

دینسجام



فصلنامه علمی

# پژوهش‌های نهج البلاغه

سال بیست و چهارم / بهار ۱۴۰۴ / شماره ۸۴

شاپا: ۸۰۵۱ - ۱۷۳۵

صاحب امتیاز: بنیاد بین‌المللی نهج البلاغه

مدیر مسئول: سید جمال‌الدین دین‌پرور

سرمدیر: محمدجواد ارسطا

هیئت تحریریه:

محمدجواد ارسطا	دانشیار دانشگاه تهران
احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران
منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
سید محمد مهدی جعفری	استاد دانشگاه شیراز
احمد خاتمی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
محمد مهدی رکنی	استاد دانشگاه فردوسی
سید مصطفی محقق‌داماد	استاد دانشگاه شهید بهشتی
مجید معارف	استاد دانشگاه تهران
عبدالله موحدی محب	دانشیار دانشگاه کاشان

ویراستار علمی: حجت‌الله شیرمحمدی

مترجم عربی: علیرضا محمدرضایی / مترجم انگلیسی: ماندانا محمدی کلاهدوز

مدیر اجرایی: محمد حسین محامد

\*\*\*

نشانی: قم، میدان شهدا، خیابان حجتیه، بنیاد بین‌المللی نهج البلاغه

تلفن دفتر فصلنامه: ۰۲۵-۳۷۷۳۶۴۴۰

وبگاه: [www.nahjmagz.ir](http://www.nahjmagz.ir) / پست الکترونیک: [nahjmagz@gmail.com](mailto:nahjmagz@gmail.com)

بر اساس نامه شماره ۳/۱۴۴۹۴۱ در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۴/۲۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درجه «علمی - پژوهشی» از شماره ۳۰ به فصلنامه پژوهش‌های نهج‌البلاغه اعطا شده است.

فصلنامه پژوهش‌های نهج‌البلاغه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه‌سازی می‌شود.

همچنین در وبگاه‌های زیر به صورت تمام متن قابل دریافت است:

[www.nahjmagz.ir](http://www.nahjmagz.ir)

[www.isc.gov](http://www.isc.gov)

[www.noormags.Com](http://www.noormags.Com)

## راهنمای نویسندگان مقالات



۱. مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل نهج البلاغه و دارای ساختار ذیل باشد:

- ۱- ۱. عنوان، کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- ۱- ۲. چکیده، آینه تمام‌نمای مقاله شامل معرفی موضوع، ضرورت و اهمیت پژوهش و یافته‌های پژوهش باشد.
- ۱- ۳. واژگان کلیدی، شامل حداکثر ۶ واژه از کلمات دارای نقش نمایه و فهرست باشد.
- ۱- ۴. طرح مسئله، مسئله تحقیق به صورت روشن طرح و تبیین گردد و به پیشینه تحقیق و نوآوری آن اشاره شود.
- ۱- ۵. بدنه اصلی مقاله، با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل
- ۱- ۶. نتیجه، شامل یافته‌های تحقیق متناسب با طرح مسئله باشد.
- ۱- ۷. منابع و مآخذ، با ترتیب الفبایی بر اساس الگوی ذیل:

### - کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کامل اثر، مترجم یا محقق، شماره جلد، محل نشر، ناشر.  
کیندری بیهقی، قطب الدین، ۱۳۷۵ش، *حدائق الحقایق فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح: عزیز الله عطاردی، ج ۲، قم: بنیاد نهج البلاغه.

### - مقاله

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجله، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.  
حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۰، «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه»، *یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه*، ص ۵۹ - ۴۷، تهران: بنیاد نهج البلاغه.

\* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

\* منابع لاتین نیز به همین ترتیب از چپ به راست معرفی شوند.

۲. ارجاع‌ها بر اساس الگوی ذیل درون‌متن باشد:

- کتاب و مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار: جلد / صفحه) مانند: (کیذری، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۴۸)

- آیات قرآن، مانند: (بقره / ۵۳)

- متن نهج البلاغه، مانند: (خطبه ۵۳)، (نامه ۵۳)، (حکمت ۵۳)

۳. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

#### تذکر جهت ارسال مقاله

— نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، میزان تحصیلات، رتبه علمی، پست الکترونیکی و شماره نویسنده ضروری است.

- مقاله در محیط word 2016 به بالا و از طریق سامانه نشریه به نشانی [www.nahjmagz.ir](http://www.nahjmagz.ir) ارسال شود.

- حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.

— مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود.

— مقاله پس از بررسی اولیه در صورت تناسب با موضوع مجله و رعایت اصول نگارش مقاله جهت داوری دو یا سه داور ارسال می‌شود.

- مقاله پس از تأیید داوران و سردبیر پذیرش و در نوبت چاپ قرار خواهد گرفت.

- مقاله ارسالی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.

- حق چاپ پس از پذیرش برای مجله محفوظ است.

فهرست

- سخن مدیر مسئول..... ۷
- الگوی مشارکت دولت و مردم در مدیریت اسلامی مبتنی بر تعالیم نهج البلاغه..... ۱۱  
 سحر زمانی نژاد / عبدالله توکلی
- بازبینی ترجمه‌های فارسی از برگردان تکامدها در خطبه‌های نهج البلاغه  
 (خوانش ترجمه‌های انصاریان، دشتی، دین‌پرور، شهیدی و آیتی)..... ۳۷  
 حسین گلی / سجاد احمدی / مرجان سرتیپی
- بازیابی و تحلیل فضیلت‌های معرفتی از منظر نهج البلاغه..... ۶۳  
 فریبا شهیدی فر / احمد کریمی / عبد الهادی مسعودی
- بررسی رابطه انسان و خدا در گلستان و بوستان سعدی و مقایسه آن با نامه سی و یکم نهج البلاغه..... ۸۷  
 طاهره جعفری / ثریا رازقی / مهرانگیز اوحدی / مریم مجیدی
- تحلیل خطبه سی و دوم نهج البلاغه بر اساس الگوی کنش‌گفتاری جان سرل..... ۱۰۹  
 مهدی نصیری / مجتبی اکبری نژاد / زهرا ملانژاد
- تحلیل محتوای کیفی مفهوم تربیت در نهج البلاغه..... ۱۳۵  
 حمیده مخلصی
- تدبر و تعمق در مرگ، انواع و آثار آن با رویکردی بر آموزه‌های علوی علیه السلام..... ۱۶۱  
 آمنه شاهنده
- دولت، سبب اقوی از مباشر در وقوع جرم یقه‌آبی‌ها از منظر نهج البلاغه و سیاست جنایی اسلام..... ۱۸۳  
 محمد رسول آهنگران / اسماعیل هنری قانع / میلاد حیدری
- سبک‌شناسی شناختی «خطبه اشباح» با تکیه بر استعاره‌های مفهومی..... ۲۰۷  
 امید روستا / یوسف کریمی چمه / میثم احمدی
- مفاسد اجتماعی حاکمیت مستکبران در قرآن و نهج البلاغه با تحلیل قرآنی - حدیثی «استحیاء نساء»..... ۲۳۷  
 علی عباس گودرزی / حسین مرادی زنجانی / محمد شریفانی
- واکاوی مبالغه موجود در ترجمه اسماء افعال در نهج البلاغه بر اساس نظریه کتفورد در زبان‌شناسی  
 (مطالعه موردی ترجمه شهیدی و فولادوند)..... ۲۶۳  
 فروغ فرهنگد هارمی / حسین مهتدی / محمد جواد پورعابد
- چکیده عربی و انگلیسی..... ۲۸۶





## بسمه تعالی

### مطالعه و آموزش نهج البلاغه، دستور کار سال جدید

مقام معظم رهبری که سایه‌شان به بلندای آفتاب گسترده باد در سخنرانی نوروزی خود به مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین امور اشاره کرده و آنها را در رأس امور کشور و وظیفه عموم، قرار دادند، از جمله «مطالعه و آموزش نهج البلاغه» که چنین استفاده می‌شود، نهج البلاغه نمایشگر فرهنگ اسلامی و پیشران حرکت عالی رشد و پیشرفت است و همگان وظیفه دارند از این سرچشمه حیات بخش برای تحقق آرمان «تمدن اسلامی» بهره‌ور گردند و زمینه تعالی و زیربنای آن هدف بزرگ را فراهم آورند و این اشاره به همان نکته‌ای است که ایشان در سخنرانی چهارمین کنگره بین‌المللی نهج البلاغه در سال ۱۳۶۳ ایراد فرمودند:

« امروز شرایطی، مشابه شرایط دوران حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام است پس روزگار، روزگار نهج البلاغه است امروز می‌شود از دیدگاه دقیق و نافذ امیرالمؤمنین علیه السلام به واقعیت‌های جهان و جامعه نگاه کرد و بسیاری از حقایق را دید و شناخت و علاج دردها را پیدا کرد، همین است که به نظر ما امروز از همیشه به نهج البلاغه محتاج‌تریم»<sup>۱</sup>

در واقع نهج البلاغه نمایشگر حقایق و مفاهیم و راهکارهای رسیدن جامعه به اوج ترقی، پیشرفت و آیین‌نامه اجرایی مفاهیم عالی قرآنی است که به قول امام راحل رحمته الله در پیامی که به کنگره هزاره نهج البلاغه در سال ۱۳۶۰ ارسال فرمودند «نهج البلاغه بیان و تفسیر کلام الله است و... امام علیه السلام نمونه انسان و قرآن ناطق می‌باشد و تا ابد نام بزرگ او باقی و خود او الگوی انسانیت و مظهر اسم اعظم است»<sup>۲</sup>

امام رحمته الله در ادامه، دانشمندان و متفکران جهان اسلام را دعوت کرده‌اند که ابعاد عرفانی، فلسفی، اخلاقی، تربیتی، اجتماعی، فرهنگی و دیگر بعدها را بیان کنند و این کتاب را به جوامع بشری معرفی کرده و عرضه دارند.

مقام معظم رهبری دام ظلّه بر اساس یک دید و مطالعه عمیق و ضرورت زمان به این توصیه اقدام کرده‌اند و می‌دانند که در پرتو مطالعه و آموزش این کتاب ارجمند و توجه و سرمایه‌گذاری روی آن جامعه با



۱. بازگشت به نهج البلاغه ص ۲۸

۲. پیام حضرت امام خمینی به کنگره هزاره نهج البلاغه



یک حرکت پرشتاب و ژرفانه به قلعه‌ها صعود کرده و یک شبه ره صد ساله را طی خواهند کرد، همانطور که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ وَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ مِنَ اللَّهِ، وَامْضُوا فِي الَّذِي نَهَجَهُ لَكُمْ وَفُؤُوا بِمَا عَصَبَهُ بِكُمْ،  
فَعَلِيٌّ ضَامِنٌ لِفَلْحِكُمْ<sup>۱</sup>

ای بندگان خدا از خدا پروا کنید و از او به او پناه آورید و در راهی که برایتان هموار کرده است گام بردارید و نسبت به چیزی که از شما خواسته است قیام و اقدام کنید که علی، ضامن سعادت ابدی شماست»

و یا در خطبه ای دیگر فرمود:

بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلَمَاءِ وَتَسْتَمْتُمُ العُلِيَاءَ وَبِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ... أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الْحَقِّ  
فِي جَوَادِ الْمَضَلَّةِ...<sup>۲</sup>

شمایان در تاریکی‌ها به نور ما راه یافتید و برچکاد بلند بزرگی برآمدید و به برکت فجر صادق ما از ظلمت‌ها رهیدید... پرچم حق را در کوران گمراهی‌ها برایتان افراشتم...

کوتاه سخن آنکه جامعه ما پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت، نیاز شدید به الگوی ویژه و کارآمدی دارد که بتواند این بار عظیم را به دوش کشیده و در مقابل شرق و غرب و فرهنگ‌های طاغوتی بایستد و چه الگویی برتر و بالاتر از الگوی حکومت علوی است که قرن‌ها مورد توجه اندیشمندان و محققان قرار گرفته و تا امروز در دنیا و سازمان‌های بین‌المللی از جمله سازمان ملل متحد مطرح شده و با نگاه احترام و ارزش بدان می‌نگرند.

بسیار جالب است که نهج‌البلاغه و فرمان امام به مالک اشتر که دستور حکومت و آیین نامه حکمرانی است س از قرن‌ها هنوز در اوج و عروج است و جامعه بشری خود را محتاج آن می‌داند گرچه مثل همیشه بی‌مهری‌ها و تعصب‌ها و دشمن‌کامی‌ها مانع از اجرای آن می‌شود.

در اینجا لازم است اشاره کنم که این فرمان مبارک در سال ۱۳۸۳ در سازمان ملل متحد مطرح شده است و نماینده ایران در آن سازمان در پی درخواست بنیاد نهج‌البلاغه در این رابطه چنین پاسخ داده است:

۱. نهج‌البلاغه خطبه ۲۴

۲. همان خطبه ۴

ریاست محترم بنیاد نهج البلاغه با سلام بازگشت به دورنگار شماره ۸۲/۷۴۴۵ مورخ ۸۲/۱۱/۲۵ به اطلاع می‌رساند در سال ۲۰۰۲ میلادی، برنامه عمران ملل متحد به درخواست اتحادیه عرب گزارشی را در مورد توسعه انسانی جامعه عرب تهیه و منتشر کرد. این گزارش شامل ۸ فصل است و در این فصول مسائل توسعه انسانی کشورهای عربی شامل مسائل جمعیتی، آموزشی، بهداشت، تحقیقات، فناوری، رشد و توسعه اقتصادی، زمانداری و دموکراسی مورد بررسی قرار گرفته است. در برخی از فصول گزارش مذکور بخشی از بیانات بزرگان و بیانیه‌های بین‌المللی و منطقه‌ای به عنوان سوابق تاریخی موضوعات مطروحه بیان شده است، در بخش مربوطه به «جامعه دانش محور» و به زمامداری بخشی از سخنان حضرت علی علیه السلام و بخشی از فرمان آن حضرت به مالک اشتر به نقل از نهج البلاغه درج شده است.....

### مخاطب پیام مقام معظم رهبری دامت‌الله

اینک پس از بیان مقدمات به این نتیجه می‌رسیم که خطاب مقام معظم رهبری دامت‌الله در سخنان نوروزی اولاً به عموم مردم است که در هر سطحی که باشند کتاب شریف نهج البلاغه را در سبب کالای خانواده قرار داده و با آن مانوس و محشور باشند و به عنوان داروی شفابخش آن را مورد توجه و عمل قرار دهند به ویژه مسئولان و کسانی که در حوزه حکمرانی قرار گرفته‌اند.

در اینجا لازم است از گفتگوی خود با رئیس جمهور شهید جناب دکتر رئیسی عزیز یاد کنم که با اندوهی فراوان و قلبی آکنده از فقدان آن شخصیت بزرگ که در تاریخ سیاست ایران درخشید و با اینکه دولت مستعجل بود ولی سیمای حکومت علوی علیه السلام را به نمایش گذاشت.

ایشان در یک تماس تلفنی ویژه از اینجانب خواستند چنانچه مطالب جدیدی درباره فرمان امام به مالک اشتر دارید ارسال نمایید تا در جلسات هفتگی دولت از آن استفاده شود که اینجانب هم، رساله‌ای را تنظیم کردم که متأسفانه به فاجعه دردناک شهادت ایشان منتهی شد.

طنین صدای ایشان هنوز در حافظه تاریخ در مرکز اسناد بنیاد نهج البلاغه نگهداری می‌شود. دومین مخاطب ویژه سخنان نوروزی مقام معظم رهبری، مراکز آموزشی کشور از جمله مدارس، دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است که باید کتاب نهج البلاغه، کتاب درسی شود و با بهره‌گیری از آن برای مقاطع مختلف تحصیلی، کتاب تدوین و ارائه گردد.





وزارتخانه های علوم و آموزش و پرورش و حوزه‌های علمیه وظیفه دارند به این پیام مبارک توجه ویژه کرده و به نویسندگان کتاب‌های درسی توصیه کنند که این مهم را در نظر گرفته و از این منبع عظیم فکری و علمی به زبان روز و ادبیات فاخر بهره‌ور گردند.

البته حوزه و دانشگاه رسالت بزرگ‌تری نیز به عهده دارند که بنیاد نهج البلاغه پس از دریافت این پیام ارزشمند، فعالیت ویژه‌ای را آغاز کرده و با مسئولان مربوطه مکاتباتی انجام داده و نیز برنامه‌های خود را اعلام کرده، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

سیدجمال الدین دین پرور

**الگوی مشارکت دولت و مردم در مدیریت اسلامی مبتنی بر تعالیم نهج البلاغه**

سحر زمانی نژاد\* / عبدالله توکلی\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۵

**چکیده**

در محیط جهانی، مشارکت دولت و مردم تبدیل به ابزاری مهم برای دستیابی به پتانسیل‌های هر دو بخش مذکور به‌منظور ارائه خدمات بهینه‌شده است. بر اساس تعالیم اسلامی نیز، مشارکت مردم با دولت یکی از اصول بنیادین حکمرانی و نوعی تکلیف دینی محسوب می‌شود. این تحقیق به دنبال پاسخ به این پرسش است که الگوی مشارکت دولت و مردم از منظر تعالیم نهج البلاغه چگونه است و نقش و وظایف هر یک از ذینفعان در مشارکت مذکور چگونه تعریف می‌شود. برای انجام پژوهش، از روش کیفی تحلیل مضمون، استفاده شده است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که مشارکت اثربخش، از یک الگوی سه لایه‌ای تبعیت می‌کند. به طوری که لایه نخست، مؤلفه‌های فلسفی و بینشی را شامل می‌شود و بنیاد مشارکت در بستر آن شکل می‌گیرد. لایه دوم، مؤلفه‌های پیش‌شرط و ضروری جهت پیاده‌سازی مشارکت را دربر می‌گیرد و لایه سوم، به وظایف و تکالیف طرفین مشارکت می‌پردازد. توجه به نقش و پیاده‌سازی کلیه مؤلفه‌ها در هر سه لایه مذکور، حائز اهمیت است و در تضمین مشارکت اثربخش، مؤثر می‌باشد. امید است نتایج پژوهش حاضر، در ایجاد مشارکت بهینه بین دولت و مردم در جوامع اسلامی مؤثر باشد.

**واژگان کلیدی**

مشارکت مردمی، مدیریت اسلامی، مدیریت دولتی، نهج البلاغه.

\*. دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت و حسابداری دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

[saharzamani@hotmail.com](mailto:saharzamani@hotmail.com)

[atavakkoli@rihu.ac.ir](mailto:atavakkoli@rihu.ac.ir)

\*\* . . دانشیار گروه مدیریت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ایران.

تمرکز بالای جمعیت، حجم قابل توجه فعالیت‌های اقتصادی، موضوعات اجتماعی، فناوری، مسائل نظام اداری و سیاسی، همگی از موضوعاتی هستند که امروزه کلیه دولت‌ها با آن سرو کار دارند. به همین دلیل، کشورها با هدف کامیابی ساکنان خود، باید به‌درستی اداره شوند تا از رفاه و منفعت عمومی جامعه، اطمینان حاصل گردد. اما دولت‌ها به‌تنهایی، قادر به پاسخگویی تقاضاهای متعدد جامعه نمی‌باشند و رفاه و سعادت جامعه، در گرو مشارکت کلیه ذینفعان می‌باشد. امروزه، مشارکت دولت و مردم به الزامی برای دولت‌ها تبدیل شده است (آسبرن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰م، ص ۲) و بسیاری از دولت‌ها برای اجرای سیاست‌های عمومی کاملاً به بازیگران مردمی وابسته اند. با این وجود، بررسی اثربخشی مشارکت دولت و مردم، در کشورهای مختلف نشان می‌دهد که اقداماتی نظیر اعمال قانون و مقررات و یا توانمندسازی مردمی به‌تنهایی نتوانسته است مبنایی مناسب و مؤثر برای مشارکت ایجاد نماید و ضعف مشارکت عمیق و مؤثر در خدمات عمومی در بسیاری از جوامع هنوز مشاهده می‌شود (لطیفی، دانایی فرد و رحمانی، ۱۳۹۸ش، ص ۲۴۵). در واقع عدم فهم عمیق همکاری توسط طرفین مشارکت و همچنین ضعف در شناسایی، پیاده‌سازی و تجمیع عوامل بنیادین مشارکت از علل مهم در شکست فرآیند مذکور، می‌باشد. همچنین، مشارکت دولت و مردم در هر کشور متناسب با فرهنگ و زیست‌بوم خاص آن کشور، الگوی متفاوتی را به خود اختصاص می‌دهد. البته بدون شک می‌توان از تجربیات مختلف، در این حوزه بهره برد. از آنجاکه در حکومت اسلامی حضور مستمر مردم در عرصه‌های مختلف دولتی یک وظیفه شرعی تلقی می‌شود، دولت‌های اسلامی باید ظرفیت لازم جهت برخورداری از حداکثر قابلیت‌های بخش مردمی را ایجاد نمایند تا از مزایای حاصل از آن در جهت رفاه و منفعت عمومی بهره‌مند گردند. در این راستا، رهنمودهای به‌جامانده از ائمه معصومین یکی از کاربردی‌ترین منابع در مدیریت و نظریه‌پردازی بشمار می‌رود و از آنجاکه از منبع الهی وحی (قرآن) و سنت آخرین پیامبر الهی (اسلام) ﷺ نشأت گرفته است، از اعتبار لازم برخوردار می‌باشد. در این میان «نهج‌البلاغه» مستندی ارزشمند در باب مدیریت و حکومت است و درک عمیق و اکتشاف مفاهیم و انطباق آن با دانش امروزی پاسخگوی بسیاری از چالش‌های عصر حاضر می‌باشد.




---

1. Osborne

این تحقیق تلاش می‌کند با بهره از منبع ارزشمند نهج البلاغه، مدل مشارکت دولت و مردم را در جامعه اسلامی استخراج نماید. سؤال اصلی پژوهش، چگونگی الگوی مشارکت دولت و مردم در مدیریت دولتی مبتنی بر تعالیم نهج البلاغه می‌باشد.

#### ۱/۱. مبانی نظری

مشارکت دولت و مردم، به‌عنوان یک ساختار نهادی مبتنی بر همکاری بسیار موردتوجه قرار گرفته است. دولت‌ها برای رفع موانع موجود در بخش دولتی از مشارکت بخش مردمی بهره می‌برند. به‌ویژه، در کشورهای توسعه یافته مشارکت دولت و مردم در بهبود عملکرد جامعه بسیار موردتوجه است. در حوزه‌هایی که بخش دولتی به‌گونه‌ای سنتی و به‌تنهایی قادر به پاسخگویی نیست، مشارکت دولت و مردم می‌تواند در اجابت تقاضاهای جامعه به‌خوبی وارد عمل شود. با این حال، تبدیل یک تئوری به عمل کار ساده‌ای نیست. مطالعات نشان داده است که بسیاری از مردم بیش از حد مشغول مسائل فردی خود هستند و تمایلی به حضور فعال در موضوعات جامعه ندارند (کالین و تاینزمن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۷). مشارکت دولت و مردم رابطه‌ای مبتنی بر اهداف مشترک است که نقش‌ها و مسئولیت‌ها در فرآیند آن به اشتراک گذاشته می‌شود. در این مشارکت منفعت و رفاه جمع بر منافع فردی ارجح می‌باشد و اختیارات، وظایف و منافع برای هر دو طرف به‌طور مشترک وجود دارد (کسدی<sup>۲</sup> و دیگران، ۲۰۱۹م، ص ۲). مشارکت دولت و مردم رویکردی بر اساس بهره‌برداری از هم‌افزایی ایجادشده در کاربرد مشترک و نوآورانه از منابع و ظرفیت‌های مختلف موجود در جامعه است، جایی که تحقق اهداف بدون مشارکت طرف‌های دیگر امکان‌پذیر نمی‌باشد (جومو<sup>۳</sup> و دیگران، ۲۰۱۶م، ص ۳). تجربیات کشورهای توسعه‌یافته نشان می‌دهد که سیستم‌های کارآمد دولتی می‌تواند به‌عنوان یکی از پیش‌شرط‌های کلیدی در اثربخشی مشارکت دولت و مردم مدنظر قرار گیرد (ایوانز<sup>۴</sup> و دیگران، ۲۰۰۵م، ص ۲۲). یک مشارکت پایدار مستلزم شفاف‌سازی منافع، منابع و مسئولیت‌ها است. علاوه بر این، از آنجاکه هر یک از طرف‌های مشارکت، استراتژی خاص و زمینه نهادی خود را دارد، مشارکت دولت و مردم با مذاکره و تعامل اجرایی می‌شود. درنهایت، این مشارکت، هدف مشترکی را دنبال می‌کند و آن بهبود ارائه خدمات عمومی است.

- 
1. Klijin & Teisman
  2. Casady
  3. Jomo
  4. Evans

### عوامل موفقیت مشارکت دولت و مردم

در عصر جهانی شدن دولت‌ها به دنبال جلب همکاری مردمی جهت انجام وظایف عمومی از طریق ایجاد مشارکت مردمی می‌باشند. مشروعیت، اعتماد و ظرفیت‌سازی در توسعه مشارکت فعال و اثربخش حائز اهمیت است. «مشروعیت» نشان می‌دهد اقدامات از نقطه نظر هنجارها، ارزش‌ها و باورهای حاکم بر نظام اجتماعی، مقبول و مطلوب است. «اعتماد» تمایل و گرایش به طرف مقابل را نشان می‌دهد که با پذیرش تعهدات اجتماعی در قالب نوعی همکاری صورت می‌پذیرد و «ظرفیت» به توانایی طرفین جهت ایجاد و مدیریت مشارکت دلالت می‌کند (ماتوس، ماهالینگام و دیولف<sup>۱</sup>، ۲۰۱۴م، ص ۵۳). برقراری ارتباط بین عوامل مذکور شرط لازم مشارکت می‌باشد. به طوری که در حکمرانی «ظرفیت» با «مشروعیت» در ارتباط می‌باشد و «پاسخگویی» و «مشروعیت» با مؤلفه «اعتماد» مرتبط است (کسیدی و دیگران، ۲۰۱۹م، ص ۷). با تقویت شفافیت و اقدامات نظارتی و ایجاد یک چارچوب نهادی می‌توان در جهت تقویت پاسخگویی دموکراتیک و ترغیب مردم برای مشارکت با بخش دولتی اقدام نمود. همچنین، ایجاد چارچوب نهادی مناسب به منظور مشارکت دولت و مردم نیازمند آگاه‌سازی و ظرفیت‌سازی در همه این زمینه‌ها می‌باشد. مشارکت و همکاری باعث افزایش کار آبی و انعطاف‌پذیری می‌شود. به طوری که ضعف‌های هریک از طرفین با مشارکت طرف دیگر رفع می‌گردد (ویلانی، گرکو و فیلیپس<sup>۲</sup>، ۲۰۱۷م، صص ۸۹۳-۸۹۶). مطالعات نشان می‌دهد که محدودیت ظرفیت بخش دولتی، فقدان اراده سیاسی، بی‌اعتمادی به دولت و عدم وجود فضای نهادی مساعد برای مشارکت، از عوامل مؤثر در شکست مشارکت به شمار می‌رود (سوسیپتو و ورهوست<sup>۳</sup>، ۲۰۱۸م، صص ۱۱۴۹-۱۱۵۰).

### مشارکت دولت و مردم از دیدگاه نهج البلاغه

از نگاه اسلام، حکومت هیچگاه به منزله جبر و خودکامگی نبوده است. امام علی ع در نهج البلاغه نیز هرگز زمامدار جامعه را «مَلِک» یا «سلطان» خطاب نکرده است. چرا که «سلطان» به معنای سلطه و «مَلِک»، متضمن مفهوم تملک بر سرنوشت مردم می‌باشد. در نهج البلاغه حاکم

1. Matos, Mahalingam & Dewulf

2. Villani, Greco & Phillips

3. Sociopto & Verhoest

جامعه اسلامی با نام «امام» یعنی «رهبر» بیان می‌شود. رهبر فردی است که امت را هدایت و مدیریت می‌نماید. حضرت در برخی موارد زمامدار جامعه را «والی» می‌نامد که حاکی از ولایت و به معنای پیوند و هم‌جوشی دو چیز می‌باشد. در واقع، والی کسی است که امور مردم را بر عهده دارد و با آنان پیوند خورده است. از سویی دیگر امام، مردم را «رعیت» می‌نامد، یعنی افرادی که دارای حق می‌باشند و حاکم جامعه نماینده و وکیل آنان است. مولای متقیان، هرگز مردم را برده و مملوک و خویشتن (زمامدار جامعه) را، مالک و صاحب‌اختیار خطاب نکرده است (واعظی و دیگران، ۱۳۹۷ش، صص ۷۰-۷۲). بنابراین مطابق با رهنمودهای مندرج در نهج البلاغه از یک‌سو، والی و زمامدار (بخش دولتی) قرار دارد که در رأس حکومت می‌باشد و امین و متصدی کارهای مردم است و از سویی دیگر، «مردم» مدنظر می‌باشند که با توجه به ارزش‌ها و تفاوت‌های آنان، رعایت حقوقشان واجب است. البته مردم نیز در قبال حاکم، وظایف و تکالیفی دارند که باید به آن متعهد باشند و به این ترتیب سعادت جامعه تضمین می‌شود. امام علیه السلام، در خصوص ضرورت مشارکت دولت با مردم، در نامه ۲۶ و خطبه ۳۴ تأکید می‌نماید که مردم، تنها یاری‌دهندگان دولت در تحقق حقوق الهی (رسیدن به قرب الهی و سعادت جامعه)، می‌باشند و عدم مشارکت منجر به شکست و انحطاط جامعه می‌شود. ایشان، کل جامعه را به مشارکت با یکدیگر فرامی‌خواند و همکاری زمامداران با تجار و بازرگانان (بخش خصوصی) را لازمه سعادت و منفعت مسلمانان می‌داند. از نظر امام علی علیه السلام، حق زمامدار بر مردم و حق مردم بر زمامدار، بزرگ‌ترین حقی است که خداوند قرار داده و دوطرفه و تعاملی است. ایشان در نامه‌ای برای مأمورین جمع‌آوری خراج، آنان را به رفتار عادلانه و منصفانه و صبر در برخورد با مردم سفارش کرده است (نامه ۲۵). امروزه تمامی مؤلفه‌های مذکور، نقش محوری در جلب اعتماد و تشویق به مشارکت ایفا می‌کنند. هنگامی که امام علی علیه السلام، مالک اشتر را به استانداری مصر منصوب نمود، او را به مهربانی و خوش‌رفتاری با همه مردم دعوت می‌نماید. نقطه اوج تأکیدات مولای متقیان علیه السلام در خصوص مشارکت دولت و مردم، در خطبه ۲۱۶ در صفین است، امام مشارکت «مردم» با «حکومت- بخش دولتی» را مهم دانسته و یک تکلیف دینی بر عهده مردم می‌داند که پذیرش تعهد و انجام آن واجب است. در خطبه مذکور، امام اشاره می‌کند که در حوزه‌هایی که بخش دولتی به‌تنهایی قادر به پاسخگویی نیست، مشارکت مردم یک تکلیف قلمداد



می‌شود و البته رعایت عدالت در مشارکت واجب است. امام حق و تکلیف در دو بخش مذکور را به یک‌میزان مهم و تعهد به آن را وظیفه شرعی و حقوق الهی می‌داند. خداوند سبحان برای من بر شما، به جهت سرپرستی حکومت حقی قرار داده و برای شما همانند حق من، حقی تعیین فرموده است. همچنین، حضرت به ظرافت به تقسیم ریسک در مشارکت می‌پردازد و با حکمرانی و شیوه رهبری خود، همگان را در عصر حاضر به شگفتی وا می‌دارد. امام مشارکت مردم و دولت را برای سعادت جامعه، ضروری می‌داند و تقسیم درست وظایف را لازمه مشارکت بهینه دو بخش عنوان می‌کند. امام، سود و منفعت هر طرف را در گرو منفعت طرف دیگر بیان می‌نماید. در واقع، شفاف سازی و تعهد به اجرای درست وظایف از الزامات مشارکت معرفی می‌شود. در میان حقوق الهی، بزرگ‌ترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است، حق واجبی که خدای سبحان بر هر دو گروه لازم شمرد و آن را عامل پایداری پیوند ملت و رهبر و عزت دین قرار داد. پس رعیت اصلاح نمی‌شود جز آن‌که زمامداران اصلاح گردند و زمامداران اصلاح نمی‌شوند، جز با درستکاری رعیت و آنگاه که مردم حق رهبری را ادا کنند و زمامدار حق مردم را بپردازد، حق در آن جامعه عزت می‌یابد (خطبه ۲۱۶). امام در همین خطبه، پیامدهای عدم تقسیم، شفاف سازی و تعهد به وظایف را با عبارت از بین رفتن «وحدت کلمه» تشریح می‌نماید بطوریکه با اهمال تعهدات، اهداف مشترک دو طرف کمرنگ می‌شود و پایمال شدن حقوق و انحطاط جامعه را به دنبال دارد. اما اگر مردم بر حکومت چیره شوند، یا زمامدار بر رعیت ستم کند، وحدت کلمه از بین می‌رود، نشانه‌های ستم آشکار و نیرنگ بازی در دین فراوان می‌گردد. حضرت در ادامه تشریح می‌کند که هیچ حقی، بدون تکلیف برای دولت و مردم وجود ندارد و اجرای درست تعهدات و وظایف توسط هر دو طرف مشارکت ضروری است. علی علیه السلام، مشارکت دولت و مردم را در محیط مبتنی بر عدالت و انجام درست تعهدات و وظایف، در کنار اصلاح و بهبود متقابل تعریف می‌نماید و در این میان تقسیم منطقی حق و مسئولیت و همچنین ظرفیت‌سازی را ضروری می‌داند. درست است که هیچ‌کس نمی‌تواند حق اطاعت خداوندی را چنان‌که باید به‌جای آورد، لیکن باید به مقدار توان، حقوق الهی را رعایت کند که یکی از واجبات الهی، یکدیگر را به اندازه توان نصیحت کردن و برپاداشتن حق و یاری‌دادن به یکدیگر است. هیچ‌کس، هرچند ارزش او در دین زیاد باشد، بی‌نیاز نیست و هیچ‌کس گرچه مردم او را خوار شمارند و

در دیده‌ها بی‌ارزش باشد، کوچک‌تر از آن نیست که کسی را در انجام حق یاری کند و یا دیگری به یاری او برخیزد.

### ۲/۱. پیشینه تجربی

در جدول ۱. مطالعات انجام‌شده نزدیک به این پژوهش، جمع‌بندی شده است.

جدول ۱. پیشینه پژوهش			
عنوان پژوهش	پژوهشگران	سال	مهم‌ترین یافته‌ها
مبانی تعامل مردم و حکومت از منظر تفسیر المیزان	میثم لطیفی، حسن دانایی‌فرد، فاطمه رحمانی	۱۳۹۸	بر اساس این تحقیق، مبانی دهگانه تعامل مردم و حکومت عبارت‌اند از توحید محوری در تعاملات، ربوبیت در امتداد حاکمیت مطلق خدا و اطاعت از فرمان‌ها خدا و پیامبران، معاد محوری در تعاملات، باور به حضور در محضر الهی، باور به تقدم جامعه بر فرد، تلازم حق و تکلیف، حق‌گرایی به‌جای کثرت‌گرایی، حاکمیت عقل بر احساسات، آزادی در محدوده اصول، برادری و اصلاح. روش پژوهش: کیفی و بر اساس شیوه دلالت پژوهی
طراحی الگوی مفهومی عوامل پیش‌برنده و بازدارنده مشارکت شهروندی در نهج البلاغه	رضا واعظی، هادی خان محمدی، مصطفی دلشاد تهرانی، حسین اصلی‌پور	۱۳۹۷	در این تحقیق عوامل مؤثر بر مشارکت شهروندی در دو دسته (عوامل پیش‌برنده و بازدارنده) تقسیم می‌شود که هر یک از آن‌ها می‌تواند منشأ مردمی و دولتی داشته باشد. روش پژوهش: کیفی و بر اساس تحلیل مضمون
حقوق متقابل مردم و حکومت اسلامی از دیدگاه امیرالمؤمنین علی <small>علیه السلام</small>	سید محمد موسوی بجنوردی، راحله صفایی	۱۳۸۸	در این تحقیق، «حق» و «تکلیف» متقابل مردم و حکومت مورد بررسی قرار گرفته است. حقوق مردم شامل حق نصیحت و خیرخواهی، حق آزادی، حق عدالت و برابری و مساوات، حق امنیت، حق نظارت، حق تعلیم و تربیت، حق حفظ کرامت‌ها و ارزش‌های انسانی بیان می‌شود و از سوی دیگر، مردم ملزم به تبعیت و وفای به عهد خود نسبت به بیعتی که به رهبر کرده‌اند و اطاعت کامل از حاکم و اجرای اصل نصیحت و خیرخواهی نسبت به وی می‌باشند. روش پژوهش: تحلیل مضمون
حکومت و حقوق متقابل مردم و زمامداران در نهج البلاغه	زین العابدین گل‌صنم‌لو، عبدالله موحدی‌محب	۱۳۹۰	هدف حکومت دستیابی به قرب الهی است. زمامداران لازم است تا حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شهروندان مسلمان و غیرمسلمان را رعایت نمایند و مردم باید نسبت به تعهد و بیعتی که با رهبر جامعه بسته‌اند، وفادار بمانند. روش پژوهش: تحلیل مضمون



<p>فعالیت‌های اقتصادی امام علی <small>علیه السلام</small> راهبرد کاهش آسیب‌های اجتماعی از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه</p>	<p>مهتاب عشقی عراقی</p>	<p>۱۳۹۸</p>	<p>این پژوهش نشان می‌دهد که امام علی <small>علیه السلام</small> ضمن دفاع از اصول و موازین دین مبین اسلام، از کار و تلاش و فعالیت اقتصادی در مسیر احیا و آبادانی جامعه دریغ نکردند و نتیجه‌گیری می‌کند که پایبندی به آموزه‌های دینی و عمل به سیره امام <small>علیه السلام</small> سد محکمی در برابر آسیب‌های اجتماعی خواهد بود. همچنین در این مقاله راهکارهای کاهش آسیب‌های اجتماعی از نگاه امام علی <small>علیه السلام</small> در اقداماتی نظیر گسترش عدالت، کوشش برای بهبود وضعیت مردم، مبارزه با فساد، کنترل اخلاقی و عملی کارگزاران و بهبود کار و بهره‌وری تبیین شده است. روش پژوهش: استنادی و تحلیل محتوا</p>
<p>تحلیل فضای مفهومی سازه سرمایه اجتماعی در کلام امام علی <small>علیه السلام</small></p>	<p>محمد علینی، غلامرضا غفاری</p>	<p>۱۳۹۴</p>	<p>روابط اجتماعی در سطح خرد، شامل رابطه خانواده، خویشاوندان، همسایه‌ها و دوستان (سرمایه اجتماعی درون‌گروهی) می‌شود و در سطح کلان، روابط زامدار اسلامی با مسلمانان در جامعه اسلامی که به اعتماد فراگیر در سطح عمودی بین زامدار و مردم و سطح افقی بین مردم با یکدیگر منتهی می‌گردد. بر اساس یافته‌های این بررسی، رهنمودهای امام از حیث گفتاری و کرداری می‌تواند نقش مهمی در حفظ و تقویت سرمایه اجتماعی داشته باشد. همبستگی و همگرایی انسان‌ها، منجر به شکل‌گیری ارتباطات می‌شود که به تثبیت و تقویت سرمایه اجتماعی برون‌گروهی منجر می‌گردد. روش پژوهش: تحلیل محتوای کیفی مضمونی</p>
<p>جایگاه مشارکت سیاسی اجتماعی مردم، از منظر دینی، با تکیه بر آیات قرآنی و نهج البلاغه</p>	<p>یدالله ملکی</p>	<p>۱۳۹۶</p>	<p>این تحقیق بیان می‌کند که دین اسلام، دینی اجتماعی است و اهمیت بسیاری به مشارکت عمومی می‌دهد. همچنین، مؤلفه‌های آزادی، برابری، انتقادپذیری را پیش‌شرط مشارکت عمومی اثربخش تعریف می‌نماید.</p>
<p>الگوی مشارکت شهروندی در مدیریت دولتی مبتنی بر تعالیم نهج البلاغه</p>	<p>هادی خان محمدی، رضا واعظی و مصطفی دلشاد تهرانی</p>	<p>۱۳۹۳</p>	<p>الگوی مشارکت مردم با دولت، امری تعاملی است و بر اساس اصلاح طرفین و مبتنی بر ادای حق و تکلیف متقابل و با حسن همکاری می‌باشد. همچنین الگوی مشارکت شهروندی بر اساس ارزش‌های بنیادین حکومت اسلامی شکل می‌گیرد. روش پژوهش: کیفی و بر اساس تحلیل مضمون</p>
<p>شاخص‌های ارتباط مطلوب مردم با زمامدار در نهج البلاغه</p>	<p>سهراب مروتی، زهرا رضایی</p>	<p>۱۳۹۲</p>	<p>بر اساس این تحقیق، ارتباط مطلوب میان مردم و زمامدار بر اساس یک رابطه دوطرفه شکل می‌گیرد و داشتن چنین رابطه‌ای به تعلیم و تربیت و پیشرفت فرهنگ سیاسی مردم نیازمند است. شاخص‌های این ارتباط مطلوب شامل: حق‌گویی و حق‌گرایی، مدارا، نرمی و دوری از تحمیل، تأمین رفاه عمومی، دوری از طبقه‌گرایی، عدالت محوری، ظلم‌ستیزی، همدلی، آرامش و امنیت، انتقاد محوری، پاسداری از کرامت انسانی و حرمت افکار عمومی، آزادی بیان، حق انتخاب‌گری، محبت و مهرورزی می‌باشد.</p>

پژوهش‌های متعددی با موضوع مشارکت مردمی (شهروندی) از منظر قرآن و حدیث انجام شده و همچنین مطالعات متفاوتی نیز در خصوص رابطه مردم و زمامداران از دیدگاه امام علی علیه السلام صورت پذیرفته که مرجع آن صرفاً مجموعه نهج البلاغه نبوده است. اما نمی‌توان بخش اعظمی از آن‌ها را در پیشینه پژوهش حاضر قرارداد. چراکه هدف تحقیق حاضر، «الگوسازی» مشارکت دولت و مردم از دیدگاه نهج البلاغه می‌باشد. لذا با تمرکز به موضوع پژوهش گستره تحقیقات انجام شده در این خصوص بسیار محدود می‌شود.

## ۲. روش پژوهش

روش پژوهش باید بتواند حقایق علم را کشف نماید، بنابراین در مطالعات مبتنی بر متون اسلامی نیز باید روشی اتخاذ شود که امکان استنباط آموزه‌های اسلامی را داشته باشد. از آنجاکه هدف اصلی این پژوهش اکتشافی است و مسئله تحقیق، دستیابی به الگوی عوامل مؤثر در مشارکت دولت و مردم از متن نهج البلاغه است، روش تحقیق مناسب برای این پژوهش، تحقیق کیفی است و استراتژی «تحلیل مضمون<sup>۱</sup>» به عنوان روش تحقیق پژوهش حاضر، در نظر گرفته شده است. روشی که با تفسیر و تعبیر متن همراه است و از طریق آن، تحلیلگر تلاش می‌کند تا ارتباط مطالب را حول موضوع مورد مطالعه، دریابد. «تحلیل مضمون»، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است و برای تحلیل داده‌های متنی استفاده می‌شود. شبکه مضامین<sup>۲</sup>، روش مناسبی در تحلیل مضمون می‌باشد و بر اساس یک‌رویه مشخص شکل می‌گیرند که عبارتند از:

۱- مضامین پایه که شامل کدها و نکات کلیدی موجود در متن است. ۲- مضامین سازمان دهنده که مقولات به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه را نشان می‌دهد. ۳- مضامین فراگیر که شامل مضامین عالی و دربرگیرنده اصول حاکم بر متن به عنوان یک کل می‌باشند. (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰ش، ص ۱۷۰). از آنجا که استنباط آموزه‌ها از متن نهج البلاغه نیازمند تسلط کامل به قواعد درک حدیث می‌باشد، لذا متن ترجمه نهج البلاغه ملاک عمل قرار گرفته است. بطوریکه واژگان

1. thematic analysis

2. thematic networks



و عبارات مرتبط با موضوع تحقیق از متون ترجمه نهج البلاغه شناسایی و با هدف دستیابی به گزاره‌های مرتبط با موضوع تحقیق، بررسی و سپس یافته‌ها به روش «تحلیل مضمون» طبقه‌بندی و تجزیه و تحلیل شده است. روش گردآوری داده بر اساس روش کتابخانه‌ای است. بدین منظور، ابتدا تمام نامه‌ها، خطبه‌ها و حکمت‌های مندرج در ترجمه نهج البلاغه به صورت اجمالی بررسی گردید. سپس با توجه به سؤال پژوهش، موارد مرتبط شناسایی و فیش برداری شد. در ادامه، خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های شناسایی شده، به خبرگان ارائه گردید تا با توجه به میزان اهمیت و ارتباط آن با موضوع تحقیق اولویت‌بندی شود و در انتها نمونه‌های نظری مطابق جدول ۲. انتخاب گردیدند.

جدول ۲. نمونه‌های نظری تحقیق		
اولویت	نمونه نظری	متون
۱	خطبه‌ها	۲۱۶، ۱۳۱، ۳۴
	نامه‌ها	۵۳، ۴۵، ۳۱، ۵
۲	خطبه‌ها	۳، ۱۶، ۲۵، ۵۰، ۸۷، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۹۲، ۳۲۸، ۱۹۳، ۲۲۴
	نامه‌ها	۲۵، ۲۶، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۵۰، ۶۰، ۶۲، ۶۹، ۷۴
	حکمت‌ها	۹۲، ۱۴۷، ۳۲۸، ۴۴۷
۳	خطبه‌ها	۶۵، ۸۳، ۱۸۳، ۱۹۰، ۲۲۰
	حکمت‌ها	۳۸، ۲۳۲، ۲۵۲

با توجه به ماهیت کیفی و روش کتابخانه‌ای پژوهش، تلاش شده تا با دقت موشکافانه در مفاهیم و لغات، بر اساس متن ترجمه نهج البلاغه، همچنین تطبیق با دیگر یافته‌های علمی موجود پایایی و روایی این تحقیق به نحو مناسبی تأمین شود. نظرسنجی از خبرگان در خصوص یافته‌های تحقیق، یکی دیگر از شیوه‌های اعتبارسنجی پایایی در روش کیفی است که مانع انحراف پژوهشگر از هدف اصلی تحقیق (به علت درگیری بیش از حد با ذهنیات خود) می‌شود در پژوهش حاضر از این روش اعتبارسنجی بهره گرفته شده است.

### ۳. یافته‌های پژوهش

کدگذاری انجام‌شده از مجموعه نمونه نظری و مضمون‌های تعریف‌شده در جدول ۳. ارائه می‌شود:

جدول ۳. مضمون‌های پایه، سازمان دهنده و فراگیر			
مضمین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه	متن
توحید		خدا از آن کس که تو را فرماندار مصر قرار داد، والاتر است	نامه ۵۳
		خدا حکومت را وسیله آزمودن والی قرار داد	نامه ۵۳
		حق خدا در اموال شماست	نامه ۲۵
		برای پاداش الهی عمل کنید	نامه ۴۷
معاد		رستگاران با پاس داشتن آن، سعادتمند و تبهکاران با ضایع کردن آن، به خسران رسیدند	خطبه ۱۹۰
		عمل به دستورات، مایه بزرگی پاداش تو خواهد شد	نامه ۲۵
		آن کس که با دست کوتاه ببخشد، از دستی بلند پاداش گیرد	حکمت ۲۳۲
بنیان‌ها	حجت عقل بر احساس	ارزشمندترین بی‌نیازی، عقل است	حکمت ۳۸
		آن‌ها عقل خویش را از دست دادند و حق را ترك کردند	خطبه ۱۲۷
		به خدا پناه می‌بریم از خفتن عقل و زشتی لغزش‌ها	خطبه ۲۲۴
		عقل خود را زنده کرد و نفس خویش را کشت	خطبه ۲۲۰
		حفظ عقل، پند گرفتن از تجربه‌هاست	نامه ۳۱
رابطه حق و تکلیف		مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است	خطبه ۳۴
		حقی بر کسی واجب نمی‌شود، مگر همانند آن را انجام دهد	خطبه ۲۱۶
		در میان حقوق الهی، بزرگترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است، حق واجبی است که خدای سبحان بر هر دو گروه لازم شمرد	خطبه ۲۱۶
		آنچه می‌گویم به عهده می‌گیرم و خود به آن پایبندم	خطبه ۱۶
آزادی		خلف وعده عمل کردن، خشم خدا و مردم را برمی‌انگیزاند	نامه ۵۳
		در آزادی خویش، پیش از آن که درهای امید بسته شود، بکوشید	خطبه ۱۸۳
پیش شرطها	برابری و برادری	تلاش آنان در این بود که آنچه را شناختند، انتخاب کنند	نامه ۳۱
		همه (انسان‌ها)، آفریده‌های او هستند	خطبه ۶۵
		دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند	نامه ۵۳
اعتماد و مشروعیت	اعتماد و مشروعیت	هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد رعیت به والی، بهتر از نیکوکاری به مردم نیست	نامه ۵۳
		به بیعت با من وفادار باشید	خطبه ۳۴
		در آشکار و نهان بر ایم خیرخواهی کنید	خطبه ۳۴



	اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود، خلافت را رها می‌کردم	خطبه ۳
انتقادیابی	از مشورت در عدالت خودداری نکنید، زیرا خود را برتر از آن که اشتباه کنیم و از آن ایمن باشیم، نمی‌دانم	خطبه ۲۱۶
	دست خدا با جماعت است	خطبه ۱۲۷
تقدم جمع بر فرد	قدرت آنان پراکنده و جمعیت انبوهشان متفرق بود و در بلایی سخت و در جهالتی فراگیر فرورفته بودند	خطبه ۱۹۲
امر به معروف	امر به معروف را ترك نکنید، که بدی‌های شما بر شما مسلط می‌گردند	نامه ۴۷
	امر به معروف، دو صفت از اوصاف پروردگازند	خطبه ۱۵۶
	خدا امر به معروف را، برای اصلاح توده‌های ناآگاه واجب کرد	حکمت ۲۵۲
کار و سازندگی	با دانشمندان، فراوان گفتگو کن که مایه آبادانی و اصلاح شهرها، است	نامه ۵۳
	تلاش تو، در آبادانی زمین، بیشتر از جمع‌آوری خراج باشد	نامه ۵۳
	خداوند شما را به کار و تلاش امر فرموده است	خطبه ۱۱۵
تکالیف- دولت	هر باری را بر دوش کشور آباد بگذاری، مردم می‌تواند تحمل کنند	نامه ۵۳
	بهموجب عدالت و رفتار خوشی که مردم را بدان مأنوس کرده‌ای، بدیشان اطمینان خواهی یافت	نامه ۵۳
	محبوب‌ترین کارها، اقداماتی است که در حق، سازگارترین و در عدل، فراگیرترین باشد	نامه ۵۳
	از گفتن حق، یا مشورت در عدالت خودداری نکنید	خطبه ۲۱۶
	با گسترش عدالت در بین مردم، به آنان اطمینان خواهی داشت	نامه ۵۳
	محبوب‌ترین بنده نزد خدا، کسی است که خود را به عدالت وادارد	خطبه ۸۷
	بدان که خریدوفروش باید آسان و بر اساس موازین عدل و به نرخی منصفانه باشد	نامه ۵۳
	حق مسلمانان در تقسیم بیت‌المال، مساوی است	نامه ۴۳
	آنچه را که برای خود دوست داری، برای دیگران نیز دوست بدار	نامه ۳۱
	ستم روا مدار، آن‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود	نامه ۳۱
شفافیت و پاسخگویی	هرگاه رعیت بر تو بدگمان گردد، عذر خویش را آشکارا با آنان در میان بگذار	نامه ۵۳
	کسی که شنیدن حق، یا عرضه شدن عدالت بر او مشکل باشد، عمل کردن به آن نیز، برای او دشوارتر خواهد بود	خطبه ۲۱۶
	هیچ‌گاه خود را فراوان از مردم پنهان مدار	نامه ۵۳
	قسمتی از حق و قسمتی از باطل را به هم می‌آمیزند، آنجاست که شیطان چیره می‌گردد	خطبه ۵۰
	حق شما بر من آن است که جز اسرار جنگی، هیچ رازی را از شما پنهان ندارم	نامه ۵۰

نامۀ ۴۱	اموال مردم را به آنان بازگردان که در غیر این صورت، تو را می کشم و خویشاوندی و نسب را رعایت نمی کنم	مبارزه با فساد	
نامۀ ۵۳	تنگدستی مردم، از روی کردن زمامداران به مال اندوزی و بدگمانی آن ها به ماندن خویش است		
نامۀ ۲۰	اگر گزارش کنند که در اموال عمومی خیانت کردی، چنان بر تو سخت گیرم که درمانده و خوار شوی		
نامۀ ۲۶	بزرگترین خیانت، خیانت به ملت است		
خطبه ۱۰۵	مردم را از حرام و منکرات بازدارید و خود هم مرتکب نشوید، زیرا دستور دارید، که ابتدا خود محرمات را ترک و سپس مردم را بازدارید		
خطبه ۱۳۱	رشوه خوار در قضاوت، نمی تواند امام باشد		
نامۀ ۵۳	خواص جامعه، همواره بار سنگینی را بر حکومت تحمیل می کنند	عدم خاص گرای	
نامۀ ۵۳	کارگزاران دولتی را از میان مردمی با تجربه و با حیا، انتخاب کن	شایسته سالاری، تقسیم کار و ارزیابی عملکرد	
نامۀ ۳۱	کار هر کدام از خدمتکارانت را معین کن و او را در برابر آن کار مسئول بدان		
نامۀ ۵۳	در يك ارزشیابی دقیق، رنج و زحمات هر يك از آنان را شناسایی کن		
نامۀ ۵۳	بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت داری و مهریانی آن ها با رعیت خواهد بود		
حکمت ۴۴۷	کسی که بدون آموزش، تجارت کند، به رباخواری، آلوده می شود	ظرفیت سازی و آموزش	
خطبه ۳۴	حق شما بر من، آن است که از خیرخواهی شما دریغ نوزم		
خطبه ۳۴	حق شما بر من، این است که شما را آموزش دهم و تربیت کنم		
خطبه ۱۷۷	همبستگی و وحدت در راه حق، از پراکندگی در راه باطل، بهتر است		
خطبه ۱۹۲	آنگاه که وحدت اجتماعی داشتند، خواسته های آنان یکی و دسته ای آنان مددکار یکدیگر بود		
نامۀ ۳۱	دانشی که سزاوار یادگیری نیست، سودی ندارد		
حکمت ۱۴۷	دانش بهتر از مال است، زیرا علم، نگهبان تو است و مال را، تو باید نگهبان باشی		
نامۀ ۵۳	کارگزاران دولتی را از میان مردمی با تجربه و با حیا، انتخاب کن، زیرا آینده نگری آنان بیشتر است.	برنامه ریزی	
نامۀ ۶۹	از حوادث گذشته تاریخ، برای آینده عبرت بگیر		
نامۀ ۶۲	آیا نمی بینید که مرزهای شما را تصرف کردند؟ در خانه های خود نمانید، که به ستم گرفتار و به خواری دچار خواهید شد	حساس بودن به مسائل جامعه	تکالیف- مردم
نامۀ ۵۳	با افرادی مشورت کن که در حق گویی از همه صریح ترند، چه خوشایند تو باشد یا نباشد		



خطبه ۲۱۶	یکی از واجبات الهی، یکدیگر را به اندازه توان نصیحت کردن است	
نامه ۲۵	مرا ولی خدا، به سوی شما فرستاده تا حق خدا را که در اموال شماست، تحویل گیرم	مشارکت اقتصادی
نامه ۵۳	بهبودی مالیات و مالیات‌دهندگان، عامل اصلاح امور اقشار جامعه می‌باشد	
نامه ۵۳	پایداری سپاهیان جز به خراج و مالیات رعیت انجام نمی‌شود	
نامه ۵۳	همه مردم، به مقداری که امورشان اصلاح شود، بر زمامدار، حقی مشخص دارند	
نامه ۳۱	اگر قدرت مالی داری، بیشتر اتفاق کن	
نامه ۶۰	شکایت‌های خود را به من برسانید، که با کمک خداوند آن را برطرف خواهیم کرد	نظارت و مطالبه‌گری
نامه ۴۰	بدان که حسابرسی خداوند، از حسابرسی مردم سخت‌تر است.	
نامه ۵۳	بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص بده که به تو نیاز دارند	
نامه ۵۳	در مجلس عمومی با مردم بنشین	
خطبه ۳۴	اما حق من بر شما (مردم) این است که هرگاه فرمان دادم، اطاعت کنید	پیروی از قوانین و مقررات
خطبه ۱۶۹	تکلیف مردم به زمامدار، عمل کردن به کتاب خدا (قرآن) و سنت پیامبر ﷺ و قیام به حق و برپاداشتن سنت اوست	
خطبه ۳۴	اما حق من بر شما این است که به بیعت با من وفادار باشید و در آشکار و نهان برایم خیرخواهی کنید	مشارکت سیاسی (بیعت)
خطبه ۱۳۶	بیعت شما مردم با من بی‌مطالعه و ناگهانی نبود، پس برای اصلاح خودتان مرا یاری کنید	
خطبه ۱۹۲	آنگاه که وحدت اجتماعی داشتند، خواسته‌های آنان یکی و اراده‌ها واحد و همسو بود	انسجام اجتماعی
نامه ۴۷	بر شما باد به پیوستن با یکدیگر	
خطبه ۱۲۷	همواره با بزرگ‌ترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با جماعت است	
نامه ۷۴	گروهی، گروه دیگر را یاری می‌دهند و همه متحد می‌باشند و این پیمان را نمی‌شکنند	
خطبه ۱۶۹	من تا آنجا که برای وحدت اجتماعی شما احساس خطر نکنم، صبر خواهیم کرد	

با مطالعه عمیق ترجمه نهج البلاغه، الگوی مشارکت دولت و مردم در سه لایه تبیین شده است که هسته مرکزی آن هدف اصلی مشارکت مذکور (رفاه، سعادت و منفعت عمومی جامعه) قرار دارد.

❖ لایه نخست، «بنیان‌ها»، مؤلفه‌های فلسفی و بینشی را شامل می‌شود و مشارکت در بستر آن شکل می‌گیرد. مفاهیم بسترساز، زمینه‌ای و نهادی در این لایه قرار دارد. مؤلفه‌های «توحید، معاد، رابطه حق و تکلیف، حجت عقل بر احساس» به‌عنوان مضامین اصلی دلالت‌کننده بر این لایه، از دیدگاه امام علی علیه السلام، استخراج شده است. این مؤلفه‌ها، ستون‌های عقیدتی و باورهای بنیادین جامعه اسلامی را در برمی‌گیرند.

❖ لایه دوم، پیش‌شرط‌های مشارکت را تشریح می‌کند. بدون وجود مؤلفه‌های پیش‌شرط، تدوین و اجرای وظایف در لایه سوم، معنا نمی‌یابد و ناموفق خواهد بود. این لایه با مضامین «آزادی، برابری و برادری، اعتماد و مشروعیت، انتقادپذیری، تقدم جمع بر فرد و امر به معروف»، تبیین شده است.

❖ لایه سوم، تکالیف و مسئولیت‌ها را بیان می‌کند که به دو حوزه دولت و مردم تقسیم شده است. «تکالیف دولت»، به وظایف کارگزاران دولتی اختصاص می‌یابد. مضامین این بخش شامل «کار و سازندگی، عدالت و اخلاق محوری، شفافیت و پاسخگویی، مبارزه با فساد، عدم خاص‌گرایی، شایسته‌سالاری، تقسیم کار و ارزیابی عملکرد، ظرفیت‌سازی و آموزش و برنامه‌ریزی» می‌شود. «تکالیف مردم»، مسئولیت‌های بخش مردمی را در مشارکت عنوان می‌نماید و مضامین «حساس بودن به مسائل جامعه و مشارکت در تصمیم‌گیری، مشارکت سیاسی، مشارکت اقتصادی، نظارت و مطالبه‌گری، پیروی از قوانین و مقررات و انسجام اجتماعی» در این خصوص استخراج شده است. شایان‌ذکر است توجه به اولویت و ترتیب لایه‌ها و همچنین نهادینه کردن کلیه مؤلفه‌ها در هر لایه، در فرآیند مشارکت بسیار حائز اهمیت می‌باشد. عدم توجه به اولویت‌بندی صورت گرفته و نادیده گرفتن برخی مؤلفه‌ها در هر لایه قطعاً منجر به شکست اجرای مؤلفه‌های لایه بعدی و در انتها عدم موفقیت مشارکت خواهد شد. در ذیل هر کدام از مؤلفه‌های فوق‌الذکر، از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه تبیین و تشریح شده است:

#### مؤلفه‌های بنیادین - لایه اول

عدم توجه به مؤلفه‌های نهادی و بسترساز مشارکت، یکی از مهم‌ترین موانع در شکل‌گیری مشارکت دولت و مردم می‌باشد که تاکنون به آن پرداخته نشده است. مؤلفه‌های بسترساز، ستون‌های عقیدتی و



باورهای بنیادین می‌باشند که اساس یک جامعه بر آن استوار و در بینش و نگرش کلیه اقشار جامعه نهادینه شده است. مؤلفه‌های این لایه عبارت‌اند از:

❖ **توحید:** توحید مبنای اخلاقی برای مشارکت عمومی است و تعهد افراد به جامعه را افزایش می‌دهد. باور توحیدی، مشارکت اجتماعی را یک وظیفه شرعی می‌داند که عمل به آن موجب خشنودی پروردگار می‌شود. بر اساس آن مالک حقیقی حکومت خداست و مالکیت انسان‌ها در حکومت صرفاً اعتباری بوده و به اذن خدا انجام می‌شود. با این بینش هر دو بخش دولت و مردم باور دارند که «مشارکت» برای رضایت و خدمت به پروردگار می‌باشد و چنانچه در مسیر مشارکت دچار آسیب و ضرر شوند، پاداش الهی آن را دریافت خواهند کرد. بنابراین انگیزه قوی‌تری برای هر دو بخش مشارکت‌کننده ایجاد می‌گردد. در واقع ماهیت مشارکت برای هر دو بخش به‌عنوان خیر دنیوی و سعادت اخروی تلقی می‌شود.

❖ **معاد:** اعتقاد به معاد انگیزه لازم در جامعه را ایجاد می‌کند تا از فرمان الهی و حکومت اسلامی تبعیت نمایند. معاد باوری به افراد بینش لازم را می‌دهد که مشارکت علاوه بر پاداش دنیوی، اجر اخروی را نیز به همراه خواهد داشت. به این ترتیب، آن‌ها نیازی به محرک بیرونی برای مشارکت نخواهند داشت و مشارکت به صورت خودجوش صورت می‌پذیرد. اعتقاد به توحید و معاد باعث می‌گردد افراد وظایف خود را در قبال جامعه مدنظر قرار داده و به آن عمل نمایند و مسئولیت‌پذیر و متعهد باشند.

❖ **حجت عقل بر احساس:** مشارکت دولت و مردم به یک منطق بنیادین نیاز دارد تا بر اساس آن انگیزه لازم برای مشارکت ایجاد شود. دین اسلام مشارکت را بر اساس منطق تعقل توجیه می‌کند. بر اساس منطق تعقل، انسان زمانی که تشخیص دهد که انجام یک عمل سودمند خواهد بود، انگیزه عمل ایجاد می‌گردد. در جامعه اسلامی، مشارکت دولت و مردم بر اساس اصل مذکور تنظیم شده است. اسلام افراد را بالغ و دارای تعقل می‌داند که همین امر ضامن اجرای قوانین اجتماعی است.

❖ **رابطه حق و تکلیف:** «حق» و «تکلیف» در حکومت شامل حقوق متقابل مردم و دولت می‌شوند. انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی انسان‌ها حقوق متقابل را برای آنان ضرورت می‌بخشد. به این معنا که انسان‌ها در برابر یکدیگر دارای حق می‌باشند و این حق آن‌ها را به انجام یکسری امور مکلف می‌سازد. به این ترتیب، در تعالیم اسلامی «حق» (نظیر مشارکت عمومی)، ضمانت اجرایی می‌یابد. زمانی جامعه به سعادت و منفعت عمومی می‌رسد که هر دو گروه (دولت و مردم) تکالیف خود را انجام دهند و حقوق یکدیگر را محترم بشمارند. اگر این همکاری تحقق یابد، به تعبیر امام علی علیه السلام مردم صالح

و سعادت‌مند خواهند شد و در صورت قصور جامعه دچار آشوب می‌گردد. اصولاً در نظام اجتماعی حق یک‌طرفه معنا ندارد به‌ویژه در جامعه اسلامی که بر اساس عدالت پایه‌ریزی شده است.

### پیش‌شرطها - لایه دوم

مشارکت دولت و مردم، نیازمند پیش‌شرطهای اصولی است که نه‌تنها مردم را به مشارکت ترغیب نماید، بلکه مشارکت را به وظیفه‌ای خطیر برای آنان مبدل سازد. به‌طوری‌که هم‌بخش مردمی تلاش برای بهبود امور عمومی را تکلیف خود بدانند و هم مسئولین دولتی دخالت مردم در امور دولتی را رکن اصلی برنامه‌های خود تلقی نمایند. از دیدگاه امام علی علیه‌السلام جامعه مطلوب بر اساس ایجاد روابط منطقی در جامعه و رعایت حقوق افراد شکل و تداوم می‌یابد.

❖ آزادی: یکی از اصول مهم در اسلام، آزادی افراد می‌باشد و همواره تأکید می‌شود که انسان‌ها فقط بنده خداوند می‌باشند. البته آزادی در اسلام در چهارچوب قوانین اسلامی معنا می‌یابد و آزادی بی‌قید و شرط را منع می‌کند. چراکه بی‌بندوباری جامعه را به فساد و انحطاط سوق می‌دهد.

❖ برابری و برادری: امام نگاه یکسان به‌کل افراد جامعه دارد و افراد جامعه را از نقطه‌نظر «تکوینی - عدم تمایز در آفرینش» و «تشریحی - حق و تکلیف برای همه افراد جامعه» برابر می‌داند. این بینش همان تعامل سازنده بین افراد جامعه می‌باشد که وحدت جامعه را به همراه خواهد داشت و درک لازم برای پیاده‌سازی سایر مؤلفه‌های مشارکت را مهیا می‌سازد.

❖ انتقادپذیری: دین اسلام همواره زمامداران را به این خصلت پسندیده توصیه می‌نماید. البته یکی از نمادهای بارز فرهنگ انتقادپذیری وجود آزادی در جامعه است.

❖ اعتماد و مشروعیت: دو مؤلفه مهم در شکل‌گیری مشارکت می‌باشند که امام علی علیه‌السلام به آن‌ها تأکید دارد. امام همواره بر خیرخواهی تأکید دارد که بر اعتماد و اطمینان دوطرفه دلالت می‌کند و انگیزه مشارکت را در جهت سعادت جامعه اسلامی شکل می‌دهد. در واقع «خیرخواهی» مشارکت مبتنی بر اعتماد، مشروعیت و مقبولیت تعریف می‌شود. از سویی دیگر «بیعت»، نماد مشروعیت در جامعه اسلامی است و امام مشروعیت در جامعه اسلامی را یک اصل برای مشارکت معرفی می‌کند و با اینکه خود را منصوب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صاحب حق واقعی برای زمامداری می‌داند، زمانی که امور به انتخاب مردم واگذار

می‌شود، رای مردم را محترم می‌شمارد و سکوت اختیار می‌نماید و تنها زمانی که اکثریت مردم با ایشان بیعت می‌کنند، خلافت را می‌پذیرد.

❖ تقدم جمع بر فرد: انسان موجودی اجتماعی است و تنها در اجتماع قادر به پاسخگویی نیازهای خود می‌باشد. دین اسلام جامعه را زمینه‌ساز اصلی رشد و تربیت انسان‌ها می‌داند. آموزش و توانمندی افراد در بستر جامعه مهیا می‌شود و جامعه مسیری است که انسان را به هدف اصلی خود یعنی قرب الهی هدایت می‌کند. تعالی و کمال انسان در گرو اجتماعی بودن اوست و مشارکت اجتماعی علاوه بر رشد جامعه منجر به تعالی فرد نیز می‌شود. امام مشارکت را وسیله‌ای برای یک ارزش والاتر (کمال جامعه و سعادت و منفعت عمومی) معرفی می‌کند.

❖ امر به معروف: به معنای ترغیب جامعه برای انجام کار پسندیده می‌باشد و کل جامعه را در عرصه‌های اجتماعی در برمی‌گیرد. ماهیت امر به معروف نیازمند مشارکت و حضور فعال جامعه است. امام پذیرش مسئولیت و مشارکت از طریق «امر به معروف» را ضامن ثبات و پایداری حکومت بیان می‌کند.

#### تکالیف دولت - لایه سوم

حکومت برای امام علیه السلام هدف نیست، بلکه یک وظیفه است. ایشان زمامداری را ابزاری برای مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی جامعه می‌داند و کارگزاران حکومت را «رهبر و خدمتگزار» جامعه خطاب می‌کند که باید ضمن وفای عهد و حفظ اعتماد مردم جامعه را به سمت سعادت هدایت نمایند. همچنین «خدمتگزاری» را شرط اصلی حکومت و مسئولیت دولتی را امانتی بر گردن مدیران عنوان می‌کند.

❖ کار و سازندگی: امام، برقراری نظم و قانون و صرف نمودن درآمد دولت برای امور زیرساختی و آبادانی را از مهم‌ترین مسئولیت‌های زمامداران عنوان می‌کند و سازندگی را ستون اصلی «رفاه عمومی و کاهش فقر» بیان می‌نماید.

❖ اخلاق محوری و عدالت: حکومت مورد نظر امام علی علیه السلام شامل سه مؤلفه کلیدی «حق محوری»، «عدالت» و «مردم‌داری» می‌شود. ایشان رهبران را الگوی جامعه معرفی می‌نماید و اخذ عادلانه مالیات و خرج منصفانه آن را یکی از راهکارهای ارتقا رفاه جامعه برمی‌شمارد و رعایت انصاف و عدالت را در بهبود رابطه تعاملی دولت و مردم و مشارکت آنان در امور جامعه مهم می‌داند.

❖ شفافیت و پاسخگویی: لازمه مشارکت دولت و مردم داشتن يك سیستم پاسخگویی شفاف است. امام بی‌توجهی به شفافیت و پاسخگویی را نشانه عدم آگاهی و تنگ‌نظری رهبران می‌داند.

- ❖ مبارزه با فساد: فساد یکی از چالش‌های مهم در دولت‌ها به شمار می‌رود. فساد اعتماد مردم به دولت را خدشه‌دار می‌سازد و ثبات سیاسی و انسجام اجتماعی را متزلزل می‌کند. امام برخورد با مدیر فاسد را لازمه حکمرانی اسلامی می‌داند و فرقی میان خویشاوند و یا غیر خویشاوند قرار نمی‌دهد.
- ❖ عدم خاص‌گرایی: در سیستم‌های ضد توسعه مسئولیت‌ها بر اساس وابستگی‌های جناحی، قومی و خویشاوندی توزیع می‌شوند و نگاه افراد به حکومت سودجویانه است و برای کسب منفعت، رقابت ناسالم دارند. امام، خاص‌گرایی را باری سنگین بر دوش حکومت می‌داند و آن‌ها نفی می‌کند.
- ❖ شایسته‌سالاری، تقسیم‌کار و ارزیابی عملکرد: استقرار و دوام حکومت بدون کارگزاران شایسته امکان‌پذیر نیست. یکی از مقوله‌های موردتوجه امام بکارگیری نیروهای شایسته و کارآمد در پست‌های حکومتی بود. امام علاوه بر اینکه در انتخاب کارگزاران شایسته‌سالاری را مدنظر قرار می‌دهد، بر عملکرد آن‌ها نیز نظارت دارد و در نامه‌ای به امام حسن علیه‌السلام، به نظارت بهینه بر عملکرد کارگزاران دولت اشاره می‌فرماید (نامه ۳۱). ایشان، به‌روشنی به سیستم ارزیابی عملکرد و اعطای دستمزد مبتنی بر کارکرد که یکی از راهکارهای بهبود در مدیریت دولتی مدرن می‌باشد، تأکید دارد. همچنین به پرداخت حقوق مناسب و کافی به کارگزاران دولتی به‌منظور جلوگیری از فساد و نظارت و بازرسی مستمر آنان تأکید می‌کند.
- ❖ ظرفیت‌سازی و آموزش: امام پیش‌شرط ظرفیت‌سازی را «وفاداری به بیعت» معرفی می‌کند. ایشان، «وحدت و انسجام اجتماعی» را لازمه ظرفیت‌سازی و مشارکت عنوان می‌نماید و مشارکت میان مردم و زمامدار را مبتنی بر یک رابطه دوطرفه بیان و برخورداری از چنین رابطه‌ای را مستلزم تعلیم و تربیت و توانمندسازی مردم می‌داند.
- ❖ برنامه‌ریزی: امام برنامه‌ریزی و آینده‌نگری را از شاخص‌های حکمرانی جامعه اسلامی عنوان می‌کند.

#### تکالیف مردم- لایه سوم

- شهروندی یک نقش اجتماعی مهم، که بر اساس احساس تعلق اجتماعی به جامعه شکل می‌گیرد. جامعه‌ای که در آن حقوق شهروندان نهادینه نباشد، رابطه مردم و دولت مستحکم نمی‌باشد. در واقع، رشد و تعالی هر نظام اجتماعی، در پرتو همبستگی اجتماعی و مشارکت عمومی آن جامعه میسر می‌شود.
- ❖ حساس بودن به مسائل جامعه و مشارکت در تصمیم‌گیری: دولت‌ها همواره با موضوعات گوناگونی مواجه می‌باشند و تصمیم‌گیری مناسب در خصوص مسائل مختلف یکی از چالش‌های مهم



بخش دولتی است. شهروند توانمند با درک دقیق مسائل و مشارکت در عارضه‌یابی مشکلات به دولت کمک می‌کند تا تصمیمات مناسبی اتخاذ نماید. امام علیه السلام در خصوص آگاهی مردم از وقایع روز و مشارکت آنان تأکید می‌کند و عدم مشارکت مردم با دولت را منجر به خواری کل جامعه می‌داند.

❖ مشارکت سیاسی (بیعت): «بیعت»، یکی از مظاهر آشکار آزادی سیاسی در اندیشه اسلامی است که با اراده جمعی مردم و تعامل بین دولت و مردم شکل می‌گیرد. ماهیت «بیعت»، بر مشروعیت نظام سیاسی و دولتی دلالت دارد. امام بیان می‌کند که طی فرآیند بیعت مردم موظف می‌شوند که زمامدار خود را در مشکلات جامعه یاری نمایند. در واقع «بیعت» با آگاهی کامل (بدون اجبار و تحمیل) و بر اساس حس تعهد مردم انجام می‌پذیرد و منجر به بهبود وضعیت جامعه می‌شود.

❖ مشارکت اقتصادی: یکی از منابع درآمد دولت‌ها اخذ مالیات است. امام پرداخت مالیات را تکلیف الهی مردم بیان می‌کند که در انجام آن نظیر کلیه احکام شرعی باید عمل نمایند. ایشان مشارکت اقتصادی را به‌عنوان راهکاری جهت تقویت دولت معرفی می‌کند. البته مشارکت اقتصادی را منحصر به مالیات نمی‌داند و تأکید می‌کند که در کلیه زمان‌هایی که دولت با نیاز مالی (بحران) جهت بهبود جامعه مواجه باشد، وظیفه مردم جامعه است که در این حوزه وارد شوند.

❖ نظارت و مطالبه‌گری: امام علیه السلام به «احساس تعهد به جامعه»، «ارزیابی عملکرد بخش دولتی» و «نگاه انتقادی و اصلاحی به دولت» اشاره می‌کند و مشارکت مردم و دولت را زمانی مطلوب می‌داند که دولت در میان مردم باشد و مستقیماً بازخوردهای مردمی را دریافت نماید. امام به لغت «موعظه» تأکید می‌کند که بر نقش نظارتی و ارائه بازخورد مردم به حکومت و دولت دلالت دارد. ایشان، از واژه «نصیحت» استفاده می‌کند که حاکی از تعهد، نظارت، اصلاح و بهبود در مشارکت دولت و مردم است.

❖ پیروی از قوانین و مقررات: یکی از وظایف مردم در قبال دولت پایبندی به قوانین و مقررات حکومت اسلامی است که امام علیه السلام به‌عنوان حق دولت بر مردم از آن یاد می‌کند.

❖ حفظ انسجام اجتماعی: بخش مردمی باید همواره در حفظ وحدت و یکپارچگی تلاش نماید. با مشارکت دولت و مردم است که مسائل پیچیده رفع و برنامه‌های بلندمدت اجرایی می‌شود. ایشان «صلح و وحدت» را در سایه «رعایت قوانین و ایجاد نظم» بیان می‌کند و جامعه را از تفرقه و جدایی بر حذر می‌دارد. در شکل ۱. الگوی مفهومی سه لایه‌ای متشکل از عوامل مؤثر در مشارکت دولت و مردم از دیدگاه نهج البلاغه ارائه شده است.

شکل ۱. الگوی مفهومی مشارکت دولت و مردم از دیدگاه نهج البلاغه



#### ۴. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در عصر حاضر دولتها با چالش‌های متعددی مواجه می‌باشند و به تنهایی قادر به پاسخگویی تقاضاهای متعدد جامعه متغیر نمی‌باشند. بنابراین بهبود کیفیت زندگی جامعه امروز در گرو مشارکت کلیه سطوح مردمی است. حکومت اسلامی بر پایه احکام الهی و بر اساس رضایت اکثریت مردم شکل می‌گیرد و از آنجا که منشا الهی دارد و بر سنت پیامبر ﷺ استوار است، ظرفیت پاسخگویی مشکلات و مسائل دنیوی را دارا می‌باشد. مسئله این است که چگونه می‌توان از خلال آموزه‌های اسلام الگویی ارائه نمود که در مدیریت دولتی امروزی در حوزه مشارکت دولت و مردم موثر باشد. مطالعات متعددی در خصوص مشارکت مردمی از دیدگاه امام علی علیه السلام انجام شده است و بر اساس نتایج آن‌ها وظایف مردم و حکومت، عوامل بازدارنده و پیش‌برنده مشارکت و نوع رابطه مردم و زمامدار تشریح گردیده است. یافته‌های تحقیقات نشان می‌دهد که مشارکت شهروندی به‌عنوان یک رویکرد کلیدی در ادبیات مدیریت دولتی نه‌تنها با مبانی اسلامی مغایرتی ندارد، بلکه آموزه‌های غنی اسلامی بر آن تأکید جدی داشته است. پژوهش حاضر، علاوه بر مطالعه عمیق این رابطه و بررسی تکالیف طرف‌های مشارکت‌کننده به‌صورت یک رویکرد نوآورانه مؤلفه‌های بنیادین و پیش‌شرط مشارکت را از دیدگاه نهج‌البلاغه مطرح و بر تقدم و نهادینه سازی آنان قبل از تدوین وظایف و تکالیف تأکید می‌نماید. این پژوهش تلاش کرده است تا در قالب ارائه یک الگوی مفهومی سه لایه‌ای مشارکت دولت و مردم را تبیین نماید و بر تحقق کلیه مؤلفه‌ها تأکید دارد. در این راستا، تخصصی نمودن الگو مذکور در ابعاد مختلف مدیریت دولتی نیازمند تلاش پژوهشی مجزایی می‌باشد. همچنین اولویت‌بندی مؤلفه‌های استخراج‌شده در هر لایه با توجه به شرایط بومی و اقتضایی موضوع دیگری است که در آینده باید به آن پرداخته شود.



## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۸ ش، محمد بن حسین شریف رضی رحمته الله، ترجمه: جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۱. خان محمدی، هادی، واعظی، رضا و دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۹۳ ش، الگوی مشارکت شهروندی در مدیریت دولتی مبتنی بر نهج البلاغه. *فصلنامه مدیریت سازمان‌های دولتی*، شماره ۷، ۴۸-۲۵.
  ۲. عابدی جعفری، حسن، تسلیمی، محمد سعید، فقیهی، ابوالحسن و شیخ‌زاده، محمد، ۱۳۹۰ ش، تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. *اندیشه مدیریت راهبردی*. سال ۵، شماره ۲، ۱۵۱-۱۹۸.
  ۳. عشقی عراقی، مهتاب، ۱۳۹۹ ش، فعالیت‌های اقتصادی امام علی علیه السلام راهبرد کاهش آسیب‌های اجتماعی از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه. *فصلنامه دانش انتظامی مرکزی*. شماره ۲۸، ۱۲۰-۹۱.
  ۴. علینی، محمد و غفاری، غلامرضا، ۱۳۹۴ ش، تحلیل فضای مفهومی سازه سرمایه اجتماعی در کلام امام علی علیه السلام. *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*. دوره ۲، شماره ۴، ۱۲۰-۹۲.
  ۵. گل صنم لو، زین العابدین و موحدی محب، عبدالله، ۱۳۹۰ ش، حکومت و حقوق متقابل مردم و زمامداران در نهج البلاغه. *مطالعات تفسیری*، شماره ۷، ۱۵۲-۱۲۷.
  ۶. لطیفی، میثم، دانایی فرد، حسن و رحمانی، فاطمه، ۱۳۹۸ ش، مبانی تعامل مردم و حکومت از منظر تفسیر میزان. *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۱، ۲۶۹-۲۴۳.
  ۷. مروتی، سهراب و رضایی، زهرا، ۱۳۹۲ ش، شاخص‌های ارتباط مطلوب مردم با زمامدار در نهج البلاغه. *پژوهشنامه نهج البلاغه*. دوره ۱، شماره ۱، ۳۷-۲۵.
  ۸. ملکی، یدالله، ۱۳۹۶ ش، جایگاه مشارکت سیاسی اجتماعی مردم، از منظر دینی، با تکیه بر آیات قرآنی و نهج البلاغه. *فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی و کلامی*. سال هفتم، شماره ۲۶، ۱۱۸-۹۷.
  ۹. موسوی بجنوردی، سید محمد و صفایی، راحله، ۱۳۸۸ ش، حقوق متقابل مردم و حکومت اسلامی از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام. *متین*، دوره ۱۱، شماره ۴۴، ۲۶-۲.



۱۰. واعظی، رضا، خان محمدی، هادی، دلشاد تهرانی، مصطفی و اصلی پور، حسین، ۱۳۹۷ش، طراحی الگوی مفهومی عوامل پیش برنده و بازدارنده مشارکت شهروندی در نهج البلاغه. *فصلنامه مدیریت اسلامی*، دوره ۲۶، شماره ۲، ۸۹-۶۵.
11. Braun, V. & Clarke, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology, *Qualitative Research in Psychology*, Vol. 3, No. 2: 77-101
12. Casady, C. B. Eriksson, K. Levitt, R. E. & Scott, W. R. (2019). (Re) defining public-private partnerships (PPPs) in the new public governance (NPG) paradigm: an institutional maturity perspective. *Public Management Review*, 1-23. doi:10.1080/14719037.2019.1577909
13. Evans, B. marko J. Sundback, S. and Theobald, k. (2005). *governing sustainable cities*, Earthscan, London
14. Jomo, K. Chowdhury, A. Sharma, K. and Platz, D. (2016). Public-Private Partnerships and the 2030 Agenda for Sustainable Development: Fit for purpose? Department of Economic & Social Affairs. *DESA Working Paper* No. 148 ST/ESA/2016/DWP/148. <https://doi.org/10.18356/f42bd4bb-en>
15. Matos-Castaño, J. A. Mahalingam, and G. Dewulf. (2014). "Unpacking the Path-Dependent Process of Institutional Change for PPPs." *Australian Journal of Public Administration* 73 (1): 47-66. doi:10.1111/1467-8500.12062.
16. Osborne, S. P. (2000). *Public-Private Partnerships: Theory and Practice in International Perspective*. London: Routledge.
17. Soecipto, R. M. & Verhoest, K. (2018). Contract stability in European road infrastructure PPPs: how does governmental PPP support contribute to preventing contract renegotiation? *Public Management Review*, 20(8), 1145-1164. doi:10.1080/14719037.2018.1428414
18. Villani, E. Greco, L. & Phillips, N. (2017). *Understanding Value Creation in Public-Private Partnerships: A Comparative Case Study*. *Journal of Management Studies*, 54(6), 876-905. doi:10.1111/joms.12270

19. Xiong, W. & Zhu, D. (2017). *Public private partnership towards sustainability: An analysis of object, subject and process*. Journal of Tongji University (Social Science Edition), 28(1), 76-83.
20. Klijn, E.-H., & Teisman, G. R. (2003). *Institutional and Strategic Barriers to Public—Private Partnership: An Analysis of Dutch Cases*. Public Money & Management, 23(3), 137-146.



**بازبینی ترجمه‌های فارسی از برگردان تکامدها در خطبه‌های نهج البلاغه  
(خوانش ترجمه‌های انصاریان، دشتی، دین‌پرور، شهیدی و آیتی)**

حسین گلی\* / سجاد احمدی\*\* / مرجان سرتیپی\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

**چکیده**

از برجسته‌ترین و بارزترین نمودهای یک نویسه که آن را از متون دیگر متمایز می‌سازد استفاده از الگوهای خاص زبانی است. نهج البلاغه نیز از این قاعده مستثنی نبوده و با کاربری تکامد توانسته سبک منحصر به فرد خود را خلق کند. ترجمه این جنس مفردات نهج البلاغه به دلیل دشواری در فهم معنا، نیاز به معناشناسی دارد و بهترین نوع آن معناشناسی توصیفی است؛ چرا که در سیاق جمله و از رهگذر روابط جانیشینی و همنشینی یک واژه با واژگان و عبارات دیگر و از طریق کتب لغت است که می‌توان به معنای اصلی این گونه تعبیر دست یافت. پژوهش حاضر، از رویکرد تطبیقی - توصیفی بهره جسته و نگارندگان به دنبال آنند که با مقایسه ترجمه واژگان یا عبارات دارای تکامد به آسیب‌شناسی موردی برگردان‌ها پرداخته و به مخاطب نشان دهند که از میان ترجمه‌های فارسی کدام عملکرد بهتری نسبت به سایرین داشته است. نویسندگان جستار پیش رو، برای آشنایی مخاطب با ترجمه واژگان یا عبارات تکامدی در پایان هر گزاره یا جمله، ترجمه‌ای را تحت عنوان ترجمه پیشنهادی ارائه نموده‌اند. نتایج حاصله، حاکی از آن است که به غیر از دین‌پرور اکثر مترجمان فارسی زبان در برگردان این رویه متنی دچار ساده‌انگاری شده‌اند و این اهمال سبب عدم انتقال دقیق سبک خاص نهج البلاغه در ترجمه‌ها شده است.

**واژگان کلیدی:**

نهج البلاغه، تکامد، ترجمه‌های فارسی، معناشناسی توصیفی، جانیشینی و همنشینی.

\* [h-goli@araku.ac.ir](mailto:h-goli@araku.ac.ir)

\*. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

\*\* [ahmadi.sajad@ut.ac.ir](mailto:ahmadi.sajad@ut.ac.ir)

\*\* . دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده‌های فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

\*\*\* [sartipi.marjan9692@gmail.com](mailto:sartipi.marjan9692@gmail.com)

\*\*\* . کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

## ۱. مقدمه

نهج البلاغه در میان مفسران، محققان و دین‌پژوهان به عنوان یکی از متون طراز اول بعد از قرآن کریم به شمار می‌آید تا جایی که برخی آن را فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق نامیده‌اند (ر.ک ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۲۳). شناخت نهج البلاغه و پی بردن به سخنان مولای متقیان حضرت علی علیه السلام در گرو فهم معنای دقیق برخی از واژگان و عباراتی است که به تنهایی نمی‌توان ترجمه‌ای دقیق از آن‌ها ارائه نمود. در عصر حاضر، اسلوب و شیوه‌های مختلفی برای ترجمه انواع متون اعم از متون ادبی، اقتصادی، سیاسی، دینی و... توسط بزرگان ترجمه در دنیا ارائه شده است. متون دینی به خاطر حساسیت بالایی که دارند ظرافت خاصی را برای ترجمه می‌طلبند چرا که مترجم باید علاوه بر انتقال روح اثر، معانی را نیز به طور دقیق انتقال دهد؛ از همین رو، متخصصان حوزه ترجمه با چالشی پیچیده رو به رو بوده و لازم است برای ورود به این حوزه، از دانش و تخصص کافی برخوردار باشند. از میان متون دینی متعدد اثری که در اوج صنایع بلاغی و آرایه‌های ادبی همچون الماسی گرانبها می‌درخشد؛ کتاب نهج البلاغه است. تحقیقات گسترده بر این اثر دینی - ادبی خود گواهی بر این مهم است.

تکامد، جزء مباحث زبان‌شناسی است و در اصطلاح زبان‌شناسی به پیکره، واژه یا ترکیبی اطلاق می‌شود که در سراسر متن یا پیکره، تنها یک مرتبه به کار رفته است. معادل یونانی این واژه Hapax legomenon می‌باشد که در زبان‌های اروپایی نیز به همین شکل و در زبان عربی به صورت (اللفظ الفرید/الفرائد) به کار رفته است (ر.ک، کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۴۷). برخی تکامدها در هر متن، واژگانی عادی و روزمره‌اند و عدم تکرار آن‌ها در متن تصادفی است. دلیل تکامد شدن آن‌ها، عدم نیاز مجدد به تکرار آن لفظ و نه غرابت و خاص بودنشان است (همان: ۲۵۴-۲۵۳). تکامدها به دلیل ماهیت خاصشان در یک متن یا پیکره، نیاز به معناشناسی دارند.

معناشناسی زبانی، یکی از شاخه‌های مهم زبان‌شناسی به شمار می‌آید که از قرن بیستم به صورت مستقل مطرح شده است. این دانش به بررسی علمی معنا می‌پردازد و از این رو، «دانش معنا» نام دارد. یکی از روش‌های فهم متن، روش سمانتیک (semantics) یا معناشناسی است. ایزوتسو معناشناسی را تحقیق و مطالعه، آن هم در کلمات کلیدی زبان می‌داند، به منظور درک جهان‌بینی قومی که با آن زبان سخن می‌گویند (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴). این روش دو نوع است؛ معناشناسی تاریخی (زمان‌گذر) و معناشناسی توصیفی (همزمانی) (مهتدی و مرسلی، ۱۳۹۹: ۲۰۷-۲۰۶). در معناشناسی تاریخی،



مفهومی را که از یک متن استخراج می‌شود در طول تاریخ قبل از پیدایش آن متن بررسی می‌کنند؛ تا به این سوال پاسخ دهند که آیا متن، آن واژه را به همان معنا و مفهومی به کار برده است که در قبل به کار می‌رفت یا این که گذر زمان تغییر و تحولی در آن به وجود آورده است. در معناشناسی توصیفی نیز یک مفهوم، اصطلاح یا واژه با توجه به خود متن بررسی می‌شود، به این معنا که تمام مسائل مورد نیاز از جمله تعریف، انواع و عوامل یک واژه را از خود متن در می‌آورند (ن.م: افتاده و همامی، ۱۳۹۹: ۱۲۵-۱۲۴). یکی از روابطی که در مطالعات معناشناسانه مطرح گردیده، روابط جانشینی و همنشینی مفردات با عبارات یا واژگان دیگر است. برای شناخت معنای دقیق یک واژه در بافت زبانی باید آن را با توجه به روابط درونی بین عناصر زبانی، در دو زمینه روابط همنشینی و جانشینی مطالعه کرد (باقری، ۱۳۷۴: ۱۹۸). باهم‌آیی و هارمونی در کلام ادبی، حاصل ارتباط میان اجزای کلام در دو محور همنشینی و جانشینی است. محور همنشینی، همان محور افقی کلام است که اجزای کلام در آن با یکدیگر هم‌نشینی می‌شوند و رابطه همنشینی برقرار می‌کنند. محور جانشینی، محور عمودی کلام است که در آن، کلمات جانشین یکدیگر می‌شوند و رابطه جانشینی با هم برقرار می‌کنند. این دو نوع رابطه را نخستین بار فردینان دوسوسور در علم زبان‌شناسی مطرح کرد (اسکولز، ۱۳۷۹: ۳۸).

در پژوهش پیش‌رو، نویسندگان برآنند که از طریق معناشناسی هم‌زمانی (توصیفی) و روابط جانشینی و همنشینی که تکامدها با واژگان و عبارات دیگر دارند؛ معنای اصلی را کاوش نموده و به مطالعه موردی تکامدهای موجود در خطبه‌های نهج البلاغه و آسیب‌شناسی ترجمه‌های فارسی آن (حسین انصاریان، محمد دشتی، سید جمال‌الدین دین‌پرور، سید جعفر شهیدی، عبدالمحمد آیتی) پردازند. دلیل انتخاب هریک از مترجمان مزبور، رویکردهای متفاوت هریک به ترجمه می‌باشد چرا که ترجمه‌های انصاریان و دین‌پرور ترجمه‌ای معنایی، ترجمه دشتی ترجمه‌ای تفسیری و آزاد، ترجمه شهیدی لفظ‌مدار با رعایت حفظ معنا و ترجمه آیتی ترجمه‌ای تحت‌اللفظی به حساب می‌آید. این مقاله برای تحلیل موردی تکامدها از معناشناسی توصیفی استفاده نموده چرا که معناشناسی در زمانی (تاریخی) از بحث خارج است.

این مقاله به دنبال آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- مترجمان در ترجمه کدام یک از عبارات بررسی شده در متن دچار لغزش و اشتباه شده‌اند؟
- مترجمان در ترجمه تکامدها تا چه حد به برگردان دقیق واژگان یا عبارات پایبند بوده و کدام روش را برای ترجمه خود به کار گرفته‌اند؟



## ۲. پیشینه پژوهش

در ابتدا لازم است سابقه پژوهش از دو جهت مورد بررسی قرار گیرد: نخست آن که در حوزه آسیب‌شناسی ترجمه که شیوه نوینی از نقد ترجمه به حساب می‌آید، گام‌های موثری برداشته شده و دیگر آن که هر روز شاهد پیشرفت چشمگیری در این زمینه هستیم؛ اما در زمینه تکامدها که آن نیز خود مبحثی جدید است، مقالات بسیار اندکی نگاشته شده آن هم بیشتر در خصوص قرآن کریم و نه نهج البلاغه، که عبارت‌اند از: «تکامد در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم اثر مرتضی کریمی‌نیا» و دو مقاله دیگر با عناوین «معناشناسی توصیفی تکامد اسمی منهج و آسیب‌شناسی سه ترجمه آن (میبیدی، مکارم شیرازی و انصاریان)» و «معناشناسی توصیفی واژه تکامد "مذبذب" و آسیب‌شناسی ترجمه آن» که هر دو اثر پیش‌رو به قلم صدیقه افتاده و عباس همایی به رشته تحریر درآمده است؛ لیکن هنوز در این حوزه خلأهایی به چشم می‌خورد. پس از بحث و بررسی‌های صورت گرفته از سوی نگارندگان نوشتار پیش رو، پژوهشی که با رویکرد معناشناختی به بررسی و مطالعه ترجمه تکامدهای موجود در نهج البلاغه پرداخته باشد، یافت نشد.

## ۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

تکامد جزء مباحثی است که پژوهشگران به تازگی بدان روی آورده و این مهم بیشتر در آیات قرآنی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. از آنجا که نهج البلاغه نیز جزء متون دینی استنادی محققان و دین‌پژوهان به حساب می‌آید؛ لذا بر آن شدیم تا از میان ترجمه‌های متعدد از این کتاب ارزشمند، ترجمه‌های پرمخاطب را آسیب‌شناسی نماییم؛ چرا که تبیین و تفسیر غلط از این جنس گزاره‌ها می‌تواند در فهم دقیق متن بازخورد نامفهوم و اشتباهی را برای خوانندگان به همراه داشته و سبب شود که مفاهیم نهج البلاغه و ظرافت‌های زبانی آن در متن ترجمه شده به درستی به مخاطب انتقال پیدا نکند.

## ۴. بحث و بررسی

بازبینی و آسیب‌شناسی در ترجمه به ارتقای سطح کیفی آن کمک می‌کند. از رهگذر آسیب‌شناسی می‌توان برگردانی را واکاوی نموده و به نقاط ضعف و قوت آن پی برد و همین امر سبب بهبود عملکرد مترجمان می‌گردد. در این مجال، با خوانش موردی واژگان و عبارات دارای تکامد و بررسی هرکدام از طریق رابطه جانیشینی و همنشینی که با یکدیگر خواهند داشت، در می‌یابیم که مترجمان چه برابرهایی را برای هریک از این گزاره‌ها برگزیده و با تطبیق آن‌ها با یکدیگر، به تحلیل یکایک ترجمه‌ها می‌پردازیم:

- وَتَدَّ بِالصُّخُورِ مَيْدَانَ أَرْضِهِ (خطبه ۱)

در معاجم قدیمی مفرده «الْوَتْدُ وَالتَّدَةُ» به معنای «میخ زدن» ذکر شده است (المقری البیهقی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۶۴). اگر این واژه به تنهایی به کار رود به معنای «برآمدگی زگیل مانند است که در قسمت جلوی گوش خارجی قرار دارد» اما اگر در کنار واژگان و مفردات دیگری مانند «أَرْضُ» و «الصُّخُورُ» بیاید آنگاه معنای دیگری به خود می‌گیرد (جز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۵۹). اولین برابری که برای این واژه در تمامی فرهنگ‌های لغت به کار رفته، معادل «محکم شدن» و «استوارشدن» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵: ج ۳: ۴۴۵). بافت این واژه با توجه به موقعیت در جمله تغییر نموده و معانی متعددی را به خود می‌گیرد؛ به عنوان مثال: دو عبارت «وَتَدَّ فِي بَيْتِهِ» به معنای «خانه‌نشین شد» و «وَتَدَّ الزَّرْعُ» در معنای «زراعت سبز شد و رشد کرد» آمده‌اند (افرام البستانی، ۱۳۸۶: ۶۵۶). قاموس «الرائد» نیز در شفاف‌سازی معنای دو عبارت بالا نکات ذکر شده را بیان می‌دارد (ر.ک مسعود، ۱۹۹۲: ۸۵۴).

#### واژگان با رابطه جانشینی

یکی از واژگانی که به عنوان جانشین برای واژه «وَتَدَّ» به کار می‌رود؛ واژه «تَبَّتَّ» به معنای «استوار شدن و تثبیت کردن» است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹: ۴۱۴). تَبَّتَّهُ: از ریشه «تَبَّتَّ» به معنای «تثبیت کردن»، «محکم شدن» و «استوار شدن» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۲۰). از مفردات دیگری که می‌توان به عنوان جانشین برای واژه مذکور بدان اشاره کرد؛ واژه «أَرَسَخَهُ»: از ریشه رَسَخَ» به معنای «مستحکم» و «تثبیت کردن» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵: ج ۳: ۲۱). از نظر ابن سیده عبارت «رَسَخَ الشَّيْءُ» به معنای «ثابت کردن چیزی» و «مستحکم و پابرجا کردن» است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۵).

واژه «وَوَطَّدَهُ» از ریشه (و، ط، د) به معنای محکم کردن و ثابت کردن» از دیگر واژگانی است که می‌شود به عنوان جانشین برای واژه مورد بحث در نظر گرفت (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۳: ۴۶۱). «وَوَطَّدَهُ»





وَوَطَّدَهُ الْأَرْضَ» که معادل آن «رَدَمَهَا لِتَصَلَّبَ» می‌باشد در معنای «روی هم گذاشتن برای محکم کردن» به کار رفته است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹: ۲۳۰).

با بررسی واژگانی که می‌توانند جایگزین واژه «وَوَطَّدَهُ» باشند می‌توان دریافت هر کدام از واژگان «تَبَّتْهُ، أَرْسَخَهُ، وَطَّدَهُ» به معنای «محکم شدن و استوار شدن» اشاره دارند و می‌شود از آن‌ها به عنوان جایگزین برای واژه مورد بحث استفاده کرد.

#### واژگان با رابطه همنشینی

واژه «صُخُّور جمع مکسر صَخْرَة به معنای تخته سنگ و سنگ بزرگ / سخت» می‌باشد (قَیْم، ۱۳۹۳: ۶۵۲). «مَیْدَان از ریشه (م، ی، د) به معنای تکان خوردن، لرزیدن، اضطراب و کج شدن می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۳: ۴۱۲). و در «المُحَكَّم وَ الْمُحِیْطُ الْأَعْظَم» در خصوص واژه «مَیْد» چنین آمده است: «وَمَاذَ الشَّيْءُ مَیْدًا» و آن را زیرنام «تَحَرَّكَ» در معنا و مفهوم «حرکت کردن»، «جنیدن» و «تکان خوردن» آورده‌اند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹: ۴۱۳).

بعد از بررسی معنای لغوی واژه تکامد «وَوَطَّدَهُ» که دلالت بر «محکم شدن»، «استوار شدن» دارد و بررسی هرکدام از واژگان «تَبَّتْهُ، أَرْسَخَهُ، وَطَّدَهُ» که می‌توانند جایگزین واژه مدنظر شوند؛ و با توجه به واژگان «صُخُّور» به معنای «صخره‌ها» و واژه «مَیْدَان» که دال بر معنای «حرکت کردن» است، می‌توان واژه «وَوَطَّدَهُ» را در این عبارت به معنای «استحکام بخشیدن» دانست، زیرا خداوند با آفریدن کوه‌ها، لایه‌های زمین را که پیوسته در حال لرزش می‌باشند استحکام بخشیده تا برای اهل زمین قابل سکونت باشد.

#### آسیب‌شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: و اضطراب زمینش را با کوه‌ها مهار نمود (انصاریان، ۱۳۸۸: ۴۳).  
محمد دشتی: و به وسیله کوه‌ها اضطراب و لرزش زمین را به آرامش تبدیل کرد (دشتی، ۱۳۸۶: ۲۳).

سید جمال‌الدین دین‌پرور: و با صخره‌ها، لرزش زمین را مهار کرد (دین‌پرور، ۱۳۸۴: ۲۴).  
سید جعفر شهیدی: با خرسنگ‌ها لرزه زمین را در مهار کشید (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲).  
عبدالمحمد آیتی: و به صخره‌های کوهساران، زمینش را از لرزش بازداشت (آیتی، ۱۳۸۶: ۶).  
ترجمه پیشنهادی: و به وسیله کوه‌ها زمین لرزه را مهار نمود.



در ترجمه انصاریان بارزترین ضعفی که به چشم می‌خورد عبارت «اضطراب زمین» است چرا که در زبان فارسی معادل‌هایی چون «زلزله و زمین‌لرزه» وجود دارند، این در حالیست که مترجم با به کار بردن چنین عبارتی ترجمه را برای مخاطب پارسی زبان نامأنوس ساخته است. البته ناگفته نماند که وی در ترجمه واژه «وَوَدَّ» عملکرد خوبی داشته است. نایدا، نظریه‌پرداز مشهور ترجمه، هدف ترجمه را به بازتولید در زبان مقصد، با طبیعی‌ترین معادل متن در زبان مبدأ تعبیر می‌کند، نخست از لحاظ معنا و سپس از لحاظ سبک (Nida & Taber, 2003: 12). بنابراین در ترجمه، سبک یا همان صورت جزئی از معناست؛ اما در ترجمه دشتی صورت به کلی تغییر کرده و همین مهم سبب شده که نسبت به سایر ترجمه‌ها، ترجمه‌ای ضعیف به حساب آید؛ دین‌پرور در ترجمه این آیه عملکرد خوبی داشته هرچند عبارت لرزش زمین با رویکردهای زبان مقصد همسو نیست و می‌توانست از معادل زمین لرزه کمک بگیرد اما در ترجمه کل عبارت و به ویژه در ترجمه واژه «وَوَدَّ» به درستی عمل کرده است. دو مترجم دیگر یعنی آیتی و شهیدی که سبک ادبی را برای ترجمه خود برگزیده‌اند همانند دین‌پرور در معادل‌یابی مناسب برای زمین لرزه دچار لغزش شده ولی در ترجمه کل عبارت به ویژه ترجمه واژه مورد بحث عملکرد خوبی داشته‌اند.

۴-۱-۲. شِقْشِقَةٌ

- فَقَالَ هَيْهَاتَ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ تِلْكَ شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ ثُمَّ قَرَّتْ (خطبه/۳)

واژه «شِقْشِقِيَه» در نهج البلاغه تکامدی اسمی به معنای «پاره گوستی کف مانند، که شتر وقت بانگ کردن و مستی از دهان بیرون می‌آورد» (سیاح، ۱۳۵۶: ج ۱: ۷۴۷). همچنین این واژه در عبارت «فَلَانٌ شِقْشِقَةٌ قَوْمِيَه» به معنای «فلانی بزرگ و فصیح قوم خود می‌باشد» به کار رفته است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۰: ۱۸۵). در جایی دیگر واژه ذکر شده را به معنای «آواز خواندن پرنده» آورده‌اند (افرام البستانی، ۱۳۸۶: ۲۸۶). از آنجایی که بستانی آن را «آواز خواندن پرنده» می‌داند در فرهنگ دیگری نیز با عناوینی همچون: «بانگ زدن، فحل بنجشگ یا همان گنجشک» از آن یاد شده است (المقری البیهقی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۰۸).

واژه «شِقْشِقَةٌ» هرگاه در خصوص «اللِّسَان» به کار رود از معنای اصلی خود فاصله گرفته و معنای مجازی و استعاری به خود می‌گیرد؛ همانطور که همنشینی این لفظ با فعل «هَدَرَتْ» در معنای «به نیکویی و فصاحت سخن گفتن» آمده است (قیّم، ۱۳۹۳: ۶۳۴).



### کلمات با رابطه جانشینی

در خطبه سوم نهج البلاغه واژه «شِقْشِقَه» در معنای خاص خود به کار می‌رود و نمی‌توان واژه‌ای را که عیناً با آن مترادف مطلق داشته باشد؛ به کار برد. بنابراین در این قسمت، به واژگانی که معنای استعاری این واژه را تداعی می‌کنند؛ اشاره خواهد شد.

«عَبَثَ از ماده (ع، ب، ث) در معنایی همچون کار بیهوده، به بازی گرفتن، چیزی را با چیز دیگر آمیختن و مرد شوخ طبع و بذله‌گو به کار می‌رود چنان که خداوند می‌فرماید: «فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (قرآن کریم، ۲۳: ۱۱۵) که به معنای «پس آیا گمان می‌کنید که ما شما را بیهوده آفریده‌ایم، و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید» که در این آیه «عَبَثًا» به معنای «بیهوده» آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۱۶۶). ابن فارس نیز در معنای این واژه چنین آورده است: «کاری که به درستی و خلوص انجام نگیرد» و «آمیختن دو چیز» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۲۰۵). در کنار معانی ذکر شده منظور از واژه مزبور «ارتکاب عملی است که فاعل و کُنْده آن، منظور مشخص و معلومی از انجام آن ندارد» (معلوف، ۱۹۹۲م: ۴۸۳). واژه «فَارِغَ» از ماده «ف، ر، غ» به معنای «باطل»، «خالی و تهی»، «بی‌معنا»، «خالی شدن جسم از روح» و «آب ریخته شده» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۸: ۴۴۴). همچنین این واژه در معنای «بیکار» به کار رفته است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۴۹۳). از معانی ثانویه‌ای که برای این لغت در نظر گرفته شده می‌توان به «بی‌معنا»، «بی‌مزه» و «نادان و احمق» اشاره کرد. در صورتی که این کلمه با واژه «الصَّبْر» هم‌نشین شود معنای همچون: «بی‌صبرانه و با اشتیاق تمام» از آن اعاده می‌شود (البلعکی، ۱۳۸۷: ۷۷۱). طبق بررسی معنایی واژه تکامد «شِقْشِقَه» که بر معنای «آب دهان شتر» است؛ دریافتیم که واژگانی چون «عَبَثَ» و «فَارِغَ» که هر دو به معنای «کلام بیهوده و بی‌معنا» به کار می‌روند تنها به شکل مترادف نسبی می‌توانند جایگزین واژه مورد بحث شوند.

### کلمات با رابطه هم‌نشینی

واژه «هَدَرَت» از ریشه «هَدَرَ» به معنای «باطل شدن»، «هدر دادن»، «ضایع کردن» و «جوشیدن» آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۵: ۲۵۸). این واژه چنانچه با کلمه «الصُّوت» به کار رود معنای «صدا را در گلو پیچاندن» به خود می‌گیرد (مصطفی و همکاران، ۱۴۲۷ق: ۹۷۶). هم‌نشینی واژه مذکور با واژه «شِقْشِقَه» خود دلالت بر استعاری شدن معنای عبارت به شکل «کلامی که از سر خشم و هیجان بر زبان آمدن» دارد.

حسین انصاریان: این آتش درونی بود که شعله کشید پس فرو نشست (انصاریان، ۱۳۸۸: ۶۴).  
 محمد دشتی: شعله‌ای از آتش دل بود، زبانه کشید و فرو نشست (دشتی، ۱۳۸۶: ۳۱).  
 سید جمال‌الدین دین‌پرور: آتش‌فشانی بود که خاموش شد (دین‌پرور، ۱۳۸۴: ۴۲).  
 سید جعفر شهیدی: شعله غم بود که سر کشید و تفت بازگشت و در جای آرمید (سید جعفر شهیدی، ۱۳۷۰: ۷).

عبدالمحمد آیتی: اشتر خشمگین را آن پاره گوشت از دهان جوشیدن گرفت و سپس آرام گرفت و فرو نشست (آیتی، ۱۳۸۶: ۲۴).

ترجمه پیشنهادی: شعله خشمش زبانه کشید و سپس آرام شد.

به نظر می‌رسد که در این خطبه، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ واژه «شِقْشِقَةَ» را در معنای اصلی خود به کار نبرده است و این مسأله را می‌توان از همنشینی این واژه با واژه «هَدَرَتْ» دریافت؛ با این تفسیر مترجمان؛ انصاریان، دشتی، دین‌پرور و شهیدی در ترجمه این خطبه به درستی عمل کرده‌اند، اما مترجم آیتی تنها به سطح اولیه معنا توجه داشته و همین امر او را از استعاره‌ای که در بطن این خطبه وجود دارد؛ دور نگه داشته است و همین امر سبب شده که ترجمه وی مسیر اشتباهی را طی نماید.

#### ۴-۱-۳. الْعَجْمَاءُ

- الْيَوْمَ أَنْطِقُ لَكُمْ الْعَجْمَاءَ ذَاتَ الْبَيَانِ. (خطبه/۴)

واژه تکامد «الْعَجْمَاءُ» که مونث آن «أَعْجَمٌ» می‌باشد از ریشه «ع، ج، م» به «سکوت» و «سکوت کردن»، «زن غیر عرب» و «حیوان چهارپا» دلالت دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۲۴۱). دو تن از بزرگان علم لغت نیز در معنای این واژه، عبارات «غیر عرب»، «لال و گنگ» و «حیوان چهارپا» را آورده‌اند (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۲: ۳۸۹ و ابن سیده ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳۴۱).

واژگان با رابطه جانیشینی

واژه «الْبَهِيمَةَ» در معنای «چهارپا (به جز دژندگان و پرندگان) و حیوان زبان بسته» به کار رفته است (قَیِّم، ۱۳۹۳: ۲۳۳). این واژه از ماده «ب. ه. م» از سوی فرهنگ‌نویسان در معنای «حیوانات چهارپا در خشکی و دریا»، «حیوانات و چیزی که نمی‌تواند حرف بزند» به کار رفته است (ابن منظور،





۱۳۷۵ق، ج ۱۲: ۵۶). «كُلُّ ذَاتٍ أَرْبَعٌ قَوَائِمٌ مِنْ دَوَابِّ الْبَرِّ» که منظور «چهارپایان در خشکی می‌باشد»، همچنین مفردات «الْمُبْهَمَ وَ الْأَبْهَمَ» به معنای «المُصَمَّت: چیزی که بسته است و نتوان باز کرد» آمده‌اند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۳۳۸).

واژه «الْخَرَسَاء» به معنای «سخنان نامفهوم گفتن»، «ابر بدون رعد و برق»، «شتری که از آن بانگی بر نیاید» و «گنگ و لال» آورده شده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۶: ۶۲).  
 واژه «الْبِكْمَاء» از ماده «ب، ک، م» به معنای «گنگ و لال»، «ناتوان»، «لال شدن»، «آگاهانه ساکت شدن» و «عمدا خاموش شدن» است (قیّم، ۱۳۹۳: ۲۲۸). از معانی دیگری که برای این واژه ذکر شده می‌توان به «شخص گنگ» اشاره کرد و به «کسی که از روی عمد و یا جهل از حرف زدن امتناع می‌کند» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۲۸۴). گفته شده واژه «الْبِكْم» به انسانی اشاره دارد که نه حرف می‌زند، نه می‌شنود و نه می‌بیند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ۷۲).

#### واژگان با رابطه همنشینی

واژه «أَنْطَقَ» از ریشه «ن، ط، ق» به معنای «سخن گفتن» و «حرف زدن» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۰: ۳۵۷ و ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵: ۴۴۰).

با توجه به معنای واژه «الْعَجْمَاء» که به فرد غیر عرب، لال، گنگ و کلام نامفهوم اشاره دارد و واژگانی نظیر «الْبِهِيْمَةَ، الْخَرَسَاء و الْبِكْمَاء» که هر یک به نوعی به معنای «شخص لال، گنگ و سخن نامفهوم» دلالت دارند؛ و در نظر گرفتن همنشینی چون «أَنْطَقَ» که در معنای «سخن گفتن» آمده است، می‌توان هرکدام از معانی به دست آمده را برای این واژه در نظر گرفت زیرا از بافت این واژه می‌توان دریافت منظور مولای متقیان علی عليه السلام به سخن درآوردن چیز است که برای مخاطب نامفهوم بوده است؛ بنابراین مفاهیمی چون «شخص لال و گنگ، شخص غیر عرب و کلام نامفهوم» را می‌توان به عنوان ترجمه این واژه به حساب آورد. دقیقاً هنر مترجم در اینجا مشخص می‌شود چرا که وی می‌تواند از میان سه عبارت موجود یکی را برای ترجمه خود برگزیند و مترجمی در این مسیر کامروا می‌شود که با توجه به بافت و سیاق متن بهترین گزینش را داشته باشد.

#### آسیب‌شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: امروز (اسرار و رموز) زبان بسته را برایتان به سخن می‌آورم (انصاریان، ۱۳۸۸: ۶۴).

محمد دشتی: امروز زبان بسته را به سخن می‌آورم (دشتی، ۱۳۸۶: ۳۳).



سید جمال‌الدین دین‌پرور: امروز پرده را بالا می‌زنم و حق را صریح می‌گویم (دین‌پرور، ۱۳۸۴: ۴۴).  
سید جعفر شهیدی: این اشارت است که گویاتر از صد مقالت است (سید جعفر شهیدی، ۱۳۷۰: ۸).  
عبدالمحمد آیتی: امروز این زبان بسته را گویا کرده‌ام (آیتی، ۱۳۸۶: ۲۵).  
ترجمه پیشنهادی: امروز برایتان پرده از اسرار برمی‌دارم.

با توجه به معانی ارائه شده از واژه تکامد «العجماء» و الفاظ جانشین و همنشین این واژه؛ و بررسی ترجمه‌های ارائه شده از سوی مترجمان، در می‌یابیم که کار بست معادل این واژه توسط مترجمانی چون «دین‌پرور و شهیدی» به درستی صورت گرفته همچنین مترجم انصاریان با توضیحات اضافی که داخل پرانتز آورده توانسته به حالت مجازی و استعاری به معنای مدلولی و ضمنی آیه اشاره‌ای نماید؛ این درحالیست که مترجم دشتی و آیتی تنها به صورت سطحی آیه توجه داشته و همین امر ایشان را از پرداختن به منظور و فحوای کلام بازداشته است.

۴-۱-۴. دَمَر

- أَلَا وَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ [دَمَرَ] دَمَرَ حِرْبَهُ وَ اسْتَجَلَبَ جَلْبَهُ (خطبه/۲۲)

واژه تکامد «دَمَر» از ماده «ذ، م، ر» به معنای «ترغیب کردن»، «تشویق کردن» و «مرد شجاع» می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۵۸: ۲: ۳۲۵). این واژه در لسان‌العرب به معنای «گریدن»، «تشویق کردن»، «کسی را به کاری واداشتن» آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۴: ۳۱۳). در فرهنگ معاصر عربی - فارسی، واژه مورد بحث به عنوان فعل دو وجهی متعدی و لازم علاوه بر معانی که ذکر شد، در معنای «تهدید کردن» نیز به کار رفته است (قیّم، ۱۳۹۳: ۴۹۹).

واژگان با رابطه جانشینی

از میان الفاظ متعددی که به عنوان جانشین برای واژه «دَمَر» به کار می‌رود واژه «حَتَّ» از ماده «حَتَّ» به معنای «تشویق کردن» و «ترغیب کردن» است: «وَلَّى حَثِيئًا: با تندى پشت سر گذاشت» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲: ۲۹). «حَتَّ» همچنین معنای «عجله در تماس» و «تشویق کردن» را نیز شامل می‌شود (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۱۲۹).

از میان الفاظ متعددی که به عنوان جانشین برای واژه یاد شده به کار می‌رود، لفظ «بَعَثَ» به معنای «فرستادن» و «ارسال کردن» است؛ علاوه بر این دو مفهوم، معنای «برانگیختن» نیز از آن



استنباط می‌شود چنان که خداوند در سوره یس آیه ۵۲ می‌فرماید: « قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ » که در این آیه واژه «بَعَثْنَا» به معنای «برانگیختن» و «زنده کردن بعد از مرگ» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۱۱۷).

«تَحْرِیضُ» از مفردات دیگری است که به معنای «برانگیختن»، «تحریک کردن» و «هلاک شدن» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۷: ۱۳۳).

یکی از دیگر واژگان جانشین، کلمه «تَهْيِیجُ» از ماده «هَيَّجَ» به معنای «برانگیختن»، «هیجان زده شدن»، «متلاطم شدن» و «به جوش و خروش افتادن» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۳۹۴).  
 هریک از واژگانی که می‌توانند جانشین واژه «دَمَّرَ» شوند، «حَثَّه، بَعَثَ، تَحْرِیضُ، تَهْيِیجُ» در بردارنده معانی مختلفی هستند که به اختصار به این معانی اشاره شده؛ البته این واژگان به معنای «تشویق کردن» و «تحریک کردن» که مفهوم عبارت حاضر را می‌رساند نیز دلالت می‌کنند.

#### واژگان با رابطه همنشینی

کلمه «حِزْبُ» که به عنوان اسم مفعول برای فعل «دَمَّرَ» آمده یکی از همنشین‌هایی هست که در این خطبه کنار واژه مورد بحث آمده و با قرار گرفتنش آن را از معنا و مفهوم اصلی خود دور ساخته است.  
 واژه «حِزْبُ» در لغت به معنای «دسته و گروه» به کار رفته است (سیاح، ۱۳۵۶: ۲۵۵). علاوه بر واژه «حِزْبُ» واژه «إِسْتَجْلَبَ» نیز قرینه‌ای است که می‌توان از طریق آن دانست که «دَمَّرَ» در معنای اصلی خود به کار نرفته است. واژه «إِسْتَجْلَبَ» از ریشه «أَجْلَبَ» مفهوم «از هر طرف برای جنگ گرد آمدن» را در ترجمه تداعی می‌کند (افرام البستانی، ۱۳۸۶: ۷۰).

#### آسیب‌شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: هشدارید که شیطان گروهش را برانگیخته، و ارتش خود را از هر سو گرد آورده (انصاریان، ۱۳۸۸: ۸۳)

محمد دشتی: آگاه باشید، که همانا شیطان حزب و یارانش را بسیج کرده و سپاه خود را از هر سو فراهم آورده است (دشتی، ۱۳۸۶: ۴۵).

سید جمال‌الدین دین‌پرور: هان بهوش باشید! شیطان دار و دسته‌اش را فراخوانده و نیروهای خود را آماده باش داده است (دین‌پرور، ۱۳۸۴: ۶۲).

سید جعفر شهیدی: همانا شیطان یارانش را برانگیزانده، ولشکر خویش را از هرسو فراخوانده  
 (شهیدی، ۱۳۷۰: ۱۴)

عبدالمحمد آیتی: آگاه باشید، که شیطان حزب خود را بر انگیزخته و سپاه خویش را بسیج کرده  
 (آیتی، ۱۳۸۶: ۴۳)

ترجمه پیشنهادی: آگاه باشید، که شیطان سپاه خود را برانگیزخته و لشکر خویش را از هر سو  
 جمع کرده است.

واژه تکامد «دَمَّر» در این خطبه توسط مترجمان انصاریان، دین‌پرور، شهیدی و آیتی تحت عناوینی  
 چون «برانگیزد، برانگیزد، و فراخواندن» و توسط محمد دشتی «بسیج کرده» ترجمه شده است. طبق  
 تعریفی که در فرهنگ معاصر معین آورده شده، از واژگان «برانگیزتن و برانگیزیدن» مفاهیمی چون  
 «شورانیدن، تحریک کردن و جهانیدن» برداشت می‌شود (معین، ۱۳۸۶: ج ۱: ۲۱۱). این در صورتی  
 است که واژه بسیج در معنای «آماده کردن و مجهز کردن» آمده است (همان: ۲۶۷-۲۶۶). پس در این  
 خطبه دشتی دچار اشتباه شده و مفهوم اصلی واژه را سهواً از معنای اصلی خود دور ساخته است.

#### ۴-۱-۵. عَنُودٍ

- أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ شَدِيدٍ [شَدِيدٍ] كُنُودٍ (خطبه/ ۳۲)

واژه تکامد «عَنُودٍ» از ریشه «عَنَدَ» به معنای «لجاجت کردن»، «عناد کردن»، «منحرف شدن»  
 و «دور شدن» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۳: ۳۰۷). ابن سیده نیز این واژه را در معنای «دور  
 شدن و همراه نشدن با مردم» به کار برده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۱۹). در جای دیگری این  
 کلمه معانی همچون: «منحرف شدن از مسیر و راه اصلی و سرکشی یا نافرمانی» را در بر دارد (زکی  
 بدوی و یوسف محمود، ۱۹۹۹م: ۴۶۴).

#### واژگان با رابطه جانشینی

واژه «الصَّال» از ریشه «صَلَّلَ» است که به معنای «برخلاف هدایت و ارشاد» دلالت می‌کند. و  
 به معنای «گمراه» در آیه ۳۷ سوره نحل آمده است: «إِنَّ تَحْرِيضَ عَلَيَّ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ  
 يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ: و اگر تو به هدایت آن‌ها حریص باشی، خدا آن را که گمراه کرده است،  
 هدایت نمی‌کند و این گمراهان را هیچ یاری‌دهنده‌ای نیست». همچنین در لسان‌العرب «صَلَّ» را



«پنهان شدن» و «غایب شدن» ترجمه کرده و «الضَّالُّ» را «نسیان» به مفهوم «فراموش کردن» معنا کرده، با وجود این که برای این ماده معانی دیگری چون «نابودی»، «هلاکت»، «فوت کردن» و «منحرف شده از راه» ذکر شده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۱: ۳۹۶).

«حَادٌّ» از ماده «حَيَّدَ» به معنای «منحرف شدن»، «کج شدن» و «به یک طرف رفتن» است (قَیِّم، ۱۳۹۳: ۳۸۴). گفته شده «حَادٌّ عَنِ الطَّرِيقِ وَ الشَّيْءِ» که «حَادٌّ» به «منحرف شدن» اشاره دارد. امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در خطبه ۱۹۱ نهج البلاغه می‌فرماید: «الْبَجُودُ الْكُنُودُ وَ الْعُنُودُ الصَّدُودُ وَ الْحَيُّودُ الْمَيُّودُ» که در این عبارت نیز «الْحَيُّودُ» به معنای «منحرف شدن» و «کج رفتن» است (سیاح، ۱۳۵۶: ۱: ۳۱۲).

از واژه «عَدَلٌ» معانی چون «عدالت»، «جزا و پاداش دادن»، «صاف کردن»، «راست گفتن»، «روی گرداندن»، «منحرف شدن» و «شرک ورزیدن» دریافت می‌شود (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۱: ۴۳۰).

واژه «زَاعٌ» از ریشه «زَاعَ» به معنای «مایل شدن»، «راغب شدن» از دیگر واژگانی هست که به عنوان جانشین برای واژه مورد بحث در نظر گرفته می‌شود که با توجه به سیاق جمله ممکن است در معنای «منحرف شدن» نیز به کار رود. در آیه ۸ سوره آل عمران از قرآن کریم آمده است: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» که در این آیه «لَا تُزِغْ» را به معنای «مایل نکن» آورده‌اند (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۸: ۴۳۲ و ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶: ۷).

واژه تکامد «عُنُودٌ» به مفاهیم «لجاجت کردن» و «منحرف شدن» اشاره دارد. با بررسی واژگانی «الضَّالُّ»: گمراه، منحرف شده از راه، پنهان شدن، حَادٌّ: منحرف شدن، عدل: عدالت، روی گرداندن، منحرف شدن زَاعٌ: مایل شدن، راغب شدن و منحرف شدن» می‌توان دریافت که تمامی این واژگان به معنای «منحرف شدن» و «روی گرداندن» به کار می‌روند و البته مترادف مطلق نداشته و به صورت نسبی دلالتی بر این معنا دارند و می‌توانند جانشین واژه تکامد «عُنُودٌ» شوند.

#### واژگان با رابطه همنشینی

یکی از صفاتی که نه تنها در این خطبه بلکه در موقعیت‌های دیگر مثل خطبه ۱۹۱ در کنار واژه «عُنُودٌ» قرار گرفته واژه «كُنُودٌ» است. این واژه در معنای «کافر و ناسپاس» آمده است (سیاح، ۱۳۵۶: ج ۲: ۱۳۹۴). فرهنگ دیگری نیز معنای این عبارت را تصدیق می‌کند (ر.ک مصطفی و همکاران، ۱۴۲۷ق: ۸۰۰). این مفرد در قرآن نیز آمده است: «أَنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (قرآن کریم، ۱۰۰: ۶). همنشینی این واژه با واژه «عُنُودٌ» معنای هر دوی این واژگان را بیش از پیش روشن می‌کند.

حسین انصاریان: ای مردم، ما در روزگاری منحرف، و زمانی غرق کفران در آمده‌ایم (انصاریان، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

محمد دشتی: ای مردم، در روزگاری کینه‌توز، و پر از ناسپاسی و کفران نعمت‌ها، صبح کرده‌ایم (دشتی، ۱۳۸۶: ۵۷).

سید جمال‌الدین دین‌پرور: ای مردم ما در روزگاری سخت و زمانی نامراد و ناسپاس زندگی می‌کنیم (دین‌پرور: ۱۳۸۴: ۸۰).

سیدجعفر شهیدی: مردم، ما در روزگاری به سر می‌بریم ستیزنده و ستمکار، و زمانه‌ای سپاس ندار (شهیدی، ۱۳۷۰: ۲۰).

عبدالمحمد آیتی: ای مردم، ما، در روزگاری کینه‌توز و در زمانه‌ای ناسپاس به سر می‌بریم (آیتی، ۱۳۸۶: ۶۴).

ترجمه پیشنهادی: ای مردم، در روزگاری کینه‌توز و در زمانه‌ای ناسپاس روزگار می‌گذرانیم. در این عبارت مترجم سید جعفر شهیدی رویکرد خوبی نسبت به ترجمه نداشته و ترجمه واژه «عَنُود» را به صورت (ستیزنده، ستمکار و سخت) به کار برده‌اند؛ زیرا از این واژه مفاهیمی چون ستیزنده، ستمکار و سخت برداشت نمی‌شود و این در حالیست که مترجمان دیگر رویکرد مثبتی نسبت به ترجمه واژه مذکور داشته و معادل مناسبی را برای آن در زبان مقصد انتخاب کرده‌اند.

۴-۱-۶. رَمَزَاتٍ

- اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي رَمَزَاتِ الْأَلْحَاطِ (خطبه ۷۸)

واژه تکامد «رَمَزَاتٍ» از ماده «ر، م، ز» به معنای «اشاره و بیان پنهان با زبانی مانند پیچ کردن» و «اشاره و بیان پنهان به وسیله چشم‌ها، ابروها، لب‌ها و زبان» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۵: ۳۵۶). ابن سیده نیز در معنای این واژه عباراتی مانند: «پیچ کردن»، «حرکت لب و کلام غیر قابل فهم» و «اشاره با ابرو» را آورده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ۴۳). باتوجه به بررسی این واژه در لغت‌نامه‌های مختلف می‌توان گفت که واژه «رَمَزَاتٍ» در معنای «اشاره کردن با چشم و ابرو» آمده است.





## واژگان با رابطه جانیشینی

واژه «عَمَرَ» از ریشه «غ، م، ز» به معنای «اشاره کردن با چشم و ابرو و پلک» است و معنای دیگری چون «العَمْرُ: فشردن با دست» و «العَمِيْرَة: به معنای نقص و عیب» برای این کلمه از سوی فرهنگ نگاران اتخاذ شده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۵: ۳۸۸). مفرد مزبور چنانچه با هریک از واژگان «جَرَس»، «فَنَاءَة» و «مَشِيَّة» به کار رود معنای خاص خود را اعاده می‌کند لکن اگر با واژه «عین» به کار رود در همان معنای ذکر شده به کار خواهد رفت (ر.ک باتمان غلیچ، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۷۶۶).

## واژگان با رابطه همنشینی

از واژگانی که به عنوان همنشین برای واژه «رَمَزَات» به کار می‌رود؛ واژه «الألْحَاط»: که این واژه به معنای «با گوشه موخر چشم به طرفین نگرستن»، «چشم غره رفتن» و «چپ‌چپ نگاه کردن» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق: ۴۵۸).

## آسیب‌شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: الهی اشارات چشم، و سخنان بیهوده، و مشتبهات دل و لغزش‌های زبانم را بر من ببخش (انصاریان، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

محمد دشتی: خدایا، ببخشای نگاه‌های اشارت‌آمیز (دشتی، ۱۳۸۶: ۸۹).

سید جعفر شهیدی: خدایا بر من ببخشای نگاه‌هایی را که نباید (شهیدی، ۱۳۷۵: ۳۷).

سید جمال‌الدین دین‌پرور: بار خدایا چشمک‌های گناه خیز و ... (دین‌پرور: ۱۳۸۴: ۱۲۸).

عبدالمحمدآیتی: ای خدا، بیامرز برای من هر اشارت کنایه‌آمیز را که به گوشه چشم کرده‌ام (آیتی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

ترجمه پیشنهادی: پروردگارا، نگاه‌های (گناه‌آلود) زیرچشمی من را بیامرز.

با توجه به معنای واژه تکامد «رَمَزَة»، همنشینی آن با واژه «الألْحَاط» و بررسی ترجمه هریک از مترجمان فوق‌الذکر باید به این نکته اشاره داشت که سید جعفر شهیدی ترجمه دقیقی از این واژه ارائه نکرده است؛ چرا که جمله «نگاه‌هایی را که نباید» مفهوم و کنایه‌ای را که عبارت مورد بحث دارد، به خوبی به مخاطب القا نمی‌کند؛ زیرا ممکن است مفهوم «نگاه‌هایی که نباید» معنای دیگری را در ذهن مخاطب تداعی کند، به عنوان مثال: می‌توان دریافت که عبارت مذکور به نگاه‌های حرام اشاره دارد، در حالی که این عبارت به اشاره کردن با نگاه، تاکید دارد که ممکن است به قصد تمسخر و مقاصد دیگر باشد. این در حالیست که چنین معنایی از ترجمه سید جعفر شهیدی دریافت نمی‌شود.

- ثُمَّ اَزْدَادَ الْمُؤْتُ فِيهِمْ وُلُوجاً. (خطبه ۱۰۹)

واژه «وُلُوجاً» تکامد دیگریست از ماده «وَلَجَّ» که دلالت بر معنای «وارد شدن چیزی» دارد؛ «يُقَالُ وُلَجَّ فِي مَنْزِلِهِ: وارد خانه‌اش شد» و «وَلَجَّه» به معنای «بسیار داخل شونده»، همچنین این واژه به معنای «راه شنی، راهی که از شن زار گذرد» نیز ذکر شده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۶: ۱۴۲). این واژه به معنایی همچون «دخول»، «ورود» و «رخنه» نیز دلالت می‌کند (قیّم، ۱۳۹۳: ۱۲۱۶). در لسان‌العرب نیز به معنای «داخل شدن» آمده است؛ همچنین «الْوُلُوجُ» به معنای «قاشق عسل» و «الْوَلَجُ» به معنای «غار» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۳۹۹). «وَلَجَّ» به معنای «دخول: وارد شدن» است، چنان که «الْوَلَجُ» به معنای «درب» نیز مورد استعمال واقع شده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۷: ۵۵۴). بنابراین با بررسی ماده «وَلَجَّ» در می‌یابیم که این واژه به معنای مختلفی چون «وارد شدن»، «راه شنی»، «فرو رفتن» و... اشاره دارد، و واژه «وُلُوجُ» مضموم اللام در این عبارت، به معنای «دخول، ورود و رخنه کردن» است.

واژگان با رابطه جانیشینی

واژه «تَغَلَّلَ»: از ریشه غ، ل، غ، ل به معنای «داخل شدن در آن» و «نفوذ کردن» است؛ در سخنی ابن منظور از عبدالله بن مسعود این چنین آورده: «تَغَلَّلَ حُبُّ عَثْمَةَ فِي فُوَادِي» که این عبارت به معنای «عشق عثمه در قلب من نفوذ کرد» می‌باشد و مفهوم «نفوذ کردن» از واژه «تَغَلَّلَ» استنباط می‌شود (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۱: ۵۰۵). همچنین این واژه به معنای «شتابان حرکت کردن»، «تند رفتن» و «به سختی و زحمت وارد شدن» می‌باشد (قیّم، ۱۳۹۳: ۷۶۵). «دُخُولُ»: از ریشه د، خ، ل به معنای «وارد شدن» و «داخل شدن» می‌باشد (همان: ۴۷۴). ابن منظور معنای واژه «دُخُولُ» را «بر خلاف خروج» می‌داند (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۱: ۲۳۹). و واژه «عَوَّلَ»: از ریشه غ، و، ل به معنای «ناتوان»، «فرومایه»، «آنکه به دروغ دعوی نسب کند»، «آنکه بدون دعوت قوم وارد مجلس غذا و شراب آنها شود»، «وارد شدن»، «نفوذ کردن»، «بد غذا» و «درختی که شاخه‌هایش درهم پیچیده» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۱: ۷۳۲). واژگانی که از لحاظ معنایی می‌توانند جانشین واژه «وُلُوجاً» شوند، عبارتند از: «تَغَلَّلَ: داخل شدن، نفوذ کردن و تند رفتن» و «دُخُولُ: وارد شدن و غول: وارد شدن، نفوذ کردن، ناتوان و بد غذا» که با بررسی واژگان مذکور می‌توان دریافت که این مفردات بر معنای «وارد شدن» و «نفوذ کردن» دلالت دارند.





## واژگان با رابطه همنشینی

«الموت» از ریشه «موت» به معنای مرگ، بر خلاف حیات آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۲: ۱۲۴ و ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵: ۲۸۳). از همنشینی واژه «وُلُوجاً» به معنای «نفوذ کردن» و واژه «الموت» می‌توان دریافت که عبارت حاضر به معنای «نفوذ کردن مرگ» اشاره دارد.

## آسیب شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: سپس مرگ بیشتر در وجودشان نفوذ نمود (انصاریان، ۱۳۸۸: ۲۴۴).  
محمد دشتی: مرگ آرام‌آرام همه اندامشان را فرا گرفته است (دشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۳).  
سید جمال‌الدین دین‌پرور: و در حال غفلت و هوی پرستی مرگشان در رسید (دین‌پرور: ۲۱۵: ۱۳۸۴).

سید جعفر شهیدی: پس مرگ بیشتر به درون تنشان روی آرد (شهیدی، ۱۳۷۰: ۶۸).  
عبدالمحمد آیتی: مرگ در جسمشان بیشتر رود (آیتی، ۱۳۸۶: ۲۱۰).  
ترجمه پیشنهادی: مرگ هرچه بیشتر در وجودشان نفوذ کرد.  
با تحلیل ترجمه‌هایی که مترجمان از این واژه ارائه نموده‌اند باید اذعان داشت که سید جعفر شهیدی و دشتی معنای اصلی این واژه را در ترجمه‌های خود به کار نبرده‌اند و ترجمه‌ای ضعیف از خود برای خواننده ارائه نموده‌اند چرا که از واژه «وُلُوجاً» چنین معنایی استنباط نمی‌گردد. به نظر می‌رسد که مترجم آیتی، انصاریان و دین‌پرور ترجمه بهتری را از این واژه عرضه نموده‌اند.

## ۴-۱-۸. الْقَائِفُ

– فِي سُتْرَةٍ عَنِ النَّاسِ لَا يُبْصِرُ الْقَائِفُ أَثَرَهُ وَ لَوْ تَابَعَ نَظْرَهُ (خطبه/ ۱۰۹)

واژه تکامد «الْقَائِفُ» اسم فاعل از ماده «قَوَّفَ» به معنای «ردیاب»، «پی‌شناس»، «قیافه‌شناس»، آنکه با نگاه کردن به اعضای بدن نوزاد اصل و نسب او را بشناسد» (قیّم، ۱۳۹۳: ۸۰۰). این واژه به معنای «کسی که اثر شناس است»، «کسی که آثار را دنبال می‌کند و آنان را می‌شناسد» آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۹: ۲۹۳). با توجه به بررسی این واژه می‌توان گفت واژه «الْقَائِفُ» به معنای «نسب‌شناس» کسی که اصل و نسب افراد و اقوام مختلف را می‌شناسد به کار می‌رود.

### واژگان با رابطه جانیشینی

«النَّسَاب: اسم فاعل از ماده نَسَبَ به معنای نسب‌شناس و تبارشناس» می‌باشد (قیم، ۱۳۹۳: ۱۱۱۲-۱۱۱۳). «نَسَب» که به معنای خویشاوندی و قرابت می‌باشد هرگاه به باب افتعال رود می‌توان از آن مفهوم «نسب خود آشکار کرد» را اراده کرد (سیاح، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۵۹۰).

### واژگان با رابطه همنشینی

از واژگان همنشین برای واژه مذکور «أَثَرَة» است که به معنای «باقیمانده چیزی» در فرهنگ لغت به کار رفته و علامت جمع آن «أَثَار» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۴۰۵). از همنشینی واژه «الْقَائِف» با واژه «أَثَرَة» می‌توان دریافت که عبارت حاضر بر مفهوم «کسی که از روی اثر و باقیمانده چیزی، چستی و اصل آن را شناسایی می‌کند» دلالت دارد (سیاح، ۱۳۵۶: ج ۲: ۱۳۲۶-۱۳۲۵).

### آسیب شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: او به دور از دیده مردم است. جویندگان نشانش را نبینند هر چند پیاپی نظر کنند (انصاریان، ۱۳۸۸: ۳۲۷).

محمد دشتی: در پنهانی از مردم به سر می‌برد آنچه آنچنان که اثرشناسان، اثر قدمش را نمی‌شناسند، گرچه در یافتن اثر و نشانه‌ها تلاش فراوان کنند (دشتی، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

سید جمال‌الدین دین‌پرور: او در پرده غیبت است و جستجوگران هرچه تلاش کنند او را نبینند (دین‌پرور، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

سید جعفر شهیدی: و نهان از مردمان کار راند. پی‌شناس به نشان او راه نبرد، هر چند پیاپی نگرد (شهیدی، ۱۳۷۰: ۹۴).

عبدالمحمد آیتی: این کارها پوشیده از مردم به انجام رساند. آنکه در پی یافتن نشان اوست، هر چه به جستجویش کوشد، از او نشانی نیابد (آیتی، ۱۳۸۶: ۲۹۲).

ترجمه پیشنهادی: به دور از چشم مردم جویندگان گرچه تلاش بسیاری در یافتنش کنند هیچ اثری از او پیدا نکنند.

با تدبیر در ترجمه مترجمان در می‌یابیم که ایشان در خصوص ترجمه واژه «القائف» نسبتاً عملکرد خوبی داشته‌اند اما مترجم «محمد آیتی» به منظور ادبی ساختن کلام عبارت را به صورت تفسیری به کار برده و این مهم باعث شده که ترجمه از مسیر اصلی خود دور شود.

## ۴-۱-۹. الدَّوَارِفُ.

- تَكَرُّكُهُ الرَّيَاحُ الْعَوَاصِفُ وَ تَمَخُّضُهُ الْعِمَامُ الدَّوَارِفُ. (خطبه/ ۲۱۱)

واژه تکامد «الدَّوَارِفُ» از ماده «دَرَفَ» به معنای «سرازیر شدن اشک» می‌باشد. عرباض بن ساریه می‌فرماید: «فَوَعَّظْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَوْعِظَةً بَلِيغَةً دَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ: پیامبر ﷺ ما را نصیحت می‌کرد، نصیحتی بلیغ که اشک را از چشمان سرازیر می‌کرد»، که این واژه در معنای «جاری شدن» و «سست راه رفتن» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۹: ۱۰۹). در فرهنگ معاصر قَیِّم این واژه «اشک ریختن، جاری شدن، روان شدن و آهسته راه رفتن» معنا شده است (قَیِّم، ۱۳۹۳: ۴۹۶). «الدَّوَارِفُ» به معنای «دَرَفُ الدَّمْعِ: جاری شدن اشک» آمده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۶۲). لذا از مجموع آراء لغت‌شناسان در خصوص واژه «الدَّوَارِفُ»، می‌توان دریافت که این واژه بر معنای «سرازیر شدن اشک» دلالت دارد.

## واژگان با روابط جانشینی

واژه «الدَّمْعُ: دمع به معنای «آب چشم» و «قطره اشک» که جمع آن «أَدْمَعُ» یا «دُموع» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۸: ۹۲). این واژه به معنای «بسیار اشک ریزان»، «بسیار گریان» ذکر شده است (قَیِّم، ۱۳۹۳: ۴۸۶). «سَكَبَ: صَبُّ الْمَاءِ: ریختن آب، مَسْكُوبٌ يَجْرِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ غَيْرَ حَفْرٍ: آب در زمین جاری شده بدون حفر کردن». قَالَ اللَّحْيَانِي: السَّكْبُ وَالْأَسْكُوبُ الْهَطَانُ الدَّائِمُ: لِحْيَانِي گفته است: السَّكْبُ وَالْأَسْكُوبُ به معنی بارش دائمی می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱: ۴۶۹). «سَالَ: از ماده «س، ی، ل» به معنای «جاری شدن آب» می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۱: ۳۵).

بنابراین از بررسی واژگانی که می‌توان به عنوان جایگزین برای واژه «الدَّوَارِفُ» آورده شوند، به طور خلاصه می‌توان چنین بیان نمود که: با توجه به واژگان بررسی شده «الدَّمْعُ: اشک چشم و اشک ریزان»، «سَكَبَ: ریختن آب» و «سَالَ: جاری شدن آب» بی‌می‌بریم که همه این مفردات در معنای «جاری شدن آب» به کار رفته و می‌توان آنها را جایگزین واژه مدنظر قرار داد؛ هرچند آنها را نمی‌توان به عنوان مترادف مطلق برای واژه «الدَّوَارِفُ» به حساب آورد.

## واژگان با روابط همنشینی

واژه «الْغِمَامُ: که مفرد آن غَمٌّ به معنای ابر است» از واژگان همنشین با واژه «الدَّوَارِفُ» است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۱۲: ۴۴۲). «الرَّيَاحُ» از واژگانی است که در کنار عبارت «الْغِمَامُ الدَّوَارِفُ»

آمده است که جمع واژه «الرِّيح» بوده و از آن معنای «بادها» اراده می‌شود (قیّم، ۱۳۹۳: ۵۴۳). از دیگر واژگانی که باید به بررسی آن بپردازیم واژه «عَوَاصِف» که جمع «عَاصِفَة» به معنای «طوفان‌ها» است (افرام البستانی، ۱۳۸۶: ۳۶۴). باتوجه به بافت جمله و همنشینی واژه «الدَّوَارِف» می‌توان گفت که این واژه در عبارت «الْغَمَامُ الدَّوَارِف» به معنای «اشک ریختن» نمی‌باشد و در معنای غیراصلی خود به کار رفته است.

#### آسیب شناسی ترجمه‌ها

حسین انصاریان: و ابرهای پر باران آن را به جنبش می‌آورد (انصاریان، ۱۳۸۸: ۴۶۵).

محمد دشتی: و ابرهای پر باران آن را می‌جنباند (دشتی، ۱۳۸۶: ۳۱۱).

سید جمال‌الدین دین‌پرور: تندبادها آن را از این سو به آن سو برند و ابرهای ناآرام آن را برهم

زنند (دین‌پرور: ۱۳۸۴: ۴۲۳).

سید جعفر شهیدی: و ابر چون مشکش بجنباند (شهیدی، ۱۳۷۰: ۱۳۹).

عبدالمحمد آیتی: ابرهای پر باران بر آن بیارد و به جنبشش آورد (آیتی، ۱۳۸۶: ۴۳۴).

ترجمه پیشنهادی: و ابرهای باران‌زا آن را به جنبش در می‌آورد.

«الدَّوَارِفُ» واژه تکامدی است که به معنای «سرازیر شدن اشک» می‌باشد و همنشین واژه

«الْغَمَام» به معنای «ابر» است، بنابراین از همنشینی این دو واژه با یکدیگر می‌توان دریافت که این

عبارت به «ابر باران‌زا» و «ابر پر باران» اشاره دارد. این عبارت توسط سه تن از مترجمان «حسین

انصاریان، محمد دشتی و آیتی» به مفهوم «ابر پر باران» تعبیر شده است که ترجمه‌ای دقیق و گویا

است؛ در حالی که سید جعفر شهیدی این عبارت را «و ابر چون مشکش بجنباند» ترجمه کرده است

و واژه «مشک» در این عبارت آورده نشده است؛ همچنین این عبارت خالی از آرایه تشبیه می‌باشد و

این نکته را می‌توان آسیب ترجمه به حساب آورد. دین‌پرور نیز با عوض کردن صورت این واژه و تعبیر

آن تحت عنوان تند باد صورت عبارت را تغییر داده چراکه منظور از عبارت مذکور ابرهای باران‌زاست

لذا وی با بکارگیری این تعبیر در ترجمه به هدف اصلی و بیان مفهوم واقعی آیه نزدیک شده است.

## ۵. نتایج بحث

از برآیند واکاوی واژگان تکامد در کتب لغت و با توجه به سیاق و بافت جمله و روابط جانشینی و همنشینی و بررسی ترجمه واژگان مدنظر توسط مترجمانی چون «حسین انصاریان، محمد دشتی، سید جعفر شهیدی، عبدالمحمد آیتی» نتایج زیر حاصل گردیده است:

۱- واژه تکامد «وَتَدَّ» به معنای «محکم شدن»، «استوار شدن» است و واژگانی چون «تَبَّتْهُ، أَرْسَخَتْهُ، وَطَّدَهُ» که به معنای «محکم شدن و ثابت کردن» می‌باشند؛ می‌توانند جایگزین واژه تکامد شوند. در خصوص ترجمه این واژه می‌توان به این نکته اشاره کرد که ترجمه ارائه شده توسط مترجمان ترجمه نسبتاً خوب و قابل قبولی است به غیر از ترجمه دشتی که در آن صورت به کلی تغییر کرده است و معنا را تحت الشعاع قرار داده است.

۲- واژه تکامد «شَقِشِقَهُ» به معنای «چیزی مانند پوست که از گلوی شتر به هنگام هیجان بیرون می‌آید» است که در معنای خاص و انحصاری به کار می‌رود و واژه‌ای را نمی‌توان به عنوان جایگزین برای آن یافت بنابراین با توجه به معنای استعاری آن واژگان «عَبَّتْ» و «فَارِغَ» را می‌توان جایگزین آن کرد. این واژه توسط عبدالمحمد آیتی به صورت تفسیری ترجمه شده است که می‌توان آن را آسیب در ترجمه به حساب آورد زیرا در رساندن مفهوم عبارت ناتوان است.

۳- واژه تکامد «العجماء» به معنای «زن غیر عرب»، «حیوان چهار پا» و «لال و گنگ» اشاره دارد، که واژگانی نظیر «التَّهْيِمَةُ، الْخَرَسَاءُ وَ الْبِكْمَاءُ» به صورت نسبی با واژه مدنظر مترادف دارند که می‌توانند جایگزین واژه مدنظر شوند. در خصوص ترجمه این واژه لازم است به این نکته اشاره کرد که ترجمه ارائه شده توسط مترجمان دشتی و آیتی تنها لایه سطحی عبارت را شامل شده و ترجمه قابل قبولی نیست هرچند مترجم انصاریان نیز با توضیحات اضافه در قالب پراگماتیک خواسته از بن بست صورت رهایی یابد اما نتوانسته در این امر موفق شود اما مترجم دین‌پرور و شهیدی عملکرد خوبی در ترجمه این آیه داشته‌اند.

۴- واژه تکامد «دَمَّرَ» به معنای «ترغیب کردن» و «تشویق کردن» اشاره دارد و واژگانی چون «حَتَّه، بَعَثَهُ، تَحْرِيضَ، تَهْيِيئِجَ» می‌توانند جایگزین این واژه شوند البته این مترادف نسبی است و مطلق نمی‌باشد. در ترجمه ارائه شده توسط مترجمان مدنظر در این پژوهش، می‌توان به این مهم اشاره کرد که محمد دشتی، این واژه را «بسیج کردن» ترجمه کرده است در حالی که «دَمَّرَ» به «تحریک کردن» و «برانگیختن» فردی اشاره دارد و این معنا با «بسیج کردن» که به جمع کردن افراد دلالت دارد، متفاوت است.



۵- واژه «عُتُود» به معنای «لجاجت کردن و منحرف شدن» اشاره دارد و واژگانی چون «الضَّالَّ، حَاذٌ، عَدَلٌ و زَاغٌ» می‌توانند به صورت نسبی جایگزین این واژه شوند. این واژه توسط مترجمان سید جعفر شهیدی و سید جمال الدین دین‌پرور «ستیزنده، ستمکار و سخت» ترجمه شده در صورتی که به نظر می‌رسد این نوع از ترجمه‌ها به معنای دقیق عبارت اشاره نداشته است.

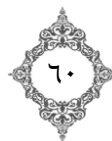
۶- واژه تکامد «رَمَزٌ» به معنای «اشاره کردن با چشم» و «پیچ پیچ کردن» است و واژه «عَمَزٌ» می‌تواند جایگزین این واژه شود اما این واژه توسط سید جعفر شهیدی «نگاه‌هایی که نباید» ترجمه شده است و ترجمه دقیقی از این واژه نیست.

۷- واژه تکامد «وُلُوجًا» به معنای «وارد شدن» و «نفوذ کردن» اشاره دارد و واژگانی چون «تَغَلَّلٌ، دُخُولٌ و عَوَلٌ» می‌توانند جایگزین این واژه شوند. این واژه توسط مترجمانی چون «محمد دشتی، سید جعفر شهیدی» به درستی ترجمه نشده و به معنای حقیقی و ظرافت زبانی امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره نکرده است.

۸- واژه تکامد «الْقَائِف» به معنای «نسب شناس» است که واژه «النَّسَاب» می‌تواند جایگزین این واژه شود. این واژه توسط «محمد آیتی» به صورت تفسیری ترجمه شده است.

۹- واژه تکامد «الدَّوَارِف» به معنای «سرازیر شدن اشک» است که واژگان «الدَّمُوع، سَكَبٌ و سَالَ» به صورت نسبی می‌توانند جانشین این واژه شوند. در خصوص آسیب‌شناسی این واژه می‌توان به این نکته اشاره کرد که در ترجمه ارائه شده توسط سید جعفر شهیدی «ابر چون مشکش» به معنای حقیقی واژه اشاره نشده و در این عبارت از آرایه تشبیه استفاده نشده است. همچنین مترجم دین‌پرور با تعبیر این واژه به واژه «تند باد» معنای عبارت را تنوع بخشیده است.

به نظر می‌رسد که مترجمان انصاریان و دین‌پرور با اتخاذ ترجمه معنایی تا حدودی توانسته روح این سبک خاص را به ترجمه انتقال دهند. در خصوص ترجمه دشتی باید اذعان داشت که ترجمه وی به دلیل رویکرد تفسیری و آزادی که در ترجمه دارد نتوانسته آن‌گونه که باید تکامد را به عنوان یک الگوی خاص متنی به متن برگردان منتقل کند. ترجمه شهیدی نیز به صورت نسبی عمل کرده است چرا که ترجمه وی هم لفظمدار است و هم معناگرا. در خصوص ترجمه آیتی نیز باید گفت که مترجم با اتخاذ روش تحت اللفظی در ترجمه و گاهی ارائه ترجمه تفسیری و آزاد در احاله دقیق متن زبان مبدا به ویژه در مورد تکامدها دچار سهل‌انگاری شده است.



## منابع

## قرآن کریم.

- نهج البلاغه، ۱۳۸۴ ش، محمد بن حسین شریف رضی رضی الله عنه ترجمه: سید جمال‌الدین، دین‌پور،
- نهج البلاغه پارسی، چاپ اول، قم: بنیاد نهج البلاغه.
۱. ابن ابی الحدید، عزالدین هبة الله، ۱۳۸۵ ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء کتب العربیة.
  ۲. ابن سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ ق، المحکم والمحیط الاعظم، تحقیق عبدالحمید هنداو، بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۳. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق محمد هارون عبدالسلام، بیروت: دارالفکر.
  ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۵ ق، لسان العرب، دار بیروت.
  ۵. اسکولز، رابرت، ۱۳۷۹ ش، درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: آگاه.
  ۶. افرام البستانی، فواد، ۱۳۸۶ ش، فرهنگ جدید عربی - فارسی مُنجدُ العُلاب، ترجمه محمد بندر ریگی، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات همسفر.
  ۷. انصاریان، حسین، ۱۳۸۸ ش، ترجمه نهج البلاغه، قم: انتشارات دارالعرفان.
  ۸. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۹۱ ش، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
  ۹. آیتی، عبدالمحمد، ۱۳۸۶ ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
  ۱۰. باتمان غلیچ، محمدحسین، ۱۳۹۶ ش، فرهنگ مترجم عربی - فارسی، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
  ۱۱. باقری، مهری، ۱۳۷۴ ش، مقدمات زبان‌شناسی، تهران: قطره.
  ۱۲. البعلبکی، روحی، ۱۳۸۷ ش، فرهنگ عربی - فارسی المورد، ترجمه محمد مقدس، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
  ۱۳. جر، خلیل، ۱۳۸۰ ش، فرهنگ لاروس عربی - فارسی، ترجمه سید حمید طیبیان، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
  ۱۴. دشتی، محمد، ۱۳۸۶ ش، ترجمه نهج البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.



۱۵. سیاح، احمد، ۱۳۵۶ش، فرهنگ بزرگ جامع نوین عربی-فارسی مصور، چاپ نهم، تهران: نشریات کتابفروشی اسلام.

۱۶. شهیدی، سید جعفر، ۱۳۷۰ش، ترجمه نهج البلاغه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۷. قَیم، عبدالنبی، ۱۳۹۳ش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.

۱۸. زکی بدوی، احمد و یوسف محمود، صدیقه، ۱۹۹۹م، المعجم العربی المیسر للمدرسة والجامعة و المكتب والمنزل. الطبعة الثانية، قاهرة و بیروت: دارالكتاب اللبنانی و دارالكتاب المصری.

۱۹. مسعود، جبران، ۱۹۹۲م، الرائد، الطبعة السابعة، بیروت: دارالعلم للملایین.

۲۰. مصطفی، ابراهیم و همکاران، ۱۴۲۷ق، المعجم الوسیط، الطبعة الثانية، طهران: مطبعة المرتضوی.

۲۱. معلوف، لوئیس، ۱۹۹۲م، المنجد، الطبعة الثالثة و الثلاثون، بیروت: دار المشرق.

۲۲. المقری البیهقی، ابوجعفر احمد بن علی بن محمد، ۱۳۶۶ش، تاج المصادر، به تصحیح: هادی عالم زاده، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

۲۳. معین، محمد، ۱۳۸۶ش، فرهنگ فارسی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ادنا.

#### مقالات

۲۴. افتاده، صدیقه و همای، عباس، ۱۳۹۹ش، دو فصلنامه کتاب قَیم، دوره ۱۰، شماره ۲۳، پاییز.

۲۵. کریمی‌نیا، مرتضی، ۱۳۹۳ش، تکامد در قرآن تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک‌کاربرد در قرآن کریم، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۹۳، صص ۲۸۴-۲۴۷.

۲۶. مهتدی، حسین و مرسلی، نوش آفرین، ۱۳۹۹ش، معناشناسی توصیفی عذاب در قرآن کریم با تأکید بر رابطه همنشینی، فصلنامه علمی پژوهشی علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال هفدهم، شماره ۲، تابستان ۹۹، صص ۲۳۸-۲۰۵.

27. Nida, Eugene A and C.R. Taber. 2003. *The Theory and Practice of Translation*. 4<sup>th</sup> Edn. Leiden/ Boston: Brill.



**بازیابی و تحلیل فضیلت‌های معرفتی از منظر نهج البلاغه**

فریبا شهیدی فر\* / احمد کریمی\*\* / عبد الهادی مسعودی\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱

**چکیده**

پاره‌ای از فضیلت‌های انسانی را که مزیت‌هایی برای قوای شناختی تلقی می‌گردند و به مثابه ویژگی‌هایی مثبت و موثر در معرفت‌اند، فضایل شناختی می‌نامند. فهم نقش فضایل و رداییل قوای معرفتی آدمیان در شکل‌گیری باور، کمک می‌کند تا به بازشناسی ویژگی‌های قوای معرفتی و تجدید نظر در شبکه باورها اقدام شود، لذا مورد توجه دانش معرفت‌شناسی و اخلاق است. این پژوهش با استناد به نهج البلاغه تلاش کرد با روش تحلیل کیفی محتوا به بررسی فضایل ضروری برای قوای شناختی یعنی؛ حس، قلب، حافظه و عقل بپردازد. یافته‌ها نشان داد گوش سپردن و نظر کردن در حوزه حواس ظاهری یک فضیلت است که با شنیدن و یا به چشم خوردن متفاوت است، چنانکه وجدان بیدار و یقظه برای قلب یک مزیت معرفتی ایجاد می‌کند؛ حضور ذهن، و قدرت ضبط قوی از فضایل حافظه و تدبیر، هوش، و تجربه اندوزی از فضایل مربوط به تعقل و استدلال‌ورزی‌اند. نظام معرفتی نهج البلاغه، به عوامل موثر بر شناخت که در دسترس معرفتی فاعل شناسا نیست؛ یعنی برون‌گرایی معرفتی قائل است و نقش فضایل در ایجاد باور تاکید کرده و اعتبار و ارزش شناخت را به داشتن قراین و دلایل کافی منحصر نمی‌کند، بلکه فضایل فاعل شناسا را نیز موجب ساخت باورهای صحیح و معرفت‌های معتبر معرفی می‌کند که در صدر آنها بصیرت و حکمت است.

**کلید واژه‌ها:**

فضیلت‌های معرفتی، فضائل در نهج البلاغه، معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا، فضیلت‌های عقلانی، برون‌گرایی معرفتی.

\* [fa.shahidi1400@gmail.com](mailto:fa.shahidi1400@gmail.com)

\*\* [ahmad.karimi@gmail.com](mailto:ahmad.karimi@gmail.com)

\*\*\* [h.masoudy@gmail.com](mailto:h.masoudy@gmail.com)

\*. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث قم.

\*\* دانشیار گروه کلام اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث قم.

\*\*\*. استاد گروه نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث قم.

## ۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین و در عین حال چالش برانگیزترین مسائل معرفت‌شناسی «توجیه باور» است. «باور» از حالات شناختی<sup>۱</sup> است و حالات شناختی در زمره حالات نفسانی اند<sup>۲</sup> حالات نفسانی همان یقین، گمان، شک و وهم است و مقصود از باور، یقین<sup>۳</sup> یعنی اطمینان محض به وقوع یک رویداد است. نظریه‌های متعددی در زمینه یاد شده از سوی معرفت‌شناسان ارائه شده است. «توجیه» در نظریه سنتی معرفت‌شناسان<sup>۴</sup> به «مؤید صدق باور» تعریف شده است (پویمن، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲). از نظر درون‌گرایان<sup>۵</sup> انسان‌ها در درون خود به راه‌های شناخت دسترسی معرفتی<sup>۶</sup> دارند. به همین جهت راه‌های شناخت را در مقام دلیل یا بینه باور<sup>۷</sup> معرفی می‌کنند، اما در مقابل، برون‌گرایان<sup>۸</sup> معتقدند، «توجیه» به عواملی بیرون از فاعل شناسا مرتبط است. معرفت‌شناسی فضیلت محور به مثابه یکی از شاخه‌های برون‌گرایی به مجموعه نظریات جدیدی اطلاق می‌شود که مباحث معرفت‌شناسی را بر اساس ویژگی‌ها و فضائل عقلانی<sup>۹</sup> فاعل شناسا و نه باور یا گزاره مورد ارزیابی قرار می‌دهد. نظریه وثاقت‌گرایی یا اعتماد‌گرایی از سوسا در مقابل مسؤولیت‌گرایی از زاگزبسکی دو رویکرد فضیلت محور در برون‌گرایی است. (جوادیپور، ۱۳۹۶، ص ۱۵۱) وثاقت‌گرایی، فضائل معرفتی را قوا و توانایی‌های شناختاری قابل اعتماد برای فاعل شناسا معرفی می‌کند. این قوا عامل دستیابی فاعل شناسا به صدق هستند و باورهای حاصل از آن صادق و معرفت خواهد بود. در این رویکرد، حس، حافظه، گواهی، تعقل، و روشن‌بینی حاصل از شناخت قلبی، قوای قابل اعتماد شکل دهنده باور هستند. به همین دلیل، فضیلت معرفتی در این رویکرد با عنوان کلی «قوه فضیلت»<sup>۱۰</sup> نامیده می‌شود. (پویمن، ۱۳۹۶، ص ۴۰۹)

- 
1. Cognitive States.
  2. Moral States.
  3. Certainty.
  4. JTB.
  5. Internalists.
  6. Accessibility.
  7. Evidence.
  8. Externalists.
  9. Epistemic Virtues.
  10. Faculty Virtue.



«فضیلت» که از ماده (فضل) مشتق شده، دارای معانی چندی چون «مطلق زیادی» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۸) «زیادتر شدن از حد متوسط» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۹) و «ضد نقص و نقیصه» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۷۹۱) است. «فضیلت» را نیز به درجه بالایی از «فضل» معنا کرده‌اند. (ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۳)

در حقیقت، «فضیلت» خصیصه یا کیفیت مثبتی است که به صورت ذهنی، از نظر اخلاقی یا معرفتی برتر تلقی شود، و بنابراین به عنوان شالوده قاعده و حضور اخلاقی یا معرفتی خوب ارزش‌گذاری می‌شود. فضایل شخصی ویژگی‌هایی هستند که به عنوان ارتقا دهنده عظمت جمعی و فردی ارزش‌گذاری می‌شوند. فضیلت یک الگوی فکری و رفتاری است که بر میانی رفیعی استوار است. فضیلت‌ها را می‌توان در حوزه گسترده‌تر ارزش‌ها قرار داد. هر فرد دارای هسته‌ای از ارزش‌های اساسی است که به سیستم اعتقادات و باورهایش مشارکت می‌رساند. تمامیت در کاربرد یک ارزش متضمن استمرار آن است و این استمرار یک ارزش را از اعتقادات، نظرات و ایده‌ها جدا می‌سازد. با توجه به این که در آموزه‌های دینی کمال نهایی انسان وصول به مقام قرب الهی است، در نتیجه هر فعل و صفتی که انسان را در رسیدن به این مرتبه یاری کند و سبب ارتقاء انسان در مراتب قرب پروردگاری باشد و یا زمینه را برای سیر الی الله فراهم نماید، «فضیلت» محسوب می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴)

پاره‌ای از فضیلت‌های انسانی را که مزیت‌هایی برای قوای شناختی انسان تلقی می‌گردند و بر معرفت اثر می‌گذارند فضایل شناختی می‌نامند. از دیدگاه معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا، «فضائل عقلانی» یا «فضائل معرفتی»، روش‌ها یا عادات خوبی برای شکل‌گیری و تداوم باورها هستند. آن‌ها هادی صدق<sup>۱</sup> یا رسانای توجیه هستند؛ یعنی انسان را بر کسب و تداوم باورهای صادق مهم و اجتناب از باورهای کاذب توانا می‌سازند. از نظر آنان با مشاهدات تجربی مبتنی بر ملاک قابلیت و ثوق<sup>۲</sup> می‌توان به فضائل معرفتی دست یافت. یک باور معین، در صورتی موجه است که با خصیصه‌های فضیلتی شکل گرفته باشد. فضائل، رسانای صدق‌اند، ولی هدف آن‌ها نه رمزگشایی از حقائق است و نه به بیشترین حقائق مربوط می‌شوند، بلکه هدف آن‌ها تنها حقائق است که جنبه‌های مهم اندیشه و حیات را تبیین می‌کنند. (بوین، ۱۳۹۶، ص ۴۰۹)

1. Truth Conductive.

2. Reliability.



بنابر این، منظور محققین از فضائل معرفتی، مجموعه‌ای از ویژگی‌های اکتسابی ارزشمند و مثبت است که به طور مستمر در برخی انسان‌ها وجود داشته، و موجب شکل‌گیری معرفت صحیح و قوام آن می‌گردد.

مطالعات اولیه در نهج البلاغه نشان می‌دهد که در میان مباحث معرفت‌شناختی که توسط امیرالمؤمنین علیه السلام مطرح شده است، فضائل عقلانی یا معرفتی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اینک این سوال مطرح می‌شود که مهم‌ترین فضائل معرفتی مطرح شده در نهج البلاغه چیست؟ و این فضائل چه نقشی در باورها و شناخت انسان در بین قوای شناختی؛ یعنی حواس ظاهری، قلب، حافظه و عقل دارند؟ برای دستیابی به پاسخ سوال‌های مذکور، محققان با بهره‌وری از روش تحلیل محتوای کیفی، به سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه مراجعه کرده و به واکاوی و تحلیل عناصر معرفت‌شناسانه فضیلت محور می‌پردازند.

### پیشینه موضوع

با وجود آنکه از عمر معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا زمان طولانی نمی‌گذرد اما مرور ادبیات موضوع نشان از پژوهش‌های دراز دامنه‌ای است که در این باره وجود دارد. با این حال خلاء پژوهش‌هایی که با رویکرد دینی به این مسئله پرداخته باشند مشهود است. مقاله «تأثیر فضائل و رذائل اخلاقی بر باورها و اعتقادات از دیدگاه نهج البلاغه»، ولی الله خوش طینت و دیگران، مجله پژوهش‌نامه نهج البلاغه، سال ۱۳۹۳، شماره ۸. به بررسی فضایل و رذایل اخلاقی پرداخته است. مقاله «تبیین تأثیر فضائل و رذائل بر ادراک از منظر آیات و روایات»، سید ابوالفضل نورانی، نشریه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۱۳۹۹، دوره ۲۴، شماره ۲. نیز به رابطه فضایل و رذایل اخلاقی با ادراک پرداخته و هر دو مقاله با موضوع پژوهش ما که در حوزه معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا و منحصر در فضایل معرفتی است و به علاوه دامنه پژوهش محدود در نهج البلاغه است کاملاً متفاوت می‌باشد. به علاوه، مقاله دوم به دلیل توسعه دامنه پژوهش به کل آیات و روایات، از روایی بالا برخوردار نیست. اثر پیش رو، با توجه به تفاوت‌های یاد شده، نوآورانه است؛ زیرا تنها محور این تحقیق «فضائل معرفتی» با استناد به نهج البلاغه است و در ضمن نقش هر فضیلت معرفتی در ارتباط با قوای شناختی مخصوص به خود از منظر نهج البلاغه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

## فضائل معرفتی حواس ظاهری در نهج البلاغه

با توجه به این که حواس پنج‌گانه ظاهری یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت در نهج البلاغه (خطبه ۱) به شمار می‌روند، لذا بخشی از فضائل معرفتی در این کتاب به این بحث مربوط می‌شود. فضیلت معرفتی حسی به صفتی گویند که موجب برتری و امتیاز در بهره‌وری از حواس ظاهری می‌شود.

### ۱. گوش سپردن

اگر انسان بتواند با گوش و بهره‌وری از قوه شنوایی که در همه مردم وجود دارد، بر روی پیام‌های نجات بخش متمرکز شود؛ بدین معنا که ورودی گوش‌های خود را بر روی مواردی جز موقعیت‌های مطلوب خویش ببندد، یا به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام، گوش خود را وقف کند، می‌توان ادعا کرد که دارای یک فضیلت معرفتی حسی است. در فرازی از سخنان امام علیه السلام، در توصیف ویژگی‌های پرهیزکاران آمده که آنان گوش‌هایشان را بر علم نافع وقف کرده‌اند: «وَقَفُّوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ» (خطبه ۱۹۳). در حقیقت، متقین در زمان علم‌آموزی گوش خود را از مسائل غیر علمی برگرفته و صرفاً به نکات علمی اجازه ورود از طریق سمع را می‌دهند.

رابطه انسان با جهان خارج، جهان امروز و گذشته به طور عمده از طریق دو موهبت بزرگ الهی؛ یعنی چشم و گوش است، حقایق را با چشم می‌بیند، تاریخ مکتوب را با چشم می‌خواند، پیام الهی و پیشوایان دین و تجربیات بزرگان پیشین را با گوش خود می‌شنود و با این دو وسیله با همه چیز در اطراف خود ارتباط برقرار می‌کند که اگر این دو موهبت از انسان گرفته شود، چیزی برای او باقی نمی‌ماند و عقلش در حد یک کودک متوقف خواهد ماند و حتی زبان و سایر حواس در صورت سلامت این دو فعال می‌شوند. «وقف سمع» فضیلتی است که در نتیجه مراعات عدالت در نیروی شنوایی به دست می‌آید، و مراد از دانش‌های سودمند، علوم الهی است که موجب به کمال رسیدن قوای نظری و فکری و تکمیل نیروی عملی (حکمت) می‌شود. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۷۵۴)

امام علیه السلام، همان‌طور که به کارگزاران خویش توصیه می‌کردند، به حرف رعیت خوب گوش کنند (نامه ۵۳)، شخصا نیز در مقام حاکم جامعه اسلامی به درخواست‌های مراجعه‌کنندگان با دقت گوش فرا می‌دادند. یکی از همین موارد، جایی است که برادر امام علیه السلام؛ عقیل در اوج فقر، مکرراً جهت دریافت کمک‌های بیشتر از بیت المال به نزد امام علیه السلام رفته و حضرت با مشاهده وی چنین

می‌فرماید: «وَ اللَّهُ لَقَدْ رَأَيْتُ عَقِيلًا وَ قَدْ أَمَلَقَ... عَاوَدَنِي مُؤَكَّدًا وَ كَثَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدَّدًا فَأَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي؛ به خدا سوگند عقیل را در نهایت بینوایی دیدم... مکرر به من مراجعه و سخنش را چند بار تکرار کرد، من خاموش بودم و به سخنانش گوش فرا می‌دادم». (خطبه ۲۲۴)

استفاده از عبارت: «أَصْغَيْتُ إِلَيْهِ سَمْعِي» حکایت از این دارد که امام علیه السلام به عنوان رهبر جامعه خود را موظف می‌دانستند که در زمان طرح درخواست‌ها شنونده خوبی برای آن‌ها باشند (خوبی، ۱۳۹۲، ج ۱۴، ص ۲۸۸) و در واقع، «گوش فرا دادن» به سخنان مردم، و تمرکز در بیانات آنان، یک فضیلت معرفتی است که حتی بر یک زمامداری و حکمرانی موفق نیز موثر است.

## ۲. نظر کردن

«دیدن» از حواس ظاهری انسان و یکی از راه‌های کسب شناخت است. اما همین مفهوم گاهی دارای قیودی می‌شود که از یک عمل عادی حسی فراتر رفته و به نوعی فضیلت تبدیل می‌شود. از این فضیلت معرفتی با واژه «نظر» در آیات و روایات تعبیر شده است. به این نکته در معاجم لغوی مشهور نیز اشاره شده است. به عنوان نمونه احمد بن فارس «نظر» را این‌گونه تعریف می‌کند: «تَأْمُلُ الشَّيْءَ وَ مُعَايَنَتُهُ». (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۴۴) به نگاه همراه با ژرف اندیشی، شکیبایی و مکت، «نظر» گفته می‌شود. برخی نیز معنای «نظر» را گسترش داده و از سطح حواس ظاهری به رؤیت قلبی تعمیم می‌دهند: «هُوَ رُؤْيَا فِي تَعَمُّقٍ وَ تَحْقِيقٍ فِي مَوْضُوعٍ مَادِّيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ بَبَصَرٍ أَوْ بَبْصِيرَةٍ» (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۶۶) مشتقات ماده «نظر» در نهج البلاغه بالغ بر ۱۴۰ بار در قالب‌های مختلف اسمی و فعلی به کار رفته است که در فرازهای قابل توجهی، امیرالمؤمنین علیه السلام دستور به «نظر کردن» داده‌اند. متعلقات‌های «نظر»، بنا بر فرمایش امام در نهج البلاغه عبارت‌اند از:

❖ نگاه ژرف اندیشانه در عظمت ملک خداوند: «فَانظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ وَ يَكْفُ عَنْكَ مِنْ غَرَبِكَ وَ يَنِيءُ إِلَيْكَمَا عَرَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ؛ به عظمت ملک خداوند بنگر که برتر از توست و بر کارهایی تواناست که تو را بر آن‌ها توانایی نیست. این نگرستن سرکشی تو را تسکین می‌دهد و تندی و سرافرازی را فرو می‌کاهد و خردی را که از تو گریخته است، به تو باز می‌گرداند» (نامه ۵۳).



امام علیه السلام نگاه به عظمت ملک خداوند و قدرت وسیع او را، سرچشمه سه اثر برای مغروران به قدرت می‌شمارد؛ آن‌ها را از مرکب غرور پیاده می‌کند، از شدت عمل آن‌ها می‌کاهد و عقل از دست رفته به سبب غفلت ناشی از غرور را به آن‌ها باز می‌گرداند. برحذر داشتن مالک اشتر توسط امام علیه السلام از غرور، به این جهت بوده که وی دچار همسان‌پنداری خود با خدا نشود؛ زیرا چیزی جز ذلت عایدش نخواهد شد. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳: ۲۴۰/۵)

❖ نگاه ژرف اندیشانه در طبیعت: «فَانظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَ اخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ تَفَجَّرِ هَذِهِ الْبِحَارِ وَ كَثْرَةَ هَذِهِ الْجِبَالِ وَ طُولِ هَذِهِ الْقِلَادِ وَ تَفَرُّقِ هَذِهِ اللَّغَاتِ وَ الْأَلْسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدَّرَ وَ جَحَدَ الْمُدَبَّرَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ؛ پس به خورشید و ماه و درخت و آب و سنگ و آمد و شد این شب و روز و روان گشتن این دریاها و بسیاری این کوه‌ها و بلندی این قله‌ها نیک بنگر! وای بر کسانی که آفریننده و مدبر آنها را انکار کنند و چنان پندارند که گیاهانی هستند که هیچ برزگری آن‌ها را کشت نکرده است» (خطبه ۱۸۵).

امام علیه السلام آدمی را توجه می‌دهد که به حالات برخی از آفریده‌ها و آنچه ویژه هر کدام از آن‌هاست، با دقت بنگرد و در صفات، شکل‌ها، اندازه‌ها، رنگ‌ها و منافعی که از آن‌ها به دست می‌آید، بیندیشد؛ زیرا این اختلاف احوال با اشتراك در اصل جسمیت، حکایت از نیازمندی به مدبری حکیم دارد که به هر کدام آن‌چه را شایسته آن بوده، عطا فرموده و استدلال مذکور را در همه این موارد جاری ساخته است و چون جریان این احتجاج و درك این دلیل در تمام این‌ها احتیاج به يك دیدی آگاهانه و اندیشه‌ای عالمانه دارد، آن را مورد امر قرار داده و خصوصیتی که با توجه به آن‌ها، از وجود اشیای مذکور استدلال بر وجود صانع حکیم می‌شود، از شماره بیرون است، ولی برخی از آن‌ها تحت چند موضوع که حضرت علیه السلام بیان فرموده‌اند، توضیح داده می‌شود:

- خورشید و ماه و عظمت جسمانی و روشنایی و گردش‌های متعدد آن‌ها و پیامدهای این حرکت‌ها (قرآن کریم ۱۰: ۵)

- گیاهان و درخت‌ها و مواد جسمانی و اشکال و رنگ‌های مختلف و شاخ و برگ‌ها و میوه‌های گوناگون آن‌ها و سود و زیان‌های‌شان در زندگی موجودات (قرآن کریم ۱۶: ۱۱).



- آب و سنگ که اولی در نهایت نرمی و لطافت و دومی، بسیار زبر و سخت است با آن که اغلب آب از دل سنگ بیرون می‌آید (قرآن کریم: ۸۰: ۳۲ و ۲۶)

- شب و روز که چگونه پشت سر همدیگر می‌آیند و با اختلاف کوتاه و بلند می‌شوند (قرآن کریم: ۷۸: ۱۰-۱۱)

- دریا و جوش و خروش آن و منفعت‌هایی که از آن نصیب دیگران می‌شود (قرآن کریم: ۵۵: ۱۹ و ۲۲)

- ساختمان کوه‌ها و بلندی‌های آن و عرض و طول‌شان و همچنین معادن، گوهرها و فلزات و مواد قیمتی (قرآن کریم: ۳۵: ۲۷).

❖ نگاه ژرف اندیشانه در لهجه‌ها و زبان‌های متعدد و مختلف: «فَانظُرْ إِلَى ... تَقَرَّقِ هَذِهِ اللِّغَاتِ وَاللُّسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ؛ پس به تعدد این لغات و زبان‌های گوناگون بنگرید» (خطبه ۱۸۵).

نکته دیگر اختلاف لغات و لهجه‌ها و کثرت زبان‌هاست. با این که پدر و مادر همه یکی است، این تعدد لغات از کجا سرچشمه گرفته است و چگونه هر گروهی به زبان خاصی سخن می‌گویند؟ این یک واقعیت است که هم اکنون بیش از هزار زبان در دنیا وجود دارد. خداوند چنان استعدادی برای خلق لغات به انسان‌ها داده که هر گروهی می‌تواند برای خود زبانی ابداع کند. (قرآن کریم: ۳۰: ۲۲)

❖ نگاه ژرف اندیشانه در خلقت حیوانات بسیار کوچک: «أَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرٍ مَّا خَلَقَ كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ وَاتَّقَنَ تَرْكِيْبَهُ وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَسَوَّى لَهُ العِظْمَ وَالبَشْرَ؛ انظُرُوا إِلَى التَّمَلَّةِ فِي صِغَرِ جُنَّتِهَا وَلطَافَةِ هَيْئَتِهَا لَا تَكَادُ تُتَنَالُ بِلِحْظِ البَصَرِ وَ لَا بِمُسْتَدْرَكِ الفِكْرِ؛ نمی‌نگرند که چسان آفرینش او را استوار داشته و ترکیبش را محکم نموده برایش چشم و گوش پدید آورده و استخوان و پوست ترتیب داده است. به آن مورچه بنگرید، با جثه خرد و اندام نازکش، آن چنان خرد که نزدیک است که به گوشه چشم دیده نشود و به نیروی اندیشه، آفرینشش به تصور در نیاید» (خطبه ۱۸۵).

آفرینش این موجودات کوچک به جهت ظرافت و دقت عجیبی که در آن‌ها به کار رفته، از آفرینش موجودات عظیم مهم‌تر است. در این جا از میان موجودات کوچک به شرح جالبی درباره دو مخلوق صغیر (مورچه و ملخ) که غالباً انسان‌ها درباره آفرینش آن دو نمی‌اندیشند، اشاره شده است. نگاه سطحی به این موجودات ریز نمی‌تواند به اندازه کافی اثرگذار باشد و نیاز به نگاهی عمقی همراه



با مکث و تأمل است که این فضیلت معرفتی در هر بیننده‌ای وجود ندارد. لذا «نگاه توأم با ژرف اندیشی» می‌تواند نوعی خصیصه فضیلتی باشد که موجب استحکام و تقویت باور انسان شده و نقطه ضعف‌هایش را برطرف می‌کند، همان‌طور که در کلام امام علیه السلام برطرف شدن سستی و قصور عقل از آثار مطلوب نظر در عظمت الهی برشمرده شده است: «بِفِيءِ اِيَّتِكَ بِمَا عَرَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ» (نامه ۵۳).

### فضائل معرفتی حافظه در نهج البلاغه

در نهج البلاغه «حافظه» نیز در زمره راه‌های شناخت قرار گرفته است (نامه ۳۱). بخشی از فضائل معرفتی به حافظه مربوط می‌شود:

#### ۱. حضور ذهن و تمرکز بر محفوظات

«حافظه» دارای دو نوع عملکرد است: ۱. چیزی را که قبلاً از طریق حواس ظاهری؛ به عنوان راه مستقل شناخت، اما در حکم یک معبر و ممر، به دست آورده، دوباره یادآوری می‌کند. در این معنا، حافظه یک راه شناخت عمومی است و فضیلت به شمار نمی‌رود، ۲. حفظ و نگاهداری معارف و اعتقادات حق در درون جان و تمرکز بر آنها (راغب اصفهانی، ۴۱۲ ق، ص ۱۷۹) که این نوع عملکرد، فضیلت معرفتی به شمار می‌رود؛ زیرا دارنده این فضیلت، توجه به طریقی خاص نموده، و به هدف در زمان حال معطوف گشته است. لذا حفظ و نگاهداری معارف نجات بخش و تمرکز بر آنها، کار هر ذهنی نیست و نیازمند نوعی فعالیت فراتر از حالت عادی است.

این فضیلت عقلانی یا معرفتی از دیدگاه امام علیه السلام می‌تواند در برخی انسان‌ها به ویژه رهبران آسمانی ظهور پیدا کند، به عنوان نمونه می‌توان به آن‌جا اشاره کرد که امام علیه السلام به دنبال پیش بینی حوادث سخت که در آینده دامن مسلمین را می‌گیرد، طرق دور ماندن از آن را به اصحابش تعلیم می‌دهد. نخست برای جلب توجه آنان فریاد می‌زند، مذاهب و روش‌های گمراه کننده آنان را به کجا می‌برد؟ و چگونه آنان را منحرف می‌سازد؟ این معلّم و رهبر آسمانی مخاطبین خود را از خواب غفلت بیدار و آماده شنیدن سخنان حق نموده، آن‌ها را متوجه مسأله مرگ می‌کند، سپس توصیه می‌کند، به سخنان پیشوای الهی خود گوش فرا دهند و دل‌های خود را نزد او حاضر سازند. در ادامه برای جلب توجه مردم به اندرزها و هشدارها می‌افزاید، رهبر باید برای پیروانش صادقانه سخن گوید، و



آن‌ها را متمرکز ساخته، و محتوای ذهن خویش را حاضر کند: «فَاسْتَمِعُوا مِنْ رَبِّانِيكُمْ وَاحْضِرُوا قُلُوبَكُمْ وَاسْتَنْتِظُوا إِنَّ هَتَفَ بَيْكُمْ وَ لِيُصَدِّقَ رَأْدُ أَهْلِهِ وَ لِيَجْمَعَ شَمْلَهُ وَ لِيُحْضِرَ ذَهْنَهُ فَلَقَدْ فَلَقَ لَكُمْ الْأَمْرَ فَلَقَ الْخَرَزَةَ وَ قَرَفَهُ قَرَفَ الصَّمْغَةِ وَ لِيُحْضِرَ ذَهْنَهُ؛ مردم! به سخن عالم خداشناس خود گوش فرا دهید، دل‌های خود را در پیشگاه او حاضر کنید و با فریادهای او بیدار شوید، رهبر جامعه باید با مردم به راستی سخن گفته و پراکندگی مردم را به وحدت تبدیل کند، پراکندگی کار و افکار خود را جمع نماید، و ذهنش را آماده سازد. پیشوای شما چنان واقعیت‌ها را برای شما شکافت چونان شکافتن مهره‌های ظریف، و حقیقت را از باطل چون شیره درختی که از بدنه آن خارج شود، بیرون کشید. (خطبه ۱۰۸) در این فراز، مردم ابتدا به استماع سخن پیشوای خود دعوت می‌شوند؛ چرا که نتیجه این عمل حضور قلب و استیقاظ است. رهبر نیز وظیفه دارد افکار خود را متمرکز نموده و حضور ذهن داشته باشد.

## ۲. قدرت ضبط و نگه دارندگی قوی

داشتن ذهن باز و ضابط از دیگر فضائل معرفتی است. از این معنا در نهج البلاغه با «وعی» تعبیر شده است. اصل «وعی» ضمیمه کردن چیزی است، به گونه‌ای که شیء مورد نظر در جای درست قرار گیرد، یا به تعبیری جا بیفتد، به شکلی که فراموش نشود، گویا شیء در این حالت در ذهن حبس می‌شود، و این همان معنای ضبط است؛ زیرا بر لزوم و عدم مفارقت دلالت می‌کند (ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳) مثلاً وقتی گفته می‌شود: «وَعِيْتُ الْعِلْمَ»؛ یعنی علم را در ذهنم جای گذاری کردم، به گونه‌ای که ذهن به ظرف و علم به مظروفی که در ظرف قرار گرفته تشبیه می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۴؛ مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۱۵۱؛ ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۷۲) امیرالمؤمنین علیه السلام در فرازی در همین مورد می‌فرماید: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ حُكْمًا فَوَعَى؛ رحمت خداوند بهره کسی باد که سخنی حکمت آمیز بشنود و آن را نیک دریابد». (خطبه ۷۶)

«حُكْم» اینجا به معنای حکمت است؛ یعنی حکمت‌های الهی را بشنود و آن‌ها را برای عمل به خاطر بسپارد. امام علیه السلام برای شنونده حکمت حق و فراگیرنده آن دعا کرده است؛ این دعا به منزله امر به تعلیم و تعلم است و یاد گرفتن و یاددادن را الزامی می‌سازد. عبارت «وعاها»؛ یعنی چنان که به



او القاء شده است، آن را بفهمد. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۴۹) در قرآن نیز به این فضیلت معرفتی اشاره شده است: «لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أذُنٌ وَاعِيَةٌ؛ تا آن را برای شما مایه تذکری گردانیم و گوش‌های شنوا آن را نگاه دارد». (قرآن کریم ۶۹: ۱۲)

مراد از «أذُنٌ وَاعِيَةٌ» در آیه، وجود امیرالمؤمنین علیه السلام است. رسول خدا صلی الله علیه و آله به ایشان فرمود که مأمور است به وی تعلیم دهد و به او نزدیک باشد و از وی دور نگردد و حق اوست که آن‌چه به وی تعلیم می‌دهد، فراگیرد. سپس این آیه نازل گردید (طبری، ۱۳۵۶، ج ۶، ص ۳۸) و موقع نزول آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خدایا آن گوش‌ی که باید این حقایق را در خود جمع نماید، گوش علی قرار بده» (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۴) و امام علیه السلام فرمود، بعد از آن هیچ موضوعی را فراموش نمی‌کرد و هیچ حقایقی از آن‌چه پیامبر صلی الله علیه و آله به وی تعلیم می‌داد، از یاد نمی‌برد. (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۷۸) گرچه، آیه در شأن امام علیه السلام نازل شده، اما با استناد به فرمایش ایشان در نهج البلاغه، می‌توان فهمید که نه تنها ضبط پیام‌ها یک فضیلت معرفتی است، بلکه این ویژگی می‌تواند در هر انسانی وجود داشته باشد، مشروط بر آن که حکمت بر آن سبقت گرفته باشد.

#### فضائل معرفتی قوه عقل در نهج البلاغه

از دیگر روش‌های شناخت در نهج البلاغه بهره‌وری از «عقل» است. از نظر امام علیه السلام به مجموعه فرآیند «تفکر» و «استدلالات عقلی»، «تعقل» گفته می‌شود و تعقل نیز حاصل عملکرد عقل است. به «فکر» و «تفکر» در فرازهای متعددی از نهج البلاغه اشاره شده (خطبه ۱). این بخش به فضائل معرفتی مبتنی بر عقل اختصاص دارد:

##### ۱. تدبیر

«تدبیر» نیز از نظر امام علیه السلام فضیلت معرفتی است. در لغت، به «تفکر همراه با عاقبت‌نگری»، «تدبیر» گفته می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۷۶) شرط تدبیر آن است که انسان در ابتدا، چیزی را از طریق حواس ظاهری شناسایی کند، مانند «تدبیر در احوال گذشتگان»: «وَ تَدَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ كَيْفَ كَانُوا فِي حَالِ التَّمْحِيصِ وَ الْبَلَاءِ؛ و در احوالات مؤمنان پیشین‌اندیشه کنید، که چگونه در حال آزمایش به سر بردند، آیا بیش از همه مشکلات بر دوش آنها نبود...» (خطبه ۱۹۲).



صرف دیدن آثار پیشینیان یا شنیدن سرگذشت آن‌ها نمی‌تواند به حد کافی مفید باشد، بلکه تفکر در عاقبت گذشتگان باید مایه عبرت‌گیری شود؛ (خوبی، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۳۵۵) زیرا وقایع تاریخی تکرار می‌شود و انسانی که با بهره‌گیری از فضیلت تدبیر در احوال آنان اندیشیده باشد، در مصائب مشابه گرفتار نخواهد شد. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۴۹۹) لذا هر دیدن یا شنیدنی نمی‌تواند فضیلت محسوب شود، بلکه باید با تفکر و مأل اندیشی همراه شود تا نوعی فضیلت معرفتی به شمار آید. در جایی دیگر امام علیه السلام می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ تَدَبَّرَهُ فِي نَفْسِهِ فَإِنْ كَانَ خَيْرًا أَبْدَاهُ وَإِنْ كَانَ شَرًّا وَارَاهُ؛ مؤمن هنگامی که آهنگ گفتن کند، نخست در درون خود در آن بیندیشد، اگر نیک بود، بر زبان آرد و اگر بد بود، پنهانش دارد». (خطبه ۱۷۶)

این‌جا کنایه لطیفی وجود دارد، برای بیان این معنا که مؤمن اول می‌اندیشد، سپس سخن می‌گوید. طبق سخن امام علیه السلام، «تدبیر» حالتی نفسانی است که نوعی سیر درونی به شمار می‌رود؛ زیرا مسأله‌ای که هنوز اتفاق نیفتاده، وارد این سیر درونی در مؤمن گشته و فراز و نشیب و عاقبت آن سنجیده می‌شود. «تدبیر» یک توانمندی شناختاری قابل اعتماد برای فاعل شناسا به شمار می‌رود که عامل دستیابی به صدق بوده و باورهای حاصل از آن صادق و معرفت خواهد بود. در کلام امام علیه السلام مؤمن به عنوان فاعل شناسا، از تدبیر به عنوان یک فضیلت معرفتی بهره برده و با توسل به آن به شناخت خیر و شر در امور می‌رسد. از دیدگاه امام علیه السلام شریعت اسلام می‌تواند سرچشمه «تدبیر» باشد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ ... فَجَعَلَهُ ... بُنْيَانًا لِمَنْ تَدَبَّرَ؛ خدای را سپاس که اسلام را تشریح کرد ... سپس آن را برای کسانی که تدبیر کنند، سرچشمه عقل قرار داد». (خطبه ۱۰۶)

با گرایش به اسلام و پذیرش عقائد و عمل به دستورات آن می‌توان با عالی‌ترین واقعیات ارتباط برقرار نموده و به «فهم برین» که همان دریافت عالی‌تر درباره واقعیات است، نائل گردید. محرومیت از فهم برین به منزله محرومیت از اشراف عالی بر واقعیات است، اما مراد از «فهم برین» دریافت حدسی یا استشمام یک واقعیت به وسیله یک روشنایی خاص است، بدون این‌که یک تفکر منطقی یا جریان قانونی در مغز انسان وجود داشته باشد. هیچ‌یک از حدس و استشمام، هرگز بدون علت در مغز آدمی بروز نمی‌کند و حتما علتی به وجود می‌آید که آن دو پدیده در مغز آدمی پدیدار می‌گردند؛ زیرا آن دو از قانون علیت برکنار نیستند و آنچه که آن دو را از دیگر انواع درک و دریافت متمایز می‌سازد، این



است که یا سرعت انتقال از مقدمه به مقصد در هنگام حدس به قدری زیاد است که انسان احساس نمی‌کند که از مقدمات متعددی عبور کرده و به نتیجه (مقصد) رسیده و یا ممکن است خداوند متعال در مغز آدمی نیروئی قرار داده که به وسیله آن بدون حرکت از مسیر با ورود به مقدمه یا دریافت آن، مقصد را در می‌یابد. اما «استشمام» عبارت است از دریافت واقعی، مانند دریافت عینی آن، از اموری که مغزهای معمولی نمی‌تواند آن واقعیت را از چنان اموری دریافت نمایند. نسبت «فهم برین» به مبادی و حقائق کلی عالم هستی، نسبت حدس و استشمام است، به واقعیات معمولی که آدمی در زندگی با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند. «فهم برین» فقط از معرفت مقرون به عمل به وجود می‌آید. این هدایت به وسیله معرفتی والاتر از معارف معمولی و رسمی به دست می‌آید؛ زیرا خداوند عوامل علم و معرفت معمولی را در اختیار همگان قرار داده است. آن معرفت والا که در نتیجه مجاهدت‌ها به وجود می‌آید و هدایت خداوندی را به ارمغان می‌آورد، همان فروغ فهم برین است که تعبیر نور (قرآن کریم ۲۴: ۳۵) هم درباره آن وارد شده است. (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۳) لذا «تدبر» به عنوان یک فضیلت معرفتی محصول اعتقاد راسخ به اسلام و عمل به آموزه‌های آن است.

## ۲. هوش و ذکاوت

هر چند، ژنتیک نقش زیادی در تعیین میزان هوش افراد دارد، اما عوامل محیطی یا آموزش‌های خانواده نیز می‌تواند تاثیر بسزایی در اکتساب آن داشته باشد. به لحاظ همین جنبه اکتسابی بودن هوش، می‌توان آن را فضیلت معرفتی دانست. از «هوش» در عربی تعبیر به «ذکاوت» یا «فطنه» می‌شود: «الْفُطْنَةُ تَدَلُّ عَلَى ذَكَاةٍ وَ عِلْمٍ بِشَيْءٍ؛ فُطِنَ بِرِ ذَكَاوَتِهِ وَ عِلْمِهِ بِشَيْءٍ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۱۰) در تعریف «ذکاوت» نیز چنین آورده‌اند: «الذَّكَاؤُ سُرْعَةُ الْفُطْنَةِ» (ابن فارس، ج ۲، ص ۳۵۸) در نتیجه، از هوش می‌توان به «سرعت در یادگیری» و «ادراک نافذ» تعبیر کرد. از نظر امام علیه السلام، انسان در حالت احتضار چنان گرفتار سکرات مرگ می‌شود که این ویژگی از او سلب می‌گردد و قدرت فهم امور و سرعت انتقال آن (خوبی، ۱۳۹۲، ج ۱۴، ص ۲۳۴) از دست می‌رود: «تَحَيَّرَتْ نَوَافِدُ فُطْنَتِهِ» (خطبه ۲۲۱)

در فرازی دیگر، امام علیه السلام وقتی در مقام بیان اوصاف پروردگار متعال برمی‌آید، برای این که نشان دهد هوش می‌تواند از فضائل عقلانی آدمی باشد، این گونه عرضه می‌دارد: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ



بُعْدُ الْهِمَمِ وَلَا يَتَأَلَّهُ غَوْضُ الْفِطْنِ؛ خداوندی که همت‌های دور پرواز آدمیان از درك ذات او و احاطه به مقام شامخ نارسا و حوزه‌اعلای ربوبیتش از نفوذ هوشیاری هوشیاران به دور است. (خطبه ۱) منظور امام علیه السلام این است که نیروهای عقلانی و احساسی در هر عظمت و امتیازی که باشد و هوشیاری و حدس و قدرت استدلال آدمی هر اندازه هم که گسترده و نافذ باشد؛ چون با وسایل مبتنی بر کمیت‌ها و کیفیت‌های برگرفته از قلمرو حس و طبیعت صورت می‌گیرد، توانائی راهیابی به آن مقام الهی را نخواهد داشت. (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰) همان‌طور که مشاهده می‌شود، برخی از شارحان نهج‌البلاغه از «فطنه» دقیقاً تعبیر به «هوش» کرده‌اند؛ یعنی حتی انسان‌هایی که از این ویژگی برخوردارند، چه به صورت جِلی و ذاتی، و چه به شکل اکتسابی، قدرت رسیدن به ذات حق و درك آن را ندارند. از سویی، در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، مؤمن زیرک، باهوش و بیم‌ناک معرفی شده است. (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۴، ص ۳۰۷) این فرمایش می‌تواند علاوه بر بیان اوصاف مطلوب و پسندیده مؤمن، بر جنبه اکتسابی بودن هوش نیز دلالت کند؛ زیرا هر مؤمنی لزوماً از لحاظ ژنتیکی باهوش نیست و می‌تواند از طریق برخی آموزش‌ها آن را به دست آورد. در این صورت قادر خواهد بود از نوعی فضیلت معرفتی بهره‌مند شود.

### ۳. فراخوان عقل و تمرکز بر ابعاد مسأله

یکی دیگر از فضیلت‌های شناختی عقل، احضار ذهن یا احضار عقل است. این عبارت به معنای نشان‌دادن امری به عقل و هدایت ذهن به آن امر با توجه و عنایت خاص است. این مسأله به معنای نوعی جمعیت خاطر و تمرکز بر زوایای مختلف یک امر است. شارحان و مترجمان نهج‌البلاغه عمدتاً آن را به معنای به کار بستن عقل و تفکر فهمیده‌اند، در حالی احضار عقل بخشی از عملیات عقلی است که با تمرکز بر ابعاد مختلف یک موضوع به دست می‌آید: «گفتم: آیا برای فهم معانی آیاتی که می‌خوانم یا بر من می‌خوانند کمکی هم بگیرم؟ گفت: با فراخوان عقل (تمرکز ذهنی) است که می‌فهمی و به یاد می‌آوری». (المحاسبی، ۱۹۷۱)

چنانکه در خطبه ۱۰۸ مشاهده شد، امام علی علیه السلام می‌فرمایند در هر جامعه‌ای، رهبر از یک سو، باید واقعیت‌ها را برای مردم بگوید و از سوی دیگر، افکار، یا نیروهای خود را جمع کند و سامان و نظام دهد و از سوی سوم، فکر خود را متمرکز ساخته و برنامه‌ریزی دقیق کند: «فاسْتَمِعُوا مِنْ



رَبَانِيكُمْ وَ أَحْضِرُوا قُلُوبَكُمْ وَ اسْتَيْفِظُوا إِنْ هَتَفَ بِكُمْ وَ لِيُصَدِّقَ رَائِدُ أَهْلِهِ وَ لِيَجْمَعَ شَمْلَهُ وَ لِيُحْضِرَ ذِهْنَهُ فَلَقَدْ فَلَقَ لَكُمْ الْأَمْرَ فَلَقَ الْخَرَزَةَ وَ قَرَفَهُ قَرَفَ الصَّمْعَةِ وَ لِيُحْضِرَ ذِهْنَهُ» و در خطبه ۱۵۴ فرمودند: «فَلْيُصَدِّقْ رَائِدُ أَهْلِهِ وَ لِيُحْضِرَ عَقْلَهُ وَ لِيَكُنْ مِنْ أَبْنَاءِ الْآخِرَةِ، فَإِنَّهُ مِنْهَا قَدِيمٌ وَ إِلَيْهَا يَنْقَلِبُ». طلایه‌دار یک جامعه این قانون را باید بداند که ذهن آدمی با هرگونه شرائط آماده درک همه چیز نیست، لذا هنگامی که یک مدیر خردمند و با وجدان، رویاروی مسأله‌ای قرار می‌گیرد تا آخرین درجه باید بکوشد و از نیروهای ابتکاری و عقلی خود استفاده کند و به استعداد و نبوغ خود مغرور نگردد که چه بسا خسارات خودخواهی تا نابودی مجموعه تحت مدیریت و مدیر پیش می‌رود (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۸) و باید با تمرکز کامل بر مسأله و نگرش به اطراف آن، به حل آن اقدام کند و موبد این ادعا رجوع ضمیر «ذهنه» در کلام امام به پیشوای جامعه است. همین تمرکز فکری و احضار ذهن می‌تواند فضیلت معرفتی باشد.

#### ۴. تجربه اندوزی و عبرت آموزی

«مُجَرَّبٌ» به کسی گفته می‌شود که در جنگ‌ها و شدائد فرسوده شده و در اثر همین ابتلاء، به شناختی فراتر از دیگران دست یافته باشد. (ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۲) و در اصطلاح، «تجربه» با عنایت به بخش «مجربات» در منطق، حالتی است که در اثر مشاهده، تکرار زیاد مشاهده و تحقق قیاس خفی برای انسان حاصل می‌گردد. (مجتهد خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰) در واقع، بعد از تکرار زیاد مشاهدات، قیاس خفی در ذهن شکل گرفته، و در پی آن تجربه در انسان پدید می‌آید. از منظر امیرمؤمنان علیه السلام، «تجربه» با گذشت زمان حاصل می‌گردد: «الْأَيَّامُ تُفِيدُ التَّجَارِبَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ح ۳۷۶) و دانشی اکتسابی و جدید است: «التَّجَارِبُ عِلْمٌ مُسْتَفَادٌ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ح ۱۰۳۶) و «فِي التَّجَارِبِ عِلْمٌ مُسْتَأْنَفٌ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ح ۱۷۷۳). از دیدگاه امام، تجربه مایه زیادت عقل است: «التَّجْرِبَةُ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ح ۱۷۱۷) و به فرزندشان بهره گرفتن از تجارب پیشینیان را توصیه می‌فرمایند (نامه ۳۱)؛ زیرا تجربه موجب عبرت آموزی می‌شود: «التَّجْرِبَةُ تُثْمِرُ الْأَعْتِبَارَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ح ۱۱۰۴). «عبرت» نیز حالتی است که در آن معرفت ظاهری و محسوس، سبب درک معرفت باطنی و



غیر محسوس می‌گردد و انسان از امور مشهود به امور نامشهود منتقل می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۰) با توجه به این نکات، تجربه می‌تواند نوعی فضیلت معرفتی به شمار رود. امام علیه السلام در جایی از نهج‌البلاغه، وجهی از تباین خالق و مخلوق را در آن می‌داند که خداوند همانند انسان‌ها نیست که بر اثر تجربه‌هایی که از رویدادهای زمانه‌ها به دست می‌آورند، به شناخت و توانایی‌های جدیدی نایل آید: «الْمُنْشِيُّ أَصْنَافَ الْأَشْيَاءِ بِلَا رَوِيَّةٍ فِكْرٍ... وَلَا تَجْرِبَةٍ أَفَادَهَا مِنْ حَوَادِثِ الدُّهُورِ؛ خداوندی که اصناف موجودات را بیافرید، بی‌اندیشه‌ای که به کار دارد... و بدون تجربتی که با گذشت زمان حاصل کرده باشد» (خطبه ۹۱).

در نتیجه «تجربه»، نه تنها ویژگی مخلوق است، بلکه چیزی فراتر از یک منبع شناخت عمومی است. با این که در کلام امام علیه السلام به برخی منابع شناخت مثل «فکر» اشاره شده که می‌تواند در اختیار همگان باشد: «فَمَثَلْتُ إِنْسَانًا ذَا أَذْهَانٍ يَجِيلُهَا وَ فِكْرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا» (خطبه ۱). ولی «تجربه» مرهون «سختی کشیدن و مبتلا شدن در حوادث روزگار» و «گذشت زمان و تکرار عمل» است؛ به همین دلیل همگانی نیست. این ادعا زمانی تقویت می‌شود که امام علیه السلام در پاسخ به درخواست عُمر برای شرکت در جنگ او را نهی کرده و می‌فرماید، شخصی با تجربه و جنگ آزموده را به جای خود اعزام نماید (خطبه ۱۳۴) یا این که امام علیه السلام به مالک اشتر توصیه می‌کند که کارگزاران دولتی را از میان مردمی با تجربه و با حیا انتخاب کند (نامه ۵۳). امام علیه السلام، حفظ تجارب را از توفیقات انسان می‌داند (حکمت ۲۱۱) و شکی نیست که توفیقات نصیب هر انسانی نمی‌شود.

### فضیلت معرفتی قلب در نهج‌البلاغه

از نظر نهج‌البلاغه، وجدان بیدار یک فضیلت معرفتی برای قلب است:

#### وجدان بیدار و یقظه

«وجدان» را آگاهی شخص از شخصیت و درون خود تعریف کرده‌اند که عاملی برای شناخت مسائل و جوانب مربوط به حیات اوست. بر این اساس وجدان يك درك باطنی است و بدون آموزش حاصل شده است. وجدان امری فطری و ذاتی است؛ زیرا در همه انسان‌ها اعم از متدین و غیرمتدین دیده می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۳۱؛ مطهری، ۱۳۸۸، ص ۵۵). اما وجدان بیدار در هر کسی وجود ندارد. از



«وجدان بیدار» در سخن امام تعبیر به «واعظ درونی» شده: «مَنْ لَمْ يَحِضْ عَلَي نَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَزَاجِرٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا زَاجِرٌ وَلَا وَاعِظٌ؛ کسی که برای او واعظ و اندرزدهی از درون نباشد، (که او را از کارهای زشت باز دارد) هرگز برای چنین شخصی، پند دادن و نصیحت کردن از خارج سودمند نخواهد افتاد، و گفتار دیگران درباره او مؤثر واقع نخواهد شد» (خطبه ۹۰).

از دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام، هدایت باید از درون جان انسان سرچشمه بگیرد و تا زمینه‌های درون ذات، آماده نباشد، سخنان واعظ برون، تأثیر نخواهد کرد. لذا نخست باید انسان تصمیم بر احیای وجدانش بگیرد و امدادهای الهی به سراغش بیاید، تا واعظ درون بر کرسی وعظ بنشیند و غوغای نفس خاموش گردد و صدایش به گوش جان برسد و انسان آماده پذیرش سخنان پیام آوران حق شود. (خوبی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۸۰) قرآن نیز در این باره فرموده: «وَلِكِنَّ اللَّهَ حَبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ؛ خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت. آنان ره یافتگان‌اند» (قرآن کریم ۴۹: ۷).

خدا در وجود بشر، رغبت و علاقه به ایمان و عشق به حق را نهاده و آن را محبوب او ساخته، و گناه را منفور گردانیده است. خداوند، نه تنها حس خداشناسی را به انسان‌ها مرحمت فرموده و سرشت‌شان را با اعتقاد به مبدأ آمیخته، بلکه دل‌های آنان را به آن دسته از خوبی‌ها نیز که بدون مربی، از درون خویش به آن‌ها الهام می‌شود، آراسته، و چنین معنای گسترده‌ای را می‌توان از جمله «حَبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ» استفاده نمود؛ زیرا در جمله دوم، علاوه بر انزجار از کفر، انزجار از فسق و عصیان نیز فطری معرفی شده است؛ لذا، مقصود از محبوب گردانیدن ایمان، تنها خداشناسی نیست، بلکه علاوه بر آن، سرشت انسان‌ها با یک سلسله سجایای اخلاقی به هم آمیخته است، و روح آدمیان به طور ناخودآگاه، به سوی آن‌ها کشیده می‌شود. پس لازمه داشتن وجدان بیدار، فطرت بیدار است و وجود فطرت و وجدان بیدار مایه رشد آدمی خواهد بود. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۴۷۶)

از طرفی، به نظر می‌رسد «یقظه» از نتایج وجدان بیدار باشد. در تعریف آن گفته شده: «اليقظه هو الانتباه و التوجه؛ یقظه همان بیدار شدن و توجه است» (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۲۶۲؛ ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۲۰۰) امام علیه السلام برای بیدار شدن و تنبه مخاطبانش، آن‌ها را مورد



سؤال قرار داده و توییح می‌کند: «مَا جَرَّأكَ عَلَى ذَنْبِكَ ... أَمَا مِنْ دَائِكَ بُلُولٌ أَمْ لَيْسَ مِنْ ذَوَمَتِكَ يَعْظَمَةُ؟» چه چیز تو را بر گناه جرأت داده ... آیا بیماری تو را درمان نیست و خواب زدگی تو بیداری ندارد؟» (خطبه ۲۲۳) در فرازی دیگر صریحا مخاطب را مامور به بیداری و خروج از غفلت می‌کند: «فَأَفِقْ أَيُّهَا السَّامِعُ مِنْ سَكْرَتِكَ وَاسْتَيْقِظْ مِنْ غَفْلَتِكَ ... وَ أَنْعِمِ الْفِكْرَ ...» ای آن که سخن مرا می‌شنوی، از مستی‌ات به هوش آی و از خواب گران غفلت بیدار شو ... و نیک بیندیش» (خطبه ۱۵۳)

از سخنان امیرمؤمنان علیه السلام این گونه استنباط می‌شود که همه انسان‌ها از قوه شنیدن برخوردار هستند، اما همه شنوندگان هوشیار و بیدار نیستند و در امور، نیک نمی‌اندیشند. استعمال واژگانی چون «سکرت» و «غفلت» در کنار «إفاقه» و «يقظه» در کلام امام علیه السلام نشان دهنده این حقیقت است. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۱۱) وجه امتیاز «وجدان بیدار» و «يقظه» آن است که می‌توانند فکر انسان را فعال کرده و او را وادار به تفکر نیکو کنند. (خوبی، ۱۳۹۲، ج ۱۴، ص ۲۷۰) شایان ذکر است که «يقظه» اولین قدم در سلوک معنوی و قرار گرفتن انسان در مسیر کسب معرفت است. (خمینی رحمته الله، ۱۳۹۱، ص ۵۱)

#### بازتاب فضیلت‌های عقلانی بر فرآورده‌های شناخت

داشتن فضیلت‌های عقلانی تأثیرات مهمی بر شناخت و معرفت انسان دارد. بصیرت فرآورده قلب سلیم و متصف به فضایل است. «بصیرت» به معنای شناخت حقیقت و قدرت درک صحیح امور است. (ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷، ص ۱۱۷) از دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام انسان بصیر نشانه‌هایی دارد: «الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَ نَظَرَ فَأَبْصَرَ وَ انْتَفَعَ بِالْعِبَرِ ثُمَّ سَلَكَ جَدًّا وَ اضْحَا يَتَجَنَّبُ فِيهِ الصَّرْعَةَ فِي الْمَهَاوِي وَ الضَّلَالَ فِي الْمَعَاوِي وَ لَا يُعِينُ عَلَى نَفْسِهِ الْغَوَاةَ بِنَعْسِنِ فِي حَقِّ أَوْ تَحْرِيفِ فِي نُطْقِ أَوْ تَخَوُّفِ مِنْ صِدْقِ؛ اهل بصیرت کسی است که بشنود و بیندیشد و بنگرد و ببیند و از حوادث عبرت گیرد، سپس به راهی روشن قدم نهد. از فرو غلطیدن در پرتگاه‌ها و گم شدن در کوره راه‌ها دوری گزیند، و با اعمالی چون به بیراهه رفتن و در سخن حق تحریف نمودن و از گفتن حقیقت ترسیدن، گمراهان را بر زیان خویش یاری نکند» (خطبه ۱۵۳)

در واقع، شخص بصیر دارای تفکر انتقادی حاصل از ترکیب حس ظاهر و تامل است. مرحله اول تفکر انتقادی، استفاده از دو حس ظاهری شنیدن و دیدن است، اما اگر تفکر به فعالیت این دو حس اضافه شود، به گونه‌ای که مایه عبرت گردد، و قدرت تجزیه و تحلیل، استدلال و پیش بینی



منطقی را در انسان فعال سازد تا نیروی تشخیص و تمایز پیدا کند، یک تفکر انتقادی شکل می‌گیرد. (خویی، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۲۱۰) در بیان اهمیت این فضیلت معرفتی، همین بس که امام علیه السلام از دست دادن چشم ظاهری را آسان‌تر از چشم باطنی (بصیرت) می‌داند: «فَقَدْ أَبْصَرَ أَهْوَنُ مِنْ فَقْدَانِ الْبَصِيرَةِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۱۳)، و به فرموده ایشان آن‌که بصیرت و بینش نداشته باشد، رأی او، نادرست و بی‌ارزش است. (تمیمی آمدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹) اهل بصیرت با امداد نیروی قدسی که به آن‌ها عطا شده، می‌شنوند؛ می‌اندیشند؛ نگاه می‌کنند؛ می‌بینند و از عبرت‌ها، بهره می‌گیرند و آن‌گاه راه‌های روشنی را می‌پیمایند و بدین ترتیب، از افتادن در لغزش‌گاه‌ها در امان می‌مانند (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۵۸)

اهمیت روشن‌بینی و درک درست از شرایط و فضاها به گونه‌ای است که قرآن یکی از ویژگی‌های فرستادگان خدا و پیروانش را داشتن بینش صحیح از رفتارها و کردارها می‌داند (قرآن کریم ۱۲: ۱۰۹). بصیرت و بینش درونی، نوری است که شخص با آن، در میان مردم، زندگی می‌کند: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (قرآن کریم ۶: ۱۲۲). انسان به واسطه بصیرت، راه را از بی‌راهه باز می‌شناسد و در گرفتن اطلاعات، درست‌گزینی می‌کند و در ارائه نظر، درست‌گویی می‌کند.

حکمت در منظومه معرفت‌شناسی دینی، مهم‌ترین و نهایی‌ترین فرآورده قوای شناختی متصف به فضایل معرفتی است. ماده «حکم» به معنای «منع» است. (ابن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۱) وزن این کلمه بر نوع خاصی از حکم دلالت می‌کند و صاحبش را از اخلاق ناپسند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۱۴۰) و جهل و فساد باز می‌دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷۲) برخی نیز بر این باورند که «حکمت» دانشی حق است که به آن عمل می‌شود و انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۹) و هیچ خلل و سستی در آن راه نداشته و موجب نزدیکی به پروردگار می‌شود. (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۴۰) امام علیه السلام آن را احیاگر قلب معرفی می‌کند: «الْحِكْمَةُ الَّتِي هِيَ حَيَاةٌ لِقَلْبِ الْمَيِّتِ» (خطبه ۱۳۳). منظور از «حکمت» دانشی است که انسان را به خدا نزدیک کند و امور زندگی را نظام بخشد و از بیهوده کاری باز دارد (خویی، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۳۱۳) و خیر کثیر را عائد صاحبش بنماید. (قرآن کریم ۲: ۲۶۹) در عرف ارباب معرفت، «قلب» عبارت از نفس انسانی است و واژه «حیات» برای حکمت استعاره آمده و مناسبت تشبیه این است که وجود و دوام



حیات بسته به وجود دل است، هم‌چنان که بقای انسان و سعادت دنیا و آخرت او بستگی به حکمت دارد، در ضمن واژه «میت» را از این نظر برای قلب نادان استعاره آورده که نادان بر مصالح و مفاسد دنیا و آخرت خویش آگاه نیست و مانند مردگان توان جلب منفعت یا دفع ضرری را ندارد. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۹) معرفت حاصله از شناخت علمی، شناخت فلسفی، شناخت شهودی و شناخت اخلاقی و برخورداری از آن در حیات معقول به وسیله عقل، حکمت نامیده می‌شود و به فرموده امیرمؤمنان، رسول خدا همانند همه انبیای الهی مردم را به حکمت دعوت کرده است: «بَعَثَهُ... وَ دَعَا إِلَى الْحِكْمَةِ» (خطبه ۹۵) از دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام بین عقل و حکمت رابطه‌ای دو سویه وجود دارد که نقطه شروع آن عقل است: «بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْحِكْمَةِ وَ بِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْعَقْلِ؛ به وسیله عقل اعماق حکمت استخراج می‌شود و به وسیله حکمت، عمق عقل» (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸) در این حدیث، حکمت به دریایی تشبیه شده که در اعماق آن جواهرات گران بهایی وجود دارد و این جواهرات را می‌توان به دست غَوَاصِ توانایی هم چون عقل استخراج کرد. از سوی دیگر، عقل آدمی نیز به دریای عمیقی تشبیه شده که تنها با مرکبی چون حکمت می‌توان به اعماق آن سفر کرد. در قسمت اول روایت که حکمت تشبیه به دریا و عقل تشبیه به غَوَاصِ آن دریا شده، اشاره به علوم اکتسابی است. عقل با غواصی در این دریای پهناور پرگوهر، جواهرات ارزشمندی صید می‌کند و قسمت دوم روایت که عقل تشبیه به دریا و حکمت تشبیه به غَوَاصِ آن دریا شده، اشاره به علوم فطری و ذاتی است و معنای آن این است که هرکس در درون ذاتش فرو رود، علاوه بر ذاتیات و بدیهیات می‌تواند ریشه علوم دیگر را نیز کشف کند. انسان در گام اول باید از عقل به عنوان راه عمومی شناخت جهت نیل به حکمت استفاده کند، سپس همین حکمت به عنوان یک ویژگی ممتاز، بر عقل و عملکردش اثر می‌گذارد. اصولاً دعوت با حکمت، دعوت با برهان است، و برهان نوعی استدلال عقلی است. (ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۸۳۶)

از سویی در نهج البلاغه، یقین بر چهار پایه استوار شده: «الْيَقِينُ... عَلَى تَبْصِرَةِ الْفِطْنَةِ وَ تَأْوِيلِ الْحِكْمَةِ وَ مَوْعِظَةِ الْعِبْرَةِ وَ سُنَّةِ الْأَوَّلِينَ فَمَنْ تَبَصَّرَ فِي الْفِطْنَةِ تَبَيَّنَتْ لَهُ الْحِكْمَةُ وَ مَنْ تَبَيَّنَتْ لَهُ الْحِكْمَةُ عَرَفَ الْعِبْرَةَ؛ بینش زیرکانه، دریافت حکیمانه واقعیت‌ها، پند گرفتن از حوادث روزگار، و

پیمودن راه درست پیشینیان. پس آن کس که هوشمندانه به واقعیت‌ها نگریست، حکمت را آشکارا ببیند و آن که حکمت را آشکارا دید، عبرت آموزی را شناسد (حکمت ۳۱).

### نتایج تحقیق

محققان در پژوهش پیش‌رو به دنبال پاسخ‌گویی به این سوال اساسی بودند که مهم‌ترین فضائل معرفتی در نهج‌البلاغه کدام است؟ و این فضائل چه نقشی در باورها و شناخت انسان در بین قوای شناختی دارند؟ یافته‌های پژوهش نشان داد نهج‌البلاغه چهار حوزه حواس ظاهری، قلب، حافظه و عقل را در ارتباط با فضایل معرفتی می‌داند که در جدول زیر به آن اشاره گردیده است:

❖ راه‌های شناخت و فضائل معرفتی مبتنی بر آن در نهج‌البلاغه:

راه شناخت در نهج‌البلاغه	فضائل معرفتی مرتبط
حواس پنج‌گانه ظاهری	گوش سپردن، نظر کردن
حافظه	حضور ذهن و تمرکز بر محفوظات، قدرت ضبط و نگاه‌دارندگی قوی
عقل	تدبر، هوش و ذکاوت، دقت نظر و ژرف اندیشی، تجربه اندوزی و عبرت آموزی
قلب	وجدان بیدار و یقظه



به دلیل پیوند حوزه‌هایی از معرفت با فضایل عقلانی می‌توان دریافت که حداقل پاره‌ای از فضیلت‌های عقلانی شرط مقوم و شکل‌گیری معرفت صحیح می‌باشند و معرفت، تابع نحوه و کیفیت فضایل معرفتی انسان‌هاست. در این صورت باید گفت نظام معرفتی نهج‌البلاغه، به عواملی که خارج از اراده فرد بر شناخت و معرفت او تاثیر دارند نیز نظر دارد و آنها را در شکل‌گیری معرفت دخیل می‌داند و به عبارت دیگر به مسأله برون‌گرایی معرفتی و نقش فضایل در ایجاد باور تاکید کرده و حجیت و اعتبار شناخت را به نحو تام، مربوط به داشتن قراین و دلایل کافی نمی‌داند، بلکه فضایل و رذایل عقلانی فاعل شناسا را نیز موجب ساخت باورهای صحیح و ناصحیح معرفی می‌کند. از منظر نهج‌البلاغه، نقش فضیلت‌های عقلانی و معرفتی در توجیه باور، غیر قابل اغماض است و همین امر، اهمیت دست‌یابی به این معرفت‌ها را برای همگان آشکار می‌سازد.



## منابع

### الف. القرآن الکریم

نهج البلاغه، سید رضی رحمته الله علیه، محمد بن الحسین، بی تا، تصحیح: صبحی صالح، قم: دار الهجره.

نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، ۱۳۸۱، چاپ پنجم، قم: مشهور.

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، بی تا، شرح نهج البلاغه، چاپ نهم، قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.

۲. ابن أحمد فراهیدی، خلیل، ۱۴۱۰ق، العین، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

۳. ابن جریر طبری، محمد، ۱۳۵۶ش، تفسیر طبری، تهران: توس.

۴. ابن حسن طبرسی، فضل، ۱۳۹۰ش، تفسیر مجمع البیان، چاپ ششم، قم: بیان جوان.

۵. ابن حسن طوسی، محمد، بی تا، التبیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۶. ابن حماد جوهری، إسماعیل، ۱۴۱۰ق، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.

۷. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، مقاییس اللغة، چاپ چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۸. ابن منظور، محمد، بی تا، لسان العرب، بیروت: دارالفکر.

۹. ابن میثم بحرانی، میثم، ۱۳۹۳ش، مصباح السالکین، بی جا: آل الرسول لاحیاء التراث.

۱۰. امام وردی، داود؛ نیستانی، محمد رضا، ۱۳۹۲ش، تفکر انتقادی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

۱۱. پویمن، لویس، ۱۳۹۶ش، معرفت‌شناسی، ترجمه: رضا محمد زاده، چاپ هشتم، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۱۲. تمیمی واحدی، عبدالواحد، ۱۳۷۹ش، غررالحکم، ترجمه: محمد انصاری، تهران: امام

### عصر رحمته الله علیه

۱۳. جعفری، محمد تقی، ۱۳۷۵ش، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۴. جوادپور، غلامحسین، ۱۳۹۶ش، سرشت اخلاقی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و بنیاد پژوهش‌های آستان قدس.

۱۵. خمینی رحمته الله علیه، سید روح الله، ۱۳۹۱ش، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، بی جا: موسسه تنظیم و نشر آثار امام.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *مفردات قرآن*، بیروت: دار الشامیه.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، *تفسیر المیزان*، چاپ هفتم، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۱۸. طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸ش، *تفسیر اطیب البیان*، چاپ سوم، تهران: اسلام.
۱۹. عقّاد، عباس محمود، ۱۳۹۳ش، *عقربیه الإمام*، قم: تبیان.
۲۰. فیومی، احمد، ۱۴۱۴ق، *مصباح المنیر*، قم: دار الهجره.
۲۱. مجتهد خراسانی، محمود، ۱۳۸۲ش، *رهبر خرد*، بی‌جا: عصمت.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، بی تا، *بحار الانوار*، چاپ پنجم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محاسبی، الحارث بن الاسد، ۱۹۷۱م، *العقل وفهم القرآن*، بیروت: دارالفکر.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۱ش، *فلسفه اخلاق*، چاپ چهارم، تهران: بین الملل.
۲۵. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۶ش، *التحقیق فی کلمات القرآن*، چاپ ششم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸ش، *فلسفه اخلاق*، چاپ یازدهم، قم: صدرا.
۲۷. مهدوی دامغانی، محمود، ۱۳۷۹ش، *جلوه‌های تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*، تهران: نی.
۲۸. هاشمی خوئی، حبیب الله، ۱۳۹۲ش، *منهاج البراعه*، چاپ ششم، بی‌جا: انوار الهدی.





**بررسی رابطه انسان و خدا در گلستان و بوستان سعدی و مقایسه آن با نامه سی و یکم نهج البلاغه**

طاهره جعفری\* / ثریا رازقی\*\* / مهرانگیز اوحدی\*\*\* / مریم مجیدی\*\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

**چکیده:**

سعدی شاعر برجسته ایرانی، با آفرینش دو کتاب بوستان و گلستان، به عنوان شاهکار ادبیات تعلیمی، نماینده و گواه فرهنگ غنی و پر بار ایرانیان است. موضوع انسان و خدا و مسائل مربوط به آن دو، به شکلی فراگیر در بوستان و گلستان حضور دارد که در نوع خود بی نظیر است. وی توانسته است شعر و موسیقی و کلام را به حکمت و اندرز، پیوند دهد. با توجه به تأثیر آموزه‌های دینی و فرهنگ اسلامی در اندیشه‌ی سعدی و همچنین تأثیر آن در نگارش بوستان و گلستان و وجود شباهت‌های بسیار آن دو با آثار دینی به‌ویژه نهج البلاغه، این مقاله به بررسی روابط انسان و خدا در کتاب بوستان و گلستان در مقام نماینده ادبیات تعلیمی و مقایسه آن با نامه سی و یکم نهج البلاغه به عنوان یک منشور تربیتی و دینی پرداخته است. این نوشتار از نوع توصیفی و تحلیلی است و برای تهیه و تدوین آن از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده است. نتایج این مقایسه نشان می‌دهد که در هر دو اثر به روابط محوری انسان با خدا بر پایه شناخت و معرفت، شکرگزاری، دعا و استغفار، تسلیم و رضا، تقوا و عبودیت تأکید شده و این وجه از وجوه شباهت‌های فراوان هر دو اثر است؛ به گونه‌ای که در پاره‌ای از اوقات سعدی توانسته است؛ اساس ارتباط انسان و خدا را با کمترین وجه افتراقی فهم و حتی متناظر با نامه سی و یکم نهج البلاغه بیان کند.

**کلید واژگان:**

سعدی؛ نهج البلاغه؛ رابطه؛ انسان؛ خدا.

\*. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
[jafaritare88@gmail.com](mailto:jafaritare88@gmail.com)

\*\* . استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
[s\\_razeghi@iau-tnb.ac.ir](mailto:s_razeghi@iau-tnb.ac.ir)

\*\*\* . دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
[M\\_Owhadi@iau.tnb.ac.ir](mailto:M_Owhadi@iau.tnb.ac.ir)

\*\*\*\* . استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
[maryam\\_majidi@iau-tnb.ac.ir](mailto:maryam_majidi@iau-tnb.ac.ir)

## ۱. مقدمه

انسان به‌عنوان یکی از مخلوقات خدای متعال در اصل هستی خود مرتبط و وابسته به اراده الهی و قائم به رابطه با خداست. به همین دلیل نوع رابطه او با خدا، جهت دهنده و شکل دهنده هویت و ویژگی‌های اکتسابی و جایگاه اوست. اندیشمندان علوم تربیتی به اهمیت و کیفیت رابطه انسان و خدا به‌عنوان عنصر تأمین‌کننده سعادت انسان، تأکید کرده‌اند و سایر ارتباطات انسان را چنانچه در پرتو رابطه با خدا شکل گیرد و سامان یابد در تعالی و رشد و تربیت او مؤثر دانسته‌اند. با توجه به اهمیت بالای رابطه انسان با خدا، به‌عنوان یکی از مسائل مهم جوامع بشری در سعادت و شقاوت انسان‌ها و لزوم بهره‌مندی از شیوه‌های تربیتی مریبان مطمئن، لازم است؛ تا محورهای ارتباطی انسان با خدا و نقش اولیای دین در ایجاد و تعمیق این رابطه، مشخص شود تا افراد ضمن شناخت آموزه‌های ارتباطی انسان و خدا قادر به ایجاد رابطه مطلوب، تحت نظر اولیای دین شوند. بدفهمی و کژفهمی و افراط و تفریط در این ارتباط و عدم شناخت مریبان شایسته در حوزه ارتباط انسان و خدا یکی از گرفتاری‌ها و مشکلات فرهنگی است. عده‌ای بدون توجه به منشورها و الگوهای اصیل دینی و تربیتی و عده‌ای دیگر نیز به‌صورت سلیقه‌ای در آموزش ناپخته و یا ناقص این مطلب کوشیده‌اند. لذا در ضرورت و اهمیت پژوهش می‌توان به این نکته اشاره کرد که مقایسه نهج البلاغه و گلستان و بوستان سعدی به‌عنوان کتب مهم دینی و ادبی و بیان مفاهیم تعلیم و تربیت با زبان دین و هنر در قالب نظم و نثر می‌تواند؛ باعث هم‌افزایی در نیروی اثر و پیوند بیشتر ادبیات و دین گردد و با ایجاد زبان مشترک در تعالی انسان سهیم باشد.

### شرح و بیان مسئله:

این پژوهش با رویکرد توصیفی و تحلیلی و با مقایسه محورهای رابطه انسان و خدا در نامه سی و یکم نهج البلاغه به‌عنوان منشور تربیتی و دینی و یکی از شاخص‌ترین و شناخته‌شده‌ترین منابع دینی اسلام و گلستان و بوستان سعدی، به‌عنوان شاهکار و نماد ادبیات تعلیمی، به دنبال یافتن و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های کتاب ارزشمند نهج البلاغه و گلستان و بوستان سعدی، در موضوع مذکور است. یافتن شباهت‌های فراوان در یک موضوع که از سوی حضرت علی علیه السلام و استاد پرآوازه ادبیات تعلیمی مورد توافق است؛ افزون بر بیان اهمیت آن موضوع از جنبه‌های مختلفی همچون

کسب فضایل و سجایای اخلاقی، دستیابی به سکون و آرامش درونی و رضایت‌مندی از زندگی، درس گرفتن و پندآموزی از دین و ادبیات، شناخت الگوهای مؤثر دینی و تربیتی، الگوگیری از معصومین علیهم‌السلام، برقراری ارتباط مداوم با خداوند، می‌تواند نویدبخش هم‌افزایی دین و ادب نیز باشد.

### پیشینه پژوهش:

اگرچه درباره این موضوع، تحقیقی به‌صورت مستقیم، صورت نگرفته است؛ اما در پیرامون موضوعات نزدیک به این مقاله در دو منبع نهج‌البلاغه و گلستان و بوستان سعدی، پژوهش‌های مختلفی توسط محققان حوزه ادبیات، الهیات و فلسفه، همین‌طور شاخه تعلیم و تربیت صورت گرفته است که بی‌ارتباط با این موضوع نیست. حلبی در کتاب تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی به نقش غیر قابل انکار آیات قرآن و روایات در زایش و پرورش اشعار فارسی اشاره دارد (حلبی، ۱۳۷۱). دشتی در کتاب معارف نهج‌البلاغه در شعر شاعران، از تأثیرپذیری شاعران بلندآوازه‌ای همچون سعدی از معارف نهج‌البلاغه سخن گفته است (دشتی، ۱۳۷۴). جعفری در کتاب فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو به انتقاد از مبانی فرهنگ غرب معاصر دست زده است و مواردی مانند دنیا‌بسندگی و انکار حیات اخروی را در مقابل مبانی فرهنگ دینی به چالش کشیده است (جعفری، ۱۳۸۸). سبزیان‌پور و کیایی و سلجوقی نیز در پایان‌نامه‌های خود به ترتیب اختصاصاً به تأثیر نهج‌البلاغه بر گلستان و بوستان سعدی پرداخته‌اند (سبزیان‌پور، ۱۳۸۸) و (کیایی، ۱۳۹۱) و (سلجوقی، ۱۳۸۸) مقالاتی چون خدا و یاد او در آرمان‌شهر سعدی و مقایسه با نهج‌البلاغه (طهماسبی، ۱۳۹۰)، نقد جایگاه اندیشه‌های تعلیمی و اخلاقیات در آثار سعدی (ذوالفقاری، پنبه‌زاری، ۱۳۹۰)، سعدی و کرامت انسانی (بروجردی، ۱۳۹۸) نیز ناظر بر همین ارتباط و تنگاتنگی و پیوستگی معارف الهی و آموزه‌های دینی با متون اصیل ادبیات تعلیمی است. البته همان‌طور که از عناوین پیدا است؛ هیچ‌یک از مقالات و کتب و پایان‌نامه‌های مذکور، موضوع موردنظر را به‌صورت اختصاصی دنبال نکرده‌اند و به جوانب دیگری از موضوع نظر داشته‌اند.

### بحث و بررسی

انسان تنها آفریده‌ای است که خداوند پس از خلقتش خطاب به خود «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» گفته: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (قرآن کریم ۲۳: ۱۴) و ملائکه



را به سجده کردن در برابر او فرمان داده است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...» (قرآن کریم ۲: ۳۴) و آسمان‌ها و زمین و هر چه در اوست را تنها برای وی آفریده: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (قرآن کریم ۲: ۲۹) و بهای او را بهشت قرار داده: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (قرآن کریم ۹: ۱۱۱) اما از آنجاکه انسان مختار آفریده شده است و سعادت و شقاوت وی به دست خود او رقم می‌خورد: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (قرآن کریم ۷۶: ۳) دشمن پنهانش - نفس اماره - هر لحظه و از هر جهت به اغواگری او می‌پردازد. به همین جهت و به دلیل شدت علاقه معصومین علیهم‌السلام به امر سعادت و تربیت انسان‌ها، رهنمودها و دستورات صریح تربیتی و نکات کلیدی اخلاقی زیادی در این باب، از ایشان به یادگار مانده است. احادیث و روایات باقی‌مانده از معصومین علیهم‌السلام بیانگر این امر است که چنانچه تعلیم و تربیت، خدامحور شود و افراد تحت تعلیم و تربیت، در فرایند علم‌آموزی، با مبدأ و معاد و نظام اخلاقی اسلام آشنا شوند و معتقد به خدا و قیامت و متخلق به فضایل گردند؛ آن زمان است که رابطه فعال بین انسان و خدا شکل می‌گیرد و تعلیم و تربیت، نردبان صعود و سکوی پرش به قله‌های کمال خواهد شد. مکتب حیات‌بخش اسلام، بهترین نوآوری را در شیوه‌ها و روش‌های تربیتی برای پیروان خود ارائه داده است. قرآن کریم برای تعمیق و ایجاد این رابطه، قاعده‌ای کلی را در سوره مبارکه نحل بیان می‌کند: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (قرآن کریم ۱۶: ۴۳)؛ اگر نمی‌دانید از اهل اطلاع بپرسید. از نظر الگویی نیز روش‌هایی را می‌توان در زندگی عملی و رفتار و گفتار پیشوایان دینی و مربیان بزرگ بشریت جستجو کرد؛ زیرا روش معصومان برگرفته از مکتب توحید و آموزه‌های دینی است و پیروی از کامل‌ترین رهنمودهای تربیتی را به همراه دارد. در این میان سخنان گهربار امیرالمؤمنین علیه‌السلام که پس از گذشت قرن‌ها به دست ما رسیده و توسط سید رضی رحمته‌الله در کتابی به نام نهج البلاغه گردآمده است؛ جایگاه عظیمی دارد و از اهمیت والایی برخوردار هست.

در میان خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌هایی که سه بخش این کتاب ماندگار را تشکیل می‌دهند نامه سی و یکم نهج البلاغه که از مشهورترین وصایای امیرالمؤمنین علیه‌السلام است؛ به دلیل نقش مؤثر در ارائه یک الگوی منسجم و کامل تربیتی در همه زمان‌ها و مکان‌ها، منشوری از بهترین دستورالعمل‌های اعتقادی و اخلاقی برای تمام کسانی است که دل در گروی ارتباط با خداوند دارند.



درک عمیق سعدی به عنوان استاد مسلم ادبیات تعلیمی از این مهم و تأثیرپذیری وی از حقایق الهی نهج البلاغه، موجب شده که وی محور دو کتاب بوستان و گلستان را براساس این رابطه، یعنی انسان و خدا طراحی کند. در کتاب گلستان که مجموعه‌ای نگاشته شده از حکایت‌های آموزنده و تأثیرگذار در هشت باب و در قالب نظم و نثر، است؛ با تأثیر از قرآن کریم و فرهنگ و اندیشه اسلامی به خصوص نهج البلاغه، شیوایی و استواری کلام را با حکمت و اندرز و مثل آمیخته است. او با بهره‌گیری از قوانین ادب تعلیمی، بازتاب رابطه خدا و انسان را در ده باب در بوستان و در قالب حکایات به تصویر کشیده و سیمای عزت و ذلت و سعادت و شقاوت را در قالب بهره‌مندی افراد از مواهب الهی و عناصر ارتباطی، در رفتار و کنش این شخصیت‌ها، ترسیم کرده است. نقش عناصر ارتباطی انسان و خدا در نامه‌ی سی و یکم نهج البلاغه و بوستان و گلستان را در محورهای زیر می‌توان تبیین کرد:

#### الف. نقش معرفت و شناخت در رابطه با خداوند

معرفت و شناخت از مسائل اساسی حیات بشری است؛ چراکه مقدمه حرکت آدمی است و انسان براساس شناخت خویش از مبدأ و معاد و زندگی و حقیقت آن، برنامه‌ریزی و بر طبق آن عمل می‌کند. تفکر، به عنوان مهم‌ترین عامل شناخت و معرفت، پایه و قوام ایمان، محسوب می‌شود؛ علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در اهمیت شناخت می‌فرماید: «در قرآن کریم بیش از سیصد آیه وجود دارد که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده و یا به پیامبر ﷺ، استدلالی را برای اثبات حقی و یا از بین بردن باطلی، آموخته است. خداوند در قرآن، حتی در یک آیه، به بندگان خود امر فرموده که نفهمیده به خدا و یا هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند و یا راهی کورکورانه بیمایند.» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۲۵۴-۲۵۶)

از این رو حضرت علی علیه السلام شناخت و معرفت خداوند و قدم نهادن در راه صحیح را با اقرار به وحدانیت خداوند، اولین محور ارتباطی با خداوند می‌داند. لذا در وصیت به فرزندشان، شناخت و معرفت خداوند را پایه و قوام ایمان، معرفی می‌کنند؛ و با معرفی توحید به عنوان کلیدی‌ترین اصل خداشناسی و پایه پذیرش باورهای اعتقادی دیگر و مبدأ و منشأ فضایل، به توصیف خداوند از زبان خداوند دست می‌زنند و خداوند را یکتایی که هرگز زوال نیابد و آغاز و نهایتی ندارد؛ پروردگاری که فراتر از دانستن و شناختن یا اثبات به دل و یا به چشم است؛ معرفی می‌کنند:



«پسرم! معلومت باد اگر برای پروردگارت شریکی بود؛ پیامبران آن شریک به سویت می‌آمدند و آثار مُلک و سلطنت او را دیده و به افعال و صفاتش آشنا می‌شدی، اما او خدایی یگانه است؛ همان‌گونه که خود را وصف نموده؛ کسی در حکمرانی‌اش با او ضدیت نمی‌کند، هرگز از بین نمی‌رود و همیشه وجود داشته، اول است پیش از همه اشیاء و او را اولیتی نیست و آخر است؛ بعد از همه اشیاء و او را نه‌ایتی نیست. بزرگ‌تر از آن است؛ که ربوبیتش به احاطه دل و دیده ثابت گردد» (نامه ۳۱).

تأکید حضرت علی علیه السلام بر اصل معرفت و شناخت، زمینه‌ساز ظهور محبت و دل‌بستگی است. محبتی که با انشقاق از لایه‌های تفکر و تأمل، جوانه می‌زند و با ازدیاد معرفت خداوند، رشد می‌کند و تنومند می‌شود و به عبودیت و سرسپردگی و وابستگی می‌رسد. چراکه ارتباط با کسی که هیچ شناختی از او حاصل نشده است؛ امکان ندارد.

سعدی نیز که دانش‌آموخته معارف نهج‌البلاغه است؛ نخستین گام در حسن ارتباط با خداوند را معرفت و شناخت انسان می‌داند.

ریسمان ارتباط با خداوند از منظر سعدی به توحید گره‌زده شده است. او گاه در زمزمه توحیدی خود، صفات خدا را برمی‌شمارد و صاحب جان و کلام را می‌ستاید:

حکیم سخن در زبان آفرین	به نام خداوند جان آفرین
کریم خطابش پوزش‌پذیر	خداوند بخشنده دستگیر

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۱)

گاه از قدرت بیکران خداوند می‌گوید:

خداوند دیوان روز حسیب	به قدرت نگه‌دار بالا و شیب
نه بر حرف او جای انگشت کس	نه مستغنی از طاعتش پشت کس

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۲)

که داند جز او کردن از نیست هست	به امرش وجود از عدم نقش بست
--------------------------------	-----------------------------

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۳)

گاه از علم خداوند می‌سراید:

که پیدا و پنهان به نزدش یکی است	بر او علم یک ذره پوشیده نیست
قیاس تو بر وی نگردد محیط	محیط است علم ملک بر بسیط

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۳)

و درجایی دیگر از بی‌ند و ماندی خداوند می‌گوید و عزت و ذلت را در تنها در آستان او معنا می‌کند:

نه ادراک در کنه ذاتش رسید	نه فکرت به غور صفاتش رسید
توان در بلاغت به سبحان رسید	نه در کنه بی‌چون سبحان رسید
بشر ماورای جلالش نیافت	بصر منتهای جلالش نیافت
نه بر اوج ذاتش پَرْد مرغ وهم	نه در ذیل وصفش رسد دست وهم
عزیزی که هر کز درش سر بتافت	به هر در که شد هیچ عزت نیافت
بری ذاتش از تهمت ضدّ و جنس	غنی ملکش از طاعت جنّ و انس
جهان متفق بر الهیتش	فررومانده از کنه ماهیتش

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۳)

عطر دیدگاه توحیدی و عاشقانه سعدی در مقدمه گلستان پیچیده است. او با ذکر بخشش‌های خداوند، جهت رابطه معرفتی با معبود، زمینه‌سازی می‌کند و در این راستا سجع و آهنگ و اعجاز کلام و لفظ را آن‌چنان در هم می‌پیچاند تا موسیقی کلام خدا را از زبان فراش باد صبا بشنویم و شیرینی محبتش را در شهد فائق که به عصاره نالی برآمده بچشیم و نسیم مهربانی‌اش را در بخشیدن خلعت نوروزی کلاه شکوفه بر سر اطفال شاخ، ببینیم و خلاصه این‌که جز خدا چیز دیگری نبینیم: «فراش باد صبا را گفته تا فرش زمردین بگسترده و دایه ابر بهاری را فرموده تا بنات نبات در مهد زمین پرورد درختان را به خلعت نوروزی قبای سبز ورق در برگرفته و اطفال شاخ را به قدوم موسم ربیع کلاه شکوفه بر سر نهاده عصاره نالی به قدرت او شهد فائق شده و تخم خرمایی به تربیتش نخل باسق گشته». (سعدی، ۱۳۷۵: ۳۱)

#### ب. نقش شکرگزاری در رابطه با خداوند

خداوند بارها در قرآن کریم، بندگان را به شکرگزاری فراخوانده است: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (قرآن کریم ۱۴: ۷) این آیه نورانی صراحتاً شکر نعمت‌های خداوند را به سود انسان می‌داند و شکرگزاری را وسیله‌ای برای جلب نعمت‌های الهی می‌شمارد. در حقیقت خداوند بنیاد رابطه انسان را با ویژگی شکرگزاری توصیف می‌کند و شکر را مترادف زیاد شدن انسان در تمام ابعاد، عنوان می‌دارد. بدیهی است که خلاف آن یعنی ناشکری عذابی شدید برای وی به همراه



خواهد داشت. حضرت علی علیه السلام نیز یکی دیگر از محورهای ارتباطی بنده با خداوند را شکرگزاری معرفی می‌فرمایند. ایشان به فرزندشان سفارش می‌کنند که: .

«چون راه خویش یافتی و به خواسته‌ات رسیدی به پیشگاه پروردگارت بیشتر خاشع باش» (نامه ۳۱). در این فراز ارزشمند که در نهایت ایجاز از محتوای مفصلی برخوردار است؛ حضرت با اشاره بر این مطلب که لازمه کسب هرگونه خواسته در زندگی، سپاسگزاری و شکر بر نعمت است. اساساً دستیابی به هر خواسته‌ای را با قرینه زیادشدن همه‌جانبه انسان یکسان می‌بیند و خشوع و فرمان‌برداری بیشتر را در قالب شکر عملی توصیه می‌فرماید تا انسان همواره خود را در محضر خدا ببیند و نقش هدایت‌های الهی و برخورداریش از نعمات مادی و معنوی الهی را درک کند و در مقابل این همه لطف الهی، برای تشکر از نعمت‌هایی که فراتر از شایستگی‌اش، نثارش شده است؛ شکرگزار باشد.

سعدی نیز با بهره‌گیری از همین رابطه معنوی، یکی از ابواب بوستان را شکر بر عافیت نام‌گذاری کرده است. وی میوه معرفت و شناخت را شکر معرفی می‌کند و شکر را مقرر آمدن به نعمت منعم بر وجه فروتنی می‌داند. (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۶۲):

نفس می‌نیارم زد از شکر دوست	که شکری ندانم که در خورد اوست
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۶۷)	
که را قوت وصف احسان اوست	که اوصاف مستغرق شأن اوست
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۶۷)	
عطایی است هر موی او بر تنم	چگونه به هر موی شکری کنم
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۶۷)	
به سرپنجگی کس نبرده است گوی	سپاس خداوند توفیق گوی
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۶۷)	
برو شکر کن چون به نعمت دری	که محرومی آید ز مستکبری
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۷۴)	
خدایا دلم خون شد و دیده ریش	که می‌بینم انعامت از گفت بیش
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۷۱)	



سعدی بوستان و گلستان را رواق نعمت‌های الهی کرده است. همه جای مقدمه گلستان، عطر و رنگ رابطه، بندگی و شکرگزاری دارد تا جایی که بر هر نفس و دم نیز دو شکر واجب می‌شود و انسان از شکر آن عاجز: «منت خدای را عزوجل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب»

از دست و زبان که برآید  
کز عهده شکرش به درآید  
بنده همان به که ز تقصیر خویش  
عذر به درگاه خدا آورد  
ورنه سزاوار خداوندیش  
کس نتواند که به جای آورد  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۱)

از آنجا که رابطه معرفت و شکر رابطه‌ای تنگاتنگ است و معرفت انسان‌ها نیز با توجه به ظرفیت و استعداد روحی ایشان متفاوت است. هرگز وهم آدمی نمی‌تواند به کمال خداوند، معرفت پیدا کند و شایسته او شکرگزار باشد؛ از این رو شکر نیز درجات و مراتبی دارد.

تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند  
به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک  
(حافظ، ۱۳۷۱: ۴۰۸)

از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ» بسیاری از مردم شکر می‌کنند و شاکر هستند، اما شکور - یعنی کسی که همواره شکرگزار باشد - کم است.  
(قرآن کریم ۳۴: ۶۴)

#### ج. نقش دعا و استغفار در رابطه با خداوند

سومین محور ارتباطی که حضرت علی علیه السلام به آن توصیه می‌فرمایند؛ محور دعا و استغفار است. استغفار بهترین دعا و بهترین عبادت و بهترین حلقه وصل و قدرتمندترین تنظیم‌کننده ارتباط با خداوند محسوب می‌شود.

حضرت علی علیه السلام دعا را به همان اندازه که ابزاری مناسب برای رسیدن انسان به خواسته‌هایش به شمار می‌آورند؛ در تربیت وی نیز مؤثر می‌دانند؛ چراکه رابطه انسان با خدا را به خودی خود، بازدارنده از ناامیدی و مسائل مربوط به آن می‌شمارند. حضرت با اشاره به نقش تربیتی



دعا، آن را عاملی برای افزایش خودباوری و افزایش اعتماد به خدا عنوان می‌دارند. ایشان ضمن سفارش به عرض حاجت و نیاز به خداوند، ضمن پررنگ کردن زمینه‌های جهان‌بینی توحیدی، شناخت و اقرار به وحدانیت خداوند را شرط اولیه دعا معرفی می‌کنند و انسان را به عنوان موجودی ضعیف با توانایی‌های محدود، محتاج نیروی معنوی بزرگ‌تری برای غلبه بر مشکلات و کسب آرامش روح می‌دانند؛ از این رو برای دعا و استغفار، تعاریف ویژه‌ای نظیر ایجادکننده عزت نفس و امیدواری، امنیت و قدرتمندی، آرامش و تخلیه عاطفی، در نظر می‌گیرند. از این رو توصیه می‌فرمایند: «بخشیدن و محروم داشتن به دست اوست؛ بنابراین اگر چیزی خواهی فقط از پروردگارت بخواه و فراوان طلب خیر کن» (نامه ۳۱). همچنین با تبیین فلسفه دعا، سعی در عمق بخشی و تثبیت این اعتماد و ارتباط دارند و ضمن توجه به دعا به عنوان مهم‌ترین ریسمان ارتباطی انسان و خدا، به کیفیت و نوع دعا نیز اشاره می‌فرمایند که: «برای زیاد شدن عمر، سلامت بدن و گشایش روزی دعا شود» (نامه ۳۱).

«آگاه باش آن‌که خزائن آسمان‌ها و زمین در اختیار اوست به تو اجازه دعا داده و اجابت آن را ضمانت نموده و دستور داده از او بخواهی تا ببخشد و رحمتش را بطلبی تا رحمت آرد و بین خودش و تو کسی را حاجب قرار نداده و تو را مجبور به توسل به واسطه ننموده و اگر گناه کردی از توبه مانع نشده و در عقوبت عجله نکرده و به بازگشتت سرزنشت ننموده و آنجا که سزاوار رسوا شدنی رسوا نکرده، در پذیرش توبه بر تو سخت‌گیری روا نداشته و به حسابرسی گناهانت اقدام نکرده و از رحمتش ناامیدت ننموده، بلکه خودداری از معصیت را برایت حسنه قرار داده و یک گناهت را یک گناه و یک خوبی‌ات را ده برابر به شمار آورده، باب توبه و باب خشنودی‌اش را به رویت گشوده، هرگاه او را بخوانی صدایت را بشنود، چون با او به راز و نیاز برخیزی رازت را بداند، پس نیاز به سوی او می‌بری و راز دل با او در میان می‌گذاری، از ناراحتی‌هایت به او شکایت می‌بری و چاره گرفتاری‌هایت را از او می‌خواهی. بر امورت از حضرتش یاری می‌طلبی، از خزائن رحمتش چیزهایی را می‌خواهی که غیر او را بر عطا کردنش قدرت نیست، از قبیل زیاد شدن عمرها، سلامت بدن‌ها و گشایش روزی‌ها» (نامه ۳۱).

سعدی نیز با عنایت به اهمیت دعا و استغفار در ایجاد رابطه مطلوب با خداوند؛ افزون بر نام‌گذاری باب نهم بوستان، به باب توبه و راه صواب؛ در گلستان نیز، خوانندگان را به اهمیت این ارتباط فرامی‌خواند و توصیه می‌کند که فرصت‌ها را در حضور خداوندی چنین مهربان دریابند:

بیا تا برآریم دستی ز دل                      که نتوان برآورد فردا ز گل

برآورد تهی دست‌های نیاز

ز رحمت نگردد تهی دست باز

(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۹۷)

سعدی شرط شکر و انصاف را بندگی می‌داند و بندگی را معلول معرفت. در بوستان و گلستان سعدی، اگرچه عاکفان کعبه جلال و واصفان حلیه جمالش همواره از عبودیت و معرفت عاجزند؛ اما با دعا و استغفار، میدان مجاملت و معاشرت برایشان گشوده است و دست انابت هیچ بنده گنه‌کار پریشان‌روزگاری را رد نخواهد کرد:

«عاکفان کعبه جلالش به تقصیر عبادت معترف که: مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ و واصفان حلیه جمالش به تحیر منسوب که: مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»

گر کسی وصف او ز من پرسد  
عاشقان کشتگان معشوق‌اند  
بیدل از بی‌نشان چه گوید باز  
برنیاید ز کشتگان آواز  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۲)

پرده ناموس بندگان به گناه فاحش ندرد و وظیفه روزی به خطای منکر نبرد.

ای کریمی که از خزانه غیب  
دوستان را کجا کنی محروم  
گبر و ترسا وظیفه خور داری  
تو که با دشمن این نظر داری  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۱)

سعدی رحمت خداوند متعال را چنان بی‌انتها می‌داند که راه، برای هیچ‌یک از بندگان خدا نیست و بدکردارترین آنان را نیز از رحمت خود مأیوس نکرده است. وی باب توبه را در حقیقت مسیر ارتباطی دوسویه می‌داند که از یک سو انابه و تضرع فراهم است و دیگر سو بخشش و اجابت: «هرگاه یکی از بندگان گنه‌کار پریشان‌روزگار، دست انابت به امید اجابت به درگاه حق جل‌وعلا بردارد؛ ایزد تعالی در وی نظر نکند، بازش بخواند باز اعراض کند، بازش به تضرع و زاری بخواند، حق سبحانه و تعالی فرماید: یا «مَلَأْتُكَ قَدْ اسْتَحْيَيْتُ مِنْ عَبْدِي وَ لَيْسَ لَهُ غَيْرِي فَقَدْ غَفَرْتُ لَهُ». دعوتش را اجابت کردم و حاجتش را برآوردم که از بسیاری دعا و زاری بنده همی شرم دارم».

سعدی گاه شگفت‌زده از لطف و کرم خداوند است:

کرم بین و لطف خداوندگار  
گنه بنده کرده است و او شرمسار  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۳)





گاهی دعوت‌کننده خلق به امیدواری است:

مپندار از آن در که هرگز نیست  
که نومید گردد برآورده دست  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۹۷)

و گاهی به واسطه عفو و قدرت خداوند در امیدواری و رجا، پرده خوف را به کناری می‌زند:  
گناه آید از بنده خاکسار  
به امید عفو خداوندگار  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۹۷)

چو ما را به دنیا تو کردی عزیز  
به عقبی همین چشم داریم نیز  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۹۷)

و گاه در موضع قدرت و عزتمندی ایستاده که خداوندش این چنین قدرتمندانه خدایی می‌کند:  
چرا باید از ضعف حالم گریست؟  
اگر من ضعیفم پناهم قوی است  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۹۹)

و گاه برقراری شایسته‌تر این رابطه را مبتنی بر تمسک بر دامان آل رسول ﷺ می‌داند:  
خدایا به حق بنی فاطمه علیها السلام  
که بر قولم ایمان کنم خاتمه  
اگر دعوتم رد کنی ور قبول  
من و دست و دامان آل رسول صلی الله علیه و آله  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۴)

براساس جهان‌بینی توحیدی، بخشیدن و محروم داشتن به دست خداوند است؛ پس اگر انسان چیزی طلب می‌کند؛ لازم است؛ فقط از پروردگارش بخواهد که خداوند خود رخصت دعا داده و خود اجابت آن را پذیرفته و این پنجره را برای تعامل دوسویه به رویش گشوده است.

خدایا مقصودم به کار آمدیم  
تهی دست و امیدوار آمدیم  
چو ما را به دنیا تو کردی عزیز  
به عقبی همین چشم داریم نیز  
عزیزی و خواری تو بخشی و بس  
عزیز تو خاری نبیند زکس  
خدایا به عزت که خواهم مکن  
به ذل گنه شرمسارم مکن  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۹۹)

#### د. نقش رضا و تسلیم در رابطه با خداوند

حضرت علی علیه السلام رضا و تسلیم را نشانه کامل ایمان و حدّ اعلای یقین و شکر معرفی می‌کند و تسلیم در برابر خواست الهی و رضا و خشنودی از مقدرات الهی را پس از انجام وظیفه به فرزندشان توصیه می‌فرماید:

«وجودت را در همه امور به خدای خود واگذار که در این صورت خود را به پناهگاهی محکم و نگاهبانی قوی وامی‌گذاری» (نامه ۳۱).

سفارش دیگر ایشان ترجیح مصلحت الهی بر مصلحت ظاهری فردی است که تقدم رضایت الهی، بر خشنودی انسان را به همراه دارد. وقتی بنده، خود را در قلمرو ربوبیت خدا می‌بیند؛ همه تقدیرات و تدبیرات خداوند را هم بر مبنای حکمت و مصلحت می‌شناسد، نتیجه آن می‌شود که بر آنچه خدا در باره او خواسته و مقدر کرده راضی و تسلیم می‌شود و هیچ اعتراضی نمی‌کند؛ حضرت برای دستیابی به این شادی ماندنی، فرزندشان را به تسلیم و رضایت در برابر حضرت حق توصیه می‌کنند:

«اگر در رابطه با جهان و نظاماتش از درک حکمت حادثه‌ای درماندی؛ آن را به حساب جهالت خود بگذار؛ زیرا در ابتدای کار نادان به امور آفریده شدی سپس دانا گشتی. چه بسیار است اموری که نمی‌دانی و اندیشه‌ات نسبت به آن سرگردان و دیده‌ات از راه رفتن به آن ناتوان است؛ اما پس از مدتی به آن بینا می‌شوی.»

«پس تأخیر در اجابت دعا ناامیدت نکند، زیرا عطا و بخشش به اندازه نیت تو باشد. چه بسا که اجابت دعایت به تأخیر افتد تا پاداش دعاکننده بیشتر و عطای امیدوار فراوان‌تر گردد؛ و چه بسا چیزی را بخواهی و به تو داده نشود ولی بهتر از آن در دنیا یا آخرت به تو عنایت گردد، یا به خاطر برنامه نیکوتری این دعایت مستجاب نشود؛ و چه بسا چیزی را می‌خواهی که اگر اجابت گردد دینت را تباه کند. روی این حساب باید چیزی را بطلبی که زیبایی‌اش برای تو برقرار و وبالش از تو برکنار باشد» (نامه ۳۱).

جلوه‌گاه دیگری که سعدی از رابطه انسان با خدا نقش می‌بندد جلوه‌گاه رضا و تسلیم است. وی گاه رضا را از جمله مقامات می‌داند که نهایت توکل است. (قشیری، ۲۹۵: ۱۳۸۱) و از رفع کراهت و استحلای مرارت احکام قضا و قدر و بعد از عبور از منزل توکل به دست می‌آید. (کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۹۹) و گاه از جمله احوال می‌داند که اندر دل فرود آید. (قشیری، ۲۹۵: ۱۳۸۱) وی باب پنجم بوستان را اختصاصاً در باب رضا سروده است. رضا و تسلیم در برابر خواست خداوند و رضایت از زندگی را در قالب داستان‌پردازی و به کمک تمثیل و شگردهای ادبی و بلاغی و با تکیه بر نقش ترغیبی زبان به مخاطبان عرضه کرده است تا مخاطب پیام او را به زیباترین شکل هنری دریافت و ادراک نمایند.



سعدی گاه با مفاهیم ادبیات تعلیمی، خشنودی و رضایت را در تن دادن به خواست و مشیت الهی تعبیر می‌کند و بایان پذیرش مصلحت الهی بر مصلحت خویش می‌گوید:

سعدت به بخشایش داور است	نه در چنگ و بازوی زور آور ست
چو دولت نبخشد سپهر بلند	نیاید به مردانگی در کمند
نه سختی رسید از ضعیفی به مور	نه شیران به سرپنجه خوردند و زور
چو نتوان بر افلاک دست آختن	ضروری است با گردشش ساختن
گرت زندگانی نبشته‌ست دیر	نه مارت گزاید نه شمشیر و شیر
و گر در حیات نمانده است بهر	چنانک کشد نوشدارو که زهر

(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۲۴)

و گاه با ذکر داستان کرکسی تیزبین که نقطه ارزنی را از فراسو می‌بیند؛ اما قادر به دیدن دام خصم نیست؛ بر ترک اعتراض بر مقدرات الهی و پوشیدن جامه رضا دعوت می‌کند.

شنیدم که می‌گفت گردن به بند	نباشد حذر با قدر سودمند
اجل چون به خونش برآورد دست	قضا چشم باریک‌بینش ببست
در آبی که پیدا نگردد کنار	غرور شناور نیاید به کار

(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۳۰)

و گاه با توصیه بر مدیریت هیجانات، صبر و شکر و معرفت را پیش‌درآمد رضا و تسلیم عنوان می‌کند و با ذکر توصیه پیر طریقت، تحمل و تسلیم عزت‌مندان به بر پیش‌آمدهای زندگی را مایه خشنودی و ارتباط بیشتر با خداوند بیان می‌دارد:

«طایفه رندان به خلاف درویشی به درآمدند و سخنان ناسزا گفتند و بزدند و برنجانیدند. شکایت از بی‌طاقتی پیش پیر طریقت برد که چنین حالی رفت. گفت: ای فرزند! خرقة درویشان جامه رضاست، هر که در این کسوت تحمل بی‌مرادی نکند مدعی است و خرقة بر او حرام»

سعدی پذیرش نامالایمات و داشتن سعه‌صدر را از جمله مهارت‌های زندگی برای ایجاد رضایت‌مندی می‌داند و رنجیدن و آزردن را به بی‌مایگی روح تعبیر می‌کند.

دریای فراوان نشود تیره به سنگ	عارف که برنجد تنک‌آب است هنوز
گر گزندت رسد تحمل کن	که به عفو از گناه پاک شوی

(سعدی، ۱۳۷۵: ۹۶)

گاهی رضایتمندی را بالاتر از تسلیم به تصویر می‌کشد و آن را آستانه دروازه حق می‌شمارد:

سعدی ره کعبه رضا گیر  
ای مرد خدا در خدا گیر  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۰۰)

عدم استجاب دعا و خواسته را نیز منوط به علم لایزال الهی و حقیقت پشت پرده می‌داند و گاه نارضایتی را معلول بی‌خبری از پس پرده می‌داند که انسان را به حقیقت آن راهی نیست و چاره‌ای جز تسلیم برایش متصور نیست.

به کار بسته میندیش و دل شکسته مدار  
که آب چشمه حیوان درون تاریکی است  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

او چاره‌ی کار بنده داند  
چون هیچ وسیلتش نماند  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۰۰)

سعدی دایره اختیار انسان را محدود می‌داند؛ لذا تعیین شکل و رنگ و تبار را از محدوده اختیار انسان خارج می‌داند و چه‌بهرتر که انسان با درک این موضوع، رضایت و خشنودی را چراغ راه خود دارد و در مقابل قضا و قدر الهی، سپرافکننده و تسلیم باشد:

به کوشش نروید گل از شاخ بید  
نه زنگی به گرمابه گردد سپید  
چو رد می‌نگردد خدنگ قضا  
سپر نیست مر بنده را جز رضا  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۳۰)

سعدی با بهره‌مندی از تعالیم اخلاقی و تربیت فضیلت‌گرایی چون رضایت به مقدرات، صبر، قناعت، شکر، درصدد ایجاد شادی و رضایتمندی انسان از مقدرات و اقرار به وحدانیت و رزاقیت خداوند هستی است.

گرت دیده بخشد خداوند امر  
نپندارم ار بنده دم درکشد  
جهان آفرینت گشایش دهد  
که گر وی ببندد که داند گشاد  
نبینی دگر صورت زید و عمر  
خدایش به‌روزی قلم درکشد  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۳۱)



## ۵. نقش تقوا در رابطه با خداوند

سخنان حضرت علی علیه السلام آن چنان در بیان مطالب درنهایت ایجاز و اقل و اتم است که توانسته است این رابطه‌ی تقوایی را درنهایت ایجاز بیان فرماید. حضرت امیر علیه السلام فرزندشان را به تقوای الهی و انجام واجبات و چنگ زدن به ریسمان الهی که همان محور ارتباطی انسان و خداست دعوت می‌کنند و از او می‌خواهند تا فرمان خدا را که همان اوامر الهی است به‌جا آورند و از مناهی و حرام خدا پرهیز کنند و دل در سیره و سنت اولیای الهی قرار دهند؛ تا دلشان به ذکر خداوند زنده و آباد گردد.

تفکر و مآل‌اندیشی و مبدأ و معاد اندیشی نیز از دیگر وجوه تقواست که حضرت به آن اشاره می‌کنند که با نادیده انگاشتن آن، قلب خواهد مرد و به ویرانه‌ای تبدیل خواهد گشت که توان فهم حقایق و جلب نور و رحمت الهی را از دست خواهد داد. لذا سفارش می‌فرمایند که:

«پسرم! تو را سفارش می‌کنم به تقوای الهی و ملازمت امرش و آباد کردن دل به یادش و چنگ زدن به ریسمانش و کدام رشته محکم‌تر از رشته بین تو و خداوند است اگر به آن چنگ زنی. فرزندم! بدان که هیچ وسیله‌ای مطمئن‌تر از رابطه‌ی تو با خدا نیست. پس همیشه تقوای او را مراعات کن و پیوسته در فرمان او باش و همواره دلت را با یاد او زنده و آباد کن. پسرم! آگاه باش محبوب‌ترین برنامه‌ای که از وصیتم به آن چنگ می‌زنی تقوای الهی و اکتفا کردن به وظایفی است که خداوند بر تو واجب نموده و رفتن به راهی که پدران و شایستگان از خاندانت آن را طی کرده‌اند، زیرا آنان توجه به صلاح خود را وانگذاشتند چنانکه تو توجه می‌کنی و اندیشه در کار خود کردند همان‌گونه که تو اندیشه می‌نمایی، سرانجام چنان شد که آنچه را دانستند عمل کردند و از آنچه تکلیفشان نبود روی گرداندند» (نامه ۳۱).

سعدی نفس را خطرناک‌ترین دشمن انسان در برابر به دست آوردن تقوا و ایجاد رابطه با خداوند به شمار می‌آورد. او می‌خواهد انسان در راهی که فطرت برایش ترسیم کرده است، قدم بگذارد و از آن انحراف نورزد؛ تا نور وجودی‌اش کمرنگ نشود و در سایه تقوا به‌سوی عاقبت نیکش هدایت شود. از این رو انسان را از هوای نفس بر حذر می‌دارد:

مراد هر که برآری مطیع امر تو گشت

خلاف نفس که فرمان دهد چو یافت مراد

(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۶۲)

مرو در پی هر چه دل خواهدت

که تمکین تن نور جان کاهدت

کند مرد را نفس اماره خوار  
اگر هوشمندی عزیزش مدار  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۳۷)

همچنین جهت روشن کردن اهمیت تقوا، حتی قطع رحم خویشان بی تقوا را جایز می‌داند و در پاسخ مدعی به این ادعا می‌گوید:

چون نبود خویش را دیانت و تقوی  
قطع رحم بهتر از مودت قریبی  
یاد دارم که مدعی در این بیت بر قول من اعتراض کرد و گفت: حق تعالی در کتاب مجید از قطع رحم نهی کرده است و به مودت ذی‌القربی فرموده و آنچه تو گفتی متناقض آن است. گفتم: غلط کردی که موافق قرآن است «وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (قرآن کریم ۳۱: ۱۵).

هزار خویش که بیگانه از خدا باشد  
فدای یک‌تن بیگانه کاشنا باشد  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۹۸)

ای درونت برهنه از تقوا  
کز برون جامه ریا داری  
پرده هفت‌رنگ در مگذار  
تو که در خانه بوریا داری  
(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۰۰)

#### و. نقش عبودیت در رابطه با خداوند

بی‌تردید رابطه بین خداوند و انسان، وقتی که با معرفت و شناخت و ایمان و توشه‌ی تقوا همراه گردد به سرسپردگی به دستورات خداوند و تسلیم و بندگی و عبودیت و طاعت حضرت حق خواهد انجامید. همراه عبودیت، فرمان‌بری و عمل صالح نیز به بار خواهد نشست.

به همین دلیل حضرت علی علیه‌السلام رابطه عبادی با خداوند را با تکیه بر همه‌ی مناسبات انسان با خدا تعریف می‌کنند و می‌فرمایند:

«در بندگی و عمل بکوش. آن‌چنان که سزاوار است انسانی همانند تو (که منزلتش اندک و توانایی‌اش ضعیف و ناتوانایی‌اش بسیار و اطاعت خدا را مشتاق و از عذابش ترسان و از خشم او گریزان است) بکوشد» (نامه ۳۱).

در این بند از سفارش، حضرت علی علیه‌السلام رابطه عبادی و بندگی را در ذیل سایر رابطه‌های انسان با خدا معنا می‌کنند که انجام و ادای صحیح هرکدام از وظایف در گروهی توجه به روابط شناختی و



معرفتی، شکرگزاری، دعا و استغفار، تسلیم و رضا و تقوایی با خداوند هست. ایشان ضمن توجه دادن انسان از رویکرد خودمحوری به خدامحوری، سعی در کمال و بلوغ استعداد افراد بشر دارد. سعدی نیز که خود ساکن قله بندگی است؛ اسباب بزرگی را در بندگی خداوند تفسیر می‌کند و با توجه به فرمایشات مولا علی علیه السلام و با یادآوری ویژگی‌ها و مختصات ضعف انسانی، تجلی بندگی را گاه در رابطه تسلیم در برابر خدا و فروتنی در برابر مخلوق به تصویر می‌کشد:

ز خاک آفریدت خداوند پاک	پس ای بنده افتادگی کن چو خاک
حریص و جهان سوز و سرکش مباش	ز خاک آفریدنت آتش مباش
چو گردن کشید آتش هولناک	به بیچارگی تن بینداخت خاک
چو آن سرفرازی نمود این کمی	از آن دیو کردند از این آدمی
(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۹۹)	
از این خاکدان بنده‌ای پاک شد	که در پای کمتر کسی خاک شد
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۲۳)	

و گاه با بیان این حقیقت که ثمره تقوا به صورت ملکات اخلاقی در عبودیت فرد متجلی می‌شود و با تحسین هر نوع عملی که انسان را به خدا نزدیک کند؛ عبادات فردی و اجتماعی را وابسته به میزان استحکام اعتقادی می‌داند و سعی در تبیین ملکات ماهوی این رابطه دارد:

وگر بنده چابک نباشد به کار	عزیزش نداند خداوند کار
(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۲)	
اگر بنده‌ای سر بر این در بنه	کلاه خداوندی از سر بنه
(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۰۹)	
زهی بنندگان را خداوندگار	خداوند را بنده حق گذار
(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۱۰)	

سعدی، ارتباط عبودی با خداوند را مستلزم ایجاد روابط نیکو در سایر ارتباطات بشر می‌داند. لذا ضمن بیان حکایتی از احوال یکی از پادشاهان پیشین که قصد ترک ماسوا و گوشه‌نشینی و عبادت داشته و با تذکرات وزیر خود متنبه شده؛ خدمت به خلق و نیکوکاری را از مظاهر عبودیت می‌شمرد:

طریقت به جز خدمت خلق نیست	به تسبیح و سجاده و دلق نیست
---------------------------	-----------------------------

تو بر تخت سلطانی خویش باش

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۲۶)

به اخلاق پاکیزه درویش باش

وی بافضیلت‌ترین عبادت را بی‌آزاری می‌شمارد: «یکی از ملوک بی‌انصاف پارسایی را پرسید: از

عبادت‌ها کدام فاضل‌تر است؟ گفت: تو را خواب نیمروز تا در آن یک نفس خلق را نیازاری»

ظالمی را خفته دیدم نیــــمروز

و آن که خوابش بهتر از بیداری است

(سعدی، ۱۳۷۵: ۵۱)

سعدی طی مسیر بندگی و عبودیت را تنها از شاهراه عمل و خدمت و احسان به مردم ممکن

می‌داند. لذا با ذکر حکایت پیری درراه مکه که همواره در حال عبادت به سر می‌برده و به تدریج گمان

کسب مقامات عرفانی در او بالا گرفته بود می‌گوید:

یکی هاتف از غیبش آواز داد

مپندار اگر طاعتی کرده‌ای

به احسانی آسوده کردن دلی

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۶۲)

و درجایی دیگر بندگی و انجام اعمال عبادی را مترادف با دیگر خواهی و ایثار و تقدم دیگران بر

خود معنا می‌کند.

مسلم کسی را بود روزه داشت

وگرنه چه لازم که سعی ای بری

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۶۲)

که درمانده‌ای را دهد نان چاشت

ز خود بازگیری و هم خود خوری

و درنهایت آرایه‌ی بندگی و عمل و ریسمان ثابت ارتباط عبادی انسان و خدا را با توجه به کلام

ارزشمند حضرت علی علیه السلام اخلاص معرفی می‌کند:

عبادت به اخلاص نیت نکوست

(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۳۱)

وگرنه چه آید ز بی‌مغز پوست؟

### نتیجه

انسان از بدو خلقت برای آن که به حیات و زندگی خویش معنا دهد؛ نیازمند رابطه، پیوند و همبستگی با مبدأ هستی و شناخت و معرفت آفریدگار است. در پرتو این شناخت و ارتباط است که می‌تواند بیندیشد و به واقعیت‌های هستی دست یابد. ایجاد رابطه با خداوند موجب ایجاد خصلت‌های الهی و مطلوب در فرد می‌شود و مناسبات فرد با دیگران را بهبود می‌بخشد. راز پیشرفت یک انسان به صورت فردی و در یک جامعه به صورت جمعی این است که بتواند رابطه خود را با خدا حفظ کند. لغزش‌های اخلاقی فراوان، بروز انحطاط معنوی، افسردگی و یأس، ثمرات قطع رابطه انسان با خداست و سعادت و شقاوت انسان‌ها، با توجه به پیوند و یا سستی این رابطه رقم می‌خورد. از همین روی مکتب حیات‌بخش اسلام، با بهره‌گرفتن از شیوه‌های تربیتی مریبان مطمئن و تأکید بر الگوگیری از سنت و سیره معصومین علیهم‌السلام بر ایجاد و تعمیق این رابطه، اصرار دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد هر آنچه در نامه سی و یکم نهج البلاغه به عنوان عوامل ارتباطی انسان و خدا تبیین شده؛ در گلستان و بوستان نیز به عنوان بخشی از مفاهیم ارتباطی انسان و خدا مطرح گردیده و تحت مضامین و یا باب‌های معرفت و شناخت، شکرگزاری، رضا و تسلیم، دعا و استغفار، تقوا و عبودیت آورده و به طور فراگیر به آن پرداخته شده است. در گلستان و بوستان عدم معرفت و شناخت، نداشتن روحیه شکرگزاری و زبان دعاگوی، فقدان رضایت از مقدرات الهی، نداشتن تقوای الهی، فقدان روحیه انابت، نداشتن فعل و لسان بندگی، از آفات ارتباط با خداوند، شمرده شده است. در نهج البلاغه همچنین به ایجاد و استحکام روابط انسان و خدا تأکید شده است. امام علی علیه‌السلام در نامه سی و یکم، به روابط انسان و خداوند در خلال سایر توصیه‌ها و در بطن سایر روابط انسانی اصالت بخشیده و به التزام و پابندی به این منشور تربیتی به عنوان اصل سعادت آفرین تأکید ورزیده‌اند. از این روی، تأکید بر روابط انسان و خدا در بوستان و گلستان سعدی و هم در نامه شریف سی و یکم نهج البلاغه، کاملاً پررنگ و مشهود است و همین امر از وجوه مشترک و شباهت هر دو اثر هست. کلام حضرت امیر علیه‌السلام جدای از ویژگی‌های منحصر به فرد محتوایی به خاطر استفاده از لسان عربی و ویژگی‌های زبانی مربوط به آن، در نهایت ایجاز و مصداق «خیر الکلام قل و دل» است که در سراسر نامه سی و یکم نهج البلاغه، این بلاغت بی‌نظیر دیده می‌شود. لذا گاهی برای بیان مطلبی که در یک یا چند خط



بیان شده، چندین بیت از صفحات و ابواب مختلف به عنوان شاهد مثال آورده شده است. به نظر می‌رسد توجه به ظرفیت بلاغی و محتوایی بی‌نظیر نامه سی و یکم نهج البلاغه به عنوان یک منشور دینی و تربیتی و تأثیر آن در سبک نظم و نثر شعرا و نویسندگان ادبیات تعلیمی، به خصوص بوستان و گلستان سعدی، فرصت مطلوبی جهت الگوسازی در عرصه تعلیم و تربیت با بهره‌گیری از گنجینه‌های دینی و ادبی فراهم می‌سازد که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف. در عرصه تطبیق، ورود و مذاقه پژوهشگران علوم تربیتی، علوم اجتماعی و علوم دینی، همین‌طور ادبیات تعلیمی به نامه سی و یکم نهج البلاغه و بررسی روابط چهارگانه انسان با خود، خدا، خلق و خلقت در حیطه‌ها و حوزه‌های شناختی مربوطه، به هم‌افزایی در تبیین اهداف و کاربردی کردن الگوی پیشنهادی معصومین علیهم‌السلام در ایجاد سعادت فردی و اجتماعی یاری خواهد رساند.

ب. در عرصه تبلیغ، مبلغین دینی می‌توانند با تحقیق و تتبع در آثار ادبی به خصوص بوستان و گلستان، زبان مشترکی برای بیان دغدغه‌های فرهنگی و تربیتی و دینی و ادبی و فرهنگی ایجاد کنند و در این راه با تشریک مساعی همدلانه با سایر گروه‌های تربیتی و اجتماعی، با هم‌افزایی و تولید محتوا و به استخدام درآوردن هنر به خصوص نظم و نثر، ضمن ملکه سازی فضایل، به ذائقه سازی مطلوب مخاطبین، روی آورند و از شعارزدگی صرف پرهیز نمایند. اگرچه تاکنون کتاب‌ها و پژوهش‌های زیادی از سوی محققان و ادیبان در جهت معرفی نقش فرهنگ و متون دینی در خلق آثار ادبی شعرا و نویسندگان به رشته تحریر درآمده ولی همچنان بخش ادبی سرشار از اشتراکات فرهنگی، دینی و ادبی است و نیاز به ابتکار عمل در به خدمت گرفتن مضامین مشترک در راستای سیاست‌های موضوعی تربیتی، فرهنگی و تمدنی و بررسی روابط چهارگانه انسان در علوم مختلف دارد. این نامه شریف باید از یک سو محور اصلی تدوین سیاست‌ها و نظام‌نامه‌های تربیتی قرار گیرد و از دیگر سو مورد توجه و اهتمام والدین، مربیان و صاحب‌نظران تعلیم و تربیت باشد.



منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. ۱۳۶۸ ش، ترجمه، سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱. جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸ ش، فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو. تهران: مؤسسه نشر آثار علامه جعفری

۲. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۱ ش، تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی. تهران: انتشارات اساطیر.

۳. دشتی، محمد، ۱۳۷۴ ش، معارف نهج البلاغه در شعر شاعران. قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام)

۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۸ ش، ترجمه تفسیر المیزان. موسوی، محمدباقر. قم: انتشارات دفتر

اسلامی

۵. فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۵ ش، کلیات سعدی. تهران: میلاد

۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۱ ش، ترجمه: عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. تهران: انتشارات

علمی و فرهنگی

۷. قمی، شیخ عباس، ۱۳۳۸ ش، کلیات مفاتیح الجنان. تهران: اسلامیه

۸. کاسب، عزیز الله، ۱۳۷۱ ش، دیوان لسان‌الغیب حافظ. تهران: کوروش

۹. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۶ ش، مصباح‌الهدایه و مفاتیح‌الکفایه. تهران: نشر هما.

مقالات

۱۰. بروجردی، اشرف، ۱۳۹۸ ش، سعدی و کرامت انسانی. نشریه سعدی شناسی. شماره بیست و پنج.

صص ۳۶-۳۳۱

۱۱. ذوالفقاری، محسن. یدالله پنبه‌زاری، زهرا، ۱۳۹۰ ش، نقد جایگاه اندیشه‌های تعلیمی و اخلاقیات در

آثار سعدی. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. سال سوم. شماره دوازدهم. صص ۱۰۲-۸۱.

۱۲. سلجوقی، محبوبه. تأثیر نهج البلاغه بر بوستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور (۱۳۸۹ ش)،

۱۳. طهماسبی، فریدون، ۱۳۹۰ ش، خدا و یاد او در آرمان‌شهر سعدی و مقایسه آن با نهج البلاغه. فصلنامه

تحقیقات تعلیمی و غنائی زبان و ادب فارسی. شماره دهم. صص ۱۷۲-۱۵۳.

۱۴. کیایی، منصوره. تأثیر نهج البلاغه بر گلستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۱ ش،

**تحلیل خطبه سی‌ودوم نهج البلاغه بر اساس الگوی کنش‌گفتاری جان سرل**

مهدی نصیری\* / مجتبی اکبری نژاد\*\* / زهرا ملانژاد\*\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳

**چکیده**

پژوهش حاضر به بررسی خطبه سی‌ودوم نهج البلاغه بر اساس نظریه کنش‌گفتاری جان سرل می‌پردازد. پرسش اصلی، چگونگی استفاده و کاربرد این نظریه در تحلیل گزاره‌های خطبه و ابعاد استفاده از آن برای فهم و توضیح بهتر متن است. مدعا و مفروض پژوهش، امکان استفاده از نظریه سرل در تحلیل خطبه‌های نهج البلاغه است. یافته‌ها نشان می‌دهد که کنش‌های گفتاری اظهاری، بیشترین کاربرد را در این خطبه دارند. امام علی علیه السلام در توصیف پدیده‌های جهان و جامعه، از این نوع کنش استفاده می‌کنند. برای مثال، در گونه‌شناسی مردم زمانه به پنج گروه، کنش اظهاری به وضوح دیده می‌شود. کنش گفتاری عاطفی در جایگاه بعدی قرار دارد. هدف حضرت از به کار بردن این گزاره بیان یک حالت با قصد تأسف از وضعیت موجود است که به معنای کنش عاطفی است. کنش گفتاری ترغیبی نیز در این خطبه مشاهده می‌شود. نکته منظوری حضرت در خطاب خود تلاش از طریق هشدار دادن، دستور دادن و نصیحت کردن برای ترغیب و واداشتن شنونده به بی‌ارزشی دنیا، دل‌ن بستن به آن و پند گرفتن از پیشینیان است. این تحلیل نشان می‌دهد که نظریه سرل ابزاری کارآمد برای فهم عمیق‌تر خطبه‌های نهج البلاغه است.

**کلیدواژه‌ها:**

حضرت علی علیه السلام، نهج البلاغه، خطبه سی‌ودوم، کنش‌گفتار، جان سرل.

\* عضو هیات علمی گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (نویسنده مسئول) [mahdinasiri@rihu.ac.ir](mailto:mahdinasiri@rihu.ac.ir)  
\*\* دانشجوی دکتری گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم. [mojtabaakbarinejad@yahoo.com](mailto:mojtabaakbarinejad@yahoo.com)  
\*\*\* دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام علیه السلام. [zahramolanejad@gmail.com](mailto:zahramolanejad@gmail.com)

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

نهج البلاغه برگزیده‌ای از گفته‌ها، نامه‌ها و نوشته‌های حکیمانه امیرالمؤمنین علیه السلام است که سید رضی رحمته الله در اواخر قرن چهاردهم هجری قمری آن‌ها را جمع‌آوری کرد. این کتاب به دلیل محتوای غنی و بلاغتش، «به اخوالقرآن (برادر قرآن) نام‌گذاری شده است» (فضائلی، ۱۳۹۰، ص ۸۲). برخی از ادیبان عرب، فصاحت و بلاغت نهج البلاغه را ستوده‌اند. این کتاب در سه قسمت خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار دسته‌بندی شده است.

از سوی دیگر گفتمان‌ها پدیده‌های بی‌امان اجتماعی هستند. تولید گفتمان، نوعی اقدام اجتماعی است؛ گفتمان استفاده از زبان نسبت به شکل‌گیری‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. این زبان، منعکس‌کننده نظم اجتماعی است، اما زبان شکل‌دهنده‌ی نظم اجتماعی، و شکل‌دهنده کنش متقابل افراد جامعه نیز هست. تحلیل گفتمان لزوماً تحلیل زبان در حال استفاده است (کلارک، ۱۴۰۱، ص ۲۳۰). زبان‌شناسی از علمی است که به بررسی روشمند زبان و چگونگی اکتساب دانش زبان توسط انسان، تعامل این دانش با دیگر فرآیندهای ذهنی-شناختی، تفاوت زبان‌ها در گویش‌های مختلف و با توجه به مرزهای جغرافیایی، و نیز نحوه مدل‌سازی زبان انسان در سیستم‌های کامپیوتری می‌پردازد. زبان‌شناسان، لایه‌های مختلف زبان را مطالعه و بررسی کرده و چگونگی نمایش الگوها و ساختارهای زبان به صورت نظری و همچنین تعامل لایه‌های مختلف زبان با یکدیگر را مورد بررسی قرار می‌دهند. علاوه بر این‌ها، زبان‌شناسان فرضیه‌های علمی را آزمایش کرده و آن‌ها را توسعه می‌دهند. کنش‌گفتاری یکی از زیرمجموعه‌های تحلیل گفتمان است که از رویکردهای مهم در حوزه زبان‌شناسی محسوب می‌شود (صانعی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱۷). سرل در دوران طولانی فعالیتش به طور گسترده درباره موضوعات گوناگونی چون فلسفه زبان، فلسفه ذهن، ماهیت و ساختار نهادهای اجتماعی، سیاق، هستی‌شناسی، علم تجربی و علیت قلم زده است. مهم‌تر از آن، وی یک تصویر جامعه واحد از حوزه‌های سه‌گانه ذهن، زبان و جامعه پدید آورده است (عبداللهی، ۱۴۰۲، ص ۸). هدف این پژوهش به کارگیری نظریه کنش‌گفتاری سرل در تحلیل محتوای خطبه سسی و دوم نهج البلاغه است و در پی دریافت عمیق و دقیق‌تری از کلام حضرت علی علیه السلام بر اساس ترجمه دشتی (۱۳۸۵) و تفسیر نهج البلاغه مکارم شیرازی (۱۳۹۰) می‌باشد و به این سوالات پاسخ داده می‌شود:



۱- نظریه کنش گفتاری چگونه می‌تواند به دسته‌بندی و تحلیل گزاره‌های خطبه سی و دوم نهج البلاغه کمک کند؟

۲- بر اساس کنش گفتاری جان سرل، در خطبه ۳۲ نهج البلاغه، از چه کنش‌هایی استفاده شده است؟

۳- بیشترین کنش‌های گفتاری به کار رفته در خطبه ۳۲ نهج البلاغه، کدام کنش گفتاری است؟ این پژوهش برای پاسخ به سوالات فوق ابتدا به شرح تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی می‌پردازد، سپس کنش گفتاری جان سرل را بررسی کرده و در بخش سوم تحلیل کارگفت‌های امام علی علیه السلام در خطبه ۳۲ را بیان می‌کند.

### ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی با روش تحلیل گفتمان در مورد نهج البلاغه انجام گرفته است که به آن‌ها اشاره می‌شود. ویژگی جامعیت پیشینه پژوهش در این بخش به محققین یاری می‌رساند تا به سهولت به آخرین تحقیقات پیشینی در این زمینه دست یابند.

جدول ۱: پیشینه تحقیقات مرتبط با موضوع تحقیق

نویسندگان	سال تحقیق	موضوع پژوهش	یافته‌های پژوهش
فضالی و نگارش	۱۳۹۰	تحلیل خطبه پنجاه و یکم نهج البلاغه	امام علی <small>علیه السلام</small> از میان انواع کنش‌های گفتار اظهاری، ترغیبی، عاطفی، تعهدی و اعلامی فقط کنش‌های اظهاری، ترغیبی و عاطفی را در خطبه به کار برده است. علی <small>علیه السلام</small> برای تحریک و آگاهی لشگریانش در جهت حمله به سپاهیان معاویه و پیروز شدن بر آنان که بازپس‌گیری و آزادسازی شریعه فرات از دست آنان بود، کنش‌های گفتار اظهاری و ترغیبی را به میزان زیاد و کنش گفتار عاطفی را به میزان کمتری به کار می‌برد. امام با کاربرد کنش اظهاری یارانش را نسبت به جنگ، مرگ، زندگی، معاویه و سپاهش آگاه می‌سازد تا آن‌ها به سوی پیروزی بر سپاه دشمن گام بردارند. امام با کاربرد زیاد کنش ترغیبی سعی دارد از



<p>طریق هشدار دادن، دستور دادن، تشویق کردن، نصیحت کردن، اطمینان دادن و روحیه و اعتماد به نفس دادن، سپاهیان را برای حمله به سپاه دشمن تحریک و ترغیب نماید.</p>			
<p>در خطبه‌های بررسی شده آمار کنش عاطفی در میان سایر کنش‌های پنج گانه به ترتیب ۵۶ درصد و ۶۰ درصد و ۴۶ درصد و ۸۰ درصد می‌باشد. کنش اظهاری در سه خطبه در جایگاه دوم و کنش ترغیبی در مرتبه سوم قرار دارد. کمترین میزان ثبت شده از آن کنش تعهدی و اعلامی است، زیرا علی <small>علیه السلام</small> در پی بیان تعهد خویش به امر خاصی نبوده و درصدد بیان شرایط جدیدی نیست که مستوجب تعهد به آن باشد.</p>	<p>نظریه کنش گفتاری آستین و سرل در مورد خطبه‌های جنگ ۳۴، ۲۷، ۲۵ و ۱۷۹</p>	<p>۱۳۹۶</p>	<p>طالبی، طالب زاده شوشتری و حیدریان شهری</p>
<p>کارگفت‌های اظهاری و عاطفی بیشترین تعداد را در این خطبه داشته و کارگفت تعهدی نیز به کار رفته اما کارگفت اعلامی و ترغیبی به کار نرفته است. تطابق بافت موقعیتی خطبه با انواع کارگفت‌های به کار رفته در متن بیانگر قدرت بالای مخاطب‌شناسی و درک حضرت از بافت موقعیتی است و اوج شکوه و نکوهش امام از مردم جاهل زمان خود را بیان می‌کند که دنیا طلبی عقلشان را کور کرده و به یاری امام بر نخواستند.</p>	<p>خطبه شقشقیه بر اساس کارگفت سرل</p>	<p>۱۳۹۹</p>	<p>شیرزاده طاقانکی</p>
<p>حضرت در برخی از خطبه‌ها با تسییح خداوند و ذکر نشانه‌ها و عظمت و بزرگی قدرت خداوند در قالب کنش بیان‌گشایانه سخن گفته‌اند، و گاهی با کنش گفتاری اخباری به توصیف آفرینش الهی سخنان ایشان ادامه پیدا کرده، در برخی دیگر از موارد از طریق کنش گفتاری اخلاقی به ویژگی‌های رفتاری انسان اشاره کرده، در برخی از خطبه‌ها با قلب کنش انشائی اظهاری راه و روش انجام دادن صحیح کارها را به مردم می‌آموزد، در برخی از خطبه‌ها با کنش انشائی ترغیبی به ترغیب مردم به انجام فعلی می‌پردازد، در خطبه‌هایی کنش انشائی تعهدی کاملاً نمایان است و ویژگی‌های رفتاری حضرت را می‌توان در خطبه‌های با کنش انشائی عاطفی</p>	<p>استخراج بخشی از جلوه‌های کاربردی سبک زندگی علی <small>علیه السلام</small> در خطبه‌های ایشان، از طریق به</p>	<p>۱۳۹۳</p>	<p>طباطبایی لطفی و قاسمی</p>



مشاهده کرد. اما هیچ خطبه‌ای با کنش‌گفتاری انشائی اعلامی به چشم نمی‌خورد.	کارگیری نظریه کنش‌گفتاری آستین		
از مجموع ۲۲ کنش‌گفتاری، کنش‌اظهاری با ۸ مورد، کنش‌ترغیبی با ۷ مورد، کنش‌عاطفی با ۶ مورد به ترتیب بیشترین کنش‌بکار رفته در این نامه از یافته‌های این مقاله است. همچنین ۱ مورد کنش‌اعلامی به کار رفته و کنش‌تعهدی استفاده نشده است. فراوانی دو کنش‌اظهاری و ترغیبی در این نامه بیانگر آن است که علی <small>علیه السلام</small> سعی دارد تا از طریق هشدار دادن و نصیحت کردن، معاویه را از جنگ باز دارد.	درک معانی و ضمنی و دسته‌بندی انواع کنش‌های گفتاری بکار رفته در نامه دهم نهج‌البلاغه	۱۴۰۱	احمدی-زاده، امینی و منصور لاریجانی
گفتمان خطبه در پیوند مستقیمی با واقعیات جامعه شکل گرفته است. نوع صورتبندی گفتمان متشکل از کنش‌گفتارهای ترغیبی متعددی است و ترغیب به فروتنی، عبرت‌آموزی و یاری‌رسانی امام دوران در قالب گزاره‌های ترغیبی، نقش پررنگ و معناداری ایفا می‌کند. انواع کنش‌گفتارهای ترغیبی در خطبه قاصعه با نفی تفاخرهای جاهلی و بی‌خردی‌های قبیلگی، مخاطبان خطبه را به موضوع پیروی از زعامت اسلامی و یاری امام دوران فرا می‌خواند.	تحلیل کنش‌گفتار ترغیب در خطبه قاصعه	۱۳۹۹	محمص و کوچک-یزدی
یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در این خطبه از کنش‌های گفتاری متعددی برای رساندن پیام اصلی خطبه استفاده شده است. در کنش‌های اعلامی با انجام موفق فعل گفتاری اعلان، وضعیت جدیدی پدیدار گشته و علی <small>علیه السلام</small> به عنوان جانشین پیامبر خدا <small>صلی الله علیه و آله</small> منصوب می‌شود. همچنین در کنش‌های ترغیبی از مخاطب خواسته شده تا تکلیف الهی خویش را در خصوص ولایت و جانشینی امام علی <small>علیه السلام</small> به	شناسایی و تحلیل کنش‌های گفتاری در خطبه غدیر بر پایه مهم‌ترین کنش‌های گفتاری در نظریه سرل	۱۳۹۷	صرفی، قطبی و داودی مقدم



انجام برسانند. در کنش‌های اظهاری، جانشینی علی <small>علیه السلام</small> بر زبان پیامبر خدا <small>صلی الله علیه و آله</small> جاری شده و سعی در آشکار ساختن درستی آن است. در کنش‌های تعهدی نیز رسول خدا خویش را متعهد به ابلاغ فرمان الهی در جانشینی علی <small>علیه السلام</small> می‌داند و در کنش‌های عاطفی، پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> با بیان جایگاه علی <small>علیه السلام</small> احساس خویش را از طریق بعد عاطفی بازگوی می‌کند.			
علی <small>علیه السلام</small> از طریق کارگفت‌های اظهاری، ترغیبی و عاطفی سعی در بیان آموزه‌های دینی به مخاطب شده است. کارگفت‌های اظهاری برای معرفی باورهای دینی بیشتر به مخاطبان و کارگفت‌های ترغیبی برای دعوت مؤمنان به انجام امور دینی و کارگفت‌های عاطفی در شرایط عرفانی و معنوی بکار رفته است.	بررسی نظریه زبانی کارگفت در نهج البلاغه	۱۳۹۴	کاظمی
به این دلیل که بیشتر مخاطبان علی <small>علیه السلام</small> مدیران و کارگزاران جامعه بوده و سخنان خود را به صورت درخواست، توصیه و نکاتی که لازمه اداره یک حکومت اسلامی کامل است بیان نموده لذا کنش ترغیبی در گفتار سیاسی حضرت به نسبت سایر کنش‌ها وجه غالب است و پس از آن شاهد مثال‌های الگوهای کنش تعهدی بیشتر می‌باشد و سایر الگوهای کنش کلامی نیز از شاهد مثال‌های کمتری برخوردار است.	نظریه کنش کلامی در نهج البلاغه	۱۳۹۸	بالوی و ماهوزی
در این خطبه کنش اظهاری، ترغیبی و عاطفی در میان پاره‌گفتارها یافت می‌شود، اما کنش اعلامی و کنش تعهدی در این خطبه دیده نشدند. کنش گفتاری که نقش اصلی در این خطبه را بر عهده دارد، کنش گفتاری غیرمستقیم از نوع ترغیبی و سپس عاطفی است.	کاربست نظریه کنش گفتاری جان سرل در خوانش خطبه غزاء	۱۴۰۰	دست‌رنج، احسانی و عرب

در خصوص پیشینه تحقیقات صورت گرفته در خصوص آموزه‌های نهج البلاغه می‌توان ادعا نمود که تاکنون پژوهشی درباره خطبه سی‌ودوم امام علی علیه السلام بر اساس کنش گفتار جان سرل یافت نشد.

## ۳. ملاحظات نظری پژوهش

### ۳-۱. تحلیل گفتمان

گفتمان‌شناسی یا تحلیل گفتمان یا تحلیل کلام، اصطلاحی کلی از رویکردهای مطرح در حوزه زبان‌شناسی است و به مطالعاتی که زبان نوشتاری، گفتاری یا نشانه‌ای یا هرگونه پدیده نشانه‌شناختی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند، اطلاق می‌شود (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص. ۸). تحلیل گفتمان نخستین بار از سوی «زلیک هریس»<sup>۱</sup> به عنوان نقطه شروع مطالعات گفتمان به کار گرفته شد. بعد از هریس عده‌ای به دنبال نگاه کارکردگرایانه به مفهوم گفتمان در متون و ساختارهای زبان بودند. تحلیل گفتمان انتقادی به دنبال نوعی از روش‌های تجزیه و تحلیل متن است که بتواند ساختارهای بازتولیدی ناشی از آن متن را معرفی کند و در تلاش است تا بیان کند که هر جمله از متن، چه تصویری از واقعیت را تداعی می‌کند (ایمان، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۴-۱۹۸). گفتمان مجموعه پیچیده‌ای از روابط است که شامل روابط ارتباطی بین افرادی که با یکدیگر صحبت می‌کنند، می‌نویسند و به طرق دیگر ارتباط برقرار می‌کنند. گفتمان دارای سه ویژگی اساسی؛ رابطه‌ای<sup>۲</sup>، دیالکتیکی<sup>۳</sup> و فرارشته‌ای<sup>۴</sup> است (Fairclough, 2013, p1-3). تحلیل گر گفتمان متعهد به بررسی این است که زبان برای چه استفاده می‌شود (Brown & Yule, 1988, p1). زبان با گفتن، انجام دادن و بودن، «بازی‌ها» یا «روش‌های» خاصی را اجرا می‌کند که به نوبه خود به گفتار، کردار و بودن ما معنا می‌بخشد (Paul Gee, 2011, p16). جونز<sup>۵</sup> سه راه برای درک گفتمان را مشخص می‌کند: رسمی، عملکردی و اجتماعی. رویکردهای رسمی دستور زبان، نحو و زبان‌شناسی را در نظر می‌گیرند، رویکردهای کارکردی «زبان در حال استفاده» را در نظر می‌گیرند و رویکردهای اجتماعی «زبان را به عنوان یک عمل اجتماعی» در نظر می‌گیرند (Jones, 2012, p102) & (Sudit et al., 2023, p2).

امروزه مفهوم گفتمان به صورت یکی از مفاهیم کلیدی و پر کاربرد در تفکر فلسفی، اجتماعی و سیاسی مغرب درآمده و معنای آن با آنچه صرفاً در زبان‌شناسی مد نظر بوده، تغییر کرده است.

1 Harris

2 relational

3 dialectical

4 transdisciplinary

5 Jones

هر چند این تغییر در امتداد همان مسیر معنای اولیه آن قرار دارد (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص. ۱۰). حال با اشاره مختصری از تحلیل گفتمان به یکی از زیر شاخه‌های این علم یعنی کنش گفتار پرداخته می‌شود.

### ۲-۳. نظریه کنش گفتاری

«کنش گفتاری»<sup>۱</sup> یکی از روش‌های تحلیل متن است که برای اولین بار توسط آستین<sup>۲</sup> (۱۹۶۲)؛ (۱۹۷۰) مطرح شد (Daniel et al, 2018, p1). وی در بحث خود به جای «گزاره‌ها» یا «جملات»<sup>۳</sup> به «گفته‌ها»<sup>۴</sup> اشاره کرده و به جای اشکال صرف زبان، در مورد استفاده از زبان صحبت می‌کند. او نشان داد که ما "کارها را با کلمات انجام می‌دهیم". از نظر وی از آنجایی که ما واقعیت را با گفته‌هایمان تغییر می‌دهیم، منطقی نیست که زبان یا زبان‌شناسی را مستقل بدانیم (Tannen et al., 2015, p301).

کنش گفتاری که توسط جان سرل<sup>۵</sup> دنبال شد، یکی از روش‌های تحلیل متن است و ارتباط نزدیکی با فلسفه تحلیلی داشته و ریشه در تحلیل گفتمان دارد. از این منظر گفتمان یک عمل اجتماعی است و بینش کلیدی این است که زبان را می‌توان به عنوان شکلی از کنش در نظر گرفت. گفتارها یا نوشتارها، انجام کنش گفتاری مانند وعده دادن یا درخواست، ادعا یا هشدار را تشکیل می‌دهند (Fairclough, 1989, p9). سخنی که یادداشت شده و مورد توجه قرار می‌گیرد، یک کنش گفتاری است. این که چه نوع کنش گفتاری در نظر گرفته می‌شود و چه شرایطی برای موفقیت داشته باشد، از نظر نحوه تلقی مخاطب از موقعیت و بیان به عنوان مداخله در موقعیت، موضوع مهمی است. ما آنچه را که اکنون اتفاق می‌افتد بر اساس آنچه قبلاً آمده است قضاوت می‌کنیم - آنچه درک شده است، پیامد آن چیست، رویدادها معمولاً چگونه رخ داده‌اند، آنچه که به نظر می‌رسد درک کافی از گفته‌های مورد قبول طرف‌های مربوطه است (Paul Gee & Handford, p230, 2012).

1 speech acts

2 J. L. Austin

3 "propositions" or "sentences"

4 utterances

5 John Searle



نمونه‌هایی از عبارتهای بیانگر کنش گفتاری عبارت‌اند از: نام‌گذاری، قول دادن، سلام کردن، تشکر، عذرخواهی، دلجویی، تبریک، احوال‌پرسی، خوشامدگویی و تأسف. گوینده با بیان هر یک از این جملات (مانند قول می‌دهم، تبریک می‌گویم و ..) عملی را انجام می‌دهد. آستین استدلال می‌کند که هر گفته<sup>۱</sup> را می‌توان متشکل از سه بخش درک کرد: ۱. کنش بیانی<sup>۲</sup> شامل هم کنش گفتاری و هم کنش قولی. ۲. کنش غیربیانی مانند قول دادن یا امر کردن؛ ۳. کنش گفتاری<sup>۳</sup> مانند متقاعد کردن، تسلی دادن یا هشدار دادن. سرل استدلال می‌کند که هر کنش غیربیانی را می‌توان با توجه به سه ویژگی درک کرد: ۱. نیروی غیربیانی آن، ۲. جهت تناسب آن (نحوه ارتباط زبان با جهان خارج)، ۳. حالت روانی بیان شده آن (شامل باورها و نگرش‌های گوینده). کنش گفتاری، بیشتر به بررسی اشکال و قاعده‌های کنش غیربیانی می‌پردازد. هر چند سهم عمده نظریه کنش گفتار در بیان آستین است، اما این نظریه در آراء و اندیشه‌های سرل تأثیر زیادی گذاشته است. به گونه‌ای که نوشته‌های او درباره نظریه کنش گفتار تأثیر فراوانی در زبان‌شناسی گذاشته است. سرل تمایزی را که آستین بین پاره‌گفتارهای کنشی و غیرکنشی قائل شده نمی‌پذیرد و همه پاره‌گفتارها را به پاره‌گفتار کنشی تعبیر می‌کند (Brinton, 2000, p301-304).

جان سرل، «طبقه‌بندی جایگزینی»<sup>۴</sup> از کنش‌های گفتاری در ۵ بخش ارائه می‌کند که با طبقه‌بندی آستین مرتبط است (Searle, 1979, p12) و شامل: کنش اظهاری، کنش ترغیبی، کنش عاطفی، کنش تعهدی و کنش اعلامی می‌شود.

#### ۱-۲-۳. کنش اظهاری:

این نوع کنش تعهد گوینده را نسبت به گزاره خود نشان می‌دهد (Searle, 1999, p29) جایی که به شنوندگان خود می‌گوییم که اوضاع چگونه است (Searle, 1983, p166). در حقیقت در این کنش گوینده عقیده و باور خود را درباره درستی یا نادرستی قضیه‌ای بیان می‌کند و وقایع و پدیده‌های جهان بیرون را توصیف می‌کند. همچنین چگونگی وقایع و امور در جهان بیرون را بیان می‌کند. چند

1 utterance

2 locutionary act

3 perlocutionary

4 ALTERNATIVE TAXONOMY

5 Representative Act or Assertive Act



نمونه از افعالی که دارای این کنش هستند عبارت‌اند از: اظهار کردن و معرفی کردن. مثال: من تایید می‌کنم که بهمن در مسابقه برنده شده است (فضائلی و نگارش، ۱۳۹۰، ص. ۹۰) یا این ادعا که «باران می‌بارد» نوعی کنش گفتاری است که محتوای گزاره‌ای را نشان می‌دهد (Searle, 2015, p15).

### ۲-۳-۲. کنش ترغیبی<sup>۱</sup>:

نکته منظوری کنش ترغیبی بر این حقیقت مبتنی است که این نوع کنش تلاش‌هایی است که گوینده در جهت ترغیب و واداشتن شنونده به انجام کاری صورت می‌دهد. محتوای گزاره‌ای این نوع کنش این است که شنونده کنشی را در آینده انجام می‌دهد. این نوع کنش جهان بیرون را با کلماتی که بیان می‌شود مطابقت می‌دهد (Searle, 1999, p13-14). تلاش‌ها برای وادار کردن شنونده به انجام کاری، ممکن است بسیار متواضعانه مانند دعوت یا پیشنهاد به انجام کاری باشد یا ممکن است تلاش‌های شدیدتری مانند اصرار بر انجام آن کار باشد. افعال کنش ترغیبی عبارت‌اند از: درخواست، دستور، فرمان، توصیه، التماس، هشدار، دعوت، نصیحت، اطمینان، روحیه و تشویق کردن هستند. مثال: من از شما می‌خواهم که در را باز کنید (Searle, 1979, p13).

### ۲-۳-۳. کنش عاطفی<sup>۲</sup>:

نکته گفتاری این طبقه بیان حالت روانی است که در شرایط صمیمیت در مورد وضعیتی از امور در محتوای پیشنهادی مشخص شده است. گوینده نه تلاش می‌کند که جهان را با کلمات مطابقت دهد و نه کلمات را با جهان، بلکه صدق گزاره بیان شده بدیهی و مسلم فرض می‌شود. توان منظوری این کنش بیان حالات روانی گوینده درباره اوضاع و شرایطی است که در محتوای گزاره‌ای مشخص شده است (Searle, 1979, p15). عباراتی مانند عذرخواهی، ابراز پشیمانی، تأسف، تشکر، تبریک و خوش آمدگویی صرفاً بیان یک حالت با قصد صمیمیت کنش گفتاری است (Searle, 1983, p173).

### ۲-۳-۴. کنش تعهدی<sup>۳</sup>:

کنش منظوری است که گوینده را متعهد به یک مسیر عمل در آینده می‌کند و حالت روانی بیان شده آن قصد (I) است. به این معنا که گوینده تعهد می‌کند که یک عمل آینده را انجام دهد. افعالی مانند قول، عهد، نذر، قسم، ضمان دارای این نوع کنش گفتار هستند (Fogal et al, 2018, p125).

1 Directive Act

2 Expressive Act

3 Commissive Act

کنش غیربیانی اعلامی جایی است که ما با گفته‌های خود تغییراتی را در جهان ایجاد می‌کنیم. اعلان‌هایی مانند اعلان جنگ، محکوم کردن، منصوب کردن، اعلان زن و شوهر کردن، تعویق جلسه یا استعفا دو ویژگی خاص دارند که در سایر انواع گفتارها نیست. الف) ایجاد وضعیت جدیدی از امور است که (ب) تنها به واسطه آن بیان می‌شود. برای انجام این کار، کنش اعلامی باید در نهاد یا جایی انجام شود که گوینده قدرت دارد تا حقایق نهادی جدیدی را تنها با اجرای مناسب کنش‌های گفتاری ایجاد کند. همه اعلان‌ها حقایق نهادی را به همراه دارند، حقایقی که فقط در سیستم‌های قواعد سازنده وجود دارند. به عنوان مثال گوینده «اکنون شما را مرد و زن اعلام می‌کنم» فردی باید باشد که قدرت ایجاد چنین کنشی را داشته باشد (Searle, 1983, p166-172). بنابراین «این کنش اگر با موفقیت انجام شود سبب تغییراتی در جهان بیرون می‌شود. این ویژگی کنش اعلامی آن را از دیگر کنش‌ها متمایز می‌کند» (Searle, 1999, p17). «هدف این کنش اعلام شرایط تازه‌ای برای مخاطب است. در این نوع کنش هم کلمات بیان شده با جهان بیرون مطابقت می‌کنند و هم جهان با کلماتی که گوینده بیان می‌کند. برای این نوع کنش هیچ حالت روانی شناسایی نمی‌کند» (فضائلی و نگارش، ۱۳۹۰، ص. ۹۱).

#### ۴. تحلیل خطبه سی و دوم نهج البلاغه

مطابق تعریفی که از کنش گفتمان سرل به دست آمد، در این بخش به تحلیل گفتمان خطبه سی و دوم نهج البلاغه پرداخته می‌شود. این خطبه با وجود کوتاه بودنش، توانسته بر مخاطبان، تأثیرگذار باشد. با تحلیل کنش‌های گفتار این خطبه درمی‌یابیم که چه کنش‌های گفتاری در پاره‌گفتارهای امام علی علیه السلام به کار رفته است.

خطبه ۳۲ توسط امام علی علیه السلام در سال ۳۷ هجری در مسجد کوفه در شناخت مردم و روزگاران پس از پیامبر صلی الله علیه و آله ایراد شده است (طباطبایی لطفی و قاسمی، ۱۳۹۳، ص. ۵۷). بیان خطبه نشان می‌دهد که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله دگرگونی‌هایی شده و چرخش‌هایی در انسان‌ها در این دوره نه چندان طولانی صورت گرفته است بگونه‌ای که علی علیه السلام از این وضعیت و دگرگونی اظهار تأسف می‌کند و در مقام آگاهی بخشی از دوره‌ای طلایی با حضور انسان‌های کامل در دوره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دارد.

1 Declaration Act



بخش نخست خطبه، بیانگر تأسف امیرالمؤمنین علیه السلام از وضع موجود است. این بخش از خطبه شامل کنشی است که بیان کننده حالت روانی گوینده درباره اوضاع و شرایط است. در این کنش امیرالمؤمنین علیه السلام تلاشی برای مطابقت جهان بیرون با کلمات ندارد؛ بلکه صدق و حقیقت گزاره بیان شده بدیهی و مسلم فرض می‌شود. امیرالمؤمنین علیه السلام در بخش ابتدایی خطبه که با کنش عاطفی و با اظهار تأسف شروع می‌شود، چنین می‌فرماید: «ای مردم، در روزگاری کینه‌توز و پر از ناسپاسی و کفران نعمت‌ها، صبح کرده‌ایم، که نیکوکار، بدکار به شمار می‌آید، و ستمگر بر تجاوز و سرکشی خود می‌افزاید، نه از آنچه می‌دانیم بهره می‌گیریم، و نه از آنچه نمی‌دانیم، می‌پرسیم و نه از هیچ حادثه مهمی تا به ما فرود نیاید، می‌ترسیم»<sup>۱</sup> (دستی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷).

در این کنش گفتاری، امیرالمؤمنین علیه السلام، با اظهار تأسف از اوضاع و شرایط موجود، به وصف شرایط جامعه می‌پردازد. «در اینجا زمان به معنای روز و شب نیست که زشت و زیبا یا کینه‌توز و ناسپاس باشد بلکه این مردم زمانه‌اند که اعمال سوء آنان چهره زمانه را زشت و ناپسند می‌نماید. حضرت با استفاده از این استعاره به شرح ویژگی‌های جامعه و نشانه‌های عناد و ناسپاسی مردم می‌پردازد و می‌فرماید: «زمانی که نیکوکار بدکار و گناه کار شمرده می‌شود و طغیان ظالمان و ستمگران افزون می‌گردد»<sup>۲</sup>. حضرت به نکته مهم دگرگونی نظام ارزشی در جامعه اشاره می‌کند که نیکوکاران بدکار شمرده می‌شوند و ظالمان ستمگر قهرمان بر ظلم خود می‌افزایند. چنین جامعه‌ای در توصیف حضرت جامعه فاسدی است که مال و ثروت و قدرت، معیار شخصیت و ارزش محسوب می‌شود و ضد ارزش‌ها جای ارزش‌ها را می‌گیرد در نتیجه جامعه‌ای می‌شود که به باور حضرت «چنان شده است که از علم و دانش خود بهره نمی‌گیریم و آنچه را نمی‌دانیم از کسی نمی‌پرسیم»<sup>۳</sup>. جامعه فاسد جامعه‌ای است که نه از علوم و آگاهی‌های خود برای حل مشکلات بهره گرفته می‌شود و نه به فکر رفع جهل و به دست آوردن آگاهی است. حضرت سپس می‌افزاید «به همین دلیل از حوادث و فتنه‌های کوبنده وحشتی نداریم، مگر زمانی که بر سر ما فرود آیند»<sup>۴</sup>. نکته قابل توجه این است که

۱. «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي ذَهْرِ عَتُودٍ وَرَمَنٍ [شدیداً] كُنُودٍ، يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِينًا وَيُزَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُورًا. لَا نَسْتَفْعُ بِمَا عَلِمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا وَلَا نَتَّخِذُ قَارِعَةً حَتَّى تَحُلَّ بِنَا» (دستی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷).

۲. يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِينًا وَيُزَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُورًا

۳. لَا نَسْتَفْعُ بِمَا عَلِمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا

۴. وَلَا نَتَّخِذُ قَارِعَةً حَتَّى تَحُلَّ بِنَا



حضرت در جمله‌های اخیر، خود را نیز سهیم قرار داده و به خود نیز نسبت می‌دهد. این تعبیر ممکن است به خاطر آن باشد که حس لجاجت چنین مردمی تحریک نشود» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۲). بنابراین این بخش صرفاً بیان یک حالت با قصد صمیمیت کنش گفتاری با اظهار تأسف است که در کنش عاطفی به آن اشاره شد. امام علی علیه السلام در سخنان خود در سایر خطبه‌ها نیز، «از دگرگونی ارزش‌های رایج صدر اسلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله خبر می‌دهد و مردم را از آن‌ها آگاه می‌سازد. در خطبه ۱۵۶، منت گذاشتن به خدا و حلال کردن حرام‌ها و در خطبه ۴۱، حيله و نیرنگ از اموری است که در راستای دنیاگرایی، مردم به آنها دچار شده یا می‌شوند. در خطبه ۱۲۹ امام علی علیه السلام جامعه دگرگون شده مسلمانان را بدین صورت توصیف می‌کند که مردم به دنیا روی آورده و از آخرت روی گردانده‌اند و در نتیجه اخلاق‌های دنیایی را بروز می‌دهند. حضرت در سخنان دیگری نیز جامعه دگرگون‌یافته را با عبارت‌های گوناگون توصیف می‌کند. ایشان برای این که بتواند در الگوهای رفتاری مردم تغییر ایجاد کند، نمونه‌هایی را به عنوان الگو نشان می‌دهد» (محمدی صیفار، ۱۳۸۹، ص ۲۸۴). امام علی علیه السلام در خطبه ۴۱ نیز به آسیب و آفت دیگری از زمان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ما در زمانی زندگی می‌کنیم که غالب اهلش خیانت و پیمان شکنی را کیاست و عقل می‌شمارند و جاهلان بی‌خبر این‌گونه افراد را مدیر و مدبر می‌خوانند» (قاسمی منفرد، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱).

بنابراین بخش اول خطبه، هر چند معنای صریح آن اظهاری است اما با نکته غیربیانی از کارگفت‌هایی استفاده شده که معنای صریح آن اظهار و بیان حقایق است و معنای ضمنی آن‌ها عاطفی است و نکته غیربیانی آن نکوهش و سرزنش شرایط و وضعیت زمانه و روزگار است و گلایه از رفتار انسان‌هایی که دگرگون شده و ارزش‌ها و فضیلت‌هایی که از دست رفته‌اند و معیارهای ناپسند و زشت جایگزین آن شده‌اند. با این بیان در این خطبه ضمن کنش اظهاری به واژگونی ارزش‌های جامعه که معیاری برای سنجش نیکی و بدی است هشدار می‌دهد و با کنش عاطفی از ظهور پدیده‌ها و ارزش‌های جدید و ناشایست شکوه می‌کند.

امیرالمؤمنین علیه السلام سپس به گونه‌شناسی مردم و روان‌شناسی اجتماعی مسلمین، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخته است. حضرت عقیده و باور خود را درباره اقسام مردم روزگارش بیان می‌کند و

وقایع و حوادث اطرافش را توصیف می‌کند. همچنین از چگونگی وقایع سخن به میان می‌آورد. ایشان در این خطبه، مردم را به پنج گروه<sup>۱</sup> تقسیم کرده و ویژگی‌های هر گروه را بیان می‌کند.

#### گروه نخست: فاسدان بالقوه؛

امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیف گروه اول می‌فرماید: «در این روزگاران، مردم چهار گروهند، گروهی اگر دست به فساد نمی‌زند، برای این است که روحشان ناتوان و شمشیرشان کند و امکانات مالی در اختیار ندارند»<sup>۲</sup> (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۷).

در این پاره گفتار کنش اظهاری بکار رفته و به توصیف حالت یا حادثه‌ای می‌پردازد و حضرت عقیده خود را درباره دلیل این که گروه نخست نمی‌توانند دست به فساد بزنند را نداشتن امکانات لازم می‌داند. «آن‌ها را جزء دسته‌ای قرار می‌دهد که به بیان معروف آب پیدا نمی‌کنند و گرنه شناگران ماهری هستند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۷). در لایه‌های زیرین تحلیل گفتمان می‌توان دریافت که مقصود حضرت این است که این گروه درون وجودشان لبریز از شرّ و فساد است. حضرت به صورت غیرمستقیم اشاره دارد که این‌گونه افراد برای ظاهر ساختن آنچه در درون دارند در انتظار فرصت هستند. این بخش با کنش بیانی تعریضی است بر گروهی که فساد نکردن آنان به دلیل ناتوانی است و در صورت توانمندی مسیر فساد را می‌پیمایند. بنابراین «بر رهبران الهی جامعه شایسته است که با شناسایی آنان، هوشیارانه اجازه ندهند که امکاناتی در اختیار این دسته قرار گیرد، تا به کانونی از فساد اجتماعی مبدل شوند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۹). قرآن کریم با اشاره به این گروه می‌فرماید: «کسانی از مردم هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایه اعجاب تو شود (در ظاهر اظهار محبت می‌کنند) و خدا را بر آنچه در دل دارند، گواه می‌گیرند. این در حالی است که آنان سرسخت‌ترین دشمنانند. نشانه آن این است که) وقتی که به قدرتی می‌رسند در فساد روی زمین، می‌کوشند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند و خداوند فساد را دوست ندارد»<sup>۳</sup> (بقره: ۲۰۴-۲۰۵).

۱. «فَالنَّاسُ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَصْنَافٍ»

۲. «مِنْهُمْ مَنْ لَا يَمْنَعُهُ الْفَسَادُ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَهَانَةً نَفْسِيهِ، وَ كَلَالَةً حَدِّهِ، وَ نَضِيضٌ وَ قُرُو».

۳. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ \* وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»

## گروه دوم: صاحبان زور در کسوت پیشوایان؛

معرفی گروه دوم از مردم نیز بر اساس کنش اظهاری است. ایشان نظر و اعتقاد خویش را درباره این مردم چنین اظهار می‌نماید: «گروه دیگر، آنان که شمشیر کشیده و شر و فسادشان را آشکار کردند. لشکرهای پیاده و سواره خود را گرد آورده، و خود آماده کشتن دیگرانند. دین را برای به دست آوردن مال دنیا تباه کردند که یا رئیس و فرمانده گروهی شوند، یا به منبری فرارفته، خطبه بخوانند»<sup>۱</sup> (دشتی، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۷).

امام علی علیه السلام با آوردن این پاره گفتار به شرح صفات گروه دوم و اهداف و پایان کارشان می‌پردازد و این گروه را با جملاتی کوتاه شرح می‌دهد. این دسته، افرادی هستند که شمشیر کشیده‌اند، اما هدفشان به دست آوردن مال دنیا است و برای این که فرمانده گروهی شوند و یا منبری برای رساندن حرف‌های خود داشته باشند و لباس پیشوایی مردم را بر تن کنند و برای آنان خطبه‌های دروغین بخوانند، دست به سلاح برده‌اند. به این ترتیب امام علیه السلام در جمله‌هایی کوتاه، هم به اعمال ظاهر آن‌ها اشاره می‌فرماید و هم به فساد درون‌شان و هم به اهداف پست و زشت‌شان، در واقع این گروه تمام تلاش و کوشش خود را به کار می‌گیرند تا قانونی شوند یا فرعون‌ی یا سامری. این افراد همانا مصادیق روشن افراد آتش افروز جنگ جمل و جنگ صفین هستند. بعضی از آنان برای مال و بعضی دیگر برای مقام و قدرت و گروهی نیز برای تکیه زدن بر جای پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، دست به آن همه شرّ و فساد و تباهی زدند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۱).

در ادامه خطبه در یک کنش عاطفی با اظهار تأسف امام علی علیه السلام درباره گروه شرور و فاسدی که برای رسیدن به مال و مقام دست و پا می‌زنند روبه‌رو هستیم. در این بخش حضرت می‌فرماید: «چه بد تجارتی، که دنیا را بهای جان خود بدانی، و یا آنچه که دست خداست معاوضه نمایی»<sup>۲</sup> (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). این گروه علاوه بر این که قانون خدا را به رسمیت نمی‌شناسند، از ندای وجدان بی‌نصیبند و از تسلیم فرمان عقل نیز بی‌بهره‌اند. آن‌ها این سرمایه‌های گرانبها را با بهایی

۱. «و مِنْهُمْ الْمُضِلُّ لِسَيْفِهِ، وَالْمُغْلِبُ بِشَرِّهِ، وَالْمُجْلِبُ بِخَيْلِهِ وَرَجْلِهِ، قَدْ اشْرَطَ نَفْسَهُ، وَ أُوْبِقَ دِينَهُ لِحَطَامِ يَنْتَهَرُهُ، أَوْ مَقْتَبِ يَقُودُهُ، أَوْ مَيْتَرِ يَفْرَعُهُ».

۲. «و لَيْسَ الْمُتَجَرِّ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا، وَ مِمَّا لَكَ عِنْدَ اللَّهِ عَوَضًا» «چه بد تجارتی، که دنیا را بهای جان خود بدانی، و یا آنچه که دست خداست معاوضه نمایی» (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸).



اندک مبادله می‌کنند و دین و ایمان خود را، به متاع زودگذر دنیا، می‌فروشند. قرآن، درباره امثال این افراد چنین می‌فرماید: «آنان کسانی هستند که هدایت را به گمراهی فروخته‌اند و این تجارت آنان سودی نداده و هدایت نیافته‌اند»<sup>۱</sup> (بقره: ۱۶) این در حالی است که سرمایه‌های وجودی انسان، آن قدر گرانقدر و گرانبها است که اگر به چیزی جز رضای خدا و بهشت جاویدان بفروشد، به یقین زیان کرده است، همان گونه که قرآن درباره خود مولا می‌فرماید: «بعضی از مردم (با ایمان و فداکار، مانند علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در لیلۃ المیت) جان خود را به خاطر خشنودی خدا می‌فروشند و خداوند نسبت به بندگان مهربان است»<sup>۲</sup> (بقره: ۲۰۷)، (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۱). سپس حضرت به سراغ گروه سوم - که همان صاحبان تزویرند - می‌رود و آن‌ها را با اوصافی دقیق و حساب شده، مشخص می‌کند.

### گروه سوم: صاحبان تزویر؛

این بخش از خطبه، کنش اظهاری است که بیانگر عقیده و باور امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره گروه سوم جامعه خویش است. ایشان چنین می‌فرماید: «گروهی دیگر، با اعمال آخرت، دنیا می‌طلبند و با اعمال دنیا در پی کسب مقام‌های معنوی آخرت نیستند، خود را کوچک و متواضع جلوه می‌دهند، گام‌ها را ریاکارانه کوتاه بر می‌دارند، دامن خود را جمع کرده، خود را همانند مؤمنان واقعی می‌آریند و پوشش الهی را وسیله نفاق و دورویی و دنیاطلبی خود قرار می‌دهند»<sup>۳</sup> (دستی، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

حضرت در هنگام معرفی گروه سوم، از پاره گفتار «خود را همانند مؤمنان واقعی می‌آریند و پوشش الهی را وسیله نفاق و دورویی و دنیاطلبی خود قرار می‌دهند» استفاده می‌کند و باور خویش را درباره این قسم از مردم اظهار می‌دارد. این دسته از مردم، صاحبان تزویرند. با استفاده از پوشش الهی و ستار العیوب بودن خداوند، به نفاق و دورویی دست زده و به این شکل در کسب امیال دنیوی هستند. هدف این گروه، همان هدف گروه دوم است، با این تفاوت که آن‌ها، امیال دنیا را با زور و ظلم به چنگ می‌آورند و این‌ها، با تزویر و فریب و خودنمایی آن‌ها را به دست می‌آورند. اگر چه دسته دوم و سوم هر دو از گمراهانند اما گروه سوم از جهاتی از گروه قبل بدتر هستند، چرا که دین الهی را سرمایه

۱. «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ»

۲. «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ»

۳. «وَمِنْهُمْ مَنْ يَطْلُبُ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ، وَ لَا يَطْلُبُ الْآخِرَةَ بِعَمَلِ الدُّنْيَا. قَدْ طَامَنَ مِنْ شَخْصِهِ، وَ قَازَبَ مِنْ حُطُوبِهِ، وَ شَمَّرَ مِنْ ثَوْبِهِ، وَ زُخِرَفَ مِنْ نَفْسِهِ لِأَمَانَةٍ، وَ اتَّخَذَ سِتْرًا لِلَّهِ ذَرِيعَةً إِلَى الْمُعْصِيَةِ»

دنیای خود ساختند و با این عمل، هم دنیای مردم و هم دین آنان را نابود می‌کنند. به باور حضرت مشخصه این افراد را می‌توان در پنج جمله خلاصه کرد: خود را کوچک و متواضع جلوه می‌دهند، گام‌ها را ریاکارانه و کوتاه بر می‌دارند، دامن خود را جمع کرده، خود را همانند مؤمنان واقعی می‌آرایند و پوشش الهی را وسیله نفاق و دورویی و دنیاطلبی خود قرار می‌دهند. ظاهراً این افراد متواضع و باوقارند و به امیال دنیوی بی‌اعتنا هستند. ممکن است که این گروه ظاهراً به خدا و روز رستاخیز ایمان داشته باشند، ولی به ایمان به این دو اصل مهم در اعماق وجودشان نفوذ نکرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۳). به عبارت دیگر حضرت با گزارش دادن از این دسته و معرفی آنان با صفات بیان‌شده، از کنش اظهاری استفاده نموده و ضمن بیان ناراحتی خود از رفتارهای آنان در مقام رد و عدم تأیید این گروه هستند.

### گروه چهارم: پارسایان دروغین؛

این بخش از کنش اظهاری نیز در برگزیده باور امیرالمؤمنین علیه السلام از مردم روزگار خویش است. ایشان درباره گروه چهارم چنین می‌فرماید: «و برخی دیگر، با پستی و ذلت و فقدان امکانات، از به دست آوردن قدرت محروم مانده‌اند که خود را به زیور قناعت آراسته و لباس زاهدان را پوشیده‌اند. اینان هرگز، در هیچ زمانی از شب و روز، از زاهدان راستین نبوده‌اند»<sup>۱</sup> (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

به عقیده حضرت گروه چهارم - که همان «پارسایان دروغین و زاهدان ریایی» هستند - کسانی هستند که حقارت و ناتوانی و نداشتن وسیله کافی، آنان را از رسیدن به جاه و مقام بازداشته و دستشان را از همه جا کوتاه کرده است (در حالی که از دیگر فاسدان و مفسدان چیزی کم ندارند، ولی هرگز به این ناتوانی و ضعف درونی اعتراف نمی‌کنند، بلکه) خود را به زیور قناعت آراسته و به لباس زاهدان در آمده‌اند، در حالی که هرگز در سلک پارسایان راستین نبوده‌اند. به تعبیر دیگر، آن‌ها افراد بی‌کفایت و ضعیفی هستند که بر ناتوانی و بی‌کفایتی خود پرده زهد و قناعت می‌افکنند، و نقطه ضعف خود را به صورت نقطه قوت نشان می‌دهند، در حالی که بویی از پارسایی و قناعت نبرده و در باطن، دنیاپرستانی شکست خورده‌اند. البته این گروه بر دو قسم‌اند: گاه برای فریب مردم و سرپوش گذاشتن بر ضعف‌های خود به چنین لباسی درمی‌آیند و گاه حتی در خودفریبی به نقطه‌ای می‌رسند که کم‌کم، باور می‌کنند که پارسا و زاهدند، نه ضعیف و ناتوان (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۴).

۱. «و مِنْهُمْ مَنْ أَقْعَدَهُ عَنْ طَلَبِ الْمُلْكِ ضَوْوَلَهُ نَفْسِهِ، وَ انْقِطَاعُ سَبَبِهِ فَقَصَّرَتْهُ الْحَالُ عَلَى حَالِهِ، فَتَحَلَّى بِاسْمِ الْقَنَاعَةِ، وَ تَزَيَّنَ بِلِبَاسِ أَهْلِ الرَّهَادَةِ، وَ لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ فِي مَرَّاحٍ وَلَا مَعْدَى».

## گروه آخر: مردان خدا و جمعیت ممتاز؛

به باور حضرت، کنش اظهاری گروه آخر متفاوت با گروه‌های پیشین است. ایشان با جدا کردن این گروه اندک نظر خود را چنین اظهار می‌دارد: «در این میان گروه اندکی باقی مانده‌اند که یاد قیامت، چشم‌هایشان را بر همه چیز فرو بسته، و ترس رستاخیز اشک‌هایشان را جاری ساخته است، برخی از آن‌ها از جامعه رانده شده، و تنها زندگی می‌کنند، و برخی دیگر ترسان و سرکوب شده و یا لب فرو بسته و سکوت اختیار کرده‌اند، بعضی مخلصانه همچنان مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند و بعضی دیگر گریان و دردناکند که تقیه و خویش‌انداری، آنان را از چشم مردم انداخته است و ناتوانی وجودشان را فرا گرفته گویا در دریای نمک فرو رفته‌اند، دهن‌هایشان بسته، و قلب‌هایشان مجروح است، آنقدر نصیحت کردند که خسته شدند، از بس سرکوب شدند، ناتوانند و چندان که کشته دادند، انگشت شمارند»<sup>۱</sup> (دستی، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

کارگفت امام علیه السلام توصیف گروه اندک در جامعه مسخ شده است. این گروه پاک از اولیاء الله، جنود حق، مردان خدا و جمعیت ممتازاند. اینان به دلیل این که گروه‌های چهارگانه پیشین، زمام امور را به دست گرفته‌اند و همه جا در صحنه حضور دارند، از متن جامعه کنار زده شده و مهجور مانده‌اند. در چهار گروه پیشین، امام از واژه "ناس" استفاده می‌کند اما درباره مردان خدا، از واژه "رجال" استفاده نموده است. در تعبیری «غَضَّ أَبْصَارَهُمْ»، به معنای «فرو بستن چشم» نیست، بلکه مقصود حضرت «فروافکندن و برگیری نگاه» است و این حالتی است که به هنگام دیدن پاره‌ای از مظاهر وحشتناک به انسان دست می‌دهد، به گونه‌ای که حاضر نیست به منظره خوفناک نگاه کند. این گونه، نخستین توصیف اینان، احساس مسؤولیت در برابر خداوند و دادگاه قیامت است، احساسی بسیار نیرومند که دل را به لرزه در می‌آورد و اشک‌ها را جاری می‌سازد. چرا که برای کسانی که ایمانی قوی به رستاخیز و روز داوری داشته باشند چیزی وحشتناک‌تر از آن نیست که پرده‌ها کنار رود و حقایق آشکار شود و اعمال عمر انسان، در حضور تمام مردم، مورد حسابرسی قرار بگیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۸). آن‌گاه «حضرت به سرنوشت متفاوت این گروه در میان چهار گروه از مردم دنیا پرست که

۱. «وَبَقِيَ رَجَالٌ غَضَّ أَبْصَارَهُمْ ذِكْرَ الْمَرْجِعِ وَأَزَاقَ دُمُوعَهُمْ خَوْفَ الْمَحْشَرِ، فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍ وَ خَائِفٍ مَقْمُوعٍ وَ سَاكِتٍ مَكْمُوعٍ وَ دَاعٍ مُخْلِصٍ وَ تُكْلَانٍ مُوَجِّعٍ، قَدْ أَحْمَلَتْهُمْ التَّقِيَّةَ وَ شَمَلَتْهُمْ الدَّلَّةُ، فَهُمْ فِي بَحْرِ أَجَاجٍ أَفْوَاهُهُمْ ضَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِيحَةٌ، قَدْ وَعْظُوا حَتَّى مَلُّوا وَ قَهَرُوا حَتَّى ذَلُّوا وَ قَتَلُوا حَتَّى قَلُّوا».



حاکم بر جامعه‌اند، می‌پردازد و می‌فرماید: هر یک از آن‌ها به یکی از این پنج سرنوشت گرفتار می‌شوند» (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). «آنان به این خاطر که سخن حق می‌گویند و حق را جستجو می‌کنند، یا از جامعه رانده و آواره شده‌اند و یا ترسان به گوشه‌تنبهایی خزیده و یا سکوت اختیار کرده‌اند. زیرا نه گوش شنوایی است که سخن‌های آنان را بشنود و نه دل بیداری که سخنان آنان را درک کند و به دعوتشان لبیک بگوید. چنین است که یا مخلصانه (به امید تأثیر در بعضی از دل‌ها)، مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند و یا با چشمی گریان و دلی پردرد، (به صحنه‌های پرفسادی که قادر بر تغییر آن نیستند) می‌نگرند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۷۹).

چند عبارت در تعبیر حضرت قابل توجه است: واژه «شَرِید» به معنای «رانده» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۴۲۵۲)، «فراری و آواره» و «ناذ» از ماده «نذ» به معنای «فرار کردن از جماعت و روی آوردن به وحدت و انفراد» آمده است، هدف از بیان پاره‌گفتار بالا، این است که «آنان، حتی در تبعید و آوارگی هم با یکدیگر نیستند، بلکه هر کدام را در گوشه‌ای پرتاب می‌کنند؛ چرا که دنیاپرستان از اجتماع آنان سخت بیمناک‌اند. همچنین تعبیر به «خَائِف مَقْمُوع» با توجه به این که «مَقْمُوع» از ماده «قمع» به معنای «قهر و غلبه و یا ریشه‌کن کردن» است، باور علی علیه السلام این است که دنیاپرستان حاکم، تنها به تهدید آنان بسنده نمی‌کنند، بلکه تلاش دارند تا دائماً آن‌ها را در فشار قرار داده، یا ریشه‌کن کنند. تعبیر به «سَاكِت مَكْمُوم»، با توجه به این که «مَكْمُوم» از ماده «كعم» (بر وزن كعب) به معنای «بستن دهان شتر» است، به این پدیده جهان بیرونی اشاره دارد که ستمگران زمانه، هرگز خرسند به خاموش بودن این گروه نیستند، بلکه سعی دارند دهان آن‌ها را ببندند و مهر بر آن‌ها نهند. در پاره‌گفتار دیگر «دَاع مُخْلِص» دو احتمال در معنای ضمنی آن وجود دارد: اول این که به عقیده گوینده این گروه هنگام دعوت از مردم، نه برای کسب جاه و مقام بلکه با انگیزه‌ی رضای خدا مردم را فرا می‌خوانند. احتمال دیگر آن که قصد حضرت از «دَاع مُخْلِص» دعا کننده‌ای است که از سر اخلاص رو به درگاه خدا آورده و برای بهبود حال جامعه پیوسته دعا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۰).

در نهایت تعبیر به «تَكْلَانٌ مُّوَجَّع»، «تَكْلَانٌ» به معنی صریح «مرد فرزند مرده یا دوست گم کرده» می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۲۸۷) و «مُّوَجَّع» به معنای «دردناک» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۱۷۵۶). با توجه به این که تکلان به معنای «انسان مصیبت‌زده» و «مُّوَجَّع» به معنای «صاحب درد» است، حضرت این افراد را اینگونه معرفی می‌کند که «آن‌ها نه تنها



در ظاهر، بلکه از درون می‌سوزند و متحمل درد هستند». حضرت سپس با عباراتی کوتاه و پرمعنا و تأسف برانگیز، وضع آنان را در چنین اجتماعی توصیف می‌کند و می‌فرماید که تقیه، آنان را منزوی ساخته و به فراموشی سپرده است. در نظر دشمنان، این دسته، افرادی ترسو هستند و در چشم دوستان افرادی بی‌عرضه و کم‌ارزشند، حال آن که مبارزه آن‌ها به عنوان انجام وظیفه است و هم تقیه آن‌ها در آن شرایط خاص. آنان به خاطر نبودن یار و یاور، ناتوانی و ذلت وجودشان را فرا گرفته است. این دسته گرچه در پیشگاه خدا و در درون جانشان عزیزند، اما در اجتماعی با ارزش‌های وارونه، آنان به ضعف و ذلت محکوم هستند. حضرت آنگاه حال آنان را به حال کسانی تشبیه می‌کند که در دریای نمک فرو رفته و گرفتار شده‌اند، که هر گونه حرکتی برای آنها سبب سوزش بیشتر و ناراحتی شدیدتر می‌گردد. حال اولیای خدا در جامعه لبریز از فساد که ظالمان زورگو بر آن حکومت می‌کنند، چنین است که تمام وجودشان از ناراحتی شدید می‌سوزد. آنگاه حضرت در پاره گفتار «اینان افرادی هستند که دهانشان به اجبار بسته شده، پیوسته از درون می‌سوزند و دل‌هایشان مملو از جراحات است» به طور ضمنی به دهان بسته و قلب‌های مجروح آنان اشاره می‌کند<sup>۱</sup> (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۱).

این پاره گزاره «آنقدر نصیحت کردند که خسته شدند، از بس سرکوب شدند، ناتوانند و چندان که کشته دادند، انگشت شمارند» بیانگر آن است که این افراد، از شدت نصیحت و اندرز خسته و چنان تحت فشار هستند که ناتوان شده‌اند و با بسیاری کشته‌هایشان، به کمی‌گرایی‌اند. جمله «چندان که کشته دادند، انگشت شمارند» به این معنا نیست که همه آنها کشته شده‌اند تا کم گشته‌اند، بلکه امام اظهار می‌دارد که گروهی از آنها شهید شده و گروه اندکی باقی مانده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۲).

بعضی از شارحان نهج البلاغه، معتقدند که «مَرِجَع» در جمله بالا، به معنای قبر، و «محشر» به معنای «قیامت» است، ولی با توجه به این که در تعبیرات قرآنی هر دو واژه به معنای قیامت آمده، به نظر می‌رسد که این تفاوت، تنها برای عدم تکرار لفظ است و نه تفاوت در معنا. در واقع، تعبیرات فوق، از این آیه شریفه اقتباس شده است: «مردانی که هیچ تجارت و معامله‌ای آنان را از یاد خدا و

۱. «أَفْرَاهُهُمْ ضَامِرَةٌ، وَقَلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ»

برپاداشتن نماز و ادای زکات غافل نمی‌کند، آن‌ها از روزی می‌ترسند که در آن دل‌ها و چشم‌ها زیور می‌شود»<sup>۱</sup> (نور، ۳۷)، (مکارم شیرازی، ج ۲ ص ۲۷۷-۲۸۳).

بنابراین حضرت با کنش‌های اظهاری خود حقیقتی را بازگو و دو نوع رفتار را برای مردم ترسیم می‌کند و این گروه را مقابل چهار دسته قبل قرار می‌دهد. علی علیه السلام می‌فرماید مردم بر چهار گروه هستند در حالی که پنج گروه را معرفی می‌نماید. در واقع حضرت ناپاکان را دسته‌بندی کرده است و لذا انسان‌های پاک را خارج از این چهار گروه قرار داده بیان می‌دارد (قرشی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶). این کنش‌گفتاری حضرت می‌تواند معرفی گروه پنجم به عنوان الگوی رفتاری باشد. حضرت در این بخش درصدد بیان حقایق مربوط به گروهی از مردان پاکی است که دستورات شرع اسلام را رعایت کرده‌اند و حضرت در مقام تأیید آنان است و تلاش می‌کند تا مردم با شنیدن خطبه متأثر شده تا کنش «تأثیرپذیری» به خوبی رخ دهد.

علی علیه السلام بخش پایانی خطبه را از نوع خواستن و توصیه کردن بیان می‌دارد که را نوعی کنش ترغیبی است. حضرت در این بخش از خطبه سعی دارد روش برخورد با دنیا را به مردم گوشزد کند و شنوندگان را به انجام کاری ترغیب و تشویق نماید. محتوای گزاره‌ای این نوع کنش این است که شنونده کنشی را در آینده انجام می‌دهد. در این کنش ترغیبی، حضرت رو به مردم جامعه چنین می‌فرماید: ای مردم باید دنیای حرام در چشمانتان از پر کاه خشکیده، و تفاله‌های قیچی شده دامداران، بی‌ارزش‌تر باشد»<sup>۲</sup> (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). این بخش، آخرین بخش خطبه است. امام علی علیه السلام، بعد از ذکر

گروه‌های پنج‌گانه، با جمله‌های کوتاه و بسیار پرمعنا به عنوان یک نتیجه‌گیری نهایی، مردم را به زهد در دنیا که سرچشمه اصلی و کلید حقیقی سعادت انسان است، دعوت می‌کند. در این کنش ترغیبی بر این امر تأکید دارد که تمام بدبختی‌های گروه‌های چهارگانه نشأت گرفته از دنیاپرستی و دلبستگی بی‌حساب به دنیا، است. حضرت با تشبیه کردن دنیا به تفاله‌هایی که بعد از استفاده به دور می‌ریختند، تفاله‌هایی بسیار آلوده و بدبو و نفرت‌انگیز، در تلاش برای ترغیب به روش برخورد صحیح مردم با دنیا است. آن‌گاه توصیه می‌کند تا دنیای حرام در نظرشان باید از قطعات کوچکی از دام‌ها که بر زمین می‌ریزد، بی‌ارزش‌تر

۱. «رَجَالٌ لَا تُلَهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءِ الزَّكَاةِ یَخَافُونَ یَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِیهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ» سوره نور، آیه ۳۷.

۲. «فَلْتَكُنِ الدُّنْيَا فِیْ أَعْيُنِكُمْ أَصْغَرَ مِنْ حُمَالَةِ الْقَرْظِ وَ قُرَاصَةِ الْجَلَمِ»

باشد. در تشبیه این دنیای کم ارزش، به مواردی اشاره شده است که دربرگیرنده نفرت انگیز آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۶).

دومین قسمت از این بخش، شامل کنش ترغیبی از نوع هشدار است. امام در ادامه چنین می‌فرماید: از پیشینیان خود پند گیرید، پیش از آنکه آیندگان از شما پند گیرند»<sup>۱</sup> (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

در این کنش گفتاری، به زودگذر بودن دنیا و مواهب دنیا اشاره شده است. این کنش ترغیبی، تلاش برای وادار کردن شنونده به عبرت گرفتن از گذشتگان است. آنان که از مال دنیا اندوختند، اما بدون آن‌ها، دنیا را ترک کردند. این نوع کنش در قرآن مجید نیز بارها تکرار شده و مردم را به عبرت گرفتن از سرنوشت پیشینیان دعوت نموده و آن را یکی از بهترین درس‌های بیدار کننده برای مردم هر عصر و هر زمان به شمار می‌آورد. درباره فرعون و فرعونیان تعبیرات تکان دهنده‌ای دارد که آن‌ها را برای بیدار شدن بنی‌اسرائیل بیان می‌کند و می‌فرماید: «چه بسیار باغ‌ها و چشمه‌ها که از خود به جای گذاشتند و زراعت‌ها و قصرهای زیبا و گران قیمت و نعمت‌های فراوان دیگری که در آن غرق بودند. آری این‌گونه بود ماجرای آنان و ما اینها را میراث برای اقوام دیگری ساختیم، نه آسمان بر آنان گریست و نه زمین (و نه اهل زمین و آسمان) و نه (به هنگام رسیدن لحظه سرنوشت) به آنها مهلتی داده شد»<sup>۲</sup> (دخان: ۲۶-۲۹). «اما متاسفانه، بنی‌اسرائیل هم از این درس‌های بزرگ عبرتی نگرفتند و سرنوشت آنان درس دیگری برای اقوام دیگر شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۷).

در بخش سوم خطبه که کنش ترغیبی از نوع دستور دادن و امر کردن است، حضرت، از بی‌وفایی دنیا سخن می‌گوید: «این دنیای فاسد نکوهش شده را رها کنید، زیرا مشتاقان شیفته‌تر از شما را رها کرد»<sup>۳</sup> (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). آنچه روشن است این است که «منظور از دنیا در تمام این کلمات، همان مادیاتی است که در مسیر خودکامگی و عصیان و طغیان و ظلم و بیدادگری و هوسرانی و بی‌بند و باری به کار گرفته می‌شود، نه آن مال و ثروت و مقامی که ابزاری است برای وصول به اهداف معنوی و اسبابی است برای اطاعت و بندگی خداست» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۸).

۱. «وَ اتَّعَطُوا بِمَنْ كَانَتْ قَبْلَكُمْ قَبْلَ أَنْ يَتَّعِظَ بِكُمْ مَنْ بَعَدَكُمْ».

۲. «كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ وَ رُزُوعٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ وَ نِعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَاهْبِيتْ كَذَلِكَ وَ أَوْزُنَاهَا قَوْماً آخِرِينَ فَمَا بَكَّتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ وَ مَا كَانُوا مُنْظَرِينَ».

۳. «وَ اذْفُضُّوْهَا ذَمِيْمَةً فَاِنَّهَا قَدْ رَفُضَتْ مَنْ كَانَ اشْغَفَ بِهَا مِنْكُمْ».

آنچه که در پژوهش حاضر بیان شد استفاده از کنش گفتاری جان سرل در خطبه سی‌ودوم نهج‌البلاغه بود. استفاده از نظریه کنش گفتاری در تحلیل گزاره‌های دینی به صورت کلی و تحلیل خطبه ۳۲ نهج‌البلاغه به صورت خاص بسیار کاربردی است. به همین منظور، ابتدا نظریه کنش گفتاری آستین و جان سرل مورد بحث قرار گرفت. جان سرل که شاگرد آستین بود تاکسونومی یا طبقه‌بندی جدیدی از کنش گفتاری ارائه داد که شامل کنش اظهاری، کنش ترغیبی، کنش عاطفی، کنش تعهدی و کنش اعلامی است. خطبه سی‌ودوم نهج‌البلاغه چهار بخش دارد اول؛ شکایت از زمان، دوم؛ بیان اقشار چهارگانه گمراهان، سوم؛ بیان اهل تقوی و ابرار، چهارم؛ توصیه به مستمعین که از نسل‌های قبل اندرز گیرند. حضرت در این خطبه زورگویی زمانه را وصف کرده به روان‌شناسی اجتماعی مسلمین پس از پیامبر اسلام ﷺ می‌پردازد و مردم را به پنج گروه تقسیم می‌نماید. حضرت چهار دسته اول را مورد ملامت و شماتت قرار داده و دسته پنجم که گروه اندکی از پاکان مردم جامعه هستند را توصیف می‌نماید. بر اساس این طبقه‌بندی مشخص گردید که این خطبه با کنش عاطفی آغاز می‌شود. در کنش عاطفی بکار رفته در این خطبه حضرت از اوضاع و شرایط موجود اظهار تأسف می‌کند و شرایط جامعه و زمانه خود را توصیف می‌کند. سپس حضرت به زیبایی شروع به گونه‌شناسی پنج‌گانه مردم می‌نماید. کاربرد کنش گفتاری در دسته‌بندی مردم بیانگر آن است که حضرت ایمان قلبی و اندیشه خود را نسبت به گونه‌های مردم جامعه خود بیان می‌دارد. حضرت گروه پنجمی که متمایز از چهار گروه سابق است را به وجه دیگری بیان می‌دارد و با جداکردن این گروه اندک نگرش و باورداشت خود را در مورد آنان بیان می‌کند. بخش پایانی خطبه با کنش ترغیبی و انگیزشی از نوع آرزو، تمایل و رهنمود کردن به پایان می‌رسد و علی‌السلام ﷺ سعی می‌کند روش برخورد مردم با دنیا را خاطرنشان شود. در این کنش تشویقی حضرت وابستگی به دنیا را ناپسند می‌شمارد و به موقتی بودن دنیا و بخشش‌های آن اشاره می‌نماید. این کنش تلاش برای الزام شنونده به اندرز گرفتن از پیشینیان است. بنابراین به طور کلی به نظر می‌رسد در این خطبه از کنش گفتاری اظهاری بیشترین استفاده شده است و در مرتبه بعد از کنش عاطفی بهره گرفته شده و سپس کنش گفتاری ترغیبی مد نظر قرار گرفته است.

## منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ۱۳۸۵ ش، ترجمه: محمد دشتی، تهران: غرفه الاسلام.

۱. ایمان، محمدتقی، ۱۳۹۱ ش، روش‌شناسی تحقیقات کیفی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ ش، لغت‌نامه، چ ۲، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۳. صانعی‌پور، محمدحسن، ۱۳۹۰ ش. مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴. عبداللهی، مهدی، ۱۴۰۲ ش، نظریه کنش از دیدگاه جان سرل، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. فرکلاف، نورمن، ۱۳۷۹ ش، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته و دیگران، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۶. قاسمی منفرد، مهدی، ۱۳۸۱ ش، آسیب‌شناسی زمان در نهج البلاغه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۸۵ ش، آئینه نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران: فرهنگ مکتوب.
۸. کلارک، ادل ای، ۱۴۰۱ ش. تحلیل موقعیت؛ نظریه زمینه‌ای پس از چرخش پست مدرن، ترجمه: علی خسروی و ثریا معمار، تهران: اندیشه احسان.
۹. محمدی صیفار، مهدی، ۱۳۸۹ ش، اندیشه و روش اصلاح جامعه از دیدگاه امام علی علیه السلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۰ ش، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه. قم: انتشارات امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام.

## پایان نامه ها و مقالات

۱۱. احمدی‌زاده، علیرضا: امینی، علی اکبر: منصوری لاریجانی، اسماعیل، ۱۴۰۱ ش، تحلیل ساختاری و سبکی نامه دهم نهج البلاغه بر اساس نظریه کنش گفتار جان سرل، فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی، (۲)۵، پیاپی ۱۸، صص ۷۱-۸۰.
۱۲. بلاوی، رسول: ماهوزی، زهرا، ۱۳۹۸ ش. کاربست الگوهای تحلیل کنش‌های کلامی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، دوفصلنامه دانش سیاسی، (۲)۱۵، صص ۳۶۹-۳۸۸.

۱۳. دسترنج، فاطمه: احسانی، کیوان: عرب، منصوره، ۱۴۰۰ش، کاربست نظریه کنش‌گفتاری جان سرل در خوانش خطبه غزاء، پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه، ۹(۳۳)، ۷۱-۹۵.
۱۴. شیرزاده طاقانکی، فاطمه، ۱۳۹۹ش، بررسی خطبه شقشقیه بر اساس نظریه کارگفت (آستین و سرل)، مجله آموزش زبان، ادبیات و زبان‌شناسی، ۳(۲)، ۷۰-۹۱.
۱۵. صرفی، فریده: قطبی، ثریا: داودی مقدم، فریده، ۱۳۹۷ش، تحلیل کنش‌های گفتاری در خطبه غدیر بر اساس نظریه آستین و سرل، دوفصلنامه امامت‌پژوهی، ۸(۲)، صص ۱۰۵-۱۴۲.
۱۶. طالبی، انسیه؛ طالب‌زاده شوشتری، عباس؛ حیدریان شهری، احمدرضا، ۱۳۹۶ش، بررسی خطبه‌های جنگ امام علی علیه‌السلام بر اساس نظریه کنش‌گفتاری. مجله زبان و ادبیات عربی، شماره شانزدهم، بهار و تابستان، ۱۶۱-۲۰۲.
۱۷. طباطبایی لطفی، سیدعبدالمجید و قاسمی، طاهره، ۱۳۹۳ش، بررسی و طبقه‌بندی خطبه‌های نهج‌البلاغه از دیدگاه نظریه کنش‌گفتاری، فصلنامه سیاست متعالیه، ۲(۶)، صص ۹-۳۰.
۱۸. فضائلی، مریم: نگارش، محمد، ۱۳۹۰ش، تحلیل خطبه پنجاه و یکم نهج‌البلاغه بر اساس طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری. نشریه علوم قرآن و حدیث، سال ۴۳، شماره ۳/۸۶، ۸۱-۱۱۸.
۱۹. کاظمی، فروغ، ۱۳۹۴ش. جستاری در نهج‌البلاغه از منظر نظریه زبانی کارگفت، دوفصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث (صحیفه مبین)، ۲۰(۵۵)، صص ۷-۳۸.
۲۰. محمص، مرضیه: کوچک‌یزدی، زهره، ۱۳۹۹ش. تحلیل کنش‌گفتار ترغیب در خطبه قاصعه. دوفصلنامه مطالعات تربیتی و اجتماعی قرآن و عترت، ۳(۶)، صص ۶۳-۹۰.

21. Brinton, Laurel J. (2000), The Structure of Modern English: A Linguistic Introduction, Vol.1, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam.
22. Brown, Gillian & Yule (1988), George, Discourse Analysis, Cambridge University Press, New York and Melbourne.
23. Fairclough, Norman (1989), Language and power, Longman Inc., New York.
24. Fairclough, Norman (2013), Critical Discourse Analysis; The Critical Study of Language, Routledge, Taylor & Francis, Second edition.
25. Fogal, Daniel & Harris, Daniel W. & Moss, Matt (2018), New Work on Speech Acts, Oxford University Press.

26. Jones, Rodney H. (2012), DISCOURSE ANALYSIS A resource book for students, Routledge.
27. Paul Gee, James & Handford, Michael (2012), The Routledge Handbook of Discourse Analysis, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York.
28. Paul Gee, James (2011), An Introduction to Discourse Analysis Theory and method, Routledge, New York and London, Third Edition.
29. Ranade, Sudit & Belle Brown, Judith & Freeman, Tom & Thind, Amardeep (2023), Enacting care by being experts and managing relationships : A discourse analysis of chief medical officer of health media briefings during the COVID-19 pandemic, SSM – Qualitative Research in Health 3, 100208, PP1-9.
30. Searle, John R. (1979), EXPRESSION AND MEANING Studies in the Theory of Speech Acts, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
31. Searle, John R. (1983), INTENTIONALITY An essay in the philosophy of mind, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
32. Searle, John R. (2015), SEEING THINGS AS THEY ARE; A Theory of Perception, Oxford University Press.
33. Searle. J. R. (1999), Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press, New York and Melbourne.
34. Tannen, Deborah & Hamilton, Heidi E. & Schiffrin, Deborah, (2015) The Handbook of Discourse Analysis, Wiley Blackwell.



**تحلیل محتوای کیفی مفهوم تربیت در نهج البلاغه**

حمیده مخلصی\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳

**چکیده**

تربیت از جمله مسائل اساسی و جدایی ناپذیر زندگی بشر است که همواره مورد بحث و بررسی اندیشمندان و مکاتب فکری مختلف قرار گرفته است. گستردگی مفهوم تربیت و کاربردهای آن از نگاه علوم مختلف این مساله را به کانون این بحث‌ها تبدیل نموده است. ظرفیت‌های مغفول در حوزه تربیت را می‌توان با استفاده از منابع دینی شناسایی و معرفی نمود. نگاه به این مفهوم از دیدگاه امام علی علیه السلام و از دریچه کتاب نهج البلاغه امری است که کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش حاضر سعی نموده با هدف شناخت مفهوم تربیت در نهج البلاغه به بررسی اصول و اسلوب تربیت در این کتاب بپردازد. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی استقرایی و شیوه نمونه‌گیری غیر احتمالی از نوع هدفمند، به جهت دستیابی به تعمیم‌پذیری و تطبیق‌پذیری و از نوع نمونه‌گیری موردی نوعی و با استفاده از شیوه متن‌پژوهی انجام شده است. براساس این پژوهش، تربیت در نهج البلاغه به معنای آگاهی بخشی و آماده‌سازی متربی و با توجه به واقعیت‌های زندگی انسانی و براساس اصول اعتقادی اسلام و با هدف پرورش همه ابعاد و استعدادهای او رسیدن او به کمال است. درک این مفهوم توسط معلم، می‌تواند به ارتقاء صلاحیت حرفه‌ای او کمک نموده و متربی را در مسیر صحیح آموزش و پرورش قرار دهد.

**کلید واژه**

تربیت، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، تحلیل محتوا، اصول، اسلوب.

\*. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران. [hmokhlesi@cfu.ac.ir](mailto:hmokhlesi@cfu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

کشف مفهوم تربیت بدون در نظر گرفتن اصول و مبانی فکری و روش های تربیتی یک اندیشمند و یا مربی، میسر نیست. برای استخراج این مفهوم در نگاه یک اندیشمند باید آثار به جامانده از او را بررسی نمود. نهج البلاغه به عنوان کتابی که حاوی سخنان حضرت علی علیه السلام است می تواند اصول و اسلوب تربیت را از منظر ایشان آشکار نماید. از جمله روش هایی که می توان به وسیله آن، به دقت این مفهوم را واکاوی کرد، روش تحلیل محتوای کیفی است که به محقق کمک می کند، این مفهوم و ابعادش را از طریق مطالعه اکتشافی و کشف ساختار حاکم بر متن، مورد بررسی و مذاقه قرار دهد. از این طریق، مفهوم کلی تربیت در محورهایی از جمله اصول تربیت در نهج البلاغه و نیز اسلوب تربیت در نهج البلاغه نیز می توانند بررسی شوند.

دریافت مفهوم واضحی از تربیت در نهج البلاغه، می تواند به ارتقاء صلاحیت حرفه ای معلم و مربی مدد رسانده و در مسیر آموزش و پرورش برگرفته از آموزه های دینی، متربی را رشد دهد. پژوهش پیش رو سعی دارد با هدف شناخت مفهوم تربیت در نهج البلاغه، با استفاده از روش تحقیق کیفی و از طریق تحلیل محتوای استقرایی و شیوه نمونه گیری غیر احتمالی از نوع هدفمند یا معیار، به جهت دستیابی به تعمیم پذیری و تطبیق پذیری و نیز از نوع نمونه گیری موردی نوعی و با استفاده از شیوه متن پژوهی بر روی متن نهج البلاغه، مفهوم تربیت را در دو محور اصول و اسلوب تربیت در این کتاب مورد بررسی قرار دهد.

## ۲. بیان مساله

تربیت به معنای به گزینش قول و عمل مناسب و فراهم نمودن شرایط لازم برای آماده سازی متربی در جهت پرورش تدریجی ابعاد مختلف وجودی و استعدادها، به نحو هماهنگ و در راستای هدف و کمال مطلوب است. برداشت های متفاوت و متنوع از تربیت و مفهوم آن، همواره به دلیل اهمیت این موضوع از بعد فردی و اجتماعی از دیدگاه اندیشمندان مختلف بیان شده است. این مساله با توجه به دیدگاه اعتقادی و فرهنگی و بستر فکری افراد با یکدیگر متفاوت و گاهی مخالف است. شناسایی این مساله از دیدگاه مصلحان هر جامعه و بزرگان دینی آن، با توجه به دغدغه آنها در زمینه تربیت افراد، امری است که می تواند کاربردهای متنوعی در زمینه رشد فردی و ساخت و اصلاح جامعه داشته باشد.

با توجه به ماهیت تربیتی کتاب نهج البلاغه و مسئولیت تربیتی حضرت علی علیه السلام در قبال جامعه اسلامی باید گفت، شناخت مفهوم تربیت در همه ابعاد آن، امری است که می‌تواند به شناخت ظرفیت‌های مغفول و ابعاد کمتر مورد بررسی قرار گرفته این کتاب ارزشمند در امر تربیت منتج شود. نیز با بهره برداری از اصول و اسلوب تربیتی حضرت علی علیه السلام در این متن، می‌توان نظام تربیت در نهج البلاغه را کشف، شناسایی و ارائه نمود.

این پژوهش سعی دارد با هدف شناخت مفهوم تربیت در نهج البلاغه به بررسی اصول تربیت در این کتاب و انیز اسلوب در تربیت در آن بپردازد. این پژوهش برای این منظور از روش تحلیل محتوای کیفی استقرایی مایرینگ و شیوه نمونه‌گیری غیر احتمالی از نوع هدفمند یا معیار، به جهت دستیابی به تعمیم‌پذیری و تطبیق‌پذیری از نوع نمونه‌گیری موردی نوعی و با استفاده از شیوه متن پژوهی بر روی متن نهج البلاغه به این هدف دست یابد.

بنابراین هدف اصلی این پژوهش شناخت مفهوم تربیت در نهج البلاغه است که از طریق اهداف فرعی چون شناخت اصول تربیت و نیز شناخت اسلوب تربیت در نهج البلاغه میسر خواهد شد. براین اساس سوال اصلی پژوهش این است که مفهوم تربیت در نهج البلاغه چیست؟ که با پاسخ به سوالات فرعی از جمله اینکه اصول تربیت در نهج البلاغه کدامند؟ و نیز اسلوب تربیت در نهج البلاغه چیست؟ پاسخ داده خواهد شد.

### ۳. مبانی نظری و پیشینه پژوهش

از جمله مسائلی است که همواره در کانون بحث‌ها و تضارب آراء متفاوت قرار گرفته مساله تربیت است. مفهوم کلی این مساله را می‌توان از راه بررسی اصول و اسلوب تربیتی در دیدگاه‌های متفاوت شناخت. با توجه به مساله اصلی پژوهش حاضر سعی شده است در این قسمت به دیدگاه برخی از دیدگاه‌های مشهور در زمینه تربیت پرداخته شود.

با توجه به شخصیت رشد یافته پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، می‌توان به اصول و اسلوب تربیت از منظر ایشان به عنوان یکی از شاخص‌ترین اندیشه‌های تربیتی استناد نمود. بنا بر آنچه از سیره تربیتی پیامبر صلی الله علیه و آله فهمیده می‌شود می‌توان گفت در سبک تربیتی ایشان، اصول و اسلوب تربیتی متنوع اما نزدیک به اصول و اسلوب تربیت قرآن وجود دارد. این اصول و اسلوب بسیار گسترده هستند اما





مهم‌ترین این اصول تربیت در سیره نبوی، مبدا و معاد باوری (متقی الهندی، ۱۴۰۱، ج ۱۶: ۴۴۰)، فطرت‌گرایی (متقی الهندی، ۱۴۰۱، ج ۴: ۳۵۹)، تکریم و احترام به شخصیت متربی (بیهقی، ۱۴۰۵: ۳۳۰، ابن بابویه، بی تا: ۱۳۰) است و مهم‌ترین اسلوب تربیتی پیامبر ﷺ را می‌توان، تربیت عقلانی و تربیت تدریجی (عاملی، بی تا: ۴۷۳) دانست.

ابونصر محمد بن محمد از بزرگترین فلاسفه و دانشمندان مسلمان است. دیدگاه‌های او از دیدگاه‌های مشهور در زمینه تربیت محسوب می‌شود. او تربیت را در راستای تحصیل سعادت امری ضروری تلقی می‌نماید. او تعلیم را ایجاد فضایل نظری و تأدیب را ایجاد فضایل اخلاقی و عملی می‌داند (گلستانی، ۱۳۷۰: ۳۱۲).

به طور کلی، مهم‌ترین اصول تربیت از نظر فارابی را می‌توان اصل اختیار متربی (فارابی، ۱۹۸۷: ۶۲) اصل اعتدال (فارابی، ۱۹۸۷: ۶۲) خلاصه نمود و مهم‌ترین اسلوب تربیت او را می‌توان تربیت از طریق عادت (فارابی، ۱۹۸۷: ۶۳)، استمرار در تربیت (فارابی، ۱۹۸۷: ۶۲)، پرهیز از ایجاد عجب در متربی (فارابی، ۱۹۸۷: ۶۶) دانست.

ژان ژاک روسو فیلسوف و نویسنده اهل جمهوری ژنو است که اندیشه‌های تربیتی روسو تأثیر زیادی بر متفکران معاصر خود داشته است. روسو از جمله اندیشمندانی است که اعتقاد به زمینه پاک در نهاد بشر دارد. در این اندیشه انسان‌ها نیک‌سرشت، خلق شده‌اند و این تربیت است که باید از این سرشت نیک محافظت نماید (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۲۷). او معتقد است تربیت انسان به وسیله سه استاد صورت می‌پذیرد: طبیعت، آدمیان و اشیاء (زیرک زاده، ۱۳۸۰: ۳۶).

روسو عقیده‌ای به تلقین آموزه‌های تربیتی به کودک نداشت. مایر (۱۳۷۴) می‌گوید: «روسو معتقد است، تربیت رشد باطنی است و می‌گوید ما نمی‌توانیم معیارها و معلومات را ماشین‌وار افاضه کنیم، ما فقط می‌توانیم تمایلات طبیعی کودکان را پرورش دهیم و کنج‌کاوی آنان را برانگیزیم» (مایر، ج ۱، ۱۳۷۴: ۳۳۳). بنابراین تکیه بر فطرت انسانی و تمایلات طبیعی فرد از روش‌های تربیتی روسو محسوب می‌شود. اهم اصول تربیت از دیدگاه روسو را می‌توان در آزاد بودن و مختار بودن انسان (روسو، ۱۳۸۰: ۱۰۸)، وجود صفات بالقوه در انسان (کریمی، ۱۳۸۸: ۲۹)، تطبیق گفتار و کردار (زیرک زاده، ۱۳۸۰: ۴۲)، لزوم الگودهی مربی (زیرک زاده، ۱۳۸۰: ۴۶) خلاصه نمود و مهم‌ترین اسلوب تربیتی روسو را می‌توان تربیت منفی (نقیب زاده، ۱۳۷۵: ۱۳۰)، تربیت عقلانی (زیرک زاده، ۱۳۸۰: ۱۱۱)، تربیت تدریجی (زیرک

زاده، ۱۳۸۰: ۱۱۲)، تربیت با محبت (زیرک زاده، ۱۳۸۰: ۹۸) و پرهیز از عادت در تربیت (زیرک زاده، ۱۳۸۰: ۸۱) دانست.

کارل ماکسیمیلیان امیل وبر، جامعه‌شناس و استاد اقتصاد سیاسی آلمان است که بین سال‌های ۱۸۶۴ تا ۱۹۲۰ می‌زیسته. ماکس وبر، مستقیماً درباره آموزش و پرورش مطلبی ننوشت. کمک او به جامعه‌شناسی آموزش و پرورش غیرمستقیم بود. (علاقه بند، ۱۳۸۱: ۱۷۵). مهم‌ترین اصول تربیت در دیدگاه وبر عبارتند از: اصل عقلانیت و آزادی (لویت، ۱۳۸۵: ۹۳)، لزوم پشتوانه دینی برای تربیت و اخلاق (وبر، ۱۳۸۳: ۸۸) و مهم‌ترین شیوه‌های تربیت از نظر وبر را می‌توان توییح (صدارتی، ۱۳۶۷: ۹۶)، موعظه (فروند، ۱۳۶۲: ۲۰۴) و ارشاد (فروند، ۱۳۶۲: ۲۰۴) دانست.

#### ۴. روش پژوهش

پژوهش پیش رو با استفاده از روش تحقیق کیفی که بر بر پارادایم تفسیرگرایی برساخت‌گرا مبتنی است انجام شده است. این پژوهش به روش متن پژوهشی بر اساس تحلیل محتوای کیفی استقرایی انجام شده و در آن، نهج‌البلاغه به عنوان اسناد کتابخانه‌ای و داده‌های این پژوهش با روش متن پژوهی تحلیل شده است.

نمونه‌گیری این پژوهش، نمونه‌گیری هدفمند، یا معیار و از نوع نمونه‌گیری جهت دستیابی به نمایایی و تطبیق‌پذیری و از نوع نمونه‌گیری موردی نوعی است؛ که نمونه جامع و کامل نهج‌البلاغه را مورد بررسی قرار داده است.

نیز برای دستیابی به مفهوم تربیت در نهج‌البلاغه، با تمام شماری نهج‌البلاغه کدهای تربیت، مربی، متربی و سایر مضامینی که دلالت بر تربیت می‌کردند، در این متن بررسی شده است. در نهج‌البلاغه با روش نمونه‌گیری نوعی به انتخاب فرازهایی پرداخته شد که نرمال‌ترین و نمایان‌ترین مفهوم تربیت در آن‌ها یافت شده است.

در پژوهش حاضر، فنون داده‌یابی بر اساس بررسی اسناد یا سنجه‌های غیر واکنشی، از نوع مصنوعات و از داده‌های آرشیوی است. این تحقیق حاضر از روش تحلیل محتوا استفاده نموده است. واحد تحلیل محتوا، فرازی از خطبه، نامه و یا حکمت است.

با توجه به اینکه ابزار اصلی تحلیل محتوا، نظام و مقوله‌های آن است و هر واحدی در تحلیل باید کدبندی شده و در قالب یک یا چند مقوله قرار بگیرد، پژوهش حاضر دارای ۲ مقوله اصلی است



که مقولات فرعی و خرده مقولات در آن قرار گرفته‌اند. مقولات اصلی این پژوهش عبارتند از اصول تربیت در نهج البلاغه و اسلوب تربیت در نهج البلاغه.

روش فیلیپ مایرینگ در شیوه استقرایی مورد استفاده پژوهش بوده است، در این روش، ابتدا به مطالعه اکتشافی و توصیفی داده‌ها پرداخته شده و سپس داده‌ها در قالب مفاهیم و مقوله‌ها قرار گرفته‌اند. در این روش از تفسیر ذهنی برای تحلیل داده‌ها کمک گرفته شده است.

با الهام از چارچوب نظری و مفهومی، سؤال‌های پژوهش شکل گرفتند. بنابر آنچه بیان شد، با مطالعه چارچوب نظری و مطالعه دیدگاه‌های مختلف، سؤالات شکل گرفت و پالایش شد.

این پژوهش از روش اعتبار باز اندیشانه استفاده نموده است. در حین مطالعه اعتبار پژوهش با استفاده از بازاندیشی در خودآگاهی، روش و معرفت آزموده شده است. در روند استخراج مفاهیم، با مراجعه به ترجمه‌های متفاوت از نهج البلاغه، برداشت‌ها و تحلیل محک زده شده است. قرار دادن مفاهیم در قالب مقولات نیز امری است که مورد بازاندیشی قرار گرفته است.

راهبرد ارتقاء کیفیت در این پژوهش، راهبرد ارتقاء کیفی سیلورمن بوده است. همچنین در تحلیل‌ها و تفسیرها، خود انتقادی صورت گرفته است.

### مفهوم شناسی

#### تربیت

آنچه از کتاب‌های لغت، برداشت می‌شود که واژه «تربیت» از دو ماده «ربو» و «ربب» می‌تواند مشتق شده باشد. برخی از لغویون و دانشمندان علم تربیت آن را از ماده ربو می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۸۷) و برخی دیگر آن را از ماده ریب (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۴۰۱ و زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۶۴).

از هر دو ریشه در قرآن استفاده شده است و ریشه ربو به معنای رشد و نمو جسمانی و ریشه ریب به معنای پرورش و هدایت و سوق دادن متربی به سوی کمال، بخصوص کمال معنوی، است. در هر حال می‌توان مفهوم پرورش دادن و رشد دادن را به‌طور عام برای لغت تربیت در نظر گرفت.

شعاری نژاد (۱۳۶۴) تربیت و آموزش اخلاقی را هم‌معنی می‌داند «آموزش رسمی یا ضمنی اصول و قواعد اخلاقی در داخل یا خارج مدرسه» (شعاری نژاد، ۱۳۶۴: ۲۵۹).

شعاری نژاد (۱۳۶۴) دو تعریف از آموزش و پرورش یا تربیت ارائه می‌دهد:

۱- مجموعه راه‌ها و روش‌هایی است که شخص برای رشد و تکامل توانایی‌ها، نظرات و سایر اشکال رفتارش که در جامعه وی ارزش مثبت دارند. در پیش می‌گیرد.

۲- یک عمل اجتماعی است که اشخاص برگزیده را زیر نظر تأثیر و نفوذ محیط برگزیده و مضبوط قرار می‌دهند تا شایستگی اجتماعی کسب کنند و به حد نهایی رشد و تکامل فردی برسند. (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۴: ۱۳۸-۱۳۹).

تربیت از نگاه غزالی نوعی تدبیر نفس و باطن از طریق اعتدال بخشی تدریجی به قوا و تمایلات به وسیله معرفت، ریاضت و استمرار برای نیل به انس و قرب الهی است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴: ۱۶۷).

شهید مطهری تربیت را پرورش استعدادهای درونی و به فعلیت رساندن آنها می‌داند (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۳). علامه جوادی آملی در این باره می‌فرماید: «ربوبیت و تربیت و اراده و تدبیر هوشی عبارت از دادن کمال‌ها و اوصاف و ارزاق مورد نیاز آن شیء است و چون اعطای کمال‌ها به شیء مستکمل امری تکوینی است نه اعتباری و قراردادی بنابراین تکمیل و تربیت با ایجاد نوعی رابطه بین آن شیء متکامل و کمال وجودی آن مساوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۶۳). بنابر تعاریف فوق باید گفت آموزش اخلاقی امری هدفمند، روشمند و بر اساس اصول، اهداف و مبانی خاصی است که می‌تواند منجر به تربیت و کمال افراد شود.

#### ۵. اصول و اسلوب تربیت در نهج البلاغه

مفهوم تربیت در نهج البلاغه را می‌توان با توجه به اسلوب و اصول تربیت در این متن واکاوی نمود. برای این منظور دو محور اصول و اسلوب تربیت در متن نهج البلاغه برای استخراج مفهوم تربیت از آن، بررسی می‌شود.

##### ۵/۱. اصول تربیت در نهج البلاغه

در بخش اصول تربیت می‌توان به اصل شتاب در تربیت فرزند، اصل تربیت‌پذیری در سال‌های اولیه زندگی، اصل‌گزینش مباحث در انتقال ارزش‌ها، اصل لزوم آگاهی بخشی به متعلم، اصل حفظ استقلال و اختیار یادگیرنده، اصل پیروی از یقین شخصی بعد از اندیشه (تقویت اقتدار در فرد) و اصل واقع‌نگری اشاره کرد.



حضرت علی علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه می‌فرماید: «إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدِيثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أُلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبِلَتْهُ فَبَادَرَتْكَ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يُسْوَ قَلْبُكَ وَيَسْتَعِلَّ لُبُّكَ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) «قلب نوجوان چونان زمین کاشته نشده، آماده پذیرش هر بذری است که در آن پاشیده شود. پس در تربیت تو شتاب کردم، پیش از آن که دل تو سخت شود، و عقل تو به چیز دیگری مشغول گردد». این فراز، دلالت بر اصل شتاب در تربیت فرزند قبل از اینکه مشغول به هواهای دنیوی شود، می‌کند. بنابراین اصل، فرزند در سال‌های اولیه تربیت‌پذیری بالایی دارد و والدین باید از این ظرفیت نهایت استفاده را ببرند.

همچنین در فرازی از همین نامه، انتخاب مسائل تربیتی و اخلاقی گزینش لازم است. حضرت در بیان مراحل تربیت به این اصل اشاره می‌کنند: «وَأَنْ أبتدئَكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَأْوِيلِهِ وَشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَأَحْكَامِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ لَا أُجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ» «پس در آغاز تربیت، تصمیم گرفتم تا کتاب خدای توانا و بزرگ را همراه با تفسیر آیات، به تو بیاموزم، و شریعت اسلام و احکام آن از حلال و حرام، به تو تعلیم دهم و به چیز دیگری نپردازم» که اشاره بر اولویت بخشی به محتوی تربیتی نیز می‌کند.

اصل دیگر در تربیت از دیدگاه نهج البلاغه لزوم آگاهی بخشی به متربی است. در فرازی از نامه ۳۱ آمده است: «فَكَانَ إِحْكَامُ ذَلِكَ عَلَى مَا كَرِهْتَ مِنْ تَنْبِيهِكَ لَهُ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ إِسْلَامِكَ إِلَيَّ أَمْرٍ لَا أَمُرُ عَلَيْكَ بِهِ الْهَلَكَةَ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). «گر چه آگاه کردن تو را نسبت به این امور خوش نداشتیم، اما آگاه شدن و استوار ماندن را ترجیح دادم، تا تسلیم هلاکت‌های اجتماعی نگردی». این اصل اشاره به آن دارد که گاهی در مسیر تربیت لازم است متربی را نسبت به مسایلی آگاه نمود که شاید چندان خوشایند مربی نیست، اما از هلاکت متربی پیشگیری می‌نماید. این فراز همچنین، اشاره به هدف تربیت در این دیدگاه نیز می‌نماید.

در تربیت اخلاقی در اندیشه علوی، متربی بعد از اندیشه بر اساس یقین عمل می‌کند به عبارت بهتر فرد می‌تواند بر اساس آنچه آموخته با قاطعیت تصمیم بگیرد و انتخاب نماید و حضرت علی علیه السلام به این مضمون اشاره نموده‌اند. «فَإِذَا أَيْقُنْتَ أَنْ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعَ وَتَمَّ رَأْيُكَ فَاجْتَمَعَ وَكَانَ هَمُّكَ فِي ذَلِكَ هَمًّا وَاحِدًا فَانظُرْ فِيمَا فَسَّرْتُ لَكَ وَإِنْ أَنْتَ لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ وَفَرَاغِ نَظْرِكَ وَفِكْرِكَ فَاعْلَمْ أَنَّكَ إِنَّمَا تَحْبِطُ الْعُسُوءَ وَتَتَوَرَّطُ الظُّلْمَاءَ وَلَيْسَ طَالِبُ الدِّينِ مَنْ حَبِطَ أَوْ خَلَطَ وَالْإِمْسَاكُ عَنْ ذَلِكَ أَمْثَلُ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). «و چون یقین کردی دلت روشن و فروتن شد، و اندیشه ات گرد آمد و

کامل گردید، و اراده ات به يك چیز متمرکز گشت. پس اندیشه کن در آنچه که برای تو تفسیر می کنم اگر در این راه آنچه را دوست می داری فراهم نشد، و آسودگی فکر و اندیشه نیافتنی، بدان که راهی را که ایمن نیستی می پیمایی، و در تاریکی ره می سپاری، زیرا طالب دین نه اشتباه می کند، و نه در تردید و سرگردانی است، که در چنین حالتی خود داری بهتر است». این فراز همچنین، بر اصل اختیار در مرتبگی نیز دلالت دارد زیرا تصمیم گیری و رسیدن به یقین را بر عهده او می گذارد.

نیز انتظار می رود مرتبگی بر اساس این اصول، به نحوی آموزش داده شود که نگاه واقع بیانه به دنیا و آخرت داشته باشد. در نهج البلاغه به این معنی اینگونه اشاره شده است «وَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ لِيَسْتَقَرَّ إِلَّا عَلَيَّ مَا جَعَلَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ النِّعَمَاءِ وَالْإِيْتِيَاءِ وَالْجَرَءِ فِي الْمَعَادِ وَمَا شَاءَ مِمَّا لَا نَعْلَمُ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). بدان که دنیا جاودانه نیست، و آنگونه که خدا خواسته است برقرار است، از عطا کردن نعمت ها، و انواع آزمایش ها، و پاداش دادن در معاد، و یا آنچه را که او خواسته است و تو نمی دانی». در سایر فرازهای نهج البلاغه نیز به این اصل اشاره شده است مانند اشاره به چشم زخم، سحر و تفال (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۰) نیز به واقع نگری در مسائل سیاسی اشاره شده است (نهج البلاغه حکمت ۲۰۲) در فرازی دیگر اشاره به واقع نگری در امور علمی اشاره می کنند و لزوم پرهیز از سخن بدون علم و آگاهی (نهج البلاغه، نامه ۸۵) و مرتبگی را از خطرات چنین رفتاری آگاهی می کند. در فرازی دیگر به واقع بینی امام علی عليه السلام در مبارزه با ناکثین اشاره شده است که می فرمایند: «ای برادران، من از آنچه شما می دانید بی خبر نیستم. ولی مرا چه توانایی است، در حالی که شورشگران در نهایت توانایی هستند. آنان بر من چیره شده اند و ما را در برابر آنها قدرتی نیست (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۸).

خرده مقوله	خطبه/ حکمت/ نامه
اصل شتاب در تربیت فرزند	نامه ۳۱
اصل گزینش مباحث در انتقال ارزش های اخلاقی	نامه ۳۱
اصل لزوم آگاهی بخشی به متعلم	نامه ۳۱
اصل حفظ استقلال و اختیار مرتبگی	نامه ۳۱
اصل پیروی از یقین شخصی بعد از اندیشه	نامه ۳۱
اصل واقع نگری	نامه ۳۱، حکمت ۴۰۰، حکمت ۲۰۲، نامه ۸۵، خطبه ۱۶۸

## ۵/۲. اسلوب تربیت در نهج البلاغه

اسلوب و شیوه‌های تربیتی در نهج البلاغه از تنوع و گستردگی بالایی برخوردارند. این اسلوب را می‌توان از دو منظر اسلوب عملی و اسلوب نظری بررسی نمود. منظور از اسلوب نظری اسلوبی است که حضرت علی علیه السلام از طریق آگاهی بخشی به مخاطب، به تربیت آنها اقدام می‌کنند و منظور از اسلوب عملی، اسلوبی است که مربوط به مرحله عمل می‌شوند.

### ۵/۲/۱. اسلوب تربیت در نهج البلاغه در مرحله آگاهی بخشی

پیشتر بیان شد، حضرت علی علیه السلام در شیوه‌های تربیتی خود از آگاهی بخشی به مخاطب نیز استفاده نمودند. این شیوه با ایجاد بینش صحیح و یا اصلاح بینش نادرست متربی، می‌تواند به تربیت صحیحی او کمک نماید. این شیوه‌ها اقدام به آگاهی بخشی در عرصه‌های متنوعی می‌نمایند.

#### ۵/۲/۱/۱. تربیت از طریق انسان شناسی

از شیوه‌های تربیتی در مرحله آگاهی بخشی، تربیت از طریق انسان شناسی است. این روش گاهی با برشمردن صفات انسان کامل انجام شده است: «در گذشته برادری الهی و دینی داشتم (که وصفش چنین بود): آنچه او را در نظرم بزرگ جلوه می‌داد کوچکی دنیا در نظر او بود. او از تحت حکومت شکم خارج بود، از اینرو آنچه نمی‌یافت اشتهايش را نداشت (و به دنبال آن نمی‌رفت) و آنچه را می‌یافت زیاد مصرف نمی‌کرد. بیشتر اوقات زندگانی اش ساکت بود و (در عین حال) اگر سخنی می‌گفت بر گویندگان چیره می‌شد و عطش سؤال کنندگان را فرو می‌نشاند. (به دلیل نهایت تواضع بر حسب ظاهر) انسان ضعیفی بود و مردم نیز او را ضعیف می‌شمردند؛ ولی هرگاه کار مهم و جدی به میان می‌آمد همچون شیر بیشه می‌خروشید و مانند مار بیابانی به حرکت درمی‌آمد. پیش از حضور در مجلس داوری، دلیلی اقامه نمی‌کرد. هیچکس را نسبت به کاری که انجام داده، در آنجا که امکان داشت عذری داشته باشد ملامت نمی‌کرد تا عذر او را بشنود. او هرگز از درد خود جز هنگام بهبودی شکایت نمی‌کرد. همواره سخنی می‌گفت که خود انجام می‌داد و چیزی را که انجام نمی‌داد نمی‌گفت. اگر در سخن گفتن مغلوب می‌شد هرگز در سکوت، کسی بر او غلبه نمی‌یافت. او بر شنیدن حریص تر بود تا گفتن. او چنان بود که هرگاه دو کار برایش پیش می‌آمد اندیشه می‌کرد که کدام به هوا و هوس نزدیکتر است، با آن مخالفت می‌ورزید (نهج البلاغه، حکمت ۲۸۹). این

حکمت با تاکید بر ویژگی های انسان کامل در صدد بیان چند نکته است. در ابتدا اشاره به دوستی با چنین فردی می کند که به معنای معرفی ویژگی های دوست خوب از منظر ایشان است. از طرفی با این کار الگوی دوست یابی را نیز ترسیم می کنند. نکته دیگر اینکه ویژگی های انسان کامل را نیز مطرح می سازند که از طریق ارایه بینش به مخاطب در صدد تربیت بینشی مخاطب و اصلاح نگرش های اوست. نکته آخر اینکه ایشان در این حکمت از روش الگودهی و الگوبردازی برای تربیت استفاده می کند که با این روش متربی را در یافتن مسیر عملی نیز یاری کند.

حضرت در فرازی از نهج البلاغه می فرماید: « تَكَلَّمُوا تُعَرَّفُوا، فَإِنَّ الْمَرْءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ » (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۲). «سخن بگوید تا شناخته شوید که آدمی در زیر زبانش پنهان است». در این حکمت با بیان راه شناخت انسان ها، بینشی دیگر در حوزه انسان شناسی را به متربی داده و او را در جهت یافتن الگوی شایسته و شناخت اجتماعی از افراد یاری می رساند.

و در جایی دیگر با استفاده از لفظ طوبی که دلالت بر کسب سعادت می کند، از ویژگی هایی یاد می کند که می تواند انسان را در رسیدن به سعادت یاری کند « طُوبَى لِمَنْ ذَلَّ فِي نَفْسِهِ، وَ طَابَ كَسْبُهُ، وَ صَلَحَتْ سَرِيرَتُهُ، وَ حَسَنَتْ خَلِيقَتُهُ، وَ أَنْفَقَ الْفُضْلَ مِنْ مَالِهِ، وَ أَمْسَكَ الْفُضْلَ مِنْ لِسَانِهِ، وَ عَزَلَ عَنِ النَّاسِ شَرَّهُ، وَ وَسِعَتْهُ السُّنَّةُ، وَ لَمْ يُنْسَبْ إِلَى الْبِدْعَةِ (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۳). «خوشا به حال کسی که نفس را به فروتنی وادارد، و کسبش پاک و شایسته و نیتش پسندیده و خلق و خویش نیکو باشد. زیادی مالش را انفاق کند و سرکشی زبانش را مهار نماید و شر خود را از مردم دور دارد. و سنت بر او دشوار نیاید و به بدعت نسبتش ندهند». این بیان هم در صدد الگوبردازی است و هم به افراد کدهایی را از ویژگی افراد سعادت مند ارئه می دهد.

در خطبه ۲۳۴ حضرت بر تفاوت های انسانی اشاره می کنند و از این طریق علت اختلافات جسمی و روحی بین آنها را بیان می فرمایند. «إِنَّمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِئُ طِينِهِمْ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا فِلْقَةً مِنْ سَبَخِ أَرْضٍ وَ عَذْبَهَا وَ حَرْنِ تَرْبَةٍ وَ سَهْلَهَا؛ فَهُمْ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَقَارَبُونَ وَ عَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِهَا يَتَفَاوَتُونَ؛ فَتَأَمُّ الرُّوَاءِ نَاقِصُ الْعُقْلِ، وَ مَادَّ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهِمَّةِ، وَ زَاكِي الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمُنْظَرِ، وَ قَرِيبُ الْقَعْرِ بَعِيدُ السَّبْرِ، وَ مَعْرُوفُ الضَّرِيَّةِ مُنْكَرُ الْجَلِيلَةِ، وَ تَائِهَةُ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقَةُ اللَّبِّ، وَ طَلِيقُ اللِّسَانِ حَدِيدُ الْجَنَانِ (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴) «سرشت و طینت مردم است که آنها را از هم جدا می کند. زیرا از قطعه زمینی به وجود آمده اند که شور یا شیرین یا سخت یا نرم بوده است.



پس بر حسب نزدیک بودن زمینشان به یکدیگر نزدیک اند و بر حسب اختلاف زمینشان از یکدیگر متفاوت. نیکو منظری است کم خرد، بلند بالایی است، کوتاه همت، نیکوکرداری است زشت روی، کوتاه قامتی است دوراندیش، نیکو سرشتی است که خود را به راه بد افکنده. سرگشته دل است و پراکنده ذهن، گشاده زبان است و بینا درون». توجه به تفاوت‌های فردی افراد، کلید حل بسیاری از گره‌ها در امر تربیت است و مربی به کمک آن می‌تواند علاوه بر شناخت متربی، راه‌های تربیت او را نیز بیابد. این حکمت نیز از طریق ایجاد بینش نسبت به ابعاد مختلف انسان، سعی در تربیت متربی دارد.

خطبه ۱۷ نهج البلاغه علاوه بر اینکه به بحوث اجتماعی سیاسی و قضایی دلالت دارد به شناخت انسان‌ها پرداخته. در این خطبه حضرت علی علیه السلام به صفات و ویژگی‌های مبعوض‌ترین افراد اشاره نموده‌اند. «إِنَّ أَبْغَضَ الْخَلَائِقِ إِلَيَّ اللَّهُ [تَعَالَى] رَجُلَانِ، رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَيَّ نَفْسَهُ فَهُوَ جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ مَشْغُوفٌ بِكَلَامٍ بَدْعَةٍ وَدُعَاءِ ضَلَالَةٍ، فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنْ افْتَتَرَ بِهِ، ضَالٌّ عَنْ هُدًى مَنْ كَانَ قَبْلَهُ، مُضِلٌّ لِمَنْ افْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ، حَمَلٌ خَطَايَا غَيْرِهِ، رَهْنٌ بِخَطِيئَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷). «دشمنترین مردم در نزد خدا، دو کس باشند. یکی آنکه خداوند او را به حال خود رها کرده، پس، از راه راست منحرف گشته است، به سخنان بدعت آمیز دل بسته و مردم را به ضلالت فرا می‌خواند. فریبی است برای کسی که بدو فریفته شود. از راه هدایتی که پیشینیانش به پیش پای گشاده‌اند، رخ بر می‌تابد و کسانی را که در ایام حیاتش یا پس از مرگش به او اقتدا می‌کنند، گمراه می‌سازد. بار خطاهای دیگران بر دوش کشد و در گرو خطای خود باشد». در فراز دوم این خطبه به روانشناسی مدعیان دروغین قضاوت پرداخته و با این بیان در صدد ایجاد بینش نسبت به افراد مختلف به متربی است.

#### ۵/۲/۱/۲. تربیت از طریق خداشناسی

از جمله روش‌های تربیت از طریق آگاهی بخشی، تربیت از طریق خداشناسی است. حضرت علی علیه السلام در حکمت ۲۵۰ به بحث اراده الهی اشاره می‌کند و سعی دارد با ایجاد بینش نسبت به خداوند و اراده او و تفوق اراده الهی بر تمامی اراده‌ها، به تربیت متربی بپردازد. «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَرَائِمِ، وَحَلِّ الْعُقُودِ، وَتَقْضِ الْأَهْمَمِ» «خدای سبحان را به گسیختن عزیمت‌ها و باز شدن گره اراده‌ها شناختم». درک متربی از تأثیر خداوند و قدرت او و جایگاه خود به عنوان بنده و نیز نسبت اراده الهی و اراده انسان، همگی اموری هستند که به شناخت صحیح از جهان و صاحب

هستی منجر شده و تاثیر زیادی در هضم شکست ها و ناکامی ها و دور شدن از پوچ گرایی در مرتبی دارد.

گاهی نیز به عظمت خالق اشاره می نماید «عَظَمُ الْخَالِقِ عِنْدَكَ، يُصَغَّرُ الْمَخْلُوقَ فِي عَيْنِكَ.» (نهج البلاغه، حکمت ۱۲۹) «بزرگی خداوند در نظر تو سبب می شود که آفریدگان در چشمت خرد آیند». امیر مؤمنان علیه السلام در این حکمت با اشاره به عظمت خالق، سعی در ایجاد کرنش و تسلیم در مرتبی نسبت به خالق و ایجاد آثار تربیتی این تسلیم در مرتبی دارند.

از دیگر مسائلی که در فرازهای مذکور سعی در ایجاد شناخت و تغییر در نگرش یا تقویت نگرش مخاطب دارند، معرفت الهی، طریق معرفت الهی، عجایب خلقت، دلایل وجود خداوند و صفات الهی است. استفاده از خداشناسی در اسلوب تربیتی نهج البلاغه به معنای تاکید بر هدف تربیت و همسویی تربیت علوی با تربیت الهی دارد.

این فرازها با بیان مسایل نام برده، هدف دیگری را نیز دنبال می کند و آن تاکید بر دانش و علم مربی است که اطلاع مرتبی از این مساله، تاثیر زیادی در تربیت پذیری و الگوگیری مرتبی از مربی دارد. بیان ابعاد مختلف خداشناسی در کلام حضرت علی علیه السلام دلالت بر بینش عمیق مربی و آگاهی او از اصول تربیت دین دارد و این نکته از شیوه های اساسی تربیت دینی است.

لازم به ذکر است برخی از تعالیم خداشناسی در نهج البلاغه از راه شکرگذاری و مدح الهی بیان شده است با این کار هم مربی طریقه شکرگذاری و مدح الهی را فرا می گیرد و هم بینش نسبت به نعمات الهی در او ایجاد می شود.

این بیانات همچنین به تربیت اعتقادی مرتبی می انجامد. از دیدگاه نهج البلاغه مرتبی از راه تبیین صحیح اعتقادات می تواند رشد یافته و تربیت شود. از طرفی راه برای استفاده از قوه استدلال در وی باز می شود و در نهایت از گمراهی و انحرافات اعتقادی در امان می ماند.

در خطبه ۲ حضرت علی علیه السلام به بیان فلسفه حمد الهی میردازند و مخاطب را با دلیل و برهان بر حمد الهی ترغیب می نماید. «أَحْمَدُهُ اسْتِثْمَاماً لِنِعْمَتِهِ، وَاسْتِسْلَاماً لِحَرَّتِهِ، وَاسْتِخْصَاماً مِنْ مَعْصِيَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۲). «ستایش می کنم خداوند او را، برای تکمیل نعمت های او و تسلیم بودن برابر بزرگی او و ایمن ماندن از نافرمانی او».



و در خطبه ۱ با اشاره به عجز انسان از پی بردن به کنه معرفت الهی به فقر وجودی انسان نسبت به خالق اشاره کرده و در فرازهای بعدی به عجایب و شیوه خلقت انسان، عالم هستی و ملائکه اشاره می‌کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُّونَ وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهِمَمُ وَلَا يَتَأَلَّهُ عَوَظُ الْفِطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعَتْ مُوجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ وَنَشَرَ الرِّيَاحَ بِرَحْمَتِهِ وَتَدَّ بِالضُّخُورِ مِيدَانَ أَرْضِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱) «سپاس خداوندی را که سخنوران از ستودن او عاجزند، و حسابگران از شمارش نعمت‌های او ناتوان، و تلاشگران از ادای حق او درمانده‌اند. خدایی که افکار ژرف اندیش، ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید. پروردگاری که برای صفات او حد و مرزی وجود ندارد، و تعریف کاملی نمی‌توان یافت و برای خدا وقتی معین، و سر آمدی مشخص نمی‌توان تعیین کرد». حضرت، با این بیان و شیوه تربیت، زمینه را برای اطاعت پذیری متربی از اوامر الهی فراهم می‌سازد.

#### ۳/۱/۲/۵. تربیت از طریق روش شناسی

از دیگر شیوه‌های تربیتی در مرحله آگاهی بخشی، تربیت از طریق روش شناسی است. در این روش تربیتی حضرت علی عليه السلام به بیان روش و راهکارهایی می‌پردازد که هر یک در مورد خاصی کاربرد دارد. ایشان به عنوان مربی با این روش سعی دارد از طرفی به مخاطب بفهماند که برای هر مشکل و مساله‌ای باید از راه صحیح و عقلانی آن وارد شد از طرفی برخی شیوه‌ها را صرفاً از طریق مربی و متخصص می‌توان یافت و از سویی قوه تعقل و سنجش را در مخاطب تقویت می‌کند. این شیوه تربیتی در بیشتر فرازهای نهج البلاغه دیده می‌شود حتی فرازهایی که حضرت در صدد بیان بایدها و نبایدهای یک حرفه خاص مانند مدیر، فرمانده و یا کارگزار هستند به نوعی اشاره به شیوه‌های عمل در آن حرفه شده است.

این شیوه‌ها عبارتند از شیوه مواجهه با دنیا که به نوعی بر دنیا شناسی هم تاکید می‌کند (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۳) همچنین شیوه درخواست از خداوند که آداب دعا را به متربی می‌آموزد (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۱).

بیان آداب و شیوه تهنیت و تعزیت نیز از مسایلی است که در فرازهای نهج البلاغه بیان شده است.

نیز در حکمت ۳۲۰ شیوه صحیح پرسش را به مربی آموخته و بر اخلاق ویژه پرسش تاکید می‌نماید از طرفی هدف مربی از یادگیری را یادآور می‌شود. در حکمت ۳۱۴ شیوه مواجهه با دشمن و در حکمت ۳۱۵ اسلوب نوشتن را به مربی می‌آموزد. این شیوه تربیتی به نوعی آموزش محسوب می‌شود اما از سوی دیگر با توجه به الگوگیری مربی از مربی می‌تواند به عنوان راهکار تربیتی نیز مطرح شود. در این اسلوب، مخاطب باشیوه‌های برخورد مربی خود با مسایل و مشکلات و طریقه حل مسائل آشنا می‌شود. بسیاری از فرازهای نهج البلاغه به ارائه راهکار اختصاص یافته است این مساله اشاره به اهمیت ارائه راهکار در تربیت دارد و تأثیری که این مساله در تربیت پذیری مربی دارد. از سوی دیگر از دلایل اعتماد مربی بر مربی توانایی مربی در ارائه راهکار است که می‌تواند به حفظ محبوبیت و اقتدار مربی کمک کند.

این راهکارها برخی مربوط به امور دنیوی است و برخی مربوط به امور اخروی است. برخی در راستای اصلاح اخلاقی افراد و برخی در راستای انجام بهتر امور زندگی است. برخی فردی و برخی اجتماعی است.

از دیگر مضامینی که در این فرازها به چشم می‌خورد عبارت است از روش مبارزه با انحرافات، مبارزه با دشمن، مبارزه با شیطان، برخورد با منحرفان، تقسیم غنائم جنگی، پاکسازی گناهان، روش تنبیه مدیران خائن و فرمانداران خلافکار و گناهکار و بسیاری از روش‌های پرکاربرد که هر یک بر اساس شناخت و درک عمیق از انسان و ویژگی‌ها و توانایی‌های او و شرایط زمان طرح و بیان شده است.

#### ۴/۱/۲/۵. تربیت از طریق مردم شناسی

از دیگر اسلوب تربیتی حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه، تربیت از طریق مردم شناسی است. در این شیوه حضرت با بیان طوائف و اصناف مختلف مردم، چند هدف را دنبال می‌کنند. در فرازی از نهج البلاغه می‌فرماید: « وَ النَّاسُ مَنقُوصُونَ مَدخُولُونَ، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ؛ سَأَلْتَهُمْ مَتَّعْتُمْ، وَ مُجِيبُهُمْ مُتَّكَلِّفٌ؛ يَكَادُ أَفْضَلُهُمْ رَأْيًا، يَرُدُّهُ عَنْ فَضْلِ رَأْيِهِ الرَّضَى وَالشُّخْطُ؛ وَ يَكَادُ أَصْلَبُهُمْ عُودًا، تَنكُؤُهُ اللَّحْظَةُ وَ تَسْتَحِيلُهُ الْكَلِمَةُ الْوَاحِدَةُ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۳). «مردم، ناقصان اند و معيوبان، مگر آنکه خدایش در امان دارد. آنکه می‌پرسد، قصد آزار دارد و آنکه پاسخ می‌دهد به تکلف دهد. کسی را که اندیشه برتر است، خشنودی یا خشم دیگرانش از اندیشه اش منصرف دارد. آنکه از همه پایدارتر و سخت‌تر می‌نماید، بسا از نیم‌نگاهی آزرده‌گردد یا به يك سخن دگرگون شود».



از طرفی به تفاوت مردم در اعتقاد، عمل و اخلاق اشاره می‌کنند و از سوی دیگر هدف ایجاد بینش نسبت به نحوه برخورد با هریک از این اصناف را دنبال می‌نمایند و از سوید دیگر در صدد بیان ویژگی‌های این افراد و نحوه تشخیص آنها از یکدیگر است و در نهایت با بیان اصناف شایسته و طیف‌های مورد تایید، آنها را به عنوان الگوهایی که شایسته پیروی هستند و متربی می‌تواند با نزدیک شدن به صفات و ویژگی‌های آنها، از آنها پیروی کند.

شناخت اقشار و اصناف مختلف مردم دلیلی بر علم و توانایی مربی در شناخت و تفکیک آن‌ها از یکدیگر دارد و این مساله می‌تواند زمینه اعتماد متربی به راهی که مربی معرفی می‌کند را فراهم سازد (نهج البلاغه، نامه ۷، خطبه ۲۱۸، نامه ۳۳، نامه ۳۲، نامه ۲۷).

#### ۵/۲/۵. تربیت از طریق ارزش شناسی

حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه از شیوه ارزش شناسی و ارزش‌گذاری بر افعال و صفات استفاده نموده است این مساله در فرازهای بی شماری از نهج البلاغه اشاره شده است (نهج البلاغه، حکمت‌های ۲۶۸، ۹۷، ۹۵، ۹۶، ۹۴، ۵۳، ۴۷، ۴۴، ۳۶ و...). به قطع می‌توان گفت تمام نهج البلاغه در مقام بیان ارزش و ضد ارزش است. این مساله در وهله اول دلالت بر اهتمام به ارزش‌های فردی و اجتماعی و بیان آنها توسط حضرت علی علیه السلام دارد و در ثانی دلالت بر اهتمام به تربیت اخلاقی توسط ایشان دارد.

ارزش شناسی و ارزش‌گذاری نیز دلالت بر مطلق بودن برخی از ارزش‌ها نیز دارد. از سوی دیگر بیان می‌دارد ارزش‌ها امور واقعی هستند نه قراردادی. به عبارت بهتر اگر مساله‌ای به عنوان ارزش مطرح می‌شود در واقع دارای ارزش و مصلحت است و اگر مساله‌ای به عنوان ضد ارزش معرفی می‌شود در واقع فاقد ارزش و دارای مفسده است. به عنوان نمونه در فرازی می‌فرماید: «أَحِبِّ حَبِيبَكَ هَوْنًا مَّا، عَسَى أَنْ يَكُونَ بَغِيضًا يَوْمًا مَّا؛ وَ أَبْغِضْ بَغِيضَكَ هَوْنًا مَّا، عَسَى أَنْ يَكُونَ حَبِيبًا يَوْمًا مَّا» (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۸) «دوستت را به اندازه دوست‌بدار، شاید روزی خصم تو گردد و با دشمنت به اندازه دشمنی کن شاید روزی با تو دوست شود». این حکمت در مقام بیان ارزش اعتدال در دوستی است. امام با شناساندن ارزش‌های کلی و نحوه ارزش‌گذاری، سعی در معرفی رفتار صحیح و یا تغییر رفتار ناصحیح در متربی دارد.

#### ۶/۱/۲/۵. تربیت از طریق دشمن شناسی

از دیگر اسلوب تربیتی نهج البلاغه تربیت از طریق دشمن شناسی و بیان ویژگی‌ها و صفات آنهاست: «ای بندگان خدا، شما را به ترس از خدا سفارش می‌کنم و از منافقان بر حذر می‌دارم. منافقان، گمراهان و

گمراه کنندگان اند. خود خطا کارند و دیگران را هم به خطا اندازند. هر بار رنگی به خود گیرند و هر روز سخنی دیگر گویند و شیوه‌ای دیگر انگیزند و تا شما را گمراه کنند به هر وسیله چنگ می‌زنند و در هر جا به کمین می‌نشینند. دل‌هایشان بیمار است، بیماری درمان ناپذیر، ولی ظاهرشان آراسته و پاکیزه است. (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۴). این فراز با بیان ویژگی‌های دشمن، به متربی شاخص‌های کلی را معرفی می‌کند که در هر زمان می‌تواند از آنها برای دشمن شناسی استفاده نماید. این روش تربیتی با نفوذ در بینش مخاطب زمینه را برای تصمیم‌گیری آزاد و مختار او فراهم می‌سازد. حضرت در پاسخ به نامه معاویه، به ویژگی‌های دشمن اشاره نموده و با روشنگری، به متربیان خود کمک می‌کند تا عقل خود را به کار گرفته و بتوانند دشمن را بشناسند (نهج البلاغه، نامه ۷). شناخت دشمن از آن جهت که مانع پیروی متربی از او می‌شود می‌تواند در تربیت موثر باشد از طرف دیگر باعث برآئت متربی از او و اعمالش می‌شود که می‌تواند در اصلاح مفاسد اجتماعی و فردی موثر بوده باشد.

#### ۷/۱/۲/۵. تربیت از طریق دنیا و آخرت شناسی

یکی دیگر از اسلوب تربیتی حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه، شناساندن دنیا و آخرت به متربی است. این شناخت می‌تواند به متربی در سامان دادن باورها و اعمال کمک کند. از اهداف حضرت علی علیه السلام در این روش می‌توان به کمک به انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌های متربی، تلاش برای ایجاد نگرش واقعی به اموردنیوی و اخروی و درک بهتر مصایب، رنج‌ها و ناکامی‌ها اشاره نمود. این روش که هم در راستای تربیت عبادی، اعتقادی و اخلاقی مخاطب است، با ایجاد بینش صحیح نحوه مواجهه مخاطب با دنیا و آخرت را نیز تنظیم می‌کند.

در این فرازها چهره مدموم و ممدوح دنیا به متربی نشان داده شده است و مخاطب را به استفاده صحیح از دنیای ممدوح و پرهیز از دنیای مدموم ترغیب می‌نماید «خُذْ مِنَ الدُّنْيَا مَا آتَاكَ، وَ تَوَلَّ عَمَّا تَوَلَّى عَنكَ؛ فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ، فَأَجْمِلْ فِي الطَّلَبِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۳) از دنیا همان را برگیر که نزد تو آید و از آنچه روی از تو بر می‌تابد، روی برتاب. اگر چنین نتوانی، اندازه نگه دار. پیامدهای رفتاری ایجاد چنین نگرشی در متربی بسیار با اهمیت است. زیرا بر اساس چنین نگرشی فرد متربی برای به دست آوردن امور دنیا دست به هر تلاشی و از هر راهی نمی‌زند و از طرفی دنیا را به کلی ترک نمی‌گوید. او فردی متعادل تربیت شده است که در دنیا با هدف ساخت و اصلاح آن و با هدف ساخت آخرت بهره می‌گیرد.



در برخی از این فرازها برای ترسیم چهره واقعی دنیا و آخرت از تشبیه استفاده شده است که می‌تواند در تأثیر پذیری متربی موثر باشد. «دنیا همانند مار است. چون بر آن دست کشند، نرم آید، ولی در درون آن زهر کشنده است. مردم فریب خورده و نادان بدان میل کنند و خردمند عاقل از آن دوری جوید.» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۹) و در برخی از فرازها با ترسیم مرگ و فناپذیری دنیا توصیه به تقوا به عنوان بهترین توشه برای سفر آخرت شده است (نهج البلاغه، حکمت‌های ۱۳۰ و ۱۳۱).

از دیگر مضامین این دسته از فرازها، مدح و بیان عاقبت سعادت‌مند برای یادکنندگان آخرت و کسب کنندگان رضایت الهی است و یا به بیان حقیقت دنیا و عبرت گرفتن از آن اشاره شده که همگی روش‌هایی در جهت ایجاد بینش صحیح و عمیق در متربی است (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۶).

از دیگر مضامین این گونه از فرازها ترغیب به مغتنم شمردن فرصت هاست که به عنوان مثال در خطبه ۱۸۳ استفاده شده است و یا برحذر داشتن از حب دنیا، نحوه مواجهه با دنیا و سرزنش غافلین را بیان می‌کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳).

خرده مقوله	خطبه/ حکمت/ نامه
تربیت از طریق انسان شناسی	ح ۲۸۹، ح ۳۹۲، خطبه ۲۳۴، خطبه ۱۷، ح ۱۲۳ و...
تربیت از طریق خدا شناسی	ح ۲۵۰، ح ۲۹۹، خطبه ۲۱۳، خطبه ۱۹۵، خطبه ۱۹۸، خطبه ۱۹۱، خطبه ۱۸۵، خطبه ۱۸۶، خطبه ۱۸۳، خطبه ۱۶۳، خطبه ۱۸۲، خطبه ۱۸۳، خطبه ۱۷۸، خطبه ۱۷۹، خطبه ۱۶۵، خطبه ۱۶۰، خطبه ۱۵۲، خطبه ۱۵۵، خطبه ۱۰۹، خطبه ۱۰۸، خطبه ۱۰۱، خطبه ۱۰۰، خطبه ۹۱، خطبه ۸۶، خطبه ۸۳، خطبه ۶۵، خطبه ۴۹، خطبه ۲، خطبه ۱
تربیت از طریق روش شناسی	ح ۳۹۳، ح ۳۶۱، ح ۳۲۰، ح ۳۱۵، ح ۳۱۴، ح ۳۵۷، ح ۳۵۴، ح ۲۸۱، ح ۱۴۱، ح ۸۹، ح ۲۹۹، ح ۵۰، ح ۲۳۰، ح ۳۸۴، ح ۳۵۹، ح ۴۱۲، ح ۱۷۵، ح ۸۹، ح ۴۴۲، ح ۱۳۷، ح ۳۶۶، ح ۳۹۶، ح ۳۸۴، ح ۳۹۶، ح ۲۳۰، ح ۴۴۸، ح ۱۹۳، ح ۲۶۴، ح ۳۴۲، ح ۳۴، ح ۸۷، ح ۲۴۳، ح ۲۹۹، ح ۲۲۳، ح ۴۱۳، ح ۴۱۴، ح ۲۶۶، ح ۲۵۳، ح ۱۹۷، ح ۱۷۸، ح ۱۶۴، ح ۱۷۷، ح ۱۷۵، ح ۱۰۳، ح ۱۰۱، ح ۱۰۰، ح ۸۳، ح ۷۶، ح ۶۶، ح ۵۲، ح ۴۰، ح ۴۱، ح ۲۲، ح ۲۴، ح ۲۷، ح ۱۳، ح ۱۴، ح ۱۵، ح ۱۰، ح ۱۱، نامه ۷۷، نامه ۶۹، نامه ۷۰، نامه ۵۷، نامه ۵۹، نامه ۶۰، نامه ۵۳، نامه ۳۴، نامه ۳۱، خطبه ۱۳۳، خطبه ۱۴۱، خطبه ۱۰۳ و...۱۱۳
تربیت از طریق مردم شناسی	ح ۳۴۳، نامه ۱، نامه ۷، خطبه ۲۱۸، نامه ۳۳، نامه ۳۲، نامه ۲۷

تربیت از طریق ارزش‌شناسی	ح ۲۶۸، ح ۹۷، ح ۹۶، ح ۹۵، ح ۹۴، ح ۵۳، ح ۴۷، ح ۴۴، ح ۳۶، ح ۳۷، ح ۳۸، ح ۳۵، ح ۳۳، ح ۳۰، ح ۳۲، خطبه ۱۸۸، خطبه ۱۴۱، نامه ۴۷، ح ۱۶۶، ح ۱۵۸ و....
تربیت از طریق دشمن‌شناسی	ح ۲۹۵، خطبه ۶۶، خطبه ۴۳، خطبه ۱۹۴، خطبه ۲۰۵، نامه ۷، خطبه ۲۱۸، نامه ۵۳، نامه ۵۶ و..
تربیت از طریق دنیا و آخرت‌شناسی	ح ۳۹۳، ح ۱۱۹، ح ۱۳۰، ح ۱۰۳، ح ۷۵، ح ۴۴، ح ۱۶۸، ح ۱۱۵، نامه ۳۱، خطبه ۲۲۶، خطبه ۲۰۹، خطبه ۱۸۳، خطبه ۱۷۹، خطبه ۱۳۳، خطبه ۱۲۲، خطبه ۱۵۲، خطبه ۱۴۵، خطبه ۱۲۹، خطبه ۱۱۳، خطبه ۱۱۱، خطبه ۱۰۳، خطبه ۱۱۴، خطبه ۸۳، خطبه ۲۸، خطبه ۱۹۰ و...

#### ۲/۲/۵. اسلوب تربیت در نهج البلاغه در مرحله عملی

همانطور که بیان شد، شیوه‌های تربیت در مرحله عمل، شیوه‌هایی هستند که به حیطة عمل مربوط می‌شود. در بخش شیوه‌های تربیت عملی می‌توان به شیوه‌های آموزش مرحله‌ای، الگوگیری و الگودهی، آموزش همراه با محبت، استفاده از شیوه‌ی نامه‌نگاری، استفاده از همه انواع اتوریته، استفاده از تمثیل، اشاره نمود.

تربیت مرحله‌ای یا تدریجی، شیوه‌ای از تربیت است که مری به تفاوت‌های فردی توجه دارد و همچنین سن و توانایی فرد را برای دریافت هر مرحله از تربیت در نظر می‌گیرد. تفاوت‌هایی که در شخصیت توانایی و ظرفیت افراد وجود دارد، باید در نظر گرفته شود تا تربیت بهترین تاثیر خود را در متربی بگذارد. حضرت علی علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه اشاره به این نوع از تربیت می‌کنند. «وَأَنْ

أَبْتَدِيَنَّكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ تَأْوِيلِهِ وَ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَ أَحْكَامِهِ وَ حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ لَا أُجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَّا غَيْرِهِ ثُمَّ أَشْفَقْتُ أَنْ يَلْتَبَسَ عَلَيْكَ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ مِنْ أَهْوَائِهِمْ وَ آرَائِهِمْ مِثْلَ الَّذِي التَّبَسَّ عَلَيْهِمْ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). «و مصمم شدم که نخست کتاب خدا را به تو بیاموزم و از تأویل آن آگاهت سازم و بیش از پیش به آیین اسلامت آشنا گردانم تا احکام حلال و حرام آن را فراگیری و از این امور به دیگر چیزها نپرداختم. سپس، ترسیدم که مباد آنچه سبب اختلاف عقاید و آراء مردم شده و کار را بر آنان مشتبه ساخته، تو را نیز به اشتباه اندازد. در آغاز نمی‌خواستم تو را به این راه کشانم، ولی با خود اندیشیدم که اگر در استحکام عقاید تو بکوشم به از این است که تو را تسلیم جریانی سازم که در آن از هلاکت ایمنی نیست». این بیان اشاره به این می‌کند که امام علی علیه السلام با توجه به شرایط سنی متربی، اقدام به تربیت و آموزش او نموده است. ابتدا تعلیم قرآن و احکام اسلام را به او آموخته و بعد با توجه به نیاز او واقعیت‌های اجتماعی را مطرح نموده است.



الگوگیری از نیکان نیز یکی از شیوه‌های پرکاربرد در تربیت است که در نهج البلاغه نیز به آن پرداخته شده است. « وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقْوَى اللَّهِ وَالْإِقْتِصَارُ عَلَى مَا فَرَضَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ وَالْأَخْذُ بِمَا مَضَى عَلَيْهِ الْأَوَّلُونَ مِنْ آبَائِكَ وَالصَّالِحُونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ » (نهج البلاغه، نامه ۳۱). «و بدان، ای فرزند، که بهترین و محبوبترین چیزی که از این اندرز فرامی‌گیری، ترس از خداست و اکتفا به آنچه بر تو واجب ساخته و گرفتن شیوه ای که پیشینیان، یعنی نیاکان و نیکان خاندانت، بدان کار کرده‌اند». در این فراز الگوهای شایسته به فرد معرفی شده و با بیان نقاط برجسته و قابل ستایش زندگی ایشان، فرد تشویق به الگوگیری از آنان می‌شود و این وظیفه متربی است و مربی صرفاً نقش معرف الگو و مشوق به سمت آن را دارد. الگودهی نیز شیوه دیگری مرتبط با همین زمینه است. با این تفاوت که در این شیوه مربی به بیان الگوهای شایسته و ناشایست و فرجام آنان اشاره نموده و یا حتی دست به الگو پردازی می‌زند و این مسأله راه را برای انتخاب فرد از بین این دو مدل الگو باز می‌گذارد.

بر اساس تیپ شناسی وبر از اتوریته، می‌توان هر سه نوع اتوریته سنتی، قانونی عقلانی و کاریزماتیک را در مضامین نامه ۳۱ یافت. با توجه به رابطه پدر و فرزند، اقتدار سنتی، با توجه به مشروعیت امامت علی بن ابی طالب علیه السلام دلیل انتصاب از جانب خداوند و توسط رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و پذیرش مردم اقتدار قانونی عقلانی و با توجه به نظریه سیادت کاریزماتیک وبر، اقتدار کاریزمایی از پیامبر صلی الله علیه و آله به خاندان رسالت منتقل می‌شود که در مرحله جانشینی و وصایت ابتدا به علی بن ابی طالب علیه السلام منتقل شده است می‌توان اقتدار کاریزماتیک را در این آموزش‌ها دید.

در مورد اقتدار کاریزماتیک باید گفت وبر در موارد متعددی انبیاء را شاخص‌ترین نمونه‌ی کاریزمای اصیل معرفی می‌کند، (وبر، ۱۳۹۳: ۴۳۲ و ۴۳۶). به نظر او انقلابی‌گری یا سرشت حرکت آفرینی و تحول‌زایی لازمه‌ی دوام و بقای واقعی شخصیت کاریزما است؛ اما از آنجا که این موج انقلابی نمی‌تواند همواره دوام و استمرار یابد بدیهی است که خصیصه‌ی کاریزمایی در معرض خطر قرار می‌گیرد؛ پس برای دستیابی مستمر به منافع ناشی از گرایش عمومی به کاریزما، باید راهی برای تثبیت و دائمی‌ساختن آن جست. این امر که به اعتقاد وبر، به خصوص پس از فقدان شخصیت کاریزمای اصلی، برای جانشینان او بسیار حیاتی می‌نماید، گرچه از یک سو باعث پایداری منافع حاصل از وفاداری عمومی به جریان سیادت

کاریزمای اولیه می‌شود؛ اما از سوی دیگر، به ذات اصلی و جوهره‌ی اصیل کاریزما، لطمه زده و سرشت آن را به انواع دیگر سیادت، به خصوص سیادت سنتی متمایل می‌سازد. (همان، ص ۴۴۳- ۴۴۷)

محبت از دیگر شیوه‌های تربیتی در نهج‌البلاغه است که در فرازهای مختلف آن و با روش‌های مختلف به کار گرفته شده است یکی از این روش‌های که دلالت بر محبت مربی نسبت به متربی می‌کند استفاده از الفاظ است که در نامه ۳۱ با لفظ «بَنَى» در فرازهای مختلف این نامه قابل مشاهده است. در فرازی دیگر می‌فرمایند: «وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كَلِّي حَتَّى كَأَنَّ شَيْئًا لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي وَ كَأَنَّ الْمَوْتَ لَوْ أَتَاكَ أَتَانِي فَعَتَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَغْنِينِي مِنْ أَمْرِ نَفْسِي...» «و تو را دیدم که پاره تن من، بلکه همه جان منی، آنگونه که اگر آسیبی به تو رسد به من رسیده است، و اگر مرگ به سراغ تو آید، زندگی مرا گرفته است، پس کار تو را کار خود شمردم...» این فراز نیز نهایت محبت و علاقه مربی را به متربی بازگو می‌کند. نیز می‌توان دریافت که ایجاد محبت عمیق بین مربی و متربی نیاز به ابراز علاقه دارد.

استفاده از شیوه نامه نگاری که در تمام نامه‌های نهج‌البلاغه دیده می‌شود، یکی از شیوه‌های تربیتی نهج‌البلاغه است. این شیوه گاهی به علت دوری از فرد متربی بوده است اما گاهی با حضور متربی، به علت تاثیر و ماندگاری بیشتر سخن و امکان مراجعه مکرر متربی به مضامین نامه و نیز برقراری ارتباط غیر مستقیم با او بوده است که در موارد توییح و سرزنش متربی، این شیوه بسیار موثر است. زیرا از رویارویی مربی و متربی و برخورد مستقیم اجتناب می‌شود.

شیوه‌های تربیتی	خطبه/ حکمت / نامه
شیوه‌ی تربیت مرحله‌ای	نامه ۳۱
الگودهی و الگو پردازی	نامه ۳۱، ح ۲۸۹، ح ۳۴۹، ح ۲۱۰، ح ۴۳
محبت	خطبه ۱۹۲، خطبه ۱۶۰، خطبه ۱۶۱، ح ۱۲۳، خطبه ۲۲۲
شیوه‌نامه نگاری	نامه ۳۱
به کارگیری همه انواع اقتدار	نامه ۳۱ و تمام نامه‌های نهج‌البلاغه
تمثیل	نامه ۳۱

## بحث و نتیجه گیری

با توجه به مباحث مطرح شده باید گفت تربیت از مسائل اساسی و بنیادی مورد نیاز هر جامعه است که همواره مورد بحث و بررسی از سوی اندیشمندان هر جامعه قرار گرفته است. مفهوم کلی تربیت با توجه به اصول و اسلوب تربیت در هر اندیشه شناخته می‌شود.

اصول و اسلوب تربیت نبوی نیز از گستردگی و تنوع بالایی برخوردارند که در این پژوهش به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره شد. بحث شاخص و بسیار مهم در مفهوم تربیت از دیدگاه نبوی توجه به فطرت و هماهنگی تربیت با آن و نیز استفاده از شیوه الگو دهی و الگو پردازی در آنهاست.

از دیگر نظریات مطرح شده در مبانی نظری دیدگاه تربیتی فارابی است. فارابی نیز در اسلوب و اصول تربیتی خود مباحثی نزدیک به قرآن و سیره نبوی را مطرح می‌سازد. در این بین نیز توجه به فطرت و نیز اختیار انسان از مباحث شاخص و موثر در تربیت محسوب می‌شود. نیز تاکید او بر عادت و استمرار در انجام فعل، از شیوه‌های تربیت پرکاربرد است.

روسو نیز به عنوان یکی از اندیشمندان حوزه تربیت، نظریات قابل تاملی در این حوزه دارد. او نیز همچون دیدگاه قرآن و سیره نبوی بر تربیت تدریجی تاکید دارد. تربیت عقلانی نیز در این آراء به طور مشترک دیده می‌شود. هماهنگی در رفتار و گفتار نیز هم سیره نبوی و هم در آراء تربیتی روسو دیده می‌شود. روسو اقتدار در تربیت را نمی‌پذیرد و آن را مخل آزادی متربی می‌داند.

و بر نیز به عنوان یکی از نظریه پردازان حوزه آموزش و سیاست، دیدگاه‌های تربیت اخلاقی را مطرح می‌نماید. او در برخی از اصول و روش‌ها با تربیت قرآن و سیره نبوی اشتراک دارد. لزوم پشتوانه دینی برای فعل اخلاقی، مساله‌ای است که در اصول تربیتی قرآن، با عنوان توجه به غیب و یا تاثیر عمل در روح انسانی، مطابقت دارد. نیز در روش توییح و موعظه با تربیت قرآن و سیره نبوی مشترک است.

به منظور کشف مفهوم تربیت در نهج البلاغه، با استفاده از روش متن پژوهشی بر اساس تحلیل محتوای کیفی استقرایی، با تمام شماری نهج البلاغه کدهای تربیت، مربی متربی و سایر مضامینی که دلالت بر تربیت می‌کردند، در این متن بررسی شده است. برای این منظور، با روش نمونه‌گیری نوعی به انتخاب فرازهایی پرداخته شد که نرمال‌ترین و نمایان‌ترین مفهوم تربیت در آنها یافت شده است. مقولات اصلی این پژوهش عبارتند از اصول تربیت در نهج البلاغه و اسلوب تربیت در نهج البلاغه.

تمامی فرازهای نهج البلاغه، اثر تربیتی دارند و می‌توان از آن‌ها مفهوم تربیت را برداشت نمود. با توجه به رویکرد این پژوهش به اصول و اسلوب تربیت در نهج البلاغه، تنها فرازهایی انتخاب شدند که بیشترین ارتباط را با این دو مقوله داشتند.

با توجه به اصول آموزش‌های اخلاقی در نهج البلاغه، انسان موجودی تربیت پذیر است. همچنین والدین در تربیت و آموزش اخلاقی فرزند وظیفه اصلی و اولیه را به عهده دارند و این تربیت باید با شتاب و به صورت مرحله‌ای صورت بگیرد و ساختن شخصیتی، مصمم، آگاه، مستقل و واقع نگر هدف این برنامه آموزشی می‌باشد.

اسلوب و شیوه‌های تربیتی در نهج البلاغه از تنوع و گستردگی بالایی برخوردارند. این اسلوب از دو منظر اسلوب نظری و اسلوب عملی بررسی شده‌اند. اسلوب نظری یا آگاهی بخش اسلوبی هستند که مرتباً با استفاده از تربیت آگاهی بخش مربی، تربیت می‌پذیرد. در این شیوه، مربی بر روی بینش مخاطب اثر می‌گذارد و با ایجاد شناخت در مربی، حرکت او را در مسیر تربیت میسر می‌سازد و عمل او را اصلاح می‌کند. این شیوه‌ها مستقیماً به عنوان شیوه تربیت مطرح نشده‌اند بلکه از آن جهت که حاوی محتوای تربیتی هستند، می‌توان آن‌ها را در زمره ی اسلوب تربیتی نهج البلاغه، مطرح ساخت.

اهم این اسلوب عبارتند از تربیت از طریق انسان شناسی، خداشناسی، روش شناسی، ارزش شناسی، مردم شناسی، دشمن شناسی، دنیا و آخرت شناسی. این موارد، اسلوب تربیتی هستند که به مخاطب کمک می‌کنند بعد از تغییر نگرش و با اختیار خود، عملش را اصلاح نموده یا تغییر دهد.

اهم اسلوب تربیت عملی عبارتند از: آموزش مرحله‌ای، الگوگیری و الگودهی، آموزش همراه با محبت، استفاده از شیوه‌ی نامه‌نگاری، استفاده از همه انواع اتوریتته، استفاده از تمثیل، اشاره نمود. مربی این اسلوب را بیشتر در مرحله ی عمل به کار می‌برد و با استفاده از اقتدار، یا الگودهی بر عمل مخاطب مستقیماً اثر می‌گذارد.

در مجموع باید گفت اصول و اسلوب تربیت در نهج البلاغه مفهومی را از تربیت ارائه می‌دهند که بر محور مباحث اعتقادی اسلام پایه گذاری می‌شود، اختیار انسان را به رسمیت شناخته و او را در انتخاب الگوهای رفتاری آزاد می‌گذارد، آگاهی بخش و بنابر واقعیات زندگی است و به تربیت افرادی، واقع نگر، مستقل و مقتدر منجر می‌شود. بنابراین تربیت در نهج البلاغه به معنای آگاهی بخشی و



آماده سازی متربی و با توجه به واقعیت های زندگی انسانی و براساس اصول اعتقادی اسلام و با هدف پرورش همه ابعاد و استعدادهای او رسیدن او به کمال است. این مفهوم که با توجه به اصول و اسلوب تربیت و ساختار حاکم بر متن نهج البلاغه برداشت می شود، در مسیر آموزش و پرورش موثر و راهگشاست، از آن جهت که توجه به حیطة شناختی، عاطفی و عملی در متربی دارد. آگاهی بخشی، اشاره به حیطة شناختی و آماده سازی اشاره به حیطة عاطفی و عملی در متربی دارد. این مفهوم، علاوه بر ارتقاء صلاحیت حرفه ای معلم و مربی، لذت آگاهی بخشی و تربیت را به او چشانده و سبب رشد همراه با اختیار متربی میشود و میتواند در نظام آموزش و پرورش کشور در نظر گرفته شود.

## منابع

### نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی
۲. بیهقی، ابوبکر، ۱۴۰۵ق، *دلائل النبوه*، ج ۱، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. جمعی از نویسندگان، *فلسفه تعلیم و تربیت*، ۱۳۸۴ش، چاپ هفتم، ج ۱، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۴. جوادی آملی، عبدالله ۱۳۸۸ش، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۶، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، *وسائل الشیعه*، ج ۲۱، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دارالتراث العربی
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: ندیم مرعشی بیروت: دارالتعارف، دارالکاتب العربی.
۷. روسو، ژان ژاک، ۱۳۸۰ش، *امیل*، ترجمه: غلامحسین زیرک زاده، تهران: ناهید.
۸. ری شهری، محمد، ۱۳۸۶ش، *حکمت نامه پیامبر اعظم ﷺ*، ج ۷، چاپ اول، قم: دارالحدیث.
۹. زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
۱۰. شعاری نژاد، علی اکبر، ۱۳۶۴ش، *فرهنگ علوم رفتاری*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵ش، *علل الشرایع*، ج ۱، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
۱۲. علاقه‌بند، علی، ۱۳۸۱ش، *جامعه‌شناسی آموزش و پرورش*، تهران: نشر روان.
۱۳. فارابی، ابو نصر محمد بن محمد ۱۹۸۷م، *التنبیه علی سبیل السعاده*، چاپ اول، تحقیق: سبحان خلیفات، عمان: الجامعه الاردنیه.
۱۴. فروند، زولین، ۱۳۸۳ش، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.
۱۵. کریمی، محمد تقی ۱۳۹۳ش، *تعلیم و تربیت کودکان از دیدگاه افلاطون*، ژان ژاک روسو و جان دیوئی، اراک: نویسنده.
۱۶. گلستانی، سیدهاشم ۱۳۷۰ش، *فلسفه اسلامی*، چاپ دوم، اصفهان: نشاط.
۱۷. گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳ش، *دورکیم*، ترجمه: یوسف، اباذری، بی‌جا: انتشارات خوارزمی.
۱۸. لوییت، کارل، ۱۳۸۵ش، *ماکس وبر و کارل ماکس*، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران: ققنوس.

۱۹. مایر، فردریک، ۱۳۷۴ش، *تاریخ اندیشه‌های تربیتی*، ج ۲، ترجمه: علی اصغر، فیاض، تهران، سمت.
۲۰. متقی الهندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، ۱۴۰۱ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، چاپ پنجم، محقق: بکری حیانی، موسسه الرساله
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶ش، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: انتشارات صدرا
۲۲. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۷۴ش، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۳. وبر، ماکس، ۱۳۹۳ش، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه: عباس منوچهری، تهران: سمت.
24. Mayring, philipp (2000). Qualitative content Analysis ForumQualitative social Research. Online Journal, 1(2).
25. Moral Education : A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education. Translated by Everett K. Wilson and Herman Schnurer. New York : Free Press of Glencoe, 1961.
26. Weber, Max; Economy and society, California, University of California Press, 1968.



**تدبر و تعمق در مرگ، انواع و آثار آن با رویکردی بر آموزه‌های علوی علیه السلام**

آمنه شاهنده\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

**چکیده**

مرگ یکی از مهمترین مراحل زندگی آدمی در طول تاریخ است. مسئله مرگ و جریانات بعد از آن برای هر انسانی سؤال برانگیز و وهم آور بوده، که طرح، تبیین و تفسیر این حقیقت از مهم ترین اهداف ادیان آسمانی بوده است. از آنجا که تفکر در مرگ، ابعاد آن در همه وجوه وجودی زندگی انسان موثر است، لذا پژوهش حاضر به بررسی مسئله مرگ و تدبر در آن با تاکید بر آموزه‌های علوی پرداخته و درصدد آن است که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی بن مایه‌ها و انواع مرگ و آثار آن را در کلام امام علی علیه السلام واکاوی نماید. لذا انواع مرگ انسانها در کلام امام علی علیه السلام به دو دسته دلمردگان و مرگ سرخ تقسیم شده که دلمردگان مشتمل بر: افراد کذاب، تارکان امر به معروف و نهی از منکر، جاهل و کافر تقسیم شده است. نتایج به دست آمده از طرح و تحلیل کلام امام علی علیه السلام نشان می‌دهد که از نظرگاه ایشان آثار تعمق و تدبر در مرگ عبارتند از: بیداری از خواب غفلت، اعتقاد به مرگ و بازگشت به سوی خدا، انجام اعمال صالح، اعتدال در زندگی مادی و تعالی حیات ابدی، رعایت اخلاق و داشتن تعامل مطلوب اجتماعی، پرهیز از دنیا دوستی.

**کلید واژه:**

مرگ، تدبر و تعمق، آثار مرگ، انواع مرگ، آموزه‌های علوی.

## ۱. مقدمه

در هندسه حیات مخلوقات عالم هستی، مرحله‌ای قطعی، حتمی و انکارناپذیر به نام مرگ وجود دارد که یکی از اسرار و حقایق تردیدناپذیر و جزء لاینفک حیات مخلوقات بوده که اذهان بشریت را در هر برهه‌ای از زمان به خود مشغول داشته است. مرگ واقعیتی ناشناخته و مرموز بوده که گاه توام با ترس، واهمه و اضطراب به جهت ناآشنایی و نامانوس بودن بشر با آن، و گاه حقیقت آن مورد انکار، به جهت ناهمخوانی با تمنیات، و گاه مورد تمنا و آرزو، به لحاظ عدم تحمل مصائب و مشکلات دنیوی است که در هر لحظه مخلوقات زیادی را با خود همراه می‌سازد. لذا این رخداد حتمی و قطعی بوده و هر موجودی طعم آن را خواهد چشید. (عنکبوت/۵۷). قویترین انسان‌ها هم یک زمانی در مقابل آن زانو زده‌اند و تسلیم شده‌اند، لذا معقول نیست که انسان‌ها آن را فراموش کرده یا از آن بترسند، بلکه باید برای این حقیقت حتمی خود را آماده کرده و مقدمات این سفر مهم را تجهیز کنند. در اندیشه حضرت علی علیه السلام آن کس که از مرگ بهراسد، نجات نمی‌یابد و آن کس که زنده ماندن را دوست بدارد، برای همیشه در دنیا نخواهد ماند (خطبه ۳۸). مرگ بخشی از مسیر حیات انسانهاست که به معنای فنا نبوده، بلکه به معنای ادامه حرکت به سوی تکامل هستی و سیر الی الله است. تفکر و اندیشیدن پیرامون مرگ و مسائل مرتبط با آن باعث ایجاد تغییراتی در رفتار، نگرش و برخورد انسانها در حیات دنیوی شده و مسیر انسان جهت تعالی و قرب به خدا را هموارتر می‌سازد.

## ۲. بیان مسئله

مرگ حقیقتی ناشناخته و انکارناپذیر و در عین حال رازآلود در حیات مخلوقات بوده که اذهان بشریت را در هر زمانی به خود مشغول کرده است. این مسئله در قرآن، نهج البلاغه و کتب دینی با تعابیر مختلفی به کار رفته و حساسیت آن به روشنی تبیین شده است. در کلام حضرت علی علیه السلام با عبارت « بِالْمَوْتِ تُخْتَمُ الدُّنْيَا » (خطبه ۱۵۶) و « الْمَوْتُ غَايَةُ » (خطبه ۱۰۶) به آن اشاره شده که نشانگر ارتباط ذاتی و لاینفک دنیا و آخرت است. باور به یکی از اعتقادات مشترک بین تمام انسانها ورای عقیده و دین و مذهب آنها است. در اندیشه اسلامی، مرگ، سرنوشت حتمی انسانها است که همه طعم آن را خواهند چشید اما مهم این است که انسان در هر شرایطی در انتظار مرگ باشد

(مظفری ورسی، ۱۳۹۲، ص ۳۴). اندیشه ورزی پیرامون مرگ به وضوح در کلام و خطبه های حضرت علی علیه السلام قابل شهود است. ایشان تفکر در دنیا و لوازم آن را مبنای اساسی تفکر در مرگ را معرفی کرده اند (خطبه ۲۰۳). به عبارتی که اگر انسان به این باور قلبی برسد که دنیا گذرگاه اوست، قطعاً به فکر تهیه توشه ای برای رسیدن به موعد خواهد بود. علی رغم تلاشهای بشر برای فهم عمیق زوایای مختلف مسئله مرگ، این موضوع همچنان در هاله ای از ابهام باقی مانده است. یکی از عرصه های گسترده مسئله مرگ، تحقیقات دینی است که تلاش می کند تا پدیده مرگ را از منظر درون دینی و با تکیه بر آیات و روایات طرح و تبیین کند. لذا این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی بر آن است تا با تدبر و تعمق در مسئله مرگ، انواع و آثار آن را در کلام حضرت علی علیه السلام بررسی نماید. به همین خاطر مولف، موضوع مذکور را با استناد به سخنان حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه مورد کاوش و بررسی قرار داده است.

### ۳. پیشینه پژوهش:

اندیشیدن در مورد پدیده مرگ، همراه حیات انسان است. تفکر پیرامون این مسئله دیدگاهها و نظرات متفاوتی را ایجاد کرده است. با افزایش حیطه دانش بشری و به کتابت درآمدن آنها، تالیفات گسترده ای در مورد مرگ، مولفه ها، ابعاد و تفکر در مسئله مربوط علی الخصوص با رویکرد دینی، اسلامی و روایی به نگارش درآمده که نمایانگر توجه اکید محققان به این مسئله است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می گردد.

حاجی خانی و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «شبهه دنیاگریزی و یاد مرگ در نهج البلاغه و نقد آن با تکیه بر فضای صدور» معتقدند که زهد و دنیاگریزی و یاد مرگ نه تنها با روح با روح اسلام ناسازگار نیست، بلکه آیات و روایات متعددی بر این موضوعات تاکید دارند. آنها اعلام می دارند که توجه به جغرافیای کلام حضرت علی علیه السلام پیرامون یاد مرگ و دنیاگریزی سبب دفع توهم افراط در دنیاگریزی موجب فهم صحیح تر مقصود امام علیه السلام بر این موضوعات می شود.

نجاتی حسینی سید محمود (۱۳۹۴) در مقاله ای تحت عنوان «مرگ خود و مردن دیگری، روایت دو فرهنگ عرفی / عقیدتی - معنوی. کاوشی در نظریه اجتماعی، نهج البلاغه، مثنوی معنوی» معتقد است که در روایت اجتماعی از مرگ - مردن، در بافتار اجتماعی بسیار عرفی شده ای که در آن





زندگی می‌کنیم، و در فردگرایی افراطی ماتریالیستی و پوزیتیویستی، هنوز هم رخداد‌های معنوی، از نوع متافیزیکی آن هست که می‌تواند (من، تو، او و ما) را به هم متصل نگهدارد. وی می‌گوید: با وجود پربار بودن علم اجتماعی از مفاهیم عرفی که زندگی را تقویت می‌کنند، نفس تبلور یک رخداد فیزیکی از نوع و جنس مرگ به عنوان بدیل زندگی، غنیمت بزرگی است. در روایت دانش دینی، مرگ طور دیگری بیان شده و وجوه نامکشوف آن نشان داده شده است. در نسخه دینی نهج البلاغه ما با واقعیت‌های نوستالژیک مانند: پارادوکس مرگ-زندگی، ایده مرگ زیست نما و زیست مرگ نما، ایده جریان مویرگی مرگ در زیستن روزمره و ایده سنت فراموشی و غفلت از مرگ روبه رو هستیم.

قنبری و مشایخی پور (۱۳۹۱) «در مطالعه‌ای با عنوان «معنا و مفهوم مرگ آگاهی و آثار آن از دیدگاه امام علی (علیه السلام)» اعلام می‌دارند که مرگ آگاهی که از آن به عنوان صفت ممتاز انسانی یاد می‌شود، با عواملی نظیر تعقل، خودشناسی، یاد خدا، تذکار منادیان وحی، فضای محیطی مناسب و ... بروز بیشتری می‌کند. لذا، آثاری نظیر واقع نگری و تغییر نگرشها در حوزه گرایش به اخلاقیات، آخرت گرایی و حق مداری در حوزه عمل را سبب ساز خواهد شد.

توان، جهانی و پورداوود (۱۳۹۲) در پژوهشی تحت عنوان «مفهوم مرگ از دیدگاه دانشگاهیان» مطالعه‌ای کیفی با روش تحقیق تحلیل محتوا درباره مفهوم مرگ انجام داده‌اند، معتقدند که مشارکت کتندگان در تحقیق مفهوم مرگ دیدگاهی مثبت و معنوی و برگرفته از اعتقاد به معاد داشتند. همچنین افرادی که نسبت به مسئله مرگ مثبت نگر بودند، کسانی بودند که به معاد اعتقاد داشته و مرگ را مرحله‌ای از تکامل حیات بشری می‌دانستند.

قائمی و واعظی (۱۳۹۳) در مطالعه‌ای با عنوان «حقیقت مرگ، مرگ اندیشی و معنای زندگی» استنتاج‌های متفاوتی درباره حقیقت و ماهیت مرگ و نیز هراس از مرگ و عوامل تقلیل وحشت از مرگ را مورد بررسی قرار داده و معتقدند که همه این موارد، تأثیر مستقیمی بر معناداری زندگی دارند.

کمالی بانیانی و همکاران (۱۳۹۶) در تحقیقی با عنوان «واکاوی مسائل مرگ و زندگی در نهج البلاغه» بر اساس نظریه تقابل‌های دوگانه در ساختارگرایی بر این عقیده استوار هستند که هر چند مسئله مرگ با حیات و زندگی، تقابل و تضادی چشمگیر دارد، اما بار ارزشی مثبت یافته و از دید هستی‌شناسی نیز تمایزی مابین مرگ و زندگی دیده نمی‌شود.



حامده خادم جهرمی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای که تحت عنوان «آثار فردی و اجتماعی مرگ اندیشی از دیدگاه نهج‌البلاغه» معتقد است که اندیشیدن به موضوع مرگ آثار فردی مانند: آخرت گرایی، معناداری زندگی و سامان یافتن زندگی، آمادگی برای سفر آخرت، پرهیز از دنیاطلبی، بی ارزش بودن دنیا، عبرت گرایی، انجام اعمال حکیمانه، مراقبه و محاسبه کردار و تحمل مصیبت‌ها را در بر داشته و در بعد اجتماعی نتایجی مانند: تغییر نگرش، واقع نگری، اخلاق اجتماعی، حقوق گرایی و عدالت طلبی را در بر می‌گیرد.

فاطمه حمیدی فر و دیگران (۱۳۹۸) در مطالعه‌ای علمی با عنوان «حقیقت مرگ در قرآن و دلایل ترس از آن از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه» بر این باور هستند که مرگ پدیده‌ای غیر قابل انکار است که همه آن را می‌بینند، مرگ، میعادگاه نهایی، حرکت مستمر و ضد حیات است. مرگ پلی برای انتقال از دنیا به ابدیت بوده و زندگی پس از مرگ جاودانه است.

ندا راه بار و مهدی خبازی کناری (۱۴۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «خوانشی اگزیستانسیالیستی از مفهوم مرگ در نهج‌البلاغه» معتقدند که هایدگر مرگ را نه در مقابل و مواجهه با زندگی بلکه آن را به صورت سیال در زایش و زیستن با وی همراه می‌کند. در تلقی هایدگر زندگی را می‌توان در مرگ یافت و مرگ را در زندگی. رهایی در زندگی زمانی رخ می‌دهد که رو سوی مرگ بایستیم و آن را پذیرفته و انکار نکنیم.

#### ۴. اهمیت و ضرورت پژوهش:

یاد مرگ و تفکر پیرامون حقیقت آن و پذیرش این مسئله توسط انسان وی را از غفلت و غرق شدن در لذات فانی دنیوی دور می‌سازد. نهج‌البلاغه یکی از منابع متقن، دقیق و کلیدی پیرامون مسائل مربوط به ممت انسان، ماهیت و چیستی آن بوده که امام علی علیه السلام در حکمت‌ها، نامه‌ها و خطبه‌های خود به تفصیل به این مسئله پرداخته است. پژوهش در باب مرگ و بازگشت انسان به سمت مبدا هستی، یک برنامه تربیتی برای تکامل، تعالی و سعادت انسانها در هر برهه‌ای از زمان است و انسانی که همواره به این موضوع بیاندیشد، ظواهر و خوشی‌های فانی و فریبنده دنیا او را از مسیر حق و حقیقت منحرف نمی‌سازد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مرگ، ما را با دنیای تازه‌ای روبه رو می‌کند که همه عوالم آن برای ما شگفت انگیز، و ورود به این دنیای جدید، تنها با برافتادن پرده‌ای امکان می‌یابد که به دست مرگ فرو افتد.» (خطبه ۲۰). لذا اهمیت پرداختن به موضوع مرگ و مطالعه و پژوهش پیرامون آن به لحاظ توجه به کارکردهای آن



در اندیشه و رفتار انسان‌ها در هر زمان ضروری است. این تفکر نه تنها به معنای ایجاد یاس و هراس در زندگی اجتماعی نیست؛ بلکه زمینه‌ای لازم برای بازدارندگی از بروز ناهنجاری‌ها و آسیب‌های فردی و اجتماعی و در مقابل، احیای کیفیت زندگی دنیوی و اخروی است. امام علی علیه السلام در حکمت ۱۲۶ می‌فرماید: «تعجب می‌کنم از کسی که از مرگ غافل است درحالی‌که مرده‌ها را می‌بیند». و در نامه ۸۱ به فرزند خود امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «تا می‌توانی به یاد مرگ باش، تا می‌توانی به یاد آن مراحل باش که باید از آنها عبور کنی». ما در این مقاله بر آئیم تا نشان دهیم مطالعه پیرامون مسئله مرگ، انواع و آثار آن یک برنامه آموزشی-پرورشی و تربیتی برای تکامل و سیر و سلوک الی الله انسانها در هر زمانی و مکانی بوده که در آموزه‌های نهج البلاغه نیز توجه خاصی به آن شده، است. متفکران و پژوهشگران مسئله، هیچ‌گاه از مسیر حق و حقیقت منحرف نشده و لذات باقی را به خوشی‌های فانی دنیوی ترجیح داده و مسیر بروز آسیب‌های فردی و اجتماعی را از ابتدا مسدود می‌سازند.

## ۵. تعاریف

### ۵/۱. تعریف لغوی مرگ:

مرگ در لغت به معنای، مردن، موت، از بین رفتن حیات و فقدان تظاهرات حیاتی (معین، ۱۳۸۰، ج ۲ ص ۱۷۰)، ضد حیات (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۹۱)، سکون (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵)، بیجان شدن، از دست دادن نیروی حیوانی و حرارت غریزی (پاشنگ، ۱۳۷۷، ص ۲۵۵)، نفی حیات بوده که حیات در هر چیز به مقتضای خصوصیات وجودیش است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱ ص ۱۹۶). معادل عربی آن، واژه‌های موت، اجل و فوت است که در معنای از دست رفتن توان و قدرت هر چیزی به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱ ص ۴۳). به معنای منتقل شدن از جهانی به جهان دیگر. برخی از مادی‌گرایان، مرگ را توقف حیات و نشانه‌های آن مانند قطع تنفس و ضربان قلب، تعریف می‌کنند (مظفری و رسی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳). در تعاریفی دیگر به معنای مردن و از بین رفتن زندگی تعبیر می‌شود (معین، ۱۳۸۰، ج ۲ ص ۱۸۳).

### ۵/۲. معنای مرگ در نهج البلاغه

حضرت علی علیه السلام برای بیان مفهوم مرگ از واژگانی همچون: رحلت (بیش از ۴۰ مورد)، رجعت (خطبه ۷۴)، ظعن (خطبه ۲۸)، موت (خطبه ۲۳۰)، اجل (خطبه ۲۸)، حمام (خطبه ۲۲۶)، حتف (حکمت ۱۶)، حین (خطبه ۱۹۱)، منیه (حکمت ۷۲)، انتقال (خطبه ۸۳)، و منون (حکمت ۱۹۱) نیز

استفاده کرده است و در سایر خطبه‌هایی که از حقیقت دنیا، روش برخورد با دنیا و وصف قیامت سخن گفته است مرگ را به «دار غربته» سرای غربت، «منقطع زورته» محلی که دیگر دیده نخواهد شد، «مفرد وحشته» (خطبه ۸۳). عامل تنهایی مطلق، توصیف کرده است؛ بنابراین امیرالمؤمنین علیه السلام تعریفی از مرگ ارائه نموده است و با ذکر ویژگی های به روشن کردن و تبیین مرگ پرداخته است. و می‌فرماید: «مشکلات مرگ چنان پیچیده و دردناک‌اند که به وصف در نمی‌آیند و با قوانین خرد مردم این دنیا، سنجیده نمی‌شوند» (خطبه ۲۲۱). در جایی دیگر از نهج‌البلاغه می‌فرماید: حالتی که در دم مرگ پدید می‌آیند قابل توصیف و بیان نیستند (خطبه ۱۰۹). از این رو امام علی علیه السلام می‌فرماید: هیهات! علم مخزون. زمان زیادی صرف تفکر در مورد مرگ و اسرار مرگ نمودم اما ابری تعالی می‌خواست این راز همچنان پوشیده بماند. هیهات این دانشی است پوشیده و نهفته در خزانه اسرار. این سخن گهربار امام علی علیه السلام بیانگر این است که آن چیزی که مهم و انسان‌ساز است، تعریف و ماهیت مرگ نیست بلکه خود مرگ است. اینکه مرگ، حادثه‌ای قطعی است و انسان باید در قطعی بودن مرگ تفکر کند و جهت زندگی‌اش را براساس آن تنظیم کند (خطبه ۱۴۹). در نهج‌البلاغه در خطبه‌های ۲۱، ۱۰۹، ۱۳۲، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۸۸، ۲۳۰ و نامه ۳۱ و در چندین حکمت مستقیماً از مرگ سخن گفته شده است؛ لکن صراحتاً تعریفی از مرگ نیامده و صرفاً با عباراتی مانند «فَإِنَّ الْمَوْتَ هَادِمٌ لِّذَاتِكُمْ وَ مُكَدِّرٌ شَهَوَاتِكُمْ وَ مُبَاعِدٌ طِبَائِكُمْ، زَائِرٌ غَيْرٌ مَّحْبُوبٍ وَ قِرْنٌ غَيْرٌ مَّغْلُوبٍ وَ وَاتِرٌ غَيْرٌ مَّطْلُوبٍ» (خطبه ۲۴۰) (مرگ لذت‌ها و خوشی‌های شما را از میان می‌برد و آرزوهای شما را تیره و تار می‌سازد و میان شما و هدفهایتان فاصله می‌اندازد. دیدارکننده‌ای است که هیچکس او را دوست ندارد و مبارزی است که هرگز شکست نمی‌خورد و -جنایتکاری است که هرگز بازخواست نمی‌شود؛ و با عبارات «الْمَوْتُ غَايَتُهُ» (خطبه ۱۰۶). به ناپایداری زندگی دنیوی اشاره می‌کند. بدین صورت مرگ را توصیف می‌کند: و می‌فرماید (دنیا را محل عبور و آخرت محل قرار است و مرگ منجر به این انتقال می‌شود موت) (خطبه ۲۳۰): یکی از کلماتی به توصیف مرگ می‌پردازد. واژه «موت» رایج‌ترین کلمه‌ای است که نهج‌البلاغه از آن به طور وسیعی مورد استفاده قرار گرفته است. جمع این واژه در جایی ارائه نشده است، اما نهج‌البلاغه در سه مورد کلمه‌ی «موتات» (خطبه ۵۴ و ۸۳) را برای جمع «موت» به کار برده است. (قرشی بنائی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۹۸).



اجل (خطبه ۲۸): به معنای مدت معین یک چیز وقتی است که، آن چیز در آن (مدت معین) می‌رسد. (شرقی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱).

حمام (خطبه ۲۲۶): به کسر اول، به معنای مرگ است. (قرشی بنائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۶)  
حتف (حکمت ۱۶): به معنای مردن بدون کشتن و زدن و جمع آن «الحتوف» است. (شرقی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۰).

حین (خطبه ۱۹۱): راغب می‌گوید حین قوت رسیدن و حصول شی است که مبهم است و با مضاف‌الیه معلوم می‌گردد. حین به معنای مدت، سال، آن (ساعت) و مطلق زمان نیز آمده است. (راغب اصفحانی، ۱۴۱۲، ص ۲۶۸). در قاموس نهج البلاغه «حین» به وقت نامعلومی اطلاق شده که صلاحیت دارد منطبق به تمامی زمان‌های کوتاه یا بلند باشد. (شرقی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۷۶) این و تعریف منافاتی با هم ندارد و قابل جمع هستند.

قتل (خطبه ۱۲۳): به معنای کشتن است. اصل قتل، از الهی روح است از بدن؛ مثل مرگ، به معنای کشتن است و از بین برنده زندگی، «موت» نامیده می‌شود. (قرشی بنائی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۷۱). در جای دیگر آمده است: «قتل» کاری است که ارتباط روح با بدن را می‌برد و بریدن آن با مرگ است. (شرقی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸).

منیه (حکمت ۷۲): بر وزن «سرمایه» به معنای مرگ است. چون اصل این کلمه به معنای مرگ است. چون اصل این کلمه به معنای اندازه‌گیری است و مرگ نیز اندازه‌گیری شده است، به مرگ «منیه» گفته می‌شود. (قرشی بنائی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۹۶).

انتقال (خطبه ۸۳): یعنی از جایی به جایی منتقل شدن؛ به معنای مرگ نیز استعمال شده است. (شرقی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۵۲).

نکته قابل توجه آن است که امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در سراسر نهج البلاغه از مرگ با عناوین و اصطلاحات گوناگون، یاد می‌کند که نشان از توجه ایشان به این مسئله و تشویق به جدی گرفتن و پندآموزی از آن برای بهتر زیستن، بهتر مردن و بهتر برانگیخته شدن دارد.

منون (حکمت ۱۹۱): واژه «المنون» معادل کلمه موت ذکر نشده است، اما در نهج البلاغه چهار بار به معنای مرگ استعمال شده است. (قرشی بنائی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۹۵).

واژه اجل از مفاهیم مرتبط با واژه مرگ است که ۵۶ بار در قرآن به کار رفته است. این واژه در اصل به معنای وقت معین و معهود است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱ ص ۳۹). معانی دیگری مانند مدت شیء، غایت و زمان مرگ و سررسید چیزی، پایان مدت عمر نیز به آن ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱ ص ۱۱). اجل همان فرصتی است که برای مخلوقات هستی در زمان معین، مقدر شده تا خود را به کمال مطلوب برسانند، با این شرط که نمی‌توانند از اجل خود پیشی گرفته یا زمان آن را تغییر دهند. راغب گوید: اجل مدتی است که برای چیزی معین شود، اجل انسان مدت حیات اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۵) همچنین به معنای (آخر مدت) نیز گفته شده است. اجل گاهی (بر وزن عقل) عبارت است از علت و جهت چیزی یا کاری؛ که فقط دوبار در نهج البلاغه آمده است. یکی در خطبه ۲۱۰ و دیگری درباره گناهکار فرموده: به علت کثرت گناهان از مرگ می‌ترسد و به گناهی که به سبب آن از مرگ کراهت دارد ادامه می‌دهد. (صبحی صالح، ۱۴۳۱، ص ۴۹۸). در قرآن به دو نوع اجل اشاره شده: ۱- مسمی: زمان معین در برابر خدا که همان محتوم و لایتغیر است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۷ ص ۹)، ۲- معلق: در آن بها لحاظ برخی شرایط و رفع موانع مربوط، زمینه مرگ فراهم می‌شود و لذا تقدیم و تاخیر خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۴، ص ۳۸۷).

## ۵/۴. موت

موت در لغت به معنای مرگ، متضاد حیات و به معنی سکون نیز آمده است. این واژه به معنای از دست دادن حیات و زندگی و منتفی شدن آن است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱ ص ۱۹۶). واژه توفی نیز به معنای تحویل گرفتن به تمام و کمال است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۷۸). آلوسی می‌گوید: نابودی مرتبه‌ای از موت است، نابودی عقل برابر با جهالت است. موت ظاهری به معنای اتمام حیات دنیوی است و قطع روح از جسم است. در واقع دو نوع مرگ وجود دارد: مرگ دنیوی و مرگ برزخی (آلوسی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۰).

## ۶. چیستی مرگ در نهج البلاغه

مرگ میعادگاه نهایی، اجل مقدر و مقرر، نقطه آخر زندگی دنیوی انسان و دشمن کبر و غرور و نخوت که در تعابیر امام عَلَيْهِ السَّلَامُ «الْمَوْتُ غَايَتُهُ» (خطبه ۲۰ و ۱۰۶) و «بِالْمَوْتِ تُخْتَمُ الدُّنْيَا» (خطبه ۲۱۹ و ۱۵۶) به ناپایداری زندگی فانی دنیوی اشاره کرده و مرگ را به عنوان پل رسیدن به سرای باقی معرفی می‌کند.





در اصل خلقت مخلوقات عالم عبث نبوده و این جهت یافتگی به سمت دنیای دیگر می‌باشد، مرگ از بین برنده لذت‌ها و کدر کننده خواهش‌های نفسانی است (خطبه ۲۲۱). گریز از مرگ مساوی با رویای باطلی برای انسان است. مرگ و اتمام حیات دنیوی برای تمام موجودات عالم همزمان با حیاتشان رقم زده شده است و چیزی نیست که بتوان آن را از زندگی حذف کرد؛ لیکن یکی از صفتهای بارز انسان آگاهی از مرگ است که با تذکار و عدم تذکار نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود.

تدبیر پیرامون مسئله مرگ جزء اساسی‌ترین اندیشه‌های حضرت علی علیه السلام و تفکر در مورد آن دریچه‌ای به جهان بینی ایشان است. از نظر ایشان آگاهی از دنیا را مصادف با آگاهی از مرگ بوده که این آگاهی زمانی به دست می‌آید که انسان از بعد شناختی پی به گذرگاه بودن دنیا برده و به دنبال میعادگاه اصلی و بقای باقی باشد.

#### ۷. انواع مرگ در نهج البلاغه

صرف نظر از مرگ اضطراری که به دلیل اختلال در اعضای بدن، رخ می‌دهد؛ مرگ به دو نوع طبیعی و ارادی تقسیم می‌شود: مرگ طبیعی، مرگ ارادی. مرگ طبیعی: همان توجه هر سافل به عالی و رجوع به اصل خویش است. لذا مرگ برای تمام موجودات رخ خواهد داد و براساس اصل بازگشت به سوی خدا، درحال حرکت به سوی او هستند. (عنکبوت/۵۷) مرگ ارادی: این نوع مرگ مختص انسان است که در آن روح به عالم بالاتر عروج می‌یابد عوالم برتر در همین دنیاست انسانی که خود را از اخلاق، عقاید و افکار پلید رهایی بخشیده و از مخلوق به خالق رو کرده، و به این حقیقت رسیده که چیزی در دنیا جز ذات خداوند حقیقت ندارد، در همین دنیا از برزخ‌ها گذشته و دنیای برزخی و اهل آن و حالات آن را مشاهده کرده، در انتها به مراتبی نایل می‌شود که در وهم نمی‌گنجد. ذیلا به بیان انواع مرگ انسانها می‌پردازیم:

#### ۷/۱. دلمردگان (مرده متحرک)

دین اسلام به روح و نفس انسان توجه شایانی دارد بدین جهت قرآن افراد دارای روح بی تفاوت و قساوت قلب را مرده دل دانسته است و به پیامبرش صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَنْتَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى» (نمل / ۸۰ و روم / ۵۲) تو نمی‌توانی مرده‌دلان را شنوا کنی. حضرت علی علیه السلام نیز درباره انسانی که شیفته دنیاست

می‌فرماید: «وامات الدنیا قلبه» دنیا دل او را از کار انداخته است (خطبه ۸۵). افرادی که فساد و منکرات را می‌بینند و هیچ واکنشی از خود نشان نمی‌دهند و نه تنها با دست و بیان جلوگیری نمی‌کنند بلکه قلبشان هم از گناه ناراحت نیست، اینان مردگانی هستند در میان زنده‌ها. اگر در قبرستان مردگان به حال افقی هستند، این بی‌تفاوت‌ها مردگان عمودی و زنده‌نما هستند، «فذلک میث الاحیاء» (حکمت ۳۷۴).

از دیدگاه معصومین علیهم‌السلام مرده واقعی شخص دل مرده است؛ شخصی که از هدایت الهی بی‌بهره است و گرفتار ظلمت، کفر، ضلالت و فسق شده است. در نهایت می‌توان گفت از نظر حضرت علی علیه‌السلام مرگ دل برای افرادی که خصوصیات زیر را داشته باشند اتفاق می‌افتد:

#### ۷/۱/۱. کذاب

دسته‌ای از مرده‌های متحرک، افراد دروغ گو هستند. انسان کذاب، انسان مرده است. دل، قلب و وجدان فرد دروغگو، مرده است. کسی که کذاب بوده و هیچ ابایی از دروغ پردازی نداشته باشد نمی‌تواند اعتماد دیگران را به خود جلب کرده و مورد وثوق قرار گیرد. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «الکذاب والمیت سواء لأن فضیلة الحی علی المیت، الثقة به فاذا لم یوثق بکلامه فقد بطلت حیاته (آمدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۹. مجلسی، ۱۴۱۶، ج ۱۰۰، ص ۹۴) دروغ گو و مرده مساوی هستند، برای این که امتیاز شخص زنده بر شخص مرده، اطمینان داشتن به شخص زنده است. بنابراین، اگر به گفتار او اطمینان نباشد، پس حیات او تباه و باطل شده است.»

#### ۷/۱/۲. تارک امر به معروف و نهی از منکر

دسته‌ای دیگر از مرده‌های متحرک، افرادی هستند که نسبت به مسائل اجتماعی بی‌تفاوت بوده و به وقوع منکرات در جامعه عکس العملی از خود نشان نمی‌دهند؛ حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «کسی که انکار منکر را به وسیله دل و دست و زبانش ترک می‌کند، او همان مرده در بین زندگان است» (طوسی، ۱۳۴۶، ج ۶، ص ۱۸۱). و نیز فرمودند: «برخی از ناهیان از منکر کسانی هستند که به وسیله دست و زبان و دل خود، منکر را نهی می‌کنند، که آنها تمام خصلت‌های نیکو را کامل کرده‌اند و بعضی از آنها کسانی هستند که به وسیله زبان و دل خود منکر را انکار می‌کنند، که آنان به دو خصلت نیکو چنگ زده و دیگری را تباه ساخته‌اند و بعضی از آنان به دل، منکر را





نهی می‌کنند نه به وسیله دست و زبان، که آنها دو خصلت را — که شریف‌ترین خصلت بین آن سه خصلت است — تباها ساخته و به یک خصلت چنگ زده‌اند و بعضی منکر را به وسیله دل و زبان و دستان انکار نمی‌کنند، که اینان مرده زندگانند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲).

#### جاهل .۷/۱/۳

دسته‌ای دیگر از مرده‌های متحرک، شخص جاهل است؛ شخصی که از علوم لازم انسانیت و قرب به حق و رستگاری بی بهره باشد، قطعاً گرفتار جهل و نادانی بوده و نهایتاً در جامعه به صورت مرده متحرک ظهور پیدا می‌کند. حضرت علی علیه السلام فرمود: «الجاهل میت بین الاحیاء (همان، ج ۱، ۲۹۳)؛ شخص جاهل مرده‌ای است در بین زندگان» نیز فرمود: «الجاهل میت و ان كان حياً (همان، ج ۲، ۲۹۳)؛ شخص جاهل مرده است گرچه (جسمش) زنده باشد». آن گاه که جامعه از این مردگان پر شود، همچون قبرستانی خاموش و بی حرکت و ساکت خواهد شد. عالمی که دارای دانش‌های سعادت بخش است، در بین جاهلان مثل زنده در بین مردگان است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «شخص عالم در بین جاهلان مثل شخص زنده است در بین اموات» (همان، ج ۲ ص ۲۳۴).

#### کافر .۷/۱/۴

دسته چهارم از افراد دل مرده، افراد کافری هستند که اعتقادی به توحید و یگانگی خداوند ندارد. اگر حیات معنوی انسان به توحید است، جان کافر از آب حیات توحید بی بهره است. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «التوحید، حياة النفس» (همان، ج ۱، ص ۱۴۳)؛ توحید، زندگی جان است. «هم و غم کافر، دنیاست و کوشش او برای دنیا؛ هدف او، شهوت اوست و شهوات دنیا، خدای اوست و هرکس شهوت و دنیا خدای او باشد، او مرده‌ای است در بین زندگان.

#### مرگ سرخ (شهادت) .۷/۲

در قانون خداوند همیشه بهترین و کاملترین قانون وجود دارد و برای مرگ نیز بهترینی وجود دارد که همان شهادت در راه خداوند می‌باشد. ارزشی که دین اسلام به امر شهادت قائل شده، در هیچ مکتبی وجود ندارد. خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحياءٌ عندَ رَبِّهِمْ يُرزقونَ» (آل عمران / ۱۶۹). حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: " إِنَّ أكرمَ الموتِ القتلُ و الذي نفسی بیده لألف ضربة



بالتسيف أهون من ميتة علي الفرائش. سوگند به آن قدرتی که جان من در دست اوست، هزار ضربه شمشیر در جبهه جنگ، از مردن در بستر برای من آسانتر و گواراتر است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۲).

بدون تردید، پایه و مبنای ترسیم سیمای «شهادت» در نهج البلاغه، ترسیم سیمای «مرگ» است؛ چرا که شهادت، حیات مرگ است و به بیانی، مرگ مرگ است که آن حضرت فرمود: «إِنَّ أَكْرَمَ الْمَوْتِ الْقَتْلَ». (خطبه ۱۲۳۹)

#### ۸. آثار تعمق و تدبر در مرگ در نگاه نهج البلاغه

مرگ، یک سفر طولانی و بدون بازگشت می باشد که مسافران این سفر باید برای خود توشه راه فراهم کرده و خود را برای این سفر آماده کنند. امام علی علیه السلام می فرماید: «موضوع مرگ نه از شما آغاز شده است و نه بر شما پایان می پذیرد این همنشین شما که مرده است، در حال سفر است او را یکی از مسافرت هایش به حساب آورید» (حکمت ۳۵۷) و نیز می فرماید: به سوی مرگ بشتابید، مرگی که همگانی است و فرد فرد شما را از آن گریزی نیست. مردم گذشته پیشاپیش شما ایند قیامت هم شما را از پشت سرتان به جلو می برد. سبکبار شوید تا به قافله برسید، همانا پیش رفتگان در انتظار باز ماندگانند (خطبه ۱۲۷). ایشان معتقدند: «مثل شما و دنیا، همچون مسافرانی است که در راهی نهاده اند و می پندارند که اتمام یافته است و تا خواستند به نشان مورد نظر برسند، گویا به آن دست یافتند (خطبه ۹۹). آن حضرت می فرماید: «هرکس به یاد طول سفر آخرت باشد، خود را آماده می سازد» (حکمت ۲۸۰). با ذکر این مقدمه به طرح و تبیین مسئله می پردازیم:

#### ۸/۱. بیداری از خواب غفلت، اعتقاد به مرگ و بازگشت به سوی خدا

تفکر در نوع مرگ و مراحل بعد از آن و تفکر و تدبر در آثار و انواع آن، انسان را از خواب غفلت و ناآگاهی ها بیدار کرده و با واقعیت های زندگی و حقایق مربوط به جهان بعدی مواجه می کند. یاد مرگ و تفکر در آن، جذبه ها و کشش های کذایی دنیوی را که می توانند ذهن و فکر انسان را به تشویش خاطر انداخته و از سیر در آفاق و انفس خداوندی دور کرده، و نهایتاً انسان را در کوره راه های زندگی فانی دنیوی تنها رها می کنند، بیدار کرده و انسان را از افراط و تفریط خارج کرده و از توجه بی جا و بی حدو مرز به آن ممانعت می کند. کنشها و نگرشهای مطلوب و به جایی که در خور مسائل دنیوی



هستند را در انسان بیدار کرده و غبار غفلت و خواب آلودگی را از تن و جان و روح انسان می‌زداید. کشش‌هایی که انسان‌ها را در دام شیاطین افکنده و خاستگاه غفلت‌های انسان‌ها است، با ژرف اندیشی پیرامون مرگ و انتقال به سرای باقی از بین می‌روند.

انسان با تفکر و تمرکز در یاد مرگ، شناخت صحیحی از مرگ و حیات اخروی پیدا می‌کند. شناخت و معرفت به مرگ و عوالم آن، به دو صورت: ۱- شناخت حصولی و علمی و ۲- شناخت حضوری و شهودی قابل دست‌یابی است و اگر معرفت به حقیقت مرگ با مرگ‌شناسی حضوری و شهودی باشد که حضرت علی علیه السلام خود صاحب رفیع‌ترین درجه مرگ باوری شهودی بودند. معاد شناسی شهودی داشته و امکان حصول آن را با حفظ مراتب وجودی اولیاء الهی در بیان اوصاف پارسایان مطرح فرمودند. ایشان در باب مرگ و یقین قلبی به آن معتقدند که تنها تصدیق عقلی کافی نیست بلکه باید ایمان قلبی نیز داشت و از دانائی به دارائی و از شناختن به شدن و از فکر به ذکر و از ذهن به ذات رسید و آنگاه آثار و اثمار «یاد مرگ» را در گفتار و کردار و حال و قال خویش به صورت از بین بردن لذات زودگذر، آمال و آرزوها، بی توجهی به شهوات و خواهش‌های نفسانی و حیوانی مشاهده خواهند نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۲۶۱). انسانی که در زندگی بعد از مرگ تدبیر لازم را داشته باشد، دنیا را آنچنان که شایسته دنیا و زندگی در آن است می‌بیند و متوجه است که دنیا بدون آخرت معنا و مفهومی ندارد. لذا با دیدی عالمانه و واقع‌نگر به خود و جهان پیرامون خود می‌نگرد و با این اندیشه درمی‌یابد که خداوند این جهان فانی را برای زندگی کوتاه مدت ما خلق نکرده بلکه اهدافی والاتر از آن در خلقت هستی وجود دارد. (جعفری، ۱۳۶۱، ص ۴۲).

#### ۸/۲. انجام اعمال صالح و مبادرت به انجام آنها

معرفت انسان نسبت به مرگ، موضع‌گیری وی را نسبت به برخوردهای فردی و اجتماعی تعیین می‌کند. اگر «مرگ» را بازگشت به مبدأ هستی و معاد را رجعت به سوی خدا تلقی کنیم، قطعاً در رفتار و اعمال خود دقت لازم را خواهیم داشت.

انجام کار نیک یکی از آموزه‌هایی است که در قرآن و روایات معصومین علیهم السلام به وفور بیان شده است. یکی از عواملی که می‌تواند انسان را به سمت انجام کارهای نیک دعوت می‌کند، تفکر و تدبیر در مرگ و ابعاد و آثار آن است. از آنجائیکه اندیشه پیرامون مرگ، افق دید انسان و نگرش و تمرکز



او را به فانی بودن زندگی دنیوی و باقی بودن حیات اخروی، بیشتر می‌کند، به انسان نیرو می‌دهد تا به حکم عقل برای زندگی جاودان خود تدبیری اندیشیده و نهایتاً با پشتکار بیشتر آینده جاوید خود را سرو سامان بخشد. چنان که در امام علی علیه السلام فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا...» (حکمت ۱۱۵). اگر مرگ و معاد را رجعت به سوی خدا و اطلاع از عظمت و قدرت و علم و حیات نامتناهی خدا دانستیم، اعمال، رفتار و گفتار خود را مراقبت می‌کنیم.

لازمه بازگشت بسوی خدا و ظهور قدرت و عظمت و معرفت توحید خدا، اطلاع و انکشاف اعمال و آثار مترتبه بر آن از بهشت و دوزخ است؛ در نتیجه طرز تفهیم مرگ رابطه مستقیم با طرز فکر و عمل گفتار و کردار ما دارد و حضرت علی علیه السلام در موارد بسیاری به آن اشاره کرده‌اند. (خطبه ۲۰ و ۶۴).

شناخت مبدأ و معاد و ایمان به آنها، انجام عمل صالح برای مبدأ و معاد عامل تکامل وجودی و جوهری و ریشه همه سرور و سعادت‌ها و خلوص و صداقت‌ها و آرامش و آسایش‌هاست که قرب به حق و سعادت اخروی را به دنبال دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۶۱). از نظر امام علی علیه السلام دنیا مبنای آگاهی است و اگر شخصی به لحاظ شناختی به این باور برسد که دنیا گذرگاه است نه قرارگاه، آنگاه مرگ آگاه خواهد بود و برای روز قرارگاهش توشه‌ای مهیا خواهد ساخت (خطبه ۲۰۳). ایشان می‌فرماید: دنیا برای امر دیگری (آخرت) آفریده شده نه برای خودش (حکمت ۴۶۳).

در خطبه ۷۶ می‌فرمایند: خدا رحمت کند آن کس را که پیش از فرا رسیدن مرگ، خویش را آماده کند و از اعمال نیک و صالح، توشه‌ای برای آخرت خود آماده کند.

یاد مرگ و تدبر در آن، باعث شتاب و اشتیاق در انجام کارهای نیک می‌شود. حضرت علی علیه السلام درباره مبادرت به اعمال نیک قبل از فرارسیدن اجل می‌فرمایند: (... با کردار نیک به استقبال مرگ و سختی‌های آن بروید و قبل از آمدن آن برای پذیرایی آماده باشید و تا نیامده خود را مهیا کنید.) (خطبه ۱۹۰).

تأثیر اعتقاد به مرگ و یادآوری آخرت، این است که انسان به خود و دیگران نگاه واقع بینانه داشته و خود را جزئی از اجزای این جهان می‌داند که در نهایت به سوی سرای جاوید در حرکت است. کسی که با این نگرش به جهان بنگرد، هیچ‌گاه از انجام کارهای خیر برای خود و دیگران غافل نمی‌شود، لذا توجه به



مرگ و برنامه ریزی برای آن، انسان را از رکود و سکون به پویایی و حرکت تغییر می‌دهد و انگیزه دهنده او برای کار تکاپو می‌باشد. (ایمانی خوشخو، آثار مرگ اندیشی در قرآن و سخنان امام علی علیه السلام).

امام علی علیه السلام تأکید فراوانی بر انجام اعمال نیکو و رسیدگی به آنها داشته و می‌فرماید: (پیش از آنکه زندگی تو پایان گیرد و به برزخ و قیامت برسی و فرشتگان الهی حسابرس تو باشند خودت در اینجا به حساب خویش رسیدگی کن تا اگر خطایی از تو سرزده است جبران کنی و اگر کار نیکی داشته‌ای خدا را شکر نمایی) (خطبه ۲۲۲) هرگز لازم نیست در اعمال کوچک و بزرگ دیگران دقیق شوی و به حسابرسی آنها بپردازی و از خود غافل گردی چراکه آنها برای خود حسابرسی دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۴۸). در قیامت خداوند که سربعترین حسابگران است به حساب آن خواهد رسید، در حقیقت این فرمایش اخیر امام جمله‌ای است تهدیدآمیز، برای کسانی که در دنیا از حساب کردن نفس خود غفلت می‌کنند (ابن میثم، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱).

#### ۸/۳. اعتدال در زندگی مادی و تعالی حیات ابدی

در جوامع امروزی به زندگی دنیوی و شکوه و زیباییهای آن توجه می‌شود. هدف اصلی این نوع نگاه به زندگی، تلاش برای رسیدن به امور مادی و تامین تمنیات زندگی دنیوی است. با این نگرش به حیات دنیوی انسان، مرگ نقش اصلی و تاثیرگذارهای معنوی و اخروی را که می‌تواند برای بهبود حیات مادی و نهایتاً زندگی اخروی داشته باشد، از دست می‌دهد.

حیات دنیوی انسان امری حقیقی و انکارناپذیر است، اما بعضی از افراد به علت وابستگی و دلبستگی بیش از حد به آن، حیات دنیوی را اصل قرار داده و تمام آمال و خواسته‌های خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند. باید توجه داشت که تمرکز بیش از حد به یک مسئله، ذهن و تفکر انسان را از تمرکز به دیگر ابعاد زندگی که مهمترین آنها بقای انسان در سرای جاودان است، بازمی‌دارد. امام علی علیه السلام به فرزندشان امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «مبادا فریفته شوی که بینی دنیاداران به دنیا دل می‌نهند، و بر سر دنیا بر یکدیگر می‌جهند» (نامه ۳۱).

زندگی مشروع و مطابق عقل و منطق آن است که در عین جدی گرفتن حیات زودگذر دنیوی بتواند برای حیات ابدی اخروی هم برنامه ریزی کند. مشکل اصلی انسان برای دست یافتن به حیات



متعالی جاذبه حیات دنیوی است جاذبه های حیات دنیوی امکان دارد که هر انسانی را چنان به خود مشغول کند که اصلا به یاد آخرت و زندگی دیگر نیفتد.

مکتب امام علی علیه السلام هرگز انسان را به پوچ گرایی و ترک دنیا نمی کشند. هدف از شناخت مرگ این نیست که انسان از دنیا و لذت های آن به هیچ وجه بهره مند نشود. منظور اصلی از تفکر در مورد مرگ چیزی جز تعدیل زندگی دنیوی و سامان بخشیدن آن نیست. امام علی علیه السلام می فرمایند: «آن کس که از دنیا به مقدار کم قناعت کند زمینه ایمنی خود را فراهم آورده است. و آن کس در بهره مندی از دنیا افراط کند به نابودی خود کوشیده است». (خطبه ۱۱۱).

انسان با زندگی متعادل و تنظیم شده دنیوی خود، در عین برخورداری از حیات دنیوی و لذا لذت آن به حیات معنوی و اخروی خود نیز بیندیشد و توشه بردارد. حضرت علی علیه السلام در مورد نقش مرگ را در حیات دنیوی انسان می فرماید: «هوشیارانه، مرگ را که اساس کامجویی شما را فرو می پاشد و اسباب تلخ کامی شما را فراهم می آورد و آرزوهای شما را بر باد می دهد، هنگام قصد کار خلاف فراموش نکنید و از خداوند برای انجام واجبات و سپاس نعمتهایش یاری جوئید» (خطبه ۹۹).

#### ۸/۴. رعایت اخلاق و داشتن تعامل مطلوب اجتماعی

تعمق و ژرف اندیشی در باب مرگ و آثار آن، غرور و تکبر و کلیه رذائل اخلاقی را که می تواند به سبب ماده بودن انسان در او وجود داشته باشد، از بین می برد و خلوص نیت، تواضع و فروتنی را جانشین آن می نماید. حضرت علی علیه السلام از یاران خود می خواهد تا نفسشان را با یاد مرگ خوار سازند. کسی که مراقب مرگ باشد به سوی خوبی ها می شتابد (حکمت ۳۱). لذا یاد مرگ، خودخواهی، حسادت، کبر و نخوت را از انسان دور می کند و او را وادار می دارد تا در برابر دستوره های دین اسلام تواضع کند، برای سفر آخرت خود احساس خطر کند و زاد و توشه فراهم سازد. خودخواهی، از بدترین صفاتی است که انسان گرفتار آن می شود. در این حالت، فقط در وادی تاریکی قدم می گذارد که غیر از ستم به دیگران، زیر پا نهادن احکام و دستوره های الهی و فاصله گرفتن از معرفت مرگ، حاصل دیگری ندارد. امام علی علیه السلام نیز می فرماید: فخرفروشی را کنار بگذار، خودبزرگ بینی را رها کن و به یاد مرگ باش (حکمت ۳۸۶).

#### ۸/۵. پرهیز از دنیا دوستی

زندگی دنیا همانند کالایی است که انسان را فریب می دهد، اما کسی که فهم و درک درست و نگاه



واقع بین داشته باشد، می‌داند که آن، حیاتی زلیل شونده است و به همین علت به آن فریفته نمی‌شود و آن را همچون سرمایه و اعتبار برای خود نگرفته و به آن اعتماد نمی‌کند. (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۶۷).

به تعبیر علامه جعفری، لذت‌های دنیوی هر چه باشد روزی تمام خواهد شد و فکر ناپایداری آن، لذت آن را از بین برده و آن را در حد یک فریب، نه یک واقعیت قرار می‌دهد. (جعفری، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۲).

از دیدگاه امام علی علیه السلام تفکر در ابعاد مرگ، انسان را از اسارت حیات دنیوی و فریب لذایذ مادی نجات می‌بخشد. «شما را از دنیا بر حذر می‌دارم؛ زیرا جایگاهی است برای کوچ کردن و نه خانه‌ای برای اقامت گزیدن (خطبه ۱۱۳). در جایی دیگر می‌فرماید: ای مردم به دنیا چنان بنگرید که زاهدان و روی برتافتگان از آن به آن نگرستند؛ که به خدا سوگند دنیا به زودی اقامت‌کنندگان و ساکنان خود را بیرون می‌راند و صاحبان نعمت و امنیت را به رنج و درد گرفتار می‌سازد (خطبه ۱۰۳). به تعبیر ایشان دنیا چون چهارپایی است سرکش و گریزیا، اسبی است چموش و نافرمان، دروغ‌گویی است خیانتکار، حق‌شناسی است ناسپاس، ستمگری است بیراهه رو... لذا دنیا سرایی بی ارزش و کوتاه است که نباید به عنوان سرایی ماندگار و جاودان به آن دل بست.

هدف، دل نباختن به دنیا و دوری از دنیاپرستی است. چراکه دل باختن به مال، مقام و لذت دنیوی سبب کر و کور شدن چشم و گوش می‌شود و زمینه ارتکاب گناه است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۱۳). امام علی علیه السلام می‌فرماید به دنیا مانند زاهدان بنگرید و یادآور می‌شود که به مقداری که نیازهای ضروری رفع گردد به دنیا اکتفا نمایید (ابن میثم، ۱۳۷۵، ص ۳۷).

انسانی که در مرگ، آثار و انواع آن تدبر و تعمق لازم و کافی را داشته باشد، از موهبت‌های دنیوی الهی، در حد معقول و مطلوب، برای رسیدن به آسایش دنیا و نهایتاً کسب آرامش و آسایش آخرت استفاده می‌کند. چرا که می‌داند بهره هر کس از دنیا همان چیزی است که برای آخرت انجام می‌دهد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: (... کسی که از دنیا بهره کمتری دارد، از آنچه موجب ایمنی اوست، بیشتر دارد و آنکه از دنیا بهره بیشتری داشته باشد، از آنچه موجب هلاکت اوست بیشتر دارد و به زودی زوال پذیر خواهد بود. (خطبه ۱۱۱).

## نتیجه گیری

مرگ یکی از قابل تأمل ترین پدیده‌های خداوندی است که در بطن و متن حیات تقدیرشده و هندسه حیات به معنای جامع کلمه‌اش را شکل و ماهیتی شگرف و شگفت بخشیده و در تمام ازمنه و امکانه ذهن بشر معاصر را به خود مشغول کرده است. نوع نگرش انسان به مرگ و ایدئولوژی او به مسئله، نشان دهنده، نحوه و میزان فعالیت‌های دنیوی فرد، اهمیت دادن به دنیا، تمایلات و خواهش‌های نفسانی او و اعتقاد و نگرش و نگاه به آخرت، عقیده به وجود سرای باقی و نهایتاً مهیا شدن برای سفر اخروی و زندگی جاودان انسان است.

از نگاه حضرت علی علیه السلام نگاه کردن به سیمای مرگ، مرگ را زیبا و دوست داشتنی کرده، و انسان را راغب به رسیدن به مرگ می‌کند. از نگاه ایشان و با دقت در آموزه‌های علوی، تدبیر و ژرف اندیشی در انواع و آثار مرگ، باعث انجام اعمال نیک در زندگی دنیوی، اعتماد به خداوند، انجام کارهای خداپسندانه، رعایت حق و حقوق دیگران، عدالت محوری و حق گویی و نهایتاً حق جویی می‌شود.

تدبیر در مرگ و آثار و انواع آن با رویکردی به کتب انبیا و اولیا الهی، نگاه انسان را به مسئله تغییر می‌دهد. علی الخصوص استفاده از آموزه‌های علوی و کلام امام علی علیه السلام در تنویر افکار و تبیین مسئله مرگ کمک شایان توجهی دارد. نگاه به مسئله مرگ و آثار و انواع آن در آموزه‌های علوی نتایج بسیار مهمی من جمله: بیداری از خواب غفلت، اعتقاد به مرگ و بازگشت به سوی خداوند، انجام اعمال صالح و مبادرت به انجام آنها، اعتدال در زندگی مادی و تعالی حیات ابدی، رعایت اخلاق و داشتن تعامل مطلوب اجتماعی، پرهیز از دنیا دوستی و ... را در بر دارد.



## منابع

## قرآن

- نهج البلاغه، فیض الاسلام علی نقی، ۱۳۷۷ش، قم: فیض الاسلام.
۱. ابن ابی فراس، وژام، ۱۴۱۰ق، مجموعه وژام، قم: مکتب فقیه.
  ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
  ۳. آلوسی، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
  ۴. بحرانی، ابن میثم، ۱۳۷۵ش، شرح نهج البلاغه، مشهد: نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
  ۵. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ۱۴۰۶ق، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
  ۶. پاشنک، مصطفی، ۱۳۷۷ش، فرهنگ ریشه‌یابی واژگان، تهران: انتشارات محور.
  ۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غرر الحکم و درر الکلم، قم: موسسه بوستان کتاب.
  ۸. جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۱ش، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
  ۹. جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۹ش، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
  ۱۰. راغب اصفهانی حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
  ۱۱. شرقی محمدعلی، ۱۳۶۶ش، قاموس نهج البلاغه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
  ۱۲. طالقانی سید محمود، ۱۳۶۲ش، تفسیر پرتوی از قرآن، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
  ۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۸ش، انسان از آغاز تا سرانجام، ترجمه: صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.
  ۱۴. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ش، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
  ۱۵. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه، ۱۳۴۶ش، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
  ۱۶. قرشی بنائی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷ش، مفردات نهج البلاغه، تصحیح: محمد حسین بکائی، تهران: قبله.
  ۱۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسة الوفا.
  ۱۸. مصطفوی حسن، ۱۳۶۰ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
  ۱۹. مظفری ورسی محمدحیدر، ۱۳۹۲ش، مرگ اندیشی در آموزه‌های اسلامی، تهران: کتاب نشر.



۲۰. معین محمد، ۱۳۸۰ش، فرهنگ معین، تهران: انتشارات امیرکبیر.  
 ۲۱. مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.

#### مقالات

۲۲. توان بهمن و جهانی فرزانه و پورداوود حکمت، ۱۳۹۲ش، مفهوم مرگ از دیدگاه دانشگاهیان، تحقیقات کیفی در علوم سلامت، ش ۴.
۲۳. حاجی خانی علی و روحی برندق کاووس و صفاریان همدانی علیرضا، ۱۳۹۵ش، شبهه دنیاگریزی و یاد مرگ در نهج البلاغه و نقد آن با تکیه بر فضای صدور، پژوهش نامه نهج البلاغه، س ۱۴، ش ۱۳.
۲۴. حمیدی فر فاطمه و دیگران، ۱۳۹۸ش، حقیقت مرگ در قرآن و دلایل ترس از آن از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه، فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۰، ش ۴۰.
۲۵. خادم چهرمی حامده، ۱۳۹۸ش، آثار فردی و اجتماعی مرگ اندیشی از دیدگاه نهج البلاغه، فصلنامه پژوهش نامه نهج البلاغه، ش ۲۵.
۲۶. راه بار ندا و خبازی کناری مهدی، ۱۴۰۰ش، خوانشی اگزستانسیالیستی از مفهوم مرگ در نهج البلاغه، پژوهش های علم و دین، ش ۲.
۲۷. قائمی و واعظی، ۱۳۹۳ش، حقیقت مرگ، مرگ اندیشی و معنای زندگی، آئین حکمت، سال ۶.
۲۸. قنبری بخشعلی و مشایخی پور محمدعلی، ۱۳۹۱ش، معنا و مفهوم مرگ آگاهی و آثار آن از دیدگاه امام علی علیه السلام، مجله معرفت، ش ۱۲.
۲۹. کمالی بانیانی و همکاران، ۱۳۹۶ش، واکاوی مسائل مرگ و زندگی در نهج البلاغه، پژوهش نامه نهج البلاغه، دوره ۵، ش ۶.
۳۰. نجاتی حسینی سید محمود، ش ۱۳۹۴، «مرگ خود و مردن دیگری»: روایت دو فرهنگ عرفی/عقیدتی-معنوی (کاوشی در نظریه اجتماعی، نهج البلاغه، مثنوی)، تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۸، ش ۱.



دولت، سبب اقوی از مباشر در وقوع جرم یقه‌آبی‌ها از منظر نهج‌البلاغه  
و سیاست جنایی اسلام

محمد رسول آهنگران\* / اسماعیل هنری قانع\*\* / میلاد حیدری\*\*\*  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

چکیده

علل وقوع جرم می‌تواند ناشی از تصمیمات دولت‌ها باشد. عوامل اقتصادی مانند بیکاری، فقر، تورم، گسترش شهرنشینی و تضعیف فرهنگ‌های اصیل، استضعاف علمی و سیاسی توده‌ی مردم، عدم بهره‌گیری از شیوه‌های پیشگیری جامعه‌ی، نابرابری اجتماعی، عدم تقویت آماج جرم و رفتارهای حاکمان که منجر به ایجاد بی‌اعتمادی نسبت به حاکمیت و مقررات دولتی می‌شود، از مهمترین عوامل جرم‌زا است که دولت در مقام سبب این رفتارهای مجرمانه جای می‌گیرد. یقه‌آبی‌ها خود به عنوان قربانیان مضاعف جرایم توده‌ای، مشمول کیفیات مخففه و عفو قرار نمی‌گیرند و حتی به جهت اقتناع افکار عمومی، محاکمه‌ی این گروه با رویکرد قانون-مندی کامل اجرا می‌شود. این در حالی است که دولت باید با در نظر گرفتن شرایطی که منجر به ارتکاب این جرایم شده است، با لحاظ تمام دلایل وقوع جرم، محاکمه و کیفرگزینی نماید. هدف اصلی از این پژوهش، اخطار به دستگاه قضائی و ساز و کارهای اجرای عدالت و نظم اجتماعی برای بهبود وضعیت اخلاقی و فرهنگی جامعه ایست که نمی‌توان فقط تابعان آن را مسئول دانست و مجازات کرد چنانکه در دیدگاه‌های نهج‌البلاغه صرفاً به تکالیف مردم پرداخته نشده است و برای حاکمان نیز متقابلاً تکالیفی است که برای آن‌ها مسئولیت‌هایی را ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها:

پیشگیری از جرم، مجرمین یقه‌آبی، جرایم خیابانی، کیفرزدایی.

\*. استاد گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران. قم: ایران.  
\*\*. دانشجوی دکتری حقوق جزا جرم شناسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم. قم، ایران.  
\*\*\*. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه آزاد اسلامی قم، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.  
[ahangaran@ut.ac.ir](mailto:ahangaran@ut.ac.ir)  
[asmaylhnry3@gmail.com](mailto:asmaylhnry3@gmail.com)  
[Mheidari4700@gmail.com](mailto:Mheidari4700@gmail.com)

## مقدمه

حاکمیت‌ها با توجه به مدل‌های مختلفی که برای آن‌ها متصور است، دارای کارکردهای خاصی علاوه بر اداره‌ی کشور و امور عمومی هستند. نقش حکومت‌ها در رخدادهای تعالی بخش و ضایع کننده در جامعه، گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم است. سیاست‌های کلان دولت‌ها، قوانین مدون و غیرمدون، اعمال اجرائی و به طور کلی هر گونه عمل و عکس‌العمل حکومت می‌تواند به مثابه عامل محرکه‌ای برای رفتار اعضای جامعه محسوب شود. از منظر سیاست جنائی اسلام، حاکمیت نقش مهمی در پیشگیری از جرایم توده‌ی مردم دارد همچنانکه گفته‌اند مردم به دین حاکمان خود هستند و این پیروی می‌تواند در این مسیر نیز قابل پیش بینی باشد.

دلایل ارتکاب جرم توسط مجرمانی که از آن‌ها به یقه‌آبی‌ها یاد می‌شود، محدود به شخصیت، خانواده، مدرسه و .. نیست، حتی اگر محدود به این عوامل باشد، نقش دولت در شکل‌گیری صحیح و اصلاح این گروه‌ها می‌تواند بسیار حائز اهمیت باشد. شهروندان عادی در راستای جبران زیان وارده به خود و احقاق حقوق مکتسبه‌ی خویش اقدام به رفتارهایی جرم‌انگاری شده می‌نمایند. از سوی دیگر به جهت مشکلات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایجاد شده، عموم جامعه، در اندیشه‌ی تقلب نسبت به قانون برآمده و در جایگاه مجرم قرار می‌گیرند. در این پژوهش به دنبال یافتن نقش دولت به عنوان یکی از عوامل جرم‌زا در ارتباط با یقه‌آبی‌ها هستیم. به نحوی که بتوان بر این مبنا، میزان مسئولیت دولت را مشخص کرد و حتی در مواردی، دولت را د مقام سبب اقوی از مباشر جرم، مسئول دانست و موضوع اعمال مجازات را تغییر داد. در این مسیر دیدگاه‌های اثر ارزشمند نهج البلاغه می‌تواند بسیار ارزشمند و راهگشا بوده و محدوده‌ها را تعیین نماید.

### پیشینه پژوهش:

پیرامون نقش دولت در ارتکاب جرایم توسط افراد جامعه (دولت در مقام سبب و افراد جامعه در مقام مباشر) پژوهش تخصصی دیده نمی‌شود؛ عموماً به جرم دولتی پرداخته شده است که متفاوت از پژوهش ما است و یا اینکه به نقش دولت در پیشگیری از جرم اشاره شده است.

سید علی هنجنی در مقاله‌ی پیرامون امکان ارتکاب جرم از سوی دولت و مسئولیت کیفری او، به جرم دولتی یا دولت در مقام مباشر جرم اشاره می‌کند. در پژوهش حاضر به دنبال تعیین مسئول ارتکاب جرم با اصول حقوق جزای عمومی نیستیم، هدف بررسی جرم‌شناسی و



علت‌شناسی مجرمانه از رفتار یقه‌آبی‌هایی است که به جهت اعمال غیرمجرمانه‌ی دولتی و بی‌تدبیری در امور حاکمیتی هستیم که منجر به این گونه از جرایم به شکل عمده می‌گردد.

سمیرا گل خندان و محمدعلی حاجی ده‌آبادی در مقاله‌ی بررسی جرم شناختی عوامل داخلی موثر بر ارتکاب جرایم علیه بشریت به نقش دولت در مقام مباشر (فاعل)، فراهم کننده‌ی بستر جرم به صورت ترویج هویت تکواری، ترویج هویت محرک و نقش علی (سبب) دولت که گاه مستقیم و گاه غیر مستقیم سبب جنایت علیه بشریت است اشاره شده است. با این حال در پژوهش ما هدف این است که دیدگاه‌های سیاست جنائی اسلام و بخصوص مبانی فکری نهج البلاغه نیز به کمک طلبد شود.

### نوآوری پژوهش:

عموم افراد جامعه که در اثر رفتارهای دولت، امکان ارتکاب اعمال مجرمانه را دارند، تبدیل به مجرمان یقه آبی می‌شوند که باید مجازات‌های قانونی را تحمل کنند و حال آنکه تحمیل مسئولیت کیفری تام به این افراد، در تضاد با مفهوم عدالت است. ما در این پژوهش قصد داریم به این سوالات مهم پاسخ دهیم که نقش دولت در مقام سبب در ارتکاب جرایم توسط یقه‌آبی‌ها تا چه اندازه است؟ همچنین باید به این سوال پاسخ داده شود که با در نظر گرفتن نقش دولت و حاکمیت در ارتکاب این جرایم، شیوه‌ی اعمال کیفرهای قانونی چگونه خواهد بود؟ چگونه می‌توان در این مجازات‌ها تجدیدنظر کرد؟ و به طور خلاصه به آسیب‌شناسی مجازات مجرمان یقه آبی به جهت تاثیر رفتار حکومت‌ها در ارتکاب جرایم آن‌ها خواهیم پرداخت.

### ۱. مفاهیم

دسته‌بندی جرم‌شناسان از مجرمین به یقه‌سفیدها و یقه چرکین (یقه آبی‌ها) و حتی یقه سرخ‌ها به جهت میزان دسترسی این اشخاص به امکانات و موقعیت اجتماعی خاص آنان و چگونگی فرار از محاکمه است. نوع جرایم این گروه‌ها نیز با هم متفاوت است و شیوه‌ی پاسخ‌دهی نیز لاجرم باید افتراقی باشد. در این بخش به تعریف این مفاهیم در کنار مفهوم دولت و حاکمیت و مسئولیت کیفری خواهیم پرداخت.



## ۱/۱. مجرمان یقه آبی

مجرمان یقه آبی<sup>۱</sup> یا یقه چرکین در مقابل یقه سفیدها<sup>۲</sup> قرار می‌گیرند. کسانی‌اند که علاوه بر فقر فکری و فرهنگی، دچار فقر مالی و اقتصادی شدید نیز هستند و به همین دلیل گاهی مرتکب جرم می‌شوند. این دسته بسیار راحت‌تر از دیگر گروه‌های اجتماعی برچسب مجرمانه می‌خورند. بسیاری از مطالعات انجام شده درباره جرم و پیشگیری، به عواملی مانند فقر، بیکاری، حاشیه‌نشینی، مشکل مسکن، اعتیاد و مانند اینها اشاره دارد (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ۸). در برخی از آثار جرم‌شناسی از مجرمین یقه قرمز نیز یاد شده است (میرخلیلی و خدادوست، ۱۳۹۶، ۱۳۷). این مجرمین در حقیقت همان مجرمین یقه سفید هستند که در راستای اخفای جرم خویش اقدام به اعما مجرمانه‌ی ثانویه می‌نمایند که البته خارج از بحث یقه‌آبی‌ها محسوب هستند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: مردم به طبقاتی تقسیم می‌شوند که امور بعضی از آنها جز به وسیله بعضی دیگر اصلاح نمی‌شود و بعضی از آنها از بعضی دیگر بی‌نیاز نیستند و آنان عبارت‌اند از: سپاهیان (نیروهای نظامی) نویسندگان عمومی و خصوصی (کارمندان) قضات عادل، کارگزاران نظام، اقلیت‌های مذهبی، تجار، صنعت‌گران و طبقات فقیر و ضعیف جامعه (نهج البلاغه، ۱۳۹۵، ق، ص ۴۲۹). چنانچه در این تعابیر ملاحظه می‌شود، طبقات اجتماعی از منظر امام علی علیه السلام نیز بر مبنای برخی صفات مانند تمکن مالی، میزان سواد و مقام و منصب و شغل قابل دسته‌بندی است. طبقات عامه‌ی مردم که جدای از حاکمان، ثروتمندان و عالمان قرار می‌گیرند، یقه‌آبی‌ها یا یقه چرکین تلقی می‌شوند.

## ۱/۲. مفهوم دولت به عنوان سبب اقوی از مباشر در جرایم یقه آبی‌ها

منظور از اصطلاح دولت، جامعه سیاسی و متشکلی است که در آن، هم قدرت سیاسی و هم سرزمین و هم جمعیت یافته می‌شود و شامل قوه‌ای حاکم بر کشور اعم از قوه مقننه، مجریه و قضائیه می‌شود. (آشوری، ۱۳۸۹، ۳۹۹) در خصوص مسئولیت کیفری دولت گفته شده است: «

1 - Blue-Collar Criminal

2 - White-Collar Criminals

۳ - اولین اندیشمند مبدع این عنوان ادوین ساترلند بود. این گره در اندیشه‌ی امام علی علیه السلام با عنوان «بطانه» مترادف خاصه تعبیر شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ۴۹) جرایم اقتصادی مانند کلاهبرداری، نقض قوانین کار، تخریب محیط زیست، به خطر انداختن بهداشت و سلامت عمومی جامعه و مانند آنها از سویی و جرایم حکومتی مانند سوء استفاده از بودجه عمومی، فساد، رشوه خواری و مانند آن از سوی دیگر از عمده جرایم صاحبان قدرت، بورژواها یا به تعبیر ساترلند، یقه سفیدها به شمار می‌رود. (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ۱۷)

انحراف سازمان‌یافته دولت که متضمن نقض حقوق بشر است» (Haveman & Smeulers, 2008, 22). در این پژوهش منظور ما از دولت به عنوان سبب اقوی از مباشر، مسئولیت کیفری قانونی دولت نیست بلکه نقش دولت در وقوع جرایم، از جنبه‌ی علت‌شناسی و مقوله‌ی جرم‌شناسی مدنظر است.

توده‌های عظیم مردم دچار مشکلات و فشارهای گسترده اجتماعی و اقتصادی اند. در بروز این مشکلات و فشارهای وارده بر آنان حاکمیت و سیاست‌های حاکم بر جامعه بیشترین سهم را دارد. این امر که همه تقصیر را به گردن مرتکب انداخته، حاکمیت همه تقصیرهای خود را ورای آن پنهان کند، مورد تأیید سیاست جنایی اسلام نیست؛ بنابراین در برخورد با یقه‌آبی‌ها که از سوی خود قربانیان جرایم یقه‌سفیدی به ویژه حاکمیتی‌اند، با چنین رویکردی سیاست‌گذاری می‌شود (میرخیلی، ۱۳۹۵، ۳۳). امام علی علیه السلام در ارتباط با جایگاه حاکمیت و نقش افعال این نهاد عمومی و الهی و انگیزه‌ی رفتارهای آن بیان داشته است که: خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری‌ها برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱). از نگاه، حضرت علی علیه السلام سیاست و ساختار حکومت تنها از نظر اداره‌ی امور اقتصادی مطرح و مهم نیست بلکه نقش مهم حکومت در شکل‌گیری اخلاق در اجتماع است. به همین دلیل می‌توان گفت که دولت نقش مهمی در شکل‌گیری رفتارهای مجرمانه‌ی یقه‌سفیدی دارد و حتی در شکل‌گیری تفکر مجرمانه و گسترش رفتارهای زیانبار به طور مستقیم دخیل است تا جایی که در برخی آرای کیفری<sup>۱</sup> دولت را در مقام سبب اقوی از مباشر تلقی کرده‌اند.

۱ - این رای که در شعبه‌ی چهارم دادگاه عمومی بخش چهارباغ صادر شده است و با عنوان اتهامی اخلال در نظم و آسایش عمومی شروع جریان رسیدگی شروع شده است در مورخه‌ی ۱۳۹۸/۹/۱۷ صادر شده است. رای دادگاه به این صورت است: «در رابطه با اعلام جرم پلیس امنیت و اطلاعات شهرستان ساوجبلاغ علیه آقای ... به اتهام اخلال در نظم و آسایش عمومی از طریق راه‌بندی در جاده قزلحصار مورخه ۲۵ آبان ۱۳۹۸ توسط دو خودرو تریلی به رانندگی متهمان یا عنایت به محتویات پرونده و اظهارات متهمان و تحقیقات به عمل آمده باید اظهار داشت که هر دو متهم راننده ماشین سنگین بوده و هنگام عبور از جاده در پشت جمعیت معترضی که ماشین‌های خود را در وسط خیابان در اعتراض به افزایش قیمت غیر معقول و خارق‌العاده و ناگهانی بنزین پارک کرده بودند متوقف شده‌اند. صرف نظر از دفاعیات ایشان که بیان داشته‌اند ناخواسته در ترافیک مانده بودین و به علت طول زیاد تریلی قادر به دور زدن نبودیم به نظر می‌رسد همدلی آنان با جمعیت حاضر و هم‌نوایی با خودروهای خاموش شده در جاده موجب توقف طولانی ایشان شده باشد چه اینکه حسب گزارش شفاهی افسر پرونده، ماموران ناجا در همان ساعت ابتدایی با تلفن همراه متهمان تماس حاصل نموده و تذکرات لازم مبنی بر حرکت سریع و خروج از منطقه را به ایشان داده‌اند. به هر



در ارتکاب جرم، مسئولیت کیفری اصلی بر دوش مباشر است، سبب نیز در مواردی به جهت اقوی بودن از مباشر دارای مسئولیت کیفری است. اقوی بودن سبب از مباشر برگرفته از نهاد «علت مداخله‌گر وابسته»<sup>۱</sup> در حقوق انگلستان است. عامل مداخله‌گر وابسته نیز به نقل از جوشا درسلا<sup>۲</sup>، علت مداخله‌گر واکنشی یا بازتابی تعبیر شده است و چنین تعریف شده است: عملی است که در واکنش یا پاسخ (نتیجه) عمل خطای پیشین متهم انجام شده است (طاهری نسب، ۱۳۸۹، ۵۵۴). عامل مداخله‌گر وابسته در مقابل عامل مداخله‌گر مستقل<sup>۳</sup> قرار دارد؛ عامل مداخله‌گر مستقل زنجیره علیت و سببیت بین عمل متهم اولیه و نتیجه را قطع می‌کند و دومی یک عامل مداخله‌گر وابسته است و نمی‌تواند این زنجیره را قطع کند و متهم و مرتکب اولیه همچنان دارای مسئولیت خواهند بود. پس عامل مداخله‌گر مستقل یک عامل کاملاً بی‌ارتباط و بدون وابستگی با سبب یا سبب‌های اولیه است و عامل مداخله‌گر وابسته با سبب یا سبب‌های اولیه مرتبط و وابستگی دارد. اولی قاطع زنجیره علیت است و دومی قاطع زنجیره علیت نیست. عامل مداخله‌گر مستقل سبب جانشین<sup>۴</sup> هم نامیده شده است (امینی و عنایت تبار، ۱۳۹۶، ۴).

در حقوق ایران مبنای مسئولیت سبب را به شکلی دیگر و در قالب تمثیل می‌توان در قانون جای داد و استخراج یک معیار کلی به مانند حقوق انگلستان مقدور نیست. اثبات اینکه دولت به عنوان سبب اقوی از مباشر، دارای مسئولیت کیفری است، بحثی پیچیده، شاذ و شاید به دور از

ترتیب با عنایت به اینکه حسب ماده ۶۱۸ قانون مجازات اسلامی (کتاب تعزیرات) بزه اتهامی از جرایم مقید به نتیجه محسوب شده و رفتار مجرمانه آن صرفاً از طریق سه فعل انحصاری ۱- هیاهو و جنجال ۲- حرکات غیر متعارف و ۳- تعرض به افراد قابل تحقق است و در مانحن فیه علیرغم تحقق نتیجه (اخلال نظم و آسایش و آرامش عمومی) بر فرض محال (بدیهی است که اخلال در نظم و آسایش و آرامش عمومی مردم نتیجه مستقیم بی‌تدبیری دولت در اجرای یک طرح غیرکارشناسی بوده و عرف جامعه ایرانی دولتمردان را مستنول اخلال به وجود آمده می‌داند، چرا که سبب اقوی از مباشر بوده‌اند) ارتکاب رفتار مورد تصریح قانونگذار از سوی متهمان منتفی است زیرا اعتراض غیر مسلحانه به حکمرانی نامطلوب از مولفه‌های اساسی حدود آزادی مصرح در اصل بیست و هفتم قانون اساسی کشورمان بوده و بدیهی است اخلالی به مبانی اسلام نداشته است چه اینکه چند تن از مراجع عظام تقلید در پیامی این اقدام دولت را ناپسند و بر خلاف مصلحت دانستند. لذا رفتار متهمان را با توجه به اوضاع و احوال آن روزها متعارف ارزیابی کرده و منطبق بر نافرمانی مدنی به عنوان روشی خشونت‌پرهیز برای اعتراض به سیاست غلط بنزینی دانسته و نظر به عدم احراز ارتکاب رفتار مجرمانه مدنظر قانونگذار، دادگاه به جهت عدم وقوع بزه با رعایت اصل برائت به استناد اصل سی و هفتم قانون اساسی و ماده چهار قانون آیین دادرسی کیفری حکم برائت صادر و اعلام می‌دارد.»

- 1 - Dependent intervening cause
- 2 - Dressler, Joshua, (2006), Understanding criminal law, Lexis nexis, U.S.A.
- 3 - Dependent intervening cause
- 4 - Superseding Cause



اصول حقوقی و علمی باشد؛ به همین جهت تاکید ما بر علت‌شناسی اعمال زیانبار و مجرمانه‌ی یقه‌آبی‌ها به جهت اقدامات و تصمیمات حکومتی قرار دارد.

از منظر دیگر، نقش دولت در ارتکاب برخی از جرایم، به سه شکل تبیین شده است:

نقش فاعلی: در این صورت نقش دولت در جرایم به صورت مباشرت است. مباشرت می‌تواند توسط سازمانی که دسترسی به قدرت سیاسی دارد (میرمحمد صادقی، ۱۳۸۵، ۷). یا نیروهای نظامی صورت پذیرد یا می‌توانند انسان‌هایی را پیدا کنند که در قالب شبه نظامی، انسان‌های دیگر را در شمار گسترده به قتل رسانده، آزار و اذیت و شکنجه کنند (گل خندان و حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۸، ۲۰۹).

نقش زمینه‌ای: فراهم آوردن مقدمات و بستری‌هایی است که در گذر زمان و در پیوند با وقایع دیگر منجر به ارتکاب برخی جرایم می‌شود (گل خندان و حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۸، ۲۱۲). این نقش از طریق ترویج هویت تک‌واره<sup>۱</sup>، تبعیض<sup>۲</sup> و ترویج ایدئولوژی محرک<sup>۳</sup> صورت می‌گیرد.

نقش علی: نقش علی در واقع چیزی بیش از نقش زمینه‌ای است و همان سبب بودن را مطرح می‌کند؛ که می‌تواند مستقیم (تجهیز و حمایت از مرتکبین) یا غیرمستقیم (سکوت و عدم واکنش) باشد.

## ۲. بررسی نقش دولت در میان سایر عوامل بزهکاری مجرمان یقه‌آبی

بر اساس پارادایم تفسیری، جرم خطری است که در اثر تعاملات اجتماعی و نه علل زیستی روان اجتماعی پدید آمده است و باید آن را به عنوان خطر برشمرد و آن را از جامعه دور ساخت (فدایی و دیگران، ۱۳۹۹، ۲۳۷). برای دور ساختن این پدیده از جامعه، نیاز به اصلاح اجتماعی و در درجه‌ی اول اصلاح عملکردهای حکومت است. به همین دلیل لازم است نقش دولت در میان سایر عوامل بزهکاری مشخص گردد تا بر این مبنا بتوان راهکارهایی ارائه داد. سیاست جنایی اسلام تاکید بر پیشگیری و در مرحله‌ی بعدی اصلاح و بازسازی از طریق ابزارهای مشارکتی دارد. دولت از منظر اسلام زمانی مسبب وقوع جرایم است که نتواند به تکالیف خود عمل کند یا ابزارهای کارآمدی را در این حوزه مورد استفاده قرار ندهد.

۱ - Singular Identity: در این شیوه، فرد تنها بر اساس یک هویت ستیزه جو و نفرت زا دسته بندی می‌شود و این دو خصوصیت، او را به سمت ارتکاب جرایم خیابانی و خشن سوق می‌دهد.

۲ - Discrimination: تبعیض سبب درگیری بین گروه برخوردار و غیربرخوردار شده است.

3 - Instigator Ideology

## ۲/۱. خلاء شایسته سالاری در انتصاب مدیران

در نظام شایسته سالاری، رسیدن به هدف توسط توده‌ی مردم، از طریق قانونی و بر مبنای شایستگی میسر است؛ دولتی که از این راهبرد استفاده نمی‌کند باید منتظر وقوع دو نتیجه باشد:

۱- ارتکاب اعمال مجرمانه توسط توده‌ی مردم برای رسیدن به جایگاه بالاتر مانند گرفتن رشوه یا استفاده از رانت؛ ۲- تصمیمات نادرست توسط مدیران و مسئولان که در نهایت به وقوع رفتارهایی منحرفانه و مجرمانه است.

امام علی علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: کارگزاران دولتی را از میان مردمی باتجربه و با حیا از خاندان پاکیزه و بانقوا که در مسلمانی سابقه درخشانی دارند، انتخاب کن؛ زیرا اخلاق آنان گرامی تر و آبرویشان محفوظ تر و طمع ورزی شان کمتر و آینده نگری آنان بیشتر است. (نهج البلاغه، نامه ۵۳) همچنین ایشان در گزینش قضات تاکید فراوان بر انتخاب بر معیارهای دادرسی عادلانه و گزینش قضات با درایت دارند<sup>۱</sup>. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله هدف بعثت خود را این گونه بیان می‌دارد: همانا من مبعوث شدم تا به اتمام و اکمال مکارم و ارزش‌های اخلاقی بپردازم<sup>۲</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۸: ۳۸۲). اینگونه کارگزاران مطمئناً در مقابله با آسیب‌های اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرایم توده‌ای می‌توانند با تدبیر مناسب‌تری اقدام نمایند. سیاست جنائی اسلام، اتکای بر تعقل و مدیریت را ابزار مفید برای اصلاح جامعه می‌داند، مدیریتی که مبتنی بر اخلاق باشد، مطمئناً نمی‌تواند مسبب جرایم و بی‌اخلاقی قرار گیرد.

نقطه‌ی مقابل شایسته‌سالاری در کلام امام علی علیه السلام اینگونه تعبیر شده است: امیرالمؤمنین علی علیه السلام جامعه جاهلی را با این ویژگی توصیف می‌کند که عالم آن دم از گفتن فرو بسته، و جاهلان به عزت نشسته‌اند<sup>۳</sup> (نهج البلاغه، خطبه ۲). شایسته‌سالاری، موضوعی است که نشأت گرفته از ایدئولوژی اسلام است که قرآن و دین اسلام به کرات سفارش و تأکید به آن (تعیین افراد صالح و شایسته برای پست‌های متعدد) نموده است (اسماعیلی و کریمی، ۸۷، ۱۳۸۹). چنانکه در آیه‌ی ۱۰۵

۱ - از میان مردم، برترین فرد را برای قضاوت انتخاب کن، کسانی که مراجعه فراوان، آنها را به ستوه نیاید و برخورد مخالفان با یک دیگر او را خشمناک نسازد، در اشتباهاتش پافشاری نکند ... پس از آشکارشدن حقیقت، در فصل خصومت از همه برنده تر باشد، کسی که ستایش فراوان او را فریب ندهد و چرب زبانی او را منحرف نسازد و چنین کسانی بسیار اندک‌اند. (مجلسی،

۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۲۵)

۲ - «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛

۳ - «عالمها ملجم و جاهلها مکرم»

سوره‌ی انبیا، آمده است که: حکومت و سروری بر زمین برای بتدگان صالح و شایسته است. امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: کار مردم جز به شایستگی زمامداران سامان نمی‌یابد (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

برچسب‌زنی مجرمانه توسط مدیران نالایق و تلاش افراد برای رسیدن به موقعیت اجتماعی مناسب با توسل به ابزارهای غیرقانونی و ناعادلانه، از نتایج نبود شایسته سالاری است که خود عامل جرایم توده‌ی مردم در ارتکاب جرایم در این راستا است.

## ۲/۲. عوامل اقتصادی ناشی از عملکرد دولت

مشکلات و چالش‌های اقتصادی ریشه‌ی بسیاری از رفتارهای منحرفانه‌ی بشری است که برخی از این انحرافات عنوان مجرمانه دارد. دولت و عملکردهای اقتصادی آن، مهمترین عامل این مشکلات است.

امام علی علیه السلام نیز در مورد وظیفه‌ی کارگزاران نسبت به معیشت کارکنان و زیردستان می‌فرماید: رزق و معیشت آنان را تأمین کن که با گرفتن حقوق کافی در اصلاح خود بیشتر بکوشند و با بی‌نیازی دست به اموال بیت المال زنند و اتمام حجتی است بر آنان. اگر فرمانت را نپذیرد یا در امانت تو خیانت کنند، از جهت بذل و بخشش آنقدر به او اعطا کن که مشکلتش برطرف و نیازش کم شود (نهج البلاغه، ۱۳۹۵، ص ۴۳). امام علی علیه السلام نیز بحث تأمین معیشت را در جلوگیری از برخی رفتارهای منحرفانه موثر می‌داند و مسئولیت تأمین معیشت را بر دوش حاکمیت و دولت قرار می‌دهد. بر اساس تحلیلگری بکر<sup>۱</sup> شرایط اقتصادی، مانند: بیکاری، تورم و فقر موجب افزایش نرخ ارتکاب جرم می‌شود، چون این عوامل تفاوت میان جرم و کار قانونی را افزایش می‌دهد. اریلیچ<sup>۲</sup> آثار بیکاری، در نرخ جرم و جنایت را در نظر می‌گیرد. او بیان می‌کند که نرخ بیکاری را می‌توان به عنوان یک مکمل شاخص فرصت‌های درآمدی موجود در بازار کار قانونی در نظر گرفت. بنابراین، هنگامی که نرخ بیکاری افزایش می‌یابد، نفو افراد در برش فرصت‌های درآمدی قانونی کاهش پیدا می‌کند، به سوی انجام فعالیت‌های مجرمانه ترغیب می‌شوند. جوکوئیست<sup>۳</sup> با پیروی از مدل بکر و با تصریح تابع مطلوبیتی از نوع فون نیومن

1 - Becker gary

2 - Ehrlich, Isaac

3 - Sjoquist

مورگسترون<sup>۱</sup> برای افراد، تابع مطلوبیت انتظاری ( برای جرم و جنایت ) را با قید زمان حداکثر می‌کند و نتیجه می‌گیرد اثرهای فقر و نابرابری های اقتصادی، بیکاری و تورم رابطه مثبت و معنی داری با جرایم مالی نظیر سرقت دارد. تلی<sup>۲</sup> تأثیر سیاست های اقتصاد کلان بر روی جرم را بررسی کرد و نشان داد که سیاست های پولی و مالی بر روی جرم موثرند. او به بیان کرد که سیاست‌های مالی از طریق مقررات دولتی و سیاست های پولی از طریق تورم بر جرم تأثیر می‌گذارند (ابراهیمی و چاکرزه‌هی، ۱۳۹۴، ۱۱۴).

امام علی علیه السلام در خصوص ارتباط فقر با انحرافات اجتماعی بیان می‌کند که: فقر، مرگ بزرگ‌تر است. (نهج البلاغه، حکمت: ۱۶۳) فقر زمینه انواع انحرافات عقیدتی و اخلاقی را به ویژه، در وجود افراد کم ظرفیت فراهم می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲، ۳۳۲). در سیاست جنائی اسلام تکیه ی تنها بر امور اخلاقی و عبادی بدون لحاظ معیشت نیست؛ فقدان معیشت موجب ظلم و بی عدالتی است که محرک جرایم خرد توده‌ی بقیه‌آبی‌ها خواهد بود.

امام علی علیه السلام فقر و تنگدستی را موجب تحریک به نافرمانی و طغیان می‌داند؛ خداوند بر پیشوایان حق واجب کرده که خود را با مردم ناتوان همسو کنند، تا فقر و نداری، تنگدست را به هیجان نیاورد و به طغیان نکشاند. (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹) بیکاری می‌تولند عامل عمده‌ای در پیدایش نابسامانی‌های رفتاری و روانی و در نتیجه بالا رفتن انواع کجروی‌های اجتماعی و بزهکاری باشد (محمودی و دیگران، ۱۳۹۷، ۳۴۱).

فقدان مسکن، زندگی در زاغه‌ها، سوء تغذیه و بهداشت ناکافی که با فقر، ارتباط دارند، از عوامل اقتصادی مهم بزهکاری به شمار می‌آیند ( شامیبانی، ۱۳۸۹، ۲۱۱). دولت نمی‌تواند خواستار کیفیت شهروندانی باشد برای رفع مشکلات اقتصادی خویش که ناشی از ضعف دولت بوده است، اعمال مجرمانه انجام داده‌اند. اصولاً جرم‌انگاری این رفتارها، دولت را ملزم به تامین ابزارهای متناسب می‌نماید و در صورت عدم تامین این ابزارها، نمی‌توان دولت را محق به مجازات کامل بزهکار دانست.

### ۲/۳. ضعف در اجرای عدالت اجتماعی توسط دولت

عدالت اجتماعی متفاوت از عدالت اقتصادی است؛ عدالت اجتماعی گرچه مصادیق و تعاریف مختلفی از سوی نویسندگان داشته است برخی معتقدند که: تساوی عادلانه از سوی دولت بین افراد

1 - Fon Neumann Mvrgnstrvn

2 - Teles, Vladimir

جامعه در آنچه نیاز زندگی است که عبارت از تمامی مسائل سیاسی، اقتصادی، قانونی، اخلاقی، تربیتی و غیر این‌ها. (ابوزهره، بی تا، ۸۱). برخی معتقدند: «جرایم به وسیله طبقات محروم و ضعیف جامعه ارتکاب می‌یابد.» (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ۸).

امام علی علیه السلام به موضوع رفع فاصله‌ی طبقاتی و ایجاد عدالت اجتماعی تأکید فراوان داشتند و فرمودند: به خدا قسم اگر بیایم این اموال را در حالی که با آن زنانی به ازدواج درآمده یا کنیزهایی تملک شده آن را بر می‌گردانم. همانا در عدالت، آسایشی است و کسی که عدالت بر او سخت آید، ستم و بی‌عدالتی بر او سخت‌تر است (نهج البلاغه، ۱۳۹۵، ص ۴). وظیفه‌ی دولت و حکومت‌هاست که ساختار اجتماعی ناعادلانه را اصلاح کنند و در جهت رفع تبعیض و فاصله‌ی طبقاتی، اقدام نمایند.

شهروندانی که بزه‌دیده جرایم یقه‌سفیدها واقع می‌شوند، بارها خشم خود را از اینکه اغفال شده‌اند و احساس سرخوردگی خود را از این مسئله ابراز می‌کنند که قادر نیستند پاسخ متقاعدکننده‌ای از بزه‌کاران یا هر مرجع دیگری دریافت کنند (مور و میلز، ۱۳۸۴، ص ۳۰). این موضوع سبب بروز رفتارهایی تلافی‌جویانه از توده‌ی مردم خواهد شد که عمدتاً قانونی نبوده و می‌تواند موجب اعمال کیفرهای شخصی و شدید برای آن‌ها باشد.

امام علی علیه السلام مالک اشتر را نسبت به طبقه پایینی که هیچ‌چاره ندارند توصیه نمود: خدا را خدا را! در طبقه پایین مردم، آنان که راه‌چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری بر جای ماندگانند، که در این طبقه مستمندی است خواهند، و مستحق عطایی است به روی خود نیاورنده. و برای خدا حقی از خود را که به آنان اختصاص داده و نگهبانی آن را به عهده است نهاده پاس‌دار و بخشی از بیت‌المالت را به آنان واگذار. (نهج البلاغه: نامه ۵۳) رشد بزهکاری در سطح یک جامعه معلول اختلال در عدالت اقتصادی و اجتماعی است.

به فرماندار خود در شهر مکه می‌نویسد: در مال خدا که در نزد تو فراهم شده بنگر و آن را به عیال‌مندان و گرسنگانی که نزدیک هستند بده و آنان که مستمندند و سخت نیازمند و امانده را نزد ما بفرست، تا میان کسانی که نزد ما هستند قسمت کنیم (نهج البلاغه، نامه ۶۷). معمولاً امام علیه السلام هر روز بیت‌المال را بین مردم به شکل مساوی تقسیم می‌کرد. در تقسیم بیت‌المال دو اصل را مورد

عنایت قرار می‌داد: توجه به طبقات ضعیف و محروم؛ رعایت مساوات بین مردم (ری‌شهری، ۱۴۲۱، ۱۹۰). سیاست جنائی اسلام، عدالت، رفع تبعیض و به عبارت دیگر حمایت از اقشار محروم را ابزاری برای ممانعت از ناهنجاری می‌داند. جرایمی که در سطح وسیع رخ می‌دهد و مرتکبان آن در تعداد زیاد آماری قرار دارند را می‌توان با این سیاست حمایتی از جرگه‌ی مجرمان خارج نمود.

نظریه فشار ساختاری مرتون بیان می‌کند که انحراف از ساختار و فرهنگ جامعه سرچشمه می‌گیرد. ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه برای رفتار منحرف اجتماعی مردمی که در جایگاه‌های مختلفی قرار گرفته‌اند، ایجاد فشار می‌کند ( صفوی، ۱۳۸۸، ۱۹۵). حاکمیت، متولی اصلی ساختاربندی اجتماعی است و یا در صورت شکل‌گیری این ساختارها، تکلیف به اصلاح و بازبینی در آن‌ها دارد. دولت و حکومت به جهت قصور و کوتاهی در ایجاد این ساختارها، نقش فعالی در شکل‌گیری اعمال مجرمانه‌ی توده‌ی یقه‌آبی‌ها خواهد داشت.

#### ۲/۴. عدم تقویت آماج جرم در برابر بزهکاری توسط دولت

یکی از عوامل بروز بزهکاری توسط یقه‌آبی‌ها وجود آماج جرم در دسترس آنان است. سرقت، اعمال منافی عفت، جرایم علیه تمامیت جسمانی و معنوی اشخاص و دیگر جرایم این گروه اجتماعی، در صورتی که قربانی و بزه‌دیده‌ای وجود نداشته باشد یا مورد حمایت قرار گرفته و تقویت شده باشد، امکان ارتکاب برخی جرایم که دارای بزه‌دیده‌ی بدون حامی هستند کاهش می‌یابد. امام علی علیه السلام در خصوص برخورد حکومت با مردم در راستای تقویت فکری و اقتصادی و اجتماعی آنان می‌فرماید:

همانا آنان حاکمان ظالمه که پیش از شما بودند هلاک شدند، آنان حق مردم را ندادند و آنها را با رشوه خریدند و به راه باطل شان بردند و آنان نیز پیروی کردند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). گروه یقه‌آبی‌ها هم به عنوان قربانی و هم بزه‌دیده‌ی جرایم گسترده قرار می‌گیرند، لازمه‌ی جلوگیری از این وضعیت، انجام اقدامات کنشی توان‌افزا برای سیل‌های مجرمانه و اقدامات کنشی توان‌کاه نسبت به مجرمین است. مرجع اتخاذ این اقدامات حاکمیت است.

امام علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر می‌فرماید: «و بخشی از وقت خود را خاص کسانی کن که به تو نیاز دارند. در مجلس عمومی نشین و در آن مجلس برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش و سپاهیان و یاران را که نگهدارند یا تو را پاسبان، از آنان باز دار، تا سخنگویی آن مردم با تو گفتگو کند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

امام علیه السلام می‌فرماید: آنگاه تو را آگاه می‌کنم و توجه می‌دهم به طبقه فرودین اجتماع یعنی همان نیازمندان و مستمندانی که دهش و یاری رسانیدن بدانان حقی است بر گردن مسؤولان (نهج البلاغه، نامه: ۵۳). این همه توصیه به طبقه فرودست، به قطع می‌تواند گویای خطراتی باشد که این گروه در معرض آن قرار دارند که مهمترین آن بزهکاری از یک سو و بزه‌دیدگی به اشکال مختلف از سوی دیگر است. در اصول سیاست جنائی اسلام، اصول پیشگیرانه‌ی وضعی از نوع پیشگیری موقعیت مدار و مبتنی بر نظریات هزینه - فایده کاملاً گویا و مشخص است. به نظر می‌رسد که یقه‌آبی‌ها مرتکب جرایم، خو قربانیان سیاست‌ها و برنامه‌های نسنجیده‌اند، پس چرا نباید از این قربانیان به مابه بزه‌دیدگان جرایم حمایت کرد، جرایمی که واضح آن‌ها دولت‌ها هستند ولی برای بی‌تدبیری خود را جرم‌انگاری نمی‌کنند.

#### ۲/۵. عدم گسترش سیاست جنایی پیشگیرانه مبتنی بر مشارکت مدنی (جامعوی)

اهمیت مشارکت اجتماعی و مدنی در پیشگیری از جرایم یقه‌آبی‌ها و انحرافات رایج اجتماعی از نظر جامعه‌شناسان و جرم‌شناسان مورد تأیید است؛ امام علی علیه السلام فرمود امر به معروف و نهی از منکر را وامگذارید که بدترین شما حکمرانی بر شما را به دست می‌گیرد و آنگاه هرچه دعا کنید، از شما پذیرفته نمی‌شود (نهج البلاغه، نامه ۴۷).

امام علی علیه السلام در خصوص جلب مشارکت اجتماعی و سازش حاکمیت با مردم بیان می‌کند: سازش با مردم نیمی از ایمان است و نرمش با آنها نیمی از زندگی است. نزدیک شدن به اخلاق مردم (همنوایی و پذیرش اخلاق آنها سبب ایمنی و آسودگی از مکر و حيله‌های آنان است (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۱). مکر و حيله منجر به عمل انحرافی و مجرمانه می‌گردد و راه پیشگیری از آن همانا جلب مشارکت مدنی توده‌ی مردم در راستای اهداف حاکمیت است.

امام علی علیه السلام در فلسفه و چرایی فریضه امر معروف و نهی از منکر می‌فرماید: امر به معروف را برای اصلاح توده‌ها و عوام مردم و نهی از منکر را برای بازداشتن ناآگاهان و کم‌خردان از زشتی‌ها قرار داد (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲). آنها که با ارتکاب گناه، هم به خود ظلم می‌کنند و هم به جامعه سفیه و کم‌خرد هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲، ۸۹). تکلیف حاکمیت به گسترش این فریضه در بین مردم و جامعه با ابزارهای مختلف می‌تواند مانعی بزرگ در جهت ارتکاب جرایم یقه‌آبی‌ها محسوب شود.

اصل فریضه امر به معروف با نظریه پنجره‌های شکسته در خصوص تأثیر بی‌نظمی و عدم نظارت بر تشدید وقوع جرم تا حد زیادی هماهنگی دارد (صالحی و دیگران، ۱۳۹۷، ۲۰۲). از امام علی علیه السلام نقل شده است: «پایداری و استواری شریعت در گرو امر به معروف و نهی از منکر است» (اللیثی الواسطی، ۱۳۷۶، ۳۷۰)، این نظریه که وجود هر گونه ایراد در اجتماع را سبب جرایم بیشتر عمومی دانسته است، وظایفی برای حاکمیت‌ها و دولت‌ها قائل شده است از این جهت که باید هر گونه روزنه و زمینه‌ای برای ایجاد تفکرات مجرمانه را کنترل کرده یا از بین ببرد.

مبارزه با جرم را باید از مبارزه با عوامل و زمینه‌های آن آغاز کرد؛ سیاست جنایی اسلام عمده برنامه و توان خود را در از میان بردن زمینه‌ها و عوامل بروز جرم، متمرکز کرده است (محمدی جورکویه، ۱۳۸۹، ۹۸). القای این نگرش‌ها و اجرای این گونه مسئولیت‌ها همگی از وظایف دولت و نظام حکومتی است، عدم ایفای این وظیفه می‌تواند نقش مهمی در بروز جرایم یقه‌آبی‌ها و گسترش رفتارهای بزهکارانه داشته باشد. جامعه‌ی عاری از جرم گسترده را تنها می‌توان در شرایط تعاملی حاکمیت و شهروندان میسر دانست. گسترش نهادهای مدنی و تعیین وظایف و ساختارهای مرتبط با مشارکت مدنی از جمله مهمترین دولت‌ها در راستای پیشگیری از جرم یقه‌آبی‌هاست.

#### ۲/۶. استضعاف فکری، سیاسی و علمی توده‌ی مردم و بی‌اعتمادی به حکومت

مشروعیت داشتن حاکمیت وابسته به نوع و شیوه‌ی حکومت از یک‌سو و ایدئولوژی حاکم بر آن است. زمانی که حکومت با اعمال غیرقانونی و غیرانسانی تلاش در جهت جلب مشارکت اجتماعی می‌نماید و خود را بر توده‌ی مردم تحمیل می‌کند و رضایت باطنی شهروندان را لحاظ نمی‌کند، نمی‌توان انتظار داشت که یقه‌آبی‌ها یا توده‌ی مردم، در راستای اعمال متخلفانه ضد حکومتی و حتی ضد اجتماعی اقدام نکنند، این شیوه‌ی حاکمیت در راستای استضعاف شهروندان قلمداد شده است. یکی از اقسام استضعاف، استضعاف سیاسی نام دارد که عبارت است از حکمرانی با زور و قدرت نامشروع بر مجموعه‌ای که شهروندان بر چنین حکومتی رضایت ندارند؛ از سویی قدرت مقابله و براندازی حکومت جور را ندارند و از سوی دیگر، حکومت نیز آنان را با اتکا به قدرت و زور مرعوب ساخته، در حالت استضعاف نگه داشته است. مستضعفان سیاسی کسانی‌اند که مستکبران آنها را از حق خودشان بی‌بهره می‌کنند. یکی از ویژگی‌های حکومت علوی حمایت از قشر مستضعف و آسیب پذیر جامعه است (میر خلیلی، ۱۳۹۵، ۳۱).



وظیفه‌ی حاکمیت، آگاهی بخشی و ایجاد امکانات آموزشی و تحصیلی برای عموم شهروندان است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: حق شما بر عهده من، تعلیم شماست تا جاهل ننمایید و نیز تأدیب و تربیت شماست تا اینکه در شمار عالمان و وارستگان قرار گیرید (نهج البلاغه، ۱۳۹۵، ۷۹). کسی که بدون آموزش فقه اسلامی تجارت کند، به رباخواری آلوده شود. (همان، حکمت ۴۴۷) در مسئولیت کیفری علاوه بر علم به حکم، علم به موضوع نیز شرط است، چنانچه مرتکب جرایم جنسی، ادعای اشتباه در موضوع کند و قاضی احتمال صدق او را در این ادعا بدهد، مجازات اعمال نمی‌شود (نجفی، ۱۳۶۷، ۴۱: ۲۶۴)؛ دولت نمی‌تواند انتظار داشته باشد که بدون انجام وظایف آموزشی و تربیتی، شهروندانی قانون‌مدار داشته باشد و با موج عظیمی از جرایم روبرو نشود و در مواقع مواجه شدن با بی‌نظمی با اقدامات سرکوبگرانه، تمام مسئولیت ارتکاب جرم را بر دوش شهروندان نهاده و مسئولیتی را متوجه قصور خود نداند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: خدا از مردم نادان عهد نگرفت بیاموزند، مگر وقتی که از دلایان عهد گرفت آموزش دهند (نهج البلاغه، حکمت: ۴۷۸). نقش صاحبان قدرت در آموزش، تدوین اصول و چارچوب‌های کیفری، جرم‌انگاری، برچسب‌زنی و مسائل مرتبط با آن، به گونه‌ای است که می‌تواند موجب ازدیاد بزهکاری و گسترش انحرافات باشد و حال اینکه هدف از این اعمال، عموماً ایجاد مانع برای محرومیت شهروندان و ایجاد نظم اجتماعی است. زمانی که حاکمیت نسبت به افرادی که یک عرف اجتماعی یا مذهبی و یا حتی قانون رسمی را رعایت نمی‌کنند برچسب مجرمیت استفاده می‌کند می‌توان گفت که عده‌ی زیادی را در معرض بزهکاری ثانویه قرار داده و این گروه می‌توانند حجم بیشتری از اعمال مجرمانه را در سطح وسیع صورت دهند.

برخی معتقدند که دولت‌ها علاوه بر اینکه در انجام بسیاری از وظایف خود کوتاهی می‌کنند، بلکه گاهی با برچسب‌های ناروا، غیرضروری، نامتناسب و بی‌مبنا بر افراد، موجب افزایش تنش و ناامنی در جامعه می‌شوند. این در حالی است که مسئولیت این قبیل از مشکلات باید بر دوش دولت‌ها باشد (صادقی و دیگران، ۱۳۹۹، ۱۱۵). یقه‌آبی‌ها در معرض این نقض‌های گسترده‌ی حقوق بشری قرار می‌گیرند و در واکنش به این بی‌عدالتی و سرکوب کیفری، اعمال مجرمانه‌ای در قالب اغتشاش، فساد اداری، نادیده گرفتن هنجارهای دولتی و ... را مرتکب می‌شوند.



بی‌اعتمادی شهروندان نسبت به حکومت و ارتکاب جرایم به صورت فراگیر از مهمترین نتایج استضعاف توده‌ی مردم است، امام علی علیه السلام در این خصوص بیان داشته است که: هرگاه رعیت بر تو بدگمان گردد، افشاگری نموده، عذر خویش را آشکارا در میان بگذار و با این کار از بدگمانی نجاتشان ده که این کار ریاضتی برای خودسازی تو و مهربانی کردن نسبت به رعیت است و این پژوهش خواهی تو، آنان را به حق و می‌دارد (نوری طبرسی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۷).

امام علی علیه السلام حق مردم بر حاکمیت را اینگونه بیان می‌کند: حق شما بر من آن است که همواره در رهنمودهای خالصانه نسبت به شما بکوشم. و در تأمین رفاه در زندگی همگانی، تمامی وسایل ممکن را فراهم سازم. و در تربیت و تعلیم همگان در سطح گسترده کوتاه نیایم. و در نظارت بر رفتار و کردار شما - بر نهج حق - پیوسته هوشیار و هشداردهنده باشم (نهج البلاغه، خطبه ۳۴). عدم احقاق این حقوق منجر به بی‌اعتمادی و استضعاف مردم خواهد شد.

بی‌اعتمادی به حاکمیت البته می‌تواند دلایل مختلف دیگری غیر از استضعاف و عدم مشروعیت حاکمیت داشته باشد؛ برخی از این عوامل عبارتند از:

**رفاه‌طلبی:** در سطح مسئولان نظام، رفاه‌طلبی آفتی است برای اعتماد میان مردم و حاکمیت؛ از دیدگاه امام علی علیه السلام رهبران جامعه اسلامی حتی از مال حلال نباید ثروت‌اندوزند. حکمت این مسأله هم آشکار است. اگر ثروت نزد هیأت حاکم جمع شود، تنگدستان به ستوه و طغیان خواهند آمد (نهج البلاغه خطبه ۱۵۸). به ستوه آمدن فقرا مساوی با ارتکاب اعمالی است مجرمانه و ضد حکومتی و با الصاق برچسب مجرمیت، موج بزرگ مجرمان و افراد ضد اجتماعی و مخل نظم و امنیت ایجاد می‌شود که جایگاهی در نظام دولتی و حتی اداری این حاکمیت نخواهند داشت.

**عدم تبعیت حاکمان از قانون:** امام علی علیه السلام در رابطه با انجام صحیح امر به معروف و نهی از منکر و همچنین رعایت محرّمات و واجبات توسط آمر به معروف و ناهی از منکر، می‌فرماید مردم را از حرام و منکرات باز دارید و خود هم مرتکب نشوید، زیرا دستور داده شده که ابتدا خود، محرّمات را ترك و سپس مردم را بازدارید (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۵). به خدا سوگند شما را از هر چیز نهی نکردم، مگر خودم آن را ترك گفتم. (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵)

جرم‌انگاری با دامنه‌ی وسیع: جرم‌انگاری خارج از حدود و معیارهای حقوقی و علمی نباید صورت گیرد. این شیوه‌ی جرم‌انگاری سبب می‌شود بخش عظیمی از رفتارهای تحت عنوان جرم تلقی شود و گستره‌ی جرایم به شدت توسعه یابد. این مسئله پیامد دیگری نیز دارد که همانا بی‌توجهی افراد جامعه به قانون را در برمی‌گیرد (میرخلیلی و دیگران، ۱۴۰۱، ۲۶۰). برخی عناوین مانند اخلال در نظام اقتصادی، فساد در سطح گسترده، مخل نظم عمومی و... که می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد را می‌توان به اشکال مختلف نافی اعتماد بین مردم و حاکمیت بوده و در نتیجه عده‌ی زیادی را در زمره‌ی مجرمین جای خواهد داد.

#### ۲/۷. نبود امنیت و نظارت

از مهمترین مولفه‌های پیشگیری از جرم، وجود ابزارهای نظارتی و ایجاد امنیت در ابعاد مختلف روانی، فیزیکی، اجتماعی، اقتصادی و... است. در نبود امنیت و نظارت کافی بر تحقق و بقای آن است که افراد اجتماع اقدام به ارتکاب جرم می‌نمایند. گروهی که دارای شخصیت خطرناک و مجرمانه هستند، از وضعیت ناامنی و ضعف نظارتی، سوء استفاده می‌کنند و گروه دیگر به جهت تامین نیازهای خود، خویشتن را ناگزیر از ارتکاب اعمال مجرمانه می‌دانند.

امام علی علیه السلام در پاسخ به خوارج توضیح می‌دهند: مردم را حاکمی باید نیکوکردار یا تبه‌کار، تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند، و کافر بهره خود برد، تا آنگاه که وعده حق سر رسد و حدت هر دو، در رسد. در سایه حکومت او مال دیوانی را فراهم آورند، و با دشمنان پیکار کنند، و راه‌ها را ایمن سازند، و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند، تا نیکوکار روز به آسودگی به شب رساند، و از گزند تبه‌کار در امان ماند (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

امام علی علیه السلام در خصوص حمایت از صنعتگران و صاحبان مشاغل بیان می‌کند: به بهترین شیوه درباره آنان سفارش کن،... کار آنان را واری کن ... (نهج البلاغه نامه ۵۳) نظارت بر صاحبان ثروت و صاحبان مناصب و موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی را به این دلیل ضروری می‌داند که این گروه را متمایل به اعمال مجرمانه‌ی ضد اجتماعی می‌داند و بیان می‌دارد: با آن همه (سفارش) بدان که در بسیاری از آنان تنگ نظری بیش از اندازه‌ای هست و بخلی زشت و گرایش به احتکار برای به دست آوردن سودها و خواستار فرمانروایی کردن و به دست گرفتن مراکز خرید و



فروش و چنان ویژگی‌هایی، موجب باز شدن باب زیان رساندن به توده مردمان و ننگی است بر دامان سرپرستان (نهج البلاغه، نامه، ۵۳).

مال اندوزی و حب مال و دنیا از خصوصیات ذاتی بشر است امام علی علیه السلام زمانی که خلافت مسلمین را برعهده داشت در مورد اموال و دارایی خود فرمودند: من با لباسی که بر تن دارم و مرکبی که بر آن سوار هستم نزد شما آمده‌ام، پس بدانید که اگر در زمان خروج از شهر شما، بیش از این اموال داشته باشم خائن هستم (صالحی و دیگران، ۱۳۹۷، ۲۰۰). به نظر می‌رسد که برای نظارت بر حاکمیت و نهادهای حاکمیتی و به تبع آن نظارت بر مسئولان که از جمله اصول مهم در قانون اساسی و سیاست داخلی ایران است، نیاز به ابزارهای مختلف و کارآمد وجود دارد، این ابزارها در واقع به جهت جلوگیری از جرایم یقه‌سفیدانی است که در دستگاه حاکمیتی قرار دارند و یا با اتصال به امکانات دولتی و حکومتی، توانایی اعمال مختلفی در این حوزه را دارا هستند.

#### ۲/۸. مجرمیت دولتمردان

صاحبان مناصب دولتی و مالکان قدرت عمومی (حاکمان و دولتمردان) از جمله افرادی هستند که الگوی شهروندان عادی و یقه‌آبی‌ها در بسیاری رفتارهای خود می‌باشند. چنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: مردم به زمامداران خود شبیه‌ترند تا به پدران خود (سبحانی، ۱۳۹۳، ۹۱). توصیه امام به پیشوایان این است: خدا بر پیشوایان دادگر، واجب فرموده خود را با مردم ناتوان برابر (هم شکل) نهند تا مستمندی تنگدست را به هیجان نیاورند و به طغیان وا ندارند (نهج البلاغه، خطبه، ۲۰۹). زمانی که ارتکاب برخی جرایم به شکل معمول در بین دولتمردان رخ می‌دهد، نمی‌توان شهروندان را به الگوی دیگری رهنمون داشت. لزوم برخورد شدید با متخلفان حکومتی در سیره‌ی امام علی علیه السلام و گفتار ایشان نیز از همین باب است.

برخی از جرایمی که مأموران دولتی و حکومتی انجام می‌دهند مانند ارتشاء، اختلاس، سوءاستفاده از عنوان و منصب، توقیف غیرقانونی دیگران و سلب آزادی، اخاذی و... علاوه بر این که نفس این اعمال مجرمانه و بزه‌کارانه است. آثار و تبعات سوءاجتماعی و روانی در جامعه دارد و به نحوی اعمال بزه‌کارانه را در سطح جامعه توسعه و ترویج می‌نماید (سبحانی، ۱۳۹۳، ۱۰۴). یقه‌آبی‌ها



در معرض امواج ناشی از اعمال مجرمانه‌ای هستند که صاحب منصبان انجام می‌دهند و لاجرم تحت تاثیر این امواج قرار گرفته و به همان مسیر گرایش خواهند داشت.

پیامد مهم جرایم کارگزاران دولتی، تبدیل رفتار انحرافی به رفتاری بهنجار، بی‌اعتمادی به حاکمیت، افزایش فساد اداری، سست شدن ارزش‌های اجتماعی در جامعه بخصوص اعتقادات دینی در میان مردم است (میرخلیلی و خدادوست، ۱۳۹۶، ۱۳۲). تمامی این پیامدها شکل‌دهنده‌ی رفتار شهروندان و یقه‌آبی‌ها می‌باشد، و تمامی انواع جرایم ارتكابی توسط شهروندان عادی می‌تواند تحت تاثیر رفتار یقه‌سفیدها باشند هرچند که این رابطه را نمی‌توان به شکل مستقیم و به صورت کمی نشان داد.

#### ۲/۹. گسترش شهرنشینی، طراحی محیط شهری نامناسب و تضعیف خرده‌فرهنگ‌ها

رشد شهرها، گسترش شهرنشینی، از بین رفتن فرهنگ‌های روستایی، طراحی نامناسب و شتابزده‌ی شهرها و هر آنچه که امروز با عنوان تضعیف ارزش‌های خرده‌فرهنگ‌ها و یا مدرنیته معروف است، موجب شده است که برخی عوامل پیشگیری از جرم کاهش یابد و عوامل جرم‌زا رو به فزونی نهد. سیاست جمعیتی و محیطی که توسط دولت‌ها اتخاذ می‌شود، می‌تواند منتجر به بزهکاری و گسترش آن در میان توده‌ها شود.

بحران مسکن و کاشانه که عمدتاً ناشی از مهاجرت بی‌رویه و افزایش جمعیت است، بیشتر دامنگیر اقشار ضعیفتر در جامعه است. عادات مصرفی ساکنین شهرها محرکی قوی برای کسب مال از طریق نامشروع از قبیل سرقت، کلاهبرداری، اختلاس و... قرار می‌گیرد (محمودی و دیگران، ۱۳۹۷، ۴۳۳). بیشترین ورودی کانون‌های اصلاح و تربیت را ساکنین شهرهای بزرگ تشکیل می‌دهند و بیشترین بزهکاران در مناطق حاشیه نشین و پر جمعیت سکونت داشته است (ماروانی، ۱۳۸۴، ۵۱).

از نظر اسلام مجموعه‌ای از افراد جامعه، فیزیک جامعه، توزیع درست امکانات بین تمام شهرها، در اعمال سیاست جنایی متناسب در نظر گرفته شده است؛ سیاست جنایی در زبان قرآن و مؤمنان صدر اسلام با کلمه «الامر» تعبیر می‌شده است: «و در کارها با آنان مشورت کن»<sup>۱</sup>؛ و

۱. «و شاورهم فی الامر»



«کارشان در میانشان مشورت است»<sup>۱</sup>. باید توجه داشت که زعامت و رهبری رسول خدا اگر منحصر در زعامت دینی باشد، دعوت به مشورت و نظرسنجی در زعامت دینی و ابلاغ وحی و رسالت الهی بی‌معنا و غیر قابل قبول است (سامانی، ۱۳۸۷، ۸۸-۹۰). کلمه (امر) در این دو آیه، نگرش جامع و منسجم در سیاست جنایی و اداره جامعه را بیان می‌کند. بنابراین در طراحی شهرها باید به مجموعه عوامل نگاه کرد مانند طراحی شهر، پارک‌ها، رنگ‌ها. یکی از مشکلات امروزه جوامع اسلامی عدم مجموعه نگری است.

بی‌توجهی به طراحی شهری و تلفیق فرهنگ‌های مختلف در عرصه‌ی اجتماع منشا بسیاری از رفتارهای مجرمانه و عوامل جرم‌زا است. این موارد ناشی از اعمال دولتی و تاثیر بر رفتار شهروندان باشد.

### نتیجه‌گیری

شرایطی که دولت‌ها و حاکمیت به طور کلی در اجتماع ایجاد می‌کند، خود عاملی جرم‌زا است؛ دولت به جهت ویژگی خاص خود که هم شخص حقوقی و هم عمومی محسوب می‌شود، فاقد مسئولیت کیفری شناخته می‌شود چرا که قائل شدن مسئولیت کیفری برای این نهاد، متعارض با حقوق شهروندان است. عمده‌ی تاثیر دولت بر ارتکاب جرایم را می‌توان در خصوص توده‌ی مردم یا یقه‌آبی‌ها دانست. این گروه بدان جهت که از امکانات مالی و اجتماعی کافی برخوردار نیستند، معمولاً بیشتر تحت تاثیر اوضاع و احوال ایجاد شده قرار می‌گیرند و مرتکب برخی رفتارهایی می‌شوند که در حیطه‌ی حمایت حقوق کیفری قرار گرفته است.

دولت‌ها با انتسابات نابجا و همچنین با گزینش صاحب منصبان غیرشایسته موجب ایجاد نارضایتی در بین مردم و پدید آمدن شرایط نامناسب اقتصادی و اجتماعی می‌شوند و همین موضوع سبب می‌شود که برخی از گروه‌های اجتماعی و حتی بسیاری از افراد به صورت فردی، در مقابل حاکمیت، به اقدامات ممنوعه مانند اغتشاش و اعتراضات غیرقانونی بپردازند. عوامل اقتصادی به عنوان مهمترین محرکه‌ی جرایم مالی، حاصل عملکرد دولت‌هاست که به جرایمی مانند سرقت، تکدی‌گری و سایر جرایم ناشی از بیکاری، فقر و تورم می‌انجامد. ضعف در توزیع عادلانه‌ی ثروت،

۱ - «وَأْمُرُهُمْ سُورَىٰ بَيْنَهُمْ»



عدالت اجتماعی نامطلوب، استضعاف علمی، فرهنگی و اجتماعی شهروندان توسط دولت، گسترش شهرنشینی و تضعیف خرده‌فرهنگ‌های اصیل، عدم بکارگیری شیوه‌های پیشگیری مشارکتی و جامعه‌ی، عدم تقویت آماج جرم و در نهایت بی‌اعتمادی شهروندان نسبت به حاکمیت که به دلایل مختلف ایجاد می‌شود از جمله‌ی مهمترین عواملی است که دولت را در وقوع جرایم یقه‌آبی‌ها سهیم می‌سازد.

مجازات توده‌ی مردم و یقه‌آبی‌ها به دلیل جرایم ارتكابی بدان دلیل می‌تواند غیر عادلانه باشد که اولاً: دولت‌ها در مجازات و کیفر سایر افراد جامعه غیر از یقه‌آبی‌ها، موسوم به یقه‌سفیدها با تجاهر و کاهلی عمل می‌کنند که به دلیل دشواری در کشف این جرایم و صعوبت در اثبات جرم ایشان است. ثانیاً: یقه‌آبی‌ها خود به عنوان بزه‌دیدگان جرایمی محسوب می‌شوند که عامل اصلی و مسبب اولیه‌ی آن دولت‌ها هستند، حتی اگر توده‌ی مردم خود مرتکب جرمی شوند، باز هم به نظر می‌رسد که زیان‌دیده بودن یقه‌آبی‌ها به صورت مضاعف قابل تصور است چرا که مجازات نیز در انتظار آنان است. ثالثاً: دولت بدون داشتن هیچ سهمی از جرایم ارتكابی توده‌ی مردم، تنها به اعمال قانون و کیفر بسنده می‌کند، بدون جبران زیان وارده به بزه‌کاران و بزه‌دیدگان که از اعمال ارتكابی این نهاد، زیان‌های فراوان دیده‌اند. این عوامل موجب می‌شود که عدالت به مفهوم اصلی آن قربانی عدالت به معنای اصل قانون‌مندی باشد.

پیشنهاد می‌گردد: ۱. دستگاه قضائی با پیش‌بینی سازوکاری، میزان و نقش دولت را در وقوع برخی جرایم بخصوص جرایمی که به صورت عمده و توده‌ای ارتكاب می‌یابد تعیین نماید و در کیفرگزینی و مجازات مرتکبان و مباشران اصلی، به همان میزان تخفیف و معافیت قائل شود. ۲. تکالیف دولت و حاکمیت در پیشگیری از جرم، صرفاً محدود به اعمال ایجابی نباشد، برخی از سیاست‌های کلی و قوانین در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و نیز تصمیمات لحظه‌ای در صورتی که اتخاذ نشود، خود پیشگیرانه است. ۳. اگر نگوئیم در جرایم یقه‌آبی‌ها دولت مسئولیت کیفری دارد، ولی به نظر مسئولیت مدنی و جبران زیان‌های وارده به تمامی زیان‌دیدگان را می‌توان به صورت جزئی یا کلی از دولت‌ها مطالبه نمود.



## منابع

- قرآن کریم، ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای
- نهج البلاغه، ۱۳۹۵ ق، ابوالحسن محمدشریف رضی، نهج البلاغه؛ گردآوری، تحقیق: صبحی صالح؛ قم: مرکز البحوث الإسلامیه.
۱. آشوری، داریوش، ۱۳۸۹ش، *دانشنامه‌ی سیاسی*، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات مروارید.
  ۲. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*؛ چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفه.
  ۳. ری شهری محمد، ۱۴۲۱ق، *موسوعة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام فی الكتاب والسنة والتاریخ*، بمساعدة محمد کاظم الطباطبایی و محمود الطباطبایی، ج ۴، الطبعة الاولى، قم: دارالحديث.
  ۴. سامانی، سید محمود، ۱۳۸۷ش، *مشورت و مشاوران در سیره پیشوایان*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۵. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۱ق، *الدر المنثور*، بیروت: دار المعرفه.
  ۶. شامیبانی، هوشنگ، ۱۳۸۹ش، *بزهکاری اطفال و نوجوانان*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات پیام.
  ۷. صفوی، امان الله، ۱۳۸۸ش، *تنوریهای انحراف و رشد آموزش علوم اجتماعی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات آموزش و پرورش تهران.
  ۸. طاهری نسب، یزادالله، ۱۳۸۹ش، *رابطه علیت در حقوق کیفری ایران و انگلستان*، چاپ اول، تهران: نشر دادگستر.
  ۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*؛ بیروت: انتشارات مؤسسه الوفا.
  ۱۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۱۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۳ش، *تفسیر نمونه*، جلد ۲۷، چاپ سی و شش، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
  ۱۲. میرمحمدصادقی، حسین، ۱۳۸۵ش، «دیباچه» *در جنایات علیه بشریت در حقوق بین الملل کیفری*، تألیف غلام حیدر علامه، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
  ۱۳. نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۷ش، *جواهر الکلام*، قم: دار الکتب الاسلامیه.



۱۴. نوری طبرسی، میرزاحسین، ۱۴۰۹ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*؛ بیروت: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث العربی.

#### پایان نامه و مقالات

۱۵. ابراهیمی، مهرزاد و عبدالوهاب چاکرزهی، «ارتباط میان نرخ جرم و جنایت با تورم و بیکاری در ایران» *پژوهش‌های راهبردی مسائل اجتماعی ایران*، ۱۳۹۴ش، دوره ۴، شماره ۲، صص ۱۱۳-۱۲۷.
۱۶. اسماعیلی، آیت الله و میثم کریمی، «شایسته سالاری در انتصاب مدیران و فرماندهان و تأثیر آن بر کاهش جرم» *مجله پژوهش ملل*، ۱۳۹۸ش، شماره ۴۹، صص ۸۱-۹۴.
۱۷. امینی، منصور و رشید عنایت تبار «بررسی تطبیقی مسئولیت مدنی سبب و مباشر در حقوق ایران و عامل مداخله‌گر در حقوق انگلستان» *مطالعات حقوق تطبیقی*، ۱۳۹۷ش، ۹ (۱)، صص ۱-۲۳.
۱۸. سبحانی، روح الله، ۱۳۹۳ش، *پیشگیری از جرم در نهج البلاغه*، پایان نامه دانشگاه پیام نور، دانشگاه پیام نور استان تهران، دانشکده علوم انسانی، استاد راهنما و مشاور محمدرضا الهی منش جواد موسوی زاده.
۱۹. صادقی، سالار؛ رضا فانی و حسن موثقی، ۱۳۹۹ش، «واکای مبنای جرم شناختی مسئولیت کیفری دولت» *پژوهشنامه حقوق کیفری*، شماره ۱۱، دوره ۲، صص ۱۰۵-۱۲۹.
۲۰. صالحی، علی؛ سید محمود میر خلیلی و سید درید موسوی مجاب، نگاه واقع‌گرایانه به فلسفه کیفر در حقوق اسلامی و جایگاه پیشگیری در آن، *مبانی فقهی حقوق اسلامی*، ۱۳۹۷ش، دوره ۱۱، شماره ۲۲، صص ۱۸۱-۲۱۰.
۲۱. فدایی، حسن؛ سید محمود میر خلیلی و شهرداد دارابی «تطور هستی‌شناسی رفتار مجرمانه و جایگزینی آسیب اجتماعی با مفهوم جرم در زیبولوژی (آسیب اجتماعی شناسی)» *تحقیقات حقوقی بین‌المللی*، ۱۳۹۹ش، دوره ۱۳، شماره ۵۰، صص ۲۳۱-۲۵۱.
۲۲. گل خندان، سمیرا؛ محمد علی حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۹ش، «بررسی جرم‌شناختی عوامل داخلی مؤثر بر ارتکاب جرایم علیه بشریت» *پژوهش‌های حقوق جزا و جرم‌شناسی*، دوره ۸، شماره ۱۵، صص ۲۰۵-۲۲۶.

۲۳. ماروانی، سیروه، ۱۳۸۴ش، *سیاست جنایی مشارکتی در پیشگیری از جرم*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، آزاد تهران مرکز.
۲۴. محمدی جورکویه، علی، «سیاست جنایی اسلام در جرایم جنسی» *حقوق اسلامی*، ۱۳۸۹ش، دوره ۷، شماره ۲۴، صص ۸۷-۱۲۱.
۲۵. محمودی، یوسف؛ عباس خلفیان و مهدی پایاب «عوامل موثر در افزایش جرم و بزهکاری از دیدگاه اسلام» *پژوهش‌های حقوقی قانون‌یار*، ۱۳۹۷ش، دوره اول، شماره ۲، صص ۴۲۵-۴۴۶.
۲۶. مور، الیزابت و میخائیل میلز، «بزه‌دیدگان نادیده انگاشته شده و هزینه‌های برآورد نشده جرم یقه‌سفیدها» ترجمه امیر سماواتی پیروز، *مجله اصلاح و تربیت*، ۱۳۸۴ش، ش ۴۸.
۲۷. میرخلیلی، سید محمود و بهنام خدادوست، «تغییر از مجرمین یقه‌سفید به مجرمین یقه قرمز» *نشریه جستارهای حقوق عمومی*، ۱۳۹۶ش، شماره ۳، صص ۱۲۹-۱۵۶.
۲۸. میرخلیلی، سیدمحمود. «بزهکاری یقه‌سفیدها از منظر امام علی علیه السلام» *مجله حقوق اسلامی*، ۱۳۹۵ش، دوره ۱۳، شماره ۵۱، صص ۷-۴۰.
۲۹. میرخلیلی، سید محمود و علیرضا نیکمنش و شهرداد دارابی، «عناوین مجرمانه فراگیر و چالش‌های حقوقی و جرم‌شناختی آن در سیاست کیفری ایران» *مطالعات حقوقی معاصر*، ۱۴۰۱ش، سال سیزدهم، شماره ۲۶، صص ۲۳۷-۲۶۸.
30. Haveman, R. H., & Smeulers, A. L. (2008). Criminology in a state of denial: towards a criminology of international crimes: supranational criminology. In A. L. Smeulers, & R. H. Haveman (Eds.), *Supranational Criminology - towards a criminology of international crimes* (pp. 3-26). (Supranational Criminal Law : Capita Selecta; No. 6). Intersentia.

**سبک‌شناسی شناختی «خطبه اشباح» با تکیه بر استعاره‌های مفهومی**

امید روستا\* / یوسف کرمی چمه\*\* / میثم احمدی\*\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

**چکیده**

نوشتار حاضر، جستاری است برای پاسخ‌گویی به این پرسش که استعاره مفهومی چه کارکردی در تبیین مفاهیم انتزاعی دین دارد؟ یکی از راه‌های دریافت این موضوع، تکیه بر شاخصه‌های فلسفی شناخت و تحلیل توانش استعاری ذهن است. در این دیدگاه استعاره، امری ذهنی است که به وسیله زبان، عینی و ملموس می‌شود؛ از این رو، به آن استعاره مفهومی می‌گویند. با تحلیل پیکره استعاره‌های مفهومی، می‌توان به سازوکار شناخت و راهبرد ذهن پی برد. زبان‌شناسان علوم شناختی با پیروی از این فلسفه، استعاره را گاه دارای مبنا و اساس فرهنگی، و گاه دارای بنیان تجربی و فیزیکی می‌دانند. آن‌ها برخلاف ساختارگراها و صورت‌گرایان، که استعاره را وجه عارضی و ادبیت زبان می‌پنداشتند، استعاره را طرحواره‌ای ذهنی و شناختی می‌دانند. باور نگارندگان پژوهش حاضر آن است که معنی‌سازی در خطبه اشباح نهج البلاغه، متکی بر استعاره مفهومی بوده و در دو وجه انجام گرفته است؛ از همین رو، سعی دارند به شیوه توصیفی – تحلیلی، اشکال بیان استعاره‌های مفهومی دین را با تکیه بر نودویکمین خطبه نهج البلاغه، «اشباح»، شناسایی و سبک شناختی آن را مطالعه کنند. برآیند تحلیل پژوهش حاضر آن است که استعاره مفهومی و فرایندهای شناختی مربوط به آن؛ بسط و تفصیل، تخصیص، متعارف‌سازی، کانونی‌سازی، کالبدسازی تجربی و تلفیق با استعاره بلاغی از جمله شگردهای سبکی امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در سازماندهی و درک مفاهیم انتزاعی بوده است.

**کلیدواژه‌ها:**

استعاره مفهومی، سبک‌شناسی شناختی، خطبه اشباح، نهج البلاغه.

\* [omid.roosta722@gmail.com](mailto:omid.roosta722@gmail.com)

\*\* [ykaramicheme@yahoo.com](mailto:ykaramicheme@yahoo.com)

\*\*\* [meisam\\_ahmadi\\_61@yahoo.com](mailto:meisam_ahmadi_61@yahoo.com)

\*. استادیار زبان و ادبیات فارسی مؤسسه آموزش عالی دارالحکمه قم.

\*\* . استادیار گروه زبان و ادبیات، دانشگاه جامع علوم انتظامی امین، تهران، ایران.

\*\*\* . استادیار گروه زبان و ادبیات، دانشگاه جامع علوم انتظامی امین، تهران، ایران.

## ۱. مقدمه

استعاره، در دانش بشر؛ به ویژه معنی‌سازی، جایگاه مهمی دارد. معنی‌سازی شامل تعدادی عملیات استنباطی است که در خلق و تعبیر مفاهیم انتزاعی دخالت دارد (کوچش، ۱۳۹۹ش، ص. ۵۵). به طوری که انسان، تمایل دارد مفاهیم انتزاعی ذهن را درون تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی بیان کند. در واقع، درون این عملیات، استعاره یک فرایند شناختی به شمار می‌آید که با سازوکارهای کاربردی، از جمله «مجازهای مفهومی» (Conceptual metonymies)، «استعاره تصویر» (Image metaphors)، «طرحواره تصویر» (Image schemas) و «استعاره مفهومی» (Conceptual metaphors) شرایط عینی ارتباط و انتقال خودکار پیام را تدوین می‌کند و با تولید معنی ملموس، مفاهیم را بیش از پیش به ما می‌شناساند.

زبان، جایگاه زایش معنی و حضور استعاره است و چون «دنیای انسانی دنیایی است که فقط به واسطه معنادار بودن قابل توصیف است» (گرمس، ۱۳۸۹ش، ص. ۵)، پس استعاره با معنی و زاینده‌گی آن در ارتباط است. در علوم شناختی هرگاه از مقوله معنی سخن به میان می‌آید؛ بحث از مجموعه سازوکارهایی می‌شود که توانش تبدیل مفاهیم انتزاعی و ذهنی را به مفاهیم عینی دارند؛ این سازوکارها بین همه افراد یکسان نیستند و خبر از توانش‌های شناختی و ذهنی گوناگون می‌دهند که مجموعه آن را می‌توان در قالب سبک‌شناسی شناختی مطالعه کرد.

نوشتار حاضر سعی دارد با تکیه بر استعاره مفهومی «جورج لیکاف» (George Lakoff) و «مارک جانسون» (Mark Johnson)، سبک معنی‌سازی و فرایند خودکار فهم را در خطبه اشباح تحلیل نماید؛ از همین رو، به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که دانش و شناخت جسمانی و حسی امام علی علیه السلام چه کارکردی در تبیین مفاهیم انتزاعی دین، و معنی‌سازی در خطبه‌های ایشان دارد؟ نویسندگان این مقاله می‌کوشند به شیوه توصیفی — تحلیلی، سبک شناختی نهج البلاغه را با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی، درون چهارچوب مثلی از زبان‌شناسی، مطالعات ادبی و علوم ذهنی مطالعه کنند و نشان دهند استعاره مفهومی، چگونه و چطور مقوله‌های انتزاعی و مفاهیم ذهنی را برای مخاطب عینی و ملموس می‌گرداند. آنچه از دیدگاه این مقاله مهم می‌نماید، تأکید بر مبنای استعاره‌های مفهومی دین است. دین، مقوله‌ای ذهنی و انتزاعی است و مفاهیم آن برای شکل‌گیری در درون الگوهای زبانی و ورود به مرحله معنی‌سازی ناگزیر است از گذرگاه تجارب جسمانی و حسی انسان عبور کند. متناظر شدن با



مرز استعاره، در این رهگذر اجتناب‌ناپذیر است؛ به همین دلیل در عرصه علوم شناختی و فلسفه ذهن، باور بر این است که «دین، جلوه تصمیم‌های درونی ماست... اما مآلاً این تصمیم‌ها ذهنی است.» (هایزبرگ، ۱۳۹۷ش، ص. ۸۴).

مطالعه موردی خطبه اشباح حاکی از بسامد استعاره‌های مفهومی در فرایند شناختی نهج البلاغه است. انگیزه ما از تأکید بر سبک‌شناسی شناختی استعاره‌های مفهومی نهج البلاغه، ناشی از همین تفکر است؛ زبان، تحت الشعاع ساختار آگاهی، دانش و نحوه فعالیت ذهن است و بررسی فحاوی شناختی آن، محک و معیاری برای تعیین سبک خواهد بود. پیداست این شیوه از تحلیل متن، با سبک‌شناسی مبتنی بر فن شعر کاملاً متفاوت است. در بحث از شعر، کارکرد بلاغت در برجسته‌کردن هنر زبان بررسی می‌شود؛ همان طور که صورت‌گرایان می‌گفتند «نقش زبان شعر عبارت است از نهایت برجسته‌سازی سخن... این نقش در خدمت ارتباط نیست، بلکه وظیفه‌اش برجسته کردن عمل بیان، خود عمل گفتار است.» (Mukarovsky, 1964, pp. 43-44) در حالی که بررسی خاستگاه استعاره مفهومی و جایگاه و پایگاه آن در مفهوم‌سازی یک قلمرو ذهنی بر حسب قلمرو ذهنی دیگر، شیوه مطالعاتی سبک‌شناسی شناختی است.

#### ۱/۱. روش پژوهش

تحقیق حاضر به منظور کشف قابلیت‌های نظام شناختی نهج البلاغه در مقوله دین، از شیوه توصیفی — تحلیلی بهره می‌گیرد و برای دستیابی به سازوکارهای شناختی این اثر، ابتدا به توصیف چارچوب‌های نظری بحث می‌پردازد، سپس سعی می‌کند با استفاده از بررسی و مطالعه موردی نگاشت‌های خطبه اشباح، نشان دهد استعاره‌های مفهومی کدام سبک شناختی را در حوزه دین برای نهج البلاغه رقم زده است.

#### ۱/۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

صرف نظر از گستره مطالعاتی که درباره نهج البلاغه انجام یافته، آنچه از خلال مباحث و مفاهیم مورد نظر این پژوهش مهم و جدی تلقی می‌شود، توجه به کلیت گفتمانی و ماهیت اساساً استعاری دین در فرایند شناختی نهج البلاغه است. در واقع، این اثر متعالی ترجمانی از زبان دین و مفاهیم معنوی آن است؛ زبانی که لایه‌های ژرف‌گفتمانی‌اش برای تحلیل، نیازمند مطالعات عمیق



است. تحلیل سبک شناختی دین در نهج البلاغه با تکیه بر نظریه استعاره‌های مفهومی، رویکردی نوین است که نشان می‌دهد، دین یک اصل اساسی ذهن است و بیشتر تجربیات، دانش و تفکر انسان در دامنه شناختی آن سازماندهی می‌شود. اهمیت مقاله حاضر در مقصود آن؛ یعنی بررسی و مطالعه نگرش‌ها، ساختارها و روش‌شناسی شناخت خطبه در نهج البلاغه پنهان است.

### ۱/۳. پیشینه پژوهش

#### الف) مقاله‌ها

- سیده مطهره حسینی و عبدالهادی فقهی‌زاده. (۱۳۹۶). در مقاله «اثرپذیری حکمت‌های نهج البلاغه از قرآن کریم در انعکاس انواع استعاره‌های هستی‌شناختی» که در شماره یازدهم دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن چاپ شده است، استعاره را تنها راه فهم امور انتزاعی و مجرد برشمرده‌اند و زبان حضرت علی علیه السلام را در بیان استعاره‌های وجودی مشابه زبان قرآن می‌دانند.

- علی نظری؛ کبری خسروی و زهرا ابراهیمی. (۱۳۹۳). در مقاله‌ای با عنوان «سبک‌شناسی خطبه اشباح نهج البلاغه» که در شماره هشتم فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه منتشر شده است، قلمروهای زبانی، ادبی و فکری خطبه مزبور را تحلیل نموده‌اند. شیوه مطالعاتی این مقاله متمرکز بر سبک‌شناسی سنتی است و هیچ ارتباطی با فلسفه ذهن، استعاره‌های مفهومی و سبک‌شناسی شناختی ندارد. این مقاله، پس از تحلیل توصیفی، نتیجه می‌گیرد که خطبه در سه سطح زبانی، ادبی و فکری، نمودار اندیشه‌های بلند و والای امام علی علیه السلام است.

#### ب) پایان‌نامه و رساله

از جمله کارهای تحقیقاتی مرتبط با موضوع مقاله حاضر، می‌توان به دو رساله دکتری زیر اشاره کرد:  
- زهرا علی‌پور. (۱۴۰۱). رساله دکتری خود با عنوان «بررسی طرح‌واره‌های (حرکتی، قدرتی و حجمی) سیر و سلوک در حدیقه سنایی و تمهیدات عین‌القضات همدانی» را با هدف شناخت جغرافیای سفر در عرفان در دانشگاه فردوسی ارائه کرد. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد عرفان، از جمله مقولات ذهنی انسان است و عارفان هم در حوزه زاهدانه و هم در حوزه عاشقانه برای بیان مقاصد و تکررات انتزاعی خود، ناچارند از استعاره‌های مفهومی در قالب سه طرحواره مزبور استفاده کنند؛ هر چند که نسبت به کارگیری این طرحواره‌ها با یکدیگر متفاوت است.



- حبیبی، فاطمه. (۱۳۹۷). رساله دکتری خود با عنوان «بررسی استعاره‌های مفهومی زبان در قرآن کریم با رویکرد شناختی» در دانشگاه الزهرا را با دو هدف انجام زیر انجام داد: بررسی استعاره‌های مفهومی جلوه‌های گفتاری و نوشتاری زبان در قرآن، و کشف ماهیت و نقش زبان از نگاه قرآن. نتایج تحقیق مزبور، حاکی از آن است که زبان قرآن برای ایجاد ارتباط با فهم و درک بشر؛ به ویژه در حوزه مفاهیم بنیادین دینی مانند: توحید، شرک، خلقت، قضا و قدر الهی و ... با نمودهای مربوط به استعاره مفهومی همراه شده است.

#### ج) کتاب

- اما اگر بخواهیم از پیشینه کتاب‌های نوشته شده در این موضوع یاد کنیم، باید از کتاب مهم «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» نوشته جورج لیکاف و مارک جانسون نام ببریم که به همت جهان‌شاه میرزابیگی به فارسی ترجمه شده است. در این اثر، بنیاد مربوط به استعاره‌های مفهومی پی‌ریزی و شیوه کارکرد آن در همراهی ذهن و زبان تبیین شده است.

- علیرضا قائمی‌نیا کتابی با عنوان «استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن» در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر کرد. نویسنده این اثر با تکیه بر دیدگاه استعاره لیکاف و جانسون استعاره‌های جهتی، ساختاری و هستی‌شناسانه قرآن و نگاه‌های انتقالی، مادی، دینی، متافیزیکی و تلفیقی برخی از آیات قرآن را تحلیل کرده است.

- زولتان کوچش کتابی با عنوان «استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟ شناخت بافت در استعاره» نوشت که به وسیله جهان‌شاه میرزابیگی ترجمه شده است. کوچش در این کتاب، به طور مفصل کاربردهای مختلف استعاره‌های مفهومی را درون بافت سخن تحلیل می‌کند. این کتاب ده فصل جداگانه دارد و نویسنده در هر فصل با محور قرار دادن استعاره و بافت، مطالب قابل تأمل بسیاری در خصوص اصول زبان‌شناختی متن ارائه می‌دهد.

#### ۲. مبانی نظری

«واژه metaphor، استعاره، از واژه یونانی metaphora گرفته شده که خود مشتق است از meta به معنای «فرا» و pherein، «بردن». مقصود از این واژه دسته خاصی از فرایندهای زبانی است که در آن‌ها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر «فرابرده» یا منتقل می‌شود، به نحوی که از شیء دوم به گونه‌ای سخن می‌رود که گویی شیء اول است.» (هاوکس، ۱۳۹۴، ص. ۱۱). از این



دیدگاه، استعاره مفهومی مجموعه‌ای از فرایندهای ذهنی است که در درون زبان، مفهوم انتزاعی و ذهنی (مقصد / Target) به مفهوم عینی و ملموس (مبدأ / Source) فرابرده می‌شود.

امروزه بحث‌های خرد و کلانی که از استعاره و طیف‌های گوناگون آن وجود دارد، برگرفته از چشم‌اندازهایی است که فلسفه ذهن و علوم شناختی در علوم انسانی؛ به ویژه در مطالعات زبان‌شناسی شناختی ترسیم نموده است. (واینریش، ۱۳۸۶ ش، ص. ۳۰۰). در این فلسفه، استعاره در معنی فهم یک حوزه انتزاعی در قالب یک حوزه ملموس، کارکرد شناختی وسیع‌تری یافته (Ortony, 1979, p. 28) و از کاربرد بلاغی فراتر رفته تبدیل به یکی از ادوات مهم ذهن انسان شده است. در نظام بلاغی، «استعاره برای آن به کار نمی‌رود که غلظت معنایی متن را افزایش دهد، بلکه به این منظور مورد استفاده قرار می‌گیرد که به زرادخانه آرایش‌های شعری تعلق دارد، و کاربرد آن در متن بدان معناست که آن متن به ادبیات یا یکی از زیرشاخه‌های آن تعلق دارد.» (تودوروف، ۱۳۸۲ ش، ص. ۵۰).

پس، معناسازی و شیوه فهم، مبین تفاوت بنیادی میان استعاره‌های بلاغی با استعاره‌های مفهومی است؛ این که مؤلف چگونه معنا را می‌شناسد و با چه زبانی آن را به دیگران انتقال می‌دهد، مسئله اصلی علوم شناختی است، نه علوم بلاغی. «طبق تعاریف کلاسیک فن سخنوری که از بوطیقا (فن شعری) ارسطو سرچشمه می‌گیرد، استعاره به معنای انتقال نام معمول یک چیز در زبان روزمره به چیزی دیگر است که به مدد تشابه این دو چیز صورت می‌گیرد. اما این تعریف در مورد عملکردی که از این «انتقال» معنا ناشی می‌شود، چیزی نمی‌گوید.» (ریکور، ۱۳۹۸ ش، ص. ۴۵).

انتقال و ارتباط، واژه‌ای کلیدی در تعریف استعاره مفهومی است و فضای کارکردی آن را تعیین می‌کند. تمرکز روی این کارکرد استعاره، برای نخستین بار در سال ۱۹۷۹ توسط «میشل ردی» (Reddy, M.J) سبب پیدایش نظریه «استعاره مجرا» (The Conduit Metaphor) و بحث‌های منتهی به استعاره مفهومی شد. (Semino, 2005, p. 36).

از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، زبان هم محصول فهم است و هم ابزار فهم. رویکرد اخیر، متکی بر این فرض است که زبان انسان، ذهن، معنا و تجارب زیستی او را مفهوم‌سازی می‌کند. به این معنی که استعاره را صرفاً سازوکار زبانی و برخوردار از ماهیت ادراکی و مفهومی است. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷ ش، ص. ۱۰-۱۱). زبان‌شناسان شناختی بر این باورند که «استعاره پدیده‌ای است که کل تعبیرهای زبانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. استعاره در این کاربرد فرایند شناختی



فراگیری است که هر گونه گذر از فضای مادی آشنا به فضای مادی ناآشنا، یا به فضای غیر مادی را در برمی‌گیرد؛ از این رو، کاملاً ممکن است برخی تعبیرها که از نظر ادبی استعاری نیستند در تحلیل شناختی استعاری باشند.» (قائمی نیا، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۱).

گمان آن‌ها این است که زبان انسان در شناخت خود و هستی‌ای که او را احاطه کرده است، سرشتی استعاری دارد و استعاره، «منش اصلی و گوهری» زبان است. آبخور اصلی این نگاه، نظریه‌های شناختی و ذهنی‌ای بود که استعاره را با تجربه زیسته و فهم عملی همراه می‌ساخت. این فهم، «فرایندی ذهنی است که به وسیله آن تجربه زنده انسانی که زنده است و از هستی برخوردار است درک می‌شود. این فهم گشاینده جهان فهم خود به سوی جهان فهم دیگری است.» (صابری نیا و دیگران، ۱۴۰۰ش، ص. ۸۱). نمونه برتر فهم عملی را در کارکردهای استعاری زبان دین می‌توان یافت. از همین رو، شاید اصلی‌ترین عامل حضور استعاره مفهومی در کلام دین، فهم مخاطب است؛ «در سپیده دم دین، تمامی معرفتی که هر جامعه بخصوصی داشت در داخل یک چارچوب معنوی جای می‌گرفت، که عمدتاً بر پایه مفاهیم و ارزش‌های دینی ساخته شده بود، این چارچوب معنوی، باید طوری می‌بود که ساده‌ترین افراد جامعه هم بتوانند آن را دریابند.» (هایز نیرگ، ۱۳۹۷ش، ص. ۸۴).

آنچه در پی می‌آید این بحث را تبیین می‌کند که با تحلیل استعاره‌های مفهومی می‌توان به ساختار ذهنی سخن و سبک شناختی متون دینی پی برد. می‌توان ماهیت و هویت اندیشه‌های مفهوم‌ساز دین را تحلیل کرد. این که دین چگونه می‌اندیشد و تجربه‌های ملموس و شناختی آن چه تأثیری در درک او از هستی و ابعاد آن دارد، این ابعاد چه ساختاری به فهم سخنور دینی، و چه جهتی به زبان او می‌بخشد.

#### ۲/۱. سبک‌شناسی شناختی

هرگاه یک اثر را هم‌زمان از سه منظر زبان‌شناسی، مطالعات ادبی و علوم شناختی مطالعه کنیم به «سبک‌شناسی شناختی» (Cognitive stylistics) روی آورده‌ایم «که برخی آن را بوطیقای شناختی Cognitive poetics نیز می‌نامند و خبر از پیدایی رویکرد نوینی در گستره مطالعات سبک‌شناسی می‌دهند.» (فتوحی، ۱۳۹۲ش، ص. ۱۵۹). بر اساس نگره‌های رایج در علوم شناختی، سخن، حاوی نکته‌ای درونی درباره وضعیت ذهنی گوینده و فرایند معناسازی زبان او است؛ وضعیتی که حول موضوع بافت شکل می‌گیرد. تا جایی که پیروان فلسفه شناختی معتقدند سخن، نگرش، یا وضعیت ذهنی پدید آورنده آن را آشکار می‌کند. (شرت، ۱۳۹۶ش، ص. ۱۰۴).



سبک‌شناسی شناختی، یکی از رویکردهای معتبر تحقیقاتی است که با تمرکز بر ضرباهنگ‌های شناختی، متن را تحلیل می‌کند. ترکیب شدن طرحواره‌های شناختی زبان و استعاره، و کشف پیوند صورت و محتوا برای سبک‌شناسی سنتی امری ناشناخته است، ولی «آنچه در نظریه‌های نوین زبان‌شناسی سخت به مدد سبک‌شناسی می‌آید و دستیابی به کشف پیوندهای فرم و محتوا را- که هدف اصلی سبک‌شناسی نوین است- آسان‌تر می‌کند، بررسی استعاره از منظر شناختی است.» (فتوحی، ۱۳۹۲ش، ص. ۳۲۲) مطالعه این سبک، برخاسته از فلسفه ذهن و ناظر به پیوند «ذهن، روش، شناخت و رفتار» است و در مفهوم متعارف خود که به بحث درباره ماهیت و روش شناخت انسان می‌پردازد، قدمتی دیرین تا فلسفه یونان باستان دارد. (هاملین، ۱۳۷۴ش، ص. ۱-۳) در این سبک «شناختیان، گزینش‌های سبکی و الگوهای زبانی برجسته و خاص را با مسائل ذهن و شناخت پیوند می‌دهند... اما آنچه در این باب تازگی دارد شیوه‌ای است که در آن تحلیل زبان به طور نظام‌مند مبتنی است بر نظریه‌هایی که گزینش‌های زبانی را به ساختارها و فرایندهای شناختی پیوند می‌دهد.» (فتوحی، ۱۳۹۲ش، ص. ۱۵۹-۱۶۰).

در سبک‌شناسی سنتی، ساختار متن در سه قلمرو زبانی، ادبی و فکری بدون توجه به بافت و فرایند همراهی ذهن با تجربه زیسته و حوزه‌های تجربی بررسی می‌شود ولی در سبک‌شناسی شناختی محقق می‌تواند، به قول میخائیل باختین: همه جوانب متن را با سرانگشتان خود لمس و آن را سر و ته و پشت و رو کند، از بالا و پایین به آن بنگرد، پوسته خارجی آن را بشکند، به درونش نظر کند، به آن شک نماید، آن را تجزیه، تکه‌تکه و عریان سازد، در معرض دید قرار دهد، آزادانه به بررسی بپردازد و آن را به بوته آزمایش سپارد. (باختین، ۱۳۸۷ش، ص. ۵۷-۵۸).

در سبک‌شناسی شناختی، تحلیل جهان‌متن، استعاره مفهومی و طرحواره‌های شناختی تا جایی مهم است که بدون آن‌ها نمی‌توان پی به ساختار ذهن انسان و فرایند فهم او برد. اغلب این استعاره‌ها به طور ناخودآگاه، درون بافت فرهنگی و عوامل غیر زبانی در ذهن ما طراحی، و در فرایندی دمرحله‌ای پردازش می‌شوند: «یکی از جانب شخصی که تلاش می‌کند استعاره را در بافت (عوامل غیر زبانی) درک کند، و دیگری از طرف کسی که استعاره مفهومی را درون بافت تولید می‌کند.» (کوچش، ۱۳۹۹ش، ص. ۱۳-۱۴).

برای آشنایی با چگونگی تأثیر و عملکرد استعاره در سبک‌شناسی شناختی لازم است بدانیم؛ زبان در حیطه کارکرد استعاری است که با هستی، انسان و تجربه زیسته او ارتباط دارد. تحلیل این کارکرد نشان می‌دهد ما به طور ناخودآگاه از استعاره‌های مفهومی استفاده می‌کنیم و سرشت ذهن ماست که استعاره را می‌آفریند. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷ ش، ص. ۲۲۴) زیرا در فلسفه، «سخن گفتن یک کلیت است، ساختاری است که ما درون آن جای داریم. همین‌طور است به یاد آوردن یا تذکار که از راه‌های بیان و ابراز تجربه‌های ماست، و فرایندی است که امکان دارد از زهدان آغاز شده باشد.» (گادامر، ۱۳۹۳ ش، ص. ۳۳) این استعاره‌ها، مطابق دایره معنایی علوم شناختی، فرایند شناخت انسان و فضای ذهنی او که برآیند تجربه زیسته، هستی‌شناسی و حیطه‌های فرهنگی زندگی است را شامل می‌شود؛ از همین رو، «مفاهیم استعاری را می‌توان فراتر از روش‌های عادی و لفظی اندیشه و گفت‌وگو به چیزی بسط و گسترش داد که آن را اندیشه و زبان مجازی، شاعرانه، پرآب و رنگ و خیال‌پردازانه می‌نامند.» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷ ش، ص. ۲۱). استعاره از این منظر، فراگردی در زبان است که جنبه‌هایی از یک فضا را به جنبه‌هایی دیگر منتقل می‌کند. این فضا درون بافتی از تفکر خلق می‌شود. این امر، تأییدی بر این ایده شناختی است که شرایط یا موقعیت کلی فیزیکی، زیستی، ذهنی، عاطفی، فرهنگی و... می‌تواند بر نحوه کارکرد عوامل زبانی مفهوم‌ساز اول، تأثیر مستقیم بگذارد.

### ۳. خطبه اشباح

واژه اشباح جمع «شبح» است؛ و شبح در فرهنگ لغت معانی متعددی دارد: «ما بدا لک شَخْصُهُ غَیْرَ جَلِّیٍّ مِنْ بَعْدِ «لَا حَ لَی شَبِیحٌ» // طَیْفٌ خَیَالِیٌّ وَهَمِّیٌّ // طَیْفٌ // خَیَالٌ شَخْصِ مَیْتٍ یَطُوفُ لَیلاً فِی الْقُصُورِ أَوْ الْمَنَازِلِ الْقَدِیمَةِ» (معلوف، ۲۰۰۰ م، ص. ۷۳۹). در لغت‌نامه‌های عربی - فارسی این معانی برای «شبح» ذکر شده است: «سیاهی که از دور پیداست، شخص، کالبد، جسم، در بلند یا دری که در جای بلند ساختمان کار گذاشته‌اند.» (بندر ریگی، ۱۳۷۸، ج ۱/۱۱۶۱). «شکل نامشخص، شکل مبهم، سایه، روح مجسم، خیال، وهم، جن، پری، کابوس، بختک، شخص، فرد، آدم» (آذرنوش، ۱۳۹۴ ش: ص. ۴۹۸). این واژه به‌طور مستقیم در خطبه ۹۱ نهج البلاغه به کار نرفته است، ولی کارکرد معنایی آن در خطبه‌های دیگر؛ از جمله خطبه ۱۰۸ (مَا لَی أَرَاکُمْ أَشْبَاحاً وَ أَرْوَاحاً بِأَلَا أَشْبَاحٍ)، و در خطبه ۱۶۳ در کاربرد فعل (لَا شَبِیحٌ فِیْتَقْصِی) نشان می‌دهد از منظر شناخت‌شناسی





یکی از معانی این کلمه در خطبه ۹۱ هر آن چیزی که قابل رؤیت باشد است که نشان از بنیاد استعاره‌ای و طرحواره‌ای آن دارد.

دلیل توجه به کارکرد معنایی این کلمه در نامگذاری خطبه اخیر آن است که «متون مذهبی باید از دقت لازم برخوردار باشد تا معانی دینی مورد نظر به درستی به مخاطبان فارسی زبان منتقل گردد و از سوء برداشت یا بدفهمی و ایجاد شبهه جلوگیری گردد.» (شریعتی نیاسر و پهلوان، ۱۴۰۰ ش، ص. ۴۱۰) کارکردهای دیگر این کلمه در خطبه حاضر، نفی تجسّد خداوند و نقض اندیشه جاهلان است؛ چنان که امام علی علیه السلام با ارائه این خطبه، خط بطلانی بر افکار بت پرستان می‌کشد. «كَذَّبَ الْقَادِلُونَ بِكَ، إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ.» (دروغ گفتند مشرکان که تو را با بت‌های خود همانند پنداشتند.) (خطبه ۹۱) با این حال، نظرات مختلفی در مورد علت نامیده شدن خطبه ۹۱ نهج البلاغه به نام اشباح وجود دارد (نک: نظری، خسروی و ابراهیمی، ۱۳۹۳ ش، ص. ۲۶). تأمل در بطن خطبه نشان می‌دهد، هر گاه بحث از صور محسوسات و عوالم دیگر انجام می‌گیرد، واژه اشباح، در معنی امور واقعی بیرون از ذهن کارایی دارد. حتی در بحث‌های معرفت‌شناختی افلاطون هم این موضوع به عنوان مسئله شناخت و کیفیت تطابق ذهن و عین (سوژه و ابژه) مطرح شده است. (اعتماد، ۱۳۸۰ ش، ص. ۱۷۱). در نتیجه می‌توان گفت نام‌گذاری خطبه ۹۱ با کلمه اشباح، معنای خطبه را به پدیده‌ای زبان‌کردار تبدیل کرده که هدفش برانگیختن توجه شنونده بوده است. از آنجا که هر پدیده زبان‌کرداری ساخته فکر و حقیقت است؛ بنابراین هر استعاره‌ای که در متن خطبه جای می‌گیرد را باید برآیند اندیشه و حقیقت دانست. ذهن وقاد و زیرک امام علیه السلام در این خطبه قصد دارد مطالب عمیقی را در باب اساسی‌ترین اصول موضوعه اسلام؛ مبنی بر هستی بالذات خداوند، سلطه او بر نظم عالم، هدفدار بودن جهان و... تشریح کند. ناگفته پیداست این مطالب، گزاره‌هایی انتزاعی‌اند که تا در قالب مفاهیم ملموس ننگنجد، قابل درک نخواهند بود.

مضمون خطبه با بحث خداشناسی آغاز می‌شود، و با تفکر در هستی و لزوم بندگی انسان، اوصاف فرشتگان و قدرت خداوند به پایان می‌رسد. بحث از خدا، مستلزم بیان مفاهیم مقدّس است. این امر سبب شده فضا سازی ذهن در جهان‌متن خطبه، از دو بافت متمایز تشکیل شود: بافتی که مربوط به گفت‌وگو با خدا و از خداست، بافتی که مختص تفکر در هستی است. درهم تنیدگی این



دوبافت، استعاره‌های مفهومی مختلفی را به وجود آورده که می‌توان آن را سبک شناختی ویژه نهج البلاغه در حوزه دین نامید. کاربردی کردن مفاهیم ذهنی، ما را ناگزیر از پذیرش این بحث می‌کند که مفهوم ملموس، قالبی برای درک مفهوم انتزاعی (Lakoff, 1992, p. 28) است. این ایده، سرشت جهان‌شمول همه زبان‌هاست و زبان دین هم از آن مستثنی نیست.

### ۳/۱. دین و استعاره‌های مفهومی

ذهن انسان به طور طبیعی این توانایی را دارد که برای ادراک پدیده‌های ناآشنا و انتزاعی، از تجربه زیستی و واقعیات تجربی استفاده کند؛ در حقیقت تجربه زیستی و فهم عملی زندگی، طرحواره‌ای در ذهن انسان ایجاد می‌کند و ساختار رفتاری و کنشی او بر اساس این الگو شکل می‌گیرد. در این بین، دین که نموداری از «دیالکتیک نحوه تحقق جهان، انسان و خداست» (طالب‌زاده، ۱۳۹۶ ش، ص. ۲۵۶)، نمونه عالی از مفاهیم انتزاعی است. طرحواره‌های برآمده از شهود دینی برای موجودیت و ورود به عالم واقع، کارکرد جدیدی را در مغز و فعالیت‌های شناختی انسان سازماندهی می‌کند و گستره شناخت و زبان او را نیازمند انطباق و تناظر بین مفاهیم انتزاعی و مفاهیم ملموس می‌سازد.

به بیان دیگر، دین و هاله‌های معنایی آن در حکم مفاهیم هدف یا مقصدند که به مدد مفاهیم منبع بازنمایی می‌شوند. این بازنمایی، کارکرد جدیدی برای فعالیت‌های شناختی انسان ایجاد می‌کند و او را قادر می‌سازد موضوعی انتزاعی یا فاقد ساختار را، برحسب تجربه‌ای عینی و ملموس درک کند. (Lakoff, 1992, p. 232) پس، دین، مانند بسیاری از حوزه‌های دیگر زبان، و حتی قوی‌تر از برخی از این حوزه‌ها، پیوستاری است از انطباق و تناظر بین مفاهیم ذهنی با مفاهیم عینی.

### ۳/۲. سبک‌شناسی شناختی خطبه اشباح با تکیه بر استعاره‌های مفهومی

با توجه به دیدگاه لیکاف و جانسون، استعاره فرایندی است که نحوه تعامل ما با زندگی، و انتظارات و توقع‌مان از هستی را مشخص می‌نماید. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷ ش، ص. ۳). بر این اساس، دین و تفکرات دینی از ریشه‌دارترین استعاره‌های مفهومی در شناخت انسان و تعاملات اوست؛ زیرا در تعامل دینی بحث از «منشأ انسان، تحول او، هدف از آفرینش و مسئولیت‌های او و به طور کلی نقش او در جهان هستی و در جهان ماورای هستی، در رابطه با اراده و موجودیت پروردگار و در رابطه با سایر موجودات هستی و موجودات استعلایی مورد نظر هستند.» (فکوهی، ۱۳۹۸ ش، ص. ۲۵).

استعاره مفهومی که بر مقوله مفهوم (Concept) متمرکز است و اساس درک انسان، شیوه فهم و کسب تجربه زیسته او را مبتنی بر استعاره می‌داند محتوای انتزاعی و ذهنی انسان از امر مقدس و نامقدس را بهتر تبیین می‌کند؛ زیرا در دین صحبت از مقولاتی است که ما نسبت به چگونگی و چرایی آن‌ها بی‌خبریم و ناخودآگاه سعی داریم مفاهیم انتزاعی آن را در قالب پدیده‌ها و رخداد‌های ملموس درک کنیم. سازوکارهای استعاری، فضاسازی، مقوله‌های مفهومی متون دینی، با توجه به ساختارهای شناختی و خوانشی هر فرد سبک ویژه‌ای را برای متن رقم می‌زند که می‌توان آن را دست کم از دو منظر جهتی و فرهنگی، با عنوان سبک‌شناسی شناختی مطالعه کرد.

#### ۳/۲/۱. استعاره‌های جهتی

در این نوع از استعاره‌ها، مفاهیم انتزاعی در تقابل با جهات فیزیکی درک می‌شوند. (سجودی، ۱۳۹۵ ش، ص. ۶۱) و چون سبب جسمانیت مفهوم انتزاعی‌اند، به آن‌ها استعاره‌های فیزیکی می‌گویند. در دیدگاه جانسون و لیکاف (۱۹۸۷ و ۱۹۸۰)، «جسمانیت مفاهیم از چندین راه حاصل می‌شود:

- اول، مفاهیم مبتنی بر طرحواره‌های تصویری که تجربه پیش مفهومی را شکل می‌دهند و در زندگی روزمره تقویت می‌شوند. طرحواره‌های تصویری‌ای چون ظرف، جزء وکل، مبدأ - مسیر - هدف، نیرو و مقاومت در برابر نیرو، زیربنای بسیاری از مفاهیم ما قرار می‌گیرند.

- دوم، در بسیاری موارد مفاهیم توسط ویژگی‌هایی تعریف می‌شوند که «برهم‌کنشی» (Interactional) هستند و نه این‌که عیناً ذاتی هستی‌ها باشند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: فعالیت‌های حسی - حرکتی، شکل ادراکی و دیگر کیفیت‌ها، اندازه نسبی، کارکرد، هدف و بسیاری دیگر.» (نقل از کوچش، ۱۳۹۹ ش، ص. ۶۳).

- زمان: از مهم‌ترین حوزه‌های استعاره مفهومی - جهتی است. در علوم شناختی، زمان به دو حالت: موقعیت در حال حرکت و جسم در حال حرکت دیده می‌شود؛ موقعیت در حال حرکت، منطقه فضایی نامحدودی ایجاد می‌کند و شامل استعاره‌هایی است که «ارزش استثنایی زمان بلند... با تاریخی ژرف و غالباً خاموش» را پدید می‌آورد. (ریکور، ۱۳۹۸ ش، ج ۱ / ص. ۲۱۶-۲۲۱).

توصیفی که امام علی علیه السلام از خداوند دارد، برخوردار از استعاره جهتی اخیر؛ یعنی منطقه فضایی نامحدود است: «الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَالْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ.» (خدا اولی است که آغاز ندارد تا پیش از او چیزی بوده باشد و آخری است که پایان ندارد.) (خطبه



۹۱). در این فراز، زمان ازلی و ابدی، حاکی از نامحدود بودن فضاست. نامتناهی بودن فضا نشانه‌ای شناختی برای عجز انسان از فهم کمیّت و کیفیت خداوند است. نیروی جهان‌بینی متن در منتهای فشرده‌گی کلمات، این استعاره مفهومی را با نام نگاشت [خدا زمان است] عینی و ملموس می‌سازد و نشان می‌دهد هر بحثی از زمان مذکور، حاکی از سبک‌شناسی شناخت امام علی علیه السلام خواهد بود که با نگاشت اخیر و در گزاره توصیفی *لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ ...* معنا را برای مفهوم‌ساز دوم تداعی می‌کند.

تقابل معنایی زمان بی‌آغاز و زمان بی‌پایان در ادغام با نگرش برخاسته از دین (غالب، قهار، مسلط و فراگیر بودن خداوند)؛ علاوه بر این که پیام متن را با خوانش روبه رو می‌کند، موجد این گفتمان می‌شود که زبان خطبه متمایز از زبان منطق و متمایل به عرفان است. این ویژگی ظرفیت جهان‌متن خطبه را افزایش می‌دهد و چون هر نوع سبک‌شناسی از شناخت، گونه‌ای تفسیر و خوانش است (مرتضایی و فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۹ ش، ص. ۳۵۸). خوانش امام علیه السلام از خدا و زمان، در قالب استعاره خدا زمان است، شناخت ایشان را به تماشا می‌گذارد.

در نوع دوم از استعاره‌های زمان که مبتنی بر موقعیت در حال حرکت است بر خلاف معمول، زمان باعث دگرگونی و کون و فساد نمی‌شود و مستعاض له درون زمان و محدوده‌های فرضی آن قرار نمی‌گیرد: «مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِ دَهْرٌ فَيَخْتَلِفُ مِنْهُ الْحَالُ، وَلَا كَانَ فِي مَكَانٍ فَيَجُوزُ عَلَيْهِ الْإِتِّقَالُ.» (زمان بر او نمی‌گذرد تا دچار دگرگونی گردد و در مکانی قرار ندارد تا پندار جابه‌جایی نسبت به او روا باشد.) (خطبه ۹۱).

در خطبه اشباح، استعاره مبتنی بر موقعیت در حال حرکت در تلفیق با نگرش دینی سبب خلق نام نگاشت [استعاره خدا منبع غنی است] شده: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَفْرُهُ الْمَنَعُ وَالْجُمُودُ، وَلَا يَكْدِيهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُودُ؛ إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٌ سِوَاهُ، وَكُلُّ مَانِعٍ مَذْمُومٌ مَا خَلَاهُ.» (ستایش خدایی را سزااست که نبخشیدن بر مال او نیفزاید و بخشش او را فقیر نسازد، زیرا هر بخشنده‌ای جز او اموالش کاهش یابد و جز او هرکس از بخشش دست کشد مورد نکوهش قرار گیرد.) (خطبه ۹۱). در این فراز، اعتقاد دینی بخشش و عطای الهی، منبع عمده نگاشت‌های استعاره‌ای خُرد و نقطه عزیمت طرحواره‌هایی شده که محیط زندگی و تجربه زیسته انسان آن را رقم زده است. برآیند خوانش استعاره اخیر نشان می‌دهد خدا، در ذهن بشر یک حقیقت ناخودآگاه است و تا تصاویر این حقیقت از درون شناخت انسان بازنمایی نشود نمی‌توان به آن موجودیتی عینی بخشید.

امام علی علیه السلام در مفهوم‌سازی عطا مال و ثروت را چون مظلوفی در نظر گرفته که با بخشیدن دچار کاهش می‌شود؛ اما سبک اندیشگانی امام و شناخت ایشان، طیف وسیعی از تخیل‌ها و تعمیم‌های انعطاف‌پذیر را به دنبال دارد که امام آن را در قالب توضیح، بسط و تفصیل کرده است. به بیان دیگر، [خداوند غنی است] نام‌نگاشت دینی است که در طیفی از صفات و ویژگی‌های خداوندی، مانند «هُوَ الْمَتَّانُ النَّعَمَ، وَ عَوَائِدِ الْمَرِيدِ، وَ الْقِسْمِ عِيَالُهُ الْخَلَائِقُ، ضَمِنَ أَرْزَاقَهُمْ، وَ قَدَّرَ أَقْوَاتَهُمْ.» (خطبه ۹۱) تفصیل می‌شود. جهان‌شمول بودن این طرحواره ناشی از آن است که بسیاری از استعاره‌های مفهومی در دنیا کاربرد یکسانی دارند؛ هر چند که ممکن است از نظر لغت برابر نباشند، ولی محقق با در نظر گرفتن تفاوت‌های زبانی هم در سطح صورت و هم در سطح معنا می‌تواند آن‌ها را کشف کند. (Valiulienė, 2001, p. 207).

به طوری که خدا منبع غنی است را می‌توان موازی با استعاره هستی‌شناختی [خدا پدر است] در نظر گرفت که در تمام ادیان الهی با فرض این مفهوم همراه است که معیشت اهل خانه و مراقبت و سرپرستی از عیال و جیره‌خواران خانه، عمدتاً از سوی پدر تأمین می‌شود. (کوچش، ۱۳۹۹ ش، ص ۴۵-۴۷) همچنین می‌توان ریشه نام‌نگاشت اخیر را در باورهای اسطوره‌ای بشر یافت که در آن الهگان، سبب باروری طبیعت و روزی‌رسانی به موجودات به شمار می‌آمدند؛ چنان‌که «دوموزی خدای برکت بخشنده، مذکر و همسر ایزدبانوی آب‌هاست.» (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۰۱).

نام‌نگاشت [خدا منبع جود و سرچشمه بخشندگی است]، تحت تأثیر محیط زندگی انسان متعارف‌سازی می‌شود؛ به گونه‌ای که شناخت و تفکر در مفهوم انتزاعی این استعاره، با استفاده از تشبیه، قیاس و تشخیص تبدیل به معنی و مفهوم عینی شده در تناظر با زندگی ملموس قرار می‌گیرد: «وَلَوْ وَهَبَ مَا تَنَفَّسَتْ عَنْهُ مَعَادِنُ الْجِبَالِ، وَ ضَحِكَتْ عَنْهُ أَصْدَافُ الْبِحَارِ، مِنْ فِئْرَةِ اللَّحْيَيْنِ وَ الْعِثْبَانِ، وَ نَثَّارَهُ الدَّرِّ وَ حَصِيدِ التَّرْجَانِ، مَا أَثَّرَ ذَلِكَ فِي جُودِهِ، وَ لَا أَنْفَذَ سَعَةَ مَا عِنْدَهُ، وَ لَكَانَ عِنْدَهُ مِنْ دَخَائِرِ الْأَنْعَامِ، مَا لَا تُنْفِذُهُ مَطَالِبُ الْأَنْامِ.» (خطبه ۹۱). در این فراز از خطبه اشباح، مرجان، در، طلای خالص، نقره ناب، معادن کوه‌ها و چارپایان؛ از جمله عوامل اقتصادی ملموسی‌اند که امام برای متداعی کردن استعاره مفهومی چشمه جود و دریای بی‌کران عطا و بخشش الهی، از آن استفاده کرده شناخت خود را به خواننده منتقل کرده است، اما استفاده از تشبیه جود و کرم خداوند به چشمه خشک ناشدنی (لِأَنَّهُ الْجَوَادُ الَّذِي



لَا يَغِيضُهُ سُؤَالُ السَّائِلِينَ)، تشخیص (Personification) در لبان پر از خنده صدف‌های دریا (صَحِيحَتِ عَنْهُ أَصْدَافُ الْبِحَارِ) و قیاس نعمت‌های خداوند با سنگ‌های گرانبها این ملموس‌سازی را با سبک تازه‌ای از تلفیق استعاره بلاغی و مفهومی همراه کرده است.

از نظر سبک‌شناسی شناختی، استعاره‌های مفهومی ممکن است عبارت‌های زبانی بیشتری را هم‌پوشانی کند؛ به این معنی که زاویه‌های مختلفی از ابعاد زمان، مکان، ظرف، حجم، عمق و... را شامل شود. اگر کانون معنایی این استعاره‌ها متمرکز بر یک هدف و چند مبدأ باشد، استعاره حالت تخصیص می‌یابد:

- « وَ أَعْلَمُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدِّ الْمَضْرُوبِ بِهِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارِ بِجُمْلِهِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ. » (بدان، آن‌ها که در علم دین استوارند، خدا آن‌ها را از فرورفتن در آنچه که بر آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند، بی‌نیاز ساخته است.) (خطبه ۹۱) حالت تخصیص در این استعاره مفهومی، با طرحواره قدرتی همراه است؛ به گونه‌ای که سبک شناختی خطبه را با این جهان‌بینی عارفانه همراه کرده که عقل انسان و تدبیرهای او از شناخت ذات و حقیقت خدا عاجز است. علم به خداوند و شناخت سرّ و غیب او، مفهوم انتزاعی است که امام، شناخت آن را در قالب دین میسر می‌داند. استواری در این شناخت، استعاره «دین ستون است» را ساخته و سبب شده، مفهومی ذهنی برای ملموس شدن مکان‌مند گردد. استعاره مزبور، کانونی است برای بازتاب استعاره‌های خرد و سطوح مختلف معنایی؛ از جمله: دین، سرّ و غیب است، هر سرّ و غیبی با کنه و ژرفا همراه است، برای آشنایی با دین و شناخت اسرار و ژرفای آن، مانند یک غواص باید به ژرفای آن فرو رفت. فرو رفتن در بطن دین و ورود به کنه آن سبب استعاره غوص شده است، اما در این ژرفا، شناخت انسان با سدی مواجه می‌شود که مجبور به دور زدن و صرف نظر کردن از آن می‌شود. این سد با طرحواره قدرتی و با نام‌نگاشت [اسرار نهان ملکوت سد است] بیان شده است. «هُوَ الْقَادِرُ الَّذِي إِذَا أَرْتَمْتَ الْأَوْهَامَ لِتُدْرِكَ مُنْقَطِعَ قُدْرَتِهِ وَ حَاوَلَ الْفِكْرُ الْمُبْتَرَّ مِنْ خَطَرَاتِ الْوَسَاوِسِ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ فِي عَمِيقَاتِ غُيُوبِ مَلَكُوتِهِ، وَ تَوَلَّهَتْ الْقُلُوبُ إِلَيْهِ، لِتَجْرِيَ فِي كَيْفِيَّتِهِ صِفَاتِهِ وَ عَمَّصَتْ مَدَاخِلَ الْعُقُولِ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصَّفَاتُ لِتَتَنَاوَلَ عِلْمَ ذَاتِهِ.» (اوست خدای توانایی که اگر وهم و خیال انسان‌ها بخواهد برای درک اندازه قدرتش تلاش کند و افکار بلند و دور



از وسوسه‌های دانشمندان برای درک کیفیت صفات او را درک کند، درست قدرت بر سینه همه نواخته بازگرداند.) (خطبه ۹۱) غیب و اسرار خداوند و کیفیت صفات و ذات او در شناخت امام، علاوه بر آن که مکان مند شده یادآور نام‌نگاشت [خداوند ماز و یا دریایی بی‌پایاب] نیز می‌باشد.

خواننده خطبه اگر کمترین آشنایی با ادبیات عرفانی؛ به‌ویژه شعر عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸) داشته باشد، نگاشت حوزه هدف و مبدأ این استعاره را هم‌سو با طرحواره جهتی و استعاره مفهومی «کوه قاف» خواهد دید. سالک راه خدا و معرفت الهی در شناخت امام علی علیه السلام قدم در راهی می‌گذارد که از آن به «استعاره دین، سفر است» یاد می‌شود. فرازهای زیر، نمونه‌هایی از آن است:

«وَنَهْجٍ سَبِيلَ الرَّاعِبِينَ إِلَيْهِ، وَ الطَّالِبِينَ مَا لَدَيْهِ» (همان)، «فَرَجَعَتْ إِذْ جُيِّهَتْ مُعْتَرِفَةً بِأَنَّهُ لَا يُنَالُ بِجَوْرِ الإِعْتِسَافِ كُنْهَ مَعْرِفَتِهِ» (خطبه ۹۱). «نهج در زبان عربی به معنی «واضح و آشکار کردن چیزی و راه را پیمودن» (بندرریگی، ۱۳۷۸، ج ۲/ ۲۲۶۲) است. «استعاره نهج» از پرکاربردترین استعاره‌های مفهومی نهج البلاغه است. «ماده نهج فقط یک‌بار در قرآن به کار رفته که آن نیز به صورت منهای در آیه ۴۸ سوره شریفه مانده است.» (ارسطا، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۰۴) طرحواره‌هایی که استعاره اخیر در انتقال مفهوم و کارکرد معنای شناختی خطبه‌های امام علی علیه السلام دارد، علاوه بر آن که سبب پویایی تفکر و تأمل می‌شود، فراگردهای شناختی انسان را از «استعاره راه» که برابر معنایی آن سیل و طریق است، فراتر برده به مفهوم «سنت» و «تجربه زیسته» نزدیک‌تر می‌سازد؛ به بیان دیگر، سبک‌شناسی شناختی این استعاره، گویای آن است که از نظر امام علی علیه السلام، دین به منزله راه روشن است. روشنایی این راه متکی به امام و هادی و سرانجامش منتهی به معرفت و هدایت الهی و رسول بزرگوار اوست: «وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِن تَبِعْتُمُ الدَّاعِيَ لَكُمْ، سَلَكَ بِكُمْ مَنَهِجَ الرَّسُولِ» (آگاه باشید! اگر از امام خود پیروی می‌کردید، شما را به راهی هدایت می‌کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رفته بود.) (خطبه ۱۶۶).

«ابْتَعَثَهُ بِالنُّورِ الْمُضِيِّ، وَ الْبُرْهَانَ الْجَلِيِّ، وَ الْمَنَهِجَ الْبَادِي...» (خداوند پیامبرش صلی الله علیه و آله و سلم را با نوری درخشان، و برهانی آشکار، و راهی روشن برانگیخت...) (خطبه ۱۶۱).

«رَحِمَكُمُ اللَّهُ، عَلَى أَعْلَامٍ بَيْنَهُ، فَالطَّرِيقُ نَهْجٌ يَدْعُو إِلَيَّ دَارِ السَّلَامِ» (خدا شما را بیمارزد، اعمال نیکو بر اساس نشانه‌های روشن انجام دهید؛ زیرا که راه روشن است که شما را به خانه امن و امان دعوت می‌کند.) (خطبه ۹۴).

این طرحواره با جسمانی کردن استعاره مفهومی «دین اسلام راه روشن و نهج است»، خطبه اشباح را با نگاشت‌ها و تناظرهای بسیاری مواجه کرده است:

مبدأ	نهج و راهی است که در آن سفر می‌کنیم.
هدف	دین اسلام است. «فَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا تَحَقَّقْ شِقْوَتُهُ» (خطبه ۱۶۰)
مسافران و پویندگان راه	مؤمنان و مسلمانانی که «نهج الخیر» پیش میگیرند: «فَاخْذُوا نَهْجَ الْخَيْرِ تَهْتَدُوا» (خطبه ۱۶۷)
موانع سفر	پیروی از شیطان و آنچه که در سنت پیامبر ﷺ و امامان نیامده است. «وَ مَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرَضُهُ، وَ لَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ وَ أَئِمَّةِ الْهُدَى» (خطبه ۹۱)
ملزومات سفر	اشتیاق به خدا و خواستار نزدیکی به او. «وَ نَهْجٌ سَبِيلَ الرَّاْغِبِينَ إِلَيْهِ، وَ الطَّالِبِينَ مَا لَدَيْهِ» (خطبه ۹۱)
مقصد نهایی سفر	ومعرفت الهی و نور هدایت.

جدول: ۱

بهترین نهج، در قلمرو شناختی امام علی عليه السلام، قرآن است: «فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا دَلَّكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَاتَّمَّ بِهِ وَاسْتَضِيءَ بِنُورِ هِدَايَتِهِ.» (خطبه ۹۱) قرآن، سرشار از علم آینده و حدیث روزگاران گذشته است، شفا دهنده جهل و نادانی و سامان دهنده امور فردی و اجتماعی است؛ با این حال، مفهوم‌سازان دوم، بدون آشنایی با شناخت مفهوم‌سازان اول، یعنی امامان، نمی‌توانند به کنه معرفت آن راه یابند: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَ لَنْ يَنْطِقَ، وَ لَكِنْ أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ؛ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي، وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي، وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ، وَ نَظْمَ مَا يَبْتَغِيكُمْ.» (خطبه ۱۵۸).

ویژگی سررشتی این استعاره گویای آن است که عقل و اندیشه انسان بدون برخورداری از روشنای معرفت و شناخت امامان دین، از راهیابی به معرفت الهی و نور هدایت باز می‌ماند: «فَرَجَعَتْ إِذْ جُيِّهَتْ مُعْتَرِفَةً بِأَنَّهُ لَا يُنَالُ بِجَوْرِ الْإِعْتِسَافِ كُنْهَ مَعْرِفَتِهِ...» (خطبه ۹۱) «وَ إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاءَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفًا، وَ لَا فِي رَوَّيَاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصَرِّفًا» (خطبه ۹۱).

- از دیگر کاربردهای استعاره‌های جسمانی، معناسازی در مفاهیم کمی انتزاعی است:



« وَ قَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَ قَلَّلَهَا. وَ قَسَمَهَا عَلَى الضَّيِّقِ وَ السَّعَةِ فَعَدَلَ فِيهَا لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمَيْسُورِهَا وَ مَعْسُورِهَا، بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَ الصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَ فَقِيرِهَا. ثُمَّ قَرَنَ بِسَعَتِهَا عَقَابِيْلَ فَاقْتَبَهَا، وَ بِسَلَامَتِهَا طَوَارِقَ آفَاتِهَا، وَ بِفُرْجِ أَفْرَاحِهَا غُصَصَ أَتْرَاحِهَا وَ خَلَقَ الْأَجَالَ فَأَطَالَهَا وَ قَصَّرَهَا، وَ قَدَّمَهَا وَ أَخَّرَهَا.» (خطبه ۹۱)

در استعاره فوق، عدالت به ترازویی مانده شده است که کفه‌های آن روزی کاینات را اندازه‌گیری می‌کند و هر چیزی را در جای خود می‌نهد «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (حکمت ۴۳۷). استعاره «عدالت، میزان و ترازوست»، از فضایل مهم اندیشگانی امام علی علیه السلام است. این استعاره در شناخت ایشان، اصلی بنیادین است؛ «الإيمانُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى الصَّبْرِ، وَالْيَقِينِ، وَالْعَدْلِ، وَالْجِهَادِ» (حکمت ۳۱) این اصل شناختی، بازتاب‌های مختلفی در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام داشته و تعبیرهای زبانی و سبک‌های شناختی گوناگونی را ترسیم کرده است:

عدل در برابر خدا	آن است که به مقام رضا برسی و خدا را از هر نقص و خطایی مبری بدانی. «وَالْعَدْلُ آيَاتُهُمْ» (حکمت ۴۷۰)
عدل در برابر ظالم	در این مفهوم، معنای عدل با شفافیت و برهم کنشی بیشتری همراه است و شدت معنایی و بار مفهومی قوی‌تری دارد. «يَوْمُ الْعَدْلِ عَلَى الظَّالِمِ أَشَدُّ مِنْ يَوْمِ الْجَوْرِ عَلَى المَظْلُومِ.» (حکمت ۳۴۱)
عدل در اقتصاد	به معنی تقسیم مساوی و در حد نیاز است؛ بیشتر از نیاز، تذبذب است و کمتر از نیاز، جور و ستم. «إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَإِسْرَافٌ...» (خطبه ۱۲۶)
عدل در جامعه	به معنی تدبیر عمومی مردم‌داری است؛ به گونه‌ای که شایسته‌سالاری در آن به اوج می‌رسد. «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَ الْعَدْلُ سَائِسُ عَامٍّ» (حکمت ۴۳۷)
عدل و ایدئولوژی	پایبندی به ایدئولوژی عدل، بافت گفتمانی نهج البلاغه را در اصول جامعه‌شناختی نضح داده است. « وَ اللَّهِ وَجَدْتُهُ قَدْ تَرُوجَ بِهِ النَّسَاءُ، وَ مُلِكَ بِهِ الإِمَاءُ: لَرَدَدْتُهُ؛ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً. وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ إِضْيِيقٌ! » (خطبه ۱۵)

جدول: ۲

«فرهنگ از سخن‌هایی تشکیل شده که خاطره جمعی (افکار رایج و اندیشه‌های قالبی و نیز گفتارهای استثنایی را حفظ می‌کنند، سخن‌هایی که هر گوینده‌ای مجبور به موضع‌گیری در برابر آن‌هاست.» (باختین، ۱۳۷۳ ش، ص. ۱۲). لیکاف به همراه ترنر (M. Turner) در کتاب «فراتر از استدلال محض» (More than cool reason, 1989) از استعاره‌های خلاقانه و شاعرانه‌ای یاد می‌کند که ریشه و زیرساخت آن‌ها درون افکار رایج در جامعه، بافت اجتماعی و خاطره جمعی مردم قرار دارد. طرحواره این استعاره‌ها برای یافتن کالبد تجربی از «الگوی عام نیرو — پویایی» (Kövecses, 2000, p. 223) پیروی می‌کند؛ به طوری که تمهیدات و شگردهای زبانی به عنوان نیروی پویا، الگوی عام شناختی آن را با دگرذیسی همراه می‌کند. در کتاب مزبور، بحث فراتر از استدلال به این معنی است که زبان را نباید به عنوان یک سیستم جداگانه تلقی کرد، بلکه زبان، بخشی از وجود و هستی آدمی است که در تمام دوران زندگی ما، از آبشخور فرهنگ و خاطره‌های جمعی و تجربه زیسته آن سیراب می‌شود. از همین رو، لیکاف و ترنر معتقدند تمام استعاره‌های بدیع، ریشه در استعاره‌های مفهومی دارند که در بستر فرهنگ بالیده شده‌اند.

در علوم ذهنی و شناختی، فرهنگ، مفهوم محوری است. امروزه با تکیه بر تئوری ارتباط و دیگر مباحث علوم شناختی نظریه نوینی درباره معنای فرهنگ ارائه شده که اولویت را به شیوه درونی‌سازی تجربه افراد می‌دهد. «استراوس و کوین» از جمله نظریه‌پردازان علوم شناختی‌اند که فرهنگ را سند علمی شناخت عامه مردم می‌دانند. (Strauss & Quinn, 1997, p. 19) باور آن‌ها این است که فرهنگ، مجموعه کاملی از ارزش‌ها، ادراکات و شناخت‌های ماست که سیستم زنده‌ای از ساختارهای روان‌شناختی زبان، تجربه زبانی و غیرزبانی ما را شامل می‌شود. (Ibid, p. 36).

خطبه بر اساس اصل گفت‌وگو، درهم‌تنیدگی تامی با فرهنگ دارد. زبان خطبه به بهترین شکل می‌تواند تعامل بین شناخت و فرهنگ را بازتاب دهد؛ زیرا در خطبه، گفت‌وگو در شراکت با فهم مردم عادی شکل می‌گیرد؛ بنابراین، بسیاری از استعاره‌های مفهومی خطبه را می‌توان در پیوستگی با فرهنگ مطالعه کرد. اما نقش فعال و آفرینش‌گرایانه خطبه‌گو زمانی مشخص می‌شود که از درون این استعاره‌های مفهومی متعارف، استعاره‌های نوینی خلق کند؛ به عبارت دیگر، فراتر بردن معناها و نام‌نگاشت‌های مرسوم و متداول استعاره‌های مفهومی از سطح عام و عادی به سطح خاص،





سبک‌شناختی خطبه‌خوان را از یک بهره‌گیر منفعل به یک فعال آفرینش‌گر مبدل می‌سازد. لیکاف و ترنر بر این باورند که خلاقیت در به‌کارگیری استعاره‌های مفهومی نوین و ارتقای نام‌نگاشت‌های عادی و رایج آن به معناهای هنری و آفرینش‌گرایانه از چهار مسیر عبور می‌کند: بسط (Extending)، پیچیده‌سازی با پرداختن به جزئیات (Elaboration)، پرسشگری (Questioning) و ترکیب یا تلفیق (Combining). (قادری، ۱۳۹۲ش، ص. ۱۱۱).

نمونه‌هایی از این استعاره‌های برگرفته از فرهنگ که زبان در آن قوی‌تر از شناخت است را در توصیف ویژگی‌های فرشتگان الهی می‌خوانیم «ثُمَّ خَلَقَ سُبْحَانَهُ لِإِسْكَانِ سَمَوَاتِهِ وَ عِمَارَةِ الصَّفِيحِ الْأَعْلَى مِنَ مَلَكُوتِهِ، خَلَقًا بَدِيعًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ وَ مَلَأَ بِهِمْ فُرُوجَ فِجَاجِهَا وَ حَشَابِهِمْ فُتُوقَ أَجْوَابِهَا وَ بَيْنَ فَجَوَاتِ تِلْكَ الْفُرُوجِ رَجُلٌ الْمُسَبِّحِينَ مِنْهُمْ فِي حَظَائِرِ الْقُدُسِ.» (خداوند سبحان برای سکونت بخشیدن در آسمان‌ها و آباد ساختن بالاترین قسمت از ملکوت خویش، فرشتگانی شگفت‌آفرید و تمام شکاف‌ها و راه‌های گشاده آسمان‌ها را با فرشتگان پر کرد و جو را از آن‌ها پر کرد که هم اکنون صدای تسبیح آن‌ها فضای آسمان را پر کرده است.) (خطبه ۹۱) دین و فرهنگ دینی در بسیاری موارد، از نظر بن‌مایه دوشادوش اسطوره حرکت می‌کند؛ زیرا آسمان در باورهای اسطوره‌ای رمز اعتلاست. در این فرهنگ، آسمان جایگاه مقدس و پایگاه قدسیان است؛ قدسیانی که همواره در حال تسبیح‌اند. زبان متمایل به هنر، این فراز را فراتر از استعاره مفهومی [آسمان صعود مؤمن است] برده و با استعاره بدیعی، آسمان را ظرفی شبیه شهر تصور کرده که دارای ساختمان، راه و خانه‌های متعدد است و فرشتگان که فاقد ابعاد فیزیکی‌اند، در آن جای دارند.

در فراز دیگری از این خطبه می‌خوانیم: «وَ لَمْ تَرَمِ الشُّكُوكُ بِنَوَازِعِهَا عَزِيمَةَ إِيمَانِهِمْ وَ لَمْ تَعْتَرِكِ الظُّنُونُ عَلَي مَعَاقِدِ يَقِينِهِمْ وَ لَا قَدَحَتْ قَادِحَهُ الْإِحْنِ فِيمَا بَيْنَهُمْ» (تیرهای شک و تردید خلل در ایمان‌شان ایجاد نکرد و شک و گمان در پایگاه یقین آن‌ها راه نیافت و آتش کینه در دل‌هایشان شعله‌ور نگردید.) (همان) در فرهنگ دین رایج است که شک و تردید، شیطان را نسبت به بنی آدم کینه‌ور ساخت. امام علی علیه السلام استعاره مفهومی [شک خانه‌برانداز است] را از این فرهنگ فراتر برده و با تشبیه تردید به تیری که سبب ایجاد خلل و نابودی می‌شود، و تشبیه کینه به آتشی که دل انسان را به زوال می‌کشد و بصیرتش را کور می‌کند، هم کالبد تجربی و فیزیکی به دو مفهوم انتزاعی شک و



کینه بخشیده، و هم حوزه معناسازی آتش و تیر را گسترش داده است. در این انتقال استعاری، تلفیق تردید با کینه و ترکیب سوختن در آتش با زوال و نابودی، الگویی شناختی را در ذهن خواننده تداعی می‌کند که ریشه در خاطره جمعی آدمیان از جنگ دارد.

الگوی اخیر را در نیایش‌های امام علی علیه السلام که سرشار از مفاهیم عاطفی‌اند به‌وفور می‌توان دید؛ زیرا نیایش‌ها نمونه عالی و فاخر احساسات انسان‌اند و پشت زبان احساسی و عاطفی تمام نیایش‌ها، فرهنگ، طرز تفکر و شناخت خودنمایی می‌کند. به بیان دیگر، ماهیت زبان احساس و عاطفه، استعاره‌ای است که با الگوی عام نیرو-پویایی، بافت اندیشگانی و زمینه‌های فکری امام را به نمایش می‌گذارد. زبان گویای این احساس در حوزه فرهنگی، دعا و نیایش خولنده می‌شود: «اللَّهُمَّ أَنْتَ أَهْلُ الْوَصْفِ الْجَمِيلِ، وَ التَّعْدَادِ الْكَثِيرِ، إِنْ تَوَهَّلَ فَخَيْرٌ مَأْمُولٍ، وَإِنْ تَرَجَّحَ فَخَيْرٌ مَرْجُوءٌ... فَهَبْ لَنَا فِي هَذَا التَّمَامِ رِضَاكَ وَ اغْتِنَا عَنْ مَدِّ الْأَيْدِي إِلَى سِوَاكَ» (خدایا تویی سزاوار ستایش‌های نیکو و بی‌شمار ستودن، اگر تو را آرزو کنند پس بهترین آرزویی و اگر به تو امید بندند، بهترین امیدی... پس در این مقام، رضای خود را به ما عطا فرما و دست نیاز ما را از دامن غیر خود کوتاه گردان). (خطبه ۹۱) در نیایش فوق، امیدواری به خداوند و تشبیه خدای متعال به بهترین آرزو و مطلوب‌ترین امید، با پیچیدگی استعاره همراه است و معنی آن از راه فرهنگ دریافت می‌شود؛ زیرا هم واژه خدا و هم دو واژه آرزو و امید مفهومی انتزاعی‌اند، شناخت مفهومی انتزاعی به کمک واژگان انتزاعی دیگر، نام‌نگاشت‌های آن را با پیچیدگی همراه می‌سازد و خواننده را ناگزیر به استفاده از فرهنگ و ذهنیت شکل گرفته در گفتمان آن می‌کند. دخیل بستن و توسل ریشه در فرهنگ دارد و ذهن ما از تصویر دراز کردن دست و چنگ زدن به دامن، الگویی طلب‌طالب از مطلوب را ترسیم می‌کند تا مفهوم ذهنی و انتزاعی امید بستن به مطلوب و تکیه بر نیروی قدرتمند و امن الهی را درک کند. الگوی نیرو-پویایی معنای مکرری است که در بستر گفت‌وگویی نیایش، تسلیم، کرنش و خضوع بنده در برابر خالق را یادآور می‌شود: «اللَّهُمَّ وَ قَدْ بَسَطْتَ لِي فِيمَا لَا أَمْدَحُ بِهِ غَيْرَكَ، وَ لَا أُثْنِي بِهِ عَلَى أَحَدٍ سِوَاكَ، وَ لَا أُوجِّهُهُ إِلَى مَعَادِنِ الْخَبِيئَةِ وَ مَوَاضِعِ الرَّيْبِ» (خدایا درهای نعمت بر من گشودی که زبان به مدح غیر تو نگشایم و بر این نعمت‌ها غیر از تو را ستایش نکنم). (خطبه ۹۱) استعاره‌های فراز بالا برخوردار از شیوه بسط و گسترش بوده و در معناسازی مکمل یکدیگرند. در فرهنگ، نان و نمک خوردن لازمه سپاس است و الگوی ذهنی آن سبب شده تا چندین استعاره همدیگر را در معناسازی تکمیل کنند و به این ترتیب، گفتمان



نیایشی متن مبسوط و گسترده گردد؛ کلید نعمت در دست خداست، نعمت مانند گنجی پنهان است، بخشش نعمت موجب مدح و ثنات است، ستایش بخشنده نعمت فرض است. نکته مهم در سبک‌شناسی شناختی نوع اخیر از استعاره‌های مفهومی، تأثیرگذاری مستقیم فرهنگ در شکل‌گیری طرحواره‌هاست؛ هر جامعه و هر فرهنگی بنا به شرایط محیطی و اقلیمی خاص خود، از ساختمان، عناصر و اجزای آن، کارکردها و کاربردهای بنا تصورات و نگره‌های ویژه‌ای دارد که در تعامل بایکدیگر مفهوم استعاری را می‌سازند. در خطبه اشباح، امام علی علیه السلام برای انتقال شناخت خود از آفرینش، طرحواره‌های مفهومی‌ای به کار می‌برد که در کنش با یکدیگر، نظام خلقت را به مثابه یک ساختمان تداعی می‌کنند: «وَنَظَمَ بِأَلَا تَعْلِيْقِ رَهْوَاتِ فَرْجِهَا، وَلَا حَمَّ صُدُوعِ انْفِرَاجِهَا وَوَشَّحَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَرْوَاجِهَا، وَذَلَّلَ لِلَهَا بَطِيْنَ بِأَمْرِهٖ، وَالصَّاعِدِيْنَ بِأَعْمَالِ خَلْقِهٖ، حُرُوفَةَ مِعْرَاجِهَا...» (خطبه ۹۱) شکل‌گیری استعاره‌های مفهومی مذکور را می‌توان با نگاشت‌های متعارف زیر بررسی و تحلیل کرد:

مبدأ	هدف	فونداسیون	سازنده	ساکنین	مصالح	فرایند
ساختمان	آفرینش آسمان	بدون تکیه‌گاه	خدا	فرشتگان	آفتاب، فلک، ستارگان، شهاب‌ها، دود، بخار	نظام بخشیدن بر فضا و اعمال ساکنین آن

جدول: ۳

این ساختمان در شناخت خواننده به صورت یک قلعه و دژ متداعی می‌شود که دارای نگرهبانانی است که جاسوسان را از دژ دور می‌کنند، مفهومی که نشان دهنده شناخت و برداشت مستقیم امام علی علیه السلام از قرآن است: «إِلَّا مَنْ خَطِيفَ الْخُطْفَةِ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ» (قرآن کریم صافات: ۱۰) «وَأَقَامَ رَصْدًا مِنَ الشُّهُبِ الثَّوَابِقِ عَلَى نِقَابِهَا، وَأَمْسَكَهَا مِنْ أَنْ تَمْرَ فِي خَرَقِ الْهَوَاءِ بِأَيْدِيهِ... وَرَمَى مُسْتَرِّقِي السَّمْعِ بِثَوَاقِبِ شُهْبِهَا» (خطبه ۹۱)

اما در رویکرد دوم از استعاره‌های مفهومی که محصول طرحواره‌های برهم کنشی است، با الگوهای مفهومی‌ای مواجه هستیم که در ایجاد و تأثیر کنش بر یکدیگر، معنی‌دار می‌شوند. «استعاره جوامع ساختمان‌ها هستند» (کوچش، ۱۳۹۹ش، ص. ۲۰۵) یکی از پرکاربردترین انواع طرحواره‌های برهم کنشی است که از ویژگی‌ها و خصیصه‌های فیزیکی ساختمان برای انتقال مفاهیم ذهنی و



پسندیدگی‌های ساختاری آن بهره می‌گیرد. «ثُمَّ خَلَقَ سُبْحَانَهُ لِإِسْكَانِ سَمَوَاتِهِ، وَعِمَارَةِ الصَّرْفِيحِ الْأَعْلَى مِنْ مَلَكُوتِهِ، خَلَقًا بَدِيعًا مِنْ مَلَائِكَتِهِ وَ مَلَأَ بِهِمْ فُرُوجَ فِجَاجِهَا، وَ حَشَابِهِمْ فُتُوقَ أَجْوَانِهَا وَ بَيْنَ فِجَاقَاتِ تِلْكَ الْفُرُوجِ» (خطبه ۹۱)

در دیدگاه لیکاف «نگاشت به شدت ساختمان‌دوست» (لیکاف، ۱۳۹۰ش، ص. ۱۴۳) و استعاره‌های مفهومی‌ای که، موقعیت ساختاری یک مفهوم انتزاعی را عمدتاً بر اساس نظام باورهای فرهنگی عینی‌سازی می‌کنند، سطح فراگیرتر و عمیق‌تری از شناخت و دانش فرد را نمایان می‌سازند. سبک‌شناسی شناختی خطبه اشباح با توجه به نظام باور فرهنگی دین اسلام و مفاهیم قرآن، نشان می‌دهد، امام علی علیه السلام در تأملات و تفکرات خداشناسی، از توصیف سطحی و عینی بیزاری می‌جوید: «وَ أَشْهَدُ أَنْ مِنْ شَبَّهَكَ بِتَبَائِنِ أَعْضَاءِ خَلْقِكَ، وَ تَلَاخُمِ حَقَاقِ مَفَاصِلِهِمُ الْمُحْتَجِبَةِ لِتَدْيِيرِ حِكْمَتِكَ، لَمْ يَعْقُدْ غَيْبَ ضَمِيرِهِ عَلَيَّ مَعْرِفَتِكَ، وَ لَمْ يُبَاشِرْ قَلْبَهُ الْيَقِينُ بِأَنَّهُ لَا نِدَّ لَكَ.» (خطبه ۹۱). او از طریق این استعاره‌ها، عقل سلیم و فطرت پاک انسان را بیدار می‌کند و حقیقتی را یادآور می‌شود که لازمه وجود و حیات دینی یک انسان باوجدان و برخوردار از عقل درونی است.

باید یادآوری کرد که توصیف عینی عمدتاً بر یکی از سه اصل هم‌سانی، این‌همانی و یگانه‌سازی تأکید می‌کند و ساختار فکری را درون استعاره‌های شاعرانه و علوم بلاغی شکل می‌دهد. (فرای، ۱۳۷۷ش، ص. ۱۵۰-۱۵۳) این استعاره‌ها نمی‌توانند در شناخت باورهای فرهنگی و سبک‌شناسی شناختی مؤثر باشند؛ بنابراین، توصیف محض هرگز نمی‌تواند کارایی لازم را در امر شناخت در مباحث دینی داشته باشد. دین و مفاهیم انتزاعی آن، فارغ از هم‌سانی، این‌همانی و یگانه‌سازی است؛ به ویژه در بحث خداشناسی که فطرتاً پیش‌فرض پذیرفته شده انسانی است که تعلق به اعتلا و عالم معنا را یک اصل می‌داند.

یکی دیگر از اساسی‌ترین استعاره‌های مفهومی که در درون هر نظام دینی به چشم می‌خورد، تصویر ارتباط بنده با خداوند است؛ سبک‌شناسی این تصویر، علاوه بر بافت فرهنگی، الگوی هستی‌شناختی مفهوم‌سازان آن را هم نشان می‌دهد. به همین دلیل، پژوهشگران علوم شناختی و فلسفه ذهن می‌گویند: استعاره‌های مفهومی نقش بسزایی در فرایند تفکر و فهم هستی ایفا می‌کنند. (Brumer, 1993, p. 4).



شاهد این استعاره در نهج البلاغه، این فراز است: «وَأَشْهَدُ أَنَّ مِنْ سَاوَاكِ بَشِيءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ، وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنْزَلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ، وَنَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ، وَ إِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَتَكُونُ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيِّفًا، وَ لَا فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَتَكُونُ مَحْدُودًا مُصَرَّفًا.» (خطبه ۹۱)

غالب استعاره‌های مزبور را می‌توان در فراگردهای زبانی‌ای یافت که برای شناسایی خدا به کار می‌رود؛ آیات محکم قرآن، براهین روشن، خدای نامحدود، ننگجیدن در ذهن و... از جمله این فراگردهاست که ریشه در نظام فرهنگی و باورهای دینی دارد. سبک‌شناسی شناختی امام علی علیه السلام در این خطبه نشان می‌دهد، هر گونه پنداشت تساوی و برابر میان خداوند و مخلوقات، معادل کفر است. به همین دلیل، امام علیه السلام ما را درباره پرسش از ذات باری تعالی منع می‌نماید و خطرات آن را گوش‌زد می‌کند «فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ، وَ لَا تَقْدِّرْ عَظْمَةَ اللَّهِ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ» (خطبه ۹۱) زیرا پرسش از وجود، ذات و هستی علت‌العلل عالم و تفکر درباره اصل هاهوت، با خوف و مخاطره گمراهی همراه است. (مددیور، ۱۳۷۸ش، ص. ۱۳-۱۴).

به این نکته باید توجه داشت که گاهی عواطف و مقولات احساسی در زبان انسان در مرحله شفافیت نمودار می‌شود و گاه در مرحله نمادین. «احساس‌ها و عواطف روحی، که چیزها را به طور طبیعی بیان می‌کنند، نوعی زبان همگانی را می‌سازند که از آن پس به خودی خود می‌تواند محو شود. این مرحله شفافیت است.» (کهون، ۱۳۸۱ش، ص. ۳۵۲) اما اگر، صدای احساسات و معانی عاطفی زبان دال بر «حالات نفسانی» باشد که دقیقاً به منزله معنا(معنای اندیشیده شده یا زیست شده) است، زبان حالت نمادین و استعاره‌ای به خود می‌گیرد. (همان، ص. ۳۵۳) به عبارت دیگر، در وجه نخستین، عاطفه به زبان می‌آید، در حالی که در وجه نمادین، عواطف انسانی دست‌کاری می‌شود. این آموزه یکی از حیاتی‌ترین خصیصه‌های زبان است. تا جایی که گفته‌اند: «تصور نمودن یک زبان، به معنی تصوّر نمودن یک سبک زندگی است.» (Wittgenstein, 1953, p. 19).

زمانی که لیکاف، خاستگاه استعاره را نه زبان، بلکه اندیشه پرورش‌یافته و مکتوم در زبان معرفی می‌کند، در حقیقت به سویه هستی‌شناختی آن اشاره می‌کند. او می‌گوید: «استعاره بخش مهم و جدایی‌ناپذیر از شیوه متعارف و معمول مفهوم‌سازی جهان از سوی ماست و رفتار روزمره ما بازتاب

درک استعاری ما از تجربه است.» (لیکاف، ۱۳۹۰ ش، ص. ۱۳۸) پس علاوه بر استعاره‌های فیزیکی و ساختاری، استعاره‌های هستی‌شناختی هم در بافت فرهنگی و گفتمان متن حضور دارد. این وجه در ارتباط با زبان دین، که پیرنگ‌های استعاری و اسطوره‌ای قوی دارد، پر رنگ‌تر است.

### نتیجه‌گیری

خطبه اشباح، نودویکمین خطبه نهج‌البلاغه، و یکی از بنیادی‌ترین متن‌هایی است که فرایند شناخت امام علی علیه السلام را در زمینه الهیات، دین، معرفت، حکمت متعالیه، هستی‌شناسی و ... می‌توان در آن دید. هدف اصلی ما در این مقاله، آشنایی با فرایند شناخت و نقد ذهن وقاد و مستطرف امام علی علیه السلام با استفاده از رویکردهای نوین پژوهشی و دانش‌های جدید زبانی بود. به همین دلیل با کاربرست اندیشه‌های جورج لیکاف و مارک جانسون، چگونگی کارکرد و سبک استعاره‌های مفهومی را درون یکی از مهم‌ترین خطبه‌های این اثر بررسی کردیم. استعاره‌های مفهومی این خطبه در دو قلمرو فیزیکی و فرهنگی مطالعه شد. موضوعیت دینی خطبه، زبان آن را سرشار از استعاره‌های مفهومی ساخته است؛ زیرا دین از جمله حوزه‌های مهم انتزاعی است و شناخت آن، از مسیر استعاره‌های مفهومی می‌گذرد.

بر اساس سبک‌شناسی شناختی (Cognitive Stylistics)، شناخت گوینده در کاربرد استعاره‌های مفهومی دخالت مستقیم دارد. ابعاد و انواع این استعاره‌ها که عمدتاً ذیل سه شاخه استعاره‌های جهتی (جسمانی - فیزیکی)، هستی‌شناختی و ساختاری بررسی می‌شود، متأثر از بافت، فرهنگ و سبک تعامل او با دیگری است. این سخن بدان معنی است که استعاره‌ها درون گفتمان پدید می‌آیند و چون شناخت انسان تحت تأثیر نظام باورهای فرهنگی‌اش تغییر می‌کند، پس استعاره‌های مفهومی خواسته یا ناخواسته از فرهنگ تأثیر می‌پذیرند.

ما در این مقاله، استعاره‌های مفهومی خطبه اشباح را ذیل دو کاربرد فیزیکی و فرهنگی مطالعه کردیم و به این نتیجه دست یافتیم که استعاره‌های مفهومی در کاربرد فیزیکی، تحت تأثیر تجربه زیسته و دانش جسمانی مؤلف: بعد، حجم، زاویه، اندازه و جهت یافته و به اصطلاح، مکان‌مند و زمان‌مند شده است. طرحواره‌ها و نگاشت‌هایی که این استعاره‌ها دارند، گفتمان متن را اغلب در راستای انتقال پیام و ارتباط با مخاطب انسانی سوق می‌دهند. کاربرد این استعاره‌ها مطابقت تام با





امور حسی و عینی تجربه شده از سوی پیام رسان و پیام‌گیر دارد و جهان‌بینی اثر را بازتاب می‌دهد؛ به طوری که می‌توان ساختار منسجم و به هم پیوسته‌ای از استعاره‌های فیزیکی خطبه به دست آورد که همگی حول محور توحید، یگانگی و عدل خداوند، ازلی و ابدی بودن و غنی و مالک بودن او شکل گرفته‌اند. شناخت هر کدام از این مفاهیم انتزاعی با الگوی [معرفت خدا راه است] و در قالب استعاره مفهومی «نهج» متداعی شده است. سبک شناختی این استعاره نشان می‌دهد امام علی علیه السلام در مقام «مولی‌المومنین» کامل‌ترین شناخت را از خدا و دین در نهج‌البلاغه بیان کرده است؛ شناختی که راه خداشناسی و دین‌پژوهی را برای عوام و خواص گشوده است. استعاره مفهومی در این بخش با کالبد سازی تجربی، متعارف‌سازی مفهوم انتزاعی و شفافیت در معناسازی همراه است.

بخش دوم مقاله با تکیه بر گفت‌وگو (نیایش و مناجات خداوند) و تفکر در خلقت او انجام گرفت. سبک‌شناسی شناخت امام در این بخش از مقاله نشان می‌دهد فرهنگ، آموزه‌ها، خاطره‌های جمعی و ناخودآگاه، در زبان امام بالیده و پرورش یافته است؛ به طوری که زبان ایشان در مقام یک خطبه‌گو، سرشار از جملات عاطفی و بیان بدیعی است. این بخش از استعاره‌های مفهومی که از آن به استعاره‌های فرهنگی یاد می‌شود شامل منشورهای مختلف نیایشی، مدحی، و عاطفی درباره خداوند و قدرت بی‌مثال او در آفرینش است. فصاحت و بلاغت، خصیصه اصلی این استعاره‌هاست که اغلب با چاشنی تشبیه، تشخیص و مجاز درهم آمیخته است. همچنین بسط و تفصیل استعاره‌ها، تلفیق و ترکیب آن‌ها، کانونی‌سازی و پیچیدگی در فهم از ویژگی‌های سبک‌شناسی شناخت در این استعاره‌ها است.

## منابع

. قرآن کریم.

. نهج البلاغه، ۱۳۸۲ ش، ترجمه محمد دشتی، چاپ نهم، قم: مؤسسه فرهنگی امیرالمؤمنین علیه السلام.

۱. آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۹۴ ش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چاپ هفدهم، تهران: نی.

۲. اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۹۳ ش، اسطوره، بیان نمادین، چاپ چهارم، تهران: سروش.

۳. اعتماد، شاپور، ۱۳۸۰ ش، انقلاب معرفتی و علوم شناختی، چاپ اول، تهران: مرکز.

۴. باختین، میخائیل، ۱۳۷۳ ش، سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه: محمدجعفر پوینده. تهران: آرست.

۵. باختین، میخائیل، ۱۳۸۷ ش، تخیل مکالمه‌ای، ترجمه: رؤیا پوراآذر، چاپ اول، تهران: نشر نی.

۶. بندرریگی، محمد، ۱۳۷۸ ش، فرهنگ بندرریگی عربی-فارسی، دو جلدی، چاپ اول، تهران: علمی.

۷. تودوروف، تزوتان، ۱۳۸۲ ش، بوطیقای ساختارگرا، ترجمه: محمد نبوی، چاپ دوم، تهران: آگه.

۸. ریکور، پل، ۱۳۹۸ ش، زمان و حکایت: پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه: مهشید نونهالی، چاپ سوم، تهران: نی.

۹. سجودی، فرزانه، ۱۳۹۵ ش، نشانه‌شناسی کاربردی، چاپ چهارم، تهران: علمی.

۱۰. شرت، ایون، ۱۳۹۶ ش، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، چاپ ششم، تهران: نی.

۱۱. طالب‌زاده، حمید، ۱۳۹۶ ش، گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی، چاپ اول، تهران: هرمس.

۱۲. فرای، نورترپ، ۱۳۷۷ ش، تحلیل نقد، ترجمه: صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

۱۳. فتوحی، محمود، ۱۳۹۲ ش، سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، چاپ دوم، تهران: سخن.

۱۴. فکوهی، ناصر، ۱۳۹۸ ش، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، چاپ دوازدهم، تهران: نی.

۱۵. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۶ ش، استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۶. کوچش، زولتان، ۱۳۹۹ ش، استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟ شناخت بافت در استعاره، ترجمه: جهان‌شاه میرزاییگی، چاپ سوم، تهران: آگه.



۱۷. کهون، لارنس، ۱۳۸۱ش، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، چاپ دوم، تهران: نی.
۱۸. گادامر، هانس گئورگ، ۱۳۹۳ش، *آغاز فلسفه*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، چاپ ششم، تهران: هرمس.
۱۹. گارودی، روزبه، ۱۳۷۵ش، *سرگذشت قرن بیستم*، ترجمه: افضل وثوقی، چاپ اول، تهران: سروش.
۲۰. گرمس، آلزیرداس ژولین، ۱۳۸۹ش، *نقصان معنا*، ترجمه: حمیدرضا شعیری، تهران: علمی.
۲۱. لیکاف، جورج، ۱۳۹۰ش، *نظریه معاصر استعاره*، مجموعه مقالات استعاره، با همکاری گروه مترجمان، به کوشش فرهاد ساسانی، چاپ دوم، تهران: سوره مهر.
۲۲. لیکاف، جورج و مارک جانسون، ۱۳۹۷ش، *استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم*، ترجمه: جهان‌شاه میرزابیگی، تهران: آگه.
۲۳. مددپور، محمد، ۱۳۷۸ش، *سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۲۴. معلوف، لوئیس، ۲۰۰۰م، *المنجد فی اللغة العربیة المعاصره*، طبعه اولی، بیروت: دارالمشرق.
۲۵. هاملین، دیوید والتر، ۱۳۷۴ش، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه: شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. هاوکس، ترنس، ۱۳۹۴ش، *استعاره*، ترجمه: فرزانه طاهری، چاپ پنجم، تهران: مرکز.
۲۷. هایزنبرگ، ورنر، ۱۳۹۷ش، *جزء و کل*، ترجمه: حسین معصومی همدانی، چاپ دهم، تهران: نشر دانشگاهی.
۲۸. واینریش، هارالد، ۱۳۸۶ش، *استعاره، زبان‌شناسی و ادبیات، تاریخچه چنداصطلاح*، گردآوری و ترجمه: کورش صفوی، تهران: هرمس.
- پایان نامه ها و مقالات**
۲۹. ارسطا، محمد جواد، ۱۳۸۱ش، *پلورالیسم دینی و قرآن، قبسات*، شماره ۲۳، ص ۲۰۰-۲۲۰.
۳۰. حبیبی، فاطمه، ۱۳۹۷ش، *بررسی استعاره‌های مفهومی زبان در قرآن کریم با رویکرد شناختی*، رساله دکتری، دانشکده الهیات، تهران: دانشگاه الزهرا.



۳۱. حسینی، سیده مطهره و عبدالهادی فقهی‌زاده، ۱۳۹۶ش، اثرپذیری حکمت‌های نهج‌البلاغه از قرآن کریم در انعکاس انواع استعاره‌های هستی‌شناختی، *دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۱، ص ۱۱-۲۸.
۳۲. شریعتی نیاسر، حامد و منصور پهلوان، ۱۴۰۰ش، آسیب‌شناسی ترجمه‌های نهج‌البلاغه، *فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، دوره ۳، شماره ۴۹، ص ۴۰۷-۴۳۹.
۳۳. صابری‌نیا، زهرا؛ نرگس محمدی بدر، فاطمه کوپا و فرهاد درودگریان، ۱۴۰۰ش، خوانش تأملی «پیر چنگی» در زمان و حکایت پل ریکور، *دوفصلنامه علمی پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ۳(۵)، ص ۷۵-۹۹.
۳۴. علی‌پور، زهرا، ۱۴۰۱ش، *بررسی طرح‌واره‌های (حرکتی، قدرتی و حجمی) سیر و سلوک در حدیقه سنایی و تمهیدات عین‌القضات همدانی*، رساله دکتری، دانشکده ادبیات، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۵. قادری، سلیمان، ۱۳۹۲ش، استعاره، بدن و فرهنگ: مفهوم‌پردازی دل، جگر و چشم در بوستان سعدی، *نقد ادبی*، ۶(۲۳)، ص ۱۰۵-۱۲۳.
۳۶. مرتضایی، سید امیرحسین و محمود فتوحی رودمعجنی، ۱۳۹۹ش، سبک‌شناسی شناختی و امتناع کشف فردیت هنری: پسانوگرایان هم با استعاره‌های قراردادی شعر می‌سرایند، *ادبیات پارسی معاصر*، ۱۰(۲)، ص ۳۵۵-۳۷۵.
۳۷. نظری، علی؛ کبری خسروی و زهرا ابراهیمی، ۱۳۹۳ش، سبک‌شناسی خطبه اشباح نهج‌البلاغه، *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، ۲(۸)، ص ۲۱-۴۵.

38. . Brumer, Vincent. 1993. *The Model of Love: A study in Philosophical Theology*, Great Britain, Cambridge.
39. . Lakoff, George. 1992. *The Contemporary Theory of Metaphor*. To Appear in Ortony Andrew(ed.) *Metaphor and Thought*(2<sup>nd</sup> edition), Cambridge University Press.

40. . Mukarovsky, Jan. 1964. *Standard Language and Poetic Language*, In Freeman, D. C. Ed(1970).
41. . Ortony, Andrew. 1979. *Metaphor and Thought*, Cambridge : Cambridge University press.
42. . Semino, Elena. 2005. *The Metaphorical Construction of Complex Domains*. The Case of Speech Activity in English. *Metaphor and Symbol*, 20(1). Bowlan College, Lancaster University. Pp : 35-70.
43. . Strauss, Claudia and Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge and New York : Cambridge University Press.
44. . Valiuliene, Edita. 2001. *Temperature Metaphors in Lithuanian and English: Contrastive Analysis*. cognitive linguistics, contrastive semantics, corpus linguistics. Pp : 207- 219.
45. . Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Posthumously, Basil Blackwell Ltd.
46. . Zoltán Kövecses, 2000. *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*, Cambridge : Cambridge University Press, 223p.



**مفاسد اجتماعی حاکمیت مستکبران در قرآن و نهج البلاغه**  
**با تحلیل قرآنی - حدیثی «استحیاء نساء»**

علی عباس گودرزی\* / حسین مرادی زنجانی\*\* / محمد شریفانی\*\*\*  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱

**چکیده**

استکبار رذیله‌ای اخلاقی است که ریشه سایر رذائل همچون کفر، ظلم و عصیان است. آغاز اشاره قرآن به این واژه هنگام خلقت آدم در مورد ابلیس است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ» (قرآن کریم، ۲: ۳۴). در این پژوهش، مفاسد اجتماعی حاکمیت مستکبران از دید قرآن و نهج البلاغه شامل: ایجاد فضای اختناق، تهدید و تبعید، کشتن پیامبران و عدالت خواهان، فساد مالی و اقتصادی، رفاه زدگی و تجمل‌گرایی، حصرگرایی اعتقادی و آیینی به طور اجمال و اکاوی شده و با استناد به برخی روایات، موضوع قتل و فساد به‌روش فرعون‌ی یعنی کشتن پسران و حیا زدایی از زنان به‌عنوان یکی از پیامدهای حاکمیت مستکبران به صورت مفصل و مستند بررسی گردیده است. نگارنده با استناد به آیاتی با مضمون: «يَذَّبِحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» و مقایسه آن‌ها با یکدیگر پس از بیان اقوال مفسران و مترجمان به این نتیجه رسیده است که «استحیاء نساء» معنایی فراتر از زنده گذاشتن زنان (آن‌گونه که مفسران و مترجمان گفته‌اند) دارد و آن این است که فرعونیان در کنار کشتن پسران، به دنبال گرفتن حیای زنان و دختران و سوءاستفاده از آنان بودند و این دو موضوع به تعبیر قرآن، بلای عظیمی است که شامل حال بنی اسرائیل شده بود: «وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ».

**کلیدواژه‌ها:**

حاکمیت مستکبران، استحیاء نساء، مفاسد اجتماعی، قرآن، نهج البلاغه.

\* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
[goodarzia462@gmail.com](mailto:goodarzia462@gmail.com)

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
[Hmoradiz@yahoo.com](mailto:Hmoradiz@yahoo.com)

\*\*\* دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.  
[sharifani4@yahoo.com](mailto:sharifani4@yahoo.com)

## مقدمه

پدیده استکبار چه به لحاظ فردی به‌عنوان منش و خوی شخصی و چه از بُعد حاکمیتی به‌عنوان بلیه‌ای اجتماعی، همواره مورد توجه قرآن پژوهان و دانشمندان علوم اجتماعی قرار داشته و مفسران قرآن و شارحان نهج البلاغه و پژوهشگران علوم اسلامی با تکیه بر اشارات قرآنی و روایی و داهت عقلی قیح ظلم و فساد، مباحثی را مطرح کرده‌اند، لیکن علی‌رغم تبیین ابعاد مختلف عملکرد مستکبران، به نظر می‌رسد به موضوع ایجاد و گسترش بی‌بندوباری و فساد جنسی کمتر پرداخته شده و این مسئله نیاز به بررسی بیشتر دارد.

این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که حاکمیت مستکبران از نگاه قرآن و نهج البلاغه چه مفسد مخربی دارد؟ پیامدهای سوء حاکمیت استکبار در طول تاریخ بشر به‌عنوان مانعی بزرگ بر سر راه تعالیم حیات بخش انبیاء و مصلحان اجتماعی رخ نموده و امروز نیز پدیده استکبار در تولید و گسترش مفاسد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دیگر عرصه‌ها نقش برجسته‌ای دارد و بلای بزرگ بشریت در عصر حاضر همین استکبار و عملکرد مستکبران است.

برای مهار پیامدهای ویرانگر این پدیده در جامعه و حاکمان آن، اولین قدم، شناخت ویژگی‌ها و آثار عملکرد مستکبران در جامعه و تبیین ابعاد منفی آن است، سپس نوبت به نحوه مبارزه با مستکبران با الهام از روش مبارزاتی انبیا خواهد رسید. بدیهی است تحقق این امر، مسیر حرکت جامعه را دگرگون کرده و زمینه‌های رشد و شکوفایی استعدادهای معنوی و مادی مردم را فراهم و پیمودن طریق هدایت و رستگاری را برای آنان تسهیل خواهد کرد.

## ۱. مفهوم شناسی استکبار

لغت‌شناسان، مفسران قرآن و شارحان نهج البلاغه در این مورد نظراتی را مطرح کرده‌اند؛ فراهیدی در کتاب العین می‌گوید: واژه «استکبار» از باب استفعال و از ریشه «ک.ب.ر» به معنای «عظمت و بزرگی قدر» است. (فراهیدی، ۱۴۰۸.ق، جلد ۵ ص ۳۶۱). راغب می‌گوید: «استکبار» از ماده «کبر» به معنای اظهار بزرگی و برتری جویی است و در اصطلاح، حالتی ناشی از اعجاب نفس و احساس خودبرتری است که دو وجه دارد؛ یکی آن است که انسان در شرایط زمانی و مکانی مناسب، طلب بزرگی و عظمت کند که در این صورت، امری شایسته و پسندیده است. وجه دیگر آن است که وی اظهار بزرگی نماید، درحالی که درواقع آن‌گونه نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶.ق، ص ۶۹۷)



فخر رازی، ابوحنیفان آندلسی و آلوسی آن را با «تکبر» مترادف و هم‌معنا می‌دانند. طباطبایی «استکبار» را امری همیشه مذموم دانسته ولی «کبر» را امری دووجهی می‌داند؛ یعنی «تکبر» تجلی بزرگی است؛ خواه این بزرگی از درون باشد (مانند خداوند متعال) که امری ممدوح و سزاوار است و خواه ادعایی به ناحق باشد که خصلتی مطرود و ناپسند است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، جلد ۱۲ ص ۲۶۶)

آیتی، افتخارزاده، دین‌پرور و انصاریان از مترجمان و شارحان نهج البلاغه «استکبار» را به «گردن‌کشی» و فیض الاسلام آن را به «خودپسندی و گردن‌کشی» معنا کرده‌اند. در برخی متون و مقالات، عبارت «استضعاف» را از جمله عبارات متقابل با «استکبار»، آورده‌اند: مهدیان فر می‌گوید: «استضعاف» در برابر «استکبار» است. (مهدیان فر، ۱۳۹۸، شماره ۸ ص ۷۸) و دیگری می‌نویسد: واژه «استضعاف» را می‌توان دقیقاً نقطه مقابل «استکبار» دانست. (جوینی‌پور، پیروزفر، ۱۳۹۷، سال دوازدهم، شماره اول ص ۱۷۶)

این در حالی است که گرچه واژه «استضعاف» و «استکبار» با یکدیگر متضاد به نظر می‌رسند، لیکن واضح است که استضعاف زائیده استکبار و از پیامدهای حاکمیت مستکبران است نه در مقابل آن. استکبار اگر از رذائل اخلاقی و اجتماعی است، استضعاف نیز پدیده‌ای مذموم و نامطلوب است و نمی‌تواند مفهوم مقابل استکبار باشد، بلکه مفاهیمی مانند ایمان، بندگی خدا، تواضع، و سایر فضائل اخلاقی از جمله مفاهیم متقابل با مفهوم استکبار است.

## ۲. مفاسد اجتماعی حاکمیت مستکبران

حاکمیت مستکبران آثار سوء و زیان‌باری را بر جوامع بشری و زندگی آنان تحمیل می‌کند. این آسیب‌ها نتیجه خوی استکباری آنان است که آغاز آن ترک بندگی خدا، ایستادگی در برابر فرمان‌های الهی و دعوت انبیا و ادامه آن، تحمیل ظلم و فشار طاقت‌فرسا بر مردم و در نتیجه، گسترش و تعمیق فساد در جامعه خواهد بود. ادامه چنین وضعیتی مردم و جامعه را تا پرتگاه سقوط پیش خواهد برد و مانند بیماری مزمن و کشنده‌ای تا اعماق و زوایای زندگی شخصی آحاد مردم نیز تسری خواهد یافت به‌گونه‌ای که نجات جامعه از این وضعیت امری دشوار و تا حدی ناممکن خواهد بود و در مواردی نیز ممکن است کار به جنگ و مبارزه مسلحانه بینجامد. امیرالمؤمنین علیه السلام در فرازی از خطبه قاصعه در وصف مستکبران و عملکرد اجتماعی آنان می‌فرماید: **أَلَا وَ قَدْ أَمَرَنِي اللَّهُ بِقِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ وَ النَّكْثِ وَ**



الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). «خداوند مرا مأمور کرده تا با ستمگران و پیمان‌شکنان و مفسدان در زمین بجنگم»

اصلاح و سامان دادن به وضعیت جوامعی که فساد و تباهی در آن‌ها نهادینه شده، امری بسیار سخت و زمان‌بر و گاهی برگشت‌ناپذیر است. در داستان حضرت نوح عليه السلام به تصریح قرآن کریم آن حضرت نهصد و پنجاه سال در بین قوم خود تبلیغ کرد و به تربیت آنان همت گماشت و جز تعداد اندکی، دیگران به او ایمان نیاوردند و از روش ناپسند خود برنگشتند تا در نهایت با نفرین او و تقدیر الهی همه کافران و مستکبران دچار طوفان شده و به هلاکت رسیدند. وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ (قرآن کریم، ۲۹: ۱۴)

در آیات متعددی از قرآن به ویژگی‌های اجتماعی مستکبران پرداخته شده و مهم‌ترین این ویژگی‌ها ایجاد و گسترش فساد و تباهی در زمینه‌های مختلف است. با اندکی تسامح می‌توان فسادهای اجتماعی مستکبران را در چهار محور دسته‌بندی کرد. البته در کنار این مفاسد، رفاه‌زدگی و تجمل‌گرایی و نیز انحصارگری اعتقادی، آیینی و سیاسی از پیامدها و الزامات حاکمیت مستکبران در جامعه است که به آن‌ها نیز اشاره خواهد شد.

۲/۱. اختناق، تهدید و تبعید

از ویژگی‌های اجتماعی برجسته مستکبران برای رسیدن به اهداف شوم خود و حاکمیت مطلق بر سرنوشت مردم و مقابله با حرکت انبیای الهی، فشار حداکثری بر مؤمنان و اطرافیان پیامبران و مصلحان اجتماعی برای مهار آنان است.

مستکبران برای تحقق این خواسته خود روش‌های مختلفی را حسب مورد و اقتضای حال به کار می‌بندند. استفاده از تهدید جانی و مالی و محرومیت از حقوق اجتماعی از رایج‌ترین ابزارهای فشار آنان محسوب می‌شود. شکنجه و آزار جسمی و روحی با روش‌های گوناگون نیز در مرتبه بعدی اقدامات خشن و غیرانسانی آنان است.

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا (قرآن کریم، ۷: ۸۸) «سران متکبر قومش، گفتند: ای شعیب، تو و کسانی را که با تو ایمان آورده‌اند، از شهر خودمان بیرون خواهیم کرد»



تهدید به تبعید حضرت شعیب و یاران مؤمن او و اخراج از شهر و دیار توسط مستکبران برای اعمال فشار بر او و یارانش بود تا آنان را از ادامه راه باز دارند. تهدید به تبعید و آوارگی برای این بود که مستکبران تاب تحمل آنان را نداشتند و این شیوه‌ای متداولی است که از سوی مستکبران به کار گرفته می‌شود. تأکید شدید بر اخراج شعیب و یارانش در آیه، حکایت از شدت عمل و جدیت بالای مستکبران در مقابله با آنان دارد و بنا به تصریح آیه و عبارت (قَرَبْتَنَا) مستکبران قریه و شهر را از آن خود می‌دانند و حق مالکیت و حقوق اجتماعی مخالفان را نادیده می‌گیرند.

امیرالمؤمنین علیه السلام به آوارگی بنی اسرائیل در زمان حاکمیت فرعونیان اشاره می‌کند و می‌فرماید: *يَحْتَارُونَهُمْ عَنْ رِيْفِ الْأَهْقَاقِ وَ بَحْرِ الْعِرَاقِ وَ خُضْرَةِ الدُّنْيَا إِلَى مَنَابِتِ الشَّيْحِ وَ مَهَافِي الرِّيْحِ وَ نَكِدِ الْمَعَاشِ* (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲) « آنان را از سرزمین‌های آباد و کناره‌های دجله و فرات و سبزه‌زارهای خرم بیرون راندند و به شوره زارها و خارستان‌ها و محل وزش بادهای و سرزمین‌هایی که زندگی در آنجاها مشکل بود تبعید کردند»

در سوره یونس به موضوع ایمان نیاوردن مردم به حضرت موسی علیه السلام جز اندکی از بستگان قوم او اشاره می‌کند و علت این امر را ارباب قوم موسی توسط فرعون و اطرافیان او و حاکمیت جو اختناق و ترس از شکنجه و آزار فرعونیان می‌داند: *فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِمْ أَنْ يُقْتِلَهُمْ* (قرآن کریم، ۱۰: ۸۳)

«کسی به موسی ایمان نیاورد مگر فرزندان او از قوم وی، در حالی که بیم داشتند مبادا فرعون و سران آنها ایشان را آزار رسانند»

ایجاد جو ارباب و اختناق در جامعه توسط مستکبران در سطوح مختلف اعم از حاکمیتی یا محله‌ای موجب می‌شود تا مردم نسبت به انتخاب راه و گرایش به جریانات حق مدار دچار انفعال و وادادگی شوند و نتوانند به راحتی موضع خود را مشخص و اعلام کنند. این پدیده شوم و ارتباط ناسالم و تحکم‌آمیز، امروزه از سوی برخی رؤسا و کارگزاران در سطوح پایین‌تر جامعه مانند ادارات، سازمان‌ها و کارگاه‌های دولتی و خصوصی نیز حاکم است.

با منش و عمل مستکبران، مسئولان و مدیران یک مجموعه، کارکنان و زیردستان در فشار روحی ناشی از اخلاق سوء و متکبرانانه رئیس، در تعامل سالم با همکاران خود دچار مشکل شده و



ممکن است در روابط با یکدیگر از دایره عدل و انصاف و صداقت خارج شوند و برای مصون ماندن از خشم رئیس، هریک از آنان با محافظه‌کاری و مصلحت‌اندیشی دیگری را قربانی حفظ موقعیت خود کند.

## ۲/۲. قتل پیامبران و عدالتخواهان

از جمله اقدامات مستکبران در برابر پیامبران که از تأثیر و خشونت بالایی نیز برخوردار بود، نفی و تکذیب رسالت آنان و تحمیل فشار بر مؤمنان و عدالت‌خواهانه برای تسلیم آنان بود. حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: تَدَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ كَيْفَ كَانُوا فِي حَالِ التَّمْحِصِ وَالْبَلَاءِ أَلَمْ يَكُونُوا أَثْقَلَ الْحَالِئِقِ أَعْبَاءَ وَ أَجْهَدَ الْعِبَادِ بَلَاءً وَ أَضْيَقَ أَهْلِ الدُّنْيَا حَالًا؟ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲) «در احوالات مؤمنان پیشین اندیشه کنید که چگونه در فشار و بلا بودند، آیا بیش از همه مشکلات بر دوش آنان نبود و بیش از همه در سختی و زحمت نبودند و از همه مردم جهان بیشتر در تنگنا قرار نداشتند؟»

تکذیب و متهم ساختن پیامبران به دروغ‌گویی از شیوه‌های معمول مخالفان انبیاء بوده است. در مواردی که تکذیب و افترا بر پیامبران از سوی مستکبران تأثیرچندانی در ممانعت از گسترش پیام آنان نداشت، در صورت امکان اقدام به کشتن و حذف فیزیکی آنان از جامعه می‌کردند: أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَتَقْتُلُونَ (قرآن کریم، ۲: ۸۷) «پس چرا هر گاه پیامبری آنچه را که خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر ورزیدید؟ گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید»

این شیوه هنوز هم برای حذف مخالفان از سوی مستکبران به کار گرفته می‌شود. به تصریح آیات متعددی از قرآن، بنی اسرائیل تعدادی از پیامبران خود را کشتند، به‌گونه‌ای که برای آنها امری عادی شده بود. پیامبرانی مانند زکریا و یحیی از جمله پیامبران برجسته‌ای بودند که توسط مستکبران زمان خود کشته شده‌اند. فرعون برای توجیه کشتن حضرت موسی علیه السلام بهانه‌هایی را برای مردم می‌تراشید از جمله این که او می‌خواهد دین و آیین شما را تغییر دهد یا فساد را در زمین گسترش دهد. او برای قتل حضرت موسی علیه السلام تنها از واکنش مردم لندیشناک بود و از طرفی، فرعون آیین خودساخته حاکم بر جامعه را مطلوب می‌دانست و از تغییر و برهم‌زدن آن توسط حضرت موسی علیه السلام به شدت واهمه داشت:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (قرآن کریم، ۴۰: ۲۶)



«و فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم تا پروردگارش را بخواند. من می ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در زمین فساد کند»

اینکه فرعون به مردم اعلام می کند که من می ترسم موسی دین و آیین شما را تغییر داده و فساد را در زمین گسترش دهد شیوه‌ای متداول برای فریب افکار عمومی و مقابله با برنامه‌های اصلاحی پیامبران است و در صورتی که این ترفند کارگر نیفتد و از جانب پیامبران احساس خطر کنند برخورد خشن و سخت را در دستور کار قرار می دهند.

ظالمان و مستکبران در طول تاریخ با عدالتخواهان نیز برخوردی مشابه پیامبران داشتند و به شدت با برنامه‌های اصلاحی و ضد ظلم و تبعیض آنان مقابله کرده و در نهایت آنان را می کشتند. قرآن عذابی دردناک را به کاشندگان پیامبران و عدالتخواهان وعده داده است: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** (قرآن کریم، ۳: ۲۱) «کسانی که به آیات خدا کفر می ورزند، و پیامبران را بناحق می کشند، و منادیان عدالت را به قتل می رسانند، آنان را از عذابی دردناک خبر ده»

#### ۲/۳. فساد مالی و اقتصادی

آشفتگی و فساد مالی یکی دیگر از محورهای فساد در جامعه است. از بین بردن امنیت مالی و ایجاد مشکل در مسیر اداره زندگی افراد و خطراتی که باعث تهدید مالی آنان شود از مصادیق فساد است. مواردی همچون سرقت و غصب اموال دیگران، گرفتن رشوه، عدم پرداخت حق فردی دیگران، استفاده از بیت المال در مصارف شخصی یا در غیر مواردی که برای آن مقرر شده است، و مواردی از این قبیل که در حرکت جامعه به سوی کمال وقفه ایجاد می کند مصادیقی از فساد مالی تلقی می شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام در موضوع فساد مالی متولیان امور بسیار حساس و سخت گیر بود. در نامه‌ای به زیاد بن ابیه او را به شدت توبیخ کرده و می فرماید: **وَإِنِّي أُقْسِمُ بِاللَّهِ قَسَمًا صَادِقًا لِّئِنْ بَلَغَنِي أَنَّكَ خُنْتَ مِنْ فِئَةِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، لَأَشُدَّنَّ عَلَيْكَ شِدَّةَ تَدْعُكَ قَبِيلَ الْوَفْرِ، ثَقِيلَ الظَّهْرِ، ضَعِيفَ الْأَمْرِ؛ وَ السَّلَامَ وَ نَهْجَ الْبَلَاغَةِ،** نامه ۲۱) «به خدا صادقانه سوگند می خورم، که اگر به من خبر رسد که در غنایم مسلمانان به اندک یا بسیار خیانت کرده‌ای، چنان بر تو سخت گیرم که کم‌مایه شوی و بار هزینه عیال بر دوش سنگینی کند و حقیر و خوار شوی. و السلام.»



آن حضرت همچنین در مورد بازگرداندن زمین‌هایی که عثمان به نزدیکانش بخشیده بود می‌فرماید: وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ فَدْتُرُوحَ بِهِ النَّسَاءَ وَمَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ. فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵) «به خدا قسم، اگر از بخشش‌های عثمان را نزد کسی بیایم، به صاحبش باز می‌گردانم، اگرچه با آن زنان را تزویج کرده یا کنیزان خریده باشند. زیرا که در دادگری گشایش است و آنکه دادگری بر او تنگ باشد ظلم و جور بر او تنگ‌تر خواهد بود.»

در سوره نساء پس از برشمردن برخی از انحرافات یهودیان، به رباخواری و فساد مالی آنان اشاره کرده و عذاب دردناک را به کافران آنان وعده می‌دهد: وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (قرآن کریم، ۴: ۱۶۱) «و به سبب ربا گرفتنتشان با آنکه از آن نهی شده بودند و به ناروا مال مردم خوردنشان، و ما برای کافران آنان عذابی دردناک آماده کرده‌ایم». زمخشری خوردن اموال مردم به باطل در این آیه را به رشوه‌خواری تفسیر کرده است: «بالرشوة التي كانوا يأخذونها» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱ ص ۵۹۰)

در سوره هود، حضرت شعیب قوم خود را به انجام معاملات صحیح سفارش کرده و آنان را از فساد برحذر می‌دارد: وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُسْتَدِينَ (قرآن کریم ۱۱: ۸۵)

«و ای قوم من، پیمان‌ها و ترازو را به داد، تمام دهید و حقوق مردم را کم مدهید و در زمین فساد نکنید» در تفسیر صافی ذیل همین آیه به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است: «در کتاب رسول خدا صلی الله علیه و آله یافتیم که کم‌فروشی مردم در کیل و وزن موجب می‌شود تا خداوند آنان را به قحطی و کمبود مایحتاج گرفتار کند.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۷)

در جامعه امروزی نیز خود شاهدیم که چگونه برخی افراد ظاهرالصلاح به ارکان نظام و گلوگاه‌های اقتصادی کشور نفوذ کرده، با سوءاستفاده از موقعیت خود و ریزنی و پرداخت رشوه به کارگزاران و بانک‌ها، سودهای کلانی را به بهای خالی شدن سفره‌اقتشار آسیب‌پذیر به جیب می‌زنند.

#### ۴/۲. بی بند و باری جنسی

یکی دیگر از ویژگی‌های مستکبران رواج بی‌بندوباری، فساد جنسی و بی‌غیرتی است. انسان به‌صورت فطری در باره ناموس خود غیرت نشان می‌دهد و کوچک‌ترین تعرض به آن را بر نمی‌تابد و



از این رو کسانی که در پی سلب امنیت اخلاقی و ناموسی جامعه باشند در زمره مفسدین قرار می‌گیرند. اکثر جوامع بشری نسبت به این امر حساسیت دارند و اگر از جان و مال و آبروی خود بگذرند از تعرض به ناموس خود نخواهند گذشت، با این همه، یکی از عوامل نابودی جوامع انسانی، گسترش فساد اخلاقی توسط مفسدان و مستکبران در جامعه است، چنان‌که در سوره نور خداوند کسانی را که دوست دارند در باره مؤمنان فساد و فحشاء گسترش یابد به شدت تهدید کرده و وعده عذاب دردناک در دنیا و آخرت را به آنان داده است: **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (قرآن کریم، ۲۴: ۱۹)**

«برای کسانی که دوست دارند در باره مؤمنان تهمت زنا شایع شود، در دنیا و آخرت عذابی دردآور مهیاست»

ترویج فساد اخلاقی و بی‌بندوباری جنسی در بین مردم از ابزارهای چندمنظوره مفسدان و مستکبران است که برای رسیدن به مطامع و هواهای سیری‌ناپذیر شیطانی و تحکیم پایه‌های حاکمیت خود، آن را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند.

**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (قرآن کریم، ۲: ۲۰۵)**

«و از مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب وامی‌دارد و خدا را بر آنچه در دل دارد گواه می‌گیرد، و حال آنکه او سخت‌ترین دشمنان است. و چون ریاستی یابد کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد، و خداوند تباہکاری را دوست ندارد»  
بر اساس این آیات شریفه، دشمنان سرسخت پیامبر ﷺ که با چرب‌زبانی خود را قلباً دوستدار او وانمود می‌کنند اگر کسی از آنان متولی امور جامعه شود تمام تلاش خود را برای فساد به کار خواهد گرفت و طبیعت و جغرافیای مادی و نسل انسان‌ها را تباہ خواهد ساخت.

امیرالمؤمنین علیه السلام با ترویج بی‌بندوباری در جامعه حساسیت شدیدی دارد به طوری که نسبت به اختلاط مردان و زنان در بازار واکنش نشان داده و مردان آنان را سرزنش می‌کند: **أَمَا تَسْتَحْيُونَ وَ لَا تَتَّعَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ وَيُرَاجِمَنَّ الْعُلُوجَ؟! (کلینی، ۱۴۱۱ق، جلد ۵، صفحه ۵۳۷)**

«آیا خجالت نمی‌کشید و غیرت نمی‌ورزید که زناتان به بازارها می‌روند و با مردان نامحرم و غریبه ازدحام و اختلاط می‌کنند؟!»

قرآن کریم در مورد عملکرد فرعون به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های مستکبر و مفسد تاریخ بشر، به‌طور مکرر به موضوعی اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد می‌تواند مهم‌ترین ویژگی فرعون باشد و آن، موضوع ذبح و کشتن فرزندان پسر و زنده گذاشتن زنان و دختران (بر اساس ترجمه و تفسیر رایج) است. سلامت اخلاقی جامعه آن قدر مهم است که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نجات قومش از چنگ آل فرعون را نعمت خدا می‌داند؛ زیرا که فرعونیان آنان را به شدت آزار می‌دادند، پسران آنان را می‌کشتند و زناشان را به بردگی و بی‌حیایی وامی‌داشتند:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ  
وَ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (قرآن کریم، ۱۴ : ۶)

«و به یاد آر هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: نعمت خدا را بر خود به یاد آورید، آن گاه که شما را از فرعونیان رها کنید، همانان که بر شما عذاب سخت روا می‌داشتند، و پسرانتان را سر می‌بریدند و زناتان را زنده می‌گذاشتند، و در این امر برای شما از جانب پروردگارتان آزمایشی بزرگ بود»  
آیه دیگری در سوره بقره با مضمون آیه فوق، بلای عظیم بنی‌اسرائیل را به‌عنوان (سوء‌العذاب) تکرار می‌کند:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (قرآن کریم، ۲ : ۴۹) «و به یاد آرید آنگاه که شما را از چنگ فرعونیان رها کردیم؛ آنان شما را سخت شکنجه می‌کردند؛ پسران شما را سر می‌بریدند؛ و زنهائیتان را زنده می‌گذاشتند، و در آن امر، بلا و آزمایش بزرگی از جانب پروردگارتان بود»

این آیه شریفه نیز به «ذبح پسران» و «استحیاء زنان» توسط آل فرعون اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد این نکته جای تأمل دارد و عبارت «استحیاء» ممکن است معنایی غیر از «زنده گذاشتن» که در بیشتر ترجمه‌ها و تفاسیر آمده است داشته باشد، آن‌چنان که در ترجمه همین آیات مورد بحث به نقل از مترجمان آمده و تفسیر مجمع‌البیان نیز یَسْتَحْيُونَ را به زنده گذاشتن معنا کرده است:



«فرزندانتان را کشته و زنانتان را نگاه می‌داشتند تا خدمتگزاری آنان کنند و کنیز باشند». (طبرسی، ۱۳۵۹، ج ۱ ص ۱۶۷)

در برخی تفاسیر معنای استحیاء را توسعه داده و سوءاستفاده از زنان را نیز بر آن افزوده‌اند. تفسیر منهج الصادقین استحیاء زنان را به سوءاستفاده فرعونیان از آنان معنا می‌کند و این امر را بدتر از کشتن می‌داند: «وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ یعنی: و باقی می‌گذاشتند دختران شما را تا آنها را بندگان خود کنند و بر وجه استرقاق با آنان مقاربت کرده و خدمت کنند و این اشد از ذبح بود». (کاشانی، ۱۳۴۰، جلد ۱ ص ۱۸۲)

ابن عاشور نیز استحیاء زنان از سوی فرعونیان را بستری برای اغراض پلید آنان مطرح می‌کند؛ به این معنا که به آبروی آنان تعرض کرده و آنان نیز به دلیل اسارت و بردگی، چاره‌ای جز سکوت و اجابت نداشتند: «أن هذا الاستحیاء للإناث كان المقصد منه خبیثا و هو أن یعتدوا علی أعضاهن و لا یجدن بُدّاً من الإجابة بحکم الأسر و الاسترقاق» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۱۸۲)

علامه طباطبایی استحیاء را به دو وجه معنا کرده است یکی به معنای زنده گذاشتن برای بهره‌کشی و دیگری به معنای حیازدایی و سوءاستفاده از آنان: «و یَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ یعنی زنان شما را نمی‌کشتند، و برای خدمتکاری و کلفتی زنده نگه می‌داشتند. پس کلمه (استحیاء) به معنای طلب حیات است، ممکن هم هست معنای آن این باشد که با زنان شما کارهایی می‌کردند، که حیا و شرم از ایشان برود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱ ص ۲۸۶)

جوادی آملی در تفسیر تسنیم، استحیا در این آیات را به معنای نکشتن و زنده گذاشتن زنان باملاحظه شروط و قیودی پذیرفته است و به توضیح هر دو وجه می‌پردازد و می‌گوید:

«آنچه در آیه مورد بحث آمده از سنج عذاب است، بنابراین، عنوان استحیای نساء باید از مصادیق تعذیب باشد وگرنه صرف زنده نگه‌داشتن زنان و دختران تعذیب نخواهد بود. آنان که استحیا را به معنای ازاله حیا و شرم گرفته و آن را بعید ندانسته‌اند (زیرا در جاهلیت اقدام و قدیم، واداشتن دختران بر بغی رایج بود و آیه کریمه «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» برای ردع آن عادت جاهلی نازل شد) به طور وضوح استحیا را مصداق تعذیب می‌دانند و کسانی که آن را به معنای زنده نگه داشتن تفسیر کرده‌اند، توجیهی مانند «به کنیزی بردن» یا «غصه و گریه مداوم زن



بر اثر ذبح کودک» برای تعذیب بودن آن ارائه کرده‌اند. آنچه به ذهن نزدیک تر می آید همان ذلت استرقاق و تحمیل لوازم بندگی و کنیز بودن است و چنین استحیایی یا همسان تذبیح پسران نوزاد است یا بدتر از آن. به هر تقدیر، صرف زنده نگه داشتن دختران و زنان تعذیب محسوب نمی شود، مگر به لحاظ آثار تحمیلی آن.» (جوادی آملی، ۱۳۹۹ ش، ج ۴)

ایشان در ادامه بحث، علت ترجیح معنای «زنده گذاشتن» برای استحياء را تقابلی می‌داند که در آیات مورد بحث بین دو عبارت ذبح (کشتن) و استحیا (زنده گذاشتن) وجود دارد. البته نقدهایی بر این استدلال وارد است که به آن خواهیم پرداخت.

در آیه‌ای دیگر «ذبح پسران» و «استحياء زنان» بر خلاف آیات قبل که به آل فرعون نسبت داده شده بود به خود فرعون نسبت داده است: *إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَذِبحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ* (قرآن کریم، ۲۸: ۴) «فرعون در سرزمین مصر سر برافراشت و مردم آن را طبقه طبقه ساخت؛ طبقه‌ای از آنان را زبون می‌داشت: پسرانشان را سر می‌برید، و زنانشان را برای بهره‌کشی زنده بر جای می‌گذاشت، که وی از فسادکاران بود»

آیات دیگری با همین مضمون در قرآن آمده است که می‌تواند حاکی از این موضوع باشد که یکی از شیوه‌های مستکبران گسترش فساد و بی‌بندوباری جنسی در جوامع تحت سلطه است تا بدین وسیله هم به خواسته‌های شیطانی خود برسند و هم با غوطه‌ورکردن جامعه در فساد آنان را از مقابله با حاکمیت مستکبران بر جامعه باز دارند:

*فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ* (قرآن کریم، ۴۰: ۲۵)

*يَسْؤُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتَلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ* (قرآن کریم، ۷: ۱۴۱)

*قَالَ سَنُقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ* (قرآن کریم، ۷: ۱۲۷)

در سه آیه اخیر در مورد پسران، به جای کلماتی با ماده «ذبح» کلماتی از ماده «قتل» به کار رفته؛ اما در مورد زنان همچنان از ماده «استحياء» استفاده شده است.



در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: اگر مراد خدای متعال از استحیاء، نکشتن و رهانیدن زنان از مرگ بود چرا در هیچ‌یک از آیات مورد بحث، عباراتی مانند «وَيَذَّرُونَ نِسَاءَكُمْ» یا «وَيَسْتَبِقُونَ نِسَاءَكُمْ» به کار نرفته است؟ مثلاً بفرماید: يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَذَرُونَ أَوْ يَسْتَبِقُونَ نِسَاءَكُمْ، بدیهی است که عبارات يَذَّرُونَ و يَسْتَبِقُونَ در این مقام به معنای «نکشتن و رهانیدن زنان از مرگ» بسیار رسا و گویاست، به خلاف يَسْتَحْيُونَ که بیشتر مفسران و مترجمان آن را به طَلَبُ الْحَيَاة ترجمه کرده‌اند. مگر زنان و دختران در آن هنگام مرده بودند تا فرعونیان طلب حیات آنان را داشته باشند؟

در ادبیات عربی برای بازگرداندن افراد از مرگ و زنده کردن مردگان واژه «احیاء» به کار می‌رود و این واژه هم اکنون نیز در زبان عربی و فارسی کاربرد دارد و از کارهایی که برای نجات افراد از مرگ صورت می‌گیرد به‌عنوان «عملیات احیاء» نام می‌برند. از سوی دیگر، این چه بلا و امتحانی از جانب خدا برای قوم موسی بوده که خدا از آن به بلای عظیم تعبیر فرموده و حضرت موسی عليه السلام رهایی از آن را نعمت الهی برشمرده و از قومش می‌خواهد که آن را فراموش نکنند؟ تعبیر (سوء العذاب) که قوم موسی گرفتار آن شده بودند چه عذابی بوده است و فرق آن با (الیم العذاب) چیست؟ «ذبح پسران» و «استحیاء زنان» عذاب جسمانی دردناک است یا شکنجه و عذاب روحی و روانی؟

تعبیر (سوء العذاب) که در تمام آیات پیش گفته به طور مکرر به کاررفته برخلاف (الیم العذاب) که به شکنجه جسمانی اطلاق می‌شود، به عذاب فراتر از جسم دلالت دارد و آن عذاب روحی و روانی است. ذبح پسران می‌تواند یکی از مصادیق سوء العذاب باشد که برای صاحبان مصیبت شکنجه‌ای روحی و سخت است، اما مجرد نکشتن و زنده گذاشتن زنان اگر همراه با مصیبت جانکاه دیگری نباشد چگونه می‌تواند مصداق سوء العذاب باشد؟

به نظر می‌رسد عبارت «استحیاء زنان» که در همه آیات به‌عنوان هم‌تا در کنار «ذبح پسران» قرار گرفته، (به‌گونه‌ای که مجموعه‌ای تحت عنوان «بلای عظیم از سوی پروردگار» را شکل داده‌اند) باید از نظر کم و کیف عذاب در حد «ذبح پسران» یا بدتر از آن باشد تا آیه شریفه آن دو را باهم جمع کرده و بفرماید: يَسْؤِمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ (قرآن کریم ۲: ۴۹)



این که غالب مفسران و مترجمان و عمدتاً به نقل از یکدیگر استحیای زنان را به زنده گذاشتن معنا کرده‌اند شاید به این علت است که در آیات مرتبط با موضوع، بین مسئله ذبح و قتل پسران و استحیای زنان قائل به تقابل بوده و بر اساس این پیش فرض، استحیاء را به زنده گذاشتن معنا کرده‌اند. همان گونه که به نقل از آیت‌الله جوادی آملی ذکر شد که ایشان اختیار معنای زنده گذاشتن برای استحیاء را به خاطر مراعات این تقابل ذکر کرده است.

این در حالی است که اگر دو مقوله ذبح و استحیاء را نه در مقابل یکدیگر بلکه در راستای هم بدانیم و همان قدر که ذبح پسران را برای بنی اسرائیل عذابی سخت می‌دانیم استحیاء نساء را هم عذابی در همان حد و بلکه سخت‌تر بدانیم؛ به این نکته رهنمون خواهیم شد که استحیاء النساء به معنای درخواست حیازدایی از زنان که در آیات مورد بحث نه در مقابل، بلکه در کنار قتل پسران آمده است، به دلیل سنخیت بین این دو مقوله است که خدای متعال آن دو را بر روی هم بلای عظیم از جانب خود معرفی کرده است.

نظیر این هم‌راستایی بین دو موضوع هم سنخ در قرآن و محاورات عرفی جوامع فراوان است. در سوره احزاب در مورد شکست مشرکان اهل کتاب می‌فرماید: **وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا** (قرآن کریم، ۳۳: ۲۶)

«و خداوند در دل آنان (مشرکان) وحشت افکند و شما گروهی را کشته و گروهی دیگر را اسیر می‌کردید» و در آیه دیگری که در مورد واکنش منفی مستکبران به بعثت پیامبران است و قبلاً هم ذکر شد، موضوع تکذیب و قتل پیامبران را به عنوان دو مقوله هم‌سنخ مطرح می‌کند و می‌فرماید: **أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ** (قرآن کریم، ۲: ۸۷) «پس چرا هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر ورزیدید؟ گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید».

همان گونه که کشتن و اسیر کردن دشمنان در آیه اول و تکذیب و قتل انبیا در آیه دوم در راستای یکدیگرند؛ هم‌راستایی ذبح پسران و حیازدایی از زنان استبعادی نخواهد داشت و نیازی به ایجاد تقابل بین آن دو نیست.

صرف نظر از آیات پیش گفته در مورد اقدام فرعون علیه بنی اسرائیل که همه آیات به موضوع واحدی اشاره دارند، آیات دیگری در قرآن کریم آمده است که در همه آن‌ها مشتقات عبارت مذکور از



ماده حیاء (شرم) به کار رفته و هیچکدام از آن‌ها در ماده حیات (زندگی) به کار نرفته است. در داستان دختران شعیب و ملاقات آنان با حضرت موسی علیه السلام می‌خوانیم: فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا (قرآن کریم، ۲۸: ۲۵)

«پس یکی از آن دو دختر در حالی که به آزر گام بر می‌داشت نزد وی آمد و گفت: پدرم تو را می‌طلبد تا تو را به پاداش آب‌دادن گوسفندان ما، مزد دهد»

در سوره بقره می‌خوانیم: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا (قرآن کریم، بقره: ۲۶) «خداوند را از اینکه به پشه‌ای یا فراتر از آن مثل زند، شرم نیاید» در این آیه نیز عبارت یَسْتَحْيِي در معنای شرم و حیا به کار رفته است. در سوره احزاب نیز عبارت مذکور دوبار تکرار شده و در هر دو بار، به معنای حیا و شرم به کار رفته است: إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ (قرآن کریم، ۳۳: ۵۳) «این رفتار شما پیامبر را می‌رنجاند و از شما شرم می‌دارد، ولی خدا از حق گویی شرم نمی‌کند»

در لسان روایات نیز مشتقات کلمه استحیا از ریشه حیاء کاربرد فراوان دارد که به برخی از این روایات اشاره می‌شود: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ بُنْتُ أَنْ نَسَاءَ كُمْ يَدْفَعَنَّ الرَّجَالَ فِي الظَّرِيقِ أَمَا تَسْتَحْيُونَ؟ (کلینی، ۱۴۱۱ق، جلد ۵، صفحه ۵۳۶). «ای اهل عراق! به من خبر رسیده که بانوانتان در خیابان‌ها به مردان تنه می‌زنند؛ آیا حیا و شرم نمی‌کنید؟» در حدیث دیگری که پیش از این نیز ذکر شد حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: أَمَا تَسْتَحْيُونَ وَ لَا تَعَارُونَ نِسَاءَ كُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ وَيَرَاهُنَّ الْعُلُوجَ؟! (کلینی، ۱۴۱۱ق، جلد ۵، صفحه ۵۳۷) «آیا خجالت نمی‌کشید و غیرت نمی‌کنید که زنانتان به بازارها می‌روند و با مردان نامحرم و غریبه ازدحام و اختلاط می‌کنند؟!» قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: مَنْ اسْتَحْيَا مِنْ قَوْلِ الْحَقِّ فَهُوَ أَحْمَقُ. (الآمدی، ۱۳۶۰ش، حکمت ۸۶۵۰) «آنکه از گفتن سخن حق حیا کند نادان است» چنانکه ملاحظه می‌شود در این سه حدیث منقول از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مشتقات کلمه استحیا به معنای شرم و آزر آمده است. در روایات متعددی از پیامبر اکرم و ائمه هدی علیهم السلام نیز این معنا شایع و فراگیر است که به عنوان نمونه به ذکر چند مورد اکتفا می‌شود:



از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: **إِسْتَحْيُوا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ قِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَسْتَحْيِي فَقَالَ لَيْسَ كَذَلِكَ مِنْ إِسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ فَلْيَحْفَظِ الرَّأْسَ وَمَا حَوَى وَ الْبَطْنَ وَمَا وَعَى وَ يُذَكِّرِ الْمَوْتَ وَ الْبِلَى** (کراجکی ابوالفتح، ۱۴۱۰ق، کنز الفوائد، جلد ۱، صفحه ۲۱۷)

«از خدا آن‌گونه که سزاوار حیاست، حیا کنید، گفته شد: ای رسول خدا ما اهل حیا هستیم، آن حضرت فرمود: نه! این‌گونه نیست، هر کس آن‌گونه که سزاوار خداست حیا کند باید از سر خود و آنچه که در درون آن از فکر و خیال است و از شکم خود و آنچه که در درون آن است مراقبت نماید و به یاد مرگ و پوسیدگی جسم باشد»

**وَ قَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله: إِسْتَحْيُوا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ**. (احسائی، ۱۴۰۳ق، جلد ۱، صفحه ۴۰۵) «از خدا آن‌گونه که سزاوار اوست حیا کنید»

**وَ قَالَ: إِسْتَحْيِ مِنَ اللَّهِ كَمَا تَسْتَحْيِ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ مِنْ قَوْمِكَ**. (طبرسی، ۱۳۷۹ش، مشكاة الأنوار، جلد ۱، صفحه ۲۳۵) «آن حضرت هم‌چنین فرمود: از خدا حیا کن هم‌چنان که از مردی درستکار و محترم در بین قومت حیا می‌کنی»  
امام کاظم علیه السلام به هشام فرمود:

**يَا هِشَامُ رَحِمَ اللَّهُ مِنْ إِسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ فَحَفِظِ الرَّأْسَ وَمَا حَوَى وَ الْبَطْنَ وَمَا وَعَى وَ ذَكَرِ الْمَوْتَ وَ الْبِلَى** (مجلسی، ۱۳۱۵ق، جلد ۱، صفحه ۱۴۲)

«ای هشام خدا رحمت کند کسی را که آن‌گونه که سزاوار خداست حیا کند پس سر خود و آنچه که در درون آن از فکر و خیال است و شکم خود و آنچه که در درون آن است را مراقبت نماید و به یاد مرگ و پوسیدگی جسم باشد»

موارد فوق تنها نمونه‌هایی از کاربرد عبارت استحياء و مشتقات آن از ماده حياء در لسان روايات است. طی بررسی‌های اجمالی صورت‌گرفته، اکثر قریب به اتفاق کاربرد مشتقات واژه استحياء در روايات از ماده حياء به معنای «شرم و آزر» است و کاربرد آن از ماده حیات «زندگی» بسیار نادر است. نگارنده علی‌رغم دستیابی به استعمال فراوان استحياء به معنای «حیا» در روايات، تنها به یک مورد از کاربرد این لفظ در معنای «حیات» و زندگی دست‌یافته و آن هم حدیثی منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد دستور قتل بزرگان و سرکردگان محارب مشرک و زنده گذاشتن نوجوانان آنان است، البته مشابه



همین حدیث با همان راوی یعنی سمرة بن جندب، نقل شده که در آن بجای عبارت واستحبوا عبارت **وَاسْتَبْقُوا** به کاررفته است. این دو حدیث به روایت سمرة بن جندب از رسول خدا ﷺ از قرار زیر است:

**أَقْتُلُوا شُيُوخَ الْمُشْرِكِينَ وَاسْتَحْيُوا شَرِّحَهُمْ. والشرح: الغلمان الذين لم يثبتوا (ترمذی، ۱۴۱۹ق، حدیث: ۱۵۸۳)** «سران محارب مشرکان را بکشید و جوانان آنان را زنده گذارید» شرح به نوجوانانی گفته می شود که هنوز بر صورتشان مو نرویده است. قتاده از حسن و او از سمرة بن جندب نقل می کند که رسول خدا ﷺ فرمود: **أَقْتُلُوا شُيُوخَ الْمُشْرِكِينَ وَاسْتَبْقُوا شَرِّحَهُمْ (ترمذی، ۱۴۱۹ق، حدیث: ۲۶۷۰)** «سران محارب مشرکان را بکشید و جوانان آنان را باقی گذارید»

نکته قابل ذکر دیگر در این بحث این است که، اگر مراد از معنای استحیاء زنده گذاشتن بود چرا به نساء (زنان و دختران) اختصاص یافته است درحالی که در آیات مورد بحث در مقابل **يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ** (ذبح نوزادان پسر) به قرینه تقابل فرمود **وَ يَسْتَحْيِي بَنَاتَهُمْ** (زنده گذاشتن نوزادان دختر)؟ و اگر این گونه می بود مشکل حل می شد و کسی نمی توانست استحیاء را حیازدایی معنا کند، زیرا که امکان حیازدایی در نوزادان دختر به دلیل صغر سن تقریباً امری منتفی است و همه مترجمان و مفسران به ناچار آن را به زنده گذاشتن معنا می کردند. اما وقتی که سخن از نساء (زنان) و استحیای آنان به میان می آید حمل معنای زنده گذاشتن بر آنان مشکل به نظر می رسد.

نکته دیگر این که اگر بخواهیم استحیاء را به زنده گذاشتن معنا کنیم؛ تنها نوزادان دختر و زنان نبودند که زنده می ماندند؛ بلکه سایر مردان و پیرمردان هم از این بلا در امان بودند و فرعونیان با آنان کاری نداشتند. در این صورت تقریباً مفهوم آیات باید این گونه می شد: «فرعون نوزادان پسر آنان را سر می برید و نوزادان دختر و زنان و مردان و سالخوردهگان را زنده می گذاشت». آیا عبارت استحیای نساء (به معنای زنده گذاشتن زنان) می تواند همه اقشاری را که ذبح نمی شوند در بر گیرد به گونه ای که ما از آن بفهمیم که منظور از استحیای نساء، زنده گذاشتن همه مردمان بنی اسرائیل جز نوزادان پسر بود؟ و وقتی که این گونه نیست و تنها زنان مشمول استحیاء شده اند؛ این اختصاص آیا می تواند پیامی جز حیازدایی داشته باشد؟

بعلاوه؛ ذبح و قتل نوزادان پسر از جانب فرعونیان فعل و اقدامی ایجادی و ایجابی است در حالی که استحیاء زنان (به معنای زنده گذاشتن آنان) چنین خصوصیتی ندارد و فرعونیان از این حیث

هیچ اقدامی نکرده‌اند تا بتوانیم آن را همسنگ ذبح پسران بدانیم. در حالی که اگر استحیای زنان را به حیا زدایی از آنان معنا کنیم دقیقاً همسنگ ذبح و قتل پسران خواهد شد و می‌توان آن را فعل و اقدامی ایجابی و ایجابی و در امتداد قتل پسران دانست.

برخی از مفسران برای این که استحیای نساء را در ردیف مصیبت قتل پسران قرار دهند، خارج از ظاهر آیه قیودی مانند بردگی، خدمتکاری و حتی سوءاستفاده جنسی را به آن اضافه می‌کنند تا بتوانند آن را در ردیف قتل پسران قرار دهند و مشمول سوءالعذاب بدانند، همان‌گونه که مؤلف منهج‌الصادقین و ابن‌عاشور استحیای زنان را موضوعی بدتر و شدیدتر از ذبح پسران می‌دانند، به این سبب که فرعونیان در غیاب مردان و پسران بر آنان وارد شده و بر وجه استرقاق و بردگی به آنان تعرض کرده و آنان نیز به دلیل اسارت، چاره‌ای جز سکوت و اجابت نداشته‌اند. جوادی آملی نیز همان‌گونه که قبلاً نقل شد، صرف زنده‌ماندن زنان را مصداق تعذیب ندانسته و قیودی مانند کنیزی، ذلت استرقاق و تحمیل لوازم بندگی را از شروط آن می‌داند.

این در حالی است که اگر ما در فهم این آیات خود را از حصار تقابل بین دو موضوع قتل و زنده‌ماندن و نیز تحمیل مفاهیمی خارجی بر ظواهر آیات برای سنگین کردن مصیبت زنده‌ماندن زنان رها کنیم، ناچار نخواهیم بود تا زنده‌ماندن زنان را به‌گونه‌ای سخت و طاقت‌فرسا تعریف کنیم تا بتواند با ذبح پسران برابری کرده و در ذیل سوءالعذاب قرار گیرد.

اختیار معنای «حیازدایی از زنان» برای «استحیاءالنساء» به هیچ‌یک از توجیهاات فوق نیازی ندارد، اول اینکه مشکل زنده کردن یا درخواست زنده‌ماندن را ندارد، دوم اینکه شبهه شمول زنده‌ماندن بر بقیه اقشار را نخواهد داشت، سوم اینکه نیازی به تحمیل قیود و شروطی برای همسان کردن مصیبت این زنده‌ماندن با ذبح پسران ندارد و چهارم این که عدول از معنای رایج استحیاء از ماده حیاء در قرآن و روایات و حمل آن بر معنای شاذ «درخواست زنده‌ماندن» لزومی ندارد.

بنا بر آنچه که بیان شد ترجیح معنای «درخواست حیازدایی» بر معنای «درخواست زنده‌ماندن» در عبارت «استحیاءالنساء» از قوت و استحکام بیشتری برخوردار است، بعلاوه؛ موضوع حیازدایی از زنان و دختران و سوءاستفاده از آنان همواره مدنظر صاحبان قدرت و حاکمان مستکبر خودکامه و کارگزاران و حامیان آنان بوده است.



از مستکبران پلیدی همچون فرعون و اطرافیان او جز این نیز انتظار نمی‌رود. چگونه می‌توان باور کرد فرعون‌یانی که با قساوت تمام نوزادان بی‌گناه قوم موسی را ذبح می‌کنند دلسوز زنان و دختران شده و منت زنده گذاشتن را بر سر آنان نهند؟ آنان با حیازدایی از زنان و دختران علاوه بر کامجویی و بهره‌کشی از آنان جامعه هدف را نیز دچار ابتدال و هرزگی کرده تا توان هرگونه مقاومت را از آنان بگیرند.

استکبار نوین نیز همین هدف را با شیوه‌ای جدید برای فریب جوامع تحت سلطه خود دنبال کرده و با استفاده از تبلیغات فریبنده آزادی زن و تساوی حقوق مرد و زن، فساد و بی‌بندوباری را به اوج رسانده و چنین وانمود می‌کند که حامی قشر زن و حقوق او در جامعه است درحالی که اولین قربانی این پدیده منحوس خود زنان هستند.

فجایع مستکبران و اذتاب آنان در سال‌های اخیر به‌ویژه در منطقه غرب آسیا و کشورهای عراق و سوریه با تأسیس گروه‌های مسلح جنایت‌کار و خون‌آشام بر کسی پوشیده نیست. این گروه‌ها با حمایت‌های مادی، تسلیحاتی و تبلیغی استکبار جهانی گروه‌گروه از مردان و جوانان این کشورها را به قتل رسانده و زنان و دختران بی‌پناه آنان را به اسارت برده و برای سوءاستفاده جنسی بین خود دست‌به‌دست می‌کردند، به‌گونه‌ای که قلم از تحریر زوایای فاجعه‌بار این وقایع شرم دارد. این عوامل استکبار، مفاسد و مقاصد شوم خود را در قالب عبارات ارزشمندی مانند جهاد عرضه می‌کردند. زنان و دختران کشورهای اسلامی را اغفال کرده و تحت عنوان جهاد نکاح برای ارضای امیال حیوانی خود در میادین جنگ مورد سوءاستفاده قرار می‌دادند، در مقابل این جهاد! نیز به آنان وعده بهشت می‌دادند. یک‌بار دیگر آیه شریفه را با دقت بیشتری مرور کنیم:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

عذاب سوء (نه عذاب دردناک) که فرعونیان بر بنی اسرائیل تحمیل می‌کردند شامل دو محور بود: یکی ذبح پسران و دیگری بردگی و حیازدایی از زنان و دختران و مجموع این دو، بلا و امتحانی بزرگ از جانب پروردگار برای آنان بود، به همین سبب در آیه مورد بحث و آیه ۶ سوره ابراهیم و چند آیه مشابه دیگر، حضرت موسی عليه السلام برداشتن این بلای بزرگ از دوش بنی اسرائیل را نعمت خدا در حق آنان می‌داند و به طور مکرر به آنان می‌فرماید که آن را از یاد نبرید.

## ۲/۵. رفاه زدگی و تجمل‌گرایی

از آنجاکه مبنای تفکر مستکبران زندگی مادی فارغ از هرگونه معنویت است و توجهی به تعالیم انبیای الهی ندارند؛ تمام تلاش خود را برای بهره‌گیری هرچه بیشتر از امکانات دنیوی به کار می‌گیرند و در این راه هیچ مانعی را بر سر راه خود تحمل نمی‌کنند. آنان همچون چهارپایان، تنها به دنبال تمتع و بهره‌گیری از داشته‌ها و لذات زندگی هستند: **وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ** (قرآن کریم، ۴۷: ۱۲) «کافران چون چهارپایان می‌خورند و متمتع می‌شوند و جایگاهشان آتش است».

جزای چنین کسان در آخرت آتش است؛ زیرا که از عقل و استعدادهای خدادادی استفاده نکرده و به دعوت انبیا نیز وقعی ننهادند و مانند چهارپایان که فاقد هرگونه تعقل و معنویت هستند به استفاده محض از مادیات بسنده کرده‌اند. تجمل‌گرایی از جمله رذائل اخلاقی و اجتماعی است که در اسلام مورد نکوهش قرار گرفته است. این خوی ناپسند آثار زیان‌باری را برای افراد و جامعه به دنبال دارد. امیرمؤمنان علیه السلام در نکوهش شیوه مترفانه خلیفه سوم و متولیان امور می‌فرماید: **قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةً الْإِبِلِ ثَبْتَةَ الرَّبِيعِ** (نهج البلاغه، خطبه ۳) «خویشاوندان پدریش با او (عثمان) همدست شدند و مال خدا را با شوق و میل فراوان مانند اشتران که گیاه بهاری را می‌چرند، خوردند».

مستکبران برای ارضای حس برتری‌طلبی خود، جلوه‌ها و زرق‌وبرق داشته‌های خود را به رخ دیگران می‌کشند و با این کار، سلامت روانی جامعه را جریحه‌دار می‌کنند. تمایلات سیری‌ناپذیر تجمل‌گرایان و اعیان‌منشان از یک‌سو و احساس حقارت اقشار عادی جامعه از سوی دیگر، جامعه را به وادی سقوط و انحطاط می‌کشاند.

قرآن کریم در سوره قصص به موضوع نمایش تجملی قارون اشاره کرده است: **فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ** (قرآن کریم، ۲۸: ۷۹) «قارون آراسته به زیورهای خود به میان مردمش آمد. آنان که خواستار زندگی دنیوی بودند گفتند: ای کاش آنچه به قارون داده شده ما را نیز می‌بود، که او سخت برخوردار است». مردم دنیا طلب با دیدن تجملات خیره‌کننده قارون تحت تأثیر قرار گرفتند و آرزوی داشتن همانند آن را می‌کردند. طبیعتاً این‌گونه نمایش‌های تجملی موجب ایجاد انگیزه جمع اموال از هر طریقی برای



برخی افراد ظاهربین می‌شود. ابن عاشور می‌گوید: «متعدی شدن فعل خَرَجَ با حرف عَلَى برای آن است که خروج قارون خروجی بلندمرتبه و رفیع بود.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰ ص ۱۱۱)

ساختن کاخ‌های مجلل و پوشیدن لباس‌های فاخر و به‌کارگیری خدم و حشم، نقش مهمی در ایجاد و تقویت منش استکباری حاکمان دارد و غالب مستکبران در طول تاریخ در این امر شیوه‌ای مشابه داشته‌اند. فرعون در مواجهه با حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام با توجه به شکوه و جلال ظاهری خود، با روحیه استکباری و نگاه اشرافی، به سرزنش و تحقیر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌پردازد و او را با خود قیاس می‌کند: **فَلَوْلَا أَلْقَى عَلَيْهِ أَسْوَرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ** (قرآن کریم، ۴۳: ۵۳)

«چرا دستهایش را به دستبندهای طلا نیاراسته‌اند و چرا گروهی از فرشتگان همراهش نیامده‌اند!؟»

حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام نیز در نهج البلاغه به دیدگاه فرعون نسبت به ظاهر و لباس ساده موسی و هارون و مقایسه لباس فاخر خود با لباس پشمین آن دو اشاره کرده و از قول فرعون نقل می‌فرماید که «چرا دستبندهای طلا ندارند؟!»، حضرت، بیان این سخن از طرف فرعون را دلیلی بر ارزشمند بودن طلا و لباس‌های فاخر و بی‌ارزش بودن لباس پشمین در نگاه او می‌داند: **فَهَلَّا أَلْقَى عَلَيْهِمَا أَسْوَرَةً مِنْ ذَهَبٍ** «إِعْظَامًا لِلذَّهَبِ وَ جَمْعِهِ وَ احْتِقَارًا لِلصُّوفِ وَ بُسْهِ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲) «پس دستبندهای طلایشان کجاست؟» آری، فرعون طلا را می‌شناخت و گرد آوردن آن را بزرگ می‌داشت و لباس پشمینه و پشمینه پوشی را ناچیز می‌انگاشت.»

این که ارزش افراد با نوع پوشش آنان سنجیده شود و هرکس لباس فاخر و امکانات مادی بیشتری داشت مورد احترام قرار گرفته و کسی که لباس ساده و امکانات محدود داشت مورد بی‌مهری واقع شود؛ قضاوتی فرعون‌ی و نگاهی ظاهربینانه است و متأسفانه این نگاه از دیرباز در جوامع بشری شایع بوده و امروزه نیز علی‌رغم ادعای تمدن و پیشرفت در فرهنگ و علوم و فنون مختلف، این نگاه و قضاوت مادی‌گرایانه همچنان به‌عنوان خوی و خصلتی آسیب‌زا در جوامع رواج دارد.

#### ۲/۶. حصرگرایی اعتقادی و آیینی

افراد دارای روحیه استکباری با توجه به نقش محوری که برای خود قائل‌اند به‌هیچ‌روی حاضر نیستند دیگران در مقابل نظر و عقیده آنان اظهار وجود نمایند. آنان با به هم بافتن رشته‌هایی از خرافات و تکیه بر آداب و رسوم باطل پیشینیان، محملی برای القای عقاید خویش به زیردستان و توده



مردم ساخته و دیگران را هم به پذیرش آن وادار می‌کنند. در نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام دینی که بر اساس تعقل و آزاداندیشی نباشد، دین نیست: لا دینَ لِمَن لا عَقْلَ لَهُ «کسی که عقل ندارد دین ندارد» (الآمدی، ۱۳۶۰ ش، جلد ۲، صفحه ۸۴۶)

اقلیت‌های دینی در دوران حکومت امیرمؤمنان علیه السلام از آزادی کامل برخوردار بودند آزاد گذاشتن خوارج که مردمی خشن، کوتاه‌نظر، متحجر و دارای عقیده‌ای فاسد بودند؛ نشان‌دهنده پابندی عملی حضرت به این حق انسان‌ها است. شهید مطهری درباره رفتار امام با خوارج می‌نویسد: «آن حضرت در منتها درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد زندانشان نکرد و حتی سهم آنان از بیت‌المال را قطع نکرد. آن‌ها همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند. (مطهری، مرتضی، ۱۳۴۹، ص ۱۳۹)

مستکبران در برابر هر صدا و حرکتی که اندک اختلافی با امیال مستکبرانه آنان داشته باشد واکنش نشان داده و نه تنها آن را تحمل نمی‌کنند؛ بلکه دیگران را مستبدانه وادار به پذیرش آیین و مسلک خود می‌کنند. در سوره اعراف آمده است: قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا (قرآن کریم، ۷: ۸۸) «مهتران قومش که سرکش بودند گفتند: ای شعیب، تو و مؤمنان را از قریه خویش می‌رانیم مگر آنکه به آیین ما برگردید. گفت: هرچند از آن کراهت داشته باشیم؟»

مستکبران قوم شعیب او و سایر مؤمنان را تهدید به تبعید و اخراج از خانه و کاشانه خود کرده تا بدین وسیله آنان را وادار به پذیرش مرام و مسلک خود کنند، اما آنان می‌گویند که هرگز این کار را نخواهند کرد. سید قطب در این باره می‌گوید: «طاغوتیان وجود جماعتی مسلمان را بر نمی‌تابند هرچند که این جماعت کاری به کار آنان نداشته باشند. در این موارد دیگر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای آنان بی‌معنی خواهد بود». (سید قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۳ ص ۱۳۱۸)

در سوره ابراهیم نیز به موضوع اجبار پیامبران به پذیرش آیین کافران و مستکبران و تهدید آنان به تبعید و اخراج از خانه و کاشانه خود در صورت نپذیرفتن آیین کافران اشاره می‌کند:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (قرآن کریم، ۱۴: ۱۳) «کافران به پیامبرانشان گفتند: یا شما را از سرزمین خود



می‌رانیم یا به کیش ما برگردید. پس پروردگارشان به پیامبران وحی کرد که: ستمکاران را هلاک خواهیم کرد».

در بُعد سیاسی و اجتماعی نیز مستکبران در طول تاریخ تحمل عقاید و آرای سیاسی مخالف را نداشتند. آنان ابتدا با تهدید و تطمیع سعی می‌کردند تا مخالفان و مبارزان را از ادامه راه بازدارند و در صورت ناکامی، از ابزارهای تبعید، زندان و شکنجه بهره برده و سعی می‌کردند تا ندای حق طلبانه آنان را خاموش کنند. در مواردی که مبارزان تحت هیچ شرایطی تن به سکوت و تسلیم نمی‌دادند به طرز وحشیانه آنان را می‌کشتند. این شیوه هم‌اکنون نیز در گوشه‌وکنار جهان از سوی مستکبران مدرن به کار می‌رود. آنان با ابزارهای جاسوسی و اجیرکردن افراد نفوذی، مخالفان خود را پس از شناسایی، با ابزارهای مختلف شکنجه کرده یا به قتل می‌رسانند.

### ۳. نتایج تحقیق:

با توجه به مباحث مطرح شده در این تحقیق می‌توان به نتایج زیر دست یافت:  
مستکبران برای سیطره بر جوامع بشری و حاکمیت بر سرنوشته آنان، از ارتکاب هیچ جنایت و دنائتی خودداری نمی‌کنند. حاکمیت جوّ اختناق در جامعه و تهدید و تبعید مصلحان اجتماعی و انحصارطلبی اعتقادی و سیاسی از اولین برنامه‌های آنان است. در صورت ناموفق بودن این شیوه‌ها، آزار و شکنجه مخالفان در دستور کار قرار می‌گیرد.

از پیامدهای حاکمیت مستکبران، گسترش انواع فساد مالی و اقتصادی در جامعه برای فراهم‌آوردن زندگی اشرافی و تجملی برای خود و هیئت حاکمه، به قیمت تباه‌شدن زندگی عامه مردم و عدم توانایی آنان در تهیه حداقل امکانات زندگی است.

ترس از فروپاشی قدرت و سیطره مطلقه مستکبران باعث می‌شود تا آنان نسبت به کمترین تهدیدی علیه خود دست به جنایت زده و با کمال قساوت شنیع‌ترین اعمال را در حق مظلومان و مخالفان مرتکب شوند. مصداق بارز این نوع برخورد در تاریخ، مواجهه ددمنشانه فرعون با قوم موسی بود که نوزادان پسر بنی‌اسرائیل را می‌کشتند و از زنان و دختران آنان حیازدایی می‌کردند تا علاوه بر رسیدن به مطامع پست و حیوانی خود، جامعه را نیز به فساد و فحشا مبتلا کرده و با تحقیر آنان هر گونه مقاومتی از سوی مردم را در هم شکنند.



نجات جامعه از یوق حاکمیت استکباری، راه را برای خوشبختی و سعادت افراد و ساختن جامعه‌ای متعادل هموار خواهد کرد. اولین گام برای این مهم، بیداری مردم و معرفی ویژگی‌ها و آثار عملکرد مستکبران در جامعه به آنان است تا در پرتو این شناخت، ضرورت مبارزه با مستکبران را دریابند. پس از این مرحله، نوبت به اقدام عملی و استفاده از راه‌های مقابله با حاکمیت استکبار و مستکبران خواهد رسید. پیمایش این مرحله سخت و طاقت‌فرسا، نیازمند استقامت و پایداری مردم و به‌کارگیری شیوه‌ها و تاکتیک‌های مبارزاتی توسط رهبران است تا بتوان با تحمیل کمترین هزینه بر مردم، پیروزی را برای آنان رقم زد و سرطان حاکمیت استکباری را از جامعه ریشه‌کن کرد. ان شاء الله.

## منابع

### قرآن کریم

نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ش، شریف رضی، محمد بن حسین، ترجمه: جمال الدین دین پرور، تهران: بنیاد نهج البلاغه.

۱. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲. احسائی، محمد (ابن ابی جمهور)، ۱۴۰۳ ق، عوالی اللالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سیدالشهدا.
۳. اندلسی، ابوحنیّان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۴. آمدی تمیمی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، غرر الحکم و درر الکلم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. آیتی، عبدالمحمد، ۱۳۷۶، ترجمه نهج البلاغه. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۶. آیتی، عبدالمحمد، ۱۳۷۴، ترجمه قرآن کریم. تهران: انتشارات سروش.
۷. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۱۹ ق، سنن ترمذی. قاهره: دارالحديث.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۹، تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، المفردات فی غریب القرآن. بیروت: نشر دارالقلم.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۲. سید قطب، ۱۴۲۵ ق، فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۱۳. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۷ ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. قم: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۴ ش، تفسیر مجمع البیان. تهران: نشر فراهانی.
۱۶. طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ ق، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. نجف: المكتبة الحیدریة.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۸ق، *ترتیب کتاب العین*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. فیض الاسلام، سید علی نقی، ۱۳۷۹، *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: انتشارات فقیه.
۲۰. فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵، *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*. قم: دارالکتاب.
۲۲. کاشانی، فتح‌الله، ۱۳۴۰ش، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
۲۳. کراچکی، ابوالفتح، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*. قم: نشر دار الذخائر.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۱ق، *الکافی*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۴۹ش، *جاذبه و دافعه علی‌علیه*. تهران: انتشارات صدرا.

## مقالات

۲۶. جوینی پور، سیما و پیروزفر، سهیلا ۱۳۹۷، "گونه‌شناسی استکبار و ماهیت آن در قرآن"، *دوفصل‌نامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۲، شماره اول.
۲۷. مهدیان فر، رضا، ۱۳۹۸، مقاله استکبار و استضعاف در قرآن. *ماهنامه معرفت* شماره ۸، آبان ۹۸



واکاوی مبالغه موجود در ترجمه اسماء افعال در نهج البلاغه بر اساس نظریه کتفورد در  
زبان‌شناسی (مطالعه موردی ترجمه شهیدی و فولادوند)

فروغ فرهمند هارمی\* / حسین مهتدی\*\* / محمدجواد پورعابد\*\*\*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴

**چکیده**

کتفورد، کوشیده است تا با به کارگیری قواعدی خاص، ترجمه را نظام‌مند کند و مترجم و مخاطب را یاری رساند. ترجمه اسلوب معنایی مبالغه موجود در اسم فعل در نهج البلاغه، بر اساس نظریه کتفورد، منبعی سودمند خواهد بود تا با روش توصیفی-تحلیلی مخاطب را از مفاهیم بلند این کتاب، بهره‌مند سازد. جستار کنونی، با تحلیل ساختار معنایی موجود در اسم فعل در دو ترجمه شهیدی و فولادوند، به نتایجی رسیده است؛ مترجمان در زبان مقصد از نظر ساختاری، از همان اسم فعل عربی استفاده یا از ساختار صرفی-نحوی متفاوتی بهره برده‌اند که مفهوم مبالغه را به درستی، منعکس نمی‌کند. در برخی موارد برای انعکاس مفهوم مبالغه از افزوده‌های تفسیری نیز، استفاده شده است؛ اما نتوانسته‌اند با بهره‌گیری برابر نهادهای موجود، معنا را به درستی منتقل کنند. از نظر ساختاری، مترجم، ناچار از به کارگیری تغییرات زیادی در کلام خود شده است، تا در انتقال معنای موجود در سخنان معصوم موفق شده باشد. او کوشیده است تا با کمک گروه‌های مختلف اسمی و فعلی، معنای اصلی را به مخاطب منتقل کند. شاید وجود قیده‌های مختلف حالت، تأکید، تشابه و ... می‌توانست گره‌گشایی برای مترجم باشد؛ اما در بسیاری از موارد، باز، حق مطلب ادا نشده است.

**کلیدواژه‌ها:**

ترجمه، اسم‌فعل، مبالغه، نهج البلاغه، کتفورد.

\*. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران.

[haromif@gmail.com](mailto:haromif@gmail.com)

\*\* . دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول)

[mohjadi@pgu.ac.ir](mailto:mohjadi@pgu.ac.ir)

\*\*\*. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران.

[m.pourabed@pgu.ac.ir](mailto:m.pourabed@pgu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

از جمله شگردهای گفتاری که بر عنصر تخیل بنا نهاده شده است و تخیل در برجسته سازی زبان و تأثیر بخشی بیشتر کلام، نقش بسزایی دارد، مبالغه است. کشف این اسلوب از سوی مخاطب، موجب زیبایی بیشتر کلام می‌شود. مبالغه در زبان عربی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و کشف آن و انتقال معنای دقیق آن به زبان فارسی، به یاری مترجمانی زبده و کارآزموده و مسلط به هر دو زبان مبدأ و مقصد، نیازمند است. وجود ساختارهای مبالغه، در افعال، اسم‌ها، ترکیب‌ها و... جای بحث و بررسی فراوان دارد؛ یکی از ساختارها و صور مختلفی که، در کنار سایر ساختارهای مبالغه‌ای بیان کثرت و قوت، در زبان عربی وجود دارد، اسم‌فعل‌ها هستند. در اسماء افعال، عدول از فعل به اسم فعل، دلالت دیگری برای مبالغه را شکل می‌دهد. این ساختار اسمی، از دیرباز توجه اندیشمندان صرف و نحو را به خود جلب کرده است و این توجه تا روزگار کنونی نیز، ادامه دارد. این ساختار اسمی، در نهج البلاغه به وفور دیده می‌شود. بررسی ترجمه‌هایی که از این کتاب گران سنگ شده است، در پیاده‌سازی این اسلوب در زبان مقصد، بیش از پیش در روشن شدن غرض اصلی حضرت علی علیه السلام گره‌گشا خواهد بود. در این میان وجود نظریه‌های زبان‌شناسی با وجود قواعد و اصولی منظم و کاربردی؛ همچون نظریه کنفورد، که نسبت به سایر نظریات از قوانین و دسته‌بندی‌های دقیق‌تر و ریزبینانه‌تری برخوردار است، بسیار کارآمد خواهد بود.

### ۱/۱. بیان مسأله

«منظور از اسماء افعال، الفاظی هستند که برای دلالت بر صیغه‌های فعلی وضع شده‌اند همان گونه که اسم‌ها برای بیان مسمای خود وضع شده‌اند». (ابن یعیش، ۲۰۰۱، ص. ۲۵) اکثر لغت‌دانان معتقدند که این اسم‌ها، علاوه بر اتساع و اختصار، بر مبالغه نیز دلالت دارند. برای نمونه؛ این سراج بیان می‌کند که همگی این اسامی که اسم فعل نامیده شده‌اند، تنها از آن‌ها اراده مبالغه می‌شود و اگر این مبالغه نبود، عمل این اسامی، ملغی می‌شد؛ (ابن سراج، ۱۹۹۶، ص. ۱۳۴) یعنی؛ مثلاً (صَه و مَه و سَتَّان) بلیغ‌تر از (اسكُت و اُكْفُف و افترق) هستند.

وجود این ساختار اسمی، در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، با توجه به اوج فصاحت و بلاغت موجود در نهج البلاغه، نیاز به بررسی دقیق و موشکافانه‌ای در ترجمه دارد تا بتوان میزان تطابق بار معنایی موجود در

واژه‌های نهج البلاغه را با ترجمه فارسی این اسامی، واکاوی کرد، از سوی دیگر کتفورد، که از زبان‌شناسان قرن بیستم است، در نظریه زبان‌شناسی خود، کوشیده است تا با نگاهی دقیق و ریزبین، ابعاد مختلف یک ترجمه را بررسی کند و استفاده از این نظریه، می‌تواند به تطبیق در این زمینه، کمک زیادی کند.

کتفورد به نقش معادل‌سازی در ایجاد یک ترجمه خوب، بسیار توجه کرد و پیاده‌سازی تغییرات مختلف، برای به دست آوردن یک معادل دقیق را لازمه یک ترجمه کارآمد دانست. از میان تغییراتی که کتفورد در معادل‌سازی، پیاده کرده است، تغییرات صوری دستوری که خود در چهار بخش اتفاق می‌افتد، مورد توجه است و از بین آن نیز، تغییرات صوری دستوری از نوع ساختاری که لازمه آن، ایجاد تغییراتی در ساختار زبان مبدأ است، بیش از سایر تغییرات در معادل‌یابی مترجمان، به کار برده شده است (کتفورد، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۲). دو ترجمه (شهیدی و فولادوند) به‌عنوان دو ترجمه‌ای که از نظر ادبی، به نکات و لطایف سخنان امام علی علیه السلام و کلمات قصار ایشان توجه کرده‌اند، برای پیاده‌سازی و تطبیق نظریه کتفورد در نظر گرفته شده‌اند.

از میان این اسامی می‌توان به این موارد - و البته موارد دیگری که در مجال این پژوهش نمی‌گنجد- و در نهج البلاغه نمونه‌هایی برای آن دیده شده است، اشاره کرد: «أَفَّ، إِلِيكَ، أِه، إِيه، دُونِكَ، شَتَّانَ، عَلِيكَ، هَلُمَّ وَهِيَهَات». این پژوهش می‌کوشد، که نظریه معادل‌یابی کتفورد را، بر روی این اسامی فعل موجود در نهج البلاغه، پیاده کند و می‌کوشد به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- رابطه معنایی مبالغه، در چه اسم‌فعل‌هایی در نهج البلاغه به کار گرفته شده است؟
- دو مترجم برای آفرینش رابطه معنایی مبالغه، از کدام سازواره‌های دستوری استفاده کرده‌اند؟
- کارکرد بلاغی اسماء افعال در سخنان امام علیه السلام در آفرینش رابطه معنایی مبالغه و ایجاد

واکنش عاطفی در مخاطبان، چگونه بوده و آیا چنین کارکردی در ترجمه دو مترجم وجود دارد؟

- تغییرات صوری که در این برابر نهادها بر طبق نظریه کتفورد، به وجود آمده است، کدامند؟

#### ۱/۲. پیشینه پژوهش

در زمینه ترجمه و نظریات آن کتاب‌های زیادی به زبان‌های انگلیسی، عربی و فارسی چاپ شده‌است. همچنین در مورد اسم فعل در قرآن، کتاب‌ها و مقالات و پایان‌نامه‌هایی زیادی، منتشر شده است که در زیر به برخی از این کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات در زمینه‌های ترجمه، نظریه کتفورد و اسم فعل، اشاره می‌شود.



آن‌جا که اسم فعل در پژوهش حاضر، از منظر بار معنایی مبالغه مورد واکاوی قرار می‌گیرد، مراجعه به پایان‌نامه‌هایی که به بررسی و مطالعه اسلوب مبالغه، پرداخته‌اند، می‌تواند راهگشا باشد؛ مانند پایان‌نامه فاطمه مراوعی (۱۹۸۷) با عنوان «صیغ المبالغه فی القرآن الکریم»، که در مقطع کارشناسی ارشد از دانشگاه ام‌القری مکه مکرمه نگاشته شده است. در این پایان‌نامه، بعد از بیان انواع صیغه‌های مبالغه، شواهدی از قرآن کریم برای هر یک بیان شده است، در کنار این اسلوب، اسم فعل نیز به عنوان یکی از ابزارهای بیان مبالغه در معنا، آمده است.

مقالاتی که نظریه کتفورد را به شکل تطبیقی بر اثر خاصی در فارسی یا عربی، بررسی کرده‌اند مانند: ۱- «چالش برابر یابی برخی ساخت‌های دستوری در تعریب بر اساس نظریه تغییرات صوری کتفورد»، (۱۳۹۷) از قادر پریز که در نشریه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، سال ۸، شماره ۱۹، صص ۱۳۵-۱۵۲ چاپ شده‌است، که در آن تنها به بررسی برخی نقش‌های دستوری از جمله ساخت‌هایی که متمم در آن‌ها به کار رفته‌است، پرداخته شده‌است. ۲- «نقد و بررسی ترجمه عربی مثنوی (دفتر چهارم) بر اساس نظریه کتفورد (مطالعه موردی ترجمه علی عباس زلیخه)» (۱۳۹۸) از ناهید ایازی و سیمین ولوی که در مجله پژوهش‌های نظم و نثر فارسی، سال ۳، شماره ۸، صص ۱۸۱-۲۰۰. در این مقاله، به واکاوی این نظریه تنها در چند زمینه و آن هم در ترجمه از عربی به فارسی، توجه شده و بقیه جوانب این نظریه را رها کرده‌اند.

البته از این جانب دو مقاله دیگر درباره ترجمه ساختارهای مبالغه در نهج البلاغه، از جمله؛ ساختار اسم فاعلی و تمییز، به چاپ رسیده است؛ اما؛ با بررسی‌های انجام شده، پایان‌نامه یا مقاله‌ای که به بررسی ساختار اسم فعل از منظر مبالغه در کتاب نهج البلاغه پرداخته‌باشد و به واکاوی ترجمه‌های این کتاب بر اساس نظریه زبان‌شناسی کتفورد توجه کرده باشد، مشاهده نشد.

### ۱/۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

نظریات مختلفی در ترجمه از دهه‌های گذشته تاکنون، کوشیده‌اند تا میان زبان مبدأ و مقصد نوعی رابطه دقیق برقرار سازند. هر یک از این نظریات در دوره خود توانسته‌اند، بخشی از رسالت انتقال مفاهیم را انجام دهند. در این بین نظریاتی با ساختاری نظام‌مند؛ همچون نظریه کتفورد، بیش از سایر نظریات در تشخیص ترجمه‌ای دقیق و کارآمد راهگشا خواهد بود.

از سوی دیگر با کمک این نظریه قوی و نظام‌مند، بهتر می‌توان کلام نهج البلاغه را که حامل نکات ناب و والایی است به مخاطب منتقل کرد. ساختارهای مبالغه نیز، از آن‌جا که دربرگیرنده معانی ناب و مفاهیم مختلفی در خود هستند، نیاز به دقت و توجه دقیق و ریزبینانه در ترجمه، دارد که در کنار استفاده از این نظریه، این مقصود فراهم خواهد شد. این پژوهش، با توجه به اهمیت در دسترس داشتن ترجمه‌هایی دقیق و مناسب با کلام سراسر فصاحت و بلاغت مولا، می‌کوشد با واکاوی آن‌ها، نکات مهم و مغفول مانده را بیان نماید، تا چراغ روشنی فرا راه مخاطبان فارسی زبان قرار گیرد.

## ۲. بحث

شناخت نظریه کتفورد در ترجمه و اسلوب مبالغه موجود در اسم‌فعل‌ها و بار معنایی مبالغه موجود در آن‌ها، پیش از هر چیز نیازی ضروری برای ورود به بحث خواهد بود.

### ۲/۱. نظریه کتفورد در ترجمه

جی. سی. کتفورد، زبان‌شناس، آواشناس و استاد دانشگاه اهل بریتانیا در دهه ۱۹۶۰، «نظریه جابه‌جایی» خود را به عنوان یک نظریه نظام‌مند در ترجمه، از زبان مبدأ به مقصد، مطرح کرد. در این نظریه، که تا حد زیادی مشابه الگوی زبانی فرث و هالیدی است، کتفورد، معتقد است که زبان وسیله‌ای ارتباطی است که عملاً در بافت و سطوح متفاوت؛ مثل، واج‌شناسی<sup>۱</sup>، خط‌شناسی<sup>۲</sup>، دستور، واژگان و در مراتب متفاوت (جمله، بند، گروه، لغت، تکواژ و غیره) عمل می‌کند. از آن‌جا که لاجرم زبان مبدأ و مقصد در بسیاری موارد از نظر صرفی و نحوی با یکدیگر سازگاری و تناسب ندارد، مترجم باید با کمک ایجاد تغییراتی در زبان مقصد، مطالب را برای مخاطب خود به درستی ترجمه و بازتاب کند. به ناچار مترجم، می‌کوشد تا با ایجاد تغییرات صوری در سطح واژگانی و یا دستوری، معادل‌هایی را در زبان مقصد، به وجود آورد که کار ترجمه را بسیار راحت سازد. واژه «تغییر» را برای اولین بار کتفورد بیان کرد (میرزا سوزنی، ۲۰۱۸، ص. ۱۸).

بر طبق نظریه او، اجزای زبان مبدأ و مقصد، لزوماً نباید یکسان باشند؛ بلکه باید در بیشترین حد ممکن با یکدیگر اشتراکاتی داشته باشند (شعبانی و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۴). این تغییرات صوری،

1. phonology

2. graphology

ممکن است در سطح<sup>۱</sup> باشند؛ به این معنا که عبارت یا جمله‌ای در سطح واژگان زبان مبدأ، باشد و همان کلمه، عبارت یا جمله، در زبان مقصد، با سطح گرامر بیان شود (صنعتی فر و نی‌نوا، ۱۳۹۹، ص. ۵۲) و یا این تغییرات در مقوله‌های دستوری باشند که شامل ۴ بخش می‌شود: مقوله ساختاری<sup>۲</sup>، هویتی<sup>۳</sup>، واحد<sup>۴</sup> و درون سیستمی<sup>۵</sup>. در توضیح این مقوله‌ها بایستی گفت که: ساختاری در واقع تغییر زمان یا وجه معلوم و مجهول یا موارد این‌چنینی است. تغییر هویتی، عبارت است از تغییر در هویت دستوری کلمه؛ برای مثال فعل به اسم یا اسم به صفت و.... تغییر واحد، تغییر در سطح مرتبه است؛ برای مثال تغییر واژه به عبارت یا برعکس را تغییر واحد یا مرتبه می‌گویند. تغییر درون سیستمی؛ یعنی عنصری دستوری به عنصری دستوری به ظاهر نامرتب و غیر معادل ترجمه شود؛ برای مثال اسم مفردی در زبان مبدأ، به اسم جمع ترجمه شود (شعبانی و همکاران، ۱۴۰۰، ص. ۲۰۴).

کتفورد، از دو عبارت «تناظر صوری» و «تبادل متنی» برای بیان بهتر نظریه خود و قوانین حاکم بر آن کمک گرفت. او در تعریف «تناظر صوری» چنین می‌گوید: تناظر صوری یعنی هر مقوله زبان مقصد، تا حد امکان همان مکانی را در زبان مقصد داشته باشد که در زبان مبدأ، داشته است و در مقابل «مبادل متنی»، به هر قسمتی از متن مقصد است که معادل متن مبدأ باشد، اطلاق می‌شود (کتفورد، ۱۹۶۵، ص. ۶۱). از نظر کتفورد وقتی دگرگونی (تغییر)<sup>۶</sup> در ترجمه حاصل می‌شود که این دو مفهوم از هم فاصله بگیرند. به گفته خود کتفورد دگرگونی‌های ترجمه بدین ترتیب «انحرافات هستند که در فرآیند حرکت از زبان مبدأ به زبان مقصد، از تناظر صوری ناشی می‌شوند» (کتفورد، ۱۹۶۵، ص. ۶۱).

گرچه نظریه دقیق و موشکافانه کتفورد برای انتقال پیام به زبان مقصد، تا حد زیادی موفق خواهد بود؛ اما باید به این نکته نیز توجه داشت که نظریه فوق، یک نظریه صرفاً ماشینی است که بعد از گذشت چندین سال با انتقادات زیادی در این حوزه، روبه‌رو شد. انتقاداتی که وجود شرایط مکانی و

---

1 . level

2. Structural Shift

3. Class Shift

4. unit shift

5. Intrasystem shift

6 . shift

زمانی و سیاق موجود در کلام و زبان مبدأ را در ترجمه، امری مهم بیان می‌کردند. در زمان کنونی، وجود شرایط مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... را در یک ترجمه خوب امری مهم می‌دانند (گنتزler، ۱۴۰۰، ص. ۹-۱۵). در کنار همه این موارد، در ترجمه کتاب‌های دینی و مذهبی که با باورها و عقاید مردم مرتبط است، باید به این نکته مهم نیز، توجه کرد که مترجم، علاوه بر توجه به نکات دقیق زبان‌شناسی، نیازمند رعایت مبانی و شرایط و پیش‌فرض‌های دیگری است که، آن را بیش از پیش برای نسل امروز قابل درک کند و بکوشد فارغ از هرگونه، تعصب‌گرایی دینی، بافت بلاغی، معانی حقیقی و مجازی و استعارای موجود در آن را با حفظ امانت‌داری با شکلی شیوا بیان کند و تا حد امکان، سبک کلام را به زبان مقصد منتقل کند.

با واکاوی ترجمه‌هایی که از نهج‌البلاغه، تا کنون انجام شده است، دو ترجمه از جعفر شهیدی و محمد مهدی فولادوند، از جمله ترجمه‌های ادبی و روانی هستند که مترجم با سبکی خاص و منحصر به فرد کوشیده است، زیبایی کلام امام علیه السلام را حفظ کند و تا حد امکان، نارسایی شکلی و مفهومی، ایجاد نگردد (آزادباش، ۱۳۹۴، ص. ۸۵). از این روی، این جستار کوشیده است در پی بررسی این دو ترجمه، میزان تطابق میان ترجمه و بار معنایی موجود در اسم فعل در کلام امام علیه السلام را به مخاطب منتقل کند.

#### ۲/۲. مبالغه در ساختار اسم فعل

مفهوم مبالغه و معنای آن، از نظر اصطلاحی در نزد لغویون و بلاغیون تعاریف خاص خود را دارد و با توجه به کارکرد آن، معانی ویژه‌ای را به خود می‌گیرد. مبالغه در لغت به معنای به نهایت رساندن تلاش، در راه چیزی است (ابن‌منظور، ۱۹۶۸، ج. ۸، ص. ۴۲۰)؛ اما با توجه به موضوع این جستار، تنها به ساختار اسم فعل و بار معنایی مبالغه موجود در آن پرداخته شده است و سایر ساختارهای صرفی، نحوی و دلالتی در پژوهش‌های آتی بررسی خواهند شد. پیش از هر چیز بایستی به بررسی اسم فعل پرداخت. اسم فعل کلمه‌ای است که دلالت بر فعل معین می‌کند و معنا، زمان و عمل آن را همزمان، در بردارد. نمی‌توانیم آن را تنها اسم بنامیم؛ زیرا بر معنای مستقل بدون زمان دلالت نمی‌کند و تنها فعل نیز نامیده نمی‌شود زیرا که علامت فعل را نمی‌پذیرد و گاهی با تنوین و الف و لام که مشخصه اسم‌ها هستند، همراه است و با عوامل تأثیر نمی‌پذیرد. اسم‌های فعل مبنی هستند، محلی از اعراب ندارند. از نظر معنا و عمل جانشین فعل می‌شود و مفعول به بر آن مقدم



نمی‌شود (الراجحی، ۱۴۲۶، ص ۶۰). برخی بصریون آن‌ها را اسماء حقیقی و برخی دیگر، افعالی در ظاهر اسم می‌دانند. کوفیون، این ساختار را افعال حقیقی می‌دانند؛ اما بهتر آن است که مدلول آن‌ها را لفظ فعل بدانیم و نه حدث و زمان فعل و اگر دلالتی بر حدث و زمان کند به شکل وضعی است (الصبان، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۸۹).

سخن از اسم فعل و احکام آن به وفور در اکثر کتاب‌های نحوی وجود دارد؛ اسم‌فعل بنا بر نوع فعل آن‌ها به سه دسته ماضی، مضارع و امر تقسیم‌بندی شده است؛ مانند «آمین» به معنای فعل امر «أستجب» یا «سرعان» به معنی فعل ماضی «سَرَع» و یا «أفَّ» به معنای فعل مضارع «أُتضجُر». هریک از این اسماء افعال از فعلی که در دل آن وجود دارد، بلیغ‌تر هستند. بنا بر نوع ساخت آن‌ها نیز، به مرتجل و منقول تقسیم‌بندی می‌شوند که مرتجل اسم فعلی است که از ابتدا برای اسم فعل وضع شده است؛ اما منقول از جارو جرور یا ظرف و یا مصدر به اسم‌فعل منتقل شده‌اند (الصبان، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۲۴۵). تمامی اسم‌فعل‌ها، در افراد و تذکیر و فروع آن‌ها، به یک حالت هستند، مگر این‌که، دارای کاف خطاب باشند؛ مانند «الیک» یا «علیک» که در این صورت بر حسب احوال آن، صرف می‌شوند (الشرتونی، ۱۴۳۳، ص ۲۴۷).

پس از آشنایی مختصری که با اسم‌فعل بیان شد، از آن‌جا که پژوهش حاضر در پی پرداختن به این ساختار اسمی در معنای مبالغه‌ای است، که از آن مشتق می‌شود، تنها به این جنبه از اسم فعل و بررسی‌های پیرامون آن پرداخته شده است. در برخی تعاریف قصد و غرض از اسماء افعال را به صراحت جهت تأکید و مبالغه ذکر کرده و اندیشمندان بزرگی در کتاب‌های خود به بحث مبالغه موجود در اسم‌فعل‌ها، اشاره کرده‌اند؛ به عنوان مثال، در کتاب المعجم المفصل فی النحو آمده: «ویژگی‌های اسم فعل: اسم فعل به واسطه دو ویژگی از فعل متمایز می‌شود و آن دو: اولاً: مبالغه در معنا است؛ مانند: «شَتان» که اسم فعل به معنای «دوری شدید» و ثانیاً: لفظی موجز و معنایی کامل؛ مانند: «صه یا فتی و یا ولدان و یا أولاد» و اگر ما از «صه» به جای فعل استفاده کنیم؛ یعنی چنین گفته‌ایم: «اسکت یا فتی، اسکتا یا ولدان، اسکتوا یا أولاد» (بابتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸). در کتاب القواعد الاساسية للغة العربية از احمد الهاشمی آمده است: «اسم فعل آن چیزی است که نیابت می‌کند از فعلش در عمل درحالی‌که تحت تأثیر عوامل قرار نمی‌گیرد و علامتی از علامات فعل را نمی‌پذیرد و غرض از استعمال آن؛ اختصار برای ایجاد مبالغه و تأکید است». (الهاشمی خوئی، ۱۳۵۸

ص. ۳۳۳). ابن جنی در الخصائص وجود مبالغه را در این اسماء تأکید می‌کند و می‌گوید، علت این امر به این خاطر است که در مبالغه ناچاری که جایگاهی را با جایگاه دیگر و یا لفظی را با لفظ دیگر و یا جنسی را با جنس دیگر عوض کنی. (ابن جنی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۶). در اسماء افعال، عدول، که از بنیان‌های ایجاد کننده مبالغه است از فعل به اسم فعل صورت گرفته، تا دلالت دیگری برای مبالغه شکل گیرد؛ یعنی؛ مثلاً (صَه و مَه و سَتَان) بلیغ‌تر از (اسْكُت و اُكْفُف و افترق) هستند و این دقیقاً با مبحث عدول در اسم فاعل و مفعول مطابقت دارد، با این تفاوت که در آن‌جا دو لفظ معدول عنه و معدول الیه از نظر اشتقاقی از یک اصل واحد ریشه می‌گیرند؛ اما در این‌جا، جز در صیغه فَعْلان، دو لفظ از نظر اصل ماده فعلی با هم متفاوت هستند. ابن جنی بیان می‌کند که این افعال، برای بیان اتساع و یا ایجاز و یا مبالغه به کار برده می‌شوند، در واقع، از حالت اولیه فعلی خود، به این احوالات عدول می‌یابند و به این خاطر، حالات صرفی آن‌ها تغییر می‌کند؛ زیرا حروف اصلی آن‌ها نیز تغییر یافته و فراموش شده است. (ابن جنی، بی‌تا، ص. ۴۷).

#### ۲/۳. بررسی اسماء فعل در نهج البلاغه

در مورد اسامی فعل و علت وجود مبالغه در معنای آن‌ها در قسمت نظری به طور مفصل توضیحاتی داده شده است. در این بخش کوشیده شده تا از میان اسامی فعل مختلفی که بر مبالغه، دلالت دارند، مواردی که شاهد مثال‌هایی از آن‌ها در نهج البلاغه وجود دارد، از نظر ترجمه و معادل‌های آن‌ها در زبان فارسی، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند. هریک از این شاهد مثال‌ها، دو مورد در سخنان امام علیه السلام در نهج البلاغه دیده شده است.

#### ۲/۳/۱. بررسی تغییرات صوری اسم فعل «أَفَّ» در ترجمه نهج البلاغه

«أَفَّ» از ریشه «أَفَّ» می‌باشد. این کلمه در اصل به معنای ریزه ناخن است که در وقت چیدن می‌افتد و یا چرک گوش است. در ابتدا برای کثیف شمردن چیزی به کار می‌رفته است سپس برای ابزار انزجار، کراهت و بیزاری از چیزی استعاره آورده شده است (ابن منظور، ذیل واژه أفف). «أَفَّ»، اسم فعل به معنای (تَضَجَّرَتْ)، منقول از صوت است (رضی استرآبادی، ۱۹۹۶، ص. ۸۳ و ۸۵ و ۹۷) و گفته شده که او خود، اسم صوت است (الزمخشری، ۱۴۰۷، ص. ۵۲۳). در آیه: (أَفِّ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) (قرآن کریم انبیاء: ۶۷) این واژه آمده است که به خاطر ناروا بودن پرستش



معبودانی غیر از خدا، این گروه، خوار شمرده شده‌اند؛ یعنی خَفَّت و خواری بر شما باد و بر آنچه که غیر از خدا پرستش می‌کنید. فعل واژه اف هم بصورت - قَدْ أَفَّتْ لَكَذَا - بکار رفته است و هر گاه چیزی را بخاطر پلیدیش و ناروائیش منزجر شوی، می‌گوئی - أَفَّ فُلَانٌ - (راغب الإصفهانی، ۱۴۱۶، ص. ۷۷-۷۸). أَفٌّ: کلمه نفرت و انزجار است (الصالح و همکاران، ۱۳۷۰، ص. ۴۸). (أَفٌّ) همراه با تنوین، بلیغ‌تر از بدون تنوین است؛ زیرا به درجه‌ای از اندوه، در نزد صاحبش، اشاره دارد که رهایی از آن، برای دارنده‌اش، بسیار مطلوب است (النعیمی، ۱۹۶۸، ص. ۶۸). این اسم فعل در دو خطبه ۳۴ و ۱۲۵ از سوی امام علیه السلام، به کار رفته است.

امام علیه السلام در برابر خیره سری لشکر کوفه و بی توجهی به خطراتی که تمام کشور اسلام را تهدید می‌کرد و آنها بی اعتنا از کنار آن می‌گذشتند، رگبار سرزنش‌ها و سخنان عتاب‌آلود خود را متوجه آن‌ها می‌سازد و می‌فرماید: «نفرین بر شما! از بس شما را سرزنش کردم، خسته شدم!». ایشان از این اسم فعل در ابتدای کلام خود استفاده نمودند: «أَفُّ لَكُمْ، لَقَدْ سَيِّمْتُ عِتَابَكُمْ...» (خطبه ۳۴).

وجود اسم فعل، که برای کشف و پرده‌برداری از جایگاه‌های انفعالی است، به این منظور از سوی امام علیه السلام استعمال شده است. در واقع، کاربرد دلالتی اسم فعل انعکاس حالات و ایستارهای احساسی انسان است که در این جا اظهار گالایه و انزجار به شکل شدید است.

در ترجمه این قسمت از خطبه امام علیه السلام در ترجمه شهیدی و فولادوند به ترتیب چنین آمده است: «و از خطبه‌های آن حضرت است که مردم را برای پیکار با شامیان برانگیزانده است: نفرین بر شما که از سرزنش‌تان به ستوه آمدم» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵). «وقتی که مردم را برای جنگ با شامیان تحریک می‌کرد. اف بر شما! براستی که از توییختان به تنگ آمده‌ام» (فولادوند، ۱۳۸۱: ۵۷).

در ترجمه شهیدی، در مقابل اسم فعل (أَفُّ) از واژه (نفرین) استفاده شده است؛ که دعایی برای بیان نفرت است. کاربرد این اسم فعل در سخن امام علیه السلام علاوه بر نشان از نفرت و انزجاری که در بُن آن نهفته است، مبالغه در میزان این انزجار را نیز، می‌رساند؛ در حالی که، واژه (نفرین) خالی از هرگونه مبالغه و تأکید است؛ پس این واژه، جایگزینی اسم صوت با معنای فعلی که بایستی با فعلی نیز، در ترجمه همراه باشد با اسمی ساده و خالی از صوتی آمیخته با مبالغه است. به عبارت دیگر، عبارتی متشکل از اسم و فعل، تنها در یک اسم، نمود یافته است و تغییر در سطح دستوری و در



زیرگروه تغییرات در مرتبه رخ داده است. در ترجمه فولادوند از خود کلمه (أفّ) استفاده شده است، گویی این کلمه، چنان با مخاطب زبان مقصد، آشنا و عجیب است، که مترجم نیازی به ترجمه، نمی‌بیند و خود بیانگر ترجمه خویش است؛ ولی مخاطب فارسی زبان، هیچگاه نمی‌تواند مفهومی که اسم فعل برای یک عرب‌زبان، تداعی می‌کند، را به درستی درک و کشف کند و بار معنایی مبالغه را در عمق این اسم فعل وجود دارد، دریابد. زبان عربی، گاه با زبان فارسی، چنان درآمیخته که مترجمان، در برخی موارد، استفاده از خود واژه را بدون هیچ دخل و تصرفی در آن، بر هر ترجمه دیگری، برتری می‌دهند؛ در صورتی که، در جایی که همین کلمه را می‌توان با یک جمله دعایی؛ که حامل معنایی تأکیدی با یاری از آموزه‌های نحوی، صرفی و تفسیری، غنا بخشید، بهتر این است، که واژه را ترجمه کرد و از جملات و عبارات فارسی، بهره بیشتری برد. در معادل‌یابی واژه (أفّ)، میان تغییراتی که کنفورم، در ظاهر واژه‌های زبان مبدأ برشمرده است تا مترجم بتواند معادلی را برای زبان مقصد خود برگزیند، در ترجمه اول، به گونه‌ای یک اسم فعل یا بهتر گفته شود: یک اسم صوت، با یک کلمه، معادل قرار گرفته است، که در نقش نهاد برای جمله دعایی (نفرین بر شما) آمده است. تغییری در ساختار کلام و در زمره تغییرات دستوری، رخ داده است و واژه‌ای متشکل از اسم و فعل به واژه برگردانده شده است؛ اما دلالتی که اسم فعل برای بیان میزان زیادی از نفرت را دربردارد در این جا منعکس نشده است. در ترجمه دوم، اصولاً ترجمه‌ای انجام نشده است و معادلی جایگزین نشده است تا بتوان آن را مورد بررسی و تحلیل کرد.

ترجمه پیشنهادی: از شما بیزارم! از بس توییختان کردم خسته شدم!

۲/۳/۲. بررسی تغییرات صوری اسم فعل «آه» در ترجمه نهج البلاغه

رضی، اسم فعل (آه) را به معنای (توجّع) و انشائی می‌داند (رضی استرآبادی، ۱۹۹۶: ۱۰۵ و ۸۳). فرق بین آه و أتوجع در این است که اگر، احساس دردی ناگهانی، کردی و گفتی: آه، مردم به سرعت برای نجات تو می‌شتابند؛ اما اگر در همین وضعیت از لفظ (أتوجع)، استفاده کردی، معمولاً شنونده از تو می‌پرسد: از چه چیز، احساس درد می‌کنی؟ (تمام الحسان، ۲۰۰۶، ص. ۱۱۶). البته، حق این است که آه را متفاوت از أتوجع و توجعت بدانیم، اصولاً (آه)، اسم صوتی است که به اسامی فعل انتقال یافته است و با کمک آن به حدث‌هایی که به دنبال آن آورده می‌شود، اشاره می‌شود؛ خواه این حدث، توجّع باشد یا تعجّب (خلخال الشیبانی، ۲۰۱۴، ص. ۱۲۹). تنوین دار شدن این اسم فعل،



نیز به مانند (أَفْ)، بر بلاغت آن، می‌افزاید (النعیمی، ۱۹۶۸، ص. ۱۶). آه: «حکایة المتأوه في صوته، و قد يفعله الإنسان من التوجع» (الفراهیدی، ۱۴۰۹، ص. ۱۰۴).

از شواهد این بنا در نهج البلاغه تنها در دو مورد؛ در حکمت ۱۴۷ و ۷۷ به کار رفته است که حکمت ۱۴۷ مورد تحلیل قرار گرفته است.

«... يَا كَمِيلُ هَلَكَ خُزْرَانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءُ وَ الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ، أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَ أَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ... اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لَلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَامًا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَ إِمَامًا خَائِفًا مَعْمُورًا، ... أَوْلَيْكَ خُلُقَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ الدَّعَاةُ إِلَى دِينِهِ؛ آه آه، شَوْقًا إِلَى رُؤْيَتِهِمْ» (حکمت ۱۴۷)

امام علیه السلام در این حکمت، کمیل بن زیاد نخعی را خطاب قرار داده‌اند و او را از جایگاه بلند علمای معظم، در نزد خداوند متعال، با خبر می‌کنند؛ که ایشان، جانشینان خدا، بر روی زمین او و دعوت‌کنندگان به سوی دین او، هستند. اوصاف آنان، چنان شوقی را در دل امام علیه السلام برمی‌انگیزاند که دو بار کلمه (آه) را تکرار می‌کنند؛ تا تأکیدی باشد بر درد اشتیاق و شوق دیدارشان؛ آه آه به شوق دیدار ایشان (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج. ۱۸، ۳۵۲).

امام علیه السلام دو بار از اسم فعل (آه)، به شکل مکسور، استفاده کرده‌اند و به جای کاربرد اسم فعل منون که بلیغ‌تر نیز است از تکرار (آه) استفاده کرده‌اند؛ زیرا اسم فعل منون، به دلیل طولانی‌تر بودن صوت، از اسم فعل غیر منون (ساکن)، بلیغ‌تر است؛ اما از سوی دیگر، متحرک بودن به واسطه کسره، از تنوین که همان نون ساکنه است، به دلیل طولانی‌تر بودن صوت، بلیغ‌تر است؛ زیرا کسره، از ساکن، صوت طولانی‌تری دارد و در این جا، کسره‌ای که امام علیه السلام در انتهای دو (آه)، به کار برده‌اند، در مقایسه با سکون، بلیغ‌تر بوده تا با شدت شوق امام علیه السلام و درد اشتیاقی که بر ایشان می‌گذرد، متناسب باشد. از سوی دیگر استعمال کلمه (شوقاً)، بعد از دو (آه)، به شکل نکره که افاده عموم و شمول می‌کند، مؤیدی دیگر بر شدت شوق امام علیه السلام است.

در ترکیب این دو (آه)، اولین (آه)، اسم فعل و فاعل آن، انا مستتر و محلاً مرفوع و (آه) دوم، تأکیدی بر آه اول و فاعل آن، همان انا مستتر و محلاً مرفوع و شوقاً، مفعول مطلق تأکیدی و منصوب خواهد بود. در دو ترجمه شهیدی و فولادوند به ترتیب آمده است: «وه که چه آرزومند دیدار آنانم. کمیل اگر خواهی بازگرد» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۳۸۷).

«آه آه که چه آرزومند دیدارشان می‌باشم! ای کمیل، اگر می‌خواهی بازگرد» (فولادوند، ۱۳۸۱، ص. ۴۴۸).

در بررسی دو ترجمه انجام شده از اسم فعل (آه)، شهیدی از واژه (وه) استفاده کرده است، که گرچه از نظر دستوری سعی به استفاده از اسم صوت شده است؛ اما از نظر دلالتی میان این اسم صوت و اسم فعل (آه) تفاوت وجود دارد و معنای مبالغه موجود در (آه) رساننده نشده است. در لغت‌نامه دهخدا، در توضیح کلمه (وه)، آمده است، [وه] (صوت) کلمه‌ای است که در محل تحسین گویند و آن را مکرر نیز کنند. کلمه‌ای است که در محل انتعاش طبیعت به طریق تحسین گویند. (برهان). کلمه تعجب و تحسین و افسوس (دهخدا و همکاران، ۱۳۷۷، ص. ۲۳۲۵۳). از سوی دیگر، در لغت‌نامه دهخدا در توضیحات واژه (آه) و در ذکر مترادف‌هایی برای آن، از کلمه (آوه) استفاده کرده است (دهخدا و همکاران، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۵). در بررسی تغییرات ظاهری در معادل واژه (آه)، در ترجمه شهیدی، تنها، تغییر در واژگان، شکل گرفته است؛ اما از نظر دستور زبان، تغییراتی ایجاد نشده است. در بیان اوج مبالغه‌ای که در ترکیب (آه+ آه+ شوقاً)؛ دو آه مکسور و شوقاً که به شکل نکره آمده است، دیده می‌شود، مترجم، نتوانسته است این اوج را در کلام خود و در زبان مقصد، بازتاب کند.

فولادوند، در این مورد نیز، ترجمه‌ای از این اسم فعل نیاورده است و خود آن را، در ترجمه، آورده است، که همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، حتی کاربرد همان اسم فعل در زبان مقصد، با وجود مخاطب ناآگاه از دستور زبان عربی، هیچ‌گاه قادر نیست، دلالتی که این اسم فعل بیان می‌کند را منتقل کند و عجز مترجم را در ترجمه، نشان خواهد داد. استفاده از واژه‌هایی که دال بر این مبالغه‌ها باشند، در کنار معانی لفظی، ترکیبی بسیار سودمند و کارآمد در رساندن معنای مبالغه، خواهد بود. ترجمه پیشنهادی: دردی کشنده می‌کشم برای رسیدن دیدارشان یا وه چه بسیار آرزومندم، دیدارشان را.

#### ۲/۳/۳. بررسی تغییرات صوری اسم فعل «سْتَان» در ترجمه نهج البلاغه

واژه «سْتَان» در مفردات راغب الإصفهانی چنین آمده: «سْتَان اسم فعل است؛ مثل و شکان. می‌گوید «سْتَان ما همه و سْتَان ما بینهما، در وقتی است که التیام و پیوند از میانشان برخاسته است؛ یعنی چه بسیار فرق است میانشان» (راغب الإصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص. ۴۴۵) و یا در لسان العرب ابن منظور و تاج العروس به معنای «بعد بینهما: دوری بین دو نفر» ذکر شده است (ابن منظور،



۱۹۶۸، ج ۲، ص ۴۹ و زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۷۷). هم چنین به معنای (البُعد المفرط: دوری زیاد) (عباس الحسن، بی تا، ص ۱۴۲) است؛ یعنی (ما أشدّ الافتراق) (رضی، ۱۹۹۶، ص ۹۰). آنچه شدیدترین دوری‌هاست. این واژه، از افتراق و تباعد به معنای دوری بین دو چیز است (ابن یعیش، ۲۰۰۱، ص ۳۷). عباس حسن، (شتان) را به معنای افتراق شدید می‌داند؛ مانند (شتان الإحسان و الإساءة) و (شتان مابین العنایة و الإهمال) (عباس الحسن، بی تا، ص ۱۴۲). از سوی دیگر، او، شتان، را در بیان امور معنوی؛ مانند علم و فهم و صلاح، صحیح و فصیح می‌داند (عباس حسن، بی تا، ص ۱۴۶)؛ در حالیکه در شاهد مثالی که در نهج البلاغه، وجود دارد، امام علیه السلام از این اسم فعل در جایی که اموری معنوی نیستند، به کار برده‌اند. تنها در حکمت ۱۲۱ و خطبه ۳ نهج البلاغه، این اسم فعل به کار رفته است که در این جا، حکمت ۱۲۱ بررسی خواهد شد.

«شَتَانٌ مَا بَيْنَ عَمَلَيْنِ؛ عَمَلٍ تَذْهَبُ لَذَّتُهُ وَ تَبْقَى تَبِعَتُهُ، وَ عَمَلٍ تَذْهَبُ مَثُونَتُهُ وَ يَبْقَى أَجْرُهُ».

(حکمت ۱۲۱)

در توضیح این حکمت آمده است: «فرق میان این دو کار: امام علیه السلام در این کلام نورانی اشاره به تفاوت اعمال خیری که مورد رضای خداست و لذات و هوسرانی‌های ناپایدار دنیا کرده می‌فرماید: «این دو عمل چقدر با هم متفاوتند: عملی که لذتش می‌رود و عواقب سوء آن باقی می‌ماند و عملی که زحمتش می‌رود و اجر و پاداشش باقی است»

در میان کارهای نیک و بد و اعمال حسنه و سیئه - با این که هر کدام جنبه مثبت و منفی دارند - این تفاوت آشکار دیده می‌شود؛ اعمال گناه آلود دارای لذتی موقتی و ناپایدار است که به زودی زایل می‌گردد؛ ولی عواقب بد آن هم در دنیا و هم در آخرت داهان انسان را می‌گیرد. مثلاً انسانی برای برخورداری از لذتی آنی به شراب پناه می‌برد. ممکن است این ماده مخدر ساعتی او را از غم و اندوه تهی کند و در نشئه‌ای لذت بخش فرو برد؛ اما به زودی پایان می‌یابد و آثار سوء آن در تمام اعضای بدن او تدریجاً ظاهر می‌شود و در آخرت نیز از شراب طهور بهشتی و نوشیدن آب کوثر محروم می‌گردد. ولی به عکس، انسانی که به سراغ بندگی خدا می‌رود و در میدان جهاد با نفس و جهاد با دشمن حاضر می‌شود، هر چند با مشکلاتی روبرو می‌گردد، اما این مشکلات تدریجاً از بین می‌رود و اجر و پاداش دنیوی و اخروی آن باقی می‌ماند. این همان چیزی است که قرآن به آن اشاره کرده

می‌فرماید: (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) (قرآن کریم نحل: ۹۶)؛ آنچه نزد شماست از میان می‌رود، و آنچه نزد خداست باقی می‌ماند».

در مورد اعراب (شَتَان ما بین عملین): شَتَان، من أسماء الأفعال و معناها فعل الماضي و هو بَعْدَ ما بعده اسمیّة أو موصولة. الظرف مستقر صفة أو صلة أي: شَتَان شیء بین عملین أو الذی بین عملین، عمل، كبديل البعض عن الكل لقوله: عملین و عمل الثانی معطوف علیه (الهاشمی خوئی، ۱۳۵۸، ص. ۱۸۵-۱۸۶).

امام علیه السلام در این جا، دو عمل را بیان کرده‌اند؛ عملی برای دنیا و عملی برای آخرت. این دو با یکدیگر، بسیار متفاوت هستند؛ زیرا عملی که برای دنیا و حُبِّ دنیا باشد، دوامی ندارد و با زوال و فناى دنیا، آن عمل نیز، نابود شده و از بین می‌رود و به دنبال آن، شقاوت اخروی و عذاب الهی، باقی می‌ماند؛ اما عملی که برای رضای خداوند سبحان باشد، هرچند نیازمند جهد و جهاد است؛ اما در آن، پاداش عظیم خداوند، در روز قیامت است و مقصود از نص امام علیه السلام نیز، ترغیب در انجام عمل صالح و عدم تعلق و وابستگی به دنیا است. گاهی، افتراق اشاره شده در کاربرد اسم فعل (شَتَان)، به این نکته اشاره دارد که، امکان جمع میان حُبِّ دنیا و حُبِّ آخرت برای انسان، وجود ندارد و ایحائی است، حاکی از اینکه، سلوک انسانی کامل، در مزدوج شدن این دو، ممکن نیست و تمامی این نشانه‌ها و معانی، استفاده امام علیه السلام از اسم فعل (شَتَان)، در معنای مبالغه را بیش از پیش، آشکار می‌کند.

ترجمه شهیدی: «دو کار با هم چه ناهمگون است و ناسازوار، کاری که لذتش رود و گناهش ماند و کاری که رنجش برود و پاداشش ماند» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص. ۳۸۱) و در ترجمه فولادوند آمده است: «تفاوت است میان دو عمل: عملی که لذتش رفتنی و پی‌آمد ناگوارش ماندنی است و عملی که رنجش سپری شده و اجرش باقی بماند». (فولادوند، ۱۳۸۱، ص. ۴۴۰).

در بررسی معادل‌های یه کار برده شده از سوی شهیدی، از عبارت (چه ناهمگون است و ناسازوار)؛ چه، که به معنای چقدر است که مُراد، چه بسیار است و ناهمگون و ناسازوار، دو صفت مرکب، متشکل از نا+ صفت ساده هستند، ناهمگون به معنای ناساز، نامناسب و ناسازوار نیز، مشابه با ناهمگون بوده و به معنای، مخالف، غیرموافق، آنکه سازش ندارد، متباین، مباین، به کار رفته‌اند. استفاده از این ترکیب، توانسته است، تا حد زیادی، معنای مبالغه را نشان دهد، جمله‌ای دعائی، دال



بر اظهار تعجیبی قرین با مبالغه، استفاده از دو صفت مترادف در کنار هم و استفاده از حذف به قرینه لفظی، بر زیبایی و ادبی بودن ترجمه، افزوده است. در مجموع، مترجم توانسته است با ایجاد یک سری ساختارهای تعجیبی و دعائی و استفاده از برخی ریزه‌کاریهای ادبی، در بازتاب معنای بیان شده، در کلام مولا، موفق باشد. اینکه چه تغییراتی از نظر ظاهری در کلام زبان مقصد، ایجاد شده است تا بیان‌کننده معنای واقعی موجود در زبان مبدأ باشد را می‌توان در موارد زیر جمع‌بندی نمود: ۱- کاربرد دو جمله معطوف با واو رابط، برای تأکید بیشتر کلام، به جای واژه (شَتَّان) ۲- تغییر در ساختار از کلمه به جمله ۳- تغییر در واحد اسمی به وصفی.

در مورد ترجمه فولادوند و کاربرد (تفاوت است)، در مقابل واژه (شَتَّان)، در انتقال مفهوم مبالغه، ضعیف عمل شده و این ترکیب، بیان‌کننده بلیغ بودن کلمه شَتَّان نخواهد بود. «شَتَّان» همان‌گونه، که پیشتر گفته شد، معنایی همراه با شدت و قوت در فاصله و جدایی میان دو عمل را می‌رساند. امام علیه السلام با بیان این واژه، در صدد بیان میزان فاصله و اختلاف و تفاوتی دور و بسیار دور میان دو عمل دنیوی و اخروی، هستند؛ در حالیکه، صرف استفاده از متفاوت بودن تنها، نمی‌تواند، بازگوکننده این فاصله و افتراق باشد. در این جا نیز با ایجاد تغییر در ساختار از اسمی به جمله‌ای، از سری تغییرات دستوری، سعی در انتقال معنای واژه شده است.

ترجمه پیشنهادی: چه دورند این دو عمل، چه غریبند این دو عمل، چه فرقه‌هاست میان این دو عمل.

#### ۲/۳/۴. بررسی تغییرات صوری اسم فعل «إلیک» در ترجمه نهج البلاغه

اسم فعل «إلیک» منقول از جارو جرور است که «إلیّ» به معنای «أنتحی» و «إلیک» به معنای «تنتح» و «إنتعد عنی»، به کار می‌رود (السیبویه، ۱۹۸۸، ص. ۲۴۹-۲۵۰ و ابن جنی، بی‌تا، ص. ۴۳). «رضی» معتقد است که تأویل «إلیّ» به معنای «أنتحی»، خبری شاذ است؛ زیرا مقایسه کردن یک ظرف یا شبه‌ظرف است با فعل امر (رضی، ۱۹۹۶، ص. ۱۰۶). در هر حال این تعبیر بنا بر قول عباس حسن در نحو الوافی در کنار اختصار و ایجاز، بر تأکید و مبالغه دلالت دارد و دلیل آن را در دلالت بر تأکید و مبالغه، با این تعبیر بیان می‌کند که: «إلیک عنی»؛ یعنی «ضَمَّ رحلک و ثقلک إلیک و اذهب عنی» (عباس الحسن، بی‌تا، ص. ۴۵).

شاهد مثال این اسم فعل در نهج البلاغه، دو مورد حکمت ۷۷ و نامه ۴۵ است. در حکمت ۷۷ آن‌جا که ضرار بن ضمیره الضابی در هنگامی که معاویه از امام علی علیه السلام از او می‌پرسد، حضرت را چنین توصیف می‌کند: «شهادت می‌دهم که او را در جایی که عبادت می‌کرد دیدم. شب پرده برافکنده بود و او در محراب خود ایستاده بود. محاسن خود را به دست گرفته، چون مار گزیده به خود می‌پیچید و چون اندوهگینان می‌گریست و می‌گفت:

«يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا، إِلَيْكَ عَنِّي؛ أَيْ تَعَرَّضْتُ؛ أَمْ إِلَيَّ [تَشَوَّفْتُ تَشَوَّفْتُ؟ ... قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا]» (حکمت ۷۷)

«ای دنیا، ای دنیا، از من دور شو. آیا خود را به من می‌نمایانی یا به من مشتاق شده‌ای؟... تو را سه طلاق گفته‌ام که دیگر در آن بازگشتی نباشد.»

با توجه به عباراتی که امام علیه السلام در نکوهش و کراهت دنیا و دوری از آن بیان داشته‌اند، که دنیا را همچون زنی تجسم کرده‌اند که هیچ‌گونه، میل و اشتیاقی نسبت به او در وجود امام، یافت نمی‌شود، مناسب است که عبارات خود را با کلماتی که نشان از این میزان نفرت دارد، هماهنگ سازند. عبارتی؛ مانند اسم فعل «إلیک» که در عین ایجاز و اختصار خود، با تأکید و مبالغه‌ای فزون‌تر، این میزان تنفر و کراهت را به مخاطب برساند.

ترجمه شهیدی: «ای دنیا ای دنیا از من دور شو - با خودنمایی - فرا راه من آمده‌ای یا شیفته‌ام شده‌ای؟ ... من تو را سه بار طلاق گفته‌ام و بازگشتی در آن نیست...» (شهیدی، ۱۳۷۸، ص. ۳۷۲).

ترجمه فولادوند: «ای دنیا، از من دور شو، خود را به من عرضه می‌داری؟! یا به من اظهار شوق می‌کنی؟! ... تو را سه طلاق کرده‌ام که در آن بازگشتی نباشد...» (فولادوند، ۱۳۸۱، ص. ۴۳۰).

هر دو مترجم، عبارت «إلیک» را به «دور شو»، ترجمه کرده‌اند. در واقع، دلالتی که در دل اسم فعل وجود دارد و این دلالت بر مبالغه و تأکید و تشدید در انزجار و بیزارى، بسیار بر کاربرد فعلی به همین معنا، برتری دارد، در ترجمه هر دو مترجم، دیده نمی‌شود. کاربردی از یک شبه‌جمله، که به شکل جار (حرف الی) و مجرور (کاف خطاب) است به فعل امر (دور شو) دلالت معنایی عمیق اسم فعل را هیچ‌گاه ایجاد نخواهد کرد. این فعل امر به همراه فاعل مستتر در آن، در واقع یک جمله را تشکیل می‌دهد؛ پس مترجمان، شبه‌جمله را که در واقع جزء انواع جمله، محسوب می‌شود به یک



جمله انشائی امری، ترجمه کرده‌اند. هر دو عبارت در زبان مبدأ و مقصد، جمله هستند؛ اما از لحاظ ساختاری با یکدیگر متفاوت هستند و یکی شبه‌جمله‌ای با ساختار خاص (حرف جر + مجرور) یا به عبارتی (حرف+ضمیر) و دیگری (فعل+فاعل). این تغییرات ایجاد شده در زبان مقصد را می‌توان در گروه تغییرات صوری ساختاری دستوری کتفورد، قرار داد. مترجمان، نتوانسته‌اند، بار معنایی تأکید و مبالغه‌ای که در دل اسم فعل «ایک»، نهفته است را به خوبی به مخاطب فارسی‌زبان منتقل کنند و دلیلی که منجر به استفاده از اسم فعل در کلام امام علیه السلام شده است از دید مخاطب، پنهان و ناشناخته، باقی مانده است.

ترجمه پیشنهادی: استفاده از کلماتی دیگر در کنار «دور شو»؛ مانند «ترکم کن و دیگر بازنگرد»، در انتقال این مبالغه، بهتر عمل خواهد کرد و تأثیرگذارتر خواهد بود.

### ۳. نتیجه‌گیری

با واکاوی‌های انجام شده، این نتایج حاصل شد که؛ ترجمه‌ها نشان می‌دهند، مترجمان در زبان مقصد از نظر ساختاری یا از همان اسم فعل عربی استفاده کرده‌اند یا اینکه از ساختار صرفی نحوی متفاوتی استفاده کرده‌اند که مفهوم مبالغه را منعکس نمی‌کند. در برخی موارد برای انعکاس مفهوم مبالغه از افزوده‌های تفسیری نیز، استفاده کرده‌اند. نکته دیگر دلالت صوتی و ترکیبی خود اسم فعل در زبان عربی است که، مفهوم مبالغه را در پی دارد و این را از تأثیر عاطفی و واکنش احساسی که بر مخاطب می‌گذارد می‌توان فهمید؛ در صورتی که در ترجمه ساختار ظاهری اسم فعل به هم می‌خورد و دیگر دلالت صوتی و ترکیبی کارگر نیست. در ضمن تحلیل شاهدمثال‌ها، بیان شد که حتی وجود تنوین در اسم فعل، در حالی که اسم فعل خالی از تنوین نیز بار معنایی دارد، بر مبالغه موجود در آن خواهد افزود، که به واقع انعکاس چنین مفاهیمی در ترجمه، بسی دشوار خواهد بود.

در نهایت، مترجمین، نتوانسته‌اند با بهره‌گیری برابرزاده‌های موجود، معنا را به درستی منتقل کنند. با به کار بستن نظریه کتفورد، در واژه موردنظر، از نظر ساختاری، مترجم، ناچار از به کارگیری تغییرات زیادی در کلام خود شده است، تا در انتقال معنای موجود در سخنان معصوم موفق شده باشد. او کوشیده است تا با کمک گروه‌های مختلف اسمی و فعلی، معنای اصلی را به مخاطب منتقل کند. شاید وجود قیده‌های مختلف حالت، تأکید، تشابه، کیفیت، عدد و ... می‌توانست گره‌گشایی برای

مترجم باشد؛ اما در بسیاری از موارد، با وجود کاربرد این قیود در زبان مقصد، باز، حق مطلب ادا نخواهد شد. گرچه نظریه کتفورد در به کارگیری دقیق الفاظ مناسب، می‌تواند گره‌گشای مفیدی باشد؛ ولی در کنار آن، توجه به روح موجود در کلمه، نقش مهم و پررنگی را ایفا می‌کند. پژوهش حاضر می‌تواند، تلنگری باشد برای ادامه پژوهش‌هایی در همین زمینه. کتاب‌های غنی مذهبی و بررسی اسلوب مختلف معنایی در آن‌ها، با پیاده‌سازی نظریات مختلف ترجمه و زبان‌شناسی، از یک سو، اوج زیبایی و کمال کلام معصوم، را آشکار می‌سازد و از سوی دیگر، چراغ راهی خواهد بود برای جلب اشتیاق جوانان و نوجوانان در شناخت این کتاب‌های غنی دینی.

## منابع

. قرآن کریم

. نهج البلاغه، ۱۳۷۸ش، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، ۱۳۳۷ق، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

۲. ابن جنی، ابوالفتح عثمان، بی تا، الخصائص، مصر: مكتبة العلمية.

۳. ابن سراج، ۱۹۹۶م، الاصول فی النحو، بیروت: مؤسسه الرساله.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۶۸م، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

۵. ابن یعیش، محمد بن علی، ۲۰۰۱م، شرح المفصل للزمخشري، لبنان، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۶. آزادباش، مهدی، ۱۳۹۴ش، سبک‌شناسی ترجمه‌های نهج البلاغه به زبان فارسی در سده اخیر، تهران: رشد فرهنگ.

۷. الأسترآبادی، رضی الدین، ۱۹۹۶م، شرح رضی علی الکافیة، بنغازی: دارالکتب الوطنیة.

۸. الصبان، محمد بن علی، ۱۴۱۹ق، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک، بیروت: دارالفکر.

۹. البستانی، محیط محیط، ۱۹۸۷م، قاموس المطول اللغة العربية، مكتبة لبنان.

۱۰. الحسان، تمام، ۲۰۰۶م، اللغة العربية مبناها ومعناها، لامکان: عالم الکتب.

۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد، بی تا، توضیح نهج البلاغه، تهران: دارتراث الشیعة.

۱۲. دهخدا، علی اکبر، شهیدی، سیدجعفر و معین، محمد، ۱۳۷۷ش، لغت‌نامه، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.

۱۳. الراجحی، عبده، بی تا، التطبيق الصرفی، بیروت: دار النهضة العربية.

۱۴. .... ۱۴۲۰ق، التطبيق النحوی، نسخه دیجیتالی: دارالفکر.

۱۵. راغب الإصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، مفردات ألفاظ القرآن، الأصفهان: مركز القائمة بأصفهان للتحریرات الكمبيوتریة.

۱۶. الزبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.

۱۷. الزمخشری، ۱۴۰۷ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل*، بیروت: دارالکتب العربیة.
۱۸. الحسن، عباس، بی‌تا، *النحو الوافی*، مصر: دارالمعارف (نسخه الکترونیکی کتاب).
۱۹. السبویه، ابی‌بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ۱۹۸۸م، کتاب، قاهره: مکتبه الخانجی.
۲۰. الشرتونی، رشید، ۱۴۳۲ق، *مبادئ العربیة*، قم: دارالذکر.
۲۱. الشیبانی، حیدرهادی خلخال، ۲۰۱۴م، *أبنیة المبالغة وأنماطها فی نهج البلاغة دراسات صرفیة النحویة الدلالیة، کربلاء: مؤسسة علوم نهج البلاغة*.
۲۲. الصبان، محمدعلی، بی‌تا، *حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی*، مصر: المکتبه التوفیقیة.
۲۳. الصبحی، صالح، ۱۳۷۰ش، مصطفی رحیمی‌نیا، *فرهنگ نهج البلاغه*، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۴. صدارتی، احمد، ۱۳۷۰ش، *یک نظریه ترجمه از دیدگاه زبان‌شناسی*. تهران: نشرنی،
۲۵. صنعتی‌فر، محمد صالح، نی‌نوا، سید شجاع، ۱۳۹۹ش، *مقدمه‌ای بر مبانی نظری ترجمه*، تهران: نشر علمی.
۲۶. الفراهیدی، خلیل بن احم، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۷. فولادوند، محمدمهدی، ۱۳۸۱ش، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: صائب.
۲۸. گنتزلر، ادوین، ۱۴۰۰ش، *ترجمه علی صلح‌جو، نظریه‌های ترجمه در عصر حاضر*، تهران: هرمس.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ش، *پیام امام امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۰. الهاشمی خوئی، حبیب‌الله، ۱۳۵۸ش، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، بی‌نا.

#### مقالات

۳۱. شعبانی، عنایت‌الله و عمادی، نفیسه و دفتری، فاطمه، ۱۴۰۰ش، «تحلیل چهار ترجمه انگلیسی از گزیده اشعار بوستان سعدی با استفاده از نظریه کتفورد»، *دوفصلنامه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی*، سال سوم، (شماره پنجم)، صص ۲۱۴-۱۹۱.
۳۲. النعیمی، سلیم، ۱۹۶۸م، «اسم الفعل دراسة وطریقة تیسیر»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، المجلد السادس عشر، صص ۸۹-۶۰.

33. Catford, J.C. ، 1965، *A linguistic theory of translation*. Oxford : Oxford University Press.
34. Suzani, S.M. 2018، *Applying Catford's category shifts to the Persian translations of three English romantic poems*. *Journal of Language and Translation*. 8(2)، 25-37.



فصلیه محکمہ

## دراسات فی نهج البلاغه

السنة الرابعة والعشرون / ربيع عام ١٤٤٦ / العدد ٨٤

شأبا: ٨٠٥١ - ١٧٣٥

صاحب الامتياز: مؤسسہ النهج البلاغه الدولية

المدير المسؤول: سيد جمال الدين دين پرور

رئيس التحرير: محمدجواد ارسطا

هيئہ التحرير، حسب ترتيب الحروفش:

استاذ مشارک فی جامعہ طهران	محمدجواد ارسطا
استاذ فی جامعہ طهران	احمد بهشتی
استاذ فی جامعہ طهران	منصور پهلوان
استاذ فی جامعہ شیراز	سيد محمد مهدي جعفري
استاذ فی جامعہ شهيد بهشتی	احمد خاتمی
استاذ فی جامعہ فردوسی	محمد مهدي رکنی
استاذ فی جامعہ شهيد بهشتی	سيد مصطفي محقق داماد
استاذ فی جامعہ طهران	مجيد معارف
استاذ فی جامعہ کاشان	عبدالله موحدی محب

التقويم العلمی: حجت الله شیرمحمدی

المترجم الى العربية: علی رضا محمدرضایی / المترجم الى الانجليزية: ماندانا محمدی کلاهدوز

مدير التحرير: محمدحسين محامد

العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع الحجتيه، مؤسسہ النهج البلاغه الدولية

هاتف: ٣٧٧٣٦٤٤٠ - ٠٢٥ - ٩٨ +

الموقع الإلكتروني: [www.nahjmagz.ir](http://www.nahjmagz.ir)

البريد الإلكتروني: [nahjmagz@gmail.com](mailto:nahjmagz@gmail.com)

## نموذج مشاركة الحكومة والشعب في الإدارة الإسلامية على أساس تعاليم نهج البلاغة

سحر زمانى نجاد\* / عبد الله توكلى\*\*

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٢١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٥/١٤

### الملخص

في البيئة العالمية، أصبحت مشاركة الحكومة والشعب أداة مهمة لتحقيق إمكانات كلا القطاعين المذكورين بهدف تقديم خدمات محسنة. ووفقاً للتعاليم الإسلامية أيضاً، تُعد مشاركة الشعب مع الحكومة أحد المبادئ الأساسية للحكم ونوعاً من الواجب الديني. يسعى هذا البحث للإجابة على السؤال التالي: كيف هو نموذج مشاركة الحكومة والشعب من منظور تعاليم نهج البلاغة، وكيف يتم تعريف دور وواجبات كل من أصحاب المصلحة في المشاركة المذكورة. لإجراء البحث، تم استخدام طريقة التحليل النوعي للمضمون. تشير نتائج البحث إلى أن المشاركة الفعالة تتبع نموذجاً ثلاثي الطبقات. بحيث تتضمن الطبقة الأولى المكونات الفلسفية والرؤية، ويتم بناء أساس المشاركة في سياقها. وتتضمن الطبقة الثانية المكونات الشرطية والضرورية لتنفيذ المشاركة، وتتناول الطبقة الثالثة واجبات ومسؤوليات أطراف المشاركة. إن الاهتمام بدور وتنفيذ جميع المكونات في الطبقات الثلاث المذكورة أمر مهم وفعال في ضمان المشاركة الفعالة. نأمل أن تكون نتائج البحث الحالي فعالة في خلق مشاركة مثلى بين الحكومة والشعب في المجتمعات الإسلامية.

### الكلمات الرئيسية

المشاركة الشعبية، الإدارة الإسلامية، الإدارة العامة، نهج البلاغة.

\*. طالبة دكتوراه في الإدارة العامة، كلية الإدارة والمحاسبة، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران (المؤلف المسؤول).

[saharzamani@hotmail.com](mailto:saharzamani@hotmail.com)

[atavakkoli@rihu.ac.ir](mailto:atavakkoli@rihu.ac.ir)

\*\* . أستاذ مشارك في قسم إدارة معهد الحوزة والجامعة للبحوث، طهران، إيران.

## مراجعة الترجمات الفارسية لترجمة المتون في خطب نهج البلاغة (قراءة ترجمات أنصاريان، دشتي، دين بور، شهيدي، وآيتي)

حسين كُلي\* / سجاد أحمددي\*\* / مرجان سرتيبي\*\*\*

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٥/٢٥

### الملخص

من أبرز وأوضح مظاهر النص الذي يميزه عن النصوص الأخرى هو استخدام أنماط لغوية خاصة. نهج البلاغة ليس استثناءً من هذه القاعدة، وقد تمكن من خلال استخدام التعبيرات الاصطلاحية من خلق أسلوبه الفريد. ترجمة هذه المفردات الخاصة بنهج البلاغة تتطلب علم دلالة بسبب صعوبة فهم المعنى، وأفضل أنواعها هو علم الدلالة الوصفي؛ لأنه في سياق الجملة ومن خلال العلاقات الاستبدالية والتلازمية للكلمة مع الكلمات والعبارات الأخرى ومن خلال كتب المعاجم يمكن الوصول إلى المعنى الأصلي لهذه التعبيرات. يعتمد البحث الحالي على المنهج المقارن الوصفي، ويسعى الباحثون من خلال مقارنة ترجمة الكلمات أو العبارات التي تحتوي على تعبيرات اصطلاحية إلى تحليل الأخطاء في الترجمات بشكل فردي، وإظهار للقارئ أي من الترجمات الفارسية كان أداؤها أفضل من غيرها. يقدم مؤلفو هذه الدراسة، لتعريف القارئ بترجمة الكلمات أو العبارات الاصطلاحية في نهاية كل عبارة أو جملة، ترجمة تحت عنوان "الترجمة المقترحة". تشير النتائج إلى أنه باستثناء دين برور، فإن معظم المترجمين الفرس قد تبنوا نهجاً مسطاً في ترجمة هذا النمط النصي، وقد أدى هذا الإهمال إلى عدم نقل الأسلوب الخاص لنهج البلاغة بدقة في الترجمات.

### الكلمات الرئيسية

نهج البلاغة، التعبير الاصطلاحي، الترجمات الفارسية، علم الدلالة الوصفي، الاستبدال والتلازم.

\* h-goli@araku.ac.ir

\*\* ahmadi.sajad@ut.ac.ir

\*\*\* sartipi.marjan9692@gmail.com

\* أستاذ مساعد في اللغة العربية وآدابها، جامعة أراك، أراك، إيران. (المؤلف المسؤول)

\*\* طالب دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، كلية الفارابي، جامعة طهران، قم، إيران.

\*\*\* ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة كاشان، كاشان، إيران.



## استعادة وتحليل الفضائل المعرفية من منظور نهج البلاغة

فريباً شهيدياً فر\* / أحمد كريمي\*\* / عبد الهادي مسعودي\*\*\*  
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/١١ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/١٠

### الملخص

يُطلق على بعض الفضائل الإنسانية التي تُعتبر مزايا للقوى المعرفية وتُعد خصائص إيجابية ومؤثرة في المعرفة، اسم الفضائل المعرفية. إن فهم دور الفضائل والردائل في القوى المعرفية للإنسان في تشكيل المعتقدات، يساعد على إعادة التعرف على خصائص القوى المعرفية وإعادة النظر في شبكة المعتقدات، ولذلك فهي محط اهتمام علم المعرفة والأخلاق. سعت هذه الدراسة، بالاستناد إلى نهج البلاغة، إلى تحليل الفضائل الضرورية للقوى المعرفية، وهي: الحس، القلب، الذاكرة، والعقل، وذلك باستخدام منهج تحليل المحتوى النوعي. أظهرت النتائج أن الاستماع والتدبر في مجال الحواس الظاهرية فضيلة تختلف عن مجرد السماع أو الرؤية، كما أن الضمير اليقظ والوعي بخلفان ميزة معرفية للقلب. إن حضور الذهن، وقوة الحفظ القوية من فضائل الذاكرة، والتدبر، والذكاء، واكتساب الخبرة من الفضائل المتعلقة بالتعقل والاستدلال. إن النظام المعرفي لنهج البلاغة يؤمن بالعوامل المؤثرة في المعرفة التي لا تكون في متناول الفاعل المعرفي؛ أي أنه يؤمن بالخارجية المعرفية، ويؤكد على دور الفضائل في تكوين المعتقدات، ولا يحرص - صحة المعرفة وقيمتها في وجود القرائن والأدلة الكافية، بل يعتبر فضائل الفاعل المعرفي سبباً في بناء المعتقدات الصحيحة والمعارف الموثوقة، وفي مقدمتها البصيرة والحكمة.

### الكلمات الرئيسية

الفضائل المعرفية، الفضائل في نهج البلاغة، نظرية المعرفة الفضائية، الفضائل العقلية، الخارجية المعرفية.

\* . طالبة دكتوراه في جامعة القرآن والحديث بقم.

\*\* . أستاذ مشارك في قسم علم الكلام الإسلامي بجامعة القرآن والحديث بقم.

\*\*\* . أستاذ في قسم نهج البلاغة بجامعة القرآن والحديث بقم.

[fa.shahidi1400@gmail.com](mailto:fa.shahidi1400@gmail.com)  
[ahmad.karimi@gmail.com](mailto:ahmad.karimi@gmail.com)  
[h.masoudy@gmail.com](mailto:h.masoudy@gmail.com)

دراسة العلاقة بين الإنسان والله في كتابي كستان و بوستان لسعدي ومقارنتها بالرسالة  
الحادية والثلاثين من نهج البلاغة

طاهرة جعفري\* / ثريا رازقي\*\* / مهرا نكي ز أوحدى\*\*\* / مريم مجيدي\*\*\*\*  
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٠ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٥/١٢

الملخص

سعدي، الشاعر الإيراني البارز، من خلال تأليفه لكتابي بوستان وكستان، كتحفتين أدبيتين تعليميتين، يمثل ويشهد على الثقافة الإيرانية الغنية والخصبة. موضوع الإنسان والله والقضايا المتعلقة بها، حاضر بشكل شامل في بوستان وكستان، وهو أمر فريد من نوعه. لقد تمكن من ربط الشعر والموسيقى والكلام بالحكمة والنصيحة. ونظراً لتأثير التعاليم الدينية والثقافة الإسلامية في فكر سعدي، وكذلك تأثيرها في تأليف بوستان وكستان، ووجود تشابهات كثيرة بينها وبين الأعمال الدينية، وخاصة نهج البلاغة، تتناول هذه المقالة دراسة العلاقات بين الإنسان والله في كتابي بوستان وكستان كممثلين للأدب التعليمي، ومقارنتها بالرسالة الحادية والثلاثين من نهج البلاغة كوثيقة تربوية ودينية. هذه المقالة وصفية وتحليلية، وقد تم إعدادها وتدوينها بالاعتماد على المصادر المكتوبة. تظهر نتائج هذه المقارنة أن كلا العملين يؤكدان على العلاقات المحورية للإنسان مع الله على أساس المعرفة والإدراك، والشكر، والدعاء والاستغفار، والتسليم والرضا، والتقوى والعبودية، وهذا الجانب هو أحد أوجه التشابه العديدة بين العملين؛ لدرجة أن سعدي في بعض الأحيان تمكن من التعبير عن أساس العلاقة بين الإنسان والله بأقل قدر من الاختلاف، وحتى بما يتوافق مع الرسالة الحادية والثلاثين من نهج البلاغة.

الكلمات الرئيسية

سعدي؛ نهج البلاغة؛ علاقة؛ إنسان؛ الله.

\* . طالب دكتوراه، قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع شمال طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران.

[jafaritare88@gmail.com](mailto:jafaritare88@gmail.com)

\*\* . \*أستاذ مساعد، قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع شمال طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول).

[s\\_razeghi@iau-tnb.ac.ir](mailto:s_razeghi@iau-tnb.ac.ir)

\*\*\* . أستاذ مشارك، قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع شمال طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران.

[M\\_Owhadi@iau.tnb.ac.ir](mailto:M_Owhadi@iau.tnb.ac.ir)

\*\*\*\* . أستاذ مساعد، قسم اللغة الفارسية وآدابها، فرع شمال طهران، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران.

[maryam\\_majidi@iau-tnb.ac.ir](mailto:maryam_majidi@iau-tnb.ac.ir)

## تحليل الخطبة الثانية والثلاثين من نهج البلاغة على أساس نموذج فعل الكلام لجون سيرل

مهدي نصيري\* / مجتبی أكبری نجاد\*\* / زهراء مولا نجاد\*\*\*  
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/١٢ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢١

## الملخص

يتناول البحث الحالي دراسة الخطبة الثانية والثلاثين من نهج البلاغة على أساس نظرية فعل الكلام لجون سيرل. السؤال الرئيسي هو كيفية استخدام وتطبيق هذه النظرية في تحليل مقولات الخطبة وأبعاد استخدامها لفهم النص وتوضيحه بشكل أفضل. فرضية البحث هي إمكانية استخدام نظرية سيرل في تحليل خطب نهج البلاغة. تشير النتائج إلى أن أفعال الكلام الإخبارية هي الأكثر استخدامًا في هذه الخطبة. يستخدم الإمام علي عليه السلام هذا النوع من الأفعال في وصف ظواهر العالم والمجتمع. على سبيل المثال، في تصنيف الناس في ذلك الزمان إلى خمس مجموعات، يظهر الفعل الإخباري بوضوح. يأتي فعل الكلام العاطفي في المرتبة التالية. يهدف الإمام من استخدام هذه المقولة إلى التعبير عن حالة من الأسف على الوضع الراهن، وهو ما يعني الفعل العاطفي. كما يلاحظ فعل الكلام الإقناعي في هذه الخطبة. النقطة المقصودة للإمام في خطابه هي محاولة من خلال التحذير والأمر والنصيحة لإقناع المستمع وإجباره على عدم قيمة الدنيا، وعدم التعلق بها، وأخذ العبرة من السابقين. يظهر هذا التحليل أن نظرية سيرل أداة فعالة لفهم أعمق لخطب نهج البلاغة.

## الكلمات الرئيسية

حضرة علي عليه السلام، نهج البلاغة، الخطبة الثانية والثلاثون، فعل الكلام، جون سيرل.



\*. عضو هيئة التدريس بقسم علم الاجتماع، معهد البحوث بالحوزة والجامعة. (المؤلف المسؤول) [mahdinasiri@rihu.ac.ir](mailto:mahdinasiri@rihu.ac.ir)  
\*\*. طالب دكتوراه بقسم علم الاجتماع، جامعة آزاد الإسلامية، فرع قم. [mojtabaakbarinejad@yahoo.com](mailto:mojtabaakbarinejad@yahoo.com)  
\*\*\*. طالبة دكتوراه بقسم اللغة والأدب الفارسي، جامعة آزاد الإسلامية، فرع يادگار إمام. [zahramolanejad@gmail.com](mailto:zahramolanejad@gmail.com)

## تحليل المحتوى النوعي لمفهوم التربية في نهج البلاغة

حميدة مخلصي\*

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/١٤

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٢٤

### الملخص

التربية من القضايا الأساسية التي لا تتجزأ من حياة الإنسان، وقد كانت دائماً موضوع نقاش وبحث من قبل المفكرين والمدارس الفكرية المختلفة. إن اتساع مفهوم التربية وتطبيقاته من منظور العلوم المختلفة قد جعل هذه القضية محور هذه النقاشات. يمكن تحديد القدرات المهمة في مجال التربية وتقديمها باستخدام المصادر الدينية. إن النظر إلى هذا المفهوم من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام ومن خلال كتاب نهج البلاغة هو أمر لم يتم بحثه كثيراً. حاولت هذه الدراسة، بهدف فهم مفهوم التربية في نهج البلاغة، دراسة مبادئ وأساليب التربية في هذا الكتاب. تم إجراء هذا البحث باستخدام طريقة تحليل المحتوى النوعي الاستقرائي وأسلوب أخذ العينات غير الاحتمالي من النوع الهادف، من أجل تحقيق التعميم والتطبيق، ومن نوع أخذ العينات الحالية النموذجية وباستخدام طريقة البحث النصي. بناءً على هذا البحث، تعني التربية في نهج البلاغة توعية وإعداد المتعلم، ومع الأخذ في الاعتبار حقائق الحياة البشرية وعلى أساس المبادئ العقائدية للإسلام، ويهدف تنمية جميع أبعاده وقدراته ووصوله إلى الكمال. إن فهم المعلم لهذا المفهوم يمكن أن يساعد في رفع كفاءته المهنية ووضع المتعلم على المسار الصحيح للتعليم والتربية.

### الكلمات الرئيسية

التربية، الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، تحليل المحتوى، المبادئ، الأسلوب.

\* أستاذ مساعد، قسم تعليم المعارف الإسلامية، جامعة فرهنغيان، صندوق بريد ٨٨٩-١٤٦٦٥ طهران، إيران.

[h.mokhlesi@cfu.ac.ir](mailto:h.mokhlesi@cfu.ac.ir)

التدبر والتعمق في الموت وأنواعه وآثاره من منظور التعاليم العلوية عليه السلام

أمينة شاهنده\*

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١٠/٢١

## الملخص

الموت هو أحد أهم مراحل حياة الإنسان عبر التاريخ. لطالما كان موضوع الموت والأحداث التي تليه مثيراً للتساؤلات ومخيفاً لكل إنسان، وقد كان طرح هذه الحقيقة وتوضيحها وتفسيرها من أهم أهداف الأديان السماوية. وبما أن التفكير في الموت وأبعاده يؤثر على جميع جوانب الوجود الإنساني، فإن البحث الحالي يتناول مسألة الموت والتدبر فيه مع التركيز على التعاليم العلوية، ويسعى إلى تحليل أسس وأنواع الموت وآثاره في كلام الإمام علي عليه السلام باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. لذلك، تم تقسيم أنواع موت البشر في كلام الإمام علي عليه السلام إلى فئتين: موقى القلوب والموت الأحمر، حيث يشمل موقى القلوب: الكنايين، وتاركي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهلاء، والكفار. وتظهر النتائج المستخلصة من طرح وتحليل كلام الإمام علي عليه السلام أن آثار التعمق والتدبر في الموت من وجهة نظره هي: الاستيقاظ من غفلة النوم، والإيمان بالموت والعودة إلى الله، والقيام بالأعمال الصالحة، والاعتدال في الحياة المادية وسمو الحياة الأبدية، ومراعاة الأخلاق والتعامل الاجتماعي الجيد، وتجنب حب الدنيا".

## الكلمات الرئيسية

الموت، التدبر والتعمق، آثار الموت، أنواع الموت، التعاليم العلوية عليه السلام.

\*shahande\_a@pnu.ac.ir

\*أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، بيام نور، طهران، إيران.

## الحكومة، السبب الأقوى من الفاعل المباشر في وقوع جرائم ذوي الياقات الزرقاء من منظور نهج البلاغة والسياسة الجنائية في الإسلام

محمد رسول آهنگران\* / إسماعيل هنري قانع\*\* / ميلاد حيدري\*\*\*  
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٥/٠٣ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٧

### الملخص

يمكن أن تكون أسباب وقوع الجريمة ناتجة عن قرارات الحكومات. العوامل الاقتصادية مثل البطالة، الفقر، التضخم، التوسع الحضري وضعف الثقافات الأصيلة، الاستضعاف العلمي والسياسي لعامة الناس، عدم الاستفادة من أساليب الوقاية المجتمعية الشاملة، عدم المساواة الاجتماعية، عدم تعزيز أهداف الجريمة، وسلوكيات الحكام التي تؤدي إلى انعدام الثقة في السلطة واللوائح الحكومية، هي من أهم العوامل المسببة للجريمة التي تضع الحكومة في موقع السبب لهذه السلوكيات الإجرامية. لا يُمنح ذوو الياقات الزرقاء، بصفتهم ضحايا مضاعفين للجرائم الجماعية، تخفيفاً للعقوبة أو عفوًا، بل يتم محاكمة هذه الفئة وفقًا للقانون بشكل كامل لإرضاء الرأي العام. هذا في حين أن الحكومة يجب أن تأخذ في الاعتبار الظروف التي أدت إلى ارتكاب هذه الجرائم، وأن تحاكم وتفرض العقوبات مع الأخذ في الاعتبار جميع أسباب وقوع الجريمة. الهدف الرئيسي من هذا البحث هو توجيه تحذير للجهاز القضائي وآليات تطبيق العدالة والنظام الاجتماعي لتحسين الوضع الأخلاقي والثقافي للمجتمع الذي لا يمكن تحميل مسؤولية ذلك ومعاينة أتباعه فقط، كما هو الحال في نهج البلاغة حيث لم يتم تناول واجبات الناس فقط، بل هناك واجبات متبادلة على الحكام أيضًا، مما يفرض عليهم مسؤوليات.

### الكلمات الرئيسية

الوقاية من الجريمة، مجرمو الياقات الزرقاء، جرائم الشوارع، إزالة التجريم.

\*. أستاذ بقسم الفقه وأصول القانون، كلية الإلهيات، حرم الفارابي الجامعي، جامعة طهران. قم: إيران. [ahangaran@ut.ac.ir](mailto:ahangaran@ut.ac.ir)

\*\* طالب دكتوراه في القانون الجنائي وعلم الجريمة. جامعة آزاد الإسلامية فرع قم. قم: إيران. [asmaylhny3@gmail.com](mailto:asmaylhny3@gmail.com)

\*\*\* طالب دكتوراه في القانون الجنائي وعلم الجريمة، جامعة آزاد الإسلامية فرع قم، جامعة آزاد الإسلامية، قم، إيران.

[Mheidari4700@gmail.com](mailto:Mheidari4700@gmail.com)

## الأنماط المعرفية لخطبة الأشباح مع التركيز على الاستعارات المفاهيمية

أميد روستا\* / يوسف كرامي جمه\*\* / ميثم أحمدبي\*\*\*

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٢/٠٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٨

### الملخص

هذه المقالة هي بحث للإجابة على السؤال التالي: ما هو دور الاستعارة المفاهيمية في تفسير المفاهيم الدينية المجردة؟ أحد طرق فهم هذا الموضوع هو الاعتقاد على مؤشرات الفلسفة المعرفية وتحليل القدرة الاستعارية للعقل. في هذا المنظور، الاستعارة هي أمر ذهني يصبح ملموساً ومحسوساً من خلال اللغة؛ ومن هنا تسمى الاستعارة المفاهيمية. من خلال تحليل مجموعة الاستعارات المفاهيمية، يمكن الكشف عن آلية الإدراك واستراتيجية العقل. يرى علماء اللغة المعرفيون، باتباع هذه الفلسفة، أن الاستعارة قد تكون أحياناً ذات أساس ثقافي، وأحياناً أخرى ذات أساس تجريبي أو فيزيائي. على عكس النبيوين والشكليين الذين اعتبروا الاستعارة جانباً عرضياً وأدبية اللغة، فإنهم يرونها بمثابة مخطط ذهني ومعرفي. يعتقد مؤلفو هذا البحث أن صناعة المعنى في خطبة الأشباح من نهج البلاغة تعتمد على الاستعارة المفاهيمية وقد تمت بطريقتين؛ ومن ثم، يسعون إلى تحديد أشكال التعبير عن الاستعارات المفاهيمية الدينية ودراسة أنماطها المعرفية بالاعتماد على الخطبة الواحدة والتسعين من نهج البلاغة، "الأشباح"، بطريقة وصفية تحليلية. خلاصة تحليل هذا البحث هي أن الاستعارة المفاهيمية والعمليات المعرفية المرتبطة بها؛ مثل التوسيع، التخصيص، التوحيد، التركيز، التجسيد التجريبي، والدمج مع الاستعارة البلاغية، كانت من بين الأساليب الأسلوبية للإمام علي عليه السلام في تنظيم وفهم المفاهيم المجردة.

### الكلمات الرئيسية

الاستعارة المفاهيمية، الأنماط المعرفية، خطبة الأشباح، نهج البلاغة.

\* . أستاذ مساعد في اللغة الفارسية وآدابها، مؤسسة دار الحكمة للتعليم العالي، قم.  
 \*\* . أستاذ مساعد، قسم اللغة والأدب، جامعة العلوم الشرعية الشاملة أمين، طهران، إيران.  
 \*\*\* . أستاذ مساعد، قسم اللغة والأدب، جامعة العلوم الشرعية الشاملة أمين، طهران، إيران.  
[omid.roosta722@gmail.com](mailto:omid.roosta722@gmail.com)  
[ykaramicheme@yahoo.com](mailto:ykaramicheme@yahoo.com)  
[meisam\\_ahmadi\\_61@yahoo.com](mailto:meisam_ahmadi_61@yahoo.com)

## المفاسد الاجتماعية لحكم المستكبرين في القرآن ونهج البلاغة بتحليل قرآني - حديثي لـ "استحياء نساء"

علي عباس گودرزي\* / حسين مرادي زنجاني\*\* / محمد شريفاني\*\*\*  
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٢/٠١ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١١/٢١

### الملخص

الاستكبار رذيلة أخلاقية هي أصل سائر الرذائل كالكفر والظلم والعصيان. أول إشارة للقرآن إلى هذه الكلمة كانت عند خلق آدم في شأن إبليس: وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ (القرآن الكريم، ٢: ٣٤). في هذا البحث، تم تحليل المفاسد الاجتماعية لحكم المستكبرين من منظور القرآن ونهج البلاغة، والتي تشمل: خلق جو من القمع، والتهديد والنفي، وقتل الأنبياء ودعاة العدالة، والفساد المالي والاقتصادي، والترف والتبذير، والاختصار العقائدي والديني بشكل موزج، وتم دراسة موضوع القتل والفساد بالطريقة الفرعونية، أي قتل الأبناء وإزالة الحياء من النساء، كأحد تبعات حكم المستكبرين بشكل مفصل وموثق، بالاستناد إلى بعض الروايات.

وقد توصل الكاتب، بالاستناد إلى آيات مضمونها: يُدْجُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ومقارنتها ببعضها البعض بعد ذكر أقوال المفسرين والمترجمين، إلى أن "استحياء نساء" لها معنى أبعد من إبقاء النساء على قيد الحياة (كما قال المفسرون والمترجمون)، وهو أن الفراغة، بالإضافة إلى قتل الأبناء، كانوا يسعون إلى سلب حياء النساء والفتيات واستغلالهن، وهذان الموضوعان، بتعبير القرآن، بلاء عظيم أصاب بني إسرائيل: "وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ".

### الكلمات الرئيسية

حكم المستكبرين، استحياء نساء، مفاسد اجتماعية، القرآن، نهج البلاغة.

\* طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية الحقوق، الإلهيات والعلوم السياسية، وحدة العلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران.  
[goodarzia462@gmail.com](mailto:goodarzia462@gmail.com)

\*\* أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث، كلية الحقوق، الإلهيات والعلوم السياسية، وحدة العلوم والبحوث، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران (المؤلف المسؤول).  
[Hmoradiz@yahoo.com](mailto:Hmoradiz@yahoo.com)

\*\*\* أستاذ مشارك في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.  
[sharifani4@yahoo.com](mailto:sharifani4@yahoo.com)



## تحليل المبالغة في ترجمة أسماء الأفعال في نهج البلاغة بناءً على نظرية كاتفورد في اللغويات (دراسة حالة لترجمة شهيدي وفولادوند)

فروغ فرهمند هارمي\* / حسين مهتدي\*\* / محمدجواد بورعابد\*\*\*  
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/١١/١٥ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٥

### الملخص

سعى كاتفورد إلى تنظيم الترجمة ومساعدة المترجم والمتلقي من خلال تطبيق قواعد محددة. ستكون ترجمة أسلوب المبالغة المعنوية الموجودة في اسم الفعل في نهج البلاغة، بناءً على نظرية كاتفورد، مصدرًا مفيدًا لإفادة المتلقي من المفاهيم السامية لهذا الكتاب بطريقة وصفية تحليلية. توصلت الدراسة الحالية، من خلال تحليل البنية المعنوية الموجودة في اسم الفعل في ترجمتي شهيدي وفولادوند، إلى نتائج مفادها أن المترجمين في اللغة الهدف، من الناحية الهيكلية، استخدموا نفس اسم الفعل العربي أو استخدموا بنية صرفية نحوية مختلفة لا تعكس مفهوم المبالغة بشكل صحيح. في بعض الحالات، تم استخدام إضافات تفسيرية لتعكس مفهوم المبالغة، لكنهم لم يتمكنوا من نقل المعنى بشكل صحيح باستخدام المكافئات المتاحة. من الناحية الهيكلية، اضطر المترجم إلى إجراء العديد من التغييرات في كلامه لينجح في نقل المعنى الموجود في كلام المعصوم. لقد سعى إلى نقل المعنى الأصلي إلى المتلقي بمساعدة مجموعات اسمية وفعالية مختلفة. ربما كان وجود ظروف مختلفة للحالة، والتأكيد، والتشابه، وما إلى ذلك، يمكن أن يكون حلاً للمترجم، ولكن في كثير من الحالات، لم يتم إيفاء المعنى حقته.

### الكلمات الرئيسية

ترجمة، اسم فعل، مبالغة، نهج البلاغة، كاتفورد.

\* خريج ماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الخليج الفارسي، بوشهر، إيران.

[haromif@gmail.com](mailto:haromif@gmail.com)

\*\* أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الخليج الفارسي، بوشهر، إيران (المؤلف المسؤول)

[mohjadi@pgu.ac.ir](mailto:mohjadi@pgu.ac.ir)

\*\*\* أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الخليج الفارسي، بوشهر، إيران.

[m.pourabed@pgu.ac.ir](mailto:m.pourabed@pgu.ac.ir)

---

**An Analysis of Exaggeration in the Translation of Verbal Nouns in  
Nahj al-Balaghah Based on Catford's Linguistic Theory  
(Case Study of Shahidi and Fouladvand's Translations)**

---

Forough Farahmand Harami\* / Hossein Mohtadi\*\* / Mohammad Javad Pourabed \*\*\*

Received date: 15/11/2023    Accepted date :05/10/2024

**Abstract**

Catford has attempted to systematize translation by applying specific rules, thereby assisting both the translator and the audience. Translating the semantic style of exaggeration present in verbal nouns in Nahj al-Balaghah, based on Catford's theory, will be a useful resource to enlighten the audience with the profound concepts of this book through a descriptive-analytical method. The current study, by analyzing the semantic structure present in verbal nouns in two translations by Shahidi and Fouladvand, has reached certain conclusions; structurally, the translators in the target language either used the same Arabic verbal noun or employed a different morphological-syntactic structure that does not accurately reflect the concept of exaggeration. In some cases, interpretive additions were used to reflect the concept of exaggeration; however, they failed to convey the meaning correctly by utilizing available equivalents. Structurally, the translator was forced to make many changes in their discourse to succeed in conveying the meaning present in the infallible's words. They tried to convey the original meaning to the audience with the help of various nominal and verbal groups. Perhaps the presence of various adverbs of manner, emphasis, similarity, etc., could have been a solution for the translator; however, in many cases, the full meaning has still not been conveyed.

**Keywords:**

Translation, verbal noun, exaggeration, Nahj al-Balaghah, Catford.

---

\*. M.A. Graduate in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. [haromif@gmail.com](mailto:haromif@gmail.com)

\*\* . Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran (Corresponding Author). [mohtadi@pgu.ac.ir](mailto:mohtadi@pgu.ac.ir)

\*\*\*. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. [m.pourabed@pgu.ac.ir](mailto:m.pourabed@pgu.ac.ir)

---

## The Social Corruptions of the Tyrannical Rule in the Quran and Nahj al-Balaghah With a Quranic-Hadith Analysis of "The Shame of Women"

---

Ali-Abbas Goodarzi \* / Hossein Moradi Zanjanani \*\* / Mohammad Sharifani \*\*\*

Received date: 01/02/2024 Accepted date :21/11/2024

### Abstract

Arrogance is a moral vice that is the root of other vices such as disbelief, oppression, and rebellion. The Quran first mentions this term in the context of Adam's creation regarding Iblis: "And [recall] when We said to the angels, 'Prostrate to Adam,' and they prostrated, except for Iblis. He refused and was arrogant" (The Holy Quran, 2:34). In this research, the social corruptions of the tyrannical rule from the perspective of the Quran and Nahj al-Balaghah are briefly examined, including: creating an atmosphere of suffocation, threats and exile, killing prophets and justice-seekers, financial and economic corruption, indulgence in luxury and extravagance, and ideological and ritual exclusivity. Furthermore, by referencing certain narrations, the topics of killing and corruption through the Pharaonic method—namely, killing sons and stripping women of their modesty—are investigated in detail and with evidence as one of the consequences of tyrannical rule .

The author, by referencing verses such as: "They slaughter your sons and spare your women," and comparing them with one another after presenting the interpretations of commentators and translators, concludes that "the shame of women" carries a meaning beyond merely sparing their lives (as commentators and translators have stated). It signifies that the Pharaohs, alongside killing sons, sought to strip women and girls of their modesty and exploit them. These two issues, as described in the Quran, were a great calamity that befell the Children of Israel: "And in that is a great trial from your Lord."

### Keywords:

Tyrannical rule, the shame of women, social corruptions, the Quran, Nahj al-Balaghah.

---

\* . PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [goodarzia462@gmail.com](mailto:goodarzia462@gmail.com)

\*\* . Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author). [Hmoradiz@yahoo.com](mailto:Hmoradiz@yahoo.com)

\*\*\* . Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. [sharifani4@yahoo.com](mailto:sharifani4@yahoo.com)

---

## Cognitive Stylistics of "Khutbah al-Ashbah" with an Emphasis on Conceptual Metaphors

---

Omid Roosta<sup>\*</sup> / Yousef Karami Chemeh<sup>\*\*</sup> / Meysam Ahmadi<sup>\*\*\*</sup>

Received date: 04/02/2024 Accepted date :08/02/2025

### Abstract

The present article is an inquiry to answer the question of what function conceptual metaphor has in explaining abstract religious concepts. One way to understand this issue is to rely on the philosophical characteristics of cognition and analyze the metaphorical capacity of the mind. In this view, metaphor is a mental phenomenon that becomes objective and tangible through language; therefore, it is called a conceptual metaphor. By analyzing the corpus of conceptual metaphors, one can understand the mechanism of cognition and the strategy of the mind. Cognitive linguists, following this philosophy, sometimes consider metaphor to have a cultural basis and sometimes an experiential and physical foundation. Unlike structuralists and formalists, who considered metaphor to be an accidental and literary aspect of language, they consider metaphor to be a mental and cognitive schema. The authors of the present study believe that meaning-making in Khutbah al-Ashbah of Nahj al-Balaghah is based on conceptual metaphor and has been carried out in two aspects; therefore, they try to identify the forms of expressing conceptual metaphors of religion, using a descriptive-analytical method, by focusing on the ninety-first sermon of Nahj al-Balaghah, "Ashbah", and study its cognitive stylistics. The outcome of the present research's analysis is that conceptual metaphor and its related cognitive processes; elaboration, specification, conventionalization, focalization, experiential embodiment, and integration with rhetorical metaphor have been among the stylistic techniques of Imam Ali <sup>(peace be upon him)</sup> in organizing and understanding abstract concepts.

### Keywords:

Conceptual metaphor, cognitive stylistics, Khutbah al-Ashbah, Nahj al-Balaghah.

---

<sup>\*</sup>. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Dar Al-Hikmah Institute of Higher Education, Qom. [omid.roosta722@gmail.com](mailto:omid.roosta722@gmail.com)

<sup>\*\*</sup>. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Amin University of Police Sciences, Tehran, Iran. [ykaramicheme@yahoo.com](mailto:ykaramicheme@yahoo.com)

<sup>\*\*\*</sup>. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Amin University of Police Sciences, Tehran, Iran. [meisam\\_ahmadi\\_61@yahoo.com](mailto:meisam_ahmadi_61@yahoo.com)

---

# The Government as a Stronger Cause than the Direct Perpetrator in the Occurrence of Blue-Collar Crime from the Perspective of Nahj al-Balaghah and Islamic Criminal Policy

---

Mohammad Rasoul Ahangaran\*/ Esmaeil Honari Ghane \*\*

Milad Heidari \*\*\*

Received date: 03/05/2023 Accepted date :07/10/2024

## Abstract

The causes of crime can stem from government decisions. Economic factors such as unemployment, poverty, inflation, urban expansion, weakening of authentic cultures, scientific and political disempowerment of the masses, lack of utilization of comprehensive prevention methods, social inequality, failure to strengthen crime targets, and the behaviors of rulers that lead to distrust of the government and state regulations, are among the most important criminogenic factors where the government acts as the cause of these criminal behaviors. Blue-collar criminals themselves, as double victims of mass crimes, are not subject to mitigating circumstances or amnesty, and even to satisfy public opinion, the trial of this group is conducted with a full adherence to legality. This is while the government, considering the conditions that led to the commission of these crimes, should conduct trials and impose punishments taking into account all reasons for the crime's occurrence. The main goal of this research is to warn the judiciary and the mechanisms for implementing justice and social order to improve the moral and cultural state of society, which cannot be solely attributed to and punished by its followers, just as in the views of Nahj al-Balaghah, not only the duties of the people are addressed, but also reciprocal duties for rulers that create responsibilities for them.

## Keywords:

Crime prevention, white-collar criminals, street crimes, decriminalization.

---

\*. Professor, Department of Fiqh and Principles of Law, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran. Qom: Iran.

[ahangaran@ut.ac.ir](mailto:ahangaran@ut.ac.ir)

\*\* PhD Student in Criminal Law and Criminology. Islamic Azad University, Qom Branch. Qom, Iran.

[asmaylhny3@gmail.com](mailto:asmaylhny3@gmail.com)

\*\*\*. PhD Student in Criminal Law and Criminology, Islamic Azad University, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.

[Mheidari4700@gmail.com](mailto:Mheidari4700@gmail.com)

---

## Contemplation and Deep Reflection on Death, Its Types and Effects, with an Approach to Alawi Teachings (peace be upon him)

---

Ameneh Shahandeh \*

Received date: 21/10/2024 Accepted date :03/02/2025

### Abstract

Death is one of the most important stages of human life throughout history. The issue of death and the events after it have been questioning and awe-inspiring for every human being, and the presentation, explanation, and interpretation of this truth have been among the most important goals of heavenly religions. Since contemplating death and its dimensions affects all aspects of human existence, the present study examines the issue of death and contemplation of it with an emphasis on Alawi teachings<sup>(peace be upon him)</sup> and seeks to analyze the foundations, types of death, and its effects in the words of Imam Ali<sup>(peace be upon him)</sup> using a descriptive-analytical method. Therefore, the types of human death in the words of Imam Ali<sup>(peace be upon him)</sup> are divided into two categories: the dead-hearted and red death. The dead-hearted include: liars, those who abandon enjoining good and forbidding evil, the ignorant, and disbelievers. The results obtained from the presentation and analysis of Imam Ali's<sup>(peace be upon him)</sup> words show that, from his perspective, the effects of deep reflection and contemplation on death are: awakening from the sleep of heedlessness, belief in death and returning to God, performing good deeds, moderation in material life and the transcendence of eternal life, observing ethics and having desirable social interaction, and avoiding worldliness.

### Keywords:

Death, contemplation and deep reflection, effects of death, types of death, Alawi teachings<sup>(peace be upon him)</sup>.

---

\*. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran.

[shahande\\_a@pnu.ac.ir](mailto:shahande_a@pnu.ac.ir)

---

## Qualitative Content Analysis of the Concept of Education in Nahj al-Balaghah

---

Hamidah Moklesi \*

Received date: 24/05/2024 Accepted date :14/01/2025

### Abstract

Education is one of the fundamental and inseparable issues of human life, which has always been discussed and examined by thinkers and various schools of thought. The breadth of the concept of education and its applications from the perspective of different sciences has made this issue the focus of these discussions. The neglected capacities in the field of education can be identified and introduced using religious sources. Looking at this concept from the perspective of Imam Ali (peace be upon him) and through the lens of Nahj al-Balaghah is an issue that has been less explored. The present research has tried to examine the principles and methods of education in Nahj al-Balaghah with the aim of understanding the concept of education in this book. This research was conducted using an inductive qualitative content analysis method and a non-probability sampling method of the purposeful type, in order to achieve generalizability and adaptability, and of the typical case sampling type, using the text research method. According to this research, education in Nahj al-Balaghah means enlightening and preparing the learner, considering the realities of human life, based on the ideological principles of Islam, and with the aim of developing all dimensions and talents of the learner to reach perfection. Understanding this concept by the teacher can help improve their professional competence and put the learner on the right path of education and training.

### Keywords:

Education, Imam Ali (peace be upon him), Nahj al-Balaghah, Content Analysis, Principles, Methods.

---

\* . Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, P.O. Box 14665-889,  
Tehran, Iran.

[h.mokhlesi@cfu.ac.ir](mailto:h.mokhlesi@cfu.ac.ir)

---

## Analysis of the Thirty-Second Sermon of Nahj al-Balaghah Based on John Searle's Speech Act Model

---

Mehdi Nasiri<sup>\*</sup> / Mojtaba Akbari Nejad<sup>\*\*</sup> / Zahra Molanejad<sup>\*\*\*</sup>

Received date: 14/05/2024    Accepted date :21/04/2024

### Abstract

The present study examines the thirty-second sermon of Nahj al-Balaghah based on John Searle's speech act theory. The main question is how this theory is used and applied in analyzing the propositions of the sermon and the dimensions of its use for a better understanding and explanation of the text. The claim and assumption of the research is the possibility of using Searle's theory in analyzing the sermons of Nahj al-Balaghah. The findings indicate that assertive speech acts are the most frequently used in this sermon. Imam Ali<sup>(peace be upon him)</sup> employs this type of act in describing phenomena of the world and society. For example, in the typology of people of the time into five groups, the assertive act is clearly evident. The expressive speech act comes next. The intention of His Holiness in using these propositions is to express a state with the aim of lamenting the current situation, which signifies an expressive act. The directive speech act is also observed in this sermon. The intended point of His Holiness in his sermon is an effort through warning, commanding, and advising to persuade and compel the listener to devalue the world, refrain from attachment to it, and learn from the predecessors. This analysis shows that Searle's theory is an effective tool for a deeper understanding of the sermons of Nahj al-Balaghah.

### Keywords:

Imam Ali<sup>(peace be upon him)</sup>, Nahj al-Balaghah, the thirty-second sermon, speech act, John Searle.




---

<sup>\*</sup> . Faculty member, Department of Sociology, Research Institute of Hawzah and University.

(Corresponding author).

[mahdinasiri@rihu.ac.ir](mailto:mahdinasiri@rihu.ac.ir)

<sup>\*\*</sup>. PhD student, Department of Sociology, Islamic Azad University, Qom Branch.

[mojtabaakbarinejad@yahoo.com](mailto:mojtabaakbarinejad@yahoo.com)

<sup>\*\*\*</sup>. PhD student, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Yadegar-e Emam Branch.

[zahramolanejad@gmail.com](mailto:zahramolanejad@gmail.com)

---

## An Examination of the Relationship between Man and God in Saadi's Golestan and Bustan and Its Comparison with the Thirty-First Letter of Nahj al-Balaghah

---

Tahereh Jafari \* / Soraya Razeghi \*\* / Mehrangiz Ohadi\*\*\* / Maryam Majidi\*\*\*\*

Received date: 06/06/2024    Accepted date :12/05/2024

### Abstract

Saadi, a prominent Iranian poet, with the creation of two books, Bostan and Golestan, as masterpieces of didactic literature, represents and testifies to the rich and fruitful Iranian culture. The topic of man and God and related issues are comprehensively present in Bostan and Golestan in a unique way. He has been able to combine poetry, music, and speech with wisdom and advice. Given the influence of religious teachings and Islamic culture on Saadi's thought, as well as its impact on the writing of Bostan and Golestan, and the many similarities between the two with religious works, especially Nahj al-Balaghah, this article examines the relationship between man and God in the books Bostan and Golestan as representatives of didactic literature and compares it with Letter 31 of Nahj al-Balaghah as an educational and religious charter. This writing is descriptive and analytical, and library resources were used for its preparation and compilation. The results of this comparison show that in both works, the pivotal relationship of man with God is emphasized based on knowledge and understanding, gratitude, prayer and repentance, submission and contentment, piety and servitude, and this aspect is one of the many similarities between the two works; to the extent that at times Saadi has been able to express the essence of the relationship between man and God with the least difference in understanding and even in parallel with Letter 31 of Nahj al-Balaghah.

### Keywords:

Saadi; Nahj al-Balaghah; Relationship; Man; God.



---

\* . PhD student, Department of Persian Language and Literature, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [jafaritahere88@gmail.com](mailto:jafaritahere88@gmail.com).

\*\* . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) [s\\_razeghi@iau-tnb.ac.ir](mailto:s_razeghi@iau-tnb.ac.ir)

\*\*\* . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [M\\_Owhadi@iau.tnb.ac.ir](mailto:M_Owhadi@iau.tnb.ac.ir)

\*\*\*\* . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.. [maryam\\_majidi@iau.tnb.ac.ir](mailto:maryam_majidi@iau.tnb.ac.ir)

---

## Retrieval and Analysis of Epistemic Virtues from the Perspective of Nahj al-Balaghah

---

Fariba Shahidi Far \* / Ahmad Karimi\*\* / Abdolhadi Masoudi\*\*\*

Received date: 20/04/2024 Accepted date :10/01/2025

### Abstract

Some human virtues that are considered advantages for cognitive faculties and are positive and effective characteristics in knowledge are called epistemic virtues. Understanding the role of virtues and vices of human cognitive faculties in belief formation helps to re-identify the characteristics of cognitive faculties and revise the network of beliefs, hence it is of interest to epistemology and ethics. This research, based on Nahj al-Balaghah, attempted to examine the necessary virtues for cognitive faculties, namely; sense, heart, memory, and intellect, using qualitative content analysis. The findings showed that listening and observing in the realm of outward senses is a virtue that is different from merely hearing or seeing, just as a vigilant conscience and wakefulness create an epistemic advantage for the heart; presence of mind and strong retention power are virtues of memory, and deliberation, intelligence, and gaining experience are virtues related to reasoning and argumentation. The epistemic system of Nahj al-Balaghah attributes to factors influencing cognition that are not epistemically accessible to the knowing agent; that is, it believes in epistemic externalism and emphasizes the role of virtues in creating belief, and does not limit the validity and value of knowledge to having sufficient evidence and reasons, but also introduces the virtues of the knowing agent as leading to the formation of correct beliefs and valid knowledge, at the forefront of which are insight and wisdom.

### Keywords:

Epistemic virtues, virtues in Nahj al-Balaghah, virtue epistemology, intellectual virtues, epistemic externalism.



---

\* . PhD Student, University of Quran and Hadith, Qom.

[fa.shahidi1400@gmail.com](mailto:fa.shahidi1400@gmail.com).

\*\* . Associate Professor, Department of Islamic Theology, University of Quran and Hadith, Qom.

[ahmad.karimi@gmail.com](mailto:ahmad.karimi@gmail.com).

\*\*\* . Professor, Department of Nahj al-Balaghah, University of Quran and Hadith, Qom.

[h.masoudy@gmail.com](mailto:h.masoudy@gmail.com).

---

**Revision of Persian translations from Takamda translations  
in Nahj al-Balaghah sermons  
(Read translations of Ansarian, Dashti, Din-Parvar, Shahidi and Ayati)**

---

Hossein Goli \* / Sajjad Ahmadi\*\* / Marjan Sartipi\*\*\*

Received date: 25/05/2023    Accepted date :05/10/2024

**Abstract**

One of the most prominent and obvious manifestations of a written text that distinguishes it from other texts is the use of specific language patterns. Nahj al-Balaghah is not an exception to this rule and with the use of takamadhe has been able to create his own unique style. The translation of this type of Nahj al-Balaghah words requires semantics due to the difficulty in understanding the meaning, and the best type is descriptive semantics; Because it is in the context of the sentence and through the relationships of substitution and coexistence from a word with other words and expressions and through dictionaries that one can get the original meaning of such expressions. The present study has used the comparative-descriptive approach and the authors follow to compare the translation of words or phrases with monotony to the case pathology of the translators and show the audience which of the Persian translations performed better than the others. The authors of the following essay have provided a translation under the title of proposed translation to familiarize the audience with the translation of words or singular phrases at the end of each proposition or sentence. The obtained results indicate that apart from Dinparvar, most Persian language translators have been simplified in their translation process, and this neglect has led to the lack of accurate transmission of Nahj al-Balaghah style in translations.

**Keywords:**

Nahj Al-Balaghah, Takamad, Persian Translations, Descriptive Semantics, Succession and companion.



---

\* . Assistant professor of Arabic language and literature, Arak university, Arak, Iran (Corresponding author):

[h-goli@araku.ac.ir](mailto:h-goli@araku.ac.ir)

\*\* . Ph.D student of Arabic language and literature, Farabi campus, University of Tehran, Qom, Iran:

[ahmadi.sajad@ut.ac.ir](mailto:ahmadi.sajad@ut.ac.ir)

\*\*\* . Master of Arabic language and literature, Kashan university, Kashan, Iran:

[sartipi.marjan9692@gmail.com](mailto:sartipi.marjan9692@gmail.com)

---

## The Model of Government-People Participation in Islamic Governance Based on the Teachings of Nahj al-Balaghah

---

Sahar Zamani Nejad <sup>\*</sup>/ Abdollah Tavakkoli <sup>\*\*</sup>

Received date: 14/05/2024 Accepted date :21/10/2024

### Abstract

In the global environment, government-people participation has become an important tool for achieving the potential of both sectors to provide optimized services. Based on Islamic teachings, the participation of the people with the government is also considered one of the fundamental principles of governance and a religious duty. This research seeks to answer the question of what the model of government-people participation is from the perspective of Nahj al-Balaghah's teachings, and how the roles and duties of each stakeholder in the aforementioned participation are defined. To conduct the research, a qualitative content analysis method was used. The results of the research indicate that effective participation follows a three-layered model. The first layer includes philosophical and insightful components, forming the foundation of participation. The second layer encompasses prerequisite and essential components for implementing participation, and the third layer addresses the duties and responsibilities of the parties involved in participation. Paying attention to the role and implementation of all components in all three aforementioned layers is important and effective in ensuring effective participation. It is hoped that the results of the present research will be effective in creating optimal participation between the government and the people in Islamic societies.

### Keywords:

Public participation, Islamic management, Public administration, Nahj al-Balaghah.



---

<sup>\*</sup> . Ph.D. Student in Public Administration, Faculty of Management and Accounting, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author). [saharzamani@hotmail.com](mailto:saharzamani@hotmail.com)

<sup>\*\*</sup> . Associate Professor, Department of Management, Research Institute of Hawzah and University, Tehran, Iran. [atavakkoli@rihu.ac.ir](mailto:atavakkoli@rihu.ac.ir)

# ABSTRACTS

## CONTENTS

- The Model of Government-People Participation in Islamic Governance Based on the Teachings of Nahj al-Balaghah**  
Sahar Zamani Nejad / Abdollah Tavakkoli
- Revision of Persian translations from Takamda translations in Nahj al-Balaghah sermons**  
(Read translations of Ansarian, Dashti, Din-Parvar, Shahidi and Ayati)  
Hossein Goli / Sajjad Ahmadi/ Marjan Sartipi
- Retrieval and Analysis of Epistemic Virtues from the Perspective of Nahj al-Balaghah**  
Fariba Shahidi Far /Ahmad Karimi/ Abdolhadi Masoudi
- An Examination of the Relationship between Man and God in Saadi's Golestan and Bustan and Its Comparison with the Thirty-First Letter of Nahj al-Balaghah**  
Tahereh Jafari / Soraya Razeghi / Mehrangiz Ohadi / Maryam Majidi
- Analysis of the Thirty-Second Sermon of Nahj al-Balaghah Based on John Searle's Speech Act Model**  
Mehdi Nasiri / Mojtaba Akbari Nejad/ Zahra Molanejad
- Qualitative Content Analysis of the Concept of Education in Nahj al-Balaghah**  
Hamidah Moklesi
- Contemplation and Deep Reflection on Death, Its Types and Effects, with an Approach to Alawi Teachings** (peace be upon him)  
Ameneh Shahandeh
- The Government as a Stronger Cause than the Direct Perpetrator in the Occurrence of Blue-Collar Crime from the Perspective of Nahj al-Balaghah and Islamic Criminal Policy**  
Mohammad Rasoul Ahangaran/ Esmail Honari Ghane/Milad Heidari
- Cognitive Stylistics of "Khutbah al-Ashbah" with an Emphasis on Conceptual Metaphors**  
Omid Roosta / Yousef Karami Chemeh/ Meysam Ahmadi
- The Social Corruptions of the Tyrannical Rule in the Quran and Nahj al-Balaghah With a Quranic-Hadith Analysis of "The Shame of Women**  
Ali-Abbas Goodarzi / Hossein Moradi Zanjanani / Mohammad Sharifani
- An Analysis of Exaggeration in the Translation of Verbal Nouns in Nahj al-Balaghah Based on Catford's Linguistic Theory (Case Study of Shahidi and Fouladvand's Translations)**  
Forough Farahmand Harami/ Hossein Mohtadi/ Mohammad Javad Pourabed

In The Name of God



Quarterly Journal of  
**Nahjolbalagheh Research**

Vol. 24, Spring 2025, No 84

**ISBN:** 1735-8051

**Publication license holder:**

Bonyad-e Nahjolbalagheh

**Director-in-Charge:**

Sayyed Jamal-e-din Dinparvar

**Editor-in-chief:**

Mohamad Javad Arasta

**Editorial Board:**

Mohamad Javad Arasta:	Associate Prof. University of Tehran
Ahmad Beheshti:	Prof. University of Tehran
Mansour Pahlavan:	Prof. University of Tehran
Sayyed Mohammad Mehdi Jafari:	Prof. University of Shiraz
Ahmad Khatami:	Prof. University of Shahid Beheshti
Mohammad Medhi Rokni:	Prof. University of Ferdosi Mashhad
Sayyed Mostafa Mohaghegh Damad:	Prof. University of Shahid Beheshti
Majid Maaref:	Prof. University of Tehran
Abdollah Movahhedi Muheb:	Associate prof. University of Kashan

**Scientific Editor:**

Hojatollah Shirmohammadi

**Arabic Translator:**

Ali Reza Mohmmad Rezaei

**English Translator:**

Mandana Kolaoudoz Mohammadi

**Executive Director:**

Mohammad Husain Mahamed

**Address:**

Hojjatiyeh Street, Shohada Square, Qom, Iran

Tel: +982537736440

Site: [www.nahjmagz.ir](http://www.nahjmagz.ir) \ E-mail: [nahjmgz@gmail.com](mailto:nahjmgz@gmail.com)