

دانشگاه



فصلنامه علمی

پژوهش‌های نهج البلاغه

سال بیستم / پاییز ۱۴۰۰ / شماره ۷۰

شاپا: ۸۰۵۱ - ۱۷۳۵

صاحب امتیاز: بنیاد بین‌المللی نهج البلاغه

مدیر مسئول: سید جمال‌الدین دین‌پرور

سر دبیر: محمدجواد ارسطا

هیئت تحریریه:

محمدجواد ارسطا	دانشیار دانشگاه تهران
احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران
منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
جلیل تجلیل	استاد دانشگاه تهران
سید محمد مهدی جعفری	استاد دانشگاه شیراز
احمد خاتمی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
محمد مهدی رکنی	استاد دانشگاه فردوسی
سید مصطفی محقق‌داماد	استاد دانشگاه شهید بهشتی
مجید معارف	استاد دانشگاه تهران
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، مستند و مستدل
- ۱- ۶. **نتیجه**، شامل یافته‌های تحقیق متناسب با طرح مسئله باشد.
- ۱- ۷. **منابع و مآخذ**، با ترتیب الفبایی بر اساس الگوی ذیل:

- کتاب

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

- مقاله

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجله، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.
 حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۰، «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه»، **یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه**، ص ۵۹-۴۷، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
 * اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.
 * منابع لاتین نیز به همین ترتیب از چپ به راست معرفی شوند.

۲. ارجاع‌ها بر اساس الگوی ذیل درون متن باشد:

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





- آیات قرآن، مانند: (بقره / ۵۳)
- متن نهج البلاغه، مانند: (خطبه ۵۳)، (نامه ۵۳)، (حکمت ۵۳)

- ۳. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.
- ۴. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

- تذکر جهت ارسال مقاله

- نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، میزان تحصیلات، رتبه علمی، پست الکترونیکی و شماره نویسنده ضروری است.
- مقاله در محیط word 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

۷.....	سخن مدیر مسؤول
۱۱.....	اخلاق پرسشگری در کلام امام علی (علیه السلام) / مصطفی دلشاد تهرانی
۴۱.....	الگوی ساختاری تفسیری نظارت بر مسئولان حکومت اسلامی در نهج البلاغه / حیدر سهرابی
۶۹.....	بررسی معانی کاربردی افعال مزید (باب های تفاعل، تفاعل، افتعال و استفعال) در نهج البلاغه / علی اوسط خانجانی
۸۹.....	تبیین عدالت به عنوان مفهومی چرخشی و بازتابنده در پیکره اجتماعی سازمان (مبتنی بر خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه) / وحیدرضا حلوائیها
۱۱۱.....	تحلیل برخی ابعاد تأویل در نهج البلاغه / طاهره نوری / مهدی مطیع / محمد مرادی
۱۴۳.....	سیره امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ابقا و عزل کارگزاران عثمان به ویژه معاویه / علی اکبر ذاکری
۱۶۷.....	شاخص های عرفانی «توحید صفاتی» در تبیین رابطه ذات و صفات الهی / محمد رضائی / فائزه بالائی
۱۸۹.....	مؤلفه ها و آسیب های مهارت گفت و گو بر مبنای حکمت های نهج البلاغه / علی فلاح / اعظم اعتمادی فرد / ابوالقاسم عاصی مذهب
۲۱۱.....	نماد سازی هنری در کلام تصویری نهج البلاغه / فرهاد کاروان / طاهره حق طلب
۲۲۷.....	چکیده عربی و انگلیسی



بسمه تعالی

گسترش جهانی فرهنگ علوی

درباره فضائل و مناقب امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) کتاب‌ها نوشته شده و صاحب این قلم در مقاله‌ای اسامی نویسندگان و کتاب‌هایی که بیشتر آنها هم از اهل سنت می‌باشند یادآور شده است از جمله حدیث معروفی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هزار باب علم را برای علی (علیه السلام) گشود که از هر بابی هزار باب گشوده می‌شد. ابن ابی‌الحدید شارح معتزلی نهج‌البلاغه می‌گوید: فضایل امام (علیه السلام) از نظر عظمت، جلال و شهرت به اندازه‌ای است که مطرح کردن آن ناپسند است و بعد اضافه می‌کند:

چه بگویم درباره مردی که دشمنان او به عظمت و فضیلت او اقرار کرده و نتوانستند مناقب او را انکار کنند و شما می‌دانید که بنی‌امیه که قدرت و حکومت را به دست گرفته و بر آن مسلط شدند با تمام توان در مخفی کردن نور امام (علیه السلام) تلاش کرده و تا توانستند به دروغ، عیب و نقص به آن حضرت نسبت دادند و در منابع به او ناسزا می‌گفتند و هرکس او را می‌ستود تهدیدش کرده و مورد حبس، زجر و قتل قرار می‌دادند تا آنجا که اجازه نمی‌دادند کسی نام فرزندش را به نام او بگذارد.

ولی با تمام اینها روزاروز عظمت و فضائل او منتشر می‌شد و ابن ابی‌الحدید ۲۰ صفحه در این باره مطالب مهم و جالبی را بیان می‌کند.^۱

بیان فضائل و علوم علوی در عصر حاضر

ولی نکته‌ای که در این مقال لازم به ذکر است رسالت ما در گسترش فرهنگ علوی در جهان معاصر است. البته آنچه در طول تاریخ بیان شده گرچه بسیار است ولی در عین حال «نمی‌ازیمی» و قطره‌ای از دریاست و بسیاری از علوم و معارف علوی ناگفته و دُرهای ناسفته مانده است که در هر زمان ضرورت دارد استخراج شده و مورد توجه و استفاده قرار گیرد و ابعاد گسترده آن شناخته و توضیح داده شود تا دنیا از برکات آن بهره‌ور گردد.

۱. شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید ۱۶/۱



مطلب مهم آن است که آنچه تاکنون مطرح شده و نسل به نسل و از منابع معتبر و متعدد به دست ما رسیده محصول بیان و ارائه عالمان، شاعران و شخصیت‌هایی است که جان خود را بر سر این کار نهاده و مانند میثم تمارها که حتی بالای دار، آن فضائل و معارف را بیان کرده و مردم در پای چوبه دار آنها را فراگرفته و به دیگران منتقل می‌کردند و راویان متعدد، آن مطالب را روایت می‌کردند.

بنابراین لازم است در هر عصر و زمان به گسترش این فرهنگ والا توجه شده و به تناسب و اقتضای زمان و نیاز، دربارهٔ درک و دریافت آنها تلاش کرده و به زبان روز وارد فضای علمی، فرهنگی و اجرایی جامعه اسلامی نمود.

امروزه که دنیا از نظر رسانه و انتقال افکار و آراء به وسایل و ابزار مهمی دست پیدا کرده و متأسفانه افراد و گروه‌هایی از آن سوء استفاده می‌کنند، ما باید فرصت را از دست نداده و این فرهنگ متعالی، علوم و دانش‌های ارزشمند و منحصر به فرد را بگوش جهانیان برسانیم.

مرحوم حاج سلطان الواعظین شیرازی^۱ که از دانشمندان و خطباء برجسته و اهل مطالعه و تحقیق بود نقل می‌کردند:

در سفر طولانی به هندوستان، همسفری از دانشمندان مسیحی همراه ایشان در کشتی بود که روزها درباره مسایل مختلف گفتگو می‌کردند. یک روز صحبت از کرات آسمانی و عظمت آنها به میان آمد و این مطلب مطرح شد که آیا در آنجا موجودات زنده هم هست یا نه؟ من گفتم: آری و او با کمال تعجب پرسید از کجا می‌گویید؟ گفتم: امام علی (علیه السلام) فرموده‌اند: «إِنَّ هَذِهِ النُّجُومَ مَدَائِنُ كَمَدَائِنِكُمْ»^۲ این ستاره‌ها شهرهایی چون شهرهای شما هستند^۳، و معلوم است که در شهرها موجودات زنده زندگی می‌کنند و او که سخت شگفت‌زده شده بود گفت: این سخن در کدام کتاب نوشته شده؟ من گفتم: علامه مجلسی این حدیث را در کتاب بحارالانوار نقل کرده‌اند و ایشان تا سال ۱۱۱۱ می‌زیسته و این مجموعه عظیم را تألیف کرده است. او گفت: پس من به این کتاب مراجعه کرده و مسلمان می‌شوم.

۱. سید محمد موسوی شیرازی معروف به سُلطان الواعظین شیرازی (۱۳۱۴ق-۱۳۹۱ق) از عالمان شیعه و نویسنده کتاب شب‌های پشاور است. وی در وعظ و خطابه مشهور بود. او به کشورهای مختلف، سفرهای تبلیغی داشت و در مناظرات با گروه‌های مسلمان و غیرمسلمان شرکت می‌کرد. کتاب‌های «صد مقاله سلطانی» و «گروه رستگاران یا فرقه ناجیه» از دیگر آثار او است.

۲. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۵۵، ص ۹۱

۳. جالب توجه آنکه این سخنان در سال‌هایی مطرح شده بود که خبری از سفینه‌های فضایی، ماهواره‌ها و سفر به ماه نبود.

لذا لازم است امروزه از رسانه‌های بین‌المللی استفاده بهینه کرد و به رسانه‌های داخلی بسنده نکرد. بر این اساس بنیاد نهج‌البلاغه که سال‌هاست در این رابطه تلاش می‌کند و اخیراً موفق شده که عهدنامه مالک اشتر را به زبان‌های زنده دنیا از جمله انگلیسی، فرانسه و ایتالیایی ترجمه کرده و در سایت «آمازون» بارگزاری نموده تا همه مردم جهان، فرهیختگان و علاقمندان به صلح و امنیت بتوانند از این منشور ارزشمند و منحصر به فرد استفاده کنند.

امید است که بتوانیم این ترجمه‌ها را گسترش داده و روزاروز دنیا را از آن بهره‌ور سازیم، ان شاء الله. نشانی ترجمه‌ها در سایت آمازون:

<https://www.amazon.com/Letter-to-Malik-Al-Ashtar/dp/8897278744>

<https://www.amazon.com/Letter-to-Malik-Al-Ashtar/dp/8897278760>

<https://www.amazon.com/Letter-to-Malik-Al-Ashtar/dp/8897278116>

سیدجمال‌الدین دین‌پرور



اخلاق پرسشگری در کلام امام علی (علیه السلام)

محمد کفاشان* / مرضیه اخلاقی** / مصطفی دلشاد تهرانی***

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۲

چکیده

"اخلاق" جمع کلمه خلق، به ویژگی‌های نفسانی انسان گفته می‌شود و "پرسشگری" به معنی پرسیدن که ریشه در تفکر انسان دارد و در مقوله اخلاق تفکر ذیل اخلاق کاربردی مطرح می‌شود؛ از منظر امام علی (علیه السلام) پرسشگری یکی از شاخص‌های نشان دهنده میزان در صحنه بودن مردم و احساس مسئولیت آنها نسبت به مسایل جامعه است؛ علیرغم اهمیت تأثیر شاخص پرسشگری در پیشرفت جامعه، چگونگی رعایت ضوابط اخلاقی در فرآیند پرسشگری، تعیین کننده نقش سازنده یا مخرب پرسشگری در آن جامعه است؛ در کلام امام علی (علیه السلام) اخلاق پرسشگری، به معنی رعایت ضوابط اخلاقی در فرآیند پرسشگری، بعنوان شرط لازم برای سعادت‌مندی، رشد و پیشرفت جامعه است. پرسشگری اخلاق محور دارای پیشینه طولانی در متون و منابع دینی و اسلامی است. هدف از پژوهش حاضر، بررسی جایگاه پرسشگری اخلاق محور و روش تحقیق آن از نوع تحلیل محتوای کیفی و نمونه مورد پژوهش گفتار امام علی (علیه السلام) شامل: سخنرانیها، خطبه‌ها، نامه‌ها و سخنان قصار آن حضرت است که از نهج البلاغه و دیگر منابع مرتبط با آن حضرت استخراج شده است. نتایج حاصل از تحلیل محتوای کیفی متون بررسی شده نشان داد که مدل پرسشگری اخلاق محور از دیدگاه امام علی (علیه السلام) مبتنی بر سه موضوع اصلی: (۱) ویژگی‌های پرسش (شامل پرسش‌های اکتشافی و پرسش‌های هدفمند و همچنین توجه به کمیت و کیفیت پرسش)؛ (۲) ویژگی‌های پرسشگر و پاسخ‌دهنده (ویژگی‌های پرسشگر شامل اهل فهم، دانا، فرصت‌شناس و شجاع؛ و ویژگی

*. دانشجوی دوره دکتری رشته علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه پیام نور، واحد جنوب تهران. mkaffashan@yahoo.com

**. دانشیار گروه آموزشی فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، واحد جنوب تهران. akhlaghimarziye37@gmail.com

***. مدیر گروه سابق نهج البلاغه، دانشگاه پیام نور، واحد جنوب تهران. delshadtehrani@gmail.com

پاسخ‌دهنده شامل اهل ذکر، مشتاق پاسخگویی و پرسشگری؛ (۳) نتایج و پیامدهای پرسشگری (شامل دانش‌ورزی، کسب معرفت، روشننگری، آگاهی و پیشرفت) است.

واژگان کلیدی

پرسشگری، اخلاق تفکر، الگوهای پرسشگری، گفتار امام علی (علیه السلام)، نهج البلاغه.

مقدمه

اخلاق، لغتی شایع در زبان همه مردم دنیاست و در هر زبانی، لغتی معادل آن دارد. اخلاق يك سبك رفتاری جامع و فراگیر ارتباطی است که مبتنی بر رعایت حقوق همه جانبه طرفین ارتباط است. دو دسته افعال از انسان‌ها صادر می‌شود: یک دسته افعال که از ناحیه اعضای بدن انسان صادر می‌شود (افعال جوارحی یا بیرونی) و یک دسته افعال که صدورشان نیاز به هیچ عضو بدنی ندارد (افعال جوانحی یا درونی). اخلاق با هر دو فعل جوارحی و جوانحی انسان مرتبط می‌شود یعنی اخلاق علاوه بر اعضای بدن انسان، بر روح و نفسانیات او هم سیطره دارد. رعایت اخلاق در بُعد جوارحی نظیر پرهیز از دروغ، غیبت، تهمت، چشم‌چرانی و غیره، و رعایت اخلاق در بُعد جوانحی نظیر پرسشگری، نیک اندیشیدن، نیت خیر داشتن و غیره در مواجهه با امور است.

پرسشگری به معنای سؤال کردن از چیزی است که برای انسان مبهم است و در معارف دینی موسوم به "سؤال بودن" است، سؤال صیغه مبالغه از سؤال به معنی بسیار پرسشگر است. یکی از ویژگی‌های امام علی (علیه السلام) سؤال بودن است و خودش می‌فرماید:

«وَاللّٰهُ مَا نَزَّلَتْ آيَةً إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ فِيمَا نَزَّلَتْ وَأَيُّ نَزَّلَتْ أَبْلِلُ نَزَّلَتْ أَمْ بِنَهَارٍ نَزَّلَتْ فِي سَهْلٍ أَوْ جَبَلٍ
إِنْ رَجَى وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا سَوْلًا»^۱

به خدا سوگند آیه‌ای نازل نگشته است، مگر اینکه من می‌دانم برای چه، در کجا و در حق چه کسی نازل شده است، همانا پروردگارم برای من دل عاقل و زبان پرسشگر عطا فرموده است. پرسشگری از ضروریات جامعه بشری است که می‌تواند در عرصه‌های چهارگانه ارتباط با خود، خدا، انسان‌های دیگر و خلقت صورت پذیرد. پرسشگری در صورتی که مبتنی بر شاخص‌های اخلاقی باشد می‌تواند باعث حرکت‌های سازنده شود. پرسش کردن و پرسشگری یکی از رایج‌ترین مهارت‌های شناختی و ارتباطی است و یکی از مهم‌ترین مبنای تعاملی انسانی - ارتباطی است که بر مبنای پرسش و پاسخ

۱. مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۳۲۲

پیریزی می‌شود (ویسر، ۲۰۱۰). بنابراین پرسشگری به عنوان یک مهارت، در تمامی سطوح تعامل بین آحاد افراد جامعه مورد نیاز است. پرسشگری عنصری کلیدی در فرآیند یادگیری است و به جویندگان علوم کمک می‌کند تا از طریق ترکیب دانش قبلی و اطلاعات جدید خود، هدایت یادگیری خویش را به دست بگیرند.

پرسشگری مبتنی بر شاخص‌های اخلاقی یا اخلاق محور در شرایطی اتفاق می‌افتد که پرسشگر با نگاه و نیت رفع ابهام برای حل یک مشکل و یا رسیدن به هدفی معقول و اخلاقی صورت گرفته باشد. این نوع پرسشگری زیر مجموعه اخلاق جوانحی و یا اخلاق تفکر و از مقوله اخلاق کاربردی است، هر چند که نتایج پرسش‌ها فی نفسه در مقوله اخلاق نیست. اخلاق جوانحی جنبه ظاهری و بیرونی ندارد و سیطره آن بر جنبه باطنی و درونی انسان نظیر عالم تفکر، عالم ذهن، عالم عقیده و عالم معرفت انسان است. البته قابل ذکر است که نحوه سوال کردن امری جوارحی است. مداخله اخلاق در قلمرو تفکر معمولاً وقتی اثر خود را ظاهر می‌کند که در عالم تفکر تعامل و نزاع پیش آید یعنی وقتی انسان در مواجهه با مسائل پیرامونی در عالم ذهن و تفکر خود با ابهام و سؤال مواجه می‌شود و یا قصد می‌کند در میان آراء و نظرات فراوانی که با آنها در ارتباط است، اتخاذ موضع کند. تفکر نیز مانند رفتارهای ظاهری دارای معیارهای ارزشی و اخلاقی است و کسانی که به کار تفکر مبادرت می‌ورزند باید آنها را رعایت کنند مثلاً یکی از این معیار صداقت به هنگام اندیشه‌ورزی است، پس يك متفكر اصیل و صادق، در فرآیند پرسشگری و تفکر نباید به چیزی جز رسیدن به حقیقت (از طریق سؤال نیکو و استدلال متقن و شیوه صحیح فکر کردن) بیندیشد. امام علی علیه السلام در خطبه ۳۲ می‌فرماید: "مردم! ما در روزگاری به سر می‌بریم ستیزنده و ستمکار و زمانه‌ای ناسپاس، نیکوکار در آن بدکار به شمار می‌آید و ستمکار در آن سرکشی می‌افزاید. از آنچه دانستیم سود نمی‌بریم و آنچه را نمی‌دانیم، نمی‌پرسیم". بنابراین از دیدگاه امام علی علیه السلام پرسشگری یکی از شاخص‌های جامعه پویاست و جامعه‌ای که فعال و سرزنده باشد، مردمش معمولاً پرسشگر و شاداب‌اند و برعکس عدم پرسشگری در جامعه را افتادن در ورطه هلاکت می‌داند. جامعه پرسشگر شرط لازم برای سعادت‌مندی، رشد، توسعه و پیشرفت را دارد و چنانچه این پرسشگری همراه با ضوابط اخلاقی باشد بستر مناسب‌تری برای رسیدن به هدف دارد، پس ضرورت دارد در جامعه به امر پرسشگری اخلاق محور (مبتنی بر اخلاق تفکر) توجه ویژه شود. چنانچه در جامعه‌ای پرسشگری بدون رعایت موازین اخلاقی ساری و جاری شود، امکان به حاشیه‌رفتن مردم به ویژه متفکران و خیرخواهان و نهایتاً گرفتار شدن جامعه در دام رکود و پس‌رفت بسیار زیاد است.



مسئله پژوهشی این مقاله نحوه مواجهه امام علی (علیه السلام) با مقوله پرسشگری و اخلاق و هدف آن بررسی و تبیین نگاه حضرت پیرامون چگونگی مواجهه آحاد جامعه با ابهامات و نحوه و میزان پرسیدن و چگونه پرسیدن است. یعنی آیا اصولاً مردم از ابهاماتی که در ذهن دارند لازم است سؤال کنند و اگر لازم است، نحوه سؤال کردن چگونه باید باشد؟ سؤال کننده، پاسخ دهنده و اصل سؤال چه ویژگی‌هایی باید داشته باشند؟

روش پژوهش این مقاله از نوع پژوهش‌های کیفی است که با استفاده از راهبرد تحلیل محتوای کیفی انجام می‌شود. پژوهش حاضر منطبق با الگوی تحلیل محتواست که در هفت مرحله انجام گرفته است.

۱. واژه شناسی

۱.۱. اخلاق

اخلاق بر وزن "أفعال" کلمه‌ای عربی و جمع واژه خُلُق است. خُلُق به ویژگی‌های نفسانی انسان گفته می‌شود (همان گونه که خَلَق به صفات بدن گفته می‌شود)^۱ و در اصطلاح به معنای ملکه‌ای است که مقتضی سهولت صدور فعل، بدون تفکر و تأمل است.^۲ در یک تقسیم‌بندی، اخلاق به عام و خاص تعریف شده است که اخلاق به معنای عام عبارت است از هنجارها و ارزش‌هایی که راهنمای اندیشه و عمل اند و شامل اخلاق باور، اخلاق تفکر و اخلاق پژوهش نیز می‌شود. اما اخلاق به معنای خاص عبارت است از هنجارها و ارزش‌هایی که راهنمای عمل و رفتارند (ابوالقاسم فنایی، ۱۳۸۴). بر این اساس اخلاق را می‌توان به اخلاق جوانحی و جوارحی تقسیم کرد.

• اخلاق جوانحی و جوارحی

دو دسته افعال از انسانها صادر می‌شود، یک دسته افعال که از ناحیه اعضای بدن انسان صادر می‌شود (افعال جوارحی یا بیرونی) و دسته دیگر افعالی که صدورشان نیاز به هیچ عضو بدنی ندارد (افعال جوانحی یا درونی). پس اخلاق فقط بر اعضای بدن انسان سیطره ندارد، بلکه بر روح و نفسانیات انسان هم سیطره دارد. به عبارت دیگر، افعال ارادی انسان که اخلاق در باره ارزش آنها داوری می‌کند و آنها را تقبیح یا تحسین می‌کند، در درون خودشان به دو دسته تقسیم می‌شوند که از طرف عالمان اخلاق،

۱. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، دارالکتاب العربی، ماده خلق، ص ۱۵۹

۲. اخلاق ناصری، طوسی، ص ۶۰



فیلسوفان اخلاق، فیلسوفان کنش و گاهی روانشناسان، اصطلاحات مختلفی برای اشاره کردن به آنها به کار می‌رود. که افعال بیرونی و درونی، افعال ظاهری و باطنی، افعال بدنی روحی، افعال جسمانی و افعال نفسانی، افعال آلتی و افعال قلبی و افعال جوارحی و جوانحی از جمله آنهاست. در هر صورت منظور از فعل ظاهری (یا بیرونی یا بدنی یا جسمانی یا آلتی یا جوارحی) فعلی است که علاوه بر کننده آن فعل، شخص دیگری هم به عنوان ناظر بتواند از وقوع آن فعل با خبر شود، اما فعل باطنی (یا درونی یا افکار روحی یا قلبی یا جوانحی) فعلی است که وقتی صادر می‌شود، فقط فاعل می‌تواند از صدور آن مطلع باشد و غیر فاعل، یعنی ناظر نمی‌تواند از صدور آن با خبر شود (مصطفی ملکیان، ۱۳۹۱). چون مبدأ پرسشگری عالم تفکر و ذهن انسان است، اخلاق پرسشگری در این تفهیم‌بندی، جزء اخلاق تفکر که زیر مجموعه اخلاق جوانحی است، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

• اخلاق تفکر

به بخشی از افعال جوانحی انسان که مربوط به افعال نفسانی، روحانی و درونی انسان است، اخلاق تفکر گفته می‌شود. اخلاق تفکر سر و کارش با افعال مربوط به عالم تفکر، عقیده و معرفت می‌باشد، این عوالم بخشی از عوالم باطنی انسان است که در سیطره اخلاق قرار می‌گیرند و اخلاق هم در آنها سخنی برای گفتن دارد (مصطفی ملکیان، ۱۳۹۱). پس اخلاق تفکر به آن بخش از اخلاق اطلاق می‌شود که مربوط به عالم تفکر انسان است.

۲.۱. پرسش و پرسشگری

پرسش اسم مصدر از پرسیدن است و معنای آن در لغت‌نامه دهخدا به عمل پرسیدن، سؤال، مسألت، مسأله، اقتراح، استفسار، پژوهش، استعمال، استخبار، استطلاع و تحقیق آمده است. معنای اصطلاحی پرسش در این مقاله پرسش کردن و پرسشگر به معنی کسی است که از امری سؤال می‌کند و منظور از پرسشگری به فرایند پرسیدن و پرسش کردن از ابهامات و مسائل مرتبط با عرصه‌های چهارگانه تعامل انسان است. طبق پژوهش‌های انجام گرفته توسط انجمن روانشناسان آمریکا، پرسشگری به معنای پرسیدن سؤالات مناسب از خود و دیگران به منظور فهمیدن دقیق‌تر و مناسب‌تر مطلب یا مسأله به عنوان اولین و یکی از مهم‌ترین مراحل تفکر انتقادی و یکی از مهم‌ترین مهارت‌های زندگی مطرح شده است.

زمانی که پرسشگری در ارتباط با هر موضوعی و به ویژه موضوعاتی که فرد پرسشگر تبحر بیشتری پیرامون آنها دارد، با دقت و ظرافت اندیشی پرسشگر همراه باشد و از ابهامات، خلأها، کمبودها، چرایی و

چیستی‌ها پرسیده شود، باعث حرکت، جنب و جوش، سرزندگی و فعال بودن آحاد جامعه و به ویژه متولیان و مدیران امور اجتماعی می‌شود تا نسبت به چگونگی برنامه‌ریزی، اجرا و نظارت بر مسائل اجتماعی با دقت هر چه بیشتری عمل کنند.

۳.۱. اخلاق پرسشگری

منظور از اخلاق پرسشگری، پرسش کردن مبتنی بر شاخص‌های اخلاقی است. انگیزه پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده همراه با اصل پرسش مطلوب که با رعایت شاخص‌های اخلاقی صورت گرفته باشد، نقش تعیین‌کننده‌ای در به نتیجه رسیدن پرسش در منافع فردی و اجتماعی جامعه دارد.

۲. اهمیت، ضرورت، کاربرد و جایگاه پرسش، پرسشگری و اخلاق پرسشگری

پرسش کردن و پرسشگری یکی از رایج‌ترین مهارت‌های شناختی و ارتباطی است. پرسشگری یکی از مهم‌ترین مبنای تعاملی انسانی - ارتباطی است که بر مبنای پرسش و پاسخ پی‌ریزی می‌شود (Visser, 2010). بنابراین، پرسشگری به عنوان یک مهارت، در تمامی سطوح تعامل اجتماع مورد نیاز است. پرسشگری عنصری کلیدی در فرایند یادگیری است و به جویندگان علم کمک می‌کند تا از طریق ترکیب دانش قبلی و اطلاعات جدید خود، مدیریت یادگیری خویش را به دست بگیرند. علاوه بر این، سؤالات جویندگان علم نقش مهمی در یادگیری معنی‌دار آنها ایفا می‌کند و تأثیر زیادی بر آشکار کردن کیفیت تفکرشان و چارچوب مفهومی آن می‌گذارد. پرسش نقطه شروع و مبدأ جهش فکری است و بدین لحاظ، یک امتیاز در مسیر تفکر است و کسی که توان طرح سؤال را ندارد و پرسیدن را نیاموخته، هنوز در نقطه شروع قرار نگرفته است (حسن زاده قشلاقی، ۱۳۸۷). با توجه به اهمیت و ارزش پرسشگری و نقش کلیدی آن در جریان آموزش، نظام‌های آموزشی باید بتوانند جویندگان علم را به مهارت پرسشگری مجهز کنند و به آن‌ها بیاموزند که طرح پرسش، کلید دستیابی به پاسخ‌های بزرگ است (Wood, 2007). جویندگان علم باید به پرسیدن به عنوان عاملی اصلی و ریشه‌ای در یادگیری بنگرند و به سادگی از کنار آن نگذرند. تنها از این طریق است که می‌توان راه پر پیچ و خم آموختن را برای او هموار کرد (جعفری و لیاقت‌دار، ۱۳۹۲).

پرسشگری زمانی مؤثر و نتیجه‌بخش است که همراه با اخلاق، ضوابط اخلاقی و قاعده‌مند باشد.

کما اینکه امام علی علیه السلام در مواجهه با شخصی که مسئله‌ای را پیچیده می‌کند و می‌پرسد، می‌فرماید

«سَلِّ تَقْفَهَا وَلَا تَسْأَلْ تَعْتَأِفَانِ الْجَاهِلُ الْمُتَعَلِّمُ شَبِيهَ الْعَالِمِ وَإِنَّ الْعَالِمَ الْمُتَعَسِّفَ شَبِيهَ الْجَاهِلِ

الْمُتَعَنِّتِ" (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۰)

همواره برای کسب آگاهی پرسش کن، نه برای بهانه‌جویی و ایجاد دردسر، چون نادانی که آماده یادگیری باشد، شبیه عالم است و عالم و دانشمند خلاف‌گو هم چون نادانی است که بهانه‌جو و ناراحت کننده است».

متعنت به معنی عیب گیرنده و طلبکار خواری کسی است؛ آن چیزی که در این زمینه ممنوع است فقط خودنمایی و مراء و جدال است وگرنه پرسیدن برای اهداف عقلایی مجاز شمرده شده است. همچنین در جای دیگری می‌فرماید:

«لَا تَسْأَلْ عَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَذَى قَدْ كَانَ لَكَ شُغْلٌ (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۴)»

از آنچه تحقق نیافته پرسش نکن، چه در آنچه واقع شده است به اندازه کافی جای بحث و سؤال و جواب وجود دارد.

پرسشگری در تمام ابعاد باید منطبق بر ضوابط اخلاقی باشد، از منظر پرسش‌کننده، از منظر اصل پرسش و از منظر پاسخ‌دهنده و چون مبدأ پرسشگری، عالم درونی، ذهنی و تفکر انسان است و قابل نظارت از طرف فاعل بیرونی به ویژه در رابطه با پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده نیست، حساسیت امر دو چندان است و لازم است فرد پرسش‌کننده و پاسخ‌دهنده با دقت بیشتر به این امر توجه کنند. اصولاً در بحث اخلاق تفکر مداخله اخلاق در قلمرو تفکر، وقتی اثر خود را ظاهر می‌کند که انسان قصد طراحی امری برای ورود به حیطه‌ای را داشته باشد، مثلاً قصد سؤال و پرسشی را کند و یا نزاعی در عالم تفکر پیش می‌آید و متفکری به طور یگانه و تنها قصد می‌کند که در میان آراء و نظرات فراوانی که با آنها مواجه می‌شود، اتخاذ موضع بکند؛ بعضی را بپذیرد و بعضی دیگر را کنار بگذارد (مصطفی ملکیان، ۱۳۹۱). در فرآیند تفکر چه به عنوان یک حرفه مستقل نزد متفکر و چه به عنوان یک مرحله اساسی از انجام یک فعالیت نزد هر انسانی، باید اصول و ضوابط اخلاقی رعایت شود. به عبارت دیگر همه کسانی که به کار تفکر در اشکال مختلف مبادرت می‌ورزند باید ارزش‌ها و کدهای اخلاقی را رعایت کنند، یعنی همان‌طور که يك پزشك و کارمند باید کدهای اخلاقی حرفه خود را مورد توجه قرار دهند، يك متفکر هم ضمن اندیشه‌ورزی، ناگزیر از رعایت ارزش‌های اخلاقی مرتبط با حرفه اندیشه‌ورزی است. به عنوان نمونه یکی از این کدها که فرد باید هنگام اندیشه‌ورزی در تمام مراحل کاملاً رعایت کند، "صداقت" است. انسان متفکر (به عنوان یک حرفه) نباید به خاطر هیچ امری به جز تفکر، به تفکر مشغول شود. برخی افراد، تفکر را برای توجیه فکری خاص می‌خواهند و با همین انگیزه به کار فکری می‌پردازند؛ اما يك متفکر اصیل به چیزی جز استدلال و شیوه صحیح فکر کردن، نمی‌اندیشد پس فردی که کارش ریشه در تفکر



دارد نظیر پرسشگری، چنانچه در فرآیند فعالیتی وارد شود نیز باید مقید به رعایت شاخص‌ها و کدهای اخلاقی باشد. همان طور که یک متفکر حرفه‌ای حقیقت‌طلب که به کمک ابزار استدلال می‌خواهد به حقیقت نزدیک‌تر شود و در این راستا حتی در بسیاری از استدلال‌های خود شك می‌کند و به هر چیز حتی ساده و سهل هم شك دارد و یا حتی به تمایز میان استدلال و شبه استدلال نیز حساس و نگران است که مبدا خودش یا دیگران شبه استدلالی را به جای استدلال معرفی کنند، یک فرد هم که کار حرفه‌ای اش صرفاً تفکر نیست، نظیر یک پرسشگر، نیز باید در مرحله تفکر و طراحی یک پرسش و یا پاسخ، این ضوابط اخلاقی را کاملاً رعایت کند. با توجه به اینکه کدهای اخلاقی حالات آرمان گونه دارند، متفکر و پرسشگر اخلاق محور سعی می‌کند تا آنجا که ممکن است، به آنها نزدیک شود. صداقت فکری از مهمترین مؤلفه‌هایی است که يك متفکر و پرسشگر اخلاق محور، اصیل و جدی مورد توجه قرار می‌دهد. این چنین متفکری می‌داند که تا وجود ما تغییر نکند، اندیشه ما تغییر نخواهد کرد و رسیدن به هر چیزی در این عالم در نتیجه تغییر در وجود ماست. يك متفکر و پرسشگر اصیل همچنین به اندیشه‌ها و پاسخ‌های مخالف اندیشه خود نیز احترام می‌گذارد.

پرسش و پرسشگری در ابعاد و شئون مختلف زندگی تأثیرگذار و دارای کاربردهای فراوانی است که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱- کسب اطلاعات (Wood, 2007)، ۲- کنترل تعامل (Stobie, 2005)، ۳- ایجاد علاقه و کنجکاوی (Reynolds-Keefer, 2010)، ۴- تشخیص مشکلات طرف مقابل، ۵- تعیین نگرش‌ها، احساسات و علاقه‌های طرف مقابل، ۶- به حداکثر رساندن فعالیت طرف مقابل، ۶- سنجش میزان دانش پاسخ دهندگان، ۷- پرورش و تشویق تفکر انتقادی و ارزیابی (Mok et al., 2007)، ۸- تشویق اعضای گروه و تیم به ابراز نظر در مورد پاسخ‌های سایرین (Liu & Dunne, 2009)، ۹- جلب توجه اعضای گروه از طریق پرسش‌های غیر مترقبه (هارجی، ۱۳۸۲).

۳. پویایی آموزش مبتنی بر پرسشگری اخلاق محور

منظور از پویایی آموزش مبتنی بر پرسشگری اخلاق محور، آموزشی است فعال و یادگیرنده محور که رویکردش پرسشگری با رعایت ضوابط اخلاقی است. این روش آموزشی به شیوه‌های مختلفی ارائه می‌شود که روش پرسش و پاسخ و روش سقراطی از جمله آنهاست و به اجمال اشاره می‌شود:

۳.۱. روش پرسش و پاسخ

یکی از روش‌های آموزشی فعال و یادگیرنده محور است که ابهامات را از بین می‌برد و به عنوان رویکردی پویا در نظر گرفته می‌شود (Bunell, 2011). در این روش معلم به طور مستقیم به تدریس



مطالب نمی‌پردازد، بلکه با طرح چند سؤال و بهره‌گیری از معلومات فراگیران ذهن آنان را به مطلب مورد نظر رهنمون می‌کند و آنان را برای رسیدن به مجهول، به تلاش و تفکر واک می‌دارد (Gillespie, 2005). در این روش معلم با طرح سؤال‌هایی برنامه‌ریزی‌شده، فعالیت ذهنی فراگیران را در مسیر مطالب و مفاهیم جدید قرار داده و آنها را هدایت می‌کند تا خودشان به کشف مفاهیم جدید بپردازند (شعبانی، ۱۳۹۲). این روش منجر به واداشتن فراگیران به یک سری فعالیت‌ها و تفکراتی می‌شود که آنها را به استفاده از نظرات و تفکرات خود تشویق می‌کند (Michael, 2006). اما نکته اساسی چگونه پرسیدن و چگونه پاسخ‌دادن است. پرسش‌های ما در واقع بازتاب میل درونی ما نسبت به فهمیدن و دانستن است. اصولاً منشأ تولید علم و دانش بشر را می‌توان همین کنجکاوی و میل درونی دانست (Bunell, 2011). ماهیت پرسش تأثیر مستقیمی بر پویایی ذهن فراگیران دارد؛ اصولاً ماهیت پرسش‌ها را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۳. ۱. ۱. پرسش‌های تمرکزدهنده

این گونه پرسش‌ها توجه فراگیران را به موضوع فعالیت جلب می‌کنند، مثلاً، وقتی معلم از فراگیران می‌خواهد که مشاهده کنند و پاسخ دهند که چه می‌بینند، چه می‌شنوند و چه لمس می‌کنند یا این که دو چیز را مقایسه کنند، طرح این پرسش‌ها سبب می‌شود که فراگیران فعالیت‌ها را دقیق‌تر و هدفدار انجام دهند (Hanegan et al., 2009).

۳. ۱. ۲. پرسش‌های مربوط به شمارش و اندازه‌گیری

پرسش‌هایی هستند که باعث دقیق‌تر شدن انجام فعالیت می‌شوند، پرسش‌هایی مانند: چه مدت؟، چقدر؟، چه مقدار؟، چه اندازه؟ و غیره. چنین پرسش‌هایی باعث کمی‌تر شدن فعالیت‌ها می‌شوند. یکی از هدف‌های آموزشی این است که فراگیران بتوانند مشاهدات کیفی خود را به مشاهدات کمی تبدیل کنند (Stobie, 2005).

۳. ۱. ۳. پرسش‌های مقایسه‌ای

این پرسش‌ها فراگیران را به سمت مقایسه دو کمیت، دو چیز یا دو پدیده سوق می‌دهند و آنان را به مشاهده‌گرایی دقیق تبدیل می‌کنند.

۳. ۱. ۴. پرسش‌های فعالیت‌پذیر

این پرسش‌ها فراگیران را به انجام‌دادن فعالیت دعوت می‌کنند و آنان برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها مجبور به انجام‌دادن فعالیتی هستند، مثلاً، وقتی می‌پرسیم: «اگر یخ را حرارت دهیم، حجم



آن چه تغییری می‌کند؟»، فراگیران برای پاسخ‌دادن به این پرسش باید فعالیت مورد نظر را انجام دهند. بهترین نوع پرسش‌ها، پرسش‌های «فعالیت‌طلب» هستند (شعبانی، ۱۳۹۲). یعنی پرسش‌هایی که فراگیر را به انجام‌دادن فعالیتی برای پاسخ‌گویی و در نتیجه، یادگیری فعال وا می‌دارند. با وجود این که پرسش‌های عمومی به طور کلی می‌توانند سبب ایجاد و تقویت یک یا چند مهارت در فراگیر بشود. اما برای نیل به هر یک از مهارت‌ها نیز می‌توان پرسش‌های اختصاصی مطرح کرد که پاسخ‌گویی به هر کدام از آنها فراگیران را به طور ویژه به یکی از مهارت‌ها می‌رساند (Hanegan et al., 2009).

۳. ۱. ۵. پرسش‌های هم‌گرا

پرسش‌هایی هستند که پاسخ مشخص و ثابتی دارند و پاسخ آنها به شرایط مختلف و نظر پاسخ‌دهنده بستگی ندارد زیرا این پرسش‌ها جنبه اکتشافی و انتقادی ندارند (Johanson & Mighten, 2005).

۳. ۱. ۶. پرسش‌های واگرا

پرسش‌هایی هستند که از منظرهای متفاوت می‌توانند پاسخ‌های مختلفی داشته باشند و پاسخ آنها گاهی وابسته به زاویه دید پاسخ‌دهنده است. در مقابل هنر خوب پرسیدن، هنر خوب پاسخ دادن نیز وجود دارد (Johanson & Mighten, 2005). هر سؤال فراگیر از معلم در واقع آمادگی فراگیر را برای یادگیری نشان می‌دهد. این محرک یادگیری نقطه عطف کار معلم است و معلم باید این فرصت را غنیمت بشمرد. معلم هنگام مواجه‌شدن با پرسش فراگیر، راه‌های متفاوتی برای پاسخ‌دادن دارند، بعضی از معلمان پاسخ سؤال را مستقیم و به طور کامل در اختیار فراگیر می‌گذارند و بعضی دیگر، پرسش را به خود فراگیر بر می‌گردانند و بعضی نیز برای یافتن، کتاب‌ها، مجله‌ها و منابع دیگری را به فراگیران معرفی می‌کنند. گاهی هم می‌توان پرسش فراگیر را به سمت یک فعالیت مناسب هدایت کرد. گاهی عکس‌العمل معلم نسبت به سؤالات مطرح‌شده، در فراگیران بسیار مؤثر است، مثلاً، اظهار تعجب، شگفتی و یا علاقه معلم باعث جلب توجه بقیه فراگیران به سؤال می‌شود. پس هنگام پاسخ‌دادن به سؤالات فراگیران، اصل این است که معلم از دادن پاسخ صریح بپرهیزد، یعنی آنها را در مسیر یادگیری فعال قرار دهند. معلم هنرمند، معلمی است که پرسش‌های فراگیران را به یک سلسله فعالیت‌های یادگیری تبدیل کند تا فراگیران با انجام‌دادن این فعالیت‌ها به پاسخ پرسش خود برسند (Johanson & Mighten, 2005).

۳. ۲. روش پرسشگری سقراطی

پرسشگری در جوامع بشری از پیشینه و سابقه‌ای بسیار طولانی برخوردار است. در منابع مکتوب از

زمان سقراط مطالبی در دست است که بیانگر این شیوه آموزش و تعامل است و به احتمال قریب به یقین بیشتر از آن نیز این شیوه تعامل در جوامع بشری وجود داشته است در هر صورت می‌توان گفت اولین اندیشمندی که در باب اهمیت پرسشگری و چگونه سؤال پرسیدن صحبت کرده سقراط است (Barrows, 1996). سقراط بیان می‌کند که اگر منظور از آموزش، انتقال دانش از فردی به افراد دیگر به شیوه‌ای مکانیکی باشد، هیچکس نمی‌تواند تدریس کند. حداکثر کاری که می‌توان انجام داد این است که فرد مطلع‌تر از طریق پرسیدن مجموعه‌ای از سؤال‌ها، دیگران را به فکر کردن ترغیب کرده و از این رهگذر باعث یادگیری آنان به وسیله خودشان شود (Frank, et al., 2007). پرسشگری سقراطی معلمان را ملزم می‌کند به جدی گرفتن آنچه جویندگان علم می‌گویند و می‌اندیشند. بعضی افراد به اشتباه بر این باورند که برگزاری بحث سقراطی مانند به راه انداختن یک هیاهوی پر هرج و مرج است در حالی که پرسشگری سقراطی راهی برای کمک به جویندگان علم است تا خود اصلاح‌گر شدن را، به جای تکیه کردن به اصلاح‌گری معلم قرار دهند (Marx et al., 2004). این روش دارای ویژگی‌ها، مبنا، دلالت‌ها و اقسامی است که اجمالاً اشاره می‌شود:

۳. ۲. ۱. ویژگی‌های روش پرسشگری سقراطی

بعضی از ویژگی‌هایی این روش عبارت‌اند از: ۱- به فراگیران امکان می‌دهد تا با آشکار ساختن تفکر خود، آن را بپروانند و ارزیابی کنند (گنجی و همکاران، ۱۳۹۱)؛ ۲- بحث سقراطی با ترغیب فراگیران به کاستن از سرعت فکرکردنشان و دقیق‌شدن روی آن، به آنان فرصت می‌دهد تا ایده‌های خود را، باورهای که به طور خودجوش پیدا کرده‌اند و آنهایی که در مدرسه آموخته‌اند، بپروانند و محک بزنند. بدین ترتیب، فراگیران می‌توانند باورهای خود را به صورت دیدگاهی یکدست‌تر و پرورده‌تر در بیاورند (Anderson et al., 2001)؛ ۳- بحث سقراطی حس کنجکاوی درباره معنا و درستی افکار، شنیده‌ها، و خواننده‌های خود را به فراگیران منتقل می‌کند و این پیام روشن را به فراگیران می‌دهد که از آنها انتظار می‌رود فکر کنند و باورهای همه کس را جدی بگیرند (Bakkenes et al., 2010)؛ ۴- پرسش‌های سقراطی را هم معلم می‌تواند مطرح کند هم فراگیر (Barrows, 1996)؛ ۵- از پرسش‌های سقراطی می‌توان در یک گروه بزرگ، در گروه‌های کوچک، دو نفره و حتی به تنهایی استفاده کرد؛ ۶- پرسش‌های سقراطی را می‌توان با قصد‌های مختلف مطرح کرد؛ ۷- نقطه اشتراک همه این پرسش‌ها، این است که تفکر یک انسان در نتیجه پرسیدن سؤال‌های استنتاجی و برانگیزاننده پرورش می‌یابد (Ross & Zhou, 2011).

۳.۲.۲. مبنای تفکر سقراطی

مبنای پرسشگری سقراطی این ایده است که هر تفکری یک منطق یا ساختار دارد و هر تک گزاره فقط تاحدودی تفکر نهفته در خود را آشکار می‌کند و فقط قطعه‌ای بسیار کوچک، نه بیشتر، از نظام درهم تنیده باورهای که خود بخشی از آن است را بیان می‌کند و قصد آن، نمودار کردن منطق تفکر فرد است (Barab et al., 2007).

۳.۲.۳. دلالت‌های پرسشگری سقراطی

استفاده از پرسشگری سقراطی بر این نکته‌ها دلالت می‌کند: ۱- هر تفکر مفروضاتی دارد؛ ۲- ادعاهایی مطرح می‌کند یا معنایی می‌آفریند؛ ۳- دلالت‌های ضمنی و پیامدهایی دارد؛ ۴- روی بعضی چیزها متمرکز می‌شود و چیزهای دیگر را به پس‌زمینه می‌راند؛ ۵- بعضی مفاهیم یا ایده‌ها را به کار می‌گیرد و بعضی دیگر را به کار نمی‌گیرد؛ ۶- با قصدها، مسئله‌ها یا مشکل‌ها مشخص می‌شود؛ ۷- بعضی ملاک‌ها را به کار می‌گیرد و بعضی دیگر را به کار نمی‌گیرد؛ ۸- میزان روشن یا مبهم بودن، عمیق یا سطحی بودن، انتقادی (سنجیده) یا غیرانتقادی (ناسنجیده) بودن، پرورده یا ناپرورده بودن، تک منطقی یا چندمنطقی بودن و غیره پرسش را به طور نسبی مشخص می‌کند.

۳.۲.۴. انواع و اقسام پرسشگری سقراطی

در یک تقسیم‌بندی، پرسشگری سقراطی به سه صورت کلی دسته‌بندی می‌شود و نیز سه نوع زمینه‌چینی اولیه برای آن در نظر گرفته شده است (Barrows, 1996).

• پرسشگری خودجوش

منظور از پرسشگری خودجوش سقراطی، یک نوع پرسشگری است که همراه با برنامه‌ریزی قبلی نیست و در تعامل با دانش‌آموزان، دانش‌جویان و به طور کلی جویندگان علم اتفاق می‌افتد و با سؤال‌های فی‌البداهه پیرامون موضوعات مختلف شروع می‌شود. این امر باعث می‌شود موقعیت‌های بسیار بدیعی برای یادگیری پیش آید. در این شیوه از جویندگان علم، پیرامون هر موضوعی می‌توان پرسید که منظورشان چیست و با آنها بررسی کرد که از کجا می‌توان فهمید که چه چیزی درست یا نادرست است؟ (Barrows, 1996). اگر گفته‌ای سؤال برانگیز، گمراه‌کننده، یا نادرست به نظر برسد، پرسشگری سقراطی راهی برای کمک به جویندگان علم در خود اصلاحگر شدن به جای تکیه کردن به اصلاحگری معلم پیش پا می‌گذارد (Berry, 2011). بحث سقراطی خودجوش زمانی بسیار مؤثر است که فراگیران به یک قضیه علاقه‌مند می‌شوند، مسئله مهمی را

مطرح می‌کنند، در آستانه درک یا تلفیق، بینشی نو قرار می‌گیرند، بحث به بن‌بست می‌رسد، آشفته یا خصومت‌آمیز می‌شود (Barrows, 1996). پرسشگری سقراطی محملی است برای اقدام‌های خاص که به واسطه آنها می‌توان نتایج زیر را به دست آورد: ۱- از علاقه جویندگان علم بیشترین بهره را برد؛ ۲- به طور مؤثر با مسئله برخورد کرد؛ ۳- به تلفیق و گسترش بینش کمک کرد؛ ۴- بحث مسئله‌سازی را پیش برد؛ ۵- آنچه را که گیج‌کننده به نظر می‌رسد روشن کرد یا سر و سامان داد و دلسردی یا خشم را برطرف نمود (Anderson, 2010).

• پرسشگری اکتشافی

منظور از پرسشگری اکتشافی، شیوه‌ای از پرسشگری است که به دنبال کشف، استخراج و احصای توانایی‌های درونی و نهفته متربیان است. این روش پرسشگری سقراطی برای زمانی مناسب است که معلمان بخواهند بفهمند فراگیران چه می‌دانند یا چه فکر می‌کنند و می‌خواهند تفکر فراگیران درباره موضوع‌های متنوع را واکاوی کنند (طباطبایی و موسوی، ۱۳۹۰). برای مثال، می‌توان از این روش برای سنجش تفکر فراگیران در باب یک درس در آغاز نیمسال تحصیلی یا واحد درسی استفاده کرد. یا می‌توان با استفاده از آن دریافت فراگیران به چه چیزهایی ارزش می‌دهند، یا از حوزه‌های مسئله‌ساز یا سوگیری‌های بالقوه پرده برداشت، یا پی برد که فراگیران در کجاها روشن‌ترین و ابهام‌دارترین تفکر را دارند. با استفاده از آن می‌توان حوزه‌ها یا موضوع‌های مورد علاقه یا مناقشه را کشف کرد، یا پی برد که فراگیران کجا و چطور مطالب درسی را در باورهای خود تلفیق کرده‌اند. بحث‌های اینچنینی را می‌توان به عنوان روش کلی زمینه‌چینی برای مطالعه، تحلیل، پیش‌درآمد و مرور مباحث آینده برای درک میزان فهم فراگیران و لزوم توجه بیشتر به بعضی مطالب در نظر گرفت. می‌توان گفت الگوی پرسشگری اکتشافی صرفاً نه یک موضوع یا مفهوم، که دامنه وسیعی از موضوع‌ها و مفاهیم به هم مرتبط را مطرح و کندوکاو می‌کند. این امر نیازمند کمترین برنامه‌ریزی یا تفکر قبلی است. نظم یا ساختاری نسبتاً آزاد دارد و برای زمینه‌چینی معلم می‌تواند چند پرسش کلی از پیش آماده داشته باشد تا در وقت مناسب با در نظر گرفتن مبحث درس، موضوع‌های مرتبط و مفاهیم کلیدی را مطرح کند. همچنین در این روش معلم می‌تواند با پیش‌بینی محتمل‌ترین پاسخ فراگیران و آماده کردن چند پرسش پیگیرانه مقدمات کار را فراهم کند.

• پرسشگری متمرکز و هدفمند

منظور از پرسشگری متمرکز که به آن هدفمند هم گفته می‌شود، آن پرسشگری است که با

برنامه ریزی قبلی و در راستای هدف مشخص و تعیین شده‌ای انجام می‌شود. برای کندوکاو واقعاً عمیق یک موضوع یا مفهوم، برای واداشتن فراگیران به روشن‌سازی، دسته‌بندی، تحلیل و ارزشیابی افکار و دیدگاه‌ها، تمیزدادن معلوم‌ها از مجهول‌ها و ترکیب عوامل و اطلاعات مربوط می‌توان فراگیران را درگیر یک بحث مبسوط و هدفمند کرد. این نوع بحث به فراگیران فرصت می‌دهد تا بنیادی‌ترین مفروضات خود را از زوایای مختلف و با توجه به دورترین دلالت‌های ضمنی و پیامدهای آنها واریسی کنند. این بحث‌ها تجربه درگیرشدن در یک بحث مبسوط، سامان‌یافته و منسجم را به فراگیران می‌چشاند؛ بحثی که کشف، پروراندن و به اشتراک گذاشتن ایده‌ها و بینش‌ها را در طی آن تجربه می‌کنند (Lan et al., 2009).

همه الگوهای پرسشگری مستلزم فراگیری هنر پرسشگری است و معلم را با انواع و اقسام اقدام‌های فکری و حساس‌شدن به زمان مناسب برای پرسیدن سؤال‌های مناسب ملزم به آشناسدن می‌کند، هرچند که به سختی می‌توان گفت برای هر موقعیت خاص چه سؤالی بهترین است (Charls, 2005).

۴. نقش معلمان در آموزش مبتنی بر پرسشگری اخلاق محور

یکی از مناسب‌ترین روش‌های اشاعه فرهنگ و اخلاق پرسشگری فرآیند آموزش، تدریس معلم و نظام تعلیم و تربیت در جامعه است. چون فرآیند آموزش از بدو تولد انسان شروع و کودک تحت تأثیر معلمین غیررسمی نظیر مادر، پدر، سایر اعضای خانواده و افراد دیگر و سپس معلمین رسمی جامعه قرار می‌گیرد. که هر کدام در نقش یک هدایت‌گر و آموزش‌دهنده تلقی می‌شوند، به همین خاطر این فرآیند می‌تواند بستر بسیار مناسبی برای آموزش و تربیت کودک در راستای وصول به اخلاق پرسشگری باشد.

آموزش مبتنی بر پرسشگری پیش از هر چیزی وابسته به نگرش معلم است، به طوری که معلم می‌تواند با فراهم آوردن مکانی که در آن درستی، بی‌تعصبی، همدلی، خودپیروی، عقلانیت و انتقاد از خود در آن مورد تشویق و پاداش قرار می‌گیرد، بستری برای جویندگان عالم فراهم کنند تا آنان در چنین محیطی، یاد بگیرند به قدرت ذهن خود در تشخیص و حل مسائل اعتماد کنند و کارآمدی تفکر شخصی خود را باور کنند و مطمئن باشند که داشتن تفکر شخصی چیزی نیست که از آن بترسند. بر این اساس در واقع مراجع کسانی نیستند که پاسخ «درست» را به فراگیران بگویند، بلکه کسانی هستند که فراگیران را تشویق می‌کنند تا خودشان پاسخ را بیابند و تشویق‌شان می‌کنند تا منبع قدرتمند ذهن خود را کشف کنند (Johanson & Mighten, 2005). معلم در این شیوه بیشتر پرسشگر است تا واعظ. معلم پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که معانی را می‌کاوند، دلیل و شاهد می‌طلبند، شرح و بسط را تسهیل

می‌کنند، معلم اجازه نمی‌دهد بحث‌ها گیج‌کننده شوند، برای گوش‌دادن به حرف دیگران انگیزه ایجاد می‌کند، برای یافتن شباهت‌ها و تضادهای مفید توجه کند، تناقض‌ها و ناهمخوانی‌ها را برجسته می‌سازد، دلالت‌های ضمنی و پیامدها را استنتاج می‌کند (شعبانی، ۱۳۹۲). معلمان پایبند به الگوی آموزش مبتنی بر پرسشگری تشخیص می‌دهند که قصد اولیه تعلیم و تربیت آموزش‌دادن نحوه یادگیری به دانش‌آموزان است. از آنجایی که جزئیات، بیشتر از آن است که بتوان همه را آموزش داد و راهی نیز وجود ندارد که بتوان پیش‌بینی کرد، دانش‌آموز از کدام یک استفاده خواهد کرد. معلمان بر تفکر درباره موضوع‌ها و مسائل اساسی تأکید می‌کنند. بدین ترتیب، جزئیات به عنوان بخش ضروری فرآیند پاسخ‌گویی به این گونه پرسش‌ها آموخته می‌شوند و به همین دلیل کارکردی مؤثر دارند (Gillespie, 2005). معلمی که چگونه یادگرفتن و چگونه فکر کردن درباره بسیاری از موضوع‌های اساسی را به فراگیران یاد می‌دهد، دانشی را در اختیار آنان می‌گذارد که بقیه عمرشان می‌توانند از آن بهره ببرند. این معلم تشخیص می‌دهد که تقسیم‌بندی‌های موضوع درسی، موردی و فقط به خاطر راحتی کار در نظر گرفته شده‌اند، تشخیص می‌دهد که بیشتر مسائل مهم زندگی روزمره نیازمند ترکیب دانش و بینش برگرفته از چندین درس است. فهم عمق یک درس مستلزم فهم سایر درس‌هاست. برای مثال، کسی نمی‌تواند پرسش‌های راجع به تاریخ را بدون پاسخ‌دهی به پرسش‌های مرتبط در زمینه روانشناسی، جامعه‌شناسی و غیره پاسخ دهد. مثلاً فراگیران باید ارزش دانش، شواهد و استدلال را از طریق به دست آوردن بازده‌های معنادار در مواجهه با مسائل زندگی روزمره بیرون از مدرسه کشف کنند. معلم، با وقوف به مسائل همگانی که مبتلا به همه ماست، باید یکایک فراگیران را به یافتن راه حل مشخص از طریق تجربه‌های خودتأملی و فرآیندهای فکری ترغیب کند (Johanson & Mighten, 2005). تا فراگیران بتوانند ریشه باورهای خود را بیابند. از جمله اینکه: من کیستم؟، جهان واقعاً چه جور جایی است؟، پدر و مادرم، دوستانم و مردمان دیگر چه جور آدم‌هایی هستند؟، چگونه این طوری شده‌ام؟، باید چه چیزی را باور کنم؟، چرا باید آن را باور کنم؟، گزینه‌های واقعی من چه چیزهایی هستند؟، دوستان واقعی من چه کسانی‌اند؟، به چه کسانی باید اعتماد کنم؟، دشمنان من چه کسانی‌اند؟، آیا لزومی دارد دشمن من باشند؟، جهان چگونه به این صورت درآمده است؟، مردم چگونه این طور شده‌اند؟، آیا آدم واقعاً بدی در این جهان هست؟، آیا آدم واقعاً خوبی در این جهان هست؟، خوب و بد چیست؟، درست و غلط چیست؟، چطور باید تشخیص بدهم چه چیز منصفانه و چه چیز غیرمنصفانه است؟، چطور می‌توانم با دیگران منصف باشم؟، آیا لازم است با دشمنانم منصف باشم؟، چطور باید زندگی‌ام را سپری کنم؟، چه حقوقی و چه مسئولیت‌هایی دارم؟ (Tan, 2007).

معلمی که به آزادی فردی و تفکر شخصی معتقد است، پاسخ پرسش‌های بنیادی را همچون لقمه جویده شده در دهان فراگیران نمی‌گذارد و از طرفی کاری نمی‌کند که فراگیران فکر کنند پاسخ این سؤال‌ها دلبخواهی است و صرفاً به عقیده آنها مربوط می‌شود. معلم با مطرح کردن پرسش‌های استنتاجی و کاونده فراگیران را در شرایط فعال برای رسیدن به پاسخ و نتیجه مطلوب و منطقی از پرسش‌های خود در قالب موضوع‌های درسی مربوطه قرار می‌دهد.

معلمان نقش‌های فراوان دیگری در این روش می‌توانند داشته باشند از جمله اینکه: ۱- به جدی گرفتن آنچه فراگیران می‌گویند و می‌اندیشند: معنای آن، اهمیتش برای آنها، رابطه‌اش با دیگر باورها، چگونگی محک‌زدن آنها و اینکه تا چه حد و از چه منظری درست یا معقول‌اند؟ ۲- معلمانی که درباره معنا و درستی گفته‌های فراگیران فکر می‌کنند می‌توانند این کنجکاوی را در قالب پرسش‌های استنتاجی بیان کنند (Armstrong, 2009). معلمان، به وسیله کنجکاوی با صدای بلند، هم علاقه و احترام به فکر فراگیران را نشان می‌دهند و هم اقدام‌های تحلیلی را برای فراگیران مدل‌سازی می‌کنند. باید توجه داشت که نمی‌شود بحث یا فراگیران را با زور به نتیجه‌گیری‌هایی کشاند که از نظر فراگیران معقول نیستند (Anderson, 2010).

بدین ترتیب، این گونه معلمان قبل از پذیرفتن مسئولیت تدریس درس‌هایی که قرار است ارائه دهند، به تأمل می‌پردازند و از خود می‌پرسند: چه ایده‌ها و مهارت‌هایی در این درس، اساسی‌تر و مهم‌ترند؟ متخصصان این رشته چه کار می‌کنند؟ آنها چگونه فکر می‌کنند؟ چرا فراگیران باید با این درس آشنا شوند؟ این کاربردها را چطور می‌توانم برای فراگیران آشکار و تحقق ببخشم؟، حوزه‌های درسی مختلف در چه جاهایی همپوشی دارند؟، ابزارها و بینش‌های مربوط به هر درس چگونه باید روی فهم دانش‌آموز از سایر دروس یا روی فهم او از جایگاه خودش در جهان تأثیر بگذارد؟

فنون پرسشگری مطلوب از گذشته به عنوان ابزار اصلی معلمان کارآمد در نظر گرفته شده و پژوهش‌ها نشان داده‌اند که تفاوت‌های موجود در تفکر و استدلال جویندگان علم را می‌توان به نوع سؤال‌هایی که معلمان مطرح می‌سازند نسبت داد (وی، ۲۰۰۸). وی در پژوهشی که انجام داده است بیان می‌کند که برخی از سؤال‌های معلمان، سطح پایین و از نوع دانش محور بوده است که بیشتر بر یادآوری حقایق تأکید دارند و نیز بررسی‌ها مشخص می‌کند که معلمان به طور معمول سؤال‌های اندکی مطرح می‌سازند که جویندگان علم را به استفاده از مهارت‌های تفکر سطح بالا ترغیب کنند (وی، ۲۰۰۸). طبق نظر سازنده گراها، طرح سؤالات برانگیزنده و تشویق شاگردان به ادامه پرسش و کنجکاوی

یکی از ویژگی‌های معلم است و معلم سازنده‌گرا در کلاس باید با طرح پرسش‌های متنوع و جهت‌دار، شاگردان را به تفکر و یادگیری معنی‌دار ترغیب کند.

معلم‌ان می‌توانند از فنون پرسشگری برای موارد زیر استفاده کنند: ۱- ارزشیابی یادگیری فراگیران؛ ۲- واری‌کاری‌ها و تکلیف‌های کلاسی؛ ۳- مرور و خلاصه‌سازی درس‌ها؛ ۴- جلب توجه فراگیران؛ ۵- افزایش مهارت‌های تفکر و پژوهش مستقل (بلک، ۲۰۰۱). بسیاری از صاحب‌نظران حیطه آموزش و پرورش و مشاوره پرسشگری را نه تنها یکی از عناصر، بلکه عامل حیاتی فرآیند یادگیری می‌دانند. به عنوان نمونه، آزوبل (۱۹۷۸) این اصل را مورد تأکید قرار داده است. که مهم‌ترین عامل مؤثر در یادگیری این است که فراگیر از قبل چه چیزهایی می‌داند. پس از مشخص شدن میزان یادگیری قبلی، می‌توان به او آموزش داد. بانل (۲۰۱۱) معتقد است پرسشگری یک فرآیند آموزشی است که محور تعامل در کلاس درس به حساب می‌آید. پرسش‌هایی که معلم از فراگیران می‌پرسد، به عنوان پل ارتباطی بین او و فراگیران عمل می‌کند (سیف، ۱۳۸۶). چیزی که از نظر پژوهشگران مختلف حائز اهمیت است، توالی سؤال‌های معلم است. بدین گونه که بعد از مطرح ساختن اولین پرسش‌ها برای برانگیختن فراگیران، هدایت پاسخ‌های آنان و دستیابی به اهداف بالاتر از اهمیت بسیاری برخوردار است.

۵. روش امام علی (علیه السلام) در پرسش و اخلاق پرسشگری

در نگاه امام علی (علیه السلام) پرسش و پرسشگری همانند سایر ابعاد و شئون زندگی، در صورتی نتیجه‌بخش و مولد است که همراه با رعایت ضوابط اخلاقی باشد و لذا تأکید فراوانی بر فرآیند کلی این امر در مراحل مختلف آن دارد. امام به ویژگی‌های پرسش، پرسشگر، پاسخ‌دهنده، شرایط و مقتضیات زمان و مکان پرسش و پاسخ و سایر موارد مرتبط توجه داشته است. آنچه از تحلیل محتوای کلام امام علی (علیه السلام) مبتنی بر خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار ایشان در نهج البلاغه و غررالحکم و دررالکلم به دست می‌آید، مبین این امر است که امام به این موضوع حداقل تحت عناوین ویژگی‌ها و دسته‌بندی‌های پرسش، ویژگی‌های پرسشگر و پاسخ‌دهنده، نتایج و پیامدهای پرسش به تفصیل پرداخته است که در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می‌شود. قابل ذکر است چون بعضی مصادیق گفتار امام علی (علیه السلام) در حوزه‌های مختلفی قابل تسری بوده است، در بعضی موارد این مصادیق تکرار شده است.

۵. ۱. ویژگی‌های پرسش

از دیدگاه امام علی (علیه السلام) پرسش خوب، پرسشی است که هدفمند، اکتشافی، مبتنی بر کیفیت و متناسب با مقتضیات باشد. یکی از ویژگی‌های حضرت بنا به نص روایات ما سؤؤل بودن است. "سؤؤل"

صیغه مبالغه از سؤال است، به معنی بسیار پرسشگر، امام علی (علیه السلام) بسیار می‌پرسید. خود حضرت در این مورد می‌فرمایند:

«وَكَانَ لَا يَمُرُّ بِشَيْءٍ إِلَّا سَأَلَهُ عَنْهُ وَحَفِظَتْهُ (نهج البلاغه، آخر خطبه ۲۱۰)

و هر وقت سؤالی از ذهنم می‌گذشت بلافاصله از پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌پرسیدم و به خاطر می‌سپردم». مضاف بر اینکه نه فقط امام علی (علیه السلام) زیاد می‌پرسید، بلکه دقیق نیز می‌پرسیدند. لذا نقل‌های امام علی (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هم به لحاظ کمیت و هم از حیث کیفیت چشمگیرتر است. کسی که می‌خواهد باب علم نبی باشد، این باب ویژگی‌اش سؤال بودن است. چرا که به فرموده پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله):

«أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَى بَابِهَا».

همچنین امام علی (علیه السلام) در مورد هدفمند بودن پرسش‌ها و همچنین پرسش‌های اکتشافی و نیز ضرورت رفع جهل درائر پرسیدن تأکید ویژه‌ای دارد. همانگونه که قبلاً اشاره شد، لازم است پرسش هدفمند و برای فهمیدن سؤال شود نه برای آزار و اذیت یا خودنمایی؛ امام علی (علیه السلام) تأکید دارند: بی‌پرس تا بدانی یا باعث بیداری و تنبّه خودت و دیگران شوی و برای اذیت، آزار و خودنمایی سؤال نکن. همچنین در زمینه پرسش‌های اکتشافی می‌فرمایند:

«سَلْ مَا لَا بَدَلَكَ مِنْ عِلْمِهِ»

از چیزهایی که ناچاری بدانی حتماً بپرس. (غررالحکم ص ۱۳۶، شماره ۳۳۹۵)

چیزهایی که لازم است ما بدانیم مسائل اصول دین، مسائل حلال و حرام، مسائل زندگی و مرادات اجتماعی، مسائل اقتصادی، مسائل اخلاقی و غیره است.

• پرهیز از پرسش عقیم و حیای احمقانه

امام علی (علیه السلام) در حکمت ۳۶۴ می‌فرمایند:

«لَا سَأَالَ عَمَّا لَا يَكُونُ، فَنِي الَّذِي قَدْ كَانَ لَكَ شُغْلٌ»

درباره آنچه تحقق یافتنی نیست سؤال مکن چرا که در آنچه تحقق یافته به اندازه

کافی اسباب دل مشغولی تو وجود دارد.

همان طور که در آیات و روایات تأکید فراوانی بر سؤال کردن به عنوان کلید گنجینه علم و دانش شده است و حیا کردن در قبال بعضی از سوالات به عنوان حیای احمقانه (حیاء حمق) توصیف شده است. ولی سؤال باید درباره اموری مربوط به حیات مادی یا معنوی انسان و یا امور ممکن التحقق و

تاثیرگذار باشد، لذا اگر کسی خود را به سؤالاتی درباره امور غیر ممکن یا بسیار نادر و یا غیر اثربخش مشغول کند، از مسائل مهم زندگی بازمی ماند. مثلاً بعضی سؤال می کنند که اگر انسان با جن ازدواج کند فرزندی که از آن ها متولد می شوند چگونه اند و چه احکامی دارند؟ و یا اگر از آمیزش انسان با حیوان بچه ای متولد شود آن بچه مشمول چه احکامی است؟ و یا سؤال می کنند ابعاد کشتی نوح علیه السلام از نظر طول و عرض چقدر بود؟ حیواناتی که آن حضرت در کشتی با خود سوار کرد کدام يك از حیوانات بودند؟ یا سؤالی که معروف است اشعث بن قیس از امام امیرمؤمنان علی علیه السلام کرد و گفت: تعداد موهای سر من چقدر است؟ که حضرت جواب کوبنده ای به او داد (بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۳۱۳).

امام علی علیه السلام در حکمت هجدهم نهج البلاغه شرم و حیای بی جا را موجب محرومیت می دانند و می فرماید:

قُرِئَتِ الْهَيْبَةُ بِالْحَيَّةِ، وَالْحَيَاءُ بِالْحَرَمَانِ؛ وَالْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّكَابِ، فَاتَّهَزُوا فُرْصَ الْخَيْرِ.

ترس قرین نومیدی است و شرم، موجب محرومی است و فرصت می گذرد، چونان که ابرها می گذرند. فرصت های نیکو را غنیمت شمیرید.

هم چنین در حدیثی از رسول خدا ﷺ می خوانیم:

«الْحَيَاءُ حَيَاءٌ إِنْ حَيَاءٌ عَقْلٌ وَحَيَاءٌ حَقٌّ فَيُحْيِي الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ وَحَيَاءٌ الْحَقُّ هُوَ الْجَهْلُ؛

شرم و حیا دو گونه است حیای عاقلانه و حیای احمقانه؛ حیای عاقلانه از علم و حیای احمقانه از جهل سرچشمه می گیرد (کافی، ج ۲، ص ۱۰۶).

۲.۵. ویژگی های پرسشگر و پاسخ دهنده

از دیدگاه امام علی علیه السلام نه تنها بر ویژگی و نوع پرسش ها تأکید شده است، بلکه تأکید ویژه ای بر ویژگی های پرسشگر و پاسخ دهنده دارند. بدین گونه که از نظر ایشان افرادی می پرسند که اهل فهم، دانا، فرصت شناس و شجاع باشند، در حالی که بسیاری از مردم اهل سؤال کردن نیستند. ایشان می فرمایند:

«وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ وَيُسْتَفْهَمُهُ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يُسْأَلُ وَ

لَا يَسْتَفْهَمُ حَتَّى لَقَدْ كَانُوا يَجِئُونَ أَنْ يَجِئَ الْأَعْرَابِيُّ... (تحف العقول، ج ۲، ص ۱۹۳).

همه یاران پیامبر ﷺ اینگونه نبودند که از پیامبر ﷺ سؤال کنند یا اگر سؤال

می کردند به دنبال فهم دقیق مسئله باشند. در میان صحابه پیامبر ﷺ، اصحابی

بودند که اگر سؤالی داشتند منتظر می ماندند تا کسی (اعرابی و یا ..) بیاید و از

پیامبر ﷺ بپرسد.



یعنی افراد محدودی بودند که سؤال می‌کردند و از میان اقل پرسشگرها اقلی بودند که به دنبال فهم بودند. یا به بیان دقیق‌تر اندکی بودند که می‌پرسیدند و می‌فهمیدند. اکثریتشان جرأت و توان سؤال و درک آن را نداشتند. در جایی دیگر می‌فرمایند:

« حَتَّى لَقَدْ كَانُوا يَجِئُونَ أَنْ يَجِئَ الْأَعْرَابِيُّ وَالطَّارِئُ يَسْأَلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَسْمَعُوا »

تا آنجا که دوست داشتند عربی بیابانی از راه برسد و از پیامبر ﷺ چیزی بپرسد و آنان بشنوند.

امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه وقتی می‌خواهد زمان نامطلوب و عصر بدی و پلشتی را تصور کند آن را به زمانه خالی از سؤال و عصر فاقد پرسش تصور می‌کند. می‌فرماید:

« سَأَلُهُمْ مُتَعَنِّتٌ وَمُجِيبُهُمْ مُتَكَلِّفٌ »

پرسنده‌شان مردم آزار و پاسخ‌دهنده‌شان گرفتار در رنج و سختی» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۳).

بعضی مواقع سائل و پرسشگر سؤالش را از روی اذیت و آزار می‌پرسد نه برای فهمیدن (استفهام‌های حقیقی) و نه برای بیدار کردن، بلکه برای آیداء جامعه می‌پرسند و در اینجا کسی که پاسخ می‌دهد با تکلف پاسخ می‌دهد. یعنی جواب درست نمی‌دهد و اگر به سؤالات جامعه از طرف علما جواب درست داده نشود، کم‌کم مردم از علما روی گردان و به سراغ دیگران می‌روند. لذا امام علی (علیه السلام) در جای دیگر می‌فرماید:

« أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصْغَنَّا فِي دَهْرٍ عَنُودَ وَزَمَنٍ كُنُودٍ يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَيَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُوًّا لَا نَنْتَفِعُ بِمَا عِلْمُنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا » (خطبه ۳۳، نهج البلاغه).

مردم؛ ما در روزگاری به سر می‌بریم ستیزنده و ستمکار در آن سرکشی می‌افزاید. از آنچه دانستیم سود نمی‌بریم و آنچه را نمی‌دانیم، نمی‌پرسیم».

این شاهد مثال بحث ماست. در این عصر علیمان بی‌برکت است مثل کاسب که مالش را به جریان می‌اندازد ولی برکت از دامنش رفته‌است و چه بسا حوزه، دانشگاه و مراکز علمی جامعه‌ای نیز با همین نگاه بی‌برکت شود؛ زمانه، زمان بی‌برکت است. لذا حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید:

« لَا نَنْتَفِعُ بِمَا عِلْمُنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا »

از آنچه می‌دانیم سود نمی‌بریم و از آنچه نمی‌دانیم، نمی‌پرسیم.

جامعه‌ای که در آن دانشجویی بترسد از اینکه اگر سؤال کرد در گزینش مردود شود. جامعه‌ای که جوان بترسد از اینکه اگر پرسید در استخدامش اشکالی ایجاد خواهد شد. متفکری که بترسد اگر پرسش



کند از حقوق و امتیازات اجتماعی محروم می‌شود. این جامعه امنیت سؤال نخواهد داشت و مصداق فرمایش امام علی (علیه السلام) قرار می‌گیرد. باید کوشش کرد که برای پرسشگران امنیت برقرار کرد. سؤال از هر چه می‌خواهد باشد، حتی قرآن کریم به سؤالات تعنتی بنی اسرائیل پاسخ داد و آنها را سرکوب نکرد. در تمام موارد قرآن پاسخ گفته و هیچ کجا نگفته سؤال کردن ممنوع است. برخی قشریون در قرون اولیه اسلام مدعی شدند که «السؤال بدعه» سؤال کردن بدعت است. بعضی از نحله‌های دینی اعم از سلفی یا اخباری در طریقین این مشکل را پیدا کردند و پرسشگری را برنتابیدند و بزرگ‌ترین ضربه را به اندیشه دینی وارد کردند.

علاوه بر ویژگی‌های پرسشگر، امام علی (علیه السلام) برای پاسخ‌دهنده نیز ویژگی‌هایی در نظر می‌گیرد، از جمله که ایشان یکی از ویژگی‌های مهم پاسخ‌دهنده را پرسشگری بودن خودش می‌داند به اضافه امام علی (علیه السلام) برای پاسخ‌دهنده ویژگی‌های اهل ذکر (دانا و متخصص بودن) و مشتاق پاسخگو بودن را قائل هستند. مصادیق آن در مبحث ویژگی‌های پرسشگر اشاره شد. امام علی (علیه السلام) مکرراً می‌فرمایند «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَقْعُدُونِي» (نهج البلاغه خطبه ۱۸۹) از من بپرسید قبل از اینکه مرا از دست بدهید. امام علی (علیه السلام) علاوه بر سؤال بودنش چون از منبع نبوت کسب علم کرده وقتی در میان مردم قرار گرفته مردم را به سؤال کردن فرا می‌خواند و آنها را به پرسشگری و فراگیری دعوت می‌کرد. حتی در صحنه جنگ صفین از امام علی (علیه السلام) در مورد توحید سؤال می‌کنند و اصحاب می‌خواهند پرسشگر را کنار بزنند حضرت می‌فرماید من شمشیر می‌زنم تا کلمه الله را در جامعه برپا کنم حالا که از من می‌پرسند چه چیزی بهتر از این است. هم چنین قرآن اشاره می‌فرماید:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل / ۴۳)

از اهل ذکر سؤال کنید اگر نمی‌دانید.

قرآن وحی و کتاب‌های نازل شده بر انبیاء را ذکر خوانده است (الاعراف، ۶۳ و ۶۹؛ الانبیاء، ۲؛ الشعراء، ۵) همان‌گونه که خود قرآن ذکر است (یس، ۶۹؛ الحجر، ۶) و کتاب‌های انبیاء پیشین را نیز ذکر نامیده است (الانبیاء، ۴۸ و ۱۰۵). طبق نظر بسیاری از مفسران ذکر یعنی قرآن، و اهل ذکر یعنی پیامبر (صلی الله علیه و آله)، خاندان و اهل بیت آن حضرت (علیهم السلام)، اصحاب و مؤمنان خاص (طبرسی، ۱۲۷/۶؛ طباطبایی، ۲۵۸/۲؛ ابوالفتح، ۱۰۷/۷؛ طوسی، ۳۸۴/۶). بنابراین اهل ذکر در درجه اول نبی مکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند و در درجه بعدی علما و متخصصین در هر رشته‌ای محسوب می‌شوند.

۳. ۵. نتایج و پیامدهای اخلاق پرسشگری



از دیدگاه امام علی (علیه السلام) نتایج و پیامدهای پرسشگری و پرسیدن مبتنی بر اخلاق شامل اخلاق تفکر، دانش‌ورزی، کسب معرفت، روشننگری و آگاهی و پیشرفت است. در غررالحکم و دررالکلم چند حدیث از امام علی (علیه السلام) روشنگر ابعاد دیگری از پرسشگری است. از جمله:

«لَلْقُلُوبِ أَقْفَالُ مَفَاتِحُهَا السُّؤَالُ»

بر دلها قفل زده شده است که کلیدش پرسش است. (غررالحکم و دررالکلم ج ۱،

ص ۳۷۴ شماره ۱۴۲۶)

و نیز می‌فرمایند: «اَسْأَلُ تَعْلَمُ» بپرس تا بدانی. (غررالحکم ج ۲، ص ۲۶۸ شماره ۲۲۱) و همچنین روایات دیگری که در مطالب قبلی گذشت؛ امام علی (علیه السلام) تأکید بر هدف پرسیدن که دانستن و فهمیدن برای هشیاری و پرهیز از مجادله و بهانه‌گیری در راستای رسیدن به رشد و کمال دارد. آن چیزی که در زمینه پرسیدن مورد نکوهش است خودنمایی، مراء، جدال، اذیت کردن، بهانه‌جویی و مانع تراشی است و گرنه پرسیدن برای اهداف عقلایی مجاز شمرده شده است و حتی امام علی (علیه السلام) پرسیدن همین سؤالات را هم به صورت قطعی ممنوع نکرده‌اند و باز می‌فرمایند:

«سَلْ مَا لَا يَبْدُلُكَ مِنْ عِلْمِهِ»

از چیزهایی که ناچاری بدانی حتماً بپرس. (غررالحکم ص ۱۳۶، شماره ۳۳۹۵) امروز این ابهامات و سؤال‌ها در متن جامعه مطرح است. میزان سؤالاتی که در جامعه ما مطرح است با تبلیغات رسمی ما تفاوت بسیار دارد. یعنی بین این سؤال‌ها و بین آن جو و فضا يك فاصله بسیار زیادی ایجاد شده و این فاصله، فاصله مطلوبی نیست و باید آن را با پاسخ‌های قانع کننده پرکرد. امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

«مَنْ أَحْسَنَ السُّؤَالَ عِلْمٌ»

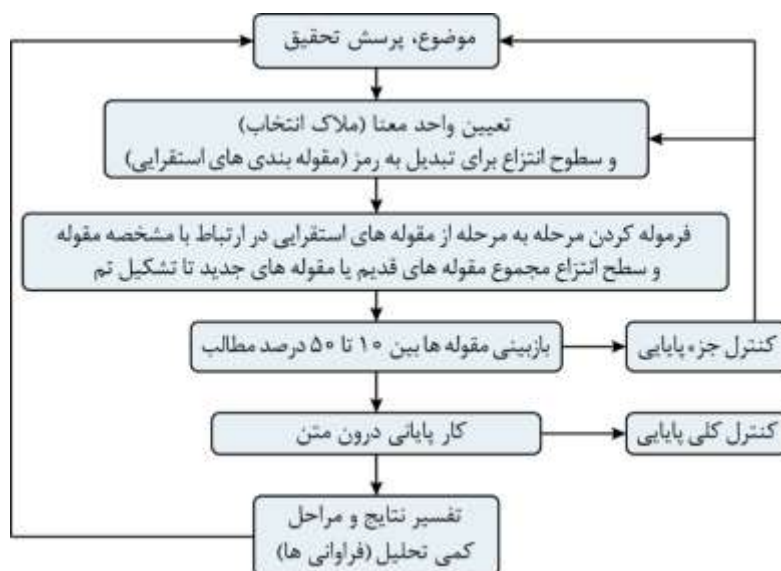
کسی که خوب بپرسد، می‌داند. (غررالحکم ج ۵، ص ۱۹۱ شماره ۷۹۳۴)

«مَنْ عِلِمَ أَحْسَنَ السُّؤَالَ»

کسی هم که بداند خوب سؤال می‌کند. (غررالحکم، ج ۵، ص ۱۴۱، شماره ۱۶۷۴)

۴. ۵. نمودار و یافته‌های پژوهش روش امام علی (علیه السلام) در ارتباط با اخلاق پرسشگری

در شکل ۱ چگونگی مراحل تحلیل محتوا و جمع‌آوری نتایج و درجدول ۲ نگاه، روش و تأکیدات امام علی (علیه السلام) پیرامون چگونگی پرسش کردن، پاسخ‌دادن و خود پرسش به اجمال آمده است، که تحلیل آن در مطالب قبلی گذشت.



شکل ۱. مدل بررسی و تحلیل محتوا

در جدول زیر به مصادیق کلام امام علی (علیه السلام) بر اساس تحلیل محتوای کیفی عبارات و مقوله‌های استخراج شده از سخنان ایشان در مورد پرسشگری، انواع آن، ویژگی‌های پرسشگر و پاسخ‌دهنده و پیامدها و نتایج حاصل از پرسشگری پرداخته شده‌است. برای جمع بندی نظرات امام علی (علیه السلام) در جدول زیر موضوعات، مقوله‌ها، ابعاد، عبارات معنایی فارسی و عربی و منابع آمده‌است. قابل ذکر است در مواردی به جهت مشترک بودن مصداق در دو یا چند عنوان، تکرار صورت گرفته‌است.

جدول ۱. تحلیل محتوای کیفی سخنان حضرت علی (علیه السلام) در حوزه پرسشگری

موضوعات	مقوله‌ها و ابعاد	عبارات معنایی فارسی	عبارات معنایی عربی	منبع
دسته‌بندی	کمیت پرسش	خداوند به من قلبی بسیار عاقل و زبانی بسیار پرسشگر عنایت کرده‌است.	... إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَ لِسَانًا سَوْلًا.	(مناقب آل ابی طالب - ابن شهر آشوب ج ۱ ص ۳۲۲)
نوع پرسش	کیفیت پرسش	۱- وقتی می‌پرسی متفکرانه بپرس نه متعنتانه برای فهمیدن بپرس نه برای آزار و اذواء.	۱- إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ تَقْفَهَا وَلَا تَسْأَلْ تَعْتَنًا (سَلْ تَقْفَهَا وَلَا تَسْأَلْ تَعْتَنًا)	۱- (غررالحکم ج ۳، ص ۱۸۰، شماره ۴۱۴۷) ۲- (غررالحکم ج ۵، ص ۱۹۱ ش ۷۹۳۴)



موضوعات	مقوله‌ها و ابعاد	عبارات معنایی فارسی	عبارات معنایی عربی	منبع
		۲- کسی که خوب بپرسد می‌داند.	۲- مَنْ أَحْسَنَ السُّؤَالَ عَلِمَ	
	پرسش هدفمند	۱- از چیزهایی که ناچاری بدانی حتما بپرس. ۲- وقتی می‌پرسی متفکانه بپرس نه متعنتانه برای فهمیدن بپرس نه برای آزار و اذواء.	۱- سَلْ مَا لَا بُدَّ لَكَ مِنْ عِلْمِهِ. ۲- إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ تَقْفُهَا وَلَا تَسْأَلْ تَعْتُأَ.	۱- (غررالحکم ص ۱۳۶، شماره ۳۳۹۵) ۲- (غررالحکم ج ۳، ص ۱۸۰، شماره ۴۱۴۷)
	پرسش اکتشافی	از آنچه دانستیم سود نمی‌بریم و آنچه را نمی‌دانیم نمی‌پرسیم.	لَا تَتَفَعَّ بِمَا عَلِمْنَا وَلَا نَسْأَلْ عَمَّا جَهِلْنَا وَلَا تَتَخَوَّفُ قَارِعَةً حَتَّى تَحُلَّ بِنَا.	(خطبه ۳۲، نهج البلاغه)
ویژگی پرسشگر	اهل فهم	همه یاران پیامبر ﷺ چنان نبودند که از او چیزی بپرسند و دانستن معنی آن را بخواهند.	.. وَ لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ وَ يَسْتَفْهِمُهُ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُ وَ لَا يَسْتَفْهِمُ حَتَّى لَقَدْ كَانُوا يَجِئُونَ أَنْ يَجِئَ الْأَعْرَابِيُّ...	تحف العقول، ج ۲، ص ۱۹۳
	فرصت شناس	و از این گونه چیزی بر من نگذشت جز آنکه معنی آنرا از او پرسیدم و به خاطر سپردم.	وَ كَانَ لَا يَمُرُّ بِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ وَ حَفِظْتُهُ.	(نهج البلاغه / آخر خطبه ۲۱۰)
	شجاع	۱- کسی که خوب بپرسد می‌داند. ۲- از چیزهایی که ناچاری بدانی حتما بپرس.	۱- مَنْ أَحْسَنَ السُّؤَالَ عَلِمَ ۲- سَلْ مَا لَا بُدَّ لَكَ مِنْ عِلْمِهِ.	(غررالحکم ج ۵، ص ۱۹۱ ش ۷۹۳۴) (غررالحکم ص ۱۳۶، شماره ۳۳۹۵)
	دانا	کسی هم که بداند خوب سؤال می‌کند.	مَنْ أَحْسَنَ السُّؤَالَ عَلِمَ.	(غررالحکم، ج ۵، ص ۱۴۱، شماره ۱۶۷۴)

موضوعات	مقوله‌ها و ابعاد	عبارات معنایی فارسی	عبارات معنایی عربی	منبع
ویژگی پاسخ‌دهنده (استاد، معلم)	اهل ذکر	و از این گونه چیزی بر من نگذشت جز آنکه معنی آنرا از او پرسیدم و به خاطر سپردم.	وَ كَانَ لَا يَمُرُّ بِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ وَ حَفِظْتُهُ.	(نهج البلاغه، آخر خطبه ۲۱۰)
	مشتاق پاسخ دادن	از من پرسید قبل از اینکه مرا از دست بدهید.	«سَلَوْتِي قَبْلَ أَنْ تَفْقُدُونِي».	(نهج البلاغه، خطبه ۹۳)
	پرسشگر	خداوند به من قلبی بسیار عاقل و زبانی بسیار پرسشگر عنایت کرده است.	إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَ لِسَانًا سَوْلًا.	(مناقب آل ابی طالب - ابن شهر آشوب ج ۱ ص ۳۲۲)
نتایج و پیامدهای پرسشگری	دانش‌ورزی	بپرس تا بدانی.	«اسْأَلْ تَعْلَمَ».	(غررالحکم ج ۲، ص ۲۶۸ شماره ۲۲۱)
	کسب معرفت	وقتی می‌پرسی متفقهانه بپرس نه متعنتانه برای فهمیدن بپرس نه برای آزار و اذیاء.	إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ تَفْقَهُاً وَ لَا تَسْأَلْ تَعْتَنًا.	(غررالحکم ج ۳، ص ۱۸۰، شماره ۴۱۴۷)
	روشنگری و آگاهی	بر دلها قفل زده شده است. کلیدش پرسش است.	الْقُلُوبُ أَقْفَالُ مَفَاتِحِهَا السُّؤَالُ.	غررالحکم و درر الکلم ج ۱، ص ۳۷۴ شماره ۱۴۲۶
	پیشرفت	مردم! ما در روزگاری به سر می‌بریم ستیزنده و ستمکار و زمانه‌ای ناسپاس، نیکوکار در آن بدکار به شمار می‌آید و ستمکار در آن سرکشی می‌افزاید از آنچه دانستیم سود نمی‌بریم و آنچه را نمی‌دانیم نمی‌پرسیم.	أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ كَنُودٍ يُعَدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عِتُوًّا لَا نَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا.	(خطبه ۳۳ نهج البلاغه)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

موضوع پرسشگری در طول حیات بشریت مورد تأکید مصلحان اجتماعی بوده‌است و هر یک از آنان بر اساس شرایط محیطی‌شان، به اشکال گوناگون به تبیین ابعاد این مسئله پرداخته‌اند. در منابع مکتوب از سقراط به عنوان اولین فیلسوفی نام برده می‌شود که در این زمینه به تفصیل بحث کرده‌است، همچنین پیامبران و منادیان ادیان الهی نیز نسبت به این موضوع تأکید و آحاد مردم را ترغیب به پرسشگری کرده‌اند. پرسشگری از جمله عوامل تأثیرگذار در تحول و ارتقای جوامع است، که بیانگر فعال و در صحنه‌بودن مردم و مسئولیت‌پذیری آنهاست. شرط لازم برای سازنده‌بودن نقش پرسشگری در جامعه، ابتدای آن بر قواعد، ضوابط و اهداف اصلی نظام خلقت و به تبع آن ارزش‌های اخلاقی است و در غیر اینصورت، پرسشگری امری ناقص، ابتر، خنثی و چه بسا مخرب جامعه خواهد بود. بر همین اساس، تبیین فرهنگ پرسشگری به صورت نظام‌مند و در قالب برنامه‌های بنیادین نظام تعلیم و تربیت برای اقشار مختلف جامعه امری ضروری است تا آحاد مردم بتوانند از یک طرف بدون هیچ واهمه‌ای و در هر جایگاهی، نسبت به ایفای حقوق خود و دیگران در عرصه‌های مختلف زندگی پرسشگر و مطالبه‌گر باشند. و از طرف دیگر، خودشان نیز پاسخگو و مؤدب اخلاق شوند. در این مقاله به گفتار امام علی (علیه السلام) در زمینه پرسشگری و اخلاق پرسشگری پرداخته شد. که مجموع تحلیل محتوای کیفی گفتار امام علی (علیه السلام) در این رابطه نشان داد، چون پرسشگری ناشی از نوع نگاه انسان به یک مسئله خاص است در تعامل مستقیم با چگونه فکرکردن و عالم تفکر انسان و در سیطره اخلاق تفکر است. لذا پرسشگری متفقهانه که مبتنی بر علم، آگاهی و فضائل اخلاقی است، مشکل‌گشای تعامل انسان در عرصه‌های چهارگانه ارتباط با خود، خدا، انسان‌های دیگر و خلقت است و پرسشگری متعنتانه که ناشی از جهل و بی‌خردی است، باعث اذیت و آزار و عقب‌ماندگی جامعه خواهد شد. الگوی اخلاق پرسشگری از دیدگاه و کلام امام علی (علیه السلام) شامل چهارموضوع اصلی ویژگی‌های پرسش، پرسشگر، پاسخ دهنده و نهایتاً نتایج و پیامدهای پرسش است. که لازم است در تمام مراحل آن، اصول و ضوابط اخلاقی رعایت شود.

منابع

۱. نهج البلاغه، ۱۳۹۴ش، شریف رضی، مترجم: محمد دشتی، چاپ اول، تهران: بی نا.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۹۰ش، مناقب آل ابی طالب، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، مترجم محمدعلی انصاری، تهران: بی نا.
۴. سیف، علی اکبر، ۱۳۸۶ش، روانشناسی پرورشی نوین، ویرایش ششم. تهران: نشر دوران.
۵. فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۹۵ش، دین در ترازوی اخلاق، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی صراط

پایان نامه

۵. حسن زاده قشلاقی، عرب علی، ۱۳۸۷ش، مطالعه‌ی عوامل موثر بر تعامل (پرسشگری) دانشجویان در جریان یاددهی- یادگیری دانشگاه جامع پیام نور آذربایجان غربی، پایان نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد.

مقاله

۶. جعفری، سید ابراهیم و لیاقت دار، محمدجواد، ۱۳۹۲ش، بررسی میزان موفقیت آموزش و پرورش در تربیت شهروندی در ابعاد فرهنگی، اقتصادی و سیاسی دانش آموزان از دیدگاه مدیران و دبیران شهر کرمان با رویکرد شهروند جهانی، کنفرانس علمی - بین المللی آموزش و جهانی شدن.
۷. طباطبایی، زهرا؛ موسوی، مرضیه. ۱۳۹۰ش، بررسی تاثیر برنامه فلسفه برای کودکان در پرسشگری و تفکر انتقادی دانش آموزان پایه های سوم تا پنجم ابتدایی. فصلنامه تفکر و کودک، ۲(۱)، ۷۳-۹۰.
۸. غریبی، حسن؛ ادیب، یوسف؛ فتحی آذر، اسکندر؛ هاشمی، تورج؛ بدری گرگری، رحیم؛ قلی زاده، زلیخا، ۱۳۹۲ش، اثربخشی آموزش راهبردی تفکر بر پرسشگری دانش آموزان پسر پایه پنجم ابتدایی شهر سنندج. فصلنامه تفکر و کودک، ۴(۱)، ۷۹-۹۲.
۹. گنجی، کامران؛ یعقوبی، ابوالقاسم؛ لطفعلی، رضا، ۱۳۹۱ش، اثربخشی آموزش مهارت‌های پرسشگری به معلمان بر تفکر انتقادی دانش آموزان متوسطه. فصلنامه روان شناسی تربیتی، ۹(۲۷)، ۱-۲۵.
۱۰. یعقوبی، الله نظر، ۱۳۸۸ش، تقویت روحیه پرسشگری در دانش آموزان. مجله رشد تکنولوژی، ۱، ۴۱-۳۸.

سایت

۱۱. ملکیان، مصطفی، اخلاق تفکر و آشفته‌گی‌های جاری، سایت رسمی دعوت و اصلاح، پایگاه اطلاع رسانی اصلاح، ۱۳۸۸/۴/۲۸.



12. Anderson, J. R. (2010). *Cognitive psychology and its implications*. New York : Worth Publishers.
13. Anderson, LW, Krathwohl, DR, Airasian, P, Cruikshank, KA, Mayer, RE, Pintrich, PR, Raths, J & Wittrock, MC (eds). (2001). *A taxonomy for learning, teaching and assessing: A revision of Bloom's taxonomy of educational objectives*. New York : Longman.
14. Armstrong, T. (2009). *Multiple intelligences in the classroom* (3rd ed.). Alexandria, VA, USA. Association for Supervision and Curriculum and Development (ASCD).
15. Bakkenes, I, Vermunt, JD & Wubbels, T. (2010). Teacher learning in the context of education innovation : Learning activities and learning outcomes of experienced teachers. *Learning and Instruction*, 20. Pp 533-548.
16. Barab, SA, Zuiker, S, Warren, S, Hickey, D, Ingram-Goble, A, Kwon, EJ, Kouper, I & Herring, SC. (2007). Situationally embodied curriculum: Relating formalisms and contexts. *Science Education*, 91(5): 750- 782.
17. Barrows, H. (1996). Problem-based learning in medicine and beyond : A brief overview. In L. Wilkerson & H. Gilselaers (eds.). *Bringing problem-based learning to higher education: Theory and practice*. San Franscisco, CA : Jossey-Bass Inc.
18. Berry, R. (2011). Assessment trends in Hong Kong: seeking to establish formative assessment in an examination culture. *Assessment in Education : Principles, Policy & Practice*, 18(2): 199-211.
19. Blake, B. & Pope, T. (2008). Developmental psychology: Incorporating Piaget's and Vygotsky's theories in classrooms. *Journal of Cross-Disciplinary Perspectives in Education*, 1(1): 59- 67.
20. Bunnell, T. (2011). The International Baccalaureate Middle Years Program after 30 years: A critical inquir". *Journal of Research in International Education*, 10: 261-274.
21. Franke, M.L., Webb, N.M. Chan, A.G., Ing, M., Freund, D., & Battey, D. (2009). Teacher questioning to elicit students 'mathematical thinking in



- elementary school classrooms. *Journal of Teacher Education*. 60(4): 380–392.
22. Gillespie, M. (2005). Student– teacher connection: a place of possibility. *Journal of Advance Nurse*. 52(2): 211– 219.
23. Hanegan, N., Fridan, K., & Nelson, C.R. (2009). Authentic and simulated professional development: Teachers reflect what is modeled. *School Science and Mathematics*, 109(2): 79– 94.
24. Janssen, J, Kirschner F, Erkens, G, Kirschner, PA & Paas, F. (2010). Making the black box of collaborative learning transparent: Combining process-oriented and cognitive load approaches. *Educational Psychology Review*, 22: 139- 154.
25. Johnson, M.J., Janisch, C. & Mighten, B. (2005). Cultural literacy in classroom settings: Teachers and students adapt the core knowledge curriculum. *Journal of Curriculum and Supervision*, 16(3): 259- 272.
26. Lan, X, Ponitz, CC, Miller, KF, Li, S, Cortina, K, Perry, M & Fang, G. (2009). Keeping their attention: Classroom practices associated with behavioral engagement in first grade mathematics classes in China and the United States. *Early Childhood Research Quarterly*, 24. Pp 198- 211.
27. Liu, Y & Dunne, M. (2009). Educational reform in China: tensions in national policy and local practice. *Comparative Education*, 45(4): 461- 476.
28. Marx, RW, Blumenfeld, PC, Krajcik, JS, Fishman, B, Soloway, E, Geier, R & Tal RT. (2004). Inquiry-based science in the middle grades: Assessment of learning in urban systemic reform. *Journal of Research in Science Teaching*, 41(10): 1063–1080.
29. Mok, Y, Fan, RM & Pang, NS. (2007). Developmental patterns of school students' motivational– and cognitive–metacognitive competencies. *Educational Studies*, 33(1): 81- 98.
30. Resta, P & Laferriere, T. (2007). Technology in support of collaborative learning. *Educational Psychology Review*, 19. Pp 65-83.



31. Reynolds-Keefer, L. (2010). Rubric-referenced assessment in teacher preparation: An Opportunity to learn by using. *Practical Assessment, Research and Evaluation*, 15(8). Retrieved from: <http://pareonline.net/getvn.asp?v=15&n=8>.
32. Roorda, DL, Koomen, HMY, Spilt, JL & Oort, FJ. (2011). The influence of affective teacher-student relationships on students' school engagement and achievement: A meta-analytic approach. *Review of Educational Research*, 81(4): 493- 529.
33. Ross, H, Cen, Y & Zhou, Z. (2011). Assessing student engagement in China: Responding to local and global discourse on raising educational quality. *Current Issues in Comparative Education*, 14(1): 24- 37.
34. Stobie, TD. (2005). To what extend do the Middle Years Programme and Diploma Programme of the International Baccalaureate Organization provide a coherent and consistent educational continuum? *International Schools Journal*, 25(1): 30- 40.
35. Tan, K.S. (2007). Using "what if ..." questions to teach science, *Asia-Pacific Forum on Science Learning and Teaching*, 8(1): 161-169.
36. Visser, A. (2010). International education in a nationa context: Introducing the International Baccalaureate Middle Years Programme in Dutch public schools. *Journal of Research in International Education*, 9(2): 141- 152.
37. Wood, E. (2007). Reconceptualising child-centred education: Contemporary directions in policy, theory and practice in early childhood. *FORUM*, 49: 119- 133 .

الگوی ساختاری تفسیری نظارت بر مسئولان حکومت اسلامی در نهج البلاغه

حیدر سهرابی *

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۲۱

چکیده

زمینه و هدف: نظارت بر عملکرد مسئولان حکومتی از ابزارهای مهم سلامت و پیشرفت جامعه است. این موضوع در قالب‌های مختلفی همچون نامه‌ها، خطبه‌ها و سخنان حکیمانه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و برخی کتاب‌های دیگر گردآوری شده است. در این تحقیق نظارت بر مسئولان حکومت اسلامی را در نهج البلاغه بررسی می‌کنیم. روش: مقاله حاضر با رویکرد کیفی و به روش ساختاری-تفسیری تدوین شد. در این راستا اطلاعات اولیه با بهره‌گیری از اسناد معتبری چون نهج البلاغه استخراج گردید و سپس مفاهیم مرتبط با نظارت بر امور مسئولان حکومتی در قالب روش تحلیل محتوا، استخراج و استنباط شده است.

یافته‌ها: یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در سیره مدیریتی امیرمؤمنان علی (علیه السلام) انتصاب مدیران اصلح در پست‌های کلیدی و نظارت آشکار بر فعالیت مسئولان از اصول مهم نظارت بر فعالیت مسئولان حکومتی است. تحقق این مهم منوط به انتخاب ناظران متعهد و امانت‌داری است که مصالح جامعه اسلامی را در نظر بگیرند. نظارت مستقیم حاکم و برخورد قاطع با مسئولان متخلف نقشی مهم در حرکت صحیح سیستم حکومتی دارد.

نتایج: نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که: نظارت بر عملکرد مسئولان حکومتی در صیانت فردی و اجتماعی آنان نقش مهمی دارد. توجه به مواردی از قبیل خودنظارتی، شناخت درست مسئولیت‌ها و ارائه بازخورد نظارت به مسئولان در بهبود عملکرد آنان مؤثر

*. استادیار دانشکده عقیدتی سیاسی، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم انتظامی امین، تهران، ایران
heydarsohrabi@alumni.ut.ac.ir

است. بر اساس نتایج تحقیق، اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب مسئولان و انتخاب افراد صالح مهم‌ترین مؤلفه است.

واژگان کلیدی

نظارت، عملکرد، مسئولان حکومتی، نهج البلاغه، امیرمؤمنان علی (علیه السلام).

مقدمه

نظارت بر عملکرد مسئولان از ابزارهای مهم و تأثیرگذار حکومت‌ها برای حفظ حاکمیت و جلوگیری از هرج و مرج است؛ و فقدان آن می‌تواند به تزلزل ساختارهای حاکمیتی منجر شود و مانع نیل جامعه به پیشرفت و سعادت شود. نظارت بر امور حکومتی از ضرورت‌های مدیریتی حاکمان است، و توجه به آن مسئولان حکومت را از خطا و انحراف حفظ نموده، در مسیر اعتدال و اصول دین اسلام نگه می‌دارد. رسیدگی به امور کارکنان و مدیران در رده‌های مختلف و کنترل دقیق و مستمر عملکرد آنان وظیفه‌ای است که اگر در حوزه‌ها و سطوح مختلف صورت نپذیرد، زیان‌های جبران‌ناپذیری به بار خواهد آورد و نتیجه آن بی‌عدالتی، رشوه‌خواری، حیف و میل بیت‌المال و ایجاد مفاسد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. موضوع نظارت بر عملکرد مسئولان توسط امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در قالب‌های مختلفی همچون نامه‌ها، خطبه‌ها و سخنان حکیمانه آن‌حضرت در مجموعه ارزشمند نهج البلاغه و برخی کتاب‌های دیگر گردآوری شده است، که به‌عنوان مرقی‌ترین دستورالعمل پیش‌روی شیعیان و پیروان ایشان قرار دارد. امیرمؤمنان علی (علیه السلام) نظارت هم‌زمان و متقابل مردم بر حاکمان و بالعکس را از اصول بنیادین سلامت جامعه به حساب آورده و حکومت پویا و ملت آگاه را به این امر مهم فراخوانده است. بررسی سیره نظری آن‌حضرت مؤید اهتمام ایشان به نظارت دقیق و مستمر بر امور مسئولان است و ایشان در مدت زمامداری در موقعیت‌های زیادی به طور عملی این نظریه را اجرا نموده است. نتیجه این امر اصلاح امور، تنبیه متخلفان، دلگرمی و امیدواری مردم، همبستگی و پیوند بین ملت و امام و حفظ نظام است. بر اساس نظر امیرمؤمنان علی (علیه السلام) اگر نظارت و کنترل به‌طور اصولی و دقیق انجام شود اثرات مثبت آن در سطح جامعه به ظهور خواهد رسید و فرصت‌طلبان مجال نخواهند یافت که برخلاف قانون و مصالح عمومی عمل نمایند و موجودیت نظام اسلامی را به مخاطره بیندازند.

بر اساس آنچه گذشت، پرداختن به این تحقیق از آن جهت اهمیت دارد که: ضرورت و اهمیت به کارگیری نظارت حاکمیتی برای تأمین منافع عمومی مورد بحث قرار گرفت؛ جنبه‌های مختلف نظارت بر

عملکرد مسئولان حکومت اسلامی در کلام امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بررسی و احصا شد؛ مؤلفه‌های احصا شده در کلام آن‌حضرت به شیوه علمی و با استفاده از نظر خبرگان اولویت‌بندی و ارائه گردید و نحوه ارتباط هر یک از معیارها اعم از نفوذی، پیوندی، وابسته و خودمختار تعیین گردید. در این تحقیق با عنایت به ماهیت موضوع آن بخش از سخنان امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در نهج البلاغه که به موضوع ارتباط داشت، ذکر گردید. همچنین در احصای متغیرهای پژوهش علاوه بر نهج البلاغه، اسناد مهمی از قبیل غررالحکم و دررالکلم و بحارالأنوار مورد بررسی قرار گرفت.

پرسش‌های مطرح شده در این تحقیق عبارتند از:

۱. سیره امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در خصوص نظارت بر عملکرد مسئولان حکومتی چگونه است؟
۲. عناصر استخراج شده از نهج البلاغه درباره نظارت بر عملکرد مسئولان حکومتی با توجه به اهمیت آن‌ها در ماتریس مربوط چگونه طبقه‌بندی می‌شوند؟

مبانی نظری

نظارت در لغت به معنای «نظرکردن و نگرستن به چیزی و مراقبت و در تحت نظر و دیده‌بانی داشتن کاری» است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۲۲۵۶۱). نظارت «مراقبت در اجرای امور» است (معین، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۹۴۷). مفهوم نظارت در کتاب شریف نهج البلاغه به دفعات زیاد و در قالب واژه‌هایی از قبیل «تَعَاهَد، حَافِظ، تَقَفَّد، اِتَّبَعَ الْعُیُونَ» و مواردی مانند آن به کار رفته است. نظارت، عنصری اساسی در ساختارهای مدیریتی جوامع امروزی است و با توجه به اینکه اجرای صحیح و کامل قوانین، مطلوب و مورد علاقه همه افراد جامعه نیست، از طریق نظارت این مهم حاصل می‌گردد. نظارت گاه درونی و گاه بیرونی است. نظارت درونی که بیشتر در جوامع دینی مورد انتظار است از اعتقاد به خدا و روز جزا نشأت می‌گیرد؛ به‌طوری‌که افراد در پرتو اعتقاد دینی خدا را ناظر بر اعمال خود دانسته و باور دارند که پیوسته در محضر خدا هستند، و باید در سرای دیگر پاسخگوی اعمال خود باشند. بدیهی است که نظارت درونی در هر شرایط و برای همه انسان‌ها مؤثر نیست و لازم است از نظارت بیرونی در کنار نظارت درونی بهره‌گرفته شود. از این‌رو در دین اسلام علاوه بر قوه نظارت درونی، نظارت بیرونی هم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به عنوان نمونه در دین اسلام یک سازمان نظارتی گسترده تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» در نظر گرفته شده است که یک شبکه گسترده فرهنگی و اجتماعی را به وجود می‌آورد که در آن هر کس در مقابل آنچه در محیط اطرافش می‌گذرد، بی‌تفاوت نمی‌ماند؛ یعنی از یک‌سو، کارهای نادرست را مورد نهی و تقبیح قرار داده و انجام دهنده فعل منکر را از آن بر حذر می‌دارد و از سوی دیگر بر کارهای



خوب و نیکو تأکید کرده و افراد را به انجام آن‌ها دعوت می‌کند. موضوع امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم ۸ مرتبه به صورت مستقیم ذکر شده است. خداوند در این باره می‌فرماید:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ... (توبه: ۷۱).

مردان و زنان باایمان، ولی و یار و یاور یکدیگرند؛ امر به معروف، و نهی از منکر می‌کنند...

و یا در آیه دیگری در تأکید بر ضرورت توجه به امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران: ۱۰۴).

باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی، و امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آن‌ها همان رستگارانند.

همچنین موضوع امر به معروف و نهی از منکر در آیه‌های دیگری از قرآن کریم به صورت تلویحی مورد تأکید قرار گرفته است.

نظارت در سیره نظری و عملی امیرمؤمنان علی (علیه السلام) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نظارت در نگاه ایشان شامل نظارت مردم بر حکومت، نظارت حکومت بر مردم و نظارت ارکان حکومت بر بخش‌های مختلف حکومت است. آن حضرت در کلام خود خطاب به خوارج هنگامی که ندای «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» سر دادند، ضرورت وجود نظارت در امور حکومتی را تشریح فرموده است:

«لَا بَدَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيَجْمَعُ بِهِ الْفِتَى، وَيَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ الضَّعِيفُ مِنَ الْقَوَى، حَتَّى يَسْتَرْجِعَ بَرٌّ، وَيَسْتَرَّاحَ مِنْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۰۷).

مردم به زمامداری نیک یا بد، نیازمندند، تا مؤمنان در سایه تدبیر او، بکار مشغول شوند، و کافران هم بهره‌مند گردند؛ و خداوند در سایه آن، افراد را به اجل‌شان برساند. به وسیله حکومت بیت‌المال جمع‌آوری گردد و به کمک آن با دشمنان مبارزه شود. جاده‌ها امن، و حق ضعیفان از نیرومندان گرفته شود. نیکوکاران در رفاه، و جامعه از بدکاران، در امان باشد.

امام علی (علیه السلام) در عهدنامه خود خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

«قَوْلٌ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ... ثُمَّ الصَّقُّ بِدَوَى الْمُرُوءَاتِ وَالْأَحْسَابِ وَأَهْلِ الْيَبُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَالسَّوَابِقِ الْحَسَنَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱۷: ۵۱).

در امور کارگزاران حکومت دقت کن و آنان را پس از آزمایش به کار گیر... از عمال حکومت کسانی

را انتخاب کن که اهل تجربه و حیاء و از خانواده‌های شایسته هستند.

آن حضرت در نهج البلاغه درباره ضرورت نظارت همگانی و آثار ترک آن می‌فرماید:

«لَا تَتْرُكُوا الْأُمُورَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيَوَلَّى عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ، ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱۷: ۶).

امر به معروف و نهی از منکر را وا نگذارید، که بدکاران تان بر شما مسلط شوند، آن گاه دعا کنید و به اجابت نرسد.

پیامبر اعظم ﷺ درباره اهمیت نظارت عمومی می‌فرماید:

«لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْلُطَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ فَيَدْعُو خِيَارُكُمْ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ» (پاینده، ۱۳۸۲: ۶۲۴).

به نیکی امر کنید و از بدی نهی کنید، وگرنه خدا بدان تان را بر شما مسلط کند و نیکان تان دعا کنند و استجابت شان نکنند.

بنابراین «امر به معروف و نهی از منکر که روح آن همانا مسؤولیت نظارت همگانی است در کنار سایر ضمانت‌های اجرای قوانین و مقررات، جامعه را به سوی تعالی و پیشرفت و ترقی سوق می‌دهد» (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۱۵۴). در مقابل عدم توجه به نظارت بر مسئولان حکومتی به عنوان تامین کنندگان نظم و امنیت در داخل و خارج سرزمین اسلامی ضمن خارج کردن جامعه از مسیر تعادل و پیشرفت، بدینی عمومی را در بین مردم توسعه می‌دهد. از این رو ضمن لزوم آگاهی مسئولان از وظایف خویش در برابر ملت و کشور؛ نظارت صحیح، دقیق و همه‌جانبه بر عملکرد مسئولان حکومتی از سوی مراجع ذیصلاح امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در نظارت بر اعمال مسئولان بسیار دقیق و پای بند بود. آن حضرت افراد مورد اعتمادی را مشخص کرده بود تا از کردار و رفتار مسئولان گزارش دهند و پس از اطلاع از اشتباهات آنها، بر اساس نوع اشتباهی که مرتکب شده بودند، واکنش مناسب از خود نشان می‌داد. ایشان در اشتباهات جزئی و قابل اغماض به تذکر، نصیحت و ملامت و سرزنش بسنده می‌کرد، و در مواردی که به نتیجه می‌رسید کسی شایستگی تصدی مسئولیتی را ندارد او را برکنار و شخص مناسب‌تری را به جای او به کار می‌گمارد. از ایشان روایت شده است که: «منصب قضاوت را به ابوالأسود دلی واگذار کرد، سپس او را عزل کرد. ابوالأسود به حضرت گفت: چرا مرا برکنار کردی با این که جنایت و خیانتی نکرده‌ام؟ حضرت فرمود: دیدم که صدای تو بلندتر از صدای طرفین دعوا است» (بروجردی، ۱۳۸۸، ج ۳۰: ۱۳۷). آن حضرت در موردی که یکی از مسئولان مرتکب جرم و



خیانتی شده بود که سزاوار مجازات و اجرای حدّ بود او را از مقامش عزل می کرد و به مجازات عملش می رساند. به عنوان نمونه درباره خیانت مسئول بازار اهواز که منافع عمومی را پایمال کرده بود، برخوردی سخت و مسئولانه نشان می دهد.

«عَنْ عَلِيٍّ ع: أَنَّهُ اسْتَدْرَكَ عَلَى ابْنِ هَرَمَةَ خِيَانَةً وَكَانَ عَلَى سُوقِ الْأَهْوَازِ فَكَتَبَ إِلَى رِفَاعَةَ فَإِذَا قَرَأَتْ كِتَابِي هَذَا فَخَرَّ ابْنُ هَرَمَةَ عَنِ السُّوقِ وَأَوْقَفَهُ لِلنَّاسِ وَأَسْجَنَهُ وَنَادَى عَلَيْهِ... فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَأَخْرَجَهُ مِنَ السِّجْنِ وَأَصْرِيهِ خَمْسَةٌ وَثَلَاثِينَ سَوْطًا وَطُفَّ بِهِ فِي الْأَسْوَاقِ... وَمُرِيَهُ إِلَى السِّجْنِ مِهْنًا مَقْبُوضًا... وَأَقْطَعَ عَنِ الْحَائِنِ رِزْقَهُ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷: ۴۰۳).

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) خیانت ابن هرمه را دریافت. او مسؤول بازار اهواز بود. حضرت به رفاعه نوشت: «چون نامه ام را خواندی، ابن هرمه را از بازار برکنار کن و در برابر دیدگان مردم او را بازداشت و زندانی اش کن و جارچی، ماجرای او را باز گوید... و چون روز جمعه شود، او را از زندان بیرون کش و سی و پنج تازیانه به او بزن و او را در بازارها بگردان... و دستور بده که او را با خواری و ذلت به زندان برند... و حقوق این خیانتکار را قطع کن» (بروجدی، ۱۳۸۸، ج ۳۰: ۴۷۹).

این نظارت دقیق از سوی آن حضرت موجب می شد تا حاکمان و مسئولان نهایت دقت و احتیاط را در امور به کارگیرند و تا حد ممکن از اشتباهات و کارهای خلاف عمدی آن‌ها کاسته گردد. امیرمؤمنان علی (علیه السلام) اشخاص خدمت گزار و دل سوز را مورد لطف و مرحمت خویش قرار می داد و خدمتشان را در حد لازم می ستود. این روش، دلسوزان و خدمت گزاران را به خدمت بیشتر تشویق می کرد و مجال کارشکنی و خیانت را از فرصت طلبان و خائنان سلب می نمود. از نمونه های تشویق مسئولان به سبب خدمت شایسته می توان به نامه آن حضرت خطاب به عمر بن ابی سلمه اشاره کرد که فرمود: تاکنون زمامداری را به نیکی انجام دادی، و امانت را پرداختی، پس به سوی ما حرکت کن، که تصمیم دارم به سوی ستمگران شام حرکت کنم، دوست دارم در این جنگ با من باشی، زیرا تو از دلاورانی هستی که در جنگ با دشمن و برپا داشتن ستون دین از آنان یاری می طلبیم (نهج البلاغه، نامه ۴۲). آن حضرت در خصوص اهمیت نظارت بر مسئولان حکومتی خطاب به مالک اشتر می فرماید:

تَقَقَّدْ أَعْمَالَهُمْ، وَابْعَثِ الْعِيُونَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنْ تَعَاهَدَكَ فِي السَّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدُّهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ، وَالزُّفْقِ بِالرَّعِيَةِ. وَتَحَفَّظْ مِنَ الْأَعْوَانِ، فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى

خِيَانَةً اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارُ عُيُونِكَ، أَكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا، فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ، وَأَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ، ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَدْلَةِ، وَوَسَّمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ، وَقَلَّدْتَهُ عَارِ الثَّهْمَةِ. وَتَقَعَّدَ أَمْرَ الْخَوَاجِ بِمَا ضَلَحَ أَهْلُهُ، فَإِنَّ فِي صِلَاحِهِ وَصِلَاحِهِمْ صِلَاحًا لِحَالِئِ سَوَاهِمُ (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو و وفاییشه بر آنان بگمار، که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانتداری، و مهربانی با رعیت خواهد بود. و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد، و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تایید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده او را با تازیانه کیفر کن، و آنچه از اموال که در اختیار دارد از او بازپس گیر، سپس او را خوار دار، و خیانتکار بشمار، و طوق بدنامی به گردنش بیفکن. مالیات و بیت المال را بگونه ای واریسی کن که صلاح مالیات دهندگان باشد، زیرا بهبودی مالیات و مالیات دهندگان، عامل اصلاح امور دیگر اقشار جامعه می باشد.

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در توصیه های بالا بر اهمیت اصل نظارت، ویژگی های ناظران یعنی استفاده از افراد صادق و وفادار، انجام نظارت پنهانی، سوق دادن مسئولان به سوی عمل صالح و شایسته و اهتمام به فرهنگ لطف و امانت داری در برخورد با مردم، اهتمام ویژه به سلامت نفس مسئولان نزدیک و برخورد قاطع و سخت با خیانت کاران تاکید می کند. ایشان در خصوص نظارت بر امور اقتصادی حکومت حساسیت بسیار زیادی نشان داده و سلامت اقتصادی را عامل اصلاح جامعه و مردم می داند. امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در راستای نظارت بر عملکرد مسئولان حکومت اسلامی در نامه ای به عثمان بن حنیف انصاری عامل بصره وی را مورد مؤاخذه قرار می دهد و می فرماید:

«يَا بَنَ حَنِيفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ قُتَيْبَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَأْذُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ لَكَ الْأَلْوَانُ وَتُنْقَلُ إِلَيْكَ الْحِفَانُ وَمَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْهُوٌّ وَغَنِيمُهُمْ مَدْعُوٌّ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱۶: ۲۰۵).

ای پسر حنیف! به من خبر رسیده که مردی از جوانان اهل بصره تو را به مهمانی خوانده و تو هم به آن مهمانی شتافته ای، با غذاهای رنگارنگ، و ظرف هایی پر از طعام که به سویت آورده می شده پذیراییت کرده اند؛ خیال نمی کردم مهمان شدن به سفره قومی را قبول کنی که محتاج شان را به جفا می رانند، و توانگرشان را به مهمانی می خوانند.

نامه ۴۵ نهج البلاغه نشان‌دهنده آن است که حضرت امام علی (علیه السلام) عملکرد مسئولان حکومتی را با دقت و حساسیت بسیار رصد می‌کند و بلافاصله پس از بروز خطا از سوی مسئولان، موارد را به آنان گوشزد می‌کند. آن حضرت نسبت به شریح قاضی که در زمان حکومت آن حضرت خانه‌ای به مبلغ هشتاد دینار خرید، و خبر آن به امیرمؤمنان علی (علیه السلام) رسید، وی را خواست و به او فرمود:

«بَلِّغْنِي أَنَّكَ ابْتَعْتَ دَارَ ابْنِ مَرْثَدٍ وَأَوْكَنْتَ لَهَا كِتَابًا وَأَشْهَدْتُ فِيهِ شُهُودًا... يَا شَرِيحُ أَمَا إِنَّهُ سَيَأْتِيكَ مَنْ لَا يَنْظُرُ فِي كِتَابِكَ وَلَا يَسْأَلُكَ عَنْ بَيْتِكَ حَتَّى يُخْرِجَكَ مِنْهَا شَاخِصًا وَيُسَلِّمَكَ إِلَى قَبْرِكَ خَالِصًا فَإِنْظِرْ يَا شَرِيحُ لَا تَكُونُ ابْتَعْتَ هَذِهِ الدَّارَ مِنْ غَيْرِ مَالِكَ أَوْ تَقَدَّتْ الثَّمَرُ مِنْ غَيْرِ حَلَالٍ فَإِذَا أَنْتَ قَدْ خَسِرْتَ دَارَ الدُّنْيَا وَدَارَ الْآخِرَةِ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۷).

به من خبر رسیده خانه‌ای به هشتاد دینار خریده، و برایش سند نوشته، و بر آن گواهانی گرفته‌ای... به زودی کسی (ملک الموت) به نزدت می‌آید که به سند خانه نظر نمی‌کند، و از گواه آن نمی‌پرسد، تا آنکه تو را از خانه بیرون می‌کند، و تنها تسلیم خانه قبر می‌نماید. ای شریح، مواظب باش که این خانه را از غیر مال خود نخریده، یا قیمت آن را از غیر مال حلال نداده باشی، که در این صورت دچار خسارت دنیا و آخرت شده‌ای.

خودنظارتی یکی از امور مورد تاکید امیرمؤمنان علی (علیه السلام) است. در نهج البلاغه درباره این موضوع می‌خوانیم که:

«وَاللَّهِ لَأَنْ أُبَدَّ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِبًا لِبَعْضٍ مِنْ الْخَطَامِ وَكَيْفَ أَظْلِمُ أَحَدًا لِنَفْسٍ يَسْرِعُ إِلَى الْبَلَى قَوْلُهَا وَيُطَوِّلُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۵).

«به خدا قسم اگر شب را به بیداری به روی خار سعدان مسهده یا در غل‌ها مجرده یا بدنها به بدنم روی زمین کشیده شوم، پیش من محبوب‌تر است از اینکه خدا و رسولش را در قیامت دیدار کنم در حالی که به بعضی از مردم ستم نموده، و چیزی از مال بی ارزش دنیا غصب کرده باشم! چگونه به کسی ستم کنم برای وجودی که به سرعت به سوی کهنگی و پوسیدگی پیش می‌رود، و اقامتش در زیر توده خاک طولانی می‌شود (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۲۳۲)؟»

عملکرد آن حضرت در برابر درخواست ویژه خواری نزدیکان قابل توجه و آموزنده است. در نهج البلاغه در این باره آمده است که:

«وَاللّٰهُ لَقَدْ رَأٰثَ عَقِيْلًا وَقَدْ اَمْلَقَ حَتّٰى اسْتَمَاحَنِ مِنْ بُرْكَ صَاعًا وَرَأٰثَ صِنَانَهُ شُعْتَ الشُّعُوْرِ غُبَرِ الْاَلْوَانِ مِنْ قَفْرِ هَمٍّ كَمَا سُوْدَتْ وُجُوْهُهُمْ بِالْعُظْمِ وَعَاوَدَنِ مُوْكَدًا وَكَرَّرَ عَلَى الْقَوْلِ مُرَدَّدًا فَاصْغَيْتَ اِلَيْهِ سَمْعِيْ فَظَنَنْ اَنِّ اُيْعُهُ دِيْنِيْ وَاتَّبَعُ قِيَادَهُ مُقَارِقًا طَرِيْقَتِيْ فَلَحِمْتُ لَهُ حَدِيْدَةً ثُمَّ اَدْنَيْتُهَا مِنْ جِسْمِهِ لِيَعْتَبِرَ بِهَا فَصَجَّ صَجِيْحٌ ذِيْ دَنْفٍ مِنْ اَلْمَهَا وَكَذَا اَنْ يَحْتَرِقَ مِنْ مِيسَمِهَا فَقُلْتُ لَهُ نَكَلْتُكَ التَّوَاكُلُ يَا عَقِيْلُ اَتَيْتُنْ مِنْ حَدِيْدَةٍ اَحْمَاهَا اِنْسَانُهَا لِلْعَبَةِ وَتَجَرْنِيْ اِلَى نَارٍ سَجَرَهَا جَبَّارٌ هَالِعُصْبِهِ اَتَيْتُنْ مِنَ الْاَذَى وَ لَا اَتِيْنُ مِنْ لَظْيٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱۱: ۲۴۵).

به خدا قسم عقیل را در اوج فقر دیدم که یک من گندم از بیت المال شما را از من درخواست داشت، و کودکانش را از پریشانی فقر، با موهای غبار آلود و رنگهای تیره دیدم، که گویی صورتشان را با نیل سیاه کرده بودند، عقیل به درخواستش اصرار، و سخنش را تکرار می کرد. من به گفتارش توجه می کردم، و او خیال می کرد که دینم را به او فروخته، و از راه و روشم دست برداشته و به خواسته اش تن می دهم، در این اثنا آهن پاره ای را گذاخته و به بدن او نزدیک کردم تا مایه عبرتش شود، ناگهان چون ناله بیمار، از حرارت آن آهن پاره ناله زد، و نزدیک بود از آن آهن گذاخته بسوزد، به او گفتم: مادران داغدار بر تو بگیرند ای عقیل، آیا تو در برابر آهن پاره ای که انسانی آن را به شوخی و بازی برافروخته ناله می زنی، ولی مرا به جانب آتشی که خداوند قهار به جهت خشم خود افروخته می کشانی؟! آیا تو از این درد اندک ناله بزنی، و من از آتش سوزنده جهنم ناله نزنم (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۲۳۲)؟

برخورد آن حضرت در مواجهه با پیشنهاد رشوه از سوی افراد بانفوذ بسیار دقیق و آموزنده است. ایشان درباره این موضوع می فرماید:

«طَارِقٌ طَرَفًا يَمْلُفُوْفَةً فِيْ وَعَانِهَا وَمَعْجُوْنَةٍ شَنَنْتُهَا كَمَا عَجَنْتَ بِرِيْقِ حَيَةٍ اَوْ قِيْنَهَا فَقُلْتُ اَصِلَّةٌ اَمْ زَكَاةٌ اَمْ صَدَقَةٌ فَذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْنَا اَهْلُ الْبَيْتِ فَقَالَ لَا ذَا وَلَا ذَاكَ وَلَكِنَّهَا هَدِيَّةٌ فَقُلْتُ هَلَيْتُكَ الْمُبُولُ اَعَنْ دِيْنَ اللّٰهِ اَتَبْتَنِيْ لِيَخْذَعَنِيْ اَمْ حَبِيْطٌ اَنْتَ اَمْ ذُوْ حِنَّةٍ اَمْ تَفْجُرُ وَاللّٰهُ لَوْ اَعْطَيْتُ الْاَقَالِيْمَ السَّبْعَةَ بِمَا نَحْتُ اَفْلَاكِهَا عَلٰى اَنْ اَعْصِيَ اللّٰهُ فِيْ مَلَمَةٍ اَسْلَبْنَهَا جُلْبَ شَعِيْرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ وَاِنْ دُنْيَاكُمْ عِنْدِيْ لَا هُوْنٌ مِنْ وَرَقَةٍ فِيْ فَمٍ جَرَادَةٍ تَقْصُمُهَا مَا لَعَلِيْ وَلَيْعِمُ بَفْنِيْ وَلَذَلِكَ لَا تَبْقَى نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ سُبَاتِ الْعُقَلِ وَتُجِجُ الزَّلَّلِ وَبِهِ لُسْتَعِيْنُ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴، ج ۱۱: ۲۴۵-۲۴۶).

شخصی در تاریکی شب با ارمغانی در ظرف بسته، و حلوانی که آن را خوش نداشتم و به



آن بدبین بودم به طوری که انگار می‌کردی آن را با آب دهان یا استفراغ مار ساخته‌اند نزد من آمد، به او گفتم: این صله است یا زکات یا صدقه؟ اینها که بر ما اهل بیت حرام است. گفت: نه این است و نه آن، بلکه هدیه است. گفتم: مادرت به عزایت بنشیند، آمده ای از راه دین خدا فریبم دهی؟! یا دستگاه فکر و اندیشه‌ات به هم خورده، یا دیوانه‌ای و یا بیهوده‌گویی؟ به خدا قسم اگر هفت اقلیم را با آنچه زیر آسمان‌های آنهاست به من بدهند تا خداوند را با ربودن پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم به چنین کاری دست نمی‌زنم. و بی‌شک دنیای شما نزد من از برگ‌گی که در دهان ملخی است و آن را می‌جوّد خوارتر است! علی را با نعمتی که از دست می‌رود و لذتی که باقی نمی‌ماند چکار؟! از خواب عقل، و زشتی لغزش به خدا پناه می‌بریم، و از او یاری می‌طلبیم (نهج البلاغه، ۱۳۸۸: ۲۳۳).

بر اساس آنچه گذشت، با توجه به اهمیت نظارت بر عملکرد مسئولان و اهتمام ویژه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) به این امر در کلام و عمل، به منظور احصای مؤلفه‌های نظارت صحیح و کارآمد در گفتار آن حضرت به شیوه علمی و با استفاده از نظر خبرگان این پژوهش انجام شد.

پیشینه تحقیق

بررسی‌های به عمل آمده حاکی از آن است که کتاب‌ها و پژوهش‌هایی در خصوص شیوه نظارت بر مسئولان حکومت از دیدگاه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) نگاشته شده است؛ که در این بخش بر اساس میزان اهمیت به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

- اخوان کاظمی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «اهداف و کارکردهای نظارت در نظام سیاسی اسلام» نظارت حکومتی را در نظام اسلامی بررسی کرده است. در این تحقیق مواردی از قبیل تحقق توحید و اجرای شریعت، احیای حق و عدالت‌خواهی، امر به معروف و نهی از منکر، اصلاحات اساسی و مبارزه با فساد و کنترل قدرت سیاسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش بر وابستگی کامل نظارت بر حکومت با آموزه‌های اسلامی اذعان نموده، و آن را باعث افزایش کارآمدی نظام دانسته است.
- فلاح سلوک‌لایی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با نام «نظارت بر حکومت و ساز و کارهای آن در اسلام» روش‌های نظارت بر حکومت را در دین اسلام بررسی نموده و خاطرنشان می‌کند که: نظارت در اسلام شامل دو بخش اصلی بیرونی و درونی است. ایشان ساز و کارهای نظارتی را در حکومت

اسلامی یکی از راهکارهای رساندن فرد و جامعه به سعادت دنیوی و اخروی برشمرده است. در این تحقیق نظارت بر کارگزاران حکومتی در نظام اسلامی کارآمدتر از دیگر نظام‌ها معرفی شده است.

- نساجی‌زواره (۱۳۸۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «بایسته‌های مدیریت از منظر امام علی (علیه السلام)» به تبیین ضرورت و مفهوم کنترل و نظارت پرداخته و موانع، مراحل و آثار کنترل و نظارت را با تأکید بر سیره و دیدگاه امام علی (علیه السلام) مورد بررسی قرار داده است. در این مقاله از نظارت به عنوان عاملی برای جلوگیری از خودمحوری و جزمیت یاد شده است.

- طاهری (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «نظارت اصلی از اصول مدیریت از دیدگاه قرآن و سنت» اهمیت نظارت در مدیریت جامعه اسلامی را تحلیل کرده است. در این تحقیق مصادیق متعددی از نظارت در قرآن کریم ذکر شده است، و شیوه نظارتی امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بر حکومت اسلامی به عنوان نمونه‌ای عملی از نظارت طبق آموزه‌های اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش انضباط اقتصادی، انضباط نظامی، انضباط اجتماعی و وجدان اخلاقی را از مهمترین موضوعات مورد تأکید در نظارت بر کارگزاران حکومتی دانسته است.

- پژوهنده (۱۳۸۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «اطلاعات و نظارت در حکومت علوی» به اهمیت مسأله نظارت و ارزشیابی مستمر امور مسئولان و نظام تشویق و تنبیه از دیدگاه امام علی (علیه السلام) پرداخته است. محقق با تأکید بر سیره امیرمؤمنان علی (علیه السلام) معتقد است که بازرسی و نظارت یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سالم ماندن نظام حکومتی است و دولت‌ها برای بقای خود ناگزیر از اجرای دقیق و مستمر نظارت هستند.

- آیت‌الله‌زاده (۱۳۸۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «بازرسان حکومت علوی» به توصیف شیوه نظارتی امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بر امور مسئولان حکومتی در دوران خلافت آن حضرت پرداخته است. گماشتن کارگزاران مکتبی، کاردان، دقیق، راستگو و وفادار از ویژگی‌های بازرسان حکومت علوی است، که مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

اکثر پژوهش‌های انجام شده با موضوع نظارت بر مسئولان حکومتی از دیدگاه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) به صورت توصیفی تدوین شده‌اند. وجه تمایز این تحقیق با تحقیق‌های یادشده در این است که در استخراج اندیشه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) از نهج البلاغه و کتاب‌های مرتبط، و اولویت‌بندی و تحلیل مواضع امام (علیه السلام) درباره نظارت بر مسئولان حکومتی، با خبرگان دانشگاهی و حوزوی مشورت کردیم و از نظر علمی و تخصصی ایشان در ارائه نتایج استفاده نمودیم. همچنین در فرایند

بررسی و تحلیل سیره نظری و عملی امام (علیه السلام) از روش تحلیل ساختاری تفسیری که روشی علمی و نظام‌مند است بهره گرفتیم.

روش تحقیق

با عنایت به ماهیت موضوع و نوع متغیرهای تحقیق، روش ساختاری - تفسیری را که دارای رویکردی کیفی است، به عنوان روش پژوهش انتخاب کردیم. در این مقاله اطلاعات اولیه را با مراجعه به متن عربی و ترجمه فارسی نهج البلاغه و کتاب‌های مرتبط گردآوری کردیم. سپس مفاهیم مربوط به راهبرد نظارت بر امور مسئولان حکومتی را از دیدگاه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) به روش تحلیل محتوا، استخراج و استنباط نمودیم. با عنایت به ماهیت و اهداف تحقیق، محتوای احصا شده را به شیوه کیفی تحلیل کردیم. برای تفسیر محتوای مورد نظر داده‌های متنی را از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند در شاخه‌های مختلف سازماندهی نمودیم. پس از استخراج مفاهیم مرتبط با راهبرد نظارت بر عملکرد مسئولان، برای آگاهی از کیفیت ارتباط مفاهیم و به منظور تکمیل معیارهایی که از طریق مطالعه ادبیات موضوع احصا کرده بودیم، و همچنین تعیین ارتباط میان محورهای احصا شده با استفاده از روش نمونه‌گیری هدفمند، با ۳۱ نفر از اعضای هیات علمی دانشگاه‌ها و متخصصان علوم حوزوی که با متن نهج البلاغه و سیره امیرمؤمنان علی (علیه السلام) آشنایی داشتند، مصاحبه کردیم. مصاحبه‌های انجام شده از نوع مصاحبه نیمه ساختاریافته بودند که در آن‌ها ضمن تعیین سوال‌های تحقیق به صورت دقیق، پاسخ‌دهندگان در تعیین ارتباط میان مؤلفه‌های احصا شده به اظهار نظر پرداختند. نوع مسئولیت، مدرک و رشته تحصیلی خبرگان شرکت کننده در مصاحبه به شرح جدول زیر است:

جدول (۱): لیست خبرگان شرکت کننده در بخش مصاحبه تحقیق

سمت	مدرک تحصیلی	رشته تحصیلی	مرتبه	محل خدمت	تعداد
عضو هیات علمی	سطح ۴ علوم حوزوی	علوم حوزوی	دانشیار	دانشگاه شهید چمران	۱
عضو هیات علمی	سطح ۴ علوم حوزوی	علوم حوزوی	استادیار	دانشگاه آزاد اسلامی	۴
عضو هیات علمی	دکتری تخصصی	الهیات و معارف اسلامی	دانشیار	دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم	۲
عضو هیات علمی	دکتری تخصصی	الهیات، زبان و ادبیات عرب، علوم	استادیار	دانشگاه فردوسی	۸

علمی	سیاسی، حقوق			
عضو هیات علمی	دانشجوی دکتری	تاریخ اسلام، شیعه‌شناسی، سیاستگذاری عمومی	مربی	دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
عضو هیات علمی	دکتری تخصصی	علوم و معارف نهج البلاغه، زبان و ادبیات عرب	استادیار	دیگر دانشگاه‌ها
جمع	۳۱			

سوال‌های مطرح شده در فرم مصاحبه را از معیارهای گردآوری شده در جدول (۲) استخراج کردیم. پس از آگاهی از نحوه ارتباط مفاهیم گردآوری شده، داده‌ها را با استفاده از روش ساختاری-تفسیری مورد تجزیه و تحلیل قرار دادیم.

الف) الگوی ساختاری - تفسیری (ISM)

الگوی ساختاری - تفسیری (ISM)^۱ که توسط وارفیلد^۲ در سال ۱۹۷۴ مطرح شد، روشی برای کشف و فهم رابطه منطقی میان عناصر یک نظام است. به عبارت دیگر الگوی ساختاری - تفسیری (ISM) روشی برای ساختاربندی تعاملی عناصر گوناگون و مرتبط در یک فرایند سیستماتیک جامع است (آذر ۱۳۹۲: ۲۱۷).

ب) مراحل اجرای الگوی ساختاری - تفسیری (ISM)

برای به دست آوردن روابط و سطوح عناصر در یک سیستم به روش ISM فرایند زیر به صورت مرحله‌ای اجرا می‌شود.

تعیین متغیرها

روش ISM با شناسایی و تدوین متغیرهای مرتبط با مسأله آغاز می‌شود. این متغیرها از طریق مطالعه اسناد و ادبیات موضوع، مصاحبه با خبرگان و یا پرسشنامه به دست می‌آیند (آذر ۱۳۹۲: ۱۳۸). در این تحقیق ۶ متغیر برتر از نظر اثرگذاری با مطالعه ادبیات موضوع و پرسش از خبرگان شناسایی و به شرح جدول (۲) تدوین گردید. لازم به ذکر است که برای هر مفهوم جملات متعددی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) احصا گردید، که به جهت رعایت اختصار به ذکر یک نمونه برای هر مفهوم بسنده کردیم.

۱- Interpretive structural modeling

۲- Warfield



جدول (۲): متغیرهای احصا شده از طریق مطالعه ادبیات موضوع

منبع	کلام امیرمؤمنان علی (علیه السلام)	مفهوم
میانجی، ۱۳۷۴: ۳۳؛ نهج البلاغه، نامه ۴۱	در پی گزارش ابوالاسود در خصوص عملکرد ابن عباس فرماندار بصره در نامه‌ای به وی تصریح کرد: من تو را در امانت خود شریک نمودم... نه با پسرعمویت مواسات نمودی و نه امانت را ادا کردی.	۱. تعهد و امانت‌داری
ابن شعبه حرّانی، ۱۳۷۹: ۱۴۰	مبادا شرافت و بزرگی کسی موجب شود که خدمات کوچکی را بزرگ کنی، و گمنامی شخصی تو را بر آن دارد که کارهای بزرگش را کوچک شماری.	ناظران
ابن اثیر، ۱۴۰۰ق: ۳۰۹	کسانی را که به سخنان تو اعتقادی نداشته و عقیده تو را درباره ما قبول ندارند، به کار مگیر.	۲. اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب مسئولان
نهج البلاغه، نامه ۵۳	در امور کارگزاریانت بیندیش، و پس از آزمایش به کارشان بگمار، و با میل شخصی، و بدون مشورت آنان را به کارهای مختلف وادار نکن.	
نهج البلاغه، نامه ۵۳	نامه‌های محرمانه، که دربردارنده سیاستها و اسرار تو است، از میان نویسندگان به کسی اختصاص ده که صالح‌تر از دیگران باشد.	
نهج البلاغه، نامه ۳	خطاب به شریح قاضی: به من خبر دادند که خانه‌ای به هشتاد دینار خریده‌ای... ای شریح! اندیشه کن که آن خانه را با مال دیگران یا با پول حرام نخریده باشی، که آنگاه خانه دنیا و آخرت را از دست داده‌ای.	۳. برخورد قاطع با مسئولان متخلف
نهج البلاغه، نامه ۵۳	و از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن، و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد، و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تایید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده او را با تازیانه کیفر کن، و آنچه از اموال که در اختیار دارد از او بازپس گیر	
نهج البلاغه، نامه ۷۱	سرزنش منذر بن الجارود به سبب خیانت اقتصادی: ... به من خبر دادند، که در هواپرستی چیزی را فرو گذار نکرده، و توشه‌ای	



منبع	کلام امیرمؤمنان علی (علیه السلام)	مفهوم
	برای آخرت خود باقی نگذاشته ای، دنیای خود را با تباه کردن آخرت آبادان می کنی، و از دین خدا بریدی، اگر گزارش رسیده درست باشد، شتر خانه ات، و بند کفشت از تو باارزش تر است، و کسی که همانند تو باشد، نه لیاقت پاسداری از مرزهای کشور را دارد، و نه می تواند کاری را به انجام رساند، پس چون این نامه به دست تو رسد، نزد من بیا.	
نهج البلاغه، نامه ۴۰	آن حضرت در نکوهش یک کارگزار فرمود: ... از تو خبری رسیده است که در امانت خود خیانت کردی. به من خبر رسیده که کشت زمینها را برداشته، و آن چه را که می توانستی گرفته، و آنچه در اختیار داشتی به خیانت خورده ای، پس هر چه زودتر حساب اموال را برای من بفرست و بدان که حسابرسی خداوند از حسابرسی مردم سخت تر است.	
مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱: ۱۰۴	به نقل از امام باقر (علیه السلام): از برنامه های حکومتی امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) این بود که هر روز صبح در بازارهای کوفه می گشت، بر سر هر بازاری می ایستاد و با صدای بلند می فرمود: ای گروه تاجران! قبل از هر کار از خدا طلب خیر کنید و با آسان گرفتن در معاملات، برکت بجوئید؛ دل خریداران را به دست بیاورید و با حلم و بردباری، خود را زینت بخشید؛ از دروغ و سوگند و ظلم پرهیزید، با مظلومان به انصاف رفتار کنید و به ربا نزدیک نشوید. ایشان بازاریان را به رعایت عدالت در معاملات توصیه می کرد و آنان را نسبت به عاقبت ناگوار گناه و حرام خواری آگاه می فرمود. بازاریان نیز سخنانش را گوش می کردند و سپس می گفتند: ای امیرالمؤمنین (علیه السلام)، آنچه گفتی شنیدیم و فرمان می بریم.	۴. نظارت مستقیم حاکم
نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷	مرا به سبب فرمانبرداریم از خدا و نیز رفتار نیکویی که با شما داشته ام، به نیکی مستایید.	۵. خودنظارتی (پیشگامی در قرار دادن خود در
نهج البلاغه،	آن سان که با جباران سخن می گویند، با من سخن مگویید.	



منبع	کلام امیرمؤمنان علی (علیه السلام)	مفهوم
خطبه ۲۰۷		معرض نظارت
نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷	از من پنهان مدارید آنچه را از مردم خشمگین به هنگام خشمشان پنهان می‌دارید.	مردم)
نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷	به چاپلوسی و تملق با من رفتار مکنید و مپندارید که گفتن حق بر من گران می‌آید. نخواهم که مرا بزرگ انگارید، زیرا هر که شنیدن حق بر او گران آید، یا نتواند اندرز کسی را در باب عدالت بشنود، عمل کردن به حق و عدالت بر او دشوارتر است.	
نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷	با من از گفتن حق، یا مشورت در عدالت خودداری نکنید.	
نهج البلاغه، نامه ۵۳	رفتار کارگزاران را بررسی کن، و جاسوسانی راستگو، و وفایسته بر آنان بگمار، که مراقبت و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانتداری، و مهربانی با رعیت خواهد بود.	
مغنیه، ۱۴۲۷، ج ۴: ۶	امیرمؤمنان علی (علیه السلام) توسط مأموران مخفی باخبر شده که: مصقلة بن هبیره حقوق مسلمانان را از بیت المال پرداخت نمی‌کند و خویشان و افراد قبیله خود را بر دیگران ترجیح می‌دهد. لذا نامه‌ای به او نوشت و فرمود: پروردگارت را به خشم آورده‌ای و پیشوایت را عصیان نموده‌ای. حق پروردگارت را سبک مشمار و دنیایت را با نابودی دینت اصلاح مکن.	۶. نظارت پنهانی

ماتریس ساختاری روابط درونی متغیرها (SSIM)^۱

ماتریس ساختاری روابط درونی متغیرها، بر اساس متغیرهای احصا شده طراحی می‌گردد. در سطر و ستون ماتریس، متغیرها به ترتیب درج شده و سپس روابط آن‌ها به صورت دایره‌دو با استفاده از نمادهای استاندارد مشخص می‌شود.

^۱- Structural self-interaction matrix

روابط مفهومی در ماتریس خودتعاملی ساختاری (جیتش تاکار^۱ و دیگران، ۲۰۰۷)

V: یعنی i منجر به j می شود. (سطر بر ستون اثرگذار باشد.)

A: یعنی j منجر به i می شود. (ستون بر سطر اثرگذار باشد.)

X: تأثیر دوطرفه j بر i و i بر j را نشان می دهد. (سطر و ستون برهم اثرگذار باشند.)

O: عدم وجود رابطه بین j و i را نشان می دهد. (سطر و ستون برهم اثر نداشته باشند.)

ماتریس دستیابی^۲

ماتریس دستیابی با تبدیل نمادهای روابط ماتریس SSIM به اعداد صفر و یک بر حسب قاعده زیر حاصل می گردد. برای استخراج ماتریس دستیابی، در هر سطر عدد صفر را جایگزین A و O می کنیم، و عدد یک را جایگزین X و V می کنیم.

نماد مفهومی	i به j (سطر منجر به ستون)	j به i (ستون منجر به سطر)
V	۱	۰
A	۰	۱
X	۱	۱
O	۰	۰

سازگار کردن ماتریس دستیابی

پس از تبدیل تمام سطرها به عددهای صفر و یک، نتیجه حاصل از این عددگذاری ماتریس اولیه دستیابی را به وجود می آورد. در ماتریس اولیه دستیابی بایستی سازگاری درونی بین متغیرها یا همان روابط ثانویه بین ابعاد و شاخص ها برقرار شود. لذا در رابطه ثانویه اگر بُعد J منجر به بُعد I گردد، و بُعد I منجر به بُعد K شود، در نتیجه بایستی بُعد J منجر به بُعد K شود. اگر در ماتریس دستیابی این روابط برقرار نبود باید ماتریس اصلاح شده و روابط مورد نظر جایگزین شوند (هوانگ^۳ و دیگران، ۲۰۰۵). در این تحقیق متغیرهای درونی را با استفاده از معادله خطی زیر سازگار کردیم.

۱- Jitesh Thakkar

۲- Reachability matrix

۳- Huang



$$\begin{cases} X_1 - X_2 + 2X_3 + X_4 + X_5 + X_6 = 0 \\ 2X_1 + 2X_2 - X_4 + X_5 + X_6 = 0 \\ 3X_1 + X_2 + 2X_3 + X_4 + X_5 + X_6 = 0 \\ X_1 + X_2 + X_3 + X_4 + X_5 + X_6 = 0 \\ X_1 + X_2 + X_3 + X_4 + X_5 + X_6 = 0 \\ X_1 + X_2 + X_3 + X_4 + X_5 + X_6 = 0 \end{cases} \quad \begin{bmatrix} 1 & 0 & 1 & 0 & 1 & 1 \\ 1 & 1 & 1 & 1 & 1 & 1 \\ 1 & 1 & 1 & 1 & 0 & 1 \\ 0 & 0 & 0 & 1 & 1 & 0 \\ 0 & 0 & 0 & 0 & 1 & 1 \\ 0 & 0 & 0 & 0 & 0 & 1 \end{bmatrix} \begin{bmatrix} X_1 \\ X_2 \\ X_3 \\ X_4 \\ X_5 \\ X_6 \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} 0 \\ 0 \\ 0 \\ 0 \\ 0 \\ 0 \end{bmatrix}$$

نمودار (۱): فرایند سازگار کردن متغیرهای درونی تحقیق

سطح بندی عناصر ماتریس دستیابی

در این مرحله مجموعه ورودی متشکل از «مجموعه پیش نیاز به اضافه مجموعه مقدماتی»^۱ و نیز مجموعه خروجی متشکل از «مجموعه دستیابی به اضافه مجموعه دریافتی»^۲ برای هر یک از متغیرها از روی ماتریس دستیابی سازگار شده استخراج می‌شود. مجموعه ورودی برای هر متغیر شامل خود آن متغیر و سایر متغیرهایی است که در به وجود آمدن آن متغیر نقش دارند. مجموعه خروجی برای هر متغیر شامل خود متغیر مورد نظر و سایر متغیرهایی است که در به وجود آمدن آن‌ها نقش دارد؛ و یا به عبارت دیگر متغیرهایی که از طریق این متغیر می‌توان به آن‌ها دست یافت. پس از تعیین مجموعه ورودی و خروجی برای هر متغیر، عناصر مشترک در مجموعه ورودی و خروجی برای هر متغیر شناسایی می‌شوند (جیتیش تاکار و دیگران، ۲۰۰۷: ۲۷).

رسم الگو

در این مرحله بر اساس سطح متغیرها، آن‌ها را بر اساس اولویت به دست آمده از بالا به پائین ترسیم می‌کنیم؛ و آنگاه بر اساس ماتریس دستیابی سازگار شده، روابط بین متغیرها را با خطوط جهت دار مشخص می‌نماییم (جیتیش تاکار و دیگران، ۲۰۰۷: ۲۷).

تجزیه و تحلیل MICMAC^۳

هدف تجزیه و تحلیل MICMAC، تشخیص و تحلیل قدرت نفوذ^۴ و وابستگی^۵ متغیرهاست (زوی^۶ و دیگران، ۲۰۰۵: ۲۴۶).

۱- Antecedent set

۲- Reachability set

۳- Matrix Impact Cross-Reference Multiplication Applied to a Classification

۴- Driving power

۵- Dependence

۶- Ravi

یافته‌های پژوهش

همانگونه که اشاره شد، به منظور استخراج الگو در گام اول باید متغیرهای مورد نظر شناسایی شوند. به این منظور بر اساس تحلیل محتوای صورت گرفته در خصوص نهج البلاغه، متغیرهای مورد استفاده در الگو بر اساس مفاهیم احادیث و روایات و توسط خبرگان استخراج گردید. فهرست این متغیرها در جدول (۳) قابل ملاحظه است. پس از تشکیل ماتریس روابط درونی، این ماتریس در قالب مصاحبه با خبرگان امر تکمیل گردید؛ و اطلاعات جمع‌آوری شد، که نتایج نهایی در جدول (۳) در قالب ماتریس دستیابی یکپارچه قابل ملاحظه است.

جدول (۳): ماتریس دستیابی یکپارچه خبرگان

بُعد	۱	۲	۳	۴	۵	۶	قدرت نفوذ
۱. تعهد و امانت‌داری ناظران	۱	۱	۰	۱	۱	۱	۵
۲. اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب‌ها	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۶
۳. برخورد قاطع با مسئولان متخلف	۱	۱	۱	۱	۰	۱	۵
۴. نظارت مستقیم حاکم	۰	۰	۰	۱	۱	۰	۲
۵. خودنظارتی	۰	۰	۰	۰	۱	۱	۲
۶. نظارت پنهانی	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۱
میزان وابستگی	۳	۳	۲	۴	۴	۵	

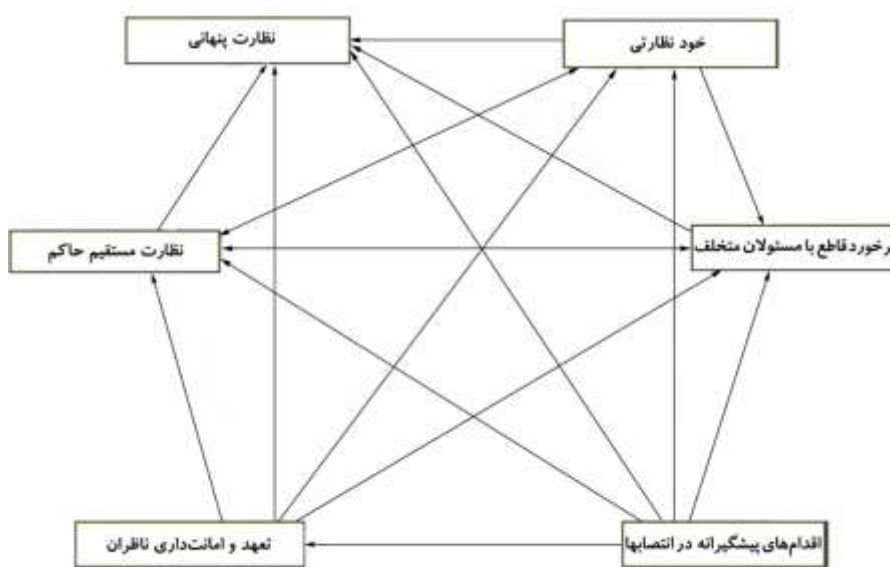
پس از تدوین مجموعه ورودی و خروجی که در روش‌شناسی پژوهش بیان شد، و نیز احصای مجموعه مشترک، آن‌ها را سطح‌بندی می‌کنیم. در این مرحله متغیرهایی که مجموعه خروجی و مشترک آن‌ها کاملاً مشابه باشند، در بالاترین سطح از سلسله مراتب الگوی ساختاری تفسیری قرار می‌گیرند. پس از آنکه بالاترین سطح مشخص شد، از دیگر معیارها تفکیک می‌شود. سپس دیگر سطوح در فرایندی مشابه مشخص می‌شوند. سطح‌بندی معیارهای این تحقیق در جدول (۴) ارائه شده است.



جدول (۴): سطح‌بندی مجموعه معیارها

ردیف	معیار	مجموعه ورودی	مجموعه خروجی	مجموعه مشترک	سطح
۱	تعهد و امانت‌داری ناظران	۱، ۲، ۳	۱، ۲، ۴، ۵، ۶	۱، ۲	۳
۲	اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب‌ها	۱، ۲، ۳	۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶	۱، ۲، ۳	۴
۳	برخورد قاطع با مسئولان متخلف	۲، ۳	۱، ۲، ۳، ۴، ۶	۲، ۳	۳
۴	نظارت مستقیم حاکم	۱، ۲، ۳، ۴	۴، ۵	۴	۲
۵	خودنظارتی	۱، ۲، ۴، ۵	۵، ۶	۵	۲
۶	نظارت پنهانی	۱، ۲، ۳، ۵، ۶	۶	۶	۱

در این مرحله با توجه به مجموعه‌های ورودی، خروجی و مشترک و سطح هر یک از متغیرها در جدول سطح‌بندی، الگوی اولیه رسم و از طریق حذف انتقال‌پذیری‌ها در آن، الگوی نهایی به‌دست می‌آید. روابط بین متغیرها و جهت پیکان، از روی ماتریس دریافتی تجمیع شده به‌دست می‌آید.



نمودار ۲، ارتباط معیارهای احصا شده

نمودار فوق به عنوان نمودار رابطه بین معیارهای احصا شده، نشانگر رابطه موجود بین I و J می‌باشد. این نمودار رابطه درونی میان هر یک از معیارهای احصا شده را به وسیله خطوط رسم‌شده بین آن‌ها نشان می‌دهد. این نمودار در الگوی ساختاری تفسیری، الگوی ساختاری یا دیاگرام نامیده می‌شود.

در آخرین مرحله از الگوی ساختاری - تفسیری بایستی ماتریس قدرت نفوذ و وابستگی را استخراج کنیم. در این تحلیل متغیرها به چهار دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول "متغیرهای خودمختار" هستند که از قدرت هدایت و وابستگی ضعیفی برخوردارند. این متغیرها غالباً ارتباطی سست و کم‌رنگ با سیستم دارند. دومین دسته شامل "متغیرهای وابسته" هستند که از قدرت هدایت کم و وابستگی زیاد برخوردار می‌باشند. سومین دسته "متغیرهای پیوندی" هستند که دارای قدرت هدایت و وابستگی زیاد می‌باشند. این متغیرها غیرایستا هستند و هر نوع تغییر در آن‌ها می‌تواند سیستم را تحت تأثیر قرار دهد. لازم به ذکر است که پاسخ‌های صادرشده از سوی سیستم می‌تواند این متغیرها را تغییر دهد. چهارمین دسته متغیرهای "مستقل یا نفوذی" هستند که از قدرت هدایت قوی و وابستگی ضعیف برخوردارند. این متغیرها که معمولاً در سطوح آخر الگو قرار دارند، از بیشترین قدرت نفوذ و اثرگذاری بر دیگر متغیرها برخوردارند. در این مقاله ماتریس تحلیل قدرت نفوذ و وابستگی در نمودار (۲) نشان داده شده است.

	نفوذی							پیوندی						
۱۳														
۱۲	اقدام‌های پیشگیرانه							تعهد ناظران						
۱۱									برخورد با متخلفان					
۱۰														
۹														
۸														
۷														
۶														
۵									نظارت مستقیم					
۴										خود نظارتی				
۳							نظارت پنهانی							
۲														
۱														
	خود مختار							وابسته						
	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴

میزان وابستگی

نمودار (۳): ماتریس تحلیل قدرت نفوذ و وابستگی

معیارهای احصا شده در حوزه نظارت بر مسئولان حکومتی در اندیشه امیرمؤمنان امام علی (علیه السلام) از طریق مطالعه ادبیات موضوع احصا گردید و با رویکرد انطباق معیارهای یادشده با شرایط جامعه امروزی از دیدگاه خبرگان اولویت‌بندی شد. معیارهای ذکرشده در یک فرایند مرحله‌ای از طریق جدول (۲)،

- Autonomous variables λ



نمودار (۱)، جدول (۳)، جدول (۴)، نمودار (۲) و نمودار (۳) به دست آمدند. همان گونه که در ماتریس فوق (نمودار ۳) مشخص است، در این پژوهش، معیار اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب مسئولان دارای بیشترین ضریب اثرگذاری است. به همین دلیل این معیار، در قسمت معیارهای نفوذی قرار گرفته است؛ که حاکی از اثرگذاری بالای این معیار در الگو است. اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب مسئولان به معنای انتخاب و انتصاب مدیران اصلح در پست‌های کلیدی است، که یک اصل مهم و حیاتی در سوق دادن جامعه به سوی رشد و توسعه به‌شمار می‌رود. رعایت این معیار تا حدود زیادی هزینه‌های مادی و معنوی نظارت بر مسئولان را کاهش داده و آسیب‌های ناشی از انتخاب افراد ناصالح را در سیستم حکومتی از بین می‌برد. در ماتریس تحلیل قدرت نفوذ و وابستگی معیارهای تعهد و امانت‌داری ناظران و برخورد قاطع با مسئولان متخلف در ناحیه پیوندی قرار گرفتند. قرار گرفتن معیارهای یادشده در ناحیه پیوندی حاکی از آن است که امانت‌داری ناظران در انتقال درست و دقیق اخبار مسئولان و برخورد قاطع با افراد متخلف، نقشی سازنده در جلوگیری از خیانت مسئولان به مردم و بیت‌المال دارد. به تعبیر دیگر از نظر خبرگان شرکت‌کننده در مصاحبه این معیار با عملکرد صحیح مسئولان رابطه‌ای دوسویه دارد، و هر قدر نظارت دقیق‌تر و برخورد قاطع‌تر باشد، ظلم و خیانت در بین کارگزاران کمتر خواهد بود.

معیارهای نظارت مستقیم حاکم و خودنظارتی نیز بر اساس نظر خبرگان در زمره وابسته‌ترین متغیرها قرار گرفتند. این امر به معنای آن است که مؤلفه‌های فوق به امور مختلفی وابسته هستند. به عنوان نمونه نظارت مستقیم حاکم به شرایطی از قبیل مهیا بودن شرایط نظارت بستگی دارد. مؤلفه‌ای مانند فراهم بودن فرصت در نظارت مستقیم حاکم نقش بسزایی دارد. همچنین خودنظارتی به مؤلفه‌هایی از قبیل صالح و صادق بودن کارگزار دستگاه حکومتی بستگی دارد. لذا یکی از عوامل تحقق خودنظارتی انجام اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب مسئولان است. معیار نظارت پنهانی هم در ناحیه خودمختار ماتریس تحلیل قدرت نفوذ و وابستگی قرار گرفت. این امر به معنای آن است که از نظر خبرگان در شرایط کنونی جامعه، نظارت پنهانی در مقایسه با دیگر معیارها در اولویت بعد قرار دارد. در این خصوص لازم به ذکر است که شرکت‌کنندگان در مصاحبه بر این باورند که اقدام پیشگیرانه و نظارت آشکار نسبت به دیگر معیارها از کارکرد مناسب‌تری در جامعه برخوردار هستند. چرا که با انتخاب مسئولان شایسته و دارای صلاحیت و آگاه‌سازی آنان نسبت به ضوابط و شرایط تصدی مسئولیت در جامعه اسلامی می‌توان تا حدود زیادی از خیانت و کارشکنی جلوگیری کرد. در صورت رعایت موارد فوق، برای جلوگیری از تخلف‌های موردی می‌توان از نظارت پنهانی به عنوان یکی از راهکارهای اصلاح امور استفاده کرد. در

همین راستا در فرایند انجام مصاحبه خبرگان ضمن تایید سه معیار نظارت مستقیم حاکم، خودنظارتی و نظارت پنهانی به عنوان معیارهایی اثرگذار در حوزه نظارت حکومتی، بر این باور بودند که در زندگی امروزی با عنایت به گستردگی دستگاه‌های حاکمیتی و محدودیت‌های سخت‌افزاری و نیروی انسانی امکان اعمال نظارت‌های یادشده در سطح کشور به حداقل رسیده است. لذا در حوزه نظارت حکومتی معیارهای سطح چهار و سه به ترتیب از کارایی بیشتری نسبت به دیگر معیارها برخوردارند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به منظور انجام یک تحلیل علمی در خصوص نظارت بر مسئولان حکومتی در اندیشه مدیریتی امیرمؤمنان علی (علیه السلام)، سیره نظری و عملی ایشان در نهج البلاغه و برخی دیگر از کتاب‌های تاریخی مورد بررسی قرار گرفت. بر این اساس گزاره‌های مرتبط با موضوع در فرآیند مطالعه منابع یادشده احصا شد. سپس مفهوم نهفته در هر گزاره استخراج گردید؛ که در جدول (۲) قابل ملاحظه است. در گام بعدی رابطه مفاهیم احصا شده با یکدیگر تعیین گردید، و سطح‌بندی هر یک از گزاره‌های مفهومی با استفاده از روش ساختاری-تفسیری صورت پذیرفت. فرایند یادشده منجر به ترسیم الگوی نهایی تحقیق در قالب شش معیار و چهار سطح، مطابق نمودار (۱) گردید. سپس در آخرین مرحله از فرایند تحقیق، ماتریس تحلیل قدرت نفوذ و وابستگی استخراج گردید. با توجه به قرار گرفتن شاخص اقدام‌های پیشگیرانه در انتصاب مسئولان حکومتی در جایگاه نفوذی ماتریس یادشده و تدبر در فهرست زیرمعیارهای این شاخص که عبارتند از: به کارگیری مسئولان معتقد به مبانی اسلام و پای‌بند به آرمان‌های ولی امر و رهبر مسلمانان، آزمایش افراد قبل از به کارگیری آنها، مشورت در انتخاب مسئولان و انتخاب افراد صالح برای انجام ماموریت‌های حساس و مهم می‌توان گفت که این شاخص به طور کلی دربرگیرنده بخش عمده‌ای از معیارهای نظارتی در حکومت اسلامی است. همان معیارهایی که تضمین‌کننده سلامت فردی و عملکرد مطلوب مسئولان است. لذا می‌توان نتیجه گرفت که در تنظیم راهکارهای مناسب برای دستیابی به جامعه ایده‌آل بر اساس سیره نظری و عملی امیرمؤمنان علی (علیه السلام)، باید قبل از هر چیز در انتخاب مسئولان حکومتی حساسیت لازم را اعمال نمود و از صلاحیت‌های درونی و بیرونی مسئولان حکومتی مطمئن گردید. همچنین تعهد و امانت‌داری ناظران دستگاه‌های نظارتی نقش بسزایی در سلامت عملکرد مسئولان دارد. سیستم نظارتی حکومت با استفاده از گزارش‌های دقیق و بموقع ناظران می‌تواند ریشه‌های فساد را شناسایی و ضمن از بین بردن آنها در اصلاح نظام حکومتی بکوشد. برخورد قاطع با مسئولان متخلف هم رویه همیشگی امیرمؤمنان علی (علیه السلام) بود. این رویه ضمن



بازدارندگی مسئولان از تخلف، باعث ایجاد امید به حکومت اسلامی در بین مردم می‌شود و در لحظات حساس حمایت توده‌های مردم را با نظام حاکم همراه می‌نماید. نظارت مستقیم حاکم بر اعمال و رفتار مسئولان، خودنظارتی مسئولان صالح و صادق بر عملکرد خود و نظارت پنهانی بر امور مسئولان در شرایط خاص از راهکارهایی هستند که سلامت دستگاه حکومتی را ضمانت می‌کنند. توجه و عمل به سیره امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در نظارت بر مسئولان می‌تواند به سیاستگذاران و مدیران ارشد کشور در بهبود عملکرد حکومت و کاهش فساد اداری کمک شایانی بنماید. این پژوهش به عنوان نمونه‌ای برگرفته از اندیشه عمیق و مترقی امیرمؤمنان علی (علیه السلام) می‌تواند زمینه انجام پژوهش‌های دیگر را برای محققان فراهم آورد. پژوهشگران حوزه علوم انسانی می‌توانند با بهره‌گیری از یافته‌های این تحقیق و در استمرار بررسی سیره امیرمؤمنان علی (علیه السلام)، دیگر مؤلفه‌های مرتبط با حکومت‌داری را مورد نقد و بررسی علمی قرار دهند.

پیشنهاده‌ها

- با توجه نتایج حاصل از سطح‌بندی معیارهای استخراج شده از اندیشه امیرمؤمنان علی (علیه السلام) و تحلیل ارائه شده ذیل ماتریس قدرت نفوذ و وابستگی، پیشنهادهای زیر ارائه گردید:
۱. در انتصاب مسئولان حکومتی دقت و توجه لازم صورت پذیرد، شایستگی‌ها و صلاحیت‌های تخصصی و اخلاقی افراد ملاک قرار گیرد.
 ۲. علاوه بر اعمال نظارت از سوی دستگاه‌های متولی، مسئولان ارشد نظام نیز به صورت مستمر بر عملکرد مسئولان حکومتی تحت امر خود نظارت نمایند.
 ۳. برای نظارت بر مسئولان حکومتی از ناظران متعهد و امانت‌دار استفاده شود.
 ۴. با مسئولان حکومتی متخلف که موجب وارد شدن زیان به جامعه اسلامی می‌شوند، به صورت قاطع برخورد شود و حقوق ضایع شده جامعه اسلامی از افراد متخلف بازستانده شود.

منابع

۱. قرآن کریم، ناصر، مکارم شیرازی، ۱۳۸۸ ش، قم: انتشارات پژوهاک اندیشه.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۸۸ ش، محمد بن حسین، شریف رضی، ترجمه: حسین، انصاریان، قم: دار العرفان.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۳۸۸ ش، شرح نهج البلاغه، ترجمه غلامرضا لایقی، تهران: نیستان.
۴. ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۴۰۰ ق، أسد الغابة، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۷۹ ش، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ترجمه: محمد باقر کمرهائی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: کتابچی.
۶. آذر، عادل، فرزانه خسروانی و رضا جلالی، ۱۳۹۲ ش، تحقیق در عملیات نرم، تهران: انتشارات سازمان مدیریت صنعتی.
۷. بروجرودی، حسین، ۱۳۸۸ ق، منابع فقه شیعه (ترجمه جامع أحادیث الشيعة)، مترجمان: احمد اسماعیل تبار، احمد رضا حسینی، محمد حسین مهو، تهران: فرهنگ سبز.
۸. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲ ش، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، تهران: دنیای دانش.
۹. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ ش، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. معین، محمد، ۱۳۸۱ ش، فرهنگ فارسی، تهران: آدنا.
۱۲. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۷ ق، فی ظلال نهج البلاغه - محاوله لفهم جدید، قم: کلمه الحق.
۱۳. میانجی، میرزا علی احمد، ۱۳۶۳ ش، لزوم وزارت اطلاعات در حکومت اسلامی، قم: برگزیده.
۱۴. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.

مقالات



۱۳. اخوان کاظمی، بهرام. ۱۳۸۹ش، اهداف و کارکردهای نظارت در نظام سیاسی اسلام. *فصلنامه*

جستارهای سیاسی معاصر، ۲ (۱): ۲۲-۱.

قابل بازیابی از <http://ensani.ir/fa/article/308894>

۱۴. آیت‌الله‌زاده، صادق، ۱۳۸۰ش، بازرسان حکومت علوی. *صدای عدالت*: ۱۶.

۱۵. پژوهنده، محمد حسین، ۱۳۸۱ش، اطلاعات و نظارت در حکومت علوی. *مجله پژوهش‌های*

اجتماعی/اسلامی. پیاپی ۳۲ و ۳۳: ۱۴۸-۱۶۵.

۱۶. جمشیدی، مسلم؛ غلام جمشیدی، محمدصادق؛ سیاح البرزی هدایت، ۱۳۸۸ش، تحلیلی نو و

عملی از امر به معروف و نهی از منکر در انتظام اجتماعی. *فصلنامه انتظام/اجتماعی*، ۱ (۴): ۱۴۳-۱۶۹.

قابل بازیابی از <https://www.sid.ir/fa/Journal/ViewPaper.aspx?id=133483>

۱۷. طاهری، حبیب‌الله، ۱۳۸۴ش، نظارت اصلی از اصول مدیریت از دیدگاه قرآن و سنت. *فصلنامه*

مدیریت فرهنگ سازمانی، ۳ (۳): ۸۷-۱۰۲.

قابل بازیابی از https://jomc.ut.ac.ir/article_14253.html

۱۸. فلاح سلوک‌لایی، محمد، ۱۳۸۸ش، نظارت بر حکومت و سازوکارهای آن در اسلام. *فصلنامه*

حکومت/اسلامی، ۲ (۱۴): ۱۵۹-۱۹۲.

قابل بازیابی از [http://ensani.ir/file/download/article/20120419191220-8036-](http://ensani.ir/file/download/article/20120419191220-8036-7.pdf)

7.pdf

۱۹. نساجی زواره، اسماعیل، ۱۳۸۷ش، بایسته‌های مدیریت از منظر امام علی (علیه السلام). *درس‌هایی از مکتب*

اسلام، پیاپی ۵۷۶: ۴۷-۵۵.

قابل بازیابی از <https://www.hawzahnews.com/news/247415>

20. Huang J. J., Tzeng G. H., Ong C. S., (2005). "Multidimensional data in multidimensional scaling using the analytic network process", Pattern Recognition Letters, 26, 755-767.

<https://doi.org/10.1016/j.patrec.2004.09.027>

21. Thakkar, J., Deshmukh, S.G., Gupta, A.D. and Shankar, R. (2007), "Development of a balanced scorecard: An integrated approach of



Interpretive Structural Modeling (ISM) and Analytic Network Process (ANP)", International Journal of Productivity and Performance Management, Vol. 56 No. 1, pp. 25-59.

<https://doi.org/10.1108/17410400710717073>

22. Ravi, V., Shankar, R. and Tiwari, M.K. (2005), "**Productivity improvement of a computer hardware supply chain**", International Journal of Productivity and Performance Management, Vol. 54 No. 4, pp. 239-255.

<https://doi.org/10.1108/17410400510593802>.

بررسی معانی کاربردی افعال مزید (باب‌های تفاعل، تفعّل، افتعال و استفعال) در نهج البلاغه

علی اوسط خانجانی *

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۵/۰۶

چکیده

نهج البلاغه دومین میراث مکتوب و منبع معرفتی در منظومه‌ی آموزه‌های اسلامی است. این اثر فاخر افزون بر کارکرد ایدئولوژیک که به درون‌مایه‌های حکمی آن مربوط می‌شود، به دلیل شکوهمندی تعبیر، کارکرد ادبی نیز دارد. ویژگی اخیر نتیجه‌ی مؤلفه‌هایی چند از جمله کاربرد افعال مزید برای افاده‌ی معانی مناسب با مقتضای حال می‌باشد که به لحاظ فراوانی و بسامدبیش از چهار هزاربار در ابواب مشهور و معانی متنوع به کاررفته است. زیرا فعل به عنوان رکن اصلی و بنیادین در ساختار زبان عربی با انتقال از شکل مجرد به ابواب مزید، که فرایند آن به تفصیل در دانش صرف تبیین شده است، واجد معانی جدید و موجب توسعه قلمرو معنی می‌گردد.

مقاله پیش‌ارو با عنوان «بررسی معانی کاربردی افعال مزید (باب‌های تفاعل، تفعّل، افتعال و استفعال) در نهج البلاغه» پژوهشی نظری است که به روش تحلیلی-توصیفی نمونه‌هایی از افعال مزید به کاررفته در این کتاب را با بهره‌گیری از منابع لغوی و شروح نهج البلاغه از نظر معانی کاربردی مورد بررسی قرار داده است. پژوهشگر از رهگذر پردازش داده‌ها به این نتیجه رسیده است که افعال مزید به کار رفته در نهج البلاغه کاملاً مطابق با مقتضای حال و تأمین‌کننده اهداف خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار بوده، به روشنی بر ظرفیت زبان عربی در تولید معانی جدید و متنوع از مصدر واحد و توسعه قلمرو معنی دلالت دارد.



واژگان کلیدی

نهج البلاغه، افعال مزید، معانی کاربردی، تفاعل، تفاعل، استفعال.

مقدمه

۱-۱. بیان مسأله:

نهج البلاغه گزیده‌ای از تجلیات بیانی و بنانی انسان کامل، امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) است که در طلیعه‌ی قرن پنجم هجری به کوشش عالِم تحریر و ادیب ارباب، ذوالحسب «سید رضی» با رویکردی ادبی در قالب خطبه، نامه و سخنان کوتاه گردآوری شده و به‌عنوان میراثی جاویدان، فروتر از قرآن و فراتر از دیگر سخنان، به‌سان خورشیدی درخشان بر پهنه‌ی اندیشه‌ها تابیدن گرفته، راه سالکان الی‌الله را روشنی می‌بخشد. این کلام جاودانه که از آن به فیض ملفوظ و نور مکتوب یاد نموده‌اند (حکیمی، ۱۳۷۰: ۱۶۱) تراویده از روح قدسی انسانی آسمانی است که در مطلع الفجر نبوت خاتم پیامبران، نور وحی و رسالت را به مصداق «أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ، وَأَشْمُ رِيحَ النُّبُوءَةِ» (خطبه ۱۹۲) در ملکوت ادراک به تماشا نشست و رائحه‌ی نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را با مشام جان استشمام نمود.

این کتاب شکوهمند که آن را پس از قرآن در مرتبه‌ی اعجاز قولی دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۵) برون‌داد روح سترگی است که در روزگار قحطی انسانیت، دردمندانه فریاد «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَقْدُونِي...» (خطبه ۱۸۹) و غریو «يُخَذِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلَا يَرْقِي إِلَى الطَّيْرِ» (خطبه ۳) و بانگ «انْدَجَبَتْ عَلَى مَكُونِ عِلْمٍ لَوْ حُتُّ بِهِ لِاضْطَرَّتْ أَصْطِرَابُ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدِ» (خطبه ۵) سر داد و سوگمندانه با صحابی صادق و صاحب‌دلش، کمیل بن زیاد نخعی، غم فقدان مخاطبان آشنا را نجوی کرد و دست بر سینه‌ی سینائی‌اش نهاد و غریبانه فرمود: «هَاهُنَا لَعَلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَلَّةً» (حکمت ۱۴۷).

این اثر بی‌بدیل، نماد جاودان حکمت و بلاغت است. وجهِ حکمی آن حاصل محتوی و درون‌مایه‌های این تراث عظیم است که با توجه به مبدأ فاعلی، شأن صدور و مبدأ قابلی در زمینه‌های گوناگون اعتقادی، اخلاقی، سیاسی و ... به جامه‌ی تعبیر و هیأت الفاظ درآمده است. وجه بلاغی آن نتیجه‌ی به‌کارگیری واژگان مناسب اعم از اسم، فعل و حرف، ساختار و ترکیب و اسلوب مناسب، صور خیال و آرایه‌ها است که به‌عنوان تکنیک‌های ادبی موجب انطباق سخن با مقتضای حال گردیده است. شایان گفتن است فعل به‌عنوان یکی از اقسام کلمه در این میراث ماندگار شیعی همانند دیگر متون و نصوص عربی از بسامد قابل توجهی برخوردار می‌باشد؛ زیرا علاوه بر اینکه در قالب مجرد و در زمان‌ها و

صیغه‌های گوناگون استعمال شده است، به صورت فراگیر بیش از چهار هزار بار در ابواب مشهور مزید نیز به کار گرفته شد. بسامد یاد شده زمینه‌ساز پرسش‌های زیر است:

۱- فلسفه وجودی افعال مزید در نهج‌البلاغه چیست؟

۲- کارکرد و رسالت معنایی افعال مزید در نهج‌البلاغه چیست؟

۲-۱- پیشینه پژوهش:

نهج‌البلاغه در طول بیش از هزار سال که از انتشار آن می‌گذرد بارها و بارها به صورت مجمل و مفصل با رویکردها و روش‌های گوناگون شرح و تفسیر گشته است. علاوه بر این به‌ویژه در چند دهه اخیر بسیاری از پژوهشگران با طرح موضوعات گوناگون اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و ادبی کتاب‌ها و مقالات فراوانی را درباره‌ی نهج‌البلاغه به رشته نوشته درآوردند. لیکن مطالعات موجود که بیانگر یک استقرار تام است نشان می‌دهد که موضوع مورد بحث در این مقاله تاکنون به کاوش نهاده نشد. شایان ذکر است موضوع این مقاله به قلم نگارنده در قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته و در قالب مقاله‌ای با عنوان «بررسی معانی کاربردی افعال مزید در قرآن مجید» در مجله زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی (شماره ۱۸ ویژه بهار و تابستان ۱۳۹۷) به چاپ رسید. علاوه بر این پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی معانی کاربردی افعال مزید در صحیفه سجاده» به راهنمایی نگارنده‌ی این مقاله، توسط دانشجو فائقه الیاسی در دانشگاه آزاد اسلامی چالوس (اسفند ۱۳۹۹) مورد دفاع قرار گرفت. همچنین می‌توان مقالات زیر را در راستای موضوع این مقاله قلمداد نمود:

۱- بررسی ادب لفظ در نهج‌البلاغه: قاسم رحیمیان، نشریه حسنا، سال دهم، ۱۳۹۷.

۲- بررسی ترکیب اضافی در نهج‌البلاغه: زهرا معصوم‌زاده - کوروش زارع‌زاده - لیلا جمشیدی، کنفرانس ملی چارسوی علوم انسانی، سال ۱۳۸۵.

۳- بررسی اسلوب ندا در نهج‌البلاغه و اغراض فرعی آن: پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد مریم ناهیدی‌فر، دانشگاه سمنان، ۱۳۸۹.

۴- سبک‌شناسی ادبی نکوهش‌های امام علی (علیه السلام) در نهج‌البلاغه: حسین کیانی - منیژه زارع، پژوهشنامه علوی، سال ششم بهار و تابستان ۱۳۹۴.

۵- الایقاع فی خطب نهج‌البلاغه: نصرالله شاملی - جمال طالبی قره قشلاقی، نشریه دراسات فی العلوم الانسانیة، زمستان ۱۳۸۹.

۶- زیبایی‌شناسی گونه‌های جناس در نهج‌البلاغه: شیرین سالم - مهین حاجی‌زاده، نشریه پژوهشنامه علوی، بهار و تابستان ۱۳۹۱.



۱-۳. ضرورت پژوهش:

بدیهی است فصاحت و بلاغت یک متن حاصل مؤلفه‌هایی چون واژه (اسم و فعل و حرف)، ساختار و اسلوب مناسب و مطابقت با مقتضای حال است. یکی از موضوعاتی که پیوندی بنیادین با بلاغت داشته و به منزله‌ی پیش‌درآمدی برای فهم ارزش بلاغی نهج‌البلاغه محسوب می‌گردد و تاکنون به هر دلیل مغفول مانده است صرف پژوهشی در نهج‌البلاغه از جمله «بررسی معانی کاربردی افعال مزید در نهج‌البلاغه» می‌باشد. زیرا دلالت افرادی وازگان به‌ویژه فعل، متناسب با مقتضای حال زمینه را برای دلالت ترکیبی فراهم نموده، به کلام ارزش بلاغی می‌بخشد. نگارنده به دلائل زیر بر ضرورت این پژوهش تأکید دارد.

- ۱- وجود بیش از چهار هزار فعل مزید در نهج‌البلاغه.
- ۲- متوقف بودن فهم لطائف نهج‌البلاغه بر درک معانی کاربردی افعال مزید.
- ۳- ناآشنائی بیشتر مخاطبان نهج‌البلاغه با این موضوع به صورت تخصصی.
- ۴- نپرداختن مفسران نهج‌البلاغه به معانی کاربردی افعال مزید به صورت صریح و مفصل ضمن تفسیر.

۲. بحث:

۱-۲. کارکرد افعال مزید در تحول و توسعه قلمرو معنایی افعال:

فعل رکن اصلی و بنیادین هر زبان به‌شمار می‌آید. این عنصر زبانی در پیکره‌ی زبان عربی کارکرد فراوانی دارد با قرار گرفتن آن در صدر کلام نوعی جمله یعنی «جمله فعلیه» شکل می‌گیرد. این نوع جمله (جمله فعلیه) همچنین می‌تواند به‌عنوان خبر در جمله اسمیه نقش‌آفرینی نماید. تصریف در زمان‌های ماضی، مضارع و امر اعم از حاضر و غائب، معلوم و مجهول، لازم و متعدی و نیز کسب معانی جدید در اثر مجاورت با حروف معانی از مزایای فعل است. یکی از ویژگی‌ها و قابلیت‌های فعل، توسعه قلمرو معنایی آن از طریق انتقال از مجرد به ابواب مزید است. البته بحث تفصیلی در این باره فراتر از گنجایی مقاله بوده و در جای خود (در کتب صرف) به طور مستوفی مورد بررسی قرار گرفته است از جمله می‌توان به کتاب «شرح شافیه ابن حاجب» اثر رضی‌الدین محمد بن حسن استرآبادی، «علوم العربیه» اثر سید هاشم حسینی تهرانی و کتاب جامع‌المقدمات به تصحیح مدرس افغانی اشاره نمود. مصطفی غلابینی در «جامع الدروس العربیه» و محمد محیی‌الدین عبدالحمید با عنوان «تکلمة فی تصریف الافعال» در پایان شرح ابن عقیل و نیز رشید الشرتونی در جلد چهارم مبادی العربیه به طور مختصر به معانی افعال مزید



پرداخته‌اند. اکنون به اقتضای مقام تنها فلسفه‌ی زبانی یعنی چرایی وجود این ابواب بطور مختصر مورد بازکاوی قرار می‌گیرد تا زمینه‌ای مناسب برای ورود به بخش تخصصی مقاله فراهم گردد. در این باره می‌توان به اصل کلی و مبنایی «كثرة المباني تُدُلُّ على كثرة المعاني» استناد نمود زیرا هر فعل مزید لاجرم از فعل ثلاثی یا رباعی مجرد نشأت می‌گیرد و هر فعل مجرد به عنوان یک واژه مستعمل دارای یک یا دو یا سه معنی است که برخی از زبان‌شناسان مانند ابن فارس در مقایس اللغة تحت عنوان «اصل» از آن یاد نموده‌اند بنابراین انتقال فعل از مجرد به مزید به صورت اشتقاقی مفید معنی یا معانی جدید خواهد بود به‌طوری که در برخی از باب‌ها متناسب با مقتضای حال، تا نزدیک به بیست معنای جدید توسعه می‌یابد.

گاه این تحول به صورت تضاد نیز اتفاق می‌افتد؛ بدین معنی که فعلی در اثر انتقال از مجرد به مزید در ضد معنای مجرد خود بکار می‌رود. زرکشی در مورد اینکه «قَسَطَ» که در ثلاثی مجرد به دو معنای «به عدل رفتار کرد» و «ظلم نمود» بکار می‌رود و هنگامی که به باب افعال می‌رود تنها به معنای «به عدل رفتار کرد.» استعمال می‌شود. چنین اظهارنظر کرده است: «أُنْظِرْ كَيْفَ تَحَوَّلَ الْمَعْنَى بِالتَّصْرِيفِ مِنَ الْجَوْرِ إِلَى الْعَدْلِ» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۰۲/۱).

قرآن‌پژوه معاصر محمدهادی معرفت در این باره می‌نویسد: «... و عليه فَكُلُّ تصريف في الكلمة أو تغيير في حركتها فائما هو للدلالة على معنى جديد لم يكن فيما قبل فَمِثْل «ضَرَّ» و «أَضَرَّ» لا بُدَّ أَنْ يَخْتَلِفَ معناهما كما هو كذلك فالأول للدلالة على إيقاع الضرر به سواء قصده أم لم يقصده و الثاني إيقاعه عن عمد و قصد». (معرفت، ۱۳۸۶: ۴۶/۵) یعنی: «بنابراین هر تغییر در ساختار واژه و هر دگرگونی در حرکت آن موجب ایجاد معنایی جدید غیر از معنای پیشین می‌گردد مانند: «ضَرَّ» و «أَضَرَّ» که اختلاف معنا در آنها امری اجتناب‌ناپذیر است «ضَرَّ» بر ایقاع ضرر دلالت دارد اعم از اینکه از روی قصد باشد یا از روی قصد نباشد ولی «أَضَرَّ» بیانگر ایقاع ضرر با قصد قبلی است». زمخشری نیز به عنوان یک مفسر صاحب‌نظر در مقوله‌ی ادب عرب در تفسیر کلامی ادبی «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» با استشهاد به عبارت مبنایی «إِنَّ الزِّيَادَةَ فِي الْبِنَاءِ لَزِيَادَةُ الْمَعْنَى» بر درستی این مطلب پای می‌فشرد (زمخشری، ۱۳۶۹: ۶/۱).

۲-۲. معانی کاربردی افعال مزید (باب‌های تفعّل، تفاعل، افتعال و استفعال) در نهج البلاغه :
پیشتر اشاره شد که بیش از چهار هزار فعل در نهج البلاغه وجود دارد که در ابواب، زمان‌ها و صیغه‌های گوناگون به کار رفته است این رقم به لحاظ بسامد، رقمی معتنی به است. قریب به اتفاق این

افعال نیز از ابواب ثلاثی مزید بوده و تنها سی و اندی از افعال احصاء شده از ابواب رباعی مزید می‌باشد. سهم هر یک از ابواب ثلاثی مزید به شرح زیر است: باب افعال ۱۷۸۲ صیغه، باب تفعیل ۸۰۹ صیغه، باب مفاعله ۳۵۱ صیغه، باب تفعّل ۳۴۰ صیغه، باب تفاعل ۱۵۲ صیغه، باب افتعال ۷۴۹ صیغه، باب انفعال ۱۰۴ صیغه، باب استفعال ۴۰۳ صیغه، باب افعلال ۱۲ صیغه، باب افعیال ۶ صیغه و باب افعلّال ۵ صیغه. شایان گفتن است به دلیل محدودیت گنجائی مقاله:

اولاً) از آنجا که مخاطبان چنین مقالاتی واجد اهلیت لازم علمی هستند از ذکر مثال پیرامون معنای اولی، ذاتی و مشهور هر باب احتراز شده است و مثال‌ها به معانی غیر مشهور اختصاص یافته تا مقاله هرچه بیشتر مفید فائده باشد.

ثانیاً) حداکثر پنج فعل از هر باب به بحث نهاده شد. زیرا بررسی همه افعال مزید موجود در نهج البلاغه مقتضی کتابی مستقل است.

ثالثاً) در تحلیل شواهد، نخست فعل مورد نظر از لحاظ ساختار صرفی و معنای کاربردی از منظر زبان‌شناسان به بحث گذاشته می‌شود. سپس دیدگاه شارحان نهج البلاغه در زمینه معنای کاربردی فعل مورد بحث، جستجو می‌گردد.

الف) معنای کاربردی باب تفعّل در نهج البلاغه

معنای فراگیر این باب «مطاوعه باب تفعیل» است لیکن متناسب با مقتضای حال در معانی دیگر مانند «تدریج، تکلف، تجنّب، طلب، اتخاذ، تلبس، انتساب، شکایت، ضد معانی ثلاثی مجرد و به معنای ثلاثی مجرد» به کار می‌رود. اکنون چهار نمونه از افعال به کار رفته از این باب در نهج البلاغه از نظر معنای کاربردی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱) تکلف: *إِنْ لَمْ تَكُنْ حَلِیْمًا فَتَحَلَّمْ* (حکمت ۲۰۷)

«اگر بردبار نیستی خود را به بردباری وادار»

شاهد در عبارت فوق‌الذکر فعل «تَحَلَّمْ» صیغه‌ی یکم امر حاضر از باب تفعّل و از ریشه‌ی «ح، ل، م» است. این منظور «حِلْم» به کسر حاء را به معنای عقل و جمع آن را آحلام و حُلوم گرفته و به کریمه‌ی «أَم تَأْمُرُهُمْ أَحَلَامُهُمْ بِهَذَا (۳۲ طور)» استناد نموده است سپس «تَحَلَّمْ» را به معنای «تَكَلَّفَ الْجِلْم» برشمرده و از نظر معنای کاربردی این فعل را در باب تفعّل مفید معنای «تکلف» دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳/

۳۰۴) این معنی از ماده «ح، ل، م» در باب تفعّل را می‌توان در بیت زیر از حاتم طائی ملاحظه نمود:

تَحَلَّمْ عَنِ الْأَدْنَيْنِ وَ اسْتَبَقِ وُدَّهُمْ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ الْجِلْمَ حَتَّى تَحَلَّمَا (طائی، ۱۴۰۱: ۱۲۶)



حاتم طائی در مصرع نخست به بردباری در قبال خویشاوندان و تداوم محبت و موذت توصیه می‌کند و در مصرع دوم دست یافتن به قدرت بردباری را متوقف بر تحلّم که مستلزم زحمت است می‌داند. دیگر زبان‌شناسان از جمله ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۶۹/۵) ابن‌سیده در المحکم و المحيط (ابن‌سیده ۱۴۲۱: ۳۶۳/۳) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۹۴) خلیل بن احمد در کتاب العين (فراهیدی، ۱۹۷۵: ۲۴۶/۳) جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۱۷۷۲) فیروزآبادی در القاموس المحيط (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۱/۴) ابراهیم انیس در المعجم الوسیط (انیس، ۱۳۸۰: ۱۹۵/۱) فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «تکلف» قلمداد نموده‌اند.

شارحان نهج البلاغه از جمله خوبی در منهاج البراعة (خوبی، ۱۴۰۳: ۳۲۲/۲۱) یحیی بن حمزه در الدیاج الوضی فی الكشف عن اسرار کلام الوصی (ابن حمزه، ۱۴۲۴: ۳۸۵/۴) مغنیه در فی ظلال نهج البلاغه (مغنیه، ۱۴۱۲: ۶/۲۶۵) ابن میثم در شرح نهج البلاغه (بحرانی، ۱۳۸۱: ۵/۳۴۸) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۲۳۹/۷) شرقی در قاموس نهج البلاغه (الشرقی، ۱۳۶۳: ۴/۲۹۵) به صورت غیرصریح فعل «تحلّم» را از نظر کاربردی مفید معنای «تکلف» دانسته‌اند.

۲) تدریج: وَجَرَّعَ فِيهِ كُلَّ غُصَّةٍ (خطبه ۱۹۴)

«و جام اندوه را جرعه جرعه نوشید»

شاهد در عبارت یاد شده فعل «تَجَرَّعَ» صیغه اول ماضی از باب تَفَعَّل و از ریشه‌ی «ج، ر، ع» است. ابن منظور با عبارت «هو الشرب قليلاً» فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «تدریج» دانسته است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۲۵۳/۲) طریحی نیز با استناد به کریمه‌ی «يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يَسِيعُهُ» (۱۷ ابراهیم) و تحلیل فعل «يَتَجَرَّعُ» به «إذا جرعه جرعةً بعدَ جرعةٍ» آن را از نظر کاربردی مفید «تدریج» قلمداد نموده است (طریحی، ۱۴۰۳: ۳۱۰/۴) دیگر زبان‌شناسان از جمله صاحب عباد در المحيط فی اللغة (عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۵۶) خلیل بن احمد در کتاب العين (فراهیدی، ۱۹۷۵: ۲۲۵/۱) ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۳۲/۱) ابن‌سیده در المخصّص (ابن‌سیده، بی‌تا: ۹۴/۱۱) زمخشری در مقدمة الادب (زمخشری، ۱۴۱۳: ۲۵۴) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۴/۶) فعل مورد بحث را مفید معنای «تدریج» دانسته‌اند.

شارحان نهج البلاغه از جمله خوبی در منهاج البراعة (خوبی، ۱۶۳/۱۲) سید عباس موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۳۷۳/۳) نقوی در مفتاح السعادة (النقوی، ۱۳۸۴: ۲۳۹/۱۰) انصاریان در المقتطف (انصاریان، ۱۴۰۸: ۱۸۵/۴) سید جعفر الحسینی در شرح نهج البلاغه (الحسینی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)



منتظری در درس‌هایی از نهج البلاغه (منتظری، ۱۳۹۵: ۳۵۱/۱۰) فعل «تَجَرَّعَ» را به صورت غیر صریح مفید معنای «تدریج» قلمداد نموده‌اند.

۳) نسبت ناروا: وَلَتَعْلَمَنَّ أَنِّي كُنْتُ فِي عَزْلٍ عَنْهُ إِلَّا أَن تَجْتَنِّي (نامه ۶)

و بی گمان تو می دانی که من از آن ماجرا (کشتن عثمان) مبرا بوده‌ام مگر آنکه بخواهی تهمت بزنی.

شاهد در عبارت فوق‌الذکر فعل «تَجْتَنِّي» صیغه هفتم مضارع از باب تفعّل و از ریشه «ج، ن، ی» است. زبان‌شناسان از جمله خلیل بن احمد در کتاب العین (فراهیدی، ۱۹۷۵: ۱۸۴/۶) ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۳۳/۱۱) صاحب بن عبّاد در المحيط فی اللغة (عبّاد، ۱۴۱۴: ۱۸۶/۷) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۱۰۳) جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۳۰۵/۶) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۹۳/۲)، حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۱۹۲/۵) «تَجْتَنِّي فَلَانٌ عَلَى فَلَانٍ» را مترادف «ادّعی علیه جنایة لم یفعلها» دانسته از نظر کاربرد آن را مفید معنای «اسائه» یعنی «نسبت ناروا» قلمداد نموده‌اند.

شارحان نهج البلاغه از جمله شوشتری در بهج الصباغه (الشستری، ۱۳۷۶: ۳۹۳/۹) ابن میثم در تنبیه الغافلین، ۱۳۷۸: ۲۸۵/۲) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغه (حسینی، بی تا: ۴۳۵/۳) موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۱۳۷/۴) خویی در منهاج البراعة (الخویی، ۱۴۰۳: ۱۸۸/۱۷) مغنیه در فی ظلال نهج البلاغه (مغنیه، ۱۴۱۲: ۳۹۰/۳) لاهیجی در شرح نهج البلاغه (لاهیجی، بی تا: ۲۳۷) به صورت غیر صریح فعل «تَجْتَنِّي» را به معنای «ادّعی جنایت علیه شخص» دانسته‌اند.

۴) اتخاذ: ... وَتَوَسَّدَتْ كَهْفًا (نامه ۴۵)

و دستش را بالشت خود قرار داد.

شاهد در گزاره یاد شده فعل «تَوَسَّدَتْ» صیغه چهارم ماضی از باب تفعّل و از ریشه «و، س، د» است. «وَسَادَةٌ» به معنای بالشت از همین ریشه می‌باشد. زبان‌شناسان از جمله ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۸/۱۳) طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۱۶۱/۳) صاحب بن عبّاد در المحيط فی اللغة (عبّاد، ۱۴۱۴: ۳۵۸/۸) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۶۷۴) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۴/۵) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۹۳/۱۵) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۵۸/۲) حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۴۲۰).

۷۱/۱۶۱)، صعيدی در الافصاح في فقه اللغة (صعيدی، ۱۴۱۰، ۵۷۹/۱) «تَوَسَّدَ فُلَانٌ ذِرَاعَهُ» را به «جَعَلَهُ كَالْوَسَادَةِ لَهُ» ترجمه نموده‌اند و این بدان معنی است که فعل مورد بحث از نظر کاربردی مفید معنای «اتخاذ» است.

شارحان نهج البلاغه از جمله کاشانی در تنبيه الغافلين (کاشانی، ۱۳۷۸: ۴۴۲/۲) شوشتری در بهج الصباغه (التستري، ۱۳۷۶: ۳۸۷/۶) حسینی شیرازی در توضيح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۱۲۲/۴) قرشی بنایی در مفردات نهج البلاغه (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱۳۴/۲) ابن میثم در شرح نهج البلاغه (بحرانی، ۱۳۸۸: ۱۶۵/۵) طباطبائی در مصباح البلاغه (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۴۶۷/۲) لاهیجی در شرح نهج البلاغه (لاهیجی، بی‌تا: ۲۶۷) محمودی در نهج السعادة (محمودی، ۱۳۸۵: ۴۸/۴) موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۴۶۸/۴) به صورت تلویحی فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «اتخاذ» قلمداد نموده‌اند.

ب) معانی کاربردی باب تفاعل در نهج البلاغه

معنای ذاتی و فراگیر این باب «مشارکت» است لیکن متناسب با مقتضای حال در معانی دیگر مانند «تظاهر، مطاوعه، به معنای باب افعال و تدریج» نیز به کار می‌رود. اینک سه نمونه از مصادیق باب تفاعل در نهج البلاغه از نظر معنای کاربردی به کاوش نهاده می‌شود.

(۱) تَظَاهَر: فَكَمْ مِنْ... دُعَاءٍ مُؤَلِّمٍ يَلْبِسُهُ سَمِعَهُ فَتَصَامَّ عَنْهُ (خطبه ۲۲۱)

و چه بسا ناله‌های دل‌گدازی که شنید و نشنیده گرفت.

شاهد در گزاره‌ی فوق فعل «تَصَامَّ» صیغه یکم ماضی از باب تفاعل و از ریشه‌ی «ص، م، م» است. ابن منظور با بیان عبارت «يَتَصَامَّمُ عَمَّا يَسُوؤُهُ وَ إِنْ سَمِعَهُ فَكَانَ كَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ فَهُوَ سَمِيعٌ ذُو سَمْعٍ» از نظر کاربردی معنای «تظاهر» را برای فعل مورد بحث استنباط نموده است. دیگر زبان‌شناسان از جمله جوهری در الصحاح (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۹۶۹/۵) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۱۵/۱۷) فیروزآبادی در قاموس المحيط (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۹۹/۴) زمخشری در مقدمة الادب (زمخشری، ۱۴۱۳: ۲۶۷) ابراهیم انیس در المعجم الوسيط (انیس، ۱۳۸۰: ۵۲۴/۱) همگی فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «تظاهر» دانسته‌اند. شارحان نهج البلاغه از جمله حسینی شیرازی در توضيح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۳۶۵/۳) دنبلی خوبی در الدرّة النجفیه فی شرح نهج البلاغه (الدنبلی الخویی، ۱۴۱۲: ۲۵۱) اویس کریم در المعجم الموضوعی لنهج البلاغه (محمد، ۱۴۰۸: ۱۲۱) قرشی در مفردات نهج البلاغه (قرشی بنایی، ۱۳۷۷: ۶۴۷/۲) یحیی بن ابراهیم در ارشاد المؤمنین (الجحّاف، ۱۴۲۲: ۳۲۲/۴) شرقی در قاموس نهج البلاغه (الشرقی، ۱۳۶۳:

۲۹۶/۳) منتظری در درس‌هایی از نهج البلاغه (منتظری، ۱۳۹۵: ۴۳۴/۱۱) به صورت غیر صریح فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «تظاهر» قلمداد نموده‌اند.

۲) معادل ثلاثی مجرد: ... وَتَبَاعَدُوا مِنْ قُرْبِهِ (خطبه ۱۰۹)

«از مقام قرب او دور شدند.»

شاهد در گزاره‌ی فوق فعل «تَبَاعَدُوا» صیغه‌ی سوم ماضی از باب تفاعل و از ریشه‌ی «ب، ع، د» می‌باشد. زمخشری در اساس البلاغه به صورت غیرمستقیم با عبارت «بَا عَدَنِي وَتَبَاعَدَ مِنِّي» فعل مورد بحث را از نظر کاربردی «مطاوعه» باب مفاعله قلمداد نموده است (زمخشری، ۱۴۰۲: ۲۶) ابن منظور به صورت غیرمستقیم فعل مورد بحث را از نظر معنای کاربردی «معادل ثلاثی مجرد» دانسته «تَبَاعَدَ» و «بَعُدَ» را به یک معنی گرفته است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۴۱/۱) دیگر زبان‌شناسان از جمله جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۴۴۸/۲) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۳/۲) ابن معصوم مدنی در الطراز الاول (ابن معصوم، ۱۴۲۶: ۲۳۶/۵) صاحب بن عباد در المحيط فی اللغة (عباد، ۱۴۱۴: ۲۳۵/۴) فعل مورد بحث را از نظر کاربردی «معادل ثلاثی مجرد» دانسته‌اند. شارحان نهج البلاغه از جمله یحیی بن ابراهیم در ارشاد المؤمنین (الجحاف، ۱۴۲۲: ۲۳۱/۲) شرقی در قاموس نهج البلاغه (الشرقی، ۱۳۶۳: ۳۲۵/۱) نقوی در مفتاح السعادة (النقوی، ۱۳۸۴: ۳۱۲/۲) خوبی در منهاج البراعه (خوبی، ۱۴۰۳: ۱۳۹/۴) منتظری در درس‌هایی از نهج البلاغه (منتظری، ۱۳۹۵: ۲۵۵/۵) به صورت غیرصریح فعل مورد بحث را از نظر کاربردی «معادل ثلاثی مجرد» قلمداد نموده‌اند.

۳) تدریج: لَوَاحِبْنِي جَبَلٌ لَتَهَافَّتَ (حکمت ۱۱۱)

«اگر کوه دوستدار من می‌بود فرومی‌ریخت»

شاهد در عبارت فوق فعل «لَتَهَافَّتَ» صیغه اول ماضی از باب تفاعل و از ریشه «ه، ف، ت» می‌باشد. زبان‌شناسان از جمله خلیل بن احمد در کتاب العین (فراهیدی، ۱۹۷۵: ۳۵/۴) ابن درید در جمهرة اللغة (ابن درید، ۱۹۸۸: ۴۰۶/۱) ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۳۱/۶) صاحب بن عباد در المحيط فی اللغة (عباد، ۱۴۱۴: ۴۵۹/۳) جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۷۱/۱) ابن فارس در مقاییس اللغة (ابن فارس، ۲۰۰۸: ۵۷/۶) ابن سیده در المحکم و المحيط الاعظم (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۸۰/۴) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۷۰۳) حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۶۹۵۶/۱۰) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۰۴/۱۵) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۳۸/۲) مطرزی در المغرب فی ترتیب المعرب (مطرزی، ۱۹۷۹: ۳۸۶/۲) طریحی در



مجمع‌البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۲۲۸/۲) مدنی در الطراز الاول (مدنی، ۱۳۸۴: ۳۳۰/۳) زبیدی در تاج‌العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵۸/۳) فعل مورد بحث را مترادف «تَسَاقَطَ مُتَتَابِعاً» و از نظر کاربردی متضمن معنای ثلاثی مجرد همراه با تدریج قلمداد نموده‌اند. شارحان نهج‌البلاغه از جمله سرخسی در اعلام نهج‌البلاغه (سرخسی، ۱۳۷۳: ۲۹۸) مغنیه در فی‌ظلال نهج‌البلاغه (مغنیه، ۱۴۱۲: ۲۸۵/۴) بحرانی در اختیار مصباح‌السالکین (بحرانی، ۱۳۶۶: ۱۰۵). به‌صورت غیرصریح فعل مورد بحث را نظر کاربردی مفید معنای «ثلاثی مجرد» قلمداد نموده‌اند.

ج) معانی کاربردی باب افتعال در نهج‌البلاغه

معنای فراگیر و ذاتی این باب «مطاوعه» یعنی اثرپذیری است. علاوه بر این متناسب با مقتضای حال در معنای «مشارکت، طلب، کوشش و مبالغه در معنای فعل، اتخاذ، تعدیه و مفید معنای ثلاثی مجزّد» نیز به‌کار می‌رود. اکنون چهار نمونه از افعال این باب در نهج‌البلاغه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱) معادل معنای ثلاثی مجزّد: اِبْتَعَثَهُ بِالتَّوْرِ الْمَضِيِّ (خطبه ۱۶۱)

«او را با فروغ تابان برانگیخت.»

شاهد در گزاره یاد شده فعل «اِبْتَعَثَهُ» صیغه‌ی اول ماضی از باب افتعال و از ریشه «ب، ع، ث» است. ابن‌منظور «اِبْتَعَثَ» را معادل «بَعَثَ» گرفته است و این بدان معنی است که وی فعل مورد بحث را از نظر کاربردی «معادل ثلاثی مجزّد» دانسته است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۴۳۸/۱) دیگر زبان‌شناسان از جمله ابن‌درید در جمهرة‌اللغة (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۱۶۲/۲) ازهری در تهذیب‌اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۲/۲۰۲) جوهری در الصحاح تاج‌اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۷۳/۱) زمخشری در مقدمة‌الادب (زمخشری، ۱۳۸۶: ۳۳۴) طریحی در مجمع‌البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۲۳۶/۲) ابن‌معصوم مدنی در الطراز الاول (ابن‌معصوم، ۱۴۲۶: ۳۴۵/۳) موسی‌حسین یوسف و صعیدی عبدالفتاح در الافصح فی فقه‌اللغة (صعیدی، موسی، ۱۴۱۰: ۲۷۷/۱) خوری الشرتونی در اقرب‌الموارد (خوری الشرتونی، ۱۴۱۶: ۴۹/۱) نیز فعل مورد بحث را از نظر کاربردی «معادل ثلاثی مجزّد» قلمداد نموده‌اند.

شارحان نهج‌البلاغه از جمله خوبی در منهاج‌البراعه (خوبی، ۱۴۰۳: ۳۴۵/۹) نقوی در مفتاح‌السعادة (النقوی، ۱۳۸۴: ۳۹/۱۱) دنبلی خوبی در الدرّة‌التجفیه (الدنبلی الخویی، ۱۴۱۲: ۳۱۱) قرشی در مفردات نهج‌البلاغه (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۳۴۹/۱) شرقی در قاموس نهج‌البلاغه (الشرقی، ۱۳۶۳: ۸۹/۲) منتظری در درس‌هایی از نهج‌البلاغه (منتظری، ۱۳۹۵: ۳۰۹/۷) به‌صورت غیرصریح فعل مورد بحث را از نظر کاربردی «معادل ثلاثی مجزّد» دانسته‌اند. لازم به ذکر است این فعل در برخی از نسخ به صورت «بَعَثَ» نیز نقل

شده‌است



۲) اتخاذ: ... إِذَا غَلَبَ الْكَرَى عَلَيْهَا اقْتَرَشَتْ أَرْضَهَا (نامه ۴۵)

هرگاه خواب بر او چیره گشت زمین را زیرانداز خود قرار می دهد

شاهد در گزاره‌ی پیش گفته فعل «اقترشت» صیغه‌ی چهارم ماضی از باب افتعال و از ریشه‌ی «ف، ر، ش» است. زبان‌شناسان از جمله صاحب‌بن‌عباد در المحيط فی اللغة (عَبَاد، ۱۴۱۴: ۲۱۳/۷) خلیل‌بن‌احمد در کتاب العین (فراهیدی، ۱۹۷۵: ۲۵۵/۶) ابن فارس در مقایس اللغة (ابن فارسی، ۲۰۰۸: ۴۸۷/۴) ابن سیده در المحکم و المحيط الاعظم (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۴۸/۸) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۲۰۰۸: ۱۰/۲۲۵) زمخشری در مقدمة الادب (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۳۶) ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۸/۱۱۵) ابن درید در جمهرة اللغة (ابن درید، ۱۹۸۸: ۲۳۹/۴) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۷۳/۵) با تحلیل «اقترش» به «اتخذ» فراشاً آن را در باب افتعال از نظر کاربردی مفید معنای «اتخاذ» دانسته‌اند.

شارحان نهج البلاغه نیز از جمله نقوی در مفتاح السعادة (النقوی، ۱۳۸۴: ۲۸۵/۱۱) شوشتری در بهج الصباغة (التستری، ۱۳۷۶: ۲۹۳/۱۳) حسینی شیرازی در توضیح البلاغة (حسینی، بی‌تا: ۷/۱۵۹) یحیی‌بن‌ابراهیم در ارشاد المؤمنین (الجحّاف، ۱۴۲۲: ۳۲۹/۴) میلانی در شرح نهج البلاغة (میلانی، ۱۳۸۷: ۶۸۹) شرقی در قاموس نهج البلاغة (الشرقی، ۱۳۶۳: ۲۲۵/۵) به‌صورت غیرصریح فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «اتخاذ» قلمداد نموده‌اند.

۳) مشارکت: فَاقْتُلُوا شِئْكَالًا وَلَا (نامه ۳۶)

دو سپاه اندکی با هم جنگیدند

شاهد در گزاره فوق فعل «اقْتُلُوا» صیغه سوم ماضی از باب افتعال و از ریشه «ق، ت، ل» است. زبان‌شناسان از جمله طریحی در مجمع‌البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۴۵۲/۵) زمخشری در اساس البلاغة (زمخشری، ۱۴۰۲: ۴۹۲/۱) ابن سیده در المحکم و المحيط الاعظم (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۳۳۳/۶) حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۴/۸) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۰۹/۱۵) فیروزآبادی در القاموس المحيط (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۵۹۷/۳) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۴۸/۱۱) جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۷۹۹/۵) و خوری الشرتونی (خوری الشرتونی، ۱۴۱۶: ۲/۶۶۴) فعل مورد بحث را از نظر معنای کاربردی مفید معنای «مشارکت» دانسته‌اند.

شارحان نهج البلاغة از جمله ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغة (معتزلی، ۱۹۶۷: ۱۴۸/۱۱) مغنیه در فی ظلال نهج البلاغة (مغنیه، ۱۴۱۲: ۵۴۴/۳) شوشتری در بهج الصباغة (التستری، ۱۳۷۶: ۶۱۲/۱۰) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغة (حسینی، بی‌تا: ۱۸/۳) ابن میثم



در شرح نهج البلاغه (بحرانی، ۱۳۷۹: ۷۷/۵) خوئی در منهاج البراعه (خوئی، ۱۳۷۰: ۵۷/۲۰) قرشی بنایی در مفردات نهج البلاغه (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۲۶/۱) موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۴۳۱/۴) به صورت تلویحی فعل مورد بحث را مفید معنای «مشارکت» قلمداد نموده‌اند.

(۴) طلب: ... وجَّارَحَ يَحْتَدِمُهَا (خطبه یکم)

و اعضای که آنها را به خدمت گرفت.

شاهد در گزاره بالا فعل «يَحْتَدِمُ» صیغه یکم مضارع از باب افتعال و از ریشه «خ، د، م» است. زبان‌شناسان از جمله ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲۹/۷) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹۵/۱۶) ابن سیده در المحکم و المحيط الاعظم (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۴۶/۵) صعیدی در الافصاح فی فقه اللغة (صعیدی، عبدالفتاح، ۱۴۱۰: ۳۱۹/۱) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۱/۴) ابراهیم انیس در المعجم الوسیط (انیس، ۱۳۸۰: ۲۲۱/۱) فعل مورد بحث را معادل گزاره «سَأَلَهُ أَنْ يَخْدِمَهُ» و از نظر کاربردی مفید معنای «طلب» قلمداد نموده‌اند.

شارحان نهج البلاغه از جمله شوشتری در بهج الصباغه (التستری، ۱۳۷۶: ۵۷۵/۱) ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (معتزلی، ۱۹۶۷: ۹۵/۱) مغنیه در فی ظلال نهج البلاغه (مغنیه، ۱۴۱۲: ۴/۱) ابن میثم در شرح نهج البلاغه (بحرانی، ۱۳۷۹: ۳۵۳/۱) قرشی بنایی در مفردات نهج البلاغه (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۱/۱) موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۳۵/۱) مدرس وحید در شرح نهج البلاغه (مدرس وحید، بی‌تا: ۹۱/۲) به صورت تلویحی فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «طلب» دانسته‌اند.

(د) معانی کاربردی باب استفعال در نهج البلاغه

معنای ذاتی و فراگیر این باب «طلب» است معانی دیگر این باب براساس استقراء اندیشمندان دانش صرف «مطاوعه‌ی باب افعال، تعدیه، انتقال و تحول، وجدان الصفه، قرار دادن ماده‌ی فعل برای مفعول و به معنای ثلاثی مجرد» است. اینک پنج نمونه از مصادیق این باب در نهج البلاغه از نظر معنای کاربردی به کاوش نهاده می‌شود.

(۱) وجدان الصفه: لَمْ يَسْتَعِظُوا مَا مَضَى مِنْ أَعْمَالِهِمْ (خطبه ۹۱)

کارهای گذشته‌ی خویش را بزرگ نشمردند.

شاهد در گزاره‌ی فوق فعل «لَمْ يَسْتَعِظُوا» صیغه سوم فعل مضارع مجزوم، از باب استفعال و از ریشه‌ی «ع، ظ، م» است. ابن منظور با عبارت «استعظمه‌ای: يَرَاهُ عَظِيماً» فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «وجدان الصفه» که از آن در باب استفعال به «اعتقاد و پندار» نیز تعبیر می‌شود، دانسته است.

(ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۹/ ۲۷۸) دیگر زبان‌شناسان از جمله صاحب‌بن‌عباد در المحيط فی اللغة (عباد، ۱۴۱۴: ۴۵۷/۱) طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۶/ ۱۱۸) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۳۰۷) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۱۹) ازهری در تهذیب اللغة (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۳۱/۵) ابراهیم انیس در المعجم الوسیط (انیس، ۱۳۸۰: ۲/ ۶۱۰) فیروز آبادی در قاموس المحيط (فیروز‌آبادی، ۱۴۱۵: ۵/ ۱۱۷) «استَعَظَمَهُ» را معادل «رَأَهُ عَظِیماً» دانسته، فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «وجدان الصفة» قلمداد نموده‌اند. شارحان نهج البلاغه از جمله خوبی در منهاج البراعة (خوبی، ۱۴۰۳: ۷/ ۲۱۷) ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۷: ۸/ ۲۱۱) نقوی در مفتاح السعادة (النقوی، ۱۳۸۴: ۱۱/ ۱۱۶) میلانی در شرح نهج البلاغه (میلانی، ۱۳۸۷: ۳/ ۲۵۳) منتظری در درس‌هایی از نهج البلاغه (منتظری، ۱۳۹۵: ۳/ ۵۸۲) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۲/ ۶۲) لاهیجی در شرح نهج البلاغه (نواب لاهیجی، بی‌تا: ۹۳) مدرس وحید در شرح نهج البلاغه (مدرس وحید، بی‌تا: ۶/ ۲۲۰) به‌صورت غیرصریح فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای «وجدان الصفة» دانسته‌اند.

۲) تعدیه: ما استودع الله امرأ عقلاً لا استقذه به يوماً (حکمت ۴۰۷)

«خداوند عقل را در هیچ کس به ودیعت ننهاده مگر آنکه روزی، وی را بدان نجات داد.»

شاهد در گزاره پیش گفته فعل «استَقَذَ» صیغه یکم ماضی از باب استفعال و از ریشه‌ی «ن، ق، ذ» می‌باشد؛ ابن‌منظور «استَقَذَ» را معادل «أَقَذَ» یعنی از نظر کاربردی آن را «به معنای باب افعال» قلمداد نموده است. دیگر زبان‌شناسان نیز از جمله صاحب‌بن‌عباد در المحيط فی اللغة (عباد، ۱۴۱۴: ۵/ ۳۷۵) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۸/ ۲۱۱) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۳/ ۲۹۳) ابن‌سیده در المحکم و المحيط (ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ۶/ ۳۴۹) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۵/ ۴۰۴) حمیری در شمس‌العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۶) جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۷/ ۹۳) ابن‌درید در جمهرة اللغة (ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۴/ ۱۵۲) ابراهیم انیس در المعجم الوسیط (انیس، ۱۳۸۰: ۲/ ۹۴۵) فعل مورد بحث را معادل باب افعال دانسته‌اند.

شارحان نهج البلاغه از جمله نقوی در مفتاح السعادة (النقوی، ۱۳۸۴: ۱۲/ ۱۷۳) یحیی‌بن‌ابراهیم در ارشاد المؤمنین (الجحّاف، ۱۴۲۲: ۵/ ۷۶) کیدری بیهقی در حقائق الحقائق (کیدری، ۱۴۱۶: ۴/ ۲۱۱) خوبی در منهاج البراعة (خوبی، ۱۴۰۳: ۱۳/ ۸۶) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۲۱۲/۸) میلانی در شرح نهج البلاغه (میلانی، ۱۳۸۷: ۳۸/ ۴) به‌صورت تلویحی فعل مورد بحث را از نظر کاربردی مفید معنای ذاتی باب افعال یعنی «تعدیه» برشمرده‌اند.



۳) معادل ثلاثی مجرد: ...فَاسْتَدَارَتْ رَحَاهُمْ (خطبه ۱۰۴)

«سپس آسیاب زندگی‌شان گردید.»

شاهد در عبارت یاد شده فعل «إِسْتَدَارَتْ» صیغه‌ی چهارم از باب استفعال و از ریشه‌ی «د، و، ر» است. زبان‌شناسان از جمله زمخشری در الفائق فی غریب الحدیث (زمخشری، ۱۴۱۷: ۳۸۳/۱)، طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۳: ۳۰۴/۱۴۰۳) ابن اثیر در النهایه فی غریب الحدیث (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۳۹/۲) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۱۹/۶) حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۲۲۰۵/۴) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۹۵/۴)، فیروزآبادی در القاموس المحیط (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۸۹/۲) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۰۲/۱) فعل مورد بحث را مترادف فعل «دار» به معنای «چرخید و دور زد» قلمداد نموده‌اند. به بیان دیگر آنان فعل مورد بحث را از نظر کاربردی هم معنای ساختار ثلاثی مجرد آن دانسته‌اند.

شارحان نهج البلاغه از جمله ابن ابی‌الحدید معتزلی (معتزلی، ۱۹۶۷: ۱۱۴/۷) ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۳۷۹: ۲۱/۳) شوشتری در بهج الصباغه (التستری، ۱۳۷۶: ۲۱۳/۲) دنبلی خوبی در الدرۃ النجفیه (الدنبلی الخوئی، ۱۴۱۲: ۱۵۵) سید عباس موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۱۸۴/۲) مدرس وحید در شرح نهج البلاغه (مدرس وحید، بی‌تا: ۷۵/۷) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۱۴۴/۲) شرقی در قاموس نهج البلاغه (شرقی، ۱۳۶۳: ۲۴۹) کیدری بیهقی در حدائق الحقائق (کیدری، ۱۴۱۶: ۵۰۷/۱) به‌صورت غیرصریح فعل «استدارت» را در گزاره مذکور به معنای «چرخید و دور زد» یعنی هم معنی با شکل ثلاثی مجرد آن تلقی نموده‌اند. بدیهی است براساس قاعده «زیاده المبنی تدلُّ علی زیاده المعنی» فعل «استدار» در عین حال که در معنای ثلاثی مجرد خود بکار رفته است، مفید مبالغه نیز می‌باشد.

۴) مطاوعه‌ی باب افعال: ... ولا اسْتَرَّاحَ قَلْبُ مَنْ قَاسَاکُمْ (خطبه ۲۹)

و دل تیمار خوارتان آسوده نگردد.

شاهد در گزاره یاد شده فعل «استراح» صیغه‌ی نخست از باب استفعال و از ریشه‌ی «ر، و، ح» می‌باشد. ازهری «استراح» را از ریشه‌ی «راحه» گرفته و با ارائه گزاره «أَرَحْنِي إِِرَاحَةً فَاسْتَرَّيْحَ» و نیز با استناد به سخنی از پیامبر اکرم ﷺ خطاب به بلال که فرمود «أَرَحْنَا يَا بِلَالُ» و تحلیل آن با گزاره «أَذِّنْ لِلصَّلَاةِ فَاسْتَرَّيْحَ بِأَدَائِهَا مِنْ اشْتِغَالِ قُلُوبِنَا بِهَا» «استراح» را از نظر کاربردی «مطاوعه باب افعال» قلمداد نموده است. دیگر زبان‌شناسان از جمله حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۲۶۷۱/۴) زمخشری در



مقدمه الادب (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۷۶) ابن اثیر در النهایه فی غریب الحدیث والاثیر (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۷۴/۲) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۵۷/۲) طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۳۶۱/۲) صعیدی در الافصاح (صعیدی، ۱۴۱۰: ۲۷۰/۱) فعل مورد بحث را همانند ازهری از نظر کاربردی مفید معنای (مطاوعه باب افعال) دانسته‌اند.

با دقت در دیدگاه شارحان نهج البلاغه از جمله ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه (معتزلی، ۱۹۶۷: ۱۱۱/۲) ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه (بحرانی، ۱۳۷۹: ۱۰۹/۲) مغنیه در فی ظلال نهج البلاغه (مغنیه، ۱۴۱۲: ۲۰۰/۱) نقوی در مفتاح السعاده (التقوی، ۱۳۸۴: ۴۴۴/۵) مدرس وحید در شرح نهج البلاغه (مدرس وحید، بی‌تا: ۲۰۵/۳) حسینی شیرازی در توضیح نهج البلاغه (حسینی، بی‌تا: ۱۶۱/۱) شوشتری در بهج الصباغه (التستری، ۱۳۷۶: ۵۳۵/۱۰) قرشی بنایی در مفردات نهج البلاغه (قرشی، ۱۳۷۷: ۸۶۳/۲) سید عباس موسوی در شرح نهج البلاغه (موسوی، ۱۹۹۸: ۲۴۱/۱) ابن مطلب استنباط می‌شود که آنان فعل مورد بحث را در مقام ترجمه و تفسیر «مطاوعه باب افعال» قلمداد نموده‌اند.

۵) به معنای باب افعال: ...دَعَاهُم الشَّيْطَانُ فَاسْتَجَابُوا (خطبه ۱۴۴)

شیطان آنان را فراخواند پس بدو پاسخ مثبت دادند.

شاهد در عبارت فوق فعل «اسْتَجَابُوا» صیغه سوم ماضی از باب استفعال و از ریشه «ج، و، ب» است. زبان‌شناسان از جمله طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۱۴۰۳: ۲۹/۲) زبیدی در تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۸/۱) زمخشری در اساس البلاغه (زمخشری، ۱۴۰۲: ۱۰۳) مدنی در الطراز الاول (مدنی، ۱۴۲۶: ۳۷۲/۱) زمخشری در مقدمه الادب (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۷۶) ابن سیده در المحکم و المحيط الاعظم (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۵۶۸/۷) ابن منظور در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۰۵/۲) جوهری در الصحاح تاج اللغة (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۰۴/۱) حمیری در شمس العلوم (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۲۲۶/۲) فیومی در المصباح المنیر (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۳/۱) ذیل ماده «ج، و، ب» با عبارت «الاجابة والاستجابة بمعنی» فعل «استجاب» از باب استفعال را معادل فعل «آجاب» از باب افعال دانسته و از نظر کاربردی باب استفعال را در این ماده «به معنای باب افعال» قلمداد نموده‌اند.

شایان گفتن است این دیدگاه مؤید قرآنی نیز دارد زیرا در قرآن کریم ماده «ج، و، ب» در باب‌های استفعال و افعال به یک معنی بکار رفته است. به عنوان مثال فعل «أَجِيبُوا» امر حاضر از باب افعال در آیه ۳۱ احقاف «يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَعَى اللَّهِ.....» و فعل «اسْتَجِيبُوا» امر حاضر از باب استفعال در آیه ۲۴ انفال

«يا ايها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول.....» به یک معنی می‌باشند این کارکرد از ماده یاد شده در شکل ماضی نیز وجود دارد به عنوان نمونه فعل «أَجِيبْتُ» ماضی مجهول از باب افعال در آیه ۸۹ یونس «قال قد أجِبتُ دَعْوَتُكُمَا» و فعل «أُسْتَجِيبُ» ماضی مجهول از باب استفعال در آیه ۱۶ شوری «والذين يَحْجُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ.....» به یک معنی می‌باشند.

گفتنی است شارحان نهج البلاغه به صورت صریح و مستقیم به هم معنایی باب‌های استفعال و افعال در مورد فعل «استجاب» وارد بحث نشده‌اند لیکن از محتوای تحلیلیشان این مطلب قابل استنباط است.

نتایج پژوهش

همان‌گونه که در متن پژوهش گذشت افعال مزید سهم تعیین‌کننده‌ای در القاء معانی مطابق با مقتضای حال داشته، یکی از مؤلفه‌های بلاغت است. افعال یاد شده از بسامد قابل توجهی در نهج البلاغه برخوردار می‌باشد از این رو رسالت این مقاله تبیین معانی کاربردی افعال مزید (باب‌های تفاعل، تفاعل، افعال و استفعال) در نهج البلاغه بوده، پژوهشگر از رهگذر پردازش داده‌ها به نتایج زیر دست یافته است:

- ۱- افعال مزید موجود در نهج البلاغه تنها در باب‌های مشهور بکار رفته است.
- ۲- باتوجه به غلبه ایجاز بر گفتمان ادبی صدر اسلام افعال مزید از نظر معانی کاربردی مفید ایجاز می‌باشند.



- ۳- معانی کاربردی افعال مزید به روشنی بر ظرفیت زبان عربی در تولید واژگان جدید از مصدر واحد و توسعه معنی دلالت دارد.
- ۴- معانی کاربردی افعال مزید در نهج البلاغه منطبق با مقتضای حال و اهداف خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار بوده است.
- ۵- افعال مزید موجود در نهج البلاغه علاوه بر معانی ذاتی و مشهور متناسب با مقام در دیگر معانی ابواب مزید نیز بکار رفته است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۹۶۷م، *شرح نهج البلاغه*، داراحیاء التراث العربی.
۲. ابن حجر، اوس، ۱۹۶۰م، *دیوان*، تحقیق و شرح: محمد یوسف نجم، بیروت: دار بیروت.
۳. ابن اثیر، مجدالدین محمد بن محمد، ۱۹۷۹م، *النهایه فی غریب الحدیث والاثار*، بیروت: المکتبه العلمیه.
۴. ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهره اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم والمحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل، بی‌تا، *المخصّص*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن فارس، احمد بن زکریا، ۲۰۰۸م، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دارالفکر.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. امامی، محمدجعفر و آشتیانی، محمدرضا، ۱۳۷۷ش، *ترجمه گویا و شرح فشرده نهج البلاغه*، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.
۱۱. انصاریان، علی، ۱۴۰۸ق، *المقتطف من بحار الانوار*، طهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۱۲. انیس، ابراهیم، ۱۳۸۰ش، *المعجم الوسیط*، بی‌جا، مکتبه الشروق الدّولیه.
۱۳. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، ۱۳۶۶ش، *اختیار مصباح السالکین*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، ۱۳۷۹ش، *شرح نهج البلاغه «مصباح السالکین»*، تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۵. تستری، محمد تقی، ۱۳۷۶ش، *بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*، تحقیق و تصحیح: بنیاد نهج البلاغه، چاپ اول، طهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۶. جحاف، یحیی بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *ارشاد المؤمنین الی معرفة نهج البلاغه المبین*، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ش، *الصاحح تاج اللغة وصحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲ش، *انسان کامل در نهج البلاغه*، قم: انتشارات قیام.



۱۹. حسینی شیرازی، سیدمحمد، بی‌تا، *توضیح نهج البلاغه*، طهران: دارتراث الشیعه.
۲۰. حسینی، سیدجعفر، ۱۳۸۹ش، *نهج البلاغه*، قم: دارالتقلین.
۲۱. حسینی، یحیی بن حمزه، ۱۴۲۴ق، *الديباج الوضی فی الكشف عن اسرار کلام الوصی*، بیروت: مؤسسة الامام زید بن علی.
۲۲. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۰ش، *کلام جاودانه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام*، لبنان: دارالفکر.
۲۴. خوری شرطونی، سعید، ۱۴۱۶ق، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم: دارالاسوة.
۲۵. ذنبلی خویی، میرزا ابراهیم بن حسن، ۱۴۱۲ق، *الدرة النجفیه فی شرح نهج البلاغه*، بی‌جا.
۲۶. زبیدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت: دارالفکر.
۲۷. زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. زمخشری، محمودبن عمر، ۱۳۸۶ش، *مقدمة الادب*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران.
۲۹. زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۲ق، *اساس البلاغه*، بیروت: دار المعرفة.
۳۰. سرخسی نیشابوری، علی بن ناصر، ۱۳۷۳ش، *اعلام نهج البلاغه*، تحقیق: عزیزالله عطاردی، طهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. شرقی، محمد علی، ۱۳۶۳ش، *قاموس نهج البلاغه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. صعیدی، عبدالفتاح و موسی، حسین یوسف، ۱۴۱۰ق، *الافصح فی فقه اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. طائی، حاتم‌ابن عبدالله، ۱۴۰۱ق، *دیوان*، بیروت: دار صادر.
۳۴. طباطبائی میرجهانی، سیدمحمدحسن، ۱۳۸۸ق، *مصباح البلاغه فی مشکاة الصیغه*، قم: انتشارات میرجهانی.
۳۵. طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۳ق، *مجمع البحرین*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. عبّاد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.
۳۷. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۹۷۵م، *کتاب العین*، قم: دارالهجرة.
۳۸. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: دارالهجرة.
۴۰. قرشی بنابی، علی اکبر، ۱۳۷۷ش، *مفردات نهج البلاغه*، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله.

۴۱. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، ۱۳۷۸ش، *تنبيه الغافلين وتذكير العارفين*، مترجم محمد جواد ذهني تهرانی، قم: موسسه تبیان.
۴۲. کیدری بیهقی، قطب‌الدین، ۱۴۱۶ق، *حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه*، تحقیق: عزیز الله عطاردی، قم: بنیاد نهج البلاغه
۴۳. محمد، اویس کریم، ۱۴۰۸ق، *المعجم الموضوعی لنهج البلاغه*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۴۴. محمودی، محمدباقر، ۱۳۸۵ش، *نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه*، قم: مؤسسه الطباعة و النشر و وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۴۵. مدرس وحید، احمد، بی‌تا، *شرح نهج البلاغه*، بی‌جا.
۴۶. مدنی، ابن معصوم علی بن احمد، ۱۴۲۶ق، *الطراز الاول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد: مؤسسه ال البيت لاحیاء التراث.
۴۷. مطرزی، ابوالفتح ناصرالدین، بی‌تا، *المُعرب فی ترتیب المعرب*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۴۸. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶ش، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه التمهید.
۴۹. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال نهج البلاغه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵۰. منتظری، حسینعلی، ۱۳۹۵ش، *درس‌هایی از نهج البلاغه*، قم: انتشارات سراپی.
۵۱. موسوی، سید عباس، ۱۹۹۸م، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دارالرسول الاکرم صلی الله علیه و آله و سلم.
۵۲. میلانی، سید هاشم، ۱۳۸۷ش، *شرح نهج البلاغه*، قم: انتشارات دلیل ما.
۵۳. نقوی، سید محمد تقی، ۱۳۸۴ش، *مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه*، تهران: انتشارات قائن.
۵۴. نواب لاهیجی، میرزا محمدباقر، بی‌تا، *شرح نهج البلاغه*، تهران: انتشارات اخوان کتابچی.
۵۵. هاشمی خویی، میرزا حبیب، ۱۴۰۳ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

تبیین عدالت به عنوان مفهومی چرخشی و بازتابنده در پیکره اجتماعی سازمان
(مبتنی بر خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه)

وحیدرضا حلوائیها *

تاریخ دریافت: ۹۹/۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۷

چکیده

عدالت مفهومی است تعاملی. اما نگاه رایج در ادبیات عدالت سازمانی، نگرشی تک‌بعدی است، که زیردستان همواره در جایگاه ادراک‌کننده و فرادستان در جایگاه عامل بوده‌اند. طبق بیان امام علی (علیه السلام) در نهج‌البلاغه امکان نقض حق فرادستان توسط زیردستان و در نتیجه ادراک بی‌عدالتی در آنها نیز وجود دارد. تلاش داریم در پژوهشی کیفی، با استفاده از تحلیل منطقی، متکی بر مبانی هرمنوتیک نسبی‌گرا، به تبیین این ادراک و خاصیت چرخشی نهفته در مفهوم عدالت، که در خطبه ۲۱۶ بدان اشاره شده پردازیم. با انتخاب خطبه، به عنوان متن و امتزاج آن با تئوری‌های مدیریتی به عنوان افق مفسر، به تفسیر متن همت گماشته شد. با بازگشت دائم به متن اصلی و تطبیق برداشت‌ها با دو شرح ابن میثم و ابن ابی‌الحدید تلاش شد از تفسیر به رای جلوگیری و روایی افزایش یابد.

یافته‌ها نشان می‌دهد، ادراک عدالت فرادستان سازه‌ای است که تاکنون در ادبیات عدالت سازمانی مغفول مانده، علاوه بر آن، ادراک عدالت، مفهومی است چرخشی، از ادراک و رفتار بین زیردستان و فرادستان، که با تأثیری که بر ناظرین دارد جو سازمان را نیز متأثر می‌سازد و آغازگر این جو در درون سازمان‌ها فرادستان و ادراکات آنهاست، بنابراین بهترین نقطه مداخله برای مدیریت این چرخه (بر خلاف گرایش جاری که بر مدیریت رفتار فرادستان و ادراک زیردستان متمرکز بوده) ادراکات فرادستان در این خصوص است، که با لحاظ کردن معیارهایی در مرحله، گزینش، آموزش، ارتقاء مدیران و نیز

halvaeiha@gmail.com

*. دکترای دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده مدیریت و حسابداری (نویسنده مسئول)



کنترل‌های سازمانی می‌توان این چرخه را در جهت مثبت و ارتقاء مفهوم عدالت در سازمان مدیریت کرد.

واژگان کلیدی

نهج البلاغه، عدالت سازمانی، ادراک عدالت در فرادستان، خاصیت چرخشی، جو عدالت، هرمنوتیک نسبی‌گرا.

۱. مقدمه

یکی از مهمترین عوامل موثر در اداره سازمان که نقش بسزایی در انگیزش افراد دارد، عدالت است. از نقطه نظر مذهب به موضوع عدالت، عدالت همسنگ با معاد، نبوت و امامت و در ذیل توحید یکی از اصول مذهب است و اگر آن را در مفهوم توازن و تناسب در نظر آوریم (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۴) در واقع موجودیت و قوام عالم بر آن استوار است. از منظر اجتماعی عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است (رالز، ۱۳۹۳: ۴۳)، در رابطه با سازمان اگر مؤلفه‌های موثر بر خروجی‌های سازمانی و رفتاری را به چند مفهوم فرو بکاهیم قطعاً یکی از مهمترین آنها عدالت خواهد بود (رابینز^۱ و جاج^۲، ۲۰۰۹: ۲۰۰).

هر چند عدالت مفهومی است که پژوهش‌های زیادی در مورد آن صورت پذیرفته و از بدو مطرح شدن آن در حوزه مباحث سازمانی ابعاد مختلفی از آن مکشوف شده است، اما با توجه به اذعان خبرگان در تازگی و موضوعیت داشتن آن (کروپانزانو^۳ و گرینبرگ، ۱۹۹۷: ۳۱۷) به نظر می‌رسد هنوز هم نکات و ظرائف بکر و دست نخورده‌ای وجود دارد که شناخت آنها می‌تواند در مدیریت بهتر این مفهوم کمک نماید و بر این باوریم که کلام امام(ع)، به عنوان سمبل و تجسم عدالت، منبعی زاینده برای جستجوی این نکات خواهد بود. حلوائیها (۱۳۹۸) در تز دکترای خود مبتنی بر آموزه‌های نهج البلاغه با شیوه داده بنیاد، نگرشی جدید به عدالت سازمانی را با معرفی مفهومی تحت عنوان ادراک عدالت فرادست، برای نخستین بار بسط داد. یکی از مهمترین ویژگی‌های مطرح شده در این نگرش، خاصیت چرخشی نهفته در ادراک عدالت است که در این پژوهش در پی تبیین آن بر پایه آموزه‌های دینی به‌ویژه بیانات امام علی(علیه السلام) در نهج البلاغه هستیم.

۱. Robbins

۲. judge

۳. Greenberg

۱. بیان مسئله

اگر عدالت را به معنی دادن حق به صاحب حق تعریف نماییم (رضائیان، ۱۳۸۹: ۳۷)، و آن را بویژه از منظر عملی تعیین ملاک برای داوری درباره اعمال متقابل آدمیان بدانیم (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۲)، آنگاه، آیا نادیده گرفتن ادراک عدالت در فرادستان و نگاه یک‌جانبه به حقوق زیردستان به معنی زیر سوال بردن عدالت در معنای گسترده آن نیست؟ آیا چنین نگاهی که به یک سوی رابطه بی توجه است، یک تعادل شکننده و زودگذر را باعث نمی‌شود، و در نهایت همین تعادل شکننده موجب از بین رفتن کلیت عدالت در سازمان نخواهد شد؟ از این منظر نادیده گرفتن ادراک عدالت در فرادستان به معنی برهم خوردن تعادل و ناقض عدالت است (مطهری، ۱۳۷: ۵۴). بر هم خوردن و از بین رفتن عدالت تبعاتی دارد که ذکر آن به کرات در سایر پژوهش‌ها صورت گرفته و بیان آنها تنها تکرار مکررات است. بنابراین، اگر در خصوص ادراک عدالت در زیردستان (کروپانزانو و گرینبرگ، ۱۹۹۷: ۳۱۹) و همکاران هم‌سطح (لی و کروپانزانو، ۲۰۰۹: ۵۶۷) به تفکیک، سخن به میان می‌آید (کروپانزانو و مولینا^۲، ۲۰۱۵: ۳۷۹-۳۸۳)، - که به دلیل تفاوت در دلایل، زمینه‌ها، شیوه‌های اعمال قدرت، تفاوت در مدیریت این ادراکات و ابزارهای کنترلی آن ناچار به این تفکیک هستیم- نادیده گرفتن ادراک عدالت در فرادستان به عنوان یکی از اصلی‌ترین بازیگران سازمان، تصویری از عدالت ارائه می‌دهد که ناقص، گمراه‌کننده و دارای اعوجاج است و با تعریف کلان عدالت به معنی توازن در تعارض خواهد بود. مسئله اصلی این پژوهش و یکی از قطعات گم‌شده‌ای که باعث گردیده به زعم اندیشمندان این حوزه، موضوع عدالت کماکان جزء مسائل جاری سازمان‌ها باشد، همین نادیده گرفتن ادراک عدالت در فرادستان است.

بنابراین، اگر طبق بیان امام علی(ع) عدالت را در یک چرخه دائمی در کش و واکنش میان فرادست و فرودست بدانیم (خطبه/۲۱۶) آنگاه:

مفهوم عدالت در سازمان که تا کنون به صورت خطی لحاظ گردیده، چگونه خواهد بود؟
جو سازمان چه تاثیری از رعایت یا عدم رعایت این حقوق متقابل خواهد پذیرفت و این تاثیر به چه شکل رخ خواهد داد؟

بهترین نقطه مداخله به منظور مدیریت ادراک عدالت در سازمان در کجای این چرخه خواهد بود؟

Li ۱.

Molina ۲.



به منظور تبیین شفاف‌تر مسئله پژوهش باید گفت مسأله این نیست که فرادستان در ایجاد جو عدالت یا بی‌عدالتی در سازمان تاثیرگذار هستند، که این امری بدیهی است اما به عنوان پیش درآمد بحث، همین نکته بدیهی، بسیار حائز اهمیت است، که چرا تا کنون با وجود اشراف به این نقش پر اهمیت، موضوع ادراک عدالت در خود این افراد - که اهمیت و گستردگی تاثیر آنها پذیرفته است - نادیده انگاشته شده.

۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آنجا که فرادستان جزء تاثیر گذارترین افراد در سازمان هستند، و به بیان امام (علیه السلام) به مانند ریسمانی محکم است که مهره‌ها را متحد ساخته به هم پیوند می‌دهد (خطبه ۱۴۶) و باتوجه بر تاثیر هر گونه ادراک در آنها، که مقدمه رفتارشان خواهد بود (راینز و جاج، ۲۰۰۹: ۱۳۹) تاثیرشان بر مجموعه بسیار بیشتر از هر کنشگر دیگری خواهد بود، لذا، آگاهی، حساسیت و کسب شناخت نسبت به این ادراک و چگونگی شکل‌گیری آن، و میزان تاثیر آن بر فرآیند ادراک عدالت در سازمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار خواهد بود. از سویی نادیده گرفتن تاثیر عوامل اجتماعی در شناخت مفهوم عدالت و نگرش سطحی به ادراک عدالت، به عنوان برون‌داد یک رفتار و یا واقعه مجزا، سبب درکی ناصحیح از این مفهوم خواهد شد که تاثیر منفی بر مدیریت این مفهوم خواهد داشت.

۳. روش پژوهش

شیوه به کار رفته در این پژوهش، کیفی تک‌روشی است. جمع‌آوری داده‌ها اسنادی و تحلیل داده‌ها بر اساس هرمنوتیک متن و استدلال استقهامی است. هرمنوتیک دانشی است که نظریه‌های مربوط به فهم [هر چیز به ویژه متن] را مورد بررسی قرار می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۳: ۳۰) و در یک دسته‌بندی هرمنوتیک را به دو نوع هرمنوتیک عینی‌گرا (متقدم) و نسبی‌گرا (معاصر) تقسیم کرده‌اند (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۳). در این پژوهش تاکید ما بر شیوه نسبی‌گرا و مشخصا هرمنوتیک گادامر است. از نظر گادامر انتظار ما از روش نه اثبات واقعیت یا حقیقت، که رساندن متعاطیان حقیقت به یک نقطه قابل توافق و اشتراک است (مسعودی، ۱۳۸۶: ۵۴).^۱

۱. تاکنون بیشتر پژوهش‌های تفسیری در کشور مبتنی بر فلسفه هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای بوده است (اکبری، طالب و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۸۱) که تشابه زیادی نیز با شیوه تفسیر دانشمندان اسلامی دارد (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۲۰) هرچند که در پژوهش‌های صورت گرفته در علوم اجتماعی این روش هنوز مغفول مانده است (اکبری، طالب حسینی ایمانی، ۱۳۹۷: ۵۹۶).

روش اصلی اعتبار سنجی هفت کانون کوال برای داوری پژوهش‌های هرمنوتیک می‌باشد. ذیلاً به هفت کانون کوال برای داوری پژوهش‌های هرمنوتیک به ویژه هرمنوتیک معاصر و نسبی‌گرا (اکبری، طالب حسینی ایمانی، ۱۳۹۷: ۵۹۲) اشاره می‌گردد که هدایت‌گر ما در تفسیر بوده‌اند:

۱. رفت و برگشت میان کل و جزء. ۲. رسیدن به انسجام درونی فارغ از تناقض منطقی. ۳. آزمون تفسیر با کلیت متن و سایر تفاسیر. ۴. خود مختاری متن یعنی تفسیر متن بر اساس قالب مرجع. ۵. حساس بودن نسبت به بستر اجتماعی متفاوتی که ممکن است معانی در آن وارد شوند. ۶. شناخت پیش‌فرض‌ها در حد امکان و استفاده از آنها برای فهم بهتر متن. ۷. وجود نوآوری و خلاقیت (محمدپور، ۱۳۸۹: ۲۹۵).

چنانچه هدف، پی‌بردن به مقصود مولف باشد، آنگاه هرمنوتیک عینی‌گرا مرجح است (دانانی‌فرد، امرالهی بیوکی، ۱۳۹۷: ۵۱) و چنانچه هدف ارائه مفهومی نو باشد که مسئله‌ای در زمان و مکان حال را مبتنی بر متن گشایی کند، آنگاه، هرمنوتیک نسبی‌گرا که بیشتر مفسر محور است و شرایط زمانی و مکانی مفسر را لحاظ می‌کند و نو به نو شدن را در ذات خود دارد (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۳) برتری خواهد داشت.

یکی از ویژگی‌های علوم اجتماعی که چند سالی است مسئله تولید علم بومی را نیز برجسته نموده وابستگی آن به شرایط زمان و مکان است (محمدپور، ۱۳۹۷: ۲۸) از منظر هرمنوتیک معاصر دلیل رجوع به متن و تاویل آن، حل معضل و مسئله‌ای با نوآوری در تفسیر است (اکبری، طالب و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۹۵). بنابراین، استفاده از این شیوه در پژوهش‌های حوزه‌های کاربردی نظیر مدیریت موجه‌تر می‌نماید (دانانی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۵). پافشاری در استفاده از شیوه تفسیر مرسوم، انفعال را به همراه خواهد داشت که هرگز منتهی به نوآوری نخواهد شد (پورعزت، ۱۳۹۳: ۲۳) و باعث شده پس از نشر نظریه‌های نوین در غرب، سیل پژوهش‌های تطبیقی‌ای راه بیفتد که در پی کشف تشابهات این نظریه با متونی مانند نهج‌البلاغه باشد. بنابراین در این پژوهش ایده اولیه و جانمایه پژوهش، که یک پژوهش را برجسته می‌سازد (پورعزت، ۱۳۹۳: ۹-۲۰)، از خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه اخذ گردیده ولی تاویل، بیشتر مفسر محور و مبتنی بر افق دید مفسر بوده است. مفسران اسلامی نیز بر این نوع استفاده از براهین قطعی علمی که صحت آنها در عالم واقع به اثبات رسیده صحه گذاشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۵۸).

هرمنوتیک گادامر، یکی از انواع معاصر و نسبی‌گرای هرمنوتیک است (دانانی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۵) در هرمنوتیک گادامر اگر متن، پاسخگوی افق انتظارات مخاطب شد، آنگاه مورد توجه قرار می‌گیرد. از این منظر اثر یا متن یک پاسخ به پرسش مخاطب است (محققیان، ۱۳۹۷: ۴۷). بر اساس این فلسفه مفروضات ما ضرورتاً مانع فهم نیستند؛ بلکه پیش‌شرط‌ها و راهنمای آن هستند (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۸). البته روش‌شناسی وسیله‌ای است برای قضاوت درست و تضمین‌کننده این امر که قضاوت‌ها یا نتایج پژوهش تنها ذهنیت فردی محقق نیستند (اکبری، طالب حسینی ایمانی، ۱۳۹۷: ۵۸۳) بنابراین، باید برخی توافقات و اصول و قواعد کلی در مورد کدگذاری و رمزگشایی متون وجود داشته باشد تا از آن طریق افراد بتوانند نمادها را ایجاد و تفسیر کنند. این قواعد برای ایجاد تفسیرهای یکسان از متن ایجاد نشده‌اند، بلکه به عنوان راه‌کاری برای جلوگیری از سوء تفسیر در نظر گرفته می‌شوند (دانانی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۶).



یک اصل را نیز باید به عنوان زیربنای اصول فوق بدان‌ها افزود. استدلال استفه‌امی (محم‌پور، ۱۳۹۷: ۷۴) یا بده‌ت عقلی (مسعودی، ۱۳۸۶: ۵۱) که یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین شیوه‌ها در کلیه مکاتب علمی است (سلیمی، ۱۳۹۳: ص. ۷۹). از منظر اسلام نیز یکی از منابع عقل است و دیگری وحی و ابزار کشف و استخراج، استنباط (لطفی، نقی‌زاده، و رحیم‌نیا، ۱۳۹۶: ۱۳).

در این پژوهش بدواً وفق دید مفسر به عنوان دانش آموخته رشته مدیریت مشخص گردید. سپس با طرح پرسش‌های مشخص بوجد آمده برای مفسر در محیط واقعی و نیز مطالعه پیشینه پژوهش و آگاهی از متن نهج‌البلاغه، متون مرتبط شناسایی و به تفسیر آنها همت گمارده شد. پس از استخراج معانی، فحوای مورد نظر برای تفسیر، با دو تفسیر معروف از نهج‌البلاغه یعنی شرح ابن ابی‌الح‌دید و شرح ابن میثم تطبیق داده شد و برای تأیید برداشت صورت گرفته به بخش‌های دیگر نهج‌البلاغه از جمله سایر بخش‌های همین خطبه، خطبه ۳۴ و نامه ۵۳ رجوع گردید. در نهایت این بخش تشکیل‌دهنده تفسیر، یعنی، وفق متن، با مباحث مطرح در پژوهش‌های مدیریت به عنوان وفق مفسر به منظور تشریح متن تلفیق شد. البته هدف از بیان و کاربست تئوری‌های نوین به عنوان وفق دید مفسر، اول اشاره به کاستی‌های موجود است و به تبع آن چگونگی رفع این نقایص و دوم ایضاح در تشریح و نه اثبات بیانات امام (علیه‌السلام).

۴. مبانی نظری و پیشینه پژوهش

به مفهوم عدالت در کل از دو منظر توصیفی و ادراکی نگریسته شده است (سلیمی، ۱۳۹۳: ۳۵). از منظر ادراکی (که توجه خاص اندیشمندان حوزه سازمان نیز بر همین جنبه متمرکز است). پژوهش‌ها در زمینه عدالت سازمانی در دو سطح فردی و گروهی توسعه یافته است (کروپانزانو و مولینا، ۲۰۱۵: ۳۷۹). در سطح فردی می‌توان به ابعاد عدالت اشاره کرد، که عبارتند از: عدالت توزیعی، به معنی انصاف در تخصیص‌ها (گاش^۱، سکی‌گچی^۲ و همکاران، ۲۰۱۷: ۱۳۰)، عدالت رویه‌ای، بدین مضمون که روال تقسیم این تخصیص‌ها چگونه است (جک^۳، ویل‌دسکات^۴ و همکاران، ۲۰۱۵: ۱۵)، عدالت مراوده‌ای،

۱. Ghosh

۲. Sekiguchi

۳. Dijke

۴. Wildschut

که به میزان احترام در مرادوات اشاره دارد (جانگ^۱ و اسکات^۲، ۲۰۱۷: ۲۴)، عدالت اطلاعاتی، که مرتبط است با میزان در جریان قرار گرفتن از چگونگی فرایندها و تخصیصها (رادال^۳، کلکوئیت^۴ و همکاران، ۲۰۱۷: ۱۶)، عدالت کلی، دال بر برداشت کلی کارکنان از عدالت، ورای ابعاد سه و یا چهارگانه عدالت (امبروز^۵ و شمیک^۶، ۲۰۰۹: ۴۹۱) و عدالت معطوف به نهاد، که منظور برداشت کارکنان از انصاف در نهادهایی مانند، سرپرست، سازمان و نظایر آن، جدای از تخصیصها و فرایندها است (راپ، شاو و همکاران، ۲۰۱۴: ۱۶۱).

در سطح گروهی نیز سرفصلهایی مبتنی بر تئوری پردازش اجتماعی (SIP) (سالزینیک^۷ و ففر^۸، ۱۹۸۷: ۲۲۴-۲۵۳) و مدل جذب، گزینش و پالایش (ASA) (اشنایدر^۹ و همکاران، ۱۹۹۵: ۷۴۷-۷۷۳) مطرح گردیده است. از جمله؛ جو عدالت، که منظور از آن همگرایی ادراکات افراد نسبت به نهادی خارج از گروه، مانند سرپرست است (لی و کروپانزانو، ۲۰۰۹: ۵۶۷) و عدالت همکار، به مفهوم ادراک عدالت نسبت به نهادی در درون گروه و همسطح با فرد ادراک کننده (کروپانزانو و مولینا، ۲۰۱۵: ۳۸۳). مبحثی نیز با این مفهوم که چه چیز عدالت فرادست را بر می انگیزد؟ توسط کروسگارد و همکارانش در سال ۱۹۹۸ پی ریزی گردید، که اشاره دارد به ویژگیهای شخصی زیردست که باعث می شود رفتار مدیر را از منظر عادلانه بودن تحت تاثیر قرار دهد (کروسگارد^{۱۰}، ریمف^{۱۱} و همکاران، ۱۹۹۸: ۷۳۲).

بر اساس پیشینه ذکر شده، مدل مرسوم در عدالت سازمانی تاکنون بدین شکل بوده که زیردستان رفتار فرادستان را از منظر ابعاد چهارگانه عدالت چگونه ارزیابی می کنند و این ارزیابی چه تاثیری بر رفتار

۱. Jung

۲. Seock

۳. Rodell

۴. Colquitt

۵. Ambrose

۶. Schminke

۷. Salancik

۸. Pfeffer

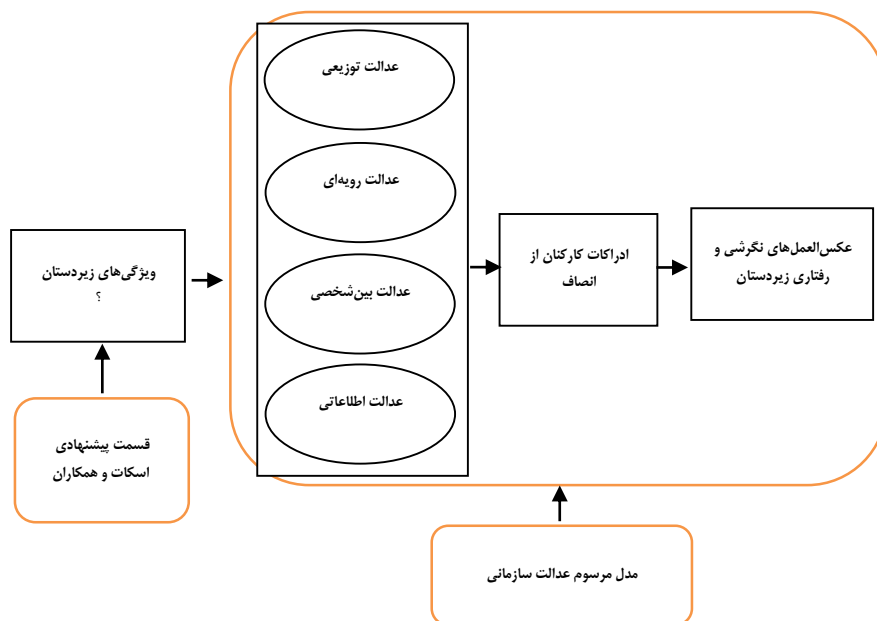
۹. Schneider

۱۰. Korsgaard

۱۱. Rymph



آنها دارد. اسکات و همکاران بر اساس گفته‌های کورسگارد و همکاران بخشی را تحت عنوان «ویژگی‌های زیردست که بر رفتار عادلانه مدیر تاثیر می‌گذارد» به ابتدای این مدل افزودند (شکل ۱).



شکل ۱ چارچوب کلی ادراک عدالت سازمانی (اسکات، کلکوئیت و زاپاتا فلین^۱، ۲۰۰۷)

نگاهی اجمالی به نقاط عطف پژوهش‌های صورت گرفته و از منظر جایگاه ادراک کننده و ادراک شونده، یا عامل و هدف عمل، همواره فرادستان در جایگاه عامل و زیردستان به عنوان هدف عمل بوده‌اند (کروپانزانو، لی و بنسون، ۲۰۱۱: ۵۶۸) و تاثیر رفتار زیردست بر چگونگی رفتار مدیر نادیده انگاشته شده (کورسگارد، ریمف و همکاران، ۱۹۹۸: ۷۳۲)، تنها در بحث عدالت همکار این ساختار شکسته شده و عدالت در میان همکاران همسطح مورد بررسی قرار گرفته است (کروپانزانو، لی و همکاران، ۲۰۱۱: ۵۶۸)، شاید به دلیل لزوم قدرت در نقض حق (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳) و دور از ذهن بودن قدرت زیردستان نسبت به فرادستان (دانائی فرد و مکی‌نیری، ۱۳۹۱: ۶۷) تا کنون هیچ‌گاه آنها در جایگاه عامل و مکلف نسبت به فرادستان در نظر گرفته نشده‌اند.

۱. Zapata-Phelan

برخلاف این نگرش یک سویه مطالعاتی به صورت پراکنده در خصوص الگوهای چرخشی برای تشریح چندین پدیده مهم سازمانی از جمله رابطه اثربخشی و عملکرد مورد استفاده قرار گرفته‌اند - که نگاهی تعاملی به تبادلات انسانی درون سازمان دارند-. الگوی چرخشی بدین شکل تعریف می‌شود: جریان چرخشی متناوب کاهشی و یا افزایشی در سازمان‌ها که توسط انسان ایجاد شده و دلیل آن عدم درک کافی از موقعیت خود و یا ناتوانی یا بی‌میلی نسبت به اصلاح خود می‌باشد.

اشاره شد که عدالت مفهومی است تعاملی (بشپریه، ۱۳۸۲: ۱۲). یک رویداد تعاملی دست‌کم دو نفر را شامل می‌شود، و چندین مؤلفه دارد: ۱. یک یا چند عامل، ۲. یک یا چند فرد به عنوان هدف عمل، ۳. مشاهده‌گر و ۴. زمینه عمل (اندرسون^۱ و پیرسون^۲، ۱۹۹۹: ۴۵۷).

تا کنون کانون توجه در موضوع عدالت سازمانی و مشخصاً عدالت مراوده‌ای ناظر بر اعمالی بوده است که از سوی سرپرست یا مافوق نسبت به زیردست صورت گرفته (اسکات^۳، کلکوئیت^۴ و همکاران، ۲۰۰۷: ۱۵۹۷). "حال آنکه زیردستان نیز با ابزار قدرتی که در اختیار دارند می‌توانند دست به اعمالی بزنند که باعث نقض حقوق فرادستان شود." در خصوص ابزار قدرت زیردست برای نقض حق فرادست به دلیل غیر رسمی بودن این ابزار و نیز با توجه به اینکه رفتارهای بین شخصی نیز بواسطه ماهیت آن بیشتر شخصی است (رایینز و جاج، ۲۰۰۹: ۱۹۶) ابزار زیردستان برای نقض حق فرادستان ابزار قدرت غیر رسمی است و ذیل مفهوم عدالت مراوده‌ای قرار می‌گیرد، اما زمانی که به هر دلیل ادراک بی‌عدالتی در مافوق شکل گرفت، با توجه به در اختیار داشتن قدرت رسمی و غیر رسمی توسط مدیر، آنگاه عدالت توزیعی و روبه‌ای که نیازمند تخصیص دهنده و تصمیم‌گیرنده هستند (کروپانزانو و امبروز^۵، ۲۰۱۵: ۲۲) نیز مداخلیت پیدا خواهند کرد. مدیر می‌تواند در ازاء بی‌عدالتی‌ای که نسبت به وی صورت گرفته یا احساس می‌کند صورت گرفته، از ابزاری مانند ارزیابی عملکرد و به تبع آن توزیع منابع و دریافتی‌ها جهت پاسخ به بی‌عدالتی ادراک شده نسبت به خود استفاده نماید. از آنجا که وجود برخی آیت‌های کیفی در

Anderson ۱.

Pearson ۲.

Scott ۳.

Colquitt ۴.

Ambrose ۵.



ارزیابی افراد اجتناب ناپذیر است، سنجش این خصایص نیز، بیشتر جنبه ارزشی و قضاوتی خواهد داشت تا علمی و عینی. لذا ارزیابی عملکرد می‌تواند به مستمسکی برای تسویه حساب‌های شخصی تبدیل گردد (سعادت، ۱۳۸۹: ۲۱۷). این پاسخ می‌تواند حس انتقام و مقابله به مثل را در زبردست تقویت و وضع را در خصوص رفتاری که زبردست نسبت به مدیر داشته مانند بدگویی (رایینز و جاج: ۲۰۰۹، ۱۹۶) و ... بدتر کرده و این عمل و عکس‌العمل به عنوان یک چرخه تزییدی منفی در سیستم ادامه یابد. اندرسون و پیرسون در خصوص این اثر (البته نه در خصوص رابطه فرادست-فرو دست) بیان می‌دارند، وقتی هنجارهای مرتبط با رفتار، ملاحظه و ادب محقق نشود، ادراکات بی‌انصافی مرتبط با رفتار بین شخصی رخ خواهد داد. ادراکات بی‌عدالتی مراوده‌ای در نقطه مقابل باعث ایجاد احساسات منفی شده و تمایل به مقابله به مثل با رفتار غیر منصفانه صورت گرفته را تحریک می‌کند (اندرسون و پیرسون، ۱۹۹۹: ۴۶۱). اما نتایج این تبادلات می‌تواند در یک فرآیند اجتماعی چند لایه به دیگران نیز تسری یافته و کلاً جو جامعه را متاثر سازد.

جو عدالت، که می‌توان آن را ادراکات تسهیم شده در سطح تیم، دپارتمان و یا کل سازمان تعریف کرد، تحت تاثیر معانی مشترک منتج شده از تبادلات اجتماعی، یا به عبارتی انباشت تجربیات و در میان گذاشتن آنها در گروه است (کلکوئیت، نوئه^۱ و همکاران، ۲۰۰۲: ۸۶) و چنانچه اشاره شد این اعمال رویدادهایی اجتماعی هستند که علاوه بر افرادی به عنوان عامل و افرادی به عنوان هدف عمل، افرادی که در حال مشاهده عمل هستند را نیز درگیر می‌نماید (اندرسون و پیرسون، ۱۹۹۹: ۴۶۵) و بر شاهدانی که مستقیماً درگیر این بده بستان نیستند نیز تاثیر می‌گذارد (هرولد^۲ و هولتز^۳، ۱۹۹۹: ۴۶۵). بلاو و اندرسون هم اشاره می‌دارند که در اینجا می‌تواند تاثیر ثانویه‌ای، علاوه بر کنش و واکنش بین طرفین مخاصمه وجود داشته باشد، به عنوان مثال، اگر یک عمل ناپسند بین شخص A و B صورت پذیرد این امر می‌تواند موجب رفتار ناپسند بین شخص C و D گردد (بلاو^۴ و اندرسون، ۲۰۰۵: ۵۹۶).

Noe ۱.

Harold ۲.

Holtz ۳.

Blau ۴.

در این فرآیند ادراکی، مؤلفه‌های ادراک از جمله ادراک کننده (شخصیت) و زمینه‌های ادراک (فرهنگ و مانند)، در کنار ادراک شونده (رفتار و ویژگی‌های عامل) شکل دهنده ادراکات افراد خواهد بود (رابینز و جاج: ۲۰۰۹، ۱۳۹).

۵/۱. خاصیت چرخشی عدالت بین فرادست و فرودست

«پس حال رعیت نیکو نگردد جز آنگاه که والیان نیکو رفتار باشند، و والیان نیکو رفتار نگردند، جز آنگاه که رعیت درستکار باشند. پس چون رعیت حق والی را بگذارد، و والی حق رعیت را به جای آرد، حق میان آنان بزرگ مقدار شود» (خطبه/۲۱۶). ابن میثم در تفسیر خود درباره این فراز از خطبه ۲۱۶ چنین بیان می‌دارد: «خیر و صلاح رعیت وابسته به خیر و صلاح فرمانرواست، صلاح حال فرمانروایان هم وابسته به صلاح حال مردم و پیروی آنها از زمامدارشان است» (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۸۴). نیکورفتاری فرادست و در مقابل درستکاری رعیت و پیروی از زمامدار یک مفهوم دو سویه و چرخشی بین طرفین است، که طبق مطلع خطبه و مطالبی که در ادامه همین فراز آمده و نیز سرفصل‌های حقوق متقابل فرادست و فرودست که در خطبه ۳۴ و بسیاری از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه بدان اشاره شده، ادای حق طرفین است که بر ذمه طرف مقابل است. بنابراین چنین نیست که طرفی تنها صاحب حق باشد و طرف دیگر صاحب تکلیف هر یک از طرف‌ها حقوقی دارد، که طرف دیگر مکلف به ادای آن است و در صورت عدم تادیه این حق نسبت به صاحب حق ظلم روا داشته شده است. ادراک‌شونده که در اینجا رفتار طرف مقابل است متأثر از زمینه‌ها و شخصیت ادارک کننده، ادراکات ادارک کننده را شکل می‌دهد. بنابراین با توجه به بیان امام (علیه السلام) بر خلاف مدل رایج (شکل ۱) که چگونگی شکل‌گیری ادراکات عدالت در سازمان را به صورت خطی نشان می‌دهد، شکل‌گیری این ادراکات به صورت چرخه‌ای رفت و برگشتی از ادراک و رفتار بین دو سوی رابطه خواهد بود.

۵/۲. ویژگی بازتابنده و تاثیر ثانویه خاصیت چرخشی عدالت در ساختار اجتماعی سازمان

ابن میثم در تفسیر جمله «فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ» بیان می‌دارد: «نسبت دادن صلاح به زمان، از باب مجاز است زیرا صلاح در حقیقت به مردم زمان و نظم و هماهنگی کارهای دنیوی و اخروی آنان بر می‌گردد» (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۸۲). در واقع امام (علیه السلام) نه تنها روابط دو جانبه فرادست و فرودست را مد نظر قرار داده‌اند بلکه اشاره می‌دارند که کلا جو جامعه نیز در قالب سنت‌ها از این اعمال متقابل متأثر خواهد شد (خطبه ۲۱۶). چگونگی این تاثیر را می‌توان بر اساس مفاهیم مطرح در مدیریت نوین، چنانچه در مبانی نظری تشریح شد مشاهده کرد.



امام علی (علیه السلام) به رواج تبهکاری، فرونهادن شدن حق و انجام باطل و... به واسطه عدم رعایت حقوق متقابل از سوی زبردست و فرادست در جامعه اشاره کرده‌اند (خطبه/ ۲۱۶)، که تجلی و تاثیر ثانویه این روابط دوسویه بین فرادست و فرودست در جامعه است.

۵/۳. بهترین نقطه مداخله در چرخه عدالت

در شناخت و باز آفرینی هر مفهوم در ساحت مدیریت سازمان، هدف اصلی، ایجاد درک جامع‌تر به منظور مدیریت بهتر آن مفهوم است تا در نهایت اهداف سازمانی به شیوه‌ای اقتصادی‌تر و انسانی‌تر محقق گردد. این امر مستلزم مداخله اداره کنندگان سازمان در مواقف صحیح است تا با صرف کمترین توان بیشترین عایدی حاصل شود.

ابن ابی‌الحدید در تفسیر خود از خطبه و در بخش آثاری که درباره اصلاح حکومت وارد آمده است چنین بیان می‌دارد، «جایگاه پادشاه نسبت به رعیت مانند جایگاه روح است به جسم، و جایگاه رعیت نسبت به او، جایگاه جسم است به روح، پس روح با درد هریک از اعضاء بدن متالم می‌شود، در حالی که هر یک از اعضاء به درد دیگری به درد نمی‌آید، و تباهی روح، تباهی جمله بدن است، در حالی که گاهی بخشی از بدن تباه می‌شود ولی سایر اعضاء بدن جز آن سلامتند.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۲، ج. ۱۱: ۹۰). طبق برداشت ما از کلام امام علی (علیه السلام) تمرکز ما بیشتر بر ادراک عدالت در این عامل یعنی فرادست است. چراکه کنترل ادراک و رفتار زبردستان، چه واقعا غیر منصفانه باشد و چه نباشد، بسیار دشوار است. چنانچه حضرت علی (علیه السلام) در نامه به مالک می‌فرماید: خواه نا خواه از آنها خطاهایی به عمد و یا غیر عمد سر خواهد زد و دچار لغزش‌هایی می‌شوند. امام علی (علیه السلام) با این جمله احتمال خطا برای مردم را اجتناب ناپذیر دانسته و با توجه به مدل ارائه شده از ادراک عدالت، راه شکستن این چرخه را در بخشش و گذشت از سوی فرمانروا می‌بیند، و به همین سبب مالک را به نادیده گرفتن این خطاها توصیه می‌کند (نامه ۵۳). چراکه این خطاهای سر زده به عنوان نقض حق فرادست - ابن میثم در شرح نامه ۵۳ منظور امام علی (علیه السلام) از علت‌هایی که بر آنان (رعایا) عارض می‌شود را سرپیچی از اوامری می‌داند (بحرانی، ۱۳۷۵، ج. ۵: ۲۳۸-۲۳۹) که در خطبه ۳۴ به عنوان یکی از حقوق رهبر و در خطبه ۲۱۶ به تقابل و الزام عقلی بر رعایت آنها توسط زبردست اشاره شده است - چنانچه با پاسخ متقابل فرادست همراه شود به چرخه اشاره شده عدالت خواهد انجامید.

با توجه به تعداد بسیار بیشتر زبردستان، کنترل رفتار و ادراک زبردستان به منظور غلبه بر چرخه منفی عدالت و هدایت این چرخه در جهت مثبت، نیازمند صرف زمان و انرژی بسیار زیادی است. حتی در



صورت کنترل رفتار زیردستان بر اساس معیارهای عدالت باز هم مبتنی بر فرآیند ادراک، مدیر ممکن است رفتاری که کاملاً اخلاقی و منصفانه است، تحت شرایطی خاص، و یا به واسطه برخی خصوصیات اخلاقی، ناعادلانه تشخیص دهد^۱. این مفهوم در مدل فرآیندی عدالت (شکل ۲) که در این پژوهش پیشنهاد شده است، به وضوح نمایان است. در واقع این چرخه به تعداد کارکنان تحت کنترل یک مدیر در سازمان تکرار می شود و عنصری که در تمام این چرخه ها مشترک است و اگر او اصلاح شود به یکباره کلیه چرخه ها در جهت مثبت اصلاح خواهند شد مدیر است. به بیان دیگر تأثیر بر روح مجموعه (بخوانید مدیر) به منزله تأثیر بر کلیه قسمت های بدن (بخوانید کارکنان) است در حالی که در خصوص جسم لزوماً اصلاح بخشی از بدن (یک کارمند) در سایر قسمت ها (کارمندان) موثر نخواهد بود.

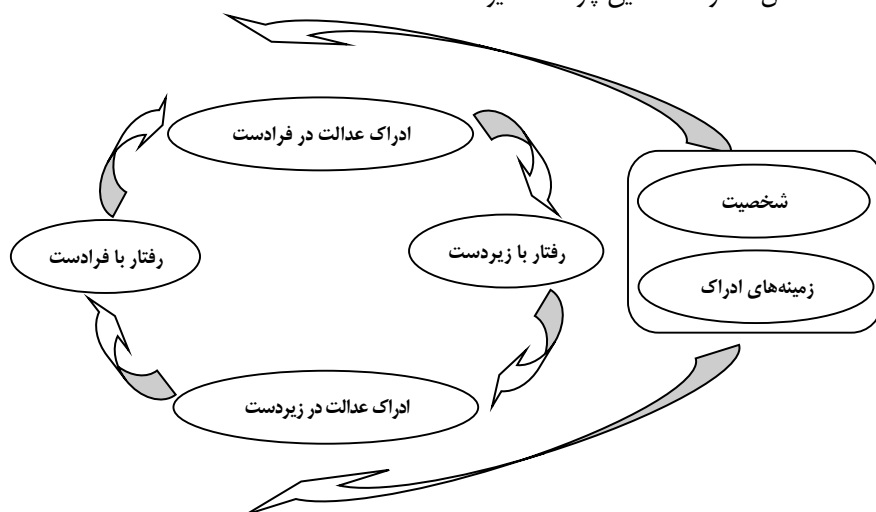
از آنجا که جو سازمان تجلی گاه فرهنگ سازمانی است (بابایی زکیلی و مومنی، ۱۳۸۵: ۳۵) و نیز بنیان گذاران فرهنگ و تحکیم کنندگان آن رهبران سازمان هستند (شاین، ۱۳۸۸: ۱۲۳)، چه می شود اگر یک رهبر و یا دست کم مقام بالادستی به درستی و بر اساس رفتاری ناصواب از سوی زیردست و یا به غلط و بر اساس برداشت ها و ادراکات شخصی احساس بی عدالتی نماید؟ چرا که فرادستی که به هر دلیل احساس بی عدالتی می کند به عنوان روحی که جو حاکم بر سازمان، بازتابشی از ویژگی های این روح است، بر اساس قاعده فلسفی ای که فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۱۱)، نمی تواند منشأ عدالت در سازمان قرار گیرد. امام علی (علیه السلام) می فرماید: شباهت مردم به رهبرانشان، از تأثیر پذیری آنها از پدران و مادرانشان بیشتر است (حرانی، ۱۴۲۳ ه.ق: ۲۰۸) و نیز دین مردم بر طبق دین رهبران و حاکمان آنان است (اربلی، ۱۳۸۱ ه.ق، ج ۲: ۲۱). به بیان پیامبر (صلی الله علیه و آله): هر گاه دانشمندان و حاکمان فاسد شوند همه ملت فاسد و اگر صالح شوند در همه اثر گذاشته و همه صالح می شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۲: ۴۹). فلذا نه تنها منشأ جو بی عدالتی در سازمان فرادستانند بلکه سهم آنها در ایجاد و دامن زدن به این جو و یا جلوگیری از ایجاد و بهبود آن نیز بیشتر خواهد بود و احساس بی عدالتی در آنها و عدم آگاهی و به تبع آن عدم مدیریت آن می تواند مسبب این امر باشد. این نقش

۱. موضوع مهم در اینجا تفاوت های فردی در ادراک عدالت است. در واقع شخصیت فرد در ادراک رفتار طرف مقابل، مقدم بر عکس العمل وی در خصوص آن رفتار است. به دلایل مختلف، حساسیت افراد در خصوص ادراک عدالت بویژه عدالت مرادده ای یکسان نیست (کروپانزانو و امبروز، ۲۰۱۵: ۹۳). مواجهه با رفتار ناشایست و ادراک آن می تواند عواقب مختلفی داشته باشد. ممکن است باعث انتقام توسط شخص مقابل و یا [بر اساس شخصیت طرف مقابل و یا میزان اهمیت موضوع برای وی] منتج به ترک مخاصمه گردد (بلاو و اندرسون، ۲۰۰۵: ۵۹۶).

(آغازگر بودن) برای فرادستان در سایر مؤلفه‌های اجتماعی مانند اعتماد نیز صادق است (گیلسپی^۱ و مان^۲، ۲۰۰۴: ۵۸۸).

۶. یافته‌ها

۶/۱. مفهوم عدالت در سازمان که تا کنون به صورت خطی لحاظ گردیده، چگونه خواهد بود؟ با توجه به پرسش اول پژوهش مدل پیشنهادی ما برای عدالت به شکل زیر خواهد بود. البته این مدل نافی مدل کلاسیک ادراک عدالت نیست و مدل ارائه شده در شکل (۱) را باید درون دایره ادراک عدالت در زیردست قرار داد و توجه داشت که این چرخه به تعداد کارکنان زیر نظر مدیر در سازمان ایجاد خواهد شد که فصل مشترک همه این چرخه‌ها مدیر است.



شکل ۲ خاصیت چرخشی ادراک عدالت بین فرادست و فرودست

۶/۲. جو سازمان چه تاثیری از رعایت یا عدم رعایت این حقوق متقابل خواهد پذیرفت و این تاثیر به چه شکل رخ خواهد داد؟

در پاسخ به پرسش دوم باید گفت، این شیوه نگرش به عدالت با نگاه فرآیندی و پیوسته، در مقابل نگاه خطی و منفصل مرسوم و با لحاظ لایه‌های اجتماعی و تعاملات موجود در ساختار اجتماعی سازمان، تاثیر پذیری جو سازمان از تعاملات فیما بین مدیر و زیردست را یکی از نتایج رفتار و ادراک متقابل آنها می‌داند. این نگاه با پرتو افکنی بر برخی از جنبه‌های مغفول عدالت سازمانی ما را به درک بهتری از

۱. Gillespie

۲. Mann

پویایی‌های نهفته در مفهوم عدالت رساننده و دلیل برخی از سوء برداشتها و تفاوت‌ها در ادراکات افراد را به ما نشان می‌دهد.

۶/۳. بهترین نقطه مداخله به منظور مدیریت ادراک عدالت در سازمان در کجای این چرخه خواهد بود؟

استدلال‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که بر خلاف شیوه رایج به دلیل کمتر بودن تعداد فرادستان و نیز گستردگی روابط آنها و در مرکز قرار گرفتن آنها در چرخه‌های عدالت و تاثیرگذاری بیشتر آنها بر فرایندهای سازمانی، کنترل ادراک و رفتار آنها، در مقام مقایسه با مدیریت رفتار و ادراک زیردستان، به نتایج عمیق‌تر، سریع‌تر و گسترده‌تری خواهد انجامید. یا دستکم می‌توان گفت که مدیریت این ادراک مقدم بر مدیریت ادراک و رفتار کارکنان است.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به یافته‌های پژوهش، فرادستان نیز به مانند همه کنشگران عرصه سازمان دارای حقوقی هستند که در صورت عدم تادیبه، نسبت به آنها بی‌عدالتی رخ داده و به مانند همه انسان‌ها دارای احساس بوده و می‌توانند نسبت به رفتار زیردستان موضع‌گیری کرده و رفتار آنها را عادلانه و یا غیر عادلانه ببینند، که البته این ادراک علاوه بر رفتار زیردستان از زمینه ادراک و شخصیت آنها نیز تاثیر می‌پذیرد. به تبع این ادراک، عکس‌العمل آنها، موضوع ادراک زیردستان قرار گرفته و یک چرخه از عمل و عکس‌العمل بین فرادست و زیردست شکل خواهد گرفت و از آنجا که این تعاملات بر شاهدان آن نیز تاثیرگذار است، به سرعت در سازمان تسری یافته و جو سازمانی را متاثر سازد.

با توجه به آنچه بیان شد در نگرش مطرح شده در این پژوهش عدالت برداشتی از یک رفتار یا واقعه در لحظه‌ای مشخص نیست، بلکه عدالت چرخه‌ای است از رفتار و ادراک بین فرادست و فرودست که در تعاملات اجتماعی سازمانی شکل می‌گیرد، تعالی می‌یابد و تعریف و باز تعریف می‌شود. به واقع احساس مثبت نسبت به یک فرد که می‌تواند ناشی از برداشت تجمعی ناشی از رفتارهای پیشین باشد و نیز تحت تاثیر جو کلی حاکم بر سازمان تعدیل می‌شود، بر ادراک هر یک از طرفین نسبت به طرف مقابل موثر است. بنابراین، عدالت عطیه‌ای نیست که توسط فرادستان به کارکنان اعطا گردد و ایشان هدایت‌گرانی مبرا و خارج از سیستم نیستند که از بالا بر فرایندها اشراف داشته و آنرا هدایت می‌نمایند، بلکه بازیگرانی خواهند بود که خود جزئی از مجموعه و فرایندها هستند و در فعل و انفعالات آن شریکند و از آن تاثیر پذیرفته و بر آن تاثیر می‌گذارند اما با نقشی پر رنگ‌تر. تصویر ارائه شده از عدالت در این نگرش نه یک

تصویر ناقص و نه یک قاب ساکن از یک برداشت در خصوص رفتاری خاص است، بلکه، تصویری است جامع و پیوسته، که همه طرف‌های درگیر را در نظر می‌گیرد و به عدالت به عنوان یک فرآیند در کنش‌های اجتماعی که در گذر زمان شکل گرفته و متجلی می‌شود نگاه می‌کند.

با توجه به آغازگر بودن فرادستان در پی‌ریزی و تداوم فرهنگ، میزان ارتباطات آنها در سازمان و تسلط آنها بر منابع و نیز الگو بودن و تاثیر آنها به عنوان مثال در فرآیند اجتماعی‌سازی، به جرات می‌توان گفت سلسله جنبان جو عدالت در سازمان فرادستان و ادراکات آنان است و نیز به واسطه همین گستردگی تاثیر و البته اندک بودن تعداد آنها، بهترین نقطه مداخله برای مدیریت چرخه‌های عدالت در سازمان، فرادستان و ادراکات آنان می‌باشد.

این نگرش با پذیرش تکلیف‌مندی زیردستان، نسبت به آنها عزتمندانه است چراکه پذیرش تکلیف، اقرار به بلوغ فرد است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۴۲) و با لحاظ حقوق فرادستان نسبت به آنها منصفانه است. و سهم و مسئولیت رفتاری و ادراکی هر دوی آنها را در شکل‌گیری جو عدالت در سازمان به رسمیت می‌شناسد.

به طور خلاصه مهمترین نتیجه این پژوهش برای سازمان‌ها، زیردستان و فرادستان آگاهی و حساسیت نسبت موضوع است. چنانچه بیان شد، دلیل اصلی ایجاد خاصیت چرخشی و اشاعه رفتارهای ناپسند و نیز مفهوم ارائه شده در این پژوهش یعنی «خاصیت چرخشی ادراک عدالت» عدم آگاهی است، امام (علیه السلام) هم در جای جای نهج البلاغه، عدم درک صحیح شرایط را در کنار مواردی مانند، نابخردی و بی تفاوتی، دلیل رفتار و نافرمانی کوفیان می‌داند (خطبه ۳۴).

در نتیجه سازمان‌ها باید با تعریف معیارهای مشخص از این حیث در مرحله انتخاب، گزینش، آموزش و ارتقاء، افرادی را برای پست‌های مدیریتی انتخاب نمایند که از نظر حساسیت در ادراک عدالت، دارای ویژگی‌های مثبت باشند و ثانياً با ویژگی‌های مثبت رفتاری در صورت ادراک بی‌عدالتی دست به اقدامات افراطی تلافی جویانه نزنند. زیردستان نیز باید بدانند فرادستان انسانند و دارای عواطف، بنابراین رفتار آنها در فرآیند ادراک می‌تواند با تاثیر بر ادراک فرادستان مسبب رفتارهای ایشان گردد که در ادامه می‌تواند خود زیردست را تحت تاثیر قرار دهد که به فرموده امام سجاد (علیه السلام) نقض حق فرادست مشارکت با وی در ظلم به خویش است (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۵: ۳۴۱). فرادستان نیز با آگاهی از این تاثیرات به دلایل برخی رفتارهای ناخودآگاه خود پی خواهند برد و می‌توانند با تهذیب نفس کنترل بیشتری بر ادراک و رفتار خود داشته باشند (رضاییان، ۱۳۸۹: ۳۸).

طبق مدل عمومی لینهام، نظریه پردازی دارای پنج مرحله شکل گیری مفهوم، عملیاتی سازی، کاربرد، تایید یا رد و توسعه مستمر است (محمدی استانی و شعبانی، ۱۳۹۶: ۱۹). اما لزومی ندارد که هر پنج مرحله در یک پژوهش صورت پذیرد. ممکن است نظریه پرداز وقتی گزاره های حکمی را احصاء کند نظریه خود را منتشر نماید و آزمون آن در دنیای واقعی را به پژوهش های دیگر موکول نماید (دانائی فرد، ۱۳۹۲: ۱۸۳). بنابراین پس از معرفی مفهوم خاصیت چرخشی عدالت، انجام پژوهشی که در آن مؤلفه هایی برای سنجش میزان عدالت ادراک شده توسط فرادستان نسبت به رفتار زیردستان تعریف گردد به منظور تکمیل سازه مورد نظر و عملیاتی سازی آن ضروری به نظر می رسد. در ضمن شناخت عوامل علی، زمینه ای و نیز شناخت راهکارهایی برای مدیریت این ادراک در سازمان ها مستلزم انجام یک پژوهش زمینه یابی خواهد بود. نتایج حاصل از این پژوهش و نیز پژوهش های پیشنهادی فوق می تواند در پژوهش های مربوط به رهبری تبیین کننده بخشی از دلایل رفتار رهبران، چرایی انتخاب سبک خاص رهبری و یا تغییرات رفتار آنها باشد که باب جدیدی بر روی تعداد بیشماری از پژوهش ها در این حوزه را به عنوان متغیر مستقل، وابسته و یا تعدیل گر می گشاید.

یکی از دشواری های این پژوهش چنانچه در بخش شیوه پژوهش هم به آن اشاره شد کمبود نمونه مشابه است که با این شیوه به انجام رسیده باشد. مسئله دیگر دشواری رعایت قالب پذیرفته در ارائه مقالات در تفکیک بخش مبانی نظری از مباحث و استدلالات اصلی است. چراکه آمیختگی مبانی نظری به عنوان افق مفسر با متن، جزء ذاتی این شیوه پژوهش است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۱ش، ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات خوشرو.
۱. صحیفه کامله سجادیه (به همراه مناجات خمسہ عشر و رساله حقوق امام سجاد علیہ السلام)، ۱۳۹۵ش، ترجمه حسین انصاریان، قم: انتشارات محمدامین علیہ السلام.
 ۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، ۱۳۹۲ش، شرح نهج البلاغه، ترجمه: غلامرضا لایقی، ج ۱۱، تهران: کتاب نیستان.
 ۳. اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، کشف الغمّة فی معرفة الأئمة. ج ۲. تبریز: مکتبة بنی هاشمی.
 ۴. استوارت، گرگ ال، براون، کنت جی، ۱۳۹۲ش، مدیریت منابع انسانی پیوند استراتژی و عمل، ترجمه: محمد اعرابی و مرجانه فیضی، تهران: مهکامه.
 ۵. بحرانی، کمال الدین میثم، ۱۳۷۵ش، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ترجمه: حبیب اله روحانی و سید محمد صادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۶. پورعزت، علی اصغر، ۱۳۹۳ش، درآمدی بر روش پژوهش علمی (فراگرد تدوین رساله پژوهشی و دفاع از آن)، تهران: انتشارات میدانچی.
 ۷. پورعزت، علی اصغر، ۱۳۹۳ش، مدیریت ما، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱ش، تسنیم، قم: اسراء.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴ش، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
 ۱۰. حرانی، حسن بن علی بن حسین، ۱۴۲۳ق، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۱۱. دانائی فرد، حسن، ۱۳۹۲ش، نظریه پردازی: مبانی و روش شناسیها، تهران: انتشارات سمت.
 ۱۲. رالز، جان، ۱۳۹۳ش، نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه: مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
 ۱۳. رضاییان، علی، ۱۳۸۹ش، انتظار عدالت و عدالت در سازمان، تهران: انتشارات سمت.
 ۱۴. سعادت، اسفندیار، ۱۳۸۹ش، مدیریت منابع انسانی، تهران: انتشارات سمت.
 ۱۵. شاین، ادگار، ۱۳۸۸ش، فرهنگ سازمانی، ترجمه: محمد ابراهیم محبوب. تهران: انتشارات فرا.
 ۱۶. شوشتری، قاضی نور الله، ۱۴۰۹ق، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۸، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
 ۱۷. فون هایک، فردریش اگوست، ۱۳۹۲ش، قانون، قانون گذاری و آزادی. ج ۲، ترجمه: مهشید معیری و موسی غنی نژاد، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۱ق، *اصول کافی*، جلد ۷، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۹. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، جلد ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. محمدپور، احمد. ۱۳۸۹ش، *روش در روش (درباره ساخت معرفت در علوم انسانی)*، تهران: انتشارات جامعه شناسان.
۲۱. محمدپور، احمد، ۱۳۹۷ش، *ضد روش*، ویراست دوم. قم: انتشارات لوگوس.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵ش، *عدل الهی*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. واعظی، احمد، ۱۳۹۳ش، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پایان نامه و مقالات**
۲۴. اکبری، یونس، طالب، مهدی، ایمانی جاجرمی، حسین، ۱۳۹۷ش، هرمنوتیک حدس و گمانی به مثابه روش پژوهش در علوم اجتماعی، *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره هفتم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، ص ۵۷۹-۵۹۸.
۲۵. بابایی زکلیکی، محمدعلی و مومنی، نونا، ۱۳۸۵ش، پژوهشی درباره رابطه هوش عاطفی مدیران و جو سازمانی، *فصلنامه علوم مدیریت ایران*، دوره ۱، شماره ۲، ۶۲-۳۵.
۲۶. بشیریه، حسین، ۱۳۸۲ش، «دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت». *فصلنامه ناقد*، شماره ۱، ۱۱-۵۶.
۲۷. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، بنائیان اصفهانی، علی، ۱۳۹۴ش، بررسی عینی گرایی و نسبی گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت های تفسیری وی از قرآن. *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۱۵، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، پیاپی ۵۴، ص ۲۹-۴۶.
۲۸. حلوائیها، وحیدرضا، ۱۳۹۸ش، *الگوی ادراک فرادستان از عدالت و عدالت به عنوان مفهومی چرخشی و بازتابنده در پیکره اجتماعی سازمان*، پایان نامه دکترا، گروه مدیریت بازرگانی، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه علامه طباطبائی.
۲۹. دانایی فرد، حسن، امراللهی ییوکی، ناهید، فاطمی عقدا، سیدحمیدرضا، ۱۳۹۵ش، پیوند هرمنوتیک انتقادی با مطالعات سازمان و مدیریت: تحلیلی بر مبانی فلسفی و اسلوب اجرای آن در سازمانها، *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره هشتم، شماره ۲، بهار ۱۳۹۵، ص ۵۶-۲۹.
۳۰. دانائی فرد، حسن، مکی نیری، پریسا، ۱۳۹۱ش، «فهم نظریه فرآیند مدیریت فرادستان در سازمان: پژوهشی کیفی در راهبردهای نفوذ به بالا»، *فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی*، سال اول، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۱، ۵۱-۶۹.

۳۱. رجبی نژاد، پروانه، حسامی، منصور، ۱۳۹۳ش، بررسی هرمنوتیک پل ریکور و تأویل مخاطب از اثر هنری با تکیه بر عنوان، نشریه هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی، دوره ۱۹، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۹-۲۶.
۳۲. زند، مازیار، سیداحمدی زاویه، سعید، نصری، امیر، ۱۳۹۷ش، گذر معنا از نگاره به فرانگاره گذر معنا از نگاره به فرانگاره تنها بر مَرگب خیال میسر است، نشریه هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی، دوره ۲۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷ش، ص ۱۳-۲۰.
۳۳. سلیمی، غلامرضا، ۱۳۹۳ش، بازپردازی مفهوم عدالت سازمانی بر اساس رویکرد حق مدار(پایان نامه)، گروه مدیریت دولتی، پژوهشکده علوم اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۴. لطفی، جواد، نقی زاده، حسن، رحیم نیا، فریبرز، ۱۳۹۶ش، کشف قواعد مدیریتی از کلام علوی، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، سال شانزدهم، شماره ۵۳، ص ۱۱-۲۷.
۳۵. محققیان، زهرا. (۱۳۹۷). مشابهات لفظی قرآن کریم براساس رویکرد تاریخ ادبی هرمنوتیک، فصلنامه پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ششم، شماره اول، ص ۴۳-۷۱.
۳۶. محمدی استانی، مرتضی، شعبانی، احمد، ۱۳۹۶ش، نظریه پردازی در علم اطلاعات و دانش شناسی با استفاده از روش شناسی عمومی لینهام. فصلنامه مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات، دوره ۲۸، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶، ص ۱۵-۲۸.
۳۷. مسعودی، جهانگیر، ۱۳۸۶ش، هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی. فصلنامه دانشگاه قم، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، ص ۲۵-۵۷.
37. Ambrose, M.L., Schminke, M., (2009). "The role of overall justice judgments in organizational justice research: a test of mediation". *Journal of Applied Psychology* 94 (2), 491-500.
38. Andersson, L., & Pearson, C. (1999). "Tit for tat? The spiraling effect of incivility in the workplace". *Academy of Management Review*, 24, 452-471.
39. Blau, G., Andersson, L., (2005). "Testing a measure of instigated workplace incivility". *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 78, 595-614.
40. Colquitt, J.A., (2001). "On the dimensionality of organizational justice: a construct validation of a measure". *Journal of Applied Psychology* 86 (3), 386-400.



41. Colquitt, J.A., Noe, R.A., Jackson, C.L., (2002). "Justice in teams: antecedents and consequences of procedural justice climate". *Personnel psychology* 55 (1), 83-109.
42. Cropanzano, R., Ambrose, M., (2015). *The Oxford Handbook of Justice in the Workplace*. New York, NY 10016
43. Cropanzano, R., Greenberg, Jerald., (1997). "Progress in organizational justice: Tunneling through the maze". *International Review of Industrial and Organizational Psychology*, Volume 12, 317-372.
44. Cropanzano, R., Li, A., Benson, L., (2011). "Peer justice and teamwork processes". *Group and Organization Management* 36 (5), 567-576.
45. Cropanzano, R., Molina, A., (2015). "Organizational Justice". In :James D. Wright (editor-in-chief), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, Vol 17. Oxford: Elsevier. pp. 379-384.
46. Dijke, M., Wildschut, T., Leunissen, J., Sedikides, C., (2015). "Nostalgia buffers the negative impact of low procedural justice on cooperation". *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 127, 15-29.
47. Ghosh, D., Sekiguchi, T., Gurunathan, L., (2017). "Organizational embeddedness as a mediator between justice and in-role performance". *Journal of Business Research* 75, 130-137.
48. Gillespie, N., Mann, L., (2004). "Transformational leadership and shared values: the building blocks of trust". *Journal of Managerial Psychology*. 19 (6).588-607.
49. Harold, C., Holtz, B., (2015). "The effects of passive leadership on workplace incivility". *Journal of Organizational Behavior*. 36, 16-38.
50. Jung, N., Seock, Y., (2017). "Effect of service recovery on customers' perceived justice, satisfaction, and word-of-mouth intentions on online shopping websites". *Journal of Retailing and Consumer Services* 37, 23-30.



51. Korsgaard, M. A. Roberson, L. Rymph, R. D. (1998). "What Motivates Fairness? The Role of Subordinate Assertive Behavior on Managers' Interactional Fairness". *Journal of Applied Psychology*, Vol. 83, No. 5, 731-744.
52. Li, A., Cropanzano, R., (2009). "Fairness at the group level: interunit and intraunit justice climate". *Journal of Management* 35 (3), 564-599.
53. Robbins, S. P., & Judge, T. (2009). *Organizational behavior*. (13th ed.). Boston: Pearson.
54. Rodell, J., Colquitt, J. A., Baer, M., (2017). "Is adhering to justice rules enough? The role of charismatic qualities in perceptions of supervisors' overall fairness". *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 140, 14-28
55. Rupp, D.E., Shao, R., Jones, K.S., Liao, H., (2014). "The utility of a multifoci approach to the study of organizational justice: a metaanalytic investigation into the consideration of normative rules, moral accountability, bandwidth-fidelity, and social exchange". *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 123, 159-185.
56. Salancik, G.R., Pfeffer, J., (1978). "A social information processing approach to job attitudes and task design". *Administrative Science Quarterly* 23 (2), 224-253.
57. Schneider, B., Goldstein, H., Smith, D.B., (1995). The ASA framework: an update. *Personnel Psychology* 48, 747-773.
58. Scott, B., Colquitt, A., Zapata-Phelan, C., (2007). "Justice as a Dependent Variable: Subordinate Charisma as a Predictor of Interpersonal and Informational Justice Perceptions". *Journal of Applied Psychology* Vol. 92, No. 6, 1597-1609

تحلیل برخی ابعاد تأویل در نهج البلاغه

طاهره نوری* مهدی مطیع** محمد مرادی***

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۴

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۹/۱۴

چکیده

یکی از اصطلاحات مهم در فهم معارف قرآنی «تأویل» است. در روایات نبوی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود را به عنوان «صاحب تنزیل» و امام علی علیه السلام را به عنوان «صاحب تأویل» معرفی کرده‌اند. با توجه به اختلافاتی که در مورد معنای این واژه و دامنه آن در بین صاحب نظران وجود دارد، تحلیل سخنان امام علی علیه السلام در این راستا ضروری به نظر می‌رسد. بنابر این ضرورت، در پژوهش حاضر به واکاوی واژه تأویل، آگاهان به تأویل و مبانی تأویل به روش توصیفی — تحلیلی در نهج البلاغه پرداخته شده و این نتیجه حاصل شد که تأویل همواره به عنوان یک مشترک معنوی و دربردارنده معانی مختلف بوده و هست. مصداق کامل آگاهان به تأویل، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت شریف ایشان هستند ولی سایر مؤمنین نیز، بسته به شرایطی می‌توانند، مصداق راسخان در علم و به تبع آن آگاه به تأویل باشند. در تحلیل مبانی تأویل پذیری قرآن کریم در نهج البلاغه مشخص شد، برخلاف نظر عده‌ای که مخالف تأویل قرآن هستند، قرآن کریم دارای تأویل است و گریزی از آن نیست؛ زیرا قرآن کریم صامت است، بطن دارد، دارای متشابهات و وجوه گوناگون است، بنابراین به مؤولانی نیاز دارد تا به تأویل قرآن کریم دست یابند.

واژگان کلیدی

تأویل، نهج البلاغه، آگاهان به تأویل، تأویل پذیری قرآن.

* t.noori@litr.ui.ac.ir

*. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان؛

m.motiar@litr.ui.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)

Moradi.M@qhu.ac.ir

*** استادیار دانشگاه قرآن و حدیث؛

مقدمه

جایگاه خاص امام علی (علیه السلام) در مورد تأویل، در روایات قابل مشاهده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در موقعیت‌های مختلف به ذکر جایگاه علمی امام علی (علیه السلام)، خصوصاً در امر «تأویل» پرداخته‌اند. انس بن مالک نقل کرده که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) خطاب به علی (علیه السلام) فرمود: «ای علی، تو به مردم تأویل قرآن را می‌آموزی؛ آنچه را نمی‌دانند. علی (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله) پرسید: آیا بر اساس رسالت تو آن را ابلاغ خواهیم کرد؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) جواب داد: تو مردم را آگاه می‌سازی، آنچه از تأویل قرآن که برای آن‌ها مشکل است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۷، ۱۹۶). در روایت دیگری فرموده‌اند: «از شما کسانی هستند که برای تأویل قرآن می‌جنگند؛ همان‌گونه که من برای نزول آن جنگیدم و او وصله‌کننده کفش یعنی امیرالمؤمنین (علیه السلام) است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ۱۲). شبیه همین روایت در مسند احمد بن حنبل نیز آمده است: «در میان شما کسی است که برای تأویل این قرآن می‌جنگد، همان‌طور که من برای تأویلش جنگیدم و اشاره به وصله‌کننده کفش نمود...» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۱۸، ۲۹۶). پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در روایتی دیگر فرمود: «پس از من، علی (علیه السلام) به مردم تأویل می‌آموزد، آنچه را که نمی‌دانند.» (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۳۹). در کلام دیگری از آن حضرت نقل است که: «یا علی، انا صاحب التنزیل و انت صاحب التأویل؛ ای علی، من صاحب تنزیل هستم و تو صاحب تأویل.» (ثقفی، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۷۱۷).

از طرفی پیامبر (صلی الله علیه و آله) جایگاه و اهمیت موضوع تأویل در عرصه‌های مختلف دینی را متذکر شده‌اند. به‌عنوان نمونه، در روایتی فرموده‌اند: «همانا بر امت خودم پس از خودم از سه چیز می‌ترسم: ... اینکه قرآن را به‌طور درست تأویل نکنند...» (صدوق، ۱۳۶۲ش: ج ۱، ۱۶۴). امام علی (علیه السلام) نیز به جایگاه تأویل در کنار سایر دانش‌های قرآنی اشاره فرموده‌اند: «هیچ آیه‌ای بر رسول خدا نازل نشد، مگر اینکه آن حضرت آن را برای من خواند و من با خط خود نوشتم و تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من آموخت و دعا کرد خداوند فهم آن را به من عطا کند...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۶۴).^۱

با توجه به جایگاه خاص امام علی (علیه السلام) درباره تأویل از یک‌سو و اهمیت موضوع تأویل از سوی دیگر، ضرورت تحقیق و تحلیل کلام آن حضرت درباره ابعاد مختلف تأویل مشخص می‌گردد تا از آن در فهم و کاربرد تأویل استفاده شود. در راستای انجام تحقیق و به‌منظور تحدید و تدقیق آن، و با توجه به

۱. برای فهرست مفصلی از روایات امام علی (علیه السلام) درباره تأویل نک: نوری، ۱۳۹۸ش: ۲۱-۴۹.

اینکه نهج البلاغه مجموعه‌ای از سخنان امام علی (علیه السلام) است که نزد عموم مسلمانان دارای ارزش و احترام است و پس از قرآن کریم، بیشترین تحقیقات از سوی محققین در ابعاد مختلف آن، صورت گرفته است (برای فهرستی از این تحقیقات، نک: بروجردی، ۱۳۸۰ ش، سراسر اثر)، این کتاب به عنوان محور اصلی تحقیق قرار داده شد. سؤالی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که ابعاد مختلف تأویل در نهج البلاغه چگونه بیان شده است؟ از آنجاکه این تحقیق گنجایش پرداختن به تمامی ابعاد تأویل را نداشت، تنها سه بعد آن در این تحقیق ارائه شده است: کاربرد واژه تأویل در نهج البلاغه چیست؟ بحث در مورد آگاهان به تأویل در نهج البلاغه چگونه بیان شده است؟ و مبانی تأویل‌پذیری قرآن کریم در نهج البلاغه. کدامند؟ وجه شباهت این ابعاد، تمرکز اصلی آن‌ها بر مباحث نظری تأویل است؛ بنابراین ارائه نمونه‌های عینی تأویل نیز از حوزه این تحقیق خارج شده است.

به تبع وجود ضرورت مذکور، تحقیقاتی صورت گرفته است؛ مرتبط‌ترین تحقیقاتی را که می‌توان به عنوان پیشینه تحقیق حاضر نام برد، عبارت‌اند از: ۱. مقاله محمد مرادی با عنوان «معنا کاوی روایت‌های جنگ تأویل» که نویسنده در آن با استفاده از حدیثی درباره امام علی (علیه السلام) که در منابع شیعه و سنی آمده به تبیین یکی از ابعاد تأویل پرداخته است و بیان می‌کند تأویل در روایت موردنظر، عینیت بخشیدن به آموزه‌های دینی و عملی کردن آن‌ها و به ظهور رساندن و معرفی حقیقت آن‌ها توسط امام علی (علیه السلام) است. ۲. مقاله طاهره نوری با عنوان «پی‌جویی دو رویکرد تأویلی معناگرا و عینی‌گرا در روایات در بردارنده واژه تأویل امام علی (علیه السلام)» که نویسنده با گردآوری روایاتی از امام علی (علیه السلام) که در آن واژه تأویل به کاررفته است به تحلیل و پی‌جویی دیدگاه‌های مطرح درباره تأویل پرداخته است. ۳. پایان‌نامه کارشناسی ارشد طاهره نوری با عنوان «تأویل از دیدگاه امام علی (علیه السلام) با تأکید بر نهج البلاغه» که در آن پس از تحلیل روایاتی از امام علی (علیه السلام) که در آن‌ها واژه تأویل به کاررفته است، مباحث نظری مطرح شده و سپس نمونه‌هایی عینی از تأویل قرآن کریم در نهج البلاغه ارائه شده است. ۴. مقاله سید محمدمهدی جعفری و همکاران با عنوان «شناخت رویکردهای تأویل قرآن در نهج البلاغه با تأکید بر شرح ابن ابی الحدید» که در آن برخی نمونه‌های عینی تأویل آیات قرآن کریم در نهج البلاغه ارائه شده است. وجه اشتراک تحقیق حاضر با تحقیقات ذکرشده، تلاش و تحقیق در واکاوی سخنان امام علی (علیه السلام) درباره ابعاد مختلف تأویل است. وجه تمایز تحقیق حاضر از تحقیقات قبلی تمرکز ویژه بر ابعادی از تأویل در نهج البلاغه است که در سایر تحقیقات دیده نمی‌شود.

تحقیق حاضر با روش توصیفی — تحلیلی صورت گرفته است. به این ترتیب که در ابتدا به جست‌وجو

و بازخوانی واژگان و ابعادی از تأویل در نهج البلاغه پرداخته شده و سپس هر کدام جداگانه مورد تحلیل واقع شدند. لازم به ذکر است که ابعاد مذکور ارتباط پیوسته و مستقیمی با هم ندارند و تنها به جهت اهمیت آن‌ها از بین مباحث تأویل انتخاب شده‌اند؛ هرچند در قسمت نتیجه‌گیری ارتباط بین این مباحث تا حدی مشخص می‌شود. در واقع تحقیق حاضر بیشتر بر مباحث نظری تأکید دارد و پی‌جویی نمونه‌های عینی تأویل در نهج البلاغه در حوزه انجام این تحقیق نیست. در ادامه پس از بیان معانی لغوی و اصطلاحی تأویل، هر کدام از ابعاد مذکور در بخشی جداگانه ارائه می‌شوند.

۱- معانی لغوی و اصطلاحی تأویل

۱-۱ معنای لغوی

در باره معنای لغوی و اصطلاحی تأویل اختلافات فراوانی وجود دارد؛ درباره معنای لغوی تأویل در معاجم متقدم، تأویل به معنای تفسیر، مرجع و سرانجام آمده است. به عنوان نمونه، در کتاب العین از احمد بن خلیل فراهیدی (۱۷۵ق) از قدیمی‌ترین معجم‌های لغوی، این گونه آمده است: «التأویل و التأویل، تفسیر الکلام الذی تختلف معانيه و لا یصح إلا بیان غیر لفظه؛ تأویل و تأویل، تفسیر کلامی است که معانی گوناگونی را برمی‌تابد و بیان آن جز با کلام دیگر ممکن نیست.» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۳۶۹). ابن فارس (۳۹۰ق) در مقایسه اللغة آورده است: «أول»، دارای دو اصل است: ۱. ابتدای امر، که واژه «أول»، به معنای ابتدا، از این اصل است، ۲. انتهای امر که تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام... (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۱۵۸). جوهری (۳۹۳ق) در صحاح آورده است: «التأویل تفسیر ما یؤول الیه الشیء؛ تأویل تفسیر سرانجام و عاقبت شیء است» (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ۱۶۲۷). راغب (۵۰۲ق) در مفردات آورده است: «التأویل من الأول، أى الرجوع إلى الأصل و منه المؤول للموضع الذی یرجع الیه و ذلك هو ردّ الشیء إلى الغایة المرادة منه، علما كان أو فعلا؛ تأویل از «أول» است یعنی رجوع به اصل و موئل جایگاهی است که تأویل به آن برمی‌گردد و آن (تأویل)، برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است، چه قول باشد و چه فعل.» (راغب، ۱۴۱۲ق: ۹۸).

در معاجم قرون هفتم به بعد علاوه بر معانی قبلی (تفسیر، مرجع و سرانجام)، یک معنای دیگر نیز ظهور کرده است؛ به عنوان نمونه، ابن اثیر (۶۰۶ق) در النهایه آورده است: «و المراد بالتأویل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلی إلى ما یحتاج إلى دلیل لولاه ما ترک ظاهر اللفظ؛ مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است، به معنایی که دلیلی بر آن قائم است که اگر آن دلیل نباشد، نباید از معنای

ظاهری لفظ دست کشید.» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ج ۱، ۸۰). در واقع در معاجم قرن هفتم به بعد تعریف «تأویل به معنای انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر»، بر تعاریف قبلی اضافه شده است (برای اطلاع از سیر تحول معنای تأویل، نک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۳-۲۹).

۲-۱ معنای اصطلاحی

در ارتباط با اصطلاح تأویل، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که با توجه به رویکرد خاص مفسرین اعم از محدثین، اصولیون، فیلسوفان، عرفا و... شکل گرفته است. از آنجا که پرداختن به همه دیدگاه‌ها در چارچوب تحقیق حاضر نیست، در این بخش به برخی از مشهورترین آن‌ها که باعث روشن شدن زمینه بحث می‌شود، اشاره می‌گردد. بر اساس مبانی اصلی که در وضع دیدگاه‌های مختلف تأویلی اثرگذار بوده‌اند، دو رویکرد مطرح وجود دارد؛ یکی رویکرد معناگرا که مبنای اصلی آن، این است که «تأویل از مقوله معناست» و دیگری رویکرد عینی‌گرا که بر این مبنا که «تأویل امری عینی و خارجی است»، تأکید دارد.

مبنای اصلی رویکرد معناگرا این است که تأویل از جنس لفظ و از مقوله معنا و مفهوم است. در سیر تاریخی تأویل دو دیدگاه ذیل این رویکرد مشهور شده است؛ یکی دیدگاهی که ادعا دارد «مقصود از تأویل همان تفسیر است» و دیگری دیدگاهی که مراد از تأویل را «معنای خلاف ظاهر لفظ» می‌داند. در مورد دیدگاهی که ادعا دارد «مقصود از تأویل همان تفسیر است»، گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد تا نیمه نخست سده ۳ق تأویل و تفسیر مترادف انگاشته می‌شدند (برای فهرست تفصیلی از این آثار، نک: پاکتچی، ۱۳۶۷ش: ذیل «تأویل»، ۳۷۶). «تأویل به معنای خلاف ظاهر»، از جمله مشهورترین دیدگاه‌ها درباره تأویل است. در بخش قبل (تأویل در لغت) به سیر ورود این معنا به معانی تأویل اشاره شد. این دیدگاه به گونه‌ای بین میان محافل علمی در دهه‌های اخیر مطرح شده است که به محض شنیدن واژه تأویل اولین ذهنیتی که شکل می‌گیرد همین معناست (نک: پاکتچی، ۱۳۶۷ش: ذیل «تأویل»، ۳۷۱).

مبنای اصلی رویکرد عینی‌گرا این است که تأویل را امری عینی و واقعیته خارجی می‌داند. ذیل رویکرد عینی‌گرا دو دیدگاه مشهور به وجود آمده است که به نام صاحبان آن معروف شده است؛ یکی دیدگاه ابن تیمیه (۷۲۷ق) و دیگری دیدگاه علامه طباطبایی (۱۳۶۰ش) (برای تفصیل بحث، نک: دایره المعارف قرآن کریم، شاکر، ۱۳۸۲ش: ۹۷-۱۰۹؛ حیدری، ۱۳۹۳ش: ۱۹۵). ابن تیمیه در بیان نظریه خویش گفته است که کلام [خدا در قرآن] بر دو قسم است: انشاء و إخبار. مراد از انشاء، اوامر و نواهی

خداوند است، او عمل به اوامر و نواهی خداوند در قرآن را تأویل آن‌ها دانسته و در مورد تأویل اخبار، آن را حقیقت خارجی مخبر به می‌داند. وی می‌افزاید که برخی از تأویل اخبار قرآن واقع شده است، مانند آنچه قرآن از امت‌های پیشین خبر می‌دهد؛ و برخی از آن بعداً به وقوع خواهد پیوست، مانند آنچه قرآن از احوال قیامت و بعث و حساب و بهشت و آتش خبر می‌دهد. ابن تیمیه، تأویل به معنای خلاف ظاهر را قبول ندارد و معتقد است این معنا نزد سلف امت متداول نبوده، از ابداعات متأخران است (برای تفصیل بحث، نک: ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۰-۲۳). علامه عقیده دارد که تأویل قرآن، نه از سنخ الفاظ است و نه از سنخ معانی و مدلولات الفاظ، بلکه از امور خارجی و عینی است. درواقع نظر ایشان این است که تأویل قرآن، مدلول الفاظ قرآن نیست، بلکه بالاتر از آن است که شبکه الفاظ بتواند بدان دست پیدا کند. اگر خداوند، آن حقیقت را به صورت مجموعه‌ای از الفاظ نازل کرد، به جهت آن است که آن را تا حدودی به اذهان بشر نزدیک سازد (برای تفصیل بحث، نک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ج ۳، ۳۵-۷۵).

با توجه به اختلافات موجود در معانی لغوی و اصطلاحی تأویل به نظر می‌رسد با تحلیل برخی ابعاد تأویل در نهج البلاغه می‌توان به فهم و کاربرد آن در عصر نزول پی برد و از این رهگذر راهی به سوی حل این اختلافات گشود.

۲- کاربرد واژه تأویل در نهج البلاغه

واژه تأویل از ریشه «أول» است و با هم خانواده هایش در ۹ قسمت از نهج البلاغه، در خطبه‌های ۹۱، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۵، در نامه‌های ۳۱، ۴۸، ۵۵ و در حکمت ۳۱ آمده است. در این بخش با تحلیل مشتقات «أول»، مشخص می‌شود که چه ارتباطی بین معانی لغوی و اصطلاحی واژه تأویل و هم‌خانواده‌هایش وجود دارد و هر کدام چه کاربرد معنایی داشته‌اند. در این بخش موارد ذکر شده، بر اساس نسخه نهج البلاغه صبحی صالح^۱ ارائه شده‌اند.

۲-۱ خطبه ۹۱

این خطبه که یکی از خطبه‌های مفصل نهج البلاغه است، به خطبه آشباح معروف است. خطبه با خداشناسی آغاز شده و با دعای طلب رضای خدا به پایان می‌رسد؛ توصیف خداوند، بی‌زمانی و بی‌مکانی او، توقیفی بودن اسما و صفات او، هدف‌داری خلقت موجودات، توصیف آسمان، فرشتگان، خلقت زمین، از جمله مطالب مطرح شده در این خطبه است. در بخشی از آن یکی از مشتقات «أول» آمده است:

۱. فقط در نامه ۴۸ از یک نسخه دیگر استفاده شده است که دلیل آن در همان قسمت آمده است.

«...فَكَيْفَ وَإِنَّمَا صَدَرَتْ الْأُمُورُ عَنْ مَشِيئَتِهِ الْمُنَشِئِ أَصْنَفَ الْأَشْيَاءِ بِلَا رُويَةٍ فِي كِرَالِ إِلَيْهَا...» (سید رضی، خطبه ۹۱)

و چگونه چنین باشد در حالی که همه امور از مشیت او نشأت گرفته است. اوست به وجود آورنده انواع موجودات بی آنکه اندیشه ای به کار برد... (سید رضی، انصاریان، ۱۳۸۸ ش: ۷۰).

آنچه از ظاهر کلام به نظر می‌رسد، این است که واژه به کاررفته در خطبه فوق ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد و ناظر به معنای لغوی «أَوَّل» است و ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد (برای معانی لغوی نک: بخش اول تحقیق حاضر).

۲-۲ خطبه ۱۲۲

این خطبه بخشی از سخنان امام پیش از جنگ نهروان است که برای اتمام حجت با خوارج ایراد فرموده و در آن واژه تأویل آمده است. امام آنان را به دو گروه حاضران و غایبان در صفین تقسیم نموده تا با هر یک به تناسب حالش سخن گوید. سپس با ذکر وقایع صفین بر آنان احتجاج نمود و اشتباهات ایشان را روشن ساخت. پس از آن به وقایع صدر اسلام و شرایط متفاوت زمان پیامبر ﷺ پرداخته، گوشزد نمود که در آن زمان بالینکه جنگ با نزدیکان و خویشان بود ولی اصحاب در سختی‌ها و مصیبت‌ها صبر نموده، ایمانشان هر لحظه افزون‌تر می‌شد؛ اما شرایط فعلی متفاوت است و برخی برادران مسلمان ما به خطا رفته‌اند و دچار انحراف، دگرگونی، شبهه و تأویل نادرست شده‌اند. در خطبه آمده است که پس از پافشاری خوارج در شورشگری، امام ﷺ به قرارگاهشان رفته و خطاب به جمع خوارج فرمود:

«... وَلَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نَقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي الْإِسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ الزَّيْغِ وَالْإِعْوَجَاجِ وَالشُّبْهَةِ وَالتَّأْوِيلِ فَإِذَا طَمَعْنَا فِي خَصْلَةٍ يَلُمُّ اللَّهُ بِهَا شَعْنًا وَتَدَّأَى بِهَا إِلَى الْبُقْيَةِ فِيمَا بَيْنَنَا وَغَبْنَا فِيهَا وَأَمْسَكْنَا عَمَّا سَوَّاهَا.» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ ق: ۱۷۹)

«...اما امروز با پیدایش زنگارها، کژی‌ها و نفوذ شبهه‌ها و تأویل‌ها در دین، با برادران مسلمان خویش به پیکاری خونین کشیده شده‌ایم. چنین است که در آرزوی پر شدن شکاف‌ها و فراهم آمدن بازمانده نیروهای اسلام تا بهانه‌ای بیابیم، بدان روی می‌آوریم و دیگر راه‌حل‌ها را رها می‌کنیم.» (سید رضی، معادخواه، ۱۳۷۴ ش: ۱۴۰).

در این خطبه امیرالمؤمنین ﷺ با یادآوری فریب خوردن مسلمانان، در جریان قرآن بر نیزه کردن،



ظاهر این برنامه را ایمان ولی باطنش را دشمنی با خدا معرفی کردند. ایشان بر این نکته تأکید نمودند که بسنده کردن به ظاهر امور، چه بسا موجب گمراهی می‌شود؛ از طرفی تأویل را همسنگ انحراف، کج‌روی و شبهه در دین قرار دادند و نشان دادند که اگر تأویل به شکل صحیح صورت نگرفته باشد، می‌تواند یکی از عوامل ضربه زنده به دین باشد؛ بنابراین می‌توان گفت که در برخی موارد چاره‌ای جز گذر کردن از ظاهر امور نیست، ولی این گذر کردن از ظاهر و رسیدن به تأویل صحیح تابع شرایط خاصی است و به هر عنوان نمی‌توان از ظاهر دست کشید. با توجه به موارد مذکور می‌توان گفت این کاربرد معنایی به‌نوعی با رویکرد اصطلاحی معناگرایی در تأویل هم‌خوانی دارد و ناظر به دیدگاه «تأویل به معنای خلاف ظاهر» است.

۲-۳ خطبه ۱۵۱

این خطبه بخشی از حوادث خطرناک آینده را بازگو می‌کند و به مردم هشدار می‌دهد که مراقب خویش باشند و آلوده فتنه‌ها و ظلم و فسادها نشوند. امام (علیه السلام) خطبه را با حمد و ثنای الهی آغاز می‌کند و پس از شهادت به نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و بیان وضع نابسامان عصر جاهلیت و هشدار به وقوع فتنه‌ها، به مردم سفارش می‌کند که فریب فتنه گران را نخورند. در بخشی از آن یکی از مشتقات «أول» آمده است:

«... وَتَبْتَأَوِی قَتَامَ الْعُسُوءَةِ وَاعْوَجَاجِ الْفِتْنَةِ عِنْدَ طُلُوعِ جَنَیْنِهَا وَظُهُورِ كَمِیْنِهَا وَانْتِصَابِ قُطْبِهَا وَ

مَدَارِ رَحَاهَا، تَبْدَأُ فِی مَدَارِجِ خَفِیَةٍ وَتَوَلُّوْا اِلٰی فُطَاةٍ جَلِیَةٍ...» (سید رضی، خطبه ۱۵۱)

و در گرد و غبار ظلمت شبهه و ناهمواری راه فتنه، به وقت پدید آمدن طلیعه اش، و آشکار شدن نهانش، و برقراری محورش، و گردش آسیایش بر جای خویش ثابت بمانید. آن فتنه‌هایی که از مدارج پنهان شروع، و به سختی و زشتی آشکاری منتهی می‌شود... (سید رضی، انصاریان، ۱۳۸۸ ش: ۱۳۱).

آنچه از ظاهر کلام به نظر می‌رسد، این است که واژه به‌کاررفته در خطبه فوق ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد و ناظر به معنای لغوی «أول» است و ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد (برای معانی لغوی نک: بخش اول تحقیق حاضر).

۲-۴ خطبه ۱۵۲

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ابتدای سخنرانی که اولین روزهای خلافت در سال ۳۵ ق در مدینه ایراد فرمود، به تحمید و تمجید خداوند متعال پرداخت (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ ش: ۲۷۹). در قسمتی از آن واژه

تأویل را به کار برده و فرموده اند:

«... وَالرَّبُّ وَالْمَرْبُوبُ الْأَحَدُ بِلَا تَأْوِيلٍ عَدَدٌ وَالْحَالِقُ لَا يَمَعْنَى حَرَكَةٍ وَنَصْبٍ وَالسَّمِيعُ لَا بِأَدَاةٍ وَ
الْبَصِيرُ لَا بِتَفْرِيقِ آلَةٍ وَالشَّاهِدُ لَا بِمُحَاسَنَةِ الْبَإْنِ لَا بِرَأْيٍ مَسَافَةٍ وَالظَّاهِرُ لَا بِرُؤْيَةٍ...» (سید
رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۲۱۲)

«... و پروردگار و پرورده را مرزی روشن باشد. او یگانه است، نه آن یگانه ای که در ردیف
عددها جای گیرد. آفریدگار است، بی آنکه در مفهوم آفریدگاری اش حرکت و رنجی راه یابد.
بی هیچ ابزاری شنوا است و بی چشم گشودنی بینا است، بی هیچ تماسی شاهد است و
بی دوری مسافتی جدا است. آشکار است، نه به چشم...» (سید رضی، معادیخواه،
۱۳۷۴ش: ۱۷۱).

خطبه ۱۵۲ یکی از سخنان امام علی (علیه السلام) درباره صفات الهی است؛ امام در آن از صفت خالقیت
خداوند بدون اینکه حرکتی و رنجی به او راه یابد، سمیع بودنش بدون اینکه گوشی داشته باشد، شاهد
بودنش بی آنکه تماس داشته باشد، منفک بودنش از مخلوقات بی آنکه فاصله مکانی داشته باشد و برخی
صفات دیگر یاد نموده است. این توضیحاتی که در هر یک از صفات بازگو شده، نشان می دهد که امام
در صدد است که شنونده را به یک حقیقتی نزدیک کند، اما عین آن حقیقت را معرفی نمی کند. در این
سخنان، ایشان بر آن است که صفات را بیان کند و در عین حال، متذکر شود که خداوند دارنده صفات
یادشده، هست ولی صفاتی همانند انسان ندارد. گویی فقط یک اشتراک اسمی میان صفات خدا و صفات
انسان ها وجود دارد.

یکی از نکاتی که امام علی (علیه السلام) در این خطبه بر آن تأکید فرموده، این است که صفات الهی،
عینیت خارجی ندارند. به عبارت دیگر صفات الهی به گونه ای هستند که نمی توان برای آن ها در عالم عین،
معادلی متصور شد. به نظر می رسد، اشاره امام علی (علیه السلام) به «تأویل عدد» نیز به همین دلیل است؛ تأویل
عدد یعنی چیزی به مثابه عدد در عالم عین، وجود داشته باشد. وقتی امام (علیه السلام) فرموده «الاحد بلا تأویل
عدد» یعنی خداوند احدی است که از جنس اعداد نیست، چون اعداد بعد از یک ادامه پیدا می کنند ولی
احدیت خداوند دومی ندارد تا بتوان آن را در ردیف اعداد قرارداد و شمارش کرد. بنابر آنچه گفته شد
می توان گفت، واژه تأویل در این سخن امام (علیه السلام) به معنای «عینیت خارجی پیدا کردن» است که به نوعی
با رویکرد اصطلاحی عینی گرایی در تأویل هم خوانی دارد و ناظر به دیدگاه ابن تیمیه است.

۲-۵ خطبه ۱۹۵

در این خطبه نخست حمد و ثنای پروردگار، سپس شهادت به نبوت پیامبر اکرم ﷺ، در ادامه به هدف آفرینش انسان و نهایتاً پندهایی درباره تقوا و آماده شدن برای سفر آخرت و حضور در دادگاه عدل الهی آمده است. در بخشی از آن یکی از مشتقات «أول» آمده است:

«... أَوْصِيَكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، فَإِنَّهَا الزَّمَامُ وَالْقَوَامُ، فَتَمَسَّكُوا بِوَتَائِقِهَا وَاعْتَصِمُوا بِحَقَائِقِهَا، تَوَلُّوا بَعْضُكُمْ إِلَى أَكْثَانِ الدَّعَةِ وَأَوْطَانِ السَّعَةِ وَمَعَاقِلِ الْحَزْزِ وَمَنَازِلِ الْعِزِّ...» (سید رضی، خطبه ۱۹۵)

ای بندگان خدا، شما را به تقوای الهی سفارش می‌کنم، زیرا تقوا زمام است و قوام حیات، به ریشه‌های محکم آن تمسک جوید، و به حقایق آن چنگ زنید تا شما را به مکانهای راحت، و محل‌های وسیع، و حصارهای محفوظ، و منازل عزت برساند... (سید رضی، انصاریان، ۱۳۸۸ش: ۲۰۶).

آنچه از ظاهر کلام به نظر می‌رسد، این است که واژه به کاررفته در خطبه فوق ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد و ناظر به معنای لغوی «أول» است و ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد (برای معانی لغوی نک: بخش اول تحقیق حاضر).

۲-۶ نامه ۳۱

این نامه که بعد از نامه به مالک اشتر، طولانی‌ترین نامه امام (علیه السلام) در نهج البلاغه است، از وصیت‌های آن حضرت است که در سال ۳۸ق، پس از مراجعت از صفین در «حاضرین» (موضعی در نواحی صفین) برای امام حسن (علیه السلام) نوشته است (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ش: ۵۱۹). در قسمتی از نامه، واژه تأویل آمده است:

«... وَأَنْ أُبَدِّدَنَّكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَتَأْوِيلِهِ وَشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَأَحْكَامِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ لَا أَجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ ثُمَّ أَشْفَقْتُ أَنْ يَلْتَبَسَ عَلَيْكَ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ مِنْ أَهْوَائِهِمْ وَآرَائِهِمْ مِثْلَ الَّذِي التَّبَسَّ عَلَيْهِمْ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۳۹۴ و ۳۹۵)

«... با تأکید بر این نکته که با آموزش کتاب خدا و تاویلش و با شناساندن آبشخورهای اسلام و روشنگری احکام و مرزهای حلال و حرام، کار را بیاغازم و از آن درنگ‌دم، از دیگر سو، نگرانم که مبادا اختلاف‌های مردم در گرایش‌ها و اندیشه‌ها، حقیقت را از تو بپوشاند،

چونان که آنان را حجاب حق شده است...» (سید رضی، معادپخواه، ۱۳۷۴ش: ۳۲۴ و ۳۲۵).

امام علی (علیه السلام) در قسمتی از نامه که فرموده‌اند:
 «...وَأَنَّ ابْتَدِثَكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَأْوِيلِهِ...»

قرآن را دارای تأویل معرفی نموده‌اند. از طرفی تأویل قرآن را به‌عنوان امری قابل تعلیم ذکر کرده‌اند. در ادامه نامه فرموده‌اند، علاوه بر تعلیم کتاب خدا و تأویلش، شرایع اسلام و احکامش و حلال و حرامش را هم به فرزندش آموزش داده‌اند تا به‌وسیله آن‌ها و با تفکر در مسائلی که اتفاق خواهد افتاد، از افتادن در دام شبهات و آرای مختلف در امان باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت، امام علی (علیه السلام) تأویل را امری قابل تعلیم دانسته‌اند که یکی از وسایل محقق کردن احکام الهی است. نهایتاً از واژه تأویل در این خطبه می‌توان فهمید که ایشان قائل به این مطلب بوده‌اند که قرآن تأویل‌پذیر است ولی معنای شفاف‌ی از چیستی و چگونگی تأویل به دست نمی‌آید.

۲-۷ نامه ۴۸

امام علی (علیه السلام) این نامه را در ماه صفر سال ۳۸ق در صفین به معاویه نوشته‌اند:

«... وَقَدْ رَأَى أَقْوَامٌ أَمْرًا بَغِيْرَ الْحَقِّ فَتَأَوَّلُوا عَلَى اللَّهِ فَأَكْذَبَهُمْ فَأَخَذَ يَوْمًا يَغْتَبِطُ فِيهِ مِنْ أَحْمَدَ عَاقِبَةَ عَمَلِهِ وَيَنْدُمُ مَنْ أَمْكَنَ الشَّيْطَانُ مِنْ قِيَادِهِ فَلَمْ يَجَازِبْهُ وَقَدْ دَعَوْتُنَا إِلَى حُكْمِ الْقُرْآنِ وَلَسْتُ مِنْ أَهْلِهِ وَلَسْنَا بِإِيَّاكَ أَجْبَنَاءَ وَلَكِنَّا أَجْبَنَاءُ الْقُرْآنِ فِي حُكْمِهِ وَالسَّلَامُ.» (سید رضی، عطار دی، ۱۳۷۲ش: ۳۶۳)

«... پیش از تو نیز گروه‌هایی به ناحق جریانی را هدف گرفتند و تاویل بر خدا را وسیله‌ی نیل بدان کردند، اما خدا دروغشان را افشا کرد زنده‌ار از روزی که در آن هر که فرجام کارش ستوده باشد، مورد رشك قرار می‌گیرد اما آن‌که زمام خویش را به شیطان سپرده، با او درنیاویخته باشد، پشیمان می‌شود. تو ما را به داوری قرآن فرامی‌خوانی، هرچند که خود اهل آن نباشی و ما نه تو را که داوری قرآن را پاسخ مثبت می‌دهیم.» (سید رضی، معادپخواه، ۱۳۷۴ش: ۳۴۸).

دو نکته در مورد واژه «فتأولوا» در این نامه وجود دارد؛ اول این‌که در برخی نسخه‌ها به‌جای «فتأولوا»، «فتألوا» آمده است؛ به‌عنوان نمونه در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید و نهج البلاغه صبحی صالح، «فتألوا» آمده است، یعنی سوگند خوردند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ج ۱۷، ۱۲؛ سید رضی، صالح،

۱۴۱۴ق: ۴۳۲). به تبع آن در ترجمه‌های فارسی و شروح نهج البلاغه «فتاؤلوا» را به معنای تأویل کردن و «فتاؤلوا» را به معنای سوگند خوردن، ترجمه شده‌اند.

نکته دیگر این که «أول» در «فتاؤلوا» به باب تفعّل رفته است، در صورتی که در موارد قبلی «أول» به باب تفعیل رفته است. برای تدقیق کاربرد معنایی «تأؤل»^۱، این واژه در نرم‌افزارهای جامع الاحادیث، جامع التفاسیر، مشکوة الانوار و مکتبة الشاملة جستجو شده و مشخص شد که این واژه و هم‌خانواده‌های آن نظیر، «فتاؤلوا»، «تأؤلت»، «تأؤلنا» و... به کرات در متون متقدم و متأخر ذکر شده است و معمولاً کاربرد یکسانی با واژه تأویل دارد. لازم به ذکر است که واژه تأویل در این متون به عنوان یک مشترک لفظی و با معانی مختلفی به کار رفته است که به تبع آن واژه تأؤل نیز یک مشترک لفظی به حساب می‌آید. از آنجا که ذکر تمامی این متون در چارچوب تحقیق حاضر نیست، به برخی از آن اشاره می‌شود. خلیل بن فراهیدی (۱۷۵ق) ذیل «أول»، تأویل و تأؤل را هم‌معنا معرفی کرده است (رک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۳۶۹). ابن منظور (۷۱۱ق) برای نشان دادن معنای یکسان تأویل و تأؤل شواهد روایی ذکر کرده است: «... و فی حدیث الزهری قال: قلت لعروة ما بال عائشة تُبَيِّنُ فی السَّفرِ یعنی الصلاة؟ قال: تَأَوَّلَتْ كما تَأَوَّلَ عثمانُ. أراد بتأویل عثمان ما روی عنه أنه أتمَّ الصلاة بمكة فی الحج...» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ۳۳). ابن فارس (۳۹۵ق) نیز علاوه بر معانی که ذیل «أول» آورده است، با استناد به شعر «تأؤل» را هم‌معنای تأویل شمرده است: «... و من هذا الباب تأویل الكلام و هو عاقبته و ما يُؤوَلُ إليه و ذلك قوله تعالى: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ» يقول: ما يُؤوَلُ إليه فی وقت بعثهم و نشورهم؛ و قال الأعشى: «على أنها كانت تأؤل حُبِّها تأؤل رُبْعِي السَّقابِ فأصحابا» يريد مرجعه و عاقبته. و ذلك مِنْ آلِ يُوؤُلُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۱۶۲). طبری (۳۱۰ق) در تفسیرش به دفعات تأویل^۱ و تأؤل را به جای هم به کار برده است (نک: طبری، ۱۴۱۲ق: سراسر اثر)، علم الهدی (۴۳۶ق) نیز در چند قسمت از الامالی، تأویل و تأؤل را در یک معنا به کار برده است، به عنوان نمونه: «...هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلَائِكَةُ؛ (البقرة، ۲۱۰) و لا بدّ مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم و استحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام من تأؤل هذه الظواهر و العدول عما يقتضيه صريح ألفاظها؛ قرب التأویل أو بعد. و لو جهلنا العلم بالتأویل جملة لم يضّر ذلك مع التمسك بالأدلة...» (علم الهدی، ۱۹۹۸م: ج ۲، ۳۹۹).

با توجه به شواهد ذکر شده، می‌توان گفت که احتمالاً مقصود امام علی (علیه السلام) در به کار بردن واژه

۱. لازم به ذکر است که منظور طبری از تأویل، تفسیر (به معنای امروزی) است.

«فتأولوا» همان معنای تأویل است و منظور از تأویل بر خدا در این نامه، نوعی مجاز است؛ یعنی نمی‌توان خدا را تأویل کرد، بلکه منظور تأویل کردن آیات و دستورات الهی برای رسیدن به مقاصد شخصی است و امام (علیه السلام) به معاویه درباره سرانجام چنین کاری هشدار داده است. بنابر آنچه ذکر شد می‌توان گفت این کاربرد معنایی به نوعی با رویکرد اصطلاحی معناگرایی در تأویل هم‌خوانی دارد و ناظر به دیدگاه «تأویل به معنای خلاف ظاهر» است.

۲- نامه ۵۵

مورد دیگری که امیرالمؤمنین (علیه السلام) به تأویل قرآن کریم تصریح نموده‌اند، نامه ۵۵ نهج البلاغه است؛ نامه‌ای که امام علی (علیه السلام) به معاویه در سال ۳۷ ق پیش از نبرد صفین نوشته‌اند:

«... وَقَدْ ابْتَلَانِي اللَّهُ بِكَ وَابْتَلَاكَ بِي فَعَمَلٌ أَحَدَنَا حُجَّةٌ عَلَى الْآخَرِ فَعَدَوْتُ عَلَى [طَلَبِ] الدُّنْيَا بِتَأْوِيلِ الْقُرْآنِ [وَطَلَبْتَنِي] فَطَلَبْتَنِي بِمَا لَمْ تُجْنِ يَدِي وَلَا لِسَانِي وَاعَصَيْتُهُ أَتَيْتُ وَأَهْلُ الشَّامِ بِي وَاللَّبَّاءُ عَلَى كُفْرٍ جَاهِلِكُمْ وَقَائِمُكُمْ قَاعِدُكُمْ...» (سیدرضی، صالح، ۱۴۱۴ ق: ۴۴۶)؛ ...اینک خداوند مرا با تو و تو را با من به بوته‌ی آزمون نهاده است پس یکی مان را بر دیگری حجت ساخته است. آنگاه تو با انگیزه‌ی دنیا دوستی به تأویل قرآن پرداختی و با همکاری اهل شام، به آنچه دست و زبانم به آن آلوده نبود، مرا متهم کردی و در این کز راهه، عالمانتان، ناگاهان را و به پا خاستگانتان، نشستگان را برانگیختند... (سیدرضی، معادیخواه، ۱۳۷۴ ش: ۳۶۸).

در این نامه، امام علی (علیه السلام) بیان کرده‌اند که معاویه برای رسیدن به دنیا با ایشان دشمنی کرده و قرآن کریم را به سود خود تأویل کرده است؛ یعنی از ظاهر آیات گذشته است و معنایی غیر ظاهر که به نفع خودش بوده، برای آیه ارائه داده است. در یکی از شروح نهج البلاغه آمده است: «معاویه به اهل شام می‌گفت: من متصدی امر عثمان هستم و خداوند در قرآن کریم سورة ۱۷ آیه ۳۳ فرموده: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا»

کسی که به ستم و ناحق کشته شود ما ولی و وارث او را مسلط گردانیدیم تا کشنده را به قصاص رسانده از او انتقام کشد.» (فیض الاسلام، ۱۳۷۹ ش: ج ۵، ۱۰۳۹).

به این ترتیب معاویه به بهانه خونخواهی عثمان، به تأویل باطل اقدام کرده و آیه را بر طبق خواست و اهداف خویش تأویل کرده تا به مقاصد خویش دست یابد. بنابر آنچه ذکر شد می‌توان گفت این کاربرد

معنایی به نوعی با رویکرد اصطلاحی معناگرایی در تأویل هم‌خوانی دارد و ناظر به دیدگاه «تأویل به معنای خلاف ظاهر» است.

۲-۹ حکمت ۳۱

امام علی (علیه السلام) در یکی از سخنان خویش به توصیف ایمان پرداخته و برای آن چهار ستون معرفی کرده‌اند؛ سپس هرکدام از این چهار ستون را به چهار گونه دیگر منشعب نموده و توضیحاتی برای آن‌ها ارائه فرموده‌اند. در یک قسمت از سخنانشان در توضیح «یقین»، واژه «تأویل» را به کار برده‌اند که مدنظر تحقیق حاضر است. قسمتی از حکمت ۳۱ به این قرار است:

«... وَالْيَقِينُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى بَصَرَةِ الْفِطْنَةِ وَتَأْوِيلِ الْحِكْمَةِ وَمَوْعِظَةِ الْعِبَرَةِ وَسُنَّةِ الْأَوَّلِينَ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ ق: ۴۷۳)

«... و یقین از آن‌ها بر چهار گونه است: بینا شدن در زیرکی، رسیدن به حقائق، عبرت گرفتن از دیگران، روش پیشینیان...» (سید رضی، فیض الاسلام، ۱۳۷۹ ش: ج ۶، ۱۱۰۱).

در حکمت فوق، «أَوَّل» به باب تفعّل رفته است و در تحلیل نامه ۴۸ مشخص شد که این کاربرد در زبان عرب مرسوم است و کاربرد آن و باب تفعیل تفاوتی ندارد؛ اما برآیند نهایی این است که ظاهراً تأکید امام (علیه السلام) در این حکمت، تأویل ناظر به معنای لغوی «أَوَّل» است و ارتباطی با معانی اصطلاحی تأویل ندارد (برای معانی لغوی نک: بخش اول تحقیق حاضر).

در جمع‌بندی کاربرد واژه تأویل در نهج البلاغه، می‌توان گفت که مشتقات «أَوَّل» در معنای لغوی و اصطلاحی به کار رفته‌اند. آنچه مشخص است در حکمت ۳۱، خطبه ۹۱، خطبه ۱۵۱ و خطبه ۱۹۵ معنای لغوی «أَوَّل» به کار رفته است و در سایر موارد مذکور می‌توان ارتباطی با کاربردهای اصطلاحی تأویل برقرار کرد. واژگان تأویل و تأوّل در نهج البلاغه متذکر چند مطلب است: اول این که تأویل می‌تواند حق یا باطل اتفاق بیفتد که این موضوع می‌تواند به نوعی ناظر به دیدگاه «تأویل به معنای خلاف ظاهر» باشد. دوم این که صفات الهی دارای تأویل به معنای عینیت خارجی نیستند و مشخص شد، یکی از معانی اصطلاحی تأویل «عینیت خارجی پیدا کردن» است. سوم این که قرآن کریم دارای تأویل و تأوّل آن نیز قابل تعلیم است. چهارم تأویل یکی از وسیله‌های در امان بودن از شبهات معرفی شده، یعنی در کنار یادگیری سائر احکام اسلام، می‌توان با کمک گرفتن از تأویل صحیح، مقام عمل به احکام الهی را تشخیص داد. نهایتاً باید اذعان داشت که از کلام امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه نمی‌توان

به ترجیح یا تأیید دیدگاه خاصی رسید و تأویل در کلام ایشان به عنوان مشترک معنوی است که می تواند محتمل بر هر یک از دیدگاه ها باشد.

۳- آگاهان به تأویل در نهج البلاغه

از دیگر ابعاد تأویل مباحث مرتبط به آگاهان به تأویل است. بحث در این باره پیشینه ای دیرینه دارد و از عصر نزول اختلاف نظرهایی درباره آن وجود دارد (برای تفصیل بحث نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ۵۹۴-۵۹۸). منشأ این اختلافات فهم های مختلف از آیه هفتم سوره آل عمران است:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتَابِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا الْأُولَ الْأَبْلَابُ (آل عمران، ۷)

اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن ها اساس کتاب اند؛ و [پاره ای] دیگر متشابهات اند [که تأویل پذیرند]؛ اما کسانی که در دل هایشان انحراف است برای فتنه جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود]، از متشابه آن پیروی می کنند، بآنکه تأویلش را جز خدا و ریشه داران در دانش کسی نمی داند. [آنان که] می گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست» و جز خردمندان کسی متذکر نمی شود (فولادوند، ۱۴۱۸ق: ۵۰).

یکی از اختلافات در آیه فوق، نوع «واو» در «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» است. برخی «واو» را عاطفه می دانند و به تبع آن معتقدند که علاوه بر خداوند، راسخان در علم نیز از تأویل متشابهات آگاه هستند. گروهی دیگر «واو» را استثنافیه می دانند و اکثریت آن ها معتقدند راسخان در علم به تأویل متشابهات آگاه نیستند و این علم مختص به خداوند است. با توجه به این دو نگاه کلی نظریات مختلفی در این زمینه شکل گرفته است و هر کدام دلایل خود را برای اثبات نظر خود مطرح می کنند (برای تفصیل بحث نک: ناصحیان، ۱۳۸۹ش: ۳۶۰-۳۷۰).

از جمله دلایلی که طرفداران عاطفه بودن «واو» در آیه هفتم سوره آل عمران بیان می کنند، استناد به روایاتی از معصومین (علیهم السلام) در این زمینه است؛ در این روایات به علم تأویل نزد آن بزرگواران تصریح شده است. چند نمونه از این روایات عبارت اند از:

الف) قال امیرالمؤمنین (علیه السلام):

«...وَسَلُّوْا عَنِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّ فِي الْقُرْآنِ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ وَفِيهِ عِلْمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَإِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَدْعُ لِقَائِلٍ مَقَالًا. وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران، ۷) لیسوا بواحد، رسول الله منهم، أعلمه الله إياه فعلمنيهِ رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم لا يزال في عقينَا إلى يوم القيامة...» (هلالی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ۹۴۱).

(ب) قال امير المؤمنين (عليه السلام):

«...ثُمَّ بَيَّنَّ مَحَلَّ وَلَاؤِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِتَأْوِيلِ كِتَابِهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «وَأَوْزِدُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أَوْلَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (النساء، ۸۳)، وَجَزَّ كُلُّ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ عَنْ مَعْرِفَةِ تَأْوِيلِ كِتَابِهِ غَيْرُهُمْ لَا تَنْهَمُ عَنْهُمْ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الْمُتَمَوِّنُونَ عَلَى تَأْوِيلِ التَّنْزِيلِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران، ۷) «...» (علم الهدى، ۱۴۳۲ق: ۱۲۷).

(ج) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ:

«نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (كليني، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۱۳).

(د) عَنْ أَحَدِهِمَا (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:

«وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران، ۷)، فَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّأْوِيلِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزِلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَأَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ... (همان).

(هـ) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ:

«الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، أَمِينُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَئِمَّةُ مِنْ بَعْدِي» (همان).

در نهج البلاغه دو مورد از سخنان امام علی (عليه السلام) وجود دارد که یکی از آن‌ها با مضمون روایت فوق هم‌خوانی دارد و دیگری ظاهراً در تعارض با آن‌ها است. مورد اول که با روایات فوق هم‌خوانی دارد، در خطبه ۱۴۴، نهج البلاغه است که امام علی (عليه السلام) بیان کرده‌اند که راسخان در علم ایشان و ائمه‌ای از قریش هستند:

«...أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَكَ كَذِبًا وَبَغْيًا عَلَيْنَا أَنْ رَفَعْنَا اللَّهَ وَوَضَعَهُمْ وَأَعْطَانَا وَحَرَمَهُمْ وَأَدْخَلْنَا وَأَخْرَجَهُمْ بِنَايَسْتَعِطَى الْهَدَىٰ وَبِسَجَلَى الْعَمَىٰ إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبُطْنِ مِنْ هَاشِمٍ لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ...»

... کجا هستند کسانی که پنداشتند دانایان علم قرآن آنان می‌باشند نه ما؟ که این ادعا را بر اساس دروغ و ستمکاری بر ضد ما روا داشتند، خدا ما اهل بیت پیامبر ﷺ را بالا آورد و آنان را پست و خوار کرد، به ما عطا فرمود و آن‌ها را محروم ساخت، ما را در حریم نعمت‌های خویش داخل و آنان را خارج کرد، که راه هدایت را با راهنمایی ما می‌پویند و روشنی دل‌های کور را از ما می‌جویند. همانا امامان (دوازده‌گانه) همه از قریش بوده که درخت آن را در خاندان بنی هاشم کاشته‌اند، مقام ولایت و امامت در خور دیگران نیست و دیگر مدعیان زمامداری، شایستگی آن را ندارند... (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ش: ۲۶۵).

به دلیل این که سخن فوق با سایر روایات مطرح شده در این زمینه مخالفتی ندارد، محل بحثی هم در آن به وجود نیامده است. در اینجا هیچ نکته‌ای درباره تأویل دانی راسخان در علم وجود ندارد. تنها گفته شده است که کسانی راسخ در علم‌اند و کسانی هم به دروغ مدعی آن هستند. با توجه به این خطبه، می‌توان گفت که امام علی (علیه السلام) خود و ائمه بعد از خود را از مصداق راسخان در علم معرفی کرده‌اند و با توجه به آیه هفتم سورة آل عمران و فرض عاطفه بودن «واو» در آن، ایشان نیز آگاه به تأویل قرآن کریم هستند.

مورد دوم، کلامی از امام علی (علیه السلام) در ابتدای خطبه ۹۱ (معروف به خطبه اشباح) نهج البلاغه است که ظاهراً تأییدی بر استینافی بودن «واو» در آیه هفتم سورة آل عمران است و محل به وجود آمدن اختلاف‌نظرها و دیدگاه‌های مختلف در این زمینه است (برای تفصیل بحث رک: ناصحیان، ۱۳۸۹ش: ۳۷۲-۳۸۸). در ابتدای خطبه اشباح آمده است که مسعدة بن صدقه از امام صادق (علیه السلام) نقل کرد، روزی در مسجد کوفه شخصی به امام علی (علیه السلام) گفت، خدا را آن‌گونه توصیف کن که گویا با چشم سر او را دیده ایم، امام به خطابه برخاست، مسجد پر از مردم شد، درحالی که خشمناک بود و رنگ صورت امام (علیه السلام) تغییر کرده بود، فرمود:

«... فَأَنْظُرُ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَتَمُّ بِهِ وَأَسْتَضِيُّ نُورَ هِدَايَتِهِ وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرَضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ ص وَأَنِّمَةُ الْهَدَى أَثَرُهُ فَكُلُّ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ الْمُضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارِ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمُحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يَحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا



لَمْ يَكْلَفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُخًا فَاقْتَصَرَ عَلَى ذَلِكَ وَلَا تَقْدَرُ عَظَمَةُ اللَّهِ سُجُوتَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴: ق: ۱۲۶)

...ای پرسش‌کننده، درست بنگر، آنچه را که قرآن از صفات خدا بیان می‌دارد، به آن اعتماد کن و از نور هدایتش بهره گیر و آنچه را که شیطان تو را به دانستن آن وامی‌دارد و کتاب خدا آن را بر تو واجب نکرده و در سنت پیامبر ﷺ و امامان هدایتگر ﷺ نیامده، رها کن و علم آن را به خدا واگذار، که این نهایت حق پروردگار بر تو است. بدان، آن‌ها که در علم دین استوارند، خدا آن‌ها را از فرورفتن در آنچه بر آن‌ها پوشیده است و تفسیر آن را نمی‌دانند و از فرورفتن در اسرار نهان بی‌نیاز ساخته است و آنان را از این‌رو که به عجز و ناتوانی خود در برابر غیب و آنچه تفسیر آن را نمی‌دانند اعتراف می‌کنند، ستایش فرمود و ترك ژرف‌نگری آنان در آنچه خدا بر آنان واجب نساخته را راسخ بودن در علم شناسانده است. پس به همین مقدار بسنده کن! و خدا را با میزان عقل خود ارزیابی مکن تا از تباه‌شدگان نباشی... (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹: ش: ۱۵۷).

این روایت، اقرار به جهل و اعتراف به عجز از تفسیر غیب محجوب و پوشیده را «نشانه راسخان» می‌داند و رسوخ در علم را مفهومی سلبی به معنای خودداری از زیاده‌روی در ژرفای این‌گونه آیات می‌خواند. این در حالی است که برخی روایات، عاطفه بودن «واو» را مفروض گرفته‌اند و راسخان در دانش را متعدد دانسته‌اند.

درباره حل تعارض و جمع دو روایت منقول از امام علی (علیه السلام) در تفسیر حرف «واو» و عاطفه یا مستأنفه بودن آن، راه‌هایی وجود دارد که به دو مورد آن اشاره می‌شود (برای تفصیل بحث رک: ناصحیان، ۱۳۸۹: ش: ۳۷۳-۳۷۹). یک‌راه این است که به دلیل فراوان بودن روایات مبنی بر عاطفه بودن واو و مسند بودن و معتبر بودن این روایات، این روایت نهج البلاغه را کنار گذاشته شود. در نتیجه، بدون هیچ اختلاف و تردیدی، گفته شود که اهل بیت پیامبر ﷺ به همه تأویل و تنزیل محکم و متشابه قرآن آگاه‌اند. اشکال این راه‌حل، آن است که به راحتی نمی‌توان از این سخن امام علی (علیه السلام) چشم‌پوشی کرد. بعلاوه می‌توان از متن روایت فوق دفاع کرد که در راه حل دوم به آن پرداخته می‌شود.

راه‌حل دوم، آن است که این روایت از امام علی (علیه السلام) در خطبه اشباح را به حوزه ممنوع شناخت ذات خدای متعال منحصر و محدود کرد، همچنان که در خود روایت به این مطلب تصریح شده است. هم از پرسش سؤال‌کننده (که از امام توصیف ذات خدا را طلب کرده بود) به دست می‌آید و هم این که امام (علیه السلام)

چهل راسخان در علم را به غیب محجوب، یعنی حریم ذات خدا و احیاناً بعضی علمی که خدای متعال برای خود برگزیده است، مثل زمان وقوع قیامت، مقید کرده است. به عبارت دیگر موضوع سخن امام علی (علیه السلام) در خطبه اشباح با موضوع آیه تأویل (۷، آل عمران)، تفاوت دارد؛ موضوع سخن در خطبه اشباح درباره ذات و صفات باری تعالی است و آنچه راسخان در علم به ناآگاهی از آن اعتراف می کنند، کنه ذات خداوند (غیب محجوب) است؛ اما آیه تأویل بیان می کند که راسخان در علم به تأویل آیات متشابه آگاه اند و آیات متشابه از مصادیق غیب محجوب و اموری که انسان از فهم آن ها منع شده باشد، نیست.

از مطالبی که در این بخش آمد، می توان گفت که در نهج البلاغه صراحتاً از اینکه آگاهان به تأویل چه کسانی هستند، سخنی به میان نیامده است؛ اما در خطبه ۱۴۴ نهج البلاغه یکی از مصادیق راسخان در علم، اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) معرفی شده اند و بنابر آیه هفتم سوره آل عمران و فرض عاطفه گرفتن «واو» در آن، می توان گفت اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هم آگاه به تأویل هستند. در خطبه اشباح هم یکی از ویژگی های راسخان در علم، اعتراف آن ها به عدم آگاهی از غیب محجوب، بیان شده است که خداوند این ویژگی راسخان در علم را ستوده است.

اما همه این موارد دلیل بر این نیست که مصداق راسخان در علم، منحصر در پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) باشد و امام علی (علیه السلام) در صدد انحصار مصداق برای راسخان در علم نبوده اند. ایشان در نامه ای که خطاب به معاویه نوشته اند، به این مورد اشاره کرده اند که «خداوند بندگانی دارد که به آنچه نازل شده ایمان آورده و تأویل آن را شناختند» و برای شناخت تأویل، مصداقی معرفی نکرده اند:

«...فَإِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا آمَنُوا بِالْتَّزْوِيلِ، وَعَرَفُوا التَّأْوِيلَ، وَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَبَيَّنَّ اللَّهُ فَضْلَهُمْ فِي الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ...» (طوسی، ۱۴۱۴: ق: ۱۸۴)؛

«...پس همانا خداوند بندگانی دارد که به آنچه نازل شده ایمان آورده و تأویل آن را شناختند و درباره دین بینش یافتند. خداوند برتری شان را در قرآن حکیم بیان نمود...» (طوسی، حسن زاده، ۱۳۸۸ ش: ج ۱، ۳۹۸).

از روایت فوق این مطلب قابل برداشت است که هرکسی که ایمان به خدا بیاورد، این امکان را دارد که به شناخت تأویل هم دست پیدا کند و مصداق خاصی برای راسخین در علم معرفی نکرده اند. بر اساس این روایت و سایر روایات معصومین (علیهم السلام) می توان گفت که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت ایشان به عنوان مصداق اتم و کامل راسخین در علم معرفی شده اند (برای روایت بیشتر در این زمینه، نک: ناصحیان، ۱۳۸۹ ش: ۳۸۶-۳۸۸) و سایر مؤمنین نیز می توانند با داشتن شرایطی، جزو مصادیق راسخین در علم و

به‌تبع آن جزو آگاهان به تأویل باشند (برای توضیحات درباره این شرایط، نک: همان).

بر اساس مجموع مطالب این بخش، درباره آگاهان به تأویل، می‌توان گفت که راسخین فی العلم بر الله عطف شده است ولی علم به تمام و کمال تأویل تنها مختص خداوند است و راسخان در علم، تنها به تأویل برخی آیات قرآن کریم آگاه‌اند. دیگر این که مصداق اتم و کامل راسخان در علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت ایشان هستند، لیکن سایر مؤمنین هم، بسته به شرایطی می‌توانند، مصداق راسخین در علم و به‌تبع آن آگاه به تأویل باشند.

۴- مبانی تأویل‌پذیری قرآن کریم در نهج البلاغه

در طول تاریخ اسلام در مورد اینکه آیا قرآن کریم تأویل‌پذیر هست و نوع تأویل‌پذیری آن چگونه است، اختلافاتی وجود داشته و دارد. برخی به دلیل استفاده‌های نادرست از تأویل با آن مخالف‌اند و تأویل را ابزاری می‌دانند که گروه‌های مختلف برای رسیدن به اهدافشان و اثبات نظراتشان، از آن استفاده کردند و چه‌بسا باعث به وجود آمدن وقایع ناگوار شده است. به‌عنوان نمونه، خوارج اولین گروهی معرفی شده‌اند که با تأویل قرآن کریم، موجودیت رسمی خود را اعلام کردند؛ آن‌ها با تأویل آیه «إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ» (یوسف، ۴۰ و ۶۷)، بر امام علی علیه السلام شوریدند که چرا تن به قبول حکمیت داده است؛ و امام علی علیه السلام را به خاطر حکمیت، گناهکار خواندند و بعداً گفتند که هر کس مرتکب گناه کبیره شود، کافر و عذابش خلود در آتش جهنم است (برای تفصیل بحث نک: شاکر، ۱۳۷۶ ش: ۶۰-۶۸). امام علی علیه السلام درباره تأویل خوارج از آیه قرآنی، در خطبه ۴۰، نهج البلاغه فرمودند: «...كَلِمَةُ حَقٍّ يَزَادُ بِهَا بَاطِلٌ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۸۳).

در این بخش به برخی از مبانی تأویل‌پذیری قرآن کریم در نهج البلاغه، پرداخته می‌شود. منظور از مبانی در تحقیق حاضر، یک سری گزاره‌های کلی هستند که تأویل بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد و باوجود آن‌ها می‌توان گفت که قرآن کریم تأویل‌پذیر است.

۴-۱ قرآن کریم دارای تأویل است.

امام علی علیه السلام در چند قسمت از نهج البلاغه صریح یا غیرصریح به تأویل داشتن قرآن کریم، اشاره نموده‌اند. در دو مورد به تأویل داشتن قرآن کریم تصریح نموده‌اند؛ مورد اول، در قسمتی از نامه ۳۱ نهج البلاغه که امام علی علیه السلام خطاب به فرزندش نوشته‌اند، فرموده‌اند که:

«...وَأَنَّ أَبْتَدِنَكَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَتَأْوِيلَهُ وَشَرَائِعَ الْإِسْلَامِ وَأَحْكَامَهُ وَحَلَالِهِ وَ...

حَرَامِهِ لَا أَجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ...» (سیدرضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۳۹۴)؛

با تاکید بر این نکته که با آموزش کتاب خدا و تأویلش و با شناساندن آبشخورهای اسلام و روشن‌گری احکام و مرزهای حلال و حرام، کار را بیاغازم و از آن درنگ‌نرم... (سیدرضی، معادخواه، ۱۳۷۴ش: ۳۲۴).

ایشان در این نامه، به اینکه کتاب خدا دارای تأویل است، تصریح نموده‌اند. مورد دوم، در نامه ۵۵ نهج البلاغه نیز صراحتاً قرآن کریم را دارای تأویل دانسته‌اند؛ ایشان در این نامه خطاب به معاویه فرموده‌اند: «... فَعَدَوْتُ عَلَى [طَلَبِ] الدُّنْيَا بِتَأْوِيلِ الْقُرْآنِ...» (سیدرضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۴۴۶).

در یک مورد هم می‌توان به‌طور ضمنی تأویل داشتن قرآن کریم را از سخنان امام علی (علیه السلام) برداشت کرد؛ در نامه ۴۸ نهج البلاغه امام (علیه السلام) خطاب به معاویه فرموده‌اند که گروهی برای رسیدن به مقاصد خویش به تأویل علی الله اقدام کرده‌اند (نک: سیدرضی، عطاردی، ۱۳۷۲ش: ۳۶۳)؛ از ظاهر امر مشخص است که تأویل بر خدا، نوعی مجاز است، می‌توان گفت که منظور از تأویل در این سخن، تأویل آیات قرآن کریم و دستورات الهی است و به این ترتیب می‌توان احتمال داد که قرآن کریم دارای تأویل است.

۴-۲ قرآن کریم دارای متشابهات است.

با توجه به آیه هفتم سورة آل عمران، دیدگاه‌های مختلفی درباره آیات محکم و متشابه و مبحث تأویل شکل گرفته است. به تبع آن دیدگاه‌هایی هم در مورد رابطه بین متشابهات و تأویل به وجود آمده است. علامه طباطبایی در جلد سوم کتاب المیزان فی تفسیر القرآن، حدود شانزده مورد از این دیدگاه‌های مختلف را ذکر کرده است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ج ۳، ۵۰-۶۵). بر اساس برخی نظرات تأویل ناظر به آیات متشابه است و وسیله‌ای برای توجیه متشابه به وجه صحیح است (نک: ماوردی، بی‌تا: ج ۱، ۳۶۹؛ طوسی، بی‌تا: ج ۱، ۹). یکی از دیدگاه‌های مشهور که قائل است بین تأویل و متشابه رابطه مستقیم برقرار است، دیدگاه آیت‌الله معرفت است که می‌گوید: «تأویل در دو جا به کار می‌رود، اول در توجیه متشابه، اعم از کلام و سخن متشابه، یا عملی که پدیدآورنده شك و تردید باشد. تأویل به این معنی تنها خاص آیات متشابه است. دوم در معنی ثانوی کلام و سخن، که از آن به «بطن» تعبیر می‌شود و «بطن» در برابر نخستین معنی اولیه کلام و سخن است که به آن «ظاهر» گفته می‌شود و تأویل به این معنی، دربرگیرنده آیات قرآن است که برای قرآن ظاهری است و باطنی و شاید تا هفتاد بطن.» (معرفت، وکیلی، ۱۳۷۴ش: ۴۱). آیت‌الله معرفت بیان کرده است که تأویل در دو مورد به کار می‌رود که یکی از کاربردهای

تأویل، توجیه متشابه است، خواه کلامی متشابه باشد یا عملی متشابه؛ بنابراین تأویل در کاربرد اول، خاص آیات متشابه است.

امام علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه به وجود محکم و متشابه در قرآن کریم اشاره نموده‌اند: «...كِتَابٌ رَبُّكُمْ فِيكُمْ مُبِينًا حَلَالُهُ وَحَرَامُهُ وَفَرَائِضُهُ وَفَضَائِلُهُ وَنَاسِخُهُ وَمَنْسُوخُهُ وَرُخْصَتُهُ وَعَزَائِمُهُ وَخَاصَّةُ وَعَامَّةُ وَعِبَرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَمُرْسَلَةٌ وَمَحْدُودَةٌ وَمُحْكَمَةٌ وَمُتَشَابِهَةٌ مُفَسَّرًا [بِمَجْمَلِهِ] مُجْمَلَةٌ وَمُبِينًا غَوَامِصُهُ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۴۵)

«... کتاب پروردگار میان شماست، که بیان کننده حلال و حرام، واجب و مستحب، ناسخ و منسوخ، مباح و ممنوع، خاص و عام، پندها و مثل‌ها، مطلق و مقید، محکم و متشابه می‌باشد، عبارات مجمل خود را تفسیر و نکات پیچیده خود را روشن می‌کند...» (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ش: ۴۱).

در این سخن، منظور از محکم و متشابه و رابطه آن با تأویل مشخص نیست. تنها می‌توان دریافت که در قرآن محکم و متشابه وجود دارد؛ اما با توجه به فرمایش امام (علیه السلام) در نامه ۳۱ نهج البلاغه که فرموده‌اند:

«...أَنْ أُبَدِّلَكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَتَأْوِيلِهِ وَشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَأَحْكَامِهِ وَحَلَالِهِ وَحَرَامِهِ لَا أَجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ ثُمَّ أَشْفَقْتُ أَنْ يَلْتَبَسَ عَلَيْكَ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ مِنْ أَهْوَائِهِمْ وَأَرَانِهِمْ مِثْلَ الَّذِي التَّبَسَّ عَلَيْهِمْ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۳۹۴).

می‌توان گفت ایشان تعلیم کتاب خدا و تأویلش را در کنار موارد دیگر، یکی از مواردی ذکر کرده‌اند که به وسیله آن می‌توان از دچار شدن به آرای مختلف و اموری که ملتبس و متشبه شده‌اند، در امان ماند. با توجه به این مطالب و دیدگاه‌هایی که قائل هستند تأویل وسیله توجیه متشابهات است، می‌توان گفت، از آنجا که امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه به وجود محکم و متشابه در قرآن کریم تصریح نموده‌اند، به تبع آن تأویل‌پذیری قرآن کریم نیز لازم می‌گردد تا به وسیله تأویل، متشابهات توجیه گردند؛ بنابراین چون امام علی (علیه السلام) وجود متشابه را تأیید نموده است، به تبع آن نیاز به تأویل، تأیید می‌گردد.

۳-۴ قرآن کریم باطن دارد.

اعتقاد به وجود ظاهر و باطن در برخی امور به‌ویژه آیات قرآن کریم، سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های مختلفی در این باره شده است. حتی سبب به وجود آمدن مذهب باطنیه شده است (برای تفصیل بحث، نک: شاکر، ۱۳۷۶ش: ۲۰۳-۲۶۱). صاحبان دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، با ادله قرآنی، روایی و عقلی بر نظرات خویش صحنه می‌گذارند. آیت‌الله معرفت از جمله کسانی است که به باطن داشتن آیات



قرآن کریم و وجود رابطه مستقیم بین باطن و تأویل قرآن کریم معتقد است، ایشان در بیان نظر خویش درباره تأویل می‌گویند: «تأویل در دو جا به کار می‌رود، اول در توجیه متشابه، اعم از کلام و سخن متشابه، یا عملی که پدیدآورنده شك و تردید باشد. تأویل به این معنی تنها خاص آیات متشابه است. دوم در معنی ثانوی کلام و سخن، که از آن به «بطن» تعبیر می‌شود و «بطن» در برابر نخستین معنی اولیه کلام و سخن است که به آن «ظاهر» گفته می‌شود و تأویل به این معنی، در برگیرنده آیات قرآن است که برای قرآن ظاهری است و باطنی و شاید تا هفتاد بطن.» (معرفت، وکیلی، ۱۳۷۴ ش: ۴۱). آیت‌الله معرفت بیان کرده است که یکی از معانی تأویل، رسیدن به بطن است و همه قرآن کریم را دارای بطن می‌داند که به تبع آن همه آیات را دارای تأویل می‌داند.

امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه به ظاهر و باطن داشتن قرآن کریم تصریح کرده‌اند. در قسمتی از خطبه ۱۸ فرموده‌اند:

«...وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنْبِئُ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي عَزَائِبُهُ وَلَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ...» (سیدرضی، صالح، ۱۴۱۴ ق: ۶۱)

همانا قرآن دارای ظاهری زیبا و باطنی ژرف و ناپیداست، مطالب شگفت‌آور آن تمام نمی‌شود و اسرار نهفته آن پایان نمی‌پذیرد و تاریکی‌ها بدون قرآن برطرف نخواهد شد. (سیدرضی، دشتی، ۱۳۷۹ ش: ۶۵).

به نظر می‌رسد چنین روایاتی از جمله مستندات آیت‌الله معرفت درباره ارتباط میان تأویل و بطن است.

از دیگر روایاتی که اشاره صریح به دیدگاه آیت‌الله معرفت دارد، روایاتی است که صراحتاً به این موضوع اشاره کرده است. مثل روایتی که امام علی (علیه السلام) فرمودند:

« مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَلَهَا أَرْبَعُ مَعَانٍ، ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ، فَالظَّاهِرُ التَّلَاوُفُ وَالْبَاطِنُ الْفَهْمُ وَالْحَدُّ هُوَ أَحْكَامُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْمَطْلَعُ هُوَ مَرَادُ اللَّهِ مِنَ الْعَبْدِ بِهَا. » (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۳۱)

و هنگامی که یکی از یاران امام صادق (علیه السلام) درباره این حدیث پرسیدند، امام صادق (علیه السلام) پاسخ دادند:

«ظَهَرَهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ...»

منظور از ظاهر، تنزیل و منظور از باطن، تأویل است، برخی از [مصادیق] آن گذشته است و باره ای از [مصادیق] آن خواهد آمد...» (صفار، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۹۶).

در این روایت امام صادق (علیه السلام) صراحتاً به این که بطن همان تأویل است، اشاره نموده‌اند. نهایتاً بر اساس روایاتی که قرآن کریم را دارای باطن می‌داند و دیدگاه‌هایی که قائل اند تأویل راهی برای رسیدن به بطن قرآن کریم است، می‌توان گفت اگر قرآن کریم دارای بطن است پس برای رسیدن به بطن آن، نیاز به تأویل هم وجود دارد.

۴-۴ قرآن کریم وجوه گوناگونی دارد.

درباره وجوه قرآن کریم آثار مختلفی تألیف شده است. به عنوان نمونه، کتاب‌هایی با همین عنوان یا عناوین مشابه توسط حسن بن عبدالله عسکری (۳۹۵ق)، محمد بن حسن ابوالعزم (۴۷۸ق) و حبیب بن ابراهیم تغلیسی (۶۲۹ق) تألیف شده است (برای تفصیل بحث نک: تغلیسی، محقق، ۱۳۷۱ش: ج ۱، ۱۵-۲۵). سیوطی در کتاب الاتقان فی علوم القرآن، بحثی درباره وجوه و نظایر ارائه کرده است و ضمن بیان برخی آراء و تألیفات در این زمینه، وجوه را این گونه معرفی کرده است: «وجوه، برای لفظ مشترك است که در چند معنی استعمال می‌شود مانند لفظ أمة و در این باره کتابی تألیف کرده‌ام به نام معترك الاقران فی مشترك القرآن.» (سیوطی، حائری، ۱۳۸۰ش: ج ۱، ۴۸۷). وی در ادامه با بیان سخنی از امام علی (علیه السلام) ذوجوه بودن قرآن کریم را متذکر شده است:

«ابن سعد از طریق عکرمه از ابن عباس آورده که علی بن ابی طالب (علیه السلام) او را به نزد خوارج فرستاد و فرمود: «به سوی آن‌ها برو به مخاصمه پرداز و با قرآن برای آن‌ها استدلال مکن که وجوه مختلفی دارد، ولی با سنت با آنان مخاصمه کن.» و به وجه دیگری آورده که ابن عباس گفت: یا امیرالمؤمنین (علیه السلام)، من به کتاب خدا از آنان آگاه‌ترم، قرآن در خانه‌های ما نازل شد، فرمود: راست گفتی ولی قرآن ذو وجوه است، تو می‌گویی آن‌ها هم می‌گویند، ولی به وسیله سنت با آن‌ها مخاصمه کن که از آن گزیری نخواهند یافت. پس ابن عباس به سوی آن‌ها رفت و با سنت با آن‌ها به مخاصمه پرداخت و دیگر هیچ دلیل و برهانی در دستشان نماند.» (همان، ج ۱، ۴۸۸).

سخن فوق از امام علی (علیه السلام) را که سیوطی در بیان ذو وجوه بودن قرآن کریم مطرح کرده است، قبلاً سید رضی در نامه ۷۷، نهج البلاغه ثبت کرده است:

«لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو جُودٍ تَقُولُ وَيَقُولُونَ وَلَكِنْ حَاجِبُهُمُ بِالْسُنَّةِ فَإِنَّهُمْ

لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۴۶۵).

بر اساس این سخن امام علی (علیه السلام) قرآن کریم دارای وجوه است که به تبع آن متحمل معانی گوناگون می‌گردد. آن حضرت در خطبه ۸۷، نهج البلاغه این موضوع را مطرح نموده‌اند که برخی از عالم نماها، قرآن کریم را بر طبق نظرات و هوای نفس خویش حمل کرده‌اند (نک: سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۱۱۹)؛ بنابراین می‌توان گفت چون قرآن کریم ذو وجوه است پس قابلیت تأویل‌پذیری نیز دارد؛ زیرا در یکی از معانی تأویل، آمده است که بیان معنی آیات متشابه و دیگر وجوه و احتمالات او را تأویل گویند (نک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ۱۷۹).

۴-۵ قرآن کریم صامت است.

یکی از استدلال‌های طرفداران تأویل‌پذیری قرآن کریم، استناد به سخنانی از امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه است که ایشان قرآن کریم را صامت خوانده‌اند. آن حضرت در قسمتی از خطبه ۱۸۳، نهج البلاغه فرموده‌اند:

«... فَأَلْقُرْآنُ أَمْرًا جَرَوُ صَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ وَأَنَّهُمْ عَلِيمٌ أَنْفُسُهُمْ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۲۶۵)

قرآن فرماندهی باز دارنده و ساکتی گویا و حجت خدا بر مخلوقات است. خداوند پیمان عمل کردن به قرآن را از بندگان گرفته و آنان را در گرو دستوراتش قرار داده است (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ش: ۳۵۳).

معنای قرار گرفتن صفت صامت بودن قرآن کریم، در کنار صفت ناطق بودن، در خطبه ۱۲۵ مشخص می‌گردد که آن حضرت فرمودند:

«إِنَّا لَمُخَّكِمِ الرِّجَالِ وَإِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خُطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَلَا يَبْدُلُهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجُلُ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۱۸۲)

ما افراد را داور قرار ندادیم، تنها قرآن را به حکمیت «داوری» انتخاب کردیم! (که آن‌ها بر سر نیزه کرده و داوری آن را می‌خواستند) این قرآن، خطی است نوشته شده که میان دو جلد پنهان است، زبان ندارد تا سخن گوید و نیازمند به کسی است که آن را ترجمه کند و همانا انسان‌ها می‌توانند از آن سخن گویند... (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ش: ۲۳۹).

ایشان در خطبه ۱۵۸، نهج البلاغه بار دیگر همین مطلب را متذکر شده‌اند که قرآن کریم سخن نمی‌گوید و باید توسط مخاطبش به سخن درآید:

«أَرْسَلَهُ عَلَىٰ حِينٍ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَطُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْأُمَمِ وَانْتِقَاضِ مِنَ الْمَبْرَمِ فَبَاءَ هُمْ بِتَصْدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَالتَّوَرِ الْمُقْتَدَىٰ بِهِ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطَفُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ وَلَكِنْ أَخْبَرَكَ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ...» (سید رضی، صالح، ۱۴۱۴ق: ۲۲۳)

خداوند پیامبر ﷺ را هنگامی فرستاد که پیامبران حضور نداشتند و امت‌ها در خواب غفلت بودند و رشته‌های دوستی و انسانیت از هم گسسته بود. پس پیامبر ﷺ به میان خلق آمد درحالی که کتاب‌های پیامبران پیشین را تصدیق کرد و با «نوری» هدایتگر انسان‌ها شد که همه باید از آن اطاعت نمایند و آن، نور قرآن کریم است. از قرآن بخواهید تا سخن گوید، که هرگز سخن نمی‌گوید، اما من شمارا از معارف آن خبر می‌دهم، بدانید که در قرآن علم آینده و حدیث روزگاران گذشته است، شفا دهنده دردهای شما و سامان دهنده امور فردی و اجتماعی شما است... (سید رضی، دشتی، ۱۳۷۹ش: ۲۹۵).

سخنانی از امام علی (علیه السلام) که در این قسمت ذکر شد، ناظر به این مطلب است که هرچند قرآن کریم کتاب هدایت است اما هرگز به سخن در نخواهد آمد، زیرا قرآن کریم به خودی خود صامت و خاموش است و ظاهر آن خطوطی است که بر سطرها نقش بسته و ناگزیر باید برای آن ترجمانی یافت. نهایتاً می‌توان گفت به دلیل این که قرآن کریم، صامت است، بنابراین نیاز به تأویل گران یا مفسران نیز وجود دارد.

از مجموع مطالبی که درباره مبانی تأویل‌پذیری قرآن کریم در نهج البلاغه آمد، می‌توان گفت که از نظر امام علی (علیه السلام) قرآن کریم دارای تأویل است. تأویل‌پذیری قرآن کریم به این دلیل است که دارای ظاهر و باطن است، دربردارنده تشابهات است، ذو وجوه است و در ضمن صامت است و در کنار مفسران به مؤولانی هم نیاز دارد تا مقصود آن به دست آید.

در این تحقیق به‌منظور رفع پاره‌ای از اختلافات موجود درباره تأویل برخی ابعاد آن در نهج‌البلاغه پی‌جویی شد. ازجمله، ابعاد تأویل، کاربرد واژه تأویل است که طی تحقیق در این باره مشخص شد، واژه تأویل از ریشه «أول» است و با هم‌خانواده‌هایش در ۹ قسمت از نهج‌البلاغه، در خطبه‌های ۹۱، ۱۲۲، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۵، در نامه‌های ۳۱، ۴۸، ۵۵ و در حکمت ۳۱ آمده است؛ کاربرد واژه تأویل در خطبه ۱۲۲ و نامه‌های ۴۸ و ۵۵ به رویکرد معناگرا در تأویل اشاره دارد و ناظر به دیدگاه «تأویل به معنای خلاف ظاهر» است. در خطبه ۱۵۲ به معنای «عینیت خارجی پیدا کردن» به‌کاررفته است که ناظر به رویکرد عینی گراست. در نامه ۳۱ تأویل، امری قابل‌تعلیم معرفی شده است که به‌وسیله آن می‌توان از افتادن در شبهات و اختلاف آراء در امان ماند. در خطبه‌های ۹۱، ۱۵۱، ۱۹۵ و در حکمت ۳۱ مشخص شد که در برخی موارد معنای لغوی «أول» مد نظر بوده و ارتباطی با دیدگاه‌های اصطلاحی ندارد.

در بخش دیگر مقاله به بحث «آگاهان به تأویل» در نهج‌البلاغه پرداخته شد. ازجمله مطالبی که به دست آمد این بود که در نهج‌البلاغه دو مطلب درباره راسخان در علم (که به‌تصریح قرآن کریم آگاه به تأویل هستند)، موجود است؛ در خطبه ۱۴۴، اهل‌بیت پیامبر اکرم علیهم‌السلام به‌عنوان راسخان در علم معرفی شده‌اند و در خطبه ۹۱ یکی از ویژگی‌های راسخان در علم، اعتراف آن‌ها به عدم آگاهی از غیب محبوب، بیان شده است. این مطالب نشانگر آن است که هرچند اهل‌بیت پیامبر اکرم علیهم‌السلام به‌عنوان مصداقی برای راسخان در علم (و به‌تبع آن جزو آگاهان به تأویل)، معرفی شده‌اند، اما علم به تمام و کمال تأویل فقط نزد خداست و آگاهان به تأویل فقط به پاره‌ای از آن دسترسی دارند. ازجمله نتایج جانبی این مبحث این بود که مصداق اتم و کامل راسخان در علم پیامبر اکرم علیهم‌السلام و اهل‌بیت ایشان هستند، مع‌الوصف سایر مؤمنین هم‌پسته به شرایطی می‌توانند، مصداق راسخین در علم و به‌تبع آن آگاه به تأویل باشند، چراکه در غیر این صورت، دسترسی به تأویل صحیح، سخت و در مواردی غیرممکن می‌گردد.

از دیگر ابعاد تأویل که در این مقاله به آن پرداخته شد، مبانی تأویل‌پذیری قرآن کریم در نهج‌البلاغه بود. نتیجه‌ای که به دست آمد این بود که برخلاف نظر عده‌ای که مخالف تأویل قرآن کریم هستند، امام علی علیه‌السلام بر این عقیده‌اند که قرآن کریم دارای تأویل است و گریزی از آن نیست، هرچند ممکن است این تأویل به‌صورت درست یا باطل اتفاق بیفتد. دیگر این که مشخص شد در نهج‌البلاغه به این موارد اشاره شده است که قرآن کریم صامت است و از طرفی دارای تشابهات است، بطن دارد و دارای وجوه گوناگونی است، بنابراین به مؤلانی نیاز دارد تا به تأویل قرآن کریم دست یابند.



بر اساس این سخنان امام علی (علیه السلام) می‌توان گفت که گریزی از تأویل قرآن کریم نیست هرچند ممکن است، صحیح یا ناصحیح اتفاق بیفتد، اما صاحبان قدرت و گروه‌ها و افراد مختلف نباید از آن سوءاستفاده کنند. دیگر این که تأویل صحیح می‌تواند وسیله‌ای برای در امان بودن از شبهات و اختلاف آراء باشد و می‌توان راه ارائه تأویل صحیح را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت شریف ایشان که مصداق کامل آگاهان به تأویل هستند، الگو گرفت. مطالب نهج البلاغه درباره تأویل، متذکر این مطلب است که از صدر اسلام تا کنون تأویل به عنوان یک مشترک معنوی و دربردارنده معانی مختلف بوده و هست و تشخیص یا تأیید یک دیدگاه برگزیده به صورت یکی از مسائل لاینحل باقی مانده است.

منابع

- قرآن کریم، ۱۴۱۸ق، ترجمه: محمدمهدی، فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- نهج البلاغه، سید رضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۲ش، تحقیق عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- نهج البلاغه، ۱۳۸۸ش، نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان، قم: دارالعرفان.
- نهج البلاغه، ۱۳۷۹ش، نهج البلاغه، ترجمه علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.
- نهج البلاغه، ۱۳۷۴ش، نهج البلاغه (خورشید بی غروب)، ترجمه عبدالمجید معادیخواه، قم: نشر ذره.
- نهج البلاغه، ۱۳۷۹ش، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.
- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بی تا، الاکلیل فی متشابه و التأویل، اسکندریه: دارالایمان.
 ۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.
 ۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ش، النهاية فی غریب الحديث والأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 ۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة.
 ۵. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
 ۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
 ۸. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰ش، معنای متن (مفهوم النص)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
 ۹. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۹۵ش، نوسازی، تحریم و تأویل (التجديد و التحريم و التأویل)، ترجمه محسن آرمین، تهران: نشر نی.
 ۱۰. جوهری فارابی، أبو نصر إسماعیل، ۱۴۰۷ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین.
 ۱۱. ذهبی، محمد حسین، بی تا، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۲. پاکتچی، احمد، ۱۳۶۷ش، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی (مدخل تأویل)*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. تفلّیسی، حبیب بن ابراهیم، ۱۳۷۱ش، *وجوه قرآن*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۱۴. تفتی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، ۱۴۱۰ش، *الغارات*، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۶. حسکانی، عیدالله بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران: التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۱۷. حیدری، سید کمال، ۱۳۹۳ش، *اصول تفسیر و تأویل قرآن*، ترجمه محمدعلی سلطانی، تهران: سخن.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم- الدار الشامیة.
۱۹. سیوطی، عبد الرحمن، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، لبنان: دارالکتاب العربی.
۲۰. سیوطی، عبد الرحمن، ۱۳۸۰ش، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: امیر کبیر.
۲۱. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۷۶ش، *روش‌های تأویل قرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲ش، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
۲۳. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (علیهم السلام)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۴. طارمی‌راد، حسن، رضا سلیمان حشمتی، برنر رانکه، ۱۳۹۰ش، *دریارة تأویل*، تهران: کتاب مرجع.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ش، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری)، بیروت: دار المعرفة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم: دار الثقافة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۸ش، *الامالی*، ترجمه صادق حسن زاده، قم: اندیشه هادی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. علم الهدی، علی بن حسین، ۱۹۹۸م، *الامالی*، قاهره: دار الفكر العربی.

۳۱. فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۳۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۳۳. فیض-الاسلام اصفهانی، علی نقی، ۱۳۷۹ش، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چ پنجم، تهران: نشر تألیفات فیض الإسلام.
۳۴. کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷ش، الکافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیه.
۳۷. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۲ش، دایرة المعارف قرآن کریم (مقاله تأویل)، قم: بوستان کتاب قم.
۳۹. معارف، مجید، حامد شریعتی نیاسر، ۱۳۹۵ش، ارتباط قرآن با نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه؛ سازمان مطالع تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
۴۰. معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۴ش، التمهید فی علوم القرآن، ترجمه ابومحمد وکیلی، بی جا: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۱. ناصحیان، علی اصغر، ۱۳۸۹ش، علوم قرآنی در مکتب اهل بیت علیهم السلام، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴۲. هلالی، سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، کتاب سلیم بن قیس الهمالی، قم: الهادی.
۴۳. هلالی، سلیم بن قیس، ۱۴۱۶ق، کتاب سلیم بن قیس الهمالی (اسرار آل محمد علیهم السلام)، ترجمه اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی.

پایان نامه ها و مقاله ها

۴۴. اژدری، فرحناز؛ محمدرضا ستوده نیا، ۱۳۸۸ش، بررسی شواهد قرآنی نهج البلاغه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.



۴۵. بروجردی، مصطفی، ۱۳۸۰ش، نگاهی به شرح‌های نهج‌البلاغه، *مجله قبسات*، شماره ۱۹.
۴۶. جعفری، سید محمد مهدی؛ مجید معارف؛ فاطمه سعیدی، ۱۳۹۹ش، شناخت رویکردهای تأویل قرآن در نهج‌البلاغه با تأکید بر شرح ابن ابی الحدید، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، دوره ۸، شماره ۲.
۴۷. رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۵ش، *دانشنامه امام علی (علیه السلام)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مرادی، محمد؛ فتح‌الله نجار زادگان، ۱۳۹۵ش، *تأویل در روایت‌های تفسیری*، رساله دکتری، دانشگاه قرآن و حدیث.
۴۹. مرادی، محمد، ۱۳۹۳ش، معنا کاوی روایت‌های جنگ تأویل، *علوم حدیث*، سال ۱۹، شماره ۴.
۵۰. نوری، طاهره؛ مهدی مطیع، محمد مرادی، ۱۳۹۷ش، پی‌جویی دو رویکرد تأویلی معناگرا و عینی‌گرا در روایات دربردارنده واژه تأویل امام علی (علیه السلام)، *دوفصلنامه پژوهشنامه تأویلات قرآنی*، سال اول، شماره ۱.
۵۱. نوری، طاهره؛ مهدی مطیع، محمد مرادی، ۱۳۹۸ش، *تأویل از دیدگاه امام علی (علیه السلام)* با تأکید بر نهج‌البلاغه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.

سیره امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ابقا و عزل کارگزاران عثمان به ویژه معاویه

علی اکبر ذاکری *

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۷/۱۱

چکیده

بسیاری امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) را در عزل تمام کارگزاران عثمان بویژه معاویه قاطع دانسته و از شیوه عزل آنان سخن نگفته‌اند. مقاله این نکته را ثابت می‌کند که حضرت به جهاتی حداقل چهار تن از کارگزاران عثمان را ابقا کردند و بر این نظر است اعزام عماره بن شهاب به کوفه از گزارش‌های سیف تمیمی و بی‌اعتبار است. امام دو شیوه کلی عزل، در باره بقیه کارگزاران اعمال کرد. مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با شیوه اسنادی به تبیین شیوه عزل کارگزاران عثمان پرداخته و با تحلیل نامه ۷۵ نهج البلاغه بر این نظر است که حضرت بهترین شیوه را برای عزل معاویه در سه مرحله پی‌گرفت تا مشکل حاکم شام را بدون خون‌ریزی حل کند. این معاویه بود که به نامه حضرت و سفیر ایشان پاسخ نداده و با تحریک طلحه و زبیر و بعد اعلام جنگ به سفیر امام، به مخالفت با رهبر مسلمین پرداخت و هر گونه همکاری را با خلیفه مسلمین رد کرد.

واژگان کلیدی

عزل کارگزاران عثمان، اصلاح اداری، معاویه، ابوموسی اشعری. نامه ۷۵

نهج البلاغه.

*. دانش آموخته حوزه و عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع) پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
zakeri_alia@yahoo.com و a.zakerkhomi@isca.ca.ir

طرح مسئله

خلیفه مسلمین طبق روش خلفای گذشته حق عزل کارگزاران قبلی را داشت. اکنون که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به خلافت رسیده و یکی از منتقدان کارگزاران عثمان (ح ۲۳-۳۵) به‌ویژه معاویه (ح ۴۱-۶۰ ق) بوده است (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۴۵/۵؛ ذاکری، ۱۳۸۶: ۶۷/۱) چنین حقی دارد. خلیفه مسلمین حق دارد نظرات اصلاحی خود را در پاک‌سازی و اصلاح دستگاه اداری اعمال و افرادی که روش و عملکرد آنان را نمی‌پسندد، عزل و اشخاص مورد اطمینان خود را با شرایطی خاص، در مناصب مختلف اداری به‌ویژه مناطق حساس، بگمارد. عزل کارگزاران گذشته یکی از موضوعاتی است که بر قاطعیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) (ح ۳۵-۴۰ ق) استناد می‌شود.

آنچه به آن استناد می‌شود، گفت و گوی امام با مغیره بن شعبه (م ۵۰ ق.) در آغازین روزهای خلافت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. او در اولین دیدار خود پیشنهاد ابقای کارگزاران عثمان به‌ویژه معاویه را داد. روز بعد پیشنهاد خود را پس گرفت و نظر حضرت را مبنی بر عزل کارگزاران عثمان صائب دانست (طبری، ۱۳۸۷: ۴۴۰/۴؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۵۵/۲). عبد الله بن عباس (م ۶۵ ق.) نظر اولیه مغیره را درست و دیدگاه جدیدش را مکر آمیز خواند. عبدالله معتقد بود باید معاویه را ابقا و بعد از استحکام پایه‌های حکومت، او را عزل کرد. اما امام نظر عبدالله را اشتباه دانست (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۹۷/۳). تاریخ نگاران این تصمیم را در عزل معاویه از جهت سیاسی اشتباه تلقی کرده و بر حضرت خرده گرفته‌اند و برخی از آن پاسخ داده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۳۲/۱۰). اما آنان به تلاش‌های منطقی حضرت در باره چگونگی و شیوه عزل معاویه و دیگر کارگزاران عثمان نپرداخته‌اند. به همین جهت جمعی تحلیل مناسبی از نامه ۷۵ نهج البلاغه که اولین نامه امام به معاویه است، ارائه نداده و فقط سخن از قاطعیت امام در عزل معاویه دارند. ولی شیوه برخورد و چگونگی عزل معاویه را که در این نامه آمده تحلیل نکرده‌اند. مقاله به شیوه عزل کارگزاران عثمان و ابقای اندکی از آنها، پرداخته و مراحل را که امام در برخورد با معاویه دنبال کرده، پی گرفته است و اینک امام روش بسیار پسندیده‌ای را در عزل معاویه و برخی کارگزاران عثمان به کار گرفته که در ترجمه‌ها و شرح‌های نهج البلاغه به آن توجه نشده است. این مقاله در صدد پاسخ گویی به این دو پرسش است که امام چه شخص یا اشخاصی از کارگزاران زمان عثمان را ابقا کرده و دوم این که چه شیوه‌ای را در عزل کارگزاران و یا ابقای آنان به‌ویژه معاویه به کار گرفته است. قبل از هر چیز باید توجه داشت که در سیره حضرت عزل از منطقه‌ای به معنای اخراج از دستگاه اداری نبوده، بلکه برخی کارگزاران معزول در سمت‌های دیگر در حکومت علوی به فعالیت پرداخته‌اند مانند

جریر، به تعبیر دیگر عزل کارگزاری از منطقه ای به معنای کنار گذاردن از مناصب حکومتی نبوده بلکه گاهی این عزل جنبه جا به جا دارد و برای استفاده از وی در مناطق مهم دیگر و یا مناصب دیگر بوده که ممکن است مهم تر باشد و یا جهت دیگری داشته باشد. مانند عزل کارگزار بحرین برای حضور وی در صفین که حضرت تصریح می کند این عزل به جهت کوتاهی وی در کارها نیست (نهج البلاغه، نامه ۴۲. فعزله) که در ادامه بیان خواهد شد. البته این شیوه در باره کارگزاران عثمان در موارد محدودی صورت گرفته است.

پیشینه تحقیق

در باره شیوه عزل کارگزاران عثمان به پیشینه خاص و مستقلى دست نیافتیم آنچه در مجلات و سایت‌ها ذکر شده در مواردی برگرفته از کتاب سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب (علیه السلام) نگارنده است. محققانی که درباره دوران حکومت امیرالمؤمنین (علیه السلام) تحقیق کرده‌اند محور عزل کارگزاران عثمان را عزل معاویه قرار داده و بر قاطعیت امام در این باره سخن گفته‌اند. عبدالفتاح عبدالمقصود (م ۱۹۹۳) موضوع دیدار مغیره و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و دیدگاه عبدالله بن عباس و عدم رضایت به ابقای معاویه را مطرح کرده است. (عبد الفتاح، ۱۳۵۰: ۳۸۳/۱ - ۳۷۹). اما از شیوه عزل معاویه سخن نگفته است. باقر شریف قرشی (م ۱۴۳۳ق.) نیز بیان کرده امیرالمؤمنین (علیه السلام) بلافاصله معاویه را که از بزرگترین کارگزاران عمر و عثمان بود عزل کرد «و قد عزل بالفور معاویه بن أبی سفیان الذی هو من أعظم ولاة عمر و عثمان» (قرشی، ۱۴۲۳: ۱۱ / ۲۸). برخی نیز به تحلیل اصل عزل معاویه پرداخته‌اند. استاد جعفر سبحانی بعد از نقل جریان مغیره و اشکال مطرح شده بر سیاست امیرالمؤمنین (علیه السلام)، تقوای امام و سیاست منطقی را دلیل عزل معاویه می‌شمارد و از قول محققانی مانند عقاد و حسن صدر نقل می‌کند که امام راهی جز این کار نداشت و الا با مشکلات بیشتری رو برو می‌شد و حمایت اکثریت انقلابیون را از دست می‌داد و معاویه نیز درخواست وی را در امور مختلف نمی‌پذیرفت (سبحانی، ۱۳۷۴: ۳۷۹). اما ایشان نیز به موضوع نامه و تحلیل آن نپرداخته است. مقالاتی در عزل معاویه منتشر شده که به اصل عزل پرداخته است. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تاریخی ابقاء یا عزل معاویه از سوی امام علی (علیه السلام) با استناد به نامه‌های تاریخی رد و بدل شده» نوشته محمد رستمی نجف آبادی، در صدد اثبات عزل معاویه بر آمده و قول بلاذری (م ۲۷۹ق.) و ابن قتیبه (م ۲۷۶ق.) را مبنی بر ابقای معاویه رد و به نامه ۷۵ نهج البلاغه نیز برای عزل معاویه استناد کرده بدون این که در باره شیوه عزل وی سخن بگوید. در کتاب پیام امام نیز در ترجمه و شرح این نامه هیچ گونه توجهی به شیوه عزل نشده است. (مکارم، ۱۳۹۰: ۱۱ / ۴۱۹) ما در ابتدا به

شیوه عزل کارگزاران عثمان، سپس شیوه‌ای که امام در باره عزل معاویه مورد توجه قرار داده خواهیم پرداخت. تا اولاد روشن شود حضرت روش مناسبی در باره عزل معاویه پیش گرفته تا مانع خونریزی و جنگ شود و ثانیاً عدم توجه به این روش باعث برداشت نادرست از نامه حضرت گردیده و این برداشت اصلاح گردد و ثالثاً مشخص خواهد شد که معاویه اول پیشنهاد جنگ را به جریر بن عبد الله (م ۵۴ ق.) داده و نقل امکان جنگ قبل از اعزام جریر که برخی گفته‌اند نادرست است.

شیوه برخورد با کارگزاران عثمان

تعیین افراد در مناصب حکومتی حق هر حاکمی است حق عزل و یا ابقای کارگزاران قبلی و نصب افراد جدید مورد اعتماد خود را که با سیاست‌هایش همراه و موافق باشند، دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) هم که در ذیحجه سال ۳۵ هجری به خلافت رسید از این قاعده مستثنی نبود و حق مسلم ایشان تعیین کارگزار جدید طبق نظرشان بود. وقتی عمر به خلافت رسید، خالد بن ولید را که از فرماندهان تأثیر گذار زمان ابوبکر (ح ۱۱-۱۳ ق.) بود، عزل و ابوعبیده جراح (م ۱۸ ق.) را جایگزین وی کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۴۳۵/۳). عثمان بسیاری از کارگزاران قبلی خوش سابقه را عزل و به مرور اقوام خویش را که اتفاقاً سابقه خوبی نداشتند در مناصب حکومتی قرار داد. آنان دارای عملکرد مناسبی هم نبودند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۱/۳۱) و همین یکی از علل اعتراضات مردم علیه وی بود.

با توجه به فاصله بیست و پنج ساله از زمان رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) که انتخاب افراد بر اساس شرایطی خاص بود تا به خلافت رسیدن امیرالمؤمنین (علیه السلام)، می‌باید حضرت افراد مطمئن مؤمن به سیاست‌های خود را انتخاب و بعد به عزل کارگزاران عثمان بپردازد. انتخاب افرادی با ویژگی‌های خاص مورد نظر حضرت که توان انجام سیاست‌های اعلامی ایشان را داشته باشند زیاد نبودند. امام شرایط این گونه افراد را در نامه به مالک اشتر (م ۳۸ ق.) بیان کرده:

«وَوُحِّمَهُمُ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَالْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْيُتُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَالْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ (نهج البلاغه، ص ۴۳۵)

آنان را از صاحبان تجربه و دارای حیاء از خاندان‌های صالح و با سابقه در اسلام برگزین». و از انسان‌های شروری که در گذشته با چنین افرادی همکاری داشته‌اند استفاده مکن (همان: ۴۳۰)...

حضرت جمع اندکی از کارگزاران زمان عثمان را ابقا و اکثریت آنان را عزل کرد. در عزل کارگزاران

عثمان از سه شیوه بهره برد. که دو شیوه عام و یکی مخصوص معاویه بود. اول روش حضرت را در ابقای جمعی از کارگزاران عثمان بیان نموده سپس به سیره حضرت در عزل کارگزاران عثمان، آن گاه معاویه می‌پردازیم.

ابقای جمعی از کارگزاران زمان عثمان

طبق نقل یعقوبی (م ۲۸۶ یا ۲۹۲ ق.) امیرالمؤمنین (علیه السلام) فقط ابوموسی را بر کوفه ابقا کرد (یعقوبی، بی تا: ۱۷۹ / ۲). اما برابر تحقیق حضرت حداقل چهار تن از کارگزاران عثمان را ابقا کرد. ولی علت ابقای آنان یکسان نبود و هر یک علتی خاص داشت که بیان خواهد شد.

۱. حذیفه بن یمان کارگزار مدائن

حذیفه (م ۳۶ ق.) کارگزار مدائن بود. او همزمان با انتصاب ابوموسی اشعری به کارگزاری کوفه از سوی عثمان به کارگزاری مدائن منصوب شد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۶). و تا زمان قتل عثمان در این سمت باقی بود. حذیفه با شنیدن خبر بیعت مردم با علی (علیه السلام) به مسجد مدائن رفت و از مردم خواست علی (علیه السلام) را یاری و حمایت کنند. این را به فرزندانش هم توصیه کرد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۲).

شیوه حضرت در ابقای حذیفه بر مدائن مانند روش حضرت در اعزام کارگزار جدید بود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در هنگام انتصاب کارگزاران، دو گونه توصیه و یا نامه داشت. توصیه‌های لازم را به کارگزار اعزامی داشت و توصیه دوم طی نامه‌ای به مردم منطقه نوشته و کارگزار جدید و وظایفش را برایشان بیان می‌کرد. مانند اعزام قیس بن سعد (م ۶۰ ق.) به مصر (ثقفی، ۱۴۰۷: ۱۲۷: ذاکری، ۱۳۸۶: ۴۴/۲-۴۸). روش دیگر این بود که دو نامه به آنها می‌داد؛ در یکی حکم انتصاب و وظائفش مشخص شده بود و نامه دیگر به مردم منطقه محل مأموریت کارگزار نگاشته می‌شد که او را به مردم معرفی، برجستگی‌های وی را بیان و وظائفش را تشریح می‌کرد و گاهی بیان می‌کردند اگر از وظائفش تخلف کند، عزل خواهد شد. در هنگام اعزام مالک به مصر این گونه عمل کردند در نامه‌ای ایشان را به مردم مصر معرفی کرد و از مردم خواست از وی پیروی کنند «اما بعد فقد بعثت الیکم عبدا من عباد الله لا ینام أيام الخوف...؛ بعد از حمد و ثنای الهی به تحقیق که به سوی شما بنده‌ای از بندگان خداوند را فرستادم که در ایام ترس نمی‌خوابد» (ثقفی، ۱۴۰۷: ۱۷۰؛ ابن ابی الحدید، ۷۵/۶) و نامه دوم عهدنامه مشهور نامه ۵۳ نهج البلاغه را برای تعیین وظایفش نگاشت (ذاکری، ۱۳۸۶: ۳۰۰-۳۰۵). امیرالمؤمنین (علیه السلام) در باره حذیفه از همین روش استفاده کرد. به حذیفه اعتماد داشت، در نامه‌ای او را ابقا و وظائفش را

به او این گونه اعلام فرمود:

« فَإِنِّي قَدْ وَلَّيْتُكَ مَا كُنْتَ لِيْلَهُ لَمْ يَكُنْ قَبْلِي مِنْ حَرْفِ الْمَدَانِ وَقَدْ جَعَلْتُ إِلَيْكَ أَعْمَالَ الْحِرَاجِ وَ الرُّسَاقِ وَجَبَايَةَ أَهْلِ الدِّمَةِ فَاجْعَلْ إِلَيْكَ ثِقَاتِكَ وَمَنْ أَحْبَبْتَ مِنْ تَرْضَى دِينَهُ وَأَمَانَتَهُ وَاسْتَعْنِ بِهِمْ عَلَى أَعْمَالِكَ » (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۲۱).

و در نامه‌ای دیگر وی را به مردم مدائن معرفی کرد که روشش را می‌پسندد و در آن وظائفش را بیان کرد که به او دستور داده به نیکان نیکی و با افراد مشکوک برخورد شدید داشته و با مردم با رفق و مدارا رفتار نماید.

« وَقَدْ تَوَلَّيْتُ أُمُورَكُمْ حَذِيفَةَ بْنِ الْيَمَانِ وَهُوَ مِمَّنْ أَنْ تَضِيَ بِهِدَاهُ وَأَرْجُو صَلاَحَهُ وَقَدْ أَمَرْتُهُ بِالْإِحْسَانِ إِلَى مُحْسِنِكُمْ وَالشَّدَقِ عَلَى مُرِيْبِكُمْ وَالرَّفْقِ بِجَمِيعِكُمْ » (همان: ۲ / ۳۲۱).

حذیفه بعد از دریافت حکم انتصاب، در مدائن به کار خود ادامه داد ولی چهل روز بعد از خبر بیعت مردم با حضرت، درگذشت (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۲). این ابقا بدون شبهه و طبق نظر حضرت بود. شاید حکم حذیفه، اولین حکم کارگزاری صادر شده از جانب حضرت باشد.

۲. ابوموسی اشعری امیر کوفه

ابوموسی اشعری (م ۵۲ق.) از دیگر کارگزاران عثمان بود. در این که وی مدتی ابقا شده تردیدی نیست اما در باره شیوه و علت ابقای وی دو نظر وجود دارد که نیاز به بررسی و تأمل دارد.

الف: طبری (م ۳۱۰ق.) از سیف بن عمر ضبی تمیمی (م ۲۰۰ق.) نقل می‌کند امیرالمؤمنین (علیه السلام) در صفر سال ۳۶ گروهی از کارگزاران خود را به مناطقی مانند مصر، بصره، یمن، کوفه و شام اعزام کرد. کارگزار اعزامی به کوفه عماره بن شهاب و دارای سابقه هجرت بود. وی از نیمه راه کوفه، برگشت. زیرا وقتی به زباله رسید طلیحه بن خویلد (م ۲۱ق.) که برای خونخواهی عثمان رفته بود او را بر گرداند. سپس طبق نامه‌ای که امام به ابوموسی نوشت او را ابقا کرد. ابو موسی نیز بیعت مردم کوفه را با حضرت به اطلاع ایشان رساند. سهل بن حنیف (م ۳۸ق.) فرستاده حضرت به شام نیز از تبوک بر گردانده شد (طبری، ۱۳۸۷: ۴ / ۴۴۲-۴۴۳). این گزارشی است که طبری از سیف نقل کرده که امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعد از بازگرداندن عماره، ابوموسی را با نگارش نامه‌ای ابقا کرد. ولی این گزارش که متأسفانه مشهور و علت شهرت آن هم نقل طبری است، دارای اشکالات اساسی است. اولاً: راوی اصلی آن سیف بن عمر ضبی تمیمی، اخبارش به اتفاق اهل فن و جرح و تعدیل قابل اعتماد نیست و او را سازنده خبر، ضعیف، متروک و دارای احادیث منکر دانسته‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۲: ۷ / ۱۳۶؛ ابن حجر، ۱۳۲۵: ۴ / ۲۹۵).

بنا بر این، گزارش وی در اینجا ساختگی و غیر قابل اعتماد است. علت آن هم این است که بگوید این تنها طرفداران معاویه در شام نبودند که فرستاده امام علی (علیه السلام) را بر گردانند بلکه در کوفه نیز فرستاده ایشان را به شهر راه ندادند. ثانیا: نکته بسیار مهم دیگر این که سیف در جعل خودش دقت کافی نکرده است. زیرا طلیحة بن خُوَیلِد که سیف مدعی است مانع ورود عماره به کوفه شده در سال ۲۱ در نهاوند کشته شده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۷/ ۱۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۳/ ۲۳۰؛ استشهد طلیحة بنهاوند). بنا بر این، گزارش سیف در این باره از اساس نادرست است.

ثالثا: واقعیت این است که در کتاب‌های تاریخی و رجالی فقط در این مورد نامی از عماره بن شهاب ذکر شده و می‌توان وی را جزو صحابه‌های ساختگی سیف دانست. برای این که کسی دنبال فعالیت‌های بعدی عماره نگردد در همین خبر آورده بعد از مدتی عماره به جهت ضربه روحی این ممانعت، از دنیا رفت. این حجر هم که نام عماره بن شهاب ثوری را جزو صحابه مهاجر دانسته مستندش همین خبر طبری از سیف است (ابن حجر، ۱۴۲۹: ۷/ ۳۰۷). بنا بر این شیوه ابقای ابو موسی طبق این خبر، درست نیست.

ب: ابوموسی طبق پیشنهاد انقلابیون و مخالفان سعید بن عاص (م. ۵۹ق.) در کوفه - که از ورودش به شهر جلوگیری کردند - به عثمان معرفی و کارگزار کوفه شد (بالذری، ۱۴۱۷: ۶/ ۱۵۹).

امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز در نظر داشته شخصی دیگر را به کوفه اعزام کند ولی چون وی انتخابی مردم بود و مالک اشتر خود از پیشنهاد دهندگان انتصاب وی به عثمان بود (همان)، مالک پیشنهاد ابقای ابوموسی را به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) داد (یعقوبی، بی‌تا: ۲/ ۱۷۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴/ ۴۲۸). و با این که حضرت به او اطمینان نداشت و او را خیرخواه نمی‌دانست به خواست اشتر او را ابقا کرد تا بعد در باره‌اش تصمیم بگیرد. حضرت این نکته را به عبدالله بن خلیفه بیان کرد که به خدا سوگند اونزد من مورد اطمینان و خیر نبود و به خواست مالک او را ابقا کردم با این که دوست نداشتم تا بعد عزل کنم. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۵).

بنابر این امام طبق نظر مالک، ابوموسی را در کوفه ابقا کرد و نامه‌ای به وی نوشت که از مردم کوفه بیعت بگیرد (طبری، ۴/ ۴۴۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳/ ۲۰۲). این نکته نشان می‌دهد حضرت به نظرات یاران خود احترام می‌گذاشته و مصرّ بر نظرش نبوده است. ابقای ابوموسی در همان ابتدا به درخواست مالک بوده نه این که بعد از اعزام کارگزار و راه ندادن او به کوفه، ابوموسی را ابقا کرده باشد. مالک اشتر به ابوموسی اعتماد داشت. اما حوادث بعدی درستی نظر حضرت را به اثبات رساند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) قبل از جنگ جمل طی نامه‌ای از ابوموسی خواست مردم را برای نبرد بسیج کند و افزود: اگر چنین کردی به سوی ما بیا و اگر نه دور شود (نهج البلاغه: نامه ۶۳). ابو موسی مردم کوفه را



از پیوستن به امیرالمؤمنین (علیه السلام) باز می‌داشت و مدعی بود جنگ فتنه است و از فتنه باید کناره‌گیری کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳/ ۲۲۹). چون گوش شنوایی نداشت، قبل از جنگ جمل، قرظة بن کعب (م ۵۱ ق.) جایگزینی وی گردید (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳/ ۲۹).

۳. حبیب بن منتجب در منطقه یمن

حبیب بن منتجب بر امارت منطقه‌ای از یمن ابقا شد. این شخص از نظر تاریخی ناشناخته است. حضرت در نامه‌ای وی را ابقا و از او خواست از مردم منطقه‌اش بیعت بگیرد و ده نفر از افراد مورد اعتمادش را برای اعلام وفاداری نزد حضرت بفرستد. بخش‌هایی از نامه حضرت را نقل می‌کنیم. این نامه مشابیه‌هایی با نامه حضرت به معاویه دارد. حضرت به وی نوشت: «اما بعد من تو را ولایت دادم بر آنچه از قبل ولایت داشتی؛ پس در کار خود بمان. من تو را به عدل در میان رعیت و احسان به اهل مملکت توصیه می‌کنم... پس هر زمان این نامه من به تو رسید برای مردم آنجا بخوان و برای من از کسانی که در حضور تو هستند از مسلمانان بیعت بگیر. پس هر زمان مردم همچون «بیعت رضوان» بیعت کردند، در کار خود بمان و ده نفر از عاقلان، فصیحان و معتمدان آنان را بفرست؛ آنان که بیشتر یاری می‌کنند، از صاحبان فهم و شجاعت، خدا را می‌شناسند و به دین خود و به آنچه به نفع و ضرر آنهاست، آگاه هستند و بهترین رأی و نظر را در مسائل (اجتماعی و سیاسی) دارند. بر تو و آنها درود باد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۲/ ۲۵۹).

در این نامه چند نکته مهم وجود دارد.

الف) این کارگزار در منطقه یمن از زمان عثمان امارت داشته و در سمتش ابقا شد. مکان دقیق مأموریتش روشن نیست؛ اما در آن زمان یمن دارای سه منطقه مهم؛ صنعا، جَند و حضرموت بود (یاقوت، ۱۹۹۵: ۱۶۹/۲). و چون کارگزاران عثمان در دو منطقه اول عزل و افرادی به جای آنان رفتند که در ادامه می‌آید، باید محل مأموریت این شخص، حضرموت باشد.

ب) او را به عدالت و احسان نسبت به مردم منطقه‌اش توصیه می‌کند. بدیهی است نباید به مردم ستم کرد و یا با قضاوت ظالمانه از مسیر عدالت خارج شد. اما احسان و نیکی و دوری از خشونت و رفتار پسندیده توأم با کمک به مردم است.

ج) از وی خواسته می‌شود از مردم بیعت گرفته و ده نفر معتمد را به کوفه اعزام کند. گرفتن بیعت به معنی پذیرش خلیفه جدید و اعزام ده نفر برای اعلام وفاداری مردم آن منطقه به خلیفه است. او طبق این دستور، عمل و رسماً ابقا شد.

۴. ابقای شریح بر قضاوت کوفه

شریح بن حارث کندی از زمان عمر تا آن زمان قاضی کوفه بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۷۰۱/۲). امیرالمؤمنین (علیه السلام) وی را که از کارگزاران عثمان بود، اول عزل و بعد بر قضاوت کوفه مجدداً گمارده و در قضاوت ابقا شد. با این که در همه مسائل فقهی با حضرت موافق نبود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۴/۲۹). در هنگام انتصاب شریح، با او شرط کرد قبل از اجرای حکم آن را به حضرت عرضه کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۷/۴۰۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۶/۲۱۷). به نظر می‌رسد مقبولیت عمومی و تجربه چندین ساله شریح، باعث شده حضرت او را در سمتش ابقا کند. این چهار مورد نمونه‌های ابقا و استفاده از کارگزاران عثمان در حکومت علوی است که هر یک به جهاتی ابقا و از آنان در امور اداری استفاده شد. اکنون به شیوه عزل کارگزاران عثمان می‌پردازیم.

شیوه‌های عزل کارگزاران عثمان

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در عزل کارگزاران عثمان از سه روش استفاده کرد. دو روش آن به طور کلی متفاوت از دیگری است و روش سوم با یکی از این دو روش اصلی، اشتراکاتی دارد و آمیخته‌ای از شیوه ابقا و عزل در مورد معاویه است که به شرح آنها می‌پردازیم.

اول. عزل با اعزام کارگزار جدید

از روش‌های متداول عزل کارگزاران، اعزام کارگزار جدید بود. برخی کارگزاران عثمان که روش اداری خود را با حاکم جدید متفاوت دانسته، محل مأموریت خویش را با غارت بیت المال، ترک کردند و کارگزاران حضرت بدون مشکل وارد این مناطق شدند. لیستی را طبری نقل کرده که برخی اسامی آن را دیگران تأیید کرده‌اند.

تعدادی از کارگزاران عثمان این گونه عزل و کارگزاران اعزامی امیرالمؤمنین (علیه السلام) بدون مشکل، جایگزین آنان شدند.

برابر گزارش‌های تاریخی حضرت در دو مرحله، اول در مدینه و بار دیگر در کوفه، کارگزاران خود را طبق لیستی مشخص، اعزام کرد.

الف) اعزام از مدینه

امیرالمؤمنین (علیه السلام) اولین گروه کارگزاران خود را از مدینه به شهرهای مهم و حساس اعزام و در نتیجه کارگزاران عثمان در این شهرها عزل شدند. برابر نقل مورخان امام علی (علیه السلام) در صفر سال سی و شش اولین دسته از استانداران خود را به شهرهای مهم به شرح ذیل اعزام کرد.

۱. عثمان بن حنیف انصاری (محدود ۵۷ ق.) به بصره. کارگزار قبلی عبد الله بن عامر (م ۵۹ ق.) بود که به مکه رفت و به ناکثین پیشنهاد کرد به بصره بروند و از آنها حمایت مالی کرد (ابن طاووس، ۱۳۵۷: ۲۵۳).
 ۲. عبید الله بن عباس (م ۵۸ ق.) به یمن (صنعا) اعزام شد (طبری، ۱۳۸۷: ۴/ ۴۴۲؛ دینوری، ۱۴۱: ۱۴۱). یمن دارای سه منطقه بود که کارگزار یک منطقه حضرموت را ابقا کرد که بیان شد و کارگزاران دو منطقه آن با اموال بیت المال یمن به مکه گریختند. عبدالله بن ابی ربیع (م ۳۶ ق.) حاکم صنعا به مکه رفت و به ناکثین کمک مالی نموده و جنگجویان آنان را تجهیز کرد (مفید، ۱۴۱۳: ۲۳۱). یعلی بن امیه (م ۳۸ ق.) دیگر کارگزار عثمان بر جند یمن، ناکثین را حمایت مالی و شتر عایشه را او خرید (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۶/ ۲۲۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۳۲). سعید بن نمران (م حدود ۷۰ ق.) جایگزین وی شد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۳/ ۲). که در این لیست نامش نیامده است.
 ۳. قیس بن سعد به مصر (طبری، ۱۳۸۷: ۴/ ۴۴۲؛ ثقفی، ۱۳۰۷: ۱۳۷). کارگزار زمان عثمان عبدالله بن سعد بن ابی سرح (م ۳۷ ق.) بود (طبری آملی، ۱۴۱۵: ۴۱۹).
 ۴. سهل بن حنیف به شام اعزام شدند. وی را طبق نقل طبری از تبوک برگرداندند (طبری، ۱۳۸۷: ۴/ ۴۴۲). استاندار شام هم از قبل، معاویه بود (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۴۱).
 ۵. طبق نقل طبری (م ۳۱۰ ق.) از سیف، عمارة بن شهاب ثوری به کوفه اعزام شد که او را طلیحة بن خویلد بر گرداند (طبری، ۱۳۸۷: ۴/ ۴۴۲). در قبل بیان کردیم طلیحة در سال ۲۱ کشته شده و اعزام عماره و بر گرداندن وی با حقایق تاریخی سازگار نیست. زیرا فقط سیف بن عمر نقل کرده است. به نظر می‌رسد دینوری (م ۲۸۲ ق.) نیز خبر را از سیف گرفته و در کتاب وی عمارة بن حسان آمده (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۴۱). ولی وی از بازگشت او مطلبی نیاورده است.
- با اعزام این گروه جمعی از کارگزاران عثمان بر کنار شدند. استاندار کوفه ابوموسی اشعری به پیشنهاد مالک ابقا شد که بیان گردید.
- این گزارش نشان می‌دهد عزل و جایگزینی در ماه سوم خلافت حضرت، رخ داده و افراد جدیدی را به مناطق حساس و مهم از دیار اسلامی اعزام کرده که حکایت از صبر حداقل ۴۰ روزه امام دارد. با توجه به این تاریخ می‌توان گفت اعزام کارگزار به شام بعد از آن بوده که از پاسخ نامه خود به معاویه ناامید شده است.

(ب) اعزام از کوفه

دومین گروه اعزام دسته جمعی کارگزاران، بعد از جنگ جمل از کوفه بود. به نظر می‌رسد در این

مدت عزل و نصب‌های دیگری هم در میان بوده است.

حضرت در ماه رجب در کوفه مستقر شد و کارگزاران خود را برای شهرهای مختلف اعزام کرد. این شهرها از جهت اهمیت مانند شهرهای پیشین نیست. منقری نام هشت تن و مناطق اعزامی آنان را نقل کرده است (منقری، ۱۴۰۴: ۱۱). بنا بر این یکی از شیوه‌های عزل کارگزاران عثمان اعزام کارگزار جدید به آن منطقه بوده که معنای من عزل شدن کارگزار قبلی است.

دوم. نگارش نامه و فراخوانی به مرکز

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در عزل کارگزاران عثمان شیوه دیگری هم داشت که بسیار مهم و با روش قبلی متفاوت بود. ایشان نماینده‌ای همراه با نامه‌ای برای کارگزار به شهرهای مورد نظر می‌فرستادند و از کارگزار زمان عثمان می‌خواستند از مردم منطقه‌اش بیعت گرفته و به مرکز خلافت بیایند. حضرت از افراد عزل شده به این شیوه، در مأموریت‌های دیگر استفاده می‌کردند. این گونه عزل، حداقل در باره دو نفر از کارگزاران عثمان که جزو بزرگان قومشان بودند گزارش شده است.

۱. جریر بن عبدالله بجلی کارگزار همدان

جریر بن عبدالله بجلی، کارگزار عثمان بر همدان بود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعد از جنگ جمل زحر بن قیس جعفی (م ۷۴ق.) را با نامه‌ای به همدان فرستاد و از او خواستند از مردم بیعت گرفته و به مرکز بیایند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۷۰/۳؛ منقری، ۱۴۰۴: ۱۵). جریر بعد از قرائت نامه، سخنرانی و اعلام وفاداری کرد و مردم هم وفاداری خود را به حکومت مرکزی اعلام کردند. بعد زحر سخنرانی کرد. جریر از همدان به کوفه رفت و با امام علی (علیه السلام) بیعت و متعهد به اطاعت حضرت شد (منقری، ۱۴۰۴: ۱۵-۲۰). سپس امام از کوفه وی را به عنوان سفیر خود پیش معاویه اعزام کرد که در خطبه ۴۳ نهج البلاغه این مأموریت جریر بیان شده است.

۲. اشعث بن قیس کارگزار آذربایجان

اشعث کارگزار آذربایجان بود. عثمان هر سال صد هزار درهم از خراج آذربایجان را به او می‌بخشید (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۳). نامه پنجم نهج البلاغه را حضرت زمانی که وی در آذربایجان بوده نوشت. در این نامه حکومت امانت شمرده شده که باید در حفظ آن کوشید و پاسخگوی رهبر خود بود. این نامه بخشی از نامه امام به اشعث است که زیاد بن مرحب همراه خود به آذربایجان برد. در آن بیان شده، انتظار می‌رفت تو از دیگران زودتر اقدام (به بیعت) کنی. بخش پایانی آن، همان نامه پنجم است. زیاد بن مرحب بعد از قرائت نامه و اشعث بعد از او، سخنرانی کردند. اشعث از لحن نامه نگران شد. جریر

در نامه‌ای وی را به پیوستن به علی (علیه السلام) تشویق و اشعث به کوفه آمد (منقری، ۱۴۰۴: ۲۰). امام از اشعث در سمت فرماندهی در جنگ صفین، بهره برد (همان: ۱۶۶).

این دو کارگزار بعد از پیوستن به امام علی (علیه السلام) در کوفه، در سمت‌هایی به کار گرفته شدند. حضرت از توان آنان در سمت‌های دیگر استفاده کرد. در نتیجه، عزل یک کارگزار مساوی با محرومیتش از سمت‌های اداری و حکومتی نبود. اکنون باید دید امام برای عزل معاویه که بسیار مورد بحث قرار گرفته از چه شیوه‌ای بهره برده است.

سوم. سیاست حضرت در عزل معاویه

سیاست حضرت در باره عزل معاویه، با عزل دیگر کارگزاران عثمان متفاوت بود. معاویه از زمان خلیفه دوم به سال ۱۹ هجری، تا کنون حاکم شام بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۱۴۱۶/۳). امیرالمؤمنین (علیه السلام) هر دو روش عزل را که بیان شد در باره معاویه اعمال کرد تا جنگی رخ ندهد. می‌توان گفت حضرت سه مرحله را در باره معاویه حاکم شام پی گرفت که در هیچ موردی معاویه، پاسخ منطقی نداد و بعد از آمادگی که وی پیدا کرد اعلام جنگ نمود که منجر به جنگ صفین شد. قبل از بیان این سه مرحله، مناسب است جریان دیدار مغیره بن شعبه را که خواهان ابقای معاویه بود مرور و به تحلیل آن بپردازیم.

دیدگاه مغیره در ابقای معاویه

مغیره بن شعبه در آغازین روزهای خلافت امیرالمؤمنین (علیه السلام) پیشنهاد ابقای کارگزاران عثمان بویژه معاویه را داد که بعد از استحکام حکومتش وی را عزل کند. چند روز بعد نظر امام را مبنی بر عزل کارگزاران عثمان از جمله معاویه، تأیید کرد. پاسخ حضرت در باره پیشنهاد مغیره متفاوت نقل شده ولی بیشتر این نکته را بیان کرده‌اند که امام آن را نپذیرفت. یا فرمود: در این موضوع می‌نگرم (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۴۲). طبری نوشته فرمود: به خدا اگر فقط اندکی از روز باشم به رأی خویش عمل می‌کنم و این جمع (معاویه و عبدالله بن عامر) و امثال آنها را به کار نمی‌گمارم (طبری، ۱۳۸۷: ۴۳۹/۴). در نقلی در پاسخ به مغیره فرمود: آیا ضمانت می‌کنی در فاصله نصب و عزل او زنده باشم؟ گفت: نه! فرمود: از من درخواست مکن که در شب تاریک بر دو مرد از مسلمانان او را امارت دهم «وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصْدًا» (کهف / ۵۱) و من هرگز گمراهان را یاور خود قرار نمی‌دهم» ولی به او پیام می‌دهم و او را به آنچه از حق در اختیار دارم دعوت می‌کنم. اگر پذیرفت مانند یکی از مسلمانان خواهد بود. برای اوست آنچه برای آنان است و به ضرر اوست آنچه به ضرر مسلمین است. اگر نپذیرفت او را به خدا وامی‌گذارم

(طوسی، ۱۴۱۴: ۸۷؛ ابو الفرج، ۱۴۱۵: ۱۶/ ۳۲۹؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۴۴۷).

بدیهی است ابقای معاویه نوعی فریبکاری تلقی می‌شد که از ساحت علی (علیه السلام) بدور است. اگر اول او را نصب و بعد عزل می‌کرد، معاویه مدعی می‌شد: اگر لیاقت نداشتیم چرا مرا نصب و بعد از انتصاب، من کار خلافی انجام ندادم، چرا عزلم کرد و این عزل بی‌فایده بود. معاویه از این انتصاب به نفع خود و علیه حضرت، سوء استفاده می‌کرد. به گفته ابن ابی‌الحدید (م ۶۵۶ ق.) معاویه به دنبال مقام بود و علی (علیه السلام) می‌دانست معاویه بیعت نخواهد کرد. از این رو معاویه به تحریک طلحه (م ۳۶ ق.) و زبیر (م ۳۶ ق.) و دیگران پرداخت و برای هر یک نامه‌ای جداگانه نوشت که من برای خلافت شما، از مردم شام بیعت گرفته‌ام (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۰/ ۲۳۳-۲۳۵).

مراحل برخورد حضرت با معاویه

امیرالمؤمنین (علیه السلام) تلاش کرد معاویه را به حق دعوت کند و برای جلوگیری از درگیری و جنگ بین مسلمین و برای اتمام حجت، مراحل سه گانه‌ای را در باره وی اعمال کرد، شیوه‌ای که در عزل دیگران نیپمود.

۱. نگارش نامه به معاویه و دعوت وی به بیعت

مورخان نامه امام به معاویه را با تفاوت‌هایی نقل کرده‌اند. در بیشتر نقل‌ها از معاویه می‌خواهد بعد از گرفتن بیعت از مردم شام به مرکز خلافت (مدینه) بیاید. نمونه‌های آن را نقل می‌کنیم.

الف) در نهج البلاغه قبل از نقل نامه آمده: نامه‌ای است به معاویه در اول زمانی که با حضرت بیعت شد. آن را واقدی (م ۲۰۷ ق.) در کتاب جمل آورده است. نامه به گذشته اشاره می‌کند و وظیفه فعلیش را بیان می‌نماید:

«مَنْ عَبْدَ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَمَا بَعْدُ فَقَدْ عَلِمْتَ إِعْذَارِي فِيكُمْ وَإِعْرَاضِي عَنْكُمْ حَتَّى كَانَ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ وَلَا دَفْعَ لَهُ وَالْحَدِيثُ طَوِيلٌ وَالْكَلَامُ كَثِيرٌ وَقَدْ أَذْبَرْتُ مَا أَذْبَرْتُ وَأَقْبَلَ مَا أَقْبَلَ فَبَايَعَ مَنْ قَبْلَكَ وَأَقْبَلَ إِلَيَّ فِي وَفْدٍ مِنْ أَصْحَابِكَ وَالسَّلَامُ». (نهج البلاغه، نامه ۷۵):

طبق نقلی این نامه را در اول خلافت خود (سید رضی، ۱۴۱۴: ۴۶۴) و از مدینه «مِنَ الْمَدِينَةِ» فی أَوَّلِ مَا يُبَوِّعُ لَهُ بِالْخِلَافَةِ (ابن ابی‌الحدید ۱۴۰۴: ۱۸ / ۶۸). بعد از بیعت مردم، به معاویه نوشت. بنا بر این نامه را قبل از اعزام سهل بن حنیف به شام ارسال کرده و به نظر

می‌رسد چون معاویه پاسخ نداده بناچار کارگزار به شام فرستاده.

منبع نهج البلاغه کتاب جمل محمد بن عمر واقدی (م ۲۰۷ ق) است که متأسفانه کتابش در دسترس نیست و جزو چند مورد معدودی است که سیدرضی (م ۴۰۶ ق) منبع خود را در متن کتاب آورده است. خطبه ۲۳۱ را هم از کتاب جمل واقدی آورده است (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۵۳). شیخ مفید از این کتاب واقدی، مواردی نقل کرده است (مفید، ۱۳۱۴: ۳۰۹، ۳۵۵ و ۳۵۷).

در پایان نامه از معاویه می‌خواهد بعد از گرفتن بیعت از مردم شام، همراه جمعی به مرکز خلافت بیاید: «و نزد من همراه گروهی از یارانت بیا».

ب) طبق نقلی دیگری که بلاذری از ابومخنف نقل کرده در پایان نامه چنین آمده:

«إِنَّ النَّاسَ قَدْ قَتَلُوا عُثْمَانَ عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنِّي، وَبَايَعُوا لِي، فَبَايَعَ رَحِمَكُمُ اللَّهُ مُوَفَّقًا، وَفَدَّ إِلَى فِي أَشْرَافِ أَهْلِ الشَّامِ» (بلاذری، ۱۳۹۴: ۲/۲۱۱؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۲/۳)

با موفقیت بیعت بگیر خدا تو را رحمت و موفق کند و همراه جمعی از اشراف شام بیا.

در اینجا تعبیر اشراف و بزرگان شام آمده است. بعد بلاذری در اینجا می‌افزاید: او را به امارت نگمارد و معاویه بیعت نگرفت و عصیان کرد. به نظر می‌رسد جمله رحمت الله در استنساخ بعداً افزوده شده است. ابن ابی الحدید این نامه را نقل کرده است ولی به جای عبارت «و فد فی اشراف اهل الشام» آمده «فإذا أتاك كتابي فبايع لي و أوفد إلى أشراف أهل الشام قبلك» همین که نامه‌ام به تو رسید، از مردم برای من بیعت گرفته و بزرگان شام را نزد من بفرست (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱/۲۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۳۲). طبق این نقل امام از معاویه می‌خواهد بعد از گرفتن بیعت، جمعی از بزرگان شام را به مرکز خلافت بفرستد. این نقل را برخی ممکن است به معنای ابقای معاویه بگیرند. این تعبیر مانند سخن ایشان در باره کارگزار یمن بود که قبلاً بیان شد. با این تفاوت که در این نامه نکته‌ای روشن از ابقای معاویه نیست. ولی برابر نقل نهج البلاغه و نقل بلاذری، از او خواسته می‌شود بعد از گرفتن بیعت همراه جمعی به مرکز خلافت که در آن زمان مدینه بوده، بیاید. مشابه آنچه نسبت به اشعث و جریر بن عبدالله عمل کرد ممکن بود مانند آنان از شام عزل شود و امکان بازگشت وی با جمع شامی است. در هر صورت برخورد محترمانه است.

ج) نقل ابن صباغ مفصل‌تر است. منبع نقلش روشن نیست اما در آن نیز بیان شده که بیعت بگیرد. وی می‌نویسد: علی کارگزارانش را به شهرها فرستاد و به بعضی از عمال عثمان نوشت و آنان را به مرکز فرا خواند از جمله نامه‌ای به معاویه نوشت که دستور عجله در کار داد و در پایان آن می‌نویسد: «فأقدم

إلى مع أشرف أصحابك عند وقوفك على كتابي هذا إن شاء الله تعالى» (ابن صباغ، ۱۴۲۲: ۱، ۳۵۴-۳۵۵). در این نامه نیز دستور آمدن به مرکز را با اشرف شامیان صادر می‌کند.

(د) طبق گزارش دیگر بلاذری او را بر سمتش «و قد أمرتك إلى ما كنت عليه» (بلاذری، ۱۳۹۴: ۲۱۲/۲؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۳/۳) و به گفته ابن قتیبه او را بر بیت المال هم ابقا کرد و از او خواست بعد از گرفتن بیعت، همراه هزار نفر از مردم شام، به مرکز خلافت بیاید.

«أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ وُئِيتُكَ مَا قَبْلَكَ مِنَ الْأَمْرِ وَالْمَالِ، فَبَايَعُ مَنْ قَبْلَكَ، ثُمَّ أَقْدِمُ إِلَى فِي أَلْفِ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ». (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۶۸/۱).

این دو نقل درست نیست زیرا با پاسخ حضرت به مغیره و ابن عباس در عدم ابقای معاویه نمی‌سازد. متن ابن قتیبه نیز ابقا را نمی‌رساند بلکه نوعی عزل محترمانه از نوع دومی است که بیان شد. رفتن به مرکز خلافت به معنای عزل محترمانه از شام است. نکته دوم این که رفتن هزار نفر از شام بسیار بعید است. البته نقل بلاذری در اینجا صراحت در ابقا دارد ولی باید توجه داشت که با گزارش دیگر وی که تصریح می‌کند راجع به ولایت وی چیزی نوشته مخالف است (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۳/۳) و لم یذكر له ولاية) هم چنین با نقل بیشتر مورخان مخالفت دارد.

افزون بر این که هر دو مورخ نقل کرده‌اند که معاویه طوماری به عنوان پاسخ برای حضرت فرستاد و حاضر به بیعت نشد. اگر ابقا شده بود نیازی به مخالفت نداشت. معاویه تا آخرین مراحل مذاکره در صفین خواستار حکومت بود. این گزارش با دیگر گزارش‌ها ناسازگار است.

گرفتن بیعت از مردم شام و آمدن به مرکز خلافت به منزله وفاداری بود و با وی مانند دیگر مسلمانان عمل می‌شد. پاسخ مفصل حضرت به مغیره، مضمون این نامه را تأیید می‌کند که اول نامه را نوشته و بعد از عدم دریافت پاسخ از جانب معاویه، سهل را به عنوان کارگزار شام فرستاد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) از بهترین روش در برخورد و عزل معاویه استفاده کرد. با درخواست گرفتن بیعت از مردم شام به او نمایندگی می‌دهد و رفتن به مرکز خلافت یعنی خلیفه را به رسمیت می‌شناسد و ممکن بود از وی در موارد دیگر استفاده شود. اگر این را قابل قبول ندانیم حضرت بسیار محترمانه با معاویه برخورد کرد. همان گونه که با بزرگانی مانند اشعث و جریر برخورد نمود. اما بسیاری به بخش پایانی سخن حضرت توجه نکرده و در باره اش توضیحی ارائه نداده‌اند زیرا بر قاطعیت حضرت تکیه نموده‌اند در حالی که این قاطعیت همراه با مصلحت اندیشی بوده است. مفسران و شارحان نهج البلاغه راجع به سخن پایانی نامه: « فَبَايَعُ مَنْ قَبْلَكَ وَأَقْبِلُ إِلَى فِي وَفْدٍ مِنْ أَصْحَابِكَ: از مردم منطقه‌ات بیعت بگیر و همراه جمعی

از یارانت بیا» سه دسته‌اند. برخی مانند علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ ق.) اصلاً به توضیح و معنای این جمله نپرداخته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۳۶۶؛ همو، ۱۴۰۸: ۳/۳۱۶). افرادی مانند ملا فتح‌الله کاشانی (م ۹۸۸ ق.) تصور کرده‌اند منظور بیعت با جریر بن عبدالله بجلی، نماینده اعزامی حضرت به شام است. وی می‌نویسد: «پس مبیاعه کن با کسی که نزد تو است و آن جریر بن عبدالله بجلی بود که رسول آن حضرت بود و پیش آی به سوی من» (کاشانی، ۱۳۷۸: ۲/۵۶۵) و جمعی مانند بلاذری و دیگران که نقل شد و ابن ابی الحدید بیان کرده معاویه از زمانی که عمر او را بر امارت شام گمارد در آرزوی خلافت بوده و با حضرت بیعت نکرد و نزد حضرت نرفت. وی می‌نویسد: «فلم یبایع و لا قدم و کیف یبایع و عینه طامحة إلى الملك و الرئاسة منذ أمره عمر علی الشام» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۸/۶۸). ابن میثم وفد را به گروهی که بر سلطان و حاکم وارد می‌شوند معنی کرده و دستور گرفتن بیعت از مردم و آمدن به مرکز را بیان کرده «ثم أمره أن یبایع له من قبله من الجماعة و تقبل إليه» (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۵/۲۳۲). اما از چرائی آن سخن نگفته است. بدیهی عمل به این دستور به معنای پذیرش خلافت است. در منهاج البراعه آمده که حضرت از وی خواست از مردم شام بیعت بگیرد و عبارت نامه این گونه ترجمه شده است. «تو با هر کس در پیش خود و بفرمان خود داری بنام من بیعت کن و با جمعی از یاران و همکارانت به پیشگاه من بیا و شرط طاعت بجای آور» (خوئی، ۱۳۹۸: ۲۰/۴۰۶). مغنیه (م ۱۴۰۰ ق.) بر این نظر است که اگر معاویه در زمان پیامبر ﷺ دارای چنین موقعیتی در شام بود که مردم مطیع او بودند طبق نقل ابن ابی الحدید همین گونه عمل می‌کرد زیرا او و پدرش در بدر، احد و احزاب این گونه عمل کردند (مغنیه، ۱۹۷۹: ۴/۹۹). بنا بر این معاویه در برابر برخورد منطقی امیرالمؤمنین (علیه السلام) پاسخ منطقی نداد.

پاسخ معاویه به نامه حضرت

معاویه نامه رسان حضرت را بدون پاسخ بر گرداند و صبر کرد در ماه سوم از درگذشت عثمان (ربیع الاول) دو نفر همراه با طوماری به مدینه فرستاد. فرستاده معاویه که از قبیله بنی عبس بود طبق دستور وی طوماری را در کوچه‌های مدینه می‌گرداند و مردم از منازل خود خارج می‌شدند و سخنان او را می‌شنیدند و بعد طومار را به علی (علیه السلام) داد. مهر آن را شکست. چیزی در آن نوشته نشده بود و فرستاده معاویه گفت: مردم شام جز به قصاص خونخواهی عثمان، راضی نمی‌شوند (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۴۴۴). به نقلی در آن شعری بود که بین ما و شما جنگ و درگیری است (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۱/۶۸). معاویه وقتی این نامه را نوشت که نگارش با نامه‌هایی که به طلحه و زبیر نوشته و آن دو را به مخالفت با علی (علیه السلام)

تحریک کرد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۳۳/۱۰). معاویه وقتی مطمئن شد تحرکات وی اثر خود را کرده و افزون بر طلحه و زبیر، عایشه (م ۵۸ ق.) هم به مخالفت با حضرت خواهد پرداخت، این پاسخ را به مدینه فرستاد.

۲. ارسال سهل بن حنیف به شام

تأخیر در ارسال کارگزاران و اعزام اولین گروه در ماه صفر سومین ماه خلافت حضرت، بدان جهت بوده که پاسخ نامه خود را که به معاویه نوشته بود دریافت کند و بعد تصمیم بگیرد. ولی معاویه پاسخ را به تأخیر انداخت. امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز سهل بن حنیف را به عنوان کارگزار جدید به شام اعزام کرد. وقتی به تبوک نزدیک شام رسید، نیروهای معاویه مانع ورود وی به شام شدند و او به مدینه بازگشت (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۴۴۲؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۴۱). این جریان نشانه مخالفت معاویه و شامیان با خلیفه جدید است. منطقه شام تنها جایی بود که با حضرت بیعت نکرد و طبق نقلی که دقیق به نظر نمی‌رسد شامیان با معاویه بیعت کردند (دینوری، ۳۶۸: ۱۴۱). شام بدور از مرکز بود و نظارت بر عملکرد کارگزار آنجا بدون پذیرش بیعت وی ممکن نبود. لذا حضرت در مرحله سوم برای حل مشکل و جلوگیری از جنگ، نماینده‌ای به شام فرستاد. البته این نکته جای تأمل دارد که اگر اعزام سهل و بازگشت وی را از شام، تنها گزارش سیف بدانیم که دینوری، طبری و دیگران از وی نقل کرده‌اند. جای تردید وجود دارد و نیاز به منابع بیشتری برای ارزیابی این مطلب هستیم.

طبق نقل طبری نگارش نامه بعد از بازگشت سهل بن حنیف از شام بوده است (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۴۴۳). اما همان گونه که بیان شد و در آغاز نامه ۷۵ نهج البلاغه آمده نگارش نامه به معاویه در اولین روزهای خلافت حضرت بوده است و بعد سهل اعزام شده است.

۳. ارسال جریر به شام

امیرالمؤمنین (علیه السلام) برای حل مشکل معاویه در شام، تصمیم گرفت نماینده‌ای به شام بفرستد. تا با مذاکره با وی، او را قانع کند که تابع اکثریت مردم و تسلیم خلیفه مسلمین شود. جریر بن عبدالله بجلي. پیشنهاد کرد مرا بفرست، زیرا من دوست معاویه هستم. من نزد او می‌روم و او را فرا می‌خوانم تا تسلیم این امر و حکومت شود و با تو در حق، همراه گردد تا او یکی از امرای تو و کارگزاری از کارگزاران تو باشد تا زمانی که طبق دستور خدا عمل کند و تابع دستورات کتاب خدا باشد و مردم شام را به طاعت تو و ولایت بخواند. بیشتر آنان از اقوام من و از مردم شهرهای من هستند و امیدوارم با من مخالفت نکنند (منقری، ۱۴۰۴: ۲۷).

حضرت جریر را به شام فرستاد و همراه وی نامه‌ای برای معاویه نوشت:

«با من بیعت کردند همان مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کرده بودند طبق آنچه با آنان بیعت کرده بودند. پس برای شاهد، انتخاب دیگری نیست و برای غایب حق رد آن نمی‌باشد، زیرا شورا برای مهاجران و انصار است. اگر اجتماع کردند و بر مردی اتفاق نمودند و او را امام نامیدند، این مورد رضایت خداست. پس اگر کسی از فرمان آنها با طعنه یا بدعت خارج شد او را به آنچه خارج شده بر می‌گردانند و اگر نپذیرفت با او می‌جنگند به جهت انتخاب راهی جز راه مؤمنان و خداوند او را بر می‌گردانند بر آنچه پشت کرده است.

به جانم سوگند ای معاویه اگر به عقلت بنگری نه هوایت، مرا پاک‌ترین فرد نسبت به خون عثمان خواهی یافت و خواهی دانست که من از آن در کنار بودم مگر این که اتهام بی‌اساس بزنی در این صورت هر گونه که خواهی متهم ساز. والسلام» (نهج البلاغه، نامه ۶).

این نامه در وقعه صفین بسیار مفصل‌تر آمده و از او می‌خواهد بیعت کند. در پایان آن بیان می‌کند: «پس بیعت کن و قدرت و نیرویی نیست جز از آن خداوند» (منقری، ۱۴۰۴: ۲۹).

امام علی (علیه السلام) در اینجا ابتدا مسأله بیعت را مطرح کرده، می‌فرماید: بعد از توافق مهاجرین و انصار، دیگران حق مخالفت ندارند و مخالفین باید سرکوب شوند، مانند: طلحه و زبیر و در ضمن به معاویه می‌فهماند که اگر با او مخالفت کند، سرنوشتی همچون طلحه و زبیر خواهد داشت. حضرت بهانه معاویه را در اتهام قتل عثمان، مردود می‌شمارد.

جریر به شام نزد معاویه رفت و مذاکرات وی نتیجه ملموسی نداشت و چون پاسخی دریافت نشد و طول کشید، وقتی حضور جریر در شام طول کشید. امیرالمؤمنین (علیه السلام) نامه‌ای به جریر نوشت که معاویه را وادار به تصمیم کن و بین جنگ آشکار و یا تسلیم خوار کننده، مخیر نما. اگر جنگ را پذیرفت به او اعلان جنگ کن و اگر صلح را پذیرفت از او بیعت بگیر (نهج البلاغه، نامه ۸). معاویه در مدت مذاکرات توانست همکاری عمرو عاص (م ۴۳ق.) را در قبال امارت مصر، به دست آورد (منقری، ۱۴۰۴: ۳۴ و ۴۰). امیرالمؤمنین (علیه السلام) امارت مصر را دریافتی اندک (نهج البلاغه، خطبه ۸۴) و رشوه‌ای (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۱۷۸/۱) شمرد که عمرو عاص دین خود را تابع دنیای فردی گمراه قرار داده است (نهج البلاغه، نامه ۳۹). به حضرت پیشنهاد شد با معاویه اعلام جنگ کند؛ اما ایشان نپذیرفتند و اعلان جنگ را در حالی که جریر پیش آنان است نوعی فریب و نیرنگ دانست که مانع تصمیم درست آنان خواهد شد (نهج البلاغه، خطبه ۴۳). به همین جهت می‌توان نقل طبری از سیف مبنی بر رفتن به جنگ معاویه قبل از

نبرد با ناکثین را (طبری، ۱۳۸۷: ۴ / ۴۷۹) نادرست دانست. معاویه بعد از دریافت قول همکاری عمرو عاص و دیگران (بلاذری، ۱۳۹۴: ۲/۲۸۸)، پیشنهاد جنگ داد (منقری، ۱۴۰۴: ۵۶). ارسال جریر نشان می‌دهد امیرالمؤمنین (علیه السلام) بهترین روش را در برخورد با معاویه برگزید و نظری بسیار مدبرانه و منطقی پی گرفت و تمام تلاش خود را نموده که مانع درگیری و جنگ شود و معاویه از حق پیروی نماید و مراحل سه‌گانه را برای پیروی از حق انجام داد. ولی معاویه حاضر نشد حکومت مرکزی را به رسمیت بشناسد و باعث جنگ صفین گردید. حتی حضرت بعد از آن سه مرحله باز فرستادگان متعددی پیش معاویه اعزام کرد تا بدون جنگ مشکل شام حل شود که معاویه جز جنگ را نپذیرفت.

نتیجه گیری

از آنچه بیان شد استفاده می‌شود امیرالمؤمنین (علیه السلام) چند نفر از کارگزاران عثمان را ابقا کرد. در نتیجه عزل دیگر کارگزاران به جهت عدم شایستگی آنان و نداشتن شرایط لازمی بود که حضرت برای یک کارگزار لازم می‌دانست. در هنگام ابقای کارگزار و یا اعزام کارگزار جدید حضرت دو نامه برای آنان می‌فرستاد؛ یکی حکم و وظائف کارگزار و دیگری معرفی به مردم منطقه و وظائفش را مشخص کرد که اگر از آن تخلف کند، بر کنار خواهد شد.

عزل کارگزاران عثمان به دو صورت بود یکی با اعزام کارگزار جدید که نشانه عزل کارگزار گذشته بود و دوم در مواردی نماینده‌ای همراه نامه برای کارگزار می‌فرستاد و از او می‌خواست از مردم بیعت بگیرد و بعد به مرکز خلافت بیاید و در موارد دیگر از او استفاده می‌شد. آن گونه که جریر بن عبدالله از همدان فراخوانده شد و بعد به عنوان سفیر حضرت، پیش معاویه رفت.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در باره معاویه از هر دو روش استفاده کرد. اول به او نامه نوشت که از مردم شام بیعت گرفته و همراه جمعی به مرکز خلافت بیاید ولی معاویه پاسخ نامه حضرت را با تأخیر و به روشی خاص داد. محققان به این نامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) و دستور خاص ایشان کمتر توجه و آن را تحلیل درستی نکرده‌اند و فقط از قاطعیت در عزل معاویه سخن گفته‌اند و از مصلحت اندیشی ایشان در باره شیوه عزل سخن نگفته‌اند. در مرحله دوم که پاسخی دریافت نشد کارگزاری به شام اعزام کرد که به شام نرسیده بازگردانده شد. در مرحله سوم برای جلوگیری از جنگ بعد از پایان جنگ جمل، جریر را به عنوان نماینده خاص خود فرستاد ولی معاویه پس از مدتی که او را معطل کرد اعلام جنگ کرد. این موضوع نشان می‌دهد حضرت با این که با ابقای معاویه موافق نبوده از روشی محترمانه مانند دیگران با او استفاده کرد.



این معاویه بود که حاضر به همکاری با خلیفه رسمی مسلمین نشد و همه راه‌ها را رد و جنگ را پیشه خود ساخت. بنا بر این حضرت در عزل‌ها بسیار مدبرانه عمل می‌کرد اما ما فقط بر قاطعیت حضرت اصرار داریم و به تدبیر ایشان بی‌توجه هستیم. البته تدبیری که همراه با صداقت باشد.

منابع

قرآن كريم

نهج البلاغه، سيدرضى، ١٤١٤ق، تحقيق: صبحى صالح، قم: هجرت.

١. ابن ابى حاتم عبد الرحمن بن محمد رازى، ٣٧١ق،، الجرح والتعديل، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٢. ابن ابى الحديد عبد الحميد بن هبة الله، ١٤٠٤ق، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، ج ١، ٢، ٣، ٦، ١٠، ١٤ و ١٨، قم: مكتبة آية الله مرعشى.
٣. ابن اثير جزرى ابوالحسن على بن عبد الواحد، ١٣٨٥ق، الكامل فى التاريخ، ج ٣، بيروت: دار الفكر.
٤. ابن جوزى، عبد الرحمن بن على، ١٤١٢ق، المنتظم فى تاريخ الملوك والامم، تحقيق: محمد قادر عطا، ج ٥، بيروت، دار الكتب العلمية.
٥. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، ١٣٢٥ق، تهذيب التهذيب، هند: دائرة المعارف.
٦. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، ١٤٢٩ق، الإصابة فى تمييز الصحابه، تحقيق: عبدالله عبد المحسن تركى، قاهره: مركز هجر.
٧. ابن صباغ، على بن محمد، ١٣٧٩ش، الفصول المهمة فى معرفة الائمة، ج ١، قم: دار الحديث.
٨. ابن طاووس، على بن موسى، ١٣٧٥ش، كشف المحجة لثمره المهج، قم: بوستان كتاب.
٩. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، ١٤١٢ق، الإستيعاب فى معرفة الأصحاب، تحقيق: على محمد بجاوى، ج ٢، ٣ و ٤، بيروت، دار الجليل.
١٠. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم دينورى، ١٤١٠ق، الامامة والسياسة، تحقيق: على شيرى، بيروت: دار الاضواء.
١١. ابن كثير، اسماعيل دمشقى، ١٤٠٧ق، البداية والنهاية، بيروت: دار الفكر.
١٢. ابن ميثم، ميثم بن على ميثم بحراني، ١٣٦٢ش، شرح نهج البلاغه، ج ٤، قم: دفتر نشر الكتاب.
١٣. اصفهاني، ابوالفرج، ١٤١٥ق، الأغاني، ج ١٦، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
١٤. بلاذرى احمد بن يحيى، ١٤١٧ق، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، ج ٣، بيروت: دار الفكر.
١٥. بلاذرى، احمد بن يحيى، ١٣٩٤ق، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد باقر محمودى، ج ٢، بيروت: مؤسسه اعلمى.
١٦. ثقفى، ابراهيم بن محمد، ١٤٠٧ق، الغارات، تحقيق: سيد عبد الزهراء حسيني الخطيب، بيروت: دار الاضواء.
١٧. ديلمى، حسن بن محمد، ١٤١٢ق، ارشاد القلوب الى الصواب، قم: الشريف الرضى.
١٨. دينورى، احمد بن داوود، ١٣٦٨ش، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، قم: الشريف الرضى.
١٩. ذاكرى، على اكبر، ١٣٨٦ش، سيمى كازراران على بن ابى طالب امير المؤمنين عليه السلام، ج ١ و ٢، قم: بوستان كتاب.
٢٠. ذهبى، محمد بن احمد، ١٤١٣ق، تاريخ الاسلام، تحقيق: عمر تدمرى، ج ٣، بيروت: دار الكتاب العربى.

۲۱. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۴ش، *فروع ولایت*، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۲۲. طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ الامم والملوک، (تاریخ الطبری)*، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۳ و ۴، بیروت: دارالتراث.
۲۳. طبری آملی محمد بن جریر، ۱۴۱۵ق، *المستترشد فی الإمامه*، تحقیق: احمد محمودی، قم: مؤسسه الثقافة الاسلامیه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، ج ۶، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، تحقیق: مؤسسه البعثة: قم: دار الثقافة.
۲۶. عبدالمقصود، عبدالفتاح، ۱۳۵۰ش، *امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)*، ترجمه: سید محمد مهدی جعفری، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۷. قرشی، باقر شریف، ۱۴۲۳ق، *موسوعة الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام)*، ج ۱۱، قم: مؤسسه الکوثر للمعارف الاسلامیه.
۲۸. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۷۸ش، *تنبيه الغافلين و تذکرة العارفين*، تحقیق: سید محمد جواد ذهنی تهرانی، ج ۲، تهران: انتشارات پیام اسلام.
۲۹. کلینی محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ج ۷، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، ج ۳۱، ۳۲ و ۴۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، *شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الانوار*، ج ۳، طهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۳۲. مسعودی، علی بن حسین، ۱۴۰۹ق، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۲، قم: انتشارات هجرت.
۳۳. مغنیه، محمد جواد، ۱۹۷۹م، *فی ظلال نهج البلاغه*، ج ۴، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۴. مفید محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الجمال و النصرة لسید العترة فی حرب البصره*، تحقیق: سید علی میرشریفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. مکارم، شیرازی ناصر، ۱۳۹۰ش، *پیام امام امیر المؤمنین (علیه السلام)*، ج ۱۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. منقری، نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، *وقعة صفین*، تحقیق: محمد هارون، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۷. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، ۱۳۵۸ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تکمله: محمد باقر کمره ای، ج ۲۰، طهران: مکتبه الاسلامیه.
۳۸. حموی، یاقوت بن عبد الله، ۱۳۹۹ق، *معجم البلدان*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. یعقوبی، احمد بن یعقوب بن واضح، (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، ج ۲، بیروت: دار صادر.

مقاله

۴۰. رستمی نجف‌آبادی محمد، ۱۳۸۷ش، «بررسی تاریخی ابقاء یا عزل معاویه از سوی امام علی (علیه السلام) با استناد به نامه‌های تاریخی رد و بدل شده»، *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ*، دانشگاه آزاد واحد محلات، تابستان، سال سوم شماره ۹.

شاخص‌های عرفانی «توحید صفاتی» در تبیین رابطه ذات و صفات الهی
بر اساس خطبه‌ی نخست نهج البلاغه

محمد رضائی* / فائزه بالائی**

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

چکیده

یکی از مسائل مهم در حوزه توحید نظری، مسأله‌ی رابطه‌ی صفات ثبوتی حقیقی با ذات الهی است. امیرالمؤمنین (علیه السلام)، در خطبه نخست نهج البلاغه، کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می‌داند. در تبیین این روایت، تفسیرهای متعددی صورت گرفته است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در صدد پاسخ به این سؤالات است که در تبیین رابطه‌ی ذات و صفات الهی چه نظرانی وجود دارد؟ کدام نظر با خطبه نخست نهج البلاغه انطباق بیشتری دارد؟ دیدگاه عارفان مسلمان در این زمینه چیست؟ و بر اساس خطبه‌ی مزبور، شاخص‌های عرفانی توحید صفاتی کدام است؟

یافته‌های پژوهش نشان داد که در این خصوص، سه دیدگاه عمده مطرح است: زیادت صفات بر ذات (دیدگاه اشاعره)، نیابت ذات الهی از صفات (دیدگاه معتزله) و عینیت صفات با ذات الهی (دیدگاه امامیه و فیلسوفان). همچنین به دست آمد که عارفان، در حوزه هستی‌شناسی قائل به مراتب وجود هستند. در مرتبه‌ی نخست یعنی ذات غیب الغیوب، هیچ صفت و تعینی وجود ندارد و این، همان مرتبه نفی صفات است. ولی در مرتبه‌ی بعد که مرتبه‌ی ظهور تجلیات و تعینات است، ذات الهی با اسماء و صفات الهی عینیت دارد. عارفان، اسماء الهی را از سنخ امور وجودی و دارای حقیقت می‌دانند، بنابراین از نظر ایشان، دیدگاه کسانی که قائل به اعتبارات عقلی یا معانی سلبی برای اسماء هستند، مردود است.

*. استادیار گروه الهیات. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه بو علی سینا. همدان. ایران. (نویسنده مسئول)

rezaei1645@gmail.com

** گروه معارف اسلامی. دانشگاه فرهنگیان. پردیس شهید باهنر همدان. ایران. balaei.1389@gmail.com

واژگان کلیدی

توحید صفاتی، نهج البلاغه، نفی صفات، عینیت صفات، عارفان.

۱. مقدمه

به منظور بررسی مؤلفه های توحید می توان آن را به دو بخش توحید نظری و عملی تقسیم کرد. توحید نظری زیر بنای توحید عملی است و نقش ممتازی در سیر علمی و بعد اعتقادی زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. این اهمیت باعث شده است که قرآن کریم بر این مسأله تأکید داشته باشد. (بقره ۱۶۳/ آل عمران/۲، نساء ۸۷/ در روایات نیز این مسأله مطرح شده است. (صدوق ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۱)

مسأله صفات خداوند و کیفیت اتصاف ذات پروردگار به این اوصاف از مباحث مهم و کهن در تاریخ عقاید اندیشه ی اسلامی است. جایگاه بحث از اسماء و صفات الهی به اندازه ای مهم است که بعضی از متکلمان موضوع علم کلام را اسماء و صفات الهی دانسته اند (رازی، ۱۴۰۶: ۱/ ۳۷) عارفان نیز موضوع عرفان نظری را خداوند و اسماء و صفات او می دانند. اهمیت شناخت اسماء و صفات الهی وقتی بیشتر می شود که بدانیم کنه ذات حق تعالی نامحدود بوده و انسان با شناخت محدود خویش به آن دسترسی پیدا نمی کند. بنابراین تنها راه شناخت خداوند از طریق اسماء و صفات الهی و افعال او امکان پذیر است. در واقع می توان گفت اسماء و صفات الهی وسیله ارتباط ذات خداوند و مخلوقات اوست.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه در موارد مختلفی به تحلیل مراتب توحید پرداخته است. (خطبه ۱، ۲۸۷، ۳۶۵) در خطبه ی اول توجه ویژه ای به رابطه ذات الهی و صفات او داشته است. در این خطبه اساس دین را معرفت الهی، کمال معرفت را تصدیق به وجود خدا، کمال تصدیق را توحید و کمال توحید را اخلاص و کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می داند.

« أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ » (خطبه ۱)

۱-۱. بیان مسأله

به طور کلی سه دیدگاه در این باره مطرح است:

الف) زیادت صفات بر ذات (دیدگاه اشاعره)

ب) نیابت ذات الهی از صفات (دیدگاه معتزله)

ج) عینیت صفات با ذات الهی (دیدگاه امامیه)

- امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه نخست نهج البلاغه کمال اخلاص را نفی صفات از ذات الهی می‌داند. تفسیرهای متعددی در تبیین این روایت عرضه شده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین رابطه‌ی ذات الهی با صفات او پرداخته و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:
۱. از بین نظرات مختلف که رابطه‌ی ذات الهی با صفات الهی را مطرح ساخته‌اند، کدام یک با خطبه نخست نهج البلاغه انطباق بیشتری دارد؟
 ۲. تبیین عارفان از رابطه‌ی ذات الهی با صفات الهی چگونه است؟
 ۳. ملاک ترجیح دیدگاه عارفان چیست؟
 ۴. چرا دیدگاه کسانی مانند قاضی سعید قمی و ابن میثم بحرانی که فائل به نفی صفات هستند، مردود است؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

اولین کسی که صفات ذاتی خداوند را نفی کرد، جعد بن درهم بود. (ابن عبدالکریم العقل، ۱۴۱۸: ۲۹) جهم ابن صفوان نیز چنین رأی داشت. (عطوان، ۱۳۷۱: ۹۵) پیشوای قدریه، غیلان دمشقی، نیز صفات ذات را از مرتبه‌ی ذات نفی کرد. (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۴۶/۱)

ابوالحسن اشعری اوصاف کمال خداوند را زائد بر ذات می‌دانست و به قدم صفات معتقد شده بود. (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۰-۲۹۱؛ شهرستانی، ۱۴۲۱: ۱/۹۵) ابوعلی جبائی که از بزرگان معتزله است خداوند را عالم به ذات خودش می‌داند اما نه به این صورت که صفت علم داشته باشد. (شهرستانی، ۱۴۲۱: ۵۰/۱)

این مسأله نزد محدثان، متکلمان اهل سنت، متکلمان امامیه، فیلسوفان و عارفان مطرح بوده است. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷، ۱/۷۴، ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷، ۱/۱۲۱، صدوق، ۱۴۱۲: ۳؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۴۷-۴۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۰۶؛ ابن سینا، ۱۴۲۱: ۲۱۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۲۳-۱۲۴ و ۱۳۶/۲ و ۱/۴۸۸؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۵۴-۲۵۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱۳/۴؛ همو، ۱۹۸۱، ۶/۱۴۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۳۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ۲/۴۶۸؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۳۸)

در این زمینه مقالاتی هم نوشته شده است که عبارتند از:

- «ارزیابی آموزه نفی صفات در نهج البلاغه در اندیشه ابن میثم بحرانی» (عشریه، ۱۳۹۸: ۱)
- «باز پژوهی تفسیر توحید صفاتی در خطبه اول نهج البلاغه» (رضائی هفتادر، ۱۳۹۷: ۵۷)
- «تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدرالدین شیرازی» (خادمی، ۱۳۹۴: ۸۹)

« بررسی و نقد نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات الهی » (احمدوند، فصلنامه علمی و پژوهشی دانشگاه قم، سال شانزدهم : ۱۷۵)

« بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسماء و صفات (عابدی، فصلنامه‌ی علمی و پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم: ۱۴۳)

« مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) » (اعتصامی، ۱۳۹۲: ۲۹)

در مقاله نخست عشریه بین دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در نظام اندیشه‌ی بحرانی تفکیک قائل می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که ابن میثم نظریه نفی صفات حقیقی الهی را در حوزه هستی‌شناسی می‌پذیرد و آن را با نظام اندیشه حاکم بر نهج البلاغه هماهنگ می‌داند و در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی را اعتبارات عقلی می‌داند.

در مقاله دوم نویسنده تفسیرهای متعدد از عبارت نهج البلاغه را بررسی کرده است و در نهایت این نتیجه حاصل شده است که در توحید صفاتی تغایر مفهومی صفات با ذات الهی و اتحاد مصداقی صفات با ذات الهی مورد اتفاق نظر اندیشمندان است.

در مقاله سوم نویسنده به طرح دیدگاه فلاسفه اسلامی قبل از ملاصدرا و متکلمان امامیه می‌پردازد و سپس تبیین خاص ملاصدرا از مسأله عینیت صفات را ارائه می‌دهد. از نظر خادمی ملاصدرا با توسعه دادن بحث مذکور در دو مقام تصور و تصدیق، به ارتقای مدعای خویش پرداخته است. در مقام تصور، رابطه‌ی صفات و ذات را به رابطه‌ی معقولات ثانی فلسفی و وجود، تشبیه می‌کند و با کمک گرفتن از حیثیت تقییدیه، چگونگی عینیت صفات با ذات را بیان کرده است و در مقام تصدیق، برهانهای متعددی با استفاده از قواعد فلسفی خاص خود نظیر اصالت و تشکیک وجود اقامه کرده است.

در مقاله چهارم نویسنده این مسأله را مطرح می‌کند که بر خلاف دیدگاه متعادل فلاسفه و متکلمان امامیه برخی از عبارات ابن سینا ظهور در اتحاد مفهومی و مصداقی صفات با ذات خداوند دارد. وی این دیدگاه را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و دلایل امتناع حکمای مسلمان از پذیرش آن را تبیین می‌کند.

در مقاله پنجم نویسنده دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی صفات را مورد بررسی قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که قاضی سعید با تأکید بر تباین بین خداوند و سایر موجودات و نفی هر گونه سنخیت میان آنها به سمت تنزیه محض گام برداشته است و از معنای اسم و صفت نیز برداشت کاملاً عرفی داشته است و بیان انبیاء و امامان از صفات الهی را به جهت رعایت حال عوام دانسته است.

در مقاله ششم نویسنده به این نتیجه رسیده است که انتساب هر گونه صفتی به ذات الهی مستلزم

تحدید و تشبیه است و حق تعالی هیچ گونه صفتی در مقام ذات ندارد بنابراین هر گونه اسماء و صفاتی که بر ذات الهی به نحو ایجابی اطلاق می‌شود وصف فعلی یا سلبی اند.

مقاله حاضر از این جهت که سعی دارد دیدگاه عارفان مسلمان در مسأله رابطه ذات و صفات الهی بر اساس عبارت خطبه نخست تبیین کند، متمایز از مقالات مذکور است. هم چنین ادعا می‌شود که بر اساس نظام اندیشه عارفان تناقض بین روایاتی که به بیان رابطه اسماء و صفات با ذات الهی می‌پردازند، قابل رفع است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

نوشتار حاضر به سه دلیل دارای اهمیت در حوزه پژوهش است.

۱. توحید تأثیرگذارترین مسأله در مباحث اعتقادی و عملی مسلمانان است و رابطه صفات خداوند با ذات گر چه در حوزه توحید نظری است اما تأثیرات آن در حیات عملی قابل انکار نیست.
۲. نهج البلاغه پس از قرآن کریم دارای عمیق ترین آموزه های اعتقادی و عملی است که بازخوانی این مفاهیم می‌تواند بسیاری از ابهامات نظام اندیشه مسلمانان را رفع کند و موجب رونق مباحث علمی و پژوهشی گردد.

۳. اندیشه عارفان مسلمان در دو حوزه ی عرفان نظری و عملی دارای نقاط روشن و عمیقی است که حاصل سلوک عملی و مشاهدات آنان است. اگر این اندیشه‌ها همراه با استدلالات عقلی و نقلی، به ساحت پژوهشهای علوم اسلامی وارد گردد، می‌تواند به قوت و غنای پژوهشهای مزبور کمک عمده‌ای نماید.

۲. بحث

در تبیین مسأله لازم است به نکات زیر توجه شود.

۱-۲. تعریف اسم و صفت

تعریف اسم و صفت در فرهنگ کلامی، فلسفی و عرفانی متمایز است. عارفان از آنجا که به مباحث وجود به صورت دقیق و عمیق پرداخته‌اند، اسم را از سنخ وجود خارجی و عینی می‌دانند در حالی که در اصطلاح فلسفی اسم از سنخ مفهوم است و در اصطلاح کلامی از سنخ لفظ است. در علم کلام «اسم» لفظی است که بر ذات مسمی دلالت می‌کند مانند زید و عمرو و صفت لفظی است که بر ذات مسمی همراه با وصفی از اوصاف او دلالت می‌کند. (رازی، ۱۴۰۶: ۲۷)

از نظر فیلسوفان اسماء مفاهیم مشتقی هستند که قابلیت صدق بر ذات را داشته باشند و صفات مبادی آنها نامیده می‌شوند. منظور از مفاهیم مشتق چیزی است که مبدأ اشتقاق به طور مطلق یا به نحوی از انحاء بر آن ثابت شده است و به آن متصف است. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۲)

از نظر عارفان اسم لفظ نیست بلکه ذات خداوند وقتی به اعتبار یک صفت وجودی لحاظ می‌گردد «اسم» نامیده می‌شود مانند علیم و قدیر و صفت همان علم و قدرت است که قائم به ذاتند. مفهوم دال بر اسم «اسم الاسم» نامیده می‌شود و لفظ دال بر آن اسم هم «اسم اسم الاسم» است. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۲) بنابراین اسم در فرهنگ فلسفی از نظر عارفان «اسم الاسم» و اسم در فرهنگ کلامی از نظر ایشان «اسم اسم الاسم» است.

۲-۲. محل بحث چه صفاتی است؟

صفات خداوند به دو نوع ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند. صفات ثبوتی هم به دو نوع حقیقی مانند حی و علم و اضافی مانند عالمیت و خالقیت تقسیم می‌شوند. صفات اضافی در حقیقت به این دلیل اضافی گفته می‌شوند که اضافه و نسبتی میان ذات الهی و مخلوقات و معلولات ایجاد می‌کنند مانند نسبت رزاقیت. صفات اضافی از آن جهت که بیان گر اضافه و نسبتی میان ذات و غیر ذات هستند، خارج از محل بحث هستند. زیرا اضافه و نسبت خارج از ذات الهی است و می‌توان گفت این دسته صفات زاید بر ذات الهی هستند. بنابراین زیادت آنها در وحدانیت خداوند اختلالی ایجاد نمی‌کند. ملاصدرا بر این رأی است که کمال الهی در این سلسله اضافات نیست بلکه کمال الهی در مبدأیت خداوند نسبت به این اضافات است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶/۱۲۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۷۵)

به لحاظ دیگری صفات خداوند به دو نوع تقسیم می‌شوند. صفات ذات یعنی صفاتی که فرض ذات خداوند برای انتزاع آن کفایت می‌کند و صفات فعل یعنی صفاتی که انتزاع آنها منوط به فرض غیر است. زیرا غیر خداوند هر چه وجود دارد، فعل اوست. صفات فعلی صفاتی هستند که از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شوند. (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۰۲) صفات فعلی چون از مقام فعل انتزاع می‌شوند، زاید بر ذات الهی هستند. بنابراین این صفات هم خارج از محل بحث اند.

صفات سلبی نیز مجموعه‌ای از سلوب هستند که به عدم و سلب امکان باز می‌گردند. (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۷۵) بنابراین صفات ثبوتی اضافی خداوند، صفات فعلی و سلبی چون زاید بر ذات الهی هستند، خارج از محل بحث هستند. تنها صفات حقیقی چه حقیقی محض یا ذات اضافه محل بحث اند. (طباطبائی، ۱۴۲۳: ۲/۲۰۰)

بنابراین سؤال این گونه خواهد بود: صفات حقیقی الهی با ذات الهی چه رابطه‌ای دارند؟ در پاسخ به این سؤال چند دیدگاه مطرح شده است.

الف) دیدگاه اشاعره که قائل به زیادت صفات بر ذات هستند.

اشاعره صفات را قائم به ذات و ازلی می‌دانند. از منظر ایشان صفات نه عین ذات هستند و نه غیر از ذات. اشعری بر این باور است که نمی‌توان ذاتی را بدون حیات حی، بدون علم عالم و بدون قدرت قادر تصور کرد. در واقع خداوند به سبب دارا بودن این صفات به آنها متصف می‌شود و هر کس بگوید خداوند عالم است ولی علمی در کار نیست دچار تناقض شده است. به عقیده ابوالحسن اشعری اسماء خداوند مشتق از صفات او هستند و ناگزیر باید این صفات را برای او ثابت دانست. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۴۴/۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۷۲/۴)

ب) دیدگاه معتزله که نیابت ذات الهی از صفات است.

از نظر معتزله اگر بگوییم خدا داناست، ذات و صفتی را برای او قائل شده‌ایم. اگر این صفت زاید بر ذات و قدیم پنداشته شود از توحید دور شده ایم و دچار کثرت در ذات شده ایم و همین شرک است. اگر این صفات را حادث بدانیم، ذات خداوند را محلّ حوادث دانسته ایم و در این صورت مستلزم امکان است در صورتی که خداوند واجب الوجود است. به عقیده ابوالهذیل علاف و پیروانش ذات خداوند از صفات او نیابت می‌کند. (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۰-۲۹۱) استدلال معتزله این است که اعتقاد به صفات متعدد از قبیل علم، قدرت، حیات و اراده و دیگر صفات ثبوتیه حق تعالی لازمه‌اش آن است که در ذات خدای متعال کثرت، وجود داشته باشد و لازمه‌ی کثرت در ذات حق تعالی وجود ترکیب است. از این رو برای این که با مشکل کثرت در ذات بحث و بسیط مواجه نشویم ناچاریم همه‌ی آن صفات را به یک صفت برگشت دهیم و آن یک صفت، علم یا قدرت و یا حیات می‌تواند باشد.

ج) دیدگاه متکلمان امامیه که عینیت صفات با ذات الهی است.

متکلمان امامیه بر اساس آموزه‌های دینی وارد شده از اهل بیت (علیهم‌السلام) قائل به نفی تشبیه و تعطیل شده‌اند و دیدگاه عینیت ذات با صفات حقیقی الهی را پذیرفته‌اند. متکلمین شیعه هر دو رأی معتزله و اشاعره را دور از صواب و در حد افراط و تفریط می‌دانند و قوی را که در حد اعتدال و وسط است، این می‌دانند که ما نه مانند معتزله از ترس لزوم ترکیب منکر صفات الهی شویم و نه مانند اشاعره در دام کثرت بیفتیم و بگوییم خداوند دارای صفات زائد بر ذات است، بلکه بگوییم که خدای تعالی همه‌ی صفات کمال و جمال را دارد ولی صفاتش عین ذات او است. (صدوق، ۱۳۸۷: ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱)

۱۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۲؛ حلی، ۱۳۸۲: ۴۵)

فیلسوفان هم این دیدگاه را پذیرفته‌اند. فارابی معتقد است همه کمالات بر وجود واحد غیر منقسم دلالت دارد و این صفات کمالی عین ذات واحد هستند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۴۷-۴۹؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۰۶)

ابن سینا رابطه صفات ذاتی و ذات را در دو مقام مصداق و مفهوم مطرح می‌کند. در مرتبه مصداق در مرحله‌ی اول زیادت صفات بر ذات را رد می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۲۱۸) در مرحله‌ی دوم صفات را از لوازم ذات واجب می‌داند. (همان: ۲۲۶) ابن سینا علاوه بر این که صفات ذاتی هم چون علم، قدرت، اراده، حیات را در عالم واقع عین ذات می‌داند. قائل به اتحاد مفهومی این صفات با ذات واجب نیز هست که این موضوع از سوی برخی صاحب نظران نقد شده است. (همو، ۱۳۶۳: ۲۱؛ احمدوند: ۱۷۵)

سهروردی نیز صفات مطرح در مقام ذات را همچون علم، حیات، عشق و ... عین ذات می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۳/۲-۱۲۴: ۱۳۶/۲؛ ۴۸۸/۱) میرداماد همه حیثیات کمالی خداوند را به حیثیت ذاتی ارجاع داده و وجوب و تقرر ذاتی را نیز عین ذات حق تعالی می‌داند. (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۵۴-۲۵۶)

ملاصدرا بر این باور است که هر یک از الفاظ علم، قدرت و ... معنایی غیر از معنای سایر الفاظ دارند و چنانچه این الفاظ مترادف باشند، در اطلاق آنها بر ذات حق تعالی فایده‌ای وجود نخواهد داشت و این موجب تعطیل می‌شود. بنابراین درست این است که صفات ذاتی خداوند را موجود به وجود ذات خداوند بدانیم که وجودی جدا از وجود خداوند ندارند. هم‌چنین هر صفتی نیز وجودی جدا از صفت دیگر ندارد. ملاصدرا با استفاده از حیثیت تقییدیه اندماجی^۱ به توضیح ادعای خویش می‌پردازد و براهین متعددی برای اثبات عینیت صفات از جمله برهان بساطت ذات، اصالت وجود و تشکیک وجود اقامه می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۶۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۶/۱۴۵)

د) دیدگاه نفی صفات :

۱ - حیثیات تقییدیه اندماجی: واسطه در این قسم از حیثیت تقییدی، وجود اصیل است؛ اعم از این که وجود واجب باشد یا ممکن؛ این حیثیات، حیثیات انباشته و جهات نهفته در متن وجود هستند و به صورت تساوق وجودی با متن وجود گره خورده‌اند و گرچه در خارج موجودند و از متن وجود اصیل نشئت می‌گیرند، ولی فی حد نفسه معدوم هستند و اگر تحصیلی دارا باشند به برکت وجود متحصل است و لذا به عنوان وجود بالعرض محسوب می‌شوند. از این رو وجود اصیل اولاً و بالذات و حیثیت اندماجی ثانیاً و بالعرض به وصف وجود متصف هستند. لازم به ذکر است تحصیل خارجی این حیثیات به هیچ وجه افزوده بر متن متحصل نیست بنابراین اندماج در وجود مستلزم تعدد و تکرار نیست و به همین جهت اندماجی نامیده می‌شوند. نحوه‌ی وجود آنها به نحوی است که در سراسر متن وجود و در حاق ذات وجود نهفته و مندمج است. به عنوان مثال می‌توان از وحدت، فعلیت و علیت به عنوان حیثیات تقییدی اندماجی نام برد. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۷۸-۱۸۷)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه نخست نهج البلاغه کمال اخلاص را نفی صفات معرفی می‌کند. اندیشمندان برای تفسیر این عبارت نهج البلاغه تبیین‌هایی ارائه کرده‌اند. شاید بتوان ادعا کرد تفسیر عارفان از رابطه صفات الهی و ذات خداوند دقیق‌ترین تبیین به بیان ایشان است.

۲-۳. نگاه هستی‌شناختی عرفانی به صفات و ذات الهی

عارفان مسلمان هستی را دارای مراتب مختلفی می‌بینند که همه از وجود ناشی می‌شود. در واقع از منظر ایشان تمام هستی چیزی جز وجود و مظاهر و تعیناتش نیست. هر چند که ممکن است در هر مرتبه‌ای حکمی داشته باشد که در مظهر دیگر نیست. بنابراین در هستی چیزی جز او و اسماء و صفاتش و ظهورات همان اسماء و صفات وجود ندارد. (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۷)

نخستین مرتبه هستی مرتبه ذات است در این مرتبه هیچ اسم و صفتی به خداوند اطلاق نمی‌شود و هیچ حکمی اعم از سلبی یا ایجابی بر آن مرتبه جاری نمی‌شود. زیرا هر اسم و صفتی تعینی است حال آن که این مرتبه از هر تعینی مبرا است و تمام اوصاف و احکام و تعینات و اعتبارات از کنه ذات باید سلب شود. (قونوی، ۱۳۷۱: ۳۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹۲؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۴) این مرتبه از وجود که وجود محض نامیده می‌شود وحدت حقیقی است که هیچ کثرتی نه در آن راه دارد و نه هیچ کثرتی مقابل آن است. (قونوی، ۱۳۷۱: ۶۹) این مرتبه در لسان شرع و ادعیه با وحدتی که وحدت عددی نیست یاد شده است. عارفان از این مرتبه با عنوان وجود بحث هم یاد کرده‌اند. (همان: ۷۸)

قونوی به این مرتبه غیب هویت می‌گوید، زیرا این مقام مقام اطلاق صرف است و از هر گونه قیدی حتی قید اطلاق عاری است. اعتبار و مقامی که ساقط‌کننده دیگر اعتبارها و مقام‌ها است به این معنا که همه اعتبارات را در خود هضم می‌کند به طوری که هیچ یک از آنها برای ذات مطلق تعینی به شمار نمی‌آیند. (قونوی، ۱۳۸۱: ۷۷)

قیصری این مرتبه را «هویت» یا «حقیقه الحقائق» می‌نامد. (قیصری، ۱۳۸۱: ۶۱) عارفان تأکید کرده‌اند که به این مقام، مرتبه گفته می‌شود تنها از این باب که بتوانند مرتبه را برای مخاطب تفهیم کنند و گرنه هر گونه نام و اسمی که وحدت صرف و بحث آن مقام را زائل کند نارواست. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۳)

آقا محمد رضا قمشه ای روایت نبوی «فکان الله و لم یکن معه شیء و الان کما کان» را ناظر به همین مرتبه می‌داند. (قمشه ای، ۱۳۷۸: ۳۷)

جندی در مورد این مرتبه حتی منکر علم حق به ذاتش است. البته این مطلب به معنای جهل به

ذات نیست بلکه به معنای تعین علم و معلوم است که در این مرتبه راه ندارد، یعنی هویت ذات الهی به اطلاق حقیقی مطلق است و چنین حقیقتی اقتضا می‌کند که معلوم واقع نشود و منحصر نشود و شناخته نگردد و محدود و متناهی هم نشود. در صورتی که حقیقت علم احاطه به معلوم و کشف و تمیز آن از غیر آن است بنابراین حقیقت علم به ذات مطلق الهی تعلق نمی‌گیرد و حقیقت این مقام اقتضا می‌کند که شناخته نشود. (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳-۴۴)

سید حیدر آملی، عارف شیعی، نیز در رابطه با ذات خداوند چنین باوری دارد. او بر این رأی است که حق تعالی از حیث اطلاق و ذات از جمیع اعتبارات و اضافات عقلی و وهمی، ذهنی و یا خارجی، سلبی یا ثبوتی، مانند اطلاق، تقیید، تعریف، تعیین، اسم، صفت، حد، رسم، جنس، فصل، نوع، خاص و غیر آن از اعتبارات است و ذات حق تعالی از جمیع آن منزّه است. (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۵)

شایان ذکر است منظور عارفان عاری بودن ذات الهی از کمالات نیست بلکه منظور ایشان کیفیت وجود اسماء و صفات در مرتبه ذات است. به عبارت دقیق‌تر صفات الهی در مقام ذات رابطه اندماجی با ذات دارند و این حقایق اندماجی به نفس ذات موجودند و به نحو حیثیت تقییدی اندماجی در ذات محقق خواهند بود. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۱۷)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه نخست می‌فرماید: کمال اخلاص این است که اسماء و صفات را از او نفی کنی زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر ذات است. بر اساس مبانی هستی‌شناسی عرفانی این سخن تنها با مرتبه ذات قابل تطبیق است مرتبه‌ای که هیچ اسم و صفتی را به نحو تعینی بر نمی‌تابد.

اشکال این فرض که « اسماء و صفات عین ذات هستند» در این است که بین وحدت و کثرت اجتماع حاصل شده است. اگر بگوییم که وحدت و کثرت هر دو حقیقی هستند، یعنی هم ذات الهی واحد است و هم اسماء و صفات الهی کثرات حقیقی هستند در آن صورت عینیت این دو به این معنا است که حقیقتی هم واحد باشد و هم کثیر و این محال است. حال اگر فرض کنیم که کثرت اسماء و صفات حقیقی و وحدت ذات اعتباری باشد به این معنا است که در خداوند کثرت راه دارد و این نیز محال است و اگر بگوییم که وحدت ذات حقیقی و کثرت اسماء و صفات الهی اعتباری است مشکل تناقض وحدت و کثرت مرتفع می‌شود اما مشکلات دیگری به وجود می‌آید از جمله این که موجب تجزیه، ترکیب و تعدد در ذات واجب الوجود خواهد شد گرچه این تغایر مفهومی است اما موجب تعدد در ذات می‌شود. زیرا مفهوم علم و قدرت و حیات و یا مفهوم عالم و قادر و حی تنها و تنها بر ذات حق سبحانه و تعالی حمل نمی‌شود. بلکه منطبقٌ علیه این مفاهیم که مصادیق حقیقی علم و قدرت و حیات است باید در ذات حق وجود

خارجی و تحقق واقعی پیدا کند؛ و این مستلزم تجزیه ذات مقدس خداوند از مصادیق عینی علم و قدرت و حیات ... می‌گردد و همچنین مستلزم ترکیب ذات یگانه خداوند با اسماء و صفات عینی خارجی می‌گردد. در واقع اگر بگوییم که این اسماء و صفات، مصادیق عینی و خارجی دارند لازم می‌آید که کثرت در ذات الهی وارد شود و اگر بگوییم که مصادیق عینی و خارجی ندارند که در آن صورت قائل به خدایی شده‌ایم که فاقد کمالات است و در هر دو صورت با مشکل مواجه خواهیم شد و اگر هر دو مصداق داشته باشند یعنی هم ذات خداوند مصداق عینی و خارجی داشته باشد و هم اسماء و صفات الهی مصداق عینی و خارجی داشته باشند چون هر صفتی غیر موصوف است در فرض عینیت بین صفت و موصوف باید ذات حق به اعتبار ذات، واحد و به اعتبار اسماء و صفات که عین ذات است کثیر باشد؛ و این امر مستلزم تناقض خواهد بود. اگر قائل شویم که مصداق ذات عینی و خارجی نیست و فقط اسماء و صفات الهی مصداق عینی و خارجی دارند در آن صورت واجب الوجود واحد را انکار کرده‌ایم و همچنین نمی‌توان به صفات و کمالاتی برای ذاتی اعتباری قائل بود.

بنابراین چاره‌ای نیست که اسماء و صفات را مرتبه‌ی نازل و متعین از ذات بدانیم که در صورت تنزل و تعین، با وحدت ذات منافات نخواهد داشت. در حقیقت، از نظر عرفاء اسماء و صفات مرتبه‌ی نازل و متعین ذات می‌باشد که کثرات این مرتبه منافاتی با وحدت در ذات نخواهد داشت و می‌توان گفت که عارفان تنها گروه از عالمان علوم اسلامی بوده‌اند که دقیق‌ترین تبیین از عبارت نهج البلاغه را ارائه کرده‌اند. (طهرانی، ۱۴۲۳: ۱۹۶)

طهرانی، شاگرد علامه طباطبائی، در کتاب «مهر تابان» دیدگاه عرفاء را چنین می‌داند و گزارش می‌کند که مرحوم آقا سید احمد کربلائی^۱ از شاگردان ملاحسینقلی همدانی، از عینیت اسماء و صفات با ذات به شدت منع می‌کرد و بر این رأی بود که روایات صحیح اسماء را، مخلوق ذات می‌دانند و مظهر ذات حی و قیوم معرفی کرده‌اند و اسماء و صفات را در محدوده‌ی تعین و مفهوم خود، مقید و محدود دانسته‌اند و وجود ذات حق را بسیط و عاری از همه گونه شوائب کثرت می‌دانند. (همان: ۲۰۸)

روایات زیادی وجود دارد که حقیقت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی اطهار علیهم السلام را اسماء خداوند معرفی کرده‌اند. به عنوان نمونه از امام محمد باقر نقل شده است که ایشان در تفسیر آیه‌ی «ولله الأسماء

۱ - مرحوم آقا سید کربلائی از شاگردان تراز اول عارف جلیل القدر آخوند بزرگ همدانی می‌باشند. ملاحسینقلی همدانی معروف به آخوند همدانی به حق از عارفان واصل قرون اخیر بوده‌اند که شاگردان بزرگی را تربیت کرده‌اند و در کربلا مکتب عرفانی عظیمی را به وجود آورده‌اند.

الحسنی فادعوه بها» (اعراف/ ۸۰) فرمودند: منظور از اسماء الله ما اهل بیت (علیهم السلام) هستیم. (مجلسی، ۱۹۸۳: ۵۳/۴۷)

همان طور که روایات نیز تأیید می‌کند اسماء و صفات الهی مخلوق ذات خداوند هستند و عینیت خارجی این اسماء حضرات معصومین می‌باشد. امام خمینی نخستین تعین ذات خداوند را وجود مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌داند که بر اساس حدیث شریفی از امام محمد باقر با اهل بیت (علیهم السلام) اتحاد ذات دارند.^۱ (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷۲)

بنابراین اسماء و صفات الهی صرفاً مفاهیمی که عین ذات باشند و هیچ مصداق خارجی نداشته باشند، نیستند، بلکه عینیت خارجی دارند و حقیقت وجود مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) همان اسماء و صفات الهی می‌باشد که در عرفان با عنوان حقیقت محمدیه از این حقیقت یاد می‌شود. (همان: ۲۷)

اساساً نمی‌توان برای خداوند اسماء و صفاتی قائل شد که مصداق عینی و خارجی نداشته باشند چرا که در جهان بینی عرفان اسلامی، ظهور کثرات و پدید آمدن جهان هستی را به مسئله‌ی تجلی باز می‌گردانند. در واقع ذات خداوند به نحو تجلی، اسماء و صفات را به وجود می‌آورد و این اسماء نخستین مرتبه‌ی تعین آن ذات لامتعین می‌باشند. احادیث فراوانی نیز از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) رسیده است که وجود خود را نخستین مخلوق خداوند ذکر کرده‌اند.^۲ بنابراین اسماء و صفات خداوند مظهر ذات حق تعالی بوده و به هیچ وجه با ذات عینیت ندارند. بلکه دارای وجود خارجی و عینی می‌باشند. فقط با این تحلیل است که کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) - که نفی صفات از ذات خداوند را کمال اخلاص دانسته‌اند - به نحو صحیح و شایسته درک می‌شود.

عارفان مرتبه بعد از ذات که لاتعین است، را تعین اول می‌دانند و این مرتبه را چنین تعریف می‌کنند:

«علم الذات بالذات من حیث الاحدیة» (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۵۶)

در متون عرفانی برای بیان این مرتبه اسامی مانند «حقیقة الحقائق»، «حضرت احدیت جمع» و «

۱ - بنابر حدیث شریفی از امام محمد باقر: «اولنا محمد، آخرنا محمد، اوسطنا محمد، کلنا محمد» عرفاء وجود مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را با سایر حضرات معصومین (ع) در تعین نخست بودن یکسان دانسته‌اند و هنگامی که سخن از تعین اول می‌شود این حکم را در مورد همه‌ی چهارده معصوم به کار برده‌اند. «مجلسی، ۱۹۸۳: ۶/۲۶؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۵: ۱/۱۲۶)

۲ - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرمایند: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۹۷/۱؛ احسانی، ۱۹۸۵: ۴/۹۹)

مقام جمع»، « تجلی اول»، « تجلی احدی ذاتی»، « مرتبه اولی یا رتبه اولی»، « اقرب التعینات»، « نسبت علمی»، « هویت مطلقه»، « وحدت ذاتی»، « احدیت»، « برزخ اکبر، برزخ اولی، برزخ البرازخ»، « مقام او ادنی»، « حقیقت محمدی»، « طامه الکبری»، « قابل اول»، « غیب اول یا غیب مغیب» گفته‌اند. (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۱-۱۴۲؛ فناری، ۲۰۱۰: ۳۳۲، ۲۴۱؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۳ و ۳۲؛ همو: ۲۰۱۰: ۳۲؛ جندی، ۱۴۲۳: ۵۵؛ جامی، ۱۳۷۰: ۳۶) به کار برده اند.^۱ فرغانی به این مقام حقیقت محمدی اکملی می‌گوید. (فناری، ۲۰۱۰: ۳۳۰)

اسم در اصطلاح عرفانی عبارت است از ذات به اضافه‌ی یک صفت خاص. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۸) به این معنا که اگر ذات با یک تعین خاص تنزل از مقام هو هویت پیدا کند، مرتبه‌ی اسماء و صفات تجلی می‌یابد. قونوی در تصریح می‌کند که تمام صفات، اسماء و احکام تنها هنگامی به حق نسبت داده می‌شوند که از جهت تعینات در نظر گرفته می‌شوند و نه از جهت ذات. (قونوی، ۱۲۷۱: ۳۰) عارفان در مورد شناخت مرتبه ذات و مرتبه اسماء و صفات بر این باورند که تنها در پرتو تجلیات و در ضمن ظهورات تعینی و کونی امکان شناخت خداوند وجود دارد و در مرتبه‌ی ذات که عاری از هر گونه تعینات است امکان شناخت وجود ندارد. (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۳) البته لازم به ذکر است که علم اجمالی به این مرتبه را انکار نمی‌کنند. در مرتبه بعد، اسماء و صفات که در ذات به نحو اندماجی وجود داشته‌اند، در مقام تجلی نسبت اشراقی و ابرازی پیدا می‌کنند و در این مرتبه این نسبتها همه شئون یک ذات و کاملاً وابسته به آن هستند و با ذات عینیت دارند. امام خمینی برای فهم این مطلب دقت در معنای عرفانی صفت را پیشنهاد می‌دهد. صفت حالت یا عارضه‌ای زاید بر ذات نیست بلکه تجلی ذات به فیض اقدس^۲ در حضرت واحدیت و ظهور در کسوت اسماء و صفات است و حقیقت اسماء همان حقیقت مطلق غیبی است که ظهور یافته است. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۵)

۲-۴. ملاک ترجیح رأی عارفان در تبیین عبارت نهج البلاغه

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در ادامه می‌فرماید: «شهادة کل صفة أنّها غیر الموصوف» (خطبه ۱/ هر صفتی

۱ - شایان ذکر است که در متون عرفانی گاهی همین اسامی در مورد تعین ثانی هم به کار می‌رود. این مسأله دلایل مختلفی دارد که یکی اختلاف بین عارفان در بیان مراتب هستی بوده است علی‌الخصوص در مقام تعین اول و تعین ثانی و دیگری عدم استقرار اصطلاحات منظم در این خصوص تا قبل از فرغانی. به همین دلیل قونوی که به این امر واقف بوده است در آثار خود بعد از بیان

مقام تعین اول این عبارت را می‌آورد: «التي قبلها مقام اطلاق الذات و بعدها الحضرة الالوهية» (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۵۸)

۲ - فیض اقدس تجلی عین ذات است در مقابل فیض مقدس که تجلی اسماء و صفات الهی است. (شیرازی: ۱/ ۵۵)

شهادت می‌دهد که غیر از موصوف است. بنابراین با تصریح عبارت نهج البلاغه حقانیت و ترجیح رویکرد عرفانی به رابطه‌ی اسماء و صفات الهی با ذات معلوم و مشخص می‌شود. زیرا غیر بودن موصوف یعنی ذات خداوند با صفت یعنی اسماء الهی تنها در تبیین عارفان معنا پیدا می‌کند. علاوه بر عبارت نهج البلاغه نظام اندیشه عارفان در تبیین مراتب هستی انطباق بیشتری با روایات در این زمینه دارد. دو دسته روایات در مورد رابطه‌ی ذات با اسماء و صفات الهی وجود دارد. دسته‌ای از روایات صفات را از ذات نفی می‌کند و کمال معرفت به حق تعالی را نفی صفات از ذات می‌داند و دسته دیگری از روایات با دیدگاه عینیت ذات با صفات انطباق دارد.

روایاتی که بر نفی صفات تأکید دارد مانند:

«کمال توحید نفی الصفات عنه بشهادة كل صفة أنه غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة....» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۴۰)

و «نظام توحید نفی الصفات عنه» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/ ۲۰۰)

و «اول عبادۀ الله معرفتہ واصل معرفتہ الله توحید و نظام توحید الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول ان كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف....» (صدوق، ۱۳۸۷: ۳۴)

روایاتی که بر اثبات صفات تأکید دارند مانند:

«لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم» (همان: ۱۳۹)

و «يا له عز وجل نعوت وصفات فالصفات له واسماء وهاجارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤف والرحيم واشباه ذلك والتعوت نعوت الذات لا تليق الا بالله تبارك وتعالى والله نور لا ظلام فيه وحى لا موت له وعالم لا جهل فيه وصمد لا مدخل فيه ربنا نورى الذات حتى الذات عالم الذات صمدى الذات» (همان: ۱۴۰)

«لم يزل الله عز وجل عليمًا قادرًا حيًّا قديمًا سمعًا بصيرًا» (همان)

«لم يزل الله عالمًا قادرًا ثم اراد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۰۹)

بر اساس نظام اندیشه عارفان می‌توان ادعا نمود که روایاتی که بر نفی صفات دلالت دارد اشاره به مقام نخست یعنی مقام ذات است که هیچ تعین و ظهور و تجلی در آن مقام راه ندارد و کلیه صفات به

نحو اندماجی در آن مرتبه وجود دارند. بنابراین صفات غیر از موصوف هستند زیرا در این مقام صفاتی اعتبار نشده است و تجلی و ظهوری در کار نیست. روایات دسته دوم که اثبات صفات برای ذات حق تعالی می‌کنند اشاره به مرتبه دوم یعنی مقام اسماء و صفات است که اسماء و صفات ظهور و تجلی پیدا می‌کنند و البته تمام این صفات با ذات عینیت دارند، زیرا حالات و عوارض زائد بر ذات نیستند بلکه همان ذات هستند که به تعینی از تعینات ظهور یافته است. بر اساس تبیین عارفان از رابطه ذات با اسماء و صفات الهی بین این دو دسته از روایات تناقضی وجود ندارد بلکه هر دسته از روایات ناظر به مرتبه‌ای از مراتب وجود و حق تعالی است.

عبارت نهج البلاغه که ناظر بر کمال در اخلاص است دلیل دیگری بر تبیین مرتبه اعلاّی وجود یعنی مرتبه ذات غیب الغیوب است که در بیان عارفان آمده است.

ارزیابی تفسیر قاضی سعید قمی و ابن میثم بحرانی

ابن میثم بحرانی از جمله کسانی است که در شرح نهج البلاغه قائل به نفی صفات از ذات الهی است. وی صفات را اعتبارات عقلی می‌داند که عقل در مقایسه‌ی ذات الهی با دیگر اشیاء اعتبار می‌کند و چنان چه قائل به قبول وجود برای صفات الهی شویم در آن صورت ترکیب و احتیاج در ذات الهی ورود پیدا می‌کند و این دون اخلاص است. (بحرانی، ۱۴۲۷: ۱/ ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۰۸-۱۰۹)

برای فهم اعتبارات عقلی لازم است فضای حاکم بر دوران ابن میثم بحرانی بازکاوی شود. محقق طوسی و ابن میثم در این مسأله متأثر از دیدگاه سهروردی هستند.

امروزه در فلسفه مفاهیم به سه دسته تقسیم می‌شوند. مفاهیم ماهوی: مفاهیمی هستند که ذهن به صورت خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند مانند سفیدی، مفاهیم فلسفی: مفاهیمی که ذهن پس از ملاحظه و مقایسه میان دو شیء آنها را به دست آورده به اشیاء واقعی نسبت داده می‌شوند. مانند مفاهیم علت و معلول و دسته آخر مفاهیم منطقی هستند که تنها بیانگر خصوصیات مفاهیم ذهنی بوده و هیچ گاه به امور خارج از ذهن نسبت داده نمی‌شوند. مانند مفاهیم جزئی و کلی (مصباح، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶)

نزد سهروردی تفکیک بین مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی وجود ندارد و مفاهیم را به دو دسته مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی تقسیم می‌کند. مفاهیم منطقی تحقق خارجی ندارند و امور ذهنی صرف هستند. واژه «اعتبارات عقلی» نیز دلالت بر این معنا می‌کند. (عشریه، ۱۳۹۸: ۱-۱۶) در حالی که عارفان صفات الهی را دارای تحقق خارجی و از جنس وجود می‌دانند و در تعریف اسم بر این نکته تأکید دارند. بنابراین اسماء و صفات الهی صرفاً مفاهیمی که عین ذات باشند و هیچ مصداق خارجی نداشته

باشند، نیستند، بلکه عینیت خارجی دارند و حقیقت وجود مبارک پیامبر اکرم ﷺ و ائمه‌ی اطهار (علیهم‌السلام) همان اسماء و صفات الهی می‌باشد که در عرفان با عنوان حقیقت محمدیه از این حقیقت یاد می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۷)

از دیگر کسانی که قائل به نفی صفات در تبیین عبارت نهج البلاغه است، قاضی سعید قمی است. قاضی مشرب عرفانی دارد و در نگاه اول شباهتهایی بین تفسیرش از رابطه‌ی ذات با اسماء و صفات الهی با دیدگاه عارفان وجود دارد. قاضی سعید اسماء را واسطه بین حق و خلق می‌داند و بر این رأی است که اسم و صفت غیر از مسمی و موصوف هستند. (قمی، ۱۳۷۹: ۸۸-۸۹) از نظر او اسماء مخلوقات ذات هستند و البته اسماء را اموری غیر وجود می‌داند. (همان: ۸۹)

قاضی سعید معتقد است ذات، اسم و رسم و نعت ندارد، اما مرتبه الوهیت همه‌ی اینها را دارد و نفی صفات از خداوند به معنای ارجاع همه صفات حسنی به سلب نقیض‌های آنها و نفی مقابلات آنها است. (همو، ۱۳۸۱: ۱/۴۱۶ و ۱۱۶)

گرچه در نظام اندیشه قاضی سعید با عارفان شباهتهایی وجود دارد اما برخی ابهامات در بیان وی موجب شده است که اختلاف جدی در این نظریه با عارفان داشته باشد. ابهاماتی که از چشم صاحب نظرانی چون امام خمینی و علامه طباطبائی دور نمانده است. (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۳ و طباطبائی، ۱۳۸۵: ۳۵۰) از جمله این اشکالات می‌توان به نفی صفات ذاتی برای حق تعالی و اثبات صفات فعلی برای او اشاره کرد. در حالی که صفات فعلی باید اصل و ریشه‌ای در ذات مقدس داشته باشند، اشکال دیگر این است که قاضی صفت را در همان معنایی که بری مخلوقات به کار می‌برد تعریف کرده است و با اهمیتی که به تنزیه خداوند از سایر موجودات دارد تناقض کامل دارد. از یک سو با چنین تعریفی به حاق واقع در مورد خداوند نرسیده است و از سوی دیگر دچار آشفته‌گویی شده است. اشکال دیگری که در نظام اندیشه وی وجود دارد بازگرداندن صفات خداوند به معانی سلبی است. (قمی، ۱۳۷۹: ۸۲-۹۰) در حالی که ثابت شد عارفان صفات ثبوتی را از سنخ وجود و دارای عینیت خارجی می‌دانند.

نتیجه گیری

ازمقاله حاضر نتایج زیر قابل استنتاج است:

۱. از نظر عارفان، اسم، لفظ نیست. بلکه ذات خداوند وقتی به اعتبار یک صفت وجودی لحاظ می‌گردد، «اسم» نامیده می‌شود؛ مثلاً وقتی ذات به اعتبار صفت علم لحاظ گردد، علیم نام می‌گیرد و

آن گاه که با صفت قدرت لحاظ می‌شود، قدیر خوانده می‌شود. مفهوم دال بر اسم « اسم الاسم» نامیده می‌شود و لفظ دال بر آن اسم، «اسم اسم الاسم» است.

۲. عارفان در طرح هستی‌شناختی خود از جهان که بر پایه‌ی شهوداتشان است، یک مرتبه از وجود را مرتبه ذات در نظر می‌گیرند که هیچ اسم و رسمی ندارد و هیچ صفتی در این مرتبه بر آن حمل نمی‌شود. زیرا صفات به نحو اندماجی با ذات موجودند و هیچ تعین و تجلی در این مرتبه وجود ندارد. عبارت نهج‌البلاغه که کمال اخلاص را نفی صفات می‌داند، اشاره به همین مرتبه از وجود است.

۳. در مرتبه دوم تعینات و تکثرات صفاتی ظهور می‌یابد در این مرتبه صفات عین ذات هستند اما تجلی و تعین یافته اند.

۴. دو دسته روایات در بیان رابطه‌ی اسماء و صفات با ذات الهی وجود دارد. دسته نخست که هر گونه صفتی را برای خداوند نفی می‌کند و دسته دوم که صفات را عین ذات می‌داند. می‌توان ادعا کرد روایات دسته اول ناظر به ذات غیب الغیوب که هیچ تعین و تجلی ندارد، هستند و روایات دسته دوم ناظر به مرتبه دوم یعنی تجلی و ظهور اسماء و صفات الهی هستند.

۵. عارفان اسماء و صفات الهی را از سنخ امور وجودی و دارای حقیقت عینی می‌دانند، بنابراین قول کسانی که اسماء را اعتبارات عقلی می‌دانند (ابن میثم) و کسانی که اسماء را معانی سلبی می‌دانند (قاضی سعید قمی)، متفاوت از ایشان است.

منابع

نهج البلاغه

۱. آملی، سید حیدر. ۱۳۶۸ش، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن ترکه، صائن الدین علی، ۱۳۶۰ش، *تمهید القواعد*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۲۱ق، *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. -----، ۱۳۶۳ش، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، طهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۵. ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز، بی جا: دار النشر.
۷. ابن عبدالکریم العقل، ناصر، ۱۴۱۸ق، *القدریة والمرجئة*، ریاض: دارالوطن.
۸. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۹. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، ۱۴۲۷ق، *شرح نهج البلاغه*، قم: انوار الهدی.
۱۰. احسائی، ابن ابی جمهور، ۱۹۸۵م، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، تحقیق: آیت الله مرعشی نجفی و مجتبی عراقی، بی جا.
۱۱. خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۶ش، *مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه*، چاپ ششم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
۱۳. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۳ق، *مهر تابان*، چاپ پنجم، مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر دوره‌ی علوم و معارف اسلام.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲ش، *کشف المراد*، تحقیق: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
۱۵. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰ش، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات ارشاد اسلامی.

۱۶. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تحقیق بدر الدین نعلانی، قم: الشریف الرضی.
۱۷. جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۸. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۶ق، *شرح اسماء الله الحسنى*، قاهره: مكتبة الكليات الازهریه.
۱۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴ش، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
۲۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۵ش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۲۱ق، *الملل والنحل*، تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.
۲۲. شیرازی، مسعود بن عبدالله، ۱۳۵۹ش، *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، تحقیق: رجبعلی مظلومی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۲۳. صدوق، محمد بن بابویه، ۱۴۱۲ق، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، تحقیق غلامرضا مازندرانی، قم: انتشارات المحقق.
۲۴. -----، ۱۳۸۷ش، *التوحید*، طهران: مكتبة الصدوق.
۲۵. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳ش، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۲۶. -----، ۱۹۸۱م، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. -----، ۱۳۷۸ش، *المظاهر الالهیه*، تحقیق: سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۸. -----، ۱۳۸۷ش، *المبدأ والمعاد*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۵ش، *نهایة الحکمة*، قم: مرکز اصدارات مؤسسه الامام الخمینی للتعلیم و البحث.
۳۰. -----، ۱۴۲۳ق، *بداية الحکمة*، تحقیق عباس علی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



۳۱. عطوان، حسین، ۱۳۷۱ش، *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
۳۲. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، طهران: انتشارات الزهرا.
۳۳. -----، ۱۹۹۶م، *کتاب السياسة المدنية*، بیروت: مكتبة الهلال.
۳۴. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۵. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق: ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. -----، ۱۳۷۰ش، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۳۷. قمشه ای، محمدرضا، ۱۳۷۸ش، *مجموعه‌ی آثار آقا محمد رضا قمشه ای حکیم صهبا*، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، اصفهان: کانون پژوهش.
۳۸. قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۹ش، *شرح الاربعین*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، طهران: میراث مکتوب.
۳۹. -----، ۱۳۸۱ش، *شرح توحید الصدوق*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، طهران: مؤسسه‌ی الطباعة و النشر لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۴۰. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱ش، *النصوص*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، طهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۱. -----، ۲۰۱۰م، *مفتاح الغیب*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۲. -----، ۱۳۸۱ش، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. قیصری، داوود، ۱۳۷۵ش، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۴. -----، ۱۳۸۱ش، *رسائل قیصری*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۹۸۳م، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه‌الوفاء.

۴۷. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۴۸. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۷۶ش، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، طهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۴۹. مصباح، مجتبی، ۱۳۷۹ش، *فلسفه اخلاق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۵۰. نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۴۱۵ق، *خاتمه مستدرک الوسائل*، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث.

۵۱. یزدان پناه، یدالله، ۱۳۸۹ش، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقاله ها

۵۲. احمدوند، معروف علی، ۱۳۹۳ش، «بررسی و نقد نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات الهی»، *فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم*، سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲، ۱۷۵-۱۹۲.

۵۳. اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۲ش، «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت»، *تحقیقات کلامی*، شماره ۲، ۲۹-۵۰.

۵۴. خادمی، حمید رضا، ۱۳۹۴ش، «تبیین رابطه صفات ذاتی و ذات واجب از دیدگاه صدر الدین شیرازی»، *فصلنامه پژوهشهای فلسفی- کلامی دانشگاه قم*، سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸، ۸۹-۱۰۸.

۵۵. رضائی هفتادر، حسن، ۱۳۹۷ش، «بازپژوهی تفسیر توحید صفاتی در خطبه اول نهج البلاغه»، *فصلنامه علمی- پژوهشی اندیشه نوین دینی*، شماره ۵۳، سال ۱۴، ۷۲-۵۷.

۵۶. عابدی، احمد، «بررسی دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسماء و صفات»، *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم: ۱۴۳-۱۶۲.

۵۷. عشریه، رحمان، ۱۳۹۸ش، «ارزیابی آموزه نفی صفات در نهج البلاغه در اندیشه ابن میثم بحرانی»، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، سال هفتم، شماره ۲۶.

مؤلفه ها و آسیب های مهارت گفت و گو بر مبنای حکمت های نهج البلاغه

علی فلاح* / اعظم اعتمادی فرد** / ابوالقاسم عاصی مذهب***

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۷

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۰۷

چکیده

انسان موجودی اجتماعی است. شاکله اجتماع از روابط فردی شکل می‌گیرد که این روابط، آداب خاصی را می‌طلبد تا تعامل مفید و مؤثری بین افراد جامعه برقرار شود. یکی از مهمترین این آداب در رشد فرهنگ اجتماعی آدمی، مهارت گفت و گو است. لازمه این مهارت آشنایی با مؤلفه ها و آسیب های آن است که با بررسی و کنکاش در متون دینی به ویژه نهج البلاغه، می‌توان به آن دست یافت. مقاله حاضر با هدف شناخت مؤلفه ها و آسیب های مهارت گفت و گو بر پایه حکمت های نهج البلاغه، می‌کوشد با ساختاری توصیفی-تحلیلی، برخی مستندات و مصادیق این مهارت و آسیب های آن را، به روش کتابخانه‌ای از نهج البلاغه استنباط و تبیین و تحلیل نماید. یافته های پژوهشی حاکی از آن است که مهارت گفت و گو، زمانی به بالاترین سطح تأثیر خود می‌رسد که سنجیده سخن بگوییم، به موقع سکوت کنیم، مخاطب و موقعیت خود را درک کنیم، جمله های ما فصیح و بلیغ باشد، در صورت نیاز با پرسش، از معلومات، تجربه و مشورت دیگران بهره مند شویم و رازداری را لازمه گفت و گوی سالم بدانیم. در این میان پرحرفی، دروغ گویی، چاپلوسی، ادعا داشتن، جدال و بدگمانی می‌تواند آسیب جدی در مسیر گفت و گوی اثر بخش باشد. بنابراین اصل حاکم بر تمام مؤلفه ها و اساس دور بودن از آسیب های گفت و گو که از حکمت های نهج البلاغه به عنوان الگو و شاخص، قابل استنباط است، کنترل آگاهانه زبان است.

*. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، واحد یزد دانشگاه آزاد اسلامی یزد، ایران fallahalimeybod@gmail.com

**. استاد یارگروه معارف اسلامی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران (نویسنده مسئول). etemadifard@iauyazd.ac.i

***. استاد یار گروه معارف اسلامی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. Mozneb1@iauyazd.ac.ir

واژگان کلیدی

مهارت گفت وگو، مؤلفه ها، آسیب ها، نهج البلاغه، حکمت ها.

۱- بیان مسئله:

زندگی انسان بر مبنای دو اصل زندگی فردی و اجتماعی استوار شده است. انسان ذاتاً مدنی بالطبع می باشد و ناگزیر است در جامعه و اجتماع به منظور تأمین نیاز های خود به صورت جمعی و گروهی زندگی کند. به همین منظور باید قوانین و مقررات حاکم بر جامعه را بداند و ملزم به رعایت آن ها می باشد. در کنار این قوانین حاکم بر جامعه، برای زندگی سالم تر و بهتر نیاز دارد تا مهارت ها و آداب خاص روابط اجتماعی را نیز فراگیرد و آن ها را رعایت کند. یکی از مهمترین این روابط و مهارت ها، ارتباط گفتاری و مهارت گفت وگو می باشد. بی شک نقش این مهارت و اهمیت آن در برقراری یک ارتباط مؤثر و مفید بر کسی پوشیده نیست.

هر فردی در جامعه و گروه های اجتماعی ناگزیر از ارتباط با دیگر افراد است و گفتار اولین و مهم ترین عنصر ارتباط و تعاملات اجتماعی می باشد. با شناسایی و ارتقاء بخشی مهارت گفت وگو می توان ارتباط مفید و مؤثر با افراد برقرار کرد و از افسردگی در امان ماند و شاداب تر زندگی کرد. حضرت علی (علیه السلام) در کلام خود، اهمیت و فایده سخنان حکمت آمیز را این گونه بیان می کند:

إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ كَمَا تَمَلُّ الْأَبْدَانُ فَابْتَغُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِكَمِ (حکمت ۹۱).

اهمیت موضوع به اندازه ای است که، خداوند در قرآن پس از اشاره به خلقت انسان، از تعلیم کلام و بیان یادکرده است:

الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن/ ۴-۱).

علاوه بر قرآن کریم، پیشوایان و بزرگان دین به ویژه مولای متقیان حضرت علی (علیه السلام) در کلام خود در قالب خطبه، نامه و حکمت کلمات گهرباری را برای کیفیت بخشی و اثر بخشی این مهارت، ایراد نموده اند که در گنجینه ای از کلام ایشان به نام نهج البلاغه توسط سید رضی ثبت شده است. در این کتاب ارزنده که در اوج بلاغت و فصاحت است، سخن و مهارت گفت وگو، نقش و جایگاه خاصی دارد تا بدان حد که، سخن گفتن راهی برای شناخت انسان معرفی شده است:

الرُّءُءُ مَحْبُوءٌ مَحْتٌ لِسَانِهِ (حکمت ۱۴۸).

اسلام دین کامل و جامعی برای همه امور زندگی در همه اعصار و امصار می باشد، و قرآن و

متون دینی به ویژه نهج البلاغه، برنامه کامل و مدوئی برای بهتر زیستن و برقراری ارتباط بین انسان‌ها ارائه می‌دهند، حال این سؤال مطرح می‌شود که: آیا در نهج البلاغه به ویژه در حکمت‌های آن، مصادیقی برای شناخت مؤلفه‌ها و آسیب‌های مهارت گفت و گو آمده است؟ در این پژوهش سعی شده است، با مطالعه نهج البلاغه، ضمن بیان شاخصه‌هایی برای تعیین مؤلفه‌ها و آسیب‌های مهارت گفت و گو، مصادیق و نمونه‌های برجسته آن شناخته و با استفاده از شرح‌های موجود، ضمن پاسخ به سؤال، این موضوع بررسی و تبیین گردد.

۲- پیشینه تحقیق:

در زمینه آداب و فرهنگ و روابط اجتماعی به ویژه با موضوع گفت و گو، کتب مختلفی تألیف شده است به عنوان مثال: کتاب فرهنگ روابط اجتماعی درآموزه‌های اسلامی که گروه پژوهشی علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی آن را گردآوری نموده است. کتاب مهارت گفت و گو از جواد ایروانی که به این موضوع بر اساس آموزه‌های دینی پرداخته است و به عوامل و موانع و آسیب‌های گفت و گو اشاره کرده است. علی اصغر رضوانی در کتاب خود به نام «آداب گفت و گو و مناظره از دیدگاه قرآن و روایات» معتقد است: «اسلام بیش از هر دینی، به گفت و گو به عنوان اصلی جهت آگاه‌سازی مردم از حقایق هستی و آشنا ساختن آنان با روش تکاملی خود و دستیابی به آیین و روش برتر پافشاری کرده است. به هر حال مناظرات و گفت و گوهای انبیا، به خصوص پیامبر اسلام و اهل بیت (علیهم‌السلام) او و دستوراتی که در این باره داده‌اند، می‌تواند نقش مهمی در راستای گفت و گوی صحیح افراد داشته باشد» (رضوانی، ۱۳۹۲: ۱۰). مولود بهرامیان در تألیف خود «گفت و گو با مخالف از منظر قرآن» نظر خود را چنین بیان کرده است: «گفت و گو نیاز دیرین انسان است که در جریان گفتگو، طرفین از آن سود خواهند برد و سبب رشد دو طرف گفتگو خواهد شد» (بهرامیان، ۱۳۹۵: ۴۹). علیرضا لطفی در کتاب خود با عنوان «اصول و راهکارهای آموزش مهارت گفتگو در فرهنگ قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)» به این نتیجه رسیده است که: گفت و گو، نوع خاصی از ارتباط می‌باشد که از ترکیب هوشمند چند مهارت خرد تشکیل شده است. مهارت گفتگو به مراحل چهارگانه «سکوت، استماع، تحلیل و بیان» قابل تقسیم است که در عین توالی، به صورت یکپارچه، حین فرایند گفت و گو انجام می‌شوند (لطفی، ۱۳۹۷: ۳۸-۳۵).

مقالاتی نیز با عناوین مختلف در زمینه مهارت گفت و گو نگارش یافته است همانند: مرجانه مهدیزاده در مقاله خود به نام «گفتمان جدلی در قرآن کریم و مصادیق آن» که در حیطه جدال احسن است، با بررسی و تحلیل آیاتی در این زمینه چنین نتیجه می‌گیرد که جدال احسن، مجادله‌ای است که

ضمن به نیکویی متعاقد ساختن طرف دیگر، شخصیت فرد مجادله گر حفظ می گردد و او را همراهی و کمک می نماید تا سخن حق و صحیح را بپذیرد (مهدیزاده، ۱۳۸۸: ۹۵). سید حسین حرّ در مقاله خود با عنوان «سبک اخلاقی مناظرات چهارده معصوم (علیهم السلام) از منظر و قرآن و روایات» عنوان می کند که: دین مبین اسلام به گفت و گو و مناظره به منظور آگاه سازی مردم و دست یافتن به حقایق هستی بر محوریت حق تأکید زیاد کرده و لذا در کلام مقدس الهی قرآن و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان شیعه (علیهم السلام)، مناظره و گفتمان در جهت هدایت و ارشاد و تقرب دادن انسان ها به سمت خداوند متعال بوده است و در این راستا موجبات بیداری و سعادت‌مندی ملتها را تضمین کرده است (حرّ، ۱۳۹۳: ۵۱). همچنین فاطمه سیفعلی در مقاله خود با عنوان: شاخصه های انضباطی گفتاری در قرآن، معتقد است، خداوند در قرآن دستورها و حدّ و حدودهایی بیان فرموده است که با عمل به آن‌ها، انسان به نظمی همه جانبه در گفتار دست می یابد. او در مقاله خود به ویژگی های اصلی انضباطی گفتاری و بیان شاخصه های ایجابی و سلبی آن می پردازد (سیفعلی، ۱۳۹۷: ۶۷).

با مقایسه و بررسی متون نگاشته شده در می یابیم که، اگر چه اغلب تألیفات با محوریت مهارت گفت و گو است اما بیشتر آثار در این زمینه نوع خاصی از گفت و گو همانند جدل و مناظره را مورد بحث و بررسی قرار داده اند و در بیشتر تحقیق های انجام شده، قرآن و تا اندازه ای روایات مبنای کار قرار گرفته اند. نگارنده در این مقاله سعی کرده است، مؤلفه های اصلی برای فراگیری این مهارت و آسیب های آن را، بر اساس حکمت های نهج البلاغه شناسایی و بررسی نماید. هدف این است که با تحلیل و بررسی این عناوین و مصداقها در حکمت های نهج البلاغه، فراگیری و کاربرد این مهارت، در وجود هر فرد نهادینه شود تا درگفتار او تجلّی یابد.

۳. بحث

پیش از پرداختن به مؤلفه و آسیب های مهارت گفت و گو و برشمردن مصادیق آن، لازم است این مهارت را تعریف کرده و اصول و باید ها و نبایدهای آن را ذکر کنیم. در تعریف گفت و گو آمده است: «گفت و گو ارتباطی دو یا چند سویه است که در شرایط یکسان و با هدف مشترک انجام می شود. با پیشنهاد یک طرف و توافق طرفین، آغاز شده و ادامه می یابد و نتیجه ای جز تفاهم و مصالحه نخواهد داشت» (لطفی، ۱۳۹۷: ۲۳).

علیرضا لطفی در کتاب کارگاه گفت و گو با استناد به فرهنگ قرآن و اهل بیت (علیهم السلام) اصول و شاخصه های گفت و گو را این گونه آورده است: ۱- ادای حق طرف مقابل و حفظ و اصلاح رابطه



۲- شرایط یکسان و برابری موضع فکری ۳- ایجاد فضای امن و حفظ حرمت طرف مقابل ۴- هدف و مسئله مشترک (همان: ۵۲-۴۳). بر پایه این شاخصه ها هدف از گفت و گو نزدیک شدن دل ها و افکار، اصلاح و ارتقای رابطه طرفین است. هنگامی یک گفت و گو نتیجه بخش و لذت بخش انجام می شود که طرفین در جریان آن خود را هم فکر و همراه بدانند و یکی خود را از دیگری برتر و به اصطلاح دانای کل ندانند. همچنین گفت و گو باید به دور از هر گونه تهدید و تطمیع باشد و طرفین در بیان نظر خود کاملاً آزاد باشند و کرامت انسانی همدیگر را حفظ کنند و در نهایت این که تا هدف و انگیزه مشترک بین طرفین گفت و گو باقی است، این جریان ادامه دارد.

برای آسیب های این مهارت نیز معیارهایی وجود دارد که به طور خلاصه می توان گفت: اولاً طرفین باید همدیگر را چه در رفتار و چه در گفتار نرنجانند و طبق فرموده الهی موجب آزردهی خاطر طرف مقابل نشوند.

« قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أذىً وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى... » (بقره / ۲۶۴ و ۲۶۳).

ثانیاً از رفتار ناخوشایند دیگران نرجیم و از برقراری ارتباط دلسرد نشویم آن گونه که حضرت صبر بر آزار را نشانه واقعیت پرهیزگاری می داند: مَنْ صَبَرَ عَلَى مُرِّ الْأَذَى أَبَانَ عَنْ صِدْقِ التَّقْوَى (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۵). همچنین موجبات ضرر و زیان خود و دیگران نیز فراهم نسازیم و طرف مقابل خود در گفت و گو را از خود نرانیم.

۳-۱. مؤلفه های مهارت گفت و گو بر مبنای حکمت های نهج البلاغه

برای برقراری یک ارتباط گفتاری مفید و مؤثر باید با عناصر و عوامل آن آشنا شد. این عناصر و عوامل را که از آن به مؤلفه ها تعبیر می شود، از متون اسلامی به ویژه حکمت های نهج البلاغه می توان به دست آورد.

۳-۱-۱. کنترل زبان

زبان و کلام به عنوان عنصر اصلی در ایجاد ارتباط بین افراد، بیش از هر عضو دیگری در معرض گناه و آسیب است. آن گونه که در تعالیم و آموزه های دینی سفارش زیادی به حفظ و کنترل آن شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

يُعَذِّبُ اللَّهُ اللِّسَانَ بِعَذَابٍ لَا يُعَذِّبُ بِهِ شَيْئًا مِنَ الْجَوَارِحِ (کلینی، ۱۳۹۳ش: ۲/ ۱۱۵).

در حدیثی دیگر از پیامبر آمده است:

إِنَّ أَكْثَرَ خَطَايَا ابْنِ آدَمَ فِي لِسَانِهِ (همان، ۱۹۴)

علمای اخلاق گناهان زیادی را به عنوان گناهان زبانی برشمرده شده و از آن‌ها نهی کرده‌اند. گناهانی همچون: دروغ؛ غیبت، تهمت، سخن چینی، تمسخر، دشنام، جدال، وعده خلاف و غیره که اکثر آن‌ها از گناهان بزرگ و کبیره می‌باشند (غزالی، ۱۴۰۲ق: ۱۱۲/۳). پس ضرورت کنترل آگاهانه آن بر کسی پوشیده نیست. حضرت علی (علیه السلام) در کلام خود زبان کنترل نشده را به درنده ای تشبیه می‌کند که آسیب‌زا و خطرناک است:

اللِّسَانُ سَبْعٌ إِنْ خُلِيَ عَنْهُ عَقَرٌ (حکمت ۶۰).

ابن ابی الحدید در شرح این حکمت آورده است: سخن گفتن شریف‌ترین چیزی است که انسان به آن ویژه شده است زیرا بزرگترین مشخصه آدمی از دیگر جانوران است و بدین جهت خداوند سبحان فرموده است «آدمی را آفرید گفتار روشن را به او آموخت»، بدون آنکه میان این دو جمله واو عطف بیاورد، و این بدان سبب است که جمله دوم تفسیر جمله نخست است و عطف بر آن نیست، یعنی اگر گفتار از آدمی گرفته شود انسانیت او مرتفع می‌شود و به همین سبب است که گفته شده است: اگر زبان نباشد، آدمی فقط جاندار مهمل و صورتی بیش نیست. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۷۸/۷) این میثم نیز در ذیل این حکمت آورده است: کلمه سبع را از آن رو برای زبان استعاره آورده است که اگر آن را از کنترل عقل آزاد کنند، سخنی خواهد گفت که مانند درنده ای یله و رها، باعث نابودی صاحبش می‌گردد. (بحرانی، ۱۳۶۳: ۵/۲۷۲). همچنین حضرت نگهداری و حفظ زبان را به نگهداری طلا و نقره تشبیه می‌کند و آن را سبب رسیدن نعمت و یا بروز نقمت می‌داند:

الْكَلَامُ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَّكَلَمْ بِهِ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ فَأَخْزَنُ لِسَانِكَ كَمَا أَخْزَنُ ذَهَبَكَ وَوَرِقَكَ فُزْتُ كَلِمَةً سَلَبْتُ نِعْمَةً وَجَلَبْتُ نِقْمَةً (حکمت ۳۸۱).

حضرت علی (علیه السلام) در کلامی دیگر ضرورت کنترل زبان را در مورد نادانسته‌ها و حتی دانسته‌ها بیان می‌کند و مسئول بودن زبان و جواب گو بودن انسان را، در مورد گفته‌های خود یادآوری می‌کند:

لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ بَلْ لَا تَقُلْ كُلَّ مَا تَعْلَمُ فَإِنَّ اللَّهَ قَرَضَ عَلَى جَوَارِحِكَ كُلِّهَا فَرَأَيْتَ يَحْتَجُّ بِهَا عَلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (حکمت ۳۸۲).

در سخنان و حکمت‌های حضرت، کنترل زبان راه شناخت عاقل از احمق معرفی شده است و

این نشانه اهمیت کنترل کلام و زبان است و باید در هر موقعیتی آگاهانه و سنجیده سخن گفت:

لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ وَقَلْبُ الْأَحْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ: (حکمت ۴۰).

محمد دشتی در ترجمه خود در ادامه این حکمت می نویسد: این از سخنان ارزشمند و شگفتی آور است، که عاقل زبانش را بدون مشورت و فکر و سنجش رها نمی سازد، اما احمق هر چه بر زبانش آید می گوید بدون فکر و دقت، پس زبان عاقل از قلب او و قلب احمق از زبان او فرمان می گیرد (دشتی، ۱۳۸۶: ۴۵۱).

۳-۱-۲. رعایت سکوت و نقش و جایگاه آن:

ارزش و اهمیت سکوت به موقع، به اندازه ای است که حضرت آن را نشانه کمال عقل می داند. چون زمانی انسان می تواند به این مرتبه دست یابد که بر هواهای نفسانی خود همانند غضب، تکبر، حسد و غیره چیره شده باشد و احساس و خواسته های خود را با مهار عقل کنترل کند.

إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ (حکمت ۷۱).

سکوت در جایی ستوده و نیکوست که به موقع باشد مثلاً از بروز فتنه و مفسده ای جلوگیری کند و الا همیشه و در همه حال رعایت سکوت، پسندیده نیست و گاهی شرایط و موقعیت ایجاب می کند که فرد باید در آن موضع حرف بزند و ساکت نماند. به عنوان مثال در بحث شهادت دادن برای احقاق حقی در پیش قاضی و یا مشورت دادن به فردی که درخواست کمک و مشورت دارد؛ سکوت جایز نیست:

لَا خَيْرَ فِي الصَّمْتِ عَنِ الْحُكْمِ كَمَا أَنَّهُ لَا خَيْرَ فِي الْقَوْلِ بِالْجَهْلِ: (حکمت ۱۸۲).

حضرت علی (علیه السلام) سکوت آگاهانه و به موقع را موجب وقار و سنگینی می داند.

بِكثْرَةِ الصَّمْتِ تَكُونُ الْهَيْبَةُ (حکمت ۲۲۴).

در شرح ابن میثم آمده است: امام به هفت فضیلت اشاره کرده است^۱ و به دلیل این که هریک از آنها مستلزم خیر و نیکی است مردم را به کسب آن فضایل ترغیب فرموده است که اولین آن ها سکوت زیاد است و لازمه آن با شکوه و هیبت شدن شخص خاموش است در انظار مردم، زیرا خاموشی، در بیشتر اوقات از پی آمدهای خرد است و شکوه خردمندان امری است روشن. پس اگر کسی دانست که زیاد خاموش ماندن شخص کم سخن در اثر عقل اوست، شکوه و جلالش بیشتر می شود، و اگر ندانست،

۱. امام (علیه السلام) فرمود: «بِكثْرَةِ الصَّمْتِ تَكُونُ الْهَيْبَةُ - وَبِالنَّصْفَةِ يَكْثُرُ الْمُوَاصِلُونَ - وَبِالْإِفْضَالِ تَعْظُمُ الْأَقْدَارُ - وَبِالتَّوَاضُّعِ تَبْتَغَى النُّعْمَةُ - وَبِاحْتِمَالِ الْمُؤْنِ يَجِبُ السُّؤْدُودُ - وَبِالسَّيْرِ الْعَادِلَةِ يَقْهَرُ الْمُتَنَاوِي - وَبِالْحِلْمِ عَنِ السَّفِيهِ تَكْثُرُ الْأَنْصَارُ عَلَيْهِ».

این احتمال را می‌دهد که شاید از کمال عقل او باشد و گاهی هم ممکن است خاموشی در اثر کاستی در غریزه و گرفتگی زبان در سخن باشد، با این همه - به دلیل نیامیختن در گفتار - مورد احترام است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۳/۸).

حضرت در بیان فضایل و محاسن اخلاقی یکی از دوستان خود، بدون آن که نامی از او ببرد بیشتر به فضایی اشاره می‌کند که در مورد سکوت و مهارت گفت‌گو در شرایط مختلف است. این حکمت بیانگر این است که دست یافتن به ارزش‌های اخلاقی والا بدون رعایت سکوت و مهارت گفت‌گو غیر ممکن است.

كَانَ لِي فِيمَا مَضَى أَخٌ فِي اللَّهِ وَكَانَ يَعْظُمُهُ فِي عَيْنِي صَغَرُ الدُّنْيَا فِي عَيْنِهِ وَكَانَ خَارِجًا مِنْ سُلْطَانِ بَطْنِهِ فَلَا يَشْتَهِي مَا لَا يَجِدُ وَلَا يَكْثُرُ إِذَا وَجَدَ وَكَانَ أَكْثَرَ دَهْرِهِ صَامِتًا فَإِنْ قَالَ بَدَأَ الْقَائِلِينَ وَتَنَعَ غَلِيلَ السَّائِلِينَ.....كَانَ إِذَا غُلِبَ عَلَى الْكَلَامِ لَمْ يُغْلَبْ عَلَى السُّكُوتِ وَكَانَ عَلَى مَا يَسْمَعُ أَحْرَصَ مِنْهُ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ (حکمت ۲۸۹).

همچنین حضرت در قسمتی از حکمت ۳۳۳ یکی از صفات مؤمن را سکوت فراوان می‌داند: السُّمُوعَةُ طَوِيلٌ.

۳-۱-۳. موقعیت‌شناسی و مخاطب‌شناسی

هر فرد لازم است قبل از آن که در موقعیت گفت‌وگو قرار گیرد، جو و فضای حاکم بر آن موقعیت و افراد مخاطب را بشناسد. این عمل ممکن نمی‌گردد مگر این که از ابتدا سکوت کرده تا شرایط موجود و حالات مخاطب خود را به درستی درک کند یا از قبل درباره موقعیت و شرایط جلسه یا افراد، اطلاع لازم کسب کند.

گفت‌وگوهای ما گاهی به هنگام سفر و تفریح است که سخنانی شادی بخش و لذت بخش را می‌طلبد و گاهی در جشن و مهمانی‌های مختلف چون جشن تولد، ازدواج و فارغ التحصیلی و غیره است که نوع کلمات و جمله‌ها و حتی روش بیان آن در این موقعیت‌های شاد، کاملاً متفاوت است. به عنوان مثال شخصی در حضور حضرت علی (علیه السلام) با این عبارت تولّد نوزادی را تبریک گفت: قدم دلاوری یگه سوار مبارک باد. حضرت علی (علیه السلام) فرمود:

۱. برخی گفته اند: آن شخص ابوذر غفاری یا عثمان بن مظعون بود. (دستی، ۱۳۸۶: ۴۹۹)



لَا تُقَلِّدْ ذَلِكَ وَلَكِنْ قُلْ شَكَرْتُ الْوَاهِبَ وَبُورِكَ لَكَ فِي الْمُتُوهِبِ وَبَلَغَ أَشَدَّهُ وَزُرِقَتْ
بِرَّهٖ: (حکمت ۳۵۴).

مشاهده می‌شود که در کلام حضرت علاوه بر تبریک و تهنیت، شکرگزاری خداوند متعال و امیدواری به خیر فرزند نیز گنجانده شده است و در عین کوتاهی محتوای زیادی در آن نهفته است.

در شرایطی که فردی قرین درد و ناراحتی یا مصیبت و گرفتاری است، باید مطابق با آن شرایط حزن آلود سخن گفت. به عنوان مثال اگر فردی در مصیبت و غم از دست دادن عزیزی، به سر می‌برد قطعاً انتخاب واژه‌ها و بیان جملات مناسب که مقتضای حال او باشد، در تسکین آلام او مؤثر است و چون مرهمی درد و زخم او را التیام می‌بخشد. به عنوان نمونه حضرت به مردی که یکی از خویشاوندان خود را از دست داده بود، چنین فرمود:

إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَيْسَ لَكُمْ بِدَأٍّ وَلَا إِلَيْكُمْ أَنْتَهَى وَقَدْ كَانَ صَاحِبُكُمْ هَذَا يَسَافِرُ فَعَدُوُّهُ فِي بَعْضِ
أَسْفَارِهِ فَإِنْ قَدِمَ عَلَيْكُمْ وَالْأَقْدِمُتُمْ عَلَيْهِ (حکمت ۳۵۷).

نتیجه این که رعایت این موارد، باعث می‌شود دو طرف گفت و گو با درک متقابل از یکدیگر در یک فضای همسان، به سخنان یکدیگر با دقت و علاقه گوش دهند و کلام اثر خاص خود را در هر زمینه داشته باشد.

۳-۱-۴. فصاحت و بلاغت در کلام

در معنی فصاحت آمده است: فَصَحَ أَصْلُ يَدُلْ عَلَى خُلُوصٍ فِي شَيْءٍ وَ نَقَاءٍ مِنَ الشُّبُوبِ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۶/۴). در قاموس المحيط یازده معنا برای این کلمه آمده است که بی‌تردید برخی از آنها حقیقی و برخی نیز مجازی است. یکی از معانی آن آشکار شدن و بیان کردن است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۲۹). در اصطلاح فصیح کسی را گویند که: کلامش بیان کننده مقصود و خالی از تقييد باشد (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۹/۵).

بلاغت در لغت به معنای رسیدن است و در سخن نیز به معنای رسیدن به هدف مورد نظر و رساندن معنا در بهترین ساختار زبانی به گفتار است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۳۰۲-۳۰۱). همچنین در اصطلاح یعنی: مطابقته لما يقتضيه حال الخطاب مع فصاحه الفاظ مفردا و مرکبا. الکلام البلیغ هو الّذی یصوّره المتکلم بصورة تُناسِبُ أحوال (الهاشمی، ۱۳۸۳: ۵۹).

در يك جمله فصاحت مربوط به كلام و سخن است كه بهترين و زيباترين باشد و بلاغت يعنى بهترين و زيباترين شيوه رساندن اين كلام به مخاطب. به عبارت ديگر «بلاغت عبارت است از تناسب كلام با مقتضاي حال، و هماهنگي كامل با هدفى كه سخن به خاطر آن گفته مى شود. علم بلاغت به چهار بخش عمده تقسيم مى شود: ۱- معانى: مطابقت كلام با مقتضاي حال ۲- بيان: ايراد معنى واحد به طرق مختلف ۳- بديع: علم زيبائى و آرايش سخن ۴- عروض: ميزان سخن منظوم» (قرشى، ۱۳۷۱: ۱۸۰/۵).

قرآن به عنوان كلام الهى و معجزه نبوى در اوج فصاحت و بلاغت مى باشد و اعجاز ادبى قرآن در آرايه هاى ادبى، الگو و پايه مباحث ادبى در زبان عربى است. نهج البلاغه نيز همان طور كه از اسم آن پيداست، نمونه و شاهكارى از فصاحت و بلاغت در زبان عربى است و مؤلف آن سيد رضى خود از ادبا است و از اين رو در جمع آورى كلام حضرت بيشتر مبنائى ادبى را در نظر گرفته است. با اين توضيح، مى توان گفت اين دو منبع اصلى از تعاليم اسلامى خود نه تنها الگوى بلاغت و فصاحت هستند بلكه دعوت كننده به كلام فصيح و بليغ نيز هستند.

حضرت على عليه السلام در مورد فصاحت و بلاغت اهل بيت عليه السلام مى فرمايد:

أَلَا وَإِنَّ اللِّسَانَ بَضْعَةٌ مِنَ الْإِنْسَانِ فَلَا يَسْعِدُ الْقَوْلُ إِذَا امْتَنَعَ. وَلَا يَهْلُهُ التُّنْقُ إِذَا اتَّسَعَ. وَإِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْشَبُتُ عُروْفُهُ. وَعَلَيْنَا تَهْدَلُتُ عُصُونُهُ (خطبه ۲۳۳).

در اين خطبه حضرت برترى كلام خود را از هر نظر در اوج دانسته و منشأ و خاستگاه سخن فصيح و بليغ را وجود خود و اهل بيت دانسته است.

يكى از عوامل و مؤلفه هاى فصاحت و بلاغت در كلام رعايت ايجاز و به قولى مختصر و مفيد بودن كلام است. البته ايجاز سخن نبايد باعث گردد كلام ناقص و ناتمام بماند. از اين نظر حكمت هاى نهج البلاغه با رعايت اين ايجاز و اختصار در اوج بلاغت و فصاحت هستند و حضرت در كلامى کوتاه معانى و مفاهيم بلندى را آورده است.

از مهمترين راه هاى فراگيرى كلام بليغ و فصيح آشنائى با آرايه هاى ادبى در هر زبان مى باشد. آرايه هاى چون تشبيه، تشخيص، تكرار، كنايه، سجع و ديگر فنون ادبى علاوه بر زيبايى كلام باعث جذابيت و تأثيرگذارى بيشتر آن مى شود. به عنوان مثال در جاى جاى قرآن آرايه تكرار كه نشانه تأكيد هم مى باشد به كار رفته است و بر زيبايى كلام و تأثيرگذارى آن افزوده است. در سوره تكاثر آمده است:

كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (تکاثر ۳/ و ۴).

علامه طباطبائی در این سوره تکرار را نشانه تأکید می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۳۵۱). در کلام حضرت نیز از آرایه تکرار به زیبایی استفاده شده است:

اللّٰهُ اللّٰهُ فِي الْقُرْآنِ لَا يَسْجُدُ لَكُمْ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرُكُمْ وَاللّٰهُ اللّٰهُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا عَمُودُ دِينِكُمْ وَاللّٰهُ
اللّٰهُ فِي بَيْتِ رَبِّكُمْ لَا تَحْلُوهُ مَا بَقِيَتْكُمْ (نامه ۴۷)

گاهی بلاغت و فصاحت در ساده‌گویی و راحت و روان حرف زدن است و به کار بردن کلمات پیچیده و مبهم و مغلق نه تنها باعث شیوایی و رسایی سخن نمی‌شود، بلکه کلام را گنگ و مبهم می‌سازد. همان‌طور که قرآن در عین سادگی و روانی محتوای غنی و پر معنایی دارد و هر کس در هر سطح و فهمی از علم و دانش و آشنایی با آن می‌تواند از آن بهره‌برد. سخن و گفتار ما نیز در عین سادگی و روان بودن نباید از معنی و محتوا عاری و خالی باشد.

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (قمر ۱۷).

۳-۱-۵. زبان بدن

زبان بدن نوعی ارتباط غیر کلامی است که در آن رفتارهای فیزیکی برخلاف کلمات برای بیان یا انتقال اطلاعات استفاده می‌شود. چنین رفتاری شامل حالات صورت، حالت بدن، حرکات، حرکت چشم، لمس و استفاده از فضا است. (کلیمت و همکاران، ۱۹۷۹: ۲)

هر آن‌چه در دل پنهان کنیم و هر احساسی که در درون داشته باشیم سرانجام راهی به بیرون پیدا می‌کند و این راه، از طریق زبان است، یا از سیما و چهره انسان و رفتارهای او، جلوه‌های خود را نشان می‌دهد. همان‌گونه که حضرت علی (علیه السلام) می‌فرمایند:

مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئًا إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ وَصَفَحَاتِ (حکمت ۲۶).

چون انسان مطلب مهمی از قبیل دشمنی، کینه و یا دوستی و نظایر اینها را در دل پنهان می‌دارد و پدیده‌های زبانی عبارت از نوعی وجود نفسانی و وسیله اظهار آن است، برای شخص ممکن نیست به طور کامل آنچه در دل دارد مخفی نگه دارد. چون تصورات و امور نفسانی ریشه آثار ظاهری انسان مانند زردی ترس و سرخی شرم می‌باشند، بعضی از امور پنهانی را نمی‌شود از آثار ظاهری در رنگ چشم و صورت جدا کرد، گواه بر این مطلب تجربه است (ابن میثم، ۱۴۰۴: ۵ / ۲۵۱).

به هنگام سخن گفتن این تنها زبان ما نیست که احساسات و عقاید ما را بیان می‌کند؛ بلکه خیلی



از پیام‌های ما با توجه به حرکات بدن به ویژه حالات چهره و حرکات دست بیان می‌شود که از آن تعبیر به زبان بدن می‌شود. «چهره اطلاعات فراوانی در خصوص حالات هیجانی دیگران، به ما می‌دهد به طوری که برخی نظریه پردازان معتقدند: حالات چهره بعد از زبان مهمترین منبع اطلاعاتی است» (ایروانی، ۱۳۹۲: ۳۱).

گاهی آثار شرارت و گناه از ظاهر و چهره شخص گناهکار هویداست و این راهی برای شناخت مجرمین در آخرت است. هر چند نمی‌تواند یک قاعده کلی در این دنیا باشد ولی طبعاً گناه و شرارت آثار و علائم وضعی و ظاهری بر روی چهره انسان هم دارد.

يَعْرِفُ الْجُرُْمُونَ بَسْمَاهُمْ (الرحمن / ۴۱).

۳-۱-۶. روش پرسش کردن

پرسش کردن نوعی ارتباط و گفت و گوی هدایت شده است برای رسیدن به جواب و کشف مجهول. در این نوع از گفت و گو آن چه مهم است برطرف شدن شک و تردید و رسیدن به جواب است و هدف باید رسیدن به این امر مهم باشد. گاهی پرسش را وسیله ای برای شناخت معلومات و حتی به زحمت انداختن دیگران به کار می‌برند. نوع پرسش، هدف از پرسش، موقعیت و فضای پرسش شونده نمونه ای از مواردی است که باید به آن توجه شود. حضرت علی (علیه السلام) به هدف از پرسیدن توجه خاصی داشته است:

لِسَائِلٍ سَأَلَهُ عَنْ مُغْضِلَةٍ: سَلْ تَقْهَهَا وَلَا تَسْأَلْ تَعْتَأِفَنَّ الْجَاهِلُ الْمُتَعَلِّمُ شَيْئاً بِالْعَالِمِ وَإِنَّ الْعَالِمَ الْمُتَعَسِّفَ شَيْئاً بِالْجَاهِلِ الْمُتَعَتِّ (حکمت ۳۲۰).

با پرسش کردن صحیح انسان می‌تواند از معلومات و تجربه دیگران بهره ببرد. از آنان مشورت بخواهد و خطاها و اشتباهات خود را بیوشاند و برطرف کند. پرسش کردن به منظور دانستن، نوعی بهره‌مندی از میوه درخت دانش دیگران است که با کمتر زحمتی حاصل می‌شود.

صَدْرُ الْعَاقِلِ صُنْدُوقُ سِرِّهِ وَالْبَشَاشَةُ حِبَالَةُ الْمَوَدَّةِ وَالْإِحْتِمَالُ قَبْرُ الْغُيُوبِ وَرُؤْيُ أَنَّهُ قَالَ فِي الْعِبَارَةِ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى أَيْضاً الْمَسْأَلَةُ خِبَاءُ الْغُيُوبِ وَمَنْ رَضِيَ عَنْ نَفْسِهِ كَثُرَ السَّخَطُ عَلَيْهِ (حکمت ۶).

پس آن چه مهم است چرایی و هدف از پرسش و چگونگی آن و بهره‌مندی از آن است.

۳-۱-۷. رازداری



حضرت علی (علیه السلام) پیروزی در دوراندیشی را منوط به رازداری می داند و آن را مقدمه و شرط لازم برای اندیشه درست قلمداد می کند.

الظَّفَرُ بِالْحَزْمِ وَالْحَزْمُ بِإِجَالَةِ الرَّأْيِ وَالرَّأْيُ بِتَحْصِينِ الْأَسْرَارِ (حکمت ۴۸).

سخن و گفته دیگران، نزد انسان امانت است. چه بسا صاحب سخن برای تسکین آلام خود لب به سخن می گشاید و چه بسا با گفتن اسرار و مشکلات خود مشاوره و راهنمایی می خواهد. در اکثر موارد هم، شخص تأکید می کند که مبدا این سخنان در جایی دیگر گفته و بر ملا شود. اگر شخص امانتداری نکند و اسرار مخاطب خود را فاش سازد؛ سخن و گفت و گویی که انتظار می رفت مبدأ خیر و منشأ رفع مشکل شود، خود به معضل و مشکلی غیر قابل حل تبدیل می شود و جبران و برگشت آن گاهی غیر ممکن است.

برای جلوگیری از این آسیب لازم است اهمیت و ضرورت کنترل زبان را فرا بگیریم. این موضوع وقتی اهمیت پیدا می کند که اسرار تنها جنبه شخصی نداشته باشد و اسرار نظامی و سیاسی و حکومتی باشد و افشای آن جامعه یا جمعی را در معرض خطر قرار دهد. حضرت علی (علیه السلام) در ضرورت کنترل زبان در بخشی از خطبه خود می فرماید: زبان و دل را هماهنگ سازید. انسان باید زبانش را حفظ کند، زیرا همانا این زبان سرکش صاحب خود را به هلاکت می اندازد. به خدا سوگند، پرهیزکاری را ندیدم که تقوا برای او سودمند باشد، مگر آن که زبان خویش را حفظ کرده بود (خطبه ۱۷۶). در اهمیت و ضرورت رازداری و آشکار نکردن راز امام علی (علیه السلام) در حکمت ۱۵۳ می فرماید:

مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ كَانَتْ الْحَيَرَةُ بَيْنَهُ.

۲-۳. آسیب های مهارت گفت و گو

در کنار هر مهارت و فضیلتی، آفات و آسیب هایی نیز وجود دارد که خطر و تهدیدی برای آن محسوب می شود. البته در ابتدای فراگیری آن مهارت، کمتر به آن آسیب ها توجه می شود. همانند مهارت رانندگی که در ابتدا فرد سعی دارد فقط مهارت راندن و کنترل خودرو را فرا بگیرد، اما همین فرد، چه بسا پس از یادگیری فراموش می کند که حوادث و خطراتی نیز در کمین او هستند. این آسیب ها گاهی اثربخشی فرایند گفت و گو را کم می کنند و گاهی مسیر و جهت و هدف آن را کاملاً تغییر می دهند. بعضی از این آسیب ها عبارتند از:

۱-۲-۳. پرحرفی و عمل نکردن

در حکمت ۱۵۰ آن جا که فردی از امام درخواست پند و اندرز می‌کند، امام در بیانی هشدار دهنده می‌فرماید:

..... وَيَا لَيْعُ فِي الْمَوْعِظَةِ وَلَا يَشْعُظُ فَهُوَ بِالْقَوْلِ مُدِلٌّ وَمِنَ الْعَمَلِ مُقِلٌّ (حکمت ۱۵۰).

همچنین امام در کلامی دیگر، نسبت به زیادی سخن و پرحرفی هشدار می‌دهد و آن را عامل اشتباهات دیگر معرفی می‌کند و پیامدهای آن را برمی‌شمرد.

.... وَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ خَطَاؤُهُ وَمَنْ كَثُرَ خَطَاؤُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ وَمَنْ نَظَرَ فِي غُيُوبِ النَّاسِ فَأَنكَرَهَا تَمَّ رَضِيهَا لِنَفْسِهِ فَذَلِكَ الْأَحْمَقُ بَعِيْنُهُ (حکمت ۳۴۹)

گاهی پرحرفی راهی برای پرکردن و گذراندن وقت به کار می‌رود. این عمل گاهی در تفریحات و جلسات خانوادگی و جمع‌های دوستانه صورت می‌گیرد. قرآن کریم از این نوع اضافه‌گویی و پرحرفی به لغو تعبیر نموده است و مؤمنین را کسانی معرفی می‌کند که از این صف زشت دوری می‌کنند

(وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ) (مؤمنون / ۳).

همان طور که قبلاً اشاره شد حضرت علی (علیه السلام) کم‌گویی را نشانه کمال عقل می‌داند. نظامی، شاعر معروف قرن ششم، در لیلی و مجنون آورده است:

«کم‌گوی و گزیده‌گوی چون دُرّ تا ز اندک تو جهان شود پر» (نظامی، ۱۳۸۶: ۶۷).

از پیامدهای پرحرفی، آلوده شدن به انواع گناهان زبان است. گناهانی مانند: غیبت، تهمت، سخن‌چینی و دروغ‌گویی و غیره، در هر صورت وقتی کلام زیاده و اضافه باشد، احتمال خطا در آن نیز بیشتر می‌گردد، به ویژه آن‌که موضوع خاصی در کلام دنبال نشود و افرادی در جمعی باشند که مقید به آداب و اخلاق اسلامی نباشند.

۳-۲-۲. دروغ‌گویی

دروغ از رذائل اخلاقی به معنای سخن ناراست و گفتاری که حقیقت نداشته باشد و دروغ‌پرداز کسی است که مطالب بی‌حقیقت را با آب و تاب بیان می‌کند (عمید، ۱۳۸۶: ۵۹۵). دروغ به معنی: خلاف حقیقت و واقعیت است مصطفوی، ۱۳۶۷ش: ۳۴/۱۰). راغب اصفهانی دروغ را به معنی ضد صدق آورده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۰۴).

دروغ از گناهان کبیره است که در قرآن و حدیث از آن نهی شده است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ
(الصف، ۳-۲)

در احادیث، دروغ مایه تباهی ایمان محسوب گشته است.

إِنَّ الْكَذِبَ هُوَ خَرَابُ الْإِيمَانِ (کلینی، ۱۳۹۳ ش: ۵۱/۴).

علی (علیه السلام) در کلمات قصارش می فرماید: «ایاک و مصادقة الکذاب فانه کالسراب، یقرب علیک البعید، و یبعد علیک القریب» (نهج البلاغه کلمات قصار کلمه ۳۷)؛ «از دوستی با دروغگو بیرهیز که او همچون سراب است، دور را در نظر تو نزدیک و نزدیک را دور می سازد». حضرت علی (علیه السلام) می فرماید «بیماری دروغ، زشت ترین بیماری است» (غرر الحکم، ص ۲۲۰). حتی از دروغ گفتن به شوخی هم نهی شده است. در روایتی از حضرت علی (علیه السلام) آمده است: بنده طعم ایمان را درک نکرده است تا از دروغ گفتن در شوخی یا جدی بیرهیزد (کلینی، ۱۳۹۳ ش: ۵۲/۴). همچنین در کلام آن حضرت آمده است:

مَا كَذَبْتُ وَلَا كَذَبْتُ وَلَا صَلَّيْتُ وَلَا صَلَّيْتُ (حکمت ۱۸۵).

حضرت در حکمتی دیگر که محتوای اخلاقی و اعتقادی دارد ضمن بیان فلسفه احکام الهی و بعضی از محرمات، در عبارتی کوتاه در این حکمت، ترک دروغ را وسیله ای برای حرمت نهادن به راستی، می داند.

وَمَنْ كَذَبَ شَرِيفًا لِلصِّدْقِ (حکمت ۲۵۲).

۳-۲-۳. چاپلوسی

چاپلوسی به معنای چرب زبانی و چاپلوس کسی است که با فروتنی و چرب زبانی و خوشامد گویی دیگری را فریب بدهد. (عمید، ۱۳۸۶: ۴۸۲). پیشوایان اسلام نه تنها از چاپلوسی و ستایش نابجا بیزار بودند، بلکه مدح آمیخته به تملق را نیز عیب اخلاقی می شمردند. آنان برابر رفتار و گفتار ذلت باری که با غرور و شرف انسانی مغایر بود، سکوت نمی کردند و اگر کسی مرتکب چنین عمل خلافی می شد، از او انتقاد می کردند. امام (علیه السلام) در مقابل شخصی که در ستایش او افراط کرد و آن چه در دل داشت بیان نکرد، فرمود: مَا تَقُولُ وَفَوْقَ مَا فِي نَفْسِكَ (حکمت ۸۳). استاد مکارم شیرازی در شرح و تفسیر این حکمت آورده است: ممکن است آن شخص در مورد امام غلو کرده باشد و امام با این سخن می خواهد جلوی غلو او را بگیرد ولی این احتمال نیز داده شده است که چه بسا او تنها بخشی از صفات واقعی امام را برشمرده ولی امام، متواضعانه چنین سخنی را می گوید (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۹۹).

در حکمتی دیگر امام ستایش و چاپلوسی را عامل فریب انسان می داند:

رُبَّ مَفْتُونٍ يُحْسِنُ الْقَوْلَ فِيهِ (حکمت ۴۶۲).

ستایش و ستودن کسی که در انجام دادن وظایف شرعی یا اجتماعی، سهل انگار است، نه تنها پسندیده نیست بلکه پیامد هایی را نیز به دنبال دارد. این کار، نوعی آفت زبانی است و نکوهیده بودن آن در سخنان هدایت گر رهبران معصوم اسلام آشکارا بیان شده است. این حرکت، ستایش شونده‌گان دروغین را فخر فروش و خودبین بار می آورد و برای ستمگران و خیانتکاران نیز، نوعی تأیید و تشویق عملی به شمار می آید. گروهی از افراد با چاپلوسی دیگران، مغرور می شوند و خود نیز به باوری بی اساس از خویش می رسند. البته مرز میان چاپلوسی و کوتاهی در سپاس و ستایش دیگران خیلی حساس و دقیق است و این امر در کلام امام علی (علیه السلام) تبیین شده است:

الشَّاءُ بِأَكْثَرِ مِنَ الْإِسْتِحْقَاقِ مَلَقٌ وَالتَّقْصِيرُ عَنِ الْإِسْتِحْقَاقِ عِى أَوْحَسَدُ (حکمت ۳۴۷).

امام در کلامی دیگر خطر این آسیب کلامی را در کنار آفت و آسیب دروغ گویی یادآور می شود:

يَهْلِكُ فِي رَجُلَانِ مُحِبٌّ مُفْرِطٌ وَبَاهِتٌ مُفْتَرٍ.

قال الرضى : و هذا مثل قوله (عليه السلام):

هَلَكَ فِي رَجُلَانِ مُحِبٌّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ قَالٍ :

دو کس نسبت به من هلاک می گردند، دوستی که زیاده روی کند و دروغ پردازی که به راستی سخن نگوید (حکمت ۴۶۹).

این کلام مانند سخن دیگری است که فرمود: دو تن نسبت به من هلاک گردند، دوستی که از حد گذراند، و دشمنی که بیهوده سخن گوید.

۳-۲-۴. ادعا داشتن و لاف زدن

ادعا داشتن در برخورد با دیگران صورت می گیرد و حتما باید مخاطبی باشد تا فرد ادعایی کند. البته ادعا با اعتماد به نفس متفاوت است چون اعتماد به نفس حسی درونی است و در مورد آن وجود مخاطب ضرورتی ندارد. ادعا داشتن در هر زمینه ای نکوهیده و ناپسند است اما ادعاهای علمی نه تنها ناپسند است بلکه می تواند آسیب پذیری بیشتری داشته باشد چون فرد عالم مدعی می تواند به عنوان الگو و محل رجوع افراد عادی باشد و حرف و ادعای عالم ملاک عمل و منشأ اثر گردد. امام علی (علیه السلام) در کلام خود این نوع ادعا را عامل هلاکت فرد معرفی می کند:

مَنْ تَرَكَ قَوْلَ لَا أَدْرِي أَصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ (حکمت ۸۵).



ابن میثم در شرح خود بر این حکمت می نویسد: فروگذارند این سخن کنایه از گفتار بدون علم است، و رسیدن به گشتگاهها کنایه از هلاکتی است که در اثر سخن از روی نادانی نصیب گوینده می شود (ابن میثم، ۱۴۰۴ق: ۵/۲۸۳).

حضرت در حکمتی دیگر لاف زدن در برابر آن که به ما علم آموخته را نکوهیده می داند و از آن نهی می کند:

لَا تُجَلِّنْ ذَرْبَ لِسَانِكَ عَلَى مَنْ أَنْطَقَكَ وَبَلَاغَةَ قَوْلِكَ عَلَى مَنْ سَدَّدَكَ

با آن کس که تو را سخن آموخت به درستی سخن مگو، و با کسی که راه نیکو سخن گفتن، به تو آموخت لاف بلاغت مزین (حکمت ۴۱۱).

۳-۲-۵. جدال

یکی دیگر از موانع برقراری ارتباط مؤثر گفتاری، جرّ و بحث های بی مورد و جدال های لفظی نامطلوب است. البته گاهی بحث و مناظره شکل علمی و جنبه آموزشی دارد که آن در جای خود، قابل توجه است. امروزه اختلاف سلیقه ها و عقیده ها به ویژه در مسائل سیاسی و اجتماعی طرفین بحث را به جدال لفظی می کشاند. گاهی همین بگو مگو ها و جرّو بحث ها، باعث ایجاد کدورت و کینه می شود و نتیجه آن این است که، تأثیر گفتار دو طرف مخاطب در یکدیگر کمتر و گاهی موجب تشدید اختلاف می شود. در این صورت است که هر چند سخن حق و صلاح هم گفته شود طرف دیگر از موضع مخالف به آن می نگرد و اثر تربیتی و اصلاحی ندارد. حضرت علی (علیه السلام) در ضرورت پرهیز از جدال و درگیری می فرماید:

مَنْ صَنَعَ بَعْضَهُ فَلْيَدْعِ الْمِرَاءَ (حکمت ۳۶۲).

پس جدال و ستیز زمینه و مقدمه ای برای دشنام و بد زبانی است. درآیه ۱۲۵ از سوره مبارکه نحل^۱، آن جا که سخن از مجادله آمده است، جدال به شیوه احسن مطرح گردیده است. علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می نویسد: «چیزی که هست خدای تعالی موعظه را به قید حسنه مقید ساخته و جدال را هم به قید "بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" مقید نموده است، و این خود دلالت دارد بر اینکه بعضی از موعظه ها حسنه نیستند، و بعضی از جدالها حسن (نیکو) و بعضی دیگر احسن (نیکوتر) و بعضی دیگر اصلا حسن ندارند

۱. ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

و گر نه خداوند موعظه را مقید به حسن و جدال را مقید به احسن نمی‌کرد.» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۲/۵۳۵). و بیانگر این مطلب است که، برای تأثیر کلام حتی در برابر مخالفان، باید از جدال به شیوه نکوهیده آن خودداری کنیم تا زمینه هدایت و دعوت مخالفان فراهم گردد. به قول استاد سخن سعدی: درشتی و نرمی بهم در بهست
چو رگ زن که جراح و مرهم نهست (سعدی، ۲۲۰: ۶۲۵).

۳-۲-۶. بدگمانی و تفسیر بد

گمان در لغت به معنای خیال، وهم و اندیشه است (عمید، ۱۳۸۶: ۱۰۱۴). بدگمانی، آن است که انسان، درباره رفتار و گفتار دیگران، افکار و خیال‌های ناروا داشته و به آن ترتیب اثر دهد و آن خیال را به صورت یک واقعیت ببیند.

کسانی که بدگمان هستند نمی‌توانند به دیگران اعتماد کنند؛ زیرا همه را خائن می‌دانند. آنها هرگز نمی‌توانند با کسی مشورت کنند و از او نظر بخواهند. روح تعاون ندارند و در تنهایی به سر می‌برند. امام علی (ع) در کلام راهگشای خود، ما را از گمان و تفسیر بد در مورد سخن دیگران بر حذر می‌دارد و دعوت به خوش بینی و تفسیر نیکو از کلام دیگران می‌کند:

لَا تُظَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَحَدٍ سَوْءٌ وَأَنْتَ تَجِدُهَا فِي الْخَيْرِ مُحْتَمَلًا (حکمت ۳۶۰)

در شرح منهاج البراعه آمده است: ظاهر حال الانسان السالم و المسلم المسالم هو الخير عملا و نية، فاذا كان لكلامه محتملا يؤول إلى الخير و الصلاح فلا ينبغي حمله على ما فيه الفساد و ما يخالف الفلاح، فقد ورد في الحديث: «ضع أمر أخيك على أحسنه» و كلامه من أهم اموره، فيحمل على أحسن وجهه. هر سخنی از دهنی برآید بدان بدبین مباش و فساد از آن متراش تا بتوانی توجیه به نیکی و صلاحش نمائی.

سخن چون غنچه نشکفته باشد
که خوب و بد در آن بنهفته باشد
مشو بد بین بدان تا می‌توانی
که يك مقصود خوب از آن بدانی

(خوبی، ۱۴۰۶: ۴۴۳/۲۱).

امام علی (ع) در کلام خود نه تنها ما را از بدگمانی بر حذر می‌دارد بلکه سفارش می‌کند به گمان نیکی هم که به ما می‌شود توجه کنیم و پاسخگو و قدردان این خوش گمانی افراد نیز باشیم.
مَنْ ظَنَّ بِكَ خَيْرًا فَصَدِّقْ ظَنَّهُ (حکمت ۲۴۸).

۴- نتیجه گیری

برای داشتن یک زندگی خوب و آرام در جامعه، که بتوان استعداد های خود را شناخت و پرورش داد و در همه زمینه ها رشد کرد، لازم است هر فرد با فرهنگ و آداب و روابط اجتماعی آشنا باشد و مهارت های لازم برای تعامل و ارتباط با دیگر افراد را، فرا بگیرد. در بین این مهارت ها، مهارت گفت و گو از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است. پس برای فراگیری و به کارگیری مهارت گفت و گو باید به این موارد بیشتر دقت نمود:

باید سعی کنیم در یادگیری و به کارگیری این مهارت به مرحله ای برسیم که سنجیده سخن بگوییم. این که چه بگوییم؟ چگونه بگوییم؟ به چه کسی بگوییم؟ و چه موقع بگوییم؟ همه از مواردی است که ما را در جهت رسیدن به سطح بالای مهارت و ارتقاء بخشی آن یاری می رساند. تبلور رسیدن به اوج مرحله مهارت گفت و گو، فکر کردن پیش از سخن گفتن می باشد یعنی کنترل آگاهانه زبان. متون دینی و مذهبی که کلام خدا و پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام است، در نهایت فصاحت و بلاغت بوده نه تنها خود الگویی از سخن و کلام نیکوست، بلکه می توان از آنها دستورالعمل و راهکارهای کسب و ارتقاء مهارت گفت و گو را فرا گرفت. در میان این متون علاوه بر قرآن که کتاب هدایت و برنامه سعادت انسان است، نهج البلاغه سرشار از سخنان گهر باری است که به طور مستقیم مؤلفه ها و آسیب های این مهارت را تعلیم می دهد که با بحث و بررسی مصادیق و نمونه های مربوط، مؤلفه ها و آسیب های مهارت گفت و گو به ویژه در حکمت های آن شناخته و در این تحقیق نگاشته شد.

پس از فراگیری و به کار گیری مؤلفه های مهارت گفت و گو، چنان چه گفتار ما دچار آسیب ها و آفت های ذکر شده است، باید برای از بین بردن آن ها هر چه سریعتر اقدام کنیم چون با وجود این آفات نه تنها اثر کلام ما، از بین می رود که حتی ممکن است زمینه و مقدمه یک مشکل در ارتباط ایجاد گردد.

منابع

قرآن.

نهج البلاغه، ۱۳۸۶ ش، ترجمه: محمد دشتی، قم: انتشارات ناظرین.

۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.

۲. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییسن اللغة، قم: مکتب الإعلام اسلامی.

۳. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۳۶۳ ش، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و دیگران، چاپ دوم، بی‌جا: دفتر نشر کتاب.

۴. ایروانی، جواد، ۱۳۹۲ ش، مهارت گفت و گو، چاپ دوازدهم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۵. بهرامیان، مولود، ۱۳۹۵ ش، گفت و گو با مخالف از منظر قرآن، تهران: انتشارات احسان.

۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ ق، غررالحکم و درر الکلم، محقق: رجایی، سید مهدی، چاپ دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.

۷. خویی، میر حبیب‌الله، ۱۳۷۸ ش، منهاج البراعه فی شرح البلاغه، مترجم: کمری، محمد باقر، قم، نشر ایران.

۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالعلم.

۹. رضوانی، علی اصغر، ۱۳۹۲ ش، آداب گفت و گو و مناظره از دیدگاه قرآن و روایات، قم: انتشارات دلیل ما.

۱۰. سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۸۵ ش، کلیات سعدی، تصحیح: محمد علی فروغی، چاپ سیزدهم، تهران: نشر طلوع.

۱۱. طباطبایی، سید محمد حسن، ۱۳۷۴ ش، المیزان فی تفسیر قرآن، سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲. عمید، حسن، ۱۳۸۶ ش، فرهنگ فارسی عمید، چاپ سی و پنجم، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

۱۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۴۰۲ ق، احیای علوم الدین، بیروت: دارالمعرفه.

۱۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ ق، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۵. فیض الاسلام اصفهانی، علینقی، ۱۳۶۵ ش، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران: چاپخانه سپهر.



۱۶. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ش، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۹۳ش، الکافی، تهران: مبین اندیشه.
 ۱۸. لطفی، علیرضا، ۱۳۹۷ش، کارگاه گفت و گو با استناد به قرآن و فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام)، تهران: مؤسسه شرق رضوان.
 ۱۹. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۰ش، پیام امام شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه. چاپ اول، قم: انتشارات علی بن ابی طالب (علیه السلام).
 ۲۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، چاپ دوازدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۲. نظامی، الیاس بن یوسف، ۱۳۸۶ش، لیلی و مجنون، تصحیح: بهروز ثروتیان، تهران: انتشارات امیر کبیر.
 ۲۳. هاشمی، احمد، ۱۳۸۳ش، جواهر البلاغه، مترجم: حسن عرفان، قم: نشر بلاغت.
- مقاله ها**
۲۴. حرّ، سیّد حسین، ۱۳۹۳ش، «سبک مناظرات چهارده معصوم (علیهم السلام)»، مجله قرآنی کوثر، شماره ۵۱، صص ۵۱-۷۰.
 ۲۵. سیفعلی، فاطمه، ۱۳۹۷ش، شاخصه های انطباق گفتاری در قرآن، مجله مشکوه، شماره ۱۳۷، صص ۶۷-۸۸.
 ۲۶. مهدیزاده، مرجانه، ۱۳۸۸ش، «گفتمان جدلی در قرآن کریم و مصادیق آن»، مجله نامه الهیات، شماره ۹، صص ۹۵-۱۱۰.

نماد سازی هنری در کلام تصویری نهج البلاغه

فرهاد کاروان* / طاهره حق طلب**

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۷

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی نماد و پرداخت تصویری از معانی آن بر اساس فرهنگ نهج البلاغه و نیز بررسی تطبیقی آن با نظریه نمادسازی هنری انجام شد. روش این پژوهش در چارچوب رویکرد کیفی انجام شده است. جهت جمع آوری داده ها از طریق نمونه گیری هدفمند از نهج البلاغه، تعدادی از خطبه ها، نامه ها و حکمت های آن انتخاب شدند. برای رسیدن به این منظور، منابع پژوهشی مورد تحلیل قرار گرفتند. از آنجایی که این پژوهش بدنبال پاسخگویی به دو سوال اساسی مبنی بر این که تصویرسازی در نهج البلاغه به چه شیوه ای است؟ و تصویر در نهج البلاغه از نظر ویژگی ها و مؤلفه های آن چگونه بیان می شود؟ لذا نتایج نشان داد که نهج البلاغه توانسته است نماد را با تصویر در قالب های مختلف پردازش کند، و نیز تصویر را در قالب کلام بپروراند و به مخاطب برساند. همچنین مؤلفه های اصلی تصویر در نهج البلاغه در شش مؤلفه بیان شد و بر اساس ملاک های عینی و ذهنی مطابق نظریه پردازان روان فیزیکی نیز قابل تبیین بود. یافته ها نشان می دهد که تصویرسازی کلامی امام علی (علیه السلام) می تواند بسیاری از حقایق دینی و معارف توحیدی را در قالب محسوس و عینی به نمایش در بیاورد و بازنمایی خوبی از حقایق باشد. با توجه به موارد بررسی شده می توان گفت نهج البلاغه به خوبی توانسته است رسالت هنری خود را انجام دهد و مفاهیم، باورها و اعتقادات دینی را در قالب هنر تصویری به اذهان برساند.

واژگان کلیدی

امام علی (علیه السلام)، نهج البلاغه، نماد، نماد هنری.

*. گروه معماری، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. (نویسنده مسئول) f.karvan@iauh.ac.ir

** . استادیار، گروه روانشناسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

Haghtalab3553@yahoo.com

هرگاه نخستین و مهمترین رسالت هنرهای زیبا در زندگی انسان ارتقای روح او در مسیر دریافتن نشانه‌های زیبای الهی در هستی و لذت بردن از آنها باشد، بی‌گمان اسلام نیز در این راه گام‌های بلندتری برمی‌دارد تا این هنرها را از جمله راه‌هایی قرار دهد که بتواند پیام خود را برساند. هنر وسیله‌ای کارساز برای رساندن دین به مردم است. در واقع هنرمند سعی می‌کند با زبان تصویری از قبیل استفاده از کلمات، عبارات و آیات پیام خود را به مخاطب منتقل سازد.

تصویر در هنر، معمولاً به تجسم بصری مانند تصاویر نقاشی، خیال ذهنی حاصل از اینگونه تصاویر و بیان ادبی اطلاق می‌شود. در اصطلاح ادبی، تصویر غالباً به صورتهای توصیفی یا زبان مجازی گفته می‌شود که برای ایجاد خیال و تأثیر در ذهن خواننده به کار می‌رود (فتوحی، ۱۳۸۱: ۱۰۶). از آنجایی که تصویر، ایجاد هماهنگی و تناسب میان اندیشه و سبک است و به تبع مفهومی ذهنی و انتزاعی را برای مخاطب نشان می‌دهد (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۷)، لذا نیاز به شناسایی نوع پیام و پیام گیران، انواع تصویر، مؤلفه‌های تصویر جهت تصویرسازی است؛ و پرداختن به این مقوله نیز همواره مورد توجه هنرمندان و متخصصان این حوزه بوده است. مفهوم تجسم و بدنبال آن تصویرپردازی به شکل‌های گوناگونی از جمله شعر، پرداخت ادبی، نقوش و صورت می‌گیرد. این مطالعه این امر را میسر می‌گرداند تا بتواند بر اساس ملاک‌ها و شواهد علمی آن‌ها را در کلام امام علی (علیه السلام) که سرشار از تصاویر ادبی زنده و پویا است، تبیین نماید.

۲-۱- پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت موضوع و نیز جایگاه والای نهج البلاغه پژوهش‌های زیادی در رابطه با هنر تصویرآفرینی صورت گرفته است ولی از نظر بررسی تطبیقی با نظریه پردازان هنری موضوعی جدید است. از جمله مطالعات انجام شده می‌توان به مقالاتی چون تصویرآفرینی از مظاهر هستی در نهج البلاغه اشاره کرد. در این مقاله، نهج البلاغه بعنوان زبان تصویر با همه وجود انسان؛ عقل، حس و وجدان او معرفی می‌شود (عباسی، ۱۳۹۴). در پژوهشی دیگر، انواع تصویر در نهج البلاغه بررسی می‌شود و آن را به انواع مختلفی مثل تصویر زبانی، مجازی، جزئی، مفرد، بافتی، ساکن، متحرک، اثباتی، اتفاقی، تصویرسطح، اعماق و... تقسیم کرده است (حسومی، ۱۳۹۳). در مقاله‌ی دیگری به تأثیر خیال در ترسیم تصاویر اشاره شده است (جلیلیان و همکاران، ۱۳۹۲).

همچنین پژوهشی در زمینه هنر تصویر آفرینی در نهج البلاغه و اقسام تصویرآفرینی نیز انجام شده است (محمدقاسمی، ۱۳۸۶). هدف پژوهش حاضر بررسی نماد و پرداخت تصویری از معانی آن بر اساس فرهنگ نهج البلاغه و نیز بررسی تطبیقی آن با نظریه نمادسازی هنری است. به همین منظور ابتدا مفهوم، نماد و تصویر سازی معرفی می‌شود.

۳-۱- شیوه پژوهش

هدف از این پژوهش بررسی و تبیین موضوع نماد و تصویرسازی هنری از دیدگاه نهج البلاغه و هنر



است. لذا روش تحقیق این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و متکی بر مطالعه کتابخانه‌ای است و برای گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای مبتنی بر کتب، مقالات و نشریات استفاده شده است.

۱-۴- سئوالات پژوهش

این پژوهش، ابتدا نماد را در قالب کلام تصویری از دیدگاه نهج البلاغه بررسی می‌کند؛ سپس به چگونگی تصویرسازی در هنر و نهج البلاغه، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تصویر در نهج البلاغه می‌پردازد. به عبارتی این پژوهش به دنبال پاسخگویی به سئوالات زیر است:

- تصویرسازی در نهج البلاغه به چه شیوه‌ای است؟
- تصویر در نهج البلاغه از نظر ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن چگونه بیان می‌شود؟

۲- بحث و بررسی

اگر هنر بیان حکمت، معنویت، روحانیت و نامحسوسات در قالب ماده و محسوسات تعریف شود، آن‌چه که انسان را به سمت ادراک باطن اثر هنری^۱ هدایت می‌نماید، نماد است. نماد، علامتی است بصری که مبین مفهومی خاص است؛ خواه به صورت تصویری^۲ باشد یا به شکل کلامی و یا صورتی دیگر. تصویر و تصویرپردازی از موضوعات مورد بررسی علمی است. روانشناسان در قالب نظریه مفهوم آموزی آن را توضیح می‌دهند.

۲-۱- مفهوم سازی و نظریات آن

یکی از راه‌های برخورد انسان با پدیده‌ها و رویدادهای مختلف محیطی تمیز دادن میان آنهاست. تمیز دادن نوعی شناسایی است که بر تفاوت‌های میان پدیده‌ها یا محرک‌ها متکی است. راه دیگر برخورد انسان با محیط، دسته بندی کردن رویدادها یا محرک‌ها براساس شباهت‌های میان آنهاست. این دسته بندی یا طبقه بندی محرک‌ها یا رویدادها یادگیری مفهوم یا مفهوم سازی نام دارد. اصطلاح مفهوم نه برای نشان دادن طبقه ای از رویدادها بلکه برای مشخص کردن یک محرک یا رویداد خاص به کار می‌رود (سیف، ۱۳۹۵، ۳۶۱). بر فرایند مفهوم سازی که نهایتاً در قالب تصویر و نماد خود را نشان می‌دهد، نظریاتی حاکم است:

- نظریه کلاسیک مفهوم سازی: موارد خاص یا مصداق‌های یک مفهوم با توجه به صفت‌های تعریف کننده آن شناسایی می‌شود. یعنی اینکه یک شیء یا یک مورد در صورتی مصداق درست یک مفهوم به حساب می‌آید که دارای تمامی صفتها یا ویژگی‌های تعریف کننده آن مفهوم باشد (سیف، ۱۳۹۵، ۳۶۵).

- نظریه الگوی اصلی مفهوم سازی: در نظریه الگوی اصلی مفهوم آموزی فرض نمی‌شود که افراد مصداق‌های یک مفهوم را با توجه به صفت‌های شاخص یا تعریف کننده آن شناسایی می‌کنند، بلکه در این نظریه این گونه فرض می‌شود که افراد از یک مفهوم یک الگوی اصلی می‌سازند که بهترین معرف آن مفهوم یا آن طبقه است (اِگن و کاوچاک، ۲۰۱۲ به نقل از سیف، ۱۳۹۵).

Art - ۱

۲ - Imagination

-نظریه نمونه مفهوم‌سازی: بنا به این نظریه، افراد صرفاً یک الگوی اصلی از یک مفهوم در ذهن خود تشکیل نمی‌دهند، بلکه نمونه‌هایی از آن مفهوم را که بهترین مثال‌های آن است در ذهن ذخیره‌سازی می‌کنند. بنا به گفته مورنو^۳ (۲۰۱۰)، نمونه‌ها مثال‌های کاملاً مشخصی از طبقه یا مقوله تشکیل‌دهنده مفهوم‌اند. برخلاف الگوهای اصلی که بازنمایی‌های ذهنی به ظاهر انتزاعی هستند، نمونه‌ها مثالهایی واقعی‌اند که به وسیله افراد تجربه می‌شوند.

با بررسی و واریسی در نهج البلاغه می‌توان نمونه‌هایی از این مفهوم‌سازی‌ها را دید؛ مفاهیمی که در قالب آن نماد و تصویر شکل می‌گیرد.

۲-۲- نمادسازی

نماد بیشتر بر مفاهیم انتزاعی و برخاسته از ناخودآگاه تأکید دارد تا منطق خودآگاه و متفکرانه؛ نماد به شکلی غیرمستقیم ما را به شناخت مدلول خود هدایت می‌کند، زیرا برای بیان و تعریف مستقیم مدلول عبارت رسا و وافی وجود ندارد. نماد از تصویری محسوس و شناخته شده به امری متعالی و ناشناخته و مبهم می‌رسد، و با اینکه مفهومش بارها و بارها گشوده می‌شود، اما همچنان زنده باقی می‌ماند (کوپر^۴، ۱۳۸۰: ۱).

نمادگرایی جزو قدیمی‌ترین روش‌های بیان مفاهیم محسوب می‌شود؛ به طوری که انسان بدوی غایات مطلوب خویش را در قالب نماد بیان کرده و می‌کوشید از طریق علائم نمادین (حیوانی، انسانی، گیاهی، تلفیقی) با هم‌نوعان خود ارتباط برقرار کند. در هنرهای تجسمی، نماد، تأویل بصری از یک موضوع انتزاعی از طریق تبدیل مشخصات پویای آن موضوع به صفات ویژه شکل، رنگ و حرکت و... تعریف شده است (پاکباز، ۱۳۸۷: ۶۰۴). آنیلا ژافه^۵ در باب نمادگرایی در هنرهای تجسمی می‌گوید: تاریخ نمادگرایی نشان می‌دهد که هرچیزی می‌تواند معنای نمادین پیدا کند، مانند اشیاء طبیعی (سنگ‌ها، حیوانات و...) یا آنچه دست‌ساز انسان است (خانه، کشتی و...) و حتی اشکال تجربیدی (اعداد، دایره، ...) در حقیقت تمامی جهان یک نماد بالقوه است و انسان با گرایش طبیعی که به آفرینش نمادها دارد به گونه‌ای ناخودآگاه اشیاء یا اشکال را تغییر می‌دهد تا حالتی مذهبی یا هنری بخود بگیرند (یونگ^۶، ۱۳۸۳: ۳۵۲).

اما در چگونگی نمادگزینی دو روش عمده معرفی می‌شود:

الف. واقع‌گرایی: شیوه‌ای که هنرمند با توجه به میزان ادراک و تصور خود از موضوع، آن را به برخی جلوه‌های طبیعی ربط می‌دهد؛ در نتیجه درصدد انتخاب نقشی برمی‌آید که برای انسان شناخته شده و از طبیعت الهام گرفته شده است.

ب. انتزاعی: در این روش، هنرمند با توجه به نوع برداشت خود از موضوع، جهان بینی و ویژگی‌های زمانی و مکانی، در صدد خلق و ابداع عنصر نمادین است. به این روش هنرمند، سعی در شناخت هرچه بیشتر

۳- Moreno, R.

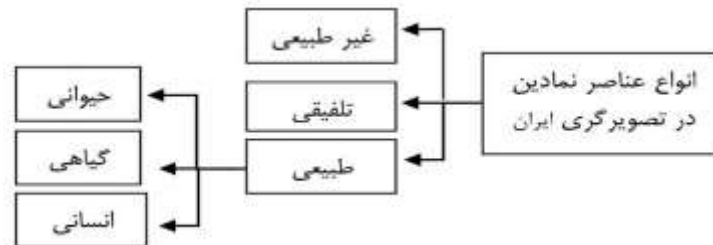
۴- Copper

۵- Aniela Jaffé

۶- Young

و دقیق‌تر ویژگی‌ها و جنبه‌های موضوع دارد تا بدین وسیله عناصر را تا حد امکان بتواند پاسخگوی ذهن و احساس هنرمند و مخاطب از موضوع باشد. این گونه است که عناصر نمادین رشد کرده و پرورش پیدا می‌کند. (کفشچیان مقدم، ۱۳۹۰: ۶۶).

جدول ۱- گونه‌های عناصر نمادین در تصویرگری (کفشچیان مقدم، ۱۳۹۰: ۶۸).



۳-۲- تصویر سازی

برای مفاهیم تصویر و تصویرسازی تعاریف گوناگونی ارائه شده و هر کدام از زاویه‌ای خاص به این موضوع جالب نگاه کرده‌اند. تصاویر ذهنی نقش بسته در ذهن ما به طور عمده حاصل دو عامل است:

- ۱) اطلاعات دریافت شده از محیط به صورت منظر ادراک شده و زمینه ساز تصویر ذهنی است.
 - ۲) خاطرات، تجربه‌ها، آرزوها و توقعات که پیوند میان انسان‌ها و محیط را زمینه‌سازی می‌کنند.
- تصویر از دیدگاه بلاغت سنتی دوسویه دارد: صورت و مفهوم. مقصود اصلی از تصویر، مفهوم آن است و صورت، ابزار توضیح و ترسیم آن مقصود و کار رسانه را انجام می‌دهد. بنابراین، صورت در خدمت مفهوم است (فتوحی، ۱۳۸۱: ۱۲۰). یکی از راه‌های برخورد انسان با پدیده‌ها و رویدادهای مختلف محیطی تمیز دادن نوعی شناسایی است که بر تفاوت‌های میان پدیده‌ها یا محرک‌ها متکی است. راه دیگر برخورد انسان با محیط، دسته‌بندی کردن رویدادها یا محرک‌ها براساس شباهت‌های میان آن‌ها یا همان مفهوم است (سیف، ۱۳۹۵: ۳۶۱).

گرچه تصویر ذهنی یک تصویر است اما به اطلاعات بصری خلاصه نمی‌شود، بلکه دربردارنده کلیه ویژگی‌های کالبدی و غیر کالبدی پدیده‌ها و مکان‌های پیرامون ما است و شامل کلیه معانی و عواطفی است که با یادآوری آن پدیده در ذهن ما تداعی می‌شود (پاکزاد، ۱۳۹۴: ۲۱۶).

۳-۲-۱- انواع تصویر

دریافت پیامهای بینایی اصولاً از دو طریق امکان پذیر است. در روش جزءبینی تصویر کلی از راه اطلاعاتی جدا از هم، جزء به جزء تصویر کلی دریافت می‌شود و تمامی پیام نیز مجموعه‌ای از اجزاء آن تلقی می‌شود. نظریه گشتالت درست بر خلاف نظریه بالاست و بر این اساس است که اول شکل کلی تشخیص داده می‌شود و سپس اجزاء آن ثبت می‌گردند.

در نگاه اول به نظر می‌رسد که بین این دو تئوری تضاد کامل وجود دارد و هریک ناقض دیگری است اما چنین نیست. این دو نظریه عکس یکدیگرند و برحسب مورد گاهی این و گاهی آن روش دیدن بر دیگری برتری دارد. انسان که گیرنده پیام است در یک واحد زمان تنها قادر است مقدار مشخصی از اطلاعات را به عنوان



کلیت یک تصویر دریافت نماید. هرآینه اطلاعات واصله بیش از آن مقدار باشد، ذهن گیرنده یا بایستی از این اطلاعات صرفنظر کند و یا به جزء بینی پردازد. (گروتز، ۱۹۸۷: ۳۱).

نگاه کلی به جهان را یک مجموعه هماهنگ دیدن، که امام (علیه السلام) با اثبات این طرز تفکر در نهج البلاغه، به اثبات وجود خدای هماهنگ کننده و مدیر و مدبر ازلی می پردازد. مانند: خطبه ۹۱ و ۱۸۵ و ۱۹۲ و ۱۸۳ و ۱۶۳ و ۱۸۶ و ۱۶۵ و ۱۶۰ ... (دشتی، ۱۳۷۹، ۶۹).

یکی از طرحهای زیبا و ارزشمند آموزشی «طرح کل نگری» است که در سراسر مباحث نهج البلاغه بچشم می خورد و اصولاً دیدگاه نهج البلاغه، یک دیدگاه جامع و کاملی است که جهان و انسان را آنگونه که هستند، و باید باشند می نگرد.

در طرح کل نگری یا تفکر سیستماتیک، نهج البلاغه جهان را یک مجموعه منظم و یک سیستم دقیق و هماهنگ می نگرد و معرفی می کند. کل نگری و تفکر سیستمیک یعنی کل مجموعه را دیدن، و به محصول عالی آن و اهداف تکاملی آن نگرستن و در رابطه با بررسی همه جوانب این نظام احسن الهی نتیجه گرفتن، بگونه ای که از قضاوت‌های تک بعدی بپرهیزیم و جهان را آنگونه که هست بنگریم (همان، ۱۳۱).

۲-۳-۲- ملاک های تصویر

زمانی که تصویر در ذهن انسان شکل می گیرد، می تواند بر اساس ملاک های مختلف، تصاویر مختلف ایجاد کند. پرداخت تصاویر در موضوعات معینی با توجه به نمادها، نگرش ها، باورها و اعتقادات صورت می گیرد. در نهج البلاغه تصاویر بر اساس نمادهای واقعی و انتزاعی شکل گرفته و حتی عناصر نمادین (طبیعی، غیرطبیعی و تلفیقی) را می توان در گونه های مختلف تصویری دید و بر این مبنا تصویر با توجه به ملاک های زیر بررسی می شوند.

جدول ۲- ملاک های تقسیم بندی و انواع تصویر

ملاک تصویر	انواع تصویر	مثال
ترکیب	بسیط - غیر بسیط	نامه ی ۳۱ (زنان) - حکمت ۴۶۵ (عمل انصار) - خطبه ی ۱۶ (تقوا)
تجسم	متحرک - غیر متحرک	خطبه ۷۳
عملکرد	مستقل - غیر مستقل	خطبه ۳۴ (ناتوانی در تصمیم گیری و متفرق بودن اندیشه و افکار و اراده یاران خود)
عمق	مرکزی - غیر مرکزی	خطبه ۱۱۹ (خود)
معنا و مفهوم	حقایق دینی، حالات و امور روحی انسان ها و امور معمول	خطبه (۱۴۷، ۱۰۸، ۲۱۱، ۱، ۹۱، ۱۹۹) - نامه (۳۱، ۱۶) - حکمت (۱۹، ۱۷۴)

تصاویر نهج البلاغه با توجه به ساختارشان به دو نوع اساسی تقسیم می‌شوند: بسیط و غیر بسیط. تصویر غیر بسیط، همان تصویری است که یک پدیده را به ذهن می‌آورد. این قول حضرت (علیه السلام) در نامه ۳۱ که درباره زنان فرمود:

فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِمْحَانَةٌ وَلَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ. زن گلی ظریف است، نه خدمتکار و کارگزار.

شنیدن نام گل، تصویر آن را در ذهن متبادر می‌کند، چنان که شنیدن نام زن نیز تصویر آن را در ذهن مجسم می‌سازد. این تصاویر، جزئی و ساده هستند.

تصویر بسیط از جمع غیر بسیطها شکل می‌گیرد. امام (علیه السلام) در حکمت ۴۶۵ می‌فرماید:

« هُمْ وَاللَّهُ رَبُّوهُمُ الْإِسْلَامُ كَمَا يُرَى الْقُلُوبُ، مَعَ غَنَائِهِمْ بِأَيْدِيهِمُ السَّبَاطُ وَالسِّنَمُ السَّلَاطُ. »

« به خدا قسم که ایشان با ثروتشان اسلام را- چون کره اسب از شیر گرفته که تربیت می‌کنند- با دست پرسخاوت و زبان‌های تیزشان تربیت کردند. »

امام (علیه السلام) عمل انصار را در پروراندن اسلام و حمایت از آن، به تربیت کره اسب تشبیه کرده‌است. و یا در جای دیگر حضرت علی (علیه السلام) در خطبه ۱۶، با قرار دادن تقوا در مقابل گناه، تابلویی زیبا در برابر چشم مخاطب قرار می‌دهد:

أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ تُمَسُّ حُمْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَخُلِعَتْ لُجْنُهَا فَتَحْتَمُّ بِهِمْ فِي النَّارِ أَلَا وَإِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلٌّ حُمْلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأَعْطُوا أَرْمَتَهَا فَأُورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَبَاطِلٌ وَلِكُلِّ أَهْلٍ فَلَيْنٌ أَمْرُ الْبَاطِلِ لَقَدِيمٌ فَعَلْ وَلَيْنَ قَلٍّ الْحَقُّ فَلَزِمْنَا وَلَعَلَّ وَلَقَلَّمَا أَذْبَرْتُ فَأَقْبِلْ.

آگاه باشید! همانا گناهان چون مرکب‌های بدرفتارند که سواران خود (گناهکاران) را عنان رها شده در آتش دوزخ می‌اندازند. اما تقوا، چونان مرکب‌های فرمانبرداری هستند که سواران خود را، عنان بر دست، وارد بهشت جاویدان می‌کنند. حق و باطل همیشه درپیکارند، و برای هر کدام طرفدارانی است؛ اگر باطل پیروز شود، جای شگفتی نیست، از دیرباز چنین بوده، و اگر طرفداران حق اندک‌اند، چه بسا روزی فراوان گردند و پیروز شوند، اما کمتر اتفاق می‌افتد که چیز رفته بازگردد.

در این خطبه، مفهوم تقوا در قالب تصویری بسیط به نمایش در می‌آید.

تصویر خیالی بر اساس ثابت بودن و یا جاری بودن به دو نوع کلی تصویرهای ثابت یا غیر متحرک و متحرک طبقه بندی می‌شوند. امام (علیه السلام) در خطبه ۷۳ می‌فرماید:

جَعَلَ الْصَبْرَ مَطِيَّةَ نَجَاتِهِ وَالتَّقْوَى عُلَّةً وَقَاتِهِ.

صبر و شکیبایی را مرکب نجات خود قرار دهد، زاد و توشه مرگش را تقوا بداند.



۲-۳-۲-۳- عملکرد:

تصویر، گاهی به فعالیتی مستقل اشاره می‌شود و گاهی به اینکه مستقل نمی‌توان عمل کرد..
حضرت (علیه السلام) در خطبه ۳۴، برای اثبات ناتوانی در تصمیم‌گیری و متفرق بودن اندیشه و افکار و اراده یاران خود، آنان را به شتران بی‌ساربان تشبیه می‌کند:

مَا أَنْتُمْ إِلَّا كَالْبِلِّ صُلَّ رُعَاتُهَا فَكُلَّمَا جُمِعَتْ مِنْ جَانِبٍ انْتَشَرَتْ مِنْ آخَرٍ.

شما به سان شترانی هستید که ساربان گم کرده باشند؛ از هر سویی که فراگرد آیند، ازجانبی پراکنده می‌شوند.

۲-۳-۲-۴- عمق:

حضرت در بیان خود گاهی به عمق مفهومی و یا مرکزیت محور می‌پردازند گاهی آن را در بیان سادگی مطرح می‌کنند. در خطبه‌ی زیر محوریت اسلام مطرح می‌شود.

حضرت (علیه السلام) در خطبه ۱۱۹، خود را به قطب آسیاب تشبیه می‌کند و می‌فرماید:
«وَأَنَا أَقْطَبُ الرَّحَى تَدُورُ عَلَيَّ وَأَنَا بِمَكَانِي فَإِذَا فَارَقْتُهُ اسْتَحَارَ مَدَارُهَا وَاضْطَرَبَ نُفَالُهَا».

در حالی که من همچون محور سنگ آسیاب و قطب این گردونه‌ام و باید در مرکز خود استوار باشم تا همه امور پیرامون من جریان و گردش داشته‌باشد، و اگر از مرکز خود دور شوم، نظام امور گسیخته می‌شود، و بنیان حکومت سست و لرزان می‌شود.

۲-۳-۲-۵- معنا و مفهوم:

از آنجایی که هنرمند قادر است بر هر دو سطح خودآگاه و ناخودآگاه بر مخاطب تأثیر گذارد؛ و این انتقال معنا از طریق زبان ممکن است، برای انتقال آن نیاز به زبانی مشترک با مخاطب دارد. این زبان مشترک به سه شکل قابل تعریف است: طبیعت، رخدادهای مستدل و فرهنگ. (افتخارزاده، ۱۳۹۲: ۳۵۲).

در نهج البلاغه نیز حقایق دینی بسیاری را می‌توان سراغ گرفت که با توصیفاتی مادی و محسوس و در قالب‌هایی زنده مجسم به نمایش درآمده‌اند. در کلام حضرت امیر (علیه السلام) مفاهیم مختلف تصویرسازی از حقایق دینی (دین، غیب، انتقام الهی، تقوا، دعا، نماز، گناه)، حالات و امور روحی انسان‌ها (غضب، آرزو، کینه) و طبیعت (آسمان، کوه، ابر، زمین) به تصویر کشیده شده و انواع مختلفی از تصاویر خلق شده‌است.

جدول ۳- نمونه هایی از تصویرسازی بر اساس معنا و مفهوم در نهج البلاغه

واژه	تصویر	منبع
دین	در نقش «رسمانی» می بینیم که بشریت را از چاه گمراهی و ضلالت نجات می دهد.	الْحَدَمُ فِيهَا خَيْلُ الدِّينِ... (خطبه ۲)
غیب	همچون «برده هایی» ترسیم شده که علم الهی آنها را یک به یک می شکافد.	خَرَقَ عِلْمُهُ بَاطِنَ غَيْبِ الْمُنْثَرَاتِ (خطبه ۱۰۸)
انتقام الهی	همچون داسی به نمایش درآمده که علف های هرزه انسان های ستم پیشه را درو می کند.	وَ اخْتَصَدَ مِنَ اخْتَصَدَ بِالْإِنْقِمَاتِ (خطبه ۱۴۷)
تقوا	چونان باران حیات بخشی مجسم می شود که گشتزار وجود انسان ها را سیراب می سازد.	لَا يَهْلِكُ عَلَى التَّقْوَى سُبْحٌ أَصْلٌ وَ لَا يَطْمَأُ عَلَيْهَا زَرْعٌ قَوْمٍ (خطبه ۱۶)
دعا	در نقش کلید گنج های خداوند.	خَلَّلَ فِي يَدَيْكَ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِهِ (نامه ۳۱)
نماز	مانند باغبانی، برگ های پاییزی گناه را از درخت وجود انسان می زداید.	وَ إِنِّهَا لَتَحْتَ الدُّنُوبِ حَتَّ الْمَوْزِقِ (خطبه ۱۹۹)
گناه	همچون اسبی سرکش ترسیم می شود که سوار خود را عنان گسیخته در آتش می افکند.	أَلَا وَ إِنِّ الْخَطَايَا عَيْلٌ تُشَسُّ جَمَلٌ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ خُلِعَتْ لِحْمُهَا فَتَقَعَّتْ بِهِمْ فِي النَّارِ (خطبه ۱۶)
آرزو	در نقش اسبی تصویر می شود که اگر مهارش را رها کنند سوارش را به کام مرگ می فرستد.	مَنْ خَرَى فِي عَنَانٍ أَمَلَهُ عَثَرَ بِأَخْلِيهِ (حکمت ۱۹)

واژه	تصویر	منبع
غضب	حیوانی که دندانهایش را برای دریدن طعمه تیز کرده است.	مَنْ أَحَدُ سَنَانِ الْعُصْبِ لِلَّهِ قَوَى عَلَى قَتْلِ أَشِدَّاءِ الْبَاطِلِ (حکمت ۱۷۴).
تقوا	مرکبی رام که سواره‌اش را به بهشت رهنمون می‌سازد و درمقابل، گناهان را به صورت اسب‌های سرکشی که افسارگسیخته، سواران خود را وارد آتش می‌کنند.	أَلَا وَ إِنَّ الْخَطَايَا خَيْلٌ شَمْسُ حَمَلٍ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ خَلَعَتْ لِحْمَهَا فَتَفَحَّطَتْ بِهَمٍّ فِي النَّارِ أَلَا وَ إِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذَلَّلَ حَمَلٌ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأَعْطَوْا أَرْزَنَهَا فَأُورِدَتْهُمْ الْجَنَّةَ. (خطبه ۱۶)
کینه	کینه عایشه نسبت به حضرت را همچون دیگ آهنگری که به جوش آمده‌است. خدایا دشمنی پنهان آشکار شد و دیگ کینه‌ها به جوش آمد.	اللَّهُمَّ قَدْ صَرَخَ مَكُونُ الشَّنَانِ وَ جَاشَتْ مَرَاكِلُ الْأَضْغَانِ. (نامه ۱۵)
زمین	زمین را بر روی امواج پرهیجان و دریا‌های مملو از آب قرار داد...»	«كَيْسَ الْأَرْضِ عَلَى مُؤَرِّ أَمْوَاجٍ...» (خطبه ۹۱)
آسمان	هفت آسمان: آسمان پایین را همچون موج مهار شده‌ای قرار داد و آسمان برترین را همچون سقفی محفوظ و بلند. بی آن که ستونی برای نگهداری آن باشد و نه میخ‌هایی که آن را ببندد. سپس آسمان پایین را به وسیله کواکب و نور ستارگان درخشنده، زینت بخشید و چراغی روشنی بخش و ماهی نورافشان در آن به جریان انداخت، در مداری متحرک و سقفی گردان و صفحه‌ای جنبنده.»	فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ جَعَلَ سُفْلَاهُنَّ مُوجًا مَكْفُوفًا وَ عَلَيَاهُنَّ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ سَمَكًا مُرْمُوعًا بِغَيْرِ غَمٍّ يَدْعُمُهَا وَ لَا دَسَارَ يُنْظِمُهَا ثُمَّ رَزَقَهَا بِرِزْقَةِ الْكَوَاكِبِ وَ ضِيَاءِ الثُّوَابِ وَ أُجْرَى فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَضِيًّا وَ قَمَرًا مُبِيرًا فِي فَلَكٍ دَائِرٍ وَ سَقْفٍ سَائِرٍ وَ رَقِيعٍ مَائِرٍ ... (خطبه ۱)



واژه	تصویر	منبع
کوه	کوه‌ها را از جاهای پست و صاف زمین برافراشت و پایه‌های آنها را در درون و اعماق زمین فرو برد و قله‌های آنها را بسیار بلند قرار داد و نوک آنها را طولانی ساخت و آنها را تکیه گاه‌ها و ستون‌های زمین و همانند میخ‌های پابرجا در زمین استوار کرد، از این رو با داشتن حرکت آرام گرفت تا ساکنان خود را از لرزش و سقوط و خرابی و فساد نکه دارد.	وَ جَبَلٍ جَالِمِدًا وَ تُشَوِّرُ مَثُومًا وَ أَطْوَادَهَا فَأَرْسَلَهَا فِي مَرَاسِبِهَا وَ أَلَزَمَهَا قَرَارَهَا فَتَنْصُتُ رُؤُوسُهَا فِي الْمَوَا وَ رَسَتْ أَصْوُعُهَا فِي الْمَاءِ فَأَنْهَدَ جَنَاحَهَا عَنْ سُهْوِهَا وَ أَسَاخَ قَوَاعِدَهَا فِي مَثُونِ الْأَطَارِقِ وَ مَوَاضِعِ الْأَصَابَةِ فَأَشْهَقَ قِلَاقِمًا وَ أَطَالَ الْأَشَارَةَ وَ جَعَلَهَا بِالْأَرْضِ عِمَادًا وَ أَرَزَهَا فِيهَا أَوْثَادًا فَسَكَنَتْ عَلَى خَرَكِهَا مَنْ أَنْعَمَ بِأَهْلِهَا أَوْ تَسِيخَ بِحِمْلِهَا أَوْ تَزُولَ عَنْ مَوَاضِعِهَا ... (خطبه ۲۱۱)
ابر	هنگامی که ابرها سینه بر زمین نهادند و آب‌های فراوان (و سنگینی) را که حمل می‌نمودند فرو گذاردند، خداوند به وسیله آن در زمین‌های خشک و بی‌گیا، نباتات فراوانی رویانید و از دامنه کوه‌های خشک، سبزه بسیار خارج ساخت.	«قَلَمَّا أَلْقَتْ السَّحَابُ بَرَكِي بَوَائِيهَا وَ بَعَاغَ مَا اسْتَقَلَّتْ بِهِ مِنَ الْعَبِّ وَ الْمَحْمُولِ عَلَيْهَا أُخْرِجَ بِهِ مِنَ هَوَامِرِ الْأَرْضِ النَّبَاتُ وَ مِنَ رُغْرِ الْجِبَالِ الْأَعْشَابُ.» (خطبه ۹۱)



با بررسی مفاهیم و جداول فوق می‌توان گفت، که چگونه نهج البلاغه توانسته است نماد را با تصویر در قالب‌های مختلف پردازش کند، و نیز تصویر را در قالب کلام پیروارد و به مخاطب برساند. به عبارتی نوعی تداعی روانشناسانه‌ای را برای ارسال پیام دینی انجام دهد.

۲-۳-۳- ویژگی‌های تصویر

رویکردهای مختلفی درباره مطالعه کیفیت تصویر وجود دارد. لوتیان (۱۹۹۹) به تمایز میان رویکردهای عینی و رویکردهای ذهنی اشاره کرده است. در رویکردهای عینی، کیفیت بصری به سان امری ذاتی در منظر دیده می‌شود و در رویکردهای ذهنی، کیفیت بصری به نگاه مشاهده‌گر ارتباط می‌یابد (اگنس ای. ون دن برگ، ۲۰۱۲: ۶۲) به عبارتی، معنی اشیاء برای شخص ادراک کننده همانند یک فیدبک^۷ یا پس‌خوراند است که در چگونگی سازمان‌یابی ادراک او اثر می‌گذارد. (ایروانی، ۱۳۸۰: ۱۳۶).

بر اساس نظریه‌ی ادراکی گشتالت، برای شکل‌گیری یک مفهوم، شکل یا تصویر قواعد و اصولی حاکم است: آیا تصویر بر اساس شباهت بین امور شکل می‌گیرد؟ یا بر اساس مجاورت؟ آیا تصویر ساده ادراک می‌شود؟ تصویر در چه شکل و زمینه‌ای دریافت می‌شود؟ پاسخ این سؤالات بیانگر چگونگی تشکل ادراکی فرد بر اساس ویژگی‌های تصویر است (سیف، ۱۳۹۵: ۱۵۹).



۲-۳-۴- مؤلفه‌های تصویر

تصویرپردازی در اصطلاح به معنای صورت جسمانی دادن به امور معنوی و غیر مادی است. یا به عبارت دیگر، امور مجرده را به صورت مادی و محسوس و ملموس شناساندن و لباس مادی بر اندام آنها پوشانیدن است (محمدقاسمی، ۱۳۸۶: ۱۷۴). تصویرپردازی برای عینی نمودن و ملموس کردن مفاهیم ذهنی و انتزاعی به کار می‌رود. تصویرپردازی هنری به آثار ترنر بر می‌گردد که آن را در قالب عناصر، سازماندهی و زیبایی شناسی بررسی می‌کند (کاپن^۸، ۱۹۹۹: ۱۰۳).

از جمله شیوه‌های بدیعی که در نهج البلاغه برای حیات بخشیدن به معانی و زنده جلوه دادن مفاهیم به کار گرفته شده شیوه تصویرآفرینی است. در پرتو این شیوه، بسیاری از حقایق دینی و معارف توحیدی در قالب‌هایی محسوس و عینی به نمایش درآمده‌اند و موضوع‌های معنوی و روحی و حالات نفسانی جان گرفته و بر پرده نمایش ظاهر شده‌اند (محمدقاسمی، ۱۳۸۶: ۱۶۷). و از آنجایی که تصویر سازی بر اساس مؤلفه‌های تصویر شکل می‌گیرد. عمده‌ترین این مؤلفه‌ها در جدول زیر آمده‌است.

جدول ۴- مؤلفه‌های تصویر در نهج البلاغه

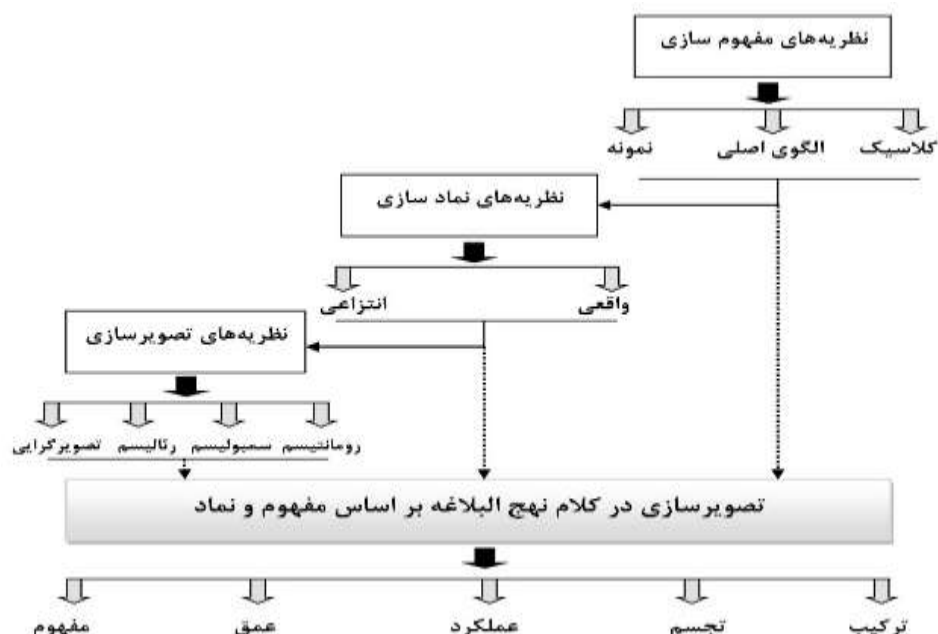
مؤلفه های تصویر	
بافت	اندیشه‌ی دینی و بیان اهداف دینی، تربیتی و اخلاقی
حقیقت	بازنمایی از حقیقت
تخیل	تحریک کننده خیال مخاطب
عاطفه	تأثیرگذاری معنا بر جان و دل مخاطب
زبان	زبان تصویر هنری
تناسب و نظم	ریتم یا آهنگ

بر اساس جدول فوق می‌توان گفت که کلام امام (علیه السلام) بر مبنای بافت یا شکل اصلی پیام، عنصر نمادی واقعیت یا ذهنی بودن، روح و روان حاکم بر آن ارائه می‌شود، و نشانی از یک تصویر پردازی هنری در قالب عناصر نمادی، سازماندهی و نظم و زیبایی است.

۳. نتیجه

بر اساس نتایج حاصل از تحلیل و بررسی سوال پژوهشی، مبنی بر این که تصویرسازی در نهج البلاغه به چه شیوه‌ای است؟ می‌توان گفت که تصویر و تصویرآفرینی؛ پرداخت مفهومی از معانی با تعبیری زنده و احساس برانگیز است، که این مهم با هنر و فنون هنری به نمایش در می‌آید. نهج البلاغه نیز با زبان تصویر با همه وجود انسان؛ عقل، حس و وجدان او سخن گفته است و از این روش برای انتقال هرچه بهتر و گویاتر پیام‌های آسمانی و معارف توحیدی بهره گرفته‌است.

^۸ Capon, David Smith



در واقع در هر اثر تجسمی، هنرمند نحوه نگارش خود را به موضوعی خاص به تصویر می‌کشد و مجموعه پیام‌های تصویری، باعث ارتباط بصری می‌شود. و مخاطب به سهم ادراک، فرهنگ و دانش خود با اثر ارتباط برقرار می‌کند. به عبارتی، هنرمند با توجه به میزان ادراک و تصور خود از موضوع، آن را به برخی جلوه‌های طبیعی ربط می‌دهد و یا با توجه به نوع برداشت خود از موضوع، جهان‌بینی و ویژگی‌های زمانی و مکانی، در صدد خلق و ابداع عنصر نمادین است. کلام امام علی (علیه السلام) به عنوان یک منبع دینی سرشار از تصاویر ادبی زنده و پویا است که فضایی با قابلیت درک حسی را برای مخاطبان ایجاد کرده است.

بهراتی چگونگی دریافت تصویر و شکل‌گیری آن در قالب دو دیدگاه جزءینی و گشتالت در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته و براساس آن تصویر در ذهن انسان شکل می‌گیرد. نهج البلاغه توانسته است نماد را با تصویر در قالب‌های مختلف پردازش کند، و نیز تصویر را در قالب کلام بپروراند و به مخاطب برساند. به عبارتی نوعی تداعی روانشناسانه‌ای را برای ارسال پیام دینی انجام دهد. همچنین تصاویر در نهج البلاغه بر اساس ملاک‌های ترکیب، تجسم، عملکرد، عمق، و معنا و مفهوم با ذکر موارد موردی شناسایی شدند. بر اساس این دسته‌بندی‌ها تصویر ابعاد مختلفی دارد و حتی می‌تواند محتوا و مضامین خاصی را دربر بگیرد. به عنوان مثال تصویر بر اساس حقایق دینی، حالات روحی آدمی و حتی امور طبیعی نیز پرداخت شده است.

در تحلیل سؤال پژوهشی مبنی بر این که تصویر در نهج البلاغه از نظر ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن چگونه بیان می‌شود؟ می‌توان گفت که ارزیابی تصویر در دو دیدگاه مهم عینی و ذهنی بحث شده و تصویر از جنبه‌های مختلفی مورد نقد قرار گرفته است. بر اساس پژوهش‌های انجام شده ترکیبی محتاطانه از رویکردهای روان‌فیزیکی و روان‌شناسانه، ممکن است مبنایی کارآمد، قابل اعتماد و معتبر برای ارزیابی کیفیت تصویر به دست دهند. لذا ملاک‌های ارزیابی تصویر در نهج البلاغه دقیقاً بر مبنای همان قوانین ادراکی در

روانشناسی است. بر این اساس تصویر در نهج البلاغه بر مبنای ملاک‌های عینی (تنوع و گوناگونی تصویرها، فشردگی و تراکم تصویرها، پیوستگی و بالندگی در تصاویر) و نیز ملاک‌های ذهنی (میزان اثرگذاری آن) قابل بررسی است.

همچنین مؤلفه‌های اصلی تصویر در نهج البلاغه بیان شد و در شش مؤلفه قابل تبیین است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تصویر می‌تواند بسیاری از حقایق دینی و معارف توحیدی را در قالب محسوس و عینی به نمایش دریاورد و بازنمایی خوبی از حقایق باشد. مؤلفه‌های کلام تصویری امام (علیه السلام) نشان می‌دهد که چگونه بر مبنای بافت یا شکل اصلی پیام، عنصر نمادی واقعیت یا ذهنی بودن، روح و روان حاکم بر آن شکل گرفته، و نشانی از یک تصویر پردازی هنری و بیانگر عناصر نمادی، سازماندهی و نظم و زیبایی است.

با توجه به این که هنر وسیله‌ای کارساز برای رساندن دین به مردم است و هنرهای زیبا در زندگی انسان مسلمان شکل گرفته لذا نهج البلاغه نیز به خوبی توانسته است این رسالت را انجام دهد و مفاهیم، باورها و اعتقادات دینی را در قالب هنر تصویری به اذهان برساند.



منابع

- نهج البلاغه، سید رضی، ۱۳۷۸ ش، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: تاهور.
۱. افتخارزاده، ساناز، ۱۳۹۲ ش، *از آشوب ادراک تا شناخت معماری: نظریه‌ای نوین برای آفرینش معماری انسان مدار بر اساس قوانین آشوب*، تهران: علم معمار رویال.
 ۲. اگنس ای، ون دن برگ؛ جودیت آی، ام، دگروت، ۲۰۱۲ م، *مفاهیم پایه در روان‌شناسی محیطی*، ترجمه: سپیده برزگر، آناهیتا شهپری، تهران: کتاب فکرنو.
 ۳. ایروانی، محمود، ۱۳۸۰ ش، *روان‌شناسی احساس و ادراک*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
 ۴. پاکباز، رویین، ۱۳۸۷ ش، *دایره‌المعارف هنر (نقاشی، پیکره‌سازی و هنرگرافیک)*، تهران: وزارت فرهنگ معاصر.
 ۵. پاکزاد، جهان‌شاه، ۱۳۹۴ ش، *الغای روانشناسی محیط برای طراحان*، تهران: انتشارات آرمانشهر.
 ۶. دشتی، محمد، ۱۳۷۹ ش، *طرح‌های آموزشی نهج البلاغه*، قم: نشر موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام).
 ۷. سیف، علی اکبر، ۱۳۹۵ ش، *روانشناسی پرورشی*، تهران: انتشارات آگاه.
 ۸. کاپن، دیوید اسمیت، ۱۹۹۹ م، *مبانی نظری معماری (۲)*، مترجم: علی یاران، تهران: انتشارات علمی دانشگاه آزاد اسلامی.
 ۹. کوپر، جی، سی، ۱۳۸۰ ش، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه: ملیحه کرباسیان، تهران: نشر فرشاد، چاپ اول.
 ۱۰. گروتز، یورگ، ۱۹۸۷ ش، *زیبایی‌شناسی در معماری*، ترجمه جهان‌شاه پاکزاد، مهندس عبدالرضا همایون، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
 ۱۱. یونگ، گوستاو، ۱۳۸۳ ش، *انسان و سمبل‌هایش*، تهران: جامی.
- مقاله‌ها
۱۲. جلیلیان، مریم؛ خاقانی اصفهانی، محمد؛ زرکوب، منصوره، ۱۳۹۲ ش، «بازتاب هنر تصویر بر سبک نامه‌های امام علی به معاویه»، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، سال اول - شماره ۴، ص ۱۸-۱.
 ۱۳. حسومی، ولی الله، ۱۳۹۳ ش، «انواع تصویر در نهج البلاغه»، *پژوهش نامه علوی*، پژوهشگاه

- علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره دوم، ۷۷-۴۹.
۱۴. سیدی، سیدحسین، ۱۳۸۷ش، مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن، *فصلنامه اندیشه دینی*، پیاپی ۲۷، صفحات ۱۰۵-۱۱۶.
۱۵. عباسی، آزاده، ۱۳۹۴ش، «تصویرآفرینی از مظاهر هستی در نهج البلاغه»، *فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های نهج البلاغه*، سال پانزدهم، پاییز ۱۳۹۵، شماره ۵۰، ۹-۲۹.
۱۶. فتوحی، محمود، ۱۳۸۱ش، «تصویر خیال»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)*، دوره ۴۵، شماره ۱۸۵، ص ۱۰۳-۱۳۳.
۱۷. کفشچیان مقدم، اصغر؛ مریم، یاحقی، ۱۳۹۰ش، «بررسی عناصر نمادین در نگارگری ایران»، *فصلنامه علمی-پژوهشی باغ نظر*، شماره نوزدهم، سال هشتم، ص ۶۵-۷۶.
۱۸. محمد قاسمی، حمید، ۱۳۸۶ش، «هنر تصویر آفرینی در نهج البلاغه»، *فصلنامه علمی تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۸۶، ص ۱۹۱-۱۶۷.



فصلیه محکمه

دراسات فی نهج البلاغه

السنة العشرون / الخريف عام ١٤٤٣ / العدد ٧٠

شأبا : ١٧٣٥ - ٨٠٥١

صاحب الامتياز : مؤسسه النهج البلاغه الدولي

المدير المسؤول : سيد جمال الدين دين پرور

رئيس التحرير : محمدجواد ارسطا

هيئه التحرير (حسب ترتيب الحروف):

استاذ مشارك في جامعه طهران	محمدجواد ارسطا
استاذ في جامعه طهران	احمد بهشتي
استاذ في جامعه طهران	منصور پهلوان
استاذ في جامعه طهران	جليل تجليل
استاذ في جامعه شيراز	سيد محمد مهدي جعفري
استاذ في جامعه شهيد بهشتي	احمد خاتمي
استاذ في جامعه فردوسي	محمد مهدي ركني
استاذ في جامعه شهيد بهشتي	سيد مصطفى محقق داماد
استاذ في جامعه طهران	مجيد معارف
استاذ في جامعه كاشان	عبدالله موحدى محب

التقويم العلمى: حجت الله شيرمحمدى

مترجم اللغة العربيه : على رضا محمدرضايى / مترجم اللغة الانجليزيه: ماندانا محمدى كلاهدوز

مدير التحرير: محمدحسين محامد

العنوان: قم، ساحه الشهداء، شارع الحجتية، مؤسسه النهج البلاغه الدولي

هاتف: ٣٧٧٣٦٤٤٠ - ٠٢٥ - ٩٨ +

الموقع الالكتروني: www.nahjmagz.ir

البريد الالكتروني: nahjmagz@gmail.com

الملخص

كلمة "الاخلاق" جمع الخلق، تدلّ على خصائص الانسان النفسية . و "التساؤل" يعني السؤال وهو متجذر في الفكرة الإنسانية ويعالج في أخلاقيات الفكرة تحت الأخلاق التطبيقية. فيعتبر التساؤل من وجهة نظر الإمام علي (عليه السلام)، من مؤشرات تدلّ على مدى تواجد الناس على الساحة وإحساسهم بالمسؤولية تجاه مشاكل المجتمع.

على الرغم من أهمية تأثير مؤشر التساؤل على تطور المجتمع ، فإن كيفية مراعاة المعايير الأخلاقية في عملية التساؤل تحدد الدور البناء أو الهدام للتساؤل في ذلك المجتمع. فإن أخلاق التساؤل بمعنى مراعاة القواعد الأخلاقية في عملية الاستجواب، تعتبر في وجهة نظر الام علي (عليه السلام) من الشروط الضرورية لاسعاد المجتمع ونموه وتطوره. للتساؤل القائم على الأخلاق خلفية تاريخية طويلة في النصوص والمصادر الدينية والإسلامية .

الغرض من هذه الدراسة هو دراسة مكانة التساؤل القائم على الأخلاق. يكون منهج الدراسة هو التحليل المضموني النوعي للعينات المتخذة من خطاب الإمام علي (عليه السلام) بما في ذلك: محاضرات وخطب ورسائل وكلمات قصيرة واردة في نهج البلاغة و المصادر الأخرى ذات الصلة بالإمام علي (عليه السلام).

تدل النتائج المكتسبة من جراء التحليل المضموني النوعي للنصوص المدروسة على أن نموذج التساؤل القائم على الأخلاق من وجهة نظر الإمام علي (عليه السلام) يقوم على ثلاثة محاور رئيسية:

(١) خصائص السؤال (بما في ذلك من الأسئلة الاستكشافية والأسئلة الهادفة

*. من طلبة الدكتوراه في علوم و معارف نهج البلاغة، جامعة پیام نور، وحدة جنوب طهران. mkaffashan@yahoo.com

**. استاذ مشارك قسم الفلسفة، كلية الالهيات، جامعة پیام نور، وحدة جنوب طهران akhlaghimarziye37@gmail.com

***. جامعة پیام نور، وحدة جنوب طهران. delshadtehrani@gmail.com

، بالإضافة إلى الاهتمام بكمية ونوعية الأسئلة
(٢) خصائص السائل والمتسائل (الاولى تشمل الفهم والمعرفة والانتهازية
والشجاعة ؛ وخصائص المتسائل بما في ذلك من كونه أهل التذكر متلهفا للإجابة
والتساؤل.

(٣) نتائج ومكتسبات الاستجواب (بما في ذلك المنح الدراسية واكتساب
المعرفة والتنوير والوعي والتطور.

الكلمات المفتاحية:

التسائل، اخلاق الفكرة، نماذج التسائل، كلام الامام على عليه السلام، نهج البلاغة.

الرقابة علي المسؤولين في الحكومة الإسلامية في نهج البلاغة في ضوء نموذج قائم على النظام والتفسير

حيدر سهرابي*

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٩/١١ تأريخ القبول: ٢٠٢١/٠٦/٠٩

الملخص

الأرضية والغرض: تعتبر المراقبة على ما يقوم به المسؤولون والموظفون الحكوميون من الأدوات المهمة لسلامة المجتمع وتطوره. قد ورد هذا الموضوع في أشكال مختلفة مثل الرسائل والخطب والمواعظ والأحاديث الحكيمة لأمير المؤمنين (عليه السلام) في نهج البلاغة وبعض الكتب الأخرى. فنعالج في هذه الدراسة، المراقبة على المسؤولين والموظفين الحكوميين في نهج البلاغة. المنهج في هذه المقالة هو المنهج النوعي الذي يقوم على البنى و التفسير. ففي هذا الصدد، تم استخراج المعلومات الأولية باستخدام وثائق صالحة مثل نهج البلاغة، ثم تم استخلاص واستنتاج المفاهيم المتعلقة بمراقبة شؤون المسؤولين الحكوميين بالتحليل المضموني. تشير النتائج إلى أن علياً (عليه السلام) في حياته وسيرته الإدارية يعتبر انتخاب المدراء أكثر كفاءة في مناصب رئيسة والمراقبة المفتوحة لأنشطة المسؤولين من المبادئ المهمة لمراقبة أنشطة المسؤولين الحكوميين. إن تحقيق هذه القضية المهمة يعتمد على اختيار مراقبين ملتزمين وجديرين بالثقة يهتمون بمصالح المجتمع الإسلامي. تلعب الرقابة المباشرة والعمل الحاسم ضد المسؤولين المخالفين دوراً مهماً في حسن سير النظام الحكومي. تدل النتائج على أن للمراقبة على سلوك المسؤولين الحكوميين دوراً مهماً في حمايتهم وصيانتهم الفردية والاجتماعية.

إن الاهتمام بقضايا مثل المراقبة الذاتية، والاعتراف بالمسؤوليات بشكل صحيح، وتقديم التغذية الراجعة في الرقابة للمسؤولين يؤثر في تحسين أدائهم. وبحسب نتائج البحث فإن الإجراءات الوقائية هي العنصر الأهم في تعيين المسؤولين واختيار الأكفاء.

الكلمات المفتاحية

الرقابة، الاعمال، المسؤولون الحكوميون، نهج البلاغة، الامام علي (عليه السلام).

*. استاذ مساعد بكلية العقيدة السياسية، قسم المعارف الاسلاميه، جامعة امين للعلوم الشرطية، طهران، ايران
heydarsohrabi@alumni.ut.ac.ir

الملخص

نهج البلاغة هو ثاني تراث مكتوب ومصدر للمعرفة في نظام التعاليم الإسلامية. هذا العمل القيم، بالإضافة إلى وظيفته الأيديولوجية المرتبطة بموضوعاته الحكمية، له أيضاً وظيفة أدبية بسبب جلالته تعبيره. الميزة الأخيرة هي نتائج عدة مكونات، بما في ذلك استخدام أفعال مزيدة للتعبير عن المعاني المناسبة لمقتضى الحال، بحيث نرى التكرار والتعدد لها أكثر من أربعة آلاف مرة في ابوابها الشائعة والمعاني المختلفة. لأن للفعل كعنصر رئيسي وأساسي في بنية اللغة العربية مع الانتقال من صيغة المجرى إلى الابواب المزيدة، التي شرحت في علم الصرف بالتفصيل، معاني جديدة بحيث تؤدي إلى اتساع عالم المعنى. المقال هذه بعنوان « دراسة معاني الأفعال المزيدة (ابواب: التفاعل، التفاعل، الافتعال و الاستفعال) في نهج البلاغة » دراسة نظرية عالجت أمثلة الأفعال المزيدة المستخدمة في هذا الكتاب بالمنهج الوصفي التحليلي، باستخدام المصادر المعجمية وشروحات نهج البلاغة من حيث المعاني التطبيقية. توصل الباحث من خلال معالجة البيانات إلى أن الأفعال المزيدة المستخدمة في نهج البلاغة تطابق بشكل كامل مع مقتضى الحال وتفي بأغراض الخطب والرسائل والكلمات القصيرة، وتدل بوضوح على قدرة اللغة العربية في إنتاج المعاني الجديدة والمتنوعة تنبثق من جذر واحد وتدل على تطور واتساع في المعنى.

الكلمات المفتاحية:

نهج البلاغة، الأفعال المزيدة، المعاني التطبيقية، التفاعل، التفاعل، الافتعال، الاستفعال.

العدالة كمفهوم دوار وعاكس في الجسم الاجتماعي للمنظمة (بناء على الخطبة ٢١٦ من نهج البلاغة)

وحيدر رضا حلوانيتها *

تأريخ القبول: ٢٠٢١/١١/٢٨

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٠/١٢/١٠

الملخص

العدل مفهوم تفاعلي. لكن النظرة الشائعة في أدبيات العدالة التنظيمية هي وجهة نظر أحادية البعد، حيث كان المرؤوسون دوماً في مكانة إدراكية يأترون بأوامر المسؤولين الذين يقعون دوماً في مكانة الأمرين. وبحسب وجهة نظر الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، فإن هناك احتمال أن ينتهك المرؤوسون حقوق الرؤساء فيؤدي إلى الشعور بالظلم فيهم وفقد العدالة. نحاول ببحث نوعي، باستخدام التحليل المنطقي، القائم على مبادئ التأويلية النسبية، شرح هذا التصور والطبيعة الدورانية لمفهوم العدالة، والتي ورد ذكرها في الخطبة ٢١٦. تم اختيار الخطبة كنص ودمجها مع نظريات الإدارة كأفق للمحلل لتفسير النص. من خلال العودة باستمرار إلى النص الأصلي ومقارنة المتلقيات بشرحي ابن ميثم وابن أبي الحديد، جرت محاولة للامتناع عن التفسير بالرأي. تدلّ النتائج على أن تصور العدالة للرؤساء هو هيكل تم إهماله في أدبيات العدالة التنظيمية. بالإضافة إلى ذلك، فإن تصور العدالة هو مفهوم متناوب بين الإدراك والسلوك يتراوح بين المرؤوسين والرؤساء، مما يؤثر على المراقبين. يؤثر أيضاً على اجواء المنظمة. والمبادر لهذا الجو داخل المنظمات هو رؤسائهم وتصوراتهم. فإن أفضل نقطة للتدخل لإدارة هذه الدورة (على عكس الاتجاه الراهن، الذي كان يركز على إدارة سلوك الرؤساء وتصورات المرؤوسين) هي تصورات الرؤساء في هذا الصدد، والتي يمكن ادارتها بالتمركز على معايير في مرحلة الاختيار، والتدريب، وترقية المدراء والمراقبة للمنظمات بطريقة إيجابية ولتعزيز مفهوم العدالة في المنظمة.

الكلمات المفتاحية

نهج البلاغة، العدالة التنظيمية، ادراك العدالة، الصفة الدورانية، اجواء العدالة،

halvaeiha@gmail.com

*. دكتوراه جامعة العلامة الطباطبائي، كلية الإدارة والمحاسبة (الكاتب المسئول)

ابعاد التأويل في نهج البلاغة

طاهرة نوري* / مهدي مطيع** / محمد مرادي***

تأريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٩/٢٦

تأريخ القبول: ٢٠٢٠/١٢/١٤

الملخص

يعتبر «التأويل» من المصطلحات الهامة في فهم المعارف القرآنية. قال النبي الأكرم ﷺ في رواياته، أنا «صاحب التنزيل» والامام علي عليه السلام «صاحب التأويل». ونظراً لاختلاف معاني هذه الكلمة واتساعها عند الخبراء، فمن الضروري تحليل كلام الإمام علي عليه السلام. فلهذه الضرورة، تم في هذه الدراسة، تحليل كلمة «التأويل» والراسخين فيها ومبانيها في نهج البلاغة بالمنهج الوصفي – التحليلي. تدل النتائج على أن التأويل كان دوماً من المشتركات اللفظية ويتضمن معاني مختلفة. يعتبر الرسول الكريم ﷺ وأهل بيته الطاهرين عليه السلام من مصاديق الراسخين، لكن المؤمنين الآخرين، يمكن أن يعتبروا، حسب الظروف، ممن لهم علم بالتأويل. تبين عند تحليل مبادئ تأويل القرآن الكريم في نهج البلاغة خلافاً لرؤية بعض المعارضين لتأويل القرآن أن للقرآن الكريم تأويلاً لا مفر منه لأن القرآن الكريم صامت، له قلب، و له أوجه التشابه المختلفة، فلذا بحاجة إلى من يقوم بتأويله.

الكلمات المفتاحية:

التأويل، نهج البلاغة، الراسخون، تأويلية القرآن.



*. t.noori@ltr.ui.ac.ir

. من طلبة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة اصفهان.

** m.motiar@ltr.ui.ac.ir

. استاذ مشارك، قسم علوم القرآن والحديث، جامعة اصفهان، (الكاتب المستول).

*** Moradi.M@qhu.ac.ir

. استاذ مساعد جامعة القرآن والحديث؛



سيرة امير المؤمنين (عليه السلام) في ابقاء عمال عثمان او عزلهم عن المناصب خاصة معاوية

على اكبر ذاكري *

تأريخ القبول: ٢٠/١٠/٢٠٢١

تأريخ الاستلام: ٢/١٠/٢٠٢٠

الملخص

قال كثير من الناس إن علياً (عليه السلام) كان حاسماً في عزل كل أعوان عثمان عن مناصبهم، وخاصة معاوية، ولم يتحدثوا عن طريقة عزله إياهم. ويثبت المقال أن الإمام (عليه السلام) لم يعزل ما لا يقل عن خمسة من عملاء عثمان عن مناصبهم لأسباب ما، وأن إرسال عمارة بن شهاب إلى الكوفة من روايات سيف التميمي الباطلة. طبق الإمام طريقتين عامتين في عزل سائر العمال عن مناصبهم. يستخدم المقال منهجاً وصفيّاً تحليليّاً وأسلوباً وثائقيّاً لشرح طريقة عزل عملاء عثمان. والمقال بتحليل الرسالة الخامسة والسبعين لنهج البلاغة، يعتقد أن الامام (عليه السلام) اتبع أفضل طريقة لعزل معاوية في ثلاث مراحل من أجل حل مشاكل من كان يحكم الشام دون إراقة دماء.

وكان معاوية هو الذي لم يستجب لرسالة الإمام (عليه السلام) وسفيره، و عارض زعيم المسلمين بتحريض طلحة والزبير ثم إعلان الحرب على سفير الإمام (عليه السلام)، ورفض أي تعاون مع خليفة المسلمين.

الكلمات المفتاحية:

عزل عمال عثمان، الاصلاح الاداري، معاوية، ابوموسى اشعري، الرسالة ٧٥ نهج البلاغة.

*. عضو الهيئة التعليمية بمركز الدراسات التاريخية وسيرة اهلبيت (عليه السلام)

zakeri_alia@yahoo.com و a.zakerkhomi@isca.ca.ir

المؤشرات العرفانية «للتوحيد في الصفات» لتبيين العلاقة بين الذات و الصفات الالهية
في الخطبة الاولى لنهج البلاغة

محمد رضائي* / فائز بالائي**

تأريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٢/١٦ تأريخ القبول: ٢٠٢١/١٠/٠٣

الملخص

من القضايا المهمة في مجال التوحيد النظري هو التعبير عن العلاقة بين الصفات الثبوتية الحقيقية بالذات الإلهي. في هذا الصدد، هناك ثلاث وجهات نظر رئيسية: زيادة الصفات على الذات (نظرة الأشاعرة)، ونيابة الذات الإلهي عن الصفات (نظرة المعتزلة) وتعين الصفات بالذات الإلهي (الإمامية والفلاسفة) اعتبر أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في خطبة نهج البلاغة الأولى كمال الإخلاص نفي الصفات عن الذات. تم إجراء العديد من التفسيرات لشرح هذه الرواية. يستخدم هذا المقال المنهج الوصفي التحليلي، ويهدف الى تحليل آراء المتصوفة المسلمين، يبحث في علاقة الأسماء والصفات الإلهية بالذات بناءً على الخطبة الأولى لنهج البلاغة. من خلال هذه الدراسة، يتضح أن العرفاء في مجال الأنطولوجيا يؤمنون بمراتب الوجود وأنه في المقام الأول، أي ذات غيب الغيوب، لا توجد صفة ولا تعين، وفي المرحلة التالية، تظهر المظاهر والتعينات. المرحلة الأولى هي نفس مرحلة نفي الصفات، والمرحلة الثانية هي عندما تظهر الأسماء والصفات الإلهية، و هي مرحلة تعين الذات الإلهي مع الأسماء والصفات الإلهية. يعتبر العرفاء أن الأسماء الإلهية ذات طبيعة وجودية وذات حقيقة، لذلك يرفضون وجهة نظر أولئك الذين يؤمنون بالاعتبارات العقلية أو المعاني السلبية للأسماء.

الكلمات المفتاحية :

التوحيد في الصفات، نهج البلاغة، نفي الصفات، تعين الصفات، العرفاء.

* . استاذ مساعد قسم الالهيات، كلية العلوم الانسانية، جامعة بو على سينا، همدان، ايران (الكاتب المسئول).
rezaei1645@gmail.com

** . قسم المعارف الاسلامية ، جامعة فرهنگيان ، فرديس الشهيد باهنر همدان، ايران.
balaiei.1389@gmail.com

الملخص

الإنسان كائن اجتماعي، يتكون هيكل المجتمع من العلاقات الفردية، والتي تتطلب أداباً خاصة لإنشاء تفاعل مفيد وفعال بين الناس في المجتمع. ومن أهم هذه الآداب في تنمية الثقافة الاجتماعية للإنسان مهارة الحوار. تتطلب هذه المهارة الإلمام بمكوناتها ومضارها، ويمكن تحقيق ذلك من خلال دراسة النصوص الدينية، وخاصة نهج البلاغة.

يهدف هذا المقال بالتعرف على مكونات ومضار مهارات الحوار بناءً على حكم نهج البلاغة، إلى استنباط بعض الوثائق والمصدايق لهذه المهارات و مضارها من نهج البلاغة و شرحها وتحليلها بالمنهج الوصفي والتحليلي. تدل النتائج على أن مهارات الحوار تبلغ إلى أعلى مستوياتها من التأثير إذا تحدثنا بشكل مدروس، وبقينا صامتين في الوقت المناسب، وفهمنا المخاطب والمتلقي ومكانتنا، وكانت كلماتنا فصيحة وبلغة. وإذا لزم الأمر، بطرح أسئلة، نستفيد من معلومات الآخرين وخبرتهم واستشارتهم، ونعتبر الامانة وحفظ الاسرار شرطاً أساسياً لإجراء محادثة صحيحة. في غضون ذلك، يمكن أن يؤدي الثروة والكذب والتملق والادعاء والجدال والشك إلى إلحاق ضرر جسيم بمسار الحوار الفعال. والمؤثر. لذلك فإن المبدأ الذي يحكم جميع المكونات وأساس الابتعاد عن مضار الحوار، والذي يمكن استنتاجه من حكم نهج البلاغة كنموذج ومؤشر، هو التحكم الواعي في اللغة. واللسان.

الكلمات المفتاحية:

مهارات الحوار، المكونات، المضار، نهج البلاغة، الحكم.

*. من طلبة الدكتوراه قسم علوم القرآن والحديث، وحدة يزد جامعة آزاد اسلامی يزد، ايران. fallahalimeybod@gmail.com

**. استاذ مساعد قسم المعارف الاسلامية، وحدة يزد، جامعة آزاد اسلامی، يزد، ايران (الكاتب المسنول). etemadifard@iauyazd.ac.i

***. استاذ مساعد قسم المعارف الاسلامية، وحدة يزد، جامعة آزاد اسلامی، يزد، ايران. Mozneb1@iauyazd.ac.ir

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة الرمز ومعالجة صورة لمعانيه بناءً على ثقافة نهج البلاغة ومقارنتها بنظرية الرمزية الفنية. اجري هذا البحث في إطار منهج نوعي. تم اختيار عدد من الخطب والرسائل والحكم من أجل جمع البيانات من خلال أخذ عينات هادفة من نهج البلاغة.

لتحقيق ذلك، تم تحليل مصادر البحث. حيث أن هذا البحث يسعى للإجابة على سؤالين أساسيين في كيفية التصوير في نهج البلاغة؟ وكيفية التعبير عن الصورة في نهج البلاغة من حيث خصائصه ومكوناته؟ لذلك تدل النتائج على أن نهج البلاغة استطاع معالجة الرمز بالصورة بتنسيقات مختلفة، وكذلك رسم الصورة في شكل كلمات ونقلها للجمهور. كما تم التعبير عن المكونات الرئيسة للتصوير في نهج البلاغة في ستة مكونات ويمكن تفسيرها بناءً على معايير موضوعية وذاتية وفقاً للمنظرين النفسانيين والفيزيائيين.

تدلّ النتائج أن الصور اللاهوتية للإمام علي عليه السلام يمكن أن تعرض العديد من الحقائق الدينية والتعاليم التوحيدية بشكل ملموس وموضوعي وأن تكون تمثيلاً لطيفاً للحقائق. وعلى أساس ما تمت دراستها، يمكن القول إن نهج البلاغة كان قادراً على أداء رسالته الفنية بشكل جيد واستحضار المفاهيم والمعتقدات الدينية في شكل فن بصري.

الكلمات المفتاحية:

الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، الرمز، الرمز الفني.

*. قسم العمارة والبناء، وحدة همدان، جامعة آزاد اسلامي، همدان، ايران. (الكاتب المسئول) f.karvan@iauh.ac.ir

**. استاذ مساعد، قسم علم النفس، كلية العلوم الاقتصادية والاجتماعية، جامعة بوعلی سینا، همدان، ايران

Haghtalab3553@yahoo.com





Ethics of questioning in the words of Imam Ali (AS)**Mohammad Kafashan */ Marzieh Akhlaghi **/ Mostafa Delshad Tehrani *****

Received date: 23/09/2020

Accepted date: 02/05/2021

Abstract

Ethics refers to the carnal characteristics of man, and questioning is rooted in human thought and is discussed as ethics of thinking under applied ethics. According to Imam Ali (AS), questioning is one of the indicators which represents that people are attentive and feel responsible for society's problems. In Imam Ali's words, the ethics of questioning means observing the ethical rules in the questioning process as a necessary condition for society's prosperity, growth, and development. Despite the importance of the questioning index in the development of society, the way of observing ethical standards in the questioning process determines the constructive or destructive role of questioning in that society. Ethical questioning has a long history in religious and Islamic texts and sources. The purpose of this study is to investigate the status of ethics-based questioning through a qualitative content analysis of Imam Ali's speech, including lectures, sermons, letters, and short speeches extracted from Nahj al-Balaghah and other related sources. The results of the qualitative content analysis showed that the ethics-questioning model, according to Imam Ali (AS), has three main issues: (1) characteristics of question (being exploratory and purposeful and paying attention to the quantity and quality); (2) the characteristics of the questioner (being wise, knowledgeable, opportunism and brave) and the characteristics of the respondent (being attentive, eager to question and answer); (3) the results and consequences of inquiry (knowledge acquisition, enlightenment, awareness, and progress).

*. Nahj al-Balaghah Ph.D. student, Payame Noor University South Tehran Branch
mkaffashan@yahoo.com

**. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Payame Noor University
South Tehran Branch akhlaghimarziye37@gmail.com

***. Former head of Nahjul Balagha Department, Payame Noor University South Tehran
Branchdelshadtehrani@gmail.com

Keywords:

Questioning, ethics of thinking, questioning patterns, the speech of Imam Ali, Nahj al-Balaghah.

Interpretive - structural model of monitoring officials of Islamic government in Nahj al-Balaghah

Haidar Sohrabi*

Received date: 11/09/2020 Accepted date : 09/06/2021

Abstract

Monitoring the performance of government officials is an essential tool for the health and development of society. This subject has been collected in various formats such as letters, sermons, and wise sayings of Amir al-Mu'minin Ali (AS) in Nahj al-Balaghah and other books. In this study, we investigate the supervision of Islamic government officials in Nahj al-Balaghah. The present article was conducted with a qualitative approach and a structural-interpretive method. In this regard, the initial information was extracted using valid documents such as Nahj al-Balaghah. The author used content analysis to extract and infer the concepts related to monitoring the affairs of government officials. The research findings show that in the managerial life of Amir al-Mu'minin Ali (AS), the appointment of good managers in critical positions and their unlimited monitoring is one of the principles of monitoring the activities of government officials. The realization of this vital issue depends on the selection of committed and trustworthy observers who consider the interests of the Islamic society. Direct monitoring and taking decisive action against violating officials play an essential role in the proper functioning of the government system. This study showed that monitoring the performance of government officials has a vital role in their personal and social protection. Paying attention to self-monitoring, recognizing responsibilities, and providing feedback to officials can effectively improve their performance. According to the research results, preventive measures are the most important component in appointing officials and selecting competent individuals..

Keywords:

Supervision, performance, government officials, Nahj al-Balaghah, Amir al-Mu'minin Imam Ali (AS)

*. Assistant Professor, Faculty of Political Ideology, Department of Islamic Education, Amin Police Academy, Tehran, Iran

heydarsohrabi@alumni.ut.ac.ir

Investigating the practical meanings of additional verbs (tafaʔal, tafaʔala, ifteʔal, isfteʔal) in Nahj al-Balaghah

Ali osat khanjani *

Received date: 27/07/2020

Accepted date: 05/07/2021

Abstract

Nahj al-Balaghah is the second written inheritance and source of knowledge in Islamic teachings. In addition to its ideological function, which is related to its theological themes, due to its rich interpretation, this magnificent work has a literary function. This feature is the result of numerous components, including the use of additional verbs to express appropriate meanings based on the context, which has been used more than four thousand times in various meanings. As it is known, verb is the main and fundamental element in the structure of the Arabic language and through its transition from singular to additional verbs leads to the development of new meanings. The present article is a theoretical research that uses descriptive analytic methods to provide examples of additional verbs (tafaʔala, tafaʔala, ifteʔal, isfteʔal) used in Nahj al-Balaghah. It also uses its lexical sources and explanations in terms of practical meanings. Based on the data analysis, the author has concluded that the additional verbs used in Nahj al-Balaghah are fully in line with the current contexts of sermons, letters, and quotes and fulfill their purposes. These verbs clearly indicate the Arabic language's capacity to produce new and diverse meanings from a single infinitive verb to its meaning expansion..

Keywords:

Nahj ul-Balaghah, Mazid Verbs, Applied Meanings, The Circumstances

*. Assistant Professor . Faculty member of Islamic Azad University, Chalous Branch

khanjani@iauc.ac.ir

Justice as a Rotating and Reflective Concept in Social Corpus of Organization (Sermon 216 of Nahj al-Balaghah)

Vahid Reza Halvaeiha*

Received date: 10/12/2020 Accepted date: 12/28/2021

Abstract

Justice is an interactive concept. In most cases, organizational justice has a one-dimensional view in which superiors have always been in a perceptual position and subordinates in an acting class. According to Imam Ali (AS) in Nahj al-Balaghah, there is a possibility of violating the rights of superiors by subordinates as a result of perceived injustice. The present article, based on the principles of relativism hermeneutics and logical analysis, tries to explain the rotational nature of justice mentioned in Sermon 216. The text was interpreted by selecting this sermon and combining it with management theories as interpreter horizons. Due to the qualitative nature of this research, a comparative approach was taken between the original text and adaptations of two commentaries, Ibn Maysam and Ibn Abi'l-Hadid, to prevent eisegesis and increase the validity. Findings show that the perception of justice of superiors is a structure that has been neglected in organizational justice. In addition, the perception of justice is a rotational perception and behavior between subordinates and superiors, which has an effect on observers. This perception affects the organization's atmosphere, and the initiators of this atmosphere within organizations are the subordinates and their perceptions. Therefore, the best intervention to manage this cycle (contrary to the current trend, which focuses on managing superiors' behavior and subordinates' perceptions) is superiors' perceptions. The consideration of some criteria in the stages, such as selection, training, promotion of managers, and organizational controls, can lead this rotation to a positive direction and promote the concept of justice in the organization.

Keywords:

Nahj al-Balaghah, organizational justice, perception of justice in the superior, rotational property, atmosphere of justice, relativism hermeneutics..

*. PhD in Allameh Tabatabai University, Faculty of Management and Accounting

halvaeiha@gmail.com

Analysis of some dimensions of ta'wīl in Nahj al-Balaghah

Tahereh Nouri */ Mehdi Motia **/ Mohammad Moradi***

Received date: 04/12/2020

Accepted date: 26/09/2021

Abstract

Interpretation is one of the significant terms in comprehending the instructions of the Qur'an. In the prophetic narrations, the prophet Muhammad (SAW) has introduced himself as the "owner of Tanzil " and Imam Ali (AS) as the "owner of ta'wīl". Due to the differences between the meaning of this word and its scope among experts, the analysis of Imam Ali's words seems necessary. Therefore, in the present study, researchers studied the word interpretation (ta'wīl) and its basis through a descriptive-analytic method in Nahj al-Balaghah. Based on the findings, interpretation has always been a spiritual concept and included various meanings. The perfect example of those who know the interpretation are Muhammad (SAW) and the Ahl al-Bayt, and other believers, depending on the circumstances, are the ones who adhere to knowledge are aware of interpretation. In the analysis of the principles of interpretability of the Quran in Nahj al-Balaghah, it was found that, contrary to the opinion of some who oppose Quran's ta'wīl, without any doubt, this holy book has ta'wīl. Since Quran is silent, it has inner aspects and various similarities and differences. Thus, it needs interpreters who define the ta'wīl of the Quran.

Keywords:

Interpretation, Nahj al-Balaghah, interpreters, interpretability of Qur'an.

*. Ph.D. student in Quranic Sciences and Hadith, University of Isfahan, Iran. t.noori@ltr.ui.ac.ir

**. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, University of Isfahan, Iran.

(Corresponding Author)

m.motiar@ltr.ui.ac.ir

***. Assistant Professor of Quran and Hadith University

Moradi.M@qhu.ac.ir

Sireh of the Amir al-Mu'minin Ali (AS) in Retaining and dismissing agents of Ottoman: Mu'awiyah

Ali Akbar Zakeri *

Received date: 02/10/2020 Accepted date: 20/12/2021

Abstract

Many considered Amir al-Mu'minin Ali (AS) decisive in dismissing all the agents of Ottoman, particularly Mu'awiyah but did not talk about the methods of dismissing them. The article proves that the Imam retained at least five of Ottoman's agents. It also claims that sending of Amarat ibn Shahab to Kufa was one of Saif Tamimi's invalid reports. The Imam dismissed other agents through two general methods. The article uses a descriptive-analytic and a documentary method to explain the method of dismissing the Ottoman agents. Through analyzing the 75th letter of Nahj al-Balaghah, this article indicated that Imam followed the best method to dismiss Mu'awiyah in three stages and solved the problem of the ruler of Levant without bloodshed. It was Mu'awiyah who did not respond to the letter of the Imam and his ambassador, and by inciting Talha and Zubair and then declaring war opposed the Amir al-Mu'minin and rejected any cooperation with him.

Keywords:

Dismissal of Ottoman agents, administrative reform, Mu'awiyah, Abu Musa al-Ash'ari, Letter 75 of Nahj al-Balaghah.

* . Seminary graduate, faculty member of the Ahl al-Bayt History and Life Research Institute, Islamic Sciences and Culture Academy, Iran. a.zakerkhomi@isca.ca.ir – zakeri_alia@yahoo.com

Mystical characteristics of monotheistic attributes in explaining the relationship between essence and divine attributes based on first sermon of Nahj al-balaghah

Mohammad Rezaei */ Faezeh Balaei **

Received date: 16/02/2021

Accepted date: 03/10/2021

Abstract

One of the significant issues in theoretical monotheism is expressing the relationship between accurate positive attributes and the divine essence. In this regard, there are three main views: the abundance of attributes on the essence (Ash'arite approach), the representation of the divine essence of attributes (Mu'tazilite approach), and the objectivity of attributes with the divine essence (Imamiyya and philosophers' approach). In the first sermon of Nahj al-Balaghah, Amir al-Mu'minin Ali (AS) considers the perfection of sincerity as the denial of attributes from the divine essence. Numerous interpretations have been made to explain this narration. The present article uses a descriptive-analytic method to analyze the views of Muslim mystics and study the relationship between divine names, attributes, and essence based on the first sermon of Nahj al-Balaghah. Based on the research findings, it was revealed that mystics in the field of ontology believe that there is no adjective and determination in the first stage, that is, the essence of the unseen, and in the second stage, manifestations and appointments appear. The first stage is the same as the denial of attributes, and the second stage is when the divine names and attributes are manifested and determined. This level is the objectivity of the divine essence with the divine names and attributes. Mystics consider the divine names to be existential and truthful, so the view of those who believe in rational validity or negative meanings for the names is rejected by them.

Keywords:

Monotheism of attributes, Nahj al-Balaghah, the negation of attributes, the objectivity of attributes, mystics.

*. Assistant Professor of Theology, Faculty of Humanities, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran.
(Corresponding author) rezaei1645@gmail.com

**. Department of Islamic Education, Farhangian University. Shahid Bahonar campus, Hamadan, Iran
balaiei.1389@gmail.com

Exploring the components and issues of communication skills based on the wisdom of Nahj al-Balaghah

Ali Fallah ^{*} / Azam Etemadi Fard ^{**} / Abolghasem Asi Mozneb ^{***}

Received date: 29/08/2019

Accepted date : 29/08/2021

Abstract

Human being is a social species. Individual relationships shape the structure of society. These relationships require particular etiquette to establish a valuable and effective interaction between people. One of the most important of these etiquettes in the development of social culture is communication skill. This skill requires familiarity with its components and issues, which can be achieved by studying religious texts, especially Nahj al-Balaghah. This article aims to identify the components and issues of communication skills based on the wisdom of Nahj al-Balaghah. It uses a descriptive-analytic and a library method to deduce and explain instances of this skill and its issues in Nahj al-Balaghah. Research findings indicated that communication skill might reach its highest level of effectiveness in these cases; in the case of speaking thoughtfully, remaining silent in time, understanding the audience and situation, making eloquent sentences, asking a question if needed, using the information and experience, and advising others, and observing confidentiality. In the meantime, talkativeness, lying, flattery, arguing, and suspicion can seriously damage practical communication. Therefore, what can be deduced from the wisdom of Nahj al-Balaghah as a model and indicator is that the principle that governs all the components and the basis of being away from communication issues is the conscious control of the tongue.

Keywords:

communication skills, components, issues, Nahj al-Balaghah, Wisdoms.

^{*}. Ph.D. Student in Quranic Sciences and Hadith, Yazd Branch, Yazd Islamic Azad University, Iran

fallahalimeybod@gmail.com

^{**}. Professor of Islamic Education, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran
(Corresponding Author).

etemadifard@iauyazd.ac.ir

^{***}. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Yazd Branch, Islamic Azad University,
Yazd, Iran

Mozneb1@iauyazd.ac.ir

Abstract

Keywords:

*. Assistant Professor, Department of Architecture, Hamedan Branch, Islamic Azad University, Hamedan, Iran. (Corresponding author) f.karvan@iauh.ac.ir

f.karvan@iauh.ac.ir

**. Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Economics and Social Sciences,
University of Bu-Ali Sina, Hamadan, Iran. Haghtalab3553@yahoo.com

Haghtalab3553@yahoo.com



ABSTRACTS

CONTENTS

Ethics of questioning in the words of Imam Ali (AS)

Mohammad Kafashan / Marzieh Akhlaghi / Mostafa Delshad Tehrani

Interpretive - structural model of monitoring officials of Islamic government in Nahj al-Balaghah

Haidar Sohrabi

Investigating the practical meanings of additional verbs (tafaʔal, tafaʔala, ifteʔal, isfteʔal) in Nahj al-Balaghah

Ali osat khanjani

Justice as a Rotating and Reflective Concept in Social Corpus of Organization (Sermon 216 of Nahj al-Balaghah)

Vahid Reza Halvaeiha

Analysis of some dimensions of taʾwīl in Nahj al-Balaghah

Tahereh Nouri / Mehdi Motia / Mohammad Moradi

Sireh of the Amir al-Mu'minin Ali (AS) in Retaining and dismissing agents of Ottoman: Mu'awiyah

Ali Akbar Zakeri

Mystical characteristics of monotheistic attributes in explaining the relationship between essence and divine attributes based on first sermon of Nahj al-balaghah

Mohammad Rezaei / Faezeh Balaei

Exploring the components and issues of communication skills based on the wisdom of Nahj al-Balaghah

Ali Fallah / Azam Etemadi Fard / Abolghasem Asi Mozneb

Artistic symbolism in the visual word of Nahj al-Balaghah

Farhad Karvan/ Tahereh Haghtalab

In The Name of God



Quarterly Journal of
Nahjolbalagheh Research

Vol. 20, Autumn 2021, No 70

ISBN: 1735-8051

Publication license holder:

Bonyad-e Nahjolbalagheh

Director-in-Charge:

Sayyed Jamal-e-din Dinparvar

Editor-in-chief:

Mohamad Javad Arasta

Editorial Board:

Mohamad Javad Arasta:	Associate Prof. University of Tehran
Ahmad Beheshti:	Prof. University of Tehran
Mansour Pahlavan:	Prof. University of Tehran
Jalil Tajlil:	Prof. University of Tehran
Sayyed Mohammad Mehdi Jafari:	Prof. University of Shiraz
Ahmad Khatami:	Prof. University of Shahid Beheshti
Mohammad Medhi Rokni:	Prof. University of Ferdosi Mashhad
Sayyed Mostafa Mohaghegh Damad:	Prof. University of Shahid Beheshti
Majid Maaref:	Prof. University of Tehran
Abdollah Movahhedi Muheb:	Associate prof. University of Kashan

Scientific Editor:

Hojatollah Shirmohammadi

Arabic Translator:

Ali Reza Mohammad Rezaei

English Translator:

Mandana Kolahdouz Mohammadi

Executive Director:

Mohammad Husain Mahamed

Address:

Hojjatiyeh Street, Shohada Square, Qom, Iran

Tel: (+9825) 37736440

Site: www.nahjmagz.ir \ E-mail: nahjmagz@gmail.com