، حذف فعل، زمان حال، افعال مجهول، تقارن ساختاری و جملات پرسشی، باعث انتقال مفاهیم مقاومت، ایثار و شهادت به شیوه‌ای تأثیرگذار و ماندگار می‌شود.

پیشینه و روش پژوهش

مطالعات متعددی در زمینه شعر دفاع مقدس انجام شده است که به بررسی مضامین و ویژگی‌های سبکی آن پرداخته‌اند.

سنگری (۱۳۸۰) کتابی با عنوان «نقد و بررسی ادبیات منظوم دفاع مقدس» در سه جلد نوشته است که در جلد اول به بررسی شعر پایداری در عصر پیامبر (ص) و ائمه (ع) توجه کرده و سپس به شعر پایداری در تاریخ ادبیات فارسی روی آورده و به حبسیه‌ها و شعر عصر مشروطه اشاره کرده است. در جلد دوم بازتاب دفاع مقدس در سروده‌ها نشان داده شده و بخش دیگری از این جلد در واقع نوعی کتاب‌شناسی توصیفی درباره‌ی دفترها و مجموعه‌های شعری مرتبط

با دفاع مقدّس است. نویسنده در جلد سوم، کتاب خود را بر پایهٔ قالب‌های رایج در شعر دفاع مقدّس تنظیم کرده است. این کتاب با حجمی حدود ۶۰۰ صفحه، بیشتر جنبهٔ تاریخ ادبیات نگاری دارد.

کافی (۱۳۸۱) کتابی با عنوان «دستی بر آتش» نوشته است. این کتاب با رویکردی پژوهشی به بررسی زبان، بیان و محتوای شعر جنگ در دهه‌های شصت و هفتاد پرداخته است. احمد امیری خراسانی (۱۳۸۹) کتابی با نام «نامه پایداری» توسط بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدّس منتشر کرده است؛ کتاب حاضر، مجموعه‌ای است از ۳۶ مقاله با موضوعات متنوع، که در اولین کنگره پایداری کرمان در سال ۱۳۸۴ ارائه گردیده‌اند.

بصیری، کافی و رعیت‌نژاد (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی برجستگی‌های لفظی و ساختاری شعر دفاع مقدّس استان کرمان» خصوصیات همچون تازگی‌های زبان، نوجویی قافیه و ردیف و واژگان خاص و چگونگی قالب‌های شعری و گرایش‌های سبکی را بررسی کردند.

صادقی و چال دره (۱۳۹۷) در مقاله «بن‌مایه‌های ادب پایداری در سروده‌های سلمان هراتی و عبدالوهاب البیاتی» با نگاه به مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی با شیوه توصیفی - تحلیلی به تطبیق مضامین و شاخصه‌های شعر پایداری در سروده‌های سلمان هراتی و عبدالوهاب البیاتی پرداخته‌اند و اموری همچون وطن ستایی، دفاع و مبارزه، مدح رزمندگان، بیان عظمت مادران رزمندگان و شهیدان، شهید و شهادت و کاربست مضامین عاشورایی را در شعر هر دو شاعر مشترک دانسته‌اند. نویسندگان این مقاله معتقدند هر دو شاعر علاوه بر کاربست تکنیک‌های گوناگون ادبی - بلاغی و نیز القای تصاویر دیداری، گزاره‌های دینی را با حس حماسی وطن‌پرستی درهم آمیخته و مقاومت را با ایدئولوژی همراه ساخته‌اند.

خلیقی و علوی مقدم (۱۳۹۸) در مقاله «واکاوی ویژگی‌های زبانی و محتوایی در شعر شاعران دفاع مقدّس» که در دو فصلنامه ادبیات دفاع مقدّس به چاپ رسیده است به بررسی محتوایی برخی از اشعار مشهور ادبیات پایداری پرداخته‌اند.

با وجودی که مطالعات ارزشمندی در زمینه شعر و ادبیات دفاع مقدّس به انجام رسیده است اما پژوهش‌های کمی به تحلیل زبانی و بلاغی اشعار دفاع مقدّس اختصاص یافته‌اند. لذا با این انگاره که تا کنون پژوهشی با موضوع این تحقیق و با تمرکز بر جشنواره استانی شعر دفاع مقدّس خراسان رضوی به انجام نرسیده است، نگارنده به این مهم پرداخته و درصدد است تا با بهره‌گیری از روش تحلیل زبانی و بلاغی، به شناخت دقیق‌تری از این اشعار دست یابد.

روش تحقیق

این تحقیق از نوع کیفی است که گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از شیوه‌های زبان‌شناختی و بلاغی به روش توصیفی - تحلیلی به انجام رسیده است. مورد مطالعه، گزیده اشعار جشنواره استانی شعر دفاع مقدس خراسان رضوی است که در دو جلد با عنوان «لاله‌های سربلند» با حمایت اداره کل حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس خراسان رضوی به کوشش مجید نظافت و هادی منوری توسط انتشارات زلال اندیشه در سال ۱۳۸۹ به چاپ رسیده است. جلد اول برگزیده اشعار جشنواره‌های اول تا سوم و جلد دوم اشعار برگزیده جشنواره چهارم را در بر دارد. در این پژوهش اشعار به صورت تصادفی انتخاب شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

مبانی نظری پژوهش

شناخت زبان و کارکرد واژگان برای شاعران و نویسندگان از مهم‌ترین بایسته‌های هنر شاعری و نویسندگی محسوب می‌شود. «به هر اندازه که ذهن ما از کلمات پربارتر باشد، به همان اندازه اندیشیدن برایمان آسان‌تر خواهد بود؛ چراکه اندیشیدن با کلمات صورت می‌گیرد» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۷۵). به نظر می‌رسد شاعران ادبیات پایداری و به طور خاص شعر دفاع مقدس گنجینه زبانی خود را در خدمت مضامین مرتبط با جنگ قرار می‌دهند و می‌کوشند تا با ساده‌ترین واژگان، عمیق‌ترین مفاهیم احساسی و انسانی را به زیباترین شکل بیان کنند. نقل است که یاکوبسن «شعر را کارکرد زیبایی‌شناختی زبان و هجوم سازمان‌یافته و آگاهانه به زبان روزمره می‌نامید» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۶۱۷). زیبایی زبانی در ادبیات به ویژگی‌هایی در متن ادبی گفته می‌شود که باعث جذابیت، تأثیرگذاری و ماندگاری بیشتر آن در ذهن مخاطب می‌شوند. این زیبایی از طریق آهنگ، ریتم، واژگان، نحو، تصویرپردازی و بلاغت ایجاد می‌شود. در شعر، این عناصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا حس و مفهوم عمیق‌تری را به مخاطب منتقل کنند. به این ترتیب زیبایی زبانی شعر به مجموعه‌ای از عناصر وابسته است که در کنار یکدیگر باعث ایجاد هماهنگی، موسیقی، تصویرپردازی، تأثیرگذاری عاطفی و انسجام معنایی در شعر می‌شوند. بلاغت ادبی نیز شاخه‌ای از علوم زبانی است که به بررسی شیوه‌های تأثیرگذاری زبان بر مخاطب از طریق آرایه‌های ادبی، ساختارهای نحوی، و زیبایی‌شناسی بیانی می‌پردازد. با بهره‌گیری از بلاغت می‌توان معنا را به شیوه‌ای زیباتر، مؤثرتر و اقناع‌کننده‌تر انتقال داد. زیبایی زبانی و بلاغت ادبی دو مفهوم درهم‌تنیده هستند که در کنار یکدیگر باعث غنای متن و افزایش تأثیرگذاری آن می‌شوند. زیبایی زبانی، حاصل استفاده هنرمندانه از آواها، واژگان، نحو و سبک بیان است، در حالی که بلاغت ادبی، مجموعه‌ای از روش‌ها و تکنیک‌های بیانی است

که به اقناع، تأثیرگذاری و ایجاد لذت هنری در مخاطب کمک می‌کند. این دو عنصر، در شعر، به‌ویژه شعر دفاع مقدس، به شیوه‌ای هماهنگ برای انتقال مفاهیم والای ایثار، شهادت و مقاومت به کار می‌روند.

شعر دفاع مقدس

ادبیات پایداری یکی از کهن‌ترین و تأثیرگذارترین شاخه‌های ادبیات در جهان است که به مبارزه، مقاومت، ظلم‌ستیزی، ایثار و پایداری ملل مختلف در برابر سختی‌ها، جنگ‌ها و استعمار می‌پردازد. ادبیات پایداری و ادبیات حماسی شباهت معنی داری با یکدیگر دارند. هر دو نوع ادبیات، ارزش‌های ملی، میهنی و انسانی را بازتاب می‌دهند و به حفظ هویت فرهنگی و تاریخی ملت‌ها کمک می‌کنند. وقتی فردوسی در شاهنامه می‌سراید:

«چو ایران نباشد تن من مباد / بدین بوم و بر زنده یک تن مباد» (شاهنامه فردوسی)

مفهوم حفاظت از سرزمین و ایستادگی در برابر دشمنان را برجسته می‌کند؛ این همان مفهومی است که در شعر دفاع مقدس نیز بارها شنیده می‌شود. مهدی چناری در شعر «قربانیان خاطره قرن‌ها» این مفهوم را به زبان امروز سروده است:

«ای دشت‌های ساکت جبهه! برای من/ تعریف می‌کنید شبی داستانتان/ تعریف می‌کنید از آن لحظه‌های سخت/ از خاطرات سوخته در پای هر درخت؟/ خون برادران من اینجا به خاک ریخت/ تا دشمن از برابر توفان ما گریخت...» (نظافت و منوری، ۱۳۸۹: ۸۴/۱)

ادبیات پایداری، تداوم منطقی ادبیات حماسی در دوران معاصر است، با این تفاوت که شخصیت‌های آن از پهلوانان اسطوره‌ای به مردم و مبارزان واقعی تغییر یافته‌اند. شعر دفاع مقدس ایران به‌عنوان بخشی از این ادبیات جهانی، از نظر مفهومی و زبانی در کنار دیگر گونه‌های شعر مقاومت در جهان قرار می‌گیرد و در برخی موارد، ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد که آن را متمایز می‌کند. «شکی نیست که «ادبیات مقاومت» ادبیات کینه توزانه و خصمانه نیست، بلکه نوعی ادبیات انسانی است. ادبیات جنگ نشان‌دهنده تجربیات واقعی جنگ است و جزئی از ادبیات مقاومت است. شاید مهم‌ترین ویژگی ادبیات مقاومت، بیان وجدان جمعی و هویت انسانی است... ادبیاتی که نشان دهنده وجدان بیدار در برابر خشونت دشمنان و بازگرداندن حقوق انسانی است» (محنایه، ۱۳۸۹: ۸۱). این گونه ادبی که در دوران جنگ تحمیلی عراق بر ایران (۱۳۶۷-۱۳۵۹) و پس از آن شکل گرفته است، با بهره‌گیری از عناصر بلاغی و زبانی خاص، ارزش‌های انسانی و دینی را به تصویر می‌کشد و احساسات عمیق حماسی، عرفانی و سوگوارانه را در مخاطب برمی‌انگیزد. بازتاب حماسه و مقاومت در برابر دشمنان خارجی یکی از ویژگی‌های اصلی ادبیات پایداری است و شعر دفاع مقدس ایران، مانند

شعرهای جنگ جهانی دوم، جنگ استقلال الجزایر، مقاومت فلسطین و جنگ ویتنام، به ایستادگی ملت در برابر اشغالگران و دشمنان می‌پردازد. شعر دفاع مقدس در قالب‌ها و سبک‌های مختلف سروده شده است و امروزه به عنوان یکی از گنجینه‌های مهم ادبی، فرهنگی و تاریخی ایران زمین شناخته می‌شود.

بحث و بررسی

تفسیر و تحلیل یک شعر نیازمند توجه به ابعاد مختلف آن، از معنا تا ساختار زبانی و زیبایی‌شناختی است. در این مسیر، باید گام‌هایی نظام‌مند برداشته شود که هم جنبه‌های احساسی و هم جنبه‌های منطقی و فنی شعر را دربرگیرد. عموماً برای تفسیر و تحلیل شعر ابتدا به تأثیرات احساسی شعر در مخاطب توجه می‌شود و سپس برای درک کلی مضمون و موضوع به بررسی می‌پردازند. آیا شاعر به تجربه‌ای شخصی پرداخته است یا یک مضمون اجتماعی، فلسفی، عاشقانه یا حماسی را بیان می‌کند؟ پیام کلی شعر چیست؟ در کدام قالب شعری (غزل، قصیده، مثنوی، رباعی، نیمایی، سپید و ...) سروده شده است؟ آیا ساختار شعر به درک بهتر پیام آن کمک کرده است؟ با اینکه این سؤالات مهم است اما تحقیق پیش رو قصد دارد به بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبانی و بلاغی بپردازد و از این منظر شعر دفاع مقدس را مورد مطالعه قرار دهد.

تحلیل ویژگی‌های زبانی و بلاغی

بررسی ویژگی‌های زبانی و بلاغی در شعر اهمیت زیادی دارد، زیرا این ویژگی‌ها هم بر معنا تأثیر می‌گذارند و هم جنبه‌های زیبایی‌شناختی شعر را شکل می‌دهند. اشعار مورد بررسی در این پژوهش از جهات مختلف زبانی و بلاغی واکاوی و تحلیل می‌شود. مهم‌ترین ویژگی‌های مورد توجه پژوهش‌گر عبارتند از:

زبان شعر: شاعر چه سبکی دارد و از چه زبانی (ساده، دشوار، نمادین، محاوره‌ای و...) بهره برده است؟

بلاغت و آرایه‌های ادبی: تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تلمیح، تضاد، تناسب، واج‌آرایی، جناس، ایهام و سایر آرایه‌های ادبی چگونه به زیبایی و معنای شعر کمک می‌کنند؟

آهنگ و موسیقی شعر: انواع موسیقی شعر چگونه مورد استفاده قرار گرفته است؟

تصویرسازی و فضا سازی‌های شاعرانه: چگونه از تصویرسازی و خیال‌پردازی برای خلق صحنه‌های تأثیرگذار استفاده شده است؟ آیا حس‌آمیزی و بهره‌گیری از حس‌های مختلف (بویایی، بینایی، شنوایی و...) به ارتباط بهتر با مخاطب کمک کرده است؟

لحن و زاویه دید شاعر: لحن شعر (حماسی، عاشقانه، طنز، عرفانی، انتقادی و...) و زاویه دید (اول شخص، دوم شخص، سوم شخص) چگونه است؟
اثرگذاری و اثرپذیری تاریخی، اجتماعی و بینامتنی: تأثیر و تأثر شعر دفاع مقدس از شرایط اجتماعی، فرهنگی یا تاریخی و رابطه آن با مکاتب و آثار ادبی چگونه است؟
تأثیر بر مخاطب: پیام شعر چیست و چه احساس یا تفکری را در مخاطب پدید می‌آورد؟

بررسی اشعار

هریک از اشعار دفاع مقدس می‌تواند گزارشگر یک واقعه باشد و یا اندیشه‌ای خاص را با مخاطب به اشتراک بگذارد. زبان به عنوان پدیده‌ای سیال، نقش‌های گوناگونی را به عهده می‌گیرد و آنگاه که با هنر شاعرانه آراسته می‌گردد، جلوه‌ای دیگر از اعجاز زبان آشکار می‌شود. «از قدیم دو تلقی از هنر وجود داشته است در یک سو عده‌ای از هنر محض و هنر برای هنر دفاع کرده‌اند و از سوی دیگر، دسته‌ای درباره رسالت هنر و تعهد هنرمند سخن گفته‌اند. ریشه این بحث به مقوله‌های لذت و تأثیر و سودمندی هنر برمی‌گردد. در میان منتقدان و صاحب نظران و فیلسوفان، طرفدارانی برای هر کدام از این دو مقوله وجود دارد. طرفداران هنر برای هنر، احساس لذت حاصل از هنر را کافی دانسته‌اند و معتقدند اخلاق، هنر را محدود می‌کند. در مقابل، طرفداران تعهد، به بحث تأثیر هنر اشاره کرده و برای آن، رسالتی اجتماعی قائل شده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰۰). به نظر می‌رسد وجه تعهد و رسالت اجتماعی در شعر دفاع مقدس نمود بیشتری یافته است. با این فرض چند شعر از مجموعه دوجلدی «لاله‌های سرخ» از منظر زبانی و بلاغی مورد بررسی قرار گرفته است.

هزار آسمان

شعر «هزار آسمان» توسط هاشم رضا زاده سروده شده است. در این شعر می‌خوانیم:
«دست مرا به حالت تی -T- یک تکان بده/ یعنی که یک دقیقه دیگر زمان بده/ در جستجوی گمشده‌ای آسمانی‌ام/ هفت آسمان کم است، هزار آسمان بده/ من بال و پر ندارم و بالا نرفته‌ام/ یک چند پله، حداقل نردبان بده/ من مرده‌ام به درد کسی هم نمی‌خورم/ حالا بیا به نعش من مرده جان بده/ ای مست می‌نخورده و ای نخورده مست/ چرخ بزن، برقص و خودت را تکان بده/ ساقی به رقص آمده در موج انفجار/ ساقی به رقص آمده یک استکان بده/ ای خاکریز سر به فلک برده از پدر/ یا عکس یا پلاک یا استخوان بده» (نظافت و منوری، ۱۳۸۹: ۳۷/۱).

وقتی از منظر بلاغی به این شعر می‌نگریم، درمی‌یابیم که این شعر با بهره‌گیری از تصاویر استعاری، ایهام، موسیقی درونی و زبان نمادین، مفاهیمی همچون شهادت، آسمانی شدن،

جاودانگی، درد فقدان و انتظار بازماندگان را به زیبایی به تصویر می‌کشد. ویژگی‌های بلاغی (آرایه‌های ادبی) و زبانی (نحوه بیان و ساختار جملات) این شعر نشان می‌دهد که بسیاری از کلمات و عبارات، معنای نمادین و استعاری دارند و مفاهیم عمیق‌تری فراتر از معنای ظاهری‌شان را تداعی می‌کنند.

در مصراع «دست مرا به حالت تی -T- یک تکان بده»، به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که راوی، زخمی یا در آستانه شهادت است. حالت «تی» در میدان جنگ اشاره به درخواست امداد برای مجروحان دارد.

در بیت «در جست‌وجوی گمشده‌ای آسمانی‌ام/ هفت آسمان کم است، هزار آسمان بده»، ترکیب «هفت آسمان» از مفاهیم عرفانی و دینی گرفته شده است و شاعر ضمن توجه به عدد اسطوره‌ای «هفت» به مراتب معنوی اشاره می‌کند؛ «گمشده آسمانی» اشاره به شهدا دارد و درخواست «هزار آسمان» یعنی تمنای پرواز به ملکوت، اشتیاق به جاودانگی و گسستن از دنیای خاک. شاعر در ادامه از تضاد (آنتی‌تز) برای برجسته‌سازی مفاهیم استفاده نموده و به موجب این ویژگی بلاغی، علاوه بر ایجاد زیبایی، به برجسته‌سازی مفاهیم شهادت و جاودانگی کمک کرده است.

در بیت «من مرده‌ام به درد کسی هم نمی‌خورم / حالا بیا به نعش من مرده جان بده»، تضاد بین «مرده» و «جان دادن» نشان‌دهنده آرزوی جاودانگی و رستاخیز در عالم دیگر است. در مصراع «ای مست می نخورده و ای نخورده مست» نیز با تضادی شاعرانه به مستی عرفانی و وجد الهی اشاره می‌کند.

ایهام و چندمعنایی، یکی دیگر از ویژگی‌های بلاغی است که برای تعمیق پیام شعر مورد توجه قرار می‌گیرد. ایهام باعث می‌شود که مخاطب از شعر برداشت‌های متفاوت و عمیق‌تری داشته باشد. مثلاً در بیت: «ساقی به رقص آمده در موج انفجار» کلمه «ساقی» می‌تواند به معنای حقیقی (کسی که شراب می‌نوشاند) یا مجازی (حضرت عباس(ع) یا حتی خود شهادت که جام فنا را می‌نوشاند) باشد. «رقص ساقی در موج انفجار» نیز استعاره‌ای از جاری شدن خون شهدا و شهادت در میدان جنگ است. مصراع «یا عکس یا پلاک یا استخوان بده» تداعی معنای مفقودالاثَر بودن بسیاری از شهدا و چشم‌انتظاری خانواده‌های آن‌هاست و تکرار حرف «یا» در این مصراع، ضمن ایجاد موسیقی درونی، باعث تأکید بر حس اندوه و انتظار شده است. این گونه تکرار و موسیقی درونی موجب افزایش تأثیرگذاری بر مخاطب است و می‌تواند یکی دیگر از ارزش‌های بلاغی این شعر باشد. تکرار عبارت «ساقی به رقص آمده» در بیت «ساقی

به رقص آمده در موج انفجار / ساقی به رقص آمده یک استکان بده» که آرایه «ردالصدر الی العروض» خلق کرده است نیز ارزش بلاغی دارد.

در تحلیل ویژگی‌های زبانی شعر «هزار آسمان» می‌توان نوشت: شاعر از زبانی ساده، صمیمی و به‌دور از پیچیدگی‌های دستوری استفاده کرده، اما در پس این سادگی، معانی عمیقی نهفته است. مثلاً در مصراع «یک چند پله، حداقل نردبان بده»، زبان ساده است، اما استعاره‌ی «نردبان» اشاره به ارتقا و صعود معنوی دارد. ویژگی دیگر زبانی، کوتاهی و ضرباهنگ سریع جملات برای تأکید بر اضطراب و انتظار است. بسیاری از مصراع‌های شعر، کوتاه و ضربه‌ای هستند که به حس انتظار و اضطراب شاعر و فضای حاکم بر شعر کمک می‌کند. در مصراع «یا عکس یا پلاک یا استخوان بده»، کوتاهی جمله بر فشار روحی و اندوه شاعر تأکید دارد. استفاده از جملات امری و پرسشی برای ارتباط مستقیم با مخاطب نیز یک ویژگی زبانی دیگر است که حس گفت‌وگو و ارتباط عاطفی قوی میان متن و مخاطب ایجاد می‌کند. «دست مرا به حالت تی یک تکان بده...» «یک چند پله، حداقل نردبان بده...» «حالا بیا به نعل من مرده جان بده...» «چرخ بزن، برقص و خودت را تکان بده...» این درخواست‌ها حس نیاز و آرزوی شاعر را به‌شکلی ملموس بیان می‌کنند.

شعر «هزار آسمان» نمونه‌ای درخشان از شعر دفاع مقدس با مضامین عرفانی و حماسی است که با بهره‌گیری از تصاویر زنده، استعاره‌های تأثیرگذار، تضادهای معنایی، ایهام و موسیقی درونی، فضایی سرشار از عشق به شهادت، انتظار و جاودانگی را ترسیم کرده است. زبان ساده اما چندلایه شعر، آن را هم برای مخاطبان عام و هم برای مخاطبان خاص (اهل شعر و ادب) قابل درک و تأثیرگذار ساخته است.

ویژگی‌های برجسته این شعر عبارتند از:

تصویرپردازی قوی (با نمادها و استعاره‌های تأثیرگذار)

استفاده از موسیقی درونی و تکرار (برای تأکید بر پیام شعر)

تضاد و ایهام برای افزایش عمق معنایی

زبان ساده اما پرمحتوا

این شعر با ترکیب زبان نمادین، بلاغت و سبک حسی و عرفانی، یکی از نمونه‌های قابل توجه در شعر مقاومت و پایداری محسوب می‌شود.

شهید

شعر «شهید» توسط خانم نرگس کاظمی زاده سروده شده است؛ این شعر با زبانی ساده، صمیمی و روایی اما در عین حال آکنده از نمادها و تصاویر تأثیرگذار، روایت اندوه فرزندی است که

پدر خود را در دفاع مقدس از دست داده است، زبان روایی و بهره گیری از عناصر بلاغی همچون: استعاره، تضاد، تکرار و ایهام، بر اثر گذاری شعر افزوده است. در این شعر می‌خوانیم: «خبر از ناگهان رسید و پدر، در تن قصه‌های من گم شد/ پدرم عاشق شهادت بود، عاقبت هم فدای مردم شد/ یک شب تلخ و سرد پاییزی، مادرم خیس اشک‌هایش شد/ خواهرم سوخت و غم بابا، در دلش شعله شعله هیزم شد/ هیچ کس بعد او نیامد نه... زیر باران چقدر تنهائیم/ بعد او بچه‌ها بزرگ شدند، آه! مریم کلاس دوم شد/ پدرم آب داد و من حالا، تشنه‌ام تشنه محبت او/ بس که نان داد، آخر قصه، او خودش هم دچار گندم شد/ در و دیوار در دل خانه، بعد او سنگی و بزرگ شدند/ زندگی بعد او چگونه بگو؟ خانه ما اسیر کژدم شد/ من چه دارم بگویم از او جز، قصه‌هایی که توی یک شب سرد/ خبر از ناگهان رسید و پدر، در تن قصه‌های من گم شد» (نظافت و منوری، ۱۳۸۹: ۱۷۴/۱).

در پردازش بلاغی این شعر در می‌یابیم: شاعر برای انتقال احساسات عمیق و معانی ضمنی از استعاره و نماد بهره برده است. «استعاره نوعی از تشبیه و نموداری است از تمثیل، و تشبیه خودقیاس است و همین چیزی است که دل‌ها و اندیشه‌های ما آن را درک می‌کند» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۲). «پدرم عاشق شهادت بود، عاقبت هم فدای مردم شد»؛ «فدای مردم شدن» به معنای شهادت در راه آرمان‌ها و حفاظت از مردم است که جنبه‌ای حماسی و عرفانی به شخصیت پدر می‌دهد. در مصراع «پدرم آب داد و من حالا، تشنه‌ام تشنه محبت او»، به احساس نیاز و فقدان عاطفی پس از شهادت پدر اشاره می‌کند و با اینکه خود را تشنه محبت او می‌داند اما با عبارت «آب دادن» وجه ایثارگری و فداکاری پدر را پر رنگ می‌کند و با ایهام و استعاره‌ای تأثیر گذار می‌گوید: «بس که نان داد، آخر قصه، او خودش هم دچار گندم شد»؛ «نان دادن» به معنای فداکاری و خدمت به دیگران است و «دچار گندم شدن» اشاره به مرگ و شهادت در راه خدا و آرمان‌هاست. این مصراع احتمالاً اشاره‌ای به داستان حضرت آدم و هبوط او نیز دارد و به این ترتیب، از تلمیح، ایهام و چندمعنایی برای افزایش عمق معنا، برخوردار است. شاعر از تضادهای معنایی برای برجسته کردن حس فقدان، ناراحتی و یتیمی خود و تأثیرحسی و عاطفی بیشتر بهره گرفته است. تضاد میان فداکاری پدر (آب دادن) و فقدان عاطفی فرزند (تشنه محبت بودن)، تضاد بین «نان دادن» (فداکاری) و «دچار گندم شدن» (از دست دادن خود)؛ شاعر همچنین از تکرار برای تأکید و ایجاد موسیقی درونی استفاده می‌کند و بر جلوه‌های بلاغی شعر خود می‌افزاید؛ تکرار عبارت‌ها و کلمات برای ایجاد انسجام معنایی و تأکید بر موضوعات اصلی استفاده شده است. «خبر از ناگهان رسید و پدر، در تن قصه‌های من گم شد»، تکرار «در تن قصه‌های من گم شد» در ابتدا و انتهای شعر،

حس پایانی بودن و دایره‌ای بودن روایت را تقویت می‌کند و نشان‌دهنده از دست دادن همیشگی پدر است.

از نظر ویژگی‌های زبانی در این شعر باکلامی ساده، صمیمی و روایت‌گونه روبرو می‌شویم. وقتی شاعر می‌گوید: «یک شب تلخ و سرد پاییزی، مادرم خیس اشک‌هایش شد»، «خواهرم سوخت و غم بابا، در دلش شعله شعله هیزم شد»، او زبانی بی‌پیرایه که برای عموم قابل فهم و در عین حال عمیق و تأثیرگذار باشد، به کار می‌گیرد. شاعر با استفاده از جملات عاطفی و توصیف احوال درونی، به بیان حالات عاطفی خود و دیگر اعضای خانواده می‌پردازد و تصویری ملموس از اندوه پس از شهادت پدر را ارائه می‌کند. استفاده از رابطه معنایی کلمات و واج آرای، آگاهی شاعر بر ارزش‌های زبانی شعر را گواهی می‌دهد. رابطه سوختن، شعله، هیزم و یا تکرار صوت «ش» بر ریتم و موسیقی درونی شعر افزوده و به ایجاد فضای اندوه و دل‌تنگی کمک کرده است.

مهمترین ویژگی‌های این شعر عبارتند از:

- تصاویر نمادین و استعاره (فداکاری، شهادت، از دست دادن)
 - تضادهای مفهومی برای برجسته کردن احساسات
 - استفاده از تکرار و ایهام برای تعمیق معنا
 - زبان ساده، صمیمی و تأثیرگذار
- شعر «شهید» با استفاده از استعاره‌های مؤثر، تضادهای معنایی، نمادپردازی و ایهام، اندوه و عشق فرزندان شهدا به پدران و الامقامشان را به تصویر کشیده است. زبان ساده و روایت‌گونه شعر باعث می‌شود که هم مخاطب عام و هم مخاطب خاص بتوانند با آن ارتباطی صمیمانه برقرار کنند.

تشییع شقایق

شعر «تشییع شقایق» سروده «مریم عمارلو» است.

«بابا که می‌رود به دلم بد می‌آورم / هی اشک پشت اشک که بی‌حد می‌آورم / حالا که دور می‌شود از ذهن پنجره / صد قاب عکس خاطره دارد می‌آورم / از کوچه‌ها که می‌گذرم پیر می‌شوم / یعنی همیشه قافیه را بد می‌آورم / دارد برای آمدنش دیر می‌شود / اما هنوز باید و شاید می‌آورم / در کوچه‌مان شقایق، تشییع می‌شود / بر پلک‌های خیس خود «اشهدالله» می‌آورم» (نظافت و منوری، ۱۳۸۹: ۴۵/۱)

شعر «تشییع شقایق» با زبانی روان، عاطفی و سرشار از تصاویر ادبی به بیان احساسات غم‌انگیز و تلخ از دست دادن پدر می‌پردازد. این شعر در قالبی آزاد و با بیانی ساده و ملموس اما پر از

لایه‌های معنایی سروده شده است. شاعر با استفاده از عناصر بلاغی مانند استعاره، نماد، تضاد، تکرار و ایهام، تأثیرگذاری شعر را بیشتر کرده است.

از نظر بلاغی «شقایق» نمادی از شهیدان و ایثارگران است که در ادبیات فارسی معنای فداکاری، از خودگذشتگی در راه هدف را تداعی می‌کند. «تشییع شقایق» به آیین بدرقه شهیدان اشاره دارد و فضای سوگ و اندوه را به خوبی القا می‌کند. در مصراع «صد قاب عکس خاطره دارد می‌آورم» قاب عکس به عنوان نمادی از یادآوری گذشته و خاطرات شهید است و «تشییع شقایق» در مصراع «در کوچه‌مان شقایق، تشییع می‌شود» نمادی از بدرقه شهید عزیزی است که با تصاویر طبیعی (شقایق) پیوند خورده است. شاعر در استفاده از ابزارهای بلاغت، از تضاد هم برای ایجاد تأثیر بیشتر و تقویت بار احساسی شعر بهره می‌برد. «پیر شدن در کوچه‌ها» (نشان‌دهنده گذر زمان و سنگینی اندوه) در مقابل «تصاویر گذشته» (یادآوری لحظات شیرین)؛ «باید و شاید» که هم به معنای انتظار طولانی و عدم تحقق امید اشاره دارد و هم به نوعی بلا تکلیفی و سردرگمی. تکرار و تأکید جلوه بلاغی دیگر این شعر است؛ تکرار کلمات و عبارات برای ایجاد تأکید و انسجام معنایی استفاده شده است. «می‌آورم» در انتهای هر مصرع تکرار شده و به نوعی ریتم و موسیقی درونی شعر را تقویت می‌کند. این تکرار همچنین بیانگر اصرار و تداوم تلاش شاعر برای بازگرداندن خاطرات پدر است. ایهام و چندمعنایی نیز دیده می‌شود؛ «بد می‌آورم»، هم به معنای ناکامی و شکست در زندگی و هم به معنای نیاوردن چیزی که مورد انتظار بوده است. همچنین ممکن است اشاره‌ای به حسرت و افسوس از دست دادن باشد. «اشهدالله می‌آورم» علاوه بر معنای مذهبی (شهادت به یگانگی خداوند)، به تعهد و سوگند به یادآوری و حفظ یاد پدر نیز اشاره دارد. تشخیص (جان‌بخشی به اشیا) ویژگی بلاغی دیگری است که ارزش هنری شعر را بیشتر می‌کند، در مصراع «صد قاب عکس خاطره دارد می‌آورم»، به قاب عکس‌ها هویتی زنده داده شده که گویی قادر به بازگرداندن خاطرات هستند. در این شعر «شقایق، تشییع می‌شود»، یعنی شقایق به عنوان موجودی زنده تصور شده است که اکنون به شهادت رسیده است و در حال تشییع است.

ویژگی‌های زبانی شعر نیز قابل توجه است؛ زبان ساده، روان و صمیمی که در عموم اشعار دفاع مقدس دیده می‌شود، در این شعر نیز استفاده شده است و احساسات را به خوبی به مخاطب منتقل می‌کند. ریتم و موسیقی درونی نیز رعایت شده است. تکرار «می‌آورم» در پایان هر مصرع، نوعی موسیقی درونی ایجاد کرده که هم احساس تکرار ملال آور اندوه را تداعی می‌کند و هم به ایجاد انسجام معنایی کمک می‌کند. شاعر با استفاده از واژگان تصویری و حسی، تصاویر ملموسی از غم، اندوه و دلتنگی ارائه داده است. «صد قاب عکس خاطره»، «پلک‌های

خیس»، «اشهدالله». شاعر از زبان احساسی و عاطفی برای بیان درد و اندوه از دست دادن پدر بهره برده است. «اشک پشت اشک»، «پلک‌های خیس».

ویژگی‌های بلاغی و زبانی شعر به قرار زیر است:

استفاده از نمادها (شقایق، قاب عکس) برای بیان مفاهیم شهید و خاطرات.

تضادهای معنایی برای نشان دادن ناکامی و اندوه.

موسیقی درونی از طریق تکرار «می‌آورم».

زبان ساده و در عین حال عمیق و پرمعنا.

شعر «تشییع شقایق» نمونه‌ای موفق از شعر پایداری و مرثیه‌سرایی است که با استفاده از عناصر بلاغی مانند نمادپردازی، تضاد، تکرار و استعاره، به‌خوبی احساسات عمیق شاعر را به مخاطب منتقل کرده است. زبان ساده، روان و استفاده از تصاویر ملموس، تأثیرگذاری شعر را بیشتر کرده و مخاطب را به دنیای غمناک و پراندوه شاعر می‌کشاند.

بابا بزرگ

شعر کودکانه «بابا بزرگ» توسط «لیلا خیامی» سروده شده است و به شیوه‌ای ساده، اما تأثیرگذار، مفاهیم مرتبط با جنگ، ایثار و قهرمانی را بیان می‌کند.

«بابا بزرگم / بوده بسیجی / می‌کرده شلیک / با آر پی جی / با تانک دشمن / می‌کرد او جنگ / شلیک می‌کرد / هی بنگ و هی بنگ / در جنگ بوده / از قهرمان‌ها / یک عکس دارد / از آن زمان‌ها / در قاب عکس است / آن عکس الان / پز می‌دهم من / هر روز با آن» (نظافت و منوری، ۱۳۸۹: ۲/۳۳۴).

سادگی و روانی زبان مهم‌ترین ویژگی شعرهای کودکانه است، لذا شعر با واژگان ساده و آشنا برای کودکان سروده شده و کوشش شده است تا جملات کوتاه و آهنگین باشد. ساختار نحوی جملات نیز ساده و قابل فهم است؛ مثلاً: «بوده بسیجی / می‌کرده شلیک / با آرپی جی»؛ ریتم منظم و ضرب‌آهنگ سریع، با فضای پرجنب‌وجوش کودکانه هماهنگی دارد. وجود کلماتی مانند «هی بنگ و هی بنگ» ریتم خاصی به شعر می‌دهد و باعث جذابیت شنیداری برای کودکان می‌شود. وقتی می‌گوید: «می‌کرده شلیک / با آرپی جی» تصویری ملموس و عینی از جنگ ارائه می‌کند که برای کودک قابل درک باشد و در عین حال هیجان و غرور را در کودک زنده می‌کند و با فعل‌های پیاپی و کوتاه (بوده، می‌کرده، شلیک می‌کرد) حس جنب‌وجوش و حرکت را بر می‌انگیزد و کودک با افتخار می‌گوید: «پز می‌دهم من / هر روز با آن» و به این ترتیب تداوم ارزش‌های دفاع مقدس در نسل‌های آینده را نوید می‌دهد.

از نظر بلاغی، با تصویرسازی نمادین در عبارت «یک عکس دارد / از آن زمان‌ها» بر حفظ خاطره جنگ تأکید دارد و با حس‌آمیزی در عبارت «شلیک می‌کرد / هی بنگ و هی بنگ» ترکیب حس شنوایی (بنگ) و حرکت (شلیک کردن) را پدید آورده و باعث پویایی شعر شده است. این شعر در قالبی مناسب، کودک را با مفهوم دفاع مقدس، جنگ و قهرمانی آشنا می‌کند و نقش نسل‌های گذشته در دفاع از وطن را نشان می‌دهد. با زبان پرهیجان و طنز کودکان (هی بنگ و هی بنگ) سخن می‌گوید تا از تأثیر منفی ترس یا اندوه بر کودک جلوگیری کند. انتقال مفاهیم جنگ و شهادت به زبان کودکان یکی از چالش‌های مهم شعر دفاع مقدس برای کودکان است که در این اثر به‌خوبی مدیریت شده است. این شعر با ایجاد تعادل بین لحن حماسی و زبان کودکان، می‌تواند مفاهیم دفاع مقدس را بدون ایجاد ترس یا اندوه در کودک، به او منتقل کند و احساس افتخار نسبت به قهرمانان ملی را در نسل جدید پرورش دهد.

بوم آسمان

شعر «بوم آسمان» سروده «سیدقاسم رفعت حسینی» است. شاعر در قالب شعر نیمایی و با بهره‌گیری از زبان نمادین، تصاویر حسی و عناصر بلاغی، مفاهیم ایثار، شهادت و مقاومت را به تصویر می‌کشد. او چنین سروده است:

«نقاشی‌هایت به دیوار، پنجره می‌داد/ به پنجره، کوچه/ به کوچه، آفتاب/ و من کنار پنجره
کوچه آفتابم/ ایستاده سرک می‌کشم/ به ظهری که رنگ‌ها رنگ باخته‌اند از آفتابش/ نقاشی‌های
آن روزت/ چقدر زنده‌اند/ تابلویی شده‌اند هر کدام/ وداع/ اسب بی‌سوار، .../ کاش قیمت‌هایشان
را می‌دانستم/ پسر همسایه‌مان/ یکی را به قیمت جان‌ش خریده بود/ آن را که رنگش / از سرخ
رگ قلم موی کوچکت/ قطره/ قطره/ در دست‌هایت جمع شده بود/ و تو هنرمندانه/ پاشیدی
اش بر بوم آسمان» (نظافت و منوری، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۳۳).

این شعر با ترکیب عناصر بیانی، استعاری و موسیقایی، فضای عاطفی و حماسی را به خواننده القاء می‌کند. در بررسی ویژگی‌های بلاغی و زبانی این شعر، استعاره و نمادپردازی قبل از هر چیز جلوه می‌کند. «استعاره‌های ساختاری، استعاره‌های جهتی - فضایی و هستی‌شناسی همگی بر اساس همبستگی‌های نظام‌مند در تجربه انسان شکل می‌گیرند (رک: لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۸۴-۸۳). این شعر سرشار از استعاره‌هایی است که شاعر به کمک آن‌ها، مفاهیمی همچون شهادت، ایثار و مقاومت را بیان کرده است. برای مثال، «نقاشی‌های آن روزت/ چقدر زنده‌اند»، نشان‌دهنده جاودانگی اثر شهید است. در اینجا، «نقاشی» نمادی از یاد و خاطره شهدا است که همچنان زنده و پایدار باقی مانده است. ایهام و چندلایگی معنایی، جلوه دیگری از بلاغت ادبی است. کلماتی مانند «بوم آسمان»، علاوه بر معنای ظاهری خود، به شهادت و عروج روح

شهدا نیز اشاره دارند. این ایهام که یکی از ویژگی‌های مهم شعر پایداری است، خواننده را به درنگ و تأمل در پیام شعر وامی‌دارد. تشبیه و مجاز نیز وجه بلاغی دیگر شعر است، در عبارت «پسر همسایه‌مان / یکی را به قیمت جان‌ش خریده بود»، «خریدن» مجاز است و به فداکاری و شهادت اشاره دارد. تشبیه در عبارت «رنگش / از سرخ رگ قلم موی کوچکت» دیده می‌شود؛ شاعر خون شهید را به رنگ قرمز قلم‌مو تشبیه کرده که تداعی‌گر شهادت و ایثار است. این نوع تصویرسازی در شعر دفاع مقدس برای ایجاد حس هم‌ذات‌پنداری با شهدا به کار می‌رود.

زبان این شعر به دور از پیچیدگی‌های نحوی است و از ساختاری خطی و ساده بهره می‌برد. این امر باعث شده که ارتباط مخاطب با متن تسهیل شود و مفاهیم مورد نظر شاعر بی‌واسطه به ذهن خواننده انتقال یابد. استفاده از جملات کوتاه و هماهنگ با لحن روایت‌گونه، از دیگر ویژگی‌های زبانی این اثر است. در تحلیل زبانی شعر، موسیقی درونی و هارمونی واژگان، بیشترین نمود را دارد. موسیقی درونی این شعر از طریق تکرار آواها و استفاده از سجع‌های متوازن ایجاد شده است. برای مثال، ترکیب «نقاشی‌های آن روزت / چقدر زنده‌اند» دارای وزنی آهنگین است که ریتم خوانش را دلنشین‌تر می‌کند. موسیقی درونی در شعر، عاملی مؤثر در انتقال احساسات به خواننده است. تکرار واژه‌هایی مانند «نقاشی» و «آسمان» از انسجام نحوی و واژگانی برخوردار است و انسجام معنایی شعر را تقویت می‌کند. استفاده از افعال در زمان گذشته و حال، پیوندی میان خاطرات شهید و زمان حال ایجاد کرده و تأثیرگذاری پیام شعر را افزایش داده است. شعر «بوم آسمان» با بهره‌گیری از استعاره‌های حسی، نمادپردازی قوی و ایهام‌های چندلایه، به عنوان یک نمونه برجسته از شعر دفاع مقدس، مفاهیم ایثار و شهادت را به شکلی هنری و تأثیرگذار بیان می‌کند. بر اساس نظریه لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی در زبان نه تنها نقش زیبایی‌شناختی دارند، بلکه ساختار فکری مخاطب را نیز جهت می‌دهند (Lakoff & Johnson, 1980). از نظر زبانی نیز با استفاده از موسیقی درونی، تکرارهای ساختاری و انسجام نحوی، بر تأثیرگذاری پیام افزوده است. این ویژگی‌ها موجب افزایش درک زیبایی‌شناختی و انتقال عمیق‌تر مفاهیم ارزشی در شعر دفاع مقدس می‌شود.

نتیجه‌گیری

شعر دفاع مقدس در سرزمین ما جایگاه ویژه‌ای دارد. در هر شهر و روستای ایران نام شهدایی را می‌بینیم که جان خود را برای حفظ اسلام و سربلندی ایران ایثار کردند. هشت سال جنگ ایران و عراق و بعد از آن حفاظت از مرزهای آبی و خاکی و دفاع از هویت دینی و ملی را می‌بینیم که هنوز تداوم دارد. این دلاوری‌ها در زبان و ادبیات ما به بهترین وجه تجلی یافته است. این پژوهش با بررسی چند نمونه از اشعار دفاع مقدس سعی کرده‌است تا سهمی هر چند اندک در حفظ و تبیین این آثار داشته باشد. در تحلیل ویژگی‌های زبانی و بلاغی اشعار دفاع مقدس مورد مطالعه نتایج زیر حاصل شده است:

ویژگی‌های زبانی اشعار دفاع مقدس بررسی‌ها نشان می‌دهد که اشعار دفاع مقدس از ویژگی‌های زبانی خاصی بهره می‌برند که آن‌ها را از سایر گونه‌های شعری متمایز می‌کند. برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ایجاز و اختصار، انسجام زبانی و هماهنگی سبکی: در بسیاری از اشعار دفاع مقدس، از جملات کوتاه و پرمغز استفاده شده که بیان‌کننده حس ایثار، شهادت و رشادت است. این ویژگی باعث شده که مفاهیم با حداقل واژگان، بیشترین تأثیر را بر مخاطب بگذارند. اشعار دفاع مقدس از انسجام بالای زبانی برخوردار است. استفاده مناسب از ساختارهای نحوی، واژگانی و گفتمانی در این اشعار، به شکل‌دهی معنا و انتقال پیام‌های مقاومت، ایثار، وطن‌دوستی و شهادت کمک کرده است. همچنین ترکیب هماهنگ عناصرروایی و احساسی، قدرت تأثیرگذاری این اشعار را افزایش داده است.

استفاده از واژگان حماسی و جنگی: در این اشعار، واژگانی مانند «شهید»، «شهادت»، «جبهه»، «ترکش»، «سرخ»، «ایثار» و «مقاومت» به کرات استفاده شده‌اند و در بسیاری موارد، این کلمات در جایگاه قافیه یا ردیف نیز به کار رفته‌اند.

تأکید بر واژگان مذهبی و عرفانی: شعر دفاع مقدس پیوند نزدیکی با باورهای دینی دارد و به همین دلیل، از واژگانی مانند «کربلا»، «عاشور»، «شهادت»، «امام» و «الله اکبر» به وفور در آن‌ها استفاده شده است.

بهره‌گیری از اصطلاحات و تعابیر جنگی: اصطلاحاتی نظیر: «آرپی جی»، «سنگر»، «عملیات»، «خط مقدم»، «گردان» و «رزمنده» از جمله واژگانی هستند که فضای جنگ را در این اشعار بازآفرینی می‌کنند.

تازگی زبانی و نوآوری در واژه‌سازی: بسیاری از شاعران دفاع مقدس از واژه‌های جدید و ترکیب‌های بدیع برای توصیف فضای جنگ و شهادت بهره گرفته‌اند. این امر سبب شده که زبان این اشعار زنده، پویا و در ارتباط مستقیم با واقعیت‌های جنگ باشد.

ویژگی‌های بلاغی اشعار دفاع مقدس: بلاغت در این اشعار نقش مهمی در تأثیرگذاری آن‌ها بر مخاطب دارد. سبک بلاغی اشعار دفاع مقدس اغلب مبتنی بر حماسه و مرثیه است. استفاده از لحن‌های حماسی و همچنین مرثیه‌سرایی برای شهدای جنگ، فضایی تأثیرگذار و عمیق ایجاد می‌کند. به علاوه، بیان احساسی و عاطفی در کنار بیان واقع‌گرایانه و مستند، به اشعار جلوه‌ای خاص بخشیده است. برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های بلاغی این اشعار عبارت‌اند از:

تصویرسازی و استفاده از استعاره و تشبیه و کاربرد آرایه‌های ادبی متنوع: بسیاری از اشعار دفاع مقدس، با بهره‌گیری از تصاویر حسی و بصری، مفاهیم شهادت و ایثار را به صورت ملموس و هنری بیان می‌کنند. به عنوان مثال، در برخی اشعار، «خون شهید» به «شقایق» و «پرچم سرخ» تشبیه شده است. استفاده گسترده از آرایه‌های ادبی نظیر تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز و تضاد، سبب افزایش بارمعنایی و عاطفی اشعار دفاع مقدس شده است. این آرایه‌ها در بسیاری از موارد، برای تجسم بخشیدن به وقایع جنگ و بیان احساسات عمیق شاعر به کار گرفته شده‌اند. مثلاً، استعاره‌های مربوط به مرگ، شهادت و آرمان‌های متعالی به کرات مشاهده می‌شوند.

موسیقی و آهنگین بودن زبان: اشعار دفاع مقدس معمولاً دارای موسیقی درونی و بیرونی قوی هستند. استفاده از وزن‌های عروضی متداول در شعر فارسی، همراه با تکرار و واج‌آرایی، به آهنگین شدن این اشعار کمک کرده است.

کاربرد تکرار برای تأکید بر مفاهیم: واژگانی مانند: «شهید»، «خون»، «ایثار»، «جبهه» و «مقاومت» در این اشعار بارها تکرار می‌شوند تا بر اهمیت آن‌ها تأکید شود و حس تأثیرگذاری بیشتری بر خواننده ایجاد شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که زبان و ادبیات فارسی در واکنش به ادبیات پایداری و رویدادهای اجتماعی و تاریخی مرتبط با دفاع مقدس، دچار تحول شده است. ظهور مضامین جدید، کاربرد واژگان خاص مرتبط با جنگ و شهادت، و نیز تحول در سبک‌های بیانی و نحوی، از نتایج مهم این تأثیرپذیری است.

حضور نمادها و نشانه‌های مذهبی: بسیاری از تصاویر ارائه‌شده در این اشعار برگرفته از باورهای دینی و مذهبی هستند. نمادهایی مانند «گل سرخ» (نماد شهادت)، «کربلا» (نماد ایثار و فداکاری)، «پرچم» (نماد مقاومت) و «نور» (نماد حقیقت و هدایت) به طور گسترده‌ای در اشعار دفاع مقدس به کار رفته‌اند. این اشعار به دلیل ماهیت خود که برخاسته از شرایط اجتماعی و تاریخی خاص است، نقشی اساسی در تقویت همبستگی ملی، زنده نگه داشتن ارزش‌های مقاومت و پایداری و انتقال این مفاهیم به نسل‌های آینده ایفا کرده است. این اشعار نه تنها به عنوان بخشی از ادبیات مقاومت، بلکه نمادی از فرهنگ و هویت ملی شناخته می‌شوند.

تحلیل ویژگی‌های زبانی و بلاغی اشعار دفاع مقدس نشان می‌دهد که این اشعار با بهره‌گیری از زبان ساده اما پرمغز، استفاده از واژگان خاص، به‌کارگیری آرایه‌های ادبی چون استعاره و تشبیه، و همچنین ایجاد موسیقی و آهنگین بودن زبان، توانسته‌اند مفاهیم مقاومت، ایثار و شهادت را به‌صورت تأثیرگذاری به‌مخاطب منتقل کنند. از این‌رو، شعر دفاع مقدس نه تنها به‌عنوان یک گونه ادبی ارزشمند شناخته می‌شود، بلکه نقش مهمی در حفظ و انتقال ارزش‌های فرهنگی و اعتقادی جامعه ایفا می‌کند. بررسی اشعار برگزیده جشنواره استانی شعر دفاع مقدس نشان می‌دهد که شاعران توانسته‌اند با بهره‌گیری مؤثر از آرایه‌های ادبی و استفاده هنرمندانه از زبان، آثار ارزشمندی خلق کنند که هم از نظر هنری و هم از نظر محتوایی، دارای اهمیت است. به‌طور کلی، نتایج تحقیق حاکی از آن است که شعر دفاع مقدس با تکیه بر عناصر زبانی و بلاغی، توانسته است مفاهیم عمیق انسانی و اجتماعی را به‌خوبی منتقل کند و به‌عنوان بخشی مهم از ادبیات معاصر فارسی، جایگاه ویژه‌ای پیدا کند.

منابع و مأخذ

۱. امیری خراسانی، احمد. (۱۳۸۹). *نامه پایداری (مجموعه مقالات اولین کنگره ادبیات پایداری)*. کرمان: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
۲. بصیری، محمدصادق، کافی، غلامرضا و رعیت‌نژاد، فاطمه. (۱۳۹۴). «بررسی برجستگی‌های لفظی و ساختاری شعر دفاع مقدس استان کرمان». نشریه ادبیات پایداری. سال هفتم، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴. صص ۲۴-۱.
۳. پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). *دیدار با سیمرغ (تحلیل اندیشه و هنر عطار)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۴. جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۷۰). *اسرارالبلاغه. ترجمه جلیل تجلیل*. تهران: دانشگاه تهران.
۵. پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی.
۶. حق‌شناس، علی محمد. (۱۳۷۰). *مقالات ادبی - زبان شناختی*. تهران: نیلوفر.
۷. خلیقی، عزت و علوی مقدم، سید محمد. (۱۳۹۸). «واکاوی ویژگی‌های زبانی و محتوایی در شعر شاعران دفاع مقدس». دو فصلنامه ادبیات دفاع مقدس. شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۳-۲۶.
۸. درویش، محمود. (۲۰۰۲). *حالة حصار*. لبنان: دار ریاض الریس للکتاب والنشر.
۹. درویش، محمود. (۱۳۶۳). *یادداشت‌های غم‌انگیز روزانه*. برگردان امیره ضمیری. تهران: امیرکبیر.
۱۰. سنگری، محمدرضا. (۱۳۸۰). *نقد و بررسی ادبیات منظوم دفاع مقدس*. تهران: پالیزان.

۱۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *شعر معاصر عرب*. تهران: سخن.
۱۲. صادقی، معصومه و چال‌دره، طاهره. (۱۳۹۷). «*بین‌مایه‌های ادب پایداری در سروده‌های سلمان هراتی و عبدالوهاب البیاتی*». فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد. شماره ۱۳، بهار ۹۷. صص ۱۴۳-۱۲۰.
۱۳. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک. (۱۳۹۷). *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*. ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی. تهران: آگه.
۱۴. محنایه، ریاض. (۱۳۸۹). *گفتاری در ادبیات جنگ و ادبیات مقاومت، ترجمه زهرا حق دوست راد*، مجله کتاب ماه ادبیات، شماره ۴۰، صص ۸۱-۸۲.
۱۵. مدرسی، فاطمه؛ خجسته‌مقال، زهرا. (۱۳۹۲). «*جلوه‌های مقاومت و پایداری در شعر طاهره صفارزاده*، مجله ادبیات پایداری، سال پنجم، شماره ۹، صص ۳۸۲-۳۶۲.
۱۶. مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*. فکر روز.
۱۷. مکارمی‌نیا، علی. (۱۳۸۳). *بررسی شعر دفاع مقدس*. تهران: ترفند
۱۸. واحد، سینا. (۱۳۷۵). *شخصیت ملی و دفاع مقدس*. چاپ اول، تهران: حوزه هنر.
۱۹. درویش، محمود. (۲۰۰۲). *حاله حصار*. لبنان: دار ریاض‌الرئیس للکتاب والنشر.
۲۰. درویش، محمود. (۱۳۶۳). *یادداشت‌های غم‌انگیز روزانه*. برگردان امیره ضمیری. تهران: امیرکبیر.
۲۱. Day Lewis, C. (۱۹۶۶). *The Poetic Imag*. London: Oxford University Press.
۲۲. Karami Chemeh, Y., Hashemi, M., & Ahmadi, M. (۲۰۲۳). *Linguistic analysis of the Holy Defense poem*. Literary Arts, ۱۵(۳), ۸۴-۶۳.
۲۳. Mohseni, M., Shirin Kam, Sh., Ghanipour Malikshah, A., & Pirouz, Gh. (۲۰۱۹). *Analysis of the poems of the Islamic Revolution and Holy Defense based on Leach's rule*. Literary Arts, ۱۲(۱), ۱۳۳-۱۱۷.
۲۴. Lakoff, G., & Johnson, M. (۱۹۸۰). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.

Linguistic and Rhetorical Features of Sacred Defense Poetry
(A Case Study: Selected Poems from the Provincial Festival of Sacred
Defense Poetry in Khorasan Razavi)

Abstract

Holy Defense poetry plays a crucial role in conveying concepts such as sacrifice, martyrdom, resistance, and patriotism, which form a significant part of a society's cultural and national identity. These poems transmit the culture of resistance and steadfastness to subsequent generations, thereby keeping these values alive. From a linguistic, stylistic, and rhetorical perspective, Holy Defense poems possess unique characteristics. Their examination reveals how the Persian language and literature have evolved in response to the literature of steadfastness and significant socio-historical events. Analyzing Holy Defense poetry helps in better understanding the place of epic and social poetry in contemporary literature. By strengthening a sense of national solidarity, these poems act as a tool for intergenerational connection. This research aims to explore the linguistic and rhetorical features of selected poems from the provincial Holy Defense poetry festival, demonstrating how the literature of steadfastness and Holy Defense poetry can offer solace in the face of war's traumas and foster a sense of pride and identity within society. The objective of this study is to analyze the linguistic, syntactic, lexical, and discursive structures of these poems, as well as to evaluate their rhetorical elements and literary devices. The research employs a descriptive-analytical method, with data collected through an examination of a selection of chosen poems. The findings indicate that Holy Defense poems exhibit high linguistic cohesion, and the use of literary devices such as simile, metaphor, metonymy, and synecdoche has significantly enhanced their semantic and emotional impact. Furthermore, the expressive style of these poems demonstrates a harmonious blend of narrative and emotional elements, which contributes to the elucidation of the epic and valorous messages of the Holy Defense.

Keywords: Literature of Steadfastness, Rhetoric, Linguistics, Stylistics, Holy Defense Poetry

کارکرد عناصر قرآنی و اساطیری در اشعار پروین اعتصامی

دکتر علیرضا قوجه‌زاده^۱

فاطمه نیروی آغمیونی^۲

زهرا حسینی^۳

چکیده

اگر با یک دید کلی در شعر شاعران زن پس از دوران مشروطه نظر کنیم، می‌توان تحولاتی چشمگیر در موقعیت و عملکرد زنان ایران بعد از مشروطه را شاهد بود. زنان در این دوران همراه و هم‌دوش مردان در مراکز سیاسی، فرهنگی و هنری دیده شده‌اند و به مبارزه برخاستند. در این مقاله به بررسی اشعار پروین اعتصامی (شاعر زن) بعد از تحولات عظیم فرهنگی - سیاسی می‌پردازیم تا ببینیم زنان در به پا خیزی احساسات ملی‌گرایانه و مذهبی تا چه اندازه نقش داشته و دارند. یکی از راه‌های تأثیر بر جامعه ملی و مذهبی، تولید محتوای فرهنگی و ارتقای سطح فرهنگ با استفاده از قرآن، احادیث و اسطوره‌ها و داستان‌های تاریخی است. شاعران توانمند ایرانی نیز به خوبی از این موضوع آگاهی داشته‌اند. در این جستار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای به بررسی اشعار پروین اعتصامی، شاعر شاخص مشروطه، پرداخته شده است تا تأثیر وی بر اتفاقات و رویدادهای بزرگ فرهنگی آن زمان را نشان دهد. حاصل سخن آن که پروین اعتصامی با استفاده از تلمیحات قرآنی و به پیوند شعر و مذهب در قالب پند و نصیحت به جامعه کمک شایانی کرده و با بهره‌گیری هر دو در ارتقای اخلاق در جامعه خود نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها: تلمیحات، قرآنی، اساطیری، پروین اعتصامی

^۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ورامین - پیشوا، تهران، ایران.

Alirezagojezadeh0914@gmail.com

^۲. مدرس گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اسلامشهر، تهران، ایران.

fniroee@yahoo.com

^۳. کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

zahra820h@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸

مقدمه

در تاریخ کهن ایران به زن نگاهی معشوقه‌وار داشته‌اند و به آن‌ها به عنوان ابزاری در جهت محکم نمودن پیوند خانوادگی و تولید نسل نظر کرده‌اند (دلریش، ۱۳۷۵: ۱۲۰). قبل از مشروطه از حضور زن در اجتماع و فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی او در جامعه جلوگیری می‌شد و این یک سنت حاکم بر جامعه بود که شاعران نیز از این موضوع پیروی می‌کردند. در شعر شاعران پیش از عصر بیداری زن حالت معشوقه، فرمانبردار و مادر بود. اما پس از مشروطه و تحولات اجتماعی و سیاسی ضرورت حضور زنان در جامعه و شرکت آن‌ها در امور اجتماعی تا حدودی پذیرفته شد. تفاوت نقش و حضور زنان در قبل و بعد از مشروطه، چنین است که قبل از مشروطه نقش زنان پوشیده‌تر، غیر مستقیم‌تر و محدودتر ولی از نظر کیفی در حد بالایی قرار داشت. بعد از مشروطه، حضور زن آشکارتر، مستقیم‌تر و گسترده‌تر شد و از جهت کمی رشد قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد (توانا، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲۷).

به دلیل فقر فرهنگی و اقتصادی پیش از مشروطه و همچنین نبود تعلیم و تربیت فراگیر ازدواج دختران در سنین پایین دیده می‌شد. پس از مشروطه و همگام با تحولات اجتماعی و فرهنگی اعتراضات به این نوع ازدواج نیز افزایش یافت و شاعران نیز به تبع این موضوع با آن به مخالفت برخاستند. مسئله آموزش زنان نیز در این دوران مطرح شد. در دوران قاجار امکان تحصیل برای زنان بسیار محدود بود. در باور عموم مردم باسوادی زنان مخالف اسلام و برای جامعه خطرناک بود. در صورتی که اسلام آموزش، سواد و دانش را چه برای مرد و چه زن امری واجب دانسته و در قرآن و احادیث پیامبر و امامان نیز بارها بر آن تأکید شده است اما باور آن روز جامعه چنین بود که زنان نمی‌توانند باسواد شوند و مغز آنان قدرت پذیرش دانش را ندارد. باسوادی و دانش زنان نوعی ننگ محسوب می‌شد و بسیاری از زنان باسواد، آن را پنهان می‌کردند. در اواخر دوره قاجار و زمان مشروطه و پس از آن، برخی از فعالان حقوق زنان تصمیم گرفتند که مدرسه‌های دخترانه بسازند. البته این امر با مخالفت سنت‌گرایان مواجه شد اما مخالف آن‌ها نتیجه چندان نداشت و تعدادی مدارس دخترانه ساخته شد که مسئله آموزش زنان را در پی داشت این یکی از موضوعاتی بود که شاعران مشروطه بدان پرداختند و این امر را سبب برابری اجتماعی در حق زنان به‌شمار می‌آوردند. با بررسی این تحولات جامعه در دوران مشروطه به این نکته پی خواهیم برد که به مرور زمان و با آگاه شدن زنان و همچنین نیاز به آنان در اجتماع کم‌کم اوضاع زنان دگرگون شد. به صورتی که مطالبات زنان از حق آموزش صرف به حرکت جمعی و مشارکت زنان در کلیه امور مملکتی گسترش یافت و با وجود تمام مشکلات و موانع، زنان و به‌ویژه افراد برجسته فرهنگی این دوره خواستار

جنبش و تغییر به‌خصوص در زمینه نگاه به زن بودند و تلاش می‌کردند که بتوانند فعالیت بیشتر زنان و برابری کار و حضور اجتماعی فعال را پی‌ریزی کنند. در گذر زمان و به مرور این خواسته تبدیل به مطالبات ملی شد و تحولات پس از خود را به وجود آورد. در این بین افراد بی‌شماری از جامعه مردان مانند شاعران برجسته مشروطه (ایرج میزرا، ملک الشعرای بهار و نسیم شمال و...) و سیاستمداران آن زمان با داشتن نگرش‌های متفاوت سیاسی از این جنبش حمایت کرده و در کنار دیگر مطالبات اقتصادی و سیاسی بدان نیز پرداختند. ادبیاتی که در سال‌های مشروطه پا گرفت و به ادبیات بیداری شهرت یافت در تمام ابعاد اجتماعی دخیل شد. درخواستن عدالت سیاسی و اجتماعی، دربرپایی مجلس و قانون اساسی و حکومت مشروطه، اعتراض به حضور بیگانگان در کشور، ظلم و بیداد شاه و دربار به مردم، همچنین حق آموزش و حضور زنان در جامعه. اما با تمام این اوصاف نمی‌توان از حضور پر رنگ خود زنان در این دوران به آسانی گذر کرد افرادی که با تمام وجود برای آگاهی و اعتلای فرهنگ اجتماعی و سیاسی به مبارزه پرداختند. افرادی مانند پروین اعتصامی با اشعار حماسی و تعلیمی که اقتضای آن زمان بود.

پیشینه پژوهش

مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی درباره‌ی شاعران زن و ویژگی‌های ساختاری و قواعد شعری آن‌ها نوشته شده است از جمله مقاله «نقدساختاری اشعار پروین اعتصامی» نوشته محمد امیر عبیدی و طاهر لاوژه در سال (۱۳۸۹). مقاله «اندیشه فلسفی در شعر پروین اعتصامی» نوشته مهین پناهی در سال (۱۳۸۷).

اهداف و سؤالات پژوهش

شاعران زن در تمام طول تاریخ ادب فارسی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند و تنها تعداد معدودی توانسته‌اند نام خود را به عنوان یک شاعر در اذهان عموم به جا گذارند. با این تفاسیر در کتاب‌های مربوط به نقد و بررسی اشعار نیز کمتر به ویژگی آثار آن‌ها پرداخته شده است. در سده‌ی اخیر و بعد از مشروطه تا حدودی به شعر زنان نیز بها داده شد و شاعران زن پر آوازه‌ای در همین سال‌ها در عرصه شاعری پر و بال گرفته و رشد نمودند. اما هنوز نیز بعضی جهات شعر آنان ناشناخته مانده و تأثیرات اندیشه و آگاهی بخشی آنان به جامعه هنوز در هاله‌ای از ابهام است. به همین سبب این جستار برآن است تا تلمیحات در شعر پروین اعتصامی که یکی از مهم‌ترین تحولات اجتماعی ایران حضور دارد را بررسی نماید و تأثیرگذاری و زیباشناختی شعر وی را تحلیل نماید تا به جواب سؤالات ذیل دست یابد.

۱- پروین اعتصامی بیشتر برای بیان چه مسائلی از تلمیحات بهره برده‌اند؟

۲- زیباشناختی تلمیحات در آثار وی بیشتر در کدام بخش دیوان است؟

مبانی نظری

ادبیات فارسی در همه ادوار با آموزه‌های دینی و عناصر اساطیری پیوندی ناگسستنی داشته است. شاعران زن پس از مشروطه با حضور فعال‌تر در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، صدای تازه‌ای در ادبیات معاصر ایران پدید آوردند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹۸). در این میان، پروین اعتصامی جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا او با بهره‌گیری از عناصر قرآنی، حدیثی و اساطیری توانست پیام‌های اخلاقی و اجتماعی را در قالبی هنری و قابل فهم برای عموم مردم بیان کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۲).

زنان پس از مشروطه و بستر فرهنگی - سیاسی

انقلاب مشروطه را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ اجتماعی ایران دانست. زنان در این دوره برای نخستین بار به صورت جدی در مطبوعات، انجمن‌های فرهنگی و حتی مبارزات سیاسی حضور یافتند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۳۴). ادبیات نیز در این میان به ابزاری مهم برای بازتاب خواسته‌های زنان تبدیل شد. شعر پروین اعتصامی را باید در همین بستر تحلیل کرد؛ زیرا او در مقام یک زن شاعر، دغدغه‌های اخلاقی و اجتماعی مردم را بازتاب داده و از زبان شعر برای ارتقای آگاهی بهره برده است.

عناصر قرآنی در ادبیات فارسی و کارکرد آن‌ها

از سده‌های نخستین، قرآن منبع اصلی الهام برای شاعران فارسی‌زبان بوده است. عناصر قرآنی در اشعار فارسی به صورت اقتباس، تلمیح و تضمین پدیدار شده‌اند و بیشتر در خدمت مفاهیم اخلاقی، عرفانی و اجتماعی قرار گرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۲). پروین اعتصامی نیز با الهام از آیات و مفاهیم قرآنی، بر عدالت، صداقت، قناعت، صبر و پرهیز از ظلم تأکید کرده است. برای نمونه، داستان‌های قرآنی نظیر یوسف، ایوب و موسی در شعر او بارها به کار رفته‌اند و هر بار حامل پیام اخلاقی ویژه‌ای بوده‌اند (صفوی، ۱۳۸۴: ۱۸۳).

عناصر اساطیری و کارکرد آن‌ها

اسطوره‌ها بازتابی از حافظه جمعی و فرهنگ دیرین یک ملت‌اند. در ادبیات فارسی، اسطوره‌های ایرانی چون جمشید، سیاوش و ضحاک، و همچنین اسطوره‌های اسلامی و جهانی، ابزار مهمی برای بیان مفاهیم اخلاقی و اجتماعی بوده‌اند (بهار، ۱۳۸۴: ۷۱). پروین اعتصامی با بهره‌گیری از اسطوره، به‌ویژه در قالب حکایت‌ها و گفت‌وگوهای تمثیلی، توانست نقد اجتماعی و اخلاقی خود را در قالبی ملموس عرضه کند. او همانند شاعران کلاسیک، از اسطوره نه به‌عنوان بازگویی داستان، بلکه به‌منظور ارائه الگوهای رفتاری و عبرت‌آموزی بهره برد (الیاده، ۱۳۷۴: ۹۴).

پیوند عناصر قرآنی و اساطیری در شعر پروین

یکی از ویژگی‌های مهم شعر پروین، پیوند هم‌زمان میان عناصر قرآنی و اساطیری است. این پیوند سبب شده شعر او از یک‌سو با میراث دینی مسلمانان و از سوی دیگر با میراث فرهنگی ایرانیان ارتباط برقرار کند. این هم‌نشینی، شعر پروین را به ابزاری برای اخلاق‌گرایی اجتماعی و دینی تبدیل کرده است. او در قصاید و مثنوی‌های خود با یادکرد از شخصیت‌های قرآنی مانند فرعون و قارون، و اسطوره‌هایی چون ضحاک، ستمگران روزگارش را نقد می‌کند (آزاد، ۱۳۹۰: ۱۴۲).

کارکردهای عناصر قرآنی و اساطیری در شعر پروین

۱. کارکرد تعلیمی: آموزش اخلاق و تربیت دینی.
۲. کارکرد اجتماعی: نقد نابرابری‌ها و فساد اجتماعی.
۳. کارکرد فرهنگی - ملی: ایجاد پیوند میان میراث دینی و ملی.
۴. کارکرد زیبایی‌شناختی: غنای زبانی و ایجاد تصاویر نو.

جایگاه پروین اعتصامی در شعر تعلیمی معاصر

شعر تعلیمی در ادب فارسی پیشینه‌ای دیرین دارد و از سنایی و نظامی تا سعدی و مولانا، وظیفه انتقال حکمت، اندرز و اخلاق را بر عهده داشته است (مدرسی، ۱۳۸۹: ۱۱۲). پروین اعتصامی را می‌توان ادامه‌دهنده این سنت در قرن چهاردهم هجری دانست؛ با این تفاوت که او در دورانی به شعر پرداخت که ایران درگیر تحولات مدرن، تغییرات سیاسی و چالش‌های فرهنگی پس از مشروطه بود. بنابراین، کارکرد شعر تعلیمی در آثار او دیگر محدود به حکمت فردی نبود، بلکه بُعد اجتماعی و انتقادی نیز یافت. استفاده او از عناصر قرآنی و اساطیری در همین راستا قابل فهم است: این عناصر پشتوانه مشروعیت اخلاقی و فرهنگی پیام‌های او بودند.

قرآن، اسطوره و هویت فرهنگی - اجتماعی

هویت فرهنگی جامعه ایرانی در عصر مشروطه برآیند دو میراث اساسی بود: اسلام و قرآن از یک‌سو و اسطوره‌ها و سنت‌های ایرانی از سوی دیگر. بسیاری از متفکران این دوران بر این باور بودند که باید پیوندی میان دین و میراث ملی برقرار کرد تا جامعه بتواند در برابر تغییرات مدرنیزاسیون مقاومت کند (کسروی، ۱۳۶۲: ۹۱). شعر پروین اعتصامی در این زمینه نمونه‌ای روشن است؛ زیرا او با آوردن تلمیحات قرآنی مانند: (داستان حضرت یوسف و ایوب) در کنار اشاره به اساطیر ظلم و عدالت مانند: (ضحاک و جمشید)، نوعی تلفیق فرهنگی ایجاد

می‌کند. این تلفیق، به بازتولید هویتی کمک کرد که هم ریشه در دین داشت و هم در فرهنگ باستانی ایران.

کارکرد اخلاقی - اجتماعی اشعار پروین

نتیجه اصلی پژوهش نشان می‌دهد که پروین اعتصامی نه فقط شاعر، بلکه مصلح اخلاقی جامعه بود. او با بهره‌گیری از عناصر قرآنی و اساطیری، آموزه‌هایی چون عدالت، انصاف، قناعت، مبارزه با ظلم و وفاداری به حقیقت را آموزش می‌داد. این آموزه‌ها در قالب تمثیل، گفت‌وگو و داستان بیان می‌شدند و به‌همین دلیل برای مخاطب عام قابل فهم و اثرگذار بودند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۵۳). از این منظر، می‌توان گفت که شعر پروین نقش «مدرسه‌ای اخلاقی» را ایفا می‌کرد؛ مدرسه‌ای که به‌ویژه در روزگار آشوب‌های سیاسی پس از مشروطه، نیاز جامعه ایرانی به پند و نصیحت را برآورده می‌ساخت.

ارتباط عناصر قرآنی و اساطیری با گفتمان زنانه

پروین اعتصامی به‌عنوان زنی شاعر، عناصر قرآنی و اساطیری را نه فقط برای آموزش عمومی، بلکه برای بازنمایی صدای زن ایرانی نیز به‌کار گرفت. در شعر او، «زن» غالباً در مقام مظهر عفاف، عقلانیت و تربیت معرفی می‌شود؛ این بازنمایی بر پایه آموزه‌های قرآنی مانند: (الگو قرار دادن مریم و آسیه) و اساطیری مانند: (داستان فرنگیس یا تهمینه) استوار است. چنین پیوندی، شعر پروین را از سطح فردی به سطح اجتماعی و جنسیتی ارتقاء می‌دهد و نشان می‌دهد که او با شعر خود بخشی از مبارزه زنان ایرانی برای حضور در عرصه‌های اجتماعی بود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

با افزودن این ابعاد، روشن می‌شود که کارکرد عناصر قرآنی و اساطیری در شعر پروین اعتصامی چندلایه است:

- در سطح تعلیمی، انتقال مفاهیم اخلاقی و انسانی؛
- در سطح اجتماعی، نقد اوضاع زمانه و مبارزه با فساد و بی‌عدالتی؛
- در سطح هویتی، تلفیق دو میراث قرآنی و اساطیری برای بازتولید هویت ایرانی - اسلامی؛
- و در سطح جنسیتی، بازنمایی زن ایرانی در چارچوبی اخلاقی و فرهنگی.

مطالعه مبانی نظری نشان می‌دهد که شعر پروین اعتصامی در پیوندی تنگاتنگ با تحولات اجتماعی و فرهنگی عصر مشروطه شکل گرفته است. در این دوران، زنان بیش از پیش در عرصه‌های فرهنگی حضور یافتند و پروین، به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین چهره‌ها، توانست با

بهره‌گیری از عناصر قرآنی و اساطیری، اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی خود را به زبانی هنرمندانه بیان کند. استفاده از این عناصر نه تنها به شعر او بعدی تعلیمی و معنوی بخشید، بلکه آن را به ابزاری برای ارتقای سطح فرهنگ عمومی و بازتاب‌دهنده دغدغه‌های اجتماعی زمانه بدل ساخت. از این منظر، شعر پروین تنها یک بیان فردی یا عاطفی نیست، بلکه متنی اجتماعی و تاریخی است که در بستر تحولات مشروطه، نقشی مهم در بازتعریف هویت فرهنگی ایرانیان و گسترش اخلاق عمومی ایفا کرده است. بنابراین، تحلیل کارکرد عناصر قرآنی و اساطیری در شعر او، هم شناخت عمیق‌تری از اندیشه‌های شاعر به دست می‌دهد و هم بازتابی از دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی ایران در عصر مشروطه را روشن می‌سازد.

بحث و بررسی

فرهنگ دینی به عنوان یکی از دستاوردهای معنوی اسلام به شمار می‌آید. هر فرهنگی برای گسترش و ارتقاء نیاز به عوامل و مقدماتی دارد. از جمله این عوامل می‌توان به آثار هنری و فرهنگی (نوشته‌ها، اشعار و ...) اشاره کرد. شاعران بزرگ از منبع قرآن و احادیث الهام می‌گرفتند تا سخنان و افکار خود را بیان نمایند. تلمیحاتی که در اشعار به کار رفته‌اند در راستای آموزش و بیان خواسته‌های شاعران هستند. نکته قابل ذکر اینکه تلمیح را نه تنها برای آموزش بلکه افزودن زیباشناختی شعر و نشان دادن تسلط و دانش شاعر نیز می‌توان به کار برد. تلمیحات معمولاً به چند صورت در اشعار به کار می‌روند، تلمیحات اساطیری، داستانی و قرآنی. یک تعریف برای تلمیح این است که «اشاره به داستانی در کلام است و دو ژرف ساخت تشبیه و تناسب دارد؛ زیرا اولاً ایجاد رابطه تشبیهی بین مطلب و داستانی و ثانیاً بین اجزای داستان، تناسب وجود دارد» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۱۱۲). تعریف دیگر «آن است کی الفاظ اندک بر معانی بسیار دلالت کند و لمح جستن برق باشد و لمح یک نظر بود و چون شاعر چنان سازد کی الفاظ اندک او بر معانی بسیار دلالت کند آن را تلمیح خوانند. و این صنعت به نزدیک بلغا پسندیده‌تر از اطناب است» (شمس‌قیس رازی، ۱۳۸۸: ۳۸۳). از این دو تعریف می‌توان چنین نتیجه گرفت که تلمیح یکی از راه‌های افزایش بلاغت و بردن کلام ادبی به سطح بالاتر در آثار ادبی و اشعار بوده است.

- تلمیحات در اشعار پروین اعتصامی

پیام، مضمون و محتوای هر اثر ادبی و هنری باعث ماندگار شدن یا فراموش شدن ابداع کننده‌ی آن می‌شود. ارزش پیام آثار ادبی و هنری به جهان‌بینی شاعر و هنرمند مربوط است و باید دانست که اغلب جهان‌بینی‌های حاکم بر آثار ادبی برتر جهان که ماندگار شده‌اند، بر پایه‌ی الهیات و وجدان انسانی - اخلاقی بوده‌اند. یکی از شاعرانی که در این عرصه توانست

اشعار خود را بدین سبک ماندگار نماید پروین اعتصامی است. وی یکی از مستقل‌ترین شاعران دوره‌های اخیر و یکی از مؤثرترین آنان بوده است. شعر پروین ترکیبی از خرد، اندرز و دانش همراه با نوعی دل‌سوزی و واکنش در برابر مسائل اطراف است. توجهی که به زندگی فقرا و زحمتکشان در شعر او به چشم می‌خورد باعث برتری آثار او نسبت به هم‌عصرانش است. پروین به دوران کودتا تعلق دارد ولی او را می‌توان از جمله شاعران اواخر زمان مشروطه به حساب آورد که برای بهتر شدن اوضاع آن روز جامعه خود به نقد پرداخت، آن هم در پناه شعر اندرزی و حکمی.

تلمیحات قرآنی

مریم بسی به نام بود لکن رتبت یکی است مریم عذرا را
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۹)

تلمیح به داستان قرآنی حضرت مریم «مادر حضرت عیسی» دارد که در بیش از بیست سوره و همچنین در بیش از سی آیه آمده است. وی از جانب خدا بدون همسر حضرت عیسی را باردار شد. در قرآن کریم بارها از این بانوی بزرگ سخن به میان آمده و پاکدامنی و عفت و حیا و ایمان و فضایل برجسته اخلاقی او تأیید شده است. به عنوان نمونه در سوره تحریم آیه ۱۲ او به عنوان نمونه و الگو برای تمام مومنان معرفی شده و پاکدامنی و طهارت شرح داده شده است. «وَمَرْيَمُ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا ذِكْرٌ وَإِلَاقَاتٍ مِّنَ الْقَاتِنِينَ» و همچنین به مریم دختر عمران که دامن خود را پاک نگه داشت، و ما از روح خود در آن دمیدیم؛ و کلمات پروردگار خویش و کتاب‌هایش را تصدیق کرد و از مطیعان [فرمان خدا] بود (تحریم/۱۲). اما کاربرد بیت در اینجا نیز مورد توجه است این بیت شاهد مثالی برای بیت قبل از خود است برای اینکه هر سخنی صداقت کافی برای باور و اعتماد را ندارد.

خود رأی می‌نباش که خودرأیی راند از بهشت، آدم و حوّا را
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۹)

«فَقُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا...» گفتیم: همگی از بهشت فرو آیید...» (بقره/۳۸) اشاره به هبوط انسان از بهشت دارد.

چراغ آسمانی بود عقل اندر سر خاکی زباد عجب کشتیم این چراغ آسمانی را
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۱۴)

اشاره به آفرینش انسان از خاک دارد. براساس قرآن کریم، آدم در زمین و از خاک زمین، آفریده شده است. «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» (آل عمران/۵۹) در بعضی آیات آمده که خداوند؛ آدم را از خاک و در برخی، از گل چسبناک «طین لارب» (صافات/۱۱) و در جای دیگر از گل خشکی چون سفال «خلق الانسان من صلصال کالفخار» (رحمان/۱۴) آفرید. در صفحات ۱۳۰ و ۱۸۵ ابیاتی در اشاره به آفرینش انسان از خاک وجود دارد.

پروین شاعر تربیت و اخلاق است؛ اما تربیت و اخلاق او مبتنی بر اندیشه‌های عرفانی است. آنچه مطلوب اوست و به اعتقاد او استقرار عدالت و غلبه خیر و محبت را در عالم ممکن می‌سازد، تربیت اخلاقی است که بین ایمان و عمل تعادل به وجود آورد و زندگی انسانی را از حدّ ارضای شهوت‌ها و نیازهای مادی برتر نشان می‌دهد (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۳۶۹ - ۳۷۲) وی تمام تلاش و هم خود را برای بیان این مهم می‌گذارد.

همچو موسی بودن از نور تجلی تابناک
گفتگوها با خدا در کوه و هامون داشتن
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۸۰)

تلمیحات قرآنی دیگر

اشاره به داستان حضرت موسی «یدبیضا، نور تجلی، عصای اژدها شده و فرعون» صفحات ۱۰، ۶۷، ۸۰، ۲۲۶، ۲۷۹ و ۲۴۷ که اشاره به رها کردن حضرت موسی در رود نیل توسط مادرش است. داستان پرکاربرد بعدی حضرت سلیمان که در صفحات ۶۷، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۹ و ۹۸ و ۲۷۹ آمده است. داستان حضرت ابراهیم (قربانی کردن اسماعیل و گلستان شدن آتش و نمرود) در صفحات ۶۹، ۷۰، ۷۹، ۲۷۹ و ۸۹ - داستان حضرت یوسف (عزیز مصر شدن و پیراهن یوسف و انتظار یعقوب) در صفحات ۱۸ و ۶۷ - داستان بهشت شداد در صفحات ۱۵ و ۶۷ و ۲۷۹ - داستان حضرت مسیح و مریم عذرا صفحه ۹ - داستان طوفان نوح صفحه ۷۹ - گنج قارون صفحه ۶۹.

تلمیحات تاریخی

تو از پی گوری دوان چو بهرام
آگه نه که گور از پیات دوان است
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۲۵)

در مدائن میهمان جغد گشتن یک شبی
پر سشی از دولت نو شیروانی داشتن
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۸۰)

انوشیروان یکی از پادشاه زمان ساسانی است که به عدالت مشهور بوده است پایتخت حکومت وی مدائن بوده که در آنجا قصری بزرگ برای حکومت ساسانیان بوده است. مشهور است که

این ساختمان قصر در زمان تولد پیامبر اسلام ترک برمی‌دارد که نشان از معجزه تولد آن حضرت است. اول بار خاقانی در شعر خود به عبرت گرفتن از ایوان مداین اشاره کرده است و پس از او شاعران دیگری بارها به این مضمون پرداخته‌اند.

تلمیحات داستانی و اساطیری دیگر

داستان خسرو صفحه ۱۵- داستان انوشیروان و دارا و طاق کسری صفحه ۱۶، ۷۵ و ۸۰ و همچنین در صفحه ۲۵ اشاره غیرمستقیم به ایوان مداین شده است «دی جغد به ویرانه‌ای بخندید/ کاین قصر ز شاهان باستان است» - ارژنگ مانی صفحه ۷۵.

همانطور که دیده می‌شود تلمیحات داستانی با مشهورترین وجه خود در ابیات آمده است

تلمیحات اساطیری

آب حیوان یافتن بی رنج در ظلمات دل زان همی نوشیدن و یاد سکتدر داشتن
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۷۸)

نخجیر گاه‌ها و کمان‌ها و تیرهاست سیمرغ را، نه بیهده در قاف مسکن است
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۲۵۰)

- سیمرغ و قاف صفحات ۲۴ و ۲۵ - داستان رستم صفحه ۶۸ - جمشید و طهمورث صفحه ۷۵.

چند نکته در اشعار پروین قابل توجه است. وی هیچ‌گاه به طور کامل و مستقیم از داستان‌های تلمیحی استفاده نکرده است. نکته دیگر تقریباً می‌توان گفت اشعار مناظره‌ای و مُقطعات وی خالی از انواع تلمیح است. و تنها در بیت زیر که از مناظره «عشق حق» است اشاره‌ای کوتاه به آفریده شدن انسان از خاک کرده است.

چون سر شتم از گل است، از نور نیست گر گم ریزند بر سر، دور نیست
(اعتصامی، ۱۳۸۹: ۱۸۵)

نتیجه‌گیری

در بررسی‌هایی که در دیوان پروین اعتصامی انجام شد، این نتیجه حاصل شد که وی به صورت مستقیم از آیات و روایات در اشعار خود استفاده نکرده است و بیشتر مواقع تنها اشاره‌ای به داستان‌های مشهوری که بر سر زبان‌ها بوده و افراد زیادی از آن آگاهی داشته‌اند بهره جسته است. داستان‌های قرآنی معروفی چون حضرت موسی(ع)، حضرت سلیمان(ع) که بیشترین کاربرد را در اشعار وی داشته‌اند و پس از آن‌ها به ترتیب داستان حضرت ابراهیم(ع)، بهشت شداد، داستان حضرت یوسف، داستان حضرت عیسی، حضرت نوح و گنج قارون. پروین در استفاده از تلمیحات داستانی و اساطیری نیز آشنایی خواننده مردمی شعر خود با داستان‌ها را مدنظر قرار داده و سعی بر آن داشته که در این داستان‌ها به بارزترین ویژگی که سبب شهرت آن‌ها شده اشاره کند زیرا شعر وی تعلیمی و اندرزی و برای فهم عموم مردم بوده است و پروین به خوبی از این ویژگی عوام فهم بودن بهره برده است. از نکات قابل اشاره دیگر باید به استفاده نکردن تلمیحات و داستان‌ها و روایات در مناظرات و مقطعات وی اشاره کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. آبراهامیان، پرواند. (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
۳. آزاد، محمدرضا. (۱۳۹۰). *بازتاب اسطوره در ادبیات فارسی*. تهران: سمت.
۴. الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). *اسطوره و واقعیت*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: سروش.
۵. بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: چشمه.
۶. پناهی، مهین. (۱۳۸۷). «اندیشه فلسفی در شعر پروین اعتصامی». مطالعات زنان، سال ششم، شماره ۲. صص ۶۳ - ۸۸.
۷. توانا، مرادعلی. (۱۳۸۰). *زن در تاریخ معاصر ایران*. تهران: برگ زیتون.
۸. دلریش، بشری. (۱۳۷۵). *زن در دوره قاجار*. تهران: سوره.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). *با کاروان حله*. تهران: انتشارات علمی.
۱۰. صفوی، کوروش. (۱۳۸۴). *نگاهی به معنانشناسی قرآن در ادب فارسی*. تهران: طرح نو.
۱۱. طباطبایی، غلامحسین. (۱۳۸۲). *زن و مشروطه*. تهران: قطره.
۱۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *موسیقی شعر*. تهران: آگاه.
۱۳. شمیسا، سیروس. (۱۳۹۰). *نگاهی تازه به بدیع*. تهران: میترا.

۱۴. عبیدی و لاوژه، محمدامیر و طاهر. (۱۳۸۹). «*قد ساختاری اشعار پروین اعتصامی*». فصلنامه تخصصی زبان و ادب فارسی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال اول. شماره ۲. صص ۹۹-۱۱۷.
۱۵. قیس‌رازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. به تصحیح سیروش شمیسا. تهران: علم.
۱۶. کسروی، احمد. (۱۳۶۲). *تاریخ مشروطه ایران*. تهران: امیرکبیر.
۱۷. مدرسی، علی. (۱۳۸۹). *شعر تعلیمی فارسی از سنایی تا عصر مشروطه*. تهران: سوره مهر.

An Educational Interpretation of *Jihad-e-Tabyin* (Explanatory

Abstract

A general overview of poetry by female poets after the Constitutional Revolution in Iran reveals remarkable transformations in the social position and roles of Iranian women. During this period, women actively participated alongside men in political, cultural, and artistic centers, joining various struggles. This article examines the poetry of Parvin E'tesami, a prominent female poet, in the aftermath of significant cultural and political upheavals. The aim is to investigate the extent to which women contributed to the rise of nationalist and religious sentiments. One effective method for influencing national and religious communities is the production of cultural content and the elevation of cultural standards through the use of the Quran, Hadith, myths, and historical narratives. Talented Iranian poets have been well aware of this fact. This study employs a descriptive-analytical and library-based approach to analyze the poems of Parvin E'tesami, a key figure of the Constitutional era, demonstrating her impact on the major cultural events and developments of that time. The findings indicate that Parvin E'tesami significantly contributed to society by skillfully integrating Quranic allusions and connecting poetry with religion in the form of admonition and advice, thereby playing a crucial role in promoting ethics within her community.

Keywords: Allusions, Quranic, Mythological, Parvin E'tesami"

راهزنان سعادت انسان از نگاه قرآن و مثنوی مولوی

فاضل عباس زاده^۱

فریبا ایمانزاده^۲

چکیده

این پژوهش با هدف شناسایی، تبیین و تحلیل تطبیقی عواملی انجام شده است که مانع رسیدن انسان به سعادت حقیقی از منظر دو منبع اصلی یعنی قرآن کریم و مثنوی معنوی مولوی، می‌شوند. پرسش محوری تحقیق آن است که این عوامل بازدارنده در هر یک از دو منبع چه ماهیتی دارند و نگاه قرآن و مولوی در این باره چه اشتراک‌ها و تفاوت‌هایی را نشان می‌دهد. در آموزه‌های دینی و عرفانی، سعادت به معنای کمال وجودی و قرب به ذات الهی است. با این حال، مسیر کمال با آفات و موانعی روبه‌روست که مهم‌ترین آن‌ها، بر اساس یافته‌های این مطالعه، شامل وسوسه‌های شیطان، نفس اماره، دنیاپرستی و دلبستگی افراطی به لذت‌های زودگذر، غفلت از یاد خدا، همنشینی با بدکاران و مکر است. این عناصر، هم در قرآن و هم در مثنوی، تحت عنوان نیروهای منفی یا «راهزنان مسیر معنویت» تصویر شده‌اند. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی بوده و داده‌ها با رجوع به تفاسیر معتبر قرآنی و شروح و متون اصیل عرفانی گردآوری و تطبیق شده‌اند. یافته‌ها حاکی از آن است که هرچند مثنوی غالباً شاعرانه و تمثیلی است و قرآن زبانی مستقیم و تعلیمی به کار می‌برد، اما هر دو در شناسایی ریشه‌ها و پیامدهای این موانع، نقاط اشتراکی دارند. نتیجه نهایی نشان می‌دهد که آگاهی و شناخت عمیق از این موانع و بهره‌گیری هم‌زمان از آموزه‌های قرآنی و عرفانی برای مقابله با آن‌ها، ضرورتی در دستیابی به سعادت پایدار است. چنان‌که در آثار عرفانی آمده، گذر از کمین «راهزنان راه حقیقت» تنها با بیداری دل و استقامت در پیروی از هدایت الهی ممکن است.

کلید واژه‌ها: سعادت، راهزنان سعادت، قرآن، مثنوی مولوی، اشتراکات و افتراقات.

^۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد پارس آباد مغان، دانشگاه آزاد اسلامی، پارس آباد، ایران
fazil.abbaszade@iaupmogan.ac.ir

^۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.
Frybaaymanzadh4@gmail.com.

مقدمه

سعادت و خوشبختی همواره هدفی فطری و آرمانی برای انسان‌ها بوده و در نگرش ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، این هدف فراتر از لذت‌های مادی دانسته شده و در رشد معنوی، نزدیکی به خدا و رضایت الهی معنا می‌یابد. قرآن کریم علاوه بر ترسیم مسیر سعادت، به عوامل و موانعی اشاره می‌کند که می‌توانند همچون راهزن، انسان را از این مسیر بازدارند و دستیابی به کمال را دشوار سازند. مولانا نیز در مثنوی معنوی با بیانی ژرف و هنرمندانه، به همین موضوع پرداخته و با بهره‌گیری از تمثیل‌ها و قصه‌های بسیار، راهزنان سعادت و موانع رشد انسانی را شرح داده است. مقایسه این دو منبع، فهم عمیق‌تری از موانع سعادت و راه‌های مقابله با آن‌ها به دست می‌دهد و می‌تواند برای کسانی که خواهان تکامل معنوی‌اند، بسیار راهگشا باشد. شناخت و ریشه‌یابی این موانع گام نخست برای عبور از آن‌ها و رسیدن به آرامش و خوشبختی حقیقی است. اهمیت این موضوع در آن است که شناخت دقیق این موانع نخستین گام در جهت غلبه بر آن‌ها و پیمودن مسیر سعادت است. بسیاری از افراد در زندگی در حالی که در پی سعادت هستند، از وجود این راهزنان غافل بوده و ناخواسته در دام آنها گرفتار می‌شوند. بنابراین شناسایی این عوامل و ریشه‌یابی آن‌ها از منظر دو منبع معتبر و اثرگذار می‌تواند راهگشای بسیاری از جویندگان حقیقت باشد. از این رو، پژوهش علمی و تحلیلی درباره این موضوع که از منظر قرآن و مثنوی مولوی به موانع سعادت انسان می‌پردازد، لازم و ارزشمند به نظر می‌رسد، چرا که تلفیق این دو دیدگاه می‌تواند خلأ علمی موجود را پر کند و نگاهی جامع و عمیق به مسئله ارائه دهد.

پیشینه پژوهش

در حوزه ادبیات اسلامی و عرفانی، اگرچه تحقیقات بسیاری درباره مفهوم سعادت، موانع آن و آموزه‌های قرآن و مثنوی انجام شده است، اما پژوهش تطبیقی که به طور ویژه راهزنان سعادت را از هر دو منظر بررسی کنند، به طور مستقل وجود ندارد. این پژوهش با تمرکز بر همین جنبه خاص، به دنبال غنابخشی به دانش موجود در این حوزه است. در زیر به چند نمونه از پژوهش‌هایی که مرتبط به قرآن و مثنوی پرداخته شده است، اشاره می‌شود:

رجبی، امیر (۱۴۰۱)، در پژوهشی به بررسی تطبیقی شکر و کفران نعمت در قرآن و مثنوی معنوی پرداخته و بیان داشته‌اند که یادآوری نعمت‌های الهی و توفیق خداوند، مهم‌ترین عوامل شکرگزاری در قرآن و مثنوی‌اند. علل کفران نعمت، غفلت، ضعف شخصیت و نسبت دادن نعمت به اسباب دنیوی است. شکرگزاری موجب معرفت، تقرب به خدا، فزونی نعمت و آرامش می‌شود و دارای مراتب زبانی، قلبی و عملی است.

بیگلر، محمد تقی (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان بررسی تطبیقی گناه در قرآن کریم و مثنوی مولوی، به این نتیجه دست یافته است که مثنوی مولوی بازتاب‌دهنده ارزش‌ها و ضدارزش‌های اجتماعی با ریشه‌های قرآنی است. گناه از دید مولوی، تسلیم شدن در برابر حرص، طمع و شهوات نفسانی معرفی می‌شود. در هر دو متن، نفس اماره و حرص از مهم‌ترین موانع تعالی انسان شمرده شده‌اند.

حسینی حمیدآبادی، مهناز و یزدان‌پناه، مهرعلی (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای به بررسی تطبیقی حرص در قرآن کریم و مثنوی مولانا پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که در دیدگاه هر دو منبع حرص دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است و مهم‌ترین آثار سلبی آن کور و کر شدن، محروم شدن از معرفت عرفانی، قطع رحمت پروردگار، تولید غم، رمز بیهوده و عدم استجابت دعا و غیره است.

تأثیر ژرف قرآن بر مثنوی

قرآن کریم سرچشمه فیاض عرفان مولوی است و تأثیری که قرآن کریم از جهت لفظ و معنی در مثنوی به جای نهاده تا حدی است که بدون شک فهم درست مثنوی، بدون آشنایی با قرآن حاصل نمی‌شود؛ چرا که غیر از اخذ قصه‌های قرآنی و تفسیر تعدادی از آیات آن سراسر مثنوی مملو از الفاظ و تعبیرات قرآنی و مشحون از موارد استشهاد و تمثیل به آیات کلام الهی است (بهنام‌فر، ۱۳۹۲: ۱۲). تأثیر پذیری مثنوی از قرآن به حدی است که وقتی حکایتی را بیان می‌کند، تعبیرات او به حدی است که آیات قرآنی را در ذهن ما تداعی می‌کند و البته قراین و شواهد خود مثنوی هم حاکی از این است که مولوی به آیات قرآنی نظر داشته است. کثرت و تنوع اخذ و اقتباس الفاظ و مضامین قرآنی در مثنوی و فزونی حرمت آن در میان بسیاری از مسلمانان باعث شده که آن را فرزند کتاب آسمانی و قرآن پارسی بنامند (اشرف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵: ۶۰). در پرتو این پیوند ژرف میان مثنوی و قرآن کریم، مولوی با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی، نه تنها آیات الهی را در قالب داستان‌ها، تمثیل و زبان شعر بازآفرینی می‌کند، بلکه مفاهیم بنیادین قرآنی را در سرتاسر منظومه خود می‌پراکند و به زبان تجربه و سلوک معنوی درمی‌آورد. یکی از مهم‌ترین مضامینی که هم در قرآن کریم و هم در مثنوی انعکاس یافته، بحث راه‌نزان سعادت و عوامل بازدارنده کمال انسانی است؛ عناصری چون شیطان، نفس اماره، غفلت و جهل، دلبستگی به دنیا، همنشینی با بدان و پیروی از هوای نفس، هر یک به طریقی در جای‌جای این دو متن نقش مانع و سد راه تعالی انسان را بازی می‌کنند. واکاوی این موانع از منظر قرآن و بازتاب هنرمندانه آنها در مثنوی، نه تنها ما را به

ژرفای معنا و تربیت عرفانی نزد مولوی رهنمون می‌سازد، بلکه نشانگر آن است که سلوک معنوی و فتح قله سعادت بدون شناخت و گریز از این راهزنان، امکان‌پذیر نخواهد بود.

سعادت: ریشه‌شناسی، مفهوم‌شناسی و دیدگاه‌های فلسفی

واژه «سعادت» از ریشه «سعد» گرفته شده و در لغت به معنای «یمن»، «مبارک» و «خجستگی» آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۳۱۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۲۱). این واژه به معانی دیگری چون «یاری یافتن انسان از سوی اسباب الهی» و «توفیق الهی برای رسیدن به خیر» نیز به کار رفته است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۱۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۷۵). در واژه‌نامه‌های فارسی، «سعادت» به معنای «خوشی»، «شادمانی»، «بهروزی»، «خوشبختی» و «نیک‌بختی» تعریف شده است (معین؛ جبران مسعود؛ ذیل واژه «سعد»). برخی معاصران معتقدند که اصل این واژه به حالتی اشاره دارد که مقتضی خیر، فضل و صلاح باشد؛ این حالت یا به صورت تکوینی در ذات انسان نهاده شده یا در عمل، به صورت توفیق انجام کارهای شایسته ظهور می‌یابد (مصطفوی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۲۵). گاهی واژه «سعد» به معنای پیروزی و ظفر نیز به کار رفته است: «السعد یعنی پیروزی و ظفر» (باوان پوری و لرستانی، ۱۳۹۳: ۸۲). برخی از معاجم الفاظ قرآن کریم، واژه «سعد» و «سعادت» را چنین تعریف کرده‌اند: آن یاری و عنایت الهی است که انسان را در مسیر رسیدن به خیر کمک می‌کند و در مقابل آن، «شقاوت» به معنای بدبختی است (راغب‌اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۱۰). عجیب است که هیچ یک از فلاسفه حکما، روان‌شناسان یا اهل تربیت نتوانسته‌اند. تعریفی جامع و کامل از سعادت ارائه دهند و متعارف است که آن ضد بدبختی و نیز نحوست (شومی) است. لکن فلاسفه اخلاق و علما بر این امر اجماع دارند که سعادت هدف نهایی انسان است و از امور و اشیائی سخن گفته‌اند که سعادت دنیوی و نیز سعادت اخروی را محقق می‌سازد (باوان پوری و لرستانی، ۱۳۹۳: ۸۲). سقراط، معتقد است؛ سعادت با حرکت در راه فضیلت محقق می‌شود. افلاطون، شاگرد وی سعادت را سلامت نفس انسانی دانسته و آن را در فضائلی مانند: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت محقق دانسته است. ارسطو، معلم اول، سعادت را بخشش خداوند دانسته که انسان با گام نهادن در راه فضیلت و عمل خیر به آن دست می‌یابد (همان).

با توجه به معنای لغوی در طول تاریخ درباره اصطلاح سعادت تحلیل‌های متفاوتی ارائه شده است که برخاسته از جهان‌بینی‌های متفاوت و نحوه نگرش افراد به هستی و انسان بوده است. انسان‌هایی که از بینش معنوی و الهی برخوردارند و طالب و تابع لذتند، سعادت را نوعی لذت و کامجویی می‌پندارند و انسان‌هایی که دارای بینش عمیق معنوی هستند، معنایی فراتر از لذت را مورد نظر دارند؛ اما به رغم همه تفاوت دیدگاه‌ها، همه فیلسوفان و اندیشمندان در

یک نکته اتفاق دارند که سعادت عبارت است از: مطلوب نهایی و کمال واقعی انسان است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۹۷۶؛ صدرالمألهین، ۱۴۱۹: ج ۹، ۲۲-۲۱؛ نراقی، بی‌تا: ج ۱، ۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۳۶؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱: ۲۱).

تعریف سعادت از نگاه قرآن و مثنوی

در قرآن کریم سعادت یا فلاح فوز، مفهومی چندوجهی و عمیق است که فراتر از رضایت و آسایش ظاهری است. سعادت حقیقی عبارت است از: ایمان و عمل صالح کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، برای آنها اجر و پاداش نیکو خواهد بود و در بهشت از نعمات الهی برخوردار می‌شوند (سوره کهف، آیات ۱۰۸-۱۰۷؛ سوره یونس، آیات ۲۶-۲۵). در قرآن کریم، معیارهای سعادت با الفاظی چون «فلاح»، «سعادت»، «نجات» و «طوبی» بیان شده است (آقچای، ۱۳۸۴: ۳). واژه «سعادت» در معارف قرآنی از جایگاهی ویژه برخوردار است. اهمیت این مفهوم را می‌توان در نقش آن به‌عنوان نتیجه نهایی دیگر آموزه‌های نظری و عملی دین جست‌وجو کرد. برخی از این عبارات قرآنی عبارتند از: (رباحی، ۱۳۹۴: ۱۱۶). «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ»، «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ» و «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ» روزی که فرا می‌رسد، هیچ‌کس جز با اجازه او سخن نمی‌گوید؛ پس برخی از آنان نگون‌بخت و برخی نیک‌بخت‌اند. و اما کسانی که نگون‌بخت شدند، در آتش خواهند بود و برای ایشان در آنجا فریاد و ناله‌ای است. و اما کسانی که نیک‌بخت شدند، در بهشت جاودان می‌مانند تا آسمان‌ها و زمین برقرار است، مگر آنچه پروردگار بخواهد؛ این بخشی بدون پایان است (هود/ ۱۰۸-۱۰۵). مثنوی یکی از بزرگترین آثار عرفانی و اندیشگانی و ادبی به زبان فارسی است که در جهان شرق و غرب آوازه یافته است (محمدی، ۱۳۹۰: ۱). این کتاب از لحاظ فرم کالبدی است که جانی گرمی در آن قرار گرفته است و این جان همان نور است که از خورشید آسمان درخشان‌تر است. چنان که ملاحظه می‌شود. مولانا از صفاتی برای مثنوی استفاده می‌کند که پیش از آن در قرآن برای خدا اطلاق گردیده است (همان، ۴).

مثنوی مولوی را به حق و به انصاف تالی صحف انبیاء و کتب آسمانی شمرده‌اند، به دو جهت یکی از این روی که سرچشمه فیض و منبع عنایتی که مولانا از آن سیراب شده و سرمایه‌ای که از آن در انشای این کتاب مدد و دست‌گزاری گرفته، همانا وحی الهی و الهام ربانی است، به همان معنی که خود او گفته است: «وحی چه بود گفتن از حس نهان و دیگر از این جهت

که گفته‌های او مانند گفته‌های انبیاء ضامن سعادت و صلاح و فلاح بشر است، مطالب اخلاقی و عرفانی که در منظومه مثنوی مندرج است (وزیرنژاد، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۹).
سعادت در مثنوی معنوی، معنای حقیقی و اصیل دارد و عمدتاً به رستگاری درونی، اتصال به حقیقت، شناخت نفس و وصول به حضرت حق تعبیر می‌شود؛ نه خوشی‌های زودگذر دنیا. مولانا می‌گوید:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
هر که اندر عشق، خوش و شاد شد او ز هر بندی به جز حق، باد شد
(مولانا، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۳-۲۴).

سعادت، در نگاه مولوی، بازگشت به «اصل» و تحقق خویش‌شن معنوی است.

اشترکات راهزنان سعادت در قرآن و مثنوی

موضوع «راهزنان سعادت» به شکل تعبیر لفظی در قرآن نیامده است، اما مفاهیم و مصادیق راهزن سعادت، یعنی موانع راه رشد و کمال انسان، در آیات متعددی با تعبیری دیگر بیان شده‌اند؛ مانند شیطان، نفس اماره، جهل غفلت، حب دنیا و حرص، همنشینی و دوستی با بدان و مکر و فریب، که همین‌ها در عرفان اسلامی به راهزنان سعادت تعبیر می‌شوند. در ادامه، مهم‌ترین عناصر راهزن سعادت، با آیات قرآنی و ابیات مرتبط مثنوی آورده می‌شود:

شیطان (ابلیس)

در قرآن، شیطان به عنوان بزرگ‌ترین «راهزن سعادت» انسان معرفی شده است: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»^۱ جز این نیست که شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه بیندازد و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد، پس آیا دست بردار هستید؟!» (مائده/ ۹۱).
نتیجه تلقین‌پذیری از شیطان و قرار گرفتن تحت تأثیر وسوسه‌های او، چیزی جز نابودی جوانمردی و سخاوت، از دست دادن آرامش و متانت و سقوط به وادی گمراهی و فحشا و ضلالت نیست. چنان‌که در قرآن آمده است: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ»؛ یعنی شیطان شما را به فقر وعده می‌دهد و به فحشا فرمان می‌دهد (بقره/ ۲۶۸). شیطان، که خود بی‌بهره از حق و تهیدست است، وعده‌ای جز درویشی و محرومیت نمی‌دهد و به همان چیزی دعوت می‌کند که خود شایسته آن است؛ «خود خرمن سوخته است، دیگران را خرمن سوخته خواهد» (بهمنی، ۱۳۸۲: ۸۰-۷۲). دعوت شیطان چنان است که فرمود: «إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ»؛ او حزب خود را دعوت می‌کند تا از یاران آتش (دوزخ) باشند (فاطر/ ۶).

شیطان انسان را به حرص و رغبت در دنیا می‌کشانند و این در حقیقت تهیدستی است؛ در مقابل، خداوند به قناعت و طلب آخرت می‌خواند و این خود عین توانگری است (بهمنی، ۱۳۸۲: ۷۸). شیطان، ابزار دوری انسان از یاد خدا، دشمنی، فساد و مانع سعادت است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا...» قطعاً شیطان دشمن شماست، پس او را دشمن بگیرید» (فاطر، ۶). مولانا آن جا که ضرورت وجود پیر را در سیر و سلوک تبیین می‌نماید و از مکاید شیطان نفس سالک را بر حذر می‌دارد؛ با اشاره به آیه ۷۱ از سوره مبارکه انعام، نقش شیطان را در اغوای آدمیان مطرح می‌سازد (بهمنی، ۱۳۸۲: ۷۹).

غولت از ره افکند اندر گزند	از تو داه تر در این ره بس بدند
از نبی شنو ضلال رهروان	که چه شان کرد آن بلیس بدروان
صد هزاران ساله راه از جاده دور	بردشان و کردشان ادبار و عور

(مولانا، ۱۳۷۱: ۲۹۴۱).

و در جای دیگر، با استناد به قرآن مجید شیطان را مفلسی می‌شمارد؛ که حاصل داد و ستد کردن با او موجب پشیمانی ابدی است (بهمنی، ۱۳۸۲: ۷۹).

مفلسی ابلیس را یزدان ما	هم منادی کرد در قرآن ما
کو دغا و مفلس است و بد سخن	هیچ با او شرکت و بازی مکن

(مولانا، ۱۳۷۱: ۶۵۴).

بنابراین می‌توان چنین بیان کرد که، سخن از دشمنی شیطان با نوع بشر است و در راه حق بودن مقابله با شیطان و کیفر دادن همچو ابری گریه‌های زار کن اوست. پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: به درستی که شیطان بر سر هر راهی در کمین انسان نشسته است و امیرالمؤمنین علی (ع) فرموده‌اند: به درستی که دام ابلیس عظیم و حيله و مکرش بزرگ و زهرش بسیار کشنده است (سلطانیان و یوسف فام، ۱۳۹۱: ۱۹).

الحذر ای گل پرستان از شرش	تبغ لاحولی زنید اندر سرش
کو همی بیند شما را از کمین	که شما او را نمی بینید هین

(مولوی، ۱۳۷۹: ۳، ۱۳۴).

مولانا بر اساس آیه «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ» (اعراف، ۲۷)، بر این باور است که شیطان و یارانش از راه‌هایی نامرئی و خارج از حوزه ادراک حسی انسان، همواره مراقب رفتار و کردار بنی‌آدم‌اند؛ راه‌هایی که با روند عادی زندگی دنیوی شباهتی ندارند (بهمنی، ۱۳۸۲: ۷۹).

از نبی بر خوان که دیو و قوم او از رهی که انس از آن آگاه نیست	میرند از حال انسی خفیه بو زانک زین محسوس وزین اشباه نیست
(مولانا، ۱۳۷۱: ۱۷۸۰)	
از نبی بشنو که شیطان در وعید تا خوری زشت و بری از زشت شتاب	می‌کند تهدیدت از فقر شدید نی مروت، نی تائی، نی ثواب
(مولانا، ۱۳۷۱: ۴۲۱)	
ای که در بند ضلالت مانده‌ای	از برای زهر سعادت مانده‌ای
(همان، ۲۹۴۲)	
مکر شیطان هم درو پیچید شکر آنچ می‌مالید در روی کسان	دیو هم خود را سییه‌رو دید شکر جمع شد در چهره آن ناکس آن
آنک می‌درید جامه خلق چست	شد دریده آن او ایشان درست
	(مولانا، ۱۳۷۱: ۳۸)

نفس اماره

در قرآن، گرچه تعبیر اصطلاحی «نفس اماره» نیامده، اما مضامین آن به روشنی ذکر شده: «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» و من هرگز نفسم را تبرئه نمی‌کنم. همانا نفس (انسان) بسیار به بدی امر می‌کند، مگر آنکه پروردگارم رحم کند. پروردگار من بسیار آمرزنده و مهربان است» (یوسف/۵۳). این نفس، انسان را به سوی بدی می‌کشانند، یعنی همان راهزن سعادت.

پیروی از هوای نفس، مانع راه سعادت است: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده است (جاثیه/۲۳). نفس اماره منافقی است که در دستی قرآن و در دست دیگر تسبیح دارد. او با ظاهری فریبنده پیش می‌آید؛ اما خنجر و شمشیری برای کشتن تو در آستین دارد و این هشدار مولاناست که نیرنگ و نفاق او را نپذیر و گول ظاهر فریبنده او را مخور، چرا که با یک لحظه غفلت تو را نابود خواهد کرد (بهمنی، ۱۳۸۲: ۷۷).

نفس را تسبیح و مصحف در یمین مصحف و سالموس او باور مکن	خنجر و شمشیر اندر آستین خویش با او همسر و همسر مکن
سوی حوضت آورد بهر وضو	و اندر اندازد تو را در قعر او
	(مولانا، ۱۳۷۱: ۲۵۵۴)

نفس دون چون را هزن آتش نهاد می کشد هر سو که خواهد بی مراد
(مولانا، ۱۳۷۱: ۲۰۳)
از نظر مولانا افرادی که هوا را در دل و باطن خود مسلط کرده اند، نمی توانند ایمان خود را تازه گردانند؛ چرا که این هوا همچون قفلی مانع ورود آنها از دروازه ایمان می شود و تا زمانی که قفل هوا شکسته نشود، کسی توانایی عبور از دروازه ایمان را نخواهد داشت. از طرفی، پیروی از نفس اماره و دوری از ایمان باعث می شود تا آیات قرآن مطابق افکار و اعتقادات فرد و متناسب با خواهش هوای نفس تأویل گردد و این نیز از دیگر مضرات نفس اماره است (سلیمانی، ۱۴۰۱: ۱۰۵).

تازه کن ایمان نه از گفت زبان	ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست	کین هوا جز قفل آن دروازه نیست
کرده ای تأویل حرف بکر را	خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می کنی	پست و کر شد از تو معنی سنی

(مولانا، ۱۳۹۳: ۱/ ۹۸)

نفس اماره مهم ترین راهزن درون است که آدمی را از مصالح سعادت باز می دارد و میدان نبرد حقیقی برای سالک راه حق است.

جهل و غفلت

در آیات متعدد، غفلت از خدا و آخرت، از راهزنان اصلی سعادت دانسته شده است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» و نباشید مانند کسانی که فراموش کنند خدا را و خدا آن ها را فراموش می کند. و نباشید مانند کسانی که فراموش کارانند و خدا آن ها را فراموش کرد (حشر/ ۱۹). «...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا...» آن ها دل ها (عقل ها) بی دارند که با آن اندیشه نمی کنند، و [نمی فهمند؛ و چشمانی که با آن نمی بینند] (اعراف/ ۱۷۹).
سفاهت و حماقت، یکی دیگر از گونه های جهل و نادانی است که مولانا آن را منشأ شرارت های اخلاقی دانسته است (رجب زاده و مدرسی، ۱۴۰۰: ۳۸۹).

چون سفیهان راست این کار و کیا	لازم آمد یقتلون الانبیاء
انبیاء را گفته قومی راه گم	از سفه انا تطیرنا بکم

(مولانا، ۱۴۰۰: ۱/ ۲).

پس مولانا می گوید: مردم نادان و سبک مغز، چون قدرت فهم سخن انبیای حق را ندارند، به آزار و اذیت و دشمنی با آنان برمی خیزند از طرفی سبک مغزی و نقصان عقل، برخلاف

نقصان تن موجب دوری از حق می‌شود، زیرا انسان قادر است، کمبودهای عقلی خود را جبران کند و وقتی این کار را انجام نمی‌دهد و در اثر نقصان عقل به کفر و طغیان‌گری و شرارت‌های اخلاقی روی می‌آورد، هیچ گاه در پیشگاه خداوند منان بخشوده نخواهد شد (رجب‌زاده و مدرسی، ۱۴۰۰: ۳۹۰).

نقص عقل است آنکه بد رنجوری است	موجب لعنت سزای دوری است
ز آنک تکمیل خردها دور نیست	لیک تکمیل بدن مقدور نیست
کفر و فرعون‌ی هر گیر بعید	جمله از نقصان عقل آمد پدید

(مولانا، ۱۳۷۹: ۲ / ۱۵۳۹-۴۱).

جهل آید پیش او دانش شود	جهل شد علمی که در منکر رود
هرچه گیرد علمتی علت شود	کفر گیرد کاملی ملت شود

(مولانا، ۱۳۷۱: ۸۷).

چشم دزدیدی ز نور ذوالجلال	اینت جهل وافر و عین ضلال
شه بر آن عقل و گزینش که تراست	چون تو کان جهل را کشتن سزااست

(همان، ۴۳)

می‌توان ادعان داشت که مولانا عامل اصلی شرارت‌های اخلاقی را جهل می‌داند؛ اما منظور مولانا از جهل ناآگاهی صرف که عامل نفسانی در آن هیچ دخالتی نداشته باشد، نیست. کاربرد واژه جهل و مشتقات آن در قرآن نیز نشان می‌دهد که جاهل کسی است که به آسانی و با کوچک‌ترین انگیزه و تحریکی طغیان کرده و دستخوش طوفان شهوت می‌گردد و خود را در تفکیک و تمایز میان درست و نادرست کر و کور نشان می‌دهد (رجب‌زاده و مدرسی، ۱۴۰۰: ۳۹۰). «نَحْنُ نُقْصَ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ» ما نیکوترین سرگذشت را به موجب این قرآن که به تو وحی کردیم بر تو حکایت می‌کنیم و تو قطعاً پیش از آن از بی‌خبران بودی» (یوسف / ۳) همچنین «وَلَوْ طَآ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ»، «أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» و یاد کن لوط را که چون به قوم خود گفت آیا دیده و دانسته مرتکب عمل ناشایست الواط می‌شوید و آیا شما به جای زنان از روی شهوت با مردها در می‌آمیزید نه بلکه شما مردمی جهالت پیشه‌اید» (نمل / ۵۵ - ۵۴).

حب دنیا و حرص

دلبستگی افراطی به دنیا از موانع سعادت شمرده شده است: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...» برای مردم دوست‌داشتنی‌ها از زنان و فرزندان و ثروت‌های زیاد از طلا و نقره و اسب‌های ممتاز و چهارپایان و زراعت در نظر زیبا می‌آید و این‌ها سرمایه‌های زندگی دنیاست و سرانجام خوب پیش خداست «(آل عمران/ ۱۴) «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» همانا آدمی حریص و کم‌طاقت آفریده شده است (معارف/ ۱۹). حرص و طمع به معنی وسوسه‌های شیطانی است که قرآن کریم مسلمانان را به کناره‌گیری از آن بسیار توصیه کرده است. حرص وسوسه‌ای مذموم است که آدم و حوا را به خوردن میوه ممنوعه کشاند (حسنی و یزدان‌پناه، ۱۳۹۴: ۵۶). «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبُلَى» پس شیطان در دل او وسوسه کرد و گفت: ای آدم! آیا تو را به درخت جاودانگی و مُلکی که زوال نمی‌پذیرد، راهنمایی کنم؟» (طه/ ۱۲۰).

دلبستگی افراطی به دنیا و حرص و طمع که از وسوسه‌های شیطانی نشأت می‌گیرد، از مهم‌ترین موانع سعادت انسان در آموزه‌های قرآن کریم معرفی شده است. در نظر مولوی کسانی که علایق دنیایی، چشم باطن آنها را از ادراک عالم غیب باز می‌دارد، تنها به ظواهر قرآن چون لحن، صوت، کتابت و تجوید آن توجه دارند و از معانی باطنی و انسان ساز آن نا آگاهند (بهمنی، ۱۳۸۲: ۷۷).

این عجب نبود ز اصحاب زلال	که از قرآن گر نبیند غیر قال
غیر گرمی می‌نیابد چشم کور	کز شعاع آفتاب پر ز نور

(مولانا، ۱۳۷۱: ۴۲۳۰)

خاک بر سر وی که او رسوا بود	هر که او را زر بُود دنیا بود
هر که او بنده‌ست کی حر باشد او	زر پرستی بنده خر باشد او
از خدا غافل شود، محبوب و بهل	زر سپر سازد ز بدبینی و جهل

(مولانا، ۲۷۸۶: ۱۳۷۱- ۲۷۸۸)

چون ره از قانع شود، ایمن کلاه	حرص آمد جملگی رهزن راه
-------------------------------	------------------------

(همان، ۴۱۹۵).

مولوی در این ابیات، دلبستگی به زر و مال دنیا را عامل اسارت و بندگی نفس می‌داند و وابستگان دنیا را «رسوا» و دورمانده از حریت معنوی می‌خواند؛ این نگاه نمادین در سراسر مثنوی انعکاس یافته است. مولانا دنیا و وابستگی‌های آن را به زنی جادوگر تشبیه می‌کند

که با سحر خود، در کار انسان گره‌ها و مشکلاتی پدید می‌آورد که گشودن آن‌ها به‌سادگی ممکن نیست و راه حق را بر انسان می‌بندد. او می‌گوید: (سلطانیان و یوسف فام، ۱۳۹۱: ۱۵).

ساحره دنیا قوی‌دانا زنی است در او به پای عامه نیست
ور گشادی عقد او را عقل‌ها انبیا را کی فرستادی خدا
(مولانا، ۱۳۷۱: ۱۵۶)

وجود مادی و علایق دنیایی نمی‌گذارد که نور حقیقت در دل انسان بتابد (سلطانیان و یوسف فام، ۱۳۹۱: ۱۵).

همنشینی با بدان

دوستی با انسان‌های گمراه، یکی از عوامل اصلی منحرف شدن است: «وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا...»، «لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ...» و روزی که ستمکار، دو دست خود را [از شدت اندوه و حسرت به دندان] می‌گزد و می‌گوید: ای کاش همراه این پیامبر راهی به سوی حق بر می‌گرفتم (فرقان / ۲۷ - ۲۹).

مولانا در ابیات زیر همنشینی با افراد بد (یار بد) را خطرناک‌تر از گزند مارِ بد می‌داند. او معتقد است که مارِ بد تنها جانِ انسان را می‌گیرد، اما همنشینِ بد می‌تواند انسان را به «نارِ مقیم» (دوزخ جاودان) بکشاند و باعث تباهی معنوی و ابدی شود. همچنین، مولانا تأکید می‌کند که حتی بدون گفتگو و تعامل مستقیم، صرفِ همنشینی با افراد بد، اخلاق و دلِ انسان را ناپاک می‌کند و به‌تدریج او را از راه راست منحرف می‌سازد.

حق ذاتِ پاکِ الله الصّمد که بود به مارِ بد از یارِ بد
(مولانا، ۱۳۷۱: ۲۶۳۴)

مارِ بد جانی ستاند از سلیم یارِ بد آرد سویِ نارِ مقیم
(همان، ۲۶۳۵)

از قرین بی قول و گفت و گویِ او خو بدزد دل نهان از خویِ او
(همان، ۲۶۳۶)

مکر و فریب

ماده «مکر» در قرآن کریم ۴۳ بار به‌کار رفته است که بیشتر موارد درباره خداوند متعال مطرح شده است با توجه به معانی ذکر شده برای مکر می‌توان دریافت، که واژه مکر در قرآن می‌تواند دو نوع معنی داشته باشد، که یکی مکر به معنی افعال خیر است و دیگری مکر به معنی افعال شر (اکبری، ۱۳۹۶: ۷۵). چنانکه در قرآن کریم چنین آمده است: «وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ

خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» و (یهود و دشمنان مسیح، برای نابودی او و آیینش)، نقشه کشیدند، و خداوند (بر حفظ او و آیینش) چاره جویی کرد، و خداوند، بهترین چاره جویان است» (آل عمران/۵۴). و یا در جای دیگر در مکر و حيله را در مفهوم دیگری چنین بیان می‌کند: «اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» انگیزه این کارشان فقط گردنکشی در [روی] زمین و نیرنگ زشت بود و نیرنگ زشت جز [دامن] صاحبش را نگیرد پس آیا جز سنت [او سرنوشت شوم] پیشینیان را انتظار می‌برند و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت (فاطر/۴۳).

در جهان‌بینی مولانا ظهور مکر و نیرنگ از آبخورهای مختلفی مایه می‌گیرد؛ گاه با صورتی مدموم از حربه‌های شیطانی یا تسویل‌های نفس آدمی شمرده می‌شود و گاه با برخورداری از وجه ممدوح متأثر از عقل کلی و یا ناشی از استدراج الهی دانسته شده است. مولانا تبلور کامل این ویژگی را - در شکل‌های ممدوح یا مدمومش در افکار و اعمال حاکم و محکوم در جامعه استبدادی می‌داند. بنابراین یکی از دغدغه‌های فکری مولانا در حوزه اجتماعی رنج حضور حاکمان مستبد و فضای سرشار از دسیسه و نیرنگ آن است (غلامحسین‌زاده و قاسم‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

مکر کن در راه نیکو خدمتی	تا نبوت یابی اندر امتی
مکر کن تا واره‌ی از مکر خود	مکر کن تا فرد گردی از جسد
مکر کن تا کمترین بنده شوی	در کمی رفتی خداونده شوی

(مولانا، ۱۳۷۱: ۵-۴۶۹/۴۷۱)

یا در جایی دیگر چنین می‌گوید:

مکر شیطان است تعجیل و شتاب	لطف رحمان است صبر واحتساب
----------------------------	---------------------------

(همان، ۲۵۷۳/۵)

مولانا نزدیکی و اظهار دوستی ابلیس را مکر و فن می‌داند (غلامحسین‌زاده و قاسم‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

مشتی نبود کسی را راهزن	ور نماید مشتری مکر است و فن
------------------------	-----------------------------

(مولانا، ۱۳۷۱: ۲۷۰۳/۲)

از دیدگاه او یکی از قویترین عوامل مکراندیشی و نیرنگ بازی مستبدان و یا سلاطین جبار فریفتگی در برابر شیطان است؛ چنانکه در مناظره معاویه و ابلیس به این موضوع تصریح شده است (غلامحسین‌زاده و قاسم‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۲).

با خدا گفתי شنیدی رو به رو
معرفت‌های تو چون بانگ صفیر
مغز نمرود از تو آمد ریخته
بو لهب هم از تو نااهلی شده
عقل فرعون ذکی فیلسوف
ای بر این شطرنج بهر یـــــاد-----
من چه باشم پیش مکر ای عدو؟
بانگ مرغان است لیکن مرغ گیر...
ای هزاران فتنه‌ها انگیز خسته
بوالحکم هم از تو بوجهلی شده
کورگشت از تو نیایید او وقوف
مات کرده صد هزار استاد را
(مولانا، ۱۳۷۱: ۲-۲۶۷۰ / ۲۶۵۷).

افتراقات راهزنان سعادت در قرآن و مثنوی

اکنون پس از بررسی اشتراکات «راهزنان سعادت» از منظر قرآن و مثنوی، به چند نمونه از تفاوت‌های این موضوع پرداخته می‌شود. بر اساس مطالعات گسترده نویسندگان این پژوهش، افتراقات مفهوم «راهزنان سعادت» در قرآن و مثنوی معنوی در شیوه بیان، هدف و برداشت عرفانی آنها نمود پیدا می‌کند.

تفاوت در مفهوم واژه راهزن در هر دو منبع

در قرآن، واژه «راهزن» اغلب به دزد یا گروگان‌گیر ظاهری اشاره دارد که جان و مال مردم را به خطر می‌اندازد. مثلاً در آیه ۳۸ سوره مائده آمده است: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛ و دست مرد و زن دزد را به کیفر کار زشتی که مرتکب شده‌اند به عنوان مجازاتی از سوی خدا قطع کنید؛ و خدا توانای شکست‌ناپذیر است» (مائده/ ۳۸). پس با توجه به این آیه راهزنی در قرآن عملی ناپسند و موجب فساد و سلب امنیت دانسته شده است (مائده/ ۳۸.۳۳).

برق اگر نوری نماید در نظر
لیک هست از خاصیت دزد بصر
(مولانا، ۲۰: ۱۳۷۱)

خواب مرده لقمه مرده یار شد
خواجه خفت و دزد شب بر کار شد
(همان، ۱۶۲)

گرد نفس دزد و کار او مپیچ
هرچه آن نه کار حق هیچست هیچ
(همان، ۲۴)

منظور مولانا از «دزد» در این ابیات، هر چیز یا نیرویی است که انسان را از حقیقت، ر شد معنوی و یاد خدا باز می‌دارد؛ مانند نفس‌آماره، شیطان، غفلت، وسوسه‌های درونی،

دلبستگی‌های دنیوی و جهل. این دزدان با ابزارهای متفاوت، چشم دل را می‌بندند، مسیر رشد را می‌بُرند و انسان را از سعادت واقعی محروم می‌کنند.

جایگاه عقل در قرآن و مثنوی

عقل در قرآن، در پیوند با مفاهیمی نزدیک به آن، حوزه معنایی ویژه‌ای را شکل می‌دهد که بخشی از جهان‌بینی قرآنی را به نمایش می‌گذارد. در این جهان‌بینی و برخلاف دیدگاه بسیاری از فلاسفه، عقل نه به عنوان موجودی مستقل، بلکه در بستر مؤلفه‌هایی همچون «آیه»، «تفکر»، «تذکر»، «تفقه»، «هدایت» و «ایمان» معنا می‌یابد (صادقی، ۱۳۹۵: ۷). میان این مفاهیم و عقل، رابطه همنشینی و جانشینی خاصی برقرار است؛ به گونه‌ای که مهم‌ترین پیوند میان عقل و ایمان دیده می‌شود (همان). در خصوص واژه «عقل» نیز چنین کاربردی وجود دارد؛ به عنوان نمونه، در قرآن و در سوره انعام آمده است: «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» ما آیات (خود) را برای گروهی که می‌فهمند (و درک می‌کنند)، به روشنی بیان کردیم (انعام/ ۹۸). یا در آیه «ذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» این گونه آیات (خود) را برای گروهی که تعقل می‌کنند، بهت فصیل بیان می‌کنیم (روم/ ۲۸). بنابراین می‌توان گفت از منظر قرآن میان «تفقه» و «تعقل» رابطه معنایی وجود دارد. همچنین در آیات متعددی آمده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» در این‌ها نشانه‌هایی است برای مردمی که عقل خود را به کار می‌گیرند (رعد/ ۱۴) و نیز آمده است: «وَأَنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» و قطعاً در این (نشانه‌ها) نشانه‌هایی است برای مردمی که می‌اندیشند (رعد/ ۳). و نیز آمده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» بی‌تردید در این (امر) نشانه‌ای است برای قومی که متذکر می‌شوند (نحل/ ۱۳)، (صادقی، ۱۳۹۵: ۱۸).

و اما در مثنوی معنوی، مولوی عقل را به انواع مختلف تقسیم می‌کند و برای هر کدام کارکرد خاصی قائل است. عقل جزئی که به مصلحت‌اندیشی شهرت دارد، چندان با عالم عشق سازگار نیست؛ اما عقل کلی انسان را از قیدبندگی و تعلقات می‌رهاند و به مراتب‌عالی کمال می‌رساند (فولادی و یوسفی، ۱۳۸۴: ۸۱). مولانا در اشعار خود عقل را به شیوه‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرده و گاه به بیان مراتب آن نیز پرداخته است. مشهورترین تقسیم‌بندی او، عقل کلی و عقل جزوی است. البته او این دو را گاهی با همین تعبیر و گاه با اصطلاحات دیگر بیان کرده و به تشریح ویژگی‌ها و کارکردهای مثبت یا منفی هر کدام پرداخته است (همان).

کل عالم صورت عقل کل است	کوست بابای هر آنک اهل قل است
چون کسی با عقل کل کفران فزود	صورت کل پیش او هم سگ نمود
صلح کن با این پدر عاقی بهل	تا که فرش زرنماید آب و گل
من که صلحم دائماً با این پدر	این جهان چون جنت استم در نظر

(مولانا، ۱۳۷۲: ۴/۳۲۶۰).

عقل جزوی در نظر مولانا کرکس و جیفه خوار است، برخلاف عقل ابد الان که مانند پر جبرئیل است و تا سدره می‌پرد (فولادی و یوسفی، ۱۳۸۴: ۹۱).

خیز ای نمرود پر جوی از کسان	نردبانی بایدت از کرکسان
عقل جزوی کرکس آمد ای مقل	پر او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل	می‌برد تا ظل سدره میل میل
خویشتن رسوا مکن در شهر چین	عاقلی جو خویش از وی در مچین
آن چه گوید آن فلاطون زمان	هین هوا بگذار و رو بر وفق آن

(مولانا، ۱۳۷۲: ۶/۴۱۵۲).

دنیاگرایی در قرآن و مثنوی

دنیا مزرعه آخرت و نعمت الهی است، پیامبر اکرم (ص) فرمود: «الدُّنْيَا دُنْيَا، دُنْيَا بَلَاغٌ وَ دُنْيَا مَلْعُونَةٌ» دنیا دو گونه است: دنیایی که وسیله رسیدن به آخرت و سعادت جاوید، است و دنیایی که ملعون و مطرود از درگاه خداست (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۹۰). و یا در آیه‌ای می‌فرماید: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست، و قطعاً سرای آخرت برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند بهتر است. آیا نمی‌اندیشید؟ (الأنعام/ ۳۲). و اما دنیاگرایی در مثنوی به بی‌دینی یا مخالفت با دین نمی‌انجامد و بدین معنی نیست که پیوندهای مذهبی محو شود یا نگرش افراد به معیار رستگاری تغییر کند؛ مثلاً بهشت را در این جهان دنبال کنند یا به طور کلی باورهای افراد به داوری الهی و زهد تغییر کند. دنیاگرایی در مثنوی توجه به انسان نیازهای او و زندگی این جهانی است تا به صلح و دوستی و زندگی مسالمت‌آمیز دست یابد (وفایی‌فرد، ۱۳۹۶: ۵۲).

همچنان که مولانا می‌گوید:

این جهان زندان و ما زندان‌نیان	حفره‌کن زندان و خود را وارهان
چیسست دنیا از خدا غافل بدن	نه قماش و نقده و میزان و زن

(مولانا، ۱۳۷۱: ۴۸).

از دیگر علل کفران نعمت که به صورت مستقیم در آیات قرآنی نیامده اما مولوی به طور غیر مستقیم استنباط کرده، ضعف شخصیت انسان‌های ناسپاس است. مولوی در حکایت قوم سبا در مثنوی که برگرفته از ماجرای این قوم در قرآن کریم است؛ یکی از دلایل ناشکری ایشان را بی وفایی آنها می‌داند (رجبی و همکاران، ۱۴۰۱: ۶۳).

داد حق اهل سبا را بس فراغ صد هزاران قصر و ایوان‌ها و باغ
شکر آن نگزاردند آن بدرگان در وفا بودند کمتر از سگان
مر سگی را لقمه ی نانی از در چون رسد بر در همی بندد کمر...

(مولانا، ۱۳۸۳: ۳۵۴ - ۳۵۵).

افتراق مفهومی داستان چهار مرغ: از جلوه معجزه در قرآن تا رمزآلودگی روان‌شناختی در مثنوی مولانا؛ ابراهیم (ع) از خداوند درخواست کرد که چگونگی زنده شدن مردگان را به او بنمایاند (حسینی و زراعتی، ۱۳۸۹: ۵۱). در قرآن چنین آمده است: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمُتَىٰ تُوْمَنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَبْطِئَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و [یاد کن] هنگامی را که ابراهیم گفت: پروردگارا! به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ خدا فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا [ایمان آورده‌ام]، ولی می‌خواهم دلم آرامش یابد. فرمود: پس چهار پرنده بگیر و آن‌ها را [پس از سر بریدن] قطعه قطعه کن و هر قسمتی را بر کوه‌هایی بنه، سپس آن‌ها را بخوان تا به شتاب نزد تو آیند، و بدان که خداوند عزیز و حکیم است (بقره/۲۶۰). این قصه مأخوذ از آیه ۲۶۰ سوره بقره است. آنجا که ابراهیم می‌گوید: «پروردگارا به من بنمای که مردگان را چه‌سان زنده کنی؟ فرمود مگر تاکنون بدان ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: آری ایمان آورده‌ام؛ ولی می‌خواهم، قلبم آرام گیرد. فرمود: چهارگونه از پرندگان بگیر و آن‌ها را پس از سر بریدن قطعه قطعه کن و به هم در آمیز؛ سپس هر قسمتی از آن را بر سر کوهی بنه. آن گاه آن‌ها را بخوان که شتابان به سوی تو باز آیند و بدان که خداوند، عزیز و فرزانه است (داوودی مقدم، ۱۳۸۴: ۸۳).

دیدگاه‌های مولانا درباره این چهار مرغ در دفتر پنجم مثنوی بیان شده است؛ مولوی از این چهار مرغ به چهار صفت زشت تن تعبیر می‌کند، که دل آدمی را آزار می‌دهد و عقل او را به چهار میخ خواری و مدت می‌کشاند:

چار وصف است این بشر را دل فشار چار میخ عقل گشت ته این چ چهار

(مولانا، ۱۳۶۶: ۳۰/۵).

در نظر مولانا، سالکان خلیلان وقت اند که چون او باید این چهار پرنده رهن را گردن بزنند، زیرا که ذبح این مرغان راه رستگاری و نجات ایشان مایه حیاتی جاودانه است. او با ذکر نام مرغان به توصیف صفات آن‌ها می‌پردازد:

بط و طاووس است و زاغست و خروس	این مثال چار خلق اندر نفوس
بط حرص است و خروس آن شهوت است	جاه چون طاووس و زاغ امنیت است

(مولانا، ۱۳۶۶: ۵/۴۳ و ۴۴).

مولانا از این چهار مرغ به چهار عامل درونی گمراه کننده در دل و ضمیر مردم تعبیر می‌کند و در پی تفسیر اوصاف این مرغان به حکایات و روایات و مباحث فراوانی می‌پردازد که صدها بیت از دفتر پنجم مثنوی را در برمی‌گیرد تفسیر و تبیین این قصه‌ها و تعبیر مرتبط با حکایت چهار مرغ خلیل جالب و شورانگیز است (داوودی مقدم، ۱۳۸۴: ۹۳).

چار مرغ معنوی راهزن کرده‌اند اندر دل خَ لَمَقان و طن

این داستان در قرآن، قصه چهار مرغ در قرآن (بقره/۲۶۰) داستانی تاریخی است که با رویکردی عینی و معجزه‌وار بیان می‌شود. هدف اصلی آیه، نشان دادن قدرت بی‌پایان خداوند در زنده کردن مردگان و اطمینان قلبی حضرت ابراهیم(ع) است. قرآن اسمی از نوع و ویژگی چهار مرغ نمی‌برد و قصد اصلی، اثبات قدرت الهی و ثبات قلب مؤمن است. در مثنوی، مولانا با الهام از همین آیه، داستان را از سطح واقعه تاریخی به سطحی تمثیلی و اخلاقی می‌برد. او چهار مرغ را رمز چهار صفت نفسانی می‌داند که برای صعود معنوی، باید قربانی شوند (بط؛ حرص، خروس؛ شهوت، طاووس؛ جاه‌طلبی، زاغ؛ امنیت و آرزوی طولانی). هدف مولانا از بازگویی این قصه، توجه دادن سالک به موانع درونی و ضرورت قربانی کردن این تمایلات برای رسیدن به یقین و حیات قلبی است.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی آموزه‌های قرآن کریم و مثنوی مولوی نشان می‌دهد که هر دو منبع، راهزنان سعادت انسان را با بیانی متفاوت معرفی می‌کنند اما در اصول و مبانی، اشتراکات قابل توجهی دارند. از جمله مهم‌ترین مشترکات می‌توان به نقش‌های ویرانگر شیطان، نفس اماره، غفلت، حرص و طمع، هم‌نشینی با بدان، و مکر و فریب به عنوان موانع اساسی در مسیر کمال و سعادت انسان اشاره کرد. هر دوی این متون تأکید دارند که چنین عوامل و نیروهای مانع رشد معنوی و اطمینان قلبی انسان می‌شوند و راه وصول به کمال را می‌بندند. در عین حال، تفاوت‌هایی نیز میان دیدگاه قرآن و مثنوی درباره مفاهیم راهزنی وجود دارد؛ از جمله در نحوه تبیین و تفسیر این موانع و مصادیق آن‌ها. در قرآن، تأکید بیشتر بر بیان عینی و واقعی راهزنان همچون شیطان، هوای نفس، دنیاپرستی و هم‌نشینی با افراد گمراه است؛ در حالی که مولوی با نگرشی نمادین، مفاهیم مذکور را در قالب داستان‌هایی چون «چهار مرغ»، و تأویل روان‌شناسانه به چهار صفت نفسانی (حرص، شهوت، جاه‌طلبی، آمال طولانی) عرضه می‌کند و بر ضرورت قربانی کردن این صفات برای سلوک معنوی تأکید دارد. نکته مهم دیگر، تفاوت در جایگاه عقل است. قرآن عقل را ابزار تشخیص، هدایت و سبب رهایی از اسارت راهزنان می‌داند؛ در حالی که مولانا ضمن پذیرش عقل، مراتب و انواع آن را برمی‌شمارد و عقل جزئی را ناکافی دانسته و عقل کلی یا عقل الهی را راهنمای حقیقی سالک معرفی می‌کند. در مجموع، هر دو منبع با وجود تفاوت‌های تعبیری و روش‌شناختی، بر این اصل اتفاق دارند که شناخت راهزنان سعادت و مبارزه با آن‌ها، لازمه رسیدن انسان به کمال و آرامش قلبی است. استفاده توأمان از بصیرت عقلانی، تهذیب درونی، و الهام از آموزه‌های وحیانی و عرفانی، راه برون‌رفت از دام این موانع و تحقق سعادت حقیقی را هموار می‌سازد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. آقچایی، عباس. (۱۳۸۴). *سعادت از دیدگاه قرآن*. همایش ضرورت گسترش مفاهیم قرآن کریم. دوره ۱.
۳. ابن‌سینا، ابوعلی محمد. (۱۳۸۴). *اشارات و تنبیهات*. قم: بوستان کتاب.
۴. ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴). *مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن‌منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۰۸). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. _____ (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر - دار صادر.

۷. اشرفزاده، رضا؛ حسین پور، فاطمه و مقدم، امیررضا. (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی شیوه بیان داستان‌های قرآنی در مثنوی معنوی و تفسیر کمبریج». فصلنامه مطالعات قرآنی، سال هشتم، شماره ۲۹، صص ۴۹-۷۴.
۸. اکبری، روح الله. (۱۳۹۶). شیوه‌های مکر مذموم از منظر قرآن کریم.
۹. باوان پوری، مسعود و لرستانی، نرگس. (۱۳۹۳). بررسی و تبیین سعادت انسانی و نمودهای آن در قرآن کریم. فصلنامه مطالعات قرآنی، سال پنجم، شماره ۲۰، صص ۸۱-۱۰۱.
۱۰. بهنام‌فر، محمد (۱۳۹۲). وحی دل، مولانا. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۱. بیگلر، محمد تقی (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی گناه در قرآن کریم و مثنوی مولوی. فصلنامه مطالعات قرآنی. سال هفتم. شماره ۲۹. تابستان ۱۳۹۵، صص ۷۵ - ۹۵.
۱۲. جبران، مسعود (۱۳۷۶). فرهنگ الفبایی الراءند. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۱۳. حسنی حمیدآبادی، مهناز و یزدان‌پناه، مهرعلی. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی حرص در قرآن کریم و مثنوی مولانا. فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی. دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی. سال هفتم. شماره ۲۴. پاییز.
۱۴. حسینی، حسین آقا و زراعتی، سمانه. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی تا قرن هفتم هجری. الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی). سال اول. شماره دوم. صص ۲۱-۶۲.
۱۵. خمینی، روح الله. (۱۳۶۲). طلب و اراده. قم: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. داوودی مقدم، فریده. (۱۳۸۴). قصه چهار مرغ خلیل در متون تفسیری و عرفانی. دو فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی. شماره چهارم، بهار و تابستان، صص ۸۱-۹۸.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷). مفردات ألفاظ القرآن. قم: نوید اسلام.
۱۸. _____ . (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت - دمشق: دارالقلم.
۱۹. رجب زاده، مهتاب و مدرسی، فاطمه. (۱۴۰۰). سرچشمه رذالت‌های نفسانی انسان از دیدگاه مولانا. پژوهش‌نامه اورمزد. شماره ۵۴.
۲۰. رجبی، امیر و همکاران. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی شکر و کفران نعمت در قرآن و مثنوی معنوی (عوامل نتایج و مراتب). فصلنامه تأملات اخلاقی. دوره سوم. شماره اول. بهار. صص ۷۳-۹۶.
۲۱. ریاحی مهر، باقر. (۱۳۹۴). بررسی مفهوم سعادت و آثار آن از نظر قرآن. دو فصلنامه الهیات (با رویکرد کلامی). سال سوم. شماره ۴.

۲۲. سلطانیان، سهیلا و یوسف فام، عالیه (۱۳۹۱). *غربت روح در مثنوی*. نشریه مطالعات نقد ادبی. دوره ۷. شماره ۲۷.
۲۳. سلیمانی، علی (۱۴۰۱). *بررسی شرایط و فواید صحبت و هم نشینی در مثنوی مولوی*. نشریه علمی، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. سال چهاردهم. شماره ۵۴. صص ۹۵-۱۲۲.
۲۴. صادقی، افلاطون. (۱۳۹۵). *حوزه معنایی واژه «عقل» در قرآن کریم*. دو فصلنامه علمی - پژوهشی. کتاب قیم. سال ۶، شماره ۱۴.
۲۵. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی. (۱۴۱۹). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۷. غلامحسین زاده، غلامحسین و قاسم زاده، سید علی. (۱۳۸۹). *رفتارشناسی مکر و نیرنگ در جامعه استبدادی از نگاه مولانا*. (علمی - پژوهشی). نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره جدید. شماره ۲۸. پیاپی ۲۵.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *کتاب العین*. چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۲۹. فولادی، محمد و یوسفی، محمدرضا. (۱۳۸۳). *جایگاه عقل و مراتب آن در مثنوی معنوی مولوی*. پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۲ و ۲۳.
۳۰. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۴۱۲). *قاموسی قرآن*. چاپ ششم. تهران: ناشر دارالکتب الاسلامی.
۳۱. محمدی، علی و محمدی، الناز. (۱۳۹۰). *مثنوی در آیین مثنوی*. نشریه عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان). شماره.
۳۲. مصطفوی، حسن (۱۴۱۷ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۳. معین، محمد (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی*. چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۴. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۶۶). *مثنوی معنوی تصحیح نیکلسون*. چاپ دهم، تهران، امیرکبیر.
۳۵. _____. (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*. به کوشش و اهتمام رینولد نیکلسون، مقدمه: قدمعلی سرامی. تهران: بهزاد.
۳۶. _____. (۱۳۷۲). *شرح مثنوی*. به شرح محمد استعلامی. چاپ سوم، تهران: نشر سیمرغ.

۳۷. _____ . (۱۳۷۹). *کلیات شمس*. به تصحیح فروزانفر، محمدحسن. چاپ دوم. ناشران: سنایی و نشر ثالث.
۳۸. _____ . (۱۳۸۳). *مثنوی معنوی بر اساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون*. تهران: ققنوس.
۳۹. _____ . (۱۳۹۳). *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. تهران: اطلاعات.
۴۰. نراقی، محمد مهدی. (بی تا). *جامع السعادات*. چاپ اول، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
۴۱. وزیر نژاد، ابوالفضل. (۱۳۸۸). *قرآن در مثنوی*. منبع: ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. شماره ۲۴.
۴۲. وفایی فرد، زهره و کزازی، میرجلال الدین. (۱۳۹۶). *تحلیل دنیا مداری در مثنوی مولوی*. متن شناسی ادب فارسی (علمی - پژوهشی). دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان. دوره جدید شماره ۳. پیاپی ۳۵. صص ۲۲-۲۹.

The Highwaymen of Human Happiness from the Perspective of the Qur'an and Rumi's *Masnavi*

Abstract

This study aims to identify, explain, and comparatively analyze the factors that prevent human beings from attaining true happiness, as presented in two major sources: the Holy Qur'an and Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi*. The central question of the research is: what is the nature of these hindering factors in each source, and what similarities and differences emerge between the Qur'an and Rumi's perspective on them? In religious and mystical teachings, happiness is understood as existential perfection and closeness to the Divine Essence. However, the path to perfection is beset with afflictions and obstacles. According to the findings of this study, the most significant of these include Satan's temptations, the commanding self (*nafs al-ammārah*), worldliness and excessive attachment to fleeting pleasures, heedlessness of God's remembrance, companionship with evildoers, and deceit. In both the Qur'an and the *Masnavi*, these are portrayed as negative forces or "highwaymen of the spiritual path." The research method is descriptive-analytical, and the data have been gathered and compared through reference to authoritative Qur'anic exegeses and authentic mystical texts and commentaries. The findings indicate that while the *Masnavi* often employs a poetic and allegorical language and the Qur'an speaks in a direct and didactic manner, both share common ground in identifying the roots and consequences of these obstacles. The final conclusion demonstrates that deep awareness of these hindrances, along with simultaneous reliance on Qur'anic and mystical teachings, is essential for achieving enduring happiness. As mystical writings suggest, overcoming the ambush of the "highwaymen of the path of Truth" is possible only through awakening of the heart and steadfastness in following Divine guidance.

Keywords: Happiness, highwaymen of happiness, Qur'an, Rumi's *Masnavi*, similarities and differences.

تشیع، مذهب و مسلک ابن‌یمین فریومدی

معصومه محمدنژاد^۱

یدالله طالشی^۲

چکیده

ابن‌یمین فریومدی مذهب شیعه داشته و از اشعار آیینی او می‌توان به ارادت قلبی‌اش به خاندان نبوت پی برد. به دلیل شیعی بودنش، در اشعار وی چهره‌ی امیرالمومنین، علی ابن ابی‌طالب (ع) بسیار پرفروغ و نمایان است، به طوری که در قصاید مدحیه خود زمانی که از فضایل ممدوح خویش سخن به میان می‌آورد، بی‌درنگ گریزی به ذکر فضایل حضرت علی (ع) می‌زند و به مدح آن امام همام می‌پردازد. در اشعارش، امام علی (ع) را بدین صفت‌ها مدح کرده است: خلوت‌نشین صومعه اصطفا، مهر سپهر حکمت، جان و جهان فضل، سر حلقه عارفان، سلطان اولیا، شه اصفیا، مرد یقین، خلوت‌نشین سرادقات جلال، صاعقه خرمن عمر کافران، فاتح خیبر، وصی مصطفی، در شهر علم، نور ساطع ذات خدا، فوق السماء، ساقی حوض کوثر و در دیوان وی قصاید علوی و رضوی دیده می‌شود که به منقبت امام علی (ع) و عترت مطهر و اولاد معصومش می‌پردازد و اعتقاد به مکتب تشیع از سر و روی شعر او می‌بارد.

کلیدواژه‌ها: امام علی (ع)، تشیع، دیوان ابن‌یمین، ولایت، حدیث.

^۱. دکترای گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران
masomemohamadnejad@yahoo.com

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اسلامشهر، تهران، ایران.
taleshi28@yahoo.com

مقدمه

ابن‌یمین فریومدی (۶۸۵-۷۶۹ ه.ق) در قریه فریومد در ناحیه بیهق قدیم و سبزوار کنونی که در آن روزگار مرکز حاکم نشین ناحیه جوین بود، می‌زیست. مذهب او چون بسیاری از مردم سبزوار در آن روزگار، تشیع و دوستی خاندان رسالت بود و شاید به همین دلیل بود که مردم آن سامان از جنبش سربداران در خراسان استقبال نمودند و در سلک پیروان این نهضت برآمدند.

نام ابن‌یمین از دیرباز با مکتب تشیع و نهضت سربداران گره خورده است. در اشعار او نظر به تشیع وی، چهره مولا علی(ع) بسیار پرفروغ و نمایان است:

از هر عطیه کابن‌یمین را خدای داد فاضل‌ترینش دوستی مرتضی‌علی است
(قصیده ۳۲)

به طوری که در قصاید مدحیه خود، زمانی که از شجاعت و سایر فضایل ممدوح خویش سخن به میان می‌آورد، بی‌درنگ شجاعت علی(ع) را ذکر می‌نماید. در اشعار او بیشترین بسامد آیات و احادیث پس از توحید باری تعالی در نعت رسول(ص) و مدح و منقبت ائمه اطهار(ع) به‌ویژه حضرت علی(ع) است. در این میان لحن کلام شاعر در تصریح به تشیع خود که تشویق آمیز و گاه مستدلّ ارائه می‌گردد، شایان توجه است:

مرا مذهب این است گیری تو نیز همین ره گرت مردی و مردمی است
که بعد از نبی مقتدای بحق علی ابن بو طالب هاشمی است
(قطعه ۱۷۳)

روش پژوهش

روش اجرای پژوهش حاضر از نوع کتابخانه‌ای به‌صورت تحلیل محتوایی خواهد بود. بدین صورت که در آغاز با مطالعه دیوان ابن‌یمین فریومدی و دیگر منابع مرتبط که در ارتباط با موضوع مورد پژوهش هستند، مطالب مورد نظر فیش‌برداری شده و سپس با توجه به محتوای مطالب، طبقه‌بندی شده‌اند.

پیشینه پژوهش

در این زمینه مطالبی نگاشته شده است. «ابن‌یمین فریومدی و تأثیر قرآن و حدیث در دیوان او» مقاله‌ای از علی محمد مؤذنی است. «جلوه‌های شیعی در شهر ابن‌یمین فریومدی» نیز مقاله‌ای است اثر عبدالله نصرتی.

قصایدی در مدح و منقبت حضرت علی(ع)

امیر فخرالدین محمود بن یمین‌الدین طُغْرایِی فَرُومَدی، معروف به ابن‌یمین، شاعر ایرانی در سده هشتم قمری است. وی سال‌ها منشی امیران سربداران در خراسان بود. ابن‌یمین شاعری شیعی مذهب بود و قرآن و حدیث در شعر او تأثیر آشکاری داشته است. وی قصایدی در ستایش ائمه اطهار(ع)، به خصوص امام علی(ع) دارد.

ابن‌یمین شاعری شیعی مذهب بود؛ هم به دلیل آنکه بسیاری از مردم سبزوار در آن روزگار شیعه بودند و هم نزدیک شدنش به امیران سربدار نیز از انگیزه‌های اعتقادی خالی نبوده است. همچنین اشعار و قصیده‌های مختلف او در مدح علی بن ابی‌طالب(ع) و فرزندان او دلیل دیگری بر این موضوع است. او در برخی از اشعار خود به اینکه امام علی(ع) جانشین بر حق، پس از پیامبر (ص) است تصریح کرده است.

ابن‌یمین فریومدی شیعه اثنی عشری است و مذهب و مسلکش در اشعارش هویداست. شیعه یکی از مذاهب اسلامی است. واژه شیعه شکل مختصر «شیعه علی» یعنی پیرو یا حزب علی بن ابی‌طالب (ع) است. عقیده شیعه انتصاب علی بن ابی‌طالب (ع) برای جانشینی محمد است. شیعیان پس از علی(ع) در مدت دو قرن بعدی به ده‌ها فرقه تقسیم شدند که یکی از آنها شیعه اثنی عشری است که به دلیل انتخاب آن توسط شاه اسماعیل صفوی به عنوان مذهب ملی در قرن دهم هجری یا شانزدهم میلادی به بزرگ‌ترین فرقه شیعه تبدیل شد. مذهب ابن‌یمین همچون بسیاری از مردمان سبزوار در روزگار سربداران، تشیع بود. ابن‌یمین را شیعی مذهب و هوادار اهل بیت(ع) دانسته‌اند. قصایدی در ستایش ائمه اطهار (ع) بالاخص امام علی(ع) دارد و از نخستین شعرائی است که مرثیه‌هایی در سوگ شهدای کربلا سروده است.

ای دل ار خواهی گذر بر گلشن دارالبقا	جهدکن کز پای خود بیرون کنی خارها
ورنمی خواهی که پای از راه حق یکسو نهی	دست زن در عروه وثقای شرع مصطفی
راه شرع مصطفی از مرتضی جو زانکه نیست	شهر علم مصطفی را در بغیر از مرتضی
مرتضی را دان ولی اهل ایمان تا ابد	چون ز دیوان ابد دارد مثال انما

...

(قصیده ۲)

مقتدای اهل عالم چون گذشت از مصطفی	ابن عم مصطفی را دان علی مرتضا
آن علی اسم و مسمی کز علو مرتبت	اوج گردون با جنابش ارض باشد با سما

آنکه از مغرب به مشرق کرد رجعت آفتاب
 آنکه نسبت خرقه را یکسر به درگاهش برند
 ...
 تا نماز با نیاز او نیفتد در قضا
 سالکان راه حق از اولیاء و اتقیا

(قصیده ۴)

خرم دلی که مجمع سودای حیدرست
 جایی که جبرئیل بدانجا نمی‌رسد
 در دعوت ملائکه بر خوان آرزو
 در خطیر معرفت سر کاینات
 ...
 فرخ سری که خاک کف پای حیدرست
 برتر هزار مرتبه ز آن جای حیدرست
 هر نعمتی که هست به آلائی حیدرست
 یک قطره حقیر ز دریای حیدرست

(قصیده ۲۴)

در قصیده «در مدح حضرت ولایت» امام علی (ع) را بدین صفت‌ها مدح کرده است:
 خلوت‌نشین صومعه اصطفا، مهر سپهر حکمت، جان و جهان فضل، سر حلقه عارفان، سلطان
 اولیا، شه اصفیا، مرد یقین، خلوت‌نشین سرادقات جلال، صاعقه خرمن عمر کافران، فاتح
 خیبر، وصی مصطفی، در شهر علم، نور ساطع ذات خدا، فوق السماء، ساقی حوض کوثر و ...

نوری که هست مطلع آن هلائی علی است
 مهر سپهر حکمت و جان و جهان فضل
 آنکس که بت‌پرستی و می‌خوارگی نکرد
 آن کس که در یقینش نگنجد زیادتی
 ...
 خلوت‌نشین صومعه اصطفا علی است
 فهرست کارنامه اهل صفا علی است
 سلطان اولیا و شه اصفیا علی است
 صد بار اگر ز پیش بر افتد غطا علی است

(قصیده ۳۲)

قصیده دیگری در مدح حضرت علی (ع) دارد:
 آن را که پیش‌وای دو عالم علی بود
 اقبال دارد آنکه ز ند دم ز دوستیش
 امروز هر دلی که تهی باشد از ولاش
 بر اتفاق مرشد و هادی اولیاست
 ...
 نزد خدای منزلتی بس علی بود
 بل بندگی قنبرش از مقبلی بود
 روز جزا ز نار سقر ممتلی بود
 از نور اوست مقتبس آنکو ولی بود

(قصیده ۳۷)

شعر دیگری در مدح خاندان عصمت و طهارت (ع) دارد:

شنیدم ز گفتار کار آگهان	بزرگان گیتی کهان و مهان
که پیغمبر پاک والا نسب	محمد سر سروران عرب
چنین گفت روزی به اصحاب خود	به خاصان درگاه و احباب خود
که چون روز محشر در آید همی	خلایق سوی محشر آید همی
...	

(مثنوی ۵)

توصیف امام علی (ع) در دیوان ابن‌یمین فریومدی

صبغه الله

ابن‌یمین چهره حضرت علی (ع) را عین صبغه الله و رنگ الهی می‌داند:

از صبغه الله ار به یقین آگهیت نیست هست اتفاق عقل که سیمای حیدرست
(قصیده ۲۴)

آیه ولایت

مرتضی را دان ولی اهل ایمان تا ابد چون ز دیوان ابد دارد مثال انما
(قصیده ۲)

آنکه درحین صلوه از مال خود دادی زکوه جز علی را کس نمی‌دانم به نصّ انما
(قصیده ۴)

او به استحقاق امام است و به نصّ مصطفی بر سر این موجب نص نیز حکم انماست
(قصیده ۳۱)

هل اتی

علمای شیعه اتفاق نظر دارند آیه اطعام (آیه ۸ سوره انسان یا هلْ اُتَیْ یا دَهرْ) به همراه آیاتی دیگر (هجده آیه از این سوره یا تمامی آن) درباره سه روز روزه گرفتن امام علی (ع)، فاطمه (س)، حسین (ع) و فضه نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۵). این سوره بیانگر ایثار خاندان پیامبر اکرم (ص) به ویژه کرم و جوانمردی مولی علی (ع) است که مورد استشهاد ابن‌یمین قرار گرفته است:

در سخا بود از دل و دستش خجل دریا و کوه این سخن دارد مصدق هر که خواند هل اتی
(قصیده ۲)

زان کرامت‌ها که ایزد کرد و خواهد کرد نیز

با علی اکنون بشارت می‌رساند هل اتی

(قصیده ۴)

دُر دریای فتوت گوهر کان کرم

آنک شرح جود آباء کرامش هل اتی است

(قصیده ۳۰)

حجت اثبات علمش لو کشف باشد تمام

از فتوت خود چه گویم قائل آن هل اتی است

(قصیده ۳۱)

نوری که هست مطلع آن هل اتی علی است

خلوت نشین صومعه اصفافا علی است

(قصیده ۳۲)

آیه تطهیر

مظهر نور نخستین ذات پاک مصطفاست
آنکه هستی بر طفیلش حاصل است افلاک را
در صفات ذات پاکش زحمت اطناب نیست
چون نبی بگذشت امت را امامی واجب است

...

بعد از و در راه دین گر پیشوا خواهی گرفت
پیروی کن گر نجات مخلصانت آرزوست
در طریق دین به هر کس اقتدا فرهنگ نیست

...

ترک افضل بهر مفضول از فضول نفس دان
آنکس که بت پرستی و می خوارگی نکرد

مصطفی کو اولین و آخرین انبیاست
وین نه من تنها همی گویم بدین گویا خداست
گفته شد اوصاف او یک سرچو گفتم مصطفی ست
وین نه کاری مختصر باشد مرا این را شرط هاست

(قصیده ۳۱)

بهتر از اولاد معصومش نیابی پی‌شوا...
هر که را با خاندان عصمت آمد انتما
گر کنی باری به معصومان کن ای دل اقتدا

(قصیده ۲)

در طریق حق مکن جز نور عصمت پیشوا
سلطان اولیا و شه اصفیا علی است

(قصیده ۳۲)

صراط مستقیم

ره‌نمایی جوی از وی کو شناسد راه را

چون نبرد این ره‌کسی هرگز به سر بی‌ره‌نما

(قصیده ۴)

راستی خواهی مرو جز بر صراط مستقیم

بریمین و بریسار ار رفت خواهی معوج است

(قطعه ۹۵)

خواهی که بی‌درنگ به مقصود خود رسی پیوسته مستقیم رو بر صراط باش
(قطعه ۴۸۴)

دروازه شهر علم

جامع‌ترین و پرمعنی‌ترین توصیف رسول خدا(ص) از دانش امیرالمؤمنین(ع) و پیوستگی آن حضرت به دانش بیکران پیامبری، آن است که خود را شهر علم و حضرت علی(ع) را دروازه آن نامیده است. در حدیثی فرموده است: «انا مدینة العلم و علی باها فمن اراد العلم فلیات الباب» (من شهر علم هستم و علی دروازه آن است. هر که علم می‌خواهد باید از این دروازه وارد شود).

راه‌شرع مصطفی از مرتضی جو زانکه نیست شهر علم مصطفی رادر، به غیر از مرتضی
(قصیده ۲)

علم نبی همی طلبی از علی طلب کاوهست شهر علم در آن شهر راعلی است
(قصیده ۳۲)

مرتضی را در آن شهر شناسید که اوست آن کز او رسم و ره شرع مطهر گیرید
(قصیده ۳۸)

حجت اثبات علمش «لو کشف» باشد تمام از فتوت خود چه گویم؟ قایل آن «هل آتی» ست

حدیث غدیر (حدیث ولایت)

مراد حدیث معروف پیامبر اکرم(ص) در روز ۱۸ ذی‌الحجه سال ۱۰ هجری است که در مکان غدیر خم پس از معرفی امیرالمؤمنین(ع) به جانشینی خود بیان فرمود.

از نبی من کنت مولاه چوتشریف علی است از طریق ارثشان بس بندگان باشیم ما
(قصیده ۲)

اوست مولانا به فرمانی که از حق ناطق است چون توان منکرشدن در شأن او من کنت را
(قصیده ۴)

وارث شاهی که از تشریف خاص مصطفی کسوت من کنت مولاه بقدر اوست راست
(قصیده ۳۰)

انت منی (روایت «علی از من و من از علی ام»)

خلعت با زیب و زین انت منی کس نیافت از نبی الا علی کو داشت فرّ انبیا
(قصیده ۲)

حدیث منزلت

هنگامی که حضرت موسی (ع) به رسالتی عظیم و گسترده مبعوث و به مبارزه با قدرت فرعونی مأمور شد، دست به دعا برداشت و نیازهایی را مطرح کرد. از جمله تقاضا کرد؛ خدا برادرش هارون را به وزارت او نصب کند، تا پشتش به او محکم و شریک کارش باشد. مشخصات هارون (ع) چنین است: «واجعل لی وزیرا من اهلی، هرون اخی...» وزیری از خاندانم برای من قرار ده، برادرم هارون را.

پیامبر اسلام (ص) نیز مشابه همین درخواست را از خدا کرد و درباره علی (ع) مستجاب شد که خلاصه‌اش به «حدیث منزلت» معروف است، و علامه طباطبایی می‌فرماید: «این حدیث از صد طریق از اهل سنت و هفتاد طریق از طرق شیعه نقل شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۲۲۱).

گر نکردی در نبوت را نبی الله مهر مرسلی بودی علی افضل ز کل انبیا
(قصیده ۴)

حدیث یوم‌الدار (حدیث وصایت)

حدیث یوم‌الدار، مشهور به حدیث یوم‌الإنذار و حدیث عشیره، روایتی از پیامبر اکرم (ص) که در آن، از خویشاوندان خود می‌خواهد دعوت او را بپذیرند و اسلام بیاورند و در ضمن آن به وصایت و خلافت بلافضل علی بن ابی طالب (ع) تصریح می‌کند.

گر بود مستحق ز سلف یک وجود کو باشد به حق وصی ز پی مصطفی علی است
(قصیده ۳۲)

حدیث ثقلین

منظور حدیث معروف پیامبر (ص) است که فرمود: انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی (همانا من میان شما دو چیز گرانبها را باقی می‌گذارم: کتاب خدا و عترت خود را) حدیث ثقلین، حدیثی است که نزد علمای همه مذاهب معتبر بوده و شیعیان آن را از دلایل امامت و خلافت بلافضل امیرالمؤمنین (ع)، علی بن ابی طالب (ع) می‌شمارند و گویند اگر آنان برای اثبات خلافت آن حضرت دلیلی جز همین حدیث نداشتند، آنها را بسنده بود. حدیث ثَقَلِین یا ثَقْلَین حدیثی مشهور و متواتر از پیامبر اسلام (ص) است درباره جایگاه هدایت‌گری قرآن و اهل بیت (ص) و لزوم پیروی از آنان. طبق این حدیث، قرآن و اهل بیت به عنوان دو چیز گرانبها، همواره در کنار یکدیگرند تا در کنار حوض کوثر به پیامبر اکرم (ص) ملحق شوند.

هزار شکر و سپاسم ز خالق ثقلین که باز کرد ز لطف خودم قریب‌العین
(قصیده ۱۳۴)

حدیث معراج

از جمله حوادث شگرف و شگفت‌انگیز دوران رسالت پیامبر(ص)، سیر و سفر آسمانی آن حضرت به ملکوت و مشاهده آثار عظمت الهی است که با نام معراج در تاریخ و فرهنگ دینی ثبت شده است.

سدرۃ‌المنتهی: در فرهنگ لغات سدر به معنای درخت گُزار، سرگردان، متحیر و دریا آمده است و کلمه منتهی به معنای پایان و آخرین حد معنا شده است (اصفهانی، ۵۰۲: ۲۲۷). در اصطلاح به درختی گفته می‌شود که در آسمان هفتم واقع شده است. آخرین جایی است که علم و اعمال مردم تا بدانجا می‌رسد و نهایی‌ترین محلی است که جبرئیل می‌تواند خود را بدانجا برساند و هیچ‌کس از آنجا نگذشته مگر پیغمبر اعظم(ص) (رامپوری، بی‌تا: ۴۶۱). پیامبر(ص) در آسمان هفتم به جایی رسید که جبرئیل از رسیدن به آن مقام عاجز بود. او به پیامبر گفت: من اجازه ورود به این مکان را ندارم و اگر به اندازه سر انگشتی نزدیک‌تر شوم بال و پر من خواهد سوخت (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۳۹۲؛ علامه طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۸). حدیث معراج، حدیث قدسی است که گفتگوی میان خداوند و پیامبر(ص) در معراج را گزارش می‌دهد. در برخی روایات آمده که پیامبر اکرم(ص) فرمود: وقتی به سوی آسمان عروج کردم و به ساحت قدسی پروردگارم نزدیک شدم به گونه‌ای که بین من و او به اندازه دو قوس کمان یا کمتر از آن فاصله بود، به من گفته شد چه کسی را دوست داری؟ گفتم علی را. بعد به من گفته شد نگاه کن. نگاه کردم به سمت چپ خود، علی ابن ابی‌طالب(ع) را دیدم (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۴۰۶، باب ۳، اثاب معراج، ح ۱۱۴).

جایی که جبرئیل بدانجا نمی‌رسد برتر هزار مرتبه ز آن جای حیدرست...
با جبرئیل هم ننهادند در میان سری که در صمیم سویدای حیدرست
(قصیده ۲۴)

سلونی

غیر او را کس نزید از سلونی دم زدن زانکه او دانااست ما فوق السموات العلا
(قصیده ۲)

کی رسیدیش ار نبودی افضلیت وصف او از سلونی دم زدن در بارگاه مصطفی
(قصیده ۴)

جز علی مرتضی در بارگاه مصطفی هیچ کس دیگر به دعوی سلونی برنخواست
(قصیده ۳۱)

کثرت علم وی از لفظ سلونی دانید زور بازویش قیاس از در خیبر گیرید
(قصیده ۳۸)

معجزه رد الشمس، کرامتی از حضرت علی (ع)

شرح رویداد، به نقل از اسما، ام سلمه، جابر بن عبدالله انصاری، ابو سعید خدری و عده‌ای دیگر چنین است: روزی علی (ع) در منزل پیغمبر اکرم (ص) حضور داشتند که ناگهان جبریل برای ابلاغ وحی الهی فرود آمد. رسول خدا (ص) سر مبارک خود را روی پای علی (ع) گذارد و سربرداشت تا هنگامی که آفتاب غروب کرد. علی (ع) که نماز عصر را نگذارده بود، بی‌اندازه پریشان شد؛ زیرا نمی‌توانست سر پیامبر را از روی زانوی خود بردارد و نه می‌توانست نماز را به طور معمول به جا آورد. حضرت علی (ع) چاره‌ای نداشت جز این که هم چنان که نشسته است، نماز بخواند. رکوع و سجود را با اشاره به جا آورد. پیامبر اکرم (ص) پس از آن که از آن حالت روحانی خارج شد، به علی (ع) فرمود: نماز عصرت قضا شد؟ عرض کرد: چاره‌ای جز این نداشتم؛ زیرا حالت وحی که برای شما پیش آمده بود، مرا از انجام وظیفه بازداشت.

رسول خدا (ص) فرمود: اینک از خدا بخواه تا خورشید را به جای اول برگرداند تا نمازت را در اول وقتش به جای آوری. خداوند دعای تو را مستجاب می‌کند؛ چرا که از خدا و رسول او اطاعت کرده‌ای. علی (ع) دعا فرمود و دعای او مستجاب شد و خورشید به محلی بازگشت که امکان خواندن نماز عصر به وجود آمد و آنگاه غروب کرد.

واقعه دوم رد الشمس، پس از رحلت پیامبر (ص)، هنگامی واقع شد که حضرت علی (ع) در بابل حضور داشت و می‌خواست از فرات عبور کند. در این هنگام، وقت نماز عصر فرا رسید و آن حضرت بلافاصله به همراه گروهی از اصحاب خود نماز عصر را به جماعت خواند، ولی از آن جا که بسیاری از یاران حضرت مشغول عبور دادن مرکب‌ها و توشه خود از رود فرات بودند، نماز عصرشان قضا شد و از خواندن نماز جماعت با آن حضرت محروم ماندند.

اصحاب در این خصوص با آن حضرت گفتگو کردند. حضرت علی (ع) که اصحاب خود را آن گونه نگران دید، از خداوند متعال درخواست کرد تا خورشید را به محل پیشین خود برگرداند تا همه اصحاب بتوانند نمازشان را در وقت خود بخوانند. خداوند متعال دعای او را اجابت کرد و خورشید را در افق وقت عصر ظاهر گردانید، آن هنگام که مردم از سلام نماز فارغ

شدند، خورشید غروب کرد. (ارشاد، شیخ مفید، ج ۱: ۳۴۵ - ۳۴۷)؛ (بحرانی، ج ۱: ۱۹۴ - ۲۰۵، ج ۱۱۵). ابن‌یمین فریومدی در این باره می‌گوید:

آنکه از مغرب به مشرق کرد رجعت آفتاب
تا نماز با نیاز او نیفتد در قضا
(قصیده ۴)

فاتح خیبر

فتح سرنوشت ساز خیبر به دست علی(ع) از فضائل و مناقب آن حضرت به شمار می‌رود که راویان بر آن اتفاق دارند. جهاد در راه دین یکی از هزاران فضائل حضرت علی(ع) است. رشادتهای حضرت علی(ع) در فتح برخی قلعه‌های خیبر، از نکات مهم غزوه خیبر است. علی شمشیر در نیام نکرد، و از پیشروی باز ننشست.

او است که غبارحزن، از چهره رسول می‌زدود، اوست که مشکلات را از پیش برمی‌داشت اوست که آتش افروز پیکار بود:

او قاتل مرحب است و برکننده در خیبر و به خاک افکننده عمرو بن عبدود.
او همان کسی است که رسول خدا(ص) درباره‌اش فرمود: «فردا پرچم به کسی سپارم که خدا و رسول را دوست دارد، و خدا و رسول او را دوست دارند، حمله می‌کند و فرار نمی‌کند». آمد ز حق ندا به نبی در مضیق حرب
کآنکس که برکند در خیبر زجا علی است
(قصیده ۳۲)

کار ملک و دین بحمدالله نظام از سرگرفت
مصطفی بطحاگشاد و مرتضی خیبر گرفت
(قصیده ۲۹)

تا بود اندر جهان فاش که خیبر علی
باد به دنیا و دین یاور تو روح آنک
بی‌مدد خالد و یاری قنبر گرفت
کو سر عنتر برید قلعه خیبر گرفت
(قصیده ۲۲)

کثرت علم وی از لفظ سلونی دانید
هست‌چندان هنر او را که چو تعداد کنید
زور بازویش قیاس از در خیبر گیرید
کمترین منقبتش کشتن عنتر گیرید
(قصیده ۳۸)

جز به قوت‌های روحانی کجا ممکن شدی
در ز خیبر کندن و بر هم دریدن ازدها
(قصیده ۴)

ساقی کوثر

اگر از تشنگی روز قیامت ترسید دامن مرحمت ساقی کوثر گیرید
(قصیده ۳۸)

ای دل ز تشنگی قیامت مترس از آنک ساقی حوض کوثر دارالبقا علی است
(قصیده ۳۲)

عدالت علی(ع)

وز حجت نبوت امامت عدالت است با عفت وشجاعت وجود وسخا علی است
(قصیده ۳۲)

پیشوای عارفان و اولیا و سالکان حق

ابن یمین، مولای متقیان حضرت علی(ع) را پیشوای عارفان و اولیا و سالکان حق قلمداد می کند:

آن علی اسم و مسمی کز علو مرتبت اوج گردون باجنابش ارض باشد با سما...
آنکه نسبت خرقة را یک سر به درگاهش برند سالکان راه حق از اولیاء و اتقیا
وانکه می زبید که روح الله ز بهر افتخار نوبت صیتش زند فوق السموات العلا
(قصیده ۳۲)

تولا و تبرا

در اصطلاح، این هیئت ترکیبی (تولا و تبرا) در مفاهیم دوستی خدا، دوستی با دوستان خدا، پیامبران، امامان معصوم و مؤمنان و دشمنی با دشمنان خدا و دشمنان انبیاء و اولیای الهی و نیز اعتقاد به ولایت اهل بیت حضرت محمد(ص) و دوستی با آنان و دشمنی با دشمنان آنان و حب و بغض در راه خدا استعمال شده است. ابن یمین فریومدی نیز این اصطلاح را به کار برده است:

تا بدو دارم تولا با تبرایم ز غیر چون نیا بد بی تبرا از تولا دل صفا
(قصیده ۴)

نندیشم از تزلزل اقدام کاعتصام من بنده را به حبل تولا ی حیدرست
(قصیده ۲۴)

وصف «ذوالفقار»، شمشیر امام علی(ع) و توصیف شجاعت آن حضرت

در گشاد حصن دشمن تیغش از روی قیاس همچو در تسخیر خیبر ذوالفقار حیدرست
(قصیده ۳۳)

شهی که خنجر او کرد در مساکن خصم که ذوالفقار علی در حصار خیبر کرد
(قصیده ۶۳)

کو بین در روز هیجا تیغ برآن در گفت هر که در دست علی خواهد که بیند ذوالفقار
(قصیده ۷۸)

هر که به آوردگه تیغ به دست تو دید گفت که اینک علی در کف او ذوالفقار
(قصیده ۸۶)

چون ذوالفقار سرور نام‌آوران علی بشکست و پاره پاره شد از دور روزگار
(قطعه ۳۸۸)

قبح تقدیم مفضول بر فاضل

از جمله دلایل عقلی و نقلی که شیعه بر افضلیت امیرمؤمنان علی (ع) بر سایرین اقامه می‌کند قبح تقدیم مفضول بر فاضل است (حلی، ۱۴۱۹: ۵۰۱). واجب است که امام در جمیع صفات کمال از سایر مردم افضل و اعلم باشد؛ یعنی غیر از پیامبر در میان امت کسی فاضل‌تر و عالم‌تر از او نباشد.

ترک افضل بهر مفضول از فضول نفس دان در طریق حق مکن جز نور عصمت پیشوا
(قصیده ۴)

با چنین فاضل، ز مفضولی تراشیدن امام گرسواب‌آید تور، باری به نزد من خطاست
(قصیده ۳۱)

شرط است در نماز جماعت امام را کاو را از آن میان صفت افضلی بُود
فاضل به جای ماندن و مفضول را امام کردن نه در طریقه حق مبطلی بُود؟!
(قصیده ۳۷)

اعتقاد به شفاعت و عنایت

شفاعت واسطه شدن یک مخلوق میان خدا و دیگر مخلوقات برای رساندن خیر یا دفع شر در دنیا و آخرت است. شفاعت مفهومی دینی است که عموم مسلمانان به آن باور دارند. بر اساس عقاید شیعه، شفاعت به طور کامل از آن خداوند است و هیچ کس بی‌اذن او نمی‌تواند شفاعت نماید. بر این اساس اگر خداوند از ایمان بنده‌ای راضی باشد به شفیعان اذن می‌دهد در حق او شفاعت کنند. باور به شفاعت در میان شیعیان جایگاه ویژه‌ای دارد.

گرچه من کابن یمینم کرده‌ام عصیان بسی
دوستدار خاندان مصطفی و مرتضی

من که باشم کش ثنا گویم ولی مقصودم آنک
کردگارا مجرمم اما تو آگاهی که من

هر چند دارد ابن یمین جرم بی‌شمار
بی‌شک بدین وسیله که دارم مقام من
نندیشم از تزلزل اقدام کاعتصام

بر امید آن که روز حشر ازین شاهان یکی
این عنایت بس بود (ابن یمین) را بهر آنک

دارم امید عفو گرم هست صد گناه
ای دل ز تشنگی قیامت مترس از آنک
دانم که از تو باز ندارد به هیچ حال

لیک می‌دارم توقع زانکه هستم بی‌ریا
کایزد از لطف و کرم بخشد بدان پاکان مرا

(قصیده ۲)

از شمار بندگان دا ند مرا روز جزا
بنده اویم چه باشد گر بدو بخشی مرا

(قصیده ۴)

اما از آن چه باک که مولای حیدرست
روز جزا به حضرت اعلای حیدرست
من بنده را به حبل تولای حیدرست

(قصیده ۲۴)

گوید: این ابن یمین از بندگان خاص ماست
هر که باشد بنده‌شان، در هر دو دنیا پادشاست

(قصیده ۳۱)

بر اعتماد آنکه مرا پیشوا علی است
ساقی حوض کوثر دارالبقا علی است
یک شربت آب از آنکه سراسخیا علی است

(قصیده ۳۲)

نتیجه‌گیری

ابن‌یمین ارادت قلبی به حضرت علی(ع) و ائمه اطهار(ع) دارند. با توجه به آیات و احادیثی که در اشعارش استفاده کرده است، بی‌شک ابن‌یمین شیعه دوازده امامی است و نام هر دوازده امام را در قصایدش ذکر می‌کند (قصیده ۲ و ۳۱). برای حسن ختام ابیاتی از قصیده ۳۱ را که در نعت خاتم‌الانبیاء و علی مرتضی و امامان هدی(ع) است، ذکر می‌کنیم:

مظهرنورنخستین، ذات پاک مصطفی ست	کاو به رتبت اولین و آخرین انبیاست
آن که هستی برطفیش حاصل است افلاک را	وین نه من تنهاهمی گویم، بدین گویا خداست
در صفات ذات پاکش زحمت اطناب نیست	گفته شد او صاف او یک سرچوگفتی مصطفی ست
...	...
این صفات و زین هزاران بیش وعصمت بر سری	با وصی مصطفی، یعنی: علی المرتضی ست
جز علی مرتضی، در بارگاه مصطفی	هیچ کس دیگر به دعوی «سَلُونی» بر نخاست

(قصیده ۳۱)

منابع و مأخذ

۱. آقائوری، علی. (۱۳۸۳). «حدیث منزلت». دانشنامه جهان اسلام. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبئه‌الله. (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. ابن بابویه.. (۱۳۶۲). کتاب الخصال. قم: چاپ علی اکبر غفاری.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی‌تا). المناقب. مصحح: محمدحسین آشتیانی، قم: نشر علمه.
۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). کامل الزیارات. تحقیق و تصحیح عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویه.
۶. اخطب خوارزم، موفق بن احمد. (۱۴۱۱). المناقب. محقق: مالک محمودی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷. الاصفهانی، الراغب. (۵۰۲). مفردات الفاظ قرآن. المکتبه المرتضویه.
۸. جوینی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۰۰). فرائد السمطین. تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: مؤسسه محمودی.
۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۹۹۰). المستدرک علی الصحیحین. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۰. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر. (۱۴۱۹). *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و تقدیم و تعلیق علامه حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. خوارزمی، موفق بن احمد. (بی‌تا). *مناقب*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. رامپوری. (بی‌تا). *غیاث اللغات*. تهران: امیرکبیر.
۱۳. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۴). *نهج‌البلاغه*. تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۶). *الامالی*. چاپ ششم، تهران: کتابچی.
۱۵. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*. چاپ دوم، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۶. طباطبایی سید محمد حسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۸۵). *الصحيح من سيرة النبي الاعظم صلى الله عليه وآله و سلم*. قم.
۱۸. فریومدی، امیرفخرالدین محمود. (۱۳۴۴). *دیوان اشعار*. تصحیح حسین علی باستانی‌راد، تهران: سنایی.
۱۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. محدثی، جواد. (۱۳۸۵). *فرهنگ غدیر*. چاپ پنجم، قم: انتشارات معروف.
۲۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۸۸). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. ترجمه امیر خان بلوکی، تهذیب، قم.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مؤذنی، علی محمد. (۱۳۸۰). «ابن‌یمین فریومدی و تأثیر قرآن و حدیث در دیوان او». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۴۷-۴۶، شماره ۱۵۸-۱۵۹، شماره پیاپی ۹۹۴، صص ۸۳-۹۶.

Shi'ism and the Religious Orientation of Ibn Yamin Faryumadi

Abstract

Ibn-e Yamin Feryumadi, who adhered to the Shia faith, reveals his heartfelt devotion to the family of the Prophet through his religious poetry. Due to his Shia affiliation, the image of Amir al-Mu'minin, Ali ibn Abi Talib (peace be upon him), is exceptionally radiant and prominent in his verses. So much so that in his panegyric odes, when discussing the virtues of his praised subject, he immediately pivots to mentioning the merits of Hazrat Ali (peace be upon him) and extols that revered Imam. In his poetry, Imam Ali (peace be upon him) is praised with attributes such as: the hermit of the monastery of election, the sun of the sphere of wisdom, the soul and world of virtue, the chief of the Gnostics, the Sultan of Saints, the King of the Chosen, the man of certainty, the dweller in the pavilions of majesty, the thunderbolt destroying the harvest of the infidels' lives, the conqueror of Kheybar, the Successor of Mustafa, the gate to the city of knowledge, the radiant light of God's essence, above the heavens, the cupbearer at the pool of Kawthar, and more. His Divan contains Alavi and Razavi odes that laud Imam Ali (peace be upon him) and his pure progeny and infallible descendants, with the belief in the Shia school of thought evident throughout his poetry.

Keywords: Imam Ali (AS), Shiite, Divan of Ibn-e Yamin, Guardianship, Hadith

کد مقاله : ۱۴۰۴۰۶۲۴۱۲۱۸۱۱۷

ترنم قدسی (سبک‌شناسی آوایی) در شعر کودکانه کیانوش

معصومه حکیم عطار^۱

فرزانه میرزایی^۲

مرضیه ابراهیمی گونیانی^۳

چکیده

شعر کودک از انواع ادبیات کودک به شمار می‌رود و از عمده ترین ویژگی‌های شعر کودک آهنگین بودن با تکیه بر وجوه صوتی و موسیقایی کلمات و بهره گرفتن از وزن و قافیه، سادگی زبان و عنصر خیال را می‌توان اشاره کرد که به موسیقایی شعر کودک پاسخ می‌دهد. محمود کیانوش از جمله شاعرانی است که با کوشش‌های پیگیرانه‌اش در طول چندین دهه و همچنین نام و آثارش به عنوان یکی از بنیانگذاران شعر کودک و از چهره‌های شناخته شده شعر کودک می‌توان به حساب آورد. از آنجا که پژوهشی به طور مستقل به توصیف سبک‌شناسی آوایی با تکیه بر کتاب شعر (بچه‌های جهان) پرداخته نشده است در این مقاله برانیم تا به این مهم بپردازیم و هدف ما در این بررسی با تکیه بر روش تحلیلی - توصیفی شناخت ساختار اشعار اوست.

کلیدواژه‌ها: کیانوش، سبک، شعر کودک، ادبیات کودک، توازن آوایی

^۱. کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اسلامشهر، تهران، ایران.
masomeh.hakimattar@gmail.com

^۲. مدرس گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، واحد پیشوا - ورامین، تهران، ایران.
farzanehmirezai51@gmail.com

^۳. مدرس گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، تهران، ایران.
marziyehebrahimigonyani@gmail.com

مقدمه

شعر کودک و نوجوان یکی از مهم‌ترین گونه‌های ادبیات کودکان و نوجوانان به شمار می‌آید به طور کلی «ادبیات کودکان به صورت نوین آن از عصر مشروطه آغاز شده اما سال‌های سرایش آن دهه ۱۳۳۰ است. دهه ۱۳۴۰ سرایش این گونه شعرها چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی شتاب بیشتری به خود گرفت» (حجازی، ۱۳۷۸: ۳۱). «بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه دوره کودکی را مرحله خطیری در زندگی ملت‌ها می‌دانند. زیرا کودکان برای پذیرش یا رد بسیاری از افکار، باورها و عادات‌ها استعداد بسیاری دارند» (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۸: ۶۷). و گونه‌های مختلف ادبیات «در هرکشوری تحت تأثیر فرهنگ، اجتماع، اوضاع سیاسی و اقتصادی آن جامعه است، ادبیات کودکان و نوجوان نیز در ایران از این مسئله مستثنی نیست و به هر میزان ادبیات کودک در یک جامعه از رشد و پیشرفت در محتوا و ساختار برخوردار باشد کودکان آگاه و دانشمندی در این‌گونه جوامع رشد خواهند کرد» (غفاری و اصغرنژاد، ۱۳۷۸: ۱۱۲). با توجه به نقش و جایگاه شعر کودک در شکل‌گیری شخصیت کودک ضرورت پرداختن به بحث شعر کودک در زبان فارسی است. بدین‌منظور در این پژوهش به‌دلیل گستردگی که در گونه‌های مختلف سبک هست تنها به لایه آوایی شعر شاعر با تکیه بر اشعار (بچه‌های جهان) پرداخته شده است نوع انتخاب آواها در هر شعری نشان‌دهنده سبک آن اثر است ممکن است هر شاعری به آواها، وزن‌ها، قافیه‌ها، ردیف‌ها، سجع‌ها و ... علاقه نشان دهد و از آن‌ها بیشتر در اشعارش بهره‌برد و با استفاده از آن‌ها اشعارش را دارای سبک کند. در این پژوهش گزینش سبک سازه‌هریک از این موارد در شعر شاعر نشان داده شده است.

پیشینه تحقیق

در زمینه ویژگی‌های سبکی اشعار کودک و نوجوان مطالعات فراوانی صورت گرفته و ویژگی‌های سبکی برخی از نویسندگان بازنشانی شده است، اما مطالبی که در تبیین شیوه نویسنده مورد مطالعه مقاله به رشته تحریر درآمده جامع و کامل نیست و هر یک به قسمتی از ویژگی‌های سبکی پرداخته‌اند. از جمله مقالاتی که در این زمینه مورد تحقیق قرار گرفته می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد:

- مقاله (استعاره در اشعار کودکانه محمودکیانوش و سلیمان‌العیسی) از محمدرضا نجاریان، زهره سرخی زاده.

- مقاله (کارکردهای ابزار شعر در شعرهای محمودکیانوش) از عباس صیادی دریا کناری.

- بررسی جنبه‌های زیباشناسی شعر کودک و نوجوان {با تأکید بر آثار محمود کیانوش و ناصر کشاورز} از جواد زارع.

روش پژوهش

روش تحقیق تحلیلی و توصیفی است که در آن از روش کتابخانه‌ای استفاده شده که پس از استخراج و جمع‌آوری مطالب فیش‌ها، نگارش مقاله آغاز گردیده است، در پایان نیز بر اساس موارد بررسی شده نتیجه گیری ارائه می‌شود.

سبک و سبک‌شناسی

سبک‌شناسان سبک را این گونه تعریف می‌کنند: «سبک عبارت است از مختصات مکرری که در یک اثر امکان بررسی داشته باشد. بنابراین سبک‌شناسی عبارت است از یک نظام که به بررسی کیفیت و چگونگی این مختصات می‌پردازد» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۳) «در دیدگاه ارسطویی سبک محصولی از عوامل متعدد است که در اثری جمع می‌شود و آن را از سایر آثار مشابه متمایز می‌کند. بنابراین به تعداد آثار سبک وجود دارد» (غلامرضایی، ۱۳۹۱: ۸). «سبک در اصطلاح ادبیات عبارت است از روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر» (بهار، ۱۳۸۲: ۱۸) «استفن اولمن سبک را کامل‌تر از دیگران تبیین کرده او تعاریف مربوط به سبک را در سه طبقه جای داده: ۱- نگرش خاص، ۲- گزینش و ۳- عدول از هنجار» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۷) برخی دیگر این نظریه را گسترش داده و مفاهیم بنیادی برای سبک قائل شده‌اند «این مفاهیم عبارتند از گزینش از زبان، خروج از زبان معیار، تکرار و تداوم، گونه کاربردی زبان، موقعیت گفتار و فردیت» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۳۵). البته اشخاصی مثل ویتاگرادف معتقد است که شاید مشکل‌ترین اصطلاح در ادبیات واژه سبک باشد از این‌رو تعریف مشخص و معینی ندارد، اما به هر حال هر گروه از پژوهشگران تعاریف متفاوتی از سبک‌شناسی ارائه کرده‌اند البته سیروس شمیسا به‌عنوان پژوهشگری که در زمینه سبک‌شناسی آثار با ارزشی دارد معتقد است که "سبک وحدتی است که در آثار کسی به چشم می‌خورد. یک روح یا ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و متکرر در آثار کسی است به عبارت دیگر این وحدت منبعث از تکرار عوامل یا مختصاتی است که در آثار کسی هست و توجه خواننده دقیق و کنج‌کاو را جلب می‌کند. ممکن است برخی از این عوامل یا مختصات سبک ساز نسبتاً آشکار باشند اما معمولاً غالباً پنهان و پوشیده اند» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۳-۱۴).

تعریف ادبیات کودک

ادبیات کودک و نوجوان به نوشته‌ها و سروده‌های ادبی ویژه کودکان و نوجوانان می‌گویند. این نوع ادبیات هم شامل بخشی از فرهنگ شفاهی عامه، مانند: لالایی‌ها، مثل‌ها، قصه‌ها است و هم داستان‌ها و نمایشنامه‌ها و اشعار و نیز نوشته‌هایی در زمینه دین، دانش اجتماعی، غلم و کاربردهای آن، هنر و سرگرمی را در برمی‌گیرد که نویسندگان و سرایندگان برای

کودکان و نوجوانان پدید می‌آورند» (نصیرنائی، ۱۳۹۶: ۷). تعریفی دیگر «ادبیات کودک عبارت است از هرگونه متنی که با چارچوب و طرح مشخصی به طور عمد یا غیرعمد برای کودکان آفریده شده باشد به صورتی که کودک با آن ارتباط برقرار کند و این رابطه منجر به برانگیختن احساسات، عواطف و پدید آمدن لذت زیبا شناختی شود و تأثیرات خاص روحی روانی روی کودک بگذارد و سبب شناخت او شود» (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۳).

تعریف شعر کودک

در رابطه با شعر کودک و تعاریف آن دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برخی شعر کودک را مستقل از گونه‌های دیگر ادبی به شمار می‌آورند و نقل می‌کنند: «شعر کودک کلامی است موزون و زیبا چه از حیث ترکیب اصوات و چه از حیث مضمون. شعر کودک بر پایه موسیقی اصوات و کلمات بنا می‌شود و وسیله‌ای است برای بازی، حرکت و آواز کودک» (علیپور، ۱۳۷۹: ۳۶). در این میان برخی از پژوهشگران شعر کودک را جدای از گونه‌های دیگر ادبی نمی‌دانند برای شعر کودک یک مقوله ادبی مستقل نمی‌دانند از جمله این پژوهشگران موراگ استایلز به شمار می‌آید که وی در سرآغاز مقاله پژوهشی خود با عنوان (شعر برای کودکان) نقل می‌کند: «می‌توانم بگویم چیزی به نام شعر کودک وجود ندارد اما اشعار فراوانی در مورد کودکان موجود است بسیاری از بهترین اشعاری که تاکنون سروده شده است. درباره دوران کودکی است که در بیشتر آن‌ها شاعران در جستجوی فراز و نشیب‌های جذاب دوران کودکی و نوجوانی خود هستند. به طور کلی بخش عظیمی از اشعار مذکور اصلاً برای کودکان سروده نشده است اما شعری است که بزرگترها فکر می‌کنند برای آن‌ها سودمند است و گردآورندگان مجموعه اشعار حامیان این طرز تفکرند» (سلاجقه، ۱۳۸۷: ۲۷) محمود کیانوش درباره شاعر شعر کودک معتقد است که «شاعری که برای کودک شعر می‌گوید: دوره کمال زندگی را طی می‌کند، جوان است یا میان‌سال، یا شاعر کودک بوده است و هست و به دوران رسیده است، به هر حال دوره پختگی است، از تجارب حسی و ذهنی خود به فلسفه‌ای رسیده است، بدبین یا خوشبین است، دهری یا عارف یا متاله ذهنی است، کام یافته یا ناکامیاب است، تندرست یا علیل مزاج است، و بسیار و بسیار چیزهای دیگر. اما هنگامی که می‌خواهد برای کودک شعر بگوید یا می‌تواند خود را با همه توانایی‌های ذهنی و هنری که دارد در قالب کودکی سالم و پرتحرک و بالنده و با نشاط جای دهد یا نمی‌تواند، اگر توانست، شاعر کودک است اگر نتوانست فرتوت بیچاره نالیده‌ای است گران‌بار از حسرت و پشیمانی...» (کیانوش، ۱۳۷۹: ۱۰۰-۱۰۱). عباس یمینی درباره شعر کودک براین باورست: «شعر کودک کلامی است موزون و زیبا، چه از حیث ترکیب اصوات و کلمات، چه از حیث مضمون. اما در مورد اشعار دیگر باید هر دو عامل

زیبایی در آن‌ها وجود داشته باشد. شعر کودک برپایه موسیقی اصوات و کلمات بنا می‌شود و وسیله‌ای است برای بازی، حرکت و آواز او» (سهراب مافی، ۱۳۷۲: ۱۵۵). دونورتون نویسنده کتاب (شناخت ادبیات کودکان) درباره شعر کودک می‌نویسد: «شعردر یافته‌ای تازه‌ای از جهان به‌دست می‌دهد کودکان می‌توانند شریک احساسات، تجربه‌ها و دیدگاههای شاعران باشند. کودکان می‌توانند از رهگذر شعر، نیروی واژه‌ها را کشف کنند، همان نیرویی که شاعر توانایی آزاد کردن آن را دارد، برانگیختن عشق به شعردر کودکان با ایجاد توان لذت بردن از زندگی همگون است، بهرمند کردن کودک از عشق به شعر، روان کردن چشمه‌ای درونی از شادابی و تازگی در وجود اوست. درک شعر برای فرد به گونه‌ای حس ششم به ارمغان می‌آورد که در زندگی از او انسلی چالاک می‌سازد» (نورتون، ۱۳۸۲: ۳۶۴).

درباره محمود کیانوش

محمود کیانوش شاعر، پژوهشگر و نویسنده معاصر ایرانی بود و علاوه بر شعر وداستان درزمینه آثار کودکان و روزنامه نگاری نیز فعالیت داشت. اما کسلنی که به نحوی با اثرهای او آشنا هستند کیانوش را بیشتر شاعر کودک می‌شناسند و این دلیل دارد: کیانوش اشعار خود را که تحت‌عنوان شعر کودک و نوجوان می‌سرود... در مجله‌های آموزشی پیک انتشار می‌داد او البته در همان مجله‌ها نقد و مقاله و داستان هم می‌نوشت. به این ترتیب محمود کیانوش شاید بدون آنکه خود خواسته باشد شعر کودک و نوجوان را دچار یک تحول اساسی کرد و کارنامه‌ای پر برگ و بار از آن نیز عرضه داد. از مطالعه مجموعه نوشته‌های کیانوش می‌توان دریافت که به باور این بنیانگذار شعر کودک نباید شعر کودک را به زبان کودکان و یا کودکانه سرود. به نظری شاعری که برای کودکان شعر می‌گوید. البته باید کودکان را دوست بدارد و به آن‌ها عشق بورزد اما باید بداند که با برگشت گذرا به دنیای کودکی خود نمی‌تواند با کودکان و جهان آن‌ها ارتباط برقرار کند. کیانوش به تکنیک و ظاهر شعر کودک اهمیت بسیار می‌دهد چون به نظری برای کودکان چیزی مهم تراز بازی وجود ندارد و بازی به موسیقی پرتحرک نیاز دارد در نتیجه وزن و قافیه که خود دو نوع موسیقی هستند برای شعر کودک لازم است. از مطالعه شعرهای کیانوش برمی‌آید که این شاعر در درون خود نیز با کودکان و نوجوانان تعامل داشته و همواره با صمیمیتی ویژه و بی‌آلایش با آن‌ها در شعر خود پیوند برقرار می‌کرده است از جمله آثار کودکانه وی: بچه‌های جهان، شعر به شعر، طوطی سبز هندی، زبان چیزها، باغ ستاره‌ها، نوک طلای نقره بال، آفتاب خانه ما، طاق هفت رنگ می‌توان اشاره کرد.

نقد و بررسی

سبک‌شناسی لایه آوایی

یکی از موضوعات مهمی که در سبک‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد بررسی و تحلیل قلمروهای آوایی زبان متن و به عبارتی سبک‌شناسی آوایی است. «سبک‌شناسی آوایی ارزش و نحوه کاربرد آواها و تأثیرات زیبایی‌شناسی که نقش عمده آن‌ها را در سبک سخن مطالعه و بررسی می‌کند و نتایج روشن و دقیقی در تحلیل و بررسی موسیقی شعر و یا نثر ادبی و همچنین سبک ادبی صاحب اثر می‌دهد» (غفوری فر، ۱۳۹۵: ۱۲۴) «درسبک‌شناسی لایه آوایی ویژگی‌های آوایی و اموری که باعث ایجاد موسیقی در شعر می‌شوند مورد بررسی قرار می‌گیرند. نوع انتخاب آواها نگاه زیباشناسانه هر شاعر را می‌تواند نشان دهد. در این لایه می‌توان به آرای صورت‌گرایان روس درباره موسیقی آواها توجه کرد. آن‌ها در این مورد اصطلاح (زائوم) را ایجاد کرده‌اند که مقصود از آن حالت تشخیص سحرآمیز کلمه است که معنی جدیدی را در فضای زبان به وجود می‌آورد. ترکیب اصوات زبان به صورتی آزاد و به گونه‌ای که عهده‌دار بیان عاطفی باشند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). «می‌توان آن را نوعی واج آرایی در شعر نامید. همچنین ساخت‌گرایان آمریکایی برای بررسی خوش آهنگی و گوش‌نوازی اثر مانند فرمالیست‌ها می‌کوشیدند تا طرح تکرار صداها را کشف کنند» (شمیسا، ۱۳۸۸: ۱۹۴). «موسیقی ارآوای حروف و حرکات، انتخاب کلمات و جایگاه آن‌ها و نظم و انسجام‌شان در عبارات و فقرات، طولانی بودن یا کوتاه بودن جمله‌ها و کلمات و فواصل و... حاصل می‌شود. او نغمه همان ارزش ذاتی واژگان و ساخت لغوی آن است و ابزار تأثیر حسی است که با تکلم واژه و هماهنگی با دیگر واژگان در بیان ادبی به گوش شنونده می‌رسد» (الکوار، ۱۳۸۶: ۳۰۳). «اهمیت سطح آوایی در ارتباط با موضوع مورد بحث آن است که صوت و موسیقی به کاربرده شده در یک متن انفعالات درونی و احساسات صاحب متن را به دست می‌دهد و همین انفعال درونی است که به تنوع صوت، مد، غنه و... منجر می‌شود» (الرافعی، ۱۹۹۷: ۱۴). در نتیجه نقش آواهای واژه‌ها در ایجاد موسیقی شعر و همچنین رسایی معانی زیباتر بسیار مؤثر و مهم است.

توازن آوایی

«توازن آوایی گونه‌ای از توازن کلامی است که از تکرار آواها پدید می‌آید و بر بار موسیقی شعر می‌افزاید. چنانکه در نمودار مربوط به آن خواهد آمد این گونه از توازن به دو بخش کمی جمله‌واره و جمله نقش بازی می‌کنند» (صهبا، ۱۳۸۴: ۹۴).

توازن آوایی کمی (وزن)

موسیقی از ابزار ذاتی و تفکیک‌ناپذیر شعر است و وزن و موسیقی با هم ارتباط مستقیم دارند. زمانی که یک مجموعه‌ایی به لحاظ کوتاه و بلندی مصوت‌ها و یا ترکیب صامت‌ها و مصوت‌ها از نظم خاصی برخوردار باشد گونه‌ای از موسیقی پدید می‌آید که آن را وزن می‌نامیم. وزن و عنصرهای موسیقی از عناصر مهمی هستند که صورت‌گرایان توجه ویژه‌ای به آن دارند صورت‌گرایان معتقدند که وزن از عناصری است که در کشف معنا سودمند است شفیعی کدکنی معتقد است که «پس از عاطفه که رکن معنوی شعر است مهم‌ترین عامل و مؤثرترین نیروها از آن وزن است چرا که تخیل و تهییج عواطف بدون وزن کمتر اتفاق می‌افتد» (شفیعی - کدکنی، ۱۳۸۰: ۴۷). شفیعی کدکنی بر این باور است که «من شخصاً وقتی شعرهای بی‌وزن را می‌خوانم احساس می‌کنم که نبودن موسیقی و عناصر جلوه هنری باعث می‌شود که دیگر رغبتی به خواندن آن شعر نداشته باشم... احساس می‌کنم که آن شعرها از مسیر ذهن و اندیشه من می‌گذرد بی‌آنکه هیچ چیز در من رسوب کرده باشد» (شفیعی کدکنی ۱۳۴۵: ۵۷). این باور شفیعی بر آن است که وزن را ضروری و ذاتی شعر می‌داند. گرچه در مجموعه شعر (بچه‌های جهان) سروده محمود کیانوش به سبک گلاسیک چهارپایه دیده می‌شود که همه دارای وزن هستند اما نه وزن لجام گسیخته. کیانوش همه جا تسلط خود را بر وزن حفظ کرده و آن را به زیباترین وجه به پایان رسانیده است. از نظر پایان‌بندی مصراع‌های شعر شاعر پای‌بند قاعده نیمایی است بدین صورت که همه مصراع‌های یک شعر را با رکن عروضی یکسانی شروع و با رکن یکسانی ختم کرده مگر در مواردی که در یک یا دو مصراع تغییر کرده باشد. از ویژگی شعر محمود کیانوش داشتن وزن‌هایی با ذهن شعر پسند ایرانی است وزن‌ها نشان از این دارد که شاعر در انتخاب وزن هیچ تعمدی ندارد. تمام اوزان مورد استفاده همان وزن‌هایی هستند که بزرگ‌ترین شاعران زبان فارسی در آن‌ها شعر سروده‌اند از بحور مورد استفاده شاعر می‌توان به رمل، هزج، متقارب، متدارک و... آمار نشان می‌دهد که اوزان اشعار شاعر نه چندان محدود است که موجب یک‌نواختی موسیقی شود اغلب شعرهای شاعر در اوزان ملایم است. شاید دلیل کاربرد اوزان آن باشد که وزن‌های خیزایی که وزن‌های تند دارد از نظر روحی با شخصیت شاعر سازگاری ندارد. نمونه‌ای از شعر محمود کیانوش به همراه اوزان آن‌ها:

- یک جا چنان پر زور تابد (مستفعِلن. مستفعِلن. فع)

- چون دوزخی بی‌رحم و بی‌باک (مستفعِلن. مستفعِلن. فع)

- کز او نفس در سینه میرد (مستفعِلن. مستفعِلن. فع)

- کز او فرو سوزد تن خاک (مستفعلن. مستفعلن. فع)
- یک جا نبیندش به شش ماه (مستفعلن. مستفعلن. فع)
- تا جان به او آباد دارند (مستفعلن. مستفعلن. فع)
- باید که در تاریکی و یخ (مستفعلن. مستفعلن. فع)
- دلش را به نامش شاد دارند (مستفعلن. مستفعلن. فع) (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۷۳).

توازن آوایی کیفی (توازن واجی)

«توازن آوایی کیفی به شیوه‌هایی گفته می‌شود که در طی آن صامت‌ها و مصوت‌ها با تناسب و هماهنگی خاصی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و با تکرارشان گونه‌ای توازن موسیقایی پدید آورده و بر موسیقی شعر می‌افزایند. از آنجا که تکرار شدن صامت‌ها و مصوت‌ها در زبان هنجار و گفتار و به طور عادی کمتر رخ می‌دهد. این شیوه در چارچوب فرایند برجسته‌سازی جای می‌گیرد. توازن واجی از تکرار واحد زبانی کوچک‌تر از واژه ایجاد می‌شود. شاعر با انتخاب واژگانی که دارای واج‌های خاصی هستند به برجستگی آوایی دست می‌زند و حتی گاهی تصویری از آنچه را که قرار است به یاری واژه و تصویر بیان کند به وسیله آن واج‌ها القا می‌کند توازن واجی از نظر اینکه دارای ارزش موسیقایی باشد قابل تقسیم به هفت گروه است. چنانکه در نمودار شماره ۷ آمد و سایر امکانات تکرار واجی درون هجایی فارسی از ارزش موسیقایی برخوردار نیست و یا ارزشی جدا از امکانات هفت‌گانه ذیل ندارد» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۶۸-۱۶۹).

تکرار همخوان آغازین

«در این نوع تکرار یک صامت در ابتدای چندین واژه تکرار می‌شود شمیسا این نوع تکرار صامت‌ها را (هم حروفی) دانسته است» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۵۷) این گونه از تکرارهای آوایی در شعر محمود کیانوش پرکاربرد و مؤثر است:

- خدایا خدایا تو خوبی تو خوبی / خدایا جهان را تو خوب آفریدی / بدی نیست در نقس هستی خدایا / زمین و زمان را تو خوب آفریدی (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۳۶)

- از کوهسار رد شد / از کشتزار رد شد / از شهرهای آباد / با افتخار رد شد (همان ۸۱)
- سینه‌اش پراست / از هزار قسه از هزار شعر / از هزار شادی از هزار غم / نه هزار بی‌شمار / بی‌شمار قسه بی‌شمار شعر (همان: ۱۱۴)

تکرار واکه‌ای

«هرگاه یک مصوت در چند واژه تکرار شود از این عنوان استفاده می‌شود شمیسا این صنعت را تحت عنوان هم صدایی به کار برده است» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۵۷)

گفتم پدر را دوست دارم / چشمم به سوی آسمان بود / خورشید می‌خندید و گوشش / بر
گفت و گوی آسمان بود (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۱۸)

- کرد آسمان با چشم خورشید / در چشم‌های من نگاهی / گفتم مگرای آسمان من / با حرف
خود کردم گناهی (همان)

تکرار همخوان پایانی

در این شیوه از تکرار صامت در پایان چند واژه در برخی موارد در قالب قافیه تکرار شده است
برای نمونه:

- از نبش دره پیچید / رقصان دوید و خندید / شد غرق در خجالت / تا رودخانه را دید (همان، ۸۰)

- از کوهسار رد شد / از کشتزار رد شد / از شهرهای آباد / با افتخار رد شد (همان: ۸۱)

- هزارستان / هزار آواز / هزار اهنگ / از او برآمد / به خاطر گل (همان: ۴۵)

تکرار واژه و همخوان آغازین

«در این نوع یک واژه (مصوت و یک همخوان (صامت) در ابتدای واژه تکرار می‌شوند. بدین
ترتیب برخی از گونه‌های سجع متوازن در همین مقوله قرار می‌گیرد» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۷۵).

- هر چیز هست زنده به آب است / زیبایی جهان همه از اوست / بی آب هر چه هست خراب
است / گویی که آب چشمه جادوست (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۷۱)

- دانه دانه، پوش پوش، برف / لایه لایه، چین به چین نشست / از فراز آسمان ژرف / بر زمین
نشست (همان: ۶۱).

تکرار همخوانی کامل

«در این شیوه از تکرار آوایی تمامی صامت‌های هجا تکرار می‌شود در بدیع سنتی برای این
دسته از تکرارها از اصطلاح جناس ناقص استفاده شده است» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

- بدی نیست در نفس هستی خدا یا / زمین و زمان را تو خوب آفریدی (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۳۶)

- زندگان و زندگی سازندگان زندگی پرور / زنده و دارنده هر چیز (همان: ۱۹۵)

تکرار واژه و همخوان پایانی

یعنی تکرار واژه و همخوان پس از آن در این نوع تکرار از برخی از انواع قافیه و انواع سجع
جای می‌گیرد.

- کرد بلبل پرواز / خواند در باغ آواز / خنده زد گل با ناز (همان: ۵۷)

- چشمه روشن جوشید / خاک مخمل پوشید / سبزه شبنم نوشید (همان، ۵۶)

- در هوای نمناک / سبزه شاد و چالاک / سردرآورد از خاک (همان)

- گفت: کارم اگر تماشایی است / من فقط آبم آنچه زیبایی است (همان، ۱۳)

تکرار کامل هجایی

این نوع تکرار تکرار کامل آوایی هجاست.

- ولی از بس سبکی / می‌روی با نفسی (همان، ۸۵)

- با خنده و ترانه / برکوه شد روانه (همان، ۷۷)

«واج‌ها به دلیل انعطاف‌پذیری ویژه در معنا و دگرگونی‌های کاربردی که در طول شعر فارسی گرفته‌همانند سایر عناصر زبان دارای نقش تعیین‌کننده‌ای است که باعث تشخیص زبان و استحکام بافت آوایی کلام شده است» (علی‌پور، ۱۳۷۸: ۲۰۰). کیانوش (شاعر) به خوبی از این امکان در جهت استحکام بافت آوایی کلام خود بهره‌برده است. چنانچه مشاهده شد استفاده از واج‌ها و موسیقی پنهان آن‌ها به عنوان یک شیوه برجسته و یک شگرد زبانی در شعر کیانوش نمود یافته است به گونه‌ای که وجود واج‌های هماهنگ در شعر وی محسوس‌اند. توازن واژگانی

«واژه‌های سازنده شعر نقش مهمی در ایجاد شگفتی و لذت و زیبایی حاصل از آن دارند. واژه‌ها در زمره اصوات‌اند. برخی از آن‌ها گوش‌نوازند و برخی دیگر برای گوش ناخوشایند و این تدبیر شاعر است نه در موقعیت‌های گوناگون از هرکلامی به خوبی استفاده نماید» (صهبا، ۱۳۸۴: ۹۴). تکرار واژه‌ها و قرارگیری آن‌ها نسبت به یکدیگر نوازی پدید می‌آورد که موسیقی می‌آفریند. از تکرار دو یا چند واژه که ساختاری بزرگ‌تر از هجا دارند در سطح یک جمله توازن واژگانی ایجاد می‌شود و به صورت هنجونی کامل و همگونی ناقص قابل بررسی است. واژه‌ها دارای توانایی‌های بالقوه‌ای هستند که ذهن توانمند شاعر می‌تواند آن‌ها را در سرایش خود به کار گیرد و از کرده آن‌ها به سود خود کار بکشد. واژه‌ها در پرده‌های پنهان خویش انرژی‌های شگرفی را فرو فشرده‌اند. شاعر توانا کسی است که بتواند با ترفندی شایسته این انرژی‌ها را آزاد و کلام خود را رستاخیزی کند» (حسن‌لی، ۱۳۸۳: ۱۰۳). وظیفه شاعر کشف مداوم است او معمولاً درصد یافتن واژه‌هایی است که به خاطر قرابت پنهانی که با یکدیگر دارند وقتی کنارهم می‌نشینند معانی شگفت می‌آفرینند» (پیرن، ۱۳۷۳: ۳۵). «لیوت معتقد است که: کلمه خوب و بد در شعر وجود ندارد این جای کلمات است که می‌تواند خوب یا بد باشد. یعنی این ترکیب و نسج یا نظام شعر است که کلمات خود را نازیبیا نشان می‌دهند و گر نه همان الفاظ نازیبیا اگر به جای خود نشسته باشند زیباترین جلوه‌ها را خواهند داشت. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۷۲). یکی از شرایط مهم ارتباط با متن و هرگونه دریافت از یک اثر ادبی وابسته به شناختی است که خواننده نسبت به اجزا و سازه‌های کوچکتر متن از قبیل (واژه) دارد شناخت واژه مهم‌ترین نقش را در شناخت و تفسیر متن دارد زیرا واژگان اندوخته

در ذهن شاعر است که هر کدام بر شیئی یا مفهومی که شاعر نسبت به آن آشنایی دارد دلالت می‌کند (عمران‌پور، ۱۳۸۶: ۱۵۵). یکی از مهم‌ترین ارکان زیبایی ساختار آوایی کلام تکرار است و بستگی به این دارد که واژه‌های تکرار شونده در چه نقاطی از شعر قرار گرفته و چه نسبتی با هم دارند. میتوان گونه‌های متفاوتی برای توازن واژگان در نظر گرفت.

تکرار آوایی کامل

«در این شیوه به صورت زبانی یعنی یک واژه، یک عبارت و یا یک جمله عیناً تکرار می‌شود. همگونی کامل یعنی یک واژه بدون تغییر از لحاظ آوایی در یک یا چند بیت تکرار شود. البته باید اذعان داشت که توازن واژگانی و تکرار در سطح واژه محدود نمی‌شود و عناصر دستوری بزرگ‌تر از واژه را نیز شامل می‌شود» (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۰۷). نمونه‌های چنین تکرارهایی در اشعار محمود کیانوش یافت می‌شود. نمونه‌هایی از این اشاره می‌شود:

تکرار (واژه، گروه و جمله) در آغاز هر مصراع یا بیت

گاهی شاعر برخی از واژه‌ها را در ابتدای مصراع یا بیت به گونه‌ای تکرار می‌کند که این تکرار شباهت بسیاری به ردیف دارد. نمونه:

- قصه‌ها و شعرهای او / قصه‌ها و شعرهای توست / هرچه گوید این رفیق مهربان / از تو و برای توست (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۱۵)

سینه‌اش پر است / از هزار قصه، از هزار شعر / از هزار شادی، از هزار غم / نه هزار / بی‌شمار / بی‌شمار قصه، بی‌شمار شعر (همان، ۱۱۴)

- باید بخوابم تا دوباره / روز پراز غوغا بیاید / تو بگذری خاموش و آرام / تو بگذری فردا بیاید (همان، ۱۱۱)

- ای روز، تو خوبی، بزرگی / پر جنبشی و پر صدایی / از هر طرف پیدا و روشن / از هر طرف بی‌انتهایی (همان، ۱۱۰)

- یک سو نوای آب است / یک سو نوای بلبل / گل شادمان و سرگرم / از قصه‌های بلبل (همان، ۹۹)

- ای کاش امروز / بودیم ما هم / مانند انگشت: / همواره همدل / همواره همدست / همواره هم‌پشت (همان، ۴۷)

- این پنج انگشت / هستند با هم / یک خانواده: / بسیار با مهر / بسیار باهوش / بسیار ساده (همان، ۴۶)

تکرار جمله در آغاز مصراع

- در شهر که نیست جنگل و دشت / در شهر که نیست دره و کوه / در شهر که هست شادی اندک / در شهر که هست رنج انبوه (همان، ۱۷۶)

- او مثل اهو می‌دود / مثل پرستو می‌پرد / این سو و آن سو می‌دود / این سو و آن سو می‌پرد (همان، ۴۰)

- پرسى در این صورت چه باید کرد؟ / پرسى در این صورت چه باید گفت؟ / گویم که درمانی شاید کرد / گویم که دشنامی شاید گفت (همان، ۱۹۶)

- همه با هم هستیم / دشمنی در ما نیست / هیچ کس تنها نیست / هیچ کس تنها نیست (همان، ۱۴۷)

تکرار پایانی (ردیف)

در کتاب‌های عروض و قافیه تعریف‌های زیادی برای ردیف آورده‌اند اما شاید بهترین تعریف این باشد که «به کلمه یا کلماتی که پس از قافیه و در آخر مصراع‌ها و بیت‌ها می‌آیند ردیف گویند. بنابراین ردیف همگونی کامل است که از تکرار یک عنصر دستوری یگانه با توالی و معنای یکسان در پایان مصراع‌ها و بیت‌های یک شعر و بعد از قافیه می‌آید» (عباسی، ۱۳۸۱: ۱۶۷). در این تعریف معلوم نشده که آیا ضمائر هم می‌تواند جز ردیف باشد؟ اما مولف در کتابش ضمائر را جز ردیف دانسته اما به هر حال از منظر نویسندگان هر واج یا واژه‌ای که پس از حرف روی در واج پایانی بعد از قافیه قرار گیرد ردیف به شمار می‌آید. مثلاً در بیت «سعدی شیرین سخن / گفت به فصل بهار / برگ درختان سبز / با خط رخشان سبز / هر ورقش دفتری است / معرفت کردگار» واج (ان) در (درختان و رخشان) حروف روی هستند بنابراین تنها (سبز) در این بیت ردیف نیست بلکه (- سبز) ردیف است زیرا شاعر مجبور است تا پایان شعر (-) را به همراه سبز التزام کند. از این نظر که آن حروف پس از حروف اصلی قافیه که روی باشد تکرار می‌شوند در حقیقت نوعی ردیف به حساب می‌آیند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). البته برخی حروف مانند (ه) بیان حرکت و (ی) مصدری یا نسبت یا فعلی می‌توانند به روی وصل شوند تنها این دو حرف در زبان فارسی هستند که می‌توانند حرف وصل یا شبه ردیف منصوب شوند مثلاً در بیت زیر مصوت (ا) حرف روی و مصوت (ی) حرف وصل است: سرگشته خواهی شد؟ چه پروایی / سرگشتگی آغاز آگاهی است / گویی شگفتا وه چه زیبایی / اعجاب خود آواز آگاهی است (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۹۸).

از آنجا که ردیف در شعر، در حیطه تکرار قرار می‌گیرد و به دلیل اینکه تکراری دلنشین است در جایگاه مناسبی از شعر قرار دارد و می‌تواند جز آرایه‌های لفظی شعر دانسته شود. ردیف

جزء اختصاصات شعر پارسی است و هر واژه‌ای می‌تواند جز ردیف قرار گیرد بدین صورت ردیف را به دودسته می‌توان تقسیم کرد: ردیف فعلی و ردیف غیر فعلی. (ردیف فعلی) هر نوع واژه‌ای که در جایگاه فعل باشد اعم از فعل ساده یا اسنادی یا مجهول یا عبارت‌های فعلی و ... (ردیف غیر فعلی) شامل هر واژه یا ترکیب باشد اما در جایگاه فعل قرار نمی‌گیرد در این نوع ضمائر، نشانه‌های جمع، حرف‌ها و تکواژهایی مثل: تر، ی نکره، فعل مرکب یا ترکیباتی که در کنار فعل‌ها به کار رود نیز قرار می‌گیرد مانند: (فریب داد) از آنجا که استفاده از ردیف غیرفعلی به نسبت ردیف فعلی دشوار است اما فعل مرکب و در مجموع ترکیباتی که در آن‌ها فعل است را باید در ردیف غیر فعلی قرار گیرد به خاطر اینکه به کار بردن ردیف‌های چند واژه‌ای بسیار دشوار است. با توجه به اشعار محمود کیانوش باید گفت که او شاعری است که به ردیف در اشعارش اهمیت فراوانی می‌دهد و استفاده از ردیف هم جزء مختصات سبکی اوست. او در اشعارش از ردیف استفاده کرده و حدوداً ۷۰ درصد از اشعارش ردیف به کار برده است. در اشعارش ردیف فعلی بیش از ردیف غیر فعلی است اما شاعر از ردیف‌های غیر فعلی هم هرزگاهی در شعر خود آورده تا قدرت شاعری خود را به نمایش بگذارد. در نتیجه آوردن ردیف‌های غیر فعلی جز مختصات سبکی وی به شمار می‌رود:

نمونه:

- خود را به سنگ می‌زد / در خاک چنگ می‌زد / بر آن تن زلالش / از خاک رنگ می‌زد (همان، ۷۸)

- راهش گشاد می‌شد / آبش زیاد می‌شد / از دیدن علف‌ها / بسیار شاد می‌شد (همان)
سعدی شیرین سخن / گفت به فصل بهار / برگ درختان سبز / با خط رخشان سبز / هر ورقش
دفتری است / معرفت کردگار (همان، ۱۷۸)

- پند ما گرچه آشنا با ماست / نزد فرزند گنگ و بیگانه است / ارزش پند نزد ما والا است /
گوهر زندگی است در دانه است (همان، ۱۸۶)

- اما بنام دوست را / با او بهشت است این جهان / زیبایی هر چیز از اوست / بی دوست زشت
است این جهان (همان، ۲۰۵)

تکرار هجای پایانی (قافیه)

قافیه در شعرنقش اساسی در ایجاد موسیقی شعر ایفا می‌کند «قافیه نیز گوشه‌ای از موسیقی شعر است در حقیقت قافیه خود نیز یکی از جلوه‌های وزن است و یا بهتر بگوییم مکمل وزن است» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۳: ۵۲). تعریف زبان شناسان در مورد قافیه «هم آوایی ناتمامی است که از تکرار یک یا چند صوت یا توالی یکسان در پایان آخرین واژه‌های نامکرر مصراع‌ها

یا بیت‌های شعر و گاه پیش از ردیف پدید می‌آید» (حق‌شناس، ۱۳۷۰: ۶۲). آنچه که سبب ایجاد قافیه و واژه‌های قافیه می‌شود هجای پایانی واژه‌های قافیه است اما صامت ابتدایی هجا مثلاً در واژه (درختان و رخشان) هجای (ان) نقش قافیه سازی دارد. باید توجه کنیم که صامت آغازین هجای پایانی قابلیت تغییر را دارد و نقش اساسی و کاربردی را مصوت انجام می‌دهد در مجموع قافیه نمی‌تواند نقش یک سازانه را داشته باشد و در موضوع سبک‌شناس تنها می‌توان قافیه‌های را که شاعر بیشتر از آن‌ها بهره برده معرفی کرد. مانند وزن نمی‌توان گفت که علاقه‌مندی شاعر مؤثر بوده زیرا شاعر گاه‌ها از قافیه‌های خاصی استفاده می‌کند که سبک ساز است. غالباً قافیه‌ای که کیانوش در اشعارش استفاده کرده قافیه‌هایی هست که به هجای (ان) ختم می‌شوند مانند: جهان، ایوان، خوش‌خوان. شاعر نیز از این دست قافیه در اشعارش استفاده کرده است. این دسته از قافیه از پرکاربردترین قافیه‌های شعر پارسی است. در نتیجه می‌توان گفت کیانوش هم از آن دسته شاعران کودک و نوجوان بوده که از این دسته قافیه در اشعارش استفاده کرده است. دسته دیگر قافی‌هایی که در اشعار شاعر دیده می‌شود مربوط به هجاهای (ـَ) مانند: (هوشم، گوشم). (ار) (مانند: بیدار، خریدار) و (ا) (یادگار، بهار) ختم می‌شوند این قافیه‌ها جز پرکاربردترین قافیه‌های شهر پترسی‌اند. بنابراین می‌توان گفت که شاعر هم از این نمونه قافیه‌های پرکاربرد در اشعارش بهره برده است. در یک نگاه کلی به نظرمی رسد که تنوع طلبی شاعر در استفاده از قافیه‌های گوناگون در اشعارش خصوصاً اشعار کودک و نوجوان تقریباً همانند شاعران دیگر کودک و نوجوان بوده است. او گاهی با کلمه‌هایی قافیه می‌سازد شاعران دیگر هم به نسبت از آن‌ها استفاده کرده‌اند زیرا آن‌ها به هجاهایی ختم می‌شوند که کلمه‌های کمی را می‌توان برای آن‌ها قافیه یافت. کلماتی مانند: (باد، یاد) (دلخواه، همراه) را به‌عنوان قافیه آورده است. این نشان از آن دارد که شاعر به دنبال تجربه‌های جدید و نشان دادن توانایی خود بوده و یا می‌خواسته به شعر خود تنوع ببخشد و قافیه‌ها را از یکنواختی درآورد.

تکرار میانی بدون فاصله (تکریر)

«یعنی در یک بیت یا جمله دو کلمه پشت سرهم تکرار شوند» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۶۰)

- خدایا خدایا تو خوبی / خدایا جهان را تو خوب آفریدی (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۳۶).

- این کسی که من چنین / می‌ستایمش که هست؟ با چه کسی برابر است؟ / او خداست بر زمین / مادر است، مادر است، مادر است، مادر است (همان، ۱۰۹).

- رشته، رشته، رشته، رشته برف / پرده پرده سپید / از فراز آسمان ژرف / بر زمین نشست (همان، ۶۱)

- دانه، دانه، پوش، پوش برف / لایه لایه، چین به چین نشست / از فراز آسمان ژرف / بر زمین نشست (همان)

- تخته تخته دست‌های برف / فرش‌های نقره تار و پود / از فراز آسمان ژرف / بر زمین گشود (همان)

تکرار واژگان با فاصله

یعنی واژگان با فواصل مختلف در یک عبارت یا بیت تکرار شوند.

سینه‌اش پر است / از هزار قصه از هزار شعر / از هزار شادی از هزار غم / نه هزار / بی‌شمار / بی‌شمار قصه بی‌شمار شعر (همان، ۱۱۴)

ای شهر روشنایی / روشن بمان همیشه / تا روشن از تو ماند / جان جهان همیشه (همان، ۱۰۰).
- سنگین و سنگین می‌رود / دولا و دولا می‌جهد / از گوه پایین می‌رود / تا ابر بالا می‌جهد (همان، ۴۰)

- پیوسته همفکر، پیوسته همکار، پیوسته همراه / در فکر معصوم، در کار کوشا، در راه آگاه (همان، ۴۶)

نمونه شعر عربی: لَسْنَا شَرِّيرين / لَسْنَا شَرِّيرين / نَلْهُو نَلْعَب حِينَا لَكِن / لَسْنَا شَرِّيرين / سو سو و مِمِّي مَا كُنَّا / يَوْمَا لَا فَارِين / نَلْهُو نَلْعَب لَكُنَّا.... (العيسى، ۱۹۹۶: ۷۷-۷۸)

تکرار واج‌ها و هجاها (واج آرایی یا هجا آرایی)

تکرار واج‌ها یا هجاها یکی از عواملی است که سبب ایجاد موسیقی درونی در شعر می‌شود. «این موسیقی درونی را می‌توان در چارچوب فرایند برجسته‌سازی زبان و آشنایی زدایی جای داد به ویژه اگر این نوع هماهنگی‌های صوتی با فضا و زمینه موضوعی و عاطفی شعر مناسب باشد» (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۱۶). «تکرار واج یا هجا را برخی به دسته‌های متنوعی چون واج آرایی و هم صدایی و تکرار هجا تقسیم کرده‌اند» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۵). باید دانست که در تکرار واج‌ها صامت‌هایی مانند: (س) و انواع آن در زبان فارسی (ث.ص). (چ.خ.ز) و انواع آن (ر، ژ، ش، ف) بیشتر به نظر می‌آیند و وجود دو تا از آیت صامت‌ها باعث ایجاد موسیقی و آهنگ در شعر می‌شود. اما تکرار صامت‌های هم‌صدا و مصوت‌ها شعر را آهنگین‌دار می‌کند پس می‌توان نتیجه گرفت بهترین موسیقی را تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها ایجاد می‌کنند. بررسی شعر کیانوش نشان می‌دهد که در اشعارش آرایه واج آرایی و تکرار سهمی بسزا دارد او در اشعار خود حدوداً بالای ۵۰ درصد واج آرایی کرده است که نشان‌دهنده توجه شاعر به

این صنعت است. پس می‌توان گفت واج آرایی یکی از اصلی‌ترین مختصات سبکی اشعار وی است نمونه‌هایی از کاربرد این صنعت در اشعار آن‌ها در ذیل می‌آید:

تکرار(ش)

- شاید صدایم را شنیدند / چون هر دوشان ماندند خاموش / شد گفت و گوی شاد آن‌ها / با حرف من گویی فراموش (کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

- لُسْنًا شَرِیرین / لُسْنًا شَرِیرین / نَلْهُو نَلْعَبُ حِینًا لَکِن / لُسْنًا شَرِیرین (العیسی، ۱۹۹۶: ۷۷-۷۸)

تکرار(ا)

- آب داشت قصه‌ای زلال / داد قصه را به آفتاب / آفتاب قصه را گرفت / ابر ساخت از بخار آب (همان، ۱۰۶)

- اَلْفَ بَاءً تَاءً تَاءً / هِیَا نَقْرَا یَا هِیَفَاءَ (العیسی، ۱۹۹۶: ۱۰)

تکرار (ت)

- وقتی که ترس او ریخت / با موج‌ها در آویخت / هی پخش و پخش تر شد / با آب رود آمیخت (همان، ۸۰)

- بیدی بیدی / ابنی بَلْدی / تاء / تُعدو / نَحوی (همان)

تکرار(ی)

- نه شور بازی کردنی / نه میل چیزی خواندنی / نه شوق جایی رفتنی / نه تاب جایی ماندنی (همان، ۲۰۵)

- یَدْعی الیاء / قولی مَعْنَا / یَا عَلِیَا / یحیا الوطن / نَحْنُ الوطن (همان)

تکرار(ر)

ابری سیاه از دور / آمد به سوی خورشید / ناگاه کرد پنهان / از چشم روی خورشید (همان، ۹۴)

- فلسطین داری / و درب انتصاری (همان)

جناس

ازمهم‌ترین بدایع لفظی که سبب بالا رفتن موسیقی شعر می‌شود جناس است که نویسندگان انواع مختلفی را برای جناس ذکر کرده‌اند که طبقه‌بندی آن‌ها تا حدودی بی‌معناست و مشخص است که آن‌ها تعریف مشخص و معینی از جناس ندارند «روش تجنیس مبتنی بر نزدیکی هرچه بیشتر واک‌هاست به طوری که کلمات هم جنس به نظر آیند» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۴۹). در واقع هر واژه‌ای که چند صامت آن‌ها یکسان باشد و از لحاظ موسیقی به هم نزدیک باشند باعث ایجاد جناس می‌شود. هدف این پژوهش پرداختن به تقسیم‌بندی نویسندگان

معاصر و گذشتگان نیست بنابراین دو نوع جناس وجود دارد یکی جناس تام و دیگری جناس ناقص، جناس تام صنعت کاربرد صورت‌های هم آوا، هم‌نویسه است با توالی یکسان که دست کم از نظر یکی از نقش‌های صرفی، نحوی یا معنایی با یکدیگر متفاوت اند» (صفوی، ۱۳۷۳: ۲۸۴). «این تعریف شامل حال جناس مرکب می‌شود و اگر از آن واژه هم‌نویسه را برداریم جناس لفظ را تعریف می‌کند همچنین جناس اشتقاق هم قابل بررسی است زیرا فروع جناس است و بعضی آن را به نام جناس اشتقاق داخل انواع تجنیس شمرده‌اند» (همایی، ۱۳۸۹: ۵۱). در شعر کیانوش جناس تام اندک است که حتی می‌توان از آن صرف نظر کرد. بنابراین جناس تام جزو ویژگی سبکی این شاعر محسوب نمی‌شود. بنابراین می‌توان به انواع جناس ناقص در شعر شاعر توجه کرد. نمونه:

- خود را به سنگ می‌زد/ در خاک چنگ می‌زد/ بر آن تن زلالش/ از خاک رنگ می‌زد (کیانوش، ۱۳۷۰: ۷۸).

- راهش گشاد می‌شد/ آبش زیاد می‌شد / از دیدن علف‌ها / بسیار شاد می‌شد (همان)
- هر دره داشت جویی/ هر جو روان به سویی / همراه ارزویی / می‌کرد جستجوی (همان، ۷۹).

- راهش که تنگ می‌شد/ خیلی زرنگ می‌شد / با سنگ‌های سرسخت/ مشغول جنگ می‌شد (همان، ۷۷)

ترصیع، موازنه و تضمین المزدوج

«ترصیع را مقابل هم قرار گرفتن سجع‌های متوازی در یک بیت یا مصراع و موازنه را هماهنگ کردن دو جمله یا تقابل سجع‌های متوازن گفته‌اند» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۱). همچنین آوردن دو یا چند سجع در کنار هم را که ایجاد موسیقی کند تضمین المزدوج خوانده‌اند» (همایی، ۱۳۸۹: ۴۳). در این پژوهش ترصیع را در شعر شاعر محاسبه کردیم ولی به نظر می‌رسد سهم ترصیع در مقابله موازنه سهم بی‌شماری را داشته باشد. باید توجه داشت که این سه آرایه جز آرایه‌هایی است که شاعر کمتر در شعر خود به کار برده با این حال آرایه ترصیع نسبتاً بسامد بالایی دارد، البته نباید آن‌ها را جزو سبک اصلی شاعر دانست بلکه جزو سبک آوایی اشعار وی به شمار می‌آید.

- بر خاک جارو می‌زند / بر خاک دامن می‌کشد/ در باغ‌ها هو می‌زند / بر خانه‌ها تن می‌کشد (کیانوش، ۱۳۷۰: ۴۰)

- او مثل آهو می‌دود/ مثل پرستو می‌پرد/ این سو و آن سو می‌دود/ این سو و آن سو می‌پرد (همان، ۴۰).

اعنات

«اعنات یعنی شاعر خود را ملزم کند که در هر مصراع یا بین کلمه‌ای را تکرار نماید» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۶۰). چنانکه در نمونه زیر واژه (تو) تکرار شده است.

- باید بخوابم تا دوباره / روز پر از غوغا بیاید / تو بگذری خاموش و آرام / تو بگذری فردا بیاید / کیانوش، ۱۳۷۰: ۱۱۱).

- تو با کلام گرم و مهربان خود/ به من شجاعت و امید می‌دهی/ مرا هراسی از غم سیاه نیست/ تو مزده‌های شادی سپید می‌دهی (همان، ۱۰۴)

- همه در خانه خود/ می‌پذیرم تو را / می‌دویم از پی تو / تا بگیریم تو را (همان، ۸۴)

یا در شعر: با ما نگاه کن / با ما بگرد / از ما پیرس راه/ از ما بگیر یاد (همان، ۵)

همچنین در این شعر واژه (ما) در تمامی سطر جای گرفته و توجه خواننده را به خود جلب نموده است.

تشابه الاطراف

این آرایه زمانی رخ می‌دهد که یکی از واژه‌ها گاهاً اواخر مصراع اول یا در اوایل مصراع دوم و یا در اواخر مصراع دوم در اوایل مصراع سوم و... تکرار شود خصیصه اصلی این آرایه تکرار واژه است.

گر به گنجشک نیستم اما/ در بهاران سرای گنجشکم/ با زبان نسیم می‌خوانم/ همصدا با نوای گنجشکم (کیانوش، ۱۳۷۰: ۸۳).

از دامن ابر تیره امشب/ بارید ستاره بی‌شماره/ هرچند که آسمان سیاه است/ شد روی زمین پر از ستاره (همان، ۸۶)

- آب تو هست آتش/ یا آتش تو آب است؟/ خوابیده آتش تو/ آب تو در آتش است (همان، ۱۰۰)

سجع

«روش تسجیع یکی از روش‌هایی است که با اعمال آن در سطح دو یا چند جمله (کلام) موسیقی و هماهنگی به وجود می‌آید به مصادیق تسجیع در سطح کلمه سجع می‌گویند» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۳). برسه نوع است:

سجع متوازی

«این نوع سجع با تغییردادن صامت نخستین در کلمات یک هجایی حاصل می‌شود» (همان، ۲۳).

نمونه‌هایی از این نو سجع که در اشعار محمود کیانوش دیده می‌شود:

- ما را زمان بر باد خواهد داد / ما را زمین از یاد خواهد برد / هرچه زمین آزاد خواهد داد / آن را زمان آزاد خواهد برد (همان، ۱۹۶)

- سعدی شیرین سخن / گفت به فصل بهار / برگ درختان سبز / با خط رخشان سبز (همان، ۱۷۸)

- شاخه در شاخه و برگ در برگ / سایه بر سایه چون کوه بر کوه (همان، ۱۸۰)

- وَرَقَات تَطْفُرُ فِي الدَّرْبِ / وَالْغَيْمَةُ شَقْرَاءُ الْهَدَبِ / وَالرَّيْحُ أَنْشِيدُ / وَالنَّهْرُ تَجَاعِيدُ (العیسی، ۱۹۹۶):

(۷)

سجع متوازن

یعنی دو کلمه از نظر وزن یکسان و لی از نظر حرف روی متفاوت است.

- باد و موج و نور / موج و نور و رنگ / نور و رنگ و راز / راز ابها باد دلپذیر (همان، ۱۹۰)

- آب و خورشید و هوا و خاک / ای نشانه‌های شگفت‌آور / از خدای مهربان پاک (همان، ۱۹۵)

سجع مطرف

یعنی دو کلمه که از نظر وزن متفاوت و از لحاظ حرف روی یکسان است.

- یک جا چنان پرزور تابد / چون دوزخی بی رحم و بی‌باک / کز او نفس در سینه میرد / کز او فرو سوزد تن خاک (همان، ۱۷۳)

- او مثل اهو می‌دود / مثل پرستو می‌پرد / این سو و آن سو می‌دود / این سو و آن سو می‌پرد (همان، ۴۰)

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی لایه آوایی شعر محمود کیانوش پرداخته شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که شاعر هم در سطح توازن آوایی و هم در سطح توازن واژگانی توجه نشان داده است و با به کارگیری گونه‌های مختلف تکرار در سطح واج، هجا، واژه و جمله تلاش کرده موسیقی شعرش را تقویت نماید، در این راستا پیوسته در جستجوی عناصری از زبان بوده که آگاهی او نسبت به توان بالقوه سازه‌های زبان موجب شده بدون فاصله گرفتن از شعر سازه‌های ظاهری الفاظ را در تقویت موسیقایی کلام خود به کار گیرد، این جستار نشان دهنده آن است که حفظ و تقویت ساختار آوایی شعر برای شاعر بسیار اهمیت داشته و این ساختار یکی از مهم‌ترین ارکان زیبایی‌آفرینی در شعر او تبدیل شده است.

منابع و مأخذ

۱. بهار، محمدرضا. (۱۳۸۲). *سبک‌شناسی*. چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
۲. پرین، لارنس. (۱۳۷۳). *درباره شعر*. ترجمه فاطمه راکعی. تهران: اطلاعات
۳. حسن لی، کاووس. (۱۳۸۳). *گونه‌های نوآوری در شعر معاصر ایران*. تهران: ثالث.
۴. حجازی، بنفشه. (۱۳۸۷). *ادبیات کودکان و نوجوانان، ویژگی‌ها و جنبه‌ها*. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۵. الرافعی، مصطفی صادق. (۱۹۹۷). *اعجاز القرآن و البلاغة النبویه*. قاهره: دارالمناط.
۶. سهراب (مافی)، معصومه. (۱۳۷۲). *هفده مقاله درباره ادبیات کودک*. چاپ اول، تهران: شورای کتاب کودک.
۷. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۸). *نقد ادبی*. چاپ سوم، تهران: میترا.
۸. _____. (۱۳۷۳). *نگاهی تازه به بدیع*. تهران: فردوس.
۹. _____. (۱۳۸۶). *نگاهی تازه به بدیع*. تهران: میترا.
۱۰. _____. (۱۳۷۴). *کلیات سبک‌شناسی*. تهران: میترا.
۱۱. _____. (۱۳۹۳). *کلیات سبک‌شناسی*. چاپ چهارم، تهران: میترا.
۱۲. _____. (۱۳۷۳). *کلیات سبک‌شناسی*. تهران: فردوس.
۱۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۱). *رستاخیز کلمات*. درس گفتارهایی درباره نظریه ادبی صورتگرایان روس. چاپ سوم، تهران: سخن
۱۴. _____. (۱۳۴۵). *از این اوستا*. راهنمای کتاب. تهران: مروارید.
۱۵. _____. (۱۳۸۰). *موسیقی شعر*. تهران: آگاه.

۱۶. _____ (۱۳۹۳). *موسیقی شعر*. چاپ پانزدهم، تهران: آگاه.
۱۷. صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). *از زبان شناسی به ادبیات*. ج اول (نظم). تهران: سوره مهر.
۱۸. _____ (۱۳۷۳). *از زبان شناسی به ادبیات*. تهران: چشمه
۱۹. علی پور، منوچهر. (۱۳۷۹). *پژوهشی در شعر کودک*. تهران: تیرگان
۲۰. علی پور، مصطفی. (۱۳۷۸). *ساختار زبان شعر امروز*. تهران: فردوسی
۲۱. عمران پور، محمدرضا. (۱۳۸۶). *اهمیت عناصر و ویژگی‌های ساختاری واژه در گزینش واژگان شعر*. گوهر گویا. صص ۱۵۳-۱۸۰.
۲۲. عباسی، حبیب‌الله. (۱۳۷۸). *سفرنامه باران (نقد و تحلیل اشعار شفيعی کدکنی)*. تهران: روزگار
۲۳. علوی مقدم، مهیار. (۱۳۷۷). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*. تهران: سمت
۲۴. العیسی، سلیمان. (۱۹۹۶). *دیوان الاطفال*. بیروت: دارالنهضة.
۲۵. غفاری، سعید. اصغر نژاد، حسین. (۱۳۸۷). *ادبیات کودکان و نوجوانان*. تهران: سپهر دانش.
۲۶. غلام‌رضایی، محمد. (۱۳۹۱). *سبک‌شناسی شعر پارسی از رودکی تا شاملو*. چاپ چهارم، تهران: جامی.
۲۷. فتوحی، محمود. (۱۳۹۱). *سبک‌شناسی شعر پارسی از رودکی تا شاملو*. چاپ چهارم، تهران: جامی.
۲۸. کیانوش، محمود. (۱۳۷۹). *شعر کودک در ایران*. تهران: آگاه.
۲۹. الکواز. (۱۳۸۶). *سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن کریم*. ترجمه سید حسین سیدی، تهران: سخن.
۳۰. کیانوش، محمود. (۱۳۷۰). *بچه‌های جهان*. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
۳۱. _____ (بی‌تا). *گفتگو با محمود کیانوش پدر شعر کودک*. فصلنامه علمی فرهنگی، شماره ۲۱ و ۲۲، بهار و تابستان.
۳۲. محمدی، محمد. (۱۳۷۸). *ادبیات کودک چیست؟*. مجله کتاب ما، کودک و نوجوان، شماره ۲۱، تیر ماه، صص ۱۲-۱۳.
۳۳. نصیر نائری، جعفر و تیلاب، شقایق. (۱۳۹۶). *خلاصه‌ای بر ادبیات و روان‌شناسی کودکان و نوجوانان*. چاپ اول. تهران: آروند.
۳۴. نورتون، دونا. (۱۳۸۲). *شناخت ادبیات کودکان، گونه‌ها و کاربردها از روزن چشم کودک*. ج ۱. چاپ اول. تهران: ستاره سبز.
۳۵. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: اهورا.

Phonostylistics in the Poetry of Children and Adolescents by Mahmoud Kianoush

Abstract

Children's poetry is considered one of the main branches of children's literature. Among its most prominent features are rhythm and musicality, which are created through the use of sound elements, rhyme and meter, simplicity of language, and the element of imagination—all of which contribute to the musical quality of children's poetry. Mahmoud Kianoush is one of the poets whose continuous efforts over several decades, along with his name and works, have established him as one of the founders and well-known figures of children's poetry in Iran. Since no independent research has been devoted to describing the phonostylistics of his poetry, with a focus on the collection *Children of the World*, this article aims to address this issue. The goal of this study, through a descriptive-analytical method, is to identify the structural features of his poems.

Keywords: Mahmoud Kianoush, style and stylistics, children's poetry, children's literature, phonological harmony

اصول تعلیم و تربیت نفسانی در اخلاق ناصری

لیلا علیمرادی^۱

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی و تبیین سلامت نفس در اخلاق ناصری اثر خواجه نصیرالدین طوسی انجام شد. شناخت بیماری‌های نفسانی و راه‌های زدودن این رذایل در جهت رسیدن به کمال انسانی و وصول به حضرت حق بسیار ضروری است. خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری، توجه ویژه‌ای به این مسأله داشته و با الگوی جامع که در این خصوص ارائه می‌دهد، سلامت نفس و درمان امراض نفس را تأکید و توصیه می‌کند. هدف اصلی پژوهش، حفظ سلامت معنوی و شناخت بیماری‌های نفس و راه‌علاج آن از دید خواجه نصیرالدین طوسی است. این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد متن‌پژوهی انجام شده است.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مراقبت از نفس و در تعادل نگه داشتن آن امری ضروری است هر کدام از قوای نفسانی انسان در حالت خروج از تعادل، نقصان می‌پذیرد و امراضی را حادث می‌شود که با حاکمیت عقل و توجه به قوای تفکر و ارائه الگوها و عملکردهای مناسب می‌توان نفس را در مسیر سلامت حفظ کرد و از افراط و تفریط هر سه قوای نظری، دفعی و جذبی و امراضی هم‌چون: جهل، غضب، حسد و ... در امان ماند. خواجه نصیرالدین طوسی، به این مهم واقف و شیوه جامع و کاملی را در راستای تعادل نفس ارائه می‌دهد که شناخت و رعایت آن به بهبود کیفیت زندگی فردی و اجتماعی کمک می‌کند و الگوهایی را برای سلامت عموم جامعه نه طبقه خاص، ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تعلیم و تربیت نفسانی.

^۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بندرعباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران.

b12alimoradi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۴

مقدمه

انسان همواره در طول تاریخ با مسئله‌ی تربیت نفس و رسیدن به کمال معنوی مواجه بوده است. اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه حکیمان و متفکران اخلاقی، در آثار خود به بررسی امراض نفسانی و راهکارهای درمان آن پرداخته‌اند. در این میان، خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) از برجسته‌ترین فیلسوفان و متکلمان جهان اسلام، جایگاه ویژه‌ای دارد. اثر گرانسنگ او، اخلاق ناصری، از جامع‌ترین متون اخلاقی در حوزه فلسفه عملی و تربیت انسانی است که با نگاهی نظام‌مند، به تبیین مبانی اخلاق فردی و اجتماعی می‌پردازد.

یکی از مهم‌ترین مباحث در اخلاق ناصری، توجه به سلامت نفس و چگونگی مقابله با رذایل اخلاقی است. طوسی با تأکید بر حاکمیت عقل و اعتدال در قوای نفسانی، راه رسیدن به تعالی روحی و اخلاقی را در تعادل میان سه قوه‌ی نظری، غضبی و شهوی می‌داند. او معتقد است که خروج هر یک از قوای نفسانی از حد اعتدال، بیماری‌هایی همچون جهل، غضب، حسد و حرص را در پی دارد که تنها با مراقبت نفس و تربیت عقلانی می‌توان از آن‌ها پیشگیری یا آن‌ها را درمان کرد.

اهمیت این موضوع زمانی آشکارتر می‌شود که سلامت نفس نه تنها به بهبود کیفیت زندگی فردی می‌انجامد، بلکه بر سامان‌دهی روابط اجتماعی و ایجاد جامعه‌ای اخلاق‌مدار نیز تأثیرگذار است. بدین ترتیب، اخلاق ناصری صرفاً کتابی اخلاقی برای فرد نیست، بلکه الگویی برای زیست جمعی سالم و متعادل ارائه می‌دهد.

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد متن‌پژوهی، به بررسی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه‌ی سلامت نفس می‌پردازد. هدف اصلی آن، روشن‌ساختن نقش تعادل قوای نفسانی در پیشگیری از رذایل و کسب فضایل است. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که توجه به آموزه‌های خواجه نصیر می‌تواند همچنان در عصر حاضر راهگشا باشد و مبنایی برای اصلاح تربیتی، اخلاقی و اجتماعی به شمار آید.

بیان مسأله

سلامت نفس به عنوان یکی از ارکان اساسی سعادت و کمال انسانی، همواره در کانون توجه اندیشمندان اخلاقی - به‌ویژه فیلسوفان و عالمان مسلمان - قرار داشته است. از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی، سلامت نفس نه تنها شرط لازم برای نیل به سعادت حقیقی است، بلکه مبنایی برای تحقق حیات فردی و اجتماعی متعالی محسوب می‌شود. در نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی، که بر پایه آموزه‌های دینی و فلسفی استوار است، سلامت نفس به معنای

زدودن رذایل اخلاقی و کسب فضایل نفسانی (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۲) تعریف می‌شود؛ فرایندی که به اعتقاد وی، نقطه آغازین حرکت انسان به سوی کمال نهایی و تقرب به خداست. با وجود تأکیدات طوسی در کتاب اخلاق ناصری بر اهمیت سلامت نفس و ارائه راهکارهای عملی برای دستیابی به آن، این پرسش اساسی مطرح است که الگوی سلامت نفس از منظر خواجه نصیرالدین طوسی بر چه مؤلفه‌هایی استوار است و چگونه می‌توان آن را در چارچوب نظریه‌های اخلاقی اسلامی تبیین کرد؟ همچنین، با توجه به طبقه‌بندی سه‌گانه قوای نفس (افراط، تفریط و اعتدال) و نسبی بودن مفهوم «اعتدال» در اخلاق، این مسأله نیاز به تحلیل دارد که طوسی چگونه میان معیارهای عام سلامت نفس و تفاوت‌های فردی در رسیدن به فضیلت توازن برقرار می‌کند؟

از سوی دیگر، خواجه نصیرالدین طوسی سلامت نفس را نه مختص به گروهی خاص، بلکه مرتبط با عموم انسان‌ها می‌داند و آن را اولین مرحله از مراحل کمال بشری قلمداد می‌کند. هدف این مقاله، تحلیل نظریه سلامت نفس در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی با تمرکز بر کتاب اخلاق ناصری و تبیین جایگاه آن در سلسله‌مراتب کمال انسانی است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا با بازخوانی نظام‌مند دیدگاه‌های وی، هم به بازسازی نظریه اخلاقی او در حوزه سلامت نفس بپردازد و هم ظرفیت‌های کاربردی آن را در حیطه اخلاق عملی بررسی کند. یافته‌های این تحقیق می‌تواند چارچوبی برای مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه اخلاق، روانشناسی مثبت‌نگر و فلسفه تربیت فراهم آورد.

پیشینه پژوهش

از دیدگاه اسلام، انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی و هریک از این دو بخش دارای سلامت یا بیماری است که تشخیص آنها در بخش بعد جسمانی و طبیعی کاری است آسان و درمان آن چندان مشکل نیست و اما بخش فراطبیعی (روح انسان) تشخیص صحت، مرض و درمان آن مشکل، اما شدن نیست در همین راستا، هم در آیات قرآن، هم در نظر اندیشمندان دینی به بُعد روح و عوارض آن بیشتر توجه شده است پس همان‌گونه که جسم درمان‌پذیر است بیماری روح هم درمان‌شدنی است. اندیشمندان علم و ادب از دوره‌های گذشته به این مهم توجه داشته‌اند و در نوشته‌های اخلاقی خود بدان پرداخته و مبحثی را به آن اختصاص داده‌اند؛ جالینوس، در طب‌انگاری اخلاقی، رساله‌ای در تشخیص بیماری‌های نفس و رساله‌ای در تشخیص خطای نفس دارد و رساله تهذیب اخلاق ثابت ابن سنان از نوادگان ثابت بن قروه پزشک و مورخ دوره‌های عباسی بر همین الگوی پژوهشی استوار است، فارابی نیز در کتاب

فصول منتزعه بر نظریه سلامت و اینکه نفس نیز مانند بدن نیاز به سلامت دارد تأکید می‌کند. مسعودی مورخ در مروج الذهب، از کتاب خود به نام طب النفوس خبر می‌دهد. رازی در الطب الروحانی (۱۳۸۴: ۲۰) بلخی در مصالح الابدان و الانفس با جهت‌گیری سلامت محور رذایل اخلاقی (به مثابه بیماری نفس می‌داند) و راه تشخیص، پیشگیری و درمان آن را مطرح می‌کند فارابی در فصول منتزعه (۱۴۰۵: ۵) طب‌انگاری اخلاق را در مقیاس سلامت جامعه مطرح می‌کند (قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۵۴) رساله حقوق امام سجاد و بحار الانوار مجلسی، (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱-۷۳) نمودی از اخلاق ناظر به حقوق جامعه اندیشمندانی نظیر ابن‌سینا و ابن‌مسکویه رازی نیز به کمالات نفس معطوفند.

سمیه کیانی و حسنعلی بختیار نصرآبادی (۱۳۹۰) مقاله‌ای با عنوان «اهداف، اصول و روش‌های تربیتی اخلاقی از دیدگاه اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی» دارد که در آن به بررسی دیدگاه‌های اخلاقی طوسی و دلالت‌های آن برای تربیت اخلاقی می‌پردازد. این پژوهش دیدگاه‌های اخلاقی و سلامت نفس خواجه نصیرالدین طوسی را در کتاب اخلاق ناصری بررسی، تبیین و تحلیل می‌نماید.

زینب کبیری، نرجس رودگر (۱۳۹۳) مقاله‌ای با عنوان «رابطه نفس و بدن از دیدگاه خواجه نصیرطوسی و تأثیر آن بر تربیت اخلاقی و انسانی دارد که به تبیین کامل نفس و بدن و عرضی دانستن رابطه بین این دو می‌پردازد.

فرشته ابوالحسن نیارکی و هاشم قربانی (۱۳۹۸) مقاله‌ای با عنوان «الگوی سلامت نفس نزد نصیرالدین طوسی، تحلیل سلامت نفس و فضیلت به مثابه نخستین قدم در تحقق انسان خوب» تصویرسازی از الگوی طوسی از سلامت نفس دارد.

روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای انجام شده‌است. داده‌ها از طریق مطالعه متون اولیه (اخلاق ناصری) و منابع ثانویه مرتبط با فلسفه اخلاق اسلامی گردآوری و با تحلیل محتوای کیفی بررسی شده‌اند.

شناخت نفس، صفات و قوای نفسانی

از آنجا که تقرب و وصول به حضرت حق جز از راه تزکیه نفس میسر نیست، توجه به آن بر انسانی که می‌خواهد به کمال انسانی برسد لازم و ضروری است. درماهیت نفس، ابوالقاسم قشیری می‌گوید: «نفس لطیفه مودّعه‌ای در قالب اخلاق مذمومه است همان‌طور که روح محل اخلاق محمود است (سجادی، ۱۳۷۰، ذیل کلمه نفس). و عزالدین کاشانی: «بدان که معدن صفات

ذمیمه و منشأ اخلاق سیئه در وجود آدمی نفس است هم‌چنان که منبع صفات حمیده و منشاء اخلاق حسنه روح است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۸۵).

در شناخت نفس آورده‌اند: بدان که نفس را دو صفت است که مادر آورده است و باقی صفات ذمیمه از این دو عنصر تولد می‌کند و آن صفات فعل اوست آن دو صفت که ذاتی اوست هوا و غضب است و این هر دو از خاصیت عناصر اربعه است که مادر نفس بود. اما این دو صفت را به حد اعتدال نگه می‌باید داشت چه نقصان این دو، سبب نقصان نفس و بدن است و زیادتی این دو سبب نقصان عقل و ایمان و ترکیب و تربیت نفس به اعتدال این دو صفت هوا و غضب است. (ر.ک. نجم رازی، ۱۳۸۴: ۱۸۱-۱۷۸). نفس آدمی دارای سه قواست: «نفس انسان را سه قوت متباین است؛ اول قوه ناطقه که آن را نفس ملکی خوانند و آن مبدأ فکر، تمییز، شوق نظر در حقایق امور بود؛ دوم قوت غضبی که آن را نفس سبعی گویند و آن مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه باشد؛ سوم قوه شهوانی که آن نفس بهیمی است و آن مبدأ شهوت و طلب غذا و شوق التذاد به مآکل و مشارب و مناکح بود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۵).

بحث و بررسی

دیدگاه فیلسوفان و متفکران اخلاق در سلامت و سعادت نفس

قبل از ورود به دیدگاه و نظریه‌خواجه نصیرطوسی در ارتباط با سلامت نفس و سعادت آن، به دیدگاه فیلسوفان و متفکران اخلاق و ارائه نظریه آنان می‌پردازیم:

از دیدگاه ارسطو، سعادت، فعالیت منطبق بر فضیلت است سعادت در نگاه وی هم به خودی خود مطلوب است و هم بسنده. به این معنی که از طرفی آن را به خاطر خودش آرزومندیم و از طرف دیگر به هیچ نیرویی وابسته نیست (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲-۱۱) و هم‌چنین ارسطو برای سعادت ویژگی‌هایی بیان می‌کند: موقتی نبودن، اکتسابی بودن، مختص عقلا بودن و درک نشدن کنه سعادت اخروی در دنیا (خادمی، ۱۳۹۲: ۷۲-۷۱) بحث اصلی سقراط، افلاطون و ارسطو بر سعادت متمرکز بوده به‌ویژه ارسطو از فیلسوفان مشهور یونان باستان، که اخلاق نیکوماخوس یکی از آثار اخلاقی مهم وی است. از دیدگاه سقراط فضیلت آموختنی است و فضیلت آموخته شده فرد را به خوشبختی و سعادت می‌رساند (خراسانی، ۱۳۵۲: ۳۱).

بر مبنای مُثُل افلاطونی، فرد برای رسیدن به سعادت باید از عالم محسوسات عبور کند و خود را از تاریکی غار به روشنایی بیرون برساند و مسیر کمال نفس که همان میل به سعادت است طی کند «باید بکوشیم هر چه زودتر از این عالم به عالم خدایان بگریزیم تا آنجا شبیه خدایان

شویم؛ چرا که در آن عالم سعادت حاکم است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۷-۱۳۲۶) سعادت در نگاه افلاطون مشروط به خارج شدن انسان از عالم تاریکی و محسوس و وارد شدن به عالم نامحسوس و رسیدن به معرفت حقیقی است.

ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، حد وسط یا اعتدال در قوای نفسانی را به نقطه وسط دایره‌ای تشبیه می‌کند که هرگاه به یکی از دو طرف دایره نزدیک شود به همان میزان به افراط و تفریط نزدیک شده‌است و باعث ایجاد صفات رذیله می‌شود و فضیلت و سعادت هنگامی برای انسان پدید می‌آید که قوای سه‌گانه یعنی ناطقه، غضبیه و شهویه هر یک به وظایف خود عمل کنند و به طرف افراط و تفریط نروند. «با رعایت حد اعتدال و به کارگیری عقل در قوه ناطقه، غضبیه و شهویه به ترتیب فضایی به نام‌های حکمت و شجاعت و عفت حاصل می‌شود و هرگاه این فضایل تحقق یافت هر یک نسبت به دیگری معتدل گردید و به کمال و تمامیت از مجموعه آنان فضیلتی دیگر به نام عدالت ایجاد می‌شود (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۳۲-۳۳). هم‌چنین سعادت در نظر ابن مسکویه حقیقتی است که برای صاحبش خیر و کمال محسوب می‌شود و سعادت هر موجودی در آن خصوصیتی است که به وسیله آن از دیگر موجودات متمایز می‌شود (همان، ۲۷) ابن‌سینا، برترین انسان کسی است که نفس او به صورت عقل بالفعل تکامل یافته باشد و نفس او بتواند با عالم عقول متحد شود و اخلاقی به دست آورد که سرچشمه فضایل عملی است. وی سعادت حقیقی را در کمال قوه نظری و عملی می‌داند، کمال قوه عملی در این است که انسان به ملکه عدالت برسد و قوای شهوی و غضبی را تحت کنترل قوه عاقله درآورد و فضایل، حکمت و شجاعت و عفت را دارا باشد (ابن‌سینا، ۱۹۹۸: ۳۶۹). تقسیم‌بندی ابن‌سینا از قوای نفس همان تقسیم‌بندی افلاطون است که برای انسان سه قوه شهوت و غضب و عقل در نظر می‌گیرد و سعادتش را در اصلاح دو قوه شهوی و غضبی می‌داند. اصلاح قوه شهوی رسیدن به فضیلت، عفت و عمل بر آن سیره است و اصلاح قوه غضبی نیز عمل به سیره شجاعت است که این دو فضیلت با تحقق ملکه توسط و اعتدال به دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۹۸۸: ۳۵۵) ابن‌سینا، معتقد به قاعده اعتدال ارسطویی است و فضایل اخلاقی را به لحاظ ماهوی، حد وسط بین دو رذیلت که افراط و تفریط هستند، می‌داند.

در طب روحانی، رازی به نقل از افلاطون تأکید می‌کند اعتدال قوای نفس است. افلاطون به سه نفس ناطقه، غضبیه و شهویه قایل بود و این که دو قوه غضبیه و شهویه به خاطر قوه ناطقه تکون یافته‌اند. نفس نباتی برای تغذیه جسم است. نفس ناطقه به وسیله غضبیه نفس شهوانی

را از فرو بردن ناطقه به شهوات باز می داردهریک ازین سه قوا حالت افراط و تفریط و اعتدال دارند و سلامت نفس را می توانیم از حالت اعتدال قوا تشخیص دهیم (رازی، ۱۳۷۵: ۲۹). منشأ مفاهیم اخلاقی، فطرتی است که در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده و در سرشت و ذات همه بشر است افلاطون قائل به عالمی است که حقایق موجودات در آن وجود دارد و نفس با آن حقایق آشنا شده و بعد از هبوط بین نفس و معلوماتش فاصله ایجاد شده است؛ لذا برای تعلیم نیاز به یادآوریست تا علوم فطری نفس آشکار شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۸-۴۷۸).

صدرالمتألهین در مورد سلامت روح می گوید: همان طور که بدن انسان دارای حالتی مزاجیست که اگر از حد اعتدال خارج نشود تعادل و سلامت آن به حال خود باقی است و اگر از حد اعتدال خارج شود در معرض دردها و آفت ها قرار می گیرد روح هم در صفات باطنی و اخلاقی نفسانی خوداین چنین است. به این معنی که هر گاه روح از حداعتدال خارج شود و در اخلاق و صفات شهوی، غضبی، فکری به افراط و تفریط بیفتد دچار بیماری های باطنی می شود که نتیجه اش عدم پایداری روح است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۴۴).

نظریه سعادت غزالی مرکب از عناصر گوناگونی است وی در نظریه خود از عناصر اخلاقی، فلسفی، اسلامی و صوفیانه بهره برده است و می گوید: «سعادت هرچیزی در آن است که لذت و راحتی وی در آن باشد و لذت هر چیزی در آن است که مقتضی طبع آن باشد که وی را برای آن آفریده اند (غزالی، ۱۳۶۱: ۳۲).

سلامت نفس از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی

اعتدال، ملاک سلامت نفس از نظر خواجه نصیرالدین طوسی:

ملاک سلامت نفس در اعتدال و جلوگیری از افراط و تفریط است، خواجه نصیرالدین طوسی، ترازوی سنجش سلامت نفس و بیماری آن در اعتدال و مطابقت با طبیعت می داند، مطابق با مبادی طبی، اقتدا به طبیعت یعنی اعتدال قوا براساس قانون اعتدال مزاج در طب بدنی اصلی تر از ملاک نخست مطابقت با صورت انسانیت است که سلامت را در دوری از افعال مقتضی صورت حیوانی و نباتی تصویر می کند (خواجه نصیرطوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۵۷) و سلامت نفس را بر مبنای اعتدال قوای سه گانه نفس (عاقله، غضبیه، شهویه) تعریف می کند. این دیدگاه متأثر از نظریه اعتدال گرایی ارسطو در اخلاق نیکوماخوس است که فضیلت را حد وسط بین افراط و تفریط می داند. وی اعتدال را نه تنها برای سعادت دنیوی، بلکه برای قرب الهی ضروری می داند و آن را در چارچوب حکمت عملی اسلامی بازتعریف می کند.

سلامت نفس و بیماری نفس نزد خواجه نصیر الدین طوسی

توجه به زندگی ایده‌آل و مطلوب در گروه توجه به نفس و حفظ صحت آن است. «سلامت نفس در آن است که هیئت نفس و اجزای آن به گونه‌ای باشد که انسان همیشه امور خیر، حسن و افعال زیبا به وسیله آنها انجام دهد» (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۳) سلامت در نزد خواجه نصیر الدین طوسی، توجه به بیماری‌های نفسانی و رفع آن است. او در مقام معرفی طب روحانی، وجه -تسمیه این صناعات را به طب، اقتدا به طبیعت می‌داند، اقتدا به طبیعت نفس متأثر از دیدگاه قدما در طب و علوم طبیعی است. همان‌طور که در طب دو قسم فعالیت، حفظ صحت و ازاله علت (معالجه بیماری) صورت می‌گیرد طب روحانی نیز شامل دو فن است آن‌چه مقتضی محافظت فضیلت بودو آنچه مقتضی ازاله رذیلت. وی حفظ صحت نفس را محافظت فضایل (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۵) و معالجه امراض نفس را ازاله رذایل می‌داند؛ بنابراین سلامت نفس در فضیلت و بیماری نفس در رذایل است. فضیلت در نزد طوسی عملکرد معتدل قوا یا امری حاصل از آن از طریق رعایت حدواسط است و تضمین کننده این اعتدال، عقل عملی است؛ بنابراین فضیلت که همان اعتدال قوای نفسانی است به معنی سلامت نفس است و رذایل که برون شده از حالت اعتدال است امراض نفس‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی بیماری‌های نفس (رذایل) را مقابل فضایل و در سمت افراط و تفریط می‌دارد. آدمی را براساس طبیعت و ذات سلامت فرض می‌کند که رذایل‌ها و بیماری‌ها عواملی هستند که وضعیت عادی وجود را دگرگون می‌کنند. وی در ابتدا از کسب فضایل و سپس محافظت از آنها می‌نویسد و بحث از معالجه رذایل در درجه دوم قرار می‌دهد، فضایل حالت سلامت نفس است و حالت طبیعت، نه حالت مطلوب؛ بلکه محافظت از فضایل و ملکه گردانیدن آن یعنی نیل به اخلاق مطلوب است (همان).

جایگاه سلامت نفس و علاج بیماری نفس در نزد خواجه نصیر الدین طوسی

خواجه نصیر الدین طوسی با الهام از طب سنتی، سلامت نفس را مشابه سلامت جسم می‌داند و برای آن دو فن معرفی می‌کند:

حفظ الصحه: محافظت از فضایل (حالت اعتدال) از طریق عقل عملی.

معالجه الأمراض: درمان رذایل (انحراف از اعتدال) با اضداد آنها. می‌توان با نظریه طب روحانی مقایسه کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی، راه درمان مرض را درشناسایی جنس مرض، اسباب و علامت آن و سپس معالجه آن می‌داند: «هم‌چنان‌که در طب ابدان از آلت مرض به ضد کنند، در طب

نفوس ازالت رذایل هم به اضرار آن رذایل باید کرد و باید دانست که قانون صناعی در معالجه امراض آن بود که اول از اجناس امراض بدانند، پس اسباب و علامات آن بشناسند و امراض، انحرافات امزجه باشد از اعتدال و معالجات آن رد آن با اعتدال به حیل صناعی «معالجه رذایل و بیماری‌های نفس و حفظ صحت نفس اولین قدم در راه رسیدن به مراتب قرب الهی است معالجه رذایل مقدم بر حفظ صحت نفس است» (همان، ۶۸) برخلاف رازی که سلامت نفس را بیشتر پزشک‌محور می‌دید، طوسی آن را در خدمت اهداف الهی (سعادت اخروی) قرار می‌دهد.

علل گرایش به رذایل نفسانی در نظر خواجه نصیرالدین طوسی

به اعتقاد وی، رذایل نفس، یا در قوای نفس حادث می‌شوند که رذایل بسیطه‌اند و یا در ترکیب رذایل برمی‌خیزند که رذایل مرکب‌اند (همان، ۱۶۹). خروج از وضعیت اعتدال یعنی بیماری‌ها و رذایل نفس محتاج علت است و سلامت حالت عادی نفس است.

خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری به اسباب رذایل و امراض نفس می‌پردازد: «علت بیماری نفس به نحو کلی و به نحو خاص (هر بیماری جداگانه) بیان شده‌است. اسباب انحرافات نفسانی یا نفسانی است یا جسمانی و با برطرف‌شدن علت انحراف، فرد به حالت عادی و سلامت برمی‌گردد» (همان، ۱۷۰).

راه‌های شناخت امراض نفسانی از دید طوسی:

نجم رازی می‌نویسد: «عده‌ای از فلاسفه می‌پنداشتند که برای پاکی نفس از پلیدی‌ها بایستی صفات هوا و غضب و شهوت و دیگر صفات زمینه به کلی محو می‌باید کرد به سال‌ها رنج بردند و آن به کلی محو نشد ولیکن نقصان پذیرفت و از آن نقصان صفات ضمیمه دیگر (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۷۱).

از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، کشتن صفات نفس به منظور رسیدن به حضرت حق طریقه درست نیست، بلکه باید سعی کرد تا آن را به حد اعتدال درآورد و آن صفات ناپسند انسانی را که ناشی از غلبه یا نقصان آن دو صفت ذاتی نفس است به مرور تبدیل به اخلاق حسنه کند. وی با الهام از طبایع چهارگانه و نظریه اعتدال ارسطویی، معتقد است سلامت نفس نه در نابودی قوای نفسانی، بلکه در تنظیم آنها بر اساس حد وسط است. «چون قوای نفس انسانی محصور است در سه نوع چنان‌که گفتیم اول؛ قوت تمیز، دوم؛ قوت دفع، سوم؛ قوت جذب و انحرافات هر یک از دو گونه صورت بندد یا از خللی در کمیت قوت باشد یا از خللی که در کیفیت قوت افتد و خلل کمیت یا از مجازات اعتدال بود و در جانب زیادت یا از مجازات اعتدال و در جانب نقصان؛ پس امراض هر قوتی از سه جنس تواند بود یا به حساب افراطی یا

به حسب تفریط یا رذائت» (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۶-۱۶۵). طوسی با تشبیه نفس به بدن، معتقد است همان‌گونه که سلامت جسم در تعادل اخلاط چهارگانه (سودا، صفرا، بلغم، دم) است، سلامت نفس نیز در تعادل قواست.

راهکارهای علاج بیماری نفس

خواجه نصیر الدین طوسی هم‌چون طبیبی دانا، در طی امراض نفسانی، رذایل نفسانی را مریضی نفس می‌داند که با درمانی درست والگویی منطقی، این عارضه از نفس دور می‌شود.

قانون صناعی، قانون کلی طوسی در درمان

طوسی، انحرافات امزجه از اعتدال را مرض نفس و معالجه آن را در گرو تعادل اعتدال به حیل صناعی تحلیل می‌کند. براین اساس حالت طبیعی و عادی اعتدال قواست و خروج از آن بیماری نفس و بازگشت به اعتدال، معالجه آن است؛ بنابراین تلاش خواجه نصیرالدین طوسی در درمان بیماری‌های نفس، بازگردانیدن آن به اعتدال است شناخت بیماری و شناخت علامت و عوارض آن ضرورت دارد. وی براساس اصل کلی، قانون کلی صناعی درمعالجه امراض نفس مطرح می‌کند. «و باید دانست که قانون صناعی درمعالجت امراض آن بود که اول، اجناس امراض بدانند پس اسباب و علامات آن بشناسند پس به معالجه آن مشغول شود و در موضعی دیگر می‌نویسد: «چون حقیقت هر یک را بشناسند و بر اسباب واقف شود قمع آن اسباب و احتراز از آن برمنوال دیگر قبایح آسان شود بر طالب فضیلت» (همان، ۲۰۲).

الگوی درمان خواجه نصیر الدین طوسی در امراض نفسانی

وی سه روش برای برانگیختن فرد به جدایی از بیماری مطرح کرده است:

الف) آگاه کردن فرد از قبح آن رذایل و فساد آن در دین و دنیا؛ ب) دوری از آن رذیلت به اراده عقلی؛ ج) مشغول کردن فرد به مداومت بر فضیلتی که به ازای آن رذیلت است و تکرار افعال آن.

در مقایسه‌ای بین علاج بیماری‌های جسمانی و نفسانی، راهکارهای درمان بیماری‌های نفسانی راهم‌چون بیماری جسمی، چهار مورد برمی‌شمارد، معالجه بیماری‌های جسمی چهارنوع: غذا، دوا، سم و کی است، رفع و زدودن بیماری‌های نفسانی هم مطابق با آن در چهار شیوه زشت پنداشتن و دوری از آن؛ در غیر این صورت، توبیخ و ملامت و مذمت نفس چه فکری و چه عملی؛ دفع رذیلت به ضد رذیلت؛ و در نهایت عقوبت و تعذیب و تکلیف افعال دشوار که اقدام به آن به سختی انجام می‌شود (همان، ۱۷۰).

دوری از رذیلت و توجه به فضیلت

اولین راهکار خواجه نصیرالدین طوسی در دفع بیماری نفسانی و سلامت روح، دوری از رذیلت و توجه به فضیلت است که مطابق با خوراندن غذا در طب جسمانیست، ترغیب فرد به مقابله با بیماری و رهایی از آثار مخرب بیماری‌ها نظیر آثار کذب، ریا، طلب نفایس، غضب، بیان جایگاه انسانیت و مقایسه با حیوان نظیر معالجه جهل بسیط، و کذب. تغییر انگاره و نگرش نظیر معالجه خوف از مرگ و بیان بی‌اساس بودن اسباب آن و تغییر نگرش در باب افتخار به مال و جاه و... . علاج از طریق ظرفیت مثبت و فضیلت مقابل پرداخته است (همان، ۱۸۴).

توبیخ و مذمت نفس

دومین راهکار خواجه نصیرالدین طوسی در سلامت نفسانی و رفع رذایل، توبیخ و مذمت نفس بر انجام فعل مذموم است که مطابق با معالجه دارویی در نزد پزشکان جسمانیست؛ توبیخ، ملامت و مذمت نفس از طریق تعدیل قوه شهوی و غضبی به کمک یکدیگر و مجال یافتن تمیز قوت نطقی، وی مرض عشق را در اولین گام چنین درمان می‌کند صرف نظر از محبوب و اشتغال به علوم دقیق و مجالست ندمای فاضل و احتراز از حکایات عشاق از راهکارهای طوسی است. (همان، ۱۹۵)

دفع رذیلت به ضد آن رذیلت

سومین راهکار خواجه نصیرالدین طوسی در درمان بیماری نفسانی، در صورت مؤثر واقع نشدن شیوه‌های قبل، دفع رذیلت به ضد آن رذیلت است که معادل معالجه به‌سم در طب جسمانیست. وی برخی از بیماری‌ها را از طریق قمع و قهر آن به کمک اضداد معالجه کرده‌است؛ جهل بسیط و جهل مرکب از این دست است وی هم‌چنین، علاج جبن را به کمک دواعی ضد آن تا رسیدن به مرتبه عدالت و وسط (شجاعت) می‌داند (همان، ۱۸۵).

عقوبت نفس به کارهای سخت

چهارمین راهکار خواجه نصیرالدین طوسی در بیماری نفسانی، در صورت کارآمد نبودن سه صورت قبل، در عقوبت نفس به کارهایی سخت و طاقت‌فرسا که مبادرت به آن به سختی انجام می‌شود و این نوع درمان مطابق با «کی» در بیماری جسمانیست: طوسی در آخرین مرحله به تنبیه اشاره می‌کند (همان، ۱۹۵)

دفع کلی ازاله امراض نفسانی

خواجه نصیرالدین طوسی راهکارهایی را برای زدودن نفس از پلیدی و گرایش به فضیلت برشمرده که در این جا به امراضی چند که از نظر وی مهلک‌ترین و تباه‌ترین امراض نفسانی است اشاره

می‌کنیم؛ امراضی که به وسیله آن «تا قیاس ازالت دیگر امراض و اعتبار معالجات آسان شود» طوسی، معالجه نفس و مراحل ازالت امراض نفسانی را به گونه‌های زیر بر می‌شمارد:

شناخت امراض

خواجه نصیرالدین طوسی، شناخت امراض نفس را اولین مرتبه می‌داند. وی در این موضع به تعریف و تمایز مصداقی بیماری‌های نفس می‌پردازد. تعریف از بیماری و یافتن جنس مرض، اولین گام در ازالت رذیلت نفسانیست (همان، ۱۶۸-۲۰۲).

آگاهی و شناخت علت بیماری‌ها

خواجه نصیر الدین طوسی، شناخت و معرفت به علت مرض را در زدودن نفس از این علت، ضروری می‌داند و معتقد است با رفع علت، مرض نابود می‌شود. طوسی به اسباب غضب، حزن، حسد، خوف از مرگ پرداخته است (همان، ۱۷۷).

درمان امراض رذیله

مراحل درمان امراض نفسانی، راهکارهایی است که در قسمت قبل بدان اشاره شد و طوسی چهار مرحله درمان امراض نفس را معادل با چهار درمان در طب جسمانی دانست؛ اولین مرحله، دوری از رذیلت، توبیخ و مذمت نفس، معالجه به ضد و در نهایت وادار کردن نفس به تحمیل اعمال سخت از امور درمانیست.

حفظ سلامت نفس در گرو حفظ فضیلت

سلامت وضعیت طبیعی است و نیازی به راهکارهای نیل به آن وضعیت طبیعی نیست؛ اما حفظ فضایل و سلامت نفس، یعنی ملکه گردانیدن این فضایل تا رساندن به حد خلق، راهکارهایی دارد که خواجه نصیر الدین طوسی در فصل نهم اخلاق ناصری به آن پرداخته است. وی سلامت نفس را همان وضعیت عادی و طبیعی نفس، یعنی اعتدال و فضیلت می‌داند؛ بنابراین راهکارهایی برای نیل به سلامت نفس مطرح نکرده است و فقط به چگونگی، چیستی و تحلیل فضیلت و حد وسط پرداخته است از آنجا که سلامت نفس، اعتدال نفس است، حفظ سلامت نفس نیز با حفظ اعتدال مرتبط است. وی، قانون حفظ صحت در صحت بدنی را استعمال ملایم مزاج می‌داند (همان، ۱۵۵). براین اساس قانون طب روحانی نیز استعمال ملایم است ملایم در این معنا امری است که در اعتدال قوا، معد است. طوسی راهکارهای جزیی براساس این قانون کلی مطرح می‌کند از جمله ۱- معاشرت با اهل خیر و کمال ۲- حذر از شنیدن حکایات و اشعار لغو ۳- التزام وظایف افعال حمیده ۴- فهم تمایز نعم مجازی از نعم شریفی (فضایل) ۵- منع از تهییج قوت شهوت و غضب و استعمال آن به توسط قوت فکر ۶-

توجه دقیق به افعال ۷- احتیاط از ملابست و صغایر سیئات رذایل و مساعدت اصحاب آن ۸- آمادگی به کمک صبر و حلم برای دفاع نفس از هجوم شهوت و غضب ۹- شناخت عیوب نفس به استقصای تمام و داشتن دوست خوب که آیینۀ تمام‌نمای عیوب باشد ۱۰- مراقبه و محاسبه (همان، ۱۵۵-۱۶۵).

بحث و بررسی

امراض نفسانی و علت و درمان آن در نظر خواجه نصیر الدین طوسی

طوسی بیماری‌های مهلکه نفس را در سه قوای نظری، دفعی و جذبی ذکر می‌کند و علاج آن را با شرح و بسط کافی به دنبال آن ذکر می‌کند.

طبقه‌بندی قوای نفسانی و انحرافات رذیله آن

قوای نفس انسانی محصور است در سه نوع: یکی قوۀ تمییز، دیگری قوۀ دفع و سیم قوۀ جذب و انحرافات هریک از دوگونه صورت بندد: یا از خیالی که در کمیت قوۀ باشد یا از خللی که در کیفیت قوۀ باشد و خلل کمیت یا از مجاورت اعتدال بود یا در جانب زیادت یا از مجاورت اعتدال بود در جانب نقصان. پس از امراض هر قوۀ از سه جنس تواند بود یا به حساب افراط یا به حسب تفریط یا به حسب ردائت (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

رذیلت قوۀ تمییز

افراط و تفریط و ردائت در قوۀ تمییز، مایه بروز اعمالیست هم‌چون: «افراط در قوۀ تمییز، مانند خبث و گربزی و دها بود در آنچه تعلق به عمل دارد و مانند تجاوز حد نظر و حکم بر مجردات به قوۀ اوهام و حواس، هم‌چنان که بر محسوسات در آنچه تعلق به نظر دارد و اما تفریط در او چون بلاهت و بلادت در عملیات و قصور نظر از مقدار واجب مانند اجرای محسوسات بر مجردات در نظریات. و اما ردائت قوۀ، چون: شوق به علومی که مثمر یقین و کمال نفس نبود؛ برای مثال، علم جدل، خلاف، سفسطه به نسبت با کسی که آن‌را به جای یقینیات استعمال کند و چون علم کهنات و فال‌گرفتن و شعبده و کیمیا به نسبت با کسی که غرض او از آن وصول به شهوات خصیصه بود» (همان، ۱۶۸).

رذیلت قوۀ دفع

افراط و تفریط و ردائت در قوۀ دفع نیز موجب بروز مسائلی است: «و اما افراط در قوۀ دفع چون شدت غیظ و فرط انتقام و غیرت نه به موضع خویش و تشبه نمودن به سباع و اما تفریط در او چون: بی‌حمیتی و بدلی و تشبه نمودن به اخلاق زنان و کودکان، و اما ردائت قوۀ چون:

شوق به انتقامات فاسده، مانند خشم گرفتن بر جمادات و وقایع یا بر نوع انسان ولکن به سببی که موجب غضب نبود در اکثر طبایع» (همان، ۱۶۹).

رذیلت قوّه جذب

افراط و تفریط و ردائت در قوّه جذب نیز به شیوه زیر بیان می‌دارد: «و اما افراط در قوّت جذب، مانند: شکم‌پرستی و حرص نمودن بر اکل و اشرب و عشق و شیفتگی به کسانی که محل شهوت باشند و اما تفریط در او مانند: فتور از طلب اقوات ضروری و حفظ نسل و خمود شهوت و اما ردائت قوّت چون: اشتهای گل خوردن و شهوت مقاربت ذکور و یا استعمال شهوت بر وجهی که از قانون واجب خارج باشد (همان).

امراض مهلکه و غیر مهلکه نفس

طوسی در ادامه، تقسیم‌بندی دیگری را برای امراض نفسانی می‌آورد و آن‌ها را به دو قسم مهلکه و غیر مهلکه تقسیم می‌کند؛ افراط و تفریط در هر قوّه‌ای از قوّات مذکور، که در نفس ایجاد شود و از ترکیب هر کدام با یکدیگر امراضی سهمگین‌تر پدید می‌آید که آن را امراض مهلکه خوانند؛ چون مزمن در وجود می‌نشینند و رهایی از آن متضمن وقت و زمان و درایت بیشتریست و به جهت اهمیت بیماری‌های مهلکه نفس به توضیح و علاج آن می‌پردازد (همان، ۱۶۹).

امراض قوّت نظری

انواع بیماری‌های مهلکه نفس (امراض قوّت نظری) و مواردی که از آن خیزد: «امراض قوّت نظری را هر چند مراتب بسیار، چه به حسب بساطت و به چه سبب ترکب؛ ولکن تباه‌ترین آن انواع سه نوع است: یکی حیرت؛ دیگری جهل بسیط؛ و سوم جهل مرکب؛ اول از قبیل افراط، نوع دوم از قبیل تفریط و نوع سوم از قبیل ردائت (همان، ۱۷۱).

حیرت و شیوه درمان آن: خواجه نصیر الدین طوسی، حیرت را از انواع مرض افراطی قلمداد می‌کند که از ناتوانی نفس در مواجهه با مسائل مشکله و تشخیص حق و باطل برخیزد: علاج حیرت: «حیرت از تعارض ادله در مسائل مشکل و عجز نفس از تحقیق حق و ابطال باطل» (همان، ۱۷۲) خواجه نصیر الدین طوسی، حیرت را مهلک‌ترین رذیلت می‌داند که علاج آن پذیرش یک حکم، و سپس تتبع و تفحص درباره آن، که راست و غلط آن را دریابد و در پایان هم خواننده را به کتاب قیاسات سوفسطایی ارجاع می‌دهد که علاج این مرض با شناخت غلط اندازی‌ها یادآور می‌شود.

جهل بسیط و شیوه درمان آن

دومین مرض از قوای نظری، جهل بسیط است و حقیقت جهل بسیط را عاری بودن نفس از فضیلت دانش می‌داند: علاج جهل بسیط: حقیقت جهل بسیط آن بود که نفس از فضیلت علم عاری باشد و به اعتقاد آنان که علم اکتساب کرده است ملوث نه» (همان، ۱۷۳).

خواجه نصیرالدین طوسی، جهل بسیط را در مبدأ و منشأ بد نمی‌پندارد و معتقد است که فطرت نوع انسان این‌گونه است که برای آموختن، این نوع جهل باشد:

«و این جهل در مبدأ مذموم نبود، چه شرط تعلم آن است که این جهل حاصل باشد از جهت آن که آن‌کس که بداند یا پندارد که می‌داند از تعلم فارغ باشد و فطرت نوع انسان خود بر این حالت بود» (همان).

اما در ادامه مداومت بر آن و ماندن در این نوع جهل را ناپسند می‌شمارد: «اما مقام نمودن برین جهل و حرکت نکردن در طریقت علم مذموم باشد و اگر بدان راضی و قانع شود به تباه‌ترین ردیلتی موسوم گردد» (همان، ۱۷۴).

وی، علاج این نوع جهل را منوط به آگاهی انسان و تشخیص او، گفتن و بیان سخن درست از نادرست می‌داند:

«و تدبیر علاج آن بود که در حال مردم و دیگر حیوانات تحمل کند تا واقف شود که فضیلت انسان بر دیگر جانوران به نطق و تمیز است» (همان).

ماندن در جهل بسیط و درمان نکردن آن، انسان را از عقل به دور می‌دارد و او را جاهل می‌کند (همان).

هم‌چنین خواجه نصیرالدین طوسی، نوع بشر را برای رهایی از جهل بسیط، به این سمت یادآور می‌شود که انسان اخص کاینات است و اگر درصدد این تفکر گام بر ندارد و در جهالت خویش باقی بماند از درجه انسانی خارج و به درجه اسفل السافلین می‌رسد و اگر درجه خود را شناخت و در جهت رفع نادانی و جهل خویش گام برداشت در مسیر دانایی و رفع جهل برآمده است (همان).

امام علی (ع) می‌فرماید: «الجهل معدن الشر؛ جهل، سرچشمه شر است»؛ و در جای دیگر، آن را نوعی بیماری معرفی می‌کند: «أسوأ السقم الجهل» (آمدی، ۱۳۶۶: ج ۲، ۲۸۸) «بدترین بیماری، ندانستن است».

جهل مرکب و شیوه درمان آن

تباه‌ترین ردیلت نفس، جهل مرکب است که نفس آدمی از علم خالی و بر باوری باطلی استوار: «حقیقت این جهل آن بود که نفس از صورت علم خالی بود و به صورت اعتقادی باطل و جزم

بر آن که از عالم است مشغول و هیچ رذیلت تباه‌تر از این رذیلت نبود» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۷۵).
و علاج آن تشویق صاحب جهل را، در توجه به علوم مختلفی هم‌چون ریاضی و هندسه و ...
می‌داند تا از این طریق آگاهی در وی پدید آید و بر جهل خود واقف شود و به علم و شناخت
و دانایی روی آورد (همان، ۱۷۵-۱۷۴).

امراض قوّت دفع

امراضی که آدمی باید در رفع و دفع آن بکوشد و علل و عوامل آن را بشناسد و در جهت زدودن
آن برآید: «و اما امراض قوّت دفع اگر چه نامحصور باشد، اما تباه‌ترین آن امراض سه مرض
است: یکی غضب و دوم جین و سیم خوف، اول از افراط تولد کند، دوم از تفریط و سوم با
ردائت قوّت مناسبت دارد (همان، ۱۷۶).

غضب و راه درمان آن

طوسی در تعریف غضب گوید: «حرکتی بود نفس را که مبدأ آن شهوت انتقام بود» (همان،
۱۷۶). طوسی عوامل شکل‌گیری غضب را در موارد زیر برمی‌شمارد: «اسباب غضب ده است:
اول عجب، دوم، افتخار، سوم مرا، چهارم لجاج، پنجم مزاح، ششم تکبر، هفتم، استهزاء؛ هشتم،
غدر؛ نهم، ضیم؛ و دهم طلب نفایسی که از عزت موجب منافست و محاسدت شود و شوق به
انتقام غایت این اسباب بود بر سبیل اشتراک» (همان).

و در ادامه هفت صفت برای لواحق (ضمیمه) غضب بر می‌شمارد: «و لواحق غضب که اعراض
این مرض بود هفت صنف باشد: اول، ندامت؛ دوم، توقع مجازات عاجل و آجل و سوم، قلت
دوستان؛ و چهارم، استهزای اراذل؛ پنجم، شماتت اعدا؛ ششم، تغییر مزاج و هفتم تألم بدان
هم در حال چه غضب جنون یک ساعته بود» (همان، ۱۷۷) دفع همه این پیوست‌های غضب را
در درمان خود غضب می‌داند. اولین اسباب غضب را عجب می‌داند. طوسی، در توضیح افتخار
می‌آورد؛ مباهات کردن به چیزی که زوال و آسیب‌پذیر است.

«اما افتخار مباهات به چیزهای خارجی که در معرض آفات و اصناف زبان باشد و ثبات آن
و ثوقی نتواند بود» (همان، ۱۷۹) مرا در لغت ستیزه و نزاع و جدال (دهخدا، ذیل واژه) گویند.
خواجه نصیر الدین طوسی مرا را موجب از بین رفتن الفت و دوستی و آشکاری دشمنی یاد
می‌کند و آن را جزو تباه‌ترین اوصاف رذیله نفس انسان یاد می‌کند (همان).

از دیگر اسباب غضب، مزاح است که در حد اعتدال آن نیکو و پسندیده است اما مشکل بتوان
آن در حد اعتدال نگه داشت و اگر از حد خود تجاوز کند موجب غضب و کینه در دل می
شود: «مزاح اگر به قدر اعتدال استعمال کنند محمود بود و قوف بر حد اعتدال به غایت دشوار

بود و اکثر مردمان قصد اعتدال کند؛ ولیکن چون شروع نمایند به مجاوزت حد تعدی کند تا سبب وحشت شود و غضب کاهن را ظاهر کند و حق در دل‌ها راسخ گرداند» (همان) تکبر اسباب دیگر غضب است که فرد متکبر، که خود را برتر از دیگران می‌داند اگر مورد بی‌توجهی و حرمت واقع شود بر غضبش می‌افزاید: «به عجب نزدیک بود و فرقی این که معجب با نفس خود دروغ می‌گوید به گمان این که بدو دارد و متکبر با دیگران دروغ می‌گوید و علاج آن نزدیک علاج آن بود» (همان).

خواجه نصیرالدین طوسی، سبب دیگر غضب را در استهزاء و مسخرگی می‌داند و تأکید دارد انسانی که برای نفس خود ارزش قائل است خود را از این عمل دور می‌دارد: «استهزاء، آن از افعال اهل مجون و مسخرگی باشد و کسی که به حریت و فضل موسوم باشد نفس و عرض خویش را گرمی‌تر از آن دارد که در معرض یک سفاهت سفیهی آرد» (همان، ۱۷۹) غدار در لغت خائن، حيله‌گر (دهخدا، ذیل واژه) معنی شده است از دیگر اسباب غضب است که در موارد مختلفی از جمله، جاه، مودت، حرم پدید می‌آید و افرادی که در شأن و مقام انسانی هستند حتی اندک مایه از آن را پسندیده نمی‌شمارند. «اما غدار: وجوه بسیار چه استعمال آن هم در مال و هم در جاه و هم در مودت و هم در حرم اتفاق افتد و هیچ وجه از وجوه به نزدیک کسی که او را اندک مایه انسانیت بود محمود نباشد.» (همان، ۱۸۰).

علت دیگر غضب را در ضمیم و انتقام‌گیری می‌داند و انسان باشعور آگاه را از این امر مبرا می‌داند. (همان) آخرین علت غضب، طلب نفایس است که سبب خودبرتربینی می‌شود و این صفت را هم مختص صاحبان قدرت و هم افراد معمولی می‌داند (همان، ۱۸۱).

خواجه نصیرالدین طوسی، ردیلت غضب را ناشی از ردیلت شره و حرص می‌داند که اگر صاحب شره در حرص و آزمندی خود منعی یابد خشم گیرد و نتیجه آن علاوه بر دلتنگی و از دست دادن دوستان و پیدایش ندامت، بهجت و سرور و شادی خویش را نیز از دست می‌دهد. (همان، ۱۸۴).

جبن و بددلی

دومین مرض از امراض قوت دفع، جبن و بددلی است. جبن نقطه مقابل شجاعت است و در صورت تفکیک فضایل و رذایل، فضایل با شجاعت و رذایل با جبن و ترس هم سنخ خواهد بود جهل و عدم استضاء از عقل ریشه ملازمت جبن با رذایل است آن‌گاه که خیال بر نفس حکم براند. امیرالمومنین علی (ع) در تعبیری بسیار زیبا می‌فرماید:

«شده الجبن من عجز النفس و ضعف اليقين» (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۶۳).

خواجه نصیر الدین طوسی، علاج بددلی، در توجه به ضد آن (غضب) می‌داند: «علاج بدلی چون علم به ضد مستلزم علم است به ضد دیگر، غضب ضد بددلی است و غضب حرکت نفس بود به جهت شهوت انتقام؛ پس جبن، سکون نفس بود آنجا که حرکت اولی باشد به سبب بطلان شهوت انتقام» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۸۵).

و درمان بددلی و جبن را در رفع سبب آن و تحریک نفس به آنچه دواعی غضب است: «و علاج این مرض و اعراض آن به رفع سبب بود چنان که در غضب گفتیم نفس را تنبیه دهد به نقصان و تحریک کند به دواعی غضبی» (همان، ۱۸۵).

خوف

سومین مرض از امراض قوّت دفع، خوف است و خوف بدین صورت پدید می‌آید: «خوف از توقع مکروهی یا انتظار محذوری تولد کند که نفس بر نفعان قادر نبود و توقع و انتظار به نسبت باحادثی تواند بود که وجود آن در زمان مستقبل باشد و این حادثه یا از امور عظام بود یا از امور سهل». و اگر درصدد رفع آن نباشد، مصالح دنیا و آخرت و کسب سعادت ابدی نخواهد داشت (همان، ۱۸۶).

و برعکس اگر توجه به بودنی‌ها داشته باشد و وجود خود را بدین وسیله تسلی بخشد سلامت دنیا و مصالح آخرت را تأمین کرده باشد: «چون خویشتن را تسکین و تسلط داده باشد و دل بر بودنی‌ها بنهاده هم در عاجل سلامت یافته باشد و هم در آجل تدبیر تواند کرد (همان). اگر سبب خوف، شخص یا عمل شخص باشد باید به این راهکار توجه کند: «اگر سبب خوف، فعل این شخص بود که به خوف موسوم است باید با خود اندیشه کند که حقیقت ممکن آن است که هم در وجودش جایز و عدم و به گونه‌ای رفتار کند که به مهمات دینی و دنیایی قیام تواند نمود. اما اگر سبب از فعل این شخص بود باید که از سوء اختیار و جنایت بر نفس خود اعتراض کند و برکاری که آن را غایله‌ای بد و عاقبتی وخیم بود اقدام نماید، پس سبب خود در قسمت اول آن است که بر ممکن به وجوب حکم کند و در قسمت دوم آن که بر ممکن به امتناع حکم کند و اگر شرط هر یک به جای خویش اعتبار کنند از این دو خوف سلامتی یابند» (همان).

خواجه نصیرالدین طوسی در بیان سومین مرض از ترس مرگ سخن می‌گوید و آن را به گونه‌ای زیبا بیان می‌دارد تا اسباب و علت آن شناخته شود و با رفع آن و آگاهی نسبت به آن ترس از مرگ در وجود انسان از بین برود (همان، ۱۹۰).

امراض قوّت جذب

امراضی که حصری برای آن وجود ندارد و تباه‌ترین آن‌ها، شهوت، بطالت، حزن و حسد است که به هر کدام از این موارد و راه درمان آن می‌پردازد:

«امراض قوّت جذب، هر چند از حیز حصر متجاوز باشد، اما تباه‌ترین افراط شهوت و محبت بطالت و حزن و حسد است و از این امراض، یکی از حیز افراط، دیگری از حیز تفریط، سوم از حیز ردائت کیفیت باشد» (همان، ۱۹۵).

شهوت در فارسی به معنای آرزو، میل، رغبت، اشتیاق، خواهش، شوق نفس در حصول لذت و منفعت آمده است و در زبان عربی به معنای اشتیاق نفس به چیزی و رغبت به آن است. خواجه نصیرالدین طوسی در خصوص شهوت می‌گوید: «و اما شهوت نکاح و حرص بر آن از معظم‌ترین اسباب نقصان ریاست و انهداک بدن و اتلاف مال و اضرار عقل و اراقت آبروی باشد... و کسی که نفس را از تتبع هوا احتما فرماید و به قدر مباح قناعت کند از این تعب و مشقت که مستتبع چندین رذیلت است عافیت یابد» (همان). وی در ضمن مبحث شهوت، عشق و افراط در آن مطرح می‌کند، عشق است که خاصیت دگرگون‌کنندگی دارد قوّه و قدرتی است که از عهده تبدیل مزاج روحانی و قلب و ماهیت اخلاق بشر برمی‌آید؛ اما افراط در عشق که جنبه‌ی خدایی و بعد معنوی نداشته باشد، مذموم و ناپسند است.

خواجه نصیرالدین طوسی افراط در عشق را تباه‌ترین می‌داند که گاه تا حد تباهی دین و دنیا پیش می‌رود (همان).

بطالت از دیگر امراض قوای جذب و در لغت بیکاره بودن (معین، ذیل واژه) معنا شده است و از نظر خواجه نصیرالدین طوسی موجب از دست دادن دو جهان است (همان، ۱۹۶).

حزن از دیگر امراض جذبی است که طوسی در تعریف آن آورده است: «حزن، المی نفسانی بود که از فقد محبوبی یا از فوت مطلوبی عارض شود و سبب آن حرص بود بر مقتنیات جسمانی و شره به شهوات بدنی و حسرت بر فقدان و قوای آن و این حالت را کسی حادث شود که بقای محسوسات و ثبات لذات ممکن شناسد و وصول به جملگی مطالب و حصول مفقودات در تحت تصرف ناممکن شمارد» (همان، ۱۹۶).

راه علاج حزن را در تفکر و تعقل پیرامون جهان هستی که هیچ چیز در آن ثباتی ندارد می‌داند: «و اگر این شخص که به چنین مرضی مبتلا باشد با سرعقل شود و شرط انصاف نگه دارد، داند که هرچه در عالم کون و فساد است ثبات و بقای آن محال است» (همان).

حسد از دیگر امراض جذبی است: «و حسد آن بود که از فرط حرص خواهد که به فواید و مقتنیات از ابنای جنس ممتاز بود، پس بابت همت او بر ازاله از دیگران و جذب خود مقصود باشد» (همان، ۲۰۰). و علت آن ترکیبی از جهل و حرص می‌داند (همان).

و علاج حسد را در درمان جهل و حرص بیان می‌دارد: «و علاج این دو رذیلت، علاج حسد باشد و از جهت تعلق حسد به حزن در این موضع ذکر کرده آمد و الا حمل حسد بر امراض مرکبه بالاتر باشد» (همان، ۲۰۱).

خواجه نصیر الدین طوسی در پایان اشاره دارد: «هرکس بر این جمله که شرح دادیم واقف شود و آن را ضبط کند ضبطی تمام براو آسان بود علاج دیگر رذایل و معرفت اسباب آن و اعراضی که حادث شود؛ برای مثال، درکذب چون اندیشه کند و بداند که تمیز انسان از حیوانات به نطق است و غرض از اظهار فضیلت اعلام غیر بود از امری که بر آن واقع نبود و کذب منافی این غرض است پس کذب مبطل خاصیت نوع بود و سبب آن انبعاث بود بر طلب مالی یا جاهی و به جمله هر چیزی از این قبیل (همان، ۲۰۲-۲۰۱). سلامت نفس در تحقق داشت انسان سالم مورد تأکید است و سلامت نفس از مراحل کسب سعادت است.

از دیدگاه طوسی، سلامت نفس زمانی است که هر قوه در حد میانه (نه افراط و نه تفریط) عمل کند. بیماری‌های نفس ناشی از این عدم اعتدال است و منجر به رذایل اخلاقی می‌شود. براساس مطالب مطرح شده، می‌توان به تحلیل مواردی چند از جمله:

تحلیل ساختار فلسفی - اخلاقی

خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری، نفس را «مرکب از قوای سه‌گانه» (عقلی، غضبی، شهوی) می‌شناسد که بیماری‌های اخلاقی ناشی از عدم تعادل در این قواست.

- قوت نظری (عقل): بیماری‌هایی مانند حیرت (شکاکیت مغرط) و جهل مرکب (توهم دانایی) نشان‌دهنده ضعف در کارکرد عقل نظری است.

- درمان پیشنهادی: «تمرین تفکر نظام‌مند» مبتنی بر فعال‌سازی عقل عملی است؛ یعنی عقل باید از حالت انفعالی خارج شود و با «تبع» و «خودآگاهی» به تعادل برسد.

- قوت دفع (غضب): بیماری‌هایی مانند تکبر یا خوف، ناشی از افراط در قوه غضبیه است - درمان پیشنهادی: با «توجه به ضد مرض» (مثل تمرین شجاعت برای ترس) نشان‌دهنده تأثیرپذیری خواجه نصیر الدین طوسی از نظریه اخلاق ارسطویی (اعتدال اخلاقی) است.

- قوت جذب (شهوت)

- شهوت و حزن ناشی از تسلیم محض به قوه شهویه است.

- درمان با «روژه نفس» یا «تفکر درناپایداری دنیا» نشان دهنده تلفیق رویکرد عرفانی (ریاضت) با فلسفه اخلاق است.

در مجموع ساختار موارد مطرح از دید خواجه نصیرالدین طوسی، نظام جامع روان‌شناسی اخلاقی وی را نشان می‌دهد که در آن، هر مرض ریشه در یک عدم تعادل دارد و درمان آن، نه سرکوب که اصلاح کارکرد همان قوه است.

تحلیل روش‌شناسی درمان‌ها

راهکارهای درمانی طوسی را می‌توان در سه سطح دسته‌بندی کرد:

۱- شناختی: مانند «آگاهی به جهل» (برای جهل مرکب) یا «تعقل در جهان هستی» (برای حزن).
۲- عملی - اخلاقی: مانند «تمرین شجاعت» (برای خوف) یا «رعایت مصلحت معاش» (برای بطالت).

۳- معنوی: «توکل» (برای خوف) یا «شکرگزاری» (برای حزن).

به طور کلی نکته کلیدی، شناخت سلامت نفس از نظر خواجه نصیرالدین طوسی این است که: وی تنها به توصیه‌های اخلاقی کلی بسنده نمی‌کند بلکه برای هر مرض، یک شیوه عملی متناسب با علت ریشه‌ای ارائه می‌دهد؛ برای مثال:

- درمان حسد (ترکیب جهل و حرص) نیازمند توجه به دو جبهه (تقویت عقل + تعدیل شهوت) است.

- درمان غضب با «دفع راهکارهای لازم» به صورت غیرمستقیم به فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، نیز اشاره دارد؛ چرا که او در جای دیگر، غضب کنترل نشده را عامل بی‌عدالتی اجتماعی می‌داند.

تحلیل تطبیقی با روان‌شناسی مدرن

برخی از این مؤلفه‌ها با مفاهیم روان‌شناسی امروزی هم‌خوانی دارد:

- جهل مرکب اثر دانینگ-کروگر: (Dunning-Kruger Effect) توهم دانایی در افراد ناآگاه.

- حزن ناشی از حرص نظریه شناختی افسردگی: تمرکز بر «فقدان» و «ناامیدی»

- علاج حیرت (تفکر نظام‌مند) درمان شناختی - رفتاری: (CBT) بازسازی الگوهای فکری.

تفاوت این دو: خواجه نصیرالدین طوسی، سعادت ابدی را به عنوان هدف نهایی درمان مطرح می‌کند، در حالی که روان‌شناسی مدرن بر تعادل روانی دنیوی تمرکز دارد.

در پایان، نظام ارائه شده توسط خواجه نظام‌الدین طوسی دارای چند ویژگی مهم است:

۱- جامعیت: همه ابعاد نفس را پوشش می‌دهد.

۲- علمی بودن: براساس شناخت دقیق قوای نفس است.

۳- عملی بودن: راهکارهای درمانی مشخص ارائه می‌دهد.

این نظام می‌تواند مبنای خوبی برای پژوهش‌های بین رشته‌ای در روانشناسی اخلاق و فلسفه ذهن باشد و هم‌چنین می‌توان با روان‌شناختی مدرن، منطبق ساخت و اثر بخشی راهکارهای طوسی را در درمان امراض نفس تجربه کرد. اخلاق ناصری با ارائه مدلی یک‌پارچه از سلامت نفس، پیش‌درآمدی بر روان‌شناسی سلامت مدرن است.

نتیجه‌گیری

کتاب اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی از مهم‌ترین متون فلسفه اخلاق اسلامی است که با تلفیق آرای فلسفی یونان و حکمت اسلامی، نظامی جامع برای تربیت نفس ارائه می‌دهد. با استناد به متن اصلی، به بررسی نظام طبقه‌بندی امراض نفس، عوامل ایجاد و راهکارهای درمان آن می‌پردازد. درمان بیماری‌های نفس، براساس اخلاق ناصری: تزکیه نفس (پاکسازی درون)، تمرین فضایل (تکرار اعمال نیک) و دوری از رذایل (دوری از اعمال ناپسند) است. سلامت روحی در گرو نفس سالم و به دور از هرگونه رذیلتی است. وی برای هر قوایی سه حالت افراط، تفریط و رذائت (انحراف از کیفیت) در نظر دارد فضیلت و سلامت آنها در اعتدال بودن می‌داند و بستر تحقق فضیلت، رعایت حد وسط و دوری از افراط و تفریط معرفی می‌کند. رعایت اعتدال در قوا از طریق عقل عملی صورت می‌گیرد. وی در بحث از معالجه بیماری‌ها، اصل کلی دارد و براساس آن قانون کلی عرضه می‌کند اولین راهکار طوسی در دفع بیماری نفسانی و سلامت روح، دوری از رذیلت و توجه به فضیلت است که مطابق با خوراندن غذا در طب جسمانیست، ترغیب فرد به مقابله با بیماری و رهایی از آثار مخرب بیماری‌ها. دومین راهکار طوسی در سلامت نفسانی و رفع رذایل، توبیخ و مذمت نفس بر انجام فعل مذموم است که مطابق با معالجه دارویی در نزد پزشکان جسمانیست. سومین راهکار درمان بیماری نفسانی، در صورت مؤثر واقع نشدن شیوه‌های قبل، دفع رذیلت به ضدآن رذیلت است. چهارمین راهکار بیماری نفسانی، در صورت کارآمد نبودن سه صورت قبل، در عقوبت نفس به کارهایی سخت و طاقت فرسا که مبادرت به آن به سختی انجام می‌شود و این نوع درمان مطابق با «کی» در بیماری جسمانیست: طوسی در آخرین مرحله به تنبیه اشاره می‌کند. بیماری‌های مهلکه نفس را متشکل از سه قوه نظری، دفعی و جذبی می‌داند و ذکر امراضی به هر کدام از این سه قوا نسبت می‌دهد و راه علاج آن را هم مبسوط بیان می‌دارد که تعادل میان آنها منجر به فضیلت و عدم تعادل موجب رذیلت می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی مانند فارابی، سلامت نفس را مقدمه سعادت مدنی می‌داند، اما با تأکید بر جنبه‌های فردی و روحانی. وی سلامت نفس را حالت فطری انسان می‌داند که با رذایل (بیماری‌ها) دچار انحراف می‌شود. این دیدگاه با نظریه‌های فیلسوفانی هم‌چون ابن‌سینا هم‌سوست که معتقدند نفس انسانی ذاتی به سوی کمال حرکت می‌کند و با نظریه فطرت نفس و تکامل نفس هم خوانی دارد. سلامت نفس در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی، پایه سیر و سلوک عرفانی است. این نگاه با دیدگاه امام غزالی در احیاء علوم‌الدین شباهت دارد، اما طوسی با نظام‌مند کردن مراحل درمان رذایل

(از تشخیص تا معالجه)، آن را به یک الگوی عملی تبدیل می‌کند. ملاصدرا در اسفار اربعه سلامت نفس را مرتبط با حرکت جوهری نفس می‌داند، درحالی‌که خواجه نصیرالدین طوسی بر ریاضت عملی و تعدیل قوا تأکید دارد، وی برخلاف فیلسوفان یونانی، معیار اعتدال را نه عقل محض، بلکه عقل عملی هدایت‌شده توسط شریعت می‌داند.

نظریه سلامت نفس طوسی را می‌توان ترکیبی از پنج مکتب اصلی دانست:

۱. اعتدال‌گرایی ارسطویی (پایه فلسفی)

۲. طب روحانی (پایه پزشکی)

۳. فطرت‌گرایی سینوی (پایه انسان‌شناختی)

۴. عرفان عملی (پایه سلوکی)

۵. اخلاق دینی (پایه شریعت‌محور)

این نظریه نه‌تنها در چارچوب فلسفه اخلاق اسلامی جای می‌گیرد، بلکه می‌تواند مبنایی برای روانشناسی اخلاقی اسلامی و تربیت دینی در جهان معاصر باشد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌سینا. (۱۹۹۸). *رساله فی علم/اخلاق*. بیروت: الشرکه العالمیه لکتاب.
۳. ———. (۱۳۷۷). *الهیات نجات*. ترجمه یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
۴. ابن‌مسکویه، رازی. (۱۳۷۱). *تطهیرالاعراق*. ترجمه مجتهدده امین، تهران: انجمن حمایت از خانواده‌های بی‌سرپرست.
۵. ابوالحسن نیارکی، فرشته و قربانی، هاشم. (۱۳۹۸). *الگوی سلامت نفس نزد خواجه نصیرالدین طوسی*. فصل‌نامه انسان پژوهی دینی، صص ۱۳۵-۱۵۹.
۶. ارسطو. (۱۳۶۴). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه رضا مشایخی، تهران: دهخدا.
۷. افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*. ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد. (۱۳۶۶). *غررالاحکم و دررالکلم*. تهران: دانشگاه تهران.
۹. خادمی، عین‌الله. (۱۳۹۲). *چیستی سعادت از نظر مسکویه*. ش ۶، صص ۶۱-۸۲.
۱۰. خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۲). *از سقراط تا ارسطو*. تهران: دانشگاه ملی ایران.
۱۱. رازی، محمدبن زکریا. (۱۳۸۴). *الدراسه التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۲. رودگر، نرجس و کبیری، زینب. (۱۳۹۳). *رابطه نفس و بدن از دید خواجه نصیر طوسی*. فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۱۸، ش ۶۱.
۱۳. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). *فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۴. صدرالمآلهین. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۱۶. عزالدین محمودکاشانی. (۱۳۷۶). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه نشر هما.
۱۷. غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*. تصحیح احمد آرام، تهران: بهجت.
۱۸. فارابی، ابونصر محمدبن محمد. (۱۴۰۵). *فصول منتزعه*. تحقیق و تصحیح: فوزی نجا، چاپ دوم، تهران: مکتبه الزهراء.
۱۹. قراملکی، فرامرز. (۱۳۹۱). *نظریه اخلاقی محمدبن زکریای رازی*. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. کیانی، سمیه و بختیار نصر آبادی حسنعلی. (۱۳۹۰). *اهداف، اصول و روش تربیتی و اخلاقی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی*. مجله پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۱۹، ش ۱۲، صص ۹۴-۶۵.
۲۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۲. معین، محمد. (۱۳۷۱). *فرهنگ معین*. تهران: امیرکبیر.
۲۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث.

Principles of Spiritual Education in Akhlaq-e Naseri Leila Alimoradi

Abstract

This study was conducted with the aim of examining and explaining the notion of soul health in Akhlaq-e Naseri by Khwaja Nasir al-Din Tusi. Understanding the ailments of the soul and the ways to eliminate these vices in order to attain human perfection and closeness to the Divine is of great importance. Khwaja Nasir al-Din Tusi, in his Akhlaq-e Naseri, gives special attention to this issue and, through a comprehensive framework, emphasizes and recommends the purification and well-being of the soul. The main objective of the research is to preserve spiritual health and to identify the diseases of the soul and their remedies from Tusi's perspective. This research employs a descriptive-analytical method with a text-based approach. The findings indicate that caring for the soul and maintaining its balance is essential. Whenever human faculties deviate from balance, deficiencies arise and diseases emerge. Through the governance of reason, attention to the faculty of thought, and the provision of suitable models and practices, the soul can be preserved in the path of health, safeguarded from excess and deficiency in the three faculties—rational, appetitive, and irascible—and protected against ailments such as ignorance, anger, envy, and so on. Khwaja Nasir al-Din Tusi is fully aware of this necessity and offers a complete and systematic method for maintaining the equilibrium of the soul. Recognition and observance of this method contribute to improving the quality of both individual and social life, providing models for the spiritual well-being of all members of society, not merely a privileged class.

Keywords: Khwaja Nasir al-Din Tusi, Akhlaq-e Naseri, spiritual education.

تبیین مؤلفه‌های دفاع مقدس در شعر کودک با تکیه بر دو مجموعه شعر «تا رادیو خبرداد» اثر غلامرضا بکتاش و «بچه‌های شهر ما» اثر حمید هنرجو

دکتر کبری نودهی^۱

طیبه جلالی^۲

چکیده

یکی از واقعیت‌های تاریخ معاصر ایران، هشت سال دفاع مقدس است. حق کودکان امروز ماست که با جلوه‌های شورانگیز لحظه‌های دفاع مقدس با بیانی عمیق و قدرتمند، اما در حد فهم و درک خودشان آشنا شوند. شعر به ویژه برای کودکان ظرفیت انتقال بسیاری از مفاهیم مانند، ایثار و فداکاری، شجاعت، توکل، صبر، میهن دوستی و... را داراست، از این رو بررسی اشعاری که با این مضامین، برای کودکان سروده شده و در آنها حساسیت‌های خاص این گروه سنی در نظر گرفته شده، ضروری است. اساس این مقاله بر آن بوده تا به نقد و بررسی دو مجموعه شعر «بچه‌های شهر ما» سروده حمید هنرجو و «تا رادیو خبرداد» اثر غلامرضا بکتاش با مضمون دفاع مقدس در رابطه با مخاطب کودک بپردازد. موضوعات مطرح شده در این مجموعه‌ها عبارتند از: تقدیس و توصیف مقام شهید، جانبازی، بمباران و موشک باران شهرها، ادامه راه شهدا، اصطلاحات و متعلقات جبهه و نمادهای مرتبط با آن.

کلیدواژه‌ها: شعر کودک، دفاع مقدس، غلامرضا بکتاش، حمیدهنرجو.

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

Kobra.Nodehi@iau.ac.ir

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Kobra.Nodehi@iau.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۹

مقدمه

ادبیات دفاع مقدس، بیانگر رشادت‌ها و از خود گذشتگی‌های رزمندگانی است که همه چیز خود را در راه کشور فدا کردند و برای خود هیچ نخواستند. القای این مهم، به مخاطب کودک امروز، کار بسیار دشواری است و نیاز به فرهنگ سازی دارد؛ فرهنگی که در حوزه دفاع مقدس، باید به زیباترین صورت متجلی شود؛ چرا که، پیشرفت و بالندگی کشور بدون گسترش فرهنگ مقاومت، پایداری، ایثار و شهادت ممکن نیست.

شاعران دفاع مقدس همواره، صحنه‌های شورآفرینی از ایثار و از خودگذشتگی رزمندگان جبهه‌ها، خلق کردند. این شورآفرینی به شعر بزرگسال محدود نگردید، بلکه برخی شاعران شعر کودک نیز مضامین دفاع مقدس را وارد شعر و ادبیات کودک کردند.

از جمله رسالت‌های ادبیات دفاع مقدس و به‌ویژه در شعر کودک، بیان مظلومیت کودکان است. توجه به کودکانی که بمباران شهرها، دوستان و عزیزانشان را از آن‌ها گرفته است و یا جنگ، غم دوری از نزدیکان و یا شهادت آن‌ها را به دنبال داشته است و بیان این درد و داغ به گونه‌ای که امید از آنان گرفته نشود، بر عهده شاعر کودک است.

اشعاری که کودکان می‌شنوند، بدون شک تأثیر عمیقی در فکر و روحیه، تفکر و قوت تصور آنان می‌گذارد و از طریق شعرهای خوب با بسیاری از ارزش‌های جامعه آشنا می‌شوند، ارزش‌هایی مانند دفاع از میهن در برابر دشمن، جوانمردی، طرفداری از حق و حقیقت و پایداری در برابر سختی‌ها، که اگر در سرودن این شعرها، تمامی دقت، ظرافت، آگاهی و دانشی که مخاطب می‌طلبد، وجود داشته باشد، شعر شنیدن برای کودک از یک سرگرمی دلپذیر فراتر می‌رود و او را با نسلی آشنا می‌کند که با غیرتی شگفت، هشت سال در برابر متجاوزان به خاک میهن، ایستادگی کرد و با آغوش باز، شهادت و جانبازی را پذیرا شد.

بیان مسأله

پس از حمله رژیم بعثی عراق علیه جمهوری اسلامی ایران، باب تازه‌ای از مضامین به روی ادبیات فارسی باز شد و تحول عظیمی در ساختار و خصوصاً مضمون شعر ایجاد کرد، شاعران تصاویر ذهنی خود را از واقعیت‌های جنگ می‌گرفتند و آنچه می‌دیدند و می‌شنیدند مستقیم به مخاطب عرضه می‌کردند و مردم را به فرهنگ شهادت طلبی، تقدیس و توصیف مقام شهید، ادامه راه شهدا، پایداری و مسائلی از این دست تهییج می‌کردند. از جمله این شاعران که به این مسائل پرداخته اند، می‌توان غلامرضا بکتاش و حمید هنرجو را نام برد. در این پژوهش بررسی خواهیم کرد که در شعر شاعران مذکور مضامینی از این دست چگونه به کار رفته است؟ همچنین کدامین مضامین در شعر این شاعران چشمگیرتر است؟

قلمرو ادبیات دفاع مقدس و ارزش‌های آن بسیار گسترده است و به قشر خاصی از جامعه مربوط نمی‌شود. در این میان، کودکان به عنوان یکی از محوری‌ترین اقشار جامعه، از این قاعده مستثنی نیستند. در کنار آگاهی و تلاش، به منظور حفظ ارزش‌های دفاع مقدس، باید حساسیت‌های خاص گروه سنی مخاطب نیز در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، از آنجایی که حفظ ارزش‌های دفاع مقدس و آشنا کردن کودک امروز با مفاهیم انسانی و الهی همچون جانبازی و فداکاری بر دوش همه ما به ویژه شاعران کودک است، شاعران می‌توانند در قالب شعر، مفاهیم عمیقی را در دل و جان مخاطب نهادینه کنند. از این رو وقتی برای کودکان اشعاری با مضمون ایثار و شجاعت و شهادت می‌سرایند رسالت مهمی را بر عهده دارند.

در حال حاضر، به لحاظ کمیّت، مجموعه‌های شعر مستقل کودک با موضوع دفاع مقدس از شاعران نام‌آور اندک است. از جمله شاعرانی که در حیطه شعر کودک با موضوع دفاع مقدس مجموعه‌های مستقلی دارند می‌توان به حمید هنرجو، با مجموعه شعر «بچه‌های شهرما» و غلامرضا بکتاش سراینده مجموعه شعر «تا رادیو خبرداد» اشاره کرد. این تحقیق به نقد و بررسی این دو مجموعه شعر با مضمون دفاع مقدس در رابطه با مخاطب کودک می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

پرداختن به شعر کودک با مضامین دفاع مقدس، رویکرد بسیار جدیدی دارد. کتاب‌ها، مقالات و پژوهش‌هایی که در آن‌ها به بررسی شعر کودک پرداخته شده است، عموماً شعر کودک و نوجوان، توأمان مورد نقد قرار گرفته است و کمتر تفاوت‌های این دو گروه سنی لحاظ گردیده است. لذا منابع و پیشینه تحقیق به ویژه کتاب‌های مستقل در این زمینه بسیار محدود است. از جمله آثاری که در حوزه نقد و بررسی شعر کودک و نوجوان به رشته تحریر در آمده است عبارتند از:

پروین سلاجقه، (۱۳۸۵) از این باغ شرقی، تهران، کانون پرورش فکری: کتاب حاضر با بررسی دقیق بسیاری از مجموعه‌های شعر کودک و نوجوان و تحلیل آن‌ها مبتنی بر آرایه‌ها و ابزارهای زیباشناسی سخن پارسی و برجسته کردن نقاط قوت و ضعف آن‌ها می‌تواند نمونه‌ای درخور برای بحث‌های بنیادین و ضروری درباره ی مبانی نظری شعر کودک و نوجوان فراهم نماید. کمال پولادی (۱۳۸۴) بنیادهای ادبیات کودک، تهران، کانون پرورش فکری: کتاب حاضر زیر مجموعه «مباحث نظری ادبیات کودک و نوجوان» از سوی کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، و با هدف تقویت پایه‌های نظری ادبیات کودک و نوجوان و شناخت هر چه بهتر مشخصه‌های بومی و فرهنگ خودی در این شاخه از ادبیات به چاپ رسیده است.

طاهره حسنی (۱۳۹۱) تصویرجنگ در شعر کودکان و نوجوانان، فصلنامه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، سال پنجم، شماره پیاپی: بررسی نمادها و مؤلفه‌های دفاع مقدس در شعر کودکان و نوجوانان و بیانی که یک شاعر بزرگسال در آشنا کردن این نمادها به کودک و نوجوان برمی‌گزیند از موضوعاتی است که در این مقاله به آن پرداخته شده است.

مهدی محمدیان (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان بررسی و تحلیل موضوع شهید و شهادت در شعر کودک و نوجوان که در فصلنامه فرهنگی پژوهشی شاهد اندیشه شماره ۱۲، بهار منتشر شده است، برای شعر کودک و نوجوان با موضوع دفاع مقدس سه دوره تاریخی را مطرح می‌کند سپس به بررسی ویژگی‌های هر سه دوره می‌پردازد. در این مقاله اشعار از لحاظ مضمون و ساختار مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

ضرورت و اهداف تحقیق

در این مقاله، نگارندگان تلاش کرده‌اند با بررسی دو مجموعه شعر دفاع مقدس از منظر محتوا از دو شاعر معاصر، مشخص کنند این اشعار تا چه حد در دنیای کودکان جای دارد و این شاعران در تبیین مفاهیم دفاع مقدس و پایداری به کودکانی که سرشار از عاطفه و احساس هستند، تا چه حد موفق بوده‌اند؟ چرا که هرگونه کوتاهی و سهل‌انگاری در آشنایی و شناخت عمیق ارزش‌ها، برای کودکان امروز که آینده‌سازان ایران اسلامی هستند، جبران ناپذیر خواهد بود.

معرفی شاعران مجموعه‌های منتخب

الف. غلامرضا بکتاش

غلامرضا بکتاش اردیبهشت ۱۳۵۱ در ملایر به دنیا آمد. او کارشناس زبان و ادبیات فارسی است، تاکنون بیش از ۲۰ کتاب در حوزه کودک و نوجوان منتشر کرده است و جوایز بسیاری به کتاب‌های ایشان اختصاص یافته است. مجموعه‌ی «تا رادیو خبر داد» برگزیده بنیاد حفظ آثار و ارزش‌های دفاع مقدس شده است. که در این مقاله به نقد و بررسی آن پرداخته خواهد شد.

ب. حمید هنرجو

حمید هنرجو متولد ۱۳۵۲ در تهران است. اما سال‌های کودکی و نوجوانی خود را در ملایر گذرانده است. این شاعر و نویسنده تلاش‌گر، دانش آموخته رشته زبان و ادب فارسی است و دارنده نشان درجه دو هنری از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است. اولین کتاب هنرجو «سوار بر بال» نام دارد که در سال ۷۲ برای نوجوانان منتشر شد و تاکنون تعداد این کتاب‌ها

به هفتاد جلد رسیده است و بیشتر آن‌ها برای کودک و نوجوانان است. در این مقاله مجموعه شعر بچه‌های شهر ما از این شاعر گرانمایه برای نقد و بررسی انتخاب گردید.

تبیین مؤلفه‌های دفاع مقدس در مجموعه‌های «بچه‌های شهر ما» و «تا رادیو خبر دا»
دفاع در جنگ هشت ساله ما به آن خاطر مقدس بود که جلوه‌هایی از جنگ حق علیه باطل به شمار می‌رفت، جنگ حق و باطل نیز هشت ساله و یا هشتاد ساله نیست و از منازعه هابیل و قابیل، تا آخرین رویارویی حق و باطل در جریان است. پس شعر جنگ تمام شدنی نیست، اما در هنگام صلح تکلیف شاعر جنگ چه می‌شود؟ حالا که دیگر از بمباران شهرها و کودکان مجروح و شهید زیر آوار خبری نیست! در اینجا است که شعر مقاومت، معنای واقعی خود را پیدا می‌کند و می‌تواند ادامه طبیعی شعر جنگ به شمار آید. آنچه در شعر این شاعران کودک باید جلوه‌گر باشد، توجه به کودکانی است که باید در زمان صلح، پایداری را بیاموزند، و هرگز از آرمان‌ها و ارزش‌های دفاع مقدس دور نشوند» (مهدی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۵).

از آنجا که شعر و ادبیات، آیینه تمام نمای وقایع و حوادث و اوضاع جامعه است، طبیعی است که تصویر این واقعیت‌ها، باید در شعر منعکس شود و شعر کودک و نوجوان نیز خالی از تصویر این وقایع نخواهد بود. اکنون که کشور، مراحل دشوار و روزهای خون و حماسه را پشت سر گذاشته و در مرحله ثبات و آرامش است، وظیفه انتقال بخشی از خاطرات، ارزش‌ها و حماسه‌های فرزندان این مرز و بوم، بر دوش شاعران کودک است. محورهای مهم این دو مجموعه شعر عبارتند از:

تقدیس و توصیف مقام شهید و شهادت

«فرهنگ شهادت همواره ستودنی ست و انتقال این فرهنگ به کودکان کاری عظیم است، شاعران کودک وظیفه درونی کردن ارزش‌های ناب دفاع مقدس را بر عهده دارند و در تلاشند با مفاهیمی ساده و در خور درک کودکان یاد و نام شهدا را در دل و جان آنها زنده نگاه دارند. از آنجایی که کودکان و نوجوانان همانند بزرگسالان، با از دست دادن یکی از نزدیکان یا دوستان خود سخت اندوهگین می‌شوند، شعر به آن‌ها کمک می‌کند تا برخی از کشمکش‌های ناشی از مرگ را تجزیه و تحلیل کنند» (محمدیان، ۱۳۹۱: ۷۵) به نمونه‌هایی از این مضامین در دو مجموعه، اشاره می‌کنیم:

- امشب دوباره در اتاق کوچک خود/ پروانه با احساس انشا می‌نویسد/ می‌بارد امشب آسمان چشم‌هایش/ چون دارد از پرواز بابا می‌نویسد (هنرجو، ۱۳۸۲: ۲۴)

هنرجو، در این نمونه دریاچه‌ای تازه از مفهوم شهادت را که همان بال گشودن و رهایی است در برابر نگاه کودک می‌گشاید، کودکی که پدرش به درجه رفیع شهادت نایل شده، همواره

پدر را در اوج پرواز می بیند. یا این شعر غلامرضا بکتاش که نحوه شهادت حسین فهمیده - نوجوان شجاع و انقلابی - را در میدان نبرد این گونه روایت می کند:

- افتاد بر خاک / یک تانک دشمن/ با پاتک تو/ گل کاشت آن روز/ در خاک ایران/ نارنجک تو/ شاید اگر من/ جای تو بودم/ ترسیده بودم/ ای کاش من هم/ اندازه تو/ فهمیده بودم (بکتاش، ۱۳۸۷: ۷)

که البته ایهام لطیف آن را در واژه فهمیده نباید از نظر دور داشت.

توصیف جنگ و روزهای حماسه

در این دسته، سروده‌هایی قرار می‌گیرد که شاعر تصویری کلی همراه با توصیفاتی شاعرانه از روزهای جبهه و جنگ ارائه می‌دهد. در این شعرها همواره بر شجاعت و ایثار و فداکاری‌های رزمندگان در صحنه‌های جبهه، تأکید می‌شود:

- ایستادن را نخل/ از شما یاد گرفت/ دشت با تکبیرش/ شوق فریاد گرفت (هنرجو، ۱۳۸۲: ۶)

بمباران و موشک باران شهرها

بمباران و موشک باران شهرها نیز که شهادت مظلومانه کودکان و مردم مظلوم غیر نظامی را در بر داشت از جمله موضوعات شعر کودک دفاع مقدس است. «در جنگ ایران و عراق، دشمن ناجوانمردانه وارد جنگ شد به گونه‌ای که دامنه این جنگ به شهرها نیز کشیده شد و غیرنظامیان به ویژه کودکان بسیاری قربانی شدند. این موضوع بازتاب زیادی در شعر کودکان داشته است. کودکان بی گناه و بی دفاع مورد حمله‌های موشکی دشمن قرار می‌گرفتند و در حین بازی در خانه، کوچه و یا مدرسه با بمباران هوایی دشمن به شهادت می‌رسیدند» (حسینی و سیدرضایی، ۱۳۹۱: ۱۵۳) حمید هنرجو در راستای بیان این موضوع خاطرات گذشته را مرور می‌کند، خاطره‌ای که هیچگاه فراموش نخواهد شد:

- موشکی نشست آن روز/ توی کوچه‌ای بن‌بست/ کودکی به خون غلتید/ من هنوز یادم هست (هنرجو، ۱۳۸۲: ۱۲)

یا این شعر:

- یک بمب مثل کوسه/ در حوض آب افتاد/ بیچاره ماهی من/ بیرون پرید و جان داد (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۶)

نیز در شعری دیگر از غلامرضا بکتاش به همین موضوع پرداخته شده:

- دیشب گلوی کوچه/ از بوی خاک شد پر/ روی سر زمین ریخت/ یک کوه سنگ و آجر (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۲)

که شاعر برای نشان دادن اثرات بمباران، از عبارت «پرشدن خاک در گلوی کوچه» بهره گرفته است و برای نشان دادن شدن خرابی حاصل از بمباران از عبارت فرو ریختن «یک کوه سنگ و آجر» بر «سر زمین» استفاده کرده است.

استقامت و پایداری جانبازان

جانبازان از قهرمانان شعر کودکان هستند از این رو بارها در شعر کودکان، شاهد تصویری از یک جانباز هستیم. «شاعر در کنار بیان مشکلات جانبازان، صفاتی مثبت از قبیل صبر، عزت نفس، روحیه قوی و... را نیز به تصویر می کشد. توصیف حالت معنوی جانباز در حال نماز و عبادت با وجود از دست دادن عضو و یا عضوهایی از بدن نیز در شعرها نیز مشهود است» (حسنی و سیدرضایی، ۱۳۹۱: ۱۵۳)

- آن شب پدر دوباره/ گل گفت با خدایش/ اما نرفت بالا/ گلدسته دعایش (بکتاش، ۱۳۸۷: ۴)
در این شعر، از استقامت جانبازی سخن گفته شده که با وجود نداشتن عضوی از بدن، اما همچنان به اقامه نماز پایبند بوده و با معبود خویش گرم گفت و گو شده است.

راه و پیام شهدا

یکی از اصلی ترین اهداف سرودن شعر کودک با موضوع دفاع مقدس، تأکید بر ادامه راه شهدا، زنده نگهداشتن آرمان ها و پیام آن ها است. شهیدانی که عارفانه کوچیدند، تا عزت و آزادی، سرافرازی و غرور ملی باقی بماند. با تبیین راه شهدا و انتشار پیام های والای انسانی و اسلامی آن هاست که شعر، ارزش واقعی خود را پیدا می کند، چنانکه هنرجو به این مطلب اشاره کرده است:

- از حسین شهر ما / قصه گفتن ساده نیست/ چون که با کوچیدنش/ آسمان حتی گریست
(هنرجو، ۱۳۸۲: ۱۰)

«حسین شهر ما» یادآور حسین فهمیده است. نوجوانی که فداکاری او و بستن نارنجک به خود برای منهدم کردن تانک دشمن، او را در ذهن ها جاودانه کرده است. حسینی که قرار است الگوی نوجوانان در راه حفظ وطنش باشد.

یا در این شعر بکتاش که اگر چه به طور مستقیم شاهد پیام «ادامه دادن راه امام و شهدا» نیستیم، اما نشان دادن ارزش کاری که حسین فهمیده انجام داده، کاملاً مشهود است:

- شاید اگر من/ جای تو بودم/ ترسیده بودم/ ای کاش من هم/ اندازه تو/ فهمیده بودم
(بکتاش ۱۳۸۷: ۷).

اعتقادات مذهبی رزمندگان و جانبازان

اعتقادات مذهبی رزمندگان و جانبازان زبانزد همگان است. این معنویت که همان راز و نیاز با خداوند و امید به امدادهای الهی همراه با توکل و تهجد و توسل بود باعث گردید، انسان‌هایی تربیت شوند که مظهر ایثار و اخلاص و شهادت‌طلبی باشند. برخی از اعتقادات مذهبی به کار رفته در مجموعه‌های منتخب عبارتند از نماز گزاردن و خواندن قرآن:

- وقت رکوع رفتن/ اصلاً نشد پدر خم/ تسبیح اشک او را/ آن شب نگاه کردم (بکتاب، ۱۳۸۷: ۴)
در این بند پشت سرهم بودن اشک را بیان نموده که حس معنوی برخاسته از حالت نماز را تداعی می‌کند. پدری که جانباز است و پایش خم نمی‌شود، اما خالصانه به نماز ایستاده است.
- وقت قرآن خواندنش/ رود خود را می‌رساند / یک فرشته از بهشت / زود خود را می‌رساند (هنرجو، ۱۳۸۲: ۱۰)

نکته قابل ملاحظه در این بند، توجه به صوت قرآن در کنار درک مفاهیم آن می‌باشد و شاعر، زیباخوانی را از ذهن دور نگذاشته و توصیفی از قرآن خواندن رزمنده را به نمایش می‌گذارد که گویی رودها و فرشته‌ها که هریک به ترتیب عنصری از زندگی زمینی و آسمانی هستند، جذب خواندن قرآن او شده‌اند.

یادگاری‌های شهید

شهید از جان خود که بزرگترین سرمایه خداوندی ست در راه تحقق عشق و ایمان‌شان گذشتند و این گذشت و فداکاری والاترین یادگاری ست که از آنان به جا مانده است، در شعر شاعران کودک، در کنار این یادگار ارزشمند که بدون قیاس است از یادگاری‌هایی مانند: تسبیح، چغیه، پوتین و... نیز نام برده می‌شود که شاعر کمتر به جنبه مادی آن یادگار توجه دارد بلکه به روح و درون آن متمرکز می‌شود و کودک آن را ارزشمندترین چیزها برای خود قلمداد می‌کند و چون تکه‌ای از وجود عزیزی می‌داند که حالا پیش او نیست. به عنوان نمونه به برخی از این یادگاری‌ها اشاره می‌شود:

الف. چغیه

- این چغیه است، چغیه/ خوشبو و پاک و زیباست/ این چغیه صمیمی/ یک یادگار باباست (هنرجو، ۱۳۸۲: ۴)

ب. عکس

- باز امشب عکست/ با دلم چیزی گفت/ توی باغ چشمم/ غنچه اشک شکفت (هنرجو، ۱۳۸۲: ۶).

گفت‌وگو با عکس بجا مانده از شهید، نشان از زنده بودن یاد و خاطره او در دل فرزندش است.

ج. نامه

- روزهای آخر/ که برایم می خواند/ نامهات را مادر (هنرجو، ۱۳۸۲: ۶)
نامه به دلیل مکتوب شدن، ماندگاری و تأثیر آن بیشتر از گفت و گوست، به همین دلیل، عاطفه برخاسته از خواندن آن معمولاً محسوس تر از یادگاری دیگر می باشد.

استفاده از نام سلاح های جنگی

هر چند عده ای بر این اعتقادند، که کلمات شعر کودک باید تراش خورده و زیبا باشد، اما هنر شاعرو بویژه شاعر دفاع مقدس این است که از سیل کلماتی که به قولی شاعرانه نیستند، استفاده کند، که تا جای امکان، هم از زیبایی شعر کاسته نشود و هم رسالت یک شاعر دفاع مقدس به انجام رسیده باشد؛ در اینجا است که چگونه به کارگیری کلمات، خودنمایی می کند. در این قسمت به تعدادی از ادوات جنگی اشاره می شود که شاعر با به کارگیری آن تلاش می کند تصویری شفاف از جنگ - و البته در خور درک و فهم کودکان - برای کودکان به نمایش بگذارد:

الف. تانک

- تانک ها سه تا سه تا / روبروی ما قطار / چشم های ما پر از / سیم های خاردار (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۵)

تانک و سیم خاردار هر دو از ابزارهای جنگی هستند، که در این بند به کار رفته است و حالت محاصره را تداعی می کند.

ب. آرپی جی

- وزن او کمی کم است / فکر آرپی جی است / فکر فتح تانک هاست / مصطفی بسیجی است (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۱)

به کارگیری آرپی جی، با تمام آهنی بودنش با هم قافیه شدن با بسیجی، تلطیف شده است.

پ. تفنگ

- از سر تفنگ من / شد بلند باز دود / چون سلام تانک ها / بی جواب مانده بود (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۵)

در این بند با تشخیصی که در تانک وجود دارد، این لفظ به ظاهر خشن را شاعرانه بیان نموده است.

ت. بمب

- یک بمب مثل کوسه / در حوض خانه افتاد / یک دفعه ماهی من / بیرون پرید و جان داد (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۶)

شاعر ناگهانی بودن بمباران را در آن دوران با افتادن کوسه در حوض نشان می‌دهد که موجب جان دادن ماهی‌ها شده است. کوسه‌ای که هم هیبت وحشتناکی دارد و هم با خودش ترس و دلهره می‌آفریند.

ث. خمپاره

- آن همه آتش و دود/ آن همه خمپاره/ چه تلاشی می‌کرد/ دشمن بیچاره(هنرجو، ۱۳۸۲: ۱۴)
در این شعر نیز شاعر از واژه خمپاره استفاده کرده تا فضای جنگ را ملموس‌تر نشان دهد.

ج. نارنجک

- گل کاشت آن روز/ در خاک ایران/ نارنجک تو (بکتاش، ۱۳۸۷: ۱۱)
در این سه‌گانی از بکتاش، شاهد کاربرد نارنجک در شعر هستیم، نارنجکی که با آن حماسه‌ای بزرگ آفریده شده است.

نتیجه‌گیری

شاعران کودک، این برهه از تاریخ کشورمان در تلاشند تا مفاهیمی چون دفاع از سرزمین که در نهاد هر انسان آزاده‌ای وجود دارد، ایثار و شهادت و استقامت جانبازانی که سخت‌ترین شرایط جسمانی را می‌گذرانند، اما همچنان استوار باقی مانده‌اند، با ظرفیتی خاص در شعرهایشان به کار گیرند و همواره به یاد دارند، که باید امید و نگاه روشن به فردا در شعرهایشان موج بزند و مجموعه‌های مورد بررسی با وجود تنوع مضمون تا حد بسیاری این مهم را رعایت کرده بودند.

مشخصه اصلی دو مجموعه مورد بررسی بیان حماسه آفرینی، رشادت، مردانگی و دلیری انسان‌هایی است که در شرایط سخت جنگ تحمیلی به جبهه‌ها شتافتند و حماسه ساز شدند. با توجه به گروه سنی کودک، مضمون بمباران شهرها و شهادت کودکان بی‌گناه و بی‌دفاع، در مجموعه «تا رادیو خبرداد» از غلامرضا بکتاش بسامد بیشتری دارد. استفاده از نام سلاح‌های جنگی در مجموعه‌ها به گونه‌ای است که شاعران این مجموعه‌ها سعی کرده‌اند تا حد بسیاری از خشونت آن‌ها بکاهند، مانند بازی‌های کودکانه که در آن بچه‌ها از سلاح‌های اسباب‌بازی استفاده کرده‌اند و همین بازی، تا حد بسیاری از خشونت سلاح‌ها می‌کاهد. سخن آخر اینکه، مجموعه‌های مورد بررسی، حکایت از شناخت سراینده‌گان این دو مجموعه از روحیات کودکان دارند و شاعران این مجموعه‌ها با وسواس بیشتری قلم زده‌اند تا بتوانند تا حد مطلوبی از شعار زدگی فاصله بگیرند.

منابع و مآخذ

- ایمن، لیلی و دیگران. (۱۳۵۲). *گذری بر ادبیات کودکان*. تهران: شورای کتاب کودک
- بکتاش، غلامرضا. (۱۳۸۷). *تا رادیو خبر داد*. تهران: پالیزان.
- سامانیان، مصیب. (۱۳۸۱). *نگاهی به ادبیات کودکان و نوجوانان*. مشهد: پژوهش توس.
- شعاری‌نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۷۰). *ادبیات کودکان*. چاپ پانزدهم، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۰). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: نیل.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۶). *بیان*. تهران: فردوسی.
- قزل‌ایاغ، ثریا. (۱۳۸۳). *مواد و خدمات کتابخانه‌ای برای کودکان و نوجوانان، ثریا*. تهران: سمت.
- کیانوش، محمود. (۱۳۵۵). *شعر کودک در ایران، نقد و بررسی*. تهران: آگاه.
- مهدی‌نژاد، امید. (۱۳۸۹). *شعر جنگ، کدام جنگ؟*. تهران: ماهنامه زمانه، شماره ۴ و ۵.

محمدیان، علی. (۱۳۹۲). *شعر جنگ و کودک کتاب ماه، کودک و نوجوان*. تهران: کانون پرورش فکری.

هانت، پیتر. (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر ادبیات کودکان*. ترجمه بهاره خشی، مریم طاهریان و علیرضا ابراهیم‌آبادی. تهران: آرون.

هنرجو، حمید. (۱۳۸۲). *بچه‌های شهر ما*. تهران: به نشر.

Explanation of the Components of the Sacred Defense in Children's Poetry with Emphasis on Two Poetry Collections: "Ta Radio Khabar Dad" by Gholamreza Baktash and "Bachchehaye Shahr-e Ma" by Hamid Honarjoo

Abstract

One of the realities of Iran's contemporary history is the eight-year Sacred Defense (Iran-Iraq War). It is the right of our children today to become acquainted with the inspiring manifestations of the Sacred Defense moments through a profound and powerful narrative, tailored to their level of understanding. Poetry, especially for children, possesses a significant capacity to convey numerous concepts such as altruism, sacrifice, courage, reliance on God, patience, patriotism, and more. Therefore, examining poems written for children with these themes, while considering the specific sensitivities of this age group, is essential. The foundation of this article is to critique and review two poetry collections, 'Bachch-haye Shahr-e Ma' (The Children of Our City) by Hamid Henarjoo and 'Ta Radio Khabar Dad' (Until the Radio Announced the News) by Gholamreza Baktash, focusing on the Sacred Defense theme in relation to the child audience. The themes addressed in these collections include: the sanctification and description of the martyr's status, self-sacrifice, the bombing and missile attacks on cities, continuing the path of the martyrs, the terminology and belongings of the warfront, and related symbols.

Keywords: Children's Poetry, Sacred Defense, Gholamreza Baktash, Ta Radio Khabar Dad, Hamid Henarjoo, Bachch-haye Shahr-e Ma

بازبینی مسأله جهاد ابتدایی با محوریت آیات وحی در مورد رفتار با مخالفین

سیدحسین حسینی زندآبادی^۱

چکیده

مقابله با مخالفین به عنوان دفع تجاوز و دفاع از جان و مال و ناموس امری است که نه تنها در مبانی شریعت بر ضرورت آن تأکید شده است بلکه عقل سلیم نیز بر این ضرورت حاکم است. اما مقابله در جهت همسو ساختن مخالفین با خود و وادار کردن آنان به پذیرش اعتقادات دینی خود مسأله‌ای است که همواره مورد بحث بوده و هست. تأمل در توصیه‌های شریعت روح‌بخش اسلام درخصوص چگونگی رفتار با مخالفین موضوعی است که روشنی‌بخش راهمان خواهد بود. نوشتار حاضر بر آن است تا با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی از طریق منابع کتابخانه‌ای، استراتژی اسلام را در این مسأله به دست دهد. یافته‌های حاصل از این التفات نظر حکایت داشت که صاحب شریعت با بیان‌های گوناگون این حقیقت را گوشزد نموده که رسولان حق و پیروان آن بزرگواران وظیفه‌ای تحت عنوان جهاد ابتدایی بر دوش نداشته بلکه از آنان تنها ابلاغ پیام‌های الهی و توصیه و دعوت مخالفین به پذیرش حقیقت را خواستار است و چنانچه مخالفین، از پذیرش دعوت ایشان امتناع ورزیدند، تنها باید از آنان روی گردانده و از ایجاد هرگونه درگیری و استفاده از جنگ و خشونت پرهیز نموده و آنان را به خود خداوند واگذار نمایند.

کلید واژه‌ها: آیات وحی، جهاد، رفتار با مخالفین، دعوت، ابلاغ، اجبار

^۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، واحد اسلامشهر، ایران.

S_hhoseini@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱

مقدمه

یکی از مسائل بسیار پراهمیت که در طول تاریخ پرفروغ اسلام همواره مورد عنایت فقهای اسلام قرار داشته، چگونگی مقابله با کسانی است که با اعتقادات دینی ما موافق نبوده و دارای باورهایی متفاوت از باورهای ما هستند، البته پرواضح است که چنانچه این مقابله به عنوان دفاع از جان و مال و ناموس مسلمانان صورت پذیرد، نه تنها مورد تأیید فقهای اسلامی اعم از شیعه و سنی است بلکه فتوا به وجوب آن نیز صادر نموده اند، ولی مقابله با مخالفین در جهت وادار ساختن آنان به پذیرش دین، مسأله‌ای است که محل نزاع و تبادل نظر دانشمندان اسلامی واقع گردیده است.

گروهی از فقیهان اسلامی بر این عقیده اند که وادار کردن دیگران به پذیرش عقاید حقه‌ی اسلامی یک وظیفه و تکلیف الهی است، حتی در صورتی که خطری از ناحیه آنان کیان اسلام را تهدید ننماید، البته وجوب یا جواز مقابله و همچنین اختصاص آن به زمان حضور معصوم یا عدم اختصاص نیز از جمله مباحثی است که در لابلای سخنان و مکتوبات این گروه از دانشمندان مطرح گردیده است.

در نقطه‌ی مقابل برخی از محققین قائل به این هستند که اساساً در متون دینی موضوعی با عنوان جهاد ابتدائی وجود نداشته و هر آنچه در قرآن مجید در رابطه با امر و یا تشویق به مبارزه هست مربوط به دفاع است. ولی نکته‌ی قابل توجه این است که این گروه از محققین پس از ذکر نظریه خود مبنی بر عدم تشریع جهاد ابتدائی، نهایت اقدامی که کرده اند این است که استدلال به آیات مطروحه توسط قائلین به مشروعیت جهاد ابتدائی را پاسخ داده اند، پرواضح است که پاسخگویی به ادله‌ی قائلین به جواز جهاد ابتدایی به خودی خود کاری ارزنده بوده و قول به وجوب و یا حتی جواز آن را با مشکل اساسی مواجه می سازد، زیرا حکم به جواز و یا وجوب جهاد ابتدایی از سوی خداوند مثل هر حکم دیگری که بخواهد به خدا نسبت داده شود، نیازمند دلیل صریح و قاطع است، در نتیجه همین مقدار که ادله‌ی مطرح شده، ثابت کننده‌ی ادعا نباشد کفایت می کند، ولی ما در این نوشتار به تبیین آیاتی از قرآن مجید خواهیم پرداخت که با تأمل در آنها درمی یابیم که خداوند متعال نه تنها به جهاد ابتدائی امر نکرده است، بلکه با استفاده از تعبیر گوناگون از این مسأله نهی فرموده و از مؤمنین خواسته است در صورتی که کافران و مشرکین اقدام به اذیت و آزار مسلمانان نکرده و در صدد آسیب رساندن به شما و به سایر مسلمانان نباشند، با آنان درگیر نشده و حق آغاز هیچ گونه جنگ و درگیری را ندارند.

پیشینه پژوهش

در مورد جهاد ابتدایی تا کنون پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است که به برخی از این پژوهش‌ها اشاره می‌نماییم:

۱- سیدجواد ورعی (۱۳۸۸) در کتاب مبانی فقهی جهاد به تبیین مبانی فقهی جهاد ابتدایی پرداخته است. در ابتدا آیاتی از قرآن مجید در مورد جهاد را ذکر کرده و سپس به چگونگی استدلال به این آیات و نقد و بررسی این استدلال‌ها می‌پردازد. در ادامه روایات جهاد و سیره رسول خدا در مورد جهاد ابتدایی را نیز بیان می‌کند. در پایان این بخش نتیجه‌گیری می‌کند که هیچ‌کدام از آیات ذکر شده بر جهاد ابتدایی به معنای خاص یعنی جهاد برای وادار کردن مشرکان به اسلام دلالت ندارد.

۲- نعمت الله صالحی نجف آبادی (۱۳۸۶) در کتاب «جهاد در اسلام» ابتدا به تبیین اصالت صلح پرداخته و با بررسی آیات قرآن مجید دیدگاه فقهی اسلام اعم از شیعه و سنی در رابطه با جهاد ابتدایی را با استناد به قرآن مجید و سیره ی رسول خدا موردنظر قرار داده است .

۳- ظافر القاسمی (بی‌تا) در اثر خود «الجهاد و الحقوق الدولیه العامه فی الاسلام» که توسط سید ابوالقاسم حسینی ترجمه شده و با نام «جهاد در حقوق بین الملل» به چاپ رسیده است به آیاتی از قرآن مجید در رابطه با جهاد اشاره کرده و سپس دیدگاه تعدادی از دانشمندان شیعه و سنی را نقل می‌کند.

۴- محمدهادی مفتاح (۱۳۹۳) در مقاله «جهاد ابتدایی در قرآن و سیره پیامبر اکرم(ص)» ابتدا آیاتی از قرآن مجید را که برای جهاد ابتدایی به آن‌ها استدلال شده به نقل از صاحب جواهر ذکر می‌کند و سپس با اشاره به آیه ۵ سوره انفال می‌گوید: این آیه را به جرأت می‌توان مهم‌ترین دلیل قرآنی بر وجوب جهاد ابتدایی به شمار آورد. ولی در ادامه با ذکر مطالبی دلالت این آیه بر وجوب برخورد قهر آمیز ابتدایی با مشرکان را مخدوش می‌داند و در نهایت این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که همه ادله‌ای که صاحب جواهر برای اثبات وجوب جهاد ابتدایی ارائه داده است قابل مناقشه بوده و نه تنها بر لزوم آغاز نبرد و درگیری با بیگانگان دلالت نمی‌نماید بلکه استفاده جواز آن نیز با مشکل جدی مواجه است.

۵ - محمدجواد جاوید و علی محمد دوست (۱۳۸۹) مقاله‌ای را به صورت مشترک تدوین کرده‌اند به نام «حقوق بشر معاصر و جهاد ابتدایی در اسلام معاصر».

این محققین در نوشتار خود این سؤال را مطرح کرده‌اند که بر اساس اندیشه شیعه آیا در عصر غیبت، جهاد ابتدایی از ناحیه حکومت اسلامی مجاز می‌باشد؟ سپس با ذکر آیاتی از

قرآن مجید درصدد تبیین این مسئله است که در دوران معاصر مبتنی بر اقتضائات حقوق بشری، جهاد ابتدایی جایز و قابل استنباط از ادله شرعی است.

۶- محمدتقی فخلعی (۱۳۷۷) مقاله‌ای با عنوان «تأملی درباره جهاد ابتدایی دعوت» تدوین کرده است، ایشان با مروری بر آرای فقیهان مبنی بر اینکه جهاد دعوت از گونه‌های جهاد ابتدایی و بلکه جهاد اصلی است می‌گویند فقها قائل‌اند که با مشرکان و غیر کتابیان می‌بایست جنگید تا اسلام اختیار کنند یا کشته شوند. اما کتابیان چون پیمان ذمه سپارند و جزیه پردازند دیگر جنگ شان روا نیست در غیر این صورت جنگ با ایشان مطلقاً باید ادامه یابد سپس ظاهر این عبارات را با دو حق مسلم انسانی و اسلامی یعنی حق حیات و حق آزادی عقیده مغایر معرفی می‌کند.

در نوشتار حاضر بر روی مسئله‌ی آزادی عقیده و عدم جواز تحمیل عقیده با تکیه بر آیات شریفه‌ی قرآن مجید تأکید شده است درحالی‌که سایر محققین و پژوهشگران ارجمند از کنار این موضوع به سادگی گذشته و بر آن تکیه و تأکید چندانی ننموده‌اند.

رویکرد اصالت صلح

آنچه از نظر مبانی فقهی مورد تأکید آیات شریفه قرآن، روایات معتبر و سیره‌ی قطعیه‌ی اولیاء دین می‌باشد، این است که در برابر مهاجم باید به دفاع و مقابله قیام نمود و حتی هنگامی که کسی آماده حمله و تهاجم است نیز می‌توان به عنوان پیشگیری تا جایی که عنوان دفاع و دفع خطر بر آن صدق کند، اقداماتی را انجام داد، و در این جهت تفاوتی نمی‌کند که مهاجم هم دین و هم کیش با ما باشد یا غیر هم‌دین و هم‌کیش. یعنی حتی اگر مسلمانی از روی ظلم و عدوان حمله و تهاجمی را علیه ما آغاز کرد و یا آماده هجوم علیه ما شد حکم شرع و دین و نیز عقل و فطرت و به تبع این‌ها، فتاوی مراجع عظام و فقیهان اسلامی این است که دفاع واجب بوده و ضروری است که انسان درصدد دفع تهاجم آن فرد برآمده و اقداماتی که در این جهت لازم است را انجام دهد و به طریق اولی این حکم در رابطه با تهاجم غیرمسلمان و دشمنان دینی و فکری و اعتقادی نیز جریان خواهد داشت.

آنگاه که سخن از اصالت صلح یا اصالت جنگ می‌شود، قطعاً آنچه موردنظر است، مربوط به زمانی است که هیچ اقدام تهاجمی از طرف کسی صورت نپذیرفته باشد، لذا این بحث مطرح می‌شود که آیا ما می‌توانیم برای وادار کردن دیگران به پذیرش عقاید و باورهای خود، آن‌ها را دعوت کنیم و در صورتی که از پذیرش سرباز زنند با آن‌ها برخورد خشونت‌آمیز داشته و تلاش کنیم تا با جنگ و مبارزه مجبور به تسلیم‌شان نماییم؟ اینجاست که این سؤال مطرح می‌شود که آیا از نظر شرعی و عقلی و عرفی اصالت با جنگ است یا با صلح؟ و الا هیچ شخص

عاقلی تردید نمی‌کند که اگر کسی تهاجمی را علیه او انجام داد از خود دفاع نماید و چنانچه اقدام به دفاع نکند از ناحیه سایر عقلا مورد ملامت و سرزنش قرار خواهد گرفت و یا حتی ممکن است در عاقل بودن آن فرد تردید حاصل شود. پس در چنین موردی بحث اصالت جنگ یا اصالت صلح مطرح نمی‌باشد، اینجا جای دفاع است و بر هر شخص عاقلی شرعاً، عرفاً و عقلاً واجب است که درصدد دفاع از خود برآید.

بنابراین آنچه درصدد هستیم تا در این بخش به آن پردازیم این است که آیا جهاد ابتدایی به این معنا که بدون وجود هرگونه حمله و تهاجم از طرف دشمن و صرفاً به‌عنوان دعوت به دین و آیین اسلام جایز است یا اینکه در این مورد اصل با صلح است و از نظر فقهی و حقوقی کسی حق چنین تهاجمی را ندارد؟

اگر ثابت شود که اسلام، دینی هوادار جنگ است که پیروان خود را به نبرد با اهل ادیان دیگر یا ملحدان فرا می‌خواند، آنگاه سخن گفتن از بیطرفی و شکافتن زوایای آن در حقوق اسلامی کاری بیهوده و بی‌ثمر است (حسینی، ژرفا، ۱۳۸۲: ۷۷).

آنچه از منابع دینی و فقهی به‌ویژه آیات قرآن مجید استفاده می‌کنیم این است که اصل با صلح است و تمامی آیاتی که در رابطه با جنگ در قرآن مجید وجود دارد، همگی بر این حقیقت دلالت دارند که اصالت با صلح است نه جنگ، و جنگ حالتی فرعی و اضطراری است که در صورت وجود تهاجم از طرف کسی ضرورت یافته و بایستی بدان اقدام نمود و بهتر است همیشه از این حالت با عنوان دفاع یاد شود نه جهاد، تا موجب بروز سوءتفاهم برای کسی نشود. بر همین اساس قرآن مجید پایان این مقابله و دفاع را پایان تهاجم و محو فتنه به وجود آمده معرفی کرده و می‌فرماید: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ...» (بقره/۱۹۳؛ انفال/۳۹) با مهاجمین قتال کنید تا آنجا که فتنه و مزاحمت آن‌ها از سر شما برداشته شده و از بین برود. نکته قابل تأمل این است که فتنه در این دو آیه به دلیل اینکه نکره در سیاق نفی است مفید عموم بوده و طبق آن باید تا رفع تمام فتنه‌ها از جهان به جنگ ادامه داده‌شود، و با توجه به سیاق آیات به‌ویژه در سوره‌ی بقره به‌خوبی درمی‌یابیم که این امر به مقاتله و نبرد، در حقیقت امر به دفاع است و اختصاص به مقابله با دشمنی دارد که شما را مورد تهاجم قرار داده‌است و درواقع مقصود، فتنه خاصی است که دشمن آن را به وجود آورده است و لحن آیه بیانگر زمان پایان این مقابله و دفاع است که چنانچه با مقابله و دفاع شما، دشمن دست از سر شما برداشت، دیگر حق ادامه‌ی این نبرد را ندارید و بایستی پس از رفع فتنه‌ی دشمن دست از نبرد بردارید و لذا چند آیه بعد می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ

هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال / ۶۱). و اگر به صلح گراییدند تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست.

برخی از دانشمندان اسلامی با طرد نظریه افراطی «جنگ طلبی» و تفریطی «صلح خواهی» در پی این هستند که راهی میانه را برگزینند.

قرآن می گوید: «والصلح خیر» اما بایستی طرفدار جنگ هم باشد اسلام می گوید صلح، در صورتی که طرف، آماده و موافق با صلح باشد، اما جنگ در صورتی که می خواهد بجنگد... دفاع به معنای اعم یعنی مبارزه با یک ظلم موجود... دستور اسلام در موضوع جنگ ها اگر در بعضی از آیات مطلق است، در بعضی دیگر مقید است، و روی قاعده مسلم عرفی و اصولی، مطلق را باید حمل بر مقید کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۸-۵۸).

بدیهی است که در پاره‌ای از اوقات از ورود به قتال و مبارزه با سرکشان و ایجادکنندگان مزاحمت برای مسلمانان و جامعه‌ی اسلامی گریزی نیست، ولی سخن در این است که قاعده‌ی اولیه صلح و مداراست نه جنگ و مبارزه.

لا شک و لا شبهه فی أن القاعده الاولیه هو السلم لا القتال أو الحرب سیما أن الإسلام إسمه أشتق من السلم و شعاره عند مواجهه الاخرین هو السلام و کتابه القرآن الذی أشتق من القرائه و أول ما نزل علی نبیه هو إقرء و نبیه نبی الرحمه مضافه إلی هذا کله قوله تعالی «یا یتی بایات من سوره الأنفال» إذا امرنا بقبول السلم حین القتال و خوف الخیانه فقبولها قبله أولى (احمد عابدینی، درسه نقدیه حول الجهاد الابتدائی، بی تا).

و حتی کسانی که در نوشته‌های خود، اسلام را دینی معرفی می کنند که پیوسته در حال جنگ با غیر مسلمانان است اعتراف می کنند که:

در ثئوری قانون گذاری اسلام، جنگ بذاته هدف نهایی نبوده است، بلکه برای تأمین صلح، وسیله‌ی نهایی شناخته شده است (خدوری، ۱۳۳۵: ۲۱۴).

بسیاری از آیات قرآن مجید به مسلمانان دستور می دهد که روابط خود را با دیگران بر پایه آرامش و دوستی تنظیم کنند. پیام عمومی این گونه آیات آن است که مسلمانان باید از اساس، صلح جو بوده و جنگ را پدیده‌ای اصیل و همیشگی به حساب نیاورند. بدیهی است آنگاه که مؤمنان به ورود در مدار همه گستر صلح و صفا فراخوانده می شوند این دعوت تحقق نمی پذیرد مگر اینکه روابط میان مسلمانان با غیرمسلمانان از ریشه بر پایه صلح و دوستی باشد. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره / ۲۰۸).

این موضوع غیر قابل‌پذیرش است که اساس رابطه با غیرمسلمانان جنگ و ستیز باشد اما در عین حال از مسلمانان خواسته شود که با آنان مجادله نیکو و منطقی داشته باشند و تنها ستم پیشگان آن‌ها را از این دایره خارج سازند.

«وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت/ ۴۶).

همین استثنا و مشابهات آن نشان می‌دهد که رابطه مسلمانان با مجموعه خارج جز در مواردی که خارجیان رفتار ستمگرانه و جفاکارانه داشته باشند باید بر اساس عدالت و خیرخواهی باشد و این همان زیربنای بی‌طرفی و اصالت صلح است.

از این گونه آیات به خوبی می‌توان فهمید که قرآن مجید صلح را به عنوان یک اصل مهم و ارزشمند در روابط اجتماعی به رسمیت شناخته و پیامبر اکرم (ص) و نیز پیروان آن حضرت را به همین امر توصیه و سفارش می‌کند.

بر همین اساس چنانچه گروه‌های غیرمسلمان در پی زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان بوده و بخواهند در سایه صلح و سازش زندگی خود را ادامه دهند، هرگز جنگ و نزاعی رخ نخواهد داد.

ثمره جهاد ابتدایی، تسلیم ظاهری، نه ایجاد باور قلبی

چنانچه جهاد ابتدایی جهت وادار کردن مخالفان دین اسلام به پذیرش این دین مجاز بوده و مسلمانان مکلف باشند که در مواجهه با مخالفان و معاندان ابتدا آن‌ها را دعوت به دین اسلام نموده و در صورت استنکاف با آنان به مبارزه برخیزند تا یا اقرار به پذیرش دین نمایند و یا کشته شوند نتیجه و ثمره این عقیده این خواهد بود که گروهی از انسان‌ها از ترس جان خویش و خوف اینکه جان و مال آن‌ها توسط مسلمانان در معرض تلف قرار نگیرد اقرار به پذیرش اسلام می‌کنند درحالی‌که درون خویش مبانی این دین برایشان به مرحله باور نرسیده است و این نتیجه‌ای جز پرورش روحیه نفاق و دورویی در پی نخواهد داشت، درحالی‌که اساس اعتقادات دینی بر این مبناست که حقایق مطروحه در دین الهی برای انسان‌ها تبیین شده و با استفاده از عقل خدادادی و فطرت الهی که در وجود بشر نهاده شده است و همچنین با بهره‌گیری از آیات آفاقی زمینه تفکر و تعمق در این حقایق برای انسان‌ها فراهم گردد تا در نتیجه با پرهیز از هرگونه پیش‌داوری و تعصب این واقعیت‌ها را پذیرفته و از آثار و برکات آن بهره‌مند گردند و این همان روش و شیوه‌ای است که خدای متعال در قرآن مجید بارها و بارها از آن استفاده کرده و در سیره انبیاء عظام نیز همین شیوه کاملاً مشهور است.

نویسنده «تفسیر سوره انفال» در ذیل آیه ۳۹ سوره انفال آورده است:

اگر فرض شود که آیه بر وجوب جهاد ابتدایی با کافران تا مسلمان شدن آنان تأکید می‌کند، می‌گوییم با جنگ، تنها می‌توان افراد را از نظر ظاهری تسلیم کرد، جنگ، اعتقاد قلبی و باور درونی به حقانیت دین را پی‌ریزی نمی‌کند، نهایت نتیجه‌ای که دارد، برتری ظاهری اسلام در جامعه است که با مسلمان یا مؤمن شدن افراد کاملاً متفاوت است. به عبارت روشن‌تر جنگ، رفع فتنه‌ی شرک و شکنجه یا اضمحلال پرچم کفر را در پی دارد یا مقدمات رسمی شدن دین اسلام را آماده می‌کند، ولی زمینه نفوذ آن در باطن افراد را فراهم نمی‌کند (عابدینی، ۱۳۹۷: ۲۳۲).

شهید مطهری در این زمینه آورده است: اسلام می‌گوید دینداری اگر از روی اجبار باشد دیگر دینداری نیست. می‌توان مردم را مجبور کرد که چیزی نگویند و کاری نکنند، اما نمی‌توان مردم را مجبور کرد که این‌گونه یا آن‌گونه فکر کنند (مطهری، بی‌تا، ۴۹).

وی در جایی دیگر برای تبیین این مسأله می‌گوید: «بعضی از چیزهاست که اجبار بردار نیست و جز از طریق اختیار و انتخاب امکان ندارد. مثلاً تزکیه نفس، تربیت عالی این‌چنین است، اگر بخواهیم مردمی را به نحو عالی تربیت کنیم که این مردم فضیلت‌ها را با عنوان اینکه فضیلت است بپذیرند و انتخاب کنند و بدی‌ها را به عنوان اینکه بد است و نقص بر انسانیت است اجتناب کنند یعنی از دروغ تنفر داشته باشند و برای راستی احترام و اهمیت قائل باشند، این کار به زور شلاق نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۷).

اجباری نبودن دین خدا

با توجه به اینکه شبهه اجبار به پذیرش دین و ابلاغ دین اسلام به وسیله جنگ‌های زورمدارانه و ظالمانه از سوی مغرضان و معاندین دین الهی ترویج شده و موجبات تزلزل اعتقادات برخی مسلمانان را فراهم آورده است تحلیلی جامع در خصوص اجباری نبودن دین و بیان مؤلفه‌های بنیادین آن ضرورت می‌یابد.

آنچه که به وضوح از مبانی فقهی و شرعی به‌ویژه از آیات شریفه قرآن مجید قابل استفاده و برداشت است این است که تحمیل عقیده و وادار کردن دیگران به پذیرش عقاید سایرین تحت هیچ شرایط و عنوانی مورد قبول و پسندیده نبوده و اساساً از نظر عملی چنین چیزی امکان‌پذیر نمی‌باشد، علاوه بر این با مبانی عقلی و حقوقی مطرح، نیز سازگاری ندارد چه با استفاده از عنوان جهاد ابتدایی و چه بدون استفاده از این عنوان.

اگر این موضوع برای جهانیان تبیین بشود که دین خدا اجباری نیست، جاذبه بسیار زیادی نسبت به دین الهی ایجادشده و سبب خواهد شد که بسیاری از سوءتفاهم‌ها برطرف شده و در نتیجه علاقه‌مندی به دین مبین اسلام هر چه بیشتر افزایش پیدا کنند.

متأسفانه در دنیا زیادند کسانی که این موضوع را ترویج می‌کنند که باید به هر شکل ممکن دیگران را به پذیرش اسلام وادار کنیم و اینکه اسلام به‌وسیله زور و شمشیر به‌پیش می‌رود و تأسف بیشتر اینکه این اشتباه اغلب از ناحیه خود مسلمانان انجام می‌شود. درحالی‌که به حکم عقل و فطرت و نیز به‌گواهی آیات شریفه قرآن مجید که با عبارات مختلف و در قالب موضوعات گوناگون بر این موضوع تأکید می‌فرماید، هیچ اجباری در پذیرش دین خدا وجود ندارد.

بنابراین از نظر خداوند جنگ و مبارزه برای تحمیل عقیده و وادار کردن دیگران به پذیرش دین الهی مجاز نمی‌باشد «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره/۲۵۶).

خداوند در این آیه شریفه می‌گوید در پذیرش دین خدا اجباری وجود ندارد و در هیچ جای قرآن خلاف این را نمی‌فرماید بلکه در آیات متعدد و با عبارات گوناگون و تحت عناوین مختلف همین مطلب را تأیید و تأکید می‌فرماید.

مفسران در شأن نزول این آیه روایاتی را نقل کرده‌اند:

زنانی از نضیر، مردانی از اوس را (در کودکی) شیر داده بودند و چون پیامبر اکرم (ص) دستور داد بنی‌نضیر از آنجا بروند، فرزندان آنان از اوس گفتند با آنها خواهیم رفت و دین آنها را خواهیم پذیرفت ولی خانواده‌شان مانع از آن شدند و مجبورشان کردند تا اسلام آورند و این آیهی «لا اکره فی الدین» درباره‌ی آنها نازل شد (طباطبایی، بی‌تا: ۵۳۰).

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌فرماید: آیه «لا اکره فی الدین» می‌خواهد دین و هر نوع عقیده اجباری را نفی نماید چراکه یک سلسله معارف علمی است که معارف عملی را در پی دارد و ایمان و اعتقاد از امور قلبی است که اصرار و اجبار در آن راه ندارد که اگر ایمان با اجبار توأم شود در اعمال نیز اثر می‌گذارد و عمل اکراهی ارزشی ندارد» (همان، ۵۲۳).

انسان در اندیشیدن و اعتقاد آزاد است کسی نمی‌تواند دیگری را به انتخاب دین خاصی مجبور کند چنانکه کسی بر باقی‌ماندن بر دین منتخب خود نیز مجبور نمی‌شود ولی اگر کسی با آزادی، آیین اسلام را اختیار کرد، حق تغییر آن را ندارد.

کافرانی که در سرزمین اسلامی زندگی می‌کنند، بر اساس ضوابطی، در ابراز عقیده خود - بدون فراخوان مسلمانان به آن - آزادند. همچنین در انجام دادن مراسم عبادی و نیز عمل بر طبق شریعت خود در ازدواج، ارث و معاملات آزادی دارند به شرط آنکه آنچه نزد مسلمانان

منکر است به طور علنی مرتکب نشوند. آنان برای حل اختلاف‌های خود می‌توانند نزد قاضی مسلمانان یا قاضی خودشان مراجعه کنند و دولت اسلامی تا جایی که به حال مسلمانان ضرر و با مصالح کشور اسلامی منافات نداشته باشد، نمی‌تواند در شئون آنان دخالت کند (عمید زنجانی، ۲۰).

ابلاغ پیام خدا، تنها وظیفه پیامبران

خداوند متعال رسولان خود را به عنوان مصلحان معرفی می‌نماید و آنان را در مقام اصلاح‌گری، از صفت جبار بودن، حفیظ بودن، وکیل بودن و امثال این‌ها برحذر داشته است. قرآن فقط ذکر است و پیامبران وظیفه‌شان ابلاغ پیام خداست آن‌ها فقط تذکر دهنده هستند و به عهده آن‌ها چیزی جز رساندن پیام نیست. پیامبر وکیل نیست، نگهبان و حفیظ نیست، مصیطر نیست.

- وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِیْظًا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (انعام / ۱۰۷).

- وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (عنکبوت / ۱۸).

- وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران / ۲۰).

- فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (نحل / ۳۵).

- فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِیْظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ (شوری / ۴۸).

- وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (نور / ۵۴).

خداوند در این آیات به وضوح تکلیف پیامبر و به تبع ایشان تکلیف پیروان وی را مشخص می‌سازد تو سیطره نداری وظیفه تو ابلاغ است، اگر کسی نپذیرفت و روی برگرداند سر و کارش با خداست، ما تو را نگهبان قرار ندادیم، تو وکیل آن‌ها نیستی.

- وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِیْظٌ عَلَيْهِمْ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (شوری / ۶).

- وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (زمر / ۴۱).

- وَ كَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَ هُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (انعام / ۶۶).

- إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا (اسراء / ۶۵).

با وجود این آیات که تنها به بخشی از آن‌ها اشاره شد چگونه می‌توان پذیرفت که پیامبر و پیروان ایشان در مقابل اهل کفر و شرک برای تحمیل عقیده و وادار کردن آن‌ها به پذیرش دین الهی وظیفه جنگ و جهاد دارند؟!

امکان هدایت فقط با خواست خدا.

اگر خدا می‌خواست می‌توانست همه را هدایت کند، خدا می‌خواهد مردم را آزمایش کند. اگر قرار به جبر بود خود او می‌توانست کاری کند که همه ایمان بیاورند می‌توانست حقایق را در قلب همه مردم جای دهد.

- وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (شوری/۸).

- وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (نحل/ ۹).

- وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (مائده/ ۴۸).

- وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس/ ۹۹).

- وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (هود/ ۱۱۸).

- وَإِنْ كَانَ كِبَرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيَةً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (انعام/ ۳۵).

ضرورت واگذاری حق گریزان به خدا

خداوند متعال در قرآن مجید به پیامبرش دستور می‌دهد که پیام خدا را به مردم برسان هر کس پذیرفت هدایت الهی شامل حالش شده است و هرکس حقیقت را نپذیرفت او را رها کرده و به خدا واگذارش کن.

نکته بسیار مهمی که می‌بایست مورد امعان نظر قرار گیرد این است که وقتی گفته می‌شود وظیفه رسول تنها ابلاغ پیام بوده و حق هیچگونه درگیری با مخالفین را ندارد بدین معنی نیست که دیگر هیچ مسئولیتی برای این مخالفین وجود نخواهد داشت بلکه در آیات متعددی از قرآن مجید به صراحت گوشزد شده است که سر و کار این افراد با خود خداوند بوده و قطعاً آنان را به سزای عملشان یعنی عدم پذیرش دعوت حق خواهد رساند.

- فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ (رعد/ ۴۰).

وظیفه تو تنها بلاغ و رساندن پیام است و کار ما رسیدگی به حساب آن‌هاست.

- وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَ أَنْ يَسْتَعِيْثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَقَقًا (كهف/ ۲۹).

خدا از بندگان انتظار دارد که آیات او را در جهان هستی ببینند از سمع و ابصار و افتده‌ای که به آن‌ها عنایت کرده بهره ببرند، به او ایمان بیاورند و برای آن وعده بهشت می‌دهد و در مقابل به کسانی که آیات خدا را انکار و یا توجیه می‌کنند به خدا دروغ و افترا ببندند وعده عذاب و دوزخ می‌دهد ولی این مربوط به رابطه خداوند با بندگان است اما آیا خود ما بندگان در مقابل انکارکنندگان حقایق دین وظیفه برخورد داریم؟ آنچه از آیات شریفه قرآن استفاده می‌شود این است که چنین تکلیف و وظیفه‌ای نه برای انبیا و به طریق اولی نه برای پیروان آن‌ها معین نشده است بلکه تنها وظیفه‌ای که وجود دارد این است که به مردم تذکر بده آن‌هم به کسانی که آماده شنیدن هستند که «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدَ» (ق/ ۴۵) به کسانی که اهل ترس‌اند و گوش شنوا دارند یادآوری کن ولی اگر از شنیدن حرف حق و پذیرش آن سرباز زدند حق برخورد نداری آن‌ها را به خدا واگذار کن مگر اینکه متعرض شما شده و برای شما مزاحمت ایجاد کنند فقط و فقط در این صورت مجاز به مقابله هستی در این حالت در برابر آن‌ها به پا خیزید و از خود دفاع کنید.

فَذَكَرْ أَنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَ سَيِّدُكَ مَنْ يَخْشَى (اعلی/ ۹ و ۱۰).

- فَذَرْنِي وَ مَنْ يَكْذِبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (قلم/ ۴۴).

- وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ إِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (انعام/ ۶۸).

- وَ ذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَ لَهْوًا وَ غَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ ذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ وَ أَنْ تَعْدِلَ كُلُّ أَعْدَلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (انعام/ ۷۰).

یادآوری این نکته نیز ضروری است که اجباری نبودن دین هرگز به معنای جواز توهین به اعتقادات دیگران نیست بلکه توهین به دین و به تمسخر گرفتن اعتقادات الهی، خود، نوعی تهاجم است و مقابله و مجاهده می‌طلبد. بنابراین به بازی گرفتن مقدسات الهی و ناسزاگویی

و تمسخر دستورات دینی نوعی تعرض به حقوق دیگران به حساب آمده و دفاع از خود و دفاع از دین را می‌طلبد.

نکته قابل تأمل دیگر این است که وقتی می‌گوییم دین اجباری نیست هرگز به این معنا نیست که هر انسانی حق دارد هر راهی را که بخواهد برود، تعالیم دین را نادیده بگیرد، پیام خدا را نشنود و در جهان آخرت نیز آسوده باشد.

بلکه سخن ما این است که پیامبران الهی و پیروان آن‌ها در برابر انکارکنندگان پیام الهی و معاندین وظیفه برخورد ندارند، بلکه وظیفه آن‌ها بیان حق است و این حقیقت را نیز خداوند در آیات متعددی گوشزد می‌فرماید، ولی این سخن هرگز به این معنا نیست که خداوند نیز این‌گونه افراد را به حال خود واگذار کرده و از آن‌ها خواهد گذشت، بلکه خداوند می‌گوید شما این افراد را رها کرده و به خود من واگذارشان نمایید.

اجبار اعتقادی شیوهی ستمگران تاریخ

با دقت در آیات قرآن به‌خوبی درمی‌یابیم که خداوند نه‌تنها از کسی نمی‌خواهد در مقابل کسانی که ایمان نیاورده و یا عقیده خاصی را انتخاب کرده‌اند، قیام کرده و با آن‌ها برخورد کند، بلکه این روش را روش ستمگران و گردنکشان و فرعونیان معرفی کرده و به مذمت این شیوه می‌پردازد. این روش، روش دشمنان پیامبران است که در برابر انبیاء الهی مثل ابراهیم، موسی و شعیب اعلام می‌کنند، که یا باید به آیین ما درآیید و یا اینکه شما را سنگسار می‌کنیم، شما را به صلیب می‌کشیم و شما را به قتل می‌رسانیم.

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (ابراهیم/ ۱۳).

قال أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا (مریم/ ۴۶ - ۴۷).

قالوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ قَالَ رَبِّ آتِ قَوْمِي كَذِبُونَ فَأَفْتَحَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجَّيْنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (شعراء/ ۱۱۸-۱۱۶).

قالوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ رَبِّ نَجِّنِي وَاهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ (شعراء/ ۱۶۹-۱۶۷).

إِنَّهُمْ أَنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا (کهف/ ۲۰).

این دسته از آیات و آیات گوناگون دیگری که در همین رابطه وجود دارد به خوبی راه را به ما نشان می‌دهد که جهاد ابتدایی و ارعاب و تهدید برای وادار کردن دیگران به پذیرش اعتقادات ما به هیچ وجه روا و شایسته نبوده بلکه این شیوه دشمنان خداست که بارها در آیات متعدد مورد ملامت و نکوهش قرار می‌گیرد.

آری، انسان مسلمان باید با تمام توان خود تلاش کند تا ندای اسلام را به گوش همگان برساند، حال چنانچه در این مسیر کسی یا کسانی مانع ایجاد کرده و نگذارند پیام اسلام ارسال شود و مردم نیز به سبب وجود آن قدرت و مانع نتوانند به ندای اسلام گوش کنند در این صورت برای رفع این مانع و هموار کردن مسیر برای رساندن پیام الهی به گوش مردم قتل صورت می‌گیرد و این اجبار به پذیرش دین نیست که غرض ورزان آن را این گونه تعبیر کرده‌اند.

اسلام پیوسته با قدرت‌هایی که در داخل سرزمین خود اجازه شنیدن دعوت اسلامی به مردمان را نمی‌دهند و یا در صورت شنیدن و پذیرفتن آن در جهت تبعیت و پیروی مانع ایجاد می‌کنند مبارزه می‌کند.

بنابراین اسلام برای آزادی عقیده و بیان اعتقاد احترام قائل است و هرگز دیگران را به پذیرش آن اجبار نمی‌کند، اگر خواستند دعوت اسلام را پذیرفته و در این صورت تمامی حق و حقوقی که مسلمانان دارا هستند آنان نیز برخوردار خواهند بود و هرگونه وظیفه و تکلیفی که بر عهده مسلمانان گذاشته شده رعایت آن بر آنان نیز لازم و ضروری خواهد بود. و در صورتی که بخواهند بر اعتقادات خود ماندگار باشند آزادند ولی ملزم به پرداخت جزیه هستند به این دلیل که در هزینه‌های دولت اسلامی شرکت کنند تا دولت نیز آنان را از امنیت مناسب بهره‌مند ساخته و افراد ناتوان و تنگدست و بیمارشان را سرپرستی کند.

اسلام برای فراهم ساختن مسیر دعوت دستور به مبارزه می‌دهد ولی پس از رسیدن پیام الهی هر کس خواست ایمان می‌آورد و هر کس خواست بر کفر خود باقی می‌ماند، پس در پذیرش دین هیچ اجبار و اکراهی وجود ندارد. آری قبل از این آزادی و اختیار لازم است تمامی موانع و کارشکنی‌ها از مسیر ابلاغ پیام خیرخواهی اسلام برداشته شود تا مردم بتوانند با خیال راحت دعوت اسلام را بشنوند و بر آن تأمل نمایند. یکی از این موانع این است که حکومت‌هایی بخواهند جلوی مردم را برای شنیدن پیام اسلام بگیرند و نگذارند دعوت الهی به گوش مردمان برسد. اینجاست که اسلام امر به پیکار می‌کند تا راه آزادی عقیده و دعوت به سوی حق را هموار سازد.

نکته قابل توجه دیگر اینکه آیا در طول تاریخ اسلام برهه‌ای را سراغ دارید که مسلمانان برای دعوت افراد غیرمسلمان در مناطق دور و نزدیک به صورت ابتدایی وارد جنگ و مبارزه شده

باشند؟! و مگر هم اکنون خود ما در کشورهای مختلف و بلکه در داخل کشور و شهرهای محل زندگی خود شاهد حضور و زندگی مسالمت آمیز افراد غیرمسلمان و اقلیت ها نیستیم؟! آیا یکبار به این فکر افتاده اید که طبق وظیفه شرعی و الهی، آن ها را دعوت به دین اسلام کرده و اگر نپذیرند به مقاتله با آن ها بپردازید؟! آیا کسانی که قائل به وجوب جهاد دعوت به معنای لزوم مقاتله با غیرمسلمانان هستند خود در طول زندگی شان با چند غیرمسلمانی که دعوت آن ها به اسلام را نپذیرفته اند وارد جنگ شده اند؟! پس بر پایه کدام مبنای شرعی و عقلی و عرفی به بیان مطلبی می پردازند که نه تنها در هیچ برهه ای از تاریخ اسلام به آن عمل نشده بلکه اساساً از نظر عادی و عرفی امکان عملی کردن آن وجود ندارد؟!

اگر بنا باشد که جهاد ابتدایی به معنای مبارزه با کسانی که دعوت اسلام را نمی پذیرند واجب باشد بایستی تمامی مسلمانان در همه نقاط عالم همواره در حال جنگ و خونریزی باشند، چه اینکه تعداد افراد غیرمسلمان همیشه چندین برابر مسلمانان بوده و هست و بخش عمده ای از آن ها به هیچ وجه حاضر به پذیرفتن دین مبین اسلام نیستند. پس در نتیجه می بایست در تمام این هزار و چهارصد سال که از اسلام می گذرد تک تک مسلمانان در حال کشت و کشتار با غیرمسلمانانی می بودند که حاضر به تسلیم در برابر دعوت اهل اسلام نبوده اند!

نتیجه گیری

۱- حق حیات و زندگی به عنوان یک حق مسلم انسانی توسط تمام عقلاء عالم پذیرفته شده است و در بهره مندی از این حق هیچ تفاوتی میان مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد و در هیچ یک از منابع و ادله قطعی دینی یعنی قرآن مجید و سنت پیامبر اکرم (ص) و ائمه علیهم السلام دلیلی مبنی بر سلب این حق از دارندگان عقیده ای غیر از اسلام به چشم نمی خورد. بر همین اساس و بر مبنای آیاتی همچون «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (انعام/۱۵۱) اصل بر محترم بودن جان همه انسان هاست و کسی به بهانه اینکه شخصی معتقد به دینی غیر از آنچه ما معتقدیم می باشد حق ندارد از وی سلب حیات نماید.

هر انسانی حق حیات دارد و به صرف داشتن عقیده ای مخالف، حق حیات از او سلب نمی شود، قتل نفس و کشتن بیگناهان در اسلام چنان جرم بزرگی محسوب می شود که به تعبیر قرآن مانند قتل همه مردم می باشد و تعبیر قرآنی: فَكَانَ قَتْلُ النَّاسِ جَمِيعًا، صریح ترین دلیل فقهی مسلمانان بر رعایت اصل حرمت و کرامت انسانی و رعایت حقوق بشر است به ویژه اینکه واژه نفس و ناس بکار برده شده و قید مسلمان بودن، مؤمن بودن و نظایر آنها نیامده است.

۲- با تأمل در مجموع ادله و مستندات جهاد به خوبی در می یابیم که علت اصلی و اساسی برای قتال با کافران این است که آنها بر اساس کفر خود و به خاطر منافع دنیایی خود علیه مسلمانان به اقدامات عملی همچون جنگ، پیمان شکنی، تعدی و تجاوز و فتنه انگیزی دست زده و در یک کلام ایجاد مزاحمت نمایند. و الا خود کفر به تنهایی سبب جواز قتل آنان و یا سبب جواز قتال با آنان نمی باشد.

مواردی از جهاد که در مسیر آزاد سازی مؤمنانی است که در بند اهل شرک گرفتار آمده و اسیر شده بودند و در آیاتی همچون آیه ۷۵ سوره نساء نسبت به ترک آن توبیخ و ملامت صورت گرفته است و نیز امر به جهادهای بازدارنده که از برخی آیات قرآن مستفاد می گردد، همگی تحت عنوان جهاد دفاعی داخل بوده و اطلاق جهاد ابتدایی در این گونه موارد صحیح نمی باشد.

دقت در مفهوم جهاد در اسلام و همچنین مشاهده اولویت صلح بر جنگ این نتیجه را بدست می دهد که جهاد از نظر اسلام، قبل از هر چیز امری دفاعی است.

۳- آنچه از روح کلی آیات قرآن مجید در رابطه با مشرکان و کافران استشمام می شود توصیه به برّ و نیکی و استفاده از رفتارهای مسالمت آمیز و صلح جویانه است، همان گونه که در آیه

۸. سوره ممتحنه به صراحت بیان شده و طبق نظر برخی از مفسران جزء آیات محکم قرآن بوده و هم شامل اهل کتاب می شود و هم شامل غیر اهل کتاب.

۴- گروهی از آیات در حالی که پیامبر به سختی و در حد مرگ از ایمان نیاوردن مردم رنج می برد، صریحاً اراده ی تکوینی را در آزادی آدمیان برای پذیرش پیام وحی به رسول خدا (ص) خاطرنشان می سازد. با این بیان، جایی برای تحمیل و اکراه در دین به هیچ عنوان باقی نمی ماند و هر گونه اعمال فشار در دعوت دینی، بر خلاف صریح این بیان روشن الهی است. خدای متعال از پیامبر خود خواسته است که بیش از این خود را به زحمت نیفکند و بر پذیرش ایمان توسط مردم اصرار نداشته باشد.

در نهایت یادآور می شود که مسلمانان ضمن رفتار انسانی و اخلاقی خود با همگان، و معرفی تعالیم آسمانی اسلام به دیگران و دفاع عقلانی از توحید، ضروری است که آمادگی هر گونه دفاع و مقابله در برابر هجمه ها و بی حرمتی های دشمنان دین و انسانیت را داشته باشند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن فارس، محمد بن فارس. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*، مصحح: هارون عبدالسلام محمد، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۲). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالمعرفة.
۵. بلاغی، محمد جواد (بی تا). *الرحله المدرسیه*، کربلا: مؤسسه اعلمی.
۶. جاوید، محمد جواد، محمد دوست، علی. (۱۳۸۹). «*حقوق بشر معاصر و جهاد ابتدایی در اسلام معاصر*» پژوهش نامه حقوق اسلامی، سال ۱۱، پاییز و زمستان، شماره ۲.
۷. جبعی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). (۱۴۱۰). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. جر، خلیل. (۱۳۸۲). *فرهنگ عربی فارسی لاروس*. ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
۹. جمعی از محققان. (۱۳۹۲). *دفاع مشروع، بررسی فقهی مسئله ترور از دیدگاه امام خمینی (ره)*. تهران: عروج.
۱۰. حاجی ده آبادی، احمد و نکونام، وحید. (۱۳۹۴). «*واگرایی های دفاع مشروع و قاعده مقابله به مثل*» پژوهش های فقهی. دوره ۱۱، تابستان ۱۳۹۴، شماره ۲.

۱۱. حسینی، سیدابراهیم. (۱۳۸۲). *اصل منع توسل به زور و موارد استثنایی آن در اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر*. چاپ اول، قم: نشر معارف.
۱۲. حسینی، سیدابوالقاسم. (۱۳۸۲). *جهاد و حقوق بین‌الملل*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۳. خدّوری، مجید. (۱۳۳۵). *جنگ و صلح در قانون اسلام*. ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: اقبال.
۱۴. خسروی، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). *حقوق بین‌الملل، دفاع مشروع*. تهران: مؤسسه فرهنگی آفرینه.
۱۵. خلیل بن احمد. (۱۴۰۵). *کتاب العین*. قم: چاپ مهدی و ابراهیم سامرائی.
۱۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۷. رشیدرضا، محمد. (بی‌تا). *تفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفة.
۱۸. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۹). *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی*. دمشق: دارالفکر.
۱۹. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۰. زیدان، جرجی. (۱۹۰۲). *تاریخ التمدن الاسلامی*. قاهره: مطبعة الهلال.
۲۱. سیوری، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. (۱۳۴۳). *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*. المکتبه المرتضویه.
۲۲. صالحی نجف‌آبادی. (۱۳۸۶). *نعمت‌الله*. جهاد در اسلام، تهران: نی.
۲۳. ضیائی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۹۳). *حقوق جنگ*. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین. (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۵. _____ . (بی‌تا). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. عابدینی، احمد. (۱۳۹۷). *تفسیر سوره انفال*. تهران: سرایی.
۲۷. _____ . *جهاد*. گاهنامه باز اندیشی دینی. تهران: سرایی.
۲۸. _____ . *دراسة نقدیه حول الجهاد الابتدائی*. تهران: سرایی.
۲۹. عوده، عبدالقادر. (بی‌تا). *التشريع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی*. بیروت: دارالکاتب العربی.
۳۰. فخلعی، محمدتقی. (بی‌تا). «*تأملی در باب جهاد ابتدائی دعوت*». نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۷۷.
۳۱. مروارید، علی‌اصغر. (۱۴۱۳). *ینابیع الفقهیه*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *جهاد*. قم: صدرا.

۳۳. _____ . (بی تا). *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. مفتاح، محمدهادی. (۱۳۹۳). *جهاد ابتدایی در قرآن و سیره پیامبر اکرم (ص)*. نشریه علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره ۲.
۳۵. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم. (۱۴۲۷). *فقه الحدود و التعزیرات*. قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید.
۳۶. موسوی خمینی، سیدروح الله (امام). (بی تا). *تحریر الوسيله*. قم: مؤسسه مطبوعات دارالقلم.
۳۷. مؤمن قمی، محمد. (۱۳۹۱). *الولاية الالهيه الاسلاميه او الحكومه الاسلاميه زمن حضور المعصوم و زمن الغیبه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. میرمحمد صادقی، حسین. (۱۳۹۰). *جرایم علیه اشخاص*. تهران: میزان.
۳۹. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۹۸۱). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت.

A Reconsideration of the Issue of Offensive Jihad with a Focus on the Qur'anic Verses Regarding Conduct Toward Opponents

Abstract

Confronting adversaries as a means of repelling aggression and defending life, property, and honor is a matter emphasized not only in the foundations of Sharia but also deemed necessary by sound intellect. However, confrontation aimed at forcing opponents to adopt one's own religious beliefs has always been a matter of debate. Reflecting on the recommendations of Islam's life-giving Sharia regarding how to interact with adversaries will illuminate our path. The present study aims to elucidate Islam's strategy in this matter by employing a descriptive-analytical method through library resources. The findings derived from this consideration indicate that the Law-Giver, through various expressions, has emphasized that the messengers of truth and their followers do not bear the responsibility of 'initial jihad' (offensive jihad). Instead, they are merely tasked with conveying divine messages, advising, and inviting adversaries to accept the truth. Adversaries should refuse their invitation, one should simply turn away from them, avoid any conflict, refrain from war and violence, and entrust them to God.

Keywords: Revelation Verses, Jihad, Treatment of Adversaries, Invitation, Conveyance, Coercion"

