

دینسجام



فصلنامه علمی

پژوهش‌های نهج البلاغه

سال بیست و چهارم / تابستان ۱۴۰۴ / شماره ۸۵

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 / پست الکترونیک: 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

www.isc.gov

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 تمام نمای 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 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 مسؤول..... ۷
- ارزیابی کیفی ترجمه انگلیسی و فارسی ده حکمت نهج البلاغه بر اساس مدل هاوس..... ۱۳
فاطمه تكلو / مریم پژهان
- ارزیابی مؤلفه‌های اصلی نظریه «جامعه باز» کارل پوپر بر اساس آموزه‌های سیاسی - اجتماعی نهج البلاغه..... ۴۱
محسن رفعت / منا خانی / احمد ربانی خواه
- استقراء و تحلیل بینامتنیت اقتباسی شعر شاعران عصر عباسی با نهج البلاغه..... ۷۵
محسن خوشفر / ندا نظریان
- بازاندیشی در امنیت اجتماعی (با تمرکز بر آموزه‌های نهج البلاغه)..... ۱۰۱
سپیده بوذری / احسان سلیمی قلعه‌ئی / مرضیه ملکی
- بررسی انتقادی دو ترجمه انگلیسی نهج البلاغه بر مبنای سیستم تحریف متن: با تکیه بر کتابات..... ۱۳۵
لیلا نیک نسب / انسیه عسگری / امیره نیک نام پیرزاده
- بررسی معنی شناختی واژه نفاق در نهج البلاغه با تکیه بر محور همنشینی و جانشینی..... ۱۶۱
ناصر قره خانی / رضا اسکندری / محمد طاهری
- بررسی و تحلیل مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی جمهوری اسلامی ایران و نسبت‌سنجی آن با نهج البلاغه..... ۱۸۹
سید احمد موسوی / بخشعلی قنبری / علی قائمی امیری / حمید رضا زاده بهادران
- بررسی و نقد دیدگاه ایمانوئل کانت در اراده نیک با تأکید بر قرآن و نهج البلاغه..... ۲۱۵
معصومه غریب / احمد حسین فلاحی / ابراهیم نیک صفت / سیدحسن بطحائی
- تحلیل بینامتنیت عهدنامه مالک اشتر در نهج البلاغه با سیرت پادشاهان در گلستان
از منظر حکمرانی بر پایه نظریه ژنت..... ۲۴۵
مرجان گله‌داری نجف‌آبادی / عطا محمد رادمنش
- تحلیل فرامتنی از تشبیه انسان به حیوان در خطبه شقشقیه با تکیه بر فرهنگ گفتاری کهن عرب..... ۲۶۹
پوران میرزائی / عطیه سلمانی موغاری
- مؤلفه‌های تاثیر گذار در تصمیم‌گیری از منظر امام علی ؛ رویکرد فرایندی..... ۲۹۳
عباس شفیعی
- چکیده عربی و انگلیسی..... ۳۱۸



بسمه تعالی

مروری بر هفده کنگره ملی و بین المللی نهج البلاغه

به برکت پیام آیت الله العظمی امام خمینی قدس سره به کنگره هزاره نهج البلاغه در سال ۱۳۶۰ هجری

شمسی، بنیاد نهج البلاغه رسمیت یافت و موجب تشویق و احساس و وظیفه بزرگ دینی گردید.

لذا بر آن شدیم که بهره وری از دریای ژرف نهج البلاغه و فرهنگ علوی را ادامه داده و به استخراج
دُرها و گوهرهای آن اقدام کنیم که به برگزاری شانزده کنگره دیگر موفق شدیم.

لازم به ذکر است که در این همایش ها از بزرگان، زیدگان و اندیشمندان بنامی که در رابطه با فرهنگ
اسلامی و علوی صاحب نظر بوده و یا آثار گرانبهایی از آنان منتشر شده بود دعوت به عمل آمد و آنان
نتیجه افکار، مطالعات و تحقیقات خود را در این رابطه ارائه نمودند.

بدیهی است اینگونه مجالس علمی فراتر از جلسات و سخنرانی های معمولی است، بلکه عمده
مطالب مربوطه در عین فشردگی با ادله و ذکر منابع علمی عرضه می شود و این فرصتی است برای بهره
وری گسترده حتی برای کسانی که در جلسات حضور نداشته اند.

در هر صورت در این همایش ها مطالب علمی ارزشمندی ارائه شد که لازم بود در این فرصت،
فشرده بی از آنها تقدیم گردد.

بنیاد نهج البلاغه اهم مقالات و سخنرانی ها را موضوع بندی کرده و خلاصه آنها را در سه مجلد
تحت عنوان «کاوشی در نهج البلاغه» در شمارگان ۳۰۰۰ نسخه منتشر کرد که خوشبختانه مورد استفاده
مجامع علمی و دانشگاهی و دیگر فرهیختگان قرار گرفت و در فاصله کوتاهی چاپ آن نایاب شد.

جلد اول درباره نهج البلاغه، جلد دوم درباره امیرالمؤمنین علیه السلام و نهج البلاغه و جلد سوم درباره
شخصیت و آثار علامه شریف رضی می باشد.

در این مجال نظر علاقمندان را به گزارشی از عناوین مقالات و سخنرانی ها که به ترتیب نام
نویسندگان توسط دبیر علمی کنگره تهیه شده است جلب می نمایم.

سیدجمال الدین دین پرور





- شعر محمد رضا آل صادق
 الشریف الرضی بعد الف عام
 مقاله آیت الله ابراهیم امینی
 «توحید» شرح بخش کوتاهی از نهج البلاغه
 مقاله حجت الاسلام والمسلمین الهی خراسانی
 شناخت و روش تحقیق در نهج البلاغه
 مقاله استاد علی اکبر پرورش
 چهره برترین
 مقاله آیت الله محمد علی جاودان
 بغداد و کرخ مولد و مسکن شریف رضی
 مقالات آیت الله علامه محمدتقی جعفری
 ۱. ابعاد شخصیت علی علیه السلام
 ۲. عدالت و عدل الهی در حیات معقول علی علیه السلام
 ۳. تحریک به پیمودن مسیر کمالات در نهج البلاغه
 ۴. خدا، جهان و انسان از دیدگاه علی بن ابی طالب علیه السلام و نهج البلاغه
 مقالات آیت الله عبدالله جوادی آملی
 ۱. معرفت، محبت و عبادت در نهج البلاغه
 ۲. علی علیه السلام و فلسفه الهی
 مقالات استاد فخرالدین حجازی
 ۱. سیاست در نهج البلاغه
 ۲. جهاد در نهج البلاغه
 مقاله حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محمد باقر حجتی
 منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه
 مقالات آیت الله علامه حسن حسن زاده آملی
 ۱. لزوم تمسک به علوم علوی در نهج البلاغه
 ۲. انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه
- مقاله دکتر حامد حفنی داود/ ترجمه: دکتر ابوالقاسم امامی
 نهج البلاغه امام علی علیه السلام
 مقاله آیت الله سید احمد خاتمی
 ناگتین از دیدگاه امام علی علیه السلام
 مقالات آیت الله سید علی خامنه‌ای
 ۱. نقش نهج البلاغه در دنیای معاصر
 ۲. لزوم گسترش تعلیمات نهج البلاغه در جهان اسلام
 ۳. حکومت در نهج البلاغه
 ۴. جامعه‌ها در شبانگاه ظهور انبیاء
 مقالات آیت الله ابوالقاسم خزعلی
 ۱. نقش خطابه در نهج البلاغه
 ۲. ناگتین، قاسطین و مارقین در نهج البلاغه
 ۳. پایه‌های حکومت در اسلام
 ۴. اصول چهارگانه حکومت در آینه کلام حضرت علی علیه السلام
 ۵. انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه
 مقاله حجت الاسلام والمسلمین علی دوانی
 نگاهی کوتاه به زندگانی پرافتخار علامه سیدرضی «مؤلف نهج البلاغه»
 مقالات آیت الله سیدجمال الدین دین پرور
 ۱. جهان بینی الهی در نهج البلاغه
 ۲. ابعاد تقوا در نهج البلاغه
 ۳. مناصب علامه شریف رضی، نمادی از ولایت فقیه
 مقاله دکتر حسین رزمجو
 رابطه مردم و حکومت از دیدگاه نهج البلاغه



- مقاله علامه محقق سید جعفر مرتضی عاملی
دفاع از علامه شریف رضی
مقالات حجت الاسلام والمسلمین عزیز الله
عطاردی
۱. سخنان امام امیرالمؤمنین علیه السلام
 ۲. شارحان نهج البلاغه از قرن پنجم تا هشتم.
مقاله دکتر محمد علوی مقدم
مقایسه «مجاز القرآن» ابوعبیده و «تلخیص البیان»
سید رضی
 - مقالات آیت الله عباسعلی عمید زنجانی
 ۱. عقل سیاسی در مدیریت جامعه اسلامی از دیدگاه
امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه
 ۲. امامت از دیدگاه نهج البلاغه
 ۳. منابع و مبانی حقوق
 ۴. مقام و شخصیت زن از دیدگاه نهج البلاغه
 - مقاله استاد جلال الدین فارسی
علی علیه السلام و قرآن کریم.
 - مقاله حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمود
فاضل (یزدی مطلق)
حقائق التأویل و مسأله جنگ
 - مقاله آیت الله سید عبدالله فاطمی نیا
ارزیابی حقوق انسان در نهج البلاغه
شعر احمد فرج الله
یا حاضن النهج
 - مقاله استاد علی اصغر فقیهی
وضع شیعه در عصر شریف رضی
 - مقاله پروفیسور عبدالجواد فلاطوری
مبانی فکری، انسانی و اجتماعی در نهج البلاغه

- مقاله حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی رهبر
پیمان ها و معاهدات در نهج البلاغه
مقالات آیت الله جعفر سبحانی
۱. حکومت از دیدگاه نهج البلاغه
 ۲. مشاوره در قرآن و نهج البلاغه
 ۳. نهج البلاغه و آگاهی از غیب
 - مقاله استاد احمد سپهر خراسانی
 ۱. امام علی علیه السلام بزرگ ترین خطیب تاریخ
 - مقالات حجت الاسلام والمسلمین سیدابراهیم
سید علوی
 ۱. نهج البلاغه و تعریف حق و باطل
 ۲. اندیشه های سیاسی اجتماعی موجود در آثار
علامه شریف رضی
 ۳. فقاقت سید شریف رضی
 - مقالات دکتر علی شریعتمداری
 ۱. مناسبات انسانی در مدیریت از دیدگاه حضرت
علی علیه السلام.
 ۲. تربیت در نهج البلاغه
 - مقاله علامه محمدمهدی شمس الدین
مسئولیت و فلسفه تاریخ در نهج البلاغه
 - مقالات دکتر سید جعفر شهیدی
 ۱. بهره ادبیات از سخنان علی علیه السلام
 ۲. بهره گیری ادبیات فارسی از نهج البلاغه
 - شعر صلاح الصاوی
صوت الشریف
 - مقاله علامه سید عبدالعزیز طباطبایی
دستنویس های به دست آمده از نهج البلاغه تا
پایان سده دهم هجری



مقالات خطیب دانشمند حجت الاسلام والمسلمین

محمدتقی فلسفی

۱. ابعاد انحراف قاسطین

۲. حق و باطل در نهج البلاغه

۳. عزّت و ذلّت از دیدگاه نهج البلاغه

مقاله حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

صفات متّقین در نهج البلاغه.

مقالات آیت الله زین العابدین قربانی

۱. ضرورت وجود حکومت از دیدگاه نهج البلاغه

۲. حقوق از دیدگاه نهج البلاغه

مقاله حجت الاسلام والمسلمین سید علی اکبر

قربشی

ابعاد توحید در نهج البلاغه.

مقاله استاد یوسف گورایا (پاکستان)

کتاب انقلاب (نهج الحیاة).

مقاله حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید مصطفی

محقّق داماد

حقوق بشر از دیدگاه علی علیه السلام

مقاله دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی

سیاست از دیدگاه حضرت علی علیه السلام و روش

حکومتی آن حضرت

مقاله آیت الله علی مشکینی

اخلاق در نهج البلاغه

مقالات حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید جواد

مصطفوی

۱. شکوفایی عقل در نهج البلاغه

۲. وحدت و برادری در نهج البلاغه

۳. روش تفسیری علامه شریف رضی

مقالات آیت الله ناصر مکارم شیرازی

۱. سه ویژگی نهج البلاغه (جامعیّت، عینیّت،

ابدیّت

۲. نقش نهج البلاغه در فقه اسلامی

۳. چرا نهج البلاغه این همه جاذبه دارد؟

۴. بازتاب ورود نهج البلاغه به دانشگاهها

۵. حقوق متقابل امام و مردم در نهج البلاغه

مقاله آیت الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی

مدیریت و شورا

مقاله حجت الاسلام والمسلمین شهید

سیدحسین نصرالله (لبنان)

نهج البلاغه بذر افشان علوم

مقاله دکتر ابوتراب نفیسی

بررسی طبّ و طبابت در نهج البلاغه

مقالات آیت الله حسین نوری همدانی

۱. تجلّی علی علیه السلام در نهج البلاغه

۲. بیت المال در نهج البلاغه

مقاله آیت الله محمد واعظ زاده خراسانی

تخصص در فهم نهج البلاغه.

شعر احمد الوائلی

ذکری الشریف رضی

مقاله آیت الله اکبر هاشمی رفسنجانی

شخصیّت شریف رضی

شعر جعفر الیهالی

الشریف الرضی فی ذکراه الألفیة

میزگرد: با حضور آقایان: دزی نجف آبادی،

جاسبی، انصاری و برنجی

میزگرد: با حضور مسئولان کمیسیونها آقایان:
شریعتمداری، موسوی، محمدزاده، حسنی،
حسینی، رزمجو و دشتی، با عنوان: تدریس
نهج البلاغه در دانشگاهها

مقالات مشترک توسط: حجت الاسلام والمسلمین
سید ابراهیم سید علوی، علامه محقق سید محمد
جزائری، آیت الله سید عبدالله فاطمی نیا، با عنوان:
بررسی و تحقیق پیرامون منابع ترجمه و شرح حال
شریف رضی.

سخن مدیر مسؤول



پژوهش‌های نهج البلاغه، تابستان ۱۴۰۴، شماره ۸۵



ارزیابی کیفی ترجمه انگلیسی و فارسی ده حکمت نهج البلاغه بر اساس مدل هاوس

فاطمه تکلو* / مریم پژهان**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی سه ترجمه فارسی و انگلیسی از ده حکمت نهج البلاغه، از مدل ارزیابی کیفیت ترجمه جولیان هاوس بهره گرفته است. در این مطالعه، ترجمه‌های شهیدی، دشتی و ترجمه انگلیسی Peak of Eloquence انتشارات Elmhurst بر اساس شش مؤلفه‌ی اصلی این مدل شامل نوع ترجمه، تحلیل معنایی، کاربردشناختی، متنی، تحلیل سیاقی و ارزیابی تعادل نقشی بررسی شدند. یافته‌ها نشان داد که ترجمه‌ها بیشتر در قالب ترجمه پنهان عمل کرده‌اند و در مواردی که ترجمه‌ها هم‌زمان به انتقال معنای دقیق، نقش کاربردی و تعادل فرهنگی-زبانی توجه کرده‌اند، از کیفیت بالاتری برخوردار بوده‌اند. همچنین مستندسازی دقیق برای هر حکمت، بر پایه شاخص‌های تحلیلی مدل هاوس انجام شده و نقاط قوت و ضعف هر ترجمه به صورت مقایسه‌ای گزارش شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که به‌کارگیری رویکرد نظام‌مند می‌تواند تحلیل ترجمه‌های دینی و ادبی را از سطح قضاوت‌های کلی به سطوح دقیق‌تری از کیفیت انتقال زبان و فرهنگ ارتقا دهد.

واژگان کلیدی

مدل هاوس، کیفیت ترجمه، نهج البلاغه، تحلیل تطبیقی.

*. استادیار، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) f_takallou@pnu.ac.ir
**. دانش‌آموخته کارشناسی زبان و ادبیات عرب دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. tefl.ma.student@gmail.com

نهج البلاغه شامل خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های حضرت علی علیه السلام است که توسط سید ابوالحسن محمد بن حسین الطاهر المناقب مشهور به سید رضی رحمته الله در قرن چهارم هجری گردآوری شد. نهج البلاغه دارای ۴۸۰ حکمت بوده که همگی مشتمل بر پند، اندرز و موعظه است.

نهج البلاغه به زبان‌های گوناگون و برای فرهنگ‌های گوناگون ترجمه شده. بررسی این ترجمه‌ها می‌تواند به تطبیق بهتر این اثر با فرهنگ و زبان مخاطبان کمک کند و از ایجاد سوءتفاهم‌های احتمالی پیشگیری نماید. با بررسی ترجمه‌های گوناگون نهج البلاغه، می‌توان نسخه‌هایی را شناسایی کرد که بهترین و مؤثرترین راه‌ها را برای گسترش معارف اسلامی و آموزه‌های حضرت علی علیه السلام ارائه می‌دهند. این امر به گسترش و نفوذ بیشتر آموزه‌های اسلامی در جوامع گوناگون کمک می‌کند. بررسی و مقایسه ترجمه‌ها می‌تواند به کشف اشتباه‌ها و نقص‌های موجود در ترجمه‌های پیشین منجر شود. این اصلاحات باعث می‌شود که نسخه‌های دقیق‌تری از این کتاب ارزشمند در دسترس باشد.

حکمت‌های نهج البلاغه، بخش ویژه‌ای از این اثر بزرگ را تشکیل می‌دهند که شامل مجموعه‌ای از سخنان کوتاه و پرمغز امام علی علیه السلام هستند. این حکمت‌ها که در قالب کلمات قصار و جمله‌ها کوتاه بیان شده‌اند، نکته‌های عمیق اخلاقی، فلسفی و عملی را دربرمی‌گیرند که به زندگی روزمره انسان‌ها معنا و جهت می‌بخشند. در این حکمت‌ها، امام علی علیه السلام به مسائل مهمی مانند پرهیزگاری، عدالت، صبر، توکل به خدا، و رفتارهای نیکو اشاره کرده، و راهنمایی‌هایی نشان می‌دهد که هم‌چنان پس از قرن‌ها تازگی و کاربرد دارند. هر یک از این جمله‌های کوتاه، با زبانی ساده، اما پر معنا مخاطب را به اندیشیدن و ژرفانگری فرامی‌خواند و مسیری روشن برای رسیدن به خوش‌بختی و کمال انسانی ارائه می‌دهد. این حکمت‌ها نه تنها در میان مسلمانان، بلکه در میان همه انسان‌ها به عنوان منبعی از الهام و راهنمایی اخلاقی شناخته می‌شوند.

هدف این پژوهش، بررسی تطبیقی کیفیت ترجمه‌های فارسی (شهیدی و دشتی) و ترجمه انگلیسی انتشارات Elmhurst از حکمت‌های نهج البلاغه، بر اساس مدل جولیان هاوس است که تلاش دارد با تحلیل ده حکمت برگزیده، میزان موفقیت هر مترجم در انتقال معنا، کاربرد فرهنگی، و نقش ارتباطی را مشخص کرده و از این رهگذر، به درکی عمیق‌تر از تعامل زبان و فرهنگ در ترجمه متون دینی برسد.



ترجمه حکمت‌های نهج‌البلاغه به انگلیسی و فارسی یک چالش زبانی است که بسیاری از مترجمان به آن پرداخته‌اند. ترجمه انگلیسی آن Peak of Eloquence انتشارات Elmhurst و ترجمه دشتی (۱۳۷۹) و شهیدی (۱۳۶۸) از معروف‌ترین ترجمه‌های حکمت‌های نهج‌البلاغه به انگلیسی و فارسی هستند. نویسندگان این تحقیق به بررسی دقیق و موشکافانه ترجمه‌های این دو مترجم و ترجمه انگلیسی انتشارات Elmhurst می‌پردازد.

بررسی کیفیت ترجمه حکمت‌های نهج‌البلاغه بر اساس دیدگاه‌های زبان‌شناختی به معنای بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبانی و متنی ترجمه است. این ارزیابی معمولاً بنا بر مواردی مانند دقت در انتقال معانی، وفاداری به متن اصلی، روانی و فنی بودن ترجمه، و استفاده بهینه از اصطلاحات و ساختارهای زبانی است. این نوع بررسی بیشتر به تحلیل علمی و موضوعی ترجمه متن می‌پردازد و معیارهای مشخصی برای ارزیابی و ارائه انتقادات نشان می‌دهد. اما ارزیابی اجتماعی برای کیفیت ترجمه به ارزشیابی از دیدگاه اجتماعی، فرهنگی و انسانی می‌پردازد. در این روش، نه تنها ویژگی‌های زبانی و متنی ترجمه، بلکه نیز تأثیرات اجتماعی و فرهنگی آن بر مخاطبان و کاربران هدف در نظر گرفته می‌شود. به عنوان مثال، این ارزیابی ممکن است این موارد را بررسی کند که آیا ترجمه به اندازه کافی قابل فهم و قابل ارتباط برای مخاطبان هدف است یا خیر؟ یا آیا ترجمه با فرهنگ و معیارهای جامعه مقصد سازگاری دارد یا خیر؟

ترجمه‌های گوناگون نهج‌البلاغه می‌تواند موضوعی جذاب و ارزشمند برای پژوهش‌های علمی و دانشگاهی بوده و به فهم بهتر تاریخچه این ترجمه‌های و تأثیر آن‌ها بر جوامع گوناگون و نقد و تحلیل آنها کمک کنند. بررسی ترجمه‌های گوناگون نهج‌البلاغه می‌تواند به گسترش زبان و ادبیات نیز کمک کند. این امر به‌ویژه برای زبان‌هایی که تازه به میدان ترجمه متون اسلامی وارد شده‌اند، اهمیت دارد و می‌تواند به غنای زبان و ادبیات آنها بیافزاید.

به طور خلاصه، بررسی کیفیت ترجمه بر پایه دیدگاه‌های زبان‌شناختی به تحلیل موضوعی و زبانی متن توجه دارد؛ درحالی‌که ارزیابی اجتماعی بیشتر به ارزیابی تأثیرگذاری‌های اجتماعی و فرهنگی ترجمه بر مخاطبان می‌پردازد. در پایان، تحقیق در مورد ترجمه‌های گوناگون نهج‌البلاغه نه تنها به فهم بهتر این اثر مهم اسلامی کمک می‌کند، بلکه به بهبودی کیفیت ترجمه‌ها و گسترش معارف اسلامی در جوامع گوناگون نیز می‌انجامد.

۲-۱- چارچوب نظری

مدل ارزیابی کیفیت ترجمه جولیان هاوس یکی از بنیادی‌ترین و تأثیرگذارترین چارچوب‌های نظری در مطالعات ترجمه است. (House, 1977, 1997, 2015) این مدل بر پایه‌ی تلفیق دو رویکرد زبان‌شناسی نظام‌مند-کارکردی (Systemic Functional Linguistics) و نقش اجتماعی-فرهنگی زبان بنا شده است. هاوس ترجمه را «بازآفرینی عملکرد زبانی و ارتباطی متن مبدأ در زبان مقصد» تعریف می‌کند و بر اصل تطابق کارکردی (Functional Equivalence) به عنوان معیار اصلی کیفیت ترجمه تأکید دارد. (House, 1997, p. 31)

در این مدل، هر متن در سه بعد موقعیتی شامل field (موضوع و نوع فعالیت) tenor (نقش و رابطه میان گوینده و مخاطب)، و mode (شیوه و کانال ارتباطی) تحلیل می‌شود. (House, 1977, p. 39) این سه بعد از نظریه‌ی هالییدی (Halliday, 1978) اقتباس شده‌اند و اساس مقایسه‌ی بین‌زبانی در مدل هاوس را تشکیل می‌دهند. به باور هاوس، ترجمه موفق ترجمه‌ای است که نقش ارتباطی متن مبدأ را در زبان مقصد به شکلی معادل و قابل درک بازتولید کند.

هاوس دو نوع اصلی ترجمه را معرفی می‌کند:

۱. ترجمه آشکار (Overt Translation): در این نوع، متن مقصد به‌روشنی به عنوان ترجمه شناخته می‌شود و پیوند خود را با فرهنگ مبدأ حفظ می‌کند. این نوع ترجمه برای متونی چون آثار دینی، تاریخی و فرهنگی مناسب است که حفظ لایه‌های فرهنگی در آن ضروری است. (House, 2015, p. 65)

۲. ترجمه پنهان (Covert Translation): در این نوع، ترجمه به گونه‌ای نوشته می‌شود که گویی متن اصلی در زبان مقصد نوشته شده است؛ یعنی مخاطب نیازی به دانستن منبع زبانی ندارد. این نوع برای متون روزمره، خبری و آموزشی کاربرد بیشتری دارد. (House, 1997, p. 69).

هاوس (۲۰۰۱) تأکید می‌کند که در ترجمه، علاوه بر تطابق زبانی، فیلتر فرهنگی (Cultural Filter) باید به‌کار گرفته شود تا تفاوت‌های فرهنگی و هنجاری دو جامعه در فرآیند ترجمه تعدیل شوند. این فیلتر باعث می‌شود که پیام متن، با حفظ معنا و کارکرد، برای فرهنگ مقصد قابل پذیرش گردد. (House, 2001, p. 252)

بر این اساس، مدل هاوس شامل شش مؤلفه‌ی تحلیلی برای ارزیابی ترجمه است: (House, 2015)

۱. تعیین نوع ترجمه (آشکار یا پنهان)
۲. تحلیل معنایی (Semantic Analysis)
۳. تحلیل کاربردشناختی (Pragmatic Analysis)
۴. تحلیل متنی (Textual Analysis)
۵. تحلیل سیاقی (Contextual Analysis : Field, Tenor, Mode)
۶. ارزیابی تعادل نقشی (Functional Equivalence Assessment)

این مدل به ارزیاب امکان می‌دهد تا علاوه بر بررسی دقت زبانی، به تحلیل نقش‌های اجتماعی، ارتباطی و فرهنگی متن بپردازد. (Munday, 2016, p. 147) به عبارت دیگر، ارزیابی کیفیت ترجمه صرفاً سنجش درستی واژگان نیست، بلکه بررسی هماهنگی کارکردی دو متن در بافت فرهنگی-اجتماعی است.

در این پژوهش، چارچوب نظری جولیان هاوس مبنای تحلیل سه ترجمه‌ی فارسی و انگلیسی از ده حکمت نهج البلاغه قرار گرفته است. بر پایه‌ی مؤلفه‌های شش‌گانه‌ی مدل، ترجمه‌های شهیدی، دشتی و Peak of Eloquence از نظر میزان حفظ معنا، نقش اجتماعی و کارکرد ارتباطی بررسی شده‌اند. این چارچوب با اتکا به منابع اصلی هاوس و مطالعات مکمل، زمینه‌ی تحلیل تطبیقی و نظام‌مند ترجمه‌های دینی را فراهم می‌کند.

نمونه ارزیابی کیفیت ترجمه جولیان هاوس (۲۰۰۱م) با عنوان "ارزیابی کیفیت ترجمه: توصیف زبانی در برابر ارزیابی اجتماعی" ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از دیگر الگوهای ارزیابی کیفیت ترجمه متمایز می‌کند. مدل هاوس نه تنها به جنبه‌های زبانی و ساختاری ترجمه توجه می‌کند، بلکه به ارزیابی اجتماعی و کاربردی متن نیز می‌پردازد. این تلفیق و ترکیب دوگانه به ارزیابی جامع‌تری از کیفیت ترجمه منجر می‌شود که تحلیل دقیق زبان‌شناختی و همچنین بررسی کاربردی متن در محیط‌های گوناگون اجتماعی را در بر می‌گیرد.

این مدل از رویکردی توصیفی و نظام‌مند برای تحلیل ترجمه استفاده می‌کند. هاوس یک چارچوب نظری دقیق ارائه می‌دهد که شامل مقایسه‌های بین زبانی و بررسی عوامل فرهنگی و متنی است. این رویکرد به تحلیل‌های عمیق‌تر و دقیق‌تری از ترجمه‌ها منجر می‌شود. یکی از اصول کلیدی



مدل هاوس این است که ترجمه باید عملکرد متن اصلی را در زبان مقصد حفظ کند. این مدل به مترجمان و ارزیابان کمک می‌کند تا بررسی کنند که آیا ترجمه توانسته است پیام و کارکرد اصلی متن زبان مبدأ را به درستی انتقال دهد یا خیر؟

هاوس از مفهوم تطابق استفاده می‌کند که به بررسی میزان انطباق متن ترجمه‌شده با متن اصلی می‌پردازد. این رویکرد به ارزیابی دقیق‌تر و علمی‌تر کیفیت ترجمه کمک کرده، و از تحلیل‌های سطحی جلوگیری می‌کند. مدل هاوس به طور ویژه به اهمیت تفاوت‌های فرهنگی و موقعیتی میان زبان‌های مبدأ و مقصد می‌پردازد. این توجه به عوامل فرهنگی و موقعیتی کمک می‌کند تا ترجمه‌ها به شکلی بازآفرینی شوند که در محیط فرهنگی و اجتماعی زبان مقصد کارکرد مناسبی داشته باشند. این مدل به جای صرفاً تمرکز بر پیدا کردن خطاها، به تحلیل انتقادی و ساختاری ترجمه می‌پردازد. این رویکرد به فهم بهتر نقاط قوت و ضعف ترجمه‌ها کمک می‌کند و به بهبود مستمر فرایند ترجمه می‌انجامد.

به طور کلی، مدل جولیان هاوس با ارائه یک چارچوب جامع و چندبعدی برای ارزیابی کیفیت ترجمه، به ارزیابان و مترجمان امکان می‌دهد تا تحلیل‌های دقیق‌تری انجام دهند. این الگو با توجه به جنبه‌های زبانی، فرهنگی و اجتماعی، یک ابزار قدرتمند برای ارزیابی و بهبود کیفیت ترجمه‌هاست. بنابراین با توجه به موارد گفته‌شده، پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

- (أ) آیا ساختار دستوری، اجتماعی و فرهنگی زبان مقصد به خوبی رعایت شده است؟
 (ب) آیا ترجمه‌ها معنای اصلی و دقیق حکمت‌های نهج البلاغه را به خوبی معادل‌سازی کرده‌اند؟
 (ج) آیا ساختار ادبی زبان مبدأ با توجه به معیاری ترجمه‌شناسی به زبان مقصد منتقل می‌شود؟

۲ - پیشینه پژوهش

نهج البلاغه، مجموعه‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های حضرت علی علیه السلام است که به دلیل محتوای غنی و بلاغت بی‌نظیرش، همواره مورد توجه مترجمان و محققان قرار داشته است. در اینجا، به برخی از مهم‌ترین جنبه‌های پیشینه ادبی ترجمه نهج البلاغه اشاره می‌کنیم:

نخستین تلاش‌ها برای ترجمه نهج البلاغه به زبان فارسی به دوره‌های نخستین اسلامی برمی‌گردد. این ترجمه‌ها معمولاً توسط روحانیون انجام می‌شد که هدف اصلی آنها انتقال مفاهیم دینی و اخلاقی به جامعه فارسی‌زبان بود (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۰: ۴۵). در قرون بعدی، مترجمان



برجسته‌ای به ترجمه نهج البلاغه پرداختند. این ترجمه‌ها به دلیل دقت علمی و توجه به جنبه‌های بلاغی و ادبی متن، هم‌چنان از منابع اصلی مورد استفاده محققان و علاقه‌مندان به شمار می‌روند. از میان ترجمه‌های فارسی می‌توان به ترجمه فیض الاسلام، عبدالمحمد آیتی، محمدتقی جعفری، جعفر شهیدی، محمد دشتی و محمدمهدی فولادوند، و از میان ترجمه‌های انگلیسی به ترجمه طاهره صفارزاده اشاره کرد (رشاد، ۱۳۸۳: ۱۶).

در دهه‌های اخیر، با افزایش نیاز به دسترسی به متون اسلامی برای عموم مردم، ترجمه‌های مدرن‌تری از نهج البلاغه ارائه شده‌اند. این ترجمه‌ها غالباً با زبان ساده‌تر و روان‌تری نوشته شده‌اند تا مخاطبان غیرمتخصص نیز بتوانند از آنها بهره‌مند شوند. ترجمه‌های نهج البلاغه نقش مهمی در گسترش معارف اسلامی در میان جوامع غیرعربی زبان داشته‌اند. این ترجمه‌ها به افراد امکان می‌دهند تا به معانی عمیق و ارزشمند کلمات حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام دسترسی پیدا کنند.

برخی از تحقیقات به تحلیل زبانی و بلاغی ترجمه‌های نهج البلاغه پرداخته‌اند. این تحقیقات سعی دارند تا نحوه انتقال زیبایی‌های بلاغی و ادبی متن اصلی به زبان مقصد را بررسی کنند و ترجمه‌های برتر را شناسایی کنند (جعفری، ۱۳۹۳: ۴۶). مدل‌های گوناگونی برای ارزیابی کیفیت ترجمه‌های نهج البلاغه به کار گرفته شده‌اند. الگوی جولیان هاوس یکی از این مدل‌هاست که به ارزیابی جامع و نظام‌مند ترجمه‌ها از دو دیدگاه زبانی و اجتماعی می‌پردازد (حسینی، ۱۳۹۴: ۲۳).

برخی از محققان به ترجمه‌های مقایسه‌ای پرداخته‌اند که در آنها چندین ترجمه از نهج البلاغه با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌شوند. این مطالعات به شناسایی نقاط قوت و ضعف هر ترجمه، و ارائه پیشنهادهایی برای بهبود کیفیت ترجمه‌ها کمک کرده‌اند (گلشنی و احمدوند، ۱۳۹۶: ۱۱۸).

پیشینه ادبی تحقیق در مورد ترجمه نهج البلاغه نشان می‌دهد این حوزه همواره با چالش‌های گوناگونی همراه بوده است؛ از جمله می‌توان به امانت‌داری در ترجمه، انتقال درست مفاهیم و زیبایی‌های بلاغی متن اصلی، و پاسخگویی به نیازهای گوناگون مخاطبان اشاره نمود. با این حال، تلاش‌های پیوسته مترجمان و محققان باعث شده است که ترجمه‌های متنوع و باکیفیتی از نهج البلاغه در دسترس قرار گیرد که هر یک از آنها به نوبه خود به گسترش فهم و ترویج معارف اسلامی کمک کرده‌اند.



این مقاله با استفاده از روش تحلیل توصیفی بر اساس مدل هاوس به ارزیابی دقیق ترجمه‌های جعفر شهیدی و محمد دشتی و ترجمه انگلیسی آن Peak of Eloquence از حکمت‌های نهج البلاغه می‌پردازد. مدل هاوس با در نظر گرفتن جنبه‌های زبانی، فرهنگی و اجتماعی، یک رویکرد جامع برای ارزیابی کیفیت ترجمه‌ها ارائه می‌دهد. تفاوت این مقاله با سایر تحقیقات، تمرکز بر تحلیل مقایسه‌ای دقیق میان ترجمه‌های انگلیسی و فارسی است که با بررسی ویژگی‌های خاص هر ترجمه، نقاط قوت و ضعف آنها شناسایی شده و بهبودهایی برای ارتقای کیفیت ترجمه‌ها پیشنهاد می‌شود. این پژوهش برای نخستین بار، تطبیق میان ترجمه‌های فارسی و انگلیسی را به طور همزمان مورد بررسی قرار داده و با استفاده از معیارهای دقیق مدل هاوس، به ارزیابی جامع‌تری دست یافته است. اهمیت این مقاله در شناسایی ترجمه‌های مؤثرتر و ارائه راهکارهای عملی برای بهبود کیفیت ترجمه‌های نهج البلاغه است که می‌تواند به گسترش معارف اسلامی در میان مخاطبان مختلف کمک کند.

۳- روش تحقیق مبتنی بر مدل جولیان هاوس

این پژوهش از الگوی ارزیابی کیفیت ترجمه جولیان هاوس (House, 1977, 1997, 2015) به عنوان چارچوب روش‌شناختی اصلی بهره گرفته است. مدل هاوس، یکی از معتبرترین روش‌های تحلیلی در حوزه‌ی ارزیابی ترجمه است که از دو منبع نظری تغذیه می‌کند:

- ۱ (زبان‌شناسی نظام‌مند-کارکردی هالیدی) (Systemic Functional Linguistics)
- ۲ (رویکرد ارتباطی-فرهنگی به ترجمه Translation as Cross-cultural Communication) (Halliday, 1978; House, 2015).

هدف این روش، تحلیل ترجمه بر اساس تطابق کارکردی (functional equivalence) میان متن مبدأ و مقصد است. در این چارچوب، ترجمه زمانی موفق تلقی می‌شود که بتواند نقش ارتباطی، معنایی و فرهنگی متن اصلی را در زبان مقصد بازآفرینی کند. (House, 1997, p. 31)

در این پژوهش، فرایند تحلیل بر مبنای شش مرحله‌ی پیشنهادی هاوس انجام گرفته است (House, 2015, pp. 65-70):

۱. تعیین نوع ترجمه (آشکار یا پنهان):

بر اساس تمایز هاوس، ترجمه‌ها از نظر میزان حفظ عناصر فرهنگی زبان مبدأ و میزان بومی‌سازی در زبان مقصد تحلیل شدند. (House, 1997) در ترجمه‌های آشکار، نشانه‌های



فرهنگی متن اصلی حفظ می‌شود؛ در حالی که در ترجمه‌های پنهان، متن برای مخاطب مقصد بازنویسی می‌گردد.

۲. تحلیل متن مبدأ و مقصد در سه بُعد زبانی و معنایی:

- تحلیل معنایی: (Semantic Analysis) شامل بررسی معادل‌سازی واژگان کلیدی و عبارات معنایی، بر اساس بافت جمله و قصد گوینده. (House, 1977; Baker, 2011)
 - تحلیل کاربردشناختی: (Pragmatic Analysis) شامل بررسی نقش اجتماعی و ارتباطی جمله‌ها در بافت موقعیتی. (Leech, 1983; House, 2015)
 - تحلیل متنی: (Textual Analysis) بررسی انسجام، انسجام ارجاعی، پیوستگی معنایی و ساختار جمله‌ها در دو زبان. (Halliday & Hasan, 1976)
۳. تحلیل سیاقی: (Contextual Analysis)

در این مرحله، سه مؤلفه‌ی موقعیتی field، tenor و mode تحلیل می‌شوند تا نقش اجتماعی گوینده، مخاطب و شرایط فرهنگی در انتقال معنا بررسی شود. (House, 2001; Halliday, 1978).

۴. ارزیابی تعادل نقشی: (Functional Equivalence Assessment)

در این مرحله، میزان هماهنگی میان نقش معنایی، کاربردی و فرهنگی در متن مقصد نسبت به متن اصلی تعیین می‌شود. (House, 2015, p. 69) این ارزیابی نشان می‌دهد که ترجمه تا چه اندازه توانسته نقش ارتباطی و هدایتی متن اصلی را حفظ کند.

۵. ارائه بازخورد و مستندسازی تحلیلی:

داده‌های حاصل از مراحل فوق در جداول مقایسه‌ای تنظیم و نقاط قوت و ضعف هر ترجمه از نظر تطابق فرهنگی، دقت معنایی و انسجام متنی مستند شد. (Munday, 2016)

۶. تفسیر و گزارش نتایج:

یافته‌های تحلیلی در بخش «تحلیل داده‌ها» به صورت نظام‌مند گزارش شده‌اند تا بتوان نتیجه گرفت کدام ترجمه‌ها بیشترین میزان تطابق کارکردی را با متن اصلی دارند. در مجموع، روش پژوهش حاضر رویکردی توصیفی-تحلیلی دارد و مبتنی بر تحلیل کیفی داده‌هاست. بهره‌گیری از مدل هاوس، امکان بررسی چندلایه‌ی ترجمه‌ها را فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که هم دقت زبانی و هم کارکرد فرهنگی و اجتماعی ترجمه‌ها مورد سنجش قرار گیرد. (House, 2015; Munday, 2016)

این ترکیب نظری و کاربردی باعث می‌شود ارزیابی ترجمه از سطح قضاوت‌های کلی فراتر رفته و به تحلیل علمی و مستدل تبدیل شود.

۳-۱- انتخاب نمونه

ده حکمت منتخب از نهج البلاغه که دارای مضمون‌های متنوع و پیچیدگی‌های زبانی گوناگون هستند، برگزیده شدند. این گزینش‌ها نمونه‌ای از حکمت‌های نهج البلاغه بوده که موضوعات گوناگونی مانند اخلاق، فلسفه، دین و زندگی اجتماعی را دربرمی‌گیرد.

۳-۲- ابزارها و منابع مورد استفاده

استفاده از منابع مرجع علمی معتبر برای بررسی واژگان و اصطلاحات، و همچنین منابع تاریخی و فرهنگی برای تحلیل دقیق‌تر؛ دسترسی به نسخه‌های اصلی نهج البلاغه و ترجمه‌های جعفر شهیدی و محمد دشتی، و ترجمه معتبر انگلیسی Peak of Eloquence انتشارات Elmhurst. با استفاده از مطالعات و مقالاتی که پیش از این در زمینه ترجمه نهج البلاغه انجام شده‌اند. با استفاده بهینه از روش‌شناسی، می‌توان تحلیل جامعی از کیفیت و ویژگی‌های ترجمه‌های جعفر شهیدی و محمد دشتی و Peak of Eloquence انتشارات Elmhurst از ده حکمت برگزیده نهج البلاغه به زبان‌های فارسی و انگلیسی به دست آورد و نقاط قوت و ضعف هر یک را شناسایی نمود.

۴- تحلیل داده‌ها

ترجمه انگلیسی نهج البلاغه و ترجمه‌های جعفر شهیدی و محمد دشتی هر یک دارای منطقی خاص و ویژگی‌های منحصر به فردی هستند که به دلایل گوناگونی مورد توجه قرار گرفته‌اند. در زیر به بررسی منطق و ویژگی‌های ترجمه فارسی و انگلیسی پرداخته می‌شود:

۴-۱- أمير المؤمنين عليه السلام: كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لَا ظَهْرٌ فِيكَ كَبَّ وَلَا ضَرْعٌ فِيْخَلْبٍ (۱)

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: During civil disturbance like an adolescent camel who has neither a back strong for riding nor udders for milking.

شهیدی: (فرمود): هنگام فتنه چون شتر دوساله باش! نه پشتی تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند چنان زی که در تو طمع نبندند.



دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: در فتنه‌ها، چونان شتر دوساله باش، نه پشتی دارد که سواری دهد، و نه پستانی تا او را بدوشند.

الف) نوع ترجمه: ترجمه شهیدی و دشتی گرایش به ترجمه پنهان دارند؛ چرا که تلاش شده ساختار زبان مقصد رعایت شود و نشانه‌های فرهنگی عربی کم‌رنگ گردد. ترجمه انگلیسی نیز پنهان است؛ اما در حفظ تصویر استعاری جمله عربی موفق عمل کرده است.

ب) تحلیل معنایی: در هر سه ترجمه مفهوم «عدم بهره‌برداری از شخص در زمان فتنه» به درستی منتقل شده است. معادل‌سازی واژگانی چون «ابن اللبون»، «فتنه»، «ظهر»، و «ضرع» با معادل‌هایی چون adolescent camel، شتر دوساله، پشتی، و پستانی قابل قبول و دقیق هستند.

پ) تحلیل کاربردشناختی: حکمت امام علی علیه السلام در موقعیت بحران اجتماعی صادر شده است. ترجمه شهیدی با افزودن «چنان‌زی که در تو طمع نبندند» به نقش کنشی جمله افزوده است. ترجمه دشتی این نقش را با ایجاز حفظ کرده، اما ترجمه انگلیسی نقش هشدار را به خوبی نشان می‌دهد.

ت) تحلیل متنی: انسجام ساختاری در هر سه ترجمه رعایت شده است. ترجمه انگلیسی با جملات ساده، ساختاری طبیعی برای مخاطب انگلیسی‌زبان فراهم کرده و ترجمه شهیدی نیز از نظر نحوی قابل قبول است.

ث) تحلیل سیاقی: گوینده امام علی علیه السلام، مخاطب مسلمانان در زمان فتنه است. ترجمه‌ها به خوبی موفق شده‌اند این بافت را درون‌متنی القا کنند. البته ترجمه انگلیسی نیاز به پیش‌زمینه تاریخی بیشتری دارد.

ج) تعادل نقشی: هر سه ترجمه توانسته‌اند پیام اخلاقی و هشدار اجتماعی متن را منتقل کنند. ترجمه شهیدی با استفاده از لحن ادبی و دشتی با ایجاز و سادگی، نقش بیانی را حفظ کرده‌اند. ترجمه انگلیسی نیز با بازسازی تصویر تمثیلی، نقش ارتباطی متن را در فرهنگ مقصد بازآفرینی کرده است. نتیجه‌گیری:

ترجمه شهیدی در انتقال معنای فرهنگی و حفظ زیبایی ادبی موفق‌تر است. ترجمه دشتی برای مخاطب عام فارسی‌زبان مناسب‌تر است. ترجمه انگلیسی با رعایت ساختار طبیعی انگلیسی، مخاطب

خارجی را بهتر جذب می‌کند. پیشنهاد می‌شود در ترجمه انگلیسی، زمینه‌سازی سیاقی افزوده شود تا درک جمله استعاری تسهیل گردد.

۴ - ۲ - أمير المؤمنين عليه السلام: دَوَاءُ النَّفْسِ الصَّدَقَةُ، وَعَمَلُ النَّاسِ فِي دُنْيَاهُمْ مَعْرُوضٌ عَلَيْهِمْ فِي آخِرَتِهِمْ (۷).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: Charity is an effective cure, and the actions of people in their present life will be before their eyes in the next.

شهیدی: (و فرمود): صدقه دارویی است درمان‌بخش و کردار بندگان در دنیای آنان پیش دیده‌هایشان بود در آخرت ایشان هر چه را در این جهان کنند، در آن جهان بینند. دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: صدقه‌دادن دارویی ثمربخش است، و کردار بندگان در دنیا، فردا در پیش روی آنان جلوه‌گر است.

الف) نوع ترجمه: ترجمه شهیدی و دشتی هر دو از نوع ترجمه پنهان هستند. ترجمه انگلیسی نیز گرایش پنهان دارد اما در افزودن توضیح ضمنی دینی با آوردن عبارت [to Allah] رویکردی توضیحی اتخاذ کرده است.

ب) تحلیل معنایی: واژه‌های «دواء»، «النفس»، «الصدقة» و «معروض» در هر سه ترجمه به‌درستی معادل‌سازی شده‌اند. ترجمه شهیدی کمی با ساختار نحوی زبان مبدأ فاصله گرفته است و ترجمه دشتی در رساندن معنای «نمایان شدن اعمال» دقیق‌تر عمل کرده است.

پ) تحلیل کاربردشناختی: در این حکمت، امام علی عليه السلام با مخاطب عام سخن می‌گوید. هدف ایجاد انگیزه برای انفاق و باور به معاد است. هر سه ترجمه پیام را منتقل کرده‌اند اما ترجمه دشتی در نشان دادن بُعد اخروی پیام ("فردا در پیش روی آنان جلوه‌گر است") دقیق‌تر است.

ت) تحلیل متنی: ترجمه انگلیسی از ساختاری منسجم بهره می‌برد. ترجمه شهیدی گاه دچار پیچیدگی نحوی شده است. ترجمه دشتی با سادگی جمله‌ها روان‌تر است.

ث) تحلیل سیاقی: گوینده امام علی عليه السلام و مخاطب مؤمنان هستند. حکمت در بافت توصیه‌ای و اخلاقی بیان شده و هر سه ترجمه این سیاق را منتقل کرده‌اند. ترجمه انگلیسی با افزودن



«effective cure» برای charity نقش هدایتی جمله را بیشتر برجسته می‌کند.

ج) تعادل نقشی : در هر سه ترجمه کارکرد اخلاقی و توصیه‌ای متن حفظ شده است. ترجمه دشتی در انتقال مستقیم پیام بهتر عمل کرده و ترجمه انگلیسی با ساده‌سازی، نقش راهنمایی‌کننده متن را به زبان مقصد منتقل کرده است.

نتیجه‌گیری :

ترجمه دشتی از نظر دقت معنایی و کاربردشناختی نسبت به دو ترجمه دیگر برتری نسبی دارد. ترجمه انگلیسی برای مخاطب غربی قابل فهم و روان است ولی نیاز به بازبینی در ترجمه-faith loaded concepts دارد. ترجمه شهیدی با وجود ساختار نحوی پیچیده، همچنان از لحاظ معنا وفادار باقی مانده است.

٤ — ٣ — أمير المؤمنين عليه السلام: عَجَبًا لَابْنِ آدَمَ! يَنْظُرُ بِشَحْمٍ، وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ، وَيَسْمَعُ بِعَظْمٍ، وَيَتَنَفَّسُ مِنْ حَرَمٍ (٨).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: How wonderful is man: He speaks with fat, talks with a piece of flesh, hears with a bone and breathes through a hole!

شهیدی: (و فرمود): از این آدمی شگفتی گیرید: با پیه می‌نگرد و با گوشت سخن می‌گوید: و باستخوان می‌شنود، و از شکافی دم برمی‌آورد.

دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: از ویژگی‌های انسان در شگفت مانید که با پاره‌ای "پی" می‌نگرد و با "گوشت" سخن می‌گوید، و با "استخوان" می‌شنود، و از "شکافی" نفس می‌کشد.

الف) نوع ترجمه : هر سه ترجمه (شهیدی، دشتی، انگلیسی) پنهان هستند و از بیان مستقیم استعاره‌های فیزیولوژیک با زبان مقصد بهره گرفته‌اند.

ب) تحلیل معنایی : واژگان کلیدی مانند «شحم»، «لحم»، «عظم»، «حرم» به خوبی با «پیه»، «گوشت»، «استخوان» و «سوراخ» در فارسی، و «fat»، «flesh»، «bone»، «hole» در انگلیسی معادل‌سازی شده‌اند. این معادل‌ها مفهوم اصلی شگفتی در خلقت انسان را منتقل می‌کنند.

پ) تحلیل کاربردشناختی : هدف امام علی عليه السلام ایجاد حس تأمل در پدیده خلقت انسان است.



ترجمه‌ها لحن تعجب و فلسفی متن را منتقل می‌کنند. دشتی با توضیح «از ویژگی‌های انسان در شگفت‌مانید...» نقش کنشی را تقویت کرده است.

(ت) تحلیل متنی: ساختار چهارپاره جمله حفظ شده است. انسجام معنایی و نحوی در همه ترجمه‌ها رعایت شده است.

(ث) تحلیل سیاقی: سیاق تعلیمی و فلسفی است. ترجمه‌ها مخاطب را به تأمل در نظام آفرینش فرامی‌خوانند. سیاق مذهبی به‌طور ضمنی حضور دارد.

(ج) تعادل نقشی: در هر سه ترجمه، نقش تأمل برانگیز و فلسفی متن اصلی حفظ شده است. ترجمه دشتی در انتقال حس شگفتی موفق‌تر است.
نتیجه‌گیری:

ترجمه دشتی به دلیل روانی و توضیح ضمنی مناسب‌تر است. ترجمه شهیدی سبک ادبی دارد. ترجمه انگلیسی مفهومی است اما اندکی نیاز به توضیح زمینه‌ای دارد.

۴-۴- امیر المؤمنین عليه السلام: خَالِطُوا النَّاسَ مُخَالَطَةً إِنْ مِتُّمْ مَعَهَا بَكَوْا عَلَيْكُمْ، وَإِنْ عِشْتُمْ حَنَّوْا إِلَيْكُمْ (۱۰).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: Deal with people in such a manner that if you die, they should weep for you, and if you live they should long for you.

شهیدی: (و فرمود): با مردم چنان بیامیزید که اگر مردید بر شما بگریند، و اگر زنده ماندید بر شما مهربانی ورزند.

دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: با مردم آن‌گونه معاشرت کنید که اگر مردید بر شما اشک ریزند، و اگر زنده ماندید، با اشتیاق سوی شما آیند.

(الف) نوع ترجمه: هر سه ترجمه (شهیدی، دشتی، انگلیسی) پنهان هستند. ساختار جمله را با زبان مقصد هماهنگ کرده‌اند.

(ب) تحلیل معنایی: واژگان «خالطوا»، «بکوا»، «حنوا» با معادل‌های «بیامیزید»، «گریستن»، «مهربانی ورزیدن» یا «long for» به‌درستی منتقل شده‌اند.



پ) تحلیل کاربردشناختی: کارکرد این حکمت توصیه‌ای و اخلاقی است؛ توصیه به معاشرت نیکو با مردم. ترجمه‌ها این پیام را به‌خوبی منتقل کرده‌اند. دشتی با لحن احساسی‌تر نقش اجتماعی را تقویت کرده است.

ت) تحلیل متنی: ساختار دوشرطی و متوازن جمله در ترجمه‌ها حفظ شده است.

ث) تحلیل سیاقی: بافت اجتماعی-اخلاقی با تأکید بر رابطه با مردم است. ترجمه‌ها به‌خوبی این سیاق را منتقل کرده‌اند.

ج) تعادل نقشی: ترجمه‌ها پیام روابط انسانی مثبت را به زبان مقصد منتقل کرده‌اند. دشتی با کاربرد اصطلاحاتی چون «اشک ریزند» و «اشتیاق» حس برانگیزتر است.
 نتیجه‌گیری:

ترجمه دشتی احساسی‌تر و قابل‌فهم‌تر است. ترجمه شهیدی ادبی‌تر. ترجمه انگلیسی روشن و طبیعی است.

۴ - ۵ - أمير المؤمنين عليه السلام: إِذَا قَدَرْتَ عَلَىٰ عَدُوِّكَ فَاجْعَلِ الْعَفْوَ عَنْهُ شُكْرًا لِلْقُدْرَةِ عَلَيْهِ (۱۱).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: When you gain power over yours adversary, pardon him as yours way of expressing thanks [to Allah] for being able to overpower him.

شهیدی: (و فرمود): اگر بر دشمن دست یافتی بخشیدن او را سپاس دست‌یافتن بر وی ساز. دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: اگر بر دشمن دست یافتی، بخشیدن او را، شکرانه پیروزی قرار ده. الف) نوع ترجمه: هر سه ترجمه پنهان هستند و به‌جای ترجمه تحت‌اللفظی، ساختار مناسب مقصد را ارائه داده‌اند.

ب) تحلیل معنایی: واژه‌های «قدرت»، «عدو»، «عفو» و «شکر» به‌درستی با «توانستن»، «دشمن»، «بخشایش» و «سپاسگزاری» معادل‌سازی شده‌اند. ترجمه انگلیسی با «as a way to show gratitude to God» رویکرد معنوی را تقویت کرده است.

پ) تحلیل کاربردشناختی: جمله توصیه‌ای و تربیتی است و بر اخلاق قدرت تأکید دارد. ترجمه دشتی با لحن دستوری پیام را برجسته می‌کند.



ت) تحلیل متنی: ساختار شرطی جمله و ارتباط علت و معلولی در ترجمه‌ها حفظ شده است.
 ث) تحلیل سیاقی: بافت سیاسی-اخلاقی دارد. ترجمه‌ها زمینه را منتقل کرده‌اند.
 ج) تعادل نقشی: مفهوم کنترل قدرت از طریق اخلاق در هر سه ترجمه منتقل شده است.
 نتیجه‌گیری: ترجمه دشتی صریح‌تر و مستقیم‌تر است. ترجمه شهیدی رسمی‌تر. ترجمه انگلیسی مفهومی و معنوی است.

۴ — ۶ — أمير المؤمنين عليه السلام: *أَعَجَزُ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ الْإِخْوَانِ، وَأَعَجَزَ مِنْهُ مَنْ ضَبَعَ مَنْ ظَفَرَ بِهِ مِنْهُمْ (۱۲).*

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: The most helpless of all men is whoever cannot find a new brothers during his life, but still more helpless is whoever finds such a brother but loses him.

شهیدی: (و فرمود): ناتوان‌ترین مردم کسی است که نیروی به‌دست آوردن دوستان ندارد، و ناتوان‌تر از او کسی بود که دوستی به دست آرد و او را ضایع گذارد.
 دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: ناتوان‌ترین مردم کسی است که در دوست‌یابی ناتوان است، و از او ناتوان‌تر آن است که دوستان خود را از دست بدهد.

الف) نوع ترجمه: هر سه ترجمه (شهیدی، دشتی، انگلیسی) از نوع پنهان هستند. همگی تلاش کرده‌اند ساختار نحوی و واژگانی را با زبان مقصد هماهنگ سازند و معنای اخلاقی-اجتماعی جمله را بدون ارجاع مستقیم به سبک عربی منتقل کنند.

ب) تحلیل معنایی: واژگان کلیدی مانند «أَعَجَزَ»، «اَلْإِخْوَانِ»، «ضَبَعَ» و «ظَفَرَ» به‌درستی با معادل‌هایی چون «ناتوان»، «دوست‌یابی»، «ضایع کردن» و «به دست آوردن» در فارسی، و در انگلیسی با «loses»، «find brothers»، «helpless» و «finds» معادل‌سازی شده‌اند. ترجمه شهیدی کمی رسمی‌تر است، درحالی‌که ترجمه دشتی معنای واژگان را دقیق‌تر و ساده‌تر منتقل می‌کند.

پ) تحلیل کاربردشناختی: این جمله در بافت اجتماعی و اخلاقی برای تأکید بر اهمیت حفظ روابط انسانی صادر شده است. هدف آن تشویق به برقراری و حفظ دوستی است.



ترجمه دشتی با زبان ساده‌تر و ساختار گفتاری‌تر پیام را برای مخاطب فارسی‌زبان روشن‌تر می‌سازد. (ت) تحلیل متنی: ترجمه‌ها به‌درستی تقارن مفهومی و تکرار ساختار جمله را حفظ کرده‌اند. جمله اول درباره ناتوانی در ایجاد رابطه، و جمله دوم درباره ناتوانی در حفظ آن است. ترجمه انگلیسی نیز این ساختار دوتایی (parallelism) را به‌خوبی منتقل کرده است. (ث) تحلیل سیاقی: گوینده امام علی علیه السلام، و مخاطب مسلمانان یا انسان‌های خردمند جامعه هستند. فضای این حکمت اخلاقی، اجتماعی و توصیه‌ای است. ترجمه‌ها به‌ویژه در نسخه دشتی این سیاق را روشن‌تر منتقل کرده‌اند. ترجمه انگلیسی نیز برای مخاطب غیرمسلمان قابل فهم است. (ج) تعادل نقشی: در هر سه ترجمه، نقش اخلاقی و هدایتی متن حفظ شده است. مفهوم «ناتوانی واقعی در روابط اجتماعی» در ترجمه‌ها منتقل شده است. ترجمه دشتی توانسته با زبانی ساده‌تر، تأثیر عاطفی جمله را تقویت کند. نتیجه‌گیری:

ترجمه دشتی از نظر روانی و دقت کاربردی نسبت به دو ترجمه دیگر برجسته‌تر است. ترجمه شهیدی با لحن ادبی و سنگین‌تر برای مخاطب خاص مناسب‌تر است. ترجمه انگلیسی نیز از لحاظ ساختار و انتقال معنای ضمنی، موفق است و با زبان مقصد هماهنگی خوبی دارد.

۴ - ۷ - أمير المؤمنين عليه السلام: إِذَا آتَيْتُكُمُ الدُّنْيَا فَلَا تَصُدُّوا نِعْمَاءَهَا بِقِلَّةِ الشُّكْرِ (۱۳).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: When you get (only) small favors, do not push them away by being ungrateful.

شهیدی: (و فرمود): چون طلیعه نعمت‌ها به شما رسید، با ناسپاسی دنباله آن را مبرید. دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: چون نشانه‌های پروردگار آشکار شد، با ناسپاسی نعمت‌ها را از خود دور نسازید.

الف) نوع ترجمه: هر سه ترجمه (شهیدی، دشتی، و انگلیسی) از نوع پنهان هستند. در هر سه مورد، تلاش شده تا ساختار و واژگان متن با هنجارهای زبان مقصد همسو گردد و اثرگذاری پیام حفظ شود. ب) تحلیل معنایی: واژه‌های کلیدی نظیر «الدنیا»، «نعماء»، «قلة الشکر» به‌درستی با «دنیا / نعمت / ناسپاسی» در فارسی و «favors / ungratefulness» در انگلیسی معادل‌سازی شده‌اند.



شهیدی به جای استفاده مستقیم از «دنیا»، از تعبیر «طلیعه نعمت‌ها» استفاده کرده که نوعی تعبیر معنایی آزاد و تفسیری است.

دشتی «نشانه‌های پروردگار» را جایگزین کرده که از نظر معنایی فاصله بیشتری با متن اصلی دارد و نوعی تأویل ضمنی محسوب می‌شود.

پ) تحلیل کاربرشناختی: این حکمت دارای نقش تربیتی و دینی است و به مخاطب هشدار می‌دهد که ناسپاسی نسبت به نعمت‌های اولیه، مانع استمرار نعمت‌های بزرگ‌تر می‌شود. ترجمه دشتی، با افزودن «نشانه‌های پروردگار»، سطح مفهومی جمله را ارتقا می‌دهد و به جای تمرکز صرف بر دنیا، به نشانه‌های الهی اشاره می‌کند. ترجمه شهیدی کاربرد طبیعی‌تر در زبان فارسی دارد. ت) تحلیل متنی: ساختار شرطی «اذا... فلا...» به درستی در هر سه ترجمه حفظ شده است. ترجمه انگلیسی با حفظ فرم شرطی و منفی‌سازی معنایی جمله، ساختاری طبیعی و ساده برای مخاطب غربی ایجاد کرده است.

ث) تحلیل سیاقی: گوینده امام علی علیه السلام و مخاطب، انسان‌های مؤمن یا مسلمانان اند. حکمت در سیاق دینی، تربیتی و اعتقادی صادر شده است. هر سه ترجمه این سیاق را منتقل کرده‌اند، گرچه ترجمه دشتی با اشاره به «پروردگار» معنای دینی را صریح‌تر ساخته است.

ج) تعادل نحوی: هر سه ترجمه توانسته‌اند نقش هشداردهنده، اخلاقی و دینی متن را حفظ کنند. پیام اینکه ناسپاسی باعث قطع نعمت می‌شود، با زبان مقصد و در قالب زبانی-فرهنگی هر ترجمه منتقل شده است. نتیجه‌گیری:

ترجمه دشتی دارای رنگ‌وبوی دینی‌تر است و با افزودن «پروردگار»، پیام معنوی متن را تقویت می‌کند. ترجمه شهیدی طبیعی‌تر و ادبی‌تر است و به ساختار زبان فارسی نزدیک‌تر است. ترجمه انگلیسی ساده و دقیق است و برای مخاطب عمومی انگلیسی‌زبان مناسب است.

۴ - ۸ - أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ هَجَرَهُ الْقَرِيبُ تَعَلَّقَ بِهِ الْبَعِيدُ (۱۴).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: Whoever is abandoned by near ones is dear to remote ones.

شهیدی: (و فرمود): آن را که نزدیک واگذارد، یاری دور را به دست آرد.



دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: چون نشانه‌های پروردگار آشکار شد، با ناسپاسی نعمت‌ها را از خود دور نسازید.

الف) نوع ترجمه: ترجمه شهیدی و ترجمه انگلیسی هر دو از نوع پنهان هستند. ساختار نحوی جمله عربی به شکلی متناسب با زبان مقصد بازنویسی شده است.

اما ترجمه دشتی، اشتباهاً مربوط به حکمت قبلی (۱۳) است و با این حکمت مطابقت ندارد. ب) تحلیل معنایی: عبارت‌های «هَجْرَةُ الْقَرِيبِ» و «تَعْلُقُ بِه الْبَعِيدِ» به درستی با «واگذاری نزدیک» و «یاری دور» (شهیدی) و «abandoned by near ones» و «dear to remote ones» (انگلیسی) معادل‌سازی شده‌اند.

ترجمه شهیدی اصطلاح «یاری به دست آرد» را برای «تعلق» انتخاب کرده که ترجمه‌ای معنایی-تفسیری و تا حدی آزاد است. ترجمه انگلیسی معادل مستقیم‌تری ارائه داده است. پ) تحلیل کاربردشناختی: این حکمت در سیاق اجتماعی و انسانی بیان شده و به نوعی واقعیت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی اشاره دارد: وقتی انسان از سوی نزدیکان طرد می‌شود، گاه در دل دیگران جای می‌گیرد.

ترجمه شهیدی با تعبیر «یاری به دست آرد» بار مثبت بیشتری به پیام داده است، در حالی که ترجمه انگلیسی بی‌طرف‌تر و توصیفی‌تر است.

ت) تحلیل متنی: ترکیب دویاره و شرطی-نتیجه‌ای جمله در ترجمه شهیدی حفظ شده، هرچند ساختار فارسی آن کمی بازتر است. ترجمه انگلیسی نیز انسجام خوبی دارد.

ث) تحلیل سیاقی: سیاق جمله اجتماعی-روابطی است، با نگاهی روان‌شناسانه به رفتار انسان‌ها. ترجمه‌ها این سیاق را منتقل کرده‌اند. ترجمه شهیدی تأکید بیشتری بر پیام همدلی اجتماعی دارد.

ج) تعادل نقشی: پیام فلسفی-اجتماعی جمله به خوبی در ترجمه‌ها حفظ شده است. ترجمه شهیدی با سبک ادبی‌تر، و ترجمه انگلیسی با ساختار بیانی طبیعی‌تر، نقش معنایی متن را در فرهنگ مقصد بازتولید کرده‌اند. نتیجه‌گیری:

ترجمه شهیدی روان و ادبی است و به سبک گفتار فارسی نزدیک است. ترجمه انگلیسی روشن و دقیق است. ترجمه دشتی برای این حکمت وجود ندارد و در صورت تکمیل، باید جداگانه تحلیل

۴- ۹- أمير المؤمنين عليه السلام: كُلُّ مَفْتُونٍ مَسْلُوبُ الرَّأْيِ، وَكُلُّ مَأْخُودٍ لَا يَقْدَمُ لَهُ النَّصِيحُ (۱۵).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: Every mischief monger cannot even be reproved.

شهیدی: (و فرمود): هر فریب‌خورده را سرزنش نتوان کرد.

دستی: و درود خدا بر او، فرمود: هر فریب‌خورده‌ای را نمی‌شود سرزنش کرد.

الف) نوع ترجمه: ترجمه‌های شهیدی و دستی از نوع پنهان هستند؛ ساختار جمله عربی را به زبان معیار فارسی بازنویسی کرده‌اند. ترجمه انگلیسی نیز پنهان است و به جای حفظ ساختار نحوی عربی، پیام نهایی را به زبان مقصد منتقل کرده است.

ب) تحلیل معنایی: واژگان «مفتون» (فریب‌خورده)، «مسلوب‌الرأی» (بی‌خرد/بی‌اختیار)، «مأخوذ» (در چنگ آمده)، و «لا یقدم له النصح» (نصیحت‌پذیر نیست) به خوبی در ترجمه‌های فارسی با عباراتی مانند «هر فریب‌خورده را سرزنش نتوان کرد» معادل‌سازی شده‌اند.

ترجمه انگلیسی «Every mischief monger cannot even be reproved» کمی از واژه «مفتون» فاصله گرفته و آن را به «mischief monger» (فتنه‌انگیز) ترجمه کرده که بار معنایی متفاوتی دارد.

پ) تحلیل کاربردشناختی: این حکمت ناظر به ناتوانی در اندرز دادن به افراد فریب‌خورده است و پیام آن ناظر به واقعیتی روان‌شناختی و اجتماعی است. ترجمه دستی با زبان ساده‌تر، این پیام را برای مخاطب فارسی‌زبان قابل فهم‌تر کرده است.

ت) تحلیل متنی: ساختار دوپاره جمله (توصیف دو گروه با پیام مشابه) در ترجمه‌های فارسی حفظ شده است. ترجمه انگلیسی به جای دو جمله، به صورت تک‌جمله‌ای و تلخیص‌شده ارائه شده و بخشی از ساختار اصلی را حذف کرده است.

ث) تحلیل سیاقی: سیاق جمله انتقادی و اخلاقی است، با نگاهی به آسیب‌پذیری معرفتی برخی افراد در شرایط فتنه یا فریب. هر دو ترجمه فارسی این سیاق را منتقل کرده‌اند. ترجمه انگلیسی نیز پیام اخلاقی را منتقل می‌کند اما لحن آن کمی قضاوت‌گرانه‌تر است.

ج) تعادل نقشی: در هر دو ترجمه فارسی، کارکرد اصلی جمله یعنی هشدار نسبت به ناپذیرفتنی بودن پند در شرایط فریب حفظ شده است. ترجمه انگلیسی به دلیل تغییر معنایی «مفتون» به



«مفسد»، تعادل نقشی تا حدی مخدوش شده است.

نتیجه‌گیری:

ترجمه دشتی از نظر زبانی روان‌تر و برای مخاطب عام مناسب‌تر است. ترجمه شهیدی دقیق‌تر و ادبی‌تر است. ترجمه انگلیسی با تغییر در واژگان کلیدی از سطح دقت معنایی فاصله گرفته و نیازمند بازنگری است تا لحن و پیام اصلی امام علی علیه السلام را به درستی منتقل کند.

۴- ۱۰- أمير المؤمنين عليه السلام: كُلُّ شَيْءٍ مَّقْدُورٌ، وَقَدْ يُوَدِّي التَّنْذِيرُ إِلَى الْمَهْلَكَةِ (۱۶).

English Translation: Imam Ali ibn Abu Talib peace be upon him said the following: All matters are subject to destiny, so much so that sometimes death results from effort.

شهیدی: (و فرمود): کارها چنان رام تقدیر است که گاه مرگ در تدبیر است.

دشتی: و درود خدا بر او، فرمود: کارها چنان در سیطره تقدیر است که چاره‌اندیشی به مرگ می‌انجامد.

الف) نوع ترجمه: ترجمه‌های شهیدی، دشتی، و انگلیسی هر سه از نوع پنهان هستند. ساختار نحوی و واژگانی متن اصلی به زبان مقصد منتقل شده، بدون آنکه نشانه‌ای آشکار از زبان مبدأ در متن مقصد باقی بماند.

ب) تحلیل معنایی: عبارات کلیدی مانند «مقدور»، «تدبیر» و «مهلکه» به خوبی با واژگان معادل در فارسی و انگلیسی منتقل شده‌اند.

ترجمه شهیدی «رام تقدیر» و دشتی «در سیطره تقدیر» را به کار برده‌اند که بار معنایی استعاری جمله را به خوبی حفظ می‌کنند.

ترجمه انگلیسی نیز با «subject to destiny» و «death results from effort» به درستی معنا را انتقال داده، گرچه لحن آن فلسفی‌تر و تلخ‌تر شده است.

پ) تحلیل کاربردشناختی: این حکمت ناظر به باورهای کلامی درباره تقدیر، جبر و محدودیت تدبیر انسانی است. کاربرد آن در بافت عرفانی یا فلسفی است.

ترجمه دشتی با واژه «چاره‌اندیشی» جنبه فلسفی-استعاری جمله را واضح‌تر کرده است.

ت) تحلیل متنی: جمله دارای ساختار دو بخشی است: اول، حکم کلی در مورد مقدر بودن امور؛



دوم، یک مصداق متناقض‌نما.

این ساختار در ترجمه شهیدی و دشتی حفظ شده است. ترجمه انگلیسی نیز انسجام خوبی دارد، هرچند در آن از «so much so» برای ربط استفاده شده که ساختاری تأویلی است.

ث) تحلیل سیاقی: سیاق جمله فلسفی-تفکری است. بافت آن تأمل برانگیز و مبتنی بر جهان‌بینی قضا و قدر است. هر سه ترجمه این سیاق را به خوبی منعکس کرده‌اند، و ترجمه دشتی به‌ویژه لحن تأملی را به خوبی منتقل می‌کند.

ج) تعادل نقشی: پیام تأملی-فلسفی جمله در هر سه ترجمه محفوظ مانده است. ترجمه شهیدی شاعرانه‌تر است، دشتی عمیق‌تر و صریح‌تر، و ترجمه انگلیسی با اصطلاحاتی چون "destiny" و "death" پیام فلسفی را با رنگی وجودگرایانه منتقل کرده است. نتیجه‌گیری:

ترجمه دشتی از نظر دقت معنایی و وضوح مفهومی در انتقال پیام حکمت، برتری نسبی دارد. ترجمه شهیدی دارای لحن ادبی و فاخر است.

ترجمه انگلیسی نیز مفهومی، روان و برای مخاطب غیرمسلمان قابل فهم است، اگرچه نیاز به پیش‌زمینه فرهنگی برای درک بهتر مفهوم تقدیر دارد.

بحث: در این بخش، سه مترجم مورد بررسی (شهیدی، دشتی، و ترجمه انگلیسی انتشارات Elmhurst) بر پایه ده حکمت نخست تحلیل شده، از نظر دقت معنایی، وفاداری کاربردشناختی، انسجام متنی، و تعادل نقشی مورد ارزیابی تطبیقی قرار می‌گیرند.

۱. سبک زبانی و میزان بومی‌سازی

- دشتی: در ۸ مورد از ۱۰ حکمت، از زبان ساده، روان و قابل درک برای مخاطب عمومی فارسی‌زبان استفاده کرده است. ترجمه‌های او بیشتر کاربردی و آموزنده‌اند تا ادبی.
- شهیدی: در ۷ مورد از ۱۰ حکمت، نثر ادبی، سنت‌گرا و گاه پرایهام به‌کار گرفته است. این سبک گاه باعث پیچیدگی جمله شده است، اما نزد مخاطب اهل ادب مقبول است.
- ترجمه انگلیسی انتشارات Elmhurst: در ۶ مورد از ۱۰ حکمت، نثر انگلیسی روان و متعارف بوده، گرچه گاه معادل‌های فرهنگی دینی را ساده‌سازی بیش از حد کرده است.



۲. دقت معنایی در معادل‌سازی واژگان

- دشتی: به‌ویژه در حکمت‌های ۴، ۶، و ۹، واژگان کلیدی مانند «دواء»، «أطال الأمل»، و «أصلح» را به‌دقت و وضوح ترجمه کرده است.
- شهیدی: گاه از واژگان ادبی‌تر و دیرفهم‌تر استفاده کرده (مثلاً در حکمت ۶: «نه در ظاهر بلکه در دل» به‌جای «إخفاء الزهد».)
- در ترجمه Elmhurst: واژگان فلسفی یا دینی مانند «أمل»، «زهد»، «صراع العقول» تلاش کرده به زبانی بی‌طرفانه اما ساده بنویسد. در ۲ مورد واژگان faith-loaded را حذف یا بی‌اثر کرده است.

۳. کاربردشناختی و نقش اجتماعی جمله‌ها

- دشتی: در بیش از ۷ مورد لحن هشداردهنده، توصیه‌ای یا انگیزشی جمله را به‌خوبی منتقل کرده است.
- شهیدی: گاه پیام را با نثر ادبی بیان کرده که پیام ضمنی اجتماعی در آن کم‌تر برجسته شده است.
- در ترجمه Elmhurst: لحن کاربردی و بی‌طرف دارد؛ در بیشتر موارد نقش جمله‌ها به زبان مقصد منتقل شده، اما پیام اخلاقی یا تربیتی گاه در حد گزارش باقی مانده است.

۴. انسجام متنی و حفظ ساختار جمله

- دشتی: ساختار دوپاره، شرطی یا تقابلی حکمت‌ها را در اغلب موارد حفظ کرده است.
- شهیدی: نیز در حفظ ساختار موفق است، گرچه گاه با طولانی کردن جمله، از ایجاز متن اصلی فاصله گرفته است.
- در ترجمه Elmhurst: در ۳ مورد (مثلاً حکمت ۵، ۷، ۸) ساختار اصلی را به یک جمله تقلیل داده و بخشی از معنا را کاسته است.

۵. تعادل نقشی (نقش معنایی، کاربردی، اجتماعی)

- ترجمه‌های دشتی در مجموع در انتقال کارکرد اجتماعی و تربیتی متن بهتر عمل کرده‌اند.



- ترجمه‌های شهیدی بیشتر بر لحن فاخر و حفظ وقار مذهبی-ادبی تمرکز داشته‌اند.
- ترجمه انگلیسی تلاش کرده پیام را با زبان فرهنگی مقصد هماهنگ کند اما گاه پیام‌ها را بی‌اثر یا خنثی ساخته است.

جمع‌بندی تطبیقی در جدول زیر:

ویژگی مورد تحلیل	شهیدی	دشتی	Elmhurst
زبان و سبک	ادبی، سنگین	روان، امروزی	ساده و بی‌طرف
دقت معنایی	متوسط	بالا	متوسط رو به پایین
انتقال نقش کاربردی	محدود	موفق	نسبتاً موفق
حفظ ساختار جمله	نسبتاً کامل	کامل	ناقص در چند مورد
هماهنگی فرهنگی	سنتی	بومی‌سازی‌شده	مقصدمحور

در ده حکمت نخست، ترجمه‌های دشتی از منظر کارکرد ارتباطی و انسجام معنایی، در انتقال پیام‌های اخلاقی-تربیتی موفق‌تر بوده‌اند. ترجمه‌های شهیدی از منظر ادبی و سنتی برای خوانندگان ادیب جذاب‌ترند. ترجمه‌های انگلیسی (Elmhurst) با وجود زبان روان، نیاز به دقت بیشتر در انتقال عناصر فرهنگی و دینی دارند.

۶- نتیجه‌گیری

این پژوهش با بهره‌گیری از مدل تحلیل کیفی جولیان هاوس، به بررسی سه ترجمه فارسی و انگلیسی از ده حکمت نهج البلاغه پرداخت. یافته‌های پژوهش نشان داد که ترجمه‌ها در موارد بسیاری به‌صورت پنهان عمل کرده‌اند، به‌گونه‌ای که ساختار و واژگان، با زبان و هنجارهای فرهنگی مقصد هماهنگ شده‌اند. با این حال، در برخی موارد، نشانه‌هایی از ترجمه آشکار نیز دیده شد، به‌ویژه در جملاتی که با ویژگی‌های زبانی یا فرهنگی خاص زبان عربی همراه بودند.

در بُعد معنایی، ترجمه‌ها عمدتاً موفق بوده‌اند؛ هرچند در برخی موارد معادل‌سازی واژگان یا عبارات استعاری نیازمند دقت بیشتری است. از نظر کاربردشناختی، ترجمه دشتی غالباً پیام اجتماعی و اخلاقی متن را ساده‌تر و صریح‌تر منتقل کرده، در حالی که ترجمه شهیدی سبک ادبی و وزین‌تری داشته و گاهی به دلیل پیچیدگی زبانی برای مخاطب عام دشوارتر بوده است. ترجمه انگلیسی نیز در بیشتر موارد ساختارهای طبیعی و قابل فهم برای مخاطب غیرایرانی ارائه داده است، اما در برخی

موارد نیاز به زمینه‌سازی فرهنگی یا توضیح مفاهیم ضمنی داشته است. در سطح سیاقی، همه ترجمه‌ها تا حد قابل قبولی بافت ارتباطی گوینده و مخاطب را منتقل کرده‌اند. در ارزیابی تعادل نقشی، مشخص شد که ترجمه‌هایی موفق‌تر بوده‌اند که نه تنها معادل‌سازی واژگان را رعایت کرده‌اند، بلکه نقش ارتباطی، تعلیمی یا هشداردهنده متن را نیز حفظ کرده‌اند. در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که ترجمه‌های مورد بررسی هر یک مزایا و کاستی‌هایی دارند، و به‌ویژه در زمینه ترجمه متون دینی و ادبی مانند نهج‌البلاغه، استفاده از الگوی نظام‌مند هاوس به پژوهشگران و مترجمان کمک می‌کند تا به تحلیل دقیق‌تری از کیفیت و کارکرد ترجمه‌ها دست یابند. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی، از این الگو برای تحلیل ترجمه سایر متون اخلاقی-ادبی اسلامی نیز استفاده شود.



منابع

۱. نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ش، ترجمه: محمد دشتی، انتشارات معروف، تهران.
- ۱.رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۳ ش، *دانشنامه امام علی علیه السلام*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. شهیدی، جعفر، ۱۳۶۸ ش، *نهج البلاغه*، ترجمه و تفسیر، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
- پایان نامه و مقالات**
۳. حسینی، علی اصغر، ۱۳۹۴ ش، *ارزیابی کیفیت ترجمه‌های فارسی نهج البلاغه با استفاده از مدل هاوس*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
۴. جعفری، حسین، ۱۳۹۳ ش، *زیبایی‌شناسی ترجمه جعفر شهیدی از نهج البلاغه*، *مجله مطالعات ادبی دینی*، دانشگاه آزاد اسلامی.
۵. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۰ ش، *گذری بر نهج البلاغه، قیسات - دوره ۶ - شماره ۱۹*.
۶. گلشنی، مریم و احمدوند، حسین ۱۳۹۶ ش، *بررسی و مقایسه تطبیقی ترجمه‌های فارسی نهج البلاغه*، *مجله مطالعات ترجمه*، دانشگاه علامه طباطبائی.
7. Baker, M. (2011). *In Other Words: A Coursebook on Translation*. 2nd ed. London: Routledge.
8. Halliday, M. A. K. (1978). *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.
9. Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
10. House, J. (1977). Translation Quality Assessment: Linguistic Description versus Social Evaluation. *Meta: Translators' Journal*, 46, 243 - 257.
11. House, J. (1977). *A Model for Translation Quality Assessment*. Tübingen: Narr.
12. House, J. (1997). *Translation Quality Assessment: A Model Revisited*. Tübingen: Narr.



13. House, J. (2001). Translation Quality Assessment: Linguistic Description versus Social Evaluation. *Meta*, 46(2), 243-257.
14. House, J. (2015). *Translation as Communication across Languages and Cultures*. London: Routledge.
15. Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics*. London: Longman.
16. Munday, J. (2016). *Introducing Translation Studies*. 4th ed. London: Routledge
17. Peak of Eloquence (Nahjul— Balagha): Translated by English Translation, M. (1351): Imam Ali ibn Abu Talib with commentary by Martyr Ayatollah Murtada Mutahhari edited by Yasin T. al — Jibouri, 7th Edition (2009). Elmhurst: New York.

ارزیابی مؤلفه‌های اصلی نظریه «جامعه باز» کارل پوپر
بر اساس آموزه‌های سیاسی - اجتماعی نهج البلاغه

محسن رفعت* / منا خانی** / احمد ربانی خواه***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴

چکیده

این پژوهش به بررسی انتقادی مفهوم «جامعه باز» به عنوان یکی از نظریه‌های اثرگذار سیاسی - جامعه‌شناختی نیم قرن اخیر می‌پردازد؛ نظریه‌ای که با تأکید بر آزادی‌های گسترده و تقویت نهادهای مدنی در مهار حکومت، در بسیاری از کشورهای غربی مبنای سیاست‌گذاری قرار گرفته است. گرایش فزاینده به الگوهای سیاست‌ورزی غرب‌گرایانه، امکان جایگزینی ناآگاهانه این مفاهیم با آموزه‌های ریشه‌دار اسلامی را در جوامع اسلامی افزایش می‌دهد؛ در حالی که تجربه تاریخی جدایی دین از سیاست در غرب، پیامدهایی داشته است که تکرار بی‌تأمل آن می‌تواند برای جوامع دینی آسیب‌زا باشد. از این رو بازخوانی منابع اصیل اسلامی برای تبیین الگوی بومی حکومت ضرورتی دوچندان دارد. نهج البلاغه، به عنوان متنی سرشار از مضامین سیاسی - اجتماعی و توصیه‌های حکومتی، ظرفیت آن را دارد که مبنایی برای بازاندیشی در جامعه مطلوب اسلامی باشد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد مقایسه‌ای، مؤلفه‌های نظریه جامعه باز در اندیشه پوپر را با آموزه‌های حکومتی نهج البلاغه تطبیق داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد بخشی از مؤلفه‌های این نظریه با اصول اسلام و حدود الهی ناسازگار است و با وجود کارآمدی ظاهری در چارچوب جامعه‌شناسی غربی، در جوامع اسلامی فاقد قابلیت اجرا بوده و نمی‌تواند در مسیر شکل‌گیری حکمرانی و جامعه‌ای سعادتمند نقش آفرینی کند.

واژگان کلیدی:

جامعه باز، کارل پوپر، نهج البلاغه، آزادی، لیبرالیسم، دموکراسی، لیبرال دموکراسی.

*. دانشیار و عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).
mohsenrafaat@hmu.ac.ir

** . دانشجوی کارشناسی ارشد علوم حدیث، گرایش نهج البلاغه، دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران.
Mona.khani2000@gmail.com

*** . استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
Rabbani_kh@pnu.ac.ir

شناخت مبانی و اعتباربخشی به مفاهیم اجتماعی در گذشته بر عهده فلاسفه و حکما بوده و امروزه جامعه‌شناسان و محققان علوم اجتماعی با رویکرد علمی به این موضوعات می‌پردازند. جامعه انسانی ایستا نیست و همواره علوم جدید ایجاد می‌شود. انسان در جامعه قوانینی وضع می‌کند و همگان خود را مکلف به پیروی از آن قوانین می‌دانند. قوانین از آغاز زندگی اجتماعی بشر وجود داشته و تنها نوع آن تغییر و تکامل یافته و به شکل علمی امروزی درآمده است. قوانین بشری همواره تحت تاثیر دو عامل بوده‌اند: یکی حکومت‌ها و دیگری دین. نیاز انسان به وضع قوانین برای ترقی زندگی اجتماعی موجب شده تا به دنبال بیان تعاریف و مبانی برای موضوعات مختلف اجتماعی باشد. گرچه جوامع غربی در این زمینه پیشگام بوده‌اند، اما با ظهور اسلام، این مسئله از انحصار آن‌ها خارج شد. اسلام از ابتدای ظهور، اقدام به تبیین مبانی فردی در اجتماع و مبانی اجتماعی- مانند وجوب احکام مرتبط با نماز، روزه، خمس، زکات، معاملات، حج، جهاد، قضاوت، ارث، حجاب و ...؛ تبیین حقوق و وظایف والی و حاکم اسلامی نسبت به مردم و بالعکس، همسایه، کنیز، اسرای جنگی، والدین، همسر و فرزندان و ...؛ ممنوعیت برخی امور رایج در جامعه آن روز همچون شرب خمر و مسکرات، چند همسری، برقراری روابط نامشروع، تزیین حقوق ایتم و ... - برای افراد نمود و با وضع قوانین جدید، تحول عظیمی در سبک زندگی اعراب ایجاد کرد؛ اسلام با بیانی ساده به ارتقای فرهنگی جامعه غیرمتمدن آن روزگار پرداخت. یکی از پیشگامان این عرصه که همواره پیش و پس از ظهور اسلام همراه و هم‌صحبت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده‌است، امام علی علیه السلام است. ایشان در طول حیات خویش، به‌ویژه در دوره حکومت خود بر جامعه اسلامی، به اصلاح جامعه و آموزش اجتماعی مردم به روش کلامی و غیر کلامی پرداختند. بنابراین سیره ایشان در مسئله زمامداری جامعه اسلامی و وظایف افراد نسبت به حکومت‌ها همواره راهنما و الگوی کسانی بوده که بدون تعصب و با هدف رشد خود و جامعه از آن بهره برده‌اند.

پژوهش حاضر با هدف بهره‌گیری از آموزه‌های سیاسی- اجتماعی نهج البلاغه برای رسیدن به روش حکومت مطلوب اسلامی، مؤلفه‌های جامعه‌باز پوپری- به عنوان خط مشی علمی جدید حکمرانی - را در سیره حکومتی عملی و کلامی امام علی علیه السلام، رهیابی و تحلیل می‌کند تا دریابد کدام مؤلفه‌ها در نظریه جامعه‌باز پوپر با آموزه‌های اجتماعی و حکومتی امیرمؤمنان علیه السلام سازگار و قابل بهره‌برداری در جوامع و حکومت‌های اسلامی است؟



اندیشه جامعه باز نخستین بار توسط کارل پوپر در سال ۱۹۴۵ میلادی در کتاب «The Open Enemies Its Society and»: جامعه‌باز و دشمنان آن» مطرح شد. پیرامون نظریه پوپر در ویژگی‌ها و مؤلفه‌های جامعه‌باز و بسته و نقد آرای او تاکنون پژوهش‌های فراوانی شده است. پیشینه آنها در تحلیل و نقد نظریه پوپر یا بررسی روش سیاسی و فکری او انجام شده است. تنها تحقیق جامع در تحلیل عقاید پوپر رساله دکتری مهدی ایمانی‌مقدم با عنوان «نقد و بررسی «جامعه‌باز» پوپر و مبانی معرفتی آن» است که در آن بررسی کاملی از تحلیل جامعه‌باز و بسته، فلسفه سیاسی، مؤلفه‌های آنها و نظام سیاسی برخاسته از آن مؤلفه‌ها، نظام معرفت‌شناسی او مبتنی بر روش ابطال‌پذیری و فلسفه علم او مبتنی بر ابطال‌گرایی انجام شده است. ایمانی‌مقدم در قسمت پیشینه پژوهش خود به این مسئله اذعان دارد که حدود بیست کتاب در نقد و تحلیل نظریات پوپر به زبان فارسی، عموماً یا به‌اندیشه پوپر و نقش او در تحولات سیاسی دهه‌های اخیر در عرصه بین‌المللی و ایران پرداخته‌اند یا به‌کلی‌گویی و نقد اجتماعی آرای پوپر اختصاص دارند. (ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۵) همچنین محمد صادق ادعانی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود (۱۳۹۹) به بررسی تطبیقی جامعه‌باز از دیدگاه کارل پوپر و آموزه‌های دینی با محوریت دیدگاه شهید مطهری و پیامدهای آن پرداخته است. مقالات متعددی نیز در تایید یا رد آرای پوپر نوشته شده است که هر کدام تنها بخشی از اندیشه و فلسفه او را واکاویده یا نقد کرده است که برخی از آنها به‌قرار زیر است:

- ۱- «دموکراسی، عدالت و صلح در عقلانیت انتقادی پوپر» در تشریح رابطه مفاهیم دموکراسی، صلح و عدالت در اندیشه سیاسی با بهره‌گیری نگرش لیبرالیستی و انتقادی پوپر به دموکراسی (باقری ایلخچی و نازلیان، ۱۳۸۸، ش ۲، صص ۵۷-۷۴)
- ۲- «خاستگاه‌های هرمنوتیکی جامعه باز» در بررسی اشتراک هرمنوتیک به عنوان نحوه خاصی از «تفکر» و جامعه‌باز به‌مثابه شیوه خاصی از «بودن» (اسماعیل زاده، ۱۳۸۳، ش ۵۱، صص ۱۰۴-۱۱۳)

مقالاتی نیز با نگاهی انتقادی به برخی آرای این اندیشمند غربی به‌چاپ رسیده از جمله:

- ۱- «بررسی و نقد مبانی نظریه جامعه‌باز پوپر با نظر به مبانی جامعه معتدل الاهی» (پارسانیا و ایمانی‌مقدم، ۱۴۰۰، ش ۸۷، صص ۵۹۷-۶۲۴)





- ۲- «جامعه‌باز و بسته» (پایا، ۱۳۶۷، ش ۲۴، صص ۱۸-۲۲)
- ۳- «ملاحظات چند پیرامون جامعه‌باز و دشمنانش» (داوری، ۱۳۶۴، ش ۲۲، صص ۲۳-۲۶)
- ۴- «محدودیت‌های پژوهشی جامعه‌باز کارل پوپر» (رهبری، ۱۳۸۵، ش ۴، صص ۹۵-۱۱۰)
- ۵- «نقد مبانی جامعه‌باز پوپر» (کرباسی، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰، ش ۳۱ و ۳۰، صص ۱۱۳-۱۳۰)
- ۶- «آیا یک جامعه‌باز یک جامعه عادلانه است؟» (پایا، ۱۳۸۷، ش ۱۳ و ۱۴، صص ۴۱-۵۴)
- چنانچه ملاحظه شد تاکنون هیچ پژوهشی به صورت مستقل برای بررسی آرای پوپر و یا تحلیل مؤلفه‌های جامعه‌باز پوپر و سنجش آن با سیره و سخن امام علی علیه السلام صورت نگرفته است. حال آنکه در خصوص سیره و کلام آن حضرت در موضوع جامعه شناسی و حکومت‌داری و سفارش‌های ایشان به زمامداران از منظر نهج البلاغه، کتب و مقالات فراوانی نگاشته شده است:
- ۱- «جامعه مطلوب از دیدگاه امام علی علیه السلام» (قادرزاده و ساروی، ۱۳۸۴، ش ۹۵، صص ۳۱-۴۱)
- ۲- «ویژگی‌های جامعه مطلوب از دیدگاه امام علی علیه السلام» (علیخانی، ۱۳۷۷، ش ۱، صص ۲۸-۴۴)
- ۳- «نظارت اجتماعی در نهج البلاغه: مبانی، مصادیق» (فولادی و معارفی، ۱۴۰۰، ش ۳۵، صص ۸۵-۱۰۷)
- ۴- «آسیب شناسی جامعه و حکومت اسلامی در نهج البلاغه» (امام جمعه زاده، ۱۳۸۱، ش ۱۷، صص ۱۷۹-۱۹۰)

و

از این رو پژوهش حاضر نخستین تحقیقی است که با در نظر گرفتن لزوم بررسی تطبیقی میان تعریف نوظهور غرب از جامعه و حکومت و مصادیق آن در نهج البلاغه به رهگیری مؤلفه‌های جامعه‌باز در آموزه‌های اجتماعی و حکومتی امام علی علیه السلام می‌پردازد و مؤلفه‌های نظریه جامعه‌باز پوپر را بر اساس نهج البلاغه نقد و تحلیل می‌کند.

۱. بررسی مبانی و مؤلفه‌های جامعه‌باز در کتاب «جامعه‌باز و دشمنان آن»

۱-۱. تعریف جامعه‌باز

تاریخچه اصطلاح



جامعه‌باز (Open Society) عبارتی است که نخستین بار در سال ۱۹۳۵ توسط هنری برگسن (۱۸۵۹-۱۹۴۱) در کتابی با عنوان Two Sources of Morality and Religious (1935) معرفی شد؛ پس از او اریک وگلین (۱۹۰۱-۱۹۸۵) این واژه را به مفهوم کلیدی فلسفه تاریخش تبدیل نمود. نخستین بار این عبارت توسط کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴) در کتاب The Open Society and Its Enemies (1945) به صورت گسترده در جهان معرفی گردید.

تعریف اصطلاح

جامعه‌باز به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که اعضای آن از آزادی قابل توجهی برخوردارند؛ (vocabulary.com) علاوه بر آزادی، شفافیت نیز یکی از مؤلفه‌های بنیادین جامعه‌باز و مترادف دموکراسی است. (encyclopedia.com) در کنار آزادی و شفافیت در جامعه‌باز، فضای رقابتی یکسانی نیز برای اعضا وجود دارد و امکان رشد منحصر به طبقه یا گروه خاصی نیست، لذا رتبه‌ای که فرد در جامعه‌باز کسب می‌کند مهمتر از رتبه گروه اجتماعی اوست. (britannica.com)

تعریف اصطلاح بر اساس نظریه پوپر

از دیدگاه پوپر در جامعه‌باز هیچ ایدئولوژی یا دینی انحصار تک‌قطبی ندارد، و گرایش‌هایی همچون عقل‌گرایی، پذیرش آرای دیگران، خطاپذیری، نقدپذیری، شفافیت (پوپر، ۱۳۸۴، صص ۱۵-۲۶)، ابطال‌گرایی بر اساس خردورزی انتقادی، عبرت‌گیری از خطاهای گذشته و واقع‌گرایی غیرجزمی (پوپر، ۱۳۶۴، صص ۱۰۵۲-۱۰۵۷) از ویژگی‌های اصلی این جامعه است. جامعه‌باز پوپری، از نظر واژگانی قابل تعریف نیست، لذا باید آن را بر اساس مؤلفه‌هایش و در تقابل با ضد آن یعنی جامعه بسته شناخت. از این رو مؤلفه‌های جامعه‌باز در کتاب «جامعه‌باز و دشمنان آن» مورد بررسی قرار گرفت و شش مؤلفه مهم و ضروری شناسی شد. این مؤلفه‌ها با مؤلفه‌های بیان شده در رساله دکتری آقای مهدی ایمانی‌مقدم که در حال حاضر جامع‌ترین منبع تحقیقی در دسترس پیرامون این موضوع است، تطبیق داده شد و یافته‌ها نشان داد، موارد شش‌گانه پژوهش حاضر که از کتاب اصلی با ترجمه فولادوند (۱۳۶۴) گرفته شده است با دوازده مؤلفه مذکور در رساله ایمانی‌مقدم (ایمانی‌مقدم ۱۳۹۰ ش، صص ۲۲-۳۲) تطبیق کامل دارد؛ از این رو، می‌توان اطمینان داشت که در این پژوهش به همه مؤلفه‌های ضروری جامعه‌باز پوپر اشاره شده است.

۲-۱. مؤلفه‌های جامعه باز

بررسی دیدگاه پوپر به‌رهبایی شش مؤلفه برای جامعه باز منتج گردید. گرچه این مؤلفه‌های شش‌گانه از نظر وجودی، اموری بدیع در حوزه اجتماع و سیاست به‌شمار نمی‌روند، اما از نظر ماهوی دارای تفاوت‌های عمده با سایر نظریه‌های موجود بوده، و با تحلیل و نظریه‌پردازی خاص پوپر نسبت به آنها ویژه شده و ابتکار او هستند؛ این مؤلفه‌ها شامل: ۱- عقل‌گرایی^۱ ۲- انسان‌گرایی^۲ و فردگرایی^۳ ۳- تساوی طلبی^۴ و عدالت‌گرایی^۵ (دموکراسی) ۴- تساهل‌گرایی ۵- ترقی‌گرایی و اصلاح‌گرایی اجتماعی ۶- نظارت‌گرایی بر حکومت‌ها است. نویسندگان با هدف نقد آرای پوپر بر اساس مبانی اسلامی، اقدام به‌رهگیری مؤلفه‌های فوق در آموزه‌های اجتماعی - سیاسی نهج البلاغه نمودند. لذا تمامی مؤلفه‌های مذکور ابتدا بر اساس نظریات پوپر بیان‌شده و سپس با بهره‌گیری از مصادیق آن در نهج البلاغه تحلیل شده است.

۲-۱-۱. انسان‌گرایی و فردگرایی

انسان‌گرایی (اومانیزم) مکتب فلسفی ادبی است که براساس آن انسان و سرشت او محور و میزان کلیه ارزش‌ها و فضایل از جمله حق و حق‌گرایی است؛ به‌عبارتی در این نوع جهان بینی بر ارزش و عاملیت انسان‌ها به‌صورت فردی یا جمعی تأکید می‌گردد و عموماً تفکر نقادانه و شواهد عقلی و تجربی را بر پذیرش جزم‌گرایانه و خرافی ترجیح می‌دهد. (چیلدرز و هنتزی ادز، ۱۹۹۵، ص ۱-۱۴۰)

فردگرایی یا گرایش به‌اصالت فردی و تأکید بر افراد، وجود گروه‌ها و نظام‌های اجتماعی را منکر می‌شود و آنها را در ارتباط با افراد و کنش‌هایشان معتبر می‌داند. فردگرایان اجتماع را امری غیرواقعی می‌پندارند و قوانین پدیده‌های اجتماعی را چیزی جز قوانین رفتارهای متقابل افراد و انسان‌های اجتماع نمی‌دانند (بانگ و بختیاری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶).

۲-۱-۱-۲. انسان‌گرایی و فردگرایی در جامعه باز

به باور پوپر، کل‌های اجتماعی وجود ندارند و تنها افراد قابل بررسی هستند. (ر.ک: بانگ و بختیاری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶) در جامعه‌باز پوپر هرگونه جزم‌گرایی یا تمامیت‌خواهی مطرود است و هیچ

۱. نقدپذیری و آزمون و خطا.

۲. Humanism (اومانیزم): «آزادی انسان به‌معنای تأکید بر ارزش ذاتی و محوری انسان» (ر.ک: شی‌یرمو، ۱۳۹۶، ص ۱۴۲)

3. Individualism.

4. Liberalism.

5. Socialism.



وجه جامعی که ضامن یکسان‌اندیشی و عملکرد یکسان افراد در اجتماع باشد، قابل تصور نیست. وی همچنین با ارائه روش انتقادی بر آزادی بیان و سنت‌های برخاسته از نهادهای اومانیستی و لیبرالیستی تأکید می‌ورزد. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷۹؛ ر.ک: ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۷-۳۰) از طرفی پیدایش روابط شخصی بر اساس پیوندهای خویشاوندی و نسبی نیست و «پیوندهای روحی هنگامی می‌توانند نقش عمده ایفا کنند که پیوندهای زیستی یا جسمانی ضعیف شده باشند. جوامع باز امروزی بیشتر از راه مناسبات انتزاعی مانند مبادله و همکاری، به کار ادامه می‌دهند». (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲-۳۸۳) به باور پوپر نباید اصل اخلاقی «خیر عمومی جامعه» یا «به سود شهر» را هدف اخلاقیات و پایه و اصل اخلاق در نظر گرفت. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۶۰۹) زیرا حکومت‌ها را به دروغ‌گویی مصلحت‌آمیز یا موافقت با خشونت‌گری سوق می‌دهد. در چنین جامعه‌ای بر اصالت، آزادی، برابری فردی و محو نظام طبقاتی تأکید می‌گردد و مردم نه تنها برای مصلحت حکومت‌ها قربانی نمی‌شوند، بلکه قادرند حکومت‌های ناشایسته خود را از میان ببرند و تغییر دهند؛ تغییر مد نظر پوپر، براندازی با انقلاب‌های خونین مردمی نیست بلکه شیوه خردورزی انتقادی و مهندسی اجتماعی تدریجی با برقراری هماهنگی و تعامل میان سنت‌های اجتماعی با نهادهای لیبرال رفاه‌گستر مردمی است؛ (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۴۸) لازمه این امر نیز رویکرد ذره‌نگرانه^۱ و برتری‌بخشی به فرد نسبت به جامعه و اصالت‌بخشی به رفتارهای فردی نسبت به اصالت ذات، اصالت تاریخ و اصالت روان‌شناختی و اصالت جامعه‌شناختی است. (ر.ک: همان، ص ۴۶۴-۴۶۹) (ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۵۵) به عبارتی دیگر در روش انتقادی پوپر بین عقل‌گرایی فردگرایانه و اقتدارگرایی سنت‌گرایانه جمع شده است. (همان، ص ۳۳)

۲-۱-۱-۲. فردگرایی در نهج البلاغه

در نگرش امام علی علیه السلام هر فرد فی نفسه ارزشمند و دارای اصالت است و باید نسبت به تمامی ابعاد وجودی خود آگاه باشد (خطبه ۸۶ و ۱۰۳) و غفلت از این امر به هلاکت وی می‌انجامد (حکمت ۱۴۹) اما این امر مانع توجه به اصالت جمع و سعادت کل نمی‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: محقق و صحابت انور، ۱۳۹۶؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱ ش، ص ۵۳-۷۶). لذا هر فرد در جایگاه خود علاوه بر آنکه باید نسبت به حال خود و سایرین هوشیار و مسئول باشد (خطبه ۲۳)، نباید

1. Atomism.



نسبت به اجتماع غفلت نماید (خطبه ۱۲۷ و ۱۹۲). آن حضرت ضمن سفارش به همیاری اجتماعی (حکمت ۴۲۵)، پرهیز از تفرقه (خطبه ۱۵۱)، تأکید بر تعاون در کارهای نیک (خطبه ۱۶۷) و برقراری تعامل مؤثر اجتماعی (ر.ک: نامه ۶۹) گاهی جایز و حتی واجب می‌دانند که افراد قربانی سعادت عموم جامعه گردند؛ چنان که در توصیه‌های فراوانی مسلمانان را به داشتن روحیه شهادت‌طلبی سفارش کرده‌اند (خطبه ۲۷ و ۱۲۳). بنابراین از نظر ایشان اصالت هم با فرداست و هم جمع (ر.ک: محققى و صحابت‌انور، ۱۳۹۶، ص ۲۰-۲۱).

ایشان در کنار توجه به روابط بین فردی در جامعه، بر گسترش رابطه خویشاوندی یا نسبی تأکید دارند. رویکرد امیرمؤمنان علیه السلام به روابط خویشاوندی رویکردی دو سویه‌است؛ از یک سو توجه به روابط خویشاوندی در بستر تعاملات اجتماعی را موجب ازدیاد محبت می‌داند (نامه ۳۱) و از سوی دیگر در جایگاه حکمرانی مسئله خویشاوندسالاری را امری ممنوع می‌داند و هیچ نوع امکانات برای افراد خاص نسبی و سببی را برای حاکمان اجازه نمی‌دهد. (نامه ۵۳) در سیره حکومتی ایشان، انتخاب افراد به‌عنوان زمامدار باید بر اساس شایسته‌سالاری و ملاک‌های اسلامی همچون ایمان، تقوا، تعهد، صداقت، عدالت، علم، شجاعت و ... باشد. (خطبه ۳ و ۱۷۳؛ نامه ۵۳) زیرا مسئولیت در دیدگاه ایشان، طعمه‌ای برای رسیدن به مطامع دنیوی نیست، بلکه امانتی بر گردن اوست (نامه ۵) که از جانب خداوند به فرد مسئول سپرده شده‌است (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۱، ح ۱۸۹۰) و او باید به مدیران بالادستی خود پاسخگو باشد. (نامه ۵) از اینرو، هرگونه روی گردانی از مردم، خیانت در امانت است که به‌خواری زمامدار می‌انجامد (نامه ۲۶)؛ زیرا خیانت در امانتی چون مسئولیت و حکمرانی، نشان از باورنداشتن به روز رستاخیز و ناشی از کم‌خردی است (نامه ۴۱). ایشان برخی کارگزاران خود را که به اموال بیت‌المال دست‌درازی کرده‌اند توبیخ می‌کند و آنها را نسبت به محاکمه الهی هشدار می‌دهد: (نامه ۴۰ و ۴۱). لذا آنچه که پوپر با عنوان «دموکراسی مردم‌نهادی همراه با دولت رفاه‌گستر غیردیکتاتوری» معرفی می‌نماید در سیره حکومتی امام‌علی علیه السلام به‌شکل «رهبری دینی اخلاق‌مدارانه و مورد تأیید جامعه اسلامی» مطرح می‌گردد. نوعی از رهبری که در آن گرچه حاکم مسئولیت نظارت و هدایت جامعه را بر عهده دارد، ولی در انجام این وظیفه که از سوی مردم به او واگذار شده آزادی بی قید و شرط ندارد و موظف به پیروی از اصولی است که در قرآن و سنت اسلامی بیان شده و مورد تأکید است.



آموزه‌های امام علی علیه السلام و گزاره‌های نهج البلاغه در این موضوع نشان می‌دهد: برخلاف نگاه تک‌بعدی سایر ایدئولوژی‌های فلسفی سیاسی اجتماعی که یا به فرد اصالت می‌دهد (کشورهای دموکراتیک غربی) و یا به اجتماع (کشورهای کمونیست شرقی) دین اسلام هر دو نظر را افراط و تفریط می‌شمارد و به نظریه تعاملی دوسویه فرد و اجتماع تأکید می‌ورزد. بدین معنا که اصلاح تک‌تک افراد را زمینه اصلاح جامعه و یکایک افراد را موظف به هوشیاری و اصلاح اجتماعی می‌داند. تاکید امام بر این موضوع را در این عبارت می‌توان دید: «مردم همه بر سفره‌ای نشسته‌اند که اندکی سیر کند و گرسنگی دراز در پی دارد. ای مردم، خشنودی نمودن از کاری و ناخشنودی نمودن از کاری پاداش و کیفر را فراگیر کند. ماده شتر قوم ثمود را يك تن کشت ولی عذاب همه را در برگرفت، زیرا همه از کشتن آن خشنود بودند.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱) در نگاه دینی، اصالت فرد در عین اصالت جامعه و اصالت جامعه در عین اصالت فرد مد نظر است. (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶) لذا امام افزون بر اهمیت به جنبه فردی اشخاص جامعه بر توان اجتماعی آنان، به نقش‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و تربیتی افراد جامعه نیز توجه ویژه دارد و راه موفقیت جامعه و پیشرفت و تقویت حکمرانی مطلوب را اهتمام مردم به نقش‌های مثبت اجتماعی می‌داند.

۲-۱-۲. تساوی طلبی و عدالت‌گرایی

عدالت و مساوات واژگانی هستند که از جوهی دارای ابعاد معنایی مشابهند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶) به همین دلیل گاهی به اشتباه به جای یکدیگر قرار می‌گیرند. تساوی به معنای برابری دو چیز است. این رابطه می‌تواند اعم از رابطه عددی، کیفی، نوعی و... باشد؛ (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۲) اما عدالت در ریشه خود از استواری شیء حکایت دارد و معنای تساوی از این ریشه گرفته شده است. (همان) گرچه عدالت در این معنا حاکی از برابری است اما در معنای اصطلاحی، لازمه برقراری عدالت هرگز تساوی بین دو شیء نیست؛ زیرا خداوند هر چیزی را با ویژگی‌های خاص خودش آفریده و با نظر به همان ویژگی‌ها او را به مسیر پیشرفت و ترقی رهنمون شده است (طه/۵۰) پس عدالت یعنی هر چیزی در جای خودش قرار بگیرد. (حکمت ۴۳۷) در نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله نیز «هر آنچه در آسمان و زمین است بر نظام عدل استوار است.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۳)



رابطه میان مساوات و عدالت، رابطه عموم و خصوص من وجه است؛ به این معنا که تساوی بین افراد جامعه و برقراری عدالت اجتماعی در برخی مصادیق همپوشانی و اشتراک دارند و در برخی وجوه ممکن است نقیض یکدیگر باشند؛ چنانچه گاهی تساوی مصادق ظلم خواهد بود نه عدالت. شرط تحقق این تساوی آن است که افراد دارای شرایط یکسانی باشند که مستلزم رفتار برابر گردند. در غیر این صورت رفتار برابر اجتماعی، نادرست خواهد بود. در دیدگاه‌های جامعه‌شناسی امروزی به برقراری تساوی اجتماعی تأکید شده است، اما در تعالیم دیرین اسلامی اصل بر عدالت است و همه چیز حتی مساوات نیز بر مبنای عادلانه بودن آن مورد تأیید است.

۲-۱-۲-۱. تساوی و عدالت در جامعه باز

نظریه جامعه باز پوپر بر اصالت فردی استوار است و محور نظام طبقاتی بدین معناست که ارزش‌های جدید، همراه با موازین تساوی طلبانه برای زندگی اجتماعی بشر پرورش یابد (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۹۴) در نگاه او ایمان نوپای جامعه باز یعنی ایمان به «انسان، عدالت برابر و عقل بشر» (ر.ک: همان، ص ۴۵۳) زیرا داشتن نگاه عقلانی^۱ و پذیرش امکان لغزش در افکار و اعمال خود و دیگران، باعث تسهیل در پذیرش انتقاد از سوی دیگران و پرهیز از دشمن انگاری دیگران می‌شود. (ایمانی مقدم، ۱۳۹۰، ص ۳۰) به عقیده وی اثبات‌گرایی منتهی به جزم‌گرایی، مرجعیت‌طلبی و عدم نقدپذیری می‌گردد لذا بر صداقت فکری و لزوم انتقاد از خویش تأکید می‌ورزد؛ این اندیشه پوپر ریشه در دو نظریه سقراط دارد: ۱- نظریه خردورزی سقراط که «آدمیان همه از جهت بهره‌مندی از عقل^۲ برابرند و عقل وسیله‌ای است عام برای تبادل معانی یا تفهیم و تفهم»، ۲- نظریه تساوی طلبانه وی درباره عدالت که «بی‌عدالتی دیدن و ستم بردن بهتر از بی‌عدالتی کردن و ستم راندن است»، (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۴۰۴) پوپر لازمه اعمال روش انتقادی را حذف و رد فلسفه‌های مخالف اصلاحگری و دموکراتیک و حامی توتالیتریسم می‌داند و بر وجود نهادهای اجتماعی برخاسته از سنت‌های اومانیستی و لیبرالیستی که حافظ آزادی بیان باشند تأکید می‌ورزد.^۳ (ر.ک: ایمانی مقدم، ۱۳۹۰، ص ۳۰) به اعتقاد پوپر تخصص‌گرایی به معنای هر نوع برترانگاری اعم از ملیتی،

۱. بر پایه نظریه ابطال‌گرایی انتقادی و انکار هر نوع اثبات‌گرایی اعم از عقل، حس، تجربه و شهود و... است.

۲. این عقل به معنای دانایی است و منظور قوه فکری بشر است.

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: «انقلاب یا اصلاح»؛ نیز «درس این قرن همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک».



نژادی، زبانی و علمی با اینکه مانع اصل انتقادپذیری است، به تمامیت‌خواهی^۱ و انکار تساوی در برابر قانون و خرد می‌انجامد و مستلزم تضييع حقوق اقلیت‌ها و محو عدالت اجتماعی می‌شود. (ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۸) پوپر عدالت را نوعی سلوک مساوی با افراد و فراهم نمودن زمینه آزادی بیان، ارتقا و تکثر علمی و معرفتی، توجه به نقدگرایی و خردگرایی همگان در جهان^۲ می‌داند. در نگاه او، افلاطون در کتاب جمهوریت امتیازات ویژه طبقاتی (نخبگان دینی، علمی یا سیاسی) را «عادلان» دانسته و عدالت اجتماعی را بر پایه اصالت کل (حکومت) و تساوی‌ستیزی معرفی کرده است. او می‌گوید افلاطون عدالت را نه رابطه‌ای میان افراد، بلکه خاصیت تمام دولت می‌شمارد که باید بر رابطه بین طبقات استوار باشد. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱) بنابراین افلاطون را در اساس خواستار یک حکومت توتالیتر طبقاتی (نخبگانی) می‌داند. پوپر به تعریف ارسطو از عدالت باور دارد و این تعریف را برگرفته از مفهوم عدالت در عرف دیرین و عام و استعمال واژه عدالت، به معنی برابری، اصالت فرد و تساوی‌طلبی، در میان مردم می‌داند. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱-۲۶۷) بنابراین در جامعه باز پوپری تساوی اجتماعی برابر با عدالت اجتماعی معرفی شده است. البته تساوی و عدالت مورد نظر پوپر از نوع کمی نیست بلکه ماهیتی کیفی دارد. نظریه تساوی‌طلبانه-عدالت خواهانه وی بر سه پیشنهاد عمده استوار است: ۱- پیروی از اصل مساوات (حذف امتیازات طبیعی)؛ ۲- پیروی از اصل کلی اصالت فرد؛ ۳- پیروی از این اصل که تکلیف و مقصود دولت باید حراست و پاسداری از آزادی شهروندان باشد. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱-۲۶۷)

الف) اصل اول به تساوی‌طلبی به معنای اخص آن اشاره دارد و خواستار سلوک بی‌طرفانه حکومت با شهروندان کشور است. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱-۲۶۷)

ب) اصل دوم به اهمیت اصالت فرد در تقابل با اصالت جمع یا اصالت کل افلاطونی اشاره دارد؛ از نظر افلاطون فرد باید تابع و در خدمت کل باشد؛ خواه این کل کائنات باشد، خواه شهر، قبیله، نژاد و هر کل دیگر. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸-۲۷۷)

ج) اصل سوم از نظر پوپر اصل «حمایتگری» نام دارد. نظریه‌ای آزادی خواهانه یا لیبرال که با سیاست عدم مداخله اکید (آزادی عمل یا آزادگذاری محض) کاملاً نامرتبط است. از نظر وی لیبرالیسم

1. Totalitarianism.

۲. نظریه «جهان وطنی» پوپر.



و مداخله دولت با یکدیگر تضاد ندارند و برعکس هیچ قسم آزادی امکان‌پذیر نیست مگر آنکه به‌وسیله دولت تضمین شود. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰) و فقط دولتی که تحت نظارت شهروندان آزاد باشد می‌تواند ایشان را از امنیت معقول برخوردار سازد. (همان)

۲-۱-۲-۲. تساوی و عدالت در نهج البلاغه

برخلاف نظریه پوپر در خصوص تساوی همگانی به‌دلیل باور وی بر اصالت فردی، تاکید فراوان قرآن کریم بر کرامت ذاتی همه افراد بشر (اسراء/۷۰) و تساوی آنها در اینکه اشرف مخلوقاتند (حجر/۲۹؛ ص/۷۲؛ مومنون/۱۴) موجب برابری آنها در برخورداری از موقعیت اجتماعی ایشان نمی‌شود (حجرات/۱۳). در نهج البلاغه نیز به این موضوع توجه شده است. چنانچه در بحث اصالت فردی در نهج البلاغه نیز اشاره شد، در سیره حکومتی امام علی علیه السلام گرچه به امتیازات خاص و ویژه برای افراد به جهت رابطه‌های حسبی، نسبی و ... توجهی نمی‌شود، ولی این به معنای محو کامل نظام طبقاتی و برقراری تساوی همه جانبه بین افراد جامعه نیست. از نظر ایشان گرچه انسان‌ها با هم برابرند و هر فرد به نوبه خود دارای جایگاه اصالت‌مندی است؛ آن گونه که امام به مالک اشرم می‌فرمایند: «مردمان دو دسته‌اند یا در دین با تو برادرند و یا در آفرینش با تو برابر.» (نامه ۵۳) اما این نگاه به برابری حقوق و جایگاه همگان منجر نمی‌شود. بلکه لازمه آن اهلیت داشتن در امر حکومت است که در تعبیراتی از امام علی علیه السلام با استعانت از آیات قرآن کریم (نساء/۵۸)، کسی اهلیت حکمرانی دارد که برخوردار از عدالت و امانت‌دار باشد. (نامه ۲۶؛ ر.ک: دلشادتهرانی، ۱۳۹۶، ص ۲۵۸-۲۶۵) سیره حکومتی ایشان رعایت عدالت بود (خطبه ۱۵) نه اصل مساوات و برابری همگان. (فاضلی کبریا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۲۵) عدالت به تعبیر امام علی علیه السلام یعنی هر چیزی در جایگاه خودش قرار بگیرد؛ (حکمت ۴۳۷) لذا در مسئله انتخاب حاکمان به شایسته‌سالاری باور داشتند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۲) آن حضرت به مردم توصیه می‌کردند حکومت را از اهلش بخواهند. (خطبه ۱۴۷) برای نمونه، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله با ذکر دلایل منطقی بر شایستگی خویش در امر رهبری تاکید و پافشاری کردند و با انتخاب ابوبکر از سوی مهاجرین و انصار به دلیل عدم شایستگی او و عدم تایید خدا و رسولش صلی الله علیه و آله مخالفت نمودند. در موضوع انتخاب خلیفه دوم و سوم نیز بر عدم صلاحیت آنها تاکید می‌کردند. (خطبه ۳) این مسئله در دوران حکومت ایشان با انتخاب‌های گزینشی حضرت در خصوص حاکمان و توصیه‌های فراوان حضرت



به کارگزارانشان از جمله مالک اشتر (نامه ۶۲ و ۵۳) و هشدارهای ایشان به برخی حاکمان ستمگر (نامه ۳۰) یا کارگزاران خطاکار (نامه ۲۶) کاملاً نمایان است. چنانچه با وجود مخالفت‌های فراوان برخی از اطرافیان و نیز پدید آمدن مشکلات گوناگون در حکومت از انتخاب افرادی همچون معاویه، طلحه و زبیر و ... پرهیز نمودند، زیرا گرچه این افراد به جهت طبقه و موقعیت اجتماعی بالایی که داشتند^۱ خود را شایسته به دست گرفتن مدیریت می‌دانستند، ولی فاقد توانایی‌های فکری و عملی هم در حوزه مدیریت دنیوی همانند رعایت اصل تساوی حقوق افراد، برقراری عدالت اجتماعی، توسعه رفاه عمومی، پرهیز از ویژه‌خواری و ... و هم در زمینه اندیشه‌های دینی و انسانی در راستای تعالی فرد و جامعه اسلامی همچون؛ خداگرایی، اخلاق‌مداری، نفی خودبرتربینی، دوری از دنیاپرستی و توجه به آخرت‌گرایی، پرهیز از فریب کاری و ... بودند. گزارش‌های تاریخی گواه آن است که روی کار آمدن برخی از این افراد مفاسدی را در جامعه به وجود آورد که تا به امروز تبعات آن دامنگیر جامعه اسلامی است. (خطبه ۱۵۰)

در موضوع شایسته‌سالاری در خلافت، امام علیه السلام همواره بر شایستگی و صلاحیت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله برای قرار گرفتن در منصب رهبری جامعه به دلیل تأیید الهی و شایستگی‌های ذاتی موروثی تأکید کرده‌اند (خطبه ۲) اما این تأکید هیچگاه موجب امتیاز طبقاتی و برتری آنها به جهت قدرت، امکانات و ... نسبت به دیگر مسلمانان و پرهیز از سلوک مردم دارانه (نامه ۴۶؛ ۵۳، ۵۰) نبوده است. امام، همواره ایشان را به زندگی زاهدانه توصیه می‌نمودند و حتی زمامداران خود را نیز به ساده‌زیستی و قناعت و همراهی با عموم مردم و توجه به پایین‌ترین طبقات جامعه و پرهیز از ظلم به آنها توصیه می‌فرمودند. (حکمت ۱۰۴) و خود نیز در جایگاه حاکم به همین شکل زندگی می‌کردند. (خطبه ۲۰۹) دلیل اینکه در نگاه امیرمؤمنان علیه السلام حق رهبری ویژه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده شده و ایشان از عموم مردم متمایز شده‌اند (خطبه ۱۴۴، ص ۲۰۱؛ خطبه ۱۴۷، ص ۲۰۶؛ خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲) چند موضوع است:

نخست: شواهد تاریخی نشان داده این توانایی ذاتی در وجود ایشان از سلسله پیامبری به میراث رسیده و تأیید الهی را در پی دارد و با علم و صلاحیت‌های دست‌یافتنی بشری متفاوت است و به همه

۱. طبق برخی گزارش‌ها بنی امیه از نسل قریش و عرب نبوده بلکه امیه برده رومی بوده و از نظر طبقات اجتماعی عرب، محسوب نمی‌شدند (علیان‌سب، ۱۳۹۶)



خاندان نبوت تعلق نمی‌گیرد و تنها برخی از آنها این شایستگی ذاتی و الهی را داشتند. (انعام/۱۲۴)

دوم: گرچه آن حضرت شایستگی هدایت بشر را به‌جعل الهی منتسب دانسته و این توانایی را بی‌قید و شرط و به‌صورت بالقوه در وجود ائمه علیهم‌السلام مفروض دانسته‌اند، اما به‌فعلیت رسیدن و عملیاتی شدن آن در جایگاه یک رهبر سیاسی و حاکم جامعه اسلامی را مشروط به اقبال عمومی دانسته و تنها با احراز غیرجبری و پذیرش ارادی جامعه، آن را مورد تایید الهی می‌شمارند. (ر.ک: خطبه ۱۳۷؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۷۹)

سوم: سخنان آن حضرت در بیان صلاحیت‌ها و برتری‌های خاص خاندان نبوت در جهت رهبری جامعه اسلامی به‌نوعی بیان الگو و معرفی ملاک‌های رهبر شایسته بوده و در کنار بیان توصیفی دارای رویکرد آموزشی و تعلیمی برای دیگران است.

طبق آموزه‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرمؤمنان علیه‌السلام «هر که کارگزاری از مسلمانان را به‌کار گمارد و بداند در میان ایشان شایسته‌تر و توانمندتر از او هست، به‌خدا و پیامبرش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به‌همه مسلمانان خیانت کرده است» (بیهقی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴۵۵، ج ۲۹۴۹؛ و شبیه این مضمون نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۷؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۱) و باید منتظر نابسامانی امور باشد. (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۶) در قرآن کریم، برگزیده شدن طلوت از سوی خداوند برای مدیریت و رهبری جامعه به‌دلیل توانایی و دانایی‌اش اعلام شده است. (بقره/۲۴۷) امام نیز شایسته‌ترین اشخاص برای حکومت را «تواناترین آنها: أَقْوَاهُمْ» می‌داند. (خطبه ۱۷۳) رهبر، هم خود باید توانمند باشد و هم از مدیران کسانی که انتخاب می‌کند، توانمندی وی باید چنان باشد که امام تبیین کرده است: «و بر سر هر يك از کارهایت مهتری از آنان بگمار که نه‌بزرگی کار او را ناتوان سازد، و نه‌بسیاری آن وی را پریشان» (نامه ۵۳) این ویژگی‌های مطرح در بیان امیرمؤمنان علیه‌السلام نیازمند صفات دیگری است که در نامه‌ای خطاب به‌مالک اشتر به‌برخی از آنها اشاره فرموده‌است؛ صفاتی از جمله «ایمان، حق‌گرایی، عدل، پرهیزگاری، قوت جسمی، اقتدار مدیریتی، شجاعت، انصاف، صبر، خویش‌تن‌داری، مهربانی و دلسوزی بر رعیت، روشن‌بینی، موعظه‌پذیری و...»: «أَمْرُهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَأَنْ يَكْسِرَ نَفْسَهُ مِنَ الشَّهَوَاتِ؛ أَحَبَّ الدَّخَائِرِ إِلَيْكَ ذَخِيرَةُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ؛ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْ سَطَطَهَا فِي الْحَقِّ وَأَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ؛ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ؛ أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ وَ ...» (نامه ۵۳)

بررسی لغوی: کلمه عقل با متضاد آن یعنی «جهل» معرفی می‌گردد. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۹۳۸) جهل نیز به دو معنا، یکی متضاد علم و دیگری سبکی و سکون آمده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۹). جاهل بودن یعنی از علم و دانش تهی بودن لذا به فرد جاهل سبک مغز نیز می‌گویند. در نتیجه می‌توان کلمه عقل را به معنای آنچه در خود علم و دانش محفوظ دارد و عقل‌گرایی را از نظر لغوی گرایش به آنچه با معیارهای علمی مطابقت دارد، معنا نمود.

بررسی اصطلاحی: کاربرد اصطلاحی عبارت عقل‌گرایی فراتر از معنای لغوی آن می‌باشد؛ زیرا در معناشناسی علوم انسانی از قبیل علوم دینی، معرفتی و ... برای برخی کلمات یا عبارات علاوه بر معنای منطوقی، معنای مفهومی نیز لحاظ می‌گردد. عقل‌گرایی را نمی‌توان تنها گرایشی ذهنی در نظر گرفت و وابسته به قوه فکری بشر دانست. گرایش‌های علوم طبیعی یا معرفت‌شناسانه نظیر گرایش تجربی که در نظریه ابطال‌گرایی پوپر مطرح شده یا استدلال‌ات غیرعلمی و ماوراء طبیعی که برخاسته از علم الهی در نهج‌البلاغه امام علی علیه‌السلام می‌باشند نیز از دیگر موضوعاتی هستند که با قوه عقل بشر درک شده و لذا از نظر کاربردی عقل‌گرایی محسوب می‌شوند. عقل‌گرایی که امری منحصر به انسان و وجه تمایز او با سایر موجودات شناخته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۶۰) از نظر مفهومی به عقل غیر علمی نیز اشاره دارد.

۲-۱-۳-۱. عقل‌گرایی در جامعه باز

به عقیده پوپر کلیه اموری همچون قبیله‌پرستی، خرافه‌گرایی، تبعیت از رسوم اجتماعی و سنت‌ها، اعتقاد به امور فوق طبیعی و ماورایی و روحانی، گرایش به رفتار دین‌مدارانه یا ممنوعیت (تابو)های دینی و فرهنگی، گرایش به اصالت تاریخ و ... در جامعه باز جایگاهی ندارد؛ لذا «اصل پاسخگویی معقول و منصفانه» اساس تفکرات اجتماعی قرار گرفته و افراد موظفند با تصمیمات شخصی روبرو باشند. تفاوت اصلی و عمده چنین جامعه‌ای با جامعه بسته قبیله‌ای، در امکان تفکر و تأمل عقلانی کامل و بی‌قید و شرط درباره امور مذکور است لازمه آن نیز علاوه بر طرد تمامی امور غیرعقلانی، پذیرش ممکن الخطا بودن آدمی است (عقل تجربی)؛ زیرا با نقدپذیری و لغزش‌پذیری در همه امور بشری، دیگر جایی برای ممنوعیت‌های خرافی یا دینی باقی نمی‌ماند و نشانه‌های جامعه بسته شامل: القای یگانگی دستورات و ارزش‌های تحمیلی با روند ثابت و جبری





دین، فرهنگ، طبیعت و تاریخ و ... از میان خواهد رفت؛ در نتیجه باور و گرایش محض به عقل موجب می‌شود همه چیز و همه کس در معرض نقد عمومی قرار گیرد و تمامی امور غیرعقلانی (تجربی یا غیر قابل ابطال) و غیرعلمی همچون جزم‌گرایی به‌طور کامل از جامعه حذف شوند. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ ۱۰۶-۱۰۷؛ ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۲۷)

۲-۱-۳. عقل‌گرایی در نهج البلاغه

امام علی علیه السلام در عین حال که به‌بهره بردن از نیروی تفکر و تعقل (قصار ۳۷۲) و معاشرت با دانشمندان و حکیمان (نامه ۵۳) تأکید و به‌تفاوت انسان‌ها (خطبه ۲۳۴)، مسئله ممکن الخطا بودن عقل بشری (خطبه ۲۱۶) و ضرورت نقدپذیری (حکمت ۵۹) باور دارد، به‌استفاده از تجربه نیز نظر دارد (حکمت ۸۱؛ نامه ۳۱) چنانکه فرموده است: «عقل همان نگه‌داری تجربه‌هاست» (نامه ۳۱)؛ در تعبیر معنای «تجربه» که در این کلام آمده دو احتمال وجود دارد: نخست درس گرفتن از اشتباهات خود و دیگران و پرهیز از تکرار آنها: «بَصَّرُهُ فَجَائِعَ الدُّنْيَا» (همان)، دوم توجه به عملکرد سایرین همچون تاریخ‌زدگانی پیشینیان و بهره بردن از فرهنگ‌های صحیح و شایسته آن‌ها و عبرت گرفتن و پرهیز از تکرار خطاهای آنان (حکمت ۳۱) است: «مَا قَدَّ كَفَاكَ أَهْلُ التَّجَارِبِ بُغْيَتُهُ وَ تَجْرِبَتَهُ» (نامه ۳۱). افزون بر آن، گرایش‌های دینی و ممنوعیت‌های مذهبی برگرفته از آموزه‌های وحیانی را سرلوحه زندگی اجتماعی می‌داند (حکمت ۱۰۵) و معنویت را پایه و اساس آفرینش و نیاز ذاتی بشر تلقی می‌کند؛ از این رو به‌فرزند خود سفارش می‌کند: «خوش نداشتیم قبل از تفسیر آیات قرآن و احکام شریعت اسلام به‌تو چیزی بیاموزم» (نامه ۳۱) همچنین اذعان می‌نماید که «طالب دین نه اشتباه می‌کند و نه در تردید و سرگردانی است» (همان). در سیره ایشان توجه به کوتاه بودن زندگی دنیا و سیر آدمی به‌سوی آخرت (خطبه ۲۰ و ۲۱) راهی برای تربیت نفس و رشد اخلاقی در سطوح فردی، اجتماعی و سیاسی معرفی شده است (حکمت ۱۵۰). ایشان هرگز مردم را به عقل‌گرایی محض یا برعکس به جزم‌گرایی مطلق رهنمون نکرده و توجه به حقایقی از جمله اراده الهی و قضا و قدر (خطبه ۹۱ و ۹۲؛ حکمت ۲۸۷) را در کنار قوه عقل، دانش و اراده بشر (حکمت ۲۸۱ و ۲۸۸ و ۳۸۶) واجب دانسته‌اند؛ زیرا پذیرش یکی مانع قبول و موجب انکار دیگری نیست. (حکمت ۷۸) از این رو، راه رسیدن به یقین را در برخورداری از شاخصه «عقل و تدبیر» - اعم از بینش زیرکانه و دریافت حکیمانه حقایق - در کنار «تجربه» - اعم از عبرت‌آموزی از حوادث روزگار و زندگانی پیشینیان - معرفی می‌نماید. (حکمت ۳۱)



امام علی علیه السلام در کنار استمداد از عقل، تجربه و آموزه‌های فرهنگی - مذهبی صحیح، مردم را از پیروی خرافات و فرهنگ جاهلی برحذر داشته (خطبه ۸۹؛ حکمت ۳۷) و هدف بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز رهایی مردم از پرستش دروغین بت‌ها و پیروی شیطان معرفی می‌نماید (خطبه ۱۴۷). با این همه، هرگز امور فوق طبیعی را انکار نکرده و مردم را نسبت به برخی امور ماورائی حقیقی آگاهی می‌دهد؛ (حکمت ۴۰۰) اموری که تنها با عقل شهودی یا تبیین انبیا و اولیای الهی دست‌یافتنی است. عقل‌گرایی در جامعه باز پوپر بر خلاف آموزه‌های امام علی علیه السلام تنها یک بعد دارد و با پذیرش عقل ممکن‌الخطای بشری، بر دیگر آموزه‌های حقیقی و غیرحقیقی بشر خط بطلان کشیده می‌شود؛ و تنها ملاک رشد اجتماعی جامعه، توجه به عقلانیت انتقادی بدون در نظر گرفتن تبعات ناشی از حذف سنت‌ها - اعم از اجتماعی، فرهنگی، تاریخی، مذهبی و... معرفی شده است.

در توضیح «عقلانیت انتقادی» پوپری باید گفت عقلانیت در نگاه وی امری صرفاً علمی و وابسته به عقل زیستی نیست بلکه منظور عقلانیت برگرفته از نظریه ابطال‌گرایی و لغزش‌پذیری علم و تجربه است که از اعتقاد وی به اصالت فردی و انسانی در مقابل اصالت اجتماعی و تاریخی سرچشمه می‌گیرد؛ لازمه آن نیز پرهیز از پذیرش هرگونه قانون ثابت و جبری، پیشگویی و قیاس علمی، تجربی و تاریخی است. حال آنکه پوپر در بیان نظریاتش از این استدلالات و قیاسات تهی نیست و در سراسر کتاب خود برای اثبات گفته‌هایش اقدام به بیان تاریخی و تمثیلی و قیاسی و استدلالات استقرایی می‌نماید. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸۰-۱۰۹۱)

این تناقض گواه ناکارآمد بودن نظریه اوست و تنها راه‌هایی از این دور مسلسل فلسفی، بهره‌گیری از عقل تجربی و شهودی در کنار عقل زیستی و نیز عقل انتقادی است که امام علی علیه السلام معرفی نموده است؛ زیرا هم بعد اثباتی را داراست و هم بعد انکاری؛ یعنی امکان پذیرش برخی حقایق ثابت و لایتغیر در آن وجود دارد، بر خلاف نظر پوپر که معتقد است حقیقتی وجود ندارد و هر نظریه امری است صحیح مادامی که هنوز خطا یا خلاف آن ثابت نشده است.^۱

لذا در خصوص سنت‌های اجتماعی نیز باید رویه‌ای گزینشی اختیار نمود؛ این رویه چندوجهی در نهج البلاغه آنجا مشاهده می‌شود که در کنار نگاه مطلقاً علمی به برخی قضایا، امری صرفاً فلسفی یا

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به رساله دکتری مهدی ایمانی مقدم «نقد و بررسی جامعه باز پوپر و مبانی معرفتی آن» ص: ۱۵۲ بخش «نقد فلسفه علم پوپر»



مسائلی کاملاً شهودی، مافوق بشری و بر اساس علم الهی و یا آموزه‌هایی برگرفته از تحلیل روابط انسانی، تجربی، تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و ... نیز بیان می‌شود که هیچ یک ناقض دیگری نیست. بنابراین بر مبنای تعامل مؤثر اجتماعی در سیره امام علی علیه السلام پذیرش کامل سنت‌ها موجب ادامه جریان اشتباهات و خطاها می‌شود و طرد یک‌باره آنها نیز، سبب می‌شود فرد بیرون از روابط اجتماعی قرار گیرد که این امری غیر ممکن است. (باقری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۵) لذا امام علی علیه السلام در کنار سفارش به پیروی از آیین و سنت‌های صحیح اجتماعی و تاریخ بشری (نامه ۵۳) که وظیفه برترین بندگان خدا و پیشوایان دادگستر است (خطبه ۱۶۴) به پرهیز از تفرقه و اتصاف به وحدت اسلامی تأکید و توصیه فراوان نموده و دست خدا را بر سر جماعت می‌دانستند نه فردیت و انسان‌محوری. (ر.ک: خطبه ۱۲۷)

۲-۱-۴. تساهل‌گرایی

بررسی لغوی: تساهل از ریشه «سهل» به معنای «نرمی» و متضاد واژه «جیل» به معنی «سختی» است. تساهل مترادف تسامح است و از تسهیل به معنای تیسیر (آسان‌گیری) (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۷۳۲) یاد شده است. تسامح به معنی با یکدیگر آسان گرفتن و مسامحت کردن (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴) است.

بررسی اصطلاحی: در ایدئولوژی اجتماعی نوین جوامع غربی، تساهل و مدارا از آثار فردگرایی و آزادی است؛ چون افراد آزاد نظرات متفاوتی خواهند داشت. این نوع تفکر از فروعات آزادی است که آن نیز از فروعات اومانیسیم است؛ در اومانیسیم هیچ وظیفه‌ای برای فرد وجود ندارد جز بر اساس قراردادهای اجتماعی و با رضایت خودش. لذا معنای اصطلاحی تساهل یعنی انسان مطلقاً آزاد است و هیچ کسی حق ندارد به او تذکر دهد یا ایراد بگیرد و کار او را خطا تلقی کند.

۲-۱-۴-۱. تساهل‌گرایی (متاثر از اندیشه خردورزی انتقادی و اصالت فردی) در جامعه باز

شالوده فکری نظریه جامعه‌باز باور به خردورزی انتقادی^۱ و پذیرش عقلانیت ابزاری و تجربی به عنوان امری همگانی است - بدین معنا که انسان اساساً موجودی لغزش پذیر است و باید همواره در معرض نقد دیگران قرار گیرد -؛ لازمه این امر نیز روحیه تساهل و مدارا نسبت به آرای مخالف است. (ایمانی مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۴-۲۵) یکی از لوازم تساهل و مدارا در جامعه باز پوپر دموکراسی منفی مردم نسبت به حکومت‌ها و امکان حذف حکومت‌ها بدون انقلاب و خونریزی توسط نهادهای

۱. اساس تفکر لیبرال دموکراسی در نظام سیاسی مورد نظر پوپر



مردمی است. وی پذیرش این آزادی همگانی را تا آنجا که به آزادی عقیده دیگران و اصول بنیادی و مبانی اصلی جامعه باز آسیبی نرساند می‌پذیرد و در صورت به‌خطر افتادن مبانی آزادیخواهانه جامعه باز، حتی اعمال خشونت نسبت به مردم را نیز جایز می‌شمارد (پوپر، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۲ و ص ۱۶۶) لذا پوپر در مورد آزادی افراد جامعه و نیز حکومت‌ها مقید به آزادی مشروط یعنی آزادی منفی حداکثری است و معتقد است آزادی مطلق وجود ندارد و آزادی هر فرد باید با آزادی دیگران سازگار باشد (همان، ص ۱۹) برای حفظ آزادی شهروندان نیز، دولت موظف است در برابر آنها نقش حمایتگری ایفا کند. دولت موظف است بدون به‌خطر انداختن آزادی‌هایی که مکلف به حفظ و حمایت آنهاست، برای شهروندان آزادی باقی نگذارد. برخی وظایفی که پوپر در این راستا برای حکومت تعریف می‌کند عبارت است از: ۱- دولت باید انجمنی برای جلوگیری از بزهکاری و تجاوز باشد ۲- دولت باید آزادی شهروندان را با روش حمایتگرانه تضمین کند^۱ (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۸۸-۲۹۰) ۳- دولت باید رفاه آور باشد یعنی در پی به‌حداقل رساندن رنج و آلام مردم باشد، نرسیدن به سعادت اجتماعی حداکثری (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۰-۸۵؛ ۴۴۸؛ ۴۵۹-۴۶۰) (ر.ک: همو، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۶).

در جامعه باز پوپری اولاً تساهل در مورد آرای افراد به معنای اعطای آزادی صد در صدی به همگان نیست؛ ثانیاً پوپر برای رسیدن به آزادی برخواسته از تساهل و مدارا، معتقد به مهندسی اجتماعی تدریجی و مخالف آرمانگرایی یوتوپیایی جوامع و حکومت هاست؛ زیرا به عقیده وی آرمان‌گرایی ناگزیر انسان را به ترک عقل سوق می‌دهد و امید به معجزات سیاسی را جانشین عقل می‌کند؛ گرچه الهام (رمانتیسیم) را مادامی که قابل بازسنجی به وسیله تجربه باشد بسیار گران‌بها می‌داند ولی به سبب اعتقاد نداشتن به ماهیت کلی وجود تجربه و اصالت تاریخ، رخداد بسیاری از اشتباهات را محتمل شمرده و باور دارد «در هر امری، ما فقط می‌توانیم از راه آزمایش و خطا و اصلاح، چیزی یاد بگیریم»، لذا فرض آنکه بازسازی کامل جهان اجتماعی بی‌درنگ به نظامی عملی و قابل اجرا بینجامد را عقلانی ندانسته^۲ و به سبب فقدان تجربه، انتظار رویداد بسیاری از اشتباهات را، که فقط با جریان پر زحمت تعدیل و تنظیم‌های کوچک قابل از میان برداشتن هستند، قابل تصور می‌داند.^۳ (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۶۹-۳۷۵) همچنین به سبب داشتن نگاه انتقادی ثنویت

۱. یعنی عدم مداخله‌گری اکید دولت در عملکرد نهادها و نیز عدم آزادی‌گذاری صد در صدی آنها.

۲. رویکرد حزب کمونیست (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱۰)

۳. نظریه مهندسی اجتماعی تدریجی پوپر.



محور، استنتاج دستورها، تصمیم‌ها یا پیشنهادهای را از امور واقع محال می‌داند.^۱ (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱-۱۱۲). این نوع نگرش وی نیز از دیدگاه انسان‌محور و آزادی‌گرایی او سرچشمه می‌گیرد. بدین معنا که انسان آزاد و قادر است نظام‌های قانونی را بهبود بخشد. به اعتقاد وی «دستورها ساخته بشرند به این مفهوم که نباید هیچ چیز یا هیچ کس را اعم از طبیعت یا خدا به غیر از خودمان به خاطرشان سرزنش کنیم» (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

۲-۴-۱-۲. تساهل‌گرایی (متأثر از خردورزی، تجربه‌گرایی و خدامحوری) در نهج البلاغه

رویکرد امام علی علیه السلام در نهج البلاغه پیرامون موضوع «آزادی افکار، گفتار و رفتار آدمی»، با مسئله «جبر و اختیار» در ارتباط است. در نگاه دینی انسان موجودی آزاد آفریده شده است و بر خلاف سایر موجودات از قوه عقل و قدرت انتخاب مطلق برخوردار است و به جز برخی امور مادی و نیازهای جسمانی که بعد حیوانی وجود اوست، در سایر امور دارای حق انتخاب است؛ اما در کنار توجه به این ویژگی منحصر به سرشت آدمی، در نظر گرفتن مسئله سرنوشت او نیز مورد تأکید و از ضروریات است. اگرچه انسان موجودی مختار است، اما همه امور تحت اراده الهی رقم می‌خورد و قدرت انسان نیز در طول قدرت الهی و خواست و اراده اوست؛ لذا در سرنوشت انسان اموری وجود دارد که تحت اراده او نبوده و متأثر از سنت الهی در این جهان است و مستقیماً بر اراده انسان اثر می‌گذارد. یکی از این امور نقص علم و آگاهی بشر از وقایع در بستر زمان است که به موجب جبر عالم مادی، امکان پیش‌بینی مطلق نسبت به تأثیر تصمیماتش در آینده را ندارد. این موضوع یکی از نقاط مشترک اما اختلافی مورد پذیرش اغلب فلاسفه قدیم و جدید است. رویکرد امام علی علیه السلام نیز نسبت به آن با نظر پوپر متفاوت است. پوپر در جامعه باز آدمیان را به خطا کردن و درس گرفتن از اشتباهات تشویق می‌کند و آزمون و خطا را به دلیل نقص ذاتی تجربه، حق مسلم اشخاص می‌داند. او محقق یا اندیشمند حقیقی را کسی می‌داند که به دنبال یافتن اشتباهات و خطاها باشد، نه اثبات حقایق. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰-۱۳۰۱) اما برعکس، در نگاه امام علی علیه السلام، حفظ و به‌کارگیری تجربه رمز پیروزی است؛ (حکمت ۲۱۱) از این رو، انسان باید همواره از تجربه دیگران استفاده کند و نواقص خویش را با بهره‌گیری از سخنان اندیشمندان یا مشاهده تاریخ گذشتگان رفع نماید. (خطبه ۱۷۶) توصیه‌های دائمی و بیان مواضع مختلف ایشان در زمینه‌های گوناگون علمی، تجربی،

۱. نظریه ثنویت انتقادی یا دوگانگی امور واقع و تصمیم‌ها (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹)



تاریخی، سیاسی، فرهنگی، دینی و... گویای آن است که انسان نباید راه خطا را امتحان کند و تا جایی که ممکن است باید از اشتباه بپرهیزد. ایشان راه سعادت را در بهره‌مندی از تجربیات گذشتگان می‌داند و به‌فرزند خود توصیه می‌کند که از آموخته‌های اهل تجربه استفاده نماید. (نامه ۳۱) همچنین یکی از ملاک‌های گزینش والیان را داشتن تجربه و پاکدامنی معرفی می‌نماید. (نامه ۵۳) امام علی علیه السلام کسب تجربه را برابر عقل و دانایی معرفی نموده و فرموده‌اند: «العقل حِفْظُ التَّجَارِبِ» (خطبه ۳۱) یا آنجا که فرمودند: «العقلُ غَرِيْرَةٌ تَرِيْدُ بِالْعِلْمِ بِالتَّجَارِبِ» (تمیمی، ۱۴۱۰، قصار ۱۷۴۶). امیرمؤمنان علیه السلام ضمن تاکید بر لغزش‌پذیر بودن عقل و نفس آدمی، او را مجاز به تکرار اشتباهات نمی‌داند و بهره‌مندی از تجربیات دیگران را شرط عقل می‌دانند. سفارش ویژه آن حضرت این است که پیش از انجام هر کاری در نتیجه آن تأمل شود. ایشان هرگز انسان را به صورت مطلق آزاد ندانسته و برای رسیدن به کمال الهی چه در بعد فردی و چه ابعاد اجتماعی، قیود و شروط زیادی برای او مفروض دانسته‌است. به‌عنوان مثال در نظر گرفتن رضایت الهی و امور معنوی در کنار پرداختن به مادیات و امور دنیوی، توجه به حقوق دیگران از جمله فقرا، بیوه زنان و یتیمان، خودشناسی و توجه به تأثیرات و نتیجه‌گفتار و رفتار خود پیش از سخن گفتن یا اقدام، توجه به حقوق کارگزاران نسبت به رعیت و بالعکس آدمی را و می‌دارد پیش از هر کاری به عواقب آن توجه نموده و برای گفتار و کردار خود در تمامی حالات فردی و شرایط اجتماعی محدودیت‌ها و قیودی در نظر بگیرد. از نظر ایشان گرچه انسان موجودی آزاد آفریده شده‌است و باید از قدرت عقل و اختیار خود در همه امور من جمله امور مربوط به اجتماع بهره‌بردار، ولی هرگز او را مجاز به انجام هر عملی نمی‌داند.

۲-۱-۵. ترقی و اصلاح‌گرایی اجتماعی

وجه تمایز انسان با سایر موجودات بهره‌مندی او از قوه عقل و اراده‌است و همین امر موجب می‌شود انسان در یک مرتبه و جایگاه نماند و همواره در قوس صعود و نزول حرکت کند. قرآن کریم با اشاره ضمنی و تمثیلی به این مطلب تاکید دارد که انسان ظلوم و جهول، حامل امانتی‌است که آسمانها و زمین با همه عظمت خود قادر به پذیرش آن نبودند. (احزاب/۷۲) به باور علامه طباطبایی انسان به دلیل برخوردار بودن از قوه عقل، می‌تواند به نقیض آن یعنی جهل، متصف باشد و به‌خاطر داشتن قدرت اراده، می‌تواند عادل یا ظالم باشد؛ از این رو، انسان با پذیرش امانت الهی بدون شناخت



پیامدها و آثار آن، به‌خوبستن ظلم کرده‌است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۹-۳۵۳) در آیه بعد نیز با اشاره به این مطلب انسان را به خاطر پذیرش امانت الهی و قابلیت تغییر و تبدیل، به‌سه‌گروه مومن، مشرک و منافق تقسیم نموده است (احزاب، ۷۳). این تقسیم‌بندی قرآنی نشان می‌دهد انسان در دوسویه رشد و انحطاط قرار دارد و باید برای تعیین سرنوشت و ارتقای جایگاه انسانی و اجتماعی خود تلاش کند و مجبور به‌پذیرش شرایط نیست. بنابراین مسئله ترقی و رشد اجتماعی همانند آزادی و اختیار، ویژه انسان و محصول قوه اراده و عقل اوست. از طرفی چون وجود مشکلات در جامعه امری اجتناب‌ناپذیر است، جوامع انسانی از ابتدای پیدایش خود همواره در جهت اصلاح و بهبود اوضاع و شرایط زندگی کوشیده‌اند و تمامی دیدگاه‌های اصلاح طلبانه و آرمان‌گرایانه از همین مسئله سرچشمه می‌گیرد.

۲-۱-۵-۱. ترقی و اصلاح‌گرایی در جامعه باز

جامعه‌باز با از هم پاشیدن زندگی قبیله‌ای در جامعه بسته و از دست دادن خصلت اندام‌وارگی در حکومت و جامعه به‌جامعه انتزاعی تبدیل می‌شود. جامعه انتزاعی مورد نظر پوپر «تا حد زیادی فاقد خصلت‌های یک گروه مشخص یا واقعی یا منظومه‌ای از گروه‌های واقعی است.» (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۸۱) در این جامعه تک‌تک افراد برای رشد و ترقی و تغییر تلاش می‌کنند و در این پیشرفت از گرفتن جای یکدیگر ابایی ندارند. بر خلاف آن، در جامعه بسته اگر چه هر یک از اعضا برای ادامه حیات و ترقی خود تلاش می‌کنند، اما تنها در گروه یا طبقه اجتماعی خود رشد می‌کنند و تمایلی ندارند جای سایر اعضا در طبقات اجتماعی بالاتر را بگیرند. مثال شهودی آن، اندام زیستی آدمی است که پا هیچ‌گاه جای دست یا قلب جای مغز را نخواهد گرفت. اما لازمه جامعه‌باز، متغیّر و متحوّل بودن جایگاهها بر اساس قابلیت‌ها و تلاش افراد است و اساس ارتباطات در نظام اداری و حزبی حاصل می‌گردد. (ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۷) پوپر با اشاره نظریه اتوپیای افلاطون یا اندیشه آرمان‌شهری (Utopia)) که پنداره‌ای است مبنی بر تلاش همیشگی و تمرکز حداکثری بر غایت جامعه و رسیدن به آرمان‌شهر، جامعه باز ابداعی خود را روشی «برای جستجو و مبارزه در راه بزرگ‌ترین و عاجل‌ترین بدی‌های گریبانگیر جامعه، نه جستجو و مبارزه در راه بزرگ‌ترین خیر نهایی برای آن» معرفی می‌کند. در این روش به‌دلیل تأکید بر اصلاح اجزاء و عدم تمرکز بر نتیجه و هدف، وابستگی به تاریخ (تاریخی‌گری)، اعمال خشونت و تبعات مخرب ناشی از اشتباهات و کج‌روی‌ها، حداقلی است؛ یعنی جامعه به‌سازشی معقول دست می‌یابد و به‌جای خشونت‌گری و پیروی از هیجانات به‌عقل



متوسل می‌شود و از شیوه حکومت‌گری دیکتاتوری یا اقتدارگرا اجتناب می‌کند. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۵۶-۳۵۸) به‌باور پوپر، این نوع اصلاح جامعه فاقد انگیزه‌های زیبایی پرستی و کمال‌جویی است؛ زیرا «احلام زیباپرستانه باید تسلیم ضرورت یاری رساندن به کسانی شود که رنج می‌کشند و به‌ستم و بی‌عدالتی گرفتارند» و با سیاست مبتنی بر اصل مساوات و اصالت فرد منافات دارد. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۶۶) از این رو، برخلاف تفکر تمامیت‌خواه و توتالیتر جامعه‌بسته، در جامعه‌باز تلاش شده است ضمن عبرت‌آموزی از خطاهای گذشته، رنج و آلام توده مردم با انجام اصلاحات تدریجی و گام به‌گام به‌حداقل میزان ممکن برسد (ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۹) و همین امر به‌مرور زمان رشد و ترقی اجتماعی را نیز در پی خواهد داشت.

۲-۵-۱-۲. مبانی اصلاح و رشد اجتماعی در نهج‌البلاغه

در سیره اجتماعی و سیاسی امام‌علی علیه‌السلام افراد بنابر جایگاه و طبقه اجتماعی ایشان ارزشمند و مسئول نمی‌شوند و همگان موظفند در جهت اصلاح جامعه و بهبود شرایط زندگی اجتماعی خود و دیگران بکوشند، هر چند به استناد گزاره‌های نهج‌البلاغه اندیشه‌وران روشن ضمیر در این زمینه وظیفه دوچندان دارند. (حکمت ۴۷۸) این کوشش همگانی شروطی دارد که نخستین و مهم‌ترین آن وحدت امت اسلامی است. آن حضرت با هرگونه حزب‌گرایی و عدم انسجام اجتماعی مخالف بودند و همواره مردم را به حرکت در مسیر اتحاد سوق داده‌اند (خطبه ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۹۲). با این همه، ایشان لازمه انسجام اجتماعی را وجود طبقات اجتماعی دانسته‌اند که به‌سان اجزای یک خانه کلیت آن را شکل می‌دهند. در اعتقاد امیرمؤمنان علیه‌السلام جایگاه‌ها و طبقات اجتماعی وجود دارد و عملکرد صحیح هر یک در کنار دیگری موجب استواری جامعه است؛ لذا در عین وجود طبقه اجتماعی، رشد هر یک از اجزاء به‌رشد کل یا مجموعه اجتماع نیز می‌انجامد. (خطبه ۱۶۶، ۲۱۶؛ نامه ۵۳؛ حکمت ۳۷۲) در کلام امام‌علی علیه‌السلام نیز برخی عوامل رشد اجتماعی از قبیل ایمان دینی، (خطبه ۳۹، ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۸) اخلاقیات، (نامه ۵۳؛ حکمت ۷۳، ۳۷۲) جهاد، (خطبه ۲۷، ۳۹، ۱۱۹، ۱۲۴، ۲۱۲، ۲۴۱) امر به‌معروف و نهی از منکر، (خطبه ۱۹۲؛ نامه ۴۷؛ حکمت ۳۱، ۳۷۴) رهبری، (حکمت ۷۳، ۳۳۲، ۴۶۷) و وحدت و انسجام اجتماعی (خطبه ۲۵، ۱۴۶، ۱۹۲) بیان شده است. بر پایه گزاره‌های نهج‌البلاغه اگر همگان در حسن اجرای عوامل مذکور اهتمام ورزند و نقش خود را به‌درستی ایفا کنند، کل اجتماع



ترقی و رشد خواهد نمود؛ ولی اگر مردم و حکومت به این موارد بی تفاوت باشند جامعه با مشکلات و موانعی روبه‌رو خواهد شد که روند رشد آن را کند می‌کند و با جامعه را به انحطاط می‌کشاند. (خطبه ۳۴؛ خطبه ۲۱۶) آن حضرت، با وجود نگاه ساختارگرایانه و طبقاتی، حق امتیازی برای کسی قائل نبودند و امکان رشد و قرار گرفتن در جایگاهی دیگر را برای همگان امکان‌پذیر می‌دانستند. از نظر ایشان به‌همان میزانی که یک حاکم محترم است، یک پیشه‌ور یا سرباز در جایگاه خود محترم است و حاکم اسلامی باید به‌جایگاه دقیق هر یک از مشاغل و طبقات عنایت ویژه داشته باشد (نامه ۵۳). آن حضرت به‌گروه‌های مختلف اجتماعی می‌آموزند که علاوه بر مفید بودن در جایگاه اجتماعی خود، امکان رشد به‌مراتب و مسئولیت‌های اجتماعی بالاتر یا سقوط به‌مراتب پایین‌تر را دارند. گواه این واقعیت، آنکه ایشان از بکارگیری برخی اصحاب دیرسال پیامبر ﷺ با سوابق مبارزاتی بالا، پس از رحلت پیامبر ﷺ پروا نمودند زیرا آنها نسبت به ملاک‌ها و مبانی اسلامی که موجب ارزش‌گذاری افراد در جامعه نوپای اسلامی بود سست شده و این گمراهی را در جامعه علنی نمودند؛ همین امر نیز موجب تنزل مرتبه اخلاقی و ایمانی ایشان و نیز فقدان صلاحیت اجتماعی لازم برای مسئولیت سپاری به آنها گردید. در نگاه امام علی علیه السلام امتیازات انسانی بالذات و فی نفسه وجود ندارد و همه از نظر خداوند رحمان با هم برابرند و مورد عنایت عام خداوند قرار دارند. در این میان، انبیا و اولیا به اراده الهی و ویژگی درونی خودشان، به‌طور خاص مورد عنایت خداوند بوده‌اند، ولی امتیازات فردی نظیر ایمان، تقوا، عمل صالح و مراتب اجتماعی نظیر نقش‌های حاکم، عالم، داور، حسابرس و ... وجود دارد و قابل اکتساب است. از نگاه ایشان زن و مرد از نظر "جنسیتی" جایگاه و مرتبه متفاوتی ندارند و تنها از نظر ایمان و تقوا، علم و جهاد ارزش‌گذاری می‌شوند؛ (ر.ک: جناتی، ۱۳۸۰، ص ۳۸-۴۴) اما با در نظر گرفتن ویژگی‌های "خلقی و خلقی" در نقش‌های متفاوت اجتماعی قرار می‌گیرند؛ چنان که مرد به دلیل قوای جسمی بیشتر و روحیه سخت‌تر نسبت به جنس لطیف زن، در پذیرش مسئولیت‌های سنگین اجتماعی اولویت دارد. برای نمونه جهاد با سلاح یا کار کردن برای تامین معاش در خارج از منزل یا پذیرش مسئولیت‌هایی با خوی سخت و غیرعاطفی از زنان ساقط شده است. هرچند در زمان نیاز، حضور پر رنگ زنان در عرصه‌های سخت اجتماعی مشاهده می‌شود ولی این امور با طبیعت زن در تضاد است: «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرَمَانَةٍ» (نامه ۳۱)



در دین اسلام رشد اجتماعی به اندازه رشد فردی اهمیت دارد، زیرا سعادت یکایک افراد جامعه، در گرو سعادت کل جامعه است و این مهم با وجود جامعه‌ای اسلامی محقق می‌گردد. (خطبه ۱۶۷)

یعنی برای رشد اخلاقیات، معنویات و مادیات باید مسئولان جامعه سالم و صالح باشند. گاهی لازم است فرد برای رسیدن به اهداف عالی اجتماعی از جان و مال خود بگذرد و گرچه به ظاهر از نظر فردی خود و خانواده خویش را دچار خسران می‌کند اما زمینه سعادت آیندگان را فراهم می‌نماید.

به همین دلیل پیروان نبی اکرم صلی الله علیه و آله در صدر اسلام از دفاع با اهداف مقدسی همچون گسترش یگانه پرستی، عدالت اجتماعی و... در مبارزه با کفار، مشرکان، دشمنان اسلام و خائنان و منافقان ابایی نداشتند. امام علی علیه السلام نیز برای اصلاح جامعه و تضمین سعادت آیندگان تلاش می‌کردند و هدف وی تنها مردم و اقلیت جامعه زمانه خود نبود. (کلام ۱۳۱) ایشان در عین توجه به کاستن آلام توده مردم و رفاه اجتماعی و اهمیت دادن به امنیت و معاش افراد جامعه، برای رسیدن همگان به یک غایت مطلوب اجتماعی نیز اهتمام داشتند (خطبه ۳۴). وی با وجود غصب حق خلافت توسط خلفا، هرگز نسبت مشکلات حاکمان بی تفاوت نبودند و از حمایت فکری و عملی به آنها برای حفظ جامعه اسلامی دریغ نمی‌کردند. از همین رو برای دستیابی به حکومت، اقدام خلاف مصالح عمومی انجام ندادند و سالیان طولانی خار در چشم و استخوان در گلو (خطبه ۳) صبرکردند.

این رویکرد در واقع روشی الهی است که در طول تاریخ بشریت وجود داشته و تمام انبیای الهی با این نگاه به خودسازی و جامعه‌سازی در راستای اصلاح فرد و جامعه کوشیده‌اند. در آموزه‌های اسلامی نیز، اصالت اجتماعی هم‌تراز اصالت فردی است؛ زیرا بنیادی‌ترین حقیقت انسان و نیاز ذاتی او زیست اجتماعی است که توجه صرف به اصالت فرد آن را کم‌رنگ خواهد کرد و تمامی مفاهیم اجتماعی مانند حقوق اجتماعی، قوانین اجتماعی، رضایت اجتماعی و... با از بین رفتن مفهوم سعادت یا غایت اجتماعی از بین خواهند رفت (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: فریدی و دیگران، ۱۳۹۹).

در سیره امیرمؤمنان علیه السلام به میزانی که به مفاهیم خودسازی برای رسیدن به زندگی سعادت‌مند ابدی فردی و دیگرخواهی برای رفع نیازها و مشکلات سایر انسان‌ها توجه شده (نامه ۳۱)، به از خودگذشتگی و تلاش برای رسیدن به جامعه آرمانی الهی نیز توصیه شده است. حضرت در سخنان فراوانی مردم را به جنگ علیه دشمنان اسلام و تلاش برای نجات جامعه از دست حکام ظالم امر



کرده و بارها آنها را به شهادت‌طلبی و شجاعت در میدان جنگ بر علیه دشمن توصیه می‌نمودند. (خطبه ۲۷) این باور، نگاه فرصت‌طلبانه از نوع هوسرانی یک حاکم نسبت به مقام و جایگاه خود نیست (کلام ۱۳۱) زیرا آن حضرت حتی از آنکه فرزندان خود را نیز در این مسیر هدایت نمایند یا جان خویش را در این راه فدا کنند ابایی نداشته‌اند. معرفی حاکم ظالم به عنوان «شر الناس» (خطبه ۱۶۱) و والاتر دانستن حق خواهی و نصیحت حاکمان ظالم از امر به معروف و نهی از منکر با تعبیر «وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (حکمت ۳۷۴) گویای عمق نگاه امیرمؤمنان علیه السلام به اصلاح جامعه و اصلاح هرم حاکمیت و ساختار مدیریت برای اصلاح اجتماعی است.

۲-۱-۶. نظارت‌گرایی بر حکومت‌ها

نظارت از ریشه عربی نَظَرَ به معنی نگریستن گرفته شده (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳۰) و در فارسی به معنای پاییدن و مراقبت کردن از چیزی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۲۵۶). یکی از اصلی‌ترین معیارهای جوامع امروزی نظارت بر عملکرد دولت است. زیرا حکومت به دلیل در اختیار داشتن قدرت و منابع مالی عمومی همواره ممکن است مورد سودجویی حاکمان قرارگیرد؛ از این رو باید همواره نظارت شود تا با سوء تدبیر یا سوء استفاده زمامداران، جامعه و مردم به تباهی کشیده نشوند. به راستی چه کسی یا کسانی امکان و جواز نظارت بر حکومت را دارند؟ چگونه می‌توان بر عملکرد قدرتی که خود در رأس همه امور است نظارت و کنترل داشت؟ مردم به واسطه چه قدرتی این امکان را می‌یابند که نسبت به عملکرد حاکمان نظارت داشته باشند؟

۲-۱-۶-۱. نظارت‌گرایی در جامعه باز

پوپر برای کنترل حکومت‌ها و پرهیز از رفتار جابرانه و یکطرفه دولت‌ها نظریه نظارت و توازن را پیشنهاد می‌نماید که از یک سوال بنیادی سرچشمه می‌گیرد: «آیا ما نباید بکوشیم تا فرمانروایان را از طریق نهادها و با ایجاد توازن بین قدرت ایشان و دیگر قدرتها تحت نظارت درآوریم؟» پوپر در حکومت و رهبری به ساختن نهادهای غیرفردی و خالی از خصوصیات شخصی اعتقاد دارد. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۵-۳۱۰) به باور او، این نظارت در ابتدا باید از سوی نهادهای آموزشی اعمال شود. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۶) در نگاه پوپر آموزش و پرورش مردم از وظایف «حمایت‌گرانه» دولت است؛ از این رو، دولت در این موضوع، هم وظیفه زمینه‌سازی و تسهیل‌گری دارد و هم باید از سیاست اقتدارگرایانه که به مأموران دولت برای شکل



بخشیدن به اذهان مردم و نظارت بر تعلیم اختیار تام می‌دهد پرهیز نماید. از سوی دیگر، او مخالف آزاد گذاشتن آموزگاران و مدرسان است. پوپر به همان میزان که با نفوذ کامل دولت در این نهاد مخالف است با رهاسازی و آزادی بخشی بی‌حد و حصر آموزگاران در آموزش مخالفت می‌نماید. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۱۸) به اعتقاد او، در آموزش مانند سایر امور باید از راه‌حل‌های مبتنی بر شخصیت‌گرایی پرهیز نمود و بر پایه نهادگرایی اقدام کرد. (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۰) با این همه، در نگاه پوپر، نهادگرایی محض محال است. او نهاد را مانند دژ نظامی می‌داند که هم باید درست طرح‌ریزی شده باشد و هم افراد صحیح در آن کار کنند. نهادگرایی به این معنی نیست که نهادی شکل گیرد تا از عهده‌گزینش افراد برجسته و ممتاز برآیند، بلکه همیشه باید در همان حال که برای بدست آوردن بهترین رهبران می‌کوشیم، برای بدترین نیز آماده باشیم. پوپر همواره بر اهمیت تساوی طلبی و اتحاد نوع بشر اهتمام و تأکید می‌ورزد؛ (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹) از این رو، تحمیل‌گزینش بهترین افراد به نهادها، به‌ویژه نهادهای آموزشی را امری ناممکن می‌داند. (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳-۳۲۴)

به عقیده وی، نقش و عملکرد مستقیم مردم در حکومت‌ها، نه امکان‌پذیر است و نه لازم و ضروری؛ بلکه نشانه سیاسی جامعه‌باز در این است که مردم بدون خشونت و خونریزی بتوانند حاکمان را سرنگون کنند. (ایمانی‌مقدم، ۱۳۹۰، ص ۲۶) این مهم تنها با «نظارت و توازن» از طریق نهادهای اجتماعی به دست می‌آید که لازمه آن تحقق مبادی و اصول اخلاق بشردوستانه و تساوی طلبانه در جامعه است. مهم‌ترین مبادی و اصول اخلاق بشردوستانه از نظر پوپر عبارت‌اند از:

۱. بردباری و تسامح نسبت به بردباران: «این امر مستلزم برخورد محترمانه با تصمیمات اخلاقی دیگران است؛ البته تا زمانی که آن تصمیمات با اصل بردباری در تعارض قرار نگیرند.» (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۶)
۲. تأکید بر اصالت سودمندی: در این اصل باید «هدفان بالاترین مقدار خوشی یا خوشبختی برای بیشترین عده باشد» که این مهم تنها با معیار «رنج و درد را به حداقل برسانید» به دست می‌آید نه معیار «خوشی و خوشبختی را به حداکثر برسانید». (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۶)
۳. تأکید بر اصل پیکار با جبر و زور: این مهم نیز از طریق سعی در پاسداری از اصول دیگر با نهاد قانونگذاری به جای تکیه بر خیرخواهی و خیراندیشی مصادر قدرت حاصل می‌شود. (همان)

۲-۱-۶-۲. نظارت بر حکومت در نهج البلاغه

در سیره امام علی علیه السلام هرگز به دخالت مستقیم مردم در سیاست و حکومت توصیه نشده و اتفاقاً

به‌وجود نخبگان سیاسی تاکید شده‌است. از نظر ایشان اصل برابری و عدالت سیاسی-اجتماعی تنها از طریق تربیت و انتخاب افراد شایسته برای قرار گرفتن در رأس کار حکومت امکان‌پذیر است؛ لذا از یک سو آموزه‌های فراوانی برای حکمرانی مطلوب در نهج البلاغه وجود دارد و از سویی دیگر شاهد توصیه‌های ایشان به مردم در تبعیت از رهبران و هشیاری نسبت به عملکرد زمامداران هستیم که در حقوق متقابل زمامدار و مردم تبیین شده‌است. (خطبه ۳۴ و ۲۱۶) حکومت باید وجود داشته باشد اما نباید بی‌قید و شرط و به دلخواه حاکمان رفتار نماید؛ حکومت الهی و در عین حال مردمی، حکومتی است که رهبری شایسته داشته باشد و بر اساس موازین اسلامی اداره شود. آنجا که حکومت از مسیر صلاح خارج شود یکایک مردم وظیفه دارند وارد عمل شده و برای اصلاح و تغییر آن اقدام کنند (خوبی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲)، نه‌آنکه تنها چند حزب خاص وجود داشته باشد و مردم لزوماً مجبور به هم‌رأیی و حمایت از آن احزاب باشند. برای حصول این وظیفه همگانی ابتدا باید روشنگری شود تا هنگام مشاهده مشکلات اجتماعی و ضعف عملکرد نهادهای حکومتی بتوانند دولت را نقد، با مفاسد اجتماعی مبارزه و حقوق فردی و اجتماعی را مطالبه نمایند. لازمه رسیدن به چنین هشیاری عمومی، تربیت صحیح افراد از کودکی و نهادینه شدن معیارهای خوبی و بدی بر اساس آموزه‌های دینی در قلب و جان آنهاست. نخست خانواده و سپس نهاد آموزش و پرورش، مهمترین پایگاه‌های آموزشی جهت کسب این دستاورد هستند.

در نهج البلاغه آموزه‌های متعددی از وجوه فردی، اجتماعی، خانوادگی، فرهنگی، سیاسی، حکومتی و ... در موضوع آموزش و تربیت بیان شده‌است. امیر بیان، یکی از حقوق مردم بر گردن حاکم را آموزش‌دهی و ادب‌آموزی می‌دانند که راهی برای رهایی از نادانی و رسیدن به دانایی است: «تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا» (خطبه ۳۴) بر خلاف پوپر که به دخالت مستقیم دولت در امر آموزش و تزریق خوراک فکری همسو با عقاید دولت به مردم اعتقادی ندارد. امام علی علیه السلام به‌طور کامل به امر آموزش مستقیم مردم توسط حاکمان و کارگزاران اهتمام دارد و بدان افتخار می‌کند و با نکوهش قدرناشناسی برخی اصحاب می‌فرماید: «قَدْ دَارَتْكُمْ الْكِتَابَ وَ فَاتَحْتُمْ الْجِجَاعَ وَ عَرَّفْتُمْ مَا أَنْكَرْتُمْ وَ سَوَّغْتُمْ مَا مَجَّحْتُمْ» (کلام ۱۸۰). تا آنجا که در همه شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، اعم سفر و حضر، شادی و غم و جنگ و صلح مردم را با ابزار موعظه و نصیحت آموزش می‌دادند. هرگز حکام و فرمانداران خود را بدون دستورالعمل و آموزش رها نکرده و



قبل از ارسال آنها به سرزمین حکمرانی ایشان و یا پس از آگاهی نسبت به عملکرد ایشان با رعیت، اقدام به ابلاغ توصیه نامه‌ها و دستورالعمل‌های اجرایی حکومتی می‌نمودند که نمونه جهان‌شمول آن نامه ۵۳ نهج البلاغه معروف به عهد مالک اشتر نخعی است. امیرالمؤمنین علیه السلام در مقوله تربیت و آموزش به موضوع و محتوای آموزش، روش‌های آموزش، آداب آموختن و سن فراگیران توجه داده‌اند. آن حضرت آموزش قرآن برای ساختن زیربنای فکری و عقیدتی را مهم و از وظایف پدر خانواده برشمرده‌اند (حکمت ۳۹۹) و خود نیز در تربیت فرزندان بدان پای‌بند بوده‌اند. (نامه ۳۱) امام عارفان علیهم السلام در گسترش مرزهای دانش و بالابردن سطح بینش جامعه به کارگزاران خویش روش‌های درست و اثرگذار آموزش را نیز گوشزد می‌کنند؛ برای نمونه در نامه ۶۷ به حاکم مکه بر آموزش نادانان، گفتگو با اهل علم و پاسخ به پرسش‌ها تأکید کرده‌اند و خود نیز از تمامی پرسش‌ها استقبال کرده و پاسخ‌های مناسب و مبسوطی داده‌اند که نمونه آشکار آن خطبه‌متقین (خطبه ۱۹۳) در پاسخ به درخواست همام و توضیح در برابر پرسش مردی در مقوله ایمان (حکمت ۲۶۶) است. در گزاره‌های نهج البلاغه برخی از آداب آموختن همچون شناخت آرای گوناگون (حکمت ۱۷۳) پرسیدن (حکمت ۶) خوب گوش فرادادن (خطبه ۷۶) و حق‌پذیری (حکمت ۸۰) بیان شده است. به باور امام، بهترین سن آموزش در نوجوانی است زیرا نوجوان همچون زمینی خالی است و هرآنچه در قلب و روح او کاشته شود در آینده درو خواهد شد. (نامه ۳۱)

نتیجه‌گیری

با بررسی تطبیقی میان مؤلفه‌های جامعه باز کارل پوپر و نهج البلاغه و سیره حکومتی امیرمؤمنان علیه السلام نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. گرچه مؤلفه‌های سیاسی - اجتماعی مطرح در نهج البلاغه و جامعه باز پوپر در این پژوهش، به ظاهر مشترک است؛ اما جزئیات دیدگاهها کاملاً متفاوت است و تفاوت‌های ایدئولوژیکی فراوانی میان آموزه‌های امیرمؤمنان علیه السلام و دیدگاه پوپر وجود دارد. در بررسی نهج البلاغه به مواردی برمی‌خوریم که اساساً اندیشه پوپر به آن نرسیده و از پرداختن به آنها عاجز بوده است. رویکرد امیرمؤمنان علیه السلام درباره جامعه آن است که آدمیان به تعالی و کمال برسند و همت حاکمان و مردم باید در این راستا باشد. گرچه نگاه ایشان به رشد و ترقی اجتماعی، نگاهی تعادلی و نظام‌مند است و هرگز برای رسیدن اهداف متعالی،



نمی‌توان خطا و اشتباه کرد بلکه باید از روش‌های جایگزین استفاده کرد چه سریع الوصول باشند و یا در دراز مدت به نتیجه برسند. به طور کلی از دیدگاه حضرت علی علیه السلام تلاش برای اصلاح و پیشروی به سوی اهداف در بستر اخلاق مهم است نه دستیابی به هرآنچه مورد نظر است و نه به هر قیمتی. امام در انتخاب حاکمان شایسته ملاک و معیار معرفی می‌کند و در خصوص اصلاح اجتماعی و آموزش عمومی دستورات و توصیه‌هایی دارد که با اشخاص رابطه مستقیم دارد نه فقط احزاب. آن حضرت اصالت اجتماع را هم پایه اصالت فردی دانسته و برخلاف پوپر که به آرمان شهر معتقد نیست و تنها به مهندسی اجتماعی همراه با پذیرش خطاهای بشری باور دارد، تمام تلاش خود را در اصلاحات فردی، اجتماعی و حاکمیتی به کار می‌گیرد تا جامعه اسلامی به غایت اصلی خود برسد و در این مسیر بر استفاده از تجربه در کنار عقل به جهت پرهیز از خطا و اشتباه تاکید فراوان دارد.

۲. با اینکه مبانی نظری پوپر از جهت علوم سیاسی و منطق فلسفی غرب مورد تایید و پذیرش بسیاری از نخبگان سیاسی و جامعه‌شناسان غربی است، اما در جوامع دینی با حکومت‌های اسلامی، کاربرد ندارد و امکان الگوگیری از آن نیست. تنها می‌توان در برخی ابعاد و موضوعات جدید علوم سیاسی، به‌منظور نوآوری در حکمرانی اسلامی و هماهنگی نسبی با تفکرات سیاسی حاکم بر دولت‌ها و جوامع غربی به‌هدف برقراری ارتباط مثبت و مؤثر میان دولت‌های اسلامی و غیراسلامی، از آن بهره برد.

۳. نگاه پوپر به جامعه، نگاهی مکانیکی بر مبنای تحلیل‌های عقلانی است و به‌عواطف و امور درونی بشر توجهی ندارد و حتی آن را انکار می‌کند؛ از این رو، مؤلفه‌های جامعه باز در بیان او، نه‌تنها در جوامع اسلامی که در کشورهای لیبرال دموکرات و توسعه‌یافته نیز زمینه نارضایتی افراد جامعه را فراهم می‌آورد و نوعی دیکتاتوری پنهان ضد بشری است. در دیدگاه جامعه باز پوپر، تنها کسانی حق زندگی دارند که با کنار گذاشتن همه باورهای خود، در جهت جریان جدید جامعه نوظهور شنا کنند و این خود یکی از عوامل نسل‌کشی و استعمار در غرب است.

۴. تفاوت‌های اصلی دیدگاه پوپر با آموزه‌های نهج‌البلاغه در مؤلفه‌های تعریف‌شده در جامعه باز وی عبارت‌اند از: ۱- عقل‌گرایی محض و بدون هر نوع سنت‌گرایی و تاریخی‌گری؛ ۲- توجه صرف به اصالت فردی و ردّ اصالت نظام‌های اجتماعی؛ ۳- تساوی‌طلبی بر اساس اصالت‌بخشی به‌فرد بدون توجه به سعادت کل اجتماع؛ ۴- تساهل‌گرایی بر پایه طرد و انکار تجربه و بر اساس خطامحوری در مسیر رشد اجتماعی؛ ۵- رشد و ترقی اجتماعی بدون نگاه کل‌گرایانه و تنها بر اساس نظریه اصالت فردی و انجام

اصلاحات اجتماعی با نگاه جزء‌گرایانه فردی که به نابودی حقوق طبقه ضعیف جامعه منجر می‌شود؛ ۶- نظارت بر حکومت‌ها با کمک نهادها و تأکید بر برون‌سپاری امور به نهادهای مردمی که به عملکرد سلیقه‌ای، هرج و مرج و حذف مردم عادی در تصمیم‌گیری‌های کلان کشور و ظلم به اقلیت‌ها می‌انجامد.

ارزیابی مؤلفه‌های اصلی نظریه «جامعه‌باز» کارل پوپر
بر اساس آموزه‌های سیاسی - اجتماعی نهج البلاغه





منابع

- قرآن کریم، ۱۳۸۳ ش، ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی، قم: دارالذکر.
- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، گردآوری: محمدبن حسین شریف‌رضی، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت.
۱. ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین، ۱۴۰۵ ق، *عوالي اللئالی*، قم: دار سیدالشهداء.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ ق، *دعائم الاسلام*، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۳. ابن درید، محمدبن حسن، ۱۹۸۸ م، *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالعلم.
۴. ابن فارس، احمدبن فارس، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ ق، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. آوتویت، ویلیام. باتامور، تام، ۱۳۹۲ ش، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۷. باقری، خسرو، ۱۳۸۴ ش، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه.
۸. بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۱۰ ق، *صحیح البخاری*، قاهره: وزارة الاوقاف.
۹. بیهقی، احمدبن حسین، بی تا، *السنن الکبری*، بی جا: دار الفکر.
۱۰. پوپر، کارل، ۱۳۸۰ ش، *جامعه‌باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۱. پوپر، کارل، ۱۳۶۳ ش، *حدس‌ها و ابطال‌ها؛ رشد شناخت علمی*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشار.
۱۲. پوپر، کارل، ۱۳۷۶ ش، *درس این قرن همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک*، مصاحبه جیان کارلو بوزتی با کارل پوپر، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
۱۳. تمیمی آمدی، عبد الواحدبن محمد، ۱۴۱۰ ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ ق، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم.
۱۵. حرانی، ابن شعبه، ۱۴۰۴ ق، *تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۳۸۲ ش، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، مترجمان: نجمی و هاشم‌زاده هریسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۹۶ ش، *حکومت و مدیریت در نهج البلاغه*، قم: دارالحدیث.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ ش، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران با همکاری انتشارات روزنه.
۱۹. زمخشری، محمودبن عمر، ۱۳۸۶ ش، *مقدمة الادب*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.



۲۰. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۱ق، *الجامع الصغير*، بیروت: دارالفکر.
۲۱. شی‌یرمو، جرمی، ۱۳۸۶ش، *اندیشه سیاسی کارل پوپر*، مترجم: عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی.
۲۳. فاضلی کبریا، حامد، ۱۳۹۱، *سرمایه اجتماعی در نهج البلاغه رویکردی مدیریتی*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۴. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۲۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. مطهری، مرتضی، بی‌تا، *فلسفه تاریخ*، تهران: انشارات صدرا.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱ش، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.
۲۸. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، قم: کنگره‌ی جهانی شیخ مفید.
۲۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب واضح، بی‌تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دارصادر.
- رساله و مقالات**
۳۰. ایمانی‌مقدم، مهدی، ۱۳۹۰ش، نقد و بررسی «جامعه‌باز پوپر» و مبانی معرفتی آن، رساله دکتری تخصصی، دانشگاه باقرالعلوم.
۳۱. بانگ، ماریو؛ بختیاری، محمدعزیز، ۱۳۹۰ش، «کل‌گرایی و فردگرایی»، *نشریه معرفت*، شماره ۴۶، صص ۱۰۴-۱۱۱.
۳۲. جناتی، محمدابراهیم، ۱۳۸۰، «بررسی جایگاه و نقش زنان از نگاه امام‌علی علیه السلام در مسائل اجتماعی»، *نشریه مجموعه مقالات علامه طباطبایی*، شماره ۱۶۰، صص ۳۸-۴۴.
۳۳. فریدی، حمیدرضا، بهزادوکیل‌آباد، فرج و عبداللهی‌عابد، صمد، بررسی تحلیلی دیدگاه علامه طباطبائی در باره اصالت فرد یا جامعه، *فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، فروردین ۱۳۹۹، شماره ۱۸، صص ۲۷۱-۲۹۲.
۳۴. محقق، حسین؛ صحابت‌انور، سعید، ۱۳۹۶ش، «روابط اجتماعی و اخلاق از دیدگاه حضرت‌علی علیه السلام در نهج البلاغه»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۱۸، صص ۱۶-۳۱.

۳۵. هاشمی، سیدضیاء، ۱۳۸۷، «عوامل تغییرات اجتماعی در نهج البلاغه»، فصلنامه معرفت، شماره ۲۱، صص ۲۱-۲۷.

36. Childers, G Hentzieds, 1995, The Colombia dictionary of modern literary and cultural criticism.

37. encyclopedia.com.

38. vocabulary.com.

39. britannica.com.



استقراء و تحلیل بینامتنیت اقتباسی شعر شاعران عصر عباسی با نهج البلاغه

محسن خوشفر* / ندا نظریان**

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

چکیده

شعر و ادبیات هر ملتی آئینه‌ی تمام‌نمای افکار و باورهای آنان است از طرفی نهج‌البلاغه کتابی است که پس از قرآن کریم در اوج فصاحت و بلاغت و بلندای حکمت، قرار دارد. این کتاب گران‌سنگ از گذشته تا کنون مورد توجه ویژه‌ی اندیشمندان، عالمان و شاعران در ادوار مختلف تاریخی، به خصوص شاعران عصر عباسی که به ادب شیعی علاقه مند بوده اند؛ قرار گرفته است. از آن جا که بینامتنیت یا تناسف پدیده‌ای زبانی است که به تحلیل دقیق روابط بین متون مختلف می‌پردازد؛ در پژوهش حاضر، با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و با استقراء شواهد شعری به تحلیل توصیفی روابط بینامتنی بین اشعاع عصر عباسی و نهج‌البلاغه بر اساس بینامتنیت اقتباسی پرداخته می‌شود. دستاوردهای کلی پژوهش آن است که شاعران عصر عباسی علاوه بر انعکاس محتوای بلند نهج‌البلاغه، جملات و ترکیب‌های کلام بلیغ نهج‌البلاغه را با قوانین بینامتنیت در اشعار خود بازتاب نموده و بر ژرفای آثار خود افزوده اند.

کلید واژه‌ها:

نهج‌البلاغه، بینامتنیت، تناسف اقتباسی، شعر عصر عباسی، عملیات بینامتنی.

mohsenkhoshfar@yahoo.com

nazarian1392@yahoo.com

*. استادیار گروه حدیث جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.

** طلبه سطح سه مدرسی ادبیات عرب، مؤسسه آموزش عالی فاطمه الزهراء (ع) اصفهان.

مقدمه

«بینامتنیت یا تناص» از مهم‌ترین مباحث علوم نقدی معاصر است که در قرن بیستم توسط «ژولیا کریستوا» ابداع گردید ولی ریشه‌های این دانش نقدی را می‌توان در علوم بلاغی و نقدی عرب ضمن اصطلاحات اقتباس، تضمین سرقت ادبی، معارضه و..... کشف نمود. در این روش تحلیلی، ضمن عملیات بینامتنی چگونگی ارتباط بین دو متن، انتقال لفظ، معنا و اسلوب‌های بیانی از متن غائب به متن حاضر ضمن قوانین و نظریات بینامتنی تحلیل و تبیین می‌گردد. یکی از شاخه‌های بینامتنی بررسی بینامتنی اقتباسی کامل منحص، کامل محور و جزئی می‌باشد.

از طرفی از دیر باز، نهج البلاغه و شخصیت گهربار امیرالمؤمنین علی علیه السلام مورد توجه ویژه اندیشمندان، عالمان و ادیبان جهان در طول تاریخ بوده است. در این میان تعداد بسیار زیادی از شاعران در ادوار مختلف عصر عباسی از سرچشمه‌ی فصاحت و بلاغت، اندیشه‌های بلند و عرفانی و آموزه‌های انسان‌ساز نهج البلاغه بهره برده و در اشعار خود سخنان حضرت را به روش‌های گوناگون منعکس ساخته‌اند و بدین طریق بر عمق، غنا، اصالت و اعتلای اشعار خود افزوده‌اند. اما چگونگی استقراء، ارتباط و تحلیل بین نهج البلاغه و شاعران عصر عباسی بر عهده‌ی دانش بینامتنی یا تناص است. در سال‌های اخیر پژوهشگران بصورت پراکنده، بینامتنیت تعدادی از شاعران عصر عباسی را با نهج البلاغه مورد تحلیل قرار داده‌اند. هرچند این پژوهش‌ها در جایگاه خود، ارزشمند هستند اما با اشکالاتی مواجه هستند ایراداتی مانند اینکه: تحلیل‌ها بصورت جامع، کاربردی و دقیق صورت نگرفته و با اشکالاتی همچون: دسته‌بندی‌های غیرمنطبق با علم تناص، بیان شواهد شعری بدون تحلیل، بررسی از جنبه‌ی تأثیرگذاری نه تحلیل بینامتنی، بیان شواهد شعری بدون تحلیل و یا حتی بدون ترجمه‌ی اشعار و .. همراه بوده است که یکی از اهداف پژوهش حاضر رفع نواقص فوق بوده است. و یکی دیگر از جنبه‌های نوآوری پژوهش حاضر این است که تناص را در شاخه‌های فرعی بینامتنی اقتباسی کامل محور، کامل منحص و اقتباسی جزئی، بصورت فنی و جزئی تر و دقیق تر تحلیل نموده؛ بسیاری از اشعار به اذعان شارحان بزرگ نهج البلاغه و ادیبانی مانند ابن ابی الحدید، تفتازانی، مدرس افغانی، شیخ عباس قمی جنبه‌های بینامتنیت آن مورد تأیید قرار گرفته که در این مقاله به آنها اشاره شده و این خود بر جنبه‌های اهمیت مطلب می‌افزاید، از طرفی تقسیم بندی‌های بینامتنیت اقتباسی کاملاً بدیع و با توجه به تعاریف انواع بینامتنی اقتباسی انجام شده است. از دیگر سو در برخی از اشعار تناص در محورهای دیگری مانند نفی جزئی

نفی متوازی و نفی کلی مورد بررسی قرار داده که جلوه‌هایی بدیع و عمیق از تأثیرپذیری و پیوند شاعران عصر عباسی با کلام حضرت علی علیه السلام را نشان می‌دهد.

مفهوم شناسی

۱. جایگاه کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام از منظر اندیشمندان جهان

برجستگان ادب عرب، شاعران، شارحان نهج البلاغه و دانشمندان عرصه‌های مختلف علوم در طول تاریخ در مورد ارزش و اهمیت نهج البلاغه از جنبه‌های گوناگون ادبی، تربیتی، اجتماعی، عرفانی، اخلاقی، سیاسی و... سخن گفته‌اند که گویای جایگاه و اهمیت ویژه‌ی کلام حضرت علی علیه السلام باشد بین اندیشمندان و عالمان و شاعران اعصار مختلف در طول تاریخ می‌باشد.

قطب الدین محمد بن حسین کیدری، از محققین و شارحین نهج البلاغه در عظمت بی نظیر نهج البلاغه را چنین توصیف می‌کند: نهج البلاغه از دریای بی کران شخصیت حضرت نشأت گرفته است. آن همانند ستاره‌ای از ستارگان بی شمار آسمان و قطره‌ای از قطرات باران سیل آسای وجودی حضرت و گوهری از گوهرهای با عظمت شخصیتی حضرت است. هیچ کتابی نمی‌تواند آن را تحت سلطه‌ی خود درآورد. آن کتابی بی نظیر است و کسی که کتابی غیر از آن را از نظر محتوا و موضوع طلب کند، خود را از چشمه‌های علم و معرفت محروم ساخته است. (سرخسی، ۱۳۷۳: ۷-۶) شهاب‌الدین محمود آلوسی مفسر، ادیب و متفکر قرن ۱۳ دربار‌ی عظمت کلام حضرت چنین می‌گوید: «این کتاب (نهج البلاغه) که مجموعه‌ای از خطبه‌های حضرت را در بر دارد از پرتو کلام الهی اقتباس شده و خورشیدی است که با فصاحت منطقی نبوی می‌درخشد.» (حسینی خطیب، ۱۳۶۷، ۱/۱۰۷)

۳. علم تناص یا بینامتنی

ریشه لغوی اصطلاح تناص از «نَصَصَ» به معنای، «برگرداندن حدیث به سوی کسی که حدیث کرده است و به معنای اسناد دادن، آشکار کردن و نزدیک کردن چیزی به چیزی است.» (الحسینی الزبیدی، ۱۹۷۹: ۱۷۸/۱۸) و (معلوف، ۱۳۸۲: ۸۱۰)

«نَصَّ الشَّيْءُ» به معنای «آشکار کرد آن چیز را» (الأزدی، ۱۴۲۸: ۳/۴۳۵) و «يُنصُّهم أَيْ يَسْتَخْرِجُ رَأْيَهُمْ وَيُظهِرُهُ» که به معنای «اندیشه‌ی آنها را دریافت و استنباط کرد و آن را آشکار ساخت.» (الحسینی الزبیدی، ۱۹۷۹: ۱۷۹/۱۸)



«انسان از هیچ نمی‌تواند چیزی بسازد، بلکه باید تصویری خیالی یا واقعی وجود داشته باشد تا ماده‌ی اولیه‌ی ذهن او شود و او بتواند آن را همانگونه با تقلید بسازد یا آن را تغییر دهد» این قانون کلی تمام آثار، دانش‌ها و اندیشه‌ها است که سابقه و پیشینه‌ای دارند و اتفاقی خلق نشده‌اند. (نامور مطلق، ۱۳۹۴: ۲۴) بنابراین در پدیده‌ی تناص تألیفی صورت نمی‌گیرد بلکه متن جدید در واقع تکرار همان مفاهیم قبل است. (حموده، ۲۰۰۳: ۲۰۱)

این مطلب با تعریف ژولیا کریستوا، واضع علم بینامتنیت انطباق کامل دارد که معتقد است: «هر متنی فراخوان و تبدیلی از دیگر متون، به منزله‌ی جذب و دگرگون سازی متنی دیگر، همچون معرفی از نقل قول‌ها و ترکیبی کاشی کاری شده از اقتباسات و تغییر و دگرگون سازی دیگر متون است» (کریستوا، ۱۳۸۱: ۴۴) و (عزام، ۲۰۰۱: ۳۸-۳۶) و (الزعبی، ۱۴۲۰: ۱۲) ژرار ژنت در کتاب خود با عنوان palimpsests (موسی، ۲۰۰۰: ۵۳) به تعریف بینامتنیت بر مبنای رابطه‌ی «هم حضوری» یاد کرده و آن را «حضور همزمان دو یا چندین متن و در واقع حضور با الفعل یک متن در در متنی دیگر» (Genette, 1997: 2) می‌داند.

پس بطور کلی می‌توان چنین گفت که عملیات تناص همان «تکرار، تغییر شکل و بازسازی اجزاء متون معروف گذشته یا معاصر است.» (نامور مطلق، ۱۳۹۴: ۱۲۶) و «مسئله‌ی بینامتنیت مسئله‌ی جمع چندین متن در قالب یک متن است به گونه‌ای که این متون یکدیگر را از بین نبرده و آن متن به عنوان یک کل ساختاری دچار شکاف نشود.» (گراهام، ۱۳۹۲: ۱۶۵)

تناص اقتباسی

«إِقْتَبَسَ» به معنای «أَخَذَ» و «أَسْتَفَادَهُ» (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۳۷۲) و در اصطلاح علم بلاغت به این معناست که متکلم ضمن کلامش، چه نثر باشد و یا نظم، مطلبی از قرآن کریم یا حدیث بیاورد. اگر متن اقتباس شده از متن مبدأ تغییر بسیار زیادی کرده باشد. (مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۲۶۳) و در متن منظوم بکار رفته باشد؛ «عقد» است و اگر در نثر بکار رود؛ اقتباس است (الحموی، ۸۳۷ ق: ۱۸۹) در علم بینامتنیت اقتباس و اخذ، بطور مطلق از کلیه‌ی متون اعم از قرآن و دیگر متون انجام می‌گیرد و در بینامتنی عنوانی به نام عقد وجود ندارد بلکه میزان تغییر از متن مبدأ با توجه به دسته‌بندی ژولیا کریستوا از بینامتنیت تقسیم‌بندی می‌شود.

از آنجا که عملیات ابداع و ابتکار از هیچ آغاز نمی‌شود و استفاده از متون شعری یا نثری قدیم برای اغناء تجارب شعری نیاز است در نتیجه اقتباس از نتایج شعری دیگران عیب محسوب نمی‌شود مادامی که هدف از اقتباس سرقت و تعدی بر نتایج دیگران نباشد. بلکه نوعی گفت و گوی [بین متون] و استفاده از تجارب شعری است. انواع اقتباس عبارت است از: (طعمه حلبی ۲۰۰۷: ۱۹۰-۱۶۸).

الف: تناس اقتباسی کامل منحص

تناسی که در آن شاعر، متن مستقل و تمامی را اعم از اینکه یک یا چند بیت، جزئی از یک بیت، و یا جمله‌ی نثر کامل باشد؛ از متن غائب، در متن حاضر بکار می‌برد. در این نوع از بینامتنیت، شاعر متن را از سیاق قبلی‌اش بدون آنکه در ساخت، ترکیب و بنای اصلی آن به صورت: اضافه و کم کردن، تقدیم و تأخیر، تغییر ایجاد کند، جدا می‌کند. بنابراین در این نوع تناس، هیچ گونه تغییر، دگرگونی، حذف و اضافه رخ نمی‌دهد.

ب: تناس اقتباسی کامل محور

شاعر در این نوع از تناس، یک جمله‌ی نثر و یا یک یا چند بیت و یا قطعه‌ای از آن بیت را از بافت متن جدا می‌کند و پس از اینکه در ساختار اصلی آن تغییری از جمله: زیادت، نقصان، تقدیم یا تأخیر ایجاد کرد، آنرا در متن بعد قرار می‌دهد. حال چه این تغییر و دگرگونی ساده باشد یا پیچیده.

ج: تناس اقتباسی جزئی

شاعر در این نوع از تناس به متن نثر یا شعر روی آورده پس از آن، عبارات، جمله‌ها یا ترکیب‌های جزئی غیر کاملی را جدا کرده و آن را در متن بعدی قرار می‌دهد. بنابراین این نوع از تناس بر اقتباس بعضی مفردات، کلمات، شبه جملات یا جمله‌های غیر تامه قائم است.

بینامتنی اقتباسی کامل منحص

در این نوع از بینامتنیت شاعر یک یا چند جمله‌ی کامل یا جزئی از جمله را از سیاق قبلی آن جدا کرده و بدون آنکه در ساخت، ترکیب و بنای اصلی آن تغییری به صورت افزایش، کاهش و یا تقدیم و تأخیر ایجاد کند؛ متن را ضمن کلامش می‌گنجانند. در این نوع از تناس هیچ گونه تغییر، دگرگونی و حذف و اضافه‌ای در کلام رخ نمی‌دهد اما رعایت ترتیب لزومی ندارد در این نوع بینامتنیت، شاعر می‌تواند سخن را مستند به صاحب سخن بکند یا مستند نکند.

الف. شعر مستند به صاحب سخن

۱. حضرت علی علیه السلام در مورد میزان ارزش و فضیلت انسان‌ها، می‌فرماید: «قِيَمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۸۱) «قیمت و ارزش هر کس به اندازه‌ی کاری است که می‌تواند آن را به خوبی انجام دهد.»

محمود الوراق از جمله شاعران قرن دوم و سوم هجری بوده که به عنوان شاعر حکمت و زهد معروف است. (فروخ، ۱۹۸۵: ۳/۲۳۷) وی در تمام دیوان خود تنها نام امام علی علیه السلام را بطور مستقیم ذکر کرده و از شخص دیگری در دیوانش به صراحت یاد نکرده است. همین مطلب نشانه‌ای بر تأثیرپذیری کلام حضرت بر ایشان باشد. (نعمتی، ۱۳۹۳: ۶/۷۳۷).

وی ضمن مستند کردن کلامش به حضرت علی علیه السلام و با اشاره‌ی مستقیم به نام حضرت، از محتوا و شکل ظاهری کلام بهره گرفته، چنین می‌سراید: (الوراق، ۱۴۱۲ق: ۱۹۱)

قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام وَ هُوَ اللَّيْبُ الْقَطْنُ الْمُتَّقِنُ
قِيَمَةُ كُلِّ امْرِئٍ عِنْدَنَا وَ عِنْدَ كُلِّ النَّاسِ مَا يُحْسِنُ

عملیات بینامتنی

حضرت علی علیه السلام در کلام خود، صنایع ادبی ایجاز (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۱/۱۴۹) و مجاز (ابن میثم، ۱۳۴۸: ۱/۶۱-۶۰) را به کار برده است و مفهوم سخن ایشان آن است که میزان ارزش انسان نزد خدا و مردم به میزان معرفت و بهره‌مندی او از علوم و آداب است. (حسینی شیرازی، بی تا، ۴/۲۹۵) محمود الوراق ضمن بهره‌گیری از معنا و محتوای کلام حضرت و همچنین بکارگیری صنایع ادبی به کار رفته در متن مبدأ، کلام حضرت را بطور کامل اقتباس نموده و آنرا از سیاق نثر جدا و در سیاق شعر به کار برده است. اما با توجه به اینکه رعایت ترتیب در این نوع تناص لزومی ندارد (طعمه حلبی، ۲۰۰۷م: ۱۶۸)؛ ایجاد فاصله بوسیله‌ی جمله‌ی معترضه «عندنا و عند کل الناس» مشکلی در ایجاد این نوع تناص ایجاد نمی‌کند. از طرفی تغییر عبارت «ما يُحْسِنُ» از متن غائب و تبدیل به «ما يُحْسِنُهُ» با توجه به اصول بینامتنیت اقتباسی؛ در شعر تغییر و دگرگونی محسوب نمی‌شود زیرا معنای کاملی که در هر دو متن وجود دارد از نظر دلالت و معنا کاملاً با هم منطبق و سازگار هستند.

ب. شعر غیر مستند به صاحب سخن

۱. امام علی علیه السلام ضمن یادآوری مرگ، به زهد و مغرور نشدن به زینت‌های دنیا و آباد کردن خانه‌ی ابدی دعوت نموده. می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ مَلِكًا يُنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ لِدَوَا لِلْمَوْتِ وَاجْتَمَعُوا لِلْفَنَاءِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۲) ترجمه: «خدا را فرشته‌ای است که هر روز بانگ می‌زند: بزیاید برای مردن و فراهم آورید برای نابود شدن و بسازید برای ویران گشتن.»

محمود الوراق و ابونواس هر کدام بطور جداگانه، کلام حضرت را اقتباس نموده و در قالب شعری یکسان چنین می‌سرایند: (ابونواس، ۱۸۹۸ و الوراق، ۱۴۱۲: ۲۷۱)

لِدَوَا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ فَكُلُّهُمْ يَصِيرُ إِلَى دَهَابِ

ابوالعاهیه نیز سخن حضرت را این‌گونه به نظم درآورده است: (ابوالعاهیه، ۱۴۰۶: ۴)

لِدَوَا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى تَبَابِ

عملیات بینامتنی

لامی که در متن مبدأ بر سر کلمات «موت»، «فنا» و «خراب» آمده، لام عاقبت نام دارد و هشداری به این معناست که: دنیا خانه‌ی ناپایدار و محل رنج است (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۷) و کاملاً با سیاق و محتوای متن سازگار است. چنانچه مشاهده شد شعرای متعددی کلام حضرت را دست‌مایه‌ی میراث شعری خویش قرار داده و سخن خود را به کلام حضرت آراسته‌اند. تناس به کار رفته در این ابیات، تناس اقتباسی کامل منحص است چرا که دو جمله‌ی امر حاضر «لِدَوَا لِلْمَوْتِ»، «اجتمعوا للفناء» بطور کامل و بدون حذف و اضافه از بافت اصلی متن (متن غائب) جدا گشته و در متن حاضر به کار گرفته شده و از آنجا که جملات «لِدَوَا لِلْمَوْتِ»، «اجتمعوا للفناء» و «ابنوا للخراب» هر کدام جملات کامل، مستقل و تام المعنی هستند؛ عدم به کارگیری عبارت «و اجتمعوا للفناء» مانعی در ایجاد تناس اقتباسی کامل منحص، میان دو جمله‌ی دیگر بوجود نمی‌آورد. از طرفی مصرع بعدی شعر با عبارت «فَكُلُّهُمْ يَصِيرُ إِلَى دَهَابِ» و «فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى تَبَابِ» با سیاق کلام حضرت تناسب دارد.

بینامتنی اقتباسی کامل محور

الف. اقتباس از نوع حذف و اضافه



۱. امام علی علیه السلام در مذمت رزیه‌ی اخلاقی حسادت به خصوص نسبت به دوست می‌فرماید:
 «حَسَدُ الصَّدِيقِ مِنْ سُقْمِ المَوَدَّةِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۸) ترجمه: «حسادت به دوست، از آفات دوستی است.»

محمود الوراق با توجه به ظاهر الفاظ و محتوای سخن حضرت، چنین می‌سراید: (الوراق، ۱۴۱۲: ۱۰۹)

لا تحسَدَنَّ أخاك و ار
 حَسَدُ الصَّدِيقِ صَدِيقُهُ
 عَ لُهُ عَلَى الأَيامِ عَهْدُهُ
 و أخاهُ مِنْ سُقْمِ المَوَدَّةِ

عملیات بینامتنی

«حَسَد» به معنای بدخواهی و آرزوی زوال نعمت و سعادت برای دیگران، (قرشی، ۱۳۷۷: ۲۷/۱) «سُقْم» به معنای مرض و «سُقْمِ المَوَدَّة» به معنای ضعف در دوستی است. (موسوی، ۱۳۷۶: ۳۷۷/۵)

دوستی خالص مستلزم آن است که انسان آنچه برای خود می‌خواهد، برای دوستش نیز طلب کند. اما لازمه‌ی حسد، آن است که خیر و نیکی از طرف مقابل زوال پذیرد، پس دوستی در این صورت ناقص و ناسالم است. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۵۹۹/۵-۳۷۷) محمود الوراق که خود شاعر ادب، موعظه، حکمت و بیان مثل است (فروخ، ۱۹۸۵: ۲۳۷/۳) و در اشعارش بیشتر از اندرز و موعظه استفاده می‌کند و از آنجا که موعظه زمانی بر مخاطب تأثیر بیشتر می‌گذارد که کوتاه و موجز باشد، وی در اشعارش بیشتر از دو بیتی یا اشعاری با ابیاتی اندک و الفاظی ساده و روان بهره می‌گیرد تا مخاطب در عین لذت بردن از محتوای شعری، دچار خستگی نشود. در این ابیات شعری نیز محمود الوراق بطور کاملاً آشکار به تبعیت از کلام حضرت در دو سطح معنایی و لفظی پرداخته است. وی در سطح دلالت معنایی، معنا را از کلام حضرت دریافت کرده و حسادت ورزیدن به دوست را ناشی از ضعف در دوستی معرفی کرده است. در سطح دلالت نحوی، با اضافه کردن مفعول به «صدیقه» و «آخاه» در بنای اصلی کلام تغییر ایجاد کرده است. و در نتیجه بینامتنی اقتباسی کامل محور از نوع افزایشی را با توجه به متن مبدأ ایجاد نمود است.

۲. حضرت علی علیه السلام در کلام و تعزیتی خطاب به اشعث بن قیس در هنگام فوت فرزندش، در حالی که وی را دعوت به صبر می‌کرد، فرمود: «إِنْ صَبَرْتَ صَبَرَ الْأَكْرَامِ وَإِلَّا سَلَوْتَ سُلُوَ الْبَهَائِمِ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۴)؛ ترجمه: «یا همچون بزرگواران شکیبایی می‌ورزی و یا همانند چارپایان فراموش خواهی کرد.»

شاعرانی چون محمود الوراق و ابوتام الطائی، نیکویی صبر و تسلیم شدن و رضا به قضا و قدر الهی را با توجه به کلام حضرت این گونه به تصویر کشیده‌اند: (الوراق، ۱۴۱۲: ۱۸۱)

تَعَزَّى بِحُسْنِ الصَّبْرِ عَنْ كُلِّ هَالِكٍ ففى الصَّبْرِ مَسَلَاةُ الهمومِ اللّوَارِمِ
 إِذَا أَنْتَ لَمْ تَسَلْ اصْطِبَارًا وَ حِسْبَةً سَلَوْتَ عَلَى الْإَيَّامِ مِثْلَ التَّهَائِمِ-
 وَ لَيْسَ يَذُودُ النَّفْسَ عَنْ شَهْوَاتِهَا مَنْ النَّاسِ إِلَّا كُلُّ مَاضَى الْعَزَائِمِ

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: این سخن حضرت را ابو تمام الطائی حکایت کرده، می‌گوید: (ابو تمام الطائی، ۱۸۸۹: ۲۸۳).

فَمِنْ قَبْلِهِ مَا قَدْ أُصِيبَ نَبِيُّنَا ابوالقاسمِ التَّوْرِ الْمُبِينِ بِقَاسِمِ
 وَ خُبِّرَ قَيْسٌ بِالْجَلِيلَةِ فِى إِيْنِهِ فَلَمْ يَتَغَيَّرْ وَجْهَ قَيْسُ بْنُ عَاصِمِ
 وَ قَالَ عَلَى فِى التَّعَازَى لِأَشْعَثِ وَ خَافَ عَلَيْهِ بَعْضَ تِلْكَ الْمَآئِمِ
 أَتَصْبِرُ لِلتَّلْوَى عِزَاءً وَ حِسْبَةً فَتُوجِرُ أَمْ تَسْلُو سُلُوَ التَّهَائِمِ

عملیات بینامتنی

«أكارم» در متن مبدأ، جمع کریم و به معنای شخص بزرگوار است؛ به این معنا که هر که در مصیبت صبر کند؛ صبرش مانند صبر آزادگان است و گرنه مانند چهار پایان تسلی داده خواهد شد یعنی در ابتدا جزع و بی‌تابی کرده سپس درمانده شده و بعد از گذشت زمان آن را فراموش می‌کند. محمود الوراق با توجه به محتوای کلام حضرت، صبر را عامل عزت انسان و رهایی از غم‌ها می‌داند. وی از صنعت تشبیهی که در متن مبدأ وجود دارد؛ الهام گرفته و می‌گوید: انسان در صورت عدم به کارگیری تدبیر و شکیبایی، مصیبت را همچون چهارپایان فراموش خواهد کرد. فعل «سَلُو» به معنای غفلت، نسیان و ترك کردن؛ است. (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۴۸/۱) و معنای «سلا» آن است که شخص ناچار است مصیبت را با گذشت زمان فراموش کند (حسینی شیرازی، بی‌تا: ۴/۴۵۶) چرا که



هنگام تقدیر و قضای الهی، درمانی جز صبر و یا غم و اندوه وجود ندارد. (همان: ۴۵۹) پس چه بهتر که انسان صبر پیشه کند و مأجور نیز باشد.

حضرت مفعول مطلق نوعی «سَلُوْا الْبِهَائِمَ» را برای بیان نحوه‌ی فراموش کردن، به کار برده است. یعنی فراموش کردنی همچون فراموش کردن چهارپایان، که در اثر گذشت زمان ناراحتی را فراموش می‌کنند. محمود الوراق همین معنا را با حذف مفعول مطلق نوعی و افزودن جار و مجرور «علی‌الایام» و افزودن ادات تشبیه «مثل» بیان نموده. پس بنای اصلی جمله تغییر اندکی از نوع حذف و اضافه پیدا کرده و بینامتنیت از نوع تناسباتی کامل محور می‌باشد.

ابوتمام الطائی ضمن مستند کردن شعر به صاحب سخن «و قال علی فی التّعازی لِأَشْعَثِ» کلام منشور حضرت را به نظم درآورده است. وی که شاعری معنا گراست و می‌کوشد حقیقت و معنای هر چیز را دریابد و در اشعار خود دست به تحلیل منطقی می‌زند تا آن را استوار و پایرجا و دور از هر تزلزلی قرار دهد؛ (الفاخوری، ۱۳۸۵: ۳۶۷) در این عبارات شعری نیز، در راستای کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام از برخورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مصیبت فرزندش یاد می‌کند «فَمِنْ قَبْلِهِ مَا قَدْ أُصِيبَ نَبِيُّنَا ابوالقاسمِ النَّوْرِ الْمُبِينِ بِقَاسِمِ» جمله‌ی شرطی متن مبدأ «إِنْ صَبَرْتَ صَبَرَ الْأَكَارِمِ...» را به صورت استفهام انکاری «أَتَصْبِرُ لِلْبَلْوَى» به کار برده و مخاطب خود را با سوال دعوت به تفکر نموده؛ می‌پرسد: آیا بر مصیبت و آزمایش همراه با متانت، شکیبایی می‌کنی تا اجر و پاداش‌گیری یا [همچون] چهارپایان غم فراق را [بر اثر گذشت زمان] از یاد می‌بری؟ وی از حرف عطف «أم» برای بیان مقایسه بین دو عمل استفاده نموده و به جای فعل ماضی «سلوت» از فعل مضارع «تسلوا» استفاده کرده است. البته متن حاضر از نظر محتوایی بسیار نزدیک متن غائب است زیرا فعل ماضی به کار رفته در متن حاضر در اصل چنین بوده: «إِنْ لَا تَصْبِرُ سَلَوْتَ سَلَوَاتِ الْبِهَائِمِ» در قواعد نحوی وجود دارد: فعل ماضی اگر بعد از «إِنْ شرطیه» واقع گردد به معنای مستقبل است. (سیوطی، بی تا: ۱۷) در نتیجه با کاربرد حذف و اضافه‌ها، تناسباتی از نوع کامل منحص می‌باشد.

۳. حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۸۹ گستره‌ی آگاهی خویش به اسرار و علوم غیبی را چنین بیان می‌کند: «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأُنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطُرُقِ الْأَرْضِ» (الخرزاعی، ۱۴۰۳: ۳۲۲)

و مَخَازِنُ الْعِلْمِ الْمُنَزَّلِ عِنْدَهُمْ
فَيَقُولُ قَائِلُهُمْ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ
ذَاكَ الْوَصِيِّ، وَصِيُّ أَحْمَدَ وَ الَّذِي

بِالْوَحْيِ وَ الْقَوَامِ بِالْبَرَكَاتِ
تُدْهَوُا بِفِقْدَانِي وَ حِينَ وَفَاتِي
نَاجِي الرَّسُولِ وَ قَدَّمَ الصَّدَقَاتِ

عملیات بینامتنی

کلام حضرت بیانگر سیطره‌ی آگاهی ایشان به مسائل الهی و آسمانی، علومی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از غیب به ایشان خبر داد و همچنین علومی که از طریق وحی به ایشان رسیده؛ می‌باشد. (بیهقی، ۱۳۷۵: ۴۷۷) تمام دانشمندان اتفاق نظر دارند بر این که هیچ کس از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر اهل علم و دانش غیر از حضرت علی علیه السلام جمله «سلونی» را بر زبان جاری نکرد. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۴/۲۰۰)

دعبل خزائی (الفاخوری، ۱۳۸۵: ۳۷۴-۳۷۲) در شعر خود با عنوان «وَصِي أَحْمَد» از حضرت علی علیه السلام یاد می‌کند و گستره‌ی والای علم ایشان را با این تعبیر که مخازن علم، از طریق وحی نزد ایشان است «و مَخَازِنُ الْعِلْمِ الْمُنَزَّلِ عِنْدَهُمْ بِالْوَحْيِ»؛ بیان می‌کند. دعبل در شعر خود با بیان «فَيَقُولُ قَائِلُهُمْ» بطور صریح اشاره به حضرت علی علیه السلام می‌نماید و با بیان عبارت «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تُدْهَوُا بِفِقْدَانِي» از نظر بلاغی، نوعی عقد میان کلام حضرت و سخن منظوم خویش ایجاد نموده است. شاعر در سطح دلالت نحوی، به جای فعل «تَفْقِدُونِي» از جمله‌ی فعلیه‌ی «تُدْهَوُا بِفِقْدَانِي» استفاده کرده است فعل «دهی» به معنای هر آنچه از بدی است به انسان می‌رسد. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۴/۳۷۶) در واقع شاعر شدت و خامت از دست دادن وجود حضرت علی علیه السلام را با کاربرد فعل «تدهوا» نشان داده است و در عین ایجاد بینامتنیت با کلام حضرت احساس لطیف و شاعرانه و عقیده‌ی خود را با کاربرد فعل «تدهوا» نشان داده است.

ب. اقتباس از نوع تقدیم و تأخیر همراه با افزایش و کاهش

۱. حضرت علی علیه السلام در مذمت فخر فروشی انسان می‌فرماید: «مَا لِابْنِ آدَمَ وَ الْفَخْرِ: أَوَّلُهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جِيفَةٌ لَا يَرِزُقُ نَفْسَهُ وَ لَا يَدْفَعُ حَتْفَهُ» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۴۵۴) «فرزند آدم را با فخر فروشی چه کار؟ او که در آغاز نطفه‌ای گندیده و در پایان مرداری بد بو است. نه می‌تواند روزی خویشتن را فراهم کند و نه مرگ را از خود دور نماید.»

تفتازانی و مدرس افغانی معتقد هستند ابوالعناهیة کلام حضرت را اینگونه به نظم درآورده است: (تفتازانی، ۱۴۱۶: ۴۷۴) (ابوالعناهیة، ۱۴۰۶: ۱۷۸)

ما أَحَمَقَ الْإِنْسَانَ فِي فَخْرِهِ و هو غَدَاً فِي حُفْرَةٍ يُقْبِرُ
ما بَالُ مَنْ أَوْلَهُ نُطْفَةً و جِيفَةً آخِرُهُ يَفْخَرُ

عملیات بینامتنی

حضرت علی علیه السلام یکی از راه‌های مبارزه با تکبر انسان را تفکر در اصل تکوین، مرگ و عجز انسان دانسته (موسوی، ۱۳۷۶: ۵/۵۲۸) به همین سبب به یادآوری خلقت آغازین، قبر و آینده‌ی ابدی انسان، یادآوری ضعف و ناتوانی انسان می‌پردازد. (دشتی، ۱۳۷۶: ۲/۸۴۱) از جمع بین انسان و فخر «ما لِإِبْنِ آدَمَ وَ الْفَخْرِ»، اسلوب تعجب فهمیده می‌شود. (خوئی، ۱۳۲۵: ۳۹۱)

از نظر سیاق و دلالت معنایی، ابوالعناهیة معنای این قطعه‌ی شعری را به سبک کلام حضرت یعنی اسلوب تعجب به کار برده است. زیرا عبارت «ما بَالُ مَنْ أَوْلَهُ نُطْفَةً وَ جِيفَةً آخِرُهُ يَفْخَرُ» جمله‌ی حالیه است به معنای «ما بَالُهُ مُفْتَخِرًا». (تفتازانی، بی تا، ۳۱۳) شاعر جزئی از عبارت متن مبدأ، یعنی «مَنْ أَوْلَهُ نُطْفَةً وَ آخِرُهُ جِيفَةً» را از بافت اصلی آن، به وسیله‌ی ادات استفهام «ما» جدا کرده و با مقدم کردن «جِيفَةً» بر «آخِرُهُ» کلام را به صورت استفهامی به وسیله‌ی «ما بَالُ» به کار برده است بنابراین با توجه به تغییر در عبارات (کاربرد استفهام) و تقدیم عبارت «جِيفَةً» بر «آخِرُهُ»، تناس از نوع کامل محور می‌باشد.

۲. امام علی علیه السلام در بیان اینکه خیر و شر خارج از وجود، جزئی و منقطع هستند و در واقع فاعل فعل موجب صدور خیر و شر می‌گردد؛ (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۳/۲۱۳) چنین می‌فرماید: «فَاعِلُ الْخَيْرِ، خَيْرٌ مِنْهُ وَ فَاعِلُ الشَّرِّ شَرٌّ مِنْهُ» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۲) «شخص نیکوکار از کار نیک، خوب تر و فرد بد کار از کار بد بدتر است.»

ابن ابی‌الحدید با اذعان بر این مطلب که خود لفظ و معنا را از کلام حضرت اخذ نموده: «قد نظمتُ أنا هذا اللفظ و المعنى - فقلتُ في جملة أبيات لي» چنین می‌سراید: (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۴۹/۱۸)

خَيْرُ الْبِضَائِعِ لِلْإِنْسَانِ مَكْرَمَةٌ تَنَمَّى وَ تَزْكُوا إِذَا بَارَتْ بِضَائِعُهُ
فَالْخَيْرُ خَيْرٌ وَ خَيْرٌ مِنْهُ فَاعِلُهُ وَ الشَّرُّ شَرٌّ وَ شَرٌّ مِنْهُ صَائِعُهُ

عملیات بینامتنی

حضرت در این عبارت با وجود اینکه خیر و شر، سبب مدح و ذم هستند؛ انجام دهنده‌ی کار خیر و شر را مورد مدح و ذم قرار داده است و علت آن است که خیر و شر تنها فعل و عدم فعل هستند و بدون ذات حی قادری که خیر و شر از او صادر شود؛ کسی به آن دو منتفع و متضرر نمی‌گردد. (غروری، ۱۳۶۵: ۲۸۶) ابن ابی‌الحدید، ابتدا به ستایش خوبی و مذمت بدی پرداخته است سپس در مفهوم از حضرت وامگیری نموده چنین می‌سراید: «پس خیر خوب است و بهتر از آن انجام دهنده‌ی کار خیر است و شر بد است و بدتر از آن، عامل آن است.» شاعر در سطح ترکیب جملات نیز جمله‌ی اسمیه‌ی متن مبدأ، یعنی کلام حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را که متشکل از مبتدا «فاعل الخیر» و «فاعل الشر» و خبر «خیر منه» و «شر منه» است را به صورت معکوس و کاربرد «خیر منه» و «شر منه» به عنوان مبتدا و «فاعله» یعنی همان فاعل الخیر و «صانعه» یعنی همان «صانع الخیر» را به عنوان خبر به کار برده است. همچنین به خاطر ایجاد تفنن در لفظ و زیبایی کلام لفظ «صانعه» به جای واژه‌ی «فاعله» در شعر بکار رفته است پس با توجه به تغییرات ایجاد شده و تقدیم و تأخیرهای بکار گرفته شده، بینامتنی از نوع کامل محور است.

۳. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ عفو هنگام غلبه و پیروزی را روش برخورد با دشمن بر او برشمرده؛ چنین می‌فرماید: «إِذَا قَدَرْتَ عَلَى عَدُوِّكَ فَاجْعَلِ الْعَفْوَ عَنْهُ شُكْرًا لِلْقُدْرَةِ عَلَيْهِ» (نهج البلاغه، کلمات قصار ۱۱) «هرگاه بر دشمن خویش چیره گشتی، بخشودن و در گذشتن از او را شکرانه‌ی غلبه بر او قرار ده.»

ابن ابی‌الحدید تأکید می‌کند این معنا را در شعر خود از کلام حضرت دریافت نموده است «قد أخذتُ أنا هذا المعنى فقلتُ في قطعة لي» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۰۹/۱۸)

وَ إِنْ قَدَرْتَ عَلَى الْأَعْدَاءِ مُتَّصِرًا
فَأَشْكُرُ بَعْفُوكَ عَنِ أَعْدَائِكَ الظَّفَرَا

عملیات بینامتنی

حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از عفو بعنوان روش برخورد با دشمن هنگام غلبه و پیروزی یاد می‌کند فضیلتی که منجر به به بسیاری از صفات اخلاقی نیکو مانند: بخشش، نجابت، کرم، حلم، تحمل سختی می‌گردد. (ابن میثم، ۱۳۴۸: ۱۳۳/۱) غلبه بر دشمن نعمتی از جانب خداست که ایمان و



خضوع در برابر پروردگار را می‌طلبد و لازمه‌ی ایمان فرو نشانیدن خشم و عفو و گذشت است. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۲۴۵/۵) جاذبه‌ی شخصیتی کلام حضرت و کلام پر بار ایشان به گونه‌ای است که ابن ابی‌الحدید شاعر و دانشمند بزرگ عصر عباسی خود اذعان می‌کند که این معنا را از حضرت دریافت کرده و در شعر خود گنجانده است بنابراین در سطح بیانی محتوای متن حاضر در راستای متن غایب بیان شده است.

اما از نظر ترکیب جمله، جمله‌ی شرط متن حاضر «وَإِنْ قَدَرْتَ عَلَى الْأَعْدَاءِ مُنْتَصِرًا» به جمله‌ی شرط متن مبدأ «إِذَا قَدَرْتَ عَلَى عَدُوِّكَ» بسیار شبیه است. در متن مبدأ ظرف مستقبل «إِذَا» که متضمن معنای شرط است؛ به کار رفته و در متن حاضر از ادات شرط «إِنْ» استفاده شده است. ابن ابی‌الحدید به جای واژه‌ی مفرد «عدوک» که با ضمیر متصل کاف، معرفه شده و، منظور دشمن مشخصی می‌باشد؛ جمع مکسر اعداء را استفاده کرده و آنرا با ال جنس معرفه نموده و که منظور شاعر، کل دشمنان شخص مخاطب است. علاوه بر این از واژه‌ی مشتق «مُنْتَصِرًا» در کلام بهره برده که منظور شاعر تأکید این مطلب است که در حالی که بر دشمنان پیروز شدی شکر پیروزی‌ات را بجا آور. در متن مبدأ از جواب شرط «فاجعل» استفاده شده به این معنا که شکر را لازمه‌ی پیروزی قرار بده در حالی که ابن ابی‌الحدید از جواب شرط «فاشکر» بهره برده به این معنا که شکر خدا را همراه با (بای معیت در بعفوک) بخشش خود برای دور کردن دشمنان (عن درمعنای مجاوزت در اعداک) قرار بده. بنابراین با تغییرات به وجود آمده در متن حاضر بینامتنی از نوع کامل محور می‌باشد.

بینامتنی اقتباسی جزئی

الف. اقتباس اسم

۱. حضرت در بیان ارزش اخلاقی همچون حلم چنین می‌فرماید: «وَالْحِلْمُ فِدَامُ السَّيْفِ» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۲۱۱)؛ ترجمه: «شکیبایی دهان بند بی‌خردان است.» (الوارق، ۱۷۸: ۱۴۱۲)

رَجَعْتُ عَلَى السَّيْفِ بِفَضْلِ حِلْمٍ فَكَانَ الْحِلْمُ عَنْهُ لَهُ لِحَامًا

«فِدام» پارچه‌ای است که در دهانه‌ی ظرف قرار داده می‌شود پس حلم به آن تشبیه شده چرا که مانع از سفاقت نادان می‌شود همانطور که «فِدام» از وارد شدن خاشاک به درون ظرف جلوگیری می‌کند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۳۱/۱۹؛ قمی، ۱۳۷۵: ۹۱؛ شریف‌الرضی، ۱۳۷۸: ۶۹۸-۶۹۷)

به همین دلیل گفته می‌شود «فِدام» چیزی است که دهان با آن بسته می‌شود. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵)

۳۵۰/۵] دهان بند] به این دلیل که عمل فرد صبور به منزله‌ی دهان بند است پس وقتی نادان هرزه‌گویی می‌کند، اگر کسی در مقابل او بردباری کند و از او بگذرد؛ دهانش بسته و خاموش می‌شود و بر عکس، کسی که جواب نادان را بدهد؛ او در مقابل جواب بدتری می‌دهد (خوانساری، ۱۳۶۶: ۲۴۵/۱) حضرت علی علیه السلام ضمن رسایی و شیوایی کلام و با آراستن سخن به تشبیه، ضمن ستایش حلم، کلام را ساده و قابل فهم ساخته است. محمود الوراق که خود شاعر پند و اندرز است و به خوبی می‌داند نفس پند و اندرز ملال‌آور و خستگی‌آور است بنابراین با ایجاد تناسف لفظی (بینامتنی جزئی) و تناسف اسلوبی (تشبیه) هم بر زیبایی و هم بر تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب افزوده است. وی علاوه بر بعد معنا، از واژگان «السَّفِيه» و «الجلم» که در متن مبدأ وجود دارد در متن حاضر بکار برده است. از طرفی برای نوآوری در کلام، از واژه‌ی «لِجَام» استفاده کرده که با واژه‌ی «فِدَام» جناس داشته و هم معنی با واژه‌ی «فِدَام» به معنای (دهان بند و افسار است). (مهنا، ۱۴۱۳: ۴۹۶) بنابراین با توجه به اقتباس واژگانی از متن مبدأ بینامتنی از نوع جزئی است

۲. حضرت علی علیه السلام گاهی مصلحت انسان را چیزی بر خلاف قواعد ظاهری دانسته می‌فرماید: «رُبَّمَا كَانَ الدَّوَاءُ دَاءً وَ الدَّاءُ دَوَاءً» (نهج البلاغه، نامه ۳۱): «چه بسا دارو درد شود درد، دارو باشد» ابن میثم معتقد است متنی به این معنای کلام حضرت اشاره کرده: « (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۵۰/۵) (متنی، ۱۴۰۳: ۵۶۷)

إِذَا اسْتَشْفَيْتَ مِنْ دَاءٍ بَدَأَ فَأَقْتُلْ مَا أَعْلَكَ مَا شَفَاكَ

ابو نواس نیز با توجه به کلام حضرت چنین می‌سراید: (ابونواس، ۱۸۹۸: ۲۳۴)

دَعْ عَنكَ لَوْمَةَ لَوْمَةٍ فَإِنَّ اللُّومَ وَ دَاوِنِي بِالَّتِي كَانَتْ هِيَ دَاءً إِغْرَاءً

عملیات بینامتنی

حضرت علی علیه السلام در این کلام می‌فرماید: «بسا دارویی که خود درد شود و بیماری که درمان باشد.» مفهوم این کلام آن است که بعضی از چیزها که دارای مصلحت ظاهری است، گاهی مفسده است. همچنین بعضی چیزها که مفسده ظاهری دارد؛ گاهی همراه با مصلحت می‌باشد. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۵۰/۵) کلمه «دَوَاء» استعاره از مصلحت است مانند «دَاء» که برای مفسده



استعاره شده است (خوئی، ۱۳۲۵: ۳۲۲) و جهت استعاره آن است که مانند درد و دوا، مصلحت باعث سامان یافتن حال انسان و مفسده باعث تباهی انسان می‌گردد. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۵۰/۵). چنانچه اشاره شد؛ شاعرانی چون: متنبی و ابونواس کلام حضرت را دست مایه‌ی فضای فکری خود کرده و از این اندیشه و سخن بهره بردند. آنها علاوه بر مفهوم، واژگانی از متن مبدأ را نیز اقتباس نمودند. ابونواس ابتدای اشعار خمريات خود را با این بیت شعری شروع می‌کند که گاهی مداوای انسان با خود درد انجام می‌گیرد. وی با توجه به متن غائب، از لفظ «داء» بدون تغییر بهره برده و به جای لفظ «دواء» از فعل ماضی «داوَنی» استفاده نموده است.

متنبی نیز این شعر را در وصف عضد الدوله، هنگام وداع با او بیان کرده و سراسر شعرش را در محبت نسبت به او سروده است. او درد فراق را کشنده می‌داند و شفای آن را در شوق دیداری می‌داند که همین شوق دیدار، خود منجر به هلاکت می‌شود. مفهوم شعر وی که به اذعان ابن میثم، مفسر بزرگ نهج البلاغه از کلام حضرت علی علیه السلام می‌باشد و برای آراستن شعر خود در وصف دوست و اوج محبتش از محتوای متن مبدأ به زیبایی بهره برده است. وی واژه‌ی «داء» را نیز از متن مرجع اقتباس نموده است. بنابراین بینامتنی از نوع اقتباس جزئی می‌باشد.

۳. حضرت علی علیه السلام در اهمیت جایگاه قرآن کریم می‌فرماید: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ شَافِعٌ وَمُشَفَّعٌ وَ قَائِلٌ مُّصَدِّقٌ وَ أَنَّهُ مَنْ شَفَعَ لَهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُفِّعَ فِيهِ وَ مَنْ مَحَلَّ بِهِ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صُدِّقَ عَلَيْهِ» نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶؛ ترجمه: «بدانید که قرآن شفاعت‌کنندای است که از او بپذیرند و گوینده‌ای است که تصدیق می‌شود. هر کس که قرآن در روز قیامت شفاعتش کند شفاعتش را بپذیرند و هر کس که قرآن از او شکایت نماید، محکوم گردد.» (علی صالح، ۱۹۷۲: ۱/۱۴۰)

بَلْ أَنْتَ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَاكِمٌ فِي الْعَالَمِينَ وَ شَافِعٌ وَ مُشَفَّعٌ

عملیات بینامتنی

در این خطبه، حضرت علی علیه السلام واژه‌های «شافع» و «مُشَفَّع» را استعاره از قرآن بکار برده است و وجه مناسبت آن این است که تدبیر در قرآن کریم و عمل به آن، باعث محو عوارض گناه بر نفس و قلب انسان می‌گردد. قرآن مانند شفیع است که شفاعت او مورد قبول واقع می‌گردد و اثر خطا را از دل شخص از بین می‌برد. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۳/۶۵۳-۶۵۲) ابن ابی‌الحدید که در قصاید خود با

عنوان «العلویات السبع» فراوان به مدح امیرالمؤمنین علی علیه السلام پرداخته است در این شعر نیز به ایشان اشاره کرده و ایشان را با عنوان قاضی و شفاعت کننده‌ای که شفاعتش مورد قبول است مورد خطاب قرار داده است. او در این قصیده ویژگی‌هایی که امام علی علیه السلام برای قرآن برشمرده است را منسوب به حضرت علی علیه السلام کرده است. ابن ابی‌الحدید طبق تقسیم‌بندی ژولیا کریستوا (میرزایی، ۱۳۸۸: ۴۷) با تغییر تنوع و ابداعی که به کار بسته بینامتنیتی از نوع نفی متوازی را با کلام حضرت برقرار کرده است زیرا مشارالیه حضرت علی علیه السلام در این خطبه، قرآن کریم است ولی مشارالیه ابن ابی‌الحدید در شعر، حضرت علی علیه السلام می‌باشد. از طرفی معنای متن غایب در متن حاضر تغییر چندانی نمی‌کند چرا که قرآن و اهل‌البيت مطابق حدیث ثقلین در یک منزلت قرار دارند بنابراین متن حاضر با تغییر جزئی و نوآوری اندکی، در قالب جدیدی بیان شده ولی جوهره‌ی کلام تغییر چندانی نکرده اما در تقسیم‌بندی بینامتنی از نوع ساختار و اسالیب، بینامتنی از نوع جزئی می‌باشد زیرا معنا با متن غایب در یک راستا است و از واژگان محدود «شافع» و «مشفع» با توجه به متن مبدأ بهره برده است. در این نوع از تناسبات متن حاضر با توجه به متن غائب، دچار تغییر شده و در قالب جدیدی بیان می‌گردد. هر چند این مرحله با اندک نوآوری از سوی مؤلف همراه است؛ (میرزایی، ۱۳۸۸: ۳۰۱) اما قابل شناسایی و تشخیص بوده و «همواره ردپایی از آن در متن جدید دیده می‌شود.» (خاکپور و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۳۹)

ب. اقتباس فعل

۱. حضرت علی علیه السلام یکی از ملاک‌های تشخیص حق و باطل را این‌گونه معرفی می‌کند: «أما إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ إِلَّا أَرْبَعُ أَصَابِعٍ - فَسَلِّ عَلَى عَلِيٍّ عَنِ مَعْنَى قَوْلِهِ هَذَا فَجَمَعَ أَصَابِعَهُ وَوَضَعَهَا بَيْنَ أُذُنِهِ وَعَيْنِهِ ثُمَّ قَالَ: - الْبَاطِلُ أَنْ تَقُولَ سَمِعْتُ وَ الْحَقُّ أَنْ تَقُولَ رَأَيْتُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۱): «... باطل آن است که بگویی شنیدم و حق آن است که بگویی دیدم.»

خُذْ مَا تَرَاهُ وَ دَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ زَحْلِ
متنبی، ۱۴۰۳: ۳۳۸).

عملیات بینامتنی

حضرت علی علیه السلام در این خطبه می‌فرماید: باطل آن است که بگویی: شنیدم و حق آن است



که بگویی: دیدم. سیاق کلام دلالت بر این دارد که نباید بر شنیده‌ها ترتیب اثر داد (مغنیه، ۱۹۷۹: ۳۱۰) زیرا مدار سماع غالباً بر کذب است (شریف الرضی، ۱۳۷۸: ۶۴۹/۱) و سخنگو گاهی با اغراضی چون خطا، فساد، حسد، دشمنی و سوء ظن، عیب دیگران را بیان می‌کند. گاهی نیز کلام بدون تحقیق و تنها به گمان شخص می‌باشد و به باطل می‌گراید. (مدرس وحید، ۱۳۶۰: ۲۰۵/۹) ولی آن چه که به چشم دیده شود، حق و صدق است و شکی در آن نخواهد بود. (نواب لاهیجانی، بی تا: ۱۳۱)

در این قصیده متنی با توجه به محتوای کلام حضرت چنین بیان می‌کند: «آنچه را می‌بینی، بگیر (به آن ترتیب اثر بده) و چیزی را که می‌شنوی، رها کن» از آن جا که علاوه بر محتوا، جزئی از کلام حضرت یعنی فعل «سَمِعْتُ» در متن حاضر به کار رفته، بینامتنی از نوع جزئی است اما در بیت بعدی متنی نوعی شاهد مثال به کار برده و بیان می‌کند: «در طلوع خورشید، نور زحل تو را سود نمی‌بخشد» با توجه به نوآوری و خلاقیتی که متنی به کار بسته و به نوعی به معنای متن مبدأ در کلام خود افزوده است اما جوهره‌ی کلام متن مبدأ حفظ شده و متن حاضر در راستای معنای متن غائب است؛ بینامتنی از نوع نفی متوازی را با توجه به قوانین سه‌گانه‌ی ژولیا کریستوا ایجاد نموده است.

اقتباس ترکیب‌ها

ج. اقتباس ترکیب اضافی

۱. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام در کلام خود فراوان از مرگ، سخن به میان آورده و آثار و برکات یاد آن را برمی‌شمرد که از جمله آثار یاد مرگ عبارتند از: بیان سخن حق، (نهج البلاغه، خطبه ۸۴) فراهم کردن توشه‌ی آخرت، (نهج البلاغه، نامه ۳۱) بزرگترین دلیلی که انسان را از کارهای زشت باز می‌دارد در خطبه یک نیز اثری دیگر از آثار یاد مرگ را بر می‌شمرد: «فَإِنَّ الْمَوْتَ هَادِمٌ لِّذَاتِكُمْ وَ مُكَدِّرٌ شَهَوَاتِكُمْ وَ مُبَاعِدٌ طِيَّاتِكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰)، ترجمه: «مرگ لذت‌ها را نابود می‌کند، خوشی‌ها را تیره و شما را از هدف‌هایتان دور می‌سازد.» (ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶: ۶۰)

أَيَا هَادِمِ اللَّذَاتِ مَا مِنْكَ مَهْرَبٌ تُحَادِثُ نَفْسِي مِنْكَ مَا سَيُصِيبُهَا

عملیات بینامتنی

یاد مرگ مهم‌ترین تذکر دهنده‌ی انسان است. انسان بوسیله‌ی یاد مرگ به سوی عمل به وظایفش کشیده شده و برای انجام اعمال صالح، شتاب می‌ورزد. چون کسی که مرگ را یادآوری کند،

در لذات باقی نمی‌ماند. (موسوی، ۱۳۷۶: ۷۸/۴) در عبارت مبدأ، ترکیب اضافی «هادم لذاتکم» صفتی است که جانشین موصوف (مرگ) شده و حضرت از مرگ، به عنوان نابود کننده‌ی لذت‌ها نام برده است تا انسان گرفتار آمال، آرزوها و شهوات نشده و برای آخرت آماده شود.

ابوالعتاهیه نیز که پیشاهنگ شعر زاهدانه است (الفاخوری، ۱۳۸۵: ۷۲۰) و اشعارش در زهد زبانزد خاص و عام است (فروخ، ۱۹۸۵: ۱۳۹۱/۳) با بهره‌گیری از یاد مرگ، به موعظه پرداخته وی با توجه به کلام حضرت، در قصیده‌ی خود علاوه بر معنا از ترکیب اضافی «هادم لذاتکم» هم در عنوان قصیده و هم در شعر بهره برده است. با مقایسه‌ی بین کلام حضرت و شعر ابوالعتاهیه اشتراکات معنایی بسیاری یافت می‌شود که نشان از الگوبرداری ابوالعتاهیه از کلام حضرت می‌باشد. ابوالعتاهیه در قصیده‌ی خود به کوتاهی عمر و مذمت دنیا پرداخته و مرگ را امری حتمی که از آن گریزی نیست؛ می‌داند چنانچه حضرت نیز به مذمت دنیای حرام پرداخته و مرگ را امری زود هنگام، ناگهانی و حتمی معرفی می‌کند. بنابراین نوع بینامتنی بین شعر ابوالعتاهیه و کلام حضرت با توجه به بهره‌گیری معنایی و ترکیب اضافی، از نوع اقتباسی جزئی است.

۲. حضرت علی علیه السلام، در حکمت ۴۷ همت را اساس ارزش انسان معرفی نموده؛ چنین

می‌فرماید: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ»

و کُلِّ طَرِيقٍ آتَاءُ الْفَتَى

عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ، تَأْتِي الْعَزَائِمُ

(متنبی، ۱۴۰۳: ۵۱۱ و ۳۸۵)

عملیات بینامتنی

قدر، میزان اعتبار انسان نزد خداوند و مردم می‌باشد. و «همت» حرکت و تلاش برای بدست آوردن هدفی از اهداف معنوی یا مادی است. بلند همتی به این معناست که انسان بر يك حد معین از امور که باعث فزونی فضیلت و شرف او می‌گردد؛ بسنده نکند تا به بالاتر از آن که ارزشمندتر و والاتر است؛ برسد که در نتیجه شخص به جایگاه رفیع و والایی دست می‌یابد و کم همتی باعث می‌شود که انسان به امور ناچیز بسنده کرده و از امور با ارزش صرفه نظر نماید و به همین نسبت قدر و ارزش او کاسته می‌شود. (ابن میثم ۱۳۷۵: ۲۶۷/۵؛ موسوی، ۱۳۷۶: ۴۲۴/۵؛ هاشمی خوئی، ۱۳۸۵،



۸۶/۲۱) بنابراین هر کس که همت او بالاتر باشد؛ قدر و مرتبه‌ی او بالاتر است و در نتیجه عمل او هم بیشتر است. (خوانساری، ۱۳۶۶: ۵۰۰/۴)

متنبی که شاعر حکمت است و با اشعارش روحی تازه به کالبد شعر عرب دمیده، الگوی شاعران بعد از خود می‌باشد. (منوچهریان، ۱۳۸۸: ۲۵) وی که خالق معناست و از امور پیش پا افتاده، معانی والا می‌آفریند (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۸) خود تحت تأثیر کلام حضرت علی علیه السلام قرار می‌گیرد و به اذعان شارحان بزرگ نهج البلاغه از معانی والای و گنجینه‌ی گهربار کلام امیرالمؤمنین علیه السلام اثرپذیرفته و اشعاری در آن زمینه می‌سراید. (بحرانی، ۱۳۷۴: ۷۵/۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵: ۳۰۱/۷؛ هاشمی خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۸۹) چنانچه اشاره شد؛ متنبی شعر را در خدمت بیان معانی والا می‌گیرد در این متن حاضر نیز با اقتباس معنایی از کلام حضرت علی علیه السلام ارزش انسان را به اندازه‌ی گام‌ها و تلاش او (همت وی) معرفی می‌کند و ترکیب اضافی «قَدْرُ الرَّجُلِ» را از کلام حضرت اقتباس کرده است. وی درقصیده‌ی دیگری با عنوان «عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ»، به جای مضاف الیه «الرَّجُلِ»، «أَهْلِ الْعَزْمِ» و «إِكْرَامِ» را به عنوان مضاف‌الیه «قَدْر» به کار گرفته و مقصودش با توجه به معنایی که از کلام حضرت دریافت شده این است: «تصمیم‌های قاطع به اندازه‌ی قدر و ارزش انسان‌ها گرفته می‌شود و به اندازه‌ی ارزش افراد کار نیک انجام می‌گردد.» پس اقتباس با توجه به بهره‌گیری معنایی و اقتباس ترکیب اضافی از متن مبدأ از نوع جزئی می‌باشد.

عملیات بینامتنی

رابطه‌ی دوستی مستلزم ایجاد یک رابطه‌ی معنوی بین دو دوست است و دوست هر کس به منزله‌ی خود آن شخص است. بنابراین کسی که با دوست فردی دوست باشد؛ گویا با خود آن شخص دوست است از طرفی کسی که با دشمن انسان، دشمنی می‌کند؛ نیز سزاوار دوستی است زیرا در ضدیت با دشمن، اشتراک دارند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۲۰۰/۱۹) بر همین اساس حضرت علی علیه السلام دوستی حقیقی و محبت برادرانه را بین دوست انسان، دوست-دوست انسان و کسی که با دشمن شخص دشمن است؛ برمی‌شمرد. (هاشمی خوئی، ۱۳۵۸: ۳۸۸/۲۱-۳۸۷)

بُختری از شاعران دوره‌ی بازگشت عصر عباسی می‌باشد و آوازه‌ی شعری وی از دوران جوانی همه جا پیچیده بود. وی شاگرد ابوتام بود و اسلوب شعری عرب قدیم را تقلید می‌کرد. او به وسیله‌ی

شعر به کسب درآمد می پرداخت به همین دلیل مدح و وصف در اشعار وی ارزش ادبی زیادی دارد علاوه بر مدح و وصف در دیگر ابواب شعری نیز شعر سروده است و بیشتر معانی قدیم را تقلید می کرد و به همین دلیل نیز در حکمت و معانی عمیق، معنای تازه‌ای در اشعار خویش نیاورده است. (الفاخوری، ۱۳۸۵: ۳۸۳-۳۷۶) در متن حاضر بختی با استفاده اصل و ملاک کلی که حضرت بیان فرموده است؛ سزاوارترین افراد را برای دوستی، منحصر در کسی که با دشمن انسان، دشمن است و همچنین شخصی که با دوست انسان، دوست است؛ برمی‌شمرد و از سیاق کلام شاعر به طریق اولویت دوستی با دوست نیز فهمیده می‌شود. از طرفی بختی به تقلید از بیان حضرت، از صنعت تقسیم برای معرفی انواع دوست استفاده نموده است. بنابراین علاوه بر بینامتنی جزئی، از بینامتنی اسلوبی نیز برای بیان مقصود خود استفاده نموده است. و در تناص جزئی از ترکیب اضافی «عدو عدوی» و «صدیق صدیقی» با توجه به متن مبدأ بهره برده است. با این تفاوت که حضرت از ضمیر خطاب «کاف» که ضمیر متصل مجروری است استفاده نموده اما بختی خود را مورد خطاب قرار داده و از ضمیر متکلم وحده (یاء) که آن نیز، ضمیر متصل مجروری است؛ استفاده نموده است که تغییر چندانی محسوب نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث علم تناص، بررسی اشعار و تحلیل‌های بینامتنی شواهد شعری در دسته‌بندی‌ها و انواع متعدد، نتایج زیر حاصل شد:

بر پایه «علم بینامتنی»، تمام متن‌ها از متون قبل یا معاصر خود بوجود آمده‌اند. «زیرا انسان نمی‌تواند از هیچ چیزی را بسازد بلکه همواره باید چیزی وجود داشته باشد تا زمینه‌ی ذهنی او را ایجاد نماید.» از طرفی انسان نمی‌تواند خود را از قید محدوده‌ی زمانی و مکانی آزاد کند. به عبارت دیگر عملیات ابداع و خلق آثار جدید، به آثار قبل متکی است بنابراین «عملیات بینامتنی» همان تکرار، تغییر شکل و بازسازی متون قبل است» و از طریق روابط بینامتنی، «ارتباط بین متون» کشف شده و میزان تأثیرگذاری‌ها، چگونگی بازسازی و دگرگونی متون قبل در متون جدید مشخص می‌گردد.



شاعران عصر عباسی بر پایه‌ی انواع اقتباس، کامل منحص، کامل محور و جزئی با نهج البلاغه ارتباط برقرار کرده و علاوه بر محتوا و مضامین عالی سخنان حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام اشعار خود را با ظاهر الفاظ، جملات و ترکیب‌ها و عبارات نهج البلاغه آراسته و بر عمق و اصالت اشعار خود و فرهنگ ادب عربی افزوده‌اند. شاعران بزرگی هم چون: ابن ابی الحدید، متنبی، ابو العتاهیه، محمود الوراق و ... گاه اشعار خود را مزین به نام حضرت نموده و گاه علاوه بر بینامتنی در محور اقتباسیبه صورت نفی جزئی، نفی متوازی و نفی کلی نیز با کلام حضرت ارتباط برقرار کرده و تصویرآفرینی‌های بسیار بدیع و زیبایی را آفریده‌اند.

منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه، ۱۳۸۱ ش، شریف رضی، محمد بن حسین، ترجمه: علی شیروانی، قم: نسیم حیات.
۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، ۱۳۷۷ ش، شرح نهج البلاغه، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه‌ی عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
 ۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، ۱۳۷۵ ش، جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه، مترجم: محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
 ۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ ق، المحکم والمحیط الاعظم، مصحح عبدالحمید هندآوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۴. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم بن علی، ۱۳۷۵ ش، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم، علی اصغر نوابی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۵. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم بن علی و دیگران، ۱۳۴۸ ش، شرح مائه کلمه، مصحح: جلال الدین حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۶. ابوالعناهیة، اسماعیل بن قاسم، ۱۴۰۶ ق، دیوان ابی العناهیة، بیروت: دار بیروت للطباعة والنشر.
 ۷. ابوتمام الطائی، حبیب بن اوس، ۱۸۸۹ م، دیوان ابی تمام الطائی، طبعه، ضبطه و شرحه شاهین عطیه، بیروت: المطبعه الأدبیه.
 ۸. ابونواس، حسن بن هانی، ۱۸۹۸ م، دیوان ابی نواس، شرح محمود افندی واصف، مصر: المطبعه العمومیه.
 ۹. ازدی، محمد بن الحسن بن درید، ۱۴۲۸ ق، ترتیب جمهره اللغة، تصحیح عادل عبد الرحمن البدری، ج ۳، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
 ۱۰. بیهقی، محمد بن حسین، ۱۳۷۵ ش، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، مصحح: عزیز الله عطاردی، قم: بنیاد نهج البلاغه- انتشارات عطارد.
 ۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، بی تا، مختصر المعانی، قم: دارالفکر.
 ۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۱۶ ق، المطول و بهامشه حاشیه السید میرشریف، قم: مکتبه الداوری.
 ۱۳. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۹۷۹ م، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق عبد الکریم العزباوی، ج ۱۸، بیروت: دار الهدایه لطباعه و النشر و التوزیع.



۱۴. حسینی خطیب، عبد الزهراء، ۱۳۶۷ش، *مصادر نهج البلاغه و أسانیده*، چاپ چهارم، بیروت: دارالزهراء ع، چاپ چهارم.
۱۵. حسینی شیرازی، محمد، بی تا، *توضیح نهج البلاغه*، تهران: دارتراث الشيعه.
۱۶. حموده، عبدالعزيز، ۲۰۰۳ م، *الخروج من التيه - درسه فی سلطه النص*، کویت: عالم المعرفه.
۱۷. حموی، ابن حجه، ۱۴۳۴ق، *خزانه الأدب و غایه الأرب*، محقق: کوکب دیاب، ج ۱، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
۱۸. خزاعی، دعبل بن علی، ۱۴۰۳ق، *شعر دعبل بن علی الخزاعی*، تحقیق: عبدالکریم الاشر، چاپ دوم، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربيه.
۱۹. خوانساری، محمد، ۱۳۶۶ش، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. خوئی، ابراهیم بن حسین، ۱۳۲۵ش، *الدره النجفیه فی شرح نهج البلاغه*، بی جا.
۲۱. دشتی، محمد، ۱۳۷۶ش، *فرهنگ معارف نهج البلاغه*، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین ع.
۲۲. زعی، احمد، ۱۴۲۰ق، *التناص نظریاً و تطبیقاً*، عمان: مؤسسه عمون للنشر و التوزیع.
۲۳. سرخسی، علی بن ناصر، ۱۳۷۳ش، *اعلام نهج البلاغه*، مصحح: عزیز اله عطاردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. سیروس، شمیسا، ۱۳۸۳ش، *انواع ادبی*، چاپ دهم، تهران: انتشارات توس.
۲۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، بی تا، *بهجه المرضیه علی الفیه ابن مالک*، چاپ ۱۹، قم: اسماعیلیان.
۲۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۸ش، *تنبيه الغافلین و تذکره العارفین*، مترجم: فتح الله کاشانی، تهران: انتشارات پیام حق.
۲۷. شونتری، محمد تقی، ۱۳۷۶ش، *بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. شهرستانی، هبه الله، ۱۳۷۸ش، *در پیرامون نهج البلاغه*، ترجمه عباس میرزاده اهری، مصحح: علی دوانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
۲۹. طعمه حلبی، احمد، ۲۰۰۷م، *التناص بین النظریه و التطبيق شعر البیاتی نموذجاً*، دمشق: منشورات الهيئته العامه السوريه للكتاب.
۳۰. عزام، محمد، ۲۰۰۱م، *النص الغائب تجلیات التناص فی الشعر العربی*، دمشق: اتحادالكتاب العرب.

۳۱. علیرضا منوچهریان، ۱۳۸۸ ش، ترجمه و تحلیل دیوان متنبی، جزء دوم از شرح برقوقید تهران: انتشارات زوار.
۳۲. غروی، محمد، ۱۳۶۵ ش، الامثال و الحكم المستخرجه من نهج البلاغه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. فاخوری، حنا، ۱۳۸۵ ش، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، قم: منشورات ذوی القربی.
۳۴. فاخوری، حنا، ۱۳۸۵ ش، الجامع فی التاريخ الأدب العربی، قم: منشورات ذوی القربی.
۳۵. فروخ، عمر، ۱۹۸۵ م، تاریخ الأدب العربی الأعصر العباسیه، ج ۳، چاپ پنجم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۶. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۵ ق، القاموس المحيط، ج ۲، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۳۷. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷ ش، مفردات نهج البلاغه، مصحح: محمد حسن بکائی، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی نشر قبله.
۳۸. قمی، عباس، ۱۳۷۵ ش، شرح حکم نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۳۹. کریستوا، زولیا، ۱۳۸۱ ش، واژه- مکالمه- رمان- به سوی پسامدرن، پیاساختارگرایی در مطالعات ادبی، ترجمه: پیام یزدان جو.
۴۰. گراهام، آلن، ۱۳۹۲ ش، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۴۱. متنبی، ابوالطیب، ۱۴۰۳ ق، دیوان المتنبی، بیروت: دار بیروت للطباعه و النشر.
۴۲. مدرس افغانی، محمد علی، ۱۳۶۲ ش، المدرس الأفضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول، ج ۷، قم: دارالکتاب.
۴۳. مدرس وحید، احمد، ۱۳۶۰ ش، شرح نهج البلاغه، ج ۱۲، قم: احمد مدرس وحید.
۴۴. معلوف، لوئیس، ۱۳۸۲ ش، المنجد فی اللغة، چاپ پنجاه و سوم، قم: انتشارات دار العلم.
۴۵. مغنیه، محمد جواد، ۱۹۷۹ م، فی ظلال نهج البلاغه، ج ۳، چاپ سوم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۶. موسوی، عباس علی، ۱۳۷۶ ش، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار الرسول الاکرم ﷺ — دار المحججه البیضاء.
۴۷. موسی، خلیل، ۱۴۱۳ ق، قراءات فی الشعر العربی الحدیث والمعاصر، دمشق: اتحاد الکتاب العرب.



۴۸. مهنا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ق، *لسان اللسان*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۹. نامور مطلق، بهمن، ۱۳۹۴ش، *درآمدی بر بینامتنیت، نظریه‌ها و کاربردها*، تهران: سخن.
۵۰. نواب لاهیجانی، محمدباقر، بی تا، *شرح نهج البلاغه*، تهران: اخوان کتابچی.
۵۱. الوراق، محمود، ۱۴۱۲ق، *دیوان محمود الوراق شاعر الحکمه و الموعظه*، جمع و تحقیق: ولید قصاب، عجمان: موسسه الفنون.
۵۲. هاشمی خراسانی، حجت، ۱۳۷۰ش، *شرح صد و ده کلمه از کلمات امیر المؤمنین علی (ع)*، قم: نشر حاذق.
۵۳. هاشمی خوئی، حبیب‌الله، ۱۳۵۸ش، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، مصحح ابراهیم میانجی، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الإسلامیه.

پایان نامه‌ها و مقالات

۵۴. خاکپور، حسین و دیگران، ۱۳۹۷ش، بررسی مناسبات بینامتنی اشعار اقبال لاهوری و قرآن، دو فصلنامه‌ی *مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، شماره ۳۴.
۵۵. میرزایی، فرامرز، واحدی، ماشاالله، ۱۳۸۸ش، روابط بینامتنی قرآن و اشعار احمد مطر، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید با هنر کرمان، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۵۶. نعمتی، فاروق، ۱۳۹۳ش، بینامتنی شعر دوره‌ی عباسی با نهج البلاغه؛ مطالعه‌ی موردی: شعر محمود وراق، *مجموعه مقالات برگزیده برای چاپ*، ج ۶.

57. Genette, Gerard, 1997, *palimpsests: literature in the second degree*, translated by ChannaNewman. Claude Doubinsky, Lincoln: University of Nebraska Press.

منابع دیجیتالی

۵۸. صالح علی صالح، *الروضه المختاره شرح القصاید العاشمیات و القصاید العلویات السبع*، بی تا، ج ۱، در کتاب خانه مدرسه فقاہت www.lib.eshia.ir/27052/1/169.

باز اندیشی در امنیت اجتماعی (با تمرکز بر آموزه‌های نهج‌البلاغه)

سپیده بوذری* / احسان سلیمی قلعه‌ئی** / مرضیه ملکی***

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

چکیده:

امنیت در عین حال که یکی از مهم‌ترین حق‌های بشری است، واجد ضرورت اجتماعی است که در دکترین و مکاتب مختلف فکری از دیرباز مورد توجه بوده است. در نگرش اسلامی به ظرافت هرچه تمام‌تر لوازم بنیادین امنیت اجتماعی و آسیب‌ها و تهدیدات آن مورد لحاظ قرار گرفته است. در این مقاله سعی شده است به روش توصیفی-تحلیلی، با تمرکز بر آموزه‌های نهج‌البلاغه ضمن شناسایی مفهوم امنیت اجتماعی به مؤلفه‌ها و لوازم و بایسته‌های تحقق امنیت اجتماعی پرداخته شود. مهم‌ترین مؤلفه‌های امنیت اجتماعی عبارتند از «عدالت» و «فرهنگ عمومی» که با تأثیرگذاری بر میزان پذیرش «هویت اجتماعی» توسط شهروندان نقش مهمی در امنیت اجتماعی ایفا می‌کنند. برخی از لوازم و پایه‌های امنیت اجتماعی را می‌توان در آمادگی دائمی و همگانی برای دفاع در جنگ سخت و نرم، جریان مستمر فریضه امر به معروف و نهی از منکر، پرهیز از تفرقه میان مردم در مسائل سیاسی و اجتماعی و حاکمیت قوانین عادلانه سراغ گرفت.

کلید واژگان:

امنیت، سرمایه اجتماعی، سلامت اجتماعی، تهدیدات امنیت اجتماعی، شاخصه‌های امنیت اجتماعی.

*. استادیار، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، آذربایجان شرقی، مراغه، ایران. (نویسنده مسئول)

bozari.s@maragheh.ac.ir

** . استادیار، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه مراغه، آذربایجان شرقی، مراغه، ایران. e.salimi@maragheh.ac.ir

*** . استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵، تهران، ایران.

m.maleki@cfu.ac.ir

واژه امنیت در لغت به معنای رهایی از ترس و نگرانی، عدم اطمینان یا رهایی از در معرض مخاطره بودن است و ریشه لاتین آن واژه (secures) است که در لفظ به معنای "بدون دغدغه" است. (کلمنتس و دیگران، ۱۳۸۴: ص ۲۸۶) بنابراین امنیت همواره با مفاهیمی چون خطر، ترس، هجوم، تجاوز و... همراه است. امنیت از لحاظ نظری دارای دو وجه ایجابی و سلبی می‌باشد؛ وجه سلبی آن به شکل وجود ترس، نگرانی، خطر و... است و وجه ایجابی آن وضعیتی را متصور است که در آن امکان دستیابی به اعتماد به نفس، آرامش، اطمینان و ارضای نیازهای فردی و اجتماعی وجود دارد. (افتخاری، ۱۳۷۸: ص ۵۵) به عبارت دیگر در وجه سلبی آن عدم وجود ترس لزوماً توأم با وجود آرامش و اعتماد به نفس نیست؛ لذا نیازهای افراد به شکل مورد انتظار رفع نمی‌گردد؛ اما وجه ایجابی زمانی محقق می‌گردد که عرصه اجتماع از عوامل آزار دهنده و مشوش کننده افکار عاری شده و اطمینان و اعتماد به نفس برای افراد مهیا شده است. (خلیلی، ۱۳۸۳: ص ۱۹) امنیت مطابق با ایده سنتی یک وجه تماماً نظامی و به عبارتی سخت‌افزاری دارد و عبارت از توسل به قوه‌ی قهریه برای حصول آرامش و اطمینان در جامعه و دوری از خطرات است؛ بنابراین زمانی امنیت در جامعه وجود دارد که جامعه قادر به دفاع از خود با توسل به قوای نظامی در برابر هجوم از خارج باشد؛ اما امروزه امنیت از مفهوم سنتی خود فاصله گرفته است و دارای ابعاد جدید و گسترده تری شده است و دیگر با نگاهی صرفاً نظامی به آن نگرسته نمی‌شود بلکه نگاه نرم‌افزاری به امنیت جای نگاه سخت‌افزاری را گرفته است. (جهان‌بین، ۱۳۸۲: ص ۹۵) در واقع گفتمان ایجابی امنیت، شکل مدرن این مفهوم است که شکل کامل‌تری از حیات اجتماعی را در برمی‌گیرد؛ چرا که در این گفتمان دیگر تنها به روش‌های حفظ زندگی پرداخته نمی‌شود بلکه حفظ راه و روش و به عبارتی دیگر طریقه زندگی در اجتماع خاص، هدف است و بدیهی است که در چنین حالتی جامعه خطرات شدید را پشت سر گذاشته است و به دنبال حصول احساس امنیت می‌باشد و همبستگی و یکپارچگی را در نظر دارد. امنیت را اگر در یک تقسیم‌بندی به داخلی و خارجی تقسیم کنیم، امنیت اجتماعی قطعاً یکی از اشکال امنیت داخلی خواهد بود که در کنار امنیت عمومی در این جایگاه قرار می‌گیرد.

به دلیل اینکه حوزه ظهور و امنیت اجتماعی عرصه‌ی اجتماع است بی تردید این شکل از امنیت از تعامل افراد و حکومت به وجود می‌آید؛ اما با توجه به دخالت دولت در عرصه‌های مختلف اجتماعی و از طرف دیگر گستردگی حوزه حضور مقوله امنیت اجتماعی و ارتباط وسیع با دو عنصر دولت و



اجتماع تفکیک بین امنیت دولت و امنیت اجتماعی کاری دشوار گردیده و این امر مستلزم شناخت و تمایز مفاهیم مشابه از یکدیگر است.

در زمینه موضوع مقاله، پژوهش‌هایی در زمینه امنیت و امنیت اجتماعی انجام شده است از جمله؛ خلیلی در مقاله تحول تاریخی گفتمان مفهوم امنیت به موضوع امنیت و مقاله واکاوی و تحلیل امنیت و مؤلفه‌های آن در فقه سیاسی اسلام نوشته زرگر و پازوکیان به بیان مفهوم و مؤلفه‌های امنیت پرداخته‌اند. جلیوند و هاشمی در مقاله امنیت اجتماعی در آراء امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری به موضوع امنیت اجتماعی در آراء امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری و شایگان در مقاله تهدیدهای امنیت اجتماعی از دیدگاه مقام معظم رهبری به تهدیدهای امنیت اجتماعی از دیدگاه مقام معظم رهبری و مقاله تأملی در شناخت امنیت اجتماعی نوشته کریمایی به مفهوم امنیت اجتماعی و مقاله درآمدی بر امنیت اجتماعی نویدنیا به این مهم پرداخته‌اند. در مورد دیدگاه امیرمؤمنان علیه السلام مقاله‌ای با عنوان نگاهی به امنیت از منظر امیرمؤمنان علیه السلام نوشته دری نجف آبادی موجود است ولی تاکنون پژوهشی در مورد امنیت اجتماعی با تمرکز بر آموزه‌های نهج البلاغه یافت نشد و این مسأله جنبه نوآوری پژوهش حاضر است.

این پژوهش به طور مشخص، درصدد پاسخ‌گویی به این سوالات است: اول: مفهوم امنیت اجتماعی چیست؟ دوم: مؤلفه‌های امنیت اجتماعی چیست؟ بنابراین، ابتدا به تبیین مقوله امنیت اجتماعی می‌پردازیم.

۱. جایگاه امنیت در اسلام

واژه امنیت که از ریشه "امن" گرفته شده است، در لغت نامه دهخدا به معنای بی‌خوفی، آرامش قلبی و آسوده و بی‌بیم بودن است. (دهخدا، ۱۳۸۵) با این تعریف امنیت یک حالت درونی و معنوی است. اما با یک نگاه اجمالی به مقوله‌ی امنیت می‌توان دریافت که امنیت یک معنای سلبی دارد (نبود ترس و اجبار و تهدید) و یک معنای ایجابی که وجود رضایت و اطمینان خاطر است. (افتخاری، ۱۳۷۸: ص ۲۶-۲۷) امنیت در اصطلاح حقوقی و سیاسی به صورت "امنیت اجتماعی" مطرح می‌گردد. بنابراین امنیت عبارت است از آسودگی مردم از تهدیدهایی که می‌تواند منشأ آن دولت یا فرد یا گروه‌های دیگر باشد. در اسلام نیز به مقوله امنیت اجتماعی که امری فطری و



طبیعی در نهاد بشر است، پرداخته شده است و اساساً تمام نیازهای بشری زمانی امکان برآورده شدن می‌یابد که افراد بشر در آرامش راهکاری برای حل مشکلات و رفع نیازهای خود بیابند و لازمه هر پیشرفتی وجود ابتدایی امنیت است. در قرآن کریم در باب امنیت اشاراتی شده است که بدان می‌پردازیم. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند به کسانی از شما که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام داده اند وعده داده است که به یقین خلافت روی زمین را به آنان خواهد داد همانگونه که به پیشینیان آنان خلافت بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده برایشان پابرجا و ریشه دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند». (قرآن کریم ۲۴: ۵۵)

بنابراین یکی از اهداف استقرار حاکمیت خداوند و به خلافت رساندن افراد صالح و امامت ایجاد امنیت بوده است. قرآن کریم در جای دیگری به امنیت و آرامش روانی و به نوعی احساس امنیت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «او (خداوند) کسی است که آرامش را در دل های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیافزاید». (قرآن کریم ۴۸: ۴) این نعمت بزرگ که بهره‌مندی بشر از سایر نعمت‌ها منوط به وجود این نعمت است قطعاً به‌سان دیگر نعمت‌ها در قیامت درباره آن سؤال خواهد شد که آیا از این نعمت به درستی بهره برده‌اند و در حفظ و بقای آن کوشیده‌اند یا خیر و شاید به دلیل همین امانتداری و قدرشناسی صالحان و کسانی که به فرامین الهی احترام می‌گذارند است که خداوند در سوره انعام می‌فرماید که «امنیت از آن کسانی است که ایمان آوردند و ایمانشان را به ستمی (چون شرک) نیامیختند، ایمنی [از عذاب] برای آنان است، و آنان راه یافتگانند.» (قرآن کریم ۶: ۸۲) و در سوره مبارکه نحل به توطئه گران هشدار می‌دهد که با برهم زدن نظم و ایمنی خود نیز از این نعمت الهی محروم می‌شوند (قرآن کریم ۱۶: ۴) و به همین دلیل است که خداوند متعال وظیفه افراد بشر در قبال ناامنی و ترس را قیام برای برقراری امنیت و نابودی فتنه اعلام می‌دارد. (قرآن کریم ۲: ۱۹۹) چرا که دستاورد چنین قیامی رسیدن به نعمتی بی‌بدیل چون امنیت و آرامش است و وجود چنین امنیت و آرامشی در هر شهر و دیاری آن را برای سایرین الگو می‌کند تا ارزش این نعمت گرانبقدر را دریابند، چنان که خداوند آن را برای دیگران مثل می‌زند: « وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً ». (قرآن کریم ۱۱۲: ۱۶)

امنیت یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های امام علی علیه السلام نیز بوده است و ایشان در این راستا اقدامات امنیتی، نظامی و سیاسی مهمی انجام داده‌اند. یکی از اهداف والای امام علی علیه السلام و آرمان‌های آن حضرت، برقراری و گسترش امنیت در سرزمین‌های اسلامی بوده است و رشد و تعالی مردم را در سایه آن قابل تحقق می‌دانستند و اقدامات آن حضرت براساس نیاز روز و میزان اهمیت و با توجه به اوضاع و شرایط متفاوت بود.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام به طور مکرر در فرمایش‌ها و مکتوبات خود خطاب به فرمانداران به استقرار امنیت فردی و اجتماعی و حفظ آن تأکید و توصیه می‌فرمودند و آنان را از اقدامی که سلب امنیت نماید نهی می‌نمودند. (واقعی، ۱۳۸۰: ص ۱۳) ایشان می‌فرمایند: به خدا سوگند اگر فردی از کارگزارانت جایی که خورشید غروب می‌کند، ظلم و ستم کند، گناهانش بین او و تو مشترک است. نظارت و کنترل دقیق و جدی بر تمام امور حکومت و حاکمان در تأمین امنیت، نقش اساسی داشته و می‌تواند از حداکثر ظرفیت دولت و حکومت در برقراری امنیت نهایت استفاده صورت گیرد. (جوهری، ۱۳۸۰: ص ۸۰) ایشان عدم وجود نظم اجتماعی و قانونمداری و به دنبال آن، عدم برقراری امنیت را از اسارت انسان در چنگال حیوانی درنده بدتر می‌داند و می‌فرمایند: «امام عادل خیر من مطر و ابل و سبُع حطوم اَكُولُ خیر من و الِ غشوم ظلوم، و و الِ غشوم ظلوم خیر من فتنه تدوم»؛ پیشوای دادگر از باران پیوسته (که همه چیز را بارور می‌کند) بهتر است و جانور درنده، از فرمانروای ستمکار بهتر است و فرمانروای بیدادگر از هرج و مرج و فتنه‌ای که ادامه یابد نیکوتر است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۷: ص ۶۰) ایشان در خطبه ۱۳۱ نهج البلاغه می‌فرمایند: «خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت، حکومت، دنیا و شهوت نبود بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دینت را به جایگاه خویش بازگردانیم و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امن و امان زندگی کنند و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجرا گردد». ایشان در این خطبه ضمن بیان آرمان‌ها و اهداف عالی برپایی حکومت اسلامی، یکی از اساسی‌ترین آن اهداف را ایجاد امنیت به ویژه برای مظلومین جامعه دانسته است. در واقع ایشان یکی از اهداف حکومت خود را برقراری امنیت در جامعه مشوش آن روز بیان می‌دارد. آن حضرت در جای دیگری، دفاع از مظلومان را برای رسیدن به حقشان از جمله وظایف حکومت می‌داند و ناکثان را به همین سبب، مورد نکوهش قرار می‌دهند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲)



ایشان در نامه‌ای به عبدالله بن عباس، در بیان شیوه‌های برخورد صحیح با مردم می‌فرمایند: «با مردم آن به نیکی رفتار کن و گره وحشت را از دل‌های آنان بگشای.» (نهج البلاغه، نامه ۱۸) ایشان در خطبه ۱۰۶ می‌فرمایند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ وَأَعَزَّ أَرْكَانَهُ عَلَيَّ مَنْ غَابَهُ، فَجَعَلَهُ أَمْنًا لِمَنْ عَاقَبَهُ»؛ سپاس خدایی را که راه اسلام را گشود و راه‌های فراگرفتن و عمل کردن به احکام و دستورهای آن را برای آنان که خواهانند، آسان گردانید، ارکانش را در برابر آنان که به ستیزه برمی‌خیزند استوار نمود و آن را برای کسانی که دست به دامنش زدند پناهگاه امنی (مایه امنیت) قرار داد.

همانطور که قرآن امن‌ترین شهرها را الگویی برای دیگر جوامع می‌داند، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز می‌فرماید: «بدترین شهرها، شهری است که در آن امنیت نباشد.» (محقق خوانساری، ۱۳۸۵: ج ۴: ص ۱۰۰) یا در جایی دیگر می‌فرماید: «بدترین وطن‌ها آن است که مردم در آن امنیت نداشته باشند.» (محقق خوانساری، ۱۳۸۵: ج ۴: ص ۱۷۱) یا در جایی دیگر می‌فرماید: «هیچ نعمتی گواراتر از امنیت نیست.» (محقق خوانساری، ۱۳۸۵: ج ۶: ص ۴۳۵) البته امنیت در اسلام ابعاد گوناگونی را شامل می‌شود و امنیت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، قضایی و... مطرح است.

بدیهی است علت اصلی گرایش انسان به اجتماع آن است که وی با حضور در جمع هم‌نوعان خود اقدام به رفع نیازهای اساسی خود که شخصا قادر به رفع آن نیست نماید؛ اما لازمه چنین وضعیتی در اجتماع در وهله اول وجود امنیت و آرامش برای ایجاد شرایط یک زندگی جمعی مسالمت‌آمیز است در غیر این صورت زندگی جمعی در معنای واقعی آن امکان‌پذیر نخواهد شد و اجتماع تنها به شکل یک گردهمایی گروهی از افراد بشر و به دور از صلح و آرامش خواهد بود که این حالت قطعاً پاسخگوی طبع مدنی انسان نخواهد بود.

پس امنیت اجتماعی در یک کلام ساده به معنای گردهمایی افراد بشر در چارچوب قواعد و حکومتی که برای آنان امنیت را به ارمغان می‌آورد است و همگان از حضور در این اجتماع احساس رضایت و خشنودی می‌کنند. همان‌طور که بیان شد، امنیت اجتماعی در کلام حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز به عنوان یکی از اصلی‌ترین دلایل برای تشکیل حکومت ذکر شده است. ایشان در پاسخ به شعار "لا حکم الا لله" خوارج می‌فرماید: "سخن حقی است که که از آن اراده باطل می‌کنند." آری این سخن حق است که هیچ حکمی جز برای خدا نیست؛ اما اینان می‌گویند که زمامداری جز برای خدا



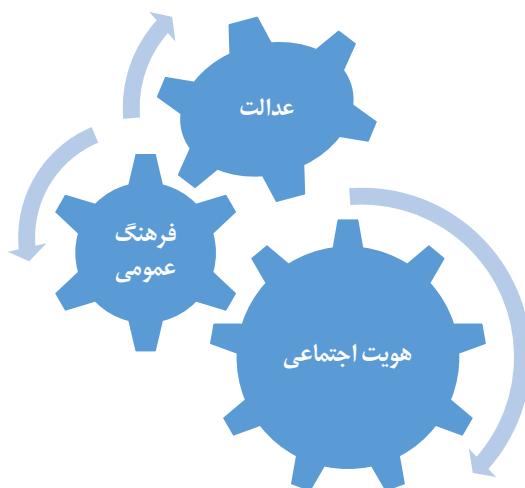
نیست. حال آنکه مردم همواره به زمامدار نیازمندند خواه درستکار باشد خواه بدکار تا مؤمنان در سایه زمامداریش به کار خویش مشغول و کافران هم بهره‌مند شوند و مردم در دوران حکومت او به زندگی بپردازند و به وسیله او اموال بیت المال جمع آوری شود و به کمک او با دشمنان مبارزه شود. جاده‌ها امن گردد، حق ضعیفان از نیرومندان گرفته شود. (نهج البلاغه، نامه ۵۳) واقعیت آن است که امام علی علیه السلام در تمام امور نسبت به این اصل اساسی وفادار ماند و این اصل در تمام دوره زندگی و به خصوص حکومتشان ظهور و بروز داشت؛ (مکارم شیرازی، ج ۲: ص ۳۹۲) بنابراین همواره از منظر گفت‌مان علوی و نصایح او به مردم و کارگزارانش می‌توان مواردی را یافت که به عنوان اساس و لوازم بنیادی امنیت اجتماعی معرفی می‌شوند؛ بنابراین امنیت اجتماعی از اساسی‌ترین و حساس‌ترین حوزه‌های امنیتی است و ضرورت آن برای هر فرد و جامعه‌ای شناخته شده و غیر قابل انکار است. در فرهنگ اسلامی بحث امنیت اجتماعی و ابعاد گوناگون و کارساز آن مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. امنیت اجتماعی را باید در سایه تقوا و عدالت و رعایت حرمت و حقوق انسان‌ها و دفاع از مظلومان و محرومان و برخورد با فاسدان و مجرمان و بزهکاران و رفع فقر و رفاه و تأمین معیشت مردم و حفظ آزادی‌های مشروع و حاکمیت عدل و حق و قانون و معیارهای انسانی و الهی جستجو کرد. (دری نجف آبادی، ۱۳۷۹: ص ۲) همان طور که بیان شد در معارف اسلامی و از نظر امیرمؤمنان علیه السلام نسبت به موضوع یاد شده، مقرراتی حیات بخش بیان شده است. هم چنین در وصیتنامه پراج حضرت امیر علیه السلام نیز بیان شده است: «أَوْصِيكُمْ بِرَأْيِي وَرَأْيِ أَهْلِي وَمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ، وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ، وَصَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ؛ (نهج البلاغه، نامه ۴۷) همه فرزندان خود و کسانی که این دستور را خواهند شنید، به تقوای الهی و نظم در کارها و صلاح در میان خود توصیه می‌کنم.» اسلام به صورت مبنایی با عوامل ناامنی و تجاوز و فساد به مبارزه برخاسته است و اجازه نمی‌دهد در جامعه عوامل ناامنی و جنایت رشد کند و یا زمینه‌های تجاوز توسعه یابد. هر کسی در این باره مسئول است و همه باید حریم دین و جامعه را حفظ کنند و رعایت حدود الهی بر همگان فرض است. (دری نجف آبادی، ۱۳۷۹: ص ۹)

۲. مؤلفه‌های امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی مقوله‌ای چندساحتی و پیچیده است که تأمین کامل آن منوط به در نظر داشتن طیفی از موضوعات است. امروزه نگرش عمودی به امنیت اجتماعی که دولت را مسئول

تأمین امنیت می‌داند و امر و نهی به شهروندان در قالب قوانین اساسی و کیفی را سازوکار تأمین امنیت در نظر می‌گیرد نمی‌تواند کامل و کارآمد باشد؛ اما اگر امنیت را از درون جامعه دنبال کنیم، در مسیر ثبات و امنیت پایدار گام برداشته‌ایم در حقیقت در این نگاه یکپارچگی اعضای جامعه مهم‌ترین ابزار تحقق امنیت خواهد بود. (نوبدینیا، ۱۳۸۲: ص ۱۸) در اندیشه رهبری نیز صرف تکیه بر بعد نظامی در امنیت به تنهایی کفایت نمی‌کند و ایشان به طور خاص بر امنیت اجتماعی تأکید دارند؛ چرا که امنیت شهروندان به ویژه در حوزه اجتماعی برای ایشان از اهمیت بسزایی برخوردار است. (ساوه درودی و دیگران، ۱۴۰۱: ص ۳۷) امروز دشمنان، امنیت اجتماعی و مدنی ما را هدف قرار داده‌اند؛ این چیزی است که به‌طور واضح و جلو چشم، همه می‌بینند و مشاهده می‌کنند. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان دستگاه قضایی، ۱۳۸۲/۰۴/۰۷) با این مبنا باید به تحکیم مؤلفه‌های اجتماعی امنیت یعنی عدالت، فرهنگ و هویت ملی پرداخت. مؤلفه‌هایی که در ترکیب و تعامل با یکدیگر امنیت پایدار کشور را رقم می‌زنند.

نمودار ۱: مؤلفه‌های امنیت اجتماعی



۲-۱. عدالت

امنیت اجتماعی از زمینه‌های اصلی اجرای عدالت و مناسب‌ترین بستر پیدایش تعادل در جامعه است. رابطه عدالت و امنیت اجتماعی، رابطه‌ای متقابل است؛ یعنی امنیت اجتماعی زمینه عدل‌گرایی و توازن‌بخشی است و عدل‌گرایی و توازن‌بخشی زمینه امنیت اجتماعی. (حکیمی،



۱۳۸۰: ص ۱۱۰) عدالت نزد حضرت علی علیه السلام محور اصلی سیاست و ارزش جامعه است که بر چهار رکن معرفت، دانش، عمل و استواری قرار دارد. عدالت با این روایت چونان سپری است که صاحبان حکومت را از تعرض دیگران مصون می‌دارد و هیچ عامل اطمینان بخشی را نمی‌توان یافت که همچون عدالت‌ورزی بتواند در ایجاد امنیت برای همگان کارساز باشد. (علیخانی، ۱۳۸۱: ص ۱۰-۶) امام خمینی رحمته الله علیه سرچشمه عدالت را نه ساخته دست انسان بلکه تعبیه شده در وجود انسان توسط خداوند متعال معرفی می‌نماید؛ زیرا از نگاه امام، عدالت صفت پروردگار و سنت عالم است و امری نیست که در طول زمان دچار کهنگی شود، بلکه یک ارزش مطلق در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی است. همچنین یک امر فطری است، به این معنا که انسان به لحاظ فطری در جستجوی عدالت و درصدد دستیابی به آن برمی‌آید. (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۶: ص ۱۱۳)

در جهان هستی هدف اصلی از بعثت انبیا دعوت به توحید و یکتاپرستی است؛ ولی از آن جا که برپایی قسط و عدالت در جوامع بشری، گذشته از ارزش ذاتی و والایی که دارد، مقدمه متصل برای عبودیت و بهترین زمینه دستیابی به آن است. (معارف و دیگران، ۱۳۹۵: ص ۲۹۲) این امر در قرآن کریم به عنوان یکی دیگر از اهداف بعثت انبیا برشمرده شده و در آیات بسیاری مورد اشاره قرار گرفته است؛ از جمله در آیه ۲۵ سوره حدید خداوند متعال می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ همانا فرستادگان خود را با نشانه‌های روشن و آشکار فرستادیم و کتاب و میزان را با ایشان نازل کردیم تا مردم به اقامه قسط اقدام کنند. در واقع می‌توان گفت، اهمیت عدالت در اسلام از آن جا سرچشمه می‌گیرد که بنابر آموزه‌های اسلامی، خداوند عادل است و همه افعال الهی عین دادگری و عدالت اند و ستم و افراط و تفریط بدان‌ها راه ندارد. قرآن کریم، برای بعثت پیامبران و نزول کتب آسمانی از دو هدف یاد می‌کند: برقرارساختن عدالت میان انسان‌ها و تأمین سعادت دنیوی و اخروی آنان و دیگری، هدایت انسان‌ها از تاریکی‌های شرک و کفر به سوی نور توحید و بندگی خدا. انسان موظف است بر پایه تعالیم دینی، فعالیت‌های فردی و اجتماعی خویش را با عدالت همراه سازد و از این گذر به سعادت دست یابد.

متون دینی و به ویژه سخنان امام علی علیه السلام نیز معنا و تصویر روشنی از عدالت ارائه داده است. حضرت علی علیه السلام همواره می‌فرمودند: «من کسی نیستم که از عدالت یک سر مو منحرف شوم. حتی



اصحاب ایشان می‌گفتند: «آقا! یک مقدار انعطاف داشته باشید.» ولی ایشان در اجرای عدالت انعطاف ناپذیر بودند (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ص ۲۶) و می‌فرمودند: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ؛ از من تقاضا می‌کنید که پیروزی و موفقیت در سیاست را به قیمت ستمگری و پایمال کردن حق مردم ضعیف به دست آورم؟! ... به خدا قسم تا شبی و روزی در دنیا هست، تا ستاره‌ای در آسمان در حرکت است، چنین چیزی عملی نیست. (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا؛ وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ؛ عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نهد؛ در حالی که بخشش، آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، در حالی که بخشش، گروه خاصی را شامل می‌شود. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) می‌توان گفت در قاموس زندگی علی عليه السلام کلمه‌ای زیباتر و مقدس‌تر از عدل و عدالت نیست؛ چنان که ایشان فرمودند: «الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ» عدالت، قانونی همگانی و عمومی است. (نهج البلاغه) بنابراین باید عدالت را برقرار کرد تا همه امور در جای خود استوار شوند که الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) از دیدگاه ایشان، وجه تمایز اصلی حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها عدالت و دوری از ستم است. به همین دلیل حضرت علی عليه السلام تمام توان خویش را برای مبارزه با بی‌عدالتی به کار برد تا اصول اخلاقی را در مردم و در میان زمامداران پایدار کند. از نظر ایشان، ظلم چون برخلاف اصل و قرار دادن امور در غیر موضع آن‌ها است، رکود و سستی، انحطاط، تیره‌بختی و زوال دولت‌ها را در پی دارد. (رشاد، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ص ۳۹) در مقابل، عدالت چون کاری براساس و مبنای فطرت و قرار دادن هر چیز و هر کس در جایگاه خویش است، باعث رشد، کمال و پیشرفت دولت‌ها می‌شود. امیرمؤمنان عليه السلام در خلافت خود به روش و سیره پادشاهان رفتار نکرده و همچون کسانی که اموال را در جهت لذت جویی و مصالح خویش مصرف می‌کنند نبوده است؛ زیرا او اهل دنیا نبوده بلکه انسانی الهی و حق طلب بود که هیچ چیزی را جایگزین خدا و رسولش صلى الله عليه وآله نمی‌کرد. (ابن حدید، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ص ۱۹۷)

از نظر ایشان آن اصلی که می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگه دارد، به پیکر اجتماع سلامت و به روح اجتماع آرامش بدهد عدالت است. ظلم و جور و تبعیض قادر نیست حتی



روح خود ستمگر و روح آن کسی که به نفع او ستمگری می‌شود، راضی و آرام نگه دارد تا چه رسد به ستمدیدگان و پاپمال شدگان. عدالت بزرگراهی است عمومی که همه را می‌تواند در خود بگنجانند و بدون مشکلی عبور دهد، اما ظلم و جور کوره‌راهی است که حتی فرد ستمگر را به مقصد نمی‌رساند. (مطهری، ۱۳۹۲ ب: ص ۱۱۸) عدالت کمالی است که در رأس ارزش‌های انسانی و اسلامی قرار دارد و سلامت همه امور بدان بسته است. یا چنین نگرشی است که پیشوای عدالتگران علی علیه السلام فرموده است: «بدان که برترین بندگان خدا نزد او پیشوایی است دادگر، هدایت شده و راهبر، که سنتی را که شناخته شده است برپا دارد و بدعتی را که ناشناخته است بمیراند ... و بدترین مردم نزد خدا پیشوایی است ستمگر، خودگمراه و موجب گمراهی دیگران، که سنت پذیرفته را بمیراند و بدعت واگذارنده را زنده گرداند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴) برترین بندگان با عدالت برترین می‌شوند و بدترین مردمان نیز با بی‌عدالتی بدترین می‌گردند که کسی جز به تحقق کمال عدالت در خویش نمی‌تواند به سوی کمال مطلق گام بردارد و محبوب حق شود. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۲)

امام علی علیه السلام فرموده است: «بندگان خدا! همانا محبوب‌ترین بنده نزد خدا، بنده‌ای است که خدا او را در پیکار نفس یار است... عدالت بر خود گماشته و نخستین نشانه آن اینکه هوا و هوس را از دل برداشته.» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷) ایشان همه نیکویی‌ها را در سایه عدالتخواهی و عدالت‌گرایی دانسته و آن را شریف‌ترین اصل در کمال رساندن فرد و جامعه معرفی کرده است؛ زیرا در پرتو عدالت است که همه چیز در مجرای صحیح خود قرار می‌گیرد و حق هر ذی‌حقی ادا می‌شود و بستر کمال برای همگان مهیا می‌گردد. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۵) از نظر ایشان عدل، همان انصاف و احسان، همان بخشش است. (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱)

ایشان همواره نشانه‌های عدالت را برای مردمان به جای گذاشت و در نامه ۲۵ چنین می‌فرمایند: با ترس از خدایی که یکتاست و همتایی ندارد حرکت کن. در سر راه هیچ مسلمانی را ترسان، یا با زور از زمین او نگذر و افزون تر از حقوق الهی از او مگیر. هرگاه به آبادی رسیدی، در کنار آب فرود آی، و وارد خانه کسی مشو، سپس با آرامش و وقار به سوی آنان حرکت کن، تا در میانشان قرار گیری، به آن‌ها سلام کن و در سلام و تعارف و مهربانی کوتاهی نکن. سپس می‌گویی: «ای بندگان خدا! مرا ولی خدا و جانشین او به سوی شما فرستاده تا حق خدا را که در اموال شماست تحویل گیرم، آیا در اموال شما حقی است که به



نماینده او بپردازید؟» اگر کسی گفت: نه دیگر به او مراجعه نکن و اگر کسی پاسخ داد: آری، همراهش برو، بدون آنکه او را بترسانی یا تهدید کنی یا به کار مشکلی وادار سازی. (نهج البلاغه، نامه ۲۵)

بنابراین تحقق عدالت در جهت‌گیری‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از اهداف اساسی حکومت اسلامی است و هر گامی در جهت عدالت اجتماعی یا عدالت سیاسی یا عدالت اقتصادی، گامی در جهت رشد کمالی عدالت برای گام زنده در این راه است.

۱-۲-۱. عدالت اجتماعی

در تعریف عدالت اجتماعی در بحث پژوهش حاضر، می‌توان گفت عدالت اجتماعی به معنای امکان بهره‌مندی همگان از شرایط عادلانه برای دسترسی به منابع و فرصت‌های اجتماعی است. به بیانی دیگر عدالت اجتماعی، حفظ حقوق همه مردم در جامعه، احترام به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی است. در اندیشه اسلامی میان حق و عدالت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و تحقق عدالت به شناسایی صاحبان حق و ادای حقوق آنان است. نکته اساسی این است که همواره عدالت اجتماعی در سیره معصومین علیهم‌السلام جایگاه بسیار مهمی داشته است. وقتی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مدینه هجرت کردند و حکومت دینی خویش را بنیان نهادند، عدالت اجتماعی از پایه‌های آن بود. در نظام‌نامه‌ای که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پدید آورد و به مثابه قانون اساسی مدینه‌النبی بود، آشکارا می‌توان سلطه قسط و عدل را بر همه اصول و قوانین مشاهده کرد. در این نظام‌نامه، هر کس و هر گروه و جماعتی بر سر جای خویش بود و روابط مسلمانان با دیگر طوایف نیز در آن به گونه‌ای عدالت‌محورانه تشریح گشته بود. امام علی علیه‌السلام نیز نخستین امام معصوم علیه‌السلام نیز حکومت خویش را با عدالت‌گستری آغاز کرد و از ویژگی‌های مشهور او دادگری و قسط و عدل بود.

در اندیشه سیاسی امیرمؤمنان علی علیه‌السلام، عدالت گرایی از چنان منزلتی برخوردار است که هیچ چیزی از نظر ارزش و منزلت با آن قابل قیاس نیست. نام علی علیه‌السلام و عدالت اجتماعی چنان به هم آمیخته است که ذکر هر یک از آن‌ها تداعی‌گر دیگری است؛ چنان که نام علی، عنوان صحیفه عدالت قرار گرفته است. حضرت، عدالت اجتماعی را به ویژه در حکومت خویش، محور تمام دوران حکومتی و سرفصل آن

قرار داد، چنان که عدالت نیز به جای خود، عنوان صحیفه حکومت علی علیه السلام و سرلوحه زندگی وی قرار گرفت. (رشاد، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ص ۳۸)

۲-۲-۱. عدالت اقتصادی

عدالت در اقتصاد زیرمجموعه‌ای از عدالت اقتصادی و رفاه است. هدف عدالت اقتصادی ایجاد فرصت‌هایی برای هر فرد برای داشتن یک زندگی آبرومندانه، سازنده و ... است. همزمان با رشد نمودار درآمد و تحصیلات در اجتماع توقعات افراد نیز افزایش پیدا می‌کند و اگر امکانات جامعه پاسخگوی نیازهای تمام افراد نباشد ماحصل آن تقسیم امکانات به شکل ناقص و نابرابر و شکل‌گیری دو دسته دارا و ندار در جامعه خواهد بود (بوزان، ۱۹۹۹: ص ۴۹) و این امر خود نوعی بدبینی در طبقه ضعیف نسبت به طبقه دارا ایجاد می‌کند؛ چرا که تبعیض در جامعه و تقسیم امکانات را طبقه پایین ناشی از زیاده خواهی طبقات بالا می‌دانند و این امر به معنی برهم خوردن ثبات و تعادل در امنیت اجتماعی است؛ بنابراین تاثیر طبقه اجتماعی بر احساس امنیت اجتماعی افراد تاثیرگذار بوده و افراد طبقات اجتماعی بالا از احساس امنیت اجتماعی بیشتری نسبت به افراد طبقه اجتماعی پایین برخوردارند. هم چنین احساس محرومیت نسبی، تاثیر معکوسی بر احساس امنیت اجتماعی افراد دارند؛ یعنی با افزایش این عامل احساس امنیت اجتماعی فرد کاهش می‌یابد و بالعکس. رابطه متغیر اقتصادی- اجتماعی با احساس امنیت اجتماعی، در اکثر مطالعات پیشین امنیت بررسی و مورد تأیید واقع شده است؛ البته در صورتی که احساس امنیت اجتماعی در سطح جامعه در قالب توزیع عادلانه امکانات (شاخص های پایگاه اقتصادی- اجتماعی) و ثروت و کاهش فاصله طبقاتی و محرومیت نسبی از یک سو افزایش پیدا کند بر احساس امنیت اجتماعی جامعه افزوده و از سوی دیگر موجب فراهم شدن بستری برای مشارکت مردم در تأمین امنیت اجتماعی جامعه خواهد شد. بنابراین توزیع عادلانه شاخص های پایگاه اقتصادی- اجتماعی و کاهش فاصله اقتصادی در جامعه، نخستین پیشنهاد جهت ارتقای احساس امنیت اجتماعی به ویژه در بین افراد متعلق به طبقات اجتماعی پایین تر است. اقدام جهت کاهش احساس محرومیت نسبی از طریق ایجاد فرصت‌های برابر و توزیع عادلانه امکانات، دیگر پیشنهاد این تحقیق جهت ارتقای احساس امنیت اجتماعی و نیز بهبود مشارکت افراد در تأمین امنیت است. بدیهی است که وجود مساوات و احساس وجود مساوات،

هم چنین قرار گرفتن افراد جامعه در معرض منافع و مخاطرات برابر از اصلی‌ترین شرایط برقراری امنیت است. (نبوی و دیگران، ۱۳۸۹: ص ۹۴)

در زمان امیرمؤمنان علیه السلام نیز وقتی ایشان زمام امور را به دست گرفت، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را در تقسیم بیت المال احیاء نمودند. روش پیامبر صلی الله علیه و آله در بیت المال این بود که هرگز آن را ذخیره نمی‌نمود و همه را در میان مسلمانان بالسویه تقسیم می‌کرد و میان عرب و عجم و سفید و سیاه فرق نمی‌گذاشت. (فضلعلی، ۱۳۹۳: ص ۲۳) حضرت علی علیه السلام فرمودند: «ای مردم! هیچ کس از مادر، غلام و کنیز به دنیا نیامده است و همه حر و آزادند. خداوند به برخی از شما نعمت‌های فراوان بخشیده است و کسی که گرفتار است باید شکیبایی پیشه سازد و با شکیبایی خود بر خدا منت نهد. اکنون بیت المال نزد ما حاضر است و آن را میان سفید و سیاه، به طور مساوی تقسیم خواهیم کرد.» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۸: ص ۶۸) بنابراین به اعتقاد ایشان رفاه زندگی مردم در سایه امنیت تأمین می‌شود: «رِفَاهِيَّةُ الْعَيْشِ فِي الْأَمْنِ». (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۰۰)

ایشان در خطبه ۱۲۶ نیز می‌فرماید: «آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، از جور و ستم درباره امت اسلامی که بر آن‌ها ولایت دارم، استفاده کنم؟ به خدا سوگند تا عمر دارم و شب و روز برقرار است و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد! اگر این اموال از خودم بود به گونه‌ای مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جزو اموال خداست! آگاه باشید! بخشیدن مال به آن‌ها که استحقاق ندارند، زیاده روی و اسراف است، ممکن است در دنیا مقام بخشنده آن را بالا برد، اما در آخرت پست خواهد کرد. در میان مرد ممکن است گرمی‌اش بدارند، اما در پیشگاه خدا خوار و ذلیل است. کسی مالش را در راهی که خدا اجازه نرمود مصرف نکرد و به غیر اهل آن نپرداخت جز آن که خدا او را از سپاس آنان محروم فرمود و دوستی آن‌ها را متوجه دیگری ساخت. پس اگر روزی بلغزد و محتاج کمک آنان گردد، بدترین رفیق و سرزنش کننده ترین دوست خواهند بود.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶)

۱-۲-۳. حاشیه نشینی به مثابه جلوه عدالت نایمن

تلاقی ناامنی اجتماعی و اقتصادی در مسئله حاشیه نشینی، نمود یافته است. امروزه حاشیه نشینی باعث افزایش آسیب‌های اجتماعی و تضعیف امنیت اجتماعی در شهرها شده است. البته

قابل ذکر است آسیب‌های اجتماعی تنها مختص مناطق حاشیه نشین نیست و در تمامی مناطق شهرها بروز می‌کند؛ لذا نکته قابل تأمل، فراوانی این آسیب‌ها در مناطق حاشیه نشین می‌باشد. (احمدیان شیاده، ۱۳۹۶: ص ۲۳) در حال حاضر یکی از مسایل اجتماعی مهم دیگری که جامعه شهری با آن مواجه است، پدیده حاشیه نشینی است که معلول عوامل متعددی است. در شیوه زندگی جدید (زندگی حاشیه نشینی)، میزان اهمیت، شکل و چارچوب خاص خانواده نیز تغییر خواهد یافت. خانواده گروه‌های مهاجر به عنوان اصلی‌ترین نهاد اجتماعی پشتیبان، از کانون‌های آسیب پذیر در پدیده حاشیه نشینی به شمار می‌رود. تغییرات کند خانواده‌های حاشیه نشین و عدم سازگاری با تغییرات سریع جامعه اکثریت شهری، ناامنی اعضاء در خانواده را به همراه خواهد داشت و در نتیجه امنیت خانواده به عنوان مکان حافظ ارزش‌ها و تعلقات مشترک اعضاء به خطر افتاده و هویت خانواده به عنوان محل امن و آرامش فرد تهدید خواهد شد. فرد به دلیل تفاوت دریافتی خود از جامعه و خانواده دچار سردرگمی شده و گاه خانواده را نقطه مقابل خواسته‌هایش می‌بیند. اگر آنچه خانواده به عنوان ارزش و فرهنگ در طی زندگی پذیرفته است با آنچه در جامعه حاضر جاری است تفاوت داشته و یا متضاد باشد، ناامنی و اضطراب در افراد جامعه به وجود خواهد آمد. در واقع افراد مهاجر با حفظ فرهنگ مبدأ که قابل حل در فرهنگ کلان شهری جدید (مقصد) نیست، افراد را دچار تعارض کرده و ارزش خانواده را در مقابل ارزش جامعه قرار می‌دهد. (قاسمی اردهایی و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۳۹-۳۸) در واقع خانواده‌های حاشیه نشین فرهنگ مبدأ را تماماً در خود حفظ نمی‌کنند؛ لذا نوعی خلاء فرهنگی در آنان ایجاد شده و راه را برای گزینش فرهنگی میانه باز می‌کند که می‌تواند به عنوان فرهنگ حاشیه نشینی شناخته شود. این فرهنگ فاقد محدودیت‌های فرهنگ مبدأ که ناشی از شهرت فرد در محل زندگی قبلی او بوده، نمی‌باشد و از طرفی تلاش برای دستیابی سریع تر به امکانات مقصد فرد را به لحاظ روانی دچار دگرگونی می‌کند که تالی آن عدم ثبات اجتماعی و تغییر در خرده فرهنگ‌های اجتماعی فرد می‌باشد. (زنجانی، ۱۳۷۱: ص ۶۷)

طبق تعداد زیادی از تحقیقات که بیان داشته اند تعداد جمعیت، نداشتن شغل و درآمد مناسب و سواد اندک زمینه را برای بروز جرایم فراهم می‌کند. می‌توان گفت در محلات حاشیه نشین شهرها نیز شرایطی مانند تراکم بالای جمعیت، پایین بودن سطح سواد، نبود شغل و درآمد مناسب همواره این محلات را برای بروز آسیب‌های اجتماعی و ارتکاب جرایم مستعد کرده است. باید اشاره کرد تا

زمانی که این عوامل زمینه ساز در محلات وجود داشته باشد، این مناطق بالقوه مستعد بروز جرایم خواهند ماند و نباید انتظار داشت این مناطق امنیت را برای شهر به ارمغان آورند. پس باید این طرز فکر را که شخص حاشیه نشین ذاتا انسان منحرف و امنیت ستیزی است را از ذهن دور ساخت و مطالعات خود را بر روی فشارهای درونی و محیطی که زمینه ساز انحراف در حاشیه نشینان می‌شود متمرکز ساخت. بنابراین در بررسی عوامل موثر بر مهاجرت حاشیه نشینان، یافتن شغل بهتر و در مرتبه بعد استفاده از امکانات مهم‌ترین عوامل تاثیر گذار بوده است. (قاسمی اردهایی و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۵۲) و میزان احساس امنیت خانواده‌های حاشیه نشین در سه بعد (اقتصادی، آموزشی - فرهنگی و محیط خانواده) سنجیده شده است. امروزه حاشیه نشینان با توجه به تفاوت فرهنگی نسبت به جامعه شهری، در مواجهه با مشکلات پیش آمده در محیط شبه شهری - روستایی جدید ناتوان می‌مانند. اعتیاد، فروش مواد مخدر و به دنبال آن فحشاء از مهم‌ترین مسایلی بوده که ساکنان محله‌های حاشیه شهر به آن اشاره داشته‌اند. می‌توان گفت که عدم برخورداری از امنیت در تمامی سطوح می‌تواند زمینه وارد شدن افراد به گروه‌های بزهکار را فراهم نموده و مسایل اجتماعی جدیدتری را موجب گردد. (قاسمی اردهایی و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۵۱ و ۵۳)

۲-۲. فرهنگ عمومی

از ارکان و پایه‌های زیربنایی و اساسی امنیت اجتماعی، نگهداری فرهنگ درست و ارزشمند گذشتگان و نیاکان است که این فرهنگ در اثر مبادی اخلاقی و اجتماعی دینی به دست آمده است؛ فرهنگی که با گذشت زمان و پیشرفت علوم به تکامل می‌رسد و با حدوث مفاهیم جدید و تازه‌ای، خود را در راه تعالی و دفاع از فرهنگ‌های بیگانه هماهنگ می‌سازد. آداب و فرهنگ در جامعه در گذر زمان و در اثر تقلید و تکرار افراد و نسل‌های آن جامعه به وجود آمده و قوام یافته به گونه‌ای که به سمت درونی شدن در آن جوامع حرکت می‌کند. (ورجوند، ۱۳۷۵: ص ۷۴-۷۳) این رسوم و عادات که ساخته شده از نحوه زندگی افراد یک جامعه است نماینده هویت آنان نیز می‌باشد و این امر زمینه ساز یکپارچگی و احساس یگانگی در اعضای جامعه است و این همان شاخص قوام و دوام امنیت اجتماعی در هر جامعه‌ای است. از میان تمام مظاهر فرهنگی، فرهنگ دینی نقش بنیادین خود را دارد. فرهنگ دینی می‌تواند میان گویش‌های گوناگون، گروه‌های متفاوت و ملت‌های مختلف وحدت و یگانگی ایجاد کند. (زرگر و دیگران، ۱۳۹۸: ص ۱۱۳) چه آن که در گفتمان



توحیدی جوهره دین و ایمان معطوف به وحدت و پرهیز از تفرقه است آنگونه که خداوند متعال در آیه ۱۰۳ سوره آل عمران، فرمان به «اعتصام به ريسمان الهی داده و پرهیز از تفرقه» داده است. لکن تحقق این مهم منوط به شرایطی است در واقع تأمین وحدت در سایه دین ملزوماتی دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها اطاعت فرامین پروردگار به عنوان یگانه معبود و دیگری تأکید بر باورهای مشترک و تمرکز بر اشتراکات است. در این میان نقش رواداری و بردباری مذهبی در خصوص اختلافات اهمیتی مضاعف می‌یابد که بایسته است این ملزومات از علما به امت، آموخته شود و جلوه‌های فرهنگی وحدت بیش از پیش تقویت شود. از نقطه نظر فرهنگ مذهبی، پوشش و لباس افراد گویاترین و ظاهرترین نماد شخصیت و هویت فرد و در مجموع هویت یک جامعه است. در حقیقت قضاوت اولیه نسبت به هر فرد در جامعه یا یک جامعه در مجموع از توجه به شکل و نحوه پوشش فرد و مقایسه آن با دیگر افراد خواهد بود و به عبارت دیگر، لباس، آسان فهم‌ترین نماد هویت یک جامعه است.

امنیت اجتماعی را به توانایی جامعه در حفظ عقاید و باورهای خود می‌شناسیم؛ بنابراین یکی از شاخصه‌های اصلی برای حفظ امنیت اجتماعی در هر جامعه‌ای توانایی آن جامعه در انتقال ارزش‌ها و مفاهیم عقیدتی خود به افراد حاضر در اجتماع است. هر قدر که جامعه در این امر موفقیت بیشتری کسب کند امنیت اجتماعی را در سطح بالاتری محقق کرده است. (کوئن، ۱۳۷۲: ص ۱۲۹-۱۳۹؛ گیدنز، ۱۳۷۴: ص ۴۷۲ و ۴۷۹) در این راستا حضرت به اقلیت‌ها نیز توجه داشته و در فرهنگ مذهبی که حاکم بر حکومت امام علی علیه السلام بود، حتی اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان، زرتشت و...) هم باید احساس امنیت، برابری در برابر قانون و نیز امکان استیفای حقوق خود را داشته باشند؛ لذا حضرت علیه السلام ضمن سفارش زرتشتیان به حاکم فارس، تأکید می‌نماید که باید با ایشان خوش رفتاری شود و نسبت به شکایت دهقانان این منطقه، به والی فارس هشدار می‌دهد. (نهج البلاغه، نامه ۱۹)

همچنین عتاب امام علیه السلام در جریان حمله به شهر انبار که اموال مسلمین و غیرمسلمین غارت شده بود و خلخال از پای زن یهودی کشیده بودند، (نهج البلاغه، خطبه ۲۷) دلالت بر این دارد که امام علیه السلام به کل جامعه و ملت به جهت این که زیر مجموعه نظام اسلامی هستند، توجه خاص دارد.

از دیگر اصول و خط مشی‌های کلی سیاست حضرت علیه السلام ترویج فرهنگ (تملق‌گریزی و نصیحت‌پذیری) بوده است؛ لذا هم خود بر این ارزش اصرار می‌ورزید (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۷) و هم به دیگران نیز چنین توصیه می‌فرمود که حق‌گویانی که تلخ سخن هستند، باید برگزیدگان نزد تو باشند و از مجیزگویان شیرین سخن که کارهای ناکرده را بزرگ می‌شمارند و ثناگویی آن‌ها مایه خودخواهی می‌شود، بپرهیز. (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)

۲-۳. هویت اجتماعی

هویت اجتماعی نوعی احساس پابندی، دلبستگی و تعهد به اجتماع ملی است که موجب وحدت و انسجام جامعه است و بخشی از هویت فرد را تشکیل می‌دهد. (رزازی فر، ۱۳۷۹: ص ۱۰۶) زمانی که هویت یک گروه اجتماعی به مخاطره بیفتد، امنیت اجتماعی مطرح می‌شود. در واقع هر آن چه که هویت اجتماعی گروه‌ها را به مخاطره بیندازد به عنوان تهدید امنیت اجتماعی محسوب می‌گردد. (نویدینیا، ۱۳۸۲: ص ۷۴) بر این اساس مهم‌ترین مفروض رهیافت امنیت اجتماعی این است که بقاء و دوام هر جامعه منوط به حفظ هویت آن جامعه است. (کریمایی، ۱۳۸۴: ص ۱۴۶) تهدید امنیت اجتماعی ارتباط نزدیکی با تهدیدات نسبت به هویت و ارزش‌های مورد احترام جامعه دارد؛ به عبارتی شاخص‌های امنیت اجتماعی چیزی از عناصر هویتی جامعه جدا نیستند، به ویژه در جوامعی که دارای ارزش‌هایی است که توافق جمعی بر سر حفظ و حراست از آن‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است، می‌تواند نمود خاصی داشته باشد. به عنوان نمونه جوامعی مانند ایران که ارزش‌های دینی یا ملی باعث قوام و انسجام اجتماعی می‌شود. شاخص‌های امنیت اجتماعی در قالب عناصر هویتی که کلیت یکپارچه جامعه را فراهم می‌نمایند، مطرح می‌گردد. (بال و دیگران، ۱۴۰۰: ص ۳۳۰)

عناصر تشکیل دهنده هویتی ایران را در مجموعه‌هایی همچون «سرزمین»، «زبان»، «آیین‌ها»، «رسوم ملی و هنر» و در مجموعه‌ای از اخلاقیات و فرهنگ و عنصر «ایرانیت» می‌توان شناسایی کرد. ضمن آن که عنصر دین از این منظر که نظامی متشکل از اعتقادات روحی و احکام و عبادات و ارزش‌های اخلاقی است که فرد را در چارچوب روابط گروهی به خالق متعال یا نیروهای مافوق پیوند می‌دهد، یکی از منابع شکل دهنده رفتارها و باورهای ایرانیان است به عبارتی هویت دینی یکی از مهم‌ترین ابعاد هویت بوده که نقش تعیین‌کننده‌ای در هویت‌یابی افراد ایفاء می‌کند.

(کاکاوند و دیگران، ۱۳۹۸: ص ۱۴۹) به این ترتیب اغلب محققان بر این نکته اتفاق نظر دارند که چهار رکن مهم و عمده هویت ملی در ایران از گذشته‌های دور عبارتند از: جغرافیا و سرزمین، زبان فارسی، تاریخ گذشته کشور و دین اسلام است. در واقع زبان یک ملت از اساسی‌ترین عوامل شکل‌گیری، حفظ و انتقال هویت به شمار می‌رود لذا ثبات و عدم آسیب‌پذیری آن می‌تواند معیاری برای سنجش میزان آسیب‌پذیری یا مقاومت هویت یک جامعه در برابر تغییر باشد. (تنهایی، ۱۳۷۴: ص ۴۲۷ و ۴۳۵) به هر میزان که زبان و ادبیات یک فرهنگ از آسیب و دگرگونی حفظ شود به همان میزان هویت جامعه از ثبات برخوردار خواهد بود و به تبع آن امنیت اجتماعی از ثبات بیشتری برخوردار خواهد بود. در واقع حفظ آن در زمره شاخص‌های امنیت اجتماعی قرار دارد؛ چرا که به میزان حفظ زبان و تبعات آن، حفظ هویت جامعه امکان‌پذیر شده و امنیت اجتماعی تحقق می‌یابد و تعلق در رواج زبان و ادبیات مکتوب، فرآیند هویت‌یابی افراد جامعه را آسیب‌پذیر کرده و آن‌ها را در معرض تهدیدات جدی قرار می‌دهد. (نویدنیا، ۱۳۸۲: ص ۷) یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های هویت آفرین حفظ وحدت و پرهیز از تفرقه است که امام علی علیه السلام در خطبه ۱۹۲ نقش وحدت را در پرهیز از جنگ‌های مذهبی به زیبایی به تصویر می‌کشد: «آن‌گاه که وحدت اجتماعی داشتند، خواسته‌های آن‌ها یکی، قلب‌های آن‌ها یکسان، آیا در آن حال مالک سراسر زمین نشدند؟ پس به پایان کار آن‌ها بنگرید! در آن هنگام که به تفرقه و پراکندگی روی آوردند و مهربانی و دوستی از میان آن‌ها رفت و از هم جدا شدند، به حزب‌ها و گروه‌ها پیوستند، خدا لباس کرامت خود را از تن آن‌ها بیرون آورد و نعمت‌های شیرین را از آنان گرفت». (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲)

امام علیه السلام در خطبه ۱۷۶ می‌فرماید: «از چنددستگی در دین حذر کنید، که همبستگی و وحدت در راه حق، گرچه کراهت داشته باشید، از پراکندگی در راه باطل، گرچه مورد علاقه شما باشد، بهتر است؛ زیرا خداوند سبحان نه به گذشتگان و نه آیندگان، چیزی را به تفرقه عطا نفرموده است». (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶)

۳. لوازم و بایسته‌های امنیت اجتماعی

با در نظر داشتن مؤلفه‌های امنیت اجتماعی ضروری است که لوازم و بایسته‌های امنیت به خوبی شناسایی شوند. برخی از لوازم امنیت اجتماعی عبارتند از امر به معروف و نهی از منکر، پرهیز

گروه‌های سیاسی از پراکندگی، آمادگی دائمی و همگانی برای دفاع، پرهیز از تفرقه میان مردم در مسائل سیاسی و اجتماعی و در نهایت احترام به حاکمیت قوانین عادلانه.

۳-۱. آمادگی دائمی و همگانی برای دفاع

یکی از مواردی که در دوران حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام از سوی آن حضرت بسیار مورد تأکید قرار گرفته و همواره مردم بدان ترغیب شدند "جهاد" است چنان که آن حضرت جهاد را مایه امنیت دانسته و هر امتی که از آن محروم باشند را به سیه روزی و ناامنی دچار می‌دانند. ایشان زمانی که خبر دادند که عمال معاویه به شهر انبار هجوم بردند و مسلمانان به دفاع برخاستند در باب لزوم جهاد فرمودند: «مردمی که از جهاد روی برگردانند، خداوند لباس عزت بر تن آنان نمی‌پوشاند و بلا به آنان هجوم می‌آورد. حقیر و ذلیل می‌شوند، عقل و فهم آنان تباہ می‌گردد و به خاطر تضییع جهاد حق آنان پایمال می‌گردد و نشانه‌های ذلت در آنان آشکار می‌گردد و از عدالت محروم می‌گردند.» (محقق خوانساری، ۱۳۸۵، ج ۵: ص ۴۲۱)

امروزه جامعه زمانی می‌تواند در جهت پیشرفت و ترقی گام بردارد و به هدف‌های مادی و معنوی برسد که در آرامش و امنیت کامل باشد. خدمت در جهت امنیت مردم، یکی از بزرگترین نعمت‌هاست. (بیانات مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم انتظامی، ۱۳۸۳/۰۷/۱۵) این آرامش و امنیت امکان‌پذیر نیست جز این که نیروهای مسلحی بر مبنای آیین حق داشته باشد. (عقیدتی سیاسی ارتش، ۱۳۶۳: ص ۳۹) بدین دلیل پس از دفاع مقدس، مهم‌ترین عامل بازدارندگی تهاجم نظامی دشمنان به کشور جمهوری اسلامی ایران، صلابت، استواری و توانمندی نیروهای مسلح است. نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران همواره به عنوان بازوی قدرتمند ولایت، پاسدار حفظ دستاوردهای نظام و کارگزار اصلی استقرار امنیت داخلی و مرزهای کشورند. (جلیلومند، ۱۴۰۱: ص ۱۶۶) به همین دلیل امام خمینی رحمته الله علیه به مسئولان نظام سفارش داشتند که در هیچ شرایطی از تقویت نیروهای مسلح و بالا بردن آموزش‌های عقیدتی و نظامی و توسعه تخصص‌های لازم و خصوصاً حرکت به طرف خودکفایی نظامی غفلت نکنند. غفلت از تقویت بنیه دفاعی کشور، طمع تهاجم و تجاوز بیگانگان و نهایتاً تحمیل جنگ و توطئه‌ها را به دنبال می‌آورد. مقام معظم رهبری آمادگی‌های لازم و هوشیاری نیروهای مسلح در رصد کردن تحرکات دشمنان منطقه‌ای و



فرمانطقه‌ای را یادآور می‌شوند و خواهان افزایش توان دفاعی آنان برای تأمین امنیت در بازدارندگی از تهاجم دشمنان است. نیروهای مسلح، باید کاری کنند که هیچ دشمنی نتواند در استقلال و استحکام یکپارچگی و تمامیت ارضی ما طمع کند. ما آمادگی‌های خود را برای مقابله با استکبار، همیشه حفظ می‌کنیم، همین حالا هم آماده هستیم، ما قصد تجاوز به هیچ کس را نداشتیم، باز هم نداریم؛ اما آماده‌ایم که برای مقابله با تجاوز هرکس که باشد، اقدام کنیم. مزیت و امتیاز منحصر به فرد نیروهای مسلح جمهوری اسلامی پشتوانه میلیونی ملت ایثارگر ایران در قالب بسیج است که نقش مهمی در استحکام و اقتدار نیروهای نظامی و انتظامی دارد و دلوری‌های آنان در کارنامه درخشان پیروزی‌های نبرد هشت سال دفاع مقدس ثبت است. پس از روزگاران سراسر حماسه جاوید دفاع مقدس هم خواهان گسترش و تقویت تفکر بسیجی در دوران سازندگی و توسعه سیاسی و اقتصادی است تا اقتدار و امنیت نظام در تمام مراحل پیشرفت و توسعه برای همیشه محفوظ بماند. اگر بر کشوری ندای دلنشین تفکر بسیجی طنین اندازد، چشم طمع دشمنان و جهانخواران از آن دور خواهد گردید والا هر لحظه باید منتظر حادثه باشیم. بسیج باید مثل گذشته و با قدرت و اطمینان خاطر به کار خود ادامه دهد. (جلیلومند، ۱۴۰۱: ص ۱۶۷) از دیدگاه مقام معظم رهبری، تهدیدهای امنیت اجتماعی شامل ایجاد فتنه و آشوب، تهدید و ارباب، تبلیغات سوء دشمنان، ایجاد شبهه در عقاید جوانان، ایجاد تفرقه مذهبی، دخالت دشمنان در امور داخلی کشور، فساد اخلاقی و مالی، تفرقه قومی، قانون شکنی، ناامنی محیط اجتماعی، شیوع مواد مخدر و اعتیاد در جامعه و عدم اشتغال جوانان است که هر کدام می‌تواند موجب بروز ناامنی اجتماعی شود. البته مقام معظم رهبری تولید و حفظ امنیت اجتماعی را وظیفه یک دستگاه یا سازمان نمی‌دانند، بلکه آن را برآیند فعالیت مشترک همه نظام‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌دانند. بنابراین برای تأمین آن، همه دستگاه‌ها و سازمان‌ها حتی اعضای خانواده‌ها باید دخیل باشند، احساس تکلیف کنند و نقش خود را بشناسند و به آن عمل کنند. (شایگان، ۱۳۹۲: ص ۲۶۸)

۲-۳. دفاع در عرصه جنگ نرم و تهاجم فرهنگی

تهاجم فرهنگی، حمله‌ای غالباً نرم‌گونه است که با هدف تخریب فرهنگ ملی و انقلابی، گزاره‌ها و مفاهیم معارض با فرهنگ خودی را در بدنه آن می‌نشاند (مقدّس و دیگران، ۱۴۰۰: ص ۲۹) و به بیانی دیگر جریان دقیق و پنهان و از قبل برنامه‌ریزی شده است و جنگ نابرابرانه و



غافلگیر فرهنگ غرب علیه ملت‌ها و ارزش‌های فرهنگی به خصوص ایدئولوژی اسلام و انقلاب اسلامی است. دشمن در این جنگ نرم از شیوه و ابزارهای مختلفی استفاده می‌کند و در حال حاضر مهم‌ترین ابزارها ماهواره است. از منظر رهبر انقلاب، تهاجم فرهنگی بدین معناست که یک مجموعه سیاسی یا اقتصادی، به بنیان‌های فرهنگی یک ملت هجوم بیاورد و با قوه قهریه و به خاطر دستیابی به مقاصد سیاسی، عناصر جدیدی را به بدنه آن فرهنگ وارد کند و جانشین فرهنگ ملی آن ملت شود و آن ملت را اسیر کند. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با نویسندگان، صاحب نظران و کارکنان رسانه‌های گروهی، ۱۳۷۱/۰۵/۲۱) در دوران اخیر، با توجه به پیشرفت‌های ایران اسلامی در حیطه‌های نظامی و جنگ سخت، تلاش‌های دشمنان انقلاب غالباً رنگ و شکل دیگری به خود گرفته و به سمت و سوی جنگ نرم کشیده شده است که یکی از نمودهای بارز آن، تهاجم فرهنگی است که با ابزارهای مختلف در حال انجام است. رهبر معظم انقلاب (مدظله العالی) در بیانات مختلف خود طی سال‌های متمادی به این مسأله توجه داشته و در دیدار با قشرهای مختلف مردم جامعه، نسبت به خطرات این تهاجم هشدار داده، چنان که در جایی می‌فرماید: «این مسأله تهاجم فرهنگی که ما بارها روی آن تأکید کرده‌ایم، واقعیت روشنی است؛ با انکار آن ما نمی‌توانیم اصل تهاجم فرهنگی را از بین ببریم. تهاجم فرهنگی را نباید انکار کرد؛ وجود دارد. (مقدس و دیگران، ۱۴۰۰: ص ۳۰) امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «من نام لم ینم عنه» (نهج البلاغه، ص ۴۵۲)؛ اگر شما در سنگر خوابت برد، معنایش این نیست که دشمن هم در سنگر مقابل خوابش برده است. تو خوابت برده؛ سعی کن خودت را بیدار کنی، ما باید توجه داشته باشیم که انقلاب اسلامی در تهدید است؛ کما این که اصل فرهنگ ملی و اسلامی ما در تهدید دشمنان است. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۰/۰۹/۲۰)

اساسی‌ترین هدف دشمن از تهاجم فرهنگی، اسلام زدایی و ضربه زدن به انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران است تا از این طریق رهبر جهان شود و به غارت و چپاولگری خود ادامه دهند. یکی دیگر از اهداف دشمن از تهاجم فرهنگی، عدم تربیت انسان‌های مسلمان و اسلامی است؛ اصولاً وجود انسان‌های آگاه و بیدار با تربیت والای اسلامی با منافع نامشروع مستکبران منافات دارد. (احمدی و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۲)

تفرقه آفرینی و پراکندن و برهم‌زدن وحدت از دیگر اهداف دشمنان است و از جمله عواملی است که جامعه را به مسلخ نابودی می‌کشاند. اختلاف نظر در مسایل مختلف امری طبیعی و مقتضای سطح عقول آدمیان و سلیقه‌های مختلف است اما این اختلاف نظرها باید مدیریت شود تا از قبل آن، مسایل کشور بهتر رفع و رجوع شود. (مقدّس و دیگران، ۱۴۰۰: ص ۳۴) اما کوبیدن بر طبل اختلاف‌ها، احزاب مختلف جامعه را از هم دور می‌سازد و زمینه را برای تقسیم نیروهای داخلی و در نتیجه تضعیف آن‌ها فراهم می‌سازد و سرانجام ملت را به کام نابودی می‌کشاند (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۸۲/۰۶/۱۹) و این همان کاری است که دشمنان در میان گروه‌های مختلف و در سطوح مختلف انجامش می‌دهند؛ که برخی از آن‌ها مانند تفرقه میان گروه‌های مذهبی و گروه‌های قومی، نقش محوری را در تهاجم فرهنگی دشمن ایفا می‌کنند. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار میهمانان شرکت کننده در چهارمین مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۸۶/۰۵/۲۸) ثبات کشور، دست بیگانگان را برای دست اندازی به کشور و منابع آن کوتاه می‌کند. از این رو تفرقه افکنی به عنوان یکی از راهبردهای مهم دشمن در تهاجم فرهنگی است. (بیانات مقام معظم رهبری در مراسم هجدهمین سالگرد ارتحال حضرت خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶/۰۳/۱۴)

۳-۳. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مسایلی که عمیقا با امنیت اجتماعی مرتبط است، امر به معروف و نهی از منکر است و می‌توان گفت یکی از اثرات مهم امر به معروف و نهی از منکر، امنیت بخشی به فرد و جامعه است و سایر اثرات و کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر مثل بقای جامعه و حفظ وحدت، عدالت اجتماعی و اقتصادی، آبادانی و سازندگی، قدرتمندی افراد صالح جامعه و تضعیف دشمنان و منافقان، همگی در راستای نظارت همگانی در اسلام (فریضه امر به معروف و نهی از منکر) است. (خلیلی دهدزی و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۱)

دید دقیق علی علیه السلام نسبت به این دو عمل مهم عبادی- اجتماعی در نهج البلاغه نمایان است و از این میان این کلام حضرت همانند خورشیدی می‌درخشد: «و تمام کارهای نیکو و جهاد در راه خدا برابر امر به معروف و نهی از منکر، چونان قطره‌ای بر دریای موج و پهناور است. همانا امر به معروف و نهی از منکر، نه اجلی را نزدیک می‌کنند و نه از مقدار روزی می‌کاهند». (نهج البلاغه،



حکمت (۳۷۴) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید چون که ترک این دو وظیفه موجب می‌شود که اشرار بر شما مسلط گردند و باعث ناامنی گردند.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۷)

امر به معروف و نهی از منکر و کنترل کارگزاران نظام از وظایف مهم اجتماعی است و به اعتقاد رهبری امر به معروف و نهی از منکر از پایه‌های مهم امنیت اجتماعی است. (شایگان، ۱۳۹۲: ص ۲۶۹) از دیدگاه رهبری برای اصلاح امور جامعه و استقرار نظم و امنیت اجتماعی لازم است: «امروز فقط جنگ نظامی نیست؛ اما همه تهاجم‌های دیگر، با شدت کم سابقه‌ای وجود دارد. در مقابل این تهاجم، این جامعه اسلامی باید زنده، هوشیار، آسیب‌ناپذیر، پرامید، آماده مقاومت، آماده ضربه زدن و به صورت یک موجود زنده مقاوم بماند و مقاومت کند. موضوع امر به معروف و نهی از منکر، موضوع جدیدی نیست. این، تکلیف همیشگی مسلمانان است. جامعه اسلامی با انجام این تکلیف زنده می‌ماند و قوام حکومت اسلامی با امر به معروف و نهی از منکر است. (منظمی‌تبار، ۱۴۰۰: ص ۶۸) در واقع هر جامعه پویایی نیاز به آرامش و امنیت در حوزه‌های اعتقادی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دارد و همان طور که بیان شد، یکی از راه‌های تأمین امنیت اجتماعی در جامعه اسلامی احیاء و اجرای اصل امر به معروف و نهی از منکر است. (رجبی و دیگران، ۱۳۹۸: ص ۸۸) قرآن کریم همواره اهمیت ویژه‌ای به موضوع امر به معروف و نهی از منکر داده است به طوری که حتی این دو را قبل از نماز و روزه ذکر می‌فرماید؛ زیرا تا این‌ها نباشند نماز و روزه‌ای محقق نمی‌شود. وجود نماز و روزه حقیقی، مشروط به انجام این دو واجب بزرگ است. طبق آیات قرآن کریم لازم است همه افراد جامعه وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهند؛ اما در خود جامعه هم باید عده‌ای باشند که بر انجام این فریضه نظارت کنند. آنان در سطحی بالاتر کارهای اجتماع را در نظر می‌گیرند و دستورات اجتماعی می‌دهند و البته همه مردم باید وظایف فردی خود را نسبت به هم فراموش نکنند. (غضنفری، ۱۳۸۱: ص ۲۲۶-۲۲۵) افزون بر این که استفاده از افعال مضارع چون (یدعون، یامرون، ینهون و غیره)، در آیات شریفه حکایت از لزوم استمرار و دوام این فریضه در طول تاریخ و گذشت اعصار دارد.

امام علی علیه السلام هم چنین در خطبه ۲۰۱ چنین می‌فرماید: «ی مردم! در راه راست، از کمی روندگان نهراسید؛ زیرا اکثریت مردم بر گرد سفره‌ای جمع شدند که سیری آن کوتاه و گرسنگی آن

طولانی است. ای مردم! همه افراد جامعه در خشنودی و خشم شریک می‌باشند، چنان که شتر ماده ثمود را یک نفر دست و پا برید، اما عذاب آن تمام قوم ثمود را گرفت زیرا همگی آن را پسندیدند. خداوند سبحان می‌فرماید: «ماده شتر را را پی کردند و سرانجام پشیمان شدند.» سرزمین آنان چونان آهن گداخته‌ای که در زمین نرم فرو رود، فریادی زد و فرو ریخت. ای مردم! آن کس که از راه آشکار برود، به آب می‌رسد و هر کس از راه راست منحرف شود، سرگردان می‌ماند.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱)

۳-۴. رفق و مدارای مردم با یکدیگر و حکومت با مردم

اگر در جامعه مردم قدرت تحمل یکدیگر را نداشته باشند و به یکدیگر در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی بهاء ندهند، جامعه در اثر پراکندگی و تفرقه مدام در حال تشویش خواهد بود و زمانی که این اختلافات در طول زمان و به دلیل عدم درک متقابل اجتماعی عمیق شود ماحصل آن ناامنی در عرصه اجتماع خواهد بود. حضرت علی علیه السلام در ضرورت وجود همدلی و دوری از کج سلیقگی و ناسازگاری می‌فرماید: «و همواره همراه بزرگترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با این جمعیت است. از پراکندگی بپرهیزید که انسان تک و تنها، بهره شیطان است. همچنان که گوسفند تنها طعمه گرگ می‌شود.» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۰۱) همچنین ایشان خطاب به کارگزاران خود در عراق می‌فرماید: «چون که شما در شهرهایتان در پی فساد هستید ولی سپاهیان دشمن در پی صلاح، شما در آینده‌ای نزدیک شکست می‌خورید و امنیت اجتماعی خویش را از دست می‌دهید.» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۰۱) علی علیه السلام پس از آگاه شدن از حمله وحشیانه "بسرین ارطاه" به مناطق تحت کنترل خود نیز فرمود: «به جهت اختلاف و تفرقه شما من شکست شما و تهدید امنیت شما را می‌بینم.» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۰۱) همچنین حضرت علی علیه السلام در نکوهش گروهی که دعوت وی به جهاد را لیبیک نگفته و وی را تنها گذاشتند فرمودند: «از بس شما را سرزنش کردم خسته شدم. آیا به جای زندگی آخرت به زندگی دنیا راضی شده‌اید؟ به جای عزت و سربلندی، بدبختی و ذلت را برگزیده‌اید؟! هرگاه شما را به جهاد با دشمن فراخواندم چشمانتان از ترس در جام دیده دور می‌زند گویا ترس از مرگ عقلتان را ربوده و همانند افراد مستی که قادر به پاسخ نیستند از خود بیخود و سرگردان شده‌اید و گویا عقل‌های خود را از دست داده‌اید و نمی‌فهمید. من هرگز و هیچگاه به شما اعتماد ندارم. بر شما اعتماد نیست که در

رفع دشمن به شما تکیه شود. دشمن برای شما نقشه‌ها می‌کشد اما شما مرد کشیدن نقشه‌ای بر ضد آنان نیستید. چشم دشمن برای حمله به شما خواب ندارد. ولی شما در غفلت و بی‌خبری به سر می‌برید. شکست از آن‌انی است که دست از یاری یکدیگر برمی‌دارند.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۳-۵. احترام به حاکمیت قوانین عادلانه

قوانین مناسب و برابری همگان در پیشگاه قانون، بستر شکل‌گیری ساختاری اجتماعی است که می‌تواند تأمین‌کننده امنیت اجتماعی در هر جامعه‌ای باشد. قوانینی که با روح عمومی حاکم بر جامعه مغایرت داشته باشند و بر تبعیض استوار باشند و یا در اجرای مشکل‌زا باشند، توانایی تنظیم رفتار متقابل افراد در عرصه اجتماع را ندارند، چون مردم به آن قوانین با دیده اعتبار نمی‌نگرند. بنابراین باید قوانینی منظم و مدون و به دور از هرگونه تبعیض تنظیم شوند. (ساوه درودی و دیگران، ۱۴۰۱: ص ۴۷) تدوین و تصویب قوانین جامع و در عین حال عادلانه، راهگشا در سهولت اجرای برنامه‌های بلند مدت توسعه پایدار نظام اسلامی و همچنین در پیدایش و گسترش امنیت اجتماعی، اقتصادی و قضایی کمک می‌کند و هم مسیر حرکت سیاست‌گذاران و مدیران عالی و میانی اجرایی را روشن می‌سازد. به همین دلیل امام علیه السلام از عصاره فضایل ملت می‌خواهد که در طرح قوانین و تصویب لوایح نگاه فراگیر و اصولی به مسائل کلان نظام وجود داشته باشند و از امور جزئی و مقطعی پرهیز کنند. نظم عمومی روش‌مند، با رعایت قانون در تمام سطوح کشور بیانگر رشد سیر صعودی ضریب امنیت اجتماعی و ملی است و تذکر مهم امام خمینی علیه السلام به ملت این است که «همه قشرها که در هر جا هستند و در هر محلی هستند حفظ قانون را بکنند و حفظ قواعدی که بر کشور جاری هست بکنند» و نیز به عمل به قانون اساسی سفارش می‌کند معیار در اعمال نهادها قانون اساسی است و تخلف از آن برای هیچ‌کس چه متصدیان امور کشوری و لشکری و چه اشخاص عادی جایز نیست. (جلیلوند و دیگران، ۱۴۰۱: ص ۱۶۸)؛ لذا ثبات و امنیت زمانی بر جوامع حاکم می‌گردد که همگان به تبعیت از قواعد حاکم بر آن جامعه بپردازند. اگر شرایطی فراهم شود که افراد خود را در عدم رعایت موازین قانونی آزاد بدانند و این امر رواج پیدا کند تلاطم در جامعه زمینه ساز ناامنی خواهد شد.

حضرت علی علیه السلام به تمام معنای کلمه، قانونمدار و مجری قانون الهی بود و در این راه بین خودی و غریبه تفاوتی نمی‌گذاشت و اگر کسی برخلاف قانون عمل می‌کرد، بدون در نظر گرفتن

موقعیت و مقام وی، حدود الهی و قانونی را بر وی اجرا می‌کرد و هیچ واسطه و شفاعتی را نمی‌پذیرفت و در این مورد دقیق عمل می‌کرد. برخی درباره شدت عمل حضرت علی علیه السلام در اجرای قانون الهی، از کلمه سختگیری استفاده می‌کنند که درست نیست. عمل به قانون و اجرای آن سخت‌گیری نیست، بلکه عمل به وظیفه است. (رشاد، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ص ۵۷) ایشان در جایی که یک مسلمان خوک یک کافر ذمی را کشته بود و آن شخص دعوای خود را نزد آن حضرت برده بود: «حکم به ضرر مسلمان داد و او را ملزم به پرداخت بهای آن خوک به نصرانی نمود.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۵)

نتیجه‌گیری

امنیت به مثابه نعمتی حیاتی و مستور در یک جامعه است. شاید در ظاهر امنیت حالت پیش فرض یک اجتماع تلقی شود که ممکن است به واسطه تحقق وقایع، تنش و تشنج مختل گردد؛ لکن این تلقی از امنیت صحیح نیست بلکه برعکس امنیت یک حالت خاص و خلاف اصل است که برای تحقق و استقرار آن باید لوازم و مقتضیات آن را فراهم نمود به بیان دیگر برای نیل به امنیت پایدار در یک جامعه باید به لوازم و مؤلفه‌های امنیت آفرین توجه گردد. هرچند مؤلفه‌های فراوانی را می‌توان برای استقرار امنیت برشمرد لکن به طور مشخص می‌توان سه مقوله «عدالت»، «فرهنگ» و «هویت اجتماعی» را به عنوان مهم‌ترین مؤلفه‌های امنیت اجتماعی شناسایی نمود. چه آن که فقدان عدالت با نبود امنیت فاصله‌چندانی ندارد و ظلم مصداق بزرگ‌ترین ناامنی اجتماعی است. از سوی دیگر فرهنگ یک جامعه نقشی بی‌بدیل در امنیت جامعه خواهد داشت. از این روست که تمدن‌ها و جوامع با سابقه فرهنگی دیرینه که در نتیجه فرهنگ خود به نوعی وفاق اجتماعی رسیده‌اند اغلب کمتر در تحقق امنیت دچار مشکل می‌شوند. نقش هویت و وفاق اجتماعی در مقوله امنیت، موضوع مهم دیگر را به پیش می‌کشد. جامعه‌ای که در پارادایم وفاق اجتماعی توانسته است به ترجمان هویت ملی برای شهروندان خود بپردازد و سرنوشت عضو عضو جامعه را در ذیل چتر هویت اجتماعی به خوبی ادغام نماید به گونه‌ای که هر شهروند خود را به عنوان عضوی از یک گروه بزرگتر یعنی وطن تعریف کند، جامعه‌ای است که در مسیر امنیت اجتماعی گام نهاده است. تأمین و استقرار پایدار امنیت اجتماعی مستلزم اهتمام به مسائل و موضوعات متعددی در ابعاد مختلف



است از یک سو تهدیدات سخت امنیتی می‌طلبد که در کشور «آمادگی دائمی و همگانی برای دفاع» در سطح بالایی وجود داشته باشد و از دیگر سو جنگ نرم دشمن در زمینه تهاجم فرهنگی؛ که ضروری است به «دفاع در عرصه جنگ نرم و تهاجم فرهنگی» اهتمام داشت؛ از دیگر سو حفظ حیات معنوی جامعه و سامانمندی امور جامعه مستلزم جریان دائمی فریضه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه است. در این میان نباید از رفق و مدارای مردم با یکدیگر و احترام به حاکمیت قوانین عادلانه غفلت ورزید.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه. ۱۴۱۴ ق، شریف الرضی، محمد بن حسین، مصحح: صالح صبحی، قم: هجرت.

۱. ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷ ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، بیروت: دارالجیل.
۲. برتون، رولان، ۱۳۸۴ ش، قوم شناسی، ترجمه: ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
۳. بوزان، باری، ۱۳۷۵ ش، مردم، دولت‌ها، هراس، ترجمه: پژوهشکده مطالعات راهبری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ ق، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۵. تنهایی، ابوالحسن، ۱۳۷۴، درآمدی بر مکتب و نظریه‌های جامعه شناسی، گناباد: انتشارات مرندیز.
۶. جواهری، محمدرضا، ۱۳۸۰ ش، نظارت از دیدگاه امیرمؤمنان امام علی علیه السلام، قم: انتشارات امام محمد باقر علیه السلام.
۷. خمینی رحمته الله، سید روح الله، ۱۳۷۶ ش، شرح چهل حدیث، چاپ ۱۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۸. دشتی، محمد، ۱۳۹۳ ش، ترجمه: نهج البلاغه، قم: اجود.
۹. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۷۷ ش، حکومت حکمت، تهران: خانه اندیشه جوان.
۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۵ ش، طایر فرخ پی کمالات انسانی در نهج البلاغه، قم: دفتر نشر معارف.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۸۵ ش، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۱۰، چاپ سوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. زنجانی، حبیب الله، ۱۳۷۱ ش، جمعیت و توسعه، تهران: مرکز مطالعات شهرسازی و معماری.
۱۴. شهیدی، سید جعفر، ۱۳۹۲ ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. عقیدتی سیاسی ارتش جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۳ ش، درس‌هایی از نظام دفاعی اسلام، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



۱۶. علیخانی، علی اکبر، ۱۳۸۱ش، *توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی علیه السلام*، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. فضلعلی، نبی الله، ۱۳۹۳ش، *پژوهشی در شایسته سالاری کارگزاران حکومت امام علی علیه السلام*، تهران: دفتر نشر معارف.
۱۸. فیض الاسلام، سید علی نقی، ۱۳۶۵ش، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: چاپخانه سپهر.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۹ش، *الروضة من الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، ج ۸، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. کوئن بروس، ۱۳۷۲ش، *مبانی جامعه شناسی*، ترجمه: غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
۲۱. گل محمدی، احمد، ۱۳۸۱ش، *جهانی شدن، فرهنگ، هویت*، تهران: نشر نی.
۲۲. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۱ش، *جامعه شناسی پیش در آمدی انتقادی*، ترجمه: ابوطالب فنایی، شیراز: دانشگاه شیراز.
۲۳. محقق خوانساری، سید جمال الدین، ۱۳۸۵ش، *شرح بر غرر الحکم و درر الکلم علی علیه السلام*، تهران: دانشگاه تهران، جلد ۴، ۵ و ۶.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲ش (الف)، *سیری در نهج البلاغه*، تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲ش (ب)، *سیری در سیره ائمه اطهار*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. معارف، مجید، شریعتی نیاسر، حامد، ۱۳۹۵ش، *ارتباط نهج البلاغه با قرآن*، چاپ اول، تهران: سمت.
۲۷. واتقی، قاسم، ۱۳۸۰ش، *تدابیر و سیره عملی امام علی علیه السلام در تامین امنیت اجتماعی*، سینه سرخ، تهران.

مقالات

۲۸. احمدیان شیاده، حسین، ۱۳۹۶ش، *حاشیه نشینی و تاثیر آن بر امنیت اجتماعی شهر بابل (مطالعه موردی: جوکی محله، سیاه تلی، چنگیزخانی)*، *دومین همایش بین المللی و چهارمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی*، دانشگاه تهران، ص ۱-۲۵.



۲۹. احمدی، سید محمد رضا، تکاوران، سامان، تکاوران، طیبه، تکاوران، اکرم و بهادران، امین، ۱۳۹۴ش، تهاجم فرهنگی و شیوه‌های مقابله با آن، *کنفرانس ملی چارسوی علوم انسانی*، ص ۷-۱.
۳۰. افتخاری، اصغر، ۱۳۷۸ش، ظرفیت طبیعی امنیت، *فصلنامه مطالعات راهبردی ویژه خشونت و جمعیت*، شماره ۵ و ۶، ص ۲۵-۶۲.
۳۱. بال، زهره، پیشگاه هادیان، حمید، ۱۴۰۰ش، واکاوی هویت در برنامه‌های توسعه پس از انقلاب اسلامی از منظر امنیت اجتماعی، *رهیافت انقلاب اسلامی*، سال ۱۵، شماره ۵۴، ص ۳۲۳-۳۴۴.
۳۲. جلیوند، محسن، هاشمی، راضیه، ۱۴۰۱ش، امنیت اجتماعی در آراء امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری، *مطالعات منافع ملی*، سال ۹، شماره ۲۹، ص ۱۴۹-۱۷۲.
۳۳. جهان بین، داریوش، ۱۳۸۲ش، نقش رسانه‌ها در کنترل امنیت اجتماعی، *مجله حقوقی دادگستری*، دوره ۶۷، شماره ۴۳، ص ۹۳-۱۱۹.
۳۴. حکیمی، محمد، خلیلی، رضا، ۱۳۸۳ش، تحول تاریخی گفتمان مفهوم امنیت، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، پژوهشکده مطالعات راهبردی، دوره ۷، شماره ۲۳، ص ۷-۲۹.
۳۵. خلیلی دهدزی، افشین، کیانی قلعه سردی، فریدون، ۱۳۹۴ش، جایگاه امر به معروف نهی از منکر در اسلام و قرآن و تاثیر آن بر زندگی، *اولین کنفرانس بین المللی علوم اجتماعی و جامعه شناسی*، ص ۱-۶.
۳۶. دری نجف آبادی، قربانعلی، ۱۳۷۹ش، نگاهی به امنیت از منظر امیرمؤمنان علیه السلام، *مجله حکومت اسلامی*، شماره ۱۸، ص ۱-۱۹.
۳۷. رجیبی، هادی، عبدی، خدا کرم، ۱۳۹۸ش، شاخص های امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم، *بصیرت و تربیت اسلامی*، سال ۱۶، شماره ۵۰، ص ۶۹-۹۳.
۳۸. رزازی فر، افسر، ۱۳۷۹ش، الگوی جامعه شناختی هویت ملی در ایران، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال ۲، شماره ۵، ص ۱۰۱-۱۳۳.
۳۹. زرگر، علیرضا، پازوکیان، اسدالله، ۱۳۹۸ش، واکاوی و تحلیل امنیت و مؤلفه‌های آن در فقه سیاسی اسلام، *امنیت پژوهی*، سال ۱۸، شماره ۶۵، ص ۹۷-۱۲۹.



۴۰. ساوه درودی، مصطفی، قادری، هاشم و انصاری فرد، حسین، ۱۴۰۱ش، الگوی امنیت اجتماعی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای، *فصلنامه علمی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی*، سال ۱۰، شماره ۲ (پیاپی ۲۲)، ص ۳۷-۶۳.
۴۱. شایگان، فریبا، ۱۳۹۲ش، تهدیدهای امنیت اجتماعی از دیدگاه مقام معظم رهبری، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۳، شماره ۲، ص ۲۷۱-۲۴۵.
۴۲. شیخاوندی، داور، ۱۳۷۸ش، نروز، نماد همبستگی ملی اقوام ایران، *مطالعات ملی*، شماره ۲ و ۳، ص ۱۵۰-۱۶۲.
۴۳. قاسمی اردهایی، علی، نوبخت، رضا، ۱۳۹۴ش، حاشیه نشینی و احساس امنیت: مطالعه جوانان حاشیه نشین شهر تبریز، *فصلنامه جمعیت*، سال ۲۲، شماره ۹۱ و ۹۲، ص ۳۷-۵۶.
۴۴. کاکاوند، یونس، نوری، علی، ناصری، الهام، ۱۳۹۸ش، تبیین رابطه بین هویت ملی و احساس امنیت اجتماعی در شهر کرمانشاه، *فصلنامه مطالعات امنیت اجتماعی*، شماره ۵۹، ص ۱۳۱-۱۵۵.
۴۵. کریمایی، امیر اعظم، ۱۳۸۴ش، تأملی در شناخت امنیت اجتماعی، *فصلنامه دانش انتظامی*، سال ۷، شماره ۴، ص ۱۳۹-۱۶۲.
۴۶. کلمنتس، کوین، قاسمی، محمد علی، ۱۳۸۴ش، به سوی جامعه شناسی امنیت، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، دوره ۸، شماره ۲۸، ص ۲۸۱-۳۱۰.
۴۷. مقدس، حسین، زارعی، زهره، ۱۴۰۰ش، تهاجم فرهنگی و راهبردهای کلان مقابله با آن در بیانات رهبر معظم انقلاب (مدّ ظله العالی)، *مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش بین المللی تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث*، ص ۲۹-۴۴.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵ش، *پیام امام‌المکرم*، ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۴۹. منظمی تبار، جواد، ۱۴۰۰ش، تحلیل مفاهیم امنیت و پلیس از دیدگاه امام خامنه‌ای (مدّ ظله العالی)، *فصلنامه مدیریت بحران و وضعیت‌های اضطراری*، سال سیزدهم، دوره جدید، شماره ۴، ص ۷۹-۵۳.
۵۰. نبوی، سید عبدالحسین، حسین زاده، علی حسین و حسینی، سیده هاجر، ۱۳۸۹ش، بررسی عوامل اجتماعی و اقتصادی موثر بر احساس امنیت اجتماعی، *جامعه شناسی کاربردی*، سال ۲۱، شماره ۴، ص ۷۳-۹۶.

۵۱. نویدنیا، منیژه، ۱۳۸۲ش، درآمدی بر امنیت اجتماعی، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۱۹، ص ۵۵-۷۹.
۵۲. ورجاوند، پرویز، ۱۳۷۵ش، *آیین‌های ملی: عامل حفظ وحدت ملی*، گزارش سال ۷، ص ۷۳-۷۴.
۵۳. بیانات مقام معظم رهبری به مناسبت گرامیداشت هفته انتظامی در سال ۱۳۷۶
۵۴. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۰/۰۹/۲۰
۵۵. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با نویسندگان، صاحب نظران و کارکنان رسانه‌های گروهی، ۱۳۷۱/۰۵/۲۱
۵۶. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان دستگاه قضایی، ۱۳۸۲/۰۴/۰۷
۵۷. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۸۲/۰۶/۱۹
۵۸. بیانات مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم انتظامی، ۱۳۸۳/۰۷/۱۵
۵۹. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار میهمانان شرکت کننده در چهارمین مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۸۶/۰۵/۲۸
۶۰. بیانات مقام معظم رهبری در مراسم هجدهمین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶/۰۳/۱۴.

بررسی انتقادی دو ترجمه انگلیسی نهج البلاغه بر مبنای سیستم تحریف متن: با تکیه بر کنایات

لیلا نیک نسب* / انسیه عسگری** / امیره نیک نام پیرزاده***
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲

چکیده

این پژوهش به تحلیل دو ترجمه انگلیسی از نهج البلاغه بر اساس مدل نقد ترجمه آنتوان برمن (۲۰۱۰) می‌پردازد. نهج البلاغه به عنوان متنی دینی-ادبی، با کلام شیوا و صنایع ادبی غنی، نیازمند نقد ترجمه بر اساس مدل‌های ادبی است. برمن با رویکرد مبدأمحور، دوازده گرایش ریخت‌شکنانه را معرفی می‌کند که برخی اجباری و ناشی از ساختار زبان مقصد هستند و در این پژوهش بررسی نمی‌شوند. تمرکز اصلی بر گرایش‌هایی است که مترجم با آزادی عمل، به سمت تحریف متن پیش می‌رود. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، دو ترجمه انگلیسی از نهج البلاغه (فروتن و مرعشی، ۲۰۲۲؛ عسگری جعفری، ۱۹۹۹) را بررسی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد هر دو ترجمه دارای تحریف هستند، اما تحریف در ترجمه فروتن و مرعشی کمتر است و رویکرد مبدأمحورانه‌تری دارد. در مقابل، عسگری جعفری با اولویت دادن به انتقال معنا، رویکرد مقصدمحور را برگزیده و در اکثر موارد مخاطب‌محور عمل کرده است. این تفاوت نگرش، منجر به تمایز در میزان تحریف و وفاداری به متن اصلی شده است.

کلیدواژه‌ها:

سیستم تحریف متن، نقد ترجمه، نهج البلاغه، گرایش‌های ریخت‌شکنانه، راهکارهای ترجمه.

*. عضو هیأت علمی گروه زبانهای خارجی، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. l.niknasab@hmu.ac.ir

** . عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. (نویسنده مسؤل) e.asgari@hmu.ac.ir

***. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. madin114114@gmail.com

۱. مقدمه

متون مذهبی در زمره متونی قرار دارد که برای مترجمین چالش‌های فراوانی به همراه خواهند داشت. مترجم باید بکوشد که علاوه بر انتقال درست معنا از دستکاری عمدی و سهوی بپرهیزد، از این روراهکارهای درست برای ترجمه این دسته از متون از حساسیت بالایی برخوردار است. استفاده از کنایه که یک ابزار ادبی فرهنگ-محور است، برای مترجمان چالش برانگیزتر از مشکلات معنایی یا نحوی در ترجمه می‌باشد. مترجمان باید معنای تلویحی را که این صنعت ادبی بر دوش می‌کشد، تا حد امکان به خوانندگان متن مقصد منتقل کنند و برای ترجمه آنها از زبان مبدا به مقصد راهکارهایی بیابند که آنچه نویسنده تعمداً بطور غیر صریح بیان کرده است به صراحت بازگو نشود و در عین حال معنای مستتر نیز به ذهن متبادر گردد. (هتیم و میسون^۱، ۱۹۹-۱۹۸: ۱۹۹۰)

یک ترجمه صحیح دارای شرایطی است که در مجموع باعث می‌شود به متن مبدا وفادار بماند. این وفاداری صرفاً از راه ترجمه لغت به لغت صورت نمی‌گیرد. گاهی لطیفی در زبان مبدا است که باید به درستی به زبان مقصد منتقل شود. به عنوان مثال در متن مبدا واژه‌ای به کار رفته که هدف آن ایراد معنای حزن و اندوه می‌باشد. در این صورت ترجمه این متن نیز باید همین معنا را به مخاطب جدید در زبان مقصد برساند تا بتواند از نوع ترجمه وفادار به متن محسوب گردد (معرفت، ۱۳۸۲: ۱۸۳). اگرچه کنایه جزو زیبایی‌های کلامی محسوب می‌شود ولی چند معنا بودن آن، کار ترجمه را سخت و چالش برانگیز کرده است. صفوی در کتاب خود مسئله چند معنایی زبان را بیان می‌کند (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۱۳). در تعامل با عباراتی چند معنایی همچون کنایات، مترجمان روش‌های گوناگونی را در پیش می‌گیرند. برخی جملات زبان مبدا همچون جملات کنایی، جدا از معنای صریح خود معنایی ضمنی در بردارند که مترجم یا باید در یک جمله هم معنای صریح و هم معنای ضمنی را بازگو کند که این امری بسیار مشکل است و یا اینکه فقط معنای صریح و یا معنای ضمنی را بیان کند که در این صورت ترجمه‌ای ناقص ارائه داده است (همان: ۶۶-۶۵).

۱.۱. بیان مساله

تعابیر کنایی در متون مختلف از جمله عناصری است که می‌تواند موجب فهم نادرست از مفاهیم و مضامین مورد نظر نویسنده باشد. در حقیقت ما با نظام دلالتی سر و کار داریم که با معنای ضمنی عمل

1. Hatim and Mason

می‌کند و مرزهای معنای متنی را گسترش می‌دهد (هتیم و میسون، ۱۹۸: ۱۹۹۰). خوانندگان یک متن از طریق توانش زبانی و ادبی خود به انتخاب گزینه‌های معنایی در یک متن می‌پردازند. بدین ترتیب داشتن انتخاب مناسب مستلزم فهم زبان تحت اللفظی و مجاز است. لازم به ذکر است که فهم عناصر فرهنگی و اجتماعی و مذهبی نیز به فهم مفاهیم کمک می‌کند. از نظر آنتوان برمن (۱۹۳: ۲۰۱۲) ترجمه متون ادبی فقط از طریق ترجمه ثانویه انجام می‌شود و ترجمه اول یک ترجمه غیرکامل نامیده می‌شود. برمن عنوان می‌کند که ترجمه کامل یعنی حرکت دادن ترجمه به سمت متن مبدا و بیان تعامل بین مترجم و زبان مبدا می‌باشد (گورکگلار^۱ ۲۰۰۹. به نقل از موسوی رضوی و طهماسبی بوبری، ۲۳: ۲۰۱۹). هیوسون^۲ (۱۲: ۲۰۱۱) در مورد رویکرد برمن به نقد ترجمه می‌گوید: «نشان دادن حقیقت ترجمه هدف نهایی است و برمن برخی ملاحظات نظری و روش شناختی را برای دستیابی به این هدف تعیین می‌کند». برمن معتقد است قبل از رفتن به سراغ متن مبدا، منتقد باید متن مقصد را دقیق بخواند در این صورت از تطبیق اجباری اجتناب می‌شود و مشخص می‌گردد که آیا ترجمه از معیارهای مورد نظر پیروی می‌کند یا خیر (همان).

در برخی از ترجمه‌های انگلیسی نهج البلاغه گاه دیده می‌شود که در عین تلاش مترجم در برگردان امانت‌دارانه کلام امام علیه السلام، قسمت‌هایی نامفهوم وجود دارد و پیامی را که گوینده کلام مدنظر داشته، به مخاطب به درستی، منتقل نشده است. چالشی که بر سر راه مترجمان وجود دارد این است که آیا باید انتقال مفاهیم و معنا را در اولویت قرار داد یا صورت کلام نیز دارای اهمیت است. از آنجا که نهج البلاغه متنی دینی-ادبی به شمار می‌رود و آکنده از صنایع ادبی بسیار زیبایی است که خود دریایی از مفاهیم را منتقل می‌کنند، نمی‌توان صرفاً به انتقال مفاهیم بسنده نمود و زیباشناسی کلام را نادیده انگاشت. بدین جهت در این تحقیق سعی شده است بر اساس یک مدل نقد ترجمه متون ادبی به بررسی دو مورد از ترجمه‌های شناخته شده پرداخته شود. نهج البلاغه در کنار مضامین والای دینی، از لحاظ ادبی اثری بی نظیر محسوب می‌شود. صنایع ادبی به کار رفته در این متن که بر غنای بلاغی آن افزوده، موجب دشواری ترجمه آن به زبان‌های دیگر شده است. یکی از قسمت های پیچیده کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، در باب انتقال پیام، عبارات کنایی نهج البلاغه می‌باشد. کلام

1. Gurcoglar
2. Hewson

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه از فصاحت و بلاغت بالایی برخوردار است و مترجم حتی الامکان بایستی ترجمه‌های برابر با متن ایشان ارائه دهد و در آراسته ماندن کلام بکوشد.

تحقیق حاضر با هدف پاسخ دادن به سوالات زیر انجام شد:

۱. این دو مترجم در برگردان کنایات به زبان انگلیسی مبدا محور عمل کرده اند یا مقصد محور؟ و کدام مورد از ترجمه‌های انگلیسی بر طبق این مدل موفق ارزیابی می‌شوند؟
۲. از میان گرایش‌های ریخت شکنانه برمن، کدام یک نقش بیشتری در تحریف متن مبدأ کنایات نهج البلاغه داشته اند؟

۲. پیشینه تحقیق

برخی از پژوهشگران حوزه ترجمه درباره تمایز دیدگاه‌های زبان مبدا-محور و دیدگاه‌های زبان مقصد-محور سخن می‌گویند که شیوه ترجمه بر اساس این دیدگاهها تعیین می‌شوند. به عنوان مثال شلایرماخر^۱ (۱۸۱۲) در توضیح این دو دیدگاه بیان می‌دارد که «گاهی مترجم نویسنده متن مبدا را مورد توجه قرار می‌دهد و خواننده را به سمت او سوق می‌دهد از طرف دیگر، گاهی خواننده در اولویت است، بنابراین نویسنده را باید به سوی خواننده حرکت داد.» برای شلایرماخر شیوه قابل قبول بیگانه سازی، رویکرد مبدا محور، می‌باشد زیرا معتقد است که شیوه بومی سازی در ترجمه، رویکرد مقصدگرا، نمی‌تواند متن اصلی را منتقل کند (به نقل از ماندی^۲، ۳۹: ۲۰۱۶). اگرچه بعد از شلایرماخر دیدگاه مبدا-محوری و مقصد-محوری توجه چندانی را به خود معطوف نداشت اما دهه‌ها بعد از آن، آنتوان برمن نظریه‌ای برای نقد ترجمه متون ادبی ارائه داد.

هاوس^۳ (۵۶-۵۵: ۲۰۱۵) نیز دو نوع الگوی ترجمه آشکار و نهان را معرفی می‌کند که همان ترجمه مبدا محور و مقصد محور هستند. وی معتقد است که نوع اول یعنی ترجمه آشکار برای متون ادبی، سخنرانی‌های سیاسی، وعظ و خطابه‌های دینی و موارد مشابه کاربرد دارد. این موارد بسیار به زبان، فرهنگ، و سنت و تاریخ یک کشور وابسته هستند. از طرف دیگر شیوه نهان در ترجمه که به نظر نمی‌رسد ترجمه باشد و گویا این متن به زبان مقصد نوشته شده است، مقصد محور است و از آن می‌توان برای ترجمه متون علمی، متون اقتصادی و مطبوعاتی و ... استفاده کرد.

1. Schleiermacher

2. Munday

3. House

۱.۲. مرور مطالعات پیشین

درباره نقد و بررسی ترجمه تعابیر کنایی در متون ادبی و مذهبی مختلف و مدل آنتوان برمن برای ارزیابی ترجمه وفادار پژوهش‌های فراوانی انجام شده که به برخی از موارد مهم و مرتبط با این تحقیق اشاره می‌شود:

- کاکاوندی، معصومی و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهشی از دیدگاه «آنتوان برمن» چند مؤلفه ریخت شکنانه را در ترجمه‌های فارسی صفارزاده و انصاریان از سوره‌ی بقره مورد نقد قرار می‌دهند؛ آنها نتیجه‌گیری می‌کنند که نظریه مبدأگرایی «برمن»، بهترین مؤلفه‌ها برای نقد ترجمه متون دینی مانند قرآن کریم را ارائه می‌دهد. این نظریه بیان می‌کند که مترجم متون دینی باید به زبان مبدأ وفادار باشد و متن اصلی را با کمترین تحریف به زبان مقصد منتقل کند. عدم وفاداری می‌تواند منجر به ترجمه‌های نادرست شود و قداست متون را خدشه دار کند.

- در مقاله «بررسی چگونگی کارآمدی مؤلفه «شفاف سازی» الگوی برمن در ارزیابی ترجمه قرآن»، نتیجه‌گیری شده است که مؤلفه شفاف سازی در موارد بسیاری در ارزیابی ترجمه قرآن کارآمد است، اما به دلیل تنوع زبانی آیات قرآن، امکان داشتن نظر یکسان درباره شفاف سازی وجود ندارد. شفاف سازی در ترجمه قرآن به دو دسته اجباری و اختیاری تقسیم می‌شود. توضیحات اجباری که حتی برمن هم به ضرورت آن اذعان می‌کند، در ترجمه قرآن باید رعایت شود و نمی‌توان آن را تغییر یا تحریف نامید. (نیازی و هاشمی، ۱۴۰۰)

- امرائی (۱۳۹۷) در پژوهش خود که به بررسی روش شناسی تعابیر کنایی قرآن در فرآیند ترجمه پرداخته است، نشان می‌دهد که حدادعادل در برگردان تعابیر کنایی روش یکنواختی ندارد، گاهی به سراغ ترجمه معنایی رفته و گاه معادل کنایی را آورده و گاه نیز به صورت تلفیقی معنایی-ارتباطی ترجمه کرده است؛ ولی بیشتر به سراغ ترجمه تحت اللفظی رفته است، تا جایی که ترجمه ایشان را از منظر برگردان تعابیر کنایی، میتوان ترجمه‌ای تحت اللفظی و متن محور دانست.

- فرهادی، الحسینی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله خود- «نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: ترجمه انصاریان)» - نتیجه‌گیری کردند که این اطناب و توضیحات خاصه در بخش مترادف‌ها به طور سلیقه‌ای در متن به کار رفته و کمکی به فهم متن نکرده‌اند. این توضیحات آهنگ موسیقایی و هماهنگی خاص زبان مبدأ

را نیز بهم زده و از زیبایی ترجمه کاسته است. در اکثر موارد هم یک امر ساده در ترجمه آشکارسازی شده که چندان ابهام زایی به شمار نمی‌رود و بهتر بود به همان شکل متن مبدا بیایند.

- دلشاد، مسبوق و همکاران (۱۳۹۴) توضیح می‌دهند که می‌توان ترجمه شهیدی را از جهت انتقال ساختار و محتوا به متن اصلی، ترجمه وفادار تلقی کرد. ترجمه وی از ارزشمندترین ترجمه‌های نهج البلاغه است که آرایه‌های لفظی و معنوی را به زیبایی به خدمت گرفته است. بر اساس چهار عامل تحریف متن، ترجمه شهیدی از نهج البلاغه از دیدگاه آنتوان برمن مورد بررسی قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ترجمه شهیدی به عنوان یک ترجمه مبدأگرا ست که کمتر از عوامل تحریف متن رنج می‌برد و در متون دینی، مبدأگرایی ضروری است.

جستجوی نگارندگان این مقاله حاکی از آن است که تاکنون پژوهشی پیرامون نقد ترجمه کنایات نهج البلاغه بر اساس مدل برمن ارائه نشده است و در چند مورد صرفاً یک یا دو گرایش ریخت شکنانه مطرح شده در این نظریه ملاک بررسی قرار گرفته است و پژوهش حاضر از این حیث نخستین نمونه به شمار می‌رود.

۳. روش شناسی

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی سعی دارد به بررسی انتقادی دو ترجمه انگلیسی از نهج البلاغه بپردازد و بر طبق مدل نقد ترجمه آنتوان برمن، چند مورد از پربسامدترین گرایش‌های ریخت شکنانه موجود در دو ترجمه مورد نظر را بررسی کند. در این تحقیق از دو ترجمه انگلیسی بهروز فروتن و سید حسین مرعشی (۲۰۲۲) و سید محمد عسکری جعفری (۱۹۹۹) استفاده شده است. ترجمه فروتن و مرعشی به این علت انتخاب شده که از معاصرترین ترجمه‌ها می‌باشد و به گفته خود مترجم که با بیشتر ترجمه‌های انگلیسی قبلی آشنایی داشته، در آنها نقص‌هایی دیده و باعث شده به ترجمه نهج البلاغه به زبان انگلیسی بپردازد. ترجمه عسکری از قدیمی‌ترین ترجمه‌های انگلیسی نهج البلاغه است که در دسترس عموم می‌باشد. این نسخه چندین بار در سالهای مختلف به همراه شرح‌ها و تفسیرهایی مجزا تجدید چاپ شده است و در اینجا ویراست نهایی (۱۹۹۹) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در مجموع ۸۴ مورد کنایه از نامه‌ها و خطبه‌ها بطور تصادفی استخراج گردید و با متن مبدا مقابله و مثالهای مرتبط برای هر یک از گرایش‌های ریخت شکنانه ارائه شد و به منظور پیدا کردن پاسخ برای پرسش‌های مطرح شده در این پژوهش تمام مثالها به دقت بررسی و تحلیل گردید.

در پایان فراوانی هر یک از تحریف‌ها در هر یک از ترجمه‌ها با شکل و نمودار بیان شد.

۱.۳. روش تحقیق

برمن (۲۰۱۲: ۱۹۳) دوازده دسته از گرایش‌های ریخت‌شکنا را شرح می‌دهد که در واقع

تحریف متن مبدا به شمار می‌رود و به شرح زیر است:

۱. منطقی سازی^۱

منطقی سازی به ایجاد تغییر در نحو متن مبدا اشاره دارد. در این نوع ترکیب و توالی و چینش جملات دستخوش تغییر خواهند شد. ادغام کردن جملات کوتاه، شکستن جملات بلند، تغییر در علائم نگارشی در این مقوله جای می‌گیرند (برمن، ۲۰۱۲: ۲۸۸).

۲. شفاف سازی^۲

شفاف سازی به موازات منطقی سازی صورت می‌گیرد و نتیجه فرعی آن است. این تحریف معمولاً در سطح کلمات و معنا اتفاق می‌افتد، مترجم ترجیح می‌دهد که معنای غیر صریح و مستتر متن مبدا را به صراحت در ترجمه بیان کند (معاذاللهی، ۳۶: ۲۰۱۳). مترجم با افزودن کلمات و توضیحاتی به متن دست به روشن ساختن متن می‌زند. لازم به ذکر است که برمن خود نیز شفاف سازی در کار ترجمه را در مواردی اجتناب ناپذیر می‌داند اما مخالف این عمل است که مترجم موارد چند معنایی را به تک معنایی تبدیل کند و توضیحاتی بیفزاید که مولف نمی‌خواسته در متن اصلی به صراحت بیان شود (مهدی پور، ۱۳۸۹. به نقل از افضل‌ی و داتوبور، ۱۳۹۶: ۷۷).

۳. اطناب کلام^۳

از این نوع تحریف معمولاً با عنوان «بیش ترجمه» یاد می‌شود. مترجم ایده فشرده متن مبدا را باز می‌کند و این افزودن بر غنای متن نخواهد افزود و صرفاً حجم متن افزایش می‌یابد و موجب اطناب کلام می‌گردد. (همان)

۴. آراسته سازی^۴

معاذاللهی (۲۰۱۳: ۳۷) آراسته سازی را به صورت جایگزینی معنای اولیه متن مبدا با کلمات متن

1. Rationalization
2. Clarification
3. Expansion
4. Ennoblement



مقصد معرفی می‌کند به نحوی که صورت و فرم متن مبدا دچار تحریف شود. در این نوع از گرایش مترجم متن را به گونه‌ای ترجمه می‌کند که کلمات و ساختار به مراتب فاخرتر از متن مبدا به نظر می‌رسد.
۵. غنازدایی کیفی^۱

این نوع تحریف زمانی رخ می‌دهد که اصطلاحات و عبارات متن مبدا با اصطلاحات و عباراتی از متن مقصد جایگزین می‌شود که از غنای زبان مبدا برخوردار نیست. در حقیقت این تحریف نقطه مقابل آراسته‌سازی است (معاذاللهی، ۳۸: ۲۰۱۳). در این موارد ترجمه در متن مقصد به گونه‌ای است که از لحاظ آوایی و معنایی به اندازه متن مبدا زیبا و آراسته نخواهد بود. این تحریف از دشوارترین مسائل موجود در ترجمه است زیرا در هر زبانی کلمات و بازیه‌های کلامی خاصی، با بار معنایی و تصویرسازی خاص همان زبان وجود دارد و برگرداندن آنها به زبانی دیگر غالباً دشوار است (مهدی پور، ۱۳۸۹ به نقل از افضلی و داتوبر ۸۰-۸۱: ۱۳۹۶).
۶. غنازدایی کمی^۲

غنازدایی کمی به معنای کاهش تعداد واژگان متن مقصد در مقایسه با متن مبدا در ترجمه است. به عنوان مثال مترجم تمام کلماتی را که در یک پاراگراف با هم مترادف هستند فقط با یک کلمه در متن مقصد جایگزین می‌کند (معاذاللهی، ۳۸: ۲۰۱۳). برمن معتقد است گاهی برای یک مدلول چندین دال وجود دارد و انتخاب یکی از آنها به معنای غنازدایی کمی است (مهدی پور، ۱۳۸۹ به نقل از افضلی و داتوبر ۸۲: ۱۳۹۶).
۷. تخریب ضرباهنگ^۳

اگرچه این نوع تحریف بیشتر در شعر به چشم می‌خورد اما در نثر نیز کاربرد دارد و در نتیجه تغییر در چینش کلمات و علائم نگارشی اتفاق می‌افتد. بدین ترتیب متن ترجمه شده دیگر موزون و آهنگین نخواهد بود. (ماندی، ۲۰۱۶: ۱۹۴)
۸. تخریب شبکه‌های دلالتی زیرین

در متون ادبی زنجیره‌ها و شبکه‌های معنایی مستتر وجود دارد که ضرباهنگ و فرآیند دلالتی متن را شکل می‌دهد. بعضی از کلمات ممکن است در متن تکرار شوند که به معنا یا لحن احساسی

1. Qualitative impoverishment
2. Quantitative impoverishment
3. The destruction of rhythms

خاص دلالت می‌کنند. (برمن، ۲۰۱۲: ۲۴۶). مترجم ممکن است با انتخاب بعضی معادل‌ها که نشان دهنده لحن متفاوتی است، شبکه دلالتی را تخریب کند. (معاذاللهی، ۲۰۱۳: ۳۹)

۹. تخریب الگوی زبانی^۱

این تحریف زمانی رخ می‌دهد که مترجم جملات ساده و صریح متن مبدا را با جملات پیچیده و مرکب در متن مقصد جایگزین می‌کند. (معاذاللهی، ۲۰۱۳: ۴۱). این نوع تحریف در نتیجه منطقی سازی، شفاف سازی و اطناب کلام و دیگر تحریف‌ها در ترجمه اتفاق می‌افتد. (برمن، ۲۰۱۲: ۲۹۵).

۱۰. تخریب شبکه زبانهای بومی و محلی^۲

اگر در متن مبدا شخصیت اثر ادبی با لهجه‌ای خاص صحبت می‌کند و مترجم در ترجمه آن را به زبان معیار ترجمه می‌کند و این زبان بومی در متن مقصد دیده نمی‌شود این نوع تحریف رخ می‌دهد (معاذاللهی، ۲۰۱۳: ۴۲).

۱۱. تخریب اصطلاحات و عبارات^۳

بر طبق نظر برمن (۲۰۱۲: ۲۹۵)، اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های متن مبدا معادل‌هایی استاندارد در متن مقصد دارند که ممکن است معنای آنها کاملاً یکسان باشد. بومی سازی یا استفاده از معادل برای ترجمه این عناصر راهکار قابل قبولی نیست زیرا باعث تخریب گفتمان متن مبدا می‌شود. هرچند از نگاه مترجمان به کار نبردن عبارات معادل در متن مقصد باعث بی‌معنایی متن ترجمه شده می‌شود. این بدان معناست که باید برای ترجمه اصطلاحات و عبارات از ترجمه تحت‌اللفظی استفاده کرد.

۱۲. تاثیر برهم نهادگی زبانها؛

این تحریف به این معناست که در ترجمه ردپای اشکال مختلف زبانی، مثلاً لهجه‌های محلی، و ترکیب زبانها از بین می‌رود.

لازم به ذکر است که محققین این مقاله ارزیابی ترجمه را بر اساس شش مورد از این مؤلفه‌ها انجام می‌دهند زیرا بقیه موارد در گرایش‌های پیشین مدنظر قرار گرفته و نتیجه موارد قبلی است یا

1. The destruction of underlying networks of signification
2. The destruction of vernacular networks or their exoticization
3. The destruction of expressions and idioms
4. The effacement of the superimposition of languages

اینکه چندان با حیطه اثر مورد بررسی همخوانی ندارد؛ در ترجمه متن مذکور در زبان انگلیسی کارایی ندارند و فراوانی آن‌ها بسیار اندک و با تقریباً صفر است. علاوه بر این، به دلیل وجود تفاوت‌های ساختاری و فرهنگی در عربی و انگلیسی، در تحقیق حاضر برای برخی مؤلفه‌ها از عبارات اجباری یا اختیاری استفاده شده است. به عنوان مثال در زبان عربی حذف غالباً با دلایل بلاغی صورت می‌گیرد و در علم معانی نیز حذف مورد بحث قرار گرفته است. در نهج البلاغه نیز از حذف در بسیاری از کنایات استفاده شده است یعنی برخی از مفاهیم به صورت ضمنی و غیرصریح بیان گردیده اند اما مترجمان غالباً عبارات حذف شده را به صورت آشکار ترجمه می‌کنند و معنای غیرصریح را تصریح می‌نمایند بدین ترتیب، شفاف‌سازی اتفاق می‌افتد. اما موارد اجباری را نباید جز تحریف به شمار آورد زیرا اجتناب ناپذیر است.

۴. تحلیل داده‌ها

در این قسمت سعی شده است با توجه به حجم مقاله مواردی از هر کدام از گرایش‌های ریخت‌شکنانه نمونه‌هایی مطرح شده و بررسی شوند. لازم به ذکر است که این نمونه‌ها از میان خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه جمع‌آوری گردیده‌اند.

باید خاطرنشان ساخت که در هر موردی که این تحریف‌ها در ترجمه مشاهده شود از نگاه برمن آن ترجمه موفق ارزیابی نخواهد شد. از آنجا که تمام گرایش‌های ریخت‌شکنانه معرفی شده از سوی برمن برای تحقیق حاضر کاربرد ندارد، صرفاً به بررسی ترجمه‌ها بر اساس پرکاربردترین گرایش‌ها / تحریف‌ها پرداخته خواهد شد. در این اثر به کارکرد شش مؤلفه می‌پردازیم. برای ترجمه نخست فقط نام مترجم اول آن ذکر شده است.

۱. فَلَوْ اِئْتَمَنْتُمْ اَحَدَكُمْ عَلٰی قَعْبٍ لَخَشِيتُمْ اَنْ يَذْهَبَ بِعِلَاقَتِهِ. (خطبه ۲۵)

T1: [You are so treacherous that] if I trust any one of you with a wooden bowl, I must fear that you may steal its handle. (Foroutan, 2022: 50)

T2: They are honest to their leader, and you try to deceive me on every occasion... they are managing their affairs very well, and you are not competent to carry on good administration. (Askari Ja'fari, 1999:23)

نکته: در این خطبه که امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد نافرمانی از امام حق، مطالبی می‌فرمایند، عبارت «يَذْهَبَ بِعِلَاقَتِهِ» حاوی مطلبی کنایه آمیز می‌باشد که مراد آن خیانت اهل کوفه در امانت است و به راه مبالغه در مذمت این خیانت به صورتی زیبا بیان شده است. (رستمی، ۱۳۷۳: ۱۵۲)

تحریرهای ترجمه نخست:

- شفاف سازی اختیاری؛ به علت اضافه کردن عبارت توضیحی در کنار ارائه ترجمه تحت اللفظی از اصطلاح موجود

مترجم اول علاوه بر ترجمه تحت اللفظی و ارائه معنای اولیه خود عبارت، توضیحی اضافه کرده *you are so treacherous* (آنچنان خائن هستید) که خود به وضوح مراد کنایه را در بر دارد و گویای این مطلب است که ربودن آویزه ظرف به چه معناست. در صورتی که واژگان معادل در انگلیسی خود بار معنایی منفی را منتقل می‌کنند (کلمه *steal* که خود به معنای دزدیدن و کلمه *fear* به معنای ترس که هر دو نگرانی و عدم اعتماد در معنای ضمنی را به همراه دارند. بنابر این نیازی به تصریح کلام نیست).

- تخریب اصطلاحات و عبارات اختیاری؛ این عبارات در متن مبدا بصورت کنایی و در قالب یک اصطلاح بیان گردیده است بنابراین وقتی معنای مستتر در متن توسط مترجم به صراحت بیان شود دیگر کشف معنای کنایی توسط خواننده متن مقصد اتفاق نخواهد افتاد و از زیبایی کلام کاسته خواهد شد.

- غنازدایی کیفی؛ از معنای ضمنی عبارات کنایی موجود رمز گشایی شده است. بنابراین آرایه ادبی موجود در متن مبدا زیبایی خود را در ترجمه از دست داده است. این نوع تحریف پیامد سایر تحریف‌های پیش آمده در متن می‌باشد.

تحریرهای ترجمه دوم: شفاف سازی اختیاری؛ مترجم می‌نویسد: «شما در هر شرایطی تلاش بر خدعه ورزی و سرپیچی از اوامر من را دارید.» که ترجمه‌ای کاملاً تفسیری و آزاد است، و اصطلاح مورد نظر متن مبدا به صورت پیامی منتقل گردیده است. به نظر این مترجم، انتقال صحیح مراد امیرالمؤمنین علیه السلام، امری مهم تر می‌نماید.

- اطناب کلام؛ وی بسیار کلمات اضافی به متن افزوده که باعث حشو و اطناب کلام شده است و برای ابهام زدایی چندان ضروری به نظر نمی‌رسند.

- تخریب اصطلاحات و عبارات؛ توضیح آن در مورد ترجمه قبل گفته شد

- غنازدایی کیفی؛ توضیح آن در مورد ترجمه قبل گفته شد

۲. وَ مِنْهُمْ الْمُضِلُّ [بِسَيْفِهِ] لَسَيْفِهِ وَ الْمُعْلِنُ بِشَرِّهِ وَ الْمُجْلِبُ بِخَيْلِهِ وَ رَجْلِهِ، (خطبه ۳۲)

T1: Another group are wrongdoers who openly draw their sword and cause corruption. They have gathered their infantries and cavalries (Foroutan, 2022: 61)

T2: Then there are those who have drawn their swords, have openly avowed of their evil intentions, and have gathered armies around themselves. (Askari Ja'fari, 1999:27)

به نقل از ابن میثم مراد از تعبیر کنایی «الْمُضِلُّ بِسَيْفِهِ»، چیرگی و دست درازی به هرگونه اسبابی است که بتواند او را به پیروزی برساند؛ همانند انسانی که دست به شمشیر می‌زند تا بتواند حتی با ایجاد رعب و وحشت به مقصد خود دست یابد. مراد از «الْمُعْلِنُ بِشَرِّهِ» نیز که به معنی علنی و آشکار کردن بدی است همان انتشار و اشاعه ظلم و فحشاست. «الْمُجْلِبُ بِخَيْلِهِ وَ رَجْلِهِ» در ظاهر یعنی جمع آورنده سواره و پیاده نظام می‌باشد که مراد از این کنایه جمع آوری و اعداد اسباب ظلم و فساد می‌باشد که به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام تمام این امور به هدف دست یابی به مال و مقام مرتبت دنیایی است. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۶۶)

تحریف ترجمه نخست: غنازدایی کمی؛ در اولین تعبیر، یعنی «الْمُضِلُّ بِسَيْفِهِ»، مترجم اول، ظاهر کنایه را رها نکرده و همان را انتقال می‌دهد. (openly draw their sword) بلافاصله بعد از آن به ایجاد فساد اشاره می‌کند که می‌توان گفت در ترجمه این فراز از خود فراز بعدی که تفسیر آن است استفاده کرده؛ یعنی برای نشان دادن معنی «الْمُضِلُّ بِسَيْفِهِ» همان توضیح «الْمُعْلِنُ بِشَرِّهِ» را استفاده کرده و ظاهر کردن شر و فسادش را برای توضیح کسی که شمشیر کشیده کافی می‌داند؛ هرچند به نظر، کشیدن شمشیر در زمین، غیر از انجام علنی یک فساد، به گفته ابن میثم، استفاده از تمامی امکانات برای رسیدن به اهداف شوم نیز می‌باشد ولی ترجمه دقیق این قسمت در ترجمه دیده نمی‌شود. در عبارت «الْمُجْلِبُ بِخَيْلِهِ وَ رَجْلِهِ» نیز، استفاده از سواره نظام و پیاده نظام را در ترجمه ارائه داده که بهترین مصداق برای آمادگی برای راه انداختن ظلمی فراگیر می‌باشد.

- غنازدایی کیفی؛ در متن مبدا کلمات به کار رفته در یک ساختار موازی استفاده شده و مسجع

هستند. تکرار برخی از آواها نیز به چشم می‌خورد مانند /ل/ که ناگزیر مترجم از این ساختار در متن

مقصد به دلیل سیستم زبانی خاص هر زبان نتوانسته پیروی کند. کلام آهنگین و موزون متن مبدا به نثری ساده تبدیل شده است. غنازدایی کیفی پیامد سایر تحریف های پیش آمده در متن است و به تنهایی نمی توان آن را بررسی کرد.

پیشنهاد می شود که مترجم از کلماتی استفاده کند که آوا، املا یا تلفظی مشابه داشته باشند و از این طریق تا حدی غنای متن مبدا حفظ شود. مثلا استفاده از دو کلمه draw و sword به دلیل داشتن حروف مشترک بر زیبایی این بخش از ترجمه افزوده است. توجه به حروف خشن و نرم متن مبدا نیز خود در انتقال معنا موثر است. با توجه به این که نمی شود دقیقا در متن مقصد همان حروف را در معادل های بکار رفته جستجو کرد می توان از راهکارهای ادبی جایگزین برای حفظ کیفیت ادبی متن استفاده کرد.

تحریف های ترجمه دوم: مترجم دوم نیز کنایه ها را به صورت تحت اللفظی ترجمه کرده است
- غنازدایی کیفی؛ توضیح آن در بالا آمده است.

- غنازدایی کمی؛ به کاهش واژگانی در ترجمه مرتبط است. مترجم برای « بِحَيْلِهِ وَرَجَلِهِ » که معادل سواره و پیاده نظام می باشد تنها یک واژه «armies» به کار برده است.

۳. قَدْ طَوَّحَتْ بِكُمْ الدَّارُ (خطبه ۳۶)

T1: This temporary life directed you to death (Foroutan, 2022: 69)

T2: You are maddened with the lust of false grandeur of a sinful life. (Askari Ja'fari, 1999: 31)

ابن میثم می گوید که «الدَّارُ» کنایه از دنیاست که طلب مال و مقام آن سبب گمراهی و هلاکت مردمان و به خصوص خوارج نهروان شده است. به گفته او حب جاه و مال که همه از دنیاپرستی سرچشمه می گیرد زمینه ای برای دوری از رحمت خداوند می باشد. (ابن میثم: ۱۳۶۲: ۹۱)
تحریف های ترجمه نخست:

- اطناب کلام؛ «الدار» در لفظ به معنای خانه است. مترجم «الدَّارُ» را به معنی ، زندگی موقت،

(temporary life) بکار برده است. می توان گفت در این ترکیب وصفی، توضیحی مختصر برای

کلمه «الدَّارُ» ارائه داده که در متن مبدا نیست. می توانست از کلمه life به تنهایی استفاده کند.

- غنازدایی کیفی؛ بازکردن مؤلفه های معنایی عبارات کنایه زیبایی کلام امام را برهم می زند و

خواننده را از کشف معنای ضمنی بی نیاز می کند. بنابراین این نوع تحریف خود نتیجه اطناب کلام

است. در آثار ادبی غالباً استفاده از یک کلمه بطور موجز بیانگر مفاهیمی است که در قالب یک جمله یا بیشتر در متون دیگر یافت می‌شوند. بنابراین وفاداری به عناصر متن مبدا تا حد امکان از نظر برمن ضروری است.

تحریف‌های ترجمه دوم:

مترجم از واژه «الدَّارُ» تعبیر به «افسون دروغین زندگی پر از خطا» می‌کند. زندگی موقت، افسون دروغین زندگی پر خطا، هر دو عباراتی هستند که تا خواننده با آنها روبرو می‌شود متوجه مذمت دلشیفته‌گی‌های دنیا می‌شود.

- اطناب کلام؛ یک کلمه از متن مبدا با عبارتی توصیفی در متن مقصد جایگزین شده است که حشو است.

- غنازدایی کیفی؛ توضیحات در قسمت قبل ارائه داده شده است.

- آراسته‌سازی؛ واژه «خانه یا دنیا» با عبارتی بسیار زیباتر از متن مبدا به متن مقصد منتقل شده است. متن مقصد از لحاظ انتقال مفاهیم ضمنی از متن مبدا پیشی گرفته است. این نوع تحریف نیز با انتخاب واژگان از سوی مترجم و به صورت اختیاری انجام می‌شود و ضرورتی از سوی متن مبدا احساس نمی‌شود.

۴. أَضْرَعِ اللَّهُ خُدُودَكُمْ وَأَتَعَسَ جُدُودَكُمْ (خطبه ۶۹)

T1: May God bring you disgrace and reduce your share [of blessings in the life]. (Foroutan, 2022: 100)

T2: May you be disgraced by God. (Askari Ja'fari, 1999: 43)

در عبارت «أَضْرَعِ اللَّهُ خُدُودَكُمْ» (خوار کردن چهره‌ها)، کنایه‌ای از ذلت و خواری و ناتوانایی نفس وجود دارد که خواری چهره در انتها سبب خواری نفس خواهد شد که به قولی برای مذمت اصحاب سست عنصر بیان شده است. همچنین عبارت «أَتَعَسَ جُدُودَكُمْ» که به معنی نابودی تلاش‌ها و نصیب‌ها، می‌باشد کنایه از ضرر و زیان و بی‌نصیبی انسان می‌باشد. (رستمی، ۱۳۷۳: ۱۶۲).

در منهای البراعه خوبی نیز به صورت مستقیم به کنایی بودن مطلب اشاره شده است و می‌گوید که «أَضْرَعِ اللَّهُ خُدُودَكُمْ» کنایه از ذلت نفس و بیچارگی است و «أَتَعَسَ جُدُودَكُمْ» کنایه از خسارت و ناامیدی است (هاشمی خوبی، ۱۳۵۸: ۱۲۴).

تحریف های ترجمه نخست:

شفاف سازی؛ مترجم برای عبارت «أَضْرَعُ اللَّهُ خُدُودَكُمْ» همان معنای بی آبرویی و خواری را برگزیده و برای «أَتَّعَسَ جُدُودَكُمْ» نیز معنای بی بهره ماندن از نعمت های زندگی را بیان کرده است. و در میان پرانتز کلماتی افزوده است که معنا به صراحت بیان شود.

- اطناب کلام؛ توضیحاتی که در پایان عبارات داخل پرانتز ذکر شده هیچ تاثیری در معنای متن نخواهد داشت.

غنازدایی کیفی؛ این نوع تحریف پیامد تحریف های دیگر است. استفاده از دو کلمه «خود» و «جدود» که در متن مبدا جناس هستند باعث زیبایی و آهنگین شدن کلام می شود. بنابراین ترجمه ساده آن در متن مقصد باعث حذف این آرایه ادبی در ترجمه شده است. اگر چه حفظ این صنعت ادبی در متن مقصد دشوار و یا ناممکن به نظر می رسد ولی مترجم می تواند با راهکاری دیگر این کاهش کیفی متن را جبران کند؛ به عنوان مثال می توانست از واژگان هم آوا و یا تکرار اصوات استفاده نماید. این نوع غنازدایی برای قسمت اول کنایات هم اتفاق افتاده است؛ اضرع / اتعس. به عنوان مثال می توان ترجمه ای اینگونه ارائه داد که تا حدی غنای متن را حفظ کند: May God disgrace

your faces and reduce your rates

تحریف های ترجمه دوم:

غنازدایی کمی؛ مترجم دوم در ترجمه هر دو فراز یک جمله ارائه داده و تنها به بی آبرویی و خواری اشاره کرده است. گویی نتیجه خواری روی و بی بهره ماندن را هر دو خواری و بی آبرویی معرفی می کند. ایشان قسمتی از کلام را حذف کرده است.

غنازدایی کیفی؛ در نتیجه غنازدایی کمی صنایع ادبی موجود نیز در ترجمه از بین می روند (همانطور که در قسمت قبل توضیح داده شد)

ه. وَ لَمْ يُعْرِهَا طَرْفًا، (خطبه ۱۶۰)

T1: The Messenger of God (s) took a bite of the world with the corner of his mouth (consumed little from the world and was indifferent to it). (Foroutan, 2022: 265)

T2: And never thought of obtaining any comfort or ease in life even temporarily. (Askari Ja'fari, 1999: 123)

خوبی در منهاج البراعه تصریح می‌کند که این عبارت کنایه از عدم توجه به دنیا است.
(خوبی، ۱۳۸۶: ۳۷۳)

تحریف ترجمه نخست؛ تخریب اصطلاحات و عبارات

مترجم اول، عبارت موجود در متن را با عبارت دیگری در متن مقصد معادل یابی نموده و از ترجمه تحت اللفظی فاصله گرفته است. عبارت «گوشه چشم نینداختن به دنیا» را با عبارتی ادبی (took a bite of the world with the corner of his mouth) جایگزین می‌کند. «با گوشه دهانش از دنیا لقمه‌ای بر می‌داشت،» به معنای بی‌اعتنایی به دنیا و کم‌اهمیتی آن نزد رسول خدا ﷺ می‌باشد. گاز گرفتن از چیزی با گوشه دهان در زبان انگلیسی به معنای تکه کردن و کم کردن از شیء مورد نظر می‌باشد. مترجم می‌بایست، طبق نظر برمن، متن مبدا را وفادارانه منتقل می‌کرد. ایشان در یک پاورقی این عبارت را تفسیر کرده و می‌نویسد که این عبارت به معنی «کم بهره بردن از دنیا و بی‌توجهی به آن است»، توضیح ذکر شده ابهام احتمالی را برطرف می‌کرد.

تحریف ترجمه دوم: غنازدایی کیفی و شفاف سازی اختیاری

مترجم از یک عبارت در متن مبدا ترجمه‌ای مفهومی و صریح در متن مقصد ارائه داده است و اصطلاح موجود را به صورت وفادارانه و با زبان مجاز منتقل نکرده است. وی از همان ابتدا خواننده را با ترجمه‌ای تفسیری روبرو می‌کند و معنای کنایه را در اختیار خواننده قرار می‌دهد و شفاف سازی می‌کند و می‌گوید که پیامبر ﷺ هیچ‌گاه در فکر به دست آوردن آسودگی و راحتی دنیا حتی از نوع موقتی اش نبوده است. در نتیجه شفاف سازی کلام پوشیده و موجز بسط می‌یابد و از غنای کیفی متن می‌کاهد.

۶. وَ لَوْ كَانَتِ الْأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَأُتْرَافُوا وَعِزَّةٍ لَأُتْضَامُوا وَمُلْكٍ لَتُمدُّنَحْوَهُ أَعْنَاقُ الرِّجَالِ وَ تَشْدُ

إِلَيْهِ عُقْدُ الرِّجَالِ، (خطبه ۱۹۲)

T1: if the Prophets had been powerful, no one could have fought against them, or if they had had wealth, they would not have suffered or if they had kingship, people would have gathered around them and turned them from all side in order to see their grandeur. (Foroutan, 2022: 329)

T2: T3: Had the prophets been endowed with such strength, power and might that none could dare ill-treat and harm them or try to suppress them, had they been emperors of such mighty empires that their sway and influence would have brought people down to their knees before them (Askari Ja'fari, 1999:164)

در این فراز از خطبه که به خطبه قاصعه معروف است، امیرالمؤمنین در پی بیان تواضع و ساده زیستی پیامبران می‌باشد. عبارت «تُمَدُّ نَحْوَهُ أَغْنَأُ الرِّجَالَ وَ تُشَدُّ إِلَيْهِ عُقَدُ الرِّجَالِ» کنایه از قدرت و عظمت ملک پیامبران است. (رستمی، ۱۳۷۳: ۱۲۸)

ابن میثم در ترجمه خود بیان می‌دارد که این عبارات کنایه از قدرت و سلطنتی است که اگر پیامبران به آن دست می‌یافتند همه بی‌چون و چرا تسلیمشان می‌شدند. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۴۶۴-۴۷۳)

تحریرهای ترجمه نخست

- تخریب اصطلاحات و عبارات متن مبدأ؛ در این فراز مترجم اول، در جای «تُمَدُّ نَحْوَهُ أَغْنَأُ الرِّجَالَ وَ تُشَدُّ إِلَيْهِ عُقَدُ الرِّجَالِ»، عبارتی تفسیری می‌نویسد مبنی بر اینکه تمام مردم حول آنها جمع می‌شدند. به این صورت ایشان ترجمه‌ای تفسیری بر این جمله ارائه می‌دهد. باید توجه داشت که در ابتدای این فراز، عبارات «أَهْلُ قُوَّةٍ لَا تُرَامُ وَ عِزَّةٍ لَا تُضَامُ» توسط حضرت بیان شده است که معنای تحت اللفظی و لغوی آن، خود پرده از معنایی از کنایه که مد نظر ابن میثم و ابن ابی الحدید می‌باشد، بر می‌دارد. ناگفته نماند که مترجم اول این عبارت را کنایه از جمع آمدن و تسلیم شدن انسان‌ها در برابر پیامبران می‌داند. مترجم این نوع تحریف را می‌توانست با ترجمه تحت اللفظی اصلاح کند.

- غنازدایی کیفی؛ از بین رفتن سجع و ضرب آهنگ متن مبدأ بخاطر استفاده از حروف خاص و تکرار آن‌ها و از بین رفتن زیبایی لفظی به واسطه راهکار ترجمه پیامی. این نوع تحریف پیامد تحریف قبلی است.

تحریرهای ترجمه دوم

- آراسته سازی؛ متن مقصد، مترجم این عبارت کنایی را با اصطلاحی زیبا به زبان انگلیسی منتقل می‌کند و بدون آوردن اصل کلام حضرت، معنا را به نویسنده می‌رساند. او می‌گوید: «اگر آنها امپراطور امپراطوری قدرتمند خویش نبودند» - برای قسمت اول کنایه- و «در این صورت مردمان مجبور می‌شدند در برابر پیامبران زانو بزنند.» - برای قسمت دوم کنایه- بدین صورت ایشان ترجمه‌ای با آراستگی بیشتر از زبان مبدأ ارائه داده‌اند.

- اطناب کلام؛ مترجم از توضیحات اضافی در ترجمه بهره برده که عدم استفاده از آنها به فهم معنا هیچ آسیبی نخواهد رساند، از سویی کنایه با ترجمه بقیه قسمت‌ها آشکار می‌شود و اساسا نیازی به بسط کلام دیده نمی‌شود.

۷. الْمَوْتُ مَعْقُودٌ بَيْنَ وَاصِیْکُمْ (نامه ۲۷)

T1: Your forehead has been marked with the signs of death.
(Foroutan, 2022: 441)

T2: Death is with you as if it has been twisted and tide round your head in between your hairs (Askari Ja'fari, 1999: 220)

ابن میثم در شرح نهج البلاغه اش می‌نویسد که پیوستگی مرگ با انسان اشاره به حتمی بودن مرگ برای هر موجودی است و این امری حتمی و حکم و قضای الهی است. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۴۲۵)

عبارت «الْمَوْتُ مَعْقُودٌ بَيْنَ وَاصِیْکُمْ» کنایتی است از عدم رهایی از مرگ که به غرض مبالغه از لفظ چسبیده بودن مرگ به پیشانی ... استفاده شده است. (رستمی، ۱۳۷۳: ۱۶۴)

تحریف های ترجمه نخست:

- اطناب کلام؛ ترجمه نخست در کل تحت اللفظی است ولی مترجم در قسمت آخر متن واژه sign را به متن اضافه کرده که نیازی به این کلمه دیده نمی‌شود و استفاده از کلمه death به تنهایی معنا را منتقل می‌کند. کنایه بسیار روشن و صریح است و نیازی به ابهام زدایی نیست.

- تخریب اصطلاحات و عبارات متن مبدا؛ «چسبیده شدن مرگ به پیشانی» باید تحت اللفظی و بدون هیچ واژه اضافی منتقل می‌شد. این نوع تحریف نتیجه اطناب کلام است.

تحریف های ترجمه دوم:

- اطناب کلام؛ مترجم در کنار ترجمه‌ای ساده که از این عبارت ارائه داده، همین مفهوم را به شکل دیگری بیان می‌کند که حشو است.

- تخریب اصطلاحات و عبارات متن مبدا؛ چسبیده شدن مرگ به پیشانی باید تحت اللفظی و بدون هیچ واژه اضافی منتقل می‌شد، این عبارت به خودی خود در متن مقصد بدون ابهام است. مترجم زبان مجاز را به زبان غیر ادبی ترجمه کرده است.

- آراسته سازی؛ وی در قسمت آخر این جمله اشاره به این مطلب کرده که مرگ همواره با توست و لفظ کنایه را در قالب زیبایی بیان می کند: «مرگ همواره با توست آنگونه که گویی مرگ را در بین موهای پیشانی ات گره زده باشند.» در واقع مترجم تصویر جدیدی از این مفهوم ارائه می دهد.

۸. فَأَلْصَقُوا بِالْأَرْضِ خُدُودَهُمْ وَعَفَّرُوا فِي التُّرَابِ وُجُوهَهُمْ (خطبه ۱۹۲)

T1: as they put their cheek on the ground to worship Him and put their face on the earth

(Foroutan, 2022: 237)

T2: They were humble before their Lord, they were courteous, considerate (Askari Ja'fari, 1999: 163)

چسباندن گونه بر زمین و مالیدن گونه ها بر خاک، کنایه از فرمانبری امر الهی مبنی بر تواضع، از طرف پیامبران می باشد که به قصد مبالغه، در این قالب، از زبان امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان شده است. (رستمی، ۱۳۷۳: ۲۱۴)

در شرح نهج البلاغه ابن میثم برای این عبارت آیه «وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (سوره حجر، آیه ۸۸) را به عنوان شاهد مثالی از قرآن آورده است و بعد می گوید که خفض الجناح کنایه از نرم خوئی و تواضع است. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۲۷۱)

تحریر ترجمه نخست:

- شفاف سازی اختیاری؛ مترجم با اضافه کردن عبارت to worship Him معنای کنایه را که عبادت خداوند و فرمانبرداری از اوست با زبانی رسا تصریح کرده است. قبل از ذکر این کنایه از واژه تواضع استفاده شده که معنای عبارت کنایی را تصریح می گرداند؛ وَ لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ كَرَّةً إِلَيْهِمُ التَّكَابُرَ وَ رَضِيَ لَهُمُ التَّوَّاضِعَ، فَأَلْصَقُوا بِالْأَرْضِ خُدُودَهُمْ وَعَفَّرُوا فِي التُّرَابِ وُجُوهَهُمْ.

تحریر ترجمه دوم:

- شفاف سازی اختیاری؛ که در ترجمه نخست بررسی شد.

- غنازدایی کیفی؛ تصویری که از عبادت و خشوع در برابر خداوند و تواضع با این عبارات در متن مبدا وجود داشت توسط مترجم حذف شده و صرفاً مفهوم منتقل گردیده است. در ترجمه خبری از سجع و ساختارهای زیبا و آهنگین متن مبدا دیده نمی شود.

۵. بحث و بررسی داده‌ها:

در پاسخ به سوال نخست باید گفت که ترجمه فروتن و مرعشی (۲۰۲۲) در مقایسه با عسکری جعفری (۱۹۹۹) بیشتر مبدا-محور بوده یعنی سعی شده است از ترجمه تحت اللفظی بیشتر از روش‌های دیگر برای انتقال کنایات استفاده کنند البته در مواردی هم مشاهده می‌شود که در کنار ترجمه تحت اللفظی به زعم خویش برای روشن شدن کنایه مطالبی افزوده اند. این دو مترجم توانسته‌اند در عین امانت داری نسبت به الفاظ استفاده شده در متن اصلی و ارائه ترجمه‌ای که تا حد امکان زیبایی‌های ادبی را نیز نمایان می‌کند، با استفاده از عباراتی مناسب در زبان مقصد، مخاطب را از پیام امام آگاه سازند، به نحوی که ساختمان جمله مورد نظر را بر هم نزنند و تغییر ندهند. ایشان گاه سعی می‌کنند با استفاده از پاورقی ترجمه خود را از توضیحات بیشتر در متن اصلی بی‌نیاز کنند و با افزودن عناصر واژگانی جمله را بسط ندهند.

عسکری جعفری بیشترین گرایش را به توضیحات تفسیری دارد. ایشان تمایل زیادی به ارائه توضیحات در پاورقی ندارد و به جای آن جملات را بیشتر داخل متن و گاهی داخل پرانتز تفسیر می‌کند. گاهی آنقدر متمایل به توضیح و تفسیر مطلب می‌شود که هیچ اشاره‌ای به متن اصلی نمی‌کند (گاهی این تفسیر طولانی تر از متن مبدا می‌شود و گاهی کوتاه تر). وی در اکثر موارد مخاطب محور عمل می‌کند و بر این باور است که انتقال معنا و مفاهیم بر صورت اولویت دارد بنابراین دیدگاه مقصدمحور دارد.

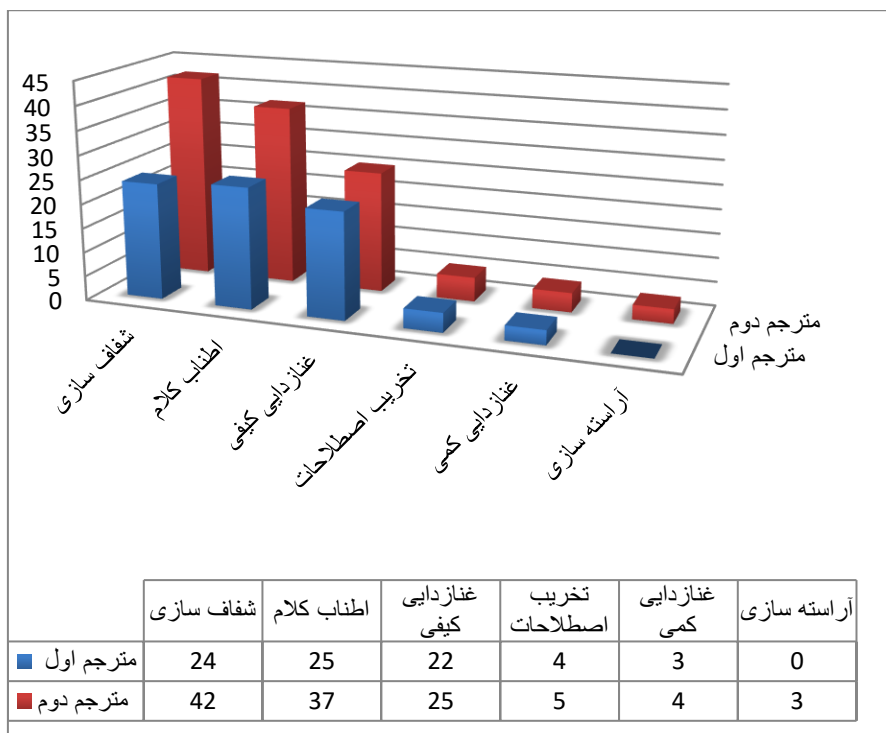
با توجه به مدل نقد ترجمه برمن، ترجمه‌ای مورد قبول است که مبدا محور بوده و تلاش بر این باشد که گرایش‌های ریخت‌شکنانه کمتر در ترجمه اتفاق بیفتد. بدین ترتیب ترجمه بهروز فروتن و مرعشی در مقایسه با ترجمه عسکری جعفری موفق‌تر ارزیابی می‌شود. این نکته قابل توجه است که کنایات یافت شده در متن مبدا آن‌چنان مبهم و غیرقابل فهم نبودند که مترجم مجبور باشد از ترجمه تحت اللفظی فاصله بگیرد و به صورت تفسیری ترجمه نماید. مضافاً اینکه برای ترجمه نهج البلاغه چنان‌که پیش از این گفته شد باید سعی شود در حد امکان صنایع ادبی مخدوش نشوند و به نحوی در ترجمه منعکس گردند، حتی در مواردی که به دلیل تفاوت ساختار و نظام زبانی و آوایی و ... دو زبان امکان انتقال زیبایی لفظی در کنار معنا وجود ندارد مترجم باید از راهکارهای دیگر استفاده کرده و ترجمه‌ای ادبی خلق کند تا عناصر زیباشناسی متن مبدا باقی بمانند.

در پاسخ به پرسش دوم؛ فراوانی شش گرایش ریخت شکنانه در بیش از ۸۰ کنایه در نهج البلاغه به شرح زیر است:

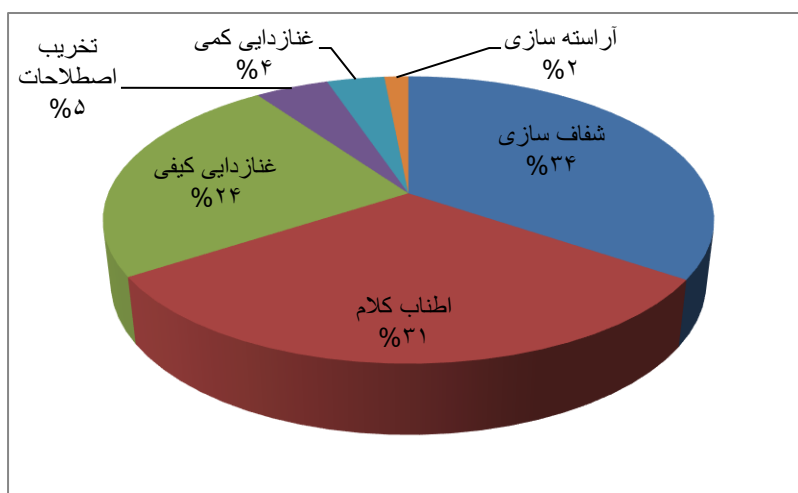
بیشترین فراوانی به ترتیب مربوط به شفاف سازی، اطناب کلام، غنازدایی کیفی، تخریب عبارات و اصطلاحات متن مبدا، غنازدایی کمی و آراسته سازی است. لازم به ذکر است که دیگر گرایش‌های ریخت شکنانه در این پژوهش لحاظ نشدند. منطقی سازی در ترجمه از عربی به انگلیسی اجتناب ناپذیر است زیرا ساختار نحوی دو زبان کاملا متفاوت است و به همین دلیل علائم نگارشی متن ترجمه شده نیز با متن مبدا مطابقت نخواهد داشت. ناگفته نماند که منطقی سازی و اطناب کلام و شفاف سازی منجر به گرایش‌های ریخت شکنانه دیگر خواهند شد که عبارتند از؛ تخریب ضرباهنگ، تخریب شبکه‌های دلالتی زیرین، و تخریب الگوی زبانی، بنابراین این موارد نیز در شمارش تحریف‌ها لحاظ نشدند. بعضی مؤلفه‌های دیگر مانند تخریب شبکه‌های بومی و محلی و برهم نهادگی زبانها در پژوهش حذف شدند زیرا برهم نهادگی زبانها و شبکه زبان بومی در متن مبدا وجود ندارد.

بنابراین با بررسی داده‌ها می‌توان نتیجه گرفت که آن دسته از گرایش‌های ریخت شکنانه را می‌توان منفی در نظر گرفت و به عبارتی تحریف متن مبدا قلمداد کرد که اختیاری هستند و مترجم می‌تواند بدون دستکاری و بدون نیاز به تغییر متن مبدا ترجمه‌ای منطبق بر آن ارائه دهد. با توجه به این نکته تقریباً تمام منطقی سازی‌های انجام شده برای ترجمه کنایات اجباری است و تحریف به شمار نمی‌رود. بالتبع تخریب الگوی زبانی و شبکه‌های دلالتی زیرین و تخریب ضرباهنگ نیز که پیامد منطقی سازی به شمار می‌روند اجباری بوده و سیستم زبان مقصد اقتضا می‌کند.

سایر مؤلفه‌هایی که در قسمت قبل تحلیل شدند از جمله شفاف سازی، اطناب کلام و غنازدایی کمی با انتخاب مترجم رقم خورده و برای ترجمه کنایات در این اثر چندان ضرورتی برای آنها احساس نمی‌شود. ، غنازدایی کیفی نتیجه تحریف تمام مؤلفه‌های پیشین برآورد می‌شود.



شکل ۱. فراوانی گرایش‌های ریخت شکنانه در هر ترجمه



شکل ۲: درصد فراوانی گرایش‌های ریخت شکنانه در هر دو ترجمه

۶. نتیجه گیری:

نظریه برمن قابلیت بسیاری برای تطبیق با ترجمه بین زبانهای گوناگون را دارد و می‌توان با استفاده از آن عملکرد مترجمان را ارزیابی کرد و نقاط قوت و ضعف آنها را مورد بررسی قرار داد. برمن به زبان مبدا توجه زیادی دارد و با استفاده از مدل نقد وی، وفاداری مترجمان به متن اصلی قابل مشاهده است. مترجم باید به مراتب به متن اصلی وفادار باشد، به ویژه در مورد متون دینی و ادبی، تا انتقال صحیح لفظ و معنا انجام شود.

همانطور که در این تحقیق دیده شد هر یک از این مؤلفه‌های ریخت شکنانه ممکن است به صورت اجباری و یا اختیاری در ترجمه رخ بدهد. موارد اجباری تحت تاثیر تفاوت های ساختاری و فرهنگی زبان مبدا و مقصد- در اینجا زبان عربی و انگلیسی- واقع می‌شوند و نمی‌توان نام تغییر یا تحریف را بر آنها نهاد ولی در صورتی که در ترجمه چنین ضرورتی دیده نشود شاهد تحریف متن مبدا و گرایش‌های منفی هستیم. می‌توان گفت افرادی می‌توانند چنین متون سرشار از صنایع لفظی و معنوی را ترجمه کنند که دانش کافی در تمام ابعاد زبان داشته باشند و علاوه بر درک مفاهیم متن بتوانند زبان مجاز را نیز در متن مقصد به نحوی خلاقانه بازتاب دهند و از بعد زیباشناسی متن نگاهند.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، ۱۳۳۷ ق، شرح نهج البلاغه (ج ۶، نوبت اول)، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم بن علی، ۱۳۶۲ ش، شرح نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳. رستمی، غلامرضا، ۱۳۷۳ ش، بررسی کنایه در نهج البلاغه، به کوشش: محمد خاقانی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۴. صفوی، کوروش، ۱۳۸۷ ش، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران: انتشارات سوره مهر.
۵. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۲ ش، تاریخ قرآن، چاپ پنجم، تهران: سمت.
۶. هاشمی خوئی، حبیب الله، ۱۳۵۸ ش، منهج البراعه شرح نهج البلاغه، بیروت: علی عاشور.

مقالات

۷. افضلی، علی، و داتوبر، مرضیه، ۱۳۹۶ ش، ارزیابی کیفی ترجمه عربی هفت پیکر نظامی بر اساس نظریه آنتوان برمن: مطالعه موردی کتاب العرائس السبع اثر عبدالعزیز بقوش، مطالعات ترجمه، ۱۵ (۵۸)، ۷۱-۸۶.
۸. امرائی، محمدحسن، ۱۳۹۷ ش، واکاوی تحلیلی روش‌شناسی تعابیر کنایی در فرآیند ترجمه حداد عادل، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۲ (۲۳)، ۲۶۹-۲۹۲.
۹. دلشاد، شهرام، مسبوق، سیدمهدی، و همکاران، ۱۳۹۴ ش، نقد و بررسی ترجمه شهیدی از نهج البلاغه بر اساس نظریه «گرایش‌های ریخت‌شکنانه» آنتوان برمن، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۲ (۴)، ۹۹-۱۲۰.
۱۰. فرهادی، محمد، میرزایی الحسینی، سیدمحمود، و همکاران، ۱۳۹۶ ش، نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: ترجمه انصاریان)، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۷ (۱۷)، ۳۱-۵۳.
۱۱. کاکاوندی، گودرز، معصومی، محمدحسن و همکاران، ۱۴۰۱ ش، نقد و بررسی ترجمه قرآن طاهره صفارزاده و حسین انصاریان بر اساس نظریه «گرایش‌های ریخت‌شکنانه» آنتوان برمن (مطالعه موردی پژوهانه در سوره بقره)، مطالعات قرآنی، ۱۳ (۴۹)، ۱۷۶-۱۹۷.

۱۲. نیازی، شهریار، و هاشمی، انسیه السادات، ۱۳۹۸ش، بررسی چگونگی کارآمدی مؤلفه «شفاف‌سازی» الگوی برمن در ارزیابی ترجمه قرآن: موردپژوهی ترجمه رضایی اصفهانی. *مطالعات زبان و ترجمه*، ۴(۵۲)، ۱۶۱-۱۹۳.

13. Askari Ja'fari, S. M. (1965). *Nahjul Balagha of Hazrat Ali*. Qom : Ansariyan Publication.
14. Berman, A. (2012). *The translation studies reader* (3rd ed.). L. Venuti (Ed.). London : Routledge.
15. Foroutan, B., & Marashi, S. H. (2022). *Nahj al-Balagha: A new English translation*. Beirut : Dar Ehya Turath Arabi Publication.
16. Hatim, B., & Mason, I. (1990). *Discourse and the translator*. London : Longman.
17. Hewson, L. (2011). *An approach to translation criticism: Emma and Madame Bovary in translation*. Amsterdam : John Benjamins.
18. House, J. (2015). *Translation quality assessment: Past and present*. London & New York : Routledge.
19. Ma'azallahi, P., & Saeedi, M. (2013). *A textbook of literary translation*. Rafsanjan : Rafsanjan University Press.
20. Mousavi Razavi, M. S., & Tahmasbi Boveiri, S. (2019). A meta-analytical critique of Antoine Berman's relation hypothesis. *Translation Studies*, 17(65), 21-36.
21. Munday, J. (2016). *Introducing translation studies: Theories and applications* (4th ed.). London & New York : Routledge.

بررسی معنی‌شناختی واژه نفاق در نهج البلاغه با تکیه بر محور همنشینی و جانشینی

ناصر قره خانی* / رضا اسکندری** / محمد طاهری***

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳

چکیده

واژه «نفاق» یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم نهج البلاغه است که در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه مبانی علم معناشناسی، مورد واکاوی قرار گرفته است. امام علی (ع) با بهره‌گیری از معارف الهی، کوشیده‌اند تا با بیانی بلیغ، تصویری تأثیرگذار از این مفهوم و مصادیق آن در ذهن مخاطب ترسیم نمایند. این تحقیق با دورویکرد در زمانی و هم‌زمانی، سیر تحول معنایی واژه نفاق را از عصر جاهلی تا صدر اسلام مطالعه می‌کند. یافته‌های در زمانی نشان می‌دهد که مفهوم نفاق از معنای اولیه خود در دوره جاهلیت، یعنی «سوراخ موش صحرایی»، در گفتمان اسلامی دچار تطور معنایی شده و بر مفهوم «دورویی» و «تظاهر به ایمان در عین کفر باطنی» استقرار یافته است. در تحلیل هم‌زمانی مبتنی بر نهج البلاغه، این واژه در روابط معنایی گوناگونی قرار می‌گیرد. از منظر شمول معنایی، نفاق زیرمجموعه مفهوم «کفر» است. در حوزه همنشینی، به‌ویژه در خطبه‌های ۱۷۵ و ۱۸۵، شبکه‌ای منسجم از واژگان در کنار آن به کار رفته‌اند. در محور جانشینی نیز کلماتی چون «مداهنه»، «مخادعه»، «مکر»، «حیله» و «کذب»، به شرط تضمن معنای دورویی، جایگزین نفاق می‌شوند. این گستردگی روابط معنایی، از ترادف تا همنشینی، از ویژگی‌های برجسته نهج البلاغه است که با حداکثر تصویرسازی، خطرات یک مفهوم آسیب‌زا را تبیین می‌کند.

کلید واژه

نهج البلاغه، نفاق، منافق، تحول معنایی، همنشینی و جانشینی.

*. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول) gharekhani@basu.ac.ir

** . دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا،

eskandari5803@gmail.com

mtaheri@basu.ac.ir

***. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا،

۱. مقدمه

جامعیت، تنوع محتوا و واژگان و مفاهیم در نهج البلاغه، از ویژگی‌هایی است که سطح این کتاب را تعالی بخشیده و شروح فراوان از ادوار گذشته تا حال نشان می‌دهد که دریای بیکران معارف این کتاب تمام شدنی نیست. در سالیان اخیر بررسی محتوای نهج البلاغه از منظر علم زبان‌شناسی و به‌ویژه معنی‌شناسی رونق بیشتری یافته. یکی از راه‌های دستیابی به معنای دقیق و پی‌بردن به مقصود اصلی گوینده بهره‌مندی از علم معنی‌شناسی است. این نگاه به طور خاص در یک متن دینی مانند نهج البلاغه به دلیل اهمیت پیام و نقش آن در تأمین سعادت بشری و شناخت روابط اجتماعی جوامع مختلف و مسائل موجود در آن اهمیتی مضاعف می‌یابد.

از جمله کلمات پرسامد در نهج البلاغه واژه نفاق است که به جهت برخورداری از ابعاد دینی و اجتماعی هم در قرآن کریم و هم در نهج البلاغه به تفصیل از آن سخن به میان آمده است. تبیین معنای اصلی هر واژه پرکاربرد در متنی مانند نهج البلاغه و شرح ارتباطات مفهومی بین واژگان سبب می‌شود تا ما بتوانیم درک درستی از معانی مورد نظر نویسنده یا گوینده به دست آوریم و به مقصود نهایی وی با بهره‌مندی از ارتباطات واژگانی واقف شویم.

از جمله مباحث مهم در معنی‌شناسی بررسی کلمه از منظر تحول معنایی، شمول معنایی و همنشینی و جانشینی معنایی است. بررسی واژه نفاق در این مقولات، این امکان را برای مخاطب فراهم می‌سازد تا ابعاد مفاهیم واژه و ارتباط آن با مفاهیم واژگان دیگر را در نهج البلاغه بهتر درک نماید؛ از این رو با استفاده از این روش علمی، مقصود امام علیه السلام برای معرفی صاحبان نفاق و خطرات آنان بیش از پیش در ادراک مخاطبان روشن می‌شود.

این پژوهش در نظر دارد تا با پرداختن به معنی‌شناسی واژه نفاق و مشتقات آن ضمن ارائه دقیق معنای کلمات از جنبه‌های معنی‌شناسی به بررسی آن بپردازد؛ بنابر این تحقیق پیش رو پاسخگوی سؤالات زیر خواهد بود:

۱- تحول معنایی واژه «نفاق» از دوره جاهلیت تا ظهور اسلام چگونه بوده و چه عواملی در این تحول نقش داشته‌اند؟

۲- با توجه به روش‌های تحلیل ارتباط معنایی در سطح واژه، چه کلماتی از منظر مترادف و شمول معنایی، بسامد نفاق را در بردارند؟

۳- امام علی علیه السلام چگونه با بهره‌گیری از تکنیک‌های زبانی همنشینی و جانشینی، مفهوم

نفاق را به صورت مؤثر به مخاطب منتقل کرده است؟

هدف نهایی این پژوهش، درک بهتر میزان استفاده از واژگان همنشین و جانشین برای افاده معنای نفاق در نهج البلاغه و تبیین بلاغت کلامی حضرت امیر در راستای تأثیرگذاری بیشتر مفهوم اصلی بر ذهن مخاطب است. در جهت نیل به این هدف و پاسخ به سؤالات یاد شده، این پژوهش با رویکردی تحلیلی-توصیفی و با بهره‌گیری از دانش معناشناسی، به بررسی واژه "نفاق" در دو بخش در زمانی (تاریخی) و هم‌زمانی می‌پردازد. در بخش در زمانی، سیر تغییر و تحول معنای "نفاق" از دوران جاهلیت تا پس از ظهور اسلام بررسی شده و با ذکر مثال‌هایی از هر دو دوره، دگرگونی‌های معنایی آن روشن می‌شود. به همین منظور، معانی این واژه در فرهنگ‌های لغت معتبر کهن استخراج شده و به تفصیل بیان می‌گردد. همچنین در بخش هم‌زمانی به بررسی روابط معنایی واژه نفاق در سطح واژگان از جمله هم‌معنایی، شمول معنایی، همنشینی و جانشینی معنایی (در دو محور افقی و عمودی) می‌پردازیم و با ارائه شواهد متعدد، نحوه بهره‌گیری از این امکانات زبانی را تبیین می‌نماییم. قابل تذکر است که در تدوین مقاله حاضر از ترجمه فارسی نهج البلاغه به همت محمد دشتی (۱۳۷۹) استفاده شده است.

۲- پیشینه تحقیق

از گذشته‌های دور شروح فراوانی برای نهج البلاغه نگاشته شده است؛ از جمله شرح ابن ابی الحدید، شرح قطب الدین راوندی و صدها شروح دیگر؛ اما نکته حائز اهمیت آن است که از سال‌های نه چندان دور کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات فراوان به این مهم اختصاص یافته و مخصوصاً در ادوار اخیر، بررسی ابعاد نهج البلاغه از دیدگاه زبان‌شناسی و شاخه‌های آن رو به فزونی نهاده است. تحقیقات معنی‌شناسی بر محتوا و واژگان نهج البلاغه و متون دینی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد که به دلیل ارتباط با موضوع پژوهش حاضر به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- حسین هاشم نژاد و زهرا علیمرادی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان معناشناسی فرا زمانی نفاق

در قرآن با تأکید بر نسبت همنشینی، معنا و مفهوم واژه نفاق را با توجه به محور همنشینی بررسی می‌کنند تا با دقت نظر بر واژگانی که در شبکه معنایی این واژه در آیات، به جهان‌بینی قرآن نسبت به نفاق و ویژگی‌های منافق در حوزه کفر و ایمان برسد.

- انسیه خزعلی و میترا اکبری (۱۳۹۵) در مقاله نشانه شناسی واژگانی نفاق در قرآن کریم (مطالعه موردی سوره منافقون)، برآند تا توضیح دهند که روابط معنایی واژگان اصلی و فرعی و واژگان انتهایی و تحکمی آیات به خوبی نشانه‌های برجسته و منحصر به فرد نفاق را به نمایش می‌گذارد و در نهایت تأکید می‌کنند که نشانه‌های نفاق، با وجود بسامد فراوان واژگان دال بر نشانه‌های برونی، دلالت‌های چندگانه این واژگان بر نشانه‌های درونی موجب تقویت ترسیم لایه‌های پنهان رفتار منافقان شده است.

- محمد میرزایی (۱۳۹۰) در مقاله مفهوم شناسی نفاق، انواع و مراتب آن از منظر قرآن، تلاش کرده است تا با تقسیم نفاق به اولیه و ثانویه، به بیان امکان مهار و برخورد صحیح با مراتب نفاق و منافقان بپردازد. وی در این مقاله در پی اثبات لایه‌های متعدد نفاق با الهام از آیات قرآنی است.

- مهران اسماعیلی (۱۴۰۰) در مقاله خود با عنوان معنانشناسی تاریخی نفاق در قرآن، نسبت نفاق با دورویی، پنهان کاری و انفاق، نسبت یکی از مشتقات واژه نفاق، نفاق و انفاق را به لحاظ معنانشناسی در قرآن مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

- زهرا مستأجران و دیگران (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان عوامل مؤثر در شکل‌گیری حبّ و بغض منافقان اعتقادی از منظر قرآن کریم، با بررسی گفتمان قرآن درباره منافقان، به بررسی عوامل مؤثر در سوگیری حبّ و بغض آنها و بازتاب آن در عمل و اندیشه‌هایشان همت گماشته‌اند و سپس جلوه‌های دنیاپرستی و هواپرستی را در ذیل عوامل مؤثر بیرونی و درونی از نگاه قرآن مورد تحلیل قرار داده‌اند.

- مریم عارفی (۱۴۰۱) در مقاله خود با عنوان بررسی و تحلیل واژه نفاق از دیدگاه و کلام امام علی علیه السلام تلاش کرده تا نحوه برخورد امام علی علیه السلام با منافقان را متناسب با شرایط نقد و تحلیل کند. وی بیان می‌کند که امام علیه السلام با راهکارهایی چون بصیرت‌افزایی و مناظره، مانع از نفوذ منافقان در جامعه و فراگیر شدن رذیله نفاق گردیده است.

چنانکه ملاحظه می‌شود هیچ یک از مقالات یادشده از جنبه‌های معنی‌شناسی به تحلیل واژه نفاق در نهج البلاغه نپرداخته؛ لذا پژوهش حاضر از جهت ابتکاری در تحلیل و بررسی واژه مذکور براساس تحول در زمانی و هم‌زمانی و بررسی روابط معنایی در سطح واژه طبق قاعده شمول معنایی، ترادف، همنشینی و جانشینی، موضوعی جدید است که می‌تواند برای محققان و دست‌آوردان نهج البلاغه قابل استفاده باشد.

۳- بررسی واژه نفاق در لغت‌نامه‌های قدیم

در بررسی ریشه واژه نفاق، یکی از منابع حائز اهمیت، لغت‌نامه‌ها می‌باشد. فرهنگ‌های قدیمی شکل‌های مختلف کاربرد واژگان را در دوره‌های مختلف، در میان قبایل و طوایف، بلاد گوناگون، محاوره‌ها و تأثیر و تأثر از زبان‌های دیگر در بردارد؛ از این جهت مراجعه به آنها برای تبیین اصل و مشتقات واژگان امری ضروری است. تحقیق حاضر برای دست یافتن به سیر تحول واژه نفاق، از جهت اصل و مشتقات، بررسی دقیق و مفصل را در فرهنگ‌های قدیمی، معجم‌های لفظی و موضوعی و معجم‌های قرآنی در پیش گرفته است.

نَفَقَت الدَّابَّةُ تَنْفُقُ نَفُوقًا: أي ماتت یعنی چارپا مُرد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۵/۱۷۸). نَفَقَ السَّعْرُ يَنْفُقُ نَفَاقًا: إذا كثر مشتروه یعنی قیمت بالا رفت؛ آن هنگام که مشتری زیاد شد. (همانجا) النفقه: خرجی و هزینه زندگی برای خودت و خانواده ات (همانجا) التَّفَقُّ: سرب في الأرض له مخلص إلى مكان یعنی کانال یا تونلی در زمین که به مکانی دیگر راه گریز دارد. التَّنَافِقَاءُ: موضع یرفقه الیربوع في جحره سوراخی که موش صحرائی در لانه خود (جداگانه) تعبیه می‌کند تا بگریزد (همان: ۵/۱۷۹). در جمهرة اللغة ابن دُرید نیز چنین آمده: التَّفَقُّ: السَّرْبُ في الأرض: تونل و سوراخی در زمین و کذا فُسِّرَ في التنزیل في قوله جَلَّ ثَنَاؤُهُ: (نَفَقًا في الأرض أَوْ سُلْمًا في السماء) (انعام/۳۵) در قرآن کریم آیه ۳۵ انعام نیز بر این اساس به کار رفته: سوراخی در زمین یا نردبانی در آسمان. سُمِّيَ نَافِقَاءَ الیربوع من هذا لأنه يَنْفُقُ فيه، أي يدخل فيه: وجه تسمیه نفاقاء برای موش صحرائی نیز به همین خاطر است؛ زیرا (در موقع لزوم) وارد آن می‌شود و در ادامه می‌گوید: و منه اشتقاق المُنَافِقِ لخروجه عن الدين، و الاسم التَّفَاقِ یعنی کلمه منافق نیز از همین واژه مشتق شده؛ زیرا او از دین خارج می‌شود. نفاق به معنی دورویی نیز از همین کلمه است. البته نَفَقَ الطَّعَامُ به معنی کسادی در بازار و اتمام خوراک است. وأنفق ماله یعنی مال خود را تلف کرد (ابن دُرید، ۱۹۸۸م: ۲/۹۶۷). مفهومی که ازهری از کلمه التَّفَقُّ به معنی سوراخی که موش صحرائی در زمین تعبیه می‌کند تا در موقع لزوم برای گریز از آن استفاده نماید، مشابه همان مطلبی است که در کتابهای العین و جمهرة اللغة آمده است؛ البته با کمی توضیح بیشتر. او می‌گوید: إنما سُمِّيَ منافقًا لأنه نافع كالیربوع، و هو دخوله نفاقاء. منافق را از آن حیث منافق گویند که مثل موش صحرائی راه گریزی برای خود فراهم می‌کند و می‌افزاید: هكذا يفعل المنافق، يدخل في الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه.



یعنی مشابه این کار را منافق انجام می‌دهد. یعنی وارد دین اسلام می‌شود؛ اما از مسیر دیگر از آن خارج می‌گردد (زهری، ۱۴۲۱ق: ۱۵۶/۹). وی از قول لحياني آورده: النَّفِقُ: السَّرِيعُ الْإِنْقِطَاعُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بِهْ مَعْنَى السَّرِيعِ الْإِنْقِطَاعِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ سَيْرٌ نَفِيقٌ يَعْنِي حَرَكَةً هَمْرَاهُ بِاِغْسِيخَتِكِي وَ نَفَقِ الْجَرْحُ: يَعْنِي زَخْمٌ بَازَ شَدًّا (همان: ۱۵۷).

أَرْضٌ مِّنْفَاقٌ: كَثِيرَةُ النَّفَقِ مَنْظُورٌ زَمِينِي كَهْ مَنْفَذٌ وَسُورَاخِيهَايَ زِيَادِي دَارِد. النَّافِقُ: الْمُضْفَرُ وَجْهُهُ دُعْرَاءٌ يَعْنِي كَسِيٌّ كَهْ مِنْ شِدَّةِ تَرَسٍ چِهْرَه اش به زردی گراییده. النَّفَاقُ: الْكُفْرُ وَ الْخِلَافُ مَعْنَى نِفَاقٍ، كُفْرٌ وَ مَخَالَفَةٌ اسْت. أَنْفَقَ الْقَوْمُ: ذَهَبَتْ أَرْوَاهُمُ وَ أَمْوَالُهُمْ: اَلنَّدُوخْتَه وَ دَارَابِيهَايَ قَوْمِ تَمَامِ شَدِّ (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۴۴۵/۵). گفته میشود: رَجُلٌ مِّنْفَاقٌ، أَي كَثِيرُ النَّفَقَةِ: مَرْدِي كَهْ هَزِينَه وَ خَرَجَ زَنْدَكِي اش زِيَاد اسْت (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱۵۶۰/۴)

۴- سابقه کاربرد نفاق و مشتقات آن در متون جاهلی

بر اساس تصریح علما و لغت شناسانی مثل جلال الدین سیوطی واژه نفاق از کلماتی است که در دورویی و ظاهرنامایی در جاهلیت کاربرد نداشته. سیوطی بر آن است: منافق اسمی است که بعد از ظهور اسلام پدید آمده و به جماعتی اطلاق می‌شود که در باطن چیزی دارند؛ اما در ظاهر آن را اظهار نمی‌کنند (سیوطی، ۱۳۲۵ق: ۱/۱۷۶)؛ از این جهت نمونه‌های شعری دوره جاهلی بر مفاهیمی غیر از دورویی اطلاق دارند:

- علقمة الفحل در شعری اینگونه آورده است:

فَلَا تَزِيدُهُ فِي مَشِيهِ نَفِيقٌ وَلَا الرَّفِيفُ دُوَيْنَ الشَّدِّ مَسْؤُومٌ

(الأعلم الشنتمري، ۲۰۰۱م: ۱۲۶)

- شتاب این شتر مرغ در حرکتش، نکتازی سریع نیست و سبک سیری او اندکی کمتر از اوج سرعتش، خسته اش نمی‌سازد.

آنچنان که در لسان العرب آمده نَفِيقٌ به معنای حرکت سریع و پیوسته است (ابن منظور ۱۴۱۴ق: ۳۵۸/۱۰).

زُهَيْرُ بِنِ ابِي سَلْمَى كَوَيْدُ:

أَبِيْتُ فَلَا أَهْجُو الصَّدِيقَ وَمَنْ يَبِعُ بَعْرَضِ أَبِيهِ فِي الْمَعَاشِرِ يُنْفِقُ

(زهیر بن ابی سلمی، ۱۹۸۸م: ۷۱)

-هرگز چنان نبوده که دوستی را هجو کرده و ناسزا گویم و آنکه آبروی پدر خویش را به ثمن بخشی به فروش گذارد، خوبشتن را در معرض شماتت مردمان قرار می دهد.

یُنْفِقُ در اینجا یعنی آبروی خود را در معرض ملامت قرار می دهد (زبیدی، ۱۴۱۴: ق: ۱۳/۴۶۵)
عبدالله الیشکری نیز آورده:

كَمْ مِنْ بَخِيلٍ لَوْ رَأَى مَنْ بَعْدَهُ جَذْلَانُ يُنْفِقُ مَالَهُ لَمْ يَبْخَلِ

(ابن میمون و طریفی، ۱۹۹۹م: ۸۵/۹)

چه بسا بخیلی که اگر می دانست فردی بعد از او شادمانه اموالش را می بخشد هرگز بخل نمی ورزید.

آنچنان که ملاحظه می شود معنای یُنْفِقُ در این بیت یعنی بذل و بخشش می کند. در سوره بقره و در آیه ۲۶۴ نیز به همین معنی آمده است.

۵- تأثیر اسلام در تحول معنایی واژگان

ظهور دین اسلام تأثیرات فراوانی در ابعاد حیات مسلمانان به جا گذاشت. این ابعاد شامل فرهنگ، اجتماع، علم، سیاست، ادبیات و لغت و... می باشد. در موضوعات علمی دانش‌هایی مقل: تفسیر و حدیث و فقه پدیدار شد و حتی علوم تازه‌ای به جهت ارتباط با ملل دیگر نیز مثل: فلک، ریاضیات، طبیعیات، کیمیا (شیمی) و منطق و فلسفه و عقاید دینی آشکار گشت. این توسعه در ادبیات و شعر و لغت نیز نمایان شد و در حوزه لغت، دایره تغییر و تحول واژگان و گستره مفاهیم نیز رشد زاید الوصفی پیدا کرد. این تأثیر و تحول را می توان در موارد زیر بیان کرد: از جمله:

الف- تغییر معانی واژگان از مفاهیم قدیم به معانی جدید، در ارتباط با مباحث سیاسی و عبادی و اداری و جنگ و علوم و فنون که شاید بتوان گفت هزاران واژه را شامل می شود از جمله:

- کُفْر و کافر که اعراب قبل از اسلام از این واژه مفهوم پوشش را به کار می بردند که بعد از اسلام به انکار باری تعالی و مبانی دینی تغییر معنی یافته است.

- نفاق و منافق که پیش از اسلام به سوراخ موش صحرايي اطلاق می شده؛ اما بعد از اسلام به شخصی اطلاق گردیده که به ظاهر اسلام را قبول کرده اما در باطن انکار.

ب- در تحول واژگانی، برخی از واژگان نیز بودند که در دوره‌ی جاهلیت کاربرد داشتند؛ اما بعد از اسلام کاربرد آنها لغو شد؛ دلیل آن هم این بود که از جهت فرهنگی، اجتماعی و حتی فردی

زمینه‌ای وجود نداشت تا آن واژه‌ها مجدداً استفاده شود. به عنوان مثال: واژه‌ی "مربع" یک چهارم غنیمتی بود که در دوره‌ی جاهلیت به رئیس قبیله تعلق می‌گرفت یا واژه‌ی "إتاوة" رشوه و خراج و با هر چیزی بود که به اکراه و اجبار از کسی گرفته می‌شد و طبیعتاً این امر بعد از اسلام لغو گردیده است. (نادری، ۱۴۳۰ق: ۱۴۵-۱۴۹)

بدین سبب می‌توان ادعا کرد که واژه‌ی نفاق از دوره‌ی جاهلیت تا پس از ظهور دین اسلام تحول معنایی پیدا کرده و مفهوم دینی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی مهمی را که همان دورویی و دوزبانی است، پیدا نموده است.

۶- روابط مفهومی در سطح واژه

می‌دانیم که هر واحد یک نظام، بر حسب تقابلیش با سایر واحدهای آن نظام ارزش می‌یابد. همین امر که هر واژه‌ای در یک حوزه در کنار واژه‌های مجاورش از ویژگی خاصی برخوردار است، ویژگی مفهومی آن واژه را معلوم می‌کند؛ زیرا این ویژگی از مرزبندی مفهوم این واژه نسبت به مفهوم واژه‌های نزدیکش نشئت داشته است.

ترتیب^۱ بر این باور است که مرزبندی متقابل واژه‌های مورد بررسی، تنها امکان برای تعیین ارزش آنها در یک نظام است. به گفته‌ی او، واژه‌ها را نباید به صورت منفرد و در میان زمین و هوا بررسی کرد، بلکه باید به رابطه معنایی هر واژه با واژه‌های مرتبط توجه داشت. مرزبندی هر واژه و تعیین معنی آن واژه تنها زمانی میسر است که واژه‌های مرتبط با آن واژه نیز مرزبندی شوند. وی برای توضیح این نظرش از کنار هم قرارگرفتن موزاییک‌ها نمونه می‌آورد و بر این باور است که جوهر دانش انسان، یعنی همانا محتواهای شناختی‌اش از زبان به مجموعه‌ای حوزه‌های کوچک تر و کنار هم قرار گرفته تقسیم می‌شود، درست شبیه به زمینی مفروش از موزاییک‌هایی که کنار هم قرار گرفته‌اند. (گیررتس، ۱۳۹۳: ۱۳۵)

روابط معنایی از مهم‌ترین مباحث نظریه معناشناسی ساختارگراست، که دارای انواعی است و ما در این پژوهش با توجه به مقصودمان به موضوعاتی از قبیل: هم معنایی، شمول معنایی و هم‌نشینی و جانشینی معنایی می‌پردازیم.

1 . Terrier

ابتدا باید به این نکته توجه داشت که هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمامی جملات زبان، بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در معنی آن زنجیره پدید نیاورند (صفوی، ۱۳۹۲: ۱۰۶). و اینکه گاهی «موازنه‌ی ساختمان دستوری» یا «ترادف عبارات» که از صنایع بلاغی است، وجود یک رابطه‌ی معنایی در میان دو یا چند واژه را مکشوف می‌سازد (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۴۹)؛ به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که واژه‌ای برحسب بافت، جانشین واژه‌ی دیگری شود و در چنین شرایطی «هم‌معنی» با آن تلقی گردد. در این بخش و در مجال این مقاله به بررسی شش مورد از اهم واژگان هم‌معنی که به صورت اسمی و فعلی بیشترین هم‌معنایی را با واژه‌ی نفاق دارند و به بسامد کاربرد آنها در نهج البلاغه می‌پردازیم:

۶-۱-۱ الحيلة

در «الفروق فی اللغة» آمده است: "إِنَّمَا سُمِّيَتْ الْحَيْلَةُ مَكْرًا لِأَنَّهَا قِيلَتْ عَلَىٰ خِلَافِ الرُّشْدِ" (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۵۵). حيله مکر نامیده شده، از آن رو که بر خلاف مسیر هدایت رفته است. وجه مشترک حيله و نفاق کاربرد نیرنگ است که می‌تواند در زمره‌ی مترادف‌ها هم واقع شوند؛ با این توضیح که در دایره‌ی تطبیق جزئیات معنا در بحث ترادف، چنان نیست که دو واژه خیلی به هم نزدیک باشند یا عین هم باشند. در واژه‌ی حيله مفاهیم متعددی وجود دارد از جمله معنای تدبیر و چاره‌اندیشی؛ اما چون حيله در مفهوم منفی نیرنگ با نفاق تطابق دارد از این جهت می‌تواند مترادف محسوب شود؛ زیرا منافق نیز می‌خواهد در مسیر نیرنگ و فریب دیگران، به مقصود خود دست یابد. در نهج البلاغه "حيلة" در ۱۱ مورد به کار رفته که از این موارد برخی برحسب سیاق و بافت معنی نفاق را دارد. از جمله در خطبه‌ی ۱۲۱ که مفهوم دورویی و نفاق در حيله مشخص است. آنجا که به خوارج می‌فرماید: "أَلَمْ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ حَيْلَةً وَ غِيْلَةً، وَ مَكْرًا". یعنی آیا زمانی که از باب حيله و فریبکاری و مکر و خدعه قرآن‌ها را بر نیزه کردند فریاد برنیاوردید؟ در اینجا حيله می‌تواند هم‌معنی نفاق باشد.

۶-۱-۲ المخادعة

راغب اصفهانی در تعریف "مخادعه" و "خداع" می‌نویسد: "واداشتن دیگری به کاری جز آن‌چه در نظر داشته و آشکار کردن کاری با فریب و نیرنگ، خلاف آن‌چه پوشیده بوده است" (راغب



اصفهانی، ۱۳۷۴ش: ۵۸۶/۱). ابن دریل نیز در این باره می‌گوید: "خَدَعْتُ الرَّجُلَ أَخْدَعُهُ خَدْعًا، إِذَا أَظْهَرْتَ لَهُ خِلَافَ مَا تُخْفِي" یعنی: خلاف آنچه را که پوشیده داشتی آشکار کنی و "كُلُّ شَيْءٍ كَتَمْتَهُ فَقَدْ خَدَعْتَهُ، وَ الْاِسْمُ الْخَدِيعَةُ وَ الْخَدْعُ" (ابن دریل، ۱۹۸۸م: ۵۷۹/۱). در "الإفصاح" نیز همین تعاریف ذکر شده و "مُخَادَعَةٌ" را "أُظْهَرَ لَهُ خِلَافَ مَا يُخْفِيهِ" یعنی آشکار کردن خلاف آنچه را که مخفی کرده و "أَزَادَ بِهِ الْمَكْرُوهَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ" تعریف کرده است (حسین یوسف، ۱۴۱۰ق: ۱۷۸/۱).

با توجه به این تعاریف، می‌توان گفت که واژه‌ی "خدع" و مشتقات آن که ۱۳ بار در نهج البلاغه به کار رفته، از بارزترین واژگانی است که می‌تواند هم‌معنی "نفاق" باشد. به‌ویژه "خداع" که در نامه‌ی امام علیه السلام به مالک آمده است:

- «وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَ ذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ وَ حَرِيْمًا يَسْكُنُونَ إِلَى مَنَعَتِهِ وَ

يَسْتَفِيضُونَ إِلَى جِوَارِهِ فَلَا إِدْغَالَ وَ لَا مَدَاسَةَ وَ لَا خِدَاعَ فِيهِ وَ لَا تَعْتَدُ عَقْدًا تُجَوِّزُ فِيهِ الْعِلَّ (نامه ۵۳)

ترجمه: «خداوند عهد و پیمانی که با نام او شکل می‌گیرد با رحمت خود مایه آسایش بندگان، و پناهگاه امنی برای پناه آوردگان قرار داده است، تا همگان به حریم امن آن روی بیاورند. پس فساد، خیانت، فریب، در عهد و پیمان راه ندارد. مبدا قراردادی را امضاء کنی که در آن برای دغل‌کاری و فریب راه‌هایی وجود دارد». ملاحظه می‌شود که خداع در اینجا می‌تواند هم معنی نفاق باشد که همان فریبکاری است.

اضافه می‌نماید که در نامه ۶۴ خدعه نیز به کار رفته است. عمل منافق، فریب است یعنی مخاطب خود را با آنچه غیرواقع و نادرست است؛ می‌فریبد و خلاف موضوع درست را ارائه می‌دهد. شخص مخدع نیز عینا همین عمل و معنا را دارد و منافق و مخدع در این امر با هم اشتراک معنایی دارند و از ترادف معنایی برخوردارند.

فَادْخُلْ فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ ثُمَّ حَاكِمِ الْقَوْمَ إِلَيَّ أَحْمِلْكَ وَإِيَّاهُمْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ أَمَا تَلِكَ

الَّتِي تُرِيدُ فَإِنَّهَا خُدَعَةُ الصَّبِيِّ عَنِ اللَّبَنِ فِي أَوَّلِ الْفِصَالِ وَ السَّلَامُ لِأَهْلِهِ. (بخش پایانی نامه ۶۴)

«ابتدا چون دیگر مسلمانان با من بیعت کن، سپس درباره آنان از من داوری بطلب، که شما و مسلمانان را به پذیرفتن دستورات قرآن وادارم، اما آنچه را که تو می‌خواهی، چنان است که به هنگام گرفتن کودک از شیر، او را بفریبند، سلام بر آنان که سزاوار سلامند».

این واژه در نهج البلاغه سه مرتبه به کار رفته است که پس از بررسی معنی آن در معاجم، نمونه‌هایی از کاربرد آن در نهج البلاغه را بررسی می‌کنیم.

احمد بن فارس در تعریف مداهنه می‌گوید: «اظهار خلاف آنچه در باطن است.» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۳۰۹) و ابن منظور نیز همان معنی را در تعریف آورده و ترکیب ذهن الرجل را زمانی که مؤمن عمل نفاق را انجام می‌دهد معنی کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳ / ۱۶۳).

طریحی در مجمع البحرین آن را نفاق و ترک راستی و صداقت تعریف می‌کند الإِذْهَانُ: التَّفَاقُ وَ تَرَكَ الْمُنَاصِحَةَ وَ الصَّدَقَ. وَ الْمُدَاهِنَةُ: الْمَسَاهَلَةُ. (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۶ / ۲۵۱)

- وَ مِنْهُ لِأَنَّهَا تَبَعَةٌ وَاحِدَةٌ لَا يَتَنَبَّى فِيهَا أَنْتَظِرُ وَ لَا يُسْتَأْتَفُ فِيهَا الْخِيَارُ الْخَارِجُ مِنْهَا طَاعِنٌ وَ الْمَرْوِيُّ فِيهَا مُدَاهِنٌ (نامه ۷) ترجمه: «(از همین نامه است) همانا بیعت برای امام يك بار بیش نیست، و تجدید نظر در آن میسر نخواهد بود، و کسی اختیار از سر گرفتن آن را ندارد! آن کس که از این بیعت عمومی سر باز زند، طعنه‌زن، و عیب‌جو خوانده می‌شود، و آن کس که نسبت به آن دو دل باشد منافق است.»

- «..... يَسْتَعْظِمُ مِنْ مَعْصِيَةِ غَيْرِهِ مَا يَسْتَقِيلُ أَكْثَرَ مِنْهُ مِنْ نَفْسِهِ وَ يَسْتَكْثِرُ مِنْ طَاعَتِهِ مَا يَحْقِرُهُ مِنْ طَاعَةِ غَيْرِهِ فَهُوَ عَلَى النَّاسِ طَاعِنٌ وَ لِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ» (حکمت ۱۵۰) ترجمه: «گناه دیگری را بزرگ می‌شمارد، اما گناهان بزرگ خود را کوچک می‌پندارد، طاعت دیگران را کوچک و طاعت خود را بزرگ می‌داند مردم را سرزنش می‌کند، اما خود را نکوهش نکرده با خود ریاکارانه بر خورد می‌کند.»

فکر و عمل منافق خلاف اخلاص و راستی است و معنای کلمه مداهن را در معجم و متن نهج البلاغه خلاف صداقت و راستی و فرار از آن به تعبیری ریا و خیانت و دورویی آورده شده و مداهن و منافق در فکر و عمل مشترکند و از این رو این واژه‌ها را می‌توان در ترادف معنایی، کنار یکدیگر در نظر گرفت.

۴-۱-۶ الإفک

واژه افک در نهج البلاغه یک مرتبه به کار رفته است که پس از بررسی معنایی آن در معاجم به تحلیل معنای آن از جهت هم‌معنایی با واژه نفاق می‌پردازیم.

احمد بن فارس در تعریف آن اینگونه می‌نویسد: الهمزة و الفاء و الكاف أصل واحد، يدلُّ على قلب الشيء و صرفه عن جهته به معنای دگرگونی یک چیز و روگرداندن از جهت و مسیر آن است و آن را به معنای بهتان و دروغ نیز آورده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱ / ۱۱۹)



فراهِیدِ نِیزِ عِلاوَه بر اینکِه آن را به معنای دروغ آورده شکل فعلی آن را اینگونه بیان کرده
 أَفَكْتُهُ عَنِ الْأَمْرِ: صرفتۀُ عنهُ بالكذب و الباطل یعنی رد کردن و برگرداندن از او به دروغ و باطل
 (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۵ / ۴۱۷).

«وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا يَدُلُّكَ عَلَى مَسَاوِجِ الدُّنْيَا وَ عُيُوبِهَا إِذْ جَاعَ فِيهَا مَعَ خَاصَّتِهِ
 وَ زُوِيَتْ عَنْهُ زَخَارِفُهَا مَعَ عَظِيمِ زُلْفَتِهِ. فَلَيَنْظُرُ نَاطِرٌ بِعَقْلِهِ أَكْرَمَ اللَّهِ مُحَمَّدًا ﷺ بِذَلِكَ أَمْ
 أَهَانَهُ؟ فَإِنْ قَالَ أَهَانَهُ فَقَدْ كَذَبَ وَ اللَّهُ الْعَظِيمُ بِالْإِفْكِ الْعَظِيمِ، وَإِنْ قَالَ أَكْرَمَهُ فَلْيَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهَانَ
 غَيْرَهُ حَيْثُ بَسَطَ الدُّنْيَا لَهُ وَ زَوَاهَا عَنْ أَقْرَبِ النَّاسِ مِنْهُ.» (خطبه ۱۶۰)

ترجمه: «در زندگانی رسول خدا ﷺ برای تو نشانه‌هایی است که تو را به زشتی‌ها و عیب‌های
 دنیا راهنمایی کند، زیرا پیامبر ﷺ با نزدیکان خود گرسنه به سر می‌برد، و با آن که مقام و منزلت
 بزرگی داشت، زینت‌های دنیا از دیده او دور ماند. پس تفکر کننده ای باید با عقل خویش به درستی
 اندیشه کند که: آیا خدا محمد ﷺ را به داشتن این صفات‌ها اکرام فرمود: «یا او را خوار کرد اگر
 بگوید: خوار کرد، دروغ گفته و بهتانی بزرگ زده است، و اگر بگوید: او را اکرام کرد، پس بداند، خدا
 کسی را خوار شمرد که دنیا را برای او گستراند و از نزدیک‌ترین مردم به خودش دور نگهداشت.»
 واژه افک علاوه بر اینکه در معنی دروغ و بهتان که یکی از صفات کلام منافقان است مشترک
 بوده، در این معنا که از چیزی روی گردانی کردن و برگشتن به دروغ است نیز مشترک می‌باشد و
 می‌تواند به عنوان هم‌معنای واژه منافق به کار رود.

۵-۱-۶ المکر

در مفردات راغب آمده: مَكْرٌ یعنی با حيله و نیرنگ کسی را از مقصدش دور کنند و برگردانند که
 دوگونه است: مکر پسندیده که بوسیله آن قصد کار خوبی بشود. در این معنی گفت: وَ اللَّهُ خَيْرُ
 الْأُمَّاكِيرِينَ- (آل عمران / ۵۴). یعنی یهود با خدا مکر کردند و خدا هم در مقابل با آنها مکر کرد، و خدا از
 همه بهتر تواند مکر کرد. و مکر و حيله مذموم و ناپسند که کسی کار زشتی را قصد کند. وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ
 الَّذِينَ كَفَرُوا (الانفال / ۳۰). یعنی و (به یاد آر) وقتی که کافران با تو مکر می‌کردند. آنچه که این واژه را
 از جهت معنا به نفاق نزدیک می‌کند آن است که در مفهوم مذموم فرد قصد ضرر به طرف مقابل خود را
 دارد و این همان نقطه مشترک با نفاق است که منافق در نیت خود قصد آسیب رساندن را دارد.

علی‌علیه‌السلام خطاب به خوارج می‌فرماید: أَلَمْ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ حِيلَةً وَ غِيْلَةً وَ مَكْرًا وَ خَدِيْعَةً إِخْوَانًا وَ أَهْلُ دَعْوَتِنَا اسْتَقَالُونَا وَ اسْتَرَاخُوا.....» (خطبه، ۱۲۲). آنگاه که شامیان در گرمای گرم جنگ، و در لحظه‌های پیروزی ما، با حيله و نیرنگ، و مکر و فریب کاری قرآن‌ها را بر سر نیزه بلند کردند شماها نگفتید که: «شامیان، برادران ما و هم آیین ما هستند...؟!»

۶-۱-۶ الکذب

این واژه ۱۶ مورد به صورت‌های مختلف در نهج البلاغه آمده که پربسامدترین واژه از بین مترادفات معنایی واژه نفاق است و پس از بررسی معنایی آن در معجم به ذکر نمونه‌هایی از آن اکتفا می‌شود:

ابن منظور الکذب را تَقْيِضُ الصِّدْقِ یعنی خلاف راستی و درستی تعریف کرده است. (مهنا، ۱۴۱۳ق: ۲ / ۴۵۱) قرشی در قاموس قرآن اینگونه کذب را معنی کرده است: کذب: (بر وزن وزر، و کتف) دروغ گفتن. صحاح و قاموس و أقرب و غیره هر دو وزن را مصدر گفته‌اند ولی استعمال قرآن نشان می‌دهد که کذب (بر وزن وزر) مصدر است مثل (وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ) (غافر / ۲۸) و کذب (بر وزن کتف) اسم مصدر است بمعنی دروغ مثل يَقْتُرُونَ عَلَيَّ الْكُذْبَ (نساء / ۵۰). چون کذب مفعول یفترون است؛ لذا اسم است نه مصدر یعنی بر خدا دروغ می‌بندند. (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۹۸ / ۶)

- «عَجَبًا لِابْنِ النَّابِغَةِ يَنْرَعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنْ فِي دُعَابَةٍ وَ أَنِّي امْرُؤٌ تَلْعَابَةٌ أَعَافِسُ وَ أَمَارِسُ لَقَدْ قَالَ بَاطِلًا وَ نَطَقَ آثِمًا أَمَا وَ شَرُّ الْقَوْلِ الْكُذْبُ إِنَّهُ لَيَقُولُ فَيَكْذِبُ وَ يَعِدُ فَيُخْلِفُ وَ يُسْأَلُ فَيَبْخُلُ» (خطبه ۸۴) «شگفتا از عمرو عاص پسر نابغه میان مردم شام گفت که من (علی) اهل شوخی و خوشگذرانی بوده، و عمر بیهوده می‌گذرانم حرفی از روی باطل گفت و گناه در میان شامیان انتشار داد، مردم آگاه باشید بدترین گفتار دروغ است. عمرو عاص سخن می‌گوید، پس دروغ می‌بندد، وعده می‌دهد و خلاف آن مرتکب می‌شود، در خواست می‌کند و اصرار می‌ورزد؛ اما اگر چیزی از او بخواهند، بخل می‌ورزد».

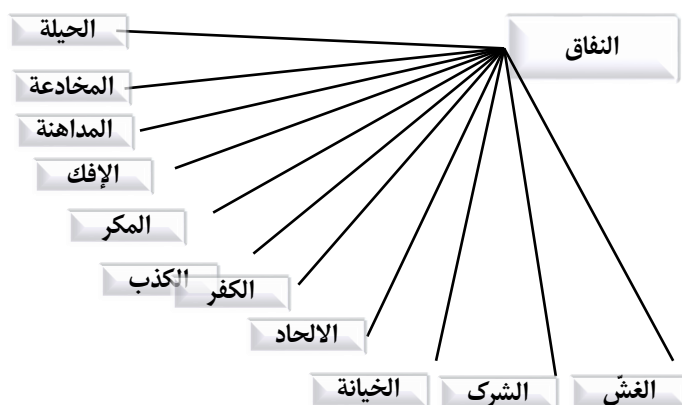
بر اساس بیان ابوالهلال عسگری در الفروق فی اللغة: «الکذب هو الخبر الذي يكون مخبره علی خلاف ما هو علیه» (عسگری، ۱۴۰۰ق: ۳۵) یعنی کذب همان خبری است که خبر دهنده بر خلاف آنچه که بر آن اعتقاد دارد و از آن با خبر است گزارش می‌دهد. با این وصف می‌توان گفت که نفاق و کذب از جهت هم معنایی می‌توانند در یک مقوله قرار گیرند.

۷-۱-۶ کفر

فراهِیدی در تعریف کفر اینگونه آورده: **الْكُفْرُ**: نقيض الإيمان یعنی ضد و خلاف ایمان و **كُفْرٌ** النفاق: [و هو أن] يؤمن بلسانه و القلب كافرٌ یعنی: با زبان ایمان می‌آورد و در قلب خلاف آن جای دارد و [كُفْرٌ الإنكار]: و هو كُفْرُ القلب و اللسان یعنی هم زبان و هم قلب آن را نپذیرفته و کافر است به آن (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۵ / ۳۵۷).

در خطبه ۱۷۶ چنین فرموده: «فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ وَ هُوَ الْكُفْرُ وَ النَّفَاقُ وَ الْغِي وَ الضَّلَالُ» «در قرآن درمان بزرگ‌ترین بیماری‌ها یعنی کفر و نفاق و سرکشی و گمراهی است.» همانطور که ملاحظه می‌شود در ایجا کفر و نفاق در یک ردیف قرار گرفته است. «مَا أَسْلَمُوا وَ لَكِنْ اسْتَسْلَمُوا وَ أَسْرُوا الْكُفْرَ فَلَمَّا وَجَدُوا أَعْوَانًا عَلَيْهِ أَظْهَرُوهُ.» (نامه ۱۶) آنها اسلام را نپذیرفتند، بلکه به ظاهر تسلیم شدند، و کفر خود را پنهان داشتند و آنگاه که یاورانی یافتند آن را آشکار ساختند.» در این صفت که شخص منافق خلاف ایمان را در باطن خود دارد و حجاب و پوششی با عمل و سخن خویش بر آن قرار میدهد با شخص کافر مشترک است و می‌تواند به عنوان مترادف معنای آن را داشته باشد.

- نمودار ۱، واژگان هم معنی نفاق در نهج البلاغه:



۲-۶ نفاق و شمول معنایی

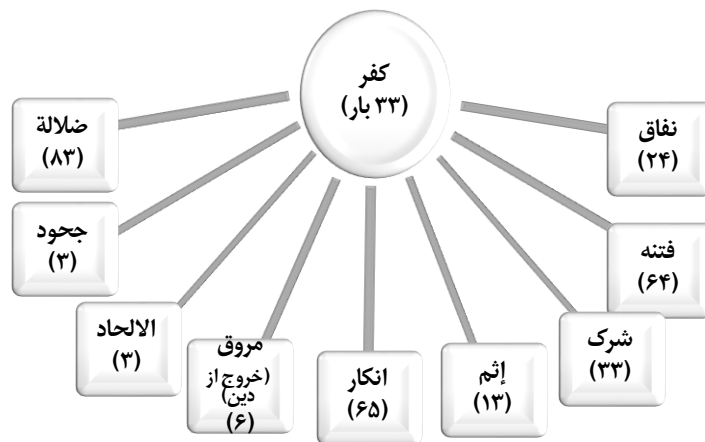
این امکان وجود دارد که مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود. در چنین شرایطی رابطه‌ی شمول معنایی مطرح خواهد شد که رابطه‌ی بین یک مفهوم و مفهوم‌های تحت

شمول آن است. در این مورد می‌توان مفهوم واژه‌ی «گوسفند» را در نظر گرفت که مفهوم واژه‌های «قوچ»، «میش» و «بره» را شامل می‌شود. (صفوی، ۱۳۹۲: ۹۹ و ۱۰۰). حال بحث در این است که آیا کفر زیرمجموعه‌ی معنایی نفاق است یا نفاق زیرمجموعه‌ی معنایی کفر؟

با عنایت به گستردگی معنای کفر، به نظر می‌آید که نفاق زیرمجموعه‌ی کفر باشد و در آیات زیادی از جمله سوره‌ی منافقون به این امر اشاره شده است. البته در آیه‌ی ۱۵۶ سوره‌ی آل عمران به صراحت از واژه‌ی کفر برای این جماعت استفاده شده است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (آل عمران) ای گرویدگان (به دین اسلام)، شما مانند کسانی نباشید که راه کفر (و نفاق) پیمودند و درباره‌ی برادران و خویشان خود که به سفر رفته و یا به جنگ حاضر شدند (و مردند یا به شهادت رسیدند) گفتند: اگر نزد ما می‌ماندند به چنگ مرگ نمی‌افتادند و کشته نمی‌شدند. این آرزوهای باطل را خدا حسرت دل‌های آنان خواهد کرد، و خداست که زنده می‌گرداند و می‌میراند و خدا به هر چه کنید آگاه است.

در برخی از تفاسیر معتبر مثل تفسیر کبیر فخر رازی اشاره شده است که اینها منافقانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق : ۴۰۰/۹). با این وصف نفاق نیز زیر مجموعه کفر قرار می‌گیرد. در نمودار زیر علاوه بر نفاق تعدادی دیگر از واژگان زیر مجموعه کفر آمده است:

نمودار ۲- نمودارشمول معنایی که در آن نفاق زیر مجموعه کفر است:



۶-۳- همنشینی معنایی واژه نفاق در نهج البلاغه

نظام همنشینی بیشتر ناظر به پیوند ترکیبی عناصری است که در یک محور افقی قرار دارند. فُرت به تشخیص واژه‌ها از طریق معنی واژه‌های همنشینی آن معتقد بود و معنی را می‌توان در چهارچوب بافت موقعیتی و تمامی دیگر چهارچوب‌های تحلیلی جستجو کرد (صفوی، ۱۳۶۶: ۱۶۱). با تجزیه و تحلیل مفاهیم هم‌نشین در یک جمله، بدون نیاز به منابع دیگر به تعریف واژه مورد نظر دست می‌یابیم و این به جهت وجود پیوند معنایی بین واژگان در جمله می‌باشد.

در میان پدیده‌های زبانی دست کم دو نوع رابطه وجود دارد: پیوند همنشینی و پیوند جانشینی. پیوند همنشینی، پیوندی است که میان واژگان مختلف در یک زنجیره گفتاری مشاهده می‌شود. پیوند همنشینی، بیشتر ناظر به پیوند ترکیبی میان عناصر زبانی است. اما در پیوند جانشینی، اجزایی در رابطه با یکدیگر قرار می‌گیرند که لزوماً حضور فیزیکی در یک زنجیره گفتاری ندارند، بلکه در زنجیره‌های حافظه‌ای درک می‌شود و در ورای گفته‌ها و جملات حضور دارند. این اجزا می‌توانند در غیاب یکدیگر جانشین شوند (جوادی، و نیک‌پی، ۱۳۸۹: ۱۷۷-۲۰۳).

پورتسگ برای معرفی این روابط واژگانی بر روی محور همنشینی، از اصطلاح [روابط معنایی بنیادین] بهره می‌گیرد (گیرتس، ۱۳۹۳: ۱۴۳).

برای این که واژگان یا نشانه‌های زبانی بتوانند پیامی را برسانند، باید طبق روال خاصی بر روی یک محور افقی در کنار هم بنشینند. حال اگر واحدهای یک جمله را بررسی کنیم، در می‌یابیم که هر یک از آنها از یک مقوله دستوری و مکمل یکدیگر هستند و چنانچه یکی از واحدهای هم‌نشین تغییر یابد یا حذف شود، در مفهوم پیام نیز تغییر یا خلل ایجاد می‌شود، این محور را محور همنشینی می‌گویند و رابطه‌ی واحدهایی را که بر روی این محور و در کنار هم می‌نشینند، رابطه‌ی همنشینی می‌نامند. (باقری، ۱۳۷۸: ۴۱)

در پژوهش حاضر نیز توجه ما بیشتر بر بافت زبانی و سپس بر بافت موقعیتی معطوف است. مقصود از بافت زبانی، نظم و چینش ظاهری کلمه و موقعیت آن در درون جمله و نیز ارتباط کلمه با کلمات مجاور می‌باشد و بافت موقعیتی، به معنی شرایط و موقعیت‌های مربوط به مکان، متکلم و مخاطب است که در اثنای سخن گفتن، لفظ را در بر می‌گیرند و به آن دلالت خاصی می‌دهند؛ بنابراین، ما ابتدا با روابط همنشینی واژگان سروکار داریم. همنشینی واژگان ارتباط تنگاتنگی با بافت زبانی و نیز روابط معنایی دارد.

به عنوان مثال واژگان ایمان و تقوا از جهت همنشینی با یکدیگر همخوانی دارند و از لحاظ بافت زبانی و موقعیت چینش باهم در یک محور قرار می‌گیرند آن‌چنان که در آیه‌ی زیر آمده است:

- (وَ لَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (بقره/۱۰۳) «و محققا

اگر ایمان آورده و پرهیزکار می‌شدند بهره‌ای که از خدا نصیب آنها می‌شد بهتر از هر چیز بود، چنانچه می‌دانستند.»

حال بحث در این است که ما در خصوص واژه‌ی نفاق به دنبال کلماتی هستیم که در بافت زبانی و موقعیت معنایی در یک محور و چینش با یکدیگر همخوانی دارند از این رو به واژه‌های متعددی دست می‌یابیم:

- در خطبه‌ی ۱۷۵ که به فضیلت قرآن و نهی از بدعت مربوط است چند واژه به صورت برجسته همنشین کلمه نفاق دیده می‌شود:

فَأَسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَائِكُمْ، وَاسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى الْأَوَائِكُمْ، فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِّنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ وَهُوَ الْكُفْرُ وَ النَّفَاقُ وَ الْغِيَّ وَ الضَّلَالُ.

از قرآن برای بیماریهای خود شفا جوئید، و از آن برای پیروزی بر مشکلات یاری خواهید، که شفای از بزرگترین بیماریها که کفر و نفاق و تباهی و ضلالت می‌باشد.

با دقت در عبارت بالا درمی‌یابیم که واژه‌های کفر و غی و ضلال همنشین نفاق آمده‌اند. در بحث شمول معنایی به تفصیل بیان کردیم که کفر معنای گسترده‌ای دارد که نفاق نیز زیر مجموعه آن قرار می‌گیرد؛ از این رو کنار هم آمدن این دو واژه حاکی از آن است که نفاق در باطن خود دارای کفر است، اگر چه آشکار و علنی نشده است. در باره واژه غی، در مفردات راغب چنین آمده: الغي: نادانی و جهالتی که از اعتقاد فاسد حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش: ۷۳۰/۲). در فرد منافق نیز اعتقاد فاسد وجود دارد که از جهالتش سرچشمه گرفته؛ پس در یک سیاق و بافت غی می‌تواند همنشین مناسبی برای نفاق باشد؛ علاوه بر اینکه کلمه ضلال نیز به مانند آنچه که در عبارات پیشین آمده از دیگر واژه‌های همنشین نفاق است که در کنار هم قرار گرفتن آنها به تثبیت بیشتر معنا در ذهن مخاطب می‌انجامد.

در خطبه ۱۸۵ چنین آمده است: أَوْصِيكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَأُحَذِّرُكُمْ أَهْلَ النَّفَاقِ، فَإِنَّهُمْ الضَّالُّونَ الْمَضِلُّونَ، وَ التَّرَائُونَ الْمُنْرِئُونَ. يَتَلَوْنَ الْوَأَانَ، وَ يَفْتَنُونَ أَفْتِنَانًا، وَ يَعْمِدُونَكُمْ بِكُلِّ عِمَادٍ، وَ يَرْصُدُونَكُمْ بِكُلِّ مَرْصَادٍ.



بندگان خدا شما را به تقوی و ترس از خدا سفارش می‌نمایم، و از (مکر و فریب) مردم دورو (که در ظاهر مسلمان و در باطن کافر هستند) برحذر می‌دارم (مبادا فریفته‌گفتار و کردارشان شده از آنها پیروی نمایید) زیرا آنها گمراه و گمراه‌کننده می‌باشند (خودشان به راه ضلالت و گمراهی رفته و دیگران را از راه راست باز داشته با خود یار می‌سازند) و (از دین خدا) لغزیده و لغزاننده اند (خطاکار بوده دیگران را به اشتباه می‌اندازند) (خود را به رنگ‌های گوناگون و حالات مختلفه درآورند) (هر زمان و در هر مجلسی در گفتار و کردار با اغراض فاسده و اندیشه‌های نادرست به رنگی درآیند تا مردم ساده لوح را بفریبند) و شما را به هر وسیله‌ای در نظر گرفته و در هر کمینگاهی به کمین نشسته‌اند.

۶-۳-۱ بررسی واژگان همنشین

-اولین واژه الضالون می‌باشد که اسم فاعل (جمع) ثلاثی مجرد بوده اصل آن الضالال: عدول و انحراف از راه مستقیم، نقطه مقابلش هدایت است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش: ۴۶۰/۲) و در این متن به معنی گمراهان و در کنار آن المضلون آمده که اسم فاعل در باب افعال است و به شکل جمع آمده به معنای گمراه‌کنندگان. در مفهوم دینی و قرآنی واژه‌های نفاق و ضلالة در شمول معنایی، زیر مجموعه کفر قرار می‌گیرند؛ لذا از جهت معنایی ارتباط بسیار نزدیکی باهم دارند. آنکه منافق است در باطن خود کفر دارد و از مسیر الهی خارج شده؛ از اینجهت در یک مقوله و سیاق ضال و مضل با منافق همنشین شده و کامل‌کننده معنای آن هستند. در آیات قرآنی هم این همنشینی وجود دارد آنجا که می‌فرماید:

(فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتَرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا) (نساء/ ۸۸) چرا شما درباره منافقین دو فرقه شدید؟ با آنکه خدا آنها را به کیفر اعمال زشتشان (به حکم کفار) بازگرداند، آیا شما می‌خواهید کسی را که خدا گمراه کرده هدایت کنید؟ در حالی که هر که را خدا گمراه کرد (یعنی هدایت خدا را نپذیرفت) هرگز تو بر هدایت او راهی نخواهی یافت. هم‌چنانکه ملاحظه می‌شود منافقین و یضلل در یک عبارت همنشین هم آمده‌اند.

-الزالون المزلون اصل این واژه زلل می‌باشد به معنای لغزیدن. زَلَّتْ رِجْلُ تَرَلٍ: (گامی و قدمی لغزید) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش: ۱۵۰/۲) که البته معنای عینی و ظاهری در آن قوت بیشتری دارد بر خلاف واژه ضلالة که به مفهوم باطنی توجه دارد و از همین مقوله حتی در قرآن کریم برای

گمراهی نیز استفاده شده است. آنجا که می‌فرماید: (فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ) (بقره/۲۰۹) پس اگر باز به راه خطا رفتید با وجود آنکه ادله روشن از جانب خدا برای شما آمد. پس ملاحظه می‌شود که در حالت ثلاثی مجرد به معنای لغزیدن و گمراه شدن به کار رفته و در ثلاثی مزید نیز به مفهوم اسم فاعل باب افعال آمده که معنای لغزاننده و گمراه کننده را دارد و چون منافق نیز موجب لغزیدن دیگران و منحرف شدنشان می‌شود؛ لذا بنا به همخوانی و تطابق کاربردی در یک محور به صورت هم نشین کلمه منافق به کار رفته است.

- يتلَوْن . تَلَوْن . در رنگ شدن چیزی بغیر از رنگ اصلی آن است گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش : ۱۷۵/۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود رنگ به رنگ شدن از ویژگی های منافقان است. این کلمه ۴ بار در نهج البلاغه به کار رفته است. در خطبه شقشقیه کاربرد این کلمه، اشاره صریح به تغییر حال و در پیش گرفتن نفاق از جانب برخی از مسلمان‌هاست: فَمَنْعِيَ النَّاسُ لَعْمُ اللَّهِ بِخَبْطٍ وَ شِمَاسٍ وَ تَلَوْنٍ وَ اعْتِرَاضٍ بِهِ خُدا قسم است در زمان او دچار اشتباه و ناآرامی و تلون مزاج و انحراف از راه خدا شدند. در خطبه ۱۷۵ نیز آن حضرت به وضوح تأکید می‌کند که در احکام الهی دچار دگرگونی و انحراف نشوید: اِيَّاكُمْ وَ التَّلَوْنَ فِي دِينِ اللَّهِ. در خطبه مورد نظر ما یعنی ۱۸۵، این واژه دو بار به کار رفته و چون طبیعت و باطن منافق با تلون آمیخته است؛ لذا کاربرد این واژه در یک عبارت بر محور هم‌نشینی از همخوانی آن با کلمه نفاق حکایت دارد.

- يفتنون (افتناناً) در کتاب المحکم و المحيط الاعظم آمده است که افتن: أخذ فی فنون من القول. یعنی از انواع هنرهای سخنوری استفاده کرد (ابن سیده، ۱۴۲۱ ق: ۴۶۲/۱۰). در کتاب شمس العلوم نیز به همین مفهوم تأکید شده است: [الافتنان]: افتن الرجل في حديثه: إذا جاء بأفانين الكلام یعنی او از انواع سخن در گفتار خود بهره‌جست (حمیری، ۱۴۲۰: ۵۰۷۵/۸). یکی از ویژگی‌های منافقین استفاده از ابزار سخنوری است تا به مقصود خود در به انحراف کشیدن آحاد جامعه دست یابند، که در افتنان این مفهوم دیده می‌شود؛ لذا از جهت معنا نیز نوعی تطابق در هم‌نشینی يفتنون افتناناً با کلمه نفاق وجود دارد.

در همین خطبه واژه‌هایی را ملاحظه می‌کنیم که چه به صورت ترکیبی و چه به صورت مفرد در متن و بافت قرار گرفته‌اند و همخوانی بسیار زیادی با مفهوم نفاق دارند از قبیل:

مُفَنطُوا الرِّجَاءَ (قطع کنندگان امید مردم)

مُؤَكَّدُوا الْبَلَاءَ (افزایش دهندگان رنج و زحمت مردم)

يَتَرَقَّبُونَ الْجَزَاءَ (چشم داشت پاداش دارند)

أَلْحَقُوا (در خصوص خواست خود اصرار دارند) - أَلْحَفَ فِي الْمَسْئَلَةِ نسبت به درخواست شدت

به خرج داد (زمخسری، ۱۳۶۸ ش: ۱۹۷).

يُشَبِّهُونَ (کار را می‌پوشانند. شباهت ایجاد می‌کنند.)

يُمَوِّهُونَ (امری را به ظاهر می‌آرایند و می‌پوشانند.)

شیطان و حزب الشیطان

در میان کلمات ذکر شده به نظر می‌آید که شیطان و حزب الشیطان بیشترین همخوانی را با

کلمه نفاق دارند و همنشین‌هایی هستند که بالاترین تطابق را با نفاق پیدا کرده‌اند.

در خطبه ۲۰۱ نیز که به احادیث دروغ و اخبار ضد و نقیض اختصاص دارد کلمات متعددی

همنشین واژه‌های منافق و منافقین آمده است از جمله: الضلالة، متصنع، كاذب، يكذب، الزور،

البهتان و الدعاة الى النار.

آنجا که می‌فرماید: وَقَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ، وَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ.

ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَيْمَةِ الضَّلَالَةِ وَالدَّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْبُهْتَانِ.

و خداوند تو را در قرآن از منافقین خبر داده، و آنان را چنانکه باید معرفی نموده. اینان پس از

پیامبر ﷺ ماندند، و با دروغ و بهتان به پیشوایان گمراهی و دعوت کنندگان به آتش تقرب جستند.

در سوره حج آیه ۳۰ قول الزور به کار رفته که به معنی سخن دوغین و انحرافی و باطل است. در کتاب

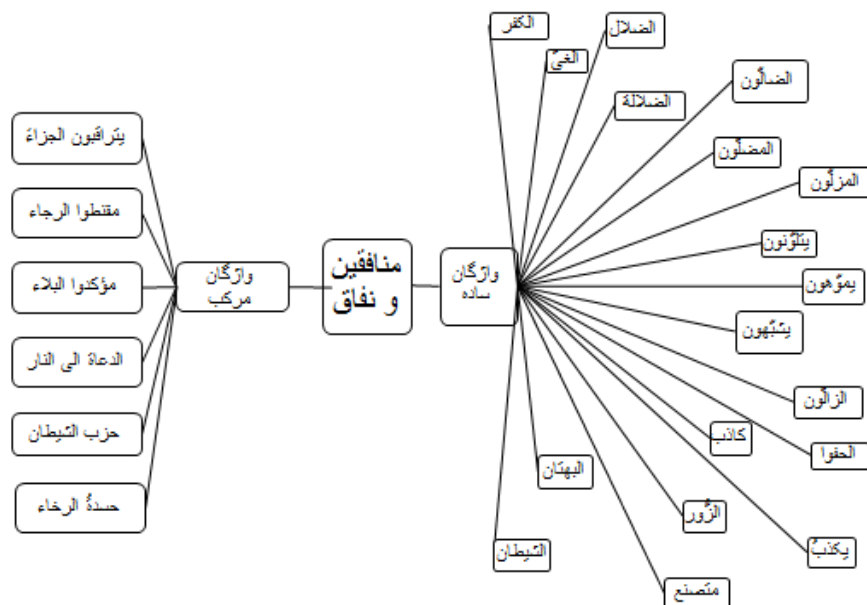
مفردات آمده: الزور - کج روی و عدول از حق، لغتی است در واژه زور و دروغ را هم زور گفته‌اند که از

جهت حقیقت و اصلیش منحرف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش: ۱۶۳/۲).

با این وصف می‌توان در نموداری واژگان همنشین کلمه نفاق را در خطبه ۱۷۵ و ۱۸۵ و ۲۰۱

ارائه داد:

نمودار شماره ۳- همنشین‌های واژه نفاق و منافقین



همان‌طور که مشاهده می‌شود، در بحث همنشینی، نقطه‌ی مرکزی کلمات "منافقین" و "نفاق" است و واژه‌های همنشین نیز از این قرارند: "الکفر"، "الغی"، "الضلال"، "الضلاله"، "الضالون"، "المضلون"، "الزالون"، "المزلون"، "یتلونون"، "یموهون"، "یشبهون"، "الحفوا"، "یتراقبون الجزاء"، "مقتطوا الرجاء"، "مؤکدوا البلاء"، "الدعاة إلى النار"، "متصنع"، "کاذب"، "یکذب"، "الزور"، "الیهتان"، "الشیطان" و "حزب الشيطان".

۷- واژه نفاق و رابطه جانشینی

این رابطه، در اصل رابطه موجود میان واحدهایی به شمار می‌رود که به جای هم انتخاب می‌شوند و در همان سطح، واحد تازه‌ای پدید می‌آورند و رابطه بین اجزایی است که روی یک محور عمودی قرار می‌گیرند و همدیگر را نفی و طرد می‌کنند، این محور، محور جانشینی نام دارد. (بی‌برویش، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۱)

رابطه جانشینی، رابطه عناصری است که ممکن است در یک حلقه از زنجیره گفتار، به جای هم قرار گیرند. به بیان دیگر میان الفاظ معنای یک زنجیره کلامی، دو رابطه افقی و عمودی برقرار است. رابطه افقی همان رابطه همنشینی ترکیبی است و رابطه عمودی، رابطه جانشینی -انتخابی- میان لفظ و معنای زنجیره کلامی با لفظ معنایی است که می‌توانند جایگزین آنها شوند (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۹۹-۱۹۷)

این روابط در مجموع، ساختاری سطحی را تشکیل می‌دهند که محور افقی آن را محور هم نشینی و محور عمودی آن محور جانشینی به نام دارد. (چندلر^۱، ۲۲۵: ۱۳۸۷)

بحث جانشینی رابطه بسیار نزدیکی با مترادف دارد و می‌دانیم که هم معنایی (ترادف = synonymy) نوعی از روابط معنایی است که در سطح تمامی واحدهای معنایی زبان امکان طرح می‌یابد. مترادف رابطه میان واحدهایی است که اگر جانشین یکدیگر شوند، تغییری در معنی زنجیره‌ی کلام احساس نمی‌شود؛ بر این اساس، کلماتی مثل مدهانه، مکر، کذب، کفر، مخادعه، حيله و غش و مشتقات اسمی آنها طبق موقعیت و بافت کلام می‌تواند جانشین واژه‌ی نفاق و منافق قرار گیرد؛ با این تأکید که اگر کلمات نفاق و منافق در کلام حذف و یکی از این واژه‌ها جای آنها را بگیرد، در کلیت سخن و درک مخاطب از مطلب خللی ایجاد نشود.

برای درک بهتر از این موضوع یادآور می‌شود که در نامه‌ی ۵۳ نهج البلاغه جمله‌ای با این مضمون آمده: "فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَا لِحُجُودِكَ" بی‌شک در صلح، آسایش سپاهیانت فراهم می‌گردد. می‌دانیم که "سَلْمٌ" مترادف صلح است؛ از این رو اگر ما به جای کلمه‌ی "الصُّلْحِ" از "السَّلْمِ" استفاده کنیم، خللی در مفهوم سخن پیش نمی‌آید؛ کما اینکه واژه‌ی "السَّلْمِ" به معنای صلح و آشتی در دو جا از نهج البلاغه به کار رفته است که ما به یک نمونه اشاره می‌کنیم: در نامه‌ی ۶۵ امیرالمؤمنین خطاب به معاویه چنین می‌فرماید: "وَقَدْ أَتَانِي كِتَابٌ مِنْكَ ذُو أَفَانِينَ مِنَ الْقَوْلِ، ضَعَفَتْ قُوَاهَا عَنِ السَّلْمِ" یعنی از طرف تو نامه‌ای به من رسید با سخنانی بی‌تناسب، که از آشتی و صلح نشانه‌ای ندارد.

در خصوص کلمه‌ی مدهانه و مشتقات آن در نهج البلاغه باید گفت که تنها در حکمت ۱۴۲ واژه‌ی "مُدَاهِنٌ لِنَفْسِهِ" آمده است: "فَهُوَ عَلَى النَّاسِ طَاعِنٌ وَ لِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ". در ترجمه‌ی مرحوم شهیدی چنین آمده: "پس او بر مردم طعنه زند و با خود کار به ریا و خیانت کند". ریا و خیانت از ویژگی‌های خاص منافق است. به این مفهوم که با خود از در دورویی برخورد می‌کند. به نظر می‌آید اگر به جای "مُدَاهِنٌ" واژه‌ی "يُنَافِقُ" یا "مُنَافِقٌ" قرار گیرد، در کلیت معنی نقصانی ایجاد نمی‌شود.

-درباره‌ی جانشینی واژه‌ی "مکر" باید گفت که این کلمه دو بار در حکمت‌های ۹۰ و ۱۲۰ به کار رفته است. حکمت ۹۰ مربوط به فقیه کامل است که می‌فرماید: "الْفَقِيهُ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَمْتَنِّطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَ لَمْ يُؤْيِسْهُمْ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ، وَ لَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ" (فقیه کامل کسی است

1. Chandler

که مردم را از آمرزش خدا مأیوس و از مهربانی او نومید نکند، و از عذاب ناگهانی خدا ایمن نسازد). با عنایت به تنوع معنایی "مکر" از قبیل: فریب، حيله، خدعه، تزویر، ریا، دورویی، بدسگالی (لغت‌نامه‌ی دهخدا، مدخل میم)، در اینجا جانشینی "مکر" با "نفاق" صحیح نیست. افزون بر این، در ترجمه‌های دشتی، رحیمی‌نیا، مکارم شیرازی، شهیدی و انصاریان، "مکر" در این روایت به معنی "عذاب ناگهانی خدا" ترجمه شده است که به نظر می‌آید با واژه‌ی "نفاق" جهت جانشینی چندان همخوانی ندارد.

اما در حکمت ۱۲۰ بحث متفاوت است. در بخشی از این حکمت که مربوط به بنی‌عبد‌الشمس (بنی‌امیه) می‌باشد، حضرت می‌فرماید: "هُم أَكْثَرُ وَ أَمْكُرُ وَ أَنْكَرُ، وَ نَحْنُ أَفْصَحُ وَ أَنْصَحُ وَ أَصْبَحُ" (آنها شمارشان بیشتر، اما فریب‌کارتر و زشت‌روی‌ترند، و ما گویاتر و خیرخواه‌تر و خوش‌روی‌تریم). در اینجا اگر به جای کلمه‌ی "أَمْكُرُ"، "أَشَدُّ نِفَاقًا" جانشین شود، در کلیت معنا و بافت کلام تغییری ایجاد نمی‌شود.

نتیجه‌ای که می‌توان گرفت آن است که واژگانی که در ترادف به یکدیگر همخوانی و قرابت داشته باشند؛ چنان نیست که در هر موقعیتی بتوان برای آنها جانشینی اعمال کرد؛ بلکه این بافت و سیاق معناست که به ما اجازه می‌دهد تا بتوانیم یک واژه را در موقعیت عمودی جانشین واژه‌ای دیگر کنیم.

-واژه کذب همخوانی زیادی با نفاق دارد و ۴۷ بار به اشکال مختلف در نهج البلاغه به کار رفته است از جمله: کذب، یکذب، یکذبون، أكذب، الكذب، کذاب و مکذبین؛ ولی نکته حائز اهمیت در خصوص جانشینی کذب برای نفاق در یک محور عمودی باید گفت که بر اساس تحول معنایی، این واژه مفاهیم متعددی را شامل می‌شود که در بحث ترادف از آن سخن گفته شد. به نظر می‌رسد اصلی‌ترین معنا همان دورویی است. اگر ما دورویی را نقطه مرکزی مفهوم نفاق بدانیم، مفاهیم دیگری در گرداگرد این واژه پیدا می‌کنیم از جمله: مکر، مداهنه، کفر، إلحاد، خیانه، شرک، غش، مخادعه و حيله، که تزویر و ریا و دوزبانی را بر اساس لغت‌نامه‌ی دهخدا مدخل نفاق می‌توانیم بدان اضافه کنیم. نکته اینجاست که اگر ما واژه کذب را جانشین نفاق بدانیم، حتما باید بافت و سیاق و تطابق معنایی این دو واژه را مد نظر قرار دهیم و بدینیم که جابجایی این دو واژه در اصل معنا آشفستگی و نقصانی را ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر کذبی می‌تواند جانشین واژه نفاق باشد که در اصل معنا دو رویی در آن قابل درک باشد. در آیه اول سوره منافقین آمده است: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) (منافقون/۱) چون

منافقان نزد تو آیند، می‌گویند: گواهی می‌دهیم که تو بی‌تردید فرستاده‌خدايي. و خدا می‌داند که تو بی‌تردید فرستاده‌اویی، و خدا گواهی می‌دهد که یقیناً منافقان دروغ‌گویند.

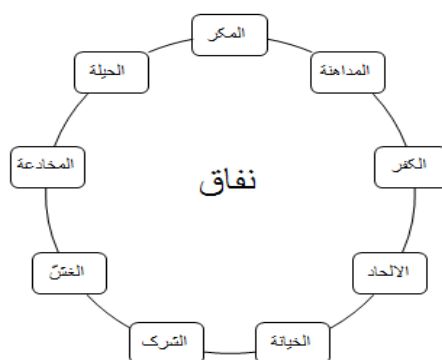
این آیه نشان می‌دهد که یکی از ویژگی‌های منافقین دروغ‌گویی است که ما در شرح معنا نیز به آن تصریح کردیم. باید افزود در متن نهج البلاغه از میان ۴۷ موردی که برای کذب وجود دارد تنها برخی از آنها می‌تواند بر محور عمودی جانشین نفاق باشد که به یک نمونه از آن می‌پردازیم:

در یکی از خطبه‌های آن حضرت علیه‌السلام چنین آمده است: **فَعِنْدَ ذَلِكَ أَخَذَ الْبَاطِلُ مَاخِذَهُ وَرَكِبَ الْجَهْلَ مَرَائِبَهُ، وَعَظَمَتِ الطَّغْيَةَ وَقَلَّتِ الدَّاعِيَةَ، وَصَالَ الذَّهْرُ صِيَالِ السَّبْعِ الْعُقُورِ وَهَدَرَ فَيْقُ الْبَاطِلِ بَعْدَ كُظُومٍ، وَتَوَاحَى النَّاسُ عَلَى الْفُجُورِ وَتَهَاجَرُوا عَلَى الدِّينِ وَتَحَابُّوا عَلَى الْكُذِبِ...** (خطبه ۱۰۸)

یعنی: پس در آن هنگام که امویان بر شما تسلط یابند، باطل بر جای خود استوار شود، و جهل و نادانی بر مرکب‌ها سوار، و طاغوت زمان عظمت یافته، و دعوت کنندگان به حق اندک و بی‌مشتري خواهند شد. روزگار چونان درنده خطرناکی حمله ور شده، و باطل پس از مدت‌ها سکوت، نعره می‌کشد، مردم در شکستن قوانین خدا دست در دست هم می‌گذارند، و در جدا شدن از دین متحد می‌گردند، و در دروغ‌پردازی با هم دوست یکدیگرند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود کلیت معنا و فضای حاکم بر جامعه بر اساس بیان علی علیه‌السلام رنگ و بوی حکومت اموی دارد؛ لذا اگر ما به جای کذب، النفاق را لحاظ کنیم در معنا تغییری ایجاد نمی‌شود و صحیح است؛ چرا که از اصل مفهوم دو رویی و نفاق برداشت می‌شود.

نمودار ۴- واژگان جانشین نفاق



نتیجه‌گیری

مطالعه‌ی تطبیقی حوزه‌ی معنایی واژه‌ی "نفاق" نشان می‌دهد که این واژه از یک مفهوم ساده و عمدتاً مادی در دوره‌ی جاهلیت به مفهومی چندوجهی و سرشار از بار معنایی اخلاقی و دینی در دوران اسلام ارتقا یافته است. این دگرگونی معنایی، حاصل تعامل پویای زبان با دگرگونی‌های عمیق فرهنگی و اجتماعی ناشی از ظهور اسلام و نیز تلاش هدفمند برای مقابله‌ی زبانی و مفهومی با پدیده‌ی نفاق در جامعه‌ی نوپای اسلامی است. مستندات مشروح مطرح‌شده در متن مقاله، حاکی از آن است که امام علی علیه السلام، با بهره‌گیری از تسلط کم‌نظیر خود بر ظرافت‌های زبان عربی و ابزارهای قدرتمند بیان، مفهوم پیچیده و چندلایه‌ی "نفاق" را با دقتی خارق‌العاده در نهج‌البلاغه دقیقاً تبیین نموده و با به‌کارگیری هنرمندانه‌ی تکنیک‌های زبانی همچون ترادف، شمول معنایی، همنشینی و جانشینی، موفق به ایجاد تصویری شفاف، رسا و تأثیرگذار از منافق و ویژگی‌های رفتاری و گفتاری او در ذهن مخاطب شده‌اند. به عبارت دیگر، امام علی علیه السلام با هوشیاری تمام و با انتخاب دقیق واژگان و ایجاد پیوندهای معنایی هدفمند بین آنها، نه تنها ابعاد گسترده و پیچیده‌ی مفهوم "نفاق" را به نحوی کارآمد به مخاطب منتقل می‌کنند، بلکه او را به تفکر و تأمل عمیق درباره‌ی ریشه‌ها، پیامدها و راه‌های مقابله با این پدیده‌ی شوم اجتماعی فرامی‌خوانند. استفاده‌ی هدفمند از واژگان همنشین و جانشین در کنار واژه‌ی "نفاق"، ضمن ایجاد انسجام و غنای معنایی در متن، بر ابعاد و زیرلایه‌های مفهومی مختلف "نفاق" نیز تأکید می‌ورزد.

در مطالعه‌ی در زمانی، این واژه از جهت شمول معنایی زیرمجموعه‌ی کفر قرار می‌گیرد. تنوع کلمات هم‌معنی نفاق، مانند: الحیله، المخادعه، المداهنه، الافک و المکر، حاکی از تسلط‌گوینده برای تبیین و تثبیت مفهوم اصلی در ذهن مخاطب است. همچنین، شمار زیاد واژگان همنشین نفاق به‌ویژه در خطبه‌ی ۱۸۵ مانند: الکفر، الغی، الضلاله، الزالون، المزلون، الکذب و البهتان، حکایت از آن دارد که امیرمؤمنان علیه السلام با تبحری خاص در راستای تفهیم و تثبیت معنای موردنظر با واژگان هم‌تراز و همانند به اصل متن، انسجام و تعالی بخشیده است. در بحث جانشین معنایی، کلماتی مانند: المکر، الکفر، المداهنه، الحیله و الغش، الشرك و الخیانه می‌توانند در محوری عمودی جانشین واژه‌ی نفاق شوند. البته تنها واژه‌هایی می‌توانند در این جانشینی واقع شوند که در معنای

باطنی خود، مفهوم دورویی و دورنگی را تداعی کنند. بدین ترتیب، مشخص می‌گردد که حضرت امیرالمؤمنین^{علیه السلام} با به‌کار بستن فنون عالی بلاغی در بالاترین سطح ممکن، مخاطب را قدم‌به‌قدم با مصادیق فردی و اجتماعی "نفاق" آشنا ساخته و خطرات جبران‌ناپذیر ناشی از رشد و گسترش آن را در جامعه به نحوی ملموس به تصویر می‌کشند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ۱۳۷۹ش، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.

۱. ابن دُرید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهره اللغة*، جلد سوم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*. چاپ اول، جلد دهم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن فارس، أحمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، جلد اول و دوم، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، جلد ده و سیزده، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
۵. ابن میمون، محمد بن مبارک و طریفی، محمد نبیل، ۱۹۹۹م، *متهی الطلب من أشعار العرب*، جلد نهم، بیروت: دار صادر.
۶. أزهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، جلد اول و نهم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. الأعلم الشنتمری، ابوالحجاج یوسف بن سلیمان، ۲۰۰۱م، *أشعار الشعراء الستة الجاهلیین*، جلد اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۰ش، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن* (ترجمه: فریدون بدره‌ای)، تهران: انتشارات قلم.
۹. باقری، مهری، ۱۳۷۸ش، *مقدمات زبان شناسی*، چاپ دوم، تهران: نشر قطره.
۱۰. بی‌برویش، مانفرد، ۱۳۷۴ش، *زبان شناسی جدید* (ترجمه محمدرضا باطنی)، تهران: انتشارات آگاه.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، تاج اللغة و صحاح العربیه، جلد چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. چندلر، دانیل، ۱۳۸۷ش، *مبانی نشانه شناسی* (ترجمه: مهدی پارسا)، چاپ دوم، تهران: نشر سوره مهر.
۱۳. حسین یوسف، موسی، ۱۴۱۰ق، *الإفصاح*، چاپ چهارم، جلد اول، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۴. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، *شمس العلوم*، جلد هشتم، دمشق: دارالفکر.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴ش، *مفردات الفاظ قرآن* (ترجمه غلامرضا خسروی حسینی)، چاپ دوم، جلد اول، تهران: مرتضوی.
۱۶. زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، جلد سیزده، بیروت: دارالفکر.



۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۳۸۶ش، *مقدمة الأدب*. چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۸. زهیر بن ابی سلمی، ۱۴۰۸ق، *دیوان زهیر بن ابی سلمی*، شرح علی حسن فاعور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، ۱۳۲۵ق، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، جلد اول، قاهرة: المكتبة الازهریة، مطبعة السعادة.
۲۰. شریفی، علی، ۱۳۹۴ش، *معناشناسی قرآن در اندیشه شرق شناسان با تأکید بر ایزوتسو*. چاپ اول، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، جلد پنجم، بیروت: علم الکتب.
۲۲. صفوی، کورش، ۱۳۹۲ش، *درآمدی بر معناشناسی*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۳. صفوی، کورش، ۱۳۶۶ش، *نگاهی تازه به معناشناسی*، تهران: نشر مرکز.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵ش، *مجمع البحرين*، چاپ سوم، جلد ششم، تهران: مرتضوی.
۲۵. عسکری، ابوالهلال، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالآفاق الجديدة.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم، جلد نهم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چاپ سوم، جلد پنجم، قم: نشر هجرت.
۲۸. گیرتس، دیرک، ۱۳۹۳ش، *نظریه‌های معناشناسی واژگانی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات علمی.
۲۹. مهنا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ق، *لسان اللسان*، جلد دوم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۰. النادری، محمد أسعد، ۱۴۳۰ق، *فقه اللغة مناهله و مسائله*، بیروت و صیدا: المكتبة العصریة.

مقالات

- جوادی، محمد اسلم؛ نیک پی، امیر، ۱۳۸۹ش، ایده و مفهوم ساختارگرایی با بررسی آراء سوسور و لوی استروس، *معرفت فرهنگی اجتماعی* (۳)، ۱: ۲۰۳-۱۷۷.

**بررسی و تحلیل مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی جمهوری اسلامی ایران
و نسبت‌سنجی آن با نهج‌البلاغه**

سید احمد موسوی* / بخش‌علی قنبری** / علی قائمی امیری***

حمید رضا رضا زاده بهادران****

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

چکیده

هدف از این پژوهش، بررسی مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی و نهج‌البلاغه است. تحقق آزادی متوقف بر کاربست صحیح مفاهیم آن مبتنی بر شریعت الهی است و نهج‌البلاغه ترسیم‌گر بیشترین نمود آزادی در نهادهای حکومتی است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به واکاوی کتابخانه‌ای، بیان‌گر آن است که گسترش اعتماد، خودباوری، کرامت، جهانی‌اندیشی و تلاشگری در جهت تحقق عدالت از مصادیق آزادی در اسناد است و آزادی‌های مشروع در حدود قانون و معیار اسلامی، با تبادل آراء صورت می‌پذیرد. طبق اسناد، فعالیت آگاهانه انسان و آزادی مسئولانه او در برابر خود و دیگران متکی بر فطرت است و فرد برای اصلاح موقعیت اجتماعی، سیاسی و مواجهه خردمندانه با تحولات، باید باورها و ارزش‌های مشترک مانند قانون‌مداری، پاسخ‌گویی و صلح‌جویی را کسب نماید. در نهج‌البلاغه نیز مفاهیم آزادی با تأکید بر «عدالت»، «تقوا» و «نظم در امور» معنا و تعریف می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تناسب قابل‌اعتنایی از مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی با نهج‌البلاغه وجود دارد و بیشترین تناسب مربوط به آزادی فلسفی و کمترین آن مربوط به آزادی اقتصادی است. در مفهوم آزادی‌های اجتماعی، معنوی، فطری و سیاسی نیز تا حد زیادی تناسب وجود دارد.

کلید واژه:

نهج‌البلاغه، آزادی، اسناد بالادستی، نسبت‌سنجی.

* s.entezar.1214@gmail.com

** Bghanbari768@gmail.com

*** alighaemiamiri@yahoo.com

**** Rezazadeh1390@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی.

** دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. (نویسنده مسئول)

*** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

**** دانشیار دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی.

مقدمه و بیان مسأله

اتکاء به علم و یافته‌های بشری در تدوین برنامه زندگی برای بشر منتفی است؛ اگر علم را ابطال‌پذیر بدانیم (پوپر، ۱۴۰۱، ۶۷) هیچ تضمینی وجود ندارد که علم بتواند انسان را به قطعیت برساند و این انسان بدون اتکا به منبع قطعی معرفت همچون یک ذره ناچیز معلق در فضای بیکران، بلا تکلیف و سرگردان به سر خواهد برد؛ راز تمسک به وحی (آیات و روایات) که نهج البلاغه نیز یکی از آن منابع محسوب می‌شود، از یک طرف غیرمتناهی بودن جهان، فقدان شناخت قطعی یقینی و تکثر راه و روش‌های زندگی و نسبی بودن علم است که به ذهن بشر خطور کرده و از طرفی دیگر نقص دانش و معرفت بشری است؛ چون علم هر چقدر هم پیشرفت کند ابطال‌پذیر است و در آینده با ظهور پارادایم‌های جدیدتر نظریات و یافته‌های فعلی باطل خواهد شد.

انسان در حیطه شناخت حسی صرفاً دارای پنج حس بوده و هر یک از این حواس پنجگانه نیز در طیف معین و محدود به ما اطلاعات می‌دهند؛ ضمن اینکه هر یک از این حواس ممکن است دچار خطا شده و انسان در ادراک حقایق حسی به بیراهه رود. در واقع انسان در محفظه‌ای محبوس است که حواس پنج‌گانه همچون دریچه‌هایی هستند که انسان از طریق آنها به مشاهده جهان خارج از خود می‌پردازد. بدیهی است که هر چه دریچه‌ها بیشتر باشند انسان به حقایق بیشتری دست می‌یابد، ولی انسان ناگزیر است فقط از طریق همین حواس که تعداد آن فقط پنج تاست از جهان خارج اطلاعات دریافت کند و فراموش نکنیم که شناخت حاصل از ادراکات حسی پس از تحریک، در درون سیستم عصبی و در دیواره نورون‌ها به یک فرآیند الکتروبیوشیمیایی تبدیل شده و از طریق این فرآیند به مغز رسیده و سپس ادراک می‌شود خود حقیقت (یا fact) خارجی به مغز منتقل نمی‌شود.

بیان فوق نشان می‌دهد که انسان (حداقل در شناخت حسی) چقدر از حقایق جهان دور است. حال اگر همین انسان با این همه ضعف و دوری از حقایق بخواهد یک سبک زندگی و برنامه حیات برای خود تدوین کند اولین سوال این است که چه تضمینی وجود دارد که این برنامه زندگی (با داشتن این همه ضعف و نقصان در شناخت جهان) انسان را به سعادت برساند. لذا براساس ادله متقن ما معتقدیم که بهترین نوع شناخت هر چیزی شناختی است که از منظر خالق و سازنده باشد



که کامل‌ترین شناخت است چون هیچ شناختی کامل‌تر از شناخت خالق و سازنده نیست. بر همین اساس برنامه زندگی و تدوین اسناد بالادستی در نظام تعلیم و تربیت باید مبتنی بر وحی باشد که همان منظر خالق به جهان است. در این مقاله درصدد هستیم بررسی کنیم که مفهوم آزادی مذکور در اسناد بالادستی (که از مفاهیم جنجالی و پرچالش نیز هست) تا چه حدی از منابع وحی (در این مقاله نهج البلاغه) برگرفته شده است.

هر مکتبی براساس تعریفی که از انسان دارد بر جامعه حکمرانی می‌کند؛ تعریف حقیقی انسان چیست تا براساس آن بتوان جامعه را به سعادت شایسته خودش هدایت کرد؟ هر مکتب فکری هر تعریفی که از انسان ارائه دهد باید آزادی را هم از لوازم ذاتی تعریف انسان لحاظ کند. آزادی یکی از موضوعات و مفاهیم پرتکرار در جوامع بشری است که معمولاً سردمداران منفعت‌طلب، آن را صرفاً در راستای منافع خویش تفسیر می‌کنند. تا به راحتی بتوانند افسار جامعه بشری را در دست گرفته و در راستای منافع خود هدایت کنند. در نهج البلاغه حودمرز آزادی برای انسان را براساس همان تعریف از انسان تعیین می‌کند که وحی تعریف کرده است. ادعا داریم که اسناد بالادستی در نظام تربیتی ما برگرفته از منابع وحی (یعنی کامل‌ترین شناخت ممکن) و در این مقاله برگرفته از نهج البلاغه است؛ ولی نباید این حقیقت را نادیده گرفت که خود وحی حقیقت محض است ولی تدوین‌گران اسناد بالادستی افراد غیرمعصوم هستند. این مقاله در صدد نسبت‌سنجی بهره‌گیری از آموزه‌های نهج البلاغه در اسناد بالادستی است. یکی از این آموزه‌ها، آزادی است که در صورت تحقق آن براساس معیارهای اسلامی در تک‌تک افراد جامعه، دو پیامد اجتماعی در پی خواهد داشت:

۱- گسترش و تعالی مداوم ظرفیت وجودی آحاد جامعه؛

۲- بسط و اعتلای مجموعه باورها، نگرش‌ها و هنجارهای مقبول افراد.

تحقق هدف آزادی به عنوان یکی از مؤلفه‌های ساحت تربیت سیاسی، تنها از طریق درک درست موقعیت خود و دیگران و عمل صالح فردی و جمعی برای اصلاح مستمر آن صورت می‌گیرد که بیش از هر چیز به جریان منحصر به فرد زندگی هر شخص و اراده و اعمال اختیاری خود او وابسته است. نظام جمهوری اسلامی ایران در راستای مبانی نظری نظام تربیتی اسلام و دستیابی به اهداف مورد نظر، اقدام به تدوین و تنظیم اسنادی تحت عنوان اسناد بالادستی نموده است و حدود آزادی را



مبتنی بر نظام معیار اسلامی مطرح کرده است. برای پیشبرد اهداف در هر حوزه‌ای، نیاز به تهیه برنامه‌ای جامع و کامل است تا هر مسئولی، با استناد به این برنامه‌ها اهداف مورد نظر را پیش ببرد. از مهم‌ترین اسناد بالادستی مشترک در همه حوزه‌ها قانون اساسی، سند چشم‌انداز، برنامه‌های ۵ ساله توسعه، سیاست‌های کلی اصل ۴۴ و قانون بودجه سالانه کشور و در حوزه تعلیم و تربیت، سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش، سند تحول بنیادین، مبانی نظری تحول اعم از فلسفه تربیت و فلسفه تربیت رسمی و عمومی و نقشه جامع علمی کشور مورد استناد این پژوهش می‌باشند. در این پژوهش صرفاً موضوع آزادی که از مؤلفه‌های تربیت سیاسی است مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین منظور از اسناد بالادستی در این پژوهش، اسنادی است که مبتنی بر فلسفه و مبانی نظری نظام تربیتی جمهوری اسلامی ایران باشد. از سوی دیگر نهج البلاغه پس از قرآن کریم و سیره سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بنیانگذار فلسفه سیاسی و اندیشه تربیتی است و در مورد فصاحت و بلاغت، محتوای ژرف و عمیق و جاذبه فوق‌العاده آن در تفاسیر، شروح و سایر منابع متعدد و متقن اتفاق نظر وجود دارد. استاد ولی در این باره می‌نویسد: «نهج البلاغه پس از قرآن کریم آشناترین کتاب دینی برای مسلمانان است. نهج البلاغه که به معنای راه و روش فصاحت و بلاغت است، مجموعه‌ای نفیس است که گذر روزگار نه تنها آن را کهنه نکرده، بلکه اندیشه‌های نوتر و روشن‌تر، بر قدر و ارزش آن افزوده است» (استاد ولی، ۱۳۹۲، ص. ۱۹). لذا این تحقیق درصدد است با استفاده از روش‌های توصیفی و تحلیلی، ابتدا آزادی‌های مطرح از منظر نهج البلاغه و اسناد بالادستی را استخراج نماید و سهم نهج البلاغه در این حوزه را معین و ضرورت توجه به آن را بیش از گذشته آشکار سازد.

۱-۲. پیشینه

محققان در باره آزادی با تکیه بر آموزه‌های نهج البلاغه آثار متعددی را تدوین نموده اند از جمله محمد مولایی در مقاله‌ای با عنوان آزادی نظام حکومت اسلامی از منظر نهج البلاغه که در ۱۳۹۴ در فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه به چاپ رسیده به بیان اقسام آزادی و مشروعیت آنها در حکومت علی علیه السلام و دفاع حضرت از آن پرداخته است در حالی که مقاله حاضر به نسبت سنجی مفهوم آزادی در اسناد بالادستی با نهج البلاغه را محور قرار داده است.



در سال ۱۳۸۰ سیده خدیجه حسینی خلیلی نیز در پایان نامه کارشناسی خود با عنوان عدالت و آزادی در نهج البلاغه با تکیه بر شرح ابن ابی الحدید به بررسی رابطه بین عدالت و آزادی در اندیشه امام علی علیه السلام پرداخته و مصادیق متعددی از توجه حضرت به مقوله آزادی و عدالت را بیان کرده است در تراجم بین عدالت و آزادی امام علی علیه السلام عدالت را اهم دانسته است.

فرهاد عباسی نیز در مقاله‌ای با عنوان آزادی، تعریف، حدود و انواع آن در حکومت دینی از دیدگاه نهج البلاغه که در مجله حقوق بشر اسلامی در سال ۱۳۹۱ به چاپ رسید؛ ضمن تعریف آزادی، انواع آزادی از قبیل آزادی معنوی، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی احزاب و اقلیت‌های مختلف و آزادی انتخاب حاکم اسلامی در حکومت دینی از دیدگاه نهج البلاغه، بررسی، و نیز به حدود آزادی پرداخته شده است.

همچنین کمال روحانی در مقاله آزادی و حدود آن در بیانیه گام دوم رهبر انقلاب که در مجله جبل‌المتین در سال ۱۳۹۸ به چاپ رسید؛ ضمن بیان مقصود از آزادی و مرزهای آن با ارزش‌های اخلاقی و الهی به بیان مبانی آزادی در غرب و مکاتب غربی و وجوه تمایز آزادی در این دو اندیشه پرداخته است.

با بررسی مقالات و کتب تدوین شده هیچکدام به نسبت‌سنجی مفهوم آزادی در اسناد بالادستی و نهج البلاغه پرداخته اند به همین دلیل از ذکر دیگر مقالات صرف نظر شده است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

اختلاف نظر در تعریف مفهوم آزادی را از جهتی می‌توان به فیلی تشبیه کرد که داستان آن در مثنوی ذکر شده است. انسان در هر مکتبی هرگونه تعریف شود ضرورتاً به جنبه تفکر و اندیشه وی نیز اشاره خواهد شد. این جنبه از انسان یعنی تفکر تبعات و پیامدهایی دارد که مهم‌ترین آن‌ها مسئولیت یا پاسخگو بودن است. موجودی مسئول یا پاسخگو خواهد بود که قبل از آن دارای اختیار و حق انتخاب باشد و حق انتخاب نیز مستلزم وجود آزادی است. جبر که نقطه مقابل اختیار و نیز آزادی است نافی تفکر و مستلزم پاسخگو بودن نیست. رخدادهای طبیعت، رفتار جانوران و حتی رفتار کودکان از پاسخگو بودن مبرا هستند چون هیچ اختیار و انتخابی در این رخدادها وجود ندارد.

چالش اندیشمندان بر سر تعریف آزادی و تعیین حدود آن است. همانطور که طبق داستان مثنوی لازمه پی بردن به واقعیت موجود در اتاق تاریک، داشتن شمع است؛ باید پرسیم که لازمه فهم درست مفهوم آزادی و رسیدن به معنای آن چیست اگر این دو روایت که اولی از پیامبر ﷺ و دومی از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ است را همچون صغرا و کبرای یک قیاس منطقی کنار هم بگذاریم نتیجه جالب توجهی به دست خواهد آمد:

۱- أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ (تنبیه الخواطر/ ۲۵۹)

۲- النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا (حکمت/ ۱۷۲)

اگر طبق قوانین منطق حدوسط از این مقدمات حذف و حد اصغر و حداکبر را کنار هم بگذاریم به این نتیجه می‌رسیم که هوای نفس و جهل عامل دشمنی هستند. نفس خواسته‌هایی دارد و مایل است که در هر رویدادی منافع شخصی و گروهی خود را در نظر بگیرد و این باعث می‌شود که دیگران نادیده انگاشته شوند و جهل هم باعث می‌شود که انسان در هر تحلیلی از نگرش‌های مختلف غافل شود که این نیز منجر به اختلاف نظر می‌شود. ما ابتدا باید به تعریف جامع و مانعی از آزادی برسیم.

۲- چارچوب نظری تحقیق

منابعی که در این تحقیق به عنوان اسناد بالادستی معرفی شده است عبارتند از:

- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- نقشه جامع علمی کشور
- نقشه مهندسی فرهنگی کشور
- سند تحول بنیادین آموزش و پرورش
- بیانیه گام دوم انقلاب

هر یک از این اسناد نقاط قوت و ضعفی دارند چون توسط انسان (غیرمعصوم) تدوین شده است. از آنجا که آموزش و پرورش هر کشوری ضامن حفظ و زنده نگه داشتن ارزش‌های ملی [و گاهی مذهبی] است لذا حیات و حفظ هویت هر جامعه‌ای به آن وابسته است. یکی از مفاهیم مهم و پرکاربرد حکومت‌ها مفهوم «آزادی» است که به شدت مورد سواستفاده قرار گرفته است. چون هر دو



نوع حکومت مستبد و دموکراسی مدعی طرفداری از آزادی هستند و این اختلاف نظر به اختلاف در تعیین حد و حدود آزادی یعنی تعریف آزادی مربوط می‌شود.

در این تحقیق ابتدا به تعریف مفهوم آزادی از منظر نهج البلاغه خواهیم پرداخت تا چارچوب دقیق مشخص شود سپس در مرحله بعد به این مسأله خواهیم پرداخت که مفهوم «مظلوم» آزادی که در اسناد بالادستی ما به کار رفته تا چه میزان از نهج البلاغه متأثر است. بدیهی است مواردی وجود دارد که تنظیم‌کنندگان اسناد بالادستی از آن غافل مانده‌اند که ما در انتها این موارد را گوشزد خواهیم کرد تا در آینده اسناد متقن و محکم‌تری تدوین و تنظیم گردد.

۳- مفهوم آزادی در نهج البلاغه

در مفردات «آزاد» مقابل «عبد» و آزادمرد و آدم بزرگوار را حرّ به معنای آزاد ذکر نموده است (قرشی بنایی، ۱۳۷۷، ۲۶۳). امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: عبد دیگری مباش، در حالی که خداوند تو را آزاد قرار داده است. (نامه/۳۱). «زیرا خداوند کسی را آزاد و کسی را برده به دنیا نیاورده است و همه مردم آزاد به دنیا آمده‌اند» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱۱۲۳). یعنی، آزادی اولین حق بعد از خلقت است. آن حضرت نیز می‌فرماید: «همه موجودات سنگین و سبک، بزرگ و کوچک، نیرومند و ضعیف، در اصول حیات و هستی یکسانند». (خطبه/۱۳۱). بنابراین، از دیدگاه امام علی علیه السلام تمامی انسان‌ها به طور یکسان، آزاد آفریده شده‌اند و کسی را بر دیگری امتیازی نیست و لذا حاصل این سخن آن است که آزادی یکی از حقوق انسانی است، این حق را خداوند به انسان اعطا کرده است. حق آزادی ریشه در خلقت انسان دارد و لازمه وجود انسان است، چنانچه می‌فرماید: «ای مالک، مردم یا در دین با تو برادرند یا در آفرینش همانند تو هستند»، (نامه/۵۳) آن حضرت می‌فرماید: «تقوای الهی کلید هر راه راست است، بدون تقوا انسان اندوخته‌ای برای آخرت ندارد. بدون تقوا بشر آزادی ندارد، زیرا تقوا یا آزادی معنوی، بشر را از هر نوع بندگی آزاد می‌کند (خطبه/۲۳۰). امام علیه السلام به مالک اشتر این‌گونه توصیه می‌فرماید: سپس از میان آنان افرادی را که در حق‌گویی از همه صریح‌ترند و در آنچه را که خدا برای دوستانش نمی‌پسندد تو را مددکار نباشند، انتخاب کن، چه خوشایند تو باشد یا ناخوشایند» (نامه/۵۳). چنانچه آمده است، آن حضرت از هرگونه آزادی بیان و انتقاد از کارگزاران حکومت خود استقبال می‌کردند و از مردم می‌خواستند که از روی ترس و بیم و یا

چاپلوسی با وی مانند پادشاهان و سلاطین مواجه نشوند (خطبه/۲۱۶). امام علیه السلام با تعبیر گویایی اشاره به بی‌ارزش بودن مواهب مادی و دنیوی و پرارزش بودن وجود انسان می‌فرماید: «آیا آزادمردی پیدا نمی‌شود که این ته مانده غذا را به اهلش واگذارد؟! بدانید وجود شما بهایی جز بهشت ندارد آن را به چیزی جز بهشت نفروشید» (حکمت/۴۵۶). در قاموس نیز حرّ «آزاد»، خلاف «بنده» ذکر شده و حکمت ۴۵۶ را نیز مورد توجه قرار داده است (شرقی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۵). جرج جرداق هم می‌نویسد: «آزادی همان نبودن مانع در سر راه اندیشه درست و اعمال شایسته است و این از طبیعی‌ترین و اساسی‌ترین حقوق فطری بشریست» (جرداق، ۱۳۷۶، ص. ۳۵). با توجه به آنچه گذشت، تعریف آزادی از عبارات و گزاره‌های زیر قابل استخراج است:

- خداوند انسان را آزاد آفریده است و هیچ‌کس حق ندارد این حق فطری را از او سلب کند.
 - همه موجودات در اصول هستی یکسانند و حد آزادی تا جایی است که به حق طبیعی انسان‌ها و موجودات دیگر، زیان نرساند.
 - بدون تقوا و خویشتن‌داری (که همان آزادی معنوی است) بشر آزادی ندارد، زیرا تقوا بشر را از هر نوع بندگی آزاد می‌کند. بنابراین آزادی در بی‌ارزش بودن مواهب مادی و دنیوی و پرارزش بودن وجود انسان نهفته است.
 نتیجه این سه مقدمه این می‌شود که انسان فطرتاً آزاد است و تنها راه رعایت حد و مرز آزادی داشتن خویشتن‌داری یا تقوا است.

۱-۱. اقسام آزادی از منظر نهج البلاغه

مهم‌ترین مفاهیم آزادی که در نهج البلاغه به آن‌ها استناد شده عبارتند از: ۱- آزادی فلسفی ۲- آزادی فطری ۳- آزادی معنوی ۴- آزادی اجتماعی - سیاسی (۱- آزادی عقیده ۲- آزادی بیان ۳- آزادی انتخاب ۴- آزادی در عمل ۵- آزادی احزاب ۶- آزادی مخالف) ۵- آزادی اقتصادی.
 ۱-۱-۱- آزادی فلسفی

از نگاه فلسفی انسان موجودی متفکر، یا به تعبیر ارسطو حیوان ناطق است. لازمه ذاتی تفکر اختیار است؛ موجودی که متفکر است به بررسی گزینه‌های پیش روی خود خواهد پرداخت و این بررسی همان اختیار و انتخاب است. عبارت دیگر اختیار و انتخاب مفهومی است به نام «آزادی». بنابراین از فرآیند

انتخاب و اختیار لامحاله مفهومی به‌نام «پاسخگویی» پدید می‌آید. علت آن هم مطرح شدن پرسش «چرا» پس از انتخاب است که پاسخ آن ارائه یک استدلال است که این پاسخ فقط و فقط مختص موجود متفکر یعنی انسان است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت لازمه ذاتی «آزادی انسانی» «مسئولیت و پاسخگویی» است. بنابراین «پاسخگو بودن» از درون مفهوم «آزادی» استنباط می‌شود یعنی حدودمرز آزادی انسانی در خود آزادی نهفته است. علی‌السلامی در پاسخ به یکی از سربازان در سفر شام که می‌پرسد: آیا رفتن ما به شام به قضا و قدر الهی است؟ می‌فرماید: تو گمان کردی که این کار جبر و قضای لازم و قدر حتمی است اگر کارها و تلاش‌ها جبر بود ثواب و عقاب باطل و بهشت و جهنم نیز بیهوده بود. خدای سبحان اراده کرد که بندگانش دارای اختیار و از جبر برحذر باشند ترک گناه و عبادتشان آزادانه باشد؛ خداوند رسل و کتبش را بیهوده نفرستاده است (کلمات قصار/ ۷۸).

۲-۱-۱- آزادی فطری

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «برده و عبد دیگری مباش، در حالی که براستی خداوند تو را آزاد قرار داده است»؛ «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا خَدَاوَنَدَ انْصَانَ رَا اَزَادَ اَفْرِيْدَه وَ نَبَايْدَ اَيْنَ اَزَادِي وَ اَزَادِي رَا بَا هِيْجَ بَهَاي مَادِي مَاعُوْضَه كُنْدَ حَتِّي گَاه بَايْدَ بَا زَنْدَگِي مَحْدُوْد وَ مَشَقَّتْ بَار مَادِي بَسَازْد وَ تَنْ بَه بَرْدَگِي اَيْن وَ اَنْ نَدَهْد. اَيْن سَخْن هَمْ دَرْبَارَه اَفْرَاد صَادَقْ اَسْت وَ هَمْ دَرْبَارَه مِلْتْ هَا؛ چَه بَسِيَارَنْد مِلْتْ هَاي ضَعِيْف وَ نَاتَوَانِي كَه اَزَادِي خُوْد رَا بَرَاي مَخْتَصِرْ دَرَاْمَدِي اَز دَسْت مِي دَهَنْد وَ اَسْتِمَارْگَرَان دُنْيَا نِيْز اَز اَيْن نَقْطَه ضَعْف بَهْرَه گَرْفْتَه اَنْهَا رَا بَرْدَه خُوْيَش مِي سَازَنْد وَ حَتِّي دَرْ كِنَار كَمَكْ هَاي مَخْتَصِرْ اَقْتَصَادِي فَرْهَنْگ غَلْط خُوْد رَا بَر اَنْهَا تَحْمِيْل مِي كَنْنْد وَ گَاه دِيْن وَ اِيْمَانْشَان رَا نِيْز اَز اَنْهَا مِي گِيْرَنْد. (مكارم شيرازي، ۱۳۸۶، ۹، ۶۲۳)

۳-۱-۱- آزادی معنوی

این نوع آزادی عموماً در ادیان الهی و حتی غیرالهی (مانند بودا) مطرح است که به رهایی از قید و بندهای نفسانی و شهوانی اشاره دارد. خویش‌تن‌داری، تقوا یا آزادی معنوی همواره بر منفعت‌طلبی مبتنی بر امیال و شهوات مسأله‌ساز بوده است؛ آن حضرت می‌فرماید: تقوای الهی (آزادی معنوی) کلید هر راه راست است، بدون تقوا یا خویش‌تن‌داری بشر آزادی ندارد، زیرا تقوا یا آزادی معنوی، بشر را از هر نوع بندگی آزاد می‌کند (خطبه/ ۲۳۰). گستردگی مفهوم عبارت «وَعِتْقُ

مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ» شامل آزادی از بردگی شیطان و هوای نفس و انسانهای ستمگر می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۸، ۴۸۲) و چون تقوا باعث می شود که روح انسان و نفس ملکوتی او، از تسلط صفات پلید و شیطانی که در وجود وی قرار دارد رهایی یابد، همچنان که مملوک و برده، از تحت قدرت و سلطه مالک و صاحبش آزاد می شود، لذا امام علیه السلام لفظ عتق را که به معنای آزادی است در این مورد استعاره آورده و از باب اطلاق اسم سبب بر مسبب تقوا را بطور مجاز، آزادی نامیده است. (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷، ۴، ۱۹۳) آن حضرت برای رشد معنوی جامعه و فهم درست مردم چنین فرمودند: «به خدا شکایت می کنم از گروهی که نادان زندگی می کنند و گمراه می میرند» (خطبه/۱۷). مطلب روشن است، تقوا به انسان آزادی معنوی می دهد، یعنی او را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد می کند، رشته آز و طمع و حسد و شهوت و خشم را از گردنش بر می دارد و باین ترتیب ریشه رقیتهای بردگیهای اجتماعی را از بین می برد، مردمی که بنده و برده پول و مقام و راحت طلبی نباشند، هرگز زیر بار اسارتها و رقیتهای اجتماعی نمی روند. (مطهری، ۱۳۷۹، ۱، ۲۰۸)

در آزادی معنوی انسان باید خود را از قید نفس خود آزاد کند همان گونه که از نظر اجتماعی انسان آزاد است، باید از نظر اخلاق و معنویت هم آزادی خود را حفظ کند، یعنی بین وجدان و عقل از یک طرف و شهوات و امیال از طرفی دیگر تعادل برقرار کند و به عبارت دیگر، به عقل و وجدان خود نیز آزادی بدهد. این آزادی همان است که در آئین اسلام به تزکیه نفس و تقوا معروف است. (بهرامی، ۱۳۹۱، ۵۰۱).

لذا امیرالمؤمنین علیه السلام فریاد می زند: «همواره دشمن ظالم و یاور مظلوم باشید (نامه/۴۷). و می فرماید: «خداوند رحمت کند کسی که حقی را ببیند و بر او کمک کند یا ظلمی را مشاهده کند و در مقابل او بایستد» (خطبه/۱۹۶). این دو حدیث اخیر در ظاهر ارتباطی به آزادی ندارد ولی همان طور که گفتیم از مصادیق آزادی معنوی است یعنی اگر انسان به عقل و وجدان خود آزادی بدهد نباید زیر بار ظلم برود. روایات زیر نمونه های دیگری از آزادی معنوی را تشریح می کنند:

- ای مردم هولناک ترین چیزی که نسبت شما هراس دارم دو چیز است یکی تبعیت از هوای نفس و دیگری طولانی شدن آرزوهاست (خطبه/۴۲).
- هرکس شیفته چیزی شد بینائیش را از دست داده و دلش بیمار می شود؛ شهوت، عقل را دریده و دنیا، دل را می میراند (خطبه/۱۰۹).

• کسی که دنیا در دیدگانش با عظمت باشد و آن را بر خداوند ترجیح دهد بنده دنیا شده است (خطبه/ ۱۶۰).

- کسی که زاهد در دنیا باشد مصائب بر او آسان گردد (کلمات قصار/ ۳۱).
- به دنیا با نگاهی زاهدانه و رویگردان به آن نگاه کنید (خطبه/ ۱۰۳).
- دلبستگی‌های خود به دنیا را بریده و تقوای الهی را پشتیبان خود سازید (خطبه/ ۲۰۴).
- تقوای الهی کلید درستکاری، ذخیره معاد، رهایی از بردگی و نجات از هلاکت است (خطبه/ ۲۳۰).

۴-۱-۱- آزادی اجتماعی-سیاسی

منظور از این آزادی، برابری اجتماعی است که زیربنای آزادی فردی به حساب می‌آید و براساس قراردادهای اجتماعی وضع شده است. یکی از علل به بند کشیده شدن آزادی و شکل‌گیری استبداد، ایجاد امتیازات ویژه برای افراد خاص است که آن‌ها را در برابر قانون مصونیت می‌بخشد. به همین جهت در نظام حکمرانی مبتنی بر آموزه‌های علوی مردم برابرند و اختلافاتی که از تعلق به طبقات خاص سرچشمه می‌گیرد و باعث ایجاد مرزهای ویژه میان افراد می‌گردد، ناپدید می‌شود و آدمیان می‌آموزند که به یکدیگر به دیده هم‌نوع بنگرند (مولایی، ۱۳۹۴، ص. ۷). در ارتباط با همین موضوع امام علیه السلام می‌فرماید: «ای مالک، مردم یا در دین با تو برادرند یا در آفرینش همانند تو هستند» (نامه/ ۵۳). امام علیه السلام آزادی دو گروه را محدود می‌کرد: ۱- فردی که ادعای چیزی را دارد که حقش نیست ۲- و فردی که حقی بر گردنش است ولی آن را ادا نمی‌کند (خطبه/ ۱۷۳). و نیز می‌فرماید: با نکویی با شما مجاورت کردم و در نهایت تلاشم توجهم به شما بود؛ از ذلت شما را رهانیده و بندهای ظلم را گسستم (خطبه/ ۱۵۹). با توجه به گستره آزادی‌های اجتماعی-سیاسی در نهج البلاغه به چند مورد اشاره می‌شود:

۱-۴-۱- آزادی عقیده

دین اسلام آزادی عقیده را به رسمیت می‌شناسد که مصداق آن آیه «لا اکراه فی الدین» (بقره/ ۲۵۶) است، به این معنی که در اسلام از آن جهت که عقیده قابل اجبار و اکراه نیست، آزادی عقیده وجود دارد. (مطهری، ۱۳۷۹، ص. ۸۰). و این یکی از شاخصه‌های جامعه متمدن و پیشرفته است. در



اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل متحد چنین آمده: «انسان‌ها حق داشتن آزادی اندیشه، وجدان و [آزادی] دین هستند (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۸). نمونه عملی آزادی عقیده چهارسال خانه‌نشینی به‌خاطر عدم استقبال مردم از این حکومت بود ولی هنگامی که مسئولیت حکومت را قبول کرد؛ پس از واقعه شهر انبار فرمودند: «به من خبر رسیده که مردی از لشکر شام به خانه زنی مسلمان و زنی غیر مسلمان که در پناه حکومت اسلام بودند وارد شده و خلخال و دست‌بند و گردن‌بند و گوشواره‌های آنها را به غارت برده در حالی که هیچ وسیله‌ای برای دفاع، جز گریه و التماس کردن نداشته‌اند. لشکریان شام با غنیمت فراوان رفتند بدون این که حتی يك نفر آنان، زخمی بردارد و یا قطره خونی از او ریخته شود اگر برای این حادثه تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است (خطبه/۲۷). «امیرالمؤمنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد آن‌ها همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خود و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شد (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۲۳).

براساس آیه شریفه « قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ » (بقره/۱۱۱) از نظر اسلام دین‌داری اگر از روی اجبار باشد دیگر دین‌داری نیست. می‌توان مردم را مجبور کرد که چیزی نگویند اما نمی‌توان مردم را مجبور کرد که این‌گونه یا آن‌گونه فکر کنند. اعتقاد باید از روی دلیل و منطق باشد.

۲-۴-۱- آزادی بیان

امام علیه السلام به مالک اشتر این‌گونه توصیه می‌فرمایند: از میان آنان افرادی را که در حق‌گویی از همه صریح‌ترند، و در آنچه را که خدا برای دوستانش نمی‌پسندد تو را مددکار نباشند، انتخاب کن، چه خوشایند تو باشد یا ناخوشایند» (نامه/۵۳).

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۲۱۶ قاعده‌ای کلی را بیان می‌فرماید با این مضمون که حق در مرحله بیان از هر چیز وسیع‌تر است و همه از آن دفاع می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۸، ۲۳۱) در این خطبه حق در مقام بیان را فراترین خیرها توصیف نموده‌اند. (خوبی، ۱۳۸۶، ۱۴، ۱۲۵)

تنها چیزی که از فرمایشات امام علیه السلام برداشت می‌شود: برپایی حق و عدالت است؛ بطوری که حتی جهاد، برای حفظ جامعه اسلامی و از بین بردن موانع راه تبلیغ و موانع آزادی بیان تشریح



شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲، ۱۲۸) لذا افرادی که حقیقت را می‌گویند مورد حمایت هستند، آزادی بیان را حق مردم می‌دانستند. موارد زیر نمونه‌های دیگری از آزادی عقیده از نگاه علی‌علیه است:

- از بیان حق و مشورت عادلانه مرا محروم نکنید (خطبه/۲۱۶).
 - چون ما هردو در سیطره خدائی هستیم که جز او خدائی نیست (خطبه/۲۱۶).
 - شما یاران حق و حقیقت هستید . . . پس مرا با نصیحت صادقانه یاری کنید (خطبه/۱۱۸).
 - بهترین عمل بیان سخن عادلانه در برابر پادشاه جائز است (کلمات قصار/۳۷۴).
- ۳-۴-۱- آزادی در انتخاب

امام‌علیه در مورد بیعت مردم با خود می‌فرماید: دست مرا برای بیعت می‌گشودید و من می‌بستم، شما آن را به سوی خود می‌کشیدید و من آن را می‌گرفتم! سپس چونان شتران تشنه که به طرف آب‌شخور هجوم می‌آورند بر من هجوم آوردید تا آن که بند کفشم پاره شد و عبا از دوشم افتاد و افراد ناتوان پایمال گردیدند. آنچنان مردم در بیعت با من خشنود بودند که خردسالان شادمان و پیران برای بیعت کردن، لرزان به راه افتادند و بیماران بر دوش خویشان سوار و دختران جوان بی‌نقاب به صحنه آمدند (خطبه/۲۲۹). آزادی یکی از حقوق انسان‌ها در انتخاب است و همه انسان‌ها به طور یکسان دارای حق تعیین سرنوشت خود هستند و بیعت مردم البته با توجه به مشروعیت دینی باید از روی اختیار و آزادی باشد.

۴-۱-۱- آزادی در عمل

امام‌علیه به آزادی عمل افراد هم احترام کامل می‌گذاشت، چنانچه آن حضرت در نامه چهارم مردم را برای شرکت در جنگ‌های تحمیل شده آزاد گذاشته، شرکت نکردن را از یاری دادن اجباری بهتر دانسته می‌فرماید: «قُعُودُهُ أَغْتَى مِنْ نُهُوضِهِ» دیگر اینکه شکایت فرد یمنی از آن حضرت است که حاکم بلاد وسیع اسلامی بود. در دادگاه، قاضی که منصوب از سوی آن حضرت بود، امام را با احترام «یا ابالحسن» خطاب کرد امام‌علیه به وی می‌فرماید که هنگام قضاوت به یک



طرف نباید توجه کند و باید هر دو طرف مورد خطاب قرار گیرد. بعدها هم قاضی به دلیل عدم ادله قوی، بر علیه امام علیه السلام حکم صادر می‌کند و امام با روی گشاده آن را می‌پذیرند.

۵-۴-۱-۱- آزادی احزاب

در حکومت امام علیه السلام، مخالفینی چون خوارج همانند احزاب و گروه‌های امروزی فعال بودند؛ امام علیه السلام سعی داشتند آنها را تحمل و هدایت نمایند و تا زمانی که اقدام به براندازی علیه حکومت آن حضرت را نداشتند، با اجتماعات و تشکل‌های آنها مقابله نمی‌کردند و چنانچه در خطبه ۲۱۶ آمده است، آن حضرت از هرگونه آزادی بیان و جماعات و انتقاد از کارگزاران حکومت خود استقبال می‌کردند و از مردم می‌خواستند که از روی ترس و بیم و یا چاپلوسی با وی مانند پادشاهان و سلاطین مواجه نشوند.

امروزه آزادی احزاب به عنوان یکی از حقوق سیاسی و اجتماعی از آنجا ناشی می‌شود که مردم در برابر خدمات و استیلای دولت، از طریق یک تشکل سازمان‌یافته چه بسا بهتر خواسته‌های خود را به دولت‌ها تحمیل نمایند. افراد به تنهایی ضعیف‌اند و در رویارویی با دولت، قدرت مقابله را ندارند و تنها از طریق تشکل‌های سیاسی و صنفی می‌توانند مطالبات خود را از دولت وصول نمایند اصل ۲۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بر آزادی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و یا اقلیت‌های دینی تأکید دارد. (جهانگیر، ۱۳۸۹، ۴۰).

۶-۴-۱-۱- آزادی مخالف

جلوگیری آن حضرت از برخورد با بیعت‌شکنان و یا توهین‌کنندگان به حضرت (نواب لاهیجی، ۱۳۷۹، ۱، ۱۸۷) و یا منع از فحاشی نسبت به محاربان (اهل صفین) در صحنه جنگ و حتی اجرای حد در مورد دو نفر که پس از واقعه صفین به عایشه دشنام گفته بودند، را می‌توان از این قبیل دانست. لذا امام علیه السلام به هیچ عنوان اجازه موافقت و حمایت غیراخلاقی از حکومت خویش را نمی‌دادند. البته آزادی مخالف به معنی بی‌بند و باری نیست و با اجرای احکام الهی منافاتی ندارد. «آزادی سیاسی فقط آن‌گاه مصداق می‌یابد که «مخالف» امکان مخالفت و عرض اندام و فعالیت داشته باشد. حدود آزادی مخالف، شیوه‌های مجاز مخالفت و موضوعات قابل نقد و چالش از جمله

محورهایی هستند که مباحث مربوط به آزادی سیاسی حول کم و کیف آنها شکل می‌گیرد» (سعیدی، ۱۳۷۹، ۲۱۲).

۵-۱-۱- آزادی اقتصادی

امام علیه السلام به مالک اشتر می‌فرمایند: هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد والی به رعیت بهتر از نیکوکاری به مردم و تخفیف مالیات و عدم اجبار مردم به کاری که دوست ندارند، نمی‌باشد. پس در این راه آنقدر بکوش تا به وفاداری رعیت خوش بین شوی که این خوش بینی رنج طولانی مشکلات را از تو برمی‌دارد (نامه ۵۳). و در نامه ۲۵ نترساندن مردم، با زور به زمین و خانه کسی وارد نشدن، گرفتن زکات با توافق و میل آنها از جمله توصیه‌هایی بوده است که به کارگزاران مالیاتی خود سفارش می‌کردند. (در مکتب امام، کسب و کار برای همه افراد با رعایت حدود شرعی آزاد است و برخورداری از امکانات زندگی حق همه افراد جامعه است).

۲- مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی

اسناد بالادستی شامل، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سند چشم‌انداز ۲۰ ساله و برنامه‌های ۵ ساله توسعه، سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش، سند تحول بنیادین، مبانی نظری سند تحول (فلسفه تربیت، فلسفه تربیت رسمی و عمومی)، بیانیه گام دوم انقلاب و نقشه جامع علمی کشور می‌باشد که در ادامه به استخراج مفهوم آزادی در هر کدام می‌پردازیم.

۲-۱. قانون اساسی

در اصل دوم قانون اساسی به آزادی توأم با مسئولیت انسان در برابر خدا، اشاره شده است: در آزادی فلسفی اشاره کردیم که مسئولیت انسان از لوازم ذاتی تفکر و آن نیز مستلزم اختیار و آزادی است؛ ضمن اینکه در روایتی حضرت در سفر به شام در پاسخ به یکی از سربازان جبر و قضا و قدر حتمی را نفی فرمودند؛ و این نفی مدلل به وجود ثواب و عقاب است.

در اصل سوم به تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون اشاره شده و در اصل بیست و چهار نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آن که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد. در اصل بیست و شش احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند، مشروط به این که اصول استقلال، آزادی،



وحدت ملی، موازین اسلامی و اساسی جمهوری اسلامی را نقض نکنند. همانطور که علی‌علیه به خوارج با اینکه مخالف حکومت بودند تا زمانی که اقدام نظامی نکرده بودند نه تنها آزادی داد بلکه سهمیه‌شان از بیت‌المال نیز پرداخت می‌شد.

طبق اصل بیست و سه تفتیش عقاید منع شده است و در اصل شصت و هفت به آزادی مردم و تأمین مصالح آن‌ها در گفته‌ها و نوشته‌ها و اظهارنظرها اشاره شده است.

برابر اصول شصت و دو، یکصد و هفت، یکصد و چهارده و برخی اصول دیگر مسئولین به صورت مستقیم و غیرمستقیم توسط مردم به صورت کاملاً آزاد انتخاب می‌شوند. بنابر اصل یکصد و بیست و یک از آزادی و حرمت اشخاص و حقوقی که قانون اساسی برای ملت شناخته است حمایت می‌شود و در اصل یکصد و پنجاه و شش به گسترش آزادی‌های مشروع پرداخته شده است.

۲-۲. سند چشم انداز ۲۰ ساله و برنامه‌های ۵ ساله توسعه

بر مردم‌سالاری دینی، عدالت اجتماعی، آزادی‌های مشروع، حفظ کرامت و حقوق انسان‌ها، وحدت و یکپارچگی سرزمین، حفظ هویت اسلامی-ایرانی، مشارکت و ثبات سیاسی تأکید دارد.

۲-۳. سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش:

به تربیت انسان‌های آزادمنش، مسؤولیت‌پذیر، قانون‌گرا، عدالت‌خواه، خردورز، وطن‌دوست، ظلم‌ستیز، جمع‌گرا، خودباور و ایثارگر و همچنین به ارتقاء تربیت عقلانی و رشد بینش سیاسی دانش‌آموزان و اهتمام به جامعه‌پذیری برای تحکیم وحدت و همبستگی ملی، وطن‌دوستی و مقابله هوشمندانه با تهاجم فرهنگی و پاس‌داشت استقلال، آزادی، مردم‌سالاری دینی و منافع ملی اشاره دارد.

۲-۴. مفاهیم آزادی مندرج در گزاره‌های ارزشی سند تحول

تکوین و تعالی پیوسته هویت در ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی؛ کسب فضایل اخلاقی از جمله: خودباوری، روحیه مجاهدت، ظلم‌ستیزی، عدالت، تکوین و تعالی جنبه‌های انسانی هویت برای تقویت روابط حق‌محور، عدالت‌گستر و مهرورزانه با همه انسان‌ها؛ توجه توأمان به منافع و مصالح فردی و اجتماعی مسؤولیت‌پذیری همه‌جانبه، مشارکت اجتماعی و داشتن روحیه جمعی. (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰).



۲-۵. مفاهیم آزادی مندرج در هدف‌های کلان سند تحول بنیادین

تربیت انسانی موحد، مؤمن و متعهد به مسئولیت‌ها و وظایف در برابر خدا، خود، دیگران و طبیعت، حقیقت‌جو و عاقل، عدالت‌خواه و صلح‌جو، ظلم‌ستیز، جهادگر، انتخاب‌گر و آزادمنش، متخلق به اخلاق اسلامی، قانون‌مدار و نظم‌پذیر و آماده ورود به زندگی شایسته فردی و اجتماعی براساس نظام معیار اسلامی. تحکیم وحدت ملی، رعایت حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی. (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰، ۱۳).

۲-۶. مفاهیم آزادی مندرج در هدف‌های عملیاتی سند تحول بنیادین

پرورش تربیت‌یافتگانی که با درک مفاهیم اجتماعی و سیاسی و «احترام به قانون» و اندیشه‌ورزی در آنها، شایستگی رویارویی مسئولانه و خردمندانه با تحولات اجتماعی و سیاسی را کسب می‌کنند. تأمین و بسط عدالت در برخورداری از فرصت‌های تعلیم و تربیت با کیفیت مناسب با توجه به تفاوت‌ها و ویژگی‌های دختران و پسران و مناطق مختلف کشور؛ (سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰، ۳۱).

۲-۷. آزادی و فلسفه تربیت در جمهوری اسلامی ایران

انسان، به منزله موجودی آزاد و دارای اختیار، به سوی غایت هستی حرکتی اختیاری و آگاهانه دارد. در همه ابعاد، تمام افراد و نهادهای جامعه اسلامی متناسب با ظرفیت‌ها و تأثیرات خود مسئولیت دارند و باید در مشارکتی همدلانه و هماهنگ فعالیت کنند. لذا تحقق آن تنها از طریق درک درست موقعیت خود و دیگران در هستی و عمل صالح فردی و جمعی برای اصلاح مستمر آن براساس نظام معیاراسلامی صورت می‌گیرد که می‌توان به طرق گوناگون و برای سطوح و مراحل مختلف فرایند تربیت تعیین نمود.

۲-۸. آزادی در بیانیه گام دوم انقلاب

در بیانیه گام دوم انقلاب، آزادی به معنای حق تصمیم‌گیری و عمل کردن و اندیشیدن برای همه افراد جامعه است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷) که به نوعی بیانگر آزادی اجتماعی است. در این بیان سه عرصه برای تحقق آزادی بیان شده است حق آزادی تصمیم‌گیری، حق آزادی عمل کردن و حق آزادی اندیشیدن.



حکومت‌ها موظف به تأمین استقلال و آزادی هستند آزادی و استقلالی که محصول چهار دهه جهاد و مقاومت و همراهی ملت ایران و دستاورد و بلکه خون آورد جوانان این مرز و بوم به شمار می‌آید و تلاش برای حفظ، پاسداشت و تداوم آن و هشدار برای مراقبت و محافظت از آن طرح شده است و همه مردم ایران علی‌الخصوص دولت مردان موظف به حراست از آن با همه وجود می‌باشند و باید به گونه‌ای برنامه ریزی و هدف گذاری کنند که این دستاورد بسیار مهم با تأویل و توجیه‌های ساده لوحانه و یا مغرضانه از دست نرود. (همان)

۸-۲. آزادی و فلسفه تربیت رسمی و عمومی در جمهوری اسلامی ایران

هدف انبیا برقراری عدالت (توسط خود ایشان) نبوده بلکه هدایت و برانگیختن انسان‌ها بوده است تا برای برپایی عدالت اقدام کنند (حدید/۲۵). همچنین در آیه ۲۱ سوره آل عمران، جرم کسانی را که مروجین و برپاکنندگان قسط را می‌کشند در حد گناه کشتن پیامبران قرار داده است. لذا تحقق زمینه‌های مناسب هدایت عموم و آماده‌سازی آنان برای اقامه عدالت اجتماعی و توسعه آزادی‌های مشروع منطبق با معیارهای اسلامی ضروری است. بنابراین باید قابلیت‌ها و شایستگی‌هایی در انسان‌ها تحقق یابد تا آدمی از درون، آگاهانه و آزادانه در برابر مخاطرات بیرونی و درونی موضع بگیرد.

در اینجا لازم است با استفاده از مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی، مفاهیم آزادی را در هدف کلی و اهداف مشترک جریان تربیت جستجو نماییم: هدف کلی جریان تربیت در جامعه اسلامی عبارت است از: «تکوین و تعالی پیوسته هویت متریبان به گونه‌ای است که بتوانند موقعیت خود و دیگران (نسبت به خود، خدا، دیگر انسان‌ها و طبیعت) را به درستی درک و آن را به طور مستمر با عمل صالح فردی و جمعی متناسب با نظام معیار اسلامی اصلاح نمایند». با توجه به هدف کلی مطرح شده، مفاهیم آزادی در اهداف مشترک فلسفه تربیت رسمی و عمومی عبارتند از: حقیقت‌جویی، خردورزی و پرسش‌گری؛ انتخاب‌گری و آزادمنشی؛ حق‌محوری و مسئولیت‌پذیری نسبت به خدا، خود، جامعه و طبیعت؛ عدالت‌ورزی، ظلم‌ستیزی، مهربانی و صلح‌جویی؛ قانون‌گرایی، انضباط و نظم‌پذیری؛ خودباوری، داشتن عزت نفس، مصمم و با اراده؛ پاکدامن، باحیا، امین، بصیر، حق‌شناس؛ وطن‌دوست و استقلال‌طلب؛ جهادگر، شجاع و ایثارگر؛ تقویت هویت انسانی و اسلامی-ایرانی متریبان و ارتقاء سطح فرهنگ عمومی (باورها و ارزش‌های مشترک انسانی، اسلامی، ملی) افراد جامعه؛ گسترش



عدالت اجتماعی و تحرک اجتماعی طبقات محروم براساس کسب شایستگی‌ها؛ گسترش اعتماد عمومی و امنیت اجتماعی (و دیگر مصادیق سرمایه اجتماعی)؛ ایجاد انسجام اجتماعی و تحکیم وحدت ملی؛ بسط مشارکت سازنده و نقش‌آفرینی عموم آحاد مردم در تحولات اجتماعی و سیاسی مورد انتظار در نظام اجتماعی-سیاسی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی؛ تنظیم و گسترش روابط فردی، خانوادگی و اجتماعی بر مبنای نظام معیار اسلامی؛ گسترش روحیه استقلال‌طلبی، آزادی‌خواهی و ظلم‌ستیزی بین آحاد جامعه؛ ارتباط برادرانه با جوامع اسلامی در جهت شکل‌گیری امت واحده اسلامی و برپایی جامعه عدل مهدوی (عج) (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰، ۳۳۸-۳۴۰).

نقشه جامع علمی کشور به کرامت انسان با تکیه بر فطرت حقیقت‌جو، عقل‌گرا، علم‌طلب و آزادگی وی، آزاداندیشی و تبادل آراء و تضارب افکار (جدال احسن، تقدم مصالح عمومی بر منافع فردی و گروهی، تقویت روحیه تعاون و مشارکت و مسئولیت‌پذیری آحاد جامعه علمی و نهادهای مرتبط با آن پرداخته است.

۳- دلایل استناد مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی به نهج البلاغه

علاوه بر دلایلی که در مقدمه ذکر شد مبنی بر اینکه نگرش هر انسانی (بدون در نظر گرفتن وحی) به این جهان یک نگرش ناقص و تک‌بعدی است در اینجا اضافه می‌کنیم که آزادی یکی از مصادیق و محورهای مباحث سیاسی است. با توجه به اینکه انسان موجودی سیاسی است و دنیای سیاست بدون بصیرت دینی پیچیده و گمراه‌کننده است، پس تحلیل و بررسی مفاهیم آن با استناد به مبانی دینی یک ضرورت است. نکته دوم اینکه کشور ما کشوری اسلامی و شیعی است و افتخار تشیع به این است که امام امیرالمؤمنین علیه السلام، وصی بالافصل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ولی ماست و ما او را به ولایت قبول داریم. بنابراین جامعه شیعی ما براساس تعالیم اسلام با تفسیر ائمه علیهم السلام قابل اجرا و عمل است نه با تفسیر سایر مذاهب و ادیان. نکته سوم هم این است که مبنای شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران برگرفته از مبانی نظری اسلام به‌ویژه افکار و اندیشه الهی امیرالمؤمنین علیه السلام است. بر این اساس استناد بررسی مفاهیم آزادی در اسناد بالادستی به نهج البلاغه یک موضوع کاملاً منطقی است و باید در اینجا مطرح می‌شد.

۴- نتایج نسبت‌سنجی

۴-۱- آزادی فلسفی

در آزادی فلسفی نهج البلاغه پس از خلقت انسان اولین حق را برای انسان آزادی دانسته (مانند نامه ۳۱)؛ در قانون اساسی برای تحقق عدالت، آزادی توأم با مسئولیت در برابر خدا مطرح شده ولی در سند تحول برای تحقق تمدن عظیم اسلامی تربیت انسان‌های آزاده را امر ضروری مطرح کرده است. و در جای دیگر رسیدن به قرب الهی را به انتخاب آزادانه براساس نظام معیار مناسب با دین اسلام مشروط کرده است. نقشه مهندسی همخوانی بیشتری با قانون اساسی داشته و آزادی را مسئولانه و در جای دیگر مشروع مطرح کرده است.

۴-۲- آزادی فطری

اگر فطرت را به معنای سرشت و نحوه خلقت بدانیم در روایتی از علی علیه السلام آمده که « ائِهَا النَّاسُ، إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً، وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أُخْرَاءُ » (کافی، ج ۸، ۲۶) این روایت اشاره به این دارد که آزادی با خلقت انسان عجین شده است. در اسناد بالادستی صراحتاً به آزادی فطری اشاره‌ای نشده ولی به آزادی انسان براساس فطرت، حرکتی اختیاری و آگاهانه او اشاره کرده و در زمینه کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، خود، جامعه و طبیعت با تکیه بر فطرت حقیقت‌جو، عقل‌گرا و آزادگی وی سخن گفته است.

۴-۳- آزادی معنوی

از آنجا که امر به چیزی مقتضی نهی از ضد آن است؛ و هدف از ارسال رسل و انزال کتب تحقق عدالت است؛ مقدمه عدالت نیز مقتضی نفی ظلم (ضد عدالت) است. روایات متعددی از علی علیه السلام ذکر کردیم که انسان را از تبعیت از هواهای نفسانی برحذر می‌داشت (مانند خطبه ۴۲). ناچیز بودن دنیا و مقاومت در برابر شهوات همگی گویای نوعی آزادی معنوی در نهج البلاغه است. گرچه عبارت آزادی معنوی به‌طور مستقیم در اسناد بالادستی ذکر نشده؛ گسترش عدالت اجتماعی و تحرک اجتماعی طبقات محروم براساس کسب شایستگی‌ها؛ گسترش اعتماد عمومی و امنیت اجتماعی؛ ظلم‌ستیزی؛ خودباوری؛ عزت و کرامت نفس؛ خیرخواهی و امانتداری؛ جهادگری، شجاعت و ایثارگری؛ تلاش‌گری در جهت تحقق حکومت عدل جهانی از مصادیق آزادی معنوی در اسناد بالادستی است.

مخالف)

همان طور که دیدیم علی علیه السلام به ضرورتترین مخالفین خود یعنی خوارج نه تنها آزادی اعطا کرد بلکه سهمیه ایشان از بیت المال را نیز قطع نکرده بود؛ همین عمل طبق ضرب المثل «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» به این معناست که افراد عادی به طریق اولی دارای آزادی سیاسی-اجتماعی بوده اند. در اسناد بالادستی، تأمین و توسعه آزادی های مشروع در حدود قانون و براساس نظام معیار اسلامی، با تبادل آراء و تضارب افکار در پرتو مردم سالاری دینی و مشارکت سازنده همگانی صورت می پذیرد. طبق اسناد، فرد برای درک و اصلاح موقعیت اجتماعی-سیاسی خود و جامعه و مواجهه مسئولانه و خردمندانه با تحولات، باید باورها و ارزش های مشترک انسانی-اسلامی را از جمله جامعه پذیری، قانون مداری، نقادی و نقدپذیری، پاسخگویی، وحدت گرایی و صلح جویی را کسب نماید.

۴-۶ - آزادی اقتصادی

در نهج البلاغه به تخفیف در مالیات، عدم اجبار در پرداخت زکات و نهی از ورود اجباری به منازل و خانه های مردم اشاره شده و گرچه در اسناد بالادستی به طور مستقیم به آزادی اقتصادی اشاره نشده ولی در مقدمه قانون اساسی هدف انقلاب را رهایی از وابستگی اقتصادی، و ماهیت این نهضت را تضمین گر نفی استبداد و انحصار اقتصادی معرفی کرده و تحکیم بنیادهای اقتصاد را جهت رفع نیاز دانسته نه تکاثر و سودجویی که عامل تخریب و فساد و تباهی است. در اصل سوم قانون اساسی پی ریزی اقتصاد عادلانه جهت رفع فقر و ایجاد رفاه و برطرف کردن محرومیت در زمینه های مسکن، تغذیه، کار، بهداشت و تعمیر بیمه اشاره شده است. در اصل بیستم همه مردم باید به طور یکسان از حقوق اقتصادی برخوردار باشند. در اصل ۴۳ آمده که در تنظیم برنامه اقتصادی ساعات کار باید به گونه ای تنظیم شود که مردم به خودسازی معنوی هم برسند. اصل ۵۰ اشاره می کند که فعالیت اقتصادی نباید منجر به آلودگی و تخریب محیط زیست شود. در نقشه جامع علمی کشور رسیدن به آرمان مقدس جمهوری اسلامی (که همان عدالت است) منوط به تلاش همه جانبه در تمام ابعاد فرهنگی، علمی، اجتماعی و اقتصادی است؛ همچنین به تعیین استانداردهای بومی در حوزه علم و فناوری در چارچوب نیازهای اقتصادی، سامان دهی نظام های حرفه ای برای اداره واحدهای



اقتصادی، توسعه فرهنگ کارآفرینی در آموزش عالی و تعامل با نهادهای اقتصادی اشاره شده است. در نقشه مهندسی فرهنگی ولایت را عنصر ریشه‌ای و تجلی حاکمیت الهی در عرصه اقتصادی معرفی کرده و در بند ۱-۴. عقلانیت اسلامی را مبنای تأمین معاش حلال و عادلانه و عامل تعالی معنویت در اقتصاد می‌داند؛ در ادامه در افق چشم‌انداز ایران از نظر اقتصادی دارای وجدان کاری، روحیه همکاری و کار جمعی، کارآفرین و رضایت‌مند مبتنی بر الگوی صحیح مصرف و اتقان در عمل است. در سند تحول اشاره‌ای به‌طور مستقیم به آزادی اقتصادی نشده ولی تعلیم و تربیت اقتصادی، تقویت مشارکت‌های اقتصادی درک و فهم مسائل اقتصادی خود و جامعه؛ مراعات قوانین و احکام معاملات؛ التزام به ارزش‌های اخلاقی در روابط، بسط و پیشرفت عدالت اقتصادی؛ کسب شایستگی‌های لازم جهت تکوین و تعالی مداوم هویت حرفه‌ای؛ تلاش فردی و جمعی برای تحقق غنا، کفاف، عمران، رشد و استقلال اقتصادی، شناسایی عوامل فقر، فساد و تبعیض و تلاش جهت مقابله با آنها در سطح ملی و جهانی مورد توجه است.

نتیجه‌گیری:

این مقاله در چهار قسمت به ارزیابی مفهوم آزادی در نهج البلاغه و اسناد بالادستی پرداخته است: مفهوشناسی آزادی در نهج البلاغه و اسناد بالادستی، مصادیق آزادی در هر دو منبع، دلایل استناد به نهج البلاغه و در نهایت نسبت سنجی ذیل عناوین مختلف آزادی. از مجموع مباحث می‌توان این نکات را به عنوان نتایج پژوهش مورد توجه قرار داد:

۱. مفهوم آزادی یکی از مفاهیم مهم و پرکاربرد حکومت‌ها است که به شدت مورد سوءاستفاده قرار گرفته است.
۲. با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مورد انسان، در مفهوم آزادی و تعیین حد و حدود آن اختلاف نظر وجود دارد.
۳. آزادی فلسفی، آزادی فطری، آزادی معنوی، آزادی اجتماعی - سیاسی، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی انتخاب، آزادی در عمل، آزادی احزاب، آزادی گروه‌های مخالف و آزادی اقتصادی از مهم‌ترین مفاهیم آزادی در نهج البلاغه است.



۴. از منظر نهج‌البلاغه آزادی یک امر فطری است که حد و حدود آن با خویشتن داری و رعایت تقوا محقق می‌شود.
۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش، سند چشم‌انداز، برنامه‌های پنج‌ساله پیشرفت، بیانیه گام دوم انقلاب، سند تحول بنیادین آموزش و پرورش و مبانی آن اعم از فلسفه تربیت و فلسفه تربیت رسمی عمومی و نقشه جامع علمی کشور، منابعی هستند که در این پژوهش به‌عنوان اسناد بالادستی معرفی و مورد بررسی قرار گرفته‌اند.
۶. طبق اسناد آزادی‌های اجتماعی و سیاسی فقط یک باور نیست بلکه حقی است که باید زمینه‌های آن توسط حکومت فراهم و نحوه استفاده از آن آموزش داده شود چیزی که اساس کارحکومت عدالت محور امام علی علیه السلام را تشکیل داده است.
۷. گسترش عدالت اجتماعی و تحرک اجتماعی طبقات محروم براساس کسب شایستگی‌ها؛ گسترش اعتماد عمومی و امنیت اجتماعی؛ ظلم‌ستیزی؛ خودباوری؛ عزت و کرامت نفس؛ خیرخواهی و امانت‌داری؛ جهادگری، شجاعت و ایثارگری؛ تلاش‌گری در جهت تحقق حکومت عدل جهانی از مصادیق آزادی معنوی در اسناد بالادستی است که با مصادیق آزادی در نهج‌البلاغه قابل انطباق است.
۸. درباره آزادی فلسفی و فطری بین نهج‌البلاغه و اسناد بالادستی تطابق وجود دارد.
۹. هر یک از اسناد بالادستی نقاط قوت و ضعفی دارند؛ پرداختن به مباحث خودسازی، معنویت و تمدن عظیم از نقاط قوت این اسناد، و عدم توجه به ساحت اقتصادی تعلیم و تربیت از نقاط ضعف این اسناد است. به این معنی که دانش‌آموزان و دانشجویان دارای استعداد‌های متنوعی بوده و هستند که نیازمند توجه و شکوفائی و تجاری‌سازی تولیدات فرهنگی، هنری و علمی آنها است که مغفول مانده است.
۱۰. در نهایت نسبت‌سنجی مفهوم آزادی و اسناد بالادستی بویژه در سند تحول بنیادین نشان می‌دهد که از لحاظ نظری در وضعیت مطلوبی قرار داریم اما در حوزه عمل و آموزش ضعف‌هایی وجود دارد (از جمله عدم برخورداری یکسان از امکانات در مدارس و ارزیابی معلمان، عدم بهره‌مندی یکسان دانش‌آموزان در انتخاب رشته مورد علاقه) که باید زمینه‌های برطرف نمودن آن توسط برنامه‌ریزان طراحی گردد.



منابع:

.قرآن کریم.

. نهج البلاغه، ۱۳۹۲ش، ترجمه: حسین استاد ولی، تهران: اسوه.

۱. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، ۱۴۱۷ق، شرح نهج البلاغه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲. برنامه‌های ۵ ساله‌ی ششم و هفتم توسعه‌ی جمهوری اسلامی ایران.
۳. بهرامی، بهرام، ۱۳۹۱ش، بررسی تطبیقی آزادی از دیدگاه نهج البلاغه در رساله مختصر جان استوارت میل، همدان: دانشگاه بوعلی.
۴. پوپر، کارل، ۱۴۰۱ش، حدس‌ها و ابطال‌ها، تهران، شرکت سهامی انتشارات.
۵. جرداق، جرج، ۱۳۷۶ش، امام علی * صدای عدالت انسانی، ج ۳، ترجمه: سید هادی، خسروشاهی، تهران: خرم.
۶. جهانگیر، منصور، ۱۳۸۹ش، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: دوران.
۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۷ش، بیانیه گام دوم انقلاب، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۸. خمینی رحمته الله علیه، روح الله، ۱۳۷۸ش، صحیفه نور ج ۹، تهران: نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۹. خوبی، حبیب الله بن محمد هاشم، ۱۳۸۶ش، منهج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۰. سند تحول بنیادین، ۱۳۹۰ش، تهران: آموزش و پرورش.
۱۱. سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش کشور.
۱۲. شرقی، محمدعلی، ۱۳۶۶ش، قاموس نهج البلاغه، تهران: مهر.
۱۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۴. قرشی بنایی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷ش، مفردات نهج البلاغه، جلد ۱، تهران: نشر قبله.
۱۵. کلینی، یعقوب، ۱۳۶۵ش، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران. ۱۳۹۰ش، تهران: آموزش و پرورش.



۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵ش، *بیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸ش، *جاذبه و دافعه علی‌علیه*، تهران: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹ش، *سیری در نهج البلاغه*، تهران: صدرا.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ش، *پیام امیرالمؤمنین (شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه)*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. نواب لاهیجی، محمدباقر، ۱۳۷۹ش، *شرح نهج البلاغه*، تهران: اخوان کتابچی.
۲۲. نقشه جامع علمی کشور جمهوری اسلامی ایران.
- مقالات**
۲۳. احمدی، ظهیر، ۱۳۸۰ش، آزادی و مسئولیت از منظر نهج البلاغه، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، ۴۲-۵۵.
۲۴. احمدی، علی اصغر، ۱۳۹۰ش، عدالت اجتماعی در نهج البلاغه، زمینه‌ها، موانع و دستاوردها، *معرفت*، ۹۳-۱۱.
۲۵. اقبالی، طیبه، ۱۳۷۹ش، آزادی دینی در نهج البلاغه، *حکمت سینوی*، ۸۲-۹۴.
۲۶. رحمانی، امیر، ۱۳۸۲ش، اصول تضمین‌کننده آزادی‌های سیاسی-اجتماعی در نظام اسلامی از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه، *حکومت اسلامی*، ۲۰۲-۲۲۹.
۲۷. زارعی، سیما، زارعی، عاطفه، نوری زاده، مسلم، صادقی، فرید، ۱۴۰۱ش، حد و مرز آزادی بیان و عقیده در نهج البلاغه، *مطالعات تاریخ و تمدن ایران و اسلام*، ۱-۱۵.
۲۸. سبحانی یامچی، محمد، ۱۳۹۹ش، "بازشناخت موانع اساسی اجرای عدالت در حکومت علوی از منظر نهج البلاغه"، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، ۴۱-۵۸.
۲۹. سعیدی، محمد حسن، ۱۳۷۹ش، آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی‌علیه، *حکومت اسلامی*، ۲۰۲-۲۵۲.
۳۰. عباسی، فرهاد، ۱۳۹۱ش، آزادی، تعریف، حدود و انواع آن در حکومت دینی، *مطالعات حقوق بشر اسلامی*، ۹۹-۱۲۰.

۳۱. منصوری، زهره، ۱۳۹۹ش، آزادی بیان در حوزه سیاسی در قرآن و نهج البلاغه، پژوهشنامه نوین فقهی-حقوقی زنان و خانواده، ۱۰۵-۱۳۵.
۳۲. مولایی، محمد، ۱۳۹۴ش، آزادی در نظام حکومت اسلامی از منظر نهج البلاغه، فصلنامه نهج البلاغه، ۱-۱۶.

33. Greene, Brian, (2011), The Hidden Reality, Aknopf, New York.

بررسی و نقد دیدگاه ایمانوتل کانت در اراده نیک با تأکید بر قرآن و نهج البلاغه^۱

معصومه غریب* / احمد حسین فلاحی** / ابراهیم نیک صفت*** / سید حسن بطحائی****
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

چکیده

اراده نیک، مفهوم کلیدی اخلاق، در نظام‌های کانت و اسلامی مقایسه شده است. کانت آن را مبتنی بر تبت خالص و عقلانیت می‌داند که خیریت آن مستقل از نتایج عمل است. اخلاق اسلامی در قرآن و نهج البلاغه بر تبت برای رضای خدا تأکید کرده و تنها این اعمال را ارزشمند می‌شمارد. امام علی ع نقش تبت خالص را در تعیین ارزش اعمال برجسته کرده‌اند. این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی جایگاه تبت در اخلاق کانت و اسلام پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد کانت عقل را مبدأ اخلاقی و اسلام خدا را مبدأ آن می‌داند. دیدگاه اسلامی جامع‌تر است، زیرا علاوه بر انگیزه درونی، ارتباط با عبادت الهی، پاداش اخروی و تعظیم خدا را لحاظ می‌کند. کانت برای کسب اراده نیک همبازی الهی را ضروری می‌داند و تحول درونی انسان را شرط می‌گذارد، در حالیکه اسلام تبت خالص را از طریق ایمان و تعامل با خدا تحقق می‌دهد. این تفاوت‌ها مبانی اخلاقی، نقش تبت و ارزش‌گذاری را آشکار می‌سازد. اخلاق اسلامی با در نظر گرفتن ابعاد معنوی، دیدگاه گسترده‌تری ارائه می‌دهد و بر همراهی تبت با اعمال خارجی تأکید دارد، در حالیکه کانت بیشتر بر انگیزه درونی متمرکز است. این تفاوت‌ها رویکرد تک‌محوره کانت را در مقابل چندبعدی بودن اخلاق اسلامی برجسته می‌کند.

کلیدواژه‌ها:

کانت، اراده نیک، اسلام، قرآن، نهج البلاغه و تبت.

۱. برگرفته از: معصومه غریب، بررسی و نقد دیدگاه ایمانوتل کانت در اراده نیک با تأکید بر نهج البلاغه، رساله دکتری، استاد راهنما دکتر احمد حسین فلاحی، پیام نور قم. ایران. ۱۴۰۳
* دانشجوی دکتری معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران.
*** استادیار گروه معارف دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
**** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

masoomeh.gharib@gmail.com

Hmdfalah@yahoo.com

Eniksefat@pnu.ac.ir

bathaei@pnu.ac.i.ir

ایمانوئل کانت در تعیین معیارهای ارزش‌های اخلاقی به موضوع نیت و انگیزه توجه و تأکید ورزیده است. از نظر او فقط زمانی کردار یک فاعل اخلاقی دارای ارزش اخلاقی است که با انگیزه و اراده خیر صورت گرفته باشد. به عبارتی دیگر فعل تنها در صورتی با انگیزه خوب همراه است که در ادای تکلیف (از سر وظیفه عمل کردن) باشد نه مطابق تکلیف؛ اما مقصود از نیت اخلاقی در قرآن کریم و نهج‌البلاغه، یعنی قصد و اراده نیک داشتن در انجام فعل و انتخاب آن‌ها بر طبق رضایت ذات احدیت؛ از این رو یکی از معیارهای مهم در قرآن و نهج‌البلاغه برای تعیین ارزش اخلاقی، نیت فاعلی (حسن فاعلی) است؛ چرا که نیت به معنای کشش و توجه نفس به هدف نهایی در انجام یک فعل است و اهمیت آن در ارزش فعل اخلاقی، مورد قبول متکلمان و فیلسوفان اخلاق است (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۰۱؛ جعفری، بی‌تا: ۴۳۱؛ سروش، ۱۳۷۳: ۱۴۵ و مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۶۸) و اکثر کتاب‌های اخلاقی، عرفانی و فقهی و حتی منابع دینی به موضوع نیت و مراتب و انواع آن پرداخته‌اند (برقی، ۱۳۳۰: ق: ۳۳؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۷۰؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۸۳). این مقایسه از این جهت موجه و مشروع است که هر دو نظام اخلاقی به بررسی ماهیت عمل اخلاقی می‌پردازند، اما در مبنای ارزش‌گذاری تفاوت بنیادین دارند. کانت بر "اراده نیک" و انجام عمل صرفاً به خاطر وظیفه و بدون توجه به غایت تأکید دارد، در حالی که قرآن و نهج‌البلاغه ارزش عمل را متکی به "نیت الهی" و ارتباط فاعل با خداوند می‌دانند.

این پژوهش از آن جهت اهمیت دارد که با تأکید بر نقش محوری نیت خالصانه برای رضای خداوند در متون اسلامی، ضرورت یکپارچگی فاعل و فعل، قلب و عمل و نیز ارتباط معنوی انسان با خدا را در قیاس با اخلاق کانتی که فاقد ضمانت اجرایی و عاطفه الهی است، برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که نیت اخلاقی در اسلام نه تنها یک معیار ارزشی، بلکه روح و جان عمل انسان است.

هدف این پژوهش، بررسی جایگاه نیت در ارزش اخلاقی عمل از منظر کانت، قرآن کریم و نهج‌البلاغه و مقایسه معیارهای ارزش‌گذاری اخلاقی بر اساس نیت است. همچنین، تحلیل نقاط اشتراک و افتراق دو نظام اخلاقی وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه در قضاوت درباره صحت و اصالت عمل اخلاقی مدنظر است.





این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و از طریق جمع‌آوری داده‌های کتابخانه‌ای، در پی آن است که به این پرسش پاسخ دهد: اراده نیک ایمانوئل کانت در مقایسه با نیت در نظام اخلاقی معارف اسلامی در چه جایگاهی قرار دارد؟ سپس نقاط اشتراک و افتراق این دو مفهوم را بررسی و تحلیل می‌کند.

پیشینه پژوهش

حسن یا قبح فاعلی یکی از پایه‌های مهم نظام اخلاقی از دیدگاه قرآن کریم و نهج البلاغه است. این رکن که از آن به «نیت» نیز تعبیر شده است، آن‌چنان بر عملکرد فاعل تأثیرگذار است که گاهاً در متون اسلامی از آن تحت عنوان هویت و اساس عمل یاد می‌شود. اما با وجود اهمیت آن، تعداد کمی از مکاتب اخلاقی در بطن نظام ارزشی خود، آن را مورد واکاوی قرار داده‌اند. مقاله «تأثیر نیت بر ارزش اخلاقی عمل از دیدگاه قرآن کریم» تألیف محمد باقریان خوزانی و محمود رجبی (۱۳۹۳) از جمله پژوهش‌های صورت گرفته است. نویسندگان پس از بررسی مبانی نظری، به این نتیجه می‌رسند که در قرآن کریم ما با دو دسته از آیات مواجه هستیم. گروه اول، آیاتی که تأثیر نیت بر عمل را نشان می‌دهند و گروه دوم، آیاتی که تأثیر نیت بر نتیجه عمل را بازگو می‌کند. سپس در پایان نتیجه می‌گیرند نیت عمل، یکی از پایه‌های مهم ارزش اخلاقی عمل محسوب می‌شود.

مجتبی مصباح نیز در مقاله‌ای نقش نیت در ارزش اخلاقی را در دو سطح مورد بررسی قرار داده است در سطح اول، به این نتیجه رسیده است که نیت علاوه بر آن که در شکل‌گیری عمل اختیاری نقش دارد، تعیین‌کننده مقدار ارزش رفتار اختیاری است. در سطح دوم، نتیجه می‌گیرد نیت تنها چیزی است که اصالتاً ارزش غیر اخلاقی دارد. او ادعای خود را با روش عقلی اثبات کرده و در پایان، از قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مؤیداتی برای نتایج خود آورده است.

علی رهنما نیز در مقاله «نقش نیت در ارزش فعل اخلاقی» (۱۳۹۰) به این پرسش‌ها پاسخ داده است که آیا نیت در ارزش‌دهی به فعل نقش دارد؟ چگونه با نظریه حسن و قبح ذاتی فعل سازگار می‌شود؟ در این راستا، ابتدا به واکاوی نیت پرداخته، سپس به نظریات موجود راجع به نقش نیت اشاره کرده و در ادامه با انتخاب نظریه نقش نیت در دو بعد فعل و فاعل، به رابطه آن با نظریه حسن و قبح ذاتی پرداخته و دلایلی را بیان نموده است. زهرا موسوی (۱۳۹۰) هم در مقاله‌ای تحت

عنوان «نیت اخلاقی از دیدگاه قرآن و کانت»، نتیجه می‌گیرد قرآن به موضوع نیت، نگاهی جامع‌تر دارد و این تفاوت ناشی از مبانی و اصولی است که این مکاتب برای اخلاق قائل هستند. محمد عباسزاده جهرمی و معصومه مصلی‌نژاد نیز در مقاله «جستاری بر حسن و قبح عقلی از دیدگاه نهج البلاغه» (۱۴۰۰)، با رویکردی تحلیلی - توصیفی و آوردن تعابیر متعددی نگرش نهج البلاغه را به مسئله حُسن و قبح به تصویر کشیده‌اند که نه تنها پایه‌های اصلی حسن و قبح، فطری و عقلی است بلکه خود حسن و قبح نیز به طریق اولی بایستی عقلی باشد.

«واکاوی تاثیر انواع نیت بر ارزش عمل از منظر نهج البلاغه» (۱۳۹۶) تالیف فاطمه مرضیه حسینی کاشانی که مؤلف در پی اثبات آن است که نیت می‌تواند در حکم فعل حسن یا قبح باشد، فعل غیر اخلاقی را به اخلاقی تبدیل کند و به فعل حسن، ارزش ویژه ببخشد و فعل حسن را به فعل قبیح تبدیل کند. همچنین فعل بدون نیت نیک فاعل، ارزش اخلاقی مثبت ندارد و اگر انسان از عملی که اقتضای خوب بودن را داراست سعادت اخروی را نیت کند، عمل او ارزش اخلاقی قرب‌آفرین دارد. اما اگر فقط مطلوب دنیوی را در نظر بگیرد، عمل او ارزش اخلاقی محدود دنیوی دارد ولی ارزش اخلاقی قرب‌آفرین ندارد.

از آنجا که تاکنون مقالات منتشرشده به نوعی نیت را در ارتباط با فعل و فاعل مورد بررسی قرار داده‌اند، این پژوهش به بررسی و نقد دیدگاه کانت در اراده نیک با تأکید بر قرآن و نهج البلاغه پرداخته است. از این‌رو ضمن نگاهی گذرا به معنا و مفاهیم نیت و دیدگاه اسلام در مورد نیت، نظر کانت درباره اراده نیک بیان خواهد شد. در ادامه وجوه تشابه و تمایز آنها در این دو مکتب بیان می‌شود.

پیشینه پژوهش موجود، مطالعاتی را در حوزه نیت در نظام اخلاقی اسلامی معرفی کرده، اما فاقد مقایسه تطبیقی با فلسفه کانت است. پژوهش‌های پیشین بیشتر توصیفی و درون‌محور بوده‌اند و به نقد فلسفی نپرداختند. مقاله حاضر با ترکیب تحلیل تطبیقی و نقد فلسفی، شکاف تحقیقاتی مهمی را پر می‌کند. این مقاله به‌طور خاص به مقایسه «نیت» در قرآن و نهج البلاغه با «اراده نیک» کانت می‌پردازد. از این‌رو، دارای نوآوری محتوایی و روش‌شناختی نسبت به آثار قبلی است.

از آنجا که تاکنون مقاله یا پژوهشی به‌صورت تطبیقی در این باره صورت نگرفته و تنها مقالاتی تحت لوای نیت و نظام اخلاقی و ارزشی به‌صورت مستقل و جداگانه منتشر شده، نگارنده به بررسی و نقد دیدگاه ایمانوئل‌کانت در اراده نیک با تأکید بر قرآن و نهج البلاغه پرداخته است.

۱. مفهوم‌شناسی

در پاسخ به سؤال اصلی این پژوهش، بررسی دقیق و تحلیلی مفاهیم بنیادی این دو مکتب اخلاقی، ضرورت دارد. این مفاهیم، از جمله «اراده نیک» و «نیت» در فلسفه کانت و همچنین «نیت» و «قصد قربت» در اخلاق اسلامی، نقش محوری در تبیین تکالیف و ارزش‌های اخلاقی ایفا می‌کنند. تبیین این مفاهیم نه تنها به درک عمیق‌تر هر یک از این دو نظام اخلاقی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را در تعیین ملاک عمل اخلاقی و مسئولیت‌پذیری انسان آشکار سازد.

۱-۱. اراده نیک

«اراده» در لغت به معنای خواستن، میل، قصد و آهنگ است (نک: لغتنامه دهخدا) و در اصطلاح، به معنای خواستن و دوست داشتن چیزی و نیز تصمیم گرفتن برای انجام کاری آمده است. به عبارت دیگر اراده یعنی انسان براساس آگاهی، کاری را انجام می‌دهد و بدون آگاهی و توجه به چیزی نمی‌تواند به آن علاقمند شود و دنبال تحقق آن برود (اخوان، ۱۳۷۳: ۷۳).

اراده نیک از جمله مفاهیمی است که کانت به آن پرداخته است. به نظر او اراده نیک یعنی اراده فاعلی که با تکلیف عقلی آن در تطابق باشد و این موضوع نشانگر آن است که کانت در ارزش‌های اخلاقی به نوعی یک وظیفه‌گراست (Duty-oriented). او وجود خدا را برای پذیرش ارزش‌های اخلاقی از سوی فاعل، پیش فرض می‌داند و ارزش‌های اخلاقی را فی حد نفسه احکامی مطلق برمی‌شمرد.

۱-۲. نیت

«نیت» به معنای اراده، قصد، عزم و آنچه از قصد که به دل گیرند، معنی شده است (نک: لغت‌نامه دهخدا) و در اصطلاح، عبارت است از قصد و اراده‌ای که انسان را به کاری تحریک کند. طوسی معتقد است: «نیت، قصد انجام دادن فعل و واسطه بین علم و عمل است؛ زیرا تا چیزی دانسته نشود، ممکن نیست قصد شود» (مشکینی، ۱۳۸۰: ۶۴). ماهیت نیت عبارت است از لحاظ کردن و در نظرگرفتن غایت و هدف فعل هنگام انجام آن (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۸۳؛ مدنی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۶۴۳). در اسلام اخلاقی بودن کار و ارزشمندی هر فعلی به نیت آن بستگی دارد و کاری اخلاقی و ارزشمند است که برای جلب رضای خداوند صورت یگیرد.



چنان‌که در عروة الوثقی آمده است: «نیت، قصد برای انجام فعل با عنوان امتثال و قربت است» (طباطبایی یزدی، ۱۳۹۲ق: ۲۰۸) و «آنچه موجب قرب به خداوند می‌شود اعمالی است که ناشی از ایمان به خدا، معاد و نبوت همراه با تقوا باشد» (رجبی، ۱۳۸۱: ۲۰۸). از همین روست که در متون دینی نیت بیش‌تر با سه صفت خلوص (النیه الخالصه، الاخلاص فی النیه)، صدق (النیه الصادقه، الصدق فی النیه) و صلاح (النیه الصالحه) (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۳ و آمدی، ۱۳۶۶)، «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» و «لَا عَمَلَ إِلَّا بِالنِّيَّهِ» (برقی، ۱۳۳۰ق: ۳۳؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۸۳؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۷۰) به کار رفته است.

۲. مبانی فلسفی نیت در نظام اخلاقی ایمانوئل کانت

۲-۱. اراده نیک و نیت اخلاقی از دیدگاه کانت

از نظر کانت دیدگاه‌ها و رویکردهای اخلاقی انسان‌ها بر دیگر آیینی و بر خودآیینی اراده استوار است. دیدگاه اخلاقی کانت از سنخ دوم است و کانت بر نظریات اخلاقی پیش از خود به این جهت که همه آن‌ها دیگر آییند، می‌تازد و آن‌ها را رد می‌کند. «کانت خودمختاری اراده را اصل‌اعلای اخلاق و یگانه اصل کلیه قوانین اخلاقی و تکالیف متناظر آن‌ها می‌داند». برعکس، تابعیت اراده «منشاء کلیه اصول کاذب اخلاقیات» است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۳۶). کانت معتقد است که سرچشمه هر نوع ارزشی اراده نیک است. شروع کتاب مابعدالطبیعه اخلاق وی با این عبارت است: «هیچ چیز در جهان و حتی بیرون از آن را نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قید و شرط خوب دانسته شود مگر نیت یا خواست خوب» (کانت، ۱۹۶۵: ۱۳). و هیچ چیز دیگر نمی‌تواند که با آن برابری کند و ازچنین اطلاقی در خوب بودن برخوردار باشد. امور بسیاری وجود دارند که در اوان امر، خوب به نظر می‌رسند، مانند استعداد، دلیری، همت، ثروت، تندرستی، شادمانی و... ولی اگر به این امور با دقت نگاه شود می‌فهمیم که اگر همراه آن‌ها قصد و اراده و نیتی که می‌خواهد از این‌ها استفاده ببرد خوب نباشد، همه این‌ها نه تنها خوب و نیک نیستند، بلکه چه بسا بسیار بد و زیان‌بارند (همان‌جا). پس همه امور دیگر غیر از اراده نیک، خیر نسبی و مشروط‌اند. بنابر این اراده و نیت نیک سرچشمه ارزش است و بدون آن هیچ ارزش مطلق و حقیقی وجود ندارد. حال این اراده نیک که از چنین اطلاقی در ارزش برخوردار است چگونه اراده‌ای است و قابل تشخیص



است؟ کانت در پاسخ به این پرسش به مفهوم «تکلیف» می‌رسد. «اراده‌ای که برای انجام دادن تکلیف عمل می‌کند اراده خیر است» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶: ۳۲۳-۳۲۴).

انجام اراده برای ادای تکلیف متضمن این امر است که فاعل در برابر امکان فعل و ترک باشد و با اراده بر موانعی که بر سر انجام تکلیف است، غلبه کند. اما اراده‌هایی هم وجود دارد که ذاتاً خیر است مانند اراده خدا. کانت برای تمایز میان اراده‌ای که ذاتاً خیر است با اراده‌ای که می‌تواند خیر باشد (در صورتی که برای انجام تکلیف عمل کند) و می‌تواند خیر نباشد (در صورتی که برای غایتی غیر از تکلیف عمل کند)؛ اراده ذاتاً خیر را «اراده مقدس» می‌نامد (نک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۶: ۲۲۴). پس در نظر کانت مفهوم «اراده نیک» فقط شامل اراده انسان و موجوداتی که هم ارز با او هستند، می‌شود.

۲-۲. اختیار و اراده انسان در دیدگاه کانت

کانت در بحث معرفت‌شناسی بر این عقیده است که انسان، دانش و آگاهی خود را از روی تجربه‌هایی که به دست می‌آورد، تحصیل می‌نماید. بر اساس این نظریه کانت، ما نمی‌توانیم جهانی را که در خارج از حیطه تفکرمان است، بشناسیم. ما به وسیله تعقل می‌توانیم به تصویری از این جهان شکل دهیم و وجود چنین جهانی را مدلل سازیم و طوری عمل کنیم که انگار چنین جهانی واقعیت دارد. بنابر ایده کانت، انسان اگر می‌خواهد از نظر اخلاقی شأن و منزلتی کسب کند، بایستی طوری عمل نماید که جهان با مشخصاتی که ذکر کردیم، وجود دارد. در واقع، بر اساس این جهان‌تصوری بود که کانت وجود خدا، اختیار و آزادی و جاودانگی را استدلال می‌کرد و همچنین نشان داد که نیکی و خیر و اخلاق وابسته بر عملی است که از حقیقی شمردن چنین جهانی ناشی می‌گردد. اعتقاد به چنین جهانی انسان را در راه خیر و نیک وارد می‌کند. کانت یک قانون اخلاقی را ذکر می‌کند که اصل اساسی جهان عملی بر آن متکی است: «همواره طوری رفتار کنید که بخواهید اصل و قاعده کلی که رفتار شما بر آن متکی است، به صورت یک قانون جهانی درآید و همه جهانیان رفتار شما را سرمشق خود قرار دهند. بنابر این اگر قرار است انسان به این حالت عمل کند، باید برای انجام کاری با این کیفیت، از اختیار و آزادی برخوردار باشد (فراست، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۷).

۲-۳. دیدگاه کانت پیرامون ارزش‌های اخلاقی

کانت معتقد است که منشاء اصلی ارزش‌های اخلاقی، عقل است و هیچ چیزی غیر از عقل و خارج از آن نمی‌تواند از لحاظ اخلاقی برای انسان تعیین تکلیف کند. به تعبیر کانت «هر قدر هم علل طبیعی فراوان و محرک‌های حسی متعدد، مرا به اراده کردن چیزی سوق دهند، ممکن نیست در من حالت مکلف بودن ایجاد کنند (کورنر، ۱۳۸۰: ۳۲۵). بنابر این در دیدگاه کانتی، برای فهم مبنای الزام و ارزش‌های اخلاقی نایستی به سراغ طبیعت آدمی و یا و اوضاع خارجی رفت بلکه مبنای این تعهد به صورت پیشینی در مفاهیم عقل محض وجود دارد و همین است که وجود قضایای پیشینی ترکیبی اخلاقی را توجیه می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۲۱). کانت بر این اعتقاد است که ارزش‌های اخلاقی نه تنها عینی بلکه مطلقاً عینی هستند، یعنی که امکان قائل شدن به دیگر آیین‌های اخلاقی را به عنوان بدیل و جانشین نفی می‌کند (کورنر، ۱۳۸۰: ۳۲۷).

۲-۴. وظیفه‌گرایی کانت و ارزش‌های اخلاقی

برای این که تشخیص دهیم آیا عملی بر اساس نفس وظیفه انجام گرفته است یا نه؟ باید به دستوری که آن وظیفه بر اساس آن انجام گرفته است نگاه شود. ارزش اخلاقی عمل هم بر اساس همان دستوری که طبق آن انجام گرفته است، سنجیده می‌شود. زیرا دستور مبداء ذهنی عمل است یعنی مبدای که ذهن با در نظر داشت آن اقدام به عمل می‌کند. این از امتیازات موجود عاقل است که بر اساس مبدای ذهنی عملش صورت می‌گیرد. (کورنر، ۸۰-۲۷۷). کانت معتقد است عملی که با انگیزه ادای تکلیف صورت می‌گیرد، عملی است که از احترام به قانون ناشی می‌شود. از نظر او رابطه نیت و قوانین اخلاقی رابطه‌ای تنگاتنگ و ناگسستنی است که اگر عملی بخواهد اخلاقی باشد؛ باید نیت آن ادای تکلیف باشد؛ و تکلیف نیز احترام به قانون است. در نتیجه، رفتارهایی که از سر احترام به قانون و با نیت و انگیزه احترام به قانون انجام شود اخلاقی و دارای ارزش اخلاقی است. از این رو می‌توان گفت: نیت، تکلیف و احترام به قانون در دیدگاه کانت حلقه‌های زنجیری هستند که انسان را به عمل اخلاقی می‌رسانند. کانت با سؤال پیش می‌رود: «تکلیف را چرا باید به جا آورد؟ فقط برای این که تکلیف است و هیچ دلیل دیگری نباید داشته باشد و اگر کسی ادای تکلیف را از ترس کیف یا به امید پاداش کند، ادای تکلیف نکرده است، بلکه جلب سود یا دفع زیان کرده است و نمی‌توان گفت اراده خیر و حسن نیت را به کار برده است



(فروغی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۳۶-۸). بنابر این کانت بین اراده کردن با شوق داشتن و تمایل داشتن فرق می‌گذارد. اراده یک عمل عقلانی و به معنای تصمیم به انجام کاری است درحالی که شوق و تمایل عمل غریزی است. به عقیده کانت چنین تصمیمی تنها به این شرط اخلاقی و نیکو است که از روی وظیفه‌شناسی و به خاطر نفس وظیفه انجام گیرد نه به خاطر برآوردن غایتی خاص (عاملی، ۱۳۸۷: ص ۳۵۶). بر این اساس اگر عملی حتی مطابق قانون اخلاق باشد ولی به انگیزه احترام به قانون و از سر انجام وظیفه انجام نشود بلکه برای این که تمایل طبیعی برای انجام آن دارد، این عمل از نظر کانت، اخلاقی نخواهد بود. فقط اعمالی دارای شأن اخلاقی است که برای ادای وظیفه و نه هیچ انگیزه دیگری انجام شود. مثالی که او می‌آورد حفظ نفس است. اگر کسی نفس خود را حفظ کند به این انگیزه که حفظ نفس تکلیف من است، این عمل اخلاقی است. اما اگر نفس خود را حفظ کند به صرف این که تمایل به این کار دارد و شوق این کار را دارد، این عمل اخلاقی نیست. با این که از نظر صورت خارجی، عمل هر دو یکسان است» (کاپلستون، ج ۶: ص ۳۲۴). بنابر این، دیدگاه کانت درباره نیت اخلاقی چنین خلاصه می‌شود که فعل اخلاقی باید به همراه نیت اخلاقی باشد. نیت اخلاقی ناشی از اراده خیر است و اراده خیر، انگیزه انجام فعل مطابق با تکلیف و از سر احترام به قانون است. در نتیجه، کاری که با نیت ادای تکلیف و از سر احترام به قانون انجام شود یک کار اخلاقی است.

۲-۴. ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی کانت

اگر قرار باشد قانونی که نوشته می‌شود و به مرحله اجرایی برسد، بایستی پشتوانه‌ای برای آن تعریف شده باشد. در صورتی که عاصیان و مطیعان در برابر قانون یکی باشند و هیچ امتیازی برای پیروان قانون و هیچ تحریمی برای ناقضان قانون وجود نداشته باشد، انگیزه‌ای برای عمل به آن ایجاد نمی‌شود (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۳۸۲-۳۸۱).

۱-۴-۲. وجود خدا و ضرورت آن از دیدگاه کانت

کانت وجود خداوند را یک اصل مسلم نظام اخلاقی می‌داند، معتقد است که ما کارهای نیک خود را فقط به منظور ادای تکلیف انجام می‌دهیم. این ایده خود تأیید ضمنی این اعتقاد است که جهان یک نظام اخلاقی است و وجود این قوانین اخلاقی مستلزم وجود یک قانون‌گذار است که هم خالق باشد و هم ضامن (باربور، ۱۳۸۵: ۹۳). کانت برخلاف دانشمندان قبل از خود، در امر اثبات وجود خدا ارائه‌ای

برعکس می‌دهد. فیلسوفان گذشته از طریق اثبات وجود خدا، به این نتیجه می‌رسیدند که آدمی بایستی ملزم به تکالیف اخلاقی باشد. در صورتی که کانت مکلف بودن انسان را مربوط به تکالیف اخلاقی یقینی می‌دانست و سپس یقین به وجود خداوند را از آن نتیجه گرفت (فروغی، ج ۲: ۳۴۷).

۲-۴-۲. شیوه درک و اثبات خداوند در دیدگاه کانت

کانت معتقد است که عقل نظری محدوده کارایی‌اش در قلمرو شناخت تجربی تعریف می‌شود ولی محدوده عقل عملی در اراده انسان‌ها است، پس عقل نظری از حدود تعریف‌شده خود نمی‌تواند فراتر برود. کانت مدعی است که مسأله خداوند و ایمان به او، از محدوده عقل نظری فراتر است. ایمان به خداوند باعث می‌شود مجموعه معرفتی انسان نظم و قوام خاصی پیدا کند. اگر خدا نباشد، قانون اخلاقی نمی‌تواند علت سعادت ازلی باشد. بنابر این عقل عملی مجبور است که وجود خداوند را به عنوان یک اصل موضوعی بپذیرد، هرچند عقل نظری از این امر ناتوان است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۴). از نظر کانت اگر انسان بخواهد با استفاده از ادله‌های کلامی وجود خدا را اثبات کند، به خطای دینی رفته است. چیزی که کانت تحت عنوان جدل استعلایی نامگذاری می‌کند و تأکید دارد که چه نیاز است که آدمی کلام مورد نظر دین را از طریق عقلی اثبات نماید. تجربه یا اخلاقی، لندیشه وجود حقیقی خداوند را موجه می‌سازد ولی مبنایی را برای دعاوی معرفت دینی فراهم نمی‌آورد. یقینی که ما به وجود خدا داریم، بیش‌تر عملی است تا نظری (صانع پور، ۱۳۸۱: ۹۶ و ۹۲)

۳-۴-۲. ویژگی‌های خدای کانت

در دیدگاه انسان‌وارانه کانت از مفهوم خداوند، حرکت از مفهوم صفات خدا شروع می‌گردد. منشاء صفات مفهومی کانت ذهنیت فرد عمل‌گرا در اخلاق عملی خواهد بود. پس صفاتی برای خداوند لحاظ می‌گردد که سبب افزایش تأثیر صفات اخلاقی شود (همان: ۹). در نگاه کانت، انسان خود میزان و معیار است و به تشریح دین از سوی خداوند نیاز ندارد و بایستی چنان عمل کند که دوست دارد با او رفتار کنند. کانت معتقد است که دین یک امر درونی است و فقط بر خصلت درونی انسان متکی است. تعبد و تسلیم واقعی این است که قلب به‌طور غیرمستقیم با خدا ارتباط برقرار نماید خداشناسی را بر اراده ما تحمیل نماید. عبادات ظاهری وسیله‌ای برای پرداختن به عمل خیر می‌باشد. کاملاً بی‌معناست که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند و فقط به او معتقد است، سخن بگوید (همان: ۹۴ و ۹۳).

۳. نیت و نقش آن در نظام اخلاقی قرآن کریم و نهج البلاغه

۳-۱. دیدگاه قرآن نسبت به تاثیر نیت بر ارزش اخلاقی

«نیت» در حسن و قبح عمل تأثیرگذار است و عمل فاقد نیت نیک، هیچ‌گاه عمل باارزش تلقی نمی‌شود. آیاتی را که بیانگر نقش نیت در ارزش فعل اخلاقی هستند می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

آیاتی که رابطه بین نیت و فعل اخلاقی را نشان می‌دهند مانند سوره‌های فتح/۱۸، اسراء/۲۵، بقره/۲۲۵، توبه/۱۰۷.

آیاتی که رابطه بین نیت و نتیجه فعل را بازگو می‌کنند مانند «لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يَنْفِقُونَ» (توبه/۹۲-۹۱). در این آیه، جایگاه نیت به منزله اساس و روح فعل اشاره شده است. نفی حرج در آیات شریفه، گاه صرفاً دلالت بر نفی گناه و جواز کار دارد و گاه علاوه بر آن مقصود، وجوب کاری است و گاه به معنای جواز و برخوردارگی از پاداش آن عملی است که انجام نگرفته است. در این آیه، معنای سوم مد نظر است؛ زیرا اگر مقصود صرف نفی حرج بود، این مطلب از قسمت نخست آیه قابل استفاده بود. عطف این گروه بر عناوین قسمت قبل، باید نکته‌ای فراتر از آن باشد (همان: ۱۰۲). در آیه دوم نیز راز ارزشمند بودن اشک ریختن، اندوه از نداشتن ساز و برگ جنگ ذکر شده است و روشن است که اگر نیت و اشتیاق شرکت در جهاد را نمی‌داشتند، از نداشتن امکانات شرکت در جهاد اندوهگین می‌شدند. بنابر این نیت الهی منشاء ارزش در عمل اخلاقی و روح عمل است (همان‌جا).

واژه نیت در آیات قرآن به کار نرفته است، اما عبارات و لغاتی را می‌توان پیدا کرد که متضمن و بیانگر این مفهوم می‌باشند. این عبارات را می‌توانیم در سه دسته قرار دهیم: (باقریان خوزیانی و رجبی، ۱۳۹۴: ۱۰۰)

در بطن معنایی آیات قرآن: واژه مقدس لله (بقره/۱۹۶)؛ عبارت لوجه الله (انسان/۹)؛ عبارت فی سبیل الله (بقره/۱۵۴)؛ اتباع رضوان الله (آل عمران/۱۶۲)؛ قربات عندالله (توبه/۹۹)؛ اخلصوا دینهم لله (نساء/۱۴۶). حداقل دلالت این چنین مصداق‌هایی این است که عمل با انگیزه



الهی انجام گیرد: لله؛ اخلصوا دينهم لله؛ يريدون وجهه الله؛ اتبع رضوان الله؛ مهاجراً الى الله؛ ابتغاء وجهه ربهم؛ لوجه الله؛ ابتغاء مرضات الله؛ قربات عند الله؛ وجهت وجهي؛ اسس (بنیانه) علی؛ تبتل الیه؛ و من اراد الاخره (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۱۸، ۴۷۹، ج ۱۰: ۶۱۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶: ۱۶۲ و ج ۴: ۸۲؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۱۲؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۳: ۴۷۵ و ج ۲: ۳۵۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۳۴۵ و ج ۷: ۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۸۲؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲: ۸۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵: ۵۰۵؛ کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۱۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۷۶؛ اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۹۱؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۹۲؛ امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۱۷۰؛ کاشانی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۲۶۵).

کلماتی که از فعل ریایی سخن به میان آورده، و به دلیل نیت شرک‌آمیز بر فقدان ارزش اخلاقی آن تأکید می‌کنند؛ مانند تعبیر رءاء الناس (بقره/۲۶۴؛ نساء/۳۸؛ انفال/۴۷)؛ براؤن (نساء/۱۴۲؛ ماعون/۶). این آیات فعل ریا را به دلیل انگیزه غیرالهی فاقد ارزش می‌دانند و دربرگیرنده مفهوم نیت هستند: «منکم من یرید الدنیا و منکم من یرید الاخره» (سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۴۸).

کلمات و عباراتی که ملاک سنجش بعضی کارها را عقد الایمان (نساء/۳۳؛ مائده/۸۹) یا کسب القلوب (بقره/۲۲۵) می‌دانند. این دو تعبیر بر ارتباط اعمال دارای ارزش اخلاقی با پیوندی قلبی و عمل قلبی تأکید می‌ورزند و مفهوم نیت را دربر دارند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۰۷). طبق دیدگاه قرآن، فعلی ارزشمند محسوب می‌شود که به وسیله نیت با وجود خداوند در ارتباط باشد و در این میان، ایمان در چگونگی نیت افراد نقش کلیدی و مهمی را ایفا می‌کند. نیت در اصل همان قصد و اراده‌ای است که انسان را به سوی عمل حرکت می‌دهد. در طریق تهذیب اخلاق و سیر سلوک الی الله اراده و نیت قاطع لازم است. افراد با اراده ضعیف نمی‌توانند به جایی برسند و برعکس اراده قوی انسان را به سوی مقصد اصلی به پیش می‌برد (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۱۵-۱۴). این همان چیزی است که در قرآن از آن به عزم تعبیر شده است: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران / ۱۵۹).



الف. رابطه ایمان با علم؛ نیت قوام‌دهنده روح ارزش اخلاقی است و تحقق آن با توجه به آیات قرآن مشروط و وابسته به ایمان خواهد بود. قرآن علم و ایمان را مساوی هم فرض نمی‌کند، بلکه علم اعم از ایمان است. بدین معنا که هر جا علم باشد، ضرورتاً ایمان هم وجود نخواهد داشت. اما برای این که ایمان ایجاد شود، حتماً بایستی نوعی آگاهی و علم وجود داشته باشد (زندانی، ۱۳۸۳: ۲۶-۲۵).

ب. عامل اختیاری ایمان؛ اصولاً ایمان امری اختیاری است اما علم در بسیاری از حالت‌ها بدون اختیار انسان بدست می‌آید. شاهد اختیاری بودن ایمان حالتی است که خداوند متعال ما را به آن امر می‌کند: «قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ» (نساء/۱۷۰)؛ «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا» (تغابن/۸). یعنی اگر ایمان دستوری جبری و خارج از اختیار داشتن ما می‌بود در آن صورت امر کردن انسان‌ها بی‌معنا جلوه می‌کرد. اگر چیزی را می‌دانیم اما قصد نداریم به لوازم آن ملتزم باشیم، در این حالت فقط علم وجود دارد و ایمان نیست (محمد قطب، ۱۳۷۹: ۷۰).

۲-۱-۳. تأثیر پذیری رفتار ارزشی از نیت

الف. تحقق رفتار اختیاری؛ اگر بپذیریم نیت، انگیزه‌ای آگاهانه است که در عمل تأثیر داده می‌شود، بنابر این رفتار اختیاری، اولین تأثیر نیت بر روی رفتار فعل است که شکل‌گیری رفتار اختیاری انسان به آن متکی است.

ب. آثار تعیین‌کنندگی نیت؛ نیت مانند یک نیروی محرک درونی هم شتاب‌دهنده و هم تعیین‌کننده جهت یک رفتار در فعل است. اگر یک رفتار ویژه پتانسیل آن را داشته باشد که فاعل اخلاقی را به مسیرهای گوناگون در جهت‌های مختلف برساند، پس نیت تعیین‌کننده اصلی جهت رفتار و رسیدن به اهداف متناسب با آن جهت است.

ج. تعیین میزان ارزش رفتار؛ اگر یک رفتار خاصی فاعل را به خواسته‌هایش در مسیرهای گوناگون برساند و قابلیت وصل کردن فاعل به خواسته‌های مختلف را نیز داشته باشد، درک این مطلب که ارزش‌گیری آن فعل به اندازه ارزش ذاتی کدام‌یک از نتایج و اهداف ذکر شده است، همه به نیت فاعل بستگی دارد.

۳-۱-۳. بررسی آیات قرآن در رابطه با اراده و اختیار انسان

قرآن در آیات بسیاری به ارادی بودن افعال انسان اشاره کرده است، اما متفکران اسلامی در این حیطة به سه گروه متفاوت تقسیم شده‌اند: گروه اول، راه افراط را در پیش گرفته و معتقدند که انسان در انجام افعال خویش کاملاً مختار است مانند قدریه؛ گروه دوم، راه تفریط را در پیش گرفته‌اند و اختیار را کاملاً از انسان سلب کرده‌اند مانند جبریه؛ و گروه سوم، راه وسط را در پیش گرفته و موضعی بینابین اتخاذ کرده‌اند مانند شیعه و اشعریان (امینی، ۱۳۸۷: ۸-۹۴). آیاتی که بر وجود اراده و اختیار در انسان دلالت می‌کنند، می‌توانیم به ۴ دسته تقسیم کنیم:

الف. آیاتی که خبر از ارسال پیغمبران و فرو فرستادن کتب الهی به منظور اتمام حجت داده‌اند (نک: سوره‌های انفال/۴۲، نساء / ۱۶۵).

ب. آیاتی که اشاره به مورد امتحان قرار گرفتن انسان دارند (نک: کهف/۷).

ج. آیاتی که بیانگر وعد و وعید، مدح و نکوهش، انذار و تبشیر در صورتی می‌توانند بازگو شوند که انسان به عنوان موجودی مختار فرض شده باشد (نک: توبه/۶۸).

د. آیاتی که به وضوح و با صراحت کامل اختیار داشتن انسان را گوشزد کرده‌اند (نک: کهف/۲۹. برای اطلاعات بیشتر نیز بنگرید به: رجبی، ۱۳۸۶: ۱۷۱-۱۷۰).

۳-۱-۴. ضمانت اجرایی در ارزش‌های اخلاقی قرآن

بالاترین ارزش‌های اخلاقی بدون ضمانت اجرایی، نمی‌تواند در جامعه کاربرد زیادی داشته باشد و تأثیرات مثبت و شگرفی ایجاد کنند. رفتار انسان‌ها در جامعه به سه وسیله کنترل و نظارت می‌شود: اول، به وسیله نظارت بیرونی با اجرای انواع مجازات‌ها و احکام (پلیس بیرونی)؛ دوم، به وسیله نظارت درونی از طریق باورها و اعتقادات (پلیس درونی)؛ سوم، ویژگی‌ها و خصوصیات خود ارزش‌ها (قرضای، ۱۳۷۹: ۱۱۸ و ۱۱۶).

ارزش‌های اخلاقی مکتب قرآن در یک جامعه قرآنی همه ویژگی‌های گفته‌شده در سه روش فوق را داراست. نقش پلیس درونی توسط ایمان و اعتقاد مؤمنان به وجود خداوند متعال (که همواره ناظر و مراقب اعمال انسان‌هاست) و سرای آخرت (که کلیه اعمال انسان‌ها در آنجا مورد بازرسی قرار خواهد گرفت) ایفا می‌گردد؛ پلیس بیرونی توسط کارگزاران و مجریان حکومتی اجرا



می‌شود. از سویی دیگر، خود ارزش‌های قرآن از قابلیت اجرایی بالایی برخوردار هستند. بنابر این عواملی که ضامن اجرایی ارزش‌های اخلاقی قرآن در جامعه محسوب می‌شوند عبارتند از:

الف. وجود خداوند؛ اولین و بالاترین ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی قرآن، وجود خداوند است. ایمان به خدا محرک فرد برای انجام اعمال نیک و دوری جستن از اعمال غیرنیک است و راه وصال خیر و سعادت و حکمت و رحمت را برای او فراهم و شر و شقاوت را از او دور می‌کند. آنجا که در قرآن می‌فرمایند: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/۶۲).

ب. ایمان به سرای بعد؛ دومین ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی، ایمان به سرای ابدی است. خداوند در بسیاری از حالات ایمان به خودش را با ایمان به روز جزا ربط می‌دهد مانند: «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (بقره/۱۷۷). ایمان به خدا و روز حساب با ثواب و عقاب آن توجیه‌کننده رفتار انسان به سوی خیر است و هیچ قانونی از قوانین بشری رفتار انسان را نمی‌تواند مانند ایمان به سرای بعد متعادل گرداند: «وَتَرَوُوهَا فَإِنَّ خَيْرَ النَّرَادِ التَّقْوَى» (بقره/۱۹۷).

ج. ویژگی‌های منحصر به فرد ارزش‌های اخلاقی قرآن:

یک. ارزش‌های اخلاقی قرآن در عین توجه به مسائل جزئی و فردی، کلیت و فراگیری برای عموم را دارند (نک: سوره‌های اعراف/۱۵۸؛ انعام/۱۹؛ فرقان/۱؛ بقره/۴۴، ۲۵۶؛ نساء/۱۳۵؛ نور/۵۱-۴۸؛ توبه/۸۱، ۱۲۰؛ احزاب/۳۶؛ یونس/۹۹ و برای اطلاع بیشتر بنگرید به: دراز، ۱۹۸۷/م/۱۴۰۸ق: ۵۳-۵۴).

دو. ارزش‌های اخلاقی قرآن تسهیل‌گر هستند. به عبارتی به نحو ممکن الوصول برای بشر تعریف شده‌اند و امر محال و غیرممکن در آن تعریف نشده است (نک: مؤمنون/۶۲؛ طلاق/۷؛ بقره/۲۸۶، ۲۸۴؛ مائده/۱۷، ۱؛ غافر/۲۰؛ اعراف/۱۵۶؛ نساء/۱۴۷؛ انعام/۶؛ حج/۱۴).

سه. ارزش‌های اخلاقی قرآن سهولت و سادگی در آنها مشهود است و این امر به بالا بردن ضمانت اجرایی آن کمک شایانی کرده است؛ سادگی و سهولت این ویژگی‌ها در عین انجام فعل است (نک: بقره/۱۸۵؛ نساء/۴۳، ۲۸؛ مزمل/۴-۱، ۲۰؛ نساء/۴۳).

چهار. ارزش‌های اخلاقی قرآن تدریجی هستند؛ برای نمونه می‌توان به زمینه تحریم مشروبات الکلی اشاره کرد که در قرآن طی چهار مرحله رخ داد: مرحله اول: نحل/۶۷؛ مرحله



دوم: بقره/۲۱۹؛ مرحله سوم: نساء/۴۳ و مرحله چهارم: مائده/۹۰ و یا در زمینه نزول قرآن(تک: فرقان/۳۲؛ اسراء/۱۰۶) و یا برداشتن نظام برده‌داری (دراز، ۱۹۸۷م: ۸۵-۸۷).

پنج. رتبه‌بندی ارزش‌های قرآنی؛ رعایت اولویت‌بندی در ارزش‌ها خود می‌تواند در ضمانت اجرایی ارزش‌های اخلاقی نقش پررنگی را ایفا کند. رعایت ارزش‌های اخلاقی در قرآن مشروط به دو عامل است: نخست این‌که انجام فعل بایستی بر طبیعت عموم انسان‌ها سهل باشد؛ دوم، عدم تحمیل بودن فعل بر انسان‌ها. مثلاً در زمینه پرداخت مهریه زنان (بقره/۲۳۷)؛ در رابطه با انفاق (بقره/۲۱۹)؛ در رابطه با بدهکاران اقتصادی (بقره/۲۸۰) و در رابطه با عبادت مستحبی (بقره/۱۵۸ و نیز بنگرید به ترمذی: ج ۱: ۱۸۱).

شش. تعادل در ارزش‌های اخلاقی قرآن؛ خداوند در قرآن کریم در سوره‌های شمس/۱۰-۷؛ حجر/۲۹؛ قصص/۷۷؛ اعراف/۳۲-۳۱ و محمد/۱۲، انسان را موجودی مرکب، دارای عقل، شهوت، غریزه حیوانی و روحانیت فرشتگان که راه خیر و شر برای او روشن شده است معرفی می‌کند. و از لحاظ ساختاری و فطری برای پوییش هر دو راه مهیا شده است (قرضاوی، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م: ۹-۳۸).

هفت. ذاتی و فطری بودن ارزش‌های اخلاقی قرآن؛ از آیات قرآن مشهود است که اخلاق از اصول ثابت، عام و فراگیر بهره‌مند است و با فطرت انسان همخوانی بالایی دارد (حجرات/۷؛ نحل/۹۰؛ اعراف/۱۵۷ و نیز بنگرید به: دراز، ۱۹۸۷م/۱۴۰۸ق: ۹-۹۷).

۲-۳. دیدگاه نهج البلاغه نسبت به تاثیر نیت بر ارزش اخلاقی عمل

نهج البلاغه با توجه به اینکه بیشترین حجم روایات نقل شده از امام علی علیه السلام را در خود جای داده، از نظر محتوایی، بارها در آن بر اهمیت نیت در تعیین ارزش و پاداش اعمال انسان تأکید شده است.

۱-۲-۳. نیت و حقیقت عمل

یکی از مهم‌ترین اصولی که امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به آن اشاره می‌کند، این است که حقیقت عمل در نیت آن است یعنی عمل انسان بر اساس نیت او ارزیابی می‌شود و اگر نیت درست نباشد، حتی اگر عمل ظاهراً خوب باشد، ارزش نخواهد داشت. همچنین در خطبه ۱۹۵ نهج البلاغه می‌فرماید: «هر کسی که عملش را به نیت دنیایی انجام دهد، همان دنیا را پاداش



خود می‌بیند». یعنی اعمال بشر به صورت کامل و دقیق از سوی خداوند مورد سنجش قرار می‌گیرند و این نیت انسان است که تعیین‌کننده ارزش و نتیجه عمل اوست.

۲-۳. نیت‌های مختلف و تأثیر آن‌ها

امام علی علیه السلام به گونه‌ای بر نیت‌ها تأکید کرده که انسان باید نیت خود را از هرگونه ریاکاری و فریب خود دور نگه دارد. در واقع، نیت باید خالصانه باشد و تنها برای رضای خداوند انجام شود. در حکمت ۴۶ نهج‌البلاغه آمده است: «هر کس چیزی را برای مردم انجام دهد، به مردم همان پاداش داده می‌شود، و آنچه که برای خدا باشد، پاداش آن نزد خداوند است». این جمله به این معناست که اگر انسان در کارهایش برای مردم و به دنبال جلب نظر آن‌ها باشد، نتیجه آن نیز از سوی مردم خواهد بود، نه خداوند. در مقابل، نیت خالصانه برای خداوند، پاداشی الهی در پی خواهد داشت.

۳-۲-۳. پاکسازی نیت و اصلاح دل

امام علی علیه السلام به اهمیت پاکسازی نیت‌ها اشاره کرده و بر لزوم تصفیه دل و نیت تأکید دارند. طبق آموزه‌های ایشان، اصلاح دل و نیت انسان می‌تواند باعث رسیدن به عمل درست و موفق شود. از این رو، در حکمت ۴۷ نهج‌البلاغه آمده است: «نیت صحیح، عمل را صحیح می‌کند و دل پاک، هر گونه خطا را از عمل می‌زداید». در این حکمت، امام علی علیه السلام به این نکته اشاره می‌کند که اصلاح درون، تأثیر مستقیمی بر اصلاح عمل انسان دارد. نیت درست و دل پاک از عوامل کلیدی در نیکویی و پاداش نهایی کارها هستند.

۴-۲-۳. نیت در عبادات و روابط اجتماعی

در عبادات نیز، نیت صحیح از اصول بنیادی است. برای مثال، نماز، روزه، صدقه و سایر عبادات در صورتی که نیت فرد برای انجام آن‌ها خالصانه و برای رضای خدا باشد، اجر و پاداش آن عمل متفاوت خواهد بود. امام علی علیه السلام به این موضوع اشاره کرده‌اند که «هدف اصلی از عبادات و اعمال دینی، تنها جلب رضایت خداوند است و هر گونه نیت غیرخالص می‌تواند عبادت را بی‌اثر کند».

۵-۲-۳. اهمیت نیت در جهاد و فداکاری

یکی دیگر از مواردی که امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به نیت اشاره کرده‌اند، جهاد و فداکاری در راه خداست. ایشان به یاران خود می‌فرمایند که نباید جهاد و فداکاری تنها به قصد



شهرت و محبوبیت در میان مردم باشد بلکه نیت باید برای رضای خدا و در جهت برقراری عدالت باشد. از این رو در خطبه ۱۴۴ نهج البلاغه می‌فرمایند: «جهاد با نیت پاک و برای رضای خداوند انجام دهید و از شهرت‌طلبی و خودخواهی پرهیز کنید». این پیام نشان‌دهنده اهمیت نیت در بزرگ‌ترین و مقدس‌ترین اعمال انسانی است. در واقع، نیت در جهاد و فداکاری می‌تواند به انسان عزت و پاداش الهی بدهد یا از آن محروم کند.

۳-۲-۶. رابطه نیت و تقوا

در نگاه امام علی علیه السلام، نیت ارتباط نزدیکی با تقوا دارد. تقوا به معنای پرهیز از گناه و تلاش برای انجام کارهای پسندیده است و نیت صحیح، یکی از اجزای اصلی تقوا به شمار می‌آید. اگر نیت انسان صحیح و خالص باشد، عمل او نیز در مسیر تقوا قرار خواهد گرفت. از این رو، می‌فرمایند: «هر کس که تبتش بر اساس تقوا و ایمان باشد، نتیجه‌اش در عمل آشکار خواهد شد».

۳-۲-۷. نیت و خلوص در عبودیت

امام علی علیه السلام در خطبه ۲۲۷ نهج البلاغه، می‌فرمایند: «اعمال با نیت‌های مختلف همراه می‌شوند؛ نیت‌هایی که یکی از آن‌ها خالص برای خداوند است و دیگری به جهت جلب توجه مردم». در واقع تأکید می‌کنند انسان باید در اعمال خود تنها نیت قرب به خدا را داشته باشد. در غیر این صورت، آن عمل ارزش واقعی خود را از دست می‌دهد. بنابر این با تأکید بر این موضوع، در حقیقت به انسان‌ها یادآوری می‌کنند که برای رسیدن به مقامات معنوی و پاداش‌های الهی، باید فقط خدا را در نظر داشت.

۳-۲-۸. نیت و تفاوت اعمال

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۷ نهج البلاغه می‌فرمایند: «در روز قیامت، انسان‌ها بر اساس نیت‌هایشان محاسبه می‌شوند، نه بر اساس ظاهر اعمالشان». این خطبه نشان می‌دهد که در نگاه حضرت تنها ظاهر عمل اهمیت ندارد، بلکه نیت او مهم‌تر است. پس نیت صحیح، ارزش و نتیجه عمل را تعیین می‌کند. یعنی دو نفر ممکن است کار مشابهی انجام دهند، اما نتیجه و پاداش هر کدام بسته به نیت آن‌ها متفاوت خواهد بود. به عنوان مثال، کسی که نماز می‌خواند تا به دیگران نشان دهد که عبادت می‌کند، از ثواب آن محروم است. اما کسی که فقط برای خداوند نماز می‌خواند، به پاداش واقعی دست می‌یابد.

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که امام علی علیه السلام در آموزه‌های خود به آن اشاره دارند، این است که نیت اصلی در هر عمل باید در جهت کسب رضایت الهی باشد و نه برای جلب توجه دیگران یا منفعت شخصی. از این رو در خطبه ۱۴۵ نهج البلاغه می‌فرماید: «نیت‌های انسان‌ها در روز قیامت در برابر اعمالشان قرار می‌گیرند و هر کس که نیت خالصانه‌ای داشته باشد، از پادشاه‌های بزرگ الهی بهره‌مند خواهد شد». این سخنان نشان‌دهنده این است که امام علی علیه السلام ایمان داشتند که خلوص نیت می‌تواند موجب برکت در اعمال انسان شود و به او در رسیدن به اهداف معنوی کمک کند.

۱۰-۲-۳. نیت در برابر دنیا و آخرت

امام علی علیه السلام در خطبه ۲۷ نهج البلاغه می‌فرماید: «کسی که در پی کسب دنیای فانی است، نیتش در عمل بی‌ارزش می‌شود، اما کسی که در پی آخرت است، نیتش برترین عمل را به بار می‌آورد». یعنی تأکید دارند که نیت انسان باید از دنیا و منافع آن فراتر برود. بنابر این کسانی که در کارها و اعمال خود نیت دنیایی دارند به نتیجه‌ای نیکو نمی‌رسند، زیرا اعمال آن‌ها صرفاً برای به دست آوردن منافع مادی است. اما اگر نیت انسان در راستای آخرت و جلب رضایت خدا باشد، عمل او ارزش واقعی پیدا می‌کند. در واقع این سخن به انسان‌ها می‌آموزد که هدف و نیت نهایی باید آخرت و رضایت الهی باشد، وگرنه اعمال‌شان در دنیای مادی با گذشت زمان بی‌ثمر خواهند بود.

۱۱-۲-۳. نیت در زمان‌های دشوار

یکی از ویژگی‌های مهم نیت در آموزه‌های امام علی علیه السلام این است که نیت باید در هر شرایطی، به‌ویژه در زمان‌های سخت و دشوار، ثابت و خالص باشد، زیرا در مواجهه با مشکلات و سختی‌ها است که نیت انسان می‌تواند او را از گمراهی و فساد نجات دهد. حضرت در نامه ۳۱ نهج البلاغه به یکی از فرماندهان خود می‌فرماید: «در سختی‌ها و آزمون‌ها، اگر نیت تو برای خدا باشد، هیچ چیز نمی‌تواند تو را از مسیر درست منحرف کند». این جمله نشان می‌دهد که در موقعیت‌های دشوار، حتی اگر شرایط بر وفق مراد نباشد، اگر نیت انسان برای خداوند باشد، او در نهایت به هدف‌های بلند خود خواهد رسید.



یکی از مهم‌ترین جلوه‌های نیت در نهج البلاغه در حوزه سیاست و حکومت است. امام علی علیه السلام در زمان حکومت خود همواره تأکید می‌کردند که مسئولان و فرماندهان باید نیت صحیح و خالص داشته باشند و هدف آن‌ها باید خدمت به مردم و تحقق عدالت باشد. بنابر این بارها اشاره کرده‌اند آنان که به دنبال قدرت و جایگاه برای خود هستند، به هیچ‌وجه صلاحیت اداره جامعه را ندارند. حضرت در نامه ۴۵ نهج البلاغه به مالک اشتر می‌فرماید: «در هر کاری که انجام می‌دهی، نیت تو باید در راستای خدمت به مردم و رضایت خدا باشد، نه در جهت فریب و جلب منافع شخصی». این نکته تأکیدی است بر اهمیت نیت صحیح در امر حکومت و مدیریت جامعه، که امام علی علیه السلام همواره در تلاش بودند تا با نیت‌های پاک و خدمت به مردم، عدالت را برقرار کنند.

۴. نقش نیت اخلاقی در عملکرد انسان‌ها از منظر کانت، قرآن کریم و نهج البلاغه

از تفاوت‌های فاحش بین مکتب قرآن کریم و کانت اشاره به دو مبحث غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی می‌باشد. کانت معتقد است که حسن فعلی معیاری برای تشخیص اراده خوب نمی‌تواند باشد. اگر خوبی اراده نیک به خاطر نتایج مثبت آن باشد، در این صورت خوبی آن ذاتی نمی‌باشد بلکه ابزاری خواهد بود. بنابر این ما باید کارها را بر اساس حسن فعلی آن‌ها ارزش‌گذاری نماییم نه بر اساس حسن فاعلی آن‌ها.

کانت به شدت تأکید دارد که ما باید به انگیزه‌ها توجه داشته باشیم و به پیامدها کاری نداریم. به عبارتی این اراده است که خوب یا بد است و اگر اراده خوب وجود نداشته باشد، نمی‌توانیم هیچ چیزی را دارای ارزش اخلاقی بدانیم. کانت معتقد است که عنایت به غایات در انجام دادن فعل اخلاقی باعث می‌شود که ارزش اخلاقی آن فعل از بین برود. بنابر این می‌توانیم بگوییم مکتب کانت بر وظیفه‌گرایی تأکید دارد. وی معتقد است هرگاه وجود چیزی به خودی خود از ارزش مطلق برخوردار باشد می‌تواند منشأ اوامر مطلق شود، زیرا در نفس خود غایت است (کانت، ۱۳۶۹: ۷۲). اما در طرف مقابل قرآن کریم و نهج البلاغه، همواره غایات را در ارزش‌های اخلاقی خود مدنظر قرار می‌دهند و با اهمیت دادن به غایات، انگیزه و نیت کافی و لازم را برای انجام کارهای خوب به وجود می‌آورند. این که فقط به انجام وظیفه تمرکز کنیم و از مصالح و مفاسد مرتبط با آن، به گفته کانت غافل شویم، بی‌انگیزه‌گی یا کم‌انگیزه‌گی را برای کردار نیک به ارمغان خواهد آورد. از دیدگاه





قرآن کریم و امیرالمؤمنین علی علیه السلام، آنچه باعث ارتباط اعمال و ارزش‌های اخلاقی می‌شود همان نیت با خداوند می‌باشد و نیت، مقوم ارزش اخلاقی است. از نظر قرآن و امام علی علیه السلام اولاً تحقق این نیت منوط به ایمان به خدا است و دوماً، اگر ایمان نباشد، چنین نیتی هم تحقق پیدا نخواهد کرد و کاری که بدون نیت انجام شده باشد، بی‌ارزش خواهد بود. بنابر این در قرآن و نهج‌البلاغه، متعلق نیت و ریشه ارزش‌های ایمان به خدا و روز حساب است. از این‌رو فعلی از دید اسلام دارای ارزش است که بدون واسطه یا مع‌الواسطه با خداوند ارتباط پیدا کند و علت این‌که نیت موجب ارزش کار می‌شود به خاطر آن است که در ارتباط با خداست. کانت در مشخص کردن ارزش‌های اخلاقی، به حسن فعلی هیچ کاری ندارد. اما قرآن و نهج‌البلاغه به حسن فعلی و حسن فاعلی به‌طور همزمان توجه دارد و فقط معیار ارزش را در حسن فعلی یا حسن فاعلی نمی‌بیند بلکه قرآن در آیات فراوان و امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه تأکید بر حسن فاعلی و فعلی با هم دارد. همان‌طور که در تعداد زیادی از آیات قرآن کریم (آمنوا) حسن فاعلی و (عملوا الصالحات) حسن فعلی را در کنار هم دیگر ذکر می‌کند و ارزش رفتار را ناشی از هر دو خصلت بر می‌شمارد. بنابر این از نظر قرآن، ملاک ارزشمندی افعال، ارتباط قلبی فاعل با خداوند می‌باشد. اما کانت، اراده نیک (حسن فاعلی) را به نوعی پاسخ به ندای وجدان و اطاعت از دستور عقل می‌داند. اگر کاری از ایمان به خداوند نشأت نگرفته باشد و ایمان به خداوند در انجام آن هیچ نقشی نداشته باشد نمی‌تواند برای نفس انسان کمالی را ایجاد کند حتی اگر از ایمان ناشی گردد اما قالب عمل درست انتخاب نشده باشد در این‌جا عمل حسن فاعلی دارد ولی حسن فعلی ندارد و در این حالت هم تأثیر واقعی را بر روی کمال انسان نخواهد گذاشت. طرح اراده نیک و حسن فاعلی یکی از مهم‌ترین نقاط مثبت کانت است اما او در نیت به بیراهه حرکت کرده است. مشکل آن‌جا است که کانت متعلق نیت را در احترام به قانون عقل می‌داند و معتقد است که کاری که به انگیزه اطاعت از حکم و قانون عقل صورت بگیرد، کار و فعل اخلاقی محسوب می‌شود. می‌توانیم در پاسخ به ادعای کانت بگوییم که در پشت نیت انجام تکلیف، نیتی دیگر قرار دارد و آن این است که من چون می‌خواهم به کمالی برسیم این نیت را انجام می‌دهم. اما کانت تصریح کرده است که اگر کسی برای رسیدن به کمال فعلی را انجام دهد، فعل او اخلاقی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۷).

از نظر قرآن کریم و امام علی علیه السلام رسیدن انسان به کمال حقیقی، غایت نهایی محسوب می‌شود و برترین کمال را در رسیدن به مقام عبودیت و قرب الی الله است که به نوعی ملازم و همراه با سعادت واقعی انسان است. هر عملی به قصد رسیدن به هدفی انجام می‌گیرد و هر حرکتی ناچاراً انتهایی دارد؛ بنابراین این نفی غایت‌گرایی امری غیرممکن است. حتی کانت هم در ایده نفی غایت‌گرایی و توجه صرف به تکلیف، غایت خاصی داشته است و آن عبارت است از شکل دادن به یک نظام مستحکم اخلاقی طبق اعتقادات خودش (اخوان، ۱۳۷۳: ۷). کانت زمانی که مسأله خیر اعلا را به عنوان یک هدف تعریف می‌کند و از آن به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات جاودانگی نفس استفاده می‌کند (کانت، ۱۳۸۵: ۲۱۲)، در واقع به خیر اعلا به دیده غایت نگاه کرده است و به طور ناخواسته به غایت‌گرایی کشیده شده است (محمودی، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

کانت در نقد اخلاق غایت‌گرایانه می‌گوید: «اخلاق الهیاتی اخلاقی است که در آن امید به بهشت و ترس از دوزخ، برای عمل به دستورات خداوند انگیزه می‌شوند و همین ترس و امید، ارزش اخلاقی اعمال را از بین می‌برد» (فروغی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۴۰۱). کانت خدا را از دید ادیان تاریخی، موجودی بیگانه از انسان تصور کرده که با قدرت مطلقه خود انسان‌ها را با امید به ثواب و ترس از عقاب اخروی مجبور می‌کند که از اوامر گزاف وی تبعیت کنند. پس اگر از فرامین او اطاعت کنند، ارزش اخلاقی افعالشان از بین می‌رود. اوامر خداوند، اوامر موجود مطلق است که علم و حکمت و قدرت نامتناهی دارد و فضیلت او در حد اعلاست. ثواب و عقاب اخروی، نه تنها اراده و اختیار را از انسان سلب نمی‌کند بلکه انسان را به سمت انجام کارهای نیک و پرهیز از رذایل اخلاقی ترغیب می‌کند.

در واقع از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه، کاری دارای ارزش اخلاقی است که با نیت الهی انجام گیرد. تعبیر آیات در تأثیر نیت قلبی متفاوت است؛ گاه نمایانگر تأثیر مستقیم در فعل، و گاه نمایانگر تأثیر در نتیجه فعل است. از متن این آیات، استنتاج می‌گردد که نیت روح و جان فعل اخلاقی است و بر این اساس، فعلی که به نیت غیرالهی انجام گیرد، هیچ ارزشی در پیشگاه خدا ندارد. به عقیده کانت انسان از یک سو تابع خواسته‌ها و انگیزه‌های حسی است و از سوی دیگر، تابع قانونی اخلاقی (fackenheim, 1992: 226). از دید او، انسان موجودی است که هم محدود است و هم عاقل و از این رو باید برای رسیدن به اهداف قانون اخلاقی در تلاش و تکاپو باشد. اگر



انسان قانون اخلاقی را به مثابه عالی‌ترین اصل رفتاری خود بپذیرد، شخص نیکی خواهد بود ولی به تنهایی قادر به این کار نیست و نیازمند موهبت الهی خواهد بود و برای برخورداری از این موهبت، باید تحولی بنیادی در درون خود ایجاد کند و در این صورت، صاحب اراده نیک می‌شود. او معتقد است وارد کردن عامل تجربه در اخلاق، زیان‌بار است و اگر اخلاق با تجربه همراه شود، پاکی و نابی خود را از دست می‌دهد و دیگر سزاوار آن نخواهد بود که اراده نیک نامیده شود (کورنر، ۱۳۶۷: ۱-۳). کانت در مباحث فلسفه اخلاق خود موضوع نیت را دخالت داده و برداشت نهایی‌اش آن است که صرف خوب بودن کار اخلاقی، برای ارزشمند دانستن یک فعل کافی نمی‌باشد و خود به دنبال ریشه‌ای برای آن می‌گردد. کانت بر این باور است اراده خوب، تنها چیز قابل تصور در جهان (یا خارج از آن) است که بدون هیچ قید و شرطی ارزشمند می‌باشد. در واقع از نظر کانت تنها زمانی افعال یک عامل اخلاقی دارای ارزش اخلاقی می‌باشد که با انگیزه و نیت نیکو صورت گرفته باشد. اما از آنجا که به نهایت و غایتی صحیح توجه نکرده است، می‌توان او را نقد کرد. این که غایت و انتهای عمل اخلاقی اطاعت از وجدان و عقل است و هر نوع غایت و هدف دیگری (همچون خیرخواهی برای دیگران) رسیدن به سعادت را از بین می‌برد، از نقاط ضعف نظریه اوست. زیرا هر نیت خوبی می‌تواند انگیزه و محرک کار خوب باشد و البته باعث تحریک برای روی آوردن بیش‌تر به سوی این افعال است. کانت بین نیت و قوانین اخلاقی رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار کرده و معتقد است که اگر فعلی بخواهد اخلاقی باشد باید نیت آن اداي تکلیف باشد و تکلیف نیز احترام به قانون است. بنابر این، رفتارهایی که با نیت و انگیزه احترام به قانون انجام شود دارای ارزش اخلاقی است. اما قرآن با در نظر گرفتن ابعاد مختلف نیت، توجه به درجات شناختی مردم و قرار دادن محرک‌های گوناگون، بستری را برای تمام انسان‌ها فراهم کرده است تا افراد با انجام افعال اخلاقی، خود را در مرتبه‌ای از تقرب به خداوند قرار دهند و به این وسیله زمینه پیشرفت خود را در راه کمال و رشد معنوی مهیا کنند. مراد از نیت اخلاقی در قرآن، یعنی قصد و اراده نیک داشتن در انجام اعمال و گزینش آن‌ها مطابق با خواست و رضایت خداوند است. اما در نظر کانت اراده نیک، یعنی اراده‌ای که مطابق با تکلیف عقلی باشد. کانت در ارزش‌های اخلاقی، یک وظیفه‌گراست، ولی دیدگاه قرآن در این رابطه سعادت‌گرایانه است. کانت وجود خدا را برای پذیرش ارزش‌های اخلاقی از سوی انسان پیش فرض دانسته، ولی قرآن وجود خداوند و نظام جزا



و پاداش او را ضمانت اجرای ارزش‌های اخلاقی محسوب می‌کند. کانت ارزش‌های اخلاقی را فی‌نفسه احکامی مطلق می‌داند ولی قرآن اطلاق ارزش‌های اخلاقی را بر اساس مطابقت با فطرت توجیه می‌کند. قرآن محرک‌های مختلفی را متناسب با هر طبقه در نظر گرفته است. شاید بتوان گفت این‌که در اسلام برای موضوع نیت اهمیتی ویژه قائل شده‌اند به دلیل این است که نیت پشتوانه علمی و فکری کار است. زیرا برای انجام کار اختیاری از اراده کمک گرفته می‌شود و هر جا که اراده باشد، از عقل نیز سخن به میان خواهد آمد. جزم‌اندیشی که در مکتب کانت نهفته است باعث طرد افراد زیادی از آن می‌شود و تمایل اخلاقی بودن و اخلاقی عمل کردن را از انسان‌ها دور می‌کند. اما قرآن اموری را به عنوان محرک برای انسان‌ها قرار داده است که اکثر مردم را بتوان به سوی اخلاقیات و افعال اخلاقی هدایت کند. بنابر این آنچه در تحصیل کمال یا نقص انسان نقش دارد، فقط نیت‌های اوست و از آنجا که کمال اختیاری انسان ارزش ذاتی اخلاقی دارد، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقتاً فقط نیت است که ارزش‌گیری اخلاقی دارد، زیرا تنها فعلی که اصالتاً اختیاری است و اثر حقیقی در کمال یا نقص انسان دارد، نیت است و تنها نتیجه‌ای که ارزش‌گیری بر اساس آن تعیین می‌شود، کمال و نقص حاصل از فعل اختیاری برای فاعل آن است. بر این اساس، به جای آنکه بگوییم نیت در کنار نوع فعل در ارزش اخلاقی مؤثر است، دقیق‌تر آن است که بگوییم تنها نیت در ارزش اخلاقی تأثیر دارد، و البته اگر شرایط فعل بیرونی فراهم باشد و فاعل نیز آن را به درستی تشخیص داده باشد، ضرورتاً و تنها همان فعلی از او صادر می‌شود که با آن نیت تناسب داشته باشد.

۵. نتیجه‌گیری

از منظر قرآن، نهج البلاغه و کانت، انسان موجودی مختار و آزاد در افعال خود است با این تفاوت که انسان در نظام اخلاقی قرآن و نهج البلاغه، بیش‌تر از مکتب اخلاقی کانت احساس مسئولیت می‌کند. در مورد واقعیت‌های اخلاقی هم قرآن و نهج البلاغه و هم کانت در ناواقع‌گرایی ارزش‌های اخلاقی وجه مشترک دارند، با این تفاوت که قرآن و نهج البلاغه سرچشمه ارزش‌های اخلاقی را خداوند متعال می‌داند ولی کانت آن را به عقل آدمی نسبت می‌دهد. از نظر قرآن و نهج البلاغه اراده نیک، یعنی اراده انجام فعل اخلاقی بر مبنای رضایت خداوند متعال و عمل بر اساس تکالیف اخلاقی که در شرع مقدس اسلام تعیین شده است، ولی کانت معتقد است که اراده

خیر اخلاقی، همان اراده انجام تکلیف است. کانت معتقد به حسن فاعلی و ارزش‌گذاری افعال بر اساس آن است و این حسن فاعلی را به نوعی پاسخ به اطاعت از عقل می‌داند، ولی قرآن ارتباط درونی فاعل با خداوند متعال را به عنوان ملاک ارزشمندی اعمال می‌داند. کانت هیچ‌گونه توجهی به حسن فعلی نکرده است، اما نظام اخلاقی قرآن و نهج‌البلاغه حسن فعلی و حسن فاعلی را توأمان در نظر گرفته است و ارزش‌های اخلاقی به وسیله نیت با خداوند متعال تعریف می‌شوند. نیت به نوعی روح ارزش اخلاقی محسوب می‌شود و تحقق آن منوط به ایمان است. متعلق نیت و ریشه ارزش‌ها در ایمان به خدا و روز حساب است اما کانت این متعلق نیت را در احترام به عقل می‌داند و معتقد است کار اخلاقی، کاری است که به انگیزه اطاعت از عقل صورت می‌گیرد. از دیدگاه قرآن کریم و نهج‌البلاغه، عملکرد اخلاقی توسط ایمان ایجاد می‌گردد ولی در دیدگاه کانت، عملکرد اخلاقی توسط عقل و قوانین عقلی ایجاد می‌شود. قرآن و نهج‌البلاغه یک مکتب غایت‌نگرایانه‌ای را در زمینه نیت برای انسان تدوین کرده که رسیدن به مقام عبودیت همان برترین غایت است. نیت اخلاقی در قرآن و نهج‌البلاغه حول محور خداوند می‌چرخد، اما در دیدگاه کانت اومانستی و سکولار است. نیت اخلاقی کانت به نوعی نیت بدون روح و مرده محسوب می‌شود که فاقد ضمانت اجرایی لازم است اما نیت اخلاقی که قرآن و نهج‌البلاغه در مورد آن صحبت می‌کند مطابق با فطرت انسانی و دارای ضمانت اجرایی بالاست و به نوعی پویا و متحرک است.



منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، بی‌جا، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲. ابوحیان، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بی‌جا، بیروت: دارالفکر.
۳. اخوان، محمد، ۱۳۷۳ش، *مقایسه اخلاق کانت و اخلاق اسلامی*، قم: انتشارات شرق.
۴. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، ۱۳۶۶ق، *عمر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. امینی، احمد، ۱۳۸۷ش، *دیدگاه کلامی اهل سنت: ترجمه شرح عقاید تفتازانی و نسفی*، سندج: انتشارات کردستان.
۷. باربور، ایان، ۱۳۸۵ش، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. برقی، احمدبن محمد بن خالد، ۱۳۳۰ق، *المحاسن*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۹. ترمذی، ابوعلی، ۱۹۹۴م، *سنن ترمذی*، بیروت: انتشارات العصریه.
۱۰. جعفری، محمدتقی، (بی‌تا)، *بررسی و نقد افکار راسل*، تهران: بی‌نا.
۱۱. دراز، عبدالله، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م، *دستور الاخلاق فی القرآن*، ترجمه به عربی: عبد الصبور شاهین، بیروت: دارالبحوث العلمیه.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۶۴ش، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۴. زندانی، عبدالمجید، ۱۳۸۳ش، *حقیقت ایمان*، ترجمه: یعقوب خوش‌خبر، تهران: نشر احسان.
۱۵. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴ش، *خدا و فلسفه*، ترجمه: شهرام یازوکی، تهران: انتشارات حقیقت.



۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳ش، *حکمت و معیشت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. سمرقندی، نصرین محمدبن احمد، (بی تا)، *بحرالعلوم*، بی جا، بی نا.
۱۸. صانع پور، مریم، ۱۳۸۱ش، *فلسفه اخلاق و دین*، تهران: انتشارات مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵ش، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، *الوجیز فی تفسیر کتاب الله العزیز*، تحقیق: مالک محمودی، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۳. فراست، اس، ای، ۱۳۸۷ش، *درس های اساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه: منوچهر شادان، تهران: انتشارات بهجت.
۲۴. فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۵ش، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوار.
۲۵. قرضاوی، یوسف، ۱۳۷۹ش، *نیت و اخلاص*، ترجمه: عمر قادری، تهران: نشر احسان.
۲۶. قرضاوی، یوسف، ۱۴۰۹ق، *الخصائص العامه للاسلام*، بیروت: انتشارات الرساله.
۲۷. قطب، محمد، ۱۳۷۹ش، *مفاهیم بنیادی اسلام*، ترجمه: لقمان محمودپور، تهران: انتشارات احسان.
۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۷ق، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰ش، *کانت*، ترجمه: منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶ ق، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۳۱. کاظمی، جواد بن سعید، ۱۳۶۵ق، *مسالك الأفهام الی آیات الأحکام*، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.



۳۲. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹ش، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۳. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۵ش، *نقد عقل عملی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نور الثقلین.
۳۴. کانت، ایمانوئل، ۱۹۶۵م، *تمهیدات*، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ش، *اصول کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. کورنر، اشتفان، ۱۳۸۰ش، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، لبنان: مؤسسه الوفاء.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. محمودی، علی، ۱۳۸۴ش، *فلسفه سیاسی کانت*، تهران: انتشارات اقبال.
۴۰. مدنی، سید علیخان، ۱۴۰۹ق، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. مرعشی، قاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۴۲. مشکینی، علی، ۱۳۸۰ش، *درس‌های اخلاق*، ترجمه: علی‌رضا فیض، قم: پارسیان.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۳ش، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۰ش، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۴۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ش، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۷. نیشابوری، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴۸. باقریان خوزانی، محمد؛ رجبی، محمود، ۱۳۹۳، «تأثیر نیت بر ارزش اخلاقی عمل از دیدگاه قرآن کریم»، *قرآن شناخت*، سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، صص ۹۵-۱۱۴.
49. Fackenheim, Emil (1992). "Kant and Radical Evil", Immanuel Kant: critical Assessments vol. 3. Ed. Ruth Chadwick. London : Routledge. 259-273.

**تحلیل بینامتنیت عهدنامه مالک اشتر در نهج البلاغه با سیرت پادشاهان در گلستان
از منظر حکمرانی بر پایه نظریه ژنت**

مرجان گله‌داری نجف‌آبادی* / عطا محمد رادمنش**

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵

چکیده

بینامتنیت یکی از اصطلاحات رایج امروزی در حوزه ادبیات و هنر است که به ارتباط بین متون و نقد آن می‌پردازد. واضح و نظریه‌پرداز اصلی آن کریستوا و مشهورترین شخصیت ژنت بوده است؛ البته ژنت به صورتی متفاوت و با وضع واژه ترامتنیت، به شناسایی انواع روابط موجود در بین متون و گسترش آن پرداخته است. طبق نظریه ژنت، بینامتنیت به سه صورت صریح، غیرصریح و ضمنی مشاهده می‌شود. نهج البلاغه یکی از متون تأثیرگذار در آثار پس از خود است و سعدی از جمله نویسندگان و شاعرانی است که از مضامین و حکمت‌های این کتاب در نوشتن گلستان بهره برده است. در این پژوهش به بررسی شباهت‌های موجود در زمینه سیاست و اصول حکمرانی صحیح در «نامه ۵۳ نهج البلاغه» خطاب به مالک اشتر و باب «در سیرت پادشاهان» از گلستان پرداخته شده است؛ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بررسی تطبیقی و آوردن شواهد از دو متن انتخابی انجام شده است. هدف از پژوهش حاضر تحلیل روابط بینامتنیت این دو متن بر اساس نظریه ژنت و تعیین میزان بهره‌مندی سعدی از مضمون این نامه بوده است. تأثیرپذیری سعدی در این باب از گلستان، اغلب از نوع بینامتنیت ضمنی و همراه با تلمیح بوده که در قالب حکایت بیان شده است.

کلیدواژه‌ها:

بینامتنیت، ژنت، نامه ۵۳ نهج البلاغه، سیرت پادشاهان، گلستان سعدی.

mgalehdari@tvu.ac.ir

*. عضو هیئت علمی، گروه علوم انسانی، دانشگاه ملی مهارت، تهران، ایران.

** . استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران.

ata.radmanesh@gmail.com

۱. مقدمه

ژولیا کریستوا^۱ واژه بینامتنیت^۲ را در قرن بیستم بر اساس نظریه گفتگومندی میخائیل باختین^۳ که از فرمالیست‌های روسی بود، وضع کرد. این نظریه با تحولاتی همراه شد: باختین عوامل غیرمتنی مانند عوامل اجتماعی را مهم می‌داند؛ کریستوا بر متن تأکید دارد و ژنت^۴ با طرح واژه ترامتنیت و تقسیم آن به پنج دسته بینامتنیت، پیرامتنیت، فرامتنیت، سرمتنیت و بیش‌متنیت، به صورت گسترده به بررسی انواع تأثیر و تأثر و ارتباط بین متون می‌پردازد. بر اساس بینامتنیت ژنت این اثرپذیری می‌تواند صریح، غیر صریح یا ضمنی باشد.

نهج البلاغه یکی از مراجع مهم و تأثیرگذار در متون شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان بوده است؛ کتابی که منوّر به کلام گهربار امام علی علیه السلام و دارای ابعادی وسیع در زمینه انسان‌سازی و انسان‌شناسی و سرشار از مواضع حکمی و عملی در زمینه‌های مختلف از قبیل تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن است و گلستان نیز یکی از متون نظم و نثر فارسی در قرن هفتم و حاوی مضامین حکیمانه و اخلاقی است که سعدی در مواردی آن را با بیان مضامینی از نهج البلاغه آراسته است. مسئله کانونی پژوهش حاضر تحلیل و کشف روابط بینامتنیت ژنت در «نامه ۵۳ نهج البلاغه» و باب «در سیرت پادشاهان» از گلستان است؛ زیرا که نگاه کاربردی به ارتباط بینامتنی متون و تأویل آن، به دریافت بیشتر و بهتر خواننده از متن کمک می‌کند.

در هر دو متن به بیان اصول صحیح مملکت‌داری پرداخته شده است و با بررسی تطبیقی این دو اثر و تبیین مؤلفه‌هایی که یک حاکم باید داشته باشد، می‌توان به اهمیت موضوع و میزان تأثیرپذیری سعدی از مضامین این نامه پی‌برد و سپس با تحلیل مناسبات بینامتنی به نوع ارتباط آن بر اساس نظریه ژنت دست یافت.

روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و با گردآوری مطالب از طریق مطالعات کتابخانه‌ای، پایگاه داده‌ها و یادداشت‌برداری بوده است. پس از تطبیق دو متن و جمع‌آوری مطالب مشابه، مؤلفه‌هایی تعریف و بعد از آن با ذکر شواهد و تحلیل آن‌ها به نوع ارتباط بینامتنیت پرداخته شده است. منظر و رویکرد انتخابی پژوهش برای مطالعه متون، «بینامتنیت ژنت» است.

1. Julia Kristeva
 2. Intertextualité
 3. Mikhaïl Bakhtine
 4. Gérard Genette

تا کنون پژوهش‌های بسیاری در حوزه بینامتنیت انجام شده است؛ از مهم‌ترین کتاب‌های مرجع در این زمینه می‌توان به «ساختار و تأویل متن» (۱۳۷۵) از بابک احمدی، «بینامتنیت» اثر گراهام آلن^۱ با ترجمه پیام یزدانجو (۱۳۸۰)، «درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها» (۱۳۹۰) و «بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم» (۱۳۹۵) از بهمن نامور مطلق اشاره کرد.

از مقالات فراوانی نیز که در این زمینه نوشته شده است تنها به چند مورد که ارتباط بیشتری با موضوع این پژوهش دارد اشاره می‌شود. مقالات به ترتیب رویکرد انتخابی و سپس رویکرد متنی ذکر شده است: مقاله «ترامتنیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها» (۱۳۸۶) از بهمن نامور مطلق که راهگشای محققان بسیاری در تحقیقات بینامتنیت ژرار ژنت بوده است. در مقاله «بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریه بلاغت اسلامی» اثر علی صباغی (۱۳۹۱) نیز به صورت کامل به شیوه‌های تأثیرپذیری توجه شده است و مقاله «تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی» از اسماعیل آذر (۱۳۹۵) به شیوه‌های بهره‌گیری از نظریه‌های بینامتنی پرداخته است. با توجه به رویکرد متنی، مقالات «تأثیر نهج البلاغه در گلستان سعدی» اثر وحید سبزیان‌پور (۱۳۸۸)، «از نهج البلاغه تا گلستان» از هادی نظری‌منظم (۱۳۹۰) و «مضامین نهج البلاغه در گلستان سعدی» از علیرضا حاجیان‌نژاد (۱۳۹۵) به تأثیرپذیری کلی گلستان از نهج البلاغه پرداخته‌اند. در مقاله «کارکرد تفسیری بینامتنیت نهج البلاغه با قرآن بر اساس نظریه ژنت» از شادی نفیسی و حسین افسردیر (۱۳۹۷) ضمن معرفی مقالاتی در این زمینه به انتقاد از آنان نیز پرداخته شده است. مقالاتی نیز راجع به موضوع حکومت و سیاست در گلستان یا نهج البلاغه نوشته شده است؛ مانند مقاله «بررسی اصول مملکت‌داری و حکومت در نهج البلاغه و سیاست‌نامه» از غلامرضا حیدری و معصومه خالقی (۱۳۹۸) و «شناسایی شایستگی‌های حاکمان در گلستان» از حامد محمدی (۱۳۹۹) که مفصل به باب «در سیرت پادشاهان» گلستان پرداخته است. در اکثر مقالاتی که به تأثیرگذاری نهج البلاغه در آثار دیگر و حتی بینامتنیت آن‌ها با متون دیگر پرداخته‌اند، از بینامتنیت ژنت سخن به میان آمده؛ اما از بلاغت و ادبیات عرب استفاده شده است؛ در حالیکه پژوهش حاضر به تشخیص نوع روابط بینامتنیت بر اساس نظریه ژنت می‌پردازد؛ همچنین در مقالاتی که با موضوع بینامتنیت یا بررسی تطبیقی نهج البلاغه و گلستان وجود دارد به

1. Graham Allen

نمونه‌هایی پراکنده از هر دو اثر و بیشتر به حکمت‌ها و مسائل اخلاقی توجه شده‌است؛ اما این پژوهش قسمتی خاص از هر دو اثر را که مرتبط با موضوع سیاست و اصول کشورداری است بررسی می‌کند.

بحث

بینامتنیت

بینامتنیت از کشفیات قرن بیستم در زمینه مطالعات ادبی و هنری در جهان است. آلن، ژولیا کریستوا را نخستین واضع این اصطلاح در اواسط تا اواخر دهه شصت می‌داند. کریستوا در مقاله‌های «متن در بند» و «کلام، مکالمه، رمان» میخائیل باختین روسی و آثارش را به فرانسه‌زبانان معرفی کرد (آلن، ۱۳۸۰: ص. ۳۰). محققان در مطالعات بینامتنیت بیشتر با نظریه‌های پنج نفر روبه‌رو هستند: «کریستوا و بارت^۱ جزء نسل اول بینامتنیت، ریفاتر^۲ و ژنی^۳ جزء نسل دوم بینامتنیت و ژنت واضع ترامنتیت می‌باشد که بینامتنیت او زیرشاخه‌ای از ترامنتیت محسوب می‌شود» (آذر، ۱۳۹۵: ص. ۱۷). بینامتنیت از نظر کریستوا و بارت با نسل دوم متفاوت است «بلکه چنانکه پیگی گرو^۴ تأکید دارد: بینامتنیت هرگز برای کریستوا پدیده‌ای تلقی نشده‌است که با آن یک متن، متن پسین را بازتولید کند» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ص. ۱۳۶). ژنی و ریفاتر بینامتنیت را از حالت صرفاً نظری خارج کردند و به‌صورت کاربردی و تحلیلی به بررسی آثار ادبی و هنری و نقد آن پرداختند.

مشهورترین نظریه‌پرداز در بینامتنیت، ژنت است؛ «ژنت مناسبات و عواملی را که در پذیرش و دریافت متون نقش دارند از هم جدا کرد و هر یک را شکلی از مناسبات "تعالی دهنده متن" خواند. این مناسبات دلالت معنایی متن را آشکار می‌کنند و بیش از این، موجب تعالی آن هم می‌شوند» (کهنمویی‌پور، خطاط و افخمی، ۱۳۸۱: ص. ۴۲۲). ژنت بر خلاف کریستوا به‌صورتی وسیع و منظم به بررسی روابط میان متون می‌پردازد «ژنت در الواح بازنوشتی^۵ نیز به‌صراحت اعلام می‌کند بینامتنیت نزد کریستوا گستره متفاوتی دارد؛ زیرا بینامتنیت ژنتی دارای ابعاد محدودتری است. همچنین بینامتنیت رابطه میان دو متن بر اساس هم‌حضور است. به‌عبارت دیگر، هرگاه بخشی از یک متن (متن ۱) در متن دیگری (متن ۲) حضور داشته‌باشد، رابطه میان این دو رابطه بینامتنی محسوب

-
1. Barthes
 2. Riffaterre
 3. Jenny
 4. Pié gay-Gros
 5. Palimsestes



می‌شود» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ص. ۸۷). سوفی رابو^۱ کاشف اصلی این ارتباط را خواننده می‌داند و می‌نویسد: «بینامتنیت برای اینکه وجود داشته‌باشد، نیازمند شناخته‌شدن به‌وسیله یک خواننده است» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ص. ۲۸۶). تفاوت اصلی بینامتنیت کریستوا از ترامنتیت ژنت همین توجه به وسعت چگونگی ارتباط بین متون است؛ ژنت، ترامنتیت را به پنج دسته بینامتنیت، پیرامنتیت، فرامنتیت، سرمنتیت و بیش‌منتیت تقسیم می‌کند و به همه زمینه‌ها اعم از ساختارگرایی، پساساختارگرایی و نشانه‌شناختی می‌پردازد و بینامتنیت را نیز در سه دسته صریح و آشکار، غیر صریح و پنهان، و ضمنی قرار می‌دهد (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ص. ۸۵)؛ در بینامتنیت صریح، حضور متن اول در متن دیگر از طریق آوردن نقل قول‌ها آشکار و اعلام می‌گردد؛ در بینامتنیت غیر صریح، متن اصلی و حضور آن در متن دیگر پنهان می‌شود و در بینامتنیت ضمنی، مؤلف نه آشکارا متن اول را اعلام می‌کند و نه قصد پنهان کردن آن را دارد. شناخت مشابهت بین متون و درک و دریافت بینامتنیت ضمنی تا حد زیادی به وسعت اطلاعات خواننده بستگی دارد و باید با نشانه‌ای همراه باشد؛ ژنت می‌گوید: «بینامتنیت در کم‌ترین شکل صریح و لفظی‌اش، کنایه است، یعنی گفته‌ای که نیاز به ذکاوت فراوانی دارد تا ارتباط میان آن متن و متن دیگری که ضرورتاً بخش‌هایی را به آن باز می‌گرداند، دریافت شود» (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ص. ۸۹). هر متنی ضمن برخورداری از متن قبل از خود، تأثیرگذار بر متن پس از خود نیز هست و این ارتباط بینامتنی باعث رشد و پویایی متون می‌شود.

نامه ۵۳ نهج البلاغه و سیرت پادشاهان گلستان سعدی

نهج البلاغه حاوی خطابه‌ها، حکمت‌ها و نامه‌های مدیریتی و حکومتی امام علی علیه السلام است و نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر که در زمان انتصاب وی به حکومت مصر نوشته شد زیباترین نامه و طولانی‌ترین عهدنامه‌ای است که در آن آمده‌است. «نامه‌ها بیشتر دستور کار حکمرانان است که: چگونه با طبقات مردم رفتار کنند، چه‌سان در نگهداری خزانه ملت بکوشند و در هزینه، صرفه و صلاح جامعه را در نظر بگیرند؛ اما مضمون این نامه‌ها دستور حاکمِ نیمی از پهنه مسکونی جهان آن روز نیست، نوشته پدری مهربان، سالخورده و سرد و گرم روزگار چشیده‌است که به فرزندان نارس خویش می‌آموزد تا در صحنه نبرد زندگی چگونه با مشکلات روبه‌رو شوند» (شهیدی، ۱۳۷۷: ص. ۷).

1. Sophie Rabau



گلستان نیز کتابی لبریز از مضامین اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است؛ سعدی در باب «در سیرت پادشاهان» حقایق سیاسی و حکومتی را در قالب حکایات و روایات دلنشین و تأثیرگذار آورده است. سعدی چون زبان عربی می‌دانست «جهت ارضای حس هنری و عواطف انسانی خویش و با توجه به نیاز جامعه ایرانی به ادبیاتی حکمت‌آمیز و رفیع نمونه‌های زیبایی از میراث اسلامی و ادبی عربی را در آثار جاویدان خود جای داد» (نظری‌منظم، ۱۳۹۰: ص. ۹۱). سعدی پس از استشهاد به آیات قرآن و احادیث ائمه، بیشترین تأثیر را به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از نهج‌البلاغه پذیرفته است. «این مطلب دال بر آن نیست که بگوییم سعدی هنگام تألیف گلستان، کتاب نهج‌البلاغه را پیش چشم داشته است و مکرر در اینجا و آنجا از آن سود می‌برده، ولی آمدن بیش از ۲۰۰ مضمون از مضامین نهج‌البلاغه در گلستان سعدی حکایت از توجه بیش از حد سعدی به مضامین متعالی دینی است» (حاجیان نژاد، ۱۳۹۵: ص. ۴۱). ارتباط بین متون می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد؛ لیکن به نظر می‌رسد که تأثیرپذیری سعدی آگاهانه و همراه با هنرمندی بوده است. «تأثر هنرمندان از یکدیگر به هیچ وجه از اعتبار آن‌ها کم نمی‌کند و گویندگان و شاعران از هر کجا که باشند باید مصالح اولیه کار خود را در آثار دیگران پیدا کنند؛ این برداشت‌ها چه ارادی باشد و چه غیرارادی اگر هنرمندانه باشد هنر است» (مؤید شیرازی، ۱۳۵۴: ص. ۹۱۶). همین مطلب به نقل از ژاک لامت^۱ نیز بیان شده است: «برای بسیاری از نظریه‌پردازان، بینامتنیت شرط ادبیت است. تمام متن‌ها به واسطه نخ‌های برگرفته شده از دیگر متن‌ها تنیده می‌شوند، حال چه مؤلف نسبت به آن آگاه باشد یا نباشد» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ص. ۲۹۷). سعدی با کمال ظرافت و به سبکی خاص به بیان مضمون این نامه در اثر خود پرداخته است.

مؤلفه‌های مشابه در هر دو متن

بارزترین نمونه‌های تطبیقی در این دو اثر بر اساس مؤلفه‌های جداگانه و به ترتیب فراوانی حکایات مرتبط به شرح زیر است:

عاقبت ظلم

حکومتی که بر پایه ظلم بنا نهاده شود سست‌بنیاد است و هر لحظه احتمال ریزش و سقوط آن وجود دارد. در قرآن و روایات نیز به پرهیز از ظلم سفارش و به عاقبت شوم آن اشاره شده است. ظالم نه از جانب خدا تأیید و حمایت می‌شود و نه از سوی زیردستان. چنین حکومتی از درجه اعتبار ساقط است.

1. Jacques LaMothe



«وَلَا تَنْصِبَنَّ نَفْسَكَ لِحَرْبِ اللَّهِ... بِعُقُوبَةٍ: خود را آماده جنگ با خدا مکن که کیفر او را نتوانی برتافت و در بخشش و آموزش از او بی‌نیازی نخواهی یافت و بر بخشش پشیمان مشو و بر کیفر شادی مکن» (نامه ۵۳).

«أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ... بِالْمُرْصَادِ: داد خدا و مردم و خویشاوندان نزدیک را از خود بده و آن کس را که از رعیت خویش دوست می‌داری که اگر داد آنان را ندهی ستمکاری و آن که بر بندگان خدا ستم کند خدا به جای بندگانش دشمن او بود و آن را که خدا دشمن گیرد دلیل وی را نپذیرد و او با خدا سر جنگ دارد تا آنگاه که باز گردد و توبه آرد و هیچ چیز چون بنیاد ستم نهادن، نعمت خدا را دگرگون ندارد و کیفر او را نزدیک نیارد که خدا شنوای دعای ستم‌دیدگان است و در کمین ستمکاران» (نامه ۵۳).

حکایت ۲۰:

آتش سوزان نکند با سپند / آنچه کند دود دل دردمند
حاصل نشود رضای سلطان / تا خاطر بندگان نجویی
خواهی که خدای بر تو بخشد / با خلق خدای کن نکویی
نه هر که قوت بازوی منصبی دارد / به سلطنت بخورد مال مردمان به گزاف
توان به حلق فرو بردن استخوان درشت / ولی شکم بدرد چون بگیرد اندر ناف (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۵)

حکایت ۲۶:

«ظالمی را حکایت کنند که هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح. صاحب‌دلی بر او بگذشت و گفت:

ماری تو که هر که را ببینی بزنی / یا بوم که هر کجا نشینی بکنی
زورت ار پیش می‌رود با ما / با خداوند غیب‌دان نرود
زورمندی مکن بر اهل زمین / تا دعایی بر آسمان نرود
حاکم از این سخن برنجید [و روی از نصیحت در هم کشید] و برو التفات نکرد، أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ، تا شبی که آتش مطبخ در انبار هیزمش افتاد و سایر املاکش بسوخت و از بستر نرمش به خاکستر گرم نشاند. اتفاقاً همان شخص در گذار بود و شنید که با یاران می‌گفت: ندانم این آتش از کجا در انبار هیزم افتاد. گفت: از دود دل درویشان.

حذر کن ز درد درون‌های ریش / که ریش درون عاقبت سر کند

به هم بر مکن تا توانی دلی / که آهی جهانی به هم بر کند (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۹)

ظلم کردن به زیردستان دشمنی با خداست و ستمکار اگر توبه نکند و رضایت خدا را نجوید نعمت موجود را از دست خواهد داد و آه مظلومان و نفرین آنان دودمانش را نابود خواهد کرد؛ زیرا خداوند شنونده و برآورنده دعای دادخواهان است. این مفهوم در حکایت‌های مذکور به صورت ارتباطی ضمنی مشاهده می‌گردد.

«وَإِيَّاكَ وَالْإِشْتِئَارَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أَشْوَةٌ ... لِّلْمُظْلَمِينَ: و بپرهیز از آنکه چیزی را به خود مخصوص داری که بهره همه مردم در آن یکسان است و از غفلت در آنچه بدان توجه باید و در دیده‌ها نمایان است. چه آن را که به ناروا ستده باشی از چنگ تو درآرند و به‌زودی پرده کارها از پیش دیده‌ات بردارند و داد از تو بستانند و به ستم‌دیده رسانند» (نامه ۵۳).

حکایت ۱۰:

هر آن که تخم بدی کشت و چشم نیکی داشت / دماغ بیهده پخت و خیال باطل بست
ز گوش پنبه برون آر و داد خلق بده / وگر تو می‌ندهی داد، روز دادی هست (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۶)

حکایت ۲۰:

نماند ستمکار بد روزگار / بماند برو لعنت پایدار (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۵)

حکایت ۳۰:

پنداشت ستمگر که جفا بر ما کرد / در گردن او بماند و بر ما بگذشت (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۰)
هر حاکمی که در ادای حق مردم غفلت و کوتاهی کند و به ناروا حق آنان را ضایع کرده باشد تا ابد ملعون است و باید در روز قیامت که پرده‌ها برداشته و حقیقت آشکار می‌شود، جوابگوی آن همه بیداد باشد. ارتباط مضمون‌ها در موارد فوق ارتباطی ضمنی و همراه با تلمیح است.

«فَلَا تُقَوِّينَ سُلْطَانَكُمْ بِسَفْكِ دَمٍ حَرَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُضَعِّفُهُ وَ يُوهِنُهُ: پس حکومت خود را با ریختن خونی به حرام نیرومند مکن که خون به حرام ریختن قدرت را به ناتوانی و سستی کشاند» (نامه ۵۳).

حکایت ۶:

پادشاهی که طرح ظلم افکند / پای دیوار ملک خویش بکند (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۳)

حکایت ۱۱:

ای زبردست زبردست آزار / گرم تا کی بماند این بازار
به چه کار آیدت جهاننداری / مردنت به که مردم آزاری (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۷)

کسی که قدرتش بر پایه ظلم و مردم آزاری بنا شده است، حکومتی سست و بی رونق خواهد داشت و این فرمانروایی به تدریج از بین خواهد رفت. مفهوم مذکور در ارتباطی ضمنی در گلستان بیان شده است.

«وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمَحًا يَمَازِينَ عَدْلٍ وَ اِسْعَارٍ لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُتَبَاعِ: باید خرید و فروش آسان صورت پذیرد و با میزان عدل انجام گیرد؛ با نرخ‌های -رایج بازار- نه به زیان فروشنده و نه خریدار (نامه ۵۳).

« وَ اَعْلَمَ مَعَ ذَلِكَ، أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضَيْقًا فَاحِشًا... الْوَلَاةُ: و با این همه بدان که میان بازرگانان بسیار کسانی که معاملتی بد دارند، بخیلند و در پی احتکارند. سود خود را می کوشند و کالا را به هر بها که خواهند می فروشند و این سودجویی و گرانفروشی زبانی است برای همگان و عیب است بر والیان» (نامه ۵۳).

حکایت ۲۶: «ظالمی را حکایت کنند که هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح. صاحب دلی بر او بگذشت و گفت:

ماری تو که هر که را ببینی بزنی / یا بوم که هر کجا نشینی بکنی
... أَخَذَتْهُ الْعِرَّةُ بِالْإِثْمِ، تا شبی که آتش مطبخ در انبار هیزمش افتاد و سایر املاکش بسوخت و از بستر نرمش به خاکستر گرم نشاند (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۹).

حکایت ۱۹: «آورده اند که انوشروان عادل در شکارگاهی صیدی کباب کرده بود و نمک نبود. غلامی را به روستا فرستاد تا نمک حاصل کند. گفت: زینهار تا نمک به قیمت بستانی تا رسمی نگردد و دیه خراب نشود. گفتند این قدر چه خلل کند؟ گفت: بنیاد ظلم در جهان [اول] اندک بوده است و به مزید هرکسی بدین درجه رسیده است

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی / برآورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد / زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۴)

خرید و فروش ناعادلانه و گران‌فروشی از مصداق‌های بارز ظلم به دیگران است و حاکمی که چنین باشد یا به این مسئله توجهی نکند خود را در معرض عیب و ایرادی بزرگ قرار داده است. در حکایات فوق پرداختن به این موضوع به صورتی ضمنی آمده است.

رعیت‌پروری و توجه به مستمندان

یکی از اصول مهم کشورداری که در نهج‌البلاغه و گلستان نیز به صورت بسیط به آن پرداخته شده است توجه به رعیت است؛ زیرا دوام حکومت بیش از هر چیز به این امر بستگی دارد. حکومتی که می‌خواهد مشروع و مورد پذیرش همگان باشد باید حقوق زیردستان را ادا کند و آن را در رأس کارهای خود قرار دهد تا بهترین همراهی را از سوی مردم دریافت کند.

«وَأَشِعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ ... فِي الْخَلْقِ: و مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان را و مهربانی کردن با همگان و مباش همچون جانوری شکاری که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رعیت دو دسته اند: دسته‌ای برادر دینی تواند و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند» (نامه ۵۳).

حکایت ۱۰:

بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار

[تو کز محنت دیگران بی غمی / نشاید که نامت نهند آدمی] (سعدی، ۱۳۷۴: ص ۶۶)

همانندی در آفرینش و مهربانی کردن به هموعان مضمون مشترکی است که به صورت ضمنی در متن گلستان بیان شده است.

«وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْ سَطُهَا فِي الْحَقِّ ... الرَّعِيَةِ: و باید از کارها آن را بیشتر دوست

بداری که نه از حق بگذرد و نه فرو ماند و عدالت را فراگیرتر بود و رعیت را دلپذیرتر» (نامه ۵۳).

«ثُمَّ الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ أَهْلِ الْحَاجَةِ وَالْمَسْكِنَةِ الَّذِينَ يَحَقُّ رِفْدُهُمْ وَ مَعُونَتُهُمْ: سپس طبقه

فرودینند از نیازمندان و درویشان که سزاوار است بخشیدن به آنان و یاری کردن ایشان» (نامه ۵۳).

«ثُمَّ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى ... فِيهِمْ: سپس خدا را! خدا را! در طبقه فرودین از مردم، آنان

که راه چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری بر جای ماندگانند که در این طبقه



مستندی 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 عهدهات نهاده پاس دار» (نامه ۵۳).

حکایت ۱۸: «ملک زاده ای گنج فراوان از پدر میراث یافت. دست کرم برگشاد و داد سخاوت بداد و نعمت بی دریغ بر سپاه و رعیت بریخت ... و گفت: مرا خدای، عز و جل، پادشاه این مملکت گردانیده است تا بخورم و ببخشم، نه پاسبانم که نگه دارم» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۳).
حکایت ۳۵:

کار درویش مستمند بر آر / که تو را نیز کارها باشد» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۲)
در موارد فوق مفهوم برقراری عدالت و بخشش به مستمندان و ادای حق آنان از وظایف اساسی حاکم شمرده شده است و به صورت ارتباطی ضمنی آمده است.
«وَ إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ ... مَعَهُمْ: همانا آنان که دین را پشتیبانند و موجب انبوه مسلمانان و آماده بیکار با دشمنان، عامه مردمانند پس باید گرایش تو به آنان بود و میل به سوی ایشان» (نامه ۵۳).

«وَ إِن أَفْضَلَ قَرَّةِ عَيْنِ الْوَلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ ... دُولِهِمْ: و آنچه بیشتر دیده والیان بدان روشن است برقراری عدالت در شهرها و میان رعیت دوستی پدید شدن است و دوستی آنان آشکارا نگردد جز آنگاه که دل ایشان بی گزند شود و خیرخواهی شان راست نیاید جز که والیان را برای کارهای خود نگاه دارند و دوام حکومت آنان را سنگین نشمارند» (نامه ۵۳).
حکایت ۶:

هر که فریادرس روز مصیبت خواهد / گو در ایام سلامت به جوانمردی کوش
بنده حلقه به گوش ار نوازی برود / لطف کن لطف که بیگانه شود حلقه به گوش...
پادشاهی کو روا دارد ستم بر زبردست / دوستدارش روز سختی دشمن زورآورست
با رعیت صلح کن وز جنگ خصم ایمن نشین / زانکه شاهنشاه عادل را رعیت لشکرست (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۳)

حکایت ۱۰: «... [آن گه مرا] گفت: از آن جا که همت درویشانست [و صدق معاملت ایشان]
خاطری همراه ما کن که از دشمنی صعب اندیشناکم. گفتمش: بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی.

به بازوان توانا و قوت سر دست / خطاست پنجه مسکین ناتوان بشکست
 نترسد آن که بر افتادگان نبخشاید / که گرز پای در آید کسش نگیرد دست (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۶)
 حکایت ۴۱: «اسکندر رومی را پرسیدند دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی که ملوک پیشین را
 خزاین و عمر و لشکر بیش از این بود و چنین فتحی میسر نشد؟ گفت: به عون خدای، عزوجل، هر
 مملکت را که بگرفتم رعیتش نیاززدم و نام پادشاهان جز به نیکی نبردم» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۵).
 دوستی حاکم با رعیت و گرایش به آنان و جلب اعتمادشان باعث دوام حکومت و دفاع از آن در
 هنگام ضرورت است که این مفهوم از مطالب مذکور به صورت ضمنی برداشت می‌شود.

فرو بردن خشم و چشم‌پوشی از خطای دیگران

خشونت حاکم باعث گریز و پراکندگی مردم از اوست و تنها ماندن یعنی از دست دادن قدرت و
 عظمت؛ زیرا که اقتدار حاکم به وجود عشق و محبت او در دل زیردستان بستگی دارد.
 «وَلَا تُسْرِعَنَّ إِلَىٰ بَادِرَةٍ وَجَدْتَ مِنْهَا مَنُذُوحَةً» و به خشمی که توانی خود را از آن برهانی مشتاب»
 (نامه ۵۳).

حکایت ۱: «پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد. بیچاره در حالت نومیدی به زبانی
 که داشت ملک را دشنام دادن گرفت ... ملک پرسید چه می‌گوید؟ یکی از وزرای نیک‌محضر گفت ای
 خداوند جهان همی گوید: و الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس. ملک را رحمت در دل آمد و از سر
 خون او درگذشت» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۵۸).

«أَمْلِكُ حَمِيَّةَ أَنْفِكَ وَ سُوْرَةَ حَدِّكَ ... رَبِّكَ: به‌هنگام خشم خویشتندار باش و تندی و سرکشی
 میار و دست قهر پیش مدار و تیزی زبان بگذار و از این جمله خودداری کن با سخن ناسنجیده بر زبان
 نیاوردن و در قهر تاخیر کردن، تا خشم آرام شود و عنان اختیار به دستت آید» (نامه ۵۳).

حکایت ۳۳: «یکی از وزرا زیردستان را رحمت آوردی و صلاح همگنان [را] به خیر توسط کردی.
 اتفاقاً به خطابِ مَلِک گرفتار آمد. همگنان در استخلاص او سعی کردند و گماشتگان در عقوبتش
 ملاحظت نمودند و بزرگان ذکر سیرت خویش به افواه بگفتند [تا] ملک از سر خطاب او درگذشت»
 (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۲).

حکایت ۳۴:

نه مردست آن به نزدیک خردمند / که با پیل دمان پیکار جوید



بلی مرد آن کس است از روی تحقیق / که چون خشم آیدش باطل نگوید (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۲)
خوبشنداری در موقع خشم و فرو بردن آن و عاقلانه عمل کردن از ویژگی‌های یک حاکم مدبّر
است که این سفارش در حکایت‌های مذکور به صورت ضمنی مشاهده می‌گردد.

«فَانَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ... صَفْحَك: چه رعیت دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تواند
و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند. گناهی از ایشان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود
یا خواسته و ناخواسته خطایی بر دستشان می‌رود. به خطاشان منگر و از گناهشان درگذر» (نامه ۵۳).
حکایت ۱۷: «... [فی الجملة] بنشستم و از هر دری سخن دریوستم تا حدیث زلت یاران در میان
آمد [و] گفتم:

چه جرم دید خداوند سابقُ الإنعام / که بنده در نظر خویش خوار می‌دارد
خدای راست مسلم بزرگواری و لطف / که جرم ببند و نان برقرار می‌دارد
حاکم این سخن [عظیم] بیستید و اسباب معاش یاران فرمود تا بر قاعده ماضی مهیا دارند و
مؤونت ایام تعطیل وفا کنند» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۳).

حکایت ۳۲: «شیادی گیسوان بافت که من علّویم و با قافله حجاز به شهر دررفت که از حج
همی آیم و قصیده‌ای پیش ملک برد یعنی خود گفته‌ام... ملک فرمود تا بزندش و نفی کنند تا چندین
دروغ در هم چرا گفت. گفت: ای ملک یک سخن [دیگر] در خدمت بگویم اگر راست نباشد به هر
عقوبت که خواهی سزاوارم. گفت: بگوی [تا چیست]. گفت:

غریبی گرت ماست پیش آورد / دو پیمانۀ آبست [و] یک چمچه دوغ
گر از بنده لغوی شنیدی ببخش / جهان‌دیده بسیار گوید دروغ
[ملک را خنده گرفت، گفت: ازین راست‌تر سخن تا عمر تو بوده‌است نگفته‌ای. فرمود تا آنچه
مأمول اوست مهیا دارند تا به دلخوشی رود.]» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۱).

در موارد مذکور مفهوم چشم‌پوشی از خطا و لغزش دیگران و لغو مجازات آنان یا تأخیر در آن
صفتی شایسته برای حاکم دانسته شده و به‌طور ضمنی در گلستان بیان گردیده است.

مشورت و همنشینی با حکیمان و دانایان

مشورت با اشخاص امین و معتمد در کارهای مهم از لوازم ضروری یک حکومت موفق است؛
زیرا شنیدن نظریات متفاوت دیگران، راه را برای گزینش بهترین فکر و نظر هموار می‌کند و در نهایت

نتیجه مطمئن‌تری به همراه خواهد داشت.

«وَ أَكْثِرُ مَدَارِسَةَ الْعُلَمَاءِ وَ مُنَاقَشَةَ الْحُكَمَاءِ ... بِإِلَادِكَ: و با دانشمندان فراوان گفت‌وگو کن و

با حکیمان فراوان سخن در میان نه در آنچه کار شهرهایت را استوار دارد» (نامه ۵۳).

حکایت ۷: «پادشاهی با غلام عجمی در کشتی نشست و غلام هرگز دریا ندیده بود و محنت کشتی نیازموده. گریه و زاری در نهاد و لرزه بر اندامش اوفتاد. چندانکه ملاحظت کردند آرام نمی‌گرفت و ملک را عیش از او منغص شد. چاره ندانستند؛ حکیمی در آن کشتی بود ملک را گفت: اگر فرمان دهی من او را خاموش کنم. گفت: غایت لطف باشد...» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۴).

حکایت ۱۳: «... یکی از وزرای ناصح گفت: ای پادشاه روی زمین، چنین کسان را وجه کفاف به تفاریق مجری باید داشت تا در نفقه اسراف نکنند؛ اما اشارت که فرمودی از زجر و منع، مناسب سیرت ارباب همت نیست؛ یکی را به لطف امیدوار کردن و باز به ناامیدی خسته گردانیدن» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۸).
توجه به سخنان حکیم و وزیر در این دو حکایت بیانگر ارزش قائل شدن برای نظر دیگران و پذیرش مشورت آنان است که این مفهوم به صورت ضمنی بیان گشته است.

«وَ لَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْذِلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ وَ يَعْذِرُكَ الْفَقْرَ: و بخیل را در رایزنی خود

در میاور که تو را از نیکوکاری باز گرداند و از درویشی می‌ترساند» (نامه ۵۳).

حکایت ۱۸: «ملک‌زاده‌ای گنج فراوان از پدر میراث یافت. دست کرم برگشاد و داد سخاوت بداد و نعمت بی‌دریغ بر سپاه و رعیت بریخت... یکی از جلسای بی‌تدبیر نصیحتش آغاز کرد که ملوک پیشین مر این نعمت [را] به سعی اندوخته‌اند و برای مصلحت نهاد. دست از این حرکت کوتاه کن که واقعه‌ها در پیش است و دشمنان در پس، نباید که به وقت حاجت درمانی.

اگر گنجی کنی بر عامیان بخش / رسد هر کدخدایی را برنجی

چرا نستانی از هر یک جوی سیم / که گرد آید ترا هر روز گنجی؟

ملک روی از این سخن در هم کشید و او را زجر فرمود» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۳).

مشورت و همنشینی با افراد ناشایست موجب وقفه در انجام کار نیک خواهد شد و این مضمون به صورت ضمنی در حکایت آمده است.

توجه به سپاهیان

سپاهیان نگاهبان و تأمین‌کننده امنیت داخلی و خارجی یک سرزمین هستند و بی‌توجهی یا کم‌توجهی



به آن‌ها منجر به انحطاط و سقوط حکومت خواهد شد. سرفرازی و تسلط مقتدرانه یک حکومت و شکست‌ناپذیری آن به ارزش نهادن و اهمیت دادن به وجود لشکریانی دلیر و کارآمد است.

«فَالْجُنُودُ بِإِذْنِ اللَّهِ حُصُونُ الرَّعِيَةِ ... بِهِمْ: پس سپاهیان به فرمان خدا رعیت را دژهای استوارند و والیان را زینت و وقار. دین به آنان ارجمند است و راه‌ها بی‌گزند و کار رعیت جز به سپاهیان قرار نگیرد» (نامه ۵۳).

«قَوْلٌ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ ... الضَّعْفُ: پس از سپاهیان خود کسی را بگمار که خیرخواهی وی برای خدا و رسول او ﷺ و امام خود بیشتر دانی و دامن او را پاک‌تر و بردباری‌اش برتر که دیر به خشم آید و زود به پذیرفتن پوزش گراید و بر ناتوانان رحمت آرد و با قوی‌دستان برآید و آن‌کس که درشتی او را بر نیانگیزاند و ناتوانی وی را برجای ننشاند» (نامه ۵۳).

«وَلْيَكُنْ أَتْرُ رُءُوسِ جُنُودِكَ عِنْدَكَ مَنْ وَاسَاهُمْ ... يَسْعَهُمْ: و باید گزیده‌ترین سران سپاه نزد تو آن بود که با سپاهیان یار باشد و آنان را کمک‌کار و از آنچه دارد بر آنان ببخشاید» (نامه ۵۳).

حکایت ۳:

آن نه من باشم که روز جنگ بینی پشت من / آن منم گر در میان خاک و خون بینی سری
 کان که جنگ آرد به خون خویش بازی می‌کند / روز میدان، وان که بگریزد به خون لشکری
 (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۰)

حکایت ۶:

همان به که لشکر به جان پروری / که سلطان به لشکر کند سروری
 «ملک گفت: موجب گردآمدن سپاه و رعیت چه باشد؟ گفت: پادشه را کرم باید تا بر او رعیت
 گردآیند و [رحمت تا] در پناه دولتش ایمن نشینند» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۴).

حکایت ۱۴: «یکی از پادشاهان پیشین در رعایت مملکت سستی کردی و لشکر به‌سختی
 داشتی. لاجرم دشمنی صعب روی نمود همه پشت بدادند

چو دارند گنج از سپاهی دریغ / دریغ آیدش دست بردن به تیغ
 سلطان که به زر بر سپاهی بخیلی کند به سر با او جوانمردی نتوان کرد.

زر بده مرد سپاهی [را] تا سر بنهد / و گرش زر ندهی سر بنهد در عالم» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۸)

داشتن سپاهی قدرتمند از ضرورت‌های یک حکومت است و حاکم باید در انتخاب سپاهیان کارآزموده و توانا دقیق باشد و در جلب رضایت آنان و توجه به معیشتشان تلاش کند تا در زمان خطر با جانبازی از میهن و مردم خود دفاع کنند و در دفع دشمنان و حفظ حکومت لحظه‌ای درنگ ننمایند. این مفهوم به صورت ضمنی در حکایات مذکور بیان شده است.

مدارا با زیردستان و جلب اعتماد آنان

حاکم ستمکار اعتماد و فرمانبرداری زیردستان را که از لازمه‌های حکومت است از دست می‌دهد؛ اما مدارا با آنان حکومتش را برقرار می‌دارد.

«وَإِنْ ظَلَمْتَ الرَّعِيَّةَ بِكَ حَيْفًا ... الْحَقُّ: و اگر رعیت بر تو گمان ستم برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار و با این کار از بدگمانی‌شان درآر که بدین رفتار نفس خود را به فرمان آورده‌باشی و با رعیت مدارا کرده و حاجت خویش را برآورده و رعیت را به راه راست واداشته» (نامه ۵۳)

حکایت ۲۲: «یکی از ملوک را مرضی هایل بود... حکمای یونان اتفاق کردند که مر این رنج را دوائی نیست مگر زهره آدمی به چندین صفت موصوف... دهقان پسری یافتند... پدرش را [و مادرش را] بخواند و به نعمت بیکران خشنود کرد و قاضی فتوی داد که خون یکی از آحاد رعیت ریختن، سلامت نفس پادشاه را رواست. [جلاد قصد کشتن کرد]. پسر سر سوی آسمان کرد و [تبسم کرد. ملک پرسید که در این حالت چه جای خندیدن است؟] گفت: ناز فرزندان بر پدر و مادر باشد و حکومت بر قاضی برند و داد از پادشاه خواهند. اکنون پدر و مادر به‌علت حطام دنیا مرا به خون درسپردند و قاضی [به کشتنم] فتوی داد و [پاد]شاه راضی شد به ریختن خونم. در این حال جز خدا پناهی نیست. پیش که بر آورم ز دستت فریاد / هم پیش تو از دست تو گر خواهم داد

سلطان را دل از این سخن به هم بر آمد و آب در دیده بگردانید و گفت: هلاک من اولی‌تر که خون بی‌گناهی ریختن. سر و چشمش ببوسید [و در کنارش گرفت] و نعمت بی‌کران داد و آزاد کرد و گویند هم در آن هفته شفا یافت» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۵).

در موارد ذکرشده مدارا با رعیت و توجه به او باعث برآورده‌شدن حاجت و رفع مشکل می‌گردد و بین دو متن ارتباطی ضمنی دیده می‌شود.

«وَاعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَىٰ إِلَىٰ حُسْنِ ظَنِّ رَاعٍ بِرَعِيَّتِهِ ... طَوِيلًا: و بدان که هیچ چیز گمان والی را به رعیت نیک نیارد چون نیکی ای که در حق آنان کند و بارشان را سبک دارد و ناخوش نشمردن از ایشان آنچه را که حقی در آن ندارد بر آنان، پس رفتار تو چنان باید که خوش گمانی رعیت برایت فراهم آید که این رنج دراز را از تو می زداید» (نامه ۵۳).

حکایت ۸: «هرمز را گفتند: از وزیران پدر چه خطا دیدی که بند فرمودی؟ گفت: خطایی معلوم نکردم ولیکن دیدم که مهابت من در دل ایشان بی کران است و بر عهد من اعتماد کلی ندارند ترسیدم از بیم گزند خویش قصد هلاک من کنند...» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۵).

نیکی کردن به زیردستان باعث جلب اعتماد آنان و از بین رفتن ترس موجود و ایجاد خوش گمانی بین هر دو طرف می گردد و آن‌ها را در امان می دارد. حکایت فوق ارتباطی ضمنی با نامه ۵۳ نهج البلاغه دارد.

تأمل در گفتار حسودان و سخن چینیان

همواره در هر زمان و هر مکان افرادی وجود دارند که متّصف به صفاتی رذیلانه، همچون حسادت و سخن چینی هستند و از همین صفات برای ترقی و پیشرفت خود استفاده می کنند. حاکم شایسته باید از ابزار شناخت چنین افرادی بهره مند باشد و ایشان را از مجموعه مقربان و کارگزاران خود خارج سازد تا شک و تردید از بین برود و اعتماد جایگزین آن گردد.

«وَتَقَابَ عَنْ كُلِّ مَا لَا يَضِيحُ لَكَ ... بِالنَّاصِحِينَ: خود را از آنچه برایت آشکار نیست ناآگاه گیر و شتابان گفته سخن چین را مپذیر که سخن چین نرد خیانت بازدهی هرچند خود را همانند خیرخواهان سازد» (نامه ۵۳).

حکایت ۵: «... ابنای جنس او بر منصب او حسد بردند و به خیانتی متهم کردند و در کشتن او سعی بی فایده نمودند. دشمن چه زند چو مهربان باشد دوست؟ ملک پرسید که موجب خصمی اینان در حق تو چیست؟ گفت: در سایه دولت خداوندی، دام ظلّه، همگانرا راضی کردم مگر حسود را که راضی نمی شود الا به زوال نعمت من» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۲۵).

حکایت ۱۶: «... و مقرب حضرت سلطان و مشارالیه و معتمدعلیه گشت. بر سلامت حالش شادمانی کردم ... چون از زیارت مکه بازآمدم دو منزل استقبال کرد. ظاهر حالش را دیدم پریشان و در هیأت درویشان. گفتم: حال چیست؟ گفت: چنان که تو گفتی طایفه ای حسد بردند و به خیانت منسوب کردند و ملک، دام مُلکّه، در کشف حقیقت آن استقصا فرمود» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۱).



افراد ناشایست با دیدن موفقیت دیگران حسادت می‌ورزند و با سخن چینی سعی در حذف آنان دارند. حاکم باید در هنگام مواجهه با سخن چینان با دانایی و تأمل در گفتار و رفتار آنان حقیقت را آشکار کند و اقدامات لازم را در این زمینه انجام دهد و بدون وجود مدرک معتبر کسی را به خیانت متهم نکند. این مفهوم در حکایت‌های مذکور به صورت ضمنی آمده است.

جاودانگی نام نیک

آنچه باعث جاودانه ماندن انسان می‌شود نام نیک است. این نیک‌نامی به واسطه انجام امور خیر و باقیات صالحات است و چیزهایی مانند مال، ثروت یا شهرت که خود موقتی و زوال پذیرند، باعث ماندگاری کسی نخواهند شد.

«وَ إِنَّمَا يَسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يَجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى الْأُسْنِ عِبَادِهِ: و نیکوکاران را به نام نیکی توان شناخت که خدا از ایشان بر زبان‌های بندگانش جاری ساخت» (نامه ۵۳).

حکایت ۲:

بس نامور به زیر زمین دفن کرده اند / کز هستیش به روی زمین بر نشان نماند
وان پیر لاشه را که سپردند زیر خاک / خاکش چنان بخورد کزو استخوان نماند
زنده است نام فرخ نوشیروان به خیر / گرچه بسی گذشت که نوشیروان نماند (سعدی، ۱۳۷۴:

ص. ۵۹)

حکایت ۱۸:

قارون هلاک شد که چهل خانه گنج داشت / نوشین روان نمرد که نام نکو گذاشت (سعدی،

۱۳۷۴: ص. ۷۴)

نیک‌نامی و شهرت ثمره نیکوکاری است و نیکوکاران هرگز فراموش نخواهند شد. مضمون نیک‌نامی و جاودانگی در موارد ذکر شده به صورتی ضمنی مشهود است.

حقیر نشمردن دشمن و دوراندیشی

زمانی که دشمن طرح دوستی را می‌ریزد بدگمانی به او نوعی دوراندیشی محسوب می‌شود و اعتماد به او قبل از آزمون، خطا و نادرست خواهد بود.

«وَ لَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ ... الظَّنُّ: لیکن زنهار! زنهار! از دشمن خود که بسا دشمن به

نزدیکی گراید تا غفلتی یابد و کمین خود بگشاید پس دوراندیش شو و به راه خوش‌گمانی مرو» (نامه ۵۳).

حکایت ۴:

دانی که چه گفت زال با رستم گرد / دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۳)

حکایت ۲۳:

چو تیر انداختی بر روی دشمن / حذر کن کاندر آماجش نشستی (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۶)

خوش گمانی به دشمن و ناچیز شمردن او اشتباهی جبران ناپذیر است و پیامدهای ناخوشایندی به همراه خواهد داشت؛ در هر حال باید مراقب اعمال و رفتار دشمن بود تا از ضربه‌های احتمالی و هجوم ناگهانی او در امان ماند. حذر از دشمن و دوراندیشی مفهوم برخاسته از نهج البلاغه است که به صورت ضمنی در گلستان آمده است.

تقدیر از کارگزاران شایسته

بنا بر سفارش‌های مؤکد در قرآن کریم و روایات، شکرگزاری از دیگران امری بسیار پسندیده و لازم است. سپاسگزاری و تقدیر موجب دلگرمی و ایجاد انگیزه در طرف مقابل و اهتمام بیش از پیش او در انجام امور می‌شود و همواره او را به توجه بیشتر به مسائل و حصول بهترین نتیجه ترغیب می‌نماید که این نکته از ضرورت‌های داشتن یک حکومت متعالی است.

«فَأَفْسَحْ فِي آمَالِهِمْ وَ وَاَصِلْ فِي حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ ... إِنْ شَاءَ اللَّهُ: پس امیدشان را برآر و ستودنشان را به نیکی پیوسته دار و رنج کسانی را که کوششی کرده‌اند بر زبان آر که فراوان کار نیکوی آنان را یاد کردن، دلیر را برانگیزاند و ترسان بددل را به کوشش مایل گرداند، ان شاء الله» (نامه ۵۳).

«ثُمَّ اعْرِفْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا أَوْلَى ... عَظِيمًا: نیز مقدار رنج هر يك را در نظر دار و رنج یکی را به حساب دیگری مگذار و در پاداش او به اندازه رنجی که دیده و زحمتی که کشیده تقصیر میار و مبادا بزرگی کسی موجب شود که رنج اندک او را بزرگ شماری و فرودی رتبه مردی سبب شود کوشش سترگ وی را خوار به حساب آری» (نامه ۵۳).

حکایت ۲۵: «یکی از ملوک عرب [شنیدم] که متعلقان دیوان را فرمود که مرسوم فلان را چندان که هست مضاعف کنید که ملازم درگاه است و مترصد فرمان و سایر خدمتگاران به لهو و لعب مشغول و در ادای خدمت متهاون ...

مهمتری در قبول فرمان است / ترک فرمان دلیل حرمان است

هرکه سیمای راستان دارد / سر خدمت بر آستان دارد (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۷۸)



تقدیر شایسته از کارگزاران همراه با پرداخت پاداشی متناسب با خدمات انجام شده باعث تقویت روحیه همکاری و انجام بهتر وظایف با تحمل رنج و زحمت خواهد شد. مفهوم تقدیر از خدمات دیگران در حکایت مذکور به صورت ارتباط ضمنی مطرح شده است.

اجتناب از خودپسندی و بی‌نیازی از خدمتگزاری دیگران

انتظار خدمت از دیگران و ستایش آنان از نشانه‌های خودپسندی است و حاکم باید از اینگونه توقعات رویگردان و بی‌نیاز باشد و وظیفه خود را در حکمرانی بدون هیچ انتظاری به شایستگی انجام دهد.

«وَ إِيَّاكَ وَ الْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَ الثَّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ ... فَعَلَيْكَ: و بپرهیز از خودپسندیدن و به خودپسندی مطمئن بودن و ستایش را دوست داشتن که این‌ها همه از بهترین فرصت‌های شیطان است تا بتازد و کرده نیکوکاران را نابود سازد و بپرهیز که با نیکی خود بر رعیت منت گذاری یا آنچه را کرده‌ای بزرگ بشماری» (نامه ۵۳).

حکایت ۲۸: «... درویشی مجرد به گوشه صحرایی نشسته بود. یکی از پادشاهان بر او بگذشت. [درویش از آنجا که فراغ ملک قناعت است] سر بر نیاورد و التفاتی نکرد. سلطان از آنجا که سطوت سلطنت است به هم برآمد و گفت این طایفه خرّقه‌پوشان امثال حیوانند [و اهلیت و آدمیت ندارند]. وزیر [نزدیکش آمد و گفت]: ای درویش، پادشاه وقت بر تو بگذشت [چرا] سر برنیاوردی و شرایط ادب به تقدیم نرساندی؟ گفت: ملک را بگوی که توقع خدمت از کسی دار که توقع نعمت [از] تو دارد. دیگر بدان که ملوک از بهر پاس رعیتند، نه رعیت از بهر طاعت ملوک»

پادشاه پاسبان درویش است / گرچه نعمت به فرّ دولت اوست

گوسفند از برای چوپان نیست / بلکه چوپان برای خدمت اوست (سعدی، ۱۳۷۴: ص ۸۰).
حاکم عهده‌دار امور زبردستان است و لطفش باید همواره همگان را دربرگیرد. او باید بدون منت گذاشتن و فخرفروشی بر دیگران به وظایف اصلی خود اقدام کند و با رویی خوش با رعیت برخورد نماید. پرهیز از توقع خدمت در این حکایت به صورت ضمنی آمده است.

پرهیز از انتصاب افراد ناشایست

به کار گماشتن اشخاص ناتوان و نالایق پایه‌های حکومت را متزلزل خواهد کرد و صدمات جبران‌ناپذیری به بار خواهد آورد. حاکم شایسته باید نیروهای متخصص و کارآزموده در هر زمینه را



بشناسد و با گماشتن آن‌ها در سمت‌های مناسب حکومتی استوار بنیان نهد و این کار مستلزم مشورت با دیگران است.

«ثُمَّ أَنْظِرْ فِي أُمُورِ عَمَّا لِكَ ... الْخِيَانَةَ: سپس در کار عاملان خود بیندیش و پس آزمودن به کارشان بگمار و به میل خود و بی مشورت دیگران به کاری مخصوصشان مدار که به هوای خود رفتن و به رای دیگران ننگریستن ستمگری بود و خیانت» (نامه ۵۳).

حکایت ۳۹: «هارون الرشید را چون ملک مصر مسلم شد گفت: به خلاف آن طاغی که به غرور ملک مصر دعوی خدایی کرد نبخشم این مملکت را مگر به خسیس‌ترین کسی از بندگان. سیاهی داشت خصیب‌نام، ملک مصر به وی ارزانی داشت و گویند عقل [و درایت] آن سیاه به حدی بود که وقتی طایفه‌ای حراثت مصر شکایت آوردند [ش] که: پنبه کاشته بودیم و در کنار نیل و باران بی‌وقت آمد و تلف شد. گفت پشم بایستی کاشت تا تلف نشدی» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۸۳).

انتخاب افراد لایق برای انجام کار ضامن بقای حکومت و مملکت خواهد بود و این کار با آزمودن آنان میسر خواهد شد. این مفهوم به صورت ضمنی در حکایت آمده است.

رسیدگی به امور خرد و کلان

توجه به مردم و رسیدگی به کارهای آنان خواه کوچک باشد یا بزرگ از وظایف اصلی حاکم است و نباید نادیده گرفته شود.

«فَأَنَّكَ لَا تُعْذَرُ بِتَضْيِيعِكَ التَّافَةَ لِأَحْكَامِكَ الْكَثِيرَةِ الْمُهِمَّةِ ... لَهُمْ: ضایع گذاردنت کاری خرد را به خاطر استوار کردن کاری بزرگ و مهم عذری برایت نیاورد. پس از رسیدگی به کارشان دریغ مدار و روی ترش بدانان میار» (نامه ۵۳).

حکایت ۱۳: «... در حالتی که ملک را پروای او نبود عرضه داشتند که فلان درویش ایستاده است. [به هم برآمد و] روی در هم کشید و از این جا گفته‌اند اصحاب فطنت و خُبرت که از جِدَّت و سورت پادشاهان بر حذر باید بود که غالب همت ایشان به معظمت امور مملکت متعلق باشد و تحمل ازدحام عوام نکند» (سعدی، ۱۳۷۴: ص. ۶۸).

در این حکایت رسیدگی به امور جزئی و ترک نکردن آن به منظور پرداختن به کارهای بزرگتر و پرهیز از تندخویی در مواجهه با رعیت به صورت ارتباطی ضمنی با نامه ۵۳ بیان شده است.

با توجه به شواهد مذکور از دو متن و مشترک بودن چند حکایت در مؤلفه‌های متفاوت، مشاهده می‌شود که ۲۹ حکایت از ۴۱ حکایت در این باب از گلستان با مضمون نامه ۵۳ نهج البلاغه مشابهت دارد. نوع این شباهت و ارتباط بینامتنی بر اساس بینامتنیت ژنت، بیشتر ضمنی است. «نکته مهم در بینامتنی ضمنی این است که دریافت و التذاذ هنری مخاطب از این نوع بینامتنی در گروهی آگاهی و دانش قبلی اوست» (صباغی، ۱۳۹۱: ص. ۶۷) و تا حد زیادی به اطلاع مخاطب از متن اول بستگی دارد؛ زیرا در متن دوم با اشارات و تلمیحات همراه است و برداشتی به صورت صریح نیامده است. «تلمیح [حتی نسبت به سرقت ادبی] نهانی‌ترین و ضمنی‌ترین [غیر لفظی‌ترین] قالب بینامتنیت است» (نفیسی و افسر دیر، ۱۳۹۷: ص. ۹۸). سعدی به صورت ضمنی از مضامین این نامه الهام گرفته است و با شیوه‌ای کارآمد یعنی داستان‌پردازی واقعی یا تخیلی به بیان مطلب پرداخته و در این کار از هر گونه تقلید صرف و تکرار پرهیز کرده است.

نتیجه‌گیری

بینامتنیت از نظریاتی است که کار محققان را در نقد متون ادبی و هنری با بصیرت بیشتری همراه کرده است. مطابق با نظریه بینامتنیت ژنت، نویسندگان و شاعران در هر دوره‌ای با بهره‌گرفتن از آثار و کلام گذشتگان، اثر خود را خلق و با این تأثیرپذیری علاوه بر حفظ متن گذشته، به پیدایش متن جدید کمک می‌کنند. الهام‌پذیری هنرمندان از سخنان ائمه و آموزه‌های دینی از ویژگی‌های شاعران و نویسندگان زبان فارسی در هر زمان بوده است. سعدی سخنور و شاعر نامدار قرن هفتم نیز به دور از تعصبات مذهبی و با پردازشی خلاقانه از مضامین نامه ۵۳ نهج البلاغه در باب اول کتاب گلستان خود، «در سیرت پادشاهان»، بهره‌مند بوده و با این کار بر غنای کلام خود افزوده است. وی پیام اصلی هر دو متن را که اصول صحیح کشورداری است در قالب حکایت به مخاطبان خود عرضه کرده است. با مقایسه این دو متن درمی‌یابیم که ۱۳ مؤلفه مشابه وجود دارد و از میان این شاخصه‌ها عاقبت ظلم دارای بیشترین فراوانی است. با توجه به انواع روابط بینامتنیت ژنت، تأثیرپذیری سعدی از این نامه از نوع بینامتنیت ضمنی یعنی به صورت نقل به معنا و همراه با تلمیحات بوده است؛ زیرا با مفهومی فراتر از آنچه که در ظاهر آمده همراه است و دریافت آن بصیرت و آگاهی بیشتر و والاتری را می‌طلبد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۸ ش، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱. آلن، گراهام، ۱۳۸۰ ش، *بینامتنیت*، (ویراست دوم)، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
 ۲. احمدی، بابک، ۱۳۹۶ ش، *ساختار و تأویل متن*، چاپ هجدهم، تهران: مرکز.
 ۳. دشتی، محمد، ۱۳۷۰ ش، *شناخت نهج البلاغه*، (ج ۲)، چاپ سوم، قم: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۴. راستگو، سید محمد، ۱۳۷۶ ش، *تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی*، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
 ۵. سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله، ۱۳۷۴ ش، *گلستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
 ۶. فتوحی، محمود، ۱۴۰۰ ش، *آیین نگارش مقاله پژوهشی*، (ویراست سوم)، چاپ بیست‌ویکم، تهران: سخن.
 ۷. کهنمویی‌پور، ژاله؛ *خطاط، نسرین و افخمی، علی*، ۱۳۸۱ ش، فرهنگ توصیفی نقد ادبی (فرانسه-فارسی)، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
 ۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۳ ش، *سیری در نهج البلاغه*، قم: صدرا.
 ۹. معادیخواه، عبدالمجید، ۱۳۷۲ ش، *فرهنگ آفتاب: فرهنگ تفضیلی مفاهیم نهج البلاغه*، (ج ۴)، چاپ اول، تهران: ذره.
 ۱۰. نامور مطلق، بهمن، ۱۳۹۰ ش، *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*، چاپ اول، تهران: سخن.
 ۱۱. نامور مطلق، بهمن، ۱۳۹۵ ش، *بینامتنیت: از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم*، چاپ اول، تهران: سخن.
- مقالات
۱۲. آذر، اسماعیل، ۱۳۹۵ ش، *تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، (۲۴)، ۱۱-۳۱.
 ۱۳. حاجیان‌نژاد، علیرضا، ۱۳۹۵ ش، *مضامین نهج البلاغه در گلستان سعدی، سراج منیر*، ۷ (۳)، ۳۹-۶۸.

۱۴. حیدری، غلامرضا و خالقی، معصومه، ۱۳۹۸ش، بررسی اصول مملکت‌داری و حکومت در نهج‌البلاغه و سیاست‌نامه، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۱۳ (۵۲)، ۳۶۵-۳۹۲.
۱۵. سبزیان‌پور، وحید، ۱۳۸۸ش، تأثیر نهج‌البلاغه در گلستان سعدی، *پیام نور در حوزه اسلامی*، ۱ (۰)، ۱۰۵-۱۲۵.
۱۶. صباغی، علی، ۱۳۹۱ش، بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریه بلاغت اسلامی، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، ۹ (۳۸)، ۵۹-۷۱.
۱۷. محمدی، حامد، ۱۳۹۹ش، شناسایی شایستگی‌های حاکمان در گلستان، *مدیریت دولتی*، ۱۲ (۴)، ۶۳۰-۶۵۴.
۱۸. مؤیدشیرازی، سید جعفر، ۱۳۵۴ش، تأثیر قرآن و حدیث بر آثار سعدی، *مجله گوهر*، (۳)، ۹۱۶-۹۱۹.
۱۹. نامورمطلق، بهمن، ۱۳۸۶ش، ترامتنیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها، *پژوهشنامه علوم انسانی*، (۵۶)، ۸۳-۹۸.
۲۰. نظری‌منظم، هادی، ۱۳۹۰ش، از نهج‌البلاغه تا گلستان: پژوهشی تطبیقی در کوچ اندیشه‌ها و مضامین، *پژوهش‌های نقد و ترجمه زبان و ادبیات عربی*، ۱ (۱)، ۷۵-۹۴.
۲۱. نفیسی، شادی و افسردیر، حسین، ۱۳۹۷ش، کارکرد تفسیری بینامتنیت نهج‌البلاغه با قرآن بر اساس نظریه ژرار ژنت، *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، ۶ (۲۳)، ۹۳-۱۱۱.



**تحلیل فرامتنی از تشبیه انسان به حیوان در خطبه شقشقیه
با تکیه بر فرهنگ گفتاری کهن عرب**

پوران میرزائی* / عطیه سلمانی موعاری**

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲

چکیده

بی‌توجهی به تمایزات فرهنگی ملت‌ها و تأثیر آن در خوانش مکتوبات کهن، گاه کشف مراد متکلم را با مشکل روبه‌رو می‌کند. این مسئله در مفهوم‌شناسی برخی کنایات و تشبیهات، نظیر «تشبیه انسان به حیوان»، مشهودتر است؛ زیرا امروزه این نوع گویش، در جامعه فارسی‌زبان زشت و مذموم می‌نماید. نهج‌البلاغه یکی از بارزترین متون کهن دینی پرمخاطب است که نادیده‌انگاری این تفاوت‌ها در خوانش عبارات آن، ذهن خوانندگان را با ابهام روبه‌رو می‌کند. خطبه شقشقیه به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین خطب نهج‌البلاغه دربردارنده گونه‌های مختلفی از «تشبیه انسان به حیوان» است. مقاله حاضر با شیوه تحلیلی-استنتاجی، سعی دارد با واکاوی فرهنگ گفتاری کهن عرب و توجه‌دهی به عناصر زبانی و غیر زبانی موثر در فهم، به تحلیل و چرایی استعمال این تعبیر بپردازد. اثبات چندکاربرد بودن این تشبیهات و بارمعنایی اعم از مثبت و منفی در سده نخستین، از مهم‌ترین نتایج این پژوهش به‌شمار می‌رود که به تبع آن خروج کلام از دایره سب و توهین و رسیدن به اهداف عقلایی همچون تبیین و روشن‌نگری، هشدار و غفلت‌زدایی، ترغیب و تحضیض، مدح، توبیخ و سرزنش به همراه خیرخواهی رخ می‌نماید.

کلیدواژه‌ها:

تشبیه انسان به حیوان، نهج‌البلاغه، خطبه شقشقیه، فرهنگ گفتاری کهن عرب.

*. دانشیار گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

mirzae.p@qhu.ac.ir

Fzm.mah@gmail.com

** . کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران.

بیان مسئله

توجه به عناصر فرهنگی و بستر صدوری کلام در گذر زمان، در برداشت صحیح از تشبیهات، کنایات و استعارات، اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه توجه به آن، کمک شایانی به فهم درست و دقیق مطالب و انتقال هاله‌های معنایی مترتب بر کلام دارد. از طرفی باید توجه داشت که معناگزینی آرایه‌هایی چون تشبیه، همواره چالش برانگیز است؛ چراکه مضامین فرهنگی در تشبیه و استعاره و روابط بین آن دو تأثیرگذار و لزوماً در زبان مقصد به‌مانند زبان مبدأ نیست. عمدتاً این تفاوت‌های فرهنگی به دو شکل نمود می‌یابد؛ یکی گذر زمان و تغییرات فرهنگ از عصری به عصر دیگر که در زبان یک ملت و فرهنگ و رسوم واحد روی می‌دهد و دیگری اختلاف میان فرهنگ‌های گوناگون به‌صورت هم‌زمان. حال اگر این حرکت، از فرهنگ گفتاری کهن یک ملت به فرهنگ گفتاری معاصر ملتی دیگر رخ دهد، تغییر کاربست عبارات و دگرگونی در بستر تاریخ، به‌ویژه در مفهوم متون متضمن مجاز، دوجندان نمایان می‌شود. نهج‌البلاغه نیز سرشار از تعبیراتی برخاسته از فرهنگ رایج زمان صدور خود و به‌مثابه آینه‌ای از فرهنگ کهن عرب است. کاربرد فراوان تشبیه انسان به حیوان، نمونه‌ای از این دست تمایزات فرهنگی است که بی‌توجهی به آن ذهن مخاطبان معاصر به‌ویژه غیر عرب‌زبان را با چالش روبه‌رو می‌کند؛ چراکه برخلاف حشر و نشر بسیار عرب کهن با حیوانات و رواج تشبیه به حیوان در میان آنان، در فرهنگ گفتاری و ادبیات امروزی، تشبیه به حیوان، به‌ندرت دیده می‌شود و امری نامأنوس و گاه ناپسند به شمار می‌آید و ممکن است به هنگام رویارویی با این متون این سؤالات به ذهن خواننده خطور کند:

۱ — چرا امیرالمؤمنین علیه السلام که اسوه اخلاق است؛ در تعامل با مخاطب خود چنین عباراتی را

به کار برده است؟

۲ - چه بار معنایی متناسب با فرهنگ کهن عرب، در پس این تعابیر نهفته است؟

۳- به حقیقت، بار معنایی منفی، تنها وجه مفهومی قابل دریافت از چنین تشبیهاتی است؟

خطبه شقشقیه در پردازش به این مسئله از دو وجه حائز اهمیت است: اول، جایگاه تاریخی و اهمیت محتوایی این خطبه که در آن مسائل مهم و اثرگذاری از تاریخ صدر اسلام همچون مسئله خلافت پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله توصیف دوران حکومت سه خلیفه اول، جریان بیعت مردم و اهداف پذیرش حکومت از سوی ایشان، بیان شده است. دوم، سرشار بودن این خطبه از گونه‌های مختلف تشبیه انسان به حیوان و تعدد به‌کارگیری و تکرار آن در متن.



این خطبه، در بردارنده شش تشبیه صریح از انسان به حیوان است که می‌توان آن‌ها را در سه گونه جای داد: اول تشبیه وجود شریف خود حضرت ﷺ به حیوان، دوم تشبیه خواص حکومت به حیوان و در آخر تشبیه عوام مردم به حیوان.

پیش از واکاوی تعابیر مشتمل بر این تشبیهات، لازم است چند نکته را که در تحلیل کاربست این نوع از صنایع ادبی تأثیرگذارند، مدنظر داشت:

تشبیه، اولین و مهم‌ترین اسلوب علم بیان در هر زبانی، از جمله عربی است. این اسلوب با ذکر چیزی که نزد مخاطب معروف است، امری را که وی نسبت به آن جهل دارد، برایش روشن می‌نماید (هاشمی، بی‌تا: ۲۵۸):

دلیل آنکه این صنعت ادبی همواره از سوی ادبا و دیگران مورد توجه قرار گرفته، میزان تأثیرگذاری به کار بستن این آرایه بیانی و تصویرپردازی آن است. آن‌چنان که موجب می‌شود مخاطب بیشتر و شدیدتر تحت تأثیر قرار گیرد و مراد متکلم را بهتر بفهمد.

در میان موجودات زنده حیوان، بیشترین شباهت را به لحاظ صفات به انسان دارد؛ از این رو فراوانی تشبیه به آن در متون دینی نه تنها امری خلاف عرف و نابجا نیست بلکه کاملاً حساب شده و برای مردمان در تمام اعصار قابل فهم است تا آنجا که می‌توان آن را از جلوه‌های مانایی و اعجاز این کتب به حساب آورد:

متون دینی در جهت هماهنگی با زبان مخاطب برای رساندن معارف و پیام‌های خود از فرهنگ گفتاری متداول زمان خود، استفاده کرده و در همان بستر و فرهنگ گفتاری بیان شده‌اند. از این رو باید در معنایابی به فرهنگ عصر صدور آن‌ها توجه داشت:

در متونی همچون نهج‌البلاغه که در عین فصاحت و بلاغت، رسالت هدایت و تربیت نفوس انسانی را نیز بر عهده دارند، «تشبیه»، تنها یک آرایش کلامی و زیبایی لفظی نیست که هدف از آن تنها ایجاد مشابهت میان اشیاء باشد؛ بلکه امام ﷺ به کمک آن، هدایت و تربیت را به کالبد الفاظ می‌دمند و با واداشتن مخاطب به تعقل و تفکر از طریق تصاویر بیانی، تمام فضائل و رذایل اخلاقی را به نیکویی ترسیم و زیبایی اخلاق پسندیده و پستی رفتارهای ناپسند را در پیش چشم انسان‌ها مجسم می‌کنند تا با هدایت به سوی حقیقت، واقعیت برای آن‌ها نمایان گردد.

در ادامه به بررسی، تحلیل و معنایابی مصادیق مذکور در بستر تاریخی صدور آن یعنی فرهنگ گفتاری کهن عرب پرداخته می‌شود. شایان ذکر است که در این پژوهش، معیار سنجش بارمعنایی مثبت و منفی، فرهنگ و عرف گفتاری فارسی‌زبانان معاصر است؛ از این رو در پی تحلیل هر بخش از خطبه، نقد ترجمه‌های فارسی نیز به رشته تحریر کشیده شده است.

پیشینه

ویژگی‌های برجسته ادبی و بلاغی خطبه شقشقیه از یک سو و اهمیت محتوایی آن از سوی دیگر، محققان را بر آن داشته تا این خطبه ارزشمند را از زوایای مختلف بررسی کنند که محصول آن مقالاتی است با عناوین: «بافت شناسی اجتماعی سیاسی، نظریه فراگفتمان و مبانی بلاغت» از طیرانی، سلطانی و ربیع (۱۳۹۸)، «بسامدهای هیجانی و سحرانگیزی بلاغی خطبه شقشقیه» از علیزاده و مجیدی (۱۳۹۸)، «بررسی آواشناسی خطبه شقشقیه و جایگاه آن در ارتباط معنایی حروف و واژگان» از خالدی سردشتی موسوی بفرئی (۱۳۹۹)، «مقایسه آراء تحلیلی دو شارح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید و ابن میثم) درباره خطبه شقشقیه» از علی اکبر عباسی (۱۳۹۸)، «تحلیل استراتژی گفتمان ادبی خطبه شقشقیه» از محمودی، چراغی‌وش و میرزایی (۱۳۹۸) و مقاله «بررسی واژگان متقارب المعنی در خطبه شقشقیه نهج البلاغه» از سجادی و هادی فرد (۱۳۹۲) و ... از عناوین، خود پیداست که هیچ یک از این نگاشته‌ها از حیث چرایی جویی و مفهوم‌شناسی به مبحث تشبیه انسان به حیوان در این خطبه ورود نکرده‌اند.

اما به لحاظ پیشینه نظری مقاله‌ای موجز با عنوان «نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان» (عشایری منفرد ۱۳۹۱) نوشته شده که به شکلی عام با رویکردی تحلیلی و البته تنها از جنبه بلاغی و معناشناسی لغوی در بستر تاریخ، تشبیه انسان به حیوان در نهج البلاغه را مورد بررسی قرار داده بود؛ که می‌تواند به عنوان پیشینه‌ای برای این مقاله لحاظ شود. البته پژوهش حاضر با اتکا بر بازخوانی فرهنگ عرب به حل این معضل پرداخته که از وجوه مختلف و متعدد جامع‌تر و کامل‌تر است.

جایگاه حیوان در فرهنگ گفتاری عرب کهن

واکاوی آداب و رسوم کهن عرب در سده نخستین اسلام به‌عنوان رسوم و فرهنگ عرب معاصر امیرالمؤمنین ع با محوریت جلوه‌های حضور حیوان در این فرهنگ، امری ضروری است. چه



اینکه آشنایی با شاخصه‌های گفتاری عرب کهن موجب می‌شود، توجه به قرابت این نحو گویش با فرهنگ زمان صدورش، در فهم مفاهیم و چرایی آن راهگشا باشد.

از جستار در آداب و رسوم و فرهنگ عرب متقدم برمی‌آید که «حیوان» بخشی جدانشدنی از زندگی آنان بوده است. گویی معنا بخشیدن به اجزای زندگی بدون کمک گرفتن از مناسبات زندگی حیوانات ممکن نبوده و تشبیه به آن مرسوم و گاه نشان‌دهنده شایستگی و همراه با افتخار به حساب می‌آمده است. تا جایی که عرب کهن به چشم سنبلی از امور نیک و بد به حیوانات می‌نگرد و حتی سعد و نحس ایامش را با تفل و طیره به حیوانات رقم می‌زند. (جواد علی، ۱۴۲۲ ق: ۶/۷۸۹) به نظر می‌رسد این امر برخاسته از محیط جغرافیایی و شرایط زیستی عرب کهن یعنی زندگی در صحرا و بیابان باشد. حشر و نشر بسیار با حیوانات، دسترسی آسان به آن‌ها، جلوی چشم بودن و تأثیر زیاد حیوان در رفع حوائج مادی و ظاهری زندگی عرب متقدم، در ایجاد این نگاه بی‌تأثیر نیست. توجه به نمونه‌هایی از اثرگذاری حیوانات در زندگی عرب بدوی می‌تواند گویای اهمیت و جایگاه ویژه و گسترده حیوان در زندگی ایشان باشد:

عرب در گذشته خدایان فراوانی در اشکال مختلف داشته است. برخی از این خدایان به شکل انسان و حیوان (جواد علی، ۱۴۲۲ ق: ۵/۸۱) و یا ترکیبی از این دو بودند و گاهی با اسامی حیوانات نام‌گذاری می‌شدند؛ مانند بت «نسر» (کرکس). این گونه نام‌گذاری‌ها به این حقیقت اشاره دارد که برخی از حیوانات نزد آنان محترم و مقدس بودند. آن گونه که گفته می‌شود گاه به هنگام تقرب و دعا به درگاه خدای خود، حیوان را واسطه می‌کردند تا خداوند به سبب رحم به آن، آنان را نیز مورد لطف قرار دهد و مثلاً باران نازل کند. این فرهنگ آن قدر میان آنان شایع بود که گاهی یک قبیله نظیر «قبیله طی» به پرستش حیوانی چون شتر می‌پرداخت. (جارم، ۱۳۴۱ ق: ۱۲۳)

بسیار دیده می‌شود که عرب در نام‌گذاری افراد و قبائل خود از اسامی حیوانات استفاده می‌کند. قبایلی چون «بنی اسد» (فرزندان شیر)، «بنی فهد» (فرزندان یوزپلنگ) و «قریش» (شتر استوار و توانا یا حیوان دریایی عظیم‌الجثه) یا اسامی افرادی با نام «قرد» (میمون)، «دئب» (گرگ)، «قنفذ» (خارپشت)، «طبی» (غزال) و «حیّه» (مار) از این گونه‌اند. (قلقشندی، احمد، بی‌تا: ۱/۳۱۲)



عرب وقایع مهم زندگی خود چون جنگ‌ها و برخی روزهای مهم زندگی‌اش را نیز، با نام حیوانات قرین می‌کرد. مثلاً رأس هر صد سال را «سنة الحمار» (ثعالبی، بی تا ۳۲۷) یا سال حمله سپاه ابرهه به کعبه مقدس را «عام الفیل» نامیده است. یکی از شاعران بزرگ عرب «نمر بن تولب» (ببر فرزند کره الاغ) نام داشت. (ابن قتیبه دینوری، ۹۹: ۱۴۲۳)

همچنین در فرهنگ عرب بسیار دیده می‌شود که از اسم حیوانات به‌عنوان القاب انسان استفاده می‌شود: رواج این دست از القاب برای شخصیت‌ها و اشخاص محترم، عدم قبح این شیوه در شناساندن افراد در میان جامعه عرب را اثبات می‌کند. مثلاً «مروان دوم»، آخرین خلیفه اموی، به خاطر جرئت نظامی، شکیبایی و پایداری خاصی که در جنگ‌ها داشت «مروان الحمار» نامیده می‌شد. (ذهبی، ۱۴۰۵، ق، ۷۵/۶) و پیش از آن نیز به «مروان فرس» معروف بوده است. (سمعانی، ۱۳۸۲، ق، ۲۸۷/۳) از دیگر کسانی که در تاریخ به حمار مشهور بود، «عبد الله» صحابی شوخ طبع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود که گاه و بیگاه ایشان را به تبسم می‌انداخت و پیامبر صلی الله علیه و آله درباره او فرموده بودند که «او خدا و رسولش صلی الله علیه و آله را دوست دارد». (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۱۱۲/۳). «حسین بن قیس رحبی» از راویان اهل سنت لقبش «حَنَس» بود که به معنای مار و حشرات است. (عسقلانی، ۱۳۲۶، ق، ۳۶۴/۲). «صالح بن اسحاق ابو عمر الجرمی» نحوی و لغوی سرشناس نیز، ملقب به «کلب» بود. (سیوطی، بی تا ۸/۲) به گفته جاحظ، عرب هر چیز بزرگی را به «کلب» لقب می‌دهد. از این رو به شیر هم لقب «کلب الله» داده شده است. (جاحظ ۱۴۲۴، ق: ۳۴۹/۲)

در ادبیات عرب به مجموعه وسیعی از نام‌های حیوانات می‌توان دست یافت که در نام‌گذاری اجرام آسمانی، صور فلکی، سیاره‌ها و ستاره‌ها، گیاهان، مصنوعات دستی و نیز افراد و ... به کار گرفته شده است. (لطفی، ۱۴۰۶، ق: ۱۶۶) که همچنان از حضور محسوس و سلطه حیوان بر سایر شئون زندگی انسان‌ها در آن عصر، نشان دارد.

از دیگر شیوه‌های قابل اتکا برای پی بردن به احوالات زندگی بشر و به طور کلی فرهنگ مردمان در هر عصر، بررسی آثار منظوم و منثور باقی مانده از سخنوران و نویسندگان کهن هر ملت و دیگر آثار فرهنگی رایج در بین آن مردمان، اعم از داستان‌ها، افسانه‌ها، مثل‌ها و ... است. در ادبیات عرب، اشعار جاهلی یکی از ابزار در این حوزه به شمار می‌رود که با تمسک به آن می‌توان به آداب و رسوم و فرهنگ کهن عرب پی برد.



ضرب المثل‌های عرب متقدم به عنوان شاخصی که می‌تواند میزان زشتی و زیبایی نمادها را در آن فرهنگ نمایان کند، گویای استفاده گسترده و متنوع آنان از تشبیه به حیوانات است. بسیار دیده می‌شود که حکمای بزرگ عرب در ارشادات و راهنمایی‌هایشان مردم را به حیوانات ارجاع داده‌اند. مثلاً در متون آمده است حکیمی از باب اندرزگویی می‌گفت: «خذ من الحمار شکره وصبره، ومن الکلب نصحه لأهله، ومن الغراب کتمانہ للسفاد». سپاسگزاری و شکیبایی را از الاغ، خیرخواهی برای بستگان را از سگ و مخفیانه آمیزش کردن را از کلاغ بیاموزید. (زمخشری، ۱۴۱۲: ۳۶۰/۵) در حقیقت حکیم و ادیب برای رساندن مفاهیم مدنظر خود از بدیهی‌ترین و ملموس‌ترین مفاهیم استفاده می‌کند که به بهترین شکل منظورش را برساند تا مردم آن را به‌خوبی بفهمند و با توجه به محیط محدود آن دوران، حیوان، نزدیک‌ترین و مناسب‌ترین گزینه به نظر می‌رسیده است.

شاعران عصر جاهلی در تمام مقاصد شعری خود اعم از وصف، مدح، هجو، رثاء، فخر، حکمت و ... حیوان را وارد کرده و حضور او را به‌عنوان عضو جدانشدنی و اثرگذار به رخ کشیده‌اند. در اشعار کهن عرب بسیار دیده می‌شود که شاعر برای توصیف معشوقه خود و به‌منظور مدح و دلبری از آن، وی را به حیوان تشبیه می‌کند. چنین تشبیهاتی در اشعار امروالقیس شاعر پرآوازه عرب و پیشوای دیگر سرایندگان در روزگار جاهلی، دیده می‌شود. او که معروف به شاعر عاشق‌پیشه است جزء جزء وجود معشوقش را با تشبیه به حیوانات مختلف به تصویر می‌کشد. (شیبانی، ۱۴۲۲: ۱۲۳)

عنتره شاعر معروف عرب در درگیری با دشمنان، خود را به افعی تشبیه می‌کند تا بیداری و جربزه‌اش را به رخ بکشد. (جاحظ ۴: ۴۰۹/۱۴۲۴)

برخی، از قبایل خود دوری گزیده، به بیابان می‌روند و زندگی با حیوان را بر زندگی با انسان ترجیح داده و مثل حیوان بودن را افتخار می‌دانند: «و به‌جای شما قومی دیگر برگزیدم که همانا گرگ تیزرو و ببر رنگ‌به‌رنگ و کفتار درنده هستند». (ابن میمون البغدادی، بی‌تا: ۲۸۷)

شاعر عرب حتی به گاه مرثیه‌سرایی، خود را به شتر یا گورخر فرزند از دست‌داده، تشبیه می‌کند، شاید او دست‌آویزی محسوس‌تر از حیوان نیافته؛ چرا که حیوان تنها موجودی است که تمام مردم با آن انس دارند و هر روز حرکات آن را می‌بینند. پس بهره‌جستن از این محسوس عینی، برای انتقال مفاهیم، بهترین گزینه خواهد بود. محصول همین فرهنگ است که «خنساء» شاعره مرثیه‌سرا



معروف به «بکاء العرب»، بی‌تابی و سرگشتگی خود در فراق برادرش که در جنگ کشته شده را به بی‌تابی شتر فرزند مرده‌ای که برگرد جنازه فرزندش می‌چرخد، تشبیه می‌کند و خود را با آن مقایسه می‌نماید. (دینوری، ۱۴۲۳ ق: ۱/۳۳۵)

حاصل آنکه عرب کهن چه در جایگاه حکیم، رئیس و شاعر قبیله و چه در مقام نصیحت و ارشاد و چه در جایگاه فردی عادی در مقام محاورات روزمره، در تشبیه و تمثیل، از حیوان کمک می‌گیرد.

تحلیل مصادیق و معنایابی تشبیه انسان به حیوان در خطبه شقشقیه

تشبیه انسان به حیوان در خطبه شقشقیه سه گونه دارد: اول تشبیه خود حضرت (متکلم) به حیوان، دوم تشبیه خواص مردم به حیوان و سوم تشبیه عوام مردم به حیوان. هر یک از این تشبیهات بار معنایی اعم از مثبت و منفی دارد و در تشخیص مراد متکلم، نیازمندی به کشف شاخصه‌های فرهنگ گفتاری به نیکی روشن است. از این‌رو در ادامه به مفهوم‌شناسی هر یک از این گونه‌ها در فرهنگ گفتمانی رایج میان عرب کهن و فضای صدور این خطبه و تحلیل چگونگی عملکرد مترجمان و شارحان پرداخته می‌شود.

تحلیل تشبیه متکلم به حیوان متناسب با فرهنگ گفتاری عرب کهن

امام علیه السلام در دو عبارت از این خطبه وجود شریف خود را به خصوصیات مختص حیوان تشبیه کرده است:

اولین بار در اواسط خطبه، امام علیه السلام به پایان یافتن دوران خلیفه دوم و تحولاتی که برای رسیدن عثمان به مقام خلافت صورت گرفت، اشاره می‌کنند و در تبیین عکس‌العمل خود در آن شرایط می‌فرمایند:

«فَيَا لِلَّهِ وَ لِلشُّورَى! مَتَى اغْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ حَتَّى صِرْتُ أَقْرَبُ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ، لَكِنِّي أَشْفَقْتُ إِذْ أَسْفُؤًا وَ طِرْتُ إِذْ طَارُوا» (خطبه ۳)

«پناه بر خدا از چنین شورایی! من کی در برابر شخص اولشان در استحقاق خلافت مورد تردید بودم، که امروز با اعضای این شورا قرین شمرده شوم؟! (من بار دیگر راه شکیبایی را در پیش گرفتم و) خود را یکی از آن پرنندگان قرار دادم که اگر پایین می‌آمدند، من هم با آنان فرود می‌آمدم و اگر می‌پربندند، با جمع آنان به پرواز در می‌آمدم». (جعفری، ۱۳۷۵: ۶۷)



تعبیر «لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسْفُؤًا وَ طَرْتُ إِذْ طَارُوا» کنایه‌ای است از وضع پرندگانی که به صورت گروهی پرواز می‌کنند، گاه اوج می‌گیرند و به فراز می‌روند و گاه پایین می‌آیند و به زمین نزدیک می‌شوند و در هر دو حال همراه یکدیگرند.

در این بیان حضرت در رویکردی بلاغی با ایجاد مشابهت میان خود و پرندگان در حال پرواز، دست به تصویرگری زده و علاوه بر جذاب کردن سخن، واقعیت‌ها و صورت‌های ذهنی کلام خویش را، به درستی بر ذهن مخاطب نشانده‌اند و این‌گونه پرده ابهام را در پاسخ به شبهه افکنان نسبت به برخی حقایق تاریخی می‌زدایند. روشن است که احوال شکننده زمان خلفا مخصوصاً هنگامی که یک خلیفه از دور خارج می‌شد ایجاد می‌کرد که از هرگونه تفرقه پرهیز شود تا مبادا دشمنانی که در کمین نشسته بودند سر برآورند و اساس اسلام را به خطر بیندازند. حضرت نیز برای حفظ مصالح نظام اسلامی وظیفه خود را در همراهی با حکومت وقت و سایر مسلمانان دانسته تا کیان اسلام را از گزند دشمنان محفوظ بدارند و این همراهی خود را به پرواز پرندگانی تشبیه نموده‌اند که در فراز و فرودها، دسته‌جمعی حرکت می‌کنند و از هم جدا نمی‌شوند.

چنین رویکردی (استفاده از تشبیه انسان به حیوان) فارغ از ادبیات کهن عرب در پیشینه ادبی تمام ملل و فرهنگ‌ها قابل دستیابی و تا به امروز ادامه داشته است. بنای بسیاری از داستان‌ها، تمثیلات، اشعار، سخنان حکمت‌آمیز و ... بر حضور مؤثر حیوانات نهاده شده، حتی در لسان کتب آسمانی همچون قرآن کریم به دفعات دیده می‌شود که برای بیان تمثیل‌های گوناگون از ویژگی‌های حیوانات استفاده شده است. (بقره/۱۷۱، جمعه/۵، اعراف/۱۷۹)

ناگفته روشن است که در ادبیات فارسی‌زبانان، تشبیه به پرندگان عموماً پسندیده و دور از اکراه است و حتی اگر معنای تشبیه با بار معنایی منفی همراه باشد، باز هم از باب تشبیه به یک حیوان، نامطبوع و آزاردهنده نیست. از این‌رو، پذیرش این بخش از خطبه، برای مخاطب فارسی‌زبان بدون چالش است؛ اما به گاه ترجمه، باز هم مترجمان کمتر به شکل مستقیم و با ذکر صریح اجزای تشبیه، به ترجمه تعابیر مبادرت داشته‌اند و اغلب تنها بر ذکر وجه شبه اکتفا کرده‌اند حال آنکه شارحان به جهت فضای گسترده‌تر، ضمن بیان معنا، بر ترجمه تک‌به‌تک لغات و «تشبیه به پرندگان» نیز اذعان داشته‌اند. (ابن‌میثم، ۱۴۰۴: ۲۶۲/۱؛ مکارم، ۱۳۷۵: ۳۶۰/۱)



از آنجایی که چنین تشبیهاتی در زبان فارسی هم دل‌نشین و پذیرفته است؛ نیاوردن تشبیه و اکتفا به رساندن مفهوم، از بار بلاغی کلام می‌کاهد و ضمن آنکه اثرگذاری را کم می‌کند ممکن است مراد متکلم را هم به درستی منعکس ننماید. دومین بار، حضرت در انتهای خطبه پس از وقفه‌ای که در سخنانشان با پرسش یکی از صحابه ایجاد شد و ابن عباس از ایشان خواست تا دوباره کلامشان را ادامه دهند؛ از ادامه آن امتناع کردند و فرمودند: «تِلْكَ شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ ثُمَّ قَرَّتْ.» (خطبه ۳)

«این سخنان به منزله شقشقه‌ای بود که از دهان شتر بیرون می‌آید، بیرون آمد و صدا کرد، سپس در جای خود قرار گرفت.» (فقیهی، ۱۳۷۶: ۳۵)

«شقشقه» در اصل به معنای قطعه پوست بادکنک ماندنی است که وقتی شتر به هیجان می‌آید از دهان خود بیرون می‌فرستد و هنگامی که هیجانش فرو نشست به جای خود بازمی‌گردد. در ادبیات عرب به خطبای زبردست، هنگامی که در اوج هیجان و شور قرار می‌گیرند «ذو شقشقه» گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۵/۱۰)

شارحان این تعبیر را کنایه از آن دانسته‌اند که این سخنان، اسرار درون من بود که از سوز دل خبر می‌داد، هنگامی که به هیجان آمدم خطبه ایراد کردم ولی الآن که به خاطر مطالعه نامه و سؤالات سائل، آن حال و هوا تغییر یافت، دیگر میلی به ادامه آن سخن ندارم. (مکارم، ۱۳۷۵: ۴۰۳/۱) برخی نیز گفته‌اند کلام حضرت نشان می‌دهد که ایشان به این سخنان اعتنایی نداشته‌اند؛ حال یا به خاطر عدم توجه شنوندگان و یا به خاطر عدم اعتنای خود به بحث خلافت. (خویی، ۱۴۰۰: ۱۱۳/۳)

بر خلاف تشبیه اول که در عرف گفتاری امروزی فارسی قابل هضم است؛ تشبیه اخیر، در فرهنگ گفتاری زبان فارسی، نامتعارف جلوه می‌کند؛ زیرا تشبیه به شتر در تبادلات کلامی فارسی‌زبانان کاربردی ندارد و آنان به دلیل شرایط اقلیمی محل زیست و عدم مؤانست، با این حیوان آشنایی چندانی ندارند. بر خلاف فرهنگ عرب که شتر در تار و پود زندگی‌اش جای گرفته است و همچون عضوی از خانواده بلکه بعضاً شریف‌تر از آن رخ می‌نماید. (میرزایی و سلمان، ۱۴۰۲: ۶۷) با این همه در آمیختگی و درهم تنیدگی زندگی عرب متقدم با شتر و در نتیجه آشنایی و آگاهی بسیار مردمان آن دوران از حالات و ویژگی‌های آن، طبیعی است که عرب‌زبانان بیشترین میزان استفاده از این حیوان در مقام تشبیه را داشته باشند. امام علی علیه السلام نیز در کلامشان بیش از هر حیوانی از شتر و متعلقاتش برای تشبیه استفاده کرده‌اند.



نکته‌ای که در ترجمه باید به آن توجه داشت آن است که علی‌رغم مرسوم نبودن تشبیه به شتر در دیگر فرهنگ‌ها، صرفاً معنای سخیف و یا توهین‌آمیز از آن برداشت نمی‌شود بلکه به فراخور مقام کلام، توأم بودن تمثیل مثبت و منفی در دیگر فرهنگ‌ها نیز قابل درک است. در عبارت مورد بحث نیز بوی استخفاف و توهین استشمام نمی‌شود حتی اگر در نگاه ظاهری به هنگام ترجمه امری مذموم و نکوهیده به نظر بیاید؛ چرا که تحمل آن تنها مستلزم آشنایی با فرهنگ متقدم عرب است. مفهوم یابی «شقشقه» در قلم مترجمان، مختلف نمود یافته است؛ برخی «شقشقه» را اصلاً معنا نکرده و عیناً لفظ عربی را در ترجمه آورده‌اند (معادیخواه، ۱۳۷۴: ۲۶؛ بهشتی، بی‌تا: ۱۲)؛ برخی برای تقریب بیشتر به ذهن «شقشقه شتر» ترجمه کرده‌اند (فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۵۴/۱؛ آقامیرزایی، ۱۳۷۹: ۱۰؛ جعفری، ۱۳۸۸: ۱۴۱) و برخی دیگر بدون ذکری از شتر، آن را به معنای «آتش درونی» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۴۹؛ انصاریان، ۱۳۸۸: ۱۵)، «شعله غم» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۱؛ ارفع، ۱۳۷۹: ۵۵)، «شعله‌ای از آتش دل» (مکارم، امامی و آشتیانی، بی‌تا: ۶۹/۱)، «شعله اندوهی عمیق» (عابدینی مطلق، ۱۳۷۹: ۲۱) «سختی و دشواری» (ترجمه فارسی قرن ۵ و ۶، ۱۳۷۷: ۲۴/۱) و «شور و جوشش» (خراسانی، ۱۳۵۸: ۶۳۲/۲) دانسته‌اند که رویکرد اخیر، غالب بوده است. از عملکرد مترجمان به‌روشنی فهمیده می‌شود که چون کاربست چنین تعبیری در فرهنگ ایشان، با بار معنایی منفی همراه است و با جایگاه امام عَلَيْهِ السَّلَامُ منافات دارد؛ سعی در تغییر ظاهری، جایگزینی لغات معادل و حتی در بسیاری از موارد حذف اصل تشبیه را داشته‌اند. حال آنکه با رعایت امانت در ترجمه و تصریح به تشبیه، تنها با توضیح کوتاهی در پانویس مبنی بر توجه به نمایش فرهنگ عرب کهن در این کلام، نیز می‌شود مفهوم را جایگزین کرد و از زیبایی کلام نکاست.

تحلیل تشبیه خواص به حیوان متناسب با فرهنگ گفتاری عرب

در بخش‌هایی از این خطبه حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به توصیف شخصیت و عملکرد خلفای پیش از خود پرداخته و با ذکر برخی از صفات بارز آن‌ها عملکردشان را به نقد کشیده‌اند. ایشان عمر را شخصی تندخو و خشن معرفی می‌کنند و پاره‌ای از مشکلات حکومت وی را که برخاسته از خلیقات اوست، برمی‌شمارند. در بخشی از این توصیفات آمده است:

«...فَصَاحِبُهَا كَرَائِبِ الصَّعْبَةِ إِنَّ أَشْتَقَّ لَهَا حَرَمَ وَرَيْنَ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّم...» (خطبه ۳)

«دمساز طبع درشتخو چونان سوار بر شتر چموش است که اگر افسارش را بکشد بینی‌اش بریده شود و اگر رهایش کند از اختیارش به در می‌رود.» (جعفری، ۱۳۷۵: ۶۷)

در مفهوم‌شناسی این بخش عالمان دو دسته‌اند:

اکثریت منظور حضرت از «شتر چموش» را «حکومت و مسند خلافت» و «زاممدار حکومت» را «سوار بر این شتر» در نظر داشته‌اند؛ (دشتی، ۱۳۸۰: ۴۷؛ شیروانی، ۱۳۸۱: ۴۷؛ انصاریان، ۱۳۸۸: ۲۱۷؛ مکارم، امامی و آشتیانی، بی‌تا: ۶۵/۱) که در این صورت عبارت، از دایره تشبیه انسان به حیوان و گستره این پژوهش خارج است؛ زیرا «مشبه‌به» «حکومت» خواهد بود. اغلب مترجمان صرفاً با ترجمه تحت‌اللفظی و بدون عنایت به سیاق کلام «حکومت» را مشبه‌به دانسته‌اند. شاید دلیل این‌گونه عملکرد آنان و حذف تشبیه خلفا به حیوان، ممانعت از آن چیزی است که موجب اختلاف می‌شود و از مباحث مناقشه برانگیز میان مسلمانان است. از این رو، راه حل و تدبیر «رفع شبهه پیش از طرح آن» را همان تفسیر حکومت به مشبه‌به دانسته‌اند.

البته برخی دیگر «شتر چموش» را کنایه از خلیفه دوم فرض کرده و «راکب الصعبه» را، کنایه از هر کسی گرفته‌اند که بخواهد مصاحب او باشد؛ چراکه به هر تقدیر از گزند «عمر» در امان نخواهد بود. (فیض الاسلام ۱۳۶۸: ۴۹/۱؛ ارفع، ۱۳۷۹: ۵۳؛ بهشتی، بی‌تا: ۱۱؛ انصاری قمی، بی‌تا: ۵۵/۱) با در نظر گرفتن وجه اخیر، عبارت در محدوده تشبیه انسان به حیوان تحلیل می‌شود.

البته از منظر پژوهش حاضر وجه دوم (تشبیه انسان به حیوان) در تحلیل این بخش پسندیده‌تر است؛ چرا که سیاق کلام، بحث از جایگاه حکومت و زمامداری به‌طور عام و بیان آفات خلافت نیست، بلکه بیان عملکرد هر یک از خلفا و نقد آنان است. صدر و ذیل کلام این مطلب را به‌خوبی نشان می‌دهد؛ چرا که حضرت در عبارت پیشین، به سبک عملکرد خلیفه اول پرداخته‌اند و در عبارت پسین نیز، عملکرد خلیفه سوم را مطرح و کاستی‌ها و اشکالات عمده وارد به او را بیان کرده‌اند. پس شایسته است در بخشی که مربوط به دوران خلافت عمر است هم به نقد عملکرد خلیفه دوم بپردازند. در قسمتی دیگر از خطبه، حضرت به توصیف خلیفه سوم پرداخته و ضمن ترسیم زندگی و شخصیت او با به کار بردن تعابیری که وی را در مقام تشبیه به حیوان قرار می‌دهد، از فرصت‌طلبی و هجوم نزدیکان او به بیت‌المال و بهره‌جویی افسار گسیخته از آن پرده برداشته‌اند و زیاده‌روی عثمان



و نزدیکانش را که پس از تهیدستی طولانی به اموال بیت‌المال دست یافته بودند، به شتری تشبیه کرده‌اند که پس از خشک‌سالی زمستان به علفزار بهاری می‌رسد و با حرص و ولع در آن می‌چرد. (مکارم، ۱۳۷۵: ۳۶۳/۱)

«إِلَىٰ أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنِيهِ يَبْنَ ثَيْبِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَحْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ [حَضَمَ] حِضْمَةَ الْإِبِلِ بِنْتَةِ الرَّبِيعِ.» (نهج البلاغه، خطبه ۳)

«آن گاه «سومی» برخاست، در حالی که از پرخوارگی باد به پهلوها افکنده بود و چونان ستوری که همی جز خوردن در اصطبل نداشت، خویشاوندان پدریش با او همدست شدند و مال خدا را چنان با شوق و میل فراوان خوردند که اشتراک، گیاه بهاری را» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۰)

در ترجمه‌های این بخش اختلاف نظری میان مترجمان دیده نمی‌شود و حتی در تعیین مصادیق آن با توجه به اشاره صریح حضرت در کلام، همگان با تعابیر مختلف اما مترادف، از «عثمان» و «خاندان پدری‌اش» (بنی‌امیه) یاد کرده و وجه شبه را «به غارت بردن حریصانه بیت‌المال در نهایت اسراف و زیاده روی» عنوان کرده‌اند. (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۰؛ شیروانی، ۱۳۸۱: ۴۸؛ انصاریان، ۱۳۸۸: ۹ و ...)

در این خطبه حضرت برای توصیف شخصیت عثمان ابتدا از تعبیری استفاده می‌کنند که اگرچه برای انسان هم به کار می‌رود اما اصالتاً و غالباً برای چهارپایان استفاده می‌شود (منتظری، ۱۳۸۳: ۵۴/۲؛ قطب‌راوندی، ۱۴۰۶ ق: ۱۲۸/۱) عباراتی چون «نَافِجاً حِضْنِيهِ» (شتر یا انسانی که از خوردن طعام پهلوهایش برآمده است) و «يَبْنَ ثَيْبِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ» (رفت و آمد بین محل سرگین انداختن و خوردن) (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۱۰۱۲/۲؛ خوبی، ۱۴۰۰ ق: ۹۷/۳؛ ابن‌میثم، ۱۴۰۴ ق: ۲۶۲/۱) اما در ادامه، تشبیه به حیوان را صراحتاً در کلام خود ظاهر می‌کنند و می‌فرمایند: «يَحْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ حِضْمَةَ الْإِبِلِ بِنْتَةِ الرَّبِيعِ» (عثمان و خاندانش همچون شتری که گیاه تازه بهاری را با ولع می‌خورد، به غارت بیت‌المال دست زدند). در تمام این عبارات توسعه بی‌حد و حصر در بهره‌وری از نعمت‌های دنیایی و حرص و ولع برای رسیدن به آنچه از راه تصرف در بیت‌المال حاصل شده بود، نمایان است؛ همان‌گونه که برخی از شارحان نیز به آن عنایت داشته‌اند. (مکارم، ۱۳۷۵: ۳۶۳/۱؛ ابن‌میثم، ۱۴۰۴ ق: ۲۶۲/۱) همچنین «حضم الابل» کنایه از حرص عثمان و خویشاوندانش نسبت به حیف و میل کردن بیت‌المال عنوان شده است. (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ ق: ۹۷/۳)



جالب آنکه برخی از شارحان چون ابن ابی‌الحدید، علی‌رغم اذعان به حیف و میل کردن بیت‌المال در دوران خلیفه سوم، تشبیه آمده در کلام حضرت علیه‌السلام را نادیده گرفته و از بیان آن امتناع کرده‌اند. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ ق: ۱/۱۹۸ و ۱۹۹)

روشن است که این عبارات در انتقاد از عملکرد خلیفه سوم بیان شده و حضرت با به کار بردن چنین تعابیری اذهان را متوجه دنائت این نوع عملکرد، کرده‌اند.

در تحلیل اینکه چرا امام علیه‌السلام چنین تعابیری را به کار برده‌اند لازم است گفته شود که یکی از وجوه معنایی به کار رفته در تشبیه انسان به حیوان در کلام امام علی علیه‌السلام، معنای «هجو» است که به تصریح برخی شارحان، تعبیر اخیر از شدیدترین انواع هجو در کلام عرب، به شمار می‌آید. (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ ق: ۱۹۷).

مشخصاً در نگاه ابتدایی و ظاهری از این سخنان، به‌ویژه به گاه ترجمه در زبان فارسی معاصر، معنای توهین نیز به ذهن متبادر می‌شود؛ پس ضروری می‌نماید در کارکرد و ابعاد معنایی هجو، با دقت بیشتری غور شود تا ذهن مخاطب از دستیابی به معنای صواب باز نماند.

«هجو» در معنای اصطلاحی نوعی شعر یا نثر است که ضد مدح باشد و با لحنی گزنده، صریح و گاه توهین‌آمیز برای مقاصد شخصی و گاه بیان دردهای اجتماعی — سیاسی به کار رود (داد، ۱۳۷۸: ۵۳۵) که غالباً در زبان عوام مردم با بدگویی و دشنام همراه است. هجو اساساً از مضامین مشترک ادبیات همه ملل است و از پیشینه‌ای غنی برخوردار است. با توجه به ارزش سخنوری در میان عرب کهن و در عصر جاهلیت نیز بسیار دیده می‌شود که هجوگویی همواره چون ابزاری در دست شاعر برای مقابله با دشمنانش بوده و به‌قدری اثرگذار است که کارکردش از کارکرد شمشیر در میدان جنگ بیشتر محسوب می‌شود. این امر پس از ظهور اسلام و طی قرون متمادی و حتی تاکنون نیز وجود داشته است؛ یعنی با زبان هجو می‌توان به روشن کردن حقایق دست زد و به جنگ معاندین و دشمنان برخاست.

برای دستیابی به مقصود اصلی و مصادیق صحیح از سبک ادبی هجو در کلام امام علی علیه‌السلام لازم است تا با بررسی کارکرد این شیوه بیانی در فرهنگ اسلامی ابتدا تصور روشن و صحیحی از این واژه به دست آید. باید دانست که کارکرد این لغت در ادبیات دینی با محدودیت‌هایی همراه است که

سب و دشنام را از دایره آن خارج می‌کند. در متن قرآن کریم دیده می‌شود که به هجو دشمنان اسلام در دفاع از رسول خدا ﷺ و دین الهی پرداخته شده است؛ مانند سوره مسد که شامل هجو همسر پلید ابولهب است یا در سوره کوثر که خداوند بدخواهان پیامبر ﷺ را هجو نموده است؛ زیرا «ابتر» در اصل به معنی «حیوان دم بریده» است و انتخاب این تعبیر از سوی دشمنان اسلام به منظور هتک و توهین به حضرت بوده است و تعبیر «شانی» بیانگر این واقعیت است که آن‌ها در دشمنی خود حتی کم‌ترین ادب را نیز رعایت نمی‌کردند و عداوتشان آمیخته با قساوت و رذالت بود. در حقیقت قرآن می‌گوید: این لقب خود شماست، نه پیغمبر اکرم ﷺ (مکارم، ۱۳۸۶: ۳۷۵/۲۷)

البته این مسئله در فرهنگ قرآنی و سیره رسول اکرم و ائمه طاهریین علیهم‌السلام کاملاً روشن و غیرقابل انکار است که هرگاه هجو از مصادیق فحش و ناسزاگویی باشد مورد تأیید اسلام نیست. خداوند در قرآن کریم با صراحت از سب بت‌ها و خدایان مشرکین نهی می‌کند؛ «و آنچه را که جز خدا می‌خوانند دشنام مدهید» (انعام/۱۰۸) سیره امام علی علیه‌السلام نیز بر همین امر دلالت دارد؛ آنجا که حتی در میدان جنگ و به گاه ناسزا پراکنی لشکر دشمن، یارانشان را از ناسزاگویی نهی می‌فرمودند و تنها برشمردن عیوب، به منظور روشنگری را جایز می‌شمردند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۶)

اساساً «هجو» در فرهنگ اسلامی از ناسزا و اهانت به دور است و با یادآوری عیوب و کاستی‌های جریان باطل و زشتی‌های جبهه طاغوت، با بیانی قاطع و برنده به روشنگری می‌پردازد و در جهت رشد و هدایت جامعه گام برمی‌دارد. (میبدی، ۱۳۹۴: ۱۹۴)

آن چنان که پیامبر اسلام ﷺ نیز برای رهایی از شرارت‌های معاندین و برخی سران یهود که هتاک و پرده‌در بودند به استفاده از سلاح هجو دستور می‌دادند. به‌عنوان مثال به حسان بن ثابت فرمودند: «اهجُ المشْرِکِینَ، فَإِنَّ جِبْرِیلَ مَعَكَ» (مشرکان را هجو نما که جبرئیل با توست). (بخاری، ۱۴۲۲ ق: ۱۱۳/۵) همچنین ایشان به برخی از شاعران مسلمان دستور دادند که مشرکان را هجو کنند و با زبان و بیان خود از حقایق دینی و اصول اسلامی دفاع کنند. ایشان در این باره می‌فرمایند: «مؤمن با شمشیر و زبان خویش جهاد می‌کند، به خدایی که روحم در دست اوست [به‌وقت هجو کفار] گویی آن‌ها را با تیر می‌زنید». (احمد، ۱۴۲۱ ق: ۱۴۸/۴۵)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که گاهی برخی از انسان‌ها خودشان را در موقعیتی قرار می‌دهند که استحقاق استخفاف و تحقیر را پیدا می‌کنند و هجو آن‌ها از منظر عقل و شرع نه تنها قبیح نیست بلکه لازم نیز شمرده می‌شود تا برای دیگر افراد روشنگری شود؛ مثلاً انسانی که نفوذ اجتماعی بالایی دارد وقتی از این نفوذ برای بدعت‌گذاری در دین و انحراف مردم سوء استفاده می‌کند باید با روشنگری و حتی با استخفاف، نفوذ اجتماعی را از او سلب کرد تا مردم به او اعتماد نکنند و در پی انحرافات او روانه نشوند. در زبان امیرالمؤمنین علیه السلام نیز توییح برخی از غاصبان حکومت که پلیدی خود را در لفافه‌ای از تزویر پنهان کرده و توده مردم را فریفته بودند، دیده می‌شود؛ چراکه مردم ذات پلید آنان را بشناسند و در پی انحرافات آن‌ها روان نشوند. (نهج البلاغه، نامه ۳۸، در سرزنش عمرو عاص). اینجاست که حتی گاه استفاده از صفات یک حیوان برای انسان پست، کم و ناقص است. قرآن کریم به روشنی در وصف این افراد می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَصْلًا» (اعراف/۱۷۹؛ فرقان/۴۴)

در نتیجه، تشبیه انسان به حیوان لزوماً از مصادیق ناسزاگویی و توهین به مخاطب شمرده نمی‌شود و سخن حضرت از جنس هجو مزین به حدود اسلامی و جلوه‌گر واقعیت وجودی فرد در ذهن مخاطب، به‌منظور شناساندن صفات زشت موجود در مشبه و تحذیر از آن در جهت هدایت جامعه است.

تحلیل تشبیه عوام به حیوان متناسب با فرهنگ گفتاری عرب

در قسمت پایانی خطبه، امام علیه السلام در شرح هجوم مردم برای بیعت، آنان را یک‌بار به «یال گفتار» و باری دیگر به «گله گوسفندان» تشبیه می‌کنند:

«وَ النَّاسُ إِلَيَّ كَعُرْفِ الضَّبُعِ يَنْتَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ.»

«و ناگهان دیدم مردم از هر سوی روی به من نهادند و چون یال گفتار پس و پشت هم

ایستادند.» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۱)

دانشوران اکثراً، به ترجمه تحت‌اللفظی «مانند / چون یال گفتار» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۱؛ انصاریان، ۱۳۸۸: ۹؛ جعفری، ۱۳۸۸: ۱۳۹) «مانند موی گردن گفتار» (فیض الاسلام ۱۳۶۸: ۵۳/۱؛ ارفع، ۱۳۷۹: ۵۳) و ... بسنده نموده‌اند. برخی نیز علاوه بر ترجمه لغوی، با توجه به قرائن موجود در کلام، به «وجه شبه» نیز اشاره و معنای «ازدحام، فراوانی» (مکارم، امامی و آشتیانی، بی‌تا: ۱/ ۶۷)، «انبوه مردم» (دین‌پرور، ۱۳۷۹: ۲۳) «در کثرت و انبوهی» (فقیهی، ۱۳۷۶: ۳۳) و ...



را اضافه کرده‌اند. معدودی نیز، واژه «کفتار» را حذف و تنها به معنای «جمع شدن» مردم اشاره دارند. (اسماعیلی، ۱۳۶۴: ۲۸)

علامه جعفری در رویکردی متفاوت، «ضبع» را به معنای «قحطی» گرفته و افزون بر برداشت معنای ازدحام، کلام را این‌گونه معنا کرده‌اند: «انبوه مردم با ازدحامی سخت به رسم قحطی‌زدگانی که به غذایی برسند برای سپردن خلافت به دست من از هر طرف هجوم آوردند.» (جعفری، ۱۳۷۵: ۶۹)

شارحان نیز تمامی هم داستان‌اند که «عُزْفُ الضُّبُع» به معنای «یال کفتار» و کنایه از «شدت ازدحام و کثرت جمعیت» است. (ابن میثم، ۱۴۰۴ ق: ۲۶۴/۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ ق: ۲۰۰/۱؛ دنبلی خوبی، بی‌تا: ۶۶). برخی عالمان، در شرح و تفسیری متمایز، با توجه‌دهی به شرایط پیش آمده پس از رحلت رسول اکرم ﷺ و دور شدن جامعه از مسیر صحیح هدایت و تعالی، شرایط زمان بیعت با امیرالمؤمنین ع را این‌گونه تصویر کرده‌اند: «پیش‌تازان جامعه اسلامی که از آگاهی‌های وسیع و افکاری نافذ و وجدانی سالم برخوردارند با تمام قوای عقلانی و سطوح وجدانی به سوی ایشان برای بیعت هجوم بردند و این برابر است با هجوم همه انسان‌های آن جامعه، چراکه سایر مردم نیز با هر سطح فکر و طبقه‌ای که بودند دنباله‌رو پیش‌تازان شدند مگر عده قلیلی از هواپرستان و دنیاپرستان.» به گفته ایشان در حقیقت این واقعه کنایه از قحطی و خشک‌سالی آرمان‌های عالی زندگی است. (جعفری، ۲: ۳۲۶/۱۳۷۵).

فارغ از عبارات مترجمان و شارحان که به‌راحتی معنای سرزنش و براءت از آن برداشت می‌شود، باید گفت: واکاو ادب و فرهنگ عرب نشان می‌دهد که در تشبیه به کفتار، همواره «فرومایگی و لئامت» مدنظر است و واژه «عرف الضبع» گاه در مقام هجو و برای اجتماعی که پست و فاقد ارزش است به کار برده می‌شود. مثلاً در بیت زیر «حطیئه» (دینوری، ۱۴۲۳ ق: ۳۱۰/۱) قبیله «بنی بجاد» را با تشبیه به کفتار، به استهزاء گرفته، به پستی و فرومایگی متهم می‌کند.

تری اللؤم منهم فی رقاب کأنها رقاب ضباع فوق آذانها الغفر

از پستی آنان می‌بینی که گردن‌هایشان همچون گردن کفتاری است که روی گوشش پوشیده از

مو است. (ابن شجری، ۱۳۴۴ ق: ۲۷/۳)

از این رو شاید بتوان گفت مراد آن حضرت از این تشبیه هم اشاره به این نکته باشد که این اجتماع عظیم مردم برای بیعت، اجتماعی ارزشمند و ناشی از فکر و اندیشه و از سر معرفت به امام نیست و از انتخاب‌های گذشته پشیمان نبودند که در مبارزه با دشمنان دین و برپایی جامعه اسلامی تکیه‌گاهی محکم برای آن حضرت علیه السلام باشد. پس روشن است که امیرالمؤمنین علیه السلام با بیانی هجو گونه به روشنگری اعمال این دسته از مردمان پرداخته و از آن برای روشنگری و هدایت سایرین در مسیر صحیح استفاده کرده‌اند. از این رو اگرچه به ظاهر تعداد زیادی از مردم برای بیعت تجمع کردند اما این اجتماع کثیر فاقد بصیرت و ارزش بود و نقطه اتکایی برای حکومت اسلامی به حساب نمی‌آمد؛ چنانچه حوادث پس از بیعت و جنگ‌های متعدد در دوران حکومت آن حضرت علیه السلام که همگی برخاسته از درون امت اسلامی بودند؛ خود مؤید این مطلب است.

پر واضح است که در این اجتماع، تأثیر احساس و عاطفه پررنگ‌تر از اندیشه و تعقل است؛ چراکه تعداد افرادی که با بصیرت در پی رهبری امام علیه السلام بودند بسیار کم بود. حضرت در جملات بعدی خود، با ذکر واقعیت‌های تلخی که توسط همین بیعت‌کنندگان رقم خورد (ناکثین، مارقین و قاسطین) خطبه را ادامه می‌دهند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۸۳/۱) که این خود مقوم و مؤیدی دیگر بر مباحث بیان شده است.

تشبیه دیگری در ادامه خطبه شقشقیه برای بیعت‌کنندگان مطرح شده که آن هم از نوع تشبیه انسان به حیوان است: «...مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرِيضَةِ الْغَنَمِ». «...به گرد من فراهم و چون گله گوسفند سر نهاده به هم. (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۱)

در ترجمه این بخش اختلاف نیست؛ اما در شرح با وجود اشتراک در تصریح بر «ازدحام و کثرت جمعیت» (ابن میثم، ۱۴۰۴ ق: ۲۶۵/۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ ق: ۲۰۱/۱) دسته‌ای بر این باورند که حضرت مردم را به دلیل ندانستن اینکه چه چیز را باید کجا قرار داد و کمی درک و عدم رعایت ادب، به گوسفند تشبیه کرده‌اند؛ چرا که عرب گوسفند را به کم فهمی و کم‌هوشی توصیف می‌کند (هاشمی خوبی و دیگران، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۴/۳؛ ابن میثم، ۱۴۰۴ ق: ۲۶۵/۱؛ قطب راوندی، ۱۴۰۶ ق: ۱۲۹/۱). گروهی نیز با رد این نظر، بر وجه دیگری از این تشبیه معتقدند و آن اینکه تشبیه به «رَبِيضَةِ الْغَنَمِ» به دلیل نادانی مردم نیست، بلکه به این دلیل است که گوسفندان به هنگام هجوم



گرگ، اطراف چوپان را می‌گیرند، همانند زمانی که در آغل جمع می‌شوند. در واقع مسلمانانی که به خاطر گرگان عصر خلیفه سَوْم، هرکدام به سویی پراکنده شده بودند و رشته وحدت در میان آنان کاملاً گسسته بود، وجود امام عَلَيْهِ السَّلَام را حلقه اتّصالی در میان خود قرار دادند و همگی با شور و اشتیاق فراوان، گرد او جمع شدند و احساس آرامش می‌کردند (مکارم، ۱۳۷۵: ۳۸۰/۱). برخی نیز بدون آوردن دلیل، این تفسیر را بعید و غیر مناسب حال دانسته و فقط مراد حضرت را توصیف شدت ازدحام پیرامون خود برشمرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ ق: ۲۰۱/۱).

تشبیه دیگری از همین نوع برای این دسته از یاران در خطبه‌ای دیگر از نهج البلاغه نیز به چشم می‌خورد؛ ایشان در این موضع برای وصف هجوم بیعت‌کنندگان، آنان را به شتران تشنه‌کامی که به آب می‌رسند و ساربان آن‌ها را رها می‌کند و عقال و پایبند از آن‌ها برمی‌گیرد، تشبیه کرده‌اند که توجه به آن در تحلیل و مفهوم‌یابی بخش حاضر نیز مفید و کم‌مرسان است؛ چرا که این دو خطبه در کنار هم به‌نوعی دو گویش و دو تشبیه از یک واقعه واحد هستند.

ایشان می‌فرمایند: «فَتَدَا كُوا عَلَيَّ تَدَاكَ الْإِبِلِ الْهَيْمِ يَوْمَ وَرْدِهَا وَقَدْ أُرْسَلَهَا رَاعِيهَا وَخَلِئَتْ مَثَانِيهَا.» (خطبه ۵۴)

«چنان بر من هجوم آوردند که شتران تشنه به آبشخور روی آرند و چراننده پای‌بند آن‌ها را بردارد و یکدیگر را بفشارند.» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۴۵)

«تداکوا» از ماده «دک» به معنی کوبیدن و خرد کردن و مسطح ساختن است و در این خطبه به وضع شترانی اشاره دارد که فوق‌العاده تشنه‌اند و وارد آب‌گاه می‌شوند و هر کدام دیگری را می‌کوبد و کنار می‌زند تا زودتر به آب برسد. به گفته عالمان حضرت در اینجا هجوم مردم را به ازدحام شتران تشنه، هنگامی که ساربان آن‌ها را برای آب رها می‌کند تشبیه کرده‌اند، (مکارم، ۱۳۷۵: ۶۱۳/۲) و «وجه شبه» نیز «شدت ازدحام آن‌ها» است. (ابن میثم، ۱۴۰۴ ق: ۱۴۴/۲)

گفته شده «هیجان و بی‌تابی شتران تشنه بدون افسار» ممکن است اشاره ضمنی به «عدم عمق احساسات و ضعف معرفت و شناخت» آن‌ها نیز باشد! این تعبیرات، در واقع کنایه از سرزنش است و به آن‌ها گوشزد می‌کند که گاهی آن‌چنان داغ می‌شوید که نمی‌توان شما را کنترل کرد و گاهی آن‌چنان سرد و افسرده و بی‌رمق که نمی‌توان شما را به حرکت درآورد. (مکارم، ۱۳۷۵: ۶۱۳/۲)

این چنین تشبیهاتی چنان محسوس و ملموس، احوال آنان را به تصویر کشیده که دیگر از تفسیر و توضیح اضافه بی‌نیاز است؛ چه اینکه عرب بارها و بارها در زندگی خود با این صحنه روبه‌رو شده و از نزدیک شاهد این تصاویر بوده است.

نتیجه

از سیره عملی عرب متقدم برمی‌آید که تشبیه به حیوان در نگره فرهنگ کهن این قوم، قبحی ندارد و حتی در مواردی شایسته و افتخارآمیز است. حال آن‌که در تمام فرهنگ‌ها این چنین نیست. هر حیوان با توجه به صفات بارزش، نمادی از مفاهیم نیک و بد را در منظر عرب متقدم به خود اختصاص می‌دهد و برای کشف مراد متکلم، باید به سایر قراین فهم اعم از سیاق کلام، فضای صدور، قراین احوالی و مقامی مانند حالات و شرایط حاکم در جامعه، متکلم، مخاطب و ... نیز تمسک جست. به تصریح تاریخ، توهین و دشنام‌گویی حتی در مقابل دشمنان و معاندان در سیره علوی و نیز سایر اهل بیت منفور بوده است و حتی در سخت‌ترین شرایط همچون جنگ نیز از آن منع می‌نمودند که این خود مؤیدی است بر نفی بار معنایی توهین بر تعبیرات شامل بر تشبیه انسان به حیوان. تشبیه انسان به حیوان در خطبه شقشقیه سه گونه دارد: اول تشبیه خود حضرت (متکلم) به حیوان، دوم تشبیه خواص مردم به حیوان و سوم تشبیه عوام مردم به حیوان. هر یک از این تشبیهات بار معنایی اعم از مثبت و منفی دارد و در تشخیص مراد متکلم، کشف شاخصه‌های فرهنگ گفتاری لازم است. در نقد عملکرد مترجمان در ترجمه عبارات مشتمل بر تشبیه انسان به حیوان باید توجه داشت که ترجمه آزاد و نیابردن تشبیه و اکتفا به رساندن مفهوم با تکیه بر حذف موارد کج‌تاب، از بار بلاغی کلام می‌کاهد و در عین آنکه تأثیرگذاری را کم می‌کند، مراد متکلم را هم به‌درستی منعکس نمی‌نماید. خالی‌گذاردن متن معادل، از واژه مورد نظر نیز می‌تواند راهکار دیگری برای فرار از کج‌تابی معادل‌گزینی باشد اما این راهکار قطعاً چیزی جز سردرگمی مخاطب در پی نخواهد داشت و علاوه بر دشوارتر کردن فهم، ممکن است خود شبهه جدیدی بیافریند و به‌نوعی پذیرش قبح کلام و فرار از آن را به ذهن مخاطب القاء کند. به نظر می‌آید به‌منظور ترجمه و معادل‌گزینی صحیح برای این‌گونه تعابیر، لازم باشد ضمن ترجمه تحت‌اللفظی به تفاوت‌های فرهنگی، در قالب توضیحی در درون متن یا پانویس اشاره داشت تا برداشت از مطلب برای خواننده به دور از خطا، پیچیدگی، غرابت و خالی از ابهام باشد.

منابع
القرآن الكريم

۱. ابن ابی الحديد، ۱۳۸۷ ق، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، دوم، قاهره: دار احياء الكتب العربيه.
۲. ابن اثير جزري، عزالدين، ۱۴۰۹ ق، أسد الغابة في معرفة الصحابه، بيروت: دار الفكر.
۳. ابن شجري، هبة الله بن علي، ۱۳۴۴ ق، مختارات شعراء العرب، شرح: محمود حسن زناتي، مصر: مطبعة الاعتماد.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، سوم، بيروت: دار صادر.
۵. ابن ميثم، ميثم بن علي، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر الكتاب.
۶. ابن ميمون البغدادي، محمد بن المبارك، بی تا، منتهی الطلب من أشعار العرب، بی جا: نسخه الكترونيكي موجود در مكتبه شامله.
۷. احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ ق، مسند احمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۸. ارفع، سيد كاظم، ۱۳۷۹ ش، ترجمه نهج البلاغه، دوم، تهران: انتشارات فيض كاشاني.
۹. اسماعيلي، امير، ۱۳۶۴ ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: طاهري.
۱۰. انصاري قمی، محمد علی، بی تا، ترجمه نهج البلاغه، تهران: محمد علی علمی.
۱۱. انصاريان، حسين، ۱۳۸۸ ش، ترجمه نهج البلاغه، قم: دار العرفان.
۱۲. آقا ميرزايبی، ناهيد، ۱۳۷۹ ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: بهزاد.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعيل، ۱۴۲۲ ق، صحيح بخاری، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار طوق النجاة.
۱۴. بهشتی، محمد، بی تا، ترجمه نهج البلاغه، تهران: تابان.
۱۵. ثعالبي، ابومنصور، بی تا، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، قاهره: دار المعارف.
۱۶. جاحظ، عمرو بن بحر، ۱۴۲۴ ق، الحيوان، دوم، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۷. جارم، محمد نعمان، ۱۳۴۱ ق، اديان العرب في الجاهلي، مصر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.





۱۸. جعفری، سید محمد مهدی، ۱۳۸۸ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: ذکر.
۱۹. جعفری، محمد تقی، ۱۳۸۶ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: شرکت تعاونی کار آفرینان فرهنگ و هنر.
۲۰. خالدی سردشتی، علی و سید محمد موسوی بفرویی، ۱۳۹۹ش، بررسی آواشناسی خطبه شفشقیه و دشتی، محمد، ۱۳۸۰ش، ترجمه نهج البلاغه، قم: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۲۱. دمیری، کمال‌الدین محمد، ۱۴۲۴ ق، *حياة الحيوان الكبرى*، دوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. دنبلی خویی، ابراهیم، بی‌تا، *الدرة النجفیة*، بی‌جا: بی‌نا.
۲۳. دین پرور، سید جمال‌الدین، ۱۳۷۹ش، ترجمه نهج البلاغه پارسی، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۲۴. دینوری، ابن قتیبه، ۱۴۲۳ ق، *الشعر والشعراء*، قاهره: دار الحدیث.
۲۵. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، ۱۴۰۵ ق، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: جمعی از محققین به اشراف شعیب الأرناؤوط، سوم، بی‌جا: مؤسسة الرسالة.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۲ ق، *ربیع الأبرار ونصوص الأخیار*، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۷. سپهر خراسانی، احمد، ۱۳۵۸ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: سازمان انتشارات اشرفی.
۲۸. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، ۱۳۸۲ ق، *الأنساب*، تحقیق: عبد الرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی و دیگران. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۲۹. سید رضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۷ش، *نهج البلاغه (با ترجمه فارسی قرن پنجم و ششم)*، تصحیح: عزیز الله جوینی، دوم، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. سید رضی، محمد بن حسین، ۱۹۸۰ م، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۸ ق، *المزهر فی علوم اللغة وأنواعها*، تحقیق: فؤاد علی منصور، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۲. شهیدی، جعفر، ۱۳۷۸ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: دفتر انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. شیبانی، ابی عمرو، ۱۴۲۲ ق، *شرح المعلمات التسع*، تحقیق: عبدالمجید همو، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.



۳۴. شیروانی، علی، ۱۳۸۱ش، ترجمه نهج البلاغه، قم: دفتر نشر نسیم حیات.
۳۵. طیرانی، مریم سادات و دیگران، ۱۳۹۸ش، تحلیل خطبه شقشقیه با تکیه بر بافت شناسی اجتماعی - عابدینی مطلق، کاظم، ۱۳۷۹ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: آفرینه.
۳۶. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، ۱۳۲۶ ق، تهذیب التهذیب، هند: مطبعة دائرة المعارف النظامية.
۳۷. عقیلی، جواد علی، ۱۴۲۲ ق، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، چهارم، بیروت: دار الساقی،
۳۸. فقیهی، علی اصغر، ۱۳۷۶ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: صبا.
۳۹. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، ۱۳۶۸ش، ترجمه نهج البلاغه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه، ۱۳۶۸.
۴۰. قرشی بنابی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷ش، مفردات نهج البلاغه، تصحیح: بکایی، محمد حسین، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله.
۴۱. قطب راوندی، سعید بن هبه الله، ۱۴۰۶ ق، منهاج البراعه، تحقیق: عبد اللطیف حسینی کوه کمری، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۲. قلقشندی، احمد بن علی، بی تا، صبح الاعشی فی صناعة الإنشاء، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۳. لطفی، عبد البدیع، ۱۴۰۶ ق، عبقریة اللغة العربیة فی رؤیة الانسان والحيوان والسماء والكواكب، جدة: النادی الادبی الثقافی.
۴۴. محمودی، سعیده و دیگران، ۱۳۹۸ش، تحلیل استراتژی گفتمان ادبی خطبه شقشقیه، علوم قرآن و حدیث، سال پنجاه و یکم، ۲۰۱-۲۲۴.
۴۵. معادینخواه، عبدالمجید، ۱۳۷۴ش، خورشید بی غروب (ترجمه نهج البلاغه)، تهران: نشر ذره.
۴۶. مکارم شیرازی، امامی و آشتیانی، ناصر، محمدجعفر و محمدرضا، ترجمه گویا و شرح فشرده ای بر نهج البلاغه، قم: هدف، بی تا.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵ش، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، پدیدآورنده: جمعی از فضلا، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۸. منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۳ش، درس های از نهج البلاغه، تهران: سرایی.

۴۹. مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی، <https://dehkhoda.ut.ac.ir>.
۵۰. میرزائی، پوران و سلمانی، عطیه، ۱۴۰۲ش، تأثیر تمایزات فرهنگی در فهم حیوان‌انگاری انسان در نهج البلاغه، تهران: دارالحدیث.
۵۱. هاشمی، احمد، بی‌تا، *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع*، بیروت: مکتبة العصرية.
۵۲. هاشمی خوبی، حبیب‌الله بن محمد و دیگران، ۱۴۰۰ ق، *منهاج البراعة*، تهران: مکتبه الاسلامیه.

مقالات

۵۳. ترابی میبدی، داود، ۱۳۹۴ش، جایگاه هجو در تبلیغ دین، *مبلغان*، ۱۹۴.
۵۴. جایگاه آن در ارتباط معنایی حروف و واژگان، *مطالعات ادبی متون اسلامی*، سال چهارم، ۴۹-۶۶.
۵۵. سجادی، سید ابوالفضل و فریبا هادی فرد، ۱۳۹۲ش، بررسی واژگان متقاربه المعنی در خطبه شقشقیه نهج البلاغه، *حسنا*، سال پنجم، ۱۲۶-۱۵۸.
۵۶. سیاسی، نظریه فراگفتمان و مبانی بلاغت، *زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان*، سال یازدهم (۲۰)، ۱۷۳-۱۹۲.
۵۷. عباسی، علی اکبر، ۱۳۹۸ش، مقایسه تحلیلی آراء دو شارح نهج البلاغه (ابن ابی‌الحدید و ابن‌میثم) درباره خطبه شقشقیه، *شیعه‌شناسی*، دوره هفدهم (۶۶)، ۳۷-۵۴.
۵۸. عشایری منفرد، محمد، ۱۳۹۱ش، نگاهی معناشناختی به حیوان‌انگاری انسان‌ها در زبان نهج البلاغه و لزوم حفظ حرمت انسان. *مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش ملی نهج البلاغه و ادبیات*، ج ۲، ۲۵-۵۱.

مؤلفه‌های تاثیر گذار در تصمیم‌گیری از منظر امام علی علیه السلام؛ رویکرد فرایندی

عباس شفیعی*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴

چکیده

این پژوهش درصدد تبیین مؤلفه‌های اثر گذار در تصمیم‌گیری از منظر امام علی علیه السلام با رویکردی فرایندی در نهج البلاغه است؛ مسئله اصلی این پژوهش بررسی مؤلفه‌های اثرگذار در تصمیم‌گیری با رویکرد فرایندی در نهج البلاغه با روش توصیفی-تحلیلی و با بکارگیری ابزار فیش برداری و به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی و تحلیل محتوای گزاره‌های نهج البلاغه از فرمایشات امام علی علیه السلام به منظور پاسخ به سوال مؤلفه‌های اثرگذار در تصمیم‌گیری با رویکرد فرایندی از منظر امام علی علیه السلام است؛ از آنجائیکه تصمیم‌گیری، انتخاب یک فرایند از میان چند راه مختلف است. این مسئله سبب می‌شود تا حاکمان و مدیران جامعه با گزینش فرایند بهینه‌ای از تصمیم به اهداف مورد نظر خود دست یابند؛ نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که این فرایند از منظر امام علی علیه السلام، بر اساس اولویت، دربرگیرنده مؤلفه‌های اثرگذاری همچون خداباوری و معادباوری است؛ افزون براین، مدیران در این رویکرد، شایستگیان را در تصمیم‌گیری‌های کلان دخیل کرده و با مشورت با آنها، امور جامعه را تدبیر میکنند. همچنین لازم است حاکم، نهایتاً، با قاطعیت خود، رأی نهایی را خود اعلام کرده و در مسیر اجرای قاطعانه، موانعی مانند اختلاف، سستی و لجاجت در تصمیم‌گیری را برای پیش‌برد بهینه این فرایند از سر راه بر دارد.

کلیدواژه‌ها:

تصمیم‌گیری، فرایند، خداباوری، معادباوری، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه.

۱. مقدمه

مؤلفه‌های تأثیر گذار در فرایند تصمیم‌گیری در خطمشی‌گذاری حکومتی از زمان انتخاب نوع تصمیم، چگونگی اجرا و نحوه ارزیابی آن برای رشد و تعالی جامعه دینی مهم تلقی می‌شود این موضوع از دیرباز مورد توجه اندیشمندان علم مدیریت و علوم اجتماعی بوده؛ اما امروزه بنا به دلایل سیاسی، مدیریتی، فرهنگی و اجتماعی و پیچیدگی عناصر دخیل در این فرایند وجهه راهبردی (استراتژیکی) یافته است. رویکرد فرایندی در تمامی حوزه‌های تصمیم‌گیری، می‌تواند به اثربخشی تصمیم در جامعه و سازمان کمک کند چرا که کاربست فرایند منطقی و عقلانیت در آن جایگاه ویژه‌ای دارد و از اینروست که حاکمان را در نظر مردمان افرادی شایسته، کارآمد، اثر بخش، مشورت‌پذیر و دارای صلاحیت حکمرانی نشان می‌دهد. تصمیم‌گیری در میان وظایف مدیران دارای جایگاه ویژه‌ای است تا حدی که به نظر «سایمون» جوهره مدیریت شناخته می‌شود؛ تصمیم‌گیری مفهومی فراگیر است و منحصر به سازمان و مدیریت نیست بلکه حضور یا دخالت مستقیم و یا غیرمستقیم آن در بسیاری از زمینه‌ها، توجه محققان و دانشمندان بسیاری را به خود جلب کرده است. سؤال کلیدی در این بخش این است که مؤلفه‌های اثرگذار در تصمیم‌گیری با رویکردی فرایندی به‌عنوان وظیفه‌ای مهم در سیره عقلاء (عرف خاص) آیا در گزاره‌های علوی صحه گذاشته شده است؟ با توجه به اصول موضوعه پذیرش اهمیت و وزن تصمیم‌گیری در مدیریت، این مهم در گزاره‌های نهج‌البلاغه واکاوی می‌شود.

۲. بیان مساله

مؤلفه‌های اثرگذار در تصمیم‌گیری در خطمشی‌گذاری کلان جامعه از زمان پیش‌بینی مسئله و یا درک مشکل تا انتخاب الگو و اجرا و ارزیابی، فرایند مهم و پیچیده‌ای است که بعضاً تا ۴۲ عامل فردی و سازمانی در آن دخیل است (کاسالی و پرانو ۲۰۲۰) این پیچیدگی لزوم توجه به جایگاه تصمیم‌گیری و اهمیت آسان‌سازی و ایجاد تسهیل در فرایند تصمیم را برای مدیران در سطوح مدیریتی ضروری می‌نماید که از دیرباز این مهم مورد توجه فرهیختگان جامعه خصوصاً علمای علم مدیریت و علوم اجتماعی بوده است. آدینفلی تصمیم‌گیری را یک فرایند بسیار پیچیده نظام‌مند مبتنی بر تعاملات متعدد که بوسیله بازخوردهای محیطی و مکانیسم تنوع- انتخاب- نگهداشت تکمیل می‌شود، می‌بیند (آدینفلی، ۲۰۲۰: ۱)؛ از سوی دیگر، پیامدهای آتی یک تصمیم می‌تواند تا سالها تأثیراتش را بر جامعه مخاطب باقی بگذارد که این امر بایستی توسط تصمیم‌گیران به دقت لحاظ



شود (آبادها، ۲۰۲۱). مسائل اخلاقی تاثیر گذار در تصمیم‌گیری در دنیای امروزی هم مورد تاکید هستند و هم در بهینه کردن تصمیمات تاثیر گذارند (کاسالی و پرانو ۲۰۲۰) فلذا، امروزه بنا به دلایل پیچیده سیاسی، مدیریتی، فرهنگی و اجتماعی، فرایند تصمیم‌گیری در خطمشی‌گذاری صحیح، برای جوامع از اهمیت بالایی برخوردار است تا مدیران بتوانند جامعه خود را در تمام عرصه‌های سیاسی اجتماعی به سطح مطلوب برسانند. در این راستا، یکی از شش عامل موثر در حاکمیت خوب را تصمیم‌گیری ذکر کرده اند (ترنر^۱ ۲۰۲۰) هر چند که مکانیسم آن به دلیل پیچیدگی یا در هم‌تنیدگی ساخت‌ها بطور دقیق مشخص نیست (ترنر^۲ ۲۰۲۰). در دنیای پر از اطلاعات امروز، عموم تصمیمات انسانی داده محور هستند (ووربرگ و همکاران ۲۰۲۱) هر چند که این روش هنوز- به دلیل اتکای صرف بر شاخص‌های مادی و ملموس در این فرایند- با نقطه بهینه فاصله زیادی دارد. پویایی‌های محیطها در دنیای امروز نیز عامل دیگری در تصمیم‌گیری است که بایستی به دقت بررسی شود تا خطای تصمیمات را بتوان به حداقل رسانید (امراه بایراک و همکاران ۲۰۲۱ : ۱) هر چند هوش مصنوعی تلاش دارد تا این چالش را بطور نسبی حل کند لیکن به دلیل پیچیدگی‌های انسان و نیازهای همزمان مادی و معنوی وی تا کنون موفق نبوده است. آنچه تا کنون اشاره شد گواهی بر پیچیدگی تصمیم‌گیری است؛ لیکن در این مقاله که به روش توصیفی- تحلیلی انجام شده است، برآیند ما با «بازکاوی فرایند تصمیم‌گیری در خطمشی‌گذاری از منظر نهج‌البلاغه» مؤلفه‌های اثر گذار در فرایند تصمیم‌گیری در خطمشی‌گذاری را در کلمات امیرمؤمنان علی علیه السلام بررسی کنیم. در این مقاله تلاش شده تا به این سؤال پاسخ داده شود که «چه مؤلفه‌هایی در فرایند تصمیم‌گیری از منظر نهج‌البلاغه وجود دارد؟» از این رو، برای پاسخ به این سؤال، مؤلفه‌های مهمی در فرایند تصمیم‌گیری همچون خدا باوری و معادباوری، شایسته سالاری و مشورت پذیری و اصل قاطعیت در تصمیم‌گیری بررسی می‌شود.

۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

تصمیم‌گیری به دلیل اهمیت آن، جایگاه خاصی در میان وظایف مدیریت دارد به گونه‌ای که از منظر برخی اندیشمندان تصمیم‌گیری جوهره مدیریت است (کونتز ۱۹۹۰) تصمیم‌گیری در

1. Turner. a

2. Turner. b

گزاره‌های نهج بلاغه دارای جایگاه مهمی است و با بررسی مطالعات و نوشته‌ها در این حوزه و خلا موجود در پژوهش‌های انجام گرفته ضرورت و اهمیت آن افزایش می‌یابد؛ از سوی دیگر، کار بست تصمیم‌گیری با رویکرد علوی در سازمانها ضرورت پژوهش را دوچندان می‌سازد. با این حال بررسی‌ها نشان می‌دهد که این فرایند از منظر امام علی علیه السلام می‌تواند با موانعی مواجه گردد که بررسی و واکاوی تصمیم‌گیری با رویکرد فرایندی از منظر نهج البلاغه اهمیت زیادی دارد.

۴. ادبیات و پیشینه تحقیق

اصولا در این بخش ابتدا به مبانی نظری و سپس به پیشینه اشاره می‌شود. از اینرو، گفته شده است یکی از مفاهیم مرتبط با موضوع واژه تصمیم‌گیری است «تصمیم» در لغت به معنای برای خود در کاری رفتن و عزم بر آن کردن است و «تصمیم‌گیری» به معنای اراده کردن و قصد نمودن می‌باشد. (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۶، ۶۷۷۵)

نویسندگان مدیریت برای تصمیم‌گیری تعاریف متعددی ذکر کرده‌اند که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

– تصمیم‌گیری فرایندی را تشریح می‌کند که از طریق آن، راه‌حل مسئله معینی انتخاب می‌گردد. (رضائیان، ۱۳۷۴، ۵۷)

– تصمیم‌گیری فرایند شناسایی و گزینش یک روند کار برای حل یک مسئله مشخص است. (استونر، ۱۹۹۲: ۲۴۸)

– تصمیم‌گیری به معنای برگزیدن یک راه‌کنش، از میان راه‌حل‌ها است (کونتز، ۱۹۹۰: ۱۰۸) و یا تصمیم‌گیری یک انتخاب از میان راه‌حل‌های روند کار است (بون، ۱۹۹۲، ۱۷۶). با عنایت به تعاریف فوق‌الذکر «فرایندی بودن» و «گزینشی بودن» تصمیم‌گیری مورد توجه اندیشمندان مدیریت قرار دارد؛ از اینرو، به نظر می‌رسد که تصمیم‌گیری، فرایندی است که روند آن به گزینش ختم می‌شود؛ اگرچه هر گزینشی مطلوب نیست، بلکه باید بهترین گزینه انتخاب شود. از اینرو، تصمیم‌گیری به معنای انتخاب یک شقّ از میان شقوق ممکنه یا بدیل‌ها است. (معینی، ۱۳۷۰: ۶۶)

همچنین آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «تصمیم‌گیری نوعی واکنش است که فرد در برابر يك مسأله از خود نشان می‌دهد. بین وضع موجود و وضع مورد نظر (یا مورد درخواست) فاصله یا تفاوت هست، و برای رسیدن به وضع مورد نظر باید اقداماتی صورت گیرد». (رابینز، ۱۳۷۴: ۲۲۰)

در گزاره‌های اسلامی تصمیم‌گیری فرایند استماع گزینه‌ها و گزینش و تبعیت از بهترین گزینه است (زمر ۱۷ و ۱۸) افزون بر این، تصمیم‌گیری «عمل و فعلی است که بر اساس بینش اسلامی، در جهت اجرای اهداف عالی‌ه اسلام، با ملاحظه و به‌کارگیری ضوابط و معیارهای ارزشی اسلامی در موردی معمول می‌گردد». (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳)

بنابراین بهتر است که تصمیم‌گیری این‌گونه تعریف شود:

تصمیم‌گیری فرایندی است که طی آن، انتخاب گزینه اصلح، از میان بدیل‌ها صورت می‌گیرد. تصمیم‌گیری اسلامی در فرایند مدیریت اسلامی نیازمند دلیل و اثبات است. هرچند دلایل متقن و کافی برای نشان دادن وجود مدیریت اسلامی توسط بعضی حکمای اسلامی ارائه شده است. (رازینی، ۱۳۹۴: ۷۹ و ۸۰) اصولاً فرایند تصمیم‌گیری می‌تواند در سطح فردی یا گروهی یا سازمانی و یا در سطح کلان جامعه انجام گیرد و عموماً مشاهده می‌شود که نوع تصمیمات در نهج البلاغه در سطح کلان و توسط کارگزاران و مدیران جامعه انجام گرفته است لذا به طرح مفهومی جامعه نیز پرداخته می‌شود. «جامعه» در لغت، اسم فاعل مؤنث از مصدر «جمع» به معنای گرد کردن، گرد هم آوردن، فراهم کردن یا فراهم آوردن، و برهم افزودن است. بنابراین، به معنای گرد آورنده، فراهم کننده یا آورنده، برهم افزاینده و در برگیرنده خواهد بود. این واژه «عرفاً» به معنای «گروه» و علی‌الخصوص «گروهی از انسان‌ها» به کار می‌رود، آن گروه از مردم که در يك روستا یا دهکده یا شهر یا استان و یا کشور زندگی می‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۱) از منظر برخی اندیشمندان «مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات و آداب و سنن و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند، جامعه را تشکیل می‌دهند» (مطهری، ۱۳۹۶: ۳۱۳). به طور کلی می‌توان گفت که جامعه شامل جمع کثیری از انسان‌ها می‌باشد که به خاطر سلسله‌ای از نیازها و خواسته‌های خود و تحت نفوذ يك سلسله از عقاید و تفکرات و آرمان‌ها در هم ادغام شده و يك زندگی مشترکی دارند (بروس کوئن ۱۳۸۷: ۵۹).



هر تصمیمی دارای فرایندی است؛ فرایند تصمیم‌گیری را می‌توان شامل مراحل مختلفی همچون تشخیص و تعیین مشکل، یافتن راه‌حلی برای مشکل، انتخاب معیار برای سنجش و ارزیابی راه‌حل‌های ممکن، تعیین نتایج حاصل از هر یک از راه‌حل‌های ممکن، ارزیابی راه‌حل‌ها از طریق بررسی نتایج حاصل از آنها، انتخاب یک راه از میان راه‌های مختلف و ارائه بیانیه تصمیم بیان نمود (کیومرثی، ۱۳۹۶) و بالطبع در فرایند تصمیم‌گیری مؤلفه‌های مهمی می‌توانند تاثیر گذار باشند که از منظر نهج البلاغه بررسی می‌شود.

با توجه به پیشینه تحقیقاتی در موضوع پژوهش، مطالعات انجام گرفته درباره مؤلفه‌های اثرگذار در تصمیم‌گیری با رویکردی فرایندی نشان می‌دهد که در خصوص فرایند تصمیم‌گیری نوشته‌های فراوانی وجود دارد؛ مع الوصف در خصوص مؤلفه‌های اثرگذار در فرایند تصمیم‌گیری از منظر امام علی علیه السلام به صورت مستقل نوشته‌ای یافت نشد؛ با این وجود، می‌توان مواردی را ذکر کرد که به موضوع تصمیم‌گیری از منظر امام علی علیه السلام اشاره کرده اند (خدمتی و همکاران ۱۳۹۴؛ آذر دشتی ۱۳۸۶؛ نجف زاده ۱۳۸۷؛ پیروز و همکاران ۱۳۹۸؛ مقیمی ۱۳۹۹؛ ، ذاکری ۱۳۷۱، پورعزت ۱۳۹۵) برخی از نوشته‌ها وجود دارد که به صورت استطرادی به موضوع تصمیم‌گیری فردی پرداخته است که در اینجا به مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱. مدیریت علوی: این کتاب نوشته ابوطالب خدمتی و همکاران است که توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به چاپ رسیده است؛ خاطر نشان می‌شود که تصمیم‌گیری به طور مطلق با استناد به گزاره‌های علوی در آن بحث شده است.

۲. درآمدی بر رفتار سازمانی با رویکرد اسلامی: این کتاب نوشته عباس شفیعی توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۵ انتشار یافته است؛ موضوع تصمیم‌گیری فردی با رویکرد اسلامی در آن مطرح شده که استناداتی از امام علی علیه السلام نیز در آن وجود دارد.

۳. اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام: این نوشته اثر سیدمحمد مقیمی است که در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است و در آن تصمیم‌گیری در اسلام با استناد به منابع اسلامی بررسی شده است.

۴. ویژگی‌ها و وظایف مدیران در نهج‌البلاغه نوشته دکتر علی نقی امیری از انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه است که تصمیم‌گیری به طور مطلق در آن بررسی شده است. خاطر نشان می‌شود که در نوشته‌هایی که در خصوص مدیریت اسلامی منتشر شده‌اند به صورت عام به تصمیم‌گیری اشاره شده است مع الوصف در خصوص فرایند تصمیم‌گیری در نهج‌البلاغه نوشته مستقلى مشاهده نمی‌شود؛ از اینرو، خلا پژوهشی در موضوع مزبور احساس می‌شود.

۵. روش تحقیق

در تحقیقات علوم انسانی - اسلامی بدلیل ماهیت و ساختار علمی اسلامی آنها لازم است از روش‌های تحلیل متون دینی بهره گرفته شود؛ که به صورت توصیفی - تحلیلی انجام پذیرفته و بدلیل اینکه فرضیه‌های آن مشخص نیست و از طریق طرح سؤال یا سؤالات آغاز می‌شود، از نوع مطالعه اکتشافی است و از حیث روش تحلیل، از نوع تحقیقات تحلیل محتوا (ناظر بر شیوه اجتهادی) است؛ چرا که در پژوهش‌های علوم انسانی - اسلامی می‌توان از روش‌های مصطلح در حوزه علوم اسلامی مانند روش اجتهادی استفاده کرد. از اینرو، در این پژوهش، ابتدا گستره مفهومی هر یک از موضوعات فرعی با استمداد از فهم عرفی مشخص گردیده و به صورت دقیق موضوع تشخیص و تنقیح می‌گردد، (مفهوم‌سازی) سپس نظریه‌های مرتبط بررسی شده (مبانی نظری) و به منابع دینی با طرح سؤال به صورت سؤالات فرعی عرضه می‌شود و با توجه به اسناد و مؤداهای مرتبط با گزاره‌های علوی، بررسی‌ها انجام شده و پاسخ سؤالات داده می‌شود (تحلیل داده‌ها و استخراج مدل انتزاعی) و بدین طریق آموزه‌های اسلامی در موضوع مؤلفه‌های تصمیم‌گیری با رویکردی فرایندی استخراج می‌شود. در این مقاله تلاش شده تا به این سؤال پاسخ داده شود که «چه مؤلفه‌هایی در فرایند تصمیم‌گیری از منظر نهج‌البلاغه مهم ارزیابی می‌شود؟»

۲. بحث

در این بخش با توجه به روش تحقیق به طرح سؤالات فرعی پرداخته و با تحلیل گزاره‌های مرتبط با هریک از سؤالات پاسخ داده می‌شود و بالمآل به سؤال اصلی مبنی بر اینکه مؤلفه‌های مهم اثرگذار در فرایند تصمیم‌گیری از منظر نهج‌البلاغه چیست پاسخ داده می‌شود.

۱-۲. تحلیل سوال فرعی اول:

تاثیر مؤلفه خداآواری در فرایند تصمیم‌گیری با ابتناء بر گزاره‌های نهج‌البلاغه چیست؟

(خداآواری در تصمیم‌گیری)



امروزه مشکلات و نابسامانی‌های زیادی جوامع بشری را تهدید می‌کند. از این رو توجه به حضور خدا در مسیر زندگی و بررسی همه جانبه این مسئله از معیارهای اصلی و مؤثر در تصمیم‌گیری است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه به این مهم اشاره کرده و می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ مَنْ اسْتَنْصَحَ اللَّهَ وَفَقَّ وَ مِنْ اتَّخَذَ قَوْلَهُ دَلِيلًا هُدِيَ لِنَتِي هِيَ أَقْوَمُ فَإِنَّ جَارَ اللَّهِ آمِنٌ وَ عَدُوُّهُ خَائِفٌ؛ (خطبه / ۱۴۷). ای مردم، بدون شك آن که خیر خود را از خدا خواهد موفق گشته، و هر که گفتار حق را دلیل خود قرار دهد به استوارترین راه هدایت شده، زیرا که قطعاً پناهنده خدا در امان، و دشمن خدا هراسان است»

طبق این سخن، افراد تصمیم‌ساز جامعه باید در نگاه اول در تصمیم‌های خود خداوند متعال را در نظر گرفته و از او طلب خیر کنند، خدای متعال نیز در این مسیر آنان را به راه صلاح و راستی رهنمون می‌سازد. نتیجه این عمل آن است که انسان گفتار حق را راهنمای خود در راه سعادت قرار داده تا به مسیر حق به صورت تکوینی هدایت شود.

نتیجه خداباوری در تصمیم‌گیری آن است که حاکم و مدیر عظمت حق را دریافته و در برابر خداوند متعال سر تواضع فرود می‌آورد؛ چنان‌که حضرت می‌فرماید: «وَ إِنَّهُ لَا يَتَّبِعِي لِمَنْ عَرَفَ عَظَمَةَ اللَّهِ أَنْ يَتَّعِظَ فَإِنَّ رِفْعَةَ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَا عَظَمْتَهُ أَنْ يَتَوَاضِعُوا لَهُ وَ سَلَامَةَ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَا قُدْرَتُهُ أَنْ يَسْتَسْلِمُوا لَهُ؛ (خطبه / ۱۴۷). و آنکه عظمت حق را شناخت شایسته نیست خود را بزرگ شمارد، زیرا بزرگی آنان که به عظمت حق معرفت دارند این است که در برابر او فروتنی کنند، و سلامت آنان که از قدرت حق آگاهند این است که تسلیم او باشند» از اینرو اگر کسی یا کسانی در جایگاه حاکم و مدیر به عظمت خداوند واقف بوده و خداباوری را منظور سازد در مقابل دیگران تواضع و فروتنی داشته و این مساله را به عنوان امری مهم در فرایند تصمیم‌گیری خود لحاظ خواهد کرد.

۲-۲. تحلیل سوال فرعی دوم:

تاثیر مؤلفه معادباوری در فرایند تصمیم‌گیری از منظر گزاره‌های علوی چگونه است؟

(معادباوری در تصمیم‌گیری)

معادباوری اصل دومی است که هر شخص مسلمان به خصوص حاکم جامعه اسلامی باید آن را باور داشته باشد. اعتقاد به این مسئله می‌تواند بسیاری از کج‌روی‌ها را اصلاح کرده و از بروز خطاها جلوگیری کند. چنانچه حاکم جامعه اسلامی یا مدیران در سطوح مختلف سازمانی معادباور باشند.



تصمیم‌های سازنده‌تری را اتخاذ خواهند کرد؛ زیرا این اعتقاد موجب شده حاکم یا مدیر با رعایت تقوای الهی تصمیم بگیرد که نتیجه آن صلاح و سعادت جامعه و سازمان خواهد بود.

حضرت علی علیه السلام در بیانی می‌فرماید: «فَمَنْ أَشَعَرَ التَّقْوَى قَلْبَهُ بَرَزَ مَهْلَهُ وَ فَازَ عَمَلُهُ فَاهْتَبَلُوا هَبْلَهَا وَ اعْمَلُوا لِلْجَنَّةِ عَمَلَهَا فَإِنَّ الدُّنْيَا لَمْ تُخْلَقْ لَكُمْ دَارَ مَقَامٍ بَلْ خُلِقَتْ لَكُمْ مَجَازاً لِتَرَوُدُوا مِنْهَا الْأَعْمَالَ إِلَى دَارِ الْقَرَارِ فَكُونُوا مِنْهَا عَلَى أَوْفَازٍ وَ قَرَّبُوا الظُّهُورَ لِلرِّيَالِ؛ (خطبه / ۱۳۲). آن که تقوا را با عمق دل دریافت در کار خیر سبقت گرفت و عملش به نتیجه کامل رسید. پس بهره‌های تقوا را غنیمت دانید و کاری که شما را شایسته ورود به بهشت می‌کند انجام دهید، زیرا دنیا برای اقامت دائم شما آفریده نشده، بلکه گذرگاهی ساخته شده تا از آن برای خانه ابدی زاد و توشه‌ای فراهم آورید. پس برای کوچ از دنیا عجله کنید و مرکب‌ها را برای جدایی از آن آماده سازید»

طبق این کلام، رعایت تقوا سبب انجام کار خیر شده و موجب می‌شود تا حاکم / مدیر با لحاظ ثواب و عقاب اخروی تصمیم بگیرد. بنابراین، رعایت تقوا با لحاظ باور به معاد، زمینه رسیدن جامعه و سازمان به سعادت را فراهم خواهد کرد.

حضرت در کلام دیگری، دنیا را خانه‌ای فانی دانسته: «وَ الدُّنْيَا دَارٌ مَنِي لَهَا الْفِتَاءُ» (خطبه ۴۵) و آن را محلی برای آماده شدن برای سفر آخرت و معاد معرفی می‌کند و می‌فرماید: «فَبَادِرُوا الْمَعَادَ وَ سَابِقُوا الْأَجَالَ فَإِنَّ النَّاسَ يُوشِكُ أَنْ يَنْقَطِعَ بِهِمُ الْأَمَلُ وَ يَرْتَهَقَهُمُ الْأَجَلُ وَ يُسَدَّ عَنْهُمْ بَابُ التَّوْبَةِ فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ فِي مِثْلِ مَا سَأَلَ إِلَيْهِ الرَّجْعَةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَ أَنْتُمْ بَنُو سَبِيلِ عَلِيٍّ سَفَرٍ مِنْ دَارٍ لَيْسَتْ بِدَارِكُمْ وَ قَدْ أَوْذَنْتُمْ مِنْهَا بِالْإِزْتِحَالِ وَ أَمَرْتُمْ فِيهَا بِالرَّادِ؛ (خطبه / ۱۸۳). پس بر معاد پیش دستی کنید، و بر مرگ پیشی جوئید، زیرا نزدیک است آرزوی مردم قطع شود و اجل گریبانشان را بگیرد و باب توبه بر آنان بسته شود. شما اکنون در شرایطی هستید که کسانی پیش از شما از دنیا رفتند بازگشت به آن را خواستار شدند، با آنکه شما در دنیا همچون رهگذرید از خانه‌ای که ملک شما نیست آماده سفرد که کوچ کردن از آن را به شما اعلام نموده و توشه گرفتن از آن را امر کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام در این کلام با بیان اینکه آنان که به آخرت سفر کرده‌اند خواستار آنند تا با بازگشت به زندگی دنیا، باب توبه برای خود باز نگاه داشته و تا می‌توانند در دنیا طلب بخشش و آمرزش کنند، به این مطلب توجه می‌دهند که تصمیم‌هایی که انسان در دنیا اتخاذ می‌کند زمینه‌ساز انجام اعمالی است که ممکن



است گریبان او را در آخرت بگیرد و ایشان را به دوزخ بیندازد بنابراین، بهتر است تصمیم‌سازان جامعه سازمان تصمیم‌هایی بگیرند که هم خود و هم مردم جامعه را بر سیل سعادت رهنمون کرده و از آتش دوزخ نجات دهند.

مؤید این کلام، بیان حضرت است که می‌فرماید: «وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ لِهَذَا الْجِلْدِ الرَّقِيقِ صَبْرٌ عَلَى النَّارِ، فَارْحَمُوا نَفْسَكُمْ، فَإِنَّكُمْ قَدْ جَرَّ بُتْمُوهَا فِي مَصَائِبِ الدُّنْيَا؛ (خطبه / ۱۸۲). بدانید که این پوست نازک را طاقت بر آتش نیست، پس به خود رحم کنید که شما خود را در دنیا به مصائب و رنج‌ها امتحان کرده‌اید» بنابراین، «اگر نفس تو از قبول راه آنان بدون آنکه بداند چنانکه آنان دانستند باز ایستاد پس باید خواسته تو نسبت به آن راه از روی طلب فهم و کسب دانش باشد نه افتادن در شبهه‌ها و بالا بردن بحث‌ها و جدل‌ها و پیش از قدم نهادن در راه فهم و دانش برای شناخت آن راه از خداوند یاری بخواه، و برای به دست آوردن توفیق روی رغبت به جانب او کن و هر چه که تو را به اشتباه اندازد یا به گمراهی کشاند رها ساز... و اگر آنچه را دوست داری برایت فراهم نشد، و به آسودگی خاطر و فکر دست نیافتی، جاده را همچون شتر شب کور طی می‌کنی و به تاریکی‌ها گام بر می‌داری و کسی که قدم به اشتباه برمی‌دارد یا حق را از باطل تمیز نمی‌دهد خواستار دین نیست و در چنین موقعیتی حفظ خویشتن از پیمودن این‌گونه جاده‌ها عاقلانه‌تر و بهتر است» (نامه / ۳۱). با توجه به نکات مهم از فرمایش امام علی علیه السلام اصل مهم معادباوری می‌تواند در تصمیمات مدیران تأثیر زیادی داشته باشد. از مطالب پیش‌گفته استفاده می‌شود که مؤلفه‌هایی همچون خدایاوری و معادباوری به عنوان اصول بنیادین می‌توانند در فرایند تصمیم‌گیری مدیران در سطوح مختلف تأثیر زیادی داشته باشند.

۲-۳. تحلیل سوال فرعی سوم:

تأثیر مؤلفه شایسته سالاری در تصمیم‌گیری از منظر گزاره‌های علوی چگونه است؟

(شایسته‌سالاری در تصمیم‌گیری)

در آموزه‌های اسلامی، پذیرش منصب و گماردن افراد به مقام‌ها و مسئولیت‌ها، امانتی است که باید به اهلش واگذار شود تا مردم جامعه و نیروهای سازمانی را در دو دنیا به صلاح و امنیت اجتماعی رسانده و جامعه و سازمانی عزت‌مند را تشکیل دهند. خداوند متعال در قرآن کریم به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ؛ (نساء، / ۵۸).



خدا قاطعانه به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید»

آنچه از عموم این آیه به دست می‌آید، آن است که «امانات» هم شامل مسائل مالی شده و هم موارد غیرمالی را در بر می‌گیرد که حکومت و مدیریت جامعه اسلامی نیز یکی از مصادیق آن است. اهلیت داشتن و شایسته بودن حاکم و مدیران به این خاطر است که به سبب آن کارها قوام یافته و به خاطر تصمیم‌گیری‌های شایسته حاکم و مدیر، رابطه بین زمامدار و مردم اصلاح می‌یابد و به سبب آن جامعه به اهداف والای الهی خود نزدیک می‌شود. این‌گونه است که امانت حفظ شده و به صاحبان اصلی آن باز می‌گردد.

حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «حَقُّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، وَأَنْ يُؤَدِّيَ الْأَمَانَةَ، فَإِذَا فَعَلَ فَحَقَّ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَأَنْ يُطِيعُوا وَأَنْ يُجِيبُوا إِذَا دُعُوا؛ (متقی هندی ۱۴۱۹ ح ۱۴۳۱۳). امام وظیفه دارد بر طبق آنچه خدا نازل کرده است حکومت کند و امانت را ادا نماید. چون چنین کند مردم وظیفه دارند سخنش را بشنوند، فرمانش را ببرند و هرگاه آنان را فراخواند، اجابت کنند»

قرار گرفتن شایستگان در رأس کارها موجب گردش درست امور، شکوفایی استعدادها، رشد کارها و سیر نظام اداری به سوی مقاصد آن و تحقق اهداف دولت است و هیچ چیز مانند شایسته‌سالاری و اهلیت‌گرایی به سامان آورنده مدیریت نیست (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

حضرت علی (ع) در خطبه طالوتیه می‌فرماید: «أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ اقْتَبَسْتُمْ الْعِلْمَ مِنْ مَعْدِنِهِ؛ وَشَرِبْتُمْ الْمَاءَ بَعْدُ وَبَتَيْهِ؛ وَادْخَرْتُمْ الْخَيْرَ مِنْ مَوْضِعِهِ وَأَخَذْتُمْ الطَّرِيقَ مِنْ وَاضِحِهِ وَ سَلَكْتُمْ مِنَ الْحَقِّ نَهْجَهُ؛ لَنَهَجَتْ بِكُمْ السُّبُلُ؛ وَبَدَتْ لَكُمْ الْأَعْلَامُ؛ وَأَصَاءَ لَكُمْ الْإِسْلَامُ؛ فَأَكَلْتُمْ رَغَدًا؛ وَمَا عَالَ فِيكُمْ عَائِلٌ؛ وَلَا ظَلَمَ مِنْكُمْ مُسْلِمٌ وَلَا مُعَاهَدٌ؛ (شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۵۹). آگاه باشید! سوگند به آن کسی که دانه را شکافت؛ و روح و جان را بیافرید؛ اگر شما شاخه‌های نورانی و شعله‌های فروزان و درخشان علم و دانش را از معدن آن اقتباس می‌کردید؛ و آب شیرین و گوارا را از چشمه آن قبل از آنکه در راه به تیرگی و کدورت و تلخی آغشته شود؛ می‌نوشیدید؛ و خیر را که همان عقاید صحیحه، و اخلاق فاضله و ملکات صالحه و اعمال نافع است، از محلّ و موضع خودش برای خود برمی‌داشتید



و ذخایر وجودی خودتان را از اینها می‌انباشید؛ و در راه و طریق سیر و سلوک و حرکت از جاده روشن و واضح گام بر می‌داشتید و در راه حق و اخذ حق از راه آشکارا و هوبدا وارد می‌شدید و این راه را می‌پیمودید، هر آینه راه‌ها برای شما باز و گشاده و روشن و آسان می‌شد و برای شما نشانه‌های حق و حقیقت ظاهر می‌گشت و اسلام برای شما درخشان می‌شد و دیگر در میان شما يك نفر فقیر و عائله‌مند نبود و هیچ يك از شما چه مسلمان و چه کافر معاهد ذمی مورد ظلم و ستم واقع نمی‌شد»

حضرت علی علیه السلام در بیان ویژگی افراد دارای اهلیت و شایسته، پس از تلاوت آیه «رِجَالٌ لَا تُلِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (نور / ۳۷) شایستگان را افرادی می‌خوانند که از یاد خدا غافل نشده و هر زمان تسبیح‌گوی اویند، مردم را به یاد خدا می‌اندازند، از مقام حق بی‌م می‌دهند و راهنمای مردم در بیابان هستند. حضرت سپس در ادامه می‌فرماید: «مَنْ أَخَذَ التُّصَدَّ حَمِدُوا إِلَيْهِ طَرِيقَهُ وَ بَشَّرُوهُ بِالنَّجَاةِ وَ مَنْ أَخَذَ يَمِينًا وَ شِمَالًا دَمُوا إِلَيْهِ الطَّرِيقَ وَ حَذَّرُوهُ مِنَ الْهَلَاكَةِ وَ كَانُوا كَذَلِكَ مَصَابِيحَ تِلْكَ الظُّلُمَاتِ وَ أَدِلَّةَ تِلْكَ الشُّبُهَاتِ؛ (خطبه / ۲۲۲). هر که جانب راه راست گیرد راهش بر او مدح و ثنا گوید و به نجات مژده‌اش دهد و هر که در راست و چپ افتد طریفش را در نظرش نکوهش نمایند و او را از هلاکت بترسانند، اینان با این ویژگی‌ها چراغ‌های آن تاریکی‌ها و راهنمایان نجات بخش از آن اشتباهاتند»

حضرت در ادامه این افراد را کسانی می‌داند که به عدالت فرمان داده و خود عامل به آنند و از زشتی و منکر باز ایستاده و خود نیز از آن دست می‌کشند: «فَكَانَتْما قَطْعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ هُمْ فِيهَا فَشَاهَدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ فَكَانَتْما أَطَّلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبُرْزَخِ فِي طُولِ الْإِقَامَةِ فِيهِ وَ حَقَّتِ الْقِيَامَةُ عَلَيْهِمْ عِدَاتِهَا فَكَشَفُوا غِطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَانَتْهُمْ يَرَوْنَ مَا لَا يَرَى النَّاسُ وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ؛ (خطبه / ۲۲۲). گویی رابطه خود را با دنیا بریده و در آخرتند و آنچه را بعد از دنیاست مشاهده می‌کنند، انگار بر احوال پنهان برزخیان که چه مدتی است در برزخ به سر می‌برند آگاهند و قیامت وعده‌های خود را بر آنان محقق کرده و اینان برای اهل دنیا پرده از آن برداشته‌اند، گویی چنان است که، می‌بینند آنچه را مردم نمی‌بینند و می‌شنوند آنچه را مردم نمی‌شنوند».

در مقابل، حضرت در بیان دیگری به صفت و ویژگی کسانی اشاره می‌کنند که بدون داشتن ویژگی‌های لازم قبول مسئولیت کرده و خود یا ناشایستگان دیگری را عهده‌دار مناصب و مقامات

می‌کنند. این افراد بالاترین خیانت‌ها را با تصمیمات ناشایست خود مرتکب می‌شوند؛ چراکه هم خود و هم دیگران را در معرض هلاکت قرار داده و امور حکومتی و دینی را تباه کرده و مردم را نسبت به دین بدبین می‌کنند.

حضرت علی (ع) کسانی را که ریاستی را پذیرفته درحالی که شایسته آن نیستند را دو صنف می‌کند؛ صنف اول فردی است که خدا او را به خودش واگذار کرده است. این فرد - به گفته حضرت - از راه راست منحرف شده و گرفتار بدعت و مطالب انحرافی می‌شود. چنین فردی وسیله آشوبگری کسانی است که بدام او بیفتند. از مسیر هدایت گمراه گردیده موجب انحراف کسانی است که در زمان زندگی و مرگ او از وی پیروی کنند. اشتباهات دیگران را بدوش می‌گیرد و گرو گناهان خویش است.

صنف دوم، فردی است که در نادانی فرو رفته و در جایگاه نادانان ملت قرار گرفته و در گمراهی مردم کوشاست. مشابه چنین فردی را مردم دانشمند می‌دانند که دانشمند نیست. چنین فردی: «جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا ضَامِنًا لِيَتَخَلَّصَ مَا التَّبَسَّ عَلَى غَيْرِهِ فَإِنْ تَرَلَّتْ بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ هِيَ أَلْهَا حَشَوًا رَثًا مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ بِهِ فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَسَجِ الْعَنْكَبُوتِ لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ وَإِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ جَاهِلٌ خَبَّاطٌ جَهَالَاتٍ عَاشِ رَكَابُ عَشَوَاتٍ لَمْ يَعْصَ عَلَى الْعِلْمِ بِضُرْسٍ قَاطِعٍ يَذُرُّو الرِّوَايَاتِ ذَرَوُ الرِّيحِ الْهَشِيمِ لَا مَلِي؛ (خطبه / ۱۷).

در میان مردم به قضاوت و حل مشکلات که ضامن آن گردیده می‌نشیند اگر مطلب مبهمی پیش آمد رأی ضعیف و نظر بی‌ارزشی می‌دهد و از روی قطع هم نظر خود را صادر می‌کند. چنین فردی در مسائل مبهم مثل تنیدن عنکبوت است. نمی‌داند عملش صحیح است یا غلط اگر کارش صحیح باشد می‌ترسد خطا کرده باشد و اگر اشتباه کرده باشد امیدوار است کارش صحیح باشد. نادان است و در نادانی‌ها اشتباهکار. خودش شب‌کور است و بر شتر شب‌کور هم سوار می‌شود. چون نادان است در مطلب قاطعیت ندارد. همانند باد که برگ‌ها را پراکنده می‌سازد بدون فائده، او هم روایات را پخش می‌سازد (ضعیف و صحیح را مخلوط عرضه می‌کند.)

از ویژگی‌های دیگر این افراد، این است که اگر مطلبی را نداند پنهان می‌سازد که ضعف او آشکار نشود در نظرشان بی‌ارزش‌ترین چیز است و چیزی در نظرشان با ارزش‌تر از قرآن آن موقعی که تحریفش کنند نیست. در نظرشان بدتر از معروف چیزی نیست و خوب‌تر از منکر برای آنها یافت نمی‌شود»





حضرت علی علیه السلام در نامه‌ای که به قاضی اهواز، می‌نویسند، این اشخاص را مورد لعنت خداوند دانسته و می‌فرماید: «اعلم یا رفاعه ان هذه الامارة امانة فمن جعلها خيانة فعليه لعنة الله الى يوم القيمة ومن استعمل خائناً فإن محمداً (ص) بريء منه في الدنيا والآخرة؛ (تمیمی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۳۱).

بدان ای رفاعه! که این حکمرانی، امانت است. هر که در آن خیانت ورزد، تا روز رستاخیز از رحمت خدا دور باشد، و هر کس خیانتکاری را به کار گمارد، حقیقتاً محمد صلی الله علیه و آله در دنیا و آخرت از او بیزار است» از اینرو شایسته سالاری مؤلفه‌ای مهم در فرایند تصمیم‌گیری مدیران است
۲-۴. تحلیل سوال فرعی چهارم:

تاثیر مؤلفه مشورت‌پذیری در تصمیم‌گیری از منظر گزاره‌های علوی چگونه است؟
(مشورت‌پذیری در تصمیم‌گیری)

مشاوره و مشورت در مورد انجام کار و گرفتن تصمیم، یکی از مؤلفه‌های مهم در فرایند تصمیم‌گیری است که حاکم و والی و مدیر را از خطر انحراف مصون ساخته و جامعه اسلامی را در مسیر حق استوار نگه می‌دارد. این عمل یکی از شیوه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام در مدیریت جامعه اسلامی بود. آن حضرت با وجود علم لدنی و برخورداری از عقل و خرد و تدبیر و سیاستمداری، در مرتبه‌ای بود که نیازی به مشورت گرفتن از دیگران نداشت؛ اما با این حال، از دیدگاه دیگران در انجام امور مشورت می‌گرفت و این امر را به کارگزاران و والیان خود نیز می‌آموخت. (مکارم شیرازی ۱۳۹۰)
حضرت علی علیه السلام در فضیلت مشورت می‌فرماید: «لَا غِنَى كَالْعَقْلِ وَلَا فَقْرٌ كَالْجَهْلِ وَلَا مِيرَاثٌ كَالْأَدَبِ وَلَا ظَهِيرٌ كَالْمَشَاوِرَةِ؛ (حکمت / ۵۴). ثروتی چون عقل، و فقری چون جهل، و میراثی چون ادب، و پشتیبانی همچون مشورت نیست»

سپس در بیان دیگری مشورت کردن را راه گریز از خطا دانسته و می‌فرماید: «مَنْ اسْتَقْبَلَ وُجُوهَ الْأَمْرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا؛ (حکمت / ۱۷۳). آن که به استقبال آراء معتبره رود موارد اشتباه را بشناسد»
همچنین حضرت مشورت گرفتن را شریک شدن انسان در عقول دیگران دانسته و می‌فرماید: «وَمَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا؛ (حکمت / ۱۶۱). هر که مستبد به رأی شد به هلاکت رسید، و هر که با مردم مشورت کرد خود را شریک عقل آنان نمود» از برخی گزاره‌ها نیز استفاده می‌شود که حضرت مشاورانی داشته اند و در فرایند تصمیم‌گیری از انظار آنان استفاده می‌کردند چنانکه در بیانی



به ابن عباس می‌فرماید: «وَقَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ فِي شَيْءٍ لَمْ يُوَافِقْ رَأْيَهُ لَكَ أَنْ تُشِيرَ عَلَيَّ وَ أَرَى فَإِنْ عَصَيْتَكَ فَأَطِئْنِي؛ (حکمت / ۳۲۱).

آن حضرت به عبد الله بن عباس درباره نظری از او که موافق رأی امام نبود، فرمود: بر توست که رأی خود را به من ارائه کنی و من هم بیندیشم، زمانی که نظرت را نپذیرفتم مرا اطاعت کن» در تحلیل محتوای فرمایش امام گفته می‌شود که حاکم و مدیر لازم است که از انظار دیگران بهره مند گردد و با آنان مشورت کند بدیهی است که بعد از ارزیابی نظر دیگران ممکن است که گزینه یا گزینه‌های مورد نظر دیگران را نپذیرد در این صورت آنان نمی‌توانند از مدیر و حاکم تمرد نمایند؛ افزون بر این، مکانیزم تصمیم‌گیری در این گزاره با توجه به مؤلفه مشورت به روشنی بیان شده است چه اینکه حاکم و مدیر با مشاوران و نیروهای خود مشورت می‌کند ممکن است بعد از ارزیابی انظار بپذیرد یا نپذیرد و خود به صورت فردی تصمیم بگیرد از اینرو مشورت مؤلفه‌ای مهم در تصمیم‌گیری شمرده می‌شود؛ این مهم در گامهای فرایند تصمیم‌گیری مانند تشخیص مساله، ایجاد بدیل‌ها، ارزیابی بدیل‌ها و انتخاب بدیل احسن خود را نشان می‌دهد.

واضح است که هر مدیر و حاکمی در تصمیم‌گیری‌های کلان خود هرچند باید از دیدگاه‌ها و نظرات دیگران استفاده کند، اما باید نظر نهایی را خود اعلام کرده و استدلال‌های خود مبنی بر این تصمیم را هم بیان کند. حضرت با اصرار بر اینکه مردم نیز باید نظرات خود را اعلام کرده و در انجام امور دخالت داشته باشند، در کلامی می‌فرماید: «فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ أَنْ أُخْطِئَ وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي؛ (خطبه / ۲۱۶). بنابراین از حق‌گویی یا مشورت به عدل خودداری نکنید، که من در نظر خود نه بالاتر از آنم که خطا کنم، و نه در کارم از اشتباه ایمنم مگر اینکه خداوند مرا از نفسم کفایت کند نفسی که خداوند از من به آن مالک‌تر است»

دلیل این همه تأکید بر امر مشورت در امور، آن است که اگر کسی سرخود بر انجام کاری تصمیم بگیرد و از دیگران نظرخواهی نکند، هلاک خواهد شد. حضرت در این باره می‌فرماید: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ؛ (حکمت / ۱۶۱). هر که مستبد به رأی شد به هلاکت رسید»

آنچه از کلمات دیگر حضرت بر می‌آید، این است که ایشان علاوه بر تأکید بر مشورت، به رعایت آداب آن نیز اهمیت داده و در کلامی می‌فرماید: «وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَغْدُلُ بِكَ عَنْ



الْقَضْلِ وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ وَلَا جَبَانًا يُضِعُّكَ عَنِ الْأُمُورِ وَلَا حَرِيصًا يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَّ بِالْجَوْرِ فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ؛ (نامه / ۵۳). در امور خود بخیل را وارد مشورت مکن که تو را از بخشش مانع گردد، و از تهیدستی می‌ترساند، و همچنین با بزدل و ترسو که تو را در اجرای برنامه‌هایت سست می‌نماید، و نه با طمع کار که حرص بر اندوختن و ستمگری را در نظرت می‌آراید، همانا بخل و ترس و حرص سرشت‌هایی جدای از هم‌اند که جمع‌کننده آنها در انسان سوء ظن به خداوند است»

۲-۵. تحلیل سوال فرعی پنجم:

تاثیر مؤلفه قاطعیت در تصمیم‌گیری از منظر گزاره‌های علوی چگونه است؟

(قاطعیت در تصمیم‌گیری)

یکی از برنامه‌های حضرت علی علیه السلام پس از روی کار آمدن به عنوان خلیفه مسلمانان، قاطعیت داشتن در تصمیم‌گیری‌ها و انجام کارها با بینشی متفاوت از سه خلیفه گذشته بود و با آنچه قرآن کریم بدان امر کرده، سازگاری داشت.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ؛ (مائده / ۵۴). همواره در راه خدا جهاد می‌کنند، و از سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای نمی‌ترسند»

این مؤلفه مهمی در تصمیم‌گیری برای تبیین خط‌مشی‌گذاری در جامعه اسلامی است؛ زیرا چنانچه حاکمی قاطعیت داشته باشد، در اجرای تصمیم‌هایی که در آن حکم الهی منوط است اهل سازش نبوده، از محیط پیرامونی خود که مشوب به هوای نفس است اثرپذیر نبوده و از هوای نفس خود پیروی نمی‌کند. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «لَا يُفِيئُ أَمْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُصَانِعُ وَلَا يُضَارِعُ وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ؛ (حکمت / ۱۱۰). تنها کسانی می‌توانند قانون خدای را اجرا نمایند که اهل سازش نبوده، و خود را هم‌رنگ محیط نساخته و از آمال نفسانی پیروی نکنند»

این مسئله را می‌توان در قضایای پس از کشته شدن عثمان و بیعت مردم با حضرت نیز مشاهده کرد؛ چنان‌که خود ایشان فرمودند: «وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَ لَمْ أُضِغْ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَثْبِ الْعَاتِبِ؛ (خطبه / ۹۲). آگاه باشید، اگر دعوت شما را اجابت کنم طبق آنچه خود می‌دانم با شما رفتار خواهم کرد و به سخن این و آن و سرزنش ملامت‌گران گوش فرا نخواهم داد» نکته بسیار



مهم آنکه، بیشتر سخنانی که حضرت در نهج‌البلاغه پیرامون قاطعیت بیان کرده‌اند، در مورد قاطعیت در برخورد با کارگزاران حکومتی است؛ چنانکه نمونه آن را می‌توان در نامه ۳، ۴ و ۳۳ مشاهده کرد.

از این رو، آنچه از این بیانات استفاده می‌شود، آن است که چنانچه حاکم در تصمیم‌گیری‌ها و انجام امور حکومتی قاطعیت نداشته باشد، جامعه به راه انحراف رفته و از مسیر الهی خود خارج می‌شود؛ زیرا حاکم جامعه باید فردی باشد که تمامی کارگزاران، فرماندهان و مردمان از سخن وی پیروی کرده و کارهای او را همواره با عقل و خرد همراه بدانند؛ به همین خاطر حضرت در کلامی می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَنْطِقُ لَكُمْ الْعَجَمَاءَ ذَاتِ الْبَيَانِ عَرَبَ رَأْيِ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي مَا شَكَّكَتُ فِي الْحَقِّ» (خطبه / ۴). امروز مهر سکوت را می‌شکنم سخنانی ایراد می‌کنم که در عین فشرده‌گی و اجمال هزاران زبان گویا داشته باشد، دور باد رأیی که از دستوراتم تخلف کند، من از زمانی که حق را یافته‌ام در آن تردید نکرده‌ام (و اگر مدتی کناره گرفتم نه از این جهت بود که در حقانیت خود تردید کنم و یا ترسیده باشم) با بررسی‌های بیشتر گزاره‌های علوی مشاهده می‌شود که در مسیر تحقق و اجرای قاطعانه تصمیم موانعی ظاهر می‌شود که لازم است مدیران به آنها توجه کنند؛ که ذیلاً به مهمترین آنها اشاره می‌شود.

الف - اختلاف در تصمیم‌گیری

اختلاف به معنای ناهماهنگی، عدم توافق و هم‌سو نبودن است. اگر چنین اختلاف به خاطر برداشت‌های متفاوت به تناسب فهم انسان‌ها باشد و به جنگ و ستیز منجر نشود، اشکالی ندارد (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ج ۲، ۱-۳).

اختلاف منشأ بدبختی‌هاست و بسیاری از ملت‌ها به همین خاطر نابود شده و به انحطاط گراییدند. در مقابل اتفاق و هم‌دلی خصلتی است که ملت‌ها را پیروز گردانیده و آنها را به موفقیت‌های چشمگیری رسانده است.

حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «الْخِلَافُ يَهْدِمُ الرَّأْيَ»؛ اختلاف، تصمیم‌گیری و تدبیر را نابود می‌کند» (حکمت / ۲۱۵).

این بیان را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد؛ نخست این که گاه می‌شود عده‌ای می‌نشینند و بر سر موضوع مهمی تصمیم‌گیری می‌کنند؛ ولی ناگهان فرد یا افرادی نظر مخالفی ابراز می‌کنند و تصمیم‌گیری پیش گفته را به هم می‌زنند و کار ابتر می‌ماند. همان‌گونه که در داستان جنگ صفین،

علی علیه السلام و جمعی از دوستان خبیر و آگاه اصرار داشتند که جنگ به مراحل نهایی رسیده و آن را تا پیروزی ادامه دهند و غائله را ختم کنند؛ ولی مخالفت افرادی ناآگاه و جاهل و بی‌خبر این تصمیم را بر هم زد و مسلمانان با عواقب بسیار دردناک آن روبه‌رو شدند. (ابن ابی الحدید ۱۳۸۵)

تفسیر دیگر این که اختلاف سبب می‌شود که رأی‌گیری هیچ‌گاه به جایی نرسد و تدبیرها عقیم بماند. جمع میان این دو تفسیر نیز مانعی ندارد که اختلاف هم مانع از تصمیم و تدبیر باشد و هم اگر تدبیر و تصمیم صحیحی منعقد شد، آن را بر هم بزنند. (داوودی، ۱۳۸۷: ۵۲)

ب - سستی در تصمیم‌گیری

فلسفه زندگی انسان جز رشد و تعالی و رسیدن به کمال معنوی نیست؛ از این‌رو، سستی و راحت طلبی آفتی است که زندگی انسان را بی‌خاصیت می‌کند. حال چنانچه حاکم و زعیم جامعه و یا مدیر سازمان در تصمیم‌گیری برای انجام امور سستی و نخوت به خرج دهد، بدون شک جامعه و سازمان از راه خود منحرف خواهد شد و انحطاط تمدنی گریبان جامعه را خواهد گرفت.

حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «لَا تَجْتَمِعُ غَزِيمَةٌ وَوَلِيمَةٌ مَا أَنْقَضَ النَّوْمُ لِعَرَائِمِ الْيَوْمِ وَ أُمَّحَى الظُّلَمَ لِتَذَاكِيرِ الْهَمِّ؛ آهنگ جدی با شکم‌بارگی جمع نمی‌شود. چه بسیار تصمیم‌های روز را که خواب نابود می‌کند و چه بسیار ذکر اندیشه‌ها را که تاریکی‌ها از بین می‌برد» (خطبه / ۲۴۱).

همچنین حضرت در نامه خود به مالک اشتر می‌فرماید: «وَإِيَّاكَ وَ الْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا... أَوْ الْوَهْنَ عَنْهَا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ؛ (هر کاری را وقتی است معین) پیش از فرا رسیدن اوقات کارها، انجام بده... یا در صورت بدست افتادن وقت، سستی جایز مشمار» (نامه / ۵۱).

علاوه بر آن، در کلام دیگری می‌فرماید: «وَلَمْ يَتْنُوا إِلَى رَاحَةِ التَّقْصِيرِ فِي أَمْرِهِ رِقَابَهُمْ. وَلَا تَعْدُوا عَلَى غَزِيمَةِ جَدِّهِمْ بِلَادَةِ الْعَقَلَاتِ وَلَا تَنْتَضِلُ فِي هِمَمِهِمْ خَدَائِعُ الشَّهَوَاتِ؛ و آسایش طلبی آنان را به تقصیر در انجام دستورات حق نکشانده است، بلادت غفلت‌ها بر اراده جدی آنان در تلاش و کوشش غلبه نکند، و شهوات فریبنده همت‌های عالی آنان را هدف نمی‌گیرد» (خطبه / ۹۱).

ج - لجاجت در تصمیم‌گیری

لجاجت انجام کاری است که با عناد همراه باشد؛ می‌توان خودرأیی و استبداد رأی را نیز از مصادیق لجاجت دانست (ابن میثم (بی تا)). به همین خاطر، چنانچه حاکم جامعه و یا مدیر سازمان

لجوج بوده و در تصمیم‌های خود عناد ورزیده و خودرأی باشد، امور حکومتی و سازمانی به پیش نرفته و حرکت جامعه به سمت تعالی متوقف خواهد شد.

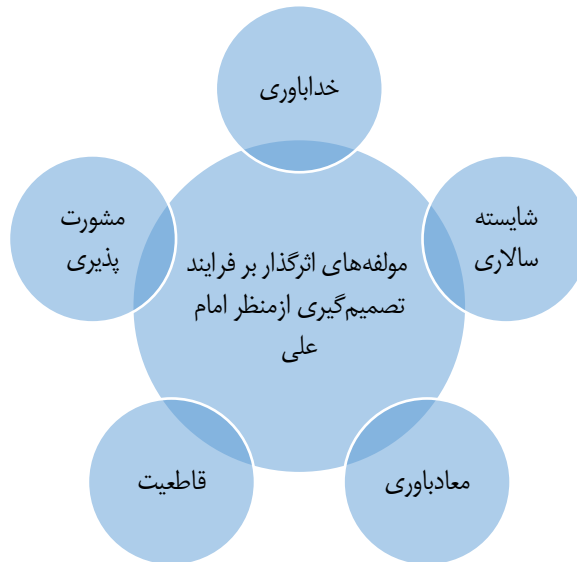
حضرت علی (ع) در کلامی به این مسئله اشاره کرده و می‌فرماید: «اللَّجَاجَةُ تَسُلُّ الرَّأْيَ»؛

لجاجت تدبیر صواب را از باطن بیرون می‌برد.» (حکمت / ۱۷۹)

همچنین حضرت در نامه خود به مالک اشتر پیرامون لجاجت نکردن در پیش برد امور می‌فرماید: «وَإِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا أَوْ التَّسَاقُطَ فِيهَا عِنْدَ امْتِكَانِهَا أَوْ اللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذَا تَنَكَّرَتْ؛ از عجله در کارهایی که وقتش نرسیده، یا سهل انگاری در اموری که انجامش ممکن شده، یا لجاجتی در چیزی که نامعلوم است بر حذر باش» (نامه ۵۳).

۱۰۸ و ۱۰۹). همچنانکه از مطالب پیشگفته استفاده می‌شود، با توجه به گزاره‌های علوی در

فرآیند تصمیم‌گیری مؤلفه‌های مهمی همچون خداباوری، معادباوری، شایسته‌سالاری، مشورت‌پذیری و قاطعیت مهم ارزیابی می‌شود که در نمودار زیر به تصویر کشیده شده است:





۳. نتیجه‌گیری

تصمیم‌گیری، انتخاب یک راه از میان چند راه مختلف است تا حاکم به عنوان زعیم جامعه بتواند، مردم را به سعادت دو جهان برساند. حال چنانچه تصمیم‌گیری حاکمان و مدیران برخوردار از باورها و فرایند توحیدی و معادباوری باشد، جامعه در مسیر الهی خود پایدار باقی می‌ماند. از این رو، حاکم و مدیر وظیفه دارد برای استحکام بخشیدن به این مسئله، در تصمیم‌گیری‌های خود علاوه بر رعایت شایسته‌سالاری و انتخاب والیانی که اهلیت حکومت و فرماندهی دارند، از مردم و مشاوران خود در زمینه‌های مختلف مشاوره بگیرد و پس از آن، تصمیم نهایی را با توجه به قاطعیتی که دارد، خود اخذ کند. این مسئله سبب می‌شود تا خطامشی‌گذاری جامعه به‌طور صحیح انجام شود از این رو، از منظر امام علی علیه السلام مؤلفه‌های اثرگذار در فرایند تصمیم‌گیری همچون خداباوری، معادباوری، شایسته‌سالاری، مشورت‌پذیری و قاطعیت مهم ارزیابی می‌شود و مدیران در سطوح مختلف لازم است که در فرایند تصمیمات خویش به آنها توجه کنند. افزون بر این نتایج نشان می‌دهد که مدیران در مسیر اجرای قاطعانه تصمیم، موانعی را که منجر به اتخاذ تصمیم‌های نامناسب می‌شود را لازم است مرتفع سازند.

منابع

- .قرآن کریم.
 .نهج‌البلاغه.
۱. آزدشتی، امیر هوشنگ، ۱۳۸۶ش، *کندوکاوی در مدیریت علوی*، قم: دفتر عقل.
 ۲. ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵ش، *شرح نهج‌البلاغه*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
 ۳. ابن میثم بحرانی (بی تا)، *شرح نهج‌البلاغه*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
 ۴. تمیمی مغربی، ابن حیوون، ۱۳۷۳ش، *دعائم‌الاسلام*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
 ۵. جوادی آملی، مرتضی، ۱۳۷۲ش، *نحوه سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت اسلامی*، تهران: مدیریت دولتی.
 ۶. حسینی دشتی، مصطفی، ۱۳۸۵ش، *معارف و معارف*، تهران: انتشارات مفید.
 ۷. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۷ش، *دولت آفتاب*، قم: انتشارات دریا.
 ۸. داودی، سعید، ۱۳۸۷ش، *حدیث دوات و قلم*، قم: انتشارات امام علی (ع).
 ۹. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۱ش، *فرهنگ فارسی دهخدا*، تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور.
 ۱۰. رایبیز، استیفن، ۱۳۷۴ش، *رفتار سازمانی*، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی.
 ۱۱. شوشتری، محمدتقی، ۱۳۷۶ش، *بهبج الصباغة فی شرح نهج‌البلاغه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ۱۲. کیومرثی، فیروز. قنبرپور، بهزاد، ۱۳۹۶ش، *فرایند مدیریت و سرپرستی سازمان*، چاپ اول، تهران: نشر آذر.
 ۱۳. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، ۱۴۱۹ش، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱ش، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
 ۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۶ش، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (جامعه و تاریخ)*، قم: صدرا.
 ۱۶. معینی، صغری، ۱۳۷۰ش، *فرهنگ‌ها و واژه‌های مدیریت و سازمان*، تهران: وزارت کشاورزی.
 ۱۷. مقیمی، سید محمد، ۱۳۹۹ش، *اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام*، قم: نگاه دانش.



۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۰ش، *پیام امام امیرالمؤمنین* شرح جامع و تازه‌ای بر نهج البلاغه، قم: انتشارات امام علی ابن ابی طالب
۱۹. نقی پور فر، ولی الله، ۱۳۷۷ش، *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن: زمینه‌ها، کلیدها، اصول، شیوه‌ها، مراحل، نمونه‌ها*، تهران: اسوه.
۲۰. پیروز، علی آقا، شفیعی، عباس، خدمتی، ابوطالب، وبهشتی نژاد، سید محمود، ۱۳۹۸ش، *مدیریت در اسلام*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. رازینی، روح‌الله، عزیزی، مهدی، ۱۳۹۴ش، «طراحی الگوی تصمیم‌گیری با رویکرد اسلامی»، *فصلنامه مدیریت اسلامی*، ۲۳ (۴) ۷۳-۱۰۰.
۲۲. نجف زاده، محمد، ۱۳۸۷ش، «نگاه نهج البلاغه به نظریه تصمیم». *مجله اندیشه صادق*، شماره ۴۳. قابل بازیابی به آدرس <https://hawzah.net/fa/Article/View/61366>
23. Adinolfi P. (2020). A journey around decision-making: Searching for the “big picture” across disciplines, *European Management Journal*, doi: <https://doi.org/10.1016/j.emj.2020.06.003>.
24. Emrah Bayrak, A., McComb, C, Cagan J., Kotovsky, K. (2021). A strategic decision-making architecture toward hybrid teams for dynamic competitive problems, *Decision Support Systems* 144, 113490.
25. Gian Luca Casali and Mirko Perano (2021). Forty years of research on factors influencing ethical decision making: Establishing a future research agenda. *Journal of Business Research*, 123, 614-630. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2020.07.006>.
26. Turner, R. (2020). How Does Governance Influence Decision Making on Projects and in Project-Based Organizations? *Project Management Journal*, 51(6), 670-684.
27. Turner, R. (2020). Investigating how governmentality and governance influence decision making on projects. *Project Leadership and Society*, 1, 100003.
28. Upadhyay, D. (2021). Consideration of future consequences and decision-making patterns as determinants of conflict management styles. *IIMB Management Review* 33,5-14.



29. Voorberg, S. R. Eshuis, W. van Jaarsveld, et al., (2021) Decisions for information or information for decisions? Optimizing information gathering in decision-intensive processes, *Decision Support Systems*, <https://doi.org/10.1016/j.dss.2021.113632>.



فصلیه محکمه

دراسات فی نهج البلاغه

السنة الرابعة والعشرون / الصيف عام ١٤٤٧ / العدد ٨٥

شأبا: ١٧٣٥ - ٨٠٥١

صاحب الامتياز: مؤسسہ النهج البلاغه الدولية

المدير المسؤول: سيد جمال الدين دين پرور

رئيس التحرير: محمدجواد ارسطا

هيئته التحرير، حسب ترتيب الحروفش:

استاذ مشارک فی جامعه طهران	محمدجواد ارسطا
استاذ فی جامعه طهران	احمد بهشتی
استاذ فی جامعه طهران	منصور پهلوان
استاذ فی جامعه شیراز	سيد محمد مهدي جعفري
استاذ فی جامعه شهيد بهشتی	احمد خاتمی
استاذ فی جامعه فردوسی	محمد مهدي رکنی
استاذ فی جامعه شهيد بهشتی	سيد مصطفي محقق داماد
استاذ فی جامعه طهران	مجيد معارف
استاذ فی جامعه کاشان	عبدالله موحدی محب

التقويم العلمی: حجت الله شیرمحمدی

المترجم الى العربيه: على رضا محمدرضایی / المترجم الى الانجليزيه: ماندانا محمدی كلاهدوز

مدير التحرير: محمدحسين محامد

العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع الحجتيه، مؤسسہ النهج البلاغه الدولية

هاتف: ٣٧٧٣٦٤٤٠ - ٠٢٥ - ٩٨ +

الموقع الالكتروني: www.nahjmagz.ir

البريد الالكتروني: nahjmagz@gmail.com

التقييم النوعي للترجمة الإنجليزية والفارسية لعشر حكم من نهج البلاغة

بناءً على نموذج هاوس

فاطمة تكلو* / مريم بجهان**

تاريخ القبول: ٢٠٢٤٥/٠٢/١٨

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٤

الملخص

يهدف البحث الحالي إلى التحليل المقارن لثلاث ترجمات فارسية وإنجليزية لعشر حكم من نهج البلاغة، باستخدام نموذج جوليان هاوس لتقييم جودة الترجمة. في هذه الدراسة، تم فحص ترجمات شهيدي ودشتي والترجمة الإنجليزية Peak of Eloquence الصادرة عن دار نشر- Elmhurst بناءً على المكونات الستة الرئيسية لهذا النموذج، والتي تشمل نوع الترجمة، والتحليل الدلالي، والبراغماتي، والنصي، والتحليل السياقي، وتقييم التوازن الوظيفي. أظهرت النتائج أن الترجمات عملت في الغالب ضمن إطار الترجمة الخفية، وفي الحالات التي اهتمت فيها الترجمات بنقل المعنى الدقيق، والوظيفة البراغماتية، والتوازن الثقافي-اللغوي في آن واحد، كانت ذات جودة أعلى. كما تم توثيق دقيق لكل حكم، بناءً على المؤشرات التحليلية لنموذج هاوس، وتم الإبلاغ عن نقاط القوة والضعف لكل ترجمة بشكل مقارن. يشير هذا البحث إلى أن استخدام نهج منهجي يمكن أن يرفع تحليل الترجمات الدينية والأدبية من مستوى الأحكام العامة إلى مستويات أكثر دقة في جودة نقل اللغة والثقافة.

الكلمات الرئيسية

نموذج هاوس، جودة الترجمة، نهج البلاغة، التحليل المقارن.

*. أستاذ مساعد، كلية الأدب الفارسي واللغات الأجنبية جامعة بيام نور، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول)

f_takallou@pnu.ac.ir

tefl.ma.student@gmail.com

** خريجة بكالوريوس اللغة العربية وآدابها جامعة بوعلي سينا، همدان، إيران.

تقييم المكونات الرئيسية لنظرية "المجتمع المفتوح" لكارل بوبر بناءً
على التعاليم السياسية-الاجتماعية لنهج البلاغة

محسن رفعت* / منى خاني** / أحمد رباني خواه***

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٤

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٢٤

الملخص

"المجتمع المفتوح" مصطلح مرتبط برؤية سياسية-اجتماعية للحكومة والشعب، وقد انتشر- في نصف القرن الأخير ويُعرف بمكوناته. يكمن التمييز الرئيسي- لهذه النظرة عن الأيديولوجيات السياسية الناشئة الأخرى في مدى حرية الشعب وقوة المؤسسات الاجتماعية في السيطرة على الحكومات. بما أن هناك اليوم ميلاً واسعاً لتقليد السياسات الغربية، يُخشى- أن تحل هذه النظرية، بما تقدمه من مفاهيم تحررية، محل المفاهيم الدينية المنظمة والمتجذرة في الدول الإسلامية. نظراً لأن عواقب الفصل التام بين الدين والسياسة في الدول الغربية قد ثبتت بالتجربة، فإن اتباع مثل هذه النظريات بشكل محض في المجتمعات الإسلامية يمكن أن يكون ضاراً للغاية؛ لذا، في توضيح التعاليم الإسلامية الصحيحة والحقيقية التي تستند إلى الوحي المعصوم، تزداد الحاجة إلى التثقيف. نهج البلاغة، ككتاب يحتوي على مفاهيم سياسية-اجتماعية وتوصيات حكومية عملية، هو مصدر جيد لتوضيح نظرة الدين والتثقيف في هذا المجال؛ لذلك، تم إجراء البحث الحالي بطريقة وصفية- تحليلية ونهج تقييمي مقارنة لمكونات المجتمع المفتوح في نظرية بوبر مع التعاليم المتعلقة بالحكومة والشعب في نهج البلاغة. تشير نتائج البحث إلى أن: بعض جوانب هذه النظرية تتناقض مع القيود والمبادئ الإسلامية، وعلى الرغم من أنها تبدو عملية بتبريرات اجتماعية غريبة، إلا أنها مقارنة بالتعاليم الإسلامية التي مصدرها العلم الإلهي، وفي الدول الإسلامية التي تلتزم باتباع الأوامر الإلهية ضمن إطار مراعاة ضوابط معينة لتحقيق السعادة الحقيقية، لا يمكن تطبيقها ولن تؤدي إلى تقدم المجتمع والحكومة.

الكلمات الرئيسية

المجتمع المفتوح، كارل بوبر، نهج البلاغة، الحرية، الليبرالية، الديمقراطية، الديمقراطية الليبرالية.

*. أستاذ مشارك وعضو هيئة تدريس في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة حضرت معصومة (عليها السلام)، قم، إيران (المؤلف المسؤول).
mohsenrafaat@hmu.ac.ir

** طالبة ماجستير في علوم الحديث، تخصص نهج البلاغة، جامعة حضرت معصومة (عليها السلام)، قم، إيران.

Mona.khani2000@gmail.com

Rabbani_kh@pnu.ac.ir

***. أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة بيام نور، طهران، إيران.

استقراء وتحليل التناص الاقتباسي في شعر شعراء العصر العباسي مع نهج البلاغة

محسن خوشفر* / ندا نظريان**

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/١٠

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/١١

الملخص

الشعر والأدب في كل أمة هو مرآة تعكس أفكارهم ومعتقداتهم بشكل كامل. ومن ناحية أخرى، فإن نهج البلاغة هو كتاب يأتي بعد القرآن الكريم في قمة الفصاحة والبلاغة وسمو الحكمة. "حظي هذا الكتاب القيم باهتمام خاص من قبل المفكرين والعلماء والشعراء على مر العصور التاريخية، وخاصة شعراء العصر- العباسي الذين اهتموا بالأدب الشيعي. وبما أن التناص ظاهرة لغوية تتناول التحليل الدقيق للعلاقات بين النصوص المختلفة، فإن هذا البحث، باستخدام المنهج المكتبي واستقراء الشواهد الشعرية، يحلل وصفيًا العلاقات التناصية بين أشعار العصر- العباسي ونهج البلاغة بناءً على التناص الاقتباسي. وتتمثل النتائج العامة للبحث في أن شعراء العصر- العباسي، بالإضافة إلى عكس المحتوى السامي لنهج البلاغة، قد عكسوا جمل وتراكيب الكلام البليغ لنهج البلاغة في أشعارهم وفقاً لقواعد التناص، مما أضاف عمقاً لأعمالهم.

الكلمات الرئيسية

نهج البلاغة، التناص، التناص الاقتباسي، شعر العصر العباسي، عمليات التناص.



*. mohsenkhoshfar@yahoo.com

. أستاذ مساعد في قسم الحديث بجامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

**. طالبة مستوى ثالث في تدريس الأدب العربي، مؤسسة فاطمة الزهراء عليها السلام للتعليم العالي، أصفهان.

nazarian1392@yahoo.com

إعادة التفكير في الأمن الاجتماعي (مع التركيز على تعاليم نهج البلاغة)

سبيده بوذري* / إحسان سليمي قلعه إي** / مرضيه ملكي***
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٢٠ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٥/١٢

الملخص

الأمن، على الرغم من كونه أحد أهم حقوق الإنسان، إلا أنه ضرورة اجتماعية حظيت باهتمام المذاهب والمدارس الفكرية المختلفة منذ القدم. في الرؤية الإسلامية، تم الأخذ في الاعتبار بدقة باللغة المتطلبات الأساسية للأمن الاجتماعي ومخاطره وتهديداته. يحاول هذا المقال، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وبالتركيز على تعاليم نهج البلاغة، تحديد مفهوم الأمن الاجتماعي ومكوناته ومتطلبات تحقيقه. أهم مكونات الأمن الاجتماعي هي "العدالة" و"الثقافة العامة" التي تلعب دوراً مهماً في الأمن الاجتماعي من خلال التأثير على مدى قبول "الهوية الاجتماعية" من قبل المواطنين. يمكن العثور على بعض متطلبات وأسس الأمن الاجتماعي في الاستعداد الدائم والشامل للدفاع في الحرب الصلبة والناعمة، واستمرار فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجنب الفرقة بين الناس في القضايا السياسية والاجتماعية، وسيادة القوانين العادلة.

الكلمات الرئيسية

الأمن، رأس المال الاجتماعي، الصحة الاجتماعية، تهديدات الأمن الاجتماعي، مؤشرات الأمن الاجتماعي.



*. أستاذ مساعد، قسم القانون، كلية العلوم الإنسانية، جامعة مراغة، أذربيجان الشرقية، مراغة، إيران. (المؤلف المسؤول)

bozari.s@maragheh.ac.ir

** . أستاذ مساعد، قسم القانون، كلية العلوم الإنسانية، جامعة مراغة، أذربيجان الشرقية، مراغة، إيران.

e.salimi@maragheh.ac.ir

*** أستاذ مساعد، قسم تعليم المعارف الإسلامية، جامعة فرهنكيان، صندوق بريد ٨٨٩-١٤٦٦٥، طهران، إيران.

m.maleki@cfu.ac.ir



دراسة نقدية لترجمتين إنجليزييتين لنهج البلاغة بناءً على نظام تحريف النص: مع التركيز على الكنايات

ليلى نيك نسب* / انسيه عسكري** / أميرة نيكنام بيرزاده***
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/١٢ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢١

الملخص

يتناول هذا البحث تحليل ترجمتين إنجليزييتين لنهج البلاغة بناءً على نموذج أطوان بيرمان (٢٠١٠) لنقد الترجمة. نهج البلاغة، كنص ديني أدبي، بأسلوبه البليغ وصناعاته الأدبية الغنية، يتطلب نقد الترجمة بناءً على النماذج الأدبية. يقدم بيرمان، بمنهجية تركز على المصدر، اثني عشر اتجاهًا تشويشيًا، بعضها إجباري وينتج عن بنية اللغة الهدف ولا يتم دراستها في هذا البحث. ينصب التركيز الرئيسي - على الاتجاهات التي يتقدم فيها المترجم بحرية نحو تحريف النص. يدرس هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، ترجمتين إنجليزييتين لنهج البلاغة (فروتن ومرعشي، ٢٠٢٢؛ عسكري جعفري، ١٩٩٩). تشير النتائج إلى أن كلتا الترجمتين تحتويان على تحريف، لكن التحريف في ترجمة فروتن ومرعشي - أقل وله منهجية أكثر تركيزاً على المصدر. في المقابل، اختار عسكري جعفري، بإعطاء الأولوية لنقل المعنى، منهجية تركز على الهدف وعمل في معظم الحالات بتركيز على الجمهور. أدى هذا الاختلاف في النهج إلى تمييز في مدى التحريف والولاء للنص الأصلي.

الكلمات الرئيسية

نظام تحريف النص، نقد الترجمة، نهج البلاغة، اتجاهات التشويه، استراتيجيات الترجمة.

* . عضو هيئة تدريس، قسم اللغات الأجنبية، جامعة السيدة المعصومة (عليها السلام)، قم، إيران. l.niknasab@hmu.ac.ir
** . عضو هيئة تدريس بقسم علوم القرآن والحديث، جامعة السيدة معصومة (عليها السلام)، قم، إيران. (المؤلف المسؤول) e.asgari@hmu.ac.ir
*** . خريجة ماجستير حديث، جامعة السيدة معصومة (عليها السلام)، قم، إيران. Madin114114@gmail.com

دراسة دلالية لكلمة النفاق في نهج البلاغة بالتركيز على محور التلازم والاستبدال

ناصر قره خاني* / رضا إسكندري** / محمد طاهري***

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٢٤

الملخص

تعد كلمة "النفاق" من المفاهيم الأساسية في نهج البلاغة، وقد تم تحليلها في البحث الحالي بطريقة وصفية تحليلية وعلى أساس مبادئ علم الدلالة. سعى الإمام علي عليه السلام، مستفيداً من المعارف الإلهية، إلى رسم صورة مؤثرة لهذا المفهوم وتجلياته في ذهن المتلقي ببيان بليغ. يدرس هذا البحث، بمنهجين تاريخي وتزامني، تطور المعنى الدلالي لكلمة النفاق من العصر-الجاهلي إلى صدر الإسلام. تُظهر النتائج التاريخية أن مفهوم النفاق قد شهد تطوراً دلاليًا من معناه الأولي في العصر-الجاهلي، وهو "بجر الفأر الصحراوي"، في الخطاب الإسلامي، واستقر على مفهوم "النفاق" و"إظهار الإيمان مع الكفر الباطني". في التحليل التزامني المستند إلى نهج البلاغة، تقع هذه الكلمة في علاقات دلالية متنوعة. من منظور الشمول الدلالي، النفاق هو جزء من مفهوم "الكفر". في مجال التلازم، خاصة في الخطبتين ١٧٥ و ١٨٥، تم استخدام شبكة متماسكة من الكلمات بجانبها. في محور الاستبدال أيضاً، كلمات مثل "المداهنة"، "المخادعة"، "المكر"، "الحيلة"، و"الكذب"، بشرط أن تتضمن معنى النفاق، تحل محل النفاق. هذا الاتساع في العلاقات الدلالية، من الترادف إلى التلازم، هو من السمات البارزة لنهج البلاغة الذي يوضح، بأقصى قدر من التصوير، مخاطر المفهوم الضار.

الكلمات الرئيسية

نهج البلاغة، النفاق، المنافق، التطور الدلالي، التلازم والاستبدال.



*. أستاذ مساعد بقسم اللغة والأدب العربي، كلية العلوم الإنسانية، جامعة بوعلي سينا (المؤلف المسؤول)

gharekhani@basu.ac.ir

eskandari5803@gmail.com

mtaheri@basu.ac.ir

** خريج ماجستير لغة وأدب عربي، كلية العلوم الإنسانية، جامعة بوعلي سينا،

*** أستاذ مشارك، قسم اللغة الفارسية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة بوعلي سينا،



دراسة وتحليل مفاهيم الحرية في الوثائق العليا للجمهورية الإسلامية الإيرانية ومقارنتها بنهج البلاغة

سيد أحمد موسوي* / بخشعلي قنبري** / علي قائمي أميري***

حميد رضا زاده بهادران****

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٥/٠٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١٠/٢١

الملخص

تكمّن أهمية تناول مفهوم الحرية في الوثائق العليا في أن هذه الوثائق ستكون مرجعًا ومصدرًا لمخططي التعليم والتربية في مجال العمل. الأهمية الأخرى لهذا البحث هي مقارنته بنهج البلاغة، بمعنى إلى أي مدى تأثرت وثائقنا العليا بمفهوم الحرية في نهج البلاغة. إذا تم إغفال هذا الموضوع، يمكن القول إن نظامنا، وخاصة مؤسسة التعليم والتربية، قد أخطأ الهدف وتم تجاهل ما ادعاه الإسلام ودعا إليه. منهج البحث وصفي-تحليلي، مكثبي، وإلى حد ما نقلي ووحياي. والنتيجة هي أن نشاط الإنسان الواعي وحرية المسؤولة تجاه نفسه والآخرين في الوثائق يعتمد على الفطرة. توسيع الثقة؛ الاعتماد على الذات؛ الكرامة؛ التفكير العالمي والسعي لتحقيق العدالة هي من مظاهر الحرية في الوثائق، ويتم الحريات المشروعة ضمن حدود القانون والمعايير الإسلامية، من خلال تبادل الآراء. وفقًا للوثائق، يجب على الفرد، لإصلاح الوضع الاجتماعي-السياسي ومواجهة التطورات بحكمة، أن يكتسب معتقدات وقيمًا مشتركة مثل سيادة القانون، والمساءلة، والسعي إلى السلام. في نهج البلاغة أيضًا، تنكسب الحرية معناها وتُعرّف بالنظر إلى المفاهيم الأخرى مثل التأكيد على "العدالة"، و"التقوى"، و"النظام في الأمور".

الكلمات الرئيسية

الحرية، الوثائق العليا، نهج البلاغة، المقارنة، الجمهورية الإسلامية.

* s.entezar.1214@gmail.com

** Bghanbari768@gmail.com

*** alighaemiamiri@yahoo.com

**** Rezazadeh1390@gmail.com

* . طالب دكتوراه في فلسفة التربية والتعليم، جامعة آزاد الإسلامية، طهران المركزية.

** . أستاذ مشارك، جامعة آزاد الإسلامية، وحدة طهران المركزية. (المؤلف المسؤول)

*** . أستاذ مساعد، جامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران للعلوم والبحوث.

**** . أستاذ مشارك، جامعة طهران المركزية آزاد.

دراسة ونقد رؤية إيمانويل كانط في الإرادة الخيرة مع التركيز على القرآن ونهج البلاغة

معصومة غريب* / أحمد حسين فلاحي** / إبراهيم نيك صفت***

سيد حسن بطحائي****

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٠٢

الملخص

تمت مقارنة مفهوم الإرادة الخيرة، وهو مفهوم أخلاقي أساسي، في نظامي كانط والإسلام. يرى كانط أنها تستند إلى النية الخالصة والعقلانية، وأن خيرها مستقل عن نتائج الفعل. تؤكد الأخلاق الإسلامية في القرآن ونهج البلاغة على النية لرضا الله، وتعتبر هذه الأفعال وحدها ذات قيمة. وقد أبرز الإمام علي عليه السلام دور النية الخالصة في تحديد قيمة الأفعال. وقد تناولت هذه الدراسة، بمنهج وصفي-تحليلي، مكانة النية في أخلاق كانط والإسلام. تُظهر النتائج أن كانط يعتبر العقل مصدر الأخلاق، بينما يعتبر الإسلام الله مصدرها. الرؤية الإسلامية أكثر شمولاً، لأنها بالإضافة إلى الدافع الداخلي، تأخذ في الاعتبار العلاقة بالعبادة الإلهية، والمكافأة الأخروية، وتعظيم الله. يرى كانط أن المساعدة الإلهية ضرورية لاكتساب الإرادة الصالحة ويشترط التحول الداخلي للإنسان، بينما يحقق الإسلام النية الخالصة من خلال الإيمان والتفاعل مع الله. تكشف هذه الاختلافات عن الأسس الأخلاقية، ودور النية، والتقييم. تقدم الأخلاق الإسلامية، من خلال مراعاتها للأبعاد الروحية، رؤية أوسع وتؤكد على مصاحبة النية للأعمال الخارجية، بينما يركز كانط بشكل أكبر على الدافع الداخلي. تبرز هذه الاختلافات نهج كانط أحادي المحور مقابل تعدد أبعاد الأخلاق الإسلامية.

الكلمات الرئيسية

كانط، الإرادة الصالحة، الإسلام، القرآن، نهج البلاغة، النية.



* masoomeh.gharib@gmail.com

*. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة بيام نور، طهران، إيران.

** Hmdfalalah@yahoo.com

***. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة بيام نور، طهران.

*** Eniksefat@pnu.ac.ir

****. أستاذ مساعد في قسم المعارف، جامعة بيام نور، طهران، إيران.

**** bathaei@pnu.ac.ir

****. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة بيام نور، طهران، إيران.



تحليل التناص في عهد مالك الأشتر في نهج البلاغة مع سيرة الملوك في گلستان
من منظور الحوكمة بناءً على نظرية جينيت

مرجان گلهداري نجف آبادي* / عطا محمد رادمنش**

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٨

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٠٣

الملخص

التناص هو أحد المصطلحات الشائعة اليوم في مجال الأدب والفن، والذي يتناول العلاقة بين النصوص ونقدها. كان كريستيفا هو الواضع والمنظر الرئيسي له، وكان جينيت أشهر شخصية فيه؛ ومع ذلك، تناول جينيت الموضوع بطريقة مختلفة، من خلال صياغة مصطلح "التراض"، لتحديد أنواع العلاقات الموجودة بين النصوص وتوسيعها. وفقاً لنظرية جينيت، يظهر التناص بثلاثة أشكال: صريح، وغير صريح، وضمني. نهج البلاغة هو أحد النصوص المؤثرة في الأعمال التي تلتها، وسعدي هو أحد الكتاب والشعراء الذين استفادوا من مضامين وحكم هذا الكتاب في كتابة گلستان. يتناول هذا البحث دراسة أوجه التشابه الموجودة في مجال السياسة ومبادئ الحكم الرشيد في "الرسالة ٥٣ من نهج البلاغة" الموجهة إلى مالك الأشتر وباب "في سيرة الملوك" من گلستان؛ وقد تم هذا البحث بطريقة وصفية-تحليلية، وبدراسة مقارنة وتقديم أدلة من النصين المختارين. كان الهدف من البحث الحالي هو تحليل علاقات التناص بين هذين النصين بناءً على نظرية جينيت وتحديد مدى استفادة سعدي من مضمون هذه الرسالة. كان تأثر سعدي في هذا الباب من گلستان، غالباً من نوع التناص الضمني المصحوب بالتلميح، والذي تم التعبير عنه في قالب الحكاية.

الكلمات الرئيسية

التناص، جينيت، الرسالة ٥٣ من نهج البلاغة، سيرة الملوك، گلستان سعدي.

mgalehdari@tvu.ac.ir

*. عضو هيئة التدريس، قسم العلوم الإنسانية، جامعة المهارات الوطنية، طهران، إيران.

** أستاذ اللغة والأدب الفارسي، كلية العلوم الإنسانية، وحدة نجف آباد، جامعة آزاد الإسلامية، نجف آباد، إيران.

ata.radmanesh@gmail.com

تحليل ما وراء النص لتشبيه الإنسان بالحيوان في خطبة الشقشقية
بالاعتماد على الثقافة الشفوية العربية القديمة

بوران ميرزائي* / عطية سلmani موعاري**
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٠١ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٩

الملخص

إن إهمال الفروق الثقافية بين الأمم وتأثيرها في قراءة المكتوبات القديمة، قد يجعل كشف مراد المتكلم صعباً في بعض الأحيان. هذه المسألة أكثر وضوحاً في فهم بعض الكنايات والتشبيهات، مثل "تشبيه الإنسان بالحيوان"؛ لأن هذا النوع من التعبير اليوم يبدو قبيحاً ومذموماً في المجتمع الفارسي. نهج البلاغة هو أحد أبرز النصوص الدينية القديمة ذات الجمهور الواسع، وإن تجاهل هذه الفروق في قراءة عباراته، يترك ذهن القراء في حيرة. خطبة الشقشقية، كواحدة من أبرز خطب نهج البلاغة، تحتوي على أنواع مختلفة من "تشبيه الإنسان بالحيوان". تحاول هذه المقالة، بطريقة تحليلية استنتاجية، تحليل سبب استخدام هذه التعبيرات من خلال تحليل الثقافة الشفوية العربية القديمة والاهتمام بالعناصر اللغوية وغير اللغوية المؤثرة في الفهم. يعتبر إثبات تعدد استخدامات هذه التشبيهات ودلالاتها المعنوية الإيجابية والسلبية في القرن الأول، من أهم نتائج هذا البحث، والذي يترتب عليه خروج الكلام من دائرة السب والإهانة والوصول إلى أهداف عقلانية مثل التبيين والتوضيح، والتحذير وإزالة الغفلة، والترغيب والتحريض، والمدح، والتوبيخ واللوم مع النصيح.

الكلمات الرئيسية

تشبيه الإنسان بالحيوان، نهج البلاغة، خطبة الشقشقية، الثقافة الشفوية العربية القديمة.



*. أستاذ مشارك بقسم الحديث، كلية علوم ومعارف الحديث بجامعة القرآن والحديث، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول)

mirzae.p@qhu.ac.ir

Fzm.mah@gmail.com

** . ماجستير علوم القرآن والحديث، جامعة القرآن والحديث، طهران، إيران.



العوامل المؤثرة في اتخاذ القرار من منظور الإمام علي؛ منهجية عملية

عباس شفيعي*

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٠/٠٥

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/١١/١٥

الملخص

يهدف هذا البحث إلى توضيح المكونات المؤثرة في اتخاذ القرار من منظور الإمام علي عليه السلام بمنهجية عملية في نهج البلاغة. المشكلة الرئيسية لهذا البحث هي دراسة المكونات المؤثرة في اتخاذ القرار بمنهجية عملية في نهج البلاغة باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وأداة جمع البيانات، وطريقة مكتبية ووثائقية، وتحليل محتوى أقوال نهج البلاغة من كلام الإمام علي عليه السلام للإجابة على سؤال المكونات المؤثرة في اتخاذ القرار بمنهجية عملية من منظور الإمام علي عليه السلام. بما أن اتخاذ القرار هو اختيار عملية من بين عدة طرق مختلفة، فإن هذه المسألة تجعل الحكام والمديرين في المجتمع يصلون إلى أهدافهم المرجوة من خلال اختيار العملية المثلى للقرار. تظهر نتائج هذا البحث أن هذه العملية من منظور الإمام علي عليه السلام، بناءً على الأولوية، تشمل مكونات مؤثرة مثل الإيمان بالله والإيمان بالمعاد. بالإضافة إلى ذلك، في هذا النهج، يشرك المديرين الأكفاء في القرارات الكبرى، ومن خلال التشاور معهم، يديرون شؤون المجتمع. كما يجب على الحاكم، في النهاية، أن يعلن رأيه النهائي بحزمه، وفي مسار التنفيذ الحازم، يزيل العقبات مثل الخلاف والضعف والعداوة في اتخاذ القرار لتحقيق التقدم الأمثل لهذه العملية.

الكلمات الرئيسية

اتخاذ القرار، العملية، الإيمان بالله، الإيمان بالمعاد، الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة.

Influential components in decision-making from the perspective of Imam Ali (a.s): A procedural approach

Abbas Shafiee*

Received date: 15/11/2023 Accepted date :05/10/2024

Abstract

The main aim of this research is to investigate the process approach in decision making by using descriptive-analytical method and content analysis of Alavi parameters; As decision-making is choosing a process from several different ways, it challenges the rulers and managers of society at the macro and micro levels to select the optimal process whose ultimate goal is the worldly and otherworldly happiness of all involved. Therefore, they must follow an important principled process in their decisions; The results of this study show that this process from the perspective of Imam Ali (peace be upon him), based on priority, includes such things as theism and resurrection; In addition, managers in this approach involve the expertise in major decisions and, in consultation with them, manage the affairs of society. It is also necessary for the ruler to, ultimately, finalize his final verdict and remove obstacles such as disagreement, laziness and stubbornness in decision-making in order to advance this process optimally.

Keywords:

Decision making, process, theism, resurrection, Imam Ali (peace be upon him)

* . Associate Professor, Department of Management, Research Institute of Hawzah and University.

Metatextual Analysis of the Analogy of Humans to Animals in Khutbah Shaqshaqiyyah with an Emphasis on Ancient Arabic Oral Culture

Pouran Mirzaei */ Atiyeh Salmani Moghari **

Received date: 01/05/2024 Accepted date :19/02/2025

Abstract

Disregarding cultural distinctions among nations and their impact on reading ancient texts sometimes makes it difficult to discover the speaker's intent. This issue is more evident in understanding the meaning of certain allusions and analogies, such as "likening humans to animals"; because today, this type of speech appears ugly and reprehensible in Persian-speaking society. Nahj al-Balagha is one of the most prominent and widely read ancient religious texts, and ignoring these differences in reading its phrases leads to ambiguity in the minds of readers. Khutbah Shaqshaqiyyah, as one of the most prominent sermons of Nahj al-Balagha, contains various types of "likening humans to animals." The present article, using an analytical-deductive method, attempts to analyze and explain the reasons for using these expressions by examining ancient Arabic oral culture and drawing attention to linguistic and non-linguistic elements effective in understanding. Proving the multi-functional nature of these analogies and their positive and negative semantic load in the first century is considered one of the most important results of this research, which consequently leads to the discourse moving beyond insult and abuse to achieve rational goals such as explanation and enlightenment, warning and dispelling heedlessness, encouragement and incitement, praise, rebuke, and reproach, along with benevolence.

Keywords:

Analogy of humans to animals, Nahj al-Balagha, Khutbah Shaqshaqiyyah, ancient Arabic oral culture.

* . Associate Professor, Department of Hadith, Faculty of Quranic Sciences and Hadith, University of Quran and Hadith, Tehran, Iran. (Corresponding Author). mirzae.p@qhu.ac.ir

** . M.A. in Quranic Sciences and Hadith, University of Quran and Hadith, Tehran, Iran.

[.Fzm.mah@gmail.com](mailto:Fzm.mah@gmail.com)

Intertextual Analysis of Malik Ashtar's Covenant in Nahj al-Balagha with the Conduct of Kings in Gulistan from the Perspective of Governance Based on Genette's Theory

Marjan Galehdari Najafabadi* / Atamohammad Radmanesh**

Received date: 03/04/2024 Accepted date :08/02/2025

Abstract

Intertextuality is one of the common terms today in the field of literature and art that deals with the relationship between texts and their criticism. Its main founder and theorist was Kristeva, and the most famous figure was Genette; however, Genette, in a different way and by coining the term transtextuality, identified and expanded the types of relationships between texts. According to Genette's theory, intertextuality is observed in three forms: explicit, implicit, and implied. Nahj al-Balagha is one of the influential texts in subsequent works, and Saadi is one of the writers and poets who has used the themes and wisdom of this book in writing Gulistan. This research examines the similarities in the field of politics and principles of proper governance in "Letter 53 of Nahj al-Balagha" addressed to Malik Ashtar and the chapter "On the Conduct of Kings" from Gulistan; this research was conducted using a descriptive-analytical method and through comparative analysis and providing evidence from the two selected texts. The aim of the present research was to analyze the intertextual relationships of these two texts based on Genette's theory and to determine the extent to which Saadi benefited from the theme of this letter. Saadi's influence in this chapter of Gulistan was mostly of the implicit intertextuality type, accompanied by allusion, expressed in the form of anecdotes.

Keywords:

Intertextuality, Genette, Letter 53 of Nahj al-Balagha, Conduct of Kings, Saadi's Gulistan.

*. Faculty Member, Department of Humanities, National Skills University, Tehran, Iran.

mgalehdari@tvu.ac.ir

** . Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran.

ata.radmanesh@gmail.com

Investigation and Critique of Immanuel Kant's View on Good Will with Emphasis on the Quran and Nahj al-Balagha

Masoumeh Gharib* / Ahmad Hossein Fallahi** / Ebrahim Niksefat***

Seyed Hassan Bathaei****

Received date: 02/05/2024 Accepted date :07/10/2024

Abstract

Good will, a key concept in ethics, has been compared in Kantian and Islamic systems. Kant considers it based on pure intention and rationality, whose goodness is independent of the consequences of the action. Islamic ethics in the Quran and Nahj al-Balagha emphasize intention for the sake of God and consider only these actions valuable. Imam Ali (peace be upon him) highlighted the role of pure intention in determining the value of actions. This study, using a descriptive-analytical method, has investigated the position of intention in Kantian and Islamic ethics. The findings indicate that Kant considers reason as the origin of morality, while Islam considers God as its origin. The Islamic perspective is more comprehensive because, in addition to internal motivation, it considers the connection with divine worship, otherworldly rewards, and the glorification of God. Kant deems divine assistance necessary for acquiring a good will and posits internal human transformation as a condition, whereas Islam achieves pure intention through faith and interaction with God. These differences reveal the ethical foundations, the role of intention, and value assessment. Islamic ethics, by considering spiritual dimensions, offers a broader perspective and emphasizes the accompaniment of intention with external actions, while Kant focuses more on internal motivation. These differences highlight Kant's single-axis approach versus the multi-dimensional nature of Islamic ethics.

Keywords:

Kant, good will, Islam, Quran, Nahj al-Balagha, and intention.

*. PhD Student in Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. masoomeh.gharib@gmail.com

** . Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Payame Noor University, Tehran. Hmdfalah@yahoo.com

***. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. Eniksefat@pnu.ac.ir

****. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. bathaei@pnu.ac.i.ir

Investigation and Analysis of the Concepts of Freedom in the Upstream Documents of the Islamic Republic of Iran and its Comparison with Nahj al-Balagha

Seyed Ahmad Mousavi */ Bakhshali Ghanbari**

Ali Ghaemi Amiri*** / Hamid Reza Rezazadeh Bahadoran****

Received date: 21/10/2024 Accepted date :05/05/2025

Abstract

Addressing the concept of freedom in upstream documents is important because these documents will serve as a reference and source for education planners in the field of education. Another importance of this research is its comparison with Nahj al-Balagha, meaning to what extent our upstream documents have been influenced by Nahj al-Balagha in the concept of freedom. If this issue is neglected, it can be said that in our system, especially the institution of education, a contradiction has occurred, and what Islam claimed and advocated has been ignored. The research method is descriptive-analytical, library-based, and to some extent narrative and revelatory. The result is that in the documents, conscious human activity and responsible freedom of the individual towards oneself and others are based on innate nature. Promoting trust; self-confidence; dignity; global thinking; and striving for justice are examples of freedom in the documents, and legitimate freedoms within the bounds of law and Islamic standards are achieved through the exchange of opinions. According to the documents, individuals must acquire common beliefs and values such as rule of law, accountability, and peace-seeking to improve their socio-political situation and wisely confront changes. In Nahj al-Balagha, freedom is also defined and understood in relation to other concepts such as emphasis on "justice," "piety," and "order in affairs."

Keywords:

Freedom, Upstream Documents, Nahj al-Balagha, Comparison, Islamic Republic.



*. PhD Student in Philosophy of Education, Islamic Azad University, Central Tehran.

s.entezar.1214@gmail.com

** . Associate Professor, Islamic Azad University, Central Tehran Branch (Corresponding Author)

Bghanbari768@gmail.com

*** . Assistant Professor, Islamic Azad University, Tehran Science and Research Branch.

alighaemiamiri@yahoo.com

**** . Associate Professor, Central Tehran Azad University.

Rezazadeh1390@gmail.com

Semantic Study of the Word "Nifaq" (Hypocrisy) in Nahj al-Balagha with an Emphasis on Syntagmatic and Paradigmatic Axes

Nasser Gharekhani */ Reza Eskandari** / Mohammad Taheri***

Received date: 24/05/2024 Accepted date :02/10/2024

Abstract

This study conducts a descriptive-analytical investigation into "nifāq" (hypocrisy), a pivotal concept in Nahj al-Balagha, based on semantic principles. Imam Ali ^(peace be upon him), drawing upon divine knowledge, eloquently endeavors to create a powerful depiction of this concept and its manifestations in the mind of the audience. Employing both diachronic and synchronic approaches, this research traces the semantic evolution of the word nifāq from the pre-Islamic era to the early Islamic period.

The diachronic analysis reveals that the concept of nifāq evolved from its primary pre-Islamic meaning, "the burrow of a jerboa," to signify "duplicity" and "the pretense of faith while concealing disbelief" in Islamic discourse. The synchronic analysis, focusing on Nahj al-Balagha, situates the word within various semantic relationships. In terms of hyponymy, nifāq is a subordinate of "kufi" (disbelief). In the collocational domain, particularly in sermons 175 and 185, it is surrounded by a coherent network of associated terms. On the paradigmatic axis, words such as "mudāhana" (flattery), "mukhāda'a" (deception), "makr" (cunning), "hīla" (ruse), and "kidhb" (lying) can act as substitutes, provided they imply duplicity. This extensive network of semantic relations, from synonymy to collocation, is a salient feature of Nahj al-Balagha, which utilizes maximal imagery to elucidate the dangers of a detrimental concept.

Keywords:

Nahj al-Balagha, nifāq, hypocrite, semantic evolution, collocation, substitution.

*. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University (Corresponding Author) gharekhani@basu.ac.ir

** . M.A. Graduate in Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, eskandari5803@gmail.com

***. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, mtaheri@basu.ac.ir

A Critical Review of Two English Translations of Nahj al-Balaghah Based on the Text Distortion System: With an Emphasis on Metaphors

Leila Niknasab ^{*} / Nassieh Asgari ^{**} / Amireh Niknam Pirzadeh ^{***}

Received date: 14/05/2024 Accepted date :21/04/2024

Abstract

This research analyzes two English translations of Nahj al-Balaghah based on Antoine Berman's (2010) translation criticism model. Nahj al-Balaghah, as a religious-literary text with eloquent language and rich literary devices, requires translation criticism based on literary models. Berman, with a source-oriented approach, introduces twelve deformative tendencies, some of which are obligatory and stem from the structure of the target language and are not examined in this research. The main focus is on tendencies where the translator, with freedom of action, moves towards text distortion. This research, using a descriptive-analytical method, examines two English translations of Nahj al-Balaghah (Foroutan and Marashi, 2022; Askari Jafari, 1999). The results show that both translations contain distortion, but the distortion in Foroutan and Marashi's translation is less and has a more source-oriented approach. In contrast, Askari Jafari, by prioritizing the transfer of meaning, has chosen a target-oriented approach and has acted audience-oriented in most cases. This difference in approach has led to a distinction in the degree of distortion and fidelity to the original text.

Keywords:

Text distortion system, translation criticism, Nahj al-Balaghah, deformative tendencies, translation strategies.



^{*} . Faculty member, Department of Foreign Languages, Hazrat Masoumeh ^(Peace be upon her) University, Qom, Iran. l.niknasab@hmu.ac.ir

^{**} . Faculty member, Department of Quran and Hadith Sciences, Hazrat Masoumeh ^(Peace be upon her) University, Qom, Iran. (Responsible author) e.asgari@hmu.ac.ir

^{***} . Master of Hadith graduate, Hazrat Masoumeh ^(Peace be upon her) University, Qom, Iran. Madin114114@gmail.com

Rethinking Social Security (Focusing on the Teachings of Nahjul-Balagha)

Sepideh Bouzari * / Ehsan Salimi Ghalei ** / Marzieh Maleki ***

Received date: 06/06/2024 Accepted date :12/05/2024

Abstract

While security is one of the most important human rights, it is also a social necessity that has long been considered in various doctrines and schools of thought. In the Islamic perspective, the fundamental requirements of social security and its harms and threats have been considered in the most subtle way. In this article, an attempt has been made to use a descriptive-analytical method, focusing on the teachings of Nahjul-Balagha, while identifying the concept of social security, to address the components, requirements, and requirements of realizing social security. The most important components of social security are "justice" and "general culture," which play an important role in social security by influencing the level of acceptance of "social identity" by citizens. Some of the essentials and foundations of social security can be found in the constant and universal readiness to defend in both hard and soft wars, the continuous flow of the duty of enjoining what is right and forbidding what is wrong, avoiding division among people in political and social issues, and the rule of just laws.

Keywords:

Security, Social Capital, Social Health, Threats to Social Security, Characteristics of Social Security.



* . Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Maragheh University, East Azarbaijan, Maragheh, Iran. (Corresponding Author) bozari.s@maragheh.ac.ir

** . Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Maragheh University, East Azarbaijan, Maragheh, Iran. e.salimi@maragheh.ac.ir

*** . Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, P.O. Box 14665-889, Tehran, Iran. m.maleki@cfu.ac.ir



Induction and Intertextual Analysis of Allusive Poetry of Abbasid Era Poets with Nahj al-Balagha

Mohsen Khoshfar* / Neda Nazarian**

Received date: 20/04/2024 Accepted date :10/01/2025

Abstract

The poetry and literature of every nation are a complete mirror of their thoughts and beliefs. On the other hand, Nahj al-Balagha is a book that, after the Holy Quran, stands at the pinnacle of eloquence, rhetoric, and the heights of wisdom. This precious book has been of special interest to thinkers, scholars, and poets throughout different historical periods, particularly the poets of the Abbasid era who were inclined toward Shiite literature.

Since intertextuality or "tanās" is a linguistic phenomenon that analyzes the precise relationships between different texts, the present research, using a library-based method and by inductively examining poetic evidence, conducts a descriptive analysis of the intertextual relationships between the poetry of the Abbasid era and Nahj al-Balagha based on intertextual borrowing. The general findings of the research indicate that the poets of the Abbasid era not only reflected the profound content of Nahj al-Balagha but also echoed its eloquent phrases and compositions in their poetry through the principles of intertextuality, thereby deepening their own works.

Keywords:

Nahj al-Balagha, intertextuality, intertextual quotation, Abbasid-era poetry, intertextual operations.

* . Assistant Professor, Department of Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

mohsenkhoshfar@yahoo.com

** . Level Three Student of Arabic Literature Instruction, Fatima Zahra Higher Education Institute (PBUH), Isfahan.

nazarian1392@yahoo.com

Evaluation of the Main Components of Karl Popper's "Open Society" Theory Based on the Political-Social Teachings of Nahj al-Balagha

Mohsen Rafat* / Mona Khani** / Ahmad Rabbani-Khah***

Received date: 24/05/2024 Accepted date :04/03/2025

Abstract

"Open society" is a term associated with a political-sociological view of government and people that has become prevalent in the last half-century and is known by its components. The main distinction of this perspective from other emerging political ideologies lies in the degree of freedom of the people and the power of social institutions in controlling governments. Since there is a widespread tendency today to imitate Western-oriented policies, there is a fear that this theory, due to the liberating concepts it offers, may replace established and deeply rooted religious concepts in Islamic countries. Given that the consequences arising from the complete separation of religion from politics in Western countries have been proven by experience, strict adherence to such theories in Islamic societies can be severely damaging. Therefore, in explaining the correct and true Islamic teachings, which have infallible divine backing, the need for further culturalization is felt. Nahj al-Balagha, as a book containing political-social concepts and practical governmental recommendations, is a good source for clarifying the religious perspective and culturalization in this category. Therefore, the present study was conducted using a descriptive-analytical method and a comparative evaluation approach of the components of an open society in Popper's theory with the teachings related to government and people in Nahj al-Balagha. The research findings indicate that: some aspects of this theory contradict Islamic limitations and principles, and although it appears practical with Western sociological justifications, it is not implementable in comparison with Islamic teachings, whose origin is divine knowledge, and in Islamic countries that are obligated to follow divine commands within the framework of specific rules to achieve true happiness, and will not lead to the progress of society and government.

Keywords:

Open Society, Karl Popper, Nahj al-Balagha, Freedom, Liberalism, Democracy, Liberal Democracy.

* . Associate Professor and Faculty Member, Department of Quranic Sciences and Hadith, Hazrat Masoumeh University (PBUH), Qom, Iran (Corresponding Author). mohsenrafaat@hmu.ac.ir

** . Master's Student in Hadith Sciences, Nahj al-Balagha Specialization, Hazrat Masoumeh University (PBUH), Qom, Iran. Mona.khani2000@gmail.com

*** . Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Payame Noor University, Tehran, Iran. Rabbani_kh@pnu.ac.ir

Qualitative Assessment of English and Persian Translations of the Ten Wisdoms of Nahj al-Balaghah Based on the House Model

Fatemeh Takallou ^{*}/ Maryam Pejhan ^{**}

Received date: 24/04/2024 Accepted date :18/02/2025

Abstract

The present study, with the aim of comparative analysis of three Persian and English translations of the Ten Wisdoms of Nahj al-Balaghah, has used Julian House's translation quality assessment model. In this study, Shahidi's and Dashti's translations and the English translation of Peak of Eloquence by Elmhurst Publishing were examined based on the six main components of this model, including translation type, semantic, pragmatic, textual analysis, contextual analysis, and role balance assessment. The findings showed that the translations were mostly in the form of hidden translation and that in cases where the translations simultaneously paid attention to the transmission of precise meaning, functional role, and cultural-linguistic balance, they were of higher quality. In addition, detailed documentation was carried out for each wisdom based on House's analytical indicators, and the strengths and weaknesses of each translation were reported in a comparative manner. This research shows that applying a systematic approach can elevate the analysis of religious and literary translations from the level of general judgments to more precise levels of the quality of language and cultural transmission.

Keywords:

House model, translation quality, Nahj al-Balaghah, comparative analysis.



^{*} . Assistant Professor, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages Payam Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) f_takallou@pnu.ac.ir

^{**} . BA holder of Arabic language and literature Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran.

tefl.ma.student@gmail.com

ABSTRACTS

CONTENTS

**Qualitative Assessment of English and Persian Translations of the Ten
Wisdoms of Nahj al-Balagha Based on the House Model**

Fatemeh Takallou / Maryam Pejhan

**Evaluation of the Main Components of Karl Popper's "Open Society"
Theory Based on the Political-Social Teachings of Nahj al-Balagha**

Mohsen Rafat / Mona Khani/ Ahmad Rabbani-Khah

**Induction and Intertextual Analysis of Allusive Poetry of Abbasid Era
Poets with Nahj al-Balagha**

Mohsen Khoshfar /Neda Nazarian

Rethinking Social Security (Focusing on the Teachings of Nahjul-Balagha)

Sepideh Bouzari / Ehsan Salimi Ghalei / Marzieh Maleki

**A Critical Review of Two English Translations of Nahj al-Balagha
Based on the Text Distortion System: With an Emphasis on Metaphors**

Leila Niknasab / Nassieh Asgari / Amireh Niknam Pirzadeh

**Semantic Study of the Word "Nifaq" (Hypocrisy) in Nahj al-Balagha
with an Emphasis on Syntagmatic and Paradigmatic Axes**

Nasser Gharekhani / Reza Eskandari/ Mohammad Taheri

**Investigation and Analysis of the Concepts of Freedom in the Upstream
Documents of the Islamic Republic of Iran and its Comparison
with Nahj al-Balagha**

Seyed Ahmad Mousavi / Bakhshali Ghanbari / Hamid Reza Rezazadeh
Bahadoran

**Investigation and Critique of Immanuel Kant's View on Good Will with
Emphasis on the Quran and Nahj al-Balagha**

Masoumeh Gharib / Ahmad Hossein Fallahi/ Ebrahim Niksefat
Seyed Hassan Bathaei

**Intertextual Analysis of Malik Ashtar's Covenant in Nahj al-Balagha
with the Conduct of Kings in Gulistan from the Perspective of
Governance Based on Genette's Theory**

Marjan Galehdari Najafabadi / Atamohammad Radmanesh

**Metatextual Analysis of the Analogy of Humans to Animals in Khutbah
Shaqshaqiyyah with an Emphasis on Ancient Arabic Oral Culture**

Pouran Mirzaei / Atiyeh Salmani Moghari

**Influential components in decision-making from the perspective of
Imam Ali ^(peace be upon him): A procedural approach**

Abbas Shafiee

In The Name of God



Quarterly Journal of
Nahjolbalagheh Research

Vol. 24, Summer 2025, No 85

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 Kolaoudouz Mohammadi

Executive Director:

Mohammad Husain Mahamed

Address:

Hojjatiyeh Street, Shohada Square, Qom, Iran

Tel: +982537736440

Site: www.nahjmagz.ir \ E-mail: nahjmgz@gmail.com