

سورة الاحزاب



دو فصلنامه علمی زبان و فرهنگ ملل

دوره ۸، شماره ۱۵، تیر ماه ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
مدیر مسئول: دکتر سید حسین ساجد
سر دبیر: دکتر یحیی کاردگر
دبیر علمی و مدیر داخلی: دکتر محمد قربانپور دلاور
ویراستار ادبی: دکتر سید مهدی قافله باشی
ویراستار انگلیسی: دکتر محمد ناصر واعظی
کارشناس نشریه: محمد مهدی پیروز مفرد

❖ دو فصلنامه «زبان و فرهنگ ملل»، بر اساس مجوز شماره ۸۲۳۲۸ مورخ ۱۳۹۷/۰۴/۱۱
معاونت مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.
❖ این مجله بر اساس مجوز شماره ۵۰۷/۱۱۱۵۸/د مورخ ۱۳۹۵/۰۴/۱۰، مورد تأیید جامعة
المصطفیٰ العالمية است.
❖ این مجله حاصل فعالیت علمی «مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی» جامعة
المصطفیٰ العالمية است.



اعضای هیئت تحریریه

یحیی کاردرگر (استاد تمام دانشگاه قم)
 حسین عبدالمحمدی بنچناری (استاد تمام جامعه المصطفیٰ العالمیه)
 محمد فولادی (دانشیار دانشگاه قم)
 محمد عشایری منفرد (دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
 نصرالله سخاوتی لادانی (دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
 سید امیرحسین سرکشیکیان (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم)
 حمیدرضا یوسفی (استاد تمام دانشگاه‌های پوتسدام و زارلاند، آلمان)
 هارالد زویبرت (استاد تمام دانشگاه غیردولتی الهیات بازل، سوئیس)
 پیتر گردسن (استاد تمام دانشگاه هامبورگ، آلمان)

مشاوران علمی این شماره

سید حسین ساجد، محمد قربانپور دلاور، سیدمصطفی مطهری، محمدناصر واعظی، محسن قنبری، سعید عبیری، مرتضی آقامحمدی، محمدعلی مقیسه، سیدمهدی قافله‌باشی، محمودرضا صادقی

وبگاه نشریه: lcn.journals.miu.ac.ir
 پست الکترونیکی نشریه: P.ilcs@miu.ac.ir
 شاپای الکترونیکی: ۵۷۹۹-۲۶۷۶
 شاپای چاپی: ۲۶۴۵ - ۷۲۱۰
 نشر: چاپ دیجیتال جامعه المصطفیٰ العالمیه
 شمارگان: ۱۰۰ نسخه
 بهاء: ۲/۵۰۰/۰۰۰ ریال
 دبیرخانه نشریه: قم، گلزار شهدا، بلوار شهیدان شاهرودی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، معاونت پژوهش
 تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۰۴۸۱۰۵

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه نشریات جامعه المصطفیٰ العالمیه (Journals.miu.ac.ir)
 پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)
 بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)
 مرجع مجلات علمی (jref.ir)
 سیویلیکا (civilica.com)
 گوگل اسکالر (scholar.google.com)
 سمنتیک اسکالر (semanticscholar.org)

شرایط پذیرش و راهنمای تدوین مقالات

- دوفصلنامه «زبان و فرهنگ ملل»، از تمامی استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه دعوت می‌نماید با رعایت نکات ذیل، مقالات پژوهشی خود را از طریق سامانه الکترونیکی مجله به نشانی: lcn.journals.miu.ac.ir ارسال نمایند.
- هر گونه مقاله پژوهشی که در آن موازین علمی و پژوهشی رعایت شود و متناسب با موضوع مجله و در عرصه زبان و فرهنگ ملت‌ها نوشته شده باشد، مورد بررسی، داوری و چاپ در مجله قرار خواهد گرفت.
- مقالات ارسالی نویسنده/ نویسندگان، بایستی حاوی موضوعات بدیع باشد و پیشتر در مجله یا همایشی چاپ نشده باشد. نویسندگان محترم توجه داشته باشند که مقالات ترجمه شده، به همراه متن اصل مقاله ارسال شود.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدّم و تأخر در چاپ مقالات، با بررسی و نظر هیئت تحریریه تعیین می‌گردد.
- مسئولیت صحت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده/ نویسندگان است.
- حق چاپ پس از پذیرش برای دو فصلنامه «زبان و فرهنگ ملل» محفوظ است و نویسندگان نمی‌توانند مقالات خود را در جای دیگر چاپ کنند.
- پیکره مقاله باید شامل: چکیده، کلید واژه، مقدمه، پیشینه تحقیق، بحث، تحلیل و نتیجه‌گیری باشد.
- معیار نگارش و رسم الخط بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی است.
- مقالات بایستی در محیط *word* و با فونت ۱۳ و قلم **B zar** تایپ و از طریق سامانه مجله بارگذاری گردد.

نویسندگان محترم دقت فرمایند که به هنگام ارسال مقالات، فایل اصل مقاله، بدون نام نویسندگان باشد. مشخصات کامل نویسنده/ نویسندگان (به ترتیب اولویت به هنگام چاپ)، رتبه علمی، محل اشتغال، شماره تلفن، نشانی منزل و نشانی پست الکترونیکی در فایل دیگری تایپ و در سامانه مجله بارگذاری شود.

■ چکیده مقاله حداکثر در ۲۵۰-۲۰۰ کلمه به دو زبان فارسی و انگلیسی همراه با ۷-۵ کلید واژه ضمیمه گردد. چکیده باید در یک بند حاوی اجزای اصلی مقاله یعنی: بیان مسئله، اهداف مورد نظر، روش تحقیق و مختصری از نتایج به دست آمده از پژوهش باشد.

■ مجله از پذیرش مقاله‌های بیش از ۲۰ صفحه A4 (۸۰۰۰ کلمه) معذور است.

■ معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت نوشته شود.

■ پاورقی‌های توضیحی در پیوست مقاله و بعد از نتیجه‌گیری قرار گیرد.

■ به جای ذکر منبع مورد استفاده در پاورقی یا پایان هر مقاله، بعد از هر نقل قول مستقیم یا غیر مستقیم، منبع مورد نظر به صورت «درون متنی» و به شکل: (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵) / (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره جلد: شماره صفحه) ذکر شود.

■ منابع پایانی مقاله به ترتیب حروف الفبایی نویسندگان، به صورت ذیل آورده شود: کتاب: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم/ مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

مانند: زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). ارزش میراث صوفیه. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر. مقاله: نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. دوره/سال مجله. شماره مجله. صفحات مقاله.

مانند: پاینده، حسین. (۱۳۸۶). «رمان پسامدرن چیست». فصلنامه ادب پژوهی. سال اول. شماره ۲. صص: ۴۷-۱۱.

سخن سردبیر

با توجه به ضرورت و اهمیت جایگاه فرهنگ در اسلام و سایر ادیان، می‌توان بیان نمود که مقوله دین و فرهنگ همواره دارای رابطه پیوسته و ناگسستنی‌ای دارند. به عبارت دیگر، همانگونه که دین در عرصه تمدنی و فرهنگی انسان، نقش اساسی را به عهده دارد، فرهنگ نیز در استفاده شایسته و بایسته از فعالیت در محیط‌های مادی و معنوی به آدمی کمک می‌کند و چه بسا عامل تأثیرگذار در تکامل و پیشرفت انسان می‌گردد. از سویی دیگر، زبان و ادبیات اقوام و ملیت‌ها یکی از مولفه‌های مهم و اساسی فرهنگ، به شمار می‌رود و هر شخص در هر سطح، در ارتباط و تعامل با سایر اقوام و ادیان، ناگزیر از شناخت دقیق زبان و فرهنگ مخاطب می‌باشد. این مهم در مبانی دینی اسلام نیز به خوبی تأکید گردیده که برای بیان حقایق اسلامی و اعتقادی با زبان هر قوم تبیین نماید. مانند آنچه که در آیه چهارم سوره ابراهیم بیان شده است: «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، جز با زبان قومش؛ تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد».

بنا بر همین ضرورت، «مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی» جامعه‌المصطفی‌العالمیه با توجه به اهمیت تمرکز بر پژوهش‌های فرهنگی با رویکرد بین‌المللی و نیز مطالعه آداب و رسوم و زبان و ادبیات و فرهنگ ملت‌ها و نیز بازشناسی جریان‌های فرهنگی مؤثر در کشورها، با تأسیس نشریه علمی چندزبانه «زبان و فرهنگ ملل» و چاپ مقالات پژوهشی دانشمندان این عرصه، در تلاش است که تصویر روشنی از وضعیت فرهنگی، زبانی و تعاملات میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها را ارائه دهد.

در پایان، مسئولان اجرایی این نشریه از تمامی محققان برجسته بین‌المللی در مراکز گوناگون فرهنگی و علمی داخل و خارج کشور، دعوت می‌نماید که با ارسال مقالات علمی به سامانه نشریه «زبان و فرهنگ ملل» (به نشانی: Icn.journals.miu.ac.ir) نکته نظرات علمی و پژوهشی و تحقیقاتی خود را به اطلاع جامعه مخاطبان فرهیختگانی این نشریه برسانند. از پیشنهادات و انتقادات علمی اساتید گرانسنگ، بهره لازم را خواهیم برد.

فهرست مطالب

- بررسی جایگاه ادبی امیر خسرو دهلوی و بازتاب اوصاف الهی و سیمای نبوی در کتاب مطلع الانوار ۱۱
محمد فولادی / حسین علی رضا ملک
- معناشناسی میدان معنایی عالمان در قرآن بر اساس روش ایزوتسو ۳۳
شعبان نصرتی / محمد رکعی
- مناسک آیینی و دینی معاصر و آینده تمدنی مبتنی بر ادیان در آراء متفکرین .. ۵۳
محمد صادق زاهد
- بررسی شباهت های فرهنگی - دینی تمدن های مایا، آزنک و اینکا ۷۹
روح الله ماهری
- بررسی انواع ساختار مخفف در زبان عبری مدرن ۱۰۱
فرشاد حضرتی معیر
- تکوین نوروز بر بستر تاریخ و فرهنگ؛ تحلیل ریشه ها و تحولات آئینی ۱۱۵
علی حاجی جعفری
- زنان، فضای مجازی و سلامت روانی و اجتماعی ۱۴۱
محمد جمعه کریمی
- نقش علم امام علیه السلام به لغت و زبان ها در اثبات امامت ۱۵۹
وحید عیسوند براتی / سید مرتضی الخطیب
- پیوندهای فرهنگی ایران با شرق آسیا: بازخوانی کوش نامه و شاهنامه در برنامه های تلویزیونی و رسانه ای ایران، کره جنوبی، چین و ژاپن ۱۸۵
زهرا حاجی احمدی
- تأثیرات متقابل فرهنگ و رسانه های نوین ۲۰۷
محمدامیر رحیمی
- بررسی افتراقات و اشتراکات آیین های ازدواج هندویی و ایرانی ۲۳۳
یلدا زابلی
- تحلیل تطبیقی سه توتم مقدس: آب، درخت و گاو در آیین های زرتشتی و هندو ۲۵۱
معصومه راشکی

بررسی جایگاه ادبی امیر خسرو دهلوی و بازتاب اوصاف الهی و سیمای نبوی در کتاب مطلع الانوار

محمد فولادی^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

حسین علی رضا ملک^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸

چکیده

امیر خسرو دهلوی از چهره‌های نام‌آور عصر خود بوده و با فرهنگ‌های هندی و ایرانی آشنایی کامل داشته است. وی به پیروی از پیر خویش، نظام اولیاء، در شعرش به بسیاری از موضوعات دینی، عرفانی، معرفتی و اخلاقی پرداخته است. وی کوشید تا زمینه فکری مثبتی برای مخاطب خود ایجاد کند. امیر خسرو حلقه اتصال فرهنگی هند و ایران را نیز محکم‌تر کرد و در اشعارش نیز تأثیر هر دو فرهنگ قابل مشاهده است. از این رو با توجه به اهمیت موضوع و جایگاه مهم امیر خسرو، در این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی جایگاه ادبی امیر خسرو دهلوی و بازتاب اوصاف الهی و سیمای نبوی در کتاب مطلع الانوار او پرداخته ایم. از بررسی موضوع این نتیجه به دست آمد که امیر خسرو یکی از بزرگ‌ترین شاعران فارسی‌زبان و فارسی‌سرای هندوستان است و اشعارش ویژگی‌ها و سبک خاصی دارد. او سبکی را ابداع کرد که در سالیان و دوره‌های بعد به سبک هندی معروف شد. امیر خسرو در مطلع الانوار توانسته مخزن الاسرار نظامی را همانندسازی کند. کتاب مطلع الانوار، سرشار از معارف دینی، عرفانی و اخلاقی است و توصیف خداوند باری و پیامبر اکرم در آن از جایگاهی ویژه برخوردار است.

واژگان کلیدی

امیر خسرو دهلوی، مطلع الانوار، مضامین دینی، مضامین عرفانی.

1. E-mail: m-fooladi@qom.ac.ir

2. E-mail: malikimovic9@gmail.com

مقدمه

ادبیات، آینه‌ای «بی‌دروغ و بی‌نقاب» است که بسیاری از مضامین مانند وقایع تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و افکار و دغدغه‌های نوع بشر، در آن بازتاب یافته است. مضامین دینی و زیرشاخه‌های آن از مهم‌ترین این موضوعات است که با بسامد بالایی در آثار شاعران دینی و آیینی بازتاب یافته است.

امیرناصرالدین ابوالحسن خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ق) از عارفان و شاعران نام‌آور پارسی‌گوی هندوستان در نیمه دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری است که با دو فرهنگ هندی و ایرانی آشنایی کامل داشته است. وی با پیروی از پیر خود، نظام اولیاء، به بسیاری از موضوعات دینی، عرفانی، معرفتی و اخلاقی در شعر خود پرداخته و کوشیده تا زمینه فکری برای مخاطب خود ایجاد کند. امیرخسرو حلقه اتصال فرهنگی هند و ایران را نیز محکم‌تر کرد و در اشعار وی نیز تأثیر هر دو فرهنگ قابل مشاهده است (ر.ک: صفا، ۱۳۸۶: ۳/۷۷۱-۷۸۶). از این رو با توجه به اهمیت موضوع و جایگاه مهم امیرخسرو به بررسی مضامین دینی و عرفانی کتاب *مطلع الانوار* امیرخسرو دهلوی پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق

با توجه به جایگاه امیرخسرو در سرودن اشعار و آشنایی وی با چند زبان مختلف و فرهنگ هند و ایران، آثار وی، به‌ویژه اشعاری که شامل مضامینی مانند عشق، عرفان و مسائل دینی هستند، همواره مورد توجه بوده و در کتب تاریخ ادبیات و تذکره شعرا و ادبا، به شکل کلی و در حد بیان احوال و حالات بدان پرداخته‌اند. در دوره جدیدتر، آثار او و به‌ویژه *مطلع الانوار* که موضوع بحث ماست، در نشر میراث مکتوب تصحیح و چاپ شده است و مصحح در مقدمه به برخی مباحث مرتبط با زندگی و اشعار او پرداخته است (امیرخسرو، ۱۳۹۷) و در برخی مقالات نیز موضوع سبک شعری و جایگاه موسیقی شعر او و... بررسی شده است؛ اما موضوع ویژه مضامین دینی به صورت مستقل بررسی نشده است. از جمله پژوهش‌های مرتبط با این مقاله عبارت‌اند از تصحیح و تحقیق *مطلع الانوار* امیرخسرو دهلوی از مریم زمانی (الله‌داد) (ر.ک: همان). زمانی در این تحقیق افزون بر تصحیح متن، مقدمه‌ای نیز در شرح احوال امیرخسرو آورده است. همچنین علیرضا نبی‌لو

مقایسه‌ای بین *مخزن الاسرار* و *مطلع الانوار* انجام داده است. مقاله «اخلاق در *مطلع الانوار* امیرخسرو دهلوی» (پناهی، ۱۳۸۹) نیز به موضوع اخلاق در *مطلع الانوار* پرداخته است. درباره آثار دیگر امیرخسرو نیز تحقیقاتی انجام شده است که گرچه مستقیماً به کتاب *مطلع الانوار* مربوط نیست، به گونه‌ای مباحث مشترکی را بیان کرده‌اند؛ از جمله پایان‌نامه «تحقیق در دیوان امیرخسرو دهلوی» (مردانلو، ۱۳۸۹)؛ مقاله «منشور اخلاق آرمانی در خمسه امیرخسرو دهلوی» (کرمی، ۱۳۸۶)؛ مقاله «عناصر بلاغی در شعر امیرخسرو دهلوی» (رئیس‌بهان، ۱۳۸۸)؛ مقاله «امیرخسرو دهلوی و موسیقی دیوان او» (کی‌منش، ۱۳۸۵)؛ مقاله «ریخت‌شناسی، عناصر زینتی و عرفانی اشعار امیرخسرو دهلوی» (وفایی و یدی، ۱۳۹۲) و مقاله «بررسی دو عامل موسیقایی وزن و ردیف در غزلیات امیرخسرو و حافظ» (یزدانی و روحانی، ۱۳۹۲). در این مقالات موضوعات گوناگون در شعر امیرخسرو بررسی شده است، اما موضوع بررسی جایگاه ادبی امیرخسرو دهلوی و بازتاب اوصاف الهی و سیمای نبوی در کتاب *مطلع الانوار*، به شکل مستقل انجام نشده است.

۱. بررسی احوال و آثار امیرخسرو دهلوی

امیرناصرالدین ابوالحسن خسرو بن امیر سیف‌الدین، محمود دهلوی معروف به امیرخسرو دهلوی، از عارفان و شاعران بنام فارسی‌گوی هندوستان در نیمه دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری است. پدر وی سیف‌الدین محمود یکی از امرای قبیله لاجین، از قبایل ترک ختایی در شهر کش، از نواحی سغد، دوازده فرسنگی سمرقند، می‌زیست است. در برخی کتب مانند تاریخ فرشته آورده شده که پدر امیرخسرو، امیر سیف‌الدین از میرزاده‌های هزاره بلخ بود که در نزدیکی منطقه قرش ساکن بوده است. در تذکره الشعراء آورده است که اصالت پدرش از شهر کش بوده است و آن شهر را قبه الخضراء می‌نامند. در زمان حمله مغول و اقوام تاتار به این مناطق و نابسامان شدن اوضاع اجتماعی و از بین رفتن امنیت ساکنین این مناطق، امیر سیف‌الدین محمود نیز مانند دیگر اهالی ساکن در این منطقه ساکنان نواحی شرقی فلات ایران به هندوستان رفت، این هجرت در دوره حکومت شمس‌الدین التتمش (۶۰۷-۶۳۳) بود که شامل نواحی شمالی هند و ناحیه سند در پاکستان کنونی می‌شد. سیف‌الدین محمود عزم خود را جزم کرد و به خدمت کردن به شمس‌الدین



پرداخت و طولی نکشید که به امیری و وزیری رسید و در جنگ‌ها و فتوحات شرکت - کرد.

خود امیر خسرو نیز در مورد پدرش این گونه سروده:

جهان به قوت او می گرفت التتمش که بر کشید خدایش به قبضه قدرت

پدر امیر خسرو در منطقه مؤمن آباد پیتالی که از مناطق نزدیک دهلی است، زندگی را شروع کرد و با دختر عمادالملک که او خود نیز یکی از امرای پادشاه بود، ازدواج کرد و حاصل این وصلت، فرزندی به نام امیر خسرو بود که در سال ۶۵۱ق به دنیا آمد (ر.ک: صفا، ۱۳۸۶: ۳ / ۷۷۵). در حدود سال ۶۵۸ق در ۸۵ سالگی امیر سیف‌الدین در نبرد با کفار هند کشته شد و پسرش عزالدین علی شاه جانشین پدر شد. در این زمان امیر خسرو که فقط هفت سال داشت به جد مادری خود سپرده شد. امیر خسرو دوران کودکی و نوجوانی خود را با فراگرفتن زبان و ادب فارسی در دهلی گذراند؛ پدرش او و دو برادر بزرگ‌ترش یعنی عزالدین علی شاه و نصیرالدین محمود را به خدمت و دست‌بوس سلطان‌المشایخ شیخ نظام‌الدین محمد بن احمد دهلوی، معروف به نظام اولیاء (متوفای ۷۲۵ق) فرستاد. نظام اولیا از بزرگان سلسله چشتیه بود و امیر خسرو از این روز تا پایان زندگی خود، هیچ‌گاه ارادت خود را به وی کم نکرد و خود نیز پیرو عرفان چشتیه بود. در خدمت نظام اولیا، امیر خسرو با خواجه حسن، دهلوی شاعر معروف، و ضیاء‌الدین بن رجب مدنی، مؤلف تاریخ فیروزشاهی آشنا شد. در ضمن همه این احوال و وقایع، امیر خسرو به تعلم علوم نیز مشغول بود چنان که خیلی زود فراگیری بسیاری از علوم رایج زمان خود را به پایان رساند.

چون امیر خسرو به جوانی و حد بلوغ فکری رسید به دربار غیاث‌الدین بلین (حک: ۶۶۴-۶۸۶ق) رفت و آمد پیدا کرد و به ستایش برخی امرا همچون ملک چهچو (کتلوخان) پرداخت و سپس به خدمت پسر بزرگ‌تر غیاث‌الدین بلین (ملک محمد قآن) درآمد. وقتی که شاهزاده به پادشاهی نواحی مولتان (ملتان، پاکستان کنونی) رسید، امیر خسرو همراه خواجه حسن دهلوی و به اتفاق شاهزاده به نواحی مولتان رفت و ملازم وی شد تا در سال ۶۸۴ق که ملک محمد قآن کشته شد و در این حادثه و نابسامانی، امیر خسرو و خواجه حسن دهلوی به اسارت مغول‌ها درآمدند.

امیر خسرو همچنین در دستگاه حکومتی پادشاهان دهلی از جمله رکن‌الدین ابراهیم و

علاءالدین محمد (مدت سلطنتش کوتاه و مقارن با سال ۶۹۵ق بوده است) و شهاب‌الدین عمر (حک: ۶۹۵-۷۱۵ق) و قطب‌الدین مبارک‌شاه (حک: ۷۱۵-۷۱۶ق) مورد احترام و عزیز بود تا هنگامی که دوران حکومت و سلطنت تغلق شاه رسید. غیاث‌الدین تغلق شاه (حک: ۷۲۰-۷۲۵ق) ارادتی خاص به امیر خسرو داشت و حتی به مقام و مرتبتش افزود و او را بزرگ داشت که *تغلق نامۀ امیر خسرو* به نام وی سروده شده است. امیر خسرو در سفر شاه به بنگاله به همراه او بود و در بازگشت از آن دیار در سال ۷۲۵ هجری در راه باخبر شد که مراد او شیخ نظام‌الدین اولیا دار فانی را وداع گفته است. از محضر شاه اجازه ترک خدمت گرفت و به سرعت خود را به شهر دهلی رساند و مجاور و خدمتکار قبر مرشد خویش شد و هر چه از اموال و متاع دنیا داشت به فقرا و نیازمندان بخشید.

دربارۀ پایان زندگی و مرگ امیر خسرو نیز این گونه آمده است: «وقتی امیر خسرو با سلطان غیاث‌الدین تغلق در سفر بود، در زمان عدم حضورش، استاد و پیروی، سلطان المشایخ از دنیا به دیار باقی سفر کرد و امیر وقتی از سفر بازگشت، بسیار غم‌زده و اندوهگین شد و لباس پاره و کهنه بر تن کرد و با درماندگی کنار قبر وی رفت و به مدت شش ماه در آنجا بود تا اینکه از دنیا رفت و کنار قبر سلطان المشایخ به خاک سپرده شد. همچنین در تاریخ فرشته آمده است که سلطان المشایخ فرمود: «در قیامت هر کسی به چیزی فخر کند و فخر من به سوز سینۀ این ترک است» (صفا، همان: ۷۷۹).

امیر خسرو علاوه بر اطلاعات گسترده درباره زبان‌های فارسی، ترکی و عربی، با زبان هندی و ادب آن آشنایی داشت و در نظم و نثر نیز استاد بود؛ همچنین در موسیقی هر دو فرهنگ هندی و ایرانی بسیار مهارت داشت. ذکر شده که امیر خسرو صدای دلنشینی داشته و پرده‌ها و نغماتی را ابداع کرده که تا سیزده پرده ذکر شده است.

آثار امیر خسرو: امیر خسرو آثار نظم و نثر فراوانی داشته است.

آثار نثر: *خزائن الفتوح*، *کتاب افضل الفوائد*، *وسائل الاعجاز* یا *اعجاز خسروی* (دربارۀ

قواعد نوشتاری زبان فارسی که در سه جلد در سال ۷۱۹ق تألیف شده است).

آثار نظم: *دیوان امیر خسرو* شامل انواع مختلف اشعار وی، *مثنویات* که خود امیر خسرو

آن را در پنج دفتر (پنج گنج) مرتب کرده و برای هریک از آنها نامی جداگانه برگزیده است. این پنج دفتر عبارت‌اند از: *تحفۀ الصغر*، *وسط الحیات*، *غرۀ الکمال*، *بقیه نقیه*، *نهایه*

الکمال، جواهر خسروی؛ ثمانیه خسرویه (مثنوی‌های هشتگانه) و دیگر مثنوی‌ها: قران السعدین، منظومه دول رانی خضرخان، تاج الفتح، نه سپهر، تعلق‌نامه، شیرین و خسرو در بحر هزج مسدس مقصور است و امیرخسرو آن را به تقلید از خسرو و شیرین نظامی سروده است، مجنون لیلی که امیرخسرو این منظومه را نیز به تقلید از لیلی و مجنون نظامی سروده است، آینه اسکندری در جواب اسکندرنامه نظامی (شرف‌نامه و اقبال‌نامه)، هشت بهشت که در جواب هفت پیکر نظامی سروده شده و به داستان بهرام گور پرداخته است، مطلع الانوار که منظومه‌ای است در بحر سریع در جواب مخزن الاسرار نظامی گنجوی و در ۳۳۱۰ بیت سروده شده است. اعجاز امیرخسرو این گونه است که این تعداد بیت را در مدت دو هفته سروده است (صفا، ۱۳۸۶: ۳/ ۷۸۰).

از اثر اخترگردون خرام شد به دو هفت این مه کامل تمام

در این کتاب که مورد بحث ما در این جستار نیز هست، امیرخسرو در آغاز، حمد و ثنای خداوند را آورده و سپس اشعاری در ستایش پیامبر اکرم (ص) و عظمت آن حضرت بیان کرده است و در مدح مرشد و مراد خود و سپس دربارهٔ سلطان سروده است. سپس سه خلوت و تعداد بیست مقاله که حکایات را هم شامل می‌شود، آورده است که در آن میان به موضوع‌هایی مانند توحید، تحقیق و تهذیب نفس و تربیت می‌توان اشاره کرد. امیرخسرو در این کتاب توانسته مخزن الاسرار نظامی را همانندسازی کند.

اهمیت مطلع الانوار: اوضاع هندوستان به گونه‌ای بود که اندیشه‌های عرفانی و اخلاقی در بین مردم جایگاه ویژه‌ای داشت و همین امر باعث مورد توجه قرار گرفتن زبان و ادبیات فارسی نزد مردم آن دیار شد و مرزهای زبان فارسی را گسترش داد و در نتیجه آثار ارزشمند بسیاری به این زبان تألیف شد و هم ارتباط این دو کشور را از پیش بیشتر کرد و پیوند محکم فرهنگی را میان مردم ایران و هند شکل داد. از جمله آثاری که ثمرهٔ این ارتباط و پیوند بین این دو فرهنگ بود کتاب ارزشمند مطلع الانوار است که از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از دلایل برخوردار بودن این جایگاه ویژه می‌توان به ویژگی‌های ادبی و زبانی که امیرخسرو به تقلید از کتاب مخزن الاسرار آورده، اشاره کرد و می‌توان آن را بهترین نظیرهٔ مخزن الاسرار نامید و همچنین توجه به مسائل اخلاقی و عرفانی، تنوع اندیشه‌های اخلاقی و متفاوت بودن حسن و قبح عرفی و فرهنگی را در این اثر شاهد هستیم.

«امیر خسرو مطلع الانوار را به شیوه نظامی در بیست باب و با تقدیس خداوند مناجات و نعمت پیامبر آغاز کرده و در هر فصل عنوان اخلاقی و یا دینی انتخاب نموده و با آوردن فصلی در موضوع مطرح شده مطلب را با حکایتی کوتاه به پایان رسانده است. هر چند امیر خسرو در هر موضوعی، فصلی جداگانه نگاشته و به شکلی مباحث اخلاقی را ذیل عنوان هر باب دسته بندی نموده، اما پراکندگی گفتار و آوردن موضوعات متفاوت در هر فصل از ویژگی های مطلع است» (امیر خسرو، ۱۳۹۷: هفده).

سبک ادبی و مختصات فکری امیر خسرو: امیر خسرو یکی از بزرگ ترین شاعران

فارسی زبان و فارسی سرای هندوستان است. وی سبکی را ابداع کرد که در دوره ها و سالیان بعد به سبک هندی معروف شد. امیر خسرو ویژگی هایی در شعر خود استفاده کرده است که «کاربرد استعارات دور از ذهن، تشبیهات شگفت، مضمون سازی های بدیع و به کار گیری مضامین محاوره ای و عامیانه از جمله این موارد هستند» (رئسی بهان، ۱۳۸۸: ۴۷)؛ ساختار زبانی او در حقیقت نوعی ساختار بینابین سبک عراقی و هندی بوده است. همچنین می توان به ویژگی شعری وی نظیر ساده بودن الفاظ اشاره کرد، به طوری که در اشعار وی لغات مشکل بسیار کم و به ندرت استفاده شده و همچنین کاربرد لغات ساده و مخصوص به عشق و محبت و غم و... که باعث شده اشعار وی برای همه قابل درک و تحلیل باشد. امیر خسرو ترکیبات را خودش به وجود آورده و از این روی گاه از ذهن مخاطب دور هستند. همچنین او از مضامین محاوره ای رایج در بین مردم هم به زیبایی استفاده کرده و آنها را در شعر خود گنجانده است. درباره شعر وی همچنین می توان گفت که معشوق در اشعار او زمینی است. او این معشوق را مدح می گوید و همیشه در پی ستایش اوست؛ اما در بطن تعبیرها و عبارات تحسین برانگیز وی اشتیاق برای رسیدن به معبود حقیقی و بی همتا نهفته است.

امیر خسرو کتاب رسائل الإعجاز را نیز در شرح فنون بلاغی تألیف کرده و برخی موارد آن از ابداعات خود اوست. «رفته رفته در سالیان بعد این فنون حتی تبدیل به مشخصه های سبک هندی شده است» (پیشین: ۴۹). مهم ترین ویژگی امیر خسرو که او را از شاعران هم عصر خویش ممتاز می کند، اسلوب معادله است که در بسیاری از ابیات امیر خسرو دیده می شود.



نوریان دربارهٔ سبک شعری امیرخسرو بر این باور است که او شاعری جامع‌الاطراف و بهره‌مند از علوم مختلف، آشنا به فرهنگ عمومی هند و ایران، برخوردار از روحیه‌ای حماسی و آشنا به اساطیر و داستان‌های کهن ایرانی است. همچنین «تلمیحات و کنایات لطیف و ظریف فراوانی دارد که دل‌بستگی او را به تعالیم اسلامی و آشنایی عمیق او با مفاهیم و آیات قرآنی و رویدادهای تاریخی اسلام را نشان می‌دهد. نشاط و روحیهٔ تساهل و ستایش و رع و پرهیزگاری، در کنار وصف مجلس باده و گزارش اتفاقات تاریخی که هر یک رشته و ریشه از جایی می‌کشد. روحیه شاد، تساهل و پرهیز او در امور، برخاسته از تأثیر تصوف و عرفان اسلامی - ایرانی و آموزه‌های هندویی است. موضوعات عمدهٔ شعری او در وصف، شامل مظاهر طبیعی دربار شاهان، میادین جنگ، قصرها و بناهای مذهبی، رقص جشن، مدح و پند و اندرز است؛ اما در کنار این موضوعات، دانش‌های نجومی، موسیقی، ریاضی و هندسه، جامعه‌شناسی، فرهنگ عمومی سرزمین‌های هند و ایران نیز اهمیت خاصی در مثنوی نه سپهر برخوردار است. وصف حقایق امور بیرونی و عینی به ویژه وصف میدان جنگ و اتفاقات آن و گزارش دقیق پدیده‌های طبیعت، او را شاعری برون‌گرا معرفی می‌کند» (نوریان، ۱۳۹۴: ۱۴).

امیر در سرودن غزل از سعدی پیروی کرده است و مضامین عشق و موضوعات عرفانی را به زبان ساده آورده است. اشعار وی در بحرهای کوتاه و لطیف است و در این امر از نوع نگارش شاعران ایرانی استفاده کرده است. وی با سنایی و خاقانی نیز دوستی و قرابتی داشته است و از شاعرانی مانند کمال‌الدین اسماعیل و انوری پیروی کرده است. امیرخسرو همچنین برای افرادی نیز الگو بوده که از او پیروی کرده‌اند. او حتی در میان شاعران ایران نیز نفوذ و تأثیر فراوان داشته است و در حکایت و سرودن مثنوی‌های عشق‌انگیز از امیرخسرو تقلید کرده‌اند. جامی پیش از شعرای دیگر با امیرخسرو و آثار وی آشنایی داشته و تلاش کرده تا خود را به مرتبهٔ او برساند.

۲. مضامین دینی و عرفانی در کتاب مطلع الأنوار

این کتاب، سرشار از معارف دینی، عرفانی و اخلاقی است. توصیف خداوند باری و پیامبر اکرم (ص) در اشعار و آثار امیرخسرو، به‌ویژه در مطلع الأنوار، جایگاه ویژه‌ای دارد.

امیر خسرو در مطلع *الانوار* همانند نظامی در *مخزن الأسرار*، آغاز سخن را در حمد و ستایش پروردگار آورده و حدود پنجاه بیت است (با توجه به اختلاف نسخ)؛ سپس مناجات‌های سه‌گانه را در توصیف و تحمید خدا به نظم کشیده است (حدود ۶۳ بیت). امیر خسرو در ادامه به نعت حضرت رسول (ص) پرداخته و سه نعت را در این زمینه سروده است (حدود ۱۳۶ بیت) (درباره مقایسه مطلع *الانوار* و *مخزن الأسرار* ر.ک: نبی‌لو، ۱۳۸۴: ۱۴).

۲-۱. اوصاف خداوند باری و تحمید خدا

نام خداوند سرآغاز کارها؛ شایسته و بایسته است آغاز هر کاری با نام و یاد حضرت حق تعالی باشد. بنابراین امیر خسرو نیز کتاب *مطلع الانوار* را با نام خداوند آغاز کرده است. بر اساس تعالیم اسلامی، شروع هر کاری بدون ذکر و نام خداوند، امری ناپسند و نکوهیده است و در قرآن کریم نیز «بسم الله الرحمن الرحيم» ۱۱۴ مرتبه تکرار شده است. از این رو نظامی گنجوی *مخزن الأسرار* را با همین عبارت آغاز کرده است:

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم
فاتحه فکرت و ختم سخن نام خدای است بر او ختم کن

(نظامی گنجوی، ۱۳۸۷: ۱۵۵)

و امیر خسرو هم مطلع *الانوار* را با همین عبارت قرآنی آغاز کرده است:

بسم الله الرحمن الرحيم خطبه قدس است به ملک قدیم

(امیر خسرو، ۱۳۹۷: ۱؛ منزوی، ۱۳۵۱: ۴)

پیامبر اسلام درباره «بسم الله گفتن» فرموده است: «من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم كتب الله له بكل حرف أربعة آلاف حسنة محاسبته أربعة آلاف سيئة ورفع له أربع آلاف درجة» (سیوطی، ۱۴۱۴ق: ۲۶).

عبارت قدسی «بسم الله الرحمن الرحيم» با توجه به کثرت استعمال در بین مسلمانان کم‌کم به صورت واژه مرکب در آمد و آن را به کلمه «بسمله» تعبیر کردند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴: ۱/۳۷۴).

گرچه شاعران مسلمان معمولاً منظومه‌های خود را با تعابیر گوناگونی از نام خدا



می‌آغازند، بسیاری نیز از همین عبارت قدسی «بسم الله الرحمن الرحيم» بهره می‌گیرند. منظومه‌های مهمی، عبارت کامل «بسمله» را در اولین بیت به کار برده‌اند (ر.ک: یلمه‌ها، ۱۳۹۱: ۹۹).

امیرخسرو در تبیین «بسم الله الرحمن الرحيم» از ترکیباتی مانند «خطبه قدس»، «زایچه فکرت»، «توقیع راز»، «رقم جان‌نواز»، «شمسه نه‌منظر»، «دبیاچه وحی»، «طغرا و فاتحه حمد» بهره برده است (نبی‌لو، همان: ۱۴).

ستایش و حمد خدا: امیرخسرو بعد از استعانت و شروع با نام خداوند، به حمد و ستایش پرداخته و فقط خداوند را شایسته ستایش می‌داند.

آنچه ز جان زنده برآرد نفس	فاتحه حمد خدای است و بس
به که ز بیچارگی جان خویش	معترف آییم به نقصان خویش
بر درت ای مایه ده زندگی	پیشه ما چیست به جز بندگی
سوی تو، نی دعوی طاعت بریم	عاجزی خود به شفاعت بریم

(امیرخسرو، ۱۳۹۷: ص ۵)

در آیات قرآن کریم این مطلب بسیار تأکید شده است و فقط خداوند شایسته پرستش و اطاعت معرفی شده است: «ایاک نعبد وایاک نستعین» (حمد: ۴).

امیرخسرو در ابیات خود در ستایش خداوند تعابیری مانند روزی‌رساننده، روزی‌رسان، عقده‌گشای دل‌غمکش، شادی‌کن سینه‌ناخوش، مونس اندیشه بیچارگان، خانه‌برانداز ستمکاران، زنده باقی، زنده جان‌آفرین و خالق موت و حیا را آورده است (نبی‌لو، همان: ۱۴-۱۵).

کلمه توحید (لا اله الا الله): یکی از اصول دین اسلام و سایر ادیان توحیدی، باور به یگانگی خداوند است. در دین اسلام یکی از شرایط اصلی و مهم برای پذیرفتن دین اسلام، گواهی دادن و شهادت به وحدانیت است. امیرخسرو نیز در مطلع *الانوار* بدان اشارت کرده است.

اول آن جمله شهادت شناس	هر الفش سهم سعادت شناس
لای شهادت که به توحید خاست	دو کشش او دو گواهند راست
لا چوبه وحدت، در آلا زده	هرچه جز آلا همه را لا زده

(امیرخسرو، ۱۳۹۷: ۵۸)



امیرخسرو در این آیات به شهادت بر وحدانیت خداوند اشاره کرده و خداوند را یگانه و بی‌همتا وصف کرده است و کلمه «لا اله الا الله» را مایه سعادت انسان می‌داند. در حدیثی منقول از امام رضا^(ع)، که به حدیث سلسله الذهب معروف است، به توحید اشاره شده و آن را دژ محکم برای امان معرفی می‌کند: «حدیثی آبی موسی الکاظم عن ابیه جعفر بن محمد الصادق عن ابیه محمد الباقر عن ابیه زین العابدین عن ابیه الحسین عن ابیه علی ابن ابی طالب قال حدیثی رسول الله صلی الله علیه و آله قال حدیثی جبرئیل قال سمعت عن الله تعالی قال کلمه لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی». (شیخ صدوق، ۱۳۹۹: ص ۲۵)

۲-۲. دست نیافتنی بودن ذات الهی

گرچه اندیشیدن در باره صفات خداوند و آثار عظمت و نشانه‌های قدرت او، امری پسندیده است، اما در کنه ذات خداوند ممکن و شایسته و بایسته نیست. همان گونه که شیخ محمود شبستری در گلشن راز به نیکویی بیان کرده است:

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است (شبستری، ۱۳۷۱: ۷۶)

همین مطلب در روایت منسوب به پیامبر اکرم (ص) نیز آمده است: «تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی الله». (پیشین: ۶۳۵ به نقل از شرح جامع الصغیر ج ۱: ۲۲۷)

و شاعران بزرگی مانند فردوسی نیز بدان اشاره کرده اند:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده گوهر استر

(فردوسی، ۱۳۹۶: مقدمه)

و مولوی نیز گفته:

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جوید در ذات خدا

(۳۷۰۰/۴)

دست یابی عقل و فهم محدود و ناقص انسانها، به ذات نامحدود و بی حد و عد خداوند ممکن نیست. امیرخسرو نیز بر همین باور است و در مطلع الانوار این گونه سروده است:

عقل بدین گنج ندارد کلید وهم بدین پایه نیارد رسید



معرفت از جوید از این پرده بار
ور کند اندیشه بدین در ستیز

شحنه‌ی غیرت کندش سنگسار
دست سیاست زندش تیغ تیز

(امیر خسرو، ۱۳۹۷: ص ۱)

فکرت ما را سوی تو راه نیست
راز تو بر بی‌خبران بسته در

جز تو کس از سرّ تو آگاه نیست
با خبران نیز ز تو بی‌خبر

(همان: ص ۴)

قرآن کریم نیز در این باره می‌فرماید: «سبحانه و تعالی عما یصفون» (انعام/۶).

خالق ازلی و ابدی

وجود خدا از ازل وجود داشته و تا ابد نیز وجود خواهد داشت و امیر خسرو نیز در ابیات خود بدان اشاره کرده است.

نیست خدایی بجز آن بی‌نیاز
زنده‌ی باقی که جهان آفرید
آن که بود خالق موت و حیات
نیست بر آن هست که آرد نشست

کوست خداوند خداوند ساز
کی مُرد آن زنده که جان آفرید
مرگ بر او چیره کی آید به ذات
کو همه از نیست کند هر چه هست

(همان: ص ۲)

واجب الوجود بودن خداوند و محتاج بودن همه عالم به او

امیر خسرو موضوع واجب الوجود بودن باری تعالی و محتاج بودن همه عالم و مظاهر صنع به او را در اشعار بازناب داده است:

ای دوجهان ذره‌ای از راه تو
پشت فلک طوق سجود از تو یافت
گر ز تو موجود نباشد به زیست
هستی مطلق که در او حق تو راست

هیچ تر از هیچ به درگاه تو
شام عدم شمع وجود از تو یافت
آدمی فانی معدوم کیست؟
آن ز تو گوئیم که مطلق تو راست

(همان: ص ۴)

امیر خسرو همه عالم و هر چه در این عالم است را در مقابل وجود خداوند فقیر الی‌الله

و هیچ دانسته است. همان گونه که در قرآن کریم نیز آمده است: ﴿یا ایها الناس انتم الفقراء

الی الله و الله هو الغنی الحمید﴾ (فاطر/۱۵).

راهنمایی و هدایتگری خداوند: خداوند در نگاه دینی امیرخسرو هدایت کننده گمشدگان این دنیا است تا آنان را به راه راست رهنمون گردد.

گم شدگانیم در این تنگای	ره تو نمایی که تویی رهنمای
راه چو در پرده کلامم دهی	باز کن آن پرده که بارم دهی
گرچه به زنجیر درک درخورم	طوق ده از سلسله کوثرم
ده به صراطم قدمی مستقیم	تا که بدان سوی گرایم سلیم
در ره اسلام دلی بخش نرم	دیده از آن نرم ترم ده ز شرم

(همان: ص ۵)

آنچه بود مصلحت کار من	دور مدار از من و کردار من
گوشم از آن ابر پر آوازه کن	گلشن امید مرا تازه کن
چون به حساب عمل افتد شمار	حکم به دستور عنایت سپار
از رقم عفو دلم شاد کن	خط امانم ده و آزاد کن

(همان: ص ۶)

امیرخسرو در این آیات در برابر خداوند اظهار ضعف و عجز کرده و از خداوند هدایت می خواهد، زیرا جز خداوند راهبر و راهنمایی نیست. همان گونه که خدا فرماید: «رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ». (آل عمران ۸).

۳-۲. هدایتگری خدا و احکامی برای هدایت و کمال بشر

خداوند باری تعالی، با توجه به رحمتی که به بندگان خاص دارد و خواهان به کمال رسیدن آنان است، علاوه بر ارسال رسل و پیامبران و فرستان کتاب هدایت، احکام و رهنمودهایی نیز بیان فرموده است. امیرخسرو در *مطلع الانوار* به برخی از آنها اشاره کرده است که در پی خواهد آمد.

نماز: نماز در نظر امیرخسرو «ستون دین» و «کلید بهشت» است.

بانگ نماز ارچه دوتا می رود	قامت او هم به سما می رود
پاک درختی ز سما تا زمین	رُسته ز سر چشمه‌ی «عین الیقین»
هر ورقش ضل مخلد شده	نامی از الله و محمد شده
دینی و عقبی زبرش مایه‌ای	سدره و طوبی ز سرش سایه‌ای
امر دوم در همه ایام خویش	پنج فریضه است به هنگام خویش



هر که قوی بازو از آن پنجه گشت
 حبل متین کامت مصباح یافت
 گردن شیطان ز کفش رنجه گشت
 از پی این کنگره معراج یافت
 خوانده به معراج و تو خفته به خاک
 شرم نداری که تو را ماه پاک

(همان: ص ۵۹)

امیر خسرو دهلوی در ابیات بالا، نماز را به درختی پاک تشبیه کرده است که سایه آن مایه پناه و وسیله شکست دادن شیطان است. در احادیث و آیات و متون دینی نیز نماز یکی از مهمترین سفارشها است. پیامبر گرامی اسلام می فرماید: «الصلوة عماد دینکم» نماز، پایه و ستون دین شماست. (ری شهری، ۱۳۹۵: ج ۵، ص ۳۷۰). در حدیثی دیگر فرمودند: «الآن الصلاة مآدبه الله فی الارض قد هناها لاهل رحمته فی کل یوم خمس مرآت، آگاه باشید نماز سفره گسترده خدا در زمین است که خداوند آن را روزی پنج بار برای اهل رحمتش گوارا نموده است». (محدث نوری، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۱۷۰)

روزه: روزه نیز مانند نماز، نامه کرم حضرت کریم برای هدایت و تکامل بشر است.

روزه کرم نامه‌ی روزی ده است
 ماه نور روزه که گردد پدید
 که چو سر غره و گه عین عید
 کرد اشارت ز یک ابرو که صم
 وز دگر ابرو به اشارت که قم
 صایم از این مملکت دین خدای
 مشرق بند آمد و مغرب گشای
 روزه که خورشیدوی آتش و ش است
 نور وی آنک سپر آتش است

(همان: ۶۳-۶۲)

در نظر امیر خسرو دهلوی روزه لطف و کرم الهی و سپر آتش جهنم است. امیر با اشاره و تلمیح به روایت نبوی، آن گونه که خداوند می فرماید: «الصوم لی و انا اجزی به». (عاملی، ۱۳۸۶: ج ۷، ص ۲۹۲)

همچنین در قرآن کریم آمده است: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام...». (بقره/ ۱۸۳)

مبارزه با نفس: برای هدایت شدن و پیمودن راه سعادت باید با نفس اماره مبارزه کرد.

دیو بس انبوه و پریشان تنم
 بدرقه‌ای ده که بر ایشان زنم

مزبله‌ی دیو درون من است
تا کنم از خویش به سویت گریز
نفس زبون گیر زبونم گرفت
کاهوی من باز رهد زین پلنگ

(همان:ص:۵)

کرده روایی به ره ناروا
ترک خدا این چه مسلمانی است
هیچ دلی را ز خدا یاد نیست

(همان:ص:۶۵)

مرد کسی دان که ز شهوت پرست
اوست که شیطان ندهد بازی‌یش
خیره مده نقد جوانی به باد

(همان:ص:۶۸)

زین دل آلوده که خون من است
در ره خویشم روشی بخش تیز
زین دم غفلت که درونم گرفت
قوت شیریم چنان ده به چنگ

ای شده بازیچه‌ی دست هوا
جهد وبال این چه پریشانی است
هیچ کس از بند خود آزاد نیست

مرد نه آن شد که ز شهوت پرست
مرد که تو بالغ دین سازی‌یش
دل مکن از شهوت آلوده شاد

امیر خسرو هم در ابیات یاد شده، به این موضوع اشاره و بیان کرده که دشمن اصلی آدمی در درون خود او است و باید بکوشد تا بتواند از این دیو درون برهد و نجات یابد.

ستایش عارف حقیقی و نکوهش عارفان ریاکار

در راه سلوک الی الله علاوه بر انجام وظایف و تکالیف الهی، باید در این راه، سالک خالص و رهرو حقیقی بود و از ریا و شرک دوری کرد. عرفان و سلوک به لباس تقوا و سیرت نیکوست نه لباس ظاهری و صورت زیبا.

کیش نرسد بانگ موذن به گوش
تند به محراب خرامان شود
روغن دوزخ بود آن آب روی
چشمه‌ی خورشید چو دریای نور
مور نماید و سلیمان فرند
پرتو شان جوی، که گوهر شوی
مجلس و محراب به یک شب خطاست
مشک جگر سوده نیاید به کار

هست بسی عارف پشمینه پوش
چون ز می‌اش دور به سلطان شود
گرتو به محراب شوی آب جوی
رو به فلک تا نگری در حضور
این همه مردان که ملایک پرند
چند چو سنگی به زمین در شوی
باده و تسیح به یک لب خطاست
طاعت آلوده نیاید به کار



صوفی می‌خواهد که گوید ز حال
صورت پاک از می‌رخشان مخواه
زنده فقیری است که دم باشدش
خضر و مسیحا که مکرم شدند
رند مقامر که بود پاک باز
گر همه کشف است مدان جز خیال
صدق در آینه شیطان مخواه
اوست رونده که قدم باشدش
مایه عمر از قدم و دم شدند
به ز عبادتگر با حرص و آز
(همان: ص ۷۵-۷۲)

امیر خسرو، صوفیان ناصافی و ریاکار را نکوهیده و بر این باور است که چه بسا عارف‌نمایی هستند که لباس مخصوص بر تن کرده‌اند و تظاهر می‌کنند ولی در هنگام اذان، صدای موذن را نمی‌شنود و دعوت حق را لیبیک نمی‌گویند. با دهان آلوده به شراب، ذکر خداوند (سخن حق) خطاست. او در مقابل، عارفان حقیقی را ستوده و آنها را با تعابیری مانند چشمه نور، دریای نور و... یاد می‌کند. پیامبر گرامی اسلام در این باره می‌فرماید: «لا یقبل الله عملا فیه مقدار ذره من ریاء، خداوند عملی را که ذره‌ای از ریا در آن باشد قبول نمی‌کند» (فیض کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۶: ص ۱۴۱)

امید به رحمت خداوند و طلب نعمت از درگاه الهی

خداوند نسبت به بندگان و مخلوقات خویش بسار مهربان است و کرم خدای تعالی نعمت جاویدی برای بشر است. در این راه با امید و با پیروی از دین محمد (ص) باید حرکت کرد.

ای ز تو پر، دامن امید ما	وز کرمت نعمت جاوید ما
چون تو گشادی در جاویدیم	کی بود اندیشه نو میدیم
گنج گشاده کن و راهم بده	خواهش آموز و چو خواهیم بده
در لب من نه ز سر خوان خویش	لقمه به اندازه احسان خویش
راه چنان بر که چو از خود روم	با شرف دین محمد روم

(همان: ص ۷۶)

امیر خسرو چشم امید به رحمت خداوند دوخته و خواهان آن است که خداوند او را یاری کند، تا مسلمان و با ایمان از دنیا برود، همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «... لا تقنطوا من رحمة الله». (زمر/ ۵۳)

ستایش پیامبر ختمی مرتبت: در نگاه امیر خسرو آراستگی آسمان به ستارگان به

خاطر وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت است. سوره حمد و حامیم برای اوست و نه فلک به برکت نام مبارک او برجا و بر پاست.

چرخ کزین سان عجب آراستند
 احمد مرسل که نوشته قلم
 نه فلک از نام محمد مقیم
 زان ازلی مکتب امی لقب
 کرده و کیلان قضا در نخست
 هر سخنش کاصل مسلمانی است
 درس شرف کرده به خیر المآب
 عین عنایت ز عطای کریم
 عروه و ثقای کنف نور او
 ای نفس گنج خدا را کلید
 از تو صدایی به الست آمده
 غره ماه از خم ابروی توست
 ماه به طوق خدمت چون هلال
 صبح که شد طفل سحر شیر یافت
 بهر رسول عرب آراستند
 حمد به نام وی و حم هم
 هر دو جهان در حد نامش دو میم
 عقل کل آموخته لوح ادب
 هم به قدم سبق حدیثش درست
 حاشیه نامه ربانی است
 شیر خرد خورده ز ام الکتاب
 دال هدایت به ره مستقیم
 جبل متین نسخه منشور او
 گوهر آن گنج تو کردی پدید
 نیست به مهمانی هست آمده
 طره شام از شکن موی توست
 شام به داغ حشمت چون بلال
 در تب شیر از تو تباشیر یافت

(همان: ۴-۸)

امیر خسرو بر این باور است که مکتب محمدی ازلی و ابدی است و گرچه امی و درس نخوانده است ولی عقل کل طفل مکتب اوست. نفس پاک پیامبر رحمت کلید گنج خدا است. آسمان و نور ماه و سیاهی زلف شب همه مظاهر جمال و کمال تو است. از این روی است که خداوند و ملائکه آسمان بر او درود فرستاده‌اند و ایمان آورندگان نیز باید بر او درود بفرستند:

﴿ان الله و ملائکة یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما﴾.
 (احزاب / ۵۶).

معراج پیامبر گرامی اسلام (ص)

شرح معراج پیامبر گرامی اسلام در بسیاری از روایات آمده است. گرچه در قرآن کلمه معراج نیامده اما در دو سوره اسراء و نجم می‌توان شرح آن را مشاهده کرد. (ر.ک: ۱۰۰)

یکی از معراج‌نامه‌های زیبا در ادب فارسی معراج‌نامه نظامی گنجوی در منظومه‌های خود بویژه مخزن‌الاسرار آورده است.

نیم شبان کان ملک نیمروز کرد روان مشعل گیتی فروز
با قفس قالب از این دامگاه مرغ دلش رفته به آرامگاه

(نظامی گنجوی، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

امیرخسرو نیز که این منظومه را به پیروی نظامی سروده و به زیبایی همانند نظامی به موضوع معراج اشاره کرده است.

نیم شبی کان شه گردون غلام کرد به دولت سوی گردون خرام
ولوله در عالم بالا فتاد غلغله در گنبد والا فتاد
نه تتق و هفت صنم خواستند هفت و نه خویش بیاراستند
پیش کش آورد براقی شگفت کو دو جهان یک تک میدان گرفت
مژده رسان گفت به مژده پذیر کاورد آهنگ عرش از سریر
شاه رسل خاست بدین اتفاق برق صفت جست به پشت براق
از حرم اول که شد اندر خرام بر گذرش قبه بیت الحرام
آن حرم قدس چو وا پس فکند نور در اقصای مقدس فکند
جلوه نمود اشهب آن محترم خانه به خانه ز حرم تا حرم
گنبد دیگر که از آنجا نمود بر زبر مسجد اقصا نمود
بس که درون رفت در ایوان راز دور شد از خویش به راه دراز
شد به مکانی که مکانی نداشت وز خودی خویش نشانی نداشت
گم شد از احسان که ز حد بیش بود گم شدنش یافتن خویش بود
دست به دریوزه مقصود داشت روی به طاعت‌گه معبود داشت
ناظر دیدار پسندیده گشت وز پی دیدن همه تن دیده گشت
یافته عین الله و عین الیقین دیده به دو عین، خدا رامبین
دید و شنید آنچه ننگجد به هوش دیده همین بود و همین بود گوش
حرف سری شد چو ز احمد جدا حمد شد او جمله به لوح ثنا
کرد نمازی به نیازی تمام بود نماز او و ز حق والسلام

(همان: ص ۹-۱۲)



امیر خسرو در این آیات اشاره به معراج پیامبر گرامی اسلام دارد که این موضوع در آیه نخست سوره اسراء آمده است: «سبحان الذی أسرى بعبده لیلًا من المسجد الاقصى الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا انه هو السميع البصیر؛ (اسرا / ۱)؛ همچنین در جای دیگر فرموده است: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، فَأَوْحَى إِلَيْ عِبْدِهِ مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى، أَفْتَمَارُونَ عَلَيَّ مَا يَرَى، وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى، وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى، إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى، مَا رَآعَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَى، لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى». (نجم / ۵-۱۸)

رحمت و شفاعت پیامبر گرامی اسلام (ص)

یکی از اوصاف و ویژگی‌های پیامبر اعظم (ص) «رحمه للعالمین» بودن اوست و وجود او سراسر رحمت و برکت نه تنها برای مسلمین که برای جهانیان است.

قلزم رحمت تویی ای بی نیاز	کز تو نمازی شده هر بی نماز
هر که طراز تو به بازو نهاد	نقد دو عالم به ترازو نهاد
برهنه گردان قیامت به دوش	گشته ز ذیل کرمت حله پوش
سایه خویش آن که نکردیش نشر	داشته‌ایش از پی خورشید حشر
تا چو بسوزیم در آن آفتاب	خود فکنی سابه بر اهل عذاب
گر عمل از خویش ندارم امید	بر کرم توست هزار اعتماد...
این همه گستاخی ما بر گناه	زان سبب آمد که تویی عذر خواه...
من که به دل تشنه جوی توام	خسروام اما سگ کوی توام...
آرزویم آن که به روز شمار	مژده عفوم دهی از کردگار

(همان. ص ۱۴)

پیامبر در روز قیامت دستگیر گنهکاران است و همه از آتش و سوزش جهنم به او پناه می‌برند و به لطف دعای پیامبر امید بسته‌اند؛ همان‌گونه که در قرآن آمده است. ﴿وَمَا ارسلناک الا رحمة للعالمین﴾. (انبیا ۱۰۷)



از بررسی موضوع جایگاه ادبی امیر خسرو دهلوی و بازتاب اوصاف الهی و سیمای نبوی در کتاب *مطلع الانوار* نتایج زیر به دست آمد:

۱- امیر خسرو دهلوی، از شاعران توانمند اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم است؛ او به چند زبان تسلط داشت و با فرهنگ هند و ایران آشنا بود و باعث گسترش ارتباط فرهنگی و ادبی این دو سرزمین شد.

۲- سبک شعری امیر خسرو، گرچه ریشه در میراث ادب فارسی و بزرگان این قلمرو دارد، اما با ابداعاتی که داشته توانسته راهی نو بیاید و پس از خود، مورد توجه و تتبع قرار گیرد و در پیدایش سبک هندی نقش ایفا کند.

۳- از ویژگی‌های اشعار او می‌توان به، ساده بودن الفاظ اشاره کرد به طوری که در اشعار وی لغات مشکل به ندرت استفاده شده و همچنین کاربرد لغات ساده و مخصوص به عشق و محبت و غم و... که باعث شده اشعار وی برای همه قابل درک و تحلیل باشد.

۴- امیر خسرو به خوبی توانسته مضامین دینی و اخلاقی را در اشعار خویش بویژه در *مطلع الانوار* بیاورد. وی در کتاب *مطلع الانوار* به مضامینی مانند توصیف خداوند تعالی، واجب‌الوجوب بودن خداوند، هدایتگری خداوند و ارسال رسل و جایگاه رسول خاتم و معراج ایشان پرداخته است و با زبانی شیرین، ساده و ادیبانه این مضامین را بیان کرده است.

۵- امیر خسرو در *مطلع الانوار* در آغاز حمد و ثنای خداوند را آورده و سپس اشعاری در ستایش پیامبر اکرم (ص) و عظمت رسول خدا را بیان کرده است. امیر خسرو در *مطلع الانوار* توانسته مخزن الاسرار نظامی را همانند سازی کند.

۶- کتاب *مطلع الانوار*، همانند کتاب نظامی، سرشار از معارف دینی، عرفانی و اخلاقی است؛ توصیف خداوند باری و پیامبر اکرم در اشعار و آثار امیر خسرو، بویژه *مطلع الانوار*، جایگاه ویژه‌ای دارد.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. استرآبادی، محمد قاسم (۱۳۹۳). تاریخ فرشته، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. امیر خسرو دهلوی (۱۳۹۱). دیوان کامل امیر خسرو. تصحیح سعید نفیسی. تهران: سنایی.
۳. پناهی، مهین (۱۳۸۹). اخلاق در مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی، نشریه پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، پاییز ۸۹، شماره ۷: ۴۳-۶۲.
۴. خر مشاهی (۱۳۶۴). تفسیر و تفاسیر جدید. تهران: کیهان.
۵. خر مشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۱). دانش نامه قران و قران پژوهی. تهران: دوستان و ناهید.
۶. دامغانی، حسین بن محمد (۱۳۶۱). قاموس قرآن، چاپ اول، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
۷. دهلوی، امیر خسرو (۱۳۹۷). مطلع الانوار، تصحیح مریم زمانی، تهران: میراث مکتوب.
۸. راغب، حسین بن محمد (۱۳۸۸). مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا حسینی، تهران: مرتضوی.
۹. ری شهری، محمد (۱۳۹۵). میزان الحکمه، ترجمه ی حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث.
۱۰. رئیسی بهان، مصطفی، عناصر بلاغی در شعر امیر خسرو دهلوی، نشریه پیک نور، بهار ۸۸، دوره ۷ ش ۱ ص ۴۷-۵۸.
۱۱. سدارنگانی، هرومل (۱۳۳۵ه ش) پارسی گویان هند و سند، تهران: بنیاد فرهنگ ایران..
۱۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴ق) الدر المنثور، بیروت: دارالفکر.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۸۸) اسباب نزول قرآن، قم: انتشارات غزالی.
۱۴. شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۱). گلشن راز. شرح مفاتیح الاعجاز به کوشش برزگر خاکی و کرباسی. تهران: زوار.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۹) التوحید. صلوات.
۱۶. صفا، ذبیح الله (۱۳۸۶). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸ش). تفسیر المیزان، چاپ پنجم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۸. عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۶) وسائل الشیعه، چاپ دهم، تهران: کتابچی.
۱۹. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۶). شاهنامه. تصحیح خالقی مطلق. تهران: مرکز دایره المعارف



۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۰). احادیث و قصص مثنوی. به کوشش حسین داودی. تهران: امیر کبیر.
۲۱. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۴). المحججه البیضاء، چاپ اول، قم: حسنین.
۲۲. کریمی، محمد حسین (۱۳۸۶). «منشور اخلاق آرمانی در خمسه ی امیر خسرو دهلوی». پژوهشنامه ادب غنایی ش ۸: ۸۹.
۲۳. کی منش، عباس (۱۳۸۵). امیر خسرو دهلوی و موسیقی دیوان او، نشریه ادب حماسی، زمستان ۸۵، شماره ۲. ص ۱۱۵-۱۳۳.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶). بحار الانوار، تهران: اسلامیه.
۲۵. محدث نوری، حسین (۱۳۶۹). مستدرک الوسائل، چاپ اول، قم: آل البیت.
۲۶. محمد تقی، مصباح یزدی (۱۳۸۴ ش). آموزش عقائد، چاپ اول، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۷. مردانلو، پریسا و دیگران (۱۳۸۹). تحقیق در دیوان امیر خسرو دهلوی؛ پایان نامه ارشد. دانشگاه تربیت معلم تبریز.
۲۸. منزوی. احمد (۱۳۵۱). فهرست نسخه‌های خطی فارسی. تهران: موسسه فرهنگی - منطقه‌ای.
۲۹. نبی لو. علیرضا (۱۳۸۴). مقایسه مخزن الاسرار و مطلع الانوار. قم: سنجاقتک.
۳۰. نظامی گنجوی (۱۳۸۷). احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار، به کوشش برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. نوریان، سید مهدی و عالی محمودی (۱۳۹۴). سبک شعر امیر خسرو. پژوهشهای نقد ادبی و سبک‌شناسی. دوره ۶. ص ۱۳۷-۱۶۲.
۳۲. وفایی، عباس علی و یدی، نرگس (۱۳۹۲). ریخت‌شناسی عناصر زینتی و عرفانی اشعار امیر-خسرو دهلوی، زیبایی‌شناسی ادبی. اسفند، دوره ۴ ش ۱۸؛ ۲۳-۳۷.
۳۳. یزدانی، سوسن و وحانی، مسعود (۱۳۹۲). بررسی دو عامل موسیقایی وزن و ردیف در غزلیات امیر خسرو و حافظ، نشریه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، تابستان. شماره ۲۰. ش ۲ دوره ۶.
۳۴. یلمه‌ها. احمد رضا ۱۳۹۱. فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان فارسی. ش پ ۱۳ ص ۹۹-۱۲۰.
۳۵. یمین الدین، ابوالحسن (امیر خسرو دهلوی) (۱۹۶۲ م) گردآوری اقبال صلاح الدین، چاپ اول، لاهور، پیکجز لمیتد.

معناشناسی میدان معنایی عالمان در قرآن بر اساس روش ایزوتسو

شعبان نصرتی^۱

دکتری کلام امامیه، استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمد رکیعی^۲

دکتری کلام امامیه، استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸

چکیده

نگاشته حاضر با استفاده از روش ایزوتسو میدان های معنایی عالمان در قرآن را تحلیل می کند این نوشتار میدان های معنایی عالمان را در چهار میدان معنایی «انواع عالمان، مراتب عالمان، ارزش عالمان، جایگاه عالمان» تحلیل می کند. در انواع عالمان «خدا، انسان، فرشتگان، جنیان، حیوانات «مانند سگ، زنبور عسل، هدهد و مورچه جمادات» از عالمان هستند. در مراتب عالمان رتبه بندی اینگونه است «خدا بالاترین عالم، راسخون فی العلم در رتبه دوم، معلمین بالاتر از متعلمین» هستند و در انسان عادی (غیر راسخون) مراتب بر اساس ارزش عالمان است. مراتب حیوانات و جمادات بعد از انسان است. معیارهای ارزش عالمان در محورهای «ارزش ذاتی عالم، ارزش تبعیت از عالم، ضد ارزش بودن عقاید غیر مبتنی بر علم، ارزش نتایج علم» نشان داده می شود. جایگاه عالمان در قرآن در محورهای «جایگاه معنوی، جایگاه شناختی، جایگاه عاطفی-ایمانی، جایگاه اجتماعی» قابل مشاهده است. این تحلیل به درک عمیق تری از نقش عالمان در جامعه و تاثیر آنها بر تربیت و یادگیری افراد کمک می کند.

واژگان کلیدی

عالم، ایزوتسو، میدان معنایی، مراتب عالمان، ارزش عالمان.

1. E-mail: nosrati.s@righ.ac.ir

2. E-mail: rakae.m@righ.ac.ir

پژوهش حاضر بر آن است تا با استفاده از روش ایزوتسو در تحلیل متون مقدس میدان‌های مربوط به عالمان را تحلیل معناشناختی نماید. تا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد. جایگاه معرفت‌شناختی تعلیم را در قرآن بررسی کند و با استفاده از روش معناشناسی حوزه‌ای به این پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. بر اساس روش ایزوتسو قرآن چه انواعی برای عالمان قائل است؟

۲. بر اساس این روش مراتب عالمان چیست؟

۳. بر اساس این روش معیار ارزش عالمان کدام است؟

۴. بر اساس این روش چه جایگاهی برای عالمان قابل ترسیم است.

در این پژوهش قرآن متن مراجعه و روش معناشناسی ایزوتسو شیوه فهم متن است. مقصود از معناشناسی (semantic)، مطالعه علمی معناست. (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۷) و به معناشناسی فلسفی، منطقی، زبانی، تقسیم می‌شود. (قائمی‌نیا، بیولوژی نص، ص ۷۸-۷۹؛ صفوی، پیشین، ص ۲۸) معناشناسی زبانی دانش مطالعه انتقال معنا از طریق زبان است. (صفوی، پیشین، ص ۳۴) در این دانش، معنا درون نظام زبان بررسی می‌شود. (قائمی‌نیا، پیشین، ص ۵۲۹)

روش ایزوتسو همان معناشناسی دستگام معنایی (Welatanschangsleher) یا معناشناسی حوزه‌ای (semantic fields) است. این روش در مطالعات قرآنی با نام ایزوتسو گره خورده است. که در این پژوهش از معناشناسی همزمانی (synchronic semantic) استفاده می‌کنیم در معناشناسی همزمانی، عنصر زمان حذف شده و تغییر واژگان در طول زمان لحاظ نمی‌گردد، بلکه متن بدون دخالت زمان، مورد مطالعه قرار می‌گیرد (ایزوتسو، پیشین، ص ۳۹-۴۳؛ صفوی، پیشین، ۱۹۶-۱۹۷؛ قائمی‌نیا، پیشین، ص ۵۳۰-۵۳۱)؛ به این بیان که معناشناس در فهم متن، از روند تدوین متن در بستر زمان تأثیر نمی‌پذیرد. در این روش، معناشناس تلاش می‌کند تا معنا را از درون متن کشف کند. معناشناسی در این روش از سطح واژه (رک: صفوی، پیشین، ص ۹۷-۱۲۱) و گزاره (رک: صفوی، پیشین، ص ۱۳۱-۱۵۹) فراتر رفته و تمام متن تأسیسی را معیار و موضوع معناشناسی قرار داده و عنصر زمان را حذف می‌کند.

این روش بر اساس اصل زبان‌شناسی دستگاہ معنایی (Welatanschangsleher) شکل گرفته است و بر اساس نسبت‌های معنایی، متن را تحلیل می‌کند. دستگاہ معنایی همان تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در دوره خاص است و معناشناسی با تاکید بر حوزه‌های معنایی یک متن، بررسی جهان‌بینی آن متن نسبت به جهان است. (ایزوتسو پیشین، ص ۴) منظور این است که مفاهیم یک متن مؤسس و ارتباطات و نسبت‌های نهفته در آن از هم بریده نیستند بلکه دارای نظام خاصی هستند. به دیگر سخن، متن مؤسس نظام واژگانی تولید می‌کند که همسان و متناظر با دستگاہ معنایی خود است. در تولید نظام واژگان واژه جدیدی تولید نمی‌شود و معنا بر واژگان قبلی سوار می‌شود، ولی نظام دهی به واژگان و کیفیت ارتباط ریشه تغییر می‌کند و جهان‌بینی جدیدی بر اساس آن پدید می‌آید. این روش در کاربرد بر نسبت‌های معنایی تکیه دارد که اساسی‌ترین آنها سه نسبت همنشینی، جانشینی و تقابل تکیه می‌کند و بر این باور است که می‌شود نسبت‌های نهفته در متن را با تکیه بر این سه نسبت آشکار نمود.

نسبت یا ارتباط همنشینی (syntagmatic relation)، بیان‌گر رابطه فضاظی است که در یک زنجیره کلامی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. (کرمانی، سعید، معناشناسی عقل در قرآن، ص ۷) این نسبت، همان معناشناسی در سطح جمله است که واژه در ارتباط با واژه‌های هم‌مشین سنجیده می‌شود و بنابراین ارتباط، زوایایی از معنای واژه کشف می‌شود. این همنشینی ممکن است به صورت وصف، تمییز، اسناد فاعل و... باشد.

نسبت جانشینی (paradigmatic relation)، عبارت است از رابطه و نسبت جایگزینی میان زنجیره الفاظ کلامی با الفاظی که می‌توانند جایگزین این الفاظ شوند. (کرمانی، سعید، معناشناسی عقل در قرآن، ص ۷) علم و عقل بارزترین نمونه جانشینی در حوزه معنایی علم و معرفت است. نسبت جانشینی از اساسی‌ترین نسبت‌های معنایی است که در روش همزمانی به آن تکیه می‌شود. (ایزوتسو،؟؟، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ص ۲۹۶)

نسبت تقابل (contradictory relation)، عبارت است از رابطه تقابل بین دو لفظ که در بستر متن ایجاد می‌شود. به اعتقاد ایزوتسو حوزه معناشناختی، زمانی به وجود می‌آید که دو مفهوم کلیدی، کاملاً در مقابل یکدیگر قرار گیرند. (ایزوتسو،؟؟، پیشین، ص ۲۹۸) این نشان از جایگاه نسبت تقابل در معناشناسی همزمانی دارد.



میدان معنایی عام عالمان

عالم به معنای دارنده علم، در قرآن به چند شکل بیان شده است، گاهی قرآن از لفظ لفظ عالم - مفرد و جمع - استفاده کرده، و گاهی این مفهوم را در قالب فاعل وجه فعلی علم بیان کرده، و در مواردی از الوا العلم، ذی علم، الراسخون فی العلم و علیم استفاده کرده است.

در آیه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ۲۸) العلماء فاعل فعل یخشی واقع شده است. این آیه بین خشیت و عالم بودن بندگان، ارتباط انحصاری برقرار کرده است. از آنجایی که در آیه مورد بحث، علماء با عبادی همنشین شده است و در آیاتی که تعبیر من عباده آمده است، این تعبیر، در مورد انسان به کار رفته است و تنها در یک مورد، در باره ملائکه استعمال شده است. از این رو می توان گفت در این آیه نیز مراد انسان است.^۱ علاوه اینکه خشوع از واژگانی است که در مورد فرشتگان کاربرد قرآنی ندارد. نتیجه اینکه واژه علماء تنها در مورد انسان به کار رفته است.

علاوه بر واژه عالم و مشتقاتش، قرآن برای رساندن این مفهوم از دو واژه ذی و اولو کمک گرفته و در آیه ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ۱۸)، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (یوسف: ۷۶) اولو العلم و ذی علم را به عنوان صاحبان علم معرفی کرده است. آیه ۱۸ آل عمران رابطه علم و ایمان، و آیه ۷۶ یوسف رتبه بندی و برتری برخی عالمان بر برخی دیگر را نشان می دهد.

۱. علاوه بر آیه فوق، تعبیر من عباده در آیات ﴿بِسْمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (بقره: ۹۰)؛ ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (انعام: ۸۸)؛ ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (اعراف: ۱۲۸)؛ ﴿يَصِيبُ بِهٍ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (یونس: ۱۰۷)؛ ﴿وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (ابراهیم: ۱۱)؛ ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (نحل: ۲)؛ ﴿فَضَلْنَا عَلَيَّ كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل: ۱۵)؛ ﴿يَبْسُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (قصص: ۸۲)؛ ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (عنكبوت: ۶۲)؛ ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهٍ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ﴾ (روم: ۴۸)؛ ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (سبأ: ۳۹)؛ ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (غافر: ۱۵). در این آیات من عباده در مورد انسان استعمال شده است و تنها در آیه ﴿وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ﴾ (زخرف: ۱۵) مراد از من عباده ملائکه است.

راسخان در علم، گونه‌ای دیگر از دارندگان علم است که قرآن در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷) بیان کرده است.

أُولُو الْأَلْبَاب، نیز یکی از دارندگان علم است که در قرآن مطرح شده است، این تعبیر با تذکر، راسخان و حکمت همنشین شده است. تذکر، یکی از کارهایی است که از أُولُو الْأَلْبَاب صادر می‌شود و جز در یک آیه، این دو تعبیر، همواره همنشینند.^۱ در حوزه معنایی عقل، در ذیل لب این بحث به تفصیل خواهد آمد.

تحلیل میدان های معنایی عالمان بر اساس روش ایزوتسو

واژه عالم در دو صیغه مفرد و جمع استعمال شده است. صیغه مفرد، تنها در مورد خدا^۲ و صیغه جمع آن در مورد خدا (انبیاء: ۵۱ و ۸۱) و انسان (فاطر: ۲۸) به کار رفته است. تشابه استعمالی الفاظ عالم، علیم - که بعداً خواهد آمد -، قرینه معناساختی برای تشابه معنایی علم در خدا و انسان است. این واژه - در وجه مفرد و جمع - که به معنای دارنده علم است، با قرار گرفتن در جمله و گرفتن نقش‌های نحوی، وضوح معنایی بیشتری می‌یابد.

در قرآن کریم، عالم به دو صورت جمع سالم - عالمون و عالمین - و جمع مکسر - علماء - جمع بسته شده است. واژه العالمون، در سوره عنکبوت آیه ۴۳، با تعبیر «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» فاعل برای فعل ما یعقلها قرار گرفته است، در این آیه، عالمون در مورد انسان به کار رفته است؛ چون صدر آیه در تعبیر «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ» گروه الناس مورد خطاب است، مراد از الناس همان انسان‌ها است. اینکه عالمون، فاعل ما یعقلها قرار گرفته است، نشان از تفاوت معنایی بین عقل و علم دارد؛ زیرا یکی از کارکردهای همنشینی در

۱. «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹)؛ «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷)؛ «إِنَّمَا يَذَّكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد: ۱۹)؛ «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ابراهيم: ۵۲)؛ (ص: ۲۹)؛ «إِنَّمَا يَذَّكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۹)؛ «الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸).

۲. انعام: ۷۳؛ الرعد: ۹؛ سجده: ۶؛ فاطر: ۳۸؛ الحشر: ۲۲؛ تغابن: ۱۸؛ جن: ۲۶؛ توبه: ۹۴ و ۱۰۵؛ سبأ: ۳؛ جمعه: ۸؛ زمر:



معناشناسی، تفاوت معنای بین دو همنشین است.

واژه **لِلْعَالَمِينَ** در آیه **﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾** (روم: ۲۲)، خبر آیات واقع شده تا عبرت گیری را از ویژگی های عالمان نشان دهد. از سوی دیگر در این همنشینی بین آیات، علم و عبرت ارتباط وجود دارد. همین ارتباط در میدان معنایی عقل، با وضوح بیشتری وجود دارد.^۱ طبق این همنشینی مراد از العالمین انسان است البته اجنه هم ممکن است داخل در العالمین باشد، ولی بیشترین قرینه ها در همنشینی آیه با واژگان معرفتی به انسان اشاره دارد.

واژه **عَلِيمٌ** ۱۵۳ بار وصف خدا، هشت بار وصف انسان - پنج بار آن در مورد ساحران^۲، دو بار در مورد غلام^۳ و یک بار در مورد حضرت یوسف^۴ - واقع شده است. این وصف در کنار صفت های دیگری آمده که عبارتند از: حکیم ۳۶ بار، سمیع ۳۳ بار، واسع هفت بار، عزیز شش بار، قدیر چهار بار - این واژه وصف مضاف الیه تقدیر شده است (تقدیر العزیز العلیم) (انعام: ۹۶؛ یس: ۳۸؛ فصلت: ۱۲) که اضافه فاعل به شبه فعل است -، خبیر سه بار، فتاح یک بار، خلاق یک بار، شاکر یک بار، حلیم دو بار. در بقیه موارد به تنهایی و در معنای داننده و آگاه آمده است. این واژه که بیانگر دارنده علم است تنها و تنها در مورد خدا و انسان به کار رفته است و بیشتر مواقع در کنار وصفی خاص قرار گرفته است. در این مورد انسان و خدا عالم معرفی شده است.

عالم نیز از واژه هایی است که در این مورد استعمال شده است، این واژه تنها در مورد خدا و همواره به همراه واژه غیوب به کار رفته است.^۵

دارندگان علم، علاوه بر موارد فوق، بیشتر در قالب نقش فاعلی برای ریشه فعل علم مطرح می شود. فاعل هایی که در این قالب مطرح شده اند عبارتند از: خدا، انسان، فرشتگان،

۱. کرمانی سعید، صص ۲۸-۳۹.

۲. الشعراء: ۳۷؛ الأعراف: ۱۱۲؛ یونس: ۷۹؛ الأعراف: ۱۰۹؛ الشعراء: ۳۴.

۳. ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ (حجر: ۵۳)؛ ﴿وَبَشِّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ (ذاریات: ۲۸).

۴. ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (یوسف: ۵۵)

۵. ﴿أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (مائده: ۱۰۹)؛ ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (مائده: ۱۱۶)؛ ﴿وَ أَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (توبه: ۷۸)؛

﴿إِنَّ رَبِّي يَتَّقِدُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (سبأ: ۴۸).

در آیه ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهٗ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (نور: ۴۱) عالمان را به خدا، ذوی العقول، حیوانات، جمادات تقسیم می‌کند. ممکن است برخی اشکال کنند که در این آیه، مراد از تعبیر کل، تنها انسان، جن و فرشتگان است، در جواب گفته می‌شود: اولاً تعبیر ﴿وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ﴾ قرینه است بر اینکه مراد گسترده‌تر از این سه مورد است و شمولیت بیشتری دارد.

ثانیاً در این آیه، قرآن متعلق علم را تسبیح و صلاه گفته است، از سوی دیگر آیات فراوانی داریم که تسبیح را برای همه موجودات ثابت کرده است. مثل ﴿سُبِّحَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (اسراء: ۴۴)؛ ﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ (رعد: ۱۳) در آین آیه برای رعد تسبیح ثابت شده؛ ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (حشر: ۲۴)؛ ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (جمعه: ۱)؛ ﴿سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (حدید: ۱)؛ ﴿سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (حشر: ۱؛ صف: ۱). این آیات ثابت می‌کنند که در آیه حاضر نیز مراد از تعبیر کل، تمام موجودات است. فخر رازی و علامه طباطبایی نیز همین برداشت را دارند.^۱

در بخش تعلیم، سگ به عنوان نمونه‌ای از حیوانات، در میدان تعلیم گیرندگان مطرح شد. اگر بحث را از واژه علم فراتر ببریم، حیوانات دیگری هم بر این میدان افزوده می‌شود. زنبور عسل، هدهد، مورچه حضرت سلیمان، سگ اصحاب کهف از مواردی هستند که در آنها حیوانات دارای علم به حساب آمده‌اند. گفتگوی مورچه، با مورچه‌های دیگر در قصه حضرت سلیمان و توصیه او به آنها در آیه (مورچه‌ای گفت: به لانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشکرش شما را پایمال نکنند در حالی که نمی‌فهمند!) (نمل: ۱۸) نشان از لایه‌های علم این موجود دارد، برداشت او از وضعیت موجود، و توصیه او به هم‌نوعانش را نمی‌توان با بحث غریزی بودن علم در حیوانات توجیه کرد، بلکه اینکه از بین جمع مورچگان تنها یکی از آنها متوجه این نکته می‌شود، نشان از فهم دیگری دارد، علاوه بر



این، همین آیه نشان دهنده مراتب علم بین نوع خاص از حیوانات است. گفتگوی هدهد با حضرت سلیمان که جزئیات آن در قرآن آمده است، نشان از این دارد که علم حیوانات فقط در حد گزینه، و رویارویی صرف نیست. بلکه توانایی علمی آنها فراتر از این است و حتی شامل موارد تحلیلی نیز می‌شود. آنجایی که هدهد از کیفیت رفتاری و ظاهری قوم سبأ، به اعتقاد باطنی آنها پی برده است و علاوه بر علم تصویری حکم کرده که شیطان کردارهای زشت آنان را نیکو جلوه داده است (نمل: ۲۴) این فهم، علاوه بر فهم و داوری، شأن پیش‌بینی و ارزش‌گذاری نیز به هدهد نسبت داده شده است. در آیه ﴿وَجَدْتُمَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (نمل: ۲۴) بیانگر تمام این نسبت‌ها است. او حکم می‌کند که شیطان آنها را فریفته از این رو به راه هدایت رهنمون نمی‌شوند. در همین سوره، هدهد ادعا می‌کند که به مطلبی دست یافته است که حضرت سلیمان به آن احاطه ندارد، ﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ (نمل: ۲۲) و حضرت سلیمان نیز با گفتن ﴿قَالَ سَتَنظُرُو أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (نمل: ۲۷) حرف او را - امکان وقوع - تأیید می‌کند. نکته دیگر تعبیر ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَمِينٍ﴾ (نمل: ۲۲) است که تعبیر یقین را در مورد این حیوان به کار برده است. این آیه نشان می‌دهد که در سنجش مراتب عالمان، نباید گستره اطلاعات را ملاک برتری دانست، بلکه گستره اطلاعات صرفاً نشان دهنده میزان آگاهی است و بیشتر از این را نمی‌رساند. (نمل: ۱۸ - ۴۰)

حاصل اینکه از دیدگاه قرآنی هر آنچه بهره‌ای از وجود برده، از عالمان شمرده می‌شود.

تحلیل میدان‌های معنایی مراتب عالمان بر اساس روش ایزوتسو

قرآن در بیان عالمان، از دو شیوه بیانی استفاده می‌کند، در یک شیوه، فرد یا شیء دارای علم را معرفی می‌کند، بدون اینکه ویژگی دارنده علم را بیان کند. در این دسته از آیات از الفاظی مثل عالم، علیم، اعلم، علّام و فاعل وجه فعلی علم استفاده شده است. این دسته از آیات در مورد همه حاملان علم - اعم از خدا و غیر خدا - به کار رفته است. همین نکته می‌تواند قرینه معنایی برای مراتب عالمان باشد.

دسته دیگر آیاتی هستند که اشاره به خصوصیات دارندگان علم دارد، در این دسته از آیات، از عبارتی مثل ذی علم، الوا العلم، الذین اتوا العلم، الراسخون فی العلم، مفعول وجه رباعی علم استفاده شده است.

مراتب عالمان در قرآن به چند صورت بیان شده است، صریح‌ترین آیه‌ای که تمایز رتبی را بیان می‌کند آیه «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶) است، در این آیه از واژه فوق استفاده شده است. که تمایز بین عالمان و رتبه‌بندی آنها را روشن کرده است. البته سؤال این است که مراد از آیه چیست و اختلاف مراتب بین چه افرادی است؟ فخر رازی معتقد است، در این آیه، صحبت از تفوق علمی بین انسان‌ها است؛ آیه در مقام برتری علمی حضرت یوسف بر برادران اوست.^۱

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، ابتدا نظریه فخر رازی را پذیرفته است و مراد از تفوق علمی را در بین انسان‌ها مطرح کرده است، به نظر علامه، تعبیر ذی علم برای بیان علمی است که عارض بر عالم می‌شود و زاید بر ذات اوست، و از آنجایی که علم خدا صفت ذات و عین ذات اوست، این آیه نمی‌تواند در مورد خدا باشد. از سوی دیگر، تعبیر فوق در جایی قابل فرض است که بتوان فوقیت و تحت را فرض کرد، اما در نهایت با تعبیر، لا یبعد بیان می‌کند که احتمال دارد، مراد از تفوق، تفوق علمی خدا باشد.^۲

واژه "فوق" در آیاتی مثل «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۸) و نیز آیات (انعام: ۶۱؛ فتح: ۱۰) در مورد خدا به کار رفته است. پس به دلیل همنشینی با واژه فوق نمی‌توان این مورد را به انسان حمل کرد، بلکه قرینه‌های دیگری لازم است. از این رو اثبات تفوق علمی انسانی بر انسان دیگر در این آیه تنها در حد احتمال و قرینه معنایی باقی می‌ماند.^۳

۱. فخر رازی، ج ۱۸، ص ۴۹۸.

۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۲۶.

۳. علامه طباطبایی در این مورد چنین بیانی دارند: در اینجا باید دانست که ظاهر جمله ذی علم این است که مقصود از آن علمی است که عارض بر عالم می‌شود و زاید بر ذات او است، برای اینکه کلمه ذی دلالت بر مصاحبت و مقارنت دارد، نه علم خدای تعالی که صفت ذات و عین ذات اوست. (علامه طباطبایی، ترجمه المیزان ج ۱۱، ص ۳۰۸؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۲۶).



اگر فارغ از اینکه ذی علم می‌تواند در مورد خدا به کار رود یا نه، این آیه به صورت اجمال رتبه‌بندی در میان عالمان را اثبات می‌کند.

در حوزه معنایی تعلیم، معلوم شد، که برخی از حاملان علم، معلّم و برخی متعلّمند، اگر معلّمان را برتر از متعلّمان بدانیم، می‌توان، بین حاملان علم، مراتبی را تصور کرد.^۱ واژه "اعلم" در آیاتی مثل «وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ» (آل عمران: ۳۶) ۳۸ بار در قرآن به کار رفته که حاکی از اعلمیت است، در تمام این موارد قرآن از اعلمیت الهی بحث کرده است. و تنها در شش مورد واژه اعلم در کنار لفظ نحن به کار رفته است. «نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ اِذْ يَسْتَمِعُونَ اِلَيْكَ» (نحن اسراء: ۴۷). که در این موارد هم اگرچه از جمع استفاده شده ولی منظور همان خداست.

در بین آیات قرآنی، تعبیری که برای حاملان علم استفاده شده، می‌تواند قرینه‌ای برای تفاوت مراتب حاملان باشد، در این بین تعبیر الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ رساتر از همه است. در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷)، قرآن با استفاده از واژه رسوخ، برتری کیفی را برای عده‌ای خاص بیان کرده است.

شاید به نظر بیاید که یکی دیگر از مواردی که مراتب عالمان را روشن می‌کند، بررسی فاعل فعل‌های معرفتی مثل، عقل، فهم، تدکر، تدبر، رؤیت... است به این بیان که تفاوت رتبی بین این افعال، نشان از تفاوت رتبی بین فاعل‌ها نیز هست. اما این امر دال بر مراتب فاعل نمی‌شود؛ زیرا در آن حوزه معنایی جانشین‌ها، تفاوت معنایی و کارکردی بین این واژه‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد، ولی این تفاوت‌ها منجر به برتری معرفتی بر معرفت دیگر نمی‌شود. آنچه در آن فصل ثابت می‌شود، انواع و لایه‌های علم است که هر کدام دارای ویژگی خاص و کارکرد ویژه است از این رو این امر نمی‌تواند سبب برتری نوعی بر نوع دیگر باشد. البته در یک صورت می‌توان این برتری را ثابت کرد و آن در جایی است که کارکردها را دخیل بدانیم به این معنا که اگر نوعی از علم از لحاظ کارکردی ناقص و نوعی دیگر کامل باشد، بگوییم که یکی برتر از دیگری است. بر این اساس معرفت‌های تعقلی (تعقل، تفکر، تدبر، تفقه، سمع...) چون منجر به ایمان می‌شود از علوم بسیط (علم به

۱. رجوع شود به حوزه معنایی تعلیم، میدان معنایی تعلیم دهندگان و تعلیم گیرندگان مجله ذهن.

معنای اطلاع، فهم، عرف، رویت، سمع، ظن، حسابان) برتر است. تفاوت دیگر نیز در درون لایه‌های علم است مثلاً با توجه به برتری علم و یقین بر ظن و شک، عالم و اهل یقین بر ظان و شاکی برتر است. مراتب عالمان در بین حیوانات نیز مطرح است، به این معنی که در بین صنف خاصی از حیوانات، برخی عالم‌تر از دیگران هست، یکی از این نمونه‌ها در آیه ۱۸ سوره نمل، آمده است که در مباحث گذشته اشاره شد.

تحلیل میدان‌های معنایی ارزش عالمان بر اساس روش ایزوتسو

ارزش عالم، و جایگاه او در متن قرآن، علاوه بر روشن کردن معنای عالم، ارزش علم را نیز روشن می‌کند، در میدان معنایی علم گفته شد که برای پرهیز از تکرار، مباحث مربوط به ارزش علم را در ارزش عالمان مطرح می‌کنیم.

قرآن در چند مورد صراحتاً برتری عالم بر غیر عالم را بیان می‌کند. این امر، حاکی از ارزش عالمان بر غیر عالمان است، آیه **﴿يُؤَفِّعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾** (مجادله: ۱۱)، یکی از این آیات است که برتری عالم بر غیر عالم را اثبات می‌کند. در این آیه، از واژه منکم استفاده شده است و مراد از آن مؤمنان است؛ از این رو برتری عالمان تنها در دایره مؤمنان مطرح است و بیش از این دلالتی ندارد؛ یعنی از بین مؤمنان، مؤمنان عالم، ارزش بیشتری دارند.^۱ این آیه عالمان برتر را با تعبیر **الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ** آورده است. این تعبیر نه بار در قرآن آمده است و در همه این موارد، مراد از علم، محتوای دینی آن است.^۲

عدم تساوی عالم و غیر عالم، در آیه **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾**

۱. علامه طباطبایی، *المیزان*، ج ۱۹، ص ۱۸۸؛ فخر رازی، ج ۲۹، ص ۴۹۴.

۲. **﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾** (نحل: ۲۷)؛ **﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾** (اسراء: ۱۰۷)؛ **﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾** (حج: ۵۴)؛ **﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ تَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾** (قصص: ۸۰)؛ **﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾** (عنکبوت: ۴۹)؛ **﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ﴾** (روم: ۵۶)؛ **﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ﴾** (سبا: ۶)؛ **﴿قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ أَنفَا﴾** (محمد: ۱۶).



(زمر: ۹)، در نگاه اولیه به صورت عام مطرح شده است. این آیه عام و شامل تمام انسان‌ها می‌شود و دلیلی برای اختصاص آیه به حوزه مؤمنان نداریم اگرچه از ظاهر کلام فخر رازی بر می‌آید که عالمان مؤمن، بر مؤمنان عام‌ل برتری دارند^۱ ولی این برداشت قرینه معناشناختی ندارد، بلکه آیه در مقام بیان تفاوت بین عالمان مؤمن با کفران غیر عالم است و در واقع با کمک‌گیری از این تفاوت، مؤمنان را برتر از کافران می‌داند، برای فهم بهتر این تعبیر باید آن را در نسبت با تعبیرهای دیگر که در یک بستر مطرح شده‌اند بسنجیم. و از نسبت سیاقی کمک بگیریم. آیات قبل و بعد از این آیه و نیز صدر آیه، در مقام مقایسه اعمال مؤمنانه با کردار کافران است، و این بخش مورد بحث نیز در این فضا مطرح شده است. اگر متعلق علم را در نظر بگیریم، وضوح مطلب بیشتر می‌شود، با توجه به سیاق آیه که بحث از خداشناسی است، متعلق علم، مباحث توحیدی است، اضافه بر این علامه طباطبایی معتقد است در این آیه متعلق علم در حوزه خداشناسی است^۲، از این رو برتری برای مؤمنان عالم ثابت است، و این امر فقط به خاطر علم به الهیات است.

لزوم تبعیت از عالمان و پرهیز از تبعیت جاهل، یکی از مواردی است که می‌توان از آن به عنوان ارزش علم و عالم یاد کرد، این آیات در دو دسته بیان شده‌اند، دسته‌ای مانند آیه «وَلَا تَتَّبِعَنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۸۹) و آیه «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءْتَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكُمْ فَاتَّبِعُونِي» (مریم: ۴۳). نیز (کهف: ۶۶) از این نمونه است. این آیات نیز، ناظر به تبعیت و عدم تبعیت از عالم، در امور دینی است، از این جهت برتری و ارزش عالمان دینی را اثبات می‌کند.

سرزنش کردن فرد در صورتی که قول یا عقیده‌اش غیر مبتنی بر علم باشد، از مواردی است که به صورت برجسته، ارزش علم و به تبع آن ارزش عالم را نشان می‌دهد. قرآن در آیه «قُلْ أَتُحَدِّثُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخُفِيَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۸۰) این آیه و آیات از این دست^۳ نیز مربوط به مباحث الهیاتی اند.

۱. فخر رازی، ج ۲۶، ص ۴۲۸.

۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۴۳.

۳. بقره: ۱۲۰ و ۱۴۵ و ۱۶۹؛ مائده: ۴۹؛ انعام: ۱۰۰ و ۱۴۰ و ۱۴۸؛ اعراف: ۲۸ و ۳۳؛ توبه: ۹۷؛ یونس: ۳۶ و ۶۸؛ اسراء: ۳۶؛ کهف: ۵؛ حج: ۳ و ۸ و ۷۱؛ نور: ۱۵؛ عنکبوت: ۸؛ روم: ۲۹؛ لقمان: ۱۵ و ۲۰؛ غافر: ۴۲.

علم پاداشی برای نیکوکاران در آیه «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۲۲) نیز (قصص: ۱۴) مطرح است که نشان از ارزش علم دارد، در این آیه هم بحث در حوزه مباحث الهیاتی است و ارزش علم و عالم در این حیطه خواهد بود. علم در بقیه موارد به صورت خنثی به کار رفته است و ممکن است این گمانه به ذهن بیاید که ارزش یا غیر ارزشی بودن آن بستگی به امور خارجی دارد؛ یعنی علم، ارزش خود را در نسبت با متعلقش کسب کند. صرف این گمانه بدون پرداختن به متعلق علم، نمی تواند دلیلی بر ارزش یا ضد ارزشی بودن علم باشد، مثلاً در موردی متعلق علم ضد ارزش است «يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّخِرَ» (بقره: ۱۰۲) در این مورد علم ضد ارزش به حساب نمی آید و بار منفی، برخواسته از کاربرد آموزش گیرندگان است و آلاهاروت و ماروت نیز عالم به این مطالب بودند، چنانچه در ذیل آیه بیان می کند که آنها علاوه بر تعلم سحر از تبعات دنیوی و اخروی آن نیز آگاه بودند و مردم را از تبعات آن آگاه می کردند (بقره: ۱۰۲). مثل همین مورد، که به ظاهر علم منفی است در قرآن آمده، جایی که قرآن اشاره دارد که امت ها بعد از آمدن وحی الهی دچار اختلاف شدند (بقره: ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۹) قطعاً در این موارد نیز علم بار منفی نداشته و اختلاف ناشی از جهت دیگری است و آن به انتخاب و اختیار افراد باز می گردد نه به علم. از این رو لازم است رابطه علم با متعلقش را با این رویکرد نگاه کرد.

علاوه بر این موارد، ارزش عالم و علم، در نسبت آثار علم سنجیده می شود، و به تناسب آثاری که بر علم بار می شود، علم و عالم ارزش پیدا می کند؛ یعنی عالم به خاطر اثری که علم ایجاد می کند، - چه این آثار به خاطر ذات علم باشد و یا به ضمیمه چیز دیگر - بار ارزشی یا غیر ارزشی در عالم ایجاد می کند. در بخش آثار علم، روشن خواهد شد. ایمان مهمترین اثر ارزشی علم است و اگر در برخی موارد علم به ایمان منجر نمی شود به خاطر سوء اختیار است.^۱

۱. برای اطلاع از مراتب علم رک: فخر رازی، ج ۲، ص ۳۹۷؛ قونوی صدر الدین محمد، اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، چاپ اول، ص ۵۶؛ آملی سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق، چاپ سوم، ج ۳، ص ۴۳.

جمع‌بندی: علم و عالم جز در علم مؤمنانه، خنثی است، و ارزش علم و عالم، تنها و تنها وابسته به نتیجه و اثر علم است. البته برای کامل بودن تحلیل لازم است جایگاه عالمان در دستگاه زبانی قرآن مشخص شود؛ زیرا با توجه با جایگاه می‌توان ترسیم درستی از ارزش عالمان ارائه داد.

تحلیل میدان‌های معنایی جایگاه عالمان بر اساس روش ایزوتسو

اهل علم به خاطر دانسته‌هایشان از مقربان الهی‌اند آیات ﴿قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ * لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام: ۱۲۶ و ۱۲۷)، این جایگاه مهمترین ارزشی است که یک انسان می‌تواند به آن نیل پیدا کند. علاوه بر این ارزش معنوی قرآن برای اهل علم قابلیت‌های ادراکی و ایمانی قائل است که در افراد دیگر وجود ندارد نیز برای دانشمندان منزلت و جایگاه اجتماعی ترسیم می‌کند.

الف) قابلیت ادراکی

در قرآن تفصیل و تبیین آیات تکوینی و تشریحی برای اهل علم دانسته شده است و تنها این گروه هستند که می‌توانند آیات الهی را درست بفهمند. آیه ﴿قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (انعام: ۹۷)^۱ قرآن فهم مثل‌ها را - که نوعی از رمز است - ویژه عالمان می‌داند ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعِلْمُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۳)

سینه فراغ عالمان - قلب - جایگاهی امن برای آیات الهی بیان شده است آیه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (عنکبوت: ۴۹) به این مطلب اشاره دارد. آیه ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر: ۹) علاوه بر برتری عالم مؤمن بر غیر آن، تذکر را نیز منحصر در عالم می‌داند. این مهم در آیه ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (رعد: ۱۹) در قالب دیگر بیان شده و در آن جایگاه غیر عالم را از لحاظ معرفتی مانند کور دانسته است.

۱. نیز آیات اعراف: ۳۲؛ توبه: ۱۱؛ یونس: ۵؛ نمل: ۵۲؛ روم: ۲۲ نیز مراجعه شود به جانشین‌های علم در همیشگی با

ب) قابلیت‌های ایمانی

عالمان علاوه بر توان ادراکی قابلیت عاطفی و ایمانی بالایی در برابر آیات الهی دارند و با درک این آیات در برابر آیات الهی خشوع می‌کنند و در برابر عظمت آیات به سجده می‌افتند. آیه «قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا» (اسرا: ۱۰۷) علاوه بر این جایگاه ایمان اهل علم را نیز نشان می‌دهد.

راسخان در علم - نمونه‌ی اعلاى عالمان - به تمام آیات قرآن ایمان دارند «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» (آل عمران: ۷) نیز مراجعه کنید به میدان معنایی همنشین‌های تاثیر پذیر

جایگاه اجتماعی

خدا مسئولیت‌هایی را بر عهده‌ی عالمان نهاده است و این مسئولیت را به خاطر برخوردارى از وصف علم می‌داند. آیه «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران: ۷۹) مبارزه با انحرافات در آیه «لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَنْحِبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (مائده: ۶۳) و بیان حقایق و اجتناب از کتمان آن در آیات «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۴۲) و «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۱) بخشی از این مسئولیت‌هاست.^۱

قرآن کریم اطاعت و تبعیت از عالمان صالح را امری مسلم می‌داند و این امر را در آیه «يَأْتِ بِئِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي» (مریم: ۴۳) نشان می‌دهد در این آیه حضرت ابراهیم از عمویش می‌خواهد که پیرویش کند آن حضرت برای این سخن عالم بودن خود را دلیل می‌آورد.^۲ آیه «وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۸۹) نیز دال

۱. اگر واژگان مرتبط را نیز بررسی کنیم بحث بسیار گسترده‌تر خواهد بود. وجوب انذار در آیه «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم» (توبه: ۱۲۲) یکی از این موارد است. لزوم پاسخ گویی به سؤالات افراد ناآگاه «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷)، تبلیغ دین مبارزه با کفر... از وظایف اجتماعی عالمان است.

۲. قرآن برای لزوم تبعیت از عالم، از واژه‌های دیگری همچون فقه، ذکر نیز استفاده کرده است با استفاده از این آیات قرآن تقلید و تبعیت افراد غیر متخصص در احکام دین از فقیهان و عالمان را لازم می‌داند. آیات زیر دال بر این

بر مطلب است. در قصه حضرت موسی و خضر تبعیت منوط به آموزش است «قال له موسى هل أتبعك على أن تُعلِّمَني ممَّا علِّمتَ رُشدًا» (کهف: ۶۶).^۱

لزوم احترام به دانشمندان نشان از جایگاه اجتماعی آنها دارد در آیه «یأیها الذین ءامنوا إذا قیل لکم تفسحوا فی المجلس فافسحوا یفسح الله لکم وإذا قیل انشزوا فانشزوا یرفع الله الذین ءامنوا منکم والذین أوتوا العلم درجت والله بما تعملون خبیر» (مجادله: ۱۱) احترام به دانشمندان را لازم می‌داند.^۲

حق طلبی و حق‌پذیری یکی از روحیات اهل علم است که قرآن در آیه «وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ» (حج: ۵۴) نیز (سبأ: ۶) آمده است.

جمع بندی

بر اساس روش ایزوتسو در قرآن انواع عالمان عبارتند از

الف) خدا عالم مطلق و دارای علم غیوب است.

ب) انسان: بعد از خدا، انسان به عنوان عالم در کنار خدا معرفی شده است در کنار خدا و انسان

ج) فرشتگان موجوداتی دارای علم هستند که در علم و آگاهی به خداوند خدمت می‌کنند.

د: جنیان نیز در زمره عالمان شمرده شده اند ه: حیوانات از جمله سگ زنبور عس،

مطلبند:

«وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» (توبه: ۱۲۲)؛ و آیه «وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون * بالبينت والزبر وانزلنا اليك الذکر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون» (نحل: ۴۳ و ۴۴)؛ «وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون» (انبیاء: ۷).

۱. قرآن تبعیت بی‌چون و چرا از دانشمندان را صحیح نمی‌داند مثلا در آیه «اتخذوا احوارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسیح ابن مریم وما أمروا الا ليعبدوا إلهها وحدا» (توبه: ۳۱) اطاعت بی‌چون و چرای یهود و نصارا از عالمان خود را سرزنش می‌کند و قبیح می‌داند. نیز در (مائده: ۴۱) که اطاعت از عالمان تحریف‌گر، مورد سرزنش و تهدید خداوند است.

۲. فرهنگ قرآن، ج ۲، ص ۳۳۸.

هدد، مورچه، جزو عالمان شمرده شده اند.

و: جمادات یعنی موجودات بی جان نیز داری علمند و به نوعی علم و تسبیح دارند.
مراتب عالمان بر اساس روش ایزوتسو بر اساس ویژگی‌ها، نقش‌ها و نوع علم آنها رتبه بندی می‌شود. هر یک از این مراتب به نوعی برتری و ویژگی خاص خود اشاره دارد:
الف) بالاترین عالم: خدا بالاترین عالم هست زیرا او عالم مطلق و هیچ محدودیتی در علم او نیست در قرآن، واژه‌های مرتبط با علم در مورد خدا به صورت خاص و مکرر ذکر شده است، که نشان‌دهنده برتری او بر تمامی موجودات است.

ب) راسخون فی العلم (عالمان عمیق): این گروه از عالمان به دلیل عمق و رسوخ در علم، دارای برتری کیفی هستند. آیه‌ای که به این گروه اشاره دارد، نشان‌دهنده این است که تنها خدا و راسخون در علم می‌توانند تأویل آیات را درک کنند
ج) معلمین و متعلمین: معلمین به عنوان حاملان علم، به طور طبیعی برتر از متعلمین هستند. این تمایز در نقش‌های آموزشی و یادگیری، نشان‌دهنده مراتب علمی در بین عالمان است.

د) انسان‌ها (غیر راسخون) انسان‌ها به طور کلی در مراتب مختلف علمی قرار دارند. آیه «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» به تفوق علمی بی‌ن انسان‌ها اشاره دارد و نشان‌دهنده این است که برخی از انسان‌ها از دیگران عالم‌تر هستند. یکی از معیارها
مراتب علمی بر اساس نوع علم انسان‌ها است علم تعقلی (تعقل، تفکر، تدبیر) به دلیل کارکردهای بالاتر و تأثیرگذاری بر ایمان، از علوم بسیط (اطلاع، فهم، رویت) برتر است.
ه) حیوانات و جمادات: در بین حیوانات و جمادات نیز مراتب علمی وجود دارد. برخی از حیوانات مانند مورچه‌ها و هدهدها، توانایی‌های شناختی و تحلیلی بیشتری دارند که نشان‌دهنده تفاوت در مراتب علمی بین آنهاست.

بر اساس روش ایزوتسو علاوه بر انواع و مراتب عالم معیارهای ارزش عالمان نیز قابل استنباط است. معیارهای این ارزش‌ها به نوعی به هم وابسته‌اند و درک صحیح از آنها می‌تواند به تقویت جایگاه عالمان در جامعه کمک کند.

الف: معیارهای ارزش عالمان: عباتند از:

۱. برتری ذاتی عالم بر غیر عالم که در آیاتی به صراحت برتری عالمان را نسبت به غیر



عالمان بیان می‌کنند، مانند آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱).

۲. تبعیت از عالمان: قرآن بر لزوم تبعیت از عالمان و پرهیز از تبعیت از جاهلان تأکید دارد، مانند آیه «وَلَا تَتَّبِعَنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۸۹).

۳. سرزنش عقاید غیر مبتنی بر علم قرآن سرزنش افرادی که عقایدشان بر اساس علم نیست را نشان‌دهنده ارزش علم و عالم می‌داند، مانند آیه «أَتَخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ» (بقره: ۸۰).

۴. پادشاه نیکوکاران به واسطه علم علم به عنوان پاداشی برای نیکوکاران در آیات قرآن مطرح شده است، مانند آیه «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (یوسف: ۲۲).

۵. آثار با ارزش علم: ارزش علم و عالم به آثار و نتایج علم بستگی دارد. علم مؤمنانه و آثار آن، مانند ایمان، ارزشمند است.

بر اساس روش ایزوتسو جایگاه عالمان در قرآن اینگونه ترسیم می‌شود:

الف: جایگاه معنوی: عالمان به عنوان مقربان الهی شناخته می‌شوند و آیات قرآن مثل آیه «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» (انعام: ۱۲۶). به وضوح برتری معنوی آنها را نسبت به دیگران بیان می‌کنند.

ب: قابلیت ادراکی: ذاتا و منطقا عالمان قادر به فهم عمیق آیات تکوینی و تشریحی هستند و می‌توانند معانی عمیق‌تری از آیات قرآن استخراج کنند. آیاتی مثل «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳) تاکید کننده این مطلب هستند.

ج: جایگاه عاطفی _ ایمانی: عالمان دارای عواطف و ایمان بالایی هستند و در برابر آیات الهی خشوع می‌کنند. آیه «إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا» (اسرا: ۱۰۷) شاهد آن است.

د: جایگاه اجتماعی: عالمان مسئولیت‌های اجتماعی و دینی دارند و باید در برابر انحرافات و کتمان حقایق ایستادگی کنند. آیه «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ» (آل عمران: ۷۹) مؤید این مطلب است و لذا قرآن امر به لزوم احترام و تبعیت از عالمان می‌کند. یکی دیگر از جنبه‌های جایگاه اجتماعی عالمان حق طلبی و حق‌پذیری آنها است.

فهرست منابع

۱. ایزوتسو توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبان‌شناختی، ۱۳۶۱، چاپ اول.
۲. ایزوتسو توشیهیکو، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸، چاپ اول.
۳. ایزوتسو توشیهیکو، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، زهرا پورسینا، تهران، سروش، ۱۳۷۸، چاپ اول.
۴. راغب اصفهانی حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲.
۵. سعید کرمانی، *معناشناسی عقل در قرآن*، معناشناسی عقل در قرآن، استاد راهنما احمد پاکتچی، استاد مشاور عباس مصلاهی پور، دفاع ۱۳۸۴، دانشگاه امام صادق علیه السلام دانشکده الهیات و معارف اسلامی و ارشاد، ص ۷.
۶. صفوی، کورش، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۷، چاپ سوم.
۷. طباطبایی سید محمد حسین (قرن ۱۴ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق، چاپ پنجم، ۲۰ جلد.
۸. رازی، فخرالدین رازی ابو عبدالله محمد بن عمر (قرن ۶ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق، چاپ سوم، ۳۲ جلد.
۹. فراهیدی ابو عبد الرحمن الخلیل بن احمد الفراهیدی، *کتاب العین*، تحقیق دکتر مهدی المخزومی و دکتر ابراهیم السامرائی، بیروت، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ق، ۸ جلد.
۱۰. قائمی نیا علیرضا، *بیولوژی نص*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹، چاپ اول.
۱۱. قونوی صدر الدین محمد، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، چاپ اول.
۱۲. آملی سید حیدر، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق، چاپ سوم.



مناسک آیینی و دینی معاصر و آینده تمدنی مبتنی بر ادیان در آراء متفکرین

محمد صادق زاهد^۱

دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۲

چکیده

مناسک و آیین‌ها را می‌توان از عناصر بنیادی هر دین محسوب کرد که فرد از طریق مشارکت در آن‌ها به دنبال ایجاد ارتباط با امر قدسی است. درک مناسک و تحلیل نقش و کارکرد آن‌ها، به‌ویژه در ابعاد فردی و جمعی، از جمله مباحثی است که توجه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان دین را به خود جلب کرده است. در این میان، متفکران ادیان مختلف با رویکردهای تفسیری خود و تکیه بر مشاهدات عینی، تحلیلی از مناسک ارائه کرده‌اند، که نقطه عطفی در انسان‌شناسی دینی به شمار می‌رود. مناسک از یک سو فضایی را ایجاد می‌کنند که موجب تثبیت عقاید و باورهای دینی و همچنین تقویت انسجام اجتماعی می‌شود، و از سوی دیگر شرایطی را برای تحول فردی و تجربه لحظات قدسی فراهم می‌آورد. نتایج نشان داد که با وجود ظهور و افول تمدن‌های گوناگون، دین همواره نقشی محوری و تأثیرگذار در شکل‌گیری، رشد و شکوفایی تمدن‌ها ایفا کرده است. تحلیل تاریخ ادیان و زندگی پیامبران الهی در قرآن کریم نیز بر این نکته تأکید دارد که دین انسان را به سوی ایجاد جامعه‌ای منسجم، نظام‌مند و عاری از پراکندگی و هرج و مرج هدایت می‌کند و با ارائه عقلانیتی متعالی، او را در مسیر دستیابی به سعادت و رفاه پیش

می‌برد. بنابراین، با توجه به ریشه‌های مذهبی تمدن درمی‌یابیم که در تمدن‌های بزرگ، فعالیت‌های اجتماعی، تجربیات سیاسی، اقتصادی، اخلاقی، فکری و فلسفی از نوعی نگاه مذهبی و گرایش دینی نشأت گرفته است. برای جامعه اسلامی نیز دستیابی به تمدن متکی بر بازگشت و پابندی به آموزه‌های اسلامی خواهد بود.

واژگان کلیدی

مناسک آئینی، مناسک مذهبی، آینده تمدن، ادیان.

مقدمه

مناسک دینی به‌عنوان یکی از ارکان بنیادین هر دین، نقش مهمی در تجلی امر مقدس، انتقال باورها، و تقویت هویت جمعی ایفا می‌کنند. این مناسک، که ریشه‌ای در مفاهیم پارسایی و عبادت دارند، مجموعه‌ای از اعمال آئینی منظم‌اند که در قالب‌های متنوعی چون دعا، نیایش، نمادها و اشکال حسی جلوه می‌کنند. از منظر جامعه‌شناختی، مناسک نه تنها ابزار انتقال فرهنگ دینی، بلکه بستری برای تجربه عاطفی و باور دینی‌اند، چنان‌که متفکرانی چون دورکیم، مارکس و گیرتز نیز به تحلیل کارکردهای آن پرداخته‌اند. در ایران، با سابقه‌ای دیرینه از دین‌محوری، مناسک مذهبی تأثیر عمیقی بر فرهنگ و تمدن گذاشته‌اند و حتی در دوران مدرن، اشکال تازه‌ای از مناسک، گاه در قالب‌های سکولار یا پسامدرن، پدید آمده‌اند. ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی مانند اسلام، در شکل‌گیری تمدن‌ها نقشی بی‌بدیل داشته‌اند و این امر در تاریخ جوامع انسانی، از ایران باستان تا تمدن اسلامی، به‌روشنی مشهود است. نادیده گرفتن این نقش، بی‌توجهی به یکی از مهم‌ترین عوامل تمدن‌ساز در تاریخ بشر خواهد بود.

الف - مفاهیم و چارچوب نظری

تمدن صرفاً دستاوردی مادی نیست، بلکه ابعاد اخلاقی و معنوی نیز بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهد. اگر تمدن را حرکت به‌سوی کمال بدانیم، دین و پیامبران نقش شتاب‌دهنده در این فرآیند دارند، زیرا با ترویج اخلاق و همزیستی، زمینه تمدن‌سازی را



فراهم می‌سازند.^۱

دین، بنیان عقلانیتی است که تمدن بر آن استوار می‌شود و ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، در تاریخ تمدن‌سازی نقش محوری داشته‌اند.^۲

از منظر متفکرانی چون توین‌بی، دین نه تنها عامل پیوند و نظم در جوامع است، بلکه هدف غایی تاریخ بشر نیز هست.^۳ ویل دورانت نیز دین را بنیاد سازمان‌یافته‌ترین نظام‌های تمدنی می‌داند.^۴

نظریه تمدنی قرآن، آینده را متعلق به صالحان دانسته و وعده پیروزی حق بر باطل را ارائه می‌دهد. (انبیاء، ۱۰۵؛ قصص، ۵؛ اسراء، ۸۱)

در تعریف تمدن، مفاهیمی چون نظم، اخلاق، امنیت و رشد فکری جای دارند. علامه جعفری تمدن را هماهنگی روابط انسانی در جهت رشد استعدادها می‌داند.^۵ هانتینگتون آن را گسترده‌ترین هویت فرهنگی، و ویل دورانت، نظمی اجتماعی می‌داند که اخلاق را محور قرار می‌دهد.^۶

درباره دین نیز تعاریف متنوعی وجود دارد. علامه طباطبایی دین را مجموعه‌ای از عقاید و دستوره‌های اخلاقی و عملی می‌داند که از سوی خدا برای سعادت بشر آمده‌اند.^۷ این نگاه دینی، پایه و محرک اصلی تمدن از دیدگاه متفکران مسلمان و بسیاری از اندیشمندان غربی است.

۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). انسان کامل. قم: انتشارات صدرا، ص ۵۹. و خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۸). صحیفه امام. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۸، ص ۳۶۷.
۲. توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۶). بررسی تاریخ تمدن. ترجمه محمدحسین آریا. تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۲۰۷ و دورانت، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۳.
۳. سوروکین، الکساندر (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ. رشت: انتشارات حق‌شناس، ص ۱۴۸.
۴. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵). تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام و همکاران. تهران: نشر انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۷۸.
۵. جعفری، ۱۳۸۹: ج ۶، ص ۲۳۳.
۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۶). نظریه برخورد تمدن‌ها. تهران: نشر وزارت امور خارجه، ص ۷۴۵. و دورانت، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۳.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۸، ص ۴۱.



وحیدی منش (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان «عناصر تمدن‌ساز دین اسلام» به بررسی عناصر تمدنی دین اسلام از جمله خردگرایی، عدالت، اخلاق و... پرداخته است.

الویری (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «رابطه دین و تمدن در اندیشه مالک بن نبی» به نقد نظریات بن نبی پرداخته است.

ولایتی (۱۳۸۱) در پژوهشی با عنوان «نقش دین در ایجاد و تداوم تمدن» دین را از عوامل و عناصر تمدن می‌داند و این به دلیل تأثیر غیرقابل انکار دین در جوامع بشری است. مخلصی (۱۳۸۰) در پژوهشی با عنوان «دین، فرهنگ و تمدن اسلامی» به نقش دین در ایجاد تمدن می‌پردازد. مطالعه تاریخی تمدن‌ها در این پژوهش نشان داد که ابتدا دین به وجود آمد، سپس تمدن، و با توجه به عناصر ایجادکننده تمدن، دین همه آن‌ها را مورد تأکید قرار داده و بشر را به تمدن‌سازی تشویق کرده است.

ج- نمود مناسک آئینی و مذهبی در تمدن بشری و ریشه آن

در جوامع با پیشینه تاریخی همچون ایران، مناسک دینی و فرهنگی از منابع متعددی ریشه گرفته و توانسته‌اند نظام‌های گوناگون معنایی را با یکدیگر هم‌ساز کنند. تقویم قمری و خورشیدی که بازتاب دهنده سنت‌های عشایری و کشاورزی است، نمادی از این هماهنگی است. چنین هم‌سازی‌ای در گذر تاریخ، با تکیه بر انعطاف‌پذیری فرهنگی، نمادشناسی و ذهنیت ایرانی ممکن شده است.^۱

مناسک نه تنها بُعد دینی دارند، بلکه از منظر انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی، نقشی کلیدی در انسجام اجتماعی ایفا می‌کنند. در ایران، جماعت‌های متداخل از دل این مناسک شکل می‌گیرند و جشن و عزا به دو قطب مکمل در شکل‌گیری هویت جمعی تبدیل شده‌اند. با این حال، ایدئولوژی‌زیزه کردن یا خرافی‌سازی مناسک می‌تواند به کارکردهای فرهنگی آنها آسیب برساند.^۲

۱. طاهری، فاطمه، (۱۴۰۰)، نقش مناسک و آیین‌ها در تقویت باورهای ملی و معنوی: گفتگو با ناصر فکوهی، قابل مشاهده در: وبسایت تمدن باستانی.

۲. همان

نظریه «مناسک گذار» آرنولد وان جنپ، گرچه ابزار مفیدی برای تحلیل مناسک بحران‌های زندگی (تولد، بلوغ، ازدواج، مرگ) است، اما به‌سختی قابل‌تعمیم به نظام پیچیده مناسکی ایران است که هم‌زمان سنت، دین و سیاست را در هم می‌تند.^۱

مطالعات مناسکی در ایران هنوز عمدتاً در سطح توصیف باقی مانده و نیازمند تحلیل‌های عمیق‌تر و چندرشته‌ای مانند روان‌کاوی، نمادشناسی، و زیبایی‌شناسی است. این کم‌توجهی موجب صوری‌گرایی و سطحی‌نگری نسبت به مناسک شده که هم از سوی مدافعان سنتی و هم از سوی منتقدان مدرن دیده می‌شود.^۲

در مورد خرافات، باید گفت که این پدیده اغلب نتیجه تقابل ساختگی میان عقلانیت و باورهای دینی است. در حالی که فرهنگ ایرانی در بسیاری موارد توانسته از این دوگانه عبور کرده و تلفیقی پویا پدید آورد، تلاش برای حذف خرافات بدون شناخت دقیق انسان‌شناختی و فرهنگی، می‌تواند به تخریب خود مناسک بیانجامد.^۳

د- رابطه دین و تمدن ادیانی

- امنیت و نظم

امنیت یکی از نیازهای اساسی بشر بوده و تأمین آن از مهم‌ترین وظایف حکومت‌ها محسوب می‌شود. دین، به عنوان یکی از عوامل اصلی در ایجاد و استمرار تمدن، نقشی محوری در ایجاد نظم و امنیت ایفا کرده است. به باور ویل دورانت، تمدن زمانی ممکن است که هرج و مرج و ناامنی پایان یابد، زیرا تنها با از بین رفتن ترس است که انسان‌ها می‌توانند خلاقیت و کنجکاوی طبیعی خود را برای پیشرفت زندگی به کار گیرند. او بیان می‌کند که تمدن بدون نظم و امنیت شکل نمی‌گیرد، چرا که این دو عنصر، پایه‌های توسعه علمی و اجتماعی هستند. ویل دورانت همچنین اشاره دارد که نقش دین در پایه‌ریزی

۱. حاجی احمدی، زهرا؛ همراز، ویدا؛ مسئول: گیل آبادی، شهرام، (۱۴۰۲)، روش مطلوب مناسک‌سازی تعزیه عاشورایی در رسانه‌های شنیداری، مطالعات دینی رسانه، سال پنجم - شماره ۱۹، ص ۱۳.

۲. میری، محسن؛ مهتدی، محمدمهدی؛ بیدی، مجتبی؛ (۱۴۰۱)، جستاری تحلیلی از مدل نظام‌سازی سازمانی مبتنی بر مناسک دینی در احادیث شیعه؛ مطالعه موردی نماز، اندیشه مدیریت راهبردی، شماره ۳۱، ص ۱۵۸.

۳. غیاثی، هادی؛ برزویی، محمدرضا؛ نصیری، امید؛ (۱۴۰۰)، واکاوی اثرهای مناسک دینی در زیست خانوادگی؛ مورد مطالعه آیین پیاده‌روی زیارت اربعین حسینی، مطالعات فرهنگ - ارتباطات، شماره ۸۸، ص ۲۴۱.



جامعه متمدن، بسیار بنیادین بوده است.^۱

نظم و امنیت، برای تحقق ارکان تمدن ضروری است. از طرفی، این مفاهیم در سرشت انسان نهادینه شده‌اند و از سوی دیگر، دین نقش تضمین‌کننده‌ای در تحقق آنها ایفا می‌کند. این موضوع مورد تأکید هم موافقان دین و هم مخالفان آن قرار گرفته است. به عنوان مثال، ماکیاولی تأکید داشت که مذهب تا چه حد در یکپارچگی اجتماعی، فرماندهی نیروها، تشویق به اعمال نیک و جلوگیری از جرم تأثیرگذار بوده است. او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که هیچ قانونگذاری موفق نبوده است مگر آنکه به مراجع الهی توسل جوید، زیرا قوانین بدون پشتوانه دینی هرگز مورد پذیرش عموم قرار نمی‌گیرد.^۲

در فقه اسلامی، شدیدترین مجازات‌ها برای متخلفانی که امنیت اجتماعی را تهدید می‌کنند تعیین شده است. پیامبر اکرم (ص) نیز اقدامات مختلفی برای تأمین امنیت انجام داد، از جمله انعقاد قراردادهای صلح با همسایگان، پیمان‌های دوستانه با یهودیان مدینه، ایجاد برادری میان قبایل اوس و خزرج، تأسیس اتحاد ملی مسلمانان و تأکید بر حفظ وحدت و همدار در مورد پیامدهای اختلاف.

یکی از شاخصه‌های حکومت جهانی اسلام که خداوند وعده آن را داده است، استقرار امنیت و رفع ترس و نگرانی است. جامعه‌ای که در آن امنیت برپا باشد نه تنها از لحاظ اقتصادی متحول خواهد شد، بلکه برکات الهی نیز به سمت آن روانه می‌شود. خداوند در قرآن کریم مثال شهری را آورده که در آرامش و امنیت قرار داشت و روزی فراوان از هر سو به آن سرازیر می‌شد (نحل: ۱۱۲).

براساس این آیه، سه ویژگی اصلی برای چنین شهری ذکر شده است: امنیت، اطمینان و روزی فراوان. شهری که از هجوم اشرار و تعرضات محفوظ باشد، آرامشی پایدار به ساکنانش می‌بخشد و آنان از نظر روحی و روانی مستقر می‌شوند. چنین محیطی موجب

۱. صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹). سنت‌های تاریخ در قرآن. ترجمه سید جمال موسوی. تهران: انتشارات روزبه، ص ۹۶.

۲. سپهری، محمد (۱۳۸۹). تمدن اسلامی در عصر امویان. تهران: نشر شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ص ۷۲.

جذب نعمت‌ها و کاهش مشقت‌های زندگی می‌شود.

تمدن جهانی وعده داده شده در قرآن دارای دو ویژگی اصلی است: نخست، استقرار و ثبات دینی که مورد رضایت انسان‌ها قرار می‌گیرد، و دوم، تبدیل ترس و دغدغه به امنیت و آرامش، همان‌گونه که در آیه‌ای از سوره نور (آیه ۵۵) به مؤمنان بشارت داده شده است.

- قانون

قانون یکی از ارکان اساسی و بنیادین تمدن به شمار می‌آید.^۱ پیامبران الهی بر اساس نیازهای فطری انسان، به کامل‌ترین قوانین مطابق با زمان خود مجهز بودند.^۲ از آغاز تا پایان رسالت پیامبران، همگی برای ایجاد نظم اجتماعی و تبیین وظایف فردی و اجتماعی انسان تلاش کرده‌اند. این قوانین با دقت و ظرافت تمام، وظایف انسان‌ها را در قبال خود، خانواده، جامعه، هم‌نوعان، محیط زیست و همچنین نسبت به حاکمان تعریف و مشخص کرده‌اند.^۳

به اعتقاد اندیشمندان دین‌پژوه و جامعه‌شناسان، انسان از نخستین دوره‌های تاریخ همراه با اندیشه‌ای مذهبی زیسته و موجودات نامرئی و غیرقابل درک تأثیری عمیق بر ضمیر ساده و ابتدایی او داشته‌اند. از این رو، اصول اخلاقی، آداب و عادات و قوانین حاکم بر روابط انسانی، همواره از آموزه‌های دینی الهام گرفته است. قوانین دینی ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را در بر می‌گیرند. دین اسلام نیز جامع‌ترین قوانین را برای برپایی حکومت متعالی و پیشرفته ارائه کرده است. معیارهایی نظیر تحقق عدالت، چگونگی ارتباط میان حکومت و مردم، شرایط حاکمان و حقوق متقابل میان حاکم و رعیت بارها در آموزه‌های اسلامی بیان شده است.

- علم‌گرایی

علم یکی از اساسی‌ترین پایه‌ها و عناصر سازنده تمدن محسوب می‌شود و در دین اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد؛ تأکیدات فراوان قرآن بر این موضوع گواهی روشن بر آن است. قلم

۱. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵). تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام و همکاران. تهران: نشر انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۶۶.

۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). انسان کامل. قم: انتشارات صدرا، ص ۱۱۴.

۳. همان، ص ۵۸.



به عنوان مبدأ دانش، تمدن و پیشرفت معرفی شده است و حتی نزول قرآن نیز با آموزش توسط قلم آغاز شد (علق: ۴). قرآن کریم یکی از اهداف بعثت پیامبر اکرم (ص) را تعلیم کتاب و حکمت می داند (بقره: ۱۵۱) و خاطر نشان می کند که بسیاری از علوم بدون وجود پیامبران برای همیشه پنهان می ماند. پیامبران تنها رهبران اخلاقی و اجتماعی نبودند بلکه پیشوایان علمی نیز محسوب می شدند؛ بدون هدایت آنها، علوم انسانی رشد و تکامل نمی یافتند.^۱ این حقیقت در آیه ای از قرآن نیز بیان شده است: قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (آیا دانایان با نادانان برابرند؟).

در احادیث نیز به اهمیت دانش تأکید شده است. امام علی (ع) می فرماید: "ای مردم بدانید که دین تنها هنگامی کامل خواهد شد که در کنار آن علم بیاموزید و آن را به کار ببندید. بدانید که کسب علم از کسب مال واجب تر است."^۲

جرجی زیدان علم را مهم ترین رکن فرهنگ و تمدن می داند.^۳ پیامبران الهی با دانش خدادادی خود موجب توسعه فناوری های مختلف شدند؛ مانند حضرت نوح (ع) که صنعت کشتی سازی را آغاز کرد یا حضرت داوود (ع) که هنر ذوب آهن و زره بافی را به کار گرفت (ألنا له الحدید: ما آهن را در دستان او نرم ساختیم). در دوران حضرت سلیمان (ع) نیز پیشرفت هایی در معماری، حجاری، امور بازرگانی، توسعه شهری و هنر تزیینات ساختمانی رخ داد.^۴

بر این اساس، تمدن بشری چه در جنبه مادی و چه در جنبه معنوی بر محور علم استوار بوده و دانش همواره از انسان آغاز شده است. کتب آسمانی از جمله قرآن کریم تاریخیچه ای از آغاز علم بر زمین را ذکر کرده اند؛ مانند آیات عَمَّ الْأَدَمِ الْأَسْمَاء... و عَمَّ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ... که بیانگر وحی الهی به اولین انسان (نخستین پیامبر) است. بسیاری از دانشمندان منصف غربی اذعان کرده اند که دین با ارائه توانایی و کفایتی عمیق و حکیمانه به جامعه و دولت کمک می کند، مشکلات روحی را برطرف می سازد و

۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. قم: نشر امیرالمؤمنین (ع)، ج ۱، ص ۵۱۳.

۲. کلینی، ابوجعفر محمد (۱۳۸۶). اصول الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ج ۱، ص ۳۰.

۳. زیدان، جرجی (۱۳۵۲). تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر، ص ۳۹۵.

۴. الدر، جان (۱۳۳۵). باستانشناسی کتاب مقدس. ترجمه سهیل آذری. تهران: تور جهان، ص ۷۴.

نسل‌ها را به یکدیگر متصل می‌نماید.^۱

علم از مهم‌ترین پایه‌های تمدن و حاصل تلاش‌های پیامبران الهی در فرآیند بعثت به شمار می‌آید. این دانش پایه‌ای، ریشه در وحی دارد و همه پیامبران الهی، از حضرت آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، یوسف، داوود، سلیمان، ادريس تا پیامبر خاتم، محمد (ص)، میراث علمی مبتنی بر وحی و حکمت الهی را برای بشریت به ارمغان آورده‌اند. آنان بر اساس درک و ظرفیت انسان‌ها و متناسب با نیازهای زمان خویش، به گسترش انواع علوم پرداختند. تعلیم نیز همواره یکی از ابزارهای کلیدی آنان بوده است. برای مثال، ادريس نبی به‌عنوان «معلم اول» شناخته شده.^۲ و قرآن کریم نیز پیامبران را معلمان بشر معرفی کرده است: "کما أرسلنا فيکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یتزککم و یتعلمکم الکتاب و الحکمه و یتعلمکم ما لم تکنوا تعلمون" (بقره: ۱۵۱).

نگاهی گذرا به شرایط جامعه در زمان ظهور اسلام نشان می‌دهد که این دین تحول فرهنگی عمیقی ایجاد کرده است. در دوره‌ای که علم در جوامع مهم آن زمان، نظیر ایران، طبقاتی و محدود شده بود، اسلام به آزادسازی علم پرداخت و تمامی مرزبندی‌ها را کنار زد. اسلام تصریح کرد: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» و تمامی افراد را به تفکر در آیات الهی و تأمل در احوال هستی فراخواند (اعراف: ۱۸۴). دستور اسلام حتی یادگیری از کفار را نیز تشویق می‌کرد. و مسلمانان را به تلاش برای تسلط بر علم و عبور از دشواری‌های مسیر دانش‌اندوزی ترغیب می‌نمود.^۳

با این آموزه‌ها استعدادها در میان مسلمانان شکوفا شد و اشتیاق به دانش و فرهنگ فزونی گرفت. آنها به یادگیری علوم دیگر جوامع روی آوردند، آثار را ترجمه کردند، نقد نمودند و بر پایه آن یافته‌ها، دستاوردهای جدیدی خلق کردند. بدین ترتیب، اسلام فرهنگی مبتنی بر تساهل در علم‌اندوزی را ترویج داد و مسلمانان بدون توجه به منشأ دانش، آن را پذیرفته و به تکامل آن کمک کردند. آنان تعصبات قومی یا مذهبی را کنار گذاشتند و

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین. قم: نشر اسراء، ص ۷۸.

۲. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۷). بحار الانوار. تهران: اسلامی، ج ۱۱-۱۲، ۲، ۷۵، ص ۲۸۴.

۳. همان: ج ۷۵، ص ۲۷۷.



برای پیشرفت تمدن خود حتی سخت‌ترین تلاش‌ها را انجام دادند. به همین دلیل، در مدت کوتاهی مطالب علمی بسیاری به زبان عربی ترجمه شد؛ کارهایی که حتی امپراتوری روم طی قرن‌ها قادر به انجام آن نبود.^۱

مسلمانان در فتوحات‌شان نیز با فروتنی رفتار می‌کردند و از دانش ملل مغلوب استفاده می‌کردند. همین نگرش آنان را در قرون اولیه اسلامی به کانون دانشمندان تبدیل کرد؛ گروه‌های مختلف اندیشمندان انسانی و طبیعی گرد آمده و یافته‌های علمی خود را به مسلمانان عرضه می‌کردند. مسلمانان نیز هر آنچه را که با فرهنگ اسلامی سازگار بود، پذیرفتند و گسترش دادند. اسلام با این سنت‌های ارزشمند بستری مناسب برای اکتشافات علمی فراهم کرد.^۲

یکی از نویسندگان درباره علل پیشرفت مسلمانان در قرون اولیه می‌نویسد که اسلام به‌عنوان نیروی محرک، عامل اصلی ترقیات علمی و پیشرفت‌های مادی آنان بوده است.^۳

- عقل‌گرایی

یکی از پایه‌های اساسی اندیشه سیاسی در اسلام، خردورزی و عقلانیت است. این رویکرد اعتقاد به تعقل صحیح را پررنگ می‌کند، به گونه‌ای که از یک سو، انسانی آزاد، مختار، مستقل، پویا و مسئولیت‌پذیر ساخته؛ فردی که در عین برخوردار بودن از کرامت و شرافت ذاتی، توانایی تصمیم‌گیری‌های بزرگ و معقول را دارد. در حوزه سیاست نیز، عقل نقش تصمیم‌گیرنده نهایی را ایفا می‌کند.

از سوی دیگر، این عقلانیت موجب قانون‌مداری و منطقی‌شدن جامعه شده و زمینه‌ساز ساخت تمدنی بر پایه منطق و قانون می‌شود. تمدن اسلامی نه تنها از عقل حقیقی استفاده‌ای گسترده کرده، بلکه از آن برای ایجاد ارتباط بین نیازهای روز بشر و اصول ثابت دینی بهره برده است؛ بی‌آنکه یکی به نفع دیگری قربانی گردد. بدین ترتیب، دین باقی می‌ماند، اما پذیرای نیازهای جدید بوده و آن‌ها را بدون ایجاد اختلال در آموزه‌های دینی تأمین می‌کند.

۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). جامعه و تاریخ. قم: نشر صدرا، ص ۳۸۴.

۲. لویون، گوستاو (۲۰۰۲). تمدن اسلام و عرب. ترجمه سید هاشم حسینی. تهران: کتابفروشی اسلامی، ص ۱۴۳.

۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). کارنامه اسلام. تهران: نشر امیرکبیر، ص ۲۲.

سنت عقلانی اسلام که ریشه در آموزه‌های قرآنی دارد، تنوعی غنی ارائه می‌دهد و در حوزه‌هایی نظیر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، الهیات، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق و فلسفه سیاست قابل‌شناسایی است. برای درک عمق این موضوع باید به دو نکته توجه کرد: نخست اینکه قرآن برای نخستین بار واژه "حکمت" را که مفهومی نزدیک به فلسفه دارد، به معنای ویژه‌ای به کار برده است. دوم اینکه این کتاب الهی بر تعقل، خردورزی و تفکر تأکید زیادی داشته است که نشان‌دهنده اهمیت اندیشه عقلانی و فلسفی در آن است (بقره، ۲۶۹). افزون بر این، دعوت به تعقل و تفکر عقلانی در آیات متعدد قرآن مشهود است که منشأیی برای تفکر فلسفی و عقلانی اسلامی شده (مانند مائده ۱۰۴؛ اعراف ۲۸؛ انبیاء ۵۳؛ شعراء ۷۴؛ لقمان ۲۱؛ زخرف ۲۲).

- توسعه اقتصادی

برخلاف توسعه‌های صرفاً مادی که مبنای تمدن بشری معاصر قرار گرفته است، الگوی توسعه اسلامی بر تحول توأمان جنبه‌های مادی و معنوی زندگی انسان تأکید دارد. آیه زیر این نگاه متوازن را بازتاب می‌دهد:

"همان کسانی که هرگاه در زمین به آنان قدرت بخشیدیم، نماز برپا داشته، زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ و سرانجام همه امور به خدا بازمی‌گردد" (حج، ۴۱).

توسعه مادی بدون رویکردی الهی نسبت به طبیعت، جامعه و انسان نه تنها نگرشی تک‌بعدی به مسائل ایجاد می‌کند، بلکه انسان را اسیر مادیات ساخته و او را در چارچوب محدودیت‌ها محصور می‌کند. دین اسلام تأکید خاصی بر اقتصاد دارد؛ تا جایی که خداوند در قرآن فرموده است: "خداوند شما را از زمین آفرید و مأمور آبادانی زمین کرد" (هود، ۶۱). همچنین امیر مؤمنان (ع) با استناد به این آیه فرموده‌اند: "خداوند مردم را به عمران و آبادانی فراخوانده است تا این امر وسیله معیشت آنان باشد."

نگاهی به ابواب مختلف فقه اسلامی نظیر تجارت، زکات، خمس، مضاربه، مزارعه، وقف و دیگر موارد اقتصادی نشان‌دهنده جایگاه ویژه اقتصاد در اسلام است. این احکام و توصیه‌ها نه تنها روابط مالی بلکه ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی را نیز پوشش داده و



نشان‌دهنده ترکیب جامعی از دیدگاه مادی و معنوی دین اسلام هستند. رویکرد نوین اسلام نسبت به دنیا و تشویق فعالیت‌های اقتصادی، زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای نوین و تمدنی تازه در جهان اسلام شد.^۱ اهمیت تلاش‌های اقتصادی و اجتماعی در اسلام را می‌توان از احکام و مقررات گسترده‌ای که برای تسهیل معاملات و ارتباطات وضع شده است، به‌خوبی دریافت.^۲ توجه به کشاورزی، به‌عنوان یکی از عوامل اصلی تمدن‌سازی بشری، از سیاست‌های کلیدی پیامبر اکرم (ص) بوده است.^۳ همچنین، حضرت یوسف (ع) در دورانی که جامعه با مشکلات اقتصادی و مالی روبه‌رو بود، با هدایت و تأیید الهی مدیریت اقتصادی کشور را بر عهده گرفت و اقتصاد نابسامان را سازمان‌دهی کرد (یوسف، ۵۴-۵۵). از سوی دیگر، حضرت داوود (ع) فرهنگ کار و تولید را که اساس پیشرفت تمدن است، توسعه بخشید. خداوند در این زمینه می‌فرماید: "ما به او ساختن زره را آموختیم تا شما را از آسیب‌های جنگ حفظ کند. پس آیا سپاسگزارید" (انبیاء، ۸). تلاش، کوشش و کسب ثروت از دیدگاه آموزه‌های دینی همواره موجب اقتدار ملت‌ها دانسته شده است و بارها بر آن تأکید شده تا جامعه‌ای قدرتمند و پیشرفته شکل گیرد.

ه- مناسک آئینی و دینی ادیان در آراء متفکران

- دین و باورهای دینی از منظر رویکرد تفسیری گیرتز

محبوبیت بی‌نظیر کلود گیرتز، انسان‌شناس برجسته معاصر، به دلیل استفاده از رویکرد تفسیری در بررسی دین و فرهنگ است. او این رویکرد را به‌عنوان اعتراضی به رویکرد پوزیتیویستی معرفی کرد. رویکرد پوزیتیویستی به‌عنوان یک رویکرد تبیینی، به دنبال یافتن علت و خاستگاه پدیده دین است و دین را مشابه پدیده‌های طبیعی در نظر می‌گیرد و از روش‌های مشابه برای مطالعه آن استفاده می‌کند. در مقابل، رویکرد تفسیری تلاش می‌کند تا معانی و ارزش‌های اعمال و مناسک دینی و فرهنگی را روشن کند و این اعمال را به‌عنوان متنی با لایه‌های متعدد معنا در نظر می‌گیرد و به توصیف عمیق آن‌ها می‌پردازد.

۱. حَتّی، فیلیپ خلیل (۱۳۶۶). تاریخ عرب. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات آگاه، ص ۵۰.

۲. حقوقی، عسکر (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام. تهران: انتشارات هیرمند، ص ۷۸.

۳. کلینی، همان، ص ۲۶۰.

برخی این رویکرد را غیرالهیاتی می‌دانند، زیرا به جای تمرکز بر خاستگاه یا خدا، بر معانی و ارزش‌ها تأکید می‌کند. نکته دیگری که باید ذکر شود این است که رویکرد پوزیتیویستی نگاهی اتیک یا برون‌دینی دارد و پژوهشگر دین را از دیدگاه خود بررسی می‌کند، در حالی که رویکرد تفسیری نگاهی امیک یا درون‌دینی دارد و محقق دین را از منظر معتقدان و شرکت‌کنندگان در مناسک بررسی می‌کند.

گاهی از تعبیری مانند معناشناختی، نشانه‌شناختی، نمادین یا هرمنوتیک به جای رویکرد تفسیری استفاده می‌شود. بر اساس رویکرد تفسیری، معانی و ارزش‌ها در قالب نمادها بیان می‌شوند و گیرتر توجه خود را به بازگشایی و تفسیر این نمادها معطوف کرده است. او در این باره می‌گوید: «کاری که من می‌کنم در واقع نوعی هرمنوتیک فرهنگی است.»

بر اساس این رویکرد، دین به عنوان نظامی از نمادها تعریف می‌شود که با شکل‌دهی به مفاهیم نظم عمومی هستی، خلیات و انگیزه‌های قدرتمند و پایدار در انسان ایجاد می‌کند و این مفاهیم را با هاله‌ای از واقعیت می‌پوشاند تا روحيات و انگیزه‌ها تنها واقعیت ممکن به نظر برسند.

می‌توان گفت که عنصر محوری این تعریف، نماد است. ریشه انسان‌شناسی فرهنگی به این نکته برمی‌گردد که نمادها نخستین تولیدات و ابزارهای انسان هستند. نمادها به عنوان بلوک‌های سازنده دین، زبان، فرهنگ و به طور کلی تولید اجتماعی تصور می‌شوند و به تعبیر گیرتر و بسیاری از انسان‌شناسان آمریکایی دیگر، نمادها واسطه ارتباط ما با جهان هستند. گیرتر همچنین می‌افزاید که نمادها علاوه بر ارائه فهم خاصی از جهان، جهت‌گیری در برابر آن را نیز شکل می‌دهند.

به اعتقاد گیرتر، نمادها به عنوان «الگویی از واقعیت» و «الگویی برای واقعیت» عمل می‌کنند.

– دین و باورهای دینی از منظر فوکویاما

فوکویاما در آثار خود، از جمله ریشه‌های نظم سیاسی، دین را از نخستین منابع شکل‌گیری نهادهای اجتماعی دانسته و آن را عامل اولیه نظم، مشروعیت و ایجاد هنجارها



می‌خواند.^۱ به باور او، در جوامع ابتدایی، دین هم‌زمان وظایف حقوقی، اخلاقی و سیاسی را بر عهده داشته است. این ویژگی دین باعث شد تا ساختارهای اولیه قدرت و اجتماع حول آن شکل گیرد.^۲

در ادامه، فوکویاما در کتاب *اعتماد*، دین را بخشی از سرمایه اجتماعی می‌داند؛ عاملی که با تولید اعتماد میان افراد، باعث تقویت روابط افقی در جامعه می‌شود.^۳ در نتیجه، حتی در دوران مدرن، دین به عنوان منبع معنا و نظم، همچنان کارکرد خود را حفظ کرده است، هرچند صورت آن ممکن است تغییر کرده باشد.

– الگوها

مبحث الگوها در تفکر گیرتز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او الگوها را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول «الگویی برای چیزی بودن» و دوم «الگویی از چیزی بودن». «الگویی از چیزی» به معنای نسخه‌برداری از یک چیز عینی و موجود است، در حالی که «الگویی برای چیزی» پیش‌نیاز آن چیز است و می‌تواند مستقل از آن وجود داشته باشد. «الگویی برای چیزی» به ما نشان می‌دهد که یک چیز چگونه باید باشد، در حالی که «الگویی از چیزی» به ما می‌گوید که یک چیز چگونه هست. از نظر او، دین هم‌زمان هر دو نوع الگو است و به همین دلیل، تا حدی پاسخی به مسأله دیوید هیوم است که چگونه «باید» را از «هست» استنتاج می‌کنیم. دین در واقع الگویی برای رفتار ماست و به ما می‌گوید که چیزها چگونه هستند، بنابراین روحيات خاصی را در ما ایجاد می‌کند. همچنین، دین به عنوان الگویی برای جهان، به ما می‌گوید که چیزها چگونه باید باشند و انگیزش‌های خاصی را در ما به وجود می‌آورد. «الگویی برای...» در سراسر طبیعت وجود دارد، مانند ژن‌ها در ساختار فیزیکی انسان، اما برخلاف ژن‌ها و دیگر منابع اطلاعاتی غیرنمادین که تنها «الگوهای برای...» هستند و نه «الگوهای از...»، الگوهای دینی دارای دوگانگی ذاتی‌اند. آنها نه تنها تصورات آرمانی را به تصویر می‌کشند، بلکه به نوعی شیوه زندگی را نیز ارائه می‌دهند. به عبارت

1. Fukuyama, Francis. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, 2011.

۲. همان، ص ۷۸–۸۵

3. Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press, 1995

دیگر، آنها با نمایش یک هستی‌شناسی (جهان‌بینی) سبب وقوع آن می‌شوند.^۱

اگرچه به نظر می‌رسد که گیرتز در تعریف و معرفی دین بیشترین اهمیت را به نمادها می‌دهد و به مناسک اشاره‌ای نمی‌کند، اما نظریه او بر پایه برداشت خاصی از عمل آیینی (مناسک) استوار است و در مطالعه دین، نقشی محوری برای مناسک قائل می‌شود. از دیدگاه او، هرچند که قدرت ترغیب‌کنندگی در دل نمادها نهفته است - نمادها شامل «الگوی از» واقعیت و «الگوی برای» واقعیت می‌شوند - اما این قدرت با اجرا و نمایش آن به دست می‌آید. او در مقاله «دین به مثابه یک نظام فرهنگی» ادعا می‌کند که نمادهای مقدس ابتدا در مناسک به کار گرفته می‌شوند تا جهان‌بینی و خلیقات را در ذهن فرد معتقد تلفیق کنند و تأکید می‌کند که مشاهده‌گر می‌تواند در مناسک، به ویژه مناسک پرزرق و برق، این تلفیق دوطرفه جهان‌بینی و خلیقات را به بهترین نحو مشاهده کند.^۲

- باورهای دینی

در واقع، خاستگاه همه باورهای افراد به جهان‌بینی یا چشم‌اندازشان نسبت به جهان بازمی‌گردد. چشم‌انداز، شیوه دیدن، به معنای دریافتن، درک کردن و فهمیدن است. چشم‌انداز دینی، چشم‌اندازی در کنار دیگر چشم‌اندازها همچون علم، عقل مشترک، هنر و غیره است، هرچند که با آنها تفاوت‌هایی دارد. تفاوت آن با دیگر چشم‌اندازها در اصل موضوعه یا زیربنای آن است، به این معنا که اصل موضوعه چشم‌انداز دینی این است که اگر کسی بخواهد با چشم‌انداز دینی به امور بنگرد، ابتدا باید باور داشته باشد.

به زعم گیرتز، ویژگی اصلی باورهای دینی در مقایسه با دیگر باورها، اعم از ایدئولوژیک، فلسفی، علمی یا باورهای برخاسته از عقل سلیم، این است که آنها زاییده تجربه نیستند. به عبارت دیگر، این باورها حاصل آگاهی عمیق اجتماعی، تأمل عقلی و فلسفی، تحلیل منطقی از مشاهده حسی و آزمودن فرضیه‌ها و یا گفت‌وگوهای شدید انتقادی نیستند، بلکه نسبت به همه آنها جنبه پیشینی دارند. باور دینی برای کسی که به آن

۱. پالس، دانیل، (۱۳۸۵)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، ص ۵۶.

۲. شامحمدی، شاهرخ، پاسالاری، فاطمه، (۱۳۹۴)، مناسک دینی از دیدگاه کلیفورد گیرتز (با تأکید بر کارکرد

آنها) ۱، دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال نهم، شماره هجدهم، ص ۳۲.



معتقد است، نتیجه استقراء نیست، بلکه ویژگی پارادایمی دارد. این نوع باور را می‌توان به نوری تشبیه کرد که از جایی بیرون از زندگی انسان بر او افکنده می‌شود. جهان نیز شواهدی برای این نوع باورها ارائه نمی‌دهد، بلکه آنها را توجیه می‌کند و از این رو، اکثر انسان‌شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی این روش را نمی‌پذیرند؛ نه تنها به این دلیل که اکثر آنها بی‌اعتقادند، بلکه به این دلیل که از شیوه دقیق تجربه‌گرایی عدول می‌کند.^۱

حال باید پرسید که باور دینی چگونه پدید می‌آید؟ پاسخ الهیاتی این پرسش به باور گیرتر این است که از کارکردهای روان‌شناسانه و اجتماعی نمادهای دینی پدید می‌آید. اما این امر در صورتی درست است که تصور کنیم شخص در یک جهان بدون فرهنگ وارد می‌شود و سپس از درون خودش همچون کرم ابریشم، جهان (فرهنگ) را پیرامون خود می‌تند. در حالی که این‌گونه نیست و هر فرد در دنیایی با فرهنگ وارد می‌شود و افراد جامعه‌اش، قوانین، اشیاء، قصه‌ها، آداب و رسوم و سنت‌های خاصی را برای او تدارک دیده‌اند تا واسطه جهان‌بینی معتبری برای او شود. در حقیقت، درست همان‌گونه که هیچ انسانی زبانی را که با آن تکلم می‌کند، خود اختراع نکرده است، به همین ترتیب، هیچ انسانی دینی را که عبادت می‌کند، اختراع نکرده است؛ هرچند که او تا حد زیادی قدرت انتخاب دارد، اما انتخاب او در همان چارچوب نظام اجتماعی‌اش محصور است. به تعبیر دیگر، جامعه تا حد زیادی دین را بر فرد تحمیل می‌کند.^۲

حال که به باور گیرتر باورها و اعتقادات دینی ریشه در فرهنگ جامعه دارد، چگونه و با چه مکانیسمی آن را به دست می‌آورند؟ اعتقاد او بر این است که این عمل در جریان مناسک اتفاق می‌افتد. در واقع، مناسک مهم‌ترین وضعیتی است که در آن نمادهای دینی به گونه‌ای عمل می‌کنند که «باور» خلق و حفظ می‌شود. او همچنین بر این نکته پافشاری می‌کند که دستیابی به باور افراد تنها با مطالعه عمل آنها در جریان وقایع اجتماعی امکان‌پذیر است.

۱. تامپسون، جان. ب.، (۱۳۷۸)، ایدئولوژی و فرهنگ‌مدرن: نظریه اجتماعی انتقادی در عصر ارتباطات توده‌گیر،

ترجمه مسعود اوحدی، تهران، ص ۶۶.

۲. همان، ص ۶۷.

– مناسک و کارکردهای آن از منظر گیتز

به نظر می‌رسد که گیتز به مناسک بیش از باور توجه نشان می‌دهد، زیرا مناسک پدیدآورنده واقعی بودن آموزه‌های دینی و بی‌عیب و نقص بودن آنهاست. در مناسک، جهان «آن‌گونه که زیسته شده (اخلاق)» و جهان «آن‌گونه که تصور شده (جهان‌بینی)» تحت عاملیت مجموعه‌ای از صور نمادین در یکدیگر ادغام و به یک جهان واحد تبدیل می‌شوند. با اینکه گیتز وضعیت آرمانی را یکی شدن یا به سخنی دیگر، هماهنگی جهان‌بینی و اخلاق تلقی می‌کند، لیکن اخلاق را گرامی‌تر می‌داند. از نظر او ممکن است جهان چنانکه تصور شده، شیوه زیست‌مان در جهان را شکل دهد، اما جهانی که حاصل زیست ماست، به سبب محل زیستن، جهان واقعی است. گیتز در کتاب «اسلام در کانون مشاهده» می‌گوید، دین تنها شامل وقوف بر حقیقت یا علم به آنچه که تصور می‌شود حقیقت است، نیست، بلکه آن را به منصفه ظهور در آوردن، یعنی زیستن بر مبنای چنین حقیقتی است. بنابراین، یکی از اهالی بالی بودن، تنها داشتن دیدگاهی معین نسبت به فرد، زمان و رفتار اجتماعی نیست، بلکه زندگی کردن با این دیدگاه‌هاست. در واقع، راه اصلی رستگاری، به جا آوردن مناسک است.^۱

– مناسک و کارکردهای آن از منظر فوکویاما

در آثار فوکویاما، مناسک به عنوان ابزار بازتولید انسجام اجتماعی و فرهنگی مورد توجه قرار می‌گیرند. او مناسک را شکل نمادینی از تعامل اجتماعی می‌داند که موجب استمرار نظم نمادین در شرایط عدم قطعیت می‌شوند.^۲ به‌ویژه در زمان‌هایی که نظم رسمی دچار بحران است، مناسک با اتکا به عناصر نمادین و احساسی، توانایی بسیج و پیوند اعضای جامعه را دارند.

فوکویاما بر این باور است که دولت‌های مدرن نیز برای حفظ مشروعیت، ناگزیر از خلق مناسک جدید (نظیر جشن‌های ملی، آیین‌های سوگواری رسمی و...) هستند. به عبارتی، حتی سکولارترین ساختارهای سیاسی نیز نمی‌توانند از مناسک و قدرت نمادین

۱. شامحمدی، پاسالاری، همان، ص ۳۹.

۲. همان، فصل سوم.



- ظهور مقدس از طریق مناسک

مناسک به عنوان یک نوع جهش در نظر گیرتز، مؤمنان را به درون امر قدسی پرتاب می‌کند. به همین دلیل، پس از انجام مناسک و بازگشت به زندگی روزمره، افراد دچار تغییر می‌شوند و به انسان‌های متفاوتی تبدیل می‌گردند. اما این بدان معنا نیست که این مؤمنان، حتی اولیاء (قدیسان)، همواره در حالت دینی باقی می‌مانند. به عبارت دیگر، ماندن در زندگی دینی یا تجربه لحظه مقدس، امری گذراست. در واقع، لحظه مقدس زمانی است که انسان‌ها از دنیای روزمره خود جدا می‌شوند و با امر مقدس مواجه می‌شوند. در آن لحظه، هیچ تماسی با فردی که با امر مقدس روبه‌رو شده، ممکن نیست و آنچه پژوهشگر با آن مواجه می‌شود، مربوط به پس از آن لحظه است.

از نظر گیرتز، هرچند لحظه مقدس در یک آن گذرا رخ می‌دهد، اما بسیار حیاتی و سرنوشت‌ساز است. در این لحظه، گذر زمان به شدت محسوس می‌شود و دگرگونی اساسی از آنچه که قبلاً بود به آنچه که بعداً خواهد آمد، اتفاق می‌افتد. این امر نمایانگر یک نقطه عطف و دگرگونی یا مرحله‌ای حساس است که پیش آمده و از میان رفته است. در واقع، فرد دیگر همان فرد قبلی نیست و وارد مرحله جدیدی از زندگی‌اش شده و آینده‌ای نو در پیش دارد. به عبارت دیگر، شیوه‌ای جدید از زندگی و دوره‌ای تازه فراهم می‌شود. بنابراین، مقدس پدیده‌ای ضروری است و هنگامی که رخ می‌دهد، تغییرات مهمی در نگرش، استنباط، جهت‌گیری یا خودشناسی افراد و نوعی دگرگونی در شیوه زندگی گروهی یا شخصی ایجاد می‌کند. امر مقدس، شیوه خودشناسی افراد، تجربه زمان و عملکرد اجتماعی اعضا را دگرگون می‌سازد.^۲

گیرتز امر مقدس را این‌گونه تعریف می‌کند: «امر مقدس در چارچوب دین، دارای حس الزام درونی است: نه تنها افراد را به سرسپردگی ترغیب می‌کند، بلکه آن را ایجاب می‌کند. این امر نه تنها موجب ایجاد رضایتی عقلانی می‌شود، بلکه تعهدی عاطفی را نیز

1. Fukuyama, Francis. **Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy**. Farrar, Straus and Giroux, 2014.

2. Segal, R. A., (2005), "Myth and Ritual", *The Routledge Companion to the Study Religion*, J. R. Hinnells(ed.), New York, p 32.

تقویت می‌کند. امر مقدس، خواه به عنوان مانا، برهما یا تثلیث مقدس مطرح شود، از امر دنیوی متمایز است و به‌طور قطع دارای معانی ضمنی گسترده‌ای برای هدایت رفتار انسان است.^۱ در واقع، از نظر گیرتز، مناسک است که امر مقدس را تولید می‌کند و با قرار دادن امر مقدس در چارچوب جهان دیگر، نخستین حلقه ارتباط را فراهم می‌آورد تا آن را به دین متصل کند. این جهان ممکن است جهانی کیهانی و عظیم، یا طبیعت و مظاهر آن، یا برخی جهان‌های فراطبیعی از هستی‌ها و معانی باشد که این جهان را شکل می‌دهند و اداره می‌کنند. با این حال، این امر به‌عنوان امری متعالی تصور می‌شود. مناسک فرایندی را آغاز می‌کند که از طریق آن، امر مقدس در یک جهان‌بینی کلی‌تر، عمومی‌تر، انتزاعی‌تر و مقتدرانه‌تر ساخته می‌شود. همچنین، مناسک دامنه امر مقدس را کاهش می‌دهد تا مردم بتوانند آنچه را که می‌خواهند به دست آورند و امیال خود را ارضا کنند.^۱ در واقع، مناسک، امر مقدس را در یک سنت، یعنی در بافت عمومی‌تر و کوتاه‌تری از شرایط و مقتضیات زندگی روزمره قرار می‌دهد.

بر اساس نظر گیرتز، افراد در اغلب فعالیت‌های دنیوی خود، تجربه‌شان از زمان را با تقویمی مقدس هماهنگ می‌کنند که انعکاسی از زمانی است که در آن شخصیت‌شان به شدت متعالی می‌شود یا متعالی را جزء خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، حالت و رفتارشان به گونه‌ای می‌شود که یک شخص ممکن است از کسی که در آن کیهان قرار گرفته، بپذیرد.

گیرتز به اسطوره‌ای اشاره می‌کند که در آن قهرمانی به نام «بیما» به سبب شجاعت، پاکی و استواری عقیده‌اش شهرت یافته و در جست‌وجوی آبی است که او را روئین‌تن کند. او پس از کشتن غول‌های بسیار، با خدایی که به کوچکی انگشت او و المثنی خودش است، دیدار می‌کند. «بیما» از راه دهان ایزد وارد پیکر او می‌شود و کل گیتی را با همه جزئیات در آنجا مشاهده می‌کند و هنگامی که می‌خواهد از پیکر آن ایزد خارج شود، ایزد به او می‌گوید که هیچ آب زندگانی وجود ندارد و منبع استقامت درون خود اوست. حال،

۱. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده‌دینی «نامه علوم اجتماعی، ش ۳۱، ص ۶۷».

مناسکی که پیرامون این اسطوره شکل گرفته‌اند، نیازمند آن‌اند که افراد در لحظه تجربه شخصی امر مقدس، آن را به نمایش درآورند و احساس کنند که مانند خدا هستند و از طریق چشمان خدا می‌بینند و روپین تن می‌شوند و این احساس تنها از طریق کاوش دینی به دست می‌آید. در حقیقت، دین، امر مقدس را تصرف می‌کند. خود دین تنها یک جهان‌نگری متعالی است که امر مقدس در آن می‌تواند توصیف، درک یا تحلیل شود.^۱

ظهور مقدس از طریق مناسک از منظر فوکویاما اگرچه فوکویاما مستقیماً به مقوله «امر مقدس» از منظر الهیاتی یا پدیدارشناسانه نپرداخته، اما از خلال نظریات او می‌توان دریافت که مناسک قابلیت ایجاد تجربه‌ای فراتر از زندگی روزمره را دارند. او در تحلیل پویایی‌های فرهنگی جوامع، اشاره می‌کند که مناسک با خلق فضای مشترک، نوعی تجربه «فرا-واقعی» می‌سازند که برای افراد، واجد بار ارزشی و گاه مقدس است.^۲

این «ظهور مقدس» در نظام‌های سیاسی نیز وجود دارد. فوکویاما در کتاب *زوال نظم سیاسی* اشاره می‌کند که نظام‌های مدرن نیاز دارند برای بقا از زبان نمادین و آیینی بهره گیرند، زیرا جامعه بدون امر متعالی نمی‌تواند پیوستگی فرهنگی خود را حفظ کند.^۳

– دلایل شرکت افراد در مناسک آئینی و مذهبی از نظر گیرتز

اما چه عواملی افراد را ترغیب می‌کند تا در مناسک شرکت کنند؟ در پاسخ به این سؤال، گیرتز بر این باور است که هم دلایل اجتماعی، هم دلایل فرهنگی و روان‌شناسانه در این امر دخیل‌اند، به گونه‌ای که گاهی دین اجبارهای اجتماعی را به دنبال دارد و این امر به‌ویژه در کشورهای غیر صنعتی بسیار شدید است (هرچند در بخش‌هایی از جامعه صنعتی نیز گاهی این مسأله یافت می‌شود). به عنوان مثال، در اندونزی و مراکش چنین اجبارهایی شدت بالایی دارند.

هرچند این موضوع در برخی موارد به تعب سطحی منجر می‌شود، اما در اغلب موارد ایمان صادقانه‌ای را به وجود می‌آورد. با این حال، مشکل می‌توان گفت که بیشتر

۱. گیویان، عبدالله، (۱۳۸۷)، کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ، انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات، س ۳، ش ۱۳، ص ۷۶.

۲. همان، فصل هشتم

3. Ibid., p. 289–294

شرکت کنندگان در مناسک، ایمان به دست می آورند، بدین سبب که از آنها انتظار می رود که از رهگذر مناسک به ایمان دست یابند. در واقع، ایمان آوردن امری درونی است و انسان‌ها از درون به سمت آن کشیده می شوند. در هر حال، در کنار عوامل جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه، دلایل فرهنگی نیز وجود دارد. به عنوان مثال، گاهی پیش می آید که ایده‌های عقل متعارف پاسخگوی پیچیدگی‌های تجربه نیستند. این امر مؤید این نکته است که زندگی به طور مداوم از مقوله‌های عقل عملی که وبر آن را مشکل معنا می نامید، فراتر می رود. در جوامعی چون مراکش و اندونزی، عوامل فرهنگی، اجتماعی و روان‌شناسانه به هم می پیوندند تا انسان‌ها را به سمت شرکت در مناسک دینی تثبیت یافته و پذیرش باورهای متافیزیکی ضمنی در چنین مناسکی سوق دهند. در چنین جوامعی، اعتقاد آوردن همچون صحبت کردن آسان است.^۱

از نگاه فوکویاما، مشارکت در مناسک نه فقط ناشی از سنت، بلکه نتیجه نیاز انسان مدرن به تعلق، معنا و نظم است. او معتقد است که مدرنیته با افزایش فردگرایی و گسست‌های اجتماعی، نیاز به بازسازی پیوندهای انسانی را افزایش داده است.^۲

مناسک دینی یا فرهنگی پاسخی به این نیاز هستند؛ چرا که فضاهایی خلق می کنند که در آن، فرد درون جمع تجربه می شود و به شبکه‌ای از معنا متصل می گردد.

در تحلیل او، حتی مناسک سکولار (مانند راهپیمایی‌ها، جشن‌های ورزشی یا اعتراضات مدنی) نیز واجد همان ویژگی‌های روان‌شناختی و اجتماعی مناسک دینی‌اند؛ یعنی ایجاد پیوند، تخلیه هیجانی، و بازسازی هویت جمعی.^۳

نتیجه گیری

رفت و آمد تمدن‌ها یکی از جریان‌های پایدار و مستمر تاریخ بشر به شمار می رود. در طول تاریخ، تمدن‌های متعددی شکل گرفته، رشد یافته و در نهایت دستخوش زوال شده‌اند. این مسئله به عنوان یکی از سنت‌های الهی حاوی پیامی است برای مستضعفان: نه اقتدار و

۱. همان، ص ۷۹.

۲. Fukuyama, Trust, page: 110-102

۳. تحلیلات فرهنگی از سخنرانی‌ها و مقالات فوکویاما در وبگاه‌های علمی



سلطه‌گری ظالمان جاودانه خواهد ماند و نه محرومیت و ضعف مظلومان همیشگی است. چنین دیدگاهی در آیه‌ای از قرآن نیز تأیید می‌شود: و نريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثين. در طول حیات تمدن‌ها، همواره رویدادهای خوب و بد رخ داده است؛ ولی هیچ کدام از آن‌ها پایدار نبوده‌اند. این ویژگی ذاتی زندگی زمینی است که نه سختی‌هایش پایدارند و نه خوشی‌هایش جاودانه. بنابراین، ضروری است با مطالعه دقیق عوامل و انگیزه‌های رشد و افول تمدن‌ها، از این تحولات بهره برد و ضعف را به قدرت، و خواری را به عزت تبدیل کرد. زیرا زندگی همواره در حال دگرگونی است و تعالی و تکامل جامعه از دل همین جریان‌های متحول شکل می‌گیرد. در این میان، دین نقش اساسی و بی‌بدیلی در ایجاد، رشد و ثمردهی تمدن‌ها ایفا کرده است. تاریخ ادیان و انبیای الهی که در قرآن کریم بازتاب یافته، گواهی بر این ادعاست. دین همواره بشر را به سوی ایجاد جامعه‌ای منسجم، متعادل و عاری از هرج و مرج سوق داده و با معرفی عقلانیتی متعالی، انسان‌ها را در مسیر رسیدن به سعادت و رفاه هدایت کرده است. با توجه به نقش بنیادین دین در شکل‌گیری تمدن‌ها درمی‌یابیم که در تمدن‌های بزرگ بشری، فعالیت‌های اجتماعی، دستاوردهای سیاسی، اقتصادی، اخلاقی، فکری و فلسفی به نوعی از نگرش مذهبی و گرایش دینی نشأت گرفته‌اند. در نهایت، برای دستیابی به تمدن اسلامی باید آموزه‌های اسلامی را مبنا قرار داده و دوباره به آن‌ها عمل کرد.

از نگاه گیرتر، مناسک یکی از عناصر اصلی دین محسوب می‌شود. او در نخستین رکن تعریف خود از دین تأکید دارد که دین یک نظام نمادین است و این نمادها تنها در بستر مناسک معنا پیدا می‌کنند. علاوه بر این، دین صرفاً به معنای شناختن حقیقت نیست، بلکه شامل به کار بستن آن در عمل و تحقق بخشیدن به آن در دنیای واقعی می‌شود؛ اتفاقی که عمدتاً در جریان مناسک رخ می‌دهد. گیرتر همچنین دین را الگویی برای شیوه زندگی تلقی می‌کند، الگویی که به‌ویژه در خلال اجرای مناسک شکل می‌گیرد. چراکه در مناسک است که لحظات مقدس تجربه می‌شوند و فرد برای مدتی از دنیای روزمره فاصله می‌گیرد؛ بنابراین، این تجربه به طور خاص برای گیرتر بیش از باورهای تئوریک اهمیت دارد. از سوی دیگر، تحلیل گیرتر از مناسک نشان می‌دهد که دین نه تنها به زندگی فردی معنا می‌بخشد، بلکه به انسجام اجتماعی نیز کمک می‌کند. او با بیان نقش نمادهای مقدس

در دو بُعد «الگوی از» و «الگویی برای»، این کارکرد دین را روشن می‌سازد. نمادهای مقدس از طریق اعمال مناسکی، جهان‌بینی خاصی را نمایان می‌کنند و شرکت‌کنندگان با اجرای این مناسک، آن جهان‌بینی را به شکلی عمیق در زندگی و ذهن خود درونی می‌سازند. چون در مناسک دینی، نوعی جهان‌بینی مشترک به نمایش گذاشته می‌شود، این امر باعث ایجاد اعتقادی واحد برای همه مؤمنان می‌شود. همین باور مشترک به نوبه خود اعمال مشابهی را در پی دارد و به تقویت یکپارچگی و انسجام اجتماعی منجر می‌شود. به بیان دیگر، دین از طریق مناسک، مدلی منسجم برای زیستن انسان‌ها ارائه می‌کند که نقشی اساسی در همبستگی جامعه ایفا می‌نماید.

از منظر فوکویاما نشان می‌دهد که حتی در بطن جوامع مدرن، دین و آیین‌ها همچنان نقش کلیدی در شکل‌گیری نظم اجتماعی، بازتولید اعتماد و ایجاد معنا ایفا می‌کنند. در جهان معاصر که شاهد گسست‌های متعدد هویتی و اجتماعی هستیم، بازنگری در کارکردهای دینی و مناسکی می‌تواند به بازسازی سرمایه اجتماعی و بازآفرینی انسجام فرهنگی منجر شود.

فهرست منابع

۱. پالس، دانیل، (۱۳۸۵)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم.
۲. تامپسون، جان. ب.، (۱۳۷۸)، ایدئولوژی و فرهنگ مدرن: نظریه اجتماعی انتقادی در عصر ارتباطات توده‌گیر، ترجمه مسعود اوحدی، تهران.
۳. توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۶). بررسی تاریخ تمدن. ترجمه محمدحسین آریا. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین. قم: نشر اسراء.
۵. حاجی احمدی، زهرا؛ همراز، ویدا؛ مسئول: گیل آبادی، شهرام، (۱۴۰۲)، روش مطلوب مناسک‌سازی تعزیه عاشورایی در رسانه‌های شنیداری، مطالعات دینی رسانه، سال پنجم - شماره ۱۹.
۶. حتّی، فیلیپ خلیل (۱۳۶۶). تاریخ عرب. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات آگاه.
۷. حقوقی، عسکر (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام. تهران:



۸. خمینی، سید روح الله (۱۳۶۸). صحیفه امام. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۸.
۹. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵). تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام و همکاران. تهران: نشر انقلاب اسلامی، ج ۱.
۱۰. زیدان، جرجی (۱۳۵۲). تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). کارنامه اسلام. تهران: نشر امیرکبیر.
۱۲. سوروکین، الکساندر (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ. رشت: انتشارات حق شناس.
۱۳. سپهری، محمد (۱۳۸۹). تمدن اسلامی در عصر امویان. تهران: نشر شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۴. شامحمدی، شاهرخ، پاسالاری، فاطمه، (۱۳۹۴)، مناسک دینی از دیدگاه کلیفورد گیرتز (با تأکید بر کارکرد آنها) ۱، دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال نهم، شماره هجدهم.
۱۵. شیخ الاسلام، جواد (۱۳۶۵). خداوندان اندیشه. تهران: امیرکبیر.
۱۶. صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹). سنت‌های تاریخ در قرآن. ترجمه سید جمال موسوی. تهران: انتشارات روزبه.
۱۷. عمید، حسن (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. غیاثی، هادی؛ برزویی، محمدرضا؛ نصیری، امید؛ (۱۴۰۰)، واکاوی اثرهای مناسک دینی در زیست خانوادگی؛ مورد مطالعه آیین پیاده روی زیارت اربعین حسینی، مطالعات فرهنگ - ارتباطات، شماره ۸۸.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۸.
۲۰. طاهری، فاطمه، (۱۴۰۰)، نقش مناسک و آیین‌ها در تقویت باورهای ملی و معنوی: گفتگو با ناصر فکوهی، قابل مشاهده در: وبسایت تمدن باستانی.
۲۱. الدر، جان (۱۳۳۵). باستانشناسی کتاب مقدس. ترجمه سهیل آذری. تهران: تور جهان.
۲۲. لوکاس، هنری (۱۳۹۹). تاریخ تمدن. تهران: نشر سخن.

۲۳. لویون، گوستاو (۲۰۰۲). تمدن اسلام و عرب. ترجمه سید هاشم حسینی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۲۴. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، نگاهی به رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی، «نامه علوم اجتماعی»، ش ۳۱.
۲۵. کلینی، ابو جعفر محمد (۱۳۸۶). اصول الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ج ۱.
۲۶. کریمی، حسین (۱۳۶۱). فلسفه تاریخ نشر جهاد دانشگاهی. تهران: انتشارات راهبردی.
۲۷. گیویان، عبدالله، (۱۳۸۷)، کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ، انجمن ایرانی و مطالعات فرهنگی و ارتباطات، س ۳، ش ۱۳.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۷). بحار الانوار. تهران: اسلامی، ج ۱۱-۱۲، ۲، ۷۵.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). جامعه و تاریخ. قم: نشر صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). انسان کامل. قم: انتشارات صدرا.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. قم: نشر امیرالمؤمنین (ع)، ج ۱.
۳۲. میری، محسن؛ مهتدی، محمدمهدی؛ بیدی، مجتبی؛ (۱۴۰۱)، جستاری تحلیلی از مدل نظام سازی سازمانی مبتنی بر مناسک دینی در احادیث شیعه؛ مطالعه موردی نماز، اندیشه مدیریت راهبردی، شماره ۳۱.
۳۳. ولایتی، کریم (۱۳۸۱). نقش دین در ایجاد و تداوم تمدن. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)، شماره ۴۵.
۳۴. هاتینگتون، ساموئل (۱۳۸۶). نظریه برخورد تمدن‌ها. تهران: نشر وزارت امور خارجه.
۳۵. گفتگوها و تحلیل‌های ثانویه در نشریات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی درباره فوکویاما.
36. Segal, R. A., (2005), "Myth and Ritual", The Routledge Companion to the Study Religion, J. R. Hinnells(ed.), New York.
37. Fukuyama, Francis. **The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution.** Farrar, Straus and Giroux, 2011.
38. Fukuyama, Francis. **Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy.** Farrar, Straus and Giroux, 2014.
39. Fukuyama, Francis. **Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity.** Free Press, 1995



بررسی شباهت های فرهنگی - دینی تمدن های مایا، آزتک و اینکا

روح الله ماهری^۱

پژوهشگر، حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷

چکیده

برای ایجاد تبادل بین فرهنگی در مناسبات بین الملل شناخت فرهنگ و مذهب جامعه هدف ضروری است. یکی از مسائلی که در شناخت فرهنگ و مذهب یک منطقه مهم است اعتقادات تاریخی مردم آن منطقه است. با توجه به تاریخ کهن بومیان آمریکای لاتین و تمدن های موجود در آن سرزمین، شناخت فرهنگ و آداب و رسوم فعلی مردم آمریکای لاتین بدون فهم ریشه های تمدنی آن ها ناقص خواهد بود. در میان تمدن های قاره آمریکا سه تمدن مایا، اینکا و آزتک، بزرگ تر و شناخته شده تر از بقیه هستند. برای فهم تمدن باید به اعتقادات مذهبی و آداب و رسوم آن باید پرداخت. با وجود اشتراکات و تفاوت های زیادی که بین این سه تمدن وجود دارد برای یافتن یک فرهنگ عام و مشترک بین هر سه تمدن و به عبارت دیگر در کل آمریکای لاتین، بررسی اشتراکات دینی - فرهنگی این تمدن ها جایگاه ویژه ای پیدا می کنند. در هر سه تمدن، با اعتقاد بر نقش ویژه طبیعت در ساختار وجودی انسان و همچنین اداره هر یک از پدیده های طبیعی به وسیله خدای خاص آن، اعتقاد چند خدایی طبیعی به نظر می رسد. برای در امان ماندن از بلایای طبیعی و دریافت نعمت ها باید خدای مربوط به هر کدام از پدیده ها را راضی نگه می داشتند و برای هر کدام از خدایگان جشن مخصوصی برگزار می کردند. با توجه به جشن ها و مراسمات متعددی که در تمدن های مذکور ثبت شده است، به نظر می رسد

فرهنگ این تمدن‌ها از نوع فرهنگ جمعی بوده است و تجمع نقش اساسی در مدنیت و اداره آن ایفا می‌کرده است.

واژگان کلیدی

تمدن جمعی، مایا، آزتک، اینکا، تمدن‌های سرخ‌پوستی.

مفاهیم

تمدن مایا: تمدن مایا یکی از بزرگ‌ترین تمدن‌های قاره آمریکای قبل از حمله اروپاییان به این قاره بودند. این تمدن در قسمت جنوبی مکزیک و سرتاسر گواتمالا و السالوادور و بلیز فعلی حاکمیت داشت که دست‌آوردهای بسیار چشمگیری در هنر، معماری، ستاره‌شناسی و ریاضیات داشته است. هم‌اکنون نیز گروه‌هایی از اقوام مایا در مکزیک و گواتمالا به سر می‌برند. مایاها با بهره‌گیری از تمدن‌های گذشته خود نظیر اولمک توانستن. در خلال سال‌های ۲۵۰ تا ۹۰۰ پس از میلاد تمدنی عظیم را در آمریکای مرکزی پایه‌گذاری نمایند. تاریخ مایاها به سه دوره مهم بخش‌بندی شده است و دوران پیشاکلاسیک یا زندگی ابتدایی و دوران کلاسیک یا عصر طلایی و دوره پساکلاسیک یا افول این تمدن را شامل می‌شود. این قوم به گویش‌های متعدد زبان مایایی تکلم می‌کردند و نوعی خط ابتدایی هیروگلیفی نیز داشتند که آثاری را به آن می‌نوشتند.

تمدن آزتک: آزتک‌ها یک تمدن سرخ‌پوستی در مکزیک بودند. آزتک‌ها در قرن ۱۴ میلادی یعنی زمانی که شهر تنوچ تیتلان را ساختند به قدرت رسیدند. مردم آزتک از گروه‌های مختلف قومی مرکز مکزیک تشکیل شده بودند، به خصوص از گروه‌هایی که به زبان ناهواتل یا آزتک صحبت می‌کردند و بر قسمت‌های بزرگی از آمریکای میانه از قرن ۱۴ تا ۱۶ تسلط داشتند. تمدن آزتک بر اساس دولت شهر سازماندهی شده بود، بعضی از آن‌ها به هم پیوسته بودند تا اتحاد، کنفدراسیون سیاسی یا امپراتوری تشکیل دهند. امپراتوری آزتک یک کنفدراسیون از سه دولت شهر بود که در سال ۱۴۲۷ تشکیل شده بود. این سه دولت شهر عبارت بودند از تنوچتیتلان، مکزیکا یا تسکوکو و تلاکوپان. آزتک‌ها از دو تقویم استفاده می‌کردند، یکی تقویم خورشیدی که به ۱۸ ماه تقسیم شده بود و دیگری تقویم مقدس.

تمدن اینکا: یک امپراتوری از مردم بومی در آمریکای جنوبی بین سال‌های بود. تمدن اینکاها در اوایل قرن سیزدهم از ارتفاعات پرو ظهور کرد. این امپراتوری در بیشترین وسعت خود، کشورهای امروزی پرو، اکوادور، بولیوی، و بخش‌هایی از آرژانتین، شیلی و کلمبیا را دربرمی‌گرفت. شهر کوزکو پایتخت اداری، سیاسی و نظامی آن به‌شمار می‌آمد. گوردون مک ایوان انسان‌شناس نوشت که اینکاها توانستند "یکی از بزرگترین ایالت‌های امپراتوری در تاریخ بشر" را بدون استفاده از چرخ، حیوانات کشنده، دانش آهن یا فولاد، یا حتی سیستم نوشتاری بسازند. (McEwan, Gordon F. (2006) از ویژگی‌های بارز امپراتوری اینکا می‌توان به معماری تاریخی، به‌ویژه سنگ‌کاری، شبکه جاده‌ای گسترده که به تمام گوشه‌های امپراتوری می‌رسد، منسوجات ظریف بافته شده، استفاده از رشته‌های گره‌دار (کیپو) برای نگهداری سوابق و ارتباطات، نوآوری‌های کشاورزی و تولید در یک محیط دشوار اشاره کرد. و سازمان و مدیریت افراد و نیروی کارشان را پرورش داده یا به آنها تحمیل کرده است.

مقدمه

تمدن‌های مایا، آزتک و اینکا به طور کلی به عنوان تمدن‌های جمعی شناخته می‌شوند. این تمدن‌ها دارای ساختارهای اجتماعی و فرهنگی پیچیده بودند که تأکید بر ارتباطات گروهی، تعاملات اجتماعی و مراسمات جمعی داشتند. تمدن‌های مایا، آزتک و اینکا از نظر فرهنگی و اجتماعی دارای جوامع گروهی بودند که ارزش‌ها، باورها و مراسمات مشترکی را به اشتراک می‌گذاشتند. این تمدن‌ها دارای سیستم‌های اجتماعی پیچیده بودند که شامل طبقات اجتماعی، رهبران مذهبی و سیاسی، و نظام‌های حکومتی مختلف بود. عبادات، مراسمات مذهبی، جشن‌ها و فعالیت‌های اجتماعی در این تمدن‌ها به صورت گروهی و جمعی برگزار می‌شدند. افراد به صورت گروهی در معابد و مکان‌های مقدس شرکت می‌کردند تا از خدایان، ارواح و نیروهای طبیعی تقدیر و تشکر کنند و ارتباط خود را با دنیای مافوق طبیعی تقویت کنند.

بنابراین، با توجه به ساختار اجتماعی، مراسمات مذهبی و ارزش‌های مشترکی که در این تمدن‌ها وجود داشت، می‌توان این تمدن‌ها را به عنوان تمدن‌های جمعی و گروهی



شناخت که تأکید بر ارتباطات گروهی، تعاملات اجتماعی و مشارکت جمعی داشتند. در این نوشته به تفکیک به رویکرد مذهبی این سه تمدن و برخی از خدایان بیشمار آن‌ها اشاره می‌شود و مراسماتی که برای این خدایان برگزار می‌کردند آورده می‌شود.

مایا

بومی‌ها نام شبه جزیره یوکاتان (Yucatán) را مایاب (Mayab) گذاشتند. مایا همسان پسران مایاب است. این اقوام اصالتاً مال این سرزمین نبوده‌اند. از خارج از این منطقه وارد شدند و در آنجا ساکن شدند و فرهنگ خود را گسترش دادند. بعد از آن تحت نام‌های گوناگون توسعه پیدا کردند. مایاها بالاترین نمایش از فرهنگ ماقبل کریستف کلمب را به خود اختصاص داده‌اند و عموماً به آنها مایا-کیچه (Maya-quiché) می‌گویند، اولین نام‌گذاری آنها مربوط به گروه‌هایی که در مکزیک ساکن بودند می‌شد و دومین نام‌گذاری به ساکنان گواتمالا مربوط می‌شود. (Sylvanus G. Morley, La civilización maya (Económica, 195. (México: Fondo de Cultura

مایاها منطقه‌ای را که در زمان فتح آمریکا توسط اسپانیایی‌ها در اختیار داشتند، عبارت بود از: گواتمالای امروزی، برخی مناطق غرب السالوادور، حاشیه غربی هندوراس و همه بلیز. در مکزیک مایاها ایالات یوکاتان و کمپچه (Campeche) قلمرو کینتانارو (Quintana Roo)، ایالت تاباسکو (Tabasco) و نیمه شرقی ایالت چیپاس (Chiapas) را تحت سلطه خود داشتند. (Walter Krickeberg, Mitos y leyendas de los aztecas. incas, (mayas y muiscas (México: Fondo de Cultura Económica, 1971)

از دیدگاه مایا عالم متشکل از ۱۳ آسمان بود. زمین در پایین‌ترین آسمان قرار داشت. در زیر آن دنیای جدید زیرزمینی بود و عمیق‌ترین جای آن متعلق به خدای مردگان بود. هر کدام از این دنیاها خدای خودشان را مانند هر کدام از پدیده‌های طبیعی و روزها داشتند. پایان دنیا نیز با سقوط ستارگان خواهد رسید. (Henri Lehmann, Las culturas (precolombinas, 3ra ed. (Buenos Aires: EUDEBA, 1964), 71-72.



دین مایا یکی از جنبه‌های مهم فرهنگی این تمدن باستانی بود. مایاها به دین‌شان اهمیت زیادی می‌دادند و باورهای مذهبی گسترده‌ای داشتند که تأثیر زیادی بر زندگی روزمره و هنرهایشان داشت. آن‌ها به خدایان مختلفی اعتقاد داشتند که هر یک وظایف و نقش‌های خاصی در جهان داشتند. همچنین، مایاها از سیستم کلان‌داری استفاده می‌کردند که به نام “هیئت‌های کلان‌داری” شناخته می‌شد. این سیستم به طور مشترک بین دین، سیاست و اجتماع تعامل داشت و نقش مهمی در سازماندهی جامعه داشت. (los mayas, 47)

به طور کلی، دین مایا یکی از جنبه‌های پرکشش و پرافتخار این تمدن باستانی بود که نشان‌دهنده‌ی عمق فرهنگی و مذهبی آنها است. برخی از خدایان مهم مایاها در ادامه می‌آید:

۱. **کین:** خدای خورشید یا بود که نقش مهمی در زندگی روزمره مایاها داشت.
۲. **اک (Ahau):** خدای ماه در دین مایا که نقش مهمی در تعیین زمان و تقویم مایا داشت.
۳. **یاک (Yax):** خدای زمین و مربوط به مفاهیم مرتبط با طبیعت و باروری.
۴. **چاک (Chac):** خدای باران و طوفان که در کشاورزی و آبیاری نقش مهمی داشت.
۵. **ایشتابر (Ixchel):** الهه مونث مرتبط با ماه و آب و همچنین خدایان مربوط به زنان و مادری.
۶. **هوناب کو (Hunab Ku):** خدای خدایان و خالق جهان در اعتقادات مایا.
۷. **کو کوماتز (Cocomatz):** خدای خرافات و آدم‌های پیشین در اعتقادات مایا.
۸. **هوناب تز (Hunab Tz'a):** خدای خدایان و خالق جهان در برخی از اعتقادات مایا.
۹. **اوکتز اب (Ix Tab):** الهه مربوط به مرگ و جهان پس از مرگ در اعتقادات مایا.
۱۰. **هوناب پو (Hunahpu) و هوناب کو (Hunahpu):** خدایان جنگ و شجاعت در اعتقادات مایا.

۱۱. همچنین، خدایان دیگری نیز در اعتقادات مایا وجود داشتند که نقش‌های مختلفی در زندگی و باورهای آنها داشتند. می‌توان گفت که این خدایان به تنوع و پیچیدگی



مراسمات و ارتباط مردم مایا با خدایان

در دین مایا، ارتباط مردم با خدایان و الهه‌ها بسیار مهم و پرکشش بود. مایاها به باورهای مذهبی خود اهمیت زیادی می‌دادند و خدایان را بعنوان نیروهای تاثیرگذار بر زندگی و طبیعت، تجلی می‌دادند. این ارتباط مردم با خدایان به چندین شکل مختلف بود و معمولاً بر پایه احترام، تقدیر و تواضع بود و مردم مایا به خدایان خود به عنوان نیروهایی که قدرت و کنترل بر جهان داشتند، اعتقاد داشتند. این ارتباط با خدایان نقش مهمی در زندگی روزمره، اعتقادات و فرهنگ مایا داشت.

ارتباط با خدا معمولاً به چند صورت ایجاد می‌شد. مردم مایا برای خدایان و الهه‌های خود مراسمات مذهبی مختلفی داشتند که جزئی از فرهنگ و اعتقادات آنها بود. برخی از مراسمات مذهبی مایا عبارتند از:

۱. **پرستش و عبادت:** مردم مایا به خدایان خود عبادت می‌کردند و در معابد و محل‌های مذهبی مخصوص، مراسمات و پرستش‌های مختلفی را انجام می‌دادند. این پرستش‌ها شامل آیین‌ها، قربانی‌ها، نمایش‌های مذهبی و غیره بود.
۲. **تقدیر و تشکر:** مایاها به خدایان خود تقدیر و تشکر می‌کردند برای برکت‌ها و نعمت‌هایی که از سوی آنها دریافت می‌کردند. این ارتباط بین انسان و خدا به عنوان یک رابطه تقدیر و تواضع معرفی می‌شد.
۳. **معامله و تعهد:** مردم مایا برای درخواست یا تضرع به خدایان، معاملات و تعهداتی را انجام می‌دادند. به عنوان مثال، در صورتی که خدایان به آنها کمک کنند، آنها نذرها و قول‌ها را به خدایان می‌پرداختند.
۴. **قربانی‌ها:** مردم مایا برای خدایان خود قربانی‌های مختلفی ارائه می‌دادند. این قربانی‌ها ممکن بودند شامل غذا، نوشیدنی، حیوانات یا حتی انسان‌ها باشند. این قربانی‌ها به عنوان نشان از تقدیر و تواضع نسبت به خدایان ارائه می‌شدند.

۵. **مراسمات تقویمی:** مردم مایا مراسمات مختلفی برای جشن‌گیری و تقدیر از نیروهای طبیعی مانند خورشید، ماه، باران و غیره داشتند. این مراسمات معمولاً با تغییرات



فصلی و تقویمی مرتبط بودند.

۶. **نمایش های مذهبی:** مردم مایا برای احترام و تقدیر از خدایان خود نمایش های مذهبی برگزار می کردند. این نمایش ها شامل رقص، موسیقی، نمایش های تئاتری و مراسمات مذهبی دیگر بود.

۷. **مراسمات خاص برای خدایان خاص:** برخی از خدایان مایا دارای مراسمات خاص و مخصوص بودند که به آنها ارائه می شد. به عنوان مثال، مراسمات مربوط به خدای خورشید "کین" یا خدای باران "چاک" ممکن بودند با مراسمات دیگر تفاوت داشته باشند.

۸. **مراسمات جشن محصولات:** مردم مایا برای جشن گرفتن از برداشت محصولات مختلف مانند ذرت، سیب زمینی، کاکائو و غیره، مراسمات مذهبی برگزار می کردند. این مراسمات شامل قربانی ها، رقص ها، آهنگ ها و نمایش های مرتبط با محصولات باغبانی و کشاورزی بود.

۹. **مراسمات پاکسازی و تطهیر:** مردم مایا برای پاکسازی روحی و جسمی خود و جامعه، مراسمات مذهبی پاکسازی و تطهیر برگزار می کردند. این مراسمات شامل آب بازی ها، قربانی ها از آب و آتش، و دعاها برای پاکسازی و تطهیر بود.

۱۰. **مراسمات محافظت و حفاظت:** برخی از مراسمات مذهبی مایا به منظور حفاظت و محافظت از جوامع و مناطق خاص برگزار می شد. این مراسمات شامل دعاها، قربانی ها از مواد مخصوص، و نمایش های مرتبط با حفاظت از منابع طبیعی و محیط زیست بود.

۱۱. **مراسمات شادی و خوشبختی:** مردم مایا برای جشن گرفتن از لحظات شاد و خوشبختی، مراسمات مذهبی شادی و خوشبختی برگزار می کردند. این مراسمات شامل رقص ها، آهنگ ها، جشن ها و نمایش های مرتبط با شادی و خوشبختی بود.

۱۲. **مراسمات تواضع:** برخی از مراسمات مذهبی مایا به منظور تواضع نسبت به خدایان و نیروهای مافوق طبیعی برگزار می شد.

۱۳. **مراسمات تشکر و سپاس:** مردم مایا برای ابراز تشکر و سپاس از خدایان و نیروهای مافوق طبیعی، مراسمات مذهبی خاصی برگزار می کردند.

۱۴. **مراسمات اعتراف و توبه:** برخی از مراسمات مذهبی مایا به منظور اعتراف به گناهان و توبه از آنها برگزار می شد.



۱۵. **مراسمات انجام نذرات:** مردم مایا برای انجام نذرات و تعهدات خاص خود نسبت به خدایان، مراسمات مذهبی خاصی برگزار می کردند.
- این مراسمات مذهبی نقش مهمی در زندگی مذهبی و فرهنگی مایا داشتند و به تقویت ارتباط مردم با خدایان و الهه های خود کمک می کردند. این مراسمات نشان از اعتقادات عمیق و پیچیده مردم مایا به نیروهای مافوق طبیعی و خدایانشان دارند.
- اساس این ارتباط با خدایان و الهه ها تشکیل مراسم و کار جمعی بود. هر کدام از مراسمات مذهبی مایا برای هر خدا یا الهه خاص بودند و بر اساس اعتقادات و نیازهای مردم برگزار می شدند. در زیر، برخی از خدایان و مراسمات مذهبی مرتبط با آنها آورده شده است:
۱. **خدای خورشید “کین” (Kin):** مراسمات خاصی برای خدای خورشید “کین” برگزار می شد که معمولاً شامل جشن ها، نمایش های مذهبی و قربانی های خاص برای این خدا بود.
 ۲. **خدای باران “چاک” (Chac):** مراسمات مذهبی برای خدای باران “چاک” شامل مراسمات تقویمی و قربانی های باران برای بهبود بارش ها و تأمین آب برای مزارع و زندگی مردم بود.
 ۳. **خدای خدایان “هوناب کو” (Hunab Ku):** برای خدای خدایان “هوناب کو” که به عنوان خالق جهان شناخته می شد، مراسمات خاصی برگزار می شد که به تقدیر و تواضع نسبت به این خدا اشاره داشت.
 ۴. **الهه مرگ “ایکتابز” (Ix Tab):** مراسمات مربوط به الهه مرگ “ایکتابز” ممکن بود شامل مراسمات یادبود و قربانی های مربوط به جهان پس از مرگ باشد.
 ۵. **خدای ماه “یکتز” (Yaxche):** مراسمات مذهبی برای خدای ماه “یکتز” ممکن بود شامل مراسمات تقویمی برای جشن گیری در زمان های خاصی از ماه، قربانی ها از مواد مخصوص و نمایش های مذهبی با موضوعات مرتبط با ماه باشد.
 ۶. **خدای زمین “بولون” (Bolon):** مراسمات مذهبی برای خدای زمین “بولون” معمولاً شامل مراسمات قربانی از موادی که از زمین تولید می شدند، نمایش های مربوط به باروری و خصوبت زمین، و دعاها برای حفظ و آرامش زمین بود.

۷. **خدای عشق و زناشویی** "آه پات" (Ah Puch): مراسمات مذهبی برای خدای عشق و زناشویی "آه پات" ممکن بود شامل مراسمات عروسی، جشن های عشق و عاطفه، و قربانی ها از موادی که به عشق و زناشویی ارتباط داشتند، باشد.

۸. **خدای جنگ و نبرد** "آه تشل" (Ah Tzul): مراسمات مذهبی برای خدای جنگ و نبرد "آه تشل" شامل مراسمات قهرمانی، نمایش های نبردی، و قربانی ها از موادی که با جنگ و نبرد مرتبط بود، ممکن بود.

ارتباطات دیگر

در فرهنگ مایا، علاوه بر ارتباط مردم با خدایان و الهه ها، ارتباط های دیگری نیز وجود داشت که نقش مهمی در زندگی اجتماعی و فرهنگی آنها داشت. برخی از این ارتباط ها عبارتند از:

۱. **ارتباط با جهان طبیعی**: مایاها باور داشتند که جهان طبیعی پر از نیروهای مافوق طبیعی است که باید با آنها در تعامل بود. آنها به طبیعت احترام می گذاشتند و از آن به عنوان یک بخش از خدایت وجودی معنوی استفاده می کردند.

۲. **ارتباط با ارواح اجداد**: مایاها به باور اینکه ارواح اجدادشان همچنان در جهان پس از مرگ حضور دارند، احترام می گذاشتند و با آنها ارتباط برقرار می کردند. آنها به ارواح اجدادشان نیز تقدیر و تواضع می نمودند.

۳. **ارتباط اجتماعی**: طبق دین تمدن مایا ارتباطات اجتماعی و خانوادگی نیز در فرهنگ مایا بسیار اهمیت داشت. این ارتباطات بر پایه احترام، تعهد و تعاون بود و نقش مهمی در تقویت ارتباطات اجتماعی داشت.

۴. **ارتباط با معماری و هنر**: معماری، نقوش، نقاشی و هنرهای دیگر مایا نیز بر اساس باورها و ارزش های مذهبی آنها شکل گرفته بود. این هنرها نه تنها برای زیبایی بلکه به عنوان روشی برای ارتباط با دنیای مافوق طبیعی نیز مورد استفاده قرار می گرفت.

آزتک

تمدن آزتک یکی از تمدن های باستانی مکزیک بود که از حدود قرن ۱۴ تا ۱۶ میلادی در مرکز مکزیک واقع شده بود. آزتک ها به زبان ناهواتل با یکدیگر سخن می گفتند. آن ها بر

اساس یک شبکه اجتماعی پیچیده و سازماندهی شده حکومت می کردند که به رهبری امپراتوران و تلاش های نظامی آن ها متکی بود. تمدن آزتک بر اسطوره ها، اعتقادات دینی، مراسم مذهبی و هنرهای زیبای مختلفی مانند معماری، نقاشی و نقشه کاری مشهور بود.

خدایان آزتک

آزتک ها احتمالاً همان هایی بودند که پیچیده ترین سیستم مذهبی پیش از کریستف کلمب را گسترش داده بودند. مذهب در بین آنها قدرتمند ترین و حیاتی ترین نیرو بود که فرهنگ و تمدنشان را پشتیبانی می کرد. تمامی زندگیشان به وسیله خدایانشان کنترل می شد.

اسطوره شناسی آزتک نتیجه یاری پی در پی آن اسطوره ها از مردم فاتح و جنگجو بود. اصل غالب دین آزتک دوگانگی (Dualismo) بود. عناصر طبیعت دو به دو در مقابل هم یا مخالف هم بودند: آسمان - زمین، روز - شب، خورشید - ماه. خدا ها هم همان ویژگی های دوگانه را داشتند در حالیکه ویژگی های زمین شان به نوع آسمانی شان اضافه می شدند.

افسانه ها هم از مبارزه دو اصل صحبت می کردند. بنابر این معمای کیهان به وسیله برخورد دو نیروی مخالف حل می شد. دور های عالم (طبق سنگ نوشته مشهور تقویم آزتک)، یک رشته به هم پیوسته خرابی هاست. چهار خورشید، چهار دنیا هستند که از بین رفته اند. طبق نظر آزتک ها، دنیای حال نیز در حال از بین رفتن با زلزله است.

در دین آزتک نیروهای طبیعت حکومت و سلطه داشتند. (Cottie Burland y Werner Forman. TIJe Aztecs (Londres: Orbls Publishing. 1975) می خواستند به لطف و نعمت نیروهای طبیعت دست یابند و نا مطلوب ها را دور کنند. هیچ گونه هدف اخلاقی و معنوی وجود نداشت، بلکه فقط ترس از پدیده های طبیعی و میل به سلطه بر آن ها بود. این موضوع آن ها را به تصور کردن عناصر طبیعی به عنوان خدا رساند.

برای آزتک ها برای حفاظت از نظم اجتماعی و رونق اقتصادی، دین ضروری بود. کشیشی و روحانیت بنابر این یک نیروی بسیار مهم برای تعلیم و جهت دهی زندگی اجتماعی بود. کشیش ها از بین پسران جوان از اشراف انتخاب می شدند. مردم با به زندگی عقلانی هدایت می کردند، اعمال آیینی را ایجاد می کردند و اعتقاد به خدایان را ترویج

می دادند. جامعه آزتک یک حکومت مذهبی واقعی بود. دین کاملاً زندگی آزتک ها را کنترل می کرد. (Laurette SéJourné, Pensamiento y religión en el an/lguo México (1970) (MéXICO: Fondo de Cultura Económica.

خدایان بی شماری در تمدن آزتک وجود داشتند که در حالت کلی به ۴ نوع تقسیم می شدند:

۱. **خدایان برتو:** دو خدای زوج بودند که آنها را اولین موجوداتی می دانند که قبل از خلقت می زیسته اند و خدایان فاقد منشا و آغاز بودند. در عظمت و قدرت و معنویت برابر بوده اند و بقیه خلقت حاصل ازدواج این دو خدا بوده است.

۲. **خدایان خالق:** این خدایان خالق بقیه بودند که هر کدام از آن ها توسط برخی از خدایان دیگر نیز پرستش می شدند.

۳. **خدایان مخلوق:** این خدایان مخلوق خدایان دیگر بودند که هر کدام مدیریت و اداره قسمتی از جهان طبیعت مثل رودخانه، دشت، محصول ذرت و غیره را برعهده داشتند.

۴. **خدایان کوچک:** این خدایان نسبت به بقیه کوچک بودند و هر کدام اداره یک جنبه زندگی روزمره را برعهده داشتند.

این خدایان و الهه ها نقش های مختلفی داشتند. در زیر به نمونه ای از خدایان و نقش آن ها در زندگی مردم آزتک اشاره می شود:

۱. **هویتزیلوپوچتلی (Huitzilopochtli):** خدای جنگ و خدای مرکزی آزتک

۲. **کواتلیکو (Coatlícue):** الهه زمین و محصولات زمین

۳. **چالچیتلیکو (Chalchitlicue):** الهه آتش و آتش فشان ها

۴. **تالوک (Tlaloc):** الهه برق و رعد

۵. **کوشیمتل (Cochimatl):** الهه تجارت و بازرگانی

۶. **تلاکوتل (Tlacateo):** الهه مرگ و مرموزات پس از مرگ

۷. **کتزالکواتل (Quetzalcoatl):** الهه عشق، زیبایی و بهار

۸. **تلاکوتزنتیل (Tlacotzontli):** الهه مسافران

۹. **میکلانتهکوتل (Mictlantecuhtli):** الهه زمین و مرگ

۱۰. **تزتکاتلیپوکا (Tezcatlipoca):** خدای بادهای شب، وسوسه و نابودی.



(1995)

مراسمات و ارتباط مردم با خدایان

تقریباً تمام جشن‌ها، سنت‌ها و مراسم آزتک‌ها حول تقویم ۳۶۵ روزه می‌چرخیدند که به خدایان اختصاص داشته‌اند. در میان آنها، حدود ۱۹ جشنواره مختلف برجسته بوده‌اند. مراسمات دینی آزتک بسیار گسترده و پرشور بوده و نقش مهمی در زندگی آنها داشته‌اند. این مراسمات به منظور ارضای خدایان، حفظ تعادل کیهانی و جلب برکت و رونق برگزار می‌شدند. برخی از مهم‌ترین مراسمات دینی آزتک عبارت بودند از:

مراسمات قربانی: قربانی‌ها بخش مهمی از مراسمات دینی آزتک بودند. آنها به اعتقاد آزتک‌ها خدایان نیاز به خون دارند تا تعادل کیهانی حفظ شود. انسان‌ها و حیوانات به عنوان قربانی‌ها در مراسمات ارائه می‌شدند.

مراسمات خورشیدپرستی: خدای خورشید، هویتزیلوپوچتلی، در مراسمات دینی آزتک جایگاه ویژه‌ای داشت. مراسمات خورشیدپرستی به منظور ارضای این خدا و جلب برکت و نیروی خورشید برگزار می‌شدند.

مراسمات باران خواهی: مراسمات به افتخار خدای باران، تلاوک، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب باران و رونق محصولات زمین برگزار می‌شدند.

مراسمات مرگ و زندگی: مراسمات به افتخار الهه مرگ، تلاکوتل، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور حفظ تعادل بین مرگ و زندگی در جهان برگزار می‌شدند.

مراسمات مرزها و مرازابانی: مراسمات به افتخار الهه مرزها و مرازابانی، هویتزیلیپوتلی، نیز برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور حفظ تعادل بین دنیای انسانی و دنیای ماورالطبیعه برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای باد: مراسماتی به افتخار خدای باد، ایهوآتل، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب بادهای مفید برای کشاورزی و حفظ تعادل طبیعی برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای زمین: مراسمات به افتخار خدای زمین، توناکاتل، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور حفظ خصوبت و باروری زمین و جلب برکت برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای جنگ: مراسمی به افتخار خدای جنگ، هوئیتزیپوچتلی، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب موفقیت در جنگ و حفظ امنیت قومی برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای عشق و زناشویی: مراسمات به افتخار خدای عشق و زناشویی، تلاپوچتلی، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب عشق و خوشبختی در روابط زناشویی برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای موسیقی و هنر: مراسمات به افتخار خدای موسیقی و هنر، تلاپوچتلی، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب الهام و خلاقیت در هنر و موسیقی برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای مرزها و مسافرت: مراسمات به افتخار خدای مرزها و مسافرت، تلاپوچتلی، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور حفظ امنیت در سفرها و مرزها برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای آب و رودخانه: مراسمات به افتخار خدای آب و رودخانه، چالچیوتل، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور حفظ تعادل آب و جلب برکت آب برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای گیاهان و گلها: مراسمات به افتخار خدای گیاهان و گلها، تونانتزین، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب رونق و خصوبت گیاهان و گلها برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای شکار و جمع‌آوری: مراسمات به افتخار خدای شکار و جمع‌آوری، تلاپوچتلی، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور موفقیت در شکار و جمع‌آوری منابع طبیعی برگزار می‌شدند.

مراسمات خدای ستارگان و آسمان: مراسمات به افتخار خدای ستارگان و آسمان، میتل، برگزار می‌شد. این مراسمات به منظور جلب برکت و روشنایی از ستارگان و آسمان برگزار می‌شدند.

این تنها چند نمونه از مراسمات دینی آزتک بودند که نشان از گستردگی و تنوع آیینی

آن‌ها دارند. (Guadalupe pimental, 89)



آزتک‌ها ارتباطات گسترده‌ای با خدایان، طبیعت، جهان ماورالطبیعه، و همچنین با یکدیگر داشتند. این ارتباطات در انواع مختلفی شکل گرفته بودند. این ارتباطات برای ارتباط بیشتر با خدایان بود. در زیر به برخی از ارتباطات دیگر آزتک‌ها اشاره می‌کنم:

۱. **ارتباط با طبیعت:** آزتک‌ها به باور داشتند که طبیعت و عناصر طبیعی دارای قدرت‌های مافوق‌العاده‌ای هستند. آن‌ها ارتباط نزدیکی با خدایان طبیعت داشتند و به آن‌ها پرستش می‌کردند تا برکت و خوشبختی را جلب کنند.

۲. **ارتباط با جهان ماورالطبیعه:** آزتک‌ها به اعتقاد داشتند که جهان ماورالطبیعه پر از ارواح، روحانیت‌ها، و خدایان است که تأثیر بر زندگی انسان‌ها دارند. آن‌ها از طریق مراسمات و قربانی‌ها این ارتباط را حفظ می‌کردند.

۳. **ارتباط اجتماعی:** آزتک‌ها ارتباطات اجتماعی گسترده‌ای داشتند که بر پایه فرهنگ و اعتقادات دینی آن‌ها شکل گرفته بود. این ارتباطات شامل مراسمات دینی، جشن‌ها، تجارت، و ازدواج بود.

۴. **ارتباط با خدایان خصوصی:** برخی از آزتک‌ها اعتقاد به خدایان خصوصی داشتند که به عنوان محافظان شخصی یا خانوادگی آن‌ها عمل می‌کردند. این خدایان خصوصی به عنوان معاونان و محافظان در زندگی روزمره آن‌ها شناخته می‌شدند.

۵. **ارتباط با خدایان طبیعت:** آزتک‌ها به خدایانی مانند خدای باد، خدای باران، خدای زمین، خدای آب، و خدای گیاهان اعتقاد داشتند. آن‌ها به این خدایان پرستش می‌کردند تا برکت و خوشبختی را جلب کنند.

۶. **ارتباط با ارواح:** آزتک‌ها با اعتقاد به وجود ارواح و روحانیت‌ها، ارتباط نزدیکی با ارواح داشتند. آن‌ها به اعتقاد داشتند که ارواح می‌توانند تأثیر بر زندگی انسان‌ها داشته باشند و در جریانات زندگی و مراسمات دینی آن‌ها نقش داشته باشند.

۷. **ارتباط با معماری و هنر:** آزتک‌ها ساختمان‌های بزرگ و مهمی را برای مراسمات دینی و اجتماعی خود احداث کردند. معابد، پیرامون‌ها، و ساختمان‌های عمومی دیگری که به پرستش خدایان و مراسمات مربوط بودند، قسمت مهمی از معماری آن‌ها بود. آن‌ها با معماری و نقش و نگار خاص و همچنین نقاشی‌ها و مجسمه‌ها ارتباط خود با

خدایان و جهان ماوراء الطبیعه را برقرار می کردند. (Laurette SéJourné, 1970). این ارتباطات گوناگون نشان از پیچیدگی و ژرفای اعتقادات و فرهنگ آرتک‌ها دارند.

اینکا

تمدن اینکا در آمریکای جنوبی و در کوه‌های آند واقع شده است و کشورهای اکوادور، پرو، بولیوی و آرژانتین بخشی از این تمدن ماقبل کریستف کلمب بوده اند. امپراتوری اینکا یکی از بزرگترین و پیشرفته‌ترین تمدن‌های باستانی آمریکای جنوبی بود که در منطقه امروزی پرو، بولیوی، اکوادور، شیلی و کلمبیا واقع شده بود. این تمدن در دوره قبل از قرن شانزدهم میلادی وجود داشت و به عنوان یکی از تمدن‌های برجسته تاریخی شناخته می‌شود.

تمدن اینکا دین و فرهنگ پیچیده‌ای داشت که شامل اعتقادات مذهبی، هنر، معماری، و زندگی روزمره مردم بود. اینکا از دین پلوریتانیسم پیروی می‌کردند که به اعتقاد در وجود چندین خدای برای نیروهای طبیعی و اجتماعی می‌انجامید. این دین به تعداد زیادی از خدایان از جمله خدای خورشید، خدای ماه، خدای زمین و خدای باد اعتقاد داشت.

در فرهنگ اینکا، هنر و معماری بسیار پیشرفته بود. آن‌ها توانستند سیستم زراعی پیشرفته‌ای را ایجاد کنند که از سیستم آبیاری و تراکم جمعیت برای کشاورزی بهره می‌برد. همچنین، اینکا معماری سنگی بزرگی را برای ساختمان‌ها و سازه‌های خود به کار می‌بردند که از آن‌ها به عنوان "سازه‌های سنگی بدون مواد چسبنده" یاد می‌شود.

خدایان اینکا

در تمدن اینکا خدایان بسیار پیچیده بودند و نقش‌های خاص و متنوع داشتند. به طور کلی اینکاها ۴ نوع خدا داشتند که عبارت بودند از خدایان رسمی که مربوط به کل امپراتوری می‌شد، خدایان مربوط به اشراف و نجیب زادگان، خدایان مربوط به کشورهایایی که در جنگ‌ها فتح می‌شدند و به امپراتوری اضافه می‌شدند و هم چنین خدایان محلی. در ادامه به چند خدای مهم و نقش آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. Inti - خدای خورشید

۲. Mama Quilla - خدای ماه

۳. Pachamama - خدای زمین



۴. Viracocha - خدای آسمان و زمین
۵. Illapa - خدای رعد و برق
۶. Mama Cocha - خدای دریا
۷. Supay - خدای جهنم
۸. Kon - خدای باد
۹. Chasca - خدای زیبایی و ماه
۱۰. Apu Illapu - خدای کوه
۱۱. Mama Allpa - خدای مادر خاک
۱۲. Catequil - خدای رعد و برق
۱۳. Mama Killa - خدای ماه
۱۴. Pachacamac - خدای زمین
۱۵. Mama Sara - خدای مادر زمین
۱۶. Manco Cápac - خدای بنیان‌گذار اینکا
۱۷. Mama Ocllo - همسر Manco Cápac
۱۸. Huari - خدای جنگ
۱۹. Urcaguary - خدای آب و طوفان
۲۰. Aclla - دختران مقدس اینکا که به خدمت معبدها اختصاص داشتند

مراسمات و ارتباط با خدا در اینکا

تمدن اینکا مراسمات مذهبی متنوعی برای احترام و تجلیل از خدایان خود داشت. مراسمات مذهبی اینکا بسیار گسترده و متنوع بودند و برای هر یک از خدایان مختلف مراسمات خاصی برگزار می‌شد. برخی از مراسمات مذهبی دیگر اینکا شامل موارد زیر می‌شد:

اینتی رایمی (Inti Raymi): یکی از مهم‌ترین مراسمات اینکا بود که به افتخار خدای خورشید، اینتی، برگزار می‌شد. این مراسم در زمان تعیین شده در طول سال و در نقاط مختلف امپراتوری برگزار می‌شد.

ماما کیژا رایمی (Mama Quilla Raymi): مراسمی که به افتخار خدای ماه، ماما کیژا،

برگزار می‌شد و در آن از خدای ماه تقدیر و تجلیل می‌شد.

پاچاماما رایمی (Pachamama Raymi): مراسمی که به افتخار خدای زمین، پاچاماما، برگزار می‌شد و در آن از زمین و مراقبت از محیط زیست حرفه می‌زدند.

اینتی چورین (Inti Churin): مراسمی که در اوایل بهار برگزار می‌شد و به افتخار بازگشت خورشید پس از زمستان برگزار می‌شد.

کاپاک رایمی (Capac Raymi): مراسمی که به افتخار خدایان آب و طوفان برگزار می‌شد و در آن از خدایان مربوط به آب و باران تجلیل می‌شد.

تینکای (Tinkay): مراسمی که به افتخار خدایان جنگ و نبرد برگزار می‌شد. در این مراسمات، از خدایانی مانند هواری تجلیل می‌شد.

رایمی ژاکتا (Raymi Llaqta): مراسمی که به مناسبت فصل‌های سال برگزار می‌شد و در آن از خدایان مرتبط با هر فصل تجلیل می‌شد.

آیا مارکای (Aya Markay): مراسمی که به افتخار خدایان مرتبط با مرگ و زندگی پس از مرگ برگزار می‌شد.

چاپاک رایمی (Qhapaq Raymi): مراسمی که به مناسبت تجدید نظر و تجدید عهد با خدایان برگزار می‌شد.

واوا اینتی رایمی (Wawa Inti Raymi): مراسمی که به افتخار خدای خورشید و کودکان برگزار می‌شد و در آن از خدای خورشید و نیروی زندگی تجلیل می‌شد.

هاتون رایمی (Hatun Raymi): مراسمی بزرگ به افتخار خدایان اصلی اینکا برگزار می‌شد که شامل تجلیل از خدایان مهمی مانند ویراکوچا و اینتی بود.

سیتوا (Situa): مراسمی که به افتخار خدایان باد و باران برگزار می‌شد و در آن از خدایان مرتبط با باد و باران تجلیل می‌شد.

کاشوا رایمی (Kashwa Raymi): مراسمی که به افتخار خدایان مرتبط با کشاورزی و محصولات زراعی برگزار می‌شد.

کویا رایمی (Coya Raymi): مراسمی که به افتخار خدایان زنان و مادران برگزار می‌شد و در آن از خدایان مرتبط با زنان تجلیل می‌شد.

آیا اوکا (Aya Uqhu): مراسمی که به افتخار خدایان مرتبط با آب و رودخانه‌ها



بر گزار می‌شد.

کاپاک اینتی رایمی (Kapaq Inti Raymi): مراسمی که به افتخار خدای خورشید و نور برگزار می‌شد.

یونسا (Yunsa): مراسمی که به افتخار خدایان مرتبط با درختان و جنگل‌ها برگزار می‌شد و در آن از خدایان مرتبط با طبیعت تجلیل می‌شد.

چاپاک سیتوا (Qhapaq Situa): مراسمی که به افتخار خدایان باد و باران برگزار می‌شد و در آن از خدایان مرتبط با باد و باران تجلیل می‌شد.

توپای (Tupay): مراسمی که به افتخار خدایان جنگ و نبرد برگزار می‌شد و در آن از خدایان مرتبط با نبرد و پیروزی تجلیل می‌شد.

یانانتین (Yanantin): مراسمی که به افتخار تعادل و هماهنگی بین مخالفت‌ها و تضادها برگزار می‌شد.

چاپاک هوچا (Qhapaq Hucha): مراسمی که به منظور پاکسازی و تطهیر از بدی‌ها و گناهان برگزار می‌شد.

کاروا (Karwa): مراسمی که به افتخار خدایان مرتبط با عشق و روابط انسانی برگزار می‌شد.

کاجامپا (Kachampa): مراسمی که به افتخار خدایان مرتبط با بهار و رونق طبیعت برگزار می‌شد.

این مراسمات به عنوان نمونه آورده شده است. این مراسمات نقش مهمی در زندگی مذهبی و اجتماعی اینکا داشتند و نشان از ارتباط نزدیک این مردم با خدایان و طبیعت دارند.

اشتراکات مذهبی - فرهنگی سه تمدن

اشتراکات مذهبی-فرهنگی بین تمدن‌های مایا، آزتک، و اینکا در آمریکای مرکزی و جنوبی شامل عناصری از اعتقادات، مراسمات، و نگرش‌های مشترک است که در این فرهنگ‌ها مشاهده می‌شود. در زیر به برخی از این اشتراکات مذهبی اشاره می‌شود:

پرستش خدایان طبیعت: همه سه فرهنگ مایا، آزتک، و اینکا به باور داشتند که خدایان طبیعت و عناصر طبیعی قدرت‌های مافوق‌العاده‌ای دارند و باید پرستش شوند. این

خدایان شامل خدایان باد، خدایان باران، خدایان خورشید، و دیگر خدایان طبیعی بودند. **مراسمات قربانی:** همه سه فرهنگ از مراسمات قربانی برای خدایان و ارواح استفاده می کردند. این مراسمات شامل قربانی حیوانات، میوه‌ها، و دیگر اشیاء بود که به منظور ارضای خدایان و جلب برکت انجام می شد.

معابد و ساختمان‌های مذهبی: همه سه فرهنگ معابد و ساختمان‌های مذهبی بزرگی را برای پرستش خدایان و انجام مراسمات دینی خود احداث کردند. این ساختمان‌ها به عنوان مکان‌های مقدس برای ارتباط با خدایان شناخته می شدند.

اعتقاد به ماوراءالطبیعه: همه سه فرهنگ به اعتقاد داشتند که جهان ماوراءالطبیعه پر از ارواح، روحانیت‌ها، و قدرت‌های مافوق‌العاده است که تأثیر بر زندگی انسان‌ها دارند. این اعتقادات در مراسمات و اعمال مذهبی آن‌ها نقش مهمی داشت.

اهمیت زمین و طبیعت: همه سه فرهنگ به زمین و طبیعت اهمیت زیادی می دادند و به عنوان مادر خوانده می شدند. این ارتباط نزدیک با طبیعت و ارزش‌های زیست محیطی در فرهنگ و مذهب آن‌ها مشهود بود.

سازمان دهی اجتماعی پیچیده: همه سه فرهنگ از سازمان دهی اجتماعی پیچیده‌ای برخوردار بودند که شامل طبقات اجتماعی، سیاست، و نظام اقتصادی بود. این سازمان دهی اجتماعی بر اساس اعتقادات مذهبی و فرهنگی شکل گرفته بود.

سیستم تقویمی: همه سه فرهنگ از سیستم‌های تقویمی پیچیده برخوردار بودند که بر اساس رویدادهای طبیعی مانند فصل‌ها، خورشید، و ماه تنظیم شده بود. این تقویم‌ها برای برگزاری مراسمات دینی و اجتماعی استفاده می شدند.

اشتراکات سه تمدن در مراسمات

فرهنگ‌های مایا، آزتک، و اینکا در مراسمات و جشن‌های مختلف نیز اشتراکاتی داشتند که همه این مراسمات به صورت جمعی و با تشریفات برگزار می شد. در زیر به برخی از این اشتراکات در مراسمات اشاره می کنم:

مراسمات قربانی: همه سه فرهنگ از مراسمات قربانی برای خدایان و ارواح استفاده می کردند. این مراسمات شامل قربانی حیوانات، میوه‌ها، و دیگر اشیاء بود که به منظور ارضای خدایان و جلب برکت انجام می شد. در برخی موارد نیز قربانی انسان داشتند که

تشریفات خاص خود را داشت و در برخی موارد مقدمات آن چند روز طول می کشید.
مراسمات جشن و رقص: همه سه فرهنگ از جشن ها و مراسمات رقص برای احترام به خدایان و ارواح استفاده می کردند. این مراسمات شامل رقص های مذهبی، موسیقی، و خوانندگی بود.

مراسمات جشنواره ای: همه سه فرهنگ از مراسمات جشنواره ای برای گرامیداشت رویدادهای مهمی مانند فصل های جدید، محصولات کشاورزی، و موضوعات فرهنگی استفاده می کردند. این مراسمات شامل بازی ها، نمایش ها، و مراسمات مذهبی بود.

مراسمات رویدادی: همه سه فرهنگ از مراسمات محدوده ای برای اعلام تغییرات مهمی مانند تغییر فصل ها، رویدادهای طبیعی، و مراسمات مذهبی استفاده می کردند. این مراسمات به عنوان فرصتی برای ارتباط با طبیعت و خدایان شناخته می شدند.

مراسمات مرگ و تولد: همه سه فرهنگ از مراسمات مرگ و تولد برای گرامیداشت زندگی و مرگ استفاده می کردند. این مراسمات شامل مراسمات خاصی برای جشن گرفتن و یادآوری این دوره های مهم بود.

این مراسمات نقش مهمی در تقویت هویت فرهنگی، ارتباطات اجتماعی، و ارتباط با طبیعت و خدایان داشتند. اشتراکات سه تمدن در این مراسمات نشانگر توجه مدام هر سه تمدن به جمع شدن افراد حول محورهای متفاوت می باشد.

هویت جمعی

با توجه نکات گفته شده می توان گفت که تمدن های مایا، آزتک، و اینکا به عنوان تمدن های جمعی شناخته می شوند. این تمدن ها از سازمان دهی اجتماعی پیچیده، ساختارهای اجتماعی متشکل، و ارتباطات گسترده بین افراد و گروه ها برخوردار بودند. در زیر به برخی از ویژگی هایی که این تمدن ها را به عنوان تمدن های جمعی تعریف می کنند اشاره می کنم:

سازمان دهی اجتماعی: تمدن های مایا، آزتک، و اینکا از سازمان دهی اجتماعی پیچیده ای برخوردار بودند که شامل طبقات اجتماعی، نظام سیاسی، و نقش های مشخص برای افراد در جامعه بود.

هویت گروهی: این تمدن ها از هویت گروهی قوی برخوردار بودند که اعضای

جامعه را به یکدیگر متصل می‌کرد. این هویت گروهی بر اساس اشتراکات فرهنگی، زبان، و تاریخ مشترک شکل گرفته بود.

تعهد به ارزش‌های مشترک: افراد در این تمدن‌ها به ارزش‌ها و باورهای مشترکی مانند اعتقادات مذهبی، احترام به طبیعت، و ارزش‌های اجتماعی تعهد داشتند که ارتباطات و همبستگی در جامعه را تقویت می‌کرد.

تقویت ارتباطات اجتماعی: این تمدن‌ها از مراسمات، جشن‌ها، و فعالیت‌های گروهی برای تقویت ارتباطات اجتماعی و افزایش همبستگی استفاده می‌کردند.

تأکید بر خانواده و جوامع بزرگتر: خانواده‌ها در این تمدن‌ها نقش مهمی داشتند و ارتباطات خانوادگی قوی بود. همچنین، جوامع بزرگتر مانند قبایل و شهرستان‌ها نیز ارتباطات و تعاملات گسترده‌ای داشتند.

بنابراین، هر سه تمدن از هویت گروهی و تعهد به ارزش‌های مشترک برخوردار بودند. می‌توان گفت که همین ویژگی‌ها باعث تأثیرگذاری و پایداری این تمدن‌ها در طول زمان شد.

نتیجه‌گیری

با توجه بررسی‌هایی که در مورد سه تمدن مایا، آزتک و اینکا انجام شد دریافتیم که با توجه به ارتباط تنگاتنگ مردم با طبیعت و خدایان بی‌شماری که طبیعت را برای انسان اداره می‌کردند و همچنین نیاز به راضی کردن خدایان برای بهره‌مند شدن از نعمت‌های طبیعی و فراطبیعی، مراسمات زیادی به صورت جمعی برگزار می‌شد که جمع‌شدن و انجام سنت‌ها و آیین و رسوم به صورت جمعی از اساس و پایه‌های این مراسمات بوده است. این فرهنگ در حال حاضر در بین مردم فعلی آمریکای لاتین نیز دیده می‌شود که می‌توان گفت از آثار باقی‌مانده از تمدن‌ها است.

مراسمات جمعی در آمریکای لاتین همچنان اهمیت زیادی دارند و بخش مهمی از فرهنگ و زندگی اجتماعی این منطقه را تشکیل می‌دهند. این مراسمات می‌توانند شامل مراسمات مذهبی، جشن‌ها، رویدادهای فرهنگی، و تظاهرات اجتماعی باشند که افراد را به هم متصل می‌کنند و ارتباطات اجتماعی را تقویت می‌کنند.



مراسمات مذهبی در آمریکای لاتین، از اهمیت بسیاری برخوردارند. مردم در این مناطق به طور فعال در مراسمات مذهبی شرکت می کنند که مراسمات مذهبی مسیحی، مراسمات پاگان و فولکلوری، و تظاهرات مذهبی محلی را هم شامل می شود. جشن ها و رویدادهای فرهنگی نیز بخش مهمی از زندگی اجتماعی در آمریکای لاتین را تشکیل می دهند. این جشن ها می توانند به مناسبت های مختلفی مانند روزهای ملی، جشنواره های موسیقی، نمایشگاه های هنری، و رویدادهای ورزشی مرتبط با فرهنگ منطقه باشند.

در کل، مراسمات جمعی در آمریکای لاتین نقش مهمی در ارتباطات اجتماعی، حفظ ارزش های فرهنگی، و تقویت هویت جمعی این منطقه ایفا می کنند. این مراسمات به عنوان یک فرصت برای ارتباط و اشتراک تجربیات با دیگران، تقویت ارتباطات اجتماعی و افزایش همبستگی در جوامع محلی و بزرگتر مورد توجه قرار می گیرند.

باید در ارتباطات بین فرهنگی به این نکته توجه داشته باشیم که از این فرهنگ جمعی آمریکای لاتین می توان حسن استفاده را برد و با وارد شدن به این اجتماعات و تشکیل فعالیتهای جمعی مشترک می توان تبادلات فرهنگی قابل ملاحظه ای انجام داد. مراسمات مردمی مذهبی مثل ایام میلاد حضرت مریم و حضرت عیسی علیهما السلام که با شور بالایی برگزار می شود و مردم استقبال خوبی از این اجتماعات می کنند فرصت خوبی برای اهل فرهنگ و تبادل فرهنگی-مذهبی است.

فهرست منابع

1. Guadalupe pimental, Sabiduría y cultura azteca, mexico, 2005
2. McEwan, Gordon F. (2006). The Incas: New Perspectives. New York: W.W. Norton & Co. p. 5.
3. Cottie Burland y Werner Forman. TIJe Aztecs (Londres: Orbls Publishing. 1975)
4. Laurette SéJourné, Pensamiento y religión en el an/lguo MéxIco (MéXICO: Fondo de Cultura Económica. 1970)
5. VICTAR W. Van Hagen, Los aztecas, 10a ed (MéXICO: Editorial Joaquín Mortll, 1977)
6. Krlckeberg. Mitos y leyendas de los aztecas. Incas. mayas y muiscas
7. Los mayas: senores de la creacion, Virginia M. Fields, los angeles
8. "Maya Religious Practices and Beliefs: An Anthropological Perspective" John M. Weeks
9. "Maya Rituals and Ceremonies: A Cultural Analysis" Dorie Reents-Budet
10. "Maya Calendar Systems and Their Religious Significance" Anthony Aveni

بررسی انواع ساختار مخفف در زبان عبری مدرن

فرشاد حضرتی معیر^۱

پژوهشگر حوزه علمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۸

چکیده

زبان عبری یکی از زبان‌های کهن است که یادگیری آن چالش برانگیز می‌باشد. در سال‌های اخیر علاقه به فراگیری زبان عبری در میان فارسی زبانان افزایش یافته. با این حال یکی از مشکلات جدی زبان آموزان روبه رو شدن با انواع مخفف‌ها در زبان عبری است که اینک به صورت روشمند و منطقی به زبان فارسی بیان نشده است. در این مقاله بعد از بررسی انواع مخفف‌ها کوشش شده با ارائه‌ی دسته بندی منطقی، ابهام انواع مخفف‌ها را برای زبان آموزان خصوصاً فارسی زبانان برطرف کند و تمام مخفف‌های زبان عبری را در سه دسته جدا بیان نماید تا به این وسیله یادگیری و تشخیص ساختار مخفف‌های زبان عبری ممکن شود از سوی دیگر تلفظ انواع مخفف‌ها نیز پیچیدگی خاصی دارد که سعی شده با بیان نکاتی این مساله نیز تسهیل شود.

واژگان کلیدی

زبان عبری، مخفف‌ها در زبان عبری، مخفف سازی، دسته بندی انواع مخفف.

مقدمه

مسأله‌ی ساختار مخفف‌های زبان عبری حدوداً بنا بر آثار مکتوبی که به جا مانده مربوط به دوره‌ی پیش از قرون وسطی می‌شود (افت شوشان، ۱۹۹۶، ۶: ۲۷۲۴). اولین دیکشنری که برای کلمات مخفف نوشته شد در سال ۱۶۱۳ توسط یوهانس بوکستورف^۲ منتشر شد و

1. E-mail: elaija.mo.ayer@gmail.com

2. Johannes Buxtorf

می‌توان گفت بوکستورف اولین نفری بود که به اهمیت این کار پی برد و مشکل را شناسایی کرد. بعد از او این اثر بارها تجدید چاپ شده و در دوره‌ی مدرن نیز آثار زیادی در این موضوع نوشته شده است و می‌توان بخش قابل ملاحظه‌ای از این مجموعه‌ها را در ویراست آخر لغت نامه‌ی جدید^۱ پیدا کرد که به نوعی جدیدترین یافته‌ها را بیان میکند اما در همین منابع نیز اثری از دسته‌بندی منطقی و قاعده‌مند مخفف‌های زبان عبری دیده نمی‌شود لذا همین مسأله برای یک عبری‌زبان سخت می‌باشد و بارها در اخبار و یا رسانه‌های عبری زبان دیده شده که افرادی که زبان مادری آنها عبری است دچار خطا شده‌اند به همین خاطر به طریق اولی یکی از دشوارترین مسائلی است که زبان‌آموزان غیر عبری زبان با آن روبه‌رو می‌شوند چرا که متن ساده و روانی به زبان فارسی در مورد این مسأله تا کنون نوشته نشده است و آنچه در برخی کتب مانند کتاب آموزش پایه‌ی زبان عبری اثر حضرتی معیر، آموزش زبان عبری (دستور زبان) اثر سادات منصوری، آموزش زبان عبری اثر عرب سرخی، ترجمه هیسود اثر حضرتی معیر و فرهی، درسنامه‌ی زبان عبری اثر ربیحی کمال^۲، آموزش محاورات زبان عبری اثر حضرتی معیر و صدیقه رحیمی و کتاب فرهنگ لغت زبان عبری-فارسی اثر حضرتی معیر و کارو قادری نگارش یافته، بخش کوچکی از این ساختار مطرح شده که زبان‌آموز و در برخی موارد خود مدرس نیز به این توهم می‌رسد که مخفف‌سازی در زبان عبری، سماعی است و قاعده‌ی خاصی ندارد لذا فقط با رجوع به لغت‌نامه و فرهنگ‌های مختلف می‌توان آن را شناسایی کرد. البته باید اشاره کرد که در برخی از کتب به زبان روسی که موضوع آنها آموزش زبان عبری است، همچنین کتاب‌هایی که به زبان انگلیسی نوشته شده و هنوز ترجمه نشده و کتبی که به زبان عربی نگارش یافته به این مسأله پرداخته شده اما این کتب نیز دسته‌بندی منطقی و ساختارمندی را ارائه نمی‌دهند و در بعضی موارد به پیچیدگی بیشتر این مسأله دامن می‌زنند و از طرف دیگر این گونه کتاب‌ها برای مخاطب فارسی‌زبان تألیف نشده لذا زبان‌آموزی که تسلط به زبان روسی، انگلیسی و یا عربی ندارد با این گونه کتاب‌ها نمی‌تواند ارتباط برقرار کند.

1. Even-Shoshan Dictionary

۲. و نیز ترجمه‌ی فارسی توسط معصومه ملکی و جواد اصغری.

بنابر آنچه گفته شد ارائه‌ی ساختارمند و منطقی از مسأله‌ی مخفف‌ها در زبان عبری اهمیت بسیاری دارد خصوصاً برای مخاطب فارسی زبان که از کمبود منابع آموزشی در این زمینه به زبان فارسی رنج می‌برد.

در این مقاله بعد از جمع‌آوری انواع مخفف‌ها در زبان عبری با استفاده از لغتنامه‌ها و منابع زبان عبری سعی شده الگویی منطقی ارائه شود که زبان آموز به صورت قاعده‌مند بتواند ساختار مخفف‌های زبان عبری را در ابتدا تشخیص دهد و در مرحله بعدی بتواند آن را به درستی قرائت کند.

هدف اصلی این مقاله ارائه‌ی ساختار منطقی روش مخفف‌سازی در زبان عبری است تا به این وسیله زبان آموز بتواند به صورت قاعده‌مند، ساختارهای مخفف را در متون عبری مدرن تشخیص بدهد و در قرائت آن دچار مشکل نشود.

مخفف نویسی در زبان عبری مدرن

در زبان عبری مدرن درک و ارتباط با ترکیب‌های مخفف و مختصر برای غیر عبری‌زبانان مسأله‌ای دشوار است. انواع مختلفی از مخفف نویسی یا اختصارنویسی در عبری مدرن وجود دارد، برخی از این ترکیب‌ها از زبان عبری باستان باقی مانده‌اند و برخی دیگر در دوره‌های اخیر زبان عبری به وجود آمده‌اند.^۱

۱. مخفف نویسی با دو گِیش^۲

برخی از ترکیب‌های مخفف در زبان عبری با علامتی نوشته می‌شوند که به آن گِیش گفته می‌شود. باید توجه داشت که در این ترکیبات دو گِیش به کار می‌رود که در اصطلاح به آن gerfayim/ ג'רפ"ימ گفته می‌شود (افن شوشان، ۶: ۲۶۵۳). علامت گِیشیم عمدتاً پیش از حرف آخر ظاهر می‌شود، مانند ג'רפ"י به معنای «سرویس قاشق و چنگال» است. ترکیب ג'רפ"י مخفف ג'רפ"י به معنای «چاقو»، ג'רפ"י به معنای «قاشق» و ג'רפ"י به معنای «چنگال» است اما حرف פ در ترکیب ג'רפ"י همان حرف פ و او عطف است. مثال دیگری

۱. در این مقاله به فراخور حال هر دو نوع این ترکیب‌ها معرفی می‌شوند، زیرا ساختار درک برخی از مخفف‌ها در زبان عبری مدرن، منوط به آشنایی ساختار آن در زبان عبری کهن است.

۲. gerf/ ג'רפ"י



که می‌توان به آن اشاره کرد ترکیب ארה"ב به معنای «ایالات متحده آمریکا» است اما در اصل ארצות הברית بوده ארצות به معنای «سرزمین‌ها» یا «ایالت‌ها» و הברית به معنای «مفرد» و «متحد» می‌باشد.

همین نوع از ترکیبات مخفف نویسی به سه دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

- ترکیباتی که به صورت کلمه‌ی واحد تلفظ نمی‌شوند بلکه اصل آنها گفته می‌شود.
- ترکیباتی که به صورت کلمه‌ی واحد تلفظ می‌شوند.
- ترکیباتی که به صورت حروف جداگانه تلفظ می‌شوند.

الف) ترکیباتی که به صورت کلمه‌ی واحد تلفظ نمی‌شوند بلکه اصل آنها گفته می‌شود

این نوع از مخفف نویسی‌ها تنها یک قرارداد گرافیکی هستند، به عبارت دیگر، این ترکیبات فقط به صورت مخفف نوشته می‌شوند اما در زمان خواندن این ترکیب، دقیقاً اصل غیر مخفف آنها بیان می‌شود، مانند ארה"ב که فقط به صورت مخفف نوشته می‌شود اما اگر فردی در متنی به این ترکیب برسد باید به صورت ארצות הברית/ h-brit/ arsoy بخواند که به معنای «ایالات متحده‌ی آمریکا» است، مثال‌های دیگر از این نوع عبارتند از:

- אחזה"צ که در اصل אחר הצהרים /axre ha-sohorayim/ بوده که معنای آن «بعد از ظهر» است

- אח"כ که در اصل אחר כך /axár kakh/ است و به معنای «پس از آن» می‌باشد

- א"י در اصل ארץ ישראל /erets Israel/ به معنای «سرزمین اسرائیل»

- אפ"י در اصل אף על פי /af al pi/ به معنای «اگر چه»

- ב"ס در اصل בית ספר /bet sefer/ به معنای «مدرسه»

- ד"ר در اصل דוקטור /doktor/ به معنای «دکتر»

- הקב"ה در اصل הקדוש ברוך הוא /ha-qados barux hu/ به معنای «خدا» یا

«خدای یگانه»

- ז"ל در اصل זכרון לברכה /zixrono li-vraxa/ به معنای «یادش گرامی»

- ח"כ در اصل חברת /xaver(at) kenest/ به معنای «عضو مجلس کنست»

- לסה"נ در اصل לספירת הנוצרים /li-sfrat ha-nosrim/ به معنای «پس از



- לפנה"ס در اصل לפני הספירה /lifne ha-sfira/ «قبل از ميلاد مسیح»
- לפנה"צ در اصل לפני הצהרים /lifne ha-sohorayim/ «قبل از ظهر»
- מו"מ در اصل מִשָּׁא-וּמַתָּן /masa u-matan/ «مذاکره»
- מוצ"ש در اصل מוֹצְאֵי שַׁבָּת /mosa e-sabat/ «شنبه شب»
- סה"כ در اصل סך הכל /sax ha-kol/ «در مجموع»
- לא"י در اصل לַל יְדֵי /al-yede/ «بوسیله‌ی، توسط»
- ק"מ در اصل קילומטר /kilometer/ «کیلومتر»
- רה"מ در اصل ראש-הממשלה /ros ha-memsala/ «نخست وزیر»
- ת"א در اصل תל אביב /tel aviv/ «تل آویو» (حضرتی و قادری، ۱۴۰۳)

باید توجه کرد، زمانی که حروف ל, מ, נ, כ در انتهای این نوع از مختصر نویسی‌ها نوشته شود به صورت سوفیت یا پایانی نوشته نمی‌شود لذا نوشته می‌شود ס"מ و نه ס"ם (بوکستورف، ۱۶۱۳).

ب) ترکیباتی که به صورت کلمه‌ی واحد تلفظ می‌شوند

نوع دیگری که در آن از علامت گغشیم^۲ استفاده می‌شود و به عنوان یک کلمه در نظر گرفته می‌شوند یعنی این نوع از مخفف‌ها در واقع مانند سر واژه‌ها هستند، مانند: «ناجا» که سر واژه‌های عبارت نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران است و یا «هما» که سر واژه‌های عبارت هواپیمایی ملی ایران است.

برخی از نمونه‌های این نوع مخفف سازی عبارتند از:

- האו"ם /ha-um/ که در اصل האומות המאוחדות /ha-umot ha-meuxadot/ بوده،
به معنای سازمان ملل متحد

- אח"ם /axam/ که در اصل אנשים חושבים מאוד /anasim xasuvim meod/ است

و به معنای اشخاص بسیار مهم و یا به عبارت دیگر معادل V.I.P.



۱. برای بیان سال

۲. گرشיים همان گرش است که قبلاً از آن یاد کردیم با این تفاوت که گرشיים دو تا گرش است.

- אש"ף /asaf/ که در اصل הארגון לשחרור פלסטין /ha-irgun le-sixrur falestin/ است و به معنای سازمان آزادی بخش فلسطین یا P.L.O.
- בג"ץ /bagas/ که در اصل בית המשפט הגבוה לצדק bet /ha-mispat ha-gavoah/ /le-sedeq/ بوده، به معنای دیوان عالی دادگستری
- דו"ך /doax/ یا /duax/ که در اصل דין וחשבון /din ve-xesbon/ می باشد که به معنای جریمه‌ی پارکینگ یا قضاوت و حساب است
- חו"ל /xul/ که در اصل /xus la-ares/ بوده و معنای آن خارج از کشور می باشد
- סכום /sakum/ که در اصل סכין, כף, ומזלג بوده معنای آن ظروف نقره‌ای یا ست کارد و چنگال است
- צה"ל /sahal/ در اصل צבא הגנה לישראל /sva hagana le-yisra'el/ بوده و به معنای ارتش دفاعی اسرائیل می باشد
- רמתק"ל /ramatkal/ که در اصل ראש המטה הכללי /ros ha-mate ha-klali/ بوده و معنای رئیس ستاد کل ارتش می باشد
- שב"כ /sabak/ در اصل שירות הביטחון הכללי /serut ha-bitaxon ha-klali/ است که به معنای سرویس امنیت داخلی می باشد
- תנ"ך /tanax/ در اصل תורה, נביאים, כתובים /tora, neviim, ktuvim/ بوده و مجموعه کتاب‌هایی است که کتاب مقدس اساسی یهودیت هستند (حضرتی و قادری، ۱۴۰۳).
- ممکن است برای ساخت این نوع مخفف نویسی فقط از حروف اول ترکیب‌ها (سر واژه‌ها) استفاده شود، مانند **צב"כ** و یا **צה"ל** اما در برخی موارد علاوه بر سرواژه‌ها از حروف دیگر نیز استفاده می شود، مانند **רמתק"ל** (کراوفورد، ۱۹۹۸).
- از حیث تلفظ باید گفت این نوع مخفف‌ها را مانند کلمات در زبان عبری تلفظ می کنند، مانند **צב"כ** که به صورت /sabak/ تلفظ می شود و یا **רמתק"ל** که به صورت /ramatkal/ تلفظ می شود (حضرتی، فرهی ۱۴۰۳).
- ذکر این نکته حائز اهمیت است که برای تلفظ این نوع مخفف‌ها غالباً از مصوت /a/ که معادل صدای /آ/ در فارسی است، استفاده می شود مگر زمانی که حروف **و** و **ی** در مخفف

حضور داشته باشند (افن شوشان، ۱۹۹۶).

همانطور که بیان شد استفاده از فرم پایانی^۱ حروف \aleph, \beth, \daleth و \lamed در پایان این نوع مخفف‌ها، معمول است اما نه همیشه زیرا این قاعده استثنائاتی دارد برای درک بهتر به مثال‌هایی که در این مورد ذکر شد توجه کنید.

• اسامی محققین و دانشمندان مشهور یهود نیز در این نوع از مخفف‌ها جای می‌گیرد، مانند:

רש"י /rashi/ רבי שלמה יצחקי^۲

רמב"ם /rambam/ רבי משה בן מימון^۳

שד"ל /sadal/ שמואל דוד לוצטו^۴

توجه داشته باشیم که بیان سال‌ها در تقویم سنتی یهود نیز به جای اینکه با عدد بیان شود، با علامت گشسیم نوشته میشود و می‌توان به جای اینکه با عدد خوانده شود، صورت کلمه‌ی واحد تلفظ شود، مانند תשס"ח /tassat/ یعنی سال ۵۷۶۹ که معادل سال ۲۰۰۸^۵ می‌باشد و یا תרנ"ב /tarnav/ که سال ۵۶۵۲ می‌باشد و معادل ۱۸۹۱^۶ (حضرتی و رحیمی، ۱۳۰۲)

برخی از مخفف‌هایی که با علامت گشسیم نوشته می‌شوند دیگر به صورت یک کلمه خوانده نمی‌شوند بلکه نام حرفی که در آنها به کار رفته به صورت حرفی جدا خوانده می‌شوند، مانند:

ש"ב که به صورت /sin bet/ تلفظ می‌شود اما در اصل שירות הביטחון /Serut/

bitaxon/ بوده.

۱. סופית

۲. خاخام شلومو یترزخاکی، معروف به راشی ۱۰۴۰-۱۱۰۵ محقق مشهور و یکی از بنیانگذاران یهودیت فرانسوی در قرون وسطی بود. او را یکی از بزرگ‌ترین مفسران کتاب مقدس و تلمود می‌دانند.

۳. موسی بن میمون یا أبو عمران موسی بن میمون بن عبید الله القرطبی در سال ۱۱۳۵ میلادی، در کوردوبا در اندلس زاده شد. وی ربی، پزشک، ستاره‌شناس، فیلسوف و دانشمند اسپانیایی یهودی بود. وی در سده‌های میانه، در مراکش، اندلس و مصر زیسته و افکار و آرای او در جهان غیریهودی نیز رواج یافته است.

۴. ساموئل دیوید لوزاتو، ۱۸۰۰-۱۸۶۵ محقق، شاعر یهودی ایتالیایی-اتریشی.

۵. این سال در سال ۲۰۰۸ شروع شده و در سال ۲۰۰۹ به پایان رسیده.

۶. این سال در سال ۱۸۹۱ شروع شده و در سال ۱۸۹۲ به پایان رسیده است.



همینطور است א"ב که مخفف אלה בית /alef bet/ بوده اما به صورت به صورت کلمه‌ی واحد تلفظ نمی‌شود بلکه به صورت /alef bet/ به معنای الفبا خوانده می‌شود.

- مخفف‌های دیگری که جزء این نوع دسته بندی از مخفف‌ها جای می‌گیرد، نام گروه‌های فعلی بر اساس ریشه می‌باشد، مانند: א"פ, /pe alef/, לא"ו /ayin vav/ و ל"ה /lamed he/ نکته‌ی دیگری که باید در موردش باید سخن گفت این است که علامت گغشیم در برخی موارد علامت مخفف نویسی نیست، مثلاً نام حروف الفبا را با علامت گغشیم می‌نویسند اما این به معنای مخفف بودن نیست، به نمونه‌های زیر توجه کنید:

א"ף, /alef/, ב"ת, /bet/, ג"מ"ל /gimal/ و ד"ת /dalt/ (حضرتی و فرهی، ۱۴۰۳)

۲. مخفف‌هایی که فقط یک گغش دارند

علامت گونه‌ی دیگر مخفف‌ها فقط یک گغش است و نه گغشیم. این گونه عمدتاً بین یک تا سه حرف دارد و انواع مختلفی را شامل می‌شود که عبارتند از:

الف) مخفف‌های تک کلمه‌ای

زمانی که از یک گغش برای مخفف کردن یک کلمه استفاده می‌شود، عمدتاً آن کلمه فقط به صورت نوشتاری مخفف نوشته می‌شود، بنابراین اگر شکل مخفف کلمه را در این نوع ببینیم باید همان کلمه‌ی اولیه که مخفف نشده بود را تلفظ کنیم. به عبارت دیگر این نوع از مخفف‌ها فقط برای تسهیل نوشتار صورت می‌گیرد، مانند:

- גב' که در اصل גבבת بوده و در شکل مخفف هم /gveret/ تلفظ می‌شود. این کلمه چه در حالت مخفف و چه در حالت صحیح به معنای «خانم» اعم از دوشیزه و یا متأهل است

- ודב' که در اصل ודבדה بوده و در شکل مخفف هم به صورت /ve-xa-dome/ تلفظ می‌شود، معنای آن «شبيه» و یا «مانند» است

- וכו' در اصل וכוליה بوده و در شکل مخفف نیز به صورت /ve-xule/ تلفظ می‌شود، معنای آن «و غیره» است

- להת' در اصل להתראות بوده و در شکل مخفف نیز به صورت /le-hitraot/ تلفظ می‌شود، معنای آن به صورت اصطلاحی «خداحافظ» و یا «بعداً می‌بینمت» است.
- מס' در اصل מספר بوده، تلفظ آن در صورت مخفف نیز /mispar/ است، به معنای عدد و شماره
- ללמ' در اصل ללמוד بوده و در حالت مخفف نیز به صورت /amud/ تلفظ می‌شود، به معنای «صفحه» است

- רח' که در اصل רחוב بوده و در حالت مخفف نیز به صورت /rexuv/ تلفظ می‌شود، معنای آن خیابان است (حضرتی و قادری، ۱۴۰۳)

ب) مخفف های تک حرف

استعمال گفش با حروف الفبا، برای نامیدن اسامی هفته به غیر از روز شنبه، تاریخ و یا بیان سطوح مختلف، مانند سطوح مختلف در مدارس، فصول کتاب‌ها (حضرتی و فرهی، ۱۴۰۳) اما اینکه این حروف چطور تلفظ شوند بستگی به موارد استفاده آنها دارد، مانند:

- האות 'א' در اصل האות אל"ף بوده و به صورت /ha-ot alef/ تلفظ می‌شود و به معنای حرف الف است.

- בכיתה 'א' که در اصل בכיתה אל"ף بوده و به صورت /be-kita alef/ تلفظ می‌شود و معنای آن کلاس اول است.

- פרק 'א' که در اصل פרק אל"ף بوده و به صورت /perek alef/ تلفظ می‌شود و معادل פרק ראשון است یعنی فصل اول.

- ביום 'א' که در اصل ביום אל"ף بوده و به صورت /be-yom alef/ تلفظ می‌شود و معنای آن در روز یکشنبه است (حضرتی و قادری، ۱۴۰۳)

ج) مختصر نویسی

این مورد در ادبیات زبان عبری نادر است اما گاهی اوقات در شعر یا ترانه مورد استفاده قرار می‌گیرد دقیقاً همانطور که در زبان انگلیسی do not را به صورت don't مختصر می‌کنند



در زبان عبری هم אָת... را به صورت ת' مختصر می‌کنند مانند جمله‌ی אָני לֹא רואה את הסוף که به صورت אָני לֹא רואה ת'סוף نوشته می‌شود و به صورت /ani lo ro'e ta-sof/ تلفظ می‌شود، این جمله به معنای من پایان را نمی‌بینم، می‌باشد (افن شوشان، ۱۹۹۶).

۳. گونه های دیگر مخفف‌ها

همانطور که گفته شده گغش و گغشیم علامت معمول مخفف سازی در زبان عبری است اما علامت دیگری نیز وجود دارد که از زبان انگلیسی وارد زبان عبری شده. در زبان انگلیسی مخفف سازی و سرواژه‌ها با نقطه نشان داده می‌شوند مانند F.B.I. و یا U.N. در زبان عبری نیز گاهی اوقات از این علامت برای مخفف سازی استفاده می‌شود، مانند:

- ת.ת. که در اصل תִּבְתּוּךְ بوده و به /tevat doar/ تلفظ می‌شود و به معنای صندوق پست است

- נ.ב. که در اصل נִזְכָּרְתִּי בְסוּף بوده و به صورت /nizkarti ba-sof/ تلفظ می‌شود و به معنای پانویس است

- פ.נ. که در اصل פְּנֵי נִקְבָּר بوده و به صورت /po niqbar/ تلفظ می‌شود و معنای آن اینجا مدفون است^۲ می‌باشد (افن شوشان، ۱۹۹۶).

بنا بر آنچه نگارنده این سطور مشاهده کرده، عده‌ای هنوز هم این نوع مخفف‌ها را با گغشیم می‌نویسند، مانند: ל"ב, פ"א, ו یا ת"א اما اگر خود ترکیب مخفف از زبان دیگری قرض گرفته شده باشد معمول است که با نقطه و نه گغشیم نوشته شود، مانند:

- ב.א. که به صورت /bi-e/ تلفظ می‌شود. این ترکیب از زبان انگلیسی وارد زبان عبری شده و در حقیقت مخفف British Airways بوده و خود انگلیسی زبانان به صورت B.A. استعمال می‌کنند

- ט.נ.ט. به صورت /ti en ti/ تلفظ می‌شود و همان T.N.T. یا Trinitrotoluene است و زبان انگلیسی وارد زبان عبری شد

- ל.ס.ד. به صورت /el es di/ تلفظ می‌شود و در حقیقت همان L.S.D. یا Lysergic

۱. این عبارت به صورت תא רואה نیز استعمال می‌شود.

۲. عبارت נ.ב. بر روی سنگ قبر نوشته میشود.

acid diethylamide است که از زبان انگلیسی وارد زبان عبری شده است (حضرتی و رحیمی، ۱۴۰۲)

هرچند در همین مورد نیز استثنائاتی وجود دارد، به عنوان مثال Y.M.C.A که همان Young Men's Christian Association است با اینکه از زبان انگلیسی وارد زبان عبری شده و نوعی سرواژه است اما در زبان عبری به صورت ימק"א نوشته می‌شود، /imqa/ خوانده می‌شود.

اسامی خاص، نیز با نقطه تبدیل به مخفف می‌شوند، مانند نام نویسنده‌ی معروف א.ב. יהושע^۱ که نام کوچک او אברהם גבריאל בולי יהושע^۲ می‌باشد. یک مورد مخفف نیز در زبان عبری وجود دارد که با خط تیره^۳ مخفف میشود -ם که مخفف יהושעים^۴ است اما به ندرت مورد استعمال قرار می‌گیرد و بیش از چند نمونه در زبان عبری وجود ندارد.

مخفف نویسی در دوره‌های ابتدایی زبان عبری

استفاده از گِغش و گِغشیم در نسخ خطی و متون دوره‌های قرون وسطی دیده میشود در این دوره از گغش برای مخفف کردن تک کلمات کوتاه استفاده میکردند و این کار معمول بوده است مثل ך که مخفف ך هست یا ך که مخفف ך است یا ך که مخفف ך به معنای «همانطور که گفته شد» می باشد و در این صورت عمدتاً جایگاه گغش در پایان کلمه مخفف است. از سوی دیگر گغشیم برای مخفف کردن کلمات بلند استفاده می‌شود و غالباً در پایان کلمه هم نمی‌آید، مانند: תורה שב"פ^۳ که مخفف תורה שב"פ^۴ است و معنای آن «تورات شفاهی»^۴ می‌باشد.

البته گغشیم را در دوره‌ی قرون وسطی برای نشان دادن اسامی علم خارجی نیز استفاده می‌کردند که در این صورت گغشیم دیگر نمایانگر مخفف بودن کلمه به حساب نمی‌آمد

۱. برای تلفظ این چنین مخفف‌هایی א.ב. را به صورت /א"ב"ת/ می‌خوانند.

۲. ך

۳. احتمال دارد این عبارت مخفف را به صورت תורה שב"פ نیز در متون عبری ببینید.

۴. مجموعه ای از تفاسیر و قوانینی است که در تورات مکتوب نوشته نشده و توسط سنت منتقل می‌شود.



بلکه نماد اسامی خارجی بود، مانند: \aleph \beth γ δ ϵ ζ η θ ι κ λ μ ν ξ \omicron π ρ σ τ υ ϕ χ ψ ω که همان ونیز (شهری در ایتالیا) است. در دوره‌ی قرون وسطی و قدری پیش از آن نیز مخفف نویسی برخی کلمات و عبارات رایج بوده و مورد استعمال قرار میگرفته اما برای مخفف سازی کلمات، علاوه بر روشی که بیان شد یعنی استفاده از گغش و گغشسیم، از روش دیگری نیز استفاده می‌شده. در این روش کلمات و عبارات با نقطه‌ای که در بالای حروف قرار داده می‌شد به صورت مخفف درمی‌آمدند یعنی در این دوره با استفاده از نقطه‌ای در بالای حروف استفاده می‌شد (بوکستورف، ۱۶۱۴) این روش یکی از ابداعات خانواده‌های کهن و زبان‌شناس یهودی است که به نام خانواده‌ی ماسورتی^۱ مشهور هستند. ایشان ابداعات زیادی در حوزه زبان داشتند که به استعمال و گشترش این زبان کمک‌های شایانی کرد. این خانواده با استفاده از این روش در کتابت کتاب مقدس طرح اولیه مخفف نویسی را معرفی کرد. باید گفت این نماد برای محققین دوره‌ی مدرن آشنا است^۲ همچنین باید توجه داشت که بعدها در متون ربانی نیز به تبعیت از ماسورتی‌ها از همین علامت استفاده می‌شد.

نتیجه‌گیری

مخفف نویسی یکی از کارهای معمول در زبان عبری است که با وجود قاعده مندی اما تا کنون ساختار منطقی از آن برای آموزش زبان عبری به غیر عبری زبانان خصوصاً فارسی زبانان صورت نگرفته است. هرچند گغش و گغشسیم علامت مخفف نویسی در این زبان است اما مواردی وجود دارد که عبری زبانان از این دو علامت استفاده میکنند با این حال کلمه و عبارت مخفف نیست، به همین خاطر با اینکه طرح ارائه شده در این مقاله از مخففها در زبان عبری منطقی و ساختارمند است اما باید به استثنائات آن هم توجه کرد باتوجه به آنچه تا کنون در مورد مخفف نویسی و ساختار مخففها در کتب آموزش زبان و یا لغتنامه‌ها نوشته شده می‌توان تمام مخففها را به سه دسته تقسیم نمود تا زبان آموز به صورت قاعده مند آنها را فراگیرد. از سوی دیگر تلفظ هر نوع از مخففها با گونه‌های دیگر متفاوت است و باید برای این مساله نیز طرحی منطقی بیان نمود اما نگارنده به این

1. Masorettes

۲. توجه داشته باشیم که ماسورتی‌ها از این نماد بیشتر برای مخفف کردن الفاظ آرامی استفاده می‌کردند.

دلیل که این کار نیازمند برخی توضیحات مقدماتی آواشناسی است و در ذیل موضوع این مقاله نمی‌گنجد، از بیان آن صرف نظر کرده و این موضوع را در مقاله ای مجزا بیان خواهد کرد، با این وجود در این مقاله نحوه ی تلفظ مخففهای هر دسته بدون ذکر دلیل و مقدمات ضروری آن بیان شد لذا میتوان گفت در این مقاله علاوه بر دسته بندی مخفف ها، نحوه ی تلفظ آنها نیز بیان شده است.

فهرست منابع

۱. حضرتی معیر، فرشاد. (۱۴۰۱). آموزش پایه زبان عبری. چاپ ۱. همدان: انتشارات سینا.
۲. حضرتی معیر، فرشاد. صدیقه، رحیمی (۱۴۰۲). آموزش محاوره به زبان عبری. چاپ ۱. همدان: داعیه.
۳. حضرتی معیر، فرشاد. فرهی، عبدالله. (۱۴۰۳). ترجمه کتاب هیسود. چاپ ۱. تهران: سب سرخ نیکان.
۴. حضرتی معیر، فرشاد. قادری، کارو. (۱۴۰۳). فرهنگ لغت عبری-فارسی. چاپ ۱. همدان: داعیه.
۵. سادات منصوری، محمد. (۱۳۹۷). آموزش زبان عبری (دستور زبان). چاپ ۱. تهران: فلوپین.
۶. عرب سرخی، میثم. (۱۳۹۶). آموزش زبن عبری. چاپ ۱. تهران: آفاق روشن بیدار.
۷. ملکی، معصومه. اصغری، جواد. (۱۴۰۰). درسنامه زبان عبری اثر ربیحی کمال. چاپ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
8. Buxtorf, Johannes. 1613. De abbreviaturis Hebraicis. Basel: Ludovici Kénig.
9. Even-Shoshan, Avraham. 1996. Ha-Milon He-Xadaé. 8 volumes. Jerusalem: Kiryat Sefer.



تکوین نوروز بر بستر تاریخ و فرهنگ؛

تحلیل ریشه‌ها و تحولات آئینی

علی حاجی جعفری^۱

دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷

چکیده

هر ملت و کشور در فرهنگ و تاریخ خود، دارای آداب و رسوم، اعتقادات و جشن‌هایی است که همراه با مراسم خاصی برگزار می‌شود. نوروز، به عنوان جشن باستانی و نماد تجدید حیات، یکی از مهم‌ترین این آیین‌هاست که ریشه‌های عمیقی در تاریخ و فرهنگ ایران زمین دارد. این جشن، که به عنوان آغاز سال نو شناخته می‌شود، نه تنها در ایران، بلکه در کشورهای متعددی که تحت تأثیر فرهنگ ایرانی قرار گرفته‌اند، با شکوه برگزار می‌شود. این مقاله با هدف بررسی ریشه‌های تاریخی و فرهنگی نوروز و تحولات آئینی آن، به تحلیل اسناد تاریخی و متون کهن پرداخته است. روش تحقیق این مطالعه، مبتنی بر تحلیل منابع مکتوب و اسناد مرتبط با نوروز است. یافته‌ها نشان می‌دهند که نوروز به عنوان جشن بهاری، قدمتی فراتر از ظهور زردشت دارد و در فرهنگ اقوام ایرانی ریشه دوانیده است. در طول تاریخ، این جشن تحت تأثیر تحولات فرهنگی و اجتماعی، از جمله ورود اسلام به ایران، تغییرات گاه‌شماری و تأثیرات حکومت‌های مختلف، دچار تحولاتی شده است. با این حال، نوروز همواره به عنوان نماد تجدید حیات و پیوند انسان با طبیعت، جایگاه خود را در فرهنگ ایرانی حفظ کرده است. آیین‌های مرتبط با نوروز، همچون

آتش افروختن در آخرین شب سال، آب‌پاشی، کاشت سبزه، چیدن سفره هفت سین و هدیه دادن، به این جشن جنبه‌ای رازآلود و معنوی بخشیده‌اند. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که نوروز نه تنها یک جشن ملی، بلکه نمادی از هویت فرهنگی و تاریخی ایرانیان است که در طول قرن‌ها، با وجود تغییرات سیاسی و مذهبی، به حیات خود ادامه داده و به عنوان میراثی جهانی شناخته شده است.

واژگان کلیدی

نوروز، عید نوروز، تاریخ، فرهنگ، آئین‌های نوروز.

مقدمه

نوروز، جشن ایرانیان از روزگاران کهن پر شکوه‌ترین جشن بهاری در جهان بوده است. نوروز بهارانه‌ای است که روایت‌های تاریخ درباره پیدایش آن بسیار گوناگون است. سر آغاز جشن نوروز، روز نخست ماه فروردین (روز اورمزد) است و چون برخلاف سایر جشن‌ها برابری نام ماه و روز را به دوش نمی‌کشد، بر سایر جشن‌های ایران باستان برتری دارد.

در بین همه روزها جشن‌هایی برای ملت‌ها بوده و به وسیله‌ی آن اعتبار و منزلت اجتماعی خود را حفظ می‌کردند. نوروز یکی از مهم‌ترین جشن‌های باستان و نماد پیوند انسان با طبیعت و تجدید حیات است. همچنین فرصتی است برای تجدید دیدارها و تقویت روابط اجتماعی. در طول تاریخ، نوروز تحت تأثیر تحولات فرهنگی و اجتماعی مختلف قرار گرفته و به یکی از مهم‌ترین آئین‌های ایرانی تبدیل شده است. به این دلیل که جشنی چندروزه، بزرگ و گسترده است و فقط متعلق به مرزهای جغرافیایی ایران نیست، و فرهنگ ملت‌ها را نشان می‌دهد.

در زمینه تکوین نوروز و آئین‌های آن پژوهش‌هایی انجام شده است از جمله:

نجمی (۱۳۹۲) در پژوهش خود با عنوان «نوروز، بزرگ جشن ملی ایرانیان»، به معرفی جشن نوروز، چگونگی پدید آمدن آن و زمان برگزاری آن و سیر تحول این جشن باستانی و جایگاه آن در تاریخ و فرهنگ ایران پرداخته است.

شادکام (۱۳۹۳) در کتاب خود با عنوان «نوروز جشن ملی ایرانیان»، به تاریخچه و

ریشه‌های نوروز و به بررسی آئین‌ها و سنت‌های مرتبط با این جشن پرداخته است.

تبریزی شهری (۱۴۰۰)، در پژوهش خود با عنوان پیشینه نوروز در ایران باستان به بررسی عید نوروز در زمان هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان و همچنین تاثیر آن بر دیگر اقوام و ملل پرداخته است.

هر چند پژوهش‌های متعددی در زمینه پیدایش نوروز و آئین‌های آن انجام شده است اما با توجه به اهمیت موضوع که با بررسی تاریخچه و تحولات نوروز، می‌توان به درک بهتری از چگونگی شکل‌گیری این جشن و تأثیرات آن بر جامعه و فرهنگ ایرانیان و همچنین با بررسی آئین‌ها و سنت‌های مرتبط با نوروز، می‌توان به درک عمیق‌تری از باورها و ارزش‌های فرهنگی جامعه دست یافت؛ این نوشتار در نظر دارد با بررسی اسناد تاریخی و متون کهن به تحلیل ریشه‌های تاریخی و فرهنگی نوروز از زمان‌های گذشته تا عصر بعد از اسلام و تحولات آئینی آن بپردازد.

نامگذاری و علل پیدایش نوروز

«نوروز» از نظر دستوری، اضافه وصفی مقلوب و یک واژه ترکیبی از واژه‌های «روز» و «نو» است (سرمد، ۱۳۸۶، ص ۷۷). این واژه در زبان پهلوی (زبان رسمی دوره ساسانیان) به صورت «نوگ روچ» آمده و بر اثر تغییر و تحولات زبانی در فارسی امروز به صورت «نوروز» درآمده است (دهبازی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

بنابر گفته ابوریحان در «التفهیم» و نویسندگان لغت‌نامه‌هایی مثل: «فرهنگ عمید»، «فرهنگ معین» و «لغت‌نامه دهخدا»: نوروز بزرگترین جشن ملی ایرانیان است که در نخستین روز از فروردین ماه، زمانی که آفتاب به برج حمل می‌رسد و روز و شب برابر می‌گردد، آغاز می‌شود (سرمد، ۱۳۸۶، ص ۷۷؛ دهبازی، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

با مطالعه آثار متقدمان، به انگیزه‌های بسیار درباره برپایی جشن نوروز بر می‌خوریم که اغلب جنبه داستانی دارند؛ درباره پیدایی جشن نوروز، در نوشته‌های کهن فارسی و عربی، روایت‌های مختلفی آمده و اغلب، بنیاد آن را به جمشید، پادشاه پیشدادی^۱ ایران، نسبت

۱. پیشدادیان نخستین سلسله پادشاهان در شاهنامه و اساطیر ایرانیان می‌باشد. معادل اوستایی پیشداد (Pēs-dād)، پردات (Para-dāta)، به معنای مقدم است. این نام طبعاً نام یک خاندان نبود، بلکه نامی است که بعدها بر این گروه نهاده‌اند؛ زیرا این گروه را مقدم بر دیگران شمرده‌اند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۸۵).

۱. در نوروزنامه، پیدایش، حساب و تقسیم سال شمسی منسوب به کیومرث است؛ زیرا او متوجه شد که در طول هر سال، فروردین چند ساعتی از زمان اصلی تغییر می‌کند و هر زمان این ساعات کیسه نشود پس از ۱۴۶۱ سال، دوباره سال به اعتدال ربیعی می‌رسد؛ بنابراین از زمانی که کیومرث حساب سال شمسی را پایه نهاد تا سال ۴۲۱ از شهریاری جمشید، این دور ۱۴۶۱ ساله سپری شد و فروردین به مبدأ حقیقی‌اش بازگشت. جمشید این هنگام را دریافت و نوروز نامید و فرمود جشن ساختند و هر ساله آن را نگاه داشتند (خیام نیشابوری، ۱۳۷۹، صص ۸-۷).

۲. نخستین کسی که نوروز را پدیدار ساخت و برقرار کرد ... کیاجم (جمشید) پسر ویوند جهان (ویونگهان) بود؛ زیرا او در نوروز دنیا را به تصرف درآورد و ایرانشهر را به غایت آبادانی رساند و پس از آن مقرر کرد تا مرتب نوروز را جشن سازند ... (جاحظ، ۱۳۲۴ق، ص ۲۱۶).

۳. ثعالبی نیشابوری بیان می‌دارد که جمشید فرمان ساختن ارابه‌ای از عاج و چوب ساج را داد و دیبا بر آن افکند و به دیوان فرمان داد تا آن را حمل کنند و میان آسمان و زمین ببرند تا او را در هوا یک روزه از دماوند به بابل برسانند و این در روز اورمزد بود و مردم گفتند: این روزی نو و عیدی سعید و ... است. این روز را عید بزرگ شمردند و نوروزش نام نهادند و خدا را ستایش کردند (ثعالبی نیشابوری، ۱۳۶۸، ص ۱۵).

۴. ابوریحان بیرونی می‌گوید:

«به روایت گروهی از ایرانیان، جمشید پادشاه پیشدادی در شهرهای بسیار گردش نمود و چون خواست به آذربایجان داخل شود، بر سریری از زر نشست و مردم به دوش خود آن تخت را می‌بردند و چون پرتو آفتاب بر آن تخت تابید و مردم آن را دیدند، این روز را عید گرفتند» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲).

۵. حسین بن عمرو الرستمی، سردار مأمون، از موبدان موبد خراسان سبب پیدایش نوروز و مهرگان را پرسید و او علت ایجاد نوروز را چنین گفت:



«که در بطیخه^۱ و بایی پدیدار گشت و ساکنان آن به ناگزیر فرار اختیار کردند ولی مرگ بر ایشان مستولی شد و همگی بمردند و چون نخستین روز فروردین فرا رسید خداوند بارانی بر ایشان بارانید و آنان را زنده کرد و ایشان به مساکن خود بازگشتند. پس پادشاه آن زمان گفت که این نوروز است؛ یعنی، روز نوین می‌باشد و این روز را نوروز نامیدند و آن را عید گرفته و مبارک شمردند.» (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۶۷۰-۶۶۹).

۶. هنگامی که اهریمن برکت را از روی زمین زایل کرد و باد را از وزش انداخت تا درختان خشک شدند و نزدیک بود که عالم کون دچار فساد گردد پس جمشید به امر خداوند و ارشاد او به ناحیه جنوبی رفت و قصد مقام ابلیس و یاران وی کرد، در آنجا مدتی بماند تا این غائله رفع شد؛ پس مردم به اعتدال و برکت و فراوانی برگشتند و از بلا نجات یافتند و در این هنگام جم به دنیا بازگشت و در این روز مانند آفتاب طلوع کرد و نور از او ساطع شد چه او مثل خورشید نورانی بوده است و از این روی مردم از دو آفتاب تعجب کردند و آنچه چوب خشک بود سبز شد پس مردم گفتند: روز نو(ابو ریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ترجمه داناسرشت، صص ۲۱۷-۲۱۵).

۷. ابن بلخی در فارسنامه نوشته است:

«پس (جمشید) بفرمود تا جمله ملوک و اصحاب اطراف و مردم جهان به اصطخر حاضر شوند چه جمشید در سرای نو بر تخت خواهد نشستن و جشن ساختن و همگان بر این میعاد آنجا حاضر شدند و طالع نگاه داشت و آن ساعت که شمس به درجه اعتدال ربیعی رسید وقت سالگردش، در آن سرای به تخت نشست و تاج بر سر نهاد و همه بزرگان جهان در پیش او بایستادند و جمشید گفت بر سبیل خطبه که ایزد تعالی ورج و بهاء ما تمام گردانید و تأیید ارزانی داشت و در مقابله این نعمت‌ها بر خویشان واجب گردانیدیم که با رعایا عدل و نیکویی فرماییم. چون این سخنان بگفت همگان او را دعای خیر گفتند و شادی‌ها کردند و آن روز جشن ساخت و نوروز نام نهاد و آن سال باز نوروز آیین شد و آن روز هرگز از ماه فروردین بود و در آن روز بسیار خیرات فرمود و یک هفته متواتر به

۱. میان بصره و واسط.



نشاط و خرّمی مشغول بودند» (ابن بلخی، بی تا، صص ۲۷-۲۶).

۸. در رساله نوروز نامه خیام، ضمن انتساب نوروز به جمشید می گوید:

«بنگریست که آن روز بامداد آفتاب به اول دقیقه (برج) حَمَل آمد، موبدان عجم را گرد کرد و بفرمود که تاریخ از اینجا آغاز کنند» (خیام نیشابوری، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

۹. زمانی که سلیمان بن داود مُهر خود را گم کرد و پادشاهی خویش را از دست داد و پس از چهل روز، مُهر و حکومت خود را بازیافت و جاه و جلال خویش را به دست آورد؛ ایرانیان گفتند: نوروز آمد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵).

۱۰. جاحظ، نوروز را به جم [جمشید] و مهرگان را به افریدون [فریدون] نسبت می دهد و بیان می دارد که نوروز، دو هزار و پنجاه سال پیشتر از مهرگان بوده است (جاحظ، ۱۳۲۴ق، ص ۲۱۱).

۱۱. مسعودی بر آن است که نوروز در روزگار جمشید پدید آمده و در حکومت وی مرسوم گشته است (مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۲۲۳).

ما شکی نداریم که این داستانها در قالب اسطورهها شکل گرفته اند، نه افسانههای صرف. اسطورهها به عنوان روایت های نمادین و معنادار، بازتاب دهنده ی باورها و فرهنگ جوامع هستند. تواتر این روایتها در متون زردشتی نشان می دهد که نوروز ریشه هایی عمیق تر از دوران زردشت داشته و احتمالاً به عنوان جشن بهاری در میان اقوام ایرانی رواج داشته است (بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۹۸-۴۹۶). وجود نوروز یا نوسرد یا نوسالی در حدود آنچه پس از یزدگرد متداول بوده در روزگار ساسانیان و نیمه دوم عصر اشکانی است؛ زیرا، وقتی تلمود را می نوشته اند و یهود را از پیروی اعیاد مشرکان و بیگانگان باز می داشته اند از نوروز و مهرگان و تیرگان، نامی برده اند و آرامنه نیز نوسرد را که صورت دیگر همین روز است پس از قبول کیش مسیح و جدایی از شاهنشاهی ایران در گاه شماری متداول خود نگاه داشته اند (محیط طباطبایی، ۱۳۴۳، ص ۲). و عده ای از پژوهشگران از جمله بهار معتقدند که نوروز در میان رودان (بین النهرین) به وجود آمده و از آنجا به ایران آمده است و ایرانیان این عید را از بین النهرین وام گرفته اند؛ اما باید گفت که نوروز جشن همگانی این منطقه بوده و این جشن یکی از سنت های کهن فلات ایران است که به وسیله کوچ نشین های بومی نجد ایران به بین النهرین رفته است؛ بنابراین، با احتمال می توان گفت که

عید نوروز و آیین آن قبل از ورود آریایی‌ها به فلات ایران در میان بومیان نجد ایران رواج داشته است و آیین نوروزی قرن‌ها پیش از ظهور آیین زردشت و رواج مهرپرستی در میان مردم ایران دارای جایگاه ارزشمند بوده است و هیچگونه صبغه دینی نداشته و در کتاب اوستا نیز یادی از نوروز نشده است و درباره مهرگان نیز در این کتاب دینی یادی نشده است اما پس از ظهور زردشت، محبوبیت نوروز در میان ایرانیان باعث شد که زردشت نوروز را بپذیرد و آن را به عنوان جشن آفرینش برگزار کند و کیومرث به عنوان نخستین آفریده اهورامزدا که در اولین روز سال خلق شده بود توانست سهمی در پیدایش نوروز داشته باشد (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸).

بنابراین، بسیاری از پژوهشگران فرهنگی معتقدند که براساس مطالعات انجام شده نوروز به هیچ دینی وابستگی ندارد و آئین ملی-ایرانی است، ولی باید دانست با رونق دین زردشت در ایران، نوروز جنبه مذهبی به خود گرفت و در آیین زردشت نوروز جشن ستایش و رفاه و مقدّسات شد.

تاریخچه نوروز

از معتقدات مذهبی ایرانیان قدیم نسبت به نوروز اطلاعاتی نداریم با اینکه قدمت نوروز بسیار و شاید یکی از قدیمی‌ترین جشن‌های ایرانیان باشد اما در اوستا به روشنی از آن یاد نشده و فقط در کتاب‌های پهلوی اشاره‌هایی به نوروز از جهت شماری شده و حتی از دوره هخامنشیان و اشکانیان نیز سند مکتوبی درباره این جشن نداریم با اینکه یقین به برگزاری آن داریم اما از دوران ساسانیان است که در برخی کتاب‌های دینی آن زمان و اخبار و حوادث از برگزاری جشن نوروز و مهرگان اثر مکتوبی داریم.

از بررسی‌های انجام شده به این نتیجه رسیده‌ایم که نوروز در میان هخامنشیان رواج داشته است اما جشن مهرگان بیش از نوروز مورد قبول اشکانیان واقع می‌شود و همچنان جشن «سده» به فراموشی سپرده می‌شود؛ در دوره ساسانیان که پیوندی عمیق میان شاهان و موبدان به وجود می‌آید عید نوروز شکل مذهبی به خود می‌گیرد.

در قرون اولیه اسلامی منابع پهلوی و فارسی و مورخان و منجمان ایرانی به زبان فارسی و عربی مطالب جالب از برگزاری نوروز و مهرگان بیان کرده‌اند.



نوروز در عصر هخامنشیان و اشکانیان

در دوران هخامنشیان و اشکانیان از نوروز و مهرگان آگاهی دقیقی نداریم؛ در زمان اشکانیان در این رابطه هیچ آگاهی در دست نیست اما می‌دانیم که جشن مهرگان را دلبستگی داشتند و برگزار می‌کردند؛ بنابراین بی‌گمان به نوروز نیز توجه داشتند اما با توجه به توسعه آئین مهر در این زمان به نظر می‌رسد که جشن نوروز چندان رونقی همانطور که در دوران ساسانیان داشته، دارا نبوده است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸). و در دوران سامانیان و غزنویان تا آغاز حمله مغول، جشن‌های ایرانی در دربار شاهان با تشریفات و شعائر بسیار برگزار می‌شد (همان، ص ۴۵۶).

در نتیجه از جزئیات انجام آئین‌های نوروزی نیز در این دوران اطلاعات چندانی وجود ندارد و فقط به برخی از گزاره‌ها که به طور غیرمستقیم خبر از نوروز می‌دهند اشاره می‌کنیم:

روایت شده زمانیکه کوروش بر بابل پیروز شد، پسر خود کمبوجیه را در جشن نوروز (زگموک بابلی) به عنوان شاه بین‌النهرین معرفی کرد (هینلز، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸).

برخی از پژوهشگران با مطالعه بر روی تخت جمشید به این نتیجه رسیده‌اند که این مکان ارتباط خاصی با نوروز و آغاز سال نو داشته است. نقش‌های کنده شده بر دیواره‌های تخت جمشید که نمایندگان اقوام سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان را در حال تقدیم هدایای خود نشان می‌دهند، نشان دهنده برگزاری باشکوه جشن نوروز در دوره هخامنشی است (بلوکباشی، ۱۳۸۱، ص ۲۵). و چنین به نظر می‌رسد که بنای باشکوه تخت جمشید، محل مخصوص اجرای جشن سالانه نوروز بوده است (هینلز، ۱۳۶۸، ص ۱۵۹). مهرداد بهار می‌نویسد:

«می‌دانیم که در تخت جمشید، در آغاز سال نوبهاری مراسمی برگزار می‌شد. در این مراسم شاه نمایندگان هر قوم و ملت را به حضور می‌پذیرفت و هدایایی از سوی آنان دریافت می‌کرد» (بهار، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۳۰).

آن‌ها از پلکان‌هایی که می‌شد با اسب از روی آن‌ها بالا رفت و از میان دروازه‌های کاخ و از کنار دیواره‌های کنگره دار که گویا نمادی از کوه مقدس اساطیری در باورهای ایران

باستان است، می‌گذشتند تا به کاخ صد ستون وارد شوند و حرکت آن‌ها نمایش دارایی-شان نبود بلکه آئینی نیایشی بود در برابر خدای باوری این سرزمین. نقش برجسته معروف تخت جمشید که شیری (خورشید) را در حال کشتن گاو (باران) نشان می‌دهد و دیگر نقش برجسته‌های این بنا، این نظر را القاء می‌کند که جشن سالانه‌ای در ایران وجود داشته است که با تغییر فصل‌ها مربوط بوده است.

وجود بنای تخت جمشید بهترین بیان آئین‌های نوروزی یا جشن بهاری است. تخت جمشید نه پایتخت امپراتوری بزرگ هخامنشی می‌توانست باشد و نه محل اقامت دائمی شاه و درباریان او. برای چنین مقصودی تخت جمشید بسیار کوچک است. تخت جمشید پایتخت تشریفاتی و آئینی هخامنشیان بود که در آن جشن‌های نوروز و مهرگان با شکوه هر چه بیشتر برگزار می‌شد و نمایندگان ملت‌های پیرو که از مرز سیحون تا حبشه و لیبی در آفریقا و از شبه قاره هند تا کنار بوسفر و مرز دانوب در اروپا را تشکیل می‌دادند شرکت داشتند و به همین منظور این بزرگترین و باشکوه‌ترین بنایی که تا آن روز بر روی زمین ساخته شده بود و شاید نماد بهشت آرمانی مردم کهن این سرزمین بود، بنیانگذاری شد. ستون‌های به شکل درخت تراشیده، نقوش سرو و نیلوفر آبی و گل، همانطور که زنده یاد مهرداد بهار آن را «باغی مقدس با درختان سنگی» خوانده است، نمایش رویش بهاری است (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۷۶).

به سه دلیل براساس قراین و شواهد می‌توان گفت که جشن نوروز در دوره هخامنشی و اشکانی کمابیش برگزار می‌شده است:

۱. برگزاری جشن تکلیف دینی بوده و سنت زردشتی هم در این دوره‌ها رواج داشته و حتی در دوره اشکانیان دین حکومتی بوده است.

۲. در دوره ساسانی نوروز با شکوه و آئین‌هایی خاص و در سطح گسترده برگزار می‌شده و این قطعاً ادامه سنتی دیرینه بوده نه پدیده‌ای نوظهور (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰).

۳. بر اساس شواهد در دست در دوره‌ای پیش از اشکانیان سال نو با فصل پائیز آغاز می‌شد اما آنان نوروز را به هنگام اعتدال بهاری جشن می‌گرفتند. ساسانیان نخست همان نوروز پائیزی را به میراث بردند و پس از آن بود که به سبب اصلاح گاه‌شماری، نوروز به عنوان جشنی بهاری برقرار شد. اگر ایرانیان پیش از آن با نوروز بهاری آشنا نبودند دلیلی



نداشت که ساسانیان آن را پذیرا شوند. ساسانیان به شیوه‌های مختلف علیه اشکانیان تبلیغ می‌کردند و در زنده کردن سنت‌های دیرین می‌کوشیدند، بدین سان احیای نوروز بهاری هم که یاد آن احتمالاً نزد روحانیان باقی مانده بود در همین راستا صورت گرفته است (بویس، ۱۳۷۵، ترجمه صنعتی زاده، ص ۱۶۰-۱۵۹).

نوروز در عصر ساسانیان

از زمان ساسانیان درباره آداب برگزاری جشن نوروز اطلاعات گران بهایی داریم؛ چنان که تاریخ نشان می‌دهد در عهد ساسانیان نوروز؛ یعنی، روز اول سال ایرانی و نخستین روز فروردین ماه در اول فصل بهار نبود بلکه مانند عید فطر و عید اضحی در میان مسلمانان، آن هم در فصول می‌گشت اما نه بدان سرعت که اعیاد عربی برمی‌گردند (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۴۰)؛ در دوران ساسانیان دو ماه فروردین و مهر را جهت برگزاری جشن جهت همه طبقات مردم، به شش، پنج روزه بخش کرده بودند (جاحظ، ۱۳۲۴ق، ص ۹۳) و نوروز در اواخر عهد ساسانی در تابستان قرار گرفته بود (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱).

در سیاست نامه نظام الملک آمده است که پادشاه روز نوروز و مهرگان بار عام می‌داد و قبل از آن به تمام کشور نامه می‌نوشت یا جارچیان از چند روز پیش از آن مردم را از فرمان بار عام آگاه می‌کردند که هر کسی شکایتی دارد بیان کند، پادشاه شکایت‌ها را در برابر خود قرار می‌داد و یک به یک آن‌ها را می‌خواند و اگر از پادشاه شکایت کرده بودند از تخت به زیر می‌آمد تاج را از سر بر می‌داشت و از موبد موبدان که در طرف راست او نشسته بود می‌خواست تا به داوری پادشاه و کسی که از او شکایتی کرده پردازد و پس از انجام این داوری دوباره تاج بر سر می‌نهاد و بر تخت می‌نشست و به داوری شکایت‌هایی که از دیگران شده بود می‌پرداخت (خواجہ نظام الملک، ۱۳۳۴، ص ۴۸).

به نظر محققان معاصر در زمان پادشاهی ساسانیان فروردین ماه بنا بر اختصاص دادن زمان پادشاه به شش قسمت تقسیم می‌شده است که طریقه بار عام دادن پادشاهان ساسانی در نوروز عام؛ یعنی، پنج روز اول فروردین به این صورت بوده است:

۱. پنج روز اول برای اشراف؛
۲. پنج روز دوم به بخشش اموال و دریافت هدیه‌های نوروزی، از جمله هدایای برخی



از پادشاهان به زیردستان، بخشش مالیات و خراج آنان بود؛

۳. پنج روز سوم برای خدام خود؛

۴. پنج روز چهارم را برای خواص خویش؛

۵. پنج روز پنجم را برای لشکریان؛

۶. پنج روز ششم را به رعایا. (اینوستراتسفس، ۱۳۴۸، ترجمه کاظم زاده، ص ۹۶-۹۵).

در ششمین روز از نخستین ماه سال که نوروز بزرگ نامیده می‌شود، فرمانروایان پس از پایان مراسم‌های پنج روز نخست، با خود خلوت می‌کردند، آنگاه بنابر عادت دیرپا مردی خوش سیما، شب هنگام تا سپیده دم بر در می‌ایستاد و در ساعتی از صبح بی‌اجازه وارد می‌شد. شاه از او می‌پرسید کیستی؟ او می‌گفت: من پیروزم و نامم خجسته است، از پیش خدا آمده‌ام و با نیکبختی و آرامش به همراه سال نو آمده‌ام. او می‌نشست و مرد دیگری با سینی سیمینی وارد می‌شد و آن را در برابر شاه می‌نهاد که آن سینی متشکل بود از: گندم، جو، برنج، حبوبات مفید از هر کدام هفت خوشه و هفت دانه، شکر، دینار و درهم نو و کلوچه‌ای که از دانه‌های هفت گانه رویانده بودند تهیه شده بود (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵).

مردم در روز نوروز بزرگ، پیش از لب به سخن گشودن شکر می‌خوردند و بر خود روغن زیتون می‌مالیدند تا در طی سال از انواع آفت‌ها در امان باشند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ترجمه داناسرشت، ص ۳۳۰). دختران جوان در تنگ‌ها و کوزه‌ها، دزدانه و به طور پنهانی از زیر آسیاب‌ها و از چشمه سارها و مخزن قنات‌ها آب می‌آوردند؛ بر گلوگاه تنگ‌ها و کوزه‌ها گردن بندی از یاقوت سبز که به نخ زرین کشیده شده و منجوق‌هایی از زبرجد بر آن آویخته شده بود می‌بستند (اینوستراتسفس، ۱۳۴۸، ترجمه کاظم زاده، ص ۹۷).

در دوران ساسانی نوروز بر موسیقی نیز تأثیری داشته و سازهایی نیز به نام نوروز و مخصوص نوروز بوده که عبارتند از: نوروز، یاز نوروز، نوروز بزرگ، نوروز قباد، نوروز خارا، نوروز خردک. سرودهای آفرین و خیروانی و مدارستانی را در نوروز می‌خواندند (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۶۵).



نوروز پس از ساسانیان علاوه بر مردم ایران در میان مسلمانان از دیگر بلاد اسلامی، که با ایرانیان ارتباطات نزدیکی داشتند آداب و رسوم و جشن هایش رواج یافت و مردم همچنان نوروز را جشن می گرفتند؛ از وضعیت این جشن و درباره شیوه سلام و تبریک نوروزی در آغاز دوره اسلامی اطلاعاتی در دست نیست. نه تنها نوروز که جشن های ایرانی دیگر نظیر مهرگان، چهارشنبه سوری و آب پاشان در میان ایرانیانی که دارای دین و مذهبی دیگر جز دین رسمی زمان ساسانیان بودند نیز رواج داشت. اما مسلمانان در مدینه و مکه و مانند آن نوعاً آن را یا نمی شناختند و یا کسانی که می شناختند اهمیّت چندانی برای آن قائل نبودند.

خلفای نخستین اسلام به نوروز اعتنایی نداشتند و هدیه های جشن نوروزی را به عنوان خراج سالیانه دریافت می کردند اما بعدها خلفای اموی برای افزودن درآمد خود، هدیه های نوروزی را معمول داشتند و امیران ایشان برای منافع خود مردم را به دادن هدیه دعوت می دادند؛ ظهور ابومسلم خراسانی و روی کار آمدن خلافت عباسی و نفوذ برمکیان و دیگر وزرای ایرانی و تشکیل سلسله های طاهریان و صفاریان، جشن های ایرانی را دوباره رونق دادند (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۴۸؛ رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۲).

بنابر نقل برخی از کتاب ها شاید حجاج بن یوسف ثقفی نخستین کسی باشد که به شکل رسمی، گرفتن هدایا را در نوروز و مهرگان مرسوم کرد (قلقشندی، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۹). به نظر می رسد به دلیل تندروی و فشار بر مردم بود، که پس از او عمر بن عبدالعزیز به عنوان نخستین خلیفه ای است که هدیه دادن به خلفاء را به خاطر گران آمدن هدایا بر مردم منسوخ کرد و با تظاهری که وی به امور شرع داشت، این کار از وی بعید نیست (صولی، ۱۳۴۱ق، ص ۳۲۰)، اما باید بدانیم که گذشته از این فشارها که گاه و بیگاه بر اثر طمع خلفا شدت می یافت یا تعدیل می شد، ایرانیان در تمام این مدت جشن نوروز را برپا می کردند (رضی، ۱۳۸۰، صص ۴۵۳-۴۵۲).

در زمان یزید دوم^۱ به فرمان وی باز آن رسم ها بازگشت و در زمان متوکل به گفته

۱. یزید بن عبدالملک بن مروان (۷۲-۱۰۵ هـ)، نهمین خلیفه اموی، که از سال ۱۰۱ هجری تا سال ۱۰۵ هجری بعد

بحتری نوروز با چنان شکوه و جلالی بر گزار می شد که به موجب اخبار، در زمان اردشیر رواج داشت (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۶-۴۵۷).

بنی امیه هدیه در عید نوروز را بر مردم ایران تحمیل می کردند به طوری که عاملان بنی امیه مردم را وادار می کردند تا به مناسبت نوروز هدایایی را تقدیم کنند (زیدان، ۱۹۰۳، ج ۲، ص ۲۲) و در زمان خلافت معاویه، مبلغ هدایای نوروزی و مهرگان ۱۰ میلیون (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۸) و به قولی ۵۰ میلیون درهم بوده است (زیدان، ۱۹۰۳، ج ۲، ص ۲۲). ایرانیان با گسترش نفوذ در دستگاه اداری عباسیان و موقع شناسی به این اعیاد رنگ و بوی اسلامی دادند و بسا وقایع مورد توجه را در دیانت اسلام منسوب به نوروز کردند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۶). و بدین طریق در دوران خلفای عباسی، نوروز از جشن های بزرگ و مورد توجه مسلمانان شد و طبق رسم رایج در دربار، جشن گرفته می شد (همان).

در دوره اول عصر عباسی نوروز جشن عمومی به شمار می رفت و خلفا آن را جشن رسمی به حساب می آوردند و نوروز شکوه و بزرگی خود را دوباره به دست آورد. خلفای اموی و عباسی هدیه های نوروزی و مهرگان را رواج دادند و تنها هدیه نوروز و مهرگان بود که نظر آن ها را جلب می کرد (محمدی ملایری، ۱۳۷۹، ص ۹۵)؛ این هدیه را به عنوان مالیات و خراج از مردم دریافت می کردند. اولین کسی که هدیه های نوروز و مهرگان را مطالبه کرد ولید بن عقبه (کارزار عثمان) و سپس سعید بن عاص (کارزار عثمان) بود (صولی، ۱۳۴۱ق، ص ۲۲۰). تقدیم هدایا از جانب بزرگان و امیران اسلامی و دیگران به خدمت خلفا از مراسم عادی به شمار می رفت؛ احمد بن یوسف، نویسنده زمان مأمون، نخستین کسی بود که در دربار عباسیان هدیه فرستادن نزد خلفا را اهمیت داد و پس از آن بود که هدیه نوروزی از رسوم درباری گردید (دهباشی، ۱۳۹۱، صص ۴۸-۴۹).

در سده های دوم تا چهارم هجری، ایرانیان به هنگام نوروز، آشکارا جشن می گرفته اند و درودها و تبریک های خود را به زبان عربی و فارسی، طی اعلامیه ها و آگهی های کتبی بر



در و دیوار امکان عمومی و خانه‌های یکدیگر می‌چسبانده‌اند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳).
در خانه‌های خود بساط عیش و جشن و پایکوبی برقرار می‌ساختند؛ در چنین مواردی امور حسیه، محتسب را برای جلوگیری از چسباندن آگهی‌های شادمانی و تبریک‌های نوروزی بر در و دیوار خانه‌ها و اماکن عمومی می‌گماشت و هم چنین محتسب وظیفه داشت از هر خانه‌ای که صدای ساز و آواز به گوش می‌رسد بدون اجازه صاحب خانه وارد شود و جلوی منکرات را بگیرد (همان).

در دربار خلفای عباسی به نوروز و مهرگان اهمیت ویژه داده می‌شد و جشن نوروز و مهرگان در اغلب بلاد اسلامی با تشریفات ویژه‌ای برپا می‌گشت و بزرگان برای خلفا هدایای گرانبها می‌فرستادند (همان، ص ۵۴۲). خالد مهلبی برای متوکل خلیفه عباسی جامه‌های زربافت و اشیای گرانبها در نوروز تقدیم کرد و حسن بن وهب در مهرگان جامی از طلا برای متوکل فرستاد که محتوی هزار مثقال عنبر بود. منصور عباسی نخستین کسی بود که رسماً عید نوروز را جشن گرفت (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۸).

برخی از امیران عباسی تلاش کردند تا از شور و شادی نوروز بکاهند و برخی رسوم آن را براندازند ولی این تلاش‌ها نتیجه نداد و پس از آنکه حکومت‌های ایرانی زمام امور ایران را در دست گرفتند به احیای فرهنگ ایرانی و آئین‌های ملی همت گماشتند، نوروز شکوه و جلوه بیشتری یافت و حتی حمله مغول نیز به این جشن‌ها آسیبی نرساند (اذکایی، ۱۳۵۳، صص ۱۷-۱۵).

نوروز در زمان خلافت المعتضد بالله در بیست و ششم حمل و در سال ۴۶۷ هجری، دوران سلطنت ملک شاه سلجوقی در نیمه برج حوت واقع شد و در همین سال بود که به فرمان این شاه تقویم پارسی اصلاح شد و نوروز به اول حَمَل یا فروردین حقیقی عودت داده شد (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱).

معتضد خلیفه عباسی دو روز قبل از نوروز حکم کرد تا در کوچه و بازارهای بغداد ندا دهند در شب و روز نوروز آب پاشیدن و آتش افروختن ممنوع است اما غروب همان روز اعلام کردند که خلیفه پاشیدن آب و افروختن آتش را آزاد کرده است؛ در آن لحظه افراط مردم در شادی به حدی بود که بر سر محتسبان و پاسبانان شهر نیز آب پاشیدند. در بغداد مرکز خلافت عباسی چراغان کردن و افروختن آتش و آب پاشیدن به هم از مراسم

رایج نوروز بود به طوری که خلفا توانایی جلوگیری آن را نداشتند (همان، ص ۴۵۴).
مقریزی در ذکر وقایع سال ۳۶۳ هجری نقل می کند که المعزالدین بالله از برافروختن آتش
و پاشیدن آب در نوروز منع کرد و در سال بعد آب پاشی و آتش افروزی رو به فزونی
گذازد (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۹۲۷).

در دوران متوکل عباسی، عید نوروز پنج میلیون درهم به رنگ‌های گوناگون ضرب
شد و بر سر مردم ریخت و متوکل در بیشتر مراسم مربوط به نوروز از قبیل نمایش‌های
مُضحکی که اجرا می شد شرکت می کرد و بر سر اجراکنندگان آن درهم می پاشید؛
همچون شاهان ساسانی بار عام می داد و هدایایی دریافت می کرد (احسن، ۱۳۶۹، صص
۳۴۸-۳۴۷).

در دوران عباسیان در نوروز، نخستین بامداد از نوروز، مردم بر سر چاه‌ها و چشمه‌ها
رفته و با آب خود را شسته، برای ابراز شادمانی و مراسم آن جشن، به یکدیگر آب
می پاشیدند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۹)؛ بنابراین، پاشیدن آب به هم در نوروز، افروختن آتش
در شب نوروز چنانکه از رسوم جاری زمان ساسانیان محسوب می شد، در همان قرون اولیه
اسلامی نیز با گسترش حتی در بغداد انجام می شد (همان، ص ۴۵۳؛ دهباشی، ۱۳۹۱، ص
۴۹)؛ مردم عادی خانه‌های خود را می آراستند و با پوشیدن لباس فاخر در طول شش روز
نوروز در کوچه و خیابان جمع می شدند و با روشن کردن آتش و خوردن شیرینی و
خوراکی‌های دیگر شادی می کردند (احسن، ۱۳۶۹، صص ۳۵۰-۳۴۷)؛ نامه تبریک عید
نوشتن به نظم و نثر، برای خلفا و مردم در دوران عباسیان معمول بود (اشرفی، ۱۳۸۲، صص
۱۴۳-۱۲۲).

آئین بهرام گور، اردشیر بابکان و انوشیروان در نوروز و مهرگان این بود که در خزانه را
می گشودند و لباس‌های گران قیمت خود را میان طبقات مختلف مردم تقسیم می کردند و
لباس‌های خود را مانند مردم عادی انبار نمی کردند، در زمستان جامه‌های تابستانی و در
تابستان جامه‌های زمستانی را می بخشیدند؛ در عصر اسلامی بنابر نقل محمد بن حسن بن
مصعب تنها عبدالله بن طاهر این کار را کرد (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶).

بزرگداشت نوروز و به پاداشتن جشن‌های آن در قرون اولیه پیدایش اسلام، وقتی بیشتر
شد که عده‌ای از دانشمندان و فضیای ایرانی به کتب اخبار و احادیث و گاه‌شماری استاد

کرده و گفتند: روزی که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام به جانشینی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برگزیده شد و بر مسند خلافت نشست، مصادف با نوروز بوده است؛ به دنبال این عقیده عده‌ای از ایرانیان که فقط به اصول و احکام دین علاقه‌مند و از آداب و سنن ملی و باستانی دور شده بودند، به نوروز و آئین برگزاری آن از نو توجه نموده و در برگزاری این جشن بزرگ و زنده نگهداشتن رسوم و آئین آن کوشیدند (همان، ص ۴۲۸)، اگرچه آن عده در نهایت نوروز را غالباً به عنوان یک عید دینی همانند عید فطر و قربان و... تلقی نکردند.

نوروز در عصر صفوی

شیخ صفی الدین اردبیلی، حکومتی ملی و مردمی و شیعی را بنا نهاد. تمام شاهان صفوی حاکمیت مردمی داشتند و در تمام دوران حکومت خود از حمایت جامعه برخوردار بودند. در این دوره فرهنگ و رسوم ملی اوج گرفت و نوروز توانست جایگاه خود را حفظ کند و با اعمال و اقداماتی که جنبه دینی داشت عجین گردد به طوری که علمای شیعه تلاش کردند تا حدیث‌های متعدّد و اخبار ائمه علیهم السلام را درباره نوروز گردآوری کنند که از همه مهم‌تر کتاب «السماء و العالم» علامه مجلسی (رحمه الله علیه) است.

علامه مجلسی (رحمه الله علیه) در جلد ۱۴ بحارالانوار در فصلی اخبار و روایات و اعمال و ادعیه و اذکار و فضائل نوروز را بیان می‌کند که برخی از آن‌ها عبارتند از: حدیث: «الیوم النیروز هو الذی...»؛ یعنی، در روز نوروز خدا به دعای یکی از پیامبران برای مردم باران فرستاد و این حدیث اشاره به رسم آبریزان که بر روی یکدیگر آب می‌پاشیدند، دارد. در این عصر جشن نوروز صبغه مذهبی یافت، آداب نوروز در کتاب‌های مذهبی عصر صفوی بیان شده است و آنچه از آئین‌های مذهبی نوروز در عصر حاضر داریم در آن زمان با شوکت هرچه تمام‌تر برگزار می‌شده است. از میان پادشاهان صفوی، شاه عباس اول به جشن‌های نوروز اهمیت فراوان می‌داد و مراسم مفصّل برگزار می‌کرد.

اعلام زمان تحویل سال

در زمان گذشته که در هر شهر و دیاری نقارخانه‌ای بود و نقاره چینی، هر روز نقاره چیان در دو نوبت، پیش از طلوع آفتاب و پس از غروب آفتاب نقاره می‌زدند. در نوروز هر سال

نیز، هنگامی که سال تحویل می‌شد، نقاره زنان با زدن نقاره و دهل و کرنا آغاز نوروز و سال نو را به اطلاع مردم می‌رساندند. بعدها، پس از تحولات در شهرها و برچیده شدن نقاره‌خانه‌ها، حکومت‌ها با شلیک توپ و به صدا درآوردن سوت کارخانه‌ها، و در سال‌های پسین‌تر در تهران و شهرهای بندری و شهرهایی که ایستگاه قطار داشتند، با به صدا درآوردن سوت قطارها و کشتی‌ها تحویل سال را به مردم شهرها و بنادر اعلام می‌کردند. در این زمان رادیو تلویزیون جای همه آنها را گرفته است و زمان تحویل را در برنامه نوروزی مشخص و به مردم سراسر سرزمین اعلام می‌کنند (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۲).

آداب و رسوم نوروزی

۱. آتش افروختن در آخرین شب سال

از عادت‌های عامه مردم ایران آن است که در شب نوروز آتش می‌افروزند و می‌پندارند که این کار برای از بین بردن عفونت‌هایی است که زمستان در هوا برجای گذارده است و دلیل دیگر آن اعلام فرارسیدن نوروز می‌باشد (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۹۲۷).

۲. آب پاشی و شستشوی بدن که علت آب پاشیدن در کتاب‌ها عبارت است از:

- وقتی باد، سلیمان را حمل می‌کرد پرستویی پیش سلیمان آمد و گفت که من تخم‌های کوچکی در لانه دارم، بازگرد تا آنها را از بین نبری! و سلیمان نیز چنین کرد و فرود آمد، آنگاه پرستو مقداری آب در منقار خود حمل کرد و آن را پیش روی سلیمان پاشید و ران ملخی نیز بدو هدیه کرد و همین سبب پاشیدن آب و دادن هدیه در نوروز است (همان، ص ۶۴۳-۶۴۲ و ۹۲۸-۹۲۷).

- پس از آنکه خداوند، زمین را برای جمشید فراخ کرد او به مردم فرمان داد تا خود را با آب بشویند و از گناهان پاک گردند و این کار را هر ساله تکرار کنند تا خداوند آفات آن سال را از آنان دور گرداند؛

- جمشید فرمان کندن جوی‌ها را داد و وقتی آب در آنها جاری شد مردم با آن شستشو کردند و آیندگان نیز به تقلید از پیشینیان همان کردند؛

- برخی نیز این روز را از آن «هروذا» می‌دانند که فرشته آب است از این رو مردم به هنگام سپیده دم این روز خود را با آب قنات و حوض می‌شویند یا از آب جاری بر خود می‌ریزند تا بدان تبرک جسته و دفع آفات کنند، نیز بریکدیگر آب می‌پاشند که سبب این

- گروهی دلیل آن را در نیامدن باران به مدتی طولانی می‌دانند تا اینکه پس از جلوس جمشید، باران فراوانی بارید و مردم بدان تبرک جستند و به یکدیگر آب پاشیدند و این کار سنت گشت.

- سبب پاشیدن آب، پاک شدن از دود و خاکستر و آلودگی‌های آتش می‌باشد و اینکه آب پاشی سبب پاکی هوا از بیماری، وبا و دیگر بیماری‌هاست (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۹۲۸)؛

- علت آب پاشیدن آب، افتتاح جشن نوروز و پاکی بدن از آلودگی‌های آتش است و هفت سال بود که باران نباریده بود، پس از آنکه ساختن شهر رشورجی، که همان اصفهان قدیم است، به دستور پیروز یزدگرد به پایان رسید باران بارید و مردم بر یکدیگر آب پاشیدند و این کار در هر سال به شکل سنت درآمد (همان).

۳. رویاندن حبوبات

- زمانیکه جمشید برکت را به زمین برگرداند، چوب‌های خشک شده سبز گردیدند و مردم گفتند: روز نو؛ هر یک از مردم برای تبرک مقداری جو در ظرفی کاشت و این رسم در میان ایرانیان مرسوم گشت که در روز نو هفت نوع از غلات را در ۷ استوانه، کنار خانه بکارند تا براساس رویش غلات خوبی و بدی محصول سالیانه را بسنجند (همان، ص ۹۳۰).

- ۲۵ روز قبل از نوروز در صحن دارالملک ۱۲ ستون از خشت خام برپا می‌شد و بر هر ستون گندم، جو، برنج، عدس، باقالی، ارزن، ذرت، لوبیا، نخود، کنجد و ماش به قصد تفال کاشته می‌شد و بارورتر بودن هر کدام نشانه فراوانی آن محصول در سال بود، پادشاه با نگاه کردن به جو تبرک می‌جست و آنها را فقط برای غنا و لهُو و ترنم می‌چیدند. در ششمین روز نوروز این حبوبات را می‌کنند و به قصد میمنت در مجلس می‌پراکنند و تا مهر روز فروردین ماه (یعنی ۱۶ فروردین) جمع نمی‌کردند. پادشاه هر روز نوروز باز سپیدی به پرواز درمی‌آورد و شاه به خوردن شیر و پنیر تازه تبرک می‌جست (همان، ص ۹۳۱-۹۳۰).

۴. خوردن شیرینی، مالیدن روغن و روشن کردن شمع

- هر کسی در بامداد نوروز قبل از آنکه با کسی سخن بگوید سه بار عسل بچشد و خانه خود را با سه تکه شمع بخورد دهد، از بیماری‌ها درامان باشد (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۹۳۱).

۵. هدیه دادن در نوروز

– یکی از مراسم‌های نوروزی، تقدیم هدایای طبقات مختلف در نشست نوروزی پادشاه بود و پادشاه قسمتی از آن را بین حاضران تقسیم می‌کرد و قسمتی را در خزانه دربار نگاه می‌داشت.

– عده‌ای، سرآغار سنت هدیه دادن در نوروز را از زمان داستان سلیمان و پرستو دانسته‌اند.

– عده‌ای از شاعران و نویسندگان و خطیبان، سروده‌ها و نوشته‌ها و خطبه‌های خود را به عنوان هدیه تقدیم پادشاه می‌کردند (همان، ص ۹۳۲). همانگونه که شیخ الرئیس ابن سینا کتاب «الرساله النیروزیه» خود را به عنوان تحفه نوروزی برای امیر ابوبکر محمد بن عبدالله فرستاد (همان).

۶. حاجی فیروز

روزهایی پیش از عید، حاجی فیروز صورت و گردن و دست‌هایش را سیاه می‌کند و لباس سرخ و شلیته می‌پوشد و کلاه مخروطی شکل مقوا ساخته بر سر می‌نهد و با دایره‌ای که به دست گرفته ضرب می‌زند و می‌خواند و در کوی و برزن به راه می‌افتد و انعامی دریافت می‌کنند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۸).

۷. ۳ روز قبل از نوروز تخم مرغ رنگ می‌کنند و به تخم مرغ بازی می‌پردازند، ۲۰ روز قبل از نوروز گندم و جو و عدس می‌کارند، در هنگام عید پرتقال و نارنج و شیرینی بر سر سفره هفت سین می‌گذارند، روز تحویل سال خانه را روشن و چراغانی می‌کنند، پلو و گوشت و ... می‌پزند، به دید و بازدید می‌روند، به یکدیگر عیدی می‌دهند، برای شگون در روز سیزده به در بر روی تاپ‌هایی که عروس و دامادهای تازه بسته‌اند می‌نشینند حتی پیرزنان و پیرمردان (همان، ص ۴۰۶-۴۰۵).

۸. در هنگام جشن نوروز از روی دفتر آمرزش روان (در هر خاندانی دفتری داشتند که نام در گذشتگان را در آن می‌نوشتند) ضمن مراسمی در گذشتگان را به یاد می‌آوردند و از آنان یاری می‌طلبیدند (همان، ص ۳۴۹).

۹. ایرانیان قدیم در روز اول فروردین در دو طرف چارچوب پایینی در خانه خود مقداری برگ آویشن می‌ریختند و این نشانه جشن در آن خانه بود که ما نیز این کار را



انجام می‌دهیم (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶).

۱۰. پادشاه در نوروز درباره هیچ کاری شور و رازینی نمی‌کرد از بیم اینکه مبادا کار ناپسندی از او سر بزند و تا پایان سال دوام یابد. در هر روز نوروز باز سفید رها می‌کرد، خوردن پنیر و نوشیدن یک جرعه شیر تازه در هر روز را نیک می‌دانست و ... (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۶-۳۵۵).

۱۱. پیک خجسته یا موبد موبدان در حضور شاه خطبه‌ای می‌خواند در بزرگداشت شاه و آرزوی کامیابی و برکت برای او و کشور می‌کند (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۸).

۱۲. براساس نظر مورخان یونانی ایرانیان معمولاً در اعتدال بهاری ازدواج می‌کنند و داماد پیش از رفتن به حجله سیب یا مغز استخوان شتر می‌خورد، و در آن روز چیز دیگری نمی‌خورد (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

۱۳. در نوروز و مهرگان رسم بود پس از برگزاری مراسم نخستین، نمایندگان و بزرگان ایالات و اشراف و عامه مردم هدایایی به دبار اهدا می‌کردند و نام افراد هدیه دهنده به همراه نام هدیه‌ها در دفتر ویژه‌ای ثبت می‌شد و اگر کسی در طول سال دچار تنگی و ناداری می‌شد به دفتر رجوع می‌کردند و چندین برابر هدیه‌اش به او می‌بخشیدند تا از تنگی و عُسرت به درآید (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۳-۳۶۲).

۱۴. در روز سیزدهم سیزه‌ها را در آب روان می‌انداختند و هدف از این تمثیلی است که طبیعت را به تحرك و جنبش درآورند که نباتات و گیاهان بیالند و رشد کنند (همان، ص ۳۹۳).

۱۵. مردم در جشن نوروز، بنا بر یک سنت کهن به هم قند و نقل می‌دادند (همان، ص ۴۰۱).

۱۶. در صبح روز ششم یا نوروز بزرگ خوردن عسل باعث می‌شود در طول سال از بیماری‌ها و آفات در امان ماند (همان).

۱۷. رسم بخشش جامه‌های زمستانی شاه به مردم در نوروز بود (همان، ص ۵۲۵).

۱۸. پادشاه به مردم بار عام می‌دادند (همان).

۱۹. در ایام جشن، هر روزی را نوایی ویژه و دستگاهی در موسیقی بود که نواخته می‌گشت (همان).

۲۰. شمع سر سفره باید تا آخر بسوزد و فوت کردن آن عمر را کوتاه می‌کند و در صورت اجبار با ۲ برگ سبز آن را خاموش کنند.

۲۱. وارد شدن زن به خانه در صبح عید بد است و اگر مرد بیاید خوب است و باید خوش قدم باشد.

۲۲. در دست گرفتن سکه در هنگام تحویل سال شگون دارد.

۲۳. در هنگام تحویل سال زنها باید سنجاق زیر گلویشان باشد و گرنه کارهایشان گسسته می‌شود.

۲۴. بر سر سفره هفت سین هنگام تحویل سال افراد حرارتی یک انگشت ماست و افراد رطوبتی یک انگشت شیره بخورند تا مزاجشان معتدل شود (همان، ص ۴۰۴).

۲۵. نوروز جشن نوزایی طبیعت است و مردم نیز به نشانه‌ی هم آهنگی با طبیعت لباس نو می‌پوشند (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴).

۲۶. ایرانیان هفت سینی با محتویات مختلف را بر سر سفره می‌گذاشته‌اند که البته حالا کسی هفت سینی نمی‌گذارد بلکه هفت چیز به جای هفت سینی می‌گذارند.

هفت سینی سفره نوروز عبارت است از:

سینی اول: شیرینی جات و سمنو؛

سینی دوم: شیر و تخم مرغ، نشانه سفیدی و پاکی بوده؛

سینی سوم: آتش که معمولاً شمع می‌گذارند؛

سینی چهارم: سکه، نماد شهریور و شهریاری بر خویش یا تسلط بر نفس است؛

سینی پنجم: میوه جات، نشانه سپندارمزد یا نماد مهر و فروتنی؛

سینی ششم: آب و آیینه، نماد خورداد یا دانش اندوزی؛

سینی هفتم: سبزه و گل، نماد امرداد یا جاودانگی؛ (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶-۱۰۵)

پهن کردن سفره هفت سین که براساس مراسم مربوط به فروهرها و بازگشتشان به خانه است (رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰).

بنابر قول ابوریحان بیرونی سفره هفت سین از زمان جمشید باقی مانده است... مردم در

روز نو به خاطر تبرک در ظرفی جو می‌کاشتند و برهمین اساس مردم قبل از نوروز در ۷

ظرف، ۷ غلات را کاشته و سبز می‌کنند و از رویش آن خوبی و بدی کشت و محصول

سال را پیش بینی می‌کنند(همان، ص ۳۹۱). در سفره هفت سین نهادن آب و سبزه اهمیت فراوانی داشت و معمولاً سه ظرف سبزه به عنوان کنایه از اصل دینی: هومت(اندیشه نیک)، هوخت(گفتار نیک) و هوزشت(کردار نیک) قرار می‌دادند که اغلب گندم و جو و ارزن بود(همان، ص ۳۵۴).

نهادن آتشدان در سفره و خوان نوروزی اهمیت ویژه دینی داشت، آتشدان بعدها به شمعدان و چراغ تبدیل گشت که شمع، نماد اردیبهشت یا راستی و مقدس است؛ شیر تازه و پنیر و خرما از اقلامی بود که بر سفره می‌نهادند و نوشیدن شیر مثیلی از نوزایی آدمی و رستاخیز طبیعت و برای تضمین برکت خانه است(همان ص ۳۹۵-۳۹۴)؛ سیر، نماد تندرستی، مناعت طبع، نگه داشتن حد و حدود دیگران و عدم تجاوز به حقوق آنان است (دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۵۴۳-۵۴۲).

نقل و شیرینی؛ سنبل؛ کاسه آب زلال؛ سرکه، نشانه پذیرش ناملایمات حیات است(همان، ص ۵۴۵)؛ سماق، نماد صبر و بردباری و تحمل دیگران و عدالت و امید در زندگی است(همان، ص ۵۴۷-۵۴۶)؛ گلاب، نمادی از جشن آب پاشان است(همان، ص ۵۵۹)؛ تخم مرغ در سفره نوروزی، نشان نطفه و نژاد و پاکی است؛ قرار دادن آینه و سمنو که آینه، نشانه راستی، پاکی، صفا و یک رنگی و سمنو، نماد قدرت است؛ سنجد، نشان عشق و دلدادگی و زایش و توالد و سنجد عمل کردن است؛ ماهی، نشان اسفند سپری شده، آزادی و آزادگی است و رنگ قرمز نشان شادی و تکاپو در زندگی است، از سنت ایرانیان نیست و از چین آمده است؛ قرار دادن سیب و انار که سیب، نماد زایش و سلامتی است؛ سکه‌های تازه ضرب، نشان برکت و ثروت و دارندگی و سکوت و ارزش است(رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۵).

قرار دادن درخت‌های گوناگون در سفره، از رسوم قدیمی بوده است و امروزه از شاخه‌های انار یا از شاخه‌های فلزی و شاخه‌های مورد نظر سرو، کاج و انواع گل‌ها استفاده می‌شود(همان، ص ۳۹۸) و سبز کردن دانه بعضی از حبوبات که در روز ۱۳ فروردین به آب روان می‌سپارند هنوز هم وجود دارد که نشانه خوش اخلاقی و خرمی و شادابی است(دهباشی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۹).

در سفره هفت سین، اسفند را پس از تحویل سال در آتش می‌ریزند؛ زیرا، دانه‌های

نتیجه‌گیری

نوروز، به عنوان یکی از کهن‌ترین و باشکوه‌ترین جشن‌های بهاری جهان، ریشه‌هایی عمیق در تاریخ و فرهنگ ایران دارد. این جشن، که نماد تجدید حیات و پیوند انسان با طبیعت است، از دیرباز تاکنون به عنوان یکی از مهم‌ترین آیین‌های فرهنگی ایرانیان شناخته شده است. بررسی ریشه‌های تاریخی نوروز نشان می‌دهد که این جشن، پیش از ظهور زردشت و حتی در میان اقوام غیرآریایی ساکن فلات ایران، رواج داشته است. با این حال، پس از ظهور زردشت، نوروز به تدریج جنبه‌های مذهبی به خود گرفت و در متون زرتشتی به عنوان جشن آفرینش و ستایش اهورامزدا مورد توجه قرار گرفت.

در دوران هخامنشیان و اشکانیان، نوروز به عنوان جشنی ملی و آیینی برگزار می‌شد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که نوروز در دوره ساسانیان به اوج شکوه خود رسید و به عنوان جشنی رسمی با تشریفات خاص برگزار می‌شد. در این دوره، نوروز نه تنها یک جشن ملی، بلکه آیینی مذهبی بود که با مراسم خاصی همراه می‌شد. پس از ورود اسلام به ایران، نوروز با وجود تغییرات سیاسی و مذهبی، به حیات خود ادامه داد و حتی در دوره‌های مختلف اسلامی، به ویژه در عصر عباسیان و صفویان، با شکوه بیشتری برگزار شد. در این دوره‌ها، نوروز به عنوان جشنی ملی و فرهنگی، هویت خود را حفظ کرد و حتی در برخی موارد، با آیین‌های اسلامی تلفیق شد.

برگزاری شکوهمند، باورمند و همگانی این جشن در دستگاه‌های حکومتی، سازمان‌های دولتی و غیردولتی، و در بین همه قشرها و گروه‌های اجتماعی، از ویژگی‌های ممتاز ایران زمین است. این جشن، با وجود جنگ‌ها، شکست‌ها و دگرگونی‌های سیاسی، اجتماعی، اعتقادی، علمی و فنی، از روزگاران کهن پابرجا مانده و حتی به جوامع و فرهنگ‌های دیگر نیز راه یافته است. نوروز، به دلیل برخورداری از درونمایه‌های فرهنگی، تاریخی و اخلاقی، و هم‌زمانی با تجدید حیات طبیعت، از ویژگی‌هایی برخوردار است که آن را از اعیاد دیگر اقوام و ملل متمایز می‌سازد.

تحلیل تحولات آئینی نوروز نشان می‌دهد که این جشن در طول تاریخ، همواره با



تغییرات فرهنگی و اجتماعی همگام بوده است. از جمله این تحولات می‌توان به تغییرات گاه‌شماری، تأثیرات حکومت‌های مختلف و ورود اسلام به ایران اشاره کرد. با این حال، نوروز به عنوان نماد تجدید حیات و پیوند انسان با طبیعت، جایگاه خود را در فرهنگ ایرانی حفظ کرده است. این جشن، که در ابتدا به عنوان جشنی بهاری و آیینی ملی شناخته می‌شد، به تدریج به نمادی از هویت فرهنگی و تاریخی ایرانیان تبدیل شد.

نتایج این پژوهش حاکی از آن است که نوروز نه تنها یک جشن ملی، بلکه نمادی از هویت فرهنگی و تاریخی ایرانیان است که در طول قرن‌ها، با وجود تغییرات سیاسی و مذهبی، به حیات خود ادامه داده است. این جشن، که در ابتدا به عنوان آیینی ملی و فرهنگی شناخته می‌شد، به تدریج به نمادی جهانی تبدیل شده است که فراتر از مرزهای جغرافیایی، به عنوان میراثی فرهنگی شناخته می‌شود. در نهایت، این مطالعه نشان می‌دهد که نوروز به عنوان یک آیین ملی-فرهنگی، نه تنها در ایران، بلکه در میان سایر اقوام و ملل نیز جایگاه ویژه‌ای دارد و به عنوان نمادی از صلح، دوستی و تجدید حیات، مورد توجه جهانیان قرار گرفته است.

فهرست منابع

۱. ابن بلخی، *فارسنامه*، مصحح جلال الدین تهرانی، بی‌جا، بی‌تا.
۲. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، *آثارالباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ایران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۳. احسن، محمد مناظر، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ایران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
۴. اذکائی، پرویز، *نوروز تاریخیچه و مرجع شناسی*، تهران، ایران، انتشارات مرکز مردم شناسی ایران وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳.
۵. اشرفی، حمید، «بررسی تأثیر جشن‌ها و اعیاد در دربار عباسیان»، رساله کارشناسی ارشد زیر نظر ژاله آموزگار، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۲.
۶. اینوسترانسلف، کنستانتین، *مطالعاتی درباره ساسانیان*، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران،

- ایران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۷. بلوکباشی، علی، *نوروز جشن نزایی آفرینش*، تهران، ایران، انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۱.
۸. بویس، مری، *تاریخ کیش زردشت*، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، ایران، انتشارات توس، ۱۳۷۵.
۹. بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران؛ پاره نخست و پاره دوم*، تهران، ایران، انتشارات آگه، ۱۳۷۶.
۱۰. _____، *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران، ایران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴.
۱۱. بیگوند، بهروز، *جشن‌های فراموش شده ایران باستان*، کرج، ایران، انتشارات مؤلف، ۱۳۹۲.
۱۲. ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم؛ پاره نخست: ایران باستان*، پیش گفتار و ترجمه محمد فضائلی، تهران، ایران، انتشارات نقره، ۱۳۶۸.
۱۳. جاحظ، عمرو بن بحر، *المحاسن و الاضداد*، قاهره، مصر، بی جا، ۱۳۲۴ ه. ق.
۱۴. خواجه نظام الملک، سیرالملوک (سیاستنامه)، به کوشش مرتضی مدرس چهاردهی، تهران، ایران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۴.
۱۵. خیام نیشابوری، حکیم عمر بن ابراهیم، *نوروزنامه*، به کوشش علی حصوری، تهران، ایران، انتشارات چشمه، ۱۳۷۹.
۱۶. دهباشی، علی، *نوروز*، تهران، ایران، انتشارات افکار، ۱۳۹۱.
۱۷. رضی، هاشم، *گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان*، تهران، ایران، انتشارات بهجت، ۱۳۸۰.
۱۸. زهرا تبریزی شهروی، «پیشینه نوروز در ایران باستان»، کنفرانس بین‌المللی زبان، ادبیات، تاریخ و تمدن. ۱۴۰۰.
۱۹. زیدان، جرجی، *تاریخ التمدن الاسلامی*، قاهره، مصر، ۱۹۰۳ م.
۲۰. سرمد، غلامعلی، «نوروز عام، نوروز خاص، نوروز اخص»، نشریه مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، شماره ۶۰۵، ص ۸۶-۷۷.



۲۱. شادکام، فاطمه، *نوروز جشن ملی ایرانیان*، چاپ دوم، تهران: ندای کارآفرین، ۱۳۹۳.
۲۲. صولی، ابی محمد بن یحیی، *ادب الکتاب*، تصحیح محمد بهجه الاثری و محمود شکری آلوسی، بغداد، عراق، مکتبه العربیه، ۱۳۴۱ ه. ق.
۲۳. قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی فی صناعه الانشا*، قاهره، مصر، بی تا.
۲۴. محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*، تهران، ایران، انتشارات توس، ۱۳۷۹.
۲۵. محیط طباطبایی، سید محمد، «نوروز و نوروزنامه»، *مجله یغما*، شماره ۱۸۹، نوروز ۱۳۴۳، ص ۷-۱.
۲۶. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، مصر، بی جا، ۱۳۸۴ ه. ق.
۲۷. نجمی، شمس الدین، «نوروز، بزرگ جشن ایرانیان»، *مطالعات ایرانی سال دوازدهم*، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۸۵-۱۹۶.
۲۸. هینلز، جان، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران، ایران، انتشارات چشمه، ۱۳۶۸.
۲۹. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، لبنان، انتشارات دار صادر، ۱۹۹۵ م.
۳۰. یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، لبنان، انتشارات دار صادر، بی تا.



زنان، فضای مجازی و سلامت روانی و اجتماعی

محمد جمعه کریمی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

فضای مجازی به عنوان یک پدیده نوین ارتباطی، تأثیرات عمیق و چند جانبه‌ای بر زنان دارد که می‌تواند سلامت روانی و اجتماعی آنها را تحت تأثیر قرار دهد. این مطالعه به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های پیش روی زنان در فضای آنلاین می‌پردازد. از یک سو، فضای مجازی به زنان این امکان را می‌دهد که با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، حمایت اجتماعی و عاطفی دریافت کنند و تجربیات خود را به اشتراک بگذارند. از سوی دیگر، فشارهای اجتماعی برای نمایش تصاویری ایده‌آل، آزار و تبعیض‌های جنسیتی، و نگرانی‌های مربوط به حریم خصوصی، می‌تواند منجر به بروز اضطراب، افسردگی و کاهش اعتماد به نفس شود. این مطالعه تأکید می‌کند که هر چند فضای مجازی می‌تواند بسترهای جدیدی برای پیشرفت و رشد اجتماعی زنان فراهم کند، اما لازم است که آگاهی و آموزش‌های لازم برای مدیریت چالش‌های موجود به آنها ارائه شود. در نهایت، هدف این تحقیق شناسایی راهکارهایی جهت ارتقاء سلامت روانی و اجتماعی زنان در فضای مجازی و تضمین بهره‌مندی بهینه از این فضا است.

واژگان کلیدی

زنان، فضای مجازی، سلامت روانی، اجتماع.

زنان در دنیای امروز، به ویژه با رشد فناوری و فضای مجازی، با چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی مواجه شده‌اند. فضای مجازی به عنوان یک بستر جدید ارتباطی، تأثیرات قابل توجهی بر روی سلامت روانی و اجتماعی زنان دارد. از یک سو، این فضا می‌تواند امکاناتی نظیر شبکه‌سازی، دسترسی به اطلاعات و حمایت‌های اجتماعی را فراهم کند. از سوی دیگر، مواجهه با مسائل مانند قضاوت‌های اجتماعی، نارضایتی از خود، و فضاهای روانی ناشی از حضور آنلاین می‌تواند به چالش‌های جدیدی منجر شود.

به همین دلیل، بررسی تأثیر فضای مجازی بر سلامت روانی و اجتماعی زنان اهمیت بسزایی دارد. این موضوع نه تنها نیاز به تحقیقات علمی و تحلیل‌های دقیق دارد. بلکه باید به برنامه ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌هایی منجر شود که به ارتقاء کیفیت زندگی و بهبود سلامت روانی زنان کمک کند.

بنابر این، در ابتدا باید بدنبال تأثیرات مثبت و منفی فضاهای مجازی بود که اگر اطلاع کامل از تأثیرات رسانه‌ها داشته باشیم، گرفتار فضاهای فریبده آن نخواهید شد.

فصل اول) کلیات و مفاهیم

۱. فضای مجازی

اساساً مهم‌ترین تغییر جهان، ظهور جهان جدیدی است که می‌توان آن را جهان مجازی نامید. این جهان در واقع به موازات و گاه مسلط بر جهان واقعی ترسیم می‌شود و عینیت پیدا می‌کند. گسترش فناوری‌های جدید با شکل‌گیری فضاهای مجازی همراه شده است؛ فضاهایی با هویت و کارکردی متفاوت از فضاهای ملموس گذشته که ارزش‌ها، مفاهیم و باورهای گذشته را به نحوی بازنویسی می‌کنند. بشر در مواجهه با چنین فضای جدیدی در پی افزایش ارتباط با خود، جست‌وجوی اطلاعات و دستیابی بیشتر به دانش است (بودریار، ۱۳۸۳ - ۱۶) در جهان واقعی، قدرت انتخاب افراد، همواره تحت تأثیر عواملی چون جبر مکان، زمان، حکومت و ... محدود بوده است؛ اما در جهان مجازی، مرزهای محدود کننده از میان برداشته می‌شود و فرد در مقیاس جهانی با گزینه‌های برای انتخاب رو به روست.



۲. اهمیت فضای مجازی

اهمیت فضای مجازی در قدرت فراوان او است و گستره پوشش و کارکردهای مختلف و متنوع وی در حوزه‌های اخلاق فردی و اجتماعی و اثری عمیق و انکارناپذیر آن می‌باشد. روشنفکران علوم اجتماعی این رسانه‌ها را در ردیف اول اجتماعی کردن و شکل دادن شخصیت افراد جامعه میدانند و به این عقیده‌اند که رسانه‌های جمعی می‌توانند هنجارهای اجتماعی را تقویت یا تضعیف کنند (قهرودی و آذری، ۱۳۸۳-۱۱۲) عاملی، به این عقیده است که جهان مجازی به موازات و گاهی مسلط بر جهان واقعی ترسیم می‌شود و عینیت پیدا می‌کند و این دو جهان یک رابطه انعکاسی دارند (عاملی، ۱۳۸۸-۲۳۶) در این زمینه، زمان و فضای تازه‌ای به وجود خواهد آمد که از آن به زمان و فضای مجازی واقعی می‌توان یاد کرد. در این فضا، مرز بین واقعیت و حقیقت، بود و نبود و آنچه هست و آنچه گفته می‌شود که هست به میزان زیادی کم‌رنگ می‌شود و شاهد آن هستیم که مجازها بر واقعیت‌ها مسلط شده، حتی واقعیتی بیش از آنها پیدا می‌کنند؛ به همین دلیل، کاستلز شاخصه اصلی جامعه شبکه‌ای سده بیست و یکمی را آن میدانند که فرهنگ زمان مجازی ... پدیده بنیادینی است که وجه بارز جامعه شبکه‌ای محسوب می‌شود. (کاستلز، ۱۳۸۰-۲۰)

لذا، امروزه به دلیل گستردگی و فراگیری فضای مجازی و اینترنتی در دنیا و قرار گرفتن بسیاری از مباحث و مطالب در حوزه‌های مختلف مورد نیاز انسان‌ها در درون این شبکه جهانی، اهمیت و ضرورت استفاده از قابلیت‌ها و امکانات آن، برای همه افراد و سازمان‌ها ضروری و لازم بنظر می‌رسد. به گونه‌ای که امروزه دیگر انجام بسیاری از فعالیت روزمره انسان، بدون کمک از قابلیت‌های این شبکه عملاً با مشکل مواجه خواهد شد.

۳. حضور زنان در فضای مجازی

زنان توسط نرم افزارهای گوشی در شبکه‌های مجازی مختلف (تویتر، فیسبوک، لاین و...) به صورت موقتی و یا دائمی در این فضا حضور پیدا می‌کنند (محسنی، ۱۳۷۵-۱۰) و آگاهی و اطلاعات نسبتاً خوبی که از این شبکه دارند و به هیجان آمده، و قدرت و توانای خویش را به رخ دیگران کشیده و ابراز احساسات می‌کنند.



زنان در فضای مجازی به عنوان کاربرانی فعال، خلاق و تأثیرگذار شناخته می‌شوند. آن‌ها به اشتراک‌گذار تجربیات، ایده‌ها و هنر خود پرداخته و در زمینه‌های مختلفی رسانه‌های اجتماعی فعالیت می‌کنند. همچنین، زنان در فضای مجازی به عنوان مدافعان حقوق بشر و برابری جنسیتی عمل می‌کنند و به ایجاد آگاهی در مورد مسائل اجتماعی و فرهنگی کمک می‌کنند. این فضا به آن‌ها این امکان را می‌دهد که صدای خود را به گوش دیگران برسانند و با یکدیگر ارتباط برقرار کنند.

۴. اهمیت موضوع سلامت روانی و اجتماعی

سلامت روان پایه و اساس زندگی شاد و پویا است، زمانی که ذهن و روح ما سالم است می‌توانیم با پالش‌های زندگی به طور موثر روبرو شده و روابط سالمی برقرار کنیم.

در دنیا پرشتاب و پیچیده امروز سلامت روان بسیاری از افراد به خطر افتاده و استرس، اضطراب و افسردگی در حال افزایش است. (خبرآنلاین، ۱۹/۷/۱۴۰۳)

اهمیت سلامت روان نه تنها در سطح فردی، در سطح جامعه نیز قابل توجه است و جامعه‌ای که افرادی با سلامت روان دارد، خلاق‌تر، بهره‌ورتر و از نظر اجتماعی پویاتر خواهد بود، به همین دلیل آگاهی بخشی در مورد سلامت روان و ترویج مراقبت‌های روانی از ضروریات هر جامعه پیشرو است.

برای حفظ سلامت روان از فعالیت‌های بدنی منظم، تغذیه سالم، خواب کافی، ایجاد فضای امن و مناسب برای بیان احساسات و مشکلات روانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

گفت و گو با اعضای خانواده، دوستان و متخصصان سلامت روان می‌تواند به کاهش استرس و اضطراب کمک کند. همچنین اهمیت به روابط اجتماعی و برقراری روابط مثبت با افراد نیز از عوامل مهم در حفظ سلامت روان است.^۱

فصل دوم) تأثیرات مثبت و منفی فضای مجازی

الف) تأثیرات مثبت فضای مجازی بر زنان

فضای مجازی در چند دهه اخیر به یکی از مهمترین ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی تبدیل شده است. برای زنان، این فضا، فرصت‌های بی‌سابقه‌ای را به وجود آورده است؛ تا از محدودیت‌های سنتی فراتر روند و در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مشارکت فعال داشته باشند؛ سرانجام این فضا، به عنوان ابزاری برای توانمندسازی زنان عمل کند:

افزایش دسترسی به آموزش

فضای مجازی امکان دسترسی به دوره‌های آموزشی آنلاین را برای زنان فراهم کرده است. این فضا به زنان کمک می‌کند تا در رشته‌های مختلف تحصیل کرده و مهارت‌های جدید بیاموزند. این امر به ویژه برای زنان در مناطق محروم که دسترسی به مراکز آموزشی ندارند و یا دسترسی محدودی دارند، فراهم آمده است. آموزش آنلاین همچنین به زنان امکان می‌دهد تا در کنار مسئولیت‌های خانوادگی، به تحصیل و یادگیری ادامه دهند. (رضوی، ۱۴۰۰)

در برخی از موارد زنان به عنوان کنشگران فعال، امکان تحصیل و اشتغال در شهرها را برای دختران مهاجر روستایی، فراهم می‌کنند و برخی از زنان توانمند می‌گویند: در اینستاگرام پیج ساختم و استوری می‌گذارم به دختران آموزش میدهم و با تأکید به این مسئله که ترسی از بیان نیاز جنسی خودشان نداشته باشند و تشویق می‌کنم با شور و شوق به در انتخابات شورای روستا کاندیدا بشوند. (میرزایی و همکاران، ۱۴۰۱-۲۲۲)

فرصت‌های شغلی و کارآفرینی

پلتفرم‌های^۱ فریلنسینگ مانند "پونیشا"^۲ به زنان امکان می‌دهند تا از خانه کار کنند و در آمدزایی داشته باشند. این پلتفرمها به زنان کمک می‌کنند تا بدون نیاز به حضور فیزیکی در

۱. پلتفرم در واقع بستری هست که برنامه‌های نرم افزاری نوشته شده برای یک وسیله در آن قابل اجرا و استفاده است (server.ir).

۲. پونیشا بزرگترین و بهترین مرجع استخدام فریلنسر در ایران است. با ورود به سایت فریلنسری پونیشا می‌توانید انجام پروژه خود را فریلنسرهای پونیشا بسپارید. (<https://ponisha.ir>)



محل کار، مهارت‌های خود را به بازار عرضه کنند. همچنین، شبکه‌های اجتماعی مانند اینستاگرام به زنان امکان می‌دهند تا کسب و کارهای کوچک خود را راه‌اندازی و توسعه دهند. (مرکز آمار ایران، ۱۴۰۲)

بهبود سلامت و بهداشت

برنامه‌های سلامت بهداشتی را از طریق سلامت بانوان اطلاعات بهداشتی را از راه‌های مختلف در اختیار زنان قرار می‌دهند. این برنامه‌ها به زنان کمک می‌کنند تا در باره مسائل بهداشتی خود آموزش ببینند و با پزشکان مشورت کنند. این امر به ویژه در مناطق روستایی و محروم که دسترسی به مراکز بهداشتی محدود است، بسیار مؤثر بوده است. (وزارت بهداشت و درمان ایران، ۱۴۰۱) با وجود فضاها و منابع علمی و پیشرفته‌ی که امروزه فراهم آمده، زنان و نیازمندان باید یک تکان به خود بدهند و به منابع معتبر مراجعه کنند.

مشارکت اجتماعی و سیاسی

شبکه‌های اجتماعی به زنان این امکان فراهم می‌کنند؛ تا در جنبه‌های اجتماعی و سیاسی مشارکت کنند و صدای خود را به گوش جامعه برسانند. کمپین‌های آنلاین به افزایش آگاهی درباره مسائل جنسیتی و تبعیض علیه زنان کمک کرده‌اند. این مشارکت به زنان امکان می‌دهد تا برای تغییرات اجتماعی و سیاسی تلاش کنند. (حسینی، ۱۳۹۹) و برای اینکه در فضای مجازی کانال و گروه آموزش چهره به چهره درست کرده، و در روستاهای حاشیه‌ای مهارت به روستا و سکونت دائمی برای ترغیب زنان روستا به شرکت در فعالیت‌های اجتماعی پرداختم و آموزش مقاومت در برابر کودک همسری در روستا، ترسیم نموده، و ارائه الگوی زیست فردی و اجتماعی زنان موفق و گمنام در فضای مجازی و فضاها شهریه و روستایی، کردم و آموزش راه‌های عام مطالبه‌گیری، آموزش جنسی دختران، تولید فیلم و چانه‌زنی برای اخذ مجوز را به جدیت دنبال نمایند. (میرزایی، ۱۴۰۱-۲۱۵)

توانمندسازی اقتصادی

زنان از طریق فروش محصولات خانگی خود در اینستاگرام و دیگر پلتفرم‌های به استقلال اقتصادی دست یافته‌اند. این امر به ویژه برای زنان سرپرست خانوار که نیاز به درآمدزایی

دارند. بسیار مهم است. فضای مجازی به زنان این فضا را بوجود آورده، تا کسب و کارهای کوچک خانگی خود را راه‌اندازی و توسعه دهند و درآمدزایی کلانی را برای خود فراهم نمایند. (مرکز آمار ایران، ۱۴۰۲) این کار نیاز به اراده و نیازمند اعتماد کافی دارد که الحمد لله زنان از این نعمت کامل برخوردارند.

ایجاد شبکه‌های حمایتی

زنان از طریق گروه‌های آنلاین و شبکه‌های اجتماعی، شبکه‌های حمایتی؛ مثل اینستاگرام، برای تبادل تجربیات و حل مشکلات ایجاد کرده‌اند. این شبکه‌ها به زنان امکان می‌دهند تا از تجربیات دیگران استفاده و تجربیات خود را در اختیار دیگران قرار دهند و مصداق نیکی به بندگان خدا است: «طوبی لمن احسن الی العباد و تزود للمعاد، خوشا به حال آن که به بندگان خدا نیکی کند و برای آخرت خود زاد و توشه بگیرد» ره نیک مردان آزاده گیرد- چو ایستاده‌ای دست افتاد گیر- و در مواقع نیاز از حمایت دیگران برخوردار شوند و این کار در رشد و پیشرفت خانواده‌ها کمک شایان خواهد کرد. (رضوی، ۱۴۰۰) و «تعاونوا علی البر...» واجب است که در کارهای خیر به یکدیگر کمک کنید.

افزایش آگاهی جنسیتی

کمپین‌های آنلاین به افزایش آگاهی درباره مسائل جنسیتی و تبیض علیه زنان کمک کرده‌اند. این کمپین‌ها به زنان امکان می‌دهند تا تجربیات خود را به اشتراک بگذارند و برای تغییرات اجتماعی تلاش کنند. (سازمان ملل متحد، ۲۰۲۰) در برخی موارد زنان برای رهایی از فشارها، تغییر، ترمیم و تثبیت موقعیت فردی و اجتماعی، راهبردهای استقلال‌طلبانه اتخاذ می‌کنند و آنها با اعلام مواضع حقوقی، مطالبات خود را علنی و طرف‌های درگیر را وادار به پذیرش می‌کنند و در صورت عدم پذیرش، رابطه را خاتمه می‌دهند. (میرزایی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۰۰-۲۳۰)

دسترسی به اطلاعات حقوقی

زنان از طریق و بسایتهای حقوقی و شبکه‌های اجتماعی، اطلاعات لازم درباره حقوق خود را کسب می‌کنند. این اطلاعات به زنان کمک می‌کند تا از حقوق خود آگاه شوند و در صورت نیاز از آنها دفاع کنند. (حسینی، ۱۳۹۹)؛ یا با اعلام مواضع حقوقی، مطالبات



خود را علنی و طرفی درگیر را وادار به پذیرش کنند و در صورت عدم پذیرش، رابطه را خاتمه داده و به مراجع قانون مراجعه نمایند.

توسعه مهارت‌های دیجیتالی

برنامه‌های آموزشی آنلاین به زنان کمک می‌کنند تا مهارت‌های دیجیتالی خود را ارتقا دهند و در بازار کار رقابت پذیرتر شوند. این مهارت‌ها به زنان امکان می‌دهند تا در مشاغل مرتبط با فناوری اطلاعات فعالیت کنند. (رضوی، ۱۴۰۰) و در کنار آن قدرت بالای فکر، عمل، جسارت و ریسک‌پذیری از خود به نمایش بگذارد و اعتماد به نفس را در خود زنده نگهدارد و ممکن است بعضی کشورها برای زنان محدودیت ایجاد کند، این کار باعث نمی‌شود دست از تلاش و کوشش بردارید.

کاهش انزوا و افزایش ارتباطات

زنان از طریق شبکه‌های اجتماعی با دیگران ارتباط برقرار می‌کنند و از انزوا و تنهایی دور می‌شوند. این ارتباطات به زنان امکان می‌دهد تا از حمایت اجتماعی برخوردار شوند و احساس تعلق به جامعه داشته باشند. (حسینی، ۱۳۹۹-۲۴) زنان تلاش کنند، به کمک تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات توان بالقوه‌ی خود را بالا ببرد تا با وارد شدن به دنیای خصوصی زنان آنها را به دنیای عمومی ارتباط دهد و زنان را از قید و بندهایی که آنان را وادار به محدودیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و غیره می‌کنند، آزاد سازد. (نرسیاس، ۱۳۸۴).

تسهیل دسترسی به منابع علمی

زنان از طریق پایگاه‌های علمی آنلاین مانند نورمگز به مقالات و تحقیقات علمی دسترسی پیدا می‌کنند. این دسترسی به زنان این امکان را می‌دهند تا در تحقیقات علمی مشارکت کنند و دانش خود را ارتقا دهند. (رضوی، ۱۴۰۰-۲۳) امروزه به کمک اینترنت رسیدن به مقامات بالا امکان دارد؛ جستجو در مقالات تخصصی در زمینه‌های مختلف، شبکه‌های علمی و اطلاعاتی و آموزشی، می‌توان سواد رسانه‌ی خود را ارتقا بخشی و به کسب کاری پردرآمد که سال‌ها آرزوی آن را در سرداشتی، برسند.



ارتقای خلاقیت و خودابرازی

زنان از طریق تولید محتوا در وبلاک‌ها، یوتیوب و اینستاگرام، خلاقیت خود را بروز میدهند. این تولید محتوا به زنان این امکان را میدهد تا هویت خود را بیان کنند و از طریق هنر و نوشتن، خود را ابراز کنند. (حسینی، ۱۳۹۹-۲۳) برخی از زنان در یکی از هنرها دست بالایی دارند؛ مثل نقاشی، خیاطی، قلاب بافی، گل‌سازی و... که بعضی از زنان خلاقیت ذاتی که دارند می‌توانند این کارها را توسعه از طریق اینستاگرام یوتیوب به نمایش بگذارند و هم از این طریق درآمدی کسب نمایند.

کمک به زنان سرپرست خانوار

زنان سرپرست خانوار از طریق فروش محصولات دستساز عروسک بافی، قلاب بافی و... و خدمات آنلاین، ساختن پکیج در اینستاگرام که تمامی دست‌بافت‌های خویش را به فروش بگذارند و از این راه درآمندی داشته باشد. این درآمندی به زنان سرپرست خانوار این فرصت را میدهد تا از نظر اقتصادی مستقل شوند و زندگی بهتری برای خود و خانواده‌شان رقم زنند. (مرکز آمار ایران، ۱۴۰۲)

افزایش مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی

زنان از طریق شبکه‌های اجتماعی در فعالیت‌های فرهنگی مانند کتابخوانی، آموزش قرآن و نماز و تشکیل جلسه‌های خانوادگی دعا و هنر مانند قلاب بافی، نقاشی، آشپزی، سینما و... مشارکت کنند و این مشارکت‌ها برای زنان این امکان را فراهم نمایند که ابزاری فرهنگی را به منصفه ظهور و بروز برسد. (حسینی، ۱۳۹۹-۲۰)

کاهش محدودیتهای جغرافیایی

فضای مجازی به زنان این امکان را میدهد تا بدون محدودیت جغرافیایی، با جهان ارتباط برقرار کرده و فرصت‌های جدیدی کسب و کشف نمایند و این مشارکت به زنان این امکان را میدهد تا از فرصت‌های آموزشی، شغلی و فرهنگی در سراسر جهان فراهم شده نهایت بهره را ببرند. (رضوی، ۱۴۰۰-۳۲)



ب) تأثیرات منفی فضای مجازی

جامعه‌شناسان معتقدند که ناهنجاری‌ها یا آسیب‌های ناشی از استفاده بیش از اندازه از فضای مجازی، می‌تواند از ناآگاهی افراد در استفاده از این فضا، کمبود فضای مناسب برای بروز احساسات به صورت صحیح، نبود احترام متقابل در جامعه، هنجارهای دست‌وپاگیر در جامعه، بسته بودن جامعه حقیقی و آزادی عملکرد در جامعه واقعی باشد (میری و علیخانی، ۱۳۹۴، ص ۱) تحقیق میدانی که در این باره انجام شده، اکثراً متعلق به زنانی هستند که از کشور مهاجرت نموده، و کشورهای مثل ترکیه و آمریکا ساکن شده‌اند. و اما دنبال کنندگان آن‌ها اغلب زنان و دختران ساکن کشور هستند. این افراد اقدام به اشتراک گذاری مطالبی می‌کنند که نشان دهنده انحرافات اخلاقی و اجتماعی خودشان است و دنبال کنندگان این پیج‌ها نیز دچار آسیب‌های بسیار مهمی می‌شوند. مصاحبه‌شوندگان نیز به برخی از آسیب‌ها اشاره کردند که پس از پیاده‌سازی صوت‌ها، مواردی را نشان که خلاصه آن به شرح زیر است:

سایبر سکس

در کل با مبادله پیام‌های با محتوای جنسی و تحریک‌کننده در فضای مجازی، سایبر سکس (Cybersex) گفته می‌شود. امروزه قبح این گونه پیام‌ها در فضای مجازی از بین رفته است و به طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد. در فضای مجازی با گذاشتن لایو جنسی مخاطبان زیادی حتی از میان بانوان جذب نموده‌اند. انتشار محتوای جنسی در اینستاگرام و غیره از مهم‌ترین آسیب‌های مربوط به این فضا در مورد زنان است. در قسمت کامنت‌ها نیز عده‌ای از کاربران پیام‌هایی مبتنی بر آمادگی جهت امور جنسی می‌گذارند. علاوه بر این در قسمت کامنت‌ها افرادی تبلیغات مربوط به خانه‌های فساد به اشتراک می‌گذارند. باکمال تأسف آمار لایک تصاویر جنسی و نیز کاربران برخط لایوهای جنسی و نیز کامنت‌های تبلیغات تن‌فروشی و یافتن شریک جنسی و... بسیار زیاد است. (اصفهانی، ۱۳۹۹-۱۴۵)

تعرض جنسی

مهم‌ترین آسیب‌های اجتماعی رسانه‌های تصویر از قبیل اینستاگرام، رواج تعرض جنسی از طریق این شبکه است. این پدیده شوم ابتدا با یک دوستی ساده شروع می‌شود و سرانجام منجر به عواقب دردناک می‌گردد.

قربانیان اینگونه برنامه‌ها در اینستاگرام اغلب دختران نوجوانی هستند که محتوای جنسی در اینستاگرام را دنبال می‌کنند. (دوفصلنامه مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماعی، دانشگاه شاهد، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹-۱۳۸).

پس از دوستی در این فضا به دنبال ایجاد این آسیب‌ها احساس ترس از قربانی شدن برای زنان به وجود می‌آید که تأثیر مستقیمی بر احساسات و زندگی آنان در بعد فردی، خانوادگی و اجتماعی خواهد داشت و موجب کاهش کیفیت زندگی خواهد شد. (میری و علیخانی، ۱۳۹۴ - ۲)

روابط آزاد با نامحرم و خیانت سایبری

به دلیل این که فضای مجازی بسیاری از تأثیرات فضای واقعی را دارد، از نظر اسلام در حفظ حریم در ارتباط با نامحرم، فرقی بین محیط واقعی و محیط مجازی نیست و ارتباط در محیط مجازی همانند خلوت دو نامحرم است و چون کسی به آنجا راه ندارد، بنابراین محل اشکال است. البته با توجه به احکام و متون اسلامی اگر خوف افتادن به حرام و قصد لذت بردن در میان نباشد، اشکالی وارد نیست. این درحالی که است که برخی از زنان که در فضای حقیقی از خلوت با نامحرم ابا دارند در اینستاگرام به ارسال پیام و ارتباط با جنس مخالف می‌پردازند. (خانمحمدی، ۱۳۹۹-۱۴۶)

عادی سازی بی اخلاقی

کاربران زن اینستاگرام در معرض مشاهده مفاصل اخلاقی مانند قماربازی، شراب خواری، خشونت، انحرافات جنسی و نیز دروغ و فریب، فحاشی، ... قرار می‌گیرند و پس از مدتی به دلیل عادی شدن مواجهه با چنین مواردی قبح چنین اعمالی از بین رفته و حتی در برخی از موارد منجر به انجام رفتارهایی خلاف اخلاق در فضای حقیقی نیز می‌شود. (خانمحمدی، ۱۳۹۹-۱۴۶)



در بسیاری از فضاها و صفحات، محتوای تبلیغاتی بسیاری ارسال می شود و انواع و اقسام کالاهای لوکس به ویژه اجناس زنانه در معرض دید کاربران قرار می گیرد. اینستاگرام که کاربران به ویژه زنان را شیفته خود کرده، آنها را به همانندسازی و هم ذات پنداری با عناصر و نقش های ارائه شده در فضاهای مجازی و ایدئالها دعوت می کنند و کاربران برای عقب نماندن از دیگران، به تقلید از سبک های پوشش، تغذیه، آرایش و ... می پردازند. شبکه اینستاگرام با تبلیغ، الگو نمایی و ترویج ظاهری خاص، به همراه ارائه راه های دستیابی به این امر، افراد را برای رسیدن به ایده آلی بی منطق و غیرواقعی، به تکاپو می اندازد. (خادمیان و کلهری، ۱۳۹۹، ۵۷)

افشای حریم خصوصی

در فضای مجازی از جمله اینستاگرام مشاهده شده است که تصاویری از زندگی خصوصی افراد در اختیار بسیاری از کاربران قرار گرفته است. این افشای حریم خصوصی ناخودآگاه توسط خود افراد صورت می گیرد و آنها با میل و خواست خود تصویری مربوط به زندگی خصوصی را جهت جذب فالوئر در پیج خودشان قرار می دهند، بدون اینکه متوجه عواقب آن باشد؛ اما گاهی نیز کاربران دیگر و به صورت غیر قانونی، اطلاعات شخص دیگر از جمله عکس و فیلم را در فضای مجازی منتشر می کنند. روزانه موارد بسیاری از افشای حریم خصوصی با نوان و انتشار تصاویر شخصی آنها به پلیس سایبری گزارش داده می شود. (خانمحمدی و اصفهانی، ۱۳۹۹-۵۵، ۷۴)

میل به ابراز وجود

زنان جوان در فضای مجازی با انتشار تصاویر و ویدیوهایی از خود، حالات روحی و احساسات درونی خود را به شکل نمایش اغراق آمیز به نمایش می گذارند؛ پژوهشگران اسم زنی (اسمش را نمی برم) را بیان کرده که از کاربران معروف اینستاگرام است و او حالت روانی افسردگی خود را با انتشار تصاویری که نشان دهنده اندوه شدید است، به نمایش می گذارد و همچنین دارای افسردگی شدید قرار دارد و از روان سالم نیز برخوردار نیست و در حال مصرف مواد مخدر و مشروبات الکلی قرار دارد و در عین هیچ باکی از

گذاشتن تصاویر خود در اینستاگرام ندارد؛ به نمایش می‌گذارد. انتشار این تصاویر اغراق‌آمیز هم برای خود فرد و هم برای دیگران آسیب‌زا است و منجر به بروز احساسات با شدت و عمق غیر حقیقی می‌شود. (خانمحمدی، ۱۳۹۹-۱۴۸)

مشکلات روحی و روانی

پژوهش حاضر مشکلات روحی و روانی را یکی از آسیب‌های شایع فضای مجازی از جمله اینستاگرام برای زنان میدانند. افزایش اضطراب و نگرانی، افسردگی، ناامیدی و یاس، پرخاشگری، خودکم‌بینی‌ها و کاهش اعتماد به نفس را از مهم‌ترین آسیب‌های رایج تلقی نموده‌اند. تعداد از کاربران فضای مجازی مدعی شدند به دلیل بازنمایی سبک زندگی تجملاتی و چهره و اندام‌های زیبا زنان دیگر در اینستاگرام دچار کمبود اعتماد به نفس شدند که خود این مسئله منجر به افزایش افسردگی و اختلال در عملکرد موفق آنان می‌شود. (خانمحمدی و اصفهانی، ۱۳۹۹-۱۴۸)

سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که استفاده نادرست از فضای مجازی، قواعد فرهنگ واقعی را کمرنگ می‌کند. در فضای واقعی یک سری قواعدی وجود دارد که در فضای مجازی یا اصلاً نشان داده نمی‌شود و یا بسیار کمرنگ نشان می‌دهد. از قبیل حجاب که در فضای واقعی به طوری معمول با هنجاری‌های جامعه‌ی اسلامی وجود دارد، برخلاف فضای مجازی که عکس‌های بی‌حجاب، برای بسیاری از کاربران، امری طبیعی و به هنجار در این فضا به شمار می‌آید.

ج) راهکارها

در راستای کاهش اثرات منفی فضای مجازی و پیشگیری از آسیب‌های ناشی از آن، راهکارهایی پیشنهاد می‌شود که در صورت اجرا به موقع و مناسب، می‌توانند مؤثر واقع شوند:

آموزش‌های ضروری به همه افراد، به ویژه زنان، در زمینه مهارت‌ها، تشخیص اطلاعات درست از نادرست لازم و ضروری به نظر می‌رسد و مقابله با اخبار جعلی و محتوای مخرب، و استفاده مسئولانه از فضای مجازی در دستور کار قرار گیرد و همچنین تسهیلات لازم برای زنان جهت راه‌اندازی کسب‌وکارهای آنلاین و استفاده از فرصت‌های اقتصادی



موجود در فضای مجازی مد نظر قرار گیرد.

گسترش پلتفرم‌های آموزشی آنلاین با کیفیت و متناسب با نیازهای زنان ایجاد نماید، به ویژه در مناطق محروم، آسان و ارزان به دوره‌های آموزشی متنوع، مهارت‌های تخصصی و آموزش‌های کاربردی دسترسی داشته باشد و دوره‌های آموزشی آنلاین و آفلاین برای ارتقای مهارت‌های دیجیتال زنان و افزایش توانایی آنها در استفاده از فناوری‌های جدید در زندگی شخصی و حرفه‌ای برگزار نمایند.

شبکه‌های اجتماعی امن با نظارت و مدیریت قوی برای کاهش آسیب‌های ناشی از تعاملات مجازی ایجاد گردد؛ مانند آزار و اذیت اینترنتی و سوءاستفاده ناسالم از فضای مجازی و برای گفت‌وگوی آزاد و سازنده بین زنان، خانواده‌ها و جامعه در مورد فرصت‌ها و چالش‌های فضای مجازی و یافتن راه‌حل‌های مشترک بسترهای ایجاد مناسب کنند. تقویت شبکه‌های حمایتی آنلاین و آفلاین برای زنان به منظور تبادل تجربیات، حمایت از یکدیگر ایجاد گردد و راه حل مشکلات مشترک و نیز حمایت از ایجاد و گسترش گروه‌های آنلاین و شبکه‌های اجتماعی که زنان بتوانند در آنها تجربیات خود را به اشتراک بگذارند.

آگاهی در مورد تأثیرات فضای مجازی بر سلامت روان و ترویج راهکارهای مراقبت از خود افزایش دهند؛ مانند مدیریت زمان، تعادل بین دنیای واقعی و مجازی، از منابع حمایتی در صورت نیاز و توسعه و ترویج برنامه‌های سلامت آنلاین که اطلاعات بهداشتی دقیق و قابل اعتماد را در اختیار زنان قرار داده، و این برنامه‌ها می‌توانند شامل مشاوره‌های آنلاین با پزشکان و متخصصان، ارائه اطلاعات در مورد مسائل بهداشتی زنان، و ایجاد فضایی امن برای تبادل تجربیات و حمایت از یکدیگر می‌باشند.

حمایت از تولید محتوای مفید، آموزشی و الهام‌بخش توسط زنان در فضای مجازی برای تقویت هویت و جایگاه آن‌ها و تولید محتوای خلاقانه توسط زنان در فضای مجازی مورد تشویق قرار گیرد، فضاهایی امن برای نمایش و انتشار آثار هنری و ادبی زنان، در نظر گرفته شود.

کمیته‌های آنلاین برای افزایش آگاهی درباره مسائل جنسیتی و تبعیض علیه زنان راه‌اندازی شود و اطلاعات حقوقی دقیق و قابل فهم به زنان از طریق وب‌سایت‌ها و

شبکه‌های اجتماعی و ترویج فعالیت‌های فرهنگی آنلاین ارائه گردد تا زنان بتوانند در آنها مشارکت کنند، مانند گروه‌های کتابخوانی، کلاس‌های آموزشی هنری و بحث‌های فرهنگی از این قبیل باشد.

برنامه‌های آموزشی گسترده و مؤثر برای افزایش آگاهی کاربران، به ویژه زنان، در مورد خطرات و آسیب‌های استفاده نادرست از فضای مجازی اجرایی گردد. این آموزش‌ها باید شامل تشخیص محتوای نامناسب، مهارت‌های مقابله با آزار و اذیت آنلاین، و شناخت روش‌های حفاظت از حریم خصوصی باشد؛ چون استفاده از رسانه‌های مختلف برای رسیدن به طیف وسیع‌تر از مخاطبان، از جمله رسانه‌های سنتی و آنلاین، ضروری است.

مهارت‌های خودمدیریتی، مدیریت زمان و تنظیم عواطف به زنان برای کنترل میزان استفاده از فضای مجازی و جلوگیری از اعتیاد به آنان آموزش داده شود. این آموزش‌ها باید به آنها کمک می‌کند؛ تا استفاده سالم و متعادل از این فضا را بیاموزند.

قوانین و مقررات مربوط به محتوای مجرمانه در فضای مجازی و اعمال مجازات‌های موثر برای تولید و انتشار محتواهای نامناسب، از جمله تصاویر و فیلم‌های جنسی، تهدید و آزار و اذیت آنلاین، و انتشار اطلاعات خصوصی افراد، تقویت گردد.

سیستم‌های نظارتی بر محتوای منتشر شده در فضای مجازی با استفاده از هوش مصنوعی و فناوری‌های نوین برای تشخیص و حذف سریع محتوای نامناسب و غیرقانونی بهبود گردد و در عین حال، توجه به حفظ آزادی بیان و جلوگیری از سانسور بی‌رویه، لازم است.

مراکز مشاوره و حمایت روانی برای زنان و دخترانی که قربانی آزار و اذیت آنلاین هستند؛ ایجاد گردد. این مراکز باید خدمات مشاوره روانشناسی، حقوقی و اجتماعی ارائه دهند و به قربانیان در ارائه شکایت و پیگیری پرونده‌های خود کمک کنند.

پژوهش‌های بیشتر و گسترده‌تر برای شناخت دقیق‌تر آسیب‌های اجتماعی فضای مجازی بر زنان و ارائه راهکارهای موثر برای مقابله با آنها انجام شود. این پژوهش‌ها باید زمینه‌های مختلف را شامل شوند، مانند جنبه‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوقی و... باشد.

همکاری مؤثر بین سازمان‌ها و نهادهای مختلف، مانند وزارتخانه‌های آموزش و



پرورش، فرهنگ و ارشاد اسلامی، نیروی انتظامی و سازمان‌های مردم‌نهاد برای مقابله با آسیب‌های فضای مجازی، ایجاد شود.

امید است با اجرای این راهکارها، بتوان گامی مؤثر در جهت کاهش اثرات منفی فضای مجازی و ارتقای سلامت و رفاه زنان در این فضا برداشت.

نتیجه‌گیری

از طریق پلتفرم‌های مختلف، زنان به استقلال اقتصادی دست یافته‌اند، آگاهی جنسیتی خود را افزایش داده‌اند، به اطلاعات حقوقی دسترسی پیدا کرده‌اند و شبکه‌های حمایتی قوی ایجاد کرده‌اند. علاوه بر این، فضای مجازی به کاهش انزوا، افزایش ارتباطات، ارتقای خلاقیت و خودابرازی، و تسهیل دسترسی به منابع علمی و فرهنگی برای زنان کمک کرده است. به ویژه، زنان سرپرست خانوار از این فرصت‌ها برای بهبود وضعیت اقتصادی خود و خانواده‌شان بهره‌مند شده‌اند. در مجموع، فضای مجازی با برداشتن موانع جغرافیایی و سنتی، امکانات جدید و بی‌سابقه‌ای را برای پیشرفت و توانمندسازی زنان فراهم آورده است.

استفاده بیش از حد و نادرست از فضای مجازی، به ویژه اینستاگرام، اثرات منفی قابل توجهی بر زنان دارد. این آسیب‌ها شامل مواردی چون سایبر سکس، تعرض جنسی، عادی‌سازی بی‌اخلاقی، روابط آزاد با نامحرم و خیانت سایبری، مدگرایی افراطی، افشای حریم خصوصی، میل به ابراز وجود به شکل اغراق‌آمیز، و مشکلات روحی و روانی مانند افزایش اضطراب، افسردگی و کاهش اعتماد به نفس است. این مسائل ناشی از ناآگاهی در استفاده از فضا، کمبود فضای مناسب برای بروز احساسات، نبود احترام متقابل، هنجارهای دست‌وپاگیر و بسته بودن جامعه حقیقی است. در نتیجه، استفاده نادرست از فضای مجازی می‌تواند قواعد فرهنگ واقعی را کمرنگ کرده و منجر به رفتارهای خلاف هنجارهای جامعه شود، مانند بی‌توجهی به حجاب و ترویج رفتارهای غیراخلاقی.

این متن به بررسی فضای مجازی، اهمیت آن، حضور زنان در این فضا و اهمیت سلامت روان در عصر دیجیتال می‌پردازد. نتیجه‌گیری کلی این است که فضای مجازی به عنوان یک جهان موازی و در حال رشد، تأثیر عمیقی بر زندگی انسان‌ها دارد و هم

فرصت‌ها و هم چالش‌های مهمی را به همراه می‌آورد.

فرصت‌ها: فضای مجازی دسترسی به اطلاعات، ارتباطات گسترده، فرصت‌های شغلی جدید و امکان ابراز وجود و مشارکت اجتماعی را برای افراد، به ویژه زنان، فراهم کرده است. زنان به عنوان کاربران فعال و تأثیرگذار در فضای مجازی، نقش مهمی در اشتراک‌گذاری تجربیات، ایده‌ها و دفاع از حقوق خود ایفا می‌کنند.

چالش‌ها: اهمیت سلامت روان در مواجهه با فضای مجازی پررنگ می‌شود. مرزهای بین واقعیت و مجازی در این فضا کم‌رنگ شده و احتمال تأثیر منفی بر سلامت روان و روابط اجتماعی وجود دارد. این امر نشان‌دهنده ضرورت آگاهی‌بخشی و آموزش برای استفاده سالم و مسئولانه از فضای مجازی است.

در کل، باید با آگاهی و برنامه‌ریزی، از پتانسیل‌های فضای مجازی برای بهبود زندگی و پیشرفت جامعه بهره‌مند شد و در عین حال از خطرات و چالش‌های آن نیز آگاه بود و برای کاهش اثرات منفی آن تلاش کرد. یعنی هم‌زمان با استفاده از فرصت‌ها، باید به حفظ سلامت روان و ارتقای آگاهی در استفاده از این فضا توجه ویژه‌ای داشت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. بودریار، ژان، (۱۳۸۳)، «نکنولوژی و تعمیق فضای مجازی» مانامه سیاحت غرب، شماره ۱۶.
۲. حسینی، فاطمه، (۱۳۹۹) زنان و تولید محتوا در فضای مجازی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۳. خادیمان، طلیعه و محمدجواد کلهری، (بی‌تا) رابطه اینستاگرام با گرایش جوانان به سبک زندگی مدرن، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، ص ۷۴-۵۵.
۴. خان محمدی، کریم و همکاران، (۱۳۹۹) مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماعی، دانشگاه شاهد، فصلنامه شماره ۱، بهار و تابستان.
۵. دو فصلنامه مطالعات، (بی‌نا)، (۱۳۹۹)، اسلامی آسیب‌های اجتماعی، دانشگاه شاهد، دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۱۳۸



۶. رضوی، سید محمد، (۱۴۰۰) آموزش آنلاین و نقش آن در توانمندسازی زنان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،
۷. سازمان ملل متحد، (۲۰۲۰) تأثیر جهانی کمپین نیویورک، انتشارات سازمان ملل.
۸. عاملی، سعیدرضا، (۱۳۸۸)، شبکه‌های علمی مجازی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۹. قهرودی، نسیم و همکاران، (۱۳۸۹)، بررسی نقش اسنترنت در ارتقای جایگاه زن در فصلنامه پژوهش نامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۱، شماره ۲، ص ۸۷-۱۰۹.
۱۰. کاستلز، مانوئل، (۱۳۸۰) اقتصاد، جامعه و فرهنگ عصر اطلاعات، ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکباز: جلد سوم، تهران: طرح نو.
۱۱. مرکز آمار ایران، گزارش اشتغال زنان در فضای مجازی، تهران: مرکز آمار ایران، ۱۴۰۲.
۱۲. مظاهری، امیر و همکاران، (۱۳۸۸) بررسی نقش فضای مجازی برای تعامل اجتماعی زنان ایرانی، دانشگاه آزاد اسلامی،
۱۳. میرزایی، خلیل، (۱۴۰۱) راهبردهای زنان در مواجهه با نابرابری‌ها، تبعیض‌ها و خشونت‌ها، امکان‌ها و محدودیت‌ها، فصلنامه مطالعات توسعه‌ی اجتماعی- فرهنگی، دوره‌ی یازدهم، شماره ۱.
۱۴. میری، ابوالحسن و پریسا علیخانی، (بی‌تا) قربانی شدن زنان در فضای مجازی از دیدگاه کاربران زن و تأثیر آن بر اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی کاربران، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی.
۱۵. وزارت بهداشت و درمان ایران، (۱۴۰۱) برنامه سلامت بانوان و دستاوردها و چالشها، تهران: وزارت بهداشت.



نقش علم امام علیه السلام به لغت و زبان ها در اثبات امامت

وحید عیسوند براتی^۱

پژوهشگر مؤسسه تخصصی علوم حدیث قم

سید مرتضی الخطیب^۲

دکتری اندیشه معاصر مسلمین، مجتمع زبان و فرهنگ شناسی، پژوهشگر مرکز پژوهشی امام مبین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

چکیده

یکی از ویژگی‌های برجسته در روایات شیعه درباره ائمه علیهم السلام، علم ایشان به زبان‌ها و توانایی تکلم به تمامی لغات بشری است. این مقاله با رویکرد توصیفی-کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از منابع روایی و متون کلامی، به بررسی این ویژگی پرداخته و نقش آن را در اثبات امامت مورد تحلیل قرار می‌دهد. ابتدا شاخصه‌های امامت از منظر کلام شیعی تبیین شده و سپس با استناد به احادیث معتبر، توانایی ائمه علیهم السلام در سخن گفتن به همه زبان‌ها به عنوان یکی از نشانه‌های علم لدنی و حجیت ایشان بررسی می‌گردد. این ویژگی نه تنها بیانگر گستره علمی امامان است، بلکه در منظومه معرفتی شیعه، دلیلی بر اتصال آنان به منبع علم الهی و شایستگی برای مقام امامت محسوب می‌شود. همچنین، این توانایی به نوعی بیانگر نقش ائمه در هدایت بشر و پاسخ‌گویی به نیازهای مختلف فرهنگی و اجتماعی نیز می‌باشد که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

واژگان کلیدی

سخن، حجت الهی، غیر امام، زبان‌های مختلف، شاخصه‌های امامت.

1. E-mail: ywhyd7145@gmail.com

2. E-mail: alkhatib@mobinac.ir

در زمینه این موضوع، جناب آقای حسن عرفانی در سال ۱۳۷۶ طی دو مقاله منتشر شده در شماره‌های ۵ و ۶ مجله علوم حدیث، به گردآوری احادیث مرتبط با تکلم ائمه علیهم السلام به زبان‌های مختلف پرداخته‌اند. با این حال، نوشتار حاضر با رویکردی متفاوت، این ویژگی را نه صرفاً به عنوان یک فضیلت، بلکه به عنوان یکی از معیارهای شناخت امام مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف این پژوهش، تبیین نقش علم به لغات در اثبات امامت و تحلیل کارکرد آن در مواجهه با بحران تحقیر و تشخیص امام مفترض الطاعه از مدعیان امامت است.

شاخصه‌های امامت در روایات شیعه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

شاخصه‌های جسمانی و شاخصه‌های غیرجسمانی

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي الْحَسَنِ عَ جَالِسًا فَدَعَا بَائِنَهُ وَهُوَ صَغِيرٌ فَأَجْلَسَهُ فِي حَجْرِي وَ قَالَ لِي جَرِّدْهُ وَ انزِعْ قَمِيصَهُ فَتَرَعْتُهُ فَقَالَ لِي انْظُرْ بَيْنَ كَتِفَيْهِ قَالَ فَتَنَظَرْتُ فَإِذَا فِي أَحَدِ كَتِفَيْهِ شِبْهُ الْخَاتَمِ دَاخِلَ اللَّحْمِ ثُمَّ قَالَ لِي أ تَرَى هَذَا مِثْلَهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ كَانَ مِنْ أَبِي. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۱)

حسن بن جهم گوید: خدمت امام رضا (علیه السلام) نشسته بودم که پسر کودکش {امام جواد علیه السلام} را طلبید و روی دامنش نشانید و بمن فرمود: او را برهنه کن و پیراهنش را بکن، من پیراهنش بیرون آوردم، بمن فرمود میان دو شانهاش را نگاه کن، من نگاه کردم، دیدم در یک شانهاش مانند مهری ست که در گوشت فرو رفته، به من فرمود: این را میبینی؟ پدرم مانند همین علامت را در همین جا داشت.

روایت مذکور، به روشنی تصریح شده است که شاخصه‌های امامت به دو دسته کلی قابل تقسیم‌اند: جسمانی و غیرجسمانی^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۱۲۰) نوشتار حاضر در پی بررسی یکی از شاخصه‌های امامت است که در زمره ویژگی‌های غیرجسمانی قرار می‌گیرد

۱. بیان: ظاهره أن للإمام أيضا علامة في جسده تدل على إمامته ع كخاتم النبوة و يحتمل اختصاصها بالإمامين

اهمیت شناخت شاخصه‌های امامت

شناخت شاخصه‌های امامت در میان محدثان شیعه از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که برخی از آنان در آثار حدیثی خود، فصول مستقلی را به این موضوع اختصاص داده‌اند. به عنوان نمونه، مرحوم کلینی در کتاب «الکافی» باب: «الأُمُورِ الَّتِي تُوجِبُ حُجَّةَ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۴) اموری که واجب است امام معصوم داشته باشد مرحوم کلینی در این باب ۷ روایت ذکر می‌کند که در تمام این احادیث خصلت‌های خاصی که مخصوص امام (علیه السلام) است را بیان کرده است، مرحوم مجلسی رحمه الله علیه در کتاب بحار الانوار بابی باز کرده اند به نام «جامع فی صفات الإمام و شرائط الإمامة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۱۱۵) که در این باب ۳۹ حدیث نقل میکند.

خصلت‌های امام در کتب محدثین

محدثان شیعه در آثار حدیثی خود کوشیده‌اند شاخصه‌های امامت را به صورت دقیق و مستند بیان کنند. این اهتمام، نشان‌دهنده جایگاه بنیادین امامت در اندیشه شیعی و ضرورت شناخت صحیح امام معصوم است. از جمله این آثار، کتاب «مناقب آل اَبی طالب علیهم السلام» اثر مرحوم ابن شهر آشوب است که در آن به نقل از اخبار امامیه آمده است: امام باید دارای پنجاه علامت باشد. این نشانه‌ها مجموعه‌ای از ویژگی‌های جسمانی، علمی، اخلاقی و غیبی هستند که در مجموع، حجیت و جایگاه الهی امام را اثبات می‌کنند. (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۵۳) مرحوم طبرسی در الاحتجاج (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۷) و مرحوم اربلی در کشف الغمه (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۹۰) و مرحوم صدوق روایاتی نقل میکنند از وجود مبارک امام رضا علیه السلام که در این روایت برای امام علیه السلام ۳۰ خصلت ذکر میکند نکته قابل توجه، مرحوم صدوق این روایت را در کتاب‌های من لا یحضره الفقیه و عیون الاخبار و معانی الاخبار و الخصال نقل کرده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۸)

در روایت منسوب به امام رضا علیه السلام که طی آن سی ویژگی برای امام برشمرده شده است، اشاره‌ای صریح به توانایی سخن گفتن به زبان‌های مختلف دیده نمی‌شود. با این حال، می‌توان این ویژگی را به‌عنوان یکی از مصادیق عبارت «أَعْلَمَ النَّاسَ» تلقی کرد؛ چرا



که آگاهی جامع امام از علوم و معارف، شامل تسلط بر زبان‌ها و لهجه‌های گوناگون نیز می‌شود. از منظر کلامی، چنین توانایی‌ای نه تنها نشانه‌ای از علم لدنی امام است، بلکه در مقام اثبات امامت و تمییز امام واقعی از مدعیان دروغین، نقش مؤثری ایفا می‌کند. مرحوم قطب الدین راوندی در الخرائج حدیثی از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند که در این حدیث برای امام ۱۰ خصلت ذکر شده است. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۶۹)

تکلم به همه زبان‌ها یکی از شاخصه‌های شناخت امام

یکی از شاخصه‌های مهم در شناخت امام معصوم، توانایی ایشان در تکلم به زبان‌های مختلف است؛ ویژگی‌ای که در روایات شیعه به‌عنوان نشانه‌ای از علم فراگیر و اتصال امام به منبع علم الهی مطرح شده است. این توانایی، ابزاری برای تمییز امام واقعی از مدعیان دروغین امامت به شمار می‌رود و از همین رو، محدثان شیعه اهتمام ویژه‌ای به آن داشته‌اند. آنان در آثار حدیثی خود، ابواب مستقلی را به این موضوع اختصاص داده‌اند؛ به گونه‌ای که این ویژگی به‌عنوان یکی از معیارهای حجیت امام در متون روایی مورد توجه قرار گرفته است. مرحوم صفار در کتاب بصائر الدرجات بابی دارد به نام «باب فی الأئمة ع أنهم يتكلمون الألسن كلها» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۳) در این باب ۱۵ حدیث نقل می‌کند ایشان باب دیگری دارد به نام «باب فی الأئمة ع أنهم يعرفون الألسن كلها» (همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۷) که در این باب ۷ حدیث نقل می‌کند.

به نظر می‌رسد تفاوت میان دو بابی که مرحوم صفار در اثر حدیثی خود گشوده‌اند،^۱ (همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۳) در نوع تعامل امام معصوم علیه السلام با زبان‌های مختلف نهفته است. در باب نخست، روایاتی نقل شده‌اند که دلالت بر تکلم امام علیه السلام به زبان‌های گوناگون دارند؛ یعنی امام به صورت فعال و گفتاری با افراد مختلف به زبان ایشان سخن گفته‌اند. اما در باب دوم، محور احادیث بر فهم و درک معانی لغات و زبان‌های مختلف توسط امام است، بدون آن که الزاماً سخنی از ایشان صادر شده باشد. این تمایز، نشان‌دهنده سطوح مختلف علم امام نسبت به زبان‌ها و نیز گستره فهم و ارتباط ایشان با مخاطبان گوناگون است.

۱. «باب فی الأئمة ع أنهم يتكلمون الألسن كلها» و «باب فی الأئمة ع أنهم يعرفون الألسن كلها»

یا مرحوم شیخ مفید در کتاب الاختصاص بابی دارند به نام «معرفة الأئمة ع جميع اللغات و منطق الطير و سائر الحيوانات» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۹) یا مرحوم مجلسی در بحار الانوار بابی دارد به نام «أنهم ع يعلمون جميع الألسن و اللغات و يتكلمون بها» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۱۹۰) مرحوم مجلسی در این باب ۷ روایت نقل میکند.

نکته‌ای قابل توجه در باب‌بندی مرحوم علامه مجلسی آن است که برخلاف شیوه مرحوم صفار در کتاب «بصائر الدرجات»، ایشان احادیث مربوط به تکلم امام علیه‌السلام به زبان‌های مختلف و نیز احادیث ناظر به فهم و درک لغات گوناگون توسط امام را در یک باب واحد گردآوری کرده‌اند. این رویکرد نشان می‌دهد که مرحوم مجلسی، هر دو نوع تعامل امام با زبان‌ها - اعم از گفتاری و ادراکی - را در ذیل یک عنوان کلی مرتبط با علم امام به لغات و زبان‌ها قرار داده است؛ در حالی که مرحوم صفار میان این دو دسته از روایات تفکیک ساختاری قائل شده است.

منابع سخن گفتن امام علیه‌السلام به زبان‌های مختلف

اولین مصدری که شاخصه مورد نظر را بیان کرده است مرحوم حمیری در کتاب قرب الاسناد است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۹)

«بِكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ» همین روایت را مرحوم کلینی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۵) نقل کرده است و مرحوم صدوق در معانی الاخبار (بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۲) «يُكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ وَ لُغَةٍ» نقل کرده است. مرحوم مفید در الارشاد (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۴) همچنین مرحوم طبری در دلائل الامامه (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۷) مرحوم طبرسی در اعلام الوری (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۰۴)

اسناد روایت

تفاوت میان نقل‌های موجود در منابعی چون «قرب الإسناد»، «الکافی» و «معانی الأخبار» در آن است که هر یک از این روایات از طریق سندی متفاوت و از امامی متمایز نقل شده‌اند. روایت مندرج در «قرب الإسناد» از امام کاظم علیه‌السلام، روایت «الکافی» از امام رضا علیه‌السلام، و روایت «معانی الأخبار» از امام باقر علیه‌السلام نقل گردیده است. همچنین، سند مرحوم شیخ مفید در کتاب «الارشاد» با سند روایت «الکافی» مطابقت دارد. از سوی



دیگر، سند مرحوم طبری در کتاب «بشارة المصطفى» به ابی بصیر منتهی می شود که همان راوی روایت «الکافی» است، اما طریق نقل آن با طریق مرحوم کلینی متفاوت است. در مقابل، سند مرحوم طبری در کتاب «دلائل الإمامة» با سند مرحوم کلینی در «الکافی» کاملاً منطبق است.

احادیث سخن گفتن ائمه علیهم السلام به زبان های مختلف

أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأبي الحسنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ بِمَ يُعْرَفُ الْإِمَامُ قَالَ فَقَالَ بِخِصَالٍ أَمَّا أَوْلَاهَا فَإِنَّهُ بِشَيْءٍ قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَبِيهِ فِيهِ بِإِشَارَةٍ إِلَيْهِ لِتَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ وَ يُسْأَلُ فَيُجِيبُ وَ إِنْ سَكَتَ عَنْهُ ابْتَدَأَ وَ يُخْبِرُ بِمَا فِي عَدِ وَ يُكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۵، ح ۷، ط. الاسلامیه)

أبو بصیر گوید: به أبو الحسن {امام رضا علیه السلام} گفتم: قربانت، امام به چه دلیل شناخته می شود؟ گوید: در جواب فرمود: به چند خصلت:

۱. با چیزی که از پدر در باره او سابقه دارد (مانند نصّ بر او و سپردن علم امامت به او) به اشاره به وی تا دلیل امامت باشد.

۲. هر چه از او پرسند جواب گوید و اگر در برابر او خاموش نشینند او خود آغاز سخن کند

۳. می تواند از فردا خبر دهد.

۴. با مردم جهان به هر زبانی می تواند سخن کند و اهل هر زبانی می تواند با او بدون مترجم گفتگو کن

در ادامه امام علیه السلام می فرمایند:

ثُمَّ قَالَ لِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الْإِمَامَ لَا يَحْفَى عَلَيْهِ كَلَامُ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ وَلَا طَيْرٍ وَلَا بَهِيمَةٍ وَلَا شَيْءٍ فِيهِ الرُّوحُ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ هَذِهِ الْخِصَالُ فِيهِ فَلَيْسَ هُوَ بِإِمَامٍ.

سپس به من فرمود: ای ابا محمد! به راستی سخن هیچ کس بر امام پنهان نیست، نه گفتار پرنده و جانداران و نه هیچ زنده‌ای که روح دارد، هر که این خصال را ندارد امام نیست.

با توجه به حدیث مذکور یکی از شاخصه‌های شناخت امام و وصی پیامبر (صلی الله علیه



و اله)، قدرت ایشان به سخن گفتن و تکلم به تمامی زبان ها و لهجه های دنیا است. لذا در ادامه روایاتی ذکر می شود که دلالت می کنند که ائمه (علیهم السلام) به زبان های مختلفی سخن گفته اند:

۱. زبان فارسی

۱-۱. أَحْمَدُ بْنُ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ بِمَ يُعْرَفُ الْإِمَامُ قَالَ فَقَالَ بِخِصَالٍ أَمَّا أَوَّلُهَا فَإِنَّهُ بِشَيْءٍ قَدْ تَقَدَّمَ مِنْ أَبِيهِ فِيهِ بِإِشَارَةِ إِلَيْهِ لِتَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةٌ وَ يُسْأَلُ فَيَجِيبُ وَ إِنْ سَكَتَ عَنْهُ ابْتَدَأَ وَ يُخْرِجُ بِمَا فِي عَدِي وَ يُكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ ثُمَّ قَالَ لِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أُعْطَيْتَ عَلَامَةً قَبْلَ أَنْ تَقُومَ فَلَمْ أَلْبُثْ أَنْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ فَكَلَّمَهُ الْخُرَاسَانِيُّ بِالْعَرَبِيَّةِ فَأَجَابَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع بِالْفَارِسِيَّةِ فَقَالَ لَهُ الْخُرَاسَانِيُّ وَ اللَّهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا مَنَعَنِي أَنْ أُكَلِّمَكَ بِالْخُرَاسَانِيَّةِ غَيْرَ أَنِّي ظَنَنْتُ أَنَّكَ لَا تُحْسِنُهَا فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ إِذَا كُنْتُ لَا أَحْسِنُ أَحْبَبْتُكَ فَمَا فَضَلِي عَلَيْكَ ثُمَّ قَالَ لِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الْإِمَامَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ كَلَامُ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ وَ لَا طَيْرٍ وَ لَا بَهِيمَةٍ وَ لَا شَيْءٍ فِيهِ الرُّوحُ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ هَذِهِ الْخِصَالُ فِيهِ فَلَيْسَ هُوَ بِإِمَامٍ. (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۵)

ابو بصیر می گوید: طولی نکشید مردی از اهل خراسان وارد شد و به زبان عربی با آن جناب سخن گفت. موسی بن جعفر (علیهما السلام) به فارسی پاسخ او را داد مرد خراسانی عرض کرد: به خدا منع نکرد مرا به این که با شما به خراسانی سخن گویم غیر از این که گمان کردم شما آن را نیکو نمی دانید!؟ حضرت فرمود: سبحان الله اگر من به خوبی نتوانم پاسخ تو را بدهم، پس برتری من بر تو در چیست؟

۱-۲. رَوَى أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلَ إِلَيْهِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ فَقَالَ ابْتِدَاءً مَنْ جَمَعَ مَا لَا يَحْرُسُهُ عَذْبَةُ اللَّهِ عَلَى مِقْدَارِهِ فَقَالُوا بِالْفَارِسِيَّةِ لَا نَفْهَمُ بِالْعَرَبِيَّةِ فَقَالَ لَهُمْ هَرِ كِهْ دَرْمِ اَنْدُوْزْدِ جَزَائِشِ دُوْرَخِ بَاشْدِ وَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مَدِيْنَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا بِالْمَشْرِقِ وَ الْأُخْرَى بِالْمَغْرِبِ عَلَى كُلِّ مَدِيْنَةٍ سُوْرٌ مِنْ حَدِيْدٍ فِيهَا أَلْفُ أَلْفِ بَابٍ مِنْ ذَهَبٍ كُلُّ بَابٍ بِمِضْرَاعَيْنِ وَ فِي كُلِّ مَدِيْنَةٍ سَبْعُونَ أَلْفَ إِنْسَانٍ مُحْتَلِفَاتِ اللُّغَاتِ وَ أَنَا أَعْرِفُ جَمِيْعَ تِلْكَ اللُّغَاتِ وَ مَا فِيهَا وَ مَا بَيْنَهُمَا حُجَّةٌ غَيْرِي وَ غَيْرُ آبَائِي وَ غَيْرُ آبَائِي

(راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۵۳)



گروهی از مردم خراسان بر امام صادق (علیه السلام) وارد شدند. پیش از این که آنها چیزی بپرسند، ایشان به زبان عربی فرمودند: «هر که مالی جمع کند و آن را نگه دارد، خداوند به همان مقدار کیفرش می کند».

آنها به فارسی گفتند: ما عربی نمی فهمیم. امام (علیه السلام) به زبان فارسی فرمودند: «هر که درم اندوزد، جزایش دوزخ باشد».

۳-۱. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَهَا مَا اشْمُكِ فَقَالَتْ شَاهُ زَنَانَ بِنْتُ كِسْرَى قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع نَهْ شَاهُ زَنَانَ نِيسْتِ مِگر دِختر مُحَمَّد ص وَ هِي سَيِّدَةُ النَّسَاءِ أَنْتِ شَهْرَبَانُؤِيَّةٌ وَ أَخْثُكِ مُزَوَارِيْدُ بِنْتِ كِسْرَى قَالَتْ آريه. (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۶)

امیرالمومنین (علیه السلام) به دختر یزدگرد فرمودند اسم تو چیست؟ گفت شاه زنان دختر کسری، امیرالمومنین (علیه السلام) به فارسی فرمودند «شاه زنان نیست مگر دختر محمد» او سیده نساء است و تو شهربانو هستی و خواهرت مرواید دختر کسری است، شهربانو گفت «آریه».

۲. زبان ترکی

۲-۱. مَا قَالَ ابْنُ فَرْقَدٍ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ جَاءَهُ غُلَامٌ أَعْجَمِيٌّ بِرِسَالَةٍ فَلَمْ يَزَلْ يَهْدِي وَ لَا يُعْبِرُ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ يُضْجِرُهُ. فَقَالَ لَهُ تَكَلَّمْ بِأَيِّ لِسَانٍ شِئْتَ تُحْسِنُهُ سِوَى الْعَرَبِيَّةِ فَإِنَّكَ لَا تُحْسِنُهَا فَإِنِّي أَفْهَمُ. فَكَلَّمَهُ بِالتُّرْكِيَّةِ فَرَدَّ عَلَيْهِ الْجَوَابَ بِمِثْلِ لُغَتِهِ وَ مَضَى الْغُلَامُ مُتَعَجِّبًا. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۵۹)

ابن فرقد می گوید: من نزد امام صادق (علیه السلام) بودم، غلامی غیرعرب پیامی آورد که آن را ناهنجار ادا می کرد و نمی توانست درست تعبیر کند، به گونه ای که پنداشتم او واژه ها را آشکار نمی سازد. حضرت به او فرمود: چون عربی را نیک نمی دانی به هر زبانی که می خواهی سخن بگو. من زبان ترکی را می دانم، او به ترکی سخن گفت و امام (علیه السلام) هم پاسخش را دادند. وی شگفت زده رفت.

۳. نبطی

۳-۱. رُوِيَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيَّ يَتَوَصَّأُ فِي سَاقِيَةِ فَقَالَ أَشْبَغَ طَهْوْرَكَ يَا لَفْتَى قَالَ لَقَدْ قَتَلْتُ بِالْأَمْسِ رِجَالًا كَانُوا يُسْبِعُونَ الْوُضُوءَ قَالَ وَ إِنَّكَ لَحَزِينٌ عَلَيْهِمْ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَطَالَ اللَّهُ

حُرْنَكَ قَالَ أَيُّوبُ السَّجِسْتَانِيُّ فَمَا رَأَيْنَا الْحَسَنَ قَطُّ إِلَّا حَزِينًا كَأَنَّهُ يَزُجُّ عَنْ دَفْنِ حَمِيمٍ أَوْ حَزْبَنْدَجٍ ضَلَّ حِمَارُهُ فَقُلْتُ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ عَمِلَ فِي دَعْوَةِ الرَّجُلِ الصَّالِحِ وَ لَفْتِي بِالْبَبْطِيَّةِ شَيْطَانٌ وَ كَانَتْ أُمُّهُ سَمْتُهُ بِدَلِكِ وَ دَعْتُهُ فِي صِغَرِهِ فَلَمْ يَعْرِفْ ذَلِكَ أَحَدٌ حَتَّى دَعَاهُ بِهِ عَلِيٌّ ع. (همان، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۴۷)

امام امیرمؤمنان علی (علیه السلام) با حسن بصری برخورد کردند. حسن از نهر کوچکی وضو می گرفت. حضرت (علیه السلام) فرمودند: ای «لفتی» شاداب و سرشار وضو بگیر. حسن بصری گفت: تو دیروز، مردانی را کشتی که شاداب وضو می گرفتند! حضرت (علیه السلام) فرمودند: آیا تو بر آنان اندوهناکی؟ حسن بصری گفت: آری. حضرت (علیه السلام) فرمودند: خداوند اندوهت را دوام بخشد.

ایوب سجستانی گفت: من هیچ گاه حسن بصری را ندیدم مگر این که اندوهناک بود، به گونه ای که گویا از خاکسپاری عزیز دلبندی برگشته است ... با او درباره اندوهش سخن گفتم، گفت: این نتیجه نفرین آن مرد نیکوکار است.

«لفتی» به زبان نبطی، شیطان است. مادر حسن بصری این نام را بر او نهاده بود و در خردسالی او را با این نام صدا می زد و کسی آن را نمی دانست تا این که حضرت علی (علیه السلام) او را به این نام خواندند.

۲-۳. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْمَسَامِعَةِ اشْمَعُ مِشْمَعٌ وَ لَقَبُهُ كِرْدِينٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ عِنْدَهُ إِسْمَاعِيلُ قَالَ وَ نَحْنُ إِذْ ذَلِكَ نَأْتُمُّ بِهِ بَعْدَ أَبِيهِ فَذَكَرَ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلًا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع خِلَافَ مَا طَرَفَ فِيهِ قَالَ فَأَتَيْتُ رَجُلَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ كَانَا يَقُولَانِ بِهِ فَأُخْبِرْتُهُمَا فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا سَمِعْتُ وَ أَطَعْتُ وَ رَضِيتُ وَ سَلَّمْتُ وَ قَالَ الْآخَرُ وَ أَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى جَيْهِ فَشَقَّهُ ثُمَّ قَالَ لَا وَ اللَّهُ لَا سَمِعْتُ وَ لَا أَطَعْتُ وَ لَا رَضِيتُ حَتَّى أَسْمَعَهُ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ حَرَجَ مُتَوَجِّهًا إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ وَ تَبِعْتُهُ فَلَمَّا كُنَّا بِالْبَابِ فَاسْتَأْذَنَّا فَأَذِنَ لِي فَدَخَلْتُ قَبْلَهُ ثُمَّ أَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَلَمَّا دَخَلَ قَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا فُلَانُ أَيْرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْكُمْ أَنْ يُؤْتِيَ صُحْفًا مَشْرُورَةً إِنَّ الَّذِي أُخْبِرَكَ بِهِ فُلَانٌ الْحَقُّ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ قَالَ إِنَّ فُلَانًا إِمَامُكَ وَ صَاحِبُكَ مِنْ بَعْدِي يَغْنِي أَبَا الْحَسَنِ ع فَلَا يَدَّعِيهَا فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ إِلَّا كَاذِبٌ مُفْتَرٍ فَالْتَفَتَ إِلَيَّ الْكُوفِيُّ وَ كَانَ يُحْسِنُ كَلَامَ النَّبْطِيَّةِ وَ كَانَ صَاحِبَ قَبَالَاتٍ فَقَالَ لِي دَرَفَهُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ دَرَفَهُ



بِالنَّبِطِيَّةِ حُذَّهَا أَجَلٌ فَحُذَّهَا فَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ. (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۹)

مسموع کردین گفت خدمت حضرت صادق بودم اسماعیل فرزندش نیز حضور داشت که ما در آن موقع او را امام بعد از پدرش میدانستیم. در ضمن یک جریان طولانی گفت از مردی شنیدم که حضرت صادق مطلبی فرموده بر خلاف تصور ما در مورد امامت اسماعیل. من پیش دو نفر از اهالی کوفه که اسماعیل را امام می‌دانستند رفتم و جریان را بآنها گفتم یکی از آنها گفت شنیدم مطیع امام خود هستم و راضی هستم باین امر. آن دیگری گریبان خود را چاک زده گفت نه بخدا نمیشنوم و اطاعت نمیکنم و راضی نیستم مگر از خود امام بشنوم. بطرف خانه حضرت صادق رفت منم از پی او رفتم بدر خانه که رسیدیم اجازه خواستیم بمن اجازه داد قبل از او وارد شدم. بعد باو اجازه داد وقتی وارد شد فرمود فلانی میخواهی برای هر کدام از شماها یک نامه خصوصی بفرستند و آنچه فلانی گفت درست است. گفت من دلم میخواهد از شما بشنوم. فرمود فلانی (منظورش حضرت موسی ابن جعفر بود) امام تو است بعد از من هر کس ادعای امامت کند دروغگو است. در این موقع من متوجه آن مرد کوفی شدم که زبان نبطی را خوب میدانست بمن گفت (ذرقه) حضرت صادق فرمود (ذرقه بزبان نبطی یعنی تحویل بگیر بله تحویل بگیر ما از خدمت امام مرخص شدیم.

۳-۳. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي الْقَاسِمِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا عَمَّارُ «أَبُو مُسْلِمٍ فَظَلَّه فِكْسَاه فِكْسَحَه بِسَاطُورًا» قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا رَأَيْتُ نَبْطِيًّا أَفْصَحَ مِنْكَ فَقَالَ يَا عَمَّارُ وَ بِكُلِّ لِسَانٍ. (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۳)

عمار ساباطی گفت: امام صادق (علیه السلام) [به زبان نبطی] به من فرمودند: ای عمار «ابو مسلم فظله فکساه فکسحه بساطورا»

عمار گفت: به ایشان عرض کردم: من هیچ نبطی را ندیدم که به زبان نبطی فصیح تر از شما سخن بگوید. حضرت (علیه السلام) فرمودند: ای عمار، در همه زبان ها [همین گونه است].

۳-۴. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ الْكَرْخِيِّ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَابِرِ الْكَرْخِيِّ وَ كَانَ رَجُلًا خَيْرًا كَاتِبًا كَانَ لِإِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ نَمٌّ تَابَ مِنْ ذَلِكَ

عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ يَا إِبْرَاهِيمُ أَتَيْنَ تَنْزِلُ مِنَ الْكَرْخِ قُلْتُ فِي مَوْضِعٍ يُقَالُ لَهُ شَادِرْوَانٌ قَالَ فَقَالَ لِي تَعْرِفُ قَطْفُتًا قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع حِينَ أَتَى أَهْلَ التَّهْرَوَانَ نَزَلَ قَطْفُتًا فَاجْتَمَعَ إِلَيْهِ أَهْلُ بَادُرِيَا [بَادُورِيَا] فَشَكُّوا إِلَيْهِ ثَقَلَ خَرَاجِهِمْ وَكَلَّمُوهُ بِالنَّبْطِيَّةِ وَ أَنَّ لَهُمْ حَيْرَانًا أَوْسَعَ أَرْضًا وَ أَقَلَّ خَرَاجًا فَأَجَابَهُمْ بِالنَّبْطِيَّةِ وَ غَرَزَطَا. (همان، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۵)

امام صادق علیه السلام فرمودند: هنگامی که امیر مؤمنان (علیه السلام) به سوی نهر وانیان می رفت، در محله «قَطْفُتَا» فرود آمد. مردم ناحیه «بادرویا» نزد وی آمدند و از سنگینی مالیات خود، شکایت کردند و به زبان نبطی به آن حضرت گفتند که همسایگانی دارند که زمین هایشان بیشتر و مالیاتشان کمتر است. امام علیه السلام به زبان نبطی پاسخ داد: «و غرزطا من عودیا» یعنی: «بسا رجزی کوتاهه که بهتر از رجز بلند است». در المناقب، ابن شهر آشوب به جای عبارت فوق، این عبارت آمده: «زعر أوطائه من زعر أرباه» (ابن شهر آشوب مازندارنی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۵۶) یعنی دود کم، بهتر از دود زیاد است.

۴. هندی

۴-۱. جَعْفَرُ الْفَرَّارِيُّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع فَكَلَّمَنِي بِالْهِنْدِيَّةِ فَلَمْ أَحْسِنَ أَنْ أَرُدَّ عَلَيْهِ وَ كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ رَكْوَةٌ مَلَأَى حَصَاً فَتَنَاوَلَ حَصَاةً وَاحِدَةً وَ وَضَعَهَا فِي فِيهِ وَ مَضَّهَا مَلِيئاً ثُمَّ رَمَى بِهَا إِلَيَّ فَوَضَعْتُهَا فِي فَمِي فَوَلَّى اللَّهُ مَا بَرِحْتُ مِنْ عِنْدِهِ حَتَّى تَكَلَّمْتُ بِثَلَاثَةِ وَ سَبْعِينَ لِسَاناً أَوْلَهَا الْهِنْدِيَّةُ (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۳۳)

ابوهاشم جعفری می گوید: به محضر امام هادی (علیه السلام) شرفیاب شدم؛ با من به زبان هندی سخن گفتند؛ من نتوانستم نیکو پاسخ بگویم. پیش آن حضرت (علیه السلام) کیسه ای چرمی پر از سنگ ریزه بود. ایشان یکی از سنگ ریزه ها را برگرفتند در دهان خویش نهادند؛ خوب مکیدند و سپس نزد من نهادند؛ من آن را در دهان گذاردم. به خدا سوگند هنوز از محضر آن حضرت (علیه السلام) برنخاسته بودم که توان یافتم به هفتاد و سه زبان سخن بگویم که نخستین آن ها زبان هندی بود.

۴-۲. إِذْ أَتَانِي آتٍ وَ قَالَ لِي أَجِبْ مَوْلَاكَ فَلَمْ يَزَلْ يَحْتَرِقُ بِي الْمَحَالَّ حَتَّى أَدْخَلَنِي دَاراً



و بُسْتَانًا وَ إِذَا بِمَوْلَايَ ع قَاعِدٌ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ كَلَّمَنِي بِالْهِنْدِيَّةِ وَ سَلَّمَ عَلَيَّ وَ أَخْبَرَنِي عَنِ اسْمِي وَ سَأَلَنِي عَنِ الْأَرْبَعِينَ رَجُلًا بِأَسْمَائِهِمْ عَنِ اسْمِ رَجُلٍ رَجُلٍ. (ابن بابويه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۳۹)

ناگاه مردی آمد و گفت: مولای { امام حسن عسکری علیه السلام } خود را اجابت کن! و مرا از محلی به محلّ دیگر برد تا آنکه مرا به سرا و بستانی وارد کرد و به ناگاه دیدم مولایم نشسته است و چون مرا دید به زبان هندی با من سخن گفت و بر من سلام کرد و نامم را گفت و از حال چهل تن از دوستانم یکایک پرسش کرد.

۳-۴. قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيُّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع فَكَلَّمَنِي بِالْهِنْدِيَّةِ فَلَمْ أُحْسِنَ أَنْ أُرَدَّ عَلَيْهِ وَ كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ رَكُوعَةٌ مُلِئَتْ حَصَى فَتَنَاوَلَ حَصَى وَاحِدَةً وَ وَضَعَهَا فِي فِيهِ فَمَضَّهَا مَلِيئًا ثُمَّ رَمَى بِهَا إِلَيَّ فَوَضَعْتُهَا فِي فَمِي فَوَلَّى اللَّهُ مَا بَرِحْتُ مِنْ عِنْدِهِ حَتَّى تَكَلَّمْتُ بِثَلَاثَةِ وَ سَبْعِينَ لِسَانًا أَوْلَهَا الْهِنْدِيَّةُ. (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۶۰)

ابو هاشم گوید: من خدمت حضرت هادی علیه السلام رسیدم و آن جناب با من به زبان هندی سخن گفت، و من نتوانستم جواب او را به خوبی بدهم، در این هنگام امام علیه السلام از دلوی که پر از ریگ بود یک دانه ریگ را بر دهان خود گذاشته و آن را مکیدند، پس از آن به من دادند و من او را در دهان خود گذاشتم، به خداوند قسم هنوز از خدمت آن جناب مرخص نشده بودم که با هفتاد و سه زبان سخن گفتم که یکی از آنها زبان هندی بود.

۵. زبان نوبیه

۱-۵. مَا رَوَى وَاصِحُّ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ قَالَ أَبِي مُوسَى ع لِلْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ اشْتَرِ لِي جَارِيَةً نُوبِيَّةً فَقَالَ الْحُسَيْنُ أَعْرِفُ وَاللَّهِ جَارِيَةَ نُوبِيَّةً نَفِيَسَةً أَحْسَنَ مَا رَأَيْتُ مِنَ النَّوْبَةِ فَلَوْ لَا خَصْلَةٌ لَكَانَتْ مِنْ شَأْنِكَ قَالَ ع وَ مَا تِلْكَ الْخَصْلَةُ قَالَ لَا تَعْرِفُ كَلَامَكَ وَ أَنْتَ لَا تَعْرِفُ كَلَامَهَا فَتَبَسَّمَ ع ثُمَّ قَالَ أَذْهَبُ حَتَّى تَشْتَرِيهَا فَلَمَّا دَخَلْتُ بِهَا إِلَيْهِ قَالَ لَهَا بِلُغَتِهَا مَا اسْمُكَ قَالَتْ مُؤْنَسَةُ قَالَ أَنْتِ لَعْمَرِي مُؤْنَسَةُ قَدْ كَانَ لَكَ اسْمٌ غَيْرُ هَذَا وَ قَدْ كَانَ اسْمُكَ قَبْلَ هَذَا حَبِيْبَةً قَالَتْ صَدَقْتَ. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۰)

وایت شده که امام رضا- علیه السلام- فرمود: پدرم به حسین بن ابی العلاء دستور داد که برایم کنیز نویی‌ای^۱ بخر. او گفت: کنیزی را می‌شناسم نویی‌ه که بهتر و زیباتر از آن ندیده‌ام، ولی یک خصلت دارد که اگر آن نبود، برای شما مناسب بود

حضرت فرمود: آن خصلت چیست؟ گفت: اینکه او کلام شما را و شما کلام او را متوجه نمی‌شوید. حضرت لبخندی زد و فرمود: برو و آن را بخر. و او چنین کرد. وقتی که کنیز را آورد، حضرت با زبان او با وی سخن گفت و پرسید: نامت چیست؟ گفت: مونسه. فرمود: درست است که مونسه هستی، اما اسم دیگری نیز داشتی که «حبیبه» است. کنیز گفت: راست گفتم.

۶. زبان زطی

۶-۱. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ عَلِيًّا عَ لَمَّا فَرَعَ مِنْ قِتَالِ أَهْلِ الْبُضْرَةِ أَتَاهُ سَبْعُونَ رَجُلًا مِنَ الرُّطِّ فَسَلَّمُوا عَلَيْهِ وَ كَلَّمُوهُ بِلِسَانِهِمْ فَرَدَّ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِهِمْ وَ قَالَ لَهُمْ إِنِّي لَسْتُ كَمَا قُلْتُمْ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ مَخْلُوقٌ قَالَ فَأَبَوْا عَلَيْهِ وَ قَالُوا لَهُ أَنْتَ أَنْتَ هُوَ فَقَالَ لَهُمْ لَيْنَ لَمْ تَرْجِعُوا عَمَّا قُلْتُمْ فِيَّ وَ تَتَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِأَقْتُلَنَّكُمْ قَالَ فَأَبَوْا أَنْ يَرْجِعُوا أَوْ يَتَوَبُّوا فَأَمَرَ أَنْ يُحْفَرَ لَهُمْ آبَارٌ فَحُفِرَتْ ثُمَّ حَرَقَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ قَدَفَهُمْ فِيهَا ثُمَّ طَمَّ رُءُوسَهَا ثُمَّ أَلْهَبَ النَّارَ فِي بَنِيهَا لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ فَدَخَلَ الدُّخَانَ عَلَيْهِمْ فَمَاتُوا (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۹)

مسمع ابی سیار از مردی از حضرت باقر علیه السلام نقل کرد که وقتی که علی علیه السلام از پیکار اهالی بصره فراغت جست هفتاد نفر از سیاهپوستان و هندیان آمده باو سلام کردند و بلهجه خود با آن جناب صحبت کردند علی علیه السلام بزبان خودشان جواب آن‌ها را داد. بآن‌ها فرمود من آن طوری که شما می‌گوئید نیستم من بنده‌ای مخلوق خدایم آنها نپذیرفتند گفتند تو همان خدائی.

فرمود: اگر از عقیده‌ی خود برنگردید و توبه ننمائید شما را خواهم کشت آنها امتناع ورزیده توبه نکردند دستور داد چند چاه بکنند چاه‌ها آماده شد بعد این چاه‌ها را بهم متصل نمود و آنها را در میان آنها انداخت سپس سر آنها را بست و در یکی از آن چاه‌ها آتش افروخت که کسی در آن چاه نبود دود آن چاه‌ها را فرا گرفت و کشته شدند.

۱. نویی‌ه: نام قبیله‌ای در سودان بوده است.



۷-۱. قَالَ الْجَائِلِيُّ يَا ابْنَ مُحَمَّدٍ هَاهُنَا رَجُلٌ سِنْدِيٌّ وَهُوَ نَصْرَانِيٌّ صَاحِبُ احْتِجَاجٍ وَ كَلَامٍ بِالسُّنْدِيَّةِ فَقَالَ لَهُ أَحْضَرْنِيهِ فَأَحْضَرَهُ فَتَكَلَّمَ مَعَهُ بِالسُّنْدِيَّةِ ثُمَّ أَقْبَلَ يُحَاجُّهُ وَ يُنْقَلُهُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ بِالسُّنْدِيَّةِ فِي النَّصْرَانِيَّةِ فَسَمِعْنَا السُّنْدِيَّ يَقُولُ ثَبَطِي ثَبَطِي ثَبَطَلَّةُ فَقَالَ الرَّضَاعُ قَدْ وَحَدَّ اللَّهُ بِالسُّنْدِيَّةِ ثُمَّ كَلَّمَهُ فِي عَيْسَى وَ مَرْيَمَ فَلَمْ يَزَلْ يُدْرِجُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ إِلَى أَنْ قَالَ بِالسُّنْدِيَّةِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ رَفَعَ مِنْطَقَةً كَانَتْ عَلَيْهِ فَظَهَرَ مِنْ تَحْتِهَا زُنَّارٌ فِي وَسْطِهِ فَقَالَ أَقْطَعُهُ أَنْتَ بِيَدِكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَدَعَا الرَّضَاعُ بِسِكِّينٍ فَقَطَعَهَا ثُمَّ قَالَ لِمُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ الْأَهَاشِمِيِّ خُذِ السُّنْدِيَّ إِلَى الْحَمَامِ وَ طَهِّزْهُ وَ اكْسُهُ وَ عِيَالَهُ وَ أَحْمِلْهُمْ جَمِيعًا إِلَى الْمَدِينَةِ. (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۴)

جائلیق به امام رضا (علیه السلام) گفت: ای پسر محمد! در این جا مرد سندی نصرانی هست که به زبان سندی احتجاج و سخن پردازی می کند. امام رضا (علیه السلام) فرمودند: او را پیش من بیاورید. او را به حضور آن حضرت (علیه السلام) آوردند. امام رضا (علیه السلام) با او به زبان سندی سخن گفتند. سپس با او به مباحثه پرداختند و او را به زبان سندی از موضعی به موضع دیگر در نصرانیت منتقل می کردند. در نتیجه ما شنیدیم که مرد سندی می گوید: «ثبطی ثبطله» امام رضا (علیه السلام) فرمودند: به زبان سندی خداوند را یگانه دانست. پس از آن درباره عیسی (علیه السلام) و مریم (سلام الله علیها) با او سخن گفتند و پیوسته پله به پله او را از حالی به حال دیگر می بردند، تا این که به زبان سندی گفت: اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله.

آن گاه کمر بندش را بالا برد، زناری که به زیر میانه کمر بند داشت آشکار گشت، گفت: ای پسر رسول خدا (صلی الله علیه و اله) این زنار را شما با دست خود قطع کنید. امام رضا (علیه السلام) کاردی خواستند و آن را قطع کردند. سپس به محمد بن فضل هاشمی فرمودند: این سندی را به حمام ببر و پاکش ساز و بر او جامه بپوشان و او و خانواده اش را به مدینه ببر.

۷-۲. مِنْهَا مَا قَالَ أَبُو إِسْمَاعِيلَ السُّنْدِيُّ قَالَ سَمِعْتُ بِالسُّنْدِ أَنْ لِلَّهِ حُجَّةٌ فِي الْعَرَبِ فَخَرَجْتُ مِنْهَا فِي الطَّلَبِ فَدَلِلْتُ عَلَى الرَّضَا فَصَدَّقْتُهُ وَ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ أَنَا لَا أَعْرِفُ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ كَلِمَةً وَاحِدَةً فَلَسَّمْتُ بِالسُّنْدِيَّةِ فَرَدَّ عَلَيَّ بِلُغَتِي فَجَعَلْتُ أُكَلِّمُهُ بِالسُّنْدِيَّةِ وَ هُوَ يُعِجِبُنِي بِهَا فَقُلْتُ إِنِّي

سَمِعْتُ بِالسُّنْدِ أَنَّ لِلَّهِ حُجَّةً فِي الْعَرَبِ فَخَرَجْتُ فِي الطَّلَبِ فَقَالَ قَدْ بَلَغَنِي ذَلِكَ نَعَمْ أَنَا هُوَ ثُمَّ قَالَ سَلْ عَمَّا تُرِيدُ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا أَرَدْتُهُ فَلَمَّا أَرَدْتُ الْقِيَامَ مِنْ عِنْدِهِ قُلْتُ إِنِّي لَا أَحْسِنُ شَيْئاً مِنَ الْعَرَبِيَّةِ فَأَذَعُ اللَّهُ أَنْ يُلْهِمَنِيهَا لِأَتَكَلَّمَ بِهَا مَعَ أَهْلِهَا فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَيَّ شَفَتِي فَتَكَلَّمْتُ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنْ وَقْتِي. (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۰۴)

و دیگر آنکه ابو اسماعیل سندی گوید که: من شنودم در سند که حق تعالی را هست حجتی در عرب، پس من بیرون آمدم برای آن طلب، پس مرا دلالت کردند بر امام رضا (علیه السلام) پس قصد آن مقصد کردم و بخدمت وی آمدم و من میدانستم از عربی یک کلمه را پس سلام کردم بزبان سندی جواب فرمود بر گفت من، پس من بلغت سندی با وی سخن می گفتم و او جواب میفرمود مرا بآن لغت، من گفتم که شنیده بودم در سند که خدای تعالی را حجتی هست در عرب و من بیرون آمده‌ام بآن طلب فرمود که آن بمن رسیده و اکنون آن منم، بعد از آن فرمود که سؤال کن از آنچه میخواهی، پس سؤال کردم آنچه خواستم، پس چون خواستم که برخیزم از نزد وی گفتم که: نمیدانم از عربی چیزی پس دعا فرمای بدرگاه خدای تعالی که الهام فرماید مرا بلغت عرب که تکلم توانم کرد با اهل آن، کشید دست مبارک بر هر دو لب من در ساعت تکلم کردم بعربی.

۳-۷. مَا قَالَ أَبُو إِسْمَاعِيلَ السُّنْدِيُّ سَمِعْتُ بِالسُّنْدِ^۱ (حموی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۲۶۷) أَنَّ لِلَّهِ فِي الْعَرَبِ حُجَّةً فَخَرَجْتُ مِنْهَا فِي الطَّلَبِ فَدَلَّلْتُ عَلَى الرِّضَاعِ فَقَصَدْتُهُ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ أَنَا لَا أَحْسِنُ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ كَلِمَةً. فَسَأَلْتُ بِالسُّنْدِيَّةِ فَرَدَّ عَلَيَّ بِالْعَرَبِيَّةِ فَجَعَلْتُ أَلِكَلِمَةَ بِالسُّنْدِيَّةِ وَ هُوَ يُجِيبُنِي بِالسُّنْدِيَّةِ. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰)

ابو اسماعیل سندی می گوید: در سند بودم که شنیدم برای خداوند در میان عرب‌ها حجتی هست. از وطن خود خارج شدم و در طلب او، سختی سفر را بر خود هموار نمودم. تا اینکه امام رضا علیه السلام را به من معرفی کردند. بر او وارد شدم در حالی که حتی یک کلمه هم نمی توانستم عربی حرف بزنم. لذا به زبان خودم به حضرت سلام کردم. او نیز به زبان من، جواب سلامم را داد من با زبان سندی حرف می‌زدم و او نیز جوابم را با همان زبان می‌داد.

۱. «بالهند» البحار. و السند: بلاد بين الهند و كرمان و سجستان ... معجم البلدان: ۳/ ۲۶۷.



۴-۷. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الْقُمِّيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، قَالَ: دَخَلْتُ يَوْمًا عَلَى عَلِيٍّ الرَّضَا بْنِ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَرَأَيْتُ عِنْدَهُ قَوْمًا لَمْ أَرَهُمْ وَ لَمْ أَعْرِفُهُمْ وَ هُوَ يُحَاطِبُهُمْ بِالسُّنْدِيَّةِ. (خصیسی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱۶)

حسن بن علی و شاء نقل میکند که بر امام رضا علیه السلام داخل شدم در حالی که عده ای نزد امام علیه السلام بودند که من نه آنان را دیده بودم و نه میشناختم در حالی که امام رضا علیه السلام به زبان سندی با آنان گفتگو میکردند.

۵-۷. عَنْ حَكِيمَةَ ابْنَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: كَانَتْ تَدْخُلُ عَلَيَّ أَبِي مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَتَدْعُو لَهُ أَنْ يُوَزِّقَهُ اللَّهُ وَلَدًا وَ إِنَّهَا قَالَتْ دَخَلْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ كَمَا كُنْتُ أَقُولُ، وَ دَعَوْتُ لَهُ كَمَا كُنْتُ أَدْعُو فَقَالَ يَا عَمَّةُ، أَمَا الَّذِي تَدْعِينَ إِلَيَّ اللَّهُ أَنْ يُوَزِّقَنِيهِ يُوَكِّدُ فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ وَ كَانَتْ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ لَيْثَمَانَ لَيْالٍ حَلَّتْ مِنْ شَهْرِ شَعْبَانَ سَنَةِ سَبْعٍ وَ خَمْسِينَ وَ مِائَتَيْنِ مِنَ الْهَجْرَةِ فَاجْعَلِي إِفْطَارَكَ عِنْدَنَا فَقَالَتْ يَا سَيِّدِي مَا يَكُونُ هَذَا الْوَلَدُ الْعَظِيمُ قَالَ إِلَيَّ نَرْجِسُ يَا عَمَّةُ قَالَتْ يَا سَيِّدِي مَا فِي جَوَارِيكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهَا فَقُمْتُ وَ دَخَلْتُ عَلَيْهَا فَفَعَلْتُ كَمَا كَانَتْ تَفْعَلُهُ فَحَاطَبْتَنِي بِالسُّنْدِيَّةِ فَحَاطَبْتُهَا بِمِثْلِهَا. (همان، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵۵)

حکیمه دختر امام جواد که عمه حسن عسکری باشد خدمت امام حسن عسکری می آمد و دعا میکرد که خدا بآن حضرت فرزندی عطا کند. حکیمه میگوید: یک روز من بحضور امام عسکری رفتم همچنانکه قبلا برای آن بزرگوار دعا میکردم نیز در حق آن حضرت دعا کردم. امام عسکری بمن فرمود: امشب - که نیمه ماه شعبان سنه (۲۵۵) است - آن مولودی که ما انتظار او را داریم متولد خواهد شد، تو امشب برای افطار نزد ما باش! آن شب شب جمعه بود، من گفتم: این نوزاد از که خواهد بود؟ فرمود: از کنیز تو نرجس. حکیمه خاتون میگوید: در میان کنیزها هیچ کدام از نرجس خاتون پیش من عزیزتر نبودند. هر وقت من داخل خانه میشدم نرجس خاتون مرا ملاقات میکرد، دست مرا می بوسید. کفش مرا با دست خود بیرون می آورد، وقتی که من پیش نرجس خاتون رفتم او همان اعمالی را که قبلا انجام میداد عملی کرد، من روی دست نرجس خاتون افتادم، او را بوسیدم، او را از این عمل مانع شدم، او مرا به زبان سندی خطاب کرد و من نیز او را به



۸. یونانی

۸-۱. وَ اعْلَمَ يَا مُفَضَّلُ أَنَّ اسْمَ هَذَا الْعَالَمِ بِلِسَانِ الْيُونَانِيَّةِ الْجَارِي الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ قَوْسُمُوسَ وَ تَفْسِيرُهُ الرَّيْنَةُ وَ كَذَلِكَ سَمَّيْتُهُ الْفَلَّاسِفَةَ وَ مَنْ ادَّعَى الْحِكْمَةَ. (مفضل بن عمر، ۱۳۷۹ش، ص ۱۷۶)

بدان ای مفضل، نام این جهان به زبان یونانی که اکنون پیش آنان شهرت دارد، «قوسموس» به معنای زیور است. فیلسوفان و مدعیان حکمت، این گونه برای آن نام نهاده‌اند.

۹. عبری

۹-۱. ثُمَّ أُخْرِجَ الْهَارُونِيُّ مِنْ كُتْمِهِ كِتَابًا مَكْتُوبًا بِالْعِبْرَانِيَّةِ، فَأَعْطَاهُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَنَظَرَ فِيهِ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَكَى، فَقَالَ لَهُ الْهَارُونِيُّ: مَا يُبْكِيكَ؟ قَالَ لَهُ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا هَارُونِيُّ: هَذَا فِيهِ اسْمِي مَكْتُوبًا، فَقَالَ لَهُ: يَا عَلِيٌّ! اقْرَأْ اسْمَكَ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ هُوَ مَكْتُوبٌ فَإِنَّهُ كِتَابٌ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَ أَنْتَ رَجُلٌ عَرَبِيٌّ؟! فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَيَحْتَكَ يَا هَارُونِيُّ! هَذَا اسْمِي أَمَا فِي التَّوْرَةِ اسْمِي هَابِيلُ وَ فِي الْإِنْجِيلِ حَيْدَارُ فَقَالَ لَهُ الْيَهُودِيُّ: صَدَقْتَ وَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، إِنَّهُ لَحَطُّ أَبِي هَارُونَ وَ إِمْلَاءُ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ تَوَارِثْتَهُ الْأَبَاءَ حَتَّى صَارَ إِلَيَّ، (جوهری بصری، بی تا، ص ۱۷)

هارونی نوشته ای به زبان عبرانی از آستین درآورد و به حضرت علی (علیه السلام) داد. حضرت (علیه السلام) به آن نظر انداختند و گریستند. هارونی به آن حضرت (علیه السلام) گفت: چه چیز شما را به گریه آورد؟

حضرت (علیه السلام) فرمودند: ای هارونی در این نوشته نام من نگاشته شده است. گفت: این نوشته به زبان عبرانی است و شما عربید. حضرت (علیه السلام) فرمودند: شگفتا از تو ای هارونی این نام من است، اسم من در تورات «هابیل» و در انجیل «حیدار» است. آن گاه هارونی به آن حضرت (علیه السلام) گفت: راست گفتم، سوگند به خدایی که جز او

۱. در نقل اثبات الوصیه: ص ۲۵۸ به جایی بالسندی، بالسیاده { به بزرگی یاد کرد } نقل شده است در این صورت از شاهد مثال ما خارج می‌شود



خدایی نیست، این نوشته پدرم هارون و ایراد شده به زبان موسی بن عمران (علیه السلام) است. نیاکان من این را به ارث برده اند تا اکنون که به من رسیده است.

۲-۹. أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَوَيْنِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُحْتَارِ الْقَلَانِسِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ عَبْدِ الْوَّاحِدِ بْنِ الْمُحْتَارِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أُمِّ الْمِقْدَامِ التَّقْفِيَّةِ قَالَتْ قَالَ لِي جُوَيْرِيَةُ بْنُ مَسْهَرَةَ [مُسْهَرٍ] قَطَعْنَا مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عِجْرَةَ الصَّرَاةِ فِي وَقْتِ الْعَصْرِ فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ أَرْضٌ مُعَدَّبَةٌ لَا يَنْبَغِي لِنَبِيٍِّّ وَلَا وَصِيِّ نَبِيٍِّّ أَنْ يُصَلِّيَ فِيهَا فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يُصَلِّيَ فِيهَا فَلْيُصَلِّ فَتَفَرَّقَ النَّاسُ يَمَنَّهُ وَيَسْرَةَ وَهُمْ يُصَلُّونَ فَقُلْتُ أَنَا وَاللَّهِ لَا أَفْلَدَنَّ هَذَا الرَّجُلَ صَلَاتِي الْيَوْمَ وَلَا أَصَلِّي حَتَّى يُصَلِّيَ فِسْرُونَ وَجَعَلَتِ الشَّمْسُ تَسْفُلُ وَجَعَلَ يَدْخُلُنِي مِنْ ذَلِكَ أَقْرَ عَظِيمٍ حَتَّى وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَقَطَعْنَا الْأَرْضَ فَقَالَ يَا جُوَيْرِيَةُ أَذُنٌ فَقُلْتُ تَقُولُ أَذُنٌ وَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَالَ أَذُنٌ فَأَذَنْتُ ثُمَّ قَالَ قَالَ لِي أُمِّمُ فَأَقَمْتُ فَلَمَّا قُلْتُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ رَأَيْتُ شَفِئِهِ يَنْحَرَّ كَانٍ وَسَمِعْتُ كَلَامًا كَأَنَّهُ كَلَامُ الْعِبْرَانِيَّةِ فَأَرْتَفَعَتِ الشَّمْسُ حَتَّى صَارَتْ فِي مِثْلِ وَقْتِهَا فِي الْعَصْرِ فَصَلَّى فَلَمَّا انْصَرَفْنَا هَوَتْ إِلَيَّ مَكَانِهَا. (ابن بابويه، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۳۵۲)

از امّ مقدم تقفیه، وی می گوید: جویریة بن مسهره به من گفت: ما با امیر المؤمنین علیه السلام هنگام عصر از روی پل صراه می گذشتیم، حضرت فرمودند: این جا سرزمینی است که عذاب نازل شده سزاوار نیست برای پیامبر و وصی پیامبری که در آن نماز بخواند، حال هر کس از شما که می خواهد در اینجا نماز بخواند، بخواند! مردم به سمت راست و چپ پراکنده شدند و به خواندن نماز پرداختند، من با خود گفتم به خدا قسم امروز در خواندن نماز تقلید از این آقا نموده و نماز نمی خوانم تا ایشان نماز بگذارند، پس با حضرت سیر و حرکت می کردیم، کم کم خورشید به افول می گرایید و از این رهگذر بسیار مضطرب بودم که هنوز نماز را نخوانده ام و وقت بسیار تنگ شده باری خورشید غروب کرد و ما راه را طی کردیم، حضرت فرمودند: ای جویریة اذان بگو. عرض کردم: می فرماید اذان بگویم در حالی که خورشید غروب کرده!!! حضرت فرمودند: اذان بگو، پس اذان گفتم، سپس به من فرمود: اقامه بگو، پس اقامه گفتم همین که جمله «قد قامت الصلوة» را گفتم دیدم دو

لب مبارک حضرت حرکت می کند و کلامی که گویا به زبان عبرانی بود شنیدم بلافاصله خورشید بالا آمد تا به جایی رسید که در وقت نماز عصر در آن جا قرار می گیرد، حضرت نماز عصر را خواند و وقتی از نماز فارغ شدیم دوباره خورشید به مکان افولش فرورفت و ستارگان در آسمان ظاهر شدند، عرضه داشتم: شهادت می دهم که شما وصی رسول خدا هستی حضرت فرمودند: ای جویریّه: مگر نشنیده ای که خداوند عزّ و جل می فرماید: فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (تسبیح بگو به اسم پروردگار بزرگت) عرض کردم: آری شنیده ام. فرمود: من از خدا به نام عظیم و بزرگش درخواست کردم خورشید را برگرداند، پس خدا آن را برای من بازگرداند.

۱۰. رومی

۱-۱۰. رُوي عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ قَالَ: ذُكِرَ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَتْلُ الْحُسَيْنِ ع وَ أَمْرُ ابْنِهِ فِي حَمَلِهِ إِلَى الشَّامِ فَقَالَ إِنَّهُ لَمَّا وَرَدَ إِلَى السَّجْنِ قَالَ بَعْضُ مَنْ فِيهِ لِبَعْضٍ مَا أَحْسَنَ بُنْيَانَ هَذَا الْجِدَارِ وَ كَانَ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ بِالرُّومِيَّةِ فَقَرَأَهَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع فَتَرَاظَنَ الرُّومُ بَيْنَهُمْ وَ قَالُوا مَا فِي هَؤُلَاءِ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِدَمِ الْمَقْتُولِ مِنْ هَذَا يَعْتُونَ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۵۴)

در خدمت حضرت صادق سخن از شهادت حضرت حسین و جریان فرزندش در بردن بشام شد. فرمود وقتی وارد زندان شد یکی از حاضرین بدیگری گفت چقدر این دیوار خوب است روی دیوار نوشته ای رومی بود زین العابدین علیه السلام آن را خواند. نگهبانان بزبان رومی بیکدیگر گفتند در میان این اسیران کسی شایسته تر از این جوان بخونخواهی آن شهید نیست (منظورشان علی بن الحسین بود).

۲-۱۰. أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع شَهِدَ لِأَبِيهِ عَلِيٍّ ع شَهَادَةً قَدْ سَرَعَ شَهَادَتُهُ فَقَالَ عَلِيُّ ع تَالُونَ وَ قَالُونَ بِالرُّومِيَّةِ أَيُّ جَيْدٌ. (ابن اشعث، الجعفریات، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۲).

امام حسین علیه السلام برای امیرالمومنین علیه السلام شهادت دادند در این حال امیرالمومنین علیه السلام به رومی فرمودند تالون و قالون به معنای خوب بودن است.



۳-۱۰. عَادَ إِلَى مَجْلِسِهِ ذَلِكَ فَأَتَوْهُ بِجَارِيَةٍ رُومِيَّةٍ فَكَلَّمَهَا بِالرُّومِيَّةِ وَ الْجَائِلِيْقُ يَسْمَعُ وَ كَانَ فِيمَا بِالرُّومِيَّةِ فَقَالَ الرِّضَاعُ بِالرُّومِيَّةِ أَيُّمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ مُحَمَّدٌ أَمْ عَيْسَى فَقَالَتْ كَانَ فِيمَا مَضَى عَيْسَى أَحَبَّ إِلَيَّ حِينَ لَمْ أَكُنْ عَرَفْتُ مُحَمَّدًا. (ابن اشعث، الجعفریات، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۷)

راوی می گوید: بعد از اینکه امام نمازش را خواند، روانه مدینه شد. صبح روز بعد، حضرت برگشت و دوباره همان مجلس، برپا شد. پس کنیز رومی آوردند و امام با او به زبان رومی سخن گفت. و در این حال جاثلیق که با زبان رومی آشنا بود، گوش فرا می داد. حضرت به زبان رومی خطاب به آن کنیز فرمود: محمد- صلی الله علیه و آله- را بیشتر دوست می داری یا عیسی- علیه السلام- را؟ گفت: تا زمانی که محمد- صلی الله علیه و آله- را نمی شناختم، عیسی را بیشتر دوست داشتم. اما بعد از اینکه محمد- صلی الله علیه و آله- را شناختم، او را بیشتر از حضرت عیسی و سایر پیامبران، دوست می دارم.

۴-۱۰. قَالَ إِنَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَمَرَ بُرْهَةَ مِنْ دَهْرِهِ فَكَانَ يَكَلِّمُ الْأَنْبَاطَ يَلْسَانِهِمْ وَ يَكَلِّمُ أَهْلَ خُرَّاسَانَ بِالدَّرِيَّةِ وَ أَهْلَ الرُّومِ بِالرُّومِيَّةِ وَ يَكَلِّمُ الْعَجَمَ بِاللِّسَانِ. (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۵۱)

فرمود: حضرت موسی بن جعفر- علیه السلام- در برهه ای از زمان زیست که با نبطی ها به زبانشان و با خراسانیها با زبان فارسی و با رومیان، به رومی و با غیر عرب، به زبان خودشان، سخن می گفت. و علما و بزرگان یهود و نصاری، از نقاط دور می آمدند و حضرت با آنان با کتاب و زبان خودشان بحث و احتجاج می نمود.

۱۱. حبشی

۱-۱۱. رُوِيَ عَنِ ابْنِ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ مَمْلُوكًا مِنَ الْحَبَشَةِ اسْتَرْوُوا لَهُ فَتَكَلَّمَ غُلَامٌ مِنْهُمْ فَكَانَ جَمِيلًا بِكَلَامٍ فَأَجَابَهُ مُوسَى ع بِلُغَتِهِ فَتَعَجَّبَ الْغُلَامُ وَ تَعَجَّبُوا جَمِيعًا وَ طَنُّوا أَنَّهُ لَا يَفْهَمُ كَلَامَهُمْ فَقَالَ لَهُ مُوسَى إِنِّي لَأَدْفَعُ إِلَيْكَ مَا لَا فَادْفَعُ إِلَيَّ كُلِّ مِنْهُمْ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا فَحَرَجُوا وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ لِبَعْضٍ إِنَّهُ أَفْصَحُ مِنَّا بِلُغَاتِنَا وَ هَذِهِ نِعْمَةٌ مِنَ اللَّهِ عَلَيْنَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْرَةَ فَلَمَّا حَرَجُوا قُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ رَأَيْتَكَ تُكَلِّمُ هَؤُلَاءِ الْحَبَشِيِّينَ بِلُغَاتِهِمْ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَ أَمَرْتَ ذَلِكَ الْغُلَامَ مِنْ بَيْنِهِمْ بِشَيْءٍ دُونَهُمْ قَالَ نَعَمْ

۱. نبط: قومی از عجم که در مکانی بین عراق عرب و عراق عجم زندگی می کردند.

أَمْرُهُ أَنْ يَسْتَوْصِيَ بِأَصْحَابِهِ خَيْرًا وَأَنْ يُعْطِيَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا لِأَنَّهُ لَمَّا تَكَلَّمَ كَانَ أَعْلَمَهُمْ فَإِنَّهُ مِنْ أَوْلَادِ مُلُوكِهِمْ فَجَعَلَتْهُ عَلَيْهِمْ وَأَوْصِيَتْهُ بِمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ وَهُوَ مَعَ هَذَا غُلَامٌ صِدْقٍ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّكَ عَجِبْتَ مِنْ كَلَامِي إِيَّاهُمْ بِالْحَبَشَةِ قُلْتُ إِي وَاللَّهِ قَالَ لَا تَعْجَبْ فَمَا خَفِيَ عَلَيْكَ مِنْ أَمْرِي أَعْجَبٌ وَأَعْجَبٌ وَمَا الَّذِي سَمِعْتَهُ مِنِّي إِلَّا كَطَائِرٍ أَخَذَ بِمِنْقَارِهِ مِنَ الْبَحْرِ قَطْرَةً أَفْتَرَى هَذَا الَّذِي يَأْخُذُهُ بِمِنْقَارِهِ يَنْقُصُ مِنَ الْبَحْرِ وَالْإِمَامُ بِمَنْزِلَةِ الْبَحْرِ لَا يَنْقُصُ مَا عِنْدَهُ وَ عَجَائِبُهُ أَكْثَرُ مِنْ عَجَائِبِ الْبَحْرِ (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۶)

از ابن ابی حمزه، روایت شده است که گفت من در محضر امام هفتم علیه السلام بودم، سی برده که از حبشه برای آن حضرت علیه السلام خریده بودند، وارد شدند. یکی از آنان سخن گفت؛ خوش سخن بود. امام هفتم علیه السلام به زبان حبشی به او پاسخ دادند. آن غلام شگفت زده شد و همه غلامان تعجب کردند. آنان می پنداشتند که آن حضرت علیه السلام سخنشان را نمی فهمند. امام علیه السلام به او فرمودند: من مالی را به تو می پردازم، تو به هر یک از غلامان سی درهم پرداز. غلامان بیرون رفتند و برخی از آنان به برخی دیگر گفتند: آن حضرت علیه السلام به زبان ما فصیح تر از ماست و این نعمتی از سوی خداوند بر ماست. علی بن حمزه گفت: آن گاه غلامان، بیرون رفتند. من گفتم: ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و اله، دیدم که شما با حبشیان به زبان حبشی سخن می گوید. فرمود: آری. گفتم: شما تنها به آن غلام فرمان دادید. فرمود: آری، فرمان دادم که یارانش را سفارش به نیکی کند و به هر کدام از آنان ماهانه سی درهم پردازد، از سخن گفتنش معلوم شد که داناترین آن هاست. او از پسران شاهان است. از این رو او را بر آنان گماشتم و درباره نیازمندی هایشان سفارش کردم. علاوه بر این ها، وی غلام راست پیشه‌ای است. سپس فرمود: شاید تو از سخن گفتن من با آنان به زبان حبشی شگفت زده شدی؟ گفتم: آری به خدا سوگند. فرمود تعجب مکن، آنچه از کار من بر تو پوشیده مانده، شگفت تر و تعجب آمیزتر است. آن چه شنیدی نیست مگر مانند پرنده‌ای که با منقارش از دریا قطره‌ای بگیرد. آیا می پنداری با یک قطره، از آب دریا می کاهد؟ امام به گونه دریاست، آنچه دارد پایان نمی پذیرد و شگفتی های او از دریا بیشتر است.



۱۲. صقلابی

۱۲-۱. الْيُطِينِيُّ وَابْرَاهِيمُ بْنُ مَهْرِيَارَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَارَ قَالَ: أُرْسِلْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ عِ غَلَامِي وَكَانَ صِقْلَابِيًّا فَرَجَعَ الْغُلَامُ إِلَيَّ مُتَعَجِّبًا فَقُلْتُ لَهُ مَا لَكَ يَا بَنِيَّ قَالَ وَكَيْفَ لَا أَتَعَجَّبُ مَا زَالَ يُكَلِّمُنِي بِالصَّقْلَابِيَّةِ كَأَنَّهُ وَاحِدٌ مِنَّا فَظَنَنْتُ أَنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ بِهَذَا اللَّسَانَ كَيْلًا يَسْمَعُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ مَا دَارَ بَيْنَهُمْ. (مفيد، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۹)

علی بن مهزیار گفت غلامم را فرستادم خدمت حضرت هادی غلامی از اهالی صیقلان بود غلام با تعجب برگشت گفتم چه شده پسرم گفت چگونه تعجب نکنم با من بزبان صیقلانی صحبت میکرد مثل اینکه یک فرد صیقلانی است گمان کردم با صحبت کردن باین زبان مایل بوده غلامان نشوند چه صحبت شده بین آنها.

۱۲-۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَارَ قَالَ: أُرْسِلْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عِ غَلَامِي وَكَانَ سِقْلَامِيًّا [سِقْلَابِيًّا] فَرَجَعَ الْغُلَامُ إِلَيَّ مُتَعَجِّبًا فَقُلْتُ لَهُ مَا لَكَ يَا بَنِيَّ قَالَ كَيْفَ لَا أَتَعَجَّبُ مَا زَالَ يُكَلِّمُنِي بِالسَّقْلَابِيَّةِ [بِالصَّقْلَابِيَّةِ] كَأَنَّهُ وَاحِدًا [وَاحِدٌ] مِنَّا فَظَنَنْتُ أَنَّهُ إِنَّمَا دَارَ بَيْنَهُمْ. (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۳۳)

علی بن مهزیار می گوید: غلامم را که صقلابی بود به محضر امام هادی (علیه السلام) فرستادم. او شگفت زده بازگشت. گفتم: پسر کم تو را چه شده است؟ پاسخ داد: چرا شگفت زده نباشم، آن حضرت پیوسته با من صقلابی سخن گفت، گویا که او یکی از ما بود. من پنداشتم که آن حضرت (علیه السلام) با این زبان سخن می گوید تا برخی از بردگان نشوند.

۱۳. خزری

۱۳-۱. كَانَ يَتَقَدَّمُ الرَّشِيدُ إِلَى خَدَمِهِ إِذَا خَرَجَ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ مِنْ عِنْدِهِ أَنْ يَقْتُلُوهُ فَكَأَنُوا يَهْمُونَ بِهِ فَيَسْتَدَاحِلُهُمْ مِنَ الْهَيْبَةِ وَالرَّمَعِ فَلَمَّا طَالَ ذَلِكَ أَمَرَ بِبَيْتَالٍ مِنْ حَشَبٍ وَجَعَلَ لَهُ وَجْهًا مِثْلَ وَجْهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَكَأَنُوا إِذَا سَكِرُوا أَمَرَهُمْ أَنْ يَدْبَحُوهَا بِالسَّكَاكِينِ وَكَأَنُوا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ أَبَدًا فَلَمَّا كَانَ فِي بَعْضِ الْأَيَّامِ جَمَعَهُمْ فِي الْمَوْضِعِ وَهُمْ سُكَارَى وَأَخْرَجَ سَيِّدِي إِلَيْهِمْ فَلَمَّا بَصُرُوا بِهِ هَمُّوا بِهِ عَلَى رَسْمِ الصُّورَةِ فَلَمَّا عَلِمَ مِنْهُمْ مَا يُرِيدُونَ كَلَّمَهُمْ بِالْحَزْرِيَّةِ وَالثُّرَيَّةِ فَرَمَوْا مِنْ أَيْدِيهِمُ السَّكَاكِينِ وَوَتَّبَعُوا إِلَى قَدَمَيْهِ فَقَبَلُوهُمَا وَتَضَرَّعُوا إِلَيْهِ. (ابن شهر آشوب

مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۰۱)

عن إسحاق بن عمار قال: دخلت على موسى بن جعفر عليهما السلام فجلست عنده، إذ استأذن عليه رجل خراساني فكلّمه بكلام لم أسمع بمثله، كأنه كلام الطير. قال إسحاق: فأجابه عليه السلام بمثل هذا الكلام وبلغته، إلى أن قضى وطره من مسائله و خرج من عنده، فقلت: ما سمعت بمثل هذا الكلام! قال: «هذا كلام قوم من أهل الصين، و ليس كلّ كلام أهل الصين مثله ثمّ إنّه تعجب من كلامي بلغته» فقلت: هو موضع التعجب. قال: «أخبرك بما هو أعجب منه، إنّ الإمام يعلم منطق الطير و منطق كلّ ذي روح خلقه الله، و ما يخفى على الإمام شيء». (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۶۲)

بن عمار خدمت حضرت امام موسی بن جعفر - علیه السلام - رسید و نشست. در این هنگام مردی خراسانی اجازه خواست پس به کلامی تکلم کرد که مثل آن (هرگز) شنیده نشده بود، مثل کلام پرندگان بود. اسحاق گفت: پس امام - علیه السلام - همه را با زبان خودش پاسخ داد تا اینکه سوالاتش تمام شد و از نزد ایشان رفت. عرض کردم: تا به حال این گونه سخن گفتن را از شما نشنیده بودم. فرمود: این زبان عده‌ای از مردم چین است. و همه آنها به یک زبان حرف نمی‌زنند. آیا تعجب می‌کنی از صحبت کردن من به زبان آنها؟ گفتم: آری، جای تعجب دارد. فرمود: شکفت انگیزتر از آن را به تو خبر دهم و آن این است که امام، منطق پرندگان و نطق هر ذی روحی را می‌داند و چیزی بر او مخفی نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸، ص ۷۰)

تکلم ائمه علیهم السلام به زبان‌های مختلف

۱: إِسْحَاقُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْأَفْرَعِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَمْرَةَ نُصَيْرُ الْخَادِمِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ عَيْرَ مَرَّةٍ يُكَلِّمُ عِلْمَانَهُ بِلُغَاتِهِمْ - تُرْكِي وَ رُومِي وَ صَقَالِيَةَ فَتَعَجَّبْتُ مِنْ ذَلِكَ وَ قُلْتُ هَذَا وُلِدَ بِالْمَدِينَةِ وَ لَمْ يَطْهَرْ لِأَحَدٍ حَتَّى مَضَى أَبُو الْحَسَنِ ع وَ لَا رَأَهُ أَحَدٌ فَكَيْفَ هَذَا أُحَدِّثُ نَفْسِي بِذَلِكَ فَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَيَّنَّ حُجَّتَهُ مِنْ سَائِرِ خَلْقِهِ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ يُعْطِيهِ اللُّغَاتِ وَ مَعْرِفَةَ الْأَنْسَابِ وَ الْأَجَالِ وَ الْحَوَادِثِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحُجَّةِ وَ الْمَحْجُوجِ فَوْقَ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۹)

از ابو حمزه نصیر خادم گفت: بارها شنیدم که ابی محمد امام عسکری (علیه السلام) با غلامان خود به زبان آنها سخن می‌گفت، با ترکها ترکی و با رومیها رومی و با صقلیها به

زبان آنها، من تعجب کردم و گفتم: امام در مدینه متولد شده و تا پس از فوت ابو الحسن به کسی عیان نشده و احدی او را ندیده و چگونه همه زبانها را می‌داند؟ من با خود چنین می‌گفتم، آن حضرت به من رو کرد و فرمود: خدا تبارک و تعالی حجت خود را از همه خلق دیگرش از هر جهت ممتاز می‌کند و به او علم هر زبانی و علم نَسَبها و مرگها و حوادث آینده را می‌دهد و اگر چنین نباشد، میان حجت و امام با رعیت و مأموم فرقی نیست.

نتیجه گیری

در روایات شیعه، برای تشخیص امام معصوم از افراد مدعی امامت، ویژگی‌ها و خصلت‌هایی معرفی شده است که از جمله آن‌ها، توانایی امام در تکلم به تمامی زبان‌هاست. بررسی احادیث مرتبط نشان می‌دهد که ائمه علیهم‌السلام در موقعیت‌های مختلف، به زبان‌های گوناگونی از جمله رومی، فارسی، حبشی، نبطی و یونانی سخن گفته‌اند. این توانایی نه تنها در پاسخ‌گویی به مخاطبان با قومیت‌ها و زبان‌های متفاوت کاربرد داشته، بلکه به‌عنوان دلیلی بر حقانیت امامت ایشان نیز مورد استفاده قرار گرفته است. چنین ویژگی‌ای بیانگر علم فراگیر امام و اتصال او به منبع علم الهی است و در منظومه کلامی شیعه، یکی از معیارهای شناخت امام واقعی از مدعیان دروغین محسوب می‌شود.

فهرست منابع

۱. الکلینی، محمد بن یعقوب (۳۲۹ق)، الکافی، محقق: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران ۱۴۰۷ ق، دار الکتب الإسلامیة،
۲. المجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۱۱۰ق)، بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت ۱۴۰۳ ق، دار إحياء التراث العربی
۳. طبرسی، احمد بن علی (۵۸۸ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج محقق / مصحح: خراسان، محمد باقر، مشهد ۱۴۰۳ق، نشر مرتضی
۴. اربلی، علی بن عیسی (۶۹۲ق)، کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم بنی هاشمی، تبریز ۱۳۸۱ ق، بنی هاشمی

۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۸ق)، من لا یحضره الفقیه، ق محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم ۱۴۱۳ ق، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، محقق / مصحح: لاجوردی، مهدی، تهران ۱۳۷۸ ق، جهان
۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۱ق)، معانی الاخبار، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم ۱۴۰۳ ق، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۸. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۱ق)، الخصال، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، قم ۱۳۶۲ ق، ش، جامعه مدرسین،
۹. قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله (۵۷۳ق)، محقق / مصحح: مؤسسه الإمام المهدی علیه السلام، قم ۱۴۰۹ ق، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف
۱۰. صفار، محمد بن حسن (۲۹۰ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محقق / مصحح: کوجه باغی، محسن بن عباسعلی؛ قم ۱۴۰۴ ق، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی ایران
۱۱. مفید، محمد بن محمد (۴۱۳ق)، الإختصاص، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر و محرمی زرنندی، محمود، قم ۱۴۱۳ ق، المؤتمر العالمي لالقیة الشيخ المفید
۱۲. حمیری، عبدالله بن جعفر (نیمه دوم قرن ۳)، قرب الإسناد، محقق / مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم ۱۴۱۳ ق، مؤسسه آل البيت علیهم السلام
۱۳. مفید، محمد بن محمد (۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، محقق / مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم ۱۴۱۳ ق، کنگره شیخ مفید
۱۴. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (قرن ۵)، دلائل الإمامة، محقق / مصحح: قسم الدراسات الإسلامیة، قم ۱۴۱۳ ق، مؤسسه البعثه بعثت ایران
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۵۴۸ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، محقق / مصحح: ندارد، تهران ۱۳۹۰ ق، اسلامیة
۱۶. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۵۶۶ق)، الثاقب فی المناقب، محقق / مصحح: علوان، نبیل رضا، قم ۱۴۱۹ ق، انصاریان
۱۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۱ق)، کمال الدین و تمام النعمه، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، تهران ۱۳۹۵ ق اسلامیة



۱۸. خصیسی، حسین بن حمدان (۳۳۴)، الهدایة الكبرى، محقق ندارد، بیروت ۱۴۱۹ق، البلاغ
۱۹. مفضل بن عمر، (۱۴۸ق)، توحید المفضل، محقق / مصحح: مظفر، کاظم، قم، بی تا، داوری
۲۰. جوهری بصری، احمد بن عبدالعزیز (۴۰۱ق)، مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، محقق / مصحح: المنصوری، نزارف قم بی تا، طباطبایی
۲۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۱ق)، علل الشرائع، محقق / مصحح: ندارد، داوری قم ۱۳۸۵ش، کتاب فروشی
۲۲. ابنه اشعث، محمد بن محمد، (قرن ۴)، الجعفریات (الأشعثیات)، محقق / مصحح: ندارد، تهران بی تا، مکتبه النینوی الحدیثه
۲۳. ابن شهر آشوب مازندارنی، محمد بن علی، مناقب آل أبی طالب علیهم السلام، محقق / مصحح: ندارد، قم ۱۳۷۹ق، علامه
۲۴. کشی، محمد بن عمر (نمیه اول قرن ۴)، رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال کشی، محقق / مصحح: طوسی، محمد بن الحسن / مصطفوی، حسن، مشهد ۱۴۰۹ق، مؤسسه دانشگاه مشهد.



پیوندهای فرهنگی ایران با شرق آسیا: بازخوانی کوش نامه و شاهنامه در برنامه‌های تلویزیونی و رسانه‌ای ایران، کره جنوبی، چین و ژاپن

زهرا حاجی احمدی^۱

کارشناس نمایش و کارشناسی ارشد سردبیری و تهیه‌کنندگی رادیو، دانشجوی دکترا مدیریت رسانه
دانشگاه تهران، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸

چکیده

این پژوهش به بررسی پیوندهای فرهنگی ایران با شرق آسیا (کره جنوبی، چین و ژاپن) از طریق بازخوانی حماسه‌های پارسی کوش نامه و شاهنامه در برنامه‌های تلویزیونی و رسانه‌ای این کشورها می‌پردازد. مسئله اصلی، شناسایی تأثیرات تاریخی و فرهنگی تبادلات جاده ابریشم بر بازتاب مضامین این حماسه‌ها در رسانه‌های (سریال‌های کره‌ای) شرق آسیاست، با توجه به اشاره کوش نامه به شیلا (کره باستان) و چین و مضامین مشترک با شاهنامه، روش تحقیق کیفی با رویکرد تحلیل محتوایی و مطالعه موردی به کار گرفته شده و شامل بررسی متون حماسی، تحلیل برخی سریال‌های تاریخی کره‌ای و نمونه‌های رسانه‌ای پخش شده در ایران، انیمه‌های ژاپنی مرتبط و فیلم‌های چینی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که مضامین سفر، مبارزه با ستم و قهرمان‌پروری در این آثار با روایت‌های شرق آسیایی هم‌راستا هستند. همچنین داستان ازدواج تاریخی شاهزاده ایرانی و کره‌ای در قرن ششم هجری به‌عنوان یک پل فرهنگی برجسته شده است. نتایج، ظرفیت بالای دیپلماسی فرهنگی از طریق همکاری رسانه‌ای را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی

کوش نامه، شاهنامه، رسانه، شرق آسیا، دیپلماسی فرهنگی.

مقدمه

در دنیای امروز، روابط فرهنگی و رسانه‌ای میان کشورها نقش برجسته‌ای در دیپلماسی و تقویت هویت ملی ایفا می‌کنند. ایران به عنوان یکی از تمدن‌های کهن، میراث فرهنگی غنی دارد که تأثیرات آن در کشورهای منطقه و به‌ویژه شرق آسیا قابل مشاهده است. (شیخ الاسلامی و عطازاده، ۱۴۰۱، ۳۵) شاهنامه فردوسی و کوش‌نامه، دو اثر داستانی و فرهنگی مهم، در حوزه‌های مختلف فرهنگی و نمادین، نقش واسطه‌گری فرهنگی میان ایران و شرق آسیا داشته‌اند. کوش‌نامه، اثر ایرانشاه بن ابی‌الخیر در قرن ششم هجری و شاهنامه، اثر جاودانه‌ی ابوالقاسم فردوسی، دو حماسه‌ی پارسی هستند که با روایت داستان‌های قهرمانانه، به تعاملات فرهنگی ایران با شرق آسیا، از جمله شیلا (پادشاهی باستانی کره) و چین، اشاره دارند. از سوی دیگر، رسانه‌های شرق آسیا، از جمله سریال‌های کره‌ای مانند "Hwarang" (2016) و "Empress Ki" (2013-2014)، انیمه‌های ژاپنی مانند "شاهزاده مونونوکه" (۱۹۹۷) و فیلم‌های چینی، بستری برای تبدیل بازتاب این پیوندها به ابزاری برای بازنمایی فرهنگ کره فراهم کرده‌اند. (Church, 2018, 7) این پژوهش با تمرکز بر بازخوانی این حماسه‌ها در رسانه‌های شرق آسیا و بررسی داستان ازدواج تاریخی شاهزاده ایرانی و کره‌ای در قرن ششم هجری، به دنبال کشف پیوندهای عمیق فرهنگی میان دو ملت ایران و این منطقه است. هدف، تحلیل این تعاملات و ارائه پیشنهادهایی برای تقویت دیپلماسی فرهنگی از طریق رسانه است.

روش تحقیق

این مطالعه از روش کیفی با رویکرد تحلیل محتوایی استفاده می‌کند. داده‌ها از متون کوش‌نامه و شاهنامه، سریال‌های کره‌ای ("Hwarang"، "Empress Ki")، و "جواهری در قصر"، انیمه‌های ژاپنی ("شاهزاده مونونوکه"، "همسایه من توتورو") و اسناد تاریخی مرتبط با ازدواج شاهزاده ایرانی و کره‌ای گردآوری شده‌اند. گردآوری داده‌ها شامل مطالعه متون اصلی، تماشای سریال‌ها و انیمه‌ها و تحلیل بصری و روایی آن‌ها بوده است. ابزار تحلیل شامل کدگذاری مضامین (مانند سفر، مبارزه و قهرمان‌پروری) و مقایسه تطبیقی است. مطالعه موردی ازدواج تاریخی و بررسی نمونه‌های رسانه‌ای پخش شده در ایران،

کره، چین و ژاپن نیز به‌عنوان مکمل استفاده شده است.

یافته‌ها

- **شباهت‌های روایی:** تحلیل محتوایی نشان داد که کوش‌نامه با روایت کوش پیل‌دندان در شیلا و چین (ابی‌الخیر، ۱۴۰۳، ص ۶۰) و شاهنامه با داستان رستم و سهراب (فردوسی، ۱۴۰۲، ص ۲۰۰) مضامین مشترکی دارند. سریال کره‌ای "Hwarang"، که جنگجویان شیلا را به تصویر می‌کشد، مضمون مبارزه با ستم را بازتاب می‌دهد و "Empress Ki" روابط دیپلماتیک تاریخی را نشان می‌دهد. (Ju, 2019:150) انیمه ژاپنی "شاهزاده مونونوکه" (۱۹۹۷) نیز با نمایش مبارزه برای حفاظت از طبیعت، شباهت‌هایی با مضامین حماسی شاهنامه دارد.

- **تأثیر تاریخی:** داستان ازدواج شاهزاده ایرانی و کره‌ای در قرن ششم هجری، که در تبادلات طاهریان و شیلا رخ داده، زمینه‌ای برای روایت‌های عاشقانه در سریال‌ها فراهم کرده است (حاجی‌رحیمی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۴۶).

- **بازتاب رسانه‌ای:** پخش "جواهری در قصر" در ایران (۱۳۸۵) و برنامه‌هایی مانند هفته فرهنگی ایران و کره (۱۳۹۵) (Isna.ir) این پیوندها را تقویت کرده‌اند. در شبکه‌های اجتماعی، ویدئوهای اینستاگرام و آپارات از "Hwarang" توسط طرفداران ایرانی منتشر شده است. انیمه ژاپنی "همسایه من توتورو" (۱۹۸۸) در چین اکران شده و بیش از ۲۶ میلیون دلار فروش داشته، که نشان‌دهنده پذیرش فرهنگ ژاپنی در چین است. همچنین، سریال چینی "سه بدن" (۲۰۲۳) با الهام از رمان علمی-تخیلی، به مضامین جهانی مانند مبارزه برای بقا پرداخته که با مضامین حماسی پارسی هم‌خوانی دارد.

- **تحلیل بصری:** طراحی کاراکترها و صحنه‌ها در "Hwarang" شباهت‌هایی با تصاویر حماسی پارسی دارد، که می‌تواند نتیجه تبادلات تاریخی باشد. (منبع پیشین)

▪ حال جهت آشنایی بیشتر با موارد مطالعاتی انتخابی این مقاله، به شرح داستانی آن‌ها می‌پردازیم:



◀ داستان سریال کره‌ای هوارنگ: (جوانان جنگجوی شاعر / 화랑)

سریال هوارنگ محصول کره جنوبی در سال ۲۰۱۶ است که توسط یون سونگ شیک کارگردانی شده. از بازیگرانی که در این سریال کمدی و درام به ایفای نقش پرداخته‌اند می‌توان پارک سو جون، گو آرا، پارک هیونگ سیک، چوی مین هو، کیم جی سو، یو جی میونگ و چوی وون یانگ را نام برد. (Filimo.com)

جیسو بعد از فوت شاه قدرت را در پادشاهی سیلا را بر عهده می‌گیرد و سعی می‌کند پسرش را از دست قاتلین و کسانی که در فکر قدرت هستند نجات دهد. در این بین جیسو سعی می‌کند تعدادی از جوانان نخبه دور هم جمع کند و گروهی به نام هوارنگ (Lazore, 2014, 6) تشکیل دهند که شاید آنها خودشان آگاه نباشد که قدرت کشور در آینده از این گروه خارج می‌شود...

◀ داستان سریال کره‌ای کی هوانگ هو: (ملکه کی / 기황후)

سریال ملکه کی محصول کره جنوبی در سال ۲۰۱۳ است که توسط هان هی و سونگ لی هان کارگردانی شده. از بازیگرانی که در این سریال اکشن و درام به ایفای نقش پرداخته‌اند می‌توان ها جی وون، هان هیه رین، جوو جین مو، جی چانگ ووک، بئکک جین هی و جیان گوک هوآن را نام برد. این فیلم محصول کشور کره و در ژانر اکشن و ماجراجویی می‌باشد که یک موفقیت داخلی و خارجی بود، جایزه‌ی پرنده طلایی را برای سریال درام در نهمین جشنواره‌ی بین‌المللی درامای سئول دریافت کرد. ها جی وون همچنین جایزه‌ی بزرگ جوایز درامای ام‌بی‌سی را برای اجرای خود دریافت کرد. (Filimo.com)

یک دختر جنگجوی متولد کره باید در دربار یوان مغول خدمتگزار می‌شد اما موفق می‌شود موقعیت خود را بالا بکشد و در سرزمین دیگری به سلطنت برسد...

◀ داستان سریال کره‌ای ته جنگ کیئم: (یانگوم / 대장금)

سریال یانگوم محصول کره جنوبی در سال ۲۰۰۳ است که توسط لی بیونگ هون ساخته شده. از بازیگرانی که در این سریال تاریخی و درام به ایفای نقش پرداخته‌اند می‌توان لی یونگ ته در نقش اصلی و جی جین هی را نام برد. (Filimo.com)

این مجموعه، داستان یک آشپز یتیم در آشپزخانه دربار را روایت می‌کند که اولین پزشک زن پادشاه می‌شود. در زمانی که زنان نفوذ کمی در جامعه دارند، او تلاش می‌کند اسرار آشپزی و پزشکی کره‌ای را بیاموزد تا خانواده پادشاه را از بیماری‌های مختلف درمان کند.

جواهری در قصر بر اساس داستان واقعی سو یانگوم، اولین پزشک زن خاندان سلطنتی سلسله چوسان است. این مجموعه، پشتکار یانگوم و فرهنگ سنتی کره، از جمله غذاهای دربار کره و طب سنتی را به تصویر می‌کشد...

◀ داستان انیمیشن ژاپنی همسایه من توتورو

انیمیشن همسایه من توتورو محصول ژاپن در سال ۱۹۸۸ است که توسط هایائو میازاکی، انیمیشن ساز بزرگ ژاپنی و تولید شده در استودیو جیبلی کارگردانی شده. داستان دو دختر بچه به همراه پدرشان است که به خانه‌ای در دهکده نقل مکان می‌کنند تا به مادر بیمارشان نزدیک‌تر باشند. آن‌ها در جنگل‌های نزدیک دهکده موجوداتی سحر آمیز به نام «توتورو» را پیدا می‌کنند و خیلی زود با آن‌ها دوست می‌شوند... (Filimo.com).

◀ داستان انیمیشن ژاپنی شاهزاده مونونوکه

انیمه شاهزاده مونونوکه (۱۹۹۷) اثری حماسی خیال‌پردازی به کارگردانی و نویسندگی هایائو میازاکی است. این انیمه محصول استودیو جیبلی است و موسیقی شنیدنی آن کاری از آهنگساز بزرگ، جو هیسایشی است. انیمه شاهزاده مونونوکه در سال انتشارش تبدیل به پرفروش‌ترین فیلم شد. میازاکی برای این اثر نامزد دریافت جایزه آنی (جایزه آمریکایی برای بهترین انیمیشن) شد.

در دوران باستان بسیاری از سرزمین‌ها را جنگل‌های وسیعی پوشانده بود. جایی که از سال‌های دور اقامتگاه ارواح خدایان بود. در آن زمان انسان و دیو در کنار هم زندگی می‌کردند. بسیاری از جنگل‌های وسیع نابود شدند. جنگل‌هایی که باقی ماندند به وسیله دیوهای غول‌پیکری محافظت می‌شدند که با تمام وجود به روح بزرگ جنگل وفادار بودند و این آغازی برای وجود خدایان و اهریمنان شد. انیمه شاهزاده مونونوکه با این جملات شروع می‌شود. سپس یک گراز حراسان را می‌بینیم که به سمت دهکده امیسی هجوم

می‌برد. او دچار نفرین شده و اهریمنی است. در دهکده امیسی، آشیتاکا، آخرین شاهزاده باقی‌مانده در روستا، مقابل گراز نفرین شده می‌ایستد و مانعش می‌شود؛ اما دستش با بدن گراز تماس پیدا می‌کند و نفرین، گریبان‌گیر آشیتاکا می‌شود.

نفرین مثل ماری دور دست آشیتاکا می‌پیچد و هربار که کینه یا خشم باعث برافروختگی او می‌شود، نفرین بیشتر بر او چیره می‌شود و از عمرش می‌کاهد. این نفرین اهریمنی ضمناً قدرتی عجیب به آشیتاکا می‌دهد، قدرتی که اگر مهار نشود به دیگران آسیب جدی وارد می‌کند...

انیمه شاهزاده مونونوکه ترکیبی از زیبایی و تخیل است. تصاویر این انیمه تا حدود زیادی با دست طراحی و کشیده شده و کمتر از نرم‌افزارهای دیجیتالی برای تهیه مناظر آن استفاده شده است. انیماتورهای استودیو جیبلی نقاشی‌هایی جادویی را برای مخاطب به نمایش می‌گذارند. توانمندی این انیماتورها در طراحی مناظری ملموس همیشه ستودنی بوده. این نقاشی‌ها را می‌شود در سبک لومینیسیم دسته‌بندی کرد. لومینیسیم سبکی است که توجه و تمرکز بر مناظر طبیعی است و چشم‌انداز را با لحاظ کردن دقیق جزئیات پرتوهای نور، رنگ‌های شفاف و ملایم و محو شده طراحی می‌کنند. انیمه شاهزاده مونونوکه روایتی از نگرش ویتالیسم (حیات‌گرایی) است. این داستان به ما آموزش می‌دهد که برای حیات باید تلاش کرد. هر آنچه برای تقویت حیات در دنیاست شایسته حمایت و تلاش برای بقاست. همانطور که آشیتاکا مبارزه کرد تا حیات روح جنگل را حفظ کند و سعی داشت نفرتش را کنترل کند تا حیات خودش عمر بیشتری داشته باشد. (Filimo.com)

◀ داستان شاهنامه

شاهنامه حماسه‌ای منظوم، بر حسب دست‌نوشته‌های موجود دربرگیرنده نزدیک به ۵۰۰۰۰ تا ۶۱۰۰۰ بیت و یکی از بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین سروده‌های حماسی جهان، اثر ابوالقاسم فردوسی است که سرایش آن دستاورد دست‌کم، سی سال کار پیوسته‌ی این سخن‌سرای ایرانی است. موضوع این اثر، اسطوره‌ها و تاریخ ایران از آغاز تا حمله‌ی اعراب به ایران در سده‌ی هفتم میلادی است که در چهار دودمان پادشاهی پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان گنجانده می‌شود. شاهنامه از سه بخش اسطوره‌ای، پهلوانی و تاریخی،

تشکیل و بر وزن «فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعَلٌ»، در بحرِ متقاربِ مَثَمِنِ محذوف، نگاشته شده است.

یکی از بن‌مایه‌های مهمی که فردوسی برای سرودن شاهنامه از آن استفاده کرد، شاهنامه‌ی ابومنصوری بود. فردوسی هنگامی شاهنامه را سرود که زبان پارسی دچار آشفته‌گی بود، و او از ماندگار شدن این آشفته‌گی و افزونی آن جلوگیری کرد. فردوسی در سرودن شاهنامه بیشتر از پارسی سره بهره برده و شمار واژه‌های عربی در شاهنامه تنها حدود ۷۲۶ تا است. شاهنامه نفوذ بسیاری در جهت‌گیری فرهنگ فارسی و نیز بازتاب‌های شکوه‌مندی در ادبیات جهان داشته است (نظرزاده، ۱۳۹۷، ۴۵) و شاعرانی مانند گوته و ویکتور هوگو از آن به نیکی یاد کرده‌اند و بزرگ‌ترین کتاب به زبان پارسی است که در همه جای جهان مورد توجه قرار گرفته و به بسیاری از زبان‌های زنده‌ی جهان نیز ترجمه شده است.

فردوسی در شاهنامه تلاش کرده است تا تاریخ و فرهنگ ایران را از دوران اساطیری تا زمان حمله‌ی اعراب به ایران، به تصویر بکشد. او با استفاده از زبان شعر و با بهره‌گیری از داستان‌های حماسی، قهرمانان و پادشاهان ایران را به تصویر کشیده و ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی ایرانیان را به نسل‌های بعدی منتقل کرده است. شاهنامه فردوسی شامل سه بخش اصلی است: بخش اساطیری، بخش پهلوانی و بخش تاریخی.

بخش اساطیری شاهنامه فردوسی به داستان‌های مربوط به آفرینش جهان و انسان، نبردهای خدایان و دیوان و داستان‌های مربوط به نخستین پادشاهان و قهرمانان اسطوره‌ای می‌پردازد. (سیدی، بی تا) یکی از معروف‌ترین داستان‌های این بخش، داستان کیومرث، بنیان‌گذار و اولین پادشاه جهان و ایران است. کیومرث به‌عنوان نخستین پادشاه، نماد آغاز تمدن و فرهنگ انسانی است. در این بخش همچنین داستان‌های مربوط به جمشید، ضحاک و فریدون نیز آمده است. هر کدام از این داستان‌ها، دارای پیام‌های اخلاقی و فرهنگی عمیقی هستند که هر خواننده‌ای را جذب خود می‌کنند.

بخش پهلوانی شاهنامه فردوسی به داستان‌های مربوط به قهرمانان و پهلوانان ایرانی می‌پردازد. یکی از معروف‌ترین قهرمانان این بخش، رستم، پهلوان بزرگ سیستان است. داستان‌های رستم و سهراب و رستم و اسفندیار، از جمله داستان‌های معروف این بخش



هستند که توجه بسیاری را به خود جلب کرده‌اند. ماجراهای این بخش از شاهنامه، حتی در کتب درسی نیز به کرات آورده شده است. رستم به‌عنوان نماد شجاعت، وفاداری و قدرت در فرهنگ ایرانی شناخته می‌شود و داستان‌های او همواره مورد توجه و علاقه‌ی مردم ایران بوده است. در این بخش همچنین داستان‌های مربوط به دیگر پهلوانان ایرانی مانند زال، گرشاسپ و بیژن نیز آمده است.

بخش تاریخی شاهنامه فردوسی به تاریخ پادشاهان ایران از دوران هخامنشیان تا زمان حمله‌ی اعراب به ایران می‌پردازد. در این بخش، ابوالقاسم فردوسی با استفاده از منابع تاریخی و روایات شفاهی، تاریخ پادشاهان ایران را به تصویر کشیده است. یکی از معروف‌ترین داستان‌های این بخش، داستان اسکندر مقدونی و نبردهای او با پادشاهان ایرانی است. فردوسی در این بخش تلاش کرده تا تاریخ ایران را به شکلی حماسی و با استفاده از زبان شعر به تصویر بکشد و ارزش‌های فرهنگی و تاریخی ایران را به نسل‌های بعدی منتقل کند.

زبان و سبک شعری شاهنامه فردوسی، یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی آن است. فردوسی با استفاده از زبان فارسی دری و با بهره‌گیری از وزن و قافیه، اشعاری زیبا و روان خلق کرده است که خواننده را مجذوب خود می‌کند. زبان شاهنامه ساده و درعین حال پر از تصاویر زیبا و استعاره‌های شاعرانه است که به خواننده امکان می‌دهند تا به دنیای داستان‌ها و شخصیت‌های آن نزدیک شود و با آن‌ها همذات‌پنداری کند. (Ketabrah.ir)

۴ داستان کوش‌نامه

کوش‌نامه یک منظومه حماسی به زبان فارسی، شامل ۱۰۱۲۹ بیت در بحر متقارب مثنوی محذوف، با محوریت زندگانی «کوش پیل‌دندان»، برادرزاده ضحاک است. این منظومه را ایرانشاه بن ابی‌الخیر در بین سال‌های ۵۰۰ تا ۵۰۴ ه.ق سرود و آن را به محمد بن ملک‌شاه سلجوقی تقدیم نمود. کهن‌ترین گواهی شناخته‌شده از کوش‌نامه، نوشته‌های مجمل‌التواریخ و القصص است. در این کتاب از کوش‌نامه با نام‌های «قصه کوش پیل‌دندان» و «اخبار کوش پیل‌دندان» یاد شده است. در کوش‌نامه داستان ازدواج شاهزاده‌ی ایرانی و کره‌ای بیان شده است. در منظومه‌ی حماسی به نام «کوش‌نامه» که در قرن ششم



هجری به رشته تحریر درآمده است، داستان سفر یکی از شخصیت‌های اسطوره‌ای ایران باستان به سرزمین «شیلا» و ازدواجش با دختر حاکم آن کشور روایت شده است. "کوش نامه" منظومه‌ای حماسی در سبک و سیاق شاهنامه است که شخصی به نام ایرانشاه بن‌ابی‌الخیر آن را در قرن ششم هجری تالیف کرده است. داستان این منظومه در زمان حکومت ضحاک اتفاق می‌افتد و روایتی از دشمنی خاندان جمشید با خاندان ضحاک است. یکی از قهرمانان این حماسه شخصی به نام آبتین از خاندان جمشید است که در دوره‌ای از زندگی خود، برای فرار از دست سپاه ضحاک به چین و از آنجا به «بسیلا» یا «شیلا» می‌رود. شیلا نام یکی از سه پادشاهی باستانی کره است که در کنار گوگوریو و بکجه در سرزمین امروزی کره حکومت می‌کردند. آبتین در آن سرزمین دلباخته دختر پادشاه شیلا؛ دختری به نام «فرانگ» یا «فرانک» می‌شود و نهایتاً با او ازدواج می‌کند و حاصل این ازدواج پسری است به نام فریدون؛ همان پهلوانی که نهایتاً ضحاک را شکست می‌دهد و او را دربند می‌کند. (Matini, 2004) کوش نامه تنها کتاب حماسی فارسی است که به تفصیل به روابط ایرانیان با حکومت‌های باستانی کره پرداخته و مادر فریدون را نیز از اهالی سیلا دانسته است.

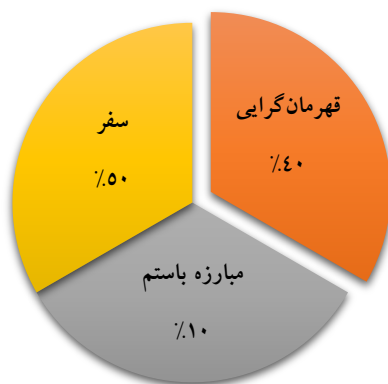
جدول ۱: مقایسه مضامین کوش‌نامه، شاهنامه و رسانه‌های شرق آسیا

مضمون	کوش‌نامه	شاهنامه	"Empress Ki" (کره)	"Hwarang" (کره)	"شاهزاده مونونوکه" (ژاپن)
قهرمان‌پروری	کوش پیل‌دندان	رستم	کی امپراتور	جنگجویان شیلا	آشیتاکا
سفر	به شیلا و چین	به مازندران	سفر به چین	سفرهای حماسی	سفر به جنگل
مبارزه با ستم	علیه ضحاک	علیه دیوان	علیه رقیبان	علیه دشمنان شیلا	علیه تخریب طبیعت



جدول ۲: مقایسه مضامین منطقه‌ای کشورها

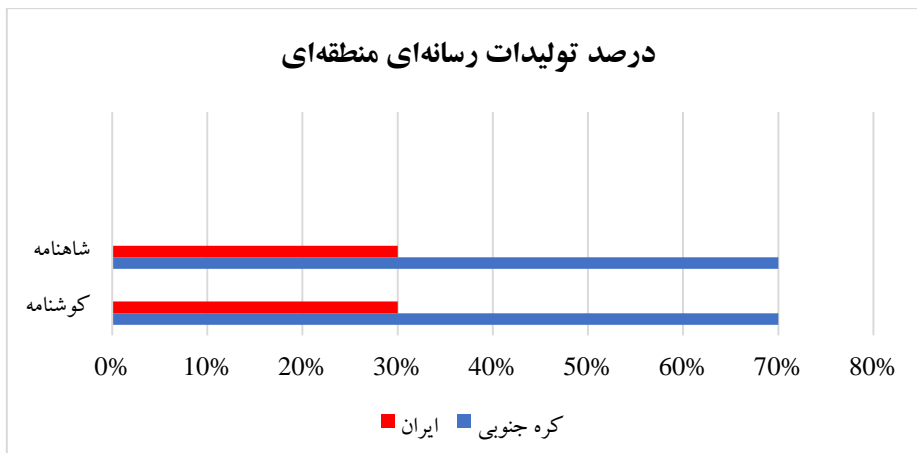
مضمون	ایران	کره جنوبی	چین	ژاپن
سفر و ماجراجویی	داستان‌های رستم و سهراب در شاهنامه	سریال‌های تاریخی مانند هوارنگ	افسانه‌های جاده ابریشم	انیمه‌های ماجراجویی مانند ناروتو
مبارزه با ستم	عدالت خواهی در شاهنامه	مقاومت در برابر اشغال در درام‌ها	عدالت در سریال‌های ووشیا	مبارزه با شر در انیمه‌ها
قهرمان‌گرایی	رستم به عنوان قهرمان ملی	هوارنگ به عنوان جنگجویان	قهرمانان تاریخی مانند یوئه فی	سامورایی‌ها در انیمه‌ها
روابط خانوادگی	پیوندهای خانوادگی در کوش‌نامه	روابط خانوادگی در درام‌های کره‌ای	خانواده در سریال‌های تاریخی	خانواده در انیمه‌های ژاپنی



شکل ۱: توزیع مضامین مختلف در کره جنوبی و ژاپن

۴۰٪ برنامه‌های تاریخی در کره جنوبی به مضامین قهرمان‌گرایی پرداخته‌اند، در حالی که انیمه‌های ژاپنی ۵۰٪ بر مضامین سفر و ماجراجویی تمرکز دارند. در این بین مبارزه با ستم نیز در این تولیدات به طور تقریباً همیشگی ۱۰٪ آثار را شامل می‌شود.





نمودار ۱: درصد تولیدات رسانه‌ای کوش‌نامه و شاهنامه در ایران و کره جنوبی

همانطور که شاهدیم، متأسفانه در ایران آن هم با قدمت تاریخی وسیعی که داراست، کمتر آثار رسانه‌ای در باب کوشنامه تولید شده است. مگر در برخی رسانه‌ها و مکتوبات اینترنتی در شبکه‌های فضای مجازی که آن هم به لطف رسانه‌ها و تولیدات سوشال مدیای خارجی به طور خاص کاربران یوتیوب و شبکه‌های تلویزیونی کره جنوبی بوده است. این در حالی است که در مورد شاهنامه نیز ایران آن طور که باید عمل نکرده است و به تعداد انگشت شماری اثر حماسی در باب شاهنامه در ژانرهای مختلف تولید شده است. بیشترین اثر تولیدی با این مضمون را می‌توان در تولیدات مربوط به کودکان و نوجوانان مشاهده نمود.

◀ جاده ابریشم به عنوان بستر تبادل فرهنگی: (Kurin, 2002, 28)

جدول ۳: جاده ابریشم و تبادل فرهنگ (Xinjiang, 2022, 25)

منطقه	شواهد تاریخی	دوره تاریخی
ایران و کره	ازدواج شاهزاده ایرانی و کره‌ای	قرن ۶
چین	آثار هنری ساسانی در چین	قرن ۷-۸
ژاپن	متون پارسی در ژاپن	قرن ۹-۱۰
ایران و چین	تجارت ادویه و پارچه بین ایران و چین	قرن ۱۱-۱۲



■ ظرفیت دیپلماسی فرهنگی از طریق رسانه‌ها؛ (Hall, 1997) می‌تواند شامل پیشنهادهایی جهت همکاری‌های رسانه‌ای بین ایران و کشورهای شرق آسیا باشد.

(Lawrence Neuman, 2014, 98)

- تولید مشترک سریال‌ها و انیمیشن‌ها:

بررسی امکان تولید محتواهای مشترک که مضامین کوش‌نامه و شاهنامه را با فرهنگ شرق آسیا تلفیق کند.

- جشنواره‌های فرهنگی:

پیشنهاد برگزاری جشنواره‌های فیلم و انیمیشن با تمرکز با تبادلات فرهنگی جاده ابریشم.

- پلتفرم‌های دیجیتال:

استفاده از پلتفرم‌های دیجیتال برای معرفی کوش‌نامه و شاهنامه به مخاطبان شرق آسیا.

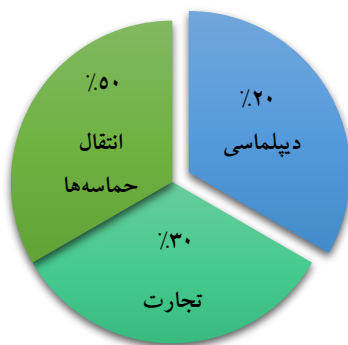
جدول ۴: گاهشمار تبادلات فرهنگی (فوجی، ۱۳۸۳، ۱۳)

منطقه	رویداد فرهنگی	سال / دوره
ایران و کره	ازدواج شاهزاده ایرانی و کره‌ای	قرن ششم
چین	ورود هنر ساسانی به چین	قرن هشتم
ژاپن	ترجمه شاهنامه به ژاپنی	قرن بیستم

بحث و نتیجه‌گیری

نتایج نشان می‌دهند که کوش‌نامه و شاهنامه، با ریشه در تبادلات جاده ابریشم، در رسانه‌های شرق آسیا (کره‌ای) بازتاب یافته‌اند. این بازتاب‌ها، از طریق مضامین حماسی و دیپلماسی فرهنگی (مانند ازدواج شاهزاده‌ها)، به هویت مشترک فرهنگی (پهلوان، ۱۳۷۸، ۳۷) اشاره دارند. که خود نفوذ صنایع فرهنگی و خلاق شرق آسیا را به رخ می‌کشد. (یوسفی، ۱۴۰۲، ۷۵) همچنین نفوذ سریال‌های کره‌ای و انیمه‌های ژاپنی در ایران و علاقه چین و ژاپن به حماسه‌های ایرانی، ظرفیت همکاری رسانه‌ای را برجسته می‌کند.





شکل ۲: تأثیر فرهنگی جاده ابریشم

▪ بر اساس تحلیل محتوا، تم‌های زیر در روایت‌های رسانه‌ای و منطقه‌ای مشهود است:

جدول ۵: تم‌های مشترک در روایت‌های رسانه‌ای

تم	توصیف	نمونه‌های رسانه‌ای
نمادهای شاهنامه	اسطوره‌ها، شخصیت‌ها و مفاهیم ایرانی	تصاویر ایرانی در برنامه‌های تلویزیونی و مستندها
نقش قهرمانان	شخصیت‌های تاریخی و حماسی	مقالات و تحلیل‌های تاریخی
میراث فرهنگی	یادگارهای معماری، ادیان و زبان	تصاویر و ویدئوهای مستند

جدول ۶: تم‌های مشترک در روایت‌های منطقه‌ای

تم	توصیف	نمونه رسانه‌ای
سفر و گردشگری تاریخی	نشان دادن مسیرهای فرهنگی و میراث فرهنگی	برنامه‌های مستند و فیلم‌های شناسنامه‌دار
قهرمانی و مبارزه با ظلم	شخصیت‌های ایرانی و آسیایی در مبارزه با استبداد	فیلم‌های تاریخی، تیزرهای رسانه‌ای
روابط خانوادگی و ازدواج‌های تاریخی	ازدواج‌های نمادین میان ایرانیان و شرق آسیایی‌ها	روایت‌هایی در رسانه‌های تصویری و ادبیات منطقه‌ای



نمونه‌های تصویری و تلویزیونی رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی

■ در ایران

- "جواهری در قصر" (۱۳۸۵): از شبکه سه سیما پخش شد و تاریخ و فرهنگ آشپزی دربار کره را نشان داد. (Ilna.ir)
- "متشکرم" (۱۳۸۷): از شبکه تهران پخش شد و روایت عاشقانه آن با فرهنگ ایرانی هم‌راستا بود.
- شبکه‌های اجتماعی: ویدئوهای اینستاگرام و آپارات از "Hwarang" توسط طرفداران ایرانی منتشر شده‌اند.
- هفته فرهنگی ایران و کره (۱۳۹۲): در تهران برگزار شد و مستندسازان کره‌ای به کوش‌نامه علاقه نشان دادند. (Isna.ir)

■ در کره جنوبی

- "Hwarang" (2016): از شبکه KBS پخش شد و مضامین شیلا را بازتاب داد.
- "Empress Ki" (2013-2014): از شبکه MBC پخش شد و روابط دیپلماتیک را نشان داد.
- شبکه‌های اجتماعی: کلیپ‌های یوتیوب از تحلیل کوش‌نامه و شاهنامه توسط کاربران کره‌ای منتشر شده است.

■ در چین

- "سه بدن / جسم سه گانه" (۲۰۲۳ / ۲-۱۴۰۱): سریالی علمی-تخیلی که مبارزه برای بقا را نشان می‌دهد و با مضامین حماسی پارسی هم‌خوانی دارد. این فیلم اقتباسی از رمانی با همین نام از لئو سیشین است.
- "میمون" (۲۰۱۳ / ۱۳۹۱): سریالی اقتباسی از "سفر به غرب" که در ژاپن محبوبیت یافت و به مضامین سفر و مبارزه می‌پردازد.

■ در ژاپن

- "شاهزاده مونونوکه" (۱۳۶۷ / ۱۹۹۷): انیمه‌ای از هایاتو میازاکی که مبارزه برای طبیعت را نشان می‌دهد و با مضامین شاهنامه هم‌خوانی دارد.



- همسایه من توتورو" (۱۳۷۶/۱۹۸۸): انیمه ژاپنی که در چین اکران شد و ۲۶ میلیون دلار فروش داشت.

درباره وجود مستند یا محتوای رسانه‌ای ایرانی مرتبط با "کوش‌نامه"، باید گفت که اطلاعات موجود نشان می‌دهد تولیدات ایرانی مستقیماً مرتبط با کوش‌نامه بسیار محدود یا نادر هستند. کوش‌نامه، منظومه‌ای حماسی-اساطیری نوشته‌شده توسط ایرانشاه بن ابی‌الخیر در قرن ششم هجری، در مقایسه با "شاهنامه" فردوسی کمتر شناخته شده و کمتر مورد توجه رسانه‌های ایرانی قرار گرفته است. این موضوع احتمالاً به دلیل تمرکز بیشتر بر شاهنامه و جایگاه برجسته آن در فرهنگ ایرانی است. با این حال، در ادامه به بررسی وضعیت تولیدات ایرانی و همچنین اشاره‌ای به محتوای کره‌ای مرتبط با کوش‌نامه می‌پردازیم.

۱. وضعیت تولیدات ایرانی مرتبط با کوش‌نامه

شوربختانه باید گفت تاکنون هیچ مستند، سریال یا انیمیشن ایرانی شناخته‌شده‌ای که به صورت مستقیم به کوش‌نامه اختصاص داشته باشد، در منابع عمومی یا پلتفرم‌های رسانه‌ای ایرانی (مانند صداوسیما، فیلمو، آپارات یا یوتیوب) گزارش نشده است. جست‌وجوهای انجام‌شده در منابع وب و پلتفرم‌های ویدئویی نشان می‌دهد که کوش‌نامه در مقایسه با شاهنامه کمتر در کانون توجه تولیدکنندگان محتوای ایرانی قرار گرفته است. از دلایل احتمالی این موضوع می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- **عدم شناخت عمومی:** همان‌طور که اشاره شد، بسیاری از مردم ایران با کوش‌نامه آشنا نیستند و این اثر در برنامه‌های آموزشی یا رسانه‌ای کمتر معرفی شده است.

- **تمرکز بر شاهنامه:** شاهنامه به‌عنوان اثر ملی و حماسی ایران، بیشتر مورد اقتباس قرار گرفته و در قالب انیمیشن مانند «آخرین داستان»، سریال مانند «افسانه جومونگ» در مقایسه‌های فرهنگی یا مستندهای تاریخی بازنمایی شده است.

- **محدودیت‌های تولید:** تولید محتوای رسانه‌ای باکیفیت درباره متون کهن نیاز به بودجه، پژوهش و حمایت فرهنگی دارد که ممکن است برای اثری کمتر شناخته‌شده مانند کوش‌نامه در اولویت نباشد.



- با این حال، برخی تولیدات غیرمستقیم ممکن است به کوشش‌نامه اشاره کرده باشند:
- **برنامه‌های ادبی و تاریخی:** کانال‌های یوتیوب مانند «آوای فلسفه» یا پادکست‌هایی مانند «رخ» که به تاریخ و ادبیات ایران می‌پردازند، ممکن است در برخی اپیزودها به کوشش‌نامه اشاره کرده باشند، اما محتوای اختصاصی درباره آن تولید نکرده‌اند.
 - **انیمیشن‌ها و مستندهای عمومی:** برخی مستندهای تاریخی شبکه مستند صداوسیما مانند «ثانیه‌ها» یا «قله‌های ایران» به فرهنگ و تاریخ ایران پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام به صورت خاص بر روی کوشش‌نامه تمرکز نداشته‌اند.
 - **فعالیت‌های دانشگاهی:** در برخی برنامه‌های تلویزیونی یا پادکست‌های ادبی مانند برنامه‌های شبکه چهار یا پادکست‌های فرهنگی، ممکن است به کوشش‌نامه به‌عنوان بخشی از ادبیات حماسی اشاره شده باشد، اما این موارد معمولاً عمومی و غیرمتمرکز هستند.

۲. مستندهای کره‌ای مرتبط با کوشش‌نامه

بر اساس اطلاعات موجود، در سال ۲۰۱۳، گزارشی از خبرگزاری ایلنا منتشر شد که نشان می‌دهد ۱۵ مستندساز کره‌ای برای ساخت دو مستند درباره کوشش‌نامه به ایران سفر کرده‌اند. این مستندها قرار بود در ایران تولید شوند و در دسامبر ۲۰۱۳ (دی ۱۳۹۱) به نمایش درآیند. (Ina.ir)

- **جزئیات پروژه:** این مستندها به‌عنوان بخشی از فعالیت‌های فرهنگی مشترک بین ایران و کره جنوبی، با تمرکز بر کوشش‌نامه به‌عنوان یک منظومه حماسی-اساطیری، ساخته شدند. کوشش‌نامه به‌ویژه به دلیل داستان‌هایی مانند ازدواج شاهزاده ایرانی و کره‌ای (که به روابط تاریخی ایران و کره اشاره دارد) برای کره‌ای‌ها جذاب بوده است.

- **وضعیت فعلی:** اطلاعات دقیقی درباره اینکه این مستندها در نهایت منتشر شده‌اند یا خیر، در دسترس نیست. جست‌وجو در یوتیوب و پلتفرم‌های کره‌ای مانند Naver یا کانال‌های یوتیوب مرتبط با فرهنگ کره مانند کانال‌های KBS یا Arirang هیچ نتیجه مستقیمی درباره این مستندها نشان ندادند. ممکن است این مستندها در جشنواره‌های محلی یا شبکه‌های داخلی کره پخش شده باشند، اما به دلیل عدم دسترسی عمومی یا فیلترینگ یوتیوب در ایران، در دسترس مخاطبان ایرانی قرار نگرفته باشند.

۳. جست‌وجو در یوتیوب

جست‌وجوی عبارت «کوش‌نامه» یا «Kushnameh» در یوتیوب نشان می‌دهد که محتوای مرتبط با این اثر بسیار محدود است:

- **محتوای ایرانی:** چند ویدئوی کوتاه در کانال‌های ادبی یا تاریخی مانند ویدئوهای معرفی متون کهن به کوش‌نامه اشاره کرده‌اند، اما هیچ مستند اختصاصی یافت نشد.
- **محتوای کره‌ای:** هیچ مستند کره‌ای مشخصی با عنوان کوش‌نامه در یوتیوب یافت نشد. با این حال، کانال‌های کره‌ای که به تاریخ و فرهنگ آسیا می‌پردازند مانند Arirang Culture یا Korea Historical Dramas ممکن است به صورت غیرمستقیم به تبادلات فرهنگی ایران و کره، از جمله داستان‌های کوش‌نامه، اشاره کرده باشند. اما به سختی می‌شد چند نمونه‌ی محدود آن را مشاهده نمود که کاجی به از هیچی است.
- **محدودیت دسترسی:** یوتیوب در ایران فیلتر است و این موضوع دسترسی به محتوای احتمالی را دشوار می‌کند. پیشنهاد می‌شود با استفاده از (فیلترشکن) VPN به کانال‌های کره‌ای مانند KBS World یا Arirang سر بزینید و عبارت‌هایی مانند «Kushnameh» یا «Iran-Korea cultural exchange» را جست‌وجو کنید تا بتوانید به موارد محدودی دسترسی داشته باشید.

۴. چرا کوش‌نامه کمتر شناخته شده است؟

- **محتوای تخصصی:** کوش‌نامه اثری تخصصی‌تر از شاهنامه است و داستان‌های آن مانند داستان کوش پیل‌دندان کمتر برای مخاطب عام جذابیت دارند.
- **عدم تبلیغ فرهنگی:** برخلاف شاهنامه که به‌عنوان نماد هویت ایرانی تبلیغ می‌شود، کوش‌نامه کمتر در رسانه‌ها و برنامه‌های فرهنگی معرفی شده است.
- **تمرکز بر روابط ایران و کره:** کوش‌نامه به دلیل اشاره به روابط تاریخی ایران و کره مانند داستان ازدواج شاهزاده‌ها برای کره‌ای‌ها جذاب‌تر بوده و احتمالاً به همین دلیل مستندسازان کره‌ای به آن توجه نشان داده‌اند.



۵. **پیشنهادات برای یافتن محتوای مرتبط اگر به دنبال محتوای مرتبط با**

کوش نامه هستید، پیشنهاد می شود اقدامات زیر را انجام دهید:

- جست و جوی پیشرفته در یوتیوب: از کلمات کلیدی مانند «Kushnameh documentary» یا «Iran-Korea history» یا «کوش نامه مستند» با فیلترهای زمانی (مثلاً ۲۰۱۳ به بعد) استفاده کنید.

- **تماس با نهادهای فرهنگی:** با سفارت کره جنوبی در ایران یا خانه هنرمندان (که در سال ۲۰۱۲ میزبان جشنواره فیلم کره بود).

- **بررسی آرشیوهای رسانه‌ای:** آرشیوهای شبکه مستند صداوسیما یا پلتفرم‌هایی مانند فیلمو ممکن است به صورت غیرمستقیم به کوش نامه اشاره کرده باشند.

- **منابع مکتوب:** کتاب‌ها و مقالات دانشگاهی درباره کوش نامه مانند پژوهش‌های ادبی در دانشگاه تهران می توانند اطلاعات بیشتری ارائه دهند.

۶. **نمونه‌های غیرمستقیم در ایران**

اگرچه مستند مستقیمی درباره کوش نامه وجود ندارد، برخی آثار ایرانی به فرهنگ حماسی و تاریخی مرتبط با کوش نامه پرداخته‌اند:

- **انیمیشن «آخرین داستان»:** این انیمیشن به داستان‌های شاهنامه می‌پردازد و ممکن است به صورت غیرمستقیم به مضامین مشابه کوش نامه اشاره کرده باشد.

- **مستندهای تاریخی شبکه مستند:** مستندهایی مانند «تازیانه‌ها» یا «طبیعت کردستان» به فرهنگ و تاریخ ایران پرداخته‌اند، اما تمرکز خاصی روی کوش نامه ندارند.

بنابراین در حال حاضر، هیچ مستند ایرانی شناخته شده‌ای که به صورت مستقیم به کوش نامه اختصاص داشته باشد، یافت نشد. با این حال، گزارش‌هایی از تولید دو مستند کره‌ای در سال ۲۰۱۲-۱۳ درباره کوش نامه وجود دارد که ممکن است در کره جنوبی یا جشنواره‌های بین‌المللی پخش شده باشند، اما در یوتیوب یا پلتفرم‌های عمومی در دسترس نیستند. برای یافتن این مستندها، پیشنهاد می شود جست و جوی پیشرفته در یوتیوب یا تماس با نهادهای فرهنگی کره‌ای انجام شود. همچنین، کمبود محتوای ایرانی درباره کوش نامه نشان‌دهنده فرصتی برای تولیدکنندگان محتوا است تا این اثر ارزشمند را به مخاطبان معرفی کنند. با این حال نمادهای شاهنامه، مانند رستم، سهراب و فریدون، در روایت‌های رسانه‌ای

منطقه به عنوان نمادهای مقاومت، هویت و وحدت فرهنگی تفسیر می‌شوند. این نمادها، برخلاف مرزهای جغرافیایی، عاملیت مشترک و هویت فرهنگی منطقه‌ای را تقویت کرده‌اند. در واقع می‌توان به این مهم اشاره کرد که قدرت نرم رسانه، (Nye, 2004, 24) یکی از ابزارهای موفقیت سیاست جهانی است که کره‌ی جنوبی با هالیو یا همان موج کره‌ای نقش رسانه‌ای (Migna.ir) آن را به خوبی درک کرده است.

همچنین موارد زیر نیز جهت تحقیقات آینده پیشنهاد می‌شوند:

- تولید سریال مشترک میان ایران، کره، چین و ژاپن با الهام از کوش نامه و شاهنامه برای ترویج فرهنگ مشترک.
- تولید محتوای دیجیتال (مانند انیمیشن یل بازی‌های ویدئویی) برای معرفی کوش نامه و شاهنامه به مخاطبان جوان.
- برگزاری جشنواره‌های فیلم و نمایشگاه‌های فرهنگی مشترک برای تقویت و ترویج دیپلماسی فرهنگی.
- برگزاری جشنواره‌های فرهنگی با تمرکز بر مضامین جاده ابریشم و ادبیات حماسی.
- تحقیق بیشتر بر روی تأثیرات شبکه‌های اجتماعی (مانند اینستاگرام و یوتیوب) در گسترش این پیوندها.
- توسعه پروژه‌های مستندسازی درباره کوش نامه و شاهنامه توسط فیلم‌سازان شرق آسیا.
- توسعه برنامه‌های مشترک رسانه‌ای بین ایران و کشورهای شرق آسیا.

فهرست منابع

۱. ابی‌الخیر، ایرانشاه بن، کوش‌نامه، سعیدی، محمدرضا، تهران: پگاه دانش، ۱۴۰۳.
۲. پهلوان، چنگیز، فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه‌ی فرهنگ و تمدن، تهران: پیام امروز، ۱۳۷۸.
۳. فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تهران: پارسه، ۱۴۰۲.
۴. نظرزاده، رسول، بازتاب‌های شرقی سینمای علی حاتمی، تهران: تابان خرد، ۱۳۹۷.
۵. یوسفی، ندا، صنایع فرهنگی و خلاق در شرق آسیا، تهران: اندیشکده حکمروایی فرهنگ



۷. حاجی رحیمی، فاطمه، فاتحی، اقدس و مهر آوران، محمود، ۱۴۰۰، اثرپذیری مقدمه کوش نامه از دیباچه شاهنامه با تأکید بر تحمیدیه، تهران: پژوهش نامه نقد ادبی و بلاغت، ۱۰(۴)، ۳۵-۵۸.

۸. شیخ الاسلامی، محمدحسن و عطاءزاده، سجاد، ۱۴۰۱، آسیایی شدن: خوانشی جدید از نگاه به شرق. تهران: فصلنامه روابط خارجی، ۱۴(۴)، ۳۷-۶۸.

۹. فوجی، موریو، ۱۳۸۳، *زبان و ادبیات فارسی در ژاپن*، تهران: نشریه چشم انداز ارتباطات فرهنگی، ش ۱۳.

۱۰. ابراهیمی، لیل، ۱۵ مهر ۱۳۹۲، آیین افتتاح هفته فرهنگی کره جنوبی در ایران برگزار شد، خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، www.isna.ir

۱۱. بی نام، ۲۳ فروردین ۱۴۰۳، بهترین سریال های کره ای پخش شده از تلویزیون ایران، خبرگزاری ایلنا، www.ilna.ir

۱۲. بی نام، بی تا، داستان انیمیشن همسایه من توتورو، فیلمو، www.filimo.com

۱۳. بی نام، بی تا، داستان سریال کره ای ته جنگ کیتم، فیلمو، www.filimo.com

۱۴. بی نام، بی تا، داستان سریال کره ای کی هوانگ هو، فیلمو، www.filimo.com

۱۵. بی نام، بی تا، داستان سریال کره ای هوارنگ، فیلمو، www.filimo.com

۱۶. بی نام، نقش رسانه در گفتگوهای بین فرهنگی، میگنا، www.migna.ir

۱۷. بی نام، ۱۵ آبان ۱۴۰۱، معرفی انیمه شاهزاده مونونوکه که *princess mononoke*، فیلمو، www.filimo.com

۱۸. بی نام، بی تا، معرفی کتاب شاهنامه فردوسی، کتابراه، www.ketabrah.ir

۱۹. سیدی، مینا، بی تا، نماد پردازی و اسطوره شناسی آثار حکیم فردوسی، گالری ایده، www.ideagallery.art

۲۰. نوبری، شاهین، ۱۴ شهریور ۱۳۹۵، آغاز هفته فرهنگی ایران و کره، خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، www.isna.ir

21. Kurin, Richard, 2002, *The Silk Road: Connecting People and Cultures*, 23-35.

22. Xinjiang, Rong, 2022, *the silk road and cultural exchanges between east and west*, Galambos, Imre, Church, Sally K, Brill, 16-36.

23. Matini, J. 2004, *Kushnama*, in T. Daryaei and M. Omidasalar, "The Spirit of Wisdom: Essays in Memory of Ahmad Tafazolli", at Encyclopædia

Iranica, Mazda Publishers.

24. Nye, Jr., Joseph S. 2004. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. PublicAffairs Books, 1-28.

25. Church, Sally, 2018, *The Eurasian Silk Road: Its historical roots and the Chinese imagination*, Cambridge Journal of Eurasian Studies, 1-14.

26. Hall, S. 1997. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications & Open University.

27. Ju, Hyejung, 2018. *The Korean Wave and Korean Dramas*, Communication and Culture, International/Global Communication, Mass Communication, Media and Communication Policy, 1-22.

28. Lawrence Neuman, W. 2014. *East Asian Societies*, University of Wisconsin-Whitewater, 1-120.

29. Lazore, Courtney. 2014. *The Hwarang Warriors - Silla's Flower Boys*, Ronin Institute, 1-12.



تأثیرات متقابل فرهنگ و رسانه های نوین

محمدامیر رحیمی^۱

کارشناسی ارشد مطالعات اسلامی به زبان انگلیسی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ شناسی،

جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲

چکیده

امروزه تأثیرات متقابل فرهنگ و رسانه های نوین به عنوان یک مسئله مهم و پیچیده در جوامع مدرن شناخته می شود. رسانه های نوین از جمله شبکه های اجتماعی، وبلاگ ها، پادکست ها و ویدیو های آنلاین و غیر آنلاین تأثیرات گسترده ای بر فرهنگ و ارزش های جوامع دارند. این رسانه ها امکان انتقال اطلاعات و ایده ها با سرعت بیشتری نسبت به رسانه های سنتی را فراهم می کنند و می توانند به تغییرات سریع، در نگرش و عقاید افراد منجر شوند. از سوی دیگر، فرهنگ، مجموعه ای دانش های دریافتی و فعالیت هایی توسط فرد یا جامعه است که تابع قواعد اجتماعی - تاریخی گوناگون و یا ساختارهایی که نتیجه ی تغییر رفتار و کردار در تحت شرایط تعلیم و تربیت خاص بوده است، می باشد. علاوه بر این، فرهنگ ها توانایی تأثیر گذاری بر رسانه های نوین را دارند و می توانند این رسانه ها را برای انتقال ارزش ها و ایده های خود به کار ببرند. به طور خلاصه، تعامل بین فرهنگ و رسانه های نوین یک فرآیند دو طرفه است که به شکل دهی به جوامع مدرن کمک می کند و نیاز مند توجه و بررسی دقیق توانمندی ها و محدودیت های هر دو طرف است.

واژگان کلیدی

فرهنگ، رسانه، نوین، شبکه های اجتماعی.

مقدمه

متقابلیت فرهنگ و رسانه های نوین یکی از مسائل پر کاربرد و پر بحث در دنیای امروز است. رسانه های نوین از جمله شبکه های اجتماعی و ویدیو های آنلاین و غیر آنلاین تاثیر چشمگیری بر فرهنگ و ارزش های جوامع دارند. رسانه های نوین می توانند به عنوان یک وسیله قدرتمند برای انتقال ایده ها، ارزش ها و نگرش ها به جوامع مختلف عمل کنند. از سوی دیگر فرهنگ نیز تاثیر خود را بر رسانه های نوین دارد و می تواند به شکلی مستقیم یا غیر مستقیم بر آن ها تاثیر بگذارد.

این تعامل بین فرهنگ و رسانه های نوین می تواند به وجود تغییرات عمیق منجر شود. به عنوان مثال: انتشار اطلاعات و اخبار از طریق رسانه های نوین می تواند باعث افزایش آگاهی عمومی و تغییر نگرش ها شود. از سوی دیگر، این رسانه ممکن است بر فرهنگ و ارزش های محلی یا سنتی تاثیر گذار باشند و باعث تغییر یا از بین رفتن آن شوند. بدیهی است که در دنیای امروز، تاثیر متقابل بین فرهنگ و رسانه های نوین به یکی از مهم ترین مسائل مطالعاتی و اجتماعی تبدیل شده است و نیاز به بررسی دقیق و عمیق تر این تعاملات احساس می شود. گرچه امروزه فناوری های اطلاعاتی و ارتباطی آن چنان با زندگی ما عجین شده اند که آن ها را امری بدهی و عادی می پنداریم، و بدون اینکه به اهداف ساخت آنها فکر و یا تحقیق و بررسی شود، از آنها استفاده بی حد و مرز صورت می گیرد و این در نوع خود خطر آفرین است برای طیف از اقشار جامعه چون بعضی از این رسانه ها برای پیشبرد اهدافی خاصی طراحی شده و لازم است که کاربران جامعه اسلامی با هوشیاری تمام رسانه های نوین را برای پیشبرد اهداف خویش به خدمت بگیرد و از مطالب مفید آن استفاده کرده و همچنان می توانند بالاترین بهره وری را در قسمت ترویج فرهنگ ناب شان داشته باشند. لذا نوشتار پیش رو نگاهی گذرا می اندازد به تعارف فرهنگ، اهمیت فرهنگ، مفهوم رسانه های نوین و تاثیر متقابل فرهنگ و رسانه تا برخی از این تاثیرات را برجسته و بررسی کند.



تعریف فرهنگ و معانی مختلف فرهنگ

فرهنگ: ثقافه = culture کالچر = education اجو کیشن = تهذیب = پرورش = تعلیم = تربیت.

فرهنگ: با کاف فارسی، بر وزن و معنی فرهنگ است که علم و دانش و عقل و ادب و بزرگی و سنجیدگی است. فرهنگ: فر (پیشوند) + هنگ (از ریشه اوستایی thang به معنی کشیدن). فرهنگ و فرهیختن درست مطابق است در مفهوم با educat و eduer لاتینی به معنی کشش و کشیدن و نیز به معنی آموزش و تعلیم و تربیت.

فرهنگ: بر وزن شطرنج، به معنی علم و فضل و دانش و عقل و ادب.

فرهیختن: بر وزن انگیختن، به معنی ادب آموختن و تأدیب و تربیت کردن (تبریزی، ۱۳۶۱). فرهنگ، مجموعه‌ی اندوخته‌های معنوی، فکری، روحی، عقلی، علمی، اخلاقی و اجتماعی یک قوم است. سنن، آداب و رسوم و مجموعه‌ی رفتارهای اکتسابی و اعتقادات یک جامعه می‌باشد، شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات و آداب و عادات جامعه می‌شود.

فرهنگ: اصطلاح عقلانی و بشری همه گیر و در حال توسعه در جامعه است مانند هنر و علم.

یک خصوصیت عقلانی و همه گیر و در حال گسترش می‌باشد. وضع یا حالت بزرگ و با ارزش عقلانی در حال گسترش به وسیله تجربه و تحصیل می‌باشد. هنر یا ایده یا راهی برای زندگی گروهی از مردم می‌باشد. محصول فکری، ذهنی، خیالی، علمی، و عقلانی و اخلاقی و معنوی اکتسابی در زندگی اجتماعی است. دارای وجه ذهنی و نظری، عینی و عملی، تکنولوژی و ابزاری است.

فر به معنای شکوه و جلوه است و هنگ به معنای دسته جمعی است. بعضی فرهنگ را به معنای شکوه و جلوه و ظهور دسته جمعی دانسته‌اند و در اصطلاح فرهنگ به آن مکتبی گفته می‌شود که دسته و گروهی به مجموعه‌ی آن معتقدند و انجام آن را برای خود لازم می‌دانند. (اصفهانی، ۱۳۷۹)

فرهنگ عبارت است از کیفیت یا شیوه‌ی بایسته و یا شایسته برای آن دسته از فعالیت‌های حیات مادی و معنوی انسان‌ها که مستند به طرز تعقل سلیم و احساسات تصعید



شده‌ی آنان در حیات معقول تکاملی باشد.

فرهنگ، مجموعه‌ی دانش‌های دریافت شده توسط فرد یا جامعه است. مانند مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی که تابع قواعد اجتماعی - تاریخی گوناگون بوده و یا ساختارهایی که نتیجه‌ی تغییر رفتار و کردار در تحت شرایط تعلیم و تربیت خاص بوده است (جعفری، ۱۳۷۹).

بعضی فرهنگ را با علم و دانش یکی دانسته‌اند. اما باید دانست که میان این دو مقوله تفاوت‌هایی وجود دارد از جمله: اولین فرق این است که علم به هر شعبه از اطلاعات بشر گفته می‌شود مثلاً علم حساب، هندسه، فیزیک، شیمی، صرف، نحو و... ولی فرهنگ یک مجموعه است که شامل علوم، فلسفه‌ها، ذوقیات، هنر، صنعت و غیره می‌شود. ثانیاً فرهنگ به صورت یک پیکر است نه یک مجموعه متفرقه، مجموعه‌ی متفرقه آن گاه به صورت یک فرهنگ در می‌آید که روح واحد بر آن حکم فرما باشد. ثالثاً فرهنگ برای همه‌ی مردم مساوی نیست و اختصاص به مردمی دارد که روح آن فرهنگ را داشته باشد. رابعاً علم، وصف شیء به حال نفس و فرهنگ وصف شیء است به حال موصوف‌ها یعنی انسان‌ها، یعنی علم در مورد اشیاء است و فرهنگ در مورد انسان‌ها.

بعضی فرهنگ را با تمدن یکی دانسته‌اند اما باید دانست که میان این دو تفاوت‌هایی وجود دارد از جمله این که: تمدن یعنی مدنیت، یعنی شهرنشینی و هم معنی Civilization لاتینی است. تمدن عمل و وضعی است برای ورود به مرحله‌ی شهرنشینی. یک سیستم و نظم و مرحله‌ای خاص از پیشرفت اجتماعی است. مبتنی بر قانون، دولت، حکومت و... هر تمدنی مربوط به یک دوره و زمان خاص می‌باشد. تمدن جلوه‌های خارجی فرهنگ را می‌گویند. فرهنگ جنبه معنوی دارد ولی تمدن جنبه مادی و عینی دارد.

تمدن همان مدنیت و شهرنشینی و اصول مربوط به آن است. اگر جوامع در تمدن‌ها از یکدیگر اقتباس می‌کنند اما باید در فرهنگ و فکر و هویت خودشان مستقل باشند پس مهم استقلال فکری و فرهنگی است. گاهی در تعابیر و کاربردها، دو واژه‌ی فرهنگ و تمدن را به اشتباه مترادف به کار می‌برند. تمدن، جهانی است و فرهنگ، ملی و منطقه‌ای است.

اینکه چرا تعریف‌های گوناگونی از فرهنگ ارائه شده است، پرسش بسیار اساسی و قابل تأملی است، ولی به یقین «فرهنگ از یک مقوله متجانس نیست و بر یک واقعیت مفرد

دلالت نمی کند، بلکه تعداد زیادی از عناصر را در سطوح مختلف در بر می گیرد، از جمله عقاید، عواطف، ارزش ها، هدف ها، کردارها، تمایلات و اندوخته ها. شناخت عامل هایی که سبب تیرگی، ابهام و ابهام فرهنگ شده است، می تواند ما را در ارائه یک تصویر روشن از فرهنگ یاری کند (نوری مطلق، ۱۳۸۳، ۱۳).

اهمیت فرهنگ

بی شک فرهنگ درخشان مردم ما با جلوه های گوناگون و متنوع دینی، فلسفی، اخلاقی، علمی و ادبی در شمار غنی ترین و کهن ترین و ریشه دارترین و اصیل ترین فرهنگ های جهان به شمار می رود و برای حراست از این فرهنگ غنی به مهندسی فرهنگی سخت محتاج هستیم. این مهندسی فرهنگی می تواند در سه بخش عمده مورد توجه قرار گیرد: اول، عقبه ی علمی و فرهنگی ما، یعنی علما و اندیشه مندان و تاریخ تمدن کهن کشور های اسلامی می باشد.

دوم، مرکزیت مهندسی فرهنگی، یعنی مرکز تصمیم گیری فرهنگی و به عبارت دیگر شوراهای فرهنگی و سازمان های فرهنگی کشور می باشد.

سوم، اجرای تصمیمات و قوانین و دستورالعمل های فرهنگی است که باید توسط مراکز آموزشی و پژوهشی اعمال گردد تا در نتیجه گام مؤثری در راه رشد و تحول فرهنگی و علمی و آموزشی در کشور برداشته شود به طوری که در راستای رشد و تحول علمی و فنی و صنعتی، مبانی دینی و اخلاقی و باورها و ارزش ها و آزادی های معنوی نیز همگام با تحقیقات علمی توسعه یابد. و در نتیجه تمدن ما یعنی هنر، کتاب، فرهنگ، موسیقی، تفکر، علم و صنعت همراه با نقد علمی و منطقی و مستدل فرهنگ، قدرت و ثروت نیز به کمال رسد.

بدیهی است در این مسیر باید از هر گونه هرج و مرج فرهنگی، سلطه ی فرهنگی، انفعال فرهنگی و سایر بیماری های فرهنگی مانند تساهل، تحجر، ابتذال و وابستگی فرهنگی به طور جدی جلوگیری کرد تا فرهنگ ما، فرهنگ و ادب ما، فرهنگ و هنر ما با یک مدل بومی و ضمن حفظ ارزش ها و عقاید دینی و ملی همراه با آزاد اندیشی کامل بتواند استقلال فرهنگی و عزت فرهنگی را برای ما به ارمغان آورد.



فکر و عقیده و فرهنگ باید سنجیده، معقول، پیش‌رو، تحول‌پذیر، همراه با بصیرت، بدون خرافات، یاوه‌گویی، عقب‌گرایی و مطابق با شرایط و نیازهای روز، در حمایت از هویت ملی و دینی و در جهت تلاش از کیان و دفاع و حفظ و نگهداری از این مرز و بوم باشد.

فرهنگ، تجلیات اندیشه انسان است در زندگی فردی و اجتماعی او، که دارای انواع و مظاهر است مثل علم، فلسفه، حقوق، هنر، اخلاق، فن، آداب، و سنن. غیرمذهبی‌ها دین را یکی از انواع فرهنگ دانسته‌اند که در این صورت دین تجلی اندیشه بشر است نه وحی الهی، اما بدیهی است که این ادعا از نگاه اسلام ادعایی باطل و فاسد است.

درباره‌ی فرهنگ نسبتاً حرف زیاد زده می‌شود. ولی حرف داریم تا حرف. بعضی حرف‌ها برای آن است که فقط حرف باشد، بعضی برای آن که نبودن عمل را پوشاند و بعضی دلسوزی‌ها نیز یادآور این داستان مثنوی می‌شود که کودکی در بغل سیاهی بود و گریه می‌کرد، سیاه برای آرام کردنش او را نوازش می‌کرد و هر چه بیشتر نوازش می‌کرد کودک بیشتر گریه می‌کرد، غافل از آن که بچه از خود او می‌ترسید.

در وضعی که ما هستیم و دوران تحولی را که خواه ناخواه، و به همراه دنیا در پس گردونه‌ی تاریخ می‌پیماییم، سکوت درباره‌ی فرهنگ، سرباز زدن از وظیفه انسانی است. اگر بحرانی در دنیای امروز باشد، بیش از بحران اقتصاد و پول و نفت و نیرو، بحران فرهنگ است. نفت‌ها چراغ‌ها را روشن می‌دارند، ولی چه فایده وقتی چشم‌ها را تاری بگیرد.

به کمک فرهنگ، انسان‌ها به هم وابسته و نزدیک می‌شوند و با مشترکات ذهنی که زاینده‌ی همین فرهنگ است، ملت به وجود می‌آید که پیوندگاه آن‌ها اشتراکی است در خاطره‌ها، و اشتراک در چیزهایی که دوست می‌دارند و اشتراک در چیزهایی که دشمن می‌دارند و اشتراک در زبان و معتقدات و چیزهای دیگر. (اسلامی ندوشن، ۱۶)

از آغاز پیدایش نوع بشر، فرهنگ مایه‌ی تمایز انسان از گروه‌های حیوانی بوده است. در نتیجه‌ی رشد جمعیت انسانی و بهره‌گیری از طبیعت محیط، هنجار فرهنگی با تأکید بر نشانه‌ها و زبان، گنجینه‌ای از عقاید و دیدگاه‌ها را در طول قرون و اعصار محقق ساخته است. از دیدگاه گستردگی، فرهنگ چیزی نیست که انسان‌های اولیه به خاطر نیاز خود آن

را ابداع کرده باشند، بلکه پدیده‌ای بود مبتنی بر هنجار، تا ارزش زیستی عظیمی را به موجوداتی که از آن برخوردارند، اعطا نماید. بدیهی است که نظیر همان نیاز که موجب ابداع ابزار مادی برای زندگی مادی بوده، برای حیات معنوی انسان‌ها نیز اساسی‌ترین عوامل فرهنگ انسانی را تشکیل می‌دهند، وجود داشته است. (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۲۸)

ویژگی‌های فرهنگ اسلامی

ما در این مقاله به طور فهرست وار به ویژگی‌های فرهنگ اسلامی اشاره می‌کنیم:

۱. مبتنی بودن فرهنگ اسلامی بر وحی الهی و نبوت و رهبران الهی و معصوم.
۲. مبتنی بودن فرهنگ اسلامی بر فطرت و تربیت فطرت و بیداری فطرت‌ها.
۳. بارور کردن عقل و اندیشه مردم و هدایت و راهنمایی آنان به سوی خیر و سعادت.
۴. روشن‌بینی و بسیج انسان‌ها بر اساس خودآگاهی و حکمت و تربیت اخلاقی.
۵. تحریک مردم برای مبارزه با انواع خرافات و کج فکری‌ها و خودخواهی و ظلم و ستم‌ها.

۶. ولقد بعثنا فی کل امة رسولان اعبدو الله واجتنبوا الطاغوت^۱.

۷. عدالت محوری و دعوت همگان به قیام به قسط.

۸. جهانی بودن مکتب و نهضت اسلام.

۹. ارشاد عمومی و مسئولیت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر).

۱۰. عنصر جهاد در برابر ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها.

۱۱. هجرت در شرایط بسیار سخت.

۱۲. رشد و بیداری و آگاهی مردم تا حدی که خود مردم برای احقاق قیام کنند.

۱۳. داشتن یک آرمان واقع‌گرایانه در جهت تشکیل یک جامعه‌ی نمونه.

۱۴. وجود الگو و اسوه‌های عینی و واقعی به عنوان انسان‌های تربیت شده در این مکتب

و دعوت به تلاش در سه جبهه:

الف. در جبهه طبیعت با ابزار علم برای کشف قوانین طبیعت و استفاده از نعمت‌های

آن.



ب. در جبهه روابط ظالمانه اجتماعی برای به دست آوردن عدالت، آزادی و حقوق انسانی و مبارزه با طاغوت.

ج. در جبهه درون و مبارزه با نفس و تربیت معنوی انسان‌ها.

امروزه جهان تنها در مورد الف فقط پیشرفت کرده است اما موارد ب و ج بدون پای‌بندی کامل به دین مقدس اسلام هرگز قابل تحقق نیست (کریمی، ۱۳۸۵: ۲۲). با توجه به این ویژگی‌ها، کاربران شبکه‌های اجتماعی باید از رسانه‌های نوین به عنوان ابزار پخش و نشر ویژگی‌های فرهنگ اسلامی نهایت استفاده را نمایند.

مفهوم رسانه‌های نوین

در سال‌های اخیر، شبکه‌ها و رسانه‌های دیجیتال با زندگی‌های روزمره ما عجین شده است. برخلاف سال‌های اولیه گسترش کامپیوترها و رسانه‌های کامپیوتر-مبنا، رسانه‌های دیجیتالی اکنون دیگر، پیش‌پا افتاده و فراگیر شده‌اند و طیف گسترده‌ای از افراد و نهادها با سبک‌های زندگی گوناگون آنها را به کار گرفته‌اند.

گرچه امروزه دیگر فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطی آن‌چنان با زندگی ما عجین شده‌اند که آن‌ها را امری بدهی و عادی می‌پنداریم. یکی از مباحث مهم توضیح این مسئله است که مفهوم رسانه‌های دیجیتال، رسانه‌های نوین، چندرسانه‌ای‌ها و ... که گاه مترادف و به جای یکدیگر به کار می‌روند، چیستند. همان‌طوری که کیونگ‌چون و کینان گفته‌اند، بسیاری از مباحث انتقادی و در حوزه مطالعات رسانه‌های نوین بر این مسائل متمرکز شده‌اند که «رسانه‌های نوین چه چیزی هستند؟ آیا رسانه‌های نوین، جدیدند؟ "نوین" در رسانه‌های نوین به چه چیزی اشاره می‌کند؟ به طوری بحث برانگیزی، این پرسش‌ها به خاطر پذیرش گسترده خود این اصطلاح‌چندان مورد توجه واقع نشده است. با این حال، این مباحث تاریخ‌های روشنگرانه‌ای را برای نظریه‌های رسانه‌ها نوین تولید کرده که سبب ترسیم مجدد مرز میان رشته‌ها گوناگون شده است».

(kyong chun and keenan, 2006, 1).

دیودنی رایج نیز گفته‌اند، این مسئله که رسانه‌های نوین چه چیزی هستند یا نیستند، موضوعی فراگیر و همچنان مورد بحث است به گفته آنان، برخی از تعارف رسانه‌های نوین منحصراً بر فناوری‌های رایانه‌ای متمرکز می‌شوند، در حالی که دیگران اشکال

فرهنگی و زمینه های که در این فناوری ها به کار می روند، همانند: هنر، فیلم، تجارت، علم و بیش از همه، اینترنت را مورد تاکید قرار می دهند. (Dewdney and Ride, 2006, 8)

آن دو ضمن اذعان به این امر که مرز میان این اصطلاحات چندان واضح نیست، معتقدند که بین اصطلاح رسانه های نوین و رسانه های دیجیتال نوعی همپوشانی وجود دارند. مشکلی اصلی که در رابطه با اصطلاح رسانه های دیجیتال وجود دارد این است که به متقدم دانستن خود فناوری به منزله جنبه تعیین کننده ی رسانه گرایش دارد، گویی که همه اعمال رسانه های دیجیتال اول و مهم تر از همه، در باره ویژه گی فناوری دیجیتال هستند یا آن را منعکس می کنند، در مقابل اصطلاح "رسانه های نوین" بیشتر در باره زمینه ها و مفاهیم فرهنگی معاصر اعمال رسانه ای است تا اینکه به معنای ساده به مفهوم مجموعه جدیدی از فناوری ها باشد. یک نکته بسیار مهم و اساسی در این شیوه تفکر این است که تصور می شود فناوری ها و اعمال فرهنگی و آن های که بروز می یابند، از هم جدا نپذیرند رابطه میان فناوری ها و اعمال فرهنگی و رسانه ای را در هر مرحله باید به عنوان موضوعی مرتبط تلقی کرد. (همان، ۲۰)

به گفته کیونگ چون و کینان، اصطلاح "رسانه های نوین" در اواسط دهه ۱۹۹۰ میلادی برجسته شد و جای "چند رسانه ای ها" را در زمینه های تجارت و هنر تصاحب کرد و بر خلاف اسلاف خود، اصطلاحی سازگار شونده نبود بلکه رسانه های دیگر را به منزله امری قدیمی و سنتی به تصویر می کشید. این رسانه ها که به جای چندگانگی، در پی همگرایی هستند و نیز رسانه های قلمداد می شوند که سیال، دارای اتصال فردیت یافته و به دنبال توزیع کنترل و آزادی هستند. گرچه آن ها به شدت به کامپیوتری شدن وابسته اند اما به معنای ساده "رسانه های دیجیتال" نیستند. به عبارت دیگر، آنها اشکال رقومی شده رسانه های دیگر (عکس، ویدئو، متن) نیستند بلکه یک رسانه تعاملی یا شکلی از توزیع اند که به اندازه آن اطلاعاتی که رله (بازپخش) می کنند، مستقل اند. (kyong chun & keenan, 2006, 1)

آسگر بای در تعریف اصطلاح "رسانه های نوین" گفته است که این مفهوم به معنای انواع گسترده ای از پیشرفت های صورت گرفته اخیر در زمینه رسانه ها و ارتباطات است که نه تنها شامل اشکال گوناگون پخش رسانه ای است بلکه همگرایی های جدید میان



فناوری های رسانه ای و شیوه های نوینی را، که از آن طریق افراد متون رسانه ای را به کار می گیرند و با آن ها تعامل می کنند، نیز در بر می گیرد. بنیادی ترین تغییر صورت گرفته در این روند ها، شامل اهمیت یافتن روز افزون فناوری دیجیتال در تولید، ذخیره سازی و انتقال تصاویر، متن، صدا و داده هاست. (osgerby, 2004)

در مجموع می توان گفت که " رسانه های نوین " تبدیل به اصطلاحی ترجیح داده شده برای طیفی از اعمال رسانه ای می شود که، به طریقی فناوری های دیجیتال و کامپیوتر را به کار می گیرند. (Dewdney & Ride, 2006, 8)

تاریخچه اینترنت

تکنولوژی کاربرد کامپیوتر دارای پیشینه تاریخی است که تقریباً به دو هزار سال قبل به آباکوس در چین بر می گردد. مخترعین مختلف ماشینهایی را به وجود آوردند تا دقت شمارش را بالا برند، آغاز آن از قرن ۱۷ بوده و تا کامپیوتر های امروزی ادامه دارد. هر چند استفاده از کامپیوتر به عنوان ابزار ارتباطی فرایندی که ارتباطات با واسطه کامپیوتر نامیده می شود، سابقه تاریخی نسبتاً کوتاهی دارد. در سال ۱۹۶۸ جی. سی. ارلیک لیدر^۱ که پدر اینترنت نامیده شده است، امید هایش را در مورد توانایی افراد برای ارتباط برقرار کردن با یکدیگر از طریق شبکه های کامپیوتری تشریح می نماید.

نخست اینکه زندگی برای افراد آنلاین سرشار از شادمانی خواهد بود، چرا که مردمی که با آنها ارتباط تعاملی برقرار می کنند، بیشتر با علایق و اهداف انتخاب خواهند شد تا بشکل تصادفی و یا بخاطر مجاورت. دوم، ارتباطات مؤثر تر و پربارتر خواهند بود، بنابراین لذت تر نیز خواهد بود. سوم، ارتباطات و روابط تعاملی بسیار با برنامه ها و شیوه های برنامه ریزی همراه خواهد بود که هم آن را به چالش و مبارزه می کشاند و هم رضایت و پاداش را تامین می نماید. چهارم، فرصتهای زیادی برای همه ایجاد خواهد شد، چرا که همه دنیای اطلاعات با تمامی زمینه ها و نظم و انضباطش در برابر او گشوده خواهد شد، خوش بینی لیک لیدر تا اندازه ی زود هنگام بود (کیا، ۱۳۸۷: ۴۸ - ۴۷).

بسیاری از افراد گفتمان کامپیوتری را متمر ثمر و پربار می دانند اما دیگران در مورد



گرایش به اطلاعات اضافی و حسن انزوا طلبی اظهار نگرانی می کنند. در سال ۱۹۶۹ لیک لیدر و همکارانش سایتهای شبکه کامپیوتری را برای آژانس پروژه های تحقیقی پنتاگون (آریا) در دانشگاه کالیفرنیا در لوس انجلس، دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا، دانشگاه استنفورد و دانشگاه یوتا به کار انداختند. شبکه ای که آرپانت (ARPANET) نامیده می شد به منظور کمک به دانشمندان برای تبادل اطلاعات در مورد تجارب سازمان دفاع راه اندازی شد، یک همکار که می توانست پست الکترونیکی را به افراد خاص و یا گروههای وسیعتر بفرستد. محققان از این شبکه استفاده می کردند تا در مورد پروژه ها تحقیق نموده و در مورد کار شان با یک دیگر به بحث و گفتگو پردازند. اما برخی مواقع دانشمندان به راحتی از طریق الکترونیکی در مورد برخی مسائل شبکه با یکدیگر گفتگو کرده و گروههای چت ایجاد می کردند. یکی از اولین سایت های که علاقمندان داستانهای علمی را به یکدیگر مرتبط می ساخت، اس. اف - لاورز^۱ بود.

تا دهه ۱۹۸۰ تعداد شبکه ها از ۴ به یک هزار سایت رسید که به طور عمده مربوط به سازمانهای تحصیلی بود. در سال ۱۹۸۷ سازمان علمی بین المللی (NSF)^۲ اینترنت را به وجود آورد که شامل ۵ مرکز سوپر کامپیوتری بود که با شبکه ها با سرعت بالا به یکدیگر متصل بودند.

سه سال بعد در ۱۹۹۰، ان. اس. اف - از مشاغل و سازمانهای غیر انتفاعی دعوت نمود تا به این سیستم ملحق شوند و وزارت دفاع یک شبکه جداگانه برای کارهای دفاعی خود ایجاد نمود. در سال ۱۹۹۵، ان. اس. اف - کنترل اینترنت را به یک سازمان غیر انتفاعی منتقل کرد که آدرسهای خاصی را به سازمانهای اینترنتی اختصاص داد، تا سال ۲۰۰۰ بیش از ۱۰۰۰۰۰ شبکه کامپیوتری تقریباً در هر کشوری به اینترنت متصل بودند.

تعریف

تقریباً همه با کلمه اینترنت آشنای دارند، اما عده ی معدودی می توانند تعریف درستی از آن ارایه دهند. اینترنت دارای سه جزء اصلی و اولیه می باشد. پست الکترونیکی یا e-mail،

شبکه کاربری (usenet) و شبکه گسترده جهانی (www). پست الکترونیکی یا e-mail پر طرفدارترین و رایج‌ترین شکل اینترنت می‌باشد. به شما اجازه می‌دهد تا با افراد دیگر در سرتاسر دنیا ارتباط برقرار کنید. همه کاربران مثل سیستم پستی ایالات متحده دارای آدرس هستند اگر شما بخواهید از این طریق با من تماس داشته باشید، آدرس من charper@ithaca.edu می‌باشد. هیچکس دیگری غیر از من چنین آدرسی ندارد (همان، ۴۹).

شبکه کاربر یا یوزنت، دومین بخش اینترنت است که در سال ۱۹۹۷ ایجاد شد هنگامیکه دو نفر از دانشجویان فارغ‌التحصیل دانشگاه داک^۱ برای کسانی که به شبکه آرپانت دسترسی نداشتند، یک شبکه کامپیوتری ایجاد کردند تا از این طریق باهم در ارتباط باشند، در واقع سازندگان این شبکه را «آرپانت افراد فقیر» نام نهادند. این برنامه کامپیوتری افراد را قادر می‌سازد تا از طریق پست الکترونیکی با دیگران در ارتباط باشند، کسانی که به بحث در مورد موضوعات مختلف از طریق گروه‌های خبری علاقمند می‌باشند. برخی از موضوعات اولیه شامل بازیهای کامپیوتری، آشپزی، موزیک و ادبیات می‌باشند.

امروزه میلیون‌ها نفر از مردم در این گروه‌های خبری شرکت می‌کنند یک لیست کامل از آنها را در www.topica.com می‌توان یافت. لیستهای پستی و خدمات گسترده بولتون کاملاً مشابه به شبکه کاربر به اجرا در می‌آیند. امریکا آن لاین و سرویسهای دیگر، اتاق‌های گفتگو (گپ دوستانه) ای را فراهم می‌کنند تا افراد بتوانند از طریق کامپیوتر با یکدیگر صحبت کنند. در نظر داشته باشید که e-mail (پست الکترونیکی) معمولاً نمایانگر ارتباط میان فردی یا ارتباط گروهی می‌باشد، تا ارتباط جمعی. عملکرد ایمیل، اغلب به عنوان نسخه اینترنتی مکالمات تلفنی یا کنفرانس می‌باشد تا به عنوان وسیله‌ای برای ارتباط با مخاطبین متنوع و گوناگون که نیاز به ارتباط جمعی دارند (همان، ۵۰).



تأثیرات اجتماعی اینترنت

اخیراً اینترنت در جهان به صورت بسیار گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد و این باعث نگرانی محققان گردیده، چرا که افراد زمانی زیادی را آنلاین سپری می‌کند و این استفاده زیاد اعتیاد آور است. تأثیرات که اینترنت بالای افراد می‌گذارد شامل: اضطراب، نگرانی، افسردگی، ایجاد اختلال در خواب ... می‌باشد. یکی از مزیت‌های اینترنت به عنوان یک رسانه در دسترس قرار دادن فوری اطلاعات برای افراد جامعه می‌باشد و از طرف دیگر نگرانی در مورد استفاده‌های خاص و اثراتی که بر جامعه دارند به خصوص در مورد نفرت روز افزون، خود فروشی، ایجاد اغتشاش و هرج و مرج از طریق دستبرد زدن به اطلاعات کامپیوتری یا هک کردن و تجاوز به حریم خصوصی افراد را افزایش می‌دهد (همان، ۶۱).

انواع شبکه‌های اجتماعی

شبکه‌های اجتماعی خارجی و ایرانی دو نوع هستند: عمومی و تخصصی. در شبکه‌های اجتماعی عمومی مانند «تیبیان»^۱، «فیس بوک»^۲، «مای اسپیس»^۳، «توییتر»^۴ و «اینستاگرام»^۵

۱. این شبکه با شعار «شبکه اجتماعی تیبیان؛ سرای پاک ایرانیان» همزمان با ولادت کوثر پیامبر، حضرت زهرا سلام الله علیها در سوم خرداد، سال ۱۳۹۰ با مدیریت فاطمه غفوری آغاز به کار کرد. شبکه تیبیان، در واقع جامعه مجازی شبیه سازی شده همان زندگی واقعی افراد است و در واقع کوشیده است به هویت واقعی افراد بها بدهد. این شبکه به اعضای خود امکان می‌دهد در محیطی امن، به اتفاق خانواده خود حضور یابند و این امنیت را به دیگر اعضای حاضر در این شبکه تسری دهند (www.tebyan.net، خیر «شبکه اجتماعی تیبیان راه اندازی شد»).

۲. این شبکه اجتماعی توسط مارک زاکربرگ در چهارم فوریه سال (۲۰۰۴ م) راه اندازی شد. در این پایگاه اینترنتی می‌توان با دوستانی که دارای حساب کاربری در فیس بوک هستند، عکس، فیلم یا پیغام به اشتراک گذاشت (معرفی شبکه‌های اجتماعی برتر، مهدی امینی مقدم، مجله «ره آورد نور»، شهریور ۱۳۸۹، ش ۳۱).

۳. در سال (۲۰۰۳ م) چند نفر از کارمندان شرکت «eUniverse» که عضو شبکه اجتماعی «فردندستر: Friendster» بودند، طراحی پایگاه جدیدی را شروع کردند و نام آن را «مای اسپیس» نهادند. با بالا گرفتن کار مای اسپیس در سال (۲۰۰۵ م) رابرت مرداخ، رئیس کمپانی «نیوز کریپریشن: News Corporation» با پرداخت مبلغ ۵۸۰ میلیون دلار آن را خریداری کرد. در سال (۲۰۰۶ م) نسخه مخصوص برای کاربران بریتانیایی و به دنبال آن نسخه کاربران چینی و بقیه کشورها نیز راه اندازی شد. با اوج گیری پایگاه فیس بوک، در بین سال‌های (۲۰۰۷ م) تا (۲۰۰۸ م) مای اسپیس نسخه جدید پایگاه خود را برای عقب نماندن از فیس بوک راه اندازی کرد. (همان).

۴. ویتتر به معنای «چهره زدن و صداهای متناوب ایجاد کردن» است که از جولای سال (۲۰۰۶ م) فعالیتش را شروع کرد. سرویس توییتر را «اوان ویلیمامز» و «جک دورسی»: lack Dorsey «بیز استون»: Biz Stone طراحی کردند. در حال حاضر، مقر آن در سان فرانسیسکو می‌باشد که دارای ۱۷۵ کارمند است (همان).

۵. شرکت اینستاگرام در سلیکون واقع است ولی شهر سان فرانسیسکو آمریکا، توسط دو دانشجوی دانشگاه استنفورد



کاربران با اهداف و انگیزه‌های مختلف و با موضوعات متنوع حضور دارند؛ ولی در شبکه‌های تخصصی مانند «لینکداین»^۱ افراد حول یک موضوع خاصی بحث و گفت‌گو می‌کنند.

رسانه‌های نوین و جوانان

یکی از موضوعات که حجم گسترده‌ای از پژوهش‌ها را در حوزه مطالعات رسانه‌ها و ارتباطات برانگیخته است، رابطه میان کودکان، جوانان و رسانه هاست. در واقع تأثیر رسانه‌ها و فناوری بر کودکان و نوجوانان همیشه باعث امیدها و ترس‌های وسیع‌تری در باره تغییرات اجتماعی بوده است. این مباحث به طوری کلی دو امر را مورد توجه قرار داده‌اند: اینکه رسانه‌ها با جوانان چه می‌کنند یا چه تأثیر بر آنان دارند و نیز اینکه جوانان چه استفاده‌های از رسانه‌ها می‌کنند. این پژوهش‌ها طیفی از دیدگاه‌های مثبت و منفی را در بر می‌گیرد.

دراثر معتقد است که رابطه میان جوانان و رسانه‌ها دو شکل کلی به خود گرفته است: یکی گفتمان بدبینی فرهنگی و دیگری گفتمان خوش‌بینی فرهنگی. ارزیابی منفی رابطه بین جوانان رسانه به ویژه در مشاجرات عمومی به دنبال معرفی فناوری‌های نوین رسانه‌ای دیده می‌شود، مشاجراتی که در نزدیکی مرز هراس رسانه‌ای قرار می‌گیرند. این امر در بسیاری از کارهای پژوهشی در باره سنت تحقیق راجع به تأثیرات رسانه‌ها دیده می‌شود که به طوری سنتی بر تأثیرات منفی مفروض نمایش صحنه‌های پورنو و خشونت آمیز در فیلم و تلویزیون متمرکز شده‌اند.

کالیفرنیا در اکتبر (۲۰۱۰ م) تولید شد. در آوریل سال (۲۰۱۲ م)، در شرکت فیس‌بوک، اینستاگرام را به قیمت ۷۱۵ میلیون دلار با ۱۳ کارمند خریداری کرد (www.hamshahrionline.ir)، مقاله «آشنایی با اینستاگرام» آیدا رزاقی، (۱۳۹۲/۶/۹).

۱. شبکه اجتماعی حرفه‌ای لینکداین «LinkedIn» بزرگ‌ترین شبکه حرفه‌ای جهان در بیش از ۲۰۰ کشور فعالیت دارد. این شرکت در سال (۲۰۰۲ م) توسط «رید هافمن» تاسیس شد و افتتاح رسمی آن در تاریخ پنجم مه (۲۰۰۳ م) به ثبت رسید. تیم هدایت این شرکت را مدیرانی از شرکت‌های یاهو، گوگل، مایکروسافت، پی‌پال و الکترونیک آرتز تشکیل داده‌اند. بیش‌ترین بخش درآمد این شبکه اجتماعی از اشتراک کاربران و فروش تبلیغات به دست می‌آید (همان، مقاله «آشنایی با شبکه اجتماعی لینکداین»: www.hamshahrionline.ir، LinkedIn، ۱۳۹۲/۱۱/۹).

گرچه در مورد میزان تأثیر گذاری رسانه ها بر جوانان اتفاق نظر وجود ندارد اما از آنجا که میان این یافته ها و نگرانی های عمومی در باره اثر رسانه ها بر کودکان و نوجوانان همبستگی وجود دارد، هنوز در درجه اول اهمیت قرار دارند. (Drotner, 2000)

از سوی دیگر در ذیل گفتمان خوش بینی فرهنگی عنوان می شود که جوانان پیشگامان فرهنگ رسانه ای شده اند، آنان طلایه دار کاوش در فناوری های رسانه ای نوین اند و غالباً در بسط اشکال جدیدی از دریافت نوآورانند، درست همان گونه که امروزه تعداد بی شماری از آنان در ساختن رسانه ها، طراحی هوم پیج های شخصی، وبلاگ ها، تولید محتوای رسانه ای و... مشارکت دارند. امروزه جوانان اولین نسلی هستند که با کامپیوترها - مهم ترین و گسترده ترین نوع رسانه نوین - بزرگ شده اند و اولین کسانی نیز به شمار می روند که آن ها را در فرهنگ زندگی روزمره شان ادغام کرده اند. (همان، ۱۵۲)

تأثیرات متقابل فرهنگ و رسانه های نوین

امروزه رسانه ها ابزار اصلی گفتمان سازی و هدایت جهت گیری های ذهنی در جوامع بشری هستند. اکثر این رسانه ها در سرزمین فکری و تمدن غربی بوجود آمده اند، ولی ابزار مناسبی برای فرهنگ سازی و بیان حقایق دینی و معارف فرهنگ والای اسلامی می باشد. و ما می توانیم رسانه های نوین را به خدمت بگیریم و در جهت ترویج فرهنگ و تمدن اسلامی از آنها استفاده کنیم. با توجه به ظرفیت این مقاله به نمونه های چندی از آن اشاره می کنیم:

۱- آموزش مفاهیم عالی

اگر کاربران با آگاهی لازم سراغ شبکه های اجتماعی بروند، می توانند از این ابزار برای نشر و ترویج معارف الهی استفاده کنند و انسان های مستضعف و تشنه معارف را دست گیری کرده و آنها را از ظلمت و جهل به حقیقت نورانی اسلام رهنمون باشند. (قیصریان، ۱۳۹۳)

یکی از بهترین شواهدی که ثابت می کند شبکه های اجتماعی با شرایط خاصی می توانند مردم را به حقیقت و نورانیت برسانند، نامه مقام معظم رهبری به جوانان اروپا است که در آن از جوانان خواسته بودند با تحقیق لازم، از اسلام و حقیقت آن آگاهی پیدا کنند و از سخنان غرض ورزانه رسانه های غربی (که غالباً با اهداف خاصی منتشر می شوند)



خودداری کنند. رهبر معظم انقلاب با استفاده از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی این پیام تاریخی و مهم را به دنیا ارسال کردند. بر این اساس، اگر از این ابزار به خوبی استفاده شود، نه تنها ضرر ندارد؛ بلکه موجب رشد و ترقی خود و دیگران می‌شود.

۲- ارتباط آسان با مراکز علمی و مذهبی

امروزه بیشتر مراکز علمی و مذهبی برای ارتباط با مخاطبان خود از شبکه‌های اجتماعی استفاده و نیازهای آنان را برطرف می‌کنند. گستره این استفاده تا آن جاست که مراجع تقلید نیز از این تکنولوژی استفاده کرده و دیدگاه‌های فقهی خود را در اختیار مقلدان قرار می‌دهند.

کاربران باید توجه داشته باشند که برخی از افراد، صفحات و گروه‌هایی را به نام مراکز علمی و دینی ایجاد کرده و با کاربران ارتباط برقرار می‌کنند؛ لذا بهترین راه این است که به سایت‌های رسمی این مراکز رجوع؛ آدرس صفحات اجتماعی آنها را به دست آورده و با آنان ارتباط برقرار کنند و از هر صفحه یا گروهی که به نام این مراکز علمی و دینی ارائه شده است، استفاده نکنند.

همچنین یکی از راه‌هایی که استادان می‌توانند با دانشجویان ارتباط برقرار کنند، شبکه‌های اجتماعی می‌باشد؛ و طبعاً مسئولین دانشگاه‌ها باید برای تبادل علمی بین مراکز دانشگاه زمینه مناسبی فراهم کنند. (صادقی، ۱۳۹۵)

۳- صله رحم

سفارش تمام ادیان الهی، ارتباط انسان با خویشاوندان خود و نیز تلاش برای برطرف کردن نیازهای آنان می‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره فرمودند: به امت خود، به حاضرین و غائبین و افرادی که در آینده متولد می‌شوند، سفارش می‌کنم صله رحم به جا بیاورند؛ اگر چه نیاز باشد یک سال راه بروند؛ زیرا صله رحم جزئی از دین حساب می‌شود.^۱ (کلینی، ج ۲، ۱۳۶۹، ص ۱۵۰)

صله رحم علاوه بر آگاه شدن از مشکلات خویشاوندان و برطرف کردن آنها فواید

۱. "أوصی الشَّاهِدَ مِنْ أُمَّتِي وَ الْعَائِبِ مِنْهُمْ وَ مَنْ فِي أَضْلاَبِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَنْ يَصِلَ الرَّحِمَ وَ إِنْ كَانَتْ مِنْهُ عَلَى مَسِيرَةِ سَنَةٍ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الدِّينِ"

دیگری است؛ چنان که امام باقر علیه السلام درباره فواید صله رحم فرمودند:

صله رحم؛ اعمال را تزکیه و اموال را زیاد و بلاها را دفع و حساب و کتاب قیامت را آسان می کند و مرگ را به تأخیر می اندازد.^۱ (همان)

متأسفانه شاهد هستیم که با ورد تکنولوژی های جدید (تلفن، ایمیل، شبکه اجتماعی) روز به روز ارتباط حضوری اقوام و بستگان کم تر شده و افراد به جای اینکه به خانه و محل کار فامیل خود بروند از طریق تلفن، پیامک و شبکه های اجتماعی از حال یکدیگر با خبر می شوند. البته با این مقدار از ارتباط، وظیفه شرعی انجام می شود؛ ولی این شیوه ارتباط، جای رفت و آمد خانوادگی را نمی گیرد، زیرا خانواده و فامیل، به حضور فیزیکی افراد نیاز دارند و با آمدن و رؤیت آنها شاداب گشته و نیازهای روحی و عاطفی شان برطرف می شود؛ ضمن اینکه با دیدن وضع زندگی اطرافیان متوجه مشکلات آنها می شویم و پر واضح است که این دستاوردها با ارتباط از طریق ابزار جدید تحقق نمی یابد.

سزاوار است افراد تا جایی که ممکن است با حضور فیزیکی خود نزد فامیل، صله رحم به جا بیاورند و در صورتی که شرایط فراهم نبود، می توانند از این ابزار استفاده کرده و وظیفه شرعی و انسانی خویش را ادا کنند.

۴- ارتباط با دوستان و آشنایان

شبکه های اجتماعی، بستری را فراهم کرده است که افراد و دوستان می توانند از هر نقطه دنیا با کمترین هزینه ای با همدیگر ارتباط برقرار کنند و از حال یکدیگر آگاه شوند؛ ولی باید توجه شود که این ارتباط از نوع ارتباط نامحرم و روابط نامشروع نباشد که این کار دارای آسیب های فراوانی است؛ لذا کاربران شبکه های اجتماعی باید از آن خودداری کنند.

۵- تبلیغ کالاهای تجاری

در دنیای امروز، شبکه های اجتماعی از بهترین ابزار تجارت به حساب می آید؛ لذا تجار و شرکت های خرید و فروش می توانند از شبکه های اجتماعی برای تبلیغ کردن کالای



خویش استفاده کنند و کالاهای خود را مخصوصاً محصولات با کیفیت ایرانی را با تبلیغات زیبا به فروش برسانند.

۶- دسترسی به اخبار و اطلاعات روز دنیا

رسانه های نوین زمینه دسترسی سریع اطلاعات و اخبار روز را برای کاربران فراهم کرده و یکی از راه های دسترسی به اطلاعات استفاده از رسانه های نوین است. امروزه بیشتر مراکز دینی و علمی و سایت های خبری دنیا برای نشر مطالب خود از شبکه های اجتماعی استفاده می کنند و به روزترین اخبار و مطالب خود را با کاربران به اشتراک می گذارند و آنها را از مسائل جهان آگاه می کنند.

۷- پر کردن اوقات فراغت با مطالب مفید

شبکه های اجتماعی می توانند کاربران خود را با مطالب مفید و آموزنده سرگرم و آنها را در جهت رشد و تعالی خویش و جامعه یاری کنند. این کار از یک سو فنا بخشی به اوقات فراغت افراد است و از سویی آگاهی های عمومی و حتی تخصصی آنها را ارتقا می بخشد. (صادقی، ۱۳۹۵: ۵۱)

تأثیرات مخرب اعتقادی شبکه های اجتماعی

مهم ترین تاثیر شبکه های اجتماعی خارجی، ضررهای اعتقادی و ضربه به مبانی دینی است؛ زیرا در این شبکه ها اطلاعات و معلومات عقیدتی، یا تضعیف می شوند و یا اعتقادات مخرب ترویج می گردند در ادامه به برخی از این تأثیرات اشاره خواهیم کرد:

۱- تضعیف اعتقادات

مهم ترین موضوع برای هر شخصی باورهای اعتقادی اوست؛ به طوری که زیر بنای وجودی او را تشکیل می دهند. در بسیاری از شبکه های اجتماعی خارجی با پیش رفته ترین روش ها مسائل اعتقادی کاربران مورد هدف سازندگان قرار می گیرد. (صنمی و دیگران، ۱۳۹۳، ش ۱۳)

در این شبکه ها باورهای اعتقادی کاربران مانند توحید، معاد، نبوت، امامت و حجاب، مورد هجوم تولید کنندگان قرار می گیرد. آنان با شبهه افکنی و طرح مسائل اختلافی، ذهن مخاطب خود را درگیر کرده و به مرور زمان او را نسبت به این موضوعات، سست و بی

علاقه می‌کنند. مثلاً حجاب را که یک دستور الهی مطابق با فطرت زنان است، مورد حمله فکری و فرهنگی خویش قرار داده و با استفاده از روش‌های خاصی، این دستورات را با عناوین «عقب افتادگی» و «دوری از آزادی و تمدن» معرفی می‌کنند و حتی از کاربران می‌خواهند که برای مخالفت با حجاب، عکسی‌های بدون حجاب و پوشش خود را در شبکه‌های اجتماعی قرار دهند.

چندی پیش کمپینی با عنوان «آزادی‌های یواشکی زنان»^۱ فیس بوک ایجاد شد این کمپین زنان را تشویق می‌کرد که برای مخالفت با حجاب شرعی در ایران، از خود عکس‌های بدون پوشش و بی حجاب بگیرند و آنها را در صفحات شخصی خویش قرار دهند. متأسفانه برخی از زنان در این دام بی‌حیایی و بی‌عفت افتادند و عکس‌هایی از خود را که بدون پوشش و روسری بود، در این صفحات منتشر کردند که این کار نوعی همراهی با آرمان‌های دشمنان انقلاب حساب بود و مخالفان پاکدامنی را شادمان کرد. (پیشین، ص ۵۷)

برای اثبات هدفدار بودن ایجاد شبکه‌های اجتماعی و از جمله کمپین مذکوره کافی است اعتراف یکی از مسئولین این شبکه‌های را مطرح کنیم و آن این-که مدیر اجرایی فیس بوک^۲ مشاهده صفحه «آزادی‌های یواشکی زنان» در فیس بوک را یکی از بخش‌های محبوب شغل خود دانست. (www.gerdab.ir)

۲- تمسخر معارف و احکام دینی

در برخی شبکه‌های اجتماعی، بعضی از احکام الهی مورد تمسخر واقع می‌شود؛ مثلاً تصاویر و فیلم‌های توهین آمیز که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ولایت فقیه، روحانیت و مرجعیت را مسخره می‌کنند؛ در این شبکه‌ها پخش می‌شود.

۱. این عنوان را با ظرافتی خاصی بیان می‌کند که زنان با حجاب، اسیر و در بند هستند و برای رهایی از زندان حجاب، به صورت پنهانی پوشش خود را کنار گذاشته و آزادی را ولو برای مدت کوتاهی احساس کنند. لازم است زنان با حیا و با عفت با حفظ هوشیاری خود در دام این شیاطین صفتان نیفتند و گوهر زیبای وجودی خویش را به چشمان ناپاک نفروشد.

۲. شریل سند برگ.



۳- ترویج باورهای انحرافی

اتاق‌های گفت و گو و شبکه‌های اجتماعی، محلی برای ابراز عقاید و باورها و طرح شبهات است؛ به ویژه آن‌که در بسیاری از موارد، جوانان و نوجوانان ما مجال مناسبی برای ابراز وجود و بیان دیدگاه‌ها و شبهات دینی خود پیدا نمی‌کنند؛ اما در مقابل، اغلب کسانی که توانایی پاسخ‌گویی به این سؤالات و شبهات را دارند، در این شبکه‌ها عضو نیستند؛ یا حضورشان آن‌چنان کم‌رنگ است که در عمل، این فضاهای اینترنتی به محلی برای ترویج باورهای انحرافی و طرح شبهات بدون ارائه پاسخی مناسب تبدیل می‌شود که این، می‌تواند زیر بنای فکری جوان و نوجوان را دستخوش تغییر کند. (www.afkarnews.ir)

مسئولان دینی و فرهنگی کشور‌های اسلامی باید در ارتقای اعتقادات مردم جامعه تلاش بیشتری از خود نشان دهند و کاربران را با غنی‌سازی مطالب دینی فضای مجازی در برابر هجوم‌های دشمنان ایمن‌کنند؛ و گرنه روز به روز شاهد سست شدن باورهای دینی مردم خواهیم بود.

۴- تاثیر‌های ضد اخلاقی شبکه‌های اجتماعی

مهم‌ترین عاملی که می‌تواند انسان را در برابر انحرافات حفظ کند، پایبندی به اصول اخلاقی است؛ ولی متأسفانه در برخی از شبکه‌های اجتماعی، این پایبندی کم‌تر دیده می‌شود و یا به کلی در این مقوله چیزی دیده نمی‌شود. در این مقاله سعی بر این است که مهم‌ترین پیامدهای ضد اخلاقی شبکه‌های اجتماعی بیان گردد:

۵- قبح زدایی از گناه

در بسیاری از شبکه‌های اجتماعی غربی، مسائل اخلاقی مانند حیا، عفت و حجاب، تضعیف می‌شوند و کاربر را با روش‌ها و تکنیک‌های روانشناختی تشویق می‌کنند که به این امور پایبند نباشد. آنچه به وضوح ملاحظه می‌شود، آن است که اینترنت و شبکه‌های اجتماعی غربی از امنیت اخلاقی برخوردار نیستند؛ زیرا در این شبکه‌ها با نشان دادن تصاویر و فیلم‌های مبتذل و مستهجن زنان، کاربران را به سوی بی‌غیرتی و بی‌حیایی می‌کشاند و شخص بعد از مدتی ناخواسته، تحت تأثیر کارهای زشت و ناپسند قرار می‌گیرد و مانند

گذشته نسبت به این امور حساسیت نخواهد داشت. (www.snn.ir)

در این شبکه‌ها، با پوشش و حجاب شرعی زنان مسلمان به شدت مبارزه می‌شود و از هر روشی استفاده می‌کنند تا زنان با عفت مسلمان را مانند برخی از خانم‌های غربی به منجلاب بی حیایی سوق داده و آنها را نسبت به رعایت این واجب الهی سست و تضعیف و تمایل به هرزگی را در آنان ایجاد کنند.

در برخی از شبکه‌های اجتماعی که بیشتر برای ارسال تصاویر به کار برده می‌شود، گروه‌ها و کانال‌های مستهجن بسیاری وجود دارد که به راحتی در اختیار کاربران قرار می‌گیرد و افراد را به سمت نابودی و انحطاط اخلاقی می‌کشاند؛ لذا مسئولان باید از انتشار این گروه‌ها و کانال جلوگیری و با افراد خطاکار به شدت برخورد کنند.

۶- تحریک شهوت کاربران

یکی از آسیب‌ها و خطرهای استفاده از شبکه‌های اجتماعی خارجی، آن است که محتوای فاسد و مستهجن برخی از آنها شهوت کاربران را تحریک می‌کند و آنها را به سمت گناه و آلودگی‌های جنسی می‌کشاند. (محمود صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۲) آیا با وجود این همه مسائل غیر اخلاقی که در شبکه‌های اجتماعی غربی وجود دارد، جوانان و نوجوانان کشور می‌توانند از آسیب‌های جنسی در امان بمانند؟ آیا همسران و شوهران می‌توانند خود را از ضررهای این شبکه‌های اجتماعی حفظ کرده و بنیان خانواده را پا برجا نگه دارند؟

آیا والدین می‌توانند نوجوانان خود را که در آستانه سنین بلوغ جنسی هستند، در برابر این آسیب‌ها حفظ کنند؟ به راستی چرا برخی از والدین تبلت، لپ‌تاپ و موبایل‌های پیشرفته را در اختیار فرزندان خردسال و نوجوان خود قرار می‌دهند؛ در حالی که آنها توان تحلیل محتوای فاسد این شبکه‌های اجتماعی منحرف‌کننده را ندارند؟ آیا تضمینی وجود دارد که به مرور زمان خاکریز عصمت و حیای این نوجوانان و جوانان به تصرف صحنه‌های منحرف‌کننده این شبکه‌ها رد نیاید؟

۷- بلوغ جنسی زودرس

بسیاری از محتواهای ارائه شده در فضای مجازی، به خصوص شبکه‌های اجتماعی، نظیر فیس بوک و اتاق‌های گفت و گو، بدون در نظر گرفتن اقتضای سنی مخاطب، در معرض دید و برداشت و تحلیل وی قرار می‌گیرد. اغلب این محتواها، اعم از متن، عکس و فیلم



دارای زمینه های انحرافی هستند و در نتیجه کاربران قبل از زمان لازم، به بلوغ جنسی می‌رسند که دارای ضررهای جسمی و روحی برای آنها است؛ لذا والدین تا جایی که ممکن است باید از ورود فرزندان‌شان به شبکه‌های اجتماعی خارجی جلوگیری و در صورت نیاز، فقط با نظارت آنها از فضای مجازی استفاده کنند.

۸- دوستی‌ها و ارتباط های بی قید و بند

پنهان بودن هویت کاربران، یکی از ویژگی های فضای مجازی، مانند شبکه‌های اجتماعی است. برخی از افراد از این فرصت استفاده کرده و کارهایی را که در عالم واقعیت توانایی انجام دادن آنها را ندارند در دنیای مجازی به راحتی انجام می‌دهند. از اعمالی که در فرهنگ دینی ما نسبت به آن حساسیت بالایی وجود دارد؛ ارتباط دختر با پسر خارج از چارچوب دستورات اسلامی است که بعضی از اشخاص نمی‌توانند به راحتی آن را در محیط واقعی محقق کنند؛ در حالی-که در شبکه‌های اجتماعی به آسانی و بدون هیچ گونه محدودیتی با هم ارتباط برقرار می‌کنند؛ حتی تصاویر خصوصی همدیگر را برای یکدیگر ارسال کرده و به راحتی آن‌ها را مشاهده می‌کنند و یا ممکن است ارتباط تصویری برقرار کرده؛ همدیگر را با پوشش نامناسب مشاهده کنند.

در این شبکه‌ها، چون نظارت کمتری از جانب والدین اعمال می‌شود، نوجوانان و جوانان، ضمن برقراری با رابطه‌های عاطفی با جنس مخالف، اطلاعات خصوصی همدیگر را مشاهده و ذخیره می‌کنند و ممکن است بعداً مورد اخاذی افراد شیطان صفت واقع شوند. (www.gerdab.ir)

هر روز در خبرها و مجلات می‌خوانیم دختری از دوست اینترنتی خود مورد سوء استفاده قرار گرفت و از او اخاذی شد. با بررسی قضیه متوجه می‌شویم علاوه بر دختر، والدین در این ماجرای وحشتناک مقصر هستند؛ زیرا پدر و مادر با رها کردن فرزندان خود و فراهم کردن همه تکنولوژی‌های جدید و اعتماد بیش از اندازه به آنها، زمینه بروز چنین پیامدهایی را مهیا می‌کنند. (منا نادعلی، ۱۳۹۱)

حس اطمینانی که ناشناس بودن در فضای مجازی به انسان می‌دهد، سبب می‌شود انسان‌ها به سراغ جرایمی بروند که در دنیای واقعی هرگز به تجربه آنها فکر نمی‌کنند.



در نمونه‌ای، پسری ۱۹ ساله از ایالت ویسکانسین در فیس بوک، خود را دختر معرفی و ۳۰ تن از همکلاسی‌اش را تشویق کرده بود تا عکس‌های برهنه‌شان را برایش بفرستند. در نهایت، وی با تهدید آنان به وسیله همین عکس‌ها و ویدئوها، آنان را مجبور کرده بود تا به خواسته‌های جنسی‌اش تن دهند. این موارد، بیشتر در شبکه‌های اجتماعی رخ می‌دهد؛ ولی قربانی از ترس آبروی خود مسئله را آشکار نمی‌کند.

از بهترین و مهم‌ترین راهکاری جلوگیری از ارتباط بی‌قید و بند دختران و پسران در فضای مجازی، آسان کردن زمینه ازدواج است زیرا با ازدواج کردن بسیاری از نیازهای روحی، عاطفی و جنسی افراد تأمین می‌شود و دیگر نیازی به ارتباط با جنس مخالف ندارند.

۹- گسترش تجسس در امور خصوصی دیگران

در برخی از شبکه‌های اجتماعی تبلیغ می‌شود: "با استفاده از این نرم افزار می‌توانید به صورت مخفیانه و بدون فهمیدن شخص، پیام‌های دریافتی و ارسالی او را مشاهده کنید؛ چه پیام‌هایی از گوشی همسران دریافت و ارسال شده و نمی‌دانید؟! و یا: "اگر به کسی شک داری به دردت می‌خوره! به نامزدت شک داری؟! به رفیقات چطور؟! و همچنین: «فرزندانتان را مدیریت کنید! به راحتی و در چند ثانیه اطلاعات لازم را به دست آورید!» و در قبال دریافت این برنامه از افراد متقاضی هزینه‌ای دریافت می‌شود.

این تبلیغات فریبنده، علاوه بر سلب امنیت روانی، فرهنگ «تجسس» در زندگی دیگران را ترویج می‌دهد؛ زندگی خصوصی افراد، حاوی مسائل و اسراری است که نمی‌خواهد دیگران بدانند یا عیوب و ضعف‌هایی دارد که از مردم پنهان است. (صادقی، ۱۳۹۵: ۶۷)

تجسس در امور دیگران حتی در امور همسر و فرزندان، نوعی افشای راز و ورود به حریم زندگی خصوصی دیگران و طبعاً کاری زشت و ناپسند است و خدای متعال از این کار نهی فرموده است: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ... وَلَا تَجَسَّسُوا؛ ای اهل ایمان! ... و [در اموری که مردم پنهان ماندنش را خواهانند] تفحص و پی‌جویی نکنید^۱. از این رو می‌توان این گونه تبلیغات کلاهبردارانه را با سبک زندگی اسلامی مغایر دانست؛ زیرا ترویج فرهنگ



تجسس و فضولی در جامعه علاوه بر بردن آبروی دیگران، ترویج فساد و فحشاء در میان مردم را باعث می‌شود. (www.jahannews.com)

نتیجه گیری

فرهنگ، مجموعه‌ی دانش‌های دریافت شده توسط فرد یا جامعه است. مانند مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی که تابع قواعد اجتماعی - تاریخی گوناگون بوده و یا ساختارهایی که نتیجه‌ی تغییر رفتار و کردار در تحت شرایط تعلیم و تربیت خاص بوده است. یکی از ویژگی‌های فرهنگ اسلامی؛ تحریک مردم برای مبارزه با انواع خرافات، کج فکری‌ها، خودخواهی‌ها، ظلم و ستم‌ها می‌باشد. فرهنگ‌ها نیز تاثیر خود را بر رسانه‌های نوین دارد و می‌تواند به شکلی مستقیم یا غیر مستقیم بر آن‌ها تاثیر بگذارد.

امروز یکی از مهم‌ترین مسائل اجتماعی و مطالعاتی همین مطالعه فرهنگ و رسانه‌های نوین است که نیاز به بررسی دقیق و عمیق دارد، رسانه‌های نوین می‌توانند به عنوان یک وسیله قدرتمند برای انتقال ایده‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌ها به جوامع مختلف عمل کنند. از سوی دیگر انتشار اطلاعات از رسانه‌های نوین می‌تواند باعث تغییر و دگرگونی و حتی از بین رفتن فرهنگ یک جامعه گردد. استفاده بیش از حد از شبکه‌های اجتماعی باعث نگرانی محققان گردیده، چرا که افراد زمانی زیادی را با آنها سپری می‌کند و این استفاده زیاد اعتیاد آور است. تأثیرات منفی را که شبکه‌های اجتماعی بالای افراد می‌گذارد شامل: اضطراب، نگرانی، افسردگی، ایجاد اختلال در خواب ... می‌باشد. و در عین حال یکی از مزیت‌های رسانه‌های نوین در دسترس قرار دادن فوری اطلاعات برای افراد جامعه است.

رسانه‌های اجتماعی مانند فیسبوک، اینستاگرام، توییتر و... که کاربران با انگیزه‌های مختلف از آن استفاده می‌کند می‌توانند دارای مضرت و مفیدیت باشد، که این باعث گفتمان بدبینی فرهنگی و گفتمان خوش بینی فرهنگی می‌شود چون همواره این نگرانی‌ها وجود دارد که جوانان و نوجوانان در معرض سخنان غرض ورزانه رسانه‌های غربی قرار گیرد و تاثیر منفی روی آنان بگذارند و عقاید آنها را تضعیف کند و حتی جوانان جامعه اسلامی را اغفال کند و در مسیر که خودشان می‌خواهد هدایت نماید. نامه مقام معظم



رهبری به جوانان اروپا که در آن از جوانان خواسته بودند با تحقیق لازم، از اسلام و حقیقت آن آگاهی پیدا کنند و از سخنان غرض و رزانه رسانه‌های غربی (که غالباً با اهداف خاصی منتشر می‌شوند) خودداری کنند. خود بیان گر این نگرانی است. رهبر معظم انقلاب اسلامی با استفاده از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی این پیام تاریخی و مهم را به دنیا ارسال کردند.

و از طرف دیگر اگر کاربران با آگاهی لازم سراغ شبکه‌های اجتماعی بروند می‌توانند به نفع خودشان بهره‌وری، علم‌اندوزی و از رسانه‌های نوین به حیث ابزار مناسبی برای فرهنگ‌سازی، بیان حقایق دینی و معارف فرهنگ والای اسلامی استفاده نمایند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسلامی ندوشن، محمد علی، فرهنگ و شبه فرهنگ، انتشارات یزدان، سال ۱۳۷۱.
۲. تبریزی، محمد حسین بن خلف، برهان قاطع؛ به اهتمام محمدمعین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۳. جعفری، محمد تقی، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، انتشارات آثار علامه جعفری، سال ۱۳۷۹.
۴. حسینی اصفهانی، مرتضی، تهاجم فرهنگی، انتشارات فرهنگ، سال ۱۳۷۹.
۵. صادقی، محمود، احکام شبکه‌های اجتماعی، انتشارات معروف، سال ۱۳۹۵.
۶. صنمی، شعبان علی خان و دیگران، فصلنامه «مطالعات جوان و رسانه»، سال ۱۳۹۳، ش ۱۳.
۷. قیصریان، محمد علی، ظرفیت‌ها و چالش‌های شبکه‌های اجتماعی مجازی برای تبلیغ؛ فصلنامه «مطالعات جوان و رسانه»، سال ۱۳۹۳، ش ۱۳.
۸. کریمی، مرزبان، درباره فرهنگ، انتشارات اندیشه اسلامی، سال ۱۳۸۵.
۹. کیا، علی اصغر، رسانه‌های نوین، انتشارات شرکت تعاونی سازمان معین ادارات، سال ۱۳۸۷.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ج ۲، انتشارات بیروت، ۱۳۶۹.



۱۱. نادعلی، منا، شبکه های اجتماعی اینترنتی؛ تحلیل انتقادی آثار آنها بر زندگی فردی و اجتماعی، فصلنامه «مطالعات جوان و رسانه»، سال ۱۳۹۱، ش ۵.

۱۲. مقاله «صفحه محبوب مدیر فیس بوک چیست؟!»، ۱۳۹۳/۷/۲۰، www.gerdab.ir.

۱۳. مقاله «سرقت امنیت روانی مردم با هک تلگرام +تصاویر»، www.jahannews.com.

۱۳۹۴./۱۲/۲۲

14. Dewdney, Andrew & Ride, peter the new media Handbook, London & NY: Routledge, 2006.

15. Drotner, Kirsten, Difference and diversity: trends in Young Danes' Media Uses: Media culture society:2000,22: 149.

16. Kyong Chun, Wendy Hui & Keenan, Thomas. New Media, old media: A History and theory Reader, London and NY: Routledge, 2006.

17. Osgerby, Bill, youth Media, London and New York: Routledge, 2004.



بررسی افتراقات و اشتراکات آیین‌های ازدواج هندویی و ایرانی

یلدا زابلی^۱

پژوهشگر دانشگاه فرهنگیان، تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

آیین ازدواج به عنوان یکی از مهم‌ترین مراسمات اجتماعی در بسیاری از فرهنگ‌ها، نمایانگر ارزش‌ها، باورها و سنت‌های آن جامعه است. هند و ایران، دو کشور با تاریخ و فرهنگی غنی، دارای آیین‌های ازدواج متنوع و معناداری هستند که هر یک تحت تأثیر عوامل فرهنگی، مذهبی و اجتماعی شکل گرفته‌اند. پژوهش حاضر با هدف پاسخ به این سوالات که آیا وجه اشتراک در آیین‌های ازدواج در ایران و برخی آیین‌ها در هند وجود دارد؟ ریشه‌ها و دلایل این همسانی چیست؟ و برخی از افتراقات این آیین کدام‌اند؟ نوشته شده است. در ایران، مراسم ازدواج معمولاً با تشریفات خاصی نظیر خنابندی، مراسم عقد و جشن‌های مختلف همراه است و تحت تأثیر فرهنگ‌های اسلامی و زرتشتی قرار دارد. در مقابل، هند به عنوان کشوری با دین‌های چندگانه، آیین‌های ازدواجی متنوع را شامل می‌شود که از مراسم هندو، اسلامی، سیکو و سایر سنت‌ها نشأت می‌گیرد. از طرفی اشتراکات بسیاری بین آیین‌های ازدواج در ایران و هند، مانند اهمیت تشکیل خانواده، آداب و رسوم مربوط به مراسم ازدواج، هدایا، مهمانی‌ها و بزرگداشت مراسم وجود دارد که دلایل این وجوه مشترک را نیز، باید در ریشه‌های قومی، نژادی، سرزمینی، تاریخی، اساطیری و باورهای دینی آن‌ها یافت. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای و میدانی، مشاهدات تجربی، مقالات متعدد و همچنین تجزیه

و تحلیل مردم شناختی به بررسی نقش خانواده، مراسم و سمبل‌های فرهنگی در این دو کشور می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که در هر دو فرهنگ، خروج از فردیت و تأکید بر خانواده و جامعه، از مبانی اصلی در مراسم ازدواج محسوب می‌شود اما در شیوه‌ها و جزئیات آن تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد.

واژگان کلیدی

آیین هندو، شباهت‌ها، تفاوت‌ها، فرهنگ، اشتراکات فرهنگی، آیین‌های ازدواج.

۱. مقدمه

ازدواج که پیوند زناشویی نیز نامیده می‌شود، یک پیوند فرهنگی و اغلب قانونی/حقوقی و به رسمیت شناخته شده بین دو فرد است؛ که به آن‌ها همسر گفته می‌شود. (ویلیام، هاویلند، ۲۰۱۱) تعریف ازدواج بین فرهنگ‌ها و مذاهب و در طول زمان متفاوت است. در برخی فرهنگ‌ها، ازدواج قبل از انجام هرگونه فعالیت جنسی، اجباری است یا به آن توصیه می‌شود. در برخی از مناطق جهان، ازدواج سنتی، ازدواج کودکان، ازدواج چند همسری و ازدواج اجباری نیز انجام می‌شود.

از دیدگاه مردم‌شناسی، در گذشته‌های دور که مردم مهاجرت کرده‌اند و در کنار یکدیگر ساکن شده‌اند، فرهنگ‌ها و قومیت‌هایی را که دارای رسم و رسوم خاصی است، پدید آورده‌اند که تا نسل‌های بعد میان آنها اجرا می‌شده و بسیاری از آن‌ها بعد از هزاران سال همچنان در حال اجرا است و آیین ازدواج یکی از این رسوم است.

تصور بر این است که آریایی‌ها نیز از همین مهاجران هند و اروپایی بوده‌اند که در هزاره سوم (پ.م) پس از مهاجرت به منطقه فلات ایران و شبه قاره هند، تمدن بزرگی را شکل داده‌اند که دارای زبان و فرهنگ مشترکی بوده‌اند و بعداً به دولت‌های جداگانه تبدیل شده‌اند. به همین دلیل میتوان گفت پس از جدایی از یکدیگر نیز رسوم مشابه و یا مشترک زیادی در زمینه پیوند و یا ازدواج میان این دو کشور وجود دارد. دلیل رابطه عمیق میان هند و ایران را باید در دوره‌های بسیار دور دست، یعنی در زمان مهاجرت آریایی‌ها جست و جو کرد.

چیزی که از این تحقیق انتظار می‌رود؛ یافتن نقاط افتراق و اشتراک در آیین ازدواج

میان ایران و برخی ادیان در هند است.

۱-۱. بیان مساله و سوالات تحقیق

زمانی که اقوام آریایی به دنبال مراتع و منابع تغذیه جدید و بهتر و بیشتری بودند و زندگی در کوه ها و سرما برایشان سخت شده بود، مجبور به مهاجرت به سرزمین های جنوبی دریای خزر شدند. دسته ای از آنها راهی دشت های ایران شدند و دسته دیگری به سمت سرزمین های شرقی حرکت کردند و سپس وارد هند شدند. بیان شده که هر دو گروه بزرگ مهاجران که دارای سنت ها و آیین های مشترک بودند، در سرزمین جدید همان آیین ها و سنت های خود را نگه داشتند و حتی در میان مردمان بومی آن سرزمین ها رواج دادند. از این رو، همسانی و شباهت های بسیاری، میان ازدواج ایرانیان و هندیان تا امروز شکل خود را تا حدود زیادی حفظ کرده است. (سینایی، ۱۳۸۶: ۶۱۹-۶۲۷)

سوال اصلی تحقیق این است که آیا وجه اشتراک در آیین های ازدواج در ایران و برخی ادیان در هند وجود دارد؟ ریشه ها و دلایل این همسانی چیست؟ و برخی از افتراقات این آیین کدام اند؟

این مقاله با توجه به ضرورت شناخت این اشتراکات و افتراقات، به بررسی میان آیین های ازدواج در ایران و هند پرداخته است.

۱-۲. ضرورت تحقیق

امروزه همه کشورها به دنبال تاریخ و تمدن و گذشته خود هستند، حتی بسیاری از کشورهایی که تمدن و یا قدمت چندانی ندارند، به دنبال یافتن ریشه های تمدنی خود هستند؛ چرا که نوعی قدرت نرم محسوب می شود. از آن جایی که ایران کشوری با تمدن بسیار بالا و ارزشمند است، یافتن وجوه اشتراک و افتراق آن در هر زمینه ای با سایر کشورها و تمدن ها، ضروری است. از طرفی سرزمین هند نیز، بسیار با تمدن و دارای تاریخی وسیع است. پس مقایسه ایران و هند در زمینه های گوناگون نیز به گونه ای ضروری است. در ذیل این ضرورت، هدف این مقاله پیدا کردن اشتراکات و افتراقات آیین ازدواج میان هند و ایران است.



۳-۱. روش تحقیق

این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای و میدانی، مشاهدات تجربی، مقالات متعدد و همچنین تجزیه و تحلیل مردم‌شناختی به بررسی اشتراکات و افتراقات آیین ازدواج میان این دو کشور می‌پردازد.

۴-۱. پیشینه تحقیق

طبیعتاً چه در ایران و چه در هند، کتاب‌ها و مقالاتی در زمینه‌های فرهنگی و آیینی مختلف از جمله ازدواج نوشته شده است که هر کدام از این آثار ممکن است به بخش یا رسم خاصی از آیین ازدواج پرداخته باشد.

یکی از این آثار کتاب آیین‌های گذر در ایران است اثر محمد اسدیان (۱۳۸۵) که در زمینه آیین ازدواج در ایران نوشته است و یا کتاب در آمدی بر انسان‌شناسی نوشته کلود ریوبر (۱۳۷۹) که اشارات فراوانی به سنت ازدواج در ایران دارد. در زمینه مقاله نیز، مقاله آیین ازدواج در دین هندوی شیوایی، نوشته ابراهیم و حق پرست (۱۴۰۰) نیز، در رابطه با آیین شیوایی در هند نوشته شده و ازدواج این آیین را به زیبایی بیان کرده است. مقاله مسئله ازدواج و اهمیت آن، از ملکی (۱۴۰۳) نیز، از این دسته آثار است. اما در رابطه با موضوع مقایسه آیین ازدواج در هند با آیین ازدواج در ایران فقط یک مقاله اثر حسنی فر، ناظریان و توسلی (۱۳۹۷) منتشر شده است.

در این مقاله نیز هدف، مشخص کردن وجوه اشتراک و افتراق در آیین ازدواج در هند و ایران است که تقریباً جز همان یک مقاله، اثر دیگری به این موضوع نپرداخته است.

۲. آیین‌های ازدواج در ایران

آیین‌های ازدواج در ایران دارای تنوع و غنای فرهنگی فراوانی هستند که تحت تاثیر تاریخ، مذهب، قومیت و منطقه جغرافیایی قرار دارند. پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهند که از زمان‌های دور، ازدواج و خویشاوندی در ایران به گونه‌ای نظام یافته بوده است. بر اساس همین ازدواج‌ها و یا همخونی که میان افراد وجود داشته، آنها خود را خویشاوند می‌دانستند. ازدواج در ایران را می‌توان به دو دسته آیین‌های قبل ازدواج (خواستگاری) و آیین‌های بعد ازدواج تقسیم کرد که در این مقاله به طور خلاصه و با نگاه به برخی از اقوام

۲-۱. آیین‌های پیش از ازدواج (خواستگاری)

خواستگاری به عنوان یکی از مراحل مهم در فرآیند ازدواج، همواره در فرهنگ‌های مختلف دارای قواعد و آداب خاصی بوده است و دارای تاریخچه ای طولانی است. در ایران باستان، پیش از ورود اسلام، خواستگاری نیز دارای رسم و رسوم خاص خود بوده که تحت تأثیر شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن زمان قرار داشته است. این آیین به عنوان آغاز رسمی ارتباط بین دو خانواده و موافقت بر ازدواج دختر و پسر، اهمیت زیادی دارد. خواستگاری به معنای درخواست یک دختر برای ازدواج از خانواده‌اش است. این آیین نشان‌دهنده‌ی احترام به خانواده و سنت‌های اجتماعی است.

در ایران معمولاً خواستگاری از طرف پسر یا خانواده‌اش صورت می‌پذیرد و خانواده دختر قبول کننده یا ردکننده خواستگار هستند. البته شاید در دوره جدید تغییری در این شیوه انجام شده باشد. اصولاً خواستگاری در زمان و مکانی مناسب انجام می‌شود. اعضای خانواده‌ی پسر به همراه خود پسر و گل و شیرینی به خانه‌ی دختر می‌روند و رسم بر این است که خانواده‌ی دختر از خانواده‌ی پسر با احترام و ادب پذیرایی می‌کنند. به طور معمول، بزرگ‌ترها و افراد با تجربه (مثل پدر بزرگ و مادر بزرگ) در این مراسم حضور دارند و معمولاً یک نفر از بزرگان خانواده‌ی پسر (معمولاً پدر یا یکی از نزدیکان) به نمایندگی از خانواده درخواست ازدواج را مطرح می‌کند. جوانان در این مرحله نمی‌توانند به طور مستقیم ابراز نظر کنند، مگر در مواقع خاص. خانواده‌ی دختر معمولاً از پسر و خانواده‌اش سوالاتی در مورد سن و شغل و تبار و می‌پرسند و شروط خود را می‌گویند. این فرآیند ممکن است شامل مشورت با دختر نیز باشد تا نظر او را درباره این خواستگاری بدانند. بعد از مدتی خانواده دختر به خانواده پسر، جواب مثبت یا منفی را اعلام می‌کنند. اینگونه مراسم خواستگاری به پایان می‌رسد. (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰)

البته باید به این نکته توجه داشت که خواستگاری در مناطق مختلف و در میان اقوام تفاوت‌هایی دارد؛ به طور مثال در میان اقوام لر، معمولاً رسم بر این است که زنان فامیل، دختری را برای پسر انتخاب می‌کنند و چندین بار به خانه دختر رفت و آمد می‌کنند تا



حرکات و رفتار او را در برخورد با مهمان و خانواده اش مورد ارزیابی قرار دهند. پس از این مرحله عروس به تایید ریش سفیدان دو طرف می‌رسد که هم عروس و هم داماد را تایید می‌کنند. سپس خانواده و فامیل داماد پس از چند روز رسماً به خواستگاری عروس می‌روند. پس از این مرحله خانواده عروس نیز شرط‌های خود را برای قبول این وصلت اعلام کرده و خانواده داماد بعد از چند روز رضایت خود را به خانواده عروس اعلام می‌کند. (طیّبی، ۱۳۷۴: ۱۶۹)

در تمایز این نوع خواستگاری، در منطقه شمال و در میان ترکمن‌های ایران زمین، سبک خواستگاری متفاوت است. معمولاً این پدر است که برای پسرش زن انتخاب می‌کند و قراردادهای مربوط به ازدواج را انجام می‌دهد. شیربها نیز به وسیله پدر داماد به پدر عروس داده می‌شود. پس از تایید پدر، روزی را برای بله برون انتخاب می‌کنند که در آن مقدار جهیزه، شیربها، زمان و نحوه برگزاری جشن عروسی تعیین می‌شود که به این مراسم در گذشته ایستماق و حالا «شب خواب» گفته می‌شود. (محزون، <http://jamejamonline.ir>)

خواستگاری در میان ترک‌ها نیز اهمیت دارد. کلمه الچی در زبان ترکی به معنای خواستگار است. در میان ترک‌ها ازدواج فامیلی بسیار رایج بوده و ترک‌ها ترجیح می‌دهند با خانواده‌ای وصلت کنند که آن‌ها را از قبل می‌شناسند. در مراسم خواستگاری به سبک سنتی، اول مادر و خواهر داماد به دیدن خانواده عروس رفته و اگر توافقات اولیه حاصل شود، همراه با دیگر اعضای خانواده و بزرگترهای فامیل مراسم خواستگاری رسمی برگزار می‌شود. یکی از رسم‌های جالب در مراسم خواستگاری آن است که بعد از بله گفتن عروس، کله قندی که خانواده داماد همراه آورده‌اند، توسط یک ریش سفید شکسته می‌شود تا زوج جوان در تمام روزهای زندگی خود شیرین کام باشند. (گروه بزمینه، ۱۳۹۷)

در منطقه سیستان نیز دختر به پیشنهاد پدر و مادر یا سایر اقوام، به پسر معرفی می‌شود و پس از انجام تحقیقات راجب خانواده دختر، مادر پسر به منزل دختر می‌رود و موضوع را مطرح می‌کند. خانواده دختر نیز پس از مشورت و تحقیق راجب خانواده پسر، به آنها اجازه می‌دهند تا جهت آشنایی به خانه دختر بروند. مجلس خواستگاری که به آن قاصدی هم گفته می‌شود، معمولاً با حضور یک یا چند نفر از بزرگان دو طرف مثل پدر بزرگ و مادر بزرگ یا دایی و عمو برگزار می‌شود. خانواده پسر، شرایط خودشان و

پسر را بیان کرده و در مقابل خانواده دختر نیز، شرط و شروط خود را بیان می‌کنند و بعد از چند روز خانواده دختر جواب مثبت یا منفی را به خانواده پسر اعلام می‌کنند و در صورت مثبت بودن جواب برای تعیین مهریه، زمان مراسم و موضوعات دیگر، بار دیگر به خانه دختر می‌روند.

۲-۲. عروسی

بعد از خواستگاری نوبت به بله برون، عقد، حنابندان، عروسی، پاتختی و پاگشاست. (اسدیان، ۱۳۸۴: ۹۳) سفره عقد، سفره‌ای است که در مراسم ازدواج و عقد زوجین به منظور برقراری عقد و رسمی کردن پیوند زناشویی برپا می‌شود. این سفره معمولاً شامل نمادها و اشیاء خاصی است که هر یک معنای خاصی دارند و به نوعی نشان‌دهنده‌ی آرزوها و امیدهای زوجین برای زندگی مشترک می‌باشد. برای مثال، قرآن یا کتاب مقدس به عنوان نماد دین و معنویت، آینه: نمایشگر عشق و ازدواج زوجین، شمع: نماد روشنایی و زندگی، عسل: نماد شیرینی زندگی، نان و پنیر و سبزی به منظور جریان رزق و روزی و عناصر دیگری که هر خانواده ممکن است این عناصر را به دلخواه خود اضافه یا کم کند. سفره عقد معمولاً به زیبایی تزئین می‌شود و نقش مهمی در حفظ آداب و سنن فرهنگی در مراسم ازدواج دارد. (ابراهیم زاده، ن، ۱۳۹۵). این سفره نه تنها به عنوان یک مراسم اجتماعی بلکه به عنوان یک گردهمایی روانی و عاطفی نیز تلقی می‌شود که می‌تواند به ایجاد احساس نزدیکی و وابستگی بین زوجین کمک کند. (رحیمی، م. ۱۳۹۴). سفره عقد به طرز قابل توجهی در طول تاریخ دستخوش تغییرات و تحولات مختلفی شده است و این روند می‌تواند به تحولاتی در زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم نیز اشاره کند. (نیک‌فر، ت. ۱۳۹۶).

آیین حنابندان مجلس شادی دیگری بعد از عقد می‌باشد. مراسم حنابندان در طول قرن‌ها یکی از آداب و رسوم عروسی در نزد اقوام ایرانی است. حنابندان آیینی سنتی است که یک یا دو روز پیش از عروسی در خانه پدر و مادر عروس و با حضور دوستان و خویشان برگزار می‌شود و مهمانان برای خانواده عروس پول یا هدیه‌های دیگر می‌آورند. در لرستان پیش از بردن عروس به خانه، او را هفت بار دور اجاق خانه پدر، که به نشانه



تقدس است، می‌گردانند. (رخشا، ۱۳۷۸-۷۹: ۲۱۱). در گیلان نیز عروس را پیش از بردن به داخل خانه، دور حوض یا چاه آب و اگر نبود؛ دور طشتی پر از آب، سه تا هفت بار می‌چرخانند. سپس عروس سکه‌ای را به درون آب می‌اندازد و گوسفندی را جلوی پای او قربانی می‌کند. (لنگرودی، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۵) از این رو است که متوجه می‌شویم، آب و آتش از عناصر مقدس در اعتقادات ایرانیان باستان است و این باورها پس از مدت‌ها همچنان در سنت‌های مردم رواج دارد. لرها به آتش به عنوان یک نماد مقدس می‌نگرند، تا جایی که از آن به عنوان سوگند یاد می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: به ئی تش قسم (به این آتش قسم) و نیز هرگاه فردی مظنون به اشتباهی می‌شد و یا در مظان اتهام قرار می‌گرفت او را به ادای سوگند در برابر مقدسات وادار می‌کردند و یکی از این مقدسات آتش بود و جالب این که فرد اگر گناهکار بود، هرگز راضی نمی‌شد به دروغ سوگند به آتش یاد نماید، چون معتقد بودند سوگند دروغ به آتش، تاوان جبران ناپذیری دارد. آن‌ها بر این باورند که در جان آب و آتش یعنی گوهر نرینگی نیز وجود دارد. در هستی‌شناسی هندیان نیز به این باور اشاره شده است. (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۱-۱۹)

مراسم عروسی نیز همانند خوستگاری، تنوع فراوان دارد؛ برای مثال: مراسم در میان بلوچ‌ها، هشت مرحله دارد. «گندوزن»، «هبرجی» که به نوعی همان بله برون است. «بربند مال» مراسم تعیین مهریه است. «جُل بندی» که در آن عروس برای رفتن به مراسم عروسی بست می‌نشیند و نباید کسی او را در این مدت ببیند. «سرآپی» یا «سرآب» و «مشاطه» که به آماده کردن عروس و داماد مربوط است و در نهایت «یکجایی» که در آن عروس و داماد هم‌خانه می‌شوند. در عروسی بلوچ‌ها، داماد را سوار بر شتری که با پتو و رو تختی‌های مخمل رنگی آراسته کرده‌اند، می‌کنند و در حالی که شعری به اسم «هالی» می‌خوانند، او را به سمت آب می‌برند. پس از غسل دادن داماد، لباسی که هدیه خانواده عروس است را بر تن او می‌کنند و صیغه عقد می‌خوانند. داماد مجدداً سوار بر شتر شده و راهی منزل عروس می‌شود. در بلوچستان بر خلاف نقاط دیگر، داماد را به خانه عروس می‌آورند. پس از آنکه یک ماه در آن جا بسر برد به خانه داماد می‌روند و زندگی مشترک را آغاز می‌کنند (افشاری سیستانی ۱۳۶۳: ۱۵۵). البته در همه منطقه بلوچستان چنین نیست و در برخی مناطق مانند سرحدات، عروس را به منزل داماد می‌برند. در این زمان مردم همراه به

وسیله حلوا پذیرایی می‌شوند و پدر داماد و برادرش او را تا حجله همراهی می‌کنند. قبل از ورود داماد به حجله، در اتاق یک نفر گوسفندی را قربانی می‌کند و به داماد اجازه ورود به اتاق حجله را نمی‌دهند، تا اینکه مبلغی را که به آن «کت بندی» می‌گویند و در مجلس خواستگاری مشخص شده است به وسیله پدر داماد پرداخت شود. (بزرگ زاده، ۱۳۸۷: ۲۳۱). در شیراز پس از اجازه پدر و مادر عروس برای بردن عروس به خانه داماد، عروس دست پدر و مادر خود را می‌بوسد و خداحافظی می‌کند. سپس عروس را از زیر قرآن می‌گذرانند. هنگامی که عروس به خانه داماد وارد می‌شود. یک نفر ظرفی را که در آن غسل است جلوی عروس می‌آورد؛ عروس انگشتش را کمی در آن زده و به در خانه می‌کشد، سپس وارد می‌شود. سینی دیگری که یک جلد قرآن مجید و یک کاسه آب که برگ سبز یا شاخه گل در آن افکنده اند و یا نارنجی روی آب کاسه افتاده، جلوی او آورده می‌شود. عروس قرآن را می‌بوسد و از زیر آن می‌گذرد و دیگران ظرف نقل را روی سرش می‌پاشند. در تبریز نیز در روز عروسی، خانواده داماد با رقص سنتی و محلی و پایکوبی، به خانه پدری عروس آمده و عروس را به خانه داماد می‌برند. در این میان مادر عروس دو یا سه عدد چراغ نفتی زیبا را تزئین کرده و به خواهران داماد یا خانم‌های فامیل درجه یک او می‌دهد؛ این چراغ‌ها نشانه روشنی است که همراه عروس خانم وارد خانه داماد می‌شود. علاوه بر این چراغ‌ها، یک مرغ هم که پرهایش روبان‌های رنگی بسته شده توسط مادر عروس به دست یکی از خانم‌های خانواده داماد داده می‌شود؛ این مرغ نشانه سرزندگی و آغاز زاد و ولد است که مادر عروس برای او آرزو می‌کند. سپس پدر عروس پیشانی او را بوسیده، از زیر قرآن رد کرده و راهی خانه بخت می‌کند. (گروه بزمینه، ۱۳۹۷)

۳. آیین‌های ازدواج در هند

۳-۱. ازدواج در آیین هندو

در رابطه با سنت ازدواج در هند نظریات گوناگون وجود دارد. این نهاد در میان هندوها اهمیت زیادی دارد و در بسیاری از متون مذهبی به آن تاکید شده است. ازدواج در هندوئیسم یک مراسم فرهنگی و مذهبی است که با آداب و رسوم خاصی همراه است. این مراسم نه تنها به عنوان پیوند میان دو نفر، بلکه به عنوان تاسیس یک خانواده و پیوند دو خانواده نیز در نظر گرفته می‌شود. متون مذهبی «وداها»، «حماسه‌ها»، «پورانها» و همچنین



متون مذهبی «بودائیسیم» و «جینیسیم» ازدواج را یک فریضه مذهبی قلمداد می‌کنند. (Sanskrit English Dictionary; 2001). ازدواج که در لغت هندو «ویواه» خوانده می‌شود، به عنوان یک وظیفه اساسی برای هر «هندو» محسوب می‌گردد. بر اساس اعتقادات مذهب هندوئیسم، هر انسان بایستی پنج قربانی بزرگ انجام بدهد. انجام این پنج قربانی تنها زمانی ممکن است که فرد ازدواج کرده باشد. (Gajrani; 2004:204_256) بنابراین زن یا مرد تا زمانی که ازدواج نکرده باشد نمی‌تواند این پنج فرض بزرگ را انجام دهد. زندگی مشترکی که زن و مرد تشکیل می‌دهند در هندوئیسم، «گرهیاستا» خوانده می‌شود و پنج قربانی مذکور تقدیم به خالق هستی «براهما» خدایان هندو، اجداد، عناصر و همنوعان می‌گردد. (Lochtefeld; 2001:427) هندو ها تولد پسر را منجر به رستگاری یا آزادی میدانند. زنان نیز به عنوان مادران، متولیان نسل ها و فرهنگ ها هستند و نقش کلیدی در تربیت فرزندان به عهده دارند و خانواده‌ها برای پسرشان، به دنبال دخترانی برای ازدواج هستند که توانایی تربیت درست فرزندان را داشته باشند. اگر دختر به سن قانونی برای ازدواج برسد، قیم او سه سال فرصت دارد تا او را به خانه بخت بفرستد و اگر چنین نکند، دختر بعد آن سه سال حق دارد زوج دلخواهش را خودش انتخاب بکند. سن ازدواج در هند بسیار متغیر است؛ به گونه ای که حتی ممکن است یک کودک ۶ ماهه را به عقد پسری در بیاورند و او را تا رسیدن سن بلوغ به خانه داماد بفرستند. در واقع هدفشان از این نوع ازدواج وابسته کردن دختر و پسر به همدیگر است. هرچند امروزه در هند نیز سن ازدواج بالا رفته اما هنوز هم در برخی مناطق از جمله منطقه راجستان و جنوب هند همچنان این گونه ازدواج رایج است. (توسلی، ۱۳۹۴: ۲۸۲-۲۸۱)

۲-۳. انتخاب همسر

طبق متون مذهبی {دهارماشاسترا} یا کتاب قانون و هستی‌شناسی هندی، از دو نوع ازدواج درون‌گروهی و برون‌گروهی نام برده شده است.

الف: ازدواج درون‌گروهی

در این نوع ازدواج افرادی که از یک طبقه اجتماعی، مذهبی هستند، می‌توانند باهم ازدواج کنند. به عبارتی افرادی که از یک سلسله "وارنا" باشند می‌توانند باهم ازدواج کنند.

ازدواج در این گروه، محدودیت های خاص خود را دارد. در این ازدواج، افراد حتی باید اصل و نسب مشترک داشته باشند؛ به گونه ای که اگر سلسه مشترک داشته باشند اما اصل و نسب آن ها متفاوت باشد نمی توانند باهم ازدواج کنند. (Beteille;A.1996) این نوع ازدواج به حفظ هویت فرهنگی و اجتماعی افراد کمک می کند و باعث ایجاد هم بستگی می شود. در ازدواج های درون گروهی، مشورت و توافق بین خانواده ها اهمیت زیادی دارد و به ویژه در خانواده های سنتی هند، به خوبی مشهود است. جایی که والدین در انتخاب همسر برای فرزندان نقش اصلی را ایفا می کنند. معمولاً این ازدواج ها موفق تر هستند چرا که ترجیحات و باورهای فرهنگی به خوبی رعایت می شود.

ب: ازدواج برون گروهی

در ازدواج برون گروهی بر خلاف درون گروهی، افراد یک کاست نمی توانند باهم ازدواج کنند؛ حتی دختران و پسران یک روستا هم نمی توانند باهم ازدواج کنند. در این نوع ازدواج، توجه به پیشینه خانوادگی و کاستی کمتر است و افراد معمولاً تنها بر اساس عشق و توافق شخصی به ازدواج می پردازند. این ازدواج موجب افزایش تنوع فرهنگی و اجتماعی می شود. البته ممکن است گاهی از طرف خانواده ها با مخالفت مواجه شود، به خصوص در جوامع سنتی که به قواعد کاستی پایبند هستند. (Chakravarti;U.2003)

ازدواج برون گروهی خود به دو دسته "ساگوترا" و "ساییندا" تقسیم می شود. ساگوترا به معنای هم ریشه یا هم خانواده است و به ازدواج میان افراد از دو خانواده مختلف اشاره دارد که از یک جد مشترک (یعنی از یک نسل و نسب) می باشند. در این نوع ازدواج، از ازدواج اقوام نزدیک خودداری می شود. (Bajpai; 2011:73_74) ساییندا: در این نوع ازدواج افراد نمی توانند با کسانی که از نسل مشترک هستند باهم ازدواج کنند. در واقع فرزندان یک پدر و مادر تا هفت نسل از پدر و تا پنج نسل از مادر نمی توانند باهم ازدواج کنند. البته این نکته وجود دارد که پسر عمو و دختر عمو و یا پسر دایی و دختر خاله اگر از لحاظ پدر و مادر به طور موازی به پدر بزرگ برنگردند؛ می توانند باهم ازدواج کنند. مصوبه ۱۹۵۵ ازدواج درون فامیلی را تا پنج نسل از طرف پدر و سه نسل از طرف مادر ممنوع می کند اما این قانون ازدواج بین فرزندان یک فرد با فرزندان عمه یا دایی مجاز می داند. (Sharma;2008:69_80)



معمولا پیشنهاد ازدواج از سوی خانواده دختر مطرح می‌شود و بر همین اساس خانواده دختر پس از انتخاب داماد به خانه او رفته و پیشنهاد را مطرح می‌کنند. پس از مدتی، خانواده داماد به خانه عروس می‌روند و در این رابطه در نواحی مختلف، مراسم متفاوتی وجود دارد. در جنوب هند خانواده داماد پس از پذیرش عروس همراه با یک دست لباس به منزل دختر رفته و نظر نهایی خود را اعلام می‌کنند. در شرق هند یعنی ایالت پنجاب خانواده داماد با یک قطعه جواهر همراه با لباس و یک ظرف نقره به منزل عروس می‌روند که به این رسم "سگانی" گفته می‌شود. پس از بررسی و قبول شرایطی که در مورد مراسم و اوضاع مالی و جهیزه مطرح می‌شود، ممکن است یک قرارداد کتبی نیز منعقد شود که جزئیات مالی و شرایط دیگر را مشخص می‌کند. (Kane;P.V.1974)

۳-۴. مراسم عروسی

مراسم عروسی یا ازدواج اهمیت زیادی در هند دارد. در متون مذهبی می‌گویند که عروس به وسیله پدر یا ولی خود به داماد سپرده می‌شود و بنابراین از داماد دعوت می‌شود که برای بردن عروس به محل عروسی مراجعت کند. در روز عروسی، عروس و داماد به صورت متقابل حلقه گلی را به هم تقدیم می‌کنند و خانواده عروس، دخترشان را به داماد تحویل می‌دهند. عروس و داماد دست در دست هم هفت مرتبه به دور آتش مقدس که برای همین منظور در محل برگزاری جشن عروسی برپا شده است، می‌چرخند. (Kumar_Sinha;2008:87)

هنگامی که عروس و داماد به دور آتش می‌چرخند، روحانی مذهبی سروده‌های مذهبی از "وداها" و "گریاسوترا" می‌خواند و در همین هنگام از روغن مخصوص که در ظرفی در دست دارد، مقداری درون آتش می‌ریزد. طبقات پایین جامعه نمی‌توانند در هنگام ازدواج از اوراد "ودا" بخوانند و باید از اوراد "مانترا" که در متون "پورانها" موجود است، بخوانند. (Gajrani;2004:36_64) مراسم عروسی بین ۳ تا ۶ ساعت طول می‌کشد و عروس و داماد نباید تا ۱۲ ساعت چیزی بخورند. مراسم عروسی عموماً در محل‌های عمومی با برپایی سالی که به شکل خاصی با استفاده از چوب و چادر احداث شده برگزار می‌شود. درب ورودی و قسمت‌های مختلف سالن مزبور با استفاده از گل‌های

نارنجی و قرمز و سفید به شکل فوق العاده زیبایی تزئین شده و در بیرون آن نیز طیخ انواع غذا و دسر برای مراسم شام انجام می‌شود. داماد را عصر روز مراسم به آرایشگاه می‌برند و پس از اصلاح، لباس سفید مخصوص (دوتی) را به او پوشانیده و عمامه ای از رنگ های مختلف بر سر او قرار داده و با توری مخصوص که زینت آلات نیز روی آن نصب شده، روی صورت داماد را می‌پوشانند؛ سپس داماد سوار بر اسب شده و جلوی داماد دسته طبل و موزیک حرکت می‌کند و همراه با نواختن آهنگ های شاد، اعضای خانواده داماد جلوی وی به رقص و پایکوبی می‌پردازند. اعضای خانواده و فامیل داماد پای پیاده و همراه با داماد سوار بر اسب، به محل چادر عروس رفته و قبل از ورود وی پدر و مادر دختر همراه با سایر بستگان به استقبال داماد می‌آیند و ضمن تقدیم خلعت و هدیه به وی و اعضای خانواده‌اش، ورود او را گرامی می‌دارند. در این هنگام عروس که از قبل در محل مراسم حضور دارد، از داماد استقبال می‌کند و حلقه گلی را به گردن وی می‌اندازد. جالب این است که مرد نباید گردنش را خم کند، به همین دلیل برای خانم های قد کوتاه از قبل صندلی آماده می‌کنند. تمامی هزینه های عروسی به عهده خانواده عروس است. در گذشته مراسم عروسی سه روز به طول می‌انجامید اما امروزه به دلیل حذف هزینه های گزاف به یک شب خلاصه شده است. (Pandey;1969:153_233)

۳-۵. هزینه

در هند نیز در همان مراسم خاستگاری، بر هزینه توافق می‌کنند. خانواده عروس بر اساس موقعیت اجتماعی و وابستگی طبقاتی و تحصیلی و اقتصادی لوازمی را به عنوان جهاز به دخترشان می‌دهند. این لوازم شامل طلا، فرش، لوازم الکترونیکی، ماشین، مسکن و ... می‌باشد. در بسیاری از موارد چون خانواده عروس به دلیل خرج و مخارج بالا نمیتوانند به وعده‌های خود در مورد جهاز عمل کنند، موجب می‌شوند که عروس توسط خانواده داماد مورد آزار و اذیت روحی و جسمی قرار گیرد.

۳-۶. ازدواج در میان ادیان دیگر

الف: ازدواج در میان مسلمانان هند

هرچند که مسلمانان در سطح جهان پراکنده هستند و با فرهنگ ها و تمدن های مختلفی زندگی می‌کنند؛ اما باز هم در بسیاری از عقاید و آیین ها باهم مشترک هستند. ازدواج



مسلمانان اهل تسنن هند در ایالت اتارپرادش که پر جمعیت ترین ایالت مسلمان نشین هند است، با خاستگاری داماد آغاز می‌شود. بعد از موافقت خانواده عروس، در مورد مهریه و جهاز گفت و گو می‌کنند. در روز عروسی و کیل داماد همراه با دو شاهد برای کسب رضایت عروس نزد او می‌رود و پس از جواب مثبت گرفتن از او، نزد داماد میرود و جواب مثبت را از او نیز می‌گیرد. روحانی یا قاضی خطبه عقد را می‌خواند و از زندگی های خوش یمن در اسلام یاد می‌کند. شباهت ازدواج شیعیان در هند همانند سایر شیعیان جهان است؛ با این تفاوت که در شب عروسی باید حدیث کساء خوانده شود. (توسلی، ۱۳۹۴: ۲۸۶-۲۸۵)

ب: ازدواج در میان سیک‌ها

ازدواج در میان سیک‌ها شباهت بسیار زیادی با ازدواج هندوها دارد؛ اما اختلافات جزئی بین آن‌ها نیز وجود دارد. عمده ترین فرق بین ازدواج سیک‌ها با هندوها در آن است که سیک‌ها به جای استفاده از متون ودا صرفاً از کتاب مذهبی مقدس خود یعنی "گورو گرنت صاحب" قرائت می‌کنند. ازدواج در مذهب سیک‌ها به نام مراسم سعادت خوانده می‌شود. مراسم ازدواج در سیک‌ها، بدون در نظر گرفتن طبقه، موقعیت اجتماعی، نژاد و اصل و نسب برگزار می‌شود (Arjan; 2004:788). در این آیین اگر پدر دختری تشخیص داد که پسر دلخواه دخترش مومن و پاک بوده و درآمد خود را از راه صدق و درستی به دست می‌آورد، موظف است بدون در نظر گرفتن موقعیت مالی وی با ازدواج دخترش موافقت نماید. مراسم ازدواج در این آیین برخلاف هندوها بر اساس ملاحظات نجومی صورت نمی‌گیرد؛ زیرا هیچ روزی بر روزهای دیگر برتری و تقدس ندارد. این مراسم در گوردوارا (معابد سیک) برگزار می‌شود و از صبح تا پیش از ظهر همان روز به طول می‌انجامد. در آیین سیک به مراسم عروسی «لاوان» یا «لاوا» گفته می‌شود. در مراسم نامزدی که ممکن است در یک روز با مراسم عروسی یا در روز پیش از آن باشد، داماد با شیرینی هندی و میوه های تازه و نیز هدایایی به خانه عروس میرود و خانواده ی عروس نیز با شیرینی و هدیه از داماد استقبال می‌کنند. در مراسم ازدواج پس از آن که مرد و زن سیک برای ازدواج در مراسم نامزدی توافق نمودند، داماد در حالی که ملبس به پنج کاف است (شرط سیک بودن داشتن پنج چیز است که در زبان پنجابی/هندی با کاف شروع

میشود: به فارسی شامل: گیس، خنجر، شانه، دست بند آهنی، شلوارک سفید) پارچه ای را از دوش خود آویزان می کند و یک سر آن را در دست می گیرد، عروس هم که ملبس به لباس محلی است، پشت داماد ایستاده و سر دیگر پارچه را می گیرد؛ سپس در حالی که در مقابل جایگاه مخصوص کتاب مقدس، گورو گرت صاحب قرار گرفته به قرائت چهار بیت از اشعار ازدواج، که سروده گورو رام داس است (و به آن لاوان گفته می شود) می پردازند. در آن حال عروس و داماد چهار بار به دور کتاب مقدس در جهت عقربه های ساعت می چرخند. در هر دور سرود خاص ازدواج شاداب که جز مراسم عروسی است و توسط روحانی سیک قرائت می شود اجرا و خوانده می شود. روحانی سیک طبق مدل های موجود در چهار شادباد آنها را به نکاح هم در می آورد. سپس هر دو در مقابل کتاب مقدس تعظیم کرده و مراسم به پایان می رسد. (Bajpai, 2011:73-74).

۴. بحث نظری

به هر حال ازدواج در تمامی ادیان و کیش های هند و ایران توصیه شده و بخشی از وظایف دینی است. در اکثریت این ادیان توصیه شده که انسان صرفاً با ازدواج می تواند دینش را کامل کند. به همین دلیل ازدواج امری مقدس و لازم الاجرا می باشد و در نظام اجتماعی به آن توصیه شده است. مردم برای انجام امر ازدواج، بیشتر مطیع کتاب مقدس هستند. هم در ایران و هم در هند، عناصری هستند که مقدس شمرده می شوند. برای مثال؛ آب و آتش هر دو برای ایرانیان و هندیان با ارزش و مقدس هستند. هندیان معتقدند که آتش زاده ی آب است و برهما از آتش نخستین سر بر آورده است. ایرانی ها معتقدند آتش نماد عشق و شور و شوق در زندگی زناشویی شناخته می شود. زرتشتیان به آتش احترام می گذارند و در آتشکده ها، آتش را به عنوان نماد اهورا مزدا می پرستند. پس امر ازدواج جز با اجرای چرخیدن بر دور آتش و آب، که پایه زندگی و باروری و پابندگی هستند، و یا کتاب مقدس، به انجام نخواهد رسید. نان و پنیر و سبزی در سنت ایرانی و گل و نارگیل و شیرینی و برنج در سنت هندی به نشانه برکت، زینت بخش سفره عقد است.



ازدواج فرهنگی است که نزد هرملتی رنگ خاصی به خود گرفته و بخشی از هویت مردمان آن کشور می باشد. بر همین اساس می توان گفت آیین های ازدواج در ایران و هند هویت مشترکی دارند که این دو کشور را به هم با وجود تفاوت ها نزدیک می کند. آیین ازدواج در ایران از تفاوت ها و تنوع بسیاری برخوردار است. در هند نیز شاهد آیین های مختلفی در ازدواج هستیم. با چشم پوشی از تفاوت ها و تنوع این آیین در ایران و هند، می توان چند ویژگی و مؤلفه مشترک را نام برد:

۱. قداست ازدواج و تشکیل خانواده

۲. پابندی به اصول و عقاید و نفی سنت شکنی هم در انتخاب همسر و هم در برگزاری

مراسم عروسی

۳. اهمیت نقش خانواده در انتخاب همسر برای فرزندان

۴. همیاری و مشارکت در تهیه مراسم ازدواج، تهیه جهاز، شام عروسی

۵. در گذشته تمامی اعضای خانواده باهم و در یک مکان زندگی می کردند اما امروزه

به دلیل افزایش هزینه های ازدواج، خانواده از صورت گسترده خارج شده و حالتی جزئی پیدا کرده است.

۶. اهمیت و ارزش عناصری مثل آب و آتش

۷. ازدواج درون گروهی

ازدواج درون گروهی در هر دو کشور به خصوص هند وجود دارد. این ازدواج در هند بر اساس قوانین کاستی، ویژگی های خاص خود را دارد و ازدواج خارج از آن مردود است. تفاوت بارزی که در فرهنگ ایران و هند وجود دارد در رابطه با زنان بیوه است؛ در گذشته مردمان هند معتقد بودند که زنان بیوه باید به همراه همسرشان سوزانده شوند (رسم ساتی). هرچند امروزه این قانون در کشور هند ممنوع شده اما باز هم ازدواج مجدد زنان بیوه، امری زشت و ناپسند شمرده می شود؛ در حالی که در فرهنگ ایرانی تاکید بر ازدواج مجدد زن بیوه شده است تا باعث استحکام اخلاق خانواده و نظام اجتماعی باشد.



فهرست منابع

۱. ابراهیم زاده، نادر، نمادگرایی در فرهنگ ایرانی (تحلیل آیین ها و سنت ها و هنرها)، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
۲. اسدیان، محمد و دیگران باورها و دانسته ها در لرستان و ایلام، تهران: مرکز مردم شناسی، ۱۳۸۵.
۳. اسدیان، محمد، آیین های گذر در ایران، تهران: انتشارات روشنان، ۱۳۸۴.
۴. افشاری سیستانی، ایرج، سیستان و بلوچستان و ایلها و چادر نشینها، تهران: نشر مولف، ۱۳۶۴.
۵. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۳.
۶. بزرگ زاده، عبدالسلام، مراسم ازدواج در منطقه مکران بلوچستان، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ۱۳۸۷، شماره ۱۳.
۷. پاینده لنگرودی، محمود، آیین ها و باورداشت های گیلان و دیلم، تهران: پژوهشگاه مطالعات علوم انسانی، ۱۳۷۷.
۸. توسلی، محمدمهدی، تحولات شبه قاره هند، قم: انتشارات بین المللی المصطفی (ص)، ۱۳۹۴.
۹. تیم بزمنه، رسوم و سنت های عروسی در تبریز، <https://baz.ineh.com/s/Vljg>، ۱۳۹۶.
۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی، جوان و ازدواج، تهران: نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۱۱. رحیمی، محمود، همسرگزینی (فرهنگ، روندها و چالش ها)، تهران: انتشارات اردکان، ۱۳۹۴.
۱۲. سینایی، مریم، آریایی، دانشنامه ایران، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. طبیبی، حشمت ا... جامعه شناسی و مردم شناسی ایلات و عشایر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۱۴. محزون، علی، برخی آیین های ازدواج بین اقوام ایرانی، <http://jamejamonline.ir>
۱۵. نیک فر، تحول سنت ها و آداب ازدواج در ایران از گذشته تا کنون: کتابخانه ملی ایران، ۱۳۹۶.



16. Arjan, G., The Adi Granth, Etd. Ernest Trumpp, England, 2004. 20- Singh, C. And Nath, P., Hindu Manners, Customs and Ceremonies, New Dehdi: Crest Publishing House, 1999.
17. Bajpai, S., The History of India, from ancient to modern times, USA, Himalayan Academy Publications, 2011.
18. Beteille, A. Caste, Class and power: changing patterns of stratification in a Tanjor Village. University of colifornia Press, 1996.
19. Chakravarti, U. Gendering Caste: Through a Feminist Lens. Stree, Kolkata, 2003.
20. Gajrani, S., (edt), History, Religion and Culture of India, vol.1, ISHA Books, 2004.
21. Haviland, William A, Prins, Harald E.L, McBride, Bunny; Walrath, Dana 2011.
22. Kane, P.V. History of Dharmashastra. Vol. 1. Poona: Bhandarkar Oriental research institute, 1974.
23. Kumar Sinha, S., Basics of Hinduism, London, Unicorn Books, 2008.
24. Lochtefeld, J.G., The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, 2001.
25. Pandey, R., Hindu Samskaras: socio-religious study of the Hindu sacraments, Delhi, Motilal Banarsidass Publications, 1969.
26. Sanskrit English Dictionary, Germany, University of Koeln Publications, 2002.
27. Sharma, A., Marriage in the Hindu Religions Traditions, Journal of Ecumerical Studies, 22 (1) : 69-80, 2008.



تحلیل تطبیقی سه توتم مقدس: آب، درخت و گاو در آیین‌های زرتشتی و هندو

معصومه راشکی^۱

پژوهشگر دانشگاه فرهنگیان، تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

چکیده

این مقاله به بررسی تقدس و اهمیت توتم‌های مختلف در دو آیین هندو و زرتشتی می‌پردازد و بر روی درخت، آب و گاو به عنوان نمادهای کلیدی زندگی، پاکی و روحانیت متمرکز است. در هندوئیسم، درختان به عنوان موجودات مقدس و نماینده خدایان به شمار می‌روند و مناسک و جشن‌های متفاوتی شامل نیایش و تقدیس درختان در فرهنگ اجتماعی رواج دارد. گاو نیز با عنوان "مادر" و نماد فراوانی، جایگاه ویژه‌ای در باورهای هندو دارد و از آن به عنوان موجودی مقدس یاد می‌شود. از سوی دیگر، در زرتشتی‌گری، آب به شدت مقدس و به عنوان نماد زندگی و پاکی معرفی شده و هرگونه آلودگی آن ناپسند محسوب می‌شود. زرتشتیان همچنین به درختان به عنوان موجودات حیات بخش احترام می‌گذارند، ولی تاکید بیشتری بر روی حفاظت از آب دارند. لذا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در حالی که هر دو دین ارزش بالایی به این عناصر می‌دهند، نوع تقدس و آداب مرتبط با آنها تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی و فلسفی هر آیین متفاوت است. این مطالعه نشان می‌دهد که ارتباط انسان با طبیعت در سیستم‌های اعتقادی هندو و زرتشتی نه تنها طیف گسترده‌ای از مناسک مذهبی را شامل می‌شود، بلکه نشان‌دهنده عمق پیوند روحانی و اجتماعی بشر با محیط زیست است.

واژگان کلیدی

توتم، زرتشتی‌گری، آب، درخت، گاو، مقدس، اعتقادات مذهبی، هندو.

توتم نمادی است که پیوند میان انسان و عناصر طبیعی - همچون حیوانات و گیاهان - را نمایان می‌سازد. این مفهوم به عنوان یک سیستم نشانه مقدس به افراد کمک می‌کند هویت جمعی خود را تعریف کرده و ارتباطات فرهنگی را تقویت کنند، به طوری که توتم نه تنها نشانگر، بلکه آئینه‌ای از روابط اجتماعی و انسانیت است (لوی استروس، ۱۹۶۲).

توتم‌ها به عنوان نمادهای عمیق فرهنگی و معنوی، نقش مهمی در شکل‌دهی به اعتقادات و رفتارهای مذهبی جوامع مختلف ایفا می‌کنند (اسمیت، ۲۰۱۰). در میان آیین‌های کهن، آیین زرتشتی و هندو به عنوان دو نظام فکری غنی و متاثر از تاریخ، دارای توتم‌هایی هستند که به شکلی شگفت‌انگیز در فرهنگ و اساطیرشان تجلی یافته‌اند (پاشایی، ۲۰۱۵). آب، گاو و درخت به عنوان سه توتم مشترک در این دو آیین، هر یک نمایانگر مفاهیم عمیق‌تری از حیات، پاکی و ارتباط با طبیعت هستند. (احمدی، ۲۰۱۸).

فریزر در اولین نوشته خود که زیر عنوان «توتمسم» در ۱۸۸۷ در ادینبورو» به چاپ رسیده است. درباره توتم مطلبی آورده که بعداً در جلد اول از اثر بزرگ خویش بنام توتمیسم و ازدواج با غیراقارب نیز آنرا نقل کرده است. وی مینویسد یک توتم شیئی ملموسی است که انسان بدوی نسبت به آن احترامی خرافی نشان می‌دهد؛ زیرا معتقد است که بین شخص او و هر یک از آن نوع اشیاء پیوند خاصی وجود دارد. روابط بین یک انسان و توتم او متقابل است توتم پاسدار انسان است و انسان از راههای گوناگون پاس و احترام خود را نسبت به توتم نشان می‌دهد؛ فی‌المثل وقتی توتم یک حیوان است از کشتن آن و یا اگر گیاه است از چیدن آن خودداری میکنند وجه افتراق «توتم» و «بت» در اینستکه توتم بر خلاف بت. هیچگاه شیئی منحصر بفردی نیست بلکه همیشه نمونه‌ای از یک نوع حیوان یا گیاه و گاه به ندرت مظهري از یکدسته اشیا غیر ذیروح است و بسیار کم اتفاق می‌افتد که اشیا مصنوع بشر، توتم قرار گیرند.

آب به عنوان نمادی از زندگی و پاکی، گاو به عنوان نماد فراوانی و زایش، و درخت به عنوان نمادی از ثبات و پیوستگی، در هر دو فرهنگ ارزش و احترامی بالایی دارند (حسینی، ۲۰۱۷). تحلیل تطبیقی این سه توتم در آیین زرتشتی و هندو نه تنها به درک عمیق‌تری از تمایزات و تشابهات فرهنگی این دو نظام فکری منجر می‌شود، بلکه

نشان‌دهنده‌ی ارتباط عمیق بین انسان و طبیعت و ارزش‌هایی است که از این تعامل برمی‌خیزد (رضوی، ۲۰۱۹). در این مقاله، با بررسی نقش و معنای هر یک از این توت‌ها در دو آیین، سعی خواهیم کرد تا ابعاد تازه‌ای از باورهای مشترک و تفکرات انسانی را در این دو فرهنگ شناسایی کنیم.

در حالی که مقالات پیشین عمدتاً به بررسی توت‌ها به عنوان نمادهای ثابت و ایستا پرداخته‌اند (بزرگی، ۲۰۰۲)، تحقیق حاضر با یک رویکرد چندوجهی تأثیرات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی بر تفسیر این توت‌ها را بررسی می‌کند (مهرپاشا، ۲۰۲۱). علاوه بر این، با تکیه بر دیدگاه‌های بومی و محلی افراد، سعی داریم تا به ابعاد معنوی و فلسفی این توت‌ها در زندگی روزمره پرداخته و به شیوه‌هایی که این مفاهیم در مواجهه با چالش‌های معاصر دگرگون می‌شوند، نگاهی تازه بیندازیم. این رویکرد جدید به ما اجازه می‌دهد تا علاوه بر شناسایی وجوه مشترک، تفاوت‌های عمیق‌تری در نگرش و تفسیر این نمادها در دو فرهنگ را درک کنیم.

روش پژوهش

این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از داده‌های کیفی انجام می‌شود. ابتدا، از طریق مرور ادبیات موجود و مقالات علمی، به گردآوری اطلاعات درباره توت‌ها و نمادهای مرتبط در آیین‌های زرتشتی و هندو پرداخته می‌شود. برای تأمین وضوح بیشتر، از مقایسه تطبیقی توت‌های آب، گاو و درخت در هر دو فرهنگ استفاده خواهد شد.

پیشینه نظری

پیشینه نظری این تحقیق به مفاهیم اساسی توت‌میسم و نمادگرایی در فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد. نظریه‌های مختلف در این حوزه، از جمله کارهای لوی استروس (۱۹۶۲)، زیگموند فروید (۱۹۱۳) در کتاب توت‌م و تابو و دیگر انسان‌شناسان، به بررسی نقش توت‌ها در ایجاد هویت اجتماعی و فرهنگی پرداخته‌اند. این نظریات پایه‌گذار تحقیق حاضر هستند و به ما این امکان را می‌دهند که درک عمیق‌تری از ابعاد مختلف توت‌ها به دست آوریم.



پیشینه پژوهشی در زمینه توت‌ها و نمادهای فرهنگی در ادبیات معاصر شامل مطالعاتی می‌شود که به بررسی تطبیقی توت‌ها در فرهنگ‌های مختلف، از جمله پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه توت‌های زرتشتی و هندو پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال، نظریه‌های فروید (۱۹۱۳) و لوی استروس (۱۹۶۲) و همچنین مطالعات پاشایی (۲۰۱۵) و حسینی (۲۰۱۷) به نقش توت‌ها در اشکال مختلف هنر و ادبیات در این دو آیین می‌پردازند و تأکید می‌کنند که چگونه این نمادها هنوز هم در زندگی روزمره تأثیرگذار هستند. پژوهش‌هایی با رویکردهای کیفی مانند تحقیق حاضر می‌توانند به غنای این حوزه کمک کنند و به روش‌های جدیدی برای تفسیر این نمادها منجر شوند.

در کتاب‌ها و مقالاتی که مطالعه شده همچون؛ (توت‌ها و تابو فروید) و (توت‌میسیم استروس) نویسنده تنها به منشأ توت‌ها و سیر تکاملی آنها تا به امروز پرداخته و نویسنده این مقاله فکر میکند که تا به حال در مقاله‌ای این سه توت مقدس (آب، درخت و گاو) بررسی و مقایسه نشده بنابراین قصد دارد که بدان پردازد و به این نتیجه برسد که آیا این توت‌ها نجات بخش بشریت بوده است؟

و کدامیک از آنها قدرت و تقدس بیشتری نسبت به دیگر توت‌ها دارد؟

کتاب "توت‌میسیم" اثر کلود لوی استروس یکی از آثار مهم در زمینه انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی است که به بررسی مفهوم توت‌ها و کارکردهای آن در جوامع مختلف می‌پردازد. در این کتاب، لوی استروس توت‌ها را به‌عنوان نماد یا نماینده یک دسته از موجودات (مانند حیوانات، گیاهان یا اشیاء) تعریف می‌کند که به‌طور خاص در فرهنگ‌های بومی و قبیله‌ای مورد احترام و پرستش قرار می‌گیرند.

همچنین زیگموند فروید، بنیان‌گذار روانکاوی، که اولین بار مفهوم توت‌ها را بیان کرد آن‌ها را در کتاب «توت‌ها و تابو» بررسی کرده است. از دیدگاه فروید، توت‌ها به معنای یک نماد یا نشانه‌ای است که نمایانگر یک قبیله یا گروه خاص است و معمولاً به نوعی پرستش یا احترام از سوی اعضای آن گروه نسبت به آن تعلق دارد. این نماد می‌تواند به یک حیوان، گیاه یا شیء خاصی اشاره کند که دارای معنای خاصی برای اعضای جامعه است.

فروید معتقد است که توتم به نوعی ارتباط با نظام‌های روانی و اجتماعی بشر دارد و در آن می‌توان ریشه‌های برخی از رفتارهای انسانی را شناخت. به ویژه، او ارتباطی بین توتم‌ها و هشدارهای اجتماعی و چه درست و چه نادرست در ایجاد هویت جمعی و فردی می‌بیند. او همچنین به موضوع تابو در این زمینه اشاره می‌کند که به قواعد و منع‌های اجتماعی مربوط می‌شود که حول توتم‌ها شکل می‌گیرند. تابو به نوعی محدودیت‌ها و قواعدی را مشخص می‌کند که رفتارهای افراد را در تعامل با توتم و جامعه تحت تاثیر قرار می‌دهد. بنابراین، توتم از دیدگاه فروید هم نماد هویت اجتماعی است و هم بازتابی از تعارضات و تنش‌های روانی درونی افراد و جوامع. (فروید، ۱۹۱۳، توتم و تابو)

در این بخش سوال پیش می‌آید که آیا توتم، همان حیوان قربانی برخی ادیان است؟! رابرتسون اسمیت با تکیه بر اطلاعات متعدد حیوان قربانی را با حیوان توتمی سابق یکی می‌داند.

در دوره باستان دو نوع قربانی وجود داشته است. قربانی‌هایی از حیوانات خانگی که معمولاً آنها را می‌خورده‌اند و قربانی‌های فوق‌العاده که شامل حیوانات حرام بوده است یک بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که این حیوانات حرام جانورانی مقدس بوده‌اند و برای خدایانی قربانی می‌شده‌اند که حیوانات مذکور، قدس خود را از ذات آنها داشته‌اند و در آغاز با آن خدایان یکی بوده‌اند. معتقدان به این طریقه با قربان کردن آن حیوانات قرابت خونی که ایشان را به حیوان و خدا پیوند می‌داده است نمایان می‌ساخته‌اند. در دوره‌ای عتیق‌تر این تفاوت بین قربانی‌هایی معمولی و قربانی‌هایی اساطیری هنوز وجود نداشته است. در آن عهد جمیع حیوانات مقدس بوده‌اند خوردن گوشت آنها جز در مواقع رسمی و با شرکت تمامی قبیله ممنوع بوده است. کشتن حیوان ارتکاب قتل بشمار می‌آمده است. چنانکه گویی مجنی علیه یکی از اعضای قبیله بوده است؛ چنین قتلی نمی‌توانسته است واقع شود مگر با رعایت تمام احتیاطات و تضمین‌هایی که در مورد قتل نفس در برابر جمیع اتهامات احتمالی در نظر گرفته می‌شده است. به نظر می‌آید که اهلی کردن حیوانات و شروع دامپروری در همه جا به معنی پایان تو تمیسم خالص و محض اعصار اولیه بوده است؛ ولی آثاری از جنبه قدسی حیوانات خانگی که در مذاهب شبانی باز یافته می‌شود برای نشان دادن اینکه در قدیم، حیوانات مذکور تو تم بوده‌اند کفایت می‌کند حتی در



دوره های تقریباً متأخر کلاسیک نیز، آیین مذهبی در بعض مناطق مقرر می داشته است که قربان کننده بی درنگ پس از قربان کردن حیوان قرار اختیار کند؛ چنانکه گویی وی ملزم بوده است خود را از کیفی برهاند در یونان قاعدتاً این عقیده در همه جا رواج داشته است که کشتن یک گاو جنایتی حقیقی است.

(جوونز: مقدمه ای بر تاریخ ادیان، ویرایش پنجم، ۱۹۱۱، ص ۱۲۰).

۱. نقش توت‌ها در تاریخ فرهنگ زرتشتی

توت‌ها به عنوان نمادهای مقدس، نقش مهمی در تاریخ فرهنگی زرتشتی ایفا کرده‌اند. هرچند فرهنگ زرتشتی به مفهوم خاص توت‌ها مانند آنچه در فرهنگ‌های دیگر وجود دارد، اشاره نمی‌کند، اما می‌توان جنبه‌هایی از توت‌میس‌م را در متون و باورهای زرتشتی مشاهده کرد.

۱-۱. مقدس بودن عناصر طبیعت

زرتشت بر اهمیت عناصر طبیعی مانند آتش، آب، زمین و گیاهان تأکید زیادی دارد. این عناصر در دین زرتشتی به عنوان مقدس شناخته می‌شوند و در پرستش و آیین‌ها نقش کلیدی را ایفا می‌کنند. به نوعی می‌توان گفت این عناصر به عنوان نمادهای توت‌میک عمل می‌کنند و هویت جامعه زرتشتی را شکل می‌دهند (بیانی، ۱۳۹۵).

۲-۱. مفهوم «اهورامزدا» و دوگانگی خیر و شر

اهورامزدا به عنوان خالق و مظهر خیر در دین زرتشتی، نماینده نیکویی است. در مقابل، اهریمن نماینده شر و ناپاکی است. این دوگانگی خود می‌تواند تعدادی از اصول توت‌می را به تصویر بکشد، که توت‌ها به عنوان نمایانگر هویت و اخلاق گروه‌ها عمل می‌کنند (کوشا، ۱۳۹۲).

۳-۱. آفرینش و عناصر زرتشتی

متون زرتشتی، به ویژه «اوستا»، به بیان آفرینش و ویژگی‌های موجودات مقدس و شگفت‌انگیز پرداخته‌اند. هر عنصر از طبیعت در این متون به نوعی توت‌میک برای زرتشتیان مهم بوده و در شناخت آنها از جهان اطراف تأثیرگذار است (شهرآمینی، ۱۳۹۸).



با توجه به این نکات، می‌توان نتیجه گرفت که علی‌رغم عدم وجود مفهوم مستقیم توت‌م در دین زرتشتی، عناصر طبیعی نظیر آتش و آب به عنوان نمادهای مقدس و با اهمیت فرهنگی شناخته می‌شوند که تأثیر قابل توجهی بر هویت و ارزش‌های این فرهنگ دارند.

۲. نقش توت‌م‌ها در تاریخ فرهنگ هندو

توت‌م‌ها در تاریخ فرهنگ هندو نقش بسزایی ایفا کرده‌اند و می‌توان آن‌ها را به عنوان نمادهای مقدس در نظر گرفت که در باورها و آیین‌های مختلف این فرهنگ مشهود هستند. توت‌م‌ها معمولاً نمایانگر عناصر طبیعی، حیوانات، و یا خدایان هستند که در هندوئیسم حائز اهمیت می‌باشند.

۲-۱. حیوانات مقدس و نمادهای توت‌میک

در فرهنگ هندو، برخی از حیوانات مانند گاو، میمون، و فیل به عنوان نمادهای مقدس شناخته می‌شوند. گاو به خصوص به عنوان نمادی از باروری، ثروت، و الهه‌ای از عشق و وفاداری پرستش می‌شود. این نمادها نقش مهمی در ادبیات و آیین‌های مختلف هندوئیسم ایفا می‌کنند (سارینا، ۱۳۹۶).

۲-۲. ارتباط با خدایان و خدایان توت‌میک

در هندوئیسم، برخی از خدایان و الهه‌ها به طور مستقیم با توت‌م‌ها مرتبط هستند. به عنوان مثال، هر یکی از الهه‌ها و خدایان الهه‌هایی از عناصر طبیعی، با ویژگی‌های خاص خود در نظر گرفته می‌شوند، و این ارتباط به شناخته شدن و عبادت آن‌ها کمک می‌کند (پانده، ۱۳۹۳).

۲-۳. آیین‌های مذهبی و توت‌میسیم

آیین‌ها و جشن‌هایی که به مناسبت توت‌م‌ها برگزار می‌شوند، نشان‌دهنده ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی هندوها هستند. به عنوان مثال، جشن «گانشا چاتورتی» به منظور بزرگداشت گانش، خدای فیل، با مراسم خاصی برگزار می‌شود و در آن به نمادهای توت‌میک اشاره می‌شود (شری، ۱۳۹۴).



۳. توتّم مقدس آب در آیین زرتشت

آب در دین زرتشتی یکی از عناصر مقدس و بنیادی است که نقش حیاتی در باورها و آیین‌های زرتشتی دارد. این عنصر به عنوان نمادی از پاکی، زندگی و نیروهای مثبت طبیعت شناخته می‌شود. در زیر به بررسی نقش و اهمیت آب به عنوان توتّم مقدس در آیین زرتشتی پرداخته می‌شود.

۳-۱. اهمیت آب در متون زرتشتی

آب در متن مقدس اوستا به عنوان یکی از عناصر آفرینش و زندگی تلقی می‌شود. در زرتشتی‌گری، آب نه تنها برای تأمین حیات، بلکه به عنوان یک عنصر مقدس در فرایندهای مذهبی و آیینی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. در اوستا، «آب» به عنوان «آبِ پاک» یا «آبِ نیک» شناخته می‌شود و بر پاکی و تقدس آن تأکید می‌شود (یوسفی، ۱۳۹۷).

۳-۲. نماد پاکی و تطهیر

آب در آیین زرتشتی به عنوان نماد پاکی و تطهیر شناخته می‌شود. در بسیاری از آیین‌ها، آب برای تطهیر و پاک‌سازی افراد و اشیاء استفاده می‌شود. برای مثال، در مواردی که نیاز به پاک‌سازی روحی و جسمی وجود دارد، آب به عنوان وسیله‌ای برای تطهیر مورد استفاده قرار می‌گیرد (بهرامی، ۱۳۹۶).

۳-۳. تقدس آب و آتش

در زرتشتی‌گری، دو عنصر آب و آتش به طور همزمان مورد احترام و تقدس قرار می‌گیرند. هر یک از این عناصر نمایانگر جنبه‌های مختلفی از زندگی انسانی هستند و در کنار یکدیگر به عنوان دو نیروی اصلی جهان معرفی می‌شوند. در این باور، آب به عنوان نشانه‌ای از زندگی و باروری و آتش به عنوان نشانه‌ای از نور و دانش دیده می‌شود (شهرآمینی، ۱۳۹۸).

۳-۴. آیین‌های مربوط به آب

در برخی آیین‌های زرتشتی، حوض‌های آب مقدس و چشمه‌ها به عنوان مکان‌های عبادت و راز و نیاز مورد توجه قرار می‌گیرند. این مکان‌ها به عنوان منابعی مقدس شناخته می‌شوند

که زرتشتیان برای تطهیر و دعا به آن‌ها مراجعه می‌کنند (الف، ۱۴۰۰).

در نهایت، می‌توان گفت که آب به عنوان توت‌م مقدس در آیین زرتشتی، نه تنها یک عنصر حیاتی برای زندگی، بلکه نمادی از پاکی، تطهیر و نیروی زندگی نیز محسوب می‌شود. این تقدس و اهمیت آب در زرتشتی‌گری به ارتباط عمیق انسان با عناصر طبیعی و الزام به حفظ محیط زیست اشاره دارد.

۴. توت‌م مقدس آب در آیین هندو

آب در آیین هندو به عنوان یکی از عناصر مقدس و بنیادی شناخته می‌شود که نقش حیاتی در زندگی انسان‌ها و جامعه دارد. این عنصر به عنوان نمادی از پاکی، باروری و ارتباط با زندگی معنوی در باورهای هندو جایگاه ویژه‌ای دارد. در زیر به بررسی نقش و اهمیت آب به عنوان توت‌م مقدس در آیین هندو پرداخته می‌شود.

۴-۱. تقدس آب در متون مقدس هندو

آب در متون مقدس هندو، از جمله «وداها» و «اوپانیشادها»، به عنوان نمادی از زندگی و پیوند با الهیات معرفی شده است. در این متون، آب به عنوان منبع حیات و انرژی پاک تلقی می‌شود. برای مثال، در «ریگ ودا» و «آتمندرا» به آب به عنوان عنصر قدرتمند و مقدس اشاره شده است (پانده، ۱۳۹۳).

۴-۲. نماد پاکی و تطهیر

آب در آیین هندو به عنوان نماد پاکی و تطهیر شناخته می‌شود. مراسم‌های مذهبی و آیین‌های تطهیر معمولاً با استفاده از آب انجام می‌شوند. برای مثال، در جریان مراسم «آرتی» یا پرستش، آب مورد استفاده قرار می‌گیرد تا شرکت‌کنندگان را پاک و آماده عبادت کند (شری، ۱۳۹۴).

۴-۳. آب و خدایان

در هندوئیسم، آب به عنوان نماد و نشانه‌ای از چندین خدای مهم شناخته می‌شود. خدایان مانند «گنگا»، که نماینده رود گنگا است، به عنوان نمادی از تطهیر و نجات شناخته می‌شوند. هندوها باور دارند که در آب گنگا، شفا و پاکی وجود دارد و زیارت این رود نشاط و پاکی روح را به ارمغان می‌آورد (سارینا، ۱۳۹۶).



مراسم‌ها و جشنواره‌های مختلفی در هند به آب اختصاص دارند. جشنواره‌های مانند «ماها شیوارتری» و «کومبه ملا» مناظر زیبایی از آیین‌های آب را به تصویر می‌کشند، جایی که مردم به زیارت و تطهیر در آب‌های مقدس می‌پردازند و با این عمل به پاک‌سازی روح و جسم خود کمک می‌کنند (کوشا، ۱۳۹۲).

بنابراین، می‌توان گفت که آب به عنوان توتم مقدس در آیین هندو، نه تنها یک عنصر حیاتی برای زندگی، بلکه نمادی از پاکی، باروری و ارتباط معنوی نیز محسوب می‌شود. این تقدس و اهمیت آب در هندوئیسم به ارتباط عمیق انسان با عناصر طبیعی و جستجوی معنای بیشتر در زندگی اشاره دارد.

مقایسه تطبیقی توتم مقدس آب در آیین زرتشت و هندو

تا اینجا متوجه شدیم که در هر دو آیین (زرتشتی و هندو) نسبت به آب احترام قائل هستند و آنرا مقدس و پاک در نظر می‌گیرند، و از آن در مراسمات تطهیر و آیین‌های مذهبی استفاده می‌شود.

آب به عنوان نماد حیات و باروری در هر دو آیین شناخته می‌شود اما بهتر است کمی به تفاوت آن هم در این دو آیین پرداخته شود:

در زرتشتی گری، آب به عنوان یک عنصر مستقل تقدس دارد و بدون ارتباط مستقیم با خدای خاصی دیده می‌شود در حالیکه که در هندوئیسم آب با خدایان خاصی چون (گنگا) ارتباط دارد.

رودخانه‌ها به عنوان خاتم ذنب پاکی و نجات شناخته می‌شوند، به طوری که در اکثر مستندات این به وضوح مشاهده می‌شود که افراد برای پاک شدن گناهان‌شان و توبه، در این رودخانه‌ها غسل می‌کنند.

همچنین آب در آیین زرتشتی به عنوان وسیله‌ای برای تطهیر و تأسیس ارتباط با دنیاهای معنوی مورد استفاده قرار می‌گیرد. مراسم تطهیر به طور متداول در دین زرتشتی انجام می‌شود اما در آیین هندو آب نه تنها برای تطهیر بلکه به عنوان منبع شفا و نجات در جشنواره‌ها و مراسم مذهبی مورد توجه می‌باشد.

در آیین زرتشت آب به عنوان یکی از عناصر آفرینش در اوستا وجود دارد اما مشاهده

میکنیم که همین آب در متون وداها و اوپانیشادها به عنوان عنصر مقدس و با ویژگی های خاص مرتبط با خدا ذکر شده است.

۵. توتّم مقدس گاو در آیین زرتشت

گاو در آیین زرتشتی به عنوان یکی از عناصر مقدس و مهم شناخته می‌شود. این تقدس به دلیل نقش گاو در فرهنگ، کشاورزی و نمادهای معنوی در این دین به وجود آمده است. در زیر به عوامل مختلف تأثیرگذار بر تقدس گاو در آیین زرتشت پرداخته می‌شود.

۵-۱. تقدس گاو

گاو به عنوان نمادی از زندگی، باروری و فراوانی شناخته می‌شود. در متون زرتشتی، گاو به عنوان مظهر ثروت و تندرستی مورد احترام قرار گرفته است. زرتشتیان اعتقاد دارند که گاو نه تنها از لحاظ اقتصادی بلکه از منظر معنوی نیز حائز اهمیت است (بهرامی، ۱۳۹۶).

۵-۲. نماد باروری و فراوانی

گاو در زرتشتی گری به عنوان نمادی از باروری و فراوانی در کشاورزی و دامداری تلقی می‌شود. این اهمیت گاو به تأمین غذای انسان و ثبات جامعه مرتبط است. همچنین، در برخی از جشنواره‌ها و مراسم‌های کشاورزی، گاو به عنوان نماد زندگی و زایش مطرح می‌شود (یوسفی، ۱۳۹۷).

۵-۳. نقش در آیین‌ها و مراسم

در بسیاری از مراسم زرتشتی، گاو به عنوان یک عنصر مقدس محسوب می‌شود و قربانی کردن آن در برخی مراسم‌ها به عنوان یک عمل روحانی در نظر گرفته می‌شود. همچنین، در متون دینی زرتشتی، گاو به عنوان یک موجود پاک خوانده شده که تمیز نگه‌داشتن آن و احترام به آن ضروری است (شهرآیینی، ۱۳۹۸).

۵-۴. تأثیر بر اخلاق و رفتار

احترام به گاو نه تنها به عنوان یک موجود زنده، بلکه به عنوان نمادی از زندگی و ثروت، موجب تأسیس ارزش‌های اخلاقی در جامعه زرتشتی می‌شود. این باور باعث می‌شود که مردم نسبت به حیوانات و طبیعت احترام بیشتری قائل شوند (بهرامی، ۱۳۹۶).

گاو به عنوان توتّم مقدس در آیین زرتشت، نمادی از زندگی، باروری و فراوانی است.



این تقدس به تأثیر عمیق گاو بر زندگی روزمره زرتشتیان و ارزش‌های اخلاقی آن‌ها اشاره دارد. در مجموع، احترام به گاو نه تنها نشان‌دهنده ارتباط زرتشتیان با زندگی طبیعی و کشاورزی است، بلکه به معنای احترام به زندگی و موجودات زنده نیز می‌باشد.

۶. توتم مقدس گاو در آیین هندو

گاو در آیین هندو به عنوان یکی از مقدس‌ترین و مهم‌ترین موجودات شناخته می‌شود. این تقدس از جنبه‌های مختلف فرهنگی، مذهبی و اقتصادی نشأت می‌گیرد که در زیر به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۶-۱. تقدس گاو

گاو در هندوئیسم به عنوان مظهر حیات، شکوفایی و قدرت تقدس یافته است. هندوها گاو را «گائو ماتا» (مادر گاو) می‌نامند و به آن احترام زیادی قائل هستند. در متون مقدس هندو مانند وداها، گاو به عنوان نماد ثروت و فناپذیری توصیف شده است (سارینا، ۱۳۹۶).

۶-۲. نماد باروری و ثروت

گاو به عنوان نمادی از باروری و فراوانی در کشاورزی و زندگی روزمره در نظر گرفته می‌شود. گاوها به دلیل تأثیر آن‌ها در تولید محصولات دامی و زراعی، به عنوان نشانه‌ای از تندرستی و سعادت خانواده‌ها محسوب می‌شوند. این نماد در جشنواره‌های مختلف مانند «پونگا» و «گاو گیدا» به وضوح مشاهده می‌شود (پانده، ۱۳۹۳).

۶-۳. نقش در آیین‌ها و مراسم

در آیین‌های مذهبی، گاو به طور ویژه‌ای مورد احترام قرار می‌گیرد. در بسیاری از جشنواره‌ها، گاوها را تزئین کرده و جشن‌هایی به افتخار آن‌ها برگزار می‌شود. همچنین، قربانی کردن گاو برخلاف بسیاری از آیین‌های دیگر، در هندوئیسم به شدت منع شده است و توجه به نگهداری و احترام به گاو به عنوان یک عمل مذهبی تلقی می‌شود (کوشا، ۱۳۹۲).

۶-۴. تأثیر بر اخلاق و رفتار

احترام به گاو و نگهداری از آن‌ها، بخشی از ارزش‌های اخلاقی در فرهنگ هندو محسوب می‌شود. این احترام موجب ایجاد نگرش مثبت نسبت به طبیعت و موجودات زنده می‌شود و

مردم را به رعایت حق حیوانات تشویق می‌کند (شری، ۱۳۹۴).

گاو به عنوان توت‌م مقدس در آیین هندو، نمادی از باروری، حیات و ثروت است. اهمیت گاو در این دین نشان‌دهنده ارتباط عمیق باورهای مذهبی با زندگی روزمره و ارزش‌های اخلاقی در جامعه هندو می‌باشد. احترام به گاو نه تنها نمادی از قدردانی نسبت به منابع طبیعی و حیوانات، بلکه به عنوان ابزاری برای تقویت پیوندهای اجتماعی و فرهنگی نیز تلقی می‌شود.

مقایسه تطبیقی توت‌م مقدس گاو در آیین زرتشت و هندو

گاو در آیین زرتشت و هندو به عنوان یک موجود مقدس و با اهمیت شناخته می‌شود. در هر دو دین، گاو نمادی از تقدس، باروری و ثروت است و نقش مهمی در زندگی معنوی و اجتماعی انسان‌ها ایفا می‌کند. در واقع، گاو به عنوان یک موجود حیاتی در کشاورزی و دامداری، به زندگی روزمره مردم معنا می‌بخشد و احترام به آن بیانگر ارتباط عمیق انسان با طبیعت و آفرینش است.

در زرتشتی‌گری، گاو به عنوان نمادی از زندگی و پاکی مورد توجه قرار می‌گیرد و احترام به آن بیشتر به جنبه‌های عملی و اقتصادی محدود می‌شود. گاو در متون زرتشتی به عنوان مظهر ثروت و کامیابی شناخته می‌شود و در برخی مراسم درخت کاری و جشن‌های کشاورزی، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. با این حال، در برخی موارد، قربانی کردن گاو به عنوان عملی برای جلب نعمت الهی مورد نظر است.

در هندوئیسم، گاو به عنوان «گائو ماتا» یا مادر گاو تقدیس می‌شود و نقش ویژه‌ای در متون مذهبی و جشنواره‌ها دارد. در این آیین، گاو به عنوان موجودی مقدس نه تنها شناخته می‌شود، بلکه بر اساس ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی، مورد پرستش قرار می‌گیرد. در بسیاری از جشن‌ها، گاوها را تزئین کرده و با محبت و احترام به آن‌ها پرداخته می‌شود. در هندوئیسم، احترام به گاو به شدت تأکید شده و قربانی کردن آن به هیچ وجه پذیرفته نیست.

احترام به گاو در هر دو دین نه تنها نشانی از مهر و محبت به موجودات زنده است، بلکه بر نگرش افراد نسبت به محیط زیست و طبیعت تأثیر می‌گذارد. این باورها منجر به ایجاد ارزش‌های اخلاقی مثبت می‌شود که در نتیجه، افراد را به حفاظت از طبیعت و



نگهداری از حیوانات تشویق می‌کند.

در نهایت، اگرچه گاو در هر دو دین زرتشتی و هندو از اهمیت بالایی برخوردار است، نحوه درک، احترام و تعامل با این موجود مقدس در هر آیین تفاوت‌های خاص خود را دارد. در زرتشتی‌گری، جنبه‌های اقتصادی و عملی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، در حالی که در هندوئیسم، گاو به عنوان موجودی مقدس و پرستیده شده با ارزشی معنوی و فرهنگی عمیق‌تر احترام می‌شود.

از این رو، گاو در هر دو آیین نماد پیوند انسان با جهان پیرامونش و نشانی از زندگی، رفاه و سعادت اجتماعی است. این ارتباط معنوی با گاو به نوعی نمایانگر تعهد هر دو فرهنگ به حفظ طبیعت و احترام به تمامی موجودات زنده است.

۷. توتم مقدس درخت در آیین زرتشت

در آیین زرتشتی، درخت به عنوان یک موجود مقدس و نمادی از زندگی و باروری مورد احترام قرار می‌گیرد. زرتشتیان بر این باورند که درختان نه تنها منبع تغذیه و سایه برای بشر و حیوانات هستند، بلکه به عنوان نمادهایی از سلامتی، شادابی و ارتباط با زمین نیز شناخته می‌شوند (پانده، ۱۳۹۳).

۷-۱. تقدس درخت

در متون زرتشتی، درخت به عنوان مظهر زندگی و پاکی ذکر شده است. زرتشتیان اعتقاد دارند که هر درخت به طور خاص در حفظ تعادل اکوسیستم و فراهم کردن منابع غذایی بسیار مؤثر است (شری، ۱۳۹۴). درختان میوه‌دار به ویژه به عنوان نشانه‌هایی از باروری و نعمت الهی تلقی می‌شوند.

۷-۲. مراسم و آداب مربوط به درخت

جشن‌های فصل برداشت: در این جشن‌ها، زرتشتیان به شکرگذاری از نعمت‌های طبیعی و محصولات درختان می‌پردازند. این مراسم معمولاً شامل گردآوری میوه‌ها و تقدیم آن‌ها به معابد است که به نوعی ابراز شکرگذاری به طبیعت و آفرینش محسوب می‌شود (یوسفی، ۱۳۹۵).



مراسم کاشت درخت: زرتشتیان در بهار، زمانی که زمین آماده کاشت است، مراسم خاصی برای کاشت درختان برگزار می‌کنند. این مراسم شامل دعا و نیایش برای رشد و باروری درختان است و به عنوان یک عمل مقدس تلقی می‌شود (بهرامی، ۱۳۹۶).

برگزاری مراسم نیایش در زیر درختان: زرتشتیان در برخی جشن‌ها در زیر درختان گرد هم می‌آیند و دعاهایی برای شکرگزاری و برکت می‌خوانند. این مراسم فرصتی برای تجلیل از طبیعت و یادآوری ارتباط عمیق انسان با موجودات زنده است (شهرآزمینی، ۱۳۹۸).

آداب احترام به درختان: زرتشتیان رعایت احترام به درختان را یک وظیفه اخلاقی می‌دانند. آنها از قطع درختان و آسیب به طبیعت خودداری می‌کنند و به نگهداری و پرورش درختان اهمیت می‌دهند (سارینا، ۱۳۹۶).

جشن تیرگان: این جشن به بارش باران و رشد گیاهان و درختان اختصاص یافته و به عنوان روز شکرگزاری معروف است. زرتشتیان در این روز به درختان نزدیک می‌شوند و جشن می‌گیرند (کویا، ۱۳۹۵).

درخت به عنوان توتم مقدس در آیین زرتشت نه تنها نماد باروری و زندگی است، بلکه به نوعی پیوند انسان با طبیعت را نشان می‌دهد. مراسم و آداب مرتبط با درختان تجلی احترام زرتشتیان به محیط زیست و اهمیت حفاظت از منابع طبیعی است. زرتشتیان به این باور اعتقاد دارند که حفظ و مراقبت از درختان بخشی از مسئولیت‌های انسانی آنها نسبت به آفرینش به شمار می‌آید (پانده، ۱۳۹۳).

۸. توتم مقدس درخت در آیین هندو

در آیین هندو، درختان به عنوان موجودات مقدس و نماد زندگی شناخته می‌شوند. این درختان به ویژه درختانی مانند بانیان و آمله دارای تقدس خاصی هستند و به عنوان نمایندگان خدایان و الهه‌ها مورد پرستش قرار می‌گیرند. درخت بانیان، به عنوان نمادی از روشنایی و آگاهی و درخت آمله به عنوان نمادی از سلامتی و طول عمر، بسیار محترم شمرده می‌شوند (شری، ۱۳۹۴).

احترام به درختان در مراسم مذهبی و جشن‌ها در آیین هندو به وضوح مشاهده می‌شود.



مردم به نیایش درختان می‌پردازند و در جشن‌هایی مانند آواره‌نا، درختان را با گل، میوه و تزیینات مختلف حقیقتاً محترم می‌شمارند. این جشن، فرصتی برای شکرگزاری و تقدیر از نعمت‌هایی است که درختان به انسان‌ها ارائه می‌دهند (کوشا، ۱۳۹۲).

آیین‌های مرتبط با درخت در هندوئیسم بیشتر بر عبادت و تقدیس درختان متمرکز است. کاشت درختان نیز در فرهنگ هندو به عنوان عمل بسیار شایسته‌ای شناخته می‌شود و تأکید بر مراقبت از آنها و ارتباط معنوی با طبیعت وجود دارد. هندوها به درختان نه تنها به عنوان منابع طبیعی، بلکه به عنوان نقاط ارتباط با دنیای روحانی می‌نگرند (پانده، ۱۳۹۳).

مجموعاً، درختان در آیین هندو به عنوان موجوداتی شریف و نمایندگان فرادست اجتماعی و روحانی شناخته می‌شوند و این ارتباط به حفظ آنها و احترام به محیط زیست منجر می‌شود (شهرآزمینی، ۱۳۹۸).

یکی از جشن‌های مهم در هندوئیسم جشن پونام است که در آن مردم به نیایش و تقدیس درخت می‌پردازند؛ در این جشن افراد درختان را با استفاده از گل، میوه و تزیینات مختلف زینت می‌دهند.

در متون مقدس هندو، همانند "اوپانیساده‌ها" و "ویدی‌ها"، به درختان به عنوان موجودات زنده و مقدس اشاره شده و تأکید خاصی بر اهمیت حفظ و نگهداری آنها وجود دارد. درختان به نوعی به عنوان نمادهایی از برکت و شفا در نظر گرفته می‌شوند. به عنوان مثال، درخت آمله در هند به عنوان درخت شفا شناخته می‌شود و بسیاری از مردم بر این باورند که میوه‌های آن خاصیت درمانی دارد.

آیین‌های مرتبط با درخت در هندوئیسم بیشتر بر عبادت و تقدیس آنها متمرکز است. کاشت درختان نیز در فرهنگ هندو به عنوان یک عمل بسیار شایسته شناخته می‌شود و بر مراقبت و نگهداری از آنها تأکید می‌شود. هندوها به درختان نه تنها به عنوان منابع طبیعی، بلکه به عنوان نقاط ارتباط با دنیای روحانی می‌نگرند و بر این باورند که روح آنها با خدایان و انرژی‌های مثبت در ارتباط است.

در نهایت، درختان در آیین هندو به عنوان موجوداتی شریف و نمایندگان فرادست اجتماعی و روحانی شناخته می‌شوند، و این ارتباط به حفظ آنها و احترام به محیط زیست منجر می‌شود. با برقراری این ارتباط عمیق، هندوها تلاش می‌کنند تا به یک زندگی

هماهنگ با طبیعت دست یابند و تأکید بر اهمیت درختان به عنوان نمادهای حیات و انرژی در فرهنگ هندو به وضوح مشهود است.

تفاوت تطبیقی توتم مقدس درخت در آیین زرتشت و هندو

در آیین هندو و زرتشتی، درختان به عنوان موجودات مقدس و نمادهایی از زندگی و ارتباط با طبیعت شناخته می‌شوند، اما دیدگاه‌ها و آداب مرتبط با این تقدس در هر دو دین تفاوت‌های معناداری دارد.

در زرتشتی‌گری، درختان نماد حیات و عنصر مقدس در طبیعت به شمار می‌روند. زرتشتیان اعتقاد دارند که درختان نیاز به احترام و مراقبت دارند، زیرا علاوه بر تأمین نیازهای انسانی، نمایانگر پاکی و زندگی نیز هستند. آیین‌ها و مراسم زرتشتی عمدتاً بر شکرگزاری از نعمت‌های طبیعی و مراقبت از محیط زیست تمرکز دارند. در جشن‌ها، افراد به نیایش و تقدیر از نعمت‌های زمین پرداخته و از قطع درختان خودداری می‌کنند.

از سوی دیگر، در هندوئیسم، درختان به‌عنوان نمایندگان از خدایان و الهه‌ها مورد احترام قرار می‌گیرند. درختانی مانند بانیان و آمله دارای ارزش معنوی بالایی هستند و در بسیاری از مراسم مذهبی به‌عنوان نقاط تمرکز برای نیایش و شکرگزاری قرار می‌گیرند. هندوها اعتقاد دارند که درختان انرژی روحانی خاصی دارند و بر این اساس در مراسم مختلف به عبادت آنها می‌پردازند و برای حفظ آنها اهمیت ویژه‌ای قائل هستند.

مراسم مرتبط با درخت در زرتشتی‌گری شامل کاشت درخت و مراقبت از آنها است، و شکرگزاری در فصول خاصی از سال نظیر فصل برداشت برگزار می‌شود. در این مراسم، زرتشتیان به نیایش برای رشد و باروری درختان پرداخته و به نوعی تعهد خود به حفظ محیط زیست را نشان می‌دهند. در مقابل، هندوها در جشن‌هایی مانند آواره‌نا، درختان را تزیین کرده و در کنار آنها دعا می‌خوانند، که نشان‌دهنده پیوند عمیق آنها با دنیای روحانی است.

تأکید زرتشتیان بر حفاظت از درختان به عنوان بخشی از تعهد به حفظ کیفیت زندگی و محیط زیست انسان‌هاست، در حالی که در هندوئیسم، احترام به درختان و طبیعت جزء زندگی روزمره و فرهنگ اجتماعی افراد بوده و آنها را به‌عنوان نمادهایی از فراروانی و



سرشار از انرژی روحانی در نظر می‌گیرند.

این تفاوت‌ها نه تنها در اعتقادات و آداب مختلف این دو دین، بلکه در تأثیرات اجتماعی و زیست‌محیطی آنها نیز مشهود است. به‌طور کلی، هر دو آیین، با توجه به فرهنگ و باورهای خاص خود، به درختان اهمیت و ارزش بالایی می‌دهند و این ارتباط معنوی و فرهنگی بر ویژگی‌های اجتماعی و زیست‌محیطی جوامع آنها تأثیر گذار است.

نتیجه‌گیری

با بررسی برخی کتاب‌ها و مقالات (رفرنس داده شده) به این نتیجه رسیدیم که تقدس و اهمیت توت‌های مختلف در آیین‌های هندو و زرتشتی بسته به باورها و سنن مذهبی متفاوت است. مثلاً در هند، گاو به‌عنوان نماد مادر و خدایان، مقدس محسوب می‌شود. درختان و گاوها به‌ویژه در جوامع روستایی مورد احترام بسیاری قرار دارند.

بسیاری از هندوها به دلیل تقدس گاو، از مصرف گوشت آن اجتناب می‌کنند و گاوها را در محیط‌های مذهبی و خانگی جشن می‌گیرند. در زرتشتی‌گری، گاو به‌عنوان یک موجود مقدس و نماد خلاقیت و زندگی است.

اما نسبت به تقدس گاو در هندوئیسم، در زرتشتی‌گری تمرکز بیشتری بر روی دیگر موجودات و عناصر طبیعی مانند آب دارد.

آب در هندوئیسم به‌عنوان نماد پاکی و زندگی شناخته می‌شود. رودهای مقدس مانند گنگ و یامونا مورد احترام قرار دارند و هندوها به نیایش این آب‌ها می‌پردازند. آب در مراسم غسل و تطهیر، به‌عنوان عنصری حیاتی و مقدس، مورد استفاده قرار می‌گیرد. در زرتشتی‌گری، آب به شدت مقدس و پاکیزه شمرده می‌شود. زرتشتیان بر این باورند که آب باید همواره پاک و زلال بماند و در آیین‌ها و مراسم مذهبی، آب به‌عنوان نماد زندگی و پاکی مورد استفاده قرار می‌گیرد. هرگونه آلودگی به آب، ناپاکی تلقی می‌شود و برای زرتشتیان، حفاظت از منابع آبی امری حیاتی است.

درختان نیز در هندوئیسم مقدس هستند و به‌ویژه درختانی مانند بانیان و آمله به‌عنوان نمادهای روحانی و پیوند با خدایان محترم شمرده می‌شوند. مراسمی برای تقدیس درختان وجود دارد و درختان در جشن‌ها و آیین‌های مذهبی مورد نیایش قرار می‌گیرند.

زرتشتیان نیز درختان را موجوداتی مقدس دانسته و بر حفظ آنها تأکید دارند. درختان به عنوان نماد حیات و پاکی شناخته می‌شوند و حفاظت از آنها جزو وظایف انسانی به حساب می‌آید. زرتشتی‌ها در مراسم ویژه‌ای برای نذر درختان و کاشت آنها اقدام می‌کنند. به طور کلی، تقدس آب در هر دو دین بسیار بالا است، اما در زرتشتی‌گری، تقدس آب به ویژه به خاطر فلسفه میتراپی و اهمیت تمرکز بر پاکی و طبیعت، برجسته‌تر است. در مورد گاو، هندوئیسم تقدس بیشتری به آن اختصاص می‌دهد، در حالی که درختان در هر دو دین محترم هستند، اما در هندوئیسم با مراسم و جشن‌های بیشتری به آنها پرداخته می‌شود.

در نهایت می‌توان گفت که تقدس و اهمیت این توت‌ها بستگی به زمینه‌های فرهنگی و مذهبی دارد و هر یک به نوعی در باورها و مراسم مذهبی خود نمود دارند، و هر مذهب آیین توان خاصی را از دیگر مذاهب قدرتمندتر و مقدس‌تر میداند.

طرح رناک در سال ۱۹۰۰ به صورت مجموعه‌ای از احکام توت‌می در ۱۲ ماده تنظیم شده است که نوعی قوانین شرعی مذهب توت‌می را بیان می‌کند. این احکام به شرح زیر هستند:

۱. برخی از جانوران به طور قطعی از خوردن ممنوع هستند. انسان‌ها به پرورش و مراقبت از این حیوانات مشغولند.

۲. در صورتی که یکی از این حیوانات به طور ناگهانی بمیرد، قبیله برای آن سوگواری کرده و آن را با احترام تمام به خاک می‌سپارند، همان‌طور که برای یک عضو خانوادگی خود رفتار می‌کنند.

۳. در برخی موارد، حرمت خوردن یک حیوان فقط به بخشی از بدن آن محدود می‌شود.

۴. اگر شرایط ایجاب کند که حیوانی که کشتن آن ممنوع است، کشته شود، اعضای قبیله از این حیوان عذرخواهی می‌کنند و با برگزاری آیین‌های خاص تلاش می‌کنند عواقب نقض حرمت تابو و نتایج قتل را کاهش دهند.

۵. به هنگام قربانی کردن یک حیوان، مراسم سوگواری برای آن به طور رسمی برگزار می‌شود.



۶. در برخی مراسم مذهبی، پوست برخی از حیوانات به عنوان لباس یا نماد مورد استفاده قرار می‌گیرد. در میان اقوامی که هنوز به نظام توتمی پایبندند، پوست توتم به‌طور خاص کاربرد دارد.
۷. افراد و قبایل معمولاً نام حیوانات توتم خود را به عنوان نام خانوادگی یا نشانه‌ای بر خود انتخاب می‌کنند.
۸. بسیاری از قبایل تصاویری از حیوانات توتمی را به عنوان نماد خود در سلاح‌ها و آراستگی‌های شخصی به کار می‌برند. مردان معمولاً این تصاویر را بر روی بدن خود خالکوبی می‌کنند.
۹. اگر توتم یک حیوان خطرناک باشد، معتقدند که به اعضای قبیله‌ای که نام آن را دارند، آسیبی نخواهد رساند.
۱۰. توتم به عنوان حامی و مدافع اعضای قبیله شناخته می‌شود.
۱۱. همچنین، حیوان توتم به پیروان خود در مورد آینده خبر می‌دهد و آن‌ها را راهنمایی می‌کند.
۱۲. اعضای قبیله‌ای که به صورت توتم پرستی زندگی می‌کنند، معمولاً اعتقاد دارند که با حیوان توتم خود پیوند خویشاوندی دارند و از یک نسل هستند.

فهرست منابع

1. Lévi-Strauss, C. (1963). *Structuralism in culture: Totemism*. Basic Books.
2. Freud, S. (1913). *Totem and taboo* (M. A. Khonji, Trans.).
3. Smith, M. (1990). Totemism: A personal view. *Royal Sociological Society Journal*.
4. Pashayi, A. (2015). *Myth and totem in Iranian culture*. Agah Publishing.
5. Hosseini, M. (2018). Totem and its influence on indigenous cultures. *Journal of Indigenous Cultures*.
6. Razavi, A. (2020). *Symbols of nature: Water and tree totems in religion*. Scientific University Press.
7. Beyani, F. (2017). *Totemism among Iranian tribes*. University of Tehran Press.
8. Shahramini, N. (2019). The role of totems in cultural identity. *Journal of Cultural Identity Studies*.
9. Panda, R. (2022). *Cultural symbols and totems*. Oxford University Press.



چکیده مقالات به انگلیسی

**English translation of
articles' abstracts**

Comparative analysis of three sacred totems: water, tree, and cow in Zoroastrian and Hindu rituals

Masoumeh Rashki ¹

Researcher at Farhangian University of Tehran

Received: 2025/02/01 | Accepted: 2025/02/04

Abstract

This article examines the sanctity and significance of various totems in the Hindu and Zoroastrian traditions, focusing on the tree, water, and cow as key symbols of life, purity, and spirituality. In Hinduism, trees are regarded as sacred beings and representatives of the gods, and rituals and festivals involving the veneration and consecration of trees are common in social culture. The cow, also called "mother" and a symbol of abundance, holds a special place in Hindu beliefs and is regarded as a sacred creature. On the other hand, in Zoroastrianism, water is highly sacred and presented as a symbol of life and purity, and any pollution of it is considered undesirable. Zoroastrians also respect trees as life-giving beings, but place greater emphasis on the protection of water. Thus, it can be concluded that while both religions attach high value to these elements, the form of their sanctity and the associated practices are shaped by the cultural and philosophical contexts of each tradition. This study shows that the human relationship with nature in Hindu and Zoroastrian belief systems not only encompasses a wide range of religious rituals but also reflects the deep spiritual and social bond between humans and the environment.

Keyword: totem, Zoroastrianism, water, tree, cow, sacred, religious beliefs, Hindu.



A study of the differences and commonalities of Hindu and Iranian marriage rituals

Yalda Zaboly¹

Researcher at Farhangian University of Tehran

Received: 2024/12/09 | Accepted: 2025/01/31

Abstract

Marriage ceremonies, as one of the most important social rituals in many cultures, represent the values, beliefs, and traditions of that society. India and Iran, two countries with rich history and culture, have diverse and meaningful marriage ceremonies, each shaped by cultural, religious, and social factors. The present research aims to answer the questions of whether there are commonalities in marriage ceremonies in Iran and some ceremonies in India, what are the roots and reasons for this similarity, and what are some of the differences in these ceremonies. In Iran, marriage ceremonies are usually accompanied by special rituals such as Henna Night, the Aqd ceremony (religious marriage ceremony), and various celebrations, and are influenced by Islamic and Zoroastrian cultures. In contrast, India, as a country with multiple religions, includes diverse marriage ceremonies that originate from Hindu, Islamic, Sikh, and other traditions. On the other hand, there are many commonalities between marriage ceremonies in Iran and India, such as the importance of family formation, customs and traditions related to marriage ceremonies, gifts, parties, and commemoration of the ceremony, and the reasons for these commonalities should be found in their ethnic, racial, territorial, historical, mythological, and religious beliefs. This research, using an analytical-descriptive method and gathering information from library and field sources, empirical observations, numerous articles, as well as anthropological analysis, examines the role of family, ceremonies, and cultural symbols in these two countries. The results show that in both cultures, moving beyond individuality and emphasizing family and society are considered the main foundations in marriage ceremonies, but there are significant differences in methods and details.

Keywords: Hinduism, similarities, differences, culture, cultural commonalities, marriage rituals.

1. E-mail: yaldazaboly@gmail.com



Mutual effects of culture and new media

Mohammad Amir Rahimi ¹

Master in Islamic Studies, Higher Education Complex for Language, Literature and
Culturology

Received: 2025/03/04 | Accepted: 2025/03/12

Abstract

Today, the mutual effects of modern culture and media are known as a complex and complex phenomenon in modern societies. new media including social networks, blogs, podcasts and online and indirect videos have a wide impact on the culture and values of communities. these media can transfer information and ideas with more speed than traditional media and can lead to rapid changes in attitude and beliefs of people. on the other hand, culture is the set of knowledge received and the activities carried out by a person or society that function in different socio - historical rules or structures that have been the result of a change in behavior and behavior under special education. furthermore, culture has the ability to influence new media and can use these media to transfer their values and ideas. in summary, the interaction between culture and new media is a two - way process that helps shape the modern society and needs to be taken into consideration and carefully study the capabilities and limitations of both parties.

Keywords: culture. new media, mutual effects, social networks.



Iran's Cultural Links with East Asia: Rereading the Kushnameh and Shahnameh in Iranian, South Korean, Chinese, and Japanese Television and Media Programs

Zahra Hajiahmadi ¹

Drama expert and master's degree in radio editing and production, Ph.D. Student, in media management, Faculty of Management University of Tehran, Iran

Received: 2025/03/02 | Accepted: 2025/04/06

Abstract

The study examines Iran's cultural links with East Asia (South Korea, China and Japan) by re-reading Persian epics of Kushnameh and Shahnameh in the television and media programs of these countries. The main issue is the identification of the historical and cultural effects of the Silk Road exchanges on the themes of these epics in the East Asian media, given the Kusadnameh (Korea) and China, and the shared themes of the Shahnameh, the Qualitative Research Method with the Content Analysis approach and the study of the case. Is. The findings show that the themes of travel, the fight against oppression and heroism in these works are in line with the Asian narratives. Also, the story of the historical marriage of the Iranian and Korean prince in the sixth century AH has been prominent as a cultural bridge. The results show the high capacity of cultural diplomacy through media cooperation.

Keywords: Kushnameh, Shahnameh, media, East Asia, cultural diplomacy.



The role of the Imam's knowledge of languages and linguistics in proving his Imamate

Vahid Isvand Barati ¹

Researcher at the Specialized Institute for Hadith Sciences

Sayyid Morteza Al-Khatib ²

PhD in Contemporary Muslim Thought, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology, Researcher at Imam Mobin Research Center

Received: 2024/11/26 | Accepted: 2025/01/30

Abstract

One of the prominent features in Shia narrations about the Imams (peace be upon them) is their knowledge of languages and their ability to speak all human languages. This article, using a descriptive-library method and drawing upon narrative sources and theological texts, examines these characteristics and their role in proving Imamate. Initially, the hallmarks of Imamate are explained from a Shia theological perspective, and then, based on reliable hadiths, the Imams' (peace be upon them) speaking in all languages is discussed as one of the signs of divinely-inspired knowledge and their authority. This attribute not only demonstrates the vastness of the Imams' knowledge but, within the Shia epistemological system, also serves as evidence of their connection to the source of divine knowledge and their suitability for the position of Imamate. Furthermore, this can also indicate the role of the Imams in guiding humanity and responding to various cultural and social needs, which can be of particular importance.

Keywords: Speech, Divine Authority, Non-Imam, Multiple Languages, Criteria of Imamate.



1. E-mail: ywhyd7145@gmail.com

2. E-mail: alkhatib@mobinac.ir

Women, virtual space, and mental and social health

Muhammad Jum'ah Karimi¹

PhD student in Persian language and literature, Higher Education Complex for
Language Literature and Culturology

Received: 2024/11/24 | Accepted: 2025/01/31

Abstract

The virtual space, as a new communication phenomenon, has profound and multifaceted impacts on women, which can affect their mental and social well-being. This study examines the challenges and opportunities that women face in the online space. On one hand, virtual space enables women to connect with one another, receive social and emotional support, and share their diverse experiences. On the other hand, societal pressures to display idealized images, gender-based harassment and discrimination, and concerns related to privacy can lead to heightened anxiety, depression, and reduced self-confidence. This study emphasizes that although virtual space can provide new opportunities for women's advancement and social growth, it is necessary to offer increased awareness and education to help them manage the existing challenges. Ultimately, the goal of this research is to identify innovative strategies for enhancing the mental and social well-being of women in the virtual space and ensuring optimal use of this important environment.

Keywords: Women, virtual space, mental health, society.



The Evolution of Nowruz in the Context of History and Culture: An Analysis of Its Roots and Ritual Transformations

Ali Haji Jafari ¹

Ph.D. student of Philosophy of Law, Bagher al-Uloom University

Received: 2025/04/14 | Accepted: 2025/04/15

Abstract

Every nation and country possess its own customs, traditions, beliefs, and festivals, each celebrated with unique rituals. Nowruz, as an ancient festival and a symbol of renewal, is one of the most significant of these traditions, deeply rooted in the history and culture of Iran. Recognized as the beginning of the new year, this festival is celebrated not only in Iran but also in numerous countries influenced by Persian culture with great splendor. This article aims to explore the historical and cultural roots of Nowruz and its ritualistic transformations by analyzing historical documents and ancient texts. The research methodology is based on the examination of written sources and documents related to Nowruz. The findings reveal that Nowruz, as a spring festival, predates the emergence of Zoroastrianism and is deeply embedded in the culture of Iranian ethnic groups. Throughout history, this festival has undergone transformations influenced by cultural and social changes, including the advent of Islam in Iran, calendar reforms, and the impact of various ruling powers. Nevertheless, Nowruz has consistently maintained its position as a symbol of renewal and the connection between humans and nature within Iranian culture. The rituals associated with Nowruz, such as lighting fires on the last night of the year, water-sprinkling, growing sprouts, setting the Haft-Seen table, and gift-giving, have endowed this festival with a mystical and spiritual dimension. The results of this study indicate that Nowruz is not merely a national festival but also a symbol of the cultural and historical identity of Iranians. Over the centuries, despite political and religious changes, it has continued to thrive and is now recognized as a global heritage. Nowruz stands as a testament to the enduring cultural legacy of Iran, transcending geographical boundaries and serving as a symbol of peace, friendship, and renewal for people around the world.

Keywords: Nowruz, Nowruz Festival, History, Culture, Nowruz Rituals.



Examining the types of abbreviation structure in modern Hebrew language

Farshad Hazrati ¹

Researcher at Islamic seminary school

Received: 2025/04/11 | Accepted: 2025/04/16

Abstract

Hebrew is one of the ancient languages that is challenging to learn. In recent years, for various reasons, interest in learning Hebrew has increased among Persian speakers. However, one of the serious problems of language learners is facing all kinds of abbreviations in the Hebrew language, which is not expressed methodically and logically in the Persian language. In this article, after examining the types of abbreviations, by presenting a logical classification, it has been tried to resolve the ambiguity of the types of abbreviations for learners, especially Persian languages, and to express all the abbreviations of the Hebrew language in three separate categories in order to learn and recognize the structure of the abbreviations of the language. Hebrew is possible. On the other hand, the pronunciation of all types of abbreviations also has a special complexity, which has been tried to be facilitated by stating some points, although the issue of reading and pronunciation has not been addressed in a specialized way, and this issue does not fit under the title of this article because it requires phonological preparations. Categorizing the abbreviation structure into three main categories and expressing its different types can help learners recognize the words and phrases of abbreviations in the Hebrew language and promote the growth of learners in this field.

Keywords: Hebrew language, abbreviations in Hebrew, abbreviations, classification of Hebrew abbreviation types.



Exploring the cultural-religious similarities of the Maya, Aztec, and Inca civilizations

Ruhollah Maheri ¹

Researcher at Qom Islamic Seminary school

Received: 2025/04/12 | Accepted: 2025/04/15

Abstract

To create intercultural exchange in international relations, it is necessary to understand the culture and religion of the target society. One of the important issues in understanding the culture and religion of a region is the historical beliefs of the people of that region. Considering the ancient history of the indigenous people of Latin America and the civilizations existing in that land, understanding the current culture and customs of the people of Latin America will be incomplete without understanding their civilizational roots. Among the civilizations of the American continent, the three civilizations of the Maya, Inca, and Aztec are larger and better known than the rest. To understand civilization, one must look at its religious beliefs and customs. Despite the many similarities and differences between these three civilizations, in order to find a common and common culture between all three civilizations, in other words, in Latin America as a whole, examining the religious-cultural commonalities of these civilizations takes on a special place. In all three civilizations, with the belief in the special role of nature in the existential structure of man and also the management of each natural phenomenon by its own god, polytheism seems natural. To stay safe from natural disasters and receive blessings, they had to please the god associated with each phenomenon and hold a special festival for each god. Considering the numerous festivals and ceremonies recorded in the aforementioned civilizations, it seems that the culture of these civilizations was a collective culture and gathering played a fundamental role in civilization and its administration .

Keywords: Collective civilization, Maya, Aztec, Inca, Native American civilizations.



Contemporary and future civilizational religious and ritual practices based on religions in the views of thinkers

Mohammad Sadia Zahid¹

PhD student of Contemporary Muslim Thought, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology

Received: 2025/03/02 | Accepted: 2025/03/12

Abstract

Rituals and ceremonies can be considered fundamental elements of any religion, through which individuals seek to connect with the sacred. Understanding rituals and analyzing their role and function, especially in individual and collective dimensions, is among the topics that have attracted the attention of sociologists and anthropologists of religion. Meanwhile, thinkers of different religions, with their interpretive approaches and relying on empirical observations, have offered analyses of rituals that mark a turning point in religious anthropology. On the one hand, rituals create a space that stabilizes religious beliefs and strengthens social cohesion, and on the other hand, they provide conditions for individual transformation and the experience of sacred moments. The results showed that despite the rise and fall of various civilizations, religion has always played a central and influential role in the formation, growth, and flourishing of civilizations. The analysis of the history of religions and the lives of divine prophets in the Holy Quran also emphasizes that religion guides humanity towards the creation of a cohesive, organized society free from dispersion and chaos, and by offering a transcendent rationality, it leads humanity on the path to achieving happiness and prosperity. Therefore, considering the religious roots of civilization, we realize that in great civilizations, social activities, political, economic, ethical, intellectual, and philosophical experiences originate from a religious perspective and orientation. For Islamic society as well, achieving civilization will rely on returning to and adhering to Islamic teachings.

Key words: Ritual ceremonies, religious rites, the future of civilization, religions.

1. E-mail: mszahidi.84@gmail.com



Semantics of the semantic field of scholars in the Quran based on the Izutsu method

Shaban Nosrati ¹

PhD in Imamiyyah Theology, Assistant Prof. University of Quran and Hadith

Mohammad Rakae ²

Assistant Professor of the Epistemological Foundations Department of the Quran and Hadith University

Received: 2025/03/04 | Accepted: 2025/04/06

Abstract

This study analyzes the semantic fields of "the knowledgeable" (scholars) in the Quran using Toshihiko Izutsu's method. It examines these fields within four categories: "types of scholars, ranks of scholars, the value of scholars, and the status of scholars." Regarding the types of scholars, God, humans, angels, jinn, animals (such as the dog, honeybee, hoopoe, and ant), and inanimate objects are identified as possessing knowledge. The hierarchy of scholars is structured with God as the supreme Knower, followed by "those firmly rooted in knowledge" (rasikhun fi al-ilm), and teachers ranking above learners. For ordinary humans (those not firmly rooted), ranking is based on the value of the scholar, while the ranks of animals and inanimate objects follow those of humans. The criteria for the value of scholars are presented through the "intrinsic value of the scholar, the value of following a scholar, the negative value of non-knowledge-based beliefs, and the value of the outcomes of knowledge." Finally, the status of scholars in the Quran is observable across spiritual, cognitive, emotional-faith, and social dimensions. This analysis provides a deeper understanding of the role of scholars in society and their influence on human education and learning.

Keywords: Scholar, Izutsu, semantic field, ranks of scholars, value of scholars.



1. E-mail: nosrati.s@righ.ac.ir

2. E-mail: rakae.m@righ.ac.ir

A study of Amir Khusrow Dehlavi's literary standing and the reflection of divine attributes and the prophetic visage in the book *Matla' al-Anwar*

Mohammad Fouladi ¹

Associate professor. Qom University

Hussain Ali Raza Malik ²

PhD. student of Persian language and literature, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology

Received: 2025/03/03 | Accepted: 2025/04/06

Abstract

Amir Khusrow Dehlavi was one of the prominent figures of his era and was thoroughly familiar with both Indian and Iranian cultures. Following his spiritual master, Nizam al-Awliya, he addressed many religious, mystical, epistemological, and ethical subjects in his poetry. He sought to create a positive intellectual foundation for his audience. Amir Khusrow also strengthened the cultural link between India and Iran, and the influence of both cultures is visible in his verses. Therefore, given the importance of the subject and Amir Khusrow's significant status, this article, using a descriptive-analytical approach, examines Amir Khusrow Dehlavi's literary position and the reflection of divine attributes and the prophetic visage in his book *Matla' al-Anwar*. The study concluded that Amir Khusrow is one of the greatest Persian-language poets of India and that his poetry has distinct features and a unique style. He invented a style that later became known as the Indian style in subsequent years and periods. In *Matla' al-Anwar*, Amir Khusrow was able to emulate Nizami's *Makhzan al-Asrar*. The book *Matla' al-Anwar* is rich in religious, mystical, and ethical knowledge, and its descriptions of God Almighty and the Prophet Muhammad hold a special status.

Keywords: Amir Khusrow Dehlavi, *Matla' al-Anwar*, religious themes, mystical themes.

1. E-mail: m-fooladi@qom.ac.ir

2. E-mail: malikimovic9@gmail.com



Table of Contents

A study of Amir Khusrow Dehlavi's literary standing and the reflection of divine attributes and the prophetic visage in the book Matla' al-Anwar.....	11
Mohammad Fouladi \ Hussain Ali Raza Malik	
Semantics of the semantic field of scholars in the Quran based on the Izutsu method	12
Shaban Nosrati \ Mohammad Rakae	
Contemporary and future civilizational religious and ritual practices based on religions in the views of thinkers.....	13
Mohammad Sadiq Zahid	
Exploring the cultural-religious similarities of the Maya, Aztec, and Inca civilizations.....	14
Ruhollah Maheri	
Examining the types of abbreviation structure in modern Hebrew language	15
Farshad Hazrati	
The Evolution of Nowruz in the Context of History and Culture: An Analysis of Its Roots and Ritual Transformations.....	16
Ali Haji Jafari	
Women, virtual space, and mental and social health.....	17
Muhammad Jum'ah Karimi	
The role of the Imam's knowledge of languages and linguistics in proving his Imamate	18
Vahid Isvand Barati \ Sayyid Morteza Al-Khatib	
Iran's Cultural Links with East Asia: Rereading the Kushnameh and Shahnameh in Iranian, South Korean, Chinese, and Japanese Television and Media Programs.....	19
Zahra Hajjahmadi	
Mutual effects of culture and new media	20
Mohammad Amir Rahimi	
A study of the differences and commonalities of Hindu and Iranian marriage rituals.....	21
Yalda Zaboly	
Comparative analysis of three sacred totems: water, tree, and cow in Zoroastrian and Hindu rituals.....	22
Masoumeh Rashki	

The Editor's Word

Given the significance of culture and its undeniable place in Islam and other religions, it can be said that there is an integral and permanent correlation between the category of religion and culture. In other words, as religion assumes the responsibility in human civilizational and cultural domains, culture contributes in having an appropriate and accurate conduct and manner in material and spiritual environments, and perhaps leads influentially to human development and progress. On the other hand, lingual aspects of an ethnicity and nation locates among the most central and fundamental elements of the culture. Anyone at any level who wants to connect with other nations and religions, first and foremost is in need of understanding their language and culture precisely. This issue has been recognized and emphasized in Islam. It has been mentioned that Islamic realities and rulings should be clarified to each nation by its own language. The Holy Quran says, "We haven't dispatched any messenger but by his nation's tongue; in order him to unveil the realities for them."

Due to such compulsion, the Language, Literature and Cultural Studies Higher Education Complex (affiliated by Al-Mustafa International University) considering the importance of focusing on cultural research through international approach along with studying customs, traditions, language, literature and culture of nations, and also recognizing impressive cultural currents in different countries, has initiated a multilingual scholarly journal called, "Language and Culture of Nations" and seeks to publish research papers written by this discipline's scientists and experts. It makes its endeavor to depict cultural, lingual and interactional status of nations and cultures in a clear picture.

Finally, executives in charge of this journal invite all domestic and international prominent scholars from different cultural and academic centers and backgrounds to submit their scholarly papers to this journal via <http://lcn.journals.miu.ac.ir> in order to publicize their academic research and scholarly opinions and theories to the elites who are addressed by this magazine.

Suggestions and critics by honorable scholars are highly welcomed.

- Orthography and punctuation of the manuscripts should be with adherence to the latest style of Academy of Persian Language and Literature.
- Manuscripts should be typed in Word, Font B zar/13 and uploaded via the online submission system of the journal.
- Dear authors note that the submitted manuscript should not contain the author(s)' name. Full name of the author(s) in order, academic ranking, affiliation, telephone No., postal address, and email address should be typed in a separate Word file and uploaded via the online submission system of the journal.
- Abstract (including 200-250 words) should be written in both Persian and English along with 5-7 keywords. It should contain main elements of the study including statement of the problem, objectives of the study, research method, and a short statement of the results.
- Journal refuses to accept manuscripts which exceed 20 (A4 size) pages in length (8000 words).
- English equivalent for foreign terms and names as well as archaic words should be mentioned next to them.
- Referential footnotes are placed in the manuscript's index after conclusion.
- For in-text citation, rather than bringing the references in footnote they should be mentioned after every direct or indirect quotation as follows: (Motahhari, 1368, Vol. 1:25)/ (Surname, Year of publication, Vol.: Page No.)
- References at the end of the article are sorted alphabetically based on the initial letter of the authors' surnames as follows:

Book: Surname, First name. (Year of publication). Title of book in Italics, Translator/Editor. Ordinal edition Number for Publication. Place of Publication: Publisher.

Example: Zarrinkoob, Abd ol-Hosseini. (1353 SH). *The Value of Sufism Heritage (Arzesh-e Miras-e Sufieh)*. 2nd ed. Tehran: Amir Kabir.

Journals: Surname, First name. (Year of Publication). "Title of the Article". Journal name in Italic. Vol. Issue. pp.

Example: Payandeh, Hossein. (1386 SH). "What is Postmodern Novel?". *Annual Journal of Literary Research*. Vol. 1 Issue 2. pp. 11-47.

Manuscript Preparation Guidelines and Acceptance Conditions

- Biannual Journal of “Language and Culture of Nations” invites all scholars and researchers in seminaries and universities to submit their research papers through electronic portal of the journal at: **icn.journals.miu.ac.ir** with special attention to the following points.
- Every research article in which scientific and academic requirement are observed and falls within the subject of the journal in the realm of nations’ language and culture is reviewed, refereed, and likely published in this journal.
- Submitted articles by the author(s) should contain innovative views and not have already been published in another journal or conference. Dear author(s) should submit their translated manuscript along with their main manuscript.
- The editorial board is free to accept or reject, and also revise manuscripts.
- The date priority for manuscripts’ publication is reviewed and confirmed by the editorial board.
- Author(s) are fully responsible for the accuracy of their manuscript’s content.
- Biannual Journal of “Language and Culture of Nations” reserves exclusive right for the publication of the articles after giving acceptance to the author(s), and author(s) are not allowed to publish their manuscripts elsewhere.
- Full body of the manuscript should include abstract, keywords, introduction, literature review, discussion, analysis, and conclusion.

Editorial Board

Yahya Kardgar	Full Professor, University of Qom, Iran
Hussein Abdul Mohammadi Bonchenari	Full Professor. Al-Mustafa International University
Mohammad Fouladi	Associate Professor, University of Qom, Iran
Mohammad Ashayeri Monfared	Associate Professor. Al-Mustafa International University
Nasrullah Sekhavati Ladani	Associate Professor. Al-Mustafa International University
Amir H. Sarkeshikian	Associate Professor. Islamic Azad University, Qom
Hamid Reza Yousefi	Full Professor, University of Potsdam, and Saarland University, Germany
Harald Seubert	Full professor, Basel University, Switzerland
Peter Gerdson	Full professor, Hamburg University, Germany

Scientific Advisors of this Issue:

Seyed Hossein Sajed, Mohammad Ghorbanpour Delavar, Seyyed Mostafa Motahhari,
Mohammad Nasser Vaezi, Mohsen Ghanbari, Saeid Abiri, Morteza Aghamohammadi,
Mohammad Ali Muqiseh, Seyyed Mehdi Ghafelehbash, Mahmoodreza Sadeghi

Website:

lcn.journals.miu.ac.ir

Email:

p.ilcs@miu.ac.ir

Online ISSN: 2676-5799

Printed ISSN: 2645-7210

Printed by: Al-Mustafa Digital Printing House

Print copies: 100

Price: 2,500,000 Rial

Journal Secretariat: Research deputy, Higher Education Complex for Language, Literature and Culturology, Shahidan Shahroudi Blvd., Qom, Iran.

Tel.: 025-37048105

Indexing & Abstracting

Al-Mustafa Journals Database (journals.miu.ac.ir)

Noor Specialized Journals Database (noormags.ir)

Magiran (Iranian Journal Database) (magiran.com)

Journals Reference (jref.ir)

Civilica (civilica.com)

Google Scholar (scholar.google.com)

Semantic Scholar (semanticscholar.org)



Biannual Journal of
Language and Culture of Nations

Volume 8, Issue 15, July 2025

Published by: Al-Mustafa International University (AIU)

- **Biannual Journal of “Language and Culture of Nations”** is published based on certificate No. 82328 issued on 7/2/2018 by the journalistic and information deputy of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- The journal is approved by Al-Mustafa International University based on certificate No. D/507/11158 issued on 6/30/2016.
- The journal is the outcome of scientific activity by the “Higher Education Complex for Language Literature and Culture Studies” in AIU.

Director-in-Chief: Dr. Seyed Hossein Sajed

Editor-in-Chief: Dr. Yahya Kardgar

Scientific Secretary and Executive Director: D.r Mohammad Ghorbanpour Delavar

Technical Editor: Seyed Mehdi Ghafelehbash

English Editor: Muhammad Nasser Vaezi

Production manager: Mohammad Mehdi Pirooz Mofrad