

دینا



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های نهج البلاغه

سال هفدهم / پاییز ۱۳۹۷ / شماره ۵۸

شاپا: ۸۰۵۱ - ۱۷۳۵

صاحب امتیاز: بنیاد بین‌المللی نهج البلاغه

مدیر مسئول: سید جمال‌الدین دین‌پرور

سرمدیر: احمد بهشتی

هیئت تحریریه:

سید محمدرضا امام	دانشیار دانشگاه تهران
احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران
متصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
جلیل تجلیل	استاد دانشگاه تهران
سید محمدمهدی جعفری	استاد دانشگاه شیراز
احمد خاتمی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
محمدمهدی رکنی	استاد دانشگاه فردوسی
سید مصطفی محقق‌داماد	استاد دانشگاه شهید بهشتی
مجید معارف	استاد دانشگاه تهران
عبداللہ 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

تهران: ۰۲۱ - ۲۲۷۲۰۱۲۸ / مشهد: ۰۵۱ - ۳۸۵۵۵۱۱۰

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 نهج البلاغه اعطا شده است.

فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه 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، مستدل 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.
 راوندی، قطب الدین سعید، ۱۳۶۴، **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**، تصحیح عبداللطیف کوهکمری، ج ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

- 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 مولف 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 درون متن باشد:

- کتاب و مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار: جلد / صفحه) **مانند:** (راوندی، ۱۳۶۴: 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 2010 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 مطالب

۶.....	سخن مدیر مسؤول
۹.....	نسبت قرآن و نهج البلاغه با اصالت صلح و همزیستی مسالمت آمیز
	سروش امیری
	حکمت ۲۴۹ از مجموعه «الحکم المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام»
۲۹	درباره‌ی امام حسن (علیه السلام) ارزیابی سندی و متنی
	مرضیه شکوهنده، / حسن طارمی راد/ منصور پهلوان
۴۵	انسان شناسی از منظر نهج البلاغه (با تاکید بر خطبه ۳۲)
	زهره عباسی / احمد موحد
۶۵	شاخصه های نظام اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه
	زهراسادات کییری/سید محمد راستگوفر/محمد رسول ملکی
	استعاره‌های مفهومی «بهشت» در خطبه‌های نهج البلاغه (پژوهش موردی از منظر
۸۳	زبان شناسی شناختی)
	عارفه داودی / پروین بهارزاده
۱۰۷	تناسب عدالت و قدرت با تداوم نظام سیاسی در کلام نهج البلاغه
	مهران رضائی / منصور میراحمدی
۱۳۳	تحلیلی بر مستندات قرآنی عدالت فرهنگی در نهج البلاغه
	محسن احتشامی نیا / احمد امینی کهرئز سنگی
۱۵۱	صلح گرایی امام علی (علیه السلام) نقد و بررسی (با تکیه بر نهج البلاغه)
	عیسی ملاشاهی زارع / محمد هادی امین ناجی / سید محمد میردامادی
۱۷۱	کارکرد استعاره‌های مفهومی در تبیین مفهوم «خدا» در نهج البلاغه
	مریم توکل نیا / یحیی میرحسینی ولی‌اله حسومی / محمد موسوی بفرویی
۱۹۲	چکیده های عربی
۲۰۲	چکیده ها انگلیسی





باسمه تعالی

سخن مدیر مسؤول:

بازگشت به نهج البلاغه

بعد از قرن‌ها رنج و مصیبت و تحمیل ظلم و جنایت از سوی حکومت‌های جور بر اسلام و مسلمین، سرانجام انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسید و سلطه‌ی طاغوت‌ها برچیده شد و آزادی و استقلال بر وی ملت ایران لبخند زد و فضای باز سیاسی و امنیت اجتماعی مجال زندگی توأم با آرامش را فراهم آورد.

البته تحقق این امر خطیر و مهم و ساختن جامعه‌ی متعالی بستگی به فرهنگ صحیح و عالی دارد و بدون آن بوجود آمدن جامعه‌ی ایده‌آل اسلامی ممکن نخواهد بود. بدیهی است فرهنگ اسلامی که از زندان طاغوت‌رهای یافته و مجال ظهور و بروز یافته می‌بایست مستند این جامعه باشد. لذا باید قبل از هر چیز این فرهنگ آسمانی مورد توجه همگان بویژه مسئولان و مدیران کلان جامعه قرار گیرد.

نکته‌ی مهم در این رابطه سخن و سیره‌ی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است که در دوران حکومت کوتاه خود ارائه فرمود که الگوی ارزشمند برای همه‌ی حکومت‌های عدالتخواه و جوامع آزاد و مستقل بشری است که قسمتی از آن در کتاب شریف نهج البلاغه گرد آمده و خوشبختانه در طول تاریخ و حوادث مختلف سالم به دست ما رسیده است.

تفاوت ویژه نهج البلاغه با سایر مجامع حدیثی، صدور آن در دوران حکومت ظاهری و رسمی و موقعیت خاص سیاسی آن حکومت می‌باشد که تشابه کاملی به دوران تشکیل جمهوری اسلامی ایران دارد و به قول مقام معظم رهبری:

«...امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عنوان یک حاکم اسلامی حرف می‌زند و با جامعه‌ای که تحت اشراف حکومت خود اوست سخن می‌گوید و این بخش، بیشترین سخنانی است که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه نقل شده است، ما امروز در همان شرایط قرار داریم... در کشور ما و در جامعه‌ی ما این انقلاب در سایه‌ی آموزش‌های امیرالمؤمنین (علیه السلام) با اتکاء به قرآن و نهج البلاغه به پیروزی رسیده است. امروز تقریباً همان جامعه‌ی اسلامی و علوی تشکیل شده و همان شرایط تقریباً در بیشتر ابعاد در جامعه و کشور ما حکومت می‌کند. امروز روز استفاده هرچه بیشتر از نهج البلاغه

است. امروز می شود از دیدگاه دقیق و نافذ امیرالمؤمنین (علیه السلام) به واقعیت‌های جهان و جامعه نگاه کرد و بسیاری از حقایق را دید و شناخت و علاج دردها را پیدا کرد. لذاست که به نظر ما امروز از همیشه به نهج‌البلاغه ما محتاج‌تریم»^۱

ما هرچه پیشتر می رویم این ضرورت بیشتر احساس می شود. خوشبختانه در طول چهل سال که از عمر این شجره ی طیبه می گذرد گامهای بلندی در راه شناخت این کتاب عظیم برداشته شده است و در حوزه و دانشگاه اقدامات ارزشمندی انجام شده و گروهی از طلاب و دانشجویان عزیز بدان روی آورده و مقالات، کتابها و پایان نامه های مفیدی عرضه گردیده است، ولی در عین حال تا رسیدن به مطلوب فاصله ی زیادی هست که همت والای مسئولان ارشد فرهنگی را می طلبد تا با نیت و اراده های قاطع از این منشور جاودانه بهره برداری کرده و فضای جامعه را اسلامی و علوی کنند.

مهمتر آنکه نهج البلاغه در بستر اجرائی کشور قرار گرفته و نهاد و مراکز دولتی و انقلابی از آن الهام گرفته و محققان و نویسندگان، بویژه مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی در این رابطه به تحقیق و بررسی پرداخته و اساتید حوزه و دانشگاه تدریس و آموزش آنرا وجهه ی همت خویش قرار دهند و دولت هم با استفاده از این منابع و دستاوردهای ارزشمند محتوای آنرا به مورد اجرا بگذارد تا عموم مردم و جامعه ی اسلامی به کمال مطلوب نائل آمده و دردها و مشکلات حل گردد. همانطور که امام راحل (قدس سره) اشاره کردند :

«... و اما کتاب نهج البلاغه که نازله روح اوست (علی (علیه السلام) برای تعلیم و تربیت ما خفتگان در بستر منیت و در حجاب خود و خود خواهی خود معجونست برای شفاء و مرهمی است برای دردهای فردی و اجتماعی...»^۲

کوتاه سخن آنکه بر فضلاء و پژوهشگران است که محتوای نهج البلاغه بویژه عهدنامه مالک اشتر را به شکل طرح یا لایحه در آورده و به دولت و مجلس تقدیم کرده تا رسالت خویش را ادا کرده و آنگاه دولت است که آن را در اجرا بکار گیرد و این فصلنامه فرصتی برای اندیشمندان و نویسندگان متعهد است که نظرات خود را ارائه کنند.

والله هوالموفق

سیدجمال الدین دین پرور



۱ سخنرانی در کنگره بین المللی نهج البلاغه ۱۳۶۰/۰۲/۲۹

۲ پیام حضرت امام خمینی به کنگره هزاره نهج البلاغه است که در ۱۳۶۰/۲/۲۷



نسبت قرآن و نهج البلاغه با اصالت صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

سروش امیری *

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۳۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۷

چکیده

از آنجاکه مهم‌ترین هدف از ایجاد این قبیل نهادها و سازمان‌های بین‌المللی، بسط و گسترش همکاری و صلح بین‌المللی بوده است، انسان با تشکیل جوامع کوچک و بزرگ و برقراری رابطه باهم نوع خویش، می‌کوشد ارتباطی بر پایه همزیستی مسالمت‌آمیز را تجربه کند و به رفع نیازهای خود بپردازد. در سایه این‌گونه روابط است که انسان می‌تواند در روابط بین‌الملل عاری از جنگ و خونریزی و مملو از تفاهم و توافق و دوستی، به‌طور آزادانه به اهداف متعالی خود دست یابد. این مقاله درصدد است ضمن تأکید بر اصالت صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به بررسی دیدگاه‌های قرآن پرداخته و بر اساس روش توصیفی - تحلیلی، به این پرسش اصلی پاسخ دهد که چه آموزه‌های در قرآن و نهج البلاغه به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در روابط بین‌الملل منجر می‌شود؟ بر پایه این پرسش مفروض مقاله این است که تعالیم قرآن و نهج البلاغه مبتنی بر برابری، برادری، سعادت و کمال انسان‌هاست از این رو می‌تواند با همپوشانی با حقوق و سازمان‌های بین‌الملل صلح و امنیت جهانی را محقق سازد. در روابط بین‌الملل نیز اصل همزیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ و کشتارهای قومی و ایجاد جهانی امن و نحوه مناسبات، مبتنی بر اصول حق حاکمیت، برابری حقوق، مصونیت و تمامیت ارضی، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها، احترام به حق کلیه ملت‌ها در انتخاب آزاد نظام اجتماعی خویش و فیصله مسائل بین‌المللی از طریق مذاکره واقع شده است. سازمان‌های بین‌المللی از منظر اسلامی نه تنها فرصتی برای رشد و گسترش همکاری‌های



بین‌المللی محسوب می‌گردند، بلکه عاملی مهم برای گسترش هنجارها و ارزش‌های مشترک بین‌المللی نیز به حساب می‌آیند.

واژگان کلیدی :

همزیستی مسالمت‌آمیز، قرآن، نهج البلاغه، اسلام، روابط بین‌الملل.

مقدمه

صلح و همزیستی، یکی از بزرگ‌ترین مسائل جهان و مورد علاقه دولت-ملت‌هاست. حتی کشورهایی که عملاً آن را به بازی گرفته‌اند و بهانه‌جوی جنگ و جدال و تجاوزند، در راه تأمین صلح و آرامش و همزیستی از خود کوشش نشان می‌دهند و همواره به آن تظاهر می‌نمایند؛ آنان با تمسک به روش‌های غیرانسانی و جنگ‌طلبان و با ادعای صلح و همزیستی، اسلام را آماج اتهام در ضدیت با مسالمت و صلح ساخته‌اند؛ تا بدین ترتیب جهانیان را از اعمال ضد بشری خود غافل سازند. نخستین حالت در پیوند با بیگانگان، صلح و حفظ آرامش هست و مواردی که جنگ روا شناخته شده استثنایی است، یا به عکس اصل در روابط بر مبارزه و ناسازگاری است و صلح حالت استثنایی است که تنها در شرایط ناتوانی دولت و ملت اسلامی و باحالت شکست در جنگ، مشروع می‌شود. در حالی که، کتاب آسمانی و سفیر امین آن، رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مبشر رحمت برای عالمیان بوده‌اند: "و ما ارسلناک إلا رحمة للعالمین" پیشوایان معصوم این آیین، همگی با شرح صدری معجزه‌آسا، حتی بدخواهان و سیه‌دلان را به شگفتی واداشته‌اند، زیرا اسلام آیینی است تعصب‌گریز و خشونت‌ستیز و صلح‌محور، بالنده و حاضر در هر زمان و آزادی‌بخش به انسان هست. سبب اهمیت این موضوع وجود منابع اصیل اسلامی در خصوص اصالت داشتن حق همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه قرآن و حقوق بین‌الملل می‌باشد.

این مقاله درصدد پاسخگویی با روش توصیفی — تحلیلی، به این پرسش اصلی می‌باشد که چگونه اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با تأکید بر آیات قرآن و حقوق بین‌الملل منجر به صلح بین‌الملل می‌شود؟ تعالیم قرآن و دین اسلام مبتنی بر برابری، برادری، سعادت و کمال انسان‌هاست از این رو می‌تواند باهمپوشانی باحقوق بین‌الملل صلح و امنیت جهانی را محقق سازد. در حقوق بین‌الملل نیز اصل همزیستی مسالمت‌آمیز و ایجاد جهانی امن و نحوه مناسبات، مبتنی بر اصول حق حاکمیت، برابری حقوق، مصونیت و تمامیت ارضی، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها، احترام به حق کلیه ملت‌ها در انتخاب آزاد نظام اجتماعی خویش و فیصله مسائل بین‌المللی از طریق مذاکره واقع شده است.

در این مقاله، به‌دوراز تعصب و بر اساس شواهد و ادله روشن از قرآن، روایات و سیره پیشوایان اسلام، "اصالت حق همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام" اثبات می‌گردد. از این رو توجه و نهاده‌ینه کردن این اصل صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز قرآن می‌تواند صلح و امنیت بین‌المللی را رقم بزند. نظر به این که



ساختار روابط دولت اسلامی با دیگر کشورها، با وجهه و آبروی اسلام در جهان ارتباط می‌یابد و قضاوت دیگران را درباره اسلام شکل می‌دهد، کاربردی کردن دیدگاه‌های اسلام، درباره سیاست خارجی و روابط بین الملل، از حساسیت بیشتری برخوردار می‌گردد.

چهارچوب نظری

معنای لغوی سلم و سلام در لغت به معنای صحت و عافیت (احمد بن فارس بن زکریای رازی، ۱۳۳۶: ۹۰) و راغب اصفهانی در مفردات پس از آن که سلام و سلم را به معنی سلامت و دوری از آفات جسمانی تفسیر نموده؛ (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲ م: ۲۴۵). صلح: "آشتی، سلم، تراضی میان متنازعین، سازش، مقابل حرب و جنگ" (دهخدا، ۱۳۳۴: ۱۵۰۲۵) و ریشه آن "ص ل ح" (الازهری، ۲۰۰۱: ۲۰۳۹) هست. ابو عبیده گوید: سلم و اسلام هر دو یکی است و سلم در جای دیگر به معنی مسالمت و صلح است. "یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافّة..." (بقره، ۲۰۸). در اصطلاح سیاست، صلح یعنی "حالت آرامش و نبودن مخاصمات در سطح بین المللی یا منطقه‌ای، در پایان درگیری‌های نظامی طرفین درگیری که با امضاء قرارداد صلح، به مناقشه و درگیری خاتمه می‌دهند" (نعمت اللهی، ۱۳۷۹: ۹۲).

در قاموس قرآن نیز در ذیل این واژه چنین آمده: "صلح یعنی آشتی و مسالمت و نیز آن اسم است از مصالحه، که مذکر و مؤنث آن یکسان است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۱). همزیستی مسالمت‌آمیز در اصطلاح روابط بین الملل عبارت است از "نحوه مناسبات، بین ممالکی که دولت‌های آن‌ها دارای نظام‌های اجتماعی و سیاسی مختلف هستند؛ یعنی، رعایت اصول حق حاکمیت، برابری حقوق، مصونیت و تمامیت ارضی هر کشور کوچک یا بزرگ، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها، احترام به حق کلیه ملت‌ها در انتخاب آزاد نظام اجتماعی خویش و فیصله مسائل بین المللی از طریق مذاکره." به بیان دیگر، حق همزیستی مسالمت‌آمیز از نظر حقوق بین الملل عمومی عبارت است از: "مناسبات دوستانه بین ملت‌ها و دولت‌ها بر اساس شناسایی یکدیگر، برابری حقوق، عدم مداخله و حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها." و از نظر حقوق بین الملل خصوصی عبارت است از: "به رسمیت شناختن اقلیت‌های دینی و قومی در داخل یک سرزمین، احترام به حقوق آن‌ها، آزادی در انجام فعالیت‌های دینی و مذهبی." (مدنی، ۱۳۹۰: ۱۹۲).

مبانی نظری

نظریه انتخاب عقلایی درواقع تلاشی است در جهت به نظم درآوردن مفاهیم و تصمیمات اقتصادی



دولت‌ها (اولن، ۱۹۹۹: ۷۹۱).^۱ جنگ و منازعه در روابط بین الملل، عمدتاً دستاورد و ساخته جهان مدرن به شمار رفته و بیش از سایر عناصر بر روابط بین الملل تأثیرگذار بوده است (گری، ۲۰۰۷: ۱).^۲ لذا در اسلام برای پی بردن به مقوله همزیستی مسالمت‌آمیز، پرداختن و توجه به مسئله اصالت فرد و اجتماع است. بحث در خصوص رابطه میان انسان و اجتماع از دیرباز مطرح بوده است (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۴).

اگر انسان را موجودی اجتماعی در نظر بگیریم دو نظریه مطرح می‌گردد و اگر آن را موجودی فردگرا در نظر بگیریم بازهم دو نظریه مطرح می‌گردد، در ذیل به بررسی این دیدگاه‌ها و نظریات در خصوص انسان می‌پردازیم.

انسان به حسب قرارداد اجتماعی است: ژان ژاک روسو، اندیشمند فرانسوی قرن ۱۸ میلادی، در کتاب قرارداد اجتماعی، معتقد است که انسان به حسب طبع خود انفرادی و به حسب قرارداد اجتماعی است. ولی چون انسان موجود عاقل و متفکر است و سود و زیان خود را محاسبه می‌نماید، زندگی اجتماعی را انتخاب کرده است (طاهری، ۱۳۸۶: ۲۷۳-و عالم، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۴۸). انسان از روی اضطرار اجتماعی است: این نظر می‌گوید زندگی اجتماعی انسان طبیعی است، ولی به طور کامل اختیاری هم نیست.

علامه طباطبایی و آیت الله طالقانی در تفسیر المیزان و پرتوی از قرآن، در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران چنین بیان داشته‌اند: انسان به طبیعت اولی فردی و به طبیعت ثانوی اجتماعی است (طالقانی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۴۶۴). از مجموعه آیات چنین برمی‌آید که تقدم حقوق فرد بر جامعه در اسلام برای بذل و ایثار آن به نیازمندان است، نه برای اسراف در دست متمولان در جهت استخدام و تعدی بر دیگران. این در حالی است که در نظام‌های غیرالهی و مکاتب مادی، تقدم حقوق فرد بر جامعه در جهت منفعت طلبی، سودگروی و برتری جویی در مسیر تحقق امیال و خواسته‌های شخصی است؛ زیرا مبنای اعتقادی و اخلاقی آنان چنین است (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۷۵، ۷۳).

این اصل (حب ذات) در اسلام نیز پذیرفته شده است یعنی اسلام هم برای مصلحت و سعادت افراد و هم برای مصالح جامعه، اهمیت و احترام قائل است (ورعی، ۱۳۸۱: ۶۳). زیرا افرادی که در جامعه به سر می‌برند دودسته‌اند: خواص و عوام. گروه خواص، که از درک و معرفت بالایی برخوردارند بر جامعه تأثیرگذار نیز هستند، اما عوام که تابع جو حاکم بر جامعه‌اند، معمولاً جامعه بر ایشان تأثیرگذار است. چنان‌که امیرالمومنین با اشاره به تغییر حاکم و سلطان وقت، آن را عاملی در تغییر زمان مطرح نموده‌اند.^۳

1 Ulen

2 Gray

۳ اذا تغير السلطان تغير الزمان



تحلیل یافته‌ها

انجمن حقوق بین الملل "به سهم خود در اجرای تصمیمی که در کنفرانس دو برونیک ۱۹۵۶ اتخاذ گردید، کمیته‌ای به منظور بررسی جنبه‌های حقوقی همزیستی تشکیل داد. این کمیته که وظایف آن از طرف اجلاس‌های بعدی انجمن حقوق بین الملل و همچنین شورای اجرایی آن تصریح گردید شانزده اصل را به عنوان "مبانی همزیستی مسالمت‌آمیز" تعیین نمود و این نظر از طرف کنفرانس انجمن حقوق بین الملل که در سال ۱۹۶۴ در توکیو تشکیل گردید نیز مورد تأیید قرار گرفت. در جلسه مورخ ۲۴ اکتبر ۱۹۷۰ (بیست و پنجمین دوره اجلاسیه مجمع عمومی) مطرح و آن براساس، تصمیمی اتخاذ شد. طبق این تصمیم درباره اصول هفتگانه ذیل به طور رسمی توافق حاصل شد:

- ۱- الزام دولت‌ها به خودداری از توسل به تهدید و به کار بردن قوای صلح ضد تمامیت ارضی و استقلال سیاسی دولت‌های دیگر یا اقدام‌های مشابه که خلاف اهداف سازمان ملل متحد هستند.
- ۲- لزوم حل و فصل اختلافات بین المللی به وسایل مسالمت‌آمیز.
- ۳- عدم مداخله دولت‌ها در امور داخلی دولت‌های دیگر است.
- ۴- همکاری دولت‌ها با یکدیگر طبق اصول منشور ملل متحد.
- ۵- تساوی حقوق ملل و آزادی آن‌ها برای تعیین سرنوشت خود
- ۶- برابری دولت‌ها از لحاظ حاکمیت
- ۷- الزام دولت‌ها به حسن نیت کامل (کریمی نیا، ۱۳۸۷: ۱۳۳-۱۳۴).

همان‌گونه که بیان شد در مورد تعداد اصول همزیستی مسالمت‌آمیز بین دانشمندان توافقی وجود ندارد. گاهی تا شانزده اصل بیان شده است مثل اصول پیشنهادی انجمن حقوق بین الملل و گاهی پنج اصل. در کنفرانس باندوک در ۲۴ آوریل ۱۹۵۵ میلادی از سوی پاکستان، هفت اصل "هفت ستون صلح"



پیشنهاد شده بود ولی کنفرانس باندوک اعلامیه‌ای را تصویب کرد که متضمن ده اصل بود. (کلودآلبر کلیار، ۱۳۷۹: ۵۶۳).

دیدگاه قرآن در خصوص همزیستی مسالمت‌آمیز

دین اسلام دینی است جامع که هم برای زندگی فردی انسان‌ها برنامه دارد و هم برای اداره اجتماعات و جوامع انسانی و اگرچه این دین در شبه‌جزیره عربستان ظهور کرد ولی بنابر آیات قرآن منحصر به یک قوم و قبیله نیست بلکه پیام و رسالتی جهانی دارد. قبل از بررسی دیدگاه اسلام در خصوص موضوع تحقیق حاضر باید بر این نکته موجه داشت که اصطلاح همزیستی مسالمت‌آمیز اصطلاحی است کاملاً جدید و بخصوص پس از شکل‌گیری نهادهای به نام دولت به وجود آمده و عمر چندانی در حقوق بین‌الملل ندارد به همین دلیل در اسلام هم نمی‌توان به‌طور دقیق و به معنای امروزی، چنین اصطلاحی را یافت ولی با مطالعه این اصل و بررسی دین اسلام می‌توان به این نتیجه رسید که بسیاری از مفاهیم و محتویات این اصل به انواع گوناگون در دین اسلام مطرح شده که در این قسمت به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

مقبولیت سنت‌ها و رویه‌هایی چون توسل به حکمیت و میانجیگری در حل و فصل اختلافات، تلاش برای به حداقل رساندن احتمال وقوع جنگ و قانونمند و محدود کردن ابعاد آن در صورت وقوع، ترویج صلح و دوستی میان افراد و ملل مختلف، پایبندی به معاهدات و پذیرش اصل انعقاد قرارداد و معاهده، محترم شمردن حقوق اقوام و مذاهب مختلف در کنار توجه به لزوم همکاری و همیاری میان جوامع در سطوح مختلف، همگی در زمره اصولی هستند که آیین اسلام یا خود مبدع آن‌ها بوده و یا آن‌ها را ابرام کرده است. همین اصول قرن‌ها بعد شاکله و دلیل اصلی تأسیس نهادهای بین‌المللی گردیدند (خانی، ۱۳۸۵: ۴۳). بنابراین برخلاف رویکرد رئالیسم و نئورئالیسم که دیدگاهی کم‌اهمیت و بی‌اهمیت به سازمان‌های بین‌المللی داشته و آن‌ها را در بهترین حالت بازیگرانی حاشیه‌ای در نظام بین‌الملل عنوان می‌سازند (اسپیس، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۰۱).

دیدگاه‌های موجود در منابع اسلام نه تنها در تضاد و تناقض با نهادها و سازمان‌های بین‌المللی قرار ندارند، درواقع سازمان‌های بین‌المللی از منظر اسلامی نه تنها فرصتی برای رشد و گسترش همکاری‌های بین‌المللی محسوب می‌گردند، بلکه عاملی مهم برای گسترش هنجارها و ارزش‌های مشترک بین‌المللی نیز به حساب می‌آیند. لذا ملت‌ها بدان به عنوان فریضه‌ای الهی و فطری بنگرند و بر اساس عقیده و ایمان، خویش را موظف به رعایت این هدف بدانند (ابراهیمی‌ورکیانی، ۱۳۸۲: ۲). با بررسی اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی، چنین می‌توان استنباط نمود که؛ دولت اسلامی دارای اهدافی ثابت و تغییرناپذیر نبوده و با توجه به مقتضیات پویای بین‌المللی، اهداف دولت اسلامی نیز در اولویت‌ها و رفتار سیاست خارجی خود دچار تغییراتی به اقتضای شرایط داخلی و بین‌المللی می‌گردد. این تغییر در اهداف دولت اسلامی سبب گردیده تا برخی اندیشمندان بر این اعتقاد باشند که؛ نسل حاضر از دولت‌های اسلامی در انجام وظایف

خود با آنچه به عنوان نظام وابسته به خلیفه در صدر اسلام مطرح بود، دارای تفاوت‌هایی باشند (انابهانی، ۱۹۹۸: ۱)^{۱۰}

همزیستی مسالمت آمیز فکر اصیل اسلامی است از نظر قرآن کریم جنگ مذهبی و ستیز به سبب اختلاف عقیده معنا ندارد. کینه توزی با پیروان ادیان دیگر ممنوع است. قرآن کریم برای تأمین همزیستی مسالمت آمیز راه‌های گوناگونی را سفارش کرده است که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

قرآن کریم و آزادی عقیده و فکر

با توجه به برخی از آیات قرآن این امر مسلم است که اعتقادات دینی پذیرش آن‌ها از روش اجبار رد کرده نیست و در این خصوص حتماً باید به رضایت و اختیار وجود داشته باشد چرا که در غیر این صورت ایمان، قلبی نخواهد بود. در این زمینه می‌توان به آیه ۲۵۶ سوره بقره اشاره کرد که می‌فرماید در دین اکراه روا نیست چرا که راه رشد و تعالی از راه ظلمت و گمراهی مشخص گردیده است. همچنین در آیات ۹۹ سوره یونس، ۲۹ سوره کهف، و ۱۰۷ سوره انعام به خوبی نشان داده شده که شیوه دعوت اسلام شیوه‌ای کاملاً عقلانی و به دور از هرگونه تحمیل‌گری و اجبار و کاملاً مسالمت آمیز است و روش‌های سخت‌گیران تبلیغ در اسلام جایی ندارد.

قرآن و دعوت به همزیستی مسالمت آمیز؛

خداوند در آیه ۶۴ سوره آل عمران به نقاط و اصول مشترک بین دین اسلام و اصل کتاب اشاره می‌کند و به مسلمانان می‌آموزد که اگر کسانی حاضر نبودند با شما همکاری کنند، بکوشید دست کم در قسمتی که با شما اشتراک هدف دارند، همکاری آن‌ها را جلب کنید.

قرآن کریم و نفی نژادپرستی؛

قرآن در آیه ۱۳ سوره حجرات بیان می‌فرماید که همه انسان‌ها از یک مرد و یک زن آفریده شده‌اند و این اختلافات امروزی جهت آشنایی داشتن بیشتر با یکدیگر است ضمن اینکه گرامی‌ترین انسان‌ها نزد خداوند فارغ از هرگونه قوم و قبیله و نژاد و جنبشی پرهیزکارترین انسان‌ها هستند. تساوی و برابری انسان‌ها. در بسیاری از آیات قرآن از "یا ایها الانسان" که یک خطاب کلی به همه انسان‌هاست استفاده شده که نشان می‌دهد انسان‌ها فرقی با یکدیگر ندارند و همه فرزندان یک پدر و مادر هستند. قرآن همچنین در آیه ۸۱ سوره مائده و آیات ۱۱۱ و ۱۱۲ سوره بقره تعصبات برتری جویانه و

1An-nabhani



نژادپرستان و قوم یهود و مسیحی را رد می‌کند و می‌گوید از نظر خداوند هیچ ملت برگزیده‌ای وجود ندارد و همه باهم برابرند.

قرآن و صلح بین‌المللی؛

اسلام از ابتدا، اصول صلح را پی‌ریزی نموده و از این طریق، راه را برای پیمودن صلح بین‌المللی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز همواره ساخته است. در این مورد کافی است که بدانیم صلح، روح اسلام است. واژه اسلام از ماده "سلم" گرفته شده است و بدین جهت، متضمن معنای سلامت و آرامش است؛ لذا قرآن دستور می‌دهد که همگی در حوزه "سلم و صلح" وارد شوند: "ای افراد باایمان، همگی در حوزه مسالمت وارد شوید..." (بقره، ۲۰۸).^۱

خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که اگر دشمنان تو از در مسالمت وارد شدند و به آن میل کردند، تو نیز از فرصت استفاده کن و با آنان موافقت نما: "و اگر دشمنان به صلح تمایل داشتند تو نیز مایه به صلح باش." (انفال، ۶۱)^۲

طرفداری از صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سیاست خارجی، از خردمندانه‌ترین و متمدنانه‌ترین برنامه‌هاست و اسلام نیز این برنامه را اتخاذ کرده و تقویت نیرو را برای دفاع در مواقع اضطراری خواسته است.

قرآن و پذیرش حقوق اقلیت‌ها:

اقلیت‌های مذهبی نیز با توجه به آیه ۸ سوره ممتحنه اگر با مسلمانان به قتال نپردازند و برای مسلمانان ایجاد ضرر و زحمت نکنند با بستن قرارداد ذمه می‌توانند به راحتی در جامعه اسلامی زندگی کنند. حتی می‌توانند اعمالی که در دین آن‌ها مجاز است ولی در دین اسلام حرام هست را انجام دهند البته اقلیت‌های مذهبی موظف‌اند تجاهر و تظاهر به منکرات اسلامی از قبیل صرف مشروبات الکلی، خوردن گوشت میت، نکاح با محارم زنا ننمایند. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۷۳: ۱۰۱).

۱ یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه...؛

۲ و ان جنحوا للسلم فاجنح لها...،

به رسمیت شناختن انبیا:

با توجه به آیاتی همچون آیه ۴۶^۱ و ۴۸^۲ سوره مائده و بسیاری آیات دیگر به روشنی مشخص است که اسلام ادیان الهی و آسمانی دیگر را به رسمیت شناخته و آن‌ها را تأیید و تصدیق می‌کند و به پیروان هر دینی دستور می‌دهد تا به کتاب و آیین خویش (که قدر متقین آن توحید و خداپرستی است) عمل کنند.

قرآن و تعارض در مسائل بین‌المللی:

خداوند در آیه ۲ سوره مائده^۳ به تعاون و همکاری در نیک‌ها و تقواها و پرهیز از مشارکت در گناه و تجاوز اشاره کرده که این امری است کاملاً عقلایی چرا که همکاری و تعاون لازمه زندگی اجتماعی است. در مقیاس جهانی تلاش برای ایجاد عدالت، برابری، صلح، امنیت و توسعه از مصادیق "بر" هستند و در این راه می‌باید از هر نوع همکاری که سبب فساد، تباهی و ظلم است خودداری کنند (عمید زنجانی، ۱۳۴۶: ۴۶۱ و ۴۶۲). در آیه ۱۵ از سوره مائده نیز ازدواج با اهل کتاب و تناول غذای آن‌ها مجاز شمرده شده که این خود نشان‌دهنده اهمیت تعاون و همکاری بین‌المللی با سایر ادبیات در دیدگاه دین اسلام است.

قرآن و استبداد زدایی

نقطه شروع قرآن درباره مسئله استبداد، نقطه شروعی ضد "انسان‌محوری" است و می‌گوید: "... به یقین انسان طغیان می‌کند از این که خود را بی‌نیاز ببیند" (علق، ۶ و ۷). قرآن کسانی را که خود را خداوندگار و معبود حقیقی معرفی می‌کنند طغیانگر معرفی می‌کند به عنوان نمونه‌ای از طغیانگران اشاره می‌کند: "به‌سوی فرعون برو، که او طغیان کرده است" (طه، ۲۴). در جامعه استبدادزده، خوار شمردن و

۱ وَ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ يَٰعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُتَّقِينَ وَ بِهِ دَنَابِلَ آتَانَ (پیامبران پیشین) عیسی پسر مریم را آوردیم در حالی که تورات را که پیش از او بود تصدیق می‌کرد و به او انجیل دادیم، که در آن هدایت و نور است و تصدیق کننده‌ی تورات قبل از آن است و برای پروا پشگان مایه‌ی هدایت و موعظه است.

۲ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّئًا عَلَيْهِ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَاجَا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ "۴۸" و ما کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب آسمانی پیشین را تصدیق می‌کند و حاکم و حافظ آنها است. پس به آنچه خداوند نازل کرده، میان آنان حکم کن و از حقی که برای تو آمده، از هوا و هوس آنان پیروی مکن، ما برای هر یک از شما آیین و طریقه روشنی قرار دادیم و اگر خداوند می‌خواست، همه شما را یک امت قرار می‌داد... پس در کارهای نیک سبقت بگیرید؛ بازگشت همه شما به سوی خداست، پس او شما را به آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاه خواهد ساخت.

۳ یا ایها الذین آمنوا لا تجلوا شعائر الله ولا الشهور الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آیین البیت الحرام یتنبون فضلاً من ربهم و رضواناً و اذا خللتم فاصطادوا و لا یجرمنکم شتان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعبدوا و تعاونوا علی البر و التقوی و لا تعاونوا علی الإثم و الغدوان و اتقوا الله ان الله شدید العقاب "۳" ای کسانی که ایمان آورده‌اید! حرمت شعائر الهی، ماه حرام، قربانی حج و حیواناتی که برای حج علامت‌گذاری شده‌اند و راهبان خانه خدا که فضل و خشنودی پروردگارشان را می‌طلبند، نشکند و هرگاه از احرام بیرون آمدید می‌توانید شکار کنید. و دشمنی با گروهی که شما را از مسجدالحرام بازداشتند، شما را به بی‌عدالتی و تجاوز وادار نکند و در انجام نیکی‌ها و دوری از ناپاکی‌ها یکدیگر را یاری دهید و هرگز در گناه و ستم، به هم یاری نرسانید، و از خداوند پروا کنید...

سبک انگاشتن مردم امری رایج است، چراکه ضعف مردم در ابعاد مختلف پایه های حکومت استبدادی را تقویت می کند.

قرآن

آزادی عقیده و فکر؛ صلح بین المللی؛ پذیرش حقوق اقلیت ها؛ رسمیت شناختن انبیا؛ استبداد زدایی

اصول همزیستی مسالمت آمیز در نهج البلاغه

اصل همزیستی مسالمت آمیز در نهج البلاغه، عبارت است از مجموعه قواعدی که اهداف شریعت را تحقق می بخشد و انسان را به حقوقی نظیر حق حیات، تفکر، آزادی، امنیت، بهره برداری از طبیعت، تعلیم و تربیت، دادخواهی و امثال آن می رساند، لذا اصول همزیستی مسالمت آمیز در نهج البلاغه با آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر هست، تفاوت دارد. این اصول عبارت اند از: اصل کرامت انسانی: "مهم ترین اصل و پایه حقوق بشر "کرامت انسانی" است". (رشاد، ۱۳۸۰: ۵ / ۴۹) "کرامت" به معنای ارجمندی است.

اصول حقوقی همزیستی مسالمت آمیز در نهج البلاغه

امام علی (علیه السلام) درباره احساس فطری توحید، برترین چیزی که اهل توسل به خداوند پاک و بلندمرتبه به آن توسل جویند، ایمان به خدا و رسولش، و جهاد در راه او می داند و در ردیف آن می فرماید: یکتا دانستن پروردگار که مقتضای فطرت انسانی است^۱ (شریف رضی، ۱۳۶۷: خ ۱۱۰). با توجه به اینکه قرآن اسلام را دین فطرت می نامد و فطرت خداجویی در همه انسان ها - با درجات مختلف - وجود دارد، و نیز با توجه به ملازمه ای که مشهور اصولیون شیعه بین حکم عقل و حکم شرع قائل اند و معتقدند، چون خداوند منبع فیض و خیر مطلق است، ممکن نیست امری را عقل نیکو بشمارد یا عملی را قبیح بداند و خداوند مطابق آن فرمان ندهد، (مظفر، ۱۴۰۵: ۲ / ۲۱۳). امام علی (علیه السلام) در موارد متعدد به جاودانگی انسان در عالم بقا اشاره می کند (شریف رضی، ۱۳۶۷: خ ۱۵۷) از جمله: پس در روزهای گذران برای روزهای بی پایان

۱. ... وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ.

توشه بردارید^۱. سرانجام آخرت جاودانگی است^۲. (ناظم زاده قمی، ۱۳۷۵: ۳): کسی که سرای نابود شدنی را شناخت، سزاوار است که برای سرای جاودان بکوشد^۳.
اصول همزیستی مسالمت آمیز در نهج البلاغه نیاز به بررسی حقوق خصوصی و عمومی و حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در ذیل پرداخته می شود:

حقوق خصوصی: "حق خصوصی، امتیازی است که هر شخص در برابر دیگران دارد؛ مانند حق مالکیت، حق انتفاع، حق شفعه، حق رهن و حق خيار. سبب ایجاد حق خصوصی ممکن است عمل حقوقی و ناشی از اراده باشد یا اجرای قاعده حقوقی در روابط اجتماعی (وقایع حقوقی). ولی، در برابر هر حق خصوصی، تکلیفی نیز برای شخص مقرر شده است" (کاتوزیان، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

حق حیات و امنیت شخصی: اصلی ترین حق آدمی و پایه حقوق دیگر، حق حیات است و مطابق آن هر انسانی - از هر نژاد و ملیت و مذهبی - از زمانی که در رحم مادر قرار می گیرد تا زمانی که آخرین نفس را می کشد، از آن انسان بودن، دارای حق حیات است و تا این حق تأمین نگردد، نوبت به بقیه حقوق نمی رسد. امام علی (علیه السلام) جامعه ای می خواهد که جان و مال و عرض و آبروی همه افراد در آن محفوظ باشد و همه در کمال آرامش و امنیت وظایف فردی و اجتماعی خود را به انجام رسانند. امام (علیه السلام) در نامه خود به مالک اشتر، جان مردم را محترم می داند و در مورد به ناحق ریختن خون مردم می فرماید: ^۴ از خون ریزی به ناحق بپرهیز، زیرا هیچ چیزی بیش از خون ریزی به ناحق، انتقام الهی را نزدیک نمی کند و پیامدهای بزرگ ندارد و زوال نعمت و بریده شدن رشته عمر و دولت را سبب نمی شود (شریف رضی، ۱۳۶۷: ن ۵۳). شاگرد مکتب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به درستی که در طول عمر پر برکت خود نشان داد که بهترین عامل به این کلام پیامبر (صلی الله علیه و آله) هست که: مؤمن کسی است که دیگران از او بر مال و جانشان ایمن باشند و از دست و زبانش در امان (نراقی، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۱۱). امیرمؤمنان (علیه السلام) امامت خود را با احترام به حیات بشر آغاز می کند و در دوره حکومت در اجرای آن کوشاست؛ حتی در واپسین لحظات عمر شریف خود می فرماید: ای فرزندان عبدالمطلب، نبینم (به بهانه کشته شدن من) چنگ در خون مسلمانان فرو برید. گویند: امیرمؤمنان کشته شد! زنهار، جز قاتل مرا به خاطر من نکشید^۵ (شریف رضی، ۱۳۶۷: ن ۴۷).

^۱. فَتَزَوَّدُوا فِي أَيَّامِ الْفَنَاءِ لِأَيَّامِ الْبَقَاءِ

^۲. فَتَزَوَّدُوا فِي أَيَّامِ الْفَنَاءِ لِأَيَّامِ الْبَقَاءِ

^۳. يَنْبَغِي لِمَنْ عَرَفَ دَارَ الْفَنَاءِ أَنْ يَعْمَلَ لِدَارِ الْبَقَاءِ.

^۴. إِيَّاكَ وَالدِّمَاءَ وَ سَفْكَهَا يَغْتَبِرُ حِلَّهَا فَإِنَّهُ كَيْسٌ شَيْءٌ أَدْعَى لِنِعْمَةٍ وَ لَا أَعْظَمَ لِنَبْعَةٍ وَ لَا أُخْرَى بِزَوَالِ نِعْمَةٍ وَ انْقِطَاعِ مَدَّةٍ مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ يَغْتَبِرُ حَقَّهَا

^۵. يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا أَلْفَيْكُمْ تَحْوَصُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ تَحْوَصُوا تَقُولُونَ قَتَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا لَا تَقْتُلُوا بِي إِلَّا قَاتِلِي



حق حیات که در ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر به آن تصریح شده است، نه تنها شامل حمایت از فرد در برابر هرگونه تجاوز به زندگی و تمامیت جسمی اوست؛ بلکه حمایت از انسان در برابر بینوایی و خطراتی را که جسم و جان او را تهدید می‌کند، دربر می‌گیرد.

آزادی شخصی: آزادی از اصیل‌ترین حقوق نوع بشر است؛ به گونه‌ای که همگان آن را می‌ستایند. منظور از آزادی شخصی این است که آدمی مالک اراده، اختیار و سرنوشت خود باشد و کسی حق نداشته باشد جان، مال و اراده‌اش را تملک کند. آزادی‌های شخصی که در مواد سه تا یازده اعلامیه جهانی حقوق بشر ذکر شده، قرن‌ها قبل از آن در اسلام مورد تأکید قرار گرفته است. همه انسان‌ها از نظر اسلام آزاد آفریده شده‌اند و حق دارند آزاد زندگی کنند و در حقوق اسلامی هرکس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد (عبداللهی، ۱۳۸۱: اصل ۲۲). امام علی (علیه السلام) در تأیید این حق، تصریح می‌فرماید: خود را از تن دادن به هر کار پستی گرامی دار؛ اگرچه آن کار تو را به خواسته‌هایت برساند؛ زیرا، در برابر آنچه از شخصیت خود از دست می‌دهی، عوضی نمی‌گیری و بنده دیگری مباش، زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است^۱ (شریف‌رضی، ۱۳۸۴: ن ۳۱). با استفاده از فرمایش حضرت امیر (علیه السلام) می‌توان نتیجه گرفت که آزادی شخصی بر دو قسم است:

قسم اول: آزادی از اسارت دیگران: اسلام با برده‌داری و برده‌فروشی موافق نیست و در کتاب و سنت هیچ نصی وجود ندارد که دستور برده‌داری بدهد؛ بلکه برعکس نصوص بسیاری به آزاد کردن بردگان دستور می‌دهد (عبداللهی، ۱۳۸۱: اصل ۲۲).

قسم دوم: آزادی از هواهای نفسانی: حضرت علی (علیه السلام) دریانی که گذشت بر این نوع آزادی تأکید دارد و می‌فرماید: همانا ترس از خدا کلید درستی کردار و اندوخته قیامت و موجب رهایی از هر بندگی و رهایی از هر تباهی است. امام در این کلام مردم را آزاد قرار نمی‌دهد که هر تباهی و باطلی را انجام دهند، بلکه می‌فرماید: تقوا داشته باشید که نتیجه‌اش آزادی از خوی و عادت واهی هست^۲ (شریف‌رضی، ۱۳۶۷: خ ۲۳۰).

حق دفاع و احقاق حق: حق آزادی علاوه بر آزادی جسمی و ایمنی در برابر بازداشت‌ها و تبعیدهای غیرقانونی و بردگی و خریدوفروش انسان‌ها، آزادی حقوقی را هم شامل می‌شود. این آزادی، شکنجه و اعمال وحشیانه و غیرانسانی نسبت به افراد را نفی می‌کند و همه را در برابر قانون مساوی می‌داند. امام علی (علیه السلام) نه تنها به شخص ستم‌دیده حق دفاع و احقاق حق می‌دهد؛ بلکه به دولت اسلامی دستور می‌دهد همه وسایل آسان را برای دادخواهی مظلوم فراهم سازد. در فرمان امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر می‌خوانیم: قسمتی از اوقات خود را برای کسانی که به تو نیازمندند، اختصاص بده و در مجلس عمومی

^۱ . وَ أَخْرَجَ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دِينَةٍ وَ إِذْ سَأَلْتَهُ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَ لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا .

^۲ . فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مُفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ وَ عَيْتُكَ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ .



بنشین و برای خدایی که تو را آفریده، فروتنی نما. لشگریان و یاران از نگهبانان و پاسبانان خود را از آن‌ها بازدار. تا سخنگوی ایشان بی‌ترس و واهمه با تو سخن بگوید، زیرا من بارها از پیغمبر ﷺ شنیدم که می‌فرمود: امتی که حق ناتوان را بدون ترس و نگرانی از زورمندان نگیرد، هرگز رنگ سعادت را نخواهد دید. (شریف‌رضی، ۱۳۸۴: ۵۲)

حق مالکیت: امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: (شریف‌رضی، ۱۳۸۴: ۵۱) و به مال هیچ‌کس دست نبرید.^۱

حق آزادی مذهب: "آزادی مذهب قسمی از آزادی‌های فردی است که به موجب آن هر فرد حق دارد که در امور مذهبی، دارای عقیده یا فاقد عقیده باشد و عقیده خود را فاش نماید." (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۲: ۳۲). امام علی (علیه السلام) در حکمتی از نهج البلاغه می‌فرماید: خداوند سبحان بندگان را امر کرده به اختیار، و نهی فرموده با بیم و ترس (از عذاب). و تکلیف کرده به آسان و دستور نداده به کار دشوار، او کردار اندک را پاداش بسیار عطا فرموده و او را نافرمانی نکرده‌اند از جهت اینکه مغلوب شده باشد و فرمانش را نبرده‌اند از جهت اینکه مجبور کرده باشد (شریف‌رضی، ۱۳۸۴: ۵۳). ... (امرونی بندگان نشانه اختیار و آزادی آن‌هاست؛ بدین معنی که به انسان‌ها حق انتخاب داده شده است. همچنین در نامه‌ای به مالک اشتر نخعی نامزد استاندار مصر که تعداد زیادی از مردم آن منطقه مسیحی و غیرمسلمان بودند، می‌فرماید: و بر آنان چون حیوانی درنده مباش که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا آنان دو گروه‌اند: یا برادران دینی تو و یا همنوع‌های تو در آفرینش‌اند.^۲ با توجه به فرمایش حضرت امیر (علیه السلام) خوبی فهمیده می‌شود که حضرت به مالک دستور نداد، افرادی را که دین تو را ندارند، آن‌ها را به پذیرش دین مجبور کن؛ بلکه، به‌طور کلی سفارش کرد با همه مهربانی کند؛ چه برادر دینی او باشند یا نباشند (شریف‌رضی، ۱۳۸۴: ۵۳).

نهج البلاغه و بیانیه جهانی حقوق بشر در روابط بین‌الملل

ماده ۲۵ بیانیه جهانی حقوق بشر می‌گوید:

هر کس حق دارد از سطح يك زندگی برخوردار باشد که سلامت و رفاه او و خانواده‌اش از جمله خوراك، لباس، مسکن و بهداشت را تأمین کند، همچنین حق دارد از خدمات ضروری اجتماعی در هنگام بیکاری، بیماری، درماندگی، بیوگی و پیری یا در سایر موارد که بنا به شرایط بیرون از اراده او، وسایل معاش وی را مختل گرداند استفاده کند.

۱ و لَا تَمْسَسْ مَالَ أَخِي مِنَ النَّاسِ.

۲ إِنْ أَلَّ اللَّهُ شُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخِييراً وَ تَحْذِيراً وَ كَلَّفَ يَسِيراً وَ كَلَّفَ عَسِيراً وَ أَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيراً وَ لَمْ يَغْصُ مَغْلُوباً وَ لَمْ يَطْعُ مُكْرَهاً ...

۳ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً صَارِياً تَقْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَعْ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرُكَ فِي الْخَلْقِ.



امام علی (علیه السلام) خصوص می‌فرماید :

در طبقه‌ای از مردم که مشکل معیشتی دارند، آنان که چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و از بیماری بر جای ماندگان اند، مستحق عطایند و سپس دستور داد بخشی از بیت‌المال را به این افراد اختصاص دهند (نامه ۵۳ نهج البلاغه). حضرت بر پیرمردی گدا گذشت و وقتی حال زار او را دید به اطرافیانش گفت: از او کار کشیدید تا پیر شد، حال که عاجز شده است چرا از او دریغ می‌دارید؟ از بیت‌المال به او بازنشتگی پردادید (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ۴۹). در موردی حضرت با پیرزنی روبه‌رو شد که مشک آبی بر دوش داشت، پس از دقت دریافت که او همسر یکی از شهداست، با طعام به منزل او رفت و با فرزندانش بازی کرد، آنگاه صورت خود را نزدیک آتش گرفت و به خود گفت: «بچش ای علی! این جزای کسی است که حقوق بیوه‌زنان و یتیمان را ضایع کند» (بحارالانوار، ج ۴۱، ۵۲). آیت‌الله دین‌پرور، رئیس بنیاد نهج البلاغه با موضوع علی (علیه السلام) و حقوق بشر، به جایگاه عدل در اندیشه و سیره عملی امام علی (علیه السلام) می‌گوید: "نگاه علی (علیه السلام) به موضوع عدل و اصرار ایشان نسبت به اجرای آن فارغ از ملاحظات مذهبی نژادی و فرقه‌ای است، تنها هدف و انگیزه امام علی (علیه السلام) از پذیرش حکومت نیز صرفاً احقاق حق و اعمال تعهد الهی حاکمان بر استیفای حق مظلوم بوده و بر همین اساس بر اجرای عدالت تأکید داشته و جان خود را در راه آن فدا نمود" (دین‌پرور در همایش حقوق بشر در نهج البلاغه، جاکارتا، ۱۳۸۸).

رعایت حقوق بشر در جنگ از نگاه امام علی (علیه السلام)

اگر به مواردی که جنگ در قرآن و نهج البلاغه مجاز است نیز توجه کنیم به‌خوبی درمی‌یابیم که اسلام دین صلح و آشتی است. مجوزهای قرآن برای انجام جنگ دفع تجاوز (بقره، ۱۹۰). رفع فتنه (بقره، ۱۹۳). رفع استضعاف از ستم‌دیدگان (آیه ۷۵ سوره نساء). دفاع از سرزمین (حج، ۳۹ و ۴۰) و مبارزه با نقض‌کنندگان پیمان و آغاز گران جنگ (توبه، ۱۳) است که عقل هر انسانی نیز وجوب دفاع در چنین مواردی را تأیید می‌کند چراکه در غیر این صورت یعنی عدم دفاع در حالاتی که ذکر شد، در حقیقت عملی برخلاف عقل سلیم صورت پذیرفته که این از نظر دین اسلام که یکی از پایه‌های آن تعقل و تفکر است مذموم است. ضمن اینکه در جنگ‌های پیامبر (صلوات الله علیه و آله) و حضرت علی (علیه السلام) نظر افکنیم می‌بینیم که همه این جهادها و جنگ‌ها تدافعی بوده‌اند نه تهاجمی. کما اینکه برخی از یاران حضرت امیر (علیه السلام) در جنگ با ناکثین و مارقین و قاسطین به ایشان انتقاد می‌کردند که چرا زودتر اقدام به جنگ و مبارزه نمی‌کنید و حضرت (علیه السلام) هم هیچ‌گاه مبارزه نمی‌کردند مگر اینکه قبلاً حق را برای سپاه دشمن تبیین می‌فرمودند و آن‌ها را دعوت به پرهیز از جنگ و خونریزی می‌نمودند. درنهایت می‌توان گفت آیات جهاد فقط آیات زمان نبرد است نه زمان صلح و حتی به مسلمانان دستور داده‌شده هنگامی که دشمنان دست از جنگ برداشتند شما هم با آن‌ها جنگ نکنید چراکه در این صورت متجاوز محسوب می‌شوید. مواردی چون باور به اصل توحید، التزام داشتن و تعهد به قوانین الهی، برقراری عدل و قسط، حق حیات، حق

کرامت انسانی، حق آزادی، حق انتخاب، تساهل و تسامح، ترویج انفاق و ایثار، پرهیز از جنگ و خشونت در برخورد با مخالفان و صلح‌طلبی با آنان، اصل اخوت به‌جای دشمنی، همگرایی و وحدت، مبارزه با جنگ‌طلبان و منافقین، پرهیز از استبداد و ستم، حقوق و تکالیف متقابل حکومت و مردم، وحدت پیروان ادیان الهی، همزیستی مسالمت‌آمیز و ... از رئوس اصلی هستند که مورد توجه اسلام (قرآن) و نهج‌البلاغه قرار گرفته‌اند.

نهج‌البلاغه

حقوق خصوصی؛ حق حیات و امنیت؛ آزادی شخصی؛ حق دفاع و احقاق حق؛ حق آزادی مذهب؛ رعایت حقوق بشر

نتیجه؛

چنان‌که تسامح و تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز در غرب بستری دینی داشت، به تدریج قلمرو گسترده‌ای یافته و شامل تحمل هر نوع تنوع و گوناگونی در هر عرصه معرفتی و رفتاری اعم از فردی، سیاسی، دینی و ... شد. چنان‌که از اهداف تأسیس سازمان ملل متحد نیز حفظ صلح و امنیت بین‌المللی، توسعه روابط دوستانه میان ملت‌ها و ... می‌باشد. مسئله تساهل و تسامح، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر اقوام و ادیان در دین اسلام و به تبع آن در فقه نیز مطرح است، به‌طوری‌که از نظر عملی نیز زندگی پیامبر اکرم ﷺ و امامان علیهم‌السلام به‌طور اعم، و احکام فقهی صادر شده از طرف آنان به‌طور اخص، این امر را تأیید می‌کند. با توجه به مسیر تاریخ نیز، جامعه بین‌الملل به‌سوی جهانی شدن پیش می‌رود. به‌طوری‌اراده بشر در جهت همزیستی مسالمت‌آمیز، شایسته‌سالاری و اجرای عدالت، به‌دوراز تعصبات نژادی، قومی، زبانی، مذهبی و غیره قرار دارد. یکی از آرمان‌های مطرح‌شده در قرآن برای رسیدن انسان به سعادت و کمال وحدت و یکپارچگی جهانی است. چنان‌که خداوند در آیات فراوانی بر این امر تأکید می‌نمایند. چراکه اسلام دینی است که برای همه بشریت ارسال شده است. اما اندیشه حکومت جهانی چیزی نیست که در انحصار اسلام باشد، بلکه در اقوام، ادیان، ملت‌ها و مکتب‌های مختلف، چه در زمان گذشته و چه در زمان حال، بیان شده است. لذا وحدت جهانی، آرمانی بشری است. همزیستی مسالمت‌آمیز چیزی بیشتر از حالت صلح است چراکه ممکن است کشورها در صلح باشند ولی سایر



شرایط که لازمه همزیستی مسالمت‌آمیز است از جمله همکاری و تعاون را نداشته باشند. در هر حال می‌توان برای همزیستی مسالمت‌آمیز چهار مرحله قائل شد: صلح، همکاری، اتحاد و وحدت مرحله دیگری است که در سازمان‌های بین‌المللی یک وجه خود را نشان می‌دهد و نمونه بارز آن سازمان ملل است. کشورهای مسلمان نیز به نظر می‌رسد با تشکیل سازمان کنفرانس اسلامی در این مرحله به سر می‌برند. مرحله بعد مرحله اتحاد است که کشورهای اروپایی با تشکیل اتحادیه اروپا خواهان دستیابی به آن هستند ولی هنوز مرحله چهارم یعنی وحدت محقق نشده است. دیدگاه اسلام برای مسلمانان و کشورهای اسلامی همان وحدت با یکدیگر است و با کشورهای غیر اسلامی تعاون و همکاری یعنی اسلام در خصوص رفتار با کشورهای غیر اسلامی یک مرحله فراتر از صلح رفته و خواهان همکاری با آن‌هاست. بنابراین اسلام دین صلح و آشتی و همزیستی مسالمت‌آمیز است و جنگ و جهاد حالت استثنائی دارد و نیازمند وجود دلیلی موجه است. در پایان مقاله حاضر، به صورت گذرا به ارائه راهکار برای تأمین صلح و همزیستی از دیدگاه اسلام اشاره می‌شود:

۱- **ترویج اخوت بشري و مساوات انساني**، بدون تردید، یکی از عوامل مهم جنگ‌ها در طول تاریخ، نزادپرستی، قوم‌گرایی، برتری‌جویی و تعصب‌های مذهبی بوده است. اما اسلام به جامعه بشری، به صورت مجموعه واحد می‌نگرد و کرامت الهی و تکریم انسان، شامل جمیع افراد بشر می‌شود: "و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبیات و فضلناهم علی کثیر مَن خلقنا تقضیلاً"؛

۲- **تحریم اسباب نزاع و جنگ**، نزاع‌ها بین افراد، اغلب به واسطه منافع و انگیزه‌های مادی صورت می‌پذیرد. اسلام در تلاش برای ایجاد صلح و امنیت بین دولت‌ها و ملت‌ها با تمام این انگیزه‌ها و برتری‌جویی‌های مادی مبارزه می‌کند و همه را به سوی تمدن انسانی سوق می‌دهد: ۳- احترام به پیمان‌ها. از این رو در آیات قرآن کریم و احادیث اسلامی، به مسئله وفا به تعهدات تأکید فراوانی شده است و شکستن آن از گناهان بزرگ شمرده می‌شود: ۴- پرهیز از جدال دینی، نکوهیده بدون شک جدالی که خود بر اساس قواعد علمی یا اخلاقی نیست، خود می‌تواند یکی از اسباب جنگ باشد: ۵- گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان الهی و تمدن‌ها، در بخش دوم به آیات سوره آل عمران، آیه ۶۴ و هم‌چنین به سوره بقره آیه ۱۱۳ اشاره شد و می‌توان این نتیجه را گرفت که چنان‌چه پیروان ادیان از بغض، عداوت و تکفیر یکدیگر دست‌بردارند و به اصول و اهداف مشترک توجه کنند، زندگی صلح‌آمیز همراه با و همزیستی، امری دور از دسترس نخواهد بود: ۶- تربیت صحیح جوامع بشری، این تربیت صحیح فرد و اجتماع، همان‌گونه که ظلم و تعصب‌ها را از بین می‌برد، سبب همدلی، وحدت و اخوت بشري نیز می‌شود؛ چنان‌چه تمام جوامع بشری به این صفات پسندیده آراسته شوند، امنیت، صلح و همزیستی به ارمغان می‌آید.

منابع؛

- ۱- ابراهیمی ورکیانی، محمد (۱۳۸۲) "همزیستی مسالمت آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی"، آینه معرفت، شماره ۱.
- ۲- بوالفضلی، علیرضا (۱۳۸۹ و ۱۳۹۰) "جهاد، دفاع و جنگ در اسلام"، صف ماهنامه ارتش جمهوری اسلامی ایران، شماره ۳۶۴.
- ۳- بی الحسین، احمد بن فارس بن زکریای رازی (۱۳۶۲). **معجم مقانیس اللغة**، قم: انتشارات، احیاء الکتب العربیة.
- ۴- الازهری، ابن منصور محمد بن احمد، (۲۰۰۱). **معجم تهذیب اللغة**، ج ۲، دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- ۵- اسپیس، کلی کیت (۱۳۸۴) سازمان های بین المللی، ترجمه حسین شریفی طرازکوهی، تهران: نشر میزان.
- ۶- إسماعیل بن حماد الجوهري، (۱۹۸۴م: ۱۹۵۱). **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقیق أحمد عبد الغفور، الطبعة الثالثة، ج ۵، دار العلم للملایین.
- ۷- اشراق، محمدکریم (۱۳۶۶) **تاریخ و مقررات جنگ در اسلام**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- امینی، علیرضا؛ آیتی، سید محمد رضا، (۱۳۸۴). **تحریر الروضه فی شرح اللمعة**، سید مهدی دادمیزی، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۹- آقابخشی، علی، ۱۳۷۴، **فرهنگ علوم سیاسی**، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، تهران.
- ۱۰- آلون و هایدی، تافلر، (۱۳۷۷). **جنگ و ضد جنگ**، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران: سیمرغ.
- ۱۱- بیدآباد، بیژن (۱۳۹۰) **اصول روابط بین الملل در اسلام از دیدگاه حکمت و تصوف اسلامی** (حقوق بین الملل عمومی، دیپلماسی و سیاست خارجی). تهران: انتشارات نورفاطمه.
- ۱۲- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۷). **ترمینولوژی حقوق**، تهران: گنج دانش.
- ۱۳- حسن، عمید، (۱۳۸۱). **فرهنگ عمید**، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- ۱۴- خامنه ای، سید علی، **مهادنه (قرار داد ترک مخاصمه و آتش بس)**. بخشی از درس های خارج فقه مقام معظم رهبری.
- ۱۵- خلیلیان، خلیل ۱۳۸۹، **اسلام و حقوق بین الملل**، تهران: کتابخانه گنج دانش، ج. نهم.
- ۱۶- خمینی، روح الله الموسوی، (۱۳۶۲). **صحیفه نور**، ج. بیستم، ج ۱۶، تهران: انتشارات مرکز مدارک فرهنگی اسلامی.
- ۱۷- دشتی، محمد (۱۳۷۹). **نهج البلاغه قم: انتشارات مشرقین**. نامه شماره ۱۲، ص ۴۹۳.

- ۱۸- دفتری، احمد متین، (۱۳۳۶). روابط بین الملل از قدیم الایام تا سازمان ملل، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۹- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۴). لغت نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، مسلسل ۱۲۲، ۲۰۹، ۲۲۰، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲). مفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، چ. اول، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ج ۲.
- ۲۱- الراغب الاصفهانی (۱۹۷۲). حسین بن محمد، ، معجم مفردات الالفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، المكتبة المرتضویه الاخبار الآثار الجعفریة.
- ۲۲- سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۸۷). نقش اسلام در توسعه حقوق بین الملل، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۳- شمس الدین، محمد مهدی، (۱۳۶۶). جنگ و صلح از دیدگاه امام علی علیه السلام، بنیاد نهج البلاغه، تهران: روشنگر.
- ۲۴- شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۰). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ترجمه علی شیروانی، قم: دار العلم.
- ۲۵- ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۷۳). حقوق جنگ، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- طالقانی، محمد (۱۳۶۰) پرتوی از قرآن ج ۵، نشر انتشار.
- ۲۶- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران: نشر قومس.
- ۲۷- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۶۵). تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك). ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج ۴، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۲۸- عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۴۶). فقه سیاسی، تهران: امیرکبیر، ج ۳.
- ۲۹- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، (۱۳۸۴). كنزالعرفان فی فقه القرآن، عقیقی بخشایشی، ج ۲، چ ۳، قم: نوید اسلام.
- ۳۰- فیض، علیرضا، (۱۳۶۴). مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات.
- ۳۱- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۳ و ۴.
- ۳۲- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۰). فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ دوم.
- ۳۳- کریمی نیا، محمدمهدی، (۱۳۸۷). همزیستی مسالمت آمیز در اسلام و حقوق بین الملل، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) چ. دوم.
- ۳۴- کلودآلبر کلیار (۱۳۷۹). نهادی روابط بین الملل، تهران.

- ۳۵- کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۶۳). *طبیعت استبداد*. ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- ۳۶- گوستاو لوبون (۱۳۴۷). *تمدن اسلام و عرب*. ترجمه هاشم حسینی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ج ۴.
- ۳۷- محقق حلی، (۱۳۸۸). *شرایع الاسلام*. کتاب جهاد- به نقل از مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۶.
- ۳۸- محمد خلف، احمد، انیس ابراهیم، الصوالحي عطیه، منتصر عبد العظیم، بی تا، *معجم الوسیط*. ترجمه محمد بندر ریگی، ج ۱، چ ۲، بیروت.
- ۳۹- محمدی، ابولحسن، (۱۳۹۰). *گزیده متون فقه*. تهران: نشر میزان.
- ۴۰- مدنی، سید جلال الدین (۱۳۹۰). *حقوق بین المللی عمومی و اصول روابط دول*. ج ۲.
- ۴۱- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱). *پرسش ها و پاسخ ها*، ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۴۲- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) *جامعه و تاریخ*، انتشارات صدرا.
- ۴۳- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) *جهاد، موارد مشروعیت آن در قرآن*، انتشارات صدرا.
- ۴۴- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱) *فلسفه تاریخ در مجموعه آثار ج ۳*، انتشارات صدرا.
- ۴۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸ - ۱۲۹۸). *جهاد و مواد مشروعیت آن در قرآن*، قم: صدرا.
- ۴۶- منتسکیو (۱۳۶۲). *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، امیرکبیر، تهران.
- ۴۷- مولوی نیا، محمد جواد، (۱۳۸۳). *ترجمه رساله حقوق امام سجاد علیه السلام*. قم: امام عصر.
- ۴۸- نائینی، محمدحسین (۱۳۸۱). *شورا و آزادی: بحثی در اندیشه سیاسی طالقانی*، قم: آفتاب سبا.
- ۴۹- النجفی، محمد حسن، (محقق حلی): *القوچانی، عباس*، (۱۴ ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ج ۱۴، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
- ۵۰- نجفی، موسی (۱۳۷۹). *حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران*، تهران: پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی.
- ۵۱- نرم افزار ترجمه و تفسیر قرآنی جا- ۴۰۱، نشر حدیث اهل بیت علیهم السلام.
- ۵۲- نعمت اللهی، همایون. (۱۳۷۹). *واژه نامه سیاسی*، قم: عباسی.
- ۵۳- ویلیام تی. بلوم (۱۳۷۳). *نظریه های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، تهران: آران.

An-nabhani, Taqiuddin (1998), *The Islamic State*, London: Al-Khalifeh publication.
Gray, Colin S. (2007), *War, Peace and International Relation*, London: Routledge.

Iain Mclellan, the Concise Oxford Dictionary of Politics, Tehran Dadgostar Publisher, 7731.

Ulen, Thomas S. (1999), "Rational Choice Theory in Law and Economics", University of Illinois Institute of Government and Public Affairs, No710.



حکمت ۲۴۹ از مجموعه «الحکم المنسوبة إلى أمير المؤمنين (علیه السلام)»

درباره ی امام حسن (علیه السلام) از یابی سندی و متنی

مرضیه شکوهنده * / حسن طارمی راد ** / منصور پهلوان ***

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱۳

چکیده

در حکمت ۲۴۹ از مجموعه حکمت‌های منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) تعبیری درباره ی امام حسن (علیه السلام) نقل شده است که نیازمند بررسی ودقت است. این حکمت امام حسن را به گونه ای معرفی کرده است که در هنگامه ی سختی و پیش آمدهای ناگوار نمی تواند مددکار و یاری رسان جبهه ی حق باشد. چنین گفتاری با جایگاه امامت در شیعه هماهنگی ندارد. در این مقاله مستندات این حکمت در منابع مختلف شناسایی شده و پس از توضیح مفردات آن، درباره ی دلالت حکمت به تفصیل بحث شده است. سپس محتوای آن را با جملات قطعی و معتبر علی (علیه السلام) که درباره ی امام حسن (علیه السلام) فرموده اند، سنجیده و سپس به عملکرد ایشان در جنگ جمل و صفین اشاره شده است، و نشان داده ایم که این دو سه جمله ربطی به (علیه السلام) ندارد و به ظن قوی جعلی است.

واژگان کلیدی

امام حسن علیه السلام، حکم منسوبه، شرح نهج البلاغه، امام علی (علیه السلام)

shokoh1402@gmail.com

h_taromi@yahoo.com

pahlevan@ut.ac.ir

* دانشجوی دکترا پژوهشکده نهج البلاغه

** دانشیار دانشنامه جهان اسلام

*** استاد دانشگاه تهران



طرح مسئله

ابن ابی الحديد در پايان شرح خود بر نهج البلاغه، فصلی رابه حدود ۱۰۰۰ حکمت منسوب به امير مؤمنان اختصاص داده است^۱ در ميان اين حکمت ها، حکمت ۲۴۹ قابل تامل است، که از قول امير مؤمنان (عليه السلام) امام حسن (عليه السلام) اينگونه معرفی می نماید:

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِذَاتِ نَفْسِي! أَمَّا الْحَسَنُ فَفَتًى مِنَ الْفَتَيَانِ، وَصَاحِبُ جَفْنَةٍ وَخَوَانٍ؛ وَلَوْ التَّقَتْ حَلَقَتَا الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ عَنْكُمُ فِي الْحَرْبِ غَنَاءُ عُصْفُورٍ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ وَظَلٍّ بَاطِلٍ، وَأَمَّا أَنَا وَالْحُسَيْنُ فَنَحْنُ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنَّا».

«آيا مايل هستيد که شما را از ساق و برگ خودم آگاه کنم، درباره‌ی حسن بايد بگويم او کريمی از تبار سخاوتمندان است که سفره‌ی او هميشه گسترده است. اما اگر احوال وارونه شود و اوضاع نابسامان گردد حتی به اندازه‌ی مدد یک گنجشک هم در معرکه‌ی جنگ باری را از دوش شما بر نمی دارد (و نمی تواند به باری او اميدوار باشيد)، اما در خصوص عبدالله بن جعفر پس او همنشين و مأنوس با لهويات است که کلاً از دائره و محدوده‌ی اطمینان و اعتبار دين خارج است. اما من و فرزندان حسين پس ما از شماييم و شما از مايبید».

در اين مقاله نخست به مواضع نقل اين حديث در منابع ديگر پرداخته و گزارش تفاوت نقل ها ذکر شده است، آن گاه مفردات عبارت ودالات های کلی آن را توضیح داده، سپس به ارزیابی محتوایی پرداخته شده است؛ یکی از حيث مطابقت آن با مقام امام حسن (عليه السلام) و دیگری از راه مقایسه‌ی این عبارت با سایر بیانات امير مؤمنان (عليه السلام).

۱- گزارش مستندات

این حکمت در منابع متقدم بر ابن ابی الحديد، در کتاب های؛ ترجمه الامام الحسن (عليه السلام) (من طبقات ابن سعد) ص ۶۷، ش ۱۰۵، الامامة السياسية، ج ۱، ص ۱۷۴، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۶، المعجم الكبير، ج ۳، ص ۱۰۲، شرح الاخبار، ج ۳، ص ۳۹۶ و تاريخ مدينة دمشق، ج ۱۴، ص ۱۷۷ و ج ۵۸ ص ۱۹۶ آمده است.

کهن ترين سندی که این حکمت در آن ذکر شده است:

۱- ترجمه الامام الحسن (ع) (من طبقات ابن سعد) است. صفحه ۶۷ شماره ۱۰۵: أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَادٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ، عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ نَجْبَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ [عَلِيًّا] يَقُولُ: أَلَا أُحَدِّثُكُمْ عَنِّي وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِي؟ أَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ،

۱ این مجموعه با عنوان "الحكم المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام" در پايان جلد بیستم (تصحیح محمد ابوالفضل ابراهيم، ۱۳۸۷ق، چاپ دومس) از صفحه ۲۵۵ تا ۳۵۰ درج شده است. (برای اطلاع تفصیلی رجوع شود به: مرضیه شکوهنده، پژوهشی در منابع حکمت های منسوب به امام علی (عليه السلام) در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد" در مجله‌ی پژوهش های نهج البلاغه، بهار ۱۳۹۶، شماره ۵۲.

وَأَمَّا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَصَاحِبُ جَفْنَةٍ وَخَوَانٍ ، فَتَى مِنْ فَتَيَانِ قَرِيشٍ لَوْ قَدْ التَّقَّتْ خَلْقَتَا الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ فِي الْحَرْبِ عَنْكُمْ شَيْئًا ! وَأَمَّا أَنَا وَحُسَيْنٌ فَتَحْنُ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِثِّي.

۲-۱- الإمامة والسياسة ج ۱/ص ۱۷۴: ... فَقَالَ عَلِيُّ : أَدْتُكَ عَنْ خَاصَّةِ نَفْسِي ، أَمَّا الْحَسَنُ فَصَاحِبُ خَوَانٍ ، وَفَتَى مِنَ الْفَتَيَانِ ، وَلَوْ قَدْ التَّقَّتْ خَلْقَتَا الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ عَنْكُمْ فِي الْحَرْبِ خُتَالَةَ عُصْفُورٍ . وَأَمَّا ابْنُ أُخِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ . وَأَمَّا الْحُسَيْنُ وَمُحَمَّدُ ابْنَايَ فَأَنَا مِنْهُمَا وَهُمَا مِنِّي.

۳-۱- انساب الأشراف ج ۳/ص ۶: وَكَانَ الْحَسَنُ سَيِّدًا سَخِيًّا حَلِيمًا، فَرَوَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: أَنَا أَخْبَرْتُكُمْ عَنْ أَهْلِي، أَمَّا الْحَسَنُ فَفَتَى مِنَ الْفَتَيَانِ صَاحِبُ جَفْنَةٍ وَخَوَانٍ وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ، وَأَمَّا الْحُسَيْنُ وَمُحَمَّدٌ فَهُمَا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمَا.

۴-۱- المعجم الكبير ج ۳/ص ۱۰۲: أَبُو عُوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ نَجْبَةَ قَالَ: قَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَلَا أُحَدِّثُكُمْ عَنْ خَاصَّةِ نَفْسِي وَأَهْلِ بَيْتِي قُلْنَا بَلَى قَالَ أَمَّا حَسَنٌ فَصَاحِبُ جَفْنَةٍ وَخَوَانٍ وَفَتَى مِنَ الْفَتَيَانِ وَلَوْ قَدْ التَّقَّتْ خَلْقَتَا الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ عَنْكُمْ فِي الْحَرْبِ جِبَالَةَ عُصْفُورٍ وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ وَظِلٍّ وَبَاطِلٍ وَلَا يَغُرُّكُمْ ابْنَا عَبَّاسٍ وَأَمَّا أَنَا وَحُسَيْنٌ فَأَنَا وَحُسَيْنٌ فَأَنَا مِنْكُمْ وَالتَّجَارَةُ مِنِّي.

۵-۱- شرح الأخبار ج ۳/ص ۳۹۶: حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ ابْنِ إِدْرِيسَ ، قَالَ : كُنْتُ قَاعِدًا فِي خَلْقَةِ الْمَسْجِدِ فِيهَا الْمُسَيَّبُ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ : سَمِعْتُ عَلِيًّا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ عَنْ أَهْلِ بَيْتِي، أَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ وَأَمَّا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَصَاحِبُ جَفْنَةٍ وَخَوَانٍ ، وَلَوْ قَدْ التَّقَّتْ بِحَلْفِ الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ عَنْكُمْ فِي الْحَرْبِ جِبَالَةَ عُصْفُورٍ . وَأَمَّا ابْنُ عَبَّاسٍ فَلَا يَغُرُّكُمْ . وَأَمَّا أَنَا وَالْحُسَيْنُ فَتَحْنُ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنِّي .

۶-۱- تاريخ مدينة دمشق ج ۱۴/ص ۱۷۷ و ترجمة الإمام الحسين (عليه السلام) ص ۲۰۸: أَنبَأَنَا أَبُو عُوَانَةَ ، عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ : أَنبَأَنَا الْمُسَيَّبُ بْنُ نَجْبَةَ قَالَ : قَالَ عَلِيُّ : أَلَا أُحَدِّثُكُمْ عَنْ خَاصَّةِ نَفْسِي وَأَهْلِ بَيْتِي ؟ قُلْنَا : بَلَى قَالَ : أَمَّا حَسَنٌ فَصَاحِبُ جَفْنَةٍ وَخَوَانٍ وَفَتَى مِنَ الْفَتَيَانِ ، وَلَوْ قَدْ التَّقَّتْ خَلْقَتَا الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ عَنْكُمْ فِي الْحَرْبِ جِبَالَةَ عُصْفُورٍ ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فَصَاحِبُ لَهْوٍ وَبَاطِلٍ ! وَلَا يَغُرُّكُمْ ابْنَا عَبَّاسٍ ، وَأَمَّا أَنَا وَحُسَيْنٌ فَأَنَا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنِّي.

۷-۱- تاريخ مدينة دمشق ج ۵۸/ص ۱۹۶: عَنْ ابْنِ إِدْرِيسَ عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ نَجْبَةَ عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: أَلَا إِنِّي مُحَدِّثُكُمْ عَنْ أَهْلِ بَيْتِي، أَلَا لَا يَغُرُّكُمْ ابْنَا عَبَّاسٍ مِنْ شَيْءٍ، أَلَا وَلَا ابْنُ جَعْفَرٍ وَإِنِّي أَرَاكُمْ تُطِيفُونَ بِحَسَنٍ، وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ قَدْ التَّقَّتْ خَلْقَةُ الْبِطَانِ مَا أَغْنَى عَنْكُمْ فِي الْحَرْبِ جِبَالَةُ عُصْفُورٍ، أَلَا وَأَمَّا حُسَيْنٌ فَإِنَّهُ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنْهُ.

۲- تفاوت نقل ها واضطراب در متن

۱-۲- أُحَدِّثُكُمْ، أَخْبَرَكُمْ، مُحَدِّثُكُمْ.

۲-۲- لَوَالْتَقَتْ خَلْقَتَا الْبِطَانِ لَمْ يُغْنِ عَنْكُمْ فِي الْحَرْبِ غَنَاءَ عُصْفُورٍ (ابن ابی الحديد).



- لواتقت حلقتا البطان لم یُعْنِ عَنْکُمْ فی الحربِ حُثالة عصفور (الامامة والسياسة)، حباله عصفور (المعجم الكبير، شرح الأخبار، تاریخ مدينة دمشق) صاحب جفنة هم ذکر نشده است.

- لواتقت حلقتا البطان لم یُعْنِ عَنْکُمْ فی الحربِ شیناً (ترجمة الامام الحسن) - در (انساب الاشراف) ابن قسمت اصلاً ذکر نشده است.

۲-۳- در باره ی فرزندان عباس اینگونه آمده است:

- لا یغرَنُّکُمْ ابنا عباس (المعجم الكبير)

- اما ابن عباس فلا یقرأکم (شرح الاخبار)

- لا یغرَنُّکُمْ ابناء عباس، ابنا عباس (تاریخ مدينة دمشق)

- در متن ابن ابی الحديد و ترجمة الامام الحسن و الامامة و السياسة و انساب الاشراف ذکر ی از فرزندان عباس نشده است.

۲-۴- حکمت مذکور در قسمت پایانی هم اختلاف دارد:

- أَمَا أَنَا وَالحسین فَتَحْنُ مِنْکُمْ وَ أَنْتُمْ مَنَا (ترجمة الامام الحسن، ابن ابی الحديد، شرح الاخبار، تاریخ مدينة دمشق)

- أَمَا الحسین وَ محمد ابْنای فَأَنَا مِنْهُمَا وَهُمَا مِنِّي (الامامة و السياسة، أنساب الاشراف)

- أَمَا أَنَا وَحسین فَأَنَا وَ حسین فَأَنَا مِنْکُمْ التَّجَارَةُ مَنَا (المعجم الكبير)

- أَمَا حسینُ فَإِنَّهُ مِنْکُمْ وَأَنْتُمْ مِنْهُ (تاریخ مدينة دمشق)

بلادری در انساب الاشراف این قسمت « و لواتقت حلقتا.... » را اصلاً ذکر نکرده است.

قسمت آخر حکمت در المعجم الكبير قطعاً غلط است زیرا هیچ هماهنگی با بخش‌های دیگر حدیث ندارد احتمالاً « النجاة منا » یا « أَنْتُمْ مَنَا » بوده است.

در روایاتی که از پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی امام حسن و امام حسین (علیه السلام) ذکر شده، از این بزرگواران به صورت « سبطان » یا « سیدان » یاد شده است، درحالی که این حکمت در تمامی نسخه‌ها « أَنَا وَ الحسین یا « الحسین وَ محمد... » آمده است. و نام امام حسن را کنار نام امام حسین ذکر نکرده است. این مسئله هم می‌تواند یکی از قراین عدم صحت این حدیث باشد.

۳- بررسی مفردات حکمت

۱-۳- «الجفنة»: (ج جَفَن و جَفَّان و جَفَنَات) به معنای ظرف بزرگتر از قدح، نوعی انگور، بیخ شاخه ی انگور، انسان بخشنده، کاسه و قابلمه، عرب انسانی را که زیاد اطعام می کند جفنه می نامد، زیرا او دیگر را بار می گذارد و مردم را از آن اطعام می کند (ابن منظور، ۱۴۰۵/ج ۱۳/ص ۹۰) «و جَفَّانٍ کَالْجَوَابِ وَالْقُدُور...» (سبأ، آیه ۱۳) (ظروف بزرگی مانند حوض ها و دیگ های ثابت..)

۲-۳- «الخوان»: سفره ی غذا، میز غذاخوری؛ ج: أُخُوْنَة (الطریحی، ۱۳۶۲/ج ۶/ص ۲۴۵)

- ۳-۳- «البَطَان»: کمربندی که زیر شکم ستور می بندند. (الجوهري، ۱۴۰۷/ج ۵/ص ۲۰۷۹)س
- ۳-۴- «التقت حلقتا البطان» از ضرب المثل های عربی است برای زمانی که کار سخت شود. (ابن منظور، ۱۴۰۵/ج ۱۳/ص ۵۳ والجوهري، ۱۴۰۷/ج ۵/ص ۲۰۷۹)
- ۳-۵- «الغناء»: توانگری و رفاه، دارائی و بی نیازی. (ابن منظور، ۱۴۰۵/ج ۱۵/۱۳۸) «الغناء» آواز خوش (همان/ص ۱۳۹)
- ۳-۶- «حُثَالَة»: پست ترین قسمت از هرچیزی، سیوس پوست جو یا برنج یا مانند آن، ته نشین روغن، مردم فرومایه و پست (الطريحي، ۱۳۶۲/ج ۵/ص ۳۴۸ وابن منظور، ۱۴۰۵/ج ۱۱/ص ۱۴۲)
- ۳-۷- «جباله»: وسیله ی صید از هرچیزی که باشد. (ابن منظور، ۱۴۰۵/ج ۱۱/ص ۱۳۶)
- ۳-۸- «تُطِيفُونَ»: أطاف بهذا الأمر: إذا أحاط به، احاطه پیدا کرد، دور او را گرفت، به آن توجه کرد و نزدیک شد. (ابن منظور، ۱۴۰۵/ج ۹/ص ۲۲۵ والفراهيدي، ۱۴۱۰/ج ۷/ص ۴۵۸)

۳-راویان حدیث:

راوی اصلی این حکمت « مسیب بن نجبه » است، شیخ در رجالش او را از یاران امیرالمؤمنین و از اصحاب امام حسن عليه السلام شمرده است، او از بزرگان و رؤسای تابعین و زهادی است که زندگیشان را در جنگ سپری کردند. (خوئی، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲م/ج ۱۹/ص ۱۷۹) مسیب از کسانی است که همراه گروهی در جنگ جمل به یاری علی شتافت، علی از آن ها استقبال کرد و فرمود: مرحبا به شما اهل کوفه؛ مرکز اسلام و دین. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ش، ۱۹۵۶م/ج ۲/ص ۳۳۸) در واقعه ی صلح امام حسن عليه السلام از معترضین به امام بوده، (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱/ج ۱۶/ص ۲۵) آواز کسانی بود که همراه سلیمان بن صرد و رفاعه بن شداد به امام حسین عليه السلام نامه نوشتند و گفتند: اگر به ما خبر برسد که به سوی ما حرکت کردید نعمان بن بشیر (والی کوفه) را بیرون می کنیم و او را به شام می فرستیم؛ ولی امام رایاری نمودند. پس از فوت یزید در سال ۶۴ هجری به خونخواهی حسین عليه السلام قیام کردند و در عین الورد در سال ۶۵ کشته شدند. (آیه الله خوئی، ۱۴۱۳/ج ۱۹/ص ۱۷۹)

در جریان حمله ی عبدالله بن مسعوده ی فزازی از ماموران معاویه به تیماء و مکه و مدینه، چون خبر به علی عليه السلام رسید مسیب بن نجبه را برای مقابله با او فرستاد؛ مسیب او را محاصره کرد ولی نه به قصد کشتن او... عبدالله موفق به فرار شد... بعضی از یاران مسیب به او پیشنهاد دادند عبدالله را تعقیب کند ولی او نپذیرفت... به او گفتند به امیر مؤمنان خیانت کردی و در کار آن ها نفاق آوردی... (طبری، ۱۳۶۹/ج ۶/ص ۲۶۷۲)... هنگام برگشت، علی عليه السلام به او فرمود: ای مسیب تو از خیرخواهان ما بودی سپس دست به چنین کاری زدی! او را چند روزی حبس کرد و سپس رها ساخت. (یعقوبی، ۱۳۷۴/ج ۲/ص ۱۰۳)

او از امام علی و حذیفه بن یمان و حسن بن علی روایت کرده و ابو اسحاق سبیعی و سوار ابو ادريس (ابن



ادریس) و عتبه بن ابی عتبه از او روایت کرده اند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵/ج ۵۸/ص ۱۹۳)
از راویان دیگر این حدیث « حبيب بن أبی ثابت » است. او از اصحاب علی (علیه السلام) بوده، نام او ابو یحیی اسدی کوفی، تابعی و اهل کوفه بوده است. برقی او را در باب اصحاب امام سجاد شمرده و جزء یاران امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نیز ذکر شده است. وفات او سال ۱۱۹ قمری است. (خوئی، ۱۴۱۳/ج ۵/ص ۱۹۵) بعضی کتب رجال ضمن تأکید بر ثقه بودن او بر « کثیر الارسال والتدلیس » بودن او اذعان دارند. (البروجردی، ۱۴۱۰/ج ۲/ص ۱۲ و الکلباسی، ۱۴۲۲/ج ۳/ص ۵۴)
دیگری سلیمان الاعمش است. ابو محمد سلیمان بن مهران اسدی که به او کاهلی، رازی، کوفی هم گفته شده، معروف به اعمش از ثقات محدثین امامیهو از خواص آن هاست. او جلیل القدر، پارسا، حافظ، مستقیم الرأی و فاضل بوده است. (شبستری، ۱۴۱۸/ج ۲/ص ۹۴) و از اصحاب امام صادق (علیه السلام) بوده؛ ابن شهر آشوب او را از خواص اصحاب امام شمرده و ابن داود او را از موثقین محسوب کرده است. (خوئی، ۱۴۱۳/ج ۹/ص ۲۹۴)

۵- مروری بر مقام و جایگاه امام حسن و مقایسه‌ی این حکمت با سایر بیانات امیر مؤمنان

امام حسن بن علی علیه السلام، امام دوم از ائمه اثنی عشر شیعه امامیه و یکی از چهارده معصوم است. ایشان فرزند بزرگ امام علی بن ابی طالب و فاطمه زهرا (علیهما السلام) است. (طوسی، ۱۳۶۵/ج ۶/ص ۳۹) در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت روایات بسیاری آمده که گویای محبت و توجه خاص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) به حسین (علیه السلام) است. برخی از این روایات عبارتند از: آنان سرور جوانان اهل بهشت اند (ابن حنبل، بی تا، ج ۳/ص ۳۶۲ و ج ۵/ص ۳۹۱؛ ابن ماجه، بی تا/ج ۱/ص ۴۴، ترمذی، ۱۴۰۳/ج ۵/ص ۳۲۱؛ قاضی نعمان، ۱۴۱۴/ج ۱/ص ۱۴۳، مفید، ۱۴۱۴/ج ۲/ص ۲۷) ریحانه ی رسول خدا (ابن حنبل، بی تا/ج ۲/ص ۱۱۴، ۸۵، ۹۳؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹/ج ۷/ص ۵۱۴؛ نسائی، بی تا/ص ۱۲۵؛ کلینی، ۱۳۶۳/ج ۶/ص ۲؛ صدوق، ۱۴۱۷/ص ۲۰۷؛ مفید، ۱۴۱۴/ج ۲/ص ۲۸) دوستی آن دو دوستی پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آزدنشان، آزار رسول الله است (ابن حنبل، بی تا/ج ۲/ص ۲۸۸؛ محمد بن سلیمان، ۱۴۱۲/ج ۲/ص ۲۳۵؛ قاضی نعمان، بی تا/ج ۳/ص ۱۰۹؛ طوسی، ۱۴۱۴/ص ۲۵۱) پیامبر (صلی الله علیه و آله) دشمن کسی است که با آنان دشمنی کند (ابن حنبل، بی تا/ج ۲/ص ۴۴۲؛ قاضی نعمان، ۱۴۱۴/ج ۲/ص ۶۰۸؛ طوسی، ۱۴۱۴/ص ۳۳۶) این دو امامند، چه قیام کنند و چه قعود (صدوق، ۱۳۸۵/ج ۱، ص ۲۱۱؛ مفید، ۱۴۱۴/ج ۲/ص ۳۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶/ج ۳/ص ۱۴۱) در قیامت هم رتبه ی پیامبرانند (ابن حنبل، بی تا/ج ۱/ص ۱۰۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵/ج ۱۳/ص ۲۲۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸/ج ۸/ص ۲۲۶) اسم ایشان از اسماء الله مشتق است (صدوق، ۱۳۷۹/ص ۵۷ و ۵۵).

بر اساس اعتقاد و دلایلی که نزد شیعه بر امامت منصوص امام حسن (علیه السلام) وجود دارد، آن حضرت واجد همه لوازم آن بوده است (از جمله علم به ابواب مختلف معارف دینی از سرچشمه اصلی آن). اما بنابر یکی

دو روایت عده ای از اهل «قریش» و «اهل کوفه» در زمان حیات علی (علیه السلام) در باره ی علم امام حسن (علیه السلام) شبیهاتی را مطرح می کردند (مهدوی دامغانی، ۱۳۹۳/ج ۱۳/ص ۳۰۵) از این رو حضرت علی (علیه السلام) وی امر کرد برای مردم سخنرانی کند تا بعدها امام حسن (علیه السلام) را منسوب به بی علمی نکنند، سپس امام در همان جلسه بر وجوب فرمانبرداری از فرزند خود تأکید نمود. (شیخ صدوق، ۱۴۱۷/ص ۴۲۵) در موردی دیگر امام حسن پس از پاسخ گفتن به یک مسئله فقهی، مورد تأیید پدر قرار گرفت. (کلینی، ۱۳۶۳/ج ۷/ص ۲۰۲-۲۰۳)

از مسائل مهمی که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در زندگی امام حسن (علیه السلام) رخ داد جریان مباہله (آل عمران/۶۱) است که به روایت المیزان این قضیه در سال ۶ هجری یا قبل از آن (طباطبایی ۱۳۷۶/ج ۳/ص ۲۶۸) بوده است. مفسران همه بر این عقیده اند در این آیه منظور از «ابناء نا» «الحسن و الحسین علیهما السلام» است و دلالت دارد که ایشان پسران رسول خدا هستند. (طبرسی ۱۴۰۶/ج ۲/ص ۷۶۳) ابن ابی اعلان از بزرگان معتزله معتقد است که این آیه دلالت دارد بر اینکه این دو بزرگوار هنگام نزول آیه مکلف بودند، چرا که مباہله جز بر بالغین جایز نیست و کم سن بودن و به حد بلوغ نرسیدن منافاتی با کمال عقل ندارد و بلوغ حلم حد تعلق احکام شرعی قرار داده شده است. (ابن شهر آشوب ۱۳۷۶/ج ۳/ص ۱۴۹)

از دیگر امتیازات امام حسن (علیه السلام) نزول آیه تطهیر در شأن ایشان است. به روایات ابوسعید خدری، انس ابن مالک، وائل بن اسقع، عایشه و امام سلمه این آیه در خصوص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم صلوات الله اجمعین نازل شده است. (طبرسی ۱۴۰۶/ج ۱/ص ۵۵۹) استشهد فاطمه زهرا علیها السلام به امام حسن و امام حسین در قضیه ی نزاعشان با ابوبکر برسر فدک، نشان از اهلیت ایشان برای ادای شهادت است. (العالمی، ۱۴۱۴/ص ۶۱)

امیرمؤمنان حرمت بسیار بالائی برای سبطین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) قائل بود تا جائی که اجرای مفاد وصیت نامه ی خود را به عنوان صله و امتیازی ویژه برای اتصال و تقرب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ایشان واگذار می نماید. نهج البلاغه، نامه ۲۴؛ ابن شبة نمیری، ۱۴۱۰/ج ۱/ص ۲۲۷)

در دوران عثمان وقتی ابوذر به ربذه تبعید شد، امام حسن (علیه السلام) در کنار پدر خود و برای اعتراض به خلیفه سوم او را مشایعت کردند. (کلینی، ۱۳۶۲/ج ۸/ص ۲۰۶ تا ۲۰۸)

در برخی منابع به حضور وی به اتفاق برادر خود در خانه عثمان به فرمان امام علی (علیه السلام) برای پیشگیری از تعرض به عثمان در ماجرای شورش مردم مصر و دیگران بر ضد خلیفه تأکید گردیده است. (ابن قتیبہ، ۱۴۱۰/ج ۱/ص ۵۸-۶۲) اما این مطلب به دلیل شرکت نجستن هیچ یک از اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله)

در خانه عثمان برای دفاع و حمایت از وی بعید شمرده شده است. (امینی، ۱۳۸۷/ج ۹/ص ۲۴۳-۲۴۴) در دوران خلافت و امامت علی (علیه السلام) امام حسن (علیه السلام) در کنار پدر در عرصه های گوناگون حضور داشت. در جنگ جمل وی به همراه عمار یاسر و ابن عباس، به فرمان پدر برای بسیج مردم کوفه عازم آن شهر

شد (ابن قتیبه، ۱۴۱۰/ج ۱/ص ۸۶) و در آنجا در نطقی مردم را به جهاد و حمایت از علی (علیه السلام) دعوت کرد. (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲/ص ۱۵-۱۶ و ابن قتیبه، ۱۴۱۰/ج ۱/ص ۸۶-۸۷) در این جنگ امام حسن (علیه السلام) در میمنه‌ی سپاه بود. (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۴/ص ۱۳۸) او همچنین در جواب خطبه عبدالله بن زبیر، در خطبه‌ای به دفاع از امام علی (علیه السلام) پرداخت. (مفید، بی تا/ص ۱۷۵) در جنگ صفین امام حسن (علیه السلام) فرماندهی قلب لشکر را برعهده داشت. (ابن قتیبه، ۱۴۱۰/ج ۱/ص ۱۲۴) امام حسن در جنگ صفین چنان با شجاعت و شهامت وارد شد و چنان جان خود را به خطر انداخت که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «أَمْلِكُوا عَنِّي هَذَا الْغُلَامَ فَإِنِّي أَنَفَسُ بِهِمَا عَلَى الْمَوْتِ لَوْلَا يَنْقُطِعَ بِهِمَا نَسْلُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)» نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷) (این جوان را نگه دارید و این پسر را از جنگمانع شوید تا با مرگ خود پشت مرا نشکند، که دریغم آید مرگ، حسن و حسین (علیه السلام) را در یابد، نکند با مرگ آن‌ها نسل رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از بین برود).

تاریخ شهادت می‌دهد پدرش به وی عنایت فراوانی داشت و او را بسی بزرگ و عزیز و گرامی می‌داشته است. (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۱) پس از ماجرای تحکیم وقتی عده‌ای از مردم شروع به ملامت کردند امام حسن به فرمان پدر به تشریح حکمیت و نقد حکمین پرداخت. (ابن قتیبه، ۱۴۱۰/ج ۱/ص ۱۵۸)

پس از شهادت امیرمومنان و خاکسپاری آن حضرت، امام حسن در اولین سخنرانی خود برای مردم، ابتدا به بیان مقام و فضائل و سیره پدر خود امام علی (علیه السلام) پرداخت و سپس خود را به عنوان فرزند رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و عضوی از خاندان او (اهل بیت) که خداوند آنان را از هر رجسی مبرا ساخته و در قرآن محبت و مودت و ولایت آنها را واجب کرده معرفی نمود، پس از آن عبدالله بن عباس (یا عییدالله بن عباس) سخنرانی کرد و مردم را به بیعت با امام حسن (علیه السلام) بعنوان وصی امام علی (علیه السلام) خواند و مردم پذیرفتند و با آن حضرت بیعت کردند. (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵/ص ۳۳)

با توجه به مطالب ذکر شده و شأن و مقام سبط اکبر چگونه می‌توان این حکمت را از سخنان امیرمومنان به حساب آورد؟ در بعضی از نقل‌های حکمت مورد بررسی، محمد بن حنفیه و... با امام حسن قیاس شده و به خاطر جامع بودن صفات و صولت حیدریه از جانب امیرمؤمنان ستوده شده است و این به آن معناست که محمد بن حنفیه که جنگ جمل قدم او را متزلزل ساخت (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۲۴۳ و المسعودی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۶) از حسن بن علی که در جنگ صفین سایه‌ی شمشیرش دشمن را متزلزل ساخته بود ترجیح داده شده است، که به معنای نسبت دادن قضاوتی ناعادلانه به امیرالمؤمنین است که خود مظهر عدالت بود.

به نظر می‌آید این قسمت از حکمت (لَوْ قَدْ اتَّقَتْ حَلَقَتَا الْبَطَانِ لَمْ يَغْنِ فِي الْحَرْبِ عَنكُمْ شَيْئاً) جدا از این که در بعضی از مصادر حدیث، اصلاً ذکر نگردیده و احتمال شیطنیت بعضی از مغرضان و جاعلان را

قریب به یقین می‌نماید و صرف نظر از این که در بعضی متون حدیث به گونه‌ای دیگر از این اتهام به سبط رسول خدا تعبیر شده (حثالة عصفور - غناء عصفور - حباله عصفور) به تعبیر دیگر جدا از اضطراب حدیث و انقطاع مصدر آن به یک راوی، احراز چنین صفتی در شخص، بدون شک موجب طعن و قرح و مذمت بسیار در شخص موصوف است و نه تنها با مقتضیات امامت و اسباب وصایت و خلافت رسول خدا در تضاد کامل است بلکه با مقتضیات صلاحیت یک فرد ظاهرالصلاح عادی هم در تضاد کامل است.

ما می‌دانیم امام حسن (ع) منافق نبوده، چرا که با عنایت به آیات کریمه‌ی ۳۸ تا ۴۱ سوره توبه و نیز آیه ۷۱ سوره نساء و دیگر شواهد قرآنی، افرادی که از شرکت در جهاد شانه خالی کنند تحت هر بهانه‌ای، محکوم به عذاب الهی و نفاق هستند، و نیز می‌دانیم که ایشان سست عنصر نبوده است، زیرا با توجه به آیات ۴۲ تا ۵۰ سوره توبه، خداوند مستأذنان برای قعود را بی‌ایمانان به خدا و روز رستاخیز بیان نموده که همیشه قلبهایشان نسبت به او در شک و تردید است.

بر فرض محذوف شدن آن جمله که اشعار به ترسو بودن امام حسن (علیه السلام) دارد، باز هم حدیث کاملاً مورد ایراد است چرا که شخصیتی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده اند: «هُوَ سَيِّدُ شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ حِجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْأُمَّةِ، أَمْرُهُ أَمْرِي وَ قَوْلُهُ قَوْلِي، مَنْ تَبِعَهُ فَإِنَّهُ مِنِّي وَ مَنْ عَصَاهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنِّي» (الدبلمی/ ۱۴۱۵/ ج ۲/ ص ۲۹۶، الصدوق، ۱۴۱۷، ۱۷۶/، مجلس ۲۴) امیرمؤمنان هرگز مقام او را آن قدر تنزل نمی‌دهد که در توصیف او آن هم با تعریض بر فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بگوید: «فَتَيُّ مِنْ فَتَيَانٍ قُرَيْشٍ»، حسن (علیه السلام) را با فتیان قریش چه سنخیتی و چه کاری! که با ملاک و میزان آنان مورد مدح قرار گیرد؟!!

امیرمؤمنان در برخورد و معاشرت با حسنین نه به عنوان پدر، و حتی نه با عنوان ولایت امری، بلکه با تواضع در برابر آن‌ها به عنوان احترام به فرزندان رسول خدا معاشرت نموده و هیچگاه از این حریم یا فراتر ننهاده است. همان طور که چنین رفتاری را در مقابل فاطمه سلام الله علیها داشته و حرمت او را فراتر از حرمت زوجیت، به عنوان دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و ریحانة النبی مراعات می‌نمود.

بر فرض وجود چنین صفتی در امام حسن، سیره‌ی عملی امیر مؤمنان باید مدنظر قرار گیرد که آیا امیرمؤمنان اشخاص عادی را نیز این چنین توصیف می‌نموده است که در خصوص سبط و ریحانه‌ی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بی‌کفایتی او را فاش نماید؟!!

همچنین این موضوع قابل تأمل است که راوی این حکمت در منابع مختلف مسیب بن نجبه است، اگر این جمله از او درست باشد دلالتش اینست که امام حسن (علیه السلام) جنگ نبوده است، در حالی که زمان شهادت امام علی (علیه السلام) موقعیت کاملاً جنگی بود، زیرا امیر مومنان ندای جهاد داد و سپاه مسلمانان را برای مقابله با معاویه آماده کرد (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲) و در سحر آن روز ضربت خورد، و کار ناتمام ایشان را امام حسن به دوش کشید و برای رویارویی با معاویه مجهز گردید؛ بنابراین طبق مفاد این حکمت که امام را اهل بزم و مهمانی و به دور از شجاعت و دلاوری معرفی می‌کند، مسیب بن نجبه نباید با امام



حسن بیعت می کرد و دیگران را نیز از بیعت نهی می نمود؛ در صورتی که در تاریخ چنین گزارشی نیامده است و همه بلا استثنا پذیرفتند. (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵/ص ۳۳)

علاوه بر این اگر نقل حکمت از مسیب صحیح باشد، او نباید بعد از صلح برای اعتراض به سراغ امام برود (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱/ج ۱۶/ص ۲۵) چون این حدیث می گوید ایشان اهل صلح بوده و دنبال جنگ نبوده است.

۶- نتیجه

بعد از پیامبر ﷺ جریان ضد توحیدی که در امت اسلامی شکل گرفت با ترفند های گوناگون سعی داشت جامعه را به سوی اهداف خود سوق دهد. برای این کار مهمترین عامل، نفوذ کردن در افکار مردم و خراب کردن ذهنیت آن ها نسبت به کسانی بود که پیامبر عظیم الشان ﷺ اجرای آن مسئولیت خطیر را بر عهده ائمه هدایت گذاشته بود و در موقعیت های متعدد به معرفی آن ها پرداخته بود.

پیامبر ﷺ بارها و بارها امت خویش را از نابسامانی هایی که در پیش روی آن ها است انداز نمود و تنها راه تأمین دین در ظلمت ها و طوفان فتن را تمسک به ثقلین با تأکید بر عدم فراق بین آن ها تا زمان ورود به حوض و تسلیم امانت به دستان مبارکش برشمرد.

تردید نیست که آن اقدام سیاسی برخی افراد که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله در چند لحظه، مسیر را تغییر داد (همانکه یکی از بزرگترین بازیگرانش آن را «فلته» (غیرمنتظره) (الهلالی الکوفی، ۱۴۲۲/ص ۲۴۱) نامید و معاویه بعدها نام «برکندن حق و نافرمانی امر» (المسعودی، - ۱۴۰۴/ج ۳/ص ۱۳) بر آن نهاد، با موفقیت سریعش نشان داد که طرح آن به وسیله ی کارگردانش از مدت ها پیش سامان یافته بود.^۱

نتیجه ی این جهت گیری آن شد که عترت پیامبر ﷺ در مسئله خلافت، شکست خوردند و پس از آن نیز درهمه ی تحولات مهمی که تاریخ آنروز به خود دید، همه جا دست آنان از کارها به طور حساب شده کوتاه گشت.

یکی از این ترفند ها جعل احادیثی بود که توسط آن بتوانند شأن اهل بیت علیهم السلام را در میان مردم خدشه دار کرده و دشمنان ایشان را در جامعه وجیه و آبرومند جلوه دهد، دستگاه جعل حدیث که معاویه بنیانگذار آن بود و پاداش های فراوانی که از بیت المال مسلمین برای این کار می پرداخت (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱/ج ۴/ص ۶۳)، تصرفات وسیع و همه جانبه ای در حدیث و تاریخ به دنبال داشت؛ به طوری که محقق را برای دست یابی به حقیقت دچار تردید و نگرانی می کند. حکمت مورد بحث هم از جمله احادیثی است که با هدف خدشه دار کردن شخصیتی که در یکی از حساس ترین دوره های تاریخی با صلح خود اسلام را از خطر نابودی نجات داد، ساخته شده است؛ چرا که هدف معاویه محو اسلام و نابود کردن دین توحیدی بود. او از این که مردم روزی پنج نوبت نام «مردهاشمی» (یعنی پیامبر اکرم ﷺ را بر طبق سنت اسلامی در اذان می برند، ناراحت و برآشفته بود! تا آنجا که به مغیره بن شعبه می گفت: «دیگر با این وصف چه برنامه ای می توان داشت، جز دفن، جز دفن!!!» (المسعودی، ۱۴۰۴/ج ۲/ص ۲۴۳، ابن ابی

۱- در مورد ماجرای سقیفه می توان به کتابهای خاستگاه خلافت عبدالفتاح عبدالمقصود، ترجمه: حسن افتخارزاده، السقیفه شیخ محمدرضا مظفر، عبدالله بن سباصیدمرتضی عسگری و مقاله سقیفه بنی ساعده از محمدرضاجی در دانشنامه جهان اسلام (ج ۲۳) مراجعه کرد.

چگونه می توان تصور کرد حدیث صحیح باشد، در حالی که حسنین همان شخصیت هایی هستند که علی علیه السلام صولت و شجاعت و بی باکیشان به مرگ و سخاوتمندی شان به بذل جان را به بهترین وجه در میدان نبرد صفین آزموده بلکه ستوده است.

حدیث مورد بحث در زمره ی احادیث ملاحم و فتن دسته بندی می گردد که بخش آخر آن را سیدرضی ذیل خطبه ۲۵ و ۹۸ نهج البلاغه روایت نموده است. ویژگی اکثر احادیث ملاحم اضطراب نصوص مقابله شده با یکدیگر از نظر واژگان است؛ همین اضطراب، مدلول حدیث را به شدت تحت تأثیر قرار می دهد.

با توجه به اضطراب متن و وجود راویان ضعیف، و با عنایت به مخالفت این حکمت با فرمایشات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سخنان امیر مؤمنان علیه السلام، این حکمت فاقد اعتبار است و با شأن و مقام امامت هیچ گونه سازگاری ندارد. می توان این حدیث را جزء احادیث مجعوله نامید که به شکلی زیرکانه سعی در تضعیف امامت شیعه دارد.



منابع:

- القرآن الكريم
- نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی)
۱. ابن ابی شیبۃ الکوفی، المصنف، ۴۰۹ق، ۱۹۸۹م، تحقیق: سعید اللحام، چاپ اول، بیروت، لبنان، دارالفکر.
 ۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۹۶۲م، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، لبنان، - دار احیاء الکتب العربیة.
 ۳. ابن سعد، ترجمة الامام الحسن (ع) (من طبقات ابن سعد)، ۴۱۶ق، تحقیق: سید عبدالعزیز - طباطبائی، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت.
 ۴. ابن شیبۃ النمیری، تاریخ المدینة، ۴۱۰ق، ۱۳۶۸ش، تحقیق: فہیم محمد شلتوت، قم، ایران، دارالفکر.
 ۵. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳۷۶ق، ۱۹۵۶م، تحقیق: لجنة من اساتذہ النجف الاشرف، - نجف، مطبعة الحیدریة.
 ۶. ابن عساکر، ترجمة الامام الحسين (ع)، ۴۱۴ق، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، چاپ دوم، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة.
 ۷. ابن کثیر، البداية والنهاية، ۴۰۸ق، ۱۹۸۸م، تحقیق: علی شیر، چاپ اول، بیروت، لبنان، - دار احیاء التراث العربی.
 ۸. ابن ماجہ، محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجہ، بی تا، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، لبنان، دارالفکر.
 ۹. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ۴۰۵ق، ۱۳۶۳ش، قم، ایران، نشر ادب حوزہ.
 ۱۰. ابن الاثیر، محمد بن محمد شیبانی، الكامل فی التاريخ، ۱۳۸۶ق، ۱۹۶۶م، بیروت، لبنان، دارصادر.
 ۱۱. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، تاریخ مدینہ دمشق، ۴۱۵، تحقیق: علی شیر، بیروت، - لبنان، دارالفکر.
 ۱۲. الاربلی، علی بن ابی الفتح، کشف الغمة فی معرفة الائمة، بی تا، بیروت، لبنان، دارالأضواء.



۱۳. اصفهانی، ابو الفرج، **مقاتل الطالبین**، ۱۳۸۵ق، ۱۹۶۵م، تحقیق: کاظم مظفر، چاپ دوم، نجف اشرف، منشورات المكتبة الحيدرية.
۱۴. الامام احمد بن حنبل، **مسند حنبل**، بی تا، بیروت، لبنان، دارصادر.
۱۵. الامینی، الغدير ۱۳۸۷ق، ۱۹۶۷ش، چاپ سوم، بیروت، لبنان، دارالکتب العربی.
۱۶. آل یاسین، شیخ راضی، **صلح الحسن (ع)**، بی تا، بی جا.
۱۷. آل یاسین، شیخ راضی، **صلح امام حسن**، ۱۳۵۴، ترجمه: سیدعل خامنه ای، تهران، انتشارات آسیا.
۱۸. البروجردی، السیدعلی، **طرائف المقال**، ۱۴۱۰ق، تحقیق: سیدمهدی رجائی، چاپ اول، قم، کتابخانه- آية الله نجفی مرعشی.
۱۹. البلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، **انساب الاشراف**، ۱۳۹۷ق، ۱۹۷۷م، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، چاپ اول، بیروت، لبنان، دار التعارف للمطبوعات.
۲۰. ترمذی، **سنن الترمذی**، ۱۴۰۳ق، ۱۹۸۳م، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، چاپ دوم، بیروت، لبنان، دارالفکر.
۲۱. الجوهري، **صاح**، تحقیق احمد عبد الغفور عطا، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم، بیروت، لبنان، دارالعلم للملایین.
۲۲. حاکم نیشابوری، **المستدرک**، بی تا، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بی جا.
۲۳. خلیفة بن خیاط، **تاریخ خلیفة بن خیاط العصفري**، به روایت بقی بن خالد، تحقیق: دکترسهیل زکار، ۱۴۱۴ق، بیروت، دارالفکر.
۲۴. الخوئی، سید ابوالقاسم، **معجم رجال الحديث**، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲م، چاپ پنجم، بی جا، نشر الثقافة- الاسلامیة.
۲۵. الدینوری، ابن قتیبہ، **الامامة و السياسة**، ۱۴۱۳ق، ۱۳۷۱ش، تحقیق: علی شیری، چاپ اول، قم، - انتشارات شریف رضی.
۲۶. الدینوری، ابن قتیبہ، **الاخبار الطوال**، ۱۹۶۰م، تحقیق: عبدالمنعم عامر، چاپ اول، القاهرة، داراحیاء الکتب العربی.
۲۷. الراغب الاصفهانی، **معجم مفردات الفاظ القرآن**، ۱۹۷۲، ۱۳۹۲ق، تحقیق: ندیم مرعشی، قم، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفریة.
۲۸. شیخ طوسی، **تهذیب الاحکام**، ۱۹۴۷م، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۹. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الارشاد**، ۱۴۱۴ق، ۱۹۹۳م، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ دوم، بیروت، لبنان، دارالمفید.

۳۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الجمال**، بی تا، قم، ایران، چاپخانه داوری.
۳۱. الصدوق، **الأمالی**، ۱۴۱۷، تحقیق: مؤسسة البعثة، چاپ اول، قم، مؤسسة البعثة.
۳۲. الصدوق، **علل الشرائع**، ۱۳۸۵ق، ۱۹۶۶م، تحقیق: سید محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف، - منشورات المكتبة الحيدرية.
۳۳. الصدوق، **معانی الاخبار**، ۱۳۷۹ق، ۱۳۳۸ش، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳۴. الطباطبائی، السید محمد حسین، **تفسیر المیزان**، ۱۳۷۶ش، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۵. الطبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الكبير**، بی تا، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. الطبرسی، **الاحتجاج**، ۱۳۸۶ق، تحقیق: سید محمد باقر خراسان، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الاشرف.
۳۷. الطبرسی، الفضل بن الحسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ۱۴۰۶ هـ، ۱۹۸۶م، تحقیق: - سید هاشم رسول محلاتی و سید فضل الله یزدی، چاپ اول، بیروت، لبنان، دار المعرفة.
۳۸. الطبری، محمد بن جریر، **تاریخ طبری**، بی تا، تحقیق: نخبة من العلماء الاجلاء، بیروت، لبنان، مؤسسة الاعلی للمطبوعات.
۳۹. الطریحی، شیخ فخرالدین، **مجمع البحرين**، ۱۳۶۲ش، چاپ دوم، تهران، انتشارات رضوی.
۴۰. الطوسی، **الامالی**، ۱۴۱۴ق، تحقیق: موسسه بعثت، چاپ اول، قم، دار الثقافة.
۴۱. العاملی، السید جعفر مرتضی، **الحياة السياسية للإمام الحسن**، ۱۴۱۴ق، ۱۹۹۴م، چاپ اول، بیروت، - لبنان، دار السيرة.
۴۲. الفراهیدی، الخلیل، **العين**، تحقیق: دکتر مهدی مخزومی - دکتر ابراهیم سامرائی، ۱۴۱۰ق، چاپ دوم، موسسه دارالهجرة.
۴۳. قاضی نعمان مغربی، **شرح الأخبار**، ۱۴۱۴ق، تحقیق: سید محمد حسینی جلالی، چاپ دوم، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۴. الکلباسی، محمد بن ابراهیم، **الرسائل الرجالية**، ۱۴۲۲ق، ۱۳۸۰ش، تحقیق: محمد حسین درایتی، چاپ اول، قم، دار الحديث.
۴۵. الکلینی، **الكافي**، ۱۳۶۳ش، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، ایران، دارالکتب الاسلامیة.
۴۶. المبارکفوری، **تحفة الاحوذی**، ۱۴۱۰ق، ۱۹۹۰م، چاپ اول، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیة.

۴۷. المجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق، ۱۹۸۳ م، تحقیق: محمدباقر بهبودی، چاپ دوم، بیروت، - لبنان، مؤسسة الوفاء.
۴۸. محمد بن سلیمان الکوفی، مناقب الامام امیر المؤمنین (ع)، ۱۴۱۲، تحقیق: شیخ محمد باقر محمودی، چاپ اول، قم، انتشارات احیاء فرهنگ اسلامی.
۴۹. المسعودی، مروج المذهب ومعادن الجواهر، ۱۴۰۴ ق، ۱۳۶۳ ش، ۱۹۸۴ م، چاپ دوم، قم، منشورات دارالهجرة.
۵۰. مهدوی دامغانی، محمود واسماعیل باغستانی، ۱۳۹۳، مقاله «حسن بن علی» دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۵۱. النسائی، خصائص امیر المؤمنین، بی تا، تحقیق: محمد هادی امینی، تهران، انتشارات نینوی.
۵۲. نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، ۱۳۸۲ ق، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، مصر، قاهره، المؤسسة العربية الحديثة.
۵۳. الهلالی الکوفی،، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۲۲ هـ، ۱۳۸۰ ش، تحقیق: محمدباقر انصاری زنجانی، چاپ اول، انتشارات دلیل ما.
۵۴. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بی تا، بیروت، لبنان، دارصادر.



انسان شناسی از منظر نهج البلاغه (با تاکید بر خطبه ۳۲)

زهره عباسی / * احمد موحد / **

تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۳۰

چکیده

بررسی سرشت و حقیقت انسان و ابعاد وجودی او، از موضوعاتی است که همواره مورد توجه عالمان دین، فیلسوفان و روانشناسان بوده است. اندیشمندان در طول تاریخ و روان شناسان در یک قرن اخیر کوشیده اند، وجود تشابه و تفاوت شخصیت‌های مردم را بررسی کنند. و انواع شخصیت‌های متفاوت را بیان کرده اند و نتوانستند به طور واقعی به شخصیت انسان پی ببرند. ما معتقدیم از طریق کتاب‌های دینی مثل قرآن و نهج البلاغه بهتر می‌توان شخصیت واقعی انسان را شناخت و تقسیم بندی کرد. خطبه ۳۲ نهج البلاغه انسان‌ها را به چهار گروه دنیا طلب یعنی ۱- فاسدان بی‌کفایت که به دلیل ناتوانی به سراغ دنیا نمی‌روند، ۲- ظالمان زورمدار که با زور و ظلم در پی دستیابی به دنیا هستند، ۳- دنیاپرستان ریاکار که با تزویر و فریب دنیا را طلب می‌کنند و ۴- زاهدین دروغین که در پی آنند تا مردم آنها را قانع و زاهد بپندارند. و گروهی که قابل مقایسه با این چهار گروه نیستند یعنی مردان خدا که دنیا را گذرگاه آخرت دانسته و با ایمان و عمل صالح آماده سرای آخرت می‌شوند، تقسیم کرده‌اند. در این مقاله ویژگی‌های این گروه‌ها و تفاوت آنها با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته است. این تقسیم بندی نشان دهنده اهمیت عقیده در ساختار شخصیت انسان و تشخیص خصوصیات متمایز کننده او است و نیز رفتار انسان را به شکلی خاص و مشخص که موجب تمایز او از دیگران شود جهت می‌دهد.

* کارشناسی ارشد روان‌شناسی و آموزش کودکان استثنایی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قاینات، ایران

A.movahed@pnu.ac.ir

** عضو هیئت علمی گروه روانشناسی دانشگاه پیام نور مرکز قاین پست الکترونیکی:

مقدمه

انسان در جهان بینی اسلامی داستانی شگفت دارد. انسان اسلام تنها یک حیوان مستقیم القامه که راه می رود و سخن می گوید نیست، این موجود در جهان بینی اسلامی ژرف تر و مرموزتر از این است که بتوان آن را با این چند کلمه تعریف کرد قرآن انسان را مدح ها و ستایش ها کرده و هم مذمت ها و نکوهش ها کرده است. عالی ترین مدح ها و بزرگترین مذمت های قرآن درباره ی انسان است، او را از آسمان و زمین و از فرشته برتر و در همان حال از دیو و چارپایان پست تر شمرده است. از نظر قرآن انسان موجودی است که توانایی دارد جهان را مسخر خویش سازد و فرشتگان را به خدمت خویش بگمارد و هم می تواند به اسفل سافلین سقوط کند. این خود انسان است که باید درباره خود تصمیم بگیرد و سرنوشت نهایی خویش را تعیین کند (مطهری، ۱۳۷۳).

بر اساس انسان شناسی اسلامی، انسان عصاره هستی است و به لحاظ هدف الهی و غایت اقصای خود به سوی منبع هستی و لقای الهی در حرکت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱)؛ هویت حقیقی انسان دارای ابعاد و لایه های سه گانه است و توجه به او بدون لحاظ همه این ابعاد، نقص در شخصیت انسان به شمار می آید؛ یعنی زمانی می توان به انسان شناسی حقیقی دست یافت که لایه های سه گانه او مورد نظر باشد. آن ابعاد سه گانه عبارتند از: (به نقل از جوادی آملی، ۱۳۸۸).

(الف) بعد حیوانی: که در شهوت و غضب و برخی از آرزوها و امیال نفسانی خلاصه می شود.

(ب) بعد انسانی: که از خود حیوانی برتر است و انسان در این مرتبه گذشته از مرحله حیوانی صاحب مقام تفکر و تعقل و عزم و اراده است.

(ج) بعد الهی: که برترین خود و خود اصلی انسان است و در حقیقت متعلق خودش نیست،

بلکه برای صاحب اصلی و خالق اوست و انسان متعارف نسبت به آن امانت دار الهی است.

وجود انسان با پیچیدگی شگفت انگیزش همواره نظر کاوشگران را به خود معطوف داشته است بویژه در بعد روانی که حتی دانشمندان از درک حقیقت آن به عجز خویش اعتراف کرده و انسان را موجودی ناشناخته نامیده اند. (رهبر و رحیمیان، ۱۳۸۰). اندیشمندان در طول تاریخ و روان شناسان در قرن اخیر کوشیده اند، وجود تشابه و تفاوت شخصیت های مردم را بررسی کنند. آنان مردم را از نظر شخصیت به چند نوع تقسیم کرده اند که هر نوع، گروه مشخصی از خصوصیات یا نشانه های متمایز کننده ای در بر دارد برخی، مردم را بر اساس خصوصیات جسمانی آنان، به انواع مختلف تقسیم کرده اند و معتقدند که زیر گروه یکی از انواع جسمانی شخصیت قرار می گیرند و در خصوصیات روانی نیز شبیه یکدیگرند. گروهی دیگر مردم را بر اساس تشابه خصوصیات روانی آنان به انواع روانی تقسیم کرده اند تقسیم مردم از





نظر شخصیت به انواع مختلف، که هر نوع آن شامل افراد دارنده خصوصیات مشابه باشد، در واقع کوششی است برای توصیف مردم و تفسیر رفتار آنها (نجاتی؛ ترجمه عرب، ۱۳۸۷).

صاحب نظران قدیمی ترین طبقه بندی تیپ شناختی شخصیت را به بقراط و جالینوس حکمای قدیم یونان نسبت می دهند. بقراط بدن انسان را دارای چهار نوع خلط تصور می کرد: خون، بلغم، صفرا و سودا. وی معتقد بود که میان جسم آدمی و جهان خارجی ارتباطی برقرار است و عناصر چهارگانه آب، باد، خاک و آتش که پیش از او به وسیله امپدوکلس فیلسوف دیگر یونانی عناصر تشکیل دهنده جهان فرض شده بودند، در بدن خواص و آثاری دارند. بدین معنی خاصیت آتش گرمی، خاصیت باد سردی، خاصیت خاک خشکی و خاصیت آب تری است. خون افراد بهنجار، هر چهار عنصر را به مقدار مساوی دارا است. از سوی دیگر بلغم نماینده رطوبت آب، صفرا نماینده گرمی آتش و سودا نماینده خشکی خاک است (کریمی، ۱۳۷۰).

طبقه بندی درست مزایای فراوانی دارد. اگر انواع گوناگون رفتار علت های متفاوت داشته باشند می توان به دسته بندی مردم بر حسب شباهت های رفتاری، و جستجوی شباهت های دیگر در بین آنها پی برد. نام نوعی طبقه بندی اختلال روانی که دست مایه ای اکثر متخصصان بهداشت روانی در آمریکاست به راهنمای تشخیصی و آماری اختلال روانی شهرت دارد که با طبقه بندی بین المللی سازمان بهداشت جهانی مطابقت دارد. انواع گوناگون اختلال شخصیت در این طبقه بندی عبارت است از: شخصیت جامعه ستیز، شخصیت مرزی، شخصیت هیستریایی، شخصیت خود شیفته، شخصیت پارانوئیدی، شخصیت اسکیزوئیدی، شخصیت اسکیزوفرنی گونه، شخصیت مردم گریز، شخصیت وابسته و شخصیت وسواسی (اتکینسون و همکاران، ۱۹۹۶، ترجمه براهنی و همکاران، ۱۳۸۴). مثلاً وقتی قابل به انتساب فلان فرد به فلان نوع شخصیت شویم، خواهیم توانست خود او را توصیف و رفتارش را تفسیر کنیم، چنان که نوع رفتاری نیز که احتمالاً در موارد مشخصی در آینده از او سر خواهد زد قابل پیش بینی خواهد بود.

قرآن کریم مردم را بر اساس عقیده به سه نوع تقسیم کرده است مؤمنان، کافران و منافقان. هریک از این انواع سه گانه، خصوصیات اصلی و عمومی ویژه خود را دارد که از دو نوع دیگر جدایش می سازد. از آن جا که قرآن کتاب عقیده و هدایت است، این گونه تقسیم بندی مردم با اهداف آن نیز هماهنگی دارد. از طرف دیگر، این تقسیم بندی نشان دهنده اهمیت عقیده در ساختار شخصیت انسان و تشخیص خصوصیات متمایز کننده او است و نیز رفتار انسان را به شکلی خاص و مشخص که موجب تمایز او از دیگران شود، جهت می دهد (نجاتی؛ ترجمه عرب، ۱۳۸۷).

بررسی سرشت و حقیقت انسان و ابعاد وجودی او، از موضوعاتی است که همواره مورد توجه عالمان دین، فیلسوفان و روانشناسان بوده است. اندیشمندان در طول تاریخ و روان شناسان در یک قرن اخیر کوشیده اند، وجود تشابه و تفاوت شخصیت های مردم را بررسی کنند. و انواع شخصیت های متفاوت را

بیان کرده‌اند و نتوانستند به طور واقعی به شخصیت انسان پی ببرند.

ما معتقدیم از طریق کتاب‌های دینی مثل قرآن و نهج البلاغه بهتر می‌توان شخصیت واقعی انسان را شناخت و تقسیم بندی کرد. لذا هدف این پژوهش انسان‌شناسی از منظر نهج البلاغه (با تاکید بر خطبه ۳۲) می‌باشد.

امام علی (علیه السلام) در این خطبه مردم را به چهار گروه دنیا طلب (فاسدان بی کفایت، ظالمان زورمدار، دنیاپرستان ریاکار، زاهدین دروغین) و مردان خدا که قابل مقایسه با این چهار گروه نیستند، تقسیم کرده اند که ویژگی‌های هریک از گروه‌ها در این مقاله بیان و مورد مقایسه قرار گرفته است.

۱- فاسدان بی کفایت

مِنْهُمْ مَنْ لَا يَمْنَعُهُ الْفَسَادُ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَهَانَةً نَفْسِهِ وَ كَلَالَةً حَدَّهُ وَ نَضِیضُ وَفَرِهِ «آن که در پی فساد نرود چون خوار و بی مقدار است و بی آلت کارزار، از مال و منال نابرودار».

این گروه کسانی هستند که اگر دست به فساد نمی‌زنند به خاطر این است که روحشان ناتوان و شمشیرشان کند و مالشان اندک است به تعبیر معروف آنها آب پیدا نمی‌کنند و گرنه در صحنه فساد شناگران ماهری هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹).

در واقع این گروه با توجه به ترسی که در درونشان وجود دارد به دنبال فساد نمی‌روند و گرنه فساد را دوست دارند. اوهام و سلیقه‌های خودکامه و یکسویه، در خدمت نیروهائست که به ذهن آسیب رسانیده، و آن را به آشفتگی می‌کشانند. اینها در واقع ذهن را برای دل نگرانی، اضطراب، ناامیدی و ترس آماده می‌کنند. پس باید به جای اوهام و گمان‌ها، اندیشه‌های سازنده و بدور از هرگونه خودخواهی را جایگزین نمود. این شیوه به شما خواهد آموخت تا نسبت به ترس‌ها و تنفرهای بیهوده باید چگونه واکنشی داشته باشید. در این راه دو گونه گزینه هست؛ یک شیوه این است که شما تسلیم آن ترسها شده و آنها را بپذیرید و در نتیجه، زندگی خود را در مسیر فرایند بینوایی و بدبختی قرار دهید. متأسفانه بیشتر مردم همین را بر می‌گزینند- اینها همه زندگیشان را همراه با ترس گذرانده، به خاطر دلهره و بیچارگی‌های بیهوده رنج می‌بینند. «به راستی چه تأسف سنگینی!». شیوه و گزینه دیگر، یعنی جاگزینی خردمندانه، چیرگی بر ترس به یاری آفریدگار است (واسوانی؛ ترجمه جعفری فیجانی، ۱۳۸۹).

فاسدان بی کفایت به وسیله اوهام و گمانهای بیهوده ترس را در ذهن خود ایجاد می‌کنند و راهکارهای گفته شده در مورد مقابله با ترس را در جهت منفی به کار می‌برند. ترسی که در آنها وجود دارد ترس مذموم و ناپسند است و به وسیله این ترس می‌خواهند خود را افراد آرامی نشان بدهند. آرام نشسته است و در صدد تراحم با دیگر هموعان خود بر نمی‌آید زیرا وسیله و میدانی برای جولان دادن خود طبیعی ندارد، او احساس ناتوانی می‌کند و مانند ماری در ابرهای فضای سرد بی‌حس به لانه خود می‌خزد، حرکتی ندارد. او شمشیر تیز و بزائی ندارد که چشمه‌ها از خون مردم براه بیندازد و خود را قهرمان



بنامد و شبانگاه با فکر راحت در رختخواب خود بیارامد و انسانهائی فراوان را از آشیانه محبوب حیات بیرون آورده و طعمه لبه شمشیر نماید و کاخ خود را با شکوه و جلال بنا نهد و با قیافه خرسند از زندگی خویش به قدم زدن در آن کاخ بپردازد. مال و منالی ندارد که مانند دامهای فریبده سر راه آدمیان بگستراند و همه آنان را شکار کند. مقامی ندارد که بتواند با کمال بی‌اعتنایی به ارزش شخصیت انسانها، دلها و عقول آنها را تسخیر نماید و از پدیده اختیار آن بزرگترین نعمت الهی محرومشان بسازد (جعفری، ۱۳۶۸).

۲- ظالمان زورمدار

و مِنْهُمْ الْمُضِلُّ لِسَيْفِهِ وَ الْمُعْلِنُ بِشَرِّهِ وَ الْمُجِلِبُ بِخَيْلِهِ وَ رَجُلٌ قَدْ أَشْرَطَ نَفْسَهُ وَ أَوْبَقَ دِينَهُ لِحُطَامٍ يَنْتَهَرُهُ أَوْ مِقَنَبٍ يَقُوذُهُ أَوْ مِنْبَرٍ يَفْرَعُهُ وَ لَيْئَسَ الْمُنَجَّرُ أَنْ تَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِكَ ثَمَنًا وَ مِمَّا لَكَ عِنْدَ اللَّهِ عَوَضًا «آن که شمشیر بر کشد و همه جا را در فتنه و شر کشد. سواره و پیاده اش را فرا خواند و خود را آماده ی فساد گرداند، دینش تباه -آلوده ی گناه-، چشم او به دنبال نواله‌ای است، یا به دست آوردن گله‌ای، یا آن که خواهد بر عرشه ی منبر نشیند. -خود را خطیب و واعظ مردمان بیند-. چه بد سودایی است که دنیا را بهای خود انگاری، و پاداشی را که نزد خدا داری به حساب نیاری».

گروه دیگر آنانند که شمشیر کشیده و فساد و شرارت خویش را آشکار ساخته و لشکر سواره و پیاده خود را برای این منظور گرد آورده‌اند آنان باطن خود را برای ظلم و فساد آماده ساخته و دین خود را تباه ساخته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹). برای مستکبر، لذت و قدرتی بالاتر از این نیست، او از چیرگی کامل یا سلطه و فرمانروایی بی‌چون و چرا و مطلق بر انسانها بیشترین لذت را می‌برد. روانکاوانی که پدیدار زندگی و رفتار استکباری را در بررسی‌های بالینی و مطالعات تاریخی و اجتماعی شناسایی کرده‌اند سلطه‌گری و چیرگی تام و لذت بردن از آن را جوهره‌ی میل دیگرآزاری می‌دانند و می‌گویند هدف و مراد سادیست (دیگرازار) تبدیل انسان به شیء یا جاندار بی‌جان است زیرا موجود زنده در اثر تسلط کامل و محض دیگری بر او ویژگی اصلی حیات را که آزادی باشد از دست می‌دهد (فارسی، ۱۳۸۹).

افراد دارای اختلال شخصیت سادیستی (دیگرازار) دارای الگوهای رفتاری حاوی رفتارهای خشن، تحقیرآمیز و پرخاشگرانه می‌باشند. آنان از انجام خشونت‌های فیزیکی و اهانت‌های کلامی که باعث ایجاد درد جسمی و روانی در دیگران می‌شوند، لذت می‌برند (جوانمرد، ۱۳۸۷). اما هدفشان چیست؟ هدف آنها همان است که امام (علیه‌السلام) آن اشاره فرمودند:

هدفشان، آن است که چیزی از متاع دنیا را به چنگ آورند یا برای خود فرماندهی برای گروهی را فراهم آورند یا بر منبری صعود کنند و لباس پیشوایی مردم را بر تن کنند و برای آنان خطبه‌های دروغین بخوانند.

و به این ترتیب امام در جمله‌های کوتاهی هم به اعمال ظاهر اشاره می‌فرماید و هم به فساد



درویشان و هم به اهداف پست و زشتشان، در واقع این گروه تمام تلاش و کوشش خود را به کار می‌گیرند تا قارونی شوند یا سامری یا فرعونی. افرادی مانند آتش افروزان جنگ جمل و صفین از مصایق روشن این گروه بودند. بعضی برای مال و بعضی برای مقام و قدرت و بعضی برای تکیه زدن بر جای پیامبر اسلام ﷺ، دست به آن همه شر و فساد و تباهی زدند. سپس امام (علیه السلام) به نتیجه کار آنها اشاره فرموده می‌گوید:

چه بد تجارتی است که تو (ای انسان فاسد و طغیانگر) برای خود فراهم ساخته ای. دنیا را بهای خویشتن می‌بینی و آن را با پاداش هایی که نزد خدا است (و پروردگارت به تو وعده داده است) معاوضه می‌کنی،

طبیعی است که این گروه شرور و فاسد - که برای رسیدن به مال و مقام دست و پا می‌زنند - نه قانون را به رسمیت می‌شناسند و نه به ندای وجدان گوش فرا می‌دهند و نه تسلیم فرمان عقلند. آنها این سرمایه های گرانبها را با آن ثمن بخش و بهای اندک مبادله می‌کنند و دین و ایمان خود را، به متاع زودگذر دنیا می‌فروشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹). خود را می‌فروشند و عظمت های ابدیت را از دست می‌دهند تا چند صباحی در دنیا خوش باشند (جعفری، ۱۳۶۸).

۳- دنیا پرستان ریاکار

و مِنْهُمْ مَنْ يَطْلُبُ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ وَ لَا يَطْلُبُ الْآخِرَةَ بِعَمَلِ الدُّنْيَا قَدْ طَامَنَ مِنْ شَخْصِهِ وَ قَارَبَ مِنْ خَطْوِهِ وَ سَمَرَ مِنْ ثَوْبِهِ وَ زَحَرَفَ مِنْ نَفْسِهِ لِلْأَمَانَةِ وَ اتَّخَذَ سِتْرَ اللَّهِ دَرِيْعَةً إِلَى الْمُعْصِيَةِ «آن که با کاری که آخرت راست، دنیا را جوید، و بدانچه در دنیا کند، راه آخرت نپوید، تن آسان و آسوده خیال، آرام، گام بردارد، دامن به کمر درآرد، با زیور دروغین خویش را امین مردم شناساند و پرده پوشی خدا را وسیله معصیت گرداند».

ریا موجب دوری از خدا و نابودی عمل است. انسان را از خدا دور می‌کند؛ زیرا ریاکار از قدرت خدا غافل می‌شود و به جای توسل به او در انجام کارهای خود به غیر خدا متوسل می‌شود. عمل را نابود می‌کند؛ زیرا کسی که عملی را برای غیر خدا انجام دهد پاداش آن را نیز باید از غیر خدا طلب کند و غیر خدا از دادن پاداش ناتوان است. خداوند در روز قیامت به ریاکاران می‌گوید:

پاداش کارهایتان را از کسانی طلب کنید که برای آن ها کار کرده اید پس بنگرید که آیا در نزد آنها پاداشی برای شما وجود دارد؟! (نجاریان و حاتم پور، ۱۳۹۲).

بعضی از مردم آخرت را به دنیا سودا کرده و حاضر نیستند دنیا را، به آخرت معامله کنند همین دسته سوم می‌باشند. گفتار حضرت، درباره اینان که «دنیا را با کار آخرت طلب می‌کنند» اشاره است به این که برای به دست آوردن دنیا فریبکاری می‌کنند و با ریاکاری و ظاهرسازی در طلب دنیا هستند. آنها فقط برای دنیا کار می‌کنند، هر چند در شکل آخرت باشد. همچون خضوع و خشوع و تواضع دروغین، و خود را



با وقار نشان دادن، مثل این که به هنگام راه رفتن قدمها را کوتاه بر می دارند، و لباسهایشان را بالا می گیرند و ظاهر خود را آراسته می سازند. چنان که این طریقه، روش بندگان نیکوکار خداوند می باشد و پوششی است، که پروردگار جهان پرهیزگاران را بدان از ورود به هلاکت و تباهی حفظ فرموده است. این کار فریبکارانه از بعضی از مردمان به منظور جلب عواطف و به دست آوردن دنیا انجام می پذیرد. اینان خود را در نظر مردم دنیا و ظاهرینان می آریند، تا جامعه به آنها اعتماد کند و مردم امانتها و رازها را بدانها بسپارند. فریبکاران ظاهر ساز این نوع رفتار را وسیله ای برای نیل به آرزوها و مقاصد از بین رونده دنیای خود ساخته اند. اینان چنان هستند که ستار بودن خداوند و ظاهر دین را، ابزار معصیت و گناهکاری خویش قرار داده اند. (بحرانی، ۱۳۶۲، ترجمه محمدی مقدم، ۱۳۷۵). خود را متواضع جلوه می دهند، گامها را کوتاه بر می دارند (خود را با وقار معرفی می کنند) و دامن خود را (ظاهراً از آلودگی به دنیا) جمع می کنند و خویشتن را به زیور امانت داران می آریند (و در یک جمله) پوشش خدایی را، وسیله ی معصیت قرار می دهند، آری ظاهری متواضع و آرام و با وقار و بی اعتنائی به دنیا و آنچه در دنیا است، دارد و خود را به شعار صالحان آراسته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹). ریا کاران در ظاهر خود را افراد با وقار و با ایمان نشان می دهند و شخصیت نمایی به خود می گیرند و به دنبال جلب توجه هستند. تبدیل یک تظاهر بدنی آشکار که در اغلب موارد، جنبه عصب شناختی دارد و در عین حال می تواند در رابطه با مشاهده گر، در قالب یک اختلال چند نشانه ای جلوه گر شود هیستری نام دارد. این اختلال را می توان بر اثر تلقین برانگیخت و تحت تأثیر قرار داد. در هیستری، بر پایه نیازهای ناهشیار میل یا اضطراب واپس زده جای خود را به یک تظاهر بدنی می دهد و چنین کاربرد بدنی، قابل فهم به نظری می آید. می توان گفت که هیستری زبان ناهشیاری است که از طریق بدن بیان می شود و آن هم در حدی است که بدن برای دیگری مرئی است (دادستان، ۱۳۸۷). افراد دارای اختلال شخصیت نمایی یا هیستری دارای رفتار توجه طلبی می باشند همیشه در پی جلب توجه هستند. حتی وقتی توجهی کسب نکنند، دچار مشکلات روانی دیگری به ویژه افسردگی می شوند. چشم آنها به دنبال این است که چقدر جلب توجه کرده اند. بسیار تلقین پذیر هستند و به آسانی تحت تأثیر پیشنهادها و اوامر دیگران به ویژه افرادی که مافوق آنها هستند، قرار می گیرند و ساده لوحانه با آنها هم عقیده می شوند. قضاوت های آنان سریع و بدون وسواس است و هیچ عمق و استحکامی ندارد، خیلی سریع تغییر می کنند (شاملو، ۱۳۸۲، به نقل از جوانمرد، ۱۳۸۷).

ویژگی شخصیت دنیاپرستان ریاکار، شک و تردید، عدم اعتماد به نفس و ترس از افشای هویت واقعی آنها است. آنان می ترسند که توسط مسلمانان شناخته شوند و مورد هجوم آنها قرار گیرند. وجود چنین ماهیتی در شخصیت دنیا پرستان ریاکار، آنان را وادار می دارد که به یک سری حیل های عقلی به عنوان مکانیسم دفاعی پناه ببرند.

مکانیسم‌های دفاعی که این گروه استفاده می‌کنند عبارتند از:

الف) فرافکنی

یکی از مکانیسم‌های دفاعی روانی، فرافکنی است که با اسامی دیگری مانند: برون راندن، برون فکنی، بیرون افکنی، و به دیگری نسبت دادن به کار رفته است. از طریق این مکانیسم، فرد افکار ناپسند، تمایلات نامقبول و ناخودآگاه خویش و هم‌چنین تقصیرها و اشتباهات خود را به دیگری نسبت داده و بدین وسیله موجبات رضایت خاطر و آرامش خود را فراهم می‌سازد (کریمی، ۱۳۷۰).

قرآن، آن‌جا که منافقان را وصف می‌کند این مطلب را به‌گویا‌ترین شکل ترسیم کرده است، می‌فرماید آنها هر صدایی را که از مسلمانان می‌شنوند بر ضد خود می‌پندارند:

«ای رسول تو چون (از برون) کالبد جسمانی منافقان را مشاهده می‌کنی (به آراستگی ظاهر) تو را به شگفت آرند و اگر سخن گویند (بس خوش‌گفتار و چرب‌زبانند) به سخنهایشان گوش فرا خواهی داد (ولی از درون) گویی چوبی خشک بر دیوارند و هر صدایی بشنوند بر زیان خویش پندارند، ای رسول (بدان که) دشمنان (خدا) به حقیقت اینان هستند از آنان بر حذر باش، خدایشان بکشد، چقدر از حق باز می‌گردند.» (منافقون، آیه ۴)

منافقان هر صدایی را که می‌شنوند بر ضد خود می‌پندارند و گمان می‌کنند که مسلمانان قصد حمله به آنان را دارند و این ناشی از احساس دشمنی آنها نسبت به مسلمانان است که آن را به مسلمانان نسبت می‌دهند. ملاحظه می‌فرمایید که پس از عبارت «هر صدایی را علیه خود می‌پندارند» آیه مستقیماً می‌فرماید: «آنها دشمنند، از ایشان دوری کن» و این نشان می‌دهد که در حقیقت منافقان با مسلمانان دشمن هستند و این که صداهای شنیده شده را علیه خود احساس می‌کنند، چیزی جز توهمشان نیست که ناشی از همان خصیصه ی «فرافکنی» آنها است (نجاتی؛ ترجمه عرب، ۱۳۸۷).

ب) دلیل تراشی یا توجیه

دلیل تراشی مکانیسم دفاعی ناخودآگاهانه ایست که به وسیله آن، رفتار [ها]، انگیزه ها، و احساسات غیر منطقی و ناپذیرفتنی توجیه و تبرئه گردیده و یا به کمک وسایل موجه نما به طور آگاهانه قابل تحمل و قبول می‌شوند. نباید با ظاهرسازی یا دروغ‌گویی و امثال آنها مشتبّه کرد: تظاهرکردن و دروغ گفتن، کنشهایی خودآگاهانه که خود شخص به تصنعی بودن آنها وقوف و اذعان دارد؛ البته همانگونه که درباره فرافکنی هم متذکر شدیم، دلیل تراشی گاهی در شرایط نیمه خودآگاهی هم صورت می‌گیرد دلیل تراشی سازوکار (مکانیسم) دفاعی بسیار شایعی است که تقریباً همه انسانها، از خرد تا کلان و از پایین ترین مراتب اجتماعی گرفته تا والاترین آنها، کم و بیش، همواره بدان متوسل می‌شوند و به همین دلیل، برای آن می‌توان نمونه ها و مثالهای فراوانی ارائه کرد (کتابی، ۱۳۹۱).

منافقان و نیز کفار در بسیاری از اوقات به توجیه پناه می‌برند تا رفتارشان را به نحو قابل قبولی تفسیر کنند. مثلاً با این که در روی زمین فساد می‌کنند، می‌گویند قصدشان اصلاح است و به این ترتیب به



توجیه (به اصطلاح) معقول و مقبولی از کارهای خود دست می‌زدند. قرآن دلیل تراشی منافقان را چنین توصیف می‌کند:

«و هنگامی که به آنها گفته شود به سوی آنچه نازل کرده و به سوی پیامبر ﷺ بیایید، منافقان را می‌بینی که از قبول دعوت تو اعراض می‌کنند. پس چگونه موقعی که بر اثر اعمالشان گرفتار مصیبتی می‌شوند به سراغ تو می‌آیند و سوگند یاد می‌کنند که منظور ما (از بردن داوری به نزد دیگران) جز نیکی کردن و توافق (میان طرفین نزاع) نبوده است. آنها کسانی هستند که خدا آنچه در دل دارند می‌داند، از (مجازات) آنها صرف نظر کن و آنها را اندرز بده و با بیانی رسالتیج اعمالشان را به آنها گوشزد نما.» (نساء، آیه ۶۱-۶۳).

ج) واکنش سازی

یکی دیگر از مکانیسم های دفاعی واکنش وارونه است که به اسامی دیگر نظیر: وانمود سازی، کمال مطلوب سازی، و واکنش سازی نیز به کار رفته است. به کمک این مکانیسم در فرد خصوصیات خلقی و رفتار خاصی پدید می‌آید که معمولاً نقطه مقابل تمایلات درونی شخص است و به عبارت دیگر، سرکوبی آرزوها و خواسته های ناپسند و خطرناک و ایجاد خود آگاهانه آرزوها و خواسته هایی که کاملاً با آنها مغایرت دارد و همچنین بیان مطالب و ابراز علایقی که با امیال و علایق درونی و ناهشیار فرد، تضاد دارد، به واکنش وارونه موسوم است (احمدوند، ۱۳۸۲). مثلاً انسان گاهی در برخورد با فرد معینی با احترام زیاد تعارف و ادب - به عنوان وسیله ای دفاعی که نفرت و احساس خصمانه ی خود را به این وسیله از او پنهان سازد- رفتار می‌کند. منافقان نیز به این حيله ی دفاعی عقل، برای پنهان کردن احساس نفرت و دشمنی خود نسبت به مسلمانان، هنگام سخن گفتن با آنها خوب حرف می‌زنند و با پوشاندن نفرت و دشمنی خود، به مسلمانان اظهار محبت می‌کنند و کارهایشان را مورد تحسین و تقدیر قرار می‌دهند (نجاتی؛ ترجمه عرب، ۱۳۸۷). قرآن واکنش سازی منافقان را چنین توصیف می‌کند:

«و بعضی از مردم کسانی هستند که گفتار آنها در زندگی دنیا مایه ی اعجاب تو می‌شود و خداوند بر آنچه در دل (پنهان می‌دارند) گواه است (در حالی که) آنان سرسخت ترین دشمنانند (نشانه ی آن این است که) هنگامی که روی بر می‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند) کوشش در راه فساد در زمین می‌کنند و زراعتها و چهارپایان را نابود می‌سازند (با این که می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد.» (بقره، آیه ۲۰۴-۲۰۵) «ای رسول، تو چون (از برون) کالبد جسمانی آن منافقان را مشاهده کنی (به آراستگی ظاهر) تو را به شگفت آرند و اگر سخن گویند (بس خوش گفتار و چرب زبانند) به سخن هاشان گوش فراخواهی داد...». (منافقون، آیه ۴)

۴- زاهدین دروغین

و مِنْهُمْ مَنْ أَبْعَدَهُ عَنْ طَلَبِ الْمُلْكِ ضُؤْلَةُ نَفْسِهِ وَ انْقِطَاعُ سَبِيلِهِ فَقَصَرَتْهُ الْحَالُ عَلَى خَالِهِ فَتَحَلَّى بِاسْمِ

الْقَنَاعَةِ وَ تَزَيَّنَ لِبَاسِ أَهْلِ الرَّهَادَةِ وَ لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ فِي مَزَاجٍ وَ لَا مَعْدَى. «آن که خردی همت و نداشتن وسیلت، او را از طلب حکومت بنشانند، تا بدانچه در دست دارد بسنده کند، خود را به زیور قناعت بیاراید، و در لباس تارک دنیا درآید، حالی که شب یا روزی نبوده است که با زهد بیاید».

افرادی که سعی می‌کنند به دروغ خود را زاهد نشان دهند کسانی هستند که حقارت و ناتوانی و نداشتن وسیله کافی، آنان را از رسیدن به جاه و مقام باز داشته و دستشان را از همه جا کوتاه کرده است (در حالی که از دیگر فاسدان و مفسدان چیزی کم ندارند، ولی هرگز به ناتوانی و ضعف درونی اعتراف نمی‌کنند، بلکه) خود را به زیور قناعت آراسته و به لباس زاهدان در آمده‌اند، در حالی که در هیچ زمان به هنگام شب و نه روز در سلک پارسایان راستین نبوده‌اند. و به تعبیر دیگر، آنها افراد بی کفایت و ضعیفی هستند که بر ناتوانی و بی کفایتی خود پرده زهد و قناعت می‌افکنند و نقطه ضعف خود را به صورت نقطه قوت نشان می‌دهند، در حالی که بویی از پارسایی و قناعت نبوده و در باطن، دنیا پرستانی شکست خورده‌اند. البته این گروه بر دو قسمند: گاه برای فریب مردم و سرپوش گذاشتن بر ضعفهای خود به چنین لباسی در می‌آیند و گاه حتی خود را نیز فریب می‌دهند و کم کم، باور می‌کنند که پارسا و زاهدند، نه ضعیف و ناتوان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹). ناتوانانی هستند که احساس حقارت آنانرا در گوشه‌ای انداخته عوامل جبری محدودیت‌ها آنانرا در قالبی جای داده، چیزی برای کشیدن به رخ مردم ندارند جز اینکه خود را مردمانی قانع و پارسا جلوه دهند. اگر توانایی مبارزه و پیروزی بر عوامل جبری محدودیت‌ها را داشتند، خواسته‌های نامحدود حیوانی خود را بر مردم تحمیل می‌کردند آنان همواره تلاطمی در درون و طوفانی زیر جمجمه دارند که چرا «می‌خورند حریفان و من نظاره کنم» پس چه باید کرد؟ هیچ، بهتر این است که ما هم از سنگر قناعت و پارسا نمایی تیراندازی شروع کنیم، زیرا برای اثبات «من هستم» ادعاهای سر براه بودن و مزاحم کسی نبودن، آرایش به لباس زهد پارسایی هم شنوندگانی دارد (جعفری، ۱۳۶۸).

زاهدین دروغین برای جبران احساس حقارت و بی کفایتی و ناتوانی خود از مکانیسم‌های دفاعی متعددی استفاده می‌کنند که دو نمونه آن عبارتند از:

الف) همانند سازی

همانندسازی یا همسانگری عبارت است از قراردادن خود، در قالب خصوصیات فرد دیگر به صورت ناهشیار و یا خود را با ویژگیهای شخص دیگر، یکی احساس کردن. در همانند سازی، شخص ناخودآگاه رفتار دیگران را تقلید می‌کند. به این معنی که شخص خود را شبیه یا همانند شخص یا گروهی می‌کند که قبلاً افکار و رفتار آنها را مورد پذیرش قرار داده و درون فکنی کرده است. شخص می‌کوشد خود را شبیه کسی سازد که با گره‌های عاطفی و انفعالی با آن بستگی پیدا کرده است (احمدوند، ۱۳۸۲). همه افراد بشر مکانیزم همانندسازی را تا اندازه‌ای به کار می‌برند مثلاً طفل خود را با مادرش همانند می‌نماید و یا اینکه پسر کوچکی قدرت پدرش را به رخ دیگران می‌کشد و به همین منوال افراد بشر خود را با



شخصیت‌های معروف و موسسات معتبر و تیم‌های ورزش و کلوب‌های سرشناس همانند و بدین وسیله احساس برتری و بزرگ‌منشی می‌نمایند. گاهی افرادی که به خود اطمینان ندارند گرد شخص مقتدری جمع شده، از قدرت او احساس قدرت و اعتماد به نفس می‌کنند و به این دلیل شده است که گاهی اطرافیان شخص دیکتاتور از خود او نیز قدرت نمایی بیشتری به خرج داده، در تحمیل عقاید خود بسیار سخت‌گیر می‌شوند عقیده بر این است که احساس حقارت یا خود کم‌بینی اساس و پایه همسانگری است زیرا شخص همسانگر از موقعیت، قدرت، استعداد و مهارت خود راضی نیست لذا با تقلید ناخودآگاه خود را شخص دیگری می‌داند و رفتار صفات او را الگو و مدل قرار می‌دهد. دروغگویی، دزدی و ... نمونه‌ای از همسانگری با جنبه‌های منفی هستند. اعضاء خانواده‌ی شخص مشهوری اغلب خود را به او نسبت می‌دهند و احساس غرور و افتخار می‌کنند. این عمل اگر به مقدار انجام گیرد ممکن است نتایج مطلوبی داشته باشد ولی اگر در آن افراط شود در حدی که اعضاء خانواده از آن هیچ ابتکاری نشان ندهند، بتدریج در آنها احساس بی‌هودگی ایجاد خواهد شد. در این صورت امکان بروز نتایج نامطلوبی وجود دارد. زاهدین دروغین برای جبران احساس حقارت و ایجاد احساس قدرت و اعتماد به نفس سعی می‌کنند رفتار افراد زاهد را از خود نشان دهند و خود را شبیه و همانند آنها بروز دهند.

ب) واکنش سازی

یکی دیگر از مکانیسم‌های دفاعی واکنش سازی است. که به کمک این مکانیسم در فرد خصوصیات خلقی و رفتار خاصی پدید می‌آید که معمولاً نقطه مقابل تمایلان درونی شخص است. وضع دفاعی فرد، موقعیت و طرز رفتارهای مبالغه آمیز و افراطی و نامتناسب وی، عملاً این مکانیسم دفاعی را فاش می‌سازد و در این حالت چون خصوصیات افراطی و غیر منطقی و شدت واکنش‌های شخص هیچ گونه تناسبی با موقعیت و شرایط وی ندارد، از این رو با اندکی دقت می‌توان پی برد که فرد به استفاده ناآگاهانه از این مکانیسم روی آورده است، توسط این مکانیسم، احساسات مورد قبول واقع نشدن و خشم و غضب ممکن است تغییر شکل داده و به صورت مؤدب بودن فراوان و دقیق و بیان توأم با اظهار تشکر فراوان و قدردانی درآید (احمدوند، ۱۳۸۲). اغلب مشکل است بتوانیم تشخیص دهیم که رفتار انسان تجلی واقعی يك كشش است یا اینکه تجلی غریزه‌ی متضاد آن است. یکی از ویژگی‌های مهم مکانیسم واکنش سازی، پافشاری در رفتار و وسواسی بودن آن و فزونی تکرار آن است غرایز و انگیزه‌ها معمولاً به صورت زوج‌های متضادی در انسان وجود دارند، مثل عشق و نفرت، سازندگی و تخریب، زندگی و مرگ، تمیزی و کثیفی و غیره در عمل واکنش سازی یکی از دو غریزه‌ی متضاد ناهشیار می‌شود و با تأکید بر دیگری این ناهشیاری ادامه می‌یابد به عبارت دیگر، مکانیسمی که بدان وسیله غریزه‌ای به وسیله متضاد آن از سطح آگاهی مخفی بماند، واکنش سازی یا وانمود سازی نامیده می‌شود. در عمل واکنش سازی، غریزه‌ای که بر روی « خود » فشار وارد می‌کند و اضطراب ایجاد می‌کند، به وسیله‌ی متضاد آن خنثی می‌شود. واکنش سازیها از فراخود سرچشمه می‌گیرند و انرژی خود را صرف مقاصد فریبنده و ریاکارانه می‌کنند. واکنش



سازی، شخصیت را خشک و غیر قابل انعطاف و واقعیت را تحریف می‌کند در مواردی که انطباق خشک و مبالغه‌آمیز در رفتار دیده می‌شود، می‌توان گفت که آن رفتار يك عمل واکنشی است. زاهدین دروغین سعی می‌کنند بر ناتوانی و احساس بی‌کفایتی خود پرده زهد و قناعت بپوشانند و نقطه ضعف خود را به صورت نقطه قوت نشان می‌دهند. در حالی که بویی از قناعت نبرده و در باطن دنیا پرستانی شکست خورده‌اند.

۵- مردان خدا

وَبَقِيَ رَجُلٌ غَضَّ أَبْصَارَهُمْ ذِكْرُ الْمَرْجِعِ وَ أَزَاقَ دُمُوعَهُمْ خَوْفُ الْمَحْشَرِ فَهُمْ يَبْتَغُونَ شَرِيدًا وَ خَائِفٌ مَّقْمُوعٌ وَ سَاكِتٌ مَكْعُومٌ وَ دَاعٍ مُخْلِصٌ وَ تَكْلَانٌ مُوجِعٌ قَدْ أَخْمَلَتْهُمْ التَّقِيَّةُ وَ شَمَلَتْهُمْ الدَّلَّةُ فَهُمْ فِي بَحْرِ أَجَاجٍ أَقْوَاهُمْ صَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ قَدْ وَعْظُوا حَتَّى مَلُّوا وَ قَهَرُوا حَتَّى ذَلُّوا وَ قَتَلُوا حَتَّى قَلُّوا . «اما مردمانی دیگرند که یاد قیامت دیده‌شان را فرو خوابانیده، و بیم رستاخیز سرشکشان را روان گردانیده، یا از مردم گریزانند و یا مقهور و ترسان، یا خاموش و دهان بسته، یا از روی اخلاص به دعا نشسته، یا گریان و دل شکسته، از پرهیز در گمنامی خزیده، و خواری و مذلت را به جان خریده. گویی به دریایی شور غوطه‌ورند، دهانهایشان بسته، و دلهایشان خسته، از پندی حاصل به ستوه‌ند و از چیرگی جاهلان ذلیل، پیایی کشته می‌شوند و از آنان نمانده است جزء قلیل...».

- یاد قیامت، چشم‌هایشان را بر همه چیز فرو بسته

این افراد می‌دانند که زندگی دنیا و تعلقات آن چیزی جز بازی و سرگرمی و مایه فریب نیست و زندگی آخرت حقیقی و ثابت است و در آن برای افراد مؤمن و پرهیزگار خیر است بنابراین یاد قیامت و زندگی آخرت چشم‌هایشان را بر همه تعلقات دنیوی بسته است.

- ترس رستاخیز، اشک‌هایشان را جاری ساخته است.

إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا «ما از پروردگار خائفیم در آن روز که عبوس و سخت است».

(انسان، آیه ۱۰)

تعبیر روز قیامت به روز عبوس و سخت با اینکه عبوس و سخت از صفات انسان است و به کسی می‌گویند که قیافه‌اش را در هم کشیده، به خاطر تأکید بر وضع وحشتناک آن روز است، یعنی آن قدر حوادث آن روز سخت و ناراحت‌کننده است که نه تنها انسانها در آن روز عبوسند بلکه گویی خود آن روز نیز عبوس است.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید و آن اینکه اگر ابرار تنها برای ذات پاک خدا کار می‌کنند پس چرا می‌گویند ما از عذاب روز قیامت بیمناکیم آیا انگیزه الهی، با انگیزه ترس از عذاب قیامت سازگار است؟! اما با توجه به یک نکته پاسخ به این سؤال روشن می‌شود و آن اینکه آنها به هر حال به خاطر خدا گام بر می‌دارند و اگر از عذاب قیامت می‌ترسند به خاطر آن است که عذاب الهی است و اگر به نعمت



های بهشت علاقه دارند چون این نعمت‌ها از ناحیه اوست و این همان چیزی است که در باب نیت عبادت در فقه مطرح است که می‌گویند:

قصد قربت در عبادات منافات با انگیزه علاقه به ثواب و ترس از عقاب و یا حتی مواهب ما در این دنیا از سوی خدا ندارد. زیرا همه اینها بازگشت به خداوند می‌کند، هر چند مرحله عالی عبادت این است که علاقه به نعمت‌ها و بهشت و ترس از عذاب دوزخ نیز انگیزه آن نباشد بلکه یکپارچه به عنوان حباله انجام گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴).

- برخی از آنها از جامعه رانده شده، و تنها زندگی می‌کنند.

در متون دینی و اسلامی نیز احادیث و روایت فراوانی در باره تأثیر ایمان و محبت به خداوند بر احساس تنهایی و نیز در خصوص فواید و آثار مثبت خلوت و تنهایی بیان شده است. برای نمونه از امام صادق (علیه السلام) نقل شده کمترین فایده تنهایی برای بنده آسوده شدن از مدارا با مردم است. (محمدی ری شهری، ۱۳۷۷، ص ۳۷۵۱، ج ۱۲۸۹۳).

و یا امام علی (علیه السلام) فرمایند:

تنهایی آسایش عبادت پیشگان است (همان، ص ۳۷۴۹، ج ۱۲۸۸۸).

در حدیثی از امام کاظم (علیه السلام) آمده است که هر که از معرفت خدایی برخوردار شود از اهل دنیا و دنیا خواهان کناره گیرد و به آنچه نزد خداست روی آورد، خداوند مونس خلوت او باشد و یار تنهایی اش و بی نیازکننده نیازش و مایه عزت و قدرت او، بی آنکه از ایل و تباری برخوردار باشد. (همان، ج ۱۲۸۹۱).

همچنین امام سجاد (علیه السلام) فرموده اند:

«اگر همه مردم از شرق تا غرب عالم بمیرند، در حالی که قرآن در کنار من است، هرگز احساس وحشت و تنهایی نمی‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۲۳۹).

این بیانات ارزشمند حاکی از آن است که برای فرد با اعتقادات دینی و باوری عمیق راسخ به خدا، احساس تنهایی و ترس از تنهایی مفهومی ندارد. آنچه که می‌تواند چنین فردی را به هراس آورد، احساس دوری از خداوند و اولیاء او خواهد بود (قابضی و همکاران، ۱۳۹۴). با دقت در متون آیات و روایات به خوبی ثابت می‌شود که مسأله گوشه‌گیری در یک سلسله شرایط خاص اجتماعی، به صورت استثنایی توصیه شده است. در مورد اصحاب کهف می‌دانیم که آنها در یک جامعه کافر و بی‌بندوبار گرفتار شده بودند و به جرم ایمانشان به خدا، تحت تعقیب بودند و چاره‌ای جز فرار از شهر و دیار و پناه بردن به کوه و غار نداشتند. حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیز نهایت تلاش و کوشش خود را در طریق مبارزه با بت پرستی تا پای جان انجام داد، ولی هنگامی که مؤثر واقع نشد و جانش در خطر بود، مأمور به مهاجرت شد. بدیهی است این شرایط برای هر کس در هر زمان حاصل شود، چاره‌ای جز هجرت نیست، اما این اصل یک اصل اساسی محسوب نمی‌شود بلکه یک استثناء مربوط به شرایط خاص است. در آنجا که امام صادق (علیه السلام) گوشه‌گیری را برای خود انتخاب می‌کند، دلیل آن را فساد زمان و تغییر اخوان و عدم امکان



همکاری با مردم آن عصر می‌شمرد. گاه نیز دیده می‌شود که جدایی و قهر کردن از مردمی که راه فساد را لجوجانه می‌پیمایند، یکی از طرق مبارزه منفی با فساد است، چرا که این امر سبب می‌شود که آنها تکان بخورند و به خویش آیند. در حالت جمعی از علما دیده می‌شود که وقتی مردم در فساد اصرار می‌ورزند آنها را ترک می‌گفتند و به صورت قهر از میان آنها بیرون می‌رفتند و چیزی نمی‌گذشت که مردم احساس سرشکستگی و کمبود می‌نمودند و به سراغ آن عالم رفته و او را به میان خود باز گردانده و اعمال خویش را اصلاح می‌نمودند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷).

- برخی دیگر ترسان و سرکوب شده یا لب فرو بسته و سکوت اختیار کرده‌اند.

در حدیثی از امام کاظم (علیه‌السلام) چنین آمده است:

« هنگامی که مؤمن را خاموش ببینید به او نزدیک شوید که دانش و حکمت به شما القا می‌کند و مؤمن کمتر سخن می‌گوید و بسیار عمل می‌کند و منافق بسیار سخن می‌گوید و کمتر عمل می‌کند (این شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۷). در این حدیث به یک سکوت ارزشمند اشاره شده و آن سکوت فرد مؤمن است، زیرا سکوت او منبعی برای حکمت معرفی شده است. در این که سکوت مؤمن در این حدیث به چه معنا است، چند وجه را می‌توان در نظر گرفت: اول اینکه با توجه به ادامه حدیث که مؤمن را فردی معرفی می‌کند که سخن اندکی می‌گوید و بیشتر عمل می‌کند شاید منظور از توجه به سکوت مؤمن توجه به عمل وی و سرمش قرار دادن عملش به عنوان منبع حکمت باشد. دومین مطلبی که از سکوت مؤمن در این حدیث دریافت می‌شود، این است که سکوت و خاموشی وی خود منبع حکمت است؛ زیرا مؤمن در خاموشی خود غرق در تفکر در صفات جلال و جمال پروردگار و راه‌های رسیدن به او می‌شود در چنین حالتی هم نشینی با او درهای حکمت را برای طرف مقابل باز می‌کند و این ارزشمند است (کرباسیان و چناری، ۱۳۹۴).

- بعضی مخلصانه همچنان مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند.

- بعضی دیگر گریان و دردناکند که تقیه و خویشتن داری، آنان را از چشم مردم انداخته است، و ناتوانی وجودشان را فرا گرفته گویا در دریای نمک فرو رفته‌اند.

«افراد با ایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هرکس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد (و پیوند او بکلی از خدا گسسته می‌شود) مگر اینکه از آنان بپرهیزد و به خاطر (هدفهای مهمتری تقیه کنید). خدا شما را از (نافرمانی) خود، برحذر می‌دارد و باز گشت شما به سوی خداست.» (آل عمران، آیه ۲۸) در این آیه سیمای سیاست خارجی، شیوه‌ی برخورد با کفار، شرایط تقیه و جلوگیری از سوء استفاده از تقیه بیان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴). تقیه، به معنای کتمان عقیده‌ی حق از ترس آزار مخالفان و ترك مبارزه با آنان به جهت دوری از ضرر یا خطر مهم‌تری است. تقیه، گاهی واجب و گاهی حرام است (قرائتی، ۱۳۸۳).

- دهن‌هایشان بسته، و قلب‌هایشان مجروح است؛ آنقدر نصیحت کرده‌اند که خسته شدند، از بس

سرکوب شدند، ناتوانند و چندان کشته دادند که انگشت شمارند.

انسان مؤمن از طریق درک کردن نظام هستی، و شناخت خدایی که آفریدگار و مدیر آن و پروردگار آدمیان است با نظام هستی و اجزاء و ارکان آن ارتباط برقرار می‌کند. این ارتباط تنها ادراکی نیست، عاطفی هم هست. با شناسایی آفریدگار و نظام هستی نسبت به آفریدگار احساس جلال، کمال، عظمت و کبریائی می‌کند و نسبت به نظام هستی که آفریده خدای متعال عظیم و قدیر است احساس احترام و تکریم می‌نماید. اندیشه اش را درباره نظام هستی و آدمیان با احساس و عاطفه خود می‌آمیزد. در همان حال که به موضوع اندیشه‌اش می‌اندیشد به آن احترام و ارادت هم می‌ورزد و به آن به دیده تجلیل و تقدیس می‌نگرد. و از رهگذر این ارتباط فعال، و درک معنا و کرامت و عظمت در آن، معنای اندیشه و عاطفه و سرپای زندگی خود را نیز در می‌یابد. از آن پس، نسبت به نظام هستی، آدمیان، و موجودات گیتی، هم آگاهی و هم معرفت و هم عشق و احترام و مسئولیت دارد (فارسی، ۱۳۸۹).

می‌توان گفت که این گروه از مردم انسان‌های کاملی هستند. انسان کامل، سعادت خویش را در دل نیستن به دنیا و مظاهر و جلوه‌های آن می‌بیند و دنیا را گذرگاه و پلی به سوی حیات اخروی می‌داند در نظر حق بین او، اگر چه دنیا و مخلوق و جلوه‌ای از جلوه جمال و آیتی از آیات حسن خداست اما دل بستن به آن و تمامی همت خود را مصروف طلب آن کردن، زیانکاری و غفلتی عظیم در پی دارد. «...زندگی دنیا چیزی جز مایه فریب نیست». (آل عمران، آیه ۱۸۵) به همین جهت است که سبکباری و وارستگی از تعلقات دنیوی از ویژگی‌های انسان کامل است.

امام علی (علیه السلام) فرمود:

«سبکبار باشید تا به مقصود برسید». (خطبه ۲۱)

در نگاه انسان کامل، کسانی که اعتبارات دنیوی و متاع اندک آن‌ها را فریفته خویش کرده است مانند کودکان سرگرم بازیهای خیالی و موهوم شده‌اند و سراب دنیا آن‌ها را از زلال حقیقت محروم کرده است. «زندگی دنیا، چیزی جز بازی و سرگرمی نیست! و سرای آخرت برای آن‌ها که پرهیزگارند، بهتر است! آیا نمی‌اندیشید؟». (انعام، آیه ۳۲) (واعظی، ۱۳۷۷).

روانشناسانی مانند راجرز و مازلو ویژگی‌های زیر را برای انسان‌های کامل بیان کرده‌اند. راجرز بیان می‌کند که افراد کامل به توانایی خود در برقراری روابط دوستانه با دیگران اطمینان دارند. آن‌ها نیازی نمی‌بینند که همه دوستشان داشته باشند، زیرا می‌دانند که توسط کسی به صورت نامشروط پذیرفته می‌شوند. آن‌ها به دنبال برقراری رابطه صمیمانه با کسی هستند که احتمالاً مانند آن‌ها سالم است و چنین رابطه‌ای به خودی خود به رشد هر دوی آن‌ها کمک می‌کند. آن‌ها در روابط خود با دیگران صادق هستند. افراد کامل همان گونه که به نظر می‌رسند، هستند. در آن‌ها فریب، ریاکاری، حالت دفاعی، ظاهرسازی و تزویر و دورویی مشاهده نمی‌شود. آن‌ها به دنبال معنای فراتر از خودشان هستند و آرزو دارند زندگی معنوی و آرامش درونی داشته باشند. افراد کامل یکپارچه هستند، بدون این که بین فرایندهای هشیار و ناهشیار





آنها رمزی وجود داشته باشد. چون آنها می‌توانند تمام تجربیات خود را دقیقاً در آگاهی نمادی کنند، تفاوت بین آنچه هست و آنچه را باید باشد به روشنی می‌بینند؛ از آنجایی که آنها از احساسات ارگانیزمی شان به عنوان معیاری برای ارزیابی تجربیاتشان استفاده می‌کنند، شکاف بین خودآرمانی و خودواقعی خویش را پر می‌کنند، چون نیازی ندارند از خود دفاع کنند. با دیگران به صورت تصنعی و ظاهری رفتار نمی‌کنند، و از آن جایی که آنها به آنچه هستند اطمینان دارند، هر احساسی را که تجربه می‌کنند، آزادانه ابراز می‌کنند. این افراد به ماهیت انسان به طور عمیق اعتماد دارند. آنها برای نفع شخصی به دیگران آسیب نمی‌رسانند. آنها برای دیگران اهمیت قائل‌اند و آماده‌اند در صورت نیاز به آنها کمک کنند. آنها احساس خشم می‌کنند اما خشم خود را سر دیگران خالی نمی‌کنند. آنها احساس پرخاشگری می‌کنند اما آن را به مسیرهای مناسب هدایت می‌کنند (ترخان، آقابوسفی و شقاقی، ۱۳۸۹).

مازلو برای افراد خودشکوف (انسان کامل) ویژگی‌هایی همچون: توجه به واقعیت و پذیرش آن، خودجوشی، تمایل شدید به حل مسایل، میل به تنهایی، خودمختاری و استقلال، احترام واقعی به دیگران، تجارب عرفانی و روحی، نوع دوستی و روابط اجتماعی و عاطفی با دیگران، دارای ارزش‌ها و نگرش‌های والا و آزادمنشانه، تمایز قایل شدن بین هدف و وسیله، شوخ طبعی فیلسوفانه، قدرت خلاقیت و آفرینندگی و تفاوت نشان دادن در برابر فرهنگ بجای پیروی از آن را برشمرد (یارمحمدیان و کمالی، ۱۳۸۶).

مازلو در تعریف خود از خودشکوفایی، فطرت را مجموعه‌ای از ظرفیت‌های بالقوه می‌داند که «دین» و «تجربه معنوی»، تنها یک استعداد در کنار سایر استعدادها و در عرض آنها می‌باشد و در واقع فعلیت یافتن کمال نوع آدمی را در گرو فعلیت یافتن این ویژگی ذاتی نمی‌داند و به آن، نسبت به سایر استعدادها، عمومیت نمی‌بخشد و آن را اساس قرار نمی‌دهد (مروتی و یعقوبی، ۱۳۸۹).

البته ویژگی‌هایی که امام علی (علیه‌السلام) برای انسان‌های کامل بیان کرده‌اند قابل تطبیق با ویژگی‌های روانشناسان (مازلو و راجرز) نیست.

نتیجه‌گیری

امام در بیان این چهار گروه اجتماعی خطرناک، (فاسدان بی کفایت، ظالمان زورمدار، دنیاپرستان ریاکار و زاهدین دروغین) که در هر جامعه‌ای وجود دارند. به حق داد سخن داده و پیروان راستین را از خطرات بزرگی که از ناحیه این چهار گروه متوجّه آنها و جامعه بشری می‌شود آگاه ساخته است و نشانه هر یک را بر شمرده است و ویژگی‌های روحی و جسمانی آنان را ذکر فرموده تا با این علامات آنها را بشناسند و در دام آنها گرفتار نشوند. این چهار گروه، از نظر تباهی درون و فساد عقیده و دلبستگی به دنیا و جاه و مقام، مشترکند و اختلاف آنان در دامها و در فراهم بودن اسباب و مقدمات نیل به این مقصود است. گروه نخست، دنیا پرستانی هستند که به خاطر ضعف و ناتوانی و بی کفایتی در گوشه‌ای خزیده و به سراغ مال و جاه و مقام نمی‌روند، ولی اصرار ندارند که این ضعف و ناتوانی را به صورت نقطه قوتی نشان دهند، در حالی که گروه چهارم از این ضعف و ناتوانی خود برای کسب جاه در جامعه بهره‌گیری کرده و آن را نوعی قناعت و زهد می‌شمردند و ملک و آزادگی و گنج قناعت را گنجی می‌دانند که برای سلاطین با شمشیر میسر نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹).

تفاوت گروه چهارم با گروه سوم این است که گروه سوم از طریق ریاکاری خود را به مقاماتی می‌رسانند و با استفاده از تزویر به مقاصد نامشروعشان می‌رسند و دین خود را به دنیا می‌فروشند و متاع دنیا را به بهای دین فروشی به چنگ می‌آورند، در حالی که گروه چهارم، به جاه و مقامی نایل نمی‌شوند اما همین اندازه دل خوش کرده‌اند که مردم آنها را قانع و زاهد می‌پندارند. البته گروه نخست و چهارم، هر دو در این مشترکند که اگر میدانی برای ظلم و فساد پیدا کنند از دو گروه دیگر چیزی کم ندارند.

تفاوت گروه سوم و دوم در این است که هدف هر دو گروه یکی است، با این تفاوت که آنها، حطام دنیا را با زور و ظلم به چنگ می‌آورند و اینها با تزویر و زیانکاری و فریب و خود نمایی. گرچه هر دو گروه گمراهند و ظالم و دنیا پرست، ولی شاید حال گروه سوم از پاره‌ای از جهات، از حال گروه دوم هم بدتر باشد، چرا که دین الهی را سرمایه دنیای خود ساختند و با این عمل، هم دنیای مردم و هم دینشان را ویران می‌کنند (همان منبع).

به تعبیری دیگر، این چهار گروه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: یک دسته به مقاصد نامشروعشان می‌رسند، با این تفاوت که جمعی با زور و گروهی با تزویر و ریاکاری ولی دسته دوم، به مقصودشان، از زخارف دنیا نائل نمی‌شوند، با این تفاوت که گروهی، این ناکامی را در چهره زهد و قناعت نشان می‌دهند و دسته دیگر، اقدامی در این زمینه ندارند.

اگر تاریخ را بدقت بررسی کنیم، می‌بینیم که در هر عصر و زمانی این چهار گروه بوده و هستند، هرچند با پیشرفت جامعه بشری شگردهای آنها پیچیده‌تر و دامها فریبنده‌تر و نقشه‌هایشان مرموزتر می‌شود. جوامع اسلامی امروز نیز از این حکم مستثنا نیستند و در آتش تباهی این چهار گروه می‌سوزند و



ناآگاهان در دامهایشان دست و پا می‌زنند و فریاد می‌کشند. اگر پیروان حق سخنان امام (علیه‌السلام) را در این فراز، دقیقاً به خاطر بسپارند و در جلسات خود به تحلیل دقیق آن بپردازند و آگاهی‌های لازم را به افراد پاکدل جامعه بدهند و برای افشا کردن توطئه‌های این چهار گروه تلاش تبلیغاتی مستمری داشته باشند، به یقین از خطر آنها مقدار زیاد کاسته خواهد شد (همان منبع).

اما مؤمن واقعی به خوبی می‌داند که در این جهان، تنها یک رهگذر است که به سرعت به جهان آخرت منتقل می‌شود. بنابراین، در دنیا کارهای خود را بر این اساس انجام می‌دهد که با ایمان به خدا و عبادت و عمل صالح، آماده زندگی آن جهان شود (نجاتی؛ ترجمه عرب، ۱۳۸۷).



منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم. ترجمه مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). ناشر: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- ۲- نهج البلاغه. ترجمه شهیدی، جعفر (۱۳۸۷). ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- اتکینسون، ریتا ال و همکاران (۱۹۹۶). زمینه روانشناسی هیلگارد. ترجمه براهنی، محمد تقی و همکاران (۱۳۸۴). انتشارات رشد.
- ۴- احمدوند، محمد علی (۱۳۸۲). بهداشت روانی. ناشر: دانشگاه پیام نور.
- ۵- بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه ابن میثم. ترجمه محمدی مقدم، قربانعلی (۱۳۷۵). ناشر: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- ۶- ترخان، مرتضی؛ آقابوسفی، علی رضا و شقاقی، فرهاد (۱۳۸۹). نظریه های مشاوره و روان درمانی. ناشر: دانشگاه پیام نور.
- ۷- جعفری، محمد تقی (۱۳۶۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. قم: اسراء
- ۱۰- جوانمرد، غلام حسین (۱۳۸۷). آسیب شناسی روانی ۲. ناشر: دانشگاه پیام نور.
- ۱۱- دادستان، پریخ (۱۳۷۸). روانشناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی. ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ۱۲- رهبر، محمد تقی و رحیمیان، محمد حسن (۱۳۸۰). اخلاق و تربیت اسلامی. ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- ۱۳- فارسی، جلال الدین (۱۳۸۹). انسان شناسی. ناشر: آگین رایان.
- ۱۴- قابضی، فاطمه؛ پاکدامن، شهلا؛ فتح آبادی، جلیل و حسن زاده توکلی محمدرضا (۱۳۹۴). احساس تنهایی معنوی — مذهبی: ساخت و اعتباریابی مقیاسی برای سنجش ابعاد مثبت و منفی احساس تنهایی. روانشناسی و دین، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۹، ص ۸۴ - ۶۳.
- ۱۵- قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. ناشر: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن. جلد ۲ سوره آل عمران آیه ۲۸.
- ۱۶- کتابی، احمد (۱۳۹۱). فرافکنی و توجیه (دلیل تراشی) در فرهنگ عامه ایران. نشریه جامعه پژوهی فرهنگی، دوره ۳، شماره ۱، ۹۷-۱۲۱.
- ۱۷- کرباسیان، فاطمه و چناری، مهین (۱۳۹۴). جایگاه زبان سکوت در تربیت دینی. دوفصلنامه



- علمی - ترویجی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، دوره ۳، شماره ۵، ص ۱۴۶-۱۲۱.
- ۱۸- کریمی، یوسف (۱۳۷۰). **روانشناسی شخصیت**. ناشر: دانشگاه پیام نور.
- ۱۹- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۷). **میزان الحکمه**. ترجمه شیخی، حمید رضا. قم: دار الحديث.
- ۲۰- مروتی، سهراب و یعقوبی، مینا (۱۳۸۹). **نقد و بررسی نظریه انسان شناسانه «مازلو» با رویکردی بر آیات قرآن کریم**. مطالعات قرآن و حدیث، سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۷، ص ۹۹-۷۷.
- ۲۱- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. ناشر: دارالکتاب الاسلامیه. جلد ۲۵ سوره انسان (دهر): آیه ۱۰. جلد ۲ سوره آل عمران: آیه ۲۸.
- ۲۲- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹). **پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه**. ناشر: دارالکتاب الاسلامیه.
- ۲۳- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷). **اخلاق در قرآن**. انتشارات: امام علی بن ابیطالب (ع).
- ۲۴- نجاتی، محمد عثمان (۱۳۸۷). **قرآن و روانشناسی**. ترجمه عرب، عباس، ناشر: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ۲۵- نجاریان، محمدرضا و حاتم پور، ندا (۱۳۹۲). **تأثیر پذیری ابواب الجنان از مجموعه وزام (کبر و عجب، ریا و سمعه)**. فصلنامه پژوهش های ادبی- قرآنی، دوره ۱، شماره ۱، ص ۹۹-۱۲۸.
- ۲۶- واسوانی، جی. پی (۱۳۸۹). **ترس را بکش پیش از آنکه ترس تو را بکشد**. ترجمه جعفری فیجانی، بهرام، ناشر: محراب دانش.
- ۲۷- واعظی، احمد (۱۳۷۷). **انسان از دیدگاه اسلام**. ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- ۲۸- یارمحمدیان، احمد و کمالی، فاطمه (۱۳۸۶). **بررسی رابطه هوش هیجانی با خودشکوفایی دانش آموزان پایه اول دبیرستان**. **مجله علوم اجتماعی و انسانی**، دانشگاه شیراز. دوره بیست و ششم، شماره سوم، پیاپی ۵۲، ص ۲۱۱-۲۲۶.

شاخصه های نظام اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه

زهراسادات کبیری* / سید محمد راستگوفر** / محمد رسول ملکی***

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۱۳

چکیده

طاعت خداوند و رشد و تعالی به سوی حق مسبوق به معرفت به او و شناخت اسماء و صفات اوست. می‌توان گفت کمال معرفت، معرفت کامل (خداوند) است. اصل وجود خداوند برای غالب انسان‌ها امری مقبول است و لکن آنچه باعث اختلاف بنیادین میان خداپاوران گشته است تفاوت آنها در تلقی از پروردگار می‌باشد که منجر به ظهور مکاتب و مذاهب متنوع شده است لذا در نهج البلاغه بیش از اثبات وجود خدا بحث از اسماء و صفات الهی است. نظام اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه که منشأ آرای گوناگون اندیشمندان مسلمان شده است، دارای شاخصه‌هایی است که بر محور معارف توحیدی در هر سه مرتبه ذات و صفات و افعال می‌باشد که اگر درست درک شوند خداپاوران را به اخلاص در توحید نائل می‌سازد. شاخصه‌های این نظام عبارتند از: نفی صفات از ذات، اثبات بلا تشبیه صفات، امکان شناخت و راه‌های آن... می‌باشد. روش این مقاله تحلیلی توصیفی است.

واژگان کلیدی؛

نهج البلاغه، اسماء و صفات الهی، شاخصه‌ها

zahasadatkabiri@yahoo.com
rastgoo@kashanu.ac.ir
maleki.ghalam@gmail.com

* دانشجوی دکترا دانشگاه ادیان و مذاهب
** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان
*** استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم



مقدمه

عمده مباحث توحیدی حول اسماء و صفات الهی مطرح می‌شود زیرا شناخت اسماء و صفات الهی همان شناخت خداوند محسوب می‌شود و شناخت حق نیز آغاز سرآمد همه معارف است. امیرالمومنین علی بن ابیطالب ع که در تاریخ بشریت به تبع رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله همواره در جهد و تلاش برای ارائه درک صحیح و به دور از شرک برای مردم و مخاطبین خود بودند تا همه انسانها با شناخت درست ولو اندک و محدود و بر اساس ظرفیت فکری و وجودی خود در جهت کمال و نیل به حقیقت قدم بگذارند و دچار کج روی و انحراف نشوند. لذا حضرت علی ع فرموده‌اند: «اول الدین معرفته» (خطبه ۱). در بین سخنان اهل بیت عصمت علیهم‌السلام سخنان امیر موحدان بسیار بلند مرتبه و متعالی است و سرچشمه معارف توحیدی است به‌ویژه روایات نهج‌البلاغه دارای جایگاه ویژه‌ای است و مباحث و لطایف توحیدی و اسماء و صفات الهی در آن موج می‌زند. بدون صفات خداوند راهی به سوی او نیست لذا بندگی و اطاعت حق با شناخت صفات میسر می‌شود: «وسيله ارتباط جهات خلقت و خصوصیات موجود در اشیاء با ذات متعالی پروردگار، همانا صفات کریمه اوست، یعنی صفات واسط میان ذات و مصنوعات اوست.» (طباطبایی، بی تا، ج ۸، ۳۵۳). مسأله اسماء و صفات الهی پیشینه بسیار طولانی دارد و در ادیان الهی میان عالمان آنها رواج داشته‌است. در جهان اسلام نیز دانشمندان با رویکردهای مختلف به تبیین اسماء و صفات پرداخته‌اند؛ مانند اسماء و صفات بیهقی و و لوامع‌البینات فخر رازی و کشف‌المعنی از محی‌الدین و شرح اسماء‌الحسنی قشیری و شرح‌الاسماء سبزواری و غیره. از معاصران نیز می‌توان علامه طباطبایی، امام خمینی، استاد حسن‌زاده، جوادی‌آملی و آیت‌الله صافی گلپایگانی و دکتر دینانی را مطرح نمود. لکن هیچ‌کدام به نظام اسماء و صفات الهی در نهج‌البلاغه به طور مستقل و به ویژه شاخصه‌های آن نپرداخته‌اند. بعد از نظام اسماء و صفات الهی در حوزه‌های لفظ شناسی و معرفت و معنا شناسی و وجودشناسی مطرح می‌شوند و در این مقاله به شاخصه‌های اسماء و صفات در این حوزه‌ها اشاره می‌شود.

۱- مفهوم‌شناسی

در این قسمت به مباحث مفهوم‌شناسی اسماء و صفات الهی پرداخته می‌شود.

۱- ۱ تعریف اسم و صفت

بعضی از دانشمندان لغت اصل اسم را از «سمو» می‌دانند: «الاسم: اصل تاسیسه: السمو و الف الاسم زائدة و نقصانه الواو، فاذا صغرت قلت: سمی و سمیت و أسمیت و تسمیت بكذا.» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۳۱۹). فیومی نیز می‌گوید: «الاسم «السَّمة» و هي «العلامة» و منه «الموسم» لِأَنَّهُ مَعْلَمٌ يُجْتَمَعُ اليه. جمع «السَّمة» «سمات» مثل عِدَّةٍ وَ عِدَاتٍ. (فیومی، ۱۴۱۴: ماده اسم). راغب نیز بیان می‌کند اسم چیزی است که به واسطه آن ذات شیء شناخته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۲۸). در لسان‌العرب



آمده: « الزجاج معنی قولنا اسم هو مشتق من السُّمِّ و هو الرَّفْعَةُ، قال: و الأصل فيه سِمٌّ مَثَلُ قِنٍ و أَقْنَاءُ. الجوهري: «و الاسم مشتق من سَمَوْتُ لَأَنَّهُ تَنَوَّيَهُ وَ رَفَعَهُ، و تقديره إِفْعُ، و الذاهب منه الواو لَأَنَّ جَمْعَهُ أَسْمَاءٌ و تصغيره سُمِّيٌّ.» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۴: ۴۰۲). بنابراین اسم به معنای رفعت که به نحوی علامت شیء است و موجب شناخت اومی گردد مختار نویسنده است. در تعریف اصطلاحی نیز بیان شده است که تعریف اسم به دوگونه است: یکی اینکه فقط دلالت بر ذات می کند و دیگر اینکه غیر از ذات معنای وصفی را هم در بر بگیرد یعنی حکایت و دلالت بر ذاتی کند که با وصفی و صفتی در نظر گرفته شده است. (طباطبایی، همان، ج ۸: ۳۵۹). استاد جوادی آملی می گویند:

«اسم در اصطلاح عبارت است از ذات همراه با تعیینی از تعینات و کمالات.» و چهار مرحله دارد: ۱- اسم لفظی ۲- اسم مفهومی ۳- اسم عینی که اعیان خارجی و مصداق مفاهیم ذهنی هستند. ۴- حقائق برتر الهی (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۲۸). سبزواری نیز بیان می کند که اصطلاح اسم نزد عرفا تعیینی از تعینات کمالات و اعتبار تجلی خاص و یا همان وجود به شرط تعین است و خود تعین همان صفت می باشد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۷۴). تعاریفی که بیان شد تعریف اسم، به لحاظ اعتباری بودنش می باشد مانند نام هایی که انسان بر اشیا و موجودات می گذارد لکن اسم به لحاظ تکوینی و واقعی بودنش جهت دیگری نیز دارد یعنی اسم نشانه و علامت واقعی از شخص مسمی است و فقط یک لفظ نیست بلکه حقیقتی در واقع و خارج است که در این لحاظ بین اسم و مسمی، رابطه حقیقی و تکوینی وجود دارد. در این لحاظ، اسم، فعل و جلوه ای از مسمی خواهد بود، مثل وجود یک کتاب از یک نویسنده، که نشان از وجود نویسنده و توانایی او در نوشتن دارد. در تعریف لغوی صفت بعضی از اهالی و بزرگان لغت، صفت را مانند اسم به معنای علامت و نشانه دانسته اند که با آن نشانه گذاری می شود با این تفاوت که صفت در نشانه بودن به ویژگی خاصی مقید و محدود است: «إِنَّ الصِّفَةَ مَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ مَقِيدًا». (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۵۲ و فیومی، ۱۴۱۴: ماده وصف). همچنین بیان شده است که کلمه صفت از ریشه «وصف» است که (واو) آن را حذف و به آخر آن (تاء) افزوده اند و به معنای آراستن و نعت است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ۵۲۳) یا آنچه به موصوف قائم باشد مثل علم و جمال و علامتی که موصوف با آن شناخته می شود. در تعریف اصطلاحی صفت در فلسفه نیز بیان کرده اند: چیزی است که وجود لِنَفْسِهِ آن عین وجود لغیره آن باشد (زنوزی، ۱۳۶۱. ۲۲۴) لذا هرگاه ذات شی را از این جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه ای است در نظر بگیریم واژه صفت به کار می رود (رازی، ۱۳۹۶: ۵۷). بنابراین صفت بر معنایی دلالت می کند که ذات متصف به آن است اعم از اینکه آن معنا عین ذات باشد یا غیر از ذات (طباطبایی، بی تا، ج ۸: ۳۵۲). با توجه به آنچه بیان شد تعریف لغوی و اصطلاحی اسم و صفت در بین اندیشمندان، مشترک است، هم اسم و هم صفت، مسمی و ویژگی هایش را نشان می دهد لکن در مورد تفاوت اسم و صفت باید گفت که اسم بر ذات مسمی و صفت بر ویژگی و خصوصیت و معنای خاصی از مسمی دلالت می کند. رازی می گوید: «صفت از چگونگی ماهیات خبر می دهد تا حقیقت شیء را به طور مفصل بشناساند در



مقابل اسم که دلالت بر ذات به ابهام می‌کند.» (رازی، همان: ۶۵) بنابراین اسم بر مسمی، و صفت بر معنی ای در مسمی دلالت دارد و صفت دال بر وجود امری در موصوف است در حالی که اسامی افراد مختص به اشاره به آن افراد هستند و این طور نیست که دلالت بر وجود معنی ای در موصوف یا مسمی نمایند (کراجکی، ۱۴۱۰: ۷۰). اسم و صفت در مورد خدای متعال به اعتباری و تکوینی تقسیم می‌شود. از نظر اکثر متکلمان اسماء الهی همان اسماء لفظی هستند لکن نظر عرفا و اکثر فلاسفه به ویژه فلاسفه حکمت متعالیه در این زمینه متفاوت می‌باشد. حکیم صهبا (آقا محمدرضا قمشه ای) مانند ابن عربی ملاحظه ذات با قطع نظر از ما عدا ای او را حضرت هویت می‌نامد (صهبا، ۱۳۷۸: ۴۷ و ۶۱)، و هر گاه ذات به صفت معینی از صفات ظاهر شود او را اسم گویند (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۰۲). ملاصدرا نیز معنای عرفانی را بیان می‌دارد: «هر فضیلتی که وجود حقیقی واجد یا مبدا آن است مفهوم و محمولی عقلی به او نسبت داده می‌شود که در این فن به آن صفت گویند و چنانچه ذات به لحاظ یکی از این تعین‌ها و اوصاف ملاحظه شود آن را اسم نامند. و هویت شخصی و صرف و وجود حقیقی را که عاری از هر اسم، رسم و نعت وصفی است ذات گویند». (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۶۹)

۲ - ۱ رجوع اسماء الله به اوصاف الله

اگر اسم به معنای حکایت کننده در ذات شیء (مسمی) در نظر گرفته شود در مورد خدای متعال باید اسماء را به اوصاف برگرداند زیرا ذات حق سبحانه، هویت غیبیه ای است که هیچ حد و اسمی در آن راه ندارد. خدای متعال، اسم به معنای دال بر ذات مسمی ندارد بنابراین هر اسمی به تعبیر امام رضا علیه السلام صفتی است برای موصوف که حضرت حق باشد. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۹۲ و کلینی ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۱۳)، در دعای جوشن کبیر نیز آمده است: اللهم اني اسالك باسمك يا الله يا رحمان يا رحيم يا كريم... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۳۷۴). در کلمات حضرات معصومین علیهم السلام بر کمالاتی مانند علم و قدرت و حیات نیز بر ذاتی که متصف به کمالات است مانند عالم و قادر و حی، واژه های اسم و صفت، هر دو اطلاق شده است. در مورد سمیع و بصیر و مانند آن هم از لفظ صفت استفاده شده است و هم از لفظ اسم (صدوق، همان: ۱۴۶ و ۱۴۷)، الله اسم علم است ولی از آنجا که ریشه آن را (وله) یا (اله) بیان کرده اند این اسم نیز مشتق است (احمدوند، ۱۳۹۰: ۷۱ و برنجکار، ۱۳۹۶: ۲۳۱ و ۱۷۷)، لذا (الله) بر اثر کثرت استعمال، اسم خاص ذات مقدس خداوند است و جامع همه صفات جلالی و جمالی است. اسم و مسمی در در روایات اسلامی و همچنین در بین متکلمین امامیه و حکما و عرفا متغایرنند (مفید، ۱۳۶۴: ۱۱۹ و سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۸۵). آشتیانی می‌گوید که مراد معصومین علیهم السلام از تغایر اسم و مسمی، اسم اسم است که همان اسماء لفظی هستند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴)، لذا حکما و عرفا اسماء ملفوظه را اسم اسم معرفی می‌کنند نه اسم. تقسیمات اسماء و صفات مربوط به ملاکات مختلفی است که اندیشمندان به آنها توجه داشته اند به عنوان مثال ملاصدرا صفات را به دو نوع محسوسه و معقوله تقسیم



می کند و هر کدام را به دو قسم عین موصوف یا غیر موصوف منشعب می سازد. خواجه نصیر طوسی و علامه حلی، صفات را به ثبوتیه و غیر ثبوتیه تقسیم کرده اند (طوسی، ۱۴۱۶: ۳۹ و ۵۲). بوعلی سینا اوصاف را به چهار قسم: الف) ذاتیه ب) عرضیه ج) اضافه حقیقیه محضه د) اضافه محضه تقسیم می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶). بنابراین تقسیم صفات الهی به وجودی و سلبی و تنزیهی، مادی و مجرد، ثابت و موقت، حقیقی و اعتباری، ذاتی و عرضی، قاره و غیر قاره و موقت، نفسیه و معنویه و تقسیمات دیگر در کتب محققین از متکلمین و فلاسفه موجود است. اکثر حکمای الهی صفات را به دو قسم حقیقی و اضافی و صفات حقیقی نیز به حقیقی محض و حقیقی ذات اضافه تقسیم کرده اند اما در یک تقسیم بندی دیگر صفات را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم نموده اند. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۸۴)

۲- نظام اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه و شاخصه های آن

گفتار امیرالمؤمنین که شخصیت علمی و الهی او را صرفاً باید با پیامبر مقایسه نمود در رابطه با اسماء و صفات الهی به نحوی بوده است که مخاطبین در زمان حضرت در حد فهم و ظرفیت علمی خویش از آن بهره مند شده اند و هم بعدها متکلمان و عرفا و فلاسفه از آن استفاده نموده اند. حضرت می فرماید: «أنا عندی مفاتیح الغیب لایعلمها بعد رسول الله إلا أنا». (برسی، ۱۳۸۹: ۵۴۵ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۹: ۳۴۷). نظام اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه در حوزه های لفظ شناسی و معرفت و معناشناسی و وجود شناسی دارای شاخصه هایی است که به آن ها اشاره می شود.

۲-۱ لفظ شناسی

در روایات پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام از صفت به اسم نیز تعبیر شده است آنجا که خداوند را به اسامی او می خواند (دعای جوشن کبیر). در زمان امیرالمؤمنین اسم و صفت به جای یکدیگر استفاده می شدند و معنای خاص اصطلاحی برای اسم و صفت وجود نداشت زیرا اسامی خداوند تعابیر و نشانه هایی از ذات مقدس او به شمار می روند. (رشاد، ۱۳۸۰، مقاله سبحانی، ج ۱: ۷۲) در رابطه با تعریف اسم و صفت که مربوط به بحث لفظ شناسی است در نهج البلاغه مطلبی یافت نشد اما در مورد مساله اسم و مسمی و همین طور صفت و موصوف به طور صریح و واضح در روایات مطالب بسیار زیادی وجود دارد. (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۷ و ۱۲۱ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۳۸۴ و ج ۱۹: ۱۶۵) رابطه صفت و موصوف مانند رابطه اسم و مسمی از جهتی به بحث لفظ شناسی مربوط می شود و از جهتی نیز می توان در مبحث وجود شناسی به آن پرداخت. لکن به جهت اینکه بحث نفی صفات از ذات و همین طور بحث عینیت صفات با آن در وجود شناسی مطرح می شود رابطه صفت و موصوف به صورت مختصر تقریر می گردد امیرالمؤمنین نیز در خطبه خود به تفکیک و مغایرت صفت از موصوف تأکید دارند:



«لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (خطبه ۱)

زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که آن غیر از موصوف است. (ترجمه مکارم)

بنابراین موصوف و صفت، دو چیز متغایرنند، موصوف قائم بنفس است و صفت قائم بموصوف و موصوف در اصل وجود قیام بذات مستغنی از صفت است. اگر چه در کمالش مفتقر به صفت است و صفت در اصل وجود و قوامش محتاج بموصوف است اما بدون تصوّر موصوف قوام و وجود پیدا نمی‌کند پس صفت عارض می‌باشد و موصوف معروض و لذا متغایر و متمایزند در وجود و هستی، پس با وصف خداوند سبحان بصفات مقارنت به دیگری ایجاد می‌شود.

۲-۲ معرفت و معناسناسی

از مباحث مربوط به معرفت شناسی امکان شناخت و راه‌های آن است.

۲-۲-۱ امکان شناخت خداوند

عقل و فطرت بشری از شناخت خداوند به طور کامل، محروم نشده‌است گرچه کسی و یا موجودی توان رسیدن به کنه معرفت او را ندارد ولی می‌توان به وجودش و اسماء و صفات او علم اجمالی پیدا کرد و به مقدار از لازم معرفت خدای متعال بهره‌مند شد: «لَمْ يُطْلَعْ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (خطبه ۴۹).

۲-۲-۲ شناخت صفات خالق از طریق شناخت صفات مخلوق و نفی آن

حضرت به صورت‌های مختلف صفات سلبی خداوند را از راه عدم شباهت حق به مخلوقات تبیین نموده‌است: «الحمد لله الدّالّ علی وجوده بخلق و بحدوث خلقه علی اولیّته و بآشبتباههم علی أنّ لا شبه له» (خطبه ۱۵۲). بنابر سخن حضرت آفرینش مخلوقات بر موجودیت و حادث بودن آن‌ها بر ازلیت خداوند و عجز آن‌ها بر قدرت مطلق حق تعالی دلالت می‌کند. لذا یکی از راه‌های شناخت خداوند همین است که با شناخت صفات پدیده‌ها و مخلوقات و نفی همه آن‌ها از خداوند که خالق همه چیز است بتوان به درک صحیح‌تر خداوند نائل شد. «مُسْتَشْهَدٌ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْلِیَّتِهِ وَ بِمَا وَسَعَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وَ بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ» (همان). در نهج البلاغه نیز مانند دیگر روایات معصومین علیهم‌السلام به خلقت و مخلوقات الهی بسیار توجه شده‌است و تأکید فراوان داشته‌است که خلقت آیت خدای متعال و راهی محکم و استوار و روشن برای شناخت و معرفت حق تعالی است: «گواهی می‌دهم که آسمان‌ها و زمین نشانه‌ها و گواهان تو هستند و شهادت می‌دهند که تو همان گونه‌ای که خود گفته‌ای و حجتت را به کرسی می‌نشانند و نشانه‌های توانمندی‌ات بر پروردگاریت اقرار می‌کنند...» (محمودی، ۱۴۱۸، ج ۵۸: ۳).



در خطبه های بسیار، خلقت گواه و شاهد بر وجود و قدیم بودن خداوند است. مخلوقات عالم معلولند لذا دارای خالق و صانع هستند و چون خلق همان اثر و فعل خالق است می تواند به مقدار لازم و ظرفیت وجودی خویش به شناخت حق پی ببرد و از طرفی همان خالق، علت و کامل است و از همه نقص ها و فقرها، دور است، مخلوق نمی تواند به او احاطه یابد بنابراین هر چیزی که در مخلوق از آن نظر که مخلوق است یافت شود، در خالقش یافت نمی شود و از این قاعده است که نهج البلاغه مملو از صفات سلبی و تنزیه حق تعالی است. «لَا فِتْرَاقَ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ» (همان).

۲-۲-۳ شناخت عقلی و قلبی اوصاف خداوند

عالم به طرق مختلف بر وجود حق و اوصاف او دلالت دارد، راه عقل و راه فطرت از راه های شناخت حق تعالی در نهج البلاغه می باشند.

۲-۲-۳-۱ راه عقل

بنابراین انسان هم از طریق انفس و خودشناسی و هم از طریق آفاق و شگفتی های عالم می تواند به وجود خداوند و صفات او در حد خویش پی ببرد (فصلت، آیه ۵۳)

شناخت عقلی به دو صورت ممکن است :

الف) خودشناسی

انسان با علم حضوری به نفس و هویت خود و همچنین به حالات و افعال آن درک می کند که وجود ضعیف و محتاجی دارد و در عین حال با شناخت پیچیدگی ها و توانمندی های آن پی به وجود خالق و صانع عالم و قادر می برد:

«عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَفْسُخُ الْعَزَائِمَ وَ حُلُّ الْعُقُودِ وَ نَقِضُ الْهَمَمِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰) بنابراین از آنجا که نفس حقیقت و هویت انسان است شناخت از طریق آن قوی ترین برهان و استدلال به شمار می رود.

ب) حدوث و نظم در جهان خلقت

در این طریق عقل از راه حدوث جهان و نظم و زیبایی های متنوع و بی نهایت و پیچیدگی ها و مهندسی ها و وجود علم و قدرت بی پایان در آن بر وجود صانع و صفات او هدایت می شود. در قرآن کریم و روایات ائمه اطهار علیهم السلام از این روش بسیار استفاده شده است.

«فَطَهَّرَتِ الْبَدَائِعُ الَّتِي أَحْدَثَتْهَا أَنَاؤُ صَنْعَتِهِ وَ أَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَ دَلِيلًا عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةٌ وَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةٌ.» (خطبه ۹۱)

۲-۲-۳-۲ راه قلب و فطرت

در این راه انسان حضور و وجود حق را که همراه با اوصاف اوست به طور مستقیم و بی واسطه ادراک

می‌کند. در این مقام روح و نفس انسان بدون استدلال و برهان خداوند را شهود می‌کند و اوصاف حق در حد وجود آدمی برایش مکشوف می‌شود. این معرفت نخستین و ابتدایی‌ترین معرفت انسان است و در هنگام خلقت اولیه در انسان به ودیعه گذاشته شده‌است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُدَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ» (خطبه ۱). همچنین هنگامی که از حضرت پرسش شد که آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ امیرالمومنین در پاسخ چنین فرمودند: آیا چیزی را که نمی‌بینم بپرستم؟ آن فرد پرسید چگونه او را می‌بینی؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيْنِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (خطبه ۱۷۹). در جای دیگری می‌فرماید: «وَ الظَّاهِرُ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (خطبه ۱۰۸). «وَ جَابِلِ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا» (خطبه ۷۲).

۲-۴ رعایت حدین (نه تشبیه و نه تعطیل) و توصیف به افعال

یکی از مباحث بسیار مهم معنا شناسی مساله عدم تعطیل محض و عدم تشبیه خالق به مخلوق است. در روایات اسلامی و همین طور در نهج البلاغه عدم تعطیل و عدم تشبیه ملاک فهم و اطلاق صفات کمالی به حق تعالی است. انسان به طور معمول با امور حسی و مادی سرو کار دارد و حتی در امور عاطفی و یا غیر حسی نیز از تشبیه‌های محسوس استفاده می‌کند. شعرا و نویسندگان و خطبا از چنین روشی برای بیان اهداف خویش بهره می‌گیرند و در واقع تشبیه معقول به محسوس انجام می‌دهند چنانکه در قرآن کریم نیز چنین روشی به کار رفته‌است. نخستین رسالت انبیا و اولیا این بود که مردم را از چنگال تشبیه و تجسیم نجات دهند. با اینکه رسول اکرم در این باره بسیار سعی نمودند تا پیروان خود را از تشبیه دور کنند اما بعضی از مسلمانان به خاطر ساده‌انگاری و دوری از معارف اهل بیت در دام تشبیه گرفتار شدند چنانکه بعضی از اهل حدیث و اشاعره در خداشناسی دچار تشبیه شدند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۰).

در نهج البلاغه حضرت امیر در فرازهای فراوانی و به طور مکرر خداوند را منزّه از تشبیه به مخلوقات دانسته‌اند و با نسبت صفات سلبی به خداوند مسلمانان را از تشبیه برحذر داشتند چنانکه فرموده‌اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ عَنْ شَبِّهِ الْمَخْلُوقِينَ، الْعَالِبِ لِمَقَالِ الْوَاصِفِينَ» (خطبه ۲۱۳).

بنابراین تشبیه دام خطرناکی است برای معتقدان به خداوند و جویندگان معرفت حق تعالی: «لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلُهُ وَ لَا إِثَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ تَوَهَّمَهُ» (خطبه ۱۸۶).

البته حضرت، تعطیل در شناخت خداوند را هم نمی‌پذیرد چنانکه در شناخت عقلی و قلبی به آن اشاره شد زیرا با توجه به آیات و روایات بیان صفات الهی صرفاً برای تلاوت و رسیدن به ثواب و بهشت خداوند نیست بلکه مقدمه عبودیت است که هدف آفرینش معرفی شده‌است و معرفت به اسماء و صفات الهی به طور مستقیم با شناخت خداوند در پیوند است. به همین جهت است که انبیا و اولیا خداوند را به افعال توصیف می‌کردند و جمله‌هایی مثل «خَلَقَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ» (خطبه ۱۸۳) دلالت می‌کنند بر اینکه خالق خلاق اوست و دیگری خالق چیزی نیست. و مانند «كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٌ سِوَاهُ» (خطبه ۹۱) «بِيَدِكَ نَاصِبُهُ كُلُّ



دَابَّةٌ وَ إِلَيْكَ مَصِيرٌ كُلُّ نَسَمَةٍ». (خطبه ۱۰۹) خداوند قیوم است و معنای قیوم این است که او قائم به ذات خویش است و پایداری ماسوی الله به اوست، و آنچه امام (ع) در این باره فرموده‌اند مستلزم همین معنا می‌باشد. «فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ وَ نَشَرَ الرِّيحَ بِرَحْمَتِهِ» (خطبه ۱)، «لَمْ يُشْرِكْهُ فِي فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ وَ لَمْ يَعْنُ عَلَى خَلْقِهَا قَادِرٌ» (خطبه ۱۸۵). در نهج البلاغه نیز مانند روایات دیگر اهل بیت علیهم‌السلام توصیف به افعال بسیار مطرح شده‌است. در این روش فعل حق توصیف می‌گردد نه ذات خداوند بنابراین از تشبیه خالق به مخلوق نیز اجتناب می‌شود و با اینکه کمالات خداوند بیان می‌شود و معرفت و شناخت حاصل می‌شود چون توصیف مربوط به فعل خداوند است و از رابطه خداوند و مخلوقات انتزاع می‌شود حد عدم تشبیه و عدم تعطیل نیز رعایت می‌گردد.

۲-۲-۵ تجلی و آینه وار بودن عالم خلقت

گاهی با شناخت صفات و ویژگی مخلوقات و سلب آن‌ها از خداوند می‌توان پی به صفات سلبی خدا برد و گاهی با دیدن زیبایی‌ها و کمالات و مجرد نمودن آن‌ها از صفات ممکنات، کمالات حق را به حد ظرفیت فهمید. تمام عالم نشانه و آیات حق به شمار می‌روند در این موضوع اهل معرفت و عرفا از سخنان امیرالمومنین پیروی می‌کنند زیرا حضرت همه عوالم هستی و موجودات را محل حضور اسماء و صفات الهی بیان می‌کند و خداوند را می‌خواند به همه اسمائی که ارکان همه اشیاء را پر کرده‌است: «وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» (دعای کمیل). لفظ تجلی برای بیان ظهور و آشکار شدن حق بر موجودات استفاده می‌شود، در دو مقام تکوین و تدوین تجلی را مطرح کرده‌است. مقام تکوین خود دارای سه مقام عین و علم و قلب است. در مقام عینی و علمی تکوین می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) و «تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ وَ بِهَا امْتَنَعَ عَنِ نَظَرِ الْعُيُونِ» (خطبه ۱۸۶). خداوند بر قلب‌ها نیز متجلی شده‌است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (خطبه ۱۰۸). مراد از تجلی این است که هر ذره‌ای از مخلوقات او شبیه به آینه‌ای است که خالق متعال، خود را برای بندگان در آن نمایان ساخته‌است، و مخلوقات به اندازه قابلیت و ظرفیت و شعاع بصیرت خود، او را می‌بینند، برخی ابتدا مخلوق و بعد از آن خالق را می‌بینند، برخی هر دو را با هم مشاهده می‌کنند، بعضی اول، خداوند و سپس به ماسوا توجه می‌کنند، برخی هم جز حق چیز دیگر نمی‌بینند. حق تعالی با حجت و برهان خویش در دل انسان نمایان است و هستی او حتی در دل کسانی که به سبب افکار و گفتار باطل و نادرست او را انکار می‌کنند نیز روشن است زیرا خداوند دلائل هستی خویش را بر آن‌ها ظاهر کرده و برهان وجود خود را بر آن‌ها ثابت نموده‌است. این برهان همان احساسی است که نفوس منکران در برابر عظمت و استحکام نظام آفرینش دارند، هر چند که برای توجه بدان به اندکی تنبه و هشیاری نیازمندند (ابن میثم، همان، ج ۳ : ۷۰). در واقع ظهور و تجلی حق تعالی، فراتر از آن است که به دیده سر انجام شود، خداوند در اندیشه و ذهن آدمی ظاهر است و این اندیشه خود برهان و تجلی الهی است. لذا «تجلی»، مافوق دیدن و استدلال



است. زیرا دیدن، دارای شرایط و حدود است، و استدلال نیز وابسته «صغری» و «کبری» و «حدوسط» است؛ اما تجلی همه عین وضوح و روشنی و معرفت است و هیچ‌گونه ابهامی در آن وجود ندارد؛ محدودیت-های دیدن و پیچیدگی‌های براهین، در آن نیست و حتی خود پدیده هم واسطه آن نمی‌باشد زیرا تجلی خود، جلوه‌ای از حقیقت است، نه رابط و وسیله حقیقت آن. مانند اشعه خورشید که خورشید نیست ولی نشانه مستقیم می‌باشد.

۳-۲ وجودشناسی

وجودشناسی اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه دارای شاخصه‌هایی است که به آن پرداخته می‌شود:

۳-۲-۱ نفی هرگونه صفت از ذات به عنوان کمال توحید

نظریات مختلفی در این رابطه مطرح شده است لکن دیدگاه صحیح که متعلق به امامیه است نفی زیادت صفات بر ذات می‌باشد. (صدرا، أسفار ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۱۶ و کاشانی، ۱۴۰۹: ۴۵ و سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۵۸). فلاسفه مانند ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا و متکلمین امامیه مانند شیخ مفید (مفید، ۱۳۶۴: ۱۱۹) و سید مرتضی (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۸۵) طرفداران نظریه عینیت هستند زیرا نظریه زیادت مساوی با قول به تعدد قدما و مخالف توحید ذاتی است. (سبزواری، بی‌تا، ج ۱: ۹۹ و همو، ۱۳۸۲: ۵۴۸) در اصطلاح اندیشمندان و حکما توحید ذاتی یعنی اعتقاد به این که ذات حق تعالی یکتا است و شبیه و شریکی در ذات برای او نیست و این که، بسیط است و اجزا و ترکیبی در ذاتش نیست؛ لذا ذات خداوند ذاتی بسیط و به دور از هرگونه اجزا، اعم از بالفعل، بالقوه و تحلیلی می‌باشد. در مسأله لفظ‌شناسی صفت و موصوف به طور صریح و واضح در روایات مطالب بسیار زیادی وجود دارد. امیرالمومنین نیز در خطبه خود به تفکیک و مغایرت صفت از موصوف تأکید دارند: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (خطبه ۱۸۶). موصوف و صفت، دو چیز متغایرنند، موصوف قائم بنفس است و صفت قائم بموصوف... پس صفت عارض است و موصوف معروض و لاجرم متغایرنند در وجود لذا وصف مستلزم حد است. (مدرس وحید، ۱۴۰۱، ج ۱۰: ۸۴).

حضرت امیر(علیه السلام) در عبارات مختلف عدم دسترسی به مقام ذات و غیب الغیوب حق تعالی را تصریح نموده است: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدخله القائلون و لا يحصى نعماءه العادون و لا يؤدّي حقه المجتهدون» (خطبه ۱)، زیرا ماسوی الله، معلول اویند و معلول که عین ارتباط به علت است و چیزی نیست جز همین ارتباط و ربط تعلق، هیچ‌گاه احاطه بر علت پیدا نمی‌کند لذا مجردات و موجودات عالیّه و عقل اول، نمی‌توانند مدح خدا کنند، آن طور که شایسته ذات اقدس احدیت است (مصطفوی، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۲). بنابراین افکار ژرف‌اندیش، ذات خداوند را نتوانند درک کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد



رسید (مغنیه، ۱۳۸۷: ۳۹). لذا حضرت فرموده اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي انْحَسَرَتِ الْأَوْصَافُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِهِ وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغًا إِلَى بُلُوغِ غَايَةِ مَلَكُوتِهِ»

(خطبه ۱۵۵). بنابراین هرگز ممکن نیست که آن عنقا شکار کس شود و نامحدود را عقل بیابد، بلکه عقل می فهمد که آن لایتناهی را نمی توان فهمید.

حضرت در مورد کمال اخلاص فرموده اند: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ إِنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (خطبه ۱) در این مسأله اندیشمندان اعم از متکلمان و فلاسفه و عرفا سخنان گوناگونی را مطرح کردند. اخلاص، همان ایمان و اعتناء به یگانگی و بی همتایی خداوند در کمال مطلق است و اینکه خداوند دور از ماده و ویژگی های آن و دور از ستم و هر گونه زشتی و بی نیازی از همگان است، کمال اخلاص جدا کردن صفات مخلوقات است و منظور از نفی صفات آن دسته از صفاتی نیست که عین ذات خدا باشند زیرا کلام امام (علیه السلام)، مملو از صفات خداوند است که او را به کامل ترین شکل توصیف می کند پس اگر از صفات، تنها برای اشاره به یگانگی خداوند در کمال و جلال اراده شود، نه تنها مانعی وجود ندارد که از لحاظ عقلی و شرعی قابل دفاع نیز هست و با همین صفات است که می توان به درگاه خداوند متوسل شد و او را ستود (مغنیه، همان: ۹۴)؛ «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ وَ مَنْ جَهَّلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهْهُ وَ مَنْ حَدَّهْهُ فَقَدْ عَدَّهْهُ وَ مَنْ قَالَ فِيمَنْ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلامَ فَقَدْ أَحْلَى مِنْهُ.» (خطبه ۱). بنابراین حقیقت اخلاص این است که عارف نباید غیر خدا را با خدا اعتبار نماید زیرا صفت با موصوف مغایرت دارد و بنا بر این هر کس خدا را توصیف کند لازم می آید که ذات خداوند را مقارن چیزی بداند لذا نفی صفات همان نفی معانی می باشد زیرا امام (علیه السلام) در موارد دیگر برای خدا اثبات صفت می کند. ممکن است منظور از نفی صفات از حق متعال صفاتی باشد که مخلوق دارای آن ها هستند چنان که امام (ع) به همین معنی در آخر خطبه اشاره فرموده است، آنجا که می فرماید: صفات مخلوقین برای خدا روا نیست (ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۶۸). بنابراین صرف اعتبار صفت برای خداوند مستلزم کثرت و ترکیب ذات خدا نمی باشد، لذا توصیف خداوند تعالی به آن صفات از نظر دین امری روشن است که برای هر گروه و جمعیتی از مردم معنای توحید و تنزیه را می رساند (همان). عرفا نفی صفات را به مقام غیبی ذات و صفات را به مرحله تعیین ثانی در صقع ذات، نسبت دادند لذا از نظر آنها کلام امیر نیازی به تأویل و قید اضافی ندارد.

۲-۳-۲ بساطت و عدم ترکیب ذات حق

یکی از مباحثی که در وجود شناسی اسماء و صفات الهی و توحید صفاتی مطرح می شود مسأله بساطت خداوند است امیرالمومنین (علیه السلام) به صورت های مختلف یکتایی و یگانگی حق بیان می کند چنانکه



می فرماید خداوند هستی مطلق است و هستی مطلق قابل تعدد نیست حضرت پس از نفی انطباق وحدت عددی و نوعی درباره خداوند متعال، می فرماید :

«أَمَّا الْوُجُهَانِ اللَّذَانِ يَتَّبِعَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ ذَلِكَ رَبُّنَا وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْني بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۳)

یعنی دو وحدانیتی که درباره خداوند مطرح است: یکی، یگانگی خدا به معنای نفی شبیه است - که خداوندگار ما چنین است - و دیگری، احدیت ذات می باشد؛ به این معنا که خداوند هم در وجود خارجی، تقسیم‌بردار نیست؛ و هم به حسب عقل و وهم قابل تقسیم نیست و شاید بتوان مفاد بخش آخر این حدیث را بر آنچه امروزه حکیمان و فیلسوفان تحت عنوان نفی اجزای تحلیلی (ماهیت) از آن یاد می کنند، تطبیق کرد؛ یعنی خداوند دارای ماهیت - که از اجزای تحلیلی موجودات محدود است - نیست و فرض هرگونه تقسیم دیگری نیز برای خدا در ذهن نادرست است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۲۶۸)

تعبیر دیگری نیز در یکتایی و عدم تعدد و تكثر ذات در نهج البلاغه ذکر شده است: «وَاحِدٌ لَا يَعْدُدُ» (خطبه ۱۸۵) و «الْأَحَدُ لَا تَأْوِيلَ عَدَدٍ» (خطبه ۱۵۲) و «وَلَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُةُ وَالتَّيْبِيعُ» (خطبه ۸۵) و «أَنَّ رَبَّنَا وَاحِدٌ» (خطبه ۵۸)

بساطت و عدم ترکیب مستلزم اموری است که به آن ذیلا اشاره می شود:

۲-۳-۱-۲ خداوند آغاز و انجام همه کمالات

با توجه به بساطت وجودی خداوند و عدم هرگونه محدودیت و احاطه وجودی و قیومیت حق، هر کمال و خیری از آن اوست و او بالذات واجد حقیقی همه اوصاف کمالی است. حضرت صفات کمالی را به خداوند نسب می دهد و الله را مبدا و حقیقت کمال و اوصاف کمالی معرفی می کند و به مخاطب خود توجه می دهد که غیر حق و ماسوی الله در این اوصاف عین نیاز به اویند و هیچ کمالی از خود ندارند: «كُلُّ شَيْءٍ خَاضِعٌ لَهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ غَنَى كُلِّ فَقِيرٍ وَ عَزَّ كُلُّ ذَلِيلٍ وَ قُوَّةُ كُلِّ ضَعِيفٍ وَ مَفْرَعُ كُلِّ مَلْهُوفٍ مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ نُطْقَهُ وَ مَنْ سَكَتَ عَلِمَ سِرَّهُ وَ مَنْ عَاشَ فَعَلَيْهِ رِزْقُهُ وَ مَنْ مَاتَ فَإِلَيْهِ مُنْقَلَبُهُ» (خطبه ۱۰۹). از سیاق بیان استفاده می شود که نظام اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه در مقام اثبات همه مراتب توحید است و فقط آفریدگار عالم این کمالات را داراست و غیر او دارا نیست، و الا این عبارات تحمید و تمجید و تقدیس برای خدای متعال نخواهد بود.

۲-۳-۲-۲ احاطه و معیت حق تعالی در عین تباین او از ماسوی الله

از صفات مهم ثبوتی صفت معیت و احاطه است و چندین بار معیت و احاطه حق تعالی با مخلوقات به طرق مختلف مطرح شده است و محور مباحث بلند عرفانی و فلسفی نیز قرار گرفته است.



امیرالمومنین (علیه السلام) این احاطه و معیت را فراتر از علم و قدرت معرفی می کند در حالی که در روایات دیگر به بینونت و تنزه حق از خلق نیز پرداخته شده است و جمع این دو دسته از روایات صعب و دشوار است زیرا در بعضی از روایات اهل بیت (علیهم السلام) و همین طور در سخنان حضرت علی (علیه السلام) به بینونت خدا از خلق تاکید شده است و در روایات دیگر نیز به عدم بینونت تصریح شده است :

«حلول در اشیاء نکرد تا گفته شود در آن ها مکان دارد و دور از اشیاء نباشد تا گفته شود خدا از آن ها جداست خالی از اشیاء نباشد تا گفته شود در کجاست» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۳۲). در موجودات حلول نکرده تا گفته شود «در» آن ها است و از آن ها فاصله نگرفته تا گفته شود «از» آن ها جدا است (مکارم، ۱۳۷۰، ج ۱، خطبه ۶۵: ۱۶۱). منظور از بینونت، بینونت صفت می باشد نه عزلت. بنابراین خداوند هم بائن است از خلق و هم بائن نیست یعنی در صفات بائن است ولی نه به گونه ای که از خلق جدا باشد: «معرفته توحیده و توحیده تمیزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة» (طبرسی، همان، ج ۱: ۲۰۱). «له الاحاطه بكل شیء و الغلبة لكل شیء و القوة على كل شیء» (نهج البلاغه، خطبه ۸۵). «كُلُّ شَيْءٍ خَاشِعٌ لَهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ غَنِيٌّ كُلُّ فَقِيرٍ وَ عَزٌّ كُلُّ ذَلِيلٍ وَ قُوَّةٌ كُلُّ ضَعِيفٍ» (فیض الاسلام، خطبه ۱۰۸).

آنچه مسلم است معیت و احاطه خداوند با تعالی و تنزه همراه است و این معیت چنان است که نه تنها او را به مخلوقات تشبیه نمی کند بلکه لازمه بی حدی و عدم نقص و تشبیه نیز است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (خطبه ۱). علامه جعفری در شرح خود بر نهج البلاغه اقسام رابطه خداوند متعال با موجودات را بیان می کند که عبارتند از: رابطه احاطه - رابطه قیومی - رابطه معیت - رابطه خالقیت و صانعیت - رابطه مالکیت مطلقه - رابطه حفظ - رابطه رب و مربوبی - رابطه عبودیت - رابطه ملکوتی - رابطه نوری ایشان هر کدام از این رابطه ها را توضیح می دهند و بیان می دارند که رابطه احاطه و قیومی و معیت منشا و مبدا همان رابطه ای است که حضرت در نهج البلاغه به آن اشاره نموده است و جمله معروف خود که به صورت های مختلف بیان شده است: (او با همه چیز است بدون امتزاج و غیر از همه اشیاء است بدون مابینت) اشاره به همین رابطه است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳). عده ای این احاطه را صرفاً از نوع علم و قدرت معرفی می کنند و فیلسوف مشربان احاطه حق را فراتر از علم و قدرت می دانند چنانکه ابن میثم این احاطه را از نوع علت و معلولی معرفی می کند که فراتر از علم و قدرت معیتی است. (ابن میثم، همان، ج ۱: ۲۸۱)

۲-۳-۳ اسماء الهی به عنوان حقایق تکوینی

روایات معصومین (علیهم السلام) از جمله نهج البلاغه اسماء الهی را حقایق مؤثر در تکوین مطرح می کند: «سَبِّحُوا عَلٰی اسْمِ اللّٰهِ» (خطبه ۷۹)، لذا به اسماء و صفات الهی قسم یاد شده است و برای آن ها در عالم عین و تکوین اثراتی قائل شده است: «فَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي ظَهَرْتَ بِهِ لَخَاصَةِ أَوْلِيَائِكَ فَوْحْدُوكَ وَ

عَرَفُوك» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ۳۱۶)، لذا منظور از اسم صرف لفظ نیست بلکه حقیقتی است که دارای تأثیر و واسطه ربوبیت حق است به همین خاطر است که عرفا و فلاسفه بر خلاف متکلمان که اسم خدا را همان اسم لفظی می‌دانند اسم را تقسیم به عینی و لفظی می‌نمایند. لذا اسامی عینی خداوند، همان قسم تکوینی و اسامی لفظی همان اسم الاسم است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۲۸ و ۲۹).

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان مسأله اسماء و صفات الهی در نهج البلاغه را تحت سه حوزه لفظ-شناسی، معناشناسی و وجودشناسی دسته‌بندی کرد: در حوزه لفظ‌شناسی بیان شد که صفت و موصوف غیر یکدیگرند. مباحث مربوط به معناشناسی بیشترین حجم را در احادیث به خود اختصاص داده‌است، شناخت خداوند از طریق عقل و قلب و وحی و مسأله با اهمیت اثبات بالتشبیه است. در حوزه وجودشناسی نیز روایات بسیاری در نهج البلاغه وجود دارد: روایاتی که وجود هرگونه صفتی را در ذات حق تعالی نفی می‌کنند و روایاتی که به وجود کمالات در خداوند و عدم محدودیت آنها اشاره می‌کنند و روایاتی که اسماء الهی را حقایق مؤثر در تکوین مطرح می‌کنند، لذا منظور از اسم صرف لفظ نیست بلکه حقیقتی است که دارای تأثیر و واسطه ربوبیت حق است و روایاتی که به تباین خالق و مخلوق در صفات اشاره دارد. تباین میان خالق و مخلوق به معنی تباعد نیست بنابراین تباین حق از موجودات باید با معیت حق با موجودات فهمیده شود زیرا روایات مربوط به معیت و احاطه نیز اشاره به عدم بینونت عزلی دارند. بنابراین ادراک صفات خداوند به صورت اثباتی و سلبی است هم باید صفت کمالی را به خداوند نسبت داد و هم باید در همان حال محدودیت‌ها و نواقص را سلب نمود. در مسأله وجودشناسی، حضرت صفات را از ذات حق نفی کردند و حکما مراد از تفی صفات را نفی صفات زائد بر ذات و صفاتی که حق را به مخلوقات تشبیه می‌کند می‌دانند و تبیین عرفا به نحو دیگری است که در آن نیازی به این قید و توضیح اضافه نیست.

منابع

۱. ابن سیناء، **التعليقات**؛ قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكية**، ترجمه محمد خواجوی، تهران، نشر مولى، ۱۳۸۸ش.
۳. ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، الطبعة الأولى، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن ميثم بحراني، ميثم بن علي، **ترجمه شرح نهج البلاغه**، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية- التابعة للأستانة الرضوية، ۱۴۱۷ق.
۵. احمدوند، معروف علي، **رابطه ذات و صفات الهی**، قم، بوستان كتاب، ۱۳۹۰ش
۶. آشتیانی، سيد جلال الدين، **مقدمه بر مصباح الهدايه امام خميني**، تهران موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۸
۷. برنجكار، رضا، **معارف و عقايد ۳**، قم مركز مديريت حوزه های علميه ۱۳۹۶، چاپ سوم.
۸. جوادى آملی، عبدالله؛ **تفسير موضوعی**؛ توحيد در قرآن، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۳.
۹. جعفری، محمد تقی، **ترجمه و شرح نهج البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۶ ش
۱۰. حافظ برسی، رجب ابن محمد، **مشارق انوار اليقين في اسرار امير المومنين (عليه السلام)**، مصحح: يزدي، محمدصادق، قم، انتشارات علمی، فرهنگي صاحب الزمان، ۱۳۸۹ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، بی جا، دفتر نشر كتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۲. رشاد، علی اکبر، **دانشنامه امام علی (عليه السلام)**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. زنوزی، عبدالله؛ **لمعات الهية**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۴. سبحانی، جعفر؛ **الوهابية بين المباني الفكرية و النتائج العملية**، قم، موسسه امام صادق ۱۳۸۴
۱۵. سبزواری، سيدعبدالاعلی؛ **شرح الاسماء**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامي، ۱۳۷۲.
۱۶. سبزواری، هادی؛ **شرح منظومه**؛ قم: انتشارات مصطفوی، بی تا
۱۷. سبزواری، هادی **التعليقات على الشواهد الربوبية**، تهران، مركز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۰.
۱۸. سبزواری، هادی، **اسرارالحکم**، تهران، كتاب فروشی اسلامية، ۱۳۸۲.
۱۹. سيدرضی، (محمدبن حسين بن موسى)، **مترجم: فيض الاسلام، ترجمه و شرح نهج البلاغه**، تهران، موسسه تألیفات فيض الاسلام، ۱۴۲۱ق.
۲۰. شريف رضى، محمد بن حسين، **نهج البلاغه**، تصحيح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.



۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحكمة المتعاليه في الأسفار العقلية الأربعة**، چاپ دوم، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸ ش.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **التوحيد**، تحقیق حسین هاشمی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲۳. صهبا، حکیم؛ **مجموعه آثار؛** به اهتمام محمدرضا قمشه ای؛ اصفهان کانون پژوهش، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمد حسین، **النهاية الحکمة**، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمد حسین، **الميزان في تفسير القرآن**، بیروت، مؤسسه الوفاء (بی تا).
۲۶. طباطبائی، محمدحسین، **رسائل التوحیدية**، قم، مؤسسه النعمان ۱۴۱۹ ق.
۲۷. طبرسی، ابومنصور؛ **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر الدین؛ **قواعد العقاید؛** با تعلیقات سبحانی؛ قسم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۶ ق.
۲۹. عسکری، حسن بن عبدالله (ابوهلال)، **الفروق في اللغة**، بیروت، دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ ق.
۳۰. علم الهدی، علی بن الحسین (سید مرتضی)، **رسائل شریف المرتضی**، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. فخر رازی؛ **لوامع البینات (شرح اسماء الحسنی)**، القاهرة: مکتبه الکلیات الأزهریه، ۱۳۹۶ ق.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، تحقیق الدكتور مهدي المخزومي - ابراهیم السامرائی، الطبعة الثانية، مؤسسة دارالهجرة، ایران، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. فیض کاشانی، محسن، **اصول المعارف؛** قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر في غریب شرح الکبیر للرافعی**، قم، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق، چاپ دوم.
۳۵. کراجکی، محمد بن علی، **کنز الفوائد**، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، الطبعة الثالثة، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ق.
۳۷. مدرس وحید، احمد، **شرح نهج البلاغه**، قم (بی جا)، ۱۴۰۱ ق.
۳۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. محمدباقر مجلسی، **بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۰. محمودی، محمدباقر، **نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه**، تصحيح عزيز آل طالب چاپ اول، موسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد و الاسلامی، تهران ۱۴۱۸ ق.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **معارف قرآن**، موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۱ ش.
۴۲. مفید (شیخ)؛ ابو عبدالله، محمد بن محمد بن نعمان، **أوائل المقالات**؛ تبریز: مکتبه سروش، ۱۳۶۴ ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، **ترجمه گویا و شرح فشرده ای بر نهج البلاغه**، قم، ناشر: هدف، ۱۳۷۰ ش.
۴۴. مغنیه، شیخ محمد جواد، **در سایه سار نهج البلاغه** (ترجمه في ظلال نهج البلاغه)، مترجم محمد جواد محمودی، مؤسسه دار الكتاب الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۴۵. مصطفوی، سید حسن سعادت، تلخیص: **حکمت علوی**، کوشش دکتر علی رنجبر، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۳۹۴ ش.



استعاره‌های مفهومی «بهشت» در خطبه‌های نهج البلاغه (پژوهش موردی از منظر زبان‌شناسی شناختی)

عارفه داودی* / پروین بهارزاده**

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۲۴ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲۰

چکیده

استعاره از منظر زبان‌شناسی شناختی، نه تنها ابزار زیبایی‌شناسی، بلکه به عنوان ابزار فرازبانی شناخته می‌شود که نظام مفهومی انسان را شکل داده و اندیشه، رفتار و زبان او را جهت می‌بخشد؛ بر این اساس استعاره بخش گسترده‌ای از ارتباط‌های گفتاری را تشکیل داده و نمود آن در تجارب زندگی روزمره بشر مشهود است. در اندیشه‌های دینی نیز استعاره‌ها جهت درک مفاهیم انتزاعی نقش محوری دارند. مفهوم «بهشت» در همه ادیان به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی و انتزاعی است. بر اساس ادله قرآنی نیز درک بهشت در نشأت دنیا از تجربه مستقیم ما خارج است. بهشت از واژه مرکب اوستایی «وَهیشت» به معنای عالم نیکوتر گرفته شده است. در خطبه‌های نهج البلاغه یازده واژه (از جمله: «الجَنَّة»، «دارمقام»، «دارالقرار» و...) معادل با «بهشت» به کار رفته است. بدیهی است حضرت علی (علیه السلام) از حوزه‌های مفهومی عینی و سطح فهم همگان به ویژه اعراب صدر اسلام جهت هر چه ملموس‌تر نمودن معنای مجرّد «بهشت» بهره جسته است. در این پژوهش از خلال خطب نهج البلاغه، عبارات حاوی مفهوم «بهشت» در قالب استعاره‌های مفهومی، استخراج شده و حوزه انتزاعی بهشت اخروی، «از بیرون»؛ (بیرون فضای بهشت)، مورد بررسی قرار گرفته است. ۱۴۹ استعاره مفهومی در قالب ۱۱ نام نگاشت‌شناسایی شد و پربسامدترین نام نگاشت‌های استعاری و حوزه‌های مبدأ مربوط به بخش بیرونی بهشت اخروی مشخص گشت. براساس دستاوردهای پژوهش، در خطبه‌های نهج البلاغه بیشتر از حوزه مبدأ، «مکان» و «باغ سرسبز» برای بیان مفهوم بهشت اخروی از بیرون استفاده شده است.

a.davoodi@alzahra.ac.ir
bahar-p@alzahra.ac.ir

*. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)، (نویسنده مسئول)
**استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)



واژگان کلیدی؛

نهج البلاغه، بهشت، زبان‌شناسی شناختی، استعاره‌های مفهومی.

۱ - مقدمه

بهشت از واژه اوستایی وهیشت^۱ ریشه گرفته است. وهیشت از دو واژه وُهو (= خوب)^۲ و ایش (علامت تفضیل) تشکیل شده و به معنای خوبتر و نیکوتر است. این واژه، صفت تفضیلی برای موصوفی محذوف، یعنی واژه آنگهو (جهان، هستی) است. آنگهو وهیشت مجموعاً به معنای جهان برتر و عالم نیکوتر است (بهرامی، ۱۳۶۹، ص. ۳، ۱۳۰۵؛ گذشته، ۱۳۷۸، ص. ۶۳-۶۴).

مجموع آنچه در متون دینی پیرامون بهشت وارد شده است، دورنمایی از نعمت‌های آن جهان است که به استناد آیات قرآن کریم واقعیتهای متفاوت، برتر و مافوق نعمت‌های مادی این جهان دارد: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ «هیچ کس نمی‌داند چه چیز از آنچه روشنی‌بخش دیدگان است به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند برای آنان نهفته شده است» (قرآن کریم ۳۲: ۱۷). تا انسان به آن جهان نرود و نعمت‌ها را از نزدیک لمس نکند، پی به واقعیت آن‌ها نخواهد برد. در چنین مواردی استعاره‌ها جهت درک مفاهیم انتزاعی در اندیشه دینی، نقش محوری دارند.

استعاره‌های مفهومی زیرشاخه زبان‌شناسی شناختی است و زبان‌شناسی شناختی به مجموعه‌ای از نظریه‌ها اطلاق می‌شود که به ابعاد شناختی ارتباط زبانی پرداخته (Tomasello, 1999, p. 477) و زبان را به عنوان ابزاری برای سامان‌دهی، پردازش و انتقال اطلاعات در نظر می‌گیرد. (Grady, 2007 p. 3). «یکی از مفروضات زبان‌شناسی شناختی آن است که شناخت بدون وجود بازنمودهای ذهنی که در رابطه هستی‌شناختی میان جهان خارج، ذهن و زبان نقش سازنده و واسط دارند، شکل نمی‌گیرد. زبان‌شناسی شناختی به دانش سخنگویان زبان از جهان خارج توجه دارد و به این مسأله می‌پردازد که زبان چه نقشی در سامان‌دهی به این دانش دارد» (افراشی، ۱۳۹۵، ص. ۲۶).

یکی از زیر شاخه‌های اصلی زبان‌شناسی شناختی، معنی‌شناسی شناختی است. معنی‌شناسی شناختی، همانند زبان‌شناسی شناختی، نظریه واحدی نیست، بلکه مجموعه‌ای از نظریات و رویکردهاست که می‌توان آن‌ها را براساس اشتراکشان زیر یک چتر گرد آورد. معنی‌شناسی شناختی به بررسی رابطه میان معنا و ارجاع آن در جهان واقعی می‌پردازد. نظریه استعاره مفهومی که از مباحث مورد مطالعه در حوزه زبان‌شناسی شناختی است، نخستین بار در کتاب لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) مطرح شد. مهم‌ترین نکته این نظریه آن است که استعاره فقط یک ویژگی سبکی زبان ادبی نیست، بلکه این تفکر و ذهن انسان است که دارای ماهیتی استعاری است. استعاره‌های مفهومی چنان با زبان روزمره عجین شده‌اند که

1. Vahishta

2. Vohu



سخنوران، در قالب این استعاره‌ها فکر می‌کنند و می‌اندیشند (راسخ مهند، ۱۳۸۹، ص. ۲۲). مهمترین کارکرد شناختی استعاره، فراهم ساختن درک یک مفهوم انتزاعی از طریق مفهومی ملموس‌تر است.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) از جمله بی‌نظیرترین سخنورانی است که در کالبد کلماتش روح و حسی تازه و بی‌بدیل جریان دارد و سخنان نافذش در میان ادیبان تا به امروز، شهره آفاق است. حضرت علی (علیه السلام) در مقام توصیف جایگاه رفیع سخن در خاندان اهل بیت (علیهم السلام) در خطبه ۲۳۳ فرموده است:

«وَإِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْشَبَتْ عُزُوقُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ عُصُونُهُ»: «همانا ما امیران سخن می‌باشیم، درخت سخن در ما ریشه دوانده و شاخه‌های آن بر ما سایه افکنده است» (دشتی، ۱۳۸۵، ص. ۴۰۷)؛ همچنین حضرت علی (علیه السلام) شاگرد مکتب رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) است، پیامبری که هیچگاه با مردم با کُنه عقل خود و با حقیقت و واقعیت ادراکات خود تکلم ننموده است؛ بلکه مأمور بود تا به میزان عقل‌ها و ادراکات مردم با آنها سخن گوید و فرمود:

«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرَاءُ أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»؛ «ما جمعیت پیامبران، مأموریم که با مردم به اندازه عقلشان سخن گوئیم» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ص. ۲۳).

سخنان حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه سرشار از تعبیری است که در آن‌ها جهت تقریب ذهن مخاطبان، مفاهیم و حقایق غیرمادی و معارف ژرف اندیشه‌های ملکوتی بر پایه استعاره‌های مفهومی نمود یافته است که تا ژرفای جان نفوذ می‌کند و در نهانخانه ذهن جای می‌گیرند. از جمله این مفاهیم معنوی و حقایق دینی، زندگانی پس از مرگ است که همواره ذهن بشر متفکر را به خود مشغول کرده است؛ زیرا باور به وجود جهانی فراتر از دنیا و رفتن به سرای جاودانه، تأثیر بسیار عمیقی در سبک زندگی بشر خواهد داشت. بهشت نیز یکی از این مفاهیم انتزاعی است و عقل به تنهایی و بدون استمداد از آیات قرآن کریم و روایات تا حد بسیار اندکی قادر به فهم آن است.

با توجه به اهمیت موضوع، در این مقاله ضمن تعریف استعاره‌های مفهومی و بررسی تفاوت آنها با استعاره‌های سنتی، استعاره‌های بهشت در خطبه‌های نهج البلاغه، با رویکرد زبان‌شناسی شناختی در حدّ توان مورد بررسی قرار گرفته است؛ زیرا شناخت کارکرد این استعاره‌ها می‌تواند، روش علمی در تحلیل و دستیابی به دقایق مفهوم روایات باشد و لایه‌های عمیق‌تری از مفاهیم روایی را پیش روی مخاطبان قرار دهد و حدیث‌پژوهان و محققان را در پی بردن به مقصود گوینده و کشف بطون و سطوح معانی آن یاری رساند و «بر اندیشه و جهان‌بینی دینی آنان تأثیر گذارد. حال آنکه صرف ترجمه تحت‌اللفظی یا تفسیر این آیات به عنوان استعاره‌های زبانی، باعث تعبیرها و تفسیرهای سطحی از کلام امام (علیه السلام) می‌گردد و ابهاماتی را در این زمینه ایجاد می‌کند» (رستمی شیرین‌آبادی، ۱۳۹۵، ص. ۳).

بر این مبنا، این پرسش‌ها مطرح است که:

۱- نام نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی بهشت در خطبه‌های نهج البلاغه کدامند و در این میان کدام یک از بیشترین بسامد برخوردار است؟



۲- کدام مفاهیم به عنوان حوزه مبدأ برای مفهوم‌سازی بهشت در خطبه‌های نهج البلاغه به کار رفته است و بیشترین بسامد مربوط به کدام است؟

این پژوهش میان‌رشته‌ای، پیکره بنیاد و با تمرکز بر نهج البلاغه صورت گرفته است. از کل کلام امام (علیه السلام)، خطبه‌هایی که معطوف به توصیف بهشت اخروی «از بیرون» است، گزینش شده‌اند. از آنجا که در تفاسیر عرفانی، بهشتی که محل سکونت اولیّه آدم (علیه السلام) بود یا بهشتی که ابلیس از آن خارج شد، دنیوی (متفاوت از بهشت اخروی) محسوب می‌شود (امین، بی تا، ۱، ص. ۲۶۷ - ۲۶۹)، لذا در آمارگیری بهشت اخروی از آنها صرف نظر شد. روش گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای (فیش‌برداری با استفاده از کتب و نرم‌افزارهای تخصصی) بوده است.

در زمینه استعاره‌ها در نهج البلاغه پژوهش‌های چندی صورت گرفته است؛ از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه با رویکرد زبان‌شناسی شناختی»، نگاشته مهتاب نور محمدی و همکاران (۱۳۹۱) و «استعاره‌های جهتی نهج البلاغه از بُعد شناختی»، اثر حسین ایمانیان و زهره نادری (۱۳۹۲) که به بررسی برخی از استعاره‌های نهج البلاغه بر اساس اصول نظری استعاره‌های معاصر پرداخته‌اند؛ «بررسی تصویر استعاری دنیا در خطبه‌های نهج البلاغه»، نگارش مرتضی قائمی و همکاران (۱۳۹۰)، در این تحقیق بر پایه دیدگاه سنتی به بررسی استعاره‌ها با محوریت دنیا در خطبه‌های حضرت علی (علیه السلام) پرداخته شده است. همچنین می‌توان از رساله دکتری نوری حُسَینیه (۱۳۹۴) با عنوان «تأثیر استعاره‌های مفهومی قرآن بر کلمات قصار امیرالمؤمنین» یاد کرد. از میان کتاب‌ها نیز کتاب جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه، تألیف محمد خاقانی (۱۳۷۶)؛ تحلیل ارکان استعاره‌های پیچیده نهج البلاغه نگارش محمد ادیبی مهر (۱۳۸۶)؛ جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج البلاغه تألیف حمید محمدقاسمی (۱۳۹۰) بیش از همه حائز اهمیت است ولی اصول بررسی استعاره در آنها بر اساس دیدگاه سنتی است.

در زمینه استعاره مفهومی بهشت، جدیدترین اثر، پایان‌نامه رضیه رستمی شیرین‌آبادی (۱۳۹۵) با عنوان «استعاره‌های مفهومی بهشت در قرآن کریم» است که استعاره بهشت را در قرآن کریم مد نظر داشته است. لیکن در زمینه «استعاره‌های مفهومی بهشت در خطبه‌های نهج البلاغه از منظر زبان‌شناسی شناختی»، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

۲- استعاره از دیدگاه سنتی

«استعاره» در لغت به معنی عاریت گرفتن و به عاریت خواستن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲، ص. ۶۷۱). مشهورترین و قدیمی‌ترین دیدگاه در زمینه استعاره، نظریه جایگزینی است. در این دیدگاه «زبان دو صورت مختلف دارد: یکی صورت تحت‌اللفظی که صورت اصلی زبان است و دیگر، صورت استعاری که



صورت ثانوی و تحریف شده آن است. عبارت‌های استعاری، جایگزین عبارت‌های تحت‌اللفظی می‌شوند که همان معنا را دارند» (قائم‌نیا، ۱۳۹۳، ص. ۳۲).

تعریف‌ها و نمونه‌های مختلفی که از استعاره در آثار متقدمان آمده است، نشان می‌دهد که آنها هم درباره مفهوم و حوزه معنایی استعاره متزلزل بوده‌اند. بعضی هر گونه تشبیهی را که ادات آن حذف شده باشد، استعاره دانسته‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶، ص. ۱۰۷).

برای نخستین بار ارسطو به اختیار خود به معرفی اصطلاح استعاره پرداخته و آن را چنین تعریف نموده است: «استعاره انتقال دادن اسمی بیگانه است» (صفوی، ۱۳۸۶، ص. ۲۹۱). وی معتقد بود که استعاره نوعی مقایسه تلویحی است که بر اصل قیاس استوار است. به نظر او کاربرد استعاره اساساً امری تزئینی است؛ به عبارت دیگر، استعاره لازم و ضروری نیست، بلکه صرفاً برای زیبایی است (گلفام، ۱۳۸۱، ص. ۶۱). از این منظر استعاره مجازی است که مناسبت میان معنای مجازی و حقیقی آن مشابَهت است؛ یعنی مقصود، به کارگیری لفظ در معنای مجازی به جهت مشابَهت آن با معنای حقیقی است (تفتازانی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۱). همچنین «استعاره به معنی انتقال عبارتی است از معنای اصلی خود به معنایی دیگر به منظوری خاص» (ابو هلال، ۱۹۷۱، ص. ۲۸۲).

اما عبدالقاهر جرجانی نوعی طبقه‌بندی از استعاره به دست می‌دهد که از طرفی با برخی طبقه‌بندی‌های اروپاییان در قرن بیستم شباهت چشمگیری دارد و از طرف دیگر، از بسیاری از اشکالاتی که در طبقه‌بندی‌های اروپاییان وجود دارد می‌زاید است. جرجانی خود را با طرفین استعاره درگیر نمی‌کند. توجه او به وجه شبه موجود در استعاره و سرشت پیچیده آن وجه شبه معطوف است. همین تأکید وی بر وجه شبه طبقه‌بندی وی را تا پایگاه بهترین نمونه طبقه‌بندی استعاره براساس مختصه غالب (وجه شبه) بر می‌کشد (حق شناس، ۱۳۹۰ [۱۳۷۰]، ص. ۶۷).

در سده‌های اخیر این باور که استعاره‌ها می‌توانند واقعیت‌های جدیدی را خلق نمایند در تقابل با سنتی‌ترین دیدگاه‌ها به استعاره قرار گرفت؛ زیرا استعاره به طور سنتی پدیده‌ای صرفاً زبانی قلمداد شده است و نه ابزاری که در درجه نخست به نظام مفهومی و انواع فعالیت‌های روزانه ما ساختار می‌بخشد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴، ص. ۲۲۶).

۳- استعاره‌های مفهومی، نام نگاشت، نگاشت، در زبان‌شناسی شناختی

رویکرد کلی مطالعه زبان که امروزه تحت عنوان «زبان‌شناسی شناختی» مطرح می‌شود، به عنوان جزء لاینفک جنبشی گسترده‌تر، به طور کلی برای دستیابی به شرحی رضایت‌بخش از طبیعت شناخت انسان و به طور خاص به معنای زبانی شکل گرفت. جنبشی که در آن گروه قابل توجهی از دانشمندان علوم شناختی از نیمه‌های دهه هفتاد (۷۰) ابتدا در ایالات متحده و اندکی بعد در اروپا و به طور محدودتر در دیگر نقاط جهان حضور داشتند. جنبه زبانی این تلاش گسترده، «زبان‌شناسی شناختی» نام دارد



(بارسلونا، ۱۳۹۰، ص. ۹). مطالعات زبان‌شناسی شناختی توجّه بسیاری به استعاره داشته و با این دیدگاه به آن نگرسته است که استعاره‌ها صرفاً آرایه‌هایی ادبی و عاملی برای تزئین کلام و مربوط به زبان نیستند؛ بلکه فرآیندی شناختی و مربوط به اندیشه‌اند.

لیکاف در مقاله «نظریه معاصر استعاره»، دیدگاه سنتی استعاره را به نقد کشید. در دیدگاه سنتی، زبان به دو بخش حقیقی و مجازی یا ادبی و روزمره تقسیم می‌شود. لیکاف فرضیّات سنتی در باب زبان حقیقی و استعاری را مورد انتقاد قرار داد. به نظر وی، این فرض‌ها منجر به بدفهمی ما از استعاره شده است. دیدگاه سنتی گرچه استعاره را به انواع مختلف تقسیم می‌کند و کارکردهای گوناگون برای آن در نظر می‌گیرد؛ اما یک کارکرد اصلی برای استعاره در نظر دارد و آن آراستن و نوسازی گفتار است. لیکاف و جانسون، نگاهی زبان‌شناسانه و فلسفی را به استعاره و ماهیّت آن مطرح کردند و آن را این گونه تعریف کردند: «اساس استعاره، درک و تجربه چیزی براساس مفهوم چیزی دیگر است» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴، ص. ۵).

فهم یک حوزه مفهومی براساس حوزه مفهومی دیگر در استعاره مفهومی، با فهم یک مفهوم یا پدیده انتزاعی بر اساس یک شیء یا پدیده دیگر متفاوت است، چنانکه حوزه مفهومی غذا، علاوه بر غذا، شامل خامی و پختگی، جویدن، قورت دادن، خوردن و موارد بسیاری از این قبیل است (هوشنگی و سیفی پُرگو، ۱۳۸۸، ص. ۱۳).

استعاره مفهومی فهم حوزه مقصد بر اساس حوزه مبدأ است و مفهوم اصلی در نظریه استعاره‌های مفهومی «نگاشت» است. این اصطلاح از ریاضیّات به زبان‌شناسی وارد شده است و به تناظرهای نظام‌مندی دلالت می‌کند که میان برخی حوزه‌های مفهومی وجود دارد (Grady, 2007, p. 190).

لیکاف با مطرح کردن نمونه‌هایی نظیر: رابطه ما به آخر خط رسیده، ازدواج ما در دست انداز افتاده چنین نتیجه می‌گیرد که تمام این ساخت‌ها از این الگوی مفهومی تبعیت می‌کنند که [عشق سفر است] و طی آن عاشق متناظر است با مسافر، موانع و خطرات موجود در راه متناظرند با موانعی که عاشق در راه رسیدن به معشوق باید پشت سر بگذارد و رابطه عاشقانه متناظر است با سفر کردن. لیکاف این الگوی ثابت [عشق سفر است] را «نام نگاشت» می‌خواند و «نگاشت» را مجموعه‌ای از تناظرهای موجود بین دو طرف استعاره می‌داند. نام نگاشت، بازنمود زبانی فرآیند ذهنی استعاره است (Lakoff, 1993, p. 4).

هر استعاره مفهومی دارای یک حوزه مبدأ، یک حوزه مقصد و یک نگاشت مبدأ بر مقصد است. مثلاً در عبارت «مردم به ندای قافله سالار خود لبیک می‌گویند» حوزه مبدأ، «کاروان»، حوزه مقصد، «ملت» و رابطه میان آن دو نگاشت است (یگانه و افراشی، ۱۳۹۵، ص. ۱۹۳).

۴- استعاره‌های مفهومی «بهشت» در نهج البلاغه

در گفتمان مذهبی نمی‌توان با صراحت و وضوح کامل به تعریف چیستی و چگونگی جهان پس از مرگ، معاد و ... پرداخت؛ زیرا این مفاهیم همواره به عنوان عقاید متافیزیکی مطرح بوده‌اند و فهم و درک مفاهیم اعتقادی، تا هنگامی که تنها در قالب استدلالی و عقلانی ارائه می‌شوند، برای بیشتر افراد مشکل است و از آن جا که سازمان فکری بیشتر انسان‌ها به برداشت‌های مادی و محسوس گرایش دارد، به کارگیری مفاهیم و روش‌هایی که صرفاً به بُعد عقلی و انتزاعی تکیه دارند، چندان مؤثر و راهگشا نخواهد بود؛ بنابراین «به کارگیری استعاره‌های مفهومی در گفتمان مذهبی ضروری است؛ ضمن این که ابهام استعاری، خود زمینه برداشت‌های خلاقانه در چهارچوب باورهای مذهبی را فراهم می‌کند؛ حال آن که تشریح غیر استعاری این مفاهیم، آن‌ها را محدود می‌سازد» (نورمحمدی، آقاگلزاده و گلفام، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۲).

از جمله ویژگی‌های ممتاز سخنان حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه در حوزه اعتقادی آن است که به تبعیت از روش بدیع قرآنی و نبوی بسیاری از معانی و مفاهیم اعتقادی و غیبی را که در حوزه ادراکات بشری نمی‌گنجد، با استفاده از استعاره‌های مفهومی در قالب حسی درآورد و پرده ابهام را از چهره این حقایق کنار زد. از جمله این حقایق در زمینه معاد و آخرت، مفهوم «بهشت» است. در خطبه‌های نهج البلاغه، از بهشت با نام‌های یازده‌گانه: «الجنة» (خطب: ۱، ۱۰، ۱۵، ۱۶ و ...، ۲۲۰)، «جنان» (خطب: ۱، ۱۲۸ و ۱۹۲)، «دار» (خطب: ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۷۴، ۱۸۳ و ۱۹۰)، «دار مقام» (خطب: ۱۳ و ۸۳)، «دارالاقامة» (خطب: ۲۲ و ۸۶)، «دارالقرار» (خطب: ۱۶۵)، «دارالسلام» (خطب: ۹۴)، «قرارالامن و الزاحة» (خطب: ۲۲۰)، «منازل» (خطب: ۱۶۶ و ۱۸۶)، «منازل الأبرار» (خطب: ۱۶۶) و «منزل الکرامة» (خطب: ۱۸۳) یاد شده است. گاهی نیز بدون برداشتن هیچ یک از کلیدواژه‌های فوق به توصیف بهشت پرداخته شده است (مانند: خطب: ۸۵). حضرت علی (علیه السلام) مفهوم انتزاعی بهشت و مواهب بی‌نظیر آن را که مظهر جمال و ظهور لطف و رحمت الهی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص. ۲۱۹)، در قالب مفاهیمی عینی و سطح فهم همگان، به ویژه اعراب صدر اسلام به زیبایی در پیش روی آنان نهاد تا رغبت زاید الوصفی را در دل‌ها بیوراند.

براساس چگونگی توصیف امام (علیه السلام) از بهشت در نهج البلاغه، می‌توان در دو بخش به تحلیل حوزه انتزاعی آن پرداخت.

بخش اول: حوزه انتزاعی بهشت از بیرون؛

این بخش شامل فضای بیرونی بهشت، بدون در نظر گرفتن آلاء و نعمت‌های درون آن است.

بخش دوم: حوزه انتزاعی بهشت از درون؛



در این بخش نعمتهای درون بهشت مورد توجه قرار می‌گیرد. این حوزه با توجه به تنوع و فراوانی نعمت‌های درونی بهشت، پژوهشی مستقل می‌طلبد؛ لذا در پژوهش حاضر تنها «حوزه انتزاعی بهشت از بیرون» مورد بحث است.

۵- حوزه انتزاعی بهشت و نام نگاشت‌های آن در خطبه‌های نهج البلاغه

با توجه به توضیحات پیشین، در این بخش جمله‌های امام (علیه السلام) در توصیف فضای بهشت اخروی از بیرون، بدون در نظر گرفتن نعمت‌های درون آن، مورد بررسی قرار گرفته است. کشف و درک مفهوم حوزه انتزاعی بهشت «از بیرون» مستلزم استخراج نام‌نگاشت‌های به کار رفته در خطبه‌های نهج البلاغه است؛ این نام نگاشت‌ها عبارتند از:

۵-۱ - نام نگاشت ۱ [بهشت مکان/ ظرف است]

نخستین بررسی خطبه‌های نهج البلاغه مربوط به توصیف بهشت، حاکی از آن است که معنای انتزاعی بهشت به عنوان حوزه مقصد بر اساس تجربه فیزیکی قرار گرفتن در مکان به مثابه یک حجم، تصور شده که مؤلفه معنایی جسم داشته و همچون منزلگاهی گنجایش قرار گرفتن نیکوکاران را در خود دارد. دریافت صحیح مقصود اصلی اراده شده، منوط به انطباق استعاره مفهوم حوزه مبدأ با معنای مجرّد قلمرو مقصد است؛ زیرا در ساختار اندیشه انسان از رهگذر ایجاد ساخت‌های ساده و عینی برگرفته از جهان خارج در قالب استعاره، مفهوم‌سازی و درک می‌شوند. اغلب کاربست حرف جرّ «فی» به معنای درون مکان، توی مکان یا داخل مکان بهشت، شاهد زبانی مبنی بر این نگاشت می‌باشد. حرف اضافه «فی» بر ظرفیت (مکان) دلالت دارد و ظرف محتوای درونش را محصور می‌کند. گویا مقصود حضرت (علیه السلام) بیان محفوظ ماندن نیکوکاران در بهشت جاوید است. (به عنوان نمونه: «... فَأَمَّا أَهْلُ الطَّاعَةِ فَأَتَابَهُمْ بِجَوَارِهِ وَ خَلَدَهُمْ فِي دَارِهِ...» (خطبه ۱۰۹)؛ «... أَمَّا فرمانبرداران را در جوار رحمت خود جای دهد و در بهشت جاویدان قرار دهد»). در نگاشت استعاره فوق، بهشت به مثابه منزلگاه و فرمانبرداری متناظر همجواری با رحمت حق در نظر گرفته شده است.

همچنین استعمال فعل حرکتی از ریشه سه حرفی «دَخَلَ» بیانگر این مطلب است که بهشت مکانی برای ورود نیکوکاران (از جمله عارفان به مقام امامت) است. چنانکه می‌فرماید: «... إِنَّمَا الْأَيُّمَةُ قَوْمٌ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ وَ عَرَفَاؤُهُ عَلَى عِبَادِهِ وَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَ عَرَفُوهُ...» (خطبه ۱۵۲)؛ «همانا امامان، از طرف خدا، تدبیرکنندگان امور مردم و کارگزاران آگاه بندگانند، کسی به بهشت نمی‌رود جز آن که آنان را شناخته و آنان او را بشناسند». حضرت (علیه السلام) در این عبارت، گفتمانی را انتخاب نموده که گویا، نمودار مسیر حرکتی است و دارای یک نقطه «الف» و یک نقطه «ب» در سطح افقی می‌باشد و مجموعه‌ای از نقاط مکانی مجاور که این دو نقطه را بهم می‌پیوندد. عارفان به مقام شامخ امامت به عنوان مسیرپیمای



متحرک، از نقطه مبدأ «الف» که دنیا است شروع به حرکت می‌نماید. مسیر (مرزنا) را می‌پیماید و وقتی از حرکت باز می‌ایستند، در نقطه‌ای متفاوت از نقطه‌ای که حرکت را آغاز کرده بودند، قرار دارند که به آن نقطه مقصد (ب) گویند. نقطه مقصد (پایان مسیر)، «بهشت» تعیین شده است. در این کلام امام (علیه السلام) از بار معنایی فعل «يَدْخُلُ» با مؤلفه عینی و اکتسابی از راه تجربه، تصویری متحرک و پویا از «عارفان به مقام امامت» و مکانی از مفهوم ذهنی «بهشت اخروی» در پیکره روایت ترسیم شده است. گاه مکان با اوصافی خاص معین شده است و شامل زیر مجموعه‌هایی به شرح ذیل است:

۵- ۱- ۱- نام نگاشت ۲ [بهشت مکان ماندن است]

در برخی از خطبه‌ها و عبارات نهج البلاغه، حوزه انتزاعی بهشت به مثابه مکانی برای ماندن توصیف شده است. مثلاً: «...قَوْمٌ لَمْ تَزَلِ الْكَرَامَةُ تَتَمَادَى بِهِمْ حَتَّى خَلُّوا دَارَ الْقَرَارِ وَ أَمِنُوا ثِقَلَةَ الْأَسْفَارِ...» (خطبه ۱۶۵)؛ «...آن‌ها کسانی هستند که همواره از کرامت الهی بهره‌مندند تا آن‌گاه که در سرای ثابت خویش فرود آیند و از نقل و انتقال سفرها آسوده گردند...». این خطبه‌ها در بردارنده واژه‌ها یا عباراتی هستند که معنی اصلی آن‌ها دال بر مکان است، اما مکانی برای آرامش و اقامت. این واژه‌ها و عبارات، عبارتند از: «دارالقرار»، «القرار»، «قرار الأمن و الزاخرة»، «دارالمقام»، «دار إقامة»، «داره»، «حَيْثُ لَا يَطْلَعُ النَّوَالُ»، «... لَا يَطْلَعُ مُقِيمُهَا»، «دار... لَا يُنْقَلُونَ عَنْهَا» و ... «قرار» به معنی ثبات و محل استقرار است که اصل آن از «قَر» (بر وزن قُفْل) به معنی سرما است و سرما مقتضی سکون است؛ چنانکه حرارت مقتضی حرکت (قرشی، ۱۳۷۱، ص. ۵، ص. ۳۰۲). «مقام» یعنی جایگاه اقامت؛ جایی که در آن مقیم می‌شوند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۲۲، ص. ۱۶۹). «إقامة»، مصدر فعل «أقام» به معنای اقامت گزیدن، ثابت و پا برجا شدن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۳، ص. ۲۶۸).

در موارد متعدد دیگر نیز همچون: «...فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً مِنْ ... عَمَرَ مَعَاداً وَ اسْتَظْهَرَ زَاداً لِيَوْمِ رَحِيلِهِ وَ وَجِهَ سَبِيلِهِ وَ خَالَ حَاجَتِهِ وَ مَوْطِنَ فَاقَتِهِ وَ قَدَّمَ أَمَامَهُ لِدَارِ مُقَامِهِ...» (خطبه ۸۳)؛ «... پس از خدا چونان کسی پروا کنید که ... آخرت را آبادان و زاد و توشه برای روز حرکت، هنگام حاجت و جایگاه نیازمندی، آماده ساخت و آن را برای اقامتگاه خویش، پیشاپیش فرستاد...» و «...فَلْيُعْمَلِ الْعَامِلُ مِنْكُمْ فِي أَيَّامِ مَهْلِهِ، قَبْلَ إِزْهَاقِ أَجَلِهِ ... وَلْيَتَزَوَّدْ مِنْ دَارِ طَعْنِهِ لِدَارِ إِقَامَتِهِ...» (خطبه ۸۶)؛ «... هر کس از شما در روزگارانی که مهلت دارد، به اعمال نیکو بپردازد پیش از آنکه مرگ فرا رسد... و در این دنیا که محل کوچ کردن است، برای منزلگاه ابدی توشه‌ای بردارد...»، بهشت مکان ماندگاری است.

۵- ۱- ۲- نام نگاشت ۳ [بهشت مکان بهره‌وری است]



«...وَيُطَافُ عَلَى نَزَالِهَا فِي أَفْنِيَةِ قُصُورِهَا بِالْأَعْسَالِ الْمُصَفَّقَةِ وَ الْخُمُورِ الْمُرَوَّقَةِ...» (خطبه ۱۶۵)؛ «... و مهمانداران بهشت گرد ساکنان آن و پیرامون کاخ‌هایشان در گردشند و آنان را با عسل‌های پاکیزه و شراب‌های گوارا پذیرایی می‌کنند...».

در خطبه فوق به توصیف بهشت و نعمت‌های بهشتی پرداخته شده است. حرف جرّ «فی» که با توصیف‌هایی از درون بهشت همراه است، معنای ظرفیت را دارد و برای مفهوم مجرّد بهشت نوعی حجم در نظر گرفته شده است و از طریق انطباق استعاری مفهوم عقلی با تجربیات عینی در قالب مدل شناختی، مفهوم مجرّد بهشت همچون ظرفی تلقی گردیده که حاوی نعمت‌هاست؛ لذا از این کلام امام (علیه السلام) نام نگاشت [بهشت ظرف است] برداشت می‌شود. این نام نگاشت از عباراتی دیگر نیز منتج می‌شود؛ مانند:

«...سُبْحَانَكَ ... خَلَقْتَ ذَارًا وَ جَعَلْتَ فِيهَا مَادُّبَةً مَشْرَبًا وَ مَطْعَمًا وَ أَزْوَاجًا وَ خَدَمًا وَ قُصُورًا ...» (خطبه ۱۰۹)؛ «...خدایا بهشت را آفریدی و سفره رنگارنگ نعمت‌ها را گستراندی و در آن انواع نوشیدنی، خوردنی، همسران، میهمانداران، قصرها و ... قرار دادی» و «... وَ يُخَلَّدُهُ فِيهَا اشْتَهَتْ نَفْسُهُ...» (خطبه ۱۸۳)؛ «... و به بهشت و آنچه که دوست دارد، جاودانه دسترسی پیدا می‌کند...».

۵- ۱- ۳- نام نگاشت ۴ [بهشت مکانی بسته با دروازه‌هایی برای ورود به آن است] «... فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ ...» (خطبه ۲۷)؛ «... جهاد در راه خدا دری از درهای بهشت است...».

المبرّد در الکامل در سبب صدور این خطبه گفته است: گروهی از یاران معاویه وارد انبار شدند و عامل امام (علیه السلام)، حسان بن حسان، را کشتند. یاران او در حالی که خشمناک بودند ردای او را درآوردند و به نخیله رسیدند و بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) سلام فرستادند، در این موقع بود که امام (علیه السلام) این خطبه را ایراد فرمود (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۶، ۲، ص. ۷۵-۷۶).

جهاد از جهد به معنای تکاپو و تلاش است. از اندک حرکت هدف‌دار و بدون توقع عوض مادی گرفته تا کشته شدن در راه هدف الهی، جهاد نامیده می‌شود؛ چنانکه در حدیث آمده است: «تلاشگر در راه تحصیل زندگی عائله‌اش مانند مجاهد در راه خداست» و در آیات قرآن نیز تاکید بر جهاد شده است (جعفری، ۱۳۷۷، ۵، ص. ۲۶۱).

در خطبه فوق مفهوم انتزاعی بهشت به مثابه مکانی محدود با دروازه‌هایی برای ورود اولیای خدا به داخل آن بیان شده و با کاربست «من» بیانیه، «جهاد» به منزله یکی از درهای بهشت در نظر گرفته شده است؛ اما در خطبه ۱۹۲ براساس سیاق جمله و خطبه‌هایی که قبل و بعد از آن آمده است، می‌توان «فروتنی» را نیز متناظر با یکی دیگر از درهای بهشت دانست؛ همچنین امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه ۲۲۰، ضمن بیان اوصاف سالک راه خدا، از یکی از درهای بهشت به «باب السّلامة» یاد کرده است.



ابن میثم معتقد است: جهاد دری از درهای بهشت است. پس نماز، روزه و ... نیز هر یک دری از درهای بهشت می‌باشد؛ زیرا انجام فرائض دینی موجب ورود بهشت می‌شود؛ چنانکه پیامبر ﷺ فرمود: نماز کلید بهشت می‌باشد و برای بهشت دری است به نام «رَیَّان» که جز روزه‌دار از آن در وارد نمی‌شود (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲، ص. ۷۳؛ ۳، ص. ۱۱۹). «رَیَّان» جمع «رِوَاء» از ریشه «روی» به معنای سیراب (ضد عطشان) است؛ همچنین به معنای شاخه‌های سبز و تازه درخت است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴، ص. ۳۴۵).

در خطبه نخست نیز آمده است: «... وَ مِنْهُمْ ... السَّدَنَةُ لِأَبْوَابٍ جَنَّاهِ...» (خطبه ۱)؛ «... و جمعی دیگر دربانان بهشت خداوندند...». هم‌آوایی «باب (ابواب) = در(درها)» که مشخصه معنایی جسم داشته و از مؤلفه‌های حوزه مبدأ می‌باشد، با واژگان عقلی بهشت، نیز بیانگر آن است که برای بهشت به عنوان قلمرو هدف، حجم در نظر گرفته شده و در قالب یک مدل استعاری عرضه شده است که به واسطه آن شبکه‌ای از مفاهیم پیچیده ذهنی در قالب شبکه‌ای از ساختارهای عینی‌تر و متعارف‌تر درک می‌شود؛ مفاهیمی که برگرفته از تجربیات فردی اندوخته شده در ذهن انسان است. در نگاشت فوق بهشت متناظر با مکانی بسته و جهاد و فروتنی و ... هریک متناظر با درهای این مکان قلمداد می‌گردد.

۵- ۱- ۴- نام نگاشت ۵ [بهشت مکان متحرک است]

«... بِالْقِيَامَةِ تُزَلَّفُ الْجَنَّةُ...» (خطبه ۱۵۶)؛ «... با قیامت بهشت نزدیک می‌شود...». فقط در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه فعل «تُزَلَّفُ» برای بهشت به کار رفته است. این فعل از ریشه «زَلَفَ» به معنای «نزدیک شدن و پیش آمدن» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۷، ص. ۳۶۸)؛ همچنین «منزلت، تقرب و بهره‌مندی» است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲، ص. ۱۵۱). امام علی (ع) در قالب نگاشت استعاری «بهشت به مثابه مکانی متحرک»، شاخصه‌های تعریف شده در حوزه منبع را به معنی عقلی حوزه هدف تعمیم داده و صورتی عینی از مفهوم مجرد را در کلام خویش آفریده است که قابلیت حرکت به دور و نزدیک را داراست.

۵- ۲- نام نگاشت ۶ [بهشت جزاء است]

«... فَجَعَلَهَا بَيْتَهُ الْحَرَامَ ... وَصَلَةً إِلَى جَنَّتِهِ وَ لَوْ أَرَادَ سُبْحَانَهُ أَنْ يَضَعَ بَيْتَهُ الْحَرَامَ وَ مَسَاعِرَهُ الْعِظَامَ بَيْنَ جَنَّاتٍ وَ أَنْهَارٍ وَ سَهْلٍ وَ قَرَارٍ جَمَّ الْأَشْجَارِ دَانِي الثَّمَارِ مُلْتَفَّ الْبُنَى مُتَّصِلَ الْقَرَى بَيْنَ بَرْزَةِ سَمَرَاءَ وَ رَوْضَةِ خَضْرَاءَ وَ أَرْيَافٍ مُحْدَقَةٍ وَ عِرَاصٍ مُغْدِقَةٍ وَ رِيَاضٍ نَاصِرَةٍ وَ طُرُقٍ عَامِرَةٍ لَكَانَ قَدْ صَغُرَ قَدْرُ الْجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ ضَعْفِ الْبَلَاءِ...» (خطبه ۱۹۲)؛ «... و [این سنگها] را خانه محترم خودش قرار داد ... و آن را سبب رسیدن به بهشت ساخت و اگر خداوند خانه محترمش و مکان‌های انجام مراسم حج را در میان



باغ‌ها و نهرها و سرزمین‌های سبز و هموار و پردرخت و میوه، مناطق آباد و دارای خانه‌ها و کاخ‌های بسیار و آبادی‌های به هم پیوسته، در میان گندم‌زارها و باغات خرّم و پر از گل و گیاه، دارای مناظری زیبا و پر آب در وسط باغستانی شادی آفرین و جاده‌های آباد قرار می‌داد، به همان اندازه که آزمایش ساده بود، پاداش نیز سبک‌تر می‌شد...».

«جزاء: بی‌نیازی و کفایت کردن خدای تعالی» است؛ همچنین «چیزی است که در برابر خیر، به نیکی و در برابر شرّ به بدی جبران کند». خطبه فوق به معنی دوم «جزاء» یعنی پاداش و نه مقابله به مثل اشاره دارد. ملاحظه می‌شود که در کلام امام (علیه السلام) واژه مجازات یا مکافات به کار نرفته است؛ زیرا «جَازَی، يُجَازَی، مجازات: همان مکافات و برابری است» و «مکافات: مقابله و برابری نمودن نعمتی است در برابر همان نعمت که مساوی آن باشد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱، ص. ۳۹۷)؛ اما فرموده حضرت (علیه السلام): «...[الله] سُبْحَانَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ وَ جَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةً الثَّوَابِ تَفْضُلًا مِنْهُ وَ تَوْسَعًا بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ...» (خطبه ۲۱۶)؛ «...خداوند حق خود را بر بندگان، اطاعت خویش قرار داده و پاداش آن را دو چندان کرده است، از روی بخشندگی و گشایشی که خواسته به بندگان عطا فرماید...»، بیانگر آن است که نعمت و بخشش خدای تعالی، نه مقابله است و نه مکافات. سیاق خطبه ۱۹۲، اشاره دارد به این که بهشت جزائی است که از جانب خداوند در ازای انجام اعمال صالح به بندگان داده می‌شود؛ بنابراین می‌توان نام نگاشت [بهشت جزا است] را به کاربرد. عباراتی مانند: «...فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْجَنَّةَ مَأْبَأً وَ الْجَزَاءَ ثَوَاباً...» (خطبه ۱۹۰) بر همین نام‌نگاشت رهنمون می‌شود.

۵-۳- نام نگاشت ۷ [بهشت وعده/ بشارت است]

این نام‌نگاشت از عباراتی مانند: «...وَ ارْغَبُوا فِيمَا وَعَدَ الْمُتَّقِينَ فَإِنَّ وَعْدَهُ أَصْدَقُ الْوَعْدِ...» (خطبه ۱۱۰)؛ «...و رغبت نمایید در آنچه وعده فرموده پرهیزکاران را، [که آن جنان است] پس به تحقیق که وعده او سبحانه راست‌ترین وعده‌ها است...»؛ «...وَ وَعْدَهُ الْمَرْدُ إِلَى جَنَّتِهِ...» (خطبه ۱)؛ «و [خداوند] به او [آدم] وعده بازگشت به بهشت را داد» نتیجه می‌شود.

«وَعَدَ» هم در مورد وعده خیر به کار می‌رود و هم وعده شرّ. اما «وعید» فقط در مورد شرّ گفته می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ۷، ص. ۲۲۶). «عِدَّة» از «وَعَدَ» است که جمعش «عِدَات» است؛ اما «وَعَدَ» جمع ندارد، مصدر است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۴، ص. ۴۶۸). در جمله فوق، سیاق جمله و فعل امر «ارْغَبُوا» که ظاهراً صیغه مبالغه است و به معنای آن است که «بیشتر رغبت کنید» و مفعول فعلی «وَعَدَ» که «الْمُتَّقِينَ: پرهیزگاران» است، همگی نشان می‌دهند که [بهشت وعده خیر است]؛ البته گاهی امام (علیه السلام) از واژه «بشارت» استفاده نموده است. به عنوان مثال در وصف و یاد پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرموده است: «...وَ دَعَا إِلَى الْجَنَّةِ مَبْشَرًا...» (خطبه ۱۰۹)؛ «...و با بشارت مردم را به سوی بهشت فرا خواند...».



«...أَلَا وَ إِنَّ الْقَدَرَ السَّابِقَ قَدْ وَقَعَ وَ الْقَضَاءُ الْمَاضِيَ قَدْ تَوَرَدَ، وَ إِنِّي مُتَكَلِّمٌ بِعِدَّةِ اللَّهِ وَ حُجَّتِهِ قَالَ اللَّهُ [جَلَّ ذِكْرُهُ] تَعَالَى «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ...» (خطبه ۱۷۶) «...آگاه باشید! آن چه از پیش مقرر شده بود، به وقوع پیوست و خواسته‌های گذشته الهی انجام شد و همانا من با تکیه بر وعده‌های الهی و براهین روشن او سخن می‌گویم که فرمود: «کسانی که گفتند پروردگار ما خدا است پس استقامت ورزیدند، فرشتگان بر آنها فرود می‌آیند و می‌گویند، نترسید و محزون نباشید که بشارت باد بر شما بهشتی که به شما وعده داده‌اند...» نیز شاهی دیگر بر این نام‌نگاشت است.

۵-۴- نام نگاشت ۸ [بهشت هدف مسابقه است]

در برخی خطبه‌ها که مربوط به بهشت و نعمت‌های بهشتی است، سیاق جمله و برخی واژه‌های به کار رفته در آن برای ترغیب انسان‌ها به بهشت به گونه‌ای است که گویا دنیا مکانی برای مسابقه دادن است و هدف این مسابقه بهشت است و آتش سرانجام عقب ماندگی از آن است. مثلاً: «...أَلَا وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْمِصْمَارَ وَ غَدَاً السِّبْقَ وَ السَّبْقَةُ الْجَنَّةُ وَ الْغَايَةُ النَّارُ...» (خطبه ۲۸)؛ «...آگاه باشید امروز روز تمرین و آمادگی و فردا روز مسابقه است و جایزه برندگان بهشت و سرانجام عقب‌ماندگی، آتش خواهد بود. جمله فوق یکی از شگفت‌ترین سخنان حضرت علی (علیه السلام) است که می‌تواند مردم را به سوی زهد سوق دهد و به عمل آخرت وادار سازد و علاقه آنان را از آرزوها قطع کند و نور بیداری و تنفر از اعمال زشت را در قلب آنان ایجاد نماید (دشتی، ۱۳۸۵، ص. ۷۹). «السَّبْقَةُ» از ریشه «سبق» به معنای سبقت جستن در مورد امری دوست‌داشتنی است و این از صفات بهشت است. «السَّبْقَةُ» (به ضم سین) به جایزه‌ای گفته می‌شود که به پیش‌تازان و برندگان مسابقه داده می‌شود؛ خواه نقد باشد یا جنس دیگری و معنی هر دو کلمه به هم نزدیک است؛ زیرا پاداش را در ازای کار نیک می‌پردازند نه کار بد. توجه امام (علیه السلام) به اختلاف معنایی بین دو لفظ «السَّبْقَةُ» و «الْغَايَةُ» یکی از اسرار و لطایفی است که در «السَّبْقَةُ الْجَنَّةُ وَ الْغَايَةُ النَّارُ» نهفته است؛ زیرا «السَّبْقَةُ» جهت امور مسرت‌بخش به کار می‌رود؛ اما مفهوم «غایت: پایان» مفهوم وسیعی است که موضوعات مسرت‌بخش و غیر مسرت‌بخش را شامل می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ص. ۵، ۱۸۲)؛ چنانکه امام (علیه السلام) در خطبه ۱۵۶، در مورد بهشت و دوزخی که پس از مرگ آغاز می‌شوند، واژه «الغایات» را به کار برده است: «وَ صَاوُوا إِلَى مَصَائِرِ الْغَايَاتِ»؛ «و به سوی منزلگاه‌های آخرین در حرکتند» و در خطبه ۱۵۷ فرموده است: «...فَالْجَنَّةُ غَايَةُ السَّابِقِينَ، وَ النَّارُ غَايَةُ الْمُفْرَطِينَ...»؛ «...بهشت، سرمنزله پیش‌تازان و آتش دوزخ پایان کار تقصیرکاران است...».

واژه «بادروا» در شاهد مثال‌های ذیل نیز به معنای «سارعوا»، فعل امر از ریشه «بَادَر» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ص. ۴۸) و ظاهراً برای مبالغه است؛ یعنی بیشتر عجله کنید (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱، ص. ۳، ۲۵۵).



- «... سَابِقُوا فِيهَا إِلَى الدَّارِ الَّتِي دُعِيتُمْ إِلَيْهَا...» (خطبه ۱۷۳)؛ «... به خانه‌ای که دعوت شده‌اید، بشتابید...».

- «... فَبَادِرُوا الْمَعَادَ وَ سَابِقُوا الْأَجَالَ... فَبَادِرُوا بِأَعْمَالِكُمْ تَكُونُوا مَعَ جِبْرِانِ اللَّهِ فِي دَارِهِ...» (خطبه ۱۸۳)؛ «... پس به سوی قیامت بشتابید... و پیش از آن که مرگ فرا رسد آماده باشید... پس به اعمال نیکو مبادرت کنید، تا با همسایگان خدا در سرای او باشید...».

۵-۵- نام نگاشت ۹ [بهشت باغ سرسبز است]

«...سُبْحَانَكَ خَالِقًا وَمَعْبُودًا! بِحُسْنِ بِلَايِكَ عِنْدَ خَلْقِكَ خَلَقْتَ دَارًا وَ جَعَلْتَ فِيهَا مَأْدِبَةً... وَ أَنْهَارًا وَ زُرُوعًا وَ ثِمَارًا...» (خطبه ۱۰۹)؛ «...خدایا ستایش تو را سزاست که آفریننده و معبودی و بندگان را به درستی آزمایش کردی. خانه آخرت را آفریدی و سفره رنگارنگ نعمت‌ها را گستراندی و ... نهرهای روان، میوه‌ها و کشتزاران قرار دادی...».

برخی معتقدند: «خَلَقْتَ دَارًا» به معنای بهشت و «مَأْدِبَةً» غذایی است که انسان را به سمت خود فرا می‌خواند و «زُرُوع» گندم، جو، خرما، مویز و ... است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۶، ۷، ص. ۲۰۶ - ۲۰۷). عده‌ای نیز بر این عقیده‌اند که، «دار»، استعاره از اسلام و «مَأْدِبَةً»، استعاره از بهشت است. چنانکه در حدیث نبوی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْإِسْلَامَ دَارًا وَ الْجَنَّةَ مَأْدِبَةً» (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۳، ص. ۱۰۶) و «خدا عالی‌ترین عوامل لذات مادی و روحی را برای بنده‌اش آماده فرموده است» (جعفری، ۱۳۷۷، ۲۰، ص. ۱۲).

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرموده است: «...فَلَوْ رَمَيْتَ بِنَصْرِ قَلْبِكَ نَحْوَ مَا يُوصَفُ لَكَ مِنْهَا لَعَزَّتْ نَفْسُكَ عَنْ بَدَائِعِ مَا أُخْرِجَ إِلَى الدُّنْيَا مِنْ شَهَوَاتِهَا وَ لَذَائِهَا وَ زَخَارِفِ مَنَاطِرِهَا وَ لَذِهَلَتْ بِالْفِكْرِ فِي اصْطِفَاقِ أَشْجَارِ عُيُوبِهَا فِي كُتُبَانِ الْمِسْكِ عَلَى سَوَاحِلِ أَنْهَارِهَا، وَ فِي تَعْلِيْقِ (تعلیق) كَبَائِسِ اللُّوْلُؤِ الرُّطْبِ فِي عَسَالِيحِهَا وَ أَفْنَائِهَا وَ طُلُوعِ تِلْكَ الثَّمَارِ مُخْتَلِفَةً فِي غُلْفِ أَكْمَامِهَا، تُجَنِّي مِنْ غَيْرِ تَكْلُفٍ فَتَأْتِي عَلَى مُنِيَّةٍ مُجْتَنِيهَا...» (خطبه ۱۶۵)

«اصْطِفَاقِ أَشْجَارِ» به معنای تکان خوردن درختان توسط باد (جوهری، ۱۳۷۶، ۴، ص. ۱۵۰۸) است و «عُيُوبِهَا فِي كُتُبَانِ الْمِسْكِ» یعنی «ریشه درختان به جای ریگ و خاک در توده‌ای از مُشک است» و «مُخْتَلِفَةً فِي غُلْفِ أَكْمَامِهَا» بدین مفهوم است که با توجه به تفاوت درختان، میوه‌های آن نیز متفاوت است؛ زیرا هر درختی یک نوع میوه خاص می‌دهد و علت وجود اختلاف، اشاره به عدم انحصار میوه بهشت به یک نوع یا دو نوع است و میوه‌های گوناگون از یک درخت به عمل می‌آید که این موضوعات قدرت خدا را بیان می‌کند (هاشمی خویی، بی‌تا، ۱۰، ص. ۶۵-۶۶).



باغ‌های محسوس دنیا (بهشت محسوس)، نشانه نردبانی برای شناخت بهشت معقول و لذا یذ آن است. مثلاً «درختان بهشت»، استعاره برای فرشتگان آسمان است و به هم خوردن برگ‌های آن، تشریح این استعاره است. «تپه‌های مُشک» نیز، استعاره از معارف و کمالاتی است که از جانب پروردگار عطا شده و مانند درختان که در پشته‌ها می‌رویند، از آنها به وجود می‌آیند. «أنهار» برای آن دسته از فرشتگان که از تعلّق به اجرام فلکی مجرّدند و مانند زهرها که مبدأ حیات و بقای درختانند، استعاره از مبادی فرشتگان آسمان می‌باشند؛ «ثمرات» هم که ذکر شده نیز استعاره از علوم و کمالاتی است که از این ارواح عالیّه بر نفوس مستعد، بی‌هیچ مضایقه‌ای اضافه شده است و این علوم میوه‌هایی هستند که هر کدام بر طبق میل خواهنده و بر حسب استعداد چیننده در دسترس می‌باشند (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۲، ص. ۵۶۹). جَنّت هر باغ و بستانی است که دارای درختان انبوه بوده و زمین را می‌پوشاند. درختانی هم که پُر شاخ و برگ هستند، «جَنّت» نام گرفته‌اند؛ همچنین به معنای بهشت است یا به صورت تشبیه به باغی که در زمینی است، جنان نامیده شده، هر چند که میانشان تفاوت است یا بخاطر پوشیده بودن نعمت‌هایش از ماست (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱، ص. ۳۴۰ و ۴۱۴).

علاوه بر اوصاف فوق در مورد بهشت که امام علیّ (ع) آن را به مثابه باغ سرسبز معرفی نموده است، واژه «الجَنّة» ۲۸ مرتبه، «الجنان» و «جَنّتُهُ» هر کدام ۲ مرتبه و «جَنّات» ۱ مرتبه در خطبه‌های نهج البلاغه به کار رفته است. بجز یک مورد «جَنّتُهُ» (خطبه ۹) و «الجَنّة» (خطبه ۱۹۲) در کلام امام علیّ (ع) که به معنای بهشت دنیوی است، در سایر موارد (۳۱ مورد) جَنّة به همراه ساختارهای مختلف آن به معنای جایگاه اخروی نیکوکاران و مؤمنان است.

براساس شرح و تأویل مذکور از بهشت می‌توان دریافت که امام علیّ (ع) مفاهیم انتزاعی بهشت معقول و لذا یذ معنوی آن را در سطح فهم همگان به ویژه اعراب صدر اسلام تنزّل بخشیده و معنویّات را به قلمرو محسوسات (باغ و درختان و زهرها و ...) درآورده و با مفاهیم تجسّمی ابتدایی، به شکلی نظام‌مند، ساختار مفاهیم پیچیده‌تر را فراهم آورده است. با توجّه به مطالب فوق، نام نگاشت [بهشت باغ سر سبز است] از این خطبه‌ها استنباط می‌شود. در دیدگاه حضرت علیّ (ع)، (حوزه مقصد) بهشت معقول (لذات معنوی) بوده که بالاترین نعمت‌هاست و مختصّ اولیای عظام در مقام عبودیت است. این درجه رفیع و مقام شامخ که «جوار الهی» نامیده می‌شود، تنها از طریق اطاعت خداوندی به دست می‌آید.

۵-۶- نام نگاشت ۱۰ [بهشت شیء است]

در برخی از خطبه‌های نهج البلاغه، مفهوم مجرّد بهشت به گونه‌ای استعاره‌ای به مانند شیئی است که می‌توان آن را تملّک کرد یا در تملّک کسی درآورد. مانند: «...يُنْزِلُ مَنْزِلَ الْكَرَامَةِ عِنْدَهُ فِي دَارِ اضْطَنْعَها لِنَفْسِهِ...» (خطبه ۱۸۳)؛ «... خداوند او [انسان با تقوا] را در منزل کرامت خویش مسکن

می‌دهد؛ خانه‌ای که متعلق به خداست...». در این مورد بیشتر حرف جرّ «لام» که به معنی «اختصاص» و «مالکیت» است، به کار رفته است.

«منزل کرامت» جایگاه با برکتی است که خداوند دستور درخواست آن را در (قرآن کریم ۲۳: ۲۹) به بندگان خود داده است (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۳، ص. ۷۳۵). دانشمندان معتقدند که لام اختصاص در عبارت «فی دارِ اصْطَنَعَهَا لِنَفْسِهِ» جهت تعظیم و ترغیب به بهشت است (شوشتری، ۱۳۷۶، ۱۲، ص. ۱۰۶؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۶، ۱۰، ص. ۱۲۰؛ هاشمی خوئی، بی‌تا، ۱۰، ص. ۳۹۰).

در نمونه‌های دیگری نیز همین «لام» مالکیت قابل مشاهده است: «... فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِمَا خَاصَ أَوْلِيَائِهِ...» (خطبه ۲۷). «... وَ مِنْهُمْ ... السَّيِّئَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ...» (خطبه ۱). گاه شیء با وصف خاصی معین شده است که به شرح ذیل می‌باشد:

۵-۷- نام نگاشت ۱۱ [بهشت شیء قابل شمارش است]

«...فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ جِهَةً مَا خَلَقَكُمْ لَهُ وَ أَحْذَرُوا مِنْهُ كُنْهَ مَا حَذَرَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ وَ اسْتَجِئُوا مِنْهُ مَا أَعَدَّ لَكُمْ...» (خطبه ۸۳)؛ «...ای بندگان خدا برای هماهنگی با اهداف آفرینش خود، از خدا پروا کنید و آن چنان که شما را پرهیز داد از مخالفت و نافرمانی خدا بترسید تا استحقاق آنچه را که خداوند برای شما آماده کرد (شمارش کرد) داشته باشید...»

بر اساس سیاق جمله فوق و رجوع به فرموده امام ۷: «...فَإِنَّ التَّقْوَى فِي الْيَوْمِ الْحَرِّ وَ الْجَنَّةُ وَ فِي غَدِ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَنَّةِ...» (خطبه ۱۹۱)؛ «...تقوا امروز سپر بلا و فردا [در قیامت] راه رسیدن به بهشت است...» و آیه «... وَ سَيَقِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا...» (قرآن کریم ۳۹: ۷۳)؛ «...و کسانی که از پروردگارشان پروا داشتند گروه گروه به سوی بهشت سوق داده شوند...» که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه ۱۹۰ بدان اشاره فرمود، می‌توان دریافت که آنچه را خداوند برای بندگان پرهیزگارش آماده نمود، بهشت است.

«عَدَّ» به معنای شمردن و «عَدَدَ» اسم مصدر به معنای «شمردن» است. «اعداد: آماده کردن»، نوعی شمردن است (قرشی، ۱۳۷۱، ۴، ص. ۲۹۹)؛ لذا با عنایت به معنای ریشه این فعل و سیاق خطبه‌های حضرت (علیه السلام)، نام نگاشت [بهشت شیء قابل شمارش است]، برداشت می‌شود. لازم به توضیح است که فعل «أَعَدَّ» در این خطبه برای بهشت به کار رفته است.

نمودار ۱: نمودار درختی نام‌نگاشت‌های بهشت در نهج‌البلاغه



استعاره‌های مفهومی «بهشت» در خطبه‌های نهج‌البلاغه





نتیجه‌گیری

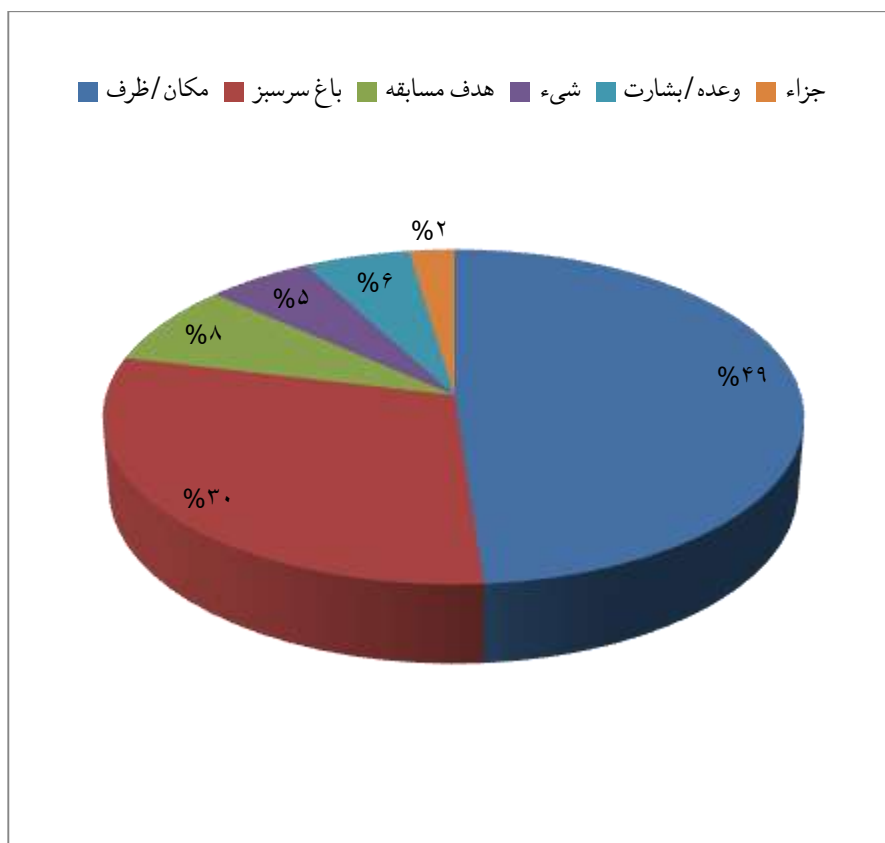
- ۱- واژه «بهشت» ریشه اوستایی دارد؛ به معنای جهان بهتر و عالم نیکوتر. مجموع آنچه در متون دینی پیرامون بهشت وارد شده است، دورنمایی از نعمت‌های آن جهان است که واقعیتی بس برتر از این جهان دارد؛ زیرا اگر زندگی جهان دیگر برتر از این جهان باشد، قهراً نعمت‌های آن جهان نیز بالاتر است. ادله روشن قرآنی از ناشناخته بودن نعمت‌های اخروی و والایی آن در قیاس با نعم دنیایی حکایت دارد. جهت درک این‌گونه مفاهیم انتزاعی در اندیشه دینی استعاره‌ها نقش محوری دارند.
- ۲- در خطبه‌های نهج البلاغه، از بهشت با یازده واژه: «الجنة»، «جنان»، «دار»، «دارمقام»، «دارالإقامة»، «دارالقرار»، «دارالسلام»، «قرارالأمن والراحة»، «منازل»، «منازل الأبرار»، «منزل الكرامة» یاد شده است. گاهی نیز بدون در برداشتن هیچ یک از کلیدواژه‌های فوق به توصیف بهشت پرداخته شده است.
- ۳- استعاره از منظر معنی‌شناسی شناختی (رویکرد نوین استعاره)، تنها یک صنعت ادبی و پدیده‌ای در سطح واژگان نیست؛ بلکه دارای نقشی محوری در تجربه‌های اکتسابی زندگی روزه‌مره افراد است.
- ۴- حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه‌های نهج البلاغه، مفهوم انتزاعی «بهشت» را با بهره جستن از حوزه‌های مفهومی عینی و سطح فهم همگان، به ویژه اعراب صدر اسلام به زیبایی تمام در پیش روی آنان نهاد تا هر مخاطبی را تحت تأثیر قرار دهد و رغبت زایدالوصفی را در دل‌ها بپروراند.
- ۵- نام‌نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی «بهشت اخروی از بیرون» در خطبه‌های نهج البلاغه عبارتند از: [بهشت مکان / ظرف است]، [بهشت مکان ماندن است]، [بهشت مکان بهره‌وری است]، [بهشت مکانی بسته با دروازه‌هایی برای ورود به آن است]، [بهشت مکان متحرک است]، [بهشت جزاء است]، [بهشت وعده / بشارت است]، [بهشت هدف مسابقه است]، [بهشت باغ سرسبز است]، [بهشت شیء است] و [بهشت شیء قابل شمارش است].
- ۶- از میان نام‌نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی «بهشت اخروی از بیرون» به ترتیب نام‌نگاشت‌های [بهشت مکان است] و [بهشت باغ سرسبز است] بیشترین فراوانی را دارا هستند.
- ۷- واژه «جَنَّة» در ساختارهای مختلف آن در خطبه‌های نهج البلاغه به کار رفته است؛ جز دو مورد که دلالت بر بهشت دنیوی دارد، در سایر موارد (۳۱ مورد) به معنای جایگاه اخروی نیکوکاران و مؤمنان است.
- ۸- حوزه‌های مبدأ استعاره‌های مفهومی بهشت اخروی «از بیرون» عبارتند از: مکان / ظرف و زیر مجموعه‌های آن: (مکان ماندن، مکان بهره‌وری، مکانی بسته با دروازه‌های ورودی، مکان متحرک)، جزاء، بشارت / وعده، هدف مسابقه، باغ سرسبز، شیء و زیر مجموعه آن: شیء قابل شمارش.

۹- در خطبه‌های نهج‌البلاغه بیشتر از حوزه‌های مبدأ «مکان» و «باغ سرسبز» برای مفهوم‌سازی «بهشت اخروی از بیرون» بهره‌برداری شده است.

جدول فراوانی نام نگاشت و حوزه‌های مبدأ استعاره‌های مفهومی بهشت اخروی (از بیرون) در خطبه‌های نهج‌البلاغه

حوزه مبدأ	نام نگاشت	فراوانی
مکان/ظرف	بهشت مکان / ظرف است	۶۲
باغ سر سبز	بهشت باغ سر سبز است	۳۸
مکان ماندن	بهشت مکان ماندن است	۱۱
هدف مسابقه	بهشت هدف مسابقه است	۱۰
شیء	بهشت شیء است	۷
وعده/ بشارت	بهشت وعده/ بشارت است	۷
مکان بهره‌وری	بهشت مکان بهره‌وری است	۵
مکانی بسته با دروازه‌های ورودی	بهشت مکانی بسته با دروازه‌هایی برای ورود به آن است	۴
جزاء	بهشت جزاء است	۳
مکان متحرک	بهشت مکان متحرک است	۱
شیء قابل شمارش	بهشت شیء قابل شمارش است	۱

نمودار ۲: درصد فراوانی حوزه‌های مبدأ اصلی استعاره‌های مفهومی بهشت اخروی (از بیرون) در خطبه‌های نهج البلاغه





منابع

قرآن کریم، (۱۳۸۶)، قم: گلبیگ.

- ۱- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۸۶)، شرح نهج البلاغه، قم: داراحیاء التراث العربی.
- ۲- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التّویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ۴- ابن میثم بحرانی، کمال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح نهج البلاغه، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ۵- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۹۷۱)، الصناعین، قاهره: مطبعة عیسی الحلبي و شرکاء.
- ۶- افراشی، آریتا (۱۳۹۵)، مبانی معناشناسی شناختی: تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۷- امین، سیده نصرت بیگم (بی‌تا)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی‌سرپرست اصفهان.
- ۸- بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰)، استعاره و مجاز با رویکردی شناختی، مترجم: فرزانه سجودی، تهران: نقش جهان.
- ۹- بهرامی، احسان (۱۳۶۹)، فرهنگ واژه‌های اوستایی، تهران: نشر بلخ.
- ۱۰- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۸۳)، مختصر المعانی، بیروت: دارالفکر.
- ۱۱- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۱۲- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، الصحاح، محقق/مصحح: عطار احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۱۳- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، انسان و قرآن، قم: قیام.
- ۱۴- حق‌شناس، علی‌محمد (۱۳۹۰ [۱۳۷۰])، طبقه‌بندی استعاره جرجانی با اشاره خاص به طبقه‌بندی استعاره ارسطو (در مقالات ادبی زبان شناختی)، تهران: نیلوفر.
- ۱۵- دشتی، محمد (۱۳۸۵)، ترجمه و شرح نهج البلاغه: قم: انتشارات ظهور شفق.
- ۱۶- راسخ مه‌ند، محمد (۱۳۸۹)، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، نظریه‌ها و مفاهیم: تهران: سمت.
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.

- ۱۸- رستمی شیرین‌آبادی، راضیه (۱۳۹۵)، استعاره‌های مفهومی بهشت در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده زبان‌شناسی.
- ۱۹- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۹۸۸)، *المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب*، شارح: سمیر حسین حلبی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۶)، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران: نیل.
- ۲۱- شوشتری، محمدتقی، (۱۳۷۶)، *بہج الصباغة فی شرح نہج البلاغة*، تهران: امیر کبیر.
- ۲۲- صفوی، کورش، (۱۳۸۴)، *فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- ۲۳- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- ۲۴- قائمی‌نیا، علیرضا، (بی‌تا)، *استعاره‌های مفهومی در قرآن (به چاپ رسیده در مجموعه مقالات زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی)*، تهران: هرمس، ص ۳۱-۵۹.
- ۲۵- قُزشی، علی‌اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۶- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، قم: نشر هجرت.
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی*، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۸- گذشته، ناصر، (۱۳۷۸)، «بررسی مفهوم بهشت در اندیشه‌های دینی»، *مقالات و بررسیها دانشگاه تهران*، دفتر ۶۵، ص ۶۳-۷۶.
- ۲۹- گلفام، ارسلان؛ یوسفی‌راد، فاطمه، (۱۳۸۱)، «زبان‌شناختی و استعاره، تازه‌های علوم‌شناختی»، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (پرتال جامع علوم انسانی)*، ۴ (۳)، ص ۵۹-۶۴.
- ۳۰- لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک، (۱۳۹۴)، *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*، مترجم: هاجر آقابراهیمی، تهران: نشر علم.
- ۳۱- نورمحمدی، مهتاب؛ آفاگلزاده، فردوس؛ گلفام، ارسلان، (۱۳۹۱)، «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان‌شناسی شناختی)»، *مجله‌ی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، ۸ (۲۲)، ص ۱۵۵-۱۹۲.
- ۳۲- هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله، (بی‌تا)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، بی‌جا: بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج).
- ۳۳- هوشنگی، حسین؛ سیفی پُرگو، محمود، (۱۳۸۸)، «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، ۱ (۳)، ص ۹-۳۴.

۳۴- یگانه، فاطمه؛ افراشی، آریتا، (۱۳۹۵)، «استعاره‌های جهتی در قرآن کریم با رویکرد شناختی»،
جستارهای زبانی، ۷ (۵)، ص ۱۹۳-۲۱۶.

- Grady, J.E, (2007), **Metapho**, In The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics. Edited by D. Geeraerts and H. Cuyckens. Oxford: Oxford University Press
- Lakoff,G,**The Contemporary Theory Of Metaphor**, In A. Ortony. (eds). Metaphor and Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 202 – 251.
- Tomasello, (1999), M, **Cognitive Linguistics**, In M. Bechtel and G. Graham (eds.).

و تعدادی از نرم‌افزارهای مرکز تحقیقاتی علوم اسلامی "نور"



تناسب عدالت و قدرت با تداوم نظام سیاسی

در کلام نهج البلاغه

مهران رضائی* / منصور میراحمدی**

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۶

چکیده

امتداد و حیات سیاسی، وابستگی و نسبت خاصی با کنشگران قدرت و عملکرد عادلانه ی نظام سیاسی در زندگی اجتماعی دارد. هرگونه تسلط و توزیع ناعادلانه ی قدرت در نظام سیاسی، می تواند مجالی برای لغزش در فضای خودکامگی و امکانی برای خشونت های سیاسی ایجاد کند. با توجه به این موضوع، چرخش یکجانبه ی قدرت، تمایل به فساد سیاسی را تشدید کرده و قدرت سیاسی ناعادلانه می تواند بر زوال و عدم تداوم سیاسی عادلانه تأثیر بگذارد. اما از سوی دیگر، اگر قدرت سیاسی متمرکز، بصورت هوشمندانه به حالت تعدیل و براساس عدالت میان ساختار و شبکه ی سیاسی جامعه تنظیم و بازپخش شود، با چنین توانمندسازی در حوزه ی قدرت، می توان هم بر کارآمدی نظام سیاسی و هم بر سلامت حیات سیاسی جامعه افزود. براین اساس، تعدیل قوا و تنظیم قدرت در چرخه سیاسی، می تواند راهی برای کاهش خشونت های سیاسی و موضعگیری های افراد، علیه حاکمیت و بازیگران سیاسی در این حوزه باشد. در این مقاله، با مطالعه ی گفتار و رفتار سیاسی امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، درصدد فهم نسبت سه گانه مفاهیم: عدالت، قدرت و نظام سیاسی بوده و این پژوهش تلاشی می کند تا با بررسی ارتباط این سه مفهوم، مسئله تداوم نظام سیاسی را از طریق تنظیم رابطه ی عدالت و قدرت، مورد بررسی قرار دهد. از دیدگاه نگارنده، امام علی (علیه السلام) ضمن تبیین نسبت عدالت و قدرت، تأثیر آنها را بر تداوم نظام سیاسی توضیح

* . دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده اول و مسئول).

E-mail : mehnanrezaei1993@yahoo.com

** . استاد علوم و اندیشه سیاسی دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

E-mail : M_Mirahmadi@sbu.ac.ir

داده، و از این طریق راهی برای برون رفت از خشونت و استبداد سیاسی و امکانی برای امتداد سیاسی عادلانه، در اندیشه و رفتار خود گشوده است.

واژگان کلیدی

قدرت، عدالت محوری، تداوم سیاسی، سلامت سیاسی، خشونت گرایی، استبداد زدگی

مقدمه

«قدرت»، یکی از اولین و اساسی ترین عوامل، در تداوم نظام سیاسی است. نظام سیاسی، بعنوان پایگاه اصلی، تجمیع، و توزیع قدرت سیاسی در یک جامعه می باشد. «عدالت»، بعنوان یک مفهوم کلیدی و امر تاریخی، در این نسبت دوگانه، بین قدرت و نظام سیاسی، در حیات اجتماعی و سیاسی، مؤثر بوده است. نسبتی که، قدرت را در سایه ی یک تعامل عادلانه، و همزیستی سیاسی مسالمت آمیز را، در پناه یک نظام سیاسی معتدل، برای تداوم اجتماعی، لازم و حیات بخش دانسته است. براین اساس، تمرکز ناعادلانه ی قدرت در عوامل سیاسی، می تواند منشأ شکل گیری نوعی بیماری سیاسی، به نام «استبداد سیاسی» یا خشونت گرایی از محل قدرت باشد. به عبارت دیگر، چنین آفت سیاسی از برهم خوردن توازن و نسبت دوگانه، بین عدالت گرایی و قدرت خواهی در نظام سیاسی روی می دهد. به همین جهت، حاکم سیاسی، بعنوان عامل تعدیل کننده ی قدرت سیاسی، می باید، قدرت موجود در ساختار سیاسی را بدرستی و بشکل عادلانه در نظام سیاسی، تقسیم و توزیع کند، تا مانع چنین پدیده ای (استبداد و خشونت گرایی) در حیات سیاسی شود. امام علی (علیه السلام) برای عبور از چنین پدیده ای در حیات سیاسی و اجتماعی، چنین می فرمایند:

"باید بهترین امور نزد حاکم، حد وسط آنها در حق، فراگیرترین آنان در عدل و جمع کننده ترین آنها در رضایت مردم باشد" (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

براین اساس، قدرت، زمانی می تواند عادلانه باشد که بتواند حد وسط حقانیت، اصل عدالت و بیشترین رضایت عمومی، که نمایی از مبارزه و خروج از استبداد و خشونت سیاسی است، از خود برجای بگذارد، و اهداف سه گانه، ناشی از قدرت سیاسی (حق، عدالت و رضایت عمومی)، را در جامعه اسلامی متحقق گرداند.

بنابراین، در این نوشتار، در درجه ی اول تأملی براین سوال است که چه نسبت و رابطه ای بین عدالت، قدرت و تداوم سیاسی، در جامعه وجود دارد؟ و به تبع آن، تعریف و منشأ قدرت از نگاه علوی، آسیب شناسی قدرت بعنوان اساسی ترین مسئله در تداوم سیاسی، تداوم سیاسی در بستر قدرت عادلانه، تناسب قدرت و خشونت در سیمای سیاسی علی (علیه السلام)، نسبت قدرت و مشی استبدادی (تعریف و منشأ استبداد، سعی در تعادل قدرت و رفع استبداد، تعدیل قدرت و عبور از حوزه های استبداد پذیر) و اعتدال



گرایی قدرت و تداوم سیاسی عادلانه (بقای نظام سیاسی)، پرداخته می شود. این پژوهش بنا به ضرورت، از روش شناسی هرمنوتیک روانشناختی عام (شلاپرماخر) استفاده و در چارچوب نظری دوحركتی فضل الرحمن صورت بندی شده و با مدل تحلیلی و تکنیک کتابخانه ای و شیوه متن خوانی دینی-تاریخی، سامان داده شد.

۱. طرح مسئله و پیشینه پژوهی

قدرت، مهمترین هدف در کانون سیاست و رقابت های سیاسی بوده که بعنوان عامل اساسی برای بقای حاکمیت و همچنین محور تداوم سیاسی در جهان امروز بشمار می آید. از این نظر، حفظ و تداوم نظام سیاسی، اصلی ترین تلاشی است که این امکان را می دهد تا بازیگران سیاسی در میدان رقابت با یکدیگر حضوری گسترده داشته و کنش آنها در این عرصه براساس تنظیم و تعدیل قدرتی که در ساختار سیاسی صورت می گیرد در جهت بقا و تداوم نظام سیاسی حرکت کنند. حال، نحوه ی توزیع قدرت در ساختار سیاسی معیار اساسی برای تعامل عادلانه و همزیستی بین عوامل قدرت و نظام سیاسی خواهد بود که از شکل گیری پدیده ی استبداد که در بستر تمرکز قدرت صورت می گیرد، ممانعت کرده و به تبع آن از خشونت سیاسی که پیامد و دستاوردی جز تصلب و استبداد در عرصه قدرت نیست، جلوگیری می کند. در این میان، براساس سیره و گفتمان سیاسی امام علی (علیه السلام)، قدرت و نظام سیاسی باید در یک بستر و ساختار عادلانه صورت بندی شوند تا روابط قدرت و تعامل بازیگران سیاسی در جهت حمایت و امتداد نظام سیاسی باشد. به همین جهت، مراد از تداوم نظام سیاسی و نسبت آن با عدالت گرایی در نگرش علوی، اینست که فعل کنشگران سیاسی در برابر یکدیگر باید براساس جایگاه و اهدافی که برای آنها تنظیم شده است، باشد نه در مسیر محدودیت و تغلب بر دیگری. بنابراین، قدرت سیاسی باید در جهت ساختاری که برای آن تعریف شده است حرکت کند و این حرکت در بستر چارچوب تعیین شده، همان مفهوم و معنی واقعی عدالت از دیدگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام) را داشته و قدرتی که عادلانه برخورد می کند، معیار تداومی است که برای بقای نظام سیاسی کسب کرده و ضمانت امتداد آن را تضمین می کند.

براین اساس، در حوزه ی مفهوم شناسی عدالت، پژوهش های بسیاری صورت گرفته است که هرکدام جنبه ی خاصی از مفهوم عدالت در حوزه های متعدد را مورد بررسی و پژوهش قرار داده اند، در این میان، پژوهش هایی که در مسیر تحقیق پیشرو تا حدودی همپوشانی دارند، عبارتند از: «بقا و زوال دولت در کلام سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام)» نوشته عبدالکریم یحیی قزوینی، که عموماً در سطح دولت توقف داشته و دولت های گذشته را با دولت علوی مورد مقایسه قرار می دهد. پژوهش دیگر، با نام «عدالت و حکومت در اندیشه سیاسی امام علی (علیه السلام)» نوشته عیوضی که مهمترین بحث آن، پیامد سیاسی ناشی از مفهوم عدالت است که چندان به موضوع تداوم سیاسی در آن پرداخته نمی شود و آخرین پژوهش در این خصوص، «دیدگاه امام علی (علیه السلام) درباره ی عدالت و حکومت اسلامی» نوشته مولایی است که در آن



مهمترین عامل در امتداد سیاسی را توزیع عادلانه ی منابع ملی عنوان کرده و به نوعی عدالت را در سطح ملی مورد بررسی قرار داده که چندان نمی توان رگه های تداوم حکومت در بستر عدالت را در آن یافت. از سوی دیگر، مهمترین نظریات موجود در این زمینه را می توان نظریه ی تداوم خلافت اسلامی، پایداری دولت اسلامی و... نام برد.

باتوجه به پژوهش های انجام شده، پژوهش پیشرو به مهمترین مسئله در حوزه ی عدالت شناسی پرداخته، به این معنی که عدالت، تداوم نظام سیاسی را در پی داشته و در سایه ی آن می توان به نظریه ی تداوم سیاسی عادلانه در جامعه ی اسلامی دست یافت. با توجه این موضوع، مهمترین ایده ی پژوهش، تأثیرپذیری نظام سیاسی از عدالت برای امتداد سیاسی و تأثیرگذاری عدالت بر ساختار و قدرت سیاسی در جهت تداوم سیاسی عادلانه بوده که می توان آن را مهمترین جنبه ی پژوهش دانست و این که نسبت تداوم نظام سیاسی با قدرت سیاسی عادلانه، بستری را فراهم می سازد که اصلی ترین پیامد آن، امتداد حیات سیاسی در جامعه بوده که این مسئله در پژوهش های انجام شده چندان مورد عنایت پژوهشگران در این حوزه قرار نگرفته است.

۲. روش شناسی و چارچوب نظری در پژوهش

۲-۱. روش شناسی

براساس ضرورت و فهم سیره و گفتار سیاسی علوی در پژوهش پیشرو، مبنای روشی شالیر مآخر که یکی از پیشگامان هرمنوتیک روانشناختی عام والگوی تفسیری در روش شناسی است، مورد توجه بوده، او فهم گذشته و بازسازی فضای آن برای شرایط کنونی را، در قالب هم سخنی (دیالوگ) با مؤلف در گذشته و تأویل و همخوانی با متون برجای مانده، عنوان می کند. به همین جهت، اصالت روش هرمنوتیک از ریشه ی هرمنوین (Hermeneuein)، پیام آور تیزیا و برگرفته از هرمس، واسطه ی میان خدا و خلق، در یونان باستان بوده است (بنگرید: پالمر، ۱۳۹۰: ۲۲، وهوی، ۱۳۸۵: ۱۴، وقائمی نیا، ۱۳۸۰: ۱۱). از این نظر، هرمنوتیک یا تفسیر متن، روشی کهن و تاریخی بوده که از دیرباز مورد استناد و استفاده ی اندیشمندان و محققان در حوزه ی تاریخ شناسی و دین پژوهی قرار گرفته و سابقه ای ۲۰۰ ساله در روش شناسی علمی دارد. در این روش، پژوهنده به واکاوی گزاره های موجود^۱ در حوزه ی تحقیقی خود پرداخته تا بدینوسیله با گره گشایی از آن، به فهم و مقصود مؤلف از نگاشته های تاریخی پی برده و راهی برای نفوذ کردن در بافت تاریخی مؤلف بیابد. در روش شناسی هرمنوتیکی، مؤلفه هایی چون، متن، سنت و مفسر (پژوهه گر)، بعنوان پیش فرضهای آن در نظر گرفته می شود. در این دور هرمنوتیکی، یک حلقه سه گانه میان متن، سنت (علوی) و مفسر (محقق) ایجاد می گردد، تا بتوان در این چرخه ی سه گانه به نسبت مفاهیم

^۱ در اینجا مراد همان گزاره هایی است که مفاهیم عدالت، قدرت و تداوم نظام سیاسی از دیدگاه علی (ع) در بستر آنها آورده شده، و به نوعی به پژوهنده و خواننده این موضوع را یادآور می شود که نگاه و رویکرد علوی در این خصوص چگونه بوده و به چه صورت می توان بر این سیره رهنمون شد.

اصلی (عدالت، قدرت و تداوم سیاسی) و ارتباط آنها با یکدیگر، در اندیشه و رفتار سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) دست یافت.

۲-۲. صورت بندی نظری

فضل الرحمن ملک، یکی از نواندیشان مسلمان و پایه گذار نظریه دوحرکتی (Double movement Theory) در روش شناسی اسلامی بشمار می آید. نظریه حرکت دوگانه ی فضل الرحمن تحت تأثیر هرمنوتیک و دور هرمنوتیکی شلایرماخر، صورت بندی شده است. او در این نظریه، معتقد است برای فهم گذشته و سنت پیشینیان، از جمله سنت نبوی و جامعه ی عصر نزول وحی، می باید یک برگشت به عصر پیامبر (صلی الله علیه و آله) کرده و در این برگشت تاریخی، با فهم شرایط تاریخی، اجتماعی و سیاسی آن دوره، بازگشتی دوباره، کارآمد و متناسب به عصر کنونی داشت (Rahman, 1982, p. 7-8). این برگشت به گذشته و بازگشت به آینده، طی دو حرکت صورت می پذیرد. حرکت اول از زمان حاضر، به گذشته و صدر اسلام (عصر مؤلف) و حرکت دوم از صدر اسلام آغاز و به زمان حاضر ختم می گردد (Ibid, 1982, p. 6-8). در این حرکت دوگانه، فضل الرحمن در صدد است با حفظ مقتضیات عصر نبوی، یک انطباق تاریخی و منطبق با شرایط زیست کنونی ایجاد کند، که خود، نام سنت زنده یا پویا بر آن می نهد (Rahman, 1965, p. 5-17). به عبارت دیگر، او در صدد است بین گذشته و حال و میان سنت نبوی و عصر نزول و نیازهای امروز، با گذار از کلی گویی های انتزاعی، پلی تاریخی ایجاد کرده، تا بتواند سنن و سیره ی نبوی را متناسب با نیازمندی های جامعه مورد استفاده قرار دهد. براساس این نظریه در پژوهش پیشرو، پژوهشگر یا مفسر، عمل خوانش و حرکت تاریخی خود را طی دوحرکت به انجام می رساند.

در حرکت نخست، محقق براساس متن دینی به عصر علوی برمی گردد. در این حرکت، او در بافت تاریخی و مناسبات سیاسی و اجتماعی عصر مؤلف، تأمل و تعمق کرده، و در سفر تاریخی-تحلیلی خود به عصر مؤلف، گزاره های سیاسی را مورد واکاوی قرار می دهد، تا بتواند مقصود نگارنده را از گزاره هایی که مورد انتظار او در پژوهش پیشرو است، فهم کند. پس از فهم پژوهشگر از شرایط و فضای حاکم بر عصر علوی، او حرکت دوم خود را شروع می کند (واعظی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۷) که به نوعی در راستای تحقق حرکت اول و هدف اصلی که همان متحقق ساختن جامعه و عصر علوی است، می باشد.

در حرکت دوم، مفسر یا محقق تاریخی به عصر کنونی باز می گردد. در این بازگشت، او سعی می کند داده ها و یافته های تاریخی خود را که حاصل کنکاش در منابع و عصر علوی در رابطه با موضوع پیشرو است، برای دیگران فهم پذیر کرده و مطابق این یافته ها به آسیب شناسی نسبت به موضوع، در زمان حاضر می پردازد (علمی، ۱۳۸۶: ۸۷-۸۸). بنابراین، در این چارچوب نظری، حرکت اول، یعنی برگشت پذیری به عصر علوی از طریق منابع، متون دینی و احوالات مؤلف، لازمه ی ورود به حرکت دوم، یعنی الگو برداری و سنخیت پذیری از عمل عادلانه ی علی (علیه السلام)، نسبت به قدرت و امتداد سیاسی در سایه

عدالت گرایی برای شرایط فعلی فراهم می شود. در این حرکت دوگانه می توان به نسبت مفاهیم سه گانه (عدالت، قدرت و تداوم سیاسی) در شرایط فعلی، براساس نگرش و منظومه ی فکری-سیاسی امام علی (علیه السلام) دست یافت و جامعه ای نزدیک به عصر علوی و مطابق با سیره ایشان، برای خود و دیگران در شرایط فعلی تداعی کرد.

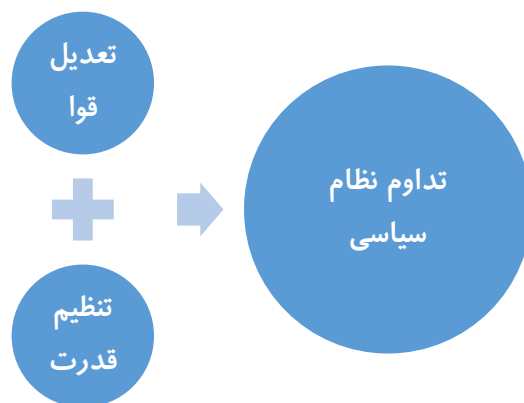
۳. قدرت و تداوم نظام سیاسی در اندیشه امام علی (علیه السلام)

در سیره ی علوی، نسبت خاص و منطقی میان عدالت و قدرت و ارتباط آن با امتداد نظام سیاسی وجود دارد. در این نسبت، قدرت با رویکرد عدالت گرایی، و تداوم سیاسی در حیات عادلانه ممکن می گردد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۶۰). به این جهت، علی (علیه السلام) حاکم سیاسی را بعنوان تعدیل کننده قدرت سیاسی و عامل تنظیم قوا در حیات سیاسی دانسته، و معتقد بودند که:

«باید بهترین امور نزد حاکم، حد وسط آنها در حق، فراگیرترین آنان در عدل و جمع کننده ترین آنها در رضایت مردم باشد» (نهج البلاغه، نامه ی ۵۳)^۱.

براین اساس، قدرت سیاسی باید در تعادل با حق، عدالت و رضایت عمومی که نمایی از قدرت عادلانه و لازمه ای برای امتداد سیاسی است، بوده و در مسیر تحقق بخشی به این اهداف متعالی، گام بردارد، و چنین اهدافی، زمانی محقق می گردد که ساختار سیاسی، تعدیل و قوای سیاسی در جهت آن تنظیم گردد و براساس آن حرکت کنند. بنابراین، تعدیل و تنظیم قدرت مهمترین لازمه برای تحقق بخشی به امتداد نظام سیاسی اصلی ترین امکان برای تداوم حیات سیاسی عادلانه است، یعنی تعدیلی که براساس تنظیم قدرت در ساختار سیاسی ایجاد و برقرار می گردد تا به اساسی ترین هدف که همان تداوم سیاسی حاکمیت است، مختوم شود. براساس این رابطه، می توان چنین نمایی از تعدیل قدرت، تنظیم قوای سیاسی و تداوم نظام سیاسی ارائه کرد:

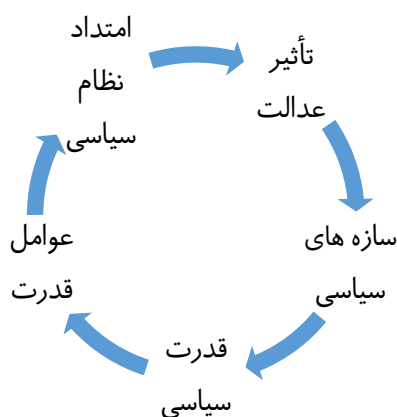
^۱. ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق، اعتمها فی العدل واجمعها لرضی الرعیة



شکل ۱. رابطه قدرت و تداوم سیاسی

مراد از قدرت سیاسی براساس عدالت و رابطه ی موجود، همان نیروی حقّه است که حاکم سیاسی باید آن را در جایگاه اصلی خود بنشانند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۷۱) که در این میان، طرح قوانین عادلانه، عاملی در جهت تعدیل و فرآیندی برای تنظیم قدرت حاکمه بوده و می تواند قدرت سیاسی را به سوی عدالت گرایی ساختاری سامان دهد (Rawl's, 1999, p.249)، و بستری برای رقابت عادلانه بین قوا و خیرهمگانی ناشی از این تعدیل و تنظیم قدرت در جامعه ایجاد کند (Sandel, 2010, p.325). براین اساس، قدرت سیاسی، متعادل شده، و امتداد و حرکت سیاسی عادلانه، زمانی تحقق می پذیرد که مناصب ایجادى به نقطه ای از تعادل رسیده باشند، در چنین حالتی می توان به تداوم سیاسی عادلانه و امتداد حاکمیت در جامعه امیدوار بود.

براساس رابطه ی موجود میان عدالت، قدرت و تداوم نظام سیاسی، می توان یک چرخه ی ارتباطی از تأثیرپذیری هر کدام از مفاهیم را براساس یک مدل تحلیلی میان آنها تنظیم و طراحی کرد که در این مدل تحلیلی، می توان به این نتیجه رسید که عدالت بعنوان مهمترین عامل تأثیرگذار بر ساختار سیاسی، قدرت سیاسی عادلانه را شکل می دهد و قدرت عادلانه میان عوامل سیاسی در نهایت تداوم نظام سیاسی را به همراه دارد. بر این اساس، عدالت، قدرت را تعدیل کرده که به تبع آن ساختار سیاسی معتدل شده و این تعادل در ساختار، در راستای تنظیم مهمترین هدف که همان تداوم نظام سیاسی است خود را تثبیت می کند و هرگاه چنین رابطه ای از هم گسسته شود، می تواند به بحران سیاسی برای تداوم در نظام و ساختاری سیاسی جامعه مبدل شود، چنین مدلی را می توان براین اساس طراحی و تنظیم کرد :



شکل ۲. مدل تحلیلی: تأثیر عدالت و تداوم سیاسی

حال، در تاریخ سیاسی اسلام، شورای سقیفه، نمونه‌ای از برهم زدن تعادل و تنظیم قدرت سیاسی بوده به این جهت که بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شورایی که قرار بود سکان سیاسی را به فرد عادل و شایسته که در تداوم سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد، واگذار کند، اما اندکی بعد، خویشاوندگرایی مانع از این تعدیل و تنظیم قدرت بعد از ایشان می‌شود (بنگرید: شهیدی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۶) و همین امر سبب گردید که تداوم قدرت سیاسی بعد از نبی مکرم اسلام با چالشها و جدالهایی اساسی روبه‌رو شود و زمینه را برای گروه‌های یاغی از جمله خوارج، بعنوان حزب سیاسی و جنبش به اصطلاح جمهوریخواه در حیات سیاسی علوی ایجاد کند، و به نوعی خلافت و حاکمیت سیاسی ایشان را که حق و در تداوم سیاسی نبی مکرم اسلام بود از بُن رد کرده و خود را محق دستیابی به قدرت سیاسی و تحویل قدرت بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌دانستند (ابوالنصر، ۱۹۵۶م: ۳۶). به همین جهت، در بازه‌ای از حیات سیاسی علوی، نقش حاکم را به ورطه‌ی تعطیلی کشانده تا بتوانند در برابر خلافت علی علیه السلام سنگ اندازی کنند و در مقابل، دست یافتن خود را به حکومت و قدرت سیاسی که قبل‌تر فتوای تعطیلی آن را داشتند، جایز و ضروری می‌دانستند (بنگرید: عاملی، ۱۳۸۷: ۳۰۲-۳۰۳). در چنین شرایطی، امتداد سیاسی در جامعه اسلامی از حالت تعادل و تنظیمی که قرار بود، صورت بگیرد، خارج و بر مدار قدرتی ناعادلانه شکل می‌گیرد، که دستاوردی جز سکوت سیاسی علی علیه السلام در برابر آن و حرکت در جهت حفظ صلح، وحدت و ثبات سیاسی از جانب امیرالمؤمنین علیه السلام در برنداشت. در حالیکه قدرت سیاسی می‌توانست براساس روندی که پیشتر از نبی مکرم اسلام طراحی شده بود تداوم یابد و در شورایی عادلانه‌تر برای آینده سیاسی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و در جهت مصالح عمومی تصمیم‌گیری کند و تهدیدهای سیاسی و تاریخی را به فرصتی برای تداوم سیاسی عادلانه در آینده مبدل گرداند، اما رویه‌ی آن از همان ابتدا، حذف رقبای سیاسی از جمله علی علیه السلام و ارجحیت بخشی به برخی از نفرات شورا بود و این فتنه‌ای بود که همواره جامعه‌ی اسلامی

وبعدھا حیات سیاسی علوی را دچار عارضه های متعدد می کند که اساساً جایی برای تداوم نظام سیاسی بعد از پیامبر ﷺ برجای نمی گذاشت.

۴. تعریف و منشأ قدرت در نگرش امام علی (علیه السلام)

۴-۱. تعریف و جایگاه قدرت

همانطور که گفتیم، قدرت مهمترین عنصر در تداوم نظام سیاسی و اساسی ترین عامل برای بقای سیاسی در جامعه است. به همین خاطر تعریف امام علی (علیه السلام) از قدرت و منشأ آن متفاوت تر از آن تعریفی است که امروزه رایج بوده، لذا در نگاه علوی، قدرت بالاترین نیروی فردی در جهت پیاده ساختن سیاست های دینی و الهی در جامعه ی اسلامی بوده (العقاد، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۳) که بر این اساس، قدرت رنگ و لعاب دینی و معنوی پیدا می کند و می باید در خدمت احیاء و گسترش اصول الهی و اهداف متعالی که همان احیای سنت نبوی واصل اصیل اسلامی است، باشد. به همین جهت، علی (علیه السلام) در نامه های متعدد به مالک اشتر و کارگزاران سیاسی خود یادآور می شوند که قدرت سیاسی، ابزار رسیدن به سعادت و کمال جمعی جامعه است، نه صرفاً وسیله ای برای خودخواهی فردی و رسیدن به آمال شخصی (بنگرید: شهیدی، ۱۳۸۲: نامه های سیاسی) و این همان معیار تفاوتی است که امروزه نسبت به قدرت و جایگاه آن در جامعه مدنظر بوده و پایه ی تعارضی است که خلاف جهت گیری امیرالمؤمنین (علیه السلام) نسبت به مقوله ی قدرت می باشد.

بر این اساس، مفهوم قدرت بعنوان عنصر حیات بخش سیاسی و نحوه ی کاربرست آن در سایر مکاتب فکری نسبت به دیدگاه علوی، متفاوت بوده، و متناسب با معرفت شناسی و اهداف آنان از واژه ی قدرت، معنا و مفهوم می شود. بطور مثال، ماکس وبر، قدرت را صرفاً به معنای امکان تحمیل اراده یک فرد بر رفتار دیگران (Weber, 1954, p.232)، و گالبرایت، آن را بعنوان یک عنصر ضروری در حیات اجتماعی، و یک خطر یا تهدید اساسی و همه جانبه برای اجتماع عنوان کرده اند که چندان با رویکرد دینی و ارزشهای آنان در تفاهم نیست (گالبرایت، ۱۳۹۰: ۱۷). اما در مقابل این دیدگاه، علی (علیه السلام)، قدرت را امانتی الهی دانسته، به این معنا که ضرورتی را برای تحقق حقوق عمومی در جامعه ایجاد کرده، و کارگزاران سیاسی جامعه را در این جهت ملزم نموده تا آن را به عادلانه ترین شکل ممکن که برآمده از ارزشهای دینی است، اعمال کنند. به همین خاطر، ایشان در یادآوری کاربرست و رویکرد آنان به مفهوم قدرت، خطاب به کارگزاران سیاسی خود، می فرمایند:

«قدرت یا حکومت، امانتی است که به شما سپرده شده است، نه یک شکار در چنگال شما» (نهج البلاغه، نامه ی ۵۰، و مطهری، ۱۳۷۱، ۱۳۱-۱۳۲) که به هر نحوه ی مایل بودید آن را بکار ببندید، بلکه قدرت شما باید در راستای اهداف الهی و ارزشهای دینی و انسانی که برای شما تعریف شده است، مورد استفاده قرار گیرد. این دیدگاه نسبت به قدرت و جایگاه آن در راستای همان تعدیل و تنظیم

قدرت سیاسی و بهره‌گیری از منبع قدرت در جهت پیاده ساختن اهداف الهی و سعادت عمومی جامعه بوده که خود را در کلام، رفتار و منشور سیاسی علی (علیه السلام) نشان می‌دهد.

۴-۲. منشأ و غایت اصلی قدرت

منشأ قدرت در اندیشه علوی، الهی-مردمی است. به این معنا که تولی قدرت در نظام هستی، الهی، و در حیات اجتماعی، مردمی است. به همین جهت، در کلام سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، قدرت سیاسی زمانی متداوم می‌گردد که از اصل قدرت (منشأ الهی)، فاصله نگیرد. براین اساس، علی (علیه السلام)، قدرت سیاسی و دستگاه حاکمه را از هر نظر با مردم مساوی و برابردانسته، و این برابری، مهمترین شرط الهی بودن قدرت در جامعه است. ایشان هرگونه تقدم یافتگی عوامل قدرت بر مردم را نهی کرده (نهج البلاغه، نامه ۵۳)، و چنین دیدگاهی بر اساس الگوی علوی، متعارض با سنت الهی و در تضاد با خواست عمومی مردم بوده و می‌تواند نارضایتی عمومی از قدرت و ساختار سیاسی به همراه داشته باشد. بنابراین، قدرت و ساختار سیاسی باید در جهت رضایت عمومی و مشروعیت بخشی به ارزشهای الهی و دینی حرکت کند تا در ادامه، امکانی برای مشروعیت قدرت و حاکمیت سیاسی فراهم آورد و پایه ای برای همراهی مردم با قدرت و حاکمیت سیاسی با جامعه شود.

براین اساس، در نگاه امام علی (علیه السلام)، مهمترین غایت قدرت، مردمی بودن آن و تلاش در جهت احقاق حقوق عمومی افراد جامعه و اجرای عدالت همگانی در آن بوده (محمدی، ۱۳۸۰: ۵۷) و قدرت حاکم زمانی ارزش می‌یابد که در مسیر تعالی و کمال عمومی مردم جامعه گام بردارد، اگر قدرت حاکم به این قصد و هدف مورد توجه قرار گیرد، نه تنها ارزش عالی محسوب می‌شود، بلکه شایسته ی آن است که مطلوب آدمی قرار گیرد (بنگرید: قرآن کریم، قصص: ۷۶-۸۰، و هود: ۵۲، و بقره: ۲۴۷، و اعراف: ۶۹) و در این صورت، میزان تبعیت و همراهی با قدرت موجود نیز بیشتر می‌شود. بنابراین، شرط اساسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای ابقای والیان در مسند قدرت، حرکت در جهت احقاق حقوق و عدالت عمومی بوده، و چنانچه قدرت موجود رویه ای خارج از این را در پیش می‌گرفت به مردم اعلام می‌کردند که از آنان پیروی نکنید. چرا که قدرت حاکم از محور الهی-مردمی، خارج شده، و دلیلی برای تبعیت از آن وجود نداشته که در چنین شرایطی به فاصله‌گیری میان مردم و عوامل قدرت ختم می‌شود.

با توجه به جایگاه و منشأ قدرت در سیره ی علوی، قدرت سیاسی بعنوان اساسی ترین رکن مشروعیت بخش به هیأت حاکمه و نظام سیاسی موجود، خود را نمایان می‌سازد، و در چنین شرایطی، مشروعیت و مقبولیت قدرت سیاسی زمانی محقق می‌گردد که قوای موجود در تعادل و تعامل عادلانه با یکدیگر و سازش عمومی با مردم گام بردارند. از این نظر است که قدرت در دیدگاه علوی، منشأ و اعتباری الهی و جایگاه مردمی می‌یابد که غایت اساسی آن تحقق بخشی به خواسته های عمومی و حرکت کردن در



جهت آنهاست. در اینصورت قدرت برمدار عادلانه و تقاضای عمومی شکل می گیرد و می توان آن را حق مشروعی دانست که به حاکم و عوامل سیاسی، این امکان را می دهد که مردم را در جهت سعادت و تداوم حیات اجتماعی، متبوع خود ساخته و برای تداوم قدرت سیاسی و نظام اجتماعی موجود در یک راستای هدفمند و معیار عادلانه ای با هم حرکت کنند.

۵. قدرت ناعادلانه و خشونت سیاسی در سیمای نهج البلاغه

درنگرش سیاسی امام علی (علیه السلام)، قدرت، محلی برای فسادپذیری و فرصتی برای خشونت های گروهی است. از نظر ایشان، قدرت موضعی برای برتری خواهی و کنار زدن دیگری در حیات سیاسی بوده که در ادامه، می تواند خشونت های فردی و گروهی را به همراه داشته باشد. به عبارت دیگر، خشونت سیاسی، حملات جمعی در درون یک اجتماع سیاسی نامعتدل، علیه قدرت حاکم، بازیگران و گروه های رقیب در آن بوده (بنگرید: گر، ۱۳۷۹: ۲۳۸-۲۳۹). که با تعدیل قدرت و تنظیم قوا، می توان مانع اساسی در برابر خشونت های سیاسی از مصدر قدرت ایجاد کرد (منتسکیو، ۱۳۹۵: ۳۱۸-۳۲۵). براین اساس، می توان گفت که آغاز حیات سیاسی علوی، با ظهور گروه ها و جریان های سیاسی مختلف و تندرو همراه می شود، یعنی گروه هایی از قدرت، که هر کدام خواهان دستیابی به منافع شخصی و گروهی خود از محل قدرت بودند که چنین رویکردی نسبت به جایگاه قدرت، پایه ای برای خشونت های سیاسی و محلی برای درگیری های گروهی در جامعه علوی قرار می گیرد و نظم سیاسی در بستر خشونت هایی که در این دوره صورت می گرد، شکل گرفته و آن را مبنایی برای تصمیم گیری سیاسی و جهتی برای قدرت دهی به مدعیان سیاسی قرار می دهد. در چنین شرایطی، علی (علیه السلام)، ابتدا سعی می کنند، قدرتهای سیاسی را در حکومت خود تعدیل کرده و براساس آن با گروه های سیاسی به مدارا رفتار کنند. ایشان در ابتدا همزیستی سیاسی عادلانه در بستر جامعه را علت اساسی در فروکش کردن خشونت های گروهی عنوان کرده و معتقد بودند سلامت سیاسی جامعه در چنین بستری تضمین می گردد، و آشوب های گروهی برای دستیابی به قدرت با چنین تدبیری به پایان می رسد (بنگرید: شیخ مفید، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۹) و با سهیم کردن احزاب و گروه های سیاسی در عرصه ی قدرت تا حدودی از خشونت های سیاسی که در این مسیر قرار بود اتفاق افتد، جلوگیری می کنند. در این میان، کوفه بعنوان مرکز خلافت علوی، محلی برای نزاع های سیاسی در جامعه اسلامی قرار می گیرد، به این دلیل که اجتماع گروه های سیاسی و اجتماعی متعدد بوده و به تعبیر یعقوبی، «مردم کوفه، ترکیبی از گروه های مختلف بودند» (حموی، ۱۳۸۸ هـ. ق: ۳۰۹) یعنی گروه هایی که هر کدام دارای سلیقه های سیاسی و اجتماعی متفاوت بوده، و در چنین بستری، از هر فرصتی برای درگیری با سایر گروه های سیاسی و اجتماعی استفاده می کردند که با روی کار آمدن علی (علیه السلام)، نهضت های انقلابی و متعددی به راه می افتد، نهضت هایی که صدارت خود را برتر از خلافت علی (علیه السلام) عنوان کرده و به خلافت و رویه ی سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) که به نوعی برگرفته از سنت نبوی



بود، قائل نبودند؛ چراکه چنین رویه ای، قدرت آنان را محدود می کرد (بنگرید: بن ابی یعقوب، ۱۳۸۵ هـ ق: ۱۵۴-۱۵۵)، و این محدودیت از قدرت، هراز گاهی با خشونت های گروهی همراه می شد. به عبارت دیگر، اوج خشونت گرایی سیاسی برای تصاحب قدرت، در ماجرای سقیفه و شورای شش نفره خود را نمایان می سازد، شورایی که قرار بود قدرت سیاسی را که پیشتر درباره آن گفته شد براساس سنت نبوی و قاعده ی تنظیم قدرت به فرد دیگر بعد از ایشان واگذار کند تا حیات سیاسی بعد از ایشان متداوم گردد، اما چنین اتفاقی نمی افتد و افراد حاضر در این شورا با وجود اینکه از صلاحیت و برتری علی (علیه السلام) آگاه بودند، با تمام تلاش، ایشان را از حیات سیاسی کنار نهاده و با بهانه هایی، برکناری ایشان را اعلام کردند (گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۷)، که در ادامه ایشان در پاسخ به این اقدام غرض ورزانه ازسوی مخالفان و رقبای سیاسی خود، به منتهی درجه آزادی و دموکراسی پاسخ گفته (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۹) و مجادله برسر قدرت سیاسی را به مصلحت عمومی جامعه و وحدت سیاسی مردم جایز نمی دانند و چنین رویه ای را متعارض با وحدت و ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه عنوان کرده، و آن را آفتی زیانبار برای حیات اجتماعی قلمداد می کنند، به همین جهت برای مدت طولانی در سکوت سیاسی باقی می مانند تا جامعه در مسیر عدالتخواهی از قدرت و هواخواهی از فرد معتدل تر به پا خیزند و قدرت سیاسی جدید را براساس خواسته های عمومی تأسیس کنند. بنابراین، دوره ی سکوت سیاسی ایشان آغاز می گردد، دوره ای که مصالح شخصی، فدای مصلحت عمومی و صلح جمعی می شود. علی (علیه السلام) در این دوره، در پی مجالی عادلانه تر به انتظار می نشیند، تا دوباره با اقدامی سنجیده تر و به نفع مصالح عمومی، به ساحت سیاسی جامعه برگردند و از محیط خشونت گرایی برسر قدرت سیاسی دوری گزیده تا سامان سیاسی و اجتماعی جامعه مختل نگردد.

در این زمان، علی (علیه السلام) پس از سالها سکوت سیاسی، با مرگ خلیفه ی سوم و با دعوت عمومی مردم کوفه و نو مسلمانات، به ساحت سیاسی جامعه بر می گردند. ایشان اولین خلیفه ی اسلامی در جهان اسلام است که پس از پذیرش قدرت سیاسی، در حضور مردم و با رضایت عمومی آنان، خلافت و بیعت خود را اعلام می دارند (بنگرید: طبری، ۱۳۷۵: ۳۰۶۶). به بیانی دیگر، در نگرش علوی، اینگونه ظاهر شدن در ساحت سیاسی جامعه، نشان از آن داشت که قدرت سیاسی به میل شخصی و با زور فردی تصاحب نگردیده است، بلکه دروازه ی رسیدن به منصب خلافت با عبور عادلانه از گروه ها و سلاقی سیاسی و توافق جمعی در جامعه امکان پذیر بوده، و ورود به قدرت سیاسی، نمی تواند با نادیده گرفتن احزاب و گروه های سیاسی محقق گردد، چرا که رویکردی خلاف این قاعده (همنوایی با گروهها) می تواند به تنش و خشونت سیاسی در جامعه تبدیل شود. بنابراین، ایشان در بدو ورود به کوفه، به شور و مشورت سیاسی از مردم پرداخته و حکومت آینده را مبتنی بر عدالت، حضور و آرای همگانی عنوان می کنند. لذا ورود عادلانه ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) به ساحت سیاسی جامعه، خود حرکتی جانانه در جهت خنثی ساختن خشونت های



سیاسی و تفرقه های جمعی بود که می توانست در بستر تمرکز قدرت رخ دهد، و به آرامی و بدون خشونت از زندگی سیاسی حذف می شود، و این فرصت خشونت گرایی در همان آغاز دولت علوی، از میان رفته و نوید بخش جامعه ی سیاسی عادلانه برای مسلمانان می شود (منقری، ۱۳۶۶: ۱۳-۱۹).

پس از استقرار دولت علوی، شرایط سیاسی جامعه ی اسلامی دچار التهاب می گردد و افراد و گروه های سیاسی بنای کینه توزی با ایشان را در پی می گیرند، از جمله این افراد، می توان به عبدالله بن زبیر، مروان بن حکم، سعید بن عاص اشاره کرد. افرادی که گروه های سیاسی را به هواخواهی از قتل خلیفه ی سوم و ادعای تصلب قدرت از سوی علی (علیه السلام)، تحریک کرده، و درگیری های سیاسی در جامعه ی نوپای اسلامی به راه می اندازند، آشوب هایی که وحدت و ثبات سیاسی در بستر قدرت خواهی ناعادلانه را نشانه می رفت، اما با تدبیر سیاسی امام علی (علیه السلام) و مدارای سیاسی باحزاب و گروه ها، خنثی شده، و دوره ای از خشونت های سیاسی که می توانست حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان را با خطر جدی مواجه سازد، از آن جلوگیری می شود. با وجود اینکه علی (علیه السلام)، خلیفه ی قانونی و برگزیده ی مردم بودند و می توانستند این افراد را مورد مجازات سنگین قرار دهند (جرداق، ۱۹۷۰م: ۱۳۳-۱۳۴) اما با مهربانی و عطف با آنان برخورد کرده، و این تواضع در مسند قدرت، خود عاملی اساسی در خنثی کردن فتنه ها و کاهش خشونت ها در آن شرایط زمانی بوده است که تحرکات سیاسی را به تعامل دوسویه بین گروهها و نظام سیاسی تبدیل می کند.

بنابراین، جامعه ی علوی که می توانست بستری برای خشونت های سیاسی از مصدر قدرت و محلی برای تازیدن بر گروهها و نیروهای سیاسی باشد، با هوشیاری و تدبیر سیاسی امام علی (علیه السلام)، تا حدودی خنثی می شود. این دوران گذار از خشونت های سیاسی دیری نمی پاید و با شهادت علی (علیه السلام)، در حیات بعد از ایشان خودآرایی می کند و رفته رفته، گروه های نوظهوری بعد از شهادت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حیات سیاسی شکل می گیرند که هر کدام محلی برای درگیری بایکدیگر و امکانی برای زد و خورد های سیاسی ایجاد می کنند که تا سالهای متوالی، جامعه ی اسلامی را به خود مشغول می سازد. در این میان، تعصبات قبیله ای و تفرقه بر سر خلافت سیاسی، آتش خشونت سیاسی را برای مدت ها روشن نگه می داشت، و هر دوره ای از حیات سیاسی اسلام با درگیری های متفاوتی برای بودن در صحنه ی سیاسی و تصاحب قدرت همراه می شود. امروزه چنین مسائلی را می توان در جامعه ی عرب به وضوح شاهد بود، و ریشه ی بسیاری از این نابسامانی ها و خشونت های سیاسی را در جامعه ی کنونی اعراب، به نوعی با اختلافات تاریخی در آن دوره گره زد که همواره زمینه های درگیری و خشونت را میان قبایل و گروه های سیاسی، فراهم ساخته است.

۶. رابطه‌ی قدرت نامعتدل با مشی استبدادی در سیره‌ی علوی

درنگرش امام علی (علیه السلام)، قدرت، اساسی‌ترین عامل در حیات سیاسی و ریسک‌پذیرترین حوزه برای ورود به مشی استبدادی می‌باشد. در سیره‌ی علوی، نسبت و توجه خاصی میان افزایش قدرت با مشی استبدادی برقرار است. در این میان، قدرت سیاسی متناسب با جایگاه آن، تعدیل و در ارتباط با آن، از فضای استبداد زدگی، فاصله می‌گیرد. بنابراین، در این میان، به نسبت دوگانه‌ی قدرت و استبداد سیاسی و تأثیر آن بر تداوم نظام سیاسی می‌پردازیم:

۶-۱. تعریف و مبدأ استبداد

علی (علیه السلام)، خودرأیی بودن و استبداد فردی را موجب تباهی، و مشورت با مردان فکر و اندیشه را شریک شدن در خرد آنان می‌دانند (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱).^۱ براین اساس، مبدأ استبداد در تعریف علوی، خودمحوری فرد بر تمامی تصمیمات حیاتی و افکار جمعی در جامعه است که چنین رویه‌ای با نوعی تمرکزگرایی در حیات قدرت همراه می‌شود، یعنی قدرت با اقدامات فردی در یک راستا قرار می‌گیرد. به بیانی دیگر، استبداد سیاسی، عبارت است از رأی و تصمیم‌گیری یک فرد در رأس قدرت سیاسی، بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های دیگران، و ازسویی دیگر، منشاء و مبدأ استبداد، همان حاکمیت نفس اماره است بر عقل و روح بشر، که در آن صورت، نه حکم خدا را تابع است و نه رأی مخلوق را سامع (کواکبی، ۱۳۷۸: ۸۳-۸۴). از این نظر، علی (علیه السلام)، مشورت جمعی را محلی برای عدالت‌گرایی در تصمیم‌گیری‌ها و کنش جمعی را عاملی در کاهش استبداد فردی دانسته، چنین شرایطی سبب می‌شود تا قوای شهوانی و خلق فردی در تعامل عادلانه با جمع، متعادل شده، و تصمیمات و اقدامات فرد بسوی نوعی تعادل در جهت مصالح عمومی عادلانه هدایت شود (عامری، ۱۳۶۶: ۱۰۵-۱۰۶) و از فضای خودکامگی فردی بر زندگی اجتماعی تا حدودی جلوگیری کند. براین اساس، نوعی تعادل میان قدرت فردی، فعل و تصمیم او، با جمع برقرار شده، و قدرت سیاسی فرد از فضای استبدادی فاصله گرفته و این تعادل روحی، حس استبدادی را کاهش داده، و از قدرت شخصی فرد در حیات سیاسی می‌کاهد.

۶-۲. سعی در تعدیل قدرت و رفع استبداد

علی (علیه السلام)، استبداد را نتیجه‌ی قدرت‌گرایی و تمرکز قدرت را امکانی برای غلطیدن در وادی استبداد دانسته، و می‌فرماید:

«هر که خودکامه شد، هلاک گردد»^۱، و همچنین بیان می‌دارند: «دوران‌دیش خودکامه نمی‌گردد»^۲.

^۱ . من استبد برأیه هلك

^۲ . الحازم لا يستبد برأیه



در این دو حدیث علوی، خودکامگی با نوعی تصلب قدرت، و پایداری در قدرت با دوراندیشی میسر می گردد، به این معنی که استبداد در بستر قدرت گرایی فراهم، و رفع آن با نوعی دوراندیشی عادلانه در قدرت ممکن می شود. به بیانی دیگر، در حکومت علوی، {اگر} پستی خالی بماند، رواتراست، ولی ظالم و مستبد، منصبی را شاغل باشد، نارواست (بنگرید: صدر، ۱۳۷۹: ۳۳، و جرداق، ۱۹۷۰: ۲۸۱). با استناد به این گفته، ایشان در نامه ای به کارگزاران سیاسی خود، می نویسند: «قدرت و حکومت خود را با ریختن خون بی گناهان استوار مسازید، که این کار موجب ضعف و سستی بنیان حکومت می گردد» (منقری، ۱۳۶۶: ۷۳۳). ازسوی دیگر، تأکید داشتند در شرایط بحرانی در جامعه، به شور و مشورت جمعی پرداخته، و منش و رویه ی خودرأیی فردی را نفی کرده (فاضل لنکرانی، ۱۳۶۸: ۹۰)، و ایشان فعل مستبدانه و حرکت خشونت آمیز در زندگی اجتماعی را در حکم جنگیدن با فرامین و تعالیم الهی، عنوان کرده و معتقد بودند چنین تعاملی، می تواند سبب سقوط نظام سیاسی و سلب مشروعیت در حیات اجتماعی شود (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۷۳ و ۱۱۹-۱۲۴، و بغدادی، ۲۰۱۱: ۳۲۱). بنابراین، یک رابطه ی مستقیم با فعل استبدادی و بقای سیاسی وجود دارد که هر مقدار استبداد شدت می گیرد، میزان خشونت و درگیری افزایش یافته و این موضوع می تواند موجودیت نظام سیاسی را با مخاطرات زیادی همراه سازد که اساسی ترین پیامد آن سلب مشروعیت و نارضایتی عمومی از محل استبداد خواهد بود و ممکن است با تشنها و جدالهای طولانی در جامعه همراه شود.

براین اساس، مدار قدرت در نگرش علوی بر معیار حق محوری است؛ به گونه ای که علی (علیه السلام) را با حق و حق را همراه با علی (علیه السلام) وصف کرده اند، و هر جا که علی (علیه السلام) بچرخد، حق با او می چرخد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۷۳ و ۱۱۹-۱۲۴، و بغدادی، ۲۰۱۱: ۳۲۱) که در چنین حالتی، قدرت بر مدار حق خواهی استوار شده، و به خوی استبدادی آلوده نمی گردد. به عبارت دیگر، به هر اندازه فاصله ی حق خواهی و قدرت طلبی متعادل شود، می توان این امید را داشت که فرد صاحب قدرت به دام استبداد گرفتار نشود. به همین جهت، جامعه ای که بر مدار خودخواهی فردی اداره و تدبیر می شود، رفته رفته به دام خودکامگی افتاده، و بنای استواری آن سست و ضعیف می گردد، و هرگونه ضعف ساختاری بر میزان رضایت و مشروعیت عمومی تأثیر می گذارد^۱. برای فهم بهتر از فضای خودکامگی و رهایی از آن، شاید بتوان مصداق زیباتری همانند کلام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را بیان کرد، ایشان می فرمایند: «آنچه برای خود می پسندی برای دیگران نیز بیسند و آنچه برای خود نمی پسندی برای دیگران هم میسند» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۱: ۸۸). این گفته ی پیامبر (صلی الله علیه و آله)، یک قاعده ی کلی در خصوص فعل فردی و جمعی در

^۱ . موریس مترلینگ در جمله ای مشهور در خصوص خودخواهی و استبداد در جامعه چنین تبیین زیبایی را بکار می برد، «وقتی خودخواهی یک فرد برای جامعه ای بصورت قانون درآمد، فانوس بردارید و روز روشن به دنبال عدالت و انسانیت بگردید». چنین تعبیری از خودکامگی نشان از آن دارد که فرد خودکامه تنها اطرافیان خود را به تباهی نمی کشاند بلکه جامعه ای را به ورطه ی زوال و نابودی کشانده و می تواند زمینه ای برای فروپاشی نظام سیاسی و اجتماعی در آن جامعه باشد.



جامعه اسلامی است. به این معنی که خودکامگی را براساس این گفته می‌توان این چنین تعبیر کرد که قدرت غالب و متمرکز، عموماً جهتی خلاف این گفته را می‌پیماید؛ به گونه ای که خود برای دیگران هرآنچه را که می‌خواهد، می‌پسندد و به دیگران این حق را نمی‌دهد، که آنان نیز آزادانه انتخاب و پسند کنند و قدرت متمرکز در ید فردی، امکانی برای اقدام عادلانه را نمی‌دهد. چنین قاعده ای را می‌توان یک معیار اخلاقی جهت کاهش قدرت سیاسی و رهایی از خودکامگی فردی برای جامعه ی اسلامی عنوان کرد، به این جهت که فرد قدرت گرا این را بپذیرد که چنانچه جایگاه وی با فرد دیگر تغییر کند، او نیز آنگونه که او در جایگاه گذشته خود انجام می‌داده است، نسبت به او انجام دهند و نسبت به این حالت معترض نگردد. بنابراین، استبداد، فاصله ی بین کنش فردی با رضایت جمعی است که چنانچه کنش فرد با رضایت عمومی همراه شود اصطلاحاً گفته می‌شود استبداد معتدل است و چنانچه برمدار فردی مطلق باشد به آن استبداد مطلق گفته شده که در چنین شرایطی استبداد مطلق می‌تواند بر تداوم سیاسی عادلانه در جامعه تأثیرات فراوانی برجای بگذارد و موجودیت سیاسی را در دوره ای کوتاه یا میان مدت در مسیر خود قرار دهد.

۳-۶. برقراری تعادل قدرت و عبور از حوزه های استبدادپذیر

براساس آنچه که از الگوی تعاملی علی (علیه السلام) در حیات سیاسی آموختیم، قدرت رابطه ی مستقیم با مقوله ی استبداد و خودکامگی فردی دارد، به این معنی که هر اندازه میزان قدرت فردی افزایش یابد به همان میزان ورود به حوزه های استبدادی برای او ممکن می‌گردد. براین اساس، برای خروج از این بیماری سیاسی، حوزه های استبدادپذیر را بعنوان مثال شناسایی کرده و تا حد امکان به تعدیل آنان و سلامت تعاملی در آنها می‌پردازیم:

۱-۳-۶. در رفع استبداد سیاسی، می‌بایست ابتدا از کارگزاران سیاسی در ساختار و نظام سیاسی شروع کرد. در این سازه های سیاسی، نسبت و میزان قدرت، میان حاکم و عوامل سیاسی، خود، یک اصل اساسی در کاهش یا افزایش قدرت سیاسی است، که می‌تواند بر تمامی وجوه حیات سیاسی و اجتماعی، تأثیر گذارد و منشاء و مبدائی برای مبارزه با استبداد سیاسی و اجتماعی در جامعه باشد. به عبارت دیگر، تعدیل قدرت و توزیع عادلانه ی آن در نظام و ساختار سیاسی، عامل اساسی در جلوگیری از این پدیده ی خودخواهانه بوده و می‌تواند تعامل عادلانه ای در حیات قدرت شکل دهد.

۲-۳-۶. در اجزای نظام سیاسی، از حکمران بزرگ تا پلیس در جامعه، هرکس عنان امور را به اختیار و حیطه ای که برای او مشخص گردیده است، در دست گیرد و در امور دیگری مداخله نکند، که این امر، سبب اختلال در وظایف شده، و می‌تواند جدال بر سر وظایف تعریف شده را شکل دهد. به عبارت



دیگر، وظیفه ی هرکس از جزئی تا کلی به قوانین صریح، واضح و معین شود، و مخالفت با این قوانین جایز نیست، حتی اگر این قوانین در تضاد با مصلحت عمومی مردم در جامعه باشد.

۳-۶. حفظ قدرت قانون؛ به این جهت که نسبت به افراد ملت و خواسته های برحق و عادلانه ی آنان پاسخگو باشد و در صدد برآورده ساختن این خواسته های عمومی بوده و قدرت مخصوص، از آن قانون باشد، نه فرد.

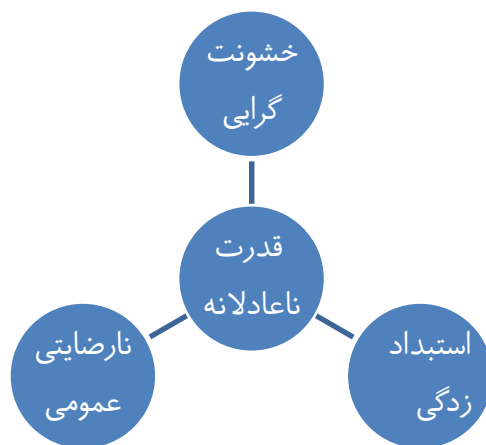
۴-۳-۶. وضع قوانین سیاسی و اجتماعی منوط به رأی حکمران بزرگ یا جمعی که او انتخاب می کند، نباشد و قوانین سیاسی و اجتماعی در جامعه را جمعی از جانب ملت، وضع نمایند؛ چرا که این واضعان قانون و نمایندگان عمومی مردم، به وضع خویش دانانند، و حکم قانون عام باشد یا بر حسب اختلاف اقوام و تغییر وضع و زمان، مختلف گردد.

۵-۳-۶. اطاعت ملت به نسبت نظام سیاسی، این گونه باید باشد، که ملت، نسبت به نظام سیاسی (مرجع قدرت سیاسی)، اطاعت داشته باشد و بر نظام سیاسی نیز واجب است، که مقبولیت عمومی مردم را با قدرت عادلانه بدست آورد و با عدالت با آنان، برخورد داشته باشد تا ملت با اخلاص از نظام سیاسی، تبعیت کرده، و قدرت سیاسی در تعامل عادلانه با نظام اجتماعی گام بردارد تا حیات عادلانه ای هم برای قدرت سیاسی و هم برای زندگی اجتماعی ممکن گردد.

۶-۳-۶. در تفریق میان قدرت های سیاسی، دینی و تعلیماتی، جمع کردن میان دو اقتدار یا سه اقتدار در یک فرد روا نباشد. بطور مثال هر وظیفه ای از سیاست، دین و تعلیم، مخصوص یک نفر خواهد بود تا به خوبی بدان قیام نمایند و نباید هر سه حوزه را در یک نفر جمع کرد که چنین عملی سبب اقتدار او و به تبع آن منجر به استبدادگرایی در این حوزه ها شده، و فرد، کارایی خود را برای نظام سیاسی، از دست خواهد داد، و می تواند شرایطی را فراهم کند که سبب تنش و جدال در ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه شود و پایانی بحرانی برای نظام سیاسی ایجاد کند.

با بررسی جایگاه قدرت و نحوه ی تعدیل و تنظیم آن در نظام و ساختار سیاسی، به این نتیجه رسیدیم که هرگاه قدرت از مدار عدالت گرایی خود خارج شود و در بستر یا سازه های ناعادلانه رشد کند، به نوعی خشونت گرایی در میان ساختار سیاسی و استبداد زدگی در عوامل قدرت منجر می شود که همراهی خشونت و استبداد با سازه و عوامل سیاسی، نوعی نارضایتی در شبکه ی قدرت و به تبع آن در نظام اجتماعی ایجاد می کند که این نارضایتی بر تداوم نظام سیاسی تأثیرات زیادی می گذارد و در کوتاه مدت یا میان مدت می تواند چرخه سیاسی را با چالشها و تنشهای متعددی همراه کند که مهمترین پیامد آن،

درگیری میان ساختار قدرت با نظام سیاسی وجدال عمومی با شبکه‌ی تحمیلی قدرت بر جامعه است که هدایت سیاسی و اجتماعی جامعه را با بحران اساسی روبه‌رو می‌سازد. چنین پیش‌فرضی را می‌توان در شکل زیر به وضوح شاهد بود که چگونه قدرت ناعادلانه به پیامدهای چون خشونت، استبداد و نارضایتی منجر می‌شود و می‌توان این موضوع (قدرت ناعادلانه) را مرکز رخداد چنین مسائلی در حیات سیاسی و اجتماعی جامعه عنوان کرد:



شکل ۳. قدرت سیاسی ناعادلانه و پیامدهای آن

۷. آسیب‌شناسی قدرت ناعادلانه و تأثیر آن بر تداوم سیاسی در بیان علوی

قدرت ناعادلانه، می‌تواند موضعی فسادپذیر و مانعی اساسی در مسیر آزادی و سعادت عمومی جامعه بشمار آید. به همین جهت، امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، حساسیت خاصی نسبت به آن نشان می‌دادند، و سعی بر آن داشتند تا حد امکان از تمرکز قدرت در یک شخص یا گروه خاص جلوگیری کنند. در نگرش سیاسی امام علی (علیه‌السلام)، قدرت می‌تواند با آسیب‌هایی اساسی برای حیات اجتماعی و نظام سیاسی همراه شود که ره آورد آن از بین رفتن عدالت اجتماعی و رضایت عمومی از قدرت حاکم خواهد بود. در این آسیب‌شناسی از قدرت ناعادلانه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۷-۱. تمرکز قدرت و امکان لذت‌جویی شخصی: در حیات سیاسی امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) جنگ

های متعددی اتفاق می‌افتاد، جنگ‌های تحمیلی که اهداف اساسی آن، رسیدن به قدرت شخصی و کنار نهادن سنت‌های نبوی بود. در این میان، می‌توان جنگ صفین را نمادی از لذت‌جویی در قدرت سیاسی دانست که با وعده‌ی خونخواهی خلیفه سوم، جنبه‌ی تدافعی پیدا می‌کند و هدف آن برکناری



علی (علیه السلام) از قدرت سیاسی در جامعه بود (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۵۳). اقدامی که قدرت سیاسی را مرجعی برای برآوردن تمایلات شخصی و فرصتی برای رسیدن به آمال فردی عنوان می کرد و قدرت سیاسی تاحدودی در جهت امیال شخصی افراد قرار داشت. در چنین شرایطی، قدرت حاکم تمایلی به تعدیل قدرت و تنظیم آن در جهت مصالح عمومی را نداشته، بلکه مصالح عمومی را در جهت منافع ولذایذ شخصی خود طراحی و تنظیم کرده که با درگیری های اجتماعی زیادی همراه می شود.

۷-۲. فدا کردن مصالح عمومی برای تصاحب قدرت : رقابت گرایی بر سر قدرت سیاسی در زمان خلفای راشدین، مظهري از نادیده انگاشتن مصالح عمومی جامعه در عصر علوی بود. رقابت سیاسی ایی که ۲۵ سال سکوت سیاسی علی (علیه السلام) را در پی داشت، سکوتی که به منظور حفظ وحدت و ثبات سیاسی مسلمانان از سوی علی (علیه السلام) جایز دانسته شد، تا حیات اجتماعی مسلمانان با خطر مواجه نشود (بنگرید: فاروقی، ۱۳۶۲: ۱۷۹-۱۸۵). اما از سوی دیگر، یگانه تازی ها و جنگ بر سر قدرت، مجالی برای اندیشیدن به مصالح عمومی را به افراد قدرت گرا نمی داد، و این مسئله همواره جامعه ی علوی را دستخوش آشوب و تحولات سیاسی می کرد. در چنین شرایطی، قدرت طلبی سیاسی افراد سودجو، رفته رفته، آرامش اجتماعی و سیاسی که در عصر علوی در حال شکل گیری بود، به ناآرامی های پی در پی مبدل می کنند و جامعه ای رها شده در قدرت سیاسی را برای افراد در زندگی اجتماعی به وجود می آورد که تا سالها تور جنگ را داغ نگه می داشت که چنین موضوعی با رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) شروع و با شهادت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به اوج خود می رسد و قدرت سیاسی بعنوان میراثی کهن در میان قبایل عرب، خودخواهانی را می یابد که چندان شایستگی به دست گرفتن آن را نداشتند.

۷-۳. به خطر افتادن صلح و وحدت ملی : ماجرای سقیفه و شورای شش نفره برای تعیین تکلیف قدرت سیاسی بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، خود نشان از آن داشت که تصمیمات سیاسی عملاً بصورت شخصی و خویشاوندی، اتخاذ شده بود و اساساً هیچگونه توجه به گزینش افراد با وضعیت عمومی (ملی) جامعه نداشت، و همین مسئله بعد از انتخاب خلفای سه گانه، تأثیرات بسیاری بر صلح عمومی جامعه گذاشت، موضوعی که تا روی کار آمدن امام علی (علیه السلام)، جامعه ی مسلمین را به خود مشغول ساخت، و بر اتحاد و صلح عمومی جامعه ی اسلامی اثرات زیانباری نهاد (بنگرید: شمس الدین، ۱۳۶۴: ۱۸-۱۹). به عبارت دیگر، شورای سقیفه، بیشتر شبیه یک نمایش سیاسی برای دست اندازی بر قدرت سیاسی بعد از نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) بود و عملاً گردش و چرخه قدرت به میل کسانی بود که چندان موافق صلح و وحدت ملی نبودند و آشوب سیاسی را بهانه ای برای ربایش قدرت از دست رقبای سیاسی خود تلقی می کردند. چنین وضعیتی هر گونه صلح، وحدت و ثبات سیاسی را از جامعه سلب می کرد و شرایطی از بحران

زدگی ناشی از قدرت ناعادلانه را برای نظام سیاسی شکل می داد که چنین مسئله ای با از دست رفتن سرزمینهای اسلامی در این دوره همراه می شود و قلمروی سیاسی اسلام را برای دوره ای طولانی تضعیف می کند.

۷-۴. طبقاتی شدن جامعه به نفع قدرت حاکم : رخداد جنگ جمل در زمان امام

علی (علیه السلام) نخستین تصادم جدی امیرالمؤمنین (علیه السلام) با طبقات اجتماعی نوحاسته بود، که برای خود از مرجع قدرت، سهم خواهی و دست اندازی بر بیت المال را جایز می دانستند (هروی، ۱۳۸۲: ۱۴۷). به عبارت دیگر، قدرتهای سربرآورده ای که برای خود طبقات اجتماعی متعدد شکل داده بودند و خود را تافته ی جداافتاده از سایر مسلمانان می دانستند. چنین تلقی از مفهوم قدرت و منشأ آن در عصر علوی، منادی جنگ طبقاتی و مرزبندی های اجتماعی را عنوان می کرد. مسئله ای که به تعصبات قومی دامن زد و خود منشأیی برای اختلافات سیاسی و اجتماعی در جامعه ی اسلامی شد. چنین شرایطی، جامعه ی واحد اسلامی را به طبقات متفاوت و پایگاهی برای تفرقه افکنی میان مسلمانان ایجاد کرده بود، و این انگاره، منادی از بین رفتن ثبات و وحدت سیاسی در جامعه ی نوپای اسلامی بود.

۷-۵. قدرت گرایی ناعادلانه و تضعیف تداوم سیاسی : در کلام سیاسی علی (علیه السلام) قدرت سیاسی

عادلانه، عالیتترین مرجع برای حیات و تداوم سیاسی در جامعه بشمار می آید، این مرجع، زمانی کارگشا خواهد بود که در تعامل عادلانه و در جهت منافع عمومی جامعه باشد، تا بتواند تداوم و در سپهر سیاسی جامعه حضور داشته باشد. در حیات سیاسی علوی، جریان های سیاسی و عقیدتی بسیاری در نزاع با یکدیگر بودند، جریان هایی که در صدد بودند تا قدرت خواهی علی (علیه السلام) را بهانه ای برای ساقط کردن نظام سیاسی ایشان عنوان کنند. یکی از این جریان های سیاسی، خوارج بود، گروهی که سالیان طولانی در نزاع با دستگاه سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده، و امام علی (علیه السلام) در جنگ های متعددی آنان را شکست داد، اما بعد از اتمام جنگ، خانواده و خویشاوندان آنان را براساس آموزهای اسلام در پناه نظام سیاسی خود محافظت می کنند و حتی اموال و بردگان و کنیزان که در مصاف با آنها بدست آمده بود برای اعتمادسازی نظام سیاسی و گرایش به اسلام، به وارثان آنها بر گردانند (بنگرید: دینوری، ۱۳۸۸ هـ.ق: ۱۴۹، و ابن اثیر، ۱۳۸۵ هـ.ق: ۳۴۵-۳۴۶، و ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۱ هـ.ق: ۱۸۹، و ابن اعثم، ۱۳۹۵ هـ.ق: ۱۲۵، و حنبلی، ۱۹۶۶ م: ۲۸۹، و ابن المغازلی، ۱۳۹۴ هـ.ق: ۴۱۴). چنین اقدامی، قدرت سیاسی حاکم، را نیرویی بلامنازع برای رسیدن به اهداف و سعادت عمومی به دور از هرگونه کینه توزی تداعی می کرد، به همین جهت، با ورود امیرالمؤمنین (علیه السلام) به سکان قدرت، حیات سیاسی وارد جدالهای گروهی و سیاسی می شود، به این معنی که قدرت تازه تأسیس را با برچسب افزون خواهی و حذف گروه های سیاسی عنوان می



کردند، در حالیکه، علی (علیه السلام) قدرت سیاسی را سهمی مساوی برای دیگر احزاب و گروه های سیاسی می دانست که قرار است به مدد آن بازی سیاسی عادلانه ای در جامعه شکل بگیرد و نزاع های گروهی بر سر قدرت خاتمه یابد و این همان نویدی بود که با شهادت علی (علیه السلام) امکان تحقق را نمی یابد و جهت قدرت سیاسی در جامعه اسلامی وارد مداری دیگر می شود.

۸. اعتدال گرایی قدرت و تداوم سیاسی عادلانه (بقای نظام سیاسی)

از دیدگاه نظری امام علی (علیه السلام)، نظام سیاسی در شرایطی متداوم خواهد بود که قدرت سیاسی بصورت عادلانه میان ساختار اجرایی نظام سیاسی و متناسب با بخش های مختلف زندگی اجتماعی تقسیم و توزیع شده باشد، در چنین حالتی می توان به تداوم سیاسی در حیات اجتماعی امیدوار بود. همانطور که پیشتر گفته شد، در حکومت علی (علیه السلام)، اگر پستی خالی بماند، این خالی بودن منصب رواست، ولی چنانچه ظالم یا فرد مستبد در آن شاغل باشد، این امر نارواست. به عبارت دیگر، توزیع ناعادلانه ی قدرت و مناصب سیاسی، می تواند سبب تمرکز قدرت و نابسامانی در حیات سیاسی و اجتماعی شود. به همین جهت، میزان و منصب قدرت، می باید متناسب با ظرفیت و توان فردی باشد، و هرگونه قدرت دهی خارج از توان فرد، می تواند خود را در خودکامگی و خروج از اعتدال گرایی فرد نشان دهد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶). بنابراین، میان قدرت و منصب فرد یک رابطه ی دوسویه وجود دارد. این تعادل در قدرت و منصب، زمانی همسان خواهد بود که حیطة ی قدرت و جایگاه فرد در قدرت، تعیین و مشخص شده باشد، در اینصورت می توان به اعتدال قدرت و تداوم سیاسی عادلانه در حیات اجتماعی و سیاسی امیدوار بود.

براین اساس، در عصر علوی، عده ای براین باور بودند که حکومت علی (علیه السلام) در یک قدرت ناعادلانه و در سایه ی انقلابی که گروه خوارج به راه انداختند، به وقوع پیوسته، اما عده ای دیگر معتقد بودند که حکومت علی (علیه السلام) در بستر عدالتخواهی، قدرت عادلانه و براساس سنت پذیری نبوی، توانست به درجه خلافت برسد (بنگرید: ولهوزن، ۱۳۷۸ هـ. ق: ۳۹، و عاملی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). با این وجود که عرصه ی رقابت سیاسی، هیچگونه تعامل اخلاقی و مدارای سیاسی را نمی پذیرد، اما، علی (علیه السلام) سعی می داشتند تا حد امکان از هرگونه قدرت خواهی از دیگری برای بیرون راندن سایرین خودداری کنند. ایشان اساساً تداوم نظام سیاسی در بستر قدرت خواهی ناعادلانه و بیرون از عرف سیاسی را آفتی مضر برای حاکمیت سیاسی و جامعه عنوان کرده و معتقد بودند چنین بستری در ادامه می تواند به خشونت گرایی و استبداد زدگی سیاسی در ساختار حاکمیتی تبدیل شود و موجودیت قدرت حاکم را با بحران های اساسی روبه رو سازد. از این نظر امیرمؤمنان، حتی زمانی که در بالاترین جایگاه قدرت سیاسی جامعه اسلامی قرار داشتند، خویشاوندگرایی و قدرت بخشی به دیگری را منع کرده و با چنین پدیده ای در ستیز بودند. نمونه ای از پدیده خویشاوندسالاری که در زمان عایشه همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و دختر ابوبکر - که خود را وابسته به



پیامبر و خلفای پسین - می دانست، خودآرایی کرده، و هرگونه دست اندازی بر بیت المال مسلمین و خزانه ی دولت را امری جایز برای خود و هم خویشان قلمداد می کردند، اما در مقابل، امیرالمؤمنین (علیه السلام) بدون هیچ ملاحظه ای در برابر این قدرت خواهی ناعادلانه، قد علم کرده و مانع اساسی در برابر زیاده خواهی های آنان قرار می گرفتند (طبری، ۱۹۶۷م: ۶۱۴). بنابراین، تعادل گرایی قدرت و متعادل ساختن احزاب و گروه های سیاسی در یک شرایط عادلانه، به خشونت علیه علی (علیه السلام) و نظام سیاسی ایشان مبدل می شود و برای اینکه حیات قدرت به دوران خلفای راشدین بازگردد، بازیگران سیاسی، نقشه شوم خود را علیه ایشان عملی می سازند. بنابراین، ابن ملجم که از حزب سیاسی خوارج و هم قبیله ی آنان بود، مأمور ترور علی (علیه السلام) می شود و در نهایت برای حذف رقیب سیاسی، با حرکتی ناجوانمردانه به حیات سیاسی علوی پایان می دهد (حنبل، ۱۹۶۶م: ۳۲۷-۳۲۸).

با این تفاسیر، قدرت خواهی ناعادلانه در جامعه ی علوی، در جریان بیعت طلحه و زبیر، چهره ی ناعادلانه تری به خود می گیرد. واقعه ای که نظام سیاسی عادلانه علی (علیه السلام) را محلی برای دستیابی به آمال شخصی و خویشاوندی خود می پنداشتند، زمانیکه دریافتند، قدرت در چنگال عدالت گرایی علی (علیه السلام) است، راه مخالفت و سنگ اندازی در پیش می گیرند و در صدد بودند حکومت تازه تأسیس علوی را با زیاده خواهی از منبع قدرت به ورطه ی زوال کشانده و در مظان بدبینی عموم قرار دهند. لذا در این دوره از هیچ تلاشی فروگذار نبوده و همگان را علیه دستگاه سیاسی ایشان تحریک می کردند (بنگرید: شیخ مفید، ۱۳۸۳: ۵۸-۵۹). اما از سوی دیگر، علی (علیه السلام)، برای مقابله با هرگونه قدرت خواهی نامشروع در تمامی مراکز سیاسی خود، محلی را ایجاد کرده بودند، تحت عنوان «بیت القصص»، مکانی که هرگونه تعرض از محل قدرت و از سوی کارگزاران نظام سیاسی برای فردی در جامعه ی اسلامی اتفاق می افتاد بدان مراجعت کرده (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹: ۶۷) و وظیفه ی این نهاد رسیدگی به قوای حاکم بود. این نهاد تازه تأسیس در حکومت علوی، یک مشروعیت و رضایت عمومی از قدرت و نظام سیاسی حاکم ایجاد کرد، و تدبیری بود که به اعتدال مقوله ی قدرت در زمان علوی کمک بسیاری می کرد؛ به گونه ای که کسی جرأت تعرض به حقوق دیگری براساس منصب ایجاد ی را نداشت و چنین تدبیری، قدرت را در چنبره ی دستگاه سیاسی قرار داده بود و کسی میل تخطی از قدرت محوله را نداشت. بنابراین، دوران سیاسی و حیات کوتاه مدت دولت علوی، با اعتدال قدرت سیاسی، تعامل عادلانه با عوامل قدرت و مردمان جامعه سپری می گردد، اما در اینجا یک سؤال اساسی مطرح می شود که چرا تعامل و تعادل عادلانه ی قدرت در زمان علی (علیه السلام) به تداوم سیاسی ایشان منجر نگردید و حیات سیاسی ایشان در مدت اندکی دچار زوال می گردد، این مسئله، خود مجالی دیگر برای بحث و بررسی در پژوهشهای آینده، برای نگارنده ی پیشرو مطالبه می کند.

نتیجه گیری؛

براساس منظومه ی فکری-سیاسی امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و برگشت به عصر علوی، می توان عدالت را برترین نیازمندی برای امتداد نظام سیاسی و قدرت عادلانه را، ابزاری اساسی و لازم برای تداوم سیاسی در حیات اجتماعی دانست. به همین جهت در نگرش سیاسی و برگشت پذیری به سیره ی علوی، نظام سیاسی و قدرت، در بستر عدالت گرایی جمعی در ساختار سیاسی امکان تحقق را داشته و هدف اصلی از تعدیل و تنظیم قدرت سیاسی، پشتوانه ای برای برپاساختن عدالت و رضایت عمومی و اهرمی اساسی در جهت تعامل عادلانه میان بازیگران سیاسی در حوزه ی اجتماعی بوده است. باتوجه به این ضرورت، با کنکاش در نظام سیاسی علوی، می توان تمرکز قدرت را فرصتی برای فسادپذیری در ساختار سیاسی و اجتماعی، و عدالت گرایی در تنظیم و توزیع قدرت را، مجالی برای عادلانه رفتار کردن در صحنه ی سیاست توسط کنشگران سیاسی دانست. به همین جهت ایشان معتقد بودند، نظام سیاسی بدون عدالت گرایی و تداوم سیاسی بدون قدرت سیاسی عادلانه ممکن نخواهد شد. براین اساس، ایشان نظام سیاسی را بعنوان عالیترین مرجع سیاسی در جامعه دانسته که می بایست میان عدالت و قدرت سیاسی، و عدالت بعنوان اساسی ترین شبهه ی تعاملی میان قدرت و نظام سیاسی نسبت عادلانه ایجاد کند تا میان عوامل و بازیگران سیاسی، تعادل مناسبی برقرار شود، این تعادل قدرت، رضایت عوامل اجرایی و سیاسی را با مقبولیت عمومی از قدرت سیاسی را در پی داشته و مانع اساسی در برابر خشونت و استبداد احزاب و گروه های سیاسی در صحنه ی قدرت می شود. به عبارت دیگر، متعادل ساختن قدرت در ساختار وسازه های سیاسی، نخستین نقطه برای مقابله با قدرت سیاسی ناعادلانه و به تبع آن تداوم سیاسی عادلانه در جامعه بوده، که در ادامه می تواند به امتداد نظام سیاسی عادلانه ختم گردد. به همین جهت، در اندیشه ی سیاسی علی (علیه السلام) و برگشت پذیری از عصر علوی، هرگونه رهاسازی قدرت یا توزیع ناعادلانه ی آن بدون توجه به شرایط و موقعیت سیاسی و اجتماعی فرد و جامعه، می تواند تبعات ناگواری برای حیات اجتماعی به دنبال داشته باشد و حیات سیاسی را با بحران جدی همراه سازد. بنابراین، در کلام و منشور سیاسی علوی یک نسبت سه گانه میان عدالت، قدرت و تداوم سیاسی برقرار است که این تناسب سه گانه در تداوم با یکدیگر، منجر به امتداد حیات اجتماعی و سیاسی شده، و فاصله گرفتن آنها از یکدیگر، بر عامل دیگر اثر گذاشته و می تواند بر میزان کارایی آنها نسبت به یکدیگر تأثیرات فراوانی برجای بگذارد. این محدودیت در کارایی و تناسب، خود را با نوعی خشونت و استبداد فردی و جمعی نشان می دهد، که نتیجه و دستاوردی جز تباهی حیات اجتماعی و سیاسی نداشته و لغزیدن در حوزه های خشونت پذیری و استبدادگرایی را در حوزه ی سیاست ممکن می سازد.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ۱- ابن اثیر، (۱۳۸۵ هـ ق)، **الکامل فی التاریخ**، بیروت: لبنان، دار صادر
- ۲- ابن شهر آشوب، (۱۳۷۶ ق)، **مناقب آل ابی طالب**، عراق، حیدریه، نجف اشرف، و ایران قم، مصطفوی
- ۳- ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد، (۱۳۹۸ هـ ق)، **الفتوح**، هند، دارالاضواء
- ۴- ابن المغازلی (۱۳۹۴ هـ ق)، **مناقب الامام علی ابن ابی طالب (علیه السلام)**، ایران، تهران،
- ۵- ابو النصر، عمر، (۱۹۵۶ م)، **الخوارج فی الاسلام**، بیروت
- ۶- ابی یعقوب، احمد (۱۳۸۵ هـ ق)، **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر، بی تا
- ۷- العقاد، عباس محمود (۱۳۵۳)، **شخصیت حضرت علی (علیه السلام)**، تهران، انتشارات ماه نو،
- ۸- بغدادی، خطیب (۱۴۲۲ ق)، **تاریخ بغدادی**، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان
- ۹- پالمر، ریچارد (۱۳۹۰)، **علم هرموتیک**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس
- ۱۰- جرداق، جرج (۱۹۷۰ م)، **الامام علی (علیه السلام) صوت العدالة الانسانیة**، بیروت: دارمکتبه الحیاه
- ۱۱- حنبلی، ابن کثیر (۱۹۶۶)، **البدایه والنهایه**، بیروت: لبنان، مکتبه المعارف
- ۱۲- حموی، یاقوت (۱۳۸۸ هـ ق)، **معجم البلدان**، بیروت: لبنان، دار صادر
- ۱۳- حاکم نیشابوری (۱۴۲۲ ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالفکر
- ۱۴- ذنیوری، ابن قتیبه (۱۳۸۸ هـ ق)، **الامامه والسیاسه**، مصر، دارالاضواء
- ۱۵- شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ هـ)، **الجمال**، عراق: مطبعه حیدریه، نجف اشرف، ودفتر تبلیغات اسلامی، ایران، قم
- ۱۶- شهیدی، جعفر (۱۳۷۹)، **علی از زبان علی یا زندگانی امیرمؤمنان علی (علیه السلام)**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- ۱۷- شمس الدین، محمد مهدی (۱۳۶۴)، **جنگ و صلح از دیدگاه امام علی (علیه السلام)**، بنیاد نهج البلاغه و نشر روشنگر،
- ۱۸- صدر، حسن (۱۳۷۹)، **سیاست امیرالمؤمنین (علیه السلام)**، تهران، بنیاد نهج البلاغه
- ۱۹- طبری، محمد بن حریر (۱۳۷۵)، **تاریخ طبری**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر



- ۲۰- _____ (۱۹۶۷م)، تاریخ الامم والملوک، تحقیق، محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی
- ۲۱- طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، محمدباقر، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا
- ۲۲- _____ (۱۳۵۴)، شیعه در اسلام، قم، انتشارات کتابخانه بزرگ اسلامی، با مقدمه حسین نصر
- ۲۳- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۷۸)، امام علی و خوارج، ترجمه محمدسپهری، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ۲۴- عامری، ابوالحسن (۱۳۶۶)، السعاده والاسعاده فی سیره الانسانیة، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ۲۵- علیخانی و همکاران (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظریه ی سیاسی عدالت، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- ۲۶- علمی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، مقاله «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»، فصلنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره ۳۷، بهار، صص ۷۱-۱۱۲
- ۲۷- _____ (۱۳۸۹)، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- ۲۸- فاروقی، فؤاد (۱۳۶۲)، ۲۵ سال سکوت سیاسی علی (علیه السلام)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی
- ۲۹- فاضل لنکرانی (۱۳۶۸)، آیین کشورداری از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، به تقریر و تنظیم، کریمی، حسین، تهران، نشر دفتر فرهنگ اسلامی
- ۳۰- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۰)، متن از نگاه متن، قم، انجمن معارف اسلامی
- ۳۱- قزوینی، عبدالکریم بن محمدیحیی (۱۳۷۱)، بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی امیرالمؤمنین (علیه السلام)، به کوشش رسول جعفری، قم، کتابخانه بزرگ آیت الله مرعشی نجفی
- ۳۲- کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۷۸)، طبایع الاستبداد (سرشتهای خودکامگی)، ترجمه: عبدالحسین میرزا قاجار، نقد و تصحیح محمدجواد صاحبی، قم، نشر مرکز تبلیغات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۳۳- گالبرایت، جان کنت (۱۳۹۰)، آناتومی قدرت، ترجمه: محبوبه مهاجر، چاپ چهارم، انتشارات سروش
- ۳۴- گر، تد رابرت (۱۳۷۹)، چرا انسانها شورش می کنند؟، ترجمه، مرشدی زاد، علی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی



- ۳۵- گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه ودانشگاه (۱۳۹۰)، **تاریخ تشیع**، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه ودانشگاه ومراکز مدیریت حوزه علمیه خواهران، معاونت پژوهش
- ۳۶- منقري، نصر بن مزاحم (۱۳۶۶)، **پیکار صفين**، به تصحيح وشرح، عبدالسلام، محمد هارون، ترجمه، اتابكي، پرويز، تهران سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي
- ۳۷- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۹)، **حکمت نامه پیامبر اعظم ﷺ**، قم، چاپ ونشردارالحديث
- ۳۸- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، **جاذبه ودافعه ی علی ﷺ**، تهران، انتشارات صدرا
- ۳۹- _____ (۱۳۷۷)، **سیری در نهج البلاغه**، تهران، انتشارات صدرا
- ۴۰- محمدی، حیدر (۱۳۸۰)، **قدرت سیاسی از دیدگاه امام علی ﷺ**، قم، دفتر نشر وپخش معارف
- ۴۱- منتسکیو (۱۳۹۵)، **روح القوانين**، ترجمه ونگارش، علی اکبر مهتدی، تهران، چاپ چهاردهم، نشر امیر کبیر
- ۴۲- ولهوزن، جولیوس (۱۳۷۸ هـ.ق)، **الخوارج والشیعه**، کویت: وكالة المطبوعات
- ۴۳- واعظی، محمد علی (۱۳۹۳)، مقاله «نقدوبررسی نظریه دوگانه فضل الرحمن»، **فصلنامه مطالعات فلسفی کلامی**، دوره سوم، شماره سوم، پاییز، صص ۴۳-۶۳
- ۴۴- هروی، جواد (۱۳۸۲)، **امام علی ﷺ وایران**، مشهد، انتشارات پژوهش توس
- ۴۵- هوی، دیوید کوزنز (۱۳۸۵)، **حلقه انتقادی**، ترجمه، فرهادپور، مراد، انتشارات روشنگران ومطالعات زنان

Rawls, John (1999), *A theory of Justice*, Oxford university press

Sandel, Michael (2010), *What's Right To Do?* New York, Farrar, Straus and Girous

Weber, max (1945) , *On Law In Economy and Society* (Cambridge: Harvard university press)

Rahman , Fazlur (1982) , *Islam and modernity: transformation of an Intellectual tradition*, Chicago: The university of Chicago press, 1984

Rahman Fa zlur (1965) , *Islamic methodology in History*, Karachi: center Institute for Islamic Research,

تحلیلی بر مستندات قرآنی عدالت فرهنگی در نهج البلاغه

محسن احتشامی نیا* / احمد امینی کهریزسنگی**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۵

چکیده

عدالت از جمله مفاهیمی است که اندیشمندان، همواره به تعریف و تبیین آن در اعصار مختلف پرداخته‌اند. این مفهوم، تکلیفی الهی است که موجبات تعالی بشر در حوزه‌های مختلف زندگی را فراهم می‌کند. ریشه اصلی مسأله عدالت را باید در درجه نخست در قرآن کریم و سپس در سخنان معصومین علیهم‌السلام به خصوص سخنان گهربار حضرت علی علیه‌السلام جستجو نمود. پژوهش حاضر قصد دارد تا با غور و تفکر در آیات نورانی کلام الله مجید و سخنان امیر مؤمنان علیه‌السلام در نهج البلاغه، تحلیلی بر مستندات قرآنی عدالت فرهنگی در نهج البلاغه را به روش تحلیلی توصیفی مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین ابعاد مهم عدالت «عدالت فرهنگی» است. بر طبق آیات قرآن و سخنان حضرت علی علیه‌السلام پایه و درون مایه‌ی اساسی عدالت فرهنگی «توحید» است. همچنین مطابق آیات قرآن و نهج البلاغه عدالت در افعال خداوند در سه گستره مهم «تکوین»، «تشریع»، «جزا و پاداش» ظهور می‌کند. عدالت فرهنگی به معنای کارکرد فرهنگ در جامعه‌ای به ایجاد تعادل و توازن می‌باشد و این تعادل باید به‌سوی گریز از تمایل به رذایل اخلاقی باشد. عدالت فرهنگی از موضوعاتی است که برپایه‌ی توزیع عادلانه امکانات فرهنگی جامعه استوار است.

واژگان کلیدی

عدالت فرهنگی، توحید، تکوین، تشریع، جزا.

M.ehteshaminia@yahoo.Com

* . استادیار گروه الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

** . دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی Amini. kahrizsangi@yahoo. Com

بیان مساله

عدالت از جمله مفاهیم بسیار مهمی است که همواره ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. این مفهوم، تکلیفی الهی است که موجبات تعالی بشر در حوزه‌های مختلف زندگی را فراهم می‌کند. از این رو جامعه بشری از ابتدا تا کنون در آرزوی تحقق عدالت و ریشه کن شدن تبعیض و بی عدالتی در تمام زمینه‌ها بوده است.

ریشه اصلی مسأله عدالت را باید در درجه نخست در قرآن کریم جستجو کرد؛ زیرا قرآن، بذر اندیشه عدل را در دل‌ها آبیاری نموده و دغدغه آن را در روح انسان‌ها ایجاد نموده است. به تصریح قرآن کریم، نظام هستی و آفرینش براساس عدل، توازن و استحقاق‌ها و قابلیت‌ها پی‌ریزی شده است. عدالت در قرآن، در موارد بسیاری مانند نفی ظلم از ساحت کبرایی، توجه به هدایت انسان‌ها در قالب ابلاغ و بیان دین و تمام کردن حجت بر آدمیان بیان گردیده است.

قرآن کریم، هدف از ارسال پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی را اقامه‌ی عدل و قسط یاد نموده (حدید / ۲۵) و در موارد زیادی به انسان‌ها فرمان داده تا در رفتارهای فردی و اجتماعی خود اهل عدالت و دادگری باشند (مائده / ۸).

در کلمات معصومین علیهم‌السلام به خصوص امام علی علیه‌السلام به اهمیت و ضرورت تحقق عدالت در تمامی امور زندگی بسیار تأکید شده است. این در حالی است که سیره‌ی عملی، معصومین علیهم‌السلام، بر گرفته از مبانی قرآن است.

در این نوشتار به باز شناسی عدالت اعتقادی و فرهنگی، در اندیشه نخستین پیشوای شیعیان، امام علی علیه‌السلام پرداخته خواهد شد که در خطبه‌های متعدد و همچنین حکمت‌هایی از نهج البلاغه، خود را به زیبایی نشان داده است. آنچه در مورد عدالت خداوند در عرصه‌های گوناگون در نهج البلاغه آمده است همگی دارای قراین و شواهد گوناگونی در آیات قرآن کریم هستند. بدین جهت در این نوشته، به بررسی آیات عدالت فرهنگی یعنی فرهنگ در تار و پود جامعه و انعکاس آن در تمام امور جامعه، چه از نظر اعتقادی، اخلاقی، اقتصادی، احکام دینی و در سیاست و از دیدگاه امیرالمومنین علی علیه‌السلام در نهج البلاغه به شیوه و روش سیر این مقاله، یعنی تحلیلی توصیفی براساس مطالعات کتابخانه‌ای پرداخته خواهد شد.

۲- مفهوم شناسی واژه عدالت

۲-۱- مفهوم لغوی «عدل»

لغت‌شناسان، برای «عدل» معانی متعددی بر شمرده‌اند که به برخی از این معانی اشاره می‌شود: این منظور در معنای «عدل» آن را ضد جور، آنچه که در نفوس مستقیم شمرده شده و اصلاح ترازوها و نیز به معنای مانند کردن چیزی به چیز دیگر، غیر از جنس خودش تا این که برای آن همانندی قرار دهد،



تعبیر کرده است (ابن منظور، ۲۰۰۴: ۶۱/۱۰) طریقی نیز ضمن اشاره به معنای قصد در امور و قرار گرفتن هر چیز سر جای خود، معتقد است ((عدل)) با فتح، به معنای ارزش و فدیة و مرد صالح و با کسر، به معنای مثل و مانند است. او عادل را کسی می‌داند که هوای نفس او را از حق منحرف نمی‌کند و حکم به جور نمی‌دهد (طریقی، ۱۳۸۵: ۴۲۱/۵).

به طور اختصار می‌توان «عدل» را در معانی ذیل بیان نمود:

- استقامت (خوری شرتوتی، ۱۳۷۴: ۴۹۴/۳)
- قصد و میانه‌روی در امور (همان)
- انصاف (ابراهیم مصطفی، ۱۳۷۷: ۵۸۸)
- مساوات، تسویه (طریقی، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۲)
- معنای مقابل ظلم (همان)

۲-۲- معنای اصطلاحی عدالت

در ارائه تعریف اصطلاحی عدالت به دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان اسلامی اشاره می‌شود:

۱- ابن‌سینا در تعریف خود، هرگز عدالت را مترادف با تساوی نمی‌داند. به اعتقاد وی عدم تساوی، خود در یک معنا موجب عدالت بوده و ضروری می‌باشد. چه آن‌که ایجاد تساوی در میان امور، فارغ از تأمل در جایگاه هستی‌شناختی‌شان نه تنها راه به عدالت نمی‌برد، بلکه سبب ظلم و تباهی می‌باشد (کناری زاده، ۱۳۸۵: ۵۸).

۲- از دیدگاه فارابی، عدالت این است که همه به سعادت و کمال افضل خود برسند، زندگی کنند، به زندگی خود ادامه دهند. جنگ و ستیز از میان برداشته شود و هر عضوی وظیفه خود را انجام دهد (بهشتی، بستانی، ۱۳۹۴: ۱۱).

۳- مطهری برای عدالت معانی متعددی بر می‌شمرد:

الف) موزون بودن: وصول به هدف نهایی مجموعه‌ای که از اجزا و ابعاد مختلفی تشکیل شده است مستلزم وجود تناسب از نظر مقدار لازم هر جزء و کیفیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر است. تنها در این صورت که آن مجموعه قادر به ابقاء و ایفای اثر مطلوب خود خواهد بود. عدل به معنای تناسب و توازن، از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است.

ایشان می‌فرماید: معانی عدل شامل موزون بودن، تساوی و رفع تبعیض، رعایت استحقاق‌ها و رعایت حقوق افراد و دادن پاداش و امتیاز براساس میزان مشارکت آنها.

ب) تساوی و نفی هرگونه تبعیض: معمولاً منظور از عدالت، نفی هرگونه تفاوت میان افراد یک جامعه یا به عبارتی رعایت مساوات بین آن‌ها است.

ج) رعایت حقوق افراد و اعطای حق به هر ذی‌حقی: در مقابل آن ظلم یا پایمال کردن حقوق افراد و تصرف در حقوق دیگران است. معنای حقیقی عدالت اجتماعی، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود، همین معنا است (مطهری، ۱۳۹۲: ۵۴). در حقیقت، حقوق همه افراد مورد توجه و رعایت قرار گیرد: «اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ» (غروی، ۱۴۰۷: ۱۹).

د) رعایت استحقاقها:

عدالت فرهنگی یعنی توزیع عادلانه‌ی امکانات فرهنگی یک جامعه که با استحقاق‌های افراد و نهادهای فرهنگی متناسب است و این مهم اگر در چارچوب کارکردهای فرهنگی وجود داشته باشد، می‌توان انتظار داشت که فرهنگ عدالت در جامعه در حال نهادینه شدن است. عدالت یکی از کارکردهای فرهنگ است و فرهنگ می‌تواند به استثناء از متن‌هایی که ضامن توسعه عدالت در جامعه است ایفای نقش کند.

۲-۳- معنای لغوی عدالت فرهنگی

عدل در مقابل ظلم است و به معنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را عدل گویند.

عدالت در لغت به معنای داد کردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری.

در تفسیر نمونه ذیل آیه ۹۰ سوره‌ی نحل آمده: عدل به معنای واقعی کلمه آن است که هر چیزی در جای خود باشد. یعنی دادن حق هر صاحب حق.

عدالت فرهنگی یعنی در فرهنگ جامعه، هر چیزی سر جای خودش باشد و در تار و پود جامعه و در ابعاد گوناگون اعتقادی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی تأثیر داشته باشد و این عدالت به طور کامل بروز پیدا کند و افراد جامعه، این ابعاد و انعکاس و تأثیرپذیری آن‌ها را شاهد باشند.

۲-۳-۲- مفهوم اصطلاحی عدالت فرهنگی

عدالت فرهنگی میل به سمت تعادل و سوق به طرف فضایل اخلاقی و پرهیز از تمامی رذایل اخلاقی دارد. عدالت فرهنگی به دنبال یافتن راه‌هایی است که در شکل‌گیری ذهنیت‌ها و تغییر آن‌ها و در نتیجه در نوع رفتار افراد عدالت برقرار شود.

مهم‌ترین بعد عدالت فرهنگی، علم، معرفت و کسب آگاهی‌های تازه است زیرا برداشت عقلی باید با علم و شناخت و آگاهی توأم باشد، تا زمینه‌ی اجرای عدالت در جامعه فراهم گردد و چنانچه علم و آگاهی لازم نباشد، اصولاً عدالت تحقق پذیر نیست.

عدالت فرهنگی، برابری افراد در بهره‌گیری از علم و معرفت مطابق با تبع و ذوق و علاقه‌ی آن‌ها می‌باشد.

عدالت فرهنگی، مبارزه با جهل و ناآگاهی و گامی در راه تحقق عدالت به شمار می‌رود که از طریق خانواده و جامعه صورت می‌گیرد.

۴-۲- مفهوم عدالت از منظر امام علی (علیه السلام)

از دیدگاه امام علی (علیه السلام) عدل و عدالت دارای چند مفهوم است.

۲-۴-۱- استقامت

این واژه در مورد راه و طریقی به کار می‌رود که بر خط راست و مستقیم باشد. مراد از «ثم استقاموا» در آیه ۳۰ سوره فصلت، این است که ملازم وسط را باشند و دچار انحراف نگردند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۹۱/۱۷).

در کلامی از امام علی (علیه السلام) واژه استقامت به معنای (ادای حق) دلالت دارد.

«رعیت اصلاح نمی‌شود مگر با اصلاح زمامداران و زمامداران اصلاح نمی‌گردند مگر با استقامت رعیت». پس هر گاه رعیت حق والی را ادا کند و والی حق رعیت را بپردازد، حق در میان آن‌ها عزت یابد، راه‌های دین خالی از انحراف می‌گردد و نشانه‌های عدالت استوار می‌شود (خطبه ۲۱۶). در واقع می‌توان گفت: «اگر انسان به راستی و درستی حقوق دیگران را رعایت کند و از کثی و انحراف بپرهیزد. این راستی و عدم انحراف را عدالت نامند» (گرجی، ۱۳۷۷: ۲۸).

هنگامی انسان به صفت استقامت آراسته می‌شود که ملازم راه راست و طریق مستقیم شرع بوده و از انحراف به دو طرف آن، که اعراض از حق و تضییع حقوق شمرده می‌شود، بپرهیزد. چنین انسانی عادل است و راه عدالت رات می‌پیماید. راهی که امیرالمؤمنان (علیه السلام) انسان‌ها را به پیمودن آن دعوت کرده است. «بر طبقه کتاب او و راه روشن فرمایش و مسیر درست عبادت او مستقیم و ثابت بمانید. پس از این مسیر روشن خارج نشوید» (خطبه ۱۷۶).

۲-۴-۲- اعتدال و میانه‌روی

اعتدال و میانه‌روی در همه امور، راه و رسم پیشوایان دین بوده است. حضرت علی (علیه السلام) هرگونه افراط و انحراف به راست و چپ را رد و آن را عین گمراهی معرفی کرده است. به عقیده امام (علیه السلام) اعتدال و میانه‌روی در جامعه باعث تضمین سلامت و آرامش آن جامعه می‌شود. ایشان در این زمینه می‌فرماید:

(کاری که باید پیش از هر کار دوست داشته باشی، میانه‌روی در حق است و همگانی کردن آن در برابری و دادگری که بیشتر سبب خشنودی رعیت می‌شود) (نامه ۵۳). در جای دیگر می‌فرماید: (رفتن از راست و چپ به گمراهی می‌انجامد و راه میانه، راه راست است: راه قرآن و سنت نبوی) (نامه ۵۴).

بنابر نظر حضرت علی (علیه السلام)، میانه‌روی در تمامی امور و در همه‌ی جوانب باید لحاظ شود، ایشان در این رابطه می‌فرماید:

«بر اثر پیروی از شیطان، به زودی دو طایفه دربارہ‌ی من هلاک خواهند شد: یکی دوستی که در دوستی افراط، کند. به طوری که محبت بی‌اندازه، او را به راه باطل بکشد و دیگر دشمنی که از حد تجاوز کند و دشمنی بی‌اندازه، او را به غیر حق وا دارد و بهترین مردم دربارہ‌ی من گروه میانه هستند. پس این راه را پیشه سازید (خطبه ۸۸).

۲-۴-۳- انصاف

حضرت علی (علیه السلام) در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل / ۹۰) چنین فرموده است. «عدل به معنای انصاف و احسان به معنای تفضل است» (حکمت ۲۳۱).

عدل و انصاف با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند. هر کس بخواهد بر اساس عدالت عمل کند، باید انصاف داشته باشد. لفظ انصاف در قرآن کریم به کار نرفته، ولی در نهج البلاغه کاربرد فراوانی دارد. اصل این لفظ از «نصف» گرفته شده است؛ به این معنا که شخص منصف، امتیازات و منافع را میان خود و دیگران بخش می‌کند. هر چه برای خود بخواهد، همان را برای دیگران نیز می‌خواهد؛ دیگران را با خود یکسان و برابر حساب می‌کند. یکی از جنبه‌های معنایی این واژه از دیدگان امیرمؤمنان اجرای عدالت منصفانه است که حق ضعفا و ستم‌دیدگان جامعه است؛ ایشان به‌علاوه، عمل به انصاف را در جامعه، شاه کلید اساسی رابطه سازگار انسانی و همزیستی مسالمت‌آمیز افراد می‌داند و می‌فرماید:

هیبت و وقار با بسیاری سکوت است و انصاف و عدالت است که پیوند انسان‌ها را بیشتر می‌کند و با کرامت و بخشش است که ارزش و عظمت پیدا می‌کند و با فروتنی است که نعمت‌ها تکمیل می‌شود و با به عهده گرفتن رفع نیازمندی‌ها است که سروری اثبات می‌شود و با روش دادگرانه است که دشمن مغلوب می‌شود و بردباری و گذشت در برابر احمق، یاوران او را می‌افزاید (حکمت ۲۳۱).

از سخنان امام علی (علیه السلام) چنین استنباط می‌شود که آن حضرت عدل را به معنای مراعات انصاف در حقوق مختلف افراد در جامعه می‌داند. منظور از انصاف یعنی هر امری در جای خود و متناسب با حق خود رعایت شود. به عبارت دیگر، رعایت اعتدال در امور و پرهیز از افراط و تفریط به معنای رعایت انصاف در امور می‌باشد.

۲-۴-۴- میزان

یکی از مهم‌ترین وجوه عدالت از دیدگاه امام علی (علیه السلام) میزان است. به این معنا که در هر کاری باید تمامی شرایط به طور یکسان در نظر گرفته شود و ذره‌ای کمتر یا بیشتر از حق، با کسی رفتار نشود. حضرت علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

«فامنع من الاحتكار فان رسول الله (صلى الله عليه وآله) منع منه وليكن البيع بيعاً سمحاً، بموازين عدل، و أسعار لا تجحف بالفريقين من البائع و المبتاع»



از احتکار جلوگیری کن، زیرا رسول اکرم صلی الله علیه و آله، از احتکار جلوگیری فرمود و جریان معاملات باید آسان و روا و با موازین عدالت و با قیمت‌هایی انجام شود که به طرفین معامله تعدی نشود (نامه ۵۳).

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت: امام علی علیه السلام عدل را با معانی‌ای نظیر، انصاف (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰: ۸۸/۲، ح ۶۱۱۴)، مراعات حق (حکمت ۳۹۹)، میزان (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰: ۹۱/۲ ح ۶۱۴۸)، هماهنگی و راستی (خطبه ۱۷۵). قرار دادن هر چیز در جای خود (حکمت ۳۰) به کار می‌برد. از منظر امام علی علیه السلام معانی عدل در نهج البلاغه، عبارتند از:

- ۱- رعایت حقوق دیگران: حقوق همه افراد مورد توجه و رعایت قرار گیرد «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ».
- ۲- نهادن هر چیز در جایگاه خود: امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا عَنْ جِهَتِهَا» (سید رضی، ۵۵۳).
- ۳- توازن و تناسب بین برخی اشیاء.

۲-۵- معنای عدل الهی بر اساس آیات قرآن و نهج البلاغه

نصوص و حیاتی، انسان را از سخن گفتن درباره خداوند سبحان باز داشته‌اند. مگر بر آن چه خودش، خود را وصف می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عَبْدَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات/ ۱۶۰-۱۵۹).

بر اساس روایات معصومین علیهم السلام عدل از صفات باری تعالی است که باید هرگونه عجز و ضعف را از خداوند متعال، نفی نمود. در حقیقت عدل منحصر است به نفی هرگونه ظلم و ستم از خداوند حکیم.

از جمله آیاتی که هرگونه ظلم و ستم و ناتوانی را از خداوند نفی می‌کند عبارت است از:

الف) «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» خداوند، به اندازه‌ای هر چند ناچیز، ظلم نمی‌کند (نساء/ ۴۰).

ب) «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس/ ۴۵).

در آیه، افعال اختیاری بندگان که موجب پیامدهای ناگوار و شر برای ایشان می‌گردد، بیان شده است.

ج) «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْفُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» (هود/ ۱۱۷).

در این آیه به عذاب‌ها، متذکر می‌شود و آن را نتیجه اعمال خود افراد می‌داند.

حضرت علی علیه السلام درباره‌ی عدل می‌فرماید: «الْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهِمَهُ» (حکمت ۴۷۰). عدل آن است که خداوند

را متهم ندانی. در تعبیر حضرت، معنای تنزیهی از عدل الهی بیان شده است.

بنابر آن چه که در قرآن و نهج البلاغه ذکر گردید، مقصود از عدل الهی، نفی هرگونه ظلم و ستمی از

ساحت خداوند سبحان است. بر همین معنا، آدمی نباید خداوند را متهم کند. متهم نمودن خداوند،

هنگامی صورت می‌گیرد که به او ظلمی را نسبت ندهند.

شهید مطهری در رابطه با عدل الهی می‌نویسد:

«منظور از عادل بودن خدا، این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد و به

هرکسی هر چیز را استحقاق دارد می‌دهد...» (مطهری، ۱۳۹۲: ۷۰).

۲-۶- اقسام عدالت در قرآن و نهج البلاغه

با مطالعه آیات قرآن و سخنان حضرت علی (علیه السلام) مربوط به عدالت می‌توان دریافت که عدالت شامل عدالت در گفتار، حکم (داوری)، مصالحه، و شهادت می‌باشد.

۲-۶-۱- عدالت در گفتار

قرآن کریم به عدالت خداوند در گفتار اشاره دارد و می‌فرماید: «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» و کلام پروردگار تو در راستی و عدالت به حد کمال است هیچ کس نیست که، یاری دگرگون کردن سخن او را داشته باشد و اوست شنوا و دانا «(انعام / ۱۱۵).

همچنین خداوند به انسان توصیه می‌کند که هنگام سخن گفتن عدالت را رعایت نمایند. «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ» «و هنگامی که سخنی می‌گویید، عدالت را رعایت نمایید، حتی اگر در مورد نزدیکان (شما) بوده باشد» (انعام / ۱۵۲).

حضرت امیر در رابطه با عدالت خداوند می‌فرماید: «الذی صدق فی میعاده، و ارتفع عن ظلم عباد و قام بالقسط فی خلقه، و عدل علیهم فی حکمه» «خدایی است که در وعده خویش راستگوست و بالاتر از آن است که به بندگان ستم کند و در میان آفریدگانش به عدل رفتار کرده و در حکم خویش با آن‌ها دادگری کرده است» (خطبه ۱۸۵).

۲-۶-۲- عدالت در حکم

رعایت عدالت هنگام حکم و داوری بین مردم، یکی دیگر از اقسام عدالت است که در قرآن کریم به آن سفارش شده است.

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید! خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد! خداوند، شنوا و بیناست.» (نساء/ ۵۸).

حضرت علی (علیه السلام) در این رابطه می‌فرماید: «لَيْسَ مِنَ الْعَدْلِ الْقَضَاءُ عَلَى الثَّقَةِ بِالظَّنِّ» «داوری با گمان بر افراد مورد اطمینان، دور از عدالت است» (حکمت ۲۲۰).

امام علی (علیه السلام) در رابطه با اختلاف حکم‌ها و رعایت عدالت بین آنها می‌فرماید:

«و قال (علیه السلام) فی ذم اختلاف العلماء فی القتیا: ترد علی اءحدهم القضية فی حکم من الاحکام فیحکم فیها براءیه، ثم ترد تلك القضية بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلافه، ثم یجتمع القضاء بذلك عند الامام الذی استقضا هم فیصوب آراءهم جمیعاً؛ و الهمهم واحد! و نبیهم واحد! و کتابهم واحد! اءفا مرهم الله -



سبحانه - بالاختلاف فاءطاعوه! « امام علیه السلام در بدگویی از اختلاف علماء در فتوی چنین می گوید: يك موضوع به یکی از آنان داده می شود که حکم آن را صادر کند و او نظر خود را می دهد، عین همین موضوع به یکی دیگر از اهل علم داده می شود و دومی حکمی صادر می کند که برخلاف حکم اول است، پس هر دو برای حل اختلاف پیش امامی که آنان را به قضاوت گمارده است می روند و امام نظر هر دو را تأیید می کند. خدای آنان یکی، پیامبرشان یکی و قرآن آنان هم یکی است؛ اما در حکم اختلاف دارند! آیا خدا دستور داده اختلاف پیدا کنند و آنان به فرمان خدا گوش داده اند (خطبه ۱۸).

۲-۶-۳- عدالت در مصالحه

قرآن همچنین آدمی را در هنگام ایجاد صلح و آشتی به رعایت عدالت توصیه نموده است و می فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاءَتُهُمَا السُّلْهُمَا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ » (و هر گاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آشتی دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد و هر گاه بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد)، در میان آن دو به عدالت صلح برقرار سازید و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت پیشگان را دوست می دارد) (حجرات/۹).

حضرت علی (علیه السلام) نامه‌اش به مالک اشتر، در رابطه با انعقاد معاهدات صلح و رعایت عدالت در صلح‌نامه با دشمن می‌فرماید:

« وَإِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوِّكَ عَقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ بِعَهْدِكَ بِالْوَفَاءِ، وَازْعِ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيتَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعاً، مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ وَتَشْتَبِ أَرَائِهِمْ، مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ. وَقَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمُشْرِكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ لِمَا اسْتَوْبَلُوا مِنْ عَوَاقِبِ الْعُدْرِ؛ فَلَا تَعْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ، وَلَا تَخِيْسَنَّ بِعَهْدِكَ، وَلَا تَخْتَلِنَ عَدُوَّكَ، فَإِنَّهُ لَا يَجْتَرِئُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ. وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاةً بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ، وَحَرِيماً يَسْكُونُونَ إِلَىٰ مَنَعَتِهِ، وَيَسْتَفِيزُونَ إِلَىٰ جَوَارِهِ، فَلَا إِدْغَالَ وَلَا مَدَالَسَةَ وَلَا خِدَاعَ فِيهِ. وَلَا تَعْقُدْ عَقْدًا تُجَوِّزُ فِيهِ الْعِلَّالَ. »

و اگر با دشمن عقد و پیمان بستی، به آن وفادار باش و با رعایت امانت به تعهدات خویش پایبند باش، و با تمام قوا در انجام آن کوشا باش، چه هیچ یک از واجبات الهی نیست که مردم با همه اختلاف نظرهایی که دارند، بر آن اتفاق نظر داشته باشند، مانند وفای به عهد، و مشرکان نیز در بین خودشان، جدای از مسلمین آن را محترم شمرده‌اند، زیرا عواقب پیمان‌شکنی را دیده بودند. پس به تعهد خویش خیانت نکن، و از خیانت کردن به دشمن برحذر باش، چه آنکه بر خدا گستاخی نکند جز نادان بدبخت و خداوند با رحمت خویش، عهد و پیمانش را محیط امن و حریم آسایش بندگان قرار داده، تا در حمایت او پناه گیرند، بنابراین فساد، تدلیس و نیرنگ محکوم است (نامه ۵۳).

۲-۶-۴- عدالت در شهادت

یکی دیگر از اقسام عدالت در قرآن کریم، رعایت عدالت هنگام شهادت و گواهی دادن است. به طور مثال در سوره طلاق به شهادت دو مرد عادل بعد از تمام شدن عده زن اشاره دارد و می‌فرماید: « فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا » و چون عده آنها سرآمد، آنها را به طرز شایسته ای نگه دارید یا به طرز شایسته ای از آنان جدا شوید و دو مرد عادل از خودتان را گواه گیرید و شهادت را برای خدا برپا دارید این چیزی است که مؤمنان به خدا و روز قیامت به آن اندرز داده می‌شوند! و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند» (طلاق/۲).

حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، به رعایت عدالت در گواهی تأکید دارد و در حکمت ۲۵۲ حضرت در بیان فلسفه احکام الهی، به فلسفه شهادت و گواهی اشاره دارد و می‌فرماید: «وَالشَّهَادَاتُ اسْتِظْهَارًا عَلَى الْمَجَادَاتِ» «و گواهی دادن را برای به دست آوردن حقوق انکار شده قرار داده است» (نامه ۲۵۲).

۲-۶-۵- عدالت در معاملات اقتصادی

رعایت عدالت، در معاملات اقتصادی یکی از جمله مواردی است که مورد تأکید آیات قرآن قرار دارد. «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» «و حق پیمانه و وزن را به عدالت ادا کنید» (انعام/۱۵۲).

حضرت علی (علیه السلام) در دوران حکومت خود همواره عدالت را اجرا می‌کردند. در خطبه ۱۵ نهج البلاغه به یکی از مواردی که حضرت عدالت را اجرا نمودند، اشاره شده است:

« وَقَالَ فِيمَا رَدَهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ قِطَاعِ عِثْمَانَ وَ اللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِنَّ النَّسَاءَ وَ مِلْكَ بِهِنَّ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهِنَّ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ »

درباره زمین‌هایی که عثمان به اقطاع دیگران در آورده و آن حضرت علیه السلام زمین‌های مذکور را به مسلمانان برگردانیده بود فرمودند: به خدا قسم، اگر آن مال را چنین می‌یافتم که به تحقیق با آن، زنانی به عقد زناشویی در آمده و کنیزانی با آن خریداری شده بودند، باز هم هر آینه آن را به مسلمانان بر می‌گردانیدم، پس به راستی در عدل و دادگری وسعت و گشایش است و هیچ چیز آن را از میان نمی‌برد و آن کس (یا آن فرمانروا) که اجرای عدالت، او را در تنگنا قرار دهد و نتواند از این راه به تدبیر امور بپردازد چاره جویی از راه جور و ظلم برای او تنگ تر و دشوارتر خواهد بود (خطبه ۱۵).

حضرت امیر، عدالت را، یکی از پایه‌های ایمان برمی‌شمرد و عدالت را به چهار شعبه تقسیم می‌کند: «وَالْعَدْلُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى غَائِصِ الْفَهْمِ، وَغَوْرِ الْعِلْمِ، وَزُهْرَةِ الْحُكْمِ، وَرَسَاخَةِ الْجَلَمِ، فَمَنْ فُهِمَ عِلْمَ غَوْرِ الْعِلْمِ؛ وَمَنْ عِلْمَ غَوْرِ الْعِلْمِ صَدَرَ عَنْ شَرَائِعِ الْحُكْمِ؛ وَمَنْ حَلَمَ لَمْ يُفْرِطْ فِي أَمْرِهِ وَعَاشَ فِي النَّاسِ حَمِيدًا، » عدالت، چهار شعبه دارد: فهم دقیق، علم و دانش عمیق، قضاوت صحیح و روشن و حلم و بردباری راسخ. کسی که درست بیندیشد به اعماق دانش آگاهی پیدا می‌کند و کسی که به عمق علم و دانش برسد از سرچشمه احکام، سیراب می‌گردد و آن کس که حلم و بردباری پیشه کند گرفتار تفریط و

کوتاهی در امور خود نمی‌شود و در میان مردم با آبرومندی زندگی خواهد کرد.» (حکمت ۳۱).

۷-۲- عدالت فرهنگی در قرآن و نهج البلاغه

در قرآن کریم و نهج البلاغه به عدالت فرهنگی توجه ویژه‌ای شده است. به گونه‌ای که با بررسی آیات قرآن و سخنان حضرت علی (علیه‌السلام) می‌توان دریافت، یکی از مهم‌ترین ابعاد مهم عدالت، «عدالت فرهنگی» است. زیرا این بُعد با حوزه هنر، معرفت و دانش سروکار دارد و به جهت محوریت عقلانیت بر سایر حوزه‌ها اشراف دارد.

۷-۲-۱- توحید، اساس عدالت

طبق آیات قرآن و سخنان حضرت علی (علیه‌السلام) و درون مایه‌ی اساسی عدالت فرهنگی «توحید» است. اگر بپذیریم که فرهنگ از چهار لایه باور، ارزش، رفتار و نماد تشکیل شده است، در میان لایه‌های فرهنگ، «باور» نقش اساسی و محوری را در فرهنگ به عهده دارد؛ زیرا باور است که بر سایر لایه‌های فرهنگ تأثیرگذار است؛ هر چند به صورت محدود نیز از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. از این رو توحید که بیشتر در ساحت جهان‌بینی و باور قرار می‌گیرد، به عنوان یک مقوله و اصلی فرهنگ و به دنبال آن عدالت فرهنگی، در قرآن کریم و نهج البلاغه ظهور و بروز تام دارد.

در آیه ۱۵ سوره شوری به این مسأله اشاره نموده است: «فَلِذَلِكَ فَادُعْ وَ اسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَ أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَ رَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حِجَّةَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (شوری، ۱۵). پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در این آیه، ضمن بیان ایمان خود به قرآن کریم، اعلام می‌کند که خداوند به او دستور داده که میان مردم به عدالت رفتار کند. از این رو از دیدگاه قرآن کریم، فرهنگ حاکم بر مردم دارای شاخص‌هایی است که ابعاد گوناگون فرهنگ را نشانه رفته است که یکی از این شاخص‌های ابعادی، عدالت فرهنگی است (احمدزاده، ۱۳۹۵: ۴۲).

حضرت علی (علیه‌السلام) در باب توحید می‌فرماید: «التَّوْحِيدُ الْأَتَوْهَمُهُ وَ الْعَدْلُ الْأَتَّهَمُهُ» (حکمت ۴۷۰). حضرت، واحد دانستن خدا را معادل توهم نکردن او دانسته است.

۷-۲-۲- عدالت ورزی خداوند

مطابق آیات الهی و سخنان حضرت علی (علیه‌السلام) عدالت در افعال خداوند، در سه گستره مهم «تکوین»، «تشریع»، «جزا و پاداش» ظهور می‌کند.

۷-۲-۱- عدالت تکوینی

خداوند متعال از جهت این که فیاض علی‌الاطلاق بوده و فعالیتش تام است، هر شیئی از ممکنات را به اندازه‌ی استعداد ذاتی و حدود ماهوی اش از فیض وجود بهره‌مند نموده است. پس عدل تکوینی



عبارتست از فیض عام و بخشش گسترده‌ی حق تعالی در مورد همه‌ی موجوداتی که امکان هستی داشته‌اند، بدون هیچ‌گونه امساک (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۲۲/۱؛ مطهری، ۸۴).

در این شاخه از عدل الهی، اختیار انسان نقشی ندارد و دستاورد آن، بروز ویژگی «تعالی عمومی» در جهان می‌باشد. چنین تعادلی در نظام رفتاری انسان نیز که عنصری از هستی می‌باشد، قابل طرح است. این برداشت در واقع به جنبه تکوینی و طبیعی نظام می‌پردازد که جبری و خارج از اختیار بشر است. «قَدَر ما خلق فأحكم تدبیره» (خطبه ۹۱).

این جمله امام، به این نکته اشاره دارد که در وجود هر مخلوقی، برابر حکمت الهی اندازه‌گیری دقیق شده است؛ به گونه‌ای که اگر از مقدار معینی فزونی گیرد یا نقصان پذیرد در مصلحت آن خلل پدید می‌آید و منفعت مقرر بر آن دگرگون می‌شود «وَدَّر فَاُطْلَف تَدْبِيره» (خطبه ۹۱).

حضرت علی (علیه السلام) اساس هستی را عادلانه می‌دانست که خداوند آن را بر پایه حق آفریده است و حق در تفکر حضرت علی (علیه السلام)، مظهر مفاهیم راستی، پایداری و عدالت است. حضرت علی (علیه السلام)، جهان هستی را جهانی عادلانه تصور می‌کند که در آن حق از میان رفتنی نیست و این عدالت در هستی و خلقت، باید در رفتار انسان‌ها هم نمود داشته باشد. حضرت در این باره می‌فرماید: «خداوندی که به حق وعده می‌دهد، صادق است و فراتر از آن است که بر بندگان خود ستم روا دارد. با آفریدگان خود به عدالت رفتار می‌کند و هر حکم که می‌دهد از روی عدالت است» (خطبه ۲۲۷).

قرآن کریم در رابطه با عدالت خداوند می‌فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران / ۱۸). خدا در حالی که قائم به عدالت است گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و دانشوران [نیز گواهی می‌دهند]، معبودی جز او نیست که فرا دست و فرزانه است.

در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ». (قمر / ۵۰-۴۹). ما همه چیز را با اندازه و قدر مشخصی آفریده‌ایم و کار ما جز یکی نیست همچون چشم برهم زدن.

۲-۲-۷-۲- عدالت تشریعی

خداوند هر یک از انسان‌ها را به اندازه‌ی قدرت و استعدادش مورد تکلیف قرار می‌دهد «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۸۶).

خداوند در نظام تشریع قوانین، همواره عدل را رعایت نموده است (مطهری، ۳۵).

خداوند در وضع تکالیف و قوانین که سعادت انسان در گرو آن است، فروگذاری نکرده است و در این باره فرستادگانی دارد: «خداوند سبحان هرگز خلق خود را خالی و محروم از پیامبران و کتاب و حجت و برهان لازم و رساننده به مقصود رها نساخته است. این پیامبران خود ساخته پیروزمندانی بودند که نه کم بودن عدلشان اخلاقی به انجام مأموریتشان وارد کرد و نه فراوانی تکذیب کنندگان تبهکار از اجرای تصمیم الهی‌شان بازداشت. سنت الهی بر آن بود که نام پیامبران آینده را به گذشتگان ابراز کند و نام انبیای



گذشته را به آینده معرفی نماید (خطبه ۱)

خداوند سبحان هیچ انسانی را به کاری پیش از استطاعت او، مکلف نمی‌سازد، به همین خاطر قوانین اسلام آسان است. امیرالمؤمنان می‌فرماید: «شکر خدای را که حقایق اسلام را آشکار کرد و راه‌هایی ورود به سر چشمه آن را آسان نمود و پایه‌های آن را در برابر ستیزه جویان محکم کرد (خطبه ۱۰۵). قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (مؤمنون / ۶۲) و ما هیچ کس را جز به اندازه توانایش تکلیف نمی‌کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید و به آنان هیچ ستمی نمی‌شود.

تکلیف‌ها و دستورهای خدا به مردم، بر اساس عدل است حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: (به تحقیق خدای سبحان، بندگان را به آن چه امر فرمود، مُخیر ساخت و از این که بترسند نهی کرد و هر چه تکلیف کرد، آسان است و به کار سخت و تکلیف امر کرد). (سید رضی، همان، ۳۶۱).

۲-۷-۳- عدالت جزایی

حق تعالی در روز جزا به ملاک توانایی و تلاش اختیاری هر انسانی درباره او قضاوت می‌کند و هر یک را به پاداش یا کیفری مناسب با افعالش خواهد رساند (مصباح، ۱۳۷۴: ۱۹۴).

حضرت امیر می‌فرماید: «بَعَثَ رَسُولُهُ بِمَا خَصَّصَهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ وَجَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ لِئَلَّا تَجِبَ الْحُجَّةُ لَهُمْ بِتَرْكِ الْإِعْذَارِ إِلَيْهِمْ فَدَعَاَهُمْ بِلِسَانِ الصِّدْقِ إِلَى سَبِيلِ الْحَقِّ أَلَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ كَشَفَ الْخَلْقَ كَشْفَةً لَا أَنَّهُ جَهْلٌ مَا أَخْفَوْهُ مِنْ مَصُونٍ أَسْرَارِهِمْ وَ مَكْنُونٍ صَمَائِرِهِمْ وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَهُمْ أَنَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا فَيَكُونُ الثَّوَابُ جَزَاءً وَ الْعِقَابُ بَوَاءً» پروردگار، پیامبرانش را فرستاد و وحی خویش را به آن‌ها اختصاص داد و ایشان را حجت خود بر مخلوقاتش کرد تا جای عذر و بهانه‌ای نماند و انبیا مردم را با زبانی صادق به راه پروردگار دعوت کردند. بدانید که خدای تعالی حالات درونی بندگان خویش را آشکار کرد تا امتحانشان کند که کدامیک بهترین عمل را به جا می‌آورد، ثواب را به پاداش عمل عذاب را کیفر کارهای خلافشان قرار دهد (خطبه ۱۴۴)

به نظر می‌رسد مفهوم این عدالت جزایی با فرهنگ جامعه در ارتباط است زیرا وقتی کسی در جامعه، جرمی مرتکب می‌شود باید اطلاعات و شناخت‌های لازم را دریابد و به قول معروف توجیه گردد که چرا مجازات می‌شود. و اگر شناخت‌ها و معرفت‌های لازم را داشته باشد مرتکب خطا و اشتباه نمی‌شود که بعداً مورد کیفر قرار گیرد.

در جای دیگر می‌فرماید: «هرگز خداوند انسانی را به بهشت نمی‌برد که مرتکب عملی شده باشد که فرشته‌ای را به سبب آن از بهشت رانده است» (سید رضی، ۵۶۷).

خداوند متعال در رابطه با عدالت خود می‌فرماید: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (انبیاء / ۴۷) «ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم پس به هیچ کس کمترین ستمی

نشود».

۲-۷-۳- تقابل هوای نفس و عدالت

حضرت علی (علیه السلام) در خطبه ۸۷ نهج البلاغه در توصیف بهترین و محبوب‌ترین بندگان خدا می‌فرماید: «عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ» و در ادامه بعد از شمردن ویژگی‌های این محبوب‌ترین‌ها می‌فرماید: «قَدْ أَلَزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ أَوَّلَ عَدْلِهِ نَفْيُ الْهَوَى عَنْ نَفْسِهِ» ریشه، مقدمه و اولین گام در راه عدالت، مبارزه و مجاهدت با هوای نفس و زیاده‌خواهی اوست.

در قرآن کریم نیز در رابطه با تقابل هوای نفس با عدالت می‌فرماید: «ای مؤمنان، همواره برای عدالت ایستاده باشید و برای خدا گواهی دهید، هر چند که به زیان خودتان یا پدر و مادر نزدیکان باشد؛ خواه بی‌نیاز باشد یا نیازمند، [در هر حال] خدا نسبت به [رعایت حال] فقیر و غنی سزاوارتر است؛ پس پیرو هوای نفس مباشید که از عدالت باز می‌مانید....» (نساء / ۱۳۵).

۲-۷-۴- تقابل عدالت و احسان

با مطالعه آیات قرآن و نهج البلاغه این سوال مطرح می‌شود که عدل و بخشش کدام‌یک برتر است؟ با توجه به آیات قرآن، ممکن است جود و احسان در موارد خاص از عدالت برتر باشد همان گونه که قرآن در مورد قصاص می‌فرماید: «فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره/ ۱۷۸). در این آیه به روشنی، عفو و احسان، برتر از اجرای عدالت به وسیله قصاص شمرده شده است و در مورد بعضی از اختلافات خانوادگی و مهریه می‌فرماید: «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (بقره/ ۲۳۷). در سوره شوری در رابطه با بخشش از بدی‌های دیگران می‌فرماید: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» «جزای هر بدی مقابله به مثل است؛ و هر که گذشت کند و به شایستگی رفتار کند، پاداشش با خداست، براستی او ستمگران را دوست ندارد. البته آنان که پس از ستمی که دیده‌اند انتقام گیرند، هیچ راه [ملامت]ی بر آنان نیست» (شوری / ۴۰-۴۱).

در تمام این آیات عفو و احسان، برتر از عدالت شمرده شده ولی این‌ها در محدوده‌های خاصی صورت می‌گیرد در حالی که عدالت محدوده‌ای ندارد و تمام امور فردی و اجتماعی جامعه انسانی را در بر می‌گیرد.

حضرت امیر در نهج البلاغه از خداوند سبحان درخواست بخشش می‌کند و از خداوند می‌خواهد که با عدل خود رفتار کند. «اللَّهُمَّ احْمِلْنِي عَلَى عَفْوِكَ وَلَا تَحْمِلْنِي عَلَى عَذْلِكَ» «خداوندا با عفو و بخشش خود با من رفتار کن و با عدل و دادگریت رفتار مکن» (خطبه ۲۲۷).

حضرت در جای دیگری، در پاسخ به سوال اصحاب خود عدالت را بر بخشش رجحان دادند. اصحاب از حضرت پرسیدند: عدل یا بخشش کدام یک برتر است. حضرت در پاسخ ابتدا عدالت و بخشش را تعریف کردند و فرمودند: «عدالت، هر چیزی را در جای خود می‌نهد، درحالی که بخشش آن را از جای خود



خارج می‌سازد» (حکمت ۴۳۷). هم‌چنین حضرت در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/ ۹۰) «الْعَدْلُ: الانصاف، و الإحسانُ التَّقْضُلُ» «عدل همان انصاف و احسان، همان بخشش است» (حکمت ۲۳۱) و آنگاه در حکمت ۴۳۷، دلیل خود را برای برتر دانستن عدالت بیان کردند و فرمودند: «عدالت تدبیر عمومی مردم است، درحالی که بخشش گروه خاصی را شامل می‌شود، پس عدالت شریف‌تر و برتر است» (حکمت ۴۳۷).

حضرت امیر در حکمت ۳۳ به اعتدال و میانه‌روی در بخشش سفارش نموده است و می‌فرماید: «كُنْ سَمَحًا وَلَا تَكُنْ مُبْدِرًا» «بخشنده باش اما زیاده روی نکن» (حکمت ۳۳).

۸-۲ توضیحات

با توجه به مطالب بیان شده، در این مقاله پیرامون معانی لغوی و اصطلاحی عدل و عدالت فرهنگی، به نظر می‌رسد در جامعه‌ی اسلامی و به خصوص مسئولین آن‌ها و با توجه به نام و نشان و سیمای حکومت، چنان‌چه کسی بخواهد علی‌وار زندگی کند، با تأسی به قرآن و سیره‌ی عملی و کلمات گهربار امیرالمومنین (علیه السلام) پیرامون عدالت و به خصوص عدالت فرهنگی، باید نقش به‌سزایی در اجرای قوانین الهی و دستورات معصومین (علیهم السلام) ایفا نماید و برخط مستقیم حرکت را بنا نهاده و در تبیین عدالت کوشا باشد و مهم‌تر از همه، الگوهای رفتاری خوبی در ابعاد مختلف جامعه از قبیل، فرهنگ، آموزش و پرورش، دانشگاه و دیگر مراکز آموزشی و تربیتی ایجاد کرده تا حقوق اقشار مختلف جامعه، مراعات گردد و از انحرافات که باعث خروج از صراط مستقیم می‌گردد، پرهیز شود.

تخلق به اخلاق الهی و کسب فضایل و کمالات انسانی و فرهنگی آن‌گونه که زینده بزرگان دین است، باید پرداخته شود و از رذایل اخلاقی که باعث انحطاط جامعه‌ی فرهنگی می‌گردد، پرهیز شود. باشد که در روحیه‌ی فرزندان جامعه تأثیرگذار باشد و از تمسک به قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) به ویژه امیرالمومنین علی (علیه السلام)، بهره برده و این فقط در شعار نباشد که گفته شود «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنَا مِنَ الْمُتَمَسِّكِينَ بِوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» بلکه علاوه بر قول و گفتار، در راستای رفتار و عمل به اطاعت آن بزرگواران، تلاش نمود.

- در واقع استواری نشانه‌های عدالت، در فرهنگ جامعه تأثیرگذار است. بلکه باید از افراط و تفریط، پرهیز نموده و اعتدال و میانه‌روی در جامعه را متضمن سلامت و آرامش جامعه دانست.

- باید از تجربیات تلخ جوامع و اقوام گذشته که ظلم را پیشه نمودند و سرنوشت فلاکت‌باری پیدا کردند، عبرت گرفته شود و قرآن و نهج‌البلاغه را سرلوحه‌ی زندگی خود قرار داده و آنچه را که در گفتار، رفتار، حکم و دأوری، مصالحه و شهادت لازم می‌آید، مطرح گردد.

- برای رعایت عدالت، باید به ایجاد صلح و آشتی و رعایت حق و حقوق دیگران پرداخت و باید دانسته

شود که اصل و اساس عدالت در جامعه، به توحید است و در تکوین، تشریع، حقوق و جزا و پاداش، تعادل عمومی بروز گردد و آن گونه که حضرت علی (علیه السلام) مظهر مفاهیم راستین و پایداری و عدالت در جامعه بوده به ایشان، تأسی شود و عدل و احسان را سرلوحه زندگی خود قرار داده و در راه حق باعث رضایت حق تعالی گردد که «رضوان الله اکبر».

۳- نتایج مقاله

از دیدگاه حضرت علی (علیه السلام) عدل و عدالت دارای مفاهیمی همچون استقامت، اعتدال و میانه‌روی، انصاف و میزان می‌باشد. از مهم‌ترین معانی عدل در نهج البلاغه عبارتست از: رعایت حقوق دیگران، نهادن هر چیز در جایگاه خود و توازن تناسب بین برخی اشیاء.

بر اساس آیات قرآن و نهج البلاغه، منظور از عادل بودن خداوند این است که از سخن گفتن درباره خداوند باید پرهیز نمود مگر بر آن چه خودش، خود را وصف می‌کند و باید هر گونه ظلم و ستمی از ساحت خداوند نفی گردد.

طبق آیات قرآن و سخنان حضرت علی (علیه السلام) و درون مایه‌ی اساسی عدالت فرهنگی «توحید» است همچنین عدالت در افعال خداوند، در سه گستره مهم «تکوین» «تشریع» «جزا و پاداش» ظهور می‌کند. قرآن کریم، مؤمنان را به رعایت عدالت امر فرموده است و آنان را از پیروی هوای نفس بازداشته است و پیروی از هوای نفس را خروج از عدالت می‌شمارد. حضرت علی (علیه السلام) نیز ریشه، مقدمه و اولین گام در راه عدالت، را مبارزه با هوای نفس و زیاده‌خواهی می‌داند.

با توجه به آیات قرآن و سخنان حضرت امیر، عدالت و احسان در تقابل با یکدیگر قرار دارند و در مواردی عدالت بر احسان رجحان دارد و در برخی موارد همچون قصاص، احسان بر عدالت برتری دارد.

عدالت فرهنگی از نظر مولی امیرالمومنین علی (علیه السلام) این است که در تمامی ابعاد زندگی، این عدالت بروز و ظهور پیدا کند و تأثیر آن در تمامی ابعاد جامعه از منظرهای مختلف اعتقادی، اخلاقی، احکام قضایی، مسایل اجتماعی، احکام اقتصادی، اخلاقیات، سیاست و ... تأثیرگذار باشد.

کتابشناسی

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۲۰۰۴، لسان العرب، بیروت، دارصادر للطباعة و النشر.
- ۳- ابراهیم مصطفی، ۱۳۷۷، المعجم الوسیط، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم.
- ۴- احمدزاده، سیدمصطفی، ۱۳۹۵، «شاخص‌های کیفی عدالت از دیدگاه قرآن کریم»، فصل‌نامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و یکم، شماره ۴، صص ۵۵-۳۰.
- ۵- اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم: سیدالشهداء.
- ۶- بستانی، قاسم، بهشتی، فاطمه، ۱۳۹۴، «شاخص‌های عدالت در اندیشه سیاسی علوی»، فصل‌نامه عقل و دین، شماره دوازدهم، سال هفتم.
- ۷- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۴۲۰ق، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- ۸- خوری شرتوتی، سعید، ۱۳۷۴، اقرب الموارد، تهران، دارالاسوه للطباعة و النشر.
- ۹- سیدرضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۹، نهج البلاغه امام علی (علیه السلام) ترجمه: محمد دشتی، تهران، انتشارات لاهیجی.
- ۱۰- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: اسلامی.
- ۱۱- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۸۵، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- ۱۲- غروی، محمد، ۱۴۰۷ق، الأمثال و الحکم المستخرجه من نهج البلاغه، قم، موسسه النشر الإسلامی.
- ۱۳- کناری‌زاده، ۱۳۸۵، «مفهوم عدالت از نگاه برخی فیلسوفان غرب»، مجله دانش پژوهان، سال دوم.
- ۱۴- گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۷۷، عدالت یا اشاره‌ای کوتاه به برخی از تقسیمات آن، تهران، آموزگار جاوید.
- ۱۵- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴، آموزش عقائد، تهران، سازمان تبلیغات.
- ۱۶- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، عدل الهی، قم، انتشارات صدرا، چاپ چهل و دوم.



صلح گرایی امام علی (علیه السلام) نقد و بررسی (با تکیه بر نهج البلاغه)

عیسی ملاشاهی زارع* / محمد هادی امین ناجی** / سید محمد میردامادی***

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲۲

چکیده

زندگی حضرت علی (علیه السلام) با جنگ و مبارزه سپری شده و ایشان از حدود ۲۰ سالگی پا به میدان جنگ گذاشته و در اکثر جنگهای صدر اسلام به عنوان قهرمانی بی نظیر حضور داشته و دهها قهرمان نام آور عرب بوسیله او کشته شدند و در دوران حاکمیتشان نیز جنگهای خونینی اتفاق افتاد که افراد بسیاری بدست ایشان به هلاکت رسیدند. این در حالی است که در زمان خلفای قبل، جامعه در آرامش بود و خبری از جنگهای داخلی نبود. با این وضع صلح گرا بودن حضرت چگونه توجیه می شود؟ در این پژوهش، با اتکاء به نهج البلاغه، ضمن بررسی و نقد برخی انتقادات و بیان دلایل و شواهدی بر صلح جویی امام علی (علیه السلام)، مخصوصاً در جنگهای زمان خلافتشان، نگاه حضرت به جنگ و صلح، براساس آموزه های دین اسلام، به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف متعالی الهی، بررسی شده و رویکرد امام به صلح و نفی جنگ و خشونت و مبانی و مقررات حضرت در این زمینه، به مخاطبین عرضه شده است.

واژگان کلیدی

امام علی (علیه السلام)، صلح گرایی، جنگ، خشونت، کرامت انسان

۱. مقدمه

تاریخ حیات حضرت علی (علیه السلام) با تمام فراز و نشیب‌هایش مدرسه عالی اخلاق الهی است که به بشریت تا ابد درس عزت و کرامت و آزادی می‌دهد. در این مدرسه شکست و خسارت معنی ندارد؛ بلکه هر

e.mollashahi@yahoo.com

mh_aminnaaji@pnu.ac.ir

sm.mirdamadi26@yahoo.com

* دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه دانشگاه پیام نور تهران جنوب

**. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث و نهج البلاغه دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

*** استادیار و هیئت علمی دانشگاه پیام نور تهران جنوب

رویدادش ارائه الگویی ارزشمند و مهم برای ثبت بر صفحه تاریخ بشری می‌باشد. شخصیت آسمانی امام (علیه السلام) همواره خواهان صلح و صفای توده مردم بود و اگر به ناچار جنگ می‌کرد، مقابله با فتنه انگیزی و جنگ افروزی، برای احقاق حق و ادای وظیفه الهی بود. حضرت در مدت کوتاه حکومتش، بهترین الگو و زیباترین چهره حکومت الهی مبتنی بر کرامت و ارزش‌های انسانی را بر صفحه تاریخ بشری ماندگار کرد. این حکومت گرچه در تاریخی بسیار کوتاه رقم خورد اما بارقه‌ایی بود که مجموع تاریخ بشریت را در ترازوی حق و عدالت قرار داد و خود زبانه عدل این میزان شد. سیاست کلی امام در جنگ و صلح، از کلام حضرت به مالک اشتر مشخص می‌شود، آن جا که به ایشان امر می‌کند که سیاست نظامی‌ات را طوری سامان بخش که کمتر به جنگ و بیشتر به صلح منجر شود. می‌فرماید:

«و از سپاهیان کسی را به کار بگمار که آزار و شکنجه مردم و جنگ را دوست نمی‌دارد» (نامه ۵۳). همچنین با تحلیل سیره عملی حضرت، استراتژی سیاسی حضرت نیز در زمینه جنگ و صلح، بر مبنای حفظ کرامت انسان و ایجاد صلح و آرامش در جامعه اسلامی است.

۱-۱. بیان مسئله

شخصیت بی نظیر حضرت علی (علیه السلام) قهرمانی بزرگ و مدافعی فداکار در دفاع از اسلام و پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. در اغلب جنگهای صدر اسلام حضور داشت و ضربات کوبنده او بود که تجاوز جنگاوران و قهرمانان عرب را دفع می‌کرد. در هر جنگی پیروز میدان بود و پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را به تنهایی یک لشکر در راه خدا، توصیف نمود. خود حضرت هنگامی که عازم فتنه جمل بود فرمود:

به خدا قسم من بودم که (در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله)) لشکر اسلام را به پیش می‌بردم و باطل عقب نشینی می‌کرد. من در مسیر مبارزه هرگز کوتاه نیامدم و ترس به خودم راه ندادم و اکنون هم بسوی همان هدف در حرکتیم. قریش چه فکر می‌کند؟ به خدا هنگامی که آنها کافر بودند با آنها جنگیدم و اکنون هم که منحرف شده‌اند با آنها خواهیم جنگید (خطبه ۳۳).

و در زمان خلافت حضرت نیز با توجه به اینکه در حالتی بی سابقه اجتماع عظیمی از مسلمانان با او بیعت نمودند، اما طولی نکشید که جامعه دچار فتنه و آشوب و جنگهای داخلی شد که قبل از آن و در زمان خلفای پیشین خبری از آن نبود. با این اوصاف، چگونه می‌توان حضرت را صلح‌گرا معرفی کرد؟

۲- مفهوم شناسی صلح

لفظ صلح، در لغت به معنی آشتی، سلم، تراضی میان متنازعين، سازش، پایان دادن به جنگ و مقابل حرب و جنگ می‌باشد (دهخدا، ۱۳۸۵، ۲ / ۱۹۰۱). در زبان عرب، (ص ل ح) یک اصل دارد و

آن هم خلاف فساد است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳/ ۳۰۳). اکثر علماء اهل لغت، صلاح را ضد فساد می دانند. الصَّلَاحُ، ضِدُّ الفسادِ (ابن منظور، ۱۴۰۴ق، ۲/ ۵۱۶). صَلُحَ، در موارد زیادی مخصوص از بین رفتن نفرت و کینه از میان مردم است. در قرآن واژه «صَلَّاح» گاهی در مقابل فساد و زمانی در مقابل زشتی و بدی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق/ ۴۹۰). با نگاهی کلی، لفظ صلح در قرآن دو وجه معنایی دارد.

- ۱- به معنی اصلاح کردن. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَاصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (البقره/ ۱۶۰). «مگر آنها که توبه و بازگشت کردند و اعمال بد خود را اصلاح نمودند و آنچه را کتمان کرده بودند آشکار ساختند که من توبه آنها را می پذیرم که من تواب و رحیم هستم».
- ۲- آشتی دادن... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ.... (النساء/ ۱۲۸). «مانعی ندارد با هم صلح و آشتی کنند (و زن یا مرد از پاره ای از حقوق به خاطر صلح صرفنظر کنند) و صلح بهتر است».

اصطلاحاً صلح، پیمانی است که بر حسب آن دو طرف، دعوایی را حلّ و فصل نمایند (معین، ۱۳۸۴، ۲/ ۲۱۶۰). در اصطلاح فقه، صلح یکی از اقسام عقود می باشد و عبارت است از سازش و موافقت بر انجام کاری؛ مانند تملیک عین یا منفعتی یا اسقاط دین و یا حقی و شرط نیست پیش تر نزاعی واقع شده باشد (خمینی (ره)، بی تا، ۱/ ۵۱۶). در اصطلاح فقها، صلح به معنی هدنه یا مهاده یعنی مصالحه، نیز آمده است (راوندی، ۱۴۰۵ق، ۱/ ۳۴۵).

در فرهنگ عامیانه، غالباً صلح مقابل جنگ تلقی می شود، در حالیکه این برداشت خالی از اشکال نیست؛ چون گاهی می شود جنگی نباشد اما صلح وجود داشته باشد. در تعریفی عام می شود صلح را آرمانی عمومی دانست و موقعیتی که در آن شرایط زندگی آرام برای آحاد مردم فراهم و بهره مندی از مواهب هستی برای همه یکسان باشد. این تعریف مرتبط با روابط افراد در جامعه می باشد. در روابط اجتماعی، بین افراد و نیز ملت‌ها، عدالت می تواند مبنای صلح واقع شود و بی عدالتی ها منشأ اختلافات و کشمکشها می باشد. در جامعه ای که عدالت متزلزل باشد، صلح و آرامش و همزیستی مسالمت آمیز کم رنگ خواهد بود. در این پژوهش، مراد از صلح، مصالحه در جنگ یا قرارداد عدم تعرض و یا تعهد و سازش برای انجام کاری نیست. بلکه مراد، فضیلتی الهی و بشر دوستانه ای است که بر مبنای رحمت و عدالت اجتماعی، استوار باشد. و مراد از صلح گرایی، فضائل و محاسن روحی روانی است که، برخاسته از روحیه پاک الهی و مخالف ظلم، تجاوز و خونریزی باشد.

۳- صلح در نگاه امام علی (ع)

حضرت علی علیه السلام، پرورش یافته مکتب اسلام ناب محمدی و بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مظهر این مکتب است. تمامی اعمال حضرت برای رضای خدا و بر طبق موازین الهی، در جهت حفظ ارزشهای دین مبین اسلام رقم می خورد. نگاه امام به جنگ و صلح نیز بر همین معیار استوار است. لذا در توصیه به مالک اشتر می فرماید: «و لا تَدْفَعَنَّ صَلَاحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ إِلَه فِیه رِضاً» (نامه ۵۳) «صلحی که رضای خدا در آن است و دشمن، تو را به آن فرا می خواند، رد مکن.» لذا معیار برای حضرت رضای خداست و هر عملی که خارج از این طریق باشد، مورد تأیید امام نیست. در این رابطه حضرت در مناجاتی با خدا چنین عرض می دارد: بار خدایا تو می دانی آنچه را انجام داده ام، برای دست یابی به قدرت و حکومت، و مال و ثروت پست این دنیا نبوده، بلکه برای این بوده که نشانه ها و شعائر دین تو را به جای واقعی اش باز گردانیم، و صلاح و آرامش را در شهرهایت برقرار کنیم، تا بندگان ستمدیده ات در امنیت و آسایش باشند، و احکام دین تو که متروک مانده اجرا گردد (خطبه ۱۳۱). حضرت در وصیتنامه خویش به فرزندان و بستگان و همه نسله ها به ویژه به حسن بن علی علیه السلام فرمود: شما و همه فرزندان و بستگان و هر که را نامه ام به او برسد، به تقوای الهی و نظم در امورات و ایجاد صلح و صفا در بین تان سفارش می کنم» (نامه ۴۷).

۴- جنگجویی تابع حق و مطیع پیامبر صلی الله علیه و آله

در پاسخ به این سوال که با توجه به پیشینه حماسی و جنگاوری حضرت علی علیه السلام در جنگهای زمان پیامبر صلی الله علیه و آله! چگونه می شود ایشان را صلح جو دانست؟ باید گفت، اولاً؛ امام علی علیه السلام در هر شرایطی، چه در جنگهای زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله که قهرمانی بی بدیل و مطیع کامل آن حضرت بود و چه بعد از وفاتشان که عامل به سفارش حضرت در حفظ صلح و آرامش جامعه بودند، و نیز مدت کوتاه حکومت شان با توجه به فتنه ها و جنگهایی که روبرو بودند، تلاش ایشان تماماً در جهت رضای خداوند بود و طبق اصول انسانی رقم می خورد. با دقت در عملکرد امام علیه السلام در تمام جنگهای ایشان، الزام به رعایت حدود و موازین الهی و وجود روحیه صلح طلبی و خشونت گریزی حضرت کاملاً مشهود است. البته نگاه حضرت به جنگ یا صلح، براساس آموزه های دین اسلام، به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف متعالی اسلام که همان حفظ ارزشهای الهی و انسانی و جلوگیری از ظلم و تجاوز و زدودن فتنه و هرج و مرج از جامعه انسانی است و آنجا که ضرورت ایجاب کند، و خواست و رضایت خدا باشد، حضرت در مقابل ظالم و متجاوز بشدت مبارزه می کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باره او می فرماید: جنگ علی جنگ خدا و صلح علی صلح خداست. نیز می فرماید: لشکر علی لشکر خداست و لشکر دشمنان علی لشکر شیطانست (شعیری، ۱۳۸۸ ق: ۲۲).

ثانیاً؛ حضرت در جنگهای زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امر خدا و رسولش و بر طبق موازین الهی و انسانی جنگ می نمودند و شواهد و روایات زیادی وجود دارد که، جنگهایی که در دوران حاکمیت امام علیه السلام نیز اتفاق افتاد، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله پیش بینی شده بود و به دستور آن حضرت علی علیه السلام مأمور به جنگیدن با

ناکثین، مارقین و قاسطین شده بود. ابن کثیر در کتاب البدایه و النهایه آورده است که امام علی (ع) در هنگام جنگ نهروان فرمود: پیامبر خدا (ص) دستور جنگیدن با ناکثین، مارقین و قاسطین را به من داد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق: ۷ / ۳۰۶). ابن ابی الحدید نیز می گوید: با روایات و دلایل زیادی محقق شده که پیامبر (ص) به علی فرمود: تقاتل بعدی الناکثین و القاسطین و المارقین. «پس از من با ناکثین و قاسطین و مارقین خواهی جنگید» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق: ۳ / ۲۴۵). و پیامبر (ص) اصحابش را به یاری امیر المومنین در این جنگ ها ترغیب می کرد (متقی هندی ۱۴۰۵ ق: ۱۱ / ۳۵۲، ح ۳۱۷۲۰).

۴-۱. نقد ایراد ابن تیمیه

ابن تیمیه می گوید: جنگ علی در جمل و صفین به امر پیامبر خدا (ص) نبوده بلکه بر اساس رای و نظر خودش بوده است و حدیثی که از پیامبر (ص) در این مورد بیان کرده اند، روایتی جعلی است^۱ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق: ۶ / ۱۱۲). ایشان منابعی را ذکر می کند که این حدیث را آورده اند و سعی دارد جعلی و ضعیف بودن آنها را ثابت کند (همان/ ۱۱۳). ابن تیمیه از مستدرک حاکم نیشابوری دو روایت از ابو ایوب انصاری ذکر می کند که با اختلاف بیان شده و آن را دلیل بر جعلی بودن می انگارد. در حالیکه اولاً؛ در این دو حدیث اختلافی نیست، بلکه دو گونه بیان هست. یک جا ابو ایوب انصاری بیان کرده که، پیامبر (ص) امر نموده، اصحابش بعد از او، با ناکثین و مارقین و قاسطین بجنگند، و جایی دیگر حضرت به علی بن ابی طالب (ع) امر کرده با آنان بجنگد. همچنین طبق روایاتی که در فوق بیان شد، پیامبر اکرم (ص) بارها و در مواضع مختلف این امر را بیان کرده اند و توسط صحابی متعددی به گونه های مختلف بیان شده است. ثانیاً؛ این مورد در بسیاری از منابع و روایات اسلامی بیان شده که اگر آنها قابل اعتماد نباشند، بسیاری از روایاتی که امثال ابن تیمیه آنها را صحیح می دانند، جای تردید پیدا خواهد کرد. ثالثاً؛ از نظر ابن تیمیه، اگر در سلسله سند روایت، راوی شیعی مذهب و از پیروان مکتب اهل بیت (ع) باشد، متروک و ضعیف شمرده می شود. لذا یکی از دلایل ضعیف بودن این احادیث به نظر ایشان، همین امر است.

۵- علی (ع) و جریان فتنه

سوال شده که اگر حضرت در پی صلح و آرامش جامعه بود، چرا در مدت کوتاه حاکمیتش فتنه ها و جنگ های داخلی بزرگی اتفاق افتاد؟ در حالیکه در زمان خلفای قبل خبری از جنگ داخلی نبود! طبق دلایل و حقایق مسلم، بعد از پیامبر اکرم (ص) روند جامعه اسلامی، با خروج حاکمیت از موضع حقیقی اش، بسمت ارزش های جاهلی قبل از اسلام تمایل پیدا نمود و معیارهای ارزشی جامعه دینی رو به

۱. وَأَمَّا الْحَدِيثُ الَّذِي يُرَوَّى أَنَّهُ أَمَرَ بِقَتْلِ النَّاكِثِينَ وَالْقَاسِطِينَ وَالْمَارِقِينَ فَهُوَ حَدِيثٌ مُؤْضَعٌ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

تغییر می‌رفت و از راه و روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فاصله می‌گرفت. با گسترش فتوحات و بدست آمدن غنائم فراوان، مردم به تجملات و رفاه روی آورده و بتدریج تربیت اصیل دینی مغفول واقع شد و عدالت اجتماعی تحت الشعاع قرار گرفت. حاکمیت هم بین مردم امتیازاتی قائل می‌شد و برخی افراد را با توجه به موقعیت فردی و اجتماعی شان، بر دیگران ترجیح میدادند. منجمله در تقسیم سهام بیت المال که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله، در این مورد، فاضل و مفضولی مطرح نبود، برخی افراد امتیازات خاصی یافتند و سهم بیشتری دریافت می‌کردند. در زمان خلیفه سوم این تبعیض برای مردم غیر قابل تحمل شده بود، طوری که نهایتاً منجر به قتل خلیفه شد. پس از قتل عثمان، همه مردم با شور و هیجان خاصی به در خانه امام ریختند و با اصرار فراوان خواهان بیعت با او شدند (خطبه ۵۴). حضرت می‌دانست که مردم بعد از ۲۵ سال دوری از زمان و مرام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عادت به رفاه و تجملات و اخلاق قومی قبیله‌ای جاهلی، باز گرداندن آنان به سنت و روش رسول الله صلی الله علیه و آله، کار بسیار مشکل و پیچیده‌ای است. به این خاطر نمی‌خواست چنین بار سنگینی را که قابلیت اصلاح نداشت بپذیرد. لذا وقتی مردم هجوم آوردند تا امام حکومت را قبول نماید فرمود:

«مرا رها کنید و دیگری را بطلبید. چرا که ما به استقبال چیزی می‌رویم که چهره‌ها و رنگ‌های گوناگون دارد و دلها نسبت به آن استوار و عقل‌ها بر آن ثابت نمی‌ماند» (خطبه ۹۲).

اما حضرت به حکم تعهدی که خداوند از عالمان گرفته (خطبه ۳) و ترس افتادن زمام امور و جان، مال و ناموس مردم به دست افراد نا اهل (نامه ۶۲)، بار این مسئولیت را پذیرفت.

«به هر حال مردم در حالی با علی علیه السلام به خلافت بیعت کردند که مشکلات سیاسی و اداری فراوانی در حوزه اسلامی پدید آمده بود. او در دشوارترین شرایط زمانی به خلافت رسید. زمانی بسیار نامساعد زیرا مردم عصر وی تنها آنان نبودند که با او بیعت کردند، هر چند میان بیعت کنندگان هم کسانی یافت می‌شدند که خدا می‌دانست در دلشان چه می‌گذرد. اما بیشتر مردم در مکه، کوفه و بصره و دیگر ایالت‌ها با سنتی پرورده شده بودند که یک ربع قرن با سنت زمان رسول صلی الله علیه و آله مغایرت داشت. علی علیه السلام خواست آنان را به سنتی که خود او بدان رفته بود و می‌رفت و یاران خاص رسول بدان سنت بودند برگرداند» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۷۱).

عمل به سیره و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله، مستلزم بکارگیری سیاستی بود که برپایه ضوابط دینی و ارزشهای الهی، استوار باشد و لازمه‌اش، ابتدا اصلاح ساختار حکومت بر مبنای عدالت اجتماعی بود که اصلاح فسادهای سیاسی و اقتصادی در راس آن قرار می‌گیرد. برای رسیدن به این هدف امام ابتدا سه اصل را در دستور کار قرار داد.

- ۱- لغو امتیازات افراد و یکسان دانستن همه مسلمانان در تقسیم بیت المال و عطا (خطبه ۱۲۶).
- ۲- برگرداندن اموال ملت به بیت المال که خلیفه قبل به ناحق به افرادی بخشیده بود (خطبه ۱۵).
- ۳- عزل والیان ناشایست (نامه ۶۲).

در نگاه امام این اقدامات برای ایجاد عدالت اجتماعی، واجب و ضروری بود اما ساختار جامعه چنان بار آمده بود که افراد، حتی برخی صحابه معروف، زیر بار اجرای حق و عدالت نرفتند و در مدت کوتاه حکومتش سه جنگ بزرگ را بر آن حضرت تحمیل نمودند. اما تمام مدت تلاش امام این بود که در مقابل توطئه فتنه گران، مردم را به حقایق آگاه کند و مانع جنگ و خونریزی شود.

۱-۵. دلایل و شواهد صلح جویی امام در جنگ‌های زمان حاکمیت

۱-۱-۵. جنگ جمل

۱-۱-۵-۱. صبر و تحمل امام (علیه السلام)

جنگ جمل نتیجه زیاده خواهی و پیمان شکنی افرادی بود که به امید رسیدن به مقام و موقعیت، با حضرت بیعت کرده بودند (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ ق: ۷۱/۱). و (وقتی از رسیدن به آن نا امید شدند) بیعت شکنی کردند و از مدینه راهی مکه شدند و در راه به هر کس رسیدند، بیعت خود با علی (علیه السلام) را انکار کردند و گفتند بر گردن ما بیعتی نیست چون با اکراه بیعت کرده بودیم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق: ۲۳۲/۱). آنان در مکه با مخالفانی که از گوشه و کنار آمده بودند، منجمله عایشه همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، پیوستند و تصمیم گرفتند به سوی بصره حرکت کنند. در بصره عثمان بن حنیف، از جانب امام حاکم بود و از ورود آنها به شهر جلوگیری نمود. آنان گفتند ما برای جنگ نیامده ایم و پیمان نامه ای نوشتند که تا رسیدن امام علی (علیه السلام)، کسی نسبت به دیگری تعرضی نداشته باشد. چون عثمان بن حنیف سلاح زمین نهاد او را دستگیر کردند، موهای سر، ریش، شارب و مژه هایش را کردند و بیت المال را به غارت بردند (یعقوبی، بی تا: ۱۸۱/۲). امام (علیه السلام) برای خاموش کردن آتش فتنه، به سوی بصره حرکت کردند، و خطبه ای ایراد فرمودند و ضمن بیان این که تاکار به جای خطرناکی نرسد، نباید دست به شمشیر برد. فرمود:

إِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ تَمَالَّوْا عَلَيَّ سَخَطَةَ إِمَارَتِي وَ سَأَصْبِرُ مَا لَمْ أَخَفْ عَلَى جَمَاعَتِكُمْ (خطبه ۱۶۹). «این گروه به علت خشم بر حکومت من به یکدیگر پیوسته اند و من تا هنگامی که برتفرقه و آشوب شما خائف نشوم، صبر و تحمل می کنم».

۲-۱-۵. حرکت در پی صلح

در تاریخ طبری آمده است که، زمانی که امام علی (علیه السلام) خواست از رَیْذَه به سمت بصره حرکت کند، ابن رفاعه بلند شد و گفت: ای امیر مومنان چه تصمیمی داری؟ مارا کجا میبری؟ امام فرمود: نیت و قصد ما صلح است اگر ما را جواب دهند و قبول کنند. ابن رفاعه گفت: اگر آنها قبول نکردند با ما صلح کنند چه؟ حضرت فرمود: آنها را با عذرهایشان رها می کنیم و مطالباتشان را می دهیم و صبر می کنیم. ابن



رفاعه گفت: اگر آنها باز هم راضی به صلح نشدند چکار خواهی کرد؟ حضرت فرمود: تا زمانی که به ما کاری نداشتند با آنان کاری نداریم. گفت: اگر آنها ما را رها نکردند چه؟ فرمود: خویشتن داری خواهیم کرد و از خود دفاع می‌کنیم (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۴/۴۷۹).

۵-۱-۱-۳. ارسال پیامهای مکرر

امام علی (علیه السلام) به هیچ روی مایل به برپایی این جنگ نبود. لذا سه روز پس از ورود به بصره، با ارسال پیامهای مکرر از شورشیان خواست تا به جماعت و طاعت بازگردند، اما پاسخ مثبتی از آنان نشنید (دینوری، ۱۳۷۰: ۱۴۷).

۵-۱-۱-۴. خطرکردن برای صلح

حتی برای جلوگیری از درگیری و ایجاد صلح، خودشان را به خطر انداختند و شخصا بدون زره و شمشیر برای مذاکره با زبیر به اردوگاه دشمن رفتند (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ ق: ۱/۹۳).

۵-۱-۱-۵. اشک ماتم بر کشته شدگان

نهایتاً در حالی که امام (علیه السلام) سپاهیان در خویشتن داری و شروع نکردن به جنگ سفارش می‌کرد، ناگهان رگبار تیر از طرف دشمن لشکرگاه امام را فرا گرفت. به ناچار امام (علیه السلام) دستور دفاع و مقابله را صادر می‌کند و پس از جنگی خونین، لشکر ناکثین متلاشی و سپاه امام پیروز میدان می‌شود. اما این پیروزی امام را شادمان نکرد بلکه این ماجرا و خونهای ریخته شده برادران مسلمان بدست یکدیگر، او را سخت اندوهگین نموده بود. حضرت در حالیکه اشک در چشمانش حلقه زده بود، خطاب به (جنازه) طلحه چنین فرمود:

لَقَدْ أَصْبَحَ أَبُو مُحَمَّدٍ بِهَذَا الْمَكَانِ غَرِيباً أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أَكْرَهُ أَنْ تَكُونَ قُرَيْشُ قَتْلَى تَحْتَ بُطُونِ الْكُؤَاكِبِ (خطبه ۲۱۹). ابو محمد (طلحه) در این مکان، غریب مانده است. بدانید به خدا قسم، من خوش نداشتم که اجساد قریش در زیر این آسمان بر روی زمین افتاده باشد. همچنین فرمود: وَاللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي مِتُّ قَبْلَ الْيَوْمِ بِعَشْرِينَ سَنَةً. به خدا قسم دوست داشتم بیست سال پیش از این مرده بودم و چنین روزی را نمی‌دیدم (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۴/۵۳۷).

۵-۲. جنگ صفین

۵-۲-۱. نامه و سفیر صلح

بعد از اینکه مردم بصورت گسترده با حضرت بیعت نمودند، نامه‌ای به معاویه که در زمان خلیفه دوم حاکم بر شام شده بود، فرستاد و او را برای بیعت خود فراخواند (نامه ۷۵) اما او اجابت نکرد. بعد از پایان فتنه جمل، حضرت جریر بن عبدالله را نزد او فرستاد و وی را به اطاعت از خود دعوت نمود (دینوری، ۱۳۷۰ ش: ۱۵۷). معاویه جریر را مدت زیادی پیش خود نگه داشت و از دادن جواب تعلل می‌کرد و در نهایت بیعت را به شرط واگذاری شام و مصر به وی، عنوان کرد و امام فرمود: خدا روزی را بیاورد که من افراد گمراه را به کمک بگیرم (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ ق: ۵۲).

۵-۲-۲. جلوگیری از درگیری

امام (علیه السلام) می‌دانست که، معاویه به بهانه‌های گوناگون جریر را در دمشق نگه می‌دارد و مخفیانه اسباب و لوازم جنگ را آماده می‌کند. اما اگر نظر امام (علیه السلام) صلح و دوری از جنگ نبود، تعلل نمی‌کرد و به معاویه فرصت تجهیز و جمع‌آوری نیرو نمی‌داد. در مدتی که جریر در شام به سر می‌برد، سپاهیان امام علی (علیه السلام) از او خواستند به سر وقت معاویه برود اما حضرت این پیشنهاد را نپذیرفت در پاسخ آنان فرمود: «مهیّا شدن من برای جنگ با شامیان با آن که «جریر» نزد آنهاست سبب می‌شود که راه صلح را بر آنها ببندم، و اگر بخواهند به کار نیکی (اشاره به تسلیم و صلح است) اقدام کنند، آنها را منصرف سازم (خطبه ۴۳). این سخن امام دلیلی است که آنحضرت (علیه السلام) در پی جنگ و درگیری و ریختن خون انسانها نیست بلکه تلاش دارد واقعیت برای مردم روشن گردد واز جنگ و خشونت جلوگیری شود لذا تسلیم فشارهایی که برای شروع جنگ از ناحیه اصحابش می‌شد نگردید، و پیوسته تا آنجا که امیدی بود به اقدامات مسالمت جویانه ادامه می‌داد.

۵-۲-۳. القاء دعا به جای نفرین

قبل از شروع جنگ صفین، امام به برخی یارانش که معاویه و شامیان را لعنت می‌کردند و دشنام می‌دادند، فرمود: «من دوست ندارم که شما دشنام دهنده باشید؛ ولی اگر اعمال زشت‌شان را شرح دهید و احوال آنها را بیان کنید، صحیح‌تر و برای اتمام حجت، بهتر است. شما باید به جای دشنام چنین می‌گفتید: پروردگارا خون ما و آنها را حفظ کن (و آتش جنگ را خاموش فرما) میان ما و آنها را اصلاح کن و آنان را از گمراهی‌شان هدایت نما تا کسانی که جاهل اند حق را بشناسند و آنها که گمراهند و بر دشمنی با حق اصرار می‌ورزند از آن دست بردارند و (به راه راست) باز گردند» (خطبه ۲۰۶).

۵-۲-۴. ایجاد باب مکاتبه و مذاکره



یکی از دلایل صلح جویی امام ایجاد باب مکاتبه و مذاکره با معاویه است. امام نمی‌خواست با ترفندهای جنگی معاویه را مغلوب کند، بلکه هدف امام (علیه السلام) روشن‌گری و حق‌مداری بود. امام در ماجرای صفین، سفیران و نامه‌های بسیاری به سوی معاویه فرستاد، تا جایی که برای برخی‌ها جای تعجب و سوال شده و اعتراض بعضی از جمله ابن ابی‌الحدید معتزلی، را در آورده‌است. وی می‌گوید: چرا امام باب مکاتبه با معاویه را باز کرد؟ و چرا چنان شخصیت عظیمی باید خودش را با نامه‌نگاری در تیررس سبّ چنان آدم سفیه و احمق قرار دهد؟ و نهایتاً می‌گوید: شاید آن حضرت مصلحت را چنین می‌دید که ما نمی‌توانیم الان آن را درک کنیم (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۶ / ۱۳۳). «در مدت سه ماه حرام پی در پی، امام (علیه السلام) باب مذاکره بین خود و دشمن را باز گذاشت و پیوسته به آگاه‌سازی و روشن‌گری پرداخت. در این سه ماه شمار زیادی از افراد حقیقت‌جوی ناآگاه در پرتو سخنان امام، به حق‌گرویدند. از این روی معاویه که از این روند سخت در هراس بود، همین که ماه صفر سال ۳۷ هجری در رسید، اعلام جنگ نمود. امیرالمومنین علی (علیه السلام) نیز سحرگاه آن روز لشکر آراست و به اعلام جنگ معاویه پاسخ داد (جعفری، ۱۳۸۰: ۵۰۱/۴).

۵-۲-۵. نهی از شروع به جنگ

امام به یارانش توصیه می‌کند شروع کننده جنگ نباشند (نامه ۱۴).

۵-۲-۶. راز و نیاز با خدا قبل از جنگ

امام قبل از شروع جنگ، با راز و نیاز به درگاه خداوند می‌فرماید:

«پروردگارا! اگر ما را بر دشمن خود پیروز فرمودی ما را از ستم‌بازدار و گام‌های مان را برای حق استوار گردان. و اگر آنان بر ما پیروز شدند شهادت را نصیب ما فرما و باقیمانده یارانم را از فتنه حفظ کن» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۲۳۲).

۵-۲-۷. ارسال سفیر صلح در هنگام شروع جنگ

قبل از شروع جنگ امام به عنوان اتمام حجت، یکی از یارانش را با قرآن به سوی سپاه معاویه فرستاد تا دعوت به صلح نماید و طولی نکشید که او را به شهادت رساندند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶/۵).

۵-۲-۸. پذیرش حکمیت به خاطر صلح، آرامش و اتحاد امت

جنگ درگرفت و با رشادتهای امام و یارانش، سپاه معاویه، رو به شکست می‌رفت که حیلۀ بر نیزه کردن قرآن‌ها پیش آمد و برخی یاران امام با تهدید او را مجبور به پذیرش حکمیت کردند. و حضرت به خاطر صلح و آرامش و اتحاد امت محمد تن به قبول حکمیت و شرایط آن می‌دهد (نامه ۷۸).

۳-۵. جنگ نهروان

پیشنهاد عمرو عاص به معاویه، که سپاه علی (علیه السلام) را به حکمیت قرآن دعوت کند که اگر بپذیرند یا نپذیرند دچار اختلاف می‌شوند، کاملاً نتیجه بخشید و سپاه امام را به دو دستگی عجیبی مبتلا کرد. آنهایی که امام را در آن شرایط حساس مجبور به پذیرش حکمیت کردند، اکثریت ساده لوحانی بودند که، بر اثر خستگی از جنگ، فریب ظاهر سازی معاویه را خورده و بدون اجازه امام (علیه السلام) شعار می‌دادند که علی (علیه السلام) به حکمیت قرآن رضا داده است، در حالی که آن حضرت در سکوت مطلق فرو رفته بود و در باره آینده اسلام می‌اندیشید (ابن قتیبه، ۱۴۱۰ ق: ۱/ ۱۰۴). همان افرادی که صلح با معاویه را بر امام (علیه السلام) تحمیل کردند و او را ناچار به پذیرش حکمیت کردند و دست او را در انتخاب حکم نیز بستند، نخستین کسانی بودند که حکمیت را گناه و کفر پنداشتند و شعارشان این بود که، «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» و «الْحُكْمُ لِلَّهِ يَا عَلِيُّ لَا لَكَ». می‌گفتند: حادثه حکمیت گناهی بود که از ما سرزد و ما از آن توبه کردیم. تو نیز یا علی، باز گرد و توبه کن، در غیر این صورت از تو هم بیزاری می‌جویم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق: ۲/ ۲۳۷).

۳-۵-۱. صبر و تحمل امام در مقابل گستاخی و اهانت خوارج

آنها از امام می‌خواستند پیش از اعلام نتیجه حکمیت، مجدداً لشکرکشی کند و جنگ با معاویه را ادامه دهد. امام (علیه السلام) چون تسلیم خواسته‌های غیر منطقی و ناحق شان نشد، به مخالفت پرداختند و دست به اقداماتی افراطی و خشونت آمیز می‌زدند؛ از جمله: با حضور در مسجد وعدم شرکت در نماز، مخالفت خود را اظهار می‌داشتند و به هنگام اقامه نماز به دادن شعارهای تند می‌پرداختند و امام (علیه السلام) با کمال صبر و حوصله سکوت می‌کردند (سبحانی، ۱۳۹۰: ۶۹۷).

۳-۵-۲. فرستاده برای ارشاد

علی (علیه السلام) برای هدایت و روشنگری خوارج، عبدالله بن عباس را به اردوگاه شان فرستاد. ابن عباس با آیات قرآن با آنها به محاجه پرداخت هنگامی که محکومیت خود را احساس کردند، از باب لجاج وارد شده به انتقاد از او پرداختند و گوش به نصایحش ندادند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۷۳).

۳-۵-۳. رایزنی امام برای جلوگیری از جنایات خوارج

عبد الله بن خباب، که فرزند خباب بن ارت، صحابی معروف پیامبر بود، همراه همسرش که باردار بود، سوار بر مرکبی از نزدیکی مرکز خوارج می‌گذشت، جلوی او را گرفتند و پس از جز و بحث، او را به کنار نهر آوردند و خواباندند و سرش را بریدند! سپس رو به سوی زنش کردند، او هر چه فریاد زد که من زنی (باردار)



هستم، گوش ندادند و شکمش را پاره کردند و خودش و جنینش را کشتند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۲۸۱). چون خبر قتل عبدالله به امیرمؤمنان (علیه‌السلام) رسید حارث بن مزه عبدی را پیش ایشان روانه کرد که برود و کار آنان را ببیند و نتیجه را برایش بنویسد. چون نزدیک شد که بپرسد او را هم کشتند. علی (علیه‌السلام) تصمیم گرفت بسوی ایشان حرکت کند. کسی پیش خوارج فرستاد و پیام داد، قاتلان برادران ما را تحویل دهید. گفتند، همه ما آنها را کشته ایم و همگی هم ریختن خون شما و ایشان را حلال می‌دانیم (نوبری، ۱۳۶۴: ۲۲۰/۵). علی (علیه‌السلام) چند بار کسانی را پیش آنان فرستاد. از جمله، قیس بن سعد بن عبادۀ پیش آنان رفت و گفتگو و نصیحت کرد که از رأی خود برگردند و به جماعت بپیوندند و نپذیرفتند، آنگاه ابو ایوب انصاری رضی الله عنه برای آنان صحبت کرد و از شتاب زدگی و فتنه انگیزی منع کرد اما تأثیری نداشت (همان).

۵-۳-۴. آخرین اتمام حجت توسط خود امام

امام (علیه‌السلام) خود به نزدیک آنان آمد و فرمود:

فَأَنَا نَذِيرُ لَكُمْ أَنْ تُصِيبُوا صَرْعَى بَأْتَاءِ هَذَا النَّهْرِ وَبَاهْضَامِ هَذَا الْغَائِطِ عَلَى غَيْرِ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا سُلْطَانٍ مُبِينٍ (خطبه ۳۶). «من شما را از این بر حذر می‌دارم که بدون دلیل روشنی از سوی پروردگارتان و با دستی تهی، اجساد بی‌جانتان در کنار این نهر و در این گودال بیفتد».

سپس، علی (علیه‌السلام) به ابو ایوب انصاری پرچم امانی سپرده بود و ابوایوب بانگ برداشت و گفت: هرکس از شما خوارج که زیر این پرچم آید مشروط بر آنکه کسی را نکشته و راه را نبسته باشد در امان خواهد بود. هر کس هم که به کوفه یا مدائن برگردد و از این گروه خود را کناری بکشد او هم در امان است. تعداد زیادی از خوارج از جنگ منصرف شدند و تعدادی هم اصرار بر جنگ کردند و کشته شدند. علی (علیه‌السلام) آنچه در اردوگاه آنان بود جمع کرد، اسلحه و چهارپایان را که در جنگ به کار رفته بود میان مسلمانان تقسیم کرد و دیگر کالاها و بردگان و کنیزان را به صاحبان آنان رد نمود. (نوبری، ۱۳۶۴: ۲۲۱/۵ و ۲۲۲).

۶. رویکرد امام (علیه‌السلام) به صلح

رویکرد امام (علیه‌السلام) به صلح و ایجاد آرامش، سلامت و سعادت جامعه، به موازات قرآن و عملکرد رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌باشد. در نگاه امام علی (علیه‌السلام) صلح از مبانی ضروری جامعه بشری و مهمترین وسیله برای ایجاد عدالت اجتماعی و یکی از اساسی‌ترین اهداف ارسال رسل است که با هدف خلقت و سیر تکوینی نظام آفرینش نیز مرتبط می‌باشد. حضرت در حال نیایش می‌فرماید:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرِدِ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ (خطبه ۱۳۱). «خداوندا، تو می‌دانی که کوشش ما در موضع خلافت برای رقابت در سلطه‌گری

و به دست آوردن چیزی از متاع محقر دنیا نیست، بلکه برای آن است که به نشانه ها و حقائق دین تو وارد شویم و در شهرهای تو اصلاح و صلح را برقرار کنیم تا بندگان ستمدیده ات در امن و آسایش باشند و قوانین متروک تو بار دیگر به جریان بیفتد».

همچنین حضرت خطاب به مالک اشتر می فرماید:

وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضًى فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِّجُنُودِكَ، وَ رَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ، وَ أَثْمًا لِّبِلَادِكَ (نامه ۵۳). «هرگز صلحی را که از جانب دشمن پیشنهاد می شود و رضای خدا در آن است رد مکن، چرا که در صلح برای سپاهت آرامش (و سبب تجدید قوا) و برای خودت مایه راحتی از هم و غم ها و برای سرزمینت موجب امنیت است».

«می توان گفت صلحی که رضای خدا در آن است، اینست که طرفین از کشتار یکدیگر دست بردارند و (حیات معقول) خود را با اندیشه و تفکر عمیق و با فرصت مناسب تحقق ببخشند و راه را برای تفاهم معقول هموار بسازند، همانطور که در منابع اسلامی آمده است جهاد برای اصلاح و ایجاد حیات طیبه است نه برای از پای درآوردن مردم که کشتن بی دلیل یکی از آنان مساوی کشتن همه انسانها است (المائده/۳۲) و چنین صلحی است که آسایش لشکریان را تأمین می کند و اندوهها و اضطرابات درونی زمامدار را منتفی و امنیت را در جامعه برقرار می نماید» (جعفری، ۱۳۸۸: ۵۲۳).

نیز حضرت (علیه السلام) در فرمانش به مالک اشتر دستور می دهد تا سیاست جنگی اش را به نحوی پی ریزی کند که فرماندهان نظامی اش کمتر به جنگ و بیشتر به صلح بیندیشند. فرمود: «و از سپاهیان کسی را به کار بگمار که آزار و شکنجه مردم و جنگ را دوست نمی دارد» (نامه ۵۳). امام (علیه السلام) ایجاد صلح و آرامش را در جامعه از بهترین اعمال و اقدامات می داند. می فرماید: مِنْ أَحْسَنِ النَّصِيحِ الْإِشَارَةُ بِالصُّلْحِ (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۷۰). «بهترین نصیحت ها راهنمایی کردن به صلح است». امام در آخرین لحظات

عمر شریفش بعد از ضربت خوردنش در محراب نماز، به فرزندانش چنین سفارش فرمود: أَوْصِيكُمْ، وَجَمِيعَ وَلَدِي وَأَهْلِي وَمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي، بِتَقْوَى اللَّهِ، وَنَظْمِ أَمْرِكُمْ، وَصَالِحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ جَدَّكُمْ يَقُولُ: صَالِحُ ذَاتِ الْبَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ (نامه ۴۷). «من شما و تمام فرزندان و خاندانم و کسانی را که این وصیت نامه ام به آنها می رسد، به تقوای الهی و نظم در کارهای خود و اصلاح ذات البین، توصیه می کنم، زیرا من از جد شما شنیدم که می گفت: اصلاح میان مردم از تمام نمازها و روزه ها برتر است».

همچنین برای جلوگیری از خونریزی و برای اجرای عدالت فرمود: «ای فرزندان عبدالمطلب! نکند بعد از مردن من (به بهانه قتل) در خون مسلمانان فرو روید و بگویید: امیرمؤمنان کشته شد. آگاه باشید جز قاتل من، کسی را به سبب قتل من نکشید. بنگرید هرگاه من از این ضربت از دنیا رفتم، او را تنها يك

ضربت بزئید تا يك ضربت در برابر يك ضربت باشد (همان). رسول خدا ﷺ در حدیثی ایجاد صلح بین مردم را از انجام نماز و روزه بالاتر دانسته فرموده است:

أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلِ مِنْ دَرَجَةِ الصَّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ؟ إِصْلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ فَإِنَّ فَسَادَ ذَاتِ الْبَيْنِ هِيَ الْحَالِقَةُ (متقی هندی، ۱۴۰۵: ۵۸ / ۳ ح ۵۴۸۰). «آیا به شما خبر بدهم به چیزی که از درجه روزه و نماز و صدقه (و زکات) بالاتر است؟ آن اصلاح بین مردم است، زیرا فساد و اختلاف در میان مردم نابوده کننده است».

۷. پرهیز از خشونت و خونریزی

تاریخ حیات و سیره عملی آن بزرگوار گواه بر این است که ایشان هرگز جنگی را شروع نکردند و با اجبار و اکراه چیزی را بر کسی یا گروهی تحمیل نکردند. با نگاه به سرتاسر زندگی حضرت علی (علیه السلام) در زمان حیات رسول اکرم ﷺ و چه بعد از آن، ضمن اینکه حضرت قهرمان دفاع از اسلام و پیامبر ﷺ بود، هیچگاه از جانب ایشان تمایلی به جنگ و خشونت و یا عملی که منجر به خشونت گردد مشاهده نشد و اساساً خشونت و خونریزی با اهداف و مبانی فکری حضرت سازگار نبوده است. از دید امام (علیه السلام) هر کاری که منجر به خشونت و خون ریزی شود، بر خلافت خواست و مقررات اسلام است. به همین دلیل به فرزندش امام حسن (علیه السلام) فرمود:

لَا تَدْعُوْنَ إِلَى مُبَارَزَةٍ وَ إِن دُعِيتَ إِلَيْهَا فَاجِبٌ فَإِنَّ الدَّاعِيَ إِلَيْهَا بَاغٍ وَ الْبَاغِي مَضْرُوعٌ (حکمت ۲۳۳).

«هرگز دعوت به مبارزه نکن، اما اگر تو را به مبارزه خوانند بپذیر، زیرا ستیزه جو، ستمکار و ستمکار مغلوب است».

همچنین امام در سفارش به معقل بن قیس رباحی موقعی که او را با سه هزار نفر به عنوان مقدمه لشکر خود به سوی شام فرستاد فرمود:

وَلَا تُقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ... وَلَا يَحْمِلَنَّكُمْ شَتَائُهُمْ عَلَى قِتَالِهِمْ قَبْلَ دُعَائِهِمْ وَ الْإِعْذَارِ إِلَيْهِمْ (نامه ۱۲).

«جنگ مکن مگر با کسی که با تو بجنگد و نباید دشمنی با آنها شما را وادار به جنگ با آنان کند پیش از آن که ایشان را به سوی حق بخوانید و با آنها، اتمام حجت کنید».

حضرت توجه ویژه به حرمت خون انسانها دارد و موکداً بارها با تعبیرات متعددی از این امر نهی می‌کند. در این مورد در توصیه به مالک اشتر می‌فرماید:

«از ریختن خونِ ناحق شدیداً بپرهیز، زیرا هیچ چیز در نزدیک ساختن انتقام الهی و مجازاتِ شدیدتر و سرعتِ زوالِ نعمت و پایان بخشیدن به حکومت‌ها، همچون ریختنِ خونِ به ناحق نیست. خداوند سبحان در دادگاه قیامت پیش از هر چیز در میان بندگان خود در مورد خون‌هایی که ریخته شده دادرسی خواهد کرد، بنابراین حکومت و زمامداری خود را هرگز با ریختن خون حرام تقویت مکن، زیرا این عمل، پایه‌های حکومت را ضعیف و سست می‌کند، بلکه بنیاد آن را می‌کند یا به دیگران منتقل می‌سازد و هیچ

گونه عذری نزد خداوند و نزد من در قتل عمد پذیرفته نیست، و کیفر آن قصاص است و اگر به قتل خطا مبتلا گشتی و تازیانه یا شمشیر تو و یا (حتی) دستت به ناورا کسی را کیفر داد، چون ممکن است حتی با يك مشت زدن و یا بیشتر، قتل واقع گردد، مبدا غرور زمامداری ات مانع از آن شود که حق اولیای مقتول را بپردازی» (نامه ۵۳).

لذا «اسلام علي رغم حکومتهاي شرق و غرب، استقرار حکومت را با سفاکی و خونریزی ممکن نمی‌داند و معتقد است خونریزی پایه‌های حکومت را متزلزل می‌کند و باعث انتقال حکومت به دیگری می‌گردد. این بینش حاکی از اعتقاد راسخ اسلام به کرامت انسان است. اسلام برای يك فرد از انسان آنچنان کرامتی قائل است که کشتن يك فرد را در حکم کشتن همه انسانها و احیای يك فرد را در حکم احیای همه انسانها می‌داند» (المائدة/۳۲) (فاضل لنکرانی، ۱۳۶۶: ۱۹۵).

۱-۷. مبانی و مقررات حضرت (علیه السلام) در دوری از خشونت و خون ریزی

۱-۱-۷. آغاز نکردن جنگ

امام علی، (علیه السلام) در طول مبارزاتش هیچگاه جنگی را شروع نکرده و تا زمانی که دشمن، تمام راههای مسالمت‌آمیز را بسته و امکان صلح و جلوگیری از خشونت وجود داشت، دست به شمشیر نبرد و به همراهان و یاران خود نیز تأکید می‌کرد که هرگز آغاز به نبرد نکنند. در جنگ صفین سپاهیان دو طرف برای جنگ آماده می‌شدند، امام (علیه السلام) به سپاهیانش در مورد شروع نکردن جنگ و رعایت اخلاق الهی سفارش می‌کند. می‌فرماید:

لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ، فَإِنْ كُنْتُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ، وَ تَزَكُّوهُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدَءُوكُمْ حُجَّةً أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ. فَإِذَا كَانَتِ الْهَزِيمَةُ بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِرًا، وَ لَا تُصِيبُوا مُعَوَّرًا، وَ لَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَ لَا تَهَيِّجُوا النِّسَاءَ بِأَدَى، وَ إِنْ شَتَمْنَ أَعْرَاضَكُمْ، وَ سَبَبْنَ أَمْرَاءَكُمْ (نامه ۱۴). «با آنها نجنگید تا آنها جنگ را آغاز کنند، زیرا به حمد خدا شما دارای حجت و دلیل هستید. بنابراین اگر آنها آغازگر جنگ باشند، حجت و دلیل دیگری برای شما بر ضد آنهاست و هنگامی که به اذن خدا دشمن شکست خورد فراریان را نکشید، و بر ناتوان‌ها ضربه‌ای وارد نکنید، و مجروحان را به قتل نرسانید، زنان را با اذیت و آزار به هیجان نیاورید، هرچند به شما و سران تان بدگویی کنند». ابن میثم می‌گوید: این سفارشی بود که امام (علیه السلام) برای تمام صحنه‌های جنگ بیان می‌فرمود و همه جا بر آن تکیه می‌کرد (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۴ / ۶۵۷).

در نگاه حضرت جنگ و تجاوز، ظلم است و آغاز گری به ظلم حسرت ابدی در پی خواهد داشت. می‌فرماید:

لِلظَّالِمِ الْبَادِي عَدَا بِكَفِّهِ عَصَّةٌ (حکمت ۱۸۶). «آن ستمگر که ابتدای به ظلم می‌کند، فردای قیامت دست خود را از پشیمانی (به دندان) می‌گزد».

۷-۱-۲. مبارزه نطلبیدن

«امام علی (علیه السلام) بر رزم‌آوری، استوار گامی، میدان‌داری، شورآفرینی و دشمن‌شکنی نیروهایش تأکید می‌کرد و از هر جهت، آنان را برای رزم، آماده می‌ساخت؛ اما بدانها تأکید می‌کرد که هرگز در برابر دشمن، هم‌اوردجویی نکنند و صلاهی «هل من مبارز؟»، که شیوه‌ای بود برای رعب‌آفرینی، در ندهند. به واقع، این نیز ادامه همان سیاست مخالفت با ستیزه‌جویی است. امام، تنها سفارش می‌کرد که چون دشمن هم‌اورد جست و هم‌رزم طلبید، برای جلوگیری از خیره‌سری خصم، میدان را خالی نکنند» (ری شهری، ۱۳۹۰: ۸۶). حضرت (علیه السلام) به فرزندش امام حسن (علیه السلام) سفارش می‌کند که:

لَا تَدْعُوْنَ إِلَىٰ مُبَارَزَةٍ، وَإِنْ دُعِيتَ إِلَيْهَا فَأَجِبْ، فَإِنَّ الدَّاعِيَ إِلَيْهَا بَاغٍ، وَالْبَاغِيَّ مَضْرُوعٌ (حکمت ۲۳۳). «هرگز کسی را به مبارزه دعوت مکن، ولی اگر کسی تو را به مبارزه فراخواند اجابت کن، زیرا دعوت کننده به مبارزه ستمکار و ستمکار در هر حال مغلوب است».

۷-۱-۳. عدم اجبار به شرکت در جنگ

بر خلاف رویه غالب فرمانروایان، امام (علیه السلام) هرگز با اجبار کسی را به جنگ فرا نخواند از جمله در هنگام فتنه جمل در مسیر خود به سوی بصره نامه‌ای به مردم کوفه نوشت و آنان را از فتنه آگاه نمود و گفت که در این امر تامل کنید اگر حق با من است یاری‌ام کنید و اگر این طور نیست مرا از این امر باز دارید. فرمود:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي خَرَجْتُ مِنْ حَبْيِ هَذَا إِمَّا ظَالِمًا وَإِمَّا مَظْلُومًا؛ وَإِمَّا بَاغِيًّا وَإِمَّا مَبْعِيًّا عَلَيْهِ. وَإِنِّي أَذْكُرُ اللَّهَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا لَمَّا نَفَرَ إِلَيَّ، فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِنًا أَعَانَنِي، وَإِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَنَنِي (نامه ۵۷). «اما بعد، من از طایفه و قبیله ام خارج شدم، در صورتی که از دو حال بیرون نیستم؛ یا ستمکارم یا مظلوم، یا متجاوزم، یا بر من تجاوز رفته است. به خاطر خدا به تمام کسانی که نامه‌ام به آنها می‌رسد تأکید می‌کنم (کاری انجام ندهند) جز اینکه به سوی من حرکت کنند تا اگر نیکوکارم یاری‌ام دهند و اگر گناهکارم مرا مورد عتاب قرار دهند و از این راه مرا باز گردانند».

همچنین در زمانی که سپاه امام (علیه السلام) آماده رفتن برای مقابله با معاویه بود گروهی از یاران عبد الله بن مسعود به حضور امام (علیه السلام) رسیدند و گفتند:

ما با شما حرکت می‌کنیم و دور از شما اردو می‌زنیم تا کار شما و مخالفان‌تان را زیر نظر بگیریم. هرگاه ببینیم که یک طرف به کار نامشروعی دست می‌زند و یا تعدی می‌کند بر ضد او می‌جنگیم. امام (علیه السلام) به آنان فرمود:



مَرْحَبًا وَأَهْلًا هَذَا هُوَ الْفَقْهُ فِي الدِّينِ وَالْعِلْمِ بِالسُّنَّةِ. مَنْ لَمْ يَرْضَ بِهَذَا فَهُوَ جَائِرٌ خَائِنٌ (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ : ۱۸۴ / ۳). یعنی: «آفرین بر شما، این سخن، همان دین فهمی و حقیقت آموزی و آگاهی از سنت پیامبر ﷺ است. هرکس بر این کار راضی نگردد، ستمگری خائن است».

گروه دیگری از یاران عبد الله بن مسعود نیز آمدند و گفتند: ما، در عین اعتراف به فضیلت تو، در مشروع بودن این نبرد در شک و تردید هستیم. اگر بناست ما با دشمن نبرد کنیم ما را به نقاط دوری گسیل دار تا در آنجا با دشمنان دین جهاد کنیم. امام (علیه السلام) از این اعتذار ناراحت نشد و گروه چهارصد نفری آنان را به سرپرستی ربیع بن خثیم روانه ری کرد تا در آنجا انجام وظیفه کنند و جهاد اسلامی را که در اطراف خراسان پیش می رفت یاری رسانند (همان، ۱۸۶).

۷-۴. تعلل امام (علیه السلام) از شروع به جنگ

امام (علیه السلام) در هیچ جنگی با عجله اقدام نکرد بلکه تلاش حضرت، روشنگری و گفتگو با طرف مقابل و جلوگیری از ایجاد جنگ بود. امام (علیه السلام) تا می توانست جنگ را به تأخیر می انداخت طوریکه گاهی مورد اعتراض برخی یاران خود واقع می شد. از جمله قبل از شروع جنگ صفین، بعد از این که ماجرای آب به نفع یاران امام (علیه السلام) تمام شد مدت زیادی امام (علیه السلام) منتظر بود و با نامه ها و سفیرانی سعی داشت معاویه به راه بیاید و شامیان حق را بیابند. در این مدت برخی از افراد ظاهر بین لشکر امام گمان می کردند که حضرت از شروع جنگ هراس دارد و یا در باره شامیان به شک افتاده است. وقتی این موضوع به گوش امام (علیه السلام) رسید، خطبه ای خواند و فرمود: «اما این که می گوید تأخیر در جنگ به خاطر ناخشنودی از مرگ است، به خدا سوگند باک ندارم از این که من به سوی مرگ بروم یا مرگ به سوی من آید. و اما این که می گوید تأخیر در جنگ بسبب این است که من در مبارزه با شامیان تردید دارم، به خدا سوگند من اگر هر روز جنگ را به تأخیر می اندازم به خاطر آن است که امیدوارم گروهی از آنان به ما بپیوندند و هدایت شوند و در لا به لای تاریکی ها، پرتوی از نور مرا ببینند و به سوی من آیند. و این برای من بهتر است از کشتن آنها در حالی که گمراهند، هرچند در این صورت نیز گرفتار گناهان خویشتن می شوند (خطبه ۵۵). ابن ابی الحدید در ذیل این خطبه می نویسد: از ثمرات این تأخیر همان گونه که در تاریخ آمده، گروه کثیری از شامیان توبه کردند و به سوی لشکر امام بازگشتند یا از جنگ کناره گیری نمودند.

۸. نتایج

- ۱- حضرت علی علیه السلام در جنگ های زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امر خدا و رسولش و بر طبق موازین الهی و انسانی جنگ می نمودند و شواهد و روایات زیادی وجود دارد که، جنگ هایی که در دوران حاکمیت امام اتفاق افتاد، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله پیش بینی شده بود و به دستور آن حضرت علی علیه السلام مامور به جنگیدن با ناکثین، مارقین و قاسطین شده بود.
- ۲- در زمان خلافت حضرت، جنگهایی برایشان تحمیل شد که در تمام آنها حضرت تلاش می کرد مانع از ایجاد جنگ و درگیری شود. از جمله در جنگ جمل که قدرت طلبان با لجajt اصرار بر جنگ داشتند و به چیزی جز آن راضی نشدند، امام هرگز راضی نبود خونی ریخته شود. لذا بعد از پیروزی، بر آنها اشک ماتم ریخت.
- ۳- در جنگ صفین، معاویه اصرار به جنگ داشت و شروع کننده جنگ بود و امام با راهنمایی های زیاد و ارسال سفیران صلح، و بیش از سه ماه خودداری از جنگ، سعی داشت مانع از جنگ شود.
- ۴- در ماجرای خوارج که بعد از جریان حکمیت، بیش از دوازده هزار نفر از لشکر امام جدا شدند و سر مخالفت و جنگ با حضرت را درپیش گرفتند، دلیل اینکه بسیاری از آنها از جنگ با حضرت منصرف شدند و تلفات به حداقل رسید، صبر و تحمل و راهنمایی های دلسوزانه امام بود.
- ۵- با بررسی و تحلیل حیات امام علی علیه السلام به عنوان مظهر اسلام ناب محمدی، چه در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و چه بعد از آن در سال های دور از حکومت و نیز در دوران حاکمیت ایشان، درمی یابیم که، شخصیت آسمانی امام مظهر صلح و صفا و انسان دوستی است و اگر به ناچار جنگ می کند، مقابله با فتنه انگیزی و جنگ افروزی، برای احقاق حق و ادای وظیفه الهی می باشد.

قرآن کریم

۱. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، ١٤٠٤ق، شرح نهج البلاغة، محقق: ابراهيم، محمد ابوالفضل، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحليم، ١٤٠٦ق، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة، المحقق: محمد رشاد سالم، عربستان، ریاض، انتشارات دانشگاه محمد بن سعود.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ١٤٢٤ق، فتح الباری، مصحح: شاهین، محمد، بیروت دارالکتب العلمیه.
۴. ابن فارس، أحمد، ١٤٠٤ق، معجم مقاییس اللغة، محقق / مصحح: هارون، عبد السلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامي.
۵. ابن قتیبه، أبو محمد، عبد الله بن مسلم، ١٤١٠ق، الإمامة و السياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقیق: علی شیري، بیروت: دارالأضواء.
۶. ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی، ١٤٠٧ق، البداية و النهاية، بیروت، دارالفکر.
۷. ابن مزاحم، نصر، ١٤٠٤ق، وقعة صفین، محقق، مصحح: هارون، عبد السلام محمد، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ١٤١٤ق، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۹. ابن میثم، علی بن میثم بحرانی، ١٣٧٥ش، شرح نهج البلاغة، ترجمه: قربانعلی محمدی مقدم، علی اصغر نوابی یحیی زاده. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. جعفری، محمدتقی، ١٣٨٨ش، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران: بنیاد نهج البلاغة.
۱۱. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، مؤسسه نشر حوزه علمیه قم، بی تا.
۱۲. دهخدا، محمد، ۱۳۸۵، فرهنگ متوسط، با نظارت جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق، خسروی حسینی، غلامرضا، تهران، ناشر: مرتضوي.
۱۴. راوندی، قطب الدین، سعید بن عبد الله، ١٤٠٥ق، فقه القرآن، قم، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.



۱۵. رضی، سید ابوالحسن محمد بن حسین، ۱۳۹۰ ش، نهج البلاغه، ترجمه؛ علی شیروانی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۶. ری شهری، محمد محمدی، ۱۳۹۰ ش، سیاست نامه امام علی (علیه السلام)، ترجمه؛ مهدی مهریزی، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۰، فروغ ولایت، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع).
۱۸. شعیری، محمد بن محمد، ۱۳۸۸ ق، کاشف الأستار، ترجمه جامع الأخبار، تهران، کتاب فروشی اسلامیه.
۱۹. شهیدی، جعفر، ۱۳۷۷، علی از زبان علی، یا زندگانی امیرالمومنین علی (علیه السلام)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، ۱۳۸۷ ق، تاریخ الأمم و الملوك، (تاریخ الطبری) تحقیق؛ محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۲۱. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۶۶ ش، آیین کشورداری از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۲. لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶ ش، عیون الحکم و المواعظ، محقق و مصحح؛ حسنی بیرجندی، حسین، قم: دار الحديث.
۲۳. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، ۱۴۰۵ ق، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: موسسه الرساله.
۲۴. معین، محمد، ۱۳۸۴، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. -----، ۱۳۸۶، پیام امام، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. نویری، شهاب الدین احمد، ۱۳۶۴، نهایه الارب فی فنون الادب، ترجمه؛ محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا

کارکرد استعاره‌های مفهومی در تبیین مفهوم «خدا» در نهج البلاغه

مریم توکل نیا* / یحیی میرحسینی*** / ولی‌اله حسومی**** / محمد موسوی بفرویی*****

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱۲

چکیده

یکی از مباحث مهم و پر تکرار در نهج البلاغه مفهوم «خدا» است، که به دلیل صورتی کاملاً انتزاعی عمدتاً در قالب صنعت استعاره‌های مفهومی طرح شده است، حضرت علی (علیه السلام) این صنعت را به عنوان ابزاری برای تفهیم مباحث پیچیده‌ای چون خدا، روح و جهان پس از مرگ و... استفاده کرده‌اند، این نوشتار با بررسی نقش استعاره‌های مفهومی در تبیین «مفهوم خدا» به دنبال کشف نقش مکانمندساز و تجربی استعاره‌های شناختی در نظام مفهومی نهج البلاغه و شرح و بیان آن بوده است. لذا با بررسی انگاره‌های نهج البلاغه به روش توصیفی-تحلیلی، معلوم گردید که درک مفهوم خدا به دلیل تجربه ناپذیری، مفهومی پیچیده است که ناگزیر ابهام آن، باید از طریق سازوکارهای استعاری میسر شود؛ از این رو، پس از تبیین پایه‌های نظری پژوهش، مهم‌ترین اصول کاربردی در استعاره‌ها؛ یعنی حوزه‌ای بودن، تغییر ناپذیری، همه‌جا حاضر بودن و خلاقیت و... معرفی و در قالب شواهدی از نهج البلاغه تبیین شد و در نهایت مفهوم خدا در عبارات نهج البلاغه با تکیه بر انواع استعاره‌های وجودی، جهتی و ساختاری مورد بازخوانی قرار گرفت و در قالب این نوع سازوکار شناختی مشخص شد که حضرت علی (علیه السلام) با انتقال از مفهوم مکانی که در تجارب و فرهنگ مخاطبان جریان دارد، مفهوم پیچیده و معنوی «خدا» را تبیین کرده‌اند.

* مأخوذ از رساله دکتری

Maryamtavakol7@gmail.com

** دانشجوی دوره دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، ایران

*** عضو هیئت علمی و استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه میبد، میبد ایران (نویسنده مسئول)

Mirhoseini@Maybod.ac.ir

dr.hasoomi@theo.usb.ac.ir

**** عضو هیئت علمی و استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

Muosavi@Maybod.ac.ir

***** عضو هیئت علمی و دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

واژگان کلیدی

خدا، امام علی (علیه السلام)، نهج البلاغه، استعاره‌های مفهومی

مقدمه

اصطلاح معنی‌شناسی شناختی نخستین بار از سوی لیکاف مطرح شد. بر اساس این نگرش، دانش زبانی مستقل از اندیشه و شناخت نیست. لیکاف بر خلاف افرادی چون فودور و چامسکی، رفتار زبانی را بخشی از استعدادهاي شناختی انسان می‌داند؛ استعدادهایی که برای آدمی امکان یادگیری، استدلال و تحلیل را فراهم می‌آورند، در این دیدگاه، دانش زبانی بخشی از شناخت عام آدمی است. (صفوی، ۱۳۸۳، ۳۶۳-۳۶۴) یکی از موضوعات بسیار مهم در معناشناسی شناختی بحث «استعاره‌های» مفهومی است، استعاره؛ در رویکرد زبان‌شناسی نوین برپایه‌ی دیدگاه شناختی از یک‌سو نظام مفهومی انسان را ساختار و به اندیشه، رفتار و زبان او شکل می‌دهد، و از سوی دیگر به دلیل مهم‌ترین کارویژه استعاره‌های مفهومی در ساده‌سازی مفاهیم متافیزیکی و تجربه‌نشده، می‌توان اذعان داشت، متون دینی به دلیل تجمع مفاهیم انتزاعی، حوزه‌ی مناسبی برای بررسی نمونه‌های استعاری فراهم می‌آورند، از همین رو وجود زبان معنوی و مفاهیم انتزاعی در نهج البلاغه مستلزم وجود استعاره‌های مفهومی است و از طرفی مفهوم خدا یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم نزد کاربران هر زبان است؛ لذا لازم است، طی پژوهشی به آن پرداخته تا مشخص شود، حضرت علی (علیه السلام) با چه سازوکاری این مفهوم را در شناخت مخاطبانش جاری ساخته‌اند؟ ثاباً تحلیل مفهوم خدا در قالب استعاره‌های مفهومی چه تأثیری می‌تواند در تشریح کلام امام علی (علیه السلام) داشته باشد؟ می‌توان گفت که زبان معنوی نهج البلاغه به خاطر بسامد بالای مفاهیم انتزاعی چون مفهوم «خدا» حوزه مناسبی برای بررسی گونه‌های استعاری در آن می‌باشد، و ارائه کردن تفسیر شناختی از این مفاهیم می‌تواند مخاطبان را در فهم مراد امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه یاری رساند، برای رسیدن به این مباحث و پاسخ‌گویی به این سؤالات ابتدا باید آثار نگاشته شده در این زمینه مطالعه و بررسی شود.

پیشینه بحث

مطالعه آثار نگاشته شده در زمینه‌ی استعاره‌های مفهومی نشان می‌دهد، این موضوع در آثار زیادی به ویژه در زمینه بازخوانی شناختی مباحث قرآنی مورد مذاقه قرار گرفته‌است، اما پژوهشی که به طور خاص مؤلفه‌های استعاری مفهوم خدا را در نهج البلاغه بررسی کرده باشد، تا جایی که توسط نگارندگان بررسی شد، یافت نگردید. برخی از آثاری که در این زمینه نگارش یافته‌اند، عبارتند از:

موسوی بفرویی، محمد، توکل‌نیا، مریم (۱۳۹۷)، «بررسی استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های



تصویری ظرف «فوق» در زبان نهج‌البلاغه»، در این مقاله به صورت موردی، ظرف «فوق» در تعبیرات نهج‌البلاغه مورد بررسی قرار گرفته و روابط استعاری که این واژه تبیین می‌کند، مشخص شده است. در واقع نشان داده شده است که «جهت و حرکت» مفهوم مبدأ بوده، مفاهیم انتزاعی چون «تسلط، عظمت، احاطه، گستردگی، علو مقامی و...» مفهوم مقصد می‌باشند. مؤلفان اذعان داشته‌اند که این واژه، مفاهیم ارزشی مثبت را تبیین می‌کند، برای مثال عظمت، علو مقامی، تسلط و غالب بودن را با تکیه بر مفهوم مبدأ که ناشی از تصورات مکانی بالاست، مفهوم‌سازی می‌کند.

اثر دیگر پرانداوجی، نعیمه، محتشم، معصومه، (۱۳۹۷)، «استعاره‌های شناختی و تأثیر آن در ترجمه نهج‌البلاغه (مطالعه موردی خطبه جهاد در ترجمه‌های شهیدی و فیض الاسلام)»، در این مقاله نگارندگان با مبنا قرار دادن خطبه جهاد به بررسی استعاره‌های مفهومی در دو ترجمه آن یعنی ترجمه آقای شهیدی و فیض الاسلام پرداخته و آن‌ها استعاره‌ها را در سه سطح زبانی، مفهومی و پردازشی مطالعه کردند و نتیجه گرفتند که به دلیل وجود تشابه فرهنگی موجود در میان عرب‌زبانان و فارسی‌گویان، مترجمان در ترجمه به استعاره‌ها خطبه جهاد پایبند مانده‌اند و تنها در موارد اندکی استعاره‌هایی در ترجمه‌ها وجود دارد که در متن اصلی یافت نمی‌شود.

تألیف دیگر در این خصوص، حسینی، مطهره، فقهی‌زاده، عبدالهادی، (۱۳۹۶) در مقاله «اثرپذیری حکمت‌های نهج‌البلاغه از قرآن کریم در انعکاس انواع استعاره‌های هستی‌شناختی»، مؤلفان بعد از بیان تفاوت استعاره‌ها در دو رویکرد سنتی و جدید و دادن تعریفی از استعاره‌های مفهومی، از میان سه رویکرد معمول استعاری (ساختاری، جهتی، هستی‌شناختی)، استعاره‌های هستی‌شناختی را مبنای کار خودشان قرار داده و طی سه نوع مادی، ظرف و شخصیت بخشی، به استخراج نمونه‌های این نوع استعاره از قرآن پرداخته‌اند سپس با تمرکز بر استعاره‌های هستی‌شناختی حکمت‌های نهج‌البلاغه، قائل به تأثیرپذیری نهج‌البلاغه در این خصوص از قرآن شده‌اند.

پور ابراهیم، شیرین، (۱۳۹۵)، «بررسی روش‌های ترجمه استعاره‌های مبتنی بر طرح‌واره حرکتی در نهج‌البلاغه»، محقق به مطالعه انواع دهگانه ترجمه استعاره از سوی الهراسی پرداخته و به این نتیجه رسیده که ترجمه استعاره از دیدگاه شناختی با اتکا به طرح‌واره حرکتی می‌تواند چالش‌ها و ناهماهنگی‌های روش‌های سابق ترجمه را بر طرف کرده و استعاره‌ها را در زبان مقصد به‌خوبی نشان دهد.

ایمانیان، حسین، نادری، زهره، (۱۳۹۲) «استعاره‌های جهتی نهج‌البلاغه از بعد شناختی»، در این مقاله پس از تعریف استعاره و طرح تفاوت‌های دو دیدگاه سنتی و نوین استعاره‌ها، استعاره‌ی جهتی در نهج‌البلاغه مورد مطالعه قرار گرفته و جهات بالا - پایین، درون - بیرون و مرکز - حاشیه، با ذکر شواهدی تبیین شده است.

نورمحمدی، مهتاب، (۱۳۸۷) «تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج‌البلاغه: رویکرد زبان‌شناسی شناختی»، این اثر با تکیه بر این که استعاره دیگر یک آرایه ادبی نیست، ضمن معرفی نظریه استعاره، به



بررسی مفهومی گزیده‌ای از استعاره‌های نهج البلاغه در چارچوب اصول استعاره‌ی چون همه‌جا حاضر بودن، انتقال مفاهیم بین حوزه‌ها، استعاره به عنوان یک مدل، یک جهتی بودن، تغییرناپذیری، ضرورت، خلاقیت و تمرکز پرداخته‌اند. در حقیقت در این نوشتار، کوشش شده است بعد از پرداختن به کلیات پژوهش که در قالب فصل اول بیان شده است، در فصل دوم، پیشینه و تاریخچه‌ای از علم زبان‌شناسی شناختی و معرفی مطالعات انجام شده، معرفی گردد. آن‌ها معرفی آثار در زمینه استعاره را در چهار بخش مطالعات سنتی استعاره در غرب، مطالعات زبان‌شناختی استعاره در غرب، مطالعات مسلمانان در مورد استعاره و مطالعات انجام شده در زمینه استعاره در متون مذهبی بررسی کرده‌اند. در فصل سوم چارچوب نظری تحقیق بررسی شده است. تنها در فصل چهارم که مهمترین فصل پژوهش است، اصول و ویژگی‌های استعاره در رویکرد شناختی با گزینش عباراتی از نهج البلاغه در حدود سی صفحه تبیین و سپس به نتیجه‌گیری پرداخته شده است.

با توجه به مطالب پیشین، روش استعاره‌ی، می‌تواند در بدست دادن منظور واقعی متکلم از مفهوم خدا راه‌گشا باشد؛ از این رو، به صورت کاربردی مفهوم خدا در قالب استعاره‌های شناختی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، تا با تحلیل این مفهوم در عبارات نهج البلاغه در چارچوب قواعد معنی‌شناسی شناختی، شرحی دقیق‌تر از عبارات حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) دست داده شود.

۱. چارچوب نظری استعاره در رویکرد شناختی

واژه‌ی Metaphor؛ به معنای استعاره از واژه‌ی یونانی Metaphora گرفته شده است. این واژه در عمل شامل گروه خاصی از فرایندهای زبانی است که در آن جنبه‌های از یک شیء به شیء دیگر نسبت داده می‌شوند و در آن از شیء دوم به گونه‌ای سخن می‌رود که گویی شیء اول است. (هاوکس، ۱۳۸۰: ۱۱) بنابراین می‌توان گفت، یکی از حوزه‌های معنی‌شناسی شناختی، استعاره‌ها هستند؛ استعاره در رویکرد سنتی زبان به معنای استعمال لفظ در غیر معنای اصلی بر اساس رابطه‌ی همانندی است. (هاشمی، ۱۴۳۵: ۳۲۴) به تعبیری دیگر استعاره به معنای عاریه گرفتن لفظ، از معنای حقیقی و استعمال آن در معنای مجازی به شرط تکیه بر رابطه‌ی مشابهت است. (نصیریان، ۱۳۸۰، ۱۴۱) و برخلاف استعاره در رویکرد سنتی، که استعاره جنبه‌ی تزئینی دارد و در کنار دیگر صنایع ادبی در علم بیان مثل تشبیه، اغراق و... ماهیتی اساساً حاشیه‌ای و زیبایی آفرینی را در زبان ایفا می‌کند، و زبان روزمره را زبانی حقیقی و خالی از استعاره به‌شمار می‌آورد و آن‌را در زمره دیگر صناعات ادبی و متعلق به زبان مجازی می‌داند، استعاره در نظریه معاصر، چنین تمایزی بین حقیقت و مجاز قائل نیست، و به فراوانی در زبان روزمره نمود می‌یابد حتی بسیاری از استعاره‌های سنتی زیر ساختی شناختی دارند. (اسکویی، ۱۳۹۵: ۳۱) در رویکرد شناختی، بنابر تعریف هاوکس در کتاب استعاره یعنی: «دسته‌ی خاصی از فرایندهای زبانی است که در آن، جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر فرا برده و منتقل می‌شود.» (هاوکس، ۱۳۷۷، ۱۱)، در واقع، در معناشناسی

شناختی، استعاره معنایی نوین می‌یابد و به الگوپردازی میان حوزه‌ای یا به هر نوع فهم و بیان یک حوزه انتزاعی، در قالب یک حوزه ملموس‌تر، اطلاق می‌شود. (سجودی، ۱۳۹۱، ۱۳۷) این انتقال مجازی است و بر پایه‌ی نگاشت بین قلمروهای صورت می‌گیرد و طی آن معنای یک کلمه یا عبارت، وارد حوزه‌ی جدیدی می‌شود. (مکاریک، ۱۳۸۴، ۳۲) از این رو، می‌توان گفت؛ در زبان‌شناسی شناختی، کارکرد استعاره را به حوزه‌ی اندیشه گسترش دادند و در آن، زبان را به عنوان نظامی ذهنی و شناختی در نظر گرفته‌اند، (دبیرمقدم، ۱۳۷۸، ۵۸) پس استعاره نگاشت بین قلمروهای دو نظام مفهومی می‌باشد، استعاره در این دیدگاه، ساختار مفهومی ویژه‌ای دارد. اگر در رویکرد کلاسیک از اصطلاحاتی چون (مشبه و مشبه به) استفاده می‌شد، اکنون در رویکرد جدید، اصطلاحات (حوزه‌ی مبدأ، حوزه‌ی مقصد و نگاشت) جایگزین آن شد، مجموعه‌ای را که مفاهیم عینی و ملموس داشت، حوزه‌ی مبدأ یا منبع؛ و مجموعه‌ای را که مفاهیم انتزاعی و ذهنی‌تر را کدگذاری می‌کرد، حوزه‌ی مقصد یا هدف نامیدند. حوزه‌ی مقصد عموماً انتزاعی‌تر از حوزه‌ی مبدأ است. برای نمونه زمان به عنوان مفهومی انتزاعی، بر اساس مکان یا شیئی متحرک که هر دو غیر انتزاعی و ملموس‌اند، فهمیده می‌شود. (گلفام و دیگران، ۱۳۸۸، ۱۲۱) بنابراین استعاره عبارت است، از نگاشت قلمروی مبدأ به قلمروی مقصد به همراه تناظرهایی بین مبدأ و مقصد. در نتیجه‌ی چنین فرایندی است که در مورد قلمروی مقصد، بر حسب ساختار مفهومی قلمروی مبدأ سخن گفته می‌شود. یا به تعبیری مفاهیم مجرد و ذهنی در قالب محسوسات قابل درک می‌شود. بعد از تشریح مبانی نظری پژوهش باید چگونگی تأثیر مهم‌ترین اصول و ویژگی‌های رویکرد استعاره‌ی به انگاره‌های توحیدی نهج‌البلاغه تبیین شود، که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۲. اصول کاربردی در استعاره‌های مفهومی و کاربرست آن در نهج‌البلاغه

بخش عمده‌ای از مفاهیم زبانی ما زیربنایی استعاره دارند، لذا شناخت اصول و ویژگی‌های آن امری ضروری است که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲-۱. اصل تغییرناپذیری استعاره‌های مفهومی و کارکرد آن نهج‌البلاغه

به اعتقاد لیکاف نگاشت‌های استعاره‌ای، مکان‌شناسی شناختی (طرح‌واره‌های تصویری^۱) حوزه‌ی مبدأ را به طریقی سازگار با ساختار حوزه‌ی مقصد حفظ می‌کنند. مثلاً در طرح‌واره‌های ظرف، فضاهاى داخلی بر فضاهاى داخلی فرافکن می‌شود و فضاهاى خارجی بر فضاهاى خارجی، مرزها بر مرزها؛ و در طرح‌واره

۱. طرح‌واره‌های تصویری: به نظر جانسون تجربیات ما از جهان خارج ساخت‌هایی در ذهن ما پدید می‌آورد که ما آن‌ها را به زبان خود انتقال می‌دهیم. طرح‌واره‌های تصویری، این اصطلاح عموماً برای تبیین مفهوم مبدأ در انتقال استعاره‌ی به کار می‌رود؛ لذا طرح‌واره‌های تصویری سطح اولیه‌تری از ساخت شناختی-زیربنای استعاره را تشکیل می‌دهند و امکان ارتباط میان تجربیات فیزیکی انسان را با حوزه‌های شناختی پیچیده‌تر نظیر زبان فراهم می‌کنند. (صفوی، ۱۳۸۲: ۶۸)



راه؛ مبدأها بر مقصدها بر مقصدها و مسیرها بر مسیرها فرابرده می‌شوند. (لیکاف، ۱۳۸۲: ۲۲۱) از دیدگاه جانسون هم مبنای ساخت مفاهیم استعاری، طرح‌واره‌های تصویری هستند که سطح اولیه‌تری از ساخت شناختی زیر بنای استعاره را تشکیل می‌دهند و امکان ارتباط میان تجربیات فیزیکی انسان را با حوزه‌های شناختی پیچیده‌تر نظیر زبان فراهم می‌کنند. (گلفام و یوسفی راد، ۱۳۸۵: ۳۸، روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۸) لذا صرفاً حوزه‌ی مبدأ در استعاره‌های مفهومی را تشکیل داده، (باقری خلیلی، محرابی کالی، ۱۳۹۲: ۱۲۶) و زیر مجموعه‌ی استعاره‌های مفهومی و سازمان‌دهنده‌ی حوزه‌ی مبدأ در نگاشت استعاری محسوب می‌شوند. (پیشین: ۱۲۷) بنابراین طرح‌واره‌ها الگوهایی ادراکی و «پیش‌مفهومی» اند که در مراحل بعد انسان آن‌ها را به حوزه‌های انتزاعی و مجرد نیز تعمیم می‌دهد برای مثال تجربه فیزیکی ما از حرکت در مسیر، به ایجاد مفهوم استعاری انتقال می‌انجامد. همین ساختار ذهنی و «پیش‌مفهومی» انسان را قادر می‌کند تا بتواند مفاهیم بسیار مجرد چون مفهوم انتقال را نیز در قالب طرح‌واره‌ی حرکتی بیان کند. (رک: کرد زعفرانلو کامبوزیا و حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۲۴) بنابراین هر معنای استعاری دارای پشتوانه مفهومی مکانی و تجربه شده است.

مثلاً کارکرد این اصل، در تعبیری که حضرت در مورد خداوند می‌فرماید:

«الْبَاطِنُ لِكُلِّ خَفِيَّةٍ وَ الْحَاضِرُ لِكُلِّ سَرِيرَةٍ الْعَالِمُ بِمَا تُكِنُّ الصُّدُورُ» (خ/۱۳۱) بر هرچه پوشیده است داناست، هر راز نزد او هویدا است. داناست بدانچه سینه‌ها پوشیده دارد.

این‌جا امام علی (علیه‌السلام) برای تشریح علم الهی، خداوند را باطنِ خفیات؛ که هر دو واژه طبق نظر لغت شناسان به معنی نهان و پنهان چیزی بکار رفته‌اند. (رک: قریشی بنایی، ۱۳۷۷: ۱/۳۵۶ و ۱۴۳) و حضوری برای هر باطن معرفی کرده، که در مورد حضور هم گفته شده: به معنای حاضر شدن و ضدّ غائب بودن است. (همان، ۱/۲۸۳) و به واسطه‌ی همین شاخصه‌ها است که از محتوای قلوب با وجود پوشش آن‌ها آگاه است؛ در واقع خدا به جهت شدت آگاهی، خود آن نهان‌ها شده، به بیان دیگر، مرزما^۱ مکانی بسته فرض می‌شود که محیط بر محتوا خود است و خداوند به عنوان مسیرپیما^۲، خود بخشی از محتوای درون پوشش‌هاست؛ و چنان از محتوای آن مکان بسته آگاه است که گویی خود آن محتوا است، بر همین اساس در عبارت سوم حضرت مفهوم‌سازی را به حوزه‌ی محسوس‌تری کشانده و «صدر» را به عنوان یک مکان بسته معرفی کرده که خدا از نیت آن با خبر است؛ بنابراین حضرت بین مفهوم «آگاه بودن خداوند» و مفاهیم مکانی تشریح شده در قالب طرح‌واره‌ها تصویری، رابطه‌ی استعاری برقرار کرده است؛ تا این صفت

۱. اما مرز نما، زمینه یا «Landmark»؛

۱. به مثابه نقطه‌ی ارجاع، عمل می‌کند، با ویژگی‌های شناخته شده‌ای که از آن‌ها برای تعیین ویژگی‌های ناشناخته‌ی شکل یا مسیرپیما کمک می‌گیرد. ۲. ثبات مکانی بیشتری دارد. ۳. بزرگ‌تر است. ۴. دارای اهمیت کمتر است و زود درک می‌شود. ۵. پس از آن که شکل درک شد، در پس زمینه قرار می‌گیرد، (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۱، گلفام، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۹).

۲. مسیرپیما، شکل یا «Trajector»؛ به لحاظ بصری هنگامی که در محیط اطراف توجه شود، آن شیء به صورت یک شکل که به لحاظ ادراکی برجسته‌تر از زمینه اطرافش است، به نظر می‌آید و دارای ویژگی‌هایی چون شناخته‌تر بودن، قابلیت تحرک بیشتر، به نسبت کوچک‌تر بودن، دیرپاب‌تر و دارای اهمیت بیشتر می‌باشد.



خداوند را در اذهان جاری کنند.

مثالی دیگر از کاربرست اصل تغییر ناپذیری تعبیر: «ثُمَّ فَتَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْعُلَا فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَةٍ» (خ/۱) سپس آسمان‌های بالا را از هم گشود، و از فرشتگان گوناگون پر نمود.

امام علی (علیه السلام) در این تعبیر از سه طرح تصویری «گشودن»، «بالا» و «پرکردن» با استخدام «فتق»: یعنی شکافتن، جداکردن دو چیز متصل، این کلمه در نهج البلاغه معمولاً برای جدا شدن آسمانها و زمین در هم فرو رفته بکار رفته است. (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۸۰۱/۲) «العالا»: که به معنای بلند و رفیع (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۳/۱۵) و «ملاً»: مقداری را گویند که ظرفی را پر کند، «ملاء»: جماعت که زمین یا چشم بینندگان را پر می کنند. (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۹۸۷/۲) همان طور که اشاره شد، این مفاهیم، هر کدام بیان گر طرح‌واره‌ی خاصی است که امام برای تبیین و قابل درک کردن تعدادی از افعال خداوند استفاده و اقدام به مکانمندی مفاهیم کرده‌اند. گشودن آسمان بالا برای تبیین عظمت خداوند است، اما در مورد ملاً منظور پرکردن ظرف آسمان بالا از فرشتگان نیست، بلکه از این ساختار مکانی برای تصویرسازی جایگاه و مقام شریف فرشتگان استفاده شده؛ زیرا مفهوم مکانی بالا مفاهیم ارزشمند و مثبت را در تجارب انسانی کدگذاری می کند. لذا با قرار دادن فرشتگان در فضای بالا، در واقع مرتبه و مقام ارجمند آن‌ها نزد خداوند، پشت این مکانی سازی قرار گرفته است.

۲-۲. اصل همه‌جا حاضر بودن استعاره و کارکرد آن در انگاره‌های توحیدی نهج البلاغه

وابستگی بسیار زیاد شناخت انسان به نگاشت‌های میان حوزه‌های مفهومی، از اصول زبان شناسی شناختی است. (نورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۸۴) بر اساس اصل همه‌جا حاضر بودن، استعاره نه تنها صرفاً مختص زبان ادبی نیست و تنها به خلاقیت‌های شاعرانه و بلاغت محدود نیست، بلکه هم نظام مفهومی ما و هم بسیاری از رفتارها و کنش‌های ما ماهیتی استعاری دارند. حضور استعاره‌های متعارف در زبان روزمره، در گفتمان‌های مذهبی و علمی بسیاری تخصصی، زبان‌شناسان را وامی دارد که به آن به عنوان بخشی از توانش زبانی عام یاد کنند. (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۵) کتاب نهج البلاغه هم از این قاعده مستثنی نبوده و حضور استعاره را در سراسر آن می توان دید، اما حضور آن در مسائل انتزاعی تر از بسامد بالاتری برخوردار است و حضرت علی (علیه السلام) زمانی که از مفاهیمی چون: «خدا»، «روح»، «قیامت» سخن می گوید، از این سازکار زبانی بیشتر استفاده می کند برای مثال؛

در تعبیر ایشان از معرفی خداوند آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا بِحَوْلِهِ وَ دَنَا بِطَوْلِهِ مَانِحٌ كُلَّ غَنِيمَةٍ وَ فَضْلٍ وَ كَاشِفٍ كُلِّ عَظِيمَةٍ وَ أَزَلٍ» ستایش خداوندی را سزاست، که به قدرت، والا و برتر، و با عطا و بخشش نعمت‌ها به پدیده‌ها نزدیک است. اوست بخشنده تمام نعمت‌ها، و دفع کننده تمام بلاها و گرفتاری‌ها.



در این تعبیرات حضرت برای معرفی «خدا»، از مفاهیم مکانی «خدا بالا است / عَلَا بِحَوْلِهِ»، «خدا نزدیک است / ذَنَّا بِطَوْلِهِ» و «خدا دافع است / كَاشَفَ كُلَّ عَظِيمَةٍ...» استفاده کرده تا مفهوم خدا با شناخت مخاطبان مانوس گردد و بتواند در قالب این مفاهیم مبدأ مفاهیم حوزه مقصد یعنی «اقتدار»، «رحمت و کرامت» و «امین بودن» را تبیین کند، در توضیح شناختی آن می‌توان گفت؛ همانطور که اشراف مکانی یک چیز بر ما تحت خود باعث تسلط و دخل و تصرف در امور امور پایین دست می‌شود، خداوند هم به دلیل این استعلا و رفعت مسلط بر امور پایین دست است، در تعبیر بعد با زیاد کردن بار عاطفی سخن با استخدام واژه «دنا»؛ به معنای نزدیک شدن، (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۳۹۷/۱) و طول؛ یعنی ارتفاع و درازی. و نیز به معنی ممت نهادن و نعمت دادن (دشتی، ۱۳۷۶: ۴۴۱؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۶۸۶/۲)، هر نوع عطا و بخشش که مستلزم رحمت است را در ذهن تداعی می‌کند، در آخر هم حضرت با استفاده از مفهوم سازی «کاشف» مخاطبان را در پناه‌گاه کاملاً ملموس قرار داده و خداوند را محیطی امن برای در امان ماندن از بلا و گرفتاری تصویرسازی می‌کند؛ زیرا دفع بلا و خطر از شخص، برای او حس در امنیت بودن ایجاد می‌کند و این حس زمانی ایجاد خواهد شد که شخصی در پناه دیگری، از اطمینان خاطر برخوردار شود. همانطور که ملاحظه شد، حضور استعاره‌ها در این تعبیرات باعث راه یافتن سه ویژگی انتزاعی خدا در اذهان گردید.

۲-۳. تمرکز استعاری و کارکرد آن در انگاره‌های توحیدی نهج البلاغه

بر اساس این اصل، استعاره‌ها نگاشت‌هایی بخشی و غیر متقارن‌اند که تنها بخشی از حوزه‌ی مقصد را توصیف یا تشریح می‌کنند. آن‌ها در حالی که برخی جنبه‌های حوزه مقصد را پررنگ می‌کنند، برخی دیگر از جنبه‌های آن را پنهان می‌نمایند، لذا گاهی برای درک یک حوزه انتزاعی از چند استعاره‌ی متفاوت استفاده می‌شود. (نورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۸۴) مانند زمانی که امام علی (علیه السلام) برای قابل درک کردن مفهوم خدا از چند استعاره استفاده کرده است. مانند تجمع استعاره‌های مفهومی در تبیین مفهوم خدا، آن‌جا که حضرت می‌فرماید: «وَأُؤْمِنُ بِهِ أَوَّلًا بَادِيًا وَ أَشْهَدِيهِ قَرِيبًا هَادِيًا وَ أَسْتَعِينُهُ قَاهِرًا قَادِرًا وَ أَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ كَافِيًا نَاصِرًا» (خ/۸۳) به او ایمان می‌آورم چون مبدأ هستی و آغاز کننده خلقت آشکار است. از او هدایت می‌طلبم چون راهنمای نزدیک است، و از او یاری می‌طلبم که توانا و پیروز است، و به او توکل می‌کنم چون تنها یاور و کفایت کننده است.

در تشریح این عبارات آمده، این جمله‌های کوتاه و پرمعنا امام (علیه السلام) هر نکته‌ای را با دلیل روشن، گویا و فشرده‌ای قرین ساخته، ایمان به او را به این دلیل مدلل می‌کند که او سرآغاز هستی و واجب‌الوجود و آثار عظمتش سراسر جهان هستی را فراگرفته است و هدایت را به این دلیل از او می‌طلبد که او هم زمام هدایت بندگان را در کف گرفته و هم به آنها نزدیک است و یاری را به این دلیل از او می‌طلبد، که بر همه



چیز قادر و توانا است و توکل را به این دلیل بر ذات پاکش دارد، که او یار و یابوری است کفایت کننده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳/۳۳۴) اما توضیح استعاری آن چنین است که امام علی (علیه السلام) در این تعبیرات برای تبیین مفهوم استعاری «خدا» به عنوان مفهوم حوزه‌ی مقصد از گزاره‌های مکانی و تجربی شده‌ای چون حرکت؛ «خداوند ابتدای مسیر حرکت است»، جهتی؛ «خداوند نزدیک است» و استعاره‌ی هستی شناختی «خداوند مسلط، توانمند و یاری دهنده است» استفاده کرده است. در حقیقت برای زیرساخت معنای استعاری خدا، به جسمی‌سازی حقیقت‌های «خدا» پرداخته است، یعنی در مقام استدلال بر اعتقاد به خدا، او را چون مسیریپیمایی می‌داند که ابتدا و آغاز هستی، به عنوان مرزنا است و این مرزنا به عنوان یک خط سیر و عبور لحاظ شده، و چنان که هر مسیر عبوری نیازمند راهنما است، ایشان هم خداوند را راهنمایی نزدیک معرفی می‌کنند، که به دلیل نزدیک بودنش، طبیعتاً راهنمایی او بی نقص‌تر خواهد بود؛ یا از مفاهیمی چون پیروزی یا یاری‌دهندگی او سخن می‌گوید که در تجارب انسان در موقعیت‌هایی چون جنگ نمود می‌یابند؛ لذا در این فراز با هنرمندی کامل سخنور، آغاز بودن، نزدیک بودن، هدایتگری و پیروزی و یاری دهنده بودن خدا برجسته شده و انتها، دور بودن و شکست خوردگی یا استمداد نکردن فرونشسته و کم رنگ می‌شود.

۴-۲. کارکرد اصل سامان‌یافتگی در تبیین مفهوم خدا در نهج‌البلاغه

در استعارة «مباحثه جنگ است» عباراتی چون موقعیت حمله، غیرقابل دفاع، استراتژی، خط جدید حمله، پیروزی، شکست و ...، به شکل نظام‌مندی درباره جنبه‌هایی از مباحثه به کار می‌رود. کاربرد این اصطلاحات تصادفی نیست، قسمتی از شبکه مفهومی جنگ تا حدی این مفهوم از مباحثه را مشخص می‌سازد و زبان مناسب با آن را دنبال می‌کند، زیرا ما عبارات زبان شناختی استعاری را برای مطالعه طبیعت مفاهیم استعاری و به دست آوردن فهم ماهیت استعاری فعالیت‌هایمان به کار می‌بریم، این ویژگی استعاره را می‌توان مشخصاً با عنوان «سامان یافتگی» بیان کرد. درواقع نخستین مشخصه‌های استعاره های مفهومی، نظام‌پذیری آنهاست، یعنی وقتی استعاره‌ای به کار برده می‌شود، يك نظام فکری از عنصری به عنصر دیگر منتقل می‌شود، این همان کارکرد اساسی استعاره است که در گذشته «انتقال» نامیده می‌شد، درحالی که مفهوم استعاری به ما امکان می‌دهد توجه خود را بر جنبه‌ای از يك مفهوم معطوف سازیم (برای مثال جنبه های نبرذآميز مباحثه)، درعین حال مانع توجه ما به جنبه‌های دیگر آن مفهوم که با استعاره ناسازگار هستند، می‌شود. به عنوان مثال در بحبوحه يك مباحثه پرهیجان، هنگامی که سخت سرگرم حمله به مواضع حریف و دفاع از موضع خود هستیم، ممکن است جنبه‌های همیارانه مباحثه را از نظر دور داریم و متوجه نباشیم که طرف مباحثه، در کوششی برای تفاهم متقابل، وقتش را - که کالایی گرانبهاست - به ما اختصاص داده است. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۳۲) چنانچه در نهج‌البلاغه گاهی

مفهوم خدا به این طریق در حوزه‌ی شناخت انسان جاری شده است.

آن‌جا که امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: «لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ امْتَدَّتْ بِهِ النَّهَائِيَّاتُ فَكَبَّرَتْهُ تَجَسُّيماً وَ لَا بِذِي عَظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَايَاتُ فَعَظَّمَتْهُ تَجَسُّيداً بَلْ كَبُرَ شَأْنًا وَ عَظُمَ سُلْطَانًا» (خ/۱۸۵) بزرگی نیست دارای درازا و پهنا و ژرفها، که از جسم بزرگی برخوردار باشد، و با عظمتی نیست که کالبدش بی‌نهایت بزرگ و ستبر باشد، بلکه بزرگی خدا در مقام و رتبت، و عظمت او در قدرت و حکومت اوست.

در فراز یاد شده، مفهوم استعاری «خدا، بزرگ است» در قالب ویژگی سامان‌یافتگی استعاره قابل بررسی است، به طوری که نظام مفهومی «بزرگی» به نظام مفهومی «خدا» فرا برده شده است، یعنی برخی از ویژگی‌های بزرگی؛ چون مقام و مرتبت، قدرت و حکومت به بخشی از شبکه‌ی مفهومی خدا منتقل شده و برخی دیگر چون بزرگی در عمق و درازی و پهنا و بزرگی در جسم از خدا نفی شده، در مفهوم «خداوند، حاکم است» باز هم همین ویژگی نهفته است، و مفاهیمی چون استعداد، صلاحیت، توانایی عمل، اراده و تعهد استحکام و... که از لوازم قدرتمندی یک حاکم محسوب می‌شوند، می‌توانند به شکل نظامند در مورد خداوند هم تصور شوند. در واقع این مفهوم استعاری باعث می‌شود، توجه مخاطبان بر حوزه‌های خاصی از قدرتمندی حاکم معطوف شود، در عین حال مانع توجه آن‌ها به جنبه‌های دیگر آن مفهوم یعنی ضعف، زوال و بی‌ارادگی و... می‌شود.

نمونه‌ای دیگر از این دست که در تبیین مفهوم خدا، توسط ایشان به کار گرفته شده عبارت «وَ مِنْهُمْ أَمْنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ وَ أَلْسَنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ وَ مُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْهُمْ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ وَ السَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ وَ مِنْهُمْ أَمْنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ وَ أَلْسَنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ وَ مُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْهُمْ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ وَ السَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ وَ مِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ وَ الْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ وَ الْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ وَ الْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ مُتَلَفَعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِ مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَنْ دُونَهُمْ حُجُبُ الْعِزَّةِ وَ أَسْتَارُ الْقُدْرَةِ» (خ/۱)

برخی از فرشتگان، امینان وحی الهی، و زبان گویای وحی برای پیامبران می‌باشند، که پیوسته برای رساندن حکم و فرمان خدا در رفت و آمدند. جمعی از فرشتگان حافظان بندگان، و جمعی دیگر دربانان بهشت خداوندند. بعضی از آنها پاهایشان در طبقات پایین زمین قرار داشته، و گردن‌هاشان از آسمان فراتر، و ارکان وجودشان از اطراف جهان گذشته، عرش الهی بر دوش‌هایشان استوار است، برابر عرش خدا دیدگان به زیر افکنده، و در زیر آن، بالها را به خود پیچیده‌اند. میان این دسته از فرشتگان با آنها که در مراتب پایین‌تری قرار دارند، حجاب عزت، و پرده‌های قدرت، فاصله انداخته است.

این تعبیرات حضرت که در معرفی فرشتگان ایراد شده‌اند، نوعی «حکومت» برای خداوند در ذهن مخاطب سازمان‌دهی می‌شود. به گونه‌ای که در فراز اول با برجسته‌سازی وظیفه‌ی «ابلاغ فرمان و حکم خداوند به بندگان» در فراز بعد «حفاظت»، «نگهبانی»، سپس «اتکای عرش الهی بر آن‌ها (وسیله قدرت الهی بودن)» و «تواضع و فروتنی»، «تفاوت مقامی فرشتگان» را یادآور می‌شوند، یعنی همان‌طور که یک

نظام پادشاهی متکی به یک سری کارگزاران برای اجرای فرمان قدرت مطلق است، از همین سیستم برای تبیین قدرت خداوند استفاده کرده و آن را به صورت سیستم کشورداری در ذهن تداعی می‌کند.

۵-۲. کارکرد حوزه‌ای بودن استعاره‌ها در انگاره‌های توحیدی نهج‌البلاغه

یکی دیگر از اصول نظریه‌ی استعاره‌ی جدید، حوزه‌ای بودن مفاهیم است، در واقع استعاره شناختی به معنای بیان مفاهیم شناختی یک حوزه‌ی ذهنی در قالب حوزه دیگر که ملموس‌تر است، حوزه‌ی ذهنی مفهوم «مقصد» و حوزه‌ی محسوس مقابل را حوزه‌ی «مبدأ» می‌گویند. (ایمانیان و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۹) استعاره‌ها تناظرهای یک به یک «مفهوم‌ها» و انطباق حوزه مفهومی مبدأ با حوزه‌ی مفهومی مقصد محسوب می‌شوند. برای مثال تجربه فیزیکی ما از حرکت در مسیر، به ایجاد طرحواره حرکتی می‌انجامد. این ساختار ذهنی و «پیش مفهومی» انسان را قادر می‌کند تا بتواند «مفاهیم» بسیار مجرد و ذهنی را بیان کند. مثلاً وقتی گفته می‌شود، او نفوذ بسیار عجیبی بر روی رئیس دارد. «بر روی» معنای استعاری دارد، که لیکاف آن را سلطه می‌داند و به این معنا نیست که مسیریما روی مرزنا قرار گرفته است که مبنای مفهوم مبدأ است بلکه منظور رساندن معنای حوزه‌ی مبدأ به مقصد می‌باشد. (کرد زعفرانلو کامبوزیا، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۲۴) نمود آن در تعابیر نهج‌البلاغه به صورت گسترده قابل بررسی است.

اصل فوق را در این عبارت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ وَ أَعَزَّ أَرْكَانَهُ عَلَى مَنْ غَالَبَهُ فَجَعَلَهُ أَمْنًا لِمَنْ عَاقَبَهُ وَ سِلْمًا لِمَنْ دَخَلَهُ» (خ/۱۵۷) ستایش خداوندی را سزااست که راه اسلام را گشود، و راه نوشیدن آب زلالش را بر تشنگان آسان فرمود. ستون‌های اسلام را در برابر ستیزه جویان استوار کرد و آن را پناهگاه امنی برای پناه برندگان، و مایه آرامش برای وارد شونده‌گان قرار داد. می‌توان این طور تشریح کرد که در فراز فوق امام علی (علیه السلام) در مقام برشمردن برخی افعال خداوند است، لذا اسلام را محیطی بسته ترسیم می‌کنند که داری راه و مسیر است؛ یا چشمه‌ساری می‌داند که استفاده از آن آسان است؛ یا آن را مکانی تجسم می‌کند که دارای ستون‌های بازدارنده است و در آخر آن را مکان امنی برای پناه جویان معرفی کرده که مایه‌ی آسایش ورود کنندگان به آن فضا است، اسلام که یک دین و تفکر غیر مادی است با مکانمندسازی به مکان‌ها و مسیرهایی همانند شده؛ تا افعال غیر محسوس خداوند را در قالب حوزه‌های محسوس بیان کند. به عبارت دیگر، در این جا حضرت از حوزه فیزیکی حجم، مسیر و حرکت برای طراحی حوزه‌ی غیر فیزیکی افعال خداوندی در راستای ایجاد دین اسلام استفاده کرده‌اند.

نمونه‌ی دیگر از کارکرد حوزه‌ای بودن استعاره‌ها در عبارات نهج‌البلاغه، در این فرموده‌ی امام (علیه السلام) است که در مورد خدا اذعان می‌دارند: «اللَّهُمَّ دَاجِيَ الْمَذْخُوتِ وَ دَاعِمِ الْمُسْمُوكَاتِ وَ جَابِلِ

الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيَّهَا وَ سَعِيدُهَا» (خ / ۷۱) بار خدایا ای گستراننده هر گسترده، و ای برافرازاننده آسمانهای بالا برده، ای آفریننده دلها بر وفق سرشت، بدبخت بود و یا نیکو سرنوشت

این تعبیرات بیان قسمتی از صفات خداوند متعال به عنوان قادر مطلق است، در تبیین شناختی آن می‌توان گفت: خداوند به عنوان عنصر متحرک در حال گسترده و پهن کردن زمین ترسیم شده، چنان‌که در تجربیات ما جریان دارد، و این به عنوان اشاره‌ای به نظریات معروف در میان دانشمندان است، که جهان هستی و کرات و اجرام آسمانی در آغاز به صورت توده واحدی بوده است که به علل معلوم و نامعلومی از هم جدا شده و گسترش یافته و امروز همچنان رو به گسترده‌گی پیش می‌رود. زمین نیز در آغاز زیر آب فرو رفته بود. آب‌ها تدریجاً در مناطق عمیق و شکاف‌های زمین قرار گرفتند و خشکی‌ها پدیدار شدند و با گذشت زمان، گسترش یافتند، تا این که وضع خشکی‌ها و دریاها تثبیت شد و امروز نیز بر اثر جذب سنگ‌های آسمانی، زمین به آرامی گسترده‌گی بیشتری پیدا می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۷۸/۳) این تصاویر تشکیل دهنده‌ی مفهوم مبدأ است که حوزه‌ی مقصد از آن نشأت می‌گیرد، به بیانی دیگر به عنوان طرحی تداعی کننده‌ی مفهوم مقصد یعنی «قدرت و توانمندی» خدا است، در تعبیر «داعم المسموکات» حضرت از تجربه نگه داری اجسام توسط انسان‌ها استفاده کرده تا نیروی جاذبه را به تصویر بکشد و از این طریق نقش خداوند به «قدرت مطلق» تصویرسازی شده است. در واقع حضرت «داعم المسموکات» را به طور مستقیم به خداوند نسبت داده، حال آن‌که نگهداری کرات آسمانی اعم از سیارات و ثوابت و کهکشان‌ها، بوسیله نیروی جاذبه می‌باشد، و این قدرت الهی است که نتیجه این مفهوم‌سازی‌هاست.

۳. انواع استعاره‌ها و نمود آن در گزاره‌های توحیدی نهج البلاغه

استعاره‌ها مفهومی به صورت کاملاً طبیعی وارد زبان شده، قراردادی و از پیش تعیین شده نیستند، لذا وارد نظام مفهومی انسان شده و به آن ساختار می‌بخشند. مهم‌ترین انواع این استعاره‌های مفهومی به قرار زیرند:

۳-۱. کارکرد استعاره‌ی مفهومی جهت‌ی در انگاره‌های توحیدی نهج البلاغه

حرکت مسیریما و دوری و نزدیکی آن به مرزما گاهی باعث شناخت مفاهیم انتزاعی می‌شود و استعاره‌ی جهت‌ی را به وجود می‌آورد که خود مبانی مفهوم‌سازی حروف در آیات پیرامون مبحث نبوت را ایجاد می‌کند. (رک: پور ابراهیم، ۱۳۹۴: ۳۳) بنابراین استعاره‌های وضعی و جهت‌ی استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را بر اساس جهت‌گیری فضایی، مانند بالا، پایین، عقب و جلو، دور و نزدیک سازماندهی می‌کنند. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۷) حضرت علی (علیه السلام) برای انسجام در نظام مفهومی مخاطبان از این ساختار استعاره‌ی برای شناختی کردن مفهوم خدا استفاده کرده‌اند. مانند کاربرد استعاره جهت‌ی دور-نزدیک در عبارت «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ» (خ / ۱) پس هر که پاك خدای را با صفتی



همراه داند او را با همنشینی پیوسته، و آن که با همنشینش پیوندد، دوتایش دانسته‌است.

در شاهد فوق امام علی (علیه السلام) استفاده از واژه‌ی «قرن» مسیریما و مرزنمایی را در ذهن مخاطب ترسیم می‌کند، که قرین و همنشین یکدیگرند، اما برای اثبات توحید این همنشینی را از وجود خدا نفی می‌کند، در واقع حضرت با استخدام استعاره‌های جهت گیرانه، به مفهوم خدا، جهت‌گیری فضایی می‌دهد، و خدای غیر قابل لمس را چنان ترسیم می‌کند که قرین چیزی نیست؛ لذا می‌فرماید: کسی که خدا را به صفات مخلوقات توصیف کند او را قرین با اشیای دیگر ساخته و کسی که او را قرین چیز دیگری سازد، معتقد به دوگانگی او شده، یعنی دوگانگی ذات و صفات. (بحرانی، ۱۳۶۶: ۲۴۱/۱)

نمونه دیگر از کارکرد استعاره‌های جهتی در سخن امام علی (علیه السلام) تعبیر است که برای تبیین مفهوم توحید، حضرت می‌فرماید:

«وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عَالَمَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَأَنَّهُ لَا عَنْ حَدِّثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ.» (خ/۱) و آن کس که بگوید «خدا در چیست» او را در چیز دیگری پنداشته است، و کسی که بپرسد «خدا بر روی چه چیزی قرار دارد» به تحقیق جایی را خالی از او در نظر گرفته است، هر که بگوید خداوند بر چیست مکانی را از او خالی دانسته. او بوده و هست و تازه به وجود نیامده است.

در شاهد مثال فوق حضرت با استخدام دو حرف «فی» و «علی» دو طرح جهتی-مکانی «حجم» و «استعلا» یا «داخل» و «بالا» را ترسیم می‌کند که خداوند به عنوان مسیریما به آن‌ها تعلق ندارد؛ زیرا واژه «فی» در جایی به کار می‌رود که موجودی ظرف وجود دیگری شود و بر آن احاطه داشته باشد. مانند بودن انسان در خانه و نتیجه آن محدود بودن ذات اوست در حالی که ذات او نامحدود از هر جهت است. همچنین اگر کسی سؤال کند که خدا بر چه چیز قرار دارد (بر عرش، بر کرسی، بر فراز آسمانها) او نیز خدا را محدود شمرده، چرا که مناطق دیگر را از او خالی پنداشته است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۹۷/۱)

۲-۳. استعاره‌ی ساختاری و کاربرد آن در انگاره‌های توحیدی نهج‌البلاغه

در این نوع استعاره چندین سازوکار استعاری-شناختی با هم گره می‌خورند و کلیتی شناختی را به دست می‌دهند که متفاوت از موارد روزمره‌ی تفکر است، یعنی ممکن است در شکل‌گیری یک استعاره‌ی ساختاری استعاره‌های وجودی، جهتی و تصویری هم دخالت داشته باشند. (پور ابراهیم، ۱۳۹۴: ۳۶)

چنانچه در شواهد ذیل با کاربرد این سازوکار استعاری، «مفهوم خدا» تبیین شده‌است. برای نمونه کاربرد استعاره ساختاری در شاکله‌سازی مفهوم توحید در عبارت «الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ» (خ/۹۱) خدا اولی است که آغاز ندارد، تا پیش از او چیزی بوده باشد، و آخری است که پایان ندارد تا چیزی پس از او وجود داشته باشد.

در این تعبيرات ویژگی‌های خداوند در ساختار دو مفهوم «اول» و «آخر» با امور دیگر اشتراک پیدا



می‌کند؛ یعنی ساختار اولیت و آخریت خداوند، با اولیت یا آخریت اشیاء دیگر توصیف شده‌است، در حقیقت امام برای تبیین کامل بودن اوصاف خداوند، از یک بازه‌ی مکانی استفاده کرده، که دارای ابتدا و انتها است، که قبل از آن ابتدا و بعد از آن مکان انتهایی، مکان دیگری قابل تصور نیست، او را چون مسیرپیمایی ترسیم می‌کند که در ابتدای مسیر در مرزنا قرار گرفته، و بار دیگر خدا را در انتهای مسیر ترسیم کرده که دیگر بعد از آن مسیر ادامه ندارد، گویا حضرت برای همه مسیرپیمایان دیگر که در خط سیر خود قرار دارند، ابتدا و انتهای نسبی قائل است؛ بنابراین هر مقام و جایگاهی غیر از مقام خداوند، به مثابه اولیت و آخریت نسبی است، زیرا اگر خدا غایتی و رای خود داشته باشد، دیگر آخر نیست و در نتیجه، وجودش برای خودش نیست، بلکه برای آن غایت است و این با «کامل مطلق بودن» خداوند ناسازگار است. (رک: بحرانی، ۱۳۶۶: ۸۲۶/۲) همانطور که ملاحظه شد حضرت برای تبیین مفهوم ذهنی «کامل بودن خداوند» از مفاهیم تجربی شده‌ی «اول و آخر» و هم از طرح تصویری «خط سیر و حرکت» و «بازه‌ی مکانی» برای تشریح منظور خود استفاده کرده‌اند.

۳-۳. استعاره‌های تصویری در گزاره‌های توحیدی نهج البلاغه

انطباق دو تصویر برهم بدون این که از نقطه اشتراک این انطباق سخنی به میان آید؛ مثلاً در تعبیر «قیر شب» این که کدام ویژگی شب بر کدام ویژگی قیر منطبق می‌شود، چیزی نمی‌گویند. اما ما، بر اساس شکل رایج این دو، به درستی می‌فهمیم که چه چیزی بر چه چیزی منطبق شده، همین امر است که، به اعتقاد کوچش، باعث شده: «استعاره‌های تصویری، علاوه بر زبانی بودن، مفهومی نیز باشند.» (پور ابراهیم، ۱۳۹۴: ۲۹) حضرت امیر (علیه السلام) گاهی در بعضی سخنانشان با استفاده از این نوع استعاره یک تصویر را بر تصویر دیگر منطبق می‌کند بدون این که بعد خاصی از مفهوم مبدا و مقصد مدنظر باشد. استعاره‌ی تصویری در عبارت روبرو این طور نمود یافته که امام (علیه السلام) فرماید: «الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ» (خ/۱) خدایی که افکار ژرف اندیش، ذات او را درک نمی‌کنند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) این تعبیرات به جهت مدح خدا و غیر قابل ادراک بودن اوصاف الهی بیان کرده‌اند، البته ایشان غیر قابل شناخت بودن صفات را با سازکاری شناختی پی می‌گیرند، در توضیح واژگانی آن گفته شده: بُعد: دور. (زمانی جعفری، ۱۳۶۷: ۲۸۳) همم: عزم جزم و اراده. (دشتی، ۱۳۷۶: ۷۰) نیل: رسیدن. غوص: در دریا فرو رفتن. (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۷۹۵/۲)، فطن: زیرکی. حذاقت. درک و فهم (همان، ۸۲۲/۲) و اضافه بُعد به همم و غوص به فطن، اضافه‌ی صفت است به موصوف؛ زیرا که بُعد به معنی بعید است و غوص به معنی غایب. یعنی آن خدای که در نیاید او را عزم‌ها و اراده‌های بلند و نرسد به وی فهم‌های خوب و ذهن‌های تند. یعنی هر چند که مرغ همت و اراده بلند باشد و به عزم جزم در



هوای ادراك ذات و صفات حق عز و علا پرواز کند هرگز به آن نتواند رسید (آملی، ۱۳۵۵: ۱۰۱) این‌جا امام از دو استعاره‌ی «خدا آسمان است.» «خدا دریا است.» استفاده کرده‌اند، البته این‌که کدام ویژگی خداوند با کدام خصلت آسمان و دریا منطبق است، چندان مشخص نیست، نکته جالب توجه این برداشت شناختی آن است، با این‌که جست‌وجوگران صفات الهی در درون این صفات الهی غوطه‌ور هستند؛ اما از شناخت آن عاجزند، به تعبیر دیگر با این‌که این اندیشه‌های جزم و فهم‌های تند و خوب در درون آسمان و دریا احاطه شده‌اند؛ اما آن را درک نمی‌کنند، گویا این محیط بودن با عقل جزئی آن‌ها سازگاری ندارد. علاوه بر استعاره‌ی تصویری حضرت استعاره‌ی جهت‌ی «بالا» و «مرکز» را هم برای ملموس کردن هدفش در تعریف خدا در نظر گرفته‌اند. زیرا از یک سو می‌گوید؛ اندیشه‌ی دور پرواز نمی‌تواند با سیر صعودی خود به ذات خدا نائل شود (لایدرکه بعد الهمم) و از سوی دیگر خداوند در مکانی مرکزی تصویر شده که مسیرپیماها نمی‌توانند در ژرفای آن کانون غواصی کنند. (رک، ایمانیان، ۱۳۹۲: ۸۳)

نمونه‌ی دیگر از استعاره‌های تصویری در این عبارت به کار رفته که حضرت می‌فرماید: «وَ حَاوَلَ الْفِكْرُ الْمُبْرَأُ مِنْ خَطَرَاتِ الْوَسَاوِسِ. أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ فِي عَمِيقَاتِ غُيُوبٍ مَلَكُوتِهِ» (خ ۹۱) و افکار بلند و دور از وسوسه‌های دانشمندان، بخواهد ژرفای غیب ملکوتش را در نوردد. در پی تصویرپردازی دیگر، امام (علیه‌السلام) این فراز را که در مورد آگاهی دادن به عجز عقل‌ها از شناخت ذات الهی است را در قالب ساختار استعاره‌ی تصویری ترسیم کرده‌اند؛ یعنی غیب ملکوت خداوندی را چون فضای عمیقی ترسیم می‌کند که عقل‌هایی که پرده‌های غیب را کنار می‌زنند، نمی‌تواند به آن فضا داخل شود، در واقع تصویر «عمیقات غیوب ملکوت» که اشاره به علم الهی دارد، با تصویر «فضای ژرف» منطبق شده، که کسی توان فرو رفتن در آن فضای عمیق را ندارد.

۴-۴. استعاره‌های هستی‌شناختی (وجودی) و کاربرد آن در انگاره‌های نهج‌البلاغه

اگرچه استعاره‌های جهت‌ی، پایه‌های فوق‌العاده غنی‌ای برای درک مفاهیم فراهم می‌کنند، اما بیشتر به جهات مربوط می‌شوند، درحالی‌که تجربه ما از اشیا و اجسام، پایه‌های بیشتری برای درک آنچه ورای جهات است، فراهم می‌کند. ادراك تجربیاتمان در شکل اشیا و جوهرها، امکان شناختِ قسمت‌هایی از تجربه و تلقی ما را از آن‌ها به مثابه هستومندها و جوهرهای مجزای نوعی واحد، فراهم می‌کند. لذا می‌توان به آنها ارجاع داده، آن‌ها را طبقه‌بندی و درجه‌بندی کرده، و از این طریق دربارهٔ آنها استدلال کنیم استعاره‌های هستی‌شناختی، شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را به مثابه یک هستی یا جوهر فراهم می‌سازند. برای مثال، وقتی تورم را - که امری انتزاعی است - به صورت یک هستومند در نظر گرفته شود، عبارات زیر به آن ارجاع داده و درجه‌بندی می‌شود، جنبه‌های

مشخص از آن را برگزیده و همچون يك علت محسوس مي كنيم.

- تورم استانداردهای زندگی ما را پایین آورده است.

- اگر تورم بیشتر شود ما دیگر هرگز زنده نخواهیم ماند.

- باید با تورم بجنگیم.

- تورم ما را گوشه گیر کرده است. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۹) این نوع استعاره؛ شامل استعاره‌های

پدیده‌ای یا مادی، جاندارپنداری و استعاره‌های ظرف می‌شود. (پورابراهیم، ۱۳۹۴: ۳۲) که گاهی حضرت از این ساز و کار شناختی برای تبیین مقام خداوند استفاده کرده‌است.

مانند کاربرد این صنعت زبان‌شناسی شناختی در عبارت: «الَّذِي لَا تَغْشَاهُ الظُّلُمُ وَلَا يَسْتَضِيءُ بِالْأَنْوَارِ وَلَا يَزْهَقُهُ لَيْلٌ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ نَهَارٌ لَيْسَ إِذْرَاكُهُ بِالْبَصَارِ وَلَا عِلْمُهُ بِالْإِخْبَارِ» (خ/۲۱۳) «سپاس خداوندی را سزاست» که تاریکی‌ها او را احاطه نمی‌کند و از روشنایی‌ها روشنی نمی‌طلبد، شب او را در نمی‌یابد و روز او را فرامی‌گیرد، ادراک او به وسیله‌ی دیده‌ها نیست و دانش به سبب آگاه شدن از غیر نمی‌باشد.

مفهوم «خدا» در این فراز موجودی است که بر اساس تجربه‌ما از تاریکی - روشنی و شب - روز تبیین شده‌است، تجارب ما از روشنی و تاریکی پدیده‌ای بسیار گسترده است، زمانی که رخ دهد هر چیزی را احاطه می‌کند، اما امام (علیه‌السلام) خداوند را موجودی تصویرسازی کرده که فراتر از این محیط‌های گسترده‌است تا تحت تأثیر آن‌ها قرار گیرد، و بدین طریق عظمت و بزرگی خداوند را چنان تصاویری جلوی دیدگان مخاطبان‌ش مجسم می‌کند.

در موردی دیگر حضرت این صنعت زبانی را در خصوص تبیین مفهوم خدا، این‌طور به‌کار برده می‌فرماید: «وَأَنْشَأَ الْأَرْضَ فَأَمْسَكَهَا مِنْ غَيْرِ اشْتِغَالٍ وَأَرْسَاهَا عَلَى غَيْرِ قَرَارٍ وَأَقَامَهَا بِغَيْرِ قَوَائِمٍ وَرَفَعَهَا بِغَيْرِ دَعَائِمٍ وَحَصَّنَهَا مِنَ الْأَوْدِ وَالْأَعْوِجَاجِ وَمَنْعَهَا مِنَ التَّهَافُتِ وَالْانْفِرَاجِ» (خ/۱۸۶) زمین را آفرید و آن را بر پا نگهداشت بدون آن که مشغولش سازد، و در حرکت و بی‌قراری، آن را نظم و اعتدال بخشید، و بدون ستونی آن را به پاداشت، و بدون استوانه‌ها بالایش برد، و از کجی و فرو ریختن نگهداشت و از سقوط و درهم شکافتن حفظ کرد.

بعضی از شارحان نهج البلاغه در شرح این عبارات گفته‌اند؛ به‌طور طبیعی هنگامی که بخواهند چیزی را ثابت قرار دهند، نخست قرارگاهی می‌خواهد که بر آن تکیه کند، سپس احتیاج به پایه‌های زیرین و بعد از آن ستون‌های محکم و قوی دارد. امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: خدا زمین را ثابت نگهداشته بی آنکه نیازی به یکی از این امور سه‌گانه داشته باشد. در فضای بی‌کران با نرمی شنا می‌کند و بدون تکیه‌گاه و ستون در یک حال ثابت است. در جمله بعد فرمود: خداوند زمین را از اود و اعوجاج و تهافت و انفراج بازداشت که هر کدام از این چهار واژه معنای خاص خود دارد. اود: سنگینی، در اصل به معنی خم شدن از سنگینی است. گاهی هم به معنای کجی، زحمت، تلاش بکار رفته چنانکه در اقرب الموارد آمده: «الاولد: الاعوجاج و الكد و التعب» (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۹۷/۱-۹۸) بنابراین «اود» اشاره به سنگینی و فشاری است که گاه



موجب کجی (اعوجاج) و گاه موجب تکه تکه فروریختن و سقوط (تهافت) و یا شکاف (انفراج) در بنا می شود. خداوند زمین را از همه اینها حفظ کرد. (رک: صبحی صالح، ۱۳۷۰: ۱۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۵) توضیح این که امیرمؤمنان علی (علیه السلام) هر یک از تعبیر موجود در این فراز را با تکیه بر تجارب انسانی هستی و موجودیت می بخشد، این ها را در معنای خاصی به کار برده تا همه جوانب مطلب را روشن سازد. توضیح این که تجربه ما از امساک و برپا نگه داشتن یا بی قراری و تحرک، بالا بردن (رفع) و انحراف و سقوط مفاهیمی هستند، که انسان ها با آن ها مأنوسند از این رو برای تبیین کیفیت سامان یافتن زمین توسط خدا بکار رفته اند.

نتیجه

بررسی عبارات نهج البلاغه از نگاه معناشناسی شناختی نشان داد که عمدتاً مفاهیم پیچیده و فرادست، در قالب استعاره های شناختی جلوه گر شده اند، یکی از این مفاهیم ذهنی و پیچیده در زبان معنوی نهج البلاغه مفهوم «خدا» است. در این مقاله ضمن تبیین پایگاه نظری پژوهش و بیان تفاوت استعاره در رویکرد کلاسیک و نوین، اصول استعاره های شناختی با شواهدی از نهج البلاغه بازسازی شد و وجود استعاره های مفهومی، در چهار نوع استعاره از جمله؛ استعاره جهت، ساختاری، تصویری و هستی شناختی مورد بررسی قرار گرفت؛ لذا مشخص گردید که استعاره ی مفهومی «خدا» در قالب این چهار رویکرد استعاری در گفتمان نهج البلاغه طرح ریزی شده و اساساً تبیین این مفهوم با استعاره ها از بسامد بالایی برخوردار است؛ بر همین اساس، با توضیح و تشریح شواهد مستخرج از نهج البلاغه در قالب استعاره های مفهومی، کارکرد استعاره ها در تشریح مفهوم کاملاً انتزاعی «خدا» مورد مذاقه قرار گرفت و مشخص شد لازمه ی ادراک مفهوم «خدا» تجسیم و تصویری کردن این مفهوم برای مخاطبان است، از همین رو، حضرت علی (علیه السلام) مفهوم غیر محسوس خدا را با سازوکارهای فیزیکی برای مخاطبان سهل الفهم کرده اند، که توجه به این سازوکارها می تواند تفسیر دقیق تری از منظور گوینده ی نهج البلاغه ارائه کند.



فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۵۱۴هـ-ق)، «لسان العرب». بیروت: دار صادر، چ ۳
۲. اسکویی، نرگس، (۱۳۹۵)، «استعاره مفهومی آینه در ادب عارفانه فارسی»، فصلنامه: ادبیات فارسی، ۶: (صص ۲۶-۴۸)
۳. ایمانیان، حسین، نادری، زهره، (۱۳۹۲)، «استعاره‌های جهتی نهج البلاغه از بعد شناختی»، پژوهشنامه نهج البلاغه، ش ۴، (صص ۷۴-۹۲)
۴. آملی، عزالدین بن جعفر، (۱۳۵۵)، «ترجمه و شرح نهج البلاغه»، مشهد: آستان قدس، چ ۱
۵. باقری خلیلی، علی اکبر و منیره محرابی کالی، (۱۳۹۲)، «طرح‌واره‌ی چرخشی در غزلیات سعدی و حافظ شیرازی». فصلنامه نقد ادبی. ۲۳: (صص ۱۲۵-۱۴۸)
۶. بحرانی، میثم بن علی، (۱۳۶۶)، «اختیار مصباح السالکین»، مصحح: محمد امینی، مشهد: استان قدس رضوی، چ ۱
۷. پور ابراهیم، شیرین، ارسلان گلفام، فردوس آقا گلزاده و عالیه کرد زعفرانلو کامیوزیا، (۱۳۸۸)، «بررسی زبان شناختی استعاره‌ی جهتی بالا / پایین در زبان قرآن رویکرد معنی شناسی شناختی. مجله‌ی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی. ۱۲، (صص ۵۵-۸۱)
۸. دبیرمقدم، محمد، (۱۳۷۸)، «زیانشناسی نظری»، تهران: سخن
۹. دشتی، محمد، (۱۳۷۶)، «فرهنگ واژه‌های معادل نهج البلاغه»، قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (ع)، چ ۲
۱۰. روشن، بلقیس، فاطمه یوسفی راد و فاطمه شعبانیان، (۱۳۹۲)، «مبنای طرح‌واره‌ای استعاره‌های موجود در ضرب‌المثل‌های شرق گیلان». مجله زبان شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۲: (۷۵-۹۴)
۱۱. زمانی جعفری، کریم، (۱۳۶۷)، «سیری در فرهنگ لغات نهج البلاغه»، تهران: کیهان، چ ۱
۱۲. سجودی، فرزانه، (۱۳۹۱)، «بررسی معناشناختی استعاره‌ی زمان در داستان‌های کودک به زبان فارسی»، فصلنامه نقد ادبی، ش ۱۹، (۱۳۵-۱۵۶)
۱۳. صبحی، صالح، (۱۳۷۰)، «فرهنگ نهج البلاغه»، مترجم: مصطفی رحیمی نیا، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۱
۱۴. صفوی، کورش، (۱۳۸۲)، «بحثی درباره‌ی طرح‌واره‌های تصویری از دیدگاه معنی شناسی شناختی»، مجله: نامه فرهنگستان، ش ۲۱، (۶۵-۸۵)



۱۵. صفوی، کورش، (۱۳۸۳)، «در آمدي بر معنى شناسی»، تهران: سورة مهر(حوزة هنري سازمان تبليغات اسلامي)
 ۱۶. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۰)، «معناشناسی شناختی قرآن»، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱
 ۱۷. قریشی بنایی، علی اکبر، (۱۳۷۷)، «مفردات نهج البلاغه»، تهران: نشر قبله، چ ۱
 ۱۸. کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیه، حاجیان، خدیجه، (۱۳۸۹)، «استعاره های جهتي قرآن با رویکرد شناختي»، فصلنامه نقد ادبي، ش ۹، (۱۱۵-۱۳۹)
 ۱۹. گلفام، ارسلان، مصطفی عاصی، فردوس آفاگل زاده و فاطمه یوسفی راد. (۱۳۸۸)، «بررسی حرف اضافه‌ی (از) در چارچوب معناشناسی شناختی و مقایسه‌ی آن با رویکرد سنتی». مجله زبان و زبان شناسی، ۱۰، (۶۹-۸۰)
 ۲۰. گلفام، ارسلان، یوسفی راد، فاطمه، (۱۳۸۵)، «بررسی حروف اضافه مکانی در چارچوب شناختي: مطالعه موردی حرف اضافه "در/ توي"»، مجله زبان و زبان شناسی، دوره ۲، ش ۳، (۳۳-۴۶)
 ۲۱. لیکاف، جرج، (۱۳۸۲)، «نظریه‌ی معاصر استعاره» در استعاره، مبنای تفکر و زیبایی آفرینی، ترجمه: فرهاد ساسانی و دیگران، تهران: سوره‌ی مهر
 ۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵)، «پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چ ۱
 ۲۳. مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۸۴)، دانشنامه‌ی نظریه‌های ادبی معاصر، تهران: آگه
 ۲۴. نصیریان، یدالله، (۱۳۸۰)، علوم بلاغت و اعجاز قرآن، تهران: سمت
 ۲۵. نور محمدی، مهتاب، آفاگلزاده، فردوس، گلفام، ارسلان، (۱۳۹۱)، تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه (رویکرد زبان شناسی شناختی)، ش ۳۳، (صص ۱۵۵-۱۹۲)
 ۲۶. هاشمی، احمد، (۵۱۴۳۵)، «جواهر البلاغه»، قم: دا الفکر
 ۲۷. هاشمی، زهره، (۱۳۸۹)، نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون، ادب پژوهی، ش ۱۲، (صص: ۱۳۰-۱۱۹)
 ۲۸. هاوکس، ترنس، (۱۳۷۷)، «استعاره»، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: مرکز
29. Lakoff, G. and jahnson, M. (1980) Metaphor we live BY. Chicago: the university of Chicago press





فصلية محكمة

دراسات في نهج البلاغة

السنة السابعة عشرة / خريف عام ١٤٤٠ / العدد ٥٨

شأبأ : ٨٠٥١ - ١٧٣٥

صاحب الامتياز: مؤسسه النهج البلاغة الدولي

المدير المسؤول: سيد جمال الدين دين پرور

رئيس التحرير: أحمد بهشتي

هيئة التحرير (حسب ترتيب الحروف):

سيد محمد رضا امام	استاذ مشارك في جامعه طهران
احمد بهشتي	استاذ في جامعه طهران
منصور پهلوان	استاذ في جامعه طهران
جليل تجليل	استاذ في جامعه طهران
سيد محمد مهدي جعفري	استاذ في جامعه شيراز
احمد خاتمي	استاذ في جامعه شهيد بهشتي
محمد مهدي ركني	استاذ في جامعه فردوسي
سيد مصطفى محقق داماد	استاذ في جامعه شهيد بهشتي
مجيد معارف	استاذ في جامعه طهران
عبدالله موحدى محب	استاذ في جامعه كاشان

التقويم العلمى: حجت الله شيرمحمدي

مترجم اللغة العربية: على رضا محمدرضاى / مترجم اللغة الانجليزية:

ماندانا محمدي كلاهدوز / مدير التحرير: محمدحسين محامد

العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع الحجتيه، مؤسسه النهج البلاغه الدولي

هاتف: ٣٧٧٣٦٤٤٠ - ٩٨ - ٠٢٥ +

الموقع الالكتروني: www.nahjmagz.ir

البريد الالكتروني: nahjmagz@gmail.com

اصالة السلم والتعايش السلمي بين القرآن ونهج البلاغة

سروش اميري *

تأريخ الاستلام: ٩٦/١١/٢٧ تأريخ القبول: ٩٧/٦/٣١

الملخص

بما أن توسيع دائرة التفاعلات الدولية والسلم العالمي يعتبران من أهم الاغراض التي تلتمسها المؤسسات والمنظمات الدولية يحاول الانسان باقامة المجتمعات الصغيرة والكبيرة والاتصال بجنسه أن يجزب تواصلا مبتنيا على التعايش السلمي ووافيا لمتطلباته. وتحت مظلة هذه العلاقات يتمكن الانسان في اجواء مليئة بالتفاهم والوفاق والعاطفة أن يبلغ حرية الى أغراضه السامية دون حرب وسفك دماء. فالمقال ضمن التأكيد على اصالة السلم والتعايش السلمي يدرس القرآن الكريم ويحاول بالمنهج الوصفي - التحليلي، أن يرد الى هذا السؤال: ما هي التعاليم التي وردت في القرآن ونهج البلاغة وتؤدي الى التعايش السلمي في العلاقات الدولية؟ فيبدو أن تعاليم القرآن ونهج البلاغة تبتني على المساوات والاخوة والسعادة والكمال البشري. فلهذا يمكن تحقيق السلم والامن العالمي بالقوانين والمنظمات العالمية. فاساس التعايش السلمي في العلاقات الدولية للحيلولة دون الحرب والابادة الوطنية واقامة عالم آمن يبتني على اصول حق الحاكمية، المساوات في الحقوق برابري حقوق، والصيانة الارضية، عدم التدخل في الشؤون الداخلية لساير الدول والشعوب، الاحترام لحقوق جميع الشعوب في اختيارهم الحر انتخاب لانظمتهم الاجتماعية و القضاء على كثير من الخلافات الدولية بالحوار. فليست المنظمات الدولية من المنظور الاسلامي فرصة لتنمية التفاعلات الدولية وتوسيعها فحسب، بل تعتبر عاملا مهما لتوسيع الثقافة والقيم المشتركة الدولية.

الكلمات الرئيسية :

التعايش السلمي، القرآن، نهج البلاغة، الاسلام، العلاقات الدولية



حكمت ٢٤٩ من «الحكم المنسوبة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام» في الامام حسن (عليه السلام) دراسة في النص والوثائق

مرضية شكوهنده، * / حسن طارمي راد، ** / منصور پهلوان ***
تأريخ الاستلام: ٩٦/٥/٣٠ تأريخ القبول: ٩٧/٨/١٣

الملخص

ورد في حكمة ٢٤٩ من «الحكم المنسوبة إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام» تعبير في الامام حسن (عليه السلام) يتطلب دراسة وتدقيقاً. ترسم هذه الحكمة الامام حسن في شخصية تعجز عن مساعدة الحق وأهله عند الشدائد. لا تناسب ولا توافق مثل هذه الاحاديث بمكانة الامامة عند الشيعة. فالمقال يدرس وثائق الحكمة في المصادر المختلفة ثم يشرح المفردات الواردة فيها ثم دلالة الحكمة بالتفصيل ثم يقارن مضمون الحكمة بما تحدث به الامام علي عليه السلام عن الامام حسن (عليه السلام) بجملات معترفة بها. ثم يتعرض المقال لسيرته في حرب الجمل والصفين مشيراً الى أن تلك الجمل غير المناسبة مجعولة لا ترتبط بالامام عليه السلام..

الكلمات الرئيسية:

امام حسن (عليه السلام)، حكم منسوبه، شرح نهج البلاغة، امام علي (عليه السلام)

shokoh1402@gmail.com
h_taromi@yahoo.com
pahlevan@ut.ac.ir

* طالب في مرحلة الدكتوراه مركز دراسات نهج البلاغة
** استاذ مشارك بمؤسسة موسوعة العالم الاسلامي
*** استاذ جامعة طهران

علم الانسان من منظور نهج البلاغة (بالتركيز على خطبه ٣٢)

زهره عباسي* احمد موحد**

تأريخ الاستلام: ٩٦/١١/٣٠ تأريخ القبول: ٩٧/٤/٣٠

الملخص

دراسة الفطرة البشرية وحقيقة الانسان وابعاده الوجودية من المواضيع التي كان يهتم بها على مر الزمان العلماء في الدين والفلاسفة وعلماء النفس. فحاول المفكرون على مر الزمان وعلماء النفس في القرن الاخير أن يدرسوا وجوه التشابه والخلاف بين الشخصيات. ولم ينجحوا أن يتعرفوا على الشخصية الانسانية كما يستحق. ونحن نعتقد بأنه يمكن التعرف على الانسان و انواعه بالقرآن ونهج البلاغة أكثر من الكتب الاخرى.. تقسم خطبة ٣٢ من نهج البلاغة الشخصية الانسانية باربعة اقسام: طالب الدنيا يعني ١- المفسدون الذين لا كفاءة لهم فلا يميلون الى الدنيا لضعفهم ٢- الظالمون السلطويون يلتمسون الدنيا بالظلم والسلطة ٣- عبدة الدنيا يلتمسون الدنيا يريدون الدنيا بالرئاء والتزوير والخداع. ٤- الزاهدون الكاذبون الذين يتوقعون أن يعتبرهم الناس أهل القنوت والزهد. والقسم الذي لا يمكن قياسهم بالاربعة عباد الرحمن الذين يعتبرون الدنيا معبرا الى الآخرة ويعدون انفسهم بالايمان والعمل الصالح للآخرة. يدرس المقال اوصاف الاقسام ومميزاتهم. فهذا التقسيم يدل على اهمية العقيدة في بناء شخصية الانسان وتمييزه بالخصائص عن الآخرين كما توجه السلوك الانساني بشكله خاص يميزه عن الآخرين.

الكلمات الرئيسية:

علم الانسان، نهج البلاغة، الشخصية الانسانية، علم الانسان.

* الماجستير في علم النفس وتعليم المعوقين جامعة آزاد اسلامي، وحدة قايئات، ايران

** عضو الهيئة التعليمية قسم علم النفس جامعة پیام نور بقاين البريد الالكتروني:

A.movahed@pnu.ac.ir

مؤشرات أنظمة الأسماء والصفات الالهية في نهج البلاغة

زهرا السادات كبيري* / سيد محمد راستجوفر** / محمد رسول ملكي***

تأريخ الاستلام: ٩٦/١٢/٣٠ تأريخ القبول: ٩٧/٩/١٣

الملخص

طاعة الله و تطور الانسان وتقدمه الى الحق مسبوق بمعرفة الله ومعرفة أسمائه وصفاته. يمكن القول: إن كمال المعرفة، المعرفة بالله الكاملة. يعترف اغلبية الناس بوجود الله، وهو مقبول عندهم ولكن ما يؤدي الى الاختلاف الاساس في ما بين المعتقدين بالله هو الاختلاف في تلقيهم عن الله. التلقي الذي قد أدى الى ظهور المكاتب والمذاهب المتنوعة. فلهذا تعرض نهج البلاغة للأسماء والصفات الالهية أكثر من اثبات وجود الله. لأنظمة الاسماء والصفات الالهية في نهج البلاغة التي أدت الى أن يعرب المفكرون المسلمون عن آراء شتى، مؤشرات تدور على محور المعارف التوحيدية في مراتبها الثلاثة: الذات والصفات والافعال. لو أدركها المعتقدون بالله كما يستحق لحقق لهم الاخلاص في التوحيد. أما المؤشرات فهي: نفى الصفات عن الذات، اثبات الصفات دون التشبيه، امكان المعرفة وسبلها.... والمقال على المنهج التحليلي الوصفي يدرس تلك الانظمة والمؤشرات.

الكلمات الرئيسية: نهج البلاغة، الاسماء والصفات الالهية، المؤشرات.

الجنة واستعاراتها المضمونية في خطب نهج البلاغة (من منظور علم اللغة المعرفي)

عارفه داودي * / پروين بهارزاده **

تأريخ الاستلام: ٩٦/٩/٢٤ تأريخ القبول: ٩٧/٨/٢٠

الملخص

الاستعارة من منظور علم اللغة المعرفي، ليست أداة جمالية فحسب، بل أداة ميثالغوية يشكل النظام المفهوم للانسان ويوجه سلوكه ولفته وفكرته؛ فعلى هذا الاساس تشكل الاستعارة قسما واسعا من العلاقات الشفوية تتجلى آثارها في التجارب الحياتية البشرية العصرية. وفي التفكير الديني يكون للاستعارة دور محوري في ادراك المفاهيم الانتزاعية. يكون مفهوم «الجنة» في جميع الاديان احدي المفاهيم المفتاحية والانتزاعية. على اساس الادلة القرآنية يخرج ادراك الجنة من اطار تجربتنا المباشرة. تعادل الجنة في الفارسية القديمة كلمة «وَهْشْت» و هو تركيب اوستايي يكون بمعنى العالم الافضل وتغير شكلها الى «بهشت» في الفارسية اليوم. وردت في خطب نهج البلاغة إحدى عشرة كلمة منها: «الجنة»، «دارمقام»، «دارالقرار» و... تعادل كلمة «بهشت» في الفارسية. من البديهي أن يستخدم الامام علي (عليه السلام) من الحقول الدلالية العينية ومستوى ادراك الشعب خاصة الاعراب في صدرالاسلام ليسهل لهم ادراك معنى الجنة المجرد. استخرجت هذه الدراسة من خطب نهج البلاغة، عبارات تحتوي على مفهوم «الجنة» ووردت بأسلوب الاستعارات المفهومية، كما درست الحقل الانتزاعي للجنة الاخرية، نظرة اليها من خارج فضاء ها. استقصينا ١٤٩ استعارة مفهومية في قوالها الاسمية اندرجت تحت ١١ اسما. فظهر لنا أكثرها استخداما بصورة استعارية كما تجلى الحقول التي ترتبط بالمبدأ أي الفضاء الخارجي للجنة الاخرية. فتوصلت المقالة الى أن «المكان» و «البستان الاخضر» اكثر استخداما في خطب نهج البلاغة لتبيين مفهوم الجنة الاخرية من الخارج .

الكلمات الرئيسية:

نهج البلاغة، الجنة، علم اللغة المعرفي، الاستعارات المفهومية.

*. طالب الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة الزهراء (سلام الله عليها)، (الكاتب المسؤول) a.davoodi@alzahra.ac.ir
 **. استاذ مساعد في علوم القرآن والحديث، جامعة الزهراء (سلام الله عليها) bahar-p@alzahra.ac.ir

تناسب العدل والقدرة باستمرار النظام السياسي في نهج البلاغة

مهراڤ رضائي* / منصور ميراڤمادي**

تأريخ الاستلام: ٩٦/٧/١٥ تأريخ القبول: ٩٧/٦/٢٦

المخلص

استمرار الحياة السياسية، يرتبط ارتباطا خاصا بمن يتعاطى القدرة وبما يقوم به النظام السياسي من عمل عادل في الحياة الاجتماعية. فكل سلطة وتوزيع غير عادل للقدرة في النظام السياسي، يتمكنان أن يمهدا طريقا الى الانزلاق في فضاء من الاستبداد بالرأي ويمكنان انواعا من العنف السياسي. نظرا الى هذا الموضوع، فميل السلطة الاحادي الجوانب يؤدي الى ازدياد الرغبة في الفساد السياسي وتتمكن القدرة السياسية غير العادلة أن تؤثر في العدالة ويؤدي الى الانهيار وعدم الاستمرار. اما من جانب آخر، فاذا تنظمت القدرة السياسية المتمركزة، بأسلوب ذكي وتعادلت وتقسمت بعدل بين البنى والتنظيمات السياسية في المجتمع، يمكن بمثل هذه التقوية في حقل القدرة والسلطة، أن نزيد في تفعيل النظام السياسي و في سلامة الحياة السياسية. فعلى هذا الاساس يكون تعديل القوى وتنظيم السلطة والقدرة في دورانها السياسية، سبيلا الى تقليل العنف السياسي و ابداء الموقف من القدرة الحاكمة والمتمثلين السياسيين. بهذه المقالة، ومن جراء دراسة الاقوال والسيرة السياسية للامام علي عليه السلام في نهج البلاغة، نريد ادراك العلاقة بين المفاهيم الثلاثة: العدالة، القدرة والنظام السياسي. وبدراسة هذه العلاقة نريد أن نعالج استمرار النظام السياسي الذي يظهر بتنظيم العلاقة بين العدالة والقدرة. يبدو أن الامام عليا عليه السلام ضمن تبين ما بين العدالة والقدرة من الانتماء، يشرح تأثيرهما على استمرار النظام السياسي، ويفتح طريقا الى الخروج من العنف والاستبداد السياسي و يبين امكانا للاستمرار السياسي العادل، في تفكيره وسيرته.

*. طالب الماجستير في الفكرة السياسية، جامعة الشهيد بهشتي (الكاتب المسئول). E-mail : mehrranrezaei1993@yahoo.com

** . استاذ في العلوم والفكرة السياسية كلية العلوم الاقتصادية والسياسية جامعة الشهيد بهشتي

E-mail : M_Mirahmadi@sbu.ac.ir

الكلمات الرئيسية:

القدرة، على منوال العدل، الاستمرار السياسي، السلامة السياسية، النزعة الى العنف، التلون الاستبدادي



الوثائق القرآنية للعدالة الثقافية في نهج البلاغة

محسن احتشامي نيا* / احمد اميني كهريزسنگي**

تأريخ الاستلام: ٩٦/١٢/١٥ تأريخ القبول: ٩٧/٨/٢٢

الملخص

العدل من المفاهيم التي عالجها المفكرون تعريفاً وتبييناً في العصور المختلفة. معالجة هذا المفهوم، من مهمات البشر الالهية التي تمهد أرضية إصعاد البشر في الحقول المختلفة للحياة. فلنبحث جذور موضوع العدالة في القرآن الكريم ثم في أحاديث المعصومين عليه السلام خاصة في ما ورد من الكلمات الثمينة للامام علي عليه السلام تهدف هذه المقالة بالغوص والتدبر في الآيات المشرقة لكلام الله المجيد وفي كلام امير المؤمنين علي عليه السلام في نهج البلاغة، الى تحليل الوثائق القرآنية في العدالة الثقافية الواردة في نهج البلاغة بالمنهج التحليلي- التوصيفي. النتائج تدل على أن العدالة الثقافية من أهم ابعاد العدالة بمفهومها العام. ونرى على ما ورد في الآيات القرآنية ونهج البلاغة أن التوحيد هو الاساس للعدالة الثقافية وأن العدالة في الافعال الالهية تتجلى في الساعات الثلاثة: «التكوين»، «التشريع»، «الجزاء». العدالة الثقافية تعني توظيف الثقافة في مجتمع لأجل إقامة التعادل والتوازن وهذا التعادل يجب أن يكون هروباً من الرغبة بالردائل الاخلاقية. العدالة الثقافية من المواضيع التي بنيت على التوزيع العادل للامكانيات الثقافية في المجتمع.

الكلمات الرئيسية:

العدالة الثقافية، التوحيد، التكوين، التشريع، الجزاء.

*. استاذ مساعد، قسم الالهيات، جامعة آزاد اسلامي وحدة طهران المركزية M.ehteshaminia@yahoo.Com

**طالبة الدكتوراه، قسم علوم القرآن والحديث، جامعة آزاد اسلامي وحدة طهران المركزية

Amini. kahrizsangi@yahoo. Com



نزعة الامام علي عليه السلام الى السلم في نهج البلاغة دراسة نقدية

عيسى ملاشاهي زارع* / محمد هادي امين ناجي** / سيد محمد ميردامادي***

تأريخ الاستلام: ٩٦/٨/١٥ تأريخ القبول: ٩٧/٨/٢٢

الملخص

عاش علي عليه السلام حياة مليئة بالاحداث والحروب والجهاد وتقدم الى ساحة الحرب منذ كان في العشرين من العمر وحضر في اكثر الحروب صدر الاسلام كبطل لامثيل له في التاريخ وقتل به عشرات من الابطال العرب الشهيرين وحدثت طيلة حكمه حروب دامية قتلت فيها كثير بيديه. هذا وانه في زمن الخلفاء قبله، كانت الاجواء هادئة دون أن يكون خبر عن الحروب الداخلية. فكيف يبرز نزعة الى السلم؟ في هذه الدراسة عالجتنا، بالتركيز على نهج البلاغة، وضمن النقد لبعض الانتقادات وبيان الادلة والشواهد على نزعة الامام علي عليه السلام الى السلم خاصة في الحروب طيلة حكمه، رؤيته في الحرب والسلم، على تعاليم الاسلام، كأداة للبلوغ الى الاهداف المتعالية الالهية وعرضنا للمتلقين نظرتة الى السلم ونفى الحرب والعنف وما يشرحه من المباني والقوانين في ذلك.

الكلمات الرئيسية:

الامام علي عليه السلام، نزعة الى السلم، الحرب، العنف، الكرامة الانسانية

* طالب في مرحلة الدكتوراه في معارف نهج البلاغة
e.mollashahi@yahoo.com
mh_aminnajji@pnu.ac.ir
sm.mirdamadi26@yahoo.com

** استاذ مساعد في علوم القرآن والحديث ونهج البلاغة جامعة پیام نور
*** استاذ مساعد و عضو الهيئة التعليمية جامعة پیام نور تهران جنوب

وظيفة الاستعارات المفهومية في تبين مفهوم «الله» في نهج البلاغة

مریم توکل نیا**/یحیی میرحسینی***/ولی اله حسومی****/محمد موسوی بفرویی*****

تأريخ الاستلام: ۹۶/۸/۱۵ تأريخ القبول: ۹۷/۸/۱۲

الملخص

مفهوم «الله» من المباحث الهامة والمتكررة في نهج البلاغة، الذي تجلى بأسلوب الاستعارات المضمونية بدليل أمر انتزاعي، استخدمها الامام علي عليه السلام كأداة لتفهيم المباحث البديعة كالله، والروح والعالم بعد الموت... هذا المقال بدراسة وظيفة الاستعارات المضمونية في تبين «مفهوم الله» يهدف الى الكشف عن الوظيفة التجريبية للاستعارات المعرفية في النظام المفهومي لنهج البلاغة و الى شرحه وتبيينه. لذا بدراسة مناويل نهج البلاغة بالمنهج التوصيفي-التحليلي، يتضح أنَّ ادراك مفهوم الله بدليل ما نجده من عدم تجريبه، مفهوم مستور يمكن كشف الستار عنه بالاستعارة؛ لذا توضحت، بعد تبين اصول الدراسة النظرية، أهم الاصول الوظيفية في الاستعارات؛ أي: كونها ذا حقول، عدم تغيرها، حضورها في كل مكان وخلاقيتها... بشواهد من نهج البلاغة. وفي الاخير أعيدت قراءة مفهوم الله في نهج البلاغة بالتأكيد على الاستعارات الوجودية، الجهتية والبنوية. وتبين بهذا الفعل المعرفي أنَّ علياً عليه السلام بالانطلاق من مفهوم مكاني يحضرفي تجارب المتلقين وثقافتهم، يبين مفهوم «الله» البديع.

الكلمات الرئيسية:

الله، الامام علي عليه السلام، نهج البلاغة، الاستعارات المضمونية



*مقتبس من أطروحة الدكتوراه

Maryamtavakol7@gmail.com

y.mirhoseini@gmail.com

dr.hasoomi@theo.usb.ac.ir

mohamad_smm@yahoo.com

**طالبة في مرحلة الدكتوراه في معارف نهج البلاغة جامعة ميبد، يزد

*** (الكاتب المسئول) عضو الهيئة التعليمية و استاذ مساعد جامعة ميبد

****عضو الهيئة التعليمية و استاذ مساعد جامعة سيستان و بلوچستان

*****عضو الهيئة التعليمية و استاذ مشارك جامعة ميبد

The Qur'an and Nahj al-Balaghah Ratio in the Field of Peace and Peaceful Coexistence in International Relations

Suroush Amiri*

Receive Date: 30 January 2019 Accepted Date: 21 August 2019

Abstract

The main goal of the establishment of institutions and international organizations has been the expansion of international cooperation and peace. The human being, through forming small and large communities and establishing a relationship of their own kind, is seeking a relationship based on peaceful coexistence experience to meet his own needs. In the shadow of such relationships, one can freely achieve his transcendental goals in international relations through comprehensive understanding, consensus and friendship without any war and bloodshed. This article tries to focus on the authenticity of peace and peaceful coexistence in the views of Qur'an and based on the descriptive-analytical method answers the main question that which teachings in the Qur'an and Nahj al-Balagh leads into peace and coexistence in international relations? Regarding this question it was supposed that the teachings of the Qur'an and the Nahj al-Balagh are based on equality, brotherhood, happiness and fullness of human beings, thus, the peace and global security can be achieved through overlapping with the rights and international organizations. In the international relations, the principle of peaceful coexistence aims to prevent war and tribal killings, establish a secure world and the manner of relations based on the principles of sovereignty, equality of rights, immunity and territorial integrity, prevent interfering in the internal affairs of other countries, respecting the right of all nations to freely choose their own social system and resolve international issues through negotiation. International organizations are not only an opportunity for the development of international cooperation from an Islamic perspective, but also are important factors for the development of shared international norms and values.

Key words:

Peaceful coexistence, Quran, Nahj al-Balaghah, Islam, International Relations

*Ph.D. in International Relations and Assistant Professor at Amin Police University
Suroush.jnu@gmail.com

Saying 249 from the collection of attributed to the Amir al-Mu'minin (AS) about Imam Hasan (AS) regarding document and text evaluation

Marziyeh shokohande*, Hassan Tarami Rad**, Mansour Pahlavan***

Receive Date: 21 August 2017 Accepted Date: 4 November 2018

Abstract

In Saying 249 from the collection of attributed to the Amir al-Mu'minin there is an explanation regarding Imam Hassan (AS) which requires careful examination. In this saying Imam Hassan (AS) has been introduced in such a way that in times of adversity, he cannot be an assistant to the right-wing. Such a statement is inconsistent with the position of the Imamate in the Shia. This article identifies the documentation of this saying in various sources and discussed its implications in detail. Then its content was compared to the definitive and authentic sayings of Imam Ali (AS) about Imam Hassan (AS) and their performance in the battle of Jamal and Saffin. Therefore, the authors indicated that these two sentences have nothing to do with the Imam and are strongly forged.

Key words:

Imam Hassan (AS), Attributed statement, Description of Nahj al-Balagha, Imam Ali (AS)



203

* PhD student, shokoh1402@gmail.com

** PhD student, shokoh1402@gmail.com

*** Professor of University of Tehran pahlevan@ut.ac.ir

**Anthropology from the perspective of Nahj al-Balagha
with emphasis on sermon 32**

Zohreh Abbasi*, Ahmad Movahed**

Receive Date: 19 April 2017 Accepted Date: 4 September 2018

Abstract

The study of the nature and truth of man and his existential dimensions are subjects that have always been of interest to scholars, philosophers, and psychologists. Scientists throughout history and psychologists over the last century have tried to examine the similarities and differences between people's personalities. They have expressed different kinds of personalities and could not really understand the human personality. We believe that through religious books such as the Quran and Nahj al-Balagha we can better understand and classify the true human personality. Sermon 32 of Nahjul Balagha divides humans into four groups of the worldling Incompetent corrupt, who do not reach the world because of their inability; Tyrant oppressors who seek the world by force and cruelty; hypocritical worldlings who seek the world by trickery and deception, false ascetics are the ones who try to make people believe them. There is a group that is not comparable to these four groups, namely the believers, who consider the world as the crossroads of the Hereafter and are prepared for the hereafter by faith and good deed. In this article, the characteristics of these groups and their differences with each other are studied. This classification reflects the importance of belief in the structure of human personality and the recognition of his distinctive characteristics, as well as directing human behaviour in a specific and distinctive manner that distinguishes it from others

Key words:

Anthropology, Nahj al-Balagha, Human personality, Human cognition.

* M.Sc in Exceptional Child Psychology and Education, Islamic Azad University, Ghaenat Branch, Iran

** Faculty Member, Department of Psychology, Payame Noor University, Ghana
A.movahed@pnu.ac.ir

Characteristics of the Divine Names and Attributes in Nahj al-Balagha

Zahra Sadat Kabiri*, Seyed Mohammad Rastgoofar**, Mohammad Rasul Maleki***

Receive Date: 19 February 2018 Accepted Date: 21 July 2018

Abstract

The obedience of God, the growth and ascension toward him is depended on knowing him, his names and attributes. It can be said that the perfection of knowledge is complete knowledge about God. The principle of the existence of God is acceptable to most human beings, but what has caused a fundamental divergence between theists is their difference in their perception of God which has led to the emergence of diverse schools and religions. More than the proof of God's existence, the system of divine names and attributes has been discussed in Nahj al-Balagha which has raised various opinions among Muslim scholars. This system has characteristics that are based on monotheistic knowledge at all three levels of the essence, attributes and verbs that, if properly understood, would help theists to achieve monotheism. The characteristics of this system are: negation of traits from the essence, unmatched proof of attributes, the possibility of recognition and its ways. The methodology of this paper is descriptive-analytical.

Keywords:

Nahj al-Balagha, Divine Names and Attributes, Characteristics

* Lecturer and Ph.D. student of University of Religions and Denominations

zahasadatkabiri@yahoo.com

** Associate professor, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan
rastgoo@kashanu.ac.ir

*** Assistant professor, Department of Islamik Mysticism, Qom University of Religion
maleki.ghalam@gmail.com

**Conceptual metaphors of paradise in Nahj al-Balagha sermons Case
study from the perspective of cognitive linguistics**

Arefeh Davoodi*, Parvin Bahar zadeh**

Receive Date: 7 October 2017 Accepted Date: 17 September 2018

Abstract

Metaphorically, from a linguistic standpoint, metaphor is known not only as an aesthetic tool, but also as a metaphorical tool that shapes the conceptual system of man and directs his thought, behavior, and language; thus, metaphor forms a broad part of speech communication and its manifestation is evident in the experiences of everyday human life. Metaphors also play a central role in understanding abstract concepts in religious thoughts. The notion of paradise is one of the key and abstract concepts in all religions. According to the Qur'anic reasoning, understanding the heaven has its origin in this world is out of our direct experience. Paradise is derived from the Avestan compound word "Vahishta" in the sense of the better world. There are eleven words in Nahj al-Balagha's sermons (including: "Al-Jannah", "Daremgham", "Dar-ul-Qarar, etc.") equivalent to "Paradise". Obviously, Ali (AS) has used objective conceptual domains at the level of understanding of all, especially the Arabs at the beginning of Islam, to make the abstract meaning of paradise more tangible. In this study, we have extracted the expressions containing the concept of paradise in the form of conceptual metaphors, and in the abstract domain of the hereafter paradise, "from outside" (outside of paradise). 149 conceptual metaphors were identified in the form of 11 mappings, and the most frequent metaphorical names and source domain related to the outer part of Paradise. Based on the research findings, the Nahj al-Balagha sermons mostly use the source domain, "place" and "green garden" to express the concept of the Hereafter paradise from the outside.

Keywords:

Nahj al-Balagha, Paradise, Cognitive Linguistics, Conceptual Metaphors.

* PhD student of Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Tehran

a.davoodi@alzahra.ac.ir

**Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, University of Al-Zahra, Tehran bahar-p@alzahra.ac.ir

**The proportion of justice and power with the continuity of
the political system in Nahj al-Balagha**

Mehran Rezaee* / Mansour Mir Ahmadi**

Receive Date: 7 October 2017 Accepted Date: 17 September 2018

Abstract

Political life and protraction have a particular relation to the actors of power and the fair functioning of the political system in social life. Any unequal domination and distribution of power in the political system can create the opportunity to slip into authoritarianism and political violence. Given this, the unilateral turn of power exacerbates the tendency for political corruption and unjust political power which can affect the decline and lack of fair political continuity. But on the other hand, if centralized political power is intelligently adjusted and restored based on the justice between the structure and the political network of society with such empowerment in the area of power, both the efficiency of the political system and the health of the political life of society can be increased. Therefore, adjusting the power in the political cycle can be a way to reduce political violence and individual positions against the government and political actors in the field. This article, by studying the political discourse of Imam Ali (AS) in Nahj al-Balagha seeks to understand the triple relation of justice, power and political system concepts. This research attempts to examine the relevance of these three concepts to investigate the question of the continuity of the political system through regulating the relationship of justice and power. From the author's point of view, Imam Ali (AS) while explaining the relation of justice and power has also explained their impact on the continuity of the political system thereby has opened a way to avoid violence and political oppression and has created the possibility for fair political extension in his thought and manner.

Keywords:

Power, Central Justice, Political Continuity, Political Health,
Violence, Despotism

* M.Sc. student of political thought at Shahid Beheshti University (corresponding author)
mehranrezaei1993@yahoo.com

** Professor of Political Science and Political Science, Shahid Beheshti University
M_Mirahmadi@sbu.ac.ir

Abstract

Justice is one of the concepts that scholars have always defined and explained in various ages. This concept is a divine duty that provides human transcendence in different areas of life. The root of justice must be sought first in the Holy Qur'an and then in the words of the infallible ones (especially the words of the Imam Ali (AS)). The present study aims to study the Qur'anic documentation and Nahj al-Balagah and investigates their cultural justice. Research findings indicate that one of the most important aspects of justice is "cultural justice". According to the verses of the Qur'an and the words of Imam Ali (AS), the basic theme of cultural justice is "monotheism". Also, according to the Qur'anic verses and the Nahj al-Balagha justice in God's actions emerges in three important areas of "genesis", "Canonization ", "Reward and punishment".

Keywords:

Justice, Cultural Justice, Monotheism, Genesis, Canonization, Punishment.



* Ph.D. student, Islamic Azad University Central Tehran Branch

amini.kahrizsangi@yahoo.com

** Ph.D. Islamic Azad University Central Tehran Branch, Department of Theology

m.ehteshaminia@yahoo.com

Isa Mollashahi Zare * /MohammadHadi Aminnaji**/

Seyed Mohammad Mirdamadi***

Receive Date: 6 November 2017 Accepted Date: 2 October 2018



Abstract

Imam Ali (AS) during his life has participated in many wars and started fighting on the battlefield when he was 20 years old. In most of the early wars of Islam he was an unparalleled hero and killed dozens of renowned Arab heroes. However, at the time of the previous caliphs, society was at peace and there was no civil war. Therefore, how we can justify the Imam Ali's pacifism manner? In this study by relying on Nahj al-Balagha, while investigating and criticizing some of the criticisms and expressing reasons and evidences for Imam Ali's peace-making, especially regarding the wars of his caliphate period, his approach toward peace and war based on Islamic teachings as a tool to divine goals has been studied. Also, Imam Ali's approach toward peace, negation of war and violence, his principles and regulations have been presented to the audiences.

Keywords:

Imam Ali, Pacifism, War, Violence, Human Dignity

*PhD student of Nahjol Balagheh Science and Education .mollashahi@yahoo.com

** Associate Professor of Department of Quran, Hadith Sciences and Nahj al-Balagheh Payame Noor University (Corresponding Author) mh_aminnaji@pnu.ac.ir

*** Assistant Professor and faculty member, University of Payam-e-Noor Tehran South sm.mirdamadi26@yahoo.com

The Function of Conceptual Metaphors In explaining the concept of "God" in Nahj al-Balagha'

Maryam Tavakolnia**/ Yahya Mir Hosseini***/ Valiollah Hasoomi****
/ Mohammad Mousavi Bafrou'i*****

Receive Date: 06 November 2017 Accepted Date: 03 November 2018

Abstract

One of the most important and repetitive topics in Nahj al-Balaghah is the "concept of God", which, due to a completely abstract form, is mainly shaped by the concept of conceptual metaphors, Imam Ali (AS) described this industry as a tool for contextualizing such topics as God, the Spirit, and The world has used after death This paper examines the role of conceptual metaphors in explaining the "concept of God" to explore the role of the spatial and empirical cognitive metaphors in the conceptual system of Nahj al-Balaghah and its description and expression. Therefore, by studying the discourses of Nahj al-Balaghah by descriptive-analytic method, it became clear that understanding the concept of God due to inexhaustibility is a complex concept, which inevitably must be met by the metaphorical mechanisms; Therefore, after explaining the theoretical foundations of the research, the most important principles applied in metaphors, namely, scope, invariance, everywhere, being and creativity, ... were introduced and presented in the form of evidence from Nahj al-Balaghah Finally, the concept of God in the Nahj al-Balaghah phrases was revisited by relying on a variety of existential, orientational and structural metaphors. In this cognitive mechanism, it was determined that Imam Ali (AS) transitions from the concept of a place that flows through the experiences and culture of the audience. Have explained the complex and spiritual concept of "God".

Key words

God, Imam Ali (AS), Nahj al-Balagh, Conceptual Metaphors

* Excerpt from the doctoral dissertation

** PhD student of Nahjol Balaghah University of Meybod Yazd Maryamtavakol7@gmail.com

*** Faculty Member and Assistant Professor Meybod University (Corresponding Author)
y.mirhoseini@gmail.com

**** Faculty Member and Assistant Professor of Sistan and Baluchestan University
dr.hasoomi@theo.usb.ac.ir

***** Faculty member and Associate Professor of Meybod University
mohamad_smm@yahoo.com



ABSTRACTS

CONTENTS

The Qur'an and Nahj al-Balaghah Ratio in the Field of Peace and Peaceful Coexistence in International Relations

Suroush Amiri

Saying 249 from the collection of attributed to the Amir al-Mu'minin (AS) about Imam Hasan (AS) regarding document and text evaluation

Marziyeh shokohande/ Hassan Tarami Rad/ Mansour Pahlavan

Anthropology from the perspective of Nahj al-Balagha with emphasis on sermon 32

Zohreh Abbasi/ Ahmad Movahed

Characteristics of the Divine Names and Attributes in Nahj al-Balagha

Zahra Sadat Kabiri/ Seyed Mohammad Rastgoofar /Mohammad Rasul Maleki

Conceptual metaphors of paradise in Nahj al-Balagha sermons Case study from the perspective of cognitive linguistics

Arefeh Davoodi/Parvin Bahar zadeh

The proportion of justice and power with the continuity of the political system in Nahj al-Balagha

Mehran Rezaee/ Mansour Mir Ahmadi

Qur'anic Documents on Cultural Justice in Nahj Al-Balagha

Ahmad Amini Kahrizsangi/ Mohsen Ehteshami Nia

Imam Ali's Pacificism by Relying on Nahj Al-Balagha

Isa Mollashahi Zare /MohammadHadi Aminnaji/ Seyed Mohammad Mirdamadi

The Function of Conceptual Metaphors In explaining the concept of "God" in Nahj al-Balagha

Maryam Tavakolnia/ Yahya Mir Hosseini/ Valiollah Hasoomi/ Mohammad Mousavi Bafrou i

In The Name of God



AQuarterly Research Journal
Research of Nahjolbalagheh

Vol. 17, Autumn 2018, No. 58,

ISBN: 1735-8051

Publication license holder:

Bonyad nahjolbalagheh

Managing director:

Sayyed Jamal-e-din Dinparvar

Editor-in-chief:

Ahmad Beheshti

Board of Editors:

Seid Mohammad Alavi Moghadam: Prof. University of Ferdosi Mashhad

Ahmad Beheshti: Prof. University of Tehran

Seid Mohammadreza Emam: Associate Prof. University of Tehran

Seid Mohammad Mehdi Jafari: Prof. University of Shiraz

Ahmad Khatami: Prof. University of Shahid Beheshti

Majid Maaref: Prof. University of Tehran

Seid Mostafa Mohaghegh Damad: Prof. University of Shahid Beheshti

Abdollah Movahhedi Muheb: Associate prof. University of Kashan

Mansur Pahlavan: Prof. university of Tehran

Mohammad Medhi Rokni: Prof. University of Ferdosi Mashhad

Jalil Tajlil: Prof. University of Tehran

Managing Editor:

Hojatollah Shirmuhammadi

Arabic Translation:

Ali Reza Muhmmad Rezaei

English Translation:

Mandana muhammadi Kolahduz

Science Editor:

Muhammad Husain Mahamed

Address:

Shohada Square, Street Hojjatiyeh, Qom, Iran

Tel: (+9825) 37736440

Site: www.nahjmagz.ir \ E-mail: nahjmagz@gmail.com