

پژوهش در هنر و علوم انسانی

دوماهنامه پژوهش در هنر و علوم انسانی
سال سوم، شماره چهار (پیاپی: ۱۲)، آبان ۱۳۹۷
شاپا: ۲۵۳۸-۶۲۹۸

بازشناسی ساحت وجودی فطرت به عنوان سامانه معرفتی معمارمسلمان
در خلق اثر معماری و شهرسازی اسلامی (با تکیه بر آموزه‌های دینی و
قرآنی)
نسیم اشرافی

تقابل (نقش بزکوهی و درخت) بر روی تپه شاه فیروز سیرجان با ظروف
سنگ صابونی تمدن جیرفت
الیاس صفاران، مریم کامرانی نژاد سیرجانی

مطالعه فرهنگی موسیقی و اسلام از منظر مردم شناسی موسیقی؛ از عصر
باستان تا دوره اسلامی
طاهره مهربد

تاثیر هنر بر کنترل خشکسایم در دانش آموزان متوسطه دوره دوم شهر
بندرعباس با رویکردی بر هنر نمایش و موسیقی
بابک دهقانی، علی پریور

نقش دین در هویت انسان
سلطنت روایی

قاعده احسان و نقش آن در معافیت از جبران خسارت
مزدک نصوری

بحران آب و خشکسالی (چالش‌ها و راهکارها)
بهمن خسرویپور، مریم زنگنه، محمد خدامرادپور

پژوهش در هنر و علوم انسانی

دوماهنامه پژوهش در هنر و علوم انسانی
سال سوم، شماره چهارم (پیاپی: ۱۲)، آبان ماه ۱۳۹۷
شاپا: ۶۲۹۸-۲۵۳۸

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
میلاد فتحی
سر دبیر: امیر حسین یوسفی
مدیر داخلی: منیژه ملائی

اعضای شورای علمی نشریه:

سرکار خانم دکتر پریسا آروند، دانشگاه گیلان
جناب آقای دکتر حسنعلی آقاجانی، دانشگاه مازندران
جناب آقای دکتر سجاد اکبری، دانشگاه ارومیه
جناب آقای دکتر علیرضا اکرمی، دانشگاه گیلان
جناب آقای دکتر بهرام ایمانی، دانشگاه محقق اردبیلی
جناب آقای دکتر اعظم بابکی راد، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد
جناب آقای دکتر محمد باقری، دانشگاه زنجان
سرکار خانم دکتر مرضیه تراجی، دانشگاه گیلان
سرکار خانم دکتر نغمه خرازیان، دانشگاه زنجان
جناب آقای دکتر روح الله رحیمی، دانشگاه مازندران
جناب آقای دکتر احمد جعفری صمیمی، دانشگاه مازندران
جناب آقای دکتر داود رضائی، دانشگاه زنجان
جناب آقای دکتر بهادر زمانی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز
سرکار خانم دکتر مینو شغائی، دانشگاه هنر اصفهان
جناب آقای دکتر جواد شکاری نیری، دانشگاه بین المللی امام خمینی
جناب آقای دکتر ناصر صنوبر، دانشگاه تبریز
جناب آقای دکتر محمدرضا طبیبی، دانشگاه مازندران
جناب آقای دکتر مظفر عباس زاده، دانشگاه ارومیه
جناب آقای دکتر علی عمرانی پور، دانشگاه کاشان
جناب آقای دکتر افشین عموزاده، دانشگاه گیلان
سرکار خانم دکتر غزال کرامتی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز
جناب آقای دکتر امیررضا کریمی آذری، دانشگاه گیلان
جناب آقای دکتر محسن کشاورز، دانشگاه شهید باهنر کرمان
جناب آقای دکتر محمد مهدی گودرزی، دانشگاه آزاد اسلامی همدان
جناب آقای دکتر مهرداد متین، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز
جناب آقای دکتر بهزاد محبی، دانشگاه محقق اردبیلی
جناب آقای دکتر علیرضا محمدی، دانشگاه محقق اردبیلی
جناب آقای دکتر حسین مدی، دانشگاه بین المللی امام خمینی
جناب آقای دکتر مهدی مقیمی، دانشگاه زنجان
جناب آقای دکتر علیرضا مهدی زاده، دانشگاه شهید باهنر کرمان
جناب آقای دکتر سید محسن موسوی، دانشگاه مازندران
جناب آقای دکتر کیانوش ناصرالمعمار، دانشگاه آزاد اسلامی قزوین
جناب آقای دکتر امیر هوشنگ نظر پوری، دانشگاه لرستان



۰۲۱ ۳۳ ۲۰ ۲۴ ۸۷



۰۲۶ ۳۴ ۴۳ ۶۹ ۵۹



۰۲۱ ۴۳ ۸۵ ۷۱ ۲۴

نشانی: کرج، بلوار امام خمینی (باغستان)، بین
خیابان پنجم و ششم، روبروی مجموعه ورزشی
انقلاب، پلاک ۷۳۵، ساختمان پرند، واحد ۱

فراخوان پذیرش مقاله

نقش علوم انسانی و هنر با کارکرد انتقادی در خصوص طرح سوالات بنیادین در فلسفه و مبانی علمی به عنوان ابزاری برای دستیابی به تفکر نواندیش، خلاق و کارآفرین در زیرساخت‌های سایر علوم و دستاوردهای آن نیز از اهمیت بسیاری در فرآیند توسعه برخوردار است. از اینرو می‌توان گفت دستیابی به توسعه بومی، همه جانبه و پایدار، جز با بذل توجه به پژوهش و مطالعه در حوزه علوم انسانی و هنر میسر نخواهد شد.

ارتقاء کیفیت پژوهش‌ها و مطالعات علمی، از مسیر انتشار نتایج مطالعات علمی و تخصصی پژوهشگران می‌گذرد. با این نگاه نشریه پژوهش در هنر و علوم انسانی توسط موسسه تحقیقاتی مدیریت دانش شباک و با همکاری علمی اساتید برجسته دانشگاه‌های کشور به انتشار مقالات علمی در زمینه پژوهش هنر و مطالعات علوم انسانی می‌پردازد.

از اینرو از تمام اساتید، صاحب‌نظران، کارشناسان، دانشجویان، پژوهشگران و علاقمندان به مطالعات علوم انسانی و هنر دعوت می‌نماید با ارسال مقالات علمی خود به از طریق وبسایت نشریه به نشانی www.rahs.ir در پربارتر کردن این نشریه ما را یاری نمایند.

محورهای نشریه پژوهش در هنر و علوم انسانی:

- | | |
|---|--|
| مطالعات هنر: | پژوهش‌های علوم انسانی: |
| ۱- هنرهای پژوهشی و پژوهش در هنر | ۱- علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی |
| ۲- هنرهای نمایشی و سینما | ۲- زبان‌شناسی، ادبیات و آموزش |
| ۳- مرمت، احیا و بازسازی | ۳- علوم جغرافیایی |
| ۴- هنرهای تصویری و طراحی | ۴- علوم تاریخ و باستان‌شناسی |
| ۵- موسیقی | ۵- فلسفه، الهیات و معارف اسلامی |
| ۶- معماری و شهرسازی | ۶- روانشناسی و علوم تربیتی |
| ۷- هنرهای تجسمی و موضوعات دیگر در هنر | ۷- حقوق |
| ۸- دیگر موضوعات در مطالعات هنر و پژوهش‌های میان رشته‌ای | ۸- علوم سیاسی و روابط بین‌الملل |
| | ۹- حسابداری، مدیریت و علوم اقتصادی |
| | ۱۰- دیگر موضوعات در علوم انسانی و پژوهش‌های میان رشته‌ای |

فهرست مقالات

صفحه	عنوان مقاله
۱	بازشناسی ساحت وجودی فطرت به عنوان سامانه معرفتی معمارمسلمان در خلق اثر معماری و شهرسازی اسلامی (با تکیه بر آموزه‌های دینی و قرآنی) نسیم اشرافی
۱۳	تقابل (نقش بزکوهی و درخت) بر روی تپه شاه فیروز سیرجان با ظروف سنگ صابونی تمدن جیرفت الیاس صفاران، مریم کامرانی نژاد سیرجانی
۲۵	مطالعه فرهنگی موسیقی و اسلام از منظر مردم شناسی موسیقی؛ از عصر باستان تا دوره اسلامی طاهره مهربد
۴۷	تاثیر هنر بر کنترل خشم در دانش‌آموزان متوسطه دوره دوم شهر بندرعباس با رویکردی بر هنر نمایش و موسیقی بابک دهقانی، علی پریور
۵۷	نقش دین در هویت انسان سلطنت روایی
۶۷	قاعده احسان و نقش آن در معافیت از جبران خسارت مزدک نصوری
۷۹	بحران آب و خشکسالی (چالش‌ها و راهکارها) بهمن خسروی‌پور، مریم زنگنه، محمد خدامرادپور

بازشناسی ساحت وجودی فطرت به عنوان سامانه معرفتی معمارمسلمان در خلق اثر معماری و شهرسازی اسلامی (با تکیه بر آموزه‌های دینی و قرآنی)

نسیم اشراقی^۱

۱- استادیار گروه معماری، واحد پردیس، دانشگاه آزاد اسلامی، پردیس، ایران

ashrafi@pardisiau.ac.ir

چکیده

سیستم یا نظام فطری معمار مسلمان به عنوان نظام معنادار درونی در ادراک و خلق اثر جایگاه ویژه‌ای دارد و از آنجاکه در روابط کالبد معماری و هنری و تعامل آن‌ها با محیط، نظام عینی کارکرد مناسبی دارد؛ ولی در تعاملی که معمار و مخاطب با اثر برقرار می‌کنند، نظام فطری کارایی دارد. حقیقت در شناخت‌شناسی و جایگاه اندیشه دینی به عنوان یک نگرش کلی در نظام فطری انسان مطرح است. به عبارتی آنچه نظام معناداری را در هر حوزه‌ای از دانش ایجاد می‌کند؛ برگرفته از فطرت انسان است. از این جهت نظام فطری در دین اسلام مؤلفه‌هایی را برمی‌تابد که با شناخت و ایجاد ارتباط بین آن‌ها می‌توان معماری را در جهت تحقق یک هدف متعالی که همان حیات طیبه و احسان است، سوق داد. با تعریف و شناخت مؤلفه‌های قرآنی به عنوان اجزای نظام فطری، رابطه معنادار و به هم پیوسته آن‌ها را در حوزه معماری و شهرسازی تبیین نماید. از آنجاکه هدف از پژوهش حاضر بر مؤلفه‌های دینی استوار گردیده است؛ اما واژه نظام واژه‌ای است که بر اساس روش‌شناسی علمی غربی به نام سیستم مطرح گردیده است که لازم است که ابتدا این واژه از جهت نگرش غربی تعریف گردد و سپس تطبیق آن با مفهوم نظام در اسلام و به تبع آن نظام فطری اسلامی مطرح گردد و یا به عبارتی تلاش شده است با تعریف و شناخت مؤلفه‌های قرآنی به عنوان اجزای نظام فطری، رابطه معنادار و به هم پیوسته آن‌ها را در حوزه معماری و شهرسازی تبیین نماید و با روش کیفی، نقش مؤلفه‌های دینی در اندیشه نظام مدار معماری و شهرسازی مشخص گردیده تا وصول به غایت و کارکرد حیات طیبه و در نتیجه حسن (زیبایی) در معماری و شهرسازی اسلامی امکان پذیر گردد.

واژگان کلیدی: نظام فطری، معماری، شهرسازی، حیات طیبه، احسان

۱- پرسش‌های پژوهش

- ۱- نظام معناداری در معماری اسلامی ناشی از روابط بین چه مؤلفه‌های حکمی است؟
- ۲- آیا نگرش نظام محور در معماری اسلامی می‌تواند در تبیین کارکرد آن نقش مهمی داشته باشد؟
- ۳- جایگاه نظام فطری در سیستم معماری و شهرسازی اسلامی کجاست؟

۲- مقدمه

نتیجه طبیعی ناکامی‌های علمی قیاس منطقی در تفسیر رخدادهای طبیعی و در حوزه علوم تجربی، رویکرد به استقرای تجربی از قرن ۱۶ میلادی در اروپا بود که به خلق رنسانس انجامید و تجزیه رشته‌های علمی و حاکمیت استقرا، جزئی‌نگری را جایگزین اصالت کلی‌نگری در دانش بشری ساخت. این رخداد همچنین پیش از دوره رنسانس و به عنوان مقدمه‌ای بر آن به

تشکیل دانشگاه در برابر کلیسا منجر شد. این تجزیه گرایی اگرچه انفجار بزرگ در بسیاری از رشته های دانش پدید آورد و ارمغانی به نام عصر انفجار معلومات را در پی داشت، به نوبه خود، خطر نفی انسجام و هویت واحد روح انسانی را که در معرض تشتت متدهای انبوه و مکاتب بی حد و حصر و تفسیرهای ناهمگون از عالم و ادم است به همراه داشت. این مشرب در تاریخ با نام‌هایی چون اتمیسم، عنصر گرایی و تجزیه گرایی معرفی شده است. اصل مسلم رویکرد تجزیه‌گرایانه به جهان این بوده است که یک موجودیت را هر قدر که پیچیده باشد، می‌توان به اجزایی تقسیم نمود، و از راه تدقیق وجود و رفتار آن اجزاء، به شناخت موجودیت اصلی نایل شد. (فرشاد، ۱۳۹۱: ۲۵)

تجزیه کردن و نگاه خرد که مشکل علوم مدرن است؛ نوعی آشفتگی را بوجود آورده است که امکان معرفت به پدیده‌ها و کسب حقیقت را مشکل نموده است و نگرش سیستمی یا نظام محور می‌تواند در نیل به اهداف موردنظر تا حد زیادی مفید باشد چراکه تفکر سیستمی بر تغییر از نگرش مبتنی بر تفکیک علوم به حوزه های تخصصی و ریز، به نگرش مبتنی بر ترکیب یافته های رشته های گوناگون علمی تاکید دارد. اما این نگرش که محصول تفکر جدید غربی است، صرفا به ترکیب اجزای عینی و نهائیتا زبانی و مفهومی تکیه دارد و شناخت های فطری انسان که ریشه در وحی دارد، در این حوزه مغفول مانده است. پژوهش حاضر سعی دارد این قسمت مغفول مانده را مورد تبیین قرار دهد.

شناخت پدیده ها بدون توجه به کل ابتر می ماند. امروزه نه فلسفه که ذات و کنیه اشیا را مورد بررسی قرار می دهد و نه علم که صرفا نمود های ظاهر آن را تشریح می کند؛ به تنهایی چاره ساز نیستند. از طرفی باید بیان کرد نه تنها عین اشیا و ظاهر آنها، بلکه جوهر آنان نیز در حال حرکت و تغییر و تحول است. بنابراین بایستی وحدتی بین روش های شناخت و هماهنگی بین علوم عقلی، نقلی ایجاد گردد. به نظر می‌رسد روش نظام محور در نگرش دینی تا حد زیادی در این امر موفق بوده است. کلان نگری در حوزه معماری و شهرسازی نیز می‌تواند نظریه پردازان این حوزه را در رفع آسیب های فرهنگی و هویتی کمک کند چرا که تجزیه کردن و نگاه خرد در حوزه اجرا و آموزش، نوعی آشفتگی رابه همراه آورده است که امکان معرفت به آثار و کسب حقیقت را مشکل نموده است. نگرش سیستمی قبل از هر چیزی وحدتی ایجاد می کند بین اندیشه هایی که در نقادی آثار بکار می‌روند. کل معنا دار که شاید بتوان آن را در سیستم فطری، حکمت نامید؛ از اهمیت بالایی برخوردار است و به عبارت دیگر بینش توحید گرا به عنوان یک اصل دینی که از دوران باستان تا دوره صفوی، آثار معماری ایران را هویت دار کرده است؛ بار دیگر می‌تواند با پذیرش تنوع رشته های علمی، وحدتی در خلق و ادراک آثار معماری امروز ایجاد کند.

حقیقت در شناخت شناسی و جایگاه اندیشه دینی به عنوان یک نگرش کلی در نظام فطری انسان مطرح است. تعریف نظام، همواره وجود ارتباط معنادار، بین اجزاء نظام است. اگر در یک کل، ارتباط معنادار بین اجزای آن وجود نداشته باشد، آن کل فاقد نظام و سامانه خواهد بود. اکنون یک کل به نام دین وجود دارد که یکی از تعاریف مهم آن راه و روش زندگی است. حال اگر مبنای جامعه سازی را پایه ای برای تبیین زندگی قرار دهیم، طبیعی است که باید از حداکثر ظرفیت دین استفاده نماییم؛ در غیر اینصورت نمی‌توانیم آن چیزی را که طرح ریزی می‌کنیم؛ حیات طیبه دینی یا شیوه زندگی الهی و یا جامعه اسلامی و در دل آن معماری و شهر اسلامی قلمداد کنیم. طراحی برای انسان مسلمان مولفه هایی را بر می‌تابد که ریشه در وحی دارد؛ چرا که معماری، محلی برای زندگی است و دین برای زندگی روش بیان کرده است. بنابراین آن چه که از آن به عنوان یک کل، سیستم یا نظام تعبیر می‌شود؛ جامعه نیست بلکه دین است. متأسفانه امروزه اندیشه التقاطی، این مفهوم را در جامعه کم رنگ ساخته است.

امروزه این اندیشه تار و پود جامعه را در بر گرفته و در حوزه معماری و شهرسازی نیز وارد شده است. در این نگرش به جای آن که تئوریهای علمی از اصل منبع دین اخذ شوند؛ از منابع دست دوم استخراج شده اند. بنابراین برای نظام سازی بایستی اجزاء و مولفه‌هایی را از دین گرفت و آن‌ها را در پازل جامعه و تئوری معماری قرار داد تا نظام چینی موضوعیت پیدا کند. لازم به ذکر است همواره ارتباط معنا دار و عمیقی بین اجزای دین وجود دارد؛ ولی این ارتباط تا به اکنون در هیچ حوزه ای با نگرش نظام محور تبیین نشده است. نگرش نظام محور با نام نگرش سیستمی در چند دهه است که در غرب مطرح شده است ولی دین در ذیل این نگرش و یا جدا از آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و این در حالی است که در اسلام اندیشه دینی به عنوان یک نگرش نظام دار همیشه دارای اصالت بوده و سایر علوم در ذیل آن قرار می‌گرفتند. (اشرفی، ۱۳۹۵)

پژوهش حاضر اجمالا مولفه هایی از قرآن را برای نظام فطری در معماری مورد بررسی قرار داده است؛ ولی امید است که پژوهشگران این حوزه به طور جدی در کشف این مفاهیم و نقش آنها در علوم مختلف اقدام نمایند.

۳- روش تحقیق

از آنجا که هدف از پژوهش حاضر بر مولفه های دینی استوار گردیده است؛ اما واژه نظام واژه ای است که بر اساس روش شناسی علمی غربی به نام سیستم مطرح گردیده است که لازم است که ابتدا این واژه از جهت نگرش غربی تعریف گردد و سپس تطبیق آن با مفهوم نظام در اسلام و به تبع آن نظام فطری اسلامی مطرح گردد.

در پژوهش حاضر ابتدا با تعریف واژه سیستم یا نظام در نگرش غربی، نظام یا سیستم فطری را در اندیشه دینی معرفی می نماید و با مطالعه متون اصلی و دست اول همواره سعی شده است مولفه هایی که در نظام فطری یک انسان مسلمان می تواند در نیل به خلق اثر هنری یا معماری دخیل باشند، شناسایی شده و با چینش آنها در کنار یکدیگر، رابطه معناداری بین اجزا نظام فطری معماری تبیین شود. و یا به عبارتی تلاش شده است با روش کیفی، نقش مولفه های دینی در اندیشه نظام مدار معماری و شهرسازی مشخص گردیده تا وصول به غایت و کارکرد حیات طیبه و در نتیجه حسن (زیبایی) در معماری و شهرسازی اسلامی امکان پذیر گردد.

۴- مبانی نظری

معماری را می توان در ارتباط با همه سیستم ها مورد بررسی قرار داد. در حوزه سیستم های فیزیکی، معماری و شهرسازی می توانند یک سیستم بیولوژیکی، اکولوژیکی، ارگانیکی و یا سایبرنتیکی باشند و از طرفی در حوزه مفاهیم و مبانی نظری معماری، توجه به سیستم های ذهنی اهمیت خاص خود را دارد. اما از آنجا که یک طراح برای انسان طراحی می کند بایستی به انسان ماهو انسان توجه داشته باشد که از این حیث نگرش سیستمی فطری اهمیت پیدا می کند.

اجزا سیستم در سیستم فطری انسان، همان مولفه هایی هستند که در قلب انسان ذاتا وجود دارند ولی انسان در عالم ناسوت گاه با فراموشی آنها مواجه می گردد که وحی واسطه ای می گردد جهت یادآوری و ذکر آن مولفه ها. حضرت علی علیه السلام در بیان یادآوری مولفه های وحیانی با فطرت می فرمایند: «و اصطفی سبحانه من ولده أنبیاء، أخذ علی الوحی میثاقهم، و علی تبلیغ الرساله أمانتهم، لما بدل أكثر خلقه عهد الله الیههم فجعلوا حقه، و اتخذوا الأنداد معه و اجتالهم الشیاطین عن معرفته، و اقتطعهم عن عبادته، فبعث فیهم رسله و واتر الیههم أنبیاه لیستاد و هم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته؛ (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۱) خدای سبحان از فرزندان آدم علیه السلام پیامبرانی برگزید و به زبان وحی پیمان هر یک از ایشان را شنید که امانت او نگاه دارند و حکم خدا را به دیگران برسانند و این هنگامی بود که بیشتر آفریدگان از فطرت خویش بگردیدند و طومار عهد در نوردیدند؛ حق او را نشناختند و برابر او خدایانی ساختند. شیطان ها، آنان را از خداشناسی به گمراهی کشیدند و پیوندشان را با پرستش خدا بریدند. پس هر چندگاه پیامبرانی فرستاد و به وسیله آنان به بندگان هشدار داد تا حق میثاق فطرت بگزارند نعمت فراموش کرده را به یاد آورند.»

محیط در نظام های فطری، فطرت انسان است و اگر فطرت سلیم نباشد، اجزاء درون آن کارکرد درستی نخواهند داشت و اندیشه معطوف به باطل جایگزین اندیشه معطوف به حق خواهد بود که به تبع آن اراده نیز معطوف به باطل خواهد بود. حضرت علی در نهج البلاغه می فرماید: «اللهم داحی المد حوأت و داعم المسموکات و جابل القلوب علی فطرتها؛ بار خدایا که تو زمین ها را گستراندی و آسمان ها را نگه داشتی و قلب ها را بر فطرتشان قرار دادی و آنها را جبلت بخشیدی» (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۷۱) لذا خداوند هم قلوب را آفریده هم به آن فطرت و سرشتی خاص بخشید. البته با یک ایجاد و خلق واحد و بسیط. در این تعبیر فطرت محیط بر اجزاء درونی خود است و کارکردی که می توان در نظام های فطری مدنظر قرار داد، تحقق حیات طیبه و رسیدن به مقام احسان می باشد. چراکه خداوند می فرماید: «وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (نحل: ۹۵)» پیمان خداوند را به بهای اندک نفروشید که به راستی، آنچه ترد خداست برای شما نیکو و پسندیده است، اگر بدانید. از این آیه شریفه بر می آید که پاست داری از پیمان فطری و میثاق ملکوتی بهره ای عندالهی نصیب

انسان می‌کند. به عبارت دیگر، توفیق درک حضور عالم عندالله و برخورداری از حیات طیبیه با التزام به گرایش فطرت میسر می‌گردد. (مصباح، ۱۳۹۱) و خروجی نظام فطری خواهد بود.

۵- بررسی معماری در ارتباط با نظام فطری انسان مسلمان در جامعه اسلامی

اجزاء درون نظام دین، مفاهیم پایه ای هستند که اگر در ارتباط با هم و کنار هم قرار بگیرند و رابطه معنادار آن‌ها مشخص گردد؛ در این صورت سیستم یا نظام چینی موضوعیت پیدا می‌کند. همواره تلاش این پژوهش نیز در اندیشه نظامی برای جامعه سازی این بوده است که چگونگی اخذ مولفه های دینی و قرارگیری آنها در کنار یکدیگر را در حوزه معماری و شهرسازی تبیین نماید.

قبل از آنکه مولفه های دینی در نظام فطری انسان مطرح گردد بایستی به این موضوع اشاره شود که فطرت انسان به عنوان بستری در جهت اندیشه و اراده او عمل می‌کند. انسان در فطرت خود گرایش هایی دارد که یکی از این گرایشات تمایل انسان به "خیر" و نیکی و احسان است که این تمایل سبب ظهور و تدوین یک سری باید ها و نباید های فردی می‌شود که در عرف آن را "اخلاق" و در نگرش قرآنی آن را تقوا می‌نامیم. (نقی زاده، ۱۳۹۵) تقوا یک ماهیتی است که تمام سوپر سیستم ها تا نانو سیستم ها بایستی در ذیل آن فعالیت کنند. اما لازم به یادآوری است که در نگرش قرآنی تقوا بالاتر از اخلاق مطرح می‌شود و متاسفانه امروز علم اخلاق بر واژه قرآنی تقوا سایه افکنده است.

تقوا به معنای خویشتن داری مولفه ای است که همه انبیاء، انسان ها را به آن دعوت کرده اند و موضوعی که فلسفه غرب تحت هیچ شرایطی انسان را به آن دعوت نمی‌کند. تقوی عامل توانایی تمیز خوب و بد در انسان است: *إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا*: اگر خدا ترس و پرهیزکار شوید خدا به شما فرقان بخشد (انفال: ۲۹)، و از مهم ترین عوامل تجلی هویت اسلامی است. (نقی زاده، ۱۳۹۵)

در صورت رعایت تقوی در کلیه شئون زندگی، علاوه بر تعالی فرد، جامعه نیز به سوی تعالی گام بر خواهد داشت. چنانچه حضرت امیرالمؤمنین تقوی و خدا ترسی را در کنار نظم و پیوند دادن امور زندگی قرار داده است: *أَوْصِيكُمْ بِأَوْصِيَاءِ اللَّهِ وَ جَمِيعِ وَلَدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ*: شما دو تن و همه فرزندان و خاندانم را و هر کس را که این نوشته به او می‌رسد، به ترس از خدا و انتظام کارها سفارش می‌کنم (نهج البلاغه، ۱۳۷۸)

پژوهش حاضر، مطالعه مفردات قرآنی و مفاهیم آن را در بستر فطرت و در ذیل تقوا مورد مذاقه قرار داده است و اجمالاً مولفه هایی از قرآن را برای نظام فطری در معماری مورد بررسی قرار داده است که به ترتیب در ذیل بدانها اشاره می‌شود. بررسی مفردات قرآنی و مفاهیم آن با استخراج از خود قرآن کریم و متون معتبر صورت گرفته است و تلاش شده است که رابطه بین این مولفه ها در نظام فطری معمار مسلمان تبیین گردد تا خروجی این نظام را در دو مرحله حیات طیبیه و احسان معرفی نماید. با توجه به نمودار شماره ۲ اولین مفهومی که در وجود معمار مسلمان تجلی پیدا می‌کند، اراده است. تا زمانی که انسان اراده نکند، فعلی صورت نمی‌گیرد. ما به ازای اراده در قرآن واژه **همت** است. همت به معنای اراده، بلند نظری، عزم جزم، سعه صدور. . . اولین جزء نظام دینی و فطری در معماران است که بایستی بدان توجه کنند. هر معماری بر اساس میزان همتش ارزش دارد؛ یعنی تا چه اندازه برای هدفی اهتمام می‌ورزد. اگر همت هر حرفه گر بلند باشد؛ محصول حرفه اش حقیقت محور خواهد بود. اراده و همت هر معمار مسلمانی در جهت رسالت او خواهد بود. بنابراین مولفه بعدی **رسالت** است. هر معماری رسالتی بر دوش دارد که بایستی بعد از آن که همت کرد، در جهت رسالت خود گام بردارد. به نظر می‌رسد رسالت معماران امروز ترویج معماری بومی و اسلامی باید باشد؛ نه اندیشه های ایندوئیجوالیستی که همواره در حال رشد هستند. رسالت، وظیفه ای است که انسان در مقام خلیفه الهی خود باید در جهت آن گام بر دارد. در گذشته معماران مسلمان رسالت خود را در قالب فتوت نامه ها پیش می‌بردند که فتوت نامه بنایان نمونه باقی مانده در این حوزه است. وجود فتوت نامه ها به عنوان اصول مشترک بین معماران نشان از مفهوم برادری بین آنها را دارد که ما به ازای آن واژه اخوت قرآنی است.

اخوت مولفه سوم قرآنی است که معماران همواره با پایبندی به آن در طول سالیان گذشته بر اساس فتوت نامه ها در تاریخ توانستند آثاری را بیافرینند که جاودانگی در آن ها تضمین شود. وجود فتوت نامه ها در تمام حرفه ها و صنعت های گذشته همواره حاکی از این است که حرکت و پیشرفت هر شغلی با در نظر گرفتن تقوا و دین، بقا و نافع بودن خود را تضمین می کرده است. قبل از آن که جوانی وارد صنفی شود؛ ابتدا بایستی تهذیب نفس داشته و با پایبندی به احکام و اصول اسلامی خود را برای خدمت به خلق آماده می کرده است. مسلماً بدیهی خواهد بود که محصول دست چنین افرادی از جاودانگی برخوردار بوده و تقدس در اثر موج خواهد زد.

بعد از پیمان برادری یا اخوت، هر معماری برای حفظیک مفهوم در حرفه خود تلاش می کردند و آن کرامت انسانی است. کرامت انسانی از ارزش های والای الهی است که خدواند هر کس را که به این ارزش خدشه وارد کند؛ مورد نکوهش قرار داده است. چنین توجه و عنایتی به این مسئله در کتاب عظیم الهی جای تعجب ندارد؛ چرا که خود خالق هستی به حکم شریفه «و لقد کرّمنا بنی آدم» (سوره اسراء-۷۰)، انسان را موجودی کریم و محترم آفریده است. بنابراین انسان ها در هر صنفی بایستی با رعایت تکریم کارفرما، گامی را در جهت حل مشکلات آن ها بردارند. معماران و شهرسازان گاهی با تحمیل عقاید شخصی خود در ارائه طرح ها که ریشه در هیچ اصل روشنی ندارند؛ کرامت انسان هایی که در آن فضا ها زندگی خواهند کرد؛ را از بین می برند. زندگی در فضاهایی که حریم های خصوصی و عمومی در آن ها رعایت نشده است، فضاهایی که از نور کافی برخوردار نیستند، خانه هایی که عدم اشرافیت در آن ها وجود ندارد، فضاهایی که سبب ساز ایجاد جرم و جنایت برای بزهکاران می شود و ... همه کرامت انسانی را به نوعی خدشه دار می کنند.

مولفه بعدی در نظام فطری معمار مسلمان، عزت است. در قاموس قرآن، عزت، به معنی توانایی، در مقابل ذلت ذکر شده است. از کلمات اهل لغت به دست می آید شیء کمیاب را از آن جهت عزیز و عزیزالوجود گویند که آن در حالت توانایی قرار گرفته و رسیدن به آن سخت است (قرشی، ۱۳۷۱) در معنای عزت، اصل، صلابت است. عزت به معنی غیرت و حمیت نیز آمده است. عزت در معنای اینکه چیزی قاهر باشد و نه مقهور، یا غالب باشد و شکست ناپذیر، مختص به خدای عزوجل است، چون غیر از خداوند متعال، هر کسی را فرض کنی، در ذاتش فقیر و در نفسش ذلیل است و چیزی که نفسش در آن باشد؛ مالک نیست، مگر آن که خدا به او رحم کند و سهمی از عزت به او بدهد، لذا هر کس که عزت می خواهد باید از خدای تعالی بخواهد. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ۶: ۲۸۶) وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِّلْمُؤْمِنِينَ؛ و حال آن که عزت مخصوص خدا و رسول و اهل ایمان است (منافقون: ۸). تعالیم اسلامی عزت رایکی مشخصه هایی می داند که برای خدا و رسول و برای مؤمنین مقرر گردیده است. این تفکر به همراه دستوری که مسلمانان را از سرپرست گرفتن کفار نهی می فرماید (مائده: ۵۱ و ممتحنه: ۱) سبب می گردد تا یکی از عوامل هویتی جامعه اسلامی و مسلمانان را عدم مشابهت و تشبیه آنها به کفار و مشترکین دانست. این عدم تشبیه تنها به شکل و لباس و آرایش (که حتی توجه به اینها نیز تاحدّ زیادی متروک گشته است) منحصر نگشته و به اموراتی همچون معماری و شهرسازی و موسیقی و هنر و شیوه زیست نیز تسری به هر حال، عزت مؤمنین یکی از بارزترین عوامل هویتی است که جامعه اسلامی بایستی به آن توجه کند

حکمت، واژه بعدی قرآنی است. واژه حکمت، چنانکه در فرهنگ نامه ها از جمله مفردات راغب آمده، به معنای رسیدن به حقیقت به وسیله علم و عقل است. علامه طباطبایی درباره معنای واژه حکمت می گوید: «حکمت (به اصطلاح نحوی) بناء نوع است؛ یعنی نوعی از محکم کاری یا کار محکمی که سستی و رخنه ای در آن راه ندارد و غالباً در معلومات عقلی واقعی که ابداً قابل بطلان و کذب نیست؛ استعمال می شود (علامه طباطبایی، ۱۳۶۰: ج ۳، ص ۳۹۵). منظور از حکمتی که در قرآن به کار رفته، مجموعه علوم و معارفی است که انسان را به حقیقت رهنمون می شود. به طوری که هیچ شک و ابهامی در آن نماند. حکیم بودن از ویژگی های معمار گذشته ما بوده است. هنرمندی چنان چه پنج ویژگی مذکور را که تبیین شد، داشته باشد قادر خواهد بود به درستی داوری کند و حق را از باطل تشخیص دهد و علم به حقیقت پیدا کند. معماری امروز بر روی حقیقت حجابی افکنده است. حقیقت در معماری و هنر همان اندیشه مقدسی است که بواسطه هندسه در آثار تجلی می یابد. حقیقتی

که ذهنی نیست؛ بلکه وجود دارد و در این فرآیند «هندسه» به ابزاری تبدیل می گردد که «حقیقت وجودی» بواسطه آن تجلی می یابد. (اشراقی و نقی زاده، ۱۳۹۴)

هر حکیمی عادل نیز خواهد بود. **عدالت** کلمه مهم و واژه قرآنی است که بایستی هر هنرمند و معماری متصف به آن باشد. وقتی حکیمی توانست حق را از باطل جدا کند پس عدالت را برقرار می کند. عدل به معنای تعدیل کردن، تنظیم کردن، تغییردادن، عوض کردن، اصلاح کردن، تغییر یافتن، جرح و تعدیل کردن، دگرگون کردن، ترمیم کردن، راست کردن، درست کردن و مرتب کردن است. معنای لغوی عدل، جای گرفتن هر چیز در جای شایسته و بایسته خود است. این معنا در کل جهان آفرینش حکمفرماست. عدل به معنی قرار دادن امور در جایگاهایشان است. عدالت، عدل و تعادل در حوزه طراحی و هنر با تمام معانی بیان شده هماهنگی دارد. به عنوان مثال عدالت در طراحی مسکن به این معناست که معمار بتواند با رعایت حقوق شهروندی همسایگان و کارفرما بنایی را طراحی کند که تمام اجزای آن بنا آنطور که بایسته و شایسته است در جهت خدمت به کارفرما باشد. بنابراین وقتی عدل در اثر تجلی پیدا کرد.^۱ حقیقت اثر آشکار خواهد شد. حقیقت و عدالت دو مقوله جدانشدنی هستند.

مولفه بعدی واژه **معاونت** می باشد. در زبان فارسی واژه های بسیاری وجود دارد که با کلمه معاونت مترادف به نظر می رسند، مانند تعاون، دستگیری، مددکاری و... و به قول زبان شناسان معانی این واژگان از جهاتی مشترک (مترادف) و از جهاتی مختلف (متباین) می باشند و میان آن ها رابطه هم معنایی ناقصی برقرار است (باطنی، ۱۳۵۴). در آموزه های اسلامی تعاون از جایگاه ویژه برخوردار است. در قرآن کریم با آن که کلمه «معاونت» به کار نرفته، اما صیغه های این مصدر فقط در دو جا به کار رفته است که هر دو در سوره مائده اند : «...تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ...». در ترجمه این بخش از آیه چنین گفته اند: «یکدیگر را در کار نیک و تقوا یاری کنید و در گناه و دشمنی به یکدیگر کمک مکنید» (طبرسی، ۱۳۷۷). معماران، هنرمندان و شهرسازان اگر در جهت چشم اندازی که مدنظر جامعه دینی و اسلامی است؛ معاونت و همکاری نداشته باشند، کثرت اندیشه در جامعه رخ داده و هر کس بر اساس سلیق خود عمل خواهد کرد و همین تفکر پورالیزم باعث خواهد شد؛ وحدتی در اندیشه ها و مبانی نظری معماری و شهرسازی حاصل نشود و زمانی که وحدت نباشد؛ نظام دچار آنتروپی خواهد شد. بنابراین مولفه سیستمی بعدی **وحدت** می باشد.

وحدت یک واژه قرآنی است که در مقابل تفرقه قرار دارد. یکی شدن و یگانگی از معانی وحدت می باشد. کلمه وحدت در مقابل کثرت نیز قرار می گیرد ولی تا زمانی که کثرتی نباشد وحدتی معنا نخواهد داشت. این جاست که قول معروف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت معنی می یابد. وحدت عامل انسجام هر چیزی است و به معنای یکی فکر کردن و یک جور عمل کردن نیست؛ بلکه به معنای وجود عامل مشترکی است که همچون ریسمان یک تسبیح دانه های گوناگون اندیشه ها را به هم متصل می کند. به نظر می رسد امروز این ریسمان در اندیشه هنرمندان معاصر وجود ندارد. به عنوان مثال وحدت در اندیشه هنری دوره صفوی موضوعی است که می تواند اهمیت نقش این مولفه را در نظام معماری نشان دهد. معماری، کاشیکاری، سفالکاری، منبت کاری، فرش بافی و... همه حاکی از روح زمانه خود بودند. نگرش شیعی به عنوان حقیقت زمان در تمام آثار مختلف، عامل وحدت آن ها بود. انسان آن دوره بین فضای زندگی خود با تفکرات زمانه دچار تناقض نمیشد. ظرفی که در آن غذا می خورد و روی فرش که زندگی می کرد و در مسجدی که نماز می خواند؛ همه حاکی از یک حقیقت بودند و تفکر شیعی همچون ریسمانی بواسطه نگاره های عرفانی، دانه های مختلف هنر و صنعت را به هم دوخته بود.

سنت مولفه و واژه قرآنی می باشد که به دنبال وحدت ظاهر می شود. لغت دانان، معانی گوناگونی برای سنت بر شمرده اند، که برخی از آن ها عبارت است از: تداوم و استمرار، راه و روش پسندیده و عادت، این موضوع روشن می شود که اگر در جامعه ای رفتاری جریان یابد و همه مردم آن رفتار را الگو قرار دهند؛ سنت برقرار شده است. حال اگر این سنت پسندیده باشد؛ از آن به سنت حسنه یاد می شود. سنت به معنای کهنگی نمی باشد و معمولاً از طرفی در مقابل بداعت قرار می گیرد. بداعت یعنی

۱- لازم به ذکر است عدل یکی از زیرمجموعه های حکمت است بعد از شناخت حقیقت شکل می گیرد یعنی اگر هنرمندی حکمت نداند پس حقیقت را نمی شناسد و اگر حقیقت را نشاسد عادل نخواهد بود.

آن چه را که در فرهنگ و ایدئولوژی یک جامعه وجود نداشته است؛ وارد نظام آن جامعه کنیم و بر اساس آن الگوهای رفتاری ارائه دهیم. الگوهای مختلف هنری و معماری که امروزه در سطح شهرها حاکم هستند نشان از نوعی بداعت دارند که در طول زمان به سنت سیئه تبدیل شده اند. مانند وجود بیلبردهای تبلیغاتی جهت ترویج مصرف گرایی در سطح شهر.

طبق مولفه های بیان شده وقتی هنرمند حکیمی بر اساس عدل الگوهایی را در جامعه ارائه می دهد؛ این الگوها منجر به وحدت در جامعه می شوند؛ چرا که برخاسته از حکمت هستند و ریشه در فرهنگ این مرز و بوم دارند و بعد از گذشت زمان تبدیل به سنت خواهند شد. بنابراین باید سنت در جامعه احیا شود و تا زمانی که رویه وحدت گرایی به وجود نیاید؛ سنت در جامعه حاکم نخواهد شد. الگوهای حقیقت گرایی اسلامی بایستی در معماری و در سطوح مختلف شهر جریان و تداوم داشته باشد و تمام آثار دیگر را تحت شعاع خود درآورد. در این صورت است که تبدیل به سنت خواهد شد.

حیات واژه دیگر قرآنی است. حیات به معنای زندگی و موت به معنای ضد آن است. حیات و موت هردو از مخلوقات خداوند هستند. قرآن مجید می فرماید: «آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید، و او شکستناپذیر و بخشنده است»^۱ (الملک، ۲). گاهی کلمه معیشت با حیات یکی در نظر گرفته می شود. قاموس قرآن عیش را به معنای حیات و زندگی می داند. فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (الحاقه: ۲۱- القارعه: ۷). یعنی او در یک زندگی پسندیده ای است. معنی معیشت در حالت کلی به معنی زندگی است.

از دیدگاه نگارنده همواره وقتی سنت در جامعه ای حکمفرما شود؛ حیات انسان ها نیز معنی پیدا می کند. معمار یا شهرسازی که توانست الگوهای صحیح بومی را سنت سازد؛ می تواند حیات انسان ها را از لحاظ روحی در حوزه مسکن و فضاهای عمومی تامین نماید. بدون توجه به سنت های حسنه، حیات و به دنبال آن حیات طیبه شکل نخواهد گرفت. توجه به ظواهر در هنر و اندیشه های فرد گرایانه که در حکمت ریشه ندارند؛ صرفا می توانند معیشت انسان ها را رقم بزنند؛ نه حیات آن ها. انسان مسلمان زمانی برای او حیات معنی پیدا می کند که فضای زندگی او بوی سنت حسنه را دهد. زندگی در فضاهایی که رنگ و بوی تقدس ندارد، حیات را تبدیل به معیشت خواهد کرد. به عنوان مثال عدم وجود مساجد در برخی محله ها و یا در صورت وجود، هسته نبودن آن در محله باعث غفلت انسان ها می شود یا به عبارتی طراحی نادرست مسکن با توجه به اصولی که قبلا بیان شد؛ همه حیات را از فرد مسلمان خواهد گرفت. شکل گیری حیات، سکینه را به دنبال خود دارد و سکونت اتفاق می افتد. این واژه از ریشه «سکن» به معنای استقرار و ثبات در برابر حرکت است و به آرامش روان آدمی و رفع نگرانی، اضطراب و تشویش از او رهنمون می شود (علامه طباطبایی، ج ۲: ۲۸۹).

واژه سکینه، شش بار در قرآن به کار رفته است و برخی از اشتقاقات آن نیز معنای آرامش را در خود دارد. جرجانی در تعریف اصطلاحی سکینه می گوید: «نوری در قلب انسان است که در مواجهه با امور غیبی، به انسان ثبات و آرامش می بخشد» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۵۹). و در قرآن خداوند روح انسانی را به خود نسبت می دهد و در مورد سکینت هم می فرماید: «انزل الله سکینته» یعنی خدا سکینه خود را بر پیغمبر و مؤمنین نازل کرده است و چون از خداست فقط او باید این مقام را افاضه کند و بدون اعانت او حاصل نمی گردد. با توجه به معانی که از واژه سکینه، برآورد می شود؛ همواره می توان به اهمیت فضای خانه در اسلام اشاره کرد که بایستی عاری از هر گونه ناپاکی و مملو از آرامش باشد. عدم توجه به آیین همسایگی، گسیختگی روابط اجتماعی، تنهایی، عدم رعایت قوانین عقل و شرع در طراحی مسکن، عدم آموزش اصول و مفاهیم اسلامی در حوزه مسکن در دانشگاهها و... مفهوم سکینه را از خانه های ما دور کرده است. واژه سکونت در این خانه ها مفهومی ندارد؛ چرا که سنت در آن ها جاری و ساری نیست.

مسکن مسلمان براساس نیازهایش دارای دو بعد است: یک بعد آن به سمت نیازهای معنوی و بعد دیگر آن به سمت نیازهای مادی حرکت می کند. مسکن اسلامی نیز فراتر از یک واقعیت عینی می باشد و با فطرت آدمی ارتباط دارد و پاسخگوی نیازهای اساسی مادی و معنوی است. به عبارت دیگر، اصل، رسیدن به کمال مطلوب الهی است که در نهاد انسان ها به طور فطری وجود

۲- اَلَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ اِيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُوْرُ

دارد، معمار و سازنده بنا در ساخت مسکن هدفی جز پرستش نداشته و این اشاره ای به آن که معمار مسلمان ساخت را امری آیینی می داند (سوره بقره، آیه ۱۲۷). در حقیقت اگر هدف از ساخت مسکن ارتقاء و کمال انسانی به سمت خدا باشد خدا نیز در این امر او را رهبری می کند (سوره حج، آیه ۲۶). خانه فارغ از ظواهر و پیرایه های آن، خواه کاخ باشد خواه کوخ، نعمتی الهی است که انسان را می بایست به ذکر الهی سوق دهد (اعراف، آیه ۷۴). خانه، خود وسیله بوده و هدف محسوب نمی شود. اگر مسکن باعث دوری از یاد خدا و جایگاه انسانی باشد؛ از ارزشی برخوردار نیست (توبه، آیه ۲۴ و سوره قصص، آیه ۵۸). در حقیقت معمار مسلمان با بهره گیری از هویت دینی و اعتقادی که محدود به زمان و مکان خاص نیست، فضایی را خلق می کند که بازتاب اندیشه های خویش باشد و به نیازهای درونی افرادی که در آنجا زندگی می کنند؛ توجه کند. به عنوان مثال مسکن سنتی همواره براساس عقاید مذهبی ساکنین آن خلق می شد و معمار مسلمان تا حد امکان به اصول، قواعد و روش های احداث خانه در آیات و احادیث توجه می نمود و لذا اثری که خلق می کرد بر مبنای آن الگوها شکل می گرفت و همواره روح دینی در مسکن سنتی جریان می یافت (اخوت، ۱۳۹۰: ۶۷).

وقتی سکونت معنا پیدا کند؛ رضایتمندی حاصل می شود. رضایت مولفه سیستمی قرآنی بعدی است که محصول آن چه که تا کنون مطرح شده است؛ می باشد. رضا در لغت به معنای خشنودی و ضد سخط است و به معنای اختیار کردن نیز آمده است و اصل این ماده به موافقت میل آدمی به آن چه با آن مواجه است؛ دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۵۲).

بعد از رضایت واژه تذکر را مورد بررسی قرار می دهیم. انسان وقتی به مرحله رضایتمندی رسید باید در جهت حفظ این رضایتمندی تلاش کند. رضایتمندی مداوم معنوی تحقق پیدا نمی کند؛ مگر آن که یادآوری صورت بگیرد. ذکر و تذکر یا تذکار واژه هایی هستند که با تفکر و تعلم متفاوت هستند. تفکر یعنی یاد گرفتن آن چه که انسان نمی داند؛ ولی تذکر یعنی آگاهی و بیداری آن چیزی که در فطرت انسان وجود دارد. بنابراین تذکر برای تداوم آن چه که انسان به آن رسیده است؛ لازم است. برخی از آیات الهی که در مورد ذکر اشاره دارند؛ عبارتند از:

۱- یاد کردن به زبان: فاذکروا الله کذکرکم اباکم: «پس خداوند را یاد کنید همچنان که از پدرانتان یاد می کنید» (سوره بقره / ۲۰۰).

۲- یاد کردن در دل: ذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم: «خدا را یاد کردند پس برای گناهانشان طلب آمرزش کردند» (سوره آل عمران / ۱۳۵).

۳- حفظ کردن: واذکروا ما فیه: «و آن چه در آن است حفظ کنید» (سوره بقره / ۶۳).

۴- طاعت و پاداش: فاذکرونی اذکرکم: «پس مرا اطاعت کنید تا من نیز به شما پاداش دهم» (سوره بقره / ۱۵۲).

۵- نمازهای پنج گانه: فاذا امنتم فاذکروا الله: «پس هرگاه امنیت یافتید، خدا را یاد کنید. نماز را برپای دارید» (سوره بقره / ۲۳۹).

۶- موعظه: و ذکر فان الذکر: «و موعظه کن که موعظه به مومنین سود می رساند» (سوره ذاریات / ۵۵).

بنابراین هر فضایی که توسط معماران و یا شهرسازان طراحی می شود؛ در نهایت امر بایستی به ارزشهای فرهنگی و اسلامی متذکر گردد. نکته شایان توجه این است که تذکر و یادآوری در بعد معنوی و روحانی زندگی، بیش از تذکر به بعد مادی زندگی انسان اهمیت دارد. چرا که بعد مادی نیازی به تذکر نداشته و انسان به طور غریزی به دنبال رفع و ارضای آن هاست. این در حالی است که انسان در بعد معنوی دائماً نیازمند یادآوری و تذکر ارزشها و اصول است تا زمینه رشد و تعالی او فراهم گردد. تا زمانی که یادآوری وجود نداشته باشد و حقیقت در حجاب باشد به مرور زمان غفلت حاکم خواهد شد و مسیر زندگی انسان از رشد و تعالی باز می ماند. بعد معنوی حیات انسان که در واقع هادی جنبه های مادی حیات نیز می باشند؛ نیازمند تذکر و تبلیغ و هدایت مداوم است و در همین نگرش است که نقش محیط در تذکر دهی به انسان مشخص می شود. طراحی اصول معماری گذشته بر همین منوال بوده است. شهرهای تاریخی اولاً به دلیل مخفی داشتن یا عدم تحریک و تهییج نیازها و مشتهیات مادی انسان و ثانیاً از طریق متذکر شدن انسان به ارزشهای معنوی، نقش تذکر دهی خویش را به انجام می رساندند.

شهر تاریخی و البته شهروندان آن نسبت به رعایت موضوع تذکر کاملاً جدی بوده اند و این در حالی است که شهر معاصر عموماً بر تهییج و تحریک قلمرو مادی حیات متمرکز است (نقی زاده، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

صیوروت به معنای بازگشتن، گردیدن، شدن، ازحالتی به حالت دیگر در آمدن است. صیوروت در معماری یعنی آن حالتی از فضا که لحظه به لحظه بر اساس نوع حضور انسان ها خاصیت متفاوتی می یابد. به نظر می رسد وقتی رضایتمندی از فضایی حاصل شود و در جهت تداوم و یادآوری و تذکر فضا تلاش شود؛ آن فضا در پویایی و صیوروت قرار می گیرد که با جاودانگی همراه است. در فلسفه اسلامی صیوروت در جهت کمالی است که انسان را به سوی منشاء هستی و ذات الهی میبرد. سعادت انسان عبارت از همین صیوروت و انتقال و تحول نفس در کمال وجودی خود است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۵۲۹). از این رو هر تکاملی در مادیات باید ابتدا در جهت معنوی و نزدیکی به ذات اقدس خداوند باشد، یعنی صیوروت در این حوزه مادی، معنوی و هدفمند است.

صیوروت در اندیشه کسانی که در فرهنگ اسلام رشد یافته اند، هم پیشرفت مادی را در بر دارد هم تکامل معنوی. بنابراین باید این مطلب را در معماری اسلامی به عنوان دستاورد این جهان بینی دید. مصداق بارز این نوع نگاه در بازارهای سنتی است که هم از لحاظ معماری در سطح بالایی است و هم این که رو به سوی کمال واقعی را تداعی می کند. بازار مکانی برای سود است و دنیوی؛ فضای بسته و گنبدی بازار بر خلاف فضای باز پاساژ سود بیشتر را تداعی نمی کند، بلکه فرد را محدود به حجره ها نگه میدارد. در واقع فضای این نوع معماری، دید انسان را محدود می کند، تکثر طلبی را از انسان می گیرد و علاوه بر آن تنها منبع نور از بالاترین سطح سقف به صورت واحد میتابد که دید الهی و خداوندی را برای انسان یاد آوری می کند. وجود مسجد به عنوان مجللترین بنا در بازار بیش از مغازهها جلب توجه می کند.

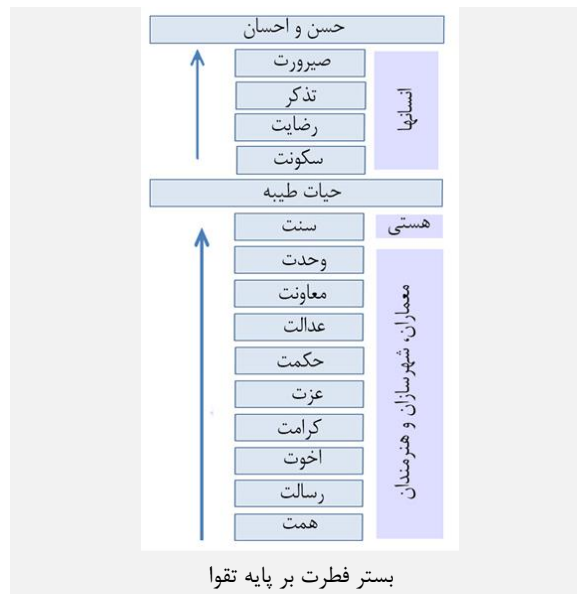
در نتیجه به جای بهت انسان به مادیات و دکان های زیبا، تسکینی در بنای مسجد به وی داده می شود. در بازار سنتی پیشرفت مادی وجود دارد، ولی اصل بر «ویل للمطففین» (مطففین، ۱) است. باتوجه به تمام مولفه هایی که در تدوین نظام معماری و شهرسازی اسلامی بیان شد، اگر این اجزاء و مولفه ها طبق ارتباط معناداری که بین آن ها وجود داشت، در متن نظام مطرح شده اجرا شوند، کارکردی را ارائه خواهند داد به نام حسن و احسان. واژه «احسان» از ریشه «حَسَن» به معنای زیبایی و نیکی می باشد که در قرآن در سه معنا به کار رفته است:

۱- تفضّل و نیکی به دیگران،

۲- انجام و سر و سامان دادن به امور و کارها به وجه نیکو و کامل،

۳- انجام اعمال و رفتار صالح. احسان در این کاربرد تقریباً مترادف با تقوا و پرهیزکاری است.

یعنی نظام مذکور خروجی به نام زیبایی خواهد داشت. وقتی کاری بدون نقص و به درستی انجام شود، حسن و زیبایی تجلی پیدا می کند که این زیبایی با جاودانگی همراه خواهد بود. بنابراین زیبایی و حسن و احسان مولفه های نیستند که به عنوان ورودی و اجزاء نظام محسوب شوند، بلکه آن ها به عنوان کارکرد نظام هستند. وقتی معماران در جهت سند چشم اندازی که امروزه مطرح است همت کنند و رسالت خویش را با تمام مولفه هایی که مطرح شد به طور کامل انجام دهند؛ طوری که تقوا زمینه انجام تمام امور آن ها باشد؛ در آن صورت می توان انتظار رفت که معماری اسلامی سر از حجاب معماری سرگردان و بی هویت بیرون کشد.



نمودار ۲: مولفه های قرآنی - دینی در نظام فطری معمار مسلمان

۶- نتیجه گیری

توجه به نظام های ذهنی و فطری قبل از نظام های عینی در حوزه معماری و شهرسازی از اهمیت بالایی برخوردار است. چرا که نظام عینی، جسد نظام فطری و ذهنی است. بنابراین اولین مرحله نظام سازی توجه به این نوع از نظام هاست. حرکت و هدف طراحان نبایستی از اندیشه فردگرایی حاصل آمده باشد؛ بلکه باید در جهت آرمان حقیقی باشد که جامعه آن را انتظار دارد. با مشخص شدن هدف، مرزبندی نظام با توجه به نوع طراحی صورت می گیرد. با توجه به شناخت و تبیین مولفه هایی که ریشه در قرآن و احادیث داشتند، می توان اذعان داشت نظام فطری معمار مسلمان در یک جامعه اسلامی باید کارکردی را اتخاذ نماید که نهایت و غایت آن احسان باشد. لازم به ذکر است مولفه های دیگری همچون شفقت، طاعت، صداقت و ... نیز وجود دارند که بایستی در چینه نظام فطری مورد مذاقه قرار گیرند. اما آنچه که از این چینه به عنوان کارکرد حاصل می شود و از اهمیت برخوردار است؛ مفهوم احسان را بر می تابد. ، مولفه های قرآنی که مطرح گردید در کنار یکدیگر به عنوان اجزای یک نظام رابطه معناداری را ایجاد کردند که منتج به مفهوم زیبایی یا حسن گردید. همیشه برای رسیدن به یک غایت بایستی ابزار آن مورد توجه قرار گیرد. ابزار رسیدن به یک هنر معنا گرا، فطرت انسانی است. به عبارتی معماری اسلامی محصول فطرت انسانی است که مقوله درونی است و از بیرون نمی توان آن را وارد نظام کرد و ویژگی درونی بودن مولفه ها در درون فطرت، نظم فطری را رقم می زند که با نظم بیرونی متفاوت است و همین نظم در نهایت جامعه اسلامی را رقم می زند که تمام مردم آن جامعه در جهت حیات طیبه گام برمی دارند. چرا که انسانهای درون این جامعه برای قرب الی الله خود سعهی در نظم بخشیدن به امور خود رادارند و چنین جامعه ای اگر محقق شود. سبک زندگی محمدی یا همان حیات طیبه را رقم خواهد زد. عالی ترین تجلی و ظهور "شهر آرمانی اسلام" (یا شهر اصیل اسلامی) را "فضای حیات طیبه" می نامیم؛ که در عالی ترین صورت آن، "انسان کامل" (و مؤمنین) بتوانند مطابق "ارتباطات" (قوانین و رفتارها و اخلاقیاتی) که از چشمه وحی اخذ و تدوین شده اند، به "شیوه مسلمانان" در فضا و محیطی متعادل، که براساس این "ارتباطات" و "شیوه زیست" ساخته شده است، زندگی کنند؛ و با ایمان و عمل صالح خویش در آن محیط و فضا به "حیات طیبه" برسند. به بیان دیگر، با فراهم بودن شرایط "حیات طیبه"، "شهر اسلامی" نیز به منصه ظهور می رسد که رسیدن به این حیات طیبه نوعی حرکت و هجرت را بر می تابد که سیر انفسی نام دارد و بدون آن که این سیر در درون انسان، شهروند، معمار اتفاق نیافتد، جامعه، شهر و معماری نزدیک بودن به حیات طیبه را رقم نخواهد زد و بدون آن که این سیر در درون انسان، شهروند، معمار اتفاق نیافتد، جامعه، شهر و معماری نزدیک بودن به حیات طیبه را رقم نخواهد زد.

نظام فطری ابتدایی ترین و مهم‌ترین مرحله طراحی نظام معماری و شهرسازی است و تا زمانی که این نظام تبیین نشود، نظام های عینی این حوزه دچار آنتروپی خواهند شد؛ چرا که ورودی نظام ها با کارکرد مورد انتظار کاملاً در تقابل است. با ورود اندیشه‌های مختلط به نظام معماری و شهرسازی، خروجی مورد انتظار سند چشم انداز که معماری ایرانی- اسلامی است؛ بعید به نظر می‌رسد. نظریه پردازان این حوزه قبل از هر اقدامی باید تئوریهای خود را نظام مدار کنند تا ضعف های آن ها مشخص شود و از طرفی نظام های زبانی بایستی مفاهیمی را بسازند که حقیقت آن مفاهیم در آثار تجلی کند. مفاهیم، رابطه اجزاء نظام را برقرار می کنند و ساختار شکل می گیرد تا زمانی که ساختار شکل نگیرد؛ کارکرد حاصل نخواهد شد. بنابراین شناخت کل نظام چیزی وای شناخت اجزاء آن خواهد بود؛ یعنی اجزاء معماری با هم می توانند مفهومی را تجلی دهند که تک تک از ظهور آن عاجز هستند. بنابراین فطرت، زبان و عین سه سیستمی هستند که در حوزه معماری و شهرسازی بایستی مورد توجه قرار گیرند و نظام فطری هدایتگر دو نظام عینی و زبانی است.

منابع

۱. اشرافی، نسیم. (۱۳۹۵)، مبانی نظری معماری و شهرسازی اسلامی با تکیه بر نگرش سیستمی. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۲. اخوت، هانیه. (۱۳۹۰)، بازشناسی مؤلف‌های هویتی مسکن سنتی بر اساس آیات قرآن و روایات، دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته ای قرآن کریم، سال سوم، شماره دوم، صص ۶۸-۸۶
۳. اشرافی، نسیم و نقی زاده، محمد، ۱۳۹۴، مقایسه تطبیقی فرایند شناخت و آفرینش- با تبیین جایگاه «حقیقت» و «ایده»- در هنر و معماری غربی و اسلامی، فصلنامه هویت شهر، سال ۹، شماره ۲۳، ۳۷-۴۶
۴. باطنی، محمدرضا. (۱۳۵۴)، زبان و تفکر. تهران: انتشارات آبانگاه.
۵. برمن، مارشال. (۱۳۸۹)، تجربه مدرنیته (هر آن چه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود)، مترجم مراد فرهاد پور. چاپ اول، تهران: طرح نو.
۶. تقوایی، ویدا. (۱۳۸۹)، از چیستی تا تعریف معماری. فصلنامه هویت شهر، سال پنجم، شماره هفت، ۷۵-۸۶
۷. جرجانی، محمد ابن علی، (۱۳۷۰)، التعریفات. تهران: ناصر خسرو
۸. راین، الن. (۱۳۶۷)، فلسفه علوم اجتماعی، مترجم عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۷)، دین و دنیای مدرن عصر نیاز. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
۱۰. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳)، فرهنگ و معارف اسلامی، جلد ۳. تهران: نشر تهران.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۰)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طبرسی، فضل. (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، ترجمه اکبر غفوری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی
۱۳. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، جلد ۳. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه
۱۴. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۴)، میزان الحکمه. قم: انتشارات دارالحديث
۱۵. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۴. تهران: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۹)، اصول کافی، تهران: ولی عصر
۱۷. مصباح، محمد تقی. (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، جلد ۱. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(قدس سره)
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴)، فطرت، تهران: انتشارات صدرا
۱۹. نقی زاده، محمد. (۱۳۸۷)، شهر و معماری اسلامی (عینیات و تجلیات). تهران: انتشارات مانی.
۲۰. نقی زاده، محمد. (۱۳۹۵)، نظریه فضای حیات طیبه شهرآرامی اسلام. تهران: انتشارات علوم و تحقیقات.
۲۱. نهج البلاغه، (مجموعه خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار امام علی بن ابیطالب ع). (۱۳۷۸)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲۲. ۱۳۷۸ هـ.ا. د وفاگن، آر. ای. (۱۳۷۵)، نگرش اجمالی بر انواع سیستم ها، مترجم داود سلیمانی. تهران: انتشارات بازرگانی.
23. Piaget, J. , 1971, Structuralism, Routledge and Kegan Paul, London.

Clarifying of Muslim architect's innate system in the production of Islamic architecture and urbanism

Abstract:

The innate system is very important that has a special role in conception and creation of architecture. The relationship between works and its interaction with the environment, an objective system works properly but interaction of architect and audience with architectural works created by innate and mental systems. In other words, significant systems are created in every area of knowledge, based on the human nature that is rooted in Islamic Philosophy. For this reason, innate system or nature system has components that are inherent in Islam that By recognizing and linking them, architecture components that can be pushed to a higher purpose. this paper attempts to identify the components of the innate system in the attitude of religion and the Koran as the Islamic bases, explain that How to arrange them together to produce religious work in islamic architecture and urban with The relationship between components.

Key words: innate systems, architecture, urbanism, pure life, elegance

تقابل (نقش بزکوهی و درخت) بر روی تپه شاه فیروز سیرجان با ظروف سنگ صابونی تمدن جیرفت

الیاس صفاران^{۱*}، مریم کامرانی نژاد سیرجانی^۲

۱) و* - دانشیار گروه هنر دانشگاه پیام نور

۲ - دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشگاه پیام نور

saffaran@pnu.ac.ir

چکیده

انسان ابتدایی با به تصویر درآوردن باورهایش و بهره از محیط زندگی خود، نقوش و علائمی را بر دیوار غارها، صخره‌ها و ظروف دست‌ساز خود نقش کردند. این نقوش روشی برای انتقال پیام، نشان دادن افکار و وسیله‌ای برای بیان آرزوها و ترس‌های بشر بوده‌اند. همانند نقش بزکوهی و درخت که با زندگی مردم آن روزگار درآمیخته‌اند و جزئی از میراث باارزش آن‌ها شدند. بزکوهی حیوان ملی ایران و همیشه مرکز قدرت محسوب می‌شده است، همراه با درخت که منبع باروری، حیات و دارای خیروبرکت است، نشان از اهمیت، فراوانی و جایگاه مهم این نقوش در باور و اساطیر آن روزگار به شمار می‌روند. این مقاله با روش تحلیلی -توصیفی سنگ‌نگاره‌ها را به‌عنوان کهن‌ترین اثر هنری منبعی منحصره‌فرد برای شناخت بیشتر هنر قبل از تاریخ معرفی می‌کند. نقوش حک‌شده بر صخره زیبای شاه فیروز سیرجان نشان از پیشینه تاریخی این منطقه دارد، به همین صورت پیدایش تمدن عظیم حوزه هلیل رود در جیرفت که باعث کشف اشیا بسیار باارزشی شد گویای قدمت دیرینه این خطه می‌باشد. دو نقش بزکوهی و درخت را می‌توان هم بر روی سنگ‌نگاره‌های تپه شاه فیروز و هم ظروف بسیار زیبا سنگ صابونی تمدن جیرفت مشاهده کرد. گرچه مشترکات فرهنگی و تشابه افکار، باورها و عقاید باعث به تصویر کشیده شدن این نقوش بر روی یافته‌های این مناطق شده است. اما تقابل محیط‌زیست باعث آرایه‌ای متفاوت از این دو نقش در این مکان‌ها شده است. با این وجود نیاکان این سرزمین‌ها تلاش کرده‌اند با نقش کردن حیوانات و گیاهان طبیعت اطراف خود را به نمایش بگذارند، و آن را تحت کنترل درآورده و رام خود کنند. این تصاویر هویت، فرهنگ و هنر این مردمان به شمار می‌رود که می‌توان در این آثار شور زندگی و امید به آینده را مشاهده کرد.

واژگان کلیدی: بزکوهی، درخت، سنگ‌نگاره، تپه شاه فیروز، تقابل، ظروف سنگ صابون، تمدن جیرفت

۱-مقدمه

استان پهناور کرمان، سرزمینی که در طول تاریخ همواره با افسانه و اساطیر همراه بوده است، فرازوفرودهای زیادی را پشت سر گذرانده است. نام کرمان با عنوان کارامان در کتیبه داریوش آمده است. اکتشافات باستان شناسی که ابتدا با کندوکاو در تل ابلیس واقع در جنوب غربی شهر کرمان آغاز شد با کشف تپه یحیی و شهاداد ادامه یافت، اطلاعات بسیاری در مورد زندگی هزاره‌های قبل از میلاد کرمان از دوران نوسنگی به بعد آرایه داده است اما کشف غیرمنتظره تمدن عظیم دره هلیل رود در جیرفت قدمت دیرینه کرمان را آشکارتر کرد. شواهد نشان می‌دهد در این سرزمین پهناور با آثار بسیار ارزشمندی از دیدگاه تاریخی و هنری روبرو هستیم. ظروف بسیار ارزشمند سنگ صابونی یکی از دستاوردهای این تمدن درخشان به شمار می‌روند

که با حک کردن تصاویر واقعی و تخیلی زیبا بر روی آن ها می توان به اهمیت محیط طبیعی، افکار و تخیلات نزد مردمان این منطقه پی برد. سنگ نگاره های تپه شاه فیروز سیرجان هم یکی دیگر از دستاوردهای هنری این استان به شمار می روند. سنگ نگاره ها به عنوان کهن ترین آثار فرهنگی و هنری محسوب می شوند. مردمان گذشته این دیار با ثبت تصاویر طبیعت اطراف خود بر روی این تپه یادگاری برای نسل های آینده به جا گذاشتند. تصاویر متعدد بزکوهی در بین نقوش جانوری و نقش درختدر بین نقوش گیاهی حک شده بر روی تپه شاه فیروز نشان از فراوانی و اهمیت آن هانزد مردم این منطقه بوده است. برای پی بردن به ارزش این دو نقش در تمدن حوزه هلیل رود، به بررسی این نقوش بر روی ظروف سنگی صابونی این تمدن می پردازیم. تا بر ما آشکار شود مردمان دره هلیل رود بیشترین ارتباط را با کدامین تصویر حک شده بر ظروف بسیار زیبا خود داشته اند نقشی که در باور، افکار و اساطیر آن ها بیشترین گنجایش را دارد. بر این اساس به تقابل این نقوش بر روی تپه شاه فیروز سیرجان و تمدن جیرفت خواهیم پرداخت.

۲- موقعیت تاریخی و جغرافیایی

۲-۱- تپه شاه فیروز سیرجان

تپه شاه فیروز تپه ای سنگی و منفرد است که در میان دشتی بین تپه ها و کوه های جنوب شرقی شهرستان سیرجان و کوه های شمال شرقی آن واقع شده است. در فاصله پنج کیلومتری جنوب شرقی قلعه سنگ (شهر قدیم سیرجان) و در نزدیکی روستای وحدت آباد (شاه آباد سابق) صخره ای از سنگ سبز تیره با ارتفاع حدود ۳۰ متر از سطح زمین های اطراف واقع شده است. (حاتمی، ۱۳۸۰: ۹۷) نوع سنگ این تپه صخره ای از ساو می باشد. بر روی قسمت شرقی این تپه، ساختمانی گنبدی شکل و هشت ضلعی در میان دشتی پهناور از دور خودنمایی می کند، که از دیدگاه معماری قابل توجه می باشد. نقوش فراوانی که بر روی غرب این صخره کنده شده است از منظر هنری و تاریخی دارای اهمیت فراوانی می باشد. این اثر باستانی تاریخی تحت شماره ۲۶۶۵ در فهرست آثار ملی به ثبت رسیده است. قدمت شهر سیرجان بر اساس شواهد و مستندات تاریخی به قبل از تاریخ می رسد. در روزگاران کهن که مردم فلات ایران در آغوش طبیعت زندگی می کردند با حک تصاویر مختلف بر روی سطح صخره ها و شاید همراه با اعمال اعتقادی، روابط خود با طبیعت را بیان می کردند. به نظر می رسد که نقوش متعدد بز کوهی بر روی سطح صخره ها در تپه شاه فیروز سیرجان حکایت از رابطه فراوانی است که مردمان عصر یا دوره با این حیوان داشته اند. بی شک نقش کنده های تپه شاه فیروز ارتباطی تنگاتنگ با آثار، ابنیه و محوطه های تاریخی پیرامون خود دارد. (ناصری فرد، ۱۳۸۰: ۸۱) این جا نیز همچون سایر مناطقی از ایران که نگارنده از آن ها بازدید به عمل آورده و یا برای نخستین بار از آن ها را کشف کرده است، نقوش تازه بر روی نقوش کهن و نقوش کهن بر روی تصاویر کهن تر شده اند که کهن ترین آن ها به عصر کمان داری و شکار می رسد. ولی به تدریج و با اهمیت یافتن کشاورزی در زندگی انسان نقوش گیاهی نیز بر آن افزوده گردیده و دامنه آن ها تا نقش تفنگ و یادگارهای بسیار جدید کشیده شده است. جای تأسف است که این آثار جدیدتر بسیاری از نقوش کهن را از بین برده و یا از صراحت آن ها کاسته اند؛ و تأسف بیشتر از این جهت است که بسیاری از این خراب کاری ها مربوط به عصر و زمان ما می باشد. در این محل و همچنین در «نازویی» خبر شهر بابک نقوش گیاهی و غالباً نقشی شبیه سرو به چشم می خورد که با غالب نقوش صخره ای یافت شده در ایران متفاوت است. نقوش گیاهی نشان از اهمیت یافتن گیاهان در زندگی آدمی دارند که احتمالاً نقوش تازه تری نیز می باشند. (فرهادی، ۱۳۷۸: ۳۱۵ و ۳۱۶)

۲-۲- تمدن جیرفت

منطقه باستانی حوزه هلیل رود در قسمت جنوب شرقی ایران و در دامنه های غربی جبال بارز قرار گرفته است. تمدن جیرفت بر کناره رود هلیل به وجود آمده که تقریباً ۴۰۰ کیلومتر (۳۸۷ کیلومتر) طول دارد و از ارتفاعات هزار، لاله زار و جبال بارز در استان کرمان سرچشمه می گیرد و به دریاچه جازموریان (هامون) می ریزد. حوزه این رود مهم بستر مناسبی برای پیدایش و استقرار تمدنی بزرگ در دره هلیل خصوصاً در دلتای میان رود شور و هلیل رود بوده است. این تمدن بر تمدن های

همجوار تاثیر گذاشته است. اریک فواش جغرافی دان و باستان شناس دانشگاه پاریس که در دو نوبت در تحقیقات باستان شناسی هلیل رود شرکت کرده می گوید عتیقه های مشابه در تمام منطقه افغانستان، پاکستان، عراق و شبه جزیره عربستان از خاک بیرون آورده شده بود، اما به تعداد خیلی محدود. ما نمی دانستیم این عتیقه ها از کجا می آیند و هیچ تصویری از مرکز تولید آن ها نداشتیم. تاثیر تمدن جیرفت بر تمدن های همجوار از طریق تطبیق اشیاء و نقشامیه ها به خوبی آشکار است. این تمدن ها اسطوره های مشترک دارند و شواهد نشان می دهد که اشیاء ساخته شده سنگ صابونی از جیرفت به تمدن های همجوار صادر می شده است. در مواردی احتمالاً صنعتگران و هنرمندان نیز اعزام می شده اند. (آقاعباسی، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۲۲) افزون بر آن، ویژگی های خاص اقلیمی و زیست محیطی از جمله کوه های بلند با معادن گوناگون طبیعی، مانند مس و انواع سنگ صابونی، فیروزه، عقیق و احتمالاً سنگ لاجورد، و دشت های وسیع و بسیار حاصلخیز به ویژه از اوایل هزاره سوم پ م باعث شده است این منطقه در سال های آغازین هزاره سوم پ م به یکی از مهم ترین حوزه های تمدنی و کانون های مهم اقتصادی - صنعتی شرق باستان تبدیل شود. ارتباط مستمر با تمدن های ایلام و بین النهرین در غرب و فرهنگ ها و تمدن های مناطق جنوبی، شرقی و شمالی در سرزمین های جنوبی خلیج فارس، پاکستان و افغانستان، هم باعث شده دستاوردهای فرهنگی و صنعتی این حوزه به آن سرزمین ها صادر شود. حدود پنج هزار سال پس از شکل گیری این تمدن درخشان، یعنی در آغاز هزاره سوم میلادی، در سال ۱۳۸۰ خورشیدی، شمار چشم گیری از بازماندگان آن مردمان سربلند و افتخار آفرین به جای قدرانی از نیاکان خود به چپاول بی رحمانه و گسترده گورستان های آکنده از مدارک بی اندازه ارزشمند در ناحیه جیرفت و دیگر مناطق در حوزه هلیل رود دست زدند و هزاران شیء متعلق به عصر مفرغ و مربوط به هزاره سوم پ م را به بازارهای اشیاء عتیقه کشورهای غربی و شرقی سرازیر کردند. تمدن جیرفت و نقش تعیین کننده آن در ایجاد و تداوم تجارت میان منطقه ای شرق و غرب و سهم آن در ایجاد و گسترش تمدن های مشرق زمین بود. ما پس از گذشت حدود پنج هزاره از مردمی یاد کردیم که در سپیده دم تاریخ در بنیان گذاری کهن ترین تمدن بشری سهم به سزایی داشته اند و از هنرمندان و صنعتگرانی که در آستانه ورود به دوران شهرنشینی شهره آفاق بودند و دستاوردهای شان در تمامی شرق باستان طالبان فراوان داشته است. این معماران و صنعتگران و هنرمندان آن چنان شهره بودند که پادشاه سومری دولت - شهر اوروک - بزرگترین مرکز تمدن سومری - از فرمانروای پادشاهی ارت - که بی تردید قلمرو سیاسی آن تمامی حوزه رود هلیل را در بر می گرفته و مرکز فرمانروایی آن به لطف کشفیات اخیر باستان شناسی محوطه باستانی کنار صندل امروزی شناسایی شده، تقاضا می کرده از فاصله یک هزار کیلومتری معمار، صنعتگر و هنرمند به سرزمین سومربفرستند تا برای خدایانش معابد باشکوه بسازند و درون آن معابد را شاهانه تزئین کنند. (مجیدزاده، میری، ۱۳۹۲: ۸ و ۷) بر اساس تصاویر ظروف جیرفتی می دانیم که تمدن غنی و عظیمی همراه با عقاید دینی، باور به رستاخیز و زندگی پس از مرگ در جیرفت وجود داشته؛ این باورها را تا به امروز هم می توانیم ردیابی کنیم و چه بسا می توان گفت که اساطیر و داستان های امروزیمان ردپایی چندین هزار ساله در خود این سرزمین داشته اند و همواره اساطیر همین سرزمین بوده اند، نه اساطیری وام گرفته و قرضی از سرزمین های مجاور. (باقری حسن کیاده، ۱۳۸۸: ۱۴)

۳- ظروف سنگ صابون

از مهم ترین سنگ های مورد استفاده انسان در خاور نزدیک به خصوص در هزاره سوم ق. م سنگ صابون است. اهمیت این گونه سنگ ها در این نکته است که اکثر ظروف سنگ صابونی از داخل گورها و مکان های مذهبی، به دست آمده است. در ابتدا باستان شناسان به خاطر این گونه ظروف در میان رودان، بر این فرض بودند که مراکز ساخت و معادن در همان جا است، (شفیع بافتی، جلال کمالی، ۱۳۹۴: ۸۵) ولی حفاری های دهه های اخیر در ایران مشخص کرد که مراکز ساخت و تولید این گونه ظروف باید در جنوب شرق ایران (به مرکزیت تپه یحیی) باشد. در سال های اخیر مجموعه ای نفیس از سنگ های صابون به دست آمده که متعلق به منطقه جیرفت است. این مجموعه زیبا، نظر پژوهشگران و علاقه مندان به فرهنگ و هنر ایران

مخصوصاً جنوب شرق ایران را به خود جلب کرد و تنوع آثار آن، بستر مناسبی جهت مطالعه باستان شناسی شد. مجموعه اشیای به دست آمده از قبور، علاوه بر جنبه هنری، بیان گر ارزش های اعتقادی نیز هست. (مجید زاده، ۱۳۸۲: ۶۸)

۴- نقش بز کوهی

تصویر بز کوهی نشان دهنده اهمیت فوق العاده این حیوان و همچنین جایگاه مهم آن در باور و اساطیر مردمان گذشته بوده است. البته این حیوان را شاید بتوان با توجه به اسناد و مدارک موجود از قدیمی ترین نمادهای شناخته شده در تاریخ بشری نیز در نظر گرفت. در ایران باستان تصویر این حیوان را در قالب های مختلف (مجسمه، نقاشی، کنده کاری) از اوایل دوران نوسنگی تا امروز می توان مشاهده کرد. نقش این حیوان علاوه بر صخره های مناطق مختلف و دیواره ی غارها، بر ظروف سفالی به صورت نقاشی (سیلک، شوش، اسمایل آباد و...) و حتی در قالب مجسمه از استقرارهای عصر نوسنگی نیز بدست آمده است. (گنج دره، آسیاب، سراب و...) بز در اساطیر باستان نماد آبادانی و فراوانی و هم چنین نماد آب بوده است. بز نماد ماه هم هست. نقش این حیوان را، علاوه بر بقایای آثار پیش از تاریخ، بر آثار دوران ماد و هخامنشی و حتی مفرغ های هزاره های اول (ق م) و بالاخره پیشرفته ترین شکل آن روی مهرها و ظروف دوره ی ساسانی می توان مشاهده کرد. در این دوره بز نگهبان ماه در نظر گرفته شده است. در متون میخی اطلاعات ارزشمندی درباره ی سنت های خاورمیانه و به خصوص جایگاه نمادین حیوانات دیده می شود. در بین النهرین بز (انکی) خدای آب بوده است و همچنین میترا را با تصویر یک جفت گاو نر و نقش بز کوهی نمایش داده اند. (ناصری فرد، ۱۳۸۰: ۱۷) نقوش بز کوهی در بعضی از کتیبه ها نشان از تقدس داشته در بعضی روستاهای ایران هم اکنون نیز عقیده و باور دارند و نسل های بعدی که از کنار آن ها گذر می کرده اند کنار یا روی نقش های قبلی نقش بز کوهی جدیدی حک کرده اند. سفال های کشف شده در نزدیکی محوطه سنگ نگاره ها هم تصویر بز کوهی سمبلیک شاخ بلند آن به دمش رسیده را دارند. همه ی این ارتباطات قابل تعمیم و معنا دار هستند. نکته قابل توجه این که نزدیک به ۹۰ درصد سنگ نگاره های ایران متشکل از نقوش بز کوهی سمبلیک می باشد که نشان از زیستگاه دوره های خاص خود دارند. (همان، ۱۷۸) این حیوان قوی از دیرباز مرکز قدرت به شمار می رفت و همواره حیوان جلودار رمه بوده است. به همین سبب مأنوس و مهم به شمار می رفته است. بز کوهی حیوان ملی ایران دانسته شده است. عموماً پس از فرمانروایی خورشید بزکوهی حیوان خورشید نام گرفت و علامتی شبیه ستاره چند پر که اصطلاحاً «لوتوس» گویند در بین شاخ های این حیوان بر سفالینه ها رسم شده است. (دادور، منصوری، ۱۳۹۰: ۹۱)

نقشمایه جانوری بز نیز در میان نقشمایه های موجود بر آثار مکشوفه جیرفت قرار دارد. نقشمایه بز در صحنه مرغزار کنده کاری شده بر ظروف استوانه ای، لیوان های پایه دار، ظروف مخروطی که به شکل تنگ هستند و... وجود دارد که این ظروف در جیرفت به دست آمده اند و جنس همگی از سنگ صابونی است. برخی از نقشمایه های کنده کاری شده بزها، مرصع هستند و یا دارای حفره هایی برای تزیین سنگ نشانی می باشند. به طور مثال، برخی از نقشمایه های بز که به صورت نقش برجسته بر ظروف، منقور شده اند، سنگ نشاندۀ چشم هستند. این تصاویر، بزها را در حال خوردن گیاهان (چریدن در مرغزار) و یا در حال استراحت در میان درختان نشان داده است. بررسی تطبیقی نقشمایه بز در منطقه جیرفت با دیگر نقشمایه های یافته شده از این حیوان، در دیگر مناطق جهان، سبب آشنایی با کاربرد این نقشمایه جانوری است. «این حیوان روزگاری به عنوان تجسم باروری انسان ها و گله های گاو پرستیده می شد و با خدای حاصلخیزی سومری به نام تموز، یکسان به شمار می آمد. در اساطیر هندویی، به عنوان یک حیوان ویژه قربانی، مرکب آگنی، خدای آتش هندوان بود. در اساطیر یونانی، برای زیوس / ژوپیتر مقدس محسوب می شد. در هنر عیسوی، بز نماینده لعنت شدگان در آخرین داوری (رستاخیز) است. برج جدی به ماه دی (دسامبر) در دوازده ماه و به زمستان، یکی از چهار فصل تعلق دارد که تصویر این برج به شکل حیوان بز (جدی) می باشد. جدی به معنی بزغاله نر است. بز کوهی از ویژگی های خاص شیوا (از خدایان سه گانه هندی) است که آن را در یکی از

دست‌های چپ خود گرفته است و شاید این مفهوم، از خدای حیوانات در درهٔ سند گرفته شده باشد. ساتیس^۱، الهه مصری، که آن را با طغیان سالانه نیل مربوط می‌دانستند، تاج مصر علیا را بر سر دارد و این تاج، مزین به شاخ‌های بز کوهی است و احتمالاً در آغاز، به عنوان یک بز کوهی مورد پرستش بود» (آقاعباسی، ۱۸۴ و ۱۸۵)

۵- نقش درخت

مورد تقدیس بودن درخت از دوران بسیار کهن در میان اقوام باستانی جهان رواج داشته است. درخت در قدیمی‌ترین تصویرش، درخت کیهانی غول پیکریست که ستون و رکن کیهان است و زمین را به آسمان می‌پیوندد و وسیلهٔ دست یافتن به طاق آسمان و دیدار خدایان و گفتگو با آنان می‌باشد. (باقری حسن کیاده، ۱۳۸۸: ۱۵) مفهوم نمادین درخت از هر نظر، حتی امروز که در عصری غیر آیینی به سر می‌بریم با بسیاری از شئون فرهنگ و زندگی مردم آمیخته است. درختان از زمان‌های دور، در گمان انسان بدوی اعصار کهن و انسان عصر حاضر این بوده است که مانند جانوران و مردم، دارای روان هستند. (دادور و منصور، ۱۳۹۰: ۹۹) بر روی تپه شاه فیروز نقش درخت سرو حک شده است. سرو درخت سبز همیشه معروف، در عربی، سرو و سروه (در حال افراد و جمع) و گاه شجره الحیه نامیده می‌شود؛ چه گویند هر جا که سرو هست مار هم هست. اصلاً سرو کلمه ای اکدی دانسته اند؛ و آن نام درختی است که، در سرزمین جزیره ی سیسیل، به طور خودرو، وجود دارد و در لبنان و کوه‌های "قبرس" - که اصلاً با کلمه سرو همراه است - نیز کاشته می‌شود. سرو از روزگاران کهن، مورد توجه خاص مردم بوده است این درخت راست قامت مانند مورد، سداب و هوم مقدس از دیرباز، علامت خاص ایرانیان بوده است، که مطابق روایات ایرانی، زردشت این درخت این درخت را از بهشت آورد و در پیش در آتشکده کاشت... انتساب صفت آزادگی به سرو یادگار ارتباط آن با ناهید است که، در اساطیر و افسانه‌ها رمزی آزادی و آزادگی به شمار می‌رود. درخت کاج با سرو ویژه ی خورشید است. درختی همیشه سبز و با طراوت کنایه از بهار است، اما در این باره برخی او را وابسته ی ماه می دانند. در عین حال، مظهره ی باره از جنبه ی مفرح و مثبت زندگی است. از این رو، هنوز هم مکان‌های مذهبی در ایران با سرو احاطه می‌شوند. زرتشت در اوستا به نوعی از سرو اشاره می‌کند و آن را درختی بهشتی خطاب می‌کند که برگش دانش است و برش خرد، و هرکس میوه آن را بچشد جاودانه خواهد بود. درخت سرو درختی است همیشه سبز و تا حدودی جنبه مذهبی هم دارد. نمونه ای از این درخت را می‌توان در زمان هخامنشی در بدنه پلکان‌های شرقی کاخ آپادانای تخت جمشید مشاهده نمود، زیرا در نظر ایرانیان باستان در آن زمان درخت سرو از اهمیت زیادی برخوردار بوده و سمبل گیاهی نامیده می‌شده است. ضمن این که به درخت زندگی در بین مردم مشهور بوده است. (همان، ۱۰۲ و ۱۰۱)

نقشمایه‌های گیاهی موجود بر آثار جیرفت از این قرار می‌باشند: صحنهٔ مرغزار (گیاهان، علفزار) - نخلستان - نخل (درخت نخل، برگ و میوهٔ خرما) - درخت «درخت زندگی» - نقشمایه درخت، بر روی آثار سنگ صابونی مکشوفه در جیرفت، نقر شده است. این نقشمایه در صحنه‌های مرغزار موجود بر ظروف استوانه‌ای، تنگ‌های مخروطی، تنگ‌های کوچک مخروطی و همچنین بر روی شیئی مانده به کیف و ظروف دیگر از جمله لیوانهای پایه دار نقش شده است، که جنس همگی این آثار مکشوفه در جیرفت، سنگ صابونی می‌باشد. بر روی لیوان‌های پایه دار و همچنین ظروف استوانه‌ای ساخته شده از همین جنس، درختانی با گل‌های پنج پر، کنده کاری شده‌اند، که این آثار در جیرفت به دست آمده‌اند. درون برگ‌های این درختان تزیین سنگ‌نشانی شده است. همچنین از درختان دیگری که در صحنه مرغزار منقور بر آثار جیرفت وجود دارند، می‌توان به درخت سرو اشاره کرد که این همان درخت زندگی نزد ایرانیان است. (آقاعباسی، ۱۳۸۹: ۲۲۷ و ۲۲۸)

درخت زندگی ریشه ای بس قدیمی در عقاید و فرهنگ اقوام و ملل مختلف داشته و دارد. چنان که در اعتقادات سومریان درخت زندگی سمبل و نماد نوسازی جهان بوده و درخت «خرما» نزد بابلی‌ها و فنیقی‌ها و درخت «مو» نزد آشوریان درخت زندگی محسوب می‌شد. این درخت همیشه سبز و جوان و پابرجا بوده که خود نمادی است از زندگی و بقای حیات. (بهرام پور،

^۱ - satis

۱۳۸۸: ۱۴۸) برگ هایش، خاصیت درمان بخشی آلام بشری را داشته است. این نقش، خصوصاً در هنرهای تزئینی و رمزی بین النهرین از سه هزار و پانصد سال پیش از میلاد، در ایران زمان ساسانی به کار می رفته است. در اساطیر کهن، {درخت مقدس} نیز با همان مفهوم و محتوا، و برابر با {درخت زندگی} آمده است. این مضمون قدیمی در هنر سومریان و بسیاری اقوام دیگر، متداول بوده است. از آن به درختی در میان باغ عدن، که میوه اش زندگی جاوید می بخشد و نیز، درختی در اورشلیم آسمانی که برگ هایش شفا دهنده دردهای اقوام و ملت های روی زمین بوده نیز تعبیر و تفسیر گردیده است. درخت زندگی، از لحاظ ترکیب هنری نقش، پیوسته تغییر یافته است. درخت زندگی در باغ عدن بود و میوه اش مایه جاودانگی می شد، در ریگ ودا نیز درختی کیهانی است که زندگی جاوید، دانش کامل، خوشبختی و امثال آن می آورد. درخت واژگون تصوّر دیگری از درخت زندگی است و مبتنی این اعتقاد است که زندگی از آسمان به زمین می آید و در زمین رخنه می کند و بدان تقدّس می بخشد. نمادهای موجود در این درخت همچنین، تمایل آدمی به صعود و بازگشت به وطن اصلی و نیز نزول از رفعت و صعود مجدد از ذلت به رفعت را نشان می دهد. در هند باستان برای نشان دادن رابطه آفریده و آفریننده از اسطوره درخت واژگون بهره می گیرند. (آقاباسی، ۱۳۸۹: ۲۳۶)

۶- نقش بزکوهی و درخت در سنگ نگاره های تپه شاه فیروز

بزکوهی در روی تپه شاه فیروز به شکل انفرادی ترسیم شده است. و در مواردی تعداد زیادی از آن ها را می بینیم که گروهی نقش شده اند.



شکل ۲- مجموعه ای از بزهای کوهی (نگارندگان)



شکل ۱- بزکوهی با حالت پرش (نگارندگان)

درخت حک شده بر روی تپه شاه فیروز نقش استیلیزه سرو می باشد. این درخت هابه شکل مستقل حک شده است و در موارد اندکی در دو مورد در کنار بزها ترسیم شده اند.



شکل ۳- درخت سرو (نگارندگان)



شکل ۴- دوسرو فرسایش یافته (نگارندگان)



شکل ۵- درخت سرو در کنار بز کوهی (نگارندگان)

شکل ۶- شکارگاه، درخت سرو در کنار بزهای کوه (نگارندگان)

۱-۶- نقش بز کوهی و درخت بر روی ظروف تمدن جیرفت

در بسیاری از آثار مکشوفه در جیرفت از جمله سفالینه های پیش از تاریخ به دست آمده در این منطقه، پیکره ها، اشیای مفرغین، مهره ها، الواح، ظروف سنگی و دیگر اشیای جنس های گوناگون، نقوش انواع حیوانات دیده می شوند که هر کدام از این حیوانات می توانند نماد یا رمزی از نیروی حیات، باروری و عناصر کیهانی باشند. حیوان ها در این ظروف به دو گروه واقعی و تخیلی تقسیم می شوند. حیوان واقعی خود به اهلی و وحشی قابل تقسیم است. حیوان های اهلی از خانواده گاو، بز و گوسفندند. بز و گوسفند بیشتر از گاو دیده شده اند. بز و گوسفند به صورت گله ای هم دیده شده اند. بررسی شاخ های این حیوانات نشان می دهد که تقریباً از تمام سنین در میان آن ها دیده می شود. جنسیت آن ها به صورت خیلی روشن مشخص و حتی در نشان دادن آن اغراق شده است (چرا؟ به دلیل اهمیت آن ها؟ یا به دلیل اهمیت باروری؟ یا . . .). گفته پردازان این نقش مایه ها وقتی گاوها را در حالت نشسته به تصویر کشیده اند، آن ها را در حالتی ترسیم کرده اند که گویی آزاد هستند؛ ولی، در حالت ایستاده غالباً با چیزی بسته شده اند. چیزهایی که به پاهای آن ها بسته شده به طبیعت حیوانی آن ها بستگی ندارد. سر این حیوانات (گاوها) غالباً از نیم رخ نشان داده و شاخ های آن ها از روبرو ترسیم شده است. گاهی هم این حیوانات اهلی به صورتی تصویر شده اند که گویی یال های آن ها را شانه کرده اند و بلندی یال های آن و بزرگی شاخ های آن ها به صورتی است که گفته خوان نوعی عزم و اراده را در آن ها می بیند. تصویر (مجیدزاده، میری، ۱۳۹۲: ۱۱۵)



شکل ۷- تصویر بزرگی شاخ های بز (مجیدزاده، میری، ۱۳۹۲: ۱۱۷)

تصاویر نمادین منقوش بر روی آثار به دست آمده از این ناحیه، راوی زندگی در این سرزمین هستند. بسیاری از تصاویر منقوش از جانوران، حالت توتم دارند. توتم را ایمان و اعتقاد به بعضی درختان یا حیوانات یا اشیای دانسته اند که در قدیم در بین برخی اقوام و طوایف رایج بوده و به این ترتیب، حیوان یا درختی خاص مورد احترام قرار می گرفته به نحوی که آن را حافظ قوم و قبیله می پنداشتند. در جوامع توتمی، آن چه مربوط به حیوان، یا گیاه مقدس باشد، خاصیت و اثر جادویی دارد. چنان که

در میان بومیان سرخ پوست شمال قاره آمریکا، آیین نیایش نباتات و حیوانات و اشیا دیده می‌شود. سرخ پوستان، حیوان، گیاه یا هر شیئی را تکریم می‌کردند. آن را رمز عشیره خود می‌دانستند و آن را اوتام^۱ یا چیزی شبیه به آن می‌خواندند که معنای نشانی و خویشاوندی داشت و بعد در لفظ غیر بومیان به شکل توتام^۲ رواج یافت. در واقع در این تکریم، حیوان یا نبات یا شیئی حامی خانواده و نیا به شمار می‌رفت. از میان لایه لایه خاک سرزمین جیرفت، آرزوها و تمایلات مردمی را شاهدیم که رویش و زایش، پروردان جانوران و خلق آثار هنری، درخشان ترین خواسته آن ها بوده است؛ مردمی که زندگی و هر آن چه را که جلوه ای از زندگی بوده است، دوست داشتند و بدان دل بسته بودند. هنرمند برای بیان اعتقادات و تمایلات خود و گاه نیز وضعیت محیط و زندگی اش، از نقوش و نمادها سود می‌جسته است. بسیاری از حیوانات مصور بر اشیای مکشوفه ملهم از جاندارانی هستند که از نظر جغرافیای منطقه، در ناحیه هلیل رود می‌زیسته‌اند. حالت و اقلیم گرمسیری به همراه رطوبت موجود در آب و هوای این حوزه، باعث زیست انواع حیوانات خطرناک، خزندگانی چون مارها، عقرب و... و دیگر حیوانات چون عقاب، پلنگ و شیر و... شده است. بسیاری از حیوانات این منطقه، از مظاهر اسطوره ای و توتمی مردم این سرزمین به شمار می‌رفته‌اند. در کنار تصویر انسان، تصاویر حیواناتی که به طور کلی در آثار مکشوفه جیرفت، نقش شده اند، از این قرار می‌باشند: عقرب، مار، پلنگ، شیر {ماده شیر}، گاو {گاو کوهاندار}، گوساله، قوچ {گوسفند}، بره، بز، عقاب {شاهین}، پرنده، اردک، میمون، گفشدوزک، آهو، گربه و... بدین ترتیب، بسیاری از نقوش حوزه هلیل رود را این جانداران تشکیل می‌دهند که بیشتر آن ها بر روی ظروف سنگی نقش شده اند. استفاده از سنگ به این علت بود که تاثیر سحرآمیزی که از سنگ ناشی می‌شد، ارواح خبیثه را به دور نگاه می‌داشت. مارها و کژدم ها و جانوران مشابهی که در زندگی واقعی خطرناک هستند، و می‌بایستی از آن ها اجتناب کرد، به عنوان تصویر، خواص سودمند و سحرآمیزی می‌یافتند. به صورت تندیس یا تصویر، نقش نگهبانان نمادین را در دروازه‌های پرستشگاه ها، قصرها و گورها به خود می‌گرفتند. تصاویر حیوانات، حشرات و خزندگان حتی در ستارگان و کواکب و منطقه البروج نیز آمده اند. (آقاباسی، ۱۰۲)

۷- درخت بر روی ظروف تمدن جیرفت

صحنه مرغزار، به صورت گیاهان، علفزار، چمنزار به صورت نقش برجسته بر روی ظروف سنگ صابونی در منطقه جیرفت، تصویر شده اند. به طور مثال، تصاویر منقور حیوانات گیاه خور مانند بز، دارای چشم سنگ نشانده می‌باشند. همچنین، تصاویر منقور درختان میوه که این حیوانات در حال چریدن، خوردن و یا استراحت در میان آن ها هستند، نیز سنگ نشانی شده اند و میوه این درختان مرصع است. از جمله این درختان، می‌توان درختان اناری را مثال زد که بر روی ظرف استوانه ای ساخته شده از جنس صابونی، نقرشده اند و در دو سوی آن ها دو بز با شاخ های بلند در حال خوردن میوه های انار آن ها می‌باشند. تصاویر میوه انار این درختان، مرصع می‌باشند. انار، میوه ملی ایرانیان است و همواره نزد آنان مقدس بوده است، زیرا اعتقاد داشتند که یکی از میوه های بهشتی بر روی زمین است. بنابراین ما شاهد تصویری هستیم که در آن بز، حیوان ملی ایرانیان در حال خوردن انار، میوه ملی ایرانیان نشان داده است. (آقاباسی، ۱۳۸۹: ۲۱۹)



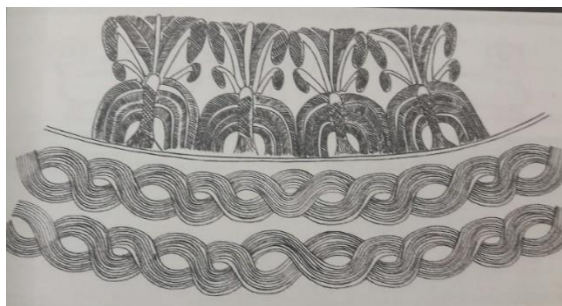
شکل ۸- نقش مایه منقور و مرصع بز و درخت با میوه انار (آقاباسی، ۱۳۸۹: ۲۲۰)

1- otam

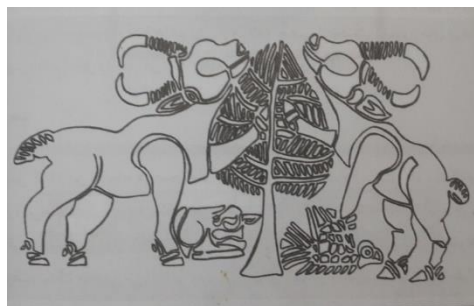
2- Totem

به علت آن که در تمام فصول سال، برگ هایش سبز است، درخت زندگی (جاودانگی) نامیده شده است. تصویر بز در صحنه مرغزار منقور بر آثار جیرفت، در حال خوردن درخت سرو، کنده کاری شده است. شاید هنرمند می خواسته میل به جاودانگی در این حیوان ملی ایرانی را با خوردن درخت زندگی، نشان دهد. درخت همراه با بز نمادی از باروری است که بر ظروف مشکوفه از سیلک نیز دیده می شود. (آقاعباسی، ۱۳۸۹: ۲۱۹ و ۲۲۰)

تصویر نخلستان به صورت نقش برجسته بر روی ظروف سنگ صابونی مکشوفه جیرفت وجود دارد ظروفی که تصویر نخلستان بر روی آن ها نقر شده، عبارتند از : تنگ های کوچک مخروطی، ظروف استوانه ای و . . . که همگی این ظروف از جنس سنگ صابونی ساخته شده اند. (همان، ۲۲۰)



شکل ۱۰- چهار نخل به همراه طرح ریسمانی (آب) بر روی تنگی مخروطی، جیرفت (آقاعباسی، ۱۳۸۹: ۲۲۲)



شکل ۹- دو بز در حال خوردن درخت سرو (آقاعباسی، ۱۳۸۹: ۲۲۸)

همچنین تصاویری از درخت نخل^۱ بر روی ظروف سنگی جیرفت نقر شده اند. تصویر درختان نخل در نخلستان به همراه میوه های خرما بر روی یک تنگ مخروطی از جنس سنگ صابونی مکشوفه در جیرفت وجود دارد. (همان، ۲۲۱) رابطه حیوان با گیاه بیشتر تغذیه ای است. گیاه او را سیر می کند. این حالت یا به صورت طبیعی نشان داده شده یعنی گیاه در اندازه طبیعی خود است.



شکل ۱۲- اندازه طبیعی حیوان و درخت (مجیدزاده، میری، ۱۳۹۲: ۱۲۵)



شکل ۱۱- درخت نخل و میوه اش خرما بر روی تنگ مخروطی (آقاعباسی، ۱۳۸۹: ۲۲۳)

یا این که این رابطه به صورت رابطه ای اغراق شده تصویر شده است. به نوعی که حیوانات اهلی به اندازه یک درخت به تصویر کشیده شده اند که در این صورت اهمیت بیشتری از این دو عنصر را در زندگی این مردمان نشان می دهد. منطقاً، بز نمی تواند از درخت بزرگ تر باشد. اما گفته پرداز به صورتی بزها را به تصویر کشیده که از درخت ها بزرگ تر هستند. این بزرگی و کوچکی این دلالت معنایی را القا می کند: هر دو کنش گر برای این مردم بااهمیت هستند، ولی کنش گر حیوان اهلی

1 - Palm Tree

اهمیت بیشتری دارد. وانگهی، گفته پرداز تصاویر کرکس ها را زیر پای این بزها ترسیم کرده است! شاید این درخت دلالت معنایی فرازمینی دارد! ژان دانیل فورست^۱ عقیده دارد که درون مایه درخت الهی، درون مایه ای است که در تمدن های قبل از جیرفت وجود داشته است. با خوردن این درخت حیوان به جوهر الهی دست پیدا می کند و در ادامه انسلن با خوردن شیر این حیوان یا گوشت آن به همان جوهره می رسد. (مجیدزاده، میری، ۱۳۹۲: ۱۲۲ و ۱۲۵)



شکل ۱۳- اهمیت بزکوهی در برابر درخت، تصاویر کرکس زیر پای آن ها (مجیدزاده، میری، ۱۳۹۲: ۱۲۵)

تزیینات و نقوش ظروف جیرفت این نظر را تداعی می کند که مردمان این منطقه از محیط و طبیعی که آن ها را در بر گرفته بود شکل گرفته اند. و درواقع، نشانه های روی این آثار نشان دهنده اهمیت محیط طبیعی در ذهن مردمان این منطقه است. با بررسی تصاویری که مردمان جیرفت روی این ظروف ترسیم کرده و آن ها را در کنار مردگانشان به خاک سپرده اند می توان به اهمیت محیط طبیعی و هم چنین به تفکر، اندیشه و تخیل مردمان آن زمان و آن مکان پی برد. این آثار هنری پر است از شخصیت های عجیب و پرابهام، و حیوانات وحشی و اهلی (عقاب، بز، آهو و ...). این کنش گران در محیطی به سر می برده اند که دورتا دور آن ها را کوه، نخل و رودخانه در بر می گرفته و به همین دلیل، پیداست که این منطقه دارای اهمیت زیستی، فرهنگی و تمدنی بسیار در آن دوران بوده است. (همان، ۱۰۸)

۸- نتیجه گیری و پیشنهادات

تصویر فراوان بز کوهی حک شده بر سینه تپه شاه فیروز سیرجان نشان از اهمیت و فراوانی حیوانات اهلی مخصوصاً بز کوهی در این سامان دارد. تنها گیاه نقش شده بر این صخره درخت سرو می باشد که همان درخت زندگی نزد ایرانیان است، این نشان از ویژگی خاص این درخت دارد که هنوز هم زینت بخش گلیم شیریکی پیچ این منطقه می باشد که معرف جاودانگی و سرسبزی می باشد. این دو تصویر بر روی این سنگ نگاره هادر بیشتر موارد به شکل مستقل حک شده اند و فقط با دو شکل برمی خوریم که بز کوهی و درخت در کنار هم هستند. در حالی که در مقایسه با ظروف سنگی یافت شده تمدن دره هلیل رود علاوه بر حیوانات اهلی، حیوانات وحشی و تخیلی بسیاری نقش شده است. نقش مار، عقرب از نقوش فراوان بر روی این اشیای سنگی می باشد. بزهای حک شده همگی در مرغزار در حال خوردن درختان نخل، انار و سرو دیده می شوند و به شکل مستقل حک نشده اند و در دو سوی درخت ایستاده ترسیم شده اند. به دلیل این که حیوانات از درختان و گیاهان تغذیه می کنند در روی این ظروف معمولاً بزها را بزرگتر از درختان به تصویر کشیده اند. که این موضوع نشان از اهمیت بیشتر حیوانات دارد. بر این اساس می توان نتیجه گرفت که محیط و طبیعت اطراف تاثیر بسیار زیادی بر خالقان این نقوش زیبا دارد و نشان از این دارد که از منظر جغرافیایی این حیوانات در دره هلیل رود می زیسته اند.

در این ناحیه به دلیل اقلیم گرمسیری به همراه رطوبت انواع حیوانات خطرناک چون عقرب، مار، پلنگ و شیر یافت شده اند. باغ های زیبا، نخلستان های انبوه و دشت های حاصلخیز نشان از فراوانی گیاهان در سرزمین جیرفت را دارد. در

1- Jean Daniel Forest

مقایسه در شهرستان سیرجان به دلیل آب و هوای گرم و خشک تنوع حیوانات و گیاهان بسیار کم می باشد. در دشت سیرجان بیشتر حیوانات اهلی مانند بز کوهی، قوچ کوهی، گوزن را می توان مشاهده کرد. در میان درختان هم غالباً نقش درخت سرو بر روی سنگ نگاره های شاه فیروز حک شده است. این تصاویر نشان از تأثیری است که محیط طبیعی هر کدام از این نواحی در افکار و عقاید مردمان این مناطق دارد. در واقع بز کوهی و درخت همانگونه که بر روی سنگ نگاره های تپه شاه فیروز حک شده اند. جزیی از تزیینات ظروف سنگ صابونی تمدن جیرفت هم می باشند. فقط محیط زیست متفاوت باعث تقابل آرایه در این سرزمین ها شده است. در واقع مردمان آن روزگار با ثبت این تصاویر بر روی سطح سنگ ها و ظروف ها به رویاهای خود شکل واقعیت بخشیده اند و یادگاری از زندگی پیرامون خود را برای آیندگان به ارمغان گذاشته اند که امروزه می توان با این نقوش خاص و زیبا که نماد هنری و هویت تاریخی این سرزمین ها محسوب می شوند برای تولیدات فرهنگی و هنری بهره برد. بر این اساس سازمان میراث فرهنگی و گردشگری با کمک بخش خصوصی و دولتی می توانند با برگزاری همایش و اعلان در سطح شهرها به تألیف آثار در این زمینه پرداخته و با راه اندازی مراکز هنری برای معرفی بیشتر این آثار تاریخی و برپایی تورهای تحقیقاتی، گردشگری داخلی و خارجی جهت بازدید از این امکان به شناخت هر چه بیشتر این مراکز کمک کنند و با اطلاع رسانی و فرهنگ سازی برای مردمان بومی این سرزمین ها در اهمیت نگهداری و حفاظت این آثار گامی اساسی بردارند.

مراجع

- ۱- آقاعباسی، زهرا. (۱۳۸۹) نقشمایه های نویافته ی حوزه ی هلیل رود، انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان، چاپ اول
- ۲- باقری حسن کیاده، معصومه. (۱۳۸۸) تصویر عقاب بر روی تعدادی از ظروف باستانی جیرفت، پژوهشگران فرهنگ، شماره ۲۳، سال هفتم، بهار
- ۳- بهرام پور، نسرين. (۱۳۸۸) بررسی نمادهای مقدس ایرانی در سفال، انتشارات شهر آشوب، چاپ اول
- ۴- حاتمی، ابوالقاسم (۱۳۸۰) سیرجان قدیم، انتشارات مرکز صنعت و هنر اسلامی
- ۵- دادور، ابوالقاسم؛ منصوری، الهام (۱۳۸۵) درآمدی براسطوره ها و نمادهای ایران و هند باستان، انتشارات دانشگاه الزهراء؛ کلهر چاپ دوم
- ۶- شفیعی بافتی، عاطفه، جلال کمالی، فتانه. (۱۳۹۴) نقش و نماد در تمدن تپه یحیی کرمان (بافت)، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان، چاپ اول
- ۷- فرهادی، مرتضی. (۱۳۷۷) موزه هایی در باد، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران
- ۸- ماهری، محمودرضا. (۱۳۷۹) تمدن های نخستین کرمان، انتشارات مرکز کرمان شناسی، چاپ اول
- ۹- مجیدزاده، یوسف. (۱۳۸۲) «دومین فصل حفريات باستان شناختی در جیرفت»، مجله نامه پژوهش گاه میراث فرهنگی، شماره پنجم، زمستان
- ۱۰- مجید زاده، یوسف، میری، محمدرضا. (۱۳۹۲) باستان شناسی حوزه هلیل رود جنوب شرق ایران: جیرفت، انتشارات مؤسسه تألیف، چاپ اول
- ۱۱- ناصری فرد، محمد. (۱۳۸۶) موزه های سنگی، هنرهای صخره ای، انتشارات نوای دانش، اراک

Abstract

The primitives depict some signs and pictures on the walls of caves, rocks and hand-made dishes by inspiration of their believes, and the environment. These pictures have been a method of conveying the message, showing thoughts, and expressing wishes as well as fears of human beings. Gazelle and tree were among pictures that were merged with the life of the primitives and were part of their valuable heritages. Gazelle has been Iranian national animal and considered as the center of power. Tree as the source of reproduction, life, and blessing indicates the importance, frequency, and important place of these pictures in the believes of human.

This paper that is a descriptive – analytical study introduces petro graphs as the oldest artistic oeuvre and a unique source to know more about art of post history. Petrographs on the rocks of Shah Firooz in Sirjan indicates the historical background of this area. Also , appearance of great civilization of HalilRood in Jiroft that causes finding valuable things indicates the old history of this place. Gazelle and tree can be seen both on the rocks of Shah Firooz in Sirjan and dishes of Jiroft civilization. Although there are cultural and attitude similarities that resulted in drawing these pictures on the findings of these places, but interaction of the environment leads differences in these pictures. Therefore, ancestors of these areas tried to show their surrounding environment via depicting animals and plants and control it. These pictures show the identity, culture as well as the art of these people that can see life hope and eagerness .

Key words: Gazelle, tree, Petrographs, Shah Firooz hill. interaction, stone dishes, Jiroft civilization

مطالعه فرهنگی موسیقی و اسلام از منظر مردم شناسی موسیقی (از عصر باستان تا دوره اسلامی)

طاهره مهربد

دانشجوی مقطع دکترا رشته مردم شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

tahereh. mehrbud@gmail.com

چکیده

موسیقی نشانه‌ای از نظام هماهنگ آفرینش است، مایه تهذیب و آرامش خوی است و در سوق دادن انسان به زندگی آرام و هماهنگ در جامعه و بهبود حیات اجتماعی و سیاسی تأثیر بسزایی دارد. موسیقی عظمت آرزویی منزلت آدمی را به وی گوشزد می‌کند. نگارنده در این پژوهش با روش اسنادی کتابخانه‌ای کاربرد موسیقی و هنر آوایی را در بستر جامعه ایران از نگاه مردم‌شناسی موسیقی مورد بررسی قرار داده است. بسیاری از مظاهر طبیعت، ندای موسیقی را ایجاد می‌کند. صدای آبشار، ریزش باران، وزش باد از میان برگ‌های درختان، چهچه‌ی بلبل و ... هر یک نغمه‌ای از نوای طبیعت است. انسان در میان این اصوات به دنیا آمد، مابانی موسیقی را از طبیعت آموخت و بعد برای پرستش خدایان آوازهایی را می‌خواند که تدریجاً به صورت مذهبی و آوازه‌های دسته‌جمعی در آمد. در میان تمام ملت‌ها و به خصوص مردمان آسیایی، موسیقی و ادبیات در اجرای آیین‌های دینی از چنان نقش و اهمیتی برخوردار است که در گذشته هیچ آیینی بدون موسیقی یا ادبیات مخصوص به خود به اجرا در نمی‌آمد. به همین دلیل است که در میان این ملل، موسیقی دینی و آیینی مهم‌ترین بخش هنر و موسیقی بوده است. مهارت در نواختن آلات و ابزار موسیقی نیز اهمیتی برابر بامهارت در موسیقی اسطوره‌ای یا غیردینی داشت. «موسیقی دینی» در ادیان مختلف از جمله اسلام همواره وجود داشته و منشأ آثار هنری گوناگونی نیز شده است.

واژگان کلیدی: موسیقی، موسیقی دینی، موسیقی اسلامی، موسیقی حماسی، موسیقی ملی.

۱- مقدمه و طرح موضوع

«انسان»^۱ به مثابه یک موجود بیولوژیکی/فرهنگی است که هر چند در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، گونه‌های بسیار متفاوتی از آن دیده شده‌اند، اما شباهت‌های بی‌شماری که میان این گونه‌ها، چه درون یک فرهنگ خاص و چه میان فرهنگ‌های گوناگون مشاهده می‌شوند، می‌توانند گویای جهان‌شمول بودن این موجود باشند. و اگر انسان را موجودی جهان‌شمول بدانیم، باید آفرینش‌های هنری او، از جمله موسیقی، را نیز موجودیت‌هایی جهان‌شمول به حساب بیاوریم. اما جهان‌شمولی تنها در حالتی قابل قبول است که بتوان عنصر یا عناصر مشترکی را در تمامی گونه‌های پدیده مورد نظر نمایش داد.

اگر خواسته باشیم در موسیقی عنصری را بیابیم که حامل این جهان‌شمولی در ذاتی‌ترین شکل آن باشد، یعنی نوعی تداوم و اشتراک را از «قدیمی‌ترین» و «ساده‌ترین» اشکال موسیقی گرفته تا جدیدترین و «پیچیده‌ترین» اشکال آن نشان دهد، در نهایت تنها به یک عنصر می‌رسیم که می‌توان ادعا کرد ذات موسیقی را می‌سازد و آن «صدا» ست. اگر نقاشی را بتوان در

^۱ - Anthropos

آخرین تحلیل به «نگار» یا تصویر (در لاتین Pictura) خلاصه کرد، موسیقی را نیز در ریشه‌دارترین شکل آن باید تنها یک‌صدا (در لاتین vox) دانست. انسان از آغاز پیدایش خود در جهانی «نگارین» و «گویا» زندگی کرده و شکل گرفته است. پس فرهنگ نیز پدیده‌ای است که همواره با نگارها (شکل‌ها) و آواها (صداها) مشخص می‌گردد.

در اسطوره‌شناسی انسانی، صدا مکانی ویژه دارد که از ابتدای انسانیت در بالاترین موقعیت‌ها قرار داشته است. در بسیاری از اساطیر، آفرینش جهان با یک صدا آغاز شده است:

صدایی که آفریدگار با یک سرود، یک کلام، یک فریاد، یک خنده، یک آه... از خود برمی‌آورده است. صدا گاه با خود آفرینش یکی پنداشته شده است.

اگر صدا چنین بار بزرگی را در اسطوره‌شناسی حمل می‌کند، این امر را باید بازتابی از حضور و کارکرد آن در زندگی انسان‌ها دانست. صدا از یک سو با تبدیل شدن به یک ابزار اساسی یعنی زبان، بخش عمده میراث نمادگرایانه انسانی را در خود حمل می‌کند و از سوی دیگر در ترکیب خود با حرکت (ضرب‌آهنگ و رقص) شکل رابطه انسان را با کالبد خویش و کالبد دیگران، شکل استقرار و رابطه انسان‌ها را با فضا، شکل زیست و به‌ویژه شکل کار و خلاقیت انسان‌ها را مشخص می‌کرده است. نگاهی بر شیوه زندگی در میان قبایل غیرمتمدن نشان می‌دهد که چگونه ترکیب حرکت و صدا، حضوری دائم در تمامی مراسم و مناسک زندگی آنها دارد. تقریباً هیچ‌یک از وقایع زندگی، هیچ‌یک از کارها و حتی هیچ‌یک از اشکال گذران اوقات فراغت نیست که در آن شاهد نقش تعیین‌کننده موسیقی و رقص (صدا و تصویر) نباشیم. و در این اشکال زیستی، موسیقی و رقص پیش از آن‌که در مفهوم انتزاعی «هنر» درک شوند، به عنوان پدیده‌ای «طبیعی» و عنصری ذاتی در رابطه انسان‌ها با فضا، با یکدیگر و با خداوند فهمیده می‌شوند.

بسیاری از متون دینی و سیاسی ایران باستان در قالب شعر هجایی سروده شده است. این شعر به منظور ماندگاری بیشتر در ذهن و دوری از دستبرد راهزنان فرهنگی همواره با ساز و آواز و موسیقی بیان می‌گردید. مضمون بیشتر این اشعار را داستان آفرینش، سکونت گاه‌های اولیه، پادشاهان باستانی، شرح قهرمانی‌ها و تاریخ حماسی تشکیل می‌داد. «موسیقی دینی» در ادیان مختلف وجود داشته و منشأ آثار هنری گوناگونی نیز شده است.

برخلاف تصور برخی که گمان نموده اند، اسلام با هنر و زیبایی و خواندن و احساس و لطافت ذوق سازگار نیست و روح تقدس را دوری از زیبایی می‌دانند، باید گفت اسلام مکتب روح و عواطف و احساسات پاک فطری است و قوانین و احکام آن با آهنگ موزون فطرت هماهنگ است.

خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ...» (اسراء ۳۶)

بگو ای پیغمبر، چه کسی زینت‌های خدا را که برای بندگان آفریده، حرام کرده و از روزی حلال منع کرده است.

این همه زینت و جمال بر در و دیوار هستی جهت بهره‌مندی و ابزاری برای هدایت و تعدیل اوست لذا افراط در بهره‌وری از زیبایی‌ها و پذیراشدن خواهش‌های نفسانی و محاسن را به استخدام رذایل درآوردن مذموم است چنانچه فرو بستن چشم و گوش از دریافت زیبایی‌ها و حرام پنداشتن حلال‌ها هم پسندیده نیست بلکه شایسته است در سایه فقه پویا و بالنده و با در نظرگرفتن زمان و مکان به بهزیستی مادی و معنوی پرداخت.

در نگاهی کلی، «دین» به‌عنوان برنامه زندگی انسان و «موسیقی» به‌عنوان یک شاخه مهم هنری، نمی‌توانند جدا از هم باشند. آیین اسلامی نسبت به دیگر ادیان آسمانی، مزیت برخورداری از کتابی دست‌نخورده را داراست که ضمن برخورداری از مصنوعیت کامل، نظمی هنری و آهنگین دارد و از اوایل نزول آن، میل مؤمنان به تغنی و ترنم آن مشهود بوده است. تازگی همیشگی و تفاوت لحن این زبان با دیگر زبان‌ها و لطافت آهنگ آسمانی آن، از نخستین روزهای نزول خود به سمع همگان رسید و معاندان اسلام نیز نتوانستند از ستایش سبک آن خویشنداری کنند.

زبان دین چندان که بر اصالت خود بماند، می‌تواند حاوی ظرفیت‌های فرهنگی و هنری و از جمله ظرفیت‌های موسیقایی باشد. موضع «دین» نسبت به «موسیقی» در اغلب موارد با نگاه فقهی بررسی شده و از موضوع‌هایی که چندان بدان پرداخته

نشده، نسبت «دین» و «هنر» موسیقی است. تفصیل حرمت و حلیت موسیقی ماکول به کتاب‌های فقهی و نگاه مقاله حاضر، نگاهی تاریخی و هنری به موسیقی آوایی دینی و تغنی و نغمه‌های برآمده از آن است. نگارنده در این نوشتار پس از شرح اجمالی از واژه موسیقی سعی کرده در جهت پاسخگویی به پرسش‌های پژوهش کاربرد موسیقی را در بستر جامعه ایرانی از ادوار گذشته تا دوره پیش و پس از ورود اسلام مورد مذاقه قرار دهد.

۲- پرسش‌های پژوهش

- موسیقی (به عنوان مهمترین قالب بیان اشعار) چه جایگاهی در میان ایرانیان داشته است؟
- آیا خنیاگران (رامشگران) تنها اهل طرب و نوازندگی بوده‌اند؟
- آیا اسلام تأثیری بر موسیقی داشته است؟

۳- روش پژوهش

روش در این پژوهش اسنادی کتابخانه‌ای می باشد. محقق سعی کرده با مطالعه کتب و منابع موجود، به توصیف و تبیین جامعی پیرامون موضوع پژوهش دست یابد.

۴- پیشینه پژوهش

در رابطه با هنر موسیقی تاکنون آثار تحقیقی زیادی به صورت کتاب و مقاله صورت گرفته است. باوجود این، شایسته است که درباره سیر تاریخی و چگونگی تحول موسیقی تحقیقات آکادمیک بیشتر صورت پذیرد. در اینجا به عناوینی چند از منابع موجود در این حیطه اشاره می‌کنم: موسیقی ایران از آغاز تا امروز: این کتاب به تألیف غلامرضا جوادى در سال ۱۳۸۰ توسط انتشارات همشهری به چاپ رسیده. این کتاب یک دوره کامل موسیقی در ادوار مختلف ایران و خارج از ایران است. و کتابی دیگر تألیف علیرضا اکبرپور با عنوان دوره های موسیقی از آغاز تا امروز توسط انتشارات دلسا در سال ۱۳۹۶. نگرشی بر پیشینه موسیقی در ایران به روایت آثار پیش از اسلام تألیف سوری ایزی توسط انتشارات سازمان میراث فرهنگی به سال ۱۳۸۳ سرگذشت موسیقی ایران تألیف روح الله خالقی توسط انتشاران ماهور سال ۱۳۷۷. داستان موسیقی تألیف جفری بریس، ترجمه مهدی جوانفر نشر مهدی به سال ۱۳۶۴ و خنیاگریو موسیقی در ایران تألیف مری بویس، ترجمه بهزاد باشی توسط انتشارات آگاه به سال ۱۳۶۸ به چاپ رسیده اند.

۵- مفهوم موسیقی

لفظ «موسیقی» در فارسی، و همچنین کلمه Music در زبان انگلیسی، هر دو به طور توأمان از کلمه کلاسیک یونانی، یعنی Musike مشتق شده اند؛ که این خود شکل تخفیف یافته و کوتاه شده «موزیک تکنه^۱»، به معنای مهارت ها و هنرهای موزها یا الهگان هنر است. هر سه واژه مزبور، دربرگیرنده مفاهیمی مانند شعر، درام، آواز، رقص، نقاشی و همچنین «موسیقی» در جوامع کنونی بشری هستند. موسیقیدانان مسلمان عموماً این کلمه را، مرکب از دو واژه «موسی» و «قی» دانسته اند؛ که موسی به معنای نغمات و الحان، و «قی» به معنای تلذذ و خوشایند بودن است.

ایرانیان نیز به چنین معنایی قابل بوده اند؛ چنان که موسیقیدان گمنامی به نام «حسن کاشانی» طی تألیف رساله ای با عنوان «التحف»، دقیقاً همین برداشت را ارائه داده است:

«موسیقی، مرکب است از دو حرف یونانی «موسی» و «قی»، موسی به لغت ایشان، نغمات باشد، و قی، موزون و ملذ بود. پس موسیقی عبارت از نغمات موزون است. موسیقی یعنی صنعت آهنگ‌ها و نغمات، دانش سازها و آوازا، غنا و خنیا، ترکیب اصوات به صورت گوش‌نواز. (بینش، ۱۳۷۱، ۹۶)

اما به نظر می رسد که این قول، منشاء علمی ندارد. حال آنکه از سویی دیگر خوارزمی در کتاب مشهور خویش «مفاتیح العلوم» که متعلق به قرن چهارم هجری قمری است، موسیقی را یک علم دانسته است که درباره ترکیبات مختلف و موزون الحان بحث می کند؛ و می افزاید واژگان موسیقار یا موسیقور، به معنای نوازنده آلات موسیقی است.

ابونصر فارابی در احصاء العلوم می نویسد، "موسیقی علم شناسایی الحان است و شامل دو علم است:

۱- علم موسیقی عملی و ۲- علم موسیقی نظری.

امروزه نیز موسیقی دوشاخه دارد، موسیقی نظری که اصول علمی و ریاضی موسیقی را شامل است و در حقیقت از شاخه‌های فیزیک صوت محسوب می شود و دیگری موسیقی عملی که فن به شمار می آید"

ابوعلی سینا در کتاب شفا می گوید: "موسیقی علمی است ریاضی که در آن از چگونگی نغمه‌ها از نظر ملایمت و چگونگی زمان‌های بین نغمه‌ها بحث می شود و تا معلوم شود که سخن را چگونه باید تألیف کرد".

علامه قطب‌الدین محمد شیرازی در کتاب معروف خود درةالتاج می نویسد: "صناعت فی الجمله عبارت است از صنعتی که مشتمل بر الحان و آنچه التیام الحان به آن بشود و آنچه بدان کامل شود و آن سه قسم بود:

اول صنعت اداء الحان یا به تصویب انسانی یا با آلات، دوم، صنعت تألیف الحان است و این دو قسم عملی بود. سوم، صنعت نظری موسیقی است.

افلاطون در تعریف موسیقی می گوید: "موسیقی یک ناموس اخلاقی است که روح به جهانیان و بال به تفکر و جهش به تصور و ربایش به غم و شادی و حیات به همه چیز می بخشد.

بعضی معتقدند، موسیقی مرکب از "مو" که در زبان سریانی به معنای هوا می باشد و سیقی به معنای گره. گویا نوازنده با ابتکار عمل و دقت نظر خویش بر هوا ایجاد گره می کند و صوت خوش تولید می شود.

موسیقی اصوات و نغمات موزون و متناسب است که دارای وزن هستند و از سازهای موسیقی یا حنجره‌ی آدمی خارج می شوند و در شنوندگان و مستمعان تأثیر می گذارد.

موسیقی یکی از فروع علم ریاضی است، صنعت ترکیب اصوات است. آواز و آهنگ از یافته‌های قدیم انسان است. موسیقی در راه مقدس‌ترین اعمال بشر که عبادت است، به کار رفته است.

می گویند موسیقی لفظی است یونانی و معنی آن الحان است. بعضی از حکما معتقدند که موسیقی یعنی علم. موسیقی عبارت است از علم ریاضی که بحث کند در آن از طول نغمات، از آن حیث ملایم است یا متناخر و احوال ازمنه‌ای که متخلخل اند میان آن‌ها تا معلوم شود که چگونه تألیف کرده شود. بعضی دیگر می گویند که موسیقی عبارت است از صنعتی که مشتمل بر الحان و آن چه التیام الحان بدان کامل شود و به تصویب انسانی یا به آلات موسیقی. پس می گوئیم موسیقی عبارت است از جمع نغمات ملایم که بر بشری ترکیب کنند و در دوری از ادوار ایقاعی. موسیقی علم الحان است و هرچه منسوب به الحان باشد و آن چه الحان بدان موقوف باشد و کامل شود به اعتبار آن که مستعد محسوس شدن باشد. موسیقی لطف و اشرف باشد چه آن را به ذوق دریابند نه به تقلید.

در فارسی عموماً واژگانی که به معنای موسیقی یا مستقیماً در ارتباط با این واژه‌اند، متضمن معنای راحت و سلامت هستند. صفت‌هایی که برای نوای موسیقی به کار برده می شود، بدین ترتیب هستند، دلنواز، دلکش، جان‌بخش، روح‌انگیز، روح‌نواز و دلگشا، آسمانی، بهشتی، ملکوتی و روح‌بخش می باشند. این صفات بیش از هفتاد درصد درباره‌ی آواز یا آوازساز کاربرد دارند و نشان‌دهنده‌ی این حقیقت است که موسیقی بر قلب و اعصاب تأثیرات مثبت دارد.

موسیقی زبانی است که احساسات و عواطف قلبی و اضطراب‌ها و تمایلات روحی را بهتر از هر زبانی بیان می‌کند و به وسیله‌ی این زبان تجدید خاطره‌های گذشته از کلیه‌ی طبیعت مادی، از غم و شادی‌هایی که در طول زندگانی اول بار به وسیله‌ی صدای وارد بر ما گشته، از آهنگ‌های محبت آمیزی که ما شنیده‌ایم، از ضجه‌ها و ناله‌های بدیختی و حرمان که در ما تأثیر نموده، خاطره‌هایی از تمام این‌ها در مخیله و بطون ما نقش است و به مجردی که یک ترکیب از موسیقی یا صدایی آن رنگ و حالت را داشته باشد بی‌اختیار متأثر می‌گردیم.

۶- تاریخچه‌ی پیدایش موسیقی

تردیدی نیست در بین هنرهای شش‌گانه که موسیقی مؤثرترین و گویاترین وسیله برای عواطف و تمنیات درونی آدمهاست. از این‌رو تاریخ پیدایش آن را با تاریخ ظهور انسان، انسان صاحب احساس باید یکی دانست. می‌دانیم که فرهنگ هر قوم عبارت است از مجموع کوشش‌ها و مجاهدت‌هایی که افراد در راه تسلط یافتن در طبیعت و رسیدن به یک زندگی دلخواه به‌عمل می‌آورند و هنرهای زیبا عالی‌ترین جلوه‌ی این کوشش و تکاپو است و موسیقی لطیف‌ترین آن‌ها است.

بشر با درک زیبایی از طبیعت الهام گرفت و با تقلید اشکال و آهنگ‌های طبیعی و انعکاس این آثار، هنر را که یکی از عوامل مهم ابراز احساسات و بیان زیبایی است به‌وجود آورد و آن را به صورت‌های گوناگون منعکس نمود. غم و شادی و عواطف و احساسات انسانی مفاهیم واحدی است و اختلاف در طرز بیان و توصیف آن است. به عبارت دیگر پیدایش موسیقی از هرچه و هرکسی که بوده تداوم آن با انسان در طول تاریخ همراه و هم‌ساز بوده است. تنوع حالات انسان با رخداد و حوادث به‌همراه اعتقادات و باورهای انسان‌های گوناگون در گوشه و کنار این دنیای بزرگ، موجب شکل‌گیری شاید هزاران نمونه‌ی آن شده باشد به‌همراه خود، هزاران ابزار و ساز و آلات و ادوات موسیقی را خلق کرده است. رقص، شعر، موسیقی، با بشر به‌وجود آمده و انسان از هر زمانی که پا به عرصه وجود گذاشت و در آغوش طبیعت بدون قید و بند و به‌طور آزاد مانند حیوانات، در ظلمت جهل و نادانی زندگی می‌کرد، دارای احساسات و عواطف و واجد تأثیرات و حالات نفسانی مانند: بیم، امید، غم و شادی، میل و نفرت و سایر کیفیات درونی و در دوران زندگی نیز پیوسته محکوم عواطف و احساسات خود بوده است.

از زمانی که بشر توانست انفعالات خود را به وسیله‌ای نمایش دهد و وزن را از صداهای منظم و مختلف طبیعت به‌دست آورد، موسیقی را به‌وجود آورد زیرا که جهان پراز اصوات است و عالم خلقت بر توازن و انتظام استوار است.

لئوپولد دوفن در کتاب خود آنتولوژی کوچک که برای معلمین موسیقی نگاشته است، درباره‌ی پیدایش موسیقی می‌نویسد: "ریشه‌ی موسیقی به عهد کهن ارتباط دارد. موسیقی صوتی با سخن به‌وجود آمده است و درواقع همان روزی که انسان توانست برای نخستین بار خوشی‌ها و رنج‌های خود را با صدا نمایش دهد، مبدأ موسیقی به‌شمار می‌آید.

موسیقی انسانی نتیجه‌ی صداهای منظم و مختلف طبیعت است و هر صوتی حالت و وضعی را مجسم نموده و موجب پیدایش سازهای خاص گردیده است و پس از آنکه بشر به تمدن نزدیک گردید با اختراع آلات و ادوات موسیقی از الحان و نواهایی که در ذهن او حالت مطبوع و دلپذیری را ایجاد می‌کرد، تقلید نمود و با سرودهای مذهبی به نیایش ارباب انواع پرداخت و موسیقی را رکن اصلی دین قرار داد.

بشر از مناطق دلکش طبیعت و کوه دشت‌های سرسبز و خرم و رنگ‌های گوناگون و بهار فرح‌انگیز و عطر گلها و الحان مطبوع، پرندگان و دیگر حیوانات و درخشندگی خورشید و ستارگان و آسمان زیبا و شفاف و امثال این‌ها لذت می‌برد و به‌حالت انبساط و نشاط در می‌آمد و بالعکس. از تاریکی و مناظر هراس‌انگیز و صدای وحشتناک و آثار ناگوار جوی وحشت می‌کرد. عواطف و احساسات و ادراکات و مکنونات باطنی و انفعالات ناشی از این عوامل که پیوسته با بشر همراه بود، می‌بایست به‌صورتی جلوه‌گر شود و آن صورت جز کردار و گفتار نمی‌توانست باشد. بنابراین انفعالات درونی و عواطف و احساسات و تأثیرات خود را به وسیله‌ی صدا و حرکات و کلمات که مناسب‌ترین، وسیله برای بیان احساسات و هیجانات است، آشکار ساخت که نمودار آن، آواز، شعر و رقص بود.

ناگفته پیداست که تولد پیدایش آهنگ موسیقی که برخاسته از نظام گسترده طبیعت و جهان آفرینش می‌باشد، با تولد و پیدایش نوع انسان و در پهنه‌ی گیتی و حیات توأم و مقارن می‌باشد.

و تاریخچه‌ی پیدایش سازهای آن به هزاران سال پیش هنگامی که انسان، نخستین بار برای اولین بار از مواد طبیعی و به منظور تولید صوت استفاده کرد، باز می‌گردد. قدیمی‌ترین سازهای موسیقی همانا حنجره‌ی آدمی است. سازهای موسیقی بیش از ۲۵۰۰۰ سال قدمت دارند. کهن‌ترین سازهای موسیقی، سازهای ساده‌ی ریتمیک بودند که برای تقویت حرکات بدن در پایکوبی‌ها مورد استفاده قرار گرفته و با کوبیدن دست و پا همراه بوده است. بسیاری از سازهای ضربی، دارای تاریخچه‌ی بسیار کهن می‌باشند. استخوان، سنگ، چوب، گل‌رس و بعدها فلز برای ساختن سازها در عهد باستان که در مراسم آیینی و اعلام خبر استفاده می‌شوند به کار می‌رفته است. با پیدایش تمدن‌های پیشرفته‌تر فرهنگی در خاورمیانه و اروپا منجر به ابداع سازهای بسیار پیچیده شده. ادبیات و منابع تصویری آن زمان از سازهای موسیقی نمونه‌هایی به یادگار گذاشته است که نشانگر آن است که تا چه حد تنوع در سازها وجود داشته است.

۷- موسیقی در ادوار گذشته

نخستین نمونه‌ی آفرینش موسیقی توسط انسان، نقشی است که در یک غار ماقبل تاریخ در آریژ برجای مانده است. این نقاشی یک شکارچی را نشان می‌دهد که با پوست حیوانات خود را پوشانده و در تعقیب یک گوزن شمالی است. شکارچی، کمانی در دست دارد، ولی از آن برای پرتاب تیر به سوی گوزن استفاده نمی‌کند، بلکه کمان را با دهان باز نگاه داشته و آن را مانند زنبورگی می‌نوازد، یعنی زه کمان را به صدا درآورده و با تغییر شکل دهانش، اصوات را تغییر می‌دهد. درواقع شکارچی، سعی می‌کند با این کار گوزن را "سحر و جادو" کند.

موسیقی برای انسان‌های اولیه حکم جادو را داشته و سحر و جادو مهم‌ترین انگیزه‌های آفرینش موسیقی در آن عصر بوده است. قبایل اولیه اعتقاد داشته‌اند که فریاد زدن، دست زدن، بر سینه کوفتن و پای‌کوبی دسته‌جمعی ایشان، دارای چنان قدرتی است که می‌تواند باران بباراند، بیمار را شفا بخشد و گیاهان را برویاند. در واقع آفرینش موسیقی مخلوق ذهن خود انسان و یقیناً مانند هدیه از جانب خدایان به نظر می‌آمده و انسان اولیه احتمالاً فکر می‌کرده است که موسیقی بخشی از قدرت خدایان را برای کمک به رام کردن حیوانات وحشی به او می‌بخشد. (بریس، ۱۳۶۴، ۷) قدیمی‌ترین سندی که از وجود ساز و موسیقی خبر می‌دهد، لوحه‌های سومری است که باستان‌شناسان آن‌ها را در جنگل‌های بین‌النهرین یافته و پژوهندگان و کاوش‌گران کوشش‌های فراوانی برای خواندن این لوحه‌ها انجام داده‌اند. در این لوحه‌ها به نواختن چنگ همراه با سرود آفرینش اشاره شده است و مشخص است که این قوم پیشرو و هنرمند باستانی، دارای موسیقی پیشرفته‌ای بوده و با آلات موسیقی مختلف آشنایی داشته‌اند و البته بیشتر موسیقی و آلات آن جنبه‌ی مذهبی داشته است. (ایازی، ۱۳۸۳، ۱۱) سومریان تا هزاره‌ی ششم پیش از میلاد هنوز اجتماعات بزرگی تشکیل نداده بودند و در حدود ۴ تا ۵ هزار و پانصد سال پیش نخستین ساختمان‌ها را در شمال بین‌النهرین درست کرده‌اند. به همین جهت تمدن آن‌ها را از تمدن مصر قدیم و هند قدیم کهن‌تر می‌دانند (نفیسی، ۱۳۴۲، ۱۲۴) قدیمی‌ترین تمدن بین‌النهرین را مردمی به نام خوزیان (ایلام) که در بخش شرقی-جنوبی بین‌النهرین میانه (سومر-اکد) سکونت داشتند تشکیل می‌دادند. (ضیاءپور، ۱۳۷۷، ۳۶)

در سال ۱۹۲۷ هیأت اکتشافی به گوری دست یافت، این گور متعلق به یک پادشاه و ملکه‌ی او موسوم به "شوباد" بود. گویا ملکه پس از شوهرش مرده باشد و آن‌دو را باهم در یک‌جا دفن کرده‌اند. گور پادشاه غارت شده بود اما از آن ملکه دست نخورده بود. اشیایی که در گور پیدا شد حیرت‌انگیز بود. تعداد فراوان جام‌های طلا و نقره و کاسه‌ها همه حاکی از کمال هنری بود و مهارتی را نشان می‌داد که هیچ‌کس سومری‌ها را صاحب آن نمی‌دانست، اما چنگ چیز دیگری بود که تماشای آن هر بیننده‌ای را متحیر و مبهور می‌ساخت. (روایت، ۱۳۴۱، ۲۶۸؛ ایازی، ۱۳۸۳، ۱۳۹؛ گالپین، ۱۳۷۶، ۱۴؛ جوزی، ۱۳۸۹، ۲۸)

مردمان بیشتر شهرها در جلگه‌ی بین‌النهرین معابد خود را در هزاره‌ی (چهارم ق. م) برپا کردند. داخل این معابد خدایان متعددی برای ستایش بودند. (حجاریان، ۱۳۸۹، ۵۶) تمام ملت‌ها در پرستش خدایانشان سرود سروده‌اند و برای نشان دادن

عظمت این خدایان آوازاها و نغمه‌ها بر زبان جاری کرده‌اند. از دیرباز تا امروز مردمان جوامع گوناگون به همراه عبادات خود سرود سر می‌دهند و آن را بر خود واجب می‌دانند و بخور و عود و شمع و اسپند نذر قدرت‌های متعال می‌کنند (خلیل جبران، ۱۳۸۷، ۲۴) از آن‌جا که این معابد مرکز روشنفکری آن روزگار بود، کاهنان و رهبران مذهبی، ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان بیشتر عمرشان را در آن‌جا در انزوای کامل می‌گذرانده‌اند. در ابتدا رهبر سرایندگان مناجات‌های مذهبی از میان رهبران مذهبی انتخاب شده‌اند که آنان را به زبان سومری "گالا" می‌گفتند. این رهبران سراینده مانند آوازخوانان کلیسای مسیحیت در اروپا به شکل اصناف سازمان‌یافته، جایگاه خاصی را در مکتب‌خانه معبد به خود اختصاص می‌داده‌اند در این مکان اسرار مقدس روحانی خود را می‌آموختند، اسراری که دربرگیرنده‌ی آموزش دقیق موسیقایی بوده که آموزش آن چون آوازهای کلیسای مسیحیت به‌مانند آموزش یک هنر به زمان طولانی نیاز داشته‌اند. عباداتی که در معابد انجام می‌شد از یک مصرع یا یک‌بندی ترکیب می‌شد و غالباً هم برای سوگواری (که به زبان اکدی ارشما) گفته می‌شد و هردو ابزار موسیقایی هم مانند فلوت (تیگ) دهل (بلغ) تنبک (لیس) و دایره (اداپا) مزامیرخوانی‌های مذهبی را همراهی می‌کرده‌اند و با مرور زمان، مفهوم موسیقایی خود را هم با نام سازها تکمیل نموده‌اند. این‌گونه مراسم عبادی ساده پیش از روی کار آمدن دوره‌ی حکومت اول بابلیان (۱۸۳۰ ق. م) از بین رفته و این هنگامی است که جای آنان را سرودهای تک‌بندی (ارشما) که مناجات‌های کامل‌تری بوده و "کسیوب" نامیده می‌شد گرفته است. (حجاریان، ۱۳۸۹، ۶۲-۵۶) در سومر نیز موسیقی در حوزه‌ی فعالیت معبد بود که مرکز حیات فرهنگی و معنوی شهر به شمار می‌رفت و حتی مدارس و کتابخانه‌ها به آن وابسته بودند. کاهنان و موسیقی‌دانان که طبقه‌ای مقتدر و ثروتمند بودند، سرودهای نیایشی می‌ساختند که متکی بر حیات خدایان بود و مهم‌ترین مراحل آن‌ها را با ابزارهای بادی یا طبل می‌خواندند و نوع ابزار بسته به خدایی بود که مورد پرستش قرار می‌گرفت یا به ماهیت مراسم بستگی داشت. به همین ترتیب آوازهایی در ستایش خدایان یا در سوگ آنان خوانده می‌شد. سومریان اساس و پایه‌ی یک سنت دعاخوانی را پی‌ریزی کردند که به‌طور جدایی‌ناپذیری به موسیقی وابستگی داشت. (بهزادی، ۱۳۸۲، ۴۶۶)

یکی از قدیمی‌ترین آثار هنری که از آشور برجای مانده نشان شهرآور است (۲۵۰۰ ق. م) که یک خواننده و نوازنده‌ی کیتارای بزرگ (الگر) را نشان می‌دهد که قطعاتی را به اصطلاح برای رفع افسردگی در مجلس شاهانه اجرا می‌کنند. چندین مهر متعلق به همین دوره، سازهایی را نشان می‌دهند که در مجالس جشن‌ها به‌کار گرفته می‌شده‌اند. در چنین مکانی نه فقط کیتارای بزرگ، بلکه چنگ (زگال) چقچقی و چغانه نقش خود را اجرا می‌کرده‌اند. آشور در همان آغاز به‌همان اندازه که شیفته‌ی موسیقی مذهبی بود شیفته‌ی موسیقی غیرمذهبی هم بوده است. موسیقیدانان دربار برای شادمانی قلوب مردم قطعاتی را برای عامه هم اجرا می‌کرده‌اند. (حجاریان، ۱۳۸۹، ۶۳) برای آشوری‌ها، خنیاگر دربار مقام بالایی داشته و این از لباس و موقعیت آنان مشهود است. جایگاه آنان در میان اشراف متقدم قرار گرفته بود و بر دانایان که بی‌واسطه بعداز خدایان و شاهان قرار می‌گرفته‌اند تقدّم داشته‌اند. (ملکی، ۱۳۸۰، ۳۲) و در هرگونه جشن و مراسمی حضور نوازندگان مشهود بود. درواقع موسیقیدانان در خدمت هدف‌های زمینی و مادی نیز قرار گرفتند. (ایازی، ۱۳۸۳، ۱۱)

در تورات کتاب دینی قوم یهود آمده که حضرت داوود پیغمبر آن قوم، صدای خوبی داشته و سرایندگان و نوازندگان بسیاری در خدمت او بوده‌اند و نغمه‌ی داوودی معروف شده است. (فروغ و دیگران، ۱۳۸۳، ۱۳۹) داوود تحت حمایت "شائول" پادشاه یهود قرار گرفت و با صوت خوش و نوای برپا به مداوای بیماری مالیخولیایی که گاه شائول را می‌آزرد، می‌پرداخت. داوود بعداز شائول به پادشاهی یهود رسید. (ستایشگر، ۱۳۸۴، ۳۰۶)

لیک بر محروم بانگ چوب برد
گوش آن سنگین دلانش کم شنید
هر دو مطرب مست در عشق شهی
پس چرا داوود را او یار شد

لحن داوودی چنان محبوب برد
لحن داوودی به سنگ و گه رسید
کوه با داوود گشته مهری
گر نه کوه و سنگ با دیدار شد
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر ۴، ۴۲۱)

۸- دوره پیش از اسلام

۸-۱- نقش گوسانان در حفظ روایت های ملی و حماسی

یکی از گروه های مهم اجتماعی که از پیش از اسلام در ایران به کار شاعری و نوازندگی مشغول بوده و پس از آن نیز در حفظ حماسه های شفاهی ملی، نقش قابل ملاحظه ای داشته اند گوسانان یا خنیاگران هستند؛ این گروه نه تنها در آغاز ادب فارسی که حتی در دوره های بعد و تا به امروز به فعالیت ادبی به ویژه نقل داستانهای حماسی اشتغال داشته اند.

بر اساس تحقیقات مری بویس در کتاب «خنیاگری و موسیقی» (۱۳۶۸، ۲۹) واژه ی «گوسان» دوبار در ادبیات فارسی به کار رفته که یک مورد آن در منظومه ی «ویس و رامین» اثر مشهور فخر الدین اسعد گرگانی است- که اکنون معلوم گردیده، منشأی پارتی دارد- و آن هنگامی است که شاه موبد، همراه با همسرش و برادرش رامین، در بزم نشسته اند و یک گوسان نواگر برای آنها اشعاری را به آواز می خواند. (فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۳۱۴، ۲۹۳۵-۲۹۴۵)

بنابر شواهد موجود، در این ابیات می توان گوسان را هم یک اسم عام تعبیر کرد و هم آن را یک نام خاص دانست. «پانکانوف» اولی را برگزیده است که بی گمان درست است، او توضیح می دهد که این واژه که احتمالاً «نوازنده» معنی می دهد، در کلام فارسی امروز از واژه های مهجور محسوب می شود و گسن ارمنی از آن مشتق شده است، او، همین واژه را «کسن» می خواند، اما «استلبرگ» پیشنهاد می کند که به جای آن باید گوسان^۱ خوانده شود و خاطر نشان می کند که مگسنی^۲ گرجی نیز احتمالاً از همین واژه مشتق شده است.

«اچ. دلیو. بیلی» مورد دیگری از این واژه را در پارهی ذیل از کتاب «مجل التواریخ و القصص کشف کرد:

«و ابهرام گور[همواره از احوال جهان خبر داشت] و کس را هیچ رنج و ستوه نیافت، جز آنک مردمان بی رامشگر شراب خوردندی، پس بفرمود تا به ملک هند نامه نوشتند و از وی گوسان خواستند و گوسان به زبان پهلوی، خنیاگر بود. پس، از هندوان دوازده هزار مطرب بیامدند زن و مرد. و «لوریان» که هنوز بجایند، از نژاد ایشان اند. و ایشان را ساز و چهارپا داد تا رایگان پیش اندک مردم رامشی کنند». (ملک الشعرا ی بهار، ۱۳۱۸، ۶۹)

چنان که در این عبارات مشاهده می شود، «گوسانان»، نوازندگان و خوانندگانی دوره گرد بوده اند که در بین مردم عادی جامعه (اندک مردم) به کار نوازندگی و نقل حکایت و افسانه ها مشغول بوده اند.

هنینگ نکته ای را از روی دو تکه کوچک بازسازی شده مانوی درباره ی گوسان به دست داده که بسیار قابل توجه است. در این متن درباره ی گوسانان چنین آمده است:

«مانند گوسانان که ارزشمندی شاهان و قهرمانان باستان را پرآوازه می دارد و خود هرگز چیزی به دست نمی آورد». (مری بویس، ۱۳۶۸، ۳۲)

چنان که ملاحظه می شود در این قطعه کوچک، وظیفه ی گوسانان را پرآوازه کردن ارشهای شاهان و قهرمانان باستان (عناصر اصلی حماسه) بیان می کند و این خود نشان دهنده نقش مهم آنان در حفظ روایت های کهن ملی است. گوسانان از جمله کاستهای طبقاتی ایران باستان بوده اند، اما برخلاف همه کاستهای طبقاتی آن دوران، کاست بسته ای شمرده نمی شده و هرکس می توانسته است حتی بدون آن که در صنف گوسانان متولد شده باشد به یک گوسان مبدل گردد. مجموعه شواهد بر روی هم می رساند که گوسانان در زندگانی پارتها و همسایگان ایشان تا اواخر عصر ساسانی نقش قابل ملاحظه ای بازی کرده اند.

م. بویس درباره ی گوسان می نویسد:

«این هنرمند به عنوان سرگرم کننده پادشاه و مردمان عادی، در دربار از امتیازات، و نزد مردمان از محبوبیت خاصی برخوردار بوده؛ او در گورستان و در بزمها حضور می یافته؛ نوحه سرا، طنزپرداز، داستان گو، نوازنده، ضبط کننده

^۱ - gusan

^۲ - magosani

دست‌آوردهای عهد باستان و مفسر زمانه خویش بوده است. در واقع خود گستره فعالیت او باعث می‌شد که در نظر اول، موقع دقیق اجتماعی و نیز طبیعی او سرگیجه‌آور جلوه کند. گاهی دیگران حسرت مقام او را می‌خوردند و مورد رشک واقع شده و گاهی مشتری مزاحم و ناخواسته می‌فروشی‌ها و میهمان ناخوانده خانه‌های بدنام بوده است، گاه خواننده و نوازنده‌ای تنها و یک نفری، و گاهی عنصری از یک گروه نوازندگان بوده که آواز می‌خوانده یا سازهای متنوعی را می‌نواخته است.

به فرض، همین درجه از تنوع، می‌تواند این نکته را توجیه کند که چرا موسیقی و شعر دوران پارتها آنچنان تنگاتنگ در هم بافته شده بوده است، آن قدر که یک شاعر حرفه‌ای نمی‌توانست در عین حال، نوازنده و متخصص در نواختن سازهای مختلف و آوازخوان نباشد. در جامعه پارتی مانند هر جامعه دیگری، گوسان به عنوان شاعر-نوازنده به نسبت استعدادهای فردی‌اش از شهرت و احترام برخوردار می‌شد. برخی از ایشان در روزگار خودشان بسی سرشناس و دارندگان تاجهای افتخار بودند و چنان بودند که می‌توانستند به تنهایی در برابر شاهان هنرنمایی کنند. برخی از آنان دسته‌های ارکستر و گروه همسرایانی را تشکیل می‌دادند و در برابر مردمان بزرگ و ثروتمندان هنرنمایی می‌کردند و سواي اینان، کسانی دیگر هم بودند که آشکارا زندگی محقرانه‌ای داشتند و تنها در میان روستاییان و در اماکن عمومی شهر یافته بودند». (همان، ۴۵)

برای دوران ساسانی، سواي ادامه‌ی سنت گوسانها در شمال، از درخشش خنیاگری در ایران بزرگ، شواهد و مدارک فراوانی در دست است. اصطلاح فارسی میانه برای این هنرمند ظاهراً «هنیاگر» و «هنیواز» بوده است، واژه‌ی هنیاگر در فارسی کهن به صورت خنیاگر^۱ باقی مانده است. در این عصر اصطلاح «رامشگر»^۲ و «چامه‌گو»^۳ نیز به این افراد اطلاق می‌شده است، چنان که در این دوران می‌بینیم برخی از این خنیاگران نظیر «باربد» و «نکیسا» در دربار ساسانی ضمن اشتغال به کار نوازندگی، آثاری را نیز برای اجرا می‌سروده‌اند.

بنابر آنچه گذشت، خنیاگران در گذشته تنها آوازخوانان دوره‌گرد و بی‌اصل و نسب نبوده‌اند بلکه در بین آنان بودند کسانی که با نشان دادن لیاقت خویش به دربار راه یافته، ندیم و هم‌نشین اوقات سرور و غم پادشاهان می‌شدند. دامنه کار گوسانان بسیار گسترده بود و چنان‌که پیشتر گفتیم در هر اتفاقی حضور آنان در دربار الزامی بوده است و اینان می‌بایست آماده مواجهه با هر وضع و حال روحی شاهان می‌بودند و اثری را مناسب آن حال آماده می‌داشتند، در بین این آثار به نوعی خاص از سرود یا خنیاگری بر می‌خوریم که باید آن را «خنیاگری پهلوانی» خواند. گوش دادن به خنیاگری پهلوانی، هم شادی‌آفرین بوده و هم الهام‌بخش. در روزگار پهلوانی شاهنامه می‌بینیم که زال به رستم می‌گوید که او هنوز برای جنگیدن بسی جوان است و باید اوقات خودش را فقط به برپایی بزم و گوش دادن به موسیقی قهرمانی (پهلوانی سرود) بگذارند و در جای دیگر آن‌گاه که بهرام چوبینه در شب نبرد احساس می‌کند روحیه‌اش متزلزل است، می‌بینیم که خنیاگری (رامشگری) را فرا می‌خواند تا برای او از هفت‌خوان اسفندیار و دست‌آوردهای او در پای رویین دژ، شعر قهرمانی بخواند». (همان، ۵۶-۵۷)

جالب این است که در سه باری که ترکیب «پهلوانی سرود» در شاهنامه آمده، واژه «رود» با «سرود» قافیه شده است که این خود بیانگر این مهم تواند بود که سرودهای پهلوانی را با سازی چون نای و یا رود و به صورت سرود یا به آواز می‌خوانده‌اند که این خود ارتباط این نوع از اشعار را با رامشگران و خنیاگران قوت بیشتری می‌بخشد، ضمن این‌که در یک مورد هم فردوسی به صراحت واژه رامشگر را نیز همراه پهلوانی سرود (شعر حماسی) آورده است:

سخنهای رستم به نای و به رود بگفتند بر پهلوانی سرود *** به رامشگری گفت: کامروز رود بیارای با پهلوانی سرود ***
زننده‌بران سرو برداشت رود همان ساخته پهلوانی سرود (شاهنامه، صفحات ۵۹۳، ۱۶۶۳، ۱۸۰۷) ***

1 - Xunyagay

2- ramisgar

3 - came-gu

بنابراین، ارتباط خنیاگران و گوسانان با داستانهای پهلوانی و حماسی به خوبی روشن است و اگر قبول کنیم که از عهد ساسانیان دسته‌ای از گوسانان در شهرها و روستاها می‌گشتند و این داستانها را برای شادی و سرگرمی مردم می‌خوانده‌اند، مسلماً پس از نابودی حکومت ساسانی، شیوهی خنیاگری درباری نابود شد اما رسم دوره‌گردی آنان پا برجا باقی ماند و اینان داستانهای شاهان و پهلوانان را سینه به سینه به نسل بعد منتقل می‌نمودند.

شیوهی کار این شاعر-نوازندگان دوره‌گرد چنین بوده که از مکانی به مکانی دیگر راه می‌افتادند و اشعار حماسی مورد علاقه‌ی مردم را به آواز می‌خوانده‌اند و آواز را با سازی (چنگ، بربط، رود و...) همراهی می‌کرده‌اند. یکی از ویژگی این گوسانان چنان که گفته شد جامع الاطراف (مستطرف) بودن آنهاست یعنی تسلط بر موضوعات مختلف و معمولاً اینان متناسب با حال مخاطب، موضوعی را بتواند بیشتر بر آنان تأثیر بگذارد انتخاب می‌نمودند و برای آنها می‌خواندند.

بنابراین، می‌توان گفت: «شغل این راویان مشغولیت مردم بوده و هدفشان این که هنر خود را بدل به زر سرخ کنند. از این رو به پیروی از سلیقه و خواسته تماشاچیان خود، شیوه‌ی‌شان را هنگامه به هنگامه تغییر می‌داده‌اند». (خالقی مقدم، ۱۳۷۲، ۲۳)

در عهد سامانیان رودکی ادامه دهنده شیوه شاعری دربار خسرو پرویز است. رودکی سراینده و خواننده و نوازنده، آخرین و شاید مهمترین نماینده سنت شاعری درباری ایران قدیم است. (اشرف زاده، ۱۳۳۸، ۳۵)

از این پس، دیگر شاعر به ندرت از آواز خوش و ساز نیک بهره‌مند است و اگر هست (نظیر فرخی در دربار غزنویان)، دیگر این هنرها به کارش نمی‌آید، چون ابعاد هنر سه بعدی خنیاگری در دوره‌ی اسلامی از یکدیگر جدا و مستقل شده‌اند، چنان

که ناصر خسرو نیز در این باره می‌سراید که:

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی یکی نیز بگرفت خنیاگری را

و یا این بیت انوری که در آن شاعر، راوی و خنیاگر از هم جدا دانسته شده‌اند و در زمره فصال و گدا آمده‌اند:

چه بود گر نبود مجلس و دیوان تو را شاعر و راوی و خنیاگر و فصال و گدای

(دیوان، ص ۷۴۴)

گوسانان در تمام دوران تسلط اعراب، حافظان اصلی حماسه‌های ملی بوده‌اند که به یاری حافظه و هنرشان سعی داشتند وابستگی ملی و تاریخی مردم را با گذشته خویش حفظ نمایند و تا زمانی که هنوز زبان و ادب فارسی احیا نشده بود، بازار اینان مسلماً از رونق بیشتری برخوردار بود چرا که اصولاً حماسه شفاهی، می‌تواند در فرهنگی ادامه حیات کامل دهد که خط در آن نقش اساسی نداشته باشد و همین که خط مهمترین وسیله بیان گردد، حماسه شفاهی نیز پایان خواهد یافت، اما با توجه به عدم تجانس و هماهنگی بخشهای جامعه در فرهیخته شدن و استفاده ناهماهنگ و ناموزون از خط و زبان نوشته، و فقدان سواد و خط در بخشهای گوناگون و شاید در اکثریت بخشهای یک جامعه سنتی، باید گفت تغییر سنت شفاهی با پیدایش خط، یک روند بسیار طولانی و کیفی است و بسته به نوع نهادهای جامعه، گاه در پیشرفته‌ترین جامعه‌ها نیز ادامه سنت و نقل و روایت شفاهی دیده می‌شود. (مختاری، ۱۳۶۸، ۲۹-۳۰)

اما به هر حال با از بین رفتن طبقه اشرافی دهقان در ایران از یک سو و ریشه گرفتن تمدن اسلامی که یک تمدن شهری است از سوی دیگر و نیز غلبه ترکان در دوره‌های بعد، گوسانهای دوره‌گرد نیز دیگر نمی‌توانستند به طریق سابق به پیشه خود ادامه دهند و باید خود را با وضع جدید وفق می‌دادند. علاوه بر این، باسواد شدن مردم به ویژه پس از اسلام، در از بین رفتن این گروه بی‌تأثیر نبود. همان‌طور که می‌دانیم یکی از اصلاحات اجتماعی اسلام در ایران، شکستن انحصار سواد و معرفت بود که قبلاً تعلق به دو سه طبقه خاص داشت و این امر نیز مسلماً در شکل‌گیری ادبیات نوشتاری و به تبع آن تضعیف و نابودی ادبیات شفاهی نقش مهمی را ایفا نموده است. چرا که در یک چنین وضعی (یعنی پیدایی و رواج ادب مکتوب)، راوی هر چند که باید خوش حافظه باشد و چند هزار بیت شعر از بر بداند تا بتواند به اقتضای مجلس شعری مناسب بخواند ولی می‌تواند از فن خواندن نیز کمک بگیرد و همین امر شاید تا حدود زیادی باعث نابودی و استحاله خنیاگری در ایران گردید

چنان‌که حرفه‌های نقالی و شاهنامه‌خوانی و تعزیه‌خوانی و گوراوغلی‌خوانی در ایران از خاکستر گوسانی می‌زاید. (خالقی مقدم، ۱۳۷۲، ۲۶)

بنابر آنچه که تا کنون بیان گردید، بایستی گفت که نقش گوسانان به ویژه در دوره اسلامی در زمینه حفظ روایات و افسانه‌های ملی بسیار حائز اهمیت بوده است. روایاتی که برای ایرانیان در حکم تاریخ گذشته آنان بوده و نه تنها برای شان ارزش تاریخی و ملی داشته که حتی نوعی تقدس یا ستایش ملی نیز پشت سر آنها بوده است و این راویان تا زمان احیای مجدد زبان فارسی و نیز تا روزگار تسلط و رواج کامل خط و زبان فارسی در بین اکثریت مردم، این وظیفه را بر عهده داشته‌اند و پس از آن نیز نه تنها از بین نرفتند که با تغییر شکل و نوع عملکرد تا همین روزگار ما به کار خویش مشغول‌اند البته نه به آن گستردگی اعصار کهن.

یکی از اشکال تغییر یافته گوسانی در عهد سلجوقیان گروهی از راویان دوره گرد بوده‌اند که بیشتر، اشعار مذهبی را در بین مردمان باورمند به اعتقادات مذهبی در کوی و برزن می‌خوانده‌اند که به دسته‌ای از آنان که به مذهب شیعه درآمده بودند «مناقبی» و به گروهی دیگر که به طریقت اهل سنت بوده‌اند «فضائی» می‌گفته‌اند.

بین مناقب‌خوانان و فضائلیان با گوسانان وجوه مشترک تا بدان جاست که نمی‌توان از هم‌سان بودن آنها به راحتی گذشت. اینان در حقیقت گوسانانی بوده‌اند که با غلبه و گسترش اسلام در ایران به یکی از دو مذهب غالب زمان گرویده بودند و با عنایت به وضع موجود زمانه و باورهای دینی خویش همانند گوسانان از شهری به شهری می‌رفتند و البته این بار به جای خواندن حماسه‌ها و افسانه‌های ملی، داستانهای را که با اعتقادات مذهبی‌شان تناسب

داشت، در کوی و برزن می‌خواندند. در این بین، مناقب‌دانان داستانها و یا اشعاری را که مربوط به شخصیت‌های دینی نظیر علی-علیه السلام- و سایر ائمه اطهار بود، برای مشتاقان می‌خوانده‌اند و مسلماً در بین داستانهای خویش از اشعار شاعران برجسته زمان نیز بهره می‌جستند تا تأثیر کلام‌شان را در مخاطبان دو چندان سازند.

منتقدان مناقب‌خوانان، اعتقاد داشتند که این داستانها را آنان بدان خاطر می‌خوانند «تا عوام الناس و کودکان دیگر طوایف را از راه ببرند و فرا نمایند که آنچه علی(ع) کرده است مقدور هیچ آدمی نبوده» از این نکته سوای هر برداشت دیگری که می‌توان داشت یک نتیجه مهم می‌توان گرفت و آن این‌که داستانهایی که مناقب‌دانان می‌خوانده‌اند حداقل دو ویژگی داشته است یکی این‌که پیرامون شخصیت علی(ع) و نیز جنگهای ایشان دور می‌زده و دیگر این‌که مناقب‌خوانان داستانها را به شیوه‌ای حماسی و اغراق آمیز بیان می‌کرده‌اند و از این راه بود که یقیناً نخستین حماسه‌های دینی شفاهی به وجود آمدند داستانهایی که بدون شک می‌توان آنها را مقدمه یا سرآغازی برای «حیدر نامه»‌های دوران بعد دانست.

شاید عامل اصلی در آمیختن داستانهای دینی با مفاهیم حماسی، ذهنیت خاص گوسانان بود که از دیرباز با داستانهای حماسی پیوند داشت و همین امر باعث گردید تا آنان، اعمال و کردار شخصیت‌های بزرگ مذهب تشیع را با اغراق و مبالغه‌هایی که خاص داستانهای حماسی بود، در آمیزند و از این راستا شخصیت‌هایی حماسی-دینی به وجود آیند که اعمالی اسطوره‌ای از آنان سر می‌زد.

۸-۲- آشنایی اعراب پیش از اسلام با موسیقی و شروع دوره اسلامی با موسیقی ایران

الحان موسیقی رزمی از روزگار باستان بین اعراب به ویژه سپاهیان آنان معمول بود. با این الحان احساسات جنگجویان را بر می‌انگیختند و در میدان جنگ ((رجز خوانی)) می‌کردند { رجز یکی از بحور شعری اعراب است } که خود نوعی موسیقی به شمار می‌آمد، آهنگ دیگری نیز داشتند که مانند رجز بود؛ تند خوانده می‌شد و به آن ((نصب)) می‌گفتند اما از آلات موسیقی ظاهراً جز طبل و بوق چیز دیگری نداشتند از موسیقی بزمی الحانی داشتند که آن را ((غنا)) می‌نامیدند و با شعر ادا می‌کردند شعر در عصر جاهلیت بین اعراب رواج داشته و از موسیقی جدا نبوده است. اعراب که صحرای خشک و سوزان عربستان را با شتر طی می‌کردند ضمن حرکت کاروان شتر لحنی می‌خواندن که به آن ((حدا)) (یا حدی) می‌گفتند و آهنگ چهار نعل اسب را در تاخت ((حباء)) می‌نامیدند. ((غناء الکرکان)) نیز به آواز سوزانی اطلاق می‌شد که در ضمن مسافرت می‌خواندند. عرب

موسیقی بزمی نداشت و اگر هم مختصر غنایی داشت، متناسب با عادات و اخلاق و خوی خشن و ناهموار عرب بادیه نشین صحرا گرد بود. مردان و زنانی نیز بودند که در مجالس عزا یا شادی و عروسی حاضر می شدند و با لحن و آواز مناسب مجلس نوحه سرایی یا طرب انگیزی می کردند و در موقع نشاط کف می زدند کم کم الحان دیگری در بحور گوناگون میان اعراب رواج یافت: مرثیه خوانی و خواندن آوازهایی متناسب با زمان (شادی که با دف (دایره) و زممار (نی) و زدن کف اجرا می شد و به آهنگ آن می رقصیدند)؛ و از آلات موسیقی نیز دف و زممار به موسیقی عرب راه جست.

نخستین کس در میان اعراب دوران جاهلیت که به غنا و دانستن موسیقی معروف گشته و عرب را به آواز الحان سازهایی چون چنگ و نای و بربط و طنبور و ون یا ونج و غیره آشنا کرده است، ((اعشی بن قیس)) (فوت: ۶۲۹م) است. ون یا ونج چوبی بود که بر روی آن تازی از فلز کشیده و در زیر دو سر همان چوب دو کدوی خالی نصب می کردند. مسعودی در مروج الذهب از ((کنکله)) با این تعریف یاد کرده و کنکله معرب کنکره هندی است امروز نیز به همین نام در هندوستان معمول است. فرهنگ شعوری می نویسد: زنبوره فارسی همان کنگر و کنکر هندی است. نزاری قهستانی گوید: ((پس کند زهره سازها همکار / ای پی جشن این مبارک سور. دف و چنگ و رباب و زنبوره / غچک و نای و ونج و طنپوره)). روزبهان شیرازی نیز گوید که:

((درگ جانم چو کنگر می نوازد / نه ظاهر بلکه در سر می نوازد)).

(نقل از تاریخ ادبیات همایی به نقل از گنجینه معارف).

اعشی اسامی این سازها را نیز با اندک تغییری در اشعار خود به کار برده است. اعشی به سبب ارتباط با دربار ملوک حیره و ایران با موسیقی و سازهای ایرانی آشنا شد. زبان فارسی را فرا گرفت و در زمان انوشیروان به مداین نیز سفر کرد. آشنایی او با موسیقی ایران و سازهای ایرانی از لابلای اشعاری که سروده آشکار است. از این مقدمه بر می آید که عرب آلات غنا را ابتدا نزد ایرانیان دیده و موسیقی را بیشتر از آنان اقتباس کرده است. در زبان عربی لفظ بربط را نخستین بار در اشعار اعشی می بینیم. (جوادی، ۱۳۸۰، ۲۲۰-۲۲۷)

۹- موسیقی در دوره اسلامی

سقوط شاهنشاهی ساسانیان به دست اعراب، زمانی کوتاه مسیر خلق هنرهای مختلف را متوقف کرد. ولی دیری نپایید که فاتحین، علاقمند به هنرهای گوناگون کشورهای مغلوب گردیدند. هنرهای اسلامی بر پایه هنر کشورهایی که قرون متمادی دارای تمدن درخشان و کهنسالی بودند، شکل گرفت و در ایران نیز با الهام از شیوه هنری دوره قبل از اسلام پی ریزی شد. (کیانی، ۱۳۵۶، ۲۳)

پس از سقوط سلسله ساسانی و استقرار خلافت اسلامی تا مدتها فرصتی برای موسیقی نماند با این همه، پیشینه پر بار موسیقی و رواج پر دامنه آن در عهد ساسانیان به ویژه در دوران سلطنت خسرو پرویز مانع شد که موسیقی یک باره فراموش و نابود شود. خوانندگان و رامشگرانی که در آخرین سالهای سلطنت ساسانی در سراسر ایران پراکنده بودند نیز با همه افسردگیها و پریشانیها دست از کار نکشیدند و موسیقی و اصطلاحات آن را سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل کردند.

(مشحون، ۱۳۵۰، ۲-۱؛ جوادی، ۱۳۸۰، ۱۳۳)

درست است که در موقع حمله اعراب بر ایران حالت نشاط و طربی در ایرانیان نماند و اغلب ایرانیان دیگر مجال شنیدن نغمات فرح انگیز مطربان را نداشتند ولی اگر عروسی و خنده نبود ماتم و گریه داشتند و اگر سازها و آوازهای مفرح نداشتند. ناله ها و زمزمه های جانسوز و دل گداز داشتند. مقصود این است که موسیقی به نظر فنی، در شادی و ماتم و حزن و فرح تفاوتی ندارد نهایت این که در یک جا حسن انبساط و طرب را نشان می دهد و در یک جا حالت افسردگی و اندوهناکی را می بینیم که هر یک از شعب الحان و نغمات موسیقی نماینده حالتی و احساسی مخصوص و دارای تأثیری خاص در نفس شنونده است. (همایی، ۱۳۴۰، ۳۱۹)

در ولایاتی که از دسترس رویدادهای این سالها به دور مانده بود (چون نقاط دوردست خراسان و گیلان و مازندران و نواحی کوهستانی و دره های دور از مرکز خلافت) موسیقیدانان و نوازندگان همچنان به کارهای هنری خود ادامه می دادند و شالوده موسیقی عهد ساسانی را حفظ می کردند. (جوادی، ۱۳۸۰، ۱۳۳) منشأ فرهنگ ویژه ایرانی را باید در شرق ایران به خصوص خراسان جستجو کرد. جمعیت بومی این منطقه را مهاجران عرب در صدر اسلام افزایش دادند. از آمیختگی گروه های عرب و جمعیت محلی نوعی فرهنگی ایرانی - اسلامی در قلمرو مسائل مذهبی و جلوه های دنیوی آن پدید آمد. (سوچک و دیگران، ۱۳۸۶، ۱۱۶)

چنانکه گوستاولوبون می گوید: «اهل مشرق ساز و آواز را خیلی دوست دارند و در هر قهوه خانه ای که شخص وارد می شود صدای نی و تار و طنبور بلند است.» (۱۳۱۶، ۴۸۹)

در عهد خلفای راشدین، اسلام حکم به تحریم غناء و ساختن آلات طرب کرد و احکام شرع اسلام با شدت اجرا می شد، از این جهت بازار موسیقی بی رونق شد و آن چه از تغنی باقی مانده بود فقط منحصر به ترنم اشعار و ترجیع قرائت قرآن گشت. (جوزی، ۱۳۸۹، ۳۳)

با توجه به تحریمی که در زمان پیامبر (ص) بر موسیقی روا داشته شد می توان چنین استنباط کرد که در آن دوره موسیقی گونه های مبتذل یافته بود و ابزاری برای بی بند و باری و میگساری و نیز انجام مراسم لهو ولعب اعراب گردیده بود که پیامبر اسلام را به مخالفت واداشته است و برای برکندن ریشه های فساد و بی قیدی این گونه موسیقی را ناروا دانسته اند و تحریم کرده اند. اعراب تا پیش از ظهور اسلام در برابر بتهای ساز و آواز می خواندند و گاهی نیز با سرودن اشعار شهوت انگیز مردم را به هرزگی و کارهای زشت تشویق می کردند و از این جهت شریعت اسلام این قسمت از موسیقی را تحریم کرده ولی هیچ گاه با لحن خوش مخالفت نورزیده است. (راهگانی، ۱۳۷۷، ۱۵۹)

امام محمد غزالی در کتاب احیاء العلوم در تحریم موسیقی آورده: خداوند چشم را آفرید و نگفت چیزهای زیبا را نبینید. لمس را آفرید و نگفت چیزهای لطیف را لمس نکنید، بویایی را آفرید و نگفت بویهای خوش را مبوبید، ذائقه را آفرید و نگفت غذاهای خوش را نخورید. چگونه می توان گفت که گوش را آفرید و گفت نواهای خوش را مشنویید. (۱۳۶۶، ۵۸۸)

نخستین دوره کلاسیک موسیقی اسلامی به زمان خلفای اموی برمی گردد. (صارمی، ۱۳۷۴، ۵۳) این موقع عهد رفاهیت و خوشگذرانی و عیش و عشرت شد و بیشتر سلاطین بنی امیه مایل به عیش و عشرت بودند از این رو به تدریج مغنیان و موسیقیدانان ایران و روم با امن و امان در حوزه مسلمین داخل شدند و برخی از آنان در ضمن اسراء و موالی خدمتگذار عرب گشتند. (عابدین، ۱۴۲۵، ۵۸؛ همایی، ۱۳۴۰، ۳۴۷)

امویان یکی از راههای تحکیم پایه های خلافت خود را در ترویج فرهنگ رفاه زدگی و تجمل پرستی و اشاعه مظاهر فسق و فجور در غالب مجالس ادبی و هنری و برپایی جلسات و محافل موسیقی می دیدند. شعر و موسیقی هم وسیله سرگرمی اعیان و اشراف و زراندوزان را فراهم می کرد و هم گروهی خوش صدا و هنرمند توانمند به نان و نوایی رسیدند و بازار موسیقی را رونق بخشیدند. افراد متوسط جامعه که توان خرید کنیزکان مغنیه را داشتند در منازل خود این گونه مجالس را برپا می کردند و افراد فقیر و کم درآمد جامعه، به ناچار سر از باشگاههای شعر و موسیقی که همراه با میگساری و رقص و آواز بود، در می آوردند. شعر و موسیقی در این فضای نابسامان و ناهنجار فرهنگی به سرعت رشد کرد. (ایرانی، ۱۳۸۶، ۲۱۳)

در این دوره موسیقی و موسیقیدان دوباره جایگاه رفیع و پر احترام خود در حیات اجتماعی عرب را تا حد زیادی به دست آوردند. موسیقی دیگر حرفه پستی نبود که منحصر به غلامان باشد. زیرا آزادشدگان (موالی) و بسیاری از طبقات بسیار بالا داراییهای قابل ملاحظه ای داشتند که موسیقی را به حرفه خودشان تبدیل کرده بودند. دربار پادشاهان و خاندانهای اشراف و ثروتمندان همیشه خواستار موسیقیدانان و نوازندگان بودند، (جوادی، ۱۳۸۰، ۱۶۴) و بیشتر به دنبال ساز و آواز رفتند و برای اهل طرب ماهانه و مقرری تعیین کردند و مانند شاعران اوقات معینی برای ملاقات و راه دادن آنان معین نمودند و عده ای از درباریان را برای رسیدگی به کارهای آنان مأمور ساختند و هر وقت به شکار و گردش می رفتند، آنان را با خود می بردند و جایزه ها و انعامهای بسیار به آنان می دادند، سازندگان و خوانندگان بیش از شاعران نزد خلفا آمد و شد داشتند و زیاده تر از

شاعران پول و جایزه می گرفتند . چرا که سازنده و خواننده از لوازم بزم باده پیمایی بود و واضح است که بذل و بخشش در حال مستی و طرب بیش از حال عادی می باشد. (جرجی زیدان، ۱۳۵۶، ۱۰۱۳)

برخی از نوازندگان که در حد نخبگان خلاق می رسیدند خانه خودشان را محل تدریس موسیقی می کردند و ثروتمندان، دختران خواننده خود را برای تعلیم دیدن به آن جا می فرستادند، زیرا هیچ خانه آبرومندی در آن روزگار بدون دختر خواننده نبود.

رسوم مربوط به شنیدن موسیقی، در این دوره بسیار جالب توجه بوده است. در دربار بنی امیه در تشریفات «شنود» رسم پادشاهان ساسانی (که میان شاه و نوازندگان پرده نازکی کشیده می شد) را تا حدی رعایت می کردند ولی این قاعده کلی نبود و ظاهراً فقط هنگامی اجرا می شده که زنان حرم نیز با خلیفه در مجلس موسیقی حاضر می شده اند. ولی حتی با وجود زنها هم مواردی هست که نشان می دهد که آنها هنگام شنیدن پرده را بالا برده اند. اما خارج از دربار خلفا نوازندگان با هیچ یک از محدودیتهای رسمی از این دست رو به رو نبودند.

در عصر عباسی به وسایل لهو و لعب توجه خاصی داشتند و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب انگیز می سرودند و با نواهای آن می رقصیدند به آن اشعار که گونه خاصی از شعر محسوب می شد «کرج» می گفتند و همراه آن برای رقص ابزار خاصی به کار می بردند که آن را می پوشیدند و چوب دستی هایی داشتند و آنها عبارتند از : تمثالهای اسبانی چوبی، دارای زین و برگ که آنها را به کناره های قباهایی آویزان و تعبیه می کردند و زنان رقص این گونه جامه را می پوشیدند و به وسیله آنها تقلید اسب دوانی می کردند و در تاختن و گریختن مهارت نشان می دادند و مانند اینها از انواع بازیچه های دیگر که آنها را برای مهمانیها و عروسیها و جشنها و سرگرمی تهیه کرده بودند.

در دربار خلفا صدها نفر استاد موسیقی و خواننده و نوازنده به سر می بردند که مورد تعظیم و تکریم فراوان بودند، صله ها و هدیه های فراوانی به این ارباب فن تقدیم میشد. قسمت اعظم این آداب و رسوم را عباسیان از دوران پر افتخار و دربار پر نظم و شکوه ساسانیان اقتباس کرده بودند.

بنابراین دربار خلفای عباسی تحت تأثیر نفوذ ایرانیان قرار داشت. لیکن رواج نهضت ترجمه در این دوران توجه خلفا را از پرداختن به موسیقی لهوی به سمت مهارت موسیقی سوق داد. ترجمه متون موسیقی یونانی به عربی توسط «یعقوب بن اسحاق کندی» تئوری موسیقی را تحول ساخت و موسیقی به دست «اسحاق موصلی» و «زلزل» و «زریاب» پایه گذاری علمی شد. بدیهی است حضور مغنیان حرفه ای جای قینه های لهوی خوان را در دربار خلفا بگیرند، هر چند کنیزکان نیز که دست پرورده امثال اسحاق موصلی بودند، در اجرای هنر موسیقی از خود نهایت مهارت را به نمایش می گذاشتند. (ایرانی، ۱۳۸۶، ۲۵۵)

موسیقی ملی ایران که در نقاط دور افتاده و در پناه کوهها و جنگلها به سیر طبیعی و ساده خویش ادامه می داد به شهرهای بزرگ و میان دانشمندان با جنبه علمی در حرکت بود، تألیف کتاب و رساله در این فن بهچه صورت مستقل و چه در لابه لای دایره المعارفها رواج یافت.

با اینکه چیرگی و کشتار و تاراج و خرابی قوم وحشی مغول بزرگترین ضربه را برپیکر فرهنگ و هنر ایران وارد آورد و با وجود اینکه عصر مغول یکی از ناگوارترین دوره تاریخ ایران و کشورهای اسلامی محسوب می شود، اما از آنجا که دنباله سده های درخشان نهضت علمی و ادبی و هنری دوره عباسی و عصر طلایی تمدن ایران بود، نتوانست مانع از روند علمی و ادبی دوره های پیشین گردد و نوشتن کتاب های علمی و ادبی گوناگون از جمله موسیقی تا سده نه هجری ادامه پیدا کرده، چرا که بسیاری از دانشمندان این دوره (مغول) پرورش یافتگان پیش از مغول بودند و آنان به تعلیم و تعلم ادامه دادند و به سبب تعدد این نمایندگان علم و ادب پیامدهای ناگوار و مخرب استیلای مغول به زودی ظاهر نشد. (مشحون، ۱۳۷۳، ۲۷۴)

ظهور دانشمندان و علمی ریاضیدان که به همت خواجه نصیرالدین طوسی و کانون علمی او در مراغه مدت ها چراغ علم و هنر ایران را که موسیقی نیز از آن جمله بود، با پرتو درخشان خویش روشن نگاه داشته بود. طوسی ایرانی اهل خراسان و ستاره شناس سلطنتی مراغه، رساله ای در خصوص موسیقی نگاشته است. صفی الدین آرمون که اهل بغداد بود و اجداد او در

ارومیه آذربایجان سکونت داشتند بعد از سقوط بغداد در خدمت یکی از وزیران مغول به نام شمس‌الدین محمّد الجوینی درآمد صفی‌الدین در ایران زندگی می‌کرده و دو رساله بسیار مهم موسیقی به زبان عربی و فارسی نگاشته بود. (فارمر، ۲۲۶)

دو نظریه پرداز بزرگ دیگر، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۱۰-۱۵۱۸) یکی از بهترین شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی و صفی‌الدین آرموی بودند که نفر دوم یک دائرةالمعارف علمی به زبان فارسی برای امیر گیلان نوشته است که یکی از شاهکارهای او محسوب می‌شود. (همان، ۲۲۷)

با اینکه لشکرکشی‌های امیر تیمور و کشتار و تاراج و خرابی عصر او، کشمکش جانشینانش بسیاری از آثار علمی و ادبی و هنری را نابود کرد، می‌توان گفت دنباله عصر علمی و هنری دانشمندان عهد مغول و تربیت یافتگان آنان تا اواخر دوره تیموری کشیده شد. دوره تیموری همچنان که از جهت ادبیات و هنرهای دیگر مورد اهمیت واقع شده است، از نظر موسیقی نیز حائز اهمیت است.

فارابی بزرگترین موسیقیدان ایرانی است و کتابی که او به نام کتاب الموسیقی نوشته بزرگترین رساله‌ای که تاکنون در مشرق زمین راجه به موسیقی نوشته شده است. در کتاب موسیقی الکبیر فارابی ابتدا موسیقی را تعریف می‌کند و سپس طبیعت موسیقی و تأثیری که از نظر روانشناسی در روح انسانی دارد و تصویری که از شنیدن یک نغمه در ذهن شنونده حاصل می‌شود، را مورد بحث قرار می‌دهد، این مباحث از لحاظ موسیقی‌شناسی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و در زمان فارابی که هنوز موسیقی پایه محکمی نداشت، کشف این نکات علمی و فنی عقیده بدیعی بود. پس از فارابی کتاب او یگانه منبع علمی و موسیقی ایران در ترکیه، ایران و کشورهای عربی واقع شد. اکنون که بیش از هزار سال از تاریخ وفات او می‌گذرد (۳۲۹ هـ) با وجود تغییرات کوچکی هنر پایه و اساس موسیقی، و موسیقی علمی شرق بر روی تحقیقات فارابی قرار دارد. (جرحانی، ۱۳۴۷، ۲۱-۱۹)

ابن سینا نیز که فیلسوف بزرگ ایرانی است از موسیقی اطلاعات فنی نداشت ولی چون در حکمت قدیم، موسیقی قسمتی از فلسفه بود، ابن سینا در کتاب شفا بخشی را برای موسیقی اختصاص داده است. (فروغ، ۱۳۴۲، ۳۱-۴۵)

محمد ابن المولی (۷۳۵-۱۳۳۴ هـ) یک دائرةالمعارف موسیقی و یک رساله مهم موسیقی به زبان فارسی به نام «کنزالتحف» را که در طول قرن پانزدهم میلادی نوشته شده بود را تکمیل کرده است. در این کتاب است که ما متوجه می‌شویم، آلات و ادوات موسیقی مجلس ایرانی در طول دوره ایلخانی و تیموری عبارت بودند از: عود، رباب، چنگ بزرگ، قیچک، نی و طنبور. ابن غیبی یک نوع کمانچه و یک نوع طنبور و دف و رباب و نی و نقیر را به آن اضافه کرد.

پس از اینکه سمرقند پایتخت تیموریان شد، مهد علم و دانش از غرب به شرق منتقل گشت. عبدالقادر بن غیبی مراغای موسیقی‌دان، ثوری و عملکرد موسیقی را به نام جامع‌الالحان نوشت و یکی دیگر از نظریه‌پردازان موسیقی در دوره تیموری ابن سعید بوده است. (فارمر، ۲۳۰)

با هجوم مغولان، تیموریان و ترک‌ها، مقادیر زیادی آلات موسیقی به فهرست ایران اضافه شد. آلات موسیقی بیشتر از آن هستند که بتوان در هنر دوره مغول، تیموری و صفوی به آن‌ها اشاره نمود. تعدادی از نقاشان ایران وسائل و آلات موسیقی را در صحنه‌های جشن و نبرد نقاشی کرده‌اند. عود، چنگ، کمانچه، نی، سنج، دف و دایره زنگی از سازهای متداول آن دوره‌ها بودند. ابن سینا در کتاب شفا و ابن‌زبیل در الکافی آلات و ادوات موسیقی را بدین شکل دسته‌بندی کرده‌اند: عود، تنبور، سنج، رباب، کمانچه نی، نی‌انبان، قانون، سنتور سرنا، کرنا، ارغنون و شاهرود. (مشجری، ۲۹۲)

پس از گذشتن عصر بزرگان علم و هنر که در دوره مغول و تیموری می‌زیستند، تشکیل دولت صفویان و رواج تشیع و توجه به علوم دینی و مخالفت شاهان این سلسله با بعضی از رشته‌های علم و صنعت و هنر، دوره انحطاط علمی و ادبی در بعضی از رشته‌های هنری آغاز گردید. از سده نهم هجری به بعد کتاب با ارزشی در موسیقی تألیف نشد و از این زمان است که موسیقی ملی ایران رو به سراسیمه‌ی نهاد، شعر و ادب و موسیقی در عصر صفوی مورد بی‌توجهی قرار گرفت. بی‌اعتنایی به حکمت و فلسفه و عرفان که با موسیقی و شعر و ادب پیوستگی دارند نیز سبب گردید تا این رشته از علوم و هنر رو به انحطاط نهد. (خالقی، ۱۳۴۱، ۵۴-۶۸)

سیر نزولی موسیقی به‌ویژه جنبه علمی آن که از اواخر سده هشتم هجری آغاز شده بود، به‌سرعت گذشت و استادان تربیت یافته اواخر عهد تیموری و دربار هرات که به عصر صفوی انتقال یافته بودند با اوضاع و احوالی که پیش آمده بود، بدون وارث حقیقی هنر در گذشته و با رفتن آنان و سیاست مذهبی شاه اسماعیل و مخصوصاً شاه طهماسب و رفتار این پادشاه با اهل هنر دوره فطرتی در موسیقی ایران پیش آمد که از پنجاه سال دوام یافت. لازم به‌ذکر است که روزگاری که در پایتخت با اصل موسیقی چنان رفتار می‌شد در نواحی دور از مرکز، به‌ویژه خراسان و ماوراءالنهر تربیت‌شدگان عصر تیموری و کانون هنری هرات به تشویق و حمایت حکمرانان محلی و بزرگان و اهل ذوق دلگرم بودند و از توجه و پاداش آنان برخوردار بودند. دوره فطرتی که ذکر شد، بیشتر در مرکز ایران محسوس بود. (خالقی، ۱۳۴۲، ۷۳-۷۴)

شاه عباس صفوی خود اهل موسیقی بود و به این هنر توجه بسیار کرد و در گردآوردن و تشویق و رفاه حال موسیقیدانان کوشید و در اثر توجه او موسیقی‌دانان به‌نام ظهور کردند، اما این نهضت هنری دیری نپایید و پس از این پادشاه بزرگ، دگربار، ابرهای تیره آسمان هنر موسیقی ایران را فرا گرفت و ظهور معدودی از استادان فن از انحطاط کلی آن جلوگیری نکرد و در اواخر عصر صفویه شیرازه آن از هم گسست. به‌دنبال ستمگری‌های شاه اسماعیل و شاه طهماسب و اوضاع نا به‌سامان، موسیقی از رونق افتاد و از متاع آن کاست و بی‌خردار گردید. علاقمندان موسیقی نیز چون این هنر را بی‌خردار دیدند و جان خود را نیز در خطر می‌دیدند، از آن دست کشیدند و به‌دنبال دیگر علوم و فنون که مورد پسند زمان و دارای خردار بودند، رفتند بسیاری از مباشرین عملی موسیقی که مغضوب اولیاء و بستگان و مطرود اجتماع شده بودند، نیز برای پرهیز از مزاحمت و تعرض مخالفان و دشمنان، یا هنر خود را پنهان داشتند و یا از آن دست کشیدند. نتیجه آنکه موسیقی علمی در بوته فراموشی افتاد و متروک گردید و ضابطین این امر و فن به‌تدریج محدود شده و از میان رفتند و تشویق و حمایت شاه عباس نیز هرچند از سرعت سقوط آن جلوگیری کرد، اما نتوانست از سیر قهقهرایی آن بکاهد. (مشحون، ۱۳۷۳، ۲۸۰)

۱۰- موسیقی ایرانی اسلامی

ایرانی در شناخت و دریافت موسیقی به آنجا رسیده است که هر حرکت برگ و هر جفای خار و جستجوی پیوسته جویبار و هم‌همه‌ی جنگی و سکوت سنگ در آغوش کوهستان خاموش، بوی گل و هیاهوی بی‌امان بلبل، برای او در حکم پرده‌هایی از سنفونی بزرگ طبیعت و آفرینش است. این شوریده‌ی موسیقی جهان و هستی، در همه چیز جلوه‌ی خود را می‌بیند و در همه جا نغمه‌های او را می‌شنود و یک دم بی‌یاد او برنمی‌آید و هیچ‌چیز را بی‌جمال او نمی‌بیند. این اندیشه‌های لطیف در نزد ایرانی، همه‌ی جلوه‌های عشق بیکرانی است که همواره به هستی و آفرینش و جهان داشته‌است و این هم‌همه‌ی فریاد همیشگی با ترنم عاشقانه و موسیقی عارفانه او است. در ایران چه بسیار بوده‌اند، شوریدگانی که در مجلس سماع، از شهوت التهاب جان‌شان با نوای موسیقی به بیکرانگی متصل شده‌است و دردم جان داده‌اند.

موسیقی تا اندازه‌ای در مذهب و برخی از آیینهای آن وارد شد. در آغاز برای اذان گفتن و تلاوت آیات قرآن به صورت آواز خوش و مطبوع مورد توجه قرار گرفت

قرآن به‌عنوان آخرین و یگانه آیت ماندگار و بازمانده از سلسله پیامبران، یک «زبان» و از جنس صوت و سخن است. تلاوت و ترنم قرآن و اذان، پایه موسیقی مذهبی در اسلام را تشکیل داد. این وصف مشهور از صدر اسلام به اولین ترنم‌های آهنگین سخن وحی اشاره می‌کند که از مسجد مسلمانان زمزمه‌ای شبیه صدا و زمزمه زنبوران

به گوش می‌رسید: «لهم ذوی کدوی النحل؛ میان ایشان پژواکی به‌سان پژواک صدای زنبوران است» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴ و ۶۷). ترنم قرآن و اذان، بعدها پایه آفرینش‌های هنری و موسیقایی مختلفی شد که در ادامه به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱-۱۰- تلاوت قرآن

مناسک اسلامی نیازی به استخدام موسیقی سازی و مصنوعی نداشتند. قرآن، متنی مقدس با ریتم و آهنگی درونی و بیرونی و با کیفیتی متعالی بود. یک نومسلمان هنگام شنیدن فاتحه‌الکتاب از دهان معلم یا امام مسجد، ساختار آهنگین توأم

باشکوه قدسی آنرا درمی‌یافت. هر فرد مسلمان می‌تواند و باید به‌جای آنکه تنها یک تماشاگر تلاوت‌های قرآن باشد نت‌های آنرا با صدایی که خود و از خود تنظیم می‌کند بخواند، و با آن «تغنی» کند؛ چنان‌که در احادیث نبوی، از «تغنی به قرآن» سخن رفته است (طبقات، ج ۲: ۵۰، به نقل از جورج فارمر، ۱۳۶۶: ۵۱).

۱۰-۲- اذان

بانگ «اذان» در تاریخ موسیقی مذهبی اسلامی و جهانی، دارای موقعیتی شاخص است و همزاد بانگ تلاوت قرآن محسوب می‌شود. در ایران دهه‌های اخیر می‌توان از اذان مؤذنانی چون محمد آقائی، شیخ عبدالکریم اردبیلی، رحیم مؤذن‌زاده اردبیلی، سیدجواد ذبیحی و علی بهاری یاد کرد و بر اذان شیخ محمد آقائی درنگی نمود. آقائی از پیشگامان هنرهای آیینی در زمینه آواهای مذهبی از جمله اذان، قرائت قرآن، مناقب و مرثیه‌خوانی بود. اذان او در مایه‌ای از دستگاه شور (بیات ترک) اجرا شده است. این دستگاه قالب مناسبی برای مناجات‌خوانی، مناقب‌خوانی، اذکار و ادعیه عرفانی می‌باشد که آقائی با شناخت کامل از قابلیت‌های آن، برای اولین بار اذان را در این دستگاه سر داده است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اذان آقائی، اجرای شروع و متن اذان در بیات ترک، سپس فرود آمدن صدای او در انتهای اذان در درآمد شور است؛ بدین ترتیب او صدای خود را در انتها به خاستگاه اولیه که همان درآمد شور است می‌رساند و اذان او حسن مطلع و حسن ختامی هماهنگ و دل‌نشین می‌یابد.

۱۰-۳- شبیه خوانی

ایرانیان صاحب ذوق با توجه به پیشینه بهره‌گیری از آوای خوش و توجه به ظرایف و دقایق منتسب به موسیقی، داودیان دیگری بوده‌اند در خوش لحنی، و تأثیر این هنر در جهان تشیع و کاربرد آن به عنوان موسیقی مذهبی، به ویژه در جامه در ان‌های روزهای سوگواری، موجب به وجود آمدن بخش عمده‌ای از هنرهای شنیداری بهره یافته از جهان‌بینی شیعی شده و قداست این هنر اعجاب‌انگیز از نظر ارتفاع صوت و شدت صوت و طنین صوت و همراهی آن با ذکر و ورد خواننده مخلص، سبب عنایت به موسیقی مذهبی گردیده که هم در اعیاد مذهبی ویژه اهل تشیع و هم در وفیات، بخصوص در اجرای شبیه‌خوانی، از موسیقی استفاده وافر برده‌اند. موسیقی، آیین‌بند می‌آید شبیه‌خوانی است و از جمله هنرهای آوایی: «... تاکنون، تعزیه بوده است که موسیقی ما را حفظ کرده. متأسفانه نمی‌دانم در آینده چه چیزی تضمین حفظ موسیقی ما را خواهد کرد.» (ابوالحسن صبا، ۱۳۳۶)

موسیقی مذهبی افزون بر شبیه‌خوانی، در حرکات دسته‌روی و رجزخوانی نیز مدّ نظر قرار می‌گیرد. البته زمانی موسیقی در مجالس شبیه‌خوانی دلپذیر می‌گردد که شبیه‌خوانان با ظرایف و نکات دقیق دستگاه و مقام و ردیف موسیقی آشنا باشند. یادمان باشد که انتخاب دستگاه‌های موسیقی همواره بر مبنای تجربه و مطابق قراردادهای خاص انجام می‌گیرد و بی‌سبب نیست که هر شبیه‌خوانی پیوسته آواز خود را در پرده مخصوصی از موسیقی می‌خواند؛ مثلاً، خُرّ برای اظهار شجاعت و رجزخوانی، در چهارگاه می‌خواند؛ سنون در همایون و شوشتری؛ و ...

با توجه به این نکات دقیق و حسّاس است که شادروان استاد ابوالحسن صبا در یادداشت‌های خود، از موسیقی تعزیه تجلیل می‌کند و تأسّفی دارد برای از دست دادن موسیقی در شبیه‌خوانی: «... موسیقی تعزیه بود که می‌توان آن را "پراترژیک" نام نهاد. بهترین جوانانی که صدای خوب داشتند از کوچکی نذر می‌کردند که در تعزیه شرکت کنند و در ماه‌های محرم و صفر، همگی جمع شده در تحت تعلیم معین البکاء (= کارگردان، شبیه‌گردان، تعزیه‌گردان و ...)، که شخص وارد و عالمی بود، تربیت می‌شدند. این بهترین موسیقی‌ای بود که قطعات منطبق با موضوع می‌شد و هر فردی مطالبش را با شعر و آهنگ رسا می‌خواند ...» (همان)

شاعران و محرران شبیه‌نامه‌ها در نسخه‌های تعزیه، به آگاهی و وقوف تمام، از کاربرد آلات موسیقی (نظیر طبل و سنج و نقاره و شیپور و قره‌نی و کرنا و ...) سخن می‌گفتند و اختصاص هر لحن و آواز و ردیف و دستگاه و ... به مجلس ویژه شبیه‌خوانی را در نظر می‌گرفتند

۱۰-۴- پرده خوانی

پرده‌خوانی نوعی نمایش مذهبی ایرانی و یکی از نخستین گونه‌های چنین نمایش‌هایی است که تا این سده مانده است. در این نمایش، کسی با نام «پرده خوان» از روی تصویرهای منقوش بر پرده، مصایب اولیای الهی، به ویژه اولیای شیعه را با کلام آهنگین روایت می‌کند.

پرده خوانی برآمده از نقالی و نقاشی مردمی است که می‌توان پیشینه تاریخی آن را با نوعی «قوالی» (نقالی همراه با موسیقی و آواز) در ادوار پیش از اسلام مربوط دانست که پس از ورود اسلام به ایران، به دلیل محدودیت‌های موسیقی، به نوعی «نقالی» ملی - مذهبی تغییر یافته است، به ویژه در زمان صفویه که انواع نقالی مذهبی (روضه خوانی، حمله خوانی، پرده داری، صورت خوانی و سخنوری) شکل گرفت.

به گفته جابر عناصری در جنگ شاه اسماعیل صفوی با ازبک‌ها برای تهییج سپاهیان ایران از این نمایش استفاده می‌شد. برخی نیز موقعیت تاریخی پرده خوانی را حدفاصل گذار از برگزاری مراسم عزاداری عمومی ماه محرم در دوران صفویه، به برگزاری نمایش مذهبی تعزیه در دوران قاجاریه و یکی از منابع تحول و تکامل تعزیه دانسته‌اند؛ اما برخی دیگر، به عکس، نقوش پرده را ترجمان نمایش تعزیه در قالب هنرهای دیداری و رهاورد تعزیه می‌دانند. همچنین پرده‌خوانان همواره از وجاهت اولیا و کراهت اشقیا سخن می‌گویند و به اقتضای حضور چهره‌ها در صحنه‌ها، در ضمن شرح مجالس، به معرفی یک یک شخصیت‌ها می‌پردازند.

مثلاً، عمر بن سعد در گوشه‌ای از میدان ایستاده و خدمتگزارانش بر سر این لعین خبیث، چتر رنگی گرفته‌اند.

پرده‌خوان عصایش را با شتاب و پر از قهر و عتاب بر سر تصویر عمر بن سعد می‌کوبد و می‌گوید:

این ظالمی که ریشش سفید و دلش سیاست این «ابن سعد» ملعون بی حیاست.

و سپس عمله ظلم را در پشت جبهه می‌نمایاند:

و آن ظالمی که تیغ به فرقه عیان نمود این «صدیف» آن سگ ملعون بی حیاست.

اما وقتی که به معرفی قدسیان می‌پردازد، پرده‌خوان به مهر و وفا و شوق و صفا از چهره‌ها یاد می‌کند:

این مه‌لکا که مشک به دوش و غلم به دست عباس، شیر جنگی صحرای کربلاست.

معرفی حضرت علی اکبر علیه‌السلام :

گل همیشه بهار حسین علیه‌السلام، تشنه جگر شبیه خاتم پیغمبران علی اکبر

شبیه ختم رسل، ماه مشرقین است این نه مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله، علی اکبر حسین علیه‌السلام است این.

معرفی حضرت سجاد علیه‌السلام :

آدم کوی سر اندیب بلا نوح درد و غصه این زین العباست.

نهایت اینکه جنبه‌های موسیقایی غمازهای ویژه بزرگداشت و ذکر مصایب پیروان نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله و سرسپاران علی و

اولاد آن حضرت علیهم‌السلام، زینت‌بخش هنرهای آوایی ایرانیان هستند.

۱۱- نتیجه گیری

انسان از هر زمانی که پا به عرصه وجود گذاشت و در آغوش طبیعت بدون قید و بند و به‌طور آزاد مانند حیوانات، در ظلمت جهل و نادانی زندگی می‌کرد، دارای احساسات و عواطف و واجد تأثیرات و حالات نفسانی مانند: بیم، امید، غم و شادی، میل و نفرت و سایر کیفیات درونی و در دوران زندگی نیز پیوسته محکوم عواطف و احساسات خود بوده است.

به عبارتی موسیقی احساسات و عواطف انسانی است. بسیاری از مظاهر طبیعت، ندای موسیقی را ایجاد می‌کند. صدای آبخار، ریزش باران، وزش باد از میان برگ‌های درختان، چهچه‌ی بلبل، ... هر یک نغمه‌ای از نوای طبیعت است. انسان در میان این اصوات به دنیا آمد، مبانی موسیقی را از طبیعت آموخت و بعد برای پرستش خدایان آوازهایی را می‌خواند که تدریجاً به صورت مذهبی و آوازه‌های دسته‌جمعی در آمد. در موسیقی غیرمذهبی، انسان به آهنگ رقص و آوازه‌های ضربی توجه کرد. عرب جاهلی نغمه‌های ساده‌ای می‌خوانده و از سازها و افزارهای مناسب با زندگی صحراگردی استفاده می‌کرده است. عمده آوازه‌های آنها از جنس حداث، نصب و رکبان بوده که با آهنگ رفتار شتران بر روی ریگهای صحرا تناسب داشت و شتربانان برای نشاط شتران و کاروانیان آنها با لحن خاصی می‌خواندند.

آوازه‌های کوتاهی هم در جشنها و اجتماعات قبیله‌ای به طور دسته جمعی با رقص و پایکوبی اجراء می‌کردند که هَزَج نام داشت. وجود غزل‌های آهنگین در قصائد عرب پیش از اسلام و قصه دختران رامشگر و اخبار مطربان مکه و متن سرودهای که در مراسم حج و طواف کعبه و زیارت سائر بتکده‌ها اجرا می‌شد نشانه نوعی موسیقی در عرب جاهلیت است. اعتقادات مذهبی و کجیوبیت شخصیت‌های ملی و دینی، پشتوانه محکم فرهنگ شفاهی حاکم بر ایران باستان بوده است. در این میان خنیاگر(هنیاگر، گوسان، گسن)، موسیقیدان عهد باستان، وظیفه حفظ، تداوم و انتقال تاریخ شفاهی را بر عهده داشت. با بررسی معانی لغوی و دقت در عملکرد این گروه، آشکار گشت که با وجود اشتباه این گروه اجتماعی به آواز خوانی و مطربی در میان مردم، داستانسرایی منظوم و نقل تاریخ شفاهی از وظایف عمدی اینان بوده و خنیاگران در دوره‌هایی از تاریخ ایران زمین، در شمار طبقات ممتاز بوده‌اند.

با انقراض دولتهای ساسانی و چیرگی عرب به ایران بسیاری از آثار تمدن و هنر از میان رفت، کتاب و کتابخانه‌های ایران به دست برخی متعصبان که جز از کلام الله مجید کتاب دیگری را سزاوار ماندن نمی‌دانستند از بین رفت و علما و دانشمندان و اهل صنعت و هنر نابود یا متواری شدند، چیرگی اعراب بر ایران و رواج دین اسلام و زبان عربی و آداب و رسوم اسلامی و دو قرن نفوذ حکومت عرب بسیاری از آداب و مراسم و عادات و سنن و فرهنگ و هنر ایران، حتی خط و زبان را به فراموشی سپرد و سبب تغییر افکار و اعتقادات و دگرگونی‌های بسیار در تمام شئون این کشور گردید. اما موسیقی ایران به سبب گسترش و رواجی که در دوره ساسانی داشت به یک سو محو و نابود نگشت و موسیقیدانان و رامشگرانی که در سال‌های عهد ساسانی در سراسر ایران پراکنده بودند، با همه افسردگی‌ها و پریشانی‌ها یکباره دست از کار نکشیدند و موسیقی به‌ویژه در نقاط دور از مراکز خلافت در پناه دره‌ها و کوه‌ها و جنگل‌ها سینه به سینه ضبط می‌شد و دست به دست می‌گشت و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد و از این رو هنگامی که در دوره خلافت امویان توجه غالب خلفای این سلسله به موسیقی و عیش و نوش و عشرت معطوف گشت و موقع مناسب برای انتشار آن فراهم شد، ایرانیان آن را به سبک و روش خویش، میان مسلمانان رواج دادند و اشعار عربی را با نواهای فارسی به سبک خویش تنظیم کردند و به ساختن آهنگ‌های جدید پرداختند. از سوی دیگر با قیام میهن پرستان ایران و به دست آوردن استقلال از دست رفته زبان فارسی اوج گرفت و به همت وزیران و دانشمندان و بزرگان ایرانی بسیاری از آداب و مراسم و هنر ریشه دار ایران در دستگاه خلفای عباسی احیاء گردید و به شکلی نوین رواج و رونق یافت. لیکن حرمتی که اسلام برای بعضی رشته‌های هنری از جمله موسیقی قائل شده بود آن را از سیر طبیعی بازداشت و از جنبه‌های مختلف در این دگرگونی‌هایی روی داد و سبب شد که هنر موسیقی ایران در این دوره در راهی تازه افتد.

موسیقی ملی ایران در دوره خلفای عباسی به همت موسیقیدانان بزرگ چون ابراهیم و اسحاق موصلی و دیگر اهل فن چه در مرکز خلافت و چه در نقاط مختلف ایران رو به گسترش و تکامل بود و پیش از آنکه جنبه علمی به خود گرفت، دانشمندانی ایرانی با تبع و تألیف در ترقی و توسعه آن کوشیدند، این حال تا اواخر سده نه هجری با افت و خیز ادامه یافت، بدین معنی که از سده سه هجری تألیف کتاب‌های موسیقی به قلم دانشمندان که در بین‌النهرین و تحت حمایت خلیفه عباسی می‌زیستند، یا در سرزمین ایران زندگی می‌کردند، آغاز شد و در سده چهارم هجری به همت دانشمندان بزرگ ایرانی چون فارابی و ابن سینا و با سودجستن از آثار یونانیان و دیگر بیگانگان جنبه علمی به خود گرفت و بر پایه علمی استوار گردید.

منابع

۱. قرآن سوره اسراء، آیه ۳۶.
۲. اکبرزاده، پژمان، (موسیقی دانان ایرانی) چاپ اول، تهران، نشر روشنگر، ۱۳۸۱.
۳. ایرانی، اکبر، (موسیقی در سیر تلاقی اندیشه ها و پنج رساله فقهی فارسی) چاپ اول، تهران، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۴. ایازی، سوری، (نگرشی بر پیشینه موسیقی در ایران به روایت آثار پیش از اسلام) تهران، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵. بریس، جفری (داستان موسیقی) ترجمه مهدی جوانفر، چاپ اول، تهران، نشر مهدی، ۱۳۶۴.
۶. بویس، مری (خنیاگری و موسیقی در ایران) ترجمه: باشی، بهزاد، انتشارات: آگاه، چ اول، تهران، ۱۳۶۸.
۷. بینش، سید تقی (سه رساله فارسی در موسیقی) مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۱.
۸. حجاریان، محسن، (موسیقی جهان) چاپ اول، تهران، کتاب سرای نیک، ۱۳۸۹.
۹. خالقی مطلق، جلال (گل رنجهای کهن) به کوشش: دهباشی، علی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.
۱۰. خالقی، روح الله، (سرگذشت موسیقی ایران) به کوشش ساسان سپینتا، ج ۳، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری ماهور، ۱۳۷۷.
۱۱. خلیل جبران، جبران، (موسیقی) ترجمه موسی بیدج، چاپ اول، تهران، نشر فرهنگها، ۱۳۸۷.
۱۲. جوادی، غلامرضا (موسیقی ایران از آغاز تا امروز) انتشارات همشهری، ۱۳۸۰.
۱۳. دلین مارتیروسیان، لوست، (تاریخ موسیقی) ترجمه: کلودسیروس، کرباسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۱۴. راهگانی، روح انگیز، (تاریخ موسیقی ایران) چاپ اول، تهران، انتشارات پیشرو، ۱۳۷۷.
۱۵. ستایشگر، مهدی، (واژه نامه موسیقی ایران زمین) ج ۱، تهران، انتشارات: اطلاعات، ۱۳۷۴.
۱۶. صارمی، کتابیون، (دایره المعارف موسیقی جهان با مقامه ای از آنتونی هوپکینز) برگردان از فرهنگ موسیقی لاروس، چاپ اول، تهران، انتشارات پیشرو، ۱۳۷۴.
۱۷. شوشتری، محمدعلی امام، (ایران گاهواره دانش و هنر هنر موسیقی روزگار اسلامی) تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۴۸.
۱۸. شیرازی، علامه قطب الدین محمود بن ضیاء الدین بن مسعود، (رساله موسیقی از در هالتاج لغره الدباج) ترجمه نصر الله ناصح پور، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷.
۱۹. فارابی، ابونصر محمدبن محمدبن طرخان، (موسیقی کبیر) ترجمه آذرتاش، آذرنوش، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۰. فردوسی، ابو القاسم (شاهنامه) انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۲.
۲۱. فروغ، مهدی، (شعر و موسیقی) چاپ دوم، تهران، نشر سیاهوش، ۱۳۶۳.
۲۲. قبادیانی، ناصر خسرو (دیوان) مینوی-مجتبی، محقق-مهدی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۲۳. کیانی، مجید، (چگونگی پژوهش در موسیقی ایران) تهران، سروستاه، ۱۳۵۶.
۲۴. گرگانی، فخر الدین اسعد (ویس و رامین) تصحیح مینوی، مجتبی، تهران، ۱۳۱۴.
۲۵. مختاری، محمد (حماسه در رمز و راز ملی) نشر: قره، چ اول، تهران، ۱۳۶۸.
۲۶. مشحون، حسن، (تاریخ موسیقی ایران) ج ۲، چاپ اول، تهران، نشر سیمرغ با همکاری نشر فاخته، ۱۳۷۳.
۲۷. (مجمع التواریخ و القصص) تصحیح ملک شعرای بهار، تهران ۱۳۱۸.
۲۸. اشرف زاده، رضا (اسطوره، رودکی) فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۳۸.
۲۹. دستخط زنده یاد استاد ابوالحسن صبا، مجله موسیقی، شماره ویژه صبا، (بهمین ۱۳۳۶).

Cultural study of music and islam based on the music anthropology approach (From ancient to Islamic ara)

Abstract

Music is the emblem of the harmonic system of creation; it is the cause of refinement and peace of mind and is greatly influential in pushing humans into a calm and harmonious life in society and improving social and political life as well. It reminds man of the optative greatness of his dignity. In this research, using library method, the author has intended to evaluate the use of music and phonetic art in the context of the Iranian society from the perspective of musical anthropology. Many of the manifestations of nature are reflective of a musical sounds. The sounds of waterfalls, the rain fall, the wind in the leaves of the trees, the nightingales twittering and so on are all songs of nature. Man was born amongst these sounds, learned the bases of music from nature and, then, sang some songs to the worship of gods that gradually changed into religious and collective songs. In all nations, especially Asians, music and literature play such an important role in the performance of religious rites that in the past no ritual was performed without music or literature of its own. That is why religious and ritual music has always played a pivotal role in the music and art of these nations. The skill in playing musical instruments was as important as the skills of mythical or non-religious music. "Religious music" has always existed in various religions, including Islam, and has been the origin of various works of art.

Keywords: music, religious music, Islamic music, heroic music, national music

تأثیر هنر بر کنترل خشم در دانش‌آموزان متوسطه دوره دوم شهر بندرعباس با رویکردی بر هنر نمایش و موسیقی

بابک دهقانی^{۱*}، علی پریور^۲

۱- مدرس دانشگاه جامع علمی کاربردی، مرکز آموزش علمی کاربردی جهاد دانشگاهی بندرعباس
tarikhtheater@gmail.com

۲- کارشناس ارشد رشته مدیریت، اداره آموزش و پرورش ناحیه یک بندرعباس

دانشگاه جامع علمی کاربردی، مرکز آموزش علمی کاربردی جهاد دانشگاهی بندرعباس
University of Applied Science and Technology, Bandar Abbas ACECR Center, Iran

چکیده

هنر در همه‌ی عرصه‌ها تأثیر خود را به‌خوبی نشان داده است. اگرچه تا چندی پیش هنر جایگاه ثابتی نداشته و تلاش جهت از میان برداشتن آن می‌شد، اما امروزه نه‌تنها برای ماندگاری آن تلاش می‌شود بلکه متولیان آن نیز به دیگران پیشنهاد می‌دهند که برای اوقات فراغت، استفاده در کسب‌وکار، استفاده در آموزش و همچنین تسلط بر رفتارها و آگاهی‌ها فردی و تمرکز در فعالیت‌های روزمره از آن استفاده نمایند. هنر در شاخه‌های گوناگون به‌خوبی ثابت کرده است که می‌تواند در بین خانواده‌ها جای داشته باشد. امروزه هنرهای فراوانی نظیر موسیقی، نمایش، نقاشی و ... وجود دارند که خانواده‌های زیادی را به خود مشغول ساخته و تلاش می‌شود تا با سرگرم شدن به این فعالیت‌ها از خشونت و رفتارهای مشابه آن دوری نموده و تا حد امکان به رفتارهای ملایم و دور از هرگونه تشنج اجتماعی زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند. خشونت در بین نوجوانان و دانش‌آموزان مقطع دبیرستانی به رفتاری اطلاق می‌گردد که منجر به صدمه زدن به‌طرف مقابل می‌گردد. روش تحقیق به‌صورت کتابخانه‌ای و فرا تحلیل نظری است که در برخی موارد از نتایج آخرین تحقیقات درباره موضوع مذکور استفاده شده است. هدف از انجام این پژوهش بررسی عوامل (فردی، تعادل بین فردی و اجتماعی، اقتصادی و تأثیر هنر بر رفتارهای خشونت‌آمیز دانش‌آموزان مقطع دبیرستانی)، ابعاد و میزان خشونت علیه هم سن و سالان، پیامدهای (روانی، ذهنی، جسمی، اخلاق در روابط اجتماعی) و شیوع این پدیده و راه‌های جلوگیری از آن است.

واژگان کلیدی: هنر، خشم، دانش‌آموزان، متوسطه، بندرعباس

۱- مقدمه

هنر در بین دانش‌آموزان مرتبه‌ای عالی دارد. هرکدام از آنان سعی می‌کنند به‌نوعی خود را به آن نزدیک کرده و دستی بر آتش داشته باشند. غافل از اینکه هنر نه‌تنها نیاز جسمی می‌باشد بلکه در مواردی به عنوان نیاز روحی نیز استفاده می‌شود و بالعکس. به نظر می‌رسد که یکی از متفکران روسی به نام تولستوی بیش از سایرین به معنای هنر دقت و تأمل داشته است و نظریات فراوانی را ارائه نموده که یکی از این نظریات به طور نسبی دقیق‌تر از سایرین می‌باشد؛ از نظر وی، هنر فعالیت انسانی است که انسان آگاهانه و به یاری علایم ظاهری، احساسات تجربه شده خود را به دیگران انتقال دهد، به طوری که آن‌ها نیز آن

احساسات را تجربه نمایند و از مسیر حسی و خیالی که هنرمند از آن گذشته است بگذرند. هنر وسیله کسب لذت نیست بلکه وسیله ارتباط با انسان‌ها جهت سیر به سوی سعادت فرد و جامعه انسانی است.^۱ (غلامرضا اعوانی، ۱۳۷۸).

طبق تعریف استروس (۱۹۹۳) خشونت خانوادگی به نوعی پرخاشگری اشاره دارد که در روابط بین افراد رخ می‌دهد که تحت عنوان شریک آزاری توصیف شده است. (محمدخانی و همکارانش، ۲۰۶).

با توجه به آنچه بیانم شد در این تحقیق سعی داریم در خصوص تاثیر هنر بر خشونت و عدم خشونت دانش آموزانی سخن به میان بیاوریم که یا خشن هستند و یا به نوعی گرفتار خشونت از سوی دیگران می شوند. حال آنچه که می تواند در عدم بروز آن موجه باشد هنر است. زیرا هنر یک ابزار قابل قبول در مدارس است که نسبت به آن کمتر جبهه گرفته شده و از طرف بخشی از فعالیت های کلاسی دانش آموزان نیز می باشد. امروزه در عصر تکنولوژی استفاده از ابزارهای الکترونیکی نظیر لپ تاب و تبلت نیز می تواند در ایجاد هنرهای دیجیتالی کمک فراوانی نماید.

در همین راستا این سؤال مطرح می‌شود که چه همگونی و ناهمگونی میان ابراز خشونت توسط دانش آموزان و کنترل آن توسط خود ایشان وجود دارد؟ و چگونه می‌توان با تربیت دانش آموز هنرمند در عدم بروز خشونت پیروز میدان بود؟ تحقیق حاضر در این بحث نشان دهنده ی عدم خشونت به واسطه هنر می باشد.

۲- ادبیات نظری و پیشینه پژوهش

٢-١- تعريف مفاهيم

۲-۱-۱-هنر^۲

در یک تعریف کلی هنر را چنین بیان می‌کنیم که خلاقیتی است درونی تا بتواند خلائی را پر کند. یعنی هر آنچه از درون انسان به بیرون برتراود تا بتواند پاسخگوی یکی از نیازهای _ترجیحا حسی_ مردم در جامعه باشد. حال این هنر خود بر دو گونه است: یکی هنر زیبا و دیگری هنر کاربردی. لازم به ذکر است که هنر در جامعه اسلامی و در کشورهایی همچون ایران عزیز ما شرایط و ضوابط خاص خود را دارد (بابک دهقانی، ۱۳۹۷). کلمه هنر از واژه "سونر" در زبان سانسکریت گرفته شده و به معنای "یک واحد نیک" می‌باشد که در دوره هخامنشی وارد فرهنگ ایرانی و زبان سانسکریت گردید. در اواسط دوره اشکانی با ابداع خط پهلوی اشکانی که از الفبای آرامی گرفته شده بود، کلمه "سونر" به "هونر" تبدیل شد و سپس در طی دوره‌های متمادی به صورت واژه "هنر" تبدیل شد. امروزه آفرینش‌های هنری به پنج دسته تقسیم‌بندی شده‌اند: ۱- هنرهای ادبی (نظم و نثر و داستان و ...) ۲- هنرهای موسیقی (سنتی، نوگرا و ...) ۳- هنرهای نمایشی (تئاتر و سینما) ۴- هنرهای کاربردی (معماری، عکاسی، طراحی سنتی، صنایع دستی، طراحی دستی، گرافیک) ۵- هنرهای زیبا (نقاشی، پیکره‌سازی، پیکره‌تراشی) (رامونا محمدی، ۱۳۹۴؛ ۱۷).

اصلی که اقتضا دارد هنر با قوانین ملازم هر شی و موضوعی که هنرمندان بدان می پردازد سازگاری داشته باشد، در هنرهای فرعی نیز مراعات می‌شود؛ مثلا در هنر قالیبافی که معرف و مشخص جهان اسلام است، محدود ماندن به اشکال منحصرآ هندسی بر وفق ترکیب بندی هنری در سطحی مستوی و فقدان تصاویر به معنای حقیقی کلمه، مانع از باروری هنری نشده است (تیتوس برکهارت؛ ۱۳۹۰، ص ۱۳۴).

۱- هنر چیست؟ این اثر لئون تولستوی در باب هنر قابل تأمل است، زیرا تعریف وی بازگشت هنر به حالات نفسانی خاص هنرمند است و یا برعکس. این ابهام به ذهن خطور می‌کند که آیا هرگونه انعکاس احساسات انسانی به صورت علایم مشخص که توسط انسان تجربه شده و انتقال آن به دیگران به وسیله حرکت، خط، رنگ، صدا و یا اشکال هندسی، "هنر" نامیده می‌شود، یا انتقال احساسات و عواطف خاص با علایم ویژه، "هنر" به شمار می‌آید. هر چند تولستوی در توصیف خویش، به غایت هنر به عنوان سعادت و خیر اشاره کرده است. علاوه بر این، جای این پرسش وجود دارد که آیا این عواطف و احساسات تجربه‌شده، جنبه ذوقی و درونی دارد یا با نوعی حال حضور و دریافت اشرافی از طرف حق همراه است؟ اگر جنبه سلیقه‌ای و شخصی داشته باشد، نمی‌توان از آن به عنوان ضابطه و قاعده در توصیف هنر استفاده کرد، زیرا جنبه کلی ندارد.

۲-۱-۲- خشونت^۱

در کل به رفتاری اطلاق می‌شود که هدفش اعمال آسیب و رنج می‌باشد. به عبارت دیگر رفتاری است که به قصد صدمه رساندن جسمانی یا روانی به فرد دیگر است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۷: ۷۷-۷۶). در واقع رفتاری است که در همه‌ی کشورها مشاهده می‌شود و بر قربانیان فراوان آن همه روزه افزوده و موجب اضطراب مردم و احساس ناامنی آنها و به ویژه گروه‌های ضعیف‌تر و آسیب پذیرتری می‌شود. در واقع یکی از عوامل به وجود آورنده خشم اضطراب و استرس می‌باشد. واژه ی اضطراب و ترس اغلب به جای یکدیگر به کار می‌روند، اما در اصل بین آنها تفاوت معنایی وجود دارد. ترس پدیده ای بیرونی، مشخص و قابل تعریف است. از طرف دیگر، اضطراب حالتی نامشخص و مبهم است. هی چ عامل خطر فیزیکی قابل مشاهده نیست (پیترز میر، ۲۰۰۸). هنگامی که واکنش های اضطرابی به پدیده ای خاص، مشخص و قابل تعریف صورت گیرد، بهتر است از واژه ی ترس نسبت به آن پدیده استفاده گردد (سیده فاطمه موسوی، ۱۳۹۳: ۷۲).

مگز^۲ و اشتروس^۳: از دید این دو محقق خشونت رفتاری با قصد و نیت آشکار یا رفتاری با قصد و نیت پنهان اما قابل درک برای وارد کردن آسیب فیزیکی به فرد دیگر می‌باشد. محقق دیگر یلو^۴ در سال ۱۹۸۳ خشونت را چنین تعریف کرده است: خشونت رفتاری آگاهانه در نظر گرفته می‌شود که نتایج احتمالی آن، ایجاد آسیب فیزیکی یا درد در فرد دیگر است (مراد پناه، ۱۳۸۷: ۶). همچنین خشونت را می‌توان از نظر مفهومی کنشی در نظر گرفت که از جانب فرد یا افرادی و از روی اراده و آگاهی به منظور آسیب رساندن فیزیکی یا روحی-روانی به دیگری انجام می‌پذیرد (رحمتی، ۱۳۸۱: ۱۲۹).

۲-۱-۳- پرخاشگری^۵

یک فضای معنایی وسیع را اشغال می‌کند که تنها بخشی از آن خشونت محسوب می‌شود. رفتاری تعریف کرده‌اند که هدف آن صدمه زدن به خود یا دیگری باشد (مرادپناه، ۱۳۸۷: ۷).

۲-۱-۴- خشونت در دوره نوجوانی^۶

یکی از رایج‌ترین نوع آن خشونت علیه دوستان و هم سن و سالان است. الگویی از رفتارهای تهاجمی و اجباری شامل حملات فیزیکی، روانی، فشار و تهدید است که افراد علیه دوستان خود به کار می‌برند (مجموعه مقالات آسیب های اجتماعی، ۱۳۸۳: ۸۱).

۲-۲- پیشینه

رضا مهدی‌زاده، حافظ عبدالکریمی (۱۳۹۶)؛ به بررسی هنر از دیدگاه فیلسوف گرانقدر، ملاصدرا به رابطه آن در معماری و نقش سنتی بودن در کیفیت زندگی مردم می‌انجامد، با کند و کاو در مباحث فلسفی افکار ملاصدرا بی شک یکی از پر اهمیت ترین نظرات می‌باشد، که آشنایی با آنها و بررسی این تفکر در هنر معماری آن دوره به طور کلی قابل توصیف و تاثیرپذیری این فلسفه قابلیت استخراج و استفاده در مطالعات معماری اسلامی را داشته و می‌تواند در اغلب سبک‌ها مورد استناد قرار گیرد. بررسی توصیفی تحلیلی با گردآوری داده‌ها با مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی و تحلیلی به این نتیجه می‌انجامد که در زمینه تاثیر هنر در معماری سنتی نمود کالبدی داشته و می‌تواند در روند شکل‌گیری زندگی سنتی مردم نقش بسزایی داشته باشد.

۱ . Violence

۲ . Megz

۳ . Ashteros

۴ . Yelo

۵ . Aggression

۶ . Famil Violence

عبدالخالق آروین پیلی، منصور عسکریان (۱۳۹۶)؛ مجموعه‌های فرهنگی، ورزشی و هنری یکی از کاربری‌های مهم برای ایجاد تعامل اجتماعی و شکل‌گیری ساختار زیستی شهری است. زمانی این مجموعه‌ها به رسالت وجودی خود دست می‌یابند که در بستر مناسب شهری و منطقه‌ای قرار بگیرند که بتواند نقش تعاملی و ترکیبی در بافت شهر را ایفا کند. از این رو مکان یابی مجموعه‌های فرهنگی، ورزش و هنری به خصوص برای قشر جوان جامعه اهمیت بسیار زیادی دارد. علاوه بر این به علت کمبود اراضی مناسب در شهرها، انتخاب مکان مناسب پیرو الگوهای مدون و مشخص صورت نمی‌گیرد. یافتن و بررسی این الگوها در مباحث نظری کمتر دیده می‌شود. امروزه در ادبیات برنامه‌ریزی توسعه مباحث کیفیت زندگی به عنوان یک اصل اساسی پیوسته مورد توجه برنامه‌ریزان و مدیران امر توسعه قرار می‌گیرد. از این رو در این پژوهش، هدف مهم و اساسی، ارزیابی اثرات فضاهای فرهنگی، ورزشی و هنری مورد مطالعه در ارتقاء کیفیت زندگی شهروندان ناحیه ۴ شهر یاسوج است. تحقیق حاضر از حیث هدف کاربردی و به لحاظ روش توصیفی-تحلیلی است. جهت جمع‌آوری اطلاعات و داده‌های مورد نیاز از بررسی‌های اسنادی، کتابخانه‌ای و مطالعات میدانی استفاده شده است. برای سنجش نظرات و ابعاد ذهنی کیفیت زندگی در ناحیه ۴، جامعه نمونه با توجه به جمعیت ۳۵۳۸۱ نفر با استفاده از فرمول کوکران، ۳۸۵ محاسبه گردید. برای تجزیه و تحلیل سوالات پرسشنامه از آزمون‌های تی تک نمونه‌ای، تی مستقل و فریدمن استفاده شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که فضاهای فرهنگی، ورزشی هنری با ارایه کارکردهای متفاوت در ناحیه ۴ و کل شهر بر کیفیت زندگی شهروندان تأثیر متفاوتی گذاشته‌اند و همچنین احداث این فضاها موجب تغییر شیوه زندگی شهروندان از سنتی به مدرن شده است.

صدیقه درویشی، خدیجه برومند، صدیقه رسولی (۱۳۹۵)؛ بیش از یک سوم جمعیت کشور ایران را نوجوانان زیر ۱۸ سال تشکیل می‌دهند و شیوع پر خاشگری در این سنین بالا است. از آنجا که کودکان و نوجوانان آینده سازان کشور هستند و پر خاشگری می‌تواند اثرات زیان‌باری بر سلامت جسم و روان آنان داشته باشد و ضرورت کاهش خشم و پر خاشگری در نوجوانان نیازمند آموزش مدیریت خشم کنترل آن است. این پژوهش با هدف بررسی تأثیر آموزش مدیریت خشم بر کنترل خشم و کاهش خشم در دانش‌آموزان انجام شد. این پژوهش از نوع پژوهش‌های شبه آزمایشی است.

آزمودنی‌های این مطالعه را ۳۰ نفر از دانش‌آموزان دختر پایه دهم هنرستان ام‌السلّمه شهرستان میناب تشکیل دادند که خود داوطلب شرکت در کارگاه بودند و به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شدند. این تعداد در دو گروه با برنامه مداخله یکسان آموزش مدیریت خشم را به مدت چهار جلسه (هفته‌ای یک بار) و در جلسات نیم ساعته گذراندند. ابزار پژوهش، سیاهه خشم حالت-صفت اسپرینگر بود که قبل و پس از آموزش بوسیله دانش‌آموزان تکمیل شد. نتایج آزمون بیانگر افزایش معنا دار کنترل خشم در گروه نمونه پس از طی دوره آموزش است. لذا می‌توان اذعان داشت که با آموزش کنترل خشم می‌توان به افزایش کنترل خشم و مدیریت آن دست یافت.

اشرف زهره وند، محمدرضا عباسی (۱۳۹۴)؛ در پژوهش به منظور تعیین تأثیر آموزش مهارت کنترل خشم بر میزان پر خاشگری دانش‌آموزان پسر هنرستانهای شهر ری در سال تحصیلی ۹۴-۹۳ بوده است. این پژوهش نیمه آزمایشی با طرح پیش‌آزمون-پس‌آزمون با گروه کنترل بود. ابتدا از هنرستان‌های شهر ری، یک هنرستان به صورت تصادفی انتخاب و پرسشنامه پر خاشگری روی دانش‌آموزان اجرا شد، سپس افرادی که میزان پر خاشگری آنها بالاتر از متوسط بود را مشخص کرده و از بین آنها ۵۰ نفر به صورت تصادفی انتخاب و سپس یک گروه به حکم قرعه به‌عنوان گروه آزمایش (۲۵ نفر) و گروه دیگر به عنوان گروه گواه (۲۵ نفر) مشخص شدند. جهت جمع‌آوری داده‌ها از پرسشنامه پر خاشگری باس و پری (۱۹۹۲) که دارای ۲۹ سوال ۵ گزینه‌ای در چهار خره مقیاس پر خاشگری فیزیکی، کلامی، خشم و خصومت استفاده شد. متغیر مستقل (آموزش مهارت کنترل خشم) روی گروه آزمایش طی ۱۴ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای اجرا شد و بعد از آخرین جلسه برای هر دو گروه پرسشنامه پر خاشگری پس‌آزمون اجرا شد. یافته‌ها بر اساس آزمون‌های آماری تحلیل کوواریانس بین گروهی تجزیه و تحلیل شدند. نتایج نشان داد که آموزش مهارت کنترل خشم بر پر خاشگری دانش‌آموزان مؤثر است و میزان پر خاشگری آنها را کاهش داده است.

نسرتین انصاری دزفولی (۱۳۹۴)؛ هنر در رشد و بالندگی انسان نقش اساسی دارد به گونه‌ای که برنامه‌های آموزشی در زمینه‌ی انواع هنر از سوی رسانه‌ها توانسته در نوجوانان ایجاد علاقه و تأثیراتی بر آنان بگذارد. این تحقیق با هدف بررسی تأثیر

سبک زندگی مدرن بر علاقه‌ی هنری در میان دانش آموزان دختر مناطق روستایی شهر اهواز انجام شد. این پژوهش از نظر هدف کاربردی و از نظر ماهیت پیمایشی است. نمونه آماری ۷۸ دانش‌آموز دختر در سال تحصیلی ۹۲ - ۹۳ می‌باشد. ۱۹ سوال بسته در زمینه‌ی سبک زندگی مطرح شد. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که سبک زندگی مدرن بر علاقه‌ی هنری در میان دانش آموزان روستایی شهر اهواز تأثیراتی دارد.

۳- روش تحقیق

جامعه مود مطالعه دانش آموزان دوره دوم متوسطه دبیرستانهای شهر بندرعباس کودکانی می باشند که تحت نظارت نگارنده این پژوهش آموزش می‌بینند و در این پژوهش متناسب با موضوع و در جهت دستیابی به اهداف از روش تحقیق کتابخانه‌ای استفاده می‌شود. با توجه به اینکه در این پژوهش از روش توصیفی و تحلیلی استفاده خواهد شد و روش گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای است، ابتدا با جستجو در پایگاه‌ها و سایت‌های اینترنتی و بانک‌های اطلاعاتی و استنادی همانند: پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران، SID، سیویلیکا، مرکز تحقیقات کامپیوتری و با مراجعه به کتابخانه‌های دیجیتالی (کتابخانه‌های دیجیتالی نور، دانشگاه پیام نور و دانشگاه تهران) و برخی کتابخانه‌ها، با استفاده از کلمات کلیدی تحقیق در بین منابع مختلف با توجه به موضوع انتخابی و تحقیقاتی که انجام گرفته است، کتاب‌ها، مقالات، مجلات، پایان‌نامه‌ها و سایت‌های اینترنتی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. بدین معنی که پس از بررسی‌های به عمل آمده از منابع در دست و فیش‌برداری به تحقیق و فیش‌برداری اطلاعات گردآوری خواهد شد.

۴- نتایج و بحث

۴-۱- تأثیر هنر بر کنترل خشونت دانش آموزان

نخستین تماس‌های اجتماعی ما با فردی است که در اوایل دوره شیرخوارگی مراقبت از ما را به عهده می‌گیرد. این فرد معمولاً مادر است. روشی که مسئول مراقبت از کودک برای پاسخگویی به نیازهای کودک اتخاذ می‌کند ممکن است صبورانه و گرم یا تند و عاری از حساسیت به ناراحتی‌های کودک باشد، اما در هر حال بر نگرش‌های طفل نسبت به افراد اثر می‌گذارد. برخی از روانشناسان معتقدند که اساس احساس اعتماد نسبت به دیگران تجربی است که فرد طی سال‌های اولیه‌ی زندگی کسب می‌کند (عبدالله علی اسماعیلی، ۱۳۸۱: ۱۳). هنر انواع گوناگونی دارد که در یک چیز به نام ریتم با هم رابطه نزدیک و تنگاتنگی دارند. از آن زمان که هفت هنر معروف و معروف همه‌ی فعالیت‌های انسانی بود تا به امروز که هفتاد هنر معرف هیچ شایسته‌ی فعالیتی نیست. افلاطون و نوافلاطونیان اعتقاد داشتند هنر فقط با عنصر زیبایی مرتبط است، اما امروزه فیلسوفان هنر اعتقاد دارند که در هنر هر سه عنصر حضور پر رنگی دارند، هرچند که بخش عمده‌ای از هنر منجر به زیبایی است.

آن دسته از فیلسوفانی که با خوشبینی به اطراف می‌نگرند بر این اعتقادند که هنر زیبایی دارد و جمال، جاه دارد و جلال که در آفرینش نهفته است و باید در پی آن بود، سر و کار داشتن با زیبایی سه اثر روانی بر انسان می‌گذارد که هر سه، عامل‌هایی برای توسعه و تعمیق صلح هستند؛ نخستین اثر زیبایی؛ سرشار کردن انسان از لذت است. هرچه ادراک ما از زیبایی بیشتر شود، لذت هم در ما شدیدتر و عمیق‌تر شکل می‌گیرد. افرادی که به ویرانی، مشاجره، خشونت و تمایل به آن واکنش نشان می‌دهند، کسانی هستند که در طول زندگی خود از لذت زیبایی بهره کمتری برده‌اند. کسانی که در دیدن زیبایی محدود بوده و همیشه تحت کنترل و نظارت والدین بوده‌اند. هنر نمود بیرونی دارد. یعنی هر آنچه که در ذهن باشد در رفتار نشان داده خواهد شد. حال اگر رفتار را بیوشانیم، ذهن را چه باید کرد؟ لذت از اطراف و اطرافیان، هنر و ادب، جهان و مکان و هر آنچه که روح آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد باعث می‌گردد تا خشونت کمتر جلوه نماید و آنجا که خشونت میدان نداشته باشد، زیبایی متبلور شده و سر از خاک بیرون می‌آورد. دومین اثری که می‌توان به عنوان تأثیر زیبایی بر انسان به آن اشاره کرد؛ از خود بی‌خود شدن یا از خود بیرون رفتن است. این مقوله نیز باعث عمیق‌تر شدن لذت می‌شود. برقراری صلح بین انسان‌ها نیز

با همین از خود بیرون شدن و به خود فکر نکردن و خود را فراموش کردن به دست می‌آید. قاطعیت در هنر جایگاهی ندارد، چه بسا زیباترین آثار هنری را کسانی نمی‌پسندند و نسبت به آن واکنشی نشان نمی‌دهند. بر این اساس هر کسی که هنرمندتر باشد، بهتر متوجه می‌شود که نباید قاطع و جازم صحبت کند. این عدم داوری نهایی باعث شده تا اهالی هنر، اهل کثرت‌گرایی و در مقام عمل اهل مدارا باشند. بنابراین هر که هنرمندانه‌تر زندگی کند بیشتر به عقاید دیگران احترام خواهد گذاشت. سومین اثر، روح تخیل در وجود آدمی است. انسان‌ها هرچه تخیل بیشتری داشته باشند، هنرمندترند. برای اخلاقی زیستن باید قدرت تخیل خود را افزایش دهیم. هنر در شعر و ادبیات نهفته است و دقیقاً در این وادی است که قدرت تخیل بالاتر رفته و انسان را در جهانی فرو می‌برد که دیگران به آن دسترسی ندارند. جهانی که دیگران به آن دسترسی نداشته باشند، از گزند دشمنان و انسانهای ناباب در امان است. پس تخیل از جنبه‌ی مثبت می‌تواند روح آدمی را تسخیر نماید و او را به والاترین مقام‌ها نائل آورد و این امر رابطه مستقیمی با کاهش خشونت دارد. چه بسیاری کشورهای که با بالابردن روحیه‌ی ادبی شهروندان مخالفت می‌کنند، چرا که نمی‌خواهند حس تخیل در وجود آنها پرورش یابد. حس تخیل می‌تواند روحیه‌ی جایگزینی را بالا برده و قطعاً کسی که بتواند خود را به جای دیگری بگذارد، می‌تواند مشکلاتش را درک کرده و به عقاید او نیز احترام بگذارد.

خلاقیت در وجود هر فردی نهفته است. چرا که در تعریف هنر چنین عنوان کردیم که هنر، خلاقیتی است درونی. پس در چنین شرایطی هنرمندی که با خلاقیت اثری را خلق می‌کند می‌داند که خلق یک اثر هنری خلاقانه چه کار طاقت‌فرسایی است. از این رو این فرد خواهان صلح بوده و انگیزه‌ی از بین بردن و یا خراب کردن را از دست می‌دهد. کما اینکه در میان افراد عادی خرابکاری، انگیزه به حساب نمی‌آید. لذا هنر بدون وجود ادب، در دوره متوسطه، توسط دانش‌آموزان کاربرد چندانی ندارد.

علم ادب^۱ در اصطلاح علمای ادبیات مشتمل بر اکثر علوم ادبی است از قبیل: نحو، لغت، تصریف، عروض، قوافی، صنعت شعر، تاریخ و انساب و ادیب کسی است که دارای تمام این علوم یا یکی از آنها باشد و فرق ما بین ادیب و عالم آن است که ادیب از هر چیزی بهتر و خوب ترش را انتخاب می‌نماید و عالم تنها یک مقصد را گرفته در آن مهارت می‌یابد (بابک دهقانی، ۱۳۸۲: ۲۹).

۴-۲- طبقه‌بندی رفتاری انواع خشونت‌ها در بین دانش‌آموزان متوسطه

۴-۲-۱- **خشونت جنسی:** این نوع خشونت ممکن است به بد رفتاری جنسی همراه با اجبار یک الگوی غیر متعارف بوده و تغییر آن مشکل است. آزار روانی به شکل تهدید و انتقاد از روش رابطه جنسی بیشتر متداول است (اعزازی، ۱۳۸۳: ۸۱). البته دانش‌آموزان دوره دوم متوسطه به دلیل وارد شدن و گذشتن از سن بلوغ توانایی کنترل یا عدم کنترل در روابط خود با دیگران را دارند.

۴-۲-۲- **خشونت جسمی:** این نوع خشونت به شیوه‌های گوناگون مانند کتک خوردن، شکنجه و قتل را در بر می‌گیرد یا از لمس کردن بدن افراد شروع شده تا مرحله تجاوزجنسی (مهرانگیزکار، ۱۳۸۱: ۲۹۲). در واقع نوعی اقدام فیزیکی برای آسیب رساندن، ترساندن یا کنترل کردن. برای مثال سیلی زدن، ضرب و شتم، پرتاب کردن اشیاء و... (اعزازی، ۱۳۸۳: ۸۱).

۴-۲-۳- **خشونت روانی:** رفتار خشونت آمیزی که شرافت، آبرو و اعتماد به نفس را خدشه‌دار می‌کند. این رفتار به صورت انتقاد ناروا، تحقیر، بد دهانی، تمسخر، توهین، فحاشی، متلک اعمال می‌شود (مهرانگیزکار، ۱۳۸۱: ۳۵۳).

۴-۲-۴- **کودک آزاری:** نوع متفاوتی از خشونت رفتاری است که گاهی از سوی نوجوانان یا جوانانی که در سن بلوغ یا گذر از آن هستند رخ می‌دهد. سالیانه میلیون‌ها قربانی دارد و شامل هر نوع آسیب بدنی یا روانی، آزار جنسی، بی‌توجهی یا بدرفتاری

۱- لغت نامه دهخدا، بخش الف.

به بچه‌ها می‌شود. در مواردی مشاهده شده است که نوجوان برای اینکه در کنار همکلاسی خود کم نیاورده و توانایی و قدرت خود را نشان دهد به کودک آزاری دست می‌زند. این کودک آزاری از نگاه آنان شکل‌های متفاوتی دارد. از جمله برداشتن پول، ضرب و شتم، زورگویی و . . . در آمریکا به حدی فروان شده که مردم آن را یک فوریت ملی اعلام کرده‌اند. بیشتر کودک آزاری‌ها در خانواده مثل مواردی از تنبیه بدنی والدین نسبت به فرزندان است. علل چندی در مورد کودک آزاری وجود دارد از جمله: خشونت بین نسلی، باور همگان که تنبیه بدنی را شیوه‌ای مناسب در تربیت بچه‌ها می‌دانند، فقر، انزوا، بیکاری، مشکلات خانوادگی و بی‌سوادی که همه به فشار سنگین بر خانواده و در نتیجه به کودک آزاری ختم می‌شوند (سروستانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۶).

۴-۲-۵- سالمند آزاری: شامل آزار جسمی، روانی، سوء استفاده مالی و بی‌توجهی به سالمند است. بیشتر سالمند آزاری‌ها ریشه در مشکلاتی چون فشارهای روحی، مشکلات شدید شخصی و تنگناها و وابستگی‌های مالی دارد (سروستانی، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۴۹).

۴-۳- نظریه زیست محیطی

در این نظریه جامعه‌پذیری کودکان در سه سطح متفاوت توضیح داده می‌شود: محیط بی‌واسطه، شبکه‌های اجتماعی و نظام جهان‌بین ایدئولوژیک (خانواده در حکم محیط زیست، در یادگیری کودکان نقش خاصی دارد و ارتباط آن با محیط بیرونی همسایگان و محله) شاخص به ثمر رسیدن جامعه‌پذیری است. اگر خانواده نتواند با محیط بیرونی ارتباط برقرار کند. امکان بروز خشونت به ویژه علیه کودکان به وجود می‌آید. بنابراین زمانی که رابطه‌ی متقابلی میان والدین، کودک، خانواده و محیط وجود نداشته باشد خشونت امکان بروز می‌یابد. در این نظریه آنچه در ایجاد خشونت مهم است این است که تفسیرهای اجتماعی این عمل را مقبول نشان می‌دهند و شبکه‌های اجتماعی که خانواده در آن به سر می‌برد نیز تعیین‌کننده‌ی میزان بروز خشونت است. زیرا والدین تنها زمانی فرزندان خود را تنبیه می‌کنند که نظام هنجاری آنها را به این کار تشویق کند یا سازمان‌های حمایتی اجتماعی آنها را در زمینه‌ی مشکلات تربیتی کودکان راهنمایی نکنند و باری از دوش والدین برندارند (اعزازی، ۱۳۸۰: ۸۴-۸۵). با توجه به مبحث فوق خانواده نقش مهمی در کنترل و بروز خشم از سوی دانش آموز نسبت به هم سن و سالان خود در مدرسه و همچنین نسبت به افراد و اشخاص دیگر بیرون از مدرسه را دارد.

۴-۴- نظریه‌ی فرهنگی

فرهنگ از طریق ارتباطات معناداری که عمر آن بیشتر از عوامل دخیل در فرآیند ارتباطات است، منتقل می‌گردد و سپس به نسل‌های بعدی انتقال می‌یابد. آنچه به ما به عنوان یک نسل می‌رسد مجموعه‌ی ارزش‌هاست (مراد پناه، ۱۳۸۷: ۲۰). لذا از این دیدگاه، فرهنگ میراث اجتماعی گذشته است که بر رفتار کنونی و آینده‌ی انسان تاثیر می‌گذارد. فرضیه‌ی هماهنگی فرهنگی در مورد وجود هماهنگی میان ارزش‌های اساسی یک جامعه و پدیده‌های اجتماعی مانند خشونت بحث می‌کند. موسسه کلی برنامه ریزی درسی^۱ توصیه می‌کنند که دانش آموزان یاد بگیرند که به طور مستقل کار کنند. این مهارت‌ها باید آموخته شوند. برای رسیدن به این مقصود، محتوا و منابع درس‌ها باید با دقت کامل انتخاب شوند. همانطور که انواع رویکردها و موانع آموزشی مورد استفاده در درس‌ها با عنوان‌های معلوم و روشنی بیان می‌شوند. دانش آموزان باید از طریق دسترسی به هدف‌های مهم و راه‌های بررسی و پژوهش حمایت شوند. یادگیری هنگامی اتفاق می‌افتد که دانش آموزان در امور مربوط به یادگیری خود کاملاً درگیر شوند. آنان باید برای گسترش معلومات خود انگیزه لازم را داشته باشند و بتوانند به طور مستقل عمل کنند (سالی براون و همکارش، ۱۳۸۱: ۶۵).

۴-۵- خشونت نسبت به کودکان (دانش آموزان)

این خشونت در میان تمام اقشار اجتماعی دیده شده و محدود به نوع خاصی از خانواده ها نیست. اما احتمال بروز خشونت در برخی از آن‌ها بیشتر است، مانند خانواده‌هایی با درآمد پایین، والدین بسیار جوان و والدینی که صاحب فرزند ناخواسته شده‌اند و زمانی که کودک به دلایلی مانند بیماری، معلولیت موقت یا دائمی نیازهای بیشتری می‌طلبد، خشونت خانواده نیز بیشتر می‌شود. تحقیقات نشان داده‌اند زنان شاغل کمتر از زنان خانه‌دار فرزند خود را تنبیه می‌کنند. در میان اقشار بالا و متوسط جامعه، بی توجهی اغلب ناشی از رفاه مادی است. نتیجه این نوع بی توجهی بروز مشکلات شخصیتی، تغذیه، اقدام به خودکشی و روی آوردن به مواد مخدر است. (اعزازی، ۱۳۸۰: ۲۰۷-۲۰۴).

۴-۵-۱- مشکلات اقتصادی: فشار اقتصادی یکی دیگر از عواملی است که روابط درست خانواده را تحت تاثیر قرار داده است، مسائل اقتصادی باعث افزایش ساعات کار والدین گشته است. معلمی که دو شیفت کار می‌کند، کارمندی که در خارج ساعات اداری به شغل دوم مشغول است، پزشکی که تا ساعات آخر شب به کار طبابت می‌پردازد، خانم خانه داری که برای کمک به معیشت خانواده به کار اقتصادی مشغول می‌شود، در نتیجه خانواده برای به دست آوردن پول بیشتر، ساعات کمتری را در کنار خانواده خود می‌گذرانند. متأسفانه افراد ممکن است پول بیشتری بدست آورند، اما در مقابل آن خانواده دچار مشکلات روحی بیشتری گشته که هزینه بسیار بیشتری را سر بار خانواده خواهد کرد (علی باقی نصرآبادی و همکارش، ۱۳۷۷: ۸۸). در چنین شرایطی استفاده از کلاس‌های مختلف هنری و مشغول شدن اعضای خانواده با یکدیگر در این کلاس‌ها آن هم به عنوان تفریح و سرگرمی می‌تواند حس همبستگی و دلگرمی بیشتری را به افراد خانواده بدهد.

۴-۵-۲- موانع کامیابی: هنگامی که برای خود هدفی را تعیین می‌کنیم، برای رسیدن به آن نه تنها نیازمند یک تفکر منطقی و عقلایی هستیم، که نیازمند داشتن یک روحیه ی قوی نیز هستیم تا پشتوانه ی حرکت ما به سوی هدف باشد. بعضی انسان ها هدف های واقع بینانه دارند، از مهارت کافی نیز برخوردارند، اما قادر به رسیدن به آن نیستند و در نتیجه موفق نمی شوند. زیرا آنها احساس مثبت ناشی از رسیدن به هدف را در خود ایجاد نکرده اند (علی باقی نصرآبادی و همکارش، ۱۳۷۷: ۸۹). لذا مشکل ما یک مشکل بیرونی نیست، بلکه یک مشکل درونی است. در اینجا است که می‌گوئیم هنر با روح و درونیات انسان سروکار دارد. انسان هنرمند با جان و تن خود فعالیت را آغاز می‌کند. لذا استفاده از هنر باز هم به کمک رسیدن به علایق و پیشرفت های آدمی می‌آید.

۴-۵-۳- شخصیت خلاق: فرض کنید از یک عده نقاش بخواهیم بوم و سه پایه و رنگ شان را بردارند و روبه روی منظره ای بنشینند و آن را نقاشی کنند. فکر می‌کنید نتیجه چه باشد؟ با چند نقاشی کاملاً متفاوت از یکدیگر روبرو می‌شویم. چرا؟ چون هر نقاش منظره را از فیلتر شخصیت خلاق خود عبور می‌دهد و بعد، آن را روی بوم می‌آورد. همه ی آنها یک منظره را می‌کشند، اما در واقع هر یک از آنها، منظره را آن طوری می‌کشد که در درون خودش می‌بیند. تابلوها را که نگاه می‌کنیم، می‌فهمیم که یکی، متوجه فضای حاکم بر منظره بوده، دیگری دلش پیش خط و خطوط بوده و آن یکی از تضاد رنگ ها لذت برده است (میخائیل چخوف، ۱۳۸۵: ۶۴). لذا با این تفاسیر دانش آموزان در مدارس (به خصوص دانش آموز نوجوان) از حس و قدرت خلاقانه بالایی برخوردار است که می‌تواند دنیای اطراف را به اشکال متفاوت ببیند. چرا باید با روحیه ی خشن و ناآرام این فضا را هم برای خود و هم برای دیگران خراب و بیهود گردانیم؟ این سئوالی است که مربیان از دانش آموزان می‌پرسند، اما سر پرشور دانش آموزان پاسخی برای این سئوالات ندارد.

۵- نتیجه گیری

طبع هنری ما دو جنبه دارد: یکی به درد زندگی روزمره می خورد و دیگری که از رده ای بالاتر است، حاکم بر نیروی خلاق ماست. اگر بخواهیم این من برتر را بشناسیم، باید دایره ی تنگ شخصیت مان را گسترش دهیم. چگونه؟ با پذیرش وجود دنیای خیال و باور به ضرورت فعالیت ناخودآگاه در زندگی خلاق و پی بردن به کنش و واکنش های ژرفی که میان تصاویر خیالی روی می دهد. هنرمند کامل عیار، هنرمندی است که این دو جنبه ی وجودی اش مستقل از یکدیگرند. زندگی روزمره اش مثل همه ی آدم های دیگر است؛ اما در زندگی حرفه ای آدم متفاوتی است. پس بیخود نبود که آنتوان چخوف با جدیت تمام، سکه های یک کوپکی جمع می کرد و گورکی نمی توانست سنگینی نگاه دیگران را روی خودش تحمل کند و استانیسلاوسکی که با وسواس تمام، میز و صندلی و اسباب و اثاث خانه را گردگیری می کرد، بی آنکه ضرورتی داشته باشد و اختانگوف ساعت ها می نشست و با ماندولینش دلنگ دلنگ می کرد بی آنکه به فکر ساختن ملودی خاصی باشد. پس وقتی کار هنری می کنیم، من برتر ماست که وارد عمل می شود نه من روزمره و معمولی. من برتر است که قوه خیال را به کار می اندازد و هنرمند درون را بیدار می کند. وجود من برتر را بپذیرید و با او ارتباط برقرار کنید تا او هم هنگام کار هنری کمکتان کند. اما برای برقراری ارتباط با من برتر، باید ذهن خودآگاه مان را متوجه کنیم و به تماشای توانایی های خاص او بنشینیم (میخائیل چخوف، ۱۳۸۵: ۶۴-۶۳).

حال باید ببینیم من برتر چگونه می تواند روی شخصیت ما، علایق و سلايق ما، خشم و نفرت و کینه و کدروت ما و کار هنری ما اثر بگذارد. دانش آموزان فرزندان انسانهایی هستند که می آموزند و آموزش می دهند. ما خواسته و ناخواسته همیشه در حال آموزش به اطرافیان خود هستیم. یافته های پژوهش های گوناگون نشان می دهد که طبق نظریه یادگیری اجتماعی و نظریه ی انتقال نسل ها، یادگیری خشونت از طریق تجربه خشونت والدین و مشاهده در خانواده انجام می گیرد و در زمان های بعدی توسط شخص تکرار می شود. حال این تکرار جایگاه خاصی ندارد. گاه در بیرون از خانه و اجتماع دوستان و گاه در محیط های آموزشی مثل مدرسه و آموزشگاه ها رخ می دهد. بنابراین از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد. بدین طریق گردش خشونت همیشه وجود دارد. هم چنین می توان بر طبق نظریه زیست محیطی که به صورت چرخه ای است گفت اولین مرحله مربوط به تجربیات دوران کودکی است که فرد شاهد خشونت می باشد یا خود قربانی خشونت است. بر این اساس افرادی که در کودکی شاهد خشونت بوده و یا شخصا آن را تجربه کرده اند تمایل بیشتری به توسل به خشونت دارند. لذا در این تحقیق اشاره می شود که استفاده از هنر که شایع ترین آن موسیقی، نمایش، رقص، نقاشی و ... که هر کدام از اینها زیر مجموعه های خاص خود را دارا هستند می تواند در کاهش خشونت ناشی از اطرافیان و انتقال آن به نسل های بعدی کمک فراوانی نماید.

منابع

۱. آروین پیلی، عبدالخالق و منصور عسکریان، (۱۳۹۶)؛ ارزیابی تاثیر فضاهای فرهنگی، ورزشی و هنری در ارتقاء کیفیت زندگی شهروندان (مورد مطالعه: ناحیه ۴ شهر یاسوج)، سومین کنگره بین المللی معماری و شهرسازی معاصر خاورمیانه، تهران، انجمن معماری شهرسازی استان البرز - جامعه مهندسان شهرساز- موسسه بناشهر پایدار - کانون معماری ایران، دانشگاه بهشتی.
۲. ارمکی، آزاد و بهار، مهری، (۱۳۷۷)؛ بررسی مسائل اجتماعی ایران، تهران، موسسه نشر جهاد، چاپ اول.
۳. اعزازی، شهلا، (۱۳۸۰)؛ خشونت خانوادگی، زنان کتک خورده، نشر سالی.
۴. اعزازی، شهلا، (۱۳۸۳)، خشونت خانوادگی و خشونت اجتماعی، مجموعه مقالات آسیب های اجتماعی ایران، ص ۹۱-۷۹.
۵. براون، سالی، هورن، هلن، (۱۳۸۱)؛ ۵۰۰ نکته چگونه کیفیت آموزشی را بهبود ببخشیم، مترجم: فرخ لقا رئیس دانا، انتشارات قدیانی، چاپ دوم، تهران، شابک: ۶-۲۹۰-۴۱۷-۹۶۴.

۶. بورکهارت، تیتوس، (۱۳۹۰)؛ هنر مقدس (اصول و روشها)، مترجم: جلال ستاری، چاپ پنجم، نشر سروش، تهران، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۲-۰۱۷۹-۳.
۷. چخوف، میخائیل، (۱۳۸۵)؛ بازیگری، مترجم: کیاسا ناظران، جلد دوم تخیل خلاق بازیگر، نشر قطره، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۰۶۱۴-۰.
۸. درویشی، صدیقه، خدیجه برومند و صدیقه رسولی، (۱۳۹۵)؛ بررسی تاثیر آموزش مدیریت خشم بر کنترل خشم دانش آموزان هنرستانی، مجله مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی.
۹. دهقانی، بابک، (۱۳۹۲)؛ نگاهی به مبانی نمایشنامه نویسی و تحلیلی نمایشنامه، چاپ اول، بندرعباس، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۰۴-۹۸۰۷-۰۱.
۱۰. دهقانی بابک، عماره نسیم، (۱۳۹۷)؛ ارزیابی میزان یادگیری دروس ابتدایی، در روشهای نوین تدریس به جای روش های سنتی و معلم محور با نگاهی بر هنر نمایش و موسیقی (مطالعه موردی: دانش آموزان ابتدایی ناحیه ۱ بندرعباس)، دو ماهنامه علمی تخصصی پژوهش در هنر و علوم انسانی، تهران.
۱۱. رحمتی، محمدمهدی و محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۸۱)، سیری در مفاهیم و نظریه های خشونت، پرخاش و پرخاشگری به منظور ساخت و ارائه یک مدل علمی - توصیفی خشونت در ورزش، نامه علوم اجتماعی، شماره ۱۹، ص ۱۵۳-۱۲۵.
۱۲. زهره وند، اشرف و محمدرضا عباسی، (۱۳۹۴)؛ بررسی تاثیر آموزش مهارت کنترل خشم بر میزان پرخاشگری مطالعه موردی: دانش آموزان پسر هنرستان های شهر ری، دومین کنفرانس بین المللی روانشناسی، علوم تربیتی و سبک زندگی، مشهد، دانشگاه تربت حیدریه.
۱۳. علی اسماعیلی، عبدالله، (۱۳۸۱)؛ فعالیت های تربیتی و اجتماعی در مدارس (نگرش کاربردی)، انتشارات آوای نور، چاپ اول، تهران، شابک: ۹۶۴-۵۸۱۹-۱۶-۴-۰۴.
۱۴. کار، مهرانگیز، پژوهش درباره ی خشونت علیه زنان در ایران، تهران، چاپ سوم، نشر: روشنگران و مطالعات زنان.
۱۵. محمدخانی، پروانه و همکارانش، شیوع الگوی خشونت خانوادگی، ارتکاب یا تجربه آن در مردان و زنان، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال پنجم، شماره ۲۱، ص ۲۲۳-۲۰۵.
۱۶. محمدی، رامونا، (۱۳۹۴)؛ تاریخ هنر ایران و جهان، چاپ سوم، نشر فارسیران، تهران، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۸۱۴-۳۷-۸-۰۶۰۰.
۱۷. مرادپناه، زهرا، (۱۳۸۷)؛ بررسی توصیفی پدیده خشونت در خانواده های شهر رشت، پایان نامه کارشناسی ارشد، گیلان، استاد راهنما: رحمتی و محمدمهدی.
۱۸. موسوی، سیده فاطمه، (۱۳۹۳)؛ اضطراب ریاضی و راهکارهای مقابله با آن، انتشارات فراروان، چاپ اول، تهران، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۸۴۲-۸۷-۲-۰۲.
۱۹. مهدیزاده، رضا و حافظ عبدالکریمی، (۱۳۹۶)؛ تاثیر هنر از دیدگاه ملاصدرا در معماری سنتی و تاثیر آن بر کیفیت زندگی مردم، دومین کنفرانس بین المللی مهندسی عمران، معماری و مدیریت بحران، تهران، دانشگاه علامه مجلسی.
۲۰. نصرآبادی، علی باقی، رحمانی، جعفر، (۱۳۷۷)؛ مدیریت تربیت و پیشرفت تحصیلی، چاپ امین، چاپ اول، تهران، شابک: ۹۶۴-۹۱۸۰۵-۸-۳-۰۳.
21. Peters Mayer, Diane (2008). Overcoming School Anxiety: How to help your child del with separation, tests, homework, bullies, math phobia a other worries. Library of Relationship to their Conceptual and Procedural Knowledge of Fractions. Mathematics Education Research Journal,, Vol. 21 No. 3, 60-85.

نقش دین در هویت انسان

سلطنت روایی

عضو هیئت علمی دانشگاه فنی و حرفه‌ای

sal.ravaee@gmail.com

چکیده

در میان آفریده‌های خداوند متعال، انسان بارزترین آن‌هاست. آیاتی که درباره نشانه‌های قدرت الهی است، از انسان آغاز می‌شود. «من آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون». در اسلام، انسان‌ها دعوت به شناخت اصالت وجودی خود شده‌اند. از طرف دیگر خودشناسی، مقدمه خداشناسی است. اگر انسان خود را خوب بشناسد، خدای خود را نیز بهتر می‌شناسد. رشد هویت در انسان بدون رشد خودآگاهی امکان‌پذیر نیست. انسان‌ها دارای ارزش‌های بالقوه هستند، که اگر به فعلیت برسند، او را به مقام انسان واقعی می‌رساند. در این راستا، دین و تعلیم مذهبی راه گشا هستند و به انسان در جهت رسیدن به کمال و تعالی و دستیابی به مقام والای انسان کامل کمک می‌کنند. ما نیز به‌عنوان یک مسلمان در جامعه ایران، متأثر از آموزه‌های دینی هستیم. به‌نوعی می‌توان گفت که هویت ایرانی و اسلامی یکی است. برای مصون ماندن از بحران هویت، پایبندی به دین ضرورت دارد. تعلیم ادیان آسمانی مخصوصاً دین مبین اسلام در زمینه هویت‌پذیری بسیار غنی است. زیربنای هویت از هر نوع و با هر عنوانی که باشد، دین و مذهب است و بحران‌های هویتی در صورت بی‌توجهی یا کم‌توجهی به مباحث دینی پیش می‌آید. با توجه به مطرح‌شدن مباحثی چون عصر جهانی‌شدن و تهدید هویت ملی و دینی؛ ضرورت اهتمام بیشتر مسئولین به بحث هویت‌یابی احساس می‌گردد. پژوهش حاضر با رویکرد بررسی نقش دین در هویت انسان صورت گرفته است. این پژوهش از نوع توصیفی بوده و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

واژگای کلیدی: دین، هویت، انسان

۱- مقدمه

اصولاً در نظام فرهنگی اسلام، دین عنصری در کنار سایر عناصر نیست بلکه محور و اساس فرهنگ اسلامی است و تجلی آن در تمامی مظاهر فرهنگی از معماری تا ادبیات و از پزشکی تا آداب و رسوم قابل مشاهده است. مقام معظم رهبری می‌فرماید: ما یک جامعه اسلامی هستیم، یک حکومت اسلامی هستیم و افتخار ما به این است که می‌توانیم از منبع اسلام استفاده کنیم. (۱۳۹۰: ۱۸) قرآن هدف از خلقت انسان را عبادت و بندگی می‌داند و از سویی در مراتب بالاتر عنوان می‌دارد که عبادت، هدف متوسط آفرینش است و هدف نهایی رسیدن به معرفت و یقین است؛ که رسیدن به این مقام با تفکر و دریافت انوار هدایت الهی حاصل می‌شود؛ چرا که ظرفیت و استعدادهای عظیم انسانی اگر با ایمان و تفکر دینی هدایت نیابد، انسان به بدتر از حیوان تبدیل می‌شود. (همان، ص ۲۰۶) "ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض" و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان‌ها و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم. (اعراف، ۹۶) هدف نظام اسلامی، پرورش انسانی و کمک به تعالی و کمال اوست. غایت تربیت، شناخت خداوند و اتّصاف به صفات الهی است و این راه از خود انسان می‌گذرد. خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر

شما باد نفس‌هایتان. اگر آدمی، دستورات دینی را سرلوحه کارهای خویش قرار داده و به ائمه معصومین تاسی جوید، قطعاً راه کمال را خواهد یافت.

می‌دانیم که برخورداری از دین و تعالیم مذهبی و وفاداری به آن در فرآیند شکل‌دهی هویت مخصوصاً هویت ملی بسیار موثر است. مذهب از لحاظ کارکردی عامل مهمی در روابط اجتماعی به حساب می‌آید و موجب سرزندگی و دلگرمی می‌شود. پای‌بندی به دین و آموزه‌های آن، هویتی به فرد می‌بخشد که به پشتوانه آن از سرگشتگی و بحران هویت به دور می‌ماند. ایمان دینی و مفاهیم وابسته به آن می‌تواند به فرد اراده و استواری ببخشد که بحران هویت در او فروکش کند. به قول آیت اله جوادی عاملی هویت آدمی در دین او تجلی کرده و خلاصه می‌شود. از نگاه روان‌شناسان صاحب نظری همچون اریکسون (۱۹۶۷)، گلاس (۱۹۷۲)، راجرز (۱۹۶۱) و فروم (۱۹۴۱) عواملی از قبیل جهان بینی منسجم و واضح، آرامش اجتماعی، توفیق و پیروزی، تجربه گری و خود پذیری، مولد بودن، عشق و محبت و بخصوص آزادی و امنیت در زمره عوامل دخیل در تشکیل یک هویت سالم، یکپارچه و بالنده برای اجتماع و آحاد آنند. (حسن آبادی، ۱۳۸۷: ۳۸)

در جامعه اسلامی ما نیز که اسلام و آموزه‌های دینی حاکم است، انسان‌ها دعوت به شناخت اصالت وجودی خود شده‌اند؛ چرا که تا انسان زوایای وجودی خود را به طور کامل نشناسد، از شناخت دیگران عاجز خواهد ماند. شناخت جامعه پس از شناخت خود و دیگران امکان‌پذیر است. تا زمانی که فردی خود را به درستی نشناسد دچار تزلزل شخصیت و به نوعی سرگشتگی و بحران هویت شده و نمی‌تواند در جامعه بطور موثری ایفای نقش نماید. البته باید توجه داشت در عصر حاضر که سرعت تغییر و تحولات بسیار زیاد است، مسائلی تحت عنوان جهانی شدن یا جهانی سازی مطرح است.

برخی ادعا دارند که جهانی شدن گونه‌ای همسان سازی فرهنگی و هویتی را به دنبال داشته و زمینه جهت‌گیریها و گرایش‌های جهانی فرهنگ یا فرهنگ واحد جهانی در ورای هویت‌های ملی رشد کرده و در نهایت بر آنها غالب می‌گردد. همچنین معتقدند که از جمله پیامدهای جهانی شدن، نقش‌آفرینی نیروهای واگرا و هم‌گرایی است که بنیاد هویت ملی، همبستگی ملی و یکپارچگی سرزمین واحد‌های سیاسی نا همگرا را از لحاظ فرهنگی به چالش کشیده‌اند. (پوراحمدی، ۱۳۸۰: ۱۲۱) در نتیجه همه هویت‌ها در ابعاد فرو ملی، ملی، و فراملی دچار نوعی بی‌ثباتی و شناوری شده و در نتیجه نماد‌های هویت ساز، کارکردی نا همسان یافته‌اند یا کارکرد سنتی آن‌ها به چالش کشیده شده است. (حافظ نیا و همکاران، ۱۳۸۵)

در نهایت اینکه، با شروع فرایند جهانی شدن و گسترش فناوری ارتباطات، منابع هویت بخش جدیدی همچون ماهواره و اینترنت ظهور کرده است و در نتیجه هویت فرا ملی و از سوی دیگر هویت بخشی و قومی بیش از پیش تجلی پیدا کرده است. (ملکی، عباسپور، ۱۳۸۸) با این حال منبع اصلی هویت ملی در جوامع سنتی، نهادهای اجتماعی، دینی و سیاسی بوده و کماکان نیز هستند. در بسیاری از جوامع سنتی و در حال توسعه، ایدئولوژی عامل مسلط در فرایند هویت‌یابی در سطوح خرد و کلان است. در این مقاله سعی شده تا ضمن ارائه تعاریفی از مفاهیم دین و هویت، به یکسری از نظریات مرتبط با نقش دین در هویت انسانی پرداخته و در نهایت یک جمع‌بندی ارائه می‌گردد.

۲- چارچوب نظری پژوهش

در این قسمت ابتدا مختصری به مفاهیم دین و هویت پرداخته و سپس مباحث مرتبط مطرح خواهد شد.

۲-۱- مفهوم دین

دین باوری که همانا اعتقاد داشتن به مرکزیت خدایی همه جا حاضر است، همیشه با فرهنگ ایرانی همراه بوده است. از سوی دیگر توجه کنیم که دین به مجموعه پیچیده‌ای از وحی، آموزه، کلام، فلسفه عرفان و بالاتر از همه اخلاق گفته می‌شود به زبان دیگر، دین به عنوان الگوهای اندیشه، رفتار فرهنگ مبتنی بر وحی اطلاق می‌شود که معتقد است زندگی در چارچوب و بر اساس وحی موجب آرامش دنیا و رستگاری ابدی می‌شود. به اعتقاد آیت الله جوادی آملی هویت آدمی در دین او تجلی کرده و خلاصه می‌شود و هویت بشر را دین می‌سازد.

به اعتقاد مطهری دین، چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسانی هست؛ یعنی طلب او، خواست او و جستجوی او در طبیعت انسان هست.

معنای اصطلاحی دین در قرآن عبارت است از: برنامه و نظام کامل، شامل و فراگیری که از یک سو بیان کننده وجود فرمانروا و فریادرس مطلق است که بر اجزا و اعضای پیدا و پنهان هستی احاطه کامل دارد و از سوی دیگر نمایانگر فرمان پذیری و بندگی پناه جویی است که وجود، فرمان، قدرت و احاطه آن فرمان روا را پذیرفته است. در عرف عمومی، دین را به پاره ای رفتار های معطوف به رهبانیت، زهد گرایی، آخرت اندیشی و به طور کلی برخی اعمال و مناسک عبادی خاص و مشخص می دانند؛ به طوری که معتقدند کاربرد و کارکرد دین همین امور است و بس. (ویسی، ۱۳۸۵، صص ۴۸-۴۶)

بنابراین دین منشوری است از توصیه ها (باید ها- نباید ها) و گزاره های توصیفی که از طرف خدا به انسان ارائه شده است. مولفه های یک فرد متدین عبارت است از:

الف) دریافت کردن گزاره هایی از قبیل "خدا یکی است" و "روز واپسین وجود دارد" که توصیفی اند.

ب) التزام و ایمان قلبی نسبت به گزاره های توصیفی فوق

ج) تعهد برای عمل به آن باور و این التزام قلبی که فرد باید اعمال خود را تابع احکام قرار دهد.

باید آگاه بود که هر جهان بینی هم زمان با تحمیل زبان خویش، ارزشها ی خود را نیز تحمیل می کند. کسانی که حوزه زبانی خاصی را می پذیرند، ارزش های آن را نیز پذیرفته اند. (درانی، ۱۳۷۳: ۵۲) به نظر شیخ عبده، اصول اسلام یا شاخصه های مهم دین اسلام در برابر سایر ادیان عبارت است از:

۱- نگاه عقلی جهت کسب ایمان

۲- مقدم ساختن عقل بر ظاهر شریعت در هنگام تعارض

۳- معتبر دانستن سنت های خداوند در آفرینش

۴- جمع بین مصالح دنیا و آخرت. (ویسی، ۱۳۸۵، ص ۷۳)

باید توجه داشت که دین برای جاودانه ماندن، یا باید در نهاد بشر جای داشته باشد، و یا لاقلاً اگر خودش خواسته طبیعی

بشر نیست، باید تامین کننده خواسته های دیگر بشر باشد (سعادت فر، ۱۳۸۷، صص ۱۸۰-۱۷۶)

۲-۲- مفهوم هویت

هویت به دو معنای ظاهراً متناقض به کار می رود: ۱- همسانی و یکنواختی مطلق ۲- تمایزی که در برگرنده ثبات یا تداوم در طول زمان است. (ملکی، عباسپور ۱۳۸۸) هویت عبارت است از فرایند معنا سازی بر اساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته ای از ویژگی های فرهنگی که بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می شود. (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۲۲) هویت در لغت به معنی این همانی و به معنای شناسایی و همسان ساختن می باشد. هویت آنچه موجب شناسایی شخص یا چیزی می شود. (روایی، ۱۳۷۸، ص ۳۶) این شناخت، برترین معرفت ها و حکمت ها ست. چنان که در سخنان امیرمؤمنان علیه السلام نیز آمده است: «برترین معرفت، شناخت آدمی است خویشتن خود را» و نیز می فرماید: «برترین حکمت، شناخت آدمی است خویشتن خود را.» (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲، ص ۶۳) هویت به معنای حقیقت شیء یا شخص که مشتمل بر صفات جوهری او باشد، شخصیت، ذات و هستی گفته می شود.

هویت ها پدیده هایی عاری از اقتصاد، مذهب، ایدئولوژی، تاریخ و جغرافیای خاص خود نیستند؛ بلکه با در نظر داشتن ساختار عینی اجتماعی، ایجاد و تعریف شده و در طول زمان دوباره تفسیر می شوند. به عبارت دیگر در ساخت هویت ها، ساختار عینی و مادی جامعه ... و ساختار معرفتی از جمله: فرهنگ، زبان، آرمان ها، ایدئولوژی و سنت همزمان نقش دارند. (منتظر قائم، ۱۳۷۷)

هویت، مفهومی ناظر به حالات و اعمال شخصی و ریشه در تربیت خانوادگی، آموخته های فرهنگی و باور های اجتماعی دارد و تشخیص و فردیت یک شخص یا یک جامعه را تشکیل می دهد. هویت در اثر فرایند های اجتماعی شکل می گیرد و پس از تبلور باقی مانده، دگرگون شده یا حتی در نتیجه روابط اجتماعی از نو شکل می گیرد. (برگر، ۱۳۷۵، ۲۳۶)

هویت با تقویت وجه تمایز فرد با دیگران، مجموعه ای از خصایل فردی را در فرد پدید می آورد که جزئی از معنا و هستی وجود او تلقی می شود که فرد به اعتبار آن و با اتکا به آن می تواند خود را از دیگران متمایز بداند و برای خود حق و قدرت انتخاب قائل شود و توان برقراری ارتباط با دیگران را در خود احساس نماید. (سجادی، ۱۳۸۴)

مسئله هویت را می توان از دو منظر روان شناختی و جامعه شناختی بررسی کرد. اولین کسانی که به مسئله هویت پرداختند روان شناسان بودند. روان شناسان برای تبیین مراحل رشد ذهنی و شکل گیری مفهوم خود، و جامعه شناسان به دلیل شرایط اجتماعی و ورود به یک دوره مدرن به صورت فردی و اجتماعی به این مسئله پرداختند. خودشناسی یکی از ویژگی های مهم هویت انسان است. اساسا رشد هویت در انسان بدون رشد خودآگاهی امکان پذیر نیست. انسان باید جهان درون خود را به کمک عقل کشف کرده و به آن آگاهی یابد. هویت یابی، فرایند رسیدن به شخصیت وحدت یافته دوره بزرگسالی است که از همانند سازی های هویت پیشین و عوامل موثر دیگر نشات می گیرد. هویت هر فرد برآیندی از هویت واقعی، هویت آرمانی و هویت مورد انتظار است. (روایی، ۱۳۷۸، ۳۷)

آن چه که مهم است این است که هویت یابی در دوره نوجوانی و جوانی از اهمیت بیشتری برخوردار است. امیرالمومنین علی (ع) در نامه ای خطاب به فرزندش امام حسن (ع) فرمود: «همانا قلب جوان همانند سرزمین خالی است، آنچه در آن بکارند می پذیرد و من پیش از آنکه دلت سخت گردد به ادب تو مبادرت ورزیدم». بنابر این مسئولان هدایت دینی باید بیش از دیگران دل های جوانان جامعه را با فرهنگ الهی احیا کنند. اریکسون معتقد است: "نوجوانان بین سنین ۱۲ تا ۱۸ سالگی در کسب هویت فرهنگی خود که جزو مهمی از هویت عمومی آنهاست، به دنبال ایده آل های خانوادگی، اجتماعی و مذهبی می گردند. روان نوجوان، روانی است ایدئولوژیک، در جستجوی وحدت بخشیدن به عقاید مختلف. (همان)

در این مرحله، نوجوان با سؤال "من کیستم" و نقش من در اجتماع چیست؟ به دنبال هویت یابی است و سعی در ایجاد روابط صمیمانه با دیگران دارد. در این مرحله فرد می کوشد دیگران را در هویت و اصالت خود شرکت دهد و به آنان تقرب جوید و یگانگی برقرار سازد. یعنی به جای "من" "ما" بگوید. آشفتگی نقش در این مرحله خطرناک است؛ زیرا ممکن است نوجوان قادر نباشد مفهوم پیوسته و منسجم "خود" را با بسیاری از نقش های ممکن ربط داده یا ترکیب کند. (احدی، ۱۳۷۳: ۱۱۶-۱۱۳)

در سنین نوجوانی و جوانی شخصیت فرد شکل می گیرد و در طی روند جامعه پذیری و فرهنگ پذیری، ارزش ها و هنجارهای جامعه خود را درونی می کند و براساس آن رفتار و اندیشه های خود را شکل می دهد. حال اگر در این سنین در روند درونی کردن ارزش ها و هنجار های دینی خللی ایجاد شود و جوانان نتوانند پایه اساس محکمی برای رفتار و اندیشه های دینی خود پیدا کنند، دچار نوعی سرگشتگی در مواجهه با مسائل و پدیده های دینی خواهند شد. (کلانتری و همکاران، ۱۳۸۸)

از نگاه روان شناسان صاحب نظری همچون اریکسون (۱۹۶۷)، گلاس (۱۹۷۲)، راجرز (۱۹۶۱) و فروم (۱۹۴۱) عواملی از قبیل جهان بینی منسجم و واضح، آرامش اجتماعی، توفیق و پیروزی، تجربه گری و خود پذیری، مولد بودن، عشق و محبت و بخصوص آزادی و امنیت در زمره عوامل دخیل در تشکیل یک هویت سالم، یکپارچه و بالنده برای اجتماع و آحاد آنند. (حسن آبادی، ۱۳۸۷، ص ۳۸)

هویت از دو بعد مورد مطالعه قرار می گیرد: یکی از بعد فردی که هم زمان با رشد فرد در جریان اجتماعی شدن شکل می گیرد و موجب می شود که تا فرد نشان دهد که "من کیستم" و دیگری از بعد اجتماعی و بیانگر این مطلب است که "دیگران کیستند". هویت دارای سطوح و جنبه هایی است که هم زمان با رشد فرد حاصل می شود.

۲-۲-۱- هویت فردی: هویتی است که به ویژگی های فردی اشاره دارد و فرد به وسیله آن ویژگی های خود را معرفی می کند و همان مشخصات و ویژگی های منحصر به فردی است که فرد را از غیر متمایز می کند. هویت فردی بیشتر در چارچوب روابط اشخاص جلوه می کند (عیوضی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰)

۲-۲-۲- هویت جمعی: نشان دهنده تعلق فرد به یک جمع می باشد. هویت اجتماعی، هویتی است که فرد در فرایند اجتماعی شدن و در ارتباط با گروه ها یا واحد های اجتماعی موجود در جامعه، کسب می کند و مشخص ترین آنها گروه یا واحد اجتماعی یا حوزه و قلمرویی است که خود با ضمیر "ما" به آن اشاره می کند و خود را از لحاظ عاطفی و تعهد و تکلیف، متعلق و منتسب و مدیون به آن می داند. (عبدللهی، ۱۳۷۲، ۱۴۲)

۳-۲- انواع هویت

۳-۲-۱- هویت ملی: هویت ملی، احساس وفا داری و تعلق به عناصر و نماد های مشترکی چون ابعاد اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، دینی، فرهنگی و زبانی است. (توسلی، ۱۳۸۱، ۸۵) هویت ملی را تقریباً آخرین هویت اکتسابی می دانند که توسط فرد طی جامعه پذیری از طریق خانواده، مدرسه و رسانه کسب می شود. (شیخاوندی، ۱۳۷۹، ۱۳) و بالاترین سطح هویت جمعی در هر کشوری است. (عبدللهی، ۱۳۷۵، ۱۴۲) هنگامی که مجموعه ای از انسان ها در سرزمین معینی زندگی می کنند به تدریج در بستر زمان دارای سنتها، عادات، باورها، اخلاقیات و احساسات مشترکی می شوند که از مجموع آنها فرهنگ به وجود می آید که از آن به فرهنگ ملی تعبیر می کنیم. فرهنگ ملی قطع نظر از اینکه درست باشد یا غلط، پیشرفته باشد یا عقب مانده، هویت یک ملت را تشکیل می دهد و در قالب همین هویت با سایر ملت ها به تعامل داد و ستد فرهنگی، سیاسی و اقتصادی می پردازد و بر اساس همین هویت است که نهادهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی یک ملت تشخیص پیدا می کند.

عناصر تمایز بخش هویت ملی، مجموعه ای از عناصر از زبان و نژاد و دین گرفته تا فرهنگ و تاریخ و حقوق شهروندی را در برمی گیرد. (مفتخری، ۱۳۷۸: ۳۳۷) ارزش ها، سمبل ها، ساحت خاص تاریخی و نیز الهامات خاص، به یک جامعه اجازه می دهد تا خویشتن را از جوامع دیگر متمایز سازد و با ایجاد نیرویی خلاق، خود را در مقابل دیگر جوامع شناسایی کند. (درانی، ۱۳۷۳، ۵۲) فرایند هویت یابی در تمام سطوح آن مخصوصاً در سطح هویت ملی، بر اساس منابع هویت سازی انجام می شود که در هر جامعه در اختیار اعضا قرار می گیرد. این منابع بر حسب شرایط مختلف جامعه تغییر می کند. از جمله شرایط و ابزار هویت ساز می توان به مکان و فضا، زمان و فرهنگ اشاره کرد. (ملکی، عباسپور، ۱۳۸۸) عوامل موثر بر هویت ایرانی به گمان شهید مطهری دو پایه مهم دارد، که شامل ایرانی بودن و علاقه ایرانیان به اسلام است. ایران و اسلام به روایت شهید مطهری دو روی یک سکه هستند که با هم تحول یافته اند. ایرانیان که سابقه فرهنگ و تمدن داشتند اسلام را با عقل و اندیشه و خواسته های فطری خود سازگار می دیدند و گمگشته خویش را در اسلام یافتند. او از این مباحث این نتیجه را القاء می کند که هویت ایرانی و اسلامی یکی است به عبارت دیگر ایرانی بوسیله اسلام خود را کشف کرد و سپس آن را به جهانیان شناساند. (فروزنده پور، ۱۳۸۷)

۲-۳-۲- هویت قومی: هویت قومی، بر بنیاد وجوهی از فرهنگ یعنی زبان، مذهب، آداب و رسوم و از این دست شکل می گیرد. (اتابکی، ۱۳۷۳: ۷۰) غالباً در درون یک ملت تیره ها و نژادهای گوناگونی وجود دارد، کمتر ملی پیدا می شود که متشکل از یک نژاد و تیره باشد. این تیره ها و نژادها از ویژگی های جسمی و روحی متفاوت با یک دیگر برخوردارند، مثلاً از نظر جسمی یک تیره و قوم کم مو است و دیگری پر مو، یکی قد بلند است و دیگری قد کوتاه، یکی چشمان بادامی دارد و دیگر چشمان گرد همچنین از نظر روحی نیز تفاوت هایی وجود دارد. مجموعه این ویژگی ها در یک قوم و تیره، هویت خاص پدید می آورد که با همین هویت از دیگران متمایز می شود. قرآن کریم نیز تنوع تیره های انسانی و تمایز های ناشی از آن را به رسمیت شناخته و تأیید کرده است، آنجا که می فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکرو انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکمکم

عندالله اتفاقم» چنانچه مشاهده می‌شود شاخه، شاخه شدن و در قالب شعب و قبیله در آمدن انسان‌ها در اصل دستگاه آفرینش تعبیه شده و هدف از آن هم "تعارف" و شناخت متقابل مجموعه‌ها از یک دیگر معرفی شده است. واضح است که شناخت معلول تفاوت است و تفاوت شامل ظاهر و باطن، صورت و معنا و جسم و روح می‌شود. پس شناخت متقابل نتیجه یک هویت است. هویت ملی مشروعیتش را از دولت برخاسته می‌گیرد و هویت قومی از عناصر مشترک فرهنگی (مفتخری، ۱۳۷۸: ۳۳۷)

۳-۳-۲- هویت فرهنگی: هویت فرهنگی، احساس تعلق و همبستگی با جامعه و فرهنگ آن است به گونه‌ای که در رفتار اعضا تاثیر بگذارد و اکثریت اعضا رفتار مشابهی داشته باشند و عضو این جامعه از سایر جوامع متمایز گردد. هویت فرهنگی، خود برآیند هویت مذهبی، هویت ملی و هویت فردی ما است. (روایی، ۱۳۷۸: ۳۷) هویت فرهنگی هر جامعه، به مثابه اصل نبوغ، خلاقیت و انتقال تاریخ گذشته و دریاچه تاریخ آینده است. این هویت همچنین آیین تمام نمای تصویر یک جامعه و ارتباط آن جامعه با دیگر جوامع است. با تکیه بر هویت فرهنگی، هر جامعه‌ای، می‌تواند هم زمان حیات بالقوه خویش را تعیین کند و هم عناصر فرهنگی دیگران را تجزیه و انتخاب کند و بدین‌وسیله روند بی‌وقفه خلاقیت و نبوغ خویش را پی بگیرد.

۴-۳-۲- هویت عقیدتی (دینی): انسان‌ها چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی نسبت به خود، دیگران، محیط و زندگی، بینش‌ها و باورهای دارند. این باور‌ها اعم از آن که درست باشد یا نادرست، حق باشد یا باطل، منشأ پیدایش اخلاق، احساس و رفتار خاص در انسان‌ها می‌گردد. یعنی هر انسانی بر اساس ساختار شخصیت اش رفتار می‌کند. طبیعی است که عنصر اساسی و زیر بنای شخصیت "باور و عقیده" است، پس عقیده هم چون سایر قالب‌های دیگر، عامل ایجاد هویت و تشخیص در انسان بوده و قوی‌ترین و برجسته‌ترین هویت ناشی از عقیده و باور است که تمام هویت‌های دیگر را تحت تأثیر قرار داده و گاهی از بین می‌برد. به اعتقاد امام موسی صدر چهار عامل؛ انسانیت، ملیت، قومیت و عقیده مهمترین عوامل هویت ساز و شخصیت آفرین برای انسان است. شاید بتوان گفت هویت دینی از مهم‌ترین عناصر ایجاد کننده همگنی و همبستگی اجتماعی در سطح جوامع است که طی فرآیندی با ایجاد تعلق خاطر به دین و مذهب در بین افراد جامعه، نقش بسیار مهمی در ایجاد و شکل‌گیری هویت معین دارد و به عبارتی عملیات تشابه‌سازی و تمایز بخشی را انجام می‌دهد. (کلانتری و همکاران، ۱۳۸۸) بنابر فرمایش امام رضا (ع)، ایمان از جمله عناصر اصلی در تشکیل هویت حقیقی انسان است.

۴-۲- نقش دین در هویت انسان

اسلام آفرینش انسان را هدفمند معرفی می‌کند و هدف از خلقت انسان را عبادت و بندگی خدا و رسیدن به قرب ربوبی که کمال نهایی انسان است، بیان می‌کند. انسان کامل از نظر قرآن فردی است که به قرب خدا رسیده است، یعنی حضور خدا را در همه جا با علم حضوری کشف کرده و خود را کاملاً وابسته به خدا می‌بیند، قطعاً چنین کسی محبوب در گاه الهی است. (سعادت‌فر، ۱۳۸۷، ۲۷۴) از نظر امام موسی صدر، قالب‌های تمایز بخش و شخصیت ساز متعدد و گوناگون است و انسان در هریک از آن قالب‌ها، هویت جداگانه می‌یابد. در نتیجه برای هر انسان یا مجموعه انسانی هویت‌های گوناگون وجود دارد. انسان موجودی است متمایز و متفاوت از موجودات دیگر. آنچه این تفاوت را ایجاد کرده است مجموعه ویژگی‌هایی است که برخی به جسم و برخی دیگر به روح او مربوط می‌شود. از نظر جسمی موجودی است راست قامت با پیشانی پهن، که با دو پا راه می‌رود و از پوست صاف و کم مو برخوردار است. اما از نظر روحی و روانی مجموعه از گرایش‌ها، تمایلات و توانمندی‌هایی است که مهمترین آنها تعقل، تعالی طلبی، حقیقت جویی و زیبایی دوستی است. مجموعه ویژگی‌های جسمی و روحی انسان که وی را از دیگران موجودات متفاوت می‌سازد «انسانیت» نامیده می‌شود که به اصطلاح فیلسوفان نوعیت انسان را در برابر انواع دیگر رقم می‌زند. پس نخستین هویت انسان، انسانیت اوست.

انسان حیوانی است که با دو امتیاز علم و ایمان از دیگر جانداران امتیاز یافته است. (سعادت فر، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) به تعبیر امیرالمومنین (ع): الصورة صوره انسان و القلب حیوان؛ ارزش‌های انسان، ارزش‌های بالقوه هستند، که اگر در انسان به فعلیت

برسد او را به مقام انسان واقعی می‌رساند. (همان: ۱۵۹) به نظر مطهری اگر انسان استعداد‌های خو را به فعلیت برساند شایسته نام انسانیت خواهد بود و اگر آن استعدادها را به فعلیت نرساند و یا تحت تاثیر عوامل بیرونی فعلیتی غیر از آن فعلیتی که باید باشد، حاصل شود، به تعبیر وی انسان یک موجود مسخ شده خواهد بود. (همان، ص ۱۶۶) در اسلام انسان محور است. البته محور بودن انسان در اسلام با محور بودن انسان در مکاتب دیگر به کلی متفاوت است. مسائلی چون عدالت، امنیت، رفاه، عبادت و... برای این است که انسان سعادت‌مند شود. خودشناسی یکی از ویژگی‌های مهم هویت انسان است. اساسا رشد هویت در انسان بدون رشد خودآگاهی امکان‌پذیر نیست. انسان باید جهان درون خود را به کمک عقل کشف کرده و به آن آگاهی یابد. پیامبر اکرم علیه‌السلام می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ هرکس به خودشناسی موفق شود در حقیقت، به خداشناسی دست یافته است. هرکس پروردگارش را فراموش کند، خود را فراموش کرده است و در نتیجه، برای روز واپسین خود توشه‌ای نیندوخته است. در نهایت آن چیزی که از نگاه اسلام برای انسان مطرح و مهم است، نجات خودش است. از منظر اسلام، دست‌یابی به حقیقت شخص که همان هویت انسانی است، با خودشناسی محقق می‌گردد. از امام باقر علیه‌السلام روایت شده است که فرمود: «هیچ شناختی چون شناخت خویشتن نیست. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲، ۶۳) قرآن کریم با تبیین امور واقعی انسان و جدا سازی آنها از امور ظاهری، هویت حقیقی آدمی را به تصویر می‌کشد و راه حرکت انسان به سوی این هویت حقیقی را هموار می‌سازد. امور ظاهری اصالت نداشته و در هویت پایدار انسان، نقشی ندارند. بلکه، چیزی در هویت حقیقی انسان، نقش آفرین است که همواره با او باشد و مرگ و برزخ و نیز بهشت و دوزخ، آن را از انسان جدا نسازد. قرآن کریم در این باره از سه عنصر اساسی به نام اعتقاد و اخلاق و اعمال یاد می‌کند و آنها را از ارکان سازنده هویت انسان می‌شمارد. اگر آن عنصرهای سه گانه یعنی اعتقاد و اخلاق و اعمال، بر اساس آموزه های پیامبران الهی شکل گیرد، از مجموع آنها با نام «دین» تعبیر می‌شود و تنها آیین رسمی در پیشگاه خدا یعنی اسلام، حاصل می‌گردد که: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) و کسی که واجد عناصر محوری مزبور باشد انسان خواهد بود. هر آنچه از سنت ها، صفت ها و عادت های موجود در جامعه انسانی، از ره آورد پیامبران آسمانی و یا دست آورد عقل و فطرت بشری به شمار آید، در هویت انسان، دارای نقش است. اگر اصالت انسان از آن روح است و روح وی در اندیشه ناب خلاصه می‌شود و اندیشه صحیح، هویت انسان را می‌سازد که: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای». قرآن کریم غفلت را یکی از عوامل بحران هویت می‌داند؛ زیرا موجب گرایش شخص به پوچی و بی‌هدفی می‌شود و انسان را به تباهی می‌کشاند. (متقی فر، ۱۳۸۹). در بسیاری از بحران‌های هویتی، دین با قواعد کلی و عمومی به بهره بردن از عقل و اندیشه و تجربه بشری توصیه می‌کند و یافتن راه کارهای عملی را به انسان واگذار می‌نماید. در توضیح مراحل رشد هویت از بعد دینی، دو محرک اصلی «عقل» و «نفس» وجود دارد. نفس همان مجموعه گرایش‌های انسان نسبت به محرک‌های خوشایند و دافعه‌های او نسبت به محرک‌های ناخوشایند است. هریک از این نفوس (نفس اماره، نفس لواّمه، نفس مطمئنه) شخصیت انسان را در مرحله‌ای خاص قرار می‌دهد. کسی که صاحب نفس اماره است، محرک اعمالش در این مرحله، محرک‌های نفسانی است. کسی که در مرحله نفس لواّمه است، محرک بسیاری از رفتار او نفس است، اما عقل با آگاهی و استدلال، برخی اعمال را زیر سؤال برده و او را مورد سرزنش قرار می‌دهد. نفس مطمئنه تحت سیطره کامل عقل درآمده و عقل است که اعمال و رفتار را تعیین می‌کند. (احمدی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۵-۱۷۴) اگر آدمی ودیعه‌های الهی را به کار گیرد و دعوت انبیا را بشنود و روزنه قلبش را به روی امدادهای الهی بگشاید، بی‌شک، زندگی سرشار از سرور و خرسندی را پیش رو خواهد داشت و از دغدغه‌های حاصل از بحران هویت در امان خواهد ماند. ضرورت وجود دین و پایبندی به آن، برای برخی روان‌شناسان نیز آشکار شده است.

نتیجه گیری

انسان های روی کره زمین را می توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد:

- ۱- انسان های دین دار و مومن به خدای واحد ۲- انسان های بی دین و ملحد . انسان های دین دار، مومن به خالق هستی بوده و دو بعدی می اندیشند. هم به فیزیک و هم به متافیزیک اعتقاد دارند. ولی انسان های ملحد تک بعدی بوده و فقط و فقط

ماده را اصل میدانند و بعد معنوی را انکار می کنند و شناختشان از دنیا و خود شان منحصر در بعد ماده خلاصه می شود و این بزرگ ترین مانع و محدودیت رشد واقعی آنان است. این افراد دارای افق دید محدود بوده، لذا زندگی را در منفعت طلبی، خواب، شهوت، خشم و... خلاصه می کنند. برای هر چیزی، پایانی متصورند. در واقع به نوعی زندگی حیوانی دارند. اما پرورش یافتگان مکاتب آسمانی و در راس آنها دین کامل اسلام، دین را محور و اساس همه عناصر تشکیل دهنده زندگی بشری می دانند. چون دین بر اساس معرفت و شناخت و یقین نسبت به مبدا و معاد استوار است، لذا خروجی آن، انسانی کامل و بالنده می باشد. به عبارت دیگر؛ هدف نهایی نظام اسلامی، پرورش انسان ها از طریق شناخت خود و خدای خود و کمک به تعالی و کمال او برای رسیدن به حیات طیبه است. انسان دین دار و مومن، انسانی هدفمند است و به عبارت دیگر پوچ گرا نیست. دین سبب می شود که انسان معتقد و با اخلاق بوده و اعمالش در جهت رضای خدا باشد. انسان دین دار انسانی متمایز از دیگران در اندیشه، اعتقادات و رفتار است. هویت انسان دین دار و مومن، هویتی خدایی و کامل است. چرا که هست و نیست ها (جهان بینی)، باید ها و نباید ها (ایدئولوژی) را خوب می شناسد و خوب می داند که خودش کیست؟ دیگران کیستند؟ و از آنجایی که خود و خدای خویش را خوب می شناسد، لذا از نظر وفاداری به عناصر و نماد های مشترک مانند میهن و دین و فرهنگ، فردی کامل است. رفتارش و عملکردش برای رضای خدا بوده و دارای هویتی مناسب است.

منابع

۱. اتابکی، تورج. (۱۳۷۳). " ملیت، قومیت و خود مختاری در ایران معاصر"، مجله گفتگو، شماره ۳.
۲. احدی، حسن. بنی جمالی، شکوه السادات. (۱۳۷۲). روان شناسی رشد. تهران: چاپخانه بنیاد، چاپ ششم.
۳. احمدی، علی اصغر (۱۳۸۶). روان شناسی شخصیت از دیدگاه اسلام، تهران: امیر کبیر، ج پنجم. صص ۱۷۵-۱۷۴.
۴. باقری، خسرو. (۱۳۷۹). تربیت اسلامی "تربیت دینی در برابر چالش قرن بیست و یکم"، مرکز مطالعات اسلامی.
۵. برگر، پیترو. کوکمان، توماس. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۶. بیانات مقام معظم رهبری در نخستین نشست اندیشه های راهبردی، (۱۳۹۰). مجموعه مقالات همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ناشر: دانشگاه سهند تبریز، چاپ اول.
۷. پور احمدی، حسین. (۱۳۸۰). "فرایند های جهانی شدن و چالش های مفاهیم در رخداد یازده سپتامبر"، فصلنامه سیاست خارجی، سال ۱۵، شماره ۴.
۸. توسلی، غلام عباس. قاسمی، یار محمد. (۱۳۸۱). "مناسبات قومی و رابطه آن با تحول هویت جمعی، مطالعه موردی ایلام"، مجله جامعه شناسی ایران، دوره چهارم، شماره ۴.
۹. جعفرزاده پور، فروزنده. (۱۳۸۷). خلاصه مقالات همایش ملی جوانان و هویت ایرانی: هم سازی عناصر دینی و ملی، ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
۱۰. حافظ نیا، محمد رضا. کاویانی راد، مراد. کریمی پور، یداله. طاهر خانی، مهدی. (۱۳۸۵). "تاثیر جهانی شدن بر هویت ملی، مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه های دولتی شهر تهران، فصلنامه ژئو پولتیک، سال دوم شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان.
۱۱. حسن آبادی، حسین. (۱۳۸۷). "هویت سازی -هویت سوزی"، خلاصه مقالات همایش ملی جوانان و هویت ایرانی: هم سازی عناصر دینی و ملی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
۱۲. درانی، کمال. (۱۳۷۳). "درآمدی به نقش هویت فرهنگی در نظام آموزش و توسعه". مجموعه مقاله های سمینار جامعه شناسی و توسعه، جلد اول، تهران: انتشارات سمت.
۱۳. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۲). سیری در تربیت اسلامی. ج چهاردهم، تهران: دریا.

۱۴. روایی، سلطنت (۱۳۷۸) پایان نامه کارشناسی ارشد مدیریت امور فرهنگی دانشگاه علامه طباطبائی، "بررسی چگونگی الگو پذیری دانش آموزان دختر دبیرستانی منطقه ۱۷ آموزش و پرورش شهر تهران.
۱۵. سجادی، مهدی (۱۳۸۴) "کثرت گرایی فرهنگی، هویت و تعلیم و تربیت (تبیین و ارزیابی)"، اندیشه های نوین تربیتی دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی دانشگاه الزهراء(س)، دوره ۱، شماره ۱.
۱۶. سعادت فر، انسیه . (۱۳۸۷). انسان شناسی از دیدگاه استاد مرتضی مطهری و اریک فروم، چاپ اول، ناشر: نشر معارف.
۱۷. شیخاوندی، داود. (۱۳۷۹). تکوین و تنفیذ هویت ایرانی. تهران: مرکز باز شناسی اسلام و ایران.
۱۸. عبداللهی، محمد. (۱۳۷۵). "جامعه شناسی بحران هویت. " فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال ۶، شماره ۲۲ و ۲۳، پاییز و زمستان.
۱۹. عیوضی، محمد رحیم. (۱۳۸۰). " هویت دینی و چالش های آن. " فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال ۶، شماره ۲۲ و ۲۳، پاییز و زمستان.
۲۰. قرآن کریم
۲۱. کاستلز، م. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ (قدرت هویت)، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
۲۲. کلانتری، حسین. عزیزی، جلیل. زاهد زاهدانی، سعید. (۱۳۸۸). " هویت دینی و جوانان : (نمونه آماری، جوانان شهر شیراز). فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ششم.
۲۳. متقی فر، غلام رضا. (۱۳۸۹). "بحران هویت و درمان آن از دیدگاه اسلام".
۲۴. مفتخری، حسین. (۱۳۷۸) "توسعه فرهنگی و فرهنگ ایرانی اسلامی" مقالات برگزیده همایش نقش و جایگاه دولت در توسعه فرهنگی، ناشر: معاونت امور فرهنگی، آموزش و پژوهش سازمان برنامه و بودجه.
۲۵. ملکی، امیر. عباس پور، علیرضا. (۱۳۸۸). "بررسی جامعه شناختی نگرش جوانان نسبت به هویت ملی و مولفه های آن. (مطالعه موردی: جوانان ۲۶ تا ۲۹ ساله شهرستان رود سر - استان گیلان). برگرفته شده از سایت [www. sid. ir](http://www.sid.ir)، دی ماه ۹۲.
۲۶. منتظر قائم، م. (۱۳۷۷). "رسانه های جمعی و هویت"، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره چهارم، صص ۴۵-۷۶.
۲۷. ویسی، زاهد (۱۳۸۵). "دین ورزی عامه و پیامد های آن(بررسی بنیاد ها، نماد ها و پیامد ها)"، فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی کتاب نقد، ش ۴۰.

قاعده احسان و نقش آن در معافیت از جبران خسارت

مزدک نصوری*

دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

قاعده احسان یکی از قواعد فقهی مسلم و مؤثر در حقوق اسلام و دارای گستره وسیعی است که مورد توجه بسیاری از فقها و حقوقدانان قرار گرفته است، به طوری که از آن به عنوان رافع مسئولیت و ضمان نام برده می شود. طبق این قاعده اگر شخص محسن قصد رساندن سود به دیگری یا دفع ضرر از دیگری داشته باشد با رعایت تبصره هایی مثل داشتن حسن نیت و وارد نکردن زبانی بیش از زیان اول، عمل او مسئولیت آور نیست. زیرا اگر با نیکوکار مانند زیانکار رفتار شود سبب اجتناب انسان از احسان می گردد. ارزش عمل نیکوکارانه و قبح مجازات نیکوکاران تا بدان جاست که خداوند نیز در آیات متعددی از قرآن مقدس، محسنین را مورد دوستی و محبت خود قرار داده است. هدف این پژوهش، استفاده از مستندات نقلی و عقلی قاعده احسان و استناد به منابع فقهی، حقوقی، دانشگاهی و تحقیقات مختلف با تکیه بر قرآن و حدیث است تا اثبات کند که احسان یکی از موارد معافیت از جبران خسارت و مسقط ضمان قهری می باشد و با اشاره به قوانین مدنی و جزایی مرتبط با این قاعده نشان داده شده است که می تواند جایگاه مهمی را در روابط خصوصی شهروندان و نظام حقوقی ایران کسب کند.

واژگان کلیدی: جبران خسارت، ضمان، قاعده احسان، قاعده فقهی، مسئولیت

۱- مقدمه

احسان به معنای نیکویی کردن درباره کسی است (عمید، ۱۳۶۳: ص ۸۲). محسن به معنی نیکویی کننده است (همان، ص ۱۰۶۳). محسن یعنی آنکه نیکی و احسان می کند (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۲، ص ۱۷۹۹۵). احسان از ریشه حسن ضد اساءه به معنای نیکی کردن نسبت به دیگری است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۳، ص ۱۱۷). محسن به معنای نیکوکار است (دانا، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۱۲۴۱). احسان معمولاً به معنی نیکوکاری تفسیر می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۵۲). مثلاً کسی گوسفند دیگری را در بیابان پیدا می کند و آن را برای محافظت به اصطبل خود منتقل می کند و اتفاقاً سقف فرو می ریزد، در اینجا ید او مأذونه نبوده است، پس باید گفت که قاعده علی الید جاری می شود. اما قاعده احسان می گوید محسن نباید مؤاخذه شود و اجرای قاعده علی الید اسائه به محسن است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۴). اتفاق به محرومان و گذشت از خطای مردم، از مصادیق احسان و نیکوکاری است (قزائتی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۱۵۷). احسان کلمه مبارکی است که شامل خدمات مالی، فکری، فرهنگی و عاطفی می شود (همان، ج ۶، ص ۴۴۴). برای عدم ضمان کسی که اجرای حد یا قصاص عضو کرده و منجر به مرگ مجرم گردیده است، به قاعده احسان استناد شده است چرا که وی به خاطر اجرای حکم الهی که مصادیق احسان است، محسن تلقی گشته و از هر گونه مسئولیتی معاف می باشد (گلپایگانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۳۹۸). البته فعلی که به قصد نیکی انجام می شود بایستی از مصادیق احسان باشد اگر چه در عالم واقع محقق نشود، مثلاً اگر سرپرست یتیمی طفل مورد تکفل را جهت تأدیب تنبیه نماید، عمل او نیکو و محسنانه شناخته می شود هر چند که طفل در خارج مؤدب نشود (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹: ص ۳۵؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ج ۱۹، ص ۳۷۲).

در بحث مربوط به مجهول المالک یا لقطه که کسی مالی را پیدا می کند گفته اند که چوننده اگر پس از یکسال از پیدا شدن مالک مأیوس شود می تواند مال را نزد خود نگه دارد تا مالکش پیدا شود، یدش ید امانی است و محسن است و اگر مال مذکور بدون تعدی و تفریط تلف شد، ضامن نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، صص ۴۰-۴۱). مصداق قاعده احسان فقط منحصر به لقطه نمی باشد بلکه در تمام اموال مجهول المالک مثل اموال مسروقه موجود در ید کسی که صاحب آنرا نمی شناسد و بدهی که صاحبش مجهول است و مانند اینها نیز مجرا می باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۴ق: ص ۲۹۴). بر محسن در کاری که از روی احسان از او سر زده، اعتراضی وارد نیست. احسان فقط مجوز اخذ مال است، بنابراین اگر مال نزد محسن تلف شد باید از عهده غرامت خارج شود (نجفی، ۱۳۱۴ق: ج ۲۷، صص ۱۱۵-۱۱۶). منظور از احسان خودداری و امتناع ورزیدن از قتال و یا رأفت و مهربانی کردن با دشمنان دین و امثال این معانی نیست، پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظلم خود احسانی بر انسانیت است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۹۳). احسان عبارت است از انجام دادن هر عملی به وجه حسن و بدون عیب، هم از جهت استقامت و ثبات، و هم از جهت اینکه جز برای خدا نبوده باشد (همان، ۴، ص ۲۹).

احسان در لغت، مصدر باب افعال از ریشه حسن به معنای نیکوکاری است. در فقه و حقوق، به عملی عمومی یا ویژه برای مساعدت به غیر به قصد تبرع احسان گویند (انصاری و طاهری، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۱۱۰). یکی از موجبات سقوط ضمان، احسان می باشد. بدین مقصود که هرگاه کسی به انگیزه خدمت به دیگران، موجب ورود ضرر به آنان شود، عمل او ضمان آور نیست و شخص محسن، ضامن شناخته نمی شود (لطفی، ۱۳۷۹: ص ۴۲). قاعده احسان از قواعد مسلم شرعی و فقهی است. استناد معتبر شرعی بر اعتبار آن دلالت دارد و فقیهان امامیه و غیر امامیه به طور گسترده از این قاعده بهره برده اند. حضور این قاعده به متون فقهی اختصاص ندارد، بلکه در متون حقوقی و قوانین موضوعه مثل ماده ۳۰۶ قانون مدنی ایران حضوری ملموس دارد (علیدوست، ۱۳۸۷: ص ۸). یکی از کاربردهای این قاعده که برخی فقها آن را مورد توجه قرار داده اند مربوط به مسئولیت مدنی یا ضمان پزشکی است و آن در مواردی است که در روند اقدامات درمانی و معالجات بیمار با اینکه پزشک نهایت مهارت علمی خود را بکار می بندد اما معالجات پزشکی، مفید واقع نشده و باعث وارد آمدن خسارات جسمی و مالی به بیمار و حتی فوت او می گردد (آیتی و پورجوهری، ۱۳۸۷: ص ۱۲). اساساً قاعده احسان منجر به اباحه عمل نمی گردد و تنها منجر به نفی سبیل و رفع مؤاخذه و مسئولیت از محسن می شود بنابراین بر مبنای این قاعده، دفاع مشروع از علل رافع مسئولیت کیفری محسوب می شود (سعدی و خدایار، ۱۳۹۰: ص ۱۶۱).

فقها برای نفی ضمان کراراً به قاعده احسان استدلال کرده اند و فرموده اند که احسان مسقط ضمان و مسؤولیت است چه در حقوق جزا و چه در حقوق مدنی، مثلاً اگر سیل سنگی را بیاورد و در راه مسلمانان قرار بدهد، مسلمانی سنگ را برای مصلحت عابرین به کنار جاده بگذارد و کسی در اثر برخورد با این سنگ مالش یا جاننش آسیب ببیند، ضامن نیست زیرا او محسن است (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۱). از نظر عرف به کسی محسن گفته می شود که به خاطر مصلحت غیر، کار خوبی انجام دهد. لذا گاهی به محسن، امین هم می گویند (همان، ۹۳). بعضی از فقها برای قاعده استیمن که استثنایی بر قاعده ضمان ید است به قاعده احسان تمسک کرده اند با این بیان که امین همواره محسن است. البته در موارد ید امانی، مصداق قاعده احسان فقط جایی است که شخص هیچ گونه قصد کسب نفع شخصی نداشته باشد (محقق داماد، ۱۳۹۴: ص ۹۳). همان گونه که در مطالب قبلی ذکر شد، قاعده احسان دارای گستره وسیعی می باشد. به طور کلی مقصود از این قاعده آن است که هرگاه شخصی با انگیزه خدمت به دیگری یا زدودن محنت از دیگری همراه با داشتن حسن نیت سبب ورود ضرر و زیان به دیگران شود، عمل او ضمان آور نیست و بری از مسئولیت می باشد. علاوه بر این، احسان می تواند به نفع محسن اثبات ضمان هم بکند. به طور مثال هرگاه شخصی ببیند که فردی در آتش افتاده و می سوزد و برای حفظ جان و دفع خطر از او مجبور شود لباس او را پاره کند یا پتویی را بر روی او انداخته تا آتش خاموش شود، فرد محسن ضامن قیمت لباس یا پتو نخواهد بود زیرا او قصد احسان و خدمت داشته است که این خدمت در اینجا به صورت دفع خسارت و در جایی دیگر مثل تأدیب طفل در قالب جلب منفعت و مصلحت نمایان می شود.

شایان ذکر است، چنانچه محسن بخواهد از وقوع ضرر یا ادامه آن جلوگیری کند در صورتی ضامن نیست که ضرر دوم یعنی ضرری که برای دفع خسارت وارد شده از ضرر اول کمتر باشد در غیر این صورت عمل محسن نه تنها خدمت نیست بلکه عملی بیهوده و در مواردی از مصادیق خیانت هم محسوب می‌شود که بایستی جبران خسارت هم بکند. به نظر می‌رسد که بین قاعده احسان و ضمان، رابطه وجود دارد. این پژوهش در بخش های بعدی به دنبال یافتن این رابطه و پاسخ سؤالاتی پیرامون این قاعده به صورت زیر می باشد:

- ۱- کدام آیات و روایات می‌توانند مستند قاعده احسان قرار بگیرند؟
- ۲- برای اجرای قاعده احسان، قصد احسان کافی است یا تحقق احسان به طور واقعی نیز شرط است؟
- ۳- مقدار دلالت قاعده احسان و ارتکاب رفتار مجاز از سوی محسن تا چه میزانی است؟
- ۴- آیا منظور از احسان دفع ضرر است یا جلب منفعت؟
- ۵- در صدق قاعده احسان چه حالاتی ممکن است پدیدار شود؟
- ۶- آیا قاعده احسان در قوانین ایران دارای مجرای می باشد؟

۲- روش تحقیق

قاعده احسان مفهوم گسترده ای دارد و به همین دلیل دامنه قواعد ضمان را محدود می کند. برای روشن شدن جنبه های مختلف این قاعده و بررسی جهات و دامنه های گوناگون آن، این بخش به ارائه مستندات و مبانی این قاعده با استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه ای اختصاص داده می‌شود و اثبات قاعده احسان به قرآن، سنت، عقل و اجماع مستند شده است که به طور جداگانه مورد بررسی قرار می گیرند.

۲-۱- قرآن

الف- خداوند در قرآن کریم می فرماید: «لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۱). «بر ناتوانان و بیماران و کسانی که چیزی برای انفاق نمی یابند، تکلیفی نیست، هرگاه (آنها) برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند. بر نیکوکاران هیچ راه حرج و زحمتی نیست و خدا (بر آنان) آمرزنده و مهربان است»

سیاق آیه کسانی هستند که نیرو و توانایی جهاد ندارند و یا نیروی مالی یا اسلحه و مانند آن را ندارند. پس از اینگونه افراد قلم تکلیف و حکم وجوب جهاد برداشته شده و جمله «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» در مقام بیان علت رفع حرج از نامبردگان است. در صورتی که این گونه افراد قصد خیرخواهی برای خدا و رسول را داشته باشند از این رو تکلیفی ندارند که در چنین فرضی نیکوکارانند و دیگر بر نیکوکاران مؤاخذه ای نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۹، صص ۴۸۹-۴۹۰). بعضی مفسرین در تفسیر آیه فوق گفته اند که درباره عبدالله بن زائده که همان ابن ام مکتوم باشد نازل شده که مردی نابینا بود و نزد رسول خدا(ص) آمد و عرض کرد: یا رسول الله، من مردی نابینا و فقیر و بی بنیه ام و کسی هم ندارم که دست مرا بگیرد و به میدان جنگ بیاورد، آیا جایز است در شهر بمانم و در امر جهاد شرکت نکنم؟ رسول خدا سکوت کرد تا این آیه نازل شد (همان، ص ۴۹۸).

کسانی که ضعیف و ناتوان هستند (بر اثر پیری و یا نقص اعضا همچون فقدان بینایی) همچنین بیماران و آنها که وسیله لازم برای شرکت در میدان جهاد در اختیار ندارند بر آنها ایرادی نیست که در این برنامه واجب اسلامی شرکت نکنند. این گونه افراد، مردان نیکوکاری هستند و برای نیکوکاران هیچ راه ملامت، سرزنش، مجازات و مؤاخذه وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۸، صص ۱۰۲-۱۰۳). «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» به معنای بر نیکوکاران راهی نیست، یعنی هیچ کس را با ایشان کاری نیست و ملامت و مذمت را بدیشان راهی نیست (خزاعی نیشابوری، ۱۳۶۵: ج ۱۰، ص ۵). بر شایسته کرداران، نه هیچ گونه راهی برای نکوهش و سرزنش در دنیا وجود دارد و نه راهی برای کفرشان در آخرت (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۵، ص ۷۲۵). از آنان که

بدون قصور و کوتاهی و با داشتن انگیزه خوب، زبانی سرزند، مؤاخذه نمی شوند و تاوانی نمی پردازند (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۵، ص ۱۲۵).

شأن نزول این آیه درباره کسانی است که در زمان پیغمبر اکرم (ص) می خواستند در جنگ تبوک شرکت کنند ولی بر اثر فقر مالی و عدم توانایی در تحصیل زاد و راحله، امکان شرکت در جنگ را نداشتند، در واقع مفسران روایت کرده اند که پس از دستور عمومی مبنی بر شرکت مسلمانان در این جنگ، سه برادر به نامهای معقل و سدید و نعمان از بنی مقرن، خدمت رسول خدا (ص) رسیدند و گفتند: ما زاد و راحله نداریم ولی حاضریم در جنگ شرکت کنیم. این سه برادر گریه می کردند که چرا توفیق شرکت در جنگ را ندارند و در پی این قضیه آیه شریفه فوق نازل شد. بنابراین از این آیه به عنوان یک ضابطه کلی استفاده می شود و می گوئیم که یکی از موارد احسان همین موردی است که در شأن نزول آیه آمده است. المحسنین جمع محلاي به الف و لام است و از ادات عموم محسوب و در قوه کل محسن است و هر فردی که عنوان محسن بر او صادق باشد، می گوئیم که سبیلی بر او نیست. سبیل به معنای سب، شتم، جرح و مؤاخذه آمده است. اگر محسن در مقام احسان خود کاری کرد که عملاً احسان نبود و موجب ضمان بود (مالی تلف یا اتلاف شد که بر طبق قاعده علی الید و قاعده اتلاف این شخص باید ضامن می بود) چون محسن است، سبیلی بر او نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، صص ۳۲-۳۳).

ممکن است اشکال شود که این آیه در شأن سه برادری وارد شد که نگران آن بودند از اینکه مبدا در ردیف کسانی قرار گیرند که با عذرهای ناموجه از رفتن به جبهه خودداری کرده بودند. قبیح است که ما از عموم دلیل دست برداریم و بگوئیم محل ورود خصوصیت داشته است، زیرا هر قاعده کلی دارای شأن نزولی است، گویی که خداوند قاعده کلی را بر یکی از مصادیقش تطبیق داده است. بنابراین، عموم دلیل مهم است (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۲). با مذاقه در نظرات فقها، مفاد آیه مورد بحث این گونه می شود: منتفی شدن هر چه مصداق سبیل (مستولیت، عقاب و ضمان) و منجر به ضرر نسبت به نیکوکاران باشد یعنی نفی هر نوع مسئولیت از همه نیکوکاران که از آن با عنوان قاعده احسان نام برده می شود.

ب- خداوند در قرآن شریف می فرماید: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن: ۶۰). «آیا پاداش نیکویی و احسان، جز نیکویی و احسان است؟»

در حدیثی از امام صادق (ع) می خوانیم که فرمود: آیه ای در قرآن است که عمومیت و شمول کامل دارد. راوی می گوید: عرض کردم کدام آیه است؟ فرمود: این سخن خداوند متعال که می فرماید: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» که درباره کافر و مؤمن نیکوکار و بدکار جاری می شود (که پاسخ نیکی را باید به نیکی داد) و هر کس به او نیکی شود باید جبران کند و راه جبران این نیست که به اندازه او نیکی کنی، بلکه باید بیش از آن باشد، زیرا اگر همانند آن باشد نیکی او برتر است، چرا که او آغازگر بوده. بنابراین پاداش الهی در قیامت نیز بیش از عمل انسان در دنیا خواهد بود، طبق همان استدلالی که امام در حدیث مذکور فرموده است. آنچه در آیه فوق خواندیم یک قانون عمومی در منطق قرآن است که خدا و خلق و همه بندگان را شامل می شود. عمومیت این قانون به همه مسلمانان تعلیم می دهد که هر نیکی را از هر کسی باشد جبران کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۲۳، صص ۱۸۱-۱۸۳).

از این آیه شریفه این مقدار استفاده می شود که احسان بنده بدون تلافی و جبران نیست، خداوند پاداش آن را به احسانی نظیر آن می دهد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۹، ص ۱۸۶). استفهام در این آیه، استفهام انکاری است و معنای دقیق آیه چنین می شود: پاداش نیکوکاری جز نیکی کردن نیست. اینگونه استدلال می شود که نمی توان کسی را که عملی با قصد نیکی و خیرخواهی انجام داده است، ضامن عواقب سوء حاصل از آن عمل دانست، بلکه باید پاداش کار وی را به نیکی داد (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۲). با توجه به کلام فقها که استفهام در این آیه را استفهام انکاری می دانند و در قرآن کریم هنگامی از استفهام انکاری استفاده می شود که موضوع از لحاظ عقلی برای مخاطب روشن باشد، پس مجازات محسن در این آیه نفی شده است.

۲-۲- حدیث

الف- امیرالمؤمنین علی(ع) می فرماید: «الْجَزَاءُ عَلَى الْإِحْسَانِ بِالْإِسَاءَةِ كُفْرَانٌ» یعنی: «پاداش نیکی را به بدی دادن، نادیده گرفتن نعمت است».

کفران به معنی کفر مقابل ایمان آمده و مراد این باشد که در عوض احسان کسی بدی کردن به او به منزله کفر به خدای عزّ و جلّ است و حکم آن دارد که در عوض احسان کسی بدی کردن به او کفران نعمت اوست (خوانساری، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۳۲۴). طبق این حدیث، مسئول دانستن محسن نسبت به کارهایی که به قصد خیر انجام داده است، اسائه به محسن است (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۲).

ب- در نامه مولای متقیان علی(ع) به مالک اشتر نخعی (نامه ۵۳ نهج البلاغه) آمده است: «وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَزْهِيداً لِلْأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَتَذْريعاً لِلْأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ» یعنی: «مبادا نکوکار و بدکار در دیده ات برابر آید، که آن رغبت نکوکار را در نیکی کم کند، و بدکار را به بدی وادار نماید» (شهیدی، ۱۳۷۹: ص ۳۲۸). بیشتر کارهای نیک به خاطر پاداش نیک آن است و هرگاه نیکوکار مقام خود را با مقام و منزلت بدکار یکسان ببیند، این خود باعث انصراف او از نیکی و انگیزه ای برای رویگردانی از رنج و زحمتش خواهد بود. نیکوکار و بدکار باید خود را در معرض نیکی و بدی که سزاوار آنند، بدانند و برای نتیجه عمل خود آماده باشند. بنابراین برای نیکوکار نیکی و برای بدکار بدی در نظر داشته باشد (ابن میثم بحرانی، ۱۳۸۸: ج ۷، صص ۴۵۶-۴۵۷). پس طبق استنتاج فوق، اگر محسن نسبت به عمل محسنانه اش مسئول باشد با فرد غیر محسن تفاوتی ندارد، درحالی که بر طبق حدیث مذکور چنین حالتی نهی شده است.

پ- امیر مؤمنان علی(ع) در حکمت ۲۰۴ نهج البلاغه می فرماید: «لَا يَزْهَدَنَّكَ فِي الْمَعْرُوفِ مَنْ لَا يَشْكُرُهُ لَكَ، فَقَدْ يَشْكُرُكَ عَلَيْهِ مَنْ لَا يَسْتَمْتِعُ بِشَيْءٍ مِنْهُ وَ قَدْ تَذَرُكَ مِنْ شُكْرِ الشَّاكِرِ أَكْثَرَ مِمَّا أَضَاعَ الْكَافِرُ، أَوْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^[۱]» یعنی: «آن که سپاس نیکی تو را نگذارد، مبادا به نیکی کردنت بی رغبت گرداند، چه بود که کسی تو را بدان نیکی سپاس دارد که سودی از آن بر ندارد، و بود که از سپاس سپاسگزار بیایی بیش از تباه کرده کافر نعمت غدار، [او خدا دوستدار نکوکاران است]» (شهیدی، ۱۳۷۹: ص ۳۹۶). خداوند به خاطر نیکوکاری، نیکوکاران را دوست می دارد و هر کس را که خداوند به خاطر نیکوکاری دوست بدارد پس لازم است که عاقل خود را در ردیف او قرار دهد و بدان وسیله به خدا نزدیک شود (ابن میثم بحرانی، ۱۳۸۸: ج ۸، ص ۱۸۶).

در این آیه (مذکور در حدیث فوق) اشاره به مرحله ای عالیتر از عفو شده که همچون یک سلسله مراتب تکاملی پشت سر هم قرار گرفته اند و آن این است که انسان نه تنها باید خشم خود را فرو برد و با عفو و گذشت کینه را از دل خود بشوید بلکه با نیکی کردن در برابر بدی (آنجا که شایسته است) ریشه دشمنی را در دل طرف نیز بسوزاند و قلب او را نسبت به خویش مهربان گرداند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۳، صص ۱۳۱-۱۳۲). جمله «وَلَا يَحِبُّ اللَّهُ الْمُحْسِنِينَ» در حقیقت معرف متقین است و آن عبارت است از کلمه محسنین که در مورد انسانها معنایش نیکوکاران است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۲۸). حدیث فوق شاهد زنده ای است بر معنای عام احسان و اینکه نیکوکار مستحق نیکی است و انسان نبایستی از احسان باز بماند، البته در خدمت به خلق نیز نباید افراط کرد. طبق آیه ای که در حدیث فوق به آن اشاره شده، نبایستی بر فرد محسن که مورد دوستی خداوند قرار گرفته، سخت گرفت، زیرا دشمنی با دوست خدا سبب دشمنی با خداست. بنابراین نمی توان کسی را که پروردگار او را به دلیل عمل محسنانه اش چه به صورت نیکی به دیگران و چه به صورت گذشتن از مجازات دیگران مورد حب و محبت قرار داده به دلیل ورود ضرری که از عمل نیکش حاصل شده، مورد مجازات قرار داد.

ت- حضرت علی بن ابیطالب (ع) در حکمت ۲۳۱ نهج البلاغه درباره این فرموده خدا «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»^۱ به معنی «همانا خدا فرمان به عدل و احسان می دهد» چنین می گوید: «الْعَدْلُ: الْإِنْصَافُ، وَالْإِحْسَانُ: التَّفَضُّلُ» یعنی: «عدل انصاف است و احسان نیکویی کردن» (شهیدی، ۱۳۷۹: ص ۳۹۹).

این آیه (مذکور در حدیث فوق) منشور جهانی اسلام است که امام باقر (ع) آنرا در خطبه های نماز جمعه می خواندند (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۶، ص ۴۴۴). در این آیه نمونه ای از جامعترین تعلیمات اسلام در زمینه مسائل اجتماعی، انسانی و اخلاقی بیان شده است. از آنجا که عدالت با همه قدرت و شکوه و تاثیر عمیقش در مواقع بحرانی و استثنائی به تنهایی کارساز نیست، خداوند بلافاصله دستور به احسان را پشت سر آن می آورد، به تعبیر روشنتر در طول زندگی انسانها مواقع حساسی پیش می آید که حل مشکلات به کمک اصل عدالت به تنهایی امکان پذیر نیست، بلکه نیاز به ایثار و گذشت و فداکاری دارد، که با استفاده از اصل احسان باید تحقق یابد. پیام امیرمؤمنان (ع) در این حدیث این گونه است: عدل آنست که حق مردم را به آنها برسانی و احسان آنست که بر آنها تفضل کنی و این همان است که در تفسیر این آیه اشاره شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۱۱، صص ۳۹۹-۴۰۱). عدل به معنای مساوات در تلافی است، اگر خیر است خیر و اگر شر است شر و احسان به معنای این است که خیری را با خیری بیشتر از آن تلافی کنی و شری را به شری کمتر از آن جواب گویی (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۲، ص ۴۷۷). احسان بالاتر از عدل است زیرا عدل آنست که آنچه بر عهده دارد بدهد و آنچه برای اوست بگیرد. ولی احسان آنست که بیشتر از آنچه بر عهده دارد بدهد و کمتر از آنچه برای اوست بگیرد. اختیار عدل واجب ولی اختیار احسان مستحب است (قرشی، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۱۳۷). بنابراین طبق آیه مذکور که حدیث پیرامون آن گفته شده، خداوند بندگان را به احسان نسبت به خویشان و هم نسبت به دیگر مردمان فرمان می دهد. با توجه به اینکه یکی از فلسفه های قیامت نیز عدل و احسان است، هر کس کار نیک انجام داده بایستی پاداش آنرا ببیند و نمی توان کسی را که امر خداوند بجا آورده، مجازات نمود و عمل نیک او را قبیح دانست. زیرا از نظر عقلی و منطقی این یک پارادوکس (جذر اصم) است که خداوند بنده ای را به امری دعوت کند و سپس او را به دلیل انجام فرمان الهی و امتثال امرش مورد عقوبت قرار دهد، در نتیجه چنین مطلب متناقضی، مردود می باشد.

۲-۳- عقل

دلیل دیگر قاعده احسان حکم عقل است بر اینکه محسن ضامن نیست به دلیل ملاک شکر منعم، این معنی از بدیهیات عقل است که به منعم نباید اسائه کرد، آیه شریفه هم که می گوید: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» اشاره به همین حکم عقلی دارد. هر عقل سلیمی می گوید که نباید به محسن اسائه کرد و مسلم است که محسن هم منعم است یعنی بر گردن دیگری حق پیدا می کند. پس باید در مقابل احسان به او احسان کرد. در این مورد حکم عقلی از مواردی است که در آن نمی توان خدشه وارد کرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۷). عقل مستقلاً و بدون خطاب شارع مقدس حکم می کند که مؤاخذه محسن قبیح است و هر آنچه که عقل به آن حکم می کند، شرع نیز به آن حکم می کند، یعنی بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۳). حکم عقل به قبح عقاب نیکوکار در برابر عمل نیک او آن چنان روشن است که حتی از لحن آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» چنین برداشتی آسان می نماید.

۲-۴- اجماع

به طور مسلم اجماع فقهای شیعه و بلکه فقها و کل مسلمین تقریباً در موارد احسان قائل به ضمان نیستند. اکثر فقها به آیه شریفه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» تمسک کرده اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۸). فقها متفق القول شده اند که احسان، مسقط ضمان است. اما به نظر می رسد که اجماع محقق نیست زیرا اگر اجماع مستند به مدرک باشد حجت نیست، زیرا می توان از آن مدرک، برداشت خودمان را داشته باشیم. اشکال دیگری که بر اجماع وارد است این است که مدرک اجماع کنندگان در اصطیاد قاعده احسان، آیه قرآنی یا احادیث است، پس کاشف مستقل از رأی

^۱سوره نحل- آیه ۹۰

معصوم نیست. یعنی اجماعی اصولی نیست تا از رأی معصوم کشف کند، بلکه اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی حجت نیست (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: صص ۹۳-۹۴). بنابراین، مدرک این قاعده یکی آیه شریفه و دیگری حکم عقلا و عقل است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۸).

۳- نتایج و بحث

در این بخش مستندات نقلی و عقلی قاعده احسان، موارد تطبیق این قاعده در حالات مختلف و مجرای آن در قوانین ایران به طور مشروح مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرند تا جنبه های مختلف و موارد کاربرد آن روشن گردد.

۳-۱- بحث پیرامون مستندات نقلی و عقلی

اکنون مسأله مهم این است که آیا اعتقاد احسان به تنهایی کفایت می کند؟ یا احسان واقعی مورد نیاز است یا اینکه هر دو مجتمعاً لازم می باشند؟ اینکه بگوییم صرف اعتقاد احسان کافی است وجدان این مطلب را تکذیب می کند، چون ما همیشه در باب مفاهیم بر مبنای حقایق حکم می کنیم و هیچگاه اعتقادات اشخاص در حقایق اشیاء دخالت نمی کند و مفاهیمی که از شرع وارد می شوند عبارت از همان معانی اند که حقیقی است. بنابراین فعل باید در عالم واقع احسان باشد و احسان واقعی شرط است، چه قصد احسان کرده باشد و چه قصد احسان نکرده باشد، همین که فعل عادتاً جلوگیری از ضرر کند یا باعث جلب منفعت شود، کفایت می کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، صص ۳۴-۳۵). اگر فعل یا ترک فعلی از کسی صادر شود، به منظور رساندن منفعت یا نفی ضرر از غیر، باید در عالم واقع حسن باشد و لا اعتقاد فاعل مؤثر نیست زیرا احکام تابع موضوعات واقعی خود هستند (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۴).

در تعیین مقدار دلالت قاعده احسان چنین گفته شده است: اگر محسن اقدام به کاری کرد که به نظر وی موجب جلب منفعت برای دیگر یا رفع مفسده و مضرت از دیگری بود و این عمل بر طبق اعتقاد و تخیل نبود، بلکه در واقع نیز این عمل احسان یعنی دفع مفسده یا جلب منفعت بود، اگر ضرر عمل شخص بیشتر یا مساوی باشد عقلاً به چنین شخصی محسن نمی گویند، چون در صورت بیشتر بودن ضرر، مسلماً اسائه صدق می کند نه احسان و در نتیجه مجرای قاعده احسان نیست. بنابراین شخص تنها در صورتی محسن است که اگر به اعتقاد احسان و جلب منفعت یا دفع مضرت و مفسده کاری را انجام می دهد با این شرط و احتمال که ضرر وارده از عمل وی بر مالک کمتر از ضرری باشد که در صورت عدم دخالت او بر مالک وارد می شد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، صص ۳۹-۴۰). در پاسخ به این سؤال که آیا قاعده احسان شامل دفع ضرر یا جلب منفعت است چنین بیان شده است: احسان هم جلب منفعت برای دیگری و هم دفع ضرر را شامل می شود (طوسی، ۱۴۱۳: ج ۵، ص ۲۷۹). احسان هم جلب منفعت را شامل است و هم دفع ضرر از غیر را. بنابراین تفاوتی نمی کند که نیکوکار با کدام انگیزه (دفع ضرر یا جلب منفعت)، اقدام به احسان نموده است (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳: ص ۹۵). طبق استدلال های ذکر شده، احسان واقعی شرط است یعنی بایستی عمل فاعل در عالم واقع، عملی محسانانه باشد و فقط قصد احسان کافی نیست، اگر چه برخی از فقها قصد و فعل را با هم برای تحقق این قاعده لازم می دانند. با توجه به مجموعه آیاتی که حول واژه احسان بکار رفته می توان استنباط کرد که اگر شخصی با حسن نیت و ایمان کامل، پایبند فرامین الهی و دستورات قرآنی باشد، عنوان محسن بر او صادق است. در این آیات، خداوند بندگانش را به انجام کار نیک تشویق کرده و یکی از راه های محبوب شدن نزد خداوند، نیکی و احسان بیان شده است. با توجه به ادله علمای صاحب نظر می توان آیه ۹۱ سوره توبه را به عنوان مهمترین دلیل نقلی قاعده احسان محسوب کرد.

۳-۲- موارد تطبیق قاعده احسان

الف- ایجاد ضرر برای دیگری به قصد احسان به وی: اگر کشتیران ببیند که جان کشتی نشستگان در خطر است و با ریختن اموال آنها به دریا می تواند جان مسافران کشتی را نجات دهد باید این کار را بکند و حکم به عدم ضمان کشتیران داد و

او را محسن دانست (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۴۰). برخی از حقوقدانان ماده ۳۰۶ قانون مدنی ایران را از مصادیق احسان و منطبق با حالت بالا می دانند و معتقدند: از شرایط تحقق نهاد حقوقی اداره فضولی اموال غیر، قصد احسان یا قصد اداره مال برای دیگری است که آن را از استیلای نامشروع خارج کرده و در زمره اعمال مباح و محترم در می آورد (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ص ۵۱۲). چنانچه از نظرات ذکر شده در این باب بر می آید نیازی به اذن از ناحیه مالک نیست که اگر نیاز به اذن هم می بود به واسطه تحقق احسان، شرط اذن از بین می رود. همچنین اگر به واسطه قاعده اتلاف، ضمان برقرار گردد، با انگیزه احسان و تحقق آن، ضمان ساقط می شود و بر قاعده اتلاف استثناء وارد می گردد.

ب- ایجاد ضرر برای خود به قصد احسان به دیگری: در این حالت فاعل زیان به دنبال دفع ضرر از دیگری است، مثلاً شخصی برای خاموش کردن اتومبیل که آتش گرفته است از کپسول آتش نشانی یا پتوی خود استفاده می کند. چنانچه شرایط اداره مال غیر وجود داشته باشد، می توان به مسئولیت مدنی کسی که از او دفع ضرر شده است حکم داد (رحیمی و صفایی، ۱۳۹۴: ص ۱۸۱). بنابراین اگر از عمل محسن، خسارتی به وی برسد، باید توسط محسن الیه (شخصی که احسان برای او انجام می شود) جبران شود (بهرامی احمدی، ۱۳۹۱: ص ۱۶۶).

پ- ایجاد ضرر به دیگری برای احسان به خود: در این حالت، شخص برای جلوگیری از ورود ضرر به خود، به دیگری آسیب می رساند که حکم به عدم جواز اضرار به غیر برای دفع ضرر از خود می شود و این مستفاد از حدیث لاضرر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۹۴). در این حالت کاملاً پیداست که شخص حتی در صورت مضطر بودن نیز دارای مسئولیت مدنی می باشد.

ت- ایجاد ضرر به غیر برای احسان به ثالث: در این حالت شخص به دیگری ضرری می رساند تا از ورود ضرر بزرگتر به ثالث جلوگیری کند، مثل موردی که شخصی ترمزش در سراسیمگی از کار افتاده است برای برخورد نکردن با عابرین به نرده های ملک مجاور خیابان آسیب می رساند. در این گونه موارد نمی توان عامل زیان را معاف از مسئولیت دانست، زیرا هر چند او نسبت به ثالث نیکی نموده است، لیکن نسبت به زیان دیده واقعاً لطفی نشده است (رحیمی و صفایی، ۱۳۹۴: ص ۱۸۰). در مقابل، برخی نیز معتقدند بر اساس قاعده ((من له الغنم فلعینه الغرم)) یعنی: ((هرکس که غنم و منفعت برای اوست، غرم و خسارت نیز بر عهده اوست))، باید ضمان را بر عهده کسی که از این احسان سود برده، قرار داد و در این باره دلایل نقلی نیز آورده شده است (ره پیک، ۱۳۸۷: ص ۸۱).

آن طور که از دیدگاه دانشمندان حقوق بر می آید، شخص محسن در حالت فوق می تواند از مسئولیت مبرا باشد، این عدم ضمان به دلیل مضطر بودن محسن نیست بلکه به دلیل احسان و یا نمایندگی و صاحب اذن بودن از جانب شخص زیان دیده است و ثالث بایستی عهده دار جبران خسارت باشد.

ث- ایجاد ضرر به افراد برای حفظ منافع عمومی (اقدامات انسان دوستانه): هرگاه اضرار به غیر برای دفع ضرر از جامعه باشد، چنانکه شخصی قسمتی از ملک دیگری را برای جلوگیری از ورود سیلاب به شهر و دفع ضرر از ساکنان آن تخریب کند، می توان عامل زیان را از باب احسان از مسئولیت معاف دانست (رحیمی و صفایی، ۱۳۹۴: ص ۱۸۱). کسی که سنگی را در ملک دیگری قرار دهد، مثل اینکه آن را بر روی گل و لای بنهد تا مردم پای خود را روی آن بگذارند، ضامن نیست زیرا احسان کرده است (عاملی جبعی، ۱۳۹۲: صص ۶۵۷-۶۵۸).

اگر شخصی در ملک دیگری چاهی حفر کند و مالک راضی به آن باشد پس ظاهر سقوط ضمان از حفر کننده است و اگر این را به خاطر مصلحت رهگذر ها انجام دهد ظاهر عدم ضمان است، مانند کسی که جهت دفع حرارت یا جهت پخش نشدن غبار، راه را آب پاشی کند و مانند اینها (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ج ۴، ص ۳۶۹). همان گونه که در نظرات پیشین پیداست چنانچه اقدام فرد برای خدمت به شخص یا گروه خاصی نباشد، بلکه قصد محسن به منظور رعایت مصلحت عمومی و نفع عامه باشد، قاعده احسان جاری است و شخص محسن ضامن نیست.

۳-۳- موارد قاعده احسان در نظام حقوق کنونی ایران

برخی از حقوقدانان معتقدند از آنجایی که دلالت آشکار و نص صریحی درباره قاعده احسان در نظام حقوقی ایران وجود ندارد، این قاعده در حقوق ایران جریان ندارد. اما برخی دیگر از حقوقدانان برجسته ایرانی، نظر مخالفی دارند که به هر دو دیدگاه اشاره می‌شود.

الف- ماده ۳۰۶ قانون مدنی ایران چنین می‌گوید: «(اگر کسی اموال غایب یا محجور و امثال آنها را بدون اجازه مالک یا کسی که حق اجازه دارد اداره کند باید حساب زمان تصدی خود را بدهد در صورتی که تحصیل اجازه در موقع، مقدور بوده یا تأخیر در دخالت موجب ضرر نبوده است حق مطالبه مخارج نخواهد داشت ولی اگر عدم دخالت یا تأخیر در دخالت موجب ضرر صاحب مال باشد دخالت کننده، مستحق اخذ مخارجی خواهد بود که برای اداره کردن لازم بوده است)» برخی از حقوقدانان این ماده را مصداق قاعده احسان ندانسته‌اند و شرح دیدگاهشان بدین گونه است: با دقت در این ماده و مباحث قاعده احسان روشن می‌شود که ماده ۳۰۶ قانون مدنی از مصادیق قاعده احسان نیست زیرا قاعده احسان مسقط ضمان است نه موجب آن و اداره اموال غیر در صورت عدم امکان دسترسی به صاحب مال به عهده حاکم شرع است و چنانچه امکان دسترسی به حاکم وجود نداشته باشد و یا تأخیر دخالت موجب ضرر شود به استناد قواعد حسبه به عهده عدول مؤمنین می‌باشد و در صورت حاضر نبودن آنان عامه مردم عهده دار این وظیفه خواهند بود و این ماده قانون مدنی بیانگر فرض اخیر است، بنابراین چون عمل اداره کننده با دستور شرع انجام گرفته چنین فرض می‌شود که او به نمایندگی از صاحب مال اقدام کرده است (لطفی، ۱۳۷۹: ص ۱۵۲).

برخی دیگر از حقوقدانان مفاد ماده ۳۰۶ قانون مدنی را از مصادیق قاعده احسان دانسته و معتقدند: از شرایطی که این ماده برای امکان رجوع مدیر فضولی به مالک، معین کرده و از اصل عدم ولایت بر دیگران بر می‌آید که مدیر در صورتی می‌تواند مخارجی را که برای اداره اموال مالک هزینه کرده است مطالبه نماید که به قصد احسان و یاری اقدام کرده باشد. بنابراین از شرایط تحقق نهاد حقوقی اداره فضولی اموال غیر، قصد احسان یا قصد اداره مال برای دیگری است که آن را از استیلا نامشروع خارج کرده و در زمره اعمال مباح و محترم در می‌آورد (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ص ۵۱۲).

با تدبیر در آیه ۹۱ سوره توبه و تفاسیر فقها پیرامون آن و پیروی از قاعده عقلی می‌توان ماده ۳۰۶ قانون مدنی را یکی از مجاری قاعده احسان دانست، آنچنانکه نظرات بسیاری از علمای حقوقی ایران بر تأثیر این قاعده در این ماده قانونی دلالت دارد.

ب- ماده ۵۰۹ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲ هجری شمسی) مقرر می‌دارد: «(هرگاه کسی در معابر یا اماکن عمومی با رعایت مقررات قانونی و نکات ایمنی عملی به مصلحت عابران انجام دهد و اتفاقاً موجب وقوع جنایت یا خسارت گردد، ضامن نیست)» از سیاق ماده فوق چنین بر می‌آید که یکی از مصادیق خاص قاعده احسان است و محسن الیه در این ماده، جامعه است زیرا اعمال انسان دوستانه‌ای برای مصلحت عمومی انجام می‌شود که پیشتر در موارد تطبیق قاعده احسان در مورد آن سخن گفته شد. البته رعایت مقررات قانونی و نکات ایمنی شرط اسقاط ضمان در این ماده قانون است.

پ- ماده ۵۱۰ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲ هجری شمسی) مقرر می‌دارد: «(هرگاه شخصی با انگیزه احسان و کمک به دیگری رفتاری را که به جهت حفظ مال، جان، عرض یا ناموس او لازم است، انجام دهد و همان عمل موجب صدمه و یا خسارت شود در صورت رعایت مقررات قانونی و نکات ایمنی، ضامن نیست)» در این ماده محسن الیه، مطلق است یعنی اطلاق عام دارد و شامل تمام افرادی می‌شود که مورد احسان قرار می‌گیرند. پس اگر محسن اقدامی خیرخواهانه و محسنانه انجام دهد که شرایطی مثل قصد احسان و رعایت مقررات قانونی و نکات ایمنی فنی در آن رعایت شده باشد، ضامن نیست و مسئولیتی ندارد. اگر چه تحقیق مستقلی در مورد مبنای قاعده احسان بودن مواد ۵۰۹ و ۵۱۰ قانون مجازات اسلامی ایران وجود ندارد اما می‌توان مبنای بحث را با استفاده از کتب قواعد فقه مورد بررسی قرار داد.

ت- قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی (مصوب ۱۳۵۴ هجری شمسی) چنین مقرر می‌دارد: ماده واحده- «(هر کس شخص یا اشخاصی را در معرض خطر جانی مشاهده کند و بتواند با اقدام فوری خود یا کمک طلبیدن از دیگران یا اعلام فوری به مراجع یا مقامات صلاحیت دار از وقوع خطر یا تشدید آن جلوگیری کند بدون اینکه با این

اقدام خطری متوجه خود او یا دیگران شود و با وجود استمداد یا دلالت اوضاع و احوال بر ضرورت کمک، از اقدام به این امر خودداری نماید به حبس جنحه ای تا یک سال و یا جزای نقدی تا پنجاه هزار ریال محکوم خواهد شد. . . .))

طبق قانون ممنوعیت بازداشت کسانی که مصدومین را به مراکز درمانی منتقل می نمایند (مصوب ۱۳۸۰ هجری شمسی):

((نگاهداری و بازداشت کسانی که مصدومین را به مراکز درمانی یا نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران و غیره منتقل می نمایند توسط مراجع مذکور ممنوع است، مگر اینکه خود فرد یا مصدوم یا افراد دیگری او را مقصر قلمداد نمایند و یا دلایل و قرائن دیگری دلالت بر انتساب اتهام به وی نماید)). پس صرف انتقال یک مصدوم حوادث رانندگی به پایگاه ها و مراجع انتظامی یا درمانی نمی تواند مجوزی برای بازداشت انتقال دهنده تا زمان تکمیل تحقیقات اولیه محسوب شود (خالقی، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۸۱). در این قانون صریحاً بر کمک رسانی و انجام نیکی، دفع ضرر و رساندن منفعت به فرد آسیب دیده و حفظ مصالح عمومی تأکید شده است. پس طبق ماده فوق از نظر شرعی، قانونی و اخلاقی بایستی به شخصی که استمداد طلبیده و در موقعیت خطرناکی قرار گرفته، اقدام انسان دوستانه متناسب با موقعیت و دیگر شرایطی که ذکر شده، انجام شود. روشن است در صورتی که اثبات شود شخص با وجود توانایی و عدم معذوریت در کمک رسانی و اقدام فوری در دفع مخاطرات جانی آن هم به هر صورت ممکن، خودداری کند و از این رهگذر خسارتی برای افراد آسیب دیده یا مصالح جامعه حادث شود، به مجازات مشروحه در این قانون می رسد. بنابراین اگر فردی در شرایطی قرار گیرد که نیازمند کمک باشد همه افراد حاضر چه متخصص در این امر و چه افراد عادی، موظف به کمک به این فرد هستند و در غیر این صورت ضمانت کیفری گریبانگیر این افراد می شود و اگر شخص مستنکف از کمک همان مسبب حادثه نیز باشد در صورت ترک محل حادثه و رها کردن مصدوم به کیفرش افزوده می شود و این ترک احسان از کیفیات مشدده مجازات ناشی از ترک فعل است. از طرف دیگر، رساندن مصدوم به بیمارستان توسط راننده متخلف باعث تخفیف مجازات وی می شود.

۴- نتیجه گیری

دلالت قرآن بر مشروعیت قاعده احسان مورد توافق همه کسانی است که از این قاعده بحث کرده اند. از تحلیل هایی که ارائه شد، روشن گردیده که این قاعده در موضوع خود از عمومیت و کلیت برخوردار است و بر دو قاعده علی الید و اتلاف ناظر است و آنها را تخصیص می زند. قاعده احسان هم از موارد معافیت از جبران خسارت است و هم از مبانی مسئولیت مدنی محسوب می شود. احسان به افراد می تواند ملازم با درخواست هزینه هایی باشد که جهت دفع ضرر و جلب منفعت انجام شده است. این مفهوم هم مورد قبول عقلا و هم مورد پذیرش عرف قرار گرفته است. البته در صدق لفظ محسن، قصد احسان به تنهایی کافی نیست و واقعاً سودمند بودن عمل نیز شرط است، زیرا ممکن است هر شخص غاصب یا سودجویی برای اینکه خود را از عهده جبران خسارت برهاند، عملش را به نفع زیان دیده نشان دهد. اگر چه در حدود قاعده احسان جای بحث و گفتگوی بسیار است اما فقها و حقوقدانان اسلامی در اصل حکم فقهی و عدم ضمان ناشی از احسان اختلافی ندارند. با توجه به اینکه بسیاری از قوانین خاص حقوق ایران در امور مدنی و کیفری به طور صریح از قوانین کلی (قواعد فقهی) اسلام اقتباس شده اند، قانونگذار ایرانی بایستی با تدوین قوانین صریح حول قاعده احسان و بکار بردن آن در رویه قضایی، پایگاه برجسته ای را برای آن ایجاد کند و موجبات انتفاع از این قاعده در نظام حقوقی، مصالح عمومی و روابط خصوصی شهروندان ایران را تسهیل کند.

منابع

- ۱- «قرآن کریم»، ترجمه مهدی الهی قمشه ای (۱۳۷۶)، قم: انتشارات لقاء.
- ۲- موسوی (شریف رضی)، سید محمد (۱۳۷۹)، «نهج البلاغه علی بن ابی طالب (ع)»، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- عمید، حسن (۱۳۶۳)، «فرهنگ فارسی عمید»، تهران: انتشارات امیر کبیر وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۴- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، «لغت نامه دهخدا»، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- ۶- دانایی، امیر هوشنگ (۱۳۸۷)، «فرهنگ جامع عربی به فارسی المرشد»، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ۷- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷)، «تفسیر نمونه»، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.
- ۸- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹)، «قواعد فقهیه»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ۹- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، «تفسیر نور»، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- ۱۰- گلپایگانی، محمد رضا (۱۴۱۲ق)، «الدر المنضود فی احکام الحدود»، قم: دار القرآن الکریم.
- ۱۱- غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۴۰۹ق)، «الاجاره»، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۲- حسینی روحانی، سید محمدصادق (۱۴۱۳ق)، «فقه الصادق»، قم: دار الکتب.
- ۱۳- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۴ق)، «القواعد الفقهیه»، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- ۱۴- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۳۱۴ق)، «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام»، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۳)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۶- انصاری، مسعود و طاهری، محمدعلی (۱۳۸۴)، «دانشنامه حقوق خصوصی»، تهران: انتشارات محراب فکر.
- ۱۷- لطفی، اسدالله (۱۳۷۹)، «قاعده احسان»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۰، صص ۶۰-۴۱.
- ۱۸- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، «قرآن کریم و قاعده احسان»، مجله فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۱۷، صص ۳۸-۷.
- ۱۹- آیتی، سید محمدرضا و پورجوهری، علی (۱۳۸۷)، «نقش قاعده احسان در مسئولیت مدنی پزشک»، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی بابل، ش ۱۴، صص ۲۶-۱۱.
- ۲۰- سعدی، حسینعلی و خدایار، حسین (۱۳۹۰)، «تحلیل فقهی مبانی مشروعیت دفاع»، دوفصلنامه پژوهشنامه حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۳۳، صص ۱۷۶-۱۵۱.
- ۲۱- اسکندریان، حسن و شکاری، روشنعلی (۱۳۹۳)، «قواعد فقه (بخش مدنی)»، تهران: نشر میزان.
- ۲۲- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۴)، «قواعد فقه (بخش مدنی: مالکیت و مسئولیت)»، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ۲۳- خزاعی نیشابوری (ابوالفتوح رازی)، جمال الدین حسین (۱۳۶۵)، «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۴- طبرسی (امین الاسلام)، فضل بن حسن (۱۳۷۹)، «تفسیر مجمع البیان»، ترجمه علی کرمی، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی.
- ۲۵- خوانساری، جمال الدین محمد (۱۳۶۶)، «شرح غررالحکم و دررالکلم تمیمی آمدی»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۶- ابن میثم بحرانی، کمال الدین (۱۳۸۸)، «شرح نهج البلاغه ابن میثم»، ترجمه محمدرضا عطایی و حبیب روحانی، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۷- قرشی، علی اکبر (۱۳۶۴)، «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۸- طوسی (شیخ الطائفه)، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، «التبیان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۹- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۰)، «حقوق مدنی (ضمان قهری)»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۰- رحیمی، حبیب الله و صفایی، سید حسین (۱۳۹۴)، «مسئولیت مدنی (الزامات خارج از قرارداد)»، تهران: انتشارات سمت (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها).

- ۳۱- بهرامی احمدی، حمید (۱۳۹۱)، «ضمان قهری (مسئولیت مدنی) با مطالعه تطبیقی در فقه مذاهب اسلامی و نظام های حقوقی»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۳۲- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، «القواعد الفقهیه»، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
- ۳۳- ره پیک، حسن (۱۳۸۷)، «حقوق مسئولیت مدنی و جبران ها»، تهران: انتشارات خرسندی.
- ۳۴- عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۳۹۲)، «تحریرالروضه فی شرح اللمعه (فقه استدلالی)»، ترجمه سید مهدی دادمز، قم: انتشارات کتاب طه.
- ۳۵- موسوی خمینی (امام خمینی)، سید روح الله (۱۳۸۴)، «تحریرالوسیله»، ترجمه علی اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۳۶- لطفی، اسدالله (۱۳۷۹)، «موجبات و مسقطات ضمان قهری در فقه و حقوق مدنی ایران»، تهران: انتشارات مجد.
- ۳۷- خالقی، علی (۱۳۹۵)، «آیین دادرسی کیفری (جلد اول: دعاوی ناشی از جرم)»، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش.

Ehsan Rule and Its Role in the Exemption of Compensation

Mazdak Nasouri

Master's Student, Department of Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(m. nasouri@Mail. sbu. ac. ir)

Abstract

Ehsan Rule is one of inalienable and effective rules in Islam law with a wide range that has been concerned by jurists and lawyers. This rule is noted as responsibility resolve and liability. According to this rule, If the philanthropist person intends to deliver profits or avoid losses of another in accordance with the provisions such goodwill and avoiding a worse loss, the action is not binding. Because if with philanthropist be behaved like deleterious 'mankind abstain of Ehsan. The value of philanthropist act and obscenity punish of philanthropists to the extent that is God in numerous verses of the Holy Quran has put his friendship and love about philanthropists. The objective of this study is to use rational and traditional documents of Ehsan Rule and citing the jurisprudential, legal and academic resources and also different studies based on Quran and Hadith to highlight Ehsan Rule as one of cases to exempt compensation and overthrow compulsory liability and referring to civil and criminal laws related with this Rule is shown that can play an important role in relations between citizens and legal system of Iran.

Keywords: Compensation of Loss, Liability, Ehsan Rule, Jurisprudence Rule, Responsibility

بحران آب و خشکسالی (چالش‌ها و راهکارها)

بهمن خسروی پور^{۱*}، مریم زنگنه^۲، محمد خدامرادپور^۳

۱- استاد گروه ترویج و آموزش کشاورزی دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی خوزستان

۲ کارشناس ارشد مدیریت فناوری اطلاعات

۳ کارشناس ارشد زراعت

b. Khosravipour@gmail.com

چکیده

آب از نهاده‌های اصلی کشاورزی و رکن اساسی توسعه کشاورزی به شمار می‌رود. بحران آب چالشی بزرگ برای کشور ایران و تمام کشورهای جهان است. آب جایگاه ویژه‌ای در توسعه پایدار کشاورزی دارد و مصرف نادرست آن موجب عدم دستیابی به پایداری در توسعه کشاورزی می‌شود. کشور ایران با قرار گرفتن در ناحیه‌ی گرم و کم‌بارش جهان نه تنها با معضل تأمین آب مورد نیاز کشاورزی بلکه با تهی و دسترسی به آب شرب بهداشتی هم رو به رو می‌باشد. عدم انجام تحقیقات لازم در بخش پیش‌بینی خشکسالی در سال‌های گذشته و یا عدم توجه به تحقیقات به عمل آمده، موجب بروز بحران آب در کشور ایران شده است. این بی‌تدبیری و عدم توجه، ضربات بزرگ و جبران‌ناپذیری به تمام بخش‌های اصلی کشور و زندگی روزانه مانند روند سریع بیابان‌زایی، پدیده ریزگردها، مهاجرت روستاییان، معضلات اجتماعی، کاهش تولیدات کشاورزی و غیره را به دنبال داشته است. در این تحقیق که به صورت مروری و با استفاده از منابع مکتوب کتابخانه‌ای و سایت‌های اینترنتی تهیه شده، مسأله آب، بحران آب و بخش کشاورزی، توسعه پایدار و مدیریت بحران آب بررسی و راهکارهایی را در پایان ارائه می‌نماید.

واژگان کلیدی: آب، کشاورزی، خشکسالی، بحران آب.

۱- مقدمه

آب، مایه‌ی حیات و عنصر سازنده‌ی طبیعت است. آب یک منبع کمیاب و گران‌بها در جهان و به ویژه در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا به‌شمار می‌آید. بیش از ۷۰ درصد سطح زمین را آب پوشانده است. ۹۷ درصد از مجموع آب‌های جهان، محصور در اقیانوس‌ها بوده و شور و غیر قابل استفاده است. از سه درصد باقی مانده، ۸۷ درصد در قالب توده‌های یخ، در درون خاک و در لایه‌های اعماق زمین قرار دارند. تنها ۱۳ درصد، (چهار درصد از مجموع آب‌های جهان) قابل استفاده است و از این مقدار، کم‌تر از یک درصد در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا قرار دارند. خشک و لم‌یزرع بودن سه چهارم زمین‌های منطقه، آن را به خشک‌ترین منطقه جهان تبدیل نموده است و دائماً از خشکسالی متناوب، توزیع نامتوازن آب، شکاف عمیق میان عرضه و تقاضا، کاهش شدید کیفیت، افزایش مصرف آب در کشاورزی، قیمت‌های یارانه‌ای و ارائه خدمات نامناسب و ناکافی توسط سازمان‌های ملی رنج می‌برد (نهای، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

رشد جمعیت و توسعه شهرنشینی نیاز به تأمین آب شرب، بهداشت، امنیت غذایی، حفظ محیط‌زیست، آب کشاورزی، صنعتی و تجاری را افزایش داده است. در نگرش جدید جهانی، آب کالایی اقتصادی - اجتماعی و به عنوان نیاز اولیه و حیاتی هر انسان محسوب می‌شود. هر چند آب یکی از منابع تجدیدشونده به شمار می‌رود، اما مقدار و سرعت این فرآیند بسیار کند و طولانی است. با توجه به رشد بی‌رویه جمعیت، بالا رفتن سطح بهداشت و رفاه عمومی، سرانه منابع آبی تجدید شونده رو به کاهش می‌باشد (بابازاده، سرائی‌تبریزی، ۱۳۸۷: ۲). حفظ منابع آب و بهره برداری اقتصادی و عادلانه از آن، یک مسأله جهانی

است. امروزه به علت کمبود منابع آب در بسیاری از نقاط جهان مناقشات بر سر دستیابی به منابع آب از مرزهای ملی گذشته و دسترسی به این منابع به یک هدف استراتژیک در تعامل بین کشورها تبدیل شده است. براساس آماری که مؤسسه منابع جهان در سال ۲۰۱۵ منتشر کرده است، ۳۳ کشور جهان با تنش آبی در سال ۲۰۴۰ میلادی روبرو خواهند شد که ایران در رتبه ۱۳ این کشورها قرار دارد. با توجه به میزان متوسط بارش در ایران و نیز با در نظر گرفتن میزان منابع آب و سرانه مصرف در کشور، ایران را می‌توان از جمله کشورهایی که با خطر کمبود منابع فیزیکی آب روبرو است، در نظر گرفت (جانزاده، ۱۳۹۷: ۲۹۷). بحران آب و کم آبی در ایران، کشاورزان را ناچار ساخته است تا با استفاده از سازوکارهای مدیریتی به شکل پایداری از منابع آب استفاده کنند. آب برای تحقق توسعه پایدار اهمیت اساسی دارد. مدیریت درست منابع آب مؤلفه‌ای اساسی در رشد توسعه اجتماعی و اقتصادی، کاهش فقر و برابری است. آب عامل مهمی است که در دستیابی به پایداری کشاورزی از نظر ابعاد اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی نقش مهمی را ایفا می‌کند (غلامرضایی، بی‌تا: ۱). کشاورزی از مهم‌ترین بخش‌های اقتصادی کشور است و نقش آن در توسعه و ثبات اقتصادی و سیاسی و نفوذ بین‌المللی انکارناشدنی است. توسعه کشاورزی مهم‌ترین اولویت در برنامه‌های توسعه ملی کشورهای در حال توسعه محسوب می‌شود. توسعه بخش کشاورزی در ایران درآمد بیش‌تری را نسبت به سایر بخش‌ها برای خانوارهای کم درآمد روستایی ایجاد می‌کند. توسعه بخش کشاورزی و صنایع وابسته به آن ضمن این‌که درآمد بیش‌تری نسبت به سایر بخش‌ها ایجاد می‌کند، موجب کاهش شکاف درآمدی بین خانوارهای شهری و روستایی می‌شود (سواری و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۵). در جهان امروز یکی از مشکلات اساسی بشر تأمین نیازهای غذایی است، به گونه‌ای که امنیت غذایی به عنوان یکی از اهداف مهم، سرلوحه برنامه‌های دولت‌ها قرار گرفته است. بدون شک به منظور نیل به امنیت غذایی علاوه بر اتخاذ سیاست‌های مطلوب و برخورداری از منابع کافی باید تولید کشاورزی به گونه‌ای باشد که تمامی نیازهای جامعه را برآورده کند (جهانبانی، ۱۳۸۶: ۵۳).

آب از عناصر ویژه برای ادامه بقای موجودات در کره زمین است. امروزه با توجه به رشد جمعیت و شهرنشینی، تغییرات اقلیمی و برداشتهای بی‌رویه وضعیت این عنصر حیاتی در جهان و به ویژه مناطق خشک و نیمه خشک جهان همچون کشور ایران با چالش‌ها و بحران‌هایی مواجه شده است (احمدی و صفرزاده، ۱۳۹۷: ۹). پیش‌بینی و آمادگی برای مدیریت خشکسالی تا حدی از مشکلات ناشی از این پدیده می‌کاهد. در حال حاضر مدیریت خشکسالی در ایران بر مبنای مدیریت بحران بنا شده است و به دلیل این‌که برنامه‌ریزی از قبل تدوین شده‌ای وجود ندارد، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات عملیاتی دیرنگام بوده و تصمیمات فاقد کارایی لازم است. این در حالی است که در مدیریت بحران خشکسالی، تأکید بر برنامه‌ریزی و ایجاد آمادگی و کاهش بحران خشکسالی است و با اعمال این نوع مدیریت در زمان قبل از وقوع خشکسالی و آمادگی لازم، می‌توان به مقابله با خشکسالی اقدام کرد (مهری و همکاران، ۱۳۹۶: ۵۲). خشکسالی از جمله مخاطرات طبیعی است که به صورت کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت بر وضعیت اقتصادی و اجتماعی جامعه تأثیر می‌گذارد. پایش به موقع و دقیق از انواع خشکسالی‌ها، گام مؤثری در جهت برنامه‌ریزی برای کاهش خسارات ناشی از خشکسالی می‌باشد. در میان حوادث طبیعی که جوامع انسانی را تحت تأثیر قرار داده‌اند، اثرات پدیده خشکسالی از نظر فراوانی، شدت، مدت و اثرات اجتماعی دراز مدت در جامعه، بیش‌تر از سایر بلایای طبیعی بوده است. همچنین تمایز این پدیده با سایر بلایای طبیعی در این است که برخلاف سایر بلایا، این پدیده به تدریج و در یک دوره زمانی نسبتاً طولانی عمل می‌کند. به‌طوری‌که اثرات آن پس از چند سال و با تأخیر بیش‌تری نسبت به سایر حوادث طبیعی ظاهر می‌شود. این مسئله اهمیت پایش خشکسالی به منظور پیش‌بینی احتمال وقوع این پدیده و گستره آن در آینده را نشان می‌دهد (فاتحی‌مرج، حیدری‌یان، ۱۳۹۲: ۱۹).

۲- خشکسالی

در دهه‌های اخیر کشورهای مختلف دنیا شاهد بروز خشکسالی‌های متعددی چه در کشورهای توسعه‌یافته و چه در کشورهای در حال توسعه و فقیر بودند. خشکسالی از بلایای طبیعی است که تأثیر گسترده آن بر مردم و محیط‌زیست، فاجعه‌آمیز بودن آن را تعیین می‌کند. تعیین زمان شروع، شدت، مدت و پایان این پدیده، امری بسیار مشکل است. خسارات

ناشی از خشکسالی شامل اثرات مستقیم اقتصادی (کاهش تولید محصولات کشاورزی و دامی)، زیست محیطی (کاهش کیفیت منابع آبی)، اجتماعی (مرگ و میر و مهاجرت) و نیز تأثیرات جانبی آن، گوشه‌ای از نتایج مخرب خشکسالی بر یک جامعه است (معمدی و بهارلویی، ۱۳۹۶: ۱۱۷). در پژوهشی نتیجه گرفته شد که تغییرات آب و هوایی و فعالیت‌های انسانی، بروز دوره‌های خشکسالی را در نواحی مختلف کشور چین تشدید کرده است. افزایش سریع تقاضا برای آب و کاهش منابع آبی معضل، خشکسالی را فراگیر نموده و توسعه پایدار اجتماعی و اقتصادی در چین با چالش جدی مواجه شده است (Wang et al, 2019: 1327).

آرایش (۱۳۹۶) بیان می‌کند خشکسالی، پدیده‌ای است که در هر منطقه و کشوری، چه دارای آب و هوای خشک باشد و چه مرطوب، رخ می‌دهد و با خشکی و کم آبی متفاوت است. علاوه بر این، امکان جلوگیری از وقوع خشکسالی در هیچ منطقه و شرایطی وجود ندارد، ولی برای مقابله با آن و کاهش خسارت‌های احتمالی، می‌توان اقداماتی را انجام داد. به عبارت دیگر، با یک برنامه‌ریزی درست و همه جانبه می‌توان از شدت آثار منفی آن کاست. اقدامات مدیریتی لازم برای مناطق و شرایطی که امکان تداوم خشکسالی و بروز شرایط سخت زندگی در آن‌ها تا حدودی قابل پیش‌بینی است، از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. خشکسالی از جمله مخاطرات طبیعی است که منجر به بی‌نظمی در سیستم‌های اکولوژیکی یک منطقه می‌شود. همچنین این پدیده زمینه اخلاص یا نابودی شرایط فیزیکی و محیطی را فراهم می‌کند. درواقع، خشکسالی حاصل انحراف موقتی از توزیع نرمال اقلیمی یک ناحیه بوده و با خشکی، متفاوت است. به عبارت دیگر، خشکی به مناطق کم‌بارانی محدود می‌شود که دارای یک شکل اقلیمی باشند. از دیدگاه هواشناسی، خشکسالی عبارت است از بارش به میزان کم‌تر از متوسط سالانه و توزیع ناموزون آن در منطقه. خشکسالی از منظر اکولوژیکی و کشاورزی، به ناکافی بودن رطوبت برای رشد محصول اطلاق می‌شود. نامدار و بوذرجمهری (۱۳۹۵) با انجام تحقیقی نتیجه گرفتند که نخستین گام برای مقابله با خشکسالی و پیامدهای آن به مثابه یکی از موانع اساسی توسعه در کشور، شناخت و درک دقیق این پدیده و تأثیرات ناشی از آن در ابعاد مختلف است. پدیده خشکسالی به‌ویژه در سال‌های اخیر، در واقع موجب برهم‌خوردن تعادل و انسجام اقتصادی بسیاری از روستاها و شکل‌گیری موج جدید مهاجرت‌های اجباری در مناطق روستایی به صورت دائم و فصلی شده است.

خشکسالی پدیده‌ای تکرارشونده است که در طول تاریخ به تمدن بشری آسیب رسانده است (احمدی و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۸). بنابر اظهار مجرد و همکاران (۱۳۹۳) پایش خشکسالی و مطالعه‌ی توزیع فراوانی آن یکی از موضوعات بسیار مهم در آب‌وهواشناسی است که اطلاع از کم و کیف آن می‌تواند در ارائه راهکارهای مقابله با خشکسالی مفید واقع شود. علوی‌زاده و ایزدی (۱۳۹۷) در پژوهشی با هدف شناخت و بررسی اثرات خشکسالی بر ساختار اقتصادی خانوارهای روستایی دریافتند که خشکسالی در زمینه مؤلفه‌های مورد استفاده (منابع آب، تولید، درآمد، سرمایه‌گذاری و کیفیت زندگی) می‌تواند پیامدهای منفی زیادی را در پی داشته باشد و موجب شده تا خانوارهای روستایی به میزان زیادی از خشکسالی آسیب ببینند. این پدیده را نمی‌توان به طور کامل کنترل نمود ولی می‌توان با تمهیداتی از شدت پیامدهای منفی آن کاست.

۳- انواع خشکسالی

خشکسالی پدیده‌ای طبیعی است که به علت برهم‌کنش عوامل مختلف هواشناسی، دارای فرآیند پیچیده‌ای بوده و در همه شرایط اقلیمی و در تمام مناطق کره زمین به وقوع می‌پیوندد. خشکسالی در چهار حالت خشکسالی هواشناسی، خشکسالی آب‌وهواشناسی، خشکسالی کشاورزی و خشکسالی اقتصادی - اجتماعی قابل تصور است. خشکسالی هواشناسی ناشی از کمبود بارندگی است که در نهایت می‌تواند منجر به خشکسالی آب‌شناسی و کشاورزی گردد (صمدیان‌فرد و اسدی، ۱۳۹۶: ۱). ستاری و همکاران (۱۳۹۵) انواع خشکسالی را این‌گونه تقسیم‌بندی نمودند:

- خشکسالی هواشناسی: بر اساس کمبود در بارش رخ می‌دهد و از مهم‌ترین انواع خشکسالی‌ها می‌باشد که بررسی، پیش‌بینی و برآورد احتمال وقوع آن به عنوان سرآغاز پدیده خشکسالی می‌تواند تا حد بسیار زیادی از خسارات این رخداد طبیعی بکاهد و در مدیریت بحران کمک فراوانی به مسئولین امر داشته باشد.

- خشکسالی هیدرولوژیکی: بر اساس کمبود در جریان رودخانه بوجود می‌آید.
- خشکسالی کشاورزی: بر اساس کمبود در رطوبت خاک تعریف می‌شود.
- خشکسالی اقتصادی-اجتماعی: هنگامی بروز می‌یابد که میزان تقاضای یک کالای اقتصادی بیش‌تر از عرضه آن باشد که این عدم تعادل (میان عرضه و تقاضا) می‌تواند ناشی از کمبود منابع آب در ارتباط با وضع هوا باشد. در این نوع خشکسالی تنها مقدار منابع آب مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه تقاضا برای آب نیز مدنظر قرار خواهد گرفت.

۴- توسعه پایدار

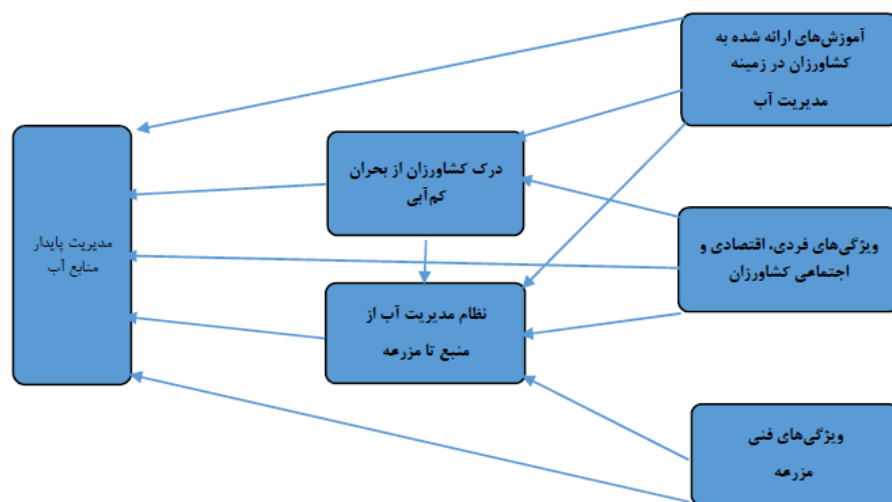
توسعه فرآیندی است که هدف آن افزایش سطح رفاه و آسایش عمومی است و به تعبیری می‌توان از آن به مثابه گرایش بشر به تغییر، دستیابی به سطوح بالاتر و کیفیت بهتر زندگی و افزایش قدرت کنترل بر محیط یاد کرد، قدمتی به دیرینگی عمر بشر دارد. امروزه توسعه به عنوان یک فرآیند، مهم‌ترین بحث کشورها، به ویژه کشورهای در حال توسعه است. تحقق پیشرفت و توسعه کشورها نیز مستلزم بهره‌گیری از استعداد، توان و حضور فعالانه مردم و مشارکت آن‌ها در مراحل مختلف توسعه است. کمیسیون جهانی محیط زیست و توسعه، توسعه پایدار را چنین تعریف کرده است: توسعه‌ای که احتیاجات نسل حاضر را بدون آسیب رساندن به توانایی‌های نسل آینده در تامین نمودن نیازهای خود، برآورده می‌نماید. بر اساس این تعریف قبل از این‌که هر جامعه‌ای بتواند به پایداری برسد، عدالت بین نسل‌ها و درون نسل‌ها را باید تامین کند (جابری و همکاران، ۱۳۹۶: ۴). کریم و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله‌ای بیان نمودند که یکی از مسائلی که به علت ارتباط مستقیم با منابع طبیعی مانند خاک و آب از یک‌سو و غذاهای انسان‌ها از سوی دیگر باید در چارچوب توسعه پایدار قرار گیرد، بخش کشاورزی است. از آن جا که کشاورزی اصلی‌ترین منابع تأمین خوراک انسان است، بنابراین شکی در تلاش برای توسعه آن وجود ندارد. با توجه به این‌که ایران سرزمین پهناور و چهار فصلی است، توسعه کشاورزی، از اهمیت بسیاری برخوردار است.

در ایران نیز همانند دیگر کشورهای در حال توسعه، کشاورزی به‌عنوان یکی از محورهای اساسی توسعه نقش مهمی در توسعه اقتصادی کشور دارد. خشکسالی از بزرگترین چالش‌هایی است که توسعه کشاورزی کشور در آینده با آن روبه‌رو است. با توجه به گستردگی کشت دیم در ایران و به‌ویژه در نواحی روستایی، هرگونه خشکسالی می‌تواند عملکرد محصولات را کاهش دهد و درنهایت بر اقتصاد روستایی تأثیر بگذارد (توکلی و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۲۱). کشاورز (۱۳۹۷) با انجام پژوهشی توسعه روستایی را مورد بررسی قرار داد. یافته‌های این پژوهشگر نشان داد که مناطق روستایی به دلیل برخورداری از کارکردهای مختلف همچون تأمین غذا و مواد خام، حفاظت منابع و مناظر طبیعی، ایجاد فرصت‌های شغلی مولد و تحقق اقتصاد غیروابسته به نفت نقش بسزایی در رونق‌بخشی و شکوفایی اقتصاد کشورهای در حال توسعه دارند، اما بروز خشکسالی‌های شدید و طولانی مدت از بهره‌وری بخش کشاورزی کاسته و منجر به افزایش تنش آبی، فقر، بیکاری، ناامنی غذایی و مهاجرت گردیده است. همچنین فارغ از جهت‌گیریهای موجود در راهبردهای توسعه، به‌دنبال یافتن پاسخی روشن برای توسعه‌نیافتگی مناطق روستایی در شرایط خشکسالی‌های شدید و مستمر بود.

یافته‌های پژوهش پورحسین و سلطانی (۱۳۹۷) نشان داد که در ایران تاکنون خشکسالی به اندازه سایر بلایای طبیعی مورد توجه قرار نگرفته است چون بیش‌تر بلایای طبیعی طی دوره‌ای کوتاه، خسارات سنگین مالی و جانی به جامعه وارد کرده اما خسارات سنگین ناشی از خشکسالی به صورت تدریجی و در مدتی طولانی بروز می‌کند. امروزه حتی در مناطق مرطوب کشور، بحران آب یک مشکل عمده کشاورزی و افزایش بهره‌وری مصرف آب یکی از ملزومات توسعه پایدار است. شاهین‌رخسار و ریسی (۱۳۹۵) نتیجه گرفتند که کمبود آب برای تولید محصولات کشاورزی روز به روز افزایش می‌یابد و گسترش منابع جدید آب متحمل هزینه‌های زیادی است بیناییان و همکاران (۱۳۹۷) با انجام یک ارزیابی پژوهشی نتیجه گرفتند که با توجه به اثرات تغییرات آب و هوایی و فعالیت‌های بشر، بسیاری از نواحی جهان در حال رویارویی با بحران‌هایی با محوریت آب هستند. گام ضروری برای رویارویی با حوادث آب‌محور و تعدیل تبعات آن، شناخت و درک عمیق از ابعاد برگشت‌پذیری و مقاومت افراد

برای ارتقای آستانه تحمل آنان است. مستوفی و صابریان (۱۳۹۵) نیز با انجام پژوهشی نتیجه گرفتند که حصول راندمان آبیاری بهینه تنها با مدیریت صحیح بهره‌برداری و برنامه‌ریزی دقیق آبیاری امکان‌پذیر است و لذا برنامه‌ریزی مناسب در طی بهره‌برداری از شبکه‌های آبیاری و زهکشی باعث می‌شود از آبیاری بی‌رویه و اتلاف آب، انرژی و سرمایه جلوگیری به عمل آمده و موجب توسعه کشاورزی گردد.

بررسی وضعیت منابع آب و مدیریت آن در ایران بیان‌گر این است که این کشور به لحاظ موقعیت جغرافیایی در زمره‌ی مناطق خشک جهان قرار گرفته و کمبود آب در آن مهم‌ترین تنگنای توسعه کشاورزی به شمار می‌آید. تنها خاستگاه منابع اصلی آب کشور، ریزش‌های جوی سالانه است که به صورت آب‌های سطحی در رودخانه‌ها و آبراهه‌ها و غیره انباشته می‌شود. به طوری که از حدود ۳۷ میلیون هکتار از اراضی مستعد کشاورزی به دلیل محدودیت و بحران منابع آب فقط ۷/۸ میلیون هکتار از اراضی تحت کشت آبی است. زیرا بیش از ۹۳ درصد از منابع آب کشور در بخش کشاورزی مصرف می‌شود که از متوسط سهم مصرف جهانی آب در حدود ۲۰ درصد بالاتر است. لذا نگرش فراگیر و همه جانبه نسبت به بهبود مدیریت پایدار آب و عوامل مؤثر بر آن از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است و در واقع مدیریت اثربخش و پایدار منابع آب برای تضمین توسعه پایدار حیاتی است (رحیمیان، ۱۳۹۵: ۲۳۴). این پژوهشگر همچنین برای مقابله با خشکسالی و مدیریت بحران آب، با ارائه نموداری راه‌های رسیدن به مدیریت پایدار منابع آب را به شرح زیر ترسیم نمود (نمودار شماره ۱).



نمودار (۱): مدیریت پایدار منابع آب (منبع: رحیمیان، ۱۳۹۵)

۵- بحران آب

کلید تحرک و پویایی در هر بحرانی، مربوط به سامانه جمع‌آوری و چگونگی مدیریت آن است. از این رو سازمان‌های موفق و مقتدر تلاش می‌کنند تا تمرکز اقدام خود را در جمع‌آوری اطلاعات، دسته‌بندی به موقع و تجزیه و تحلیل و نحوه بکارگیری آن قرار دهند که این مهم با تحقق موارد ذیل مشهود خواهد گردید: بهره‌گیری از امکانات پیشرفته فناوری در راستای ایجاد بستر متناسب برای اتخاذ راهبردهای تخصصی با توجه به تدابیر مرتبط؛ افزایش سرعت پردازش، دسته‌بندی، ذخیره و بازیابی اطلاعات و ایجاد پویایی و تحرک در تصمیم‌گیری‌ها خصوصاً در زمان بحران؛ کاهش هزینه‌ها، نیروی انسانی و جلوگیری از موازی‌کاری با کاهش تعدد فراوان سازمان‌های جمع‌آوری و اقدام‌کننده؛ جلوگیری از سنتی ماندن روش‌های جمع‌آوری و پردازش اطلاعات و کاهش زمان تصمیم‌گیری و قدرت تصمیم‌سازی به موقع خصوصاً در زمان بحران با رویکرد و هدف

جلوگیری از انباشته شدن اطلاعات (موغلی و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۹). طبق گفته شهسواری (۱۳۸۶) بحران آب در اکثر کشورهای جهان رو به گسترش است.

سیداخلاقی و طالشی (۱۳۹۷) بیان نمودند که بروز تغییرات آب وهوایی و تأثیرات آن بر جریانات آب سطحی و منابع آب زیر زمینی به همراه مدیریت نامناسب منابع آبی موجب شده، آسیب پذیری جوامع از این تغییرات افزایش یابد. طی سالیان اخیر، خشکسالی، خسارات زیادی را بر پیکره اقتصادی کشور به ویژه بخش کشاورزی وارد ساخته و به طرز چشمگیری، دارایی ها و سرمایه های معیشتی بهره برداران روستایی و کشاورزی را دستخوش تخریب و تهدید نموده است. این امر به تدریج توان سازگاری و تاب آوری افراد، خانوارها و اجتماعات محلی را برای امرار معاش و حفاظت از دستاوردهای معیشتی آنان کاهش داده است.

عصر حاضر می تواند آغاز بحرانی باشد که عامل اساسی آن را یک عنصر حیاتی، یعنی آب شکل می دهد. بحران کم آبی که امروزه سطح زمین را فراگرفته، آسیب ها و تهدیدات جدی را برای مردم در سراسر کره زمین ایجاد نموده است. در این میان، ایران بنابر عواملی از قبیل موقعیت جغرافیایی خاصی که دارد، اختلال و نوسان در بارش از جمله کشورهای کم آبی به شمار می آید که وضعیت آب در برخی مناطق آن بحرانی است؛ به ویژه آن که در کنار این اوضاع نامساعد، مواردی از قبیل رویه نامتعادل مصرفی و افزایش فعالیت های صنعتی و کشاورزی به مسأله بحران آب، عمق معناداری داده که طبعاً تداوم این روند به تحولات و تغییراتی در عرصه اجتماعی منجر گردیده است (علیئی و همکاران، ۱۳۹۷: ۴). در مقاله ای که توسط کرمی (۱۳۹۵) منتشر شد مدل مفهومی تغییر اقلیم، تنگدستی و آسیب پذیری ارائه شد. وی نشان داد که کشور ایران در مرحله بحران آب قرار دارد و همچنین مطابق پیش بینی ها، افزایش فراوانی وقوع و شدت خشکسالی در آینده، موجب تشدید بحران آب در ایران خواهد شد. وی خواستار تدوین برنامه ای یکپارچه به منظور سازگاری با خشکسالی های آینده شد. این پژوهشگر در جدولی روند آماری کاهش سرانه مصرف منابع آب تجدیدپذیر در ایران نمایش داد (جدول ۱).

جدول ۱- روند آماری کاهش سرانه مصرف منابع آب تجدیدپذیر در ایران (منبع: کرمی، ۱۳۹۵)

سال	جمعیت (میلیون نفر)	حجم آب (میلیارد متر مکعب-سال)	سرانه آب (متر مکعب-نفر-سال)	شرایط آبی
۱۳۳۵	۲۰	۱۳۸	۶۸۰۰	مناسب
۱۳۵۵	۳۴	۱۳۸	۴۰۰۰	مناسب
۱۳۸۲	۷۵	۱۳۰	۱۹۰۰	آسیب پذیری
۱۳۹۰	۷۵/۱۵	۱۱۰ یا ۱۲۰	۱۷۰۰ یا ۱۸۰۰	آستانه تنش آبی
۱۳۹۳	۷۷/۳۴	۹۹	۱۳۰۰	تنش آبی
۱۴۱۰	۹۵ (طرح توسعه قدیم)	<۱۰۰	<۱۱۰۰	کمبود آب
۱۴۱۰	>۱۰۰ (طرح توسعه جدید)	<۱۰۰	<۱۰۰۰	کمبود آب

۶- مدیریت بحران

استمرار و افزایش دوره های خشکسالی خطری جدی برای کشاورزی است و این موضوع باعث شناسایی ارقام و واریته های مقاوم به خشکی شده است (Kozminska et al., 2019: 235). پیش بینی بلندمدت (۳۰ ساله) خشکسالی هیدرولوژیکی بر اساس میزان تخمین بارندگی موجب دستیابی به منبع اطلاعاتی کامل برای کنترل خشکسالی هیدرولوژیکی می شود (Lai et al., 2019: 1198). پایش و پیش بینی خشکسالی هیدرولوژیک و تعیین دقیق زمان شروع و تداوم آن، اهمیت ویژه ای در مدیریت منابع آبی و برنامه ریزی جهت کاهش اثرات مخرب خشکسالی دارد (مصطفی زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۳۷). زارعی و همکاران (۱۳۹۶) برای مقابله با اثرات خشکسالی بر بخش های مختلف محیط زیست، کشاورزی، منابع طبیعی، حیات وحش و غیره، پیش بینی را برای مدیریت بحران و کاهش خسارت های ناشی از آن پیشنهاد نمودند. همچنین آن ها با انجام

تحقیقی نتیجه گرفتند که طی پنج سال آینده وضعیت منطقه مورد آزمایش از نظر نزولات جوی چندان مناسب نخواهد بود و با توجه به نتایج بدست آمده اعلام نمودند که بایستی توجه بیش‌تری به خشکسالی‌های پیش‌رو و مدیریت مناسب آن‌ها در راستای کاهش اثرات و خسارات ناشی از آن داشت. این پژوهشگران اعلام نمودند با وجود این‌که پیش‌بینی دارای قطعیت نیست، اما با توجه به وضعیت تغییرات اقلیمی جهان و خشکسالی‌هایی که سراسر کره‌ی زمین را فرا گرفته است، همین میزان ناچیز نیز قابل توجه است. سلیمانی و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهشی توصیه‌هایی برای برنامه‌ریزان روستایی جهت مدیریت مؤثر بحران خشکسالی به منظور کاهش آسیب‌پذیری و ارتقای تاب‌آوری روستاییان ارائه نمودند. آن‌ها پیشنهاد نمودند که متولیان امر با برگزاری کلاس‌های آموزشی ترویجی در حوزه‌ی خشکسالی، بستر تقویت دانش سازگاری روستاییان در دهستان‌های مورد آزمایش را از طریق ارائه‌ی خدمات مشاوره‌ای و فنی غنی‌تر فراهم نموده و با تأمین منابع و نهاده‌های لازم برای سازگاری، دسترسی آنان را به منابع و نهاده‌ها تسهیل نمایند تا با بکارگیری استراتژی‌های سازگاری توسط روستاییان، موجبات ارتقای ظرفیت سازگاری آنان را نسبت به بلای خشکسالی هموار نمایند.

دانش مدیریت بحران عبارت است از مجموعه‌ای از دانش (صریح یا ضمنی، خودآگاه یا ناخودآگاه) که به فرد، گروه یا سازمان امکان پیگیری یا مدیریت اثربخش بحران یا آثار ناشی از آن را می‌دهد. هدف دانش مدیریت بحران برای شناسایی و افزایش سطح دانش در خصوص مراحل مختلف مدیریت بحران و اقداماتی است که مردم محلی باید در هر یک از مراحل بحران از آن آگاهی داشته باشند، آن را فراگیرند. صادقلو و همکاران (۱۳۹۶) ضمن بیان این مطلب با ارائه جدولی جایگاه دانش در مدیریت بحران را ترسیم نمودند (جدول ۲).

جدول ۲ جایگاه دانش در مدیریت بحران (منبع: صادقلو و همکاران، ۱۳۹۶)

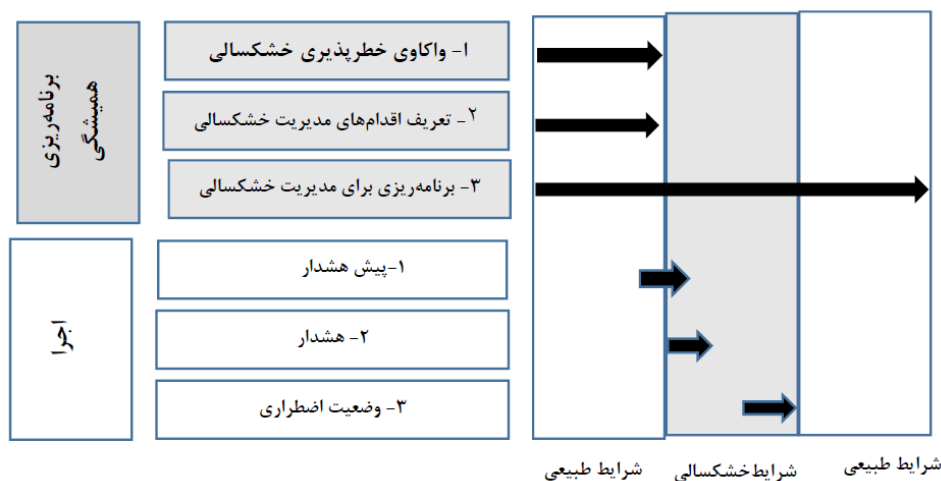
فازهای مدیریت بحران	دانش لازم برای مدیریت بحران
فاز پیشگیری	دانش شناسایی مناطق بحرانی و مکان‌های پرخطر، دانش مقاوم‌سازی ساختمان‌ها، دانش تشویق بیمه کردن دارایی، دانش ارائه آموزش‌های مقابله با بحران، دانش و آگاهی از نحوه مدیریت کاربری اراضی
فاز آمادگی و مقابله	دانش تشکیل تیم‌های گروهی مدیریت بحران، دانش رهبری مردمی، دانش کار با سیستم‌های هشدار و اطلاع‌رسانی، دانش نحوه تهیه، ذخیره‌سازی و توزیع مواد غذایی در شرایط بحرانی، جمع‌آوری اطلاعات، دانش امدادهای اولیه و برقراری ارتباط با مراکز ذیربط، مدیریت بازماندگان و مجروحان، تخمین خسارت‌های جانی و مالی، مدیریت حوادث پس از بحران، بسیج عمومی و سازماندهی نیروهای محلی، مدیریت هزینه‌ها، کالاها و خدمات دریافتی، پژوهش، برنامه‌ریزی، ایجاد ساختارهای مدیریتی، آموزش، تأمین منابع، تمرین و مانور
فاز بازسازی	دانش بازسازی نخاله‌ها، ضایعات و آلودگی‌ها، دانش بهبود وضعیت اسکان اردوگاه‌های موقت، دانش شناخت محل‌های جدید ساخت بناها و تاسیسات، دانش برآورد میزان خرابی‌ها، دانش نحوه جلب کمک‌ها و اعتبارات بازسازی، دانش مکان‌یابی مجدد دور از خطر ساخت و سازها و ...

در کشورهای خشک و نیمه خشکی مانند ایران، پیش‌بینی دقیق خشکسالی‌ها، نقش بسیار مهمی در مقابله با بحران ناشی از خشکسالی و مدیریت سیستم‌های منابع آب ایفاء می‌کند. ستاری و همکاران (۱۳۹۵) با بیان این مطلب و انجام آزمایشی نشان دادند که میزان شاخص SPI^1 در مقیاس‌های زمانی گذشته بیش‌ترین تأثیر را نسبت به پارامترهای دیگر در پیش‌بینی شاخص بارش استاندارد شده دارد و این شاخص به‌عنوان یکی از مناسب‌ترین شاخص‌ها برای تحلیل خشکسالی شناخته شده است و پایش و ارزیابی این بلیه‌ی طبیعی در آینده به‌منظور ارائه برنامه‌ریزی صحیح در بخش‌های مختلف جامعه را امری لازم و ضروری دانستند. یافته‌های ولی و روستایی (۱۳۹۵) همچنین نشان داد که شاخص خشکسالی در ایران مرکزی، به‌صورت منفی رو به افزایش است و با توجه به تغییرات اقلیمی، این روند خشکی در سال‌های آینده نیز می‌تواند ادامه یابد. همچنین براساس نتایج حاصل در بیش از ۵۰ درصد ایستگاه‌های مورد مطالعه منفی بود که حاکی از افزایش خشکسالی‌ها طی ۵۰ سال اخیر در

1- Standardized Precipitation Index (SPI)

ایران مرکزی است. نوبه و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهشی نتیجه گرفتند که پیش‌بینی دوره‌ی ترسالی و خشکسالی در برنامه‌ریزی بهتر منابع آب جهت بهره‌برداری مطلوب، مؤثر خواهد بود تا اتخاذات لازم را در جهت تخفیف اثرات احتمالی ناشی از خشکسالی را در نظر گیرند. همچنین پیش‌بینی این دوره‌ها در برنامه‌ریزی بهتر جهت تأمین حق آبه‌های زیست محیطی مؤثر خواهد بود.

خلیلی (۱۳۹۵) اینگونه اظهار نمود در رابطه با مراحل فرآیند اجرا، اعلام بروز خشکسالی از موضوع‌های کلیدی می‌باشد. اعلام رسمی در این گونه موارد از یک سو مهم و از سوی دیگر می‌تواند بحث‌انگیز شود. در بسیاری از کشورها، سازمان‌های مربوط به جز در موارد حساس کمبود آب، اقدام به اعلام رسمی خشکسالی نمی‌نمایند. اعلام بروز خشکسالی همگام با اقدام‌های پیش‌هشدار، هشدار و اضطراری، در واقع به عنوان پاسخ به نیازهای اجرایی مدیریت خشکسالی تلقی می‌شود، به‌طوری که باید برای جامعه به عنوان مجموعه راهکارهای اجرایی قابل قبول باشد. وی همچنین در مورد فرآیندهای برنامه‌ریزی و اجرا برای مدیریت منابع آب در شرایط خشکسالی، نمودار زیر را ارائه نمود (شکل شماره ۱).



شکل (۱) فرآیندهای برنامه‌ریزی و اجرا برای مدیریت منابع آب در شرایط خشکسالی (منبع: خلیلی، ۱۳۹۵)

مدیریت کشت محصولات، نقش مهمی در کنترل منابع آب دارد. رمضانی‌اعتدالی و همکاران (۱۳۹۶) با انجام پژوهشی، مدیریت بخش آب کشاورزی را مهم‌ترین مصرف‌کننده آب در منطقه مورد آزمایش اعلام نمودند. این پژوهشگران در پژوهش خود مفهوم آب مجازی را به کار بردند. منظور از آب مجازی میزان واردات محصولات کشاورزی وارد شده به یک منطقه و صادر شده از همان منطقه می‌باشد. در این روش میزان آب مصرف شده برای تولید محصولات کشاورزی وارداتی و محصولات کشاورزی صادراتی منطقه محاسبه و تفاوت این میزان آب شامل بیلان آبی آن منطقه می‌شود. این مدیریت باعث بدون کشت ماندن اراضی کشاورزی فاریاب خواهد شد و می‌توان این اراضی را به کشت محصولات دیم به صورت سنتی و یا کشت محصولات دیم با آبیاری تکمیلی اختصاص داد.

در بعضی کشورها با اهداء بسته‌های تشویقی و سیاست‌های حمایتی از کشت گیاهان با مصرف بالای آب جلوگیری می‌کنند. به عنوان مثال در ایالات غربی کشور آمریکا با اجرای سیاست‌های تشویقی، کشت چمن را محدود کرده‌اند. مرید (۱۳۹۷) با بیان این مطلب ادامه می‌دهد که ارتقاء ساختار حکمرانی آب کشور برای پاسخ به واقعیت‌های کمبود آب کاملاً ضروری است. وی توسعه سیستم ملی و بین بخشی پایش خشکسالی در کشور، آماده‌سازی جامعه برای سازگاری با محدودیت‌ها و مدیریت ریسک خشکسالی را برای مواجهه با پدیده خشکسالی پیشنهاد داد. ترقی و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهشی نتیجه گرفتند که می‌توان با آگاهی بخشی کشاورزان از پیامدهای بی‌توجهی به مبانی توسعه پایدار، اصلاح الگوی کشت از گیاهان پرباب‌طلب به کم‌آب طلب و همچنین اصلاح روش آبیاری، از آبیاری غرقابی سنتی به آبیاری با بازده بیشتر، به میزان شایان

توجهی در مصرف آب صرفه‌جویی کرد. بدین منظور باید سیاست‌گزاران، برنامه‌های آموزشی و ترویجی را در دستور کار قرار داده و با توجه به اقلیم منطقه و ظرفیت منابع آب آن و نیز با ایجاد بستر اقتصادی مناسب و یافتن بازار هدف با بازتعریف الگوی کشت جدید، کشاورزان را تشویق به کشت گیاهان کم‌آب‌طلب و پربازده اقتصادی کنند. بوندک و همکاران (۱۳۹۷) پیشنهاد نمودند که برای افزایش نگهداری آب در خاک استفاده از پلیمرهای سوپر جاذب استفاده شود. پلیمرهای سوپر جاذب، گروهی از بهسازی‌ها می‌باشند که می‌توانند آب به دست آمده از آبیاری یا بارندگی را جذب کرده و از فرونشست عمقی آن جلوگیری کنند. لباسچی (۱۳۹۷) این‌گونه بیان می‌نماید در کشاورزی پایدار که امروزه برای ایران اهمیت حیاتی پیدا کرده، هدف، طراحی نظام‌های زراعی کم‌نهاد و استفاده از گیاهان جایگزین است که ضمن سازگاری اکولوژیک منطقه‌ای و نیاز محدود به آب و نهاده‌های تولید، عملکرد مطلوب و اقتصادی نیز داشته باشند. در این راستا در پژوهش خود نتیجه گرفت که با توجه به کیفیت مطلوب گیاهان دارویی ایران، فرصت مغتنمی برای صادرات گیاهان دارویی و فراورده‌های آن پیش رو قرار گرفته است. اغلب گیاهان دارویی نیاز آبی محدودی دارند. این گیاهان به‌خصوص چندساله‌ها ظرفیت جایگزینی مناسبی را در برنامه‌های بهینه‌سازی الگوی کشت با محصولات زراعی و باغی با مصرف زیاد آب داشته و گزینه مناسبی برای کاهش مصرف آب در بخش کشاورزی خواهند بود.

در سال‌های اخیر که مشکل کمبود منابع آب در کشور حاد شده است، به‌جای پرداختن به ریشه‌های مسأله، تا به حال آن را مدیریت بحران نموده و شتابزدگی زیادی برای حل بحران آب داشته و مدام راهکارهای مختل که خیلی از آن‌ها متکی بر مطالعات جامع به معنای واقعی نمی‌باشند، ارائه شده است. یعنی مسأله و مبنای ایجاد بحران منابع آب در کشور هنوز شناخته نشده است. در منابع علمی جدید تأکید شده است برای حل بحران آب که به صرفه‌جویی واقعی آب منتهی شود، باید یک نظام حسابداری آب (مبتنی بر بیلان آب) در کشور ایجاد شده که ورودی و خروجی‌های آن به‌دقت معلوم و تعیین شوند. نگرش حسابداری آب به موضوع مصرف و صرفه‌جویی آب این مزیت را دارد که در آن پارامترها مشخص بوده و مفاهیم متغیری (نظیر راندمان آبیاری، بهره‌وری آب) نداشته و از طرفی محدودیت‌های مقیاس زمانی و مکانی حاکم (مزرعه-حوضه آبریز) بر سایر شاخص‌های مدیریت آب (راندمان آبیاری و بهره‌وری آب) را ندارد (حیدری، ۱۳۹۶: ۴۹).

۷- نتیجه‌گیری و پیشنهادها

نگاهی به مباحث مطرح شده نشان می‌دهد که وضعیت آب در کشور ایران بسیار بحرانی می‌باشد و دستیابی به جایگاه کشاورزی پایدار در روند توسعه پایدار با شرایط موجود مبهم و مشکل است. اصولاً حصول به مقوله پایداری در بخش کشاورزی همانند سایر بخش‌ها نیازمند برنامه‌ریزی جامع و طولانی مدت با انجام پیش‌بینی‌های قبلی می‌باشد. اما مشاهده وضعیت موجود و مرور پژوهش‌های به عمل آمده بیانگر آن است که دست‌اندرکاران امر در تمام ادوار، با توجه به وجود سابقه خشکسالی در کشور ایران تحقیقاتی در زمینه مدل‌های پیش‌بینی انجام نداده‌اند و حتی برای پژوهش‌های افراد مستقل و جوامع دانشگاهی و هشدارهای آن‌ها نیز اهمیت اساسی قابل نشدن. نظر به این که می‌توان با مدل‌های پیش‌بینی روند ترسالی و خشکسالی را برای سال‌های آینده نیز تا حد زیادی تخمین زد، پیشنهاد می‌نماید با انجام مطالعات و تحلیل یافته‌ها، برنامه‌ریزی دقیق‌تر و جامع‌تری صورت گیرد و از اقدامات مقطعی و زودگذر خودداری شود. همان‌گونه که در بعضی کشورها با سیاست‌های حمایتی از کشت محصولات با مصرف بالای آب جلوگیری می‌شود، می‌توان در ایران نیز این سیاست را به کار برد. در ایران هنوز کشت محصولات پر مصرف مانند هندوانه و برنج در بعضی استان‌های دچار خشکسالی مانند خوزستان رایج است و با همین میزان آب مصرفی می‌توان کشت‌های به صرفه‌تری را جایگزین نمود و با تعریف الگوهای جدید زراعی، نسبت به مدیریت بحران آب اقدام نمود.

با توجه به مطالب بیان شده و مشکلات موجود پیشنهادهای زیر ارائه می‌گردد:

- آموزش و آگاهی‌بخشی همگانی در جهت مدیریت هوشمندانه و یکپارچه بحران آب در تمام بخش‌های کشور اعم از شهری و روستایی، کشاورزی، صنعتی و ... توصیه می‌شود.

- پیشنهاد می‌شود با انجام پژوهش‌های لازم و نیز بکارگیری ابزارها و متدهای جدید و کارآمد نسبت به تدوین برنامه جامع مدیریت بحران آب و مقابله با خشکسالی اقدام گردد. بنابراین بر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در این راستا تأکید می‌شود.
- پیشنهاد می‌نماید بر اساس شرایط سیاسی، امنیتی و اقتصادی در هر منطقه از اقلیم‌های مختلف کشور الگوهای جدید زراعی مجدداً تعریف شوند و تنها براساس مصالح یاد شده اقدام به کشت و کار شود به عنوان مثال می‌توان محصولات کم‌مصرف را به جای محصولات پر مصرف از نظر آب، جایگزین نمود. کشت گیاهان دارویی که صرف نظر از ارزش بالای اقتصادی از دیدگاه میزان مصرف آب نیز شامل محصولات کم‌مصرف می‌باشند می‌تواند جایگزین مناسبی باشد (مدیریت آب مجازی).
- در بعضی از کشورها با اجرای سیاست‌های حمایتی و با تشویق کشاورزان از کشت گیاهان با مصرف بالای آب جلوگیری می‌شود. می‌توان در مناطقی از کشور با به کارگیری این سیاست‌ها نسبت به مدیریت بحران آب اقدام نمود.
- کاهش سطح زیر کشت با اولویت دادن به محصولات ضروری و پربازده از نظر اقتصادی و بر مبنای میزان آب موجود، می‌تواند در مصرف آب بخش کشاورزی صرفه‌جویی نماید. بدین ترتیب سطح زیر کشت تا سطح میزان آب قابل استفاده، کاهش خواهد یافت.
- از آن‌جا که مدیریت بحران آب به عنوان یک دانش و معضل روز شناخته می‌شود و انجام پژوهش‌های نوین در دستور کار اکثر کشورها قرار دارد، پیشنهاد می‌شود با ایجاد ارتباطات علمی و فنی، از تجربیات سایر کشورها و جوامع علمی استفاده نمود.
- تعیین میزان آب ورودی و خروجی بر اساس نظام حسابداری آب (مبتنی بر بیلان آب) و داشتن نگرش حسابداری به موضوع آب.

منابع

۱. آرایش، محمدباقر. (۱۳۹۶). «تحلیل محیط‌زیست‌گرایانه سناریوی بحران آب و خشکسالی بر مبنای نظریه رفتار برنامه‌ریزی‌شده آجزن از دیدگاه کشاورزان شهرستان ایلام». فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۹، شماره ۴، صص: ۱۷۰-۱۳۵.
۲. احمدی، محمود. نصرتی، کاظم. سلکی، هیوا. (۱۳۹۲). «خشکسالی و ارتباط آن با رطوبت خاک مطالعه موردی: کبوتر آباد اصفهان». جغرافیا (فصلنامه بین‌المللی انجمن جغرافیای ایران، دوره جدید، سال ۱۱، شماره ۳۸، صص: ۹۱-۷۷.
۳. انجمن علمی فرماندهی و کنترلی ایران. (۱۳۹۲). «مدیریت بحران چیست؟». قابل دسترسی در: <http://paydarymelli.ir/fa/print/747>
۴. بابازاده، حسین. سرائی تبریزی، مهدی. (۱۳۸۷). «کنترل بحران آب با در نظر گرفتن مدیریت تقاضای آب و مدیریت ریسک». اولین کنفرانس بین‌المللی بحران آب، ۲۲-۲۰ اسفند ماه ۱۳۸۷- دانشگاه زابل.
۵. بندک، ثریا. موحدی نائینی، سید علیرضا. زینلی، ابراهیم. (۱۳۹۷). «تاثیر پلیمر سوپر جاذب A۲۰۰ بر برخی از ویژگی‌های فیزیکی خاک و رشد ریشه گندم دیم». نشریه مدیریت خاک و تولید پایدار. سال ۸، شمار ۲، صص: ۱۱۵-۱۰۱.
۶. بینائیان، اکرم. آگهی، حسین. فاطمی، سید احسان. (۱۳۹۷). «ارزیابی امنیت اجتماعی آب در دهستان‌های شهرستان کرمانشاه». مجله پژوهش‌های ترویج و آموزش‌های کشاورزی، شماره ۴۲، صص: ۶۵-۵۰.
۷. پورحسین، سپیده. سلطانی، سعید. (۱۳۹۷). «بررسی اثر اقلیم، رژیم بارش و طول دوره آماری بر شاخص خشکسالی بالم و مولی در ایران». نشریه علوم آب و خاک (علوم و فنون کشاورزی و منابع طبیعی)، سال ۲۲، شمار ۲، صص: ۱۷۳-۱۵۹.
۸. ترقی، مهدی. منتصری، مجید. ضرغامی، مهدی. میان‌آبادی، حجت. (۱۳۹۶). «حل تعارض‌ها برای مدیریت پایدار منابع آب بر اساس نظریه بازی؛ مطالعه موردی». اقتصاد کشاورزی، جلد ۱۱، شماره ۳، صص: ۱۶۰-۱۳۱.

۹. توکلی، جعفر. الماسی، هادی. قوچی، پرستو. (۱۳۹۵). «بررسی و تحلیل راهبردهای سازگاری کشاورزان با خشکسالی در استان کرمانشاه». پژوهش‌های روستایی، دوره ۷، شماره ۱، صص: ۲۴۲-۲۱۷.
۱۰. جابری، سمیرا. خسروی‌پور، بهمن. محمدزاده، لطیف. (۱۳۹۶). «دانشگاه کارآفرین، رویکردی جهت نیل به توسعه ملی». اولین همایش ملی نهادهای سازگاری کارآفرینی در توسعه پایدار با رویکرد آموزش عالی، دانشگاه کشاورزی و منابع طبیعی رامین خوزستان.
۱۱. جان‌زاده، امیرحسین. (۱۳۹۷). «استحصال آب از هوا با بهره‌گیری از دمای عمق زمین (نمونه موردی: بررسی کارایی سیستم در شهر بندرعباس)». نشریه پژوهش‌های حفاظت آب و خاک، سال ۲۵، شماره ۲، صص: ۳۰۵-۲۹۷.
۱۲. جهانبانی، عباسعلی. (۱۳۸۶). «اهمیت کشاورزی در اقتصاد جامعه». سنبله، سال ۲۰، شماره ۱۶۹، صص: ۵۳.
۱۳. حیدری، نادر. (۱۳۹۶). «اصول و مبانی کاربرد شاخص راندمان آبیاری در مدیریت آب برای کشاورزی». نشریه مدیریت آب در کشاورزی، جلد ۴، شماره ۱، صص: ۶۶-۴۹.
۱۴. خلیلی، داور. (۱۳۹۵). «چالش‌های فراروی مدیریت منابع آب در شرایط خشکسالی در ایران». مجله پژوهش‌های راهبردی در علوم کشاورزی و منابع طبیعی جلد ۱، شماره ۲، صص: ۱۶۴-۱۴۹.
۱۵. رحیمیان، مهدی. (۱۳۹۵). «عوامل اثرگذار بر مدیریت پایدار منابع آب در بین گندمکاران آبی شهرستان کوهدشت». علوم ترویج و آموزش کشاورزی ایران، جلد ۱۲، شماره ۲، صص: ۲۴۷-۲۳۳.
۱۶. رضائی‌اعتدالی، هادی. شکوهی، علیرضا. مجتبی، سیدامین. (۱۳۹۶). «بهره‌گیری از مفهوم ردپای آب مجازی در تولید محصولات اصلی برای عبور از بحران آب منطقه قزوین». نشریه آب و خاک (علوم و صنایع کشاورزی)، جلد ۳۱، شماره ۲، صص: ۴۳۳-۴۲۲.
۱۷. زارعی، عبدالرسول. مقیمی، محمدمهدی. بهرامی، مهدی. (۱۳۹۶). «پایش و پیش‌بینی خشکسالی ماهانه با استفاده از شاخص استاندارد بارش و زنجیره مارکوف (مطالعه موردی: جنوب شرق ایران)». جغرافیا و پایداری محیط، سال ۷، شماره ۲۳، صص: ۵۱-۳۹.
۱۸. ستاری، محمدتقی. میرعباسی‌نجف‌آبادی، رسول. علیمحمدی، مسعود. (۱۳۹۵). «کاربرد مدل درختی M5 در پیش‌بینی خشکسالی (مطالعه موردی: مراغه، ایران)». هیدروئومرفولوژی، شماره ۸، صص: ۹۲-۷۳.
۱۹. سلیمانی، عادل. افراخته، حسن. عزیزپور، فرهاد. طهماسبی، اصغر. (۱۳۹۵). «تحلیل فضایی ظرفیت سازگاری سکونتگاه‌های روستایی شهرستان روانسر در مواجهه با خشکسالی». نشریه تحلیل فضایی مخاطرات محیطی، سال ۳، شماره ۲، صص: ۷۸-۶۵.
۲۰. سواری، آمنه. خسروی‌پور، بهمن. برادران، مسعود. (۱۳۹۳). «شناسایی سازه‌های مؤثر بر تمایل جوانان روستایی شهرستان باغملک نسبت به اشتغال در حرفه‌ی کشاورزی»، کارشناسی‌ارشد. دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی رامین خوزستان. صص: ۲۶-۲۵.
۲۱. سیداخلاقی، سیدجعفر. طالشی، مصطفی. (۱۳۹۷). «ارتقاء تاب‌آوری جوامع محلی، راهبرد آینده مقابله با خشکسالی مورد مطالعه: حوضه آبخیز حبله رود». نشریه طبیعت ایران، شماره ۱۰، صص: ۶۸-۶۰.
۲۲. شاهین‌رخسار، پریسا. رئیسی، سامیه. (۱۳۹۰). «بهینه‌کردن مصرف آب سویا در شرایط خشکسالی». فصلنامه دانش آب و خاک، سال ۲۱، شماره ۴، ص: ۵۳.
۲۳. شهبواری، ناهید. صالحی، آزاده. شهبواری‌پور، مصطفی. (۱۳۸۶). «بررسی راهکارهای مقابله با بحران آب و مدیریت پایدار منابع آب در بخش کشاورزی». اولین همایش سازگاری با کم‌آبی.
۲۴. صادقلو، طاهره. عرب‌تیموری، یاسر. شکوری‌فرد، اسماعیل. (۱۳۹۶). «سنجش سطح دانش و آگاهی روستاییان درباره مدیریت بحران خشکسالی (مطالعه موردی: روستاهای دهستان میان‌خواف شهرستان خواف)». جغرافیا و مخاطرات محیطی، شماره ۲۲، صص: ۱۰۰-۷۳.
۲۵. صمدیان‌فرد، سعید. اسدی، اسماعیل. (۱۳۹۶). «پیش‌بینی نمایه خشکسالی SPI به‌روشهای رگرسیون بردار پشتیبان و خطی چندگانه». نشریه حفاظت منابع آب و خاک، سال ۶، شماره ۴، صص: ۱۶-۱.
۲۶. علوی‌زاده، سیدامیرمحمد. ایزدی، علی. (۱۳۹۷). «تحلیل اثرات خشکسالی بر ساختار اقتصادی خانوارهای روستایی مورد: دهستان کویر در شهرستان خلیل‌آباد». فصلنامه اقتصاد فضا و توسعه روستایی، شماره ۲۳، صص: ۱۸۳-۲۰۲.

۲۷. علیئی، علی اکبر. رستمی، سجاد. کرمی، سمیه. (۱۳۹۷). «بحران کم آبی و مخاطرات اجتماعی آن در ایران؛ نقد و راهکارها». ماهنامه پژوهش ملل، شماره ۲۹، ص: ۴.
۲۸. غلامرضایی، سعید. (بی تا). «عوامل مؤثر بر به کارگیری سازوکارهای مدیریت آب در بین کشاورزان شهرستان اسلام آبادغرب». قابل دسترسی در: <https://lu.ac.ir/usersfiles/100903096-5.pdf>
۲۹. فاتحی مرچ، احمد. حیدری یان، سیداحمد. (۱۳۹۲). «بررسی خشکسالی هواشناسی، کشاورزی و هیدرولوژی با استفاده از GIS در استان خوزستان». نشریه علمی-پژوهشی علوم و مهندسی آب خیزداری ایران، سال ۷، شماره ۲۳، صص: ۳۲-۱۹.
۳۰. کرمی، عزت اله. (۱۳۹۵). «تغییر اقلیم، خشکسالی و تنگدستی در ایران: نگاهی به آینده». مجله پژوهش های راهبردی در علوم کشاورزی و منابع طبیعی، جلد ۱، شماره ۱، صص: ۶۸-۵۳.
۳۱. کریم، محمدحسین. صفدری نهاد، محمود. امجدی پور. (۱۳۹۳). «توسعه کشاورزی و اقتصاد مقاومتی، جایگزین نفت». فصلنامه سیاست های راهبردی و کلان، سال ۲، شماره ۶، صص: ۱۲۷-۱۰۳.
۳۲. کشاورز، محمدرضا. وظیفه دوست، مجید. فتاحی، ابراهیم. علیزاده، امین. (۱۳۹۵). «اصلاح مدل رطوبتی حاکم بر نمایه شدت خشکسالی پالم برای مناطق کشت آبی و صحت سنجی به کمک داده های ماهواره ای». نشریه پژوهش های اقلیم شناسی، سال ۷، شماره ۲۵ و ۲۶، صص: ۴۶-۳۳.
۳۳. لباسچی، محمدحسین. (۱۳۹۷). «بحران آب و لزوم توسعه کشت گیاهان دارویی». طبیعت ایران، جلد ۳، شماره ۳، پیاپی ۱۰، صص: ۱۱-۶.
۳۴. مجرد، فیروز. خیری، راضیه. نوری، زهرا. (۱۳۹۳). «تحلیل فراوانی خشکسالی های روزانه در ایران با شاخص خشکسالی مؤثر». نشریه تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی، سال ۱۴، شماره ۳۵، صص: ۴۸-۲۹.
۳۵. مرید، سعید. (۱۳۹۷). «مروری بر اقدامات کشور در مدیریت خشکسالی و ظرفیت آن ها برای مواجهه با بحران های آبی». تحقیقات منابع آب ایران، سال ۱۴، شماره ۱، صص: ۲۵۲-۲۳۹.
۳۶. مستوفی، نیکروز. صابریان، جواد. (۱۳۹۵). «استفاده از GIS در بهینه سازی برنامه ریزی آبیاری از سدهای مخزنی». نشریه علمی-ترویجی مهندسی نقشه برداری و اطلاعات مکانی، دوره ۷، شماره ۳، صص: ۱۲۵-۱۱۷.
۳۷. مصطفی زاده، رئوف. حاجی، خدیجه. اسمعیلی عوری، اباذر. (۱۳۹۷). «تعیین شدت و تداوم دوره های خشکسالی هیدرولوژیک جریان با استفاده از روش Power Laws Analysis در رودخانه های حوزه آبخیز گرگانود». فصلنامه فضای جغرافیایی، شماره ۶۲، صص: ۲۵۳-۲۳۷.
۳۸. معتمدی، علی. بهارلویی بردشاهی، داریوش. (۱۳۹۶). «برنامه مدیریت بهم پیوسته خشکسالی». نشریه آب و توسعه پایدار، سال ۴، شماره ۱، صص: ۱۲۴-۱۱۷.
۳۹. موغلی، مرضیه. خادم دقیق، امیر هوشنگ. حسینی امینی، حسن. (۱۳۹۵). «نقش سامانه های تصمیم یار در مدیریت بحران آب شهر تهران با استفاده از نرم افزار ونسیم». فصلنامه جغرافیای طبیعی، شماره ۳۱، صص: ۵۴-۳۹.
۴۰. مهری، سونیا. حاجی، خدیجه. علیزاده، وریا. مصطفی زاده، رئوف. (۱۳۹۶). «ارزیابی تغییرات مکانی شدت دوره های خشکسالی هواشناسی در مقیاس های زمانی متفاوت در استان کردستان». فصلنامه علمی-پژوهشی اطلاعات جغرافیایی، دوره ۲۶، شماره ۱۰۲، صص: ۱۶۲-۱۵۱.
۴۱. نامدار، محبوبه. بوذرجمهری، خدیجه. (۱۳۹۵). «تحلیل ابعاد اقتصادی-اجتماعی و زیست محیطی بحران خشکسالی و آثار آن بر خانوارهای روستایی: مطالعه موردی روستاهای شهرستان زرین دشت». فصلنامه روستا و توسعه، سال ۱۹، شماره ۳، صص: ۱۸۳-۱۶۱.
۴۲. نوبه، پریسا. روزبهرانی، عباس. کاردان مقدم، حمید. (۱۳۹۷). «پیش بینی رواناب سالانه سد زاینده رود و دوره های ترسالی و خشکسالی هیدرولوژیکی با استفاده از شبکه های بیزین». نشریه آ و خاک (علوم و صنایع کشاورزی)، جلد ۳۲، شماره ۳، صص: ۶۴۶-۶۳۳.
۴۳. نهازی، غلامحسین. (۱۳۸۰). «عوامل ایجاد و تشدید بحران کم آبی در منطقه خاورمیانه و شمال آفریقا». فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال ۸، شماره ۱، صص: ۱۷۱-۱۴۳.

۴۴. ولی، عباسعلی. روستایی، فاطمه. (۱۳۹۵). «تحلیل روند سری‌های زمانی خشکسالی برای نیم‌قرن اخیر در ایران مرکزی». مجله علمی پژوهشی مهندسی اکوسیستم بیابان، سال ۵، شماره ۱۱، صص: ۷۹-۹۲.
45. Kozminska, A. Al Hassan, M. Wiszniewska, A. Hanus-Fajerska, E. Boscaiu, M. Vicente, O. (2019). **Responses of succulents to drought: Comparative analysis of four Sedum (Crassulaceae) species**. Scientia Horticulturae, 243, 235–242.
46. Lai, Ch. Zhong, R. Wang, Zh. Wu, X. Chen, X. Wang, P. Lian, Y. (2019). **Monitoring hydrological drought using long-term satellite-based precipitation data**. Science of the Total Environment 649, 1198–1208.
47. Wang, Y. Yang, J. Chang, J. Zhang, R. (2019). **Assessing the drought mitigation ability of the reservoir in the downstream of the Yellow River**. Science of the Total Environment 646, 1327–1335.

پژوهش در هنر و علوم انسانی

بازشناسی ساحت وجودی فطرت به عنوان سامانه معرفتی معمارمسلمان در خلق اثر معماری و شهرسازی اسلامی (با تکیه بر آموزه‌های دینی و قرآنی)
نسیم اشرفی

تقابل (نقش بزکوهی و درخت) بر روی تپه شاه فیروز سیرجان با ظروف سنگ صابونی تمدن جیرفت
الیاس صفاران، مریم کامرانی نژاد سیرجانی

مطالعه فرهنگی موسیقی و اسلام از منظر مردم شناسی موسیقی؛ از عصر باستان تا دوره اسلامی
طاهره مهربد

تاثیر هنر بر کنترل خشم در دانش آموزان متوسطه دوره دوم شهر بندرعباس با رویکردی بر هنر نمایش و موسیقی
بابک دهقانی، علی پریور

نقش دین در هویت انسان
سلطنت روایی

قاعده احسان و نقش آن در معافیت از جبران خسارت
مزدک نصوری

بحران آب و خشک سالی (چالش‌ها و راهکارها)
بهمن خسرویپور، مریم زنگنه، محمد خدامرادپور