



پژوهش‌های نهج البلاغه

سال بیست و دوم / پائیز ۱۴۰۲ / شماره ۷۸

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
متصور 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

وبگاه: www.nahjmagz.ir / پست الکترونیک: nahjmagz@gmail.com

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

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

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

www.nahjmagz.ir

www.isc.gov

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



راهنمای نویسندگان مقالات

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

- ۱- ۱. **عنوان**، کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- ۱- ۲. **چکیده**، آینه 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 جهت گیری 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.
 کیدری بیهقی، قطب الدین، ۱۳۷۵ش، **حدائق الحقایق فی شرح نهج البلاغه**، تصحیح: عزیز الله عطار دی، 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:** (کیدری، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۴۸)

- آیات قرآن، مانند: (بقره / ۵۳)

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

۳. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

- تذکر جهت ارسال مقاله

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

- مقاله در محیط word 2016 به بالا و از طریق سامانه نشریه به نشانی www.nahjmagz.ir ارسال شود.

- حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.

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

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

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

- مقاله ارسالی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی شود.

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

- حق چاپ پس از پذیرش برای مجله محفوظ است.

فهرست

- راهنمای نویسندگان مقالات ۳
- سخن مدیر مسؤول ۷
- بررسی تطبیقی دیدگاه ابن ابی الحدید و ابن میثم پیرامون ملائکه در شرح نهج البلاغه ۱۱
نوشین تاجیک / مهدی مهریزی / سید محمد باقر حجّتی / مرگان سرشار
- بررسی تطبیقی صلح از منظر کانت و آموزه‌های علوی ۴۵
سکینه پیرانوند / محمد طاهر یعقوبی / رجب اکبرزاده
- بررسی سبک شناختی خطبه ۱۹۸ نهج البلاغه ۶۷
طیبه سیفی / ولی امیدی پور
- تحلیل گفتمان ادبی خطبه توحید (۱) ۹۷
حسین چراغی وش / سعیده محمودی / سید محمود میرزایی الحسینی
- تحلیلی بر معناشناسی واژه قلب در نهج البلاغه و استخراج دلالت‌های تربیتی آن ۱۲۳
مریم نادری
- چگونگی قُرب به خدا از نگاه کوردوورو و بررسی آن با نهج البلاغه ۱۴۵
محمد رضائیان حق / بخشعلی قنبری / بهزاد سالکی
- مرزگشایی سخن امام علی علیه السلام در باره مشورت با زنان در نگاه نهج البلاغه ۱۷۱
سید محمد رضا حسینی
- شاخصه های ارتباطات اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج البلاغه ۱۹۵
احمد زرنگار / علی محمد کریمی یزدی
- مؤلفه‌های اعتماد عمومی و سرمایه اجتماعی با نگاهی تحلیلی به جریان ناکثین در نهج البلاغه .. ۲۱۵
سید مهدی احمدی نیک
- مؤلفه‌های سبک زندگی اخلاقی بر اساس حکمت ۴۷ نهج البلاغه و بازتاب آن در دیوان صائب تبریزی ۲۳۹
علی احمدپور
- نگاشت‌های کلی سیمای دنیا و آخرت در نامه‌های امام علی علیه السلام از منظر زبان شناسی شناختی .. ۲۶۵
فرشته یزدانی / علی اکبر محسنی / علی سلیمی / شهریار همتی





بسمه تعالی

گزارشی از تدوین «موسوعة الأحادیث العلویة»

عالمان و ادیبان بزرگی درباره محتوای نهج البلاغه سخن گفته و از عمق، عظمت و جامعیت آن به شگفت آمده‌اند. عبدالرحیم ابن نباته از دانشمندان قرن چهارم می‌گوید:

«صد فصل از سخنان علی علیه السلام را حفظ کردم و به خاطر سپردم که برای من گنجی پایان‌ناپذیر بوده است و به هر اندازه آنها را به نیازمندان علم و ادب بخشش نمایم به همان اندازه بر وسعت دایره‌ی آن افزوده می‌شود».^۱

و یا به قول ابن ابی الحدید معتزلی:

سبحان الله، جوانی از عرب در شهری مانند مکه بزرگ می‌شود با هیچ حکیمی برخورد نکرده است اما سخنانش در حکمت نظری، بالادست سخنان «افلاطون» و «ارسطو» قرار گرفته است، با اهل حکمت نظری معاشرتی نداشته اما از سقراط بالاتر رفته است... این مرد فصیح‌تر از «سحبان بن وائل» و «قیس بن عباد» است.^{۲،۳}

گسترده‌ی سخنان امام علیه السلام

این سخنان در ارتباط با محتوای خطبه‌ها، نامه‌ها و دیگر کلمات امام علیه السلام است، اما از نظر گسترده‌ی و کمیت هم باید اقرار کرد که از هیچکس جز امام علیه السلام به این گسترده‌ی، سخنان غز و علمی و پرمحتوا صادر نگردیده است.

ذکر این نکته لازم است که آن حضرت در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله اصلاً به ایراد خطبه و سخنرانی نمی‌پرداختند و تنها پس از ارتحال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بیشتر در دوران خلافت ظاهری این همه مطالب مهم و ارزنده را ایراد فرموده است. در این رابطه به سخنان علامه طباطبائی رضوان الله تعالی علیه توجه نمایید:

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، مقدمه.

۲. همان، ج ۱۶ ص ۱۴۵.

۳. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه جمعی از دانشمندان جهان در عظمت نهج البلاغه به کتاب «در آستانه آفتاب» تألیف عبدالرحمن رضایی مراجعه شود.



آنچه برای دانشمندان چشمگیر است ادب علمی است که انسان در زندگی صاحب نهج البلاغه مشاهده می‌کند؛ یعنی با آنکه در دل، دریای بیکرانی از علوم مختلف را انباشته داشته، چگونه در دوران زندگی پیامبر اسلام حضرت ختمی مرتبت حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله هیچ گونه سخنی در هیچ زمینه به زبان نیاوردند و تنها در برابر پیامبر اسلام گوش بودند که فقط می‌شنیدند. و این برای یک فیلسوف، بزرگ‌ترین درس است که باید در هر زمینه ادب علمی خود را حفظ نماید و اگر به یک ابتکار علمی دست یافت در برابر استاد اظهار وجود ننماید، و این خود بزرگ‌ترین روش اخلاق فلسفی است که در برابر يك كشف علمی خود را نبازد و این بزرگترین درسی است که از نهج البلاغه یک فیلسوف می‌تواند استفاده نماید.^۱

در همین راستا نیز جرجی زیدان بیان می‌دارد:

«مشهورترین خطیب صدر اسلام امام علی بن ابی طالب علیه السلام است». در یونان برای «دموستن» (خطیب معروف) شصت و چند سخنرانی ذکر کرده‌اند که نصف آن را هم به اشتباه به او نسبت داده‌اند، اما در راستا از امام علی علیه السلام چند صد خطبه برشمرده‌اند.^۲

تدوین موسوعه

پس از ذکر این مقدمه به اصل مطلب باز می‌گردیم که بنیاد نهج البلاغه اقدام به گردآوری، تنظیم و تدوین خطبه‌ها، نامه‌ها و فرمان‌ها و دیگر کلمات امیرالمؤمنین علی علیه السلام نمود تا بر همگان روشن شود که آن حضرت در این مورد هم گوی سبقت را از همگان ربوده است و نه تنها این مطلب ادعا نیست بلکه «قولی است که جملگی بر آنند».

ابن ابی الحدید معتزلی می‌نویسد:

هیچکس هم‌اورد و نظیر علی علیه السلام نیست و تو را کافی است که [بدانی] برای هیچ کدام از فصحاء صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله یک دهم یا یک بیستم آنچه برای علی تدوین شده [برای آنها] بیان نشده است.^۳

در هر صورت ضرورت ایجاد می‌کرد که مجموعه سخنان امام تا آنجا که امکانات و توان اجازه می‌داد جمع‌آوری و تدوین گردد.

بر این اساس هیأت علمی بنیاد نهج البلاغه با اهتمام فراوان و با الهام از روح بلند و ملکوتی امیرمؤمنان علیه السلام به جمع‌آوری کتاب‌های مربوطه و فیش برداری از آنها پرداخت. خوشبختانه

۱. قسمتی از پیام علامه طباطبایی به کنگره هزاره نهج البلاغه، ۱۳۶۰/۲/۲۷.

۲. تاریخ آداب اللغة العرب ج ۱ ص ۱۸۸.

۳. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید: ج ۱ ص ۲۵.

بسیاری از منابع حدیثی و تاریخی که در دسترس نبود توسط محققان شناسایی، تحقیق و چاپ گردیده بود که در این ارتباط از ۸۰۰ منبع استفاده و احادیث مربوطه گزینش و ثبت و ضبط گردید که محصول آن ۷۰ هزار خطبه، کلام، نامه و حدیث بود.

این مجموعه‌ی عظیم حاوی مطالب و موضوعات مختلف تاریخی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی بود که در ۲۳۰ عنوان تنظیم و دسته‌بندی گردید.

لازم به ذکر است که چون این احادیث از منابع متعدد نقل شده قهراً در بعضی موارد خالی از تکرار نبود، لذا پس از بررسی مجدد و تکراریابی به ۱۰/۰۰۰ حدیث، خطبه و نامه تقلیل یافت و در ۳۰ مجلد به چاپ رسید. و این سند معتبری برای گسترده‌ی بی‌نظیر سخنان امیرمؤمنان علیه السلام است که البته باز هم نمی‌توان ادعا کرد که به تمام سخن‌ها و گفتارهای آن حضرت دست یافته‌ایم. زیرا در طول تاریخ، حوادثی که از سوی مستکبران و طاغوت‌ها پیش آمد و آتش‌سوزی‌ها و حمله و هجوم‌هایی که صورت گرفت بسیاری از منابع و مصادر از دست رفته و یا اصولاً بخشی هم ثبت و ضبط نشده است.

در هر صورت این اقدام گسترده که جمعی از فضلا و محققان، عمر خود را در این مسیر مبارک ماندگار کردند نمایه‌ی دقیق و روشنی بر گسترده‌ی فرهنگ علوی و میراث گرانقدری است که می‌بایست جامعه انسانی از آن بهره‌ور گردد و به قول «امین نخله» (شاعر و ادیب معروف مسیحی لبنانی):

هر گاه کسی بخواهد بیماری نفس خود را درمان کند باید به گفتار امام علی در نهج‌البلاغه روی آورد و راه و روش زندگی را از پرتو این کتاب ارزشمند بیاموزد.^۱
و یا به قول «جرج جرداق»:

هیچ دانشی در عرب وجود ندارد مگر آنکه اساسش را علی علیه السلام پایه‌گذاری کرده یا در وضع آن سهیم و شریک بوده است.^۲

عناوین موسوعه

جلد اول: توحید، عدل الهی، قضا و قدر، جبر و اختیار.

جلد دوم: نبوت عامه و خاصه.

۱. عبدالفتاح عبدالمقصود - الامام علی علیه السلام.

۲. جرج جرداق، الامام علی صوت العدالة الانسانية ۱/۱۰۳.



- جلد سوّم تا چهاردهم: امامت عامّه و خاصّه.
- جلد پانزدهم: معاد، حساب.
- جلد شانزدهم: عرفان و معارف.
- جلد هفدهم: تاریخ، جغرافیا، خلقت انسان و جهان.
- جلد هجدهم: اخلاق، آداب و تربیت.
- جلد نوزدهم: علم، حکمت، اقتصاد و اجتماع.
- جلد بیستم: مردم شناسی، سیاست و تدبیر.
- جلد بیست و یکم: امور نظامی، جهاد، حقوق.
- جلد بیست و دوّم و بیست و سوّم: تفسیر قرآن.
- جلد بیست و چهارم: سیره و سنت.
- جلد بیست و پنجم: منجّیات و مهلکات و فروع دین.
- جلد بیست و ششم و بیست و هفتم: احکام، مسائل فقهی و قضائی.
- جلد بیست و نهم: احکام دیه، قضا و شهادت.
- جلد سی ام: دنیا، آخرت، موت و حیات.

سخن آخر

لازم به ذکر است که این مجموعه عظیم روایی علاوه بر سخنان امام علیه السلام حاوی فضائل و مناقب آن بزرگوار می‌باشد و نیز شروحاتی که علماء گذشته بر این احادیث نوشته‌اند، در ادامه بنیاد نهج البلاغه مشغول جداسازی آنهاست و نیز ویرایش جدیدی از نظر فقی، تخصصی، حذف و اضافات و تغییراتی صورت گرفته که در تکمیل و بهره‌وری از آن مفید خواهد بود که ان شاء الله در مجموعه‌ی دیگری تنظیم و تقدیم خواهد شد..

لازم به ذکر است که این پروژه عظیم طی بیست سال به انجام رسیده است. در پایان از فضلاء و گرامیانی که در تهیه و تدوین این موسوعه ارزشمند تلاش کرده‌اند خصوصا از مرحوم حجة الاسلام و المسلمین جناب آقای حاج سید یحیی علوی و برادر فاضل و گرامی جناب آقای مهدی طرازنده و آقایان حاج سید محمدرضا و حاج سید محسن دین پرور قدردانی و تشکر می‌شود و اجر معنوی آنان را از درگاه خداوند متعال و آستان قدس علوی مسئلت می‌نماید.

سیدجمال الدین دین پرور

بررسی تطبیقی دیدگاه ابن ابی الحدید و ابن میثم پیرامون ملائکه در شرح نهج البلاغه

نوشین تاجیک* / مهدی مهریزی** / سید محمد باقر حجتی***

مژگان سرشار****

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰

چکیده

در اقوال متکلمان معتزله و شیعه، درباره ماهیت، اقسام، مراتب و وظایف ملائکه، تشابهات و تفاوت‌هایی وجود دارد که بعضی از این نظرات در شروح ابن ابی الحدید و ابن میثم بر نهج البلاغه آمده است. بررسی تطبیقی آراء ایشان، موضوع این پژوهش است. این پژوهش براساس ماهیت و روش، تحقیقی کیفی است و با سه رویکرد تبیینی، تقریب گرایانه و نقادانه، آراء تفسیری ابن ابی الحدید و ابن میثم را دسته بندی، تحلیل و تبیین می‌نماید. شارحان نهج البلاغه خود، پیروی یکی از مذاهب اسلامی هستند و در اصول دینی و فروع فقهی دیدگاه‌هایی دارند که دفاع از آنها را ضروری می‌شمارند. ابن ابی الحدید معتزلی و ابن میثم شیعی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. با بررسی آراء شارحان مورد نظر، پیرامون موضوع ملائکه، دستاورد این پژوهش، شناخت روش ایشان در شرح نهج البلاغه است. ابن ابی الحدید و ابن میثم در شروح خویش بر نهج البلاغه به موضوعاتی همچون بیان انواع ملائکه، توصیف ایشان از جهت عدم جسمانی بودن، علم، عبادت، عصمت، خواب، ماهیت ابلیس و مقایسه او با فرشتگان و همچنین برتری پیامبران بر فرشتگان پرداخته‌اند. ابن ابی الحدید بر اساس کلام امام علی (ع) با طرح دیدگاه اصحاب معتزلی خویش به این مباحث می‌پردازد و در بعضی موارد نظری مخالف معتزله ابراز می‌دارد. روش او در بیشتر موارد عقل گرایانه و اجتهادی است. ابن میثم نیز با استناد به آیات قرآن و روایات معصومان (ع) ملائکه را دسته بندی و توصیف می‌نماید اما روش او در تحلیل محتوا، بر مبنای تاویل ظاهر به باطن است.

واژگان کلیدی

نهج البلاغه، فرشتگان، ابن ابی الحدید، ابن میثم.

*. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.
Azbonforat313@gmail.com

** . دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
toosi217@gmail.com

***. استاد دانشگاه تهران.
hojjati@gmail.com

****. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
sarshar2008@gmail.com

بیان مسئله

در اسلام ایمان به ملائکه در ردیف ایمان به خدا و انبیا و کتب آسمانی قرار دارد و آیاتی از قرآن کریم به معرفی، بیان ویژگی‌ها و وظایف فرشتگان اختصاص یافته است. در هفت خطبه و يك حکمت از نهج البلاغه نیز سخن از فرشتگان به میان آمده و در این زمینه کتابها و مقالاتی نیز نگاشته شده است. از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره نمود:

۱. کتاب ملائکه از دیدگاه قرآن و حدیث (تفسیر موضوعی المیزان)، سید مهدی امین با نظارت

محمد بیستونی

۲. کتاب مصاحبه با فرشتگان بزرگ، اصغر بهمنی، ۱۳۸۹

۳. کتاب ملائکه، سید محمد شجاعی، محمد رضا کاشفی، ۱۳۸۶

۴. کتاب اقسام فرشتگان در کلام امام علی علیه السلام، ناصر مکارم شیرازی، پیام امام

امیرالمؤمنین علیه السلام

۵. مقاله ویژگی‌های فرشتگان و نقش آنان در نظام آفرینش و زندگی انسان از منظر نهج البلاغه،

سید محمد غضنفری، ۱۳۹۰

ضمن بررسی کتب و مقالات مرتبط با موضوع مقاله، درمی‌یابیم که در زمینه مقایسه و تطبیق شروح نهج البلاغه، پژوهشی انجام نشده است. در این نوشتار برآنیم که به بررسی دیدگاه ابن ابی الحدید و ابن میثم پیرامون ملائکه بپردازیم تا پس از توضیح و تبیین این دیدگاه‌ها و مراجعه به آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام آراء ویژه این دو شارح و رویکرد غالب و رایج عصر ایشان را مورد بررسی قرار دهیم. انجام این تحقیق از آن جهت ضروری است که موجب تقویت باور به عالم غیب و درک حضور دائمی فرشتگان به عنوان کارگزاران خداوند می‌شود. با توجه به رویکرد متفاوت این دو شارح، که یکی معتزلی و دیگری شیعی است، بر آن هستیم که با تحلیل تطبیقی نظرات آنها میزان تاثیرگذاری مکتب فکری ایشان را دریابیم.

برای دستیابی به هدف ذکر شده، این تحقیق بر اساس جستجوی کلمه "ملائکه" در خطبه‌های نهج البلاغه و مراجعه به شرح‌های ابن ابی الحدید و ابن میثم شکل گرفته است.

این پژوهش در سه مبحث به تبیین نظریه دو شارح میپردازد. ابتدا مباحث مقدماتی پیرامون توصیف نهج البلاغه و ملائکه، معرفی شارحان و سپس دیدگاه ابن ابی الحدید و ابن میثم را در موضوعات مربوط به ملائکه مورد بررسی قرار می‌دهیم و در مبحث پایانی به تطبیق و مقایسه نظرات این دو شارح می‌پردازیم.

در این بخش به توصیف نهج البلاغه، ملائکه، آشنایی با شارحان (ابن ابی الحدید و ابن میثم) و ملائکه در قرآن کریم می‌پردازیم.

توصیف نهج البلاغه

نهج البلاغه گزیده‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و سخنان کوتاه منسوب به امام علی علیه السلام است که توسط سید رضی در قرن چهارم هجری قمری فراهم آمده است. معیار انتخاب این سخنان، فصاحت و بلاغت است. "نهج" را به معنی راه و "طریق النهج" را به معنی راه واضح و آشکار آورده‌اند. (ابن منظور، ۱۳۳۷ق، ج ۲، ص ۳۸۳) و "البلاغه" را "الفصاحه" و فصاحت را واضح و رسا بودن زبان ترجمه کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۳۳۷ق، ج ۸، ص ۴۲۰). جوهری نیز "کلام فصیح" را همان "کلام بلیغ" می‌داند. (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۱). لذا نهج البلاغه "را می‌توان به معنای "راه و طریق آشکار بلاغت" دانست. (عطاردی قوچانی، ۱۳۱۴ق، ص ۱)

از همان هنگام که نهج البلاغه به وسیله سید رضی نگاشته شد، شارحان به آموزش، شرح، توضیح، تقلید، اقتباس و احیاناً نقد آن پرداختند. شاید نخستین شارح این کتاب سید مرتضی است که ایشان خطبه‌ی شقشقیه را شرح کرده‌اند. نهج البلاغه در دوره‌های بعدی بیشتر به جهت مباحث گسترده توحیدی، اخلاقی، تاریخی و سیاسی آن مورد توجه قرار گرفت. تاکنون بسیاری از عالمان شیعه و سنی این کتاب را شرح نموده‌اند. از میان دهها شرح موجود از قرن پنجم تا کنون چند شرح مورد استقبال و توجه قرار گرفت که شرح ابن ابی الحدید (۶۵۶-۵۸۶ ه.ق) و مصباح السالکین ابن میثم بحرانی (۶۳۶-۶۷۶ ه.ق) از جمله مهمترین شروح به حساب می‌آید. (نک علامه امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۸۶-۱۹۳)

در باب شروح نهج البلاغه توجه به يك مطلب بسیار مهم است و آن اینکه هر يك از شارحان از دیدگاه تخصصی خود به این کتاب نگریسته‌اند. به عنوان مثال قطب راوندی (۵۷۳ ه.ق) که فقهی شیعی است، به شیوه فقهی به تفسیر می‌پردازد، و به همین دلیل مورد نقد ابن ابی الحدید است. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، ص ۵) اما شرح ابن میثم بیشتر فلسفی و کلامی است و پیوسته مطالب را تقسیم‌بندی می‌کند. (فکرت، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۷۱۶). ابن ابی الحدید معتزلی مذهب و شیفته‌ی مسائل کلامی و اهل جدل است، او در نگارش شرح نهج البلاغه از منابع شیعی و سنی هر دو استفاده کرده است. به عنوان نمونه در رد دفاعیات قاضی عبدالجبار معتزلی از عثمان بن عفان بخشی از پاسخ‌های سید مرتضی را آورده است. (سبحانی نیا، ۱۳۸۷ش، ص ۵۹)





ملائکة

درباره واژه ملائکه آراء گوناگونی وجود دارد. "ملائکة" به معنی فرشتگان، جمع "ملك" و به صورت "ملئکه" نیز می‌نویسند. در اصل این کلمه ملائک بوده و تاء را به جهت تاکید معنی جمع اضافه نموده‌اند اصل ملك "مالك" است از "الوك" به معنای "رسالت" زیرا هر یک از ملائکه، رسالت و ماموریت به خصوصی دارند. سپس همزه در اثر کثرت استعمال حذف شده و "ملك" گشته است و در جمع همزه را آورده و "ملائکة" گفته‌اند. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۱۳۲) و (الطریحی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۹۱). در قرآن کریم آمده است: "الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع" (قرآن کریم ۱: ۳۵). ملك به صورت مفرد و تثنيه و جمع در حدود ۸۰ بار در قرآن کریم آمده است و مراد از آن پیوسته، فرشته و فرشتگان است. (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۷۶)

درباره مفهوم، مصداق و کارکرد این واژه در قرآن کریم آمده است: ملائکه موجوداتی صاحب عقل و شعور هستند و بندگان گرامی خداوندند. (قرآن کریم ۲۱: ۲۶) موجوداتی شریف و با کرامت‌اند که همواره در تسبیح و تقدیس پروردگارند. (قرآن کریم ۴۲: ۵) وظیفه‌ی فرشتگان پس از عبادت، وساطت میان پروردگار و جهان هستی است. آنان فرمان خداوند درباره جهان را جاری می‌کنند. (قرآن کریم ۲۱: ۲۷) ایمان به وجود فرشتگان از واجبات دینی است و در ردیف ایمان به خدا و پیامبران و کتب آسمانی جای دارد. اثبات وجود فرشتگان از راه نقل و ایمان به غیب امکان‌پذیر است. (ملا صدرا، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۴۳)

معرفی ابن ابی الحديد

عزالدين ابو حامد عبدالحميد بن هبة الله محمد بن محمد بن حسين بن ابی الحديد مدائنی، دانشمند، شاعر، ادیب، فقیه شافعی و اصولی معتزلی، اول ذی حجه (۵۸۶ ق) در مدائن دیده به جهان گشود و در همان شهر پرورش یافت و علم کلام و اصول را آموخت. عزالدین در جوانی به بغداد رفت و در آن شهر، در محضر علما و بزرگان مشهور بغداد، که بیشتر آنها شافعی مذهب بودند، به قرائت کتب و اندوختن دانش پرداخت و در محافل علمی و ادبی شرکت جست و به مناسبت نزدیکی عقیدتی با ابن علقمی، وزیر ادیب و دانشمند مستعصم، آخرین خلیفه عباسی، در شمار کاتبان دیوان دارالخلافة درآمد. از اینرو ابن ابی الحديد «قصاید السبع» و «شرح نهج البلاغه» را به نام او نوشت. ابن ابی الحديد در شعر، طبعی رسا داشت و در انواع مضامین، شعر می‌گفت ولی مناجات و اشعار عرفانی او مشهورتر است. اطلاعات او درباره تاریخ صدر اسلام نیز گسترده بود. وی در اصول،



معتزلی و در فروغ، شافعی بود و گفته شده است که مشربی میان تسنن و تشیع برگزیده بود. در مباحث عقیدتی خود در شرح نهج البلاغه به موافقت با "جاحظ" تصریح دارد، به همین مناسبت او را معتزلی جاحظی شمرده‌اند. بررسی شرح نهج البلاغه او نشان می‌دهد که بر خلاف نظر "ابن کثیر" که وی را شیعی غالی شمرده است، می‌توان او را معتزلی معتدلی دانست. تالیفات ابن ابی الحدید را تا پانزده اثر بر شمرده‌اند که مشهورترین آنها همان شرح نهج البلاغه است. وی این اثر را در بیست جزء تالیف کرد، که حاوی مجموعه عظیمی از ادب و تاریخ و کلام و فرهنگ اسلامی است. (فکرت، ۱۳۷۴ش، ج دوم، ص ۷۹۴)

ابن ابی الحدید در آخر کتاب می‌نویسد: «تدوین این اثر ۴ سال و ۸ ماه طول کشید که برابر با مدت خلافت حضرت علی علیه السلام است (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۲۰، ص ۳۴۹) این شرح در واقع وسیله‌ای بود برای ارائه و بیان دانش‌هایی که ابن ابی الحدید در فنون مختلف داشت. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۸، ص ۲۱۸-۲۴۳)

معرفی ابن میثم

کمال الدین میثم علی بن میثم بحرانی، محدث، فقیه و متکلم مشهور شیعی (قرن ۷ ق) است. برخی لقب او را مفید الدین آورده‌اند. (شوشتری، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۲۱۰) از زندگی او آگاهی اندکی در دست است. گفته‌اند که در (۶۳۶ هـ ق) زاده شد (ماحوزی، ۱۴۰۴ ق، ص ۶۹) و نزد ابو السعادات اسعد بن عبدالقاهر بن اسعد اصفهانی و کمال الدین علی بن سلیمان بحرانی، دانش آموخت. (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق، ج ۵، ص ۲۲۷)

در منابع اشارتی به محل تحصیل او نشده است ولی احتمالاً در عراق و در مرکز تجمع شیعیان، مانند حله به تحصیل علم پرداخت و ظاهراً پس از آن به بحرین بازگشت و گوشه عزلت گزید. تا آن که دانشمندان عراق از او خواستند که به تربیت شاگردان و تالیف و تصنیف بپردازد. سید عبدالکریم بن طاووس حلی و علامه حلی از او روایت کرده‌اند. (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق، ج ۵، ص ۲۲۷) و (خوانساری، ۱۴۲۵ ق، ج ۷، ص ۲۱۶). ابن میثم با خواجه نصیرالدین طوسی معاصر بود. گفته‌اند که خواجه نزد او فقه می‌خواند و ابن میثم در کلام، شاگرد خواجه بوده است. (ماحوزی بحرانی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۴۷)

در واقع شهرت عمده ابن میثم در کلام است و در شرحی که بر نهج البلاغه نوشته روش کلامی و فلسفی در پیش گرفته است. وی در طرح مسائل و سبک استدلال به روش خواجه نصیرالدین در "تجرید الاعتقاد" نظر داشته و مستند استدلال‌های او بر خلاف علامه حلی بیشتر عقلی است نه



نقلی، اگرچه از نظر چیرگی بر همه‌ی آراء و عقاید گوناگون متکلمان، از علامه حلی ضعیف‌تر می‌نماید. ابن میثم در روزگار خود چندان شهرت داشته که او را با صفاتی چون فیلسوف، محقق و زبده‌ی فقها و محدثان و متکلم ماهر وصف کرده‌اند؛ (حر عاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۳۲) و طریحی او را در فقه، چون خواجه نصیر طوسی در کلام دانسته است. (طریحی، ۱۳۶۲ش، ج ۶، ص ۱۷۲) فقیهان و محدثان و متکلمان و ادیبان به آراء و روایات ابن میثم به تصریح یا به اشاره استناد جسته‌اند. حدود ۳۰ اثر به ابن میثم نسبت داده شده که از میان آنها به جز شرح نهج البلاغه ابن میثم با عنوان "مصباح السالکین" سه اثر دیگر با عناوین «اختیار مصباح السالکین»، «شرح المائة کلمه لنهج البلاغه» (استرآبادی، ۱۳۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۱) و "قواعد المرام فی علم الکلام" به چاپ رسیده است. (نک آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۷۹)

ملائکه در قرآن کریم

از جمله موضوعات مهم اسلامی و معتقدات ضروری مذهب، موضوع وجود ملائکه و ایمان به آنهاست. در آیات قرآن کریم، ایمان به وجود فرشتگان به قدری اهمیت دارد که در ردیف ایمان به خدا و روز قیامت شمرده شده، چنان که فرموده است: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (قرآن کریم ۲: ۲۸۵)؛ (پیامبر خود به آنچه بر او نازل کرده ایمان دارد و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتاب‌ها و پیامبران خدا ایمان دارند) و نیز می‌فرماید: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ (قرآن کریم ۲: ۱۷۷) (لیکن نیکوکار کسی است که به خدای عالم و روز قیامت و فرشتگان و کتاب آسمانی و پیامبران ایمان آورد). خداوند در این آیه، ایمان را مرکب از ایمان به پنج واقعیت می‌داند: الله، قیامت، ملائکه، کتاب و انبیاء. از اینرو همانگونه که انکار خدا موجب کفر می‌شود، انکار فرشتگان و حتی فرشته‌ای از فرشتگان خدا نیز مساوی با کفر خواهد بود و کافر، دشمن حق و جایگاهش در جهنم ابدی است، چنانکه درباره‌ی یهود فرمود: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ (قرآن کریم ۲: ۹۸) هر کسی که دشمن خدا و فرشتگان و رسولان حق و جبرئیل و میکائیل است (چنین کسی کافر است) پس خداوند هم دشمن کافران است.

اعتقاد به غیب با اعتقاد به فرشتگان همگام است. البته چه بسا اعتقاد به غیب عام‌تر از اعتقاد به فرشتگان باشد. کسانی که ایمان به غیب دارند اعتقاد به فرشتگان هم دارند، ولی اعتقاد به فرشتگان ممکن است شامل همه‌ی امور غیبیه نشود. روح و ملائکه هم در بسیاری از موارد با هم آمده‌اند و به نوعی همطرازی آن دو را به نمایش می‌گذارد. در قرآن روح با ملائکه با عبارات ملائکه و روح (قرآن



کریم ۹۷: ۴)، ملائکه بالروح (قرآن کریم ۱۶: ۲) و گاه هم ردیف روح به صف در آمده است. (قرآن کریم ۸۹: ۲۲). (نک شاکر، ۱۳۷۸ ش، شماره ۲، ص ۷-۲۱)

از آیاتی که درباره ملائکه آمده استفاده می شود آنها موجوداتی پیراسته از پیوندهای مادی و مجرد از صفات جسمانی هستند. در اینجا به سه مورد از آن آیات اشاره می کنیم: ۱- ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (قرآن کریم ۲۱: ۱۹) و هر که در آسمانها و زمین است برای اوست و کسانی که نزد اویند از پرستش او تکبر نمی ورزند و درمانده نمی شوند" امام سجاد علیه السلام در باره ملائکه مقرب خداوند می فرماید: «وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ مِنْ عِبَادَتِكَ وَلَا يُؤْثِرُونَ التَّقْصِيرَ عَلَى الْحُدُوفِ جَوْفَهَا أَمْرًا وَلَا يَغْفُلُونَ عَنِ الْوَلَةِ إِلَيْكَ» (صحیفه سجاده، دعای سوم) خدایا! و حاملان عرش که در ذکر تسبیح تو سست نشوند و از ستایش تو به پاکی ملول نگردند و از پرستشت در نمانند و سستی و کوتاهی را برکوشش در اجرای فرمانت مقدم ندارند و از شیدایی به تو غافل نگردند.

«استحسار» در لغت به معنای انقطاع و دست برداشتن است. (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۶). در حدیث آمده است: «أَدْعُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَسْتَحْسِرُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۶۲) «خداوند عز و جل را بخوانید و دست بردارید» (خسته نشوید). در حقیقت استحسار به معنای این است که کسی از شدت خستگی، نیرویش تمام شود. و مراد از اینکه فرمود: «وَمَنْ عِنْدَهُ» «و کسی که نزد او است» مخصوصین به موهبت قرب و حضورند. خدای تعالی در این آیه حال بندگان مقرب و ملائکه مکرم خود را بیان می کند که مستغرق در عبودیت و سرگرم در عبادت او هستند، هیچ کار دیگری آنان را از عبادت او باز نمی دارد و به هیچ چیز جز عبادت او توجه نمی کند. (الطباطبایی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۴، ص ۲۶۵).

۲- ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (قرآن کریم ۸۸: ۱۹) و گفتند: (خدای) رحمان فرزندی اختیار کرده است. ابو بصیر گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: نظرتان در باره این آیه چیست؟ ایشان فرمود: این سخن قریش است که گفته اند خداوند فرزند دارد و فرشتگان از جنس زنان هستند و خداوند تبارک و تعالی نیز در رد آنان فرموده است: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ یعنی چیز بزرگی گفتید. ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ﴾ یعنی چیزی نمانده که آسمانها بشکافند (در اثر سخنی که گفتند) (قرآن کریم ۱۹: ۸۹ و ۹۰) (القمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۶)

علامه طباطبایی آورده اند که این از کلمات بت پرستان است هر چند بعضی از خواص ایشان، فرزندی آله یا برخی از آنها را برای خدا از باب تشریف دانسته اند، نه اینکه خدا در حقیقت فرزندی



داشته باشد، بلکه خواسته‌اند از آلهه خود تجلیل کرده باشند، گفتند به مثل اینکه فرزند خدایند ولیکن عامه بت پرستان و بعضی از خواص این معنا را به طور جدی معتقد بودند که آلهه از حقیقت لاهوت اشتقاق یافته‌اند و از همان جوهره‌ای که از پدرشان (خدا) هست در آنها نیز هست و مراد از آیه شریفه هم همین طائفه است. (الطباطبایی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۲) ۳- ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ لِلَّهِ مَا أَمَرُوهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (قرآن کریم ۶۶: ۶) بر آن آتش فرشتگانی خشن (و) سختگیر (گمارده شده) اند، از آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را که مامورند انجام می‌دهند. جمله "لا يعصون الله ما امرهم" ناظر به این است که این فرشتگان ملتزم به تکلیف خویشند و جمله "يفعلون" ناظر به این است که عمل را طبق دستور انجام می‌دهند. فخر رازی قائل است که ملائکه در آخرت مکلف به تکلیف می‌شوند (همان طور که ما انسانها در دنیا مکلف هستیم) و عصیان آنها به همین است که با امر و نهی خدا مخالفت کنند و این حرف درستی نیست. آیه شریفه تنها می‌فرماید ملائکه محض اطاعتند و در آنها معصیت نیست و به اطلاقی شامل دنیا و آخرت هر دو می‌شود، پس ملائکه نه در دنیا عصیان دارند و نه در آخرت پس هیچ وجهی ندارد که رازی تکلیف ملائکه را مختص به آخرت بداند. ملائکه خلقی از مخلوقات خدایند، دارای ذواتی طاهره و نوریه که اراده نمی‌کنند مگر آنچه خدا اراده کرده باشد و انجام نمی‌دهند مگر آنچه او مامورشان کرده باشد. همچنان که فرمود: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يُسْئِفُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (قرآن کریم ۲۱: ۲۶ و ۲۷). به همین جهت عالم فرشتگان جزا و پاداشی نیست، نه ثوابی و نه عقابی و در حقیقت ملائکه مکلف به تکالیف تکوینی‌اند، نه امر و نهی‌های تشریعی و تکالیف تکوینی‌شان مختلف است به خاطر اختلافاتی که در درجات آنان هست. (الطباطبایی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۹، ص ۳۳۴)

مقایسه شرح ابن ابی الحدید و ابن میثم در مورد ملائکه

در این بخش با مقایسه تطبیقی آراء شارحان نهج البلاغه به بررسی مولفه‌هایی چند در مورد ملائکه می‌پردازیم.

اصناف ملائکه

ابن ابی الحدید اصناف ملائکه را بر اساس کلام امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است: دسته اول: عبادت کنندگانند که تا ابد در حال سجده، رکوع، قیام، تسبیح و تمجید هستند و هرگز خسته نمی‌شوند. دسته دوم: سفرای بین خداوند تعالی و مکلفین از جنس بشر می‌باشند که وحی الهی را متحمل شده و به رسولان و پیامبران می‌رسانند و به منظور انجام قضا و امر خداوند در میان اهل



زمین در رفت و آمدند و دسته سوم: دو گروه یک گروه حافظ و نگهدار بندگان هستند، مانند کرام الکاتبین و ملائکه‌ای که بشر را از مهالک و ورطه‌های خطرناک حفظ می‌کنند و اگر اینها نبودند گرفتاری‌ها و سختی‌ها بیش از سلامت و عافیت بود و گروه دوم خدمتگزاران بهشتند. دسته چهارم حاملان عرش می‌باشند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، ص ۱۲۲)

اما ابن میثم ملائکه را با استناد به آیات قرآن کریم دسته بندی نموده است:

- مرتبه اول فرشتگان مقربانند، بر اساس کلام خداوند متعال: ﴿لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْبَشَرُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (قرآن کریم ۴: ۱۷۲). فرشتگان مقرب اشاره است به ذوات مبرا از جسمیت و جهت و نیاز به غیر و تصرف در امور جسمانی. ابن میثم توضیح می‌دهد خداوند سبحان هر دسته از فرشتگان را به مرتبه معینی از کمال و علم و قدرت اختصاص داده است که هیچ مرتبه پایینی به مقام و مرتبه فوق نمی‌رسد و هر دسته‌ای که نعمت خدا بر آن کاملتر باشد عبادت او برتر و فرمانبرداری او شایسته‌تر است. سپس اضافه می‌کند سجود و رکوع و صف و تسبیح عباداتی هستند که در میان خلق رایج‌اند ولی نمی‌توان آنها را به معنای ظاهری که مردم می‌فهمند گرفت، زیرا اینها اموری هستند که دلالت بر ابزار و اسباب دارند، اما در مورد فرشتگان بر تفاوت کمال فرشتگان در خضوع و خشوع برای کبریایی خدا و عظمت او حمل می‌شود. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۵۶) به نظر می‌رسد ابن میثم در بیان مراتب ایشان، فرشتگان عبادت کننده را جزء فرشتگان مقرب می‌داند. در حالی که ابن ابی الحدید اشاره‌ای به فرشتگان مقرب ننموده است. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، ص ۱۲۲)

- مرتبه دوم فرشتگانی هستند که عرش الهی را حمل می‌کنند: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ (قرآن کریم ۴۰: ۷) ابن میثم این فرشتگان را ارواحی می‌داند که به تنظیم کارهای عرش گماشته شده‌اند و روسای فرشتگانی هستند که تنظیم کارهای کرسی و آسمان‌های هفتگانه را برعهده دارند و کرسی و آسمان‌ها به منزله بدن ایشان است که با آن عرش را بالاتر از فرشتگان دیگر حمل می‌کنند. همچنین او قائل است فرشتگانی که در حال رکوع هستند، احتمال دارد همین حاملان عرش باشند، زیرا آنها از فرشتگان دیگر کامل‌ترند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۶۰)

گویا منظور ابن میثم این است که این فرشتگان به خاطر سنگینی عرش به حال رکوع در آمده‌اند. او معتقد است علاوه بر فرشتگان، ارواح مومنان که پس از مرگ قابلیت ورود به عالم ملکوت را با طیران روح یافته‌اند هم در کار حمل عرش الهی دخیل باشند.

- مرتبه سوم فرشتگانی که بر اطراف عرش می‌چرخند: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ



الْعَرْشِ ﴿قرآن کریم ۳۹: ۷۵﴾. اینان ارواحی هستند که حامل کرسی و گماشته و مسلط بر آن می‌باشند. ابن میثم در توصیف فرشتگان عرش از دسته‌ای نام می‌برد که "مخلخلین" نامیده می‌شوند. از چشمان آنها تا روز قیامت چون جویبار، اشک جاری است، از خوف خدا مانند شاخه‌هایی که باد آنها را متمایل کرده باشد خم شده‌اند. خداوند تعالی به آنها می‌فرماید: فرشتگان من! چه چیز شما را می‌ترساند؟ آنها در پاسخ می‌گویند: آفریدگارا! اگر مردم روی زمین از عزت و عظمت تو چنان که ما آگاهیم آگاه باشند، هیچ خوردنی و آشامیدنی برای آنها گوارا نخواهد بود و در بستر، آرام نمی‌گیرند و سر به صحرا می‌گذارند و خروش بر می‌آورند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۶).

لازم به ذکر است که در تقسیم بندی ابن ابی الحدید سخنی از طواف کنندگان عرش الهی نیست و فقط دسته‌ای از فرشتگان را که حاملان عرش هستند نام می‌برد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، ص ۱۲۲)

- ابن میثم فرشتگان مرتبه چهارم را ماموران آسمانها و کرسی می‌داند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۵۶) در حالی که ابن ابی الحدید به نقل از اهل کتب، جبرئیل را مسلط بر جنود آسمانها و زمین معرفی می‌کند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۵).

- ابن میثم فرشتگان مرتبه پنجم را موکل عناصر طبیعی مثل کوهها، دریاها، صحراها و خشکی‌ها می‌داند.

- او مرتبه ششم فرشتگان را گماشته بر ترکیبات نبات، معدن و حیوان می‌داند. فرشتگان با تفاوت‌هایی که دارند بر انجام فعل مخصوصی موکل‌اند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۵۶)

ابن ابی الحدید نیز میکائیل را صاحب نبات و گیاهان و باران ذکر نموده است. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۵).

- مرتبه هفتم فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام‌اند: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ (قرآن کریم ۸۲: ۱۰).

ابن میثم توضیح می‌دهد حفظه برای عباد چنانکه خداوند تعالی فرموده است: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (قرآن کریم ۱۳: ۱۱) همان فرشتگانی هستند که به امر خداوند تعالی با بندگان را از آفاتی که بر آنها عارض شود حفظ می‌کنند و بعضی از آنها حفظه بر عبادند، چنانکه خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ (قرآن کریم ۶۱: ۶) مقصود فرشتگانی هستند که اعمال انسان را از طاعت و معصیت ضبط می‌کنند. همانها که خداوند در موردشان فرموده است: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (قرآن کریم ۱۰: ۸۲) و ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ



قَوْلِ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿﴾ (قرآن کریم ۵۰: ۱۸) (نک ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۵۶)
ابن ابی الحدید هم فرشتگان حافظ بندگان را همان کرام الکاتبین می‌داند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، ص ۱۲۲)

- شارح شیعی مرتبه هشتم را فرشتگان بهشت و خزانه‌داران آن معرفی می‌کند: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ (قرآن کریم ۳۹: ۳۷). او نام هشت بهشت را که در قرآن آمده است به این ترتیب ذکر می‌کند: جنت نعیم، جنت فردوس، جنت خلد، جنت ماوا، جنت عدن، جنت دارالسلام، جنت القرار و جنتی که پهنای آن به مساحت زمین و آسمانها است که برای پرهیزکاران آماده شده و بر بالای همه اینها عرش پروردگار صاحب جلال و اکرام قرار دارد. سپس می‌گوید: برای بهشت‌های نام برده، ساکنان و نگهبانانی از فرشتگان وجود دارد. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸)

او به نقل از بعضی حکمای اسلامی قول غریبی را آورده است: فرشتگانی که با روح و ریحان بندگان صالح خدا را ملاقات می‌کنند، موجودات روحانی کره زهره و مشتری هستند. یعنی نفوس پاک و سعادتمند انسانی هر گاه از بدن جدا شود، قوه واهمه را به همراه خود دارد و صور خیالی پدید آمده بر اساس وعده الهی درباره بهشت، باغ‌ها، نهرها، میوه‌ها، حورالعین، کاس معین، لؤلؤ و مرجان، ولدان و غلمان بر حسب استعداد و طهارت آن نفوس و امیدواری ثواب آخرت، به صورت‌های عقلی در نهایت ارزشمند و زیبا و متناسب صور خیالی امور یاد شده، برای او ایجاد می‌شود. چون ستاره زهره و مشتری اثر کاملی در آماده کردن نفوس برای صور خیالی زیبا و شادی و شادمانی دارند، به همان گونه که به جنبه روحانی این دو ستاره کارهای نیک نسبت داده شده است، برخورد انسان نیز بعد از مفارقت از بدن، با مهربانی و رحمت و شفقت، به جنبه روحانی آن دو ستاره نسبت داده شده است. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۵۹).

به نظر می‌رسد ابن میثم با آوردن نظر حکما، در مورد تاثیر ستاره‌ها بر مردم زمین (اشاره به اختربینی یا آسترولوژی) در صدد اثبات حقانیت رای ایشان است، زیرا بنا به سنت دیرین خویش به تاویلاتی در مورد باطن ستاره‌های زهره و مشتری متوسل شده است.

- ابن میثم مرتبه نهم را شامل فرشتگان گماشته بر آتش می‌داند: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظُ شِدَادٍ﴾ (قرآن کریم ۶۶: ۶).
او در توضیح این دسته از فرشتگان قول فضلا را آورده است: آنها نوزده نوع فرشته مامور زبانه

آتش‌اند که فرمان خدا را عصیان نمی‌کنند. سپس به تفکیک وظایف شان تعداد ایشان و کاری را که انجام می‌دهند بیان می‌کند: پنج دسته از آنها همان‌هایی هستند که به اذن خدا اخبار را از خارج به

داخل جهنم منتقل می‌کنند، یک رئیس، دو خازن، یک دربان و یک فرشته کارگر دارند و دو فرشته غضب و شهوت و هفت نفر دیگر برای غذای جهنمیان گماشته شده‌اند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۵۹) ابن میثم بدون آن که به منبع اخبارش در مورد فرشتگان موکل آتش اشاره‌ای کند به تفکیک وظایفشان، حتی تعداد ایشان را نیز دقیق بیان نموده است.

ابن ابی الحدید می‌گوید: اهل کتب قائلند که رؤسای ملائکه چهار نفرند: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل که او ملک الموت است. اسرافیل، صاحب صور است، میکائیل صاحب نبات و گیاهان و باران است، عزرائیل بر ارواح جانداران مسلط است و جبرئیل بر جنود آسمانها و زمین همگی تسلط دارد و تدبیر باده‌ها به دست اوست. او دسته دیگری از ملائکه را نیز نام می‌برد با عنوان "کروبیون" که سادات و آقای ملائکه هستند، مانند جبرئیل و میکائیل اما به عقیده فلاسفه، سید و آقای ملائکه "روحانیون" می‌باشند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶)

ابن میثم از روسای ملائکه به صورت اختصاصی نام نبرده است، اما با نقل روایتی یکی از وظایف اسرافیل را حمل عرش الهی می‌داند. او ذیل کلام امام علیه السلام: "وَمِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ... لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْثَاهُمْ" آورده است: ابن عباس از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است: در عظمت پروردگار فکر نکنید ولی در خلقت فرشتگان فکر کنید، زیرا یکی از آنها که "اسرافیل" نام دارد زاویه‌ای از زوایای عرش را بر دوش دارد در حالی که پاهای او در زمین پایین است وقتی خداوند حمله عرش را آفرید به آنها دستور داد که آن را حمل کنید آنها نتوانستند سپس به آنها فرمود بگویید: "لا حول ولا قوة الا بالله" سپس توانایی یافتند. معنای صحیح این خبر این است که وجود، بقا، حول و قوه فرشتگان در وظایفشان از حول و قوه خداست. منظور از "ثبوت قدم‌هایشان در بطن زمین" کنایه است از ثبوت ادراکات شان که به اسم خداوند و دانشی که عطا فرموده است در کارگردانی این جهان استقرار یافته‌اند و در باطن موجودات نفوذ پیدا کرده‌اند و "از آسمان بلند در گذشته‌اند" کنایه از برتری عقل آنهاست، یعنی اندیشه عقلی آنها فراتر رفته است. (نک ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۴ و ۱۶۵). با توجه به توضیحات شارح، دیدگاه تاویل گرایانه ابن میثم در شرح این فراز از سخن امام علیه السلام کاملاً آشکار است.

البته در آیات قرآن کریم اشاره به اصناف دیگری از ملائک نیز شده است، از آن جمله: ماموران عذاب امت‌های ظالم و سرکش، امدادگران مومنان، مدبرات امر و گیرندگان ارواح. ولی همه آنها را می‌توان در مدبرات امر که تدبیر کنندگان امور جهانند خلاصه کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۱۶۳).

جسمانی بودن ملائکه

ابن ابی الحدید به نقل از اصحاب معتزلی اش می‌گوید: ملائکه جاندارانی از جنس نورند که برخی از آنها شفاف و بی‌رنگ‌اند، مانند هوا و برخی به رنگ خورشیدند. (ابن ابی الحدید ۱۳۳۷ ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۲۲)

او نظر متکلمان را نیز آورده است: هنگامی که آفریده‌ای از خاک یافت شود، عقلاً لازم می‌آید که آفریدگانی از هوا مثل فرشته و آفریدگانی از آتش مثل شیطان هم باشند. فرشتگان اجسام لطیفی هستند که از گوشت و خون و استخوان می‌باشند، چنانکه بشر از این چیزها آفریده شده است و فرقی میان آنها و بشر نیست و تنها به خاطر اینکه مسافت درازی میان ما و آنان است دیده نمی‌شوند. البته ابن ابی الحدید اشاره می‌کند که معتزله ماوراءالنهر نیز بر این اعتقادند و این اعتقاد سستی است، زیرا قرآن بر خلاف آن شهادت می‌دهد. خداوند می‌فرماید: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَهُمْ يَكُفُّونَ﴾: بله و فرشتگان ما پیش آنان (حاضرند و ثبت می‌کنند) (قرآن کریم ۴۳: ۸۰) و ﴿إِذْ يُلَاقِي الْمُتَلَقَّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ﴾: آنگاه که دو (فرشته) دریافت‌کننده از راست و از چپ مراقب نشسته‌اند. (قرآن کریم ۵۰: ۱۷) و اگر اجسامی کثیف چون اجسام ما داشتند، ما آنها را می‌دیدیم. سپس نظر فرقه‌ها را راجع به فرشتگان آورده است. از آن جمله: گروهی از باطنیه می‌گویند: راه اثبات فرشتگان حس و مشاهده است و فرشتگان نزد ایشان اهل باطن هستند. فلاسفه قائلند: آنان عقول مفارقة هستند و آن جواهری است مجرد از ماده که تدبیر جسم را نکنند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۶، ص ۴۳ تا ۴۳۵)

ابن ابی الحدید با اینکه نظر قائلان به جسمانیت فرشتگان را اعتقادی سست می‌داند، اما در ادامه به آن اشاره و استناد می‌کند. او می‌گوید: ما انکار نمی‌کنیم که فرشتگانی که ذکر کردیم برخی‌شان دارای اجسام غلیظ و خلقت و ترکیب بزرگی باشند، به طوری که پاهایشان به قارگاه زمین می‌رسد، آنان را ستون‌های آسمانها و زمین قرار داده‌اند، پس آنها را حمل می‌کنند به مانند ستونهایی که سقف‌های مرتفع را حمل می‌کنند و برای هیچ کاری از کارها جز آن مأموریت ندارند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۶، ص ۴۳۵)

ابن میثم نیز در شرح خطبه اول آورده است: همه دانشمندان بر این اتفاق نظر دارند که فرشتگان موجودات جسمانی نیستند که مانند انسان و چهارپایان رفت و آمد داشته باشند. سپس دوقول متکلمان و غیر متکلمان را با هم مقایسه می‌کند. او می‌گوید: متکلمان معتقدند فرشتگان اجسام نورانی و الهی هستند، وجودشان خیر و سعادت است، بر انجام کارهای سخت توانا هستند، دارای عقل و فهم می‌باشند، بعضی از آنها نزد خدا قرب و منزلت داشته و از نظر درجه کامل ترند،



چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ و هیچ يك از ما (فرشتگان) نیست مگر (اینکه) برای او (مقام و) مرتبه‌ای معین است (قرآن کریم ۳۷: ۱۶۴) و اما قول غیر متکلمان این است که: بعضی از فرشتگان از جسمیت و دخالت در اجسام مجردند، بعضی از جسمیت مجردند، ولی از دخالت در اجسام مجرد نیستند و بعضی مجرد نیستند بلکه جسمانی و حلول کننده در اجسام و قائم به اجسام هستند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۵۶)

با بررسی آیات می‌توان نتیجه گرفت که در هیچ آیه‌ای به صراحت بر جسمانی بودن فرشته تصریح نشده است ولی از برخی از آیات و نیز از ویژگیهایی که در آیات برای این وجود نا محسوس بیان می‌شود می‌توان وجود غیر مادی (مجرد بودن) فرشتگان را استدلال کرد. البته مقصود از مجرد، موجودی است که مجرد از ماده باشد، چه آنان را مجرد تام بدانیم که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل، مجرد از ماده است و خصوصیات ماده مثل شکل و رنگ را ندارند و چه مجرد ناقص (مثالی و برزخی) که واسطه میان مجرد کامل و مادی محض است و ماده ندارد، ولی آثار ماده دارد و از قبیل صورتهای خیالی شکل یافته در ذهن است. (نک الطباطبائی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۶۹)

ابن میثم در شرح کلام امام علیه السلام: "مضروبه بینهم و بین من دونهم حجب العزه و أستار القدره" آورده است: جمله فوق اشاره است به اینکه ابزار انسانی، ناتوان از درک حقیقت فرشتگان و دسترسی به آنها می‌باشد، به این دلیل که آنها از جسمیت و جهت داشتن به دورند و به عزت و جلال خداوندی نزدیک، نیروی ادراک انسانی از تنوع و مراتب متفاوت آنها به دور است. شارح سپس مثال مقایسه مراتب پادشاهان و زیر دستانشان را ذکر نموده است. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۷)

او ذیل کلام امام علیه السلام: "ولا یتوهمون ربهم بالتصویر" توضیح می‌دهد: این فراز از فرموده امام اشاره به این است که فرشتگان درباره حق متعال هیچ نوع ادراکات وهمی و خیالی ندارند، زیرا وهم و گمان به امور محسوسی که دارای صورت و مکان و جسمانیت باشد تعلق می‌گیرد اما چون همین قوه برای انسان وجود دارد و مایل است که پروردگار خود را در جهتی ببیند و به مکان او که مقداری دارای صورت است اشاره کند به همین دلیل است که در کتب الهی و دستورات شرعی، خداوند به صفات جسمی مانند داشتن چشم و دست و انگشت و نشستن بر کرسی و مثل این‌ها برای مردم توصیف شده است تا وهم آنها چیزی را درک کند و مانوس گشته و آرامش پیدا کند. در ادامه ابن میثم قائل است الفاظی که حکایت از جسمانیت، مکان و جهت می‌کنند قابل تاویل اند و برای ادای مقصود کافی می‌باشند و بدین طریق هرکس معرفتش بیشتر باشد معنای بهتری را می‌فهمد. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۱۶۸)

ابن ابی الحدید در مورد ممثل شدن فرشتگان به صورت انسان، حدیث صحیحی آورده است که ملائکه با عمران بن حصین مصافحه می کردند و به زیارتش می آمدند، سپس ناپدید شدند. عمران به پیامبر گفت: ای رسول خدا ﷺ! مردانی نزد من می آمدند که زیباتر و خوشبوتر از آنان هرگز ندیده بودم و بعد از مدتی دیگر نیامدند. حضرت فرمود: آیا سختی و جراحتی به تو رسیده و آن را کتمان می کردی؟ گفت: بلی. حضرت فرمود: آیا آن سختی و جراحت را بعداً آشکار کردی؟ گفت: بلی. حضرت فرمودند: اگر بر کتمان آن مداومت می داشتی ملائکه تا هنگام مرگ به دیدارت می آمدند. این جراحت در راه خداوند به او رسیده بود. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۲۴)

ابن میثم صراحتاً راجع به ممثل شدن فرشتگان به صورت انسان مطلبی ندارد اما در مورد جسمانی بودن ملائکه آورده است: بعضی از ایشان مجرد نیستند، بلکه جسمانی و حلول کننده در اجسام و قائم به اجسام هستند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۵۶)

ابن ابی الحدید در موضعی دیگر راجع به هاروت و ماروت نظر اصحابش را نقل می کند. ایشان گفتند: آنان از فرشتگانند و قرآن نیز بدان دلالت دارد در سخنش: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ "وما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت" (قرآن کریم ۲: ۱۰۲) و آنچه بر آن دو فرشته هاروت و ماروت در بابل فرستاده شد. وی ادامه می دهد: آنچه بر آن دو فرستاده شد علم سحر و آزمایشی از سوی خداوند تعالی برای مردم بود، پس هر که آن را از آنان می آموخت و بدان عمل می کرد کافر بود و هرکه از آن دوری می کرد یا آن را برای اینکه بدان عمل کند، نمی آموخت و لیک برای آنکه خود را نگه دارد می آموخت، مومن بود. بنا بر نظر اصحاب معتزلی ابن ابی الحدید، هاروت و ماروت در غالب هیات انسانی بین مردم ظاهر و ممثل می شدند و با ایشان ملاقات و تکلم می کردند و بر اساس آیه قرآن به ایشان می گفتند: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ قَتْلُ فَلَا تَكْفُرُ﴾ (قرآن کریم ۲: ۱۰۲) و هشدار می دادند که ما تنها وسیله آزمایش هستیم و مبادا که کافر شوید. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۶، ص ۴۳۸)

در داستان ملاقات مریم علیها السلام با فرشته در روایتی از امام باقر علیها السلام آمده است: همانا مریم هنگامی که در محراب بود ناگهان روح الامین به شکل بشری کامل تمثل یافت و آن حضرت را به عیسی علیها السلام بشارت داد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۱۵)

خداوند می فرماید: ﴿وَقَالُوا أَلَوْلَا أَنزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ الْقُضِي الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ جَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾ (قرآن کریم ۶: ۹۸) وگفتند چرا فرشته ای بر او





نازل نشده است؟ و اگر فرشته‌ای فرود می‌آوردیم قطعا کار تمام شده بود سپس مهلت نمی‌یافتند و اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم حتما وی را (به صورت) مردی در می‌آوردیم و امر را همچنان بر آنان مشتبّه می‌ساختیم. بر اساس آیه شریفه، انزال فرشته با لباس ملکی و وجود ملکوتی اش در عالم ماده امکان‌پذیر نیست، از این رو اگر قرار بر انزال فرشته با وجود ملکوتی اش باشد به گونه‌ای که انسان بتواند وی را ببیند، ملازم با مهلت نیافتن انسان و دخول او در نشئه پس از مرگ است، تا انسان با فرشته مسانخت پیدا کند و امکان مشاهده وجود داشته باشد. بنابر این وجود فرشته نیز همانند نشئه آخرت مفارق از ماده است. (الطباطبایی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۴۴)

علامه طباطبایی با فرض قبول تجرد برای فرشتگان، اذعان می‌دارد آنان صورت و شکل جسمانی ندارند و اگر در روایات برای فرشته صورت جسمانی بیان شده از باب تمثیل است و مقصود این است که اگر فرشته تمثیل پیدا کند و اوصافش با طراحی نشان داده شود بدین شکل ظاهر می‌شود وگرنه فرشته صورت و شکل جسمانی ندارد. (نک الطباطبایی، ۱۳۷۵ق، ج ۱۷، ص ۱۲ و ۱۳). او در مورد ممثل شدن فرشته قائل است در ورای صورت ادراکی صورت دیگری وجود دارد که حقیقی و واقعی است ولی امکان مشاهده آن برای انسان وجود ندارد از این رو برای اینکه مورد شهود واقع شود در حس و ادراک فرد درک کننده تصرف می‌شود. (الطباطبایی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۴۰ و ۴۱)

علم ملائکه

ابن ابی الحدید در توضیح کلام امام علیه السلام "هم اعلم خلقك بك" می‌گوید: معنی آن این نیست که آنان از ماهیت خداوند تعالی چیزی می‌دانند که بشر آن را نمی‌داند. شارح سپس نظر متکلمان و حکما را مقایسه می‌کند و بیان می‌دارد متکلمان قائلند: ذات خداوند بر بشر معلوم است و این علم شدت و ضعف بردار نیست، اما حکما می‌گویند: ذات خداوند بر بشر و فرشتگان نامعلوم است و محال است که بر احدی از آنان معلوم باشد، جز آنکه ایشان فقط تفصیل مخلوقات و تدبیرات او را می‌دانند. چنانکه گفته می‌شود وزیر پادشاه از زیر دستان نسبت به پادشاه داناتر است و مراد آن نیست که او به ذات و ماهیت او داناتر است، بلکه به افعال و تدبیر و مراد و غرض او داناتر است. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۷، خ ۱۰۸، ص ۲)

اما ابن میثم در همین مورد چنین آورده است: اینکه فرشتگان از همه آفریدگان به خدا داناترند روشن است، زیرا ثابت شده مخلوقاتی که مجرد از ماده‌اند، دانش آنها از کشمکش نفس اماره که مبدا غفلت و منشاء سهو و نسیان است به دور بوده و علوم و معارف آنها از دیگر مخلوقات کاملتر



است. دیگر اینکه فرشتگان آسمانها در رسیدن علوم و دیگر کمالات به انسانها واسطه فیض بوده و برای غیر خودشان به منزله استادند و پیداست که استاد مقامی برتر از شاگرد دارد. همچنین او قائل است که معرفت از مقوله تشکیک است و دارای شدت و ضعف می‌باشد. ابن میثم سپس نتیجه می‌گیرد که چون فرشتگان به مقام عظمت و جلال خداوند آگاه ترند، پس ترس فرشتگان از خداوند بیش از دیگران است و این قول خداوند متعال است که فرموده: ﴿أَيُّهَا يَحْيَىٰ... اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (قرآن کریم ۳۵: ۲۸) و مراد از مقرب بودن فرشتگان در درگاه الهی قرب مکانی نیست، زیرا خداوند از قرار داشتن در جا و مکان منزّه است، بلکه از نظر مقام و رتبه به خداوند نزدیکند. (نک ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸)

ابن ابی الحدید در شرح کلام امام علی (ع) "لَوْ عَايَنُوا مُحَقَّرُوا عِبَادَتَهُمْ وَلَعَلَّمُوا انَّهُمْ قَدْ قَصَرُوا فِيهَا" اگر فرشتگان کنه آنچه از باری تعالی بر آنان مخفی است را ببینند با وجود کثرت عبادت و اخلاص شان، اعمال خویش را کوچک دانند. توضیح می‌دهد که علم فرشتگان نسبت به باری تعالی مانند علوم بشری، نظری است و علم نظری به لحاظ روشنی و وضوح از علوم ضروری پایین تر است. سپس در شرح مقصود امام می‌گوید: اگر علوم ایشان به تو و صفات اثباتی و سلبی اضافی تو ضروری بود به جای علوم نظری که اکنون در آنان محقق است، برای آنان آن سان روشنی و وضوح آشکار می‌گشت که اکنون در آن حد نیستند و تردیدی نیست که عبادت و خدمت به اندازه معرفت به معبود است، پس هر چه عابد به او عارف تر باشد، عبادتش نسبت به او اعظم است و شکی نیست که عظیم در مقابل اعظم حقیر است. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۷، خ ۱۰۸، ص ۲۰۳)

اما ابن میثم نیز در همین زمینه ذیل سخن امام علی (ع) "وَمِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمُ وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا اعْنَاقُهُمْ" و دیگر آنان که اعماق زمین را زیر پا دارند و از فراسوی آسمانها برترند. (دین پرور، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۲) توضیح می‌دهد: منظور از ثبوت قدم هایشان در بطن زمین، کنایه از ثبوت ادراکاتشان به اسم خداوند و دانشی است که عطا فرموده، در کارگردانی این جهان استقرار یافته و در باطن موجودات نفوذ پیدا کرده‌اند و اینکه از آسمان بلند در گذشته‌اند، نایه از برتری عقلی آنهاست. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، خ ۱۶۵). گویا ابن میثم بر خلاف ابن ابی الحدید علوم ملائکه را منحصر در علوم نظری نمی‌داند.

ابن میثم ذیل سخن امام علی (ع)، "أَنشَأَهُمْ عَلَى صُورٍ مُخْتَلِفَاتٍ إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَتَعَالَى اخْتِلَافٌ، آورده است: صورت فرشتگان در کلام امام کنایه از اختلاف حقیقت و اندازه وجودی و تفاوت مرتبه آنها در کمال و قرب آنها به خداست. لفظ "اجنحه" یعنی بال‌ها استعاره از نیرومندی است که آنها در به دست آوردن



معارف الهی و تفاوت در زیادی و نقصانی که به لحاظ دریافت معرفت و کمال دارند، چنانکه خداوند متعال فرموده است: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنَعَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (قرآن کریم ۳۵: ۱) (سپاس خدای را که پدید آورنده آسمان و زمین است و فرشتگان را که دارای بالهای دوگانه و سه گانه و چهار گانه‌اند پیام آورنده قرار داده است). تعدد بال فرشتگان در کلام حق تعالی کنایه از تفاوت ادراک آنها از جلال خدا و دانش متفاوتی است که لزوماً هر یک از حق تعالی دارند. به همین دلیل امام علی (ع) داشتن بال را موجب تسبیح و تنزیه جلال و شکوه خداوندی دانسته است، زیرا آگاهی فرشتگان به جلال حق، منزّه و پاک از هر آن چیزی است که شایسته بزرگواری وجود و مناسب جلال و عزت الهی نباشد. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، خ ۸۸، ص ۳۵۶)

ابن میثم در ادامه شرح کلام امام (ع) «و فتح لهم ابواباً دللاً إلى تماجيده» (خداوند درهای ستایش خود را به آسانی بر فرشتگان گشوده است) آورده است: مقصود از «ابواب ذلل» در عبارت فوق وجوه معارف الهیه است، معارفی که به وسیله آن‌ها حق تعالی چنان که شایسته است تمجید و ستایش می‌شود. این معارف الهیه برای فرشتگان وسیله‌هایی در جهت تنزیه و تعظیم پروردگار است. ابن میثم تشبیه فرشتگان در کلام امام (ع): «فهی کرایات بیض قد نفدت فی محارق الهوا» چون پرچم‌های سپید به آسمان سر برافراشته‌اند و بادی خوش و آرام آنها را در محور خود به اهتزاز در آورده است (دین پرور، ۱۳۷۹ش، خ ۹۱) را به دو دلیل می‌داند:

- ۱- سفید بودن آنها به این دلیل است که از کدر بودن و سیاهی به دورند، چنانکه دانش فرشتگان از آلودگی و تیرگی باطل و تاریکی‌های شبهه به دور می‌باشد.
- ۲- نفوذ و سرایت دانش آنها در اجزای علوم چنان است که پرچم‌ها در هوا نفوذ میکنند و در مجرای فضا به حرکت در می‌آیند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۵۷ و ۳۵۸)

عبادت ملائکه

ابن ابی الحدید در ضمن بیان اصناف ملائکه بر اساس کلام امیرالمؤمنین (ع) دسته اول را عبادت کنندگان معرفی می‌کند که تا ابد در حال سجده، رکوع، قیام، تسبیح و تمجید هستند و هرگز خسته نمی‌شوند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۳۱).

ابن میثم بحرانی در این زمینه، ذیل سخنان امام (ع) «وراء ذلك الرجح الذي تستك إلى قوله حدودها» در پشت سر آن آوازهای بلند، انواری است که چشم آنها توان دیدن آن انوار و درخشندگی‌ها را ندارد. می‌گوید: چنانکه امام (ع) لفظ «رجل» را برای صدای فرشتگان استعاره



آورده بود، لفظ "رجیح" را برای عبادت آنها استعاره آورده است و با بیان "تستك منه الاسماع" استعاره را ترشیحیه کرده و کنایه از نهایت عبادت فرشتگان است. محتمل است که عبارت "زجل و رجیح" اشاره به اصواتی است که انبیا از فرشتگان می شنیدند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۲، خ ۸۸، ص ۳۵۵)
از آنجا که سجده فرشتگان بر آدم (علیه السلام) نیز نوعی عبادت و امتثال امر خداوند محسوب می شود ابن ابی الحدید توضیح می دهد: سجده تنها برای خداوند تعالی است و جز این نیست که آدم (علیه السلام) تنها قبله بوده و ممکن است سجده برای خداوند به عنوان عبادت و برای غیر، جهت تکریم و بزرگداشت محسوب شود، همانطور که سجده یعقوب و برادران یوسف برای او جهت بزرگداشتش بود و جایز است که احوال و اوقات در حسن و قبح سجده دخیل و مختلف باشد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۳۱).

ابن میثم نیز در این زمینه با ابن ابی الحدید هم عقیده است. او می گوید: سجود فرشتگان برای آدم به معنای عبادت نبوده است، زیرا عبادت برای غیر خدا کفر است. سپس در ادامه آورده است: در معنای سجده اختلاف نظر است و به سه طریق آن را تبیین نموده اند:

۱- سجده برای خدا انجام گرفته و آدم به منزله قبله بوده است و شعری را نیز برای صحت این استدلال از حسان بن ثابت آورده است.

"ما كنت احسب ان الامر منصرف
عن هاشم ثم منها عن ابي حسن
اليس اول من صلى قبلتكم
واعرف الناس بالآيات والسنن"

"پندار من این نیست که امر رهبری از قبیله بنی هاشم و سپس از ابی الحسن قطع شده باشد، آیا چنین نیست آنها اولین کسانی هستند که بر قبله شما نماز خواندند و آشناترین مردم به آیات و سنت های پیامبرند."

۲- سجده برای آدم نوعی تعظیم و تحیت بوده است.

۳- سجده در اصل لغت به معنای انقیاد و خضوع است. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۷۳)

در این زمینه حدیثی از امام رضا (علیه السلام) نقل شده است: «كان سجودهم لله تعالى عبوديا ولادم اكراما و طاعتا لكوننا في صلبه»؛ سجده فرشتگان برای خداوند به عنوان پرستش بود و برای آدم به عنوان احترام و اکرام چرا که ما در صلب آدم بودیم. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۸)
ابن میثم درباره فرشتگانی که مامور سجود بر آدم شده اند آراء اختلافی را نیز آورده است. بعضی



گفته‌اند: «فرشتگان آسمان مامور این کار نبوده‌اند و آنهایی که به سجده بر آدم مامور شدند همان‌هایی هستند که با ابلیس به زمین آمدند. وقتی خداوند آسمانها و زمین و فرشتگان را آفرید بعضی از آنها را به صورت گروهی به زمین فرستاد که جن نامیده می‌شدند و رئیس آن‌ها ابلیس بود. در زمین اسکان یافتند و ایشان از ملائکه عبادت کمتری داشتند. ابلیس به خود مغرور شد و کبر بر او غلبه یافت. خداوند به او و سپاهیان‌ش فرمود: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرٍ مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (قرآن کریم ۳۸: ۷۱ و ۷۲). به نظر بعضی، ماموران سجده بر آدم، تمام فرشتگان بوده‌اند به دلیل این آیه شریفه که خداوند فرمود: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (قرآن کریم ۳۸: ۷۳) و در این آیه کاملترین صورت تاکید وجود دارد که دلالت کننده بر سجده تمام فرشتگان است. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ص ۱۷۳ و ۱۷۴)

ابن ابی الحدید در این زمینه نظر زناده و شطحیات محمد غزالی (فقیه شافعی) راجع به امتناع ابلیس از سجود در مقابل آدم را آورده است. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۳۷-۱۳۹)

عصمت ملائکه

شارح معتزلی نظر اصحابش را این چنین بیان می‌کند: به عقیده آنها ملائکه نیز مانند ما دارای قدرت و علم و حیات می‌باشند و مکلفند، جز اینکه آنها معصوم هستند. البته در کیفیت تکلیف آنها بحث است، زیرا تکلیف مبتنی بر دارا بودن شهوت است و کیفیت خلق شهوت در آنها محتاج به فکر و اندیشه است. (ابن ابی الحدید ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۲۲)

وی آورده است: علی علیه السلام صفات ملائکه را بیان فرمودند و بر آن تاکید نمودند که اهل معرفت بدان‌ها اقتدا کنند که همانا بالاترین درجه انسان آن است که شبیه فرشته شود. در ادامه اوصاف ایشان مثل عبادت مدام، توکل، فروتنی، آرامش، یقین، اشتیاق به خداوند، تقوا، خشوع و خضوع، طاعت، خوف و رجا را ذکر می‌نماید. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۶، خ ۹۰، ص ۴۳۳ و ۴۳۴)

شارح شیعی نیز در مورد مقام عصمت ایشان در ابلاغ وحی ذیل سخن امام علیه السلام "و منهم امناء علی وحیه و السنه الی رسله و مختلفون بقضائه و امره" دسته‌ای امین وحی خداوند و پیام رسان به سفیران او و پیک فرمان و قضای الهی‌اند (دین پرور، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲) توضیح می‌دهد: امین نگهبانی است برای چیزی که حفاظت آن را به عهده گرفته تا به مستحقش برساند و علاوه بر آن وحیی که به واسطه فرشتگان نازل شود از هر جهت محفوظ و به دور از خلل سهو می‌باشد، چون لازمه سهو که قوای جسمانی است در فرشتگان نیست و به طور عمد نیز موجبی برای خلاف نیست زیرا خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (قرآن کریم ۱۶: ۵۰) از



پروردگارشان که حاکم بر آنهاست می ترسند و آنچه را مامورند انجام می دهند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۶۲)

ابن ابی الحدید در همین راستا نظر فرق مختلف را مطرح می نماید: حشویه می گویند: خداوند فرشتگان را به جمله افعال شان واداشته، پس مکلف نیستند، اما جمهور اهل نظر گفته اند: فرشتگان مکلفند. گروهی از معتزله معتقدند آنان بر طاعت سرشته شده اند، به دلیل مخالفت خلقت شان با خلقت مکلفان، اگر مکلف بودند از این که در آنچه امر شده اند سرکشی کنند، مصون نبودند و خداوند فرموده: ﴿لَا يَعْصُونَ لِلَّهِ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (قرآن کریم ۶: ۶). بعضی گفته اند: اکثر فرشتگان مکلف هستند و عده ای هم مکلف نیستند و در تسخیر فرشتگان مکلفند، مثل غیر مکلف ها که در تسخیر بشر هستند و به مصالحی برای آنان آفریده شده اند و برخی از ایشان دارای اجسام غلیظ و خلقت و ترکیب بزرگی هستند. معتزلی های قدیم قائلند: احدی از فرشتگان مجاز نیست که معصیت کند، آنان معصیت نمی کنند و ممکن نیست که معصیت کنند، زیرا شهوت و خشم ندارند، پس سببی برای معصیت ندارند و بعضی گفته اند: معصیت نمی کنند زیرا از شگفتیهای خلق خدا و آثار هیبت او شاهد چیزهایی هستند که آنان را از معصیت و آهنگ آن باز می دارد. خداوند تعالی می فرماید: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ تَصَّىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾. (قرآن کریم ۲۱: ۲۸) (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۶، ص ۴۳۴ و ۴۳۵)

ابن میثم نیز در ضمن شرح کلام امام (علیه السلام) «لَا يَتَحَلَوْنَ مَا ظَهَرَ فِي الْخَلْقِ مِنْ صَنَعِهِ وَلَا يَدْعُونَ إِلَهُمْ يَخْلُقُونَ شَيْئًا مَعَهُ مَا انفرد به» آفرینش های خدای را به خود نسبت ندهند و هرگز خود را انباز ذات پاکش ندانند و ادعا نکنند که چیزی آفریده اند (دین پرور، ۱۳۷۹ ش، خ ۹۱) آورده است: «ساختن بعضی از مصنوعات خداوند با وجودی که فرشتگان وسیله ایجاد آنها باشند آنان را به فراموشی قدر و منزلت شان دچار نمی کند و آنها خود را مدعی خلقت چیزی، جز به مقداری که خداوند به آنها توانایی داده نمی داند. نهایت مقامی که فرشتگان دارند این است که وسیله افاضه جود و بخشش حق تعالی بر استحقاق دارندگان جود هستند و در مواردی هم که خداوند آنان را سبب افاضه جود قرار ندهد و مستقیماً شیء مورد اراده را ایجاد کند، فرشتگان ادعای قدرتمندی بر ایجاد پدیده ها را ندارند. به این دلیل که دقیقاً قدر و منزلت و نسبت خود را به ذات خداوندی می شناسند و خداوند آنها را از شر نفس فرمان دهنده به بدی که منشاء مخالفت فرمان و خروج از اطاعت الهی است پاک و منزّه داشته است.» (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، خ ۸۸، ص ۳۵۶)

بعضی نیز گفته اند: ممکن است فرشتگان حالشان تغییر کند و معصیت کنند. ابن ابی الحدید به

نقل بعضی از شیوخش آورده است: آنان می‌توانند معصیت کنند، چنانکه ما می‌توانیم. ایشان از سر اختیار از فعل قبیح امتناع دارند، مثل پیامبران از جنس بشر که به دلیل الطاف خداوند معصیت نمی‌کنند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۶، ص ۴۳۶)

ابن ابی الحدید در موضعی دیگر با طرح سوالی در مورد مفرد "هوی" در کلام امام "واستجماع اهوائهم فیک" ایشان یکدل تو را دوست دارند. (شهیدی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۰۳) توضیح می‌دهد که "هوی" حب و میل نفس است، گاهی در باطل و گاهی در حق به قرینه بر یکی از آن دو حمل می‌شود و "اهواء" نیز در هر دو به کار می‌رود و معنی عبارت امام آن است که امری مانع انگیزه‌های آنان بر اطاعت و خدمت او نمی‌شود. در حالی که آنان مجتمع و مایل بر سویی واحدند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۷، خ ۱۰۸، ص ۲۰۳)

خواب ملائکه

ابن ابی الحدید در شرح توصیفات امام در مورد خواب ملائکه ترجیح داده ضمن نقد نظرات قطب راوندی توضیحات خویش را نیز بیاورد. به عنوان مثال راوندی در مورد سخن حضرت: "لا یغشاهم نوم العیون" می‌گوید: معنای این عبارت اقتضا می‌کند که ملائکه، خواب اندکی داشته باشند، به طوری که آن خواب کوتاه، باعث غفلت آن‌ها از ذکر خداوند سبحان نشود. اما در مورد باری تعالی عبارت: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (قرآن کریم ۲: ۲۵۵) مصداق دارد، در حالیکه او حی است و این همان مدح عظمی است. (نک الراوندی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۶۹)

ابن ابی الحدید در نقد شرح او آورده است: اگر ملائکه اندکی هم بخوابند از ذکر خداوند سبحان غافل می‌شوند، زیرا جمع بین ذکر و خواب محال است و صحیح این است که فرشته خواب ندارد، چنان که خوردن و آشامیدن نیز ندارد. زیرا خواب از توابع مزاج است و فرشتگان مزاج ندارند. اما خواب در مورد خداوند، محال ذاتی است و تعدی از آن مجاز نیست، در حالی که فرشتگان ممکن است از ملک بودن خارج شوند، به این ترتیب که در اجزاء جسم آنها رطوبت، یبوست، حرارت و برودت آفریده شود که از اجتماع آنها مزاج حاصل می‌شود و حصول مزاج، خواب را به دنبال خواهد داشت. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۲۳)

ابن میثم نیز در شرح سخن امام علیه السلام که: «آنها را خواب فرا نمی‌گیرد» توضیح می‌دهد خواب رفتن آنها لازمه‌اش صحیح بودن خواب برای آنهاست. وقتی خواب برای آنها صادق نیست، عارض شدن خواب بر آنها نیز باطل است. دلیل صادق نبودن عروض خواب بر آنها این است که خواب عبارت است از تعطیل شدن حواس ظاهری از کارهایی که انجام می‌یابد، به این دلیل که روح کشش



برای انجام کار ندارد و پس از بر طرف شدن خستگی و ضعف، روح کشش انجام کار را پیدا می‌کند. چون فرشتگان آسمانی از این اسباب و ابزار منزّه و پاک هستند خواب در حق آنها صحیح نبوده و آنها را فرا نمی‌گیرد. امام علی (ع) سهو عقول و غفلت و نسیان را از فرشتگان به دور دانسته است. غفلت عبارت است از عدم دریافت و تعقل چیزی در حال و این معنی از سهو و نسیان عمومی‌تر و به منزله جنس است برای آن دو. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۶۰)

سهو بی‌خبر شدن از چیزی است به وسیله گرفتاری نفس و توجه آن به امور مهم دیگر، با وجودی که صورت یا معنای آن شیء در قوه خیال یا ذاکره انسان وجود دارد. اما فراموشی، غفلت از چیزی همراه با محو شدن صورت یا معنای آن از قوه خیال و ذاکره به طور کلی است، به همین دلیل است که فراموش کننده چیزی برای به دست آوردن مجدّد آن نیازمند تلاش است و باید برای به دست آوردن دوباره آن خود را به زحمت اندازد. با توضیحی که داده شد تفاوت میان غفلت، سهو و نسیان روشن شد. با در نظر گرفتن معانی غفلت و سهو و نسیان معلوم شد که این سه امر از لواحق قوای انسانی هستند، پس لازم است که از فرشتگان آسمانی سلب شود، زیرا مسلم است که فرشتگان آسمانی دارای قوای جسمانی نیستند. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۲)

امام علی (ع) پس از آن که سهو عقول را از فرشتگان نفی کرده است معنای عمومی‌تری را که غفلت است از فرشتگان سلب فرموده است، زیرا سلب غفلت از فرشتگان لازمه‌اش سلب نسیان از آنها می‌باشد هر چند نفی سهو از فرشتگان در سلب نسیان از آنها کافی بوده، ولی سلب غفلت را برای تأکید ذکر کرده است. اما سخن حضرت که فرمودند: «فرشتگان فترت در ابدان ندارند»، برای این است که فترت توقف اعضای بدن از عمل است و نقصان یافتن اعضا به سبب خستگی که در روح بدن پدید می‌آید و پس از استراحت مجدداً اعضا آماده انجام کار می‌شوند و همه اینها از توابع مزاج حیوانی است، بنا بر این در سلب آنها از فرشتگان چاره‌ای نیست. (ابن میثم، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۲)

ابلیس فرشته است یا جن؟

قبل از اینکه به بیان نظر دو شارح در این زمینه بپردازیم خوب است به تفاوت بین ملائکه و جنیان اشاره نماییم. ابن ابی الحدید به نقل از سعید بن مسیب و دیگران آورده است: ملائکه مذکر یا مونث نیستند، توالد نمی‌کنند، نمی‌خورند و نمی‌آشامند، در حالی که جنیان اینگونه نیستند و در میان جنیان ذکور و اناث هست و می‌میرند. شیاطین نیز ذکور و اناث هستند و توالد نیز می‌کنند ولی نمی‌میرند تا اینکه ابلیس بمیرد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۲۴).

ابن میثم در توضیح کلام امام (ع) آورده است: «فرشته در نزد دانشمندان نام مشترکی است که بر حقایق مختلفی اطلاق می‌شود، ولی لفظ جن هر چند در اصل لغت بر همه فرشتگان دلالت می‌کند زیرا از ریشه "اجتنان" که به معنای "استتار" است گرفته شده ولی در عرف علما لفظ جن اختصاص به ارواحی دارد که به عالم عناصر مربوط است. بنابراین گاهی بر آنها به اعتبار اینکه فرستاده خدا و انجام دهنده اوامر او می‌باشند، ملائکه گفته می‌شود و کارشان بر نظام عقل جریان دارد و گاهی به اعتبار ریشه لغوی "اجتنان" به آنها جن اطلاق می‌شود. جمعی از آنها به دلیل مصلحت عقلی و عمل بر وفق مصلحت جهان و نظام آن، مسلمان و تسلیم حق می‌باشند و گروهی به خاطر مخالفت ایشان با موازین عقلی و مصلحت نظام جهان، کافر و از شیاطین هستند. گاهی صدق جن بر نفوس ناطقه انسانی از جهتی دیگر اعتبار می‌شود و آن این است که نفس ناطقه انسانی به دلیل مجهز بودن به نور علم، چیزهایی را می‌بیند که نادانان از آن بی‌اطلاعند. ابن میثم سپس انواع جن را به چهار دسته تقسیم می‌کند: عالم و جاهل که همان مسلمان و کافر است، نادانان انس و شیاطین انس. (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۷۴)

همان طور که قبلاً ذکر شد یکی از مشخصات ملائکه عبادت ایشان است و بزرگترین عبادتشان امتثال امر باری تعالی در سجده بر آدم (ع) بود و ابلیس از این مهم امتناع نمود. ابن ابی الحدید در شرح خطبه اول به نقل شبهه‌ای و پاسخ آن می‌پردازد. او می‌گوید: «این که ابلیس و اصحابش به آفرینش خود از آتش عزت جویی می‌کنند، به این دلیل است که آتش ذاتا نورانی است و زمین و خاک غیر نورانی و تاریک، در حالیکه نار به نور و نور به مجردات بیشترین شباهت را دارد؛ و ابلیس با این قیاس که آتش از زمین به آسمان نزدیک‌تر است، و هر چیزی که به آسمان نزدیک‌تر باشد شریف‌تر است، احتجاج نمود و عنصر خود را از آدم (ع) شریف‌تر دانست. ولی باری تعالی این احتجاج را معتبر ندانست و آنچه را که خود مصلحت و صواب می‌دید انجام داد». (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۳۰) گویا ابن ابی الحدید با نقل این شبهه و جواب آن در صدد بیان مشابهت خلقت فرشتگان و جنیان است و شاید راه یافتن ابلیس به عالم ملائکه و دعوت او به سجده بر آدم به همراه ایشان از این باب است.

وی در شرح خطبه نود از قول اصحاب معتزلی‌اش می‌گوید: «شیخ ما ابو عثمان و جماعتی از اصحاب معتقدند که ابلیس از فرشتگان است و از این رو خداوند او را استثنا کرد و فرمود: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (قرآن کریم ۲: ۳۴) و هنگامی که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید، همگی سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد و



تکبر کرد، و از کافران گردید). اما گروهی گفتند: چون مخالفت امر کرد، مسخ و از گروه فرشتگان خارج شد. در حالی که پیش از آن فرشته بوده است. اما بیشتر اصحاب ما قائلند که ابلیس از فرشتگان نیست و از آنان نیز نبوده است و به خاطر اینکه مامور به سجده بود او را از ایشان استثنا کرده است، پس از عموم ماموران به سجده استثنا شده نه از خصوص فرشتگان. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۶، خ ۹۰، ص ۴۳۷)

ابن میثم نیز نظر دانشمندان را در مورد سخن خداوند تعالی که می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (قرآن کریم ۲: ۳۴) آورده است: «بین استثنای ابلیس از فرشتگان که اقتضای آن فرشته بودن ابلیس است فرقی نمی‌ماند، فرشته بودن ابلیس به اعتبار عبادت و تمسک او به شریعت است و جن بودن ابلیس به اعتبار ذات اوست. برای هر آدمی فرشته‌ای اختصاص دارد که مامور به سجده برای اوست و ابلیسی که در معارضه و مخالفت با اوست. اما آدمی که اول شخصی است که از خاک آفریده شده، فرشتگانی که مامور به سجود برای اویند، همان قوای بدنی و نفوس مردم زمانش هستند که مامورند از او پیروی کرده، سخنش را بشنوند و دیگر قوایی که در اطراف عالم هستند همگی مأمورند در برابر او خاضع باشند و در حوائج و مهمّات او کوشش و برای تحقق مقصودش وی را یاری کنند. اما ابلیس معارض آدم، قوه وهمیه است که با اقتضای عقل عملی، مخالفت کرده و در زمین فساد می‌کند. همچنین نفوس متمرد از شنیدن و قبول حق که از اطاعت عقل بیرون می‌روند، آنان شیاطین انس و جن هستند. (نک ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۸۴). ابن میثم در این مورد نیز بنا به سنت خویش در مقایسه بین ملائکه و شیاطین به تاویلاتی پرداخته است.

ابن میثم نظر متکلمان معتزله را نیز مطرح کرده و می‌گوید: بیشترشان بر این عقیده‌اند که ابلیس از فرشتگان نیست. اما همه مفسران از جمله "ابن عباس" بر این باورند که ابلیس از فرشتگان زمین است که پیش از آدم به زمین آمدند. دلیل متکلمان سخن حق تعالی است که فرمود: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾ قرآن کریم ۲: ۳۴) اما نظر ابن میثم این است که: جنیان فرشته نیستند، به دلیل سخن خداوند به فرشتگان که فرمود: ﴿وَيَوْمَ يُخْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهْؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مَنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنُونَ﴾. (قرآن کریم ۳۴: ۴۰ و ۴۱) (و {یاد کن} روزی را که همه آنان را محشور می‌کند، آنگاه به فرشتگان می‌فرماید: آیا اینها بودند که شما را می‌پرستیدند؟ می‌گویند: منزه‌ی تو، سرپرست ما تویی نه آنها بلکه جنیان را می‌پرستیدند، بیشترشان به آنها اعتقاد داشتند.) ابن میثم ابتدا استدلال کسانی که



ابلیس را از فرشتگان می‌دانند آورده و سپس به بیان اقوال مخالفان پرداخته و نهایتاً نظر خویش را چنین بیان می‌کند: « این اختلاف لفظی است، زیرا هرگاه ثابت شود فرشتگانی که پیش از آدم به زمین آمدند، جن نامیده می‌شدند و ابلیس از جنیان است، پس ثابت می‌شود که ابلیس از فرشتگان است، زیرا اختلاف بر سر این نیست که ابلیس از فرشتگان زمین است یا آسمان، بلکه اختلاف این است که به طور کلی ابلیس فرشته است یا خیر. بنابراین آنها در معنی اختلافی ندارند». (ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۷۴)

برتری پیامبران بر فرشتگان

یکی از مباحثی که متکلمان اسلامی مطرح کرده‌اند و درباره آن دیدگاه‌های متخالف و متعارضی ارائه نموده‌اند مسئله تفاضل پیامبران و فرشتگان است. متکلمان امامیه و اهل حدیث به برتری انبیا معتقدند. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹) و (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۴) ولی در مقابل، معتزله و معدودی از اشاعره، فرشتگان را از پیامبران برتر می‌دانند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۶۵). هرچند بیشتر معتزله ملائکه را افضل می‌دانند گروهی از آنها داوری قطعی در مسئله مورد نظر نداشته حتی علم تردید برافراشتند، عده‌ای دیگر هم، هم‌نوا با جریان امامیه قائل به برتری انبیا هستند. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹ و ۵۰)

ابن ابی الحدید نظر اصحاب معتزلی‌اش را در این زمینه آورده است: نوع فرشتگان از نوع بشر افضل هستند و فرشتگان مقرب از پیامبران افضل می‌باشند، ولی به طور اطلاق هر فرشته‌ای از محمد ﷺ افضل نیست، بلکه برخی از مقربان، از او افضل هستند و او از فرشتگان دیگر افضل است و مراد از افضل بودن، پاداش بیشتر داشتن است. درباره موسی و عیسی و پیامبران دیگر (علیهم‌السلام) نیز همین گونه است. ابن ابی الحدید سپس نظر اهل حدیث و اشعری‌ها را می‌آورد که گفته‌اند: پیامبران از فرشتگان افضل هستند و شیعه اعتقاد دارد که پیامبران و ائمه علیهم‌السلام نیز از فرشتگان افضل هستند. حتی گروهی از شیعه و حشویه گفته‌اند که مومنان نیز از فرشتگان افضل‌اند. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۶، خ ۹۰، ص ۴۳۳)

در حدیثی از امام رضا (علیه‌السلام) از پدرانش از قول پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) روایت شده است که فرمودند: من سرور فرزندان آدم و هر آن که خداوند آفریده است هستم و من بهتر از جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و حاملان عرش و همه ملائکه مقربین و انبیا و مرسلین هستم. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۷)

ابن ابی الحدید در موضعی دیگر ذیل کلام امام ﷺ: "واخوفهم لك واقربهم منك" توضیح



می‌دهد که چون دو قوه شهوت و غضب که منبع شر هستند و به آنها طمع و اقدام بر گناهان صورت می‌گیرد از فرشتگان برداشته شده است و برخی از ایشان بهشت و آتش را به عیان مشاهده می‌کنند پس ترسان‌تر هستند، زیرا خبر، مانند عیان نیست و مراد از کلام امام، قرب مکانی نیست، زیرا خداوند تعالی منزله از مکان و جهت است، بلکه مراد کثرت ثواب و زیادت تعظیم و تبجیل است و این بر صحت روش اصحاب ما که فرشتگان از پیامبران برترند دلالت دارد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۷، خ ۱۰۸، ص ۲۰۱)

به نظر می‌رسد اعتقاد معتزله مبنی بر افضلیت ملائکه بر پیامبران، از دیدگاه ایشان در مورد عصمت انبیا ناشی می‌شود. ابن ابی الحدید درباره کلام امام علیه السلام: "فَبَاعِ الْيَقِينَ بِشَكَّةٍ وَالْعَزِيمَةَ بِوَهْنَةٍ" معتقد است این عبارت امام تصریح به وقوع معصیت از جانب آدم علیه السلام دارد و می‌گوید اصحاب ما قائلند گناه صغیره بوده و انجام صغائر از جانب انبیا جایز است، اما امامیه اشتباه و خطا را برای انبیا جایز نمی‌دانند، چه کبیره و چه صغیره و نهی از شجره منهییه را تنزیهی می‌دانند نه تحریمی. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۱، خ ۱، ص ۱۳۳)

ابن ابی الحدید ضمن نفی قول خوارج و حشویه که مبعوث شدن شخصی که قبل از بعثت کافر بوده را جایز می‌شمارند، نظر اصحاب معتزلی اش را بیان می‌کند. او می‌گوید: واجب است خداوند پیامبر را پیش از بعثت از آنچه باعث دوری او از حق است که بدان دعوت می‌کند و در آن نقص و عیب است منزله دارد، زیرا توبه کننده‌ای که مردم از او سبکسری و کم عقلی و فسق به یاد دارند، امر به معروف و نهی از منکرش مثل کسی نیست که از او جز سداد و صلاح به یاد ندارند. او در ادامه می‌گوید: اصحاب ما کبائر را پیش از نبوت منع می‌کنند، اما سر زدن صغائر را از ایشان در صورتی که باعث سخافت و نفرت نشود منع نمی‌کنند. اما امامیه می‌گویند: مجاز نیست که خداوند تعالی پیامبری را برانگیزد که پیش از نبوت از او فعل زشتی سر زده باشد، کوچک یا بزرگ، به عمد یا از سر خطا و نیز بر سیل تاویل یا شبهه و این مذهبی است که تنها آنان بدان قائلند و ایشان این اعتقاد را درباره ائمه نیز تعمیم بخشیده و حکم آنان را در این باب، حکم پیامبران در وجوب عصمت مطلق بر ایشان قبل و بعد از نبوت گرفته‌اند. ابن ابی الحدید در آخر نتیجه می‌گیرد که اختلاف میان ما و امامیه درباره پیامبران نزدیک به ساقط شدن است. (نک ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷ش، ج ۷، خ ۹۰، ص ۱۳)

البته ابن ابی الحدید در شرح کلام امام علیه السلام: "فَانْزِلُوهُمْ مَنَازِلَ الْقُرْآنِ" می‌گوید: در این کلام سر بزرگی نهفته است و آن اینکه مکلفان را امر کرد تا در اجلال و بزرگداشت و سرسپردن و اطاعت،

آنان (منظور اهل بیت پیامبر ﷺ) را جاری مجرای قرآن بدانند. سپس نص ابو محمد بن متویه در کتاب "الكفايه" را می‌آورد، مبنی بر اینکه علی علیه السلام معصوم است، اگر چه واجب نیست معصوم باشد و عصمت شرط امامت نیست و این امری است که مختص به اوست، نه غیر او از میان صحابه. (نك ابن ابی الحديد، ۱۳۳۷ش، ج ۶، ۸۶، ص ۳۸۱)

از میان نو معتزلیان عصر حاضر دکتر حسن حنفی مصری می‌گوید: حقیقت این است که تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا در اصل موضوعی بی‌اساس است، چرا که این دو از جنس یکدیگر نیستند و کاملاً متغایر هستند. در نتیجه مقیاس واحدی برای تفضیل در میان نیست. وی معتقد است حتی برای تفاضل بین خود انبیای الهی نیز ارائه مقیاسی واحد کار واقعا دشواری است و ملائکه قطعی برای این عمل در اختیار نداریم، چه رسد به اینکه آنان را با ملائکه بسنجیم که ذاتا با یکدیگر تغایر و بینونت دارند. با این حال برتری انبیا بر ملائکه به نظر ایشان واقعی‌تر به نظر می‌رسد و ترجیح دارد. (نك حنفی مصری، ۱۹۸۸م، ج ۴، ص ۲۲۱)

سید مرتضی که به ناحق به اعتزال متهم شده قائل به افضلیت انبیا بر ملائکه است و سه رساله در این خصوص نوشته است. وی هر چند با نقد ادله له و علیه مدعای معتزلیان مبنی بر افضلیت ملائکه بر پیامبران، رای شیعه را اختیار می‌کند، در ادله عقلی و نقلی امامیه نیز خدشه می‌کند و مبنای پذیرش قول امامیه را اجماع علمای ایشان می‌داند. (نك سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۵ و ۱۵۶)

مسئله تفاضل بین انبیا و ملائکه اگر چه اثر عملی در زندگی ما نمی‌گذارد، اما از سویی آگاهی ما درباره مسائل کلامی مطرح شده در سده‌های نخستین اسلامی را ارتقا می‌بخشد و از سویی دیگر در رفع اتهام هم‌نوایی امامیه با معتزله در اصول اعتقادی به ما مدد می‌رساند. (نك ابن تغری بردی، ۱۳۹۲ق، ج ۵، ص ۳۹)

نظر ابن میثم را راجع به عصمت ملائکه بررسی نمودیم. شارح به طور اخص به مسئله تفاضل انبیا بر ملائکه نپرداخته و ظاهراً نتیجه‌گیری را به عهده خوانندگان شرح وا گذاشته است. از آنجا که او شیعی مذهب است می‌توان با مطالعه نظراتش به طور ضمنی برداشت نمود که او قائل به برتری انبیا بر ملائکه است. (نك ابن میثم، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ۱، ص ۱۶۲)

تطبیق و مقایسه نظر شارحان

درست است که متکلمان شیعی و معتزلی در برخی حوزه‌ها قرابت‌های فکری با هم دارند، در عین حال نباید از نقاط افتراق و وجوه تمایز معرفتی در حوزه شرح بر نهج البلاغه نیز غفلت



ورزید. اینک به بررسی وجود اشتراك و افتراق شروح ابن ابی الحدید و ابن میثم در مورد موضوع ملائکه می‌پردازیم.

وجوه اشتراك

۱. انواع و اقسام فرشتگان: هر دو شارح به فرشتگان عبادت کننده و مقرب، فرشتگان حافظ و نگهدار بندگان و حاملان عرش اشاره می‌نمایند.
۲. توصیف فرشتگان: هر دو قائلند که فرشتگان جسمانی نیستند.
۳. عبادت فرشتگان: نظر هر دو بر این است که سجده ملائکه بر آدم از جهت تکریم و بزرگداشت او و آدم به منزله قبله بوده و سجده تنها برای خداوند صحیح است.
۴. خواب فرشتگان: هر دو قائلند که چون خواب از توابع مزاج و حواس است و فرشتگان از این اسباب و ابزار منزهانند، در نتیجه خواب ندارند.

وجوه افتراق

۱. انواع و اقسام فرشتگان: ابن ابی الحدید اصناف ملائکه را بر اساس کلام امام علیه السلام شرح می‌دهد اما ابن میثم با استناد به آیات قرآن کریم و روایات، فرشتگان را دسته بندی نموده است. علاوه بر این تمایز، ابن ابی الحدید از فرشتگان سفیر بین خداوند و بندگان، خدمتگزاران، روسای ملائکه، کرویون و روحانیون نام می‌برد و ابن میثم از فرشتگان عناصر طبیعی، گماشته بر ترکیبات نبات، معدن و حیوان، فرشتگان بهشت و خزانه داران آن و فرشتگان گماشته بر آتش نام می‌برد و به تفکیک، وظایفشان را ذکر می‌نماید. او فرشتگان آسمانها و کرسی و حاملان عرش را ارواح می‌داند و ایشان را توصیف می‌کند.

۲. توصیف فرشتگان: ابن ابی الحدید با اینکه نظر متکلمان مبنی بر جسمانیت ملائکه را قبول ندارد اما می‌گوید ممکن است بعضی از ملائکه دارای جثه‌ها و خلقت بزرگی باشند که به منزله ستون آسمانها و زمین هستند. همچنین او قائل به ممثل شدن فرشتگان به صورت انسان است. همان طور که در داستان هاروت و ماروت در قرآن کریم بیان شده است. ابن میثم نظرش بر این است الفاظی که حکایت از جسمانیت، مکان و جهت می‌کند قابل تاویل هستند، حتی در مورد خداوند مثل چشم و دست و انگشت و نشستن بر کرسی و غیره این گونه توصیف شده است تا مردم با وهم خویش چیزی را درك کنند و آرامش یابند.

۳. عبادت فرشتگان: نظر ابن ابی الحدید را در این زمینه بیان نمودیم. تمایز نظر ابن میثم این است که او می‌گوید: فرشتگان آسمان، مامور به این سجده نبودند و فقط فرشتگانی که بعدا با ابلیس



به زمین آمدند، مامور به سجده بودند که بعدها جن نامیده شدند. البته در ادامه آورده است که بعضی قائلند همه فرشتگان مامور به سجده بودند.

۴. علم فرشتگان: ابن ابی الحدید در این مورد می‌گوید: علم فرشتگان به ماهیت خداوند تعالی بیشتر از بشر نیست و مانند علوم بشری، نظری است. او با استناد به کلام امام علیه السلام که می‌فرماید: "اگر آشکار می‌شد چیزی که الان برایشان آشکار نیست، اعمال خویش را کوچک می‌دانستند" قائل است دانش ایشان در مورد خداوند کامل نیست. در مقابل ابن میثم می‌گوید: دانش و ادراکات ملائکه در مورد اسم خداوند به خاطر برتری عقلی ایشان است و فرشتگان از همه آفریدگان به خدا داناترند، زیرا مجرد از ماده‌اند و دانش آنها از کشمکش نفس اماره به دور است. حتی واسطه فیض رساندن علوم و کمالات به انسانها و به منزله استاد غیر خودشان هستند. چون علم شان از دیگران بیشتر است، ترس ایشان از خدا هم بیشتر است. او لفظ "اجنحه" را کنایه از نیرومندی آنها در بدست آوردن معارف الهی و تعدد بال را کنایه از تفاوت ادراک و دانش آنها از جلال خداوندی می‌داند.

۵. عصمت فرشتگان: ابن ابی الحدید بر اساس نظر معتزله ملائکه را دارای قدرت، علم، حیات و تکلیف می‌داند. او قائل است: بعضی از فرشتگان مکلف و بعضی مکلف نیستند که در تسخیر فرشتگان مکلفند. آنان بر طاعت سرشته شده‌اند و معصیت نمی‌کنند. البته بعضی می‌گویند ممکن است حالشان تغییر کند و معصیت کنند. در حقیقت می‌توانند معصیت کنند و ایشان از سر اختیار از فعل قبیح امتناع دارند. به نظر می‌رسد ابن ابی الحدید در صدد بیان نظرات مختلف بر آمده و نتیجه گیری را بر عهده مخاطب وا گذاشته است. در مقابل ابن میثم می‌گوید: فرشتگان سهو نیز ندارند، چون لازمه سهو قوای جسمانی است که در فرشتگان نیست. آنان منزلت خویش را فراموش نمی‌کنند و وسیله افاضه جود و بخشش هستند و به ذلت و نیازمندی در برابر عظمت حق تعالی اعتراف دارند.

۶. خواب فرشتگان: نظر دو شارح را در مورد خواب فرشتگان آوردیم که هر دو متفق بودند به خاطر اینکه ملائکه مزاج و حواس ندارند، خواب در حق ایشان صحیح نمی‌باشد. اما ابن ابی الحدید در ادامه اشاره نموده که ممکن است فرشتگان از ملك بودن خارج شوند و در اجزاء جسم آنها رطوبت، یبوست، حرارت و برودت آفریده شود و از اجتماع آنها مزاج حاصل شود، در این صورت حصول مزاج، خواب را به دنبال خواهد داشت.

۷. ابلیس فرشته است یا جن: با اینکه بعضی از اصحاب معتزلی ابن ابی الحدید قائلند ابلیس از فرشتگان بوده و به خاطر مخالفت امر خدا از زمره فرشتگان خارج شده است، اما ابن ابی الحدید و



بیشتر اصحابش معتقدند ابلیس از فرشتگان نیست و نبوده و به خاطر اینکه مامور به سجده بود او را از ایشان استثنا کرده است. در مقابل ابن میثم بعد از بیان انواع جن توضیح می‌دهد که فرشته بودن ابلیس به اعتبار عبادت و تمسک او به شریعت و جن بودن او به اعتبار ذات اوست. برای هر آدمی فرشته‌ای اختصاص دارد که مامور به سجده برای اوست که در حقیقت همان قوای بدنی و نفوس مردم زمانش هستند و ابلیسی که در معارضه و مخالفت با اوست همان قوه وهمیه است که با اقتضای عقل عملی مخالفت می‌کند. نهایتاً ابن میثم نیز قائل است جنیان فرشته نیستند.

نتیجه گیری

تحولات فکری قرن ششم و هفتم و مواجهه آراء شیعه و معتزله را می‌توان با توجه به جولان فکری و عقیدتی گروه‌های مختلف کلامی در قالب احتجاجات، مناظرات، تبیین عقاید و نقدهای آرای کلامی یکدیگر جستجو کرد. ابن ابی الحدید معتزلی و ابن میثم شیعی نیز در شرح خویش بر نهج البلاغه، تقابل کلامی دو جریان فکری یاد شده را به نمایش گذارده‌اند.

با بررسی نظرات دو شارح در مورد ملائکه می‌توان گفت ابن ابی الحدید با نگرشی عقلی اجتهادی و بر اساس کلام امام علیه السلام در نهج البلاغه با طرح دیدگاه اصحاب معتزلی خویش به دسته‌بندی، توصیف و بیان وظایف فرشتگان پرداخته است و در بعضی موارد نظری مخالف معتزله ابراز می‌دارد، مثلاً عقیده معتزله ماوراءالنهر را راجع به جسمانیت ملائکه نقد می‌کند. او علم فرشتگان را بیشتر از بشر نمی‌داند و قائل است علوم ایشان مانند علوم بشری، نظری است و دانش ایشان در مورد خداوند کامل نیست. او در بحث عصمت و تکلیف فرشتگان، به آوردن نظرات معتزله و دیگران اکتفا کرده و نتیجه گیری را به عهده مخاطب شرح وا گذاشته است.

ابن میثم نیز با استناد به آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام ملائکه را دسته بندی و توصیف می‌نماید اما روش او در تحلیل محتوا، بر مبنای تاویل ظاهر به باطن است. مثلاً فرشتگان آسمانها و کرسی و حاملان عرش را ارواحی می‌داند که وظایفی بر عهده دارند و تعدد بال در فرشتگان را کنایه از تفاوت ادراک آنها از جلال خدا و دانش متفاوتی که هر یک از حق تعالی دارند می‌داند. او با دیدگاهی تاویل گرایانه قائل است برای هر آدمی فرشته‌ای اختصاص دارد که مامور به سجده بر اوست که همان قوای بدنی و نفوس مردم زمانش هستند و ابلیسی که در معارضه و مخالفت با اوست که همان قوه وهمیه است که با اقتضای عقل عملی مخالفت می‌کند.



منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، ۱۳۷۶ ش، ۱۴۰۳ ق، چ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۱. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۳ ق، *الذریعه الى تصانیف الشیعه*، چ سوم، ۲۶ ج، بیروت، دارالاضواء
 ۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، ۱۳۳۷ ش، *شرح نهج البلاغه*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، چ اول، ۲۰ ج، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی
 ۳. ابن بابویه القمی، محمد بن علی بن الحسین، ۱۳۹۵ ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه
 ۴. ابن تغری بردی، ۱۳۹۲ ق، *النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره*، چ اول، ۱۶ ج، وزاره الثقافه و الارشاد القومي، قاهره، موسسه المصریه العامه
 ۵. ابن تیمیه، تقی الدین احمد، بی تا، *مجموعه الفتاوی*، بی جا، طبعه الشیخ عبدالرحمن بن قاسم
 ۶. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ ق، *معجم مقانیس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، دارالفکر
 ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۳۷ ق، *لسان العرب*، ۱۵ ج، داربیروت
 ۸. استرآبادی، محمد بن علی، ۱۴۲۲ ق، *منهج المقال*، چ اول، ۷ ج، قم، موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث
 ۹. افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی بیگ، ۱۴۰۱ ق، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، چ اول، قم، مطبعه الخیام
 ۱۰. امینی، عبد الحسین، ۱۴۱۶ ق، *الغدير فی الكتاب و السنه و الادب*، ۱۱ ج، چ اول، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه
 ۱۱. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۳۶۲ ش، *شرح نهج البلاغه*، ۵ ج، چ دوم، بی جا، دفتر نشر الكتاب
 ۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، چ اول، قم، نشر الشریف الرضی
 ۱۳. الجوهري الفارابی، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، ۶ ج، چ چهارم، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین



۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۵ق، *امل الامل*، به کوشش احمد حسینی اشکوری، بغداد، مکتبه الاندلس
۱۵. حنفی، حسن، ۱۹۸۸م، *من العقیده الی الثوره*، چ اول، ج ۳، مکتبه مدبولی، قاهره
۱۶. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، ۱۴۲۵ق، *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، ج ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی
۱۷. الراوندی، سعید بن هبه الله، ۱۴۰۶ق، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، چ اول، کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، قم
۱۸. سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه دین پرور، سید جمال الدین، ۱۳۷۹ش، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
۱۹. سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه شهیدی، سید جعفر، ۱۳۷۸ش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۲۰. سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه فیض الاسلام، علی نقی، ۱۳۶۸ش، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فقیه
۲۱. سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل*، ۴ ج، قم، مدرسه گلپایگانی، دارالقرآن الکریم
۲۲. شوشتری، قاضی نورالله، ۱۳۷۷ش، *مجالس المؤمنین*، ۱ ج، تهران، انتشارات اسلامی
۲۳. *صحیفه کامله سجادیه*، ۱۳۸۷ش، ترجمه الهی قمشه ای، چ اول، نشر پیام مقدس
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳ش، *مفاتیح الغیب*، ۱ ج، چ اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
۲۵. الطباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۵ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ ج، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۲۶. الطباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، موسسه النعمان
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۶۲ش، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی اشکوری، ج ۶، تهران، مکتبه المرتضویه
۲۸. عطاردی قوچانی، عزیزالله، ۱۴۱۳ق، *تصحیح نهج البلاغه*، چ اول، تهران بنیاد نهج البلاغه
۲۹. فکرت، محمد آصف، ۱۳۷۴ش، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، چ دوم، تهران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
۳۰. قرشی بنایی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، ۷ ج، چ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه

۳۱. القمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، محقق موسوی جزایری، طیب، چ سوم، ۲ج، قم، دارالکتاب
۳۲. ماحوزی بحرانی، سلیمان بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *فهرست آل بویه و علما البحرین*، تصحیح سید احمد حسینی اشکوری، ۱ج، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی
۳۳. ماحوزی بحرانی، سلیمان بن عبدالله، ۱۴۳۰ق، *السلافه البیهیه فی الترجمة المیشمیه*، بی جا
۳۴. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ط - مؤسسه الوفاء
۳۵. مفید، محمد بن النعمان، ۱۴۱۴ق، *اوائیل المقالات*، چ دوم، قم، کنگره بین‌المللی شیخ مفید
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶ش، *پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)*، ۱۵ج، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۳۷. سبحانی نیا، محمد تقی، ۱۳۸۷ش، *شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*، حدیث اندیشه دوره جدید، شماره ۶، صفحه ۵۵-۶۸
۳۸. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۷۸ش، *تفسیری از روح، پژوهش‌های فلسفی کلامی، فصلنامه علوم انسانی*، دوره ۱، شماره ۲، صفحه ۷-۲۱



بررسی تطبیقی صلح از منظر کانت و آموزه‌های علوی

سکینه پیرانوند* / محمد طاهر یعقوبی** / رجب اکبرزاده***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۲

چکیده

وجود وعدم صلح می‌تواند در فرهنگ، اقتصاد، سیاست و افراد جامعه موثر و نقشی تعیین کننده داشته باشد. مسأله اصلی پژوهش بررسی دیدگاه نهج البلاغه و کانت در موضوع صلح پایدار و وجوه اشتراک و افتراق آنهاست. در نگاه نهج البلاغه صلح به درونی، فردی و اجتماعی تقسیم شده و زمینه صلح اجتماعی در صلح فردی نهفته است و معیارهایی برای صلح وجود دارد که صلح پایدار باید متلبس به آنها گردد و صلح بین افراد و حاکمیت ایجاد می‌کند تا حکومت متضمن سلامت و امنیت اجتماعی، خدمت به مردم، عدالت محوری و قانون مندی باشد. از منظر کانت صلح پایدار دارای ارکانی است که جنبه صرفاً مادی دارند و پشتوانه آن آراء جمهور و برقراری دموکراسی است. گرچه مبانی صلح از منظر نهج البلاغه و کانت متفاوت است، اما در ضرورت و اهمیت صلح نظری واحد دارند. دو دیدگاه کرامت انسانی و حقوق افراد را محترم شمرده و نظم را در کنار آن ضروری و آن را علت موجه صلح می‌دانند و اصل اولی را صلح و جنگ را عارضی و غیر اصیل می‌دانند و عدالت هدف اصلی برقراری صلح است. دو دیدگاه مطرح، از لحاظ مبانی معرفتی و هستی شناسی متفاوت هستند. صلح در نهج البلاغه مبتنی بر جهان بینی الهی و در نگاه کانت دارای نگاهی مادی است؛ صلح در نگاه اول، اصلی ثابت بوده و مقوله‌های زمانی و مکانی در آن اثر نمی‌گذارد و هدف از آن ایجاد آرامش برای افراد اجتماع است، در صورتی که در نگاه دوم، صلح مسأله‌ای نسبی است و هدف از آن ایجاد منفعت در سطح دولت‌ها است.

واژگان کلیدی:

صلح، علی علیه السلام، کانت، نهج البلاغه، جمهوریت، دولت

* sakineh.beiranvand68@gmail.com

** yaghoubi@pnu.ac.ir

*** r_akbarzadeh@pnu.ac.ir

*. کارشناسی ارشد نهج البلاغه، دانشگاه پیام نور.

** استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

*** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۱- مقدمه

تلاش برای برقراری صلح از آغاز تاریخ زندگی بشر همواره دغدغه‌ای در اذهان رهبران و اندیشمندان اجتماعی بوده است. امروزه می‌توان چنین ادعا کرد که ایجاد صلح در جامعه انسانی، همان علوم انسانی مدرن می‌باشد. مبحث صلح انگیزه‌هایی برای تشکیل پیمان‌های گوناگون و به وجود آوردن ائتلاف‌ها می‌باشد.

اکثر مکاتب به صلح و اهمیت آن توجه خاصی داشته‌اند، ولی در این میان، مدعیان تحقق صلح انسانی و پایدار دین مبین اسلام و مکتب لیبرالیسم هستند که راه‌های دستیابی به آن را ارائه کرده‌اند.

مکتب کانت به عنوان مبنای ایدئولوژی خاص در جهان بشریت مطرح است و اندیشه‌های او ساختار بسیاری از مقوله‌های فرهنگی و سیاسی را در جهان رقم زده و بسیاری از حکومت‌ها از الگوهای آن استفاده می‌کنند. در مقابل آن اندیشه‌های حضرت علی (علیه السلام) به عنوان الگوی اسلامی، در نهج البلاغه و سایر کتب نقل شده‌اند و پژوهشگران عرصه‌های مختلف به تحقیق و پژوهش در این زمینه پرداخته‌اند. یکی از مباحث مطرح در مکتب کانت و نهج البلاغه مقوله‌ی صلح است که با بررسی مکتب کانت و نهج البلاغه روشن می‌گردد که تفاوت‌های بنیادین و مبنایی در مقوله صلح با هم دارند که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۱- بیان مسأله

مفهوم «صلح» امروزه به گونه‌ای خاص، بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفته است و رفته رفته انسان‌ها از جنگ روی گردان و به صلح گرایش پیدا کرده‌اند. رویکرد ایده پردازان در مورد مسأله جنگ و صلح، متفاوت ولی در یک راستا بوده است. بعضی، به بیان چهره خشن جنگ و بعضی دیگر به اهمیت صلح و امکان برقراری آن به صورت پایدار پرداخته‌اند. کانت با طرح اندیشه‌های فلسفی در حوزه اخلاق و معرفت شناسی جایگاه خود را پیدا کرده و طرحی نو در حوزه فلسفه سیاسی مطرح کرده است. طرح فلسفی کانت، شامل بعضی ساختارهای فراملی بود که تضمین‌هایی را به منظور تثبیت صلح پایدار ارائه می‌کرد که زیر بنای فکری تأسیس جامعه ملل را همین ساختارها تشکیل دادند (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

در مقابل، در آموزه‌های اسلامی خصوصاً در آموزه‌های علوی نیز به این مسأله پرداخته شده است. از دیدگاه نهج البلاغه صلح موهبتی الهی و بستر مناسب روابط انسانی است که مایه‌ی آرامش مورد نیاز برای رشد همگانی است. در مورد ارزشمندی صلح، جایز است هر گونه تلاش معقول و



مشروعی در راه حفظ و تداوم صلح و برای جلوگیری از برهم خوردن آن صورت پذیرد. ایشان پاسداشت حقوق گروه‌های اجتماعی را عهده‌ی الهی می‌داند و بی شک هر انسان خداجویی در تلاش برای حفظ و حراست از حقوق افراد جامعه خود را موظف می‌داند و در راه رسیدن به این مهم می‌کوشد. از منظر ایشان هیچ چیز چون عدالت و عدالت خواهی، با ارزش و گران قیمت نیست. پیشرفت و تعالی فردی و اجتماعی و بسامانی جامعه، سلامت روابط و مناسبات آن در حوزه‌های گوناگون، همه در گرو عدالت می‌باشد. جامعه‌ای که محور زندگی در آن عقلانیت باشد و حق معیار همه امور قرار بگیرد، می‌توان جامعه عدالت پرور نامید.

آموزه‌های اسلامی صلح را از فرد آغاز می‌کند. و در مرحله بعد در بین خانواده و سپس در محیط اجتماعی و بعد در جامعه بین‌المللی برقرار می‌کند. در واقع بر اساس بیانات حضرت علی (ع)، صلح و آرامش درونی مقدمه‌ای برای رسیدن به صلح جهانی است. راه و رسم ایشان در برخورد با دشمن در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به مالک اشتر به وضوح مشخص می‌باشد و همواره بر صلح تأکید داشته، مگر در جایی که راهی جزء مبارزه و مقابله نبود.

اهمیت پژوهش حاضر از آن جهت می‌باشد که با مقایسه دو جهان بینی، چیستی و چگونگی صلح پایدار و راه کارهای عملی برای تحقق آن از منظر دو مکتب مورد بررسی و نتیجتاً تطبیق داده شود. از این رو در این پژوهش بر آنیم که تحلیلی تطبیقی از نظر کانت و نهج‌البلاغه در مورد صلح داشته باشیم. شناخت و تبیین مسأله صلح از منظر کانت و نهج‌البلاغه می‌تواند زمینه‌ای جهت روشن گری مقوله صلح و طراحی الگویی راه گشا در مسیر تحقق صلح باشد.

از این رو مسأله اصلی پژوهش حاضر، بررسی دیدگاه نهج‌البلاغه و کانت در مورد صلح می‌باشد و این که کدام یک ویژگی‌های لازم برای تحقق صلح پایدار را دارا است. هدف از این پژوهش، ترسیم و تحلیل دو نظریه نهج‌البلاغه (امام علی) و کانتی در موضوع صلح بوده که نتیجه آن امنیت و آرامش در شخصیت فرد و جامعه است. مقوله صلح از نظر نهج‌البلاغه جامع‌تر و عمیق‌تر از پرداختن به این موضوع در نگرش کانتی می‌باشد.

۱-۲- پیشینه‌ی تحقیق

صلح یکی از مسائل و مقوله‌هایی است که از ابتدای خلقت بشر تا کنون به عنوان یک دغدغه برای جامعه انسانی مطرح بوده است چرا که عدم آن می‌تواند به همه ابعاد زندگی بشر اخلال وارد نماید. بنابر این پیشینه مسأله صلح به ابتدای حیات اجتماعی بشر باز می‌گردد. در این مسأله هر چند آثاری نگاشته شده است، اما هر کدام از این آثار به صورت مستقل به مسأله صلح از منظر کانت یا

آموزه‌های علوی پرداخته‌اند. اما این پژوهش در پی بررسی تطبیقی این دو نظریه است. پژوهشگر در این پژوهش بر آن است که با روش توصیفی تحلیلی تطبیقی و با استفاده از روش کتابخانه‌ای و مراجعه به کتب و آثار مرتبط در پی پاسخ به سوال این پژوهش می‌باشد. از بعد پژوهشی در زمینه بررسی «صلح در منظر نهج البلاغه و کانتی» تا کنون تحقیقاتی صورت گرفته است که در این بخش به یک نمونه از منابع مشابه اشاره می‌کنیم:

مقاله، صلح پایدار و عدالت سیاسی جهان، مهدی براتعلی پور.

در این مقاله، نخست به ادبیات و پیشینه بحث پرداخته می‌شود. آنگاه با عناوین بنیان‌های اخلاقی صلح جهانی، قوانین و مقررات بین‌المللی، و ساختار جامعه جهانی، عناصر طرح واره صلح پایدار، توأم با نگاه‌های انتقادی و تجدید نظر طلبانه راولز تشریح می‌گردد. سپس، درون مایه اصلی الگوی عدالت سیاسی جهانی راولز با عنوان دوری‌گزینی از دلالت‌های جهان شهرگرایانه فرا تاریخی کانتی به بحث گذاشته می‌شود. و در نهایت، از تداوم اندیشه آرمان واقع‌گرایی راولزی در پژوهش‌های کنونی صلح دموکراتیک سخن به میان می‌آید.

پژوهش حاضر به مقایسه دو جهان بینی که یکی جنبه الهی (نهج البلاغه) و دیگری جنبه مادی (کانتی) دارد می‌پردازد، و سعی بر آن است که چپستی و چگونگی صلح پایدار و راه کارهای عملی برای تحقق آن از منظر دو مکتب مورد بررسی و نتیجتاً تطبیق داده شود. از این رو در این پژوهش بر آنیم که تحلیلی تطبیقی از نظر کانت و نهج البلاغه در مورد صلح داشته باشیم. شناخت و تبیین مسأله صلح از منظر کانت و نهج البلاغه می‌تواند زمینه‌ای جهت روشن‌گری مقوله صلح و طراحی الگویی راه‌گشا در مسیر تحقق صلح باشد.

۲- روش اجرای تحقیق

این تحقیق به روش کتابخانه‌ای یعنی مراجعه به اسناد و مدارک نوشتاری و جمع‌آوری اطلاعات به صورت توصیفی و تحلیلی و باهدف کاربردی، با رویکرد دینی و مذهبی جمع‌آوری شده است.

۳- یافته‌های تحقیق

ما در این پژوهش، در پی آنیم که ابتدا مولفه‌های صلح را از منظر امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه را مورد بررسی قرار دهیم و در ادامه مولفه‌های صلح پایدار را از منظر کانت نوشته و سرانجام وجوه اشتراک و افتراق این دو مسأله را بیان می‌کنیم و نتیجه‌گیری می‌شود.



۳-۱- مولفه‌های صلح از منظر نهج البلاغه

"صلح" به عنوان مبنای حیات جمعی انسان در اندیشه دینی امام علی (ع)، از ماهیت انسان و حقیقت سیاست نشأت می‌گیرد؛ از این رو چه در حوزه داخلی و چه خارجی اصل صلح به عنوان یک هدف دنبال می‌شود و امام (ع) از رو آوردن به مخاصمه و جنگ به شدت اعلام انزجار می‌کند. آن جا که به مالک اشتر دستور می‌دهد تا سیاست نظامی اش را به گونه‌ای سامان بخشد که کمتر به جنگ و بیشتر به صلح بیندیشید (رستمی، لطفی، ۱۳۹۴: ۹۳).

در متن نهج البلاغه می‌توانیم به آموزه‌هایی که به صراحت، به موضوع صلح می‌پردازند، دست پیدا کنیم از جمله: ریخته نشدن خون بی‌گناهان است که حضرت در نامه ۵۳ نهج البلاغه می‌فرماید: **إِيَّاكَ وَالْدِّمَاءَ وَسَفْكَهَا بَعِيْرَ حِلِّهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْنَى لِقَمَةٍ، وَلَا أَكْبَرُ لِقَمَةٍ، وَلَا أَحَرَى بِزَوَالِ نِعْمَةٍ!** از خون ریزی پرهیز، و از خون ناحق پروا کن، که هیچ چیز همانند خون ناحق کیفر الهی را نزدیک، مجازات را بزرگ نمی‌کند و نابودی نعمت‌ها را سرعت نمی‌بخشد (دشتی، ۱۳۸۸، نامه ۵۳). نهج البلاغه عدم صلح را دلیل خونریزی، و خونریزی را دلیل عقوبت الهی می‌داند که اطلاق کلام دلالت بر عقوبت اخروی و دنیوی دارد.

۳-۱-۱- صلح و آرامش درونی

از دیدگاه نهج البلاغه، صلح و آرامش درونی مقدمه‌ای برای رسیدن به صلح جهانی است. از جمله راه‌های رسیدن به صلح جهانی، یاد خدا، تقوا، زهد، قناعت و دوری از حسد و رزی می‌باشد (علیزاده طوسی، ۱۳۹۵، ۸ و ۳۴). از آن جایی که برقراری صلح جهانی پایدار و داشتن روابط انسانی یک دغدغه‌ی بشری به حساب می‌آید، به همین منظور برای رسیدن به این مهم نمی‌توان افراد را نادیده گرفت (همان؛ ۱۰-۹). «کسی که چیزی را در دل پنهان نکرد، جز آن که در لغزش‌ها زبان و رنگ رخسارش، آشکار خواهد شد» (دشتی، ۱۳۸۸، حکمت ۲۶).

در تعالیم حضرت علی (ع)، صلح و آرامش درونی رابطه جدایی ناپذیری با صلح اجتماعی دارد: «کسی که نهان خود را اصلاح کند، خدا آشکار او را نیکو گرداند، و کسی که برای دین خود کار کند خدا دنیای او را کفایت فرماید، و کسی که میان خود و خدا را نیکو گردان، خدا میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد» (دشتی، ۱۳۸۸، حکمت ۴۲۳).

صلح و آرامش درونی فرد می‌تواند زمینه ساز صلح اجتماعی باشد چرا که اصلاح بین فرد و وجدان او و اصلاح بین فرد و خداوند، خود زمینه را برای زندگی مسالمت آمیز اجتماعی فراهم می‌کند. روش برخورد با مردم، همان الگوی رفتاری در نهج البلاغه است. «مهربانی با مردم را پوشش



دل خویش قرار داده، و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آن را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند» (دشتی، ۱۳۸۸، نامه ۵۳). کرامت انسانی در مبانی اسلامی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است و در آیات و روایات مختلفی نقش کرامت انسانی در ایجاد صلح و پایداری در صلح را تبیین و تشریح می‌نمایند.

۳-۱-۲- صلح اجتماعی

صلح دارای موارد و گستردگی خاصی است که یکی از آن موارد صلح اجتماعی به معنی عام جامعه بشری است که در آن، نژاد، جنسیت، دین، مذهب و... هیچ نقشی ندارد و سبب استثناء در آن نمی‌شود؛ و از آنجایی که صلح فردی نمود خارجی ندارد لذا لازم است که صلح اجتماعی که نمونه بارز صلح خارجی و عینی محسوس است مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. نهج البلاغه به موضوع مهم صلح گرایی، همدلی و همراهی مردم با یکدیگر که پایه و اساس جوامع انسانی است اهمیت داده که انسان‌ها باید صلح را به عنوان یک ارزش بپذیرند: زیرا مایه رشد و آرامش افراد می‌شود (علیزاده طوسی، ۱۳۹۵: ۳۴). بنابراین صلح اجتماعی لازمه‌ی ضروری زندگی اجتماعی بشر است که عدم آن می‌تواند سبب از بین رفتن امنیت و مانع سعادت دنیوی و اخروی بشر شود؛ لذا لازم است که همه افراد در مقابل ایجاد صلح اجتماعی و تقویت عوامل آن بکوشند. بنابراین نظریه نهج البلاغه هیچ فردی از افراد بشر را در زمینه ایجاد صلح اجتماعی استثناء نمی‌کند.

۳-۱-۳- صلح حکومت با مردم

صلح موهبتی الهی و بستر مناسب روابط انسانی و مایه آرامش لازم برای رشد همگانی است، امام علیه السلام جنگ و خونریزی را شر و بدی و صلح را خیر و نیکی می‌داند. ایشان در رویارویی ناچار با سه گروه ناکثین و قاسطین و مارقین، تمام وسایل ممکن و معقول و مشروع را به کار گرفت تا راهی به صلح بگشاید که خیر همگانی در آن است (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۲، ۶۱۸-۶۱۷). لذا با بررسی ودقت در اندیشه حضرت علی علیه السلام چنین بدست می‌آید که زندگی سیاسی و حیات فردی و اجتماعی ایشان نشانگر نهایت تلاش ایشان در جهت برقراری صلح، امنیت و آرامش است.

حضرت در خطبه ۴۰ نهج البلاغه می‌فرمایند:

«در حالی که مردم به زمامداری نیک یا بد، نیازمندند، تا مؤمنان در سایه حکومت، به کار خود مشغول و کافران هم بهره مند شوند» (دشتی، ۱۳۸۸، خطبه ۴۰).

برقراری صلح و امنیت، یکی دیگر از وظایف کلی حکومت اسلامی است. آسیب حکومت بد از



نبود حکومت کمتر است؛ به این دلیل که بی‌قانونی و هرج و مرج، همه راه‌های نجابت را می‌بندد و همه امور و حدود را تعطیل و فتنه را حاکم می‌کند (محمدی صیفار، ۱۳۸۹: ۸۰).

یکی از مهمترین موارد لازم زندگی بشر، تأمین نظم و امنیت زندگی اجتماعی انسان‌ها است، هر چند که در خصوصیات فردی دارای شایستگی لازم نباشد (حمید زاده گیوی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۹۸). در واقع ایجاد صلح از عمده‌ی وظایف حکومت است که ضامن بقا و سلامتی اجتماع و حکومت است. حکومتی می‌تواند با تکیه به سرمایه اجتماعی و اقتصادی، و توان اداری - مدیریتی به درستی به سوی اهداف خود پیش روی کند که در آن جایی برای قانون شکنی و قانون گریزی نباشد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۲: ۳۴۳-۳۴۲). از نگاه نهج‌البلاغه چنین است که می‌فرماید: «این حق برای تو نیست که در میان مردمان به استبداد و خود رأی عمل نمایی و به کاری مهم جز با دستاویز محکم در آبی» (دشتی، ۱۳۸۸، نامه ۵).

حضرت علی علیه السلام بر مردم گرایی همه جانبه و بدون تبعیض اصرار می‌ورزید (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۲: ۳۵۹). آن چنان که حضرت در نهج‌البلاغه، در ابتدای عهدنامه مالک اشتر به آن اشاره می‌فرماید. گستره عدالت در نهج‌البلاغه، انسان و هر حوزه‌ای از زندگی انسانی را در بر می‌گیرد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰: ۷۱). نوع عدالت در جامعه و حکومت مردم مدار باید بر اساس قانون، شرع و سنت‌های اجتماعی باشد و عدالت، شیرازه‌ای جهت تنظیم باید و نبایدهای حاکمیت و مردم و افراد جامعه با یکدیگر باشد. رابطه محوری حق و حقوق را به افرادی که ارتباطات قوی تری دارند و به تعبیری دارای باند، گروه و رانت می‌باشند، است. ولی ضابطه محوری به معنی توانایی و استعداد افراد در واگذاری مسئولیت‌ها است. جامعه‌ای می‌تواند عدالت پرور باشد که محور زندگی در آن عقلانیت باشد و حق معیار همه‌ی امور قرار بگیرد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰: ۶۵۹).

۳-۱-۴- عدالت و عدالت خواهی از منظر حضرت علی علیه السلام

چیزی جز عدالت و عدالت خواهی، از دیدگاه امیر مؤمنان علی علیه السلام قدر و قیمت ندارد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰: ۶۵). چنان که در حکمت ۳۷۴ نهج‌البلاغه، در بیانی روشن و استوار می‌فرماید: «و تمام کارهای نیک و جهاد در راه خدا، در برابر امر به معروف و نهی از منکر، چون قطره‌ای بر دریای موج و پهناور است، و همانا امر به معروف و نهی از منکر، نه اجلی را نزدیک می‌کنند، و نه از مقدار روزی می‌کاهند، و از همه این‌ها برتر، سخن حق در پیشروی حاکم ستمکار است» (دشتی، ۱۳۸۸، حکمت ۳۷۴).

استقرار دولت حق و اصلاح دولت‌های باطل و گسترش عدالت و ایجاد قسط، تثبیت صلح و



امنیت و... مهم‌ترین وظایف علوی در عرصه سیاست است (رستمی، لطفی، ۱۳۹۴: ۸۱). علاوه بر نظریات و اندیشه‌های حضرت علی (علیه السلام) سنت حاکی از برخورد ایشان نیز گواه بر عدالت خواهی ایشان است چرا که توضیح خود ایشان از منش سیاسی و اجتماعی خود، گواه بر عملی کردن اندیشه‌های ایشان توسط خود ایشان است چرا که در نامه‌ها و خطبه‌های نهج البلاغه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱-۵- پاسداشت حقوق افراد در همه عرصه‌ها

هنگامی که حقوق همه افراد در تمام عرصه‌های مختلف آن، آسیب‌های جدی دیده بود، آن زمان امام علی (علیه السلام) زمام امور را به دست گرفت. حضرت پس از بر سر کار آمدن اصلاح این امر را در پیش گرفت و تلاش کرد تا حقوق هر کس در عرصه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، حکومتی، مدیریتی، اقتصادی، قضایی و نظامی حفظ و حراست شود (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۲: ۳۰۰). لذا یکی از معیارهای مهم صلح در نهج البلاغه صیانت و حفاظت از حقوق افراد جامعه است و در صورتی می‌توان به جامعه‌ای صفت مسالمت آمیز یا مصلح و صالح را اختصاص داد که حقوق حقیقی افراد آن جامعه محفوظ باشد.

۳-۱-۶- شرایط صلح با دشمن

علی بن ابی طالب (علیه السلام) صلح را به معنای آرامش، آسایش، و نبود جنگ و خشونت توصیف می‌کنند (اسلامی، عین القاضی، ۱۳۹۳: ۱۰). در حقیقت "صلح" به عنوان مبنای حیات جمعی انسان در اندیشه دینی امام علی (علیه السلام) از ماهیت انسان و حقیقت سیاست سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو چه در حوزه داخلی و چه خارجی اصل صلح به عنوان یک هدف دنبال می‌شود و امام (علیه السلام) از رو آوردن به سیاست تخاصم و جنگ به شدت اعلام انزجار می‌کند. این امر را در فرمانش به مالک اشتر به خوبی نمایان است. تنها زمانی می‌توان اندیشه یا مکتبی را صلح محور یا طرفدار صلح دانست که نه تنها اعتقاد واقعی به صلح داشته باشد، بلکه برای استقرار آن در همه شرایط برنامه ریزی و تلاش کند.

۳-۲- مولفه‌های صلح از دیدگاه ایمانوئل کانت

آموزه‌ی صلح و دموکراتیک بدون شک مهم‌ترین، یا دست کم بحث انگیزترین این مجاهدت‌ها، بوده است. که اتکا بر مفاهیم اخلاقی جهان‌شمول دارد (براتعلی پور، ۱۳۹۴: ۴۹). رساله صلح پایدار، یک طرح فلسفی دربرگیرنده اندیشه‌های ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) درباره بنیادی‌ترین جنبه‌های جنگ و صلح میان ملت‌ها و پیش زمینه‌ها و شرایط و موانع بر سر راه صلح در نظام بین‌الملل می‌باشد (محمودی، ۱۳۸۵: ۱۳۶).



برخی از ایده پردازان، به بیان چهره خشن جنگ و برخی دیگر، به اهمیت صلح و امکان برقراری آن به صورت پایدار می‌پرداختند. در این میان، کانت، که با طرح اندیشه‌های فلسفی در حوزه اخلاق و معرفت‌شناسی جایگاه خود را پیدا کرده بود، طرحی نو در حوزه فلسفه سیاسی مطرح ساخت. وی با ارائه طرح «صلح پایدار» در عین حال که بعد شریر انسان را به رسمیت شناخت، با تأکید بر غایت فی‌نفسه بودن انسان و مددجویی از عقل عملی و اخلاق نهفته درون انسان، در پی یافتن راهی برای خاتمه دادن به ستیزه‌ها و نزاع‌هایی بود که خاطر فلسفی او را آزار می‌داد. طرح وی شامل برخی ساختارهای فراملی بود که تضمین‌هایی را به منظور تثبیت صلح پایدار ارائه می‌کرد. همین ساختارها، عملاً توانستند زیربنای فکری تأسیس جامعه ملل را فراهم سازند (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

۳-۲-۱ - صلح پایدار در اندیشه انسان محور کانت

رساله «صلح پایدار»، مهم‌ترین رساله کانت در زمینه روابط بین الملل می‌باشد. بهترین شاهد در ماهیت تفکر کانت در سیاست خارجی، تقیض گویی استادانه‌ای است که در عنوان این رساله به کار برده است؛ تبیین اوصاف یک صلح پایدار و دائمی، هدف کانت از نگارش این اثر است. (معینی علمداری، ۱۳۸۱: ۲۶۸).

از نظر کانت یکی از ایده‌هایی که عقل به ما حکم می‌کند که نهایت کوشش را در نزدیک شدن هر چه بیش‌تر به آن به کار ببریم و در عین حال معلوم نیست که حصول کامل آن هرگز شدنی باشد، حکومتی است که آزادی و قانون به طور کامل بر آن حکمفرما باشد. به عقیده کانت، صلح پایدار و تأسیس جامعه جهانی نیز، یکی دیگر از ایده‌هایی است که شاید هرگز به نحو کامل تحقق پذیر نباشد؛ اما عقل به ما حکم می‌کند که چه در عمل سیاسی و چه حیات اخلاقی، و خواه در کردار فردی و یا فعالیت اجتماعی، مکلفیم که پیوسته به دنبال آن باشیم (صبوری، ۱۳۸۰: ۳۶). از دیدگاه کانت در سطح بین‌المللی، هر دولتی باید با دولت دیگر به نحوی رفتار کند که دوست دارد با او به همان گونه برخورد شود؛ یعنی همان چیزی که در رابطه با افراد، آن را «بایسته قطعی» می‌خواند. از دیدگاه کانت، تحول از حالت طبیعی جنگ به حالت صلح در میان انسان‌ها، پس از طی مراحل رخ می‌دهد که کانت به طور مشخص در رساله صلح پایدار خود به آن‌ها پرداخته است (میرمحمدی، ۱۲۲، ۱۳۹۰).

۳-۲-۲ - صلح جهانی

وضعیتی که در آن همه افراد، گروه‌ها و ملت‌ها با حفظ کرامت انسانی خود از زندگی همراه با



عدالت، امنیت، مدارا و مشارکت به عنوان یک « حق » برخوردارند، را « صلح جهانی » می‌نامند؛ و همچنین در تعیین سرنوشت خود و در راستای حفظ این وضعیت در جهان فعالانه همکاری می‌کنند. از بنیان‌گذاران تجدد و یکی از مؤثرترین فیلسوفان دوران مدرن، ایمانوئل کانت است که به عنوان پدر لیبرالیسم به حساب می‌آید (حقیقت، ۱۳۹۴: ۳). کانت در کتاب طرح صلح پایدار (۱۷۹۵م)، از هم پیمانی میان ملت‌ها سخن به میان آورده است و این هم پیمانی را تنها راه چیرگی بر بلایا و آسیب‌های جنگ می‌داند (امین، ۱۳۸: ۷۴).

۳-۲-۳- مبانی فلسفه سیاسی صلح جهانی تحقیق

فلسفه کانت در پیدایش نظریه‌های حکومت و صلح جهانی و پی افکندن شالوده و آموزه‌های لیبرالیسم و تأثیرگذاری او بر فیلسوفان و اندیشه‌وران متأخر در حوزه صلح جهانی بسیار مشهود است؛ تا آنجا که کانت به عنوان "پدر لیبرالیسم" شناخته شده است. مبانی معرفت شناسانه صلح جهانی مفاهیم و احکام در مورد انسان و فعل و ترک آن، اگر حاوی چیزی باشند که فقط از تجربه برآمده باشد، واجد هیچ ارزش اخلاقی نیستند. بدین طریق است که معرفت شناسی کانت به فلسفه اخلاق او پیوند می‌خورد. از طرف دیگر، مبانی معرفت شناسانه کانت، همانند عدم امکان شناخت بوده‌ها، با صلح گرایی او هماهنگ است؛ و از سوی دیگر، بین مبانی معرفت شناسانه وی با مبانی او در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ارتباطی منطقی وجود دارد (رستمی، لطفی؛ ۱۳۹۴: ۹۴).

۳-۲-۴- اصول قطعی صلح پایدار

استقرار یافتن صلح میان انسان‌هایی که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند، وضعیتی طبیعی نیست، بلکه وضعیت جنگی می‌باشد که طبیعی است؛ وضعیتی که متضمن تهدید دائم به جنگ است، حتی اگر این تهدید، همواره به مرحله عملیاتی نرسد. در این صورت بایستی وضعیت صلح را به وجود آورد؛ چون که صرف توقف عملیات جنگی به منزله تحقق صلح نیست؛ و علی رغم تضمینی که یک کشور از کشور همجوار خود برای حفظ صلح دریافت می‌کند (چیزی که تنها در وضعیت قانون مند رخ می‌دهد)، کشور اول که همچنین تضمینی را از دیگری در خواست کرده است، ممکن است خود یا کشور دوم مانند یک دشمن رفتار کند (کانت؛ ۱۳۸۰: ۱۱۲).

۳-۲-۵- حکومت جمهوری و صلح جهانی

از منظر کانت، حکومت جمهوری (شکلی از حکومت است که در آن، قانون، محور زندگی انسان‌ها است) علت ضرورت، تضمین صلح پایدار جهانی است. به بیان دیگر، مقدمه صلح جهانی، حکومت جمهوری بین‌المللی است. حکومت انتخابی یا دموکراتیک نوعی از حکومت جمهوری



محسوب می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۵: ۱۲).

یکی از مسائل بحث انگیز این بخش از رساله صلح پایدار کانت، تقسیمی است که ذیل بحث جمهوری از انواع حکومت به دست می‌دهد و نکته مهم در فرقی است که میان دموکراسی و جمهوری می‌گذارد. به نظر کانت بر مبنای دو اصل متفاوت می‌توان حکومت‌ها را تقسیم کرد؛ یکی این که چه کسی حکومت می‌کند؛ دیگر این که مردم به چه وضعی توسط حاکمانشان حکومت می‌شوند. در تقسیم اول، دولت می‌تواند بر اساس حاکمیت شاه (تک نفره)، اشراف (گروهی)، یا دموکراسی (مردمی) اداره شود؛ و در مورد دوم تقسیم بندی میان جمهوری یا استبداد است (معظمی، ۱۳۸۸؛ ۱۴۰-۱۳۹).

۳-۲-۶- قوانین و مقررات بین‌المللی

کانت تأکید می‌کند که قانون اساسی همه دولت‌ها باید جمهوری باشد، زیرا تنها سرمنشأ حکومت جمهوری از قرارداد است و تنها عاملی که می‌تواند صلح را حفظ کند، قانون می‌باشد. بنابراین صلح تنها از طریق حکومت‌هایی امکان پذیر می‌شود که بر پایه قرارداد تأسیس شده‌اند. از منظر کانت، قانون اساسی حکومت جمهوری باید بر اساس آزادی همه اعضای جامعه وضع شود، عموم افراد باید در برابر قانون و قانون گذاری پاسخگو باشند و همه شهروندان باید برابر باشند. آن چه «همه مردم» گفته می‌شود و در حقیقت چیزی جز «اکثریت» نیست، می‌تواند به معیار همه چیز تبدیل شود (براتعلی پور، ۱۳۹۴: ۴۹). به نظر کانت، باید در روابط سیاسی، اخلاق و شرافت حاکم باشد تا صلحی پایدار که غایت و هدف نهایی است، استقرار یابد (همان).

۳-۳-۱- اشتراکات و افتراقات صلح از منظر نهج البلاغه و کانت

با بررسی مقوله صلح و جایگاه والای آن در دو جهان بینی نهج البلاغه (امام علی (علیه السلام)) و لیبرالیسم اخلاقی که ریشه در آراء و مبانی فکری ایمانوئل کانت دارد، می‌توان اشتراکات و افتراقاتی را در این دو دیدگاه در مورد صلح و همزیستی مسالمت آمیز مشاهده کرد که در ذیل به این موارد اشاره می‌شود (جمشیدی، نجفی، زبیدی، ۱۳۹۵: ۲۳۹).

۳-۳-۱- اشتراکات

۱- نهج البلاغه و مکتب لیبرالیستی کانتی مدعی تحقق صلح پایدار و انسانی هستند و راه‌های دستیابی به آن را مورد بررسی قرار داده ارائه کرده‌اند (همان، ۲۲۱).

۲- حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه بر صلح تأکید دارند (علیزاده طوسی، ۱۳۹۵: ۳۴). از منظر کانت نیز بر صلح گرایی تأکید شده است (حقیقت ۱۳۹۴: ۱۸).



۳- می‌توان در متن نهج البلاغه به یک سری آموزه‌هایی دست پیدا کرد؛ اول آموزه‌هایی که صراحتاً موضوع صلح را مورد بررسی قرار می‌دهند؛ به طور مثال با توجه به ارزشمندی حیات انسان‌ها، به ریخته نشدن خون بی‌گناهان می‌توان اشاره کرد. دوم آموزه‌هایی که شرایط ایجاد صلح و تداوم صلح را به دنبال خواهد داشت، همچون محترم شمردن حقوق و منافع دیگران است (علیزاده طوسی، ۱۳۹۵: ۴).

۴- پایه و اساس صلح در هر دو جهان بینی، اصل انسان گرایی یعنی توجه به کرامت انسانی و تحقق ارزش‌های انسانی، نقش و کارکرد او در هستی و خردمندی او است و بعد از آن اصل برابری انسان‌ها و تأکید بر حق همه افراد در برخورداری از زندگی آرام و صلح آمیز می‌باشد. همچنین نیز تأکید بر کرامت انسانی و تحقق ارزش‌های انسانی از قبیل امنیت، توسعه، عدالت و غیره می‌باشد (جمشیدی، نجفی، زبیدی، ۱۳۹۵: ۲۳۹).

۵- رویکرد نهج البلاغه به مسئله « صلح مبتنی بر عدالت »، یا « صلح عادلانه » از جهاتی دارای شباهت‌هایی با فلسفه سیاسی کانت، در رابطه با « صلح پایدار » دارد. که یکی از علل این شباهت‌ها، توجه هر دو دیدگاه به فرد به عنوان نقطه آغاز اندیشه پروری است (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

۶- مفهومی که کانت از صلح در نظر داشت، « صلح به معنی عدم جنگ » یا همان « صلح منفی » بود. ولی در نگرش نهج البلاغه، صلح، هم در مفهوم منفی آن، یعنی عدم جنگ و هم در مفهوم مثبت آن، یعنی استقرار آرامش و ایجاد بستر مساوات و عدالت مطرح می‌شود (همان، ۱۳۷ و ۱۳۶).

۷- در دو دیدگاه نهج البلاغه و کانتی، صلح به معنای فقدان جنگ و درگیری، آشتی جویی و تقویت و تحکیم پیوندها و از بین بردن علل و اسباب تفرقه و نفاق در راستای برقراری روابط صلح جویانه و مسالمت آمیز است (جمشیدی، نجفی، زبیدی، ۱۳۹۵: ۲۳۹).

۸- در دیدگاه نهج البلاغه و کانتی، اصل بودن صلح و استثناء بودن حالت جنگ، آن چیزی است که در مورد صلح از برجستگی خاصی برخوردار است و نقطه اشتراک هر دو جهان بینی را انعکاس می‌دهد. از منظر نهج البلاغه قطع ریشه‌های جنگ، مکانیزم صلح است که عمدتاً از طریق ایجاد رابطه منطقی میان غرایز و فطرت انسان صورت می‌پذیرد. انسان‌ها فطرتاً از جنگ نفرت دارند و به صلح و ثبات علاقه مند هستند (جمشیدی، نجفی، زبیدی، ۱۳۹۵: ۲۴۰).

۹- ایمانوئل کانت در صلح پایدار خود و در ترسیم ارتباط دموکراسی و صلح از عدالت نیز سخن به میان آورده است. یکی از اشاره‌های کانت بدین گونه می‌باشد که " جمهوری‌هایی که از لحاظ داخلی



در آن عدالت رعایت می‌شود و بر اساس رضایت عدل بنیاد نهاده شده‌اند، رابطه برقرار می‌کنند و آن‌ها را مستحق این رابطه می‌دانند " پس از منظر کانتی، به غیر از شرط رضایت مردم و به تبع آن حق سرنوشت و برقراری دموکراسی، شرط رعایت عدالت برای هر دو طرف از لزومات تحقق صلح است (نوع پرست، ۱۳۸۸، ص ۹). از جمله مهم‌ترین وظایف علوی در عرصه سیاست می‌توان به، استقرار دولت حق و اصلاح کردن دولت‌های باطل و ارائه دولتی مبتنی بر آموزه‌های نبوی، گسترش عدالت و ایجاد عدل و قسط، به ثبات رساندن صلح و امنیت داخلی و بین‌المللی، و همچنین رفع اختلاف‌ها و ستیزه‌ها اشاره کرد (رستمی، لطفی، ۱۳۹۴؛ ۸۱).

۱۰- یکی دیگر از نقاط اشتراک این دو دیدگاه، اصل احترام به قراردادهای بین‌المللی و تحدید مسئولیت‌های فراملی توسط آن‌ها نیز از مبانی صلح است. نظریه صلح دموکراتیک کانت، تحقق صلح در میان حکومت‌های دموکراتیک را منوط به همکاری‌ها و تعهد و پابندی به معاهدات، قراردادهای و اصول مشترک مابین این حکومت‌ها می‌داند (جمشیدی، نجفی، زبیدی؛ ۱۳۹۵؛ ۲۳۹).

۱۱- در حقیقت صلح از منظر دو دیدگاه نهج‌البلاغه و کانتی، اتفاق نظر دارند که عرصه بین‌المللی باید از حالت آنارشی به نفع شکل‌گیری نوعی جامعه بین‌المللی خارج شود و در نتیجه هویتی مشترک پیدا کند؛ هویتی که مؤید این معنا باشد که سرنوشت آینده جامعه جهانی به نوع رفتار همگی بازیگران آن ارتباطی تنگاتنگی دارد. چنین دیدگاه بی‌تفاوتی یا ملی‌گرایی منفی را تعدیل نموده و نوعی حساسیت بین‌المللی را به وجود می‌آورد که بازیگران را نسبت به یک دیگر تعهد پیدا می‌کنند. این شکل‌گیری جامعه بین‌المللی بر اساس هویت و سرنوشت مشترک، در ایده صلح دموکراتیک کانتی در قالب فدراسیون حکومت‌های جمهوری که دارای هنجارهای مشترکی هستند، نمود پیدا می‌کند. ولی در نهج‌البلاغه در قالب یک حکومت واحد اسلامی که هنجارها و اصولی نظیر عدالت و برابری و رفع ظلم و ستم برای همه انسان‌ها را دنبال می‌کند، انعکاس می‌دهد (همان؛ ۲۴۰).

۳-۳-۲- افتراقات

۱- صلح در آموزه‌های امام علی (علیه السلام) و کانتی از لحاظ مبانی معرفتی و هستی‌شناسی تفاوت دارند (رستمی، لطفی، ۱۳۹۴؛ ۹۵).

۲- صلح در نهج‌البلاغه دارای جهان بینی الهی و اسلامی است، ولی صلح در نظر کانت، دارای جهان بینی لیبرالیستی می‌باشد (جمشیدی، نجفی، زبیدی؛ ۱۳۹۵؛ ۲۴۰). بسیاری کانت را به علت تأکید او بر امکان نیل به صلح میان دولت‌های دموکراتیک، پایه‌گذار اندیشه صلح لیبرال می‌دانند (رستمی، لطفی؛ ۱۳۹۴؛ ۹۳).



۳- مبنای صلح گرایی کانتی اومانیزم و سکولاریسم (عدم نیاز به دین در حوزه امور اجتماعی و سیاسی) می‌باشد (حقیقت، ۱۳۹۴؛ ۱۸). فلسفه کانت در پیدایش نظریه‌های حکومت و صلح جهانی و پی افکندن شالوده و آموزه‌های لیبرالیسم و تاثیرگذاری او بر فیلسوفان و اندیشه وران متأخر در حوزه‌ی صلح جهانی بسیار مشهود است؛ تا آنجا که کانت به عنوان "پدر لیبرالیسم" شناخته شده است. اندیشه سیاسی کانت و دیدگاه او نسبت به صلح جهانی در معرفت شناسی و فلسفه اخلاق وی ریشه دارد. مبانی معرفت شناسانه صلح جهانی مفاهیم و احکام در مورد انسان و فعل و ترک آن، اگر حاوی چیزی باشند که فقط از تجربه برآمده باشد، واجد هیچ ارزش اخلاقی نیستند. بدین طریق است که معرفت شناسی کانت به فلسفه اخلاق او پیوند می‌خورد. از طرف دیگر، مبانی معرفت شناسانه کانت، همانند عدم امکان شناخت بودها، با صلح گرایی او هماهنگ است؛ و از سوی دیگر، بین مبانی معرفت شناسانه وی با مبانی او در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی ارتباطی منطقی وجود دارد. از طرفی دیگر مبانی اخلاقی صلح جهانی را نیز می‌توان یکی از تمایزهای دیگر صلح با آموزه صلح در نهج البلاغه دانست؛ چرا که ضرورت فلسفه اخلاق از منظر کانت را باید در بحث از تکلیف به شکل پیشینی جستجو کرد. هر عمل اخلاقی باید مطابق با وظیفه و از سر وظیفه، نه به دلیل رسیدن به نتیجه، باشد. (رستمی، لطفی؛ ۱۳۹۴؛ ۹۴) در حالی که مبنای صلح گرایی حضرت علی (ع) بر اساس دین اسلام است.

۴- از نظر کانت، به مجموعه‌ای از گزاره‌های عقل عملی محض، «دین» می‌گویند. تفاوت اصلی بین رویکرد کانت و نهج البلاغه، همین برداشت کانت از دین به عنوان دین اخلاقی، نه دین وحیانی است. همچنین به نظر وی دین حاصل عقل بشر است، نه وحی الهی (میرمحمدی؛ ۱۳۹۰؛ ۱۲۰). به عقیده کانت، اخلاق محتاج دین نیست؛ چون بر آن تقدم دارد. البته دین اخلاق را زیبا می‌کند. دین فقط شکل درونی دارد و حکومت نباید در امور نهاد دین دخالت کند؛ ولی حق منفی دارد؛ به این معنا که نباید بگذارد آموزگاران دینی صلح عمومی را تهدید کنند. «دولت بر سازمان روحانیت حق حاکمیت دارد؛ اما نه حق قانونگذار در سازمان داخلی روحانیت. مبنای اخلاقی کانتی، غایت بودن است. در حقیقت، به همه چیز، حتی به دین و خدا، از دریچه چشم انسان نگریسته می‌شود (رستمی، لطفی؛ ۱۳۹۴؛ ۹۵).

۵- رویکرد نهج البلاغه به صلح و همزیستی مسالمت آمیز اجتماعی، عمدتاً در چارچوب رویکرد قرآن به این پدیده مطرح شده است (همان؛ ۹۱). در حالی که اندیشه سیاسی کانت و دیدگاه او نسبت به صلح جهانی در معرفت شناسی و فلسفه اخلاق او ریشه دارد (همان؛ ۹۴).



۶- اتکای هر دو نگرش بر انسان است اما نهج‌البلاغه با نگاهی فراگیر و کمال طلبانه انسان و نیازهای او چون صلح را مورد توجه قرار می‌دهد. در نتیجه در می‌یابیم که مفهوم صلح در نهج‌البلاغه به دلیل الهی - انسانی و فطری بودن، که به عنوان یکی از سرچشمه‌های منبع هویت و امنیت وجودی انسان‌ها است، امکان بیشتری در مقایسه با صلح لیبرالیستی کانتی که جنبه مادی دارد، در عرصه عمل دارد. (جمشیدی، نجفی، زبیدی؛ ۱۳۹۵: ۲۱۹).

۷- به عقیده کانتی، عمل بر پایه حق، عمل بر پایه امر مطلق الزام آور می‌کند. فقط زمانی می‌توان به نتیجه اندیشید که خود نتیجه، همانند صلح پایدار، وظیفه‌ای باشد که از امر مطلق بر آمده باشد. از منظر کانت، پیش از هر چیز به دنبال قلمرو عقل عملی محض و عمل درست بر پایه آن باش، و هدف کوشش تو، همان صلح پایدار، خود به سوی تو می‌آید (براتعلی پور، ۱۳۹۴: ۵۳). منشأ تکلیف در نظریه کانت بر اساس امر مطلق است، ولی در نهج‌البلاغه اوامر خداوند متعال می‌باشد (حقیقت، ۱۳۹۴: ۱۷).

۸- مفهوم صلح امری کاملاً سازه‌ای می‌باشد و در فرهنگ‌ها و آیین‌های مختلف و نیز در نزد آراء و اندیشه‌های افراد، دارای معنا و مفهوم متفاوتی می‌باشد، به نحوی که مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی هر یک با دیگری نیز متفاوت به نظر می‌رسد. در نهج‌البلاغه مفهوم صلح دارای جهان‌بینی الهی، همراه با عقلانیت ناب و وجدان پسند می‌باشد. هدف از صلح در نهج‌البلاغه رسیدن به جامعه‌ای است که در آن صلح و سلم‌طنین انداز شده و فرد را توأماً به سعادت دنیوی و اخروی می‌رساند. اما مفهوم صلح در اندیشه کانتی با ایدئولوژی مادی‌گرایی همراه بوده و هدف آن نیز بیشتر کامیابی انسان‌ها در همین دنیای فانی است و با اصول لیبرالیسم گره خورده است که دارای مبانی و ارکان خاص خود جهت آزادی هر چه بیشتر انسان‌ها می‌باشد (رستمی، لطفی؛ ۱۳۹۴: ۹۶-۹۵).

۹- از دیدگاه نهج‌البلاغه همواره اصالت با صلح است و جنگ جز در موارد ضروری هرگز توصیه نمی‌شود و این صلح نیز زمانی با ارزش است که حقوق محرومان جامعه تأمین گردد، و این اصلی است که با مقتضیات زمان دچار تغییر و تحول نمی‌گردد. ولی صلح در نگرش کانتی، در ماهیت لیبرالی خود بر اساس اقتضائات زمانی تغییر می‌پذیرد و در حقیقت دارای جنبه سلبی است؛ چون که میان دو مقوله صلح و عدالت هیچ تناسبی برقرار نشده است. بدین جهت، تفاوت در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی موضوع صلح در دو دیدگاه نهج‌البلاغه و کانتی منجر به تفاوت بنیادین این مفهوم شده است (همان؛ ۹۶).



۱۰ - بر اساس بیانات حضرت، صلح و آرامش درونی مقدمه‌ای برای رسیدن به صلح جهانی است (علیزاده طوسی، ۱۳۹۵: ۸). ولی از دیدگاه کانتی، حکومت جمهوری بین‌المللی مقدمه‌ای برای رسیدن به صلح جهانی است (حقیقت، ۱۳۹۵: ۱۲).

۱۱ - مبانی اخلاقی صلح جهانی کانت را می‌توان یکی از تمایزات او با آموزه‌های صلح در نهج البلاغه نام برد (رستمی، لطفی، ۱۳۹۴: ۹۴).

۱۲ - در نظریه صلح لیبرالیستی کانت، صلح به تنهایی به معنای همکاری و ایجاد وابستگی میان کشورها و دولت‌های دموکراتیک برای رسیدن به منافع مشترک و متقابل مادی خود و دوری از جنگ با هر وسیله ممکن می‌باشد. ولی در اندیشه و نگرش نهج البلاغه صلح معنایی فراگیرتر و گسترده‌تر دارد و امنیت و آرامش کامل و همه جانبه در تمام ابعاد فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۴۰).

۱۳ - مفهوم صلح از نظر کانتی به معنای عدم جنگ یا همان صلح منفی بوده که تنها در روابط بین دولت‌های دموکراتیک جریان دارد که ریشه و زیربنای تحقق صلح را در نظر می‌گیرد (همان)؛ ولی در نهج البلاغه تحقق صلح مثبت را در نظر دارد که با ایجاد عدالت و حقوق و کرامت انسان‌ها و رسیدن به امنیت، آرامش و سلامت افراد جامعه چه اسلامی و غیر اسلامی می‌باشد (جمشیدی، نجفی، زبیدی، ۱۳۹۵: ۲۴۱).

۱۴ - غایت اصلی صلح عادلانه، استقرار عدالت به عنوان محور پیشبرد روابط بین‌المللی و تعاملات انسانی می‌باشد. در نهج البلاغه، حضرت علی (ع) با ارائه ساز و کارهایی در حوزه عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و ریشه کاوی بی‌عدالتی در بد اخلاقی و بی‌فرهنگی زمامداران جامعه، واقع‌گرایی را به اثبات می‌رساند، الگویی که نهج البلاغه ارائه می‌کند، بر خلاف الگوی تک‌ساختی کانت، از جامعیت قابل توجهی برخوردار است (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

۱۵ - والاترین و مهم‌ترین هدف حضرت علی (ع) در فرمایشاتشان در نهج البلاغه برقراری عدالت و صلح جهانی و استقرار آرامش و امنیت در جامعه بشری می‌باشد. از منظر دیدگاه دینی و الهی بر خلاف دیدگاه مادی، استقرار صلح و آرامش و امنیت در جامعه حق همه ملت‌ها است. و همچنین در سایه صلح و آرامش است که استعدادهای بشر شکوفا می‌شود و باعث تبادل افکار و گسترش گفتگوها و حتی گسترش تعالیم دین مبین اسلام می‌شود (فخرالاسلام، قیوم زاده خرنقی، ۱۳۹۴: ۷۶).

۱۶ - یکی دیگر از تفاوت‌های دو نظریه، مبانی فلسفه سیاسی صلح جهانی کانت است. کانت



معتقد است طرح پنهانی در طبیعت وجود دارد که حرکت تاریخی انسان را به سوی تشکیل جامعه جهانی غایت مند می‌سازد. شاید طرح پنهان طبیعت بیانی دیگر از علت غایی ارسطو باشد. و با خوش بینی به بشریت، به تلاش برای صلح، استقرار نظم، عدالت و تأمین پیشرفت بشر اعتقاد دارد (رستمی، لطفی، ۱۳۹۴: ۹۵).

۱۷- ایمانوئل کانت به عنوان پدر لیبرالیسم از بنیانگذاران تجدد و یکی از مؤثرترین فیلسوفان دوران مدرن محسوب می‌شود. نظریه نظام‌مند صلح کانت بر فلسفه اخلاق و فلسفه عمومی او تکیه می‌زند. این در حالی است که نظریات صلح در اندیشه سیاسی اسلام در دو بعد فلسفه سیاسی و فقه سیاسی انسجام چندانی ندارد. در عین حال، به شکل کلی می‌توان گفت تشابه نظریه صلح در نهج‌البلاغه با نظریه صلح کانت، صوری، و تفاوت‌های آن‌ها بنیادین است (حقیقت: ۱۳۹۵: ۳).

۱۸- در نگرش کانتی هدف و جهت گیری تحقق صلح متوجه رعایت حقوق شهروندان و جوامع یا دولت‌ها است در حالی که در نگرش نهج‌البلاغه، تحقق صلح در جهت اهداف الهی، رضایت خداوند، برقراری عدالت، رفع ظلم و ستم، کمال و رسیدن انسان به سعادت و تأمین منافع مشترک انسانی است. لذا صلحی که رضای خداوند در آن نباشد و عدالت برقرار نشود، و در جهت کمال و سعادت انسان‌ها نباشد، مورد پذیرش اما علی (ع) نیست؛ در حالی که در نظریه صلح دموکراتیک کانتی نه توجهی به ارزش‌های الهی و دینی می‌شود و نه صلح همراه با عدالت و مبتنی بر عدالت مورد توجه قرار می‌گیرد (جمشیدی، نجفی، زبیدی: ۱۳۹۵: ۲۴۱).

۱۹- در نهج‌البلاغه، همه انسان‌ها، گروه‌ها و همه جوامع و دولت‌ها و کل بشریت موضوع صلح هستند یعنی صلح برای همگان است. زیرا بر اساس آیات قرآن کریم، انسان‌ها پیش از رسوخ ملکات مختلف در جان آن‌ها و در بدو تولد، دارای ماهیت و هویتی مشترک هستند و گرایش‌هایی دارند که در همه دوران‌ها و در همه مکان‌ها و جوامع با آن‌ها و در درون آن‌ها است. خداجویی، خداپرستی، عدالت خواهی، صلح طلبی، خیرخواهی، کمال جویی، زیبایی خواهی و فضیلت طلبی بخشی از گرایش‌های مشترک فطری همه انسان‌ها می‌باشد. مجامع انسانی چون دولت‌ها نیز اعتباری و ابزار و مدافع حقوق انسان‌ها و رساندن او به کمال هستند. لذا همه موضوع صلح قرار می‌گیرند (جمشیدی، نجفی، زبیدی: ۱۳۹۵: ۲۴۳).

۴. نتیجه گیری

صلح مقوله‌ای است که در میان همه افراد محبوبیت و مطلوبیت ذاتی دارد با توجه به مبانی و دیدگاه‌های کانت و نهج‌البلاغه روشن می‌شود که تفاوت‌هایی در دو نوع دیدگاه وجود دارد و قاعدتا



چون صلح مسأله‌ای ذاتی است، وجوه اشتراکی در دیدگاه‌های مطرح نیز دیده می‌شود. از منظر نهج‌البلاغه، هدف از صلح به معنی جامع و کلی ایجاد آرامش برای تک‌تک افراد جامعه است و صلح را مقوله‌ای می‌داند که باید از سطح خرد به وقوع بپیوندد. به شکلی که با تحقق صلح فردی و درونی، صلح اجتماعی تحقق خواهد یافت و در صورتی که صلح فردی محقق نشود، صلح اجتماعی با مانع مواجه خواهد شد و مهم از منظر نهج‌البلاغه صلح فردی است. از منظر ایمانوئل کانت صلح مقوله‌ای متعالی است که با مطالعه آثار او روشن می‌شود که قائل به دست نیافتنی بودن آن است. مفهوم صلح در مکتب کانت عبارت است از: آرامش و آسایشی که ریشه در مادیات دارد و ارتباط اجتماعی افراد را شامل می‌شود، لذا صلح درونی را از محل بحث خارج می‌داند. کانت همواره به اهمیت و ضرورت صلح و نقش آن در قوانین و مقررات بین‌المللی تأکید دارد و قائل است که صلح جهانی زمانی تحقق پیدا خواهد کرد که حاکمیت‌ها به شکل واحدی و در قالب جمهوریت تشکیل شوند و نظم حاکم بر جهان از یک رویه سیاسی پیروی کند.

معنا و مفهوم صلح در مکتب کانت و نهج‌البلاغه دارای تعبیر مختلف اما معنی واحدی است. در حقیقت هدف هر دو دیدگاه نهج‌البلاغه و کانتی در مورد صلح، رسیدن به جامعه جهانی در سایه اجرای عدالت و محترم شمردن حقوق و منافع و آزادی افراد آن جامعه است. از هر دو منظر، عمل و اجرای تعهدات بین‌المللی عامل مهم و مؤثری در عدم وقوع جنگ و تثبیت صلح در جامعه جهانی است. اما با همه وجوه اشتراک مذکور دو مکتب و ایدئولوژی در مسأله صلح دارای وجوه افتراقی هستند بدین شکل که مبانی صلح در مکتب کانت مادی‌نگری و در نهج‌البلاغه توجه به ماده و معنا، توأم با یکدیگر است. از نظر نهج‌البلاغه صلح مقوله‌ای ثابت است که با تغییر زمان، مکان و افراد و جوامع هیچ تغییری نمی‌کند در صورتی که از منظر کانت صلح نسبی است و با شرایط تغییر را می‌پذیرد. صلح در نهج‌البلاغه متضمن ایجاد معنی وسیع‌تر است، چرا که هر نوع آرامش را در پی دارد، اما صلح مورد نظر مکتب کانت به منافع دولت‌ها می‌پردازد. بر این اساس می‌توان گفت که در مکتب کانت معیارهایی وجود دارد که در نهج‌البلاغه به صورت وسیع و گسترده‌تر مد نظر است.



منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی؛ ۱۳۸۸، انتشارات اسوه.

۱. اسلامی، روح اله؛ بهرامی عین القاضی، وحید؛ *پدیدارشناسی تکنیک‌های امام علی (علیه السلام) برای صلح* (مطالعه‌ی موردی عهدنامه مکتوب خطاب به مالک اشتر). جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳.
۲. افتخاری، اصغر؛ محمدی سیرت، حسین؛ «*صلح و سلم در قرآن کریم*»، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، سال ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۲.
۳. امین، عثمان؛ *فلسفه سیاسی کانت* با نگاهی به کتاب طرح صلح جاوید، ترجمه: محمد باهر، کتاب ماه فلسفه، شماره ۳۱؛ فروردین ۱۳۸۹.
۴. آل امین، محمدجلیل؛ *مقاله صلح پایدار بر مبنای آراء انسان‌شناسی و فلسفه حقوق کانت*، شهریور ۱۳۹۳.
۵. بحرانی ابن میثم، میثم بن علی؛ *شرح نهج البلاغه*، مترجمان قربانعلی محمدی مقدم، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ پنجم، ۱۳۹۱ ش، ج ۸.
۶. براتعلی پور، مهدی؛ *مقاله صلح پایدار و عدالت سیاسی جهان*، فصلنامه سیاست جهانی، دوره چهارم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴.
۷. جمشیدی، محمدحسین؛ نجفی، مصطفی؛ زبیدی، زینب. *مقاله بررسی مقایسه‌ای مقوله صلح پایدار از منظر اسلام و لیبرالیسم اخلاقی (کانتی)*، زمستان (۱۳۹۵)، مجله سیاست دفاعی، سال بیست و چهارم، شماره ۹۷، زمستان ۱۳۹۵.
۸. حقیقت، سید صادق؛ «*صلح جهانی: مقایسه‌ای مبنایی بین مبنای کانتی و دیدگاهی اسلامی*»، ۱۳۹۴، حقوق بشر، سال یازدهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۲۱، صص ۲۰-۳.
۹. میدزاده گیوی، اکبر؛ *شرح نهج البلاغه علی (قطره‌ای از دریا)*، انتشارات پیام نوین، ج ۲، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۱۰. حمید زاده گیوی، اکبر؛ *شرح نهج البلاغه علی (قطره‌ای از دریا)*، انتشارات پیام نوین، ج ۳، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی؛ تراز حیات: *ساختارشناسی عدالت در نهج البلاغه*، تهران، انتشارات دریا، چاپ اول، ۱۳۹۰.



۱۲. دلشاد تهرانی، مصطفی؛ دلالت دولت، آیین نامه‌ی حکومت و مدیریت در عهدنامه‌ی مالک اشتر، تهران، انتشارات دریا، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.
۱۳. دلشاد تهرانی، مصطفی؛ لوح بینایی: تحلیل تاریخ حکومت امام علی با تأکید بر نهج البلاغه؛ تهران، انتشارات دریا، ۱۳۹۲.
۱۴. رستمی فرزاد، لطفی، کامران؛ نسبت سنجی مفهوم صلح در آموزه‌های اسلام و مغرب زمین (با تأکید بر نهج البلاغه)، فصلنامه علمی تخصصی سپهر سیاست، سال دوم، شماره پنجم، پاییز ۱۳۹۴.
۱۵. رستمی، علی امین، مقاله تکریم افراد و شهروندان در سیره نبوی، نشریه علوم انسانی معرفت، ۱۳۸۳، شماره ۸۶.
۱۶. صبور، محمدحسین، پایان نامه صلح پایدار در فلسفه کانت، ۱۳۸۰.
۱۷. علیزاده طوسی، فریبا؛ پایان نامه واکاوی مؤلفه‌های صلح آفرینی در نهج البلاغه، ۱۳۹۵.
۱۸. فخرالاسلام، ابوالفضل؛ قیوم زاده خرائقی، محمود؛ موانع و چالش‌های صلح و گفتگو با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) (با تأکید بر نهج البلاغه)، فصلنامه علمی تخصصی سپهر سیاست، سال دوم، شماره ششم، زمستان ۱۳۹۴.
۱۹. محمدی صیفار، مهدی؛ اندیشه و روش اصلاح جامعه از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، قم انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۲۰. محمودی، سیدعلی؛ صلح پایدار کانت و بازتاب آن در جهان امروز، پژوهش حقوق و سیاست، ۱۳۸۵، شماره ۲۰.
۲۱. معظمی، علی؛ صلح پایدار و عاملیت سیاسی نزد کانت، فصلنامه تاملات فلسفی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۸.
۲۲. معینی علمداری، جهانگیر؛ «کانت گرایی، فرا کانت گرایی و نظم جهانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۸۱.
۲۳. میرمحمدی، معصومه سادات؛ «مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی». فصلنامه معرفت ادیان، سال دوم، پاییز ۱۳۹۰، شماره چهارم.
۲۴. نوع پرست، زهرا؛ دموکراسی عدالت و صلح، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی / شماره نهم، ۱۳۸۸.



25.Kant,Immanuel(1917),peretual peace:A philosophical Essay. Translated with Introduction and Notes by M. Campbell smith,with a preface by L. Latta, London: George Allen and Unwin.

۲۶. این اثر با مشخصات رو به رو به فارسی ترجمه شده است: کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۰)، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران، به باوران.



بررسی سبک شناختی خطبه ۱۹۸ نهج البلاغه

طیبه سیفی* / ولی امیدی پور**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

چکیده

سبک‌شناسی به عنوان یکی از موضوعات ادبی، روشی برای بررسی و تحلیل متون است که در سال‌های اخیر مورد توجه ویژه ناقدان قرار گرفته است. نهج‌البلاغه به عنوان نمونه والای فصاحت و بلاغت بعد از قرآن کریم، همواره در کانون توجه پژوهشگران، ناقدان و زبان‌شناسان قرار دارد. خطبه ۱۹۸ نهج‌البلاغه از جمله خطبه‌های ادبی است که در آن امام علی (ع) دیدگاه خود نسبت به مسائل مختلفی از جمله تقوا، جهاد، توحید، قرآن و اسلام را بیان می‌کند. بررسی و تحلیل کلام آن حضرت از دیدگاه سبک‌شناسی در راستای آگاه‌سازی مخاطب از اسلوب بلیغ و فصیح ایشان بسیار حائز اهمیت است. این پژوهش متن خطبه مذکور را، به روش توصیفی-تحلیلی مورد مطالعه قرار داده و به تبیین عناصر سبکی خطبه پرداخته است. کشف عناصر سبک ساز در متن خطبه و همچنین تبیین پیوند میان این عناصر و نقش آن‌ها در انتقال بهتر افکار امام از اهداف این پژوهش به شمار می‌آید. نتایج پژوهش بیانگر ارتباط تنگاتنگ سطوح مختلف سبک‌شناختی خطبه مذکور با یکدیگر است. در سطح ادبی امام (ع) در قالب استعاره‌ها، تشبیهات، انواع کنایه و مجاز تصویر آفرینی می‌کند. فن تکرار در خلق موسیقی درونی و تصویرسازی معانی موثر است، همچنین گستره واژگانی و کاربرد واژه‌های هم‌آوا، بهره‌گیری از ویژگی‌های آوایی حروف در تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها نمود آشکاری دارد. غنای موسیقی کناری متن در قالب انواع سجع بر قدرت کلام و تاثیر آن بر مخاطب نقش محوری دارد. کاربرد هدفمند جمله‌های فعلیه و کثرت فعل‌های ماضی و همچنین استفاده از جملات تأکیدی مختلف برای بیان مضامین وانهاده در این خطبه کلام امام را به واقع‌گرایی سوق داده است.

کلید واژه‌ها:

سبک‌شناسی، نهج‌البلاغه، سطح زبانی، سطح ادبی، سطح فکری. خطبه ۱۹۸

* t_seyfi@sbu.ac.ir

** Valiomidipoor@gmail.com

*. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

** . دانش‌آموخته زبان و ادبیات عربی، دبیر عربی، آموزش و پرورش شهر تهران



سبک‌شناسی امروزه از جمله علوم است که مورد توجه دانشمندان حوزه‌های مختلف دانشی قرار گرفته است و از روش‌هایی است که برای بررسی و تحلیل متون از آن استفاده می‌شود.

سبک در معنی عام خود یعنی تحقق ادبی یک نوع ادراک در جهان که خصایص اصلی اثر منظوم یا منثور را مشخص می‌کند. هدف این علم بررسی و کشف ارتباط بین الفاظ و معانی مورد استفاده نویسنده یا گوینده و انواع صنایع ادبی به کار رفته و تشخیص انسجام بین آن‌هاست. نهج البلاغه کتابی است که به خاطر وجود صناعات لفظی و معنوی و بیان مفاهیم والا و همچنین فصاحت و بلاغت وصف ناپذیر کلام صاحب آن، اهمیت ویژه‌ای دارد. از این رو همواره مورد توجه ادیبان و زبان‌شناسان قرار گرفته است؛ استفاده درست و تیزهوشانه‌ی امام علیه السلام از حضور پررنگ انواع صنایعی ادبی چون تشبیه، استعاره، مجاز، سجع، جناس و... امتیاز ویژه‌ای برای نهج البلاغه محسوب می‌شود و صفت جاودانگی را برای کلام ایشان به ارمغان آورده است.

از آن‌جا که «سبک و شیوه‌ی هر متن بیانگر نوع تفکر نویسنده‌ی آن است و در تفکر، بینش و عناصر خاص اندیشگی او حضور دارد» (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۴-۱۸) می‌توان گفت که هدف مطالعات سبک‌شناسی در بررسی متون و آثار ادبی، کشف و تبیین ویژگی‌های موجود در آن‌ها است که از طریق تحلیل و تشریح مؤلفه‌های سبک‌ساز از جمله ساختارهای لغوی و کاربرد صنایع ادبی و... قصد دارد سبک شخصی نویسنده را تبیین کند. علاوه بر این ارتباط متون ادبی با صنایع بلاغی نقش بارزی در ایجاد فضای عاطفی متن دارد و نشان دهنده‌ی اندیشه‌ها و احساسات نویسنده است. همچنین هر کدام از واژگان به کار رفته در بافت يك متن ادبی دارای ارزش معنایی خاصی می‌باشد که تنوع و نحوه‌ی قرار گرفتن آن‌ها در کنار هم به نوبه خود در تبیین سبک فردی نویسنده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بر این اساس واژه‌های به کار رفته در يك اثر ادبی و تعیین مؤلفه‌های سبک‌ساز اهمیت زیادی در شناسایی فکر و اندیشه و تبیین عقاید و باورهای صاحب اثر دارد. در حقیقت «سبک از میان گونه‌های کاربرد زبان، بیش از همه به کاربرد زبان در ادبیات توجه نشان می‌دهد و بخش عمده‌ی پژوهش‌ها در این شاخه‌ی مطالعاتی بر شناسایی سبک‌های ادبی، زبان شخصی و فردیت خلاق مؤلف متمرکز است» (فتوحی، ۱۳۸۸، ص ۲۴). اهمیت سبک‌شناسی به دلیل بررسی سبک فردی، تبیین عقاید، احساسات، باورها و عواطف نویسنده و همچنین تحلیل مناسب از موقعیت مکانی و زمانی که نویسنده در آن قرار داشته است، می‌تواند مخاطب را به سمت ارزیابی منطقی و صحیح از متن و نویسنده‌ی آن هدایت کند.



بسیاری از نقادان و پژوهش‌گران معاصر بر این باورند که برای نمایاندن سبک و روش نویسنده باید متن را در سطوح مختلف بررسی کرد چرا که «سبک‌شناسی دارای سطوح مختلف و شعبه‌های متعدد و اهداف و گرایش‌های متنوعی است» (عیاشی، ۲۰۰۲، ص ۲۷). آنان معتقدند با بررسی عناصر موجود در متن و کشف روابط زبانی موجود میان آن‌ها می‌توان ویژگی‌های منحصر به فرد گوینده یا نویسنده را به دست آورد. از جمله این پژوهش‌گران سیروس شمیسا است که در مباحث نقدی خویش فراوان به مقوله‌ی سبک‌شناسی پرداخته است. ایشان در کتاب «کلیات سبک‌شناسی» چنین می‌نویسد: «برای آن که بتوانیم متنی را به لحاظ سبک‌شناسی تجزیه و تحلیل و بررسی کنیم باید روشی داشته باشیم. یکی از ساده‌ترین و در عین حال علمی‌ترین راه‌ها این است که متن را از سه دیدگاه زبان، فکر، و ادبیات مورد دقت قرار دهیم، تا بدین وسیله بتوانیم به اجزای متشکله‌ی متن اشرافی کلی پیدا کنیم و ساختار متن را - با توجه به رابطه‌ی اجزا با یکدیگر - دریابیم» (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳).

در این پژوهش خطبه‌ی ۱۹۸ نهج البلاغه را از منظر سبک‌شناسی مورد بررسی قرار داده‌ایم تا از این رهگذر به زیبایی کلام امام پی ببریم و قدمی هرچند کوچک در راستای تبیین افکار و اندیشه‌های والای ایشان و تبیین ابزار تعبیری که امام علیه السلام در راستای تأثیر کلام خویش به کار گرفته است برداشته باشیم. از این رو نگارندگان مقاله‌ی حاضر با روش توصیفی - تحلیلی این خطبه را در سطح ادبی، زبانی و فکری بررسی نموده‌اند تا با تحلیل و بررسی لایه‌های زبانی و فکری نوع تفکر، نگرش و باورهای مولا و از لابلای سطح ادبی احساسات و عواطف حاکم بر این خطبه را کشف کنند تا درک بهتری از این خطبه حاصل شود از این رو مقاله حاضر در صدد پاسخگویی به این سوالات است:

ویژگی‌های بارز سبک‌شناختی این خطبه کدام است؟

این ویژگی‌ها چه نقش و جایگاهی در انتقال بهتر پیام خطبه ایفا می‌کنند؟

پیشینه پژوهش

با توجه به بررسی‌هایی که نگارندگان مقاله حاضر انجام داده‌اند پژوهشی مستقل که به بررسی سبک خطبه‌ی ۱۹۸ پرداخته باشد یافت نشده است؛ اما سبک‌شناسی، روش شناختی و تحلیل خطبه‌های دیگر همچون خطبه‌های قاصعه، الغراء، شقشقیه، اشباح و... مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

خلیل باستان در کتاب «من معالم الأدب فی نهج البلاغه» (انتشارات سمت، ۱۳۸۴)، علاوه بر



اینکه برخی از خطبه‌های مشهور نهج البلاغه را شرح کرده است به مناسبت ایراد خطبه اشاره کرده و از خلال افکار متجلی در متن خطبه‌ها صور خیال و عواطف و احساسات امام علیه السلام را تحلیل کرده و به بررسی سبک آن‌ها پرداخته است ولی آن‌گونه که باید به تبیین سبک امام علیه السلام توجه نداشته است. - محمد خاقانی در کتاب «جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه» (بنیاد نهج البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۶) پس از بیان شخصیت ادبی امام علیه السلام از دیدگاه بزرگان مقایسه‌ای مختصر از سبک و سیاق خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه ارائه کرده است.

- «بررسی سبک شناختی فرمان حکومتی امام علی علیه السلام به مالک اشتر» (محمد خاقانی اصفهانی، فصلنامه علمی پژوهشی کتاب‌قیم، شماره سوم، ۱۳۹۰) در این پژوهش، با بررسی سبک‌شناختی این نامه، از سه دیدگاه فکری، زبانی، و ادبی، به بیان زیبایی‌ها، ارزش‌ها و سبک نامه پرداخته شده است. در این نوشتار عمدتاً سعی در برجسته سازی زمینه‌های سیاسی و مدیریتی نوشتن نامه توسط امام شده و نگارنده تقریباً از پیوند سطوح سه‌گانه سبک‌شناسی با پس‌زمینه‌های اجتماعی، اخلاقی و عبادی غافل است.

- «سبک‌شناسی خطبه‌ی شقشقیه» (عباس عرب و همکاران، مجموعه مقالات برگزیده نخستین همایش ملی نهج البلاغه و ادبیات، قم، زمستان ۹۱) در این جستار به بررسی سبک‌شناسانه خطبه در سه سطح زبانی، ادبی و فکری پرداخته شده است. در تمامی سطوح بدون در نظر گرفتن تناسب بین بافت متن و موقعیت ایراد کلام به بررسی عناصر پرداخته شده و بعضی موارد، هدف بلاغی آن‌ها ذکر شده‌است، در حالی که هدف اصلی سبک‌شناسی کشف تناسب بین بافت متن و موقعیت ایراد کلام و تأثیر آن بر مخاطب است.

- «سبک‌شناسی لایه‌ای در خطبه‌ی ۲۷ نهج البلاغه» (حسن مقیاسی و همکاران، فصلنامه و پژوهشنامه نهج البلاغه، سال دوم، شماره ۷، پاییز ۱۳۹۳) در این مقاله با رویکرد تحلیل ادبی، در سه لایه زبانی، فکری و ادبی به بررسی شاخصه‌های برجسته و ویژگی‌های موثر در پیدایش سبک فردی امام در هریک از لایه‌های مذکور می‌پردازد. در این پژوهش ارتباط و پیوند عناصر و مشخصه‌های ظاهری متن با محتوی و مضمون کلام آن‌گونه که شایسته است تبیین نشده است.

- «سبک‌شناسی خطبه‌ی اشباح نهج البلاغه» (علی نظری و همکاران، فصلنامه و پژوهشنامه نهج البلاغه، سال دوم، شماره ۸، پاییز ۱۳۹۳) این نوشتار خطبه اشباح را با رویکرد سبک‌شناسی توصیفی مورد تحلیل قرار داده است. نگارنده از ارتباط بین سطوح سه‌گانه سبک‌شناسی در القای اندیشه‌های امام علیه السلام به مخاطب تقریباً غافل بوده است.



با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، نهج البلاغه بارها از جنبه‌های مختلف مورد مطالعه قرار گرفته است و افکار و اندیشه‌های امام علیه السلام نسبت به امور متعددی همچون، اجتماع، سیاست، اقتصاد و همچنین متن خطبه‌ها و نامه‌های ایشان از لحاظ زیبایی‌شناسی مورد مطالعه قرار گرفته است و اندیشمندان مختلفی از گذشته تا کنون ادبیات ایشان را از جنبه‌های گوناگون تحلیل کرده‌اند ولی این خطبه از حوزه سبک‌شناسی بررسی و تحلیل نشده است. لذا مقاله حاضر با رویکرد تحلیلی-توصیفی عناصر و مشخصه‌های سبکی این خطبه را در سه سطح ادبی، آوایی و فکری مورد مذاقه قرار داده تا زمینه‌های فکری و اندیشه‌های نهفته در متن، و در نهایت سبک شخصی امام علیه السلام در بیان خطبه یاد شده تبیین گردد.

۳- مبانی نظری

۳-۱- سبک و سبک‌شناسی در زبان عربی

سبک يك واژه فارسی است که معادل آن در زبان عربی کلمه‌ی اسلوب است. کلمه‌ی اسلوب در لسان العرب به معنای ردیفی از درختان خرما و هر راه ممتد و طولانی است (ابن منظور، ۱۹۶۸، ج ۶، ص ۳۱۹، ریشه‌ی سَلَبَ). صاحب قاموس المحيط نیز اسلوب را راه و روش معنی می‌کند (فیروز آبادی، بی تا، ریشه‌ی سَلَبَ). و در اصطلاح ادبی «روش ویژه‌ی شاعر یا نویسنده در گزینش الفاظ و تألیف کلام است» (بن ذریل، ۲۰۰۶، ص ۱۶۸).

به عبارت دیگر «سبک در مجموعه‌ای از عناصر زبانی تجلی می‌یابد که از حیث عاطفی بر شنونده یا خواننده تأثیر گذار است و وظیفه‌ی سبک‌شناسی هم بررسی ارزش تأثیری آن عناصر منتظم است» (عیاد شکری، ۱۹۸۱، ص ۷۵). محمد کریم الکواز درباره‌ی سبک می‌گوید: «اگر سبک، از حیث لغت، به معنای راه و روش است، ولی وقتی بر کلام یا ادبیات اطلاق می‌شود یعنی هنر و تمایز» (الکواز، ۱۳۸۶، ص ۳۷۹). به طور کلی می‌توان گفت: «سبک وحدتی است که در آثار کسی به چشم می‌خورد، يك روح یا ویژگی یا ویژگی‌های مشترك متكرر در آثار کسی است» (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۳). مفهوم سبک‌شناسی در زبان و ادبیات عربی خارج از محدوده‌ی بلاغت قدیم نیست و اساساً از مبانی نقدی و بلاغی کمک می‌گیرد که در کتاب‌های نقدی و بلاغی معتبری که از پژوهشگران بنام زبان عربی به جا مانده به آن اشاره شده است؛ از جمله جاحظ (متوفی در ۲۵۵ ه. ق) در البیان و التبیین و رسائل خود، ابو هلال عسکری (متوفی پس از ۳۵۹) در الصناعتین، آمدی (متوفی در ۳۷۰) در الموازنه بین ابی تمام و البحریری، ابن رشیق قیروانی در العمده و ابن خلدون در مقدمه‌ی خود از سبک و اسلوب سخن گفته‌اند (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶). از این میان شاید دقیق‌ترین تعریف را



این خلدون ارائه داده باشد! او سبك را مداری می‌داند که ترکیب‌ها بر محور آن شکل می‌گیرند و به صورت نظام یافته‌ای منسجم می‌شوند (فضل، ۱۹۹۸، ص ۹۴).

اسلوب نزد قدما به معنای روش نویسندگی و به کارگیری ابزار تعبیری در راستای اهداف ادبی توسط نویسنده است. تمام مضامین و روشهای آن موضوع علم بلاغت به شمار می‌آمده که به عنوان يك فن و تكنيك لغوی نزد آنان مطرح بود و آن را به منزله‌ی قواعد تعبیر ادبی و ابزاری برای ارزش‌گذاری تألیفات به کار می‌بستند. این همان تعریفی است که فرهنگ لغت‌های معاصر ما آن را از قدما به ارث برده‌اند و از دوران کلاسیک به ما رسیده است. سبك‌شناسی معاصر با نظریه «النظم العربيه» که امام عبد القاهر جرجانی در کتاب «دلائل الإعجاز» اصول آن را وضع کرده است، اختلاف چندانی ندارد. چرا که آراء او کاری نو در بلاغت عربی به شمار می‌آمد و می‌توان گفت تفصیلی گسترده از سبك محسوب می‌شد که به مفهوم سبك‌شناسی در مکاتب جدید غربی نزدیک بود (خفاجی و دیگران، ۱۹۹۲، ص ۷ و دسوقی، بی‌تا، ص ۱۱). لذا امروزه پژوهش‌گران علم بلاغت و سبك‌شناسی به وجود منطق مشترك میان این دو اعتراف دارند و بر این باوراند که بلاغت سابقه‌ای تاریخی برای سبك‌شناسی است و از سبك‌شناسی به عنوان يك چهارچوب کلی برای مباحث بلاغی یاد می‌کنند (بن ذریل، ۲۰۰۰، ص ۴۸).

۳-۲- سبك و سبك‌شناسی در غرب

معنای سبك از نظر غربی‌ها، از ابزار نوشتن به بیان ادبی انتقال یافت و امروزه به شیوه‌ی بیان اندیشه به وسیله‌ی زبان اطلاق می‌شود (الکواز، ۱۳۸۶، ص ۳۷۸). سر آغاز بررسی آن به روزگار ارسطو باز می‌گردد که به بلاغت مرتبط بود و پاره‌ای از هنر اقناع به حساب می‌آمد که در موضوع خطابه تدریس می‌شد. از این رو «سبك‌شناسی با مطالعات نقدی و بلاغی و زبانی ارتباط تنگاتنگی دارد (المسدی، ۱۹۷۷، ص ۷۷). پس از ارسطو زبان‌شناسان غربی در قرون وسطی به بررسی سبك روی آوردند که الگوی آن‌ها آثار شاعر رومی، ویرژیل^۱ بود که در قرن اول قبل از میلاد می‌زیست. «سبك‌شناسی به عنوان يك روش نقدی در اوایل قرن بیستم در پی تحول و تطور مطالعات زبان‌شناختی جدید به وجود آمد و قرار بود که از اسلوب و سبك، علمی به وجود بیاید که خود سبك را مورد مطالعه قرار دهد یا اینکه در خدمت تحلیل ادبی قرار بگیرد» (درویش، بی‌تا، ص ۱۸).

1. Virgile.

همان گونه که اشاره شد؛ سبک‌شناسی یکی از شیوه‌های مهم برای کشف لایه‌های ادبی، زبانی و فکری یک اثر ادبی است که یک متن ادبی را در سطوح مختلف بررسی می‌کند. لذا در این جستار متن خطه ۱۹۸ نهج البلاغه با تکیه بر این روش در سه سطح ادبی، زبانی و فکری بررسی خواهد شد.

۴-۱- سطح ادبی

به طور کلی سطح ادبی را می‌توان چنین معرفی کرد: «توجه به بسامد لغاتی که در معانی ثانویه (مجاز) به کار رفته‌اند. مسائل علم بیان از قبیل تشبیه، استعاره، سنبل، کنایه، مسائل بدیع معنوی از قبیل ایهام و تناسب و به طور کلی زبان ادبی اثر و انحراف‌های هنری و خلاقیت ادبی در زبان» (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸).

بسامد شگردهایی که به ادبی شدن متن منجر می‌شود و بافت منسجم ادبی به وجود می‌آورد در این خطبه بالاست. حضرت با توجه به غرض اصلی خود در خطبه که پیرامون ارزش‌هایی چون تقوا، جهاد در راه خدا، فضیلت قرآن و اسلام، توحید و... است، ساختار ادبی خطبه‌ها را بنا می‌نهد. با توجه به این که کارکرد و بسامد هریک از صنایع ادبی علم بیان متفاوت با یکدیگر است و دامنه صنایع ادبی در خطبه مورد بررسی بسیار گسترده است، توضیح همه صنایع در این مقال نمی‌گنجد، از این رو تنها استعاره، تشبیه، کنایه و مجاز را به صورت موردی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱-۱- تشبیه:

تشبیه در لغت به معنی تمثیل و در اصطلاح، به معنی بستن عقد مشابَهت بین دو چیز یا بیشتر است که مقصود، مشارکت آنها است در يك یا چند صفت برای تبیین غرضی که متکلم در ذهن می‌پروراند (الهامی، ۱۳۷۹: ۲۲۰). امام علیه السلام با توجه به محوریت بحث که اکثراً اموری عقلی و انتزاعی هستند، بیشتر به تشبیه معقول به معقول و معقول به محسوس پرداخته است تا درک ماهیت و حقیقت ارزش‌هایی که پیرامون آن‌ها سخن می‌گوید را برای مردم تبیین کند. این امر گویای این حقیقت است که نگاه نافذ و اندیشه‌ی والای امام از سطح ظاهری و پوسته محسوس اشیاء فراتر رفته و به حقیقت و باطن معارف الهی نظر دارد.

برای نمونه امام علیه السلام بعد از توصیه به تقوا در چند جمله کوتاه و پر معنا به ذکر آثار آن می‌پردازد: «فَإِنْ تَقَوَّى اللَّهَ دَوَّاءَ دَاءٍ قَلْبُكَ وَبَصْرُ عَمَى أَفْتَدَيْتُكُمْ وَشِفَاءُ مَرَضٍ أَجْسَادِكُمْ وَصَلَاحُ فَسَادِ صُدُورِكُمْ وَطُهُورُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ وَجَلَاءُ عَشَاءِ بُصَارِكُمْ» ایشان در این عبارات «تقوا» را ابتدا به بصیرت تشبیه کرده‌اند چرا که همان‌طور که بصیرت موانع معرفت حقیقی را برطرف می‌کند





حجاب‌های شناخت در پرتو تقوا کنار زده می‌شوند. در جمله دوم تقوا به شفا تشبیه شده است چون همان‌گونه که شفا بیمارهای جسمانی را از انسان دور می‌کند شخص تقوا پیشه هم با کم خوری و رعایت اعتدال در مصرف غذاها در سایه تقوا از بیماری‌ها در امان است. در جمله چهارم و پنجم نیز تقوا به پاکی و اصلاح تشبیه شده است چرا که پاکی و اصلاح بر ضد آلودگی‌ها و فساد عمل می‌کند تقوا نیز در مقابل آلودگی‌های نفسانی و رزایل اخلاقی و اموری مانند حسد و کینه همچون عامل دفاعی عمل می‌کند. در ادامه تقوا به صیقل دادن تشبیه شده است، وجه شباهت این تشبیه می‌تواند در این باشد که همان‌گونه که عمل صیقل دادن باعث براق شدن و پاکی فلز از زنگار می‌شود تقوا نیز باعث افزایش نور بصیرت و جلای دیده‌ی باطن او می‌شود. تشبیه تقوا به نور و روشنایی در جمله‌ی «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ... ضِيَاءُ سَوَادٍ ظَلَمْتُمْ» نیز از شباهت این دو در برطرف کردن تاریکی نشأت می‌گیرد. نور تاریکی محسوس را از بین می‌برد و تقوا تاریکی جهالت را محو می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۶۷۹). ایشان در قالب آرایه ادبی تشبیه، تصویر گویا و همه جانبه‌ای از مفاهیم عقلی و انتزاعی به تصویر می‌کشد تا درک مفاهیم مجرد مورد نظر خویش را بر مخاطب آسان گرداند. تشبیه‌های به کار رفته در خطبه عمدتاً برای مخاطب آشنا هستند و صورتی ملموس دارند که هم سو با اندیشه‌های امام گاه بیان‌گر ارزش‌های اخلاقی و نقش موثر اموری چون اخلاق، تقوا، جهاد و... در زندگی فردی و اجتماعی افراد است و گاه در نقد عمل مردم کوفه یا نوع بشر به صورت کلی و گاه بیان‌گر احساسات و عواطف امام در مقابل ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی است. تشبیه در کلام ایشان معانی عادی و طبیعی جملات را تحت تأثیر خود قرار داده و بیان‌گر ذهنیات، عواطف و تخیلات شخصی امام است.

۴-۱-۲- استعاره:

در لغت استعاره به معنای «به عاریه گرفتن» و «به امانت خواستن» است. و در اصطلاح سخنی است که با علاقه مشابهت در غیر معنای اصلی خود به کار می‌رود و در آن قرینه‌ای وجود دارد که مانع اراده معنای حقیقی آن می‌گردد (الهاشمی، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

امام علیه السلام در خطبه مذکور در به تصویر کشیدن اهداف خود از استعاره بهره فراوانی جسته است و فراوانی و کثرت این پدیده برای ایشان يك ویژگی سبکی محسوب می‌شود. بر همین اساس می‌توان گفت که سبک ادبی خطبه‌ها، سبکی استعاری است. به عنوان مثال امام علیه السلام در این عبارت وقتی از طاعت خداوند سخن به میان می‌آورد در به تصویر کشیدن اهداف خویش از استعاره استفاده می‌کند: «وَأَمِيرُ أُمُورِكُمْ وَمَنْهَلُ الْحَيْنِ وَرُودِكُمْ وَشَفِيعُ الدَّرَكِ طَلَبْتِكُمْ وَجَنَّةُ لَيْوَمٍ فَزَعَكُمْ وَمَصَابِيحُ



لِطُوبِ قُبُورِكُمْ وَسَكْنِ الْأُطُولِ وَخَشْيِكُمْ وَتَقْسَالِ الْكُرْبِ مَوَاطِنِكُمْ، الفاظی مانند «منهل» را برای اطاعت الهی، واژه «شفیع» را برای وسیله و آنچه مایه تقرب به درگاه الهی است، واژه «جنه» را برای اطاعت خداوند، واژه «مصایح» را برای فرمان برداری خداوند استعاره آورده است. همچنین برای تثبیت معنای مورد نظر خویش در ذهن مخاطب واژه‌های دیگری را برای اطاعت خداوند استعاره می‌آورد. امام علیه السلام آن‌گاه که به بیان اهمیت اسلام و عظمت این آیین مقدس می‌پردازد به ذکر اوصاف آن در قالب انواع استعاره می‌پردازد. مثلاً در عبارت: «ثُمَّ جَعَلَهُ لَا انْفِصَامَ لِعَزْوَتِهِ وَلَا فَكَّ لِحَلْقَتِهِ وَلَا انْهَادًا لِأَسَاسِهِ وَلَا زَوَالَ لِدَعَائِمِهِ وَلَا انْقِلَاعَ لَشَجَرَتِهِ وَلَا انْقِطَاعَ لِدَّتِهِ وَلَا عَفَاءَ لِشُرَائِعِهِ وَلَا جَذَّ لِفُرُوعِهِ» به بیان امتیاز جاودانگی این آیین مقدس می‌پردازد و در قالب جملاتی پر معنا که در همه آن‌ها از استعاره استفاده شده به ترسیم این جاودانگی پرداخته است. در عبارت مذکور واژه «عروه» استعاره است برای آن‌چه انسان با آن به اسلام متمسک می‌شود و با ذکر واژه «انفصام» ترشیح شده است. واژه «حلقه» را برای اجتماع و اتحاد مسلمانان، واژه «اساس» را برای کتاب و سنت نبی که اساس دین هستند، واژه «دعائم» را برای دانشمندان اسلام و کتاب و سنت، واژه «شجره» را برای اساس و ارکان اسلام، واژه «شرائع» را برای قوانین و اصول اسلام استعاره آورده است.

امام علی علیه السلام در بخش پایانی خطبه از فضایل و امتیازات قرآن که معجزه جاویدان پیامبر و قانون اساسی اسلام است سخن می‌گوید. ایشان در این قسمت نیز از استعاره به عنوان تکنیکی برای تصویر پردازی بهره جسته است و در ۴۲ جمله کوتاه و پر معنا به ۴۲ امتیاز قرآن اشاره می‌کند و فضیلت‌های آن را به صورت گسترده تشریح می‌کند: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ نُورًا لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَ سِرَاجًا لَا يُجُودُ قَوْلُهُ وَبَحْرًا لَا يَدْرُكُ قَعْرُهُ وَمِنْهَا جَا لَا يَضِلُّ نَهْجُهُ وَشِعَاعًا لَا يَظْلُمُ ضَوْؤُهُ وَفُرْقَانًا لَا يَحْمَدُ بُرْهَانُهُ وَبُيُوتًا لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ وَشِفَاءٌ لَا تُنْسَى أَسْقَامُهُ وَعِزٌّ لَا تُهْزَمُ أَنَارُهُ وَحَقٌّ لَا تُخْذَلُ أَعْوَانُهُ فَهُوَ مَعْدِنُ الْإِيمَانِ وَبُجُوحَتُهُ وَبِنَايِغِ الْعِلْمِ وَبُحُورُهُ وَبِرِیَاضِ الْعَدْلِ وَغُدْرَانُهُ وَأَثْنِ الْإِسْلَامِ وَبُيُوتَانُهُ وَأُودِيَةُ الْحَقِّ وَغِطَانُهُ وَبَحْرٌ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ وَغُيُونَ لَا يَنْضِبُهَا الْمَاتِحُونَ وَمَنَاهِلٌ لَا يَغِيضُهَا الْوَارِدُونَ وَمَنَازِلٌ لَا يَضِلُّ نَهْجُهَا الْمُسَافِرُونَ وَأَعْلَامٌ لَا يَغْمَى عَنْهَا السَّائِرُونَ وَآكَامٌ لَا يَجُوزُ عَنْهَا الْقَاصِدُونَ جَعَلَهُ اللَّهُ رِیَاءَ الْعَطَشِ الْعُلَمَاءِ وَرِیْعًا لِّلْقُلُوبِ الْفُقَهَاءِ وَمَحَاجِّ لِّلطَّرِيقِ الصُّلَحَاءِ وَدَوَاءٌ لِّسَبْعِ دَاءٍ وَنُورٌ لِّسَبْعِ ظُلْمَةٍ وَحَبْلًا وَثِيقًا عَزِيزًا وَمَعْقَلًا مَنِيعًا ذُرْوَتَهُ وَعِزًّا لِّلرُّوَلَةِ وَسَلَامًا لِّمَنْ دَخَلَهُ وَهُدًى لِّمَنْ اتَّخَذَ بِهِ وَغُدْرَانًا لِّمَنْ انْتَحَلَهُ وَبُرْهَانًا لِّمَنْ تَكَلَّمَ بِهِ وَشَاهِدًا لِّمَنْ خَاصَمَ بِهِ وَفَلْجًا لِّمَنْ حَاجَّ بِهِ وَحَامِلًا لِّمَنْ حَمَلَهُ وَمَطِيَّةً لِّمَنْ أَعْمَلَهُ وَآيَةً لِّمَنْ تَوَسَّمَ وَجَنَّةً لِّمَنْ اسْتَلَامَ وَعِلْمًا لِّمَنْ وَعَى وَحَدِيثًا لِّمَنْ رَوَى وَحُكْمًا لِّمَنْ قَضَى» در این عبارت «مصایح» استعاره از دانش‌ها و حکمت‌های قرآن و یا دانشمندان و قرآن پژوهان است، «سراج» نیز به همین معنا است،



واژه «بحر» از دو منظر استعاره از قرآن است، یکی از منظر عمق اسرار آن و دوم از آن جهت که قرآن معدن نغایس علوم و فضایل است.

«منهاج، فرقان، تبیان، فساد، غد، حق، معدن، ینابیع، ریاض، بحور، غدران، اثافی، بنیان، اودیه، غیطان، بحر، عیون، منهل، منازل، اعلام، آکام» هرکدام به گونه‌ای و بنابر وجه مشابهتی برای قرآن استعاره شده‌اند که شرح و تفسیر همه آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. استعاره‌های فعلی در خطبه مذکور نمود آشکاری دارد؛ از آنجا که استعاره در افعال «موجب پویاسازی اندیشه و حرکت بخشی به سبک می‌شود، بخش زیادی از طراوت، پویایی و دینامیسم سبکی برخاسته از کاربرد استعاره‌های فعلی است (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۱۷).

این نوع از استعاره با هدف زیبایی‌شناسی، بیان‌گر نازکی خیال امام علیه السلام و تازگی ادراک ایشان است که در قالب افعال باعث پویایی قوه خیال شده است. امام علیه السلام در بیان مفاهیم شمول و گستردگی افعالی را به کار می‌برد که نقش بسزایی در برجستگی صورت‌های ظاهری کلام ایشان داشته و علاوه بر تصویر سازی، موجب خلق موقعیت‌های تازه زبانی و مضمون تراشی و نازک گویی ادبی در راستای غافل‌گیری مخاطب و برانگیختن شگفتی در وی است. به عنوان نمونه ما در عبارت زیر شاهد این امر هستیم: **فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَىٰ عَزِيزَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ بَعْدَ ذُنُوبِهَا وَ اخْلَوْتُ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا وَ انْفَرَجَتْ عَنْهُ الْأُمُوجُ بَعْدَ تَرَكَمِهَا وَ أَسْهَلَتْ لَهُ الصَّعَابُ بَعْدَ إِنْصَابِهَا وَ هَطَلَتْ عَلَيْهِ الْكِرَامَةُ بَعْدَ خُوطِهَا وَ تَحَدَّبَتْ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ بَعْدَ نُفُورِهَا وَ تَجَعَّرَتْ عَلَيْهِ النُّعْمُ بَعْدَ نُضُوبِهَا وَ وَيْلَتْ عَلَيْهِ الْبَرَكَاتُ بَعْدَ إِزْدَادِهَا.** چنین عمل کردی در حوزه استعاره میان افعال، باعث غافلگیری مخاطب می‌شود و موقعیت‌های تازه خلق می‌کند. شاید بتوان گفت که استعاره سازی در افعال نوعی هنجارگریزی معنایی است چرا که امام علیه السلام با گذر از معانی متعارف و قاموسی افعالی مانند **عَزِيزَتْ**، **اخْلَوْتُ**، **انْفَرَجَتْ**، **أَسْهَلَتْ**، **هَطَلَتْ**، **تَحَدَّبَتْ**، **تَجَعَّرَتْ**، و **وَيْلَتْ**، و کشف روابط تازه و مضامین استعاره برای این افعال باعث شگفتی مخاطب شده است. امام علی علیه السلام در عبارت فوق میان افعال یاد شده نوعی داد و ستد استعاره‌ای ایجاد کرده است که باعث پویا سازی اندیشه و حرکت بخشی به سبک می‌شود. لذا بخش زیادی از پویایی و طراوت سبکی خطبه مذکور به علت حضور و کاربرد استعاره‌های فعلی است.

۴-۱-۳- کنایه:

بعد از تشبیه و استعاره بسامد کنایه در این خطبه فراوان است. و امام برای مجسم کردن بعضی از تصاویر از کنایه مدد می‌گیرد. امام علیه السلام در بسیاری از عبارات این خطبه با تکیه بر معنای دوم یا



دلالت کنایه‌ای، برداشت معنا را به مخاطب محول می‌کند که مخاطب از طریق اشاره این معنای را درمی‌یابد، به عنوان نمونه در عبارت: «فَاجْعَلُوا طَاعَةَ اللَّهِ شِعَارًا دُونَ دَنَائِكُمْ، وَدَخِيلًا دُونَ شِعَارِكُمْ، وَأَطِيفًا بَيْنَ أَضْلَاعِكُمْ» ایشان جایگاه خداوند را در وجود انسان مشخص می‌کند؛ ابتدا آن را به صورت لباس زیرین، نه لباس روبین که تنها جنبه‌ی خودنمایی و ظاهرسازی و ریاکاری داشته باشد، معرفی می‌کند. آن گاه فراتر رفته و آن را به درون جسم می‌کشاند که از لباس زیرین هم پایین‌تر است و باز از آن فراتر می‌رود و جایگاه آن را در قلب انسان معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۶۸۰). «بین اضلاع» مفهوم دقیقش میان دنده‌ها است و از آن‌جا که قلب درون سینه قرار دارد دنده‌ها از هر طرف آن را احاطه کرده‌اند، اشاره لطیفی به قلب است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۶۷۹). در عبارت: «مُسْرِفُ الْمَثَارِ مُعَوِّذُ الْمَثَارِ» باتوجه به این که «منار» ستون‌های بلندی بود که بر فراز آن چراغ روشن می‌کردند تا مسافران در بیابان‌ها راه مقصد را گم نکنند و هر قدر این منار بلندتر بود اشراف بیشتری داشت و دور افتادگان را بهتر هدایت می‌کرد، کنایه از هدایت‌گری قرآن و اسلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۶۹۴-۶۹۵). در جمله «معوذ المثار» «مثار» مصدر میمی و به معنای حرکت دادن و برانگیختن و راندن است؛ اشاره به این است که هیچ کس قدرت ستیز با اسلام راستین را ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۶۹۵). کنایه‌های به کار رفته در کلام امیر علیه السلام گاه به قصد تعریض به مردم کوفه است که به جهاد در راه خدا رغبت ندارند و گاه در نکوهش اعمال انسان و رذایل اخلاقی اوست. بعضا نیز در ذم دنیا و لزوم دوری از مادیات آن لحن کنایی را برمی‌گزیند و همین شیوه را در اشاره به مسائل روز قیامت در پیش می‌گیرد. کنایه‌های یاد شده هم‌سو با اندیشه‌های موجود در خطبه‌ها و هماهنگ با ساختار ادبی و بلاغی کلام است، که تصویری از نگرش منتقدانه امام علیه السلام نسبت به شرایط موجود در امت اسلامی است.

۴-۱-۴- مجاز:

مجاز در لغت از «جَوَزَ» وَجُزْتُ الطَّرِيقَ وَجَازَ المَوْضِعَ و مجازا گرفته شده است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ماده جَوَزَ) و به معنی کلمه جائز یعنی کلمه‌ای که از مکان اصلی‌اش تعدی کرده و در معنایی دیگر به کار رفته، استعمال می‌شود. و در اصطلاح به کلمه‌ای اطلاق می‌شود که در غیر معنای وضعی به کار رود؛ به همراه قرینه‌ای که مانع از اراده‌ی معنای وضعی گردد (تفتازانی، ۱۴۲۸، ص: ۳۳۵). حضرت امیر علیه السلام از تکنیک ادبی مجاز به خوبی بهره جسته و در قالب عباراتی تامل برانگیز آن را به کار برده است که در این قسمت گزیده‌هایی از این عبارات با استناد به شروح مختلف نهج البلاغه ذکر می‌شود:



در عبارت: «أَذَلَّ الْأَذْيَانَ بِعِزَّتِهِ وَوَضَعَ الْمَلَلَ بِرَفْعِهِ» منظور از ذلت ادیان، عدم توجه و التفات خداوند به آن‌هاست که در این صورت واژه «ذلت» مجاز، و اطلاق آن از باب گذاشتن نام سبب بر مسبب است و یا این که مقصود از خواری مردم کیش‌های دیگر است، و مضاف که واژه «اهل» باشد حذف شده است و روشن است که عزت اسلام سبب هردو امر می‌باشد». (بحرانی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۱۹) جمله «وضع الملل برفعه» نیز نظیر معنای جمله پیشین است، یعنی با بلند گردانیدن اسلام، کیش‌های دیگر را پست گردانیده است. (بحرانی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۸۱۱)

۴-۲- سطح زبانی

سطح زبانی مقوله‌ی گسترده‌ای است، از این رو به سه سطح کوچک‌تر آوایی، لغوی و نحوی تقسیم می‌شود.

۴-۲-۱- سطح آوایی

آوا و نغمه همانارزش ذاتی واژگان و ساخت لغوی آن و ابزار تأثیر حسی است که با نظام واژه و هماهنگی با دیگر واژگان در زبان ادبی به شنونده می‌رسد (ماهر، ۱۹۸۰، ص ۱۴). سطح آوایی یا موسیقایی متن به مرحله‌ای اطلاق می‌شود که متن از لحاظ ابزار موسیقی آفرین مورد بررسی قرار می‌گیرد. «موسیقی درونی متن به وسیله‌ی صنایع بدیع لفظی از قبیل انواع سجع، انواع جناس و انواع تکرار به وجود می‌آید. علاوه بر این مسائل کلی مربوط به تلفظ از قبیل الف اطلاق، انواع ابدال، اماله مخفف و مشدد کردن و... نیز در این قسمت مورد دقت قرار می‌گیرد» (شمیسا، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳).

موسیقی بیرونی، کناری، معنوی و درونی، از جلوه‌های مختلف موسیقی متون ادبی چه نظم و چه نثر به شمار می‌آید از آن جا که موسیقی بیرونی خاص شعر است و بیشتر حول وزن و قافیه می‌چرخد، در نثر نمود کمتری دارد. لذا ما در این جستار برآنیم تا موسیقی کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) را تنها بر اساس موسیقی درونی و کناری تبیین کنیم؛

۴-۲-۲- موسیقی درونی

موسیقی درونی مجموعه هماهنگی‌هایی است که در نتیجه هم‌سانی واژگان و وحدت بین مصوت‌ها و صامت‌های واژگان به وجود می‌آید (فلکی، ۱۳۸۰: ص ۱۰۸). محور اصلی موسیقی درونی در نثر معاصر تکرار است که بسامد آن در مصوت‌ها، صامت‌ها، هجاها، واژه‌ها و جملات، موجب زیبایی و ایجاد موسیقی می‌شود و یکی از مهم‌ترین عواملی است که فرم و محتوا را به یک‌دیگر پیوند داده است و وحدت ساختاری ایجاد می‌کند (علی پور، ۱۳۷۸: ص ۹۸). در خطبه مذکور با چند جنبه از موسیقی درونی روبرو هستیم که عبارتند از:

اصطلاح «تکرار» یعنی از سرگیری عنصری که یک بار در متن پیشین آمده است (البرزی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵). تکرار برخی واژه‌ها، اهمیت آن‌ها را در ساخت معنایی نشان می‌دهد و محوریت آن‌ها را در متن تأیید می‌کند (فرج، ۲۰۰۷، ص ۱۰۸). تکرار در کلام امام علیه السلام انواعی دارد که به مواردی از آن خواهیم پرداخت:

۴-۲-۱-۱-تکرار صامت و مصوت

اصوات از مهم‌ترین عواملی هستند که در ابراز توانایی ادیب هنگام تعبیر از تجربه‌اش به کار می‌آیند. چرا که اصوات با کاربرد معنایی خود در حمل معانی و ابراز آن در سبک و سیاقی ویژه از اهمیت برخوردارند. از این رو تکرار بعضی از حروف و کلمات نوعی موسیقی برای متن به ارمان می‌آورد که برای گوش لذت بخش بوده و به آن رو می‌آورد. نواندیشان به اهمیت اصوات در ادای معانی پی برده‌اند و بر این باورند که کلمات نغمه‌ها و احساساتی هستند که تأثیر آن‌ها وابسته به صوت و معنی آن‌هاست و اصوات را به عنوان رمزهایی برای معانی می‌شناسند (انیس، ۱۹۹۷، ص ۴ و السعدنی، بی‌تا، ص ۸۸). اگر صامتها و مصوت‌ها به تناسب خاص در محور هم‌نشینی قرار گیرند و با نظم خاصی تکرار شوند، جلوه‌ای دیگر از موسیقی پیدا می‌شود، به ویژه اگر این نوع هماهنگی‌های صوتی با فضا و زمینه موضوعی و عاطفی متن متناسب باشد، بسیار موثر می‌افتد (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ص ۱۱۶).

با نگاهی گذرا به متن خطبه مذکور در می‌یابیم تکرار صامت «ل» و «ی» و مصوت «آ» از بسامد بالایی برخوردار هستند. تکرار پیاپی این مصوت‌ها و صامت‌ها باعث ایجاد نوعی موسیقی درونی در متن خطبه شده است. «صامت «ل» از حروفی است که گاهی درشت و پر حجم و گاهی نازک و کم حجم بیان می‌شود» (انیس، بی‌تا، ص ۵۲۶ و بشر، ۱۹۹۰، ص ۸۹). در عبارت: «ثُمَّ جَعَلَهُ لَا انْفِصَامَ لِعُرْوَتِهِ وَلَا فَكَّ لِحُلُقَتِهِ وَلَا انْهَادًا لِأَسَاسِهِ وَلَا زَوَالَ لِدَعَائِمِهِ وَلَا انْقِلَاعَ لَشَجَرَتِهِ وَلَا انْقِطَاعَ لِدَّتِهِ وَلَا عَفَاءَ لِشَرَائِعِهِ وَلَا جَذْلَ لِفُرُوعِهِ وَلَا ضَنْكَ لِطُرُقِهِ وَلَا وُعُوءَةً لِسُهُولَتِهِ وَلَا سَوَادَ لَوْضِحِهِ وَلَا عِوَجَ لَا تِصَابِهِ وَلَا عَصَلَ فِي عُودِهِ وَلَا وَغْثَ لِنَجَبِهِ وَلَا انْطِفَاءَ لِمَصَابِيحِهِ وَلَا مَرَارَةَ لِحُلَاوَتِهِ، امام علیه السلام از میانه‌روی و اعتدال دین اسلام و عدم مشقت و سختی دستورات این شرع مقدس سخن می‌گوید، تکرار صامت «ل»، با مضمون این عبارت هماهنگی دارد. در عبارت: «قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَوَهَّتْ عَلَيْهَا نَفْسَهُ فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا وَلَمْ يَزَلْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا حَيْثُمَا زَالَ إِلَيْهَا وَحَيْثُمَا أَقْبَلَ عَلَيْهَا لَا يَنْزَجِرُ مِنَ اللَّهِ بِزَاجِرٍ وَلَا يَتَعْظَمُ مِنْهُ بِوَاعِظٍ، گویا امام علیه السلام در این عبارت از صفت جهر «ل» مدد





گرفته از عمق وجود بانگ برمی‌آورد که چنین انسانی که وابسته به امور دنیوی است عقل و احساس خویش را باخته است و هیچ فریادی در او اثر نمی‌کند و مانع شهوت‌ورزی او نمی‌شود. نکته قابل توجه این که شیوه به کارگیری صامت‌ها و مصوت‌ها در این خطبه فراتر از مقوله موسیقایی است، چه بسا هدف امام علیه السلام هماهنگی و توازن بین لفظ و معنا و تقویت بعد معنوی است تا معنا به نحو احسن به مخاطب منتقل شود و لفظ و معنا در یک مسیر به وحدت برسند. ایشان برای این کار از ساده‌ترین امکانات ادبی بهره گرفته است و آهنگ کلامش را متناسب با موضوع و معنای عبارت تغییر می‌دهد و همان گونه که در گفتار به اقتضای معنا، آهنگ کلام تغییر می‌یابد، او نیز زیر و بم الفاظ مکتوب را با توجه به مفهوم تغییر می‌دهد و در این راه از صامت‌ها و مصوت‌ها بهره می‌گیرد و ترکیب آوایی آن‌ها عباراتی مطمئن و هم‌نوا بر می‌گزیند.

امام علیه السلام در بخش دیگری از خطبه به توصیف ویژگی صلابت و پویایی دین اسلام می‌پردازد که با عظمت و اقتدار خود هم از نظر فیزیکی و هم از نظر علمی و عملی بر سایر ادیان الهی برتری دارد و در گذر زمان پویایی و طراوت خود را از دست نداده است و همواره همگام با زمان برای همه مردم در هر زمان و مکانی سودبخش بوده است: «ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينَ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَاصْطَنَعَهُ عَلَى عَيْنِهِ وَأَصْفَاهُ خَيْرَ خَلْقِهِ وَأَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مُحَبَّتِهِ أَذْلَ الْأَذْيَانِ بِعِزَّتِهِ وَوَضَعَ الْمَلَلَ بِرَفْعِهِ وَأَهَانَ أَعْدَاءَهُ... لَا زَوَالَ لِدَعَائِمِهِ وَلَا انْقِلَاعَ لِسُجْرَتِهِ وَلَا انْقِطَاعَ لِدَّتِهِ وَلَا عَفَاءَ لَشُرَائِعِهِ وَلَا جَذْلَ قُرُوعِهِ وَلَا ضَنْكَ لِطَرَفِهِ وَلَا عُوثَةَ لِسَهُولَتِهِ وَلَا سَوَادَ لَوَضِجِهِ... وَلَا عِوَجَ لَانْتِصَابِهِ وَلَا عَصَلَ فِي عُودِهِ وَلَا وَعْثَ لِحَبَّتِهِ وَلَا انْطِفَاءً... أَسَاسَهَا وَيَنْبِيعُ غُزُوتِ عِيُونِهَا... ذُرْوَةُ دَعَائِمِهِ وَسَنَامُ طَاعَتِهِ فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَثِيقُ الْأَرْكَانِ رَفِيعُ الْبُنْيَانِ مُنِيرُ الْبُرْهَانِ مُضِيءُ النَّيِّرَانِ عَزِيزُ السُّلْطَانِ مُشْرِفُ الْمُنَارِ مُعَوِّذُ الْمُنَارِ فَشَرْفُوهُ وَاتَّبِعُوهُ وَأَدُّوا إِلَيْهِ حَقَّهُ وَصَعُّوه مَوَاضِعَهُ، در این عبارت حرف «ع» از بسامد بیشتری نسبت به دیگر حروف برخوردار است؛ «این حرف مفهوم حرکت، تکاپو و صلابت را تداعی می‌کند» (انیس، بی‌تا، ص ۵۲۶ و بشر، ۱۹۹۰، ص ۸۹). این تکرار در کیفیت تداعی محتوای کلام امیر در نزد مخاطب بسیار موثر است.

بررسی زیبایی‌شناختی عبارات یاد شده بیان‌گر این حقیقت است که تکرار در تصویرسازی معانی موثر است و با ایجاد ریتم و آهنگ در تار و پود عبارات موجب تحریک یا تاثیرگذاری در مخاطب می‌شود. چنان که برای بیان معانی مختلف با بهره‌گیری از خصوصیات آوایی هر حرف و تکرار نامحسوس آن، ابزاری شگرف برای تصویر سازی این مفاهیم و اثر بخشی هرچه بیشتر آن فراهم آمده است.

انواع فنون ادبی، نظیر وزن شعر، تکرار اصوات یا صداها و کلمات و طرز ترکیب اصوات، برای این ابداع شده‌اند، تا توجه را به سوی واژه‌ها جلب نمایند (علوی مقدم، ۱۳۷۷، ص: ۷۴). افزون بر این، تکرار آگاهانه واژه و جابه‌جایی آن در ساختار متن یکی از عواملی است که موجب افزایش موسیقی کلام و القای معنی مورد نظر نویسنده به خواننده می‌شود. همچنین تکرار واژه یکی از عناصری است که در بررسی موسیقی متن بسیار به آن تاکید می‌کنند. چرا که واژه عنصری بنیادین و اساسی است که توالی آهنگین و معنا دار آن باعث پدید آمدن موسیقی می‌شود.

آنچه در این خطبه نظر خواننده را به خود جلب می‌کند این است که امام علیه السلام با تکرار گسترده کلماتی مانند: «تقوا، اطاعت، نفس، ظلم، الله، نور، مصایح، برهان، منهل، حق، رکن، بنیان، برهان، نهج، دعائم» در مقاطع مختلف کلام تفکر و توجه خواننده را به محتوای کلام خویش و اهمیت اموری که راجع به آنها سخن می‌گوید جلب می‌کند این تکرار باعث می‌شود که ذهن و گوش مخاطب به زیبایی ذاتی و ویژگی واژه‌ها بیشتر توجه کند. ضمن اینکه موجب یکپارچگی ساختاری خطبه شده، مفهوم تاکید امام علیه السلام برای درک پیام‌های خطبه را به آن افزوده است و فضای موسیقایی خطبه را برای القای هرچه بهتر مفهوم مورد نظر امام علیه السلام مهیا کرده و توانایی مخاطب برای برقراری ارتباط بین اجزای کلام را افزایش داده است. به طور مثال در عبارت: «قَوْصُوا مِنَ الدُّنْيَا تَقْوِيضَ الرَّاحِلِ وَطَوَّهَاتِي الْمَنَازِلِ» چه بسا امام علیه السلام با تکرار واژه‌های «قوض و تقویض و طوی و طی» علاوه بر زیبایی ظاهری قصد دارد تا طنین صدای کوچ کردن را در ذهن مخاطب تثبیت کند و او را متوجه این حقیقت کند که جاودانگی در این دنیا وجود ندارد. نکته قابل توجه دیگر این که کلمات «تقویض» و «راحل» با هم تناسب معنایی دارند که باعث ایجاد موسیقی درونی زیبایی در عبارت شده است. البته باید توجه داشت که موقعیت قرار گرفتن واژه در برجسته‌سازی آن از اهمیت خاصی برخوردار است که امام علیه السلام نیز از این نکته غافل نبوده است. به عنوان نمونه تکرار کلمه «تقوا» در سطح خطبه کاملاً محسوس است. این واژه معمولاً در ابتدای جملات است تا بدین وسیله به میزان برجستگی کلام بفزاید و احساس خوش‌حالی و لذت در ذهن خواننده ایجاد کند. از آن‌جا که خطبه مذکور عمدتاً بر مدار تقوا و عبادت می‌چرخد، چنین به نظر می‌رسد که قصد امام از تکرار این لفظ و مشتقات آن در ابتدای مقاطع کلام علاوه بر جهت دادن تفکر مخاطب به سوی مضامین والای سخن، عادت دادن گوش مخاطب به موسیقی ناشی از تکرار این لفظ باشد بدین منظور که با هر بار شنیدن این لفظ آماده دریافت مفهومی نو و البته در رابطه با تکمیل مضامین قبلی باشد.

در کلام امام علی علیه السلام، تکرار یک واژه، ساختارهای معنایی را تحت تاثیر قرار داده و زمینه جذب معانی دیگر را نیز فراهم کرده است. ایشان واژه‌هایی را در سطح کلام تکرار می‌نمایند، اما این تکرار اغلب به منظور تاکید بر هر واژه در القای مفهوم آن است. تکرار واژه با تکیه بر معنای آن، نمونه‌های فراوانی در خطبه مذکور دارد، برای نمونه واژه «ظلمه» و مشتقات آن در سطح خطبه چهار مرتبه تکرار شده است: «ضياء سوادِ ظلمتِكم»، «ثم إن الله سبحانه بعث محمداً (صلى الله عليه وآله) بالحق حين دنا من الدنيا الانقطاع وأقبل من الآخرة الإطّلاع وأظلمت بجهنم بعد إشراق»، «وَأَلَيْسَ مَعَهُ ظُلْمَةٌ»، «شُعَاعاً لَا يَظْلِمُ صَوءُهُ». این واژه علاوه بر معنای اصلی اش که تاریکی است گاه برای تاریکی باطن و گاه برای تاریکی جهل و گاه برای غفلت نفس استعاره شده است. این تنوع معانی باعث پویایی ذهن مخاطب می‌شود و او را از ملالت و خستگی دور می‌کند تکرار واژه با تکیه بر معانی مجازی واژه در خطبه بیش از انواع دیگر معانی الفاظ مورد توجه امام بوده است.

در این خطبه برخی از واژه‌ها بارها در یک فراز از خطبه یا تمام آن تکرار شده‌اند و بدین صورت، به ارتباط جمله‌ها و تداوم معنایی در متن افزوده‌اند. کمتر اتفاق می‌افتد که واژه‌هایی در سراسر متن پراکنده باشند و واژه‌ای محوری به شمار آیند. این پراکندگی را شاید تنها در باره لفظ جلاله «الله» ببینیم. به عبارت دیگر، این خطبه صرف نظر از موضوع، در آن همه چیز با محوریت «الله» رقم می‌خورد. این ویژگی نهج البلاغه را می‌توان ناشی از محوریت واژه «الله» یا «رب» در قرآن دانست. نکته قابل توجه این است که این واژگان محوری باعث ارتباط کلی فرازهای خطبه با یکدیگر می‌شود.

بنابراین بررسی کارکرد تکرار در خطبه مورد نظر گویای آن است که عنصر تکرار در آن، تکراری از نوع واژه‌های کلیدی و محوری را که اساس موضوع خطب باشد، نشان نمی‌دهد؛ بلکه برخی از واژه‌ها با تکرار در جمله‌های مختلف، ساختاری یکپارچه و متحد به‌آن‌ها می‌دهند و در واقع، به عنوان حلقه اتصال این جمله‌ها عمل می‌کنند و بدین ترتیب، باعث تداوم و استمرار متن می‌شوند. این واژه‌ها ممکن است در طیفی از مرتبه یک حرف، مانند حرف نفی «لا»، ادوات شرط یا استفهام و موصول و ظرف و حروف جر و... تا اسم‌ها و فعل‌های مختلف قرار گیرند.

۴-۲-۳- موسیقی کناری (سجع)

یکی دیگر از ساختارهای آوایی سخن و جلوه‌ای دیگر از پویایی واژه‌ها موسیقی قافیه یا موسیقی کناری است که همانند دیگر مؤلفه‌های موسیقایی نقش موثری در تحریک عواطف و احساسات مخاطب دارد. منظور از موسیقی کناری جلوه‌های موزیکال حاصل از تکرار واژگان در پایان هر بیت در شعر و فقره در نثر است؛ این اصطلاح در ادب عربی با نام موسیقی قافیه شناخته می‌شود.



ملموس‌ترین و آشکارترین جلوه موسیقایی در این حوزه؛ قافیه در شعر و سجع در نثر است.

کلام منثور گاه برخوردار از نوعی موسیقی است که در بالا و پایین شدن صدا، هنگام نطق آن، همچنین در وجود قافیه‌هایی که بندهای سخن مسجع بدان پایان می‌یابد، مشخص می‌شود. طول مشخص و وجود تعدادی مقاطع کلامی معمولاً از دقیق‌ترین و عالی‌ترین اشکال موسیقی در کلام سجع‌دار به شمار می‌آید، زیرا خروج از نظام آن، ممکن نیست (أنیس، ۱۳۹۴: ص ۱۱) با توجه به اهمیت جنبه آوایی این قلمرو در اینجا به ارزیابی ظرافت‌های شگرد موسیقایی سجع در خطبه مذکور می‌پردازیم. برای این کار ابتدا معانی سجع و انواع آن به اختصار اشاره می‌شود:

سجع در لغت به معنای بانگ و آوای کبوتر یا ناله شتر است (الفراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص: ۲۱۷ و الأزهري، ۱۹۷۶، ج ۱ ص: ۳۹۹). و در اصطلاح عبارت است از: توافق کلمات در آخر قرینه‌های نثر در یک حرف (الرازی، ۱۹۸۵، ص ۵۶). به عبارت دقیق‌تر یکی از ترفندهای زبانی است که با اعمال آن در سطح قرینه‌ها یا پاره‌های کلام و یا یک یا چند جمله، پیوند و هماهنگی خاصی در بافت آوایی کلام ایجاد می‌کند (الغزوينی، ۱۹۰۴، ص: ۳۹۸).

سجع به عنوان یک اصل موسیقایی بسیار مهم در شاهکار ادبی امیر بیان، نقش برجسته‌ای در تکامل موسیقایی کلام ایشان بازی می‌کند؛ بنابراین همراهی و هماهنگی نغمه‌ها و آواها از حد یک لذت صرف، به عنصری تبدیل شده است که با تشخیص و امتیاز خاص، وظیفه تاثیرگذاری را در ذهن مخاطب بر عهده دارد. هماهنگی صوتی و انسجام شکل و فرم سبب استحکام قدرت کلام حضرت شده است، تا بتواند رسالت انتقال مفاهیم معرفتی-اخلاقی را به خوبی به انجام برساند. در این زمینه معنا حرف اول را می‌زند و طنین هماهنگی صوتی فواصل با انسجام معنایی در یک نقطه به هم می‌رسند و تغییر آهنگ مفاهیم با تغییر آهنگ سجع همساز می‌شود. گویا ساختار موسیقایی سجع در هر بخشی از این خطبه از قانون خاصی پیروی می‌کند که به شکل‌های گوناگون در مقاطع کلام ایشان جلوه می‌کند و احساس می‌شود. به عنوان نمونه در ابتدای این خطبه آن‌گاه که حضرت درباره علم خداوند نسبت به امور مختلف جهان خلقت سخن می‌گوید عبارات مسجوع را این‌گونه بر زبان جاری می‌سازد: «يَعْلَمُ عَجْجَ الْوُحُوشِ فِي الْقُلُوبِ وَمَعَاصِيَ الْعِبَادِ فِي الْحَلَوَاتِ وَ اخْتِلَافَ التَّيْنَانِ فِي الْخِثَارِ الْعَامِرَاتِ وَ تَلَاظُمَ الْمَاءِ بِالرَّيَاحِ الْعَاصِفَاتِ» اما همین که از آن معنا و مضمون فارغ می‌شود و به خلقت بی‌بدیل خداوند و آثار تقوی می‌پردازد؛ به ناگاه ریتم سجع نیز همگام با محتوای کلام تغییر می‌کند و در قالب این عبارات زیبایی‌های سجع را نمایان می‌سازد: «أَمَّا بَعْدُ فَأَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي ابْتَدَأَ خَلْقَكُمْ وَإِلَيْهِ يَكُونُ مَعَادُكُمْ وَ بِهِ نَجَّاحُ طَلِبَتِكُمْ وَإِلَيْهِ مُنْتَهَى رَغْبَتِكُمْ وَ نَحْوُهُ قَصْدُ سَبِيلِكُمْ وَ

إِلَيْهِ مَرَامِي مَفْزَعِكُمْ فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ وَبَصْرُ عَمَى أَفْدِيَتِكُمْ وَشِفَاءُ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ وَصَلَاخُ فَسَادِ صُدُورِكُمْ وَطَهْرُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ وَجَلَاءُ غَشَاءِ أَبْصَارِكُمْ وَأَمِنْ فَرْعِ جَأَشِكُمْ وَضِيَاءُ سَوَادِ ظُلْمَتِكُمْ، این توجه امام علیه السلام به هماهنگی موضوع با لحن آهنگ، صرفاً محصور در این امثال نیست و تا پایان خطبه این روند را به زیبایی ادامه می‌دهد که در این جستار امکان توضیح همه موارد وجود ندارد.

امام علیه السلام در عبارت: «خَشْنٌ مِنْهَا مِهَادٌ وَ أَزَفٌ مِنْهَا قِيَادٌ ... وَ قِصَرٌ مِنْ طُولِهَا» با گنجاندن عبارت: «خَشْنٌ مِنْهَا مِهَادٌ وَ أَزَفٌ مِنْهَا قِيَادٌ» میان دو خوشه آوایی متفاوت، آهنگ و طینی متفاوت با فرایند صوتی این دو جزء کلام به وجود آورده است. به گونه‌ای که ذهن خلاق مخاطب را چنان با موضوع درگیر می‌کند تا تنوع آوایی را به هم پیوند زند و خود ترکیبی متناسب از آن بسازد. همچنین قرار گرفتن «قیاد» و «مهاد» در پایان قرینه‌ها خواننده را به فضایی سوق می‌دهد که در آن فضا اتحاد شکلی و معنایی را به خوبی احساس می‌کند. این در حالی است که با اتحاد شکلی و معنایی حاکم بر فاصله، باقی مقاطع وجه تمایزی قابل توجه و معمولی دارند. این مجموعه‌های مختلف آوایی خواننده را آماده می‌کند تا با قرار گرفتن در مجموعه دیگری از گفتار، کاملاً تجربه‌گوینده را احساس کند و با آن هماهنگ شود.

فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى عَزِيزَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ بَعْدَ ذُنُوبِهَا وَ اُخْلَوَتْ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا وَ انْفَرَجَتْ عَنْهُ الْأُمُوحُ بَعْدَ تَرَكَمِهَا وَ أَسْهَلَتْ لَهُ الصَّعَابُ بَعْدَ انْصَابِهَا وَ هَطَلَتْ عَلَيْهِ الْكَرَامَةُ بَعْدَ فُحُوطِهَا وَ تَخَدَّبَتْ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ بَعْدَ نُفُورِهَا وَ تَعَجَّرَتْ عَلَيْهِ النُّعْمُ بَعْدَ نُضُوبِهَا، بخش پایانی قرینه‌ها در این فراز از خطبه در ظاهر آهنگی متفاوت با اجزای دیگر کلام دارند و این سبب برجستگی هنری شده است. از طریق هماهنگی صوتی واژگان مسجع؛ «مرارته‌ها، تراکمها» و «قحوتها، نفورها، نضوبها» شدت و اوج سخنان امیر مومنان علیه السلام تاکید و تقویت می‌شود. به بیانی دیگر، تغییر نوع ارتعاش صوت با تشدید، کشش و امتداد آوایی ضمیر «هاء» سبب القاء مفهوم از طریق آهنگ و تثبیت و تقویت آن در ذهن مخاطب می‌شود.

از آن‌چه گفته شد روشن شد که حضرت علی علیه السلام هرگز از شگرد سجع به عنوان یک ابزاری ساده برای پایان دادن به مقاطع کلام بهره‌نجنسته است؛ ایشان کوشیده عناصر سجع را از میان کلماتی برگزیند که در عین هم‌گونی و تناسب آوایی و موسیقایی و فیزیکی که به پدید آمدن ریتم و آهنگی خاص منجر می‌شود، در تکوین و تکمیل مضامین و مفاهیم کلام نقش داشته باشند؛ بنابراین سجع در کلام ایشان محل تلاقی طنین صوتی فواصل و انسجام معانی است.

مراد از سطح نحوی، مجموعه تغییرات و تحولاتی است که در عرصه ترکیب رخ می‌دهند، عرصه ترکیب همان مجموعه کلمات و عناصر ترکیبی است که به صورت متوالی می‌آیند و این عناصر در محور همنشینی کلام، جملات و پاراگراف‌های کاملی هستند که بین آن‌ها پیوند محکم لفظی و معنایی وجود دارد (فضل، ۱۹۹۲: ۸۵-۸۶).

یکی از شاخصه‌های مورد بحث در لایه نحوی، بررسی وجهیت‌در متن یک اثر است. سبک هر نویسنده و یا گوینده‌ای معمولاً از الگوی دستوری خاص پیروی می‌کند که بیان‌کننده نوع دیدگاه و نظریات فردی گوینده آن است که بر فضای کلی متن حاکم می‌باشد. متغیرهای نحوی به کار رفته در ساختمان یک اثر ادبی تابعی از نگرش نویسنده اثر درباره موضوع مورد بحث است. گوینده میزان قطعیت، تردید، انکار و... خود را درباره‌ی مسأله‌ای خاص به کمک وجهیت‌براز می‌کند. نوع فعل‌های به کار رفته در یک متن تعیین‌کننده وجهیت در کلام است. وجه فعل «صورت یا جنبه‌هایی از آن است که بر اخبار، احتمال، امر، آرزو، تمنی، تاکید، امید و برخی امور دیگر دلالت می‌کند» (فرشید ورد، ۱۳۸۲، ص: ۳۸۱).

۴-۳-۱- انواع وجهیت

در بسیاری از زبان‌ها وجه فعلی دو صورت اصلی دارد: «وجه اخباری که بر رویدادهای واقعی و حقیقی دلالت می‌کند و وجه التزامی که به رویدادهای غیر واقعی و فرضی اشاره دارد» (palmer, 2001: 1) در زبان عربی، بر اساس معانی دلالتی به پنج وجه فعلی اخباری، التزامی، شرطی، امری و تأکیدی اشاره شده است (الریحانی، ۱۹۹۸: ۲۷۹-۲۸۰) اما به طور کلی می‌توان گفت صاحب نظران برای وجهیت چهار جنبه را معرفی کرده‌اند: ۱- جنبه اخباری ۲- جنبه معرفتی ۳- جنبه الزامی ۴- جنبه پویا (نغز گوی کهن، ۱۳۹۵، ص: ۲۲۳-۲۴۳)

برخی از صیغه‌های فعل برای خبر دادن از کار یا حالتی آورده می‌شود، این گونه صیغه‌ها وجه اخباری شمرده می‌شوند. در صیغه‌های وجه اخباری گوینده به روی دادن فعل یا وجود حالتی که از آن خبر می‌دهد، یقین دارد و اسناد در آن قابل صدق و کذب است (palmer, 2001: 1) در تمامی تعاریف بر این نکته تأکید شده است که وجه اخباری در صورتی به کار می‌رود که وقوع یا عدم وقوع فعل از نظر گوینده حتمی باشد. وجهیت معرفتی قضاوتی است که راجع به امکان تحقق وضعیت یا رخدادی انجام می‌شود و دربرگیرنده دیدگاه، قضاوت و درجه تعهد گوینده نسبت به محتوای یک جمله بر اساس دانش، شواهد و اطلاعات موجود است (نغز گوی کهن، ۱۳۹۵، ص: ۲۲۳-۲۴۳) و «



دلالت بر اطمینان یا عدم اطمینان گوینده درباره صدق يك گزاره دارد» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۸۸) وجهیت الزامی، پدیده‌ای است که در آن سخن از تأثیر گذاری بر عملی، وضعیتی یا رخدادی است. گوینده در جایگاهی است که می‌تواند به مخاطب دستور یا اجازه انجام کاری یا منع از آن را بدهد و حتی تحقق چیزی را برای وی تضمین کند. (نغز گوی کهن، ۱۳۹۵، ص ۲۲۳-۲۴۳). وجهیت تکلیفی، بیانگر الزام، اجازه و فرمان بوده و گوینده خود را متعهد به صدق یا کذب گزاره نمی‌کند؛ بلکه ضرورت انجام عملی را بیان می‌کند (palmer, 2001: 9-10) وجهیت پویا بیان کننده توانایی، تمایل و خواستن بوده و ناظر بر کنش گر موجود در گزاره است (palmer, 2001: 9-10) در سخن از وجهیت پویا می‌گویند، این نوع از وجهیت نه تنها موارد کنشگر مدار را در بر می‌گیرد؛ بلکه کاربردهای خنثی و شرایط مدار را نیز زیر پوشش قرار می‌دهد. منظور از شرایط مدار رخدادهایی است که تحت شرایطی امکان‌پذیر یا حتی ضروری نمایند. بدین ترتیب وجهیت پویا را می‌توان اعطا کننده نوعی قابلیت و توانایی برای فاعل جمله دانست. توانایی‌هایی که هم ریشه در ظرفیت‌های درونی عنصر فعال دارد و هم بر مبنای شرایط موجود خلق می‌شود (نغز گوی کهن، ۱۳۹۵، ص ۲۲۳-۲۴۳). جدول زیر نشان دهنده‌ی وجهیت‌های به کار رفته در خطبه مورد بررسی است که در خلال آن دیدگاه و نگرش حضرت علی علیه السلام به مسائلی که در خطبه به آن‌ها پرداخته است روشن می‌شود:

مجموع جملات	وجه اخباری	وجه التزامی	وجه معرفتی	وجه پویا	جمله اسمیه	جمله فعلیه	جمله انشائی
۱۹۰	۹۴	۱۸	۸	۱۴	۵۶	۱۳۴	۱۷

از مجموع جملات فعلیه به کار رفته در خطبه بیشتر آن‌ها به شیوه اخباری بیان شده است که این امر بیانگر ارتباط نزدیک امام علیه السلام با وقایع و رخدادهای زمان خویش است. از آن‌جا که وجه اخباری از حادث شدن یک رویداد و مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقعیت خبر می‌دهد، حضور محسوس این وجهیت در سطح خطبه با زبان گزارشی حضرت امیر و بازگو کردن واقعیت‌های زمانه و هم‌چنین واقعیت‌های چون تقوا، جهاد، فضایل قرآن و پیامبر و شرع مقدس اسلام، هماهنگی دارد. از این رو ایشان به عنوان رهبر سیاسی و دینی اسلام در بطن تمام ماجراهای زمان خویش بودند، در قالب جملات و عبارات متناسب با فحوای کلام دیدگاه خود را بازگو می‌کنند. پس از وجهیت اخباری وجهیت التزامی آمار بیشتری را به خود اختصاص داده است؛ از آنجا که



امام علیه السلام در قسمت‌هایی از خطبه مذکور به پند و اندرز و نصیحت مردم می‌پردازد و به فراخور موضوع‌های مختلف، نگرش خود را نسبت به آن‌ها و عمل کرد مردم در رابطه با این امور، در قالب جملات التزامی_امر، نهی، شرط، استفهام و... بیان می‌کند.

مسائلی که در این خطبه به آن‌ها پرداخته شده است عمدتاً بر محور عقل و منطق می‌چرخد؛ لذا توجه به احساس در القای نگرش امام به مخاطب کم‌رنگ است و از جملات عاطفی کم‌تر استفاده شده است، بنابراین وجهیت معرفتی و پویا چندان کاربرد ندارد؛ با این وجود امام علیه السلام احساسات و عواطف شخصی و نگرش عاطفی خویش در تبیین بعضی از امور و همچنین عمل کرد مردم در رابطه با بعضی از واقعیت‌های موجود را در قالب جملات عاطفی و پویا بیان می‌کند.

۴-۳-۲- نوع فعل‌های خطبه

افزون بر وجهیت، نوع افعال به کار رفته در بافت کلام در القای نگرش و اندیشه صاحب اثر به مخاطب نقش ایفا می‌کند و با توجه به بسامد و غلبه هر کدام از انواع فعل‌های ماضی، مضارع، امر و... در بافت کلام، می‌توان به سبک شخصی مولف پی برد؛ در جداول زیر بسامد انواع فعل‌های به کار رفته در بافت خطبه مورد پژوهش قابل مشاهده است:

مجموع افعال	فعل ماضی	فعل مضارع	فعل امر	فعل معلوم	فعل مجهول	ثلاثی مجرد	ثلاثی مزید
۲۶۱	۵۹	۲۰	۸	۸۱	۶	۶۶	۲۱

از مجموع افعال به کار رفته در متن خطبه فعل ماضی کاربرد بیشتری دارد. این امر یا از آن جهت است که حضرت در این خطبه رخدادهایی را بازگو می‌کند که در گذشته واقع شده است لذا در توصیف و تبیین آن‌ها از فعل ماضی بیشتر استفاده می‌کند. یا به لحاظ رویکرد تاریخی و ذکر سرگذشت انسان‌های در گذشته است و یا به خاطر توجه به اصل جایگزینی است بدین صورت که امام علیه السلام هنگام تعبیر از برخی امور چون بهشت و جهنم، قیامت و وقایع سرای آخرت به خاطر حتم الوقوع بودن آن حوادث فعل ماضی را به جای فعل مضارع به کار می‌برد تا اطمینان خویش را به مخاطب القا کند. از آن جا که عنصر زمان بیانگر فاصله مخاطب با موضوع مورد بحث است؛ لذا امام علیه السلام در بسیاری از مقاطع کلام خویش آن گاه که در باره اموری صحبت می‌کند که مردم از آن روی گردانند و یا اساساً آن را امری بعید می‌دانند و از آن غافل شده‌اند از فعل ماضی استفاده می‌کند؛ زیرا این بعد مسافت میان مردم و دیدگاه‌های امام با کاربرد فعل ماضی نمود آشکارتری پیدا می‌کند. نکته قابل ذکر دیگر این که حضور فعل‌های معلوم در سطح خطبه نسبت به فعل‌های مجهول



کاملاً محسوس است به گونه‌ای که تعداد فعل‌های مجهول در برابر فعل‌های معلوم به هیچ وجه قابل قیاس نیست، بسامد بالای عباراتی که فعل آن‌ها معلوم است حضور ملموس فاعل را برای مخاطب ترسیم می‌کند که موجب تاثیرگذاری بیشتر کلام بر مخاطب می‌شود. این امر برای امام علیه السلام یک ویژگی سبکی محسوب می‌شود؛ چرا که حضور فاعل در جای جای سخن موجب پویایی متن می‌شود و این امر هیجانات خواننده را تحریک می‌کند و او از این که رفتار و اعمالی را که اتفاق می‌افتند به فاعلی مشخص نسبت می‌دهد احساس آرامش و لذت می‌کند و این امر به نوبت خود باعث انسجام و یکپارچگی متن و در نتیجه درک بهتر و عمیق‌تر معانی و مفاهیم نهفته در متن می‌شود.

۴-۳-۳- کاربرد قید در خطبه

قیدهای تاکیدی به کار رفته در این خطبه نیز نگرش، دیدگاه و اندیشه‌ی امام پیرامون مفاهیم و ارزش‌هایی که خطبه بر آن‌ها بنا شده است را به خوبی القا می‌کنند. با توجه به قیدهای به کار رفته می‌توان مؤلفه‌های سبک‌ساز کلام امیر را تبیین کرد و میزان آرمان‌گرایی یا غلبه احساسات فردی یا واقع‌گرایی و... را در سبک شخصی ایشان سنجید:

نوع قید	عبارت
ان-جمله اسمیه	وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا نَجِيبُ اللَّهِ، وَ سَفِيرٌ وَخِيَه
ان-جمله اسمیه	فَإِنِّي أُؤْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي ابْتَدَأَ خَلْقَكُمْ
ان-جمله اسمیه	فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءٌ قُلُوبِكُمْ
ان-جمله اسمیه	. فَإِنَّ طَاعَةَ اللَّهِ حِزْزٌ مِنْ مَتَالِفِ مَكْنَفِهِ
ان-جمله اسمیه	ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ
ان-جمله اسمیه	إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالْحَقِّ حِينَ دَنَا مِنَ الدُّنْيَا الْإِثْقَاعُ

می‌توان گفت که امام علیه السلام بارها برای بیان اندیشه‌ها و عواطف و بیان دیدگاه‌ها و ایدئولوژی دینی خویش پیرامون امور مورد بحث و پیامدهای ناشی از عدم توجه به این امور از نوع قیدهای تاکیدی بهره برده است.

بررسی این جنبه از کلام حضرت علی علیه السلام گویای این حقیقت است که ایشان با جملات اسمیه و استفاده مکرر از ادات «إِنَّ» و «أَنَّ» کلام خویش را تقویت کرده است. این امر کلام ایشان را به واقع‌گرایی سوق داده است که بیان‌گر حاکمیت عقل و نگرستن ایشان از این زاویه به امور مختلف است.

۴-۴- سطح فکری

همانطور که در صفحات قبل اشاره شد امام علیه السلام برای بیان اندیشه‌ها و همراه نمودن مخاطب با خویش، از تکنیک‌های متنوعی بهره جسته است و در راستای اقناع مخاطب و انتقال مطالب به او، با مهارت خاصی الفاظ آهنگین را در قالب جملات کوتاه و بلند چیده است. در این جا برآنیم تا رابطه این اجراء را دریابیم، به بیانی دیگر، این مطلب را مورد کنکاش قرار دهیم که امام علیه السلام در خطبه‌های مورد بررسی چه می‌خواهد بگوید و چه تفکری را تبلیغ می‌کند؟

این خطبه از چند بخش تشکیل شده است:

۴-۴-۱- علم بی‌پایان خداوند

در بخش نخست امام علیه السلام با تعبیرات زیبایی از علم بی‌پایان خداوند سخن می‌گوید و به نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گواهی می‌دهد. چون این خطبه عمدتاً پیرامون اسلام و قرآن و تقوا سخن می‌گوید، امام علیه السلام در آغاز از ایمان از مبدا و معاد سخن می‌گوید و بر چهار پدیده از پدیده‌های جهان که بسیار متنوع است و در عین حال چندان مورد توجه نیست، انگشت گذاشته و علم خداوند به آن‌ها را بیان می‌کند: «يَعْلَمُ عَجْجَ الْوُحُوشِ فِي الْقُلُوبِ وَمَعَاصِيَ الْعِبَادِ فِي الْخَلُوفِ وَ اخْتِلَافَ النَّيَّانِ فِي الْبَحَارِ الْعَامِرَاتِ وَ تَلَاطُمَ الْمَاءِ بِالرِّيَّاحِ الْعَاصِفَاتِ». با تعمق در عبارت فوق درمی‌یابیم که مجموعه این امور در علم خداوند جمع است و این جاست که باور می‌کنیم آن چه در قرآن مجید در آیه ۲۷ سوره لقمان فرموده است: «وَلَوْ أَمَّا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَفْلاَمٌ وَالْبَحْرِ يَمْدٌ مِنْ بَعْدِ سَبْعَةِ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان/۲۷) عین واقعیت است. در ادامه با سه وصف مهم این گونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را می‌ستاید: «وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا أَحِبُّبُ اللَّهِ وَسَفِيْرُ وَحْيِهِ وَرَسُولُ رَحْمَتِهِ». این رحمت که امام علیه السلام از آن سخن می‌گوید از طریق بیان معارف والای دینی و شرح قوانین حیات‌بخش اسلام تجلی کرده است و سر انجام در شکل شفاعت در روز قیامت ظاهر خواهد شد.

۴-۴-۲- تقوا و آثار مهم آن

امام علیه السلام تقوا را با ذکر اوصافی از پروردگار همراه می‌کند تا شعله عشق به آن را در دل‌ها برافروزد، می‌فرماید: «أَمَّا بَعْدُ فَأَوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّتِي ابْتَدَأَ خَلْقَكُمْ وَ... وَ لَطِيفَاتٍ يَنْ أَضْلَاعَكُمْ...». امام با این عبارات برطرف شدن موانع و حجاب‌های شناخت در پرتو تقوا و پاک‌سازی درون از رذائل اخلاقی را متذکر می‌شود و چنین بیان می‌کند که بینش درونی و چشم بصیرت انسان با تقوا تیز می‌شود. بعد از ذکر تقوا و آثار مهم آن در زندگی معنوی و مادی انسان‌ها، اطاعت پروردگار که از آثار پربر تقواست را مطرح می‌کند و در جملاتی کوتاه و پرمعنا مواضع اطاعت خدا را در زندگی افراد با ایمان روشن



می‌سازد، چرا که اطاعت پروردگار و تقوا لازم و ملزوم یک‌دیگراند. ایشان در ادامه همین بخش بار دیگر به مساله تقوا باز می‌گردد و آن را تاکید می‌کند: «فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَعَعَّمُ بِمُوعِظَتِهِ وَوَعظَكُمْ بِرِسَالَتِهِ وَأَمَّنَ عَلَيْكُمْ بِنِعْمَتِهِ فَعَبَّدُوا أَنْفُسَكُمْ لِعِبَادَتِهِ وَآخِرُ جُؤَالِيهِ مِنْ حَقِّ طَاعَتِهِ». این اوصاف سه گانه همگی انگیزه‌هایی برای پیمودن طریق تقوا است، زیرا شامل تمام نعمت‌های مادی و معنوی می‌شود که در سایه آن می‌توان به اوج قله عبودیت و تقوا و کمال رسید، شاید مهم‌ترین تفکری که در پس این عبارات نهفته است این باشد که امام علیه السلام با بیان این عبارات زیبا قصد دارد حس شکر گذاری در برابر بخشنده‌ی این نعمت‌ها را در انسان تحریک کند و او را به سوی تقوا و اطاعت پروردگار ببرد (خوبی، بی‌تا: ۱۵۲۳). روشن است که آماده ساختن خویشتن برای بندگی خدا مقدمه‌ای است برای ادای حق اطاعت و این آمادگی از طریق ایمان به معارف الهی و خودسازی و تهذیب نفس و آگاهی بر اسرار عبادت میسر خواهد شد که امام در عبارت: «فَعَبَّدُوا أَنْفُسَكُمْ لِعِبَادَتِهِ وَآخِرُ جُؤَالِيهِ مِنْ حَقِّ طَاعَتِهِ» به آن تصریح کرده است.

۴-۴-۳- اهمیت اسلام

امام علیه السلام در بخش دیگری از کلام خود به بیان اهمیت اسلام و عظمت این دین مقدس می‌پردازد و در واقع با این بخش آن‌چه را که درباره اطاعت و تقوا گفته بود، تکمیل می‌کند؛ زیرا اطاعت و تقوا با پیروی آیین اسلام حاصل می‌شوند. ایشان در حقیقت ارکان اصلی این دین مقدس را تبیین می‌کند که تشریع آن به دست خداست و با نهایت دقت صورت گرفته و ابلاغ کننده آن بهترین خلق خداست و پایه‌های اصلی آن بر اساس محبت خدا قرار دارد (مغنیه، بی‌تا: ۳۶۱): «مَنْ إِنْ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينَ اللَّهِ الَّذِي أَصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَأَصْطَفَاهُ عَلَى عَيْنِهِ وَأَصْغَاهُ خَيْرَ خَلْقِهِ وَأَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ».

۴-۴-۴- شرایط عصر جاهلیت و زمان بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

امام در فراز دیگری از این خطبه چنین بیان می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در بخش پایانی جهان، بهار خرم و سرسبزی آفرید و پیروان خود را به اوج افتخار و قله پیروزی رساند و همه را از برکات وجود خود برخوردار کرد. هرگاه نگاهی به تاریخ عصر جاهلیت بیافکنیم بعد تحول و انقلابی را که بر اثر قیام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پدید آمد در نظر بگیریم حقیقت جمله‌های بالا را به خوبی درک خواهیم کرد، عرب جاهلی که به عنوان انسانی نیمه وحشی محسوب می‌شد و فاقد هرگونه موقعیت اجتماعی و تاریخی بود در سایه بعثت پیامبر چنان عظمتی پیدا کرد که بی‌سابقه یا کم سابقه بود. پیروان پیغمبر اسلام اعم از عرب و عجم نه تنها حکومت گسترده‌ای در بخش عمده‌ی جهان آن روز تشکیل دادند، بلکه قله‌های علم و دانش را نیز فتح نمودند؛ آن‌چنان که علوم اسلامی سرانجام سرچشمه‌ی انقلاب علمی اروپا و به اصطلاح «رنسانس» شد.

امام در بخش آخر این خطبه از فضایل و امتیازات قرآن به عنوان معجزه جاویدان پیامبر و قانون اساسی اسلام، سخن می‌گوید. بحث درباره عظمت قرآن در خطبه‌های فراوانی از نهج البلاغه آمده است؛ ولی در هیچ خطبه‌ای بحثی به این گستردگی و جامعیت دیده نمی‌شود. در امتیازاتی که امام در این خطبه برای قرآن فرموده، مطالبی است که با دقت در آن‌ها عظمت اندیشه‌ی امام علیه السلام برای مخاطب مشخص می‌شود؛ امیرالمؤمنین قرآن را چشمه جوشان فیض الهی برای سیراب کردن قلوب علما و بهار دل‌های فقها می‌شمرد، که دلیل آن در خود قرآن است، زیرا با این که هزاران تفسیر بر قرآن مجید نوشته شده، باز هر روز دانشمندان به کشف تازه‌ای در قرآن مجید دست می‌یابند. به طور کلی تمام موضوعاتی که امام علیه السلام به عنوان امتیاز برای قرآن در این بخش از خطبه ذکر فرموده، ریشه‌های آن در قرآن یافت می‌شود.

در خصوص پیوند میان سطح فکری با دیگر سطوح نیز امام علیه السلام در سطح آوایی، در راستای تبلیغ و تبیین اندیشه‌های اخلاقی و تربیتی خویش، با ایجاد نوعی موسیقی زیبا و طنین‌انداز سبب تداعی معانی شده است چرا که این آهنگ و طنین واژه‌ها باعث فخامت کلام امیر شده و با بر انگیختن معانی واژگان هم آوا به نفوذ اندیشه نهفته در متن خطبه‌ها به ذهن و در نهایت درک عمیق‌تر مخاطب کمک می‌کند.

یکی از نکات مهم خطبه استفاده از واژگان با بار معنایی متقابل و متضاد است. این ویژگی با سطح فکری خطبه‌ها ارتباطی عمیق دارد؛ وجود مضامین عرفانی در متن می‌تواند دلیلی برای گستردگی تضاد باشد، چنان که در عباراتی که حاوی مضامین عارفانه است این تقابل و تضاد به مراتب بیشتر دیده می‌شود.

متغیرهای نحوی به کار رفته در خطبه تابعی از نگرش امام علیه السلام در خصوص موضوع مورد بحث است و میزان قطعیت، تردید، انکار و... ایشان درباره مسائل مختلف را ابراز می‌کند. همچنین نگرش، دیدگاه و اندیشه ایشان پیرامون مفاهیم و ارزش‌هایی که خطبه بر آن‌ها بنا شده است را به کمک‌های نحوی به خوبی القا می‌کند.

های ادبی سبک‌سازی که در سطح ادبی مورد بررسی واقع شد نیز در القای تفکر امام علیه السلام و ترسیم جنبه‌های پنهان اندیشه ایشان ایفای نقش می‌کنند، به گونه‌ای که زمینه‌های فکری ایشان به کمک صنایعی چون تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه در قالب تصاویری بدیع در برابر دیدگان مخاطب ترسیم می‌شود.

۵- نتیجه

این پژوهش تلاشی بود برای کشف عناصر سبک‌شناسی خطبه ۱۹۸ نهج البلاغه. لذا متن خطبه در سطوح ادبی، آوایی، نحوی و فکری مورد بررسی قرار گرفت.

در سطح ادبی مشخص شد که امام علی علیه السلام ساختار ادبی خطبه را با توجه به اهداف و انگیزه‌های ایراد خطبه که حول اموری چون تقوا، جهاد، قرآن، اسلام و... می‌چرخد، بنیان نهاده است. با توجه به کاربرد بیشتر آرایه استعاره در بافت متن خطبه مذکور، می‌توان چنین بیان کرد که سبک ادبی خطبه مذکور سبکی استعاری است. علاوه بر استعاره حضرت در قالب تشبیهات، انواع کنایه و مجاز تصویر آفرینی می‌کند و با استفاده از این مؤلفه‌های ادبی سبک‌ساز درک ماهیت و حقیقت ارزش‌هایی که پیرامون آن‌ها سخن می‌گوید را برای مردم تسهیل کرده است.

در سطح زبانی بار بررسی لایه آوایی به این نتیجه رسیدیم که توجه به موسیقی درونی جملات و واژه‌ها و همچنین بهره‌گیری از ویژگی آوایی حروف و تکرار نامحسوس آن، ابزاری شگرف برای تصویرسازی این مفاهیم و اثر بخشی هرچه بیشتر آن فراهم آورده است. غنای موسیقی کناری متن و بسامد چشم‌گیر و هدفمند آرایه سجع در بافت خطبه بر قدرت کلام و تاثیر آن بر مخاطب نقش محوری دارد.

همچنین از خلال بررسی لایه نحوی این نتیجه حاصل شد که کثرت استفاده از جمله‌های فعلیه و فعل ماضی نمودی آشکار دارد؛ از مجموع جملات فعلیه به کار رفته در خطبه بیشتر آن‌ها به شیوه اخباری بیان شده که این امر بیانگر ارتباط نزدیک امام علیه السلام با وقایع و رخداد‌های زمان خویش است. بسامد بالای عباراتی که فعل آن‌ها معلوم است حضور ملموس فاعل را برای مخاطب ترسیم می‌کند که موجب تاثیرگذاری بیشتر کلام بر مخاطب می‌شود. این امر برای امام علیه السلام یک ویژگی سبکی محسوب می‌شود. توجه امام علیه السلام به شیوه‌های تأکیدی متنوع برای بیان مفاهیم موجود در این خطبه سخنان ایشان را به واقع‌گرایی سوق داده است که این امر نشان می‌دهد عقل و قوه تفکر در کلام حضرت علیه السلام از جایگاه ویژه برخوردار است.

از جنبه فکری نیز مضامینی که خطبه بر محور آن بنا شده است عبارتند از: علم بی‌پایان خداوند، تقوا و آثار مهم آن، فضایل و امتیازات قرآن، اهمیت اسلام و شرایط عصر جاهلیت و زمان بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. در خصوص پیوند میان سطح فکری با دیگر سطوح باید گفت که امام علیه السلام در سطح آوایی، در راستای تبلیغ و تبیین اندیشه‌های خویش، با ایجاد نوعی موسیقی زیبا و طنین‌انداز سبب تداعی معانی شده است و با برانگیختن معانی واژگان هم‌آوا به نفوذ اندیشه نهفته در متن

خطبه به ذهن مخاطب کمک می‌کند. متغیرهای نحوی به کار رفته در خطبه‌ها تابعی از نگرش امام علیه السلام در خصوص موضوع مورد بحث است و میزان قطعیت، تردید، انکار و... خود درباره مسائل مختلف را ابراز می‌کند. همچنین نگرش، دیدگاه و اندیشه خویش پیرامون مفاهیم و ارزش‌هایی که خطبه بر آن‌ها بنا شده است را به کمک مولفه‌های نحوی به خوبی القا می‌کند. مولفه‌های ادبی سبک‌سازی که در سطح ادبی مورد بررسی واقع شد نیز در القای تفکر امام و ترسیم جنبه‌های پنهان اندیشه ایشان ایفای نقش می‌کنند، به گونه‌ای که زمینه‌های فکری ایشان به کمک صناعی چون تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه در قالب تصاویری بدیع در برابر دیدگان مخاطب ترسیم می‌شود.

منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه. (۲۰۰۴)، نسخه صبحی صالح، القاهرة: دار الكتاب المصری.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۶۸م)، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۶- أزهري، محمد، (۱۹۶۷م)، *تهذيب اللغة*، تحقیق عبد السلام هارون، دار القومیة العربیة.
- ۷- أنیس، إبراهیم، (۱۹۹۷م)، *موسیقی الشعر*، چاپ هفتم، القاهرة، مکتبه الأنجلو المصریة.
- ۸- _____، (بی تا)، *الأصوات اللغویة*، مطبعة نهضة المصر.
- ۹- بحرانی، ابن میثم، (۱۳۷۰ش)، *شرح نهج البلاغه*، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و دیگران، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۱۰- بن ذریل، عدنان، (۲۰۰۶م)، *اللغة والأسلوب (مراجعة و تقديم حسن حمید)*، چاپ دوم، عمان، مجد لاوی
- ۱۱- _____، (۲۰۰۰م)، *النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق*، اتحاد الكتاب العرب، دمشق
- ۱۲- البرزی، پرویز، (۱۳۸۶ش)، *مبانی زبان شناسی متن*، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- بشر، کمال، (۱۹۹۰م)، *علم اللغة العام «الأصوات العربیة»*، مکتبه السباب.
- ۱۴- تفتازانی، (۱۴۲۸م)، *مختصر المعانی*، اسماعیلیان، ج ۲، چاپ سوم، قم.
- ۱۵- خفاجی، محمد عبد المعنم و دیگران، (۱۹۹۲م)، *الأسلوبية والبيان العربی*، الدار المصریة اللبنانیة، چاپ اول، قاهره
- ۱۶- خویی، حبیب الله، (بی تا)، *شرح نهج البلاغه*، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه، اصفهان.
- ۱۷- درویش، احمد، (بی تا)، *دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث*، دار غریب، قاهره
- ۱۸- دسوقی، عبد العلیم محمد، (بی تا)، *موروثنا البلاغی والأسلوبية الحديثه دراسة و موازنة*، داراليسر، قاهره
- ۱۹- رازی، فخر الدین، (۱۹۵۸م)، *نهاية الإيجاز فی درایه الإعجاز*، تحقیق ابراهیم السامرائی و محمد برکات، عمان: دار الفكر.
- ۲۰- الريحانی، محمد عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۹۹۸). *اتجاهات التحليل الزمني فی الدراسات اللغویة: القاهرة: دار قباء*
- ۲۱- سعدنی، مصطفی، (بی تا)، *تأویل الأسلوب - قراءه حدیثه فی النقد القديم -*، الإسکندریه، مرکز الدراسات للطباعه، منشأ المعارف.



- ۲۲- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴ش)، *کلیت سبک‌شناسی*، چاپ سوم، تهران: فردوس.
- ۲۳- علوی مقدم، مهیار، (۱۳۷۷ش)، *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*، تهران: سمت.
- ۲۴- علی‌پور، مصطفی، (۱۳۷۸ش)، *ساختار زبان شعر امروز*، تهران: نشر فردوسی.
- ۲۵- فتوحی، محمود، (۱۳۸۸)، «*سبک‌شناسی ادبی سرشت سخن ادبی، برجستگی و شخصی سازی زبان*»، فصلنامه زبان و ادبیات پارسی، شماره ۴۱
- ۲۶- (۱۳۹۱ش)، *سبک‌شناسی-نظریه‌ها*، رویکردها و روش‌ها-، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن
- ۲۷- فراهیدی، ابن احمد، (بی تا)، *کتاب العین*، تحقیق عبد الحمید هندواندی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۸- فرج، حسام احمد، (۲۰۰۷م)، *نظریه علم النص*، چاپ اول، قاهره: مکتبه الآداب
- ۲۹- فرشیدورد، خسرو، (۱۳۸۲ش)، *دستور مفصل امروز*، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- ۳۰- فضل، صلاح، (۱۹۹۶م)، *بلاغه الخطاب و علم النص*، چاپ اول، مصر: الشرکه المصریه العالمیه للنشر، لونجمان
- ۳۱- (۱۹۹۲)، *بلاغه الخطاب و علم النص*، کویت، مجموعه کتابهای فرهنگی ماهانه که توسط شورای ملی فرهنگ، هنر و ادبیات منتشر می‌شود.
- ۳۲- فلکی، محمود، (۱۳۸۰ش)، *نگاهی به شعر شاملو*، تهران: انتشارات مروارید.
- ۳۳- فیروز آبادی، (بی تا)، محمد ابن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار العلم للجميع
- ۳۴- قزوینی، جلال الدین، (۱۹۰۴م)، *التلخیص فی علوم البلاغه*، تحقیق عبد الرحمن البرقوقي، چاپ اول، القاهره: دار الفكر.
- ۳۵- ماهر، مهدی، (۱۹۸۰م)، *جرس الألفاظ و دلالتها فی البحث البلاغی و النقد عند العرب*، بغداد: دار الرشید.
- ۳۶- المسدی، عبد السلام، (۱۹۷۷)، *النقد و الحداثه*، بیروت.
- ۳۷- مغنیه، محمد جواد، (بی تا) *فی ضلال نهج البلاغه*، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه، اصفهان.
- ۳۸- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۲)، *پیام امام امیرالمؤمنین*، ج ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۹- عیاد شکری، محمد، (۱۹۸۱م)، *مدخل الی علم الأسلوب*، چاپ اول، دارالعلوم، ریاض
- ۴۰- عیاشی، منذر، (۲۰۰۲م)، *الأسلوبیة تحلیل الخطاب*، چاپ اول، مرکز إنماء الحضاری، حلب، سوریه



- ۴۱- الکوّاز، محمد کریم، (۱۳۸۶)، *الأسلوب فی الأعجاز البلاغی للقرآن الکریم*، ترجمه حسین سیدی، انتشارات سخن، تهران
- ۴۲- نغز گوی کهن، مهرداد، «*بررسی افعال وجهی هورامی*»، دوماه نامه علمی پژوهشی جستارهای زبانی، ۱۳۹۵، (دوره ۷)، شماره ۳، صص ۲۳۳-۲۴۳
- ۴۳- الهاشمی، احمد، (۱۳۷۹)، *جواهر البلاغة (فی المعانی و البیان و البديع)*، چاپ دوم، انتشارات الهام، تهران.
- 44- Palmer, F.R. (2001), mood and modality. Cambridg: .
Cambridg university press.

تحلیل گفتمان ادبی خطبه توحید (۱)

حسین چراغی‌وش* / سعیده محمودی** / سید محمود میرزایی الحسینی***
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸

چکیده:

گفتمان (discourse) به طور کلی به بافت زبان در مراحل بالاتر از جمله اطلاق می‌شود. تحلیل گفتمان، یکی از ابزارهای تحلیل متون ادبی است که ارتباط بین ساختارهای گفتمان مدار و دیدگاه‌های اجتماعی حاکم بر تولید گفتمان را بررسی می‌کند، تحلیل گفتمان ادبی به عنوان یکی از فروع تحلیل گفتمان به بررسی و نقد متون ادبی از جنبه ساختارهای زبانی و بافت متنی و هماهنگی آن‌ها با بافت موقعیتی می‌پردازد. پژوهشگران ادبیات عموماً خطبه توحید (۱) را با تمرکز بر واحدهای مستقل زبان و بدون در نظر گرفتن بافت موقعیتی ایراد خطبه بررسی نموده و به کشف ابزارهای زیباسازی این اثر ارزشمند همت گماشته‌اند. اما پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و از منظر تحلیل گفتمان ادبی به بررسی ساختارهای مختلف خطبه براساس بافت موقعیتی آن پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که متناسب با موقعیت ایراد خطبه که سرگردانی در مسائل اعتقادی، و نیاز مردم به آموزش و تبیین مسائل معرفتی برای آنها می‌باشد، ساختارهای مختلف خطبه نه به عنوان صرفاً ابزار زیباسازی متن بلکه به عنوان ابزاری درجهت آموزش مباحث پیچیده‌ی اعتقادی همچون توحید، آفرینش جهان و فرشتگان و انسان و نیز لزوم بحث نبوت و... به کار گرفته شده‌اند.

کلید واژگان:

تحلیل گفتمان، گفتمان ادبی، نهج البلاغه، خطبه توحید

*. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده علوم انسانی دانشگاه بوعلی سیناای همدان (نویسنده مسئول)

h.cheraghivash@basu.ac.ir
mahmoodi2233@gmail.com
Mirzaei.m@lu.ac.ir

** کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان
*** دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه لرستان

مقدمه

زبان‌شناسان و فلاسفه سنتی زبان و همچنین محققان ادبیات در شاخه‌های مختلف سبک‌شناسی سنتی عموماً تحلیل خویش را بر واحدهای مستقل زبان از قبیل جمله، حتی کلمات و عبارات و صناعات منفک که در خارج از موقعیت‌های خاص گفتار قرار داشتند متمرکز ساختند. (سبزیان مراد آبادی، ۱۳۸۴: ۸۴) اما سال‌هاست که تحلیل متون ادبی از بررسی‌های توصیفی عبور کرده است؛ از یک سو کلیه ساختارهای متون ادبی از جزئی‌ترین آن‌ها همچون حروف و کلمات تا واحدهای بزرگتر از جمله، همچون زبان مورد بررسی قرار گرفته و از سوی دیگر این متون به عنوان پدیده‌های زبانی که در تعامل با اجتماع هستند، بررسی می‌شوند. در این زمینه نظریات گوناگونی در تحلیل زبان و تولیدات زبانی شکل گرفت که به بررسی زبان از خلال ارتباط آن با اجتماع می‌پردازد. نظریه‌ی تحلیل گفتمان از جمله این نظریه‌ها است. (محمدی، ۱۳۸۸: ۱۲۸) برای این اصطلاح مفاهیم متعدد و متفاوتی به کار برده‌اند، گسترده‌ترین مفهوم به کار رفته، تجزیه و تحلیل کاربرد زبان است که توسط "براون و یون" دو زبان‌شناس انگلیسی در سال ۱۹۸۳ به کار رفت. (کهنمویی‌پور و همکاران، ۱۳۸۱: ۲۳۶) گفتمان ادبی به عنوان یکی از زیر شاخه‌های گفتمان در واقع ساختار زبانی معناداری است که عناصر تشکیل دهنده‌ی آن، اصوات، الفاظ، قواعد زبانی، نشانه‌های معنایی و کاربردی است. (میرزایی، ۱۳۸۴: ۴) «بحث درباره‌ی گفتمان ادبی و ارتباط آن با نقد، از ابتدای قرن بیستم در رأس تلاش‌های پژوهشگران قرار گرفت». (شرشار، ۲۰۰۶: ۲۶) تحلیل گفتمان ادبی تحلیلی است نقدی که آثار ادبی و هنری را به منظور بیان زیبایی‌ها و تصویرگری‌ها، روش‌های آن، تأثیر آن بر خواننده و برانگیختن احساس وی و همچنین میزان ابداع و نوآوری آن‌ها را از جانب ادیب و هنرمند، نقد و تحلیل می‌کند. (زارع و طوبایی، ۱۳۹۰: ۷۸) «بسیاری از گفتمان‌ها از جمله گفتمان ادبی بر این موضوع تأکید دارند که زبان تحت تأثیر احساس و ادراک ما از دنیای بیرون، به تولید منجر شده و به این ترتیب گفتار پدیدار می‌شود». (شعیری، ۱۳۸۹: ۱۹)

بیان مسأله

اختلاف گفتمان ادبی از سایر گفتمان‌ها در ویژگی‌های اسلوبی است که متکلم در گفتمان بکار می‌برد، ویژگی‌های اسلوبی که در مخاطب ایجاد واکنش می‌کند و نویسنده از قبل، این ویژگی‌ها را تعیین کرده و مخاطب را به واکنش وادار می‌دارد... به همین خاطر «ریفایتر» اعتقاد دارد که گفتمان ادبی به مرحله‌ی ادب نمی‌رسد مگر اینکه مانند قله‌ی مرتفع یا مکان بلند قدیمی باشد که ساختار آن، توجه ما را به خود جلب کند و شکل آن عقل ما را برآید». (شرشار، ۲۰۰۶: ۳۶)



خطابه به عنوان فنی قدیمی بهترین وسیله برای اقناع دیگران است، در عصر اسلامی به خاطر نیاز شدید مسلمانان به خطابه، شعر جایگاه خویش را به خطابه بخشید زیرا خطابه جهت اقناع مخاطب و انتقال افکار به او محدود به قافیه و وزن نیست که آزادی ادیب را در طرح افکارش محدود سازد، خطابه در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام به اوج خود رسید چرا که ایشان شخصاً به خطابه آن هم به بهترین شکل ممکن توجه می کرد. (الموسوی، ۲۰۰۲: ۱۴-۱۵) «این خطبه از مهمترین خطبه های نهج البلاغه است که در طلوع این کتاب بزرگ واقع شده و از نشانه های بارز حسن انتخاب «مرحوم رضی» است. این خطبه شامل يك دوره جهان بینی اسلامی است که از صفات کمال و جمال خداوند و دقایق عجیبی در این زمینه شروع می شود، سپس به مسأله آفرینش جهان به طور کلی و بعد از آن آفرینش آسمانها و زمین و آن گاه آفرینش فرشتگان، سپس آفرینش آدم علیه السلام و داستان سجود فرشتگان و مخالفت ابلیس و هبوط آدم علیه السلام به زمین می پردازد. در ادامه خطبه از بعثت پیامبران و فلسفه آن و سرانجام از بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و عظمت قرآن مجید و اهمیت سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سخن می گوید و از میان دستورهای اسلامی و به اصطلاح فروع دین، روی مسأله حج به عنوان يك فریضه عظیم الهی و فلسفه و اسرار آن انگشت می گذارد، به طوری که توجه دقیق به محتوای این خطبه می تواند يك بینش جامع و کلی نسبت به مهمترین مسائل اسلامی به ما بدهد و بسیاری از مشکلات و پیچیدگیهایی را که در این مسائل وجود دارد، حل کند. از يك نظر این خطبه به منزله فاتحة الكتاب در قرآن مجید است که فهرستی را از مجموعه مسائلی که در نهج البلاغه مطرح شده است به دست می دهد، چرا که محورهای اصلی مجموعه خطبه ها و نامه ها و کلمات قصار در این خطبه به گونه فشرده ای آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۰-۶۹).

این پژوهش در پی آن است که به روش توصیفی تحلیلی از منظر تحلیل گفتمان ادبی، با کشف ارتباط بین ابزارهای ادبی خطبه یک و بافت موقعیتی به تجزیه و تحلیل خطبه مذکور پرداخته و نشان دهد که تمامی ساختارهای متنی این خطبه، متناسب با بافت موقعیتی آن، نقش بسیار مهمی در تبیین و روشننگری، آموزش مخاطبان و راهنمایی آنها در حوزه های بنیادین داشته است.

سوال پژوهش:

۱- در گفتمان ادبی خطبه یک میزان هماهنگی بین ساختارها و سطوح مختلف ادبی متن با بافت موقعیتی متن به چه صورت می باشد؟

فرضیه پژوهش:

به نظر می آید که در خطبه یک به عنوان یک گفتمان، متناسب با موقعیت ایراد خطبه که



سرگردانی در مسائل اعتقادی، و نیاز مردم به آموزش و تبیین مسائل معرفتی برای آنها می‌باشد، ساختارهای مختلف خطبه در هماهنگی کامل با هم نه به عنوان صرفاً ابزار زیباسازی متن بلکه به عنوان ابزاری در جهت آموزش مباحث پیچیده‌ی اعتقادی همچون توحید، آفرینش جهان و فرشتگان و انسان و نیز لزوم بحث نبوت و... به کار گرفته شده‌اند.

پیشینه پژوهش:

۱. مقاله «تحلیل گفتمان ادبی خطبه جهاد» چاپ شده در شماره ۱۶ اسفند ۱۳۹۵ در مجله پژوهشنامه نهج البلاغه این پژوهش نشان می‌دهد که ساختارهای خطبه اعم از ساختار بیرونی که شامل سطح آوایی، سطح نحوی و سطح دلالی می‌باشد و ساختار درونی که شامل محتوا و عواطف گفتمان است، متناسب و منسجم با بافت موقعیتی آن یعنی کوتاهی و غفلت مخاطب در امر جهاد، در پی برانگیختن احساسات مخاطب و بیدار کردن او از خواب غفلت می‌باشد.
۲. مقاله «بررسی و تحلیل گفتمان ادبی خطبه چهارم نهج البلاغه» چاپ شده در دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های زبان عربی، دوره ۳، شماره ۵ : پژوهش حاضر نشانگر این مطلب است که موقعیت ایراد خطبه از جمله دودستگی مردم و عدم اطاعت از دستورات امام، موجب به کارگیری ساختارهای مختلف جهت بیان و تصریح حضرت به برتری و شرافت خویش نسبت به دیگران، دفاع از مقام امامت و همچنین بیان واقعیات و عدم سکوت در شرایط حاکم بر آن زمان گردیده است.
۳. مقاله «تحلیل استراتژی گفتمان ادبی خطبه شقشقیه» چاپ شده در نشریه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی دوره ۵۱ شماره ۱ با روش توصیفی تحلیلی و از منظر تحلیل گفتمان ادبی به بررسی ساختارهای مختلف خطبه شقشقیه براساس بافت موقعیتی آن پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که موقعیت ایراد خطبه از قبیل انکار شایستگی‌های حضرت، اتهام کوتاهی ایشان در امر خلافت و قیاس‌های غیر منصفانه ایشان با خلفای سه گانه باعث شده که ساختارهای مختلف خطبه نه به عنوان صرفاً ابزار زیباسازی متن بلکه به عنوان ابزاری در جهت تبیین حقایق، رفع اتهامات و قیاس‌ها، اثبات حقانیت و برتری حضرت ﷺ و نهایتاً اقناع مخاطب به خدمت گرفته شود. البته با دیدگاه‌های دیگر در حوزه تحلیل گفتمان مانند تحلیل گفتمان انتقادی خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند که با حوزه کار پژوهش حاضر متفاوت است لذا جهت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌گردد. در پایان قابل ذکر است که خطبه توحید (۱) تاکنون از منظر تحلیل گفتمان ادبی مورد بررسی قرار نگرفته است و لذا از این منظر می‌توان گفت که این پژوهش دارای نوآوری می‌باشد.

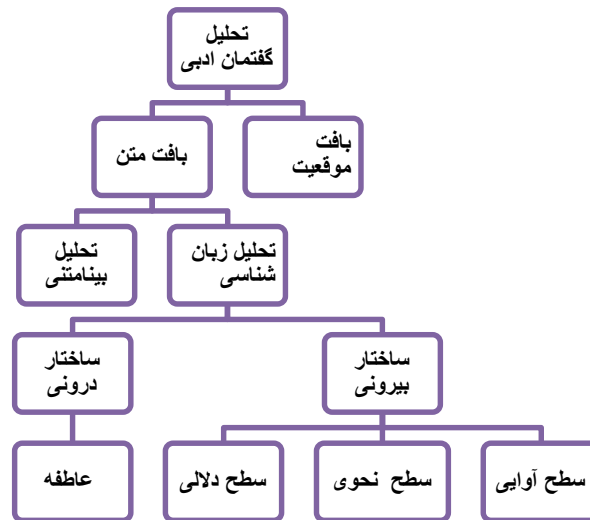
۱. تحلیل گفتمان ادبی خطبه

در این پژوهش، ابتدا به تحلیل بافت موقعیتی خطبه مذکور و سپس به تحلیل بافت متنی این خطبه می‌پردازیم، «تحلیل متن به عنوان بخشی از تحلیل گفتمان متشکل از دو بخش است: تحلیل زبان‌شناسی و تحلیل بینامتنی که این دو مکمل یکدیگرند». (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۱۷) در مرحله نخست تحلیل بافت متنی، بافت محتوایی خطبه توضیح داده می‌شود زیرا «در گفتمان جدایی بین شکل و مضمون رد می‌شود و ساختارها و اشکال زبانی در کنار هدف نویسنده مورد بررسی قرار می‌گیرند». (فضل، ۱۹۹۲: ۷۸) و سپس به تحلیل زبان‌شناسی (ساختار بیرونی و درونی) پرداخته می‌شود، در بررسی بافت ساختاری، در کنار ساختار بیرونی، ساختار درونی نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد، زیرا «هیچ‌کس نمی‌تواند منکر بعد عاطفی گفتمان شود». (شعیری، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۷)

در تحلیل بافت ساختار بیرونی، کامل‌ترین دسته‌بندی پیشنهادی در کتاب «بلاغة الخطاب و علم النص»، تألیف دکتر صلاح فضل ملاک قرار گرفته است. که عبارت است از:

- ۱: سطح آوایی، به بحث صوتی گفتمان مربوط شده و ایجاد هیجان می‌کند، ۲: سطح نحوی: در این بخش به بررسی ساختمان جمله‌ها پرداخته شده است. ۳: سطح دلالتی: این سطح معمولاً محور دسته‌بندی‌های بلاغی است که مهمترین انواع آن عبارتند از: تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه. لازم به ذکر است که صنایع بدیع معنوی همچون طباق، توریه، مبالغه و ... نیز از آن جهت که جنبه معنایی کلام، در این صنایع مد نظر است، در این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرند. (فضل، ۱۹۹۲: ۲۱۹-۲۰۹)

بعد از بررسی و تحلیل زبان‌شناسی متن، به تحلیل روابط بینامتنی پرداخته می‌شود.



۱-۱. بررسی بافت موقعیتی

جهت تحلیل گفتمان ادبی خطبه مذکور ابتدا به توضیح بافت موقعیتی خطبه پرداخته می‌شود. شاید بهترین و ساده‌ترین توصیفی که بتوان از تحلیل گفتمان کرد جنبه جامعه شناختی آن است یعنی اینکه هر گفتمانی را با توجه به موقعیت و مکان و زمانی که در آن به کار می‌رود تحلیل کنیم. (کهنمویی‌پور و همکاران، ۱۳۸۱: ۲۳۶) بافت موقعیتی یعنی اینکه یک زبان یا متن در چارچوب موقعیتی خاصی که تولید شده مدنظر قرار می‌گیرد، بافت فرهنگی، اجتماعی، سیاسی همگی در شمار بافت موقعیتی هستند. (فتوحی رود معجنی، ۱۳۹۱: ۶۱) در زمینه تعیین بافت موقعیت، توجه به عناصری خاص که جزء مؤلفه‌های اصلی تعیین بافت هستند کاملاً ضروری است. «عنصر شخصی یعنی فرستنده و گیرنده پیام، ارتباط بین دو طرف گفتمان و همچنین زمان، مکان و شرایط حاکم از جمله شرایط اجتماعی، سیاسی یا فرهنگی از مهم‌ترین عناصر بافت به حساب می‌آیند». (الشهری، ۲۰۰۴: ۴۵) این عوامل هر کدام به نوبه خود بر اسلوب سخن در گفتمان و نحوه انتقال مطالب به مخاطب تأثیرگذار هستند و تغییر در هر یک از این عوامل موجب تغییر در گفتمان می‌شود. در مورد زمان ایراد این خطبه اینچنین آمده: «شیخ کلینی در اصول کافی، ج ۱، کتاب التوحید، ذیل حدیث ۳۴۰ می‌گوید: «امیر المؤمنین مردم را برای بار دوم به جنگ با معاویه فرا خواند، چون مردم گرد آمدند برخاسته فرمود: ...» و چون امیر المؤمنین از اعلام نتیجه حکمیت تا رمضان سال ۴۰ مردم را برای بازگشت به صفین فرا می‌خوانده است، می‌توان تاریخ بیان همه، یا قسمتی از این خطبه را، میان رمضان سال ۳۸ تا رمضان سال ۴۰ دانست. (طالقانی، ۱۳۷۴: ۸۷) در ترجمه استاد شهیدی نیز این امر تأیید شده است: «این خطبه به احتمال قوی در فاصله سال‌های (۳۸-۴۰) هجری قمری در کوفه ایراد شده است، کوفه در آن سال‌ها مرکز برخورد کلام‌های گوناگون زرتشتی، مانوی و یهودی بوده است، امام علی (ع) ضمن این خطبه، غیر مستقیم بطلان آن عقاید را در مسأله خلقت جهان اعلام می‌دارد». (شهیدی، ۱۳۸۷: ۴۴۸) لذا می‌توان گفت با توجه به وضعیت اجتماعی کوفه در آن زمان، بعضی از مسلمانان، در اثر تبلیغات گروه‌های مختلف، در زمینه اعتقادی و مبانی اصولی، دچار شبهه و سرگردانی بودند، از این رو بافت موقعیتی خطبه، ضرورت تبیین و روشنگری، آموزش مخاطب و راهنمایی آن‌ها در حوزه‌های بنیادین اشاره شده را به دنبال داشته است.

۱-۲. بررسی بافت متنی

در این بخش، ابتدا بافت محتوایی و سپس بافت ساختاری و روابط بینامتنی بررسی می‌شود.

۱-۲-۱. بررسی بافت محتوایی

مسائل مطرح شده در خطبه عبارت‌اند از: ستایش خداوند و عجز انسان از شناخت ذات خداوند، معرفی دین و راه‌های خدانشناسی، خلقت فرشتگان و انسان، ذکر داستان حضرت آدم علیه السلام، فلسفه بعثت پیامبران و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همچنین ضرورت امامت و ویژگی‌های قرآن و احکام اسلامی و فلسفه حج.

۱-۲-۲. بررسی بافت ساختاری

بافت ساختاری به دو بخش ساختار بیرونی و درونی تقسیم می‌شود.

۱-۲-۲-۱. بررسی ساختار بیرونی

در این بخش، سطح آوایی و سپس سطح نحوی و دلالتی از منظر تحلیل گفتمان ادبی تحلیل می‌شود.

۱-۲-۲-۱-۱. سطح آوایی

در تحلیل گفتمان ادبی، تحلیل آوایی، از اهمیت خاصی برخوردار است و متناسب با موقعیت، در انسجام ساختار کلی متن و در نتیجه انتقال معانی مورد نظر به مخاطب کارکرد مهمی دارد و از دیگر سو در تحقق هدف اصلی گفتمان یعنی اثرگذاری بر مخاطب نیز بسیار مثرثمر خواهد بود. «ابزارهای صوتی در گفتمان ادبی با تأثیرگذاری بر احساسات گیرنده، کارکرد موسیقی را مشخص می‌کنند، فرستنده باید مخارج کلامش را بر حسب مقاصدش رعایت کند». (الشهری، ۲۰۰۳: ۱۷۹-۱۷۷) طرح مسائل عقیدتی در قالب قیاس‌ها و سختی درک علوم مختلف مربوط به آفرینش جهان و فرشتگان، ممکن است موجب خستگی و انزجار مخاطب شود، لذا موسیقی به عنوان یک استراتژی و یک ضرورت موقعیتی جهت جذب مخاطب، تشویق او به دنبال کردن مطالب، انتقال معانی و در نتیجه آموزش و ارشاد او، در سطح وسیعی از گفتمان مذکور کاربرد دارد. موسیقی در این خطبه در اشکال مختلفی دیده می‌شود آوای ناشی از سجع، آوای ناشی از تکرار.

الف: آوای ناشی از سجع

سجع از جمله عوامل موسیقی‌ساز در این گفتمان است «سجع آن است که کلمات آخر فاصله‌ها در نثر در حرف آخر با هم موافق باشند و این معنای سخن سکاکی است که گفت سجع در نثر همچون قافیه در شعر است. یا اینکه افزون بر حرف روی در وزن هم یکسان باشند یا اینکه تنها در وزن باشند که بر این اساس یا مطرف است یا ترصیع یا متوازی و یا متوازن و یا مشطر». (القزوینی، بی‌تا: ۳۹۷) «خطبه‌های علمی امام علیه السلام که در آن از هستی و پیدایش آن، از توحید و نعمت‌های





خداوند در زمین و آسمان سخن گفته شده نوعی آرامش و هماهنگی دارد که موقعیت مخاطب آن را اقتضا کرده است». (الموسوی، ۲۰۰۲: ۴۶) بنابراین موقعیت استدلالی و علمی خطبه، نوعی موسیقی آرام و هماهنگ را می‌طلبد که به‌نظر می‌رسد سجع متوازن و متوازی به خاطر وجود وزن ذاتی که در ساختار آن‌ها وجود دارد، در ایجاد این موسیقی نقش به‌سزایی داشته‌اند.

۱. **سجع متوازن:** سجعی که دو فاصله آن، تنها در وزن یکسان باشند. (الزركشي، ۱۹۸۴، ج ۱:

(۷۶)

تقریباً ۲۱ نمونه سجع متوازن در اوزان مختلف در گفتمان امام (ع) وجود دارد به عنوان نمونه:

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يَحْصِي نِعْمَاءُهُ الْعَادُونَ حَتَّى عِبَّ عِبَادُهُ وَرَمَى بِالزُّبُرِ زَكَاةً لَا يُغْنَاهُمْ نَوْمُ الْعِيُونِ وَلَا سَهْوُ الْعُقُولِ الثَّابِتَةِ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاهُمْ وَآتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُواهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ عَلَى ذَلِكَ نَسَلَتِ الْقُرُونُ وَمَصَّتِ الدُّهُورُ).

باید دقت داشت که «کلام مسجوع به خاطر آهنگ و موسیقی که دارد نسبت به کلام خالی از سجع که در معرض نابودی و فراموشی است از ثبات و بقاء و حفظ بیشتری برخوردار است». (النوری و حسن یاسین، ۲۰۰۳: ۲۳۶) «وَمِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاهُمْ وَالْحَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَزْكَاهُمْ وَالْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعُرْشِ أَكْثَاهُمْ» آن زمان در بحث خلقت فرشتگان عقاید مختلفی وجود داشت، توضیح مطالب فوق در فضایی کاملاً موزون که ناشی از تکرار سجع متوازن است انجام شده تا معنای مورد نظر که صحیح‌ترین و کامل‌ترین نظر نیز می‌باشد به خوبی در ذهن مخاطب، تثبیت شود، از طرفی همانگونه که ملاحظه می‌شود این بخش از گفتمان امام عليه السلام «در بردارنده علوم مربوط به پدیده‌های نامرئی یعنی فرشتگان است، شاید از آنجا که درک این علوم همواره برای مردم دشوار است، گویی موسیقی ناشی از تکرار سجع متوازن، یادگیری و یادمانی این مطالب را راحت‌تر ساخته، در واقع موسیقی به عنوان ابزاری است که جهت درک بهتر و راحت‌تر مطالب فوق به خدمت گرفته شده است. یا به عنوان نمونه در ابتدای خطبه که از عجز و ناتوانی انسان‌ها از شناخت ذات خداوند متعال سخن به‌میان می‌آید از قالب سجع متوازن بیشتر استفاده شده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يَحْصِي نِعْمَاءُهُ الْعَادُونَ الَّذِي لَا يَذْكُرُهُ بَعْدَ الْهَمِّ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ». ابن میثم در شرح این عبارت می‌نویسد: «امام عليه السلام در این بخش، ابتدا صفات سلبی را بیان کرده و آن‌ها را بر صفات ثبوتی خداوند مقدم داشته است زیرا در نزد عقلاء، توحید خداوند تحقق نمی‌یابد مگر با پیراستن صفات سلبیه از ایشان». (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰۹)

در این بخش، مسأله توحید، از طریق نفی بعضی صفات از ذات خداوند توضیح داده شده، در واقع عدم امکان ستایش خداوند و عدم امکان شمارش نعمتهای او، عدم شمارش نعمتهای او و همچنین عدم درک و شناخت ذات خداوند همگی دال بر وحدانیت خداوند متعال است، لذا سجع متوازن با ایجاد فضایی آهنگین به تثبیت این صفات در ذهن مخاطب کمک می‌کند، این صفات آنچنان در ذهن مخاطب جای می‌گیرد که امکان فراموشی آن بسیار اندک است.

۲. **سجع متوازی:** «سجع متوازی آن است که فاصله‌های جمله‌های آن در تعداد حروف و وزن و

روی با هم موافق باشند». (شیخ امین، ۱۹۹۱: ۱۲۷) (القرزونی، بی تا، ۳۹۸)

تقریباً ۲۵ نمونه سجع متوازی در اوزان مختلف در گفتمان امام علیه السلام یافت می‌شود که به چند نمونه اشاره می‌شود (فَأَجْرِي فِيهَا مَاءٌ مُتَلَاظِمًا يُبَارِهُ مَرَّ كَمَا زَخَّارُهُ حَمَلُهُ عَلَى مَثَنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ وَالزَّرْعِ الْعَاصِفَةِ ثُمَّ زَيْنًا بَيْنَهُ الْكَوَاكِبُ وَضِيَاءُ الثَّوَابِ فَرَقَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِحٍ وَجَوْ مُنْفَتِحٍ وَلَمْ يَخْلِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الصَّلَاةِ وَأَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ الَّتِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مُحَدَّدٌ وَلَا نَعْتُ مُوجُودٌ بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ.) (تقریباً غالب سجع‌های متوازی موجود در گفتمان امام علیه السلام در بخش آفرینش جهان هستی به کار برده شده است، به نظر می‌رسد امام علیه السلام در این بخش از گفتمان خویش با در نظر گرفتن عقاید مختلفی که آن زمان درباره اصل آفرینش وجود داشت که «غالب این نظریه‌ها نیز بر اساس شک و گمان و خیال بود». (مغنیه، ۳۵۸، ج ۱: ۳۱) به توضیح آفرینش و ایجاد جهان می‌پردازد، نعمت‌های مختلف خداوند را به مخاطب یاد آور می‌شود تا انسان متوجه نعمت‌های خدا شده و به ستایش خداوند بپردازد، کاربرد انبوه سجع در این قسمت با ایجاد آهنگی زیبا، مخاطب را به شنیدن مطالب فوق تشویق می‌کند و از طرف دیگر یادآوری این نعمت‌ها در فضایی موزون، باعث می‌شود که مخاطب سخنان فوق را راحت‌تر در ذهن خویش جای داده و آن‌ها را بپذیرد.

ب: آوای ناشی از تکرار حروف:

در بافت خطبه شاهد نوعی دیگری از موسیقی هستیم که از تکرار بعضی حروف تشکیل می‌شود، گویی متناسب با موقعیت خطبه و با شناخت کامل خصوصیات این حروف، از این خصوصیات در جهت انتقال بهتر مقاصد استفاده شده است، ارتباط بین خصوصیات حروف و معانی، ارتباط میان دال و مدلول می‌باشد به گونه‌ای که مخاطب با شنیدن بعضی اصوات به معنای مورد نظر دست پیدا می‌کند و این ارتباط، در تفهیم مطالب بسیار مفید است، صلاح فضل در این رابطه می‌گوید: «انتشار مجموعه‌ای از اصوات تکراری در بافت گفتمان، به خاطر به حرکت درآوردن انرژی



درونی اصوات و شکافتن قدرت فراوان آن‌ها می‌باشد». (فضل، ۱۹۹۲: ۲۱۱).

به عنوان نمونه در عبارت «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً بِلَا رُؤْيَا أَجَالَهَا وَلَا تَجَرِبَةً اسْتَفَادَهَا وَلَا حَرَكَهً أَحَدَتْهَا وَلَا هَمَامَةً نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا أَحَالُ الْأَشْيَاءِ لَا وَقَاتَهَا وَلَا مَبْنِينَ مُخْتَلِفَاتِهَا وَعَزَّزَ غَزَائِزَهَا وَالْزَمَهَا أَشْبَاحَهَا عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَانْتِهَائِهَا عَارِفًا بِقُرَائِنِهَا وَأَخْبَائِهَا» (افربنش جهان به قدرت خداوند متعال نسبت داده می‌شود که چگونگی بیان این امر، در قالب مدح است). (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۳) در واقع امام علیه السلام در این عبارات «خواسته که عظمت خداوند و شگفتی آفرینش را به مخاطب خاطر نشان کند که چگونه خداوند مخلوقی شگفت انگیز که ماندنی ندارد را خلق نموده است». (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴) خلاصه بخش پایانی گفتمان آن است که «خداوند به تمام معلومات کلی و جزئی آگاه بوده است». (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۳۷) در بخش اول از قدرت نامحدود خداوند و در بخش دوم از علم نامحدود او به اشیاء سخن گفته شده است، «صوت (الف) خاصیت امتداد زمان و مکان دارد». (عباس، ۱۹۹۸: ۹۵). تکرار صوت «الف» (۳۶ مرتبه در هر دو پاراگراف) در این فراز از خطبه امام علیه السلام کاملاً آشکار است، در واقع از این ویژگی در جهت توصیف ستایش خداوند استفاده شده تکرار این صوت در این بخش از گفتمان امام علیه السلام فضایی گسترده را فراهم آورده که از آن در جهت توصیف قدرت و علم نامحدود خداوند و در نتیجه ستایش او استفاده شده است.

در بخش دیگری از گفتمان مذکور، توسط عبارت «وَأَجْرَى فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا وَقَمَرًا مُنِيرًا فِي فَلَكٍ دَائِرٍ وَسَفَافٍ سَائِرٍ وَرَقِيمٍ مَائِرٍ» به گوشه‌هایی از لطف و رحمت خداوند در حق بندگان اشاره می‌شود که ابن میثم آن را اینگونه تشریح می‌کند: «اگر افلاک ساکن بودند اثر ستارگان در جایگاه معینی بیش از اندازه بود، استعدادها از میان می‌رفت و بعضی از مکان‌ها از اثر و فایده محروم می‌ماندند.» (همان: ۱۵۲) در این پاراگراف به دو نمونه از رحمت خداوند در حق بندگان اشاره شده است: یکی، انتشار نور و دیگری حرکت افلاک، تکرار صوت «راء» در این الفاظ در انتقال معنی انتشار و حرکت مؤثر بوده است، «زیرا که این صوت بر انتشار یک صفت اشاره می‌کند». (عباس، ۱۹۹۸: ۹۳) و گاهی اوقات نیز بر معنای «تحرك و تکرار دلالت دارد». (همان: ۸۴) در واقع در این متن جهت نشان دادن این دو رحمت بزرگ که در زندگی مخلوقات از جایگاه بسیار والایی نیز برخوردار است از صوت راء به صورت مکرر استفاده شده است، به گونه‌ای که خصوصیت این صوت در انتقال این معانی سودمند بوده و معانی مورد نظر را به بهترین شکل به مخاطب انتقال می‌دهد. نمونه‌های دیگری از این کارکردهای موسیقایی در این خطبه وجود دارد که به دلیل محدودیت مجال این مقاله از آن صرف نظر می‌کنیم.

نحو را اینگونه تعریف کرده‌اند «نحو در ساده‌ترین شکلش علمی است که ساختار و ترکیب‌های زبان و امکان استفاده صحیح زبان را در اختیار زبان‌شناس قرار می‌دهد». (جبر، ۱۹۹۸: ۷) ابزار نحوی همچون تقدیم و تأخیر، توازن و تکرار با توجه به هدف خطبه به عنوان ابزاری در جهت آموزش مطالب، گزینش شده‌اند.

الف: تقدیم و تأخیر

از جمله ابزار نحوی که در گفتمان حضرت علیه السلام مورد تحلیل قرار می‌گیرد تقدیم و تأخیر است که «جابجایی مکان کلمات را تقدیم و تأخیر می‌گویند». (فضل، ۱۹۹۲: ۲۱۴) این جابجایی کلمات کاملاً برنامه‌ریزی شده می‌باشد. هدف تقدیم و تأخیر «قدرت بخشیدن به معنا، روشنی بیان و زیبایی عبارت می‌باشد». (محمود المسیری، ۲۰۰۵: ۴۳) بررسی این عنصر نحوی نشان می‌دهد که این تغییر در محور هم‌نشینی در گفتمان امام علیه السلام جابجایی در چینش معمول کلمات، در راستای آموزش و تبیین بهتر مطلبی خاص بوده و با قدرت بخشیدن به معنا هرگونه تردید را درباره اهمیت شیء مقدم از بین می‌برد. انواع تقدیم در گفتمان امام علیه السلام :

۱. تقدیم ارکان اصلی جمله بر هم: (منظور از ارکان اصلی، فاعل، فعل، مبتدا، خبر می‌باشد).

یکی از انواع تقدیم ارکان اصلی جمله بر هم تقدیم مسند بر مسندالیه می‌باشد که نمونه این تقدیم در گفتمان حضرت علیه السلام در عبارت زیر مشاهده می‌شود: **مِنْهُمْ سُبُودٌ لَا يَرْكَعُونَ وَرُكُوعٌ لَا يَتُصَبُّونَ... وَمِنْهُمْ أَمَنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ وَالسَّيْنَةُ إِلَى رَسُولِهِ... مِنْهُمْ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ وَالسَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جَنَانِهِ**، در این عبارات به توصیف عالم فرشتگان پرداخته شده و بیان می‌دارد که: «هر یک از انواع فرشتگان دارای مرتبه مشخصی از کمال، علم و قدرت هستند که به آن درجات اختصاص یافته‌اند و از حالتی که دارند تغییر وضع نمی‌دهند». (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۱) گویی هر یک از فرشتگان به کار خاصی مشغول بوده و هرگز از آن رویگردان نمی‌شوند، به طوری که این اعمال منحصر به این فرشتگان است، در این بخش از گفتمان امام علیه السلام برای نشان دادن اختصاص این اعمال به فرشتگان از صنعت تقدیم استفاده شده است، زیرا: «یکی از اغراض تقدیم مسند بر مسندالیه حصر مسندالیه بر مسند می‌باشد». (الهامی، ۱۳۸۳: ۱۵۶) این روش به خاطر برخورداری از قدرت بیانی و تأکید معنایی، به مخاطب می‌فهماند که این فرشتگان وظیفه‌ای جز این کار نداشته و تنها برای انجام آن آفریده شده‌اند.

۲. تقدیم معمول‌های زائد (غیر رکن) بر ارکان اصلی

یکی از حوزه‌های تقدیم معمول‌های زائد و غیر رکن بر ارکان اصلی، تقدیم مفعول بر مسندالیه (فاعل) است مانند عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يَحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ» که در ابتدای گفتمان حضرت علیه السلام به آن اشاره شده، «تقدیم مفعول بر فاعل زمانی انجام می‌شود که هدف شناساندن وقوع فعل بر مفعول باشد نه فاعل». (محمود المسیری، ۲۰۰۵: ۷۷) هدف امام علیه السلام از بیان این عبارات، توضیح مسأله توحید با تأکید بر ناتوانی انسان‌ها در زمینه ستایش خداوند، شمارش نعمت‌های او و ادای حق او می‌باشد، انسان‌ها در هر درجه‌ای از قدرت هم که باشند از انجام این امور به نحوی که شایسته ذات خداوند باشد، عاجز می‌باشند و این‌ها همگی دال بر وحدانیت خداوند متعال است.

تقدیم ظرف بر مسند نیز حوزه دیگری از تقدیم معمول‌های غیر رکن بر ارکان اصلی است که یکی از انگیزه‌های این تقدیم: «قرارگرفتن آن شیء مقدم در موقعیت انکار است». (الهاشمی، ۱۳۸۳: ۱۷۹) مانند عبارت «جَعَلَ سُفْلَاهُمْ مَوْجًا مَكْفُوفًا وَعُلْيَاهُمْ سَفًّا مَحْفُوظًا وَتَكَا مَرْفُوعًا بِغَيْرِ عَمَدٍ يَدْعُمُهَا وَلَا دَسَارٍ يَنْظُمُهَا» شاید احتمال این وجود داشته باشد که مخاطب با شنیدن عبارات فوق و مقایسه کردن بین صنع خداوند و ساختمان‌سازی انسان، در نتیجه خارق العاده بودن صنع خداوند این آفرینش را انکار کرده یا در آن شک کند، در نتیجه با مقدم آوردن ظروف، آن حالت شک و تردید از میان می‌رود.

نوع دیگری از این نوع تقدیم‌ها، تقدیم ظرف بر مسندالیه می‌باشد، مانند عبارت «تَاكِسَةُ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ مُتَلَفَعُونَ مَحْتَهُ بِأَجْنَحَتِهِمْ» گاهی اوقات نیز همچون نمونه فوق، «تقدیم ظرف بر مسندالیه به خاطر تخصیص می‌باشد». (همان: ۱۷۹) بعد از ذکر اوصاف و ویژگی‌های فرشتگان و اشاره به قدرت عظیم ایشان در نگه‌داری آسمان‌ها، زمین و عرش خداوند، با مقدم آوردن ظروف «دُونَهُ وَتَحْتَهُ» بر مسندالیه، معنای خضوع و خشوع اختصاصی ایشان در مقابل خداوند به مخاطب نشان داده می‌شود.

۳. تقدیم معنوی

زرکشی این نوع تقدیم را اینگونه معرفی می‌کند: «تقدیم معنوی عبارت است از آنچه که مقدم می‌شود و معنای آن نیز با آن مقدم می‌شود». (الزرکشی، ۱۹۸۴، ج ۳: ۲۳۸) او در ادامه می‌گوید: «از جمله عادت فصیحان عرب آن است که هرگاه بخواهد درباره چیزی خبری بدهد و حکمی را



صادر بکند که شیء دیگری با او در آن حکم شریک باشد با «واو» که مقتضای عطف است آن‌ها را به هم ربط می‌دهد و از شیء مهم‌تر و برتر شروع می‌کند این کار به خاطر بزرگداشت و توجه به شیء مقدم می‌باشد». (همان: ۲۳۵) در عبارت «وَأَجْزَىٰ فِيهَا سِرَاجًا مُّسْتَطِيرًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا» علت تقدم واژه «سِرَاجًا» بر «قَمَرًا» تقدیم و برتری خورشید بر ماه می‌باشد، در این بخش به هنگام توصیف آسمان به عنوان یکی از راه‌های خداشناسی، از میان اجرام آسمانی به خورشید و ماه اشاره شده، و از این میان خورشید به خاطر برتر بودنش بر ماه مقدم شده است. شاید به خاطر اینکه ماه نیز روشنایی خویش را از خورشید می‌گیرد و همچنین نقش حیاتی خورشید به نسبت دیگر ستارگان در زندگی موجودات غیر قابل انکار می‌باشد، لذا گویی مقدم داشتن شیء برتر در واقع دلیل محکمی است که مخاطب را در زمینه ادعای مذکور (خداشناسی) به یقین می‌رساند.

در بخشی از گفتمان امام علیه السلام که سخن از نشانه‌های قدرت خداوند است شاهد چندین نمونه تقدیم معنوی هستیم «مَنْ سَقَفَ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٌ وَهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٌ وَمَعَايِشٌ تُحْيِيهِمْ وَأَجَالٌ تُفْنِيهِمْ وَأَوْصَابٌ تُهْرِمُهُمْ وَأَحْدَاثٌ تَتَابَعُ عَلَيْهِمْ» در این بخش، آسمان به عنوان اولین نشانه قدرت خداوند بر زمین مقدم شده است که علت این تقدم، «برتری آسمان بر زمین است». (همان: ۲۵۷) اما علت مقدم شدن آسمان و زمین بر دیگر آیات قدرت خداوند که در این جمله به آن اشاره شده است «برتری و ترجیح کلمه مفرد بر جمع می‌باشد». (همان: ۲۷۱) لذا «سَقَفٌ وَهَادٍ» در ابتدای جمله قرار گرفته و بقیه کلمات «مَعَايِشٌ، أَجَالٌ، أَوْصَابٌ وَأَحْدَاثٌ» به آن دو معطوف شده‌اند، در این بخش از گفتمان امام علیه السلام باچینش کلمات در نظامی خاص، برای مخاطب مجموعه‌ای از دلایل خداشناسی ارائه شده، شروع سخن با دلیل محکم‌تر و مهم‌تر مسلماً در آموزش مخاطب، پذیرش ادعای مطرح شده از جانب او سودمند می‌باشد.

ب: توازن

از جمله مهم‌ترین ابزارهای نحوی که در این گفتمان به میزان وسیعی به چشم می‌خورد توازن نحوی می‌باشد « که همان تقسیم جمله به عناصر مشابه از نظر طول، آهنگ، و ساختار نحوی می‌باشد، به گونه‌ای که عناصر همانند در گفتمان در جایگاه‌های رو در رو قرار می‌گیرند. » (فضل، ۱۹۹۲: ۲۱۵) این توازن نحوی باعث ایجاد نوعی توازن و هماهنگی در متن خطبه شده و در قالب این نظام کاملاً متوازن مسائلی همچون برهان، قیاس‌ها، احکام، علوم مربوط به فرشتگان و مسائل مربوط به آفرینش و ... به مخاطب آموزش داده شده است. «در توازن نحوی واحدهای ساختاری به واسطه قرار گرفتن در یک رابطه تکرار همخوان یا همساز، برجستگی خاصی پیدا می‌کند، توازن



نحوی یکی از اشکال مهم انسجام نحوی است». (بهنام، ۱۳۸۱: ۶۵)

امام علیه السلام در بخشی از گفتمان خویش که درباره دین و شناخت خداوند متعال سخن می‌گوید و از علوم مختلف الهی در حد فهم مخاطب پرده بر می‌دارد این چنین می‌فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُجَّانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَّاهَ وَمَنْ نَّاهَ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهِلَهُ وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَلَّهَ وَمَنْ حَلَّهَ فَقَدْ عَلَّهَ، علامه خوئی درباره این بخش می‌نویسد: «این بخش از خطبه با وجود خلاصه بودنش دربردارنده اکثر علوم الهی همراه با برهان‌های نورانی می‌باشد، به همین خاطر صاحبان اندیشه از درک معنایش سرگردان می‌شوند». (خوئی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۳۲۰) همانگونه که مشاهده می‌شود یک ساختار نحوی ثابت (اسم شرط + فعل شرط + جواب شرط) در تمامی جملات به صورت یکنواخت تکرار و جمله جواب شرط هر جمله به عنوان جمله شرطی در جملات ما بعد تکرار شده است که این موضوع نیز باعث شده توازن جملات و در نتیجه انسجام متن بیشتر شود، نکته جالب توجه اینکه امام علیه السلام در این بخش ترکیب گفتمان خویش را بر اساس اسلوب انشائی بنا نهاده که احتمال صدق و کذب در آن وجود ندارد این اسلوب به مخاطب می‌فهماند که جای هیچ گونه انکار یا تردید در مسائل فوق وجود ندارد، از سوی دیگر «توازن با توسل به شباهت‌ها، مخاطب را نه فقط با پیام متن همگام پیش می‌برد بلکه آنچه را هنوز به واژه نیامده است به ذهن متبادر می‌کند، بنابراین کارکرد توازن با یادمانی پیام و با تأکید بلاغی مرتبط است». (بهنام، ۱۳۸۱: ۶۶) گویی مخاطب در این ساختار نحوی مشابه با تکیه بر ساختار چینش جمله اول با شنیدن یک کلمه از جمله دوم قادر خواهد بود بقیه عناصر جمله را حدس بزند که این خود در خاطرپذیری مطلب مؤثر می‌باشد.

د: تکرار

ذکر دو یا چندباره یک لفظ را تکرار گویند. اگر کلام جهت تأکید یا تثبیت معنایی خاص تکرار شود سودمند است و در غیر این صورت غیر مفید می‌باشد. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۴) صنعت تکرار در خطبه به دو شکل است: تکرار خود واژه، تکرار مصدر بعد از فعل.

۱. تکرار واژه

در این خطبه مواردی از تکرار واژگانی دیده می‌شود که به عنوان نمونه می‌توان به عبارت زیر اشاره کرد: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، از جمله این موارد است، این بخش از گفتمان امام علیه السلام دربردارنده اکثر

علوم الهی همراه با برهان می‌باشد، زرکشی اعتقاد دارد که «از جمله دلایل تکرار در سخن، وجود متعلقات زیاد در کلام می‌باشد». (الزرکشی، ۱۹۸۴، ج ۳: ۱۸) به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت مباحث مطرح شده، صنعت تکرار در این بخش از گفتمان امام علیه السلام یک ضرورت به حساب می‌آید، در این بخش اگر به جای تکرار واژه‌ها از ضمیر استفاده می‌شد ممکن بود مخاطب به دلیل تعدد ضمایر در یافتن مرجع ضمیر دچار مشکل شده و در نتیجه معنا پوشیده می‌ماند، بنابراین تکرار در این قسمت مانع از ایجاد ابهام در سطح متن شده و معانی مورد نظر را در اعماق ذهن مخاطب استوارتر نموده است.

۲. تکرار مصدر بعد از فعل

تکرار مصدر بعد از فعل، شکل دیگری از انواع تکرار است، «این تکرار جهت تأکید می‌باشد و این مصدر در عوض تکرار مجدد فعل می‌آید و توهم را از سخن دور می‌کند». (همان، ج ۲/ ۳۹۲-۳۹۱) در این بخش با در نظر گرفتن این ویژگی تکرار، به تحلیل چند نمونه پرداخته می‌شود. عبارت «أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً وَابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً بِلَا رُويَةَ أَجَالَهَا وَلَا تَجَرِيَةَ اسْتَفَادَهَا وَلَا حَرَكَةَ أَخَذَهَا وَلَا هَمَامَةَ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا» از جمله این موارد است، در کتاب «لسان العرب» ذیل واژه مذکور اینچنین آمده است: «إِنْشَاءٌ» به معنای «إِبْتِدَاءٌ» است و آن ایجاد می‌کند که قبل از آن سابقه ایجاد نبوده است». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۷) آفرینش جهان به عنوان اولین راه خداشناسی است که امام علیه السلام در گفتمان خویش به آن اشاره می‌فرماید، آفرینشی در نهایت شکوه و قدرت، شاید این آفرینش از آن جهت که نظیری نداشته در نتیجه قیاس بین آفرینش خداوند و ساخت و ساز انسانی مورد تردید مخاطب قرار بگیرد، لذا این آفرینش از طریق تکرار مصادر، مورد تأکید قرار گرفته است، این مصادر همان مفعول مطلق تأکیدی هستند که جهت تأکید مجدد معنا با آوردن آنها، دوباره این معنای خلفت، مورد تأکید قرار می‌گیرد.

یا در عبارت «فَخَصَّصَتْهُ مَخْصَصَ السَّقَاءِ وَعَصَفَتْ بِهِ عَصْفَهَا بِالْقَصَاءِ» منظور از «مَخْصَصَ السَّقَاءِ» تکان دادن مشکمی که در آن ماست باشد تا کره آن خارج شود و «عَصَفَهَا بِالْقَصَاءِ» تکان دادن بسیار شدید است چون وزیدن در فضا به خاطر عدم وجود مانع شدت بیشتری دارد». (انصاریان، ۱۳۶۶: ۳۷-۳۶) در توصیف شدت جریان باد و آب از افعال «مَخْصَصَ-عَصَفَ» استفاده شده، این مصادر همان مفعول مطلق نوعی هستند که با توضیح نوع فعل و ایجاد یک تصویر ادبی، معنا را مورد تأکید قرار داده و در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند. با آوردن این مصادر، دوباره این معنای شدت مورد تأکید قرار می‌گیرد، شاید تصور این حد از شدت، برای مخاطب عجیب و حتی باور نکردنی باشد، لذا تکرار، هرگونه تردید احتمالی را از بین می‌برد.

۱-۲-۲-۳. سطح دلالی

اشکال دلالی (استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه)، محور دسته‌بندی‌های بلاغی هستند که در نقد و زبان‌شناسی جدید از ارزش ادبی والایی برخوردارند... بعضی اشکال بلاغی دیگر نیز همچون توریه، طباق، مقابله ... (یعنی همان صنایع بدیع معنوی) در چارچوب سطوح دلالی وارد می‌شوند. (فضل، ۱۹۹۲: ۲۱۹-۲۱۵)

الف: تصویرپردازی

بخش اول سطح دلالی همان تصاویر بلاغی است که «از جمله ابزارهای ادبی است که ادیب از طریق آن تلاش می‌کند اندیشه و احساس خود را به مخاطب انتقال دهد، انواع تصاویر بلاغی عبارتند از: استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه». (الجهنی، ۱۴۲۵: ۴۷) تصویرپردازی در گفتمان امام علیه السلام به جنبه زیباسازی متن محدود نمی‌شود، کاربرد عالمانه و ادیبانه تصاویر با انتقال معنایی خاص، روند یادگیری و درک مطالب را راحت‌تر کرده است.

۱. تشبیه

این صنعت در گفتمان حضرت علیه السلام با هدف توصیف دقیق بعضی صحنه‌ها و تفهیم آن به مخاطب به خدمت گرفته شده است. تشبیه «قرار دادن همانندی بین دو یا چند چیز می‌باشد که در یک یا چند صفت مشترک باشند». (الزركشي، ۱۹۸۴، ج ۳: ۴۱۴) او در ادامه می‌گوید «بالاترین و مبالغه‌آمیزترین مراتب تشبیه آن است که در آن وجه شبه و ادات تشبیه حذف شود». (همان: ۴۲۴) عبارت «يُرْدُونَهُ وَرُودُ الْأَنْعَامِ وَيَأْهُونَ إِلَيْهِ وَلَوْهُ الْحَمَامُ» در تشویق حاجیان به انجام مناسک حج است، ورود حاجیان به کعبه و پیشی گرفتن ایشان از هم، چون ورود شتران تشنه به آب است که از هم سبقت می‌گیرند و اشتیاق ایشان به اشتیاق کبوتران ساکن حرم تشبیه شده که شیفته حرم هستند و در نهایت طواف ایشان به طواف فرشتگانی که بر گرد عرش خداوند می‌گردند مانند شده است، در واقع ادعای اتحاد و همسانی مشبه و مشبه‌به در تشبیه بلیغ به بهترین شکل موجود تصویری از شیفتگی و عبودیت و خضوع حاجیان را به تصویر کشیده است.

۲. استعاره

کاربرد لفظ در غیر معنای اصلی خویش را استعاره گویند، این کاربرد بنابر علاقه مشابهت بین معنای اصلی و وضعی و همراه با قرینه‌ای است که مانع از اراده معنای اصلی می‌شود. (فاضلی، ۱۳۸۸: ۲۰۴) استعاره در بخش‌های مختلف گفتمان حضرت علیه السلام با تفسیر بعضی عبارات و همچنین ایجاد فضایی خیال‌انگیز به عنوان جانشین‌هایی مناسب در راستای انسجام کلی متن و

درک بهتر مفاهیم، گزینش شده و به ایجاد تصاویری قابل درک پرداخته‌اند که مخاطب از رهگذر آن به مفاهیم مورد نظر دست یابد.

این خطبه جزء طولانی‌ترین خطبه‌های امام علیه السلام می‌باشد لذا با توجه به اطلاعات محدود مخاطب، شاید طولانی‌تر شدن بیشتر خطبه، او را از دنبال کردن بقیه مطالب باز می‌داشت، لذا هنگامی که از نعمت‌ها و نشانه‌های رحمت خاص خداوند و آثار و برکات آنها در جهان هستی بحث می‌شود، به جای استفاده از الفاظ صریح و در نتیجه تفصیل سخن، از استعاره‌های تصریحیه، استفاده می‌شود در استعاره تصریحیه از میان ارکان تشبیه، تنها لفظ مشبه به ذکر می‌شود (همان: ۲۲۱). «جَعَلَ سُقْلَاهُم مَوْجًا مَكْفُوفًا وَسَمَكًا مَرْفُوعًا» لفظ موج برای آسمان استعاره آورده شده است به خاطر اینکه در ارتفاع و رنگ مشابهت وجود دارد... «سُقْلًا مَحْفُوظًا» لفظ سقف برای محل بلند استعاره آورده شده... «لَمْ يَزِنْهَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَضِيَاءِ الثَّوَاقِبِ» ثواقب جمع ثاقب به معنای شکافنده می‌باشد که استعاره از ستارگان است وجه شباهت این است که ستارگان نیز با روشنایی خود هوا را سوراخ می‌کند... «أَجْرَى فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا» استعاره از خورشید است که وجه شبه زدودن ظلمت می‌باشد... «رَقِيمٌ مَائِرٌ» نیز استعاره برای آسمان (فلک) می‌باشد، به خاطر تشبیه آسمان به لوحی که بر روی آن خطوطی ترسیم می‌شود. (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۴۹-۱۴۷). به این ترتیب معانی بسیاری در قالب الفاظ مختصر در اختیار مخاطب قرار گرفته که امکان حفظ و یادگیری آن راحت‌تر است، چون که یکی از ویژگی‌های استعاره آن است که «معانی بسیاری را در قالب الفاظی مختصر به مخاطب انتقال می‌دهد». (الجرجانی، ۲۰۰۹: ۳۰)



در بحث خلقت فرشتگان زمانی که بحث از امور مبهم و نامعلومی همچون قدرت، حالت یا وظایف آن‌ها پیش می‌آید باز هم از واژه‌هایی محسوس و قابل درک برای توصیف این امور استفاده می‌شود «وَمِنْهُمْ أَمْنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ وَالسَّنَةُ إِلَى رُسُلِهِ وَالْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ، نَاصِسَةُ دُونِهِ أَبْصَارُهُمْ مُتَلَفَعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِمْ» واژه «السَّنَةُ» استعاره از فرشتگان است، به این دلیل که آن‌ها زبان گویای خدا به سوی پیامبران هستند، «الَّتَلْفَعُ» برای بستن بال‌ها استعاره آورده شده چون که پرنده به هنگام بستن بال‌ها شبیه کسی است که لحافی به دور خود پیچیده است» (خوئی، بی‌تا: ۲۹) «الْأَكْتَافُ» چون شانه محل قوت است امام علیه السلام آن را برای قدرت هر فرشته استعاره آورده است.. «الْأَجْنِحَةُ» از آنجا که بال برای پرنده‌گان و انسان محل قدرت و هیبت است در این عبارت استعاره از کمال قدرت فرشتگان است». (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱/ ۱۶۶-۱۶۵) یکی از فایده‌های استعاره، سخن گفتن از امور سخت و مبهم است (الزركشي، ۱۹۸۴، ج ۳: ۴۳۳-۴۳۲)، لذا این مسائل پیچیده در قالب استعاره‌های محسوس توضیح داده می‌شود و از این رهگذر، اطلاعات صحیحی در حد فهم

مخاطب ارائه می‌گردد؛ اطلاعاتی که اگر جهت توصیف آن‌ها از الفاظ حقیقی استفاده می‌شد، شاید تأثیر مورد نظر را نداشت.

۳. کنایه

کنایه از دیگر سطوح دلالتی است که از طریق آن در بخش‌هایی از گفتمان حضرت علیه السلام به آموزش بعضی مطالب پرداخته شده است، در واقع عبارات کنایی با اشاره به معنای مورد نظر، مخاطب را به صورت غیرمستقیم با مفاهیم موردنظر آشنا می‌سازد. در کتاب «التلخیص فی علوم البلاغة» آمده: «کنایه، کلامی است که لازم معنای آن اراده شده، البته اراده خود آن معنا نیز جایز است و تفاوت آن با مجاز در آن است که در مجاز اراده معنای اصلی جایز نیست و بر سه نوع است کنایه از صفت کنایه از موصوف و کنایه از نسبت.». (القزوینی، بی‌تا: ۳۳۷-۳۳۸) از اهداف کنایه می‌توان به «مبالغه، اختصار، زیباسازی جمله، بیان موضوعی دشوار با عباراتی آسان، تأکید بر عظمت و قدرت و... یاد کرد». (الزکشی، ۱۹۸۴، ج ۲: ۳۰۹-۳۰۱)

از جمله کنایه‌های موجود در گفتمان حضرت علیه السلام می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «وَمِنْهُمْ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرْضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ» در عبارت فوق، منظور از ثبوت قدمهای فرشتگان در زمین، ثبوت ادراک فرشتگان است که به اسم خداوند و دانشی که به ایشان عطا فرموده در این جهان استقرار یافته‌اند... «وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ أَعْيَانُهُمْ» کنایه از اینکه اندیشه عقلی فرشتگان از آسمان فراتر رفته است... «تَاكِسَةُ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ» کنایه از اوج ترس فرشتگان از خداوند است... و «مُتَلَفَعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْحَمِهِمْ» کنایه از کمال خضوع فرشتگان و تحت امر بودنشان و ناتوانی ایشان از نگریستن به عرش خداوند می‌باشد». (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۷-۱۶۵)

چون عالم فرشتگان غیر قابل دسترس است، عقل انسان از درک کامل حقیقت ایشان ناتوان است، لذا شاید توضیح دقیق این عالم با توجه به درک محدود مخاطب، نتیجه‌ای برعکس داشته باشد، بنابراین با توجه به اینکه یکی از اهداف کنایه سخن گفتن از یک موضوع سخت با عبارات آسان می‌باشد، لذا برای توصیف ادراک، عقل و خشوع فرشتگان و آموزش این مطالب صراحتاً به بیان این ویژگی‌ها پرداخته نمی‌شود، بلکه به صورت پوشیده و با اشاره به امور محسوس برای مخاطب توضیح داده شده و از تفصیل جزئیات به خاطر دشوار بودن موضوع و رعایت حال مخاطب خودداری می‌شود، لذا کنایه در گفتمان حضرت علیه السلام به عنوان ابزاری در جهت آموزش مخاطب به خدمت گرفته شده و صرفاً وسیله‌ای جهت خیال‌پردازی و زیباسازی متن نیست.

ب: صنایع بدیع معنوی

این صنایع نیز با توجه به موقعیت ایراد خطبه که آموزش و تبیین را می‌طلبد، نقش مهمی در تحقق هدف مذکور داشته‌اند، «اشکال بدیع نه در جهت زیباسازی گفتمان بلکه با هدف اقناع و اثرگذاری بیشتر بر مخاطب، دارای نقش برهانی هستند، اسلوب‌هایی همچون مقابله، طباق، جناس و غیره بر خلاف تصور مردم، مقید به زیباسازی نیستند، بلکه آن‌ها در اصل اسلوب‌های تبلیغ می‌باشند». (الشهری، ۲۰۰۴: ۴۹۸)

۱. تقسیم

از مهم‌ترین اشکال بدیع در گفتمان حضرت علیه السلام، صنعت تقسیم است در واقع: «گاهی اوقات فرستنده پیام، ادعای خودش را در آغاز سخن مطرح می‌کند و سپس در صورت داشتن اجزاء، به دسته‌بندی و شمارش آن اجزاء می‌پردازد، پس هر جزء به عنوان یک دلیل برای ادعای او حساب می‌شود». (همان: ۴۹۴) به عنوان نمونه: «وَيُرْوَاهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ مِنْ سَقْفٍ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَمِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ وَمَعَالِشُ تُحْيِيهِمْ وَآجَالٌ تُفْنِيهِمْ وَأَوْصَابٌ تُهْرِمُهُمْ» در این نمونه ابتدا وجود نشانه‌هایی که قدرت خداوند را اثبات می‌کنند مطرح و سپس به شمارش آن‌ها پرداخته می‌شود. هرکدام از این نشانه‌ها در واقع دلیلی است که اندیشیدن در آن، درستی ادعای قدرت خداوند را اثبات کرده و مخاطب را در این زمینه متقاعد می‌سازد.

یا مثلاً وجود راهنما جهت هدایت بشریت ادعایی است که در گفتمان حضرت علیه السلام مطرح می‌شود و سپس با ذکر انواع آن به اثبات می‌رسد «لَمْ يُخْلِقِ اللَّهُ سُجَّانَهُ خَلَقَهُ مِنْ نَبِيِّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ أَوْ حُجَّةٍ قَائِمَةٍ» گویی صنعت تقسیم ابزاری است که ادعای فوق در قالب آن، با تکیه بر ۴ دلیل قوی به اثبات می‌رسد.

۲. تضاد

تضاد از دیگر اشکال بدیع معنوی است که با استفاده از آن به توضیح بعضی مفاهیم پرداخته شده است و آن «جمع کردن میان دو لفظ است که تقابل در معنا دارند». (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۱۴۳) در گفتمان حضرت علیه السلام در نظر گرفتن این ویژگی، مخاطب را در فهم بهتر موضوع یاری می‌رساند، به عنوان نمونه، در بخش: «مُجَمَّعَ سُجَّانَهُ مِنْ حَزَنِ الْأَرْضِ وَسَهْلَهَا وَعَذَابُهَا وَسَجَّهَا» و «مَعْجُونًا بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ وَالْأَصْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ وَالْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ مِنَ الْحَرِّ وَالْبُرْدِ وَالْبَلَّةِ وَالْجُمُودِ» سخن از قدرت نامحدود خداوند است، از آنجا که یکی از اهداف تضاد، تأکید معنا می‌باشد (عوده و احمد صالح، ۲۰۰۳: ۹۳) لذا در این بخش از گفتمان حضرت علیه السلام، با اشاره به آن عناصر متضاد،



همچون (حَزْنٌ وَسَهْلٌ) به معنای زمین سخت و نرم، (عَذْبٌ وَ سَبِخٌ) به معنای خاک شیرین و شور، (الْمُحْتَلِفَةُ وَالْمُؤْتَلِفَةُ)، (الْحَرُّ وَالْبَرْدُ) و (الْبَلَّةُ وَالْجُمُودُ) این قدرت شگفت‌انگیز خداوند در آفرینش انسان، مورد تأکید قرار می‌گیرد، قدرتی بی‌پایان، که عناصری کاملاً متضاد را که امکان تجمع آن‌ها در یک مکان نیست در کنار هم قرار داده و موجودی اینچنین کامل آفریده است.

قرآن کریم بیان‌کننده بسیاری از احکام مربوط به زندگی انسان از جمله احکام مربوط به بزرگترین گناهان تا کوچکترین آن‌ها، از کمترین اعمال تا بیشترین آن‌ها می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱/ ۲۴۶) «وَمُبَايِنٌ بَيْنَ مُحَارِمِهِ مِنْ كَبِيرٍ أَوْ عَدَّ عَلَيْهِ نِيرَانَهُ أَوْ صَغِيرٍ أُرْصَدَ لَهُ غُفْرَانُهُ وَبَيْنَ مَقْبُولٍ فِي أَذْنَاهُ مُوسَعٌ فِي أَقْصَاهُ» لذا تضاد میان این واژه‌ها در انتقال معنای فراگیری احکام قرآن بسیار مؤثر است. چرا که گاهی اوقات تضاد، فراگیری معنا را می‌رساند. (عوده و احمد صالح، ۲۰۰۳: ۹۹) لازم به ذکر است که (نیران) متضاد واژه غفران نیست بلکه (نیران) پدیدآمده از (مؤاخذه) می‌باشد که آن ضد غفران است. لذا ملحق به متضاد می‌باشد.

۱-۲-۲. ساختار درونی

در این بخش، ساختار درونی گفتمان که همان عاطفه و فکر صاحب اثر است مورد بررسی قرار می‌گیرد. مطالعه‌ی جریان عاطفی گفتمان به معنای بررسی شرایط شکل‌گیری و تولید نظام عاطفی و چگونگی ایجاد معنا از طریق آن است. به این ترتیب دیگر نمی‌توان در هنگام تولیدات زبانی وجود یک یا چند واژه عاطفی را برای بحث پیرامون نظام عاطفی گفتمان کافی دانست، بلکه باید از راهبردهای عاطفی سخن به میان آورد. (شعیری، ۱۳۸۹: ۱۳۷-۱۳۸) از جمله عناصر دخیل در فرآیند عاطفی گفتمان عنصر آهنگ و صحنه‌پردازی (تصویرپردازی) عاطفی است. (همان: ۱۵۹-۱۵۲) این دو عنصر در بخش‌هایی از گفتمان امام علیه السلام منجر به تولید نوعی فضای عاطفی خشوع شده و به مخاطب نیز انتقال یافته است. «امام علیه السلام اصل سخن خویش را در قالب کلمات محدود در خاتمه خلاصه کرده است». (الموسوی، ۲۰۰۲: ۲۲)، پس هدف از مطالب مطرح شده در خطبه، ایجاد حس خضوع در برابر قدرت نامحدود خداوند است مثلاً در بخش مربوط به حج «وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ يَرُدُّونَهُ وَرُودَ الْأَنْعَامِ وَيَأْهُونَ إِلَيْهِ وَلَوْهُ الْحِمَامُ وَجَعَلَهُ سُبْحَانَهُ عَلَامَةً لِّتَوَاضُعِهِمْ لِعَظَمَتِهِ وَإِذْعَانِهِمْ لِعِزَّتِهِ» کاربرد اصوات (حاء، هاء و عین) که بیان‌کننده مشاعر و عواطف انسانی می‌باشند،». (عباس، ۱۹۹۸: ۲۰۹-۱۸۰) با تولید آهنگی خاص، حس عاطفی خضوع حاجیان در برابر خداوند را انتقال می‌دهد. «یکی از راههای تولید عاطفه در گفتمان آن است که: «گفته‌پرداز می‌تواند به‌گونه‌ای منحصر به‌فرد عناصر طبیعی را با صحنه‌ای که ایجاد میکند

به هم مرتبط ساخته و بار عاطفی خود را از طریق گفتمان تولید کند». (شعیری، ۱۳۸۹: ۱۶۱) به عنوان نمونه تصاویر بخش آفرینش جهان با ترسیم بعضی صحنه‌ها نوعی فضای عاطفی خضوع در برابر قدرت نامحدود خداوند را ایجاد کرده و به مخاطب انتقال می‌دهد. «ثُمَّ زَيَّنَّا بِزِينَةِ الْكُوكَبِ وَ ضِيَاءِ الثَّوَابِ وَأَجْرِي فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا وَقَمَرًا مُنِيرًا فِي فَلَكٍ دَائِرٍ وَسَقَفٍ سَائِرٍ وَرَقِيمٍ مَائِرٍ» بدون شک تأمل در نشانه‌ها و آثار رحمت و عنایت خاص خداوند، خضوع در مقابل قدرت نامحدود خداوند را به دنبال دارد.

۱-۲-۳. گفتمان مستقیم و غیر مستقیم

گفتمان از نظر روابط بینامتنی به دو بخش گفتمان مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود. این تقسیم بندی در واقع همان بررسی روابط بینامتنیت است که در تحلیل گفتمان به عنوان بخشی از تحلیل متن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. (فضل، ۱۹۹۲: ۱۰۲-۹۹) از جمله مطالب چشمگیر در گفتمان امام علیه السلام استشهاد به آیات قرآن کریم یا مفاهیم آنها است که این روش گاه جهت تأکید کلام و گاه برای تکمیل سخن است.

۱-۳-۲-۱. گفتمان مستقیم

در خصوص گفتمان مستقیم می‌توان گفت: «همان کاربرد آگاهانه و مستقیم متون دیگر، در گفتمان است. گاهی اوقات، متکلم، با آگاهی کامل از اینکه این سخن از دیگری است، برای بیان هدف خویش از آن سخن استفاده می‌کند». (فضل، ۱۹۹۲: ۱۰۰)

به عنوان مثال: در بخش توصیف حج، آنجا که می‌فرماید «خداوند ادای حق حج را بر شما واجب کرد» در جهت تأیید سخنان خویش به آیه ۹۷ سوره آل عمران استشهاد می‌فرماید «فَقَالَ سُبْحَانَهُ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۹۷) قرآن کریم و مفاهیم آن همواره مورد تأیید مخاطب مسلمان است و در پذیرش مطالب ارائه شده نقش بسزایی دارد. یا مثلاً در بحث خلقت حضرت آدم علیه السلام در تکمیل سخنان، از آیه ۳۴ سوره بقره استفاده شده «فَقَالَ سُبْحَانَهُ اسْجُدُوا لِلْآدَمِ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» و به این ترتیب، عدم اطاعت شیطان از دستور خداوند با اشاره به آیه قرآن بیان می‌شود.

۱-۳-۲-۱. گفتمان غیر مستقیم

گفتمان غیر مستقیم در واقع همان جذب گفتمان دیگر و ادای آن نه به روش لفظی به لفظ است، که گاه به قصد دقت در انتقال معانی و گاهی به قصد اختصار بکار برده می‌شود، در واقع فاعل گفتمان، در این روش خود را در پوشش شخصی دیگر قرار می‌دهد. (همان: ۱۰۳-۱۰۱) در واقع





امام علیه السلام در پوششی از آیات قرآن کریم با مخاطب سخن می‌گوید و معانی مورد نظر خویش را به گیرنده انتقال می‌دهد، گویی که مخاطب در اثر کاربرد فراوان آیات قرآنی، خود را مخاطب قرآن حس می‌کند که مسلماً این امر در اقناع مخاطب و پذیرش مطالب مورد نظر مؤثر می‌باشد.

۱-۳. تأثیر گفتمان

تحت تأثیر قرار دادن مخاطب هدفی است که هر گفتمان در پی تحقق آن است، فوکو نیز به عنوان معروف‌ترین نظریه‌پرداز گفتمان اعتقاد دارد که «تنها از طریق ایجاد حقیقت می‌توان تأثیر گذاشت و قدرت را به دست گرفت و حقیقت فقط از راه زبان و تشکیل گفتمان حاصل می‌شود». (صلح جو، ۱۳۸۵: ۸۸) در منابع تاریخی و شروح مختلف نهج البلاغه، هیچ‌گونه اشاره‌ای در مورد تأثیر خطبه مذکور بر مخاطب، وجود ندارد، اما جای هیچ‌گونه تردیدی نیست از رهگذر قیاس خطبه مذکور با خطبه‌های مشابه امام علیه السلام و تأثیر قابل توجه آنها بر مخاطب، تأثیر احتمالی این خطبه نیز، قابل حدس است.

نتیجه

بافت موقعیتی خطبه یعنی سرگردانی در مسائل اعتقادی، آموزش و تبیین را می‌طلبد، لذا تمام ساختارهای متنی و بینامتنی خطبه متناسب با آن، از سوی خالق متن به شرح زیر گزینش شده‌اند: در سطح آوایی از ساختار بیرونی این گفتمان، انواع موسیقی، به عنوان ابزاری اصلی، جهت آموزش بهتر مخاطب می‌باشد، آموزش مباحث پیچیده اعتقادی همچون توحید و همچنین علوم مربوط به آفرینش جهان و فرشتگان در فضایی کاملاً موزون انجام می‌شود که این موسیقی به نوبه خود از سختی مباحث کاسته و در یادگیری و یادمانی مفاهیم مؤثر بوده است.

در این گفتمان ادبی، در سطح نحوی ساختار بیرونی، چینش عناصر جمله در محور همنشینی کلام در قالب ساختارهای نحوی مشابه، باعث برجسته شدن معنا و در نتیجه یادمانی پیام در ذهن می‌شود و صنعت تکرار، با تأکید بعضی مفاهیم، معنا را در عمق ذهن حک کرده و امکان فراموشی مطالب را کم می‌کند. با توجه به طولانی بودن خطبه، ویژگی استدلالی آن و همچنین دشوار بودن درک مطالب، به هنگام توضیح مطالب پیچیده و مبهم، به جای استفاده از الفاظ صریح و یا علمی، در سطح دلالتی از ساختار بیرونی این گفتمان ادبی، از اشکال دلالتی همچون استعاره و کنایه استفاده شده و با گزینش شبهه ملموس و قابل درک، با ایجاد فضایی خیال انگیز و ملموس، تصویری در حد درک و فهم مخاطب، در اختیار او قرار گرفته و یا مثلاً صنعت تقسیم با دسته‌بندی و شمارش

اجزای یک شیء، برای ادعای مطرح شده، دلیل آورده و معانی را با برهان و دلیل به مخاطب آموزش می‌دهد.

تصاویر یا آهنگ گفتمانی باعث ایجاد حس عاطفی خضوع و انتقال آن به مخاطب می‌شود. استشهداد فراوان به آیات و مفاهیم قرآنی، متناسب با بافت موقعیت و همچنین اعتقادات دینی مخاطب، نقشی کلیدی در آموزش مخاطب داشته، گویی ایشان در پوشش آیات قرآن با مخاطب سخن می‌گویند و او را آموزش می‌دهد.

منابع

۱. ابن اثیر، ضیاء الدین (بی‌تا) *المثل السائر فی الادب الکاتب و الشاعره* به تعلیق: احمد الحوفی و بدوی طبانة، مصر، دار النهضة مصر للطبع و النشر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
۳. ابن میثم، علی بن میثم بحرانی (۱۳۶۲) *شرح نهج البلاغه*، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
۴. احمد حمدان، ابتسام (۱۹۹۷) *الاسس الجمالية للايقاع البلاغی (فی عصر العباسی)*، بی‌جا، دار القلم العربی.
۵. بهنام، بیوک (۱۳۸۱) «جایگاه ادبی نهج البلاغه: تحلیل زبان شناختی گزیده‌هایی از کلام امام علی (علیه السلام)»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۲، صص ۶۱-۷۹.
۶. جبر، محمد عبدالله (۱۹۹۸) *الاسلوب و النحو (دراسة تطبیقة فی علاقة الخصائص الاسلوبية ببعض الظواهر النحویة)* الطبعة الاولى، بی‌جا، دار الدعوة.
۷. الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۹) *اسرار البلاغه فی علم البیان*، تحقیق: رتیر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۸. جرداق، جورج (۱۳۷۵) *روائع نهج البلاغه*، نوبت دوم، بی‌جا، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
۹. خونی، ابراهیم بن حسین (بی‌تا) *الذرة النجفیة*، بی‌جا.
۱۰. الزرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله (۱۹۸۴) *البرهان فی علوم القرآن*، به تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة دار التراث.
۱۱. سید، قطب (۲۰۰۳) *النقد الادبی اصوله و مناهجه*، الطبعة الثامنة، دمشق، دارالشروق.
۱۲. شعیری، حمید رضا (۱۳۸۹) *تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان*، چاپ دوم، تهران، انتشارات سمت.
۱۳. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۸) *ترجمه نهج البلاغه*، نوبت چهاردهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. الشهري، عبد الهادی بن ظافر (۲۰۰۴) *استراتیجیات الخطاب مقاربة لغوية تداولية*، الطبعة الاولى، بیروت، دار الکتاب الجديدة المتحدة.
۱۵. شاملی، نصر الله و جمال طالبی قره قشلاقی (۲۰۱۱) «*الایقاع فی خطب نهج البلاغه*»، مجله العلوم الانسانیة الدولية، العدد ۱۸، صص ۹۹-۸۱.
۱۶. شیخ امین، بکری (۱۹۹۱) *لبلاغة العربية فی ثوبها الجدید (علم البدیع)*، الطبعة الثانية، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۷. صلح جو، علی (۱۳۸۵) *گفتمان و ترجمه*، چاپ چهارم، تهران، نشر مرکز.
۱۸. طالقانی، محمود، (۱۳۷۴) *پرتویی از نهج البلاغه*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۱۹. طلیمات، غازی و عرفان اشقر (۱۹۹۲) *تاریخ الادب العربی الادب الجاهلی*، حمص، دار الارشاد.
۲۰. عباس، حسن (۱۹۹۸) *خصائص الحروف العربية و معانیها*، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.
۲۱. العسکری، ابوهلال (۱۹۵۲) *کتاب الصناعتین الكتابة و الشعر*، به تحقیق: علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الاولى، بی جا، دار احیاء الکتب العربیة.
۲۲. عودة، خلیل و معین رفیق احمد صالح (۲۰۰۳) «دراسة اسلوبیة فی سورة مریم»، رسالة الماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.
۲۳. فاضلی، مهسا (۱۳۸۳) *جایگاه امام علی علیه السلام در تفسیر و علوم قرآنی*، تهران، انتشارات دستان.
۲۴. فضل، صلاح (۱۹۹۲) *بلاغه الخطاب و علم النص*، الكويت، عالم المعرفة.
۲۵. قزوینی حائری، سید محمد کاظم (۱۳۳۷) *شرح نهج البلاغة*، نجف، مطبعة السلمان.
۲۶. قزوینی، جلال الدین محمد بن عبد الرحمن (بی تا)، *التلخیص فی علوم البلاغة*، الطبعة الثانية، بیروت، دار الكتاب العربی
۲۷. محمود المسیری، منیر (۲۰۰۵) *دلالات التقدیم و التأخیر فی القرآن الکریم دراسة تحليلیة*، القاهرة، مكتبة وهبة.
۲۸. مختار عمر، احمد (۱۹۹۸) *علم الدلالة*، الطبعة الخامسة، القاهرة، عالم الكتب.
۲۹. مغنیه، محمد جواد (۱۳۵۸) *فی ظلال نهج البلاغة*، چاپ سوم، بیروت، دارالعلم الملايين.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵) *پیام امام شرح تازه و جامع بر نهج البلاغة*، نوبت اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. الملائكة، نازک (۱۹۶۷) *فضایا الشعر المعاصر*، الطبعة الثالثة، بی جا، مكتبة النهضة.
۳۲. موسوی، سیدعباس (۱۳۷۶) *شرح نهج البلاغة*، چاپ اول، بیروت، دارالرسول الاکرم ﷺ - دار المحجة البيضاء.
۳۳. الموسوی، محسن باقر (۲۰۰۲) *المدخل الى علوم نهج البلاغة*، الطبعة الاولى، بیروت، دارالعلوم.
۳۴. النوری، محمد جواد و عالیہ محمود یاسین (۲۰۰۳) «*الدرس الصوتی فی التراث البلاغی العربی حتی نهاية القرن الخامس الهجری*»، رسالة الماجستير، جامعة النجاح الوطنية.
۳۵. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۳۵۸) *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (الخوئی)*، به تصحیح: سید ابراهیم میانجی، نوبت چهارم، تهران، مكتبة الاسلامیة.
۳۶. الهاشمی، احمد (۱۳۸۳) *جواهر البلاغة*، الطبعة الاولى، بی جا، انتشارات اسماعیلیان.

تحلیلی بر معناشناسی واژه قلب در نهج‌البلاغه و استخراج دلالت‌های تربیتی آن

مریم نادری*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱

چکیده

تربیت و عناصر آن از جمله اهداف و اصول به چیرستی انسان، مرتبط است. بهره‌مندی از منابع علمی موثق، پایه و اساس اطمینان از یافته‌ها پیرامون چیرستی انسان می‌باشد. در میان منابع موجود، اتکاء به نهج‌البلاغه به عنوان منبع اصیل، انکارناپذیر است. به‌ویژه آنکه این متن مقدس، سخنان ارزشمند امام علی علیه السلام را شامل می‌شود. در این پژوهش محقق به دنبال این هدف است که معناشناسی قلب را در نهج‌البلاغه مورد تحلیل و بررسی قرار دهد و سپس دلالت‌های تربیتی آن را آشکار سازد. این مقاله با استفاده از روش تحلیل متن در علم «معناشناسی» با رویکرد «هم‌زمانی» و روش تحلیل مفهومی به کشف معنای قلب به عنوان یکی از کلیدی‌ترین واژه‌های حوزه انسان‌شناسی پرداخته است. این بررسی، بیشتر بر افعال، صفات و هم‌نشین‌های قلب تمرکز دارد. در ادامه دلالت‌های ناظر بر تربیت انسان بر اساس معناشناسی قلب، نتیجه‌گیری شده است؛ هدف تربیت قرب الی الله و دستیابی به حیات طیبه و اصول تربیت؛ اصل هماهنگی با فطرت؛ اصل هدایت‌خواهی، اصل تعقل و تفکر و اصل جامعیت می‌باشند.

کلیدواژه‌ها:

معناشناسی قلب، نهج‌البلاغه، دلالت‌های تربیتی.

*. دانش آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه الزهراء ع.ج.ا، مدرس دانشگاه فرهنگیان. Dr.Naderi.m@gmail.com

۱. مقدمه

شناخت انسان علاوه بر آنکه راهی برای شناخت خداوند است^۱، مقدمه‌ای ضروری برای بهره‌برداری صحیح از قابلیت‌ها و شکوفا کردن استعدادهای انسان است. همه عناصر و اجزاء نظام تعلیم و تربیت اعم از اهداف، اصول و روش‌ها به‌گونه‌ای به موقعیت و وضعیت انسان ناظر است. علت و مبنای ایجاد مکاتب و نظریه‌های تربیتی متعدد، تفاوت آنها در ترسیم سیمای انسان در پاسخ به چپستی اوست (کاردان، ۱۳۸۰: ۵۱۸/۱). هرکدام از این مکاتب براساس منابع و روش‌های مورد اعتماد خود، به سؤالات اساسی خود، پیرامون انسان و تربیت او پاسخ ارائه داده‌اند؛ اما مهم‌ترین آسیب این نظریه‌ها، بشری بودن آنها و محدودیت‌های متعدد انسان برای شناخت کامل نوع بشر است. از این رو، در تحلیل انسان و ساختار وجودی او استفاده از منابعی همچون نهج البلاغه ضرورت می‌یابد. در نهج البلاغه توجه خاصی به جوارح انسانی شده که در مفهوم آن‌ها، نکات قابل توجهی نهفته شده است. در میان این اعضا، «قلب»، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. از انجائیکه قلب جایگاه صفات، حالات و افعال انسانی، مانند بالندگی، محوشدن، خشوع و حب دنیا، لب، اذن، سمع و یقین است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۷۴ و حسینی)، لذا می‌توان قلب را در ابعاد عاطفی، ادراکی و افعالی انسان به کار گرفت.

پژوهش حاضر تلاش دارد با محور قرار دادن واژه «قلب» به عنوان پربسامدترین واژه در حوزه انسان‌شناسی و در قالب استفاده از علم معناشناسی^۲ به این پرسش پاسخ دهد که: «معناشناسی واژه قلب در نهج البلاغه، چه دلالت‌های تربیتی‌ای دارد؟»

۲. پیشینه پژوهش:

قنبری (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان قلب در نهج البلاغه با بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی به معنا، مفهوم و کارکردهای قلب می‌پردازد. در نوشتاری دیگر با عنوان معناشناسی قلب در نهج البلاغه به معناشناسی تاریخی و توصیفی پرداخته شده است که در معناشناسی تاریخی، واژه قلب ارتقا یافته و در معناشناسی توصیفی، ارتباط معنایی واژه قلب با واژه‌های هم‌نشین مورد بررسی قرار گرفته است (نوبدقراچه قیه، ۱۳۹۴). مولف مقاله قلب از دیدگاه امام علی علیه السلام نیز به معنای لغوی و بعد اجتماعی قلب پرداخته است و نتیجه گرفته ماهیت قلب همان نفس و روح ادمی است و در نهایت هم‌معنایی قلب با صدر و فواد را مورد توجه قرار داده است (فعالی، ۱۳۸۶).

۱. «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۲)

2. Semantic.



قلب، در انسان‌شناسی عرفانی که از راه علم حضوری به مطالعه انسان و نحوه دستیابی به کمال او پرداخته می‌شود، حقیقت انسان تلقی شده و آن را عالم صغیر نامیده‌اند. از همین رو، به بررسی قلب در این حوزه نیز توجه شده است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان از «قلب در عرفان اسلامی» (محمدزاده، ۱۳۹۲: ۱۳-۴۲) و «حقیقت قلب در عرفان اسلامی» (رمضانی؛ پارسانژاد، ۱۳۹۱) نام برد. پایه دریافت و توجیه گزاره‌ها در عرفان، شهود است و حجت عرفانی به استدلال یا تحلیل عقلانی استوار نیست (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۲۲۸). قلب در قرآن کریم نیز بسیار مورد توجه و پژوهش قرار گرفته است (دلبری، ۱۳۹۵؛ جعفرزاده کوچکی و امامی غفاری، ۱۳۹۴؛ نبی احمدی و حاج زین الدینی، ۱۳۹۱؛ معروف، ۱۳۸۸).

با توجه به پیشینه ارائه شده، خلأ بررسی معناشناسی قلب مبتنی بر روش علمی با محوریت نهج البلاغه به شکل جامع و در راستای حوزه تربیتی انسان، کاملاً مشهود است. لذا این نوشتار درصدد است به این مهم بپردازد.

۳. روش‌شناسی:

در این پژوهش از دانش مطالعه معنا و روش تحلیل مفهومی بهره برده‌ایم. استفاده از روش مطالعه معنا با این پیش فرض است که پیوستگی میان مفاهیم احادیث نهج البلاغه به جملات آن منحصر نمی‌شود، بلکه در مفردات آن نیز، پیوندهای معنایی ویژه‌ای برقرار است. هر واژه معنای خود را در ارتباط با سایر واژگان باز می‌یابد. مطالعه معنا در علم معناشناسی، با دو رویکرد هم‌زمانی^۱ و در زمانی یا تاریخی^۲، صورت می‌گیرد. رویکرد هم‌زمانی که تفاوت‌ها و تمایزهای میان معانی را در یک دوره زمانی، مورد مطالعه قرار می‌دهد (کریستال به نقل از دلبری، ۱۳۹۵)، رویکرد این پژوهش است. از میان روش‌های مطالعه و توصیف معنا در این رویکرد، از روش «معناشناسی» براساس بافت زبانی^۳ که در چارچوب روابط جانشینی^۴ و هم‌نشینی^۵ بر مبنای محیط وقوع یک واژه در بافت معنایی تعیین می‌شود، بهره برده شده است. میان لفظ و معنا در زنجیره کلامی، رابطه‌ای افقی و عمودی برقرار است. رابطه افقی همان رابطه ترکیبی (هم‌نشینی) میان لفظ و معناهای زنجیره کلام است و

1. Synchronic
2. Diachronic
3. Linguistic Context
4. Paradigmatic Relation
5. Syntagmatic Relation

رابطه عمودی، رابطه انتخابی (جایگزینی) میان لفظ و معنایی است که می‌توانند جایگزین شوند (دلبری، ۱۳۹۵، ص ۳). در رویکرد تحلیل مفهومی، مفاهیم به صورت تحلیلی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته تا مؤلفه‌ها و عناصر معنایی این مفاهیم و روابط میان مؤلفه‌هایی که در بطنش نهفته است، تبیین شود، سپس روابط میان مفهوم مورد نظر با دیگر مفهوم‌های مرتبط مورد کاوش قرار گیرد. در فرایند تحلیل مفهومی تطبیقی، بخشی از داده‌ها همانند یک مفهوم یا یک گزاره، با دیگر مفهوم‌ها یا گزاره‌ها، مقایسه می‌شود و با جداسازی و مقایسه پیوسته مفهوم‌ها و گزاره‌ها، امکان گسترش الگوی مفهومی مهیا می‌شود که نشان‌دهنده رابطه‌های گوناگون میان مفهوم‌ها یا گزاره‌ها است (گیون، ۲۰۰۸، ص ۱۰۰).

۴. معناشناسی قلب و هم‌نشین‌های آن

۴-۱. قلب

تأملی در نهج البلاغه نشان می‌دهد که تکرار واژه قلب در خطبه‌ها ۳۶ مورد، در نامه‌ها ۴ مورد، در حکمت‌ها ۱۰ مورد می‌باشد. مفسرین و فقهاء الحدیث، در مقام تبیین آیات و روایات و توضیح این واژه در زمینه اینکه در اصل برای چه معنایی وضع شده، مطالبی اظهار داشته‌اند و لغت‌شناسان نیز گفته‌اند که کلمه قلب با تقلب و قلب و انقلاب که به معنی تغییر و تحول و زیر و رو شدن است، هم خانواده بوده که این دگرگونی در قلب به معنای اندام بدن که دائماً در آن، خون در حال زیر و رو شدن است و قلب به معنای اخلاقی و اسلامی‌اش هم مشاهده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۴۴). مرحوم علامه طباطبایی درباره قلب می‌فرماید: «قلب عضوی است معروف و لکن بیشتر در آن چیزی که آدمی به وسیله آن درک می‌کند، استعمال می‌شود و به وسیله آن، عواطف باطنش را ظاهر و آشکار ساخته مثلاً حب و بغض، خوف و رجاء، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می‌دهد. پس قلب آن چیزی است که حکم می‌کند و دوست دارد و دشمن می‌دارد و می‌ترسد و امیدوار می‌شود و آرزو می‌کند و خوشحال و اندوهناک می‌گردد. وقتی معنای قلب این باشد پس در حقیقت، قلب همان جان آدمی است که به قوا و عواطف باطنی مجهز است و به کارهای حیاتی خود می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۷۴ و ج ۴، ص ۷). امام علی علیه السلام در حکمت ۱۰۸ فرموده: «لَقَدْ عَلِقَ بِنِياطِ هَذَا الْإِنْسَانِ بَضْعَةٌ هِيَ أَعْجَبُ مَا فِيهِ وَهُوَ الْقَلْبُ. وَذَلِكَ أَنَّ لَهُ مَوَادَّ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ أَصْدَاداً مِنْ خِلَافِهَا...»: به رگهای درونی انسان پاره گوشتی آویخته که شگرف‌ترین اعضا درونی اوست، و آن قلب است، چیزهایی از حکمت، و چیزهایی متفاوت با آن، در او وجود دارد. پس اگر در دل امیدی پدید آید، طمع آن را خوار گردانند، و اگر طمع بر آن هجوم آورد حرص آن را تباه سازد،....



در بیان امام علی علیه السلام، علیرغم اشاره به قلب مادی که عضوی از بدن ماست، ماهیت باطنی قلب مورد توجه و اهمیت می‌باشد همانطور که در مفهوم مرگ قلب نیز مرگ به معنای مرگ طبیعی انسان نیست بلکه به این معنا است که قلب از ارزش‌های؛ ایمان به خدا و انبیاء و خوف قیامت خالی بشود و دچار آلودگی‌های دنیوی شود. مقصود امام علیه السلام از مواد حکمت، فضایل اخلاقی است، زیرا تمام فضایل از شاخه‌های حکمتند، و حکمت خود عبارت است از دانستن آنچه باید انجام داد، و آن شایسته‌ترین مورد در هر زمینه است و همین‌ها ماده‌های کمال‌قلند، و امام علیه السلام به هر يك از اضداد مخالف آن مواد یعنی رذایلی که ضد فضایلند نیز اشاره فرموده است، که همان دو طرف افراط و تفریط فضایل می‌باشند (بحرانی، ۱۳۷۵). لذا در این نوشتار هر کجا صحبتی از قلب می‌شود همان معنای دوم، خاستگاه فضایل و رذایل، عواطف باطنی و حالات درونی مدنظر است.

۴-۲. نفس و روح

واژه‌هایی چون فطرت، روح، نفس، صدر و فؤاد، هم‌نشین با قلب در نظر گرفته شده‌اند. از دیدگاه امیرمؤمنان علیه السلام قلب چیزی جز روح و نفس نیست. به عبارتی قلب، تمام هویت انسان بوده و همه ابعاد انسانی را شامل می‌شود (فعالی، ۱۳۸۶). جهت پی بردن به این مطلب، می‌توان نمونه‌هایی از سخنان امام علی علیه السلام را بیان کرد که در آن‌ها با صراحت، قلب برابر با آنها نهاده شده است. فطرت در وجود آدمی، که همان نفس اوست، نهفته است^۱. امام علی به منظور تعلیم درود فرستادن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطبه‌ای را انشا فرمود: «اللَّهُمَّ دَاحِي الْمَذْخَوَاتِ وَدَاعِمِ الْمُسْمُوكَاتِ وَجَابِلِ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا؛ بار خدایا که تو زمین‌ها را گستراندی و آسمان‌ها را نگه داشتی و قلب‌ها را بر فطرتشان قرار دادی و آن‌ها را جیلّت بخشیدی» (خطبه ۷۲). همچنین می‌توان ادعا کرد منظور از قلب، روح و نفس انسانی است که می‌تواند خاستگاه همه صفات عالی و ویژگی‌های انسانی باشد، چنان که می‌تواند منشأ سقوط انسان در رذایل انسانی باشد. سه مقوله انفعال و احساس، فهم و ادراک و فعل و عمل، هر سه به قلب نسبت داده شده است. این گستردگی استعمال نشان می‌دهد که نمی‌توان مفهوم قلب را به یکی از این موارد محدود کرد. در واقع، چون این سه مورد به قلب نسبت داده شده است، باید قلب را به منزله عامل ادراک، احساس و اراده دانست بر این اساس باید مفهوم قلب را همسنگ با مفهوم نفس در نظر گرفت. زیرا این سه مقوله، مظاهر اساسی نفس آدمی

۱. فطرت، همان حالت آفرینش و وضعیت نخستین قوای مدرکة نفس است. به عبارتی فطرت، همان فطرت قوای مدرکة نفس است (شریف‌زاده، ۱۳۸۴).



هستند و به همین دلیل است که اوصاف مشابهی در مورد مفاهیم قلب و نفس مطرح شده است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

در کلام علامه طباطبائی به کار بردن واژه قلب در روح و صفات روحی به این دلیل است که قلب به معنای اندامی از بدن که تجلیگاه روح است و نخستین عضوی است که روح به آن تعلق می‌گیرد و به يك معنى واسطه ارتباط روح با بدن است. هم‌چنین می‌توان گفت: حالات روحی و منسوب به قلب و روح نظیر شادی، اضطراب، تشویش و غیره بیش‌تر و پیش‌تر از هر عضو دیگر در قلب و ناحیه قلب احساس می‌شوند و انسان در بدن خویش قلب را به عنوان عضو مرتبط با این حالات می‌شناسد. در حالت غم و اندوه، این سینه است که تنگ می‌شود و قلب است که می‌تپد و نبض است که به سختی می‌زند و منشأ حرکات نبض، قلب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۶۵).

۴-۳. فواد

واژه «فؤاد» از مادّه «فأد» (بر وزن وَّغْد) در اصل به معنای گذاردن نان بر خاکستر یا ریگ داغ است تا این که خوب پخته شود و هم‌چنین به پختن و بریان کردن گوشت گفته می‌شود. بنابراین هنگامی که عقل به مراحل پختگی برسد به آن فؤاد می‌گویند و جمع آن «افئده» است (لسان العرب به نقل از حسن زاده و مرتضوی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷). بسیاری از لغویان معنای جدایی برای فؤاد در نظر نگرفته‌اند و آن را هم‌سنگ با قلب و در همان مدخل قلب، معنا کرده‌اند. راغب در مفردات می‌نویسد: «الفؤادُ، مثل قلب است». فؤاد دارای معنای معرفت‌شناسی است، این معنا تنها برای انسان به کار رفته است، فؤاد منبع علم نیز هست، هم‌نشین‌های فواد علم، سمع، بصر و قلب است، علاوه بر جنبه ابزاری فؤاد در معرفت‌شناسی، خود فؤاد عضوی از اعضای بدن است که دارای علم، شهادت و تحلیل می‌باشد. در قرآن کریم فواد هم به منزله عامل درک شهودی، هم مرکز عواطف و کشش‌ها و هم مترادف عقل در نظر گرفته شده است (حسن زاده و مرتضوی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸-۱۱۵).

۴-۴. صدر

«صدر» در فارسی به سینه ترجمه می‌شود و از موارد پرکاربرد این کلمه، چنین برمی‌آید که دایره «صدر» وسیع‌تر از «قلب» است؛ چنان که دایره «قلب» وسیع‌تر از «فؤاد» است. از مختصات مهم صدر، تنگی و گشادگی و ظرفیت آن است. در مواردی که این مختص تذكر داده شده است، گشادگی

و ظرفیت داشتن صدر را با پذیرش اسلام، و تنگی و محدودیت آن را با کفر و انحراف توصیف کرده است.^۱ «أَخْضِدِ الشَّرَّ مِنْ صَدْرٍ غَيْرِكَ، بِقَلْبِهِ مِنْ صَدْرِكَ»؛ بدی را از سینه دیگران، با کندن آن از سینه خود، ریشه کن نما (حکمت ۱۷۸). در مورد صدر نیز شاهد آن هستیم که شئون مختلف نفس به آن نسبت داده شده است. صدر گاهی به معنای کتاب نفس آدمی است که در آن همه اعمال انسان ثبت و ضبط است، گاه مترادف فکر و اندیشه و گاهی به معنای کانون عواطف و نیازهای آدمی است.

بنا بر آنچه ذکر شد پیداست مفاهیم قلب و هم‌نشین‌های آن؛ فواد و صدر با گستره‌ای مورد استعمال قرار گرفته‌اند که باید آنها را هم‌سنگ نفس آدمی دانست (باقری، ۱۳۹۰، ۳۰). حاصل آن که قلب و هم‌نشین‌های آن را می‌توان با نفس و روح برابر دانست.

۵. صفات و افعال قلب در نهج البلاغه

۱-۵. صفات قلب:

قلب دارای حالات و ویژگی‌هایی است که از آنها به صفات تعبیر شده است. این صفات عبارتند از:

۱-۱-۵. قلب سلیم

امام علی علیه السلام در توصیف افراد دارای قلب سلیم می‌فرماید: «فَطُوبَى لِمَنْ لَدِي قَلْبٌ سَلِيمٌ أَطَاعَ مَنْ يَهْدِيهِ وَجَنَّبَ مَنْ يُزْدِيهِ، وَأَصَابَ سَبِيلَ السَّلَامَةِ بِبَصَرٍ مِنْ بَصَرِهِ وَطَاعَةَ هَادٍ أَمْرَهُ، وَبَادَرَ الْهُدَى قَبْلَ أَنْ تُغْلَقَ أَبْوَابُهُ وَتُقَطَعَ أَسْبَابُهُ، وَاسْتَفْتَحَ التَّوْبَةَ وَأَمَاطَ الْحَوْبَةَ، فَقَدْ أَقِيمَ عَلَى الطَّرِيقِ وَهُدِيَ نَهْجَ السَّبِيلِ.»؛ خوشا به حال کسی که قلبی سالم دارد، خدای هدایتگر را اطاعت می‌کند، از شیطان گمراه کننده دوری می‌گزیند. با راهنمایی مردان الهی، با آگاهی به راه سلامت رسیده و به اطاعت هدایتگرش بپردازد و به راه رستگاری پیش از آن که درها بسته شود و وسایلش قطع گردد، بشتابد، در توبه را بگشاید و گناهان را از بین برد، پس چنین فردی به راه راست ایستاده و به راه حق هدایت شده است» (خطبه ۲۱۴). مفسران برای "قلب سلیم" تفسیرهای متعددی بیان کرده‌اند که هر کدام از آنها به یکی از ابعاد این مسئله اشاره دارد؛ نظیر این که: قلب سلیم، قلبی است که پاک از شرک باشد یا قلبی است که به دور از معاصی و کینه و نفاق باشد و یا قلبی، که از عشق دنیا تهی باشد که حب دنیا سرچشمه همه خطاها است و بالاخره قلبی، که جز خدا در آن نباشد. واژه سلیم از "سلم" و "سلامت"

۱. انعام/ ۲۵ و ۱۲۵؛ زمر/ ۲۲

به معنای دور بودن از آفات ظاهری و باطنی است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸). قلبی که هم پاک است، و هم نرم و پرعطوفت، هم سالم است و هم انعطاف‌پذیر در مقابل حق. این همان قلبی است که به عنوان «حرم خدا» در روایات توصیف شده^۱، و این همان قلبی است که می‌تواند حقایق غیب را ببیند و به ملکوت عالم بالا نظر کند، در هر حال بهترین سرمایه برای نجات در قیامت همین «قلب سلیم» است.

۵-۱-۲. قلب مریض

امام علی علیه السلام فرمودند: «فان سخر له الرجاء الذله الطمع، وان هاج به الطمع اهلكه الحرص، و ان ملكه الياس قتله الاسف»؛ اگر در دل امیدی پدید آید، طمع آن را خوار گرداند و اگر طمع بر آن هجوم آورد حرص آن را تباه سازد و اگر نومیدی بر آن چیره شود، تاسف خوردن آن را از پای درآورد» (حکمت ۱۰۸). «ومن عشق شينا اعشى (اعمى) بصره، ومن امراض قلبه، فهو ينظر بعين غيب صحيحة، و يسمع باذن غير سمعه، قد خرفت الشهوات عقله، و اماتت الدنيا قلبه»؛ هرکس به چیزی عشق ناروا ورزد، نابینایش می‌کند، و قلبش را بیمار کرده، با چشمی بیمار می‌نگرد و با گوش‌ی بیمار می‌شنود. خواهش‌های نفس، پرده عقلش را دریده دوستی دنیا دلش را میرانده است (خطبه ۱۰۹). «فان القلب اذا اكره عمی»؛ به اکراه انداختن دل، آن را کور می‌کند (حکمت ۱۹۳). امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «همانا این دل‌ها ملول و افسرده می‌شود، همان‌طور که بدن‌ها خسته می‌شود، پس برای طراوت آنها در پی حکمت‌ها و دانش‌های نو و شگفت‌آور باشید (حکمت ۹۱). بنابراین قلب مریض، قلبی است که مادام در حالت شک و تردید است، یعنی هم محبت حق تعالی در آن وجود دارد - که موجب حیات است - و هم شهوات و حرص به سبب مطامع دنیوی - که موجب هلاکت اوست - در آن قلب جای دارد. به عبارتی قلب مریض، قلبی است که یا به سلامت نزدیک می‌شود یا به سوی هلاکت می‌رود (ابن ابی بکر ۱۹۶۱ به نقل از محمدحسین زاده و عارفی، ۱۳۸۸، ص ۶۹).

۵-۱-۳. حیات و موت قلب

از جمله نکاتی که در سخنان امام علی علیه السلام مطرح می‌شود مسئله موت و حیات قلب است. عواملی که باعث حیات قلب است توجه به موت است. یاد مرگ، قلب را زنده می‌کند «وانما ذلك بمنزلة الحكمه التي هي حياة للقلب الميت» (خطبه ۱۳۳). و بالعکس یاد دنیا، قلب را می‌میراند و

۱. در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: القلب حرم الله فلا تسكن حرم الله غير الله؛ قلب حرم خداست غیر خدا را در حرم خدا ساکن مکن (مجلسی و بهبودی، ۱۳۸۴، ج ۷۰، ص ۲۵).



آن که قلبش مرده باشد در آتش جهنم سقوط خواهد کرد» ... وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ (حکمت ۳۴۹). از مجموعه نمونه‌های مذکور، این نکته به دست می‌آید که عضو حیاتی انسان، قلب بوده که امری باطنی است، اگر درون انسان اصلاح گردد ظاهر، پیرو آن خواهد بود. حضرت امیر علیه السلام در خطبه ۴۲ به عامل دیگری برای مرگ قلب اشاره فرموده‌اند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَخُوفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ [اِثْنَانِ] اثْنَانِ: اتِّبَاعُ الْهَوَى وَطُولُ الْأَمَلِ»؛ ای مردم! همانا بر شما از دو چیز می‌ترسم: هواپرستی و آرزوهای طولانی. «عِمَارَةُ قَلْبِكَ بِذِكْرِهِ وَالْإِعْتَصَامُ بِحَبْلِهِ... أَخِي قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ... وَقُوَّةُ الْيَقِينِ وَتَوَرُّهُ بِالْحِكْمَةِ...»؛ ذکر الهی و چنگ زدن به حبل متین او، دل را آباد می‌کند. موعظه و زهد به قلب حیات واقعی می‌بخشد. یقین، جان آدمی را شکوفا کرده حکمت آن را روشن می‌کند... (نامه ۳۱). حاصل آن که قلب ممکن است در دو وضعیت قرار گیرد: مرگ و حیات. حضرت علی علیه السلام ضمن اشاره به هر دو، عوامل هر يك را برمی‌شمارند و با مواعظ پی‌درپی انسان را به حیات راستین که همان حیات اخروی است ترغیب می‌نمایند.

۴-۱-۵. کبر و خشوع

امام علی علیه السلام در «خطبه المتقین» پارسایان را به دو صف می‌کشد و برای آنان خصایصی را بیان می‌نماید؛ از جمله آن که «تَرَاهُ قَرِيبًا أَمَلُهُ، قَلِيلًا زَلَلُهُ، خَاشِعًا قَلْبُهُ»؛ اهل تقوا آرزوهایشان کوتاه، خطاهایشان اندک و دل‌هایشان خاشع است (خطبه ۱۹۳). فردی که نفسی خاشع و کرداری خاضعانه داشته باشد، تسلیم حق است و آن‌که در برابر حق حالت پذیرش داشته باشد، حق مدار است و هم او تنها جویای حق و حقیقت است و چنین فردی اهل حق را بعد از شناخت حق می‌شناسد و اهل باطل را بعد از شناخت باطل می‌شناسد: «إِنَّكَ لَمْ تَعْرِفِ الْحَقَّ، فَتَعَرَفْتَ مَنْ أَتَاهُ [أَهْلُهُ]، وَلَمْ تَعْرِفِ الْبَاطِلَ، فَتَعَرَفْتَ مَنْ أَتَاهُ... إِيخْرَاجًا لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَإِسْكَانًا لِلتَّذَلُّلِ فِي نُفُوسِهِمْ»؛ کبر و خودپسندی را از قلب‌هایشان خارج کند و به جای آن فروتنی آورد (خطبه ۱۹۲). «خشوع» به معنی تضرع و زاری و فروتنی است که ابتدا در دل و خاطر انسان بوجود می‌آید و سپس در اعضای بدن ظاهر می‌شود. لذا در روایات آمده هرگاه دل متأثر شود، اعضاء بدن فرمانبردار و خاشع می‌شوند (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۵). خشوع توأم با خوف و خشیت است. فاطفئوا ما کمین فی قلوبکم من نیران العصییه واحقاد الجاهلیه، فانما تلك الحمیه تکون فی المسلم من خطرات الشیطان ونحواته، ونزغاته ونفثاته»؛ شراره‌های تعصب و کینه‌های جاهلی را در قلب خود خاموش سازید، که تکبر و خودپرستی در دل مسلمان از آفت‌های شیطان، غرورها و کشش‌ها و وسوسه‌های اوست (خطبه ۱۹۲).

۵-۱-۵. قناعت

«مع قناعه تملأ القلوب»؛ قناعتی که دل‌ها و چشم‌ها را پر سازد» (خطبه ۲۱۴). قناعت، محصول ایمان، میوه رضا و تسلیم و ثمره وقار و ادب قلب انسان، نسبت به وجود مقدس حق تعالی است. قناعت در نفس و قلب انسان، نتیجه تقوا و پیراستگی نفس از رذائل و آراستگی جان به محامد اخلاقی است.

۵-۱-۶. تقوا

تقوا به معنی پرهیز و نگهداری خویشتن از برخورد با موانع و آنچه مابین انسان و مقصد خود حایل باشد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: آگاه باشید که همانا عامل تندرستی تن، تقوای دل است (حکمت ۳۸۸). قلب، هم‌چون بدن امراض خاص خود را دارد. در این بین کدام مهم‌تر است؟ امام به این سؤال این گونه پاسخ می‌دهد: «قال علی رضی الله عنه: أَلَا وَإِنَّ مِنَ الْبَلَاءِ الْفَاقَةَ وَأَشَدُّ مِنَ الْفَاقَةِ مَرَضُ الْبَدَنِ، وَأَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ. أَلَا وَإِنَّ مِنَ النِّعَمِ سَعَةَ الْمَالِ، وَأَفْضَلُ مِنْ سَعَةِ الْمَالِ صِحَّةُ الْبَدَنِ، وَأَفْضَلُ مِنْ صِحَّةِ الْبَدَنِ تَقْوَى الْقَلْبِ»؛ بدترین گرفتاری فقر است، این گرفتاری سخت‌تر از مرض بدن است و از مرض بدن شدیدتر و بالاترین مرض‌ها، مرض قلب است. چنان‌که بهترین تندرستی‌ها صحت قلب است و صحت قلب تنها از طریق تقوای حاصل می‌شود (حکمت ۳۸۸). امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ»؛ تقوای الهی (سلامت دل) ... درمان بیماری‌های قلب شما است» (خطبه ۱۹۸). در جای دیگر فرمودند: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ وَبَصْرَ عَمَى أَفْدَتِكُمْ وَشِفَاءَ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ وَصَلَاحَ فُسَادِ صُدُورِكُمْ وَطَهْرَ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ وَجَلَاءَ غِشَاءٍ غَشَا أَبْصَارَكُمْ»؛ تقوا و ترس از خدا، داروی بیماری‌های قلوب، بینائی دل‌ها، شفای آلام جسمانی، صلاح و مرهم زخم‌های جان‌ها، پاکیزه‌کننده آلودگی ارواح، جلای ناپینائی چشم‌ها می‌باشد (خطبه ۱۹۸). حضرت علی (رضی الله عنه) در این روایت، درمان امراض قلبی را پرهیزگاری و تقوا دانسته‌اند. ایشان تقوا را نه تنها مرهم دردهای روحی بلکه دواء دردهای جسمی نیز می‌دانند.

۵-۱-۷. قفل

قفل که -جمع آن اقفال است- به هر مانعی که انسان را از انجام کاری باز می‌دارد، اطلاق می‌شود (راغب، بی تا، ص ۶۷۹). وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُهُ، ابْتَعَثَهُ وَالنَّاسُ يَضْرِبُونَ فِي غَمْرَةٍ وَ يَمْوَجُونَ فِي حَيْرَةٍ؛ قَدْ قَادَتْهُمْ أَرْمَةُ الْحَيْنِ، وَاسْتَغْلَقَتْ عَلَى أَفْدَتِهِمْ أَقْفَالُ الرَّيْنِ؛ گواهی می‌دهم که محمد صلی الله علیه و آله بنده و فرستاده اوست، او را زمانی مبعوث کرد که مردم غرق گناه و جهل بودند و در میان امواج حیرت و سرگردانی دست و پا می‌زدند. افسار هلاکت، آنها را به هر سو می‌کشید و قفل‌های نادانی و گمراهی بر قلب‌هایشان زده شده بود (خطبه ۱۹۱).

از جمله عوامل پیدایش آرامش در جوامع، محبت و الفت دل‌هاست و این حالت به دست نمی‌آید جز این‌که میان مردم از يك سو و حکام از سوی دیگر پیوند درونی حاصل گردد «فان عطفك عليهم يعطف قلوبهم عليك»؛ همانا مهربانی تو نسبت به سربازان، دل‌هایشان را به تو می‌کشاند» (نامه ۵۳/۸). اگر جز این باشد اعتماد عمومی از بین می‌رود و امنیت ملی به خطر می‌افتد. حضرت علی علیه السلام بعد از بیعت مردم در خطبه‌ای که ایراد فرمود به این نکته اشاره‌ای جالب نمود که: «فاصبروا حتى يهدا الناس، وتقع القلوب مواقعها، وتوخذ الحقوق مسمحة»؛ اکنون زمانه صبوری است تا دل‌ها آرامش گیرند و در این زمینه استیفای حقوق فراهم گردد (خطبه ۱۶۸). اگر قلب‌ها متحد شوند با تعداد اندک هم می‌توان کارهای بزرگ کرد و آنچه مهم است حالت و وضعیت قلب است نه ظاهر یا زبان. امام علیه السلام آن‌گاه که زیر بار وی بیعت کرد فرمود: «بزعم انه قد بايع يدي، ولم يبايع بقلبه»؛ بیعت او دستی است نه قلبی (خطبه ۸). «قلوب الرجال وحشية، فمن تألفها اقبلت عليه»؛ دل‌های گریزان مردم، به کسی که محبت کند روی می‌آورند (حکمت ۵۰). به عبارتی محبت، قلب وحشی را رام می‌کند. «ان هذه القلوب تمل كما تمل الابدان، فابتغوا لها طرائف الحكم»؛ طرائف حکمت، ملامت دل را می‌برد (حکمت ۹۱). «القلب مصحف البصر»؛ قلب کتاب چشم است» (حکمت ۴۰۹). یا به عبارتی هر آنچه دیده بیند دل کند یاد. امام علی علیه السلام در دو مورد مقایسه‌ای بین زبان و قلب مؤمن و منافق به دو گونه قیاس کرده است و فرمودند: «ان لسان المؤمن من وراء قلبه، وان قلب المنافق من وراء لسانه. لان المؤمن اذا اراد ان يتكلم بكلام تدبره في نفسه، فان كان خيرا ابداه، وان كان شرا واراها»؛ همانا زبان مومن در پس قلب او، و قلب منافق از پس زبان اوست زیرا مؤمن اگر بخواهد سخنی بر زبان جاری کند نخست در آن اندیشه و تأمل روا دارد و در صورتی که نيك و صلاح بود بر زبان جاری می‌کند و اگر آن را ناروا دید از آن چشم می‌پوشد اما منافق بی‌تأمل سخن بر زبان جاری کرده هیچ در آن نمی‌اندیشد و سود و زیان کلام را نمی‌داند (خطبه ۱۷۶). بر این اساس قلب و عقل مؤمن بر زبان تقدم دارد. ناگفته نماند که می‌توان به صورت دیگری نیز تفسیر نمود و آن این‌که منافق اعتقاد اصلی خویش را در قلب نگه داشته، آن را پنهان می‌کند و به زبان نمی‌آورد، اما گفته‌های مؤمن از اعتقادش حکایت دارد. به دیگر سخن، زبان و قلب مؤمن یکی است اما زبان و قلب منافق یکی نیست. امام علی علیه السلام در مورد دیگر فرمود: «لِلسَانِ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ، وَ قَلْبُ الْأَخْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ». زبان عاقل در پشت قلب اوست، و قلب احمق در پشت زبانش قرار دارد (حکمت ۴۰).

۵-۲. افعال قلب

اعمالی که گاهی از قلب سر می‌زند به افعال قلب تعبیر می‌شود که عبارتند از:

۵-۲-۱. امر و نهی

به اعتقاد امام علی علیه السلام حدّ نصاب امر به معروف و نهی از منکر، امر و نهی قلبی است و این ریشه و بنیان مراتب بعدی است که در سخن عمیق و گهربار ذیل از آن به «جهاد» یاد شده است: «وعن ابی حمیفه قال: سمعت امیر المؤمنین یقول: ان اول ما تغلبون علیه من الجهاد بایدیکم ثم بالستکم ثم بقلوبکم فمن لم یعرف بقلبه معروف و لم ینکر منکرا قلب فجعل اعلاه اسفله و اسفله اعلاه»، امیرمؤمنان علی علیه السلام خطاب به وهب بن عبدالله که از دوستان ایشان بوده و حضرت او را "وهب الخیر" خطاب می‌فرمود: آن‌گاه که به ریاست بیت‌المال در کوفه گماشت، فرمود: اولین شکست شما، شکست در جهاد با دستان است، سپس شکست در جهاد با زبان و در پایان شکست در جهاد با قلب است. قلب اگر معروف و منکر را نشناسد و منکر را منکر و معروف را معروف نداند، مقلوب و دگرگون گشته در دنیا سرگردان و در آخرت گرفتار خواهد شد (حکمت ۳۷۵). امام علی علیه السلام در سخنی دیگر مردم را چند دسته تقسیم فرمود: «فمنهم المنکر للمنکریین و لسانه و قلبه فذلک المستکمل لخصال الخیر؛ و منهم المنکر بلسانه و قلبه و التارک یدین، فذلک متمسک بخصلتین من خصال الخیر و مضیع خصله؛ و منهم المنکر بقلبه، و التارک یدین و لسانه، فذلک الذی ضیع اشرف المخصلتین من الثلاث، و تمسک بواحد، و منهم تارک لانکار المنکر بلسانه و قلبه و یدین؛ آنان که با دست و زبان و قلب، منکر را اعلام می‌کنند این شخص، انسانی است که واجد تمام خصال خیر است. بعضی دیگر تنها به انکار قلبی و زبانی اکتفا می‌کنند و دست به کاری نمی‌برند، که اینان دو خصلت خیر را واجد و یکی را فاقدند. دسته سوم کسانی هستند که فقط به قلب انکار می‌ورزند؛ این‌ها دو خصلت شریف را از دست داده و تنها به یک امر خیر چنگ زده‌اند و سرانجام مردمانی یافت می‌شوند که از هر سه خصلت محرومند (حکمت ۳۷۴).

۵-۲-۲. رویت و دریافت حقیقت خداوند

مهم‌ترین مسئله دین، خداست و وصول به او، غایت آمال مشتاقان و عارفان است. از امام علی علیه السلام سؤال شد که «هل رایت ربک یا امیر المؤمنین» امام علیه السلام در جواب فرمود: «آیا چیزی را که نمی‌بینم پرستش نمایم» سپس این جمله ماندگار بر زبان مبارکش جاری شد که: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان و لکن تدرکه القلوب بحقایق الایمان»؛ چشم به درک او نائل نمی‌شود، زیرا متعلق ادراک بصری، محسوس است و خدا چون ماده نیست به حس نمی‌آید (خطبه ۱۷۹). اما



انسان راهی دیگر برای مواجه شدن با او و دیدن او دارد و آن راه دل و طریق ایمان حقیقی است. اگر انسان مراتب ایمان را طی کند تا بر ایمان ناب و خالص دست یابد به گونه‌ای که بتوان گفت «او مؤمن است» در این صورت شهود عالم اَلَسْتُ ظهور خواهد کرد و انسان دوباره به سخن آمده می‌گوید: «قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا»^۱ و این جز با قلب ممکن نیست. البته درک و فهم قلب در شناخت خدا محدود است و انسان هرگز نمی‌تواند به کنه ذات خدا پی ببرد. حضرت علی علیه السلام در موضعی دیگر فرمود: «...وَأَمْتَنَعَ عَلَىٰ عَيْنِ الْبَصِيرِ، فَلَا عَيْنُ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ وَلَا قَلْبُ مَنْ أَتْبَعَهُ يُبْصِرُهُ»؛ هرگز برابر چشم بینندگان ظاهر نمی‌گردد، نه چشم کسی او را ندیده می‌تواند انکارش کند و نه قلبی که او را شناخت می‌تواند مشاهده‌اش نماید (خطبه ۴۹). امام علیه السلام در فراز پیشین، قدرت درک برای قلب ثابت نمودند، اما در این جا آن را سلب نمودند. این تناقض نیست؛ زیرا معرفت حسی و معرفت درونی مدنظر است. مسئله نسبت قلب و معرفت به گونه‌هایی دیگر هم مطرح شده است از جمله این که: «وَالظَّاهِرُ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ»؛ خداوند با برهان و دلیل خود را بر قلب‌هایشان آشکار کرد (خطبه ۱۰۸). «وَنُورُ قَلْبِهِ الْيَقِينُ»؛ پاره‌ای قلب‌ها با نور یقین متورند (حکمت ۳۷۳). البته «معرفتی که از راه قلب حاصل می‌شود معرفتی «شهودی» و بدون واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است» (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۵). رویت خداوند با چشم محال است؛ زیرا چشم تنها امور مادی و محسوس را می‌بیند و ذات حق از حس و ماده منزّه است، اما اگر با چشم نتوان او را دید، نمی‌توان او را انکار کرد. فواد غشا قلب است و لذا چنین به نظر می‌رسد که فواد، حساس‌ترین و لطیف‌ترین عامل درک در قلب است؛ به طوری که درک قلبی و یا همان رؤیت الهی به آن نسبت داده شده است: «مَّا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ»^۲؛ آن چه را که فواد دیده، خلاف واقع نبوده است». فواد منبع علم نیز هست، یکی از معرفت‌هایی که در فواد حاصل می‌شود، رؤیت است و این رؤیت تنها کارکرد معرفتی است که به فواد نسبت داده شده است. فواد با یافتن این معرفت دچار خطا نمی‌شود و چیزی مانع آن نمی‌شود و این معرفت قطعاً ایمان را در پی خواهد داشت (حسن‌زاده و مرتضوی، ۱۳۹۵، ۱۱۸-۱۱۵).

۵-۲-۳. زهد و اعراض از دنیا

مهم‌ترین محور سخنان امام علی علیه السلام زهد و اعراض از دنیاست. واقعیت آن است که دنیا برای انسان باقی نیست و انسان نیز برای دنیا بقایی ندارد. انسان برای دنیا آفریده نشده است و خالق

۱. اعراف/ ۱۷۲.

۲. نجم/ ۱۱.

انسان و جهان، انسان را به سمت دنیا فرا نخوانده است. ویژگی دنیا این است که لذتش با رنجش آمیخته است: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^۱. امام علی علیه السلام در ادامه، این گونه انسان‌ها را دعوت به سبقت گرفتن می‌کند: به خانه‌ای که دعوت شدید سبقت گیرید و دل از دنیا برگیرید و چونان کنیزکان برای آنچه که از دنیا از دست می‌دهید، گریه نکنید و با صبر و استقامت بر اطاعت پروردگار و حفظ و نگهداری فرامین کتاب خدا، نعمت‌های پروردگار را نسبت به خویش کامل کنید (خطبه ۱۷۳).

در فرهنگ دینی، میان جهان مادی از يك سو و دنیا از طرف دیگر بسی تفاوت است. در هیچ آیه و حدیثی جهان و ماده ذمّ نشده است. جهان با تمامی مراتبش مخلوق خداست و آفریده الهی، زیبا بلکه زیباترین است هر آنچه از زیباست، زیباست: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^۲ بنابراین مراد از دنیا، حالت تعلق و وابستگی يك جا به جهان ماده است و نه خود جهان ماده که انسان تنها در همین جا به رشد می‌رسد و از همین جهان می‌توان برای ابدیت خود توشه بردارد. امام علیه السلام حتی بالاتر از این‌ها فرمود: «اخرجوا من الدنيا قلوبكم»؛ امام علی علیه السلام فرمود دنیا را از قلب خویش خارج کنید بلکه فرمود قلب خود را از دنیا بیرون کنید (خطبه ۲۰۳). امام علی علیه السلام در موضعی دیگر میان خدا و دنیا مقابله می‌اندازند و می‌فرماید: «وكذلك من عظمت الدنيا في عينه وكبر موقعها من قلبه آثارها على الله فانقطع اليها وصار عبدًا لها»؛ کسی که دنیا در نظرش عظیم جلوه کند و موقعیت آن در دلش وانمودی بزرگ داشته باشد، دنیا را بر خدا مقدم دارد و از هر چه غیر دنیاست (حتی خدای خویش) بریده و نهایتاً برده دنیا گردد (خطبه ۱۶۰). انسانی که دنیا اکثر همّ اوست و قلبش مملو از مشتیهات دنیوی است، خدا واقعا در دل او موقعیتی ندارد. عکس آن نیز ممکن است اگر یاد خدا و خود او در دل نشیند، دنیا طبعاً از چشم انسان می‌افتد و برای او كوچك و حقیر می‌شود... لذا امام علی علیه السلام که اعراض از دنیا را پایه اصلی سخنان خود قرار داده است، میراندن یاد دنیا و بیشتر از همه بر اعراض قلبی از دنیا تأکید دارد: «فاعرض عن الدنيا بقلبه وامات ذكرها من نفسه»؛ که پیامبر با دل از دنیا روی برگرداند، و یاد دنیا را از جان خود ریشه‌کن کرد (خطبه ۱۶۰).

۵-۲-۴. ایمان و اطمینان

ایمان آوردن عمل قلب است مگر ایمان نیز، قلب است و تا قلب به روی چنین حقیقتی گشوده نشده یا آن را در خود قرار نداده باشد، ایمان حاصل نشده است. ایمان راه انحصاری نیل به جاودانگی

۱. شرح / ۶.

۲. سجده / ۷.



و سعادت است و انسان را عدالت‌خواه، دادگستر و مهربان می‌کند و به انسان حیات می‌بخشد، ایمان نهالی است که در قلب آدمی می‌روید و جایگاهش در قلب است.^۱ اطمینان یافتن نیز از افعال قلب است که پس از ایمان آن، حاصل می‌شود. می‌توان گفت: اولاً: ایمان، امری قلبی است. ثانیاً: ایمان غیراسلام است؛ «الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان وعمل بالارکان»؛ ایمان معرفت به دل و اقرار به زبان و عمل به جوارح است (حکمت ۲۲۷). از نظر امام علی علیه السلام ایمان دو گونه است: مستقر و عاریه. «فمن الایمان مایکون ثابتاً مستقراً فی القلوب، ومنه مایکون عواری بین القلوب و الصدور»؛ اگر ایمان در دل انسان نفوذ کرده و تثبیت شود، ایمان مستقر و مؤثر است. چنین ایمانی با شبهات از بین نمی‌رود، قسم دیگر ایمانی است که قلبی نباشد و عاریتی بوده و موقتی و مقطعی است (خطبه ۱۸۹).

۵-۲-۵. دشمنی

خطبه ۱۰۸ امام علی علیه السلام، خبر از مسخ ارزش‌ها در حکومت بنی‌امیه و آخرالزمان است، پایان این خطبه جالب، به این نکته اشاره می‌فرماید که دوستی‌ها زبانی است اما قلب‌ها با یکدیگر مشاجره و دشمنی دارند. در این زمان گروه‌هایی ایجاد می‌شود که هر یک به جناحی می‌پیوندند و خلاصه آن که عفت موجب شگفتی و اسلام وارونه می‌شود. «وَاسْتَعْمَلَتِ الْمُؤَدَّةُ بِاللِّسَانِ وَشَاجَرَ النَّاسَ بِالْقُلُوبِ»؛ دوستی مردم به زبان و دشمنی آنها با هم با دل‌ها است (خطبه ۱۰۸).

۵-۲-۶. تعقل و اندیشه‌ورزی

امام علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های خویش احوال عارفان را توصیف می‌فرماید. آن سخن با این جمله‌های نورانی آغاز می‌شود: «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ، وَأَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ، وَلَطَفَ غَلِيظُهُ، وَبَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ، وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ، وَتَدَافَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ، وَدَارِ الْأَقَامَةِ، وَتَبَتَّ رِجْلَاهُ بِطَمَآنِينَةٍ بَدَنَهُ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَالرَّاحَةِ، بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ، وَأَرْضَى رَبُّهُ؛ او (سالك الى الله) عقلش را زنده کرده و شهواتش را میرانده است، تا آنجا که جسمش لاغر شده، و خشونت اخلاقی به لطافت مبدل گشته است و برقی پر نور برای او می‌درخشد، راه را برای او روشن می‌سازد و او را به مسیر حق (سلوک الی الله) می‌برد، او (در این مسیر) پیوسته از دری به در دیگر منتقل می‌شود تا به دروازه سلامت سرای جاودانی راه یابد، گام‌های او همراه با آرامش بدنش در جایگاه امن و راحت ثابت می‌گردد، اینها همه به خاطر آن است که قلبش را بکار گرفته و پروردگار خویش را راضی

۱. مجادله/۲۲.

ساخته است (خطبه ۲۲۲).

علاوه بر امیرالمؤمنین، روایات دیگر نیز، اندیشه‌ورزی را کار قلب شمرده‌اند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «تفکر القلب حین دلته العین علی ما عانیت من ملکوت السماء وارتفاعها فی الهواء بغیر عمدٍ یری» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۲/۳) چشم می‌بیند که آسمان بدون ستون استوار است و قلب را به تفکر وامی‌دارد. روایات دیگری قلب را از جوارح تعقل، تفقه و تفهم می‌دانند (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۸/۲).

۵-۲-۷. فقه

برخی، فقه را «علم و فهم» و تفقه را «تعلیم و تفهم» معنا کرده‌اند (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۵/۱۹). لغویون، عموماً، اصل معنای ماده «فقه» را فهمیدن می‌دانند. در قرآن آمده: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^۱. امام علی علیه السلام فهمیدن را از شئون قلب می‌داند و فقه را کار قلب می‌شمارد. حتی در جایی که قلب ادراک نمی‌کند را به سالم نبودن قلب مرتبط می‌کند. «إِنَّمَا مَثَلِي بَيْنَكُمْ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي الظُّلْمَةِ يَسْتَضِيءُ بِهِ مَنْ وَجَّهَهَا، فَاسْمَعُوا أَيُّهَا النَّاسُ وَعُوا، وَأَخْضِرُوا آذَانَ قُلُوبِكُمْ تَفْهَمُوا»؛ همانا من در میان شما چونان چراغ درخشنده در تاریکی هستم، که هر کس به آن روی می‌آورد از نورش بهره‌مند می‌گردد. ای مردم سخنان مرا بشنوید، و به‌خوبی حفظ کنید، گوش دل خود را باز کنید تا گفته‌های مرا بفهمید (خطبه ۱۸۷). بدین لحاظ در این عبارت برای قلب هم اذن ثابت شده است و هم فهم. حضرت علی علیه السلام در خصوص فهم برخی از احادیث می‌فرماید: «إِنَّ أَمْرًا صَعْبًا مُسْتَصْعَبًا، لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»؛ همانا کار ما سخت و تحمل آن دشوار است که جز مومن دین‌دار که خدا او را آزموده و ایمانش در قلب استوار بوده قدرت پذیرش، (فهم) و تحمل آن را ندارد (خطبه ۱۸۹). اگر ایمان در قلب پدید آید انسان به مقام درك قلبی و شهود حضرت حق نائل آمده است. «وَلَكِنْ تَدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»؛ دل‌ها با ایمان درست، خدا را در می‌یابند (خطبه ۱۷۹).

۶. دلالت‌های تربیتی معناشناسی قلب

در این بخش بر اساس معناشناسی قلب ابتدا به بیان هدف تربیت انسان، سپس به اصول تربیتی می‌پردازیم:

۱. اسراء/۴۶.

۱-۶. اهداف تربیتی معنانشناسی قلب

گفته شد از افعال قلب، دریافت حقیقت خداوند و ایمان به اوست (خطبه ۱۰۸ و حکمت ۲۲۷). از طرف دیگر مهمترین مساله دین، خداوند و وصال به اوست و در تمامی اعصار تلاش انبیاء و اولیاء و مربیان به هنگام تربیت متربیان، همین مساله (شناخت خدا و رسیدن به او) بوده است. بنابراین می‌توان از معنانشناسی و افعال قلب هدف غایی تربیت انسان، یعنی همان قرب الی الله را استخراج نمود. پر واضح است انسان دارای قلب سلیم، به خدا ایمان آورده و در نهایت به حیات طیبه دست می‌یابد. حیات طیبه نوعی زندگی است که در ارتباط با خدا به دست می‌آید و باعث می‌شود همه ابعاد وجودی انسان از پلیدی دور شود.

۲-۶. اصول تربیتی معنانشناسی قلب

۱-۲-۶. اصل هماهنگی با فطرت

این اصل به مبنای فطرت انسان ناظر است. در قلب انسان معرفت ربوبی فطرتا وجود دارد (خطبه ۷۲). ولی انسان بر اثر اشتغالات و سرگرمی‌ها دچار غفلت و نسیان می‌شود. در گرو همین مشغولیت‌ها، گاه انسان در مورد خداوند، دچار نسیان و فراموشی می‌شود. به عبارتی قلب مریض می‌شود و محبت خداوند از دل و جان بیرون می‌رود. قلبی، که از محبت و عشق به خدا تهی باشد سرچشمه همه خطاها خواهد بود. علاوه بر خداگرایی، خردورزی، حقیقت‌جویی، زیباگرایی، عدالت‌طلبی، کمال‌گرایی از جمله استعدادهای فطری هستند. از نظر عقلی در تعلیم و تربیت نیز اگر هماهنگی با فطرت وجود نداشته باشد، استعدادهای عالی آدمی رشد نمی‌کند.

۲-۲-۶. اصل هدایت‌خواهی

این اصل مربوط به مبنای تهدیدات انسانی است. غفلت از یاد خدا (خطبه ۴۲)، ایمان ظاهری (خطبه ۱۸۹)، و غیرقلبی (خطبه ۱۸۹)، دشمنی (خطبه ۱۰۸)، امر به سیئات (حکمت ۳۷۴ و ۳۷۵)، دلبستگی به دنیا (خطبه ۱۶۰ و ۲۰۳ و حکمت ۳۴۹)، کبر و خودخواهی (خطبه ۱۹۲)، پیروی از شیطان و شیطان‌صفتان (خطبه ۱۹۲)، افراط و تفریط در غرایز (خطبه ۴۲ و ۱۰۹) و گمراهی (خطبه ۱۹۱)، برخی از مصادیق تهدیدات انسانی است که در صفات و افعال قلب نیز به تفصیل بدان‌ها اشاره شد. طمع، حرص، نومیدی (حکمت ۱۰۸)، تعصب و کینه (خطبه ۱۹۲)، عشق به غیر خدا (خطبه ۱۰۹)، گناه کردن (خطبه ۲۱۴)، نیز از جمله عوامل ایجاد بیماری در قلب هستند. انسان برای در امان بودن از خطرات و تهدیدات و داشتن قلبی سلیم، به طور فطری خواستار هدایت است که این امر توسط تربیت میسور خواهد شد.

۶-۲-۳. اصل تعقل و تفکر

این اصل ناظر به مبنای تعقل و اندیشه‌ورزی انسان است. آنچه به عنوان یکی از افعال قلب بدان تاکید شده است، مسئله تفکر و تعقل کردن است (خطبه ۲۲۲) که از آن به عنوان غربال‌کننده یاد شده است چرا که ابزار شناخت هستی و خالق هستی برحسب اقتضائات علم حضوری و شهودی و با مفاهیم عقلی و ذهنی است. عقل موهبتی الهی و نوری رحمانی که پیامبر درونی انسان شمرده می‌شود و اگر انسان به ندای عقل خود گوش فرا دهد و به آنچه در نتیجه تعقل با قلب خویش بدان می‌رسد، عمل کند اهل سعادت می‌شود. اندیشیدن و تعقل به عنوان یک امتیاز انسان و به عنوان یک زمینه که می‌تواند تمام جهت زندگی انسان را بارور کند، دارای اهمیت است و باید بدان توجه شود. در تعلیم و تربیت اسلامی نیز به نقش ویژه تفکر و تعقل در تربیت انسان توجه خاصی شده است.

۶-۲-۴. اصل جامعیت

این اصل ناظر به مبنای منابع مختلف شناخت آدمی (حس، عقل، قلب) است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خصوص استفاده از منابع مختلف معرفت می‌فرماید: چشم به درک او نائل نمی‌شود، زیرا متعلق ادراک بصری، محسوس است و خدا چون ماده نیست به حس نمی‌آید (خطبه ۱۷۹) و خداوند با برهان و دلیل خود را بر قلب‌هایشان آشکار کرد (خطبه ۱۰۸). در خطبه ۲۲۲ نیز به زنده نگاه داشتن عقل و بهره‌گیری از این منبع تاکید نموده است. لذا بر اساس معناشناسی قلب، انسان برای تربیت مطلوب نیز ناگزیر به استفاده جامع از حداکثر منابع شناخت می‌باشد. انسان موجودی چند بعدی است و استعدادهای نهفته‌ای دارد که باید شکوفا شود و مورد بهره‌برداری صحیح قرار بگیرد. شناخت هریک از ابعاد، استفاده از قوای شناختی خاصی را می‌طلبد. شناخت آدمی با موانع و محدودیت‌هایی همراه است. هر چند انسان باید به کمک قوای شناختی، شناخت خود را از واقعیات و حقائق محسوس و نامحسوس هستی گسترش دهد و هر دو لایه هستی (شهود و غیب) را بشناسد، در عین حال محدودیت‌هایی برای این توانایی بشر متصور است: از یک سو این شناخت به قدر توان فرد صورت می‌گیرد از سوی دیگر، عقل بشر به تنهایی قادر نیست که به بسیاری از حقائق هستی (نظیر درک کنه ذات اقدس الهی) پی ببرد. می‌توان گفت قوای شناختی انسان مکمل یکدیگر بوده و استفاده همه جانبه از منابع شناخت ضروری می‌باشد (شمخانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲۵). بنابراین انسان به کمک سه ابزار شناختی‌اش؛ حواس، عقل و قلب به مشاهده، ادراک و شهود می‌پردازد و معرفت کامل‌تری بدست می‌آورد.

در نهج البلاغه توجه ویژه‌ای به جوارح انسانی به خصوص قلب شده است. این پژوهش با هدف بررسی معنای واژه قلب در نهج البلاغه و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن از حیث هدف و اصول تالیف شده است. نهج البلاغه مانند بسیاری از رومیان و یونانیان قدیم، قلب جسمانی را قرارگاه تفکر، تعقل، ادراک و مرکز عواطف و احساسات می‌شمرد. به عبارتی چون قلب جایگاه صفات و افعال گوناگون انسانی می‌باشد، می‌توان قلب را در ابعاد عاطفی، ادراکی و افعالی انسان به کار گرفت. صفات و افعال قلب که بدان‌ها بطور کامل اشاره شد، عبارتند از: قلب سلیم و مریض، کبر و خشوع، قناعت، پرهیزگاری، الفت، امر به معروف و نهی از سیئات، رویت و دریافت حقیقت خداوند، زهد و اعراض از دنیا، ایمان و اطمینان، تعقل و تفکر، دشمنی و فقه. همچنین معناشناسی هم‌نشین‌های قلب؛ نفس و روح، فواد و صدر بررسی شد و برخی از صفات و افعال قلب به آنها نسبت داده شد. در این پژوهش از روش مطالعه معنا و تحلیل مفهومی بهره برده‌ایم. در راستای افعال قلب؛ ایمان، باور قلبی به دین بوده که در افکار، گفتار، رفتار و خلق و خوی فرد تاثیرگذار بوده و همراهی ایمان با عمل صالح، فرد را به مقام تقوی می‌رساند و فضائل اخلاقی را شکل می‌دهد. تقوای الهی تضمین‌کننده قلب سلیم است و با قلب سلیم انسان می‌تواند به نیکبختی و حیات طیبه دست یابد. پس از تقوی، فرد از دلبستگی به دنیا رها شده و زاهد می‌گردد و سپس به مقام یقین می‌رسد و پس از آن، اخلاص در عمل به دست می‌آورد. مخلصین کسانی هستند که در زندگی جز برای قرب به خدا تلاش نمی‌کنند و به تمام زندگی خود، رنگ الهی می‌دهند. از عوامل بسیار مهمی که قلب را به طرف مرگ پیش می‌برد، گناهان کبیره و تداوم بر گناهان است که باسد از آنها حذر داشت. در این نوشتار در پی بررسی و فهم معنایی واژه قلب؛ اهداف و اصول به شرح ذیل استنباط گردید: هدف تربیت بر اساس معناشناسی قلب سیر الی الله و در نهایت قرب الی الله و دستیابی به حیات طیبه است و اصول تربیت عبارتند از: اصل هماهنگی با فطرت؛ اصل هدایت‌خواهی، اصل تعقل و تفکر؛ اصل جامعیت.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، ج ۳، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۲. باقری، خسرو (۱۳۹۰). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*. جلد اول، تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
۳. بحرانی، ابن میثم (۱۳۷۵). *شرح نهج البلاغه ابن میثم*، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۴. جعفرزاده کوچکی، علیرضا و امامی غفاری، عبدالحمید (۱۳۹۴). «*قلب‌های هدایت‌پذیر و هدایت‌ناپذیر از دیدگاه قرآن*»؛ با تأکید بر نقش مدیران در هدایت و اصلاح رفتار کارکنان در سازمان‌ها». مدیریت اسلامی. ۱(۱)، صص ۶۵-۶۸.
۵. حسن زاده، مهدی و مرتضوی، سیدمحمد (۱۳۹۵). «*معناشناسی فواید قرآن کریم*». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۵(۲)، صص ۱۰۵-۱۱۴.
۶. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی*؛ منابع معرفت. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). *گستره شریعت*. قم: نشر معارف.
۸. دلبری، سیدمحمد (۱۳۹۵). «*دلالت‌های تربیتی معناشناسی قلب در قرآن کریم*». پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، ۵(۱)، صص ۸۱-۱۰۶.
۹. راغب اصفهانی (۱۳۸۸). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.
۱۰. راغب اصفهانی (بی تا). *مفردات*، ج ۱، ترجمه غلامرضا حسینی، تهران: مرتضوی.
۱۱. رضائی، حسن و پارسانژاد، محسن (۱۳۹۱). «*حقیقت قلب در عرفان اسلامی*». حکمت عرفانی، ۱(۴)، صص ۳۳-۴۷.
۱۲. شمخانی، اژدر؛ نورعلیان، یاور؛ عاشوری، *مظاهر و مالمیر*، سعید (۱۳۹۳). «*اصول و روش‌های تربیتی از دیدگاه امام خمینی (ره)*». بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۱(۲۹)، صص ۱۱۳-۱۳۶.
۱۳. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۸۰). *ترجمه نهج البلاغه*. چاپ بیست و یکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۳). *المیزان*. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۴ و ۱۷، تهران: انتشارات محمدی.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *العین*. قم: موسسه دارالهجره.



۱۶. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۶). «قلب از دیدگاه امام علی (علیه السلام)». فصلنامه قبسات، ۵(۱۹)، صص ۷-۱۷.
۱۷. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱۸. قنبری، بخشعلی (۱۳۸۴). «قلب در نهج البلاغه». نشریه دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، ۱(۱۰)، صص ۲۱۸-۱۸۹.
۱۹. کاردان، علی محمد (۱۳۸۰). *درآمدی بر تعلیم و تربیت: فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: سمت.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). *کافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمدباقر و بهبودی، محمدباقر (۱۳۸۴). *بحار الانوار*. چاپ ششم، تهران: کتابچی.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. الجامعه الدرر اخبار الاثمه الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محمدحسین زاده، عبدالرضا و عارفی، علی (۱۳۸۸). «جایگاه دل در عرفان اسلامی با تکیه بر دیدگاه مولانا». پژوهش نامه اخلاق، ۲(۶)، صص ۸۰-۵۷.
۲۴. محمدزاده، سیدنادر (۱۳۹۲). «قلب در عرفان اسلامی». عرفان، ۱(۳۸)، صص ۳۵-۱۳.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *اخلاق در قرآن*. ج ۱، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، چاپ هشتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. معروف، یحیی (۱۳۸۸). «القلب فی القرآن، حقیقه ام مجاز؟». مجله العلمیه الایرانیه للغه العربیه و ادابها، شماره ۱۲، صص ۱۵۴-۱۲۹.
۲۷. نبی احمدی، محمد و حاج زین العابدینی، عباس (۱۳۹۱). «رمز و راز واژه قلب در قرآن کریم (حقیقت یا مجاز)». مجله العلمیه الایرانیه للغه العربیه و ادابها، شماره ۲۲، صص ۱۲۰-۹۹.
۲۸. نوید قراچه قیه، روح انگیز (۱۳۹۴). «معناشناسی قلب در نهج البلاغه». نشریه کتاب و سنت، ۱(۸)، صص ۸۸-۶۵.

29. Given, L. M. (2008). *Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. California & London: Sage Publications.
30. Crystal, D. (1992). *An Encyclopedia Dictionary of Language and Language*, Oxford: Blackwell.



چگونگی قُرب به خدا از نگاه کوردوورو و بررسی آن با نهج البلاغه

محمد رضائیان حق* / بخشعلی قنبری** / بهزاد سالکی***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱

چکیده

قرب در مکاتب عرفانی به عنوان یکی از مهم‌ترین احوال مطرح شده است و عارفان دو سنت یهودی و اسلامی به زوایا و مراتب آن توجه کرده‌اند. در متون قبالی برای نزدیک شدن انسان به خداوند بیشتر از اصطلاح «دِوقوت» که به معنای اتحاد و اتصال به خداوند می‌باشد، استفاده شده است. موسی بن یعقوب کوردوورو، آموزه «تقلید از خداوند» را لازمه اتحاد عرفانی و قرب انسان به خدا می‌داند. هرچند «اتحاد با خداوند» در نهج البلاغه به طور مستقیم بیان نشده است، اما اصطلاح قرب به خداوند به عنوان امری مشکک به کرات به کار رفته و با کیفیت اعمال عبادی، ارتباطی مستقیم دارد. با بررسی آثار کوردوورو و نهج البلاغه می‌توان به مصادیق مشترکی همچون نمازگزاردن، صدقه دادن، نیکوکاری و... که موجب تقرب به خداوند می‌شود، اشاره کرد. همچنین مطابق حدیث «قرب نوافل» انسان با انجام فرایض و نوافل دینی به مرتبه خداگونه می‌رسد و شرط رسیدن به این وحدت بنا به بیان نهج البلاغه و کوردوورو، تبت خالص و اخلاص در عمل است.

کلید واژه

تقلید از خدا، قرب، اتحاد، دِوقوت، کوردوورو

*. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و ادیان. واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

rezaeiyanhagh@gmail.com

** . دانشیار گروه فلسفه و ادیان (نویسنده مسئول). واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

bghanbari768@gmail.com

dr-saleki25@gmail.com

***. استادیار موسسه حکمت و فلسفه. تهران، ایران.

مقدمه

اصطلاح قرب به خداوند، در متون عرفانیِ ادیان الهی با عباراتی نظیر: وصال، وحدت، اتحاد با خداوند، خداگونگی، یکی شدن عاشق و معشوق و... ارتباط پیدا می‌کند. در متون قباله‌ای یهود، از قُرب به خداوند با اصطلاح «دوقوت»^۱ که معمولاً به معنای اتحاد عرفانی با خداوند ترجمه می‌شود، یاد می‌شود. موسی بن یعقوب کوردوورو (۱۵۲۲-۱۵۷۰ م) به عنوان یکی از شخصیت‌های اصلی و با نفوذ در عرفان قباله‌ای شناخته شده است. او حدود سی اثر از خود به یادگار گذاشت، و در این آثار وی به شرح و توضیح اصول قباله‌ای پرداخته است. کوردوورو شاگردان زیادی تربیت کرد، در میان شاگردانش از الیاس بن موسی ویداسی^۲، ابراهیم بن مردخای گالاتتی^۳، ابراهیم بن الیعاذر، هالوی بروخیم^۴، ساموئل گالیکو^۵ و حییم ویتال^۶ می‌توان یاد کرد (بوآز، ۱۹۹۸: ۳۱۰). وی معتقد است که اتحاد با خداوند، از طریق تقلید از خداوند (یا تقلید از صورت علوی) امکان‌پذیر است (نک به: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲).

در متون اسلامی قرب به خداوند غالباً با استناد به حدیث «قرب نوافل»، از طریق عمل به واجبات و مستحبات دینی میسر می‌شود. انسان با انجام نوافل به درجه‌ای از قرب می‌رسد که محبوب خداوند شده و شایستگی تخلّق به اخلاق الهی را می‌یابد (شرح طوسی بر اشارات و تنبیهات، ۱۹۹۴ م، قسم الرابع: ۹۸).

حال این سوال مطرح می‌شود که چگونه با وجود تمایز میان ذات و صفات خداوندی و انسان، این قرب و اتحاد حاصل می‌شود؟

زیرا که به باور متکلمان، واجب الوجود در هیچ صفتی از اوصاف با ممکن الوجود مشترک نیست (نک: رحمتی، ۱۳۹۵: ۳۸)، و هرگونه تشبیه و توصیف خداوند به غیر، منجر به جسم‌انگاری و یا محدود دانستن صفات خداوندی می‌شود و چنین اعتقادی با ارائه‌ی دلایل عقلی و نقلی مردود شمرده شده است (نک: علامه حلی: ۹۸-۹۷).

در پاسخ باید گفت اصطلاح «اتحاد» در متون کلامی ناظر به دو وجه متفاوت از رابطه‌ی انسان

1. DEVEKUT.
2. Elijah ben Moses de Vidas.
3. Abraham ben Mordecai Galante.
4. Avraham ben Eliezer.
5. Samuel Gallico.
6. Hayyim Vital.



با خداوند است؛ یعنی از منظر متکلمان رابطه‌ی خدا با انسان، رابطه‌ی علی و معلولی / وجوبی و امکانی است و خداوند واجب الوجود مستغنی بوده و سایر موجودات، ممکنات و معلول اند؛ در نتیجه روا نیست که موجود غنی بالذات با موجود فقیر و وابسته متحد گردد (سبحانی و محمد رضایی، ۱۳۸۶: ۹۲). چنانکه خواجه نصیر اتحاد را با حلول مرادف دانسته ضمن اینکه «اتحاد حقیقی» دو چیز مختلف ذاتی را محال عقلی و مستلزم تناقض به شمار آورده است (طوسی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۵۰ نیز نک: طوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۸). اما در متون عرفانی وجه دیگر «اتحاد در معنای مجازی» یا همان «فنا‌ی صفاتی» انسان عارف دانسته شده است. «فنا‌ی صفات» یا «ظهور انوار طامس» در عرفان اسلامی، نفی هرگونه دوگانگی و اعتبارات تلقی می‌شود؛ به بیانی دیگر صاحب این مقام، حتی از فنا‌ی در حق نیز فانی می‌شود. عارفان مسلمان «اتحاد» را نوعی فنا‌ی صفات (طمس) می‌دانند، (نک: زمانی، ۱۳۹۲: ۵۱-۳۵) و معتقدند که در مرتبه‌ی قرب نوافل، صفات انسانی فانی شده و صفات الهی جایگزین آن می‌شود (جامی، ۱۳۸۳: ۴۶).

در نهج البلاغه بدون اشاره‌ی مستقیم به اتحاد با خداوند، از اصطلاح «قرب» با مشتقات آن به کرات استفاده شده است. قرب به خداوند در نهج البلاغه دارای مراتب است و بالاترین درجه آن با کیفیت اعمال آدمی در ارتباط است. با عنایت به اینکه نهج البلاغه درباره قرب نظر روشنی دارد درصددیم نظر کوردوورو را بر اساس نظرات نهج البلاغه مورد نقد و بررسی و مقایسه قرار دهیم.

روش تحقیق

این پژوهش تا حدودی بر اساس روش معناشناسی و مقایسه‌ای گردآوری و تنظیم شده است. از نظر محققان معناشناسی یکی از روشهای تحقیقی است که به دور از هرگونه پیش داوری و تعصب و با تکیه بر توصیف یک معنا در چهارچوبی نظام‌مند، می‌توان به «کشف مراد متن و مؤلف» دست یافت. در واقع در روش معناشناسی سعی بر آن است که پژوهشگر با دستیابی به فرهنگ واژگان متن و بررسی مفاهیم متن با مراجعه به آثار خود مؤلف، به فهم متن دست یابد (نک: قنبری، ۱۳۹۷: ۲۰-۴۴). این روش بهترین راه فهم متن در بین روش‌های موجود به ویژه برای فهم متون مقدس و فهم درست و به دور از تفسیر به رأی، در قرن بیستم شناخته شده است (همان: ۲۲-۲۳). از محاسن این روش این است که شناخت خواننده، از «فهم عرفی»^۱ متن به فهم علمی و مطابق با واقع ارتقاء می‌یابد. این پژوهش با مراجعه به آثار کوردوورو به‌ویژه اثر عرفانی-اخلاقی او با نام <درخت نخل

1. Common Sense.



دوره، به بررسی و تحلیل قرب به خداوند از منظر وی و مقایسه آن با نهج البلاغه پرداخته است.

اهمیت قرب

بنا به نظری قرب به خدا غایت آرزوی عارفان الهی است (قمی، ۱۳۸۵: ۱۳۳).^۱ حاصل رهیافت عارفان ادیان الهی در باب قرب به خداوند، کمک شایانی در جهت شناخت خداوند و همچنین نجات و رستگاری آدمیان می‌کند. در اهمیت قرب همین بس که در حوزه‌های مختلف همچون اخلاق، عرفان، کلام و فقه به آن پرداخته شده است. در نظر برخی از فقهای اسلام شرط اصلی پذیرش عبادات، قصد قرب الهی می‌باشد (حیدری، ۱۳۸۰: ۶۱). کم و بیش همین وضعیت در سنت یهودی هم وجود دارد و اصناف مختلف اهل نظر در این دین به اهمیت قرب امعان نظر داشته‌اند. در این پژوهش قصد بر آن است که این دیدگاه با مراتب قرب به خداوند در نهج البلاغه مورد بررسی قرار گرفته و وجوه اشتراک و افتراق آن مورد نقد و بررسی قرار گیرد. حاصل تبیین نگاه کوردوورو و نهج البلاغه در باب قرب به خداوند، در شناخت طریق وصال و قرب به خداوند به ما کمک می‌کند.

معنای لغوی قُرب باضَمّ - در زبان عربی به معنی نزدیکی، خویشی، تهیگاه (صفی پوری، ج ۳: ۲۵۴۸) و همچنین مرتبه و منزلت می‌باشد. این واژه مشتقات فراوانی دارد که اکثراً در همین معانی به کار رفته‌اند مانند مَقَرَبَة و قَرِيب نیز که از مشتقات قُرب می‌باشند و به معنای نزدیک‌اند (نک: صفی پوری، ج ۳: ۲۵۵۰-۲۵۴۸). که خواه قرب مکانی باشد، یا زمانی و یا نَسَبی، یا قرب مقام و منزلت و امثال آن. این واژه با مشتقاتش به طور فراوان در نهج البلاغه به کار رفته است (قرشی، ج ۲: ۱۳۷۴: ۸۵۰).

در زبان عبری קָרַבָה (قُربا) به معنای تقرب، قرابت، خویشی، نسبت نزدیکی و مجاورت می‌دهد (حییم، ۱۳۴۴: ۴۹۶) هرچند استعمال این واژه در ادبیات قباله‌ای، مرسوم نیست اما در کتاب مقدس به کرات به کار رفته است. این واژه با مشتقات آن همچون «قارب»، «قربا» در کتاب مقدس به معنای پیش آمدن و نزدیک شدن در مکان، و گاه به معنای پیوند معرفت با معروف، آمده است. برای نمونه، واژه‌ی «قربیا/قُرب» در سفر تثنیه ۱/۱۷ به طور ضمنی به معنای «آگاه کردن» می‌باشد: "و هر دعوی که برای شما مشکل است نزد من بیاورید" (ابن میمون، ج ۱، ۱۳۹۷: ۱۱۴). کوردوورو واژه‌ی مقرب را که در کتاب مقدس آمده از ریشه‌ی «قَرَوُ»^۲ می‌داند، و به طور کلی آن را به

۱. یا غایة آمال العارفين (دعای کمیل بن زیاد).

۲. «قَرَوُ» به معنای «مرتبط/وابسته به او» = و نیز یک «قَرَوُ» یعنی «شخصی نزدیک به» می‌باشد.



معنای یک خویشاوندی نزدیک در نظر می‌گیرد (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۴).

اصطلاح «قرب»، با توجه به تعاریفی که در کتب فلسفی، عرفانی، فقهی و... ارائه می‌شود، تقسیم‌بندی می‌شود. به عنوان مثال در متون حقوقی روابط میان خویشاوندان، به قرابت سببی، نسبی (مصاهره) و رضاعی تقسیم می‌شود (نک: محقق داماد، ۱۳۸۰: ۶۱-۹۶).

مفهوم اتحاد در متون قباله ای

اصطلاح قرب به شکلی که در متون اسلامی به کار رفته است، چندان در متون قباله‌ای بیان نشده است؛ اما اصطلاح دوقوت (اتحاد) که در آثار عارفان قباله‌ای مشهود است، به مفهوم قرب نزدیک است.

دوقوت^۱ (عبری: דְּוִקוּת؛ معنای تحت الفظی: پیوستن / چسبیدن / ملصق شدن) فعل «دوق» به مفهوم ملصق شدن به خدا، اغلب در سفر تثئیه (۴: ۴، ۱۰: ۲۰، ۱۱: ۲۲، ۱۳: ۵، ۳۰: ۲۰) به کار رفته است. تلمود می‌پرسد که چگونه «اتحاد با خداوند» که «آتشی سوزنده»^۲ است، برای انسان میسر است؟ و پاسخ می‌دهد: این امر از طریق ازدواج کردن با دختر یک خردمند یا کسانی که به لحاظ مالی به وی یاری می‌رسانند، محقق می‌شود^۳. در جایی دیگر در پاسخ به همین سوال، می‌گوید: به وسیله‌ی تقلید از خدا^۴، و تقلید از صفاتش (دان، ج ۵، ۲۰۰۷: ۶۲۸).

هم اسم دوقوت و هم فعل آن یعنی دوق^۵، چندین معنای عرفانی و کلامی در ادبیات قباله‌ای دارد. غالباً به معنای «نزدیک بودن» یا «ملصق شدن» به کار رفته است. با این حال مرسوم‌ترین معنای این اصطلاح «اتصال با خدا» است، که عمدتاً در هنگام نماز یا مراقبه‌ی قبل از نماز با نیت خالص، حاصل می‌شود (دان، ج ۵، ۲۰۰۷: ۶۲۸).

معمولاً دوقوت به عنوان بالاترین مرحله از یک نردبان معنوی توصیف می‌شود، مرحله‌ای که مؤمن پس از وصول به مراتب خشیت الهی^۶، عشق الهی و غیره به آن می‌رسد. قباله‌ای‌ها به وضوح تأکید می‌کنند که اتصال حاصل در هنگام نماز، توسط عارف زنده، ذاتاً گذرا و ناقص است و تنها پس از مرگ است که انسان می‌تواند امید داشته باشد که روحش به وصال کامل و دائمی دوقوت با

1. DEVEKUT.

۲. «یهوده خدایت آتش سوزنده و خدای غیور است» (تثئیه ۴: ۲۴).

3. Ket. 111b.

4. Imitation of God.

5. Davok.

6. The believer has Mastered the attitudes of fear of God.

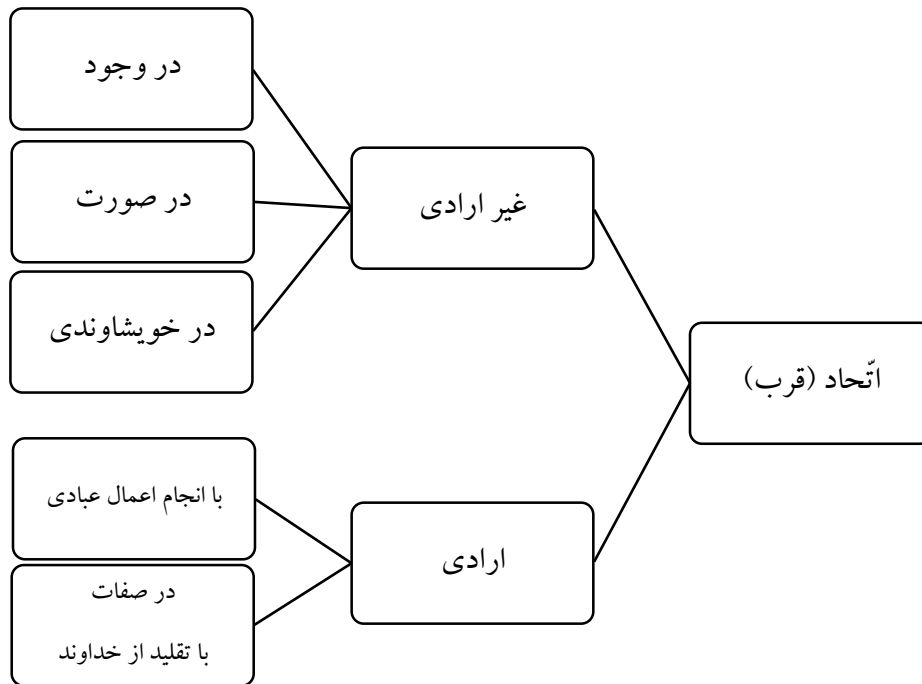


خداوند نائل آید(دان، ج ۵، ۲۰۰۷، ۶۲۸).

قرب و اتحاد در آثار کوردوورو

در آثار کوردوورو، آدمی با تقلید از «سیزده صفت رحمت الهی»، به کمال و اتحاد با ده سفیروت الهی که نماد آدم ازل (آدام قدمون) هستند، دست می‌یابد. قرب به خداوند از طریق تقلید آدمی از صفات الهی در اعمال و اخلاق کمک شایانی در سعادت انسان و بهروزی جهان هستی (تیقون) می‌کند (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۷۳ نیز نک: کوردوورو، ۱۷۸۰، باب ۲: ۲). کوردوورو در میان عارفان قباله‌ای دوقوت/قرب را با تفسیر برخی از مواضع از کتاب مقدس و سایر متون دینی یهود همچون تلمود مورد توجه قرار داد. نویسندگان متأخر، به ویژه نویسندگان متأثر از کوردوورو و فلسفه‌ی کانتی نیز، برآموزه‌ی «تقلید از خدا» تأکید می‌ورزند و بر این باورند که رفتار اخلاقی انسانی بایستی معطوف به خداوند باشد، خداوندی که به عنوان مطلوب غایی در نظر گرفته می‌شود (سیگل، ج ۹، ۲۰۰۷: ۷۳۸).

نظریه‌ی تقلید از خداوند در میان آثار عارفان قباله‌ای اولین بار توسط موسی کوردوورو مطرح گردید. مطابق دیدگاه کوردوورو آدمی با تقلید از صفات الهی به دوقوت یا همان «اتحاد عرفانی»، که غایت قرب الهی است، دست می‌یابد. (نک: شولم، ۱۳۹۲: ۲۱۹). در عرفان قباله‌ای کوردوورو، رابطه‌ی انسان با خداوند ناظر به دو شکل غیرارادی و ارادی است. مراد از «قرب غیر ارادی»، ویژگی‌ها و ارتباطی است که میان انسان و خداوند وجود دارد ولی انسان در دستیابی به آن فاقد قدرت اختیار است، و به نوعی موهبتی است. اما «قرب ارادی» با تلاش و کوشش انسان در جهت تقرب به خداوند حاصل می‌شود.



اتحاد غیر ارادی

اتحاد در آثار کوردوورو همچون سایر عارفان قباله ای، مترادف با مفهوم قرب به کار می‌رود. با مطالعه‌ی آثار کوردوورو می‌توان چنین استنباط کرد که رابطه‌ی انسان با خداوند به طور کلی به دو رابطه‌ی ارادی و غیر ارادی (اکتسابی و غیر اکتسابی) تقسیم می‌شود (نک: کوردوورو، ۱۹۶۰). به جهت برخورداری آدمی از موهبت عقل، خداوند صفات الهی را در او بالقوه نهفته است و او را به «صورت الهی» مژین ساخته است. (نک: ابن میمون، ۱۳۹۷: ۶۱-۶۵).

در کتاب مقدس برای بیان نزدیکی خداوند به انسان - به جهت عشق و آگاهی خداوند نسبت به بندگانش -، از تمثیلات بشری استفاده شده است. تمثیلاتی همچون «مادر من»، «خواهر من» و... که در میان انسانها به عنوان نزدیک‌ترین روابط و عاشقانه‌ترین روابط به‌شمار می‌رود. این رابطه و اتحاد ذاتی تا زمانی با ارزش است که انسان در حفظ آن تلاش کند، در غیر اینصورت بنا به گفته‌ی کوردوورو، آدمی با اعمالش ممکن است آن صورت نوعی خویش را خراب سازد (نک: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲-۴).

۱-۱ اتحاد در وجود

کوردوورو در کتاب نور درخشان / اور یَعْرِو^۱ رابطه‌ی انسان با خداوند را نوعی رابطه‌ی وجودی می‌داند (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۶: ۱). از آنجا که علت وجودی انسان، خداست و وجودش وابسته به وجود خداوند است، پس هر دو در وجود بایکدیگر مشترک‌اند. اما این اشتراک وجود، تنها اشتراک لفظی است و معنای هستی خداوند با هستی بشر یکسان نیست. ابن میمون که کوردوورو در برخی آثارش به وی استناد جسته است می‌گوید: «واژه‌ی «هستی» هم بر خداوند و هم بر سایر موجودات حمل می‌شود. همین اندازه که توده‌ی مردمان و خردسالان بدانند که باشندگی کاملی وجود دارد که «جسم» نیست و نیرویی در جسم نیست و مبرزای از هرگونه نقصی است، کافی است» (ابن میمون، ۱۳۹۷: ۱۹۵).

کوردوورو برای تبیین این رابطه‌ی وجودی از مثال مفهومی اعداد استفاده می‌کند. «به لحاظ مفهومی «یک» برای همه‌ی اعداد لازم است، زیرا هیچ عددی بدون آن وجود نخواهد داشت. {البته} خداوند {به لحاظ کمی} یک عدد نیست. اگر عدد «یک» حذف شود، همه‌ی اعداد حذف می‌شوند، در حالی که اگر لازم باشد که اعداد حذف شوند، یک با حذف آنها محذوف نمی‌شود، به همین دلیل خداوند خالق را، که متبارک است نام او، واحد- بدون تغییر با جمع و تفریق- شبیه به عدد یک نسبت داده‌اند» (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۶: ۱).

۱-۲ اتحاد در صورت

محوریت آثار کوردوورو مسئله ذات و صفات الهی است. «این-سوف^۲»، اصطلاحی است که معمولاً برای ذات ناشناختنی خداوند متعال و «سفیروت^۳»، اصطلاحی است که برای صفات الهی در عرفان قباله‌ای به کار می‌رود. از آنجا که خدای پنهان در سراسر عالم، فعال است، او برخی صفاتی که به نوبه‌ی خود نمایانگر جنبه‌هایی از ذات الهی هستند را، آشکار می‌سازد. به عقیده‌ی قباله‌ای‌ها، خداوند ده صفت اساسی دارد که همزمان ده سطح هستند و حیات الهی از طریق آنها سریان می‌یابد. نام‌های این ده «سفیره» منعکس کننده‌ی وجوه مختلف تجلی الهی هستند. سفیروت، با یکدیگر «عالم واحد» حیات خداوندی را تشکیل می‌دهند که معمولاً به صورت درخت (درخت راز آمیز خداوند) یا انسان (آدام قدمون / انسان نخستین) تصور می‌شوند (الیاده، ۱۳۹۵ ج ۳: ۱۸۸).

1. Or Neerav.

2. Ein Sof, or Eyn Sof.

3. Sefirot.

«آدام قدمون»^۱ (انسان قدیم، آدم ازلی) در میان قباله ای‌ها اصطلاحی است که برای صورت علوی و اولیه ای که خداوند آن را شبیه خود آفریده است، به کار می‌رود. البته آدام قدمون با آدم زمینی (مقصود حضرت آدم) و انسان معمولی متفاوت است (هال، ۱۹۸۲: ۱۲۱). در متون قباله ای همچون تیقونی زهر از آدام قدمون با نام «آدام علیون» (انسان علوی) و «نمونه اولیه ای انسان نخستین»^۲ نیز یاد می‌شود (شولم، ج ۱، ۲۰۰۷: ۳۷۸). کوردوورو با استناد به سفر پیدایش که: "و خداوند گفت: اراده کردیم که انسان را به صورت خودمان، و مطابق شبیه ما بسازیم..."^۳ معتقد است که انسان نه تنها در صورت ظاهری بلکه در اعمال نیز بایستی شبیه همان «صورتِ علوی»^۴ باشد، در غیر اینصورت اعمال بد او باعث تباهی و تخریب صورت اولیه ای وی می‌شود (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲). کوردوورو همچون دیگر عارفان قباله ای، برای رهایی از دام تشبیه و تجسیم خداوند (جسم‌انگاری خداوند)، «صورتِ خداوندی انسان» را، همان تجلی صفات الهی یا صورت علوی (آدام قدمون) می‌نامد.

از منظر فلاسفه ی یهود نیز «صورت خداوندی انسان» به این شکل تأویل می‌شود: ابن میمون معتقد است معنای کلمه ی عبری «صِلِم» که در سفر پیدایش آمده است، نامی مشترک و مشکک است که هم بر «صورت نوعی» و «صورت دست‌ساز» و همانند آن همچون: رخساره ی جسم طبیعی و ریخت آن، اطلاق می‌شود. در این آیه مراد از «اراده کردیم که آدم را بر صورت خویش بیافرینیم» همانا «صورت نوعی» و «آگاهی عقلی» است نه رخسار و ریخت... انسان به واسطه ی داشتن خرد و قدرت آگاهی که از خداوند دریافت کرده است، از سایر مخلوقات متمایز گشته و به صورت خدا منسوب شده است، نه اینکه خدای تعالی جسم باشد و پیکری داشته باشد (ابن میمون، ۱۳۹۷: ۶۲-۶۵).

از نظر عارفان قباله ای تمامی اعمال و افکار آدمی در عالم کیهانی تأثیر می‌گذارد اگر انسان با تقوا و با فضیلت رفتار نماید ثبات خیرش به سوی بالا می‌رود؛ در نتیجه فیض الهی در سراسر عالم، آزادانه به جریان می‌افتد. از طرفی اگر آدمی تسلیم شر و بدی گردد، باعث کاهش نیروی سفیروت و در نتیجه عدم توازن در قلمرو سفیروت و توقف فیض الهی می‌شود (جیکوبز، بی تا: ۳۲۳).

1. Adam Kadmon or Adam Elyon.

2. Adam Kadmon le-khol ha-kedumim (in Hebrew).

۳. پیدایش ۱: ۲۶.

۴. منظور همان صورت و ویژگی های آدم قدمون می باشد.

۳-۱ اتحاد در خویشاوندی

کوردوورو در جایی دیگر با استناد به ریشه‌ی واژه‌ی مقرب در زبان عبری، قرابت انسان با خداوند را نوعی قرابت خویشاوندی معرفی می‌کند. در مزامیر آمده است: "بنی اسرائیل قوم مقرب اویند" (مزامیر ۱۴۸: ۱۴) در جایی دیگر انسانها به عنوان «بازماندگان میراث خداوند»^۱ یاد شده‌اند (میکاه نبی ۷: ۱۸)

کوردوورو در کتاب درخت نخل دباره به نقل از آیات مختلف کتاب مقدس عهد عتیق، رابطه‌ی بنی اسرائیل با خداوند را به رابطه‌ی خویشاوندی با او تفسیر می‌کند، چرا که در بخشهای مختلف کتاب مقدس، خداوند آنان را با عباراتی نظیر «دختر من»، «خواهر من» و یا «مادر من» فرا می‌خواند (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۴). البته کوردوورو همچون ابن میمون معتقد است این عباراتی که در کتاب مقدس به کار رفته استعاره‌ی است و ناظر به وجهی باطنی از تورات است که افراد خردمند آن را درمی‌یابند. "بنا به تعریف حکما، فهمیدن و ادراک، همان چیزی است که فرد از چیزی، پی به چیز دیگری می‌برد" (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۱: ۴-۱). اما "نادان تمایلی به ادراک ندارد، وی تنها به خاطر هوای نفسش مجادله می‌کند و هرگونه روشنگری درباره‌ی اسرار تورات را رد می‌کند. ولی بر خلاف نادان، حکیم اشراقی، وحدت خداوند^۲ و جدایی کامل خداوند از مقولات جسمانی را درک می‌کند (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۱: ۴-۱). کوردوورو برای نشان دادن رابطه‌ی یهودیان (خداپسواران) با خداوند از چندین استعاره‌ی قدرتمند استفاده می‌کند که هر کدام از این عبارات ریشه در آیات کتاب مقدس دارند؛ همچون: عروس، معشوق، دختر و مادر. خاخام لاندائو^۳ تفاوت‌های میان این اصلاحات را تبیین می‌کند. وی معتقد است که عبارت «عروس من» به جدیدترین حالت رابطه، یعنی از نوبستن عهد و پیمان، اشاره دارد؛ عبارت «معشوق من» دربردارنده‌ی مفهوم مشارکت با اهداف مشترک است؛ عبارت «دختر من» استعاره از عشق بی‌بدیل پدر و مادر به کودک است؛ «خواهر من» کنایه از ایثار و از خودگذشتگی برای دیگری است و «مادر من» اشاره به عشقی است که عزت و احترام را درهم آمیخته است (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۷۴). در این متن {منظور درخت نخل دباره} عشق والدین نسبت به فرزندی که خود را در دردهای او شریک می‌داند- به ویژه دردی که حاصل مجازات می‌باشد- مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. یک پدر و مادر عاشق نمی‌توانند

۱. که ترجمه‌ی عبری آن «شجر باسار» -و معنای تحت‌اللفظی آن «رابطه‌ی جسمی»- می‌باشد.

2. DEVEKUT.

3. Rabbi Landau.



بدون شریک شدن در درد فرزند، او را مجازات کنند. کوردوورو با استناد به کتاب میکاه نبی، بنی اسرائیل را به عنوان «بازماندگان میراث خداوندی»^۱ معرفی می‌کند، و نیز معتقد است که خداوند، خود را در مصائب و دردهای آنان شریک می‌داند، چرا که دردها و مصائب آنان به بالاترین صفت الهی (یعنی کِتر^۲ یا همان تاج) راه می‌یابد. خداوند می‌گوید: «چگونه آنان را مجازات کنم؟ زیرا که درد از برای من است». و در جای دیگر می‌فرماید: «خداوند در تمامی مصائبشان رنجور شده بود»^۳ (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۴-۵).

اتحاد ارادی

نوع دیگری از «اتحاد با خداوند» در آثار کوردوورو، اتحاد ارادی است. بر خلاف اتحاد غیرارادی که بیشتر جنبه ذاتی و موهبتی دارد، این قُرب و اتحاد، چنانکه پیشتر ذکر شد، با تلاش و کوشش انسان حاصل می‌شود. اتحاد ارادی نیز به طرق مختلفی میسر می‌گردد.

۱-۲ انجام اعمال عبادی

مطابق دیدگاه عارفان قباله ای، آدمی در اثر گناه، صورت ازلی خویش را تباه ساخته است. تفسیر عارفان یهودی، از «گناه نخستین»، این است که حضرت آدم عليه السلام سفیروت میانی و آخری را به شکل درخت حیات و درخت معرفت، شهود کرده است. او به جای حفظ وحدت نخستین سفیروت و متحد ساختن قلمروهای «حیات» و «معرفت» و آوردن رستگاری و نجات به عالم-با خوردن میوه درخت معرفت- سبب جدایی آنها از یکدیگر شد و بدون توجه به اتحاد آن با سایر سفیروت، تنها بر عبادت تمرکز داشت. لذا او مانع جریان حیاتی شد که از قلمرویی به قلمروی دیگر جاری است و جدایی و انفکاک در عالم پدید آمد. در اصطلاح عارفان قباله ای این گسست و جدایی سفیروت (سفیره‌ها)، «تبعید شخینا» نام دارد. این شکاف مانع اتحاد خداوند با شخینا-یعنی همان آخرین صفتی که با عالم مادی و انسان ارتباط دارد- است. نظم و هماهنگی که وظیفه‌ی آدمی است، با برجیدن خفت و گناه، به جهان باز می‌گردد و به اصطلاح «تیقون»^۴ یا همان بازسازی شکل خواهد گرفت. در چنین شرایطی «عالم بالا» و «عالم پائین» به کمال رسیده و باهم اتحاد و پیوند پیدا

۱. میکاه نبی ۷: ۱۸-۲۰.

۲. کِتر یا همان تاجی که در عرفان قباله به عنوان بالاترین سفیروت محسوب می‌شود.

۳. اشعیا نبی ۶۳: ۹.

۴. اصطلاح تیقون (تیکون عولم) در لغت، به معنای بازسازی دنیا می‌باشد. در دین یهودیت به عنوان وظیفه‌ی انسانها در بازسازی و ترمیم دنیا می‌باشد. این اصطلاح به یکی از مفاهیم اصلی قباله ای‌ها تبدیل شد. مشابه این مفهوم در ادیان دیگر نیز همچون آئین زرتشت با اصطلاح فرشکرد (فرشوکرته) به کار رفته که به عنوان یکی از وظایف انسانی در پاک‌سازی جهان از بدی به‌شمار می‌رود (نک: رضائیان حق، ۱۳۹۲: ۱۸۱-۱۹۰).

می‌کنند (شولم، ۱۳۹۲: ۴۰۹-۴۱۰).

مصادیق اعمال عبادی و کیفیت هر کدام از این اعمال که به نوعی با سفירות الهی پیوند خورده‌اند به تفصیل در کتاب <درخت نخل دُبوره> شرح داده شده است. به عنوان نمونه با اعمالی همچون نمازگزاردن در اوقات آن، ملاقات بیماران و درمان آنان، انجام رسم ختان، صدقه دادن به فقیر (عشریه)، کارهای عام المنفعه، عنایت به امور مردگان (اعم از غسل و اعمال تدفین)، مهیا کردن ملزومات ازدواج برای زوجین، ایجاد صلح و سازش در میان هموعان و... این اتحاد شکل می‌گیرد (نک: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۳۲-۲۵).

۲-۲ اتحاد در صفات با تقلید از خداوند

در متون عرفانی یهود مفهوم تقلید از خدا (Imitatio Dei)، به معنای تعهد انسان به تقلید از خدا در اعمالش می‌باشد. این مفهوم که در سنت ابراهیمی به خوبی بسط یافته است، اساس آن برگرفته از آیات کتاب مقدس عهد عتیق می‌باشد به عنوان نمونه در سفر لاویان آمده است: «...مقدس باشید، زیرا که من یهوه خدای شما قدوس هستم...» (لاویان ۱۹: ۲). بین برداشت خاخام‌ها از مفهوم «تقلید از خدا» و فیلسوفان یونانی، به‌ویژه افلاطون، شباهت‌هایی وجود دارد. به عنوان نمونه در نوشته‌های فیلون، آموزه‌ی تقلید از خدا با ایده‌ی افلاطونی مبنی بر «تشبّه به خدا» مناسبت وجود دارد (سیگل، ج ۹، ۲۰۰۷: ۷۳۸).

مضمون اصلی کتاب درخت نخل دُبوره اثر کوردوورو که در میان متکلمان قرون وسطی شناخته شده است، تقلید از خداست (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۱۶)، البته تقلید از خداوند به این معنا نیست که انسان خود را همانند خداوند بداند و یا آرزوی خدا شدن را داشته باشد (نک: پیدایش ۳: ۵). بلکه قرار است که انسان در اعمال و رفتارش خداگونه باشد، پس انسان برای اتحاد با خداوند لازم است در اعمالش از صفات الهی تقلید کند. از منظر مفسران و همچنین کوردوورو، انکار دستیابی به صفات بالقوه‌ی الهی که در آدمی نهفته است - زیرا که به صورت خداوند آفریده شده است - نوعی خیانت به ذات اصلی خود اوست، و انسان را به موجودی که "از نظر شکل و صورت زیباست ولی از نظر رفتاری تنفر برانگیز است" تنزل می‌دهد (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۱۶ نیز نک: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲).

از سویی توصیف خدای ناشناختنی، مورد تأمل فیلسوفان یهودی قرار گرفته است که اصولاً چگونه می‌توان از خداوندی تقلید کرد، که اساساً قابل شناخت نیست؟ راشی، بزرگترین مفسر قرون وسطی (خاخام شولمو یتزهاکی، ۱۰۴۰-۱۱۰۵) با رویکردی عمگرایانه می‌نویسد: «به راه‌های خداوند ملصق شو، با مهربانی رفتار کن، مردگان را دفن کنی، بیماران را ملاقات کنی، همانگونه که



خداوند اینچنین کرد» (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۴-۲۵). ابن میمون «راه‌های الهی» را به معنای «صفات فعلی الهی» در نظر می‌گیرد، و بر این باور است که این صفات از طریق افعال خداوندی در ارتباط با مخلوقاتش، شناخته می‌شوند (ابن میمون، ۱۳۹۷: ۲۹۱) او با تفسیر عقلانی مفاهیم مرتبط با تقلید از خداوند، مانند آیه‌ی «... و در راه‌های خداوند گام بردار» (تثنیه ۲۸: ۹) از شیوه‌ی «راه میانه طلایی» {همان حد وسط} ارسطویی تبعیت می‌کند (ارسطو معتقد است انسان هنگامی در مسیر الهی قرار می‌گیرد، که شخصیتی متعادل داشته باشد. {و از افراط و تفریط پرهیز کند} (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۴-۲۵).

درک کوردوورو از مفهوم تقلید از خداوند، دربرگیرنده‌ی همه این رویکردهاست و بلکه از آنان هم پیشی می‌گیرد، از نظر وی معنای حقیقی این عبارت کتاب مقدس «ساخته شده به صورت خداوند» (پیدایش ۱: ۲۶ و ۲۷)، استفاده‌ی صحیح از اراده‌ی انسانی است. تقلید از خداوند به معنای همسو ساختن اراده‌ی انسان با اراده‌ی خداوند از طریق بکارگیری حداکثر توان خود در نفس و عمل، می‌باشد (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۴-۲۵). از سویی اگر انسان بخواهد به نوعی از خداوند تقلید کند باید ذات الهی را درک کند، برای همین است که <درخت نخل دבורه> همان کالبد روحانی خدا (صورت علوی) را برای ما به تصویر می‌کشد، البته تاجایی که امکان درک آن، در مقیاسهای فهم بشری مقدور باشد (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۱۶) کلید تقلید از خداوند، از منظر کوردوورو در درک تجلی خداوند در جهان از طریق صفات الهی - معروف به سفیروت - نهفته است (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۵). کوردوورو در این کتاب، ابتدا به شرح و توصیف «سیزده صفت فعلی» خداوندی که در کتاب میکاه نبی^۱ به آن اشاره شده است، می‌پردازد و از آن با عنوان «سیزده صفت رحمت» یاد می‌کند؛ زیرا که این صفات به رفتار الهی در ارتباط با گناهکاران پرداخته شده است. خاصیت ویژه‌ی این صفات این است که چنانچه انسان در این پائین (دنیا) مطابق این صفات رفتار نماید، در این صورت او اسباب نزول صفات اعلای الهی (سفیروت)، برکت و درخشش انوار الهی در روی زمین را فراهم نموده است (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۱۴-۱۳). پس از آن به شرح سفیروت یا همان صفات ذاتی الهی که میان آدام قدمون و خداوند مشترک است می‌پردازد، توصیف سفیروت، با توصیف ویژگی‌های پیکره و کالبد

۱. «کیست خدایی مثل تو که گناه را می‌آمزد و از تقصیر بقیه میراث خویش درمی‌گذرد؟ او خشم خود را تا به ابد نگاه نمی‌دارد زیرا رحمت را دوست می‌دارد. او دوباره بر ما شفقت خواهد داشت، بر ما رحمت خواهد نمود و گناه ما را پایمال خواهد کرد و تو جمیع گناهان ایشان را به اعماق دریا خواهی انداخت. تو وفاداریت را به یعقوب و رحمت به ابراهیم را نشان خواهی داد، همچنانکه که تو در روزگاران قدیم برای پدرانمان قسم خوردی» (میکاه نبی ۷: ۱۸-۲۰).

روحانی خداوند که در مکاشفه‌ی حزقیال نبی نیز مشهود است، مناسبت دارد. ویژگی‌هایی که برای این کالبد و پیکره‌ی روحانی توصیف شده است نیز در اثری باستانی به نام شیعوَر قوما/حدود و اندازه‌ی قامتِ {خداوندی} می‌توان یافت. تصادفی نیست که کوردوورو نیز عنوان یکی از آثارش عیناً از همین اثر باستانی یعنی شیعوَر قوما برگرفته باشد. صورت پنهانی خداوندی، با سفیروت که به شکل «درخت سفیروت» یا صورت عرفانی انسان (آدام قدمون) توصیف می‌شود، تجلّی پیدا می‌کند (شیعوَر قوما: ۲۴).

قرب در نهج البلاغه

قرب در نهج البلاغه به دو صورت کلی قرب عام و قرب خاص مطرح شده است.

قرب به معنای عام

مراد از معنای عام قرب، همان معانی است که برای عموم موجودات به کار می‌رود. خداوند به همگان نزدیک است و در این میان هیچ فرقی بین موجودات وجود ندارد. این تقَرّب به نوعی قرابت ذاتی تلقی می‌شود، از این جهت که باری تعالی، علت العلل است و سایر موجودات معلول و وابسته به اویند (نک: قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۳). این قسم از قرب در نهج البلاغه گاهی در ارتباط با اشیاء و گاهی در ارتباط فرد با دیگران و گاهی در ارتباط خداوند با انسان به کار رفته است. وجه مشترک تمامی این تقسیمات این است که این قرابت وجه عمومی دارد و مختص افراد خاصی نیست.

قرب به معنای عرفی:

قُرب متضاد بُعد، به معنای نزدیک بودن است. گفته شده واژه «القُرب» در زبان عربی برای نزدیک بودن در مکان، و «القربی» برای نزدیک بودن در خویشاوندی و کلمه «القربیه» نزدیک بودن در مقام به کار می‌رود (شرقی، ۱۳۶۶: ۴۵). همچنانکه حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند: «...وَإِنْ أَعْفُ فَاَلْعَفْوُ قُرْبَةٌ...» «... واگر عفو نمایم پس عفو من برای من منزلتی {در نزد خداوند} است...» (نامه ۲۳).

قرب زمانی و مکانی:

یکی دیگر از معانی قرب، نزدیک شدن زمانی یا مکانی به چیزی را گویند. این قرب (نزدیکی) که در برابر بُعد (دوری) به کار می‌رود، اختصاص به عالم جسم و مادی دارد؛ و چون خداوند متعال مَبْرای از هرگونه نواقص امکانی است، این قرب در مورد خداوند صادق نیست. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه صراحتاً قرابت مکانی خداوند با مخلوقات را مردود می‌شمارد، به این معنا که خداوند در عین نزدیکی در همه‌ی مکانها و زمانها، محدودیتهای مکانی و زمانی او را دربر نمی‌گیرد «...وَإِنَّهُ



لَبِ كُلِّ مَكَانٍ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَّانٍ وَمَعَ كُلِّ إِنْسٍ وَجَانٍ...» «... خداوند در همه جا، و در هر لحظه، و هر زمان، با انسان و جَبَّان است...» (خطبه ۱۹۵) در عین حال «...وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ...» «... نزدیکی او به موجودات موجب مساوی بودنش با آنها در مکان نگشته است...» (خطبه ۴۹). «...وَلَا يَغَيِّرُهُ زَمَانٌ وَلَا يَحْوِيهِ مَكَانٌ...» «... و گذشت زمان در او دگرگونی ایجاد نمی‌کند، و مکانی او را در بر نمی‌گیرد...» (خطبه ۱۷۸)

قرب به معنای خویشاوندی:

از مصادیق این قرب، نزدیکی خویشاوندان به هم‌دیگر می‌باشد (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۳). برای نمونه در حکمت ۳۰۸، قرب به معنای خویشاوندی است: «مَوَدَّةُ الْأَنْبَاءِ قَرَابَةُ بَيْنِ الْأَنْبَاءِ وَالْقَرَابَةُ إِلَى الْمَوَدَّةِ أَحْوَجُ إِلَى الْمَوَدَّةِ مِنَ الْمَوَدَّةِ إِلَى الْقَرَابَةِ؛ دوستی پدران سبب نزدیکی خویشاوندگونه‌ی فرزندان شود و خویشاوندی به دوستی نیازمندتر است تا دوستی به خویشاوندی» (نهج البلاغه، حکمت ۳۰۸: ۵۲۹). این قرب در ارتباط خداوند و مخلوقاتش در نهج البلاغه به کار نرفته است، و بنابر حکمت فوق تنها در ارتباط انسانها با یکدیگر ذکر شده است.

قرب به معنای شناختی:

مقصود از قرب شناختی، آگاهی و علم الهی نسبت به تمامی رفتار و حالات بندگان و همه‌ی اشیاء است. به بیانی دیگر رابطه‌ی خداوند با انسان و سایر موجودات به اندازه‌ای نزدیک است که حتی نسبت به اقرباء وی و حتی اعضاء درونی او نیز به وی نزدیک‌تر است (نک: شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۶۹) این نوع قرب در قرآن کریم به کرات اشاره شده است. به عنوان نمونه: ﴿...نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...﴾ (ق: ۱۶) «ما از رگ گردن به شما نزدیک‌تریم» و یا ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ (بقره: ۱۸۶) «و هنگامی که بندگان من، از تو درباره من سوال کنند، {بگو} من نزدیکم...» همچنین در نهج البلاغه نیز به این نوع قرب اشاره شده است: «...وَقَرَّبَ فِي الدُّنْيَا شَيْءٌ أَقْرَبُ مِنْهُ...» (خطبه ۴۹) «... و آنچه‌ای که به مخلوقات نزدیک است که از او نزدیک‌تر چیزی نمی‌تواند باشد...». قرب شناختی با عبارت «مَعِيَّت» نیز در قرآن و نهج البلاغه به کار رفته است. به عنوان نمونه: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید: ۴) «و او با شماست هر جا که باشید». در نهج البلاغه در خطبه یکم می‌فرماید: «...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُمْقَارَتُهُ...» «با همه‌ی اشیاء است اما قرین آنها نیست». وجه ایجابی این عبارت یعنی معیّت (همراهی) خداوند با اشیاء، اشاره به آگاهی، مشاهده، مصاحبت و پنهان نبودن همه‌ی موجودات از خداوند دارد، و وجه سلبی آن اشاره به قرین نبودن با اشیاء دارد، به این معنا که بر خلاف سایر موجودات و یا اجسام و... که لازمه‌ی

معیتشان، خالی بودن از غیر و یا سایر مکانهاست، معیت خداوند با موجودات مستلزم خالی بودن از مکان و یا محدود شدن به زمان نیست (نک: خوبی، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۵)

قرب خاص

مراد از قرب خاص، تقرب اختیاری است که سالکان طریقت و عارفان در اثر عبادت به آن دست خواهند یافت (نک: قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۳). این قرب با انجام اعمال عبادی اعم از فرائض و نوافل محقق می‌گردد. اما کیفیت دستیابی به این حال، امری مشکک و ذومراتب است.

۲-۱) ویژه‌ی مؤمنان:

این نوع تقرب، قرب عموم مؤمنان به دین و خداست. مثلاً حج از عوامل چنین قربی است (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۴). «... الْحَجَّ تَقَرُّبَةً لِلدِّينِ...» خداوند حج را برای نزدیکی و همبستگی مسلمانان به (دینش) قرار داده است (حکمت ۲۵۲) و یا «... الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ...» نماز، وسیله‌ی تقرب هر پرهیزکاری است (حکمت ۱۳۱). همچنین زکات و عفو و گذشت نیز مایه تقرب به خداست (خطبه ۱۹۹ و نامه ۲۴).

در نهج البلاغه علاوه بر مشتقات واژه‌ی قرب از واژه‌ی «تَوَسَّلَ» نیز به عنوان جانشین این کلمه استفاده شده است و مفسران معنای عبارت «تَوَسَّلَ بِهٖ التَّوَسُّلُونُ» در خطبه‌ی ۱۱۰ را به معنای «تَقَرَّبَ بِهٖ الْمُتَقَرَّبُونَ» معنا کرده‌اند (نک: شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۰۰). مطابق نظر نهج البلاغه ده موضوعی که موجب نزدیکی و تقرب انسان به خداوند می‌شود، به ترتیب عبارتند از: ۱- ایمان به خدا و رسولش ﷺ ۲- جهاد در راه خدا ۳- اخلاص ۴- برپا داشتن نماز ۵- پرداخت زکات، ۶- روزه گرفتن ۷- حج و عمره گذاردن ۸- صله‌ی ارحام ۹- صدقه دادن پنهانی و صدقه دادن آشکارا ۱۰- نیکوکاری (خطبه ۱۱۰).

۲-۲) ویژه‌ی اولیاء (اخص):

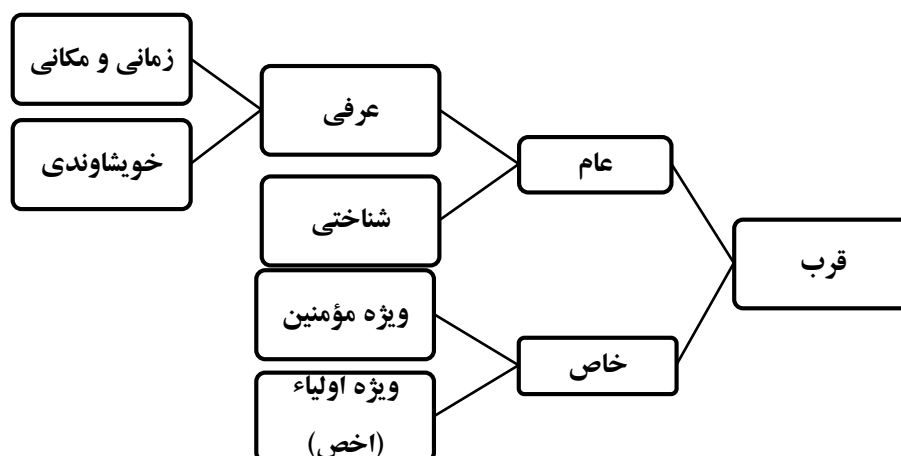
این تقرب به عارفان اختصاص دارد. در واقع معیار تشخیص این مرتبه از قرب اختصاص به اولیاء دارد و در رأس همه‌ی آنها حضرت علی علیه السلام است (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۴). مؤمنین به اندازه‌ی درجه‌ی ایمان و عمل صالح به خداوند نزدیک می‌شوند و در نهایت تنها برخی به لقای الهی دست می‌یابند (طباطبایی، ج ۱: ۱۹۵) این قرب اگرچه در ظاهر با قرب خاص تفاوت چندانی ندارد، اما امری مشکک است به این معنا که کیفیت اعمال عبادی تأثیر مستقیمی در جهت تقرب به خداوند دارد. به بیانی دیگر، نماز و روزه و دیگر فرائض و نوافل دین که توسط اولیاء الهی از جمله حضرت علی علیه السلام انجام می‌گردد با سایر افراد عادی تفاوت دارد، زیرا که اولیاء الهی به مقام یقین رسیده‌اند و



بنابر این حتی انجام مباحاتی همچون خوابیدن، از مرتبه‌ی انجام نوافل برای آنان، برتر است. حضرت علی علیه السلام هنگامی که صدای نمازگزار از خوارج را هنگام خواندن نماز شب و قرآن شنید، فرمود: «...نَوْمٌ عَلَى يَقِينٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ فِي شَكٍّ» «خوابیدن همراه با یقین، برتر از نمازگزاردن با شک و تردید است» (حکمت ۹۷).

مطابق روایتی از حضرت محمد صلی الله علیه و آله، قرب الهی از طریق انجام فرایض و نوافل الهی محقق می‌شود.^۱ حدیث «قرب نوافل»، حدیثی قدسی است که خداوند در معراج خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود. این حدیث از جایگاه مؤمن نزد خدا و تقرب انسان به خدا به وسیله‌ی انجام فرایض (واجبات) و نوافل (مستحبات) سخن گفته است. لذا در بیشتر متون دینی، از «قرب فرایض و قرب نوافل» به عنوان مراتب و درجات قرب الهی یاد می‌کنند. برخی از عارفان قرب نوافل را با فنای صفاتی و قرب فرایض را با فنای ذاتی سالک تطبیق داده‌اند. مطابق نظر ایشان انسان با انجام اعمال مستحبی به درجه‌ای از کمال می‌رسد که صفات خود را از دست داده، صفات الهی در او جایگزین می‌شوند، در چنین حالتی اعضاء و جوارح وی عین حق می‌گردد، به این معنا که حق بر خلق غالب شده، و مخلوق، مغلوب و مقهور می‌گردد (جامی، ۱۳۸۳: ۴۶)، چون در این حالت از نفس خویش منقطع شده و به خداوند متصل گردیده است، قدرت، علم و اراده‌ی وی در قدرت، علم و اراده‌ی الهی مستغرق شده، خداوند چشم او، گوش او، قدرت او و... می‌شود و به وسیله‌ی او می‌بیند و به وسیله‌ی او می‌شنود و به وسیله‌ی او کار انجام می‌دهد... در این حال عارف در حقیقت متخلّق به اخلاق الهی شده است (شرح طوسی بر اشارات و تنبیهات، ۱۹۹۴م، قسم الرابع: ۹۸). مطابق این حدیث در چنین حالی، سالک محبوب خداوند شده، گوش، چشم و زبان و دست وی خداگونه می‌شود. البته شرط اصلی پذیرش اعمال مستحبی این است که به عملکرد واجبات آسیبی نرسد، به بیانی دیگر انجام مستحباتی که به واجبات آسیب می‌رسانند، موجب تقرب به خداوند نخواهند شد. چنانکه حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا قُرْبَةَ بِالنَّوَافِلِ، إِذَا أَصْرَتْ بِالْفَرَائِضِ» (حکمت ۳۹: ۴۷۵).

۱. «...وَمَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدٍ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...» (کلینی، ج ۲: ۳۵۲).



بررسی و مقایسه:

- ۱- با توجه به رویکرد معناشناسی توصیفی، می‌توان گفت که مفهوم قرب در آثار کوردوورو و نهج البلاغه به معنای نزدیک به هم به کار رفته است.
- ۲- قرابت انسان با خداوند، در آثار کوردوورو به طور کلی به دو قرب ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شود. کوردوورو با استناد به کتاب مقدس، از قرابت ذاتی یا «اتحاد صورت» انسان با «صورت علوی»، یعنی ویژگی‌ها و خصوصیات که میان انسان و خداوند مشترک است، یاد می‌کند. شاید مفهوم «اتحاد صورت» در آثار کوردوورو قابل تطبیق و مقایسه با «حدیث صورت»^۱ در متون اسلامی باشد؛ اما نهج البلاغه، هرگونه توصیف و تشبیه خداوند در ذات و اوصاف را نفی می‌کند (نک: خطبه ۱ نهج البلاغه) در عین حال خداگونگی انسان را مورد تأیید قرار و این امر را به ویژه درباره ویژگی‌های پیامبر مورد تأکید قرار می‌دهد. ضمن اینکه کوردوورو تمامی تشبیهاتی که در کتاب

۱. «... ان الله خلق آدم علی صورته» این روایت هم در کتب روایی اهل تسنن و هم در کتب شیعی از پیامبر ﷺ نقل شده است (نک: صدوق، بی تا: ۱۴۸ و بخاری، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۶).
 اگرچه در برخی روایات شیعی گفته شده که قسمت اول روایت را برخی از راویان حدیث حذف کردند و «ه» ضمیر در کلمه «صورته» در این روایت به حضرت آدم برمی‌گردد. در روایتی از امام رضا ﷺ اینچنین نقل شده: خداوند انسان را صورت آدم آفرید پس دشنام دادن به او نوعی دشنام به حضرت آدم ﷺ است (نک: صدوق، بی تا، ۱۴۸). و برخی انتساب این صورت خداوندی به انسان را، انتساب و اضافه تشریفی می‌دانند همچون اضافه روح و کعبه به خدا چنانکه حضرتش می‌فرماید: بیتی یا روحی (نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۳۴ نیز نک: دلشاد نداف، ۱۳۹۹: ۶۰-۳۹).

مقدس به کار رفته است را به معنای مجازی و نه حقیقی آن در نظر می‌گیرد. به عنوان نمونه یکی دیگر از اقسام مطرح شده در آثار کوردوورو قرابت خویشاوندی انسان با خداوند است؛ وی برای بیان رابطه‌ی عاشقانه خداوند با دینداران از عباراتی نظیر «خواهر من»، «مادر من» و... استفاده می‌کند. در نهج البلاغه به رابطه‌ی خویشاوندی انسان با خدا چه به حقیقی و یا به صورت مجازی (تمثیلی) اشاره نشده است.

۳- یکی از اقسام مطرح شده در آثار کوردوورو و نهج البلاغه، قرب به خداوند از طریق انجام اعمال دینی است. معمولاً این قرب در متون دینی اسلامی با عنوان «قرب فرایض» و «قرب نوافل» شناخته می‌شود و در متون قباله‌ای غالباً قرب به خداوند با اصطلاح «دوقوت» به کار رفته است. مصادیق مشترک بسیار زیادی همچون نمازگزاردن و پرداختن زکات (عشریه) و... در هر دو اثر دیده می‌شود که از شروط اصلی آن داشتن نیت خالص و اخلاص بیان شده است. اما آموزه اصلی کوردوورو یعنی اتحاد با خداوند از طریق تقلید از اخلاق الهی (صفات فعلی)، در نهج البلاغه یافت نشد (نک: خطبه ۱۹۹، نامه ۲۴ و حکمت ۱۳۱ و نیز کوردوورو، ۱۹۶۰: ۳۲-۲۵).

۴- کوردوورو معتقد است که انجام اعمال خیرخواهانه‌ای که انسان در عالم زیرین (دنیا) انجام می‌دهد اگر با نیت خالص انجام شود، عوالم علوی (عرش الهی) نیز به تبع از این الگو، کامل و ساخته می‌شود، پس بایستی این اعمال عبادی با نیت نیابت الهی^۱ انجام شود (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۳۲-۲۵).

در خطبه یکم نهج البلاغه «اخلاص» به عنوان کمال توحید الهی معرفی شده است «و کمال توحید الاخلاص له». مطابق نظر شارحان یکی از مصادیق اخلاص، اخلاص در عمل و اعراض از ماسوی الله می‌باشد (خویی، ۱۳۴۴: ج ۱: ۳۲۱). تا وقتی انسان عارف توجه به جلال و عظمت الهی داشته باشد و در عین حال غیر او را ببیند هنوز به مقام وصول دست نیافته است، زیرا غیر را با خدا دیده است (بحرانی، بی تا، ج ۱: ۳).

همچنین رابطه جانشینی انسان (خلافت الهی)، در قرآن و نهج البلاغه اشاره شده است (نک: بقره: ۳۰، حکمت ۱۴۷ و خطبه ۲۳۹). مقصود از رابطه جانشینی، به این معناست که انسان، می‌تواند به نیابت از خداوند برخی از کارهایی را که خداوند انجام می‌دهد را انجام دهد. مثلاً خداوند دوست دارد زمین‌های بایر آباد شوند؛ پس هر کسی که بتواند با آبیاری و انجام سایر اقدامات چنین زمینی را

1. on his Creator's behalf.

دایر کند، کار خدایی کرده و جانشین او در زمین شده است. البته این جانشینی، جانشینی به معنای عام است؛ در حالی که جانشینی خاص الهی، مختص کسانی است که با انجام عبادات ویژه و طی طریق، سیر و سلوک صفات خداوند را در خود محقق و متجلی می‌سازند و از این طریق این اعمال به جانشینی خاص خدا نایل می‌شوند (قنبری، ۱۳۹۸: ۳۷).

از منظر عارفان، اوج قرب الهی تحقق اتحاد میان بنده و خداست. به تعبیر دیگر تحقق این درجه از قرب در سالک به معنای آن است که اوصاف خدا در سالک تجلی کرده و او خداگونه می‌گردد (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۲).

نتیجه گیری

در ادیان الهی، سعادت انسان و پذیرش اعمال عبادی‌اش درگرو قرب به خداوند در نظر گرفته می‌شود؛ بنا براین کیفیت و نحوه‌ی دستیابی به قرب الهی بسیار با اهمیت است. مفهوم قرب به خداوند در متون قباله‌ای و کتاب مقدس علاوه بر واژه‌ی «قرب» و مشتقات آن، با اصطلاحاتی نظیر «دوقوت»، «ملصق شدن به خدا»، «اتحاد با خداوند» و... نیز به کار رفته است. اصطلاح «قرب» به لحاظ لغوی در زبان عبری و عربی معانی مشترکی دارند. همچنین به لحاظ مفهومی، به نظر می‌رسد که «قرب به خدا» در متون اسلامی تقریباً با اصطلاح «اتحاد» در آثار عارفان مسلمان و «دوقوت» در متون قباله‌ای مشابهت دارد. تفاوت معنایی «اتحاد» از منظر متکلمان و عرفا، ناظر به دو رابطه‌ی «اتحاد خالق و مخلوق» و عکس آن یعنی «اتحاد مخلوق با خالق» است. به بیانی دیگر معنای «اتحاد» در متون قباله‌ای و متون عرفانی اسلامی، با معنای کلامی آن که منجر به حلول و یا اتحاد واجب الوجود و ممکن الوجود می‌شود، متفاوت است. در کتابهای عرفانی معمولاً عکس این رابطه یعنی اتحاد ذات و صفات ممکن الوجود با واجب الوجود به جهت کمال و یا فناء او مطرح شده است. مثلاً در «حدیث قرب نوافل» آدمی با انجام فرایض و نوافل دینی ذات و صفات خود را از دست داده، ذات و صفات خداوند جایگزین می‌شود. «تقلید از خداوند» یکی از مضامین مهم در آثار کوردوورو، به ویژه در کتاب <درخت نخل دבורه> به عنوان آموزه‌ی اصلی وی، مطرح شده است. وی معتقد است همچنان که انسان شبیه به صورت خداوندی آفریده شده، شایسته است که در رفتار و اعمال نیز از صفات الهی تقلید و تبعیت نماید. وی برای رهایی از دام تشبیه و تجسیم خداوند، برای معرفی صفات الهی از اصطلاح ویژگی‌ها و صفات «صورت علوی»، استفاده می‌کند؛ که معمولاً در عرفان قباله‌ای با «آدام قدمون» و یا «صورت نخستین و ازلی انسان» مطابقت داده شده است.



با بررسی آثار کوردوورو و نهج البلاغه، مصادیق مشترکی برای قرب به خداوند، همچون انجام اعمال عبادی مانند نمازگزاردن، پرداختن زکات (عشریه) و... یافت شد که اگر این اعمال با نیت خالص انجام شوند، موجب قرب به خداوند می‌شود. اما با بررسی نهج البلاغه، آموزه‌ی اصلی کوردوورو یعنی «تقلید از خداوند» یا «تقلید از صورت علوی» در اعمال، به عنوان شرط رسیدن به کمال و یا بازسازی عوالم علوی، یافت نشد.

منابع

القرآن الکریم

نهج البلاغه، (۱۴۱۴ق). شریف رضی. تصحیح: صبحی صالح، قم: موسسه دارالهجره.

۱. ابن سینا، علی. (۱۹۹۴م). *الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی*، القسم الرابع. تحقیق: الدكتور سليمان دنيا، قاهره: ناشر: دارالمعارف.
۲. ابن میمون، موسی. (۱۳۹۷). *دلالة الحائرين*. ترجمه ناصر عباس پور. تهران: نشر ورا.
۳. الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه‌های دینی از محمد ﷺ تا عصر اصلاحات*، جلد سوم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۴. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *اشعة المعات*، تحقیق و تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.
۵. حلّی، ابو منصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۸). *الباب حادی عشر با شرح النافع يوم الحشر*، شرح ابو عبدالله مقداد بن عبدالله ره، مشهور به فاضل مقداد یا فاضل سُیوری، مترجم میرزا محمد علی حسینی شهرستانی، تصحیح محمود افتخارزاده. تهران: نشر هیات.
۶. حیدری، علامه علی نقی. (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح اصول الاستنباط*. ترجمه عباس زراعت و حمید مسجد سرائی. کاشان: نشر فیض.
۷. حمیم، سلیمان. (۱۳۴۴). *فرهنگ عبری-فارسی*. تهران: برادران القانیان.
۸. رضائیان حق، محمد. (۱۳۹۲). *کلام زرتشتی*. تهران: انتشارت فروهر.
۹. شرقی مراغه، محمد علی. (۱۳۶۶). *قاموس نهج البلاغه*، جزء الرابع. تهران: انشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. شولم، گرشوم. (۱۳۹۲). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*. ترجمه علیرضا فهیم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۱. شهیدی، جعفر، معین، محمد، گروهی از نویسندگان، و دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲-۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*. ۱۵ ج. تهران: انتشارات روزنه.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *اسرار التوحید ترجمه التوحید*. مترجم محمد علی اردکانی. تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
۱۳. صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم. (۱۳۹۶). *منتهی الارب فی لغت العرب*، مقدمه، تصحیح



- تعلیق و فهارس: علیرضا حاجیان نژاد. جلد سوم. تهران: انتشارات سخن.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد اول. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد. (۱۳۸۶). *کشف المراد، شرح تجرید الاعتقاد*. شرح از جمال الدین علامه حلّی. ترجمه و شرح فارسی شیخ ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیّه.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد. (۱۳۵۹). *تلخیص المخصّل. بانضمام رسائل و فوائد کلامی*، جلد اول. تهران: چاپ عبداللّه نورانی.
۱۷. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۴). *مفردات نهج البلاغه*. جلد دوم. ارومیه: بی جا.
۱۸. قمی، حاج شیخ عباس. (۱۳۸۵). *مفاتیح الجنان*. ترجمه مرحوم الهی قمشه ای. قم: انتشارات الطیار.
۱۹. قنبری، بخشعلی. (۱۳۹۷). *معناشناسی به مثابه ی روش*. تهران: انتشارات نو شناخت.
۲۰. ----- (۱۳۹۸). *نظام اخلاقی نهج البلاغه*. تهران: انتشارات نو شناخت.
۲۱. ----- (۱۳۹۸). *نظام عرفانی نهج البلاغه*. جلد دوم. تهران: انتشارات نو شناخت.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). *الکافی. جلد اول و جلد دوم*. تهران: انتشارات اسلامیّه.
۲۳. محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۰). *بررسی فقهی حقوق خانواده نکاح و انحلال آن*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مقاله ها**
۲۴. حسن زاده کریم آباد، داود. (۱۳۹۱). مراتب قرب در عرفان اسلامی، *حکمت عرفانی*. سال اول. شماره چهارم. صص ۸۹-۱۰۶.
۲۵. دلشاد نداف، علی. (۱۳۹۹). حدیث «خلق الله آدم علی صورته» در ادیان ابراهیمی، *پژوهشنامه ادیان*. شماره ۲۷. صص ۳۹-۶۰.
۲۶. رحمتی، ان شاء الله. (۱۳۹۵). الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی، *خردنامه صدرا*. شماره ۸۶. صص ۳۳-۴۸.
۲۷. زمانی، مهدی. (۱۳۹۲). «نور طامس» در حکمت اشراق سهروردی و «مقام طمس» در حکمت متعالیه ملا صدرا. *فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی*. سال دهم، شماره ۳۸.

منابع الکترونیک

۲۸. ابن میثم، بحرانی، میثم بن علی. (بی تا). *شرح نهج البلاغه*، جلد اول و دوم، مترجمان: محمد صادق عارف، قربانعلی مقدم، محمد رضا عطایی، علی اصغر نوایی یحیی زاده، محمد بن العباس یزیدی، حبیب الله روحانی، گرد آورنده: محمد بن حسین شریف رضی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی (نسخه دیجیتالی).
۲۹. حسن زاده آملی، حسن. (بی تا). *شرح دفتر دل علامه حسن زاده آملی*، جلد اول. به کوشش داود صمدی آملی. قم: انتشارات نبوغ، ناشر دیجیتالی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای اصفهان.
۳۰. خویی، حبیب الله بن محمد هاشم. (۱۳۴۴). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، جلد اول. تصحیح و تهذیب ابراهیم المیانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه (نسخه دیجیتالی).
۳۱. شوشتری، محمد تقی (تستری). (۱۳۷۶). *بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*. دار امیرکبیر للنشر بیروت، لبنان (نسخه دیجیتالی).

منابع لاتین

32. Abramson, H. M, 2014, *the Kabbalah of Forgiveness*. Retrieved from https://touro scholar.touro.edu/lcas_books/2
33. Cordovero, Moses. *Or Neerav*. (1994) Annotated trans. Ira Robinson. Source : ktav.com. Digitization : Digitized by Sefaria. License : CC-BY.
34. Cordovero, Moses. *Tomer Devorah (The palm Tree of Deborah)*. (1960) rans. Louis Jacobs, New York Sepher-Hermon Press.
35. Cordovero, Moses. (1780) *Pardes Rimonim*. tran. Koretz, https://www.sefaria.org/Pardes_Rimonim (In Hebrew)
36. Dan, joseph. "Devekut". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 5*, pp. 268-269. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM
37. Huss, Boaz. "SACK, KABBALAH OF RABBI MOSHE CORDOVERO". *The Jewish Quarterly Review*, Vol : 88, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1998), pp. 310-

38. Jacobs, Louis. *Kabbalistic World View*. Leo Baeck College, London, England. No. 4.7, pp. 321-329
39. Kressel, Getzel. "ALKABEZ, SOLOMON BEN MOSES HA-LEVI". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 1*, p.662. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM
40. Palmer Hall, Manly. *The secret theaching of all ages*. (1928). source URL; <http://www.secred-texts.com/eso/sta/sta29>.
41. Shi'ur Komah: *THE MYSTICAL SHAPE OF THE GODHEAD*. <http://www.ma.huji.ac.il/~kazhdan/Shneider/Petersburg2010/Shi'ur%20Komah.pdf>
42. Sholem, Gershum. "ADAM KADMON (Primordial Man)". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 1*, pp. 378-379. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM
43. Siegel, Seymour. "IMITATION OF GOD (Imitatio Dei)". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 9*, pp.737-738. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM

رمزگشایی سخن امام علی (ع) در باره مشورت با زنان در نگاه نهج البلاغه

سید محمد رضا حسینی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳

چکیده

تاریخ، فرهنگ و تمدن بشری گویای این واقعیت است که «خود رأیی» مهم‌ترین عامل انحطاط جوامع بوده و آثار زیانباری از خود به جای گذاشته است؛ اما در مقابل، مشورت درست با افراد صحیح العقیده، بزرگترین عامل رشد و توسعه و مانع انحطاط جوامع به شمار می‌آید. از این رو با تکیه بر خرد جمعی و مشورت با خردمندان، می‌توان به تعالی دنیوی و سعادت اخروی دست یافت.

از مبانی اسلام - همچون آیات قرآن، سیره معصومین (ع) - نیز چنین به دست می‌آید که «مشاوره» رکن مهم اداره امور جامعه است. با این وجود، در برخی از روایات، مشورت با زنان که نیمی از افراد جامعه را تشکیل می‌دهند، مورد مذمت و نگاهش قرار گرفته است. که به نظر می‌رسد، شایسته است این نگاه، خود در معرض گندوکاو قرار گیرد.

در این راستا نگارنده بر آن است تا با روش رجوع به منابع و متون و نظریات موافق و مخالف، به توصیف و تحلیل سخن امام علی (ع) در «نهج البلاغه» پرداخته و از آن رمزگشایی کند و به این پرسش پاسخ دهد، کدامین زن و با چه نوع ویژگی‌های شخصیتی، مشورت با او از سوی حضرت نکوهش شده است؟ که نتیجه‌ی حاصل از آن، روشن می‌سازد منظور نظر حضرت بطور عام نیست و گفتمان آن حضرت شامل زنانی نمی‌شود که عاقلانه و به دور از احساس و عاطفه تصمیم می‌گیرند، سیره امام خود بهترین گواه این مدعاست.

کلید واژه:

امام علی (ع)، نهج البلاغه، رمزگشایی، مشورت، زنان، عقل و تجربه.

بیان مسئله

یکی از وجوه تمایز انسان از سایر مخلوقات عالم هستی، توان آنان در مشورت با هم نوعان است؛ از این رو از زمانی که انسان پا به عرصه وجود گذاشت تا به امروز، تغییرات تکاملی توصیف ناپذیری را در زندگی فردی و اجتماعی خود پدید آورده که بخش زیادی از آن تکامل و تعالی، در گرو استفاده از تجربه‌های یکدیگر است و این تنها در سایه مشورت با دیگران امکان پذیر بوده است.

تاریخ بشری نشان می‌دهد، توفیق خانواده‌های موفق و استقلال و پیشرفت کشورها، تنها با مشاوره‌های صحیح دست یافتنی شد، و در مقابل، تزلزل خانواده‌های متزلزل همچنین وابستگی و فقر دولت‌ها و ملت‌ها، همگی در اثر خودکامگی حاکمان و خودرایی مردم به وجود آمده است. زیرا انسان با گفت و گو و مشورت می‌تواند، کاستی‌های روحی و جسمی، مادی و معنوی یکدیگر را شناسایی و با ارائه راهکارهای فراخور و شایسته، از پیدایش و گسترش نارسایی‌ها، کجی‌ها و لغزش‌ها در زندگی خود جلوگیری کنند.

در قرآن کریم، و سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام، به ویژه امام علی علیه السلام، همواره بر مشورت با خردمندان تأکید شده است؛ از این رو در این نوشته دیدگاه امام علی علیه السلام در کتاب گرانسنگ نهج البلاغه بررسی خواهد شد که احادیثی همچون: «إِيَّاكَ وَمُشَاوَرَةُ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ وَعَزْمُهُنَّ إِلَى وَهْنٍ» (نهج البلاغه، وصیت ۳۱). وصیت آن حضرت به فرزندش امام حسن علیه السلام که مشورت با زنان را نفی و منع کرده و رأی و اراده آنان را سست می‌داند را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

با توجه به این که بیشتر یا نیمی از جمعیت جهان را زنان تشکیل می‌دهند و در عرصه‌های مختلف و مهمی مانند امور حقوقی، بازرگانی، صنعتی، آموزشی، پژوهشی و پزشکی و برخی دیگر از موارد، مشارکت جدی، گسترده و تأثیر گذاری دارند، آیا می‌توان دلیل اصلی منع یا مخالفت مشاوره با زنان را همان گونه که حضرت در وصیت خود به فرزندش بیان فرمود، در غلبه احساسات و عواطف آنان بر عقل یا در عدم تمرکز در موضوع خاص دانست؟.

در حالی که فرمایشات امیرالمؤمنین علیه السلام بر اساس حکمت و دارای رمز و رازی است زیرا با توجه به شأن و جایگاه الهی و قرآنی ائمه معصومین علیهم السلام سخن امام، سخن حق، میزان و صراط مستقیم است. پس سخنان آن حضرت را چگونه می‌توان تحلیل کرد و منظور نظر حضرت چیست؟

این پژوهش در پی آن است که نخست با متد مطالعات کتابخانه‌ای، گزارش‌های مربوط به این بحث را شناسایی و بررسی کند و با رجوع به منابع و متون و نظریات موافق و مخالف در این

خصوص، با هدف رمز گشایی از سخن آن حضرت و کشف چرایی آن و پاسخ به سؤال‌های مربوط به نگاه حضرت به مشورت با زنان در دو مقطع زمانی پس از جنگ‌های جمل و صفین که سخنان حضرت در این خصوص تنها در آن دو مقطع اتفاق افتاده است را از زوایای مختلف نگریسته و با توصیف، تجزیه و تحلیل داده‌های به دست آمده، به تتبع و کندوکاو پردازد. و در حد توان به تصویری جامع و نزدیک به واقع از سخنان امام علی علیه السلام دست یابد.

پیشینه پژوهش

بررسی‌های بعمل آمده نگارنده در خصوص پیشینه پژوهش «علل مخالفت امام علی علیه السلام در مشورت با زنان در نهج البلاغه و حتی خارج از آن» نشان می‌دهد، اگر چه پژوهش‌های حاشیه‌ای به نگاه معصومین علیهم السلام به زنان و به ویژه نگاه امام علی علیه السلام در باره زنان و حتی مشورت با آنان صورت پذیرفته که به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد، ولی تاکنون به صورت مشخص، ابعاد مختلف این مساله مورد واکاوی و بررسی دقیق و مستقلى قرار نگرفته است.

کتاب «زن در نهج البلاغه» از جمله آثاری است که به مشورت با زنان از نگاه امام علی علیه السلام پرداخت. نویسنده در بخش دوم که مهم‌ترین بخش کتاب محسوب می‌شود به تفسیر و توجیه کلام امام علی علیه السلام درباره زنان پرداخته است. وی در مقدمه فصل اول این بخش به روایاتی از جمله روایتی که در مذمت مشورت با زنان وارد شده اشاره می‌کند و در تفسیر و تبیین آن می‌گوید: کلام آن حضرت به ضمیمه قراین کلامی دیگر و حکمت کلام آن حضرت نهی از مشورتی است که بر اساس عقل پایه‌گذاری نشده باشد. این کتاب اگر چه مفصل به موضوع زن در نگاه نهج البلاغه می‌پردازد ولی به مقوله مشورت با زنان بسیار محدود و کمتر از یک صفحه اختصاص دارد.

مقاله «زن در نهج البلاغه و چالش پیش رو» نویسنده این مقاله با پیش داوری از عبارت «سخنان تند امام علیه السلام در مورد بانوان» استفاده می‌کند و به موارد مذمت بانوان در نهج البلاغه، نقص بانوان در ایمان و عقل، طبیعت نهادینه بانوان، شهادت دو زن و یک مرد، مشاوره در امور، با محوریت عقلانیت پرداخته و جایگاه زن در قرآن و نگاه پیامبر اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام به زن را بررسی می‌کند و در پایان به ارزیابی کلمات امام علی علیه السلام و چالشهای پیش رو آن به صورت گذرا می‌پردازد.

مقاله‌ای با عنوان «جایگاه زن در نهج البلاغه» وجود دارد که محقق به دیدگاه رهبر معظم انقلاب در موضوع زنان پرداخته و در پایان این نگارش کوتاه به مواردی از سیره عملی معصومین علیهم السلام در مشاوره با زنان اشاره کرده است.

مفهوم شناسی مشورت:

در تعریف مشورت گفتند: «تساور، مشاور و مشورت، کسب نظر از طریق مراجعه برخی به برخی دیگر است». (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۰). این نوعی از استخراج و بیرون کشیدن رأی صحیح است. «شورا: برداشتن، بیرون آوردن عسل از لانه زنبور، ریاضت دادن، آزمودن و نیز: فربه و نیکو شدن اسب یا شتر گفته شده است». (معین، ۱۳۶۰ش، ص ۲۰۸۶).

علامه طباطبایی بعد از بررسی لغوی مشورت می‌گوید: در این جمله اشاره‌ای است به این که مؤمنین اهل رشدند و کاری می‌کنند که در واقع هم، باید انجام دهند، و در به دست آوردن و استخراج رأی صحیح، دقت به عمل می‌آورند و به این منظور به صاحبان عقل مراجعه می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ش، ج ۱۸، ص ۶۴)

در مبانی علمی «مشاوره» که معادل «Counselin» به کار می‌رود، آقای کرومبولتز^۱ آن را چنین تعریف کرد: «مشاوره از تمامی فعالیت‌های اخلاقی تشکیل یافته است که در آن، مشاور سعی و تلاش می‌کند تا به مراجع کمک کند تا به آن دسته از رفتارهایی بپردازد که بتوانند به حل مشکلات و مسائل او منجر شوند». (کریستیان، ۱۳۷۳ش، ص ۱۰).

از مجموع توصیف‌های ارائه شده درباره مشورت، چنین به دست می‌آید که مشورت و هم‌اندیشی، نوعی تعامل بین مشاور و مشورت گیرنده است که در آن، مشاور به مشورت گیرنده کمک می‌کند تا پس از شناخت دقیق خود، موقعیت و شرایط اطراف، تصمیمات معقول، منطقی و مقبولی اتخاذ کند که دارای عقبه‌ای منطقی و علمی باشد.

مفهوم شناسی عقل:

لغت شناسان، «عقل» را به امساک، منع، درک، فهم، معرفت، قوه، علم، تدبیر، تمیز، تشخیص خیر از شر، حق از باطل و همچنین مهار کننده امیال آدمی توصیف کرده‌اند؛ بدین جهت، اصل ماده «عقل» نزد آنان به معنای «منع» و «بازداشتن» است. از این رو مشتقات آن نیز، به معنای اصلی آن باز می‌گردد. (ر.ک: الجوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۷ و ۵۷۸؛ ابن اثیر الجزری، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۲۱۳۹؛ الفیومی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۲۲-۴۲۳)

برخی نیز عقل را قوه‌ی تشخیص دانسته‌اند که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹). و برخی دیگر عقل را نیرویی دانسته‌اند که زمینه‌ی قبول علم را فراهم

1 . Kromboltz.



می‌سازد و چیزی را که انسان با آن قوه، استنباط می‌کند را عقل می‌گویند. (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۱-۳۴۲). بنابراین بی‌تردید می‌توان گفت: عقل، نفس را از عمل نسنجیده، گناه و انحراف، ضبط، منع و مهار و کنترل می‌نماید.

عقل در اصطلاح علوم مختلف، همچون فلسفه، کلام، اخلاق و اصول فقه معناهای متفاوت و خاص خود را دارد که مجال آن اینجا نیست. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۸۹-۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ج ۸؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷؛ مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸).

در قرآن کریم کلمه «عقل» و مشتقات آن ۹۴ بار به صورت مثبت، منفی و در قالب سؤال به کار رفته است.

پیامبر عظیم الشان اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام، حقیقت عقل و جایگاه آن را، به طور دقیق، عمیق و زیبا بیان فرموده‌اند. (علامه مجلسی، ۱۳۶۳ش، باب ۲ و باب ۴؛ آمدی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۴۴۳؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، کتاب عقل و جهل، ح ۱۴). خداوند دو گونه حجت برای مردم قرار دارد.

یک: حجت ظاهری، که انبیا و ائمه علیهم السلام هستند.

دو: حجت باطنی، که عقل است. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۳ و ۲۵؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۸۵، ۲۸۳ و ۳۳۱).

عقلی بودن نیاز انسان به مشورت:

به یقین هیچ انسانی به غیر از معصومین علیهم السلام در فکر و اندیشه‌های عقلانی، کامل نیست و تصمیمات انفرادی او برای دیگران به گونه‌ی یصحّ السکوت علیها، نمی‌باشد؛ چرا که عقل آدمی همان گونه که قادر به درک اشیاء و مفاهیم است، محدودیت ادراکی خود را نیز درک می‌کند. در همین راستا نوع بشر همواره در تعامل با یکدیگر بوده، و استفاده از علم، تخصص و تجربه هم نوعان را نیاز قطعی و کلید حل مشکلات خود می‌داند.

از این منظر، مشورت و هم‌اندیشی، دارای ضرورت عقلی است و عقل هر انسانی به عنوان رسول باطنی و موهبه الهی، آن را قبول داشته و بر آن صحه می‌گذارد.

با نگاه به تاریخ تحول و پیشرفت علم، این حقیقت آشکار می‌شود که پیشرفت علوم در همه دوران، با تکیه بر هم‌فکری، همکاری و مشاوره صورت پذیرفته است. این مسأله نشان می‌دهد که مشورت و هم‌فکری - چه در سطح جزئی - در زندگی تک‌تک افراد - و چه در سطح کلان - در

جوامع مختلف و در گستره جهان- در رشد سطح فکری آدمیان و نیز رشد و پیشرفت علوم و سطح زندگی انسان، نقش بسیار مهم و اساسی ای داشته و دارد.

مشورت با زنان:

امروزه زنان نیمی از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند و فعالیت آنها در حوزه‌های مختلف، علمی، صنعتی، بازرگانی، آموزشی، فرهنگی، پژوهشی، پزشکی، حقوقی و حتی قانونگذاری نه تنها قابل انکار نیست، بلکه قابل تحسین است. حال این سؤال مطرح می‌شود پس چگونه برخی از روایات، انسان را از مشورت با زنان منع کرده است؟.

به نظر می‌رسد در ابتداء لازم است تفاوت جنس زن و مرد مورد بررسی قرار گیرد تا با آشکار شدن تفاوت، فلسفه منع مشورت از سوی این روایات روشن گردد و سپس به بررسی روایت پرداخته تا چگونگی جمع بین روایات امام علی علیه السلام در نفی مشورت با زنان، با ذیل روایتی که حضرت، زنان صاحب تجربه و عقل را استثنا می‌کند مورد تحقیق قرار گیرد.

تفاوت جنس زن و مرد:

آنچه که مسلم است، مرد و زن در بشر بودن و شخصیت و انسانیت یکسانند. خالق هستی، «جنس» و «نوع» را ملاک «مرد» و «زن» قرار داده است. گفته شده آن‌ها در احساسات بیرونی و درونی متفاوت از یکدیگرند؛ پسر یا دختر شدن بستگی به نوع کروموزوم‌های جنسی دارد، پسر در جسم قوی‌تر و در تصمیم‌گیری با صلابت، احساسات درونی اش را کنترل کرده و کمتر بروز داده و در ارائه نظرات خود کمتر احساسات را دخالت می‌دهد، اما دختر روحیه‌ای لطیف، احساسات بیرونی اش را به سرعت آشکار ساخته و اغلب در ارائه پیشنهادات و یا قضاوت‌های فردی و اجتماعی از احساس خود کمک می‌گیرد. وزن و حجم مغز، وزن قلب، ضربان نبض، فشارخون، حرارت بدن، ارتعاشات صوتی، میزان گلبول‌های قرمز و سفید درخون، گنجایش و حجم ریه و تفاوت ترشحات غدد بین دو جنس نرینه و مادینه به قدری زیاد است که بدون استثنا تمامی اعضا و جوارح زن و مرد را از هم جدا می‌سازد (پاک نژاد، ۱۳۹۳ش، ح ۱۹، ص ۲۸۰).

روانشناسان معتقدند: زنان در احساسات و عواطف، تمایلات و اخلاق با مردان متفاوت‌اند و لذا «محبت، رفتار انفعالی، رفتار عاطفی و حمایت‌کننده را، از ویژگی‌های زنان و در مقابل، پرخاش‌گری، استقلال، رقابت، سلطه و حاکمیت را از ویژگی‌های مردانه برشمرده‌اند». (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴ش، ص ۳۳۰).

آنچه که از مطالب پیش گفته به دست می‌آید، این مهم قابل درک است که خصوصیات نوعی



زن‌ها و عواطف حاکم بر جسم و روحشان، ممکن است آنان را در اظهار نظر صحیح و کارا، کم توان سازد؛ چرا که زنان به طور طبیعی دارای عواطف زیادی‌اند به گونه‌ای که حتی دیده شده است که بسیاری از مردان قدرتمند، تحت تأثیر قدرت عاطفه زنان قرار گرفته و در مقابل خواسته‌هایشان سر تسلیم فرود آورده‌اند.

بدین جهت روانشناسان معتقدند: آنچه زن را به اتخاذ تصمیمات خود بر می‌انگیزد، احساسات قلبی اوست، نه مقدمات عقلی. (لمب روزو، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۱۹). زن‌ها معمولاً احساساتی‌تر از مردان هستند. (کلان برگ، ۱۳۵۵ش، ص ۳۱۳)

خانم «کلیودالسون» به عنوان يك روان شناس که خود یک زن است نتیجه تحقیقات بالینی و میدانی خود را چنین اعلام می‌کند: ... به این نتیجه رسیده‌ام که خانم‌ها، تابع احساسات و آقایان تابع عقل هستند. (ر.ک: حسینی، شماره ۱۷، ص ۶۴). و حتی برخی معتقدند: «زنان و مردان در هوشیاری با هم متفاوتند. مردان، هوشیاری با دید متمرکز دارند و زنان هوشیاری با حواس و دید باز. همین مسأله در نوع قضاوت مرد و زن تأثیر می‌گذارد. مردان در صدور رأی تمام جوانب مخفی را می‌بینند اما خانم‌ها به اشد مجازات فکر می‌کنند، زیرا همان گونه که در ابراز محبت سریع هستند در اعمال خشم هم شدید هستند. و ذهن آنها معمولاً شلوغ‌تر از مردان است و از این رو در تصمیم‌گیری‌ها با هم متفاوت هستند. (مجد، ۱۳۹۷ش، ص ۹۷). بدین جهت نمی‌توان برای هر زن و حتی مرد، دارا بودن تمام شرایط یک مشاور کامل را قائل شد. ولی باید توجه داشت که در مشورت، باید منشأ اظهار نظر، عقل و خرد باشد. واضح است که احساسات نمی‌توانند منشأ پیشنهادات مشاوره‌ای باشند و این امر در برگیرنده مردان احساساتی و عاطفی نیز می‌باشد.

امام علی علیه السلام در بیان تفاوت خصلت‌های زنان با مردان می‌فرماید: خصلت‌های نیک زنان، خصلت‌های بد مردان است، که عبارتند: از تکبر و ترس و بخل؛ هنگامی که زن متکبر است، بیگانه را به خود راه نمی‌دهد و اگر بخیل باشد، مال خود و همسرش را حفظ می‌کند و اگر ترسو باشد، از هرچیزی که ممکن است به آبرو و عفت او صدمه بزند، می‌ترسد و از آن فاصله می‌گیرد^۱. (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۴). مؤید آن وصیت نامه حضرت به امام حسن علیه السلام هنگام بازگشت از صفین می‌باشد. (نهج البلاغه، نامه ۳۱). با توجه به تفاوت خصوصیت‌های اخلاقی زن و مرد، ممکن است برخی از صفات مثبت در مردان، صفات منفی در زنان باشد، در مقابل، صفات خوب اخلاقی زنان، در مردان ناپسند باشد.

۱. «خيارُ خصالِ النساءِ شرارُ خصالِ الرجالِ...»



مشورت با زنان از نظر امام علی (ع)

در این باره، دو روایت متفاوت از امام علی (ع) نقل شده است. که روایت اول در نهج البلاغه و دومی در کنز الفوائد وجود دارد و علامه مجلسی نیز از او نقل کرده است.

۱. وصیت امام علی (ع) به فرزندش امام حسن مجتبی (ع)

امیرالمؤمنین علی (ع) در فرازهای آخر وصیتنامه طولانی خود به امام حسن مجتبی (ع) در باره مشورت با زنان چنین توصیه می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَمُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ يَجُرُّ إِلَى الْأَفْنِ وَعَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ»^۱ (نهج البلاغه، نامه ۳۱). حضرت در ادامه این بخش از خطبه به موضوع‌های مهم و مختلفی همچون حجاب، عفاف و واگذار نکردن کارهای سخت و سنگین به زنان پرداخته و از فضای مشورت با زنان خارج می‌شود.

۲. روایات دیگری در بحار الانوار از امام علی (ع) در باره مشورت با زنان وجود دارد که حضرت فرمود: «إِيَّاكَ وَمُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ إِلَّا مَنْ جَرَّتْ بِكَمَالٍ عَقْلُهَا فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ يَجُرُّ إِلَى الْأَفْنِ وَعَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ ش، ج ۱۰۳، ص ۲۵۳، ح ۵۶؛ به نقل از: کراچی، ۱۴۱۰ ش، ج ۱ ص ۳۷۶)

بررسی سندی

از نظر سند باید گفت: وصیت امام علی (ع) به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) از فرازهای غیر قابل خدشه در نهج البلاغه است زیرا مطالب نهج البلاغه و حتی همین وصیت نامه را عده‌ای از علمای بزرگ مانند: شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ هجری)، (۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۳۶۲؛ ج ۴، ص ۲۷۵) و ابن شعبه حرانی هم عصر شیخ صدوق، (۱۳۶۳ ش، ص ۶۸) قبل از سید رضی (متوفای ۴۰۶ هجری) نیز آن را نقل کرده‌اند و مورد استناد عالمان پیشین و حاضر قرار گرفته است.

و اما از نظر محتوا، اگر با دقت به این نامه توجه شود می‌توان گفت: روح حاکم بر سخنان حضرت در وصیت به فرزندش، تعریض آمیز است. مثلاً حضرت در آخرین فرازها از بخش آخر وصیتنامه چنین فرمود: اگر بتوانی به گونه‌ای زندگی کنی که [زنت] غیر تو را نشانند چنین کن.

و اما روایت دوم، که علامه مجلسی آن را از کنز الفوائد نقل کرده است، آن نیز همان وصیت امام علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) است با اندکی اضافه از روایت نهج البلاغه می‌باشد.

۱. از مشورت با زنان خود داری کن، زیرا اندیشه ایشان، توان و اراده شان سست و ضعیف است»

۲. هرگز با زنان همفکری و مشورت نکن، مگر این که زنی کمالات عقلانی او با تجربه ثابت شود؛ زیرا رأی زنان ناقص و تصمیمشان ناپایدار است».

در این جا ابتداء موضوع جواز مشورت با زنان، در برخی از موارد به ویژه مسائل خاص زنان، و استثنای زنان با تجربه و خردمند، توسط امام علی (ع) در مقام ثبوت و اثبات مورد بررسی محتوایی قرار می گیرد.

بررسی محتوایی در مقام اثبات

و اما از نظر دلالت و محتوا در مقام اثبات، باید به چند مطلب توجه و تفتن ویژه داشت:
نخست: این که امام علی (ع) مشورت با زنان را منع کرده است، قضیه خاص و یا شخصیه می باشد؛ قضیه حقیقیه نیست تا به اصل طبیعت و جنس زنان برگردد، اگر چه سخنان حضرت به ظاهر کلی می باشد، ولی با توجه به شرایط زمان و مکان، ناظر به فرد خاص (عایشه) یا افراد خاصی است؛ شاهد بر این ادعا :

۱. حضرت هنگام حرکت به سوی بصره برای مقابله با فتنه جَمَل به سرکردگی طلحه و زبیر و ریاست عایشه، درباره زنان چنین فرموده است: «چهارپایان تمام هَمّ شان، شکم هایشان است و درندگان هَمّ شان در دشمنی با دیگران است و زنان همت شان در زینت زندگی و فساد در آن است». (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳) ابن ابی الحدید نیز خطبه حضرت را قضیه شخصیه می داند. وی پس از بیان خطبه یاد شده می گوید: «این جملات در باره رؤسای اصحاب جَمَل است.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص ۲۲۰) سایر خطبه های پس از جنگ جَمَل نیز مربوط به سران فتنه جَمَل است.

۲. خطبه دیگر امام علی (ع) در شهر بصره، پس از پایان فتنه و نبرد جَمَل، در نکوهش زنان فرمود: «مردم! ایمان زنان ناتمام است، بهره آنان ناتمام، خرد ایشان ناتمام، نشانه ناتمامی ایمان، معذور بودنشان از نماز و روزه است به هنگام عادتشان، و نقصان بهره ایشان، نصف بودن سهم آنان از میراث است، نسبت به سهم مردان، و نشانه ناتمامی خرد آنان این بود که گواهی دو زن همانند گواهی يك مرد به حساب رود. پس از زنان بد بیرهیزید و خود را از نیکانشان واپایید، و تا در کار زشت طمع نکنند، در کار نیک از آنان اطاعت ننمایید». (نهج البلاغه، خطبه ۸۰). این سخنان در ادامه همان نگاه اول است.

۳. در ادبیات عرب «الف و لام» حرف تعریف است، بنابر این واژه «النساء» در سخن امام علی (ع): «ایاک و مشاوره النساء». (وصیت ۳۱). دارای حرف تعریف است، که دو معنی دارد:
یکم: «الف و لام» جنس که به معنای «همه» است؛ مانند: واژه الانسان در «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا جَزَأَكَ عَلَى ذَنْبِكَ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴). واژه «الانسان» اسم جنس است. هر انسانی را



می‌تواند مورد خطاب قرار داد و لذا انسانِ مشخصی مورد خطاب نیست.

دوم: «الف و لام» عهد است که گوینده و شنونده هر دو آن را می‌شناسند، و آن سه نوع است: عهد ذکری، عهد حضوری و عهد ذهنی؛ که در این میان «الف و لام» در واژه «النساء» در کلام امام علی علیه السلام از نوع عهد ذهنی است مانند: الشجر در آیه شریفه «إِذْ يَأْيُوعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» (قرآن کریم ۴۸: ۱۸) خدا از مؤمنانی که زیر درخت (معهود حدیثه) با تو بیعت کردند... خواننده بخاطر علم قبلی و تصور ذهنی می‌داند که «الشجر»، همان درختی است که مؤمنان زیر آن با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیعت کردند. بنابراین با توجه به عهد ذهنی بودن «الف و لام» در «النساء» مراد حضرت علیه السلام در این سخن، جنس زن نیست، بلکه اشاره به زنی خاص و مورد نظر دارد، که شنونده او را به خوبی می‌شناخت.

البته شایسته است تا برای روشن‌تر شدن مطالب پیش گفته شده، به سه نکته مهم دیگر نیز توجه داشت.

یکم: حضرت علی علیه السلام به احترام پیامبر صلی الله علیه و آله، در کلام خود، نامی از همسر پیامبر (عایشه) به میان نیاورده است.

دوم: قرآن مجید به همسران پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده بود: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (قرآن کریم ۳۳: ۳۳)؛ درخانه هایتان بمانید و همانند زنان دوران جاهلیت قدیم با اظهار زینت هایتان به خودنمایی نپردازید.

سوم: عالمان شیعه و اهل تسنن اذعان دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله به همسر خود عایشه گوشزد کرده بود که از فتنه‌ای که در ضمن آن سگ‌های حوآب پارس می‌کنند، بپرهیزد، «می بینم سگ‌های حوآب بر یکی از شما بانگ می‌زنند، برحذر باش ای "حمیرا" که تونباشی» (مفید، بی‌تا، ص ۳۱۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۱۲). اما عایشه، با بی‌توجهی کامل به آیه قرآن و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، سوار بر شتر شد و با تحریک طلحه و زبیر در مقابل امیرالمؤمنین علیه السلام به پاخاست و سرانجام شکست خورد. پس از آن بود که امیرالمؤمنین علیه السلام بسیاری از این سخنان را نسبت به زنان ایراد فرمودند؛ از این رو است که برخی از علمای عصر حاضر بر این باورند که بسیاری از این گونه روایات، نظیر قضایای شخصیه هستند، یا این که با توجه به شرایط مخصوص آن عصر یا آن موضوع خاص، بیان شده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۵۹). لذا در بعضی از روایات، یک حادثه یا موضوعی به خاطر یک سلسله عوامل تاریخی، زمانی و مکانی، ستایش و یا نکوهش شده است. این تمجیدها یا توبیخ‌ها، هرگز نمی‌توانند ملاک و دلیل بر خوب



بودن یا بد بودن ذات و طبیعت آن شیء در آن منطقه بوده باشد؛ بلکه مخصوص دوره و زمان مشخص یا اشخاص خاص است. پس نمی‌توان آن‌ها را به زمان‌های دیگر و سایر افراد، نیز تعمیم و گسترش داد همچنین نمی‌توان آن را کلی و مربوط به خصوصیات ذاتی و طبیعت مردان و یا زنان دانست.

دوم: اگر مراد امام علی علیه السلام حتی شخص عایشه نبوده باشد، باید به این نکته‌ها توجه کرد:

۱. مخاطب سخنان امام علی علیه السلام، آن دسته از زنانی بودند که برای عایشه - به اعتبار همسر پیامبر صلی الله علیه و آله بودن و داعیه ام المؤمنین داشتن - حرمت خاصی قائل بودند و او را الگوی زن مسلمان می‌دانستند. امام علیه السلام می‌خواست با این سخنان، باور غلط و نگرش سطحی مردم را اصلاح کند.

۲. زنان در عصر جاهلیت و حتی پس از ظهور اسلام، همچنان از سوی قبایل در انزوا و حاشیه قرار داشتند اگر چه اسلام با آن تفکر مخالف بود ولی زنان در آن زمان به علت انزوای عمومی، غالباً تخصص لازم و ویژه‌ای نداشتند و لذا نمی‌توانستند طرف مشورت قرار گیرند، و الا از دیدگاه اسلام، مشورت با زنان درباره اموری که در حیطه تخصص و دانش آن‌ها باشد مخالفتی ندارد. و به همین دلیل برخی از علمای معاصر معتقدند: «چنین تعبیرهایی به لحاظ غلبه خارجی موضوع در زمان بیان آن است. یعنی در آن زمان که زنان از تعلیم و تربیت صحیح محروم بوده‌اند در صورتی که اگر شرایط درست برای فراگیری آن‌ها در صحنه تعلیم و تربیت فراهم شود اگر غلبه بر عکس نشود، لااقل غلبه با مردان نخواهد بود، تا منشاء نکوهش گردد. یعنی اگر زنان در پرتو تعلیم صحیح و تربیت وزین پرورش یابند و همچون مردان بیندیشند و همانند رجال تعقل و تدبیر داشته باشند تمایزی از این جهت با مردها ندارند و اگر گاهی تفاوت وجود دارد، همانند تفاوتی است که بین مردها وجود دارد. مثلاً اگر زنان مستعد به حوزه‌ها و دانشگاه‌ها راه یابند و همانند مردان به فراگیری علوم بپردازند و در دروس مشترك آگاهی کامل یابند، دیگر نمی‌توان گفت: روایاتی که در نکوهش زنان آمده و احادیثی که در پرهیز از مشورت با آنها وارد شده و ادله‌ای که در نارسایی عقول آنان رسیده اطلاق دارد و هیچ‌گونه استثنایی نسبت به زنان دانشمند و محقق ندارد؛ بلکه قطعاً این گونه زنان، مستثنا خواهند بود و در این زمینه تمایزی با مردها ندارند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۷).

سوم: بدیهی است که مشاور باید عاقل و صاحب رأی و نظر باشد، زیرا مشورت و هم‌اندیشی با انسانی که بر اساس عقل و خرد نظر نمی‌دهد، یا هنوز به آن حد از رشد عقلی نرسیده است، باعث انحراف و خسران می‌شود. در متون دینی بیش از پانزده روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام تاکید بر مشورت با صاحبان عقل و خرد دارند، (حسینی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۰) ولی جنسیت مشاور - مرد

بودن یا زن نبودن - در هیچ یک از آن‌ها لحاظ نشده است. بنابراین روایات مشورت با عاقل اطلاق دارد. مانند روایتی که به رسول خدا ﷺ گفته شد: «حزم چیست؟» حضرت فرمود: «مشورت با صاحبان عقل و پیروی از آنان» (برقی، ۱۳۷۱ ش، ص ۶۰۰). هم چنین حضرت فرمود: با انسان‌های عاقل در امور خود مشورت کنید و بدین وسیله رشد کار خود را طلب کنید و با آن مخالفت ننمایید که پشیمان می‌شوید». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۵، ص ۱۰۰). بنابراین نه تنها نمی‌توان از این دسته از روایات بر منع مشورت با زنان بهره جست، بلکه می‌توان گفت: این نوع روایات اطلاق دارند. و روایت حضرت - که فرمود: «إِلَّا مَنْ جُرِّتْ بِكَمَالِ عَقْلٍ» مؤید این است که اگر مشاور - زن یا مرد - از عقلاء باشد می‌توان با او مشورت کرد.

چهارم: بی‌شک این دسته از روایات امام علی علیه السلام و حتی روایات سایر امامان معصوم علیهم السلام که از مشورت با زنان نهی و منع کرده‌اند، دلیل مخالفت با رأی زنان را، در ضعیف و ناپایدار بودن عقاید و اندیشه‌های آنان، زود تحت تأثیر قرار گرفتن، در تصمیم‌گیری‌ها عجله کردن، و کمتر تصمیم منطقی گرفتن بیان داشتند. که بی‌شک همه این‌ها ناشی از عواطف و احساسات آنان بوده که بیانگر ناپایداری فکری آنان است.

دلیل این ادعا، تحلیل علامه مجلسی است؛ ایشان در ذیل روایتی از امام باقر علیه السلام که فرمود: «در اموری که باید پنهان بماند و در امور خویشاوندان‌تان با زنان مشورت نکنید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ش، ص ۱۸۱)، چنین می‌نویسد: این حدیث از مشورت با زنان در اموری که باید پنهان بماند نهی می‌کند؛ زیرا معمولاً زنان در رازداری ضعیف هستند. هم چنین شوهر را از مشورت با آنان در باب خویشاوندانش باز می‌دارد؛ زیرا غالب زنان با خانواده شوهر خود صفی‌القلب نیستند و معمولاً از آنان کدورت به دل دارند و اگر در این باب، طرف مشورت قرار گیرند، تحت تأثیر این کینه و نفرت‌های ناصحیح، نظرهای ناصوابی ارائه می‌دهند (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۳۴).

هم چنین امام صادق علیه السلام فرمود: «از مشورت با زنان پرهیزید؛ زیرا ضعف، سستی و ناتوانی بر آنان غالب است و تحت تأثیر این حالات نظرهای خوبی ارائه نمی‌دهند». (کلینی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷). مجلسی درباره این روایت نیز می‌گوید: در این روایت هم از مشورت با زنان نهی شده است؛ زیرا غالباً ضعیف هستند و در مشورت‌شان این خصوصیت‌ها ظهور می‌کند و به‌طور طبیعی، مشورتشان به صواب نخواهد بود. وجود این صفات در غالب زنان، آنان را از شایستگی طرف مشورت قرارگرفتن می‌اندازد (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۶۷). پس در این دسته از روایات علت تامه نفی و منع از مشورت با زنان، در ضعیف و ناپایدار بودن عزم آنان بیان شده است.



در علم اصول ثابت شده: «العلّة یعمّم کما یخصّص؛ علت باعث تعمیم می‌گردد همانطوری که موجب تخصیص حکم می‌گردد» (طباطبایی قمی، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۴)؛ اگر این صفات منفی در مردان هم باشد، به دلیل الغای خصوصیت و تنقیح مناط، نباید مردان نیز طرف مشورت قرار گیرند. بنابراین اگر زنانی این اوصاف را نداشته باشند، شایسته است همانند مردان طرف مشورت واقع شوند. پنجم: با نگاه دقیق به ادامه وصیت امام علی علیه السلام که فرمود: «وَلَا تُمْلِكُ الْمَرْأَةُ مِنْ أَمْرِهَا مَا يَجُوزُ نَفْسُهَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَنْعَمُ لِبَالِهَا وَبَالِكَ وَإِنَّمَا الْمَرْأَةُ رِيحَانَةٌ وَلَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ وَلَا تُطْمِعُهَا أَنْ تُشْفَعَ لِعَبْرَةٍ؛ روشن می‌شود مراد، نهی از مشورت در امور خاص مانند مدیریت کلان حکومت، امور قضاوت و یا امور اجتماعی است، نه مطلق مشورت حتی امور مربوط به خانواده، ازدواج، تربیت کودکان، آموزش.

از این رو ممکن است منظور از مشورتی که مورد نهی قرار گرفته است، ناظر به مشورت در امور کلان حکومتی، سیاسی و قضایی باشد و الا در بسیار از موارد، که زنان نیاز به مشاوره دارند و نمی‌توانند با مردان - اگرچه محرم هم باشند - مشورت کنند. به ناچار باید با زنان مجرب و خردمند مشورت کنند. پس نمی‌توان به صورت سالبه کلیه مشورت با زنان را منع و نهی کرد. بدین جهت روایاتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام در بعضی از امور مانند: ازدواج و مسائل خانواده امر به مشورت با زنان شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «پیرامون دخترانتان با زنان مشورت کنید» امام صادق علیه السلام فرموده است: «تستأمر البکر و غیرها و لاتنکح الا بأمرها؛ (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۳۸۰) دوشیزه گان و بانوان مورد مشورت قرار گیرند و جز با خواستشان به ازدواج در نیایند».

ششم: یکی از مهم‌ترین شروط در مشاور، این است که طرف مشورت باید خردمند و دارای آگاهی، تجربه لازم و کافی در مورد موضوع مورد نظر باشد و این مهم در بسیاری از روایات معصومین علیهم السلام مورد تأکید قرار گرفته است. امام علی علیه السلام در همین راستا فرمود: «با دشمن دانای خود مشورت کن و از نظر دوست نادان خود بپرهیز» (آمدی، ۱۳۶۶ ش، ح ۲۴۷۱).

آن حضرت در روایتی دیگر فرموده است: «بهترین کسان برای مشورت، صاحبان خرد و دانشمند و افراد با تجربه و دور اندیش هستند». (آمدی، ۱۳۶۶ ش، ح ۴۹۹۰).

اگر مشاور فاقد این شرط مهم - خردمند - بود، بر اساس قاعده - «العلّة یعمّم کما یخصّص» - همانگونه که علت تخصیص می‌خورد و محدود می‌شود، توسعه نیز پیدا می‌کند. لذا نه تنها نباید با

۱. زن را بیش از آنچه راجع به خود او است بر کارها، سر کار و صاحب اختیار مکن، زیرا زن چون گل لطیف است و کارگزار حکومتی نیست و او را برای شفیع شدن برای غیر، به طمع نینداز و...»

این گونه زنان مشورت کرد، بلکه با این گروه از مردان نیز نباید مشورت کرد. اگرچه این روایت در مقام نهی از مشورت با زنان در کلیه امور است، ولی قطعاً مراد از نهی مشورت با تمام زنان نیست. هم چنان که حضرت با به کار بردن جمله: «إِلَّا مَنْ جُرِّتْ بِكَمَالِ عَقْلِ» زنان صاحب تجربه و خرد را، از زنان کم تجربه، کم خرد و کم آزموده در امور مورد مشورت، استثنا کرده است.

بنا بر آنچه گفته شد، اگر زنی یا زن‌هایی در زمینه‌ای از توانایی و پخته گی لازم برخوردار نیستند، نباید مورد مشورت قرار گیرند؛ زیرا در آن زمینه رأی سست و بی پایه دارند و بر اثر جهل و ناتوانی به عجز و ناتوانی دعوت خواهند کرد. این تعابیر نشان دهنده نقصان و کمبود زنان در ذات نیست. (مطهری، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱۶).

هفتم: اگر پذیرفته شود که رأی و اندیشه زنان ناقص و تصمیم، عزم و اراده آنان سست و ناپایدار است، قطعاً نمی‌توان گفت: کلیت و عمومیت دارد و رای هر زنی چنین است؛ زیرا در میان ایشان، زنانی ستوده شده در قرآن همچون، همسران حضرت ابراهیم علیه السلام ساره^۱؛ حضرت بلقیس ملکه سبا، ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي - وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (قرآن کریم ۲۷: ۴۴)؛ مادر حضرت موسی، ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (قرآن کریم ۲۸: ۷)؛ حضرت مریم، ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (قرآن کریم ۳: ۴۲)؛ و زنانی ارجمند و فاخر مانند: فاطمه بنت اسد، حضرت خدیجه، ام سلمه، و مهم‌تر از آنان، حضرت زهرا علیها السلام که خود محدثه بود، وجود دارند که ثبوتاً و اثباتاً پذیرفته شده است که رای آنان کامل و عزمشان بسیار محکم، مفید و موثر است و مورد مشورت قرار گرفتند.

هشتم: نقل حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام از جمله عوامل توسعه و گسترش فرهنگ دینی به شمار می‌آید و در این خصوص افرادی که بیشتر احساس مسئولیت می‌کردند، نقش بیشتری در نقل و اشاعه آن داشتند در این میان، زنان نیز حضوری فعال داشتند که با مراجعه به احادیث در کتب روایی، تاریخی و تفسیری آن می‌توان در سلسله سند و روایان حدیث، نام زنان را دید. برخی از نویسندگان اهل سنت در آثار خود تعداد روایان زن را معرفی کرده‌اند، منابعی همچون: موسوعه أمهات المؤمنین در کتاب عبدالصبور شاهین، ۱۴۷۰ حدیث از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده و ابراهیم محمد الجمل در کتاب جامع مسانید النساء، ۱۷۵۲ حدیث از روایان زن آورده‌اند. کتاب‌های دیگری همچون: مسند فاطمی، که سیوطی روایاتی از حضرت زهرا علیها السلام، و مسند عایشه

۱. یکی از زنان مُحدّثه، مادر حضرت اسحاق و هاجر؛ مادر حضرت اسماعیل.



ابن حجر عسقلانی، روایاتی از عایشه آورده است.

براساس پژوهش‌های جدید، در کتاب‌های کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار، وسائل الشیعه و بحار الانوار، مجموعاً، ۴۳۰ حدیث- با حذف تکراری‌ها- از ۱۲۴ زن روایت شده است. (ر ک: مهریزی، ۱۳۹۶ ش).

فراتر این که حضرت علی علیه السلام در حدیث اربعمائه بعد از این که فرمود: «در مراسم تجهیز مرده‌ها گفتار خوب داشته باشید» به سخنی از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام استناد می‌فرماید: «فان فاطمه بنت محمد صلی الله علیه و آله لما قبض ابوها ساعدتها جميع بنات بنی هاشم فقالت: دعوا التعداد و علیکم بالدعاء» (صدوق ۱۳۶۲ ش، ص ۶۱۸). حضرت زهرا علیها السلام بعد از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله به زنان بنی هاشم که او را در ماتم یاری می‌کردند و زینت‌ها را رها کرده و لباس سوگ در بر نموده و مرثیه می‌خواندند، فرمود: «این حالت را رها کنید و بر شماست که دعا و نیایش نمایید».

حضرت علی علیه السلام که خود امام معصوم بوده و تمام گفته‌های او حجت است ولی برای تثبیت مطلب به سخن حضرت زهرا علیها السلام استناد می‌کند. انسان معصوم حجت خداست؛ بدین جهت فرقی بین زن و مرد معصوم نیست؛ همان گونه که سنت امام معصوم علیه السلام حجت است، سنت حضرت زهرا علیها السلام نیز حجت شرعی است.

با وجود آنچه گفته شد، چگونه می‌توان زنانی را که دارای ویژگی‌های مختص راویان و محدثان بودند، و با نقل حدیث صحیح در نشر فرهنگ اسلامی و شیعی نقش بسزایی داشتند، و یا از سوی امام باقر علیه السلام به تدریس و پاسخ به سوال‌های زنانه می‌پرداختند، ناقص العقل دانست! و در زمره کسانی قرار داد که نمی‌توان با آنان مشورت کرد؟! نا گفته، پاسخ مشخص است که با هر کسی- اعم از مرد و زن- باید با توجه به توانایی‌های فردی و اجتماعی اش مشورت کرد و زنی که در روایت ناقص العقل شناخته شده و از مشورت با او منع شده است، فاقد توانایی‌های فردی و اجتماعی است و خود بیش از آن که به عقل تکیه کند با احساس تصمیم می‌گیرد.

اشکال:

اگر چه امام علی علیه السلام پذیرش مشورت با زنان را مشروط کرده است به کمالات عقلانی آنان که با تجربه ثابت شده باشد. ولی از سوی دیگر حضرت در یک اعلان عمومی در باره ویژگی‌های زنان فرمود: **مَعَاشِرَ النَّاسِ، إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ، نَوَاقِصُ الْحُطُوطِ، نَوَاقِصُ الْعُقُولِ**^۱ و در ادامه به دلایل

۱. «مردم! ایمان زنان ناتمام، بهره آنان ناتمام، عقل ایشان ناتمام».

و مستندات آن پرداخته است. (نهج البلاغه، خطبه ۷۹) گویا مشورت مشروط، به نوعی زیر سؤال «نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» قرار می‌گیرد. بنابراین منع مشورت با زنان همچنان پابرجا خواهد بود. زیرا رأی زنان، ناقص و تصمیمشان ناپایدار است.

پاسخ به اشکال:

در پاسخ می‌توان گفت:

اولاً- هدف امام علی علیه السلام در این خطبه، هرگز اهانت به شخصیت و هویت زنان نبوده است؛ بلکه به بیان تفاوت‌های میان مردان و زنان در انجام عبادات، ارث بردن و شهادت در دادگاه، پرداخته است. و برخی دیگر از مطالب که پیشتر به آن اشاره شد.

ثانیاً- مراد امام علیه السلام از عقل، همان عقل عملی است. زیرا عقل نظری؛ یعنی ادراکات عقلی و فکری که فارق انسان با حیوانات است. ولی عقل عملی، نیروی درونی است که انسان را به انجام کارهای بایسته هدایت می‌کند؛ مانند: عدالت و از نیایدها نهی می‌سازد. مانند: دروغ‌گویی. لذا امام صادق علیه السلام در تعریف عقل عملی می‌فرماید: «مَا عُدَّ بِهِ الرَّحْمَنُ وَكَتَبَ بِهِ الْجَنَانَ»^۱. (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱)

از دیگر سخن امام علی علیه السلام در خصوص عقل زنان که فرمود: «عقول النساء فی جمالهن وجمال الرجال فی عقولهن» (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۲۲۸، ح ۹) عقل زن در زیبایی او و زیبایی مرد در عقل اوست. با کمی دقت چنین فهمیده می‌شود: سخن امام علیه السلام ناظر به رفتار زنان و مردان در جامعه است که زنان همواره به دنبال مردان ایده آلی هستند که از تعقل، تدبیر و دوراندیشی بیشتری برخوردار باشند، در مقابل مردان در اندیشه زنان ایده آلی هستند که از زیبایی بیشتری برخوردارند. بدین جهت بسیاری از مردم بر این باورند وجود قوه تعقل بیشتر در مردان، باعث جلب توجه زنان شده و در مقابل زیبایی بیشتر در زنان، موجب جلب توجه مردان شده است. البته بر اساس اصل «اثبات شیئی نفی ما عدا نمی‌کند»، به معنای نفی توجه مردان به تعقل زن نیست. همانطور که به معنای نفی توجه زنان به زیبایی مردان نیست. بلکه وجه غالب چنین است.

ثالثاً- نگاه به تاریخ سخن حضرت که در جمادی الثانی سال ۳۶ هجری ایراد شده است، بخشی از ابهام‌ها را برطرف می‌کند. بنابراین می‌توان گفت: سرزنش‌های عام امام علی علیه السلام از جامعه زنان، پس از حادثه خونین جنگ جمل بوده است. و بدین جهت سید رضی قبل از ذکر متن سخنان امام

۱. عقل نیروی درونیست که انسان را به عبادت خداوند رحمان و کسب بهشت وادار می‌کند.

می نویسد: «خطبه‌ی امیرالمؤمنین (علیه السلام) در مذمت زنان پس از جنگ جمل ایراد فرموده است.» (نهج البلاغه، خطبه ۸۰) در همین رابطه، سبط بن جوزی نیز می گوید: «امیرالمؤمنین این سخن را پس از جنگ جمل گفته است.» (ابن جوزی، ۱۳۷۹ ش، ص ۷۹) که در این حادثه طلحه و زبیر پس از پیمان و بیعت با امام علی (علیه السلام) و نرسیدن به آرزوهای دنیوی با همراه نمودن همسر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) یعنی عائشه و با شعار خون خواهی از عثمان، گروه زیادی از مسلمانان بویژه مردم بصره را به کام مرگ کشاندند. و روایتی که در نهج البلاغه وجود دارد مربوط به پس از جنگ صفین است که حضرت در مخالفت مشورت با زنان را در برخی از موارد استثنا فرموده است.

رابعاً- در نگاه قرآن هویت انسانی زن و مرد یکی است. مانند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (قرآن کریم ۴۹: ۱۳) ای مردم، ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را گروه‌ها و قبائل قرار دادیم، تا یکدیگر را بشناسید و با همدیگر زندگی هماهنگ داشته باشید، با ارزش ترین شما نزد خداوند باتقوی ترین شما است.

و یا فرمود: خداوند آنان را چنین اجابت کرد که من عمل هیچ یک از عمل کنندگان شما را از مرد و زن ضایع نمی کنم. (قرآن کریم ۳: ۱۹۵) و یا ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (نساء: ۱۲۴) «و آن کس که چیزی از اعمال صالح انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، اما ایمان داشته باشد، چنان کسانی داخل در بهشت می شوند و کمترین ستمی به آنها نخواهد شد.»

همچنین فرمود: «مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان مؤمن و زنان مؤمنه مردان عبادت کننده و زنان عبادت کننده، مردان و زنان راستگو و مردان و زنان شکيبا و مردان و زنان خشوع کننده در برابر عظمت الهی، مردان و زنان بخشاینده، مردان و زنان روزه گیر، مردان و زنانی که عفت خود را حفظ می نمایند، مردان و زنانی که خدا را فراوان بیاد می آورند، خداوند بر همه آنان مغفرت و پاداش بزرگی را آماده ساخته است.» (قرآن کریم ۳۳: ۳۵) آیات یاد شده و برخی دیگر از آیات قرآن کریم، مرد و زن را از نظر هویت و شخصیت، به گونه ای توصیف می کند. پس روی سخن امام (علیه السلام) متوجه همه بانوان بعنوان یک قاعده کلی نیست.

بررسی محتوایی در مقام ثبوت

و اما از نظر دلالت و محتوا در مقام ثبوت باید گفت: مشورت هایی از سوی پیامبران و ائمه (علیهم السلام) با زنان انجام شده است که به برخی از آنها اشاره می شود.

۱. هنگامی که حضرت موسی از مجازات فرعون فرار کرد و به روستای حضرت شعیب (علیه السلام)





رسید، به دختران حضرت شعیب که مشغول بالا کشیدن آب از چاه بودند، کمک کرد. یکی از دختران (صفورا) داستان را برای پدرش تعریف کرد. حضرت شعیب سپس آن که با دختران جوان خود مشورت می‌کند که با این جوان چه رفتاری داشته باشد؟، موسی را به خانه دعوت کرد.

قرآن مجید چنین نقل می‌کند: «یکی از آن دو دختر شعیب (صفورا) گفت: ای پدر این مرد (موسی) را به خدمت خود اجیر کن که بهترین کس که باید به خدمت برگزینی، کسی است که توانا و امین باشد». (قرآن کریم ۲۸: ۲۶)، پیشنهاد دختران شعیب علیه السلام از سوی آن حضرت پذیرفته شد و عملی گشت.

۲. خداوند در قرآن این اجازه را داد تا مردان و زنان در خصوص باز گرفتن کودک از شیر، با یکدیگر مشورت کنند: «هر گاه پدر و مادر با تراضی و مشورت یکدیگر بخواهند کودک را از شیر باز گیرند، گناهی بر آنان نیست». (قرآن کریم ۲: ۲۳۳) در این آیه به صراحت، مشورت با زن در امور مربوط به کودک مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

۳. رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیبیه بعد از امضا قرارداد صلح، اصحابش را به تراشیدن سر و نحرشتران فرا خواند که با عدم اجابت آنان رو به رو و غمگین شد و به همسرش ام سلمه شکایت برد. ام سلمه آن حضرت را به اقدام ابتدایی فراخواند تا اصحاب در اقتدای به ایشان، تقصیر و یا حلق کنند و پیامبر صلی الله علیه و آله هم به شور و راهنمایی همسرش عمل کرد و مطلب حل شد (مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۵۳). اهل تسنن نیز این روایت را نقل کرده‌اند. (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۱؛ بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۱۸۲).

۴. پیامبر صلی الله علیه و آله دختری را برای مردی خواستگاری کرد، پدر دختر از ایشان اجازه گرفت که در این زمینه با همسرش مشورت کند و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به او اجازه داد تا در این کار با همسر خود به مشورت بپردازد. (حرعاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۴۲۲).

۵. برخی زینب دختر جحش - که بعد به همسری پیامبر صلی الله علیه و آله در آمد- و امّ ایمن، دختر ثعلبه بن عمرو، و مادر اسامه ابن زید (واقعی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۴۳۰ و ابن شبه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۲) و امّ مسطح بنت اُبی رهم بن المطلب بن عبد مناف و نوبیه (ابن شبه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۱ و ۳۲۵) را از مشاوران پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کردند.

۶. امام علی علیه السلام در مورد تعیین و تفکیک وظایف خود و همسرش حضرت فاطمه علیها السلام در منزل، به مشورت با آن حضرت پرداختند و سپس تصمیم گرفتند که برای تعیین تکلیف نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بروند و از آن حضرت نظرخواهی نمایند. (حمیری، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۵).

۷. روایاتی از پیامبر اسلام ﷺ و امامان علیهم السلام در بعضی از امور مانند: ازدواج و مسائل خانوادگی امر به مشورت با زنان شده است.

پیامبر ﷺ فرمودند: «اتمروا النساء فی بناتهن» «پیرامون دخترانتان با زنان مشورت کنید». (پابنده، بی تا، ص ۲، ج ۷)

امام صادق علیه السلام نیز در مورد ازدواج به مشورت با دختران و توجه به خواسته آنها تأکید فرموده است: دوشیزه گان و بانوان مورد مشورت قرار گیرند و جز با خواستشان به ازدواج در نیابند^۱. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۸۰)

اگر چه روایات فراوانی «شاورهن و خالفهن» وجود دارد ولی چگونه هیچ موردی از مشورت رسول ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام با زنان و مخالفت با آن، گزارش نشده است بلکه بر عکس آن، گزارش وجود دارد. که بیشتر به برخی از آنها پرداخته شد.

نتیجه:

در جمع بندی کلی، می توان چنین گفت:

۱- اگر چه احساسات و عواطف در بسیاری از زنان وجود دارد که روان شناسان و جامعه شناسان آن را از ویژگی های رفتار اخلاقی زنان در زندگی دانسته و آن را مهم ترین عامل گرمابخش کانون خانواده می دانند، ولی بر هیچ کس پوشیده نیست که احساسات و عواطف در همه زنان به گونه نیست که در تمام قضاوت ها، تصمیم ها و مشورت های آنان، تأثیر شدید بگذارد.

۲- اگر چه عدم تمرکز برخی از زنان در بعضی از مسائل، موجب سستی و ناپایداری در اراده و رای آنان در آن موضوع خاص می گردد ولی این عدم تمرکز اولاً شامل حال همه زنان بصورت سالبه کلیه نیست. و ثانیاً در برگیرنده تمام مسائل نمی باشد. بلکه زنان صاحب عقل و تجربه در برخی از مسائل مانند مدیریت خانه، تربیت فرزند، فعالیتهای هنری، به خصوص در مسائل مربوط به زنان که مشتمل موارد و مصادیق بسیاری است و دارای تخصص لازم و کافی هستند، از قدرت تمرکز بالایی برخوردارند به گونه ای که برخی از مردان در این خصوص نظر آنان را بر نظر خود مقدم می دارند.

بنابراین با عنایت به مطالب یاد شده اگر زنان خردمند و دارای تجربه، به طور معقول و به دور از احساسات و عواطف در تصمیم گیری ها و مشورت ها عمل کنند، از مصادیق استثنا در کلام امام

۱. «تستأمر البکر و غیرها و لاتنکح الا بأمرها».



علی‌علیه‌السلام خواهند بود که فرمود: «إِلَّا مَنْ جُرِّتْ بِكَمَالِ عَقْلِ» و از اندیشه، فکر و مشورت آنان می‌توان استفاده کرد؛ به خصوص در مسائل مربوط به زنان که هم دیگر را بهتر فهم و درک می‌کنند. و شامل منع و مخالفت مشورت با زنان که در برخی از روایات بویژه در وصیت نامه امام علی‌علیه‌السلام وجود دارد نمی‌شود.



منابع:

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۴۱۵ق، شرح نهج البلاغه، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۲. ابن اثیر الجزری، مجدالدین أبو السعادات المبارک بن محمد، ۱۳۶۷ش، *النهاية في غريب الحديث والأثر*. اسماعیلان، قم.
۳. ابن جوزی، سبط، ۱۳۷۹ش، *تذكرة الخواص، شرح حال وفضائل خاندان نبوت*، ترجمه عطائی، آستان قدس رضوی، مشهد.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، انتشارات بیدار، قم.
۵. ابن شَبَّه نُمیری بصری، عمر، بی تا، *تاریخ المدینه المنوره*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، دارالفکر، قم.
۶. ابن شعبه حرانی، علی بن الحسین، ۱۳۶۳ش، *تحف العقول عن الرسول ﷺ*، اسلامیه، تهران.
۷. ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، *البدایه والنهايه*، تحقیق علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
۸. ابن منظور الأنصاری، محمد بن مکرم بن علی، أبو الفضل، جمال الدین، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، دارصادر، بیروت.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ش، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، علی اکبر غفاری، قم.
۱۰. آلکسیس کرل، ۱۳۶۴ش، *انسان موجود ناشناخته*، مترجم دبیری، کتابفروشی تأیید، چاپ چهارم، اراک.
۱۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، ۱۳۶۶ش، *غررالحکم ودرر الکلم*، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمدزهیر بن ناصر، دارطوق النجاة.
۱۳. البرقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۰ش، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین الحسینی، دارالکتب الاسلامیه، طهران.
۱۴. پاک نژاد، سیدرضا، ۱۳۹۳ش، *اولین دانشگاه و آخرین پیامبران*، انتشارات اخلاق، تهران.

۱۵. پاینده، ابوالقاسم، گردآورنده و مترجم، *نهج الفصاحه*، ناشر جاوید، تهران.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، *زن در آئینه جمال و جلال*، انتشارات اسراء، قم، ایران.
۱۷. حر عاملی، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل البیت، چاپ دوم، قم، ایران.
۱۸. حسینی، سید محمد رضا، ۱۳۸۸ش، *مشورت در اسلام*، نور مطاف، قم.
۱۹. حسینی، سید ابراهیم، *فمینیزم علیه زنان*، کتاب نقد، سال ۱۳۷۹، شماره ۱۷، ایران.
۲۰. حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الاسناد*، قم، آل البیت، قم، ایران.
۲۱. حنبل، احمد بن محمد بن حنبل، بی‌تا، *مسند*، دارالفکر، قم، ایران.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، نشر دار العلم الدار الشامیه، دمشق.
۲۳. راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، *مفردات غریب القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر الکتاب، ایران.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین، ۱۳۷۶ش، *الأمالی*، کتابچی، تهران.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، محقق: علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین، ۱۳۶۲ش، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم.
۲۷. طباطبائی قمی، سید تقی، ۱۳۷۸ش، *الانوار البهیة فی القواعد الفقهیه*، انتشارات شهید محلاتی، قم، ایران.
۲۸. طباطبائی، علامه، محمدحسین، ۱۴۱۷ش، *تفسیر المیزان*، انتشارات اسلامی، قم.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، *التهذیب*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران.
۳۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۲۵ق، *الشافی فی العقائد والاحکام*، دار اللوح المحفوظ، تهران.
۳۱. فیومی، همدان ابراهیم، ۱۴۲۳ق، *الشیعه العربیه والزیدیة*، دارالفکر العربی، قاهره.
۳۲. کراجکی، ابوالفتح، ۱۴۱۰ش، *کنز الفوائد*، انتشارات دارالذخائر، قم.
۳۳. کریستیان، ترزاس، جورج، ریکی، ال، ۱۳۷۳ش، *روان شناسی مشاوره*، ترجمه فلاحی حاجیلو، انتشارات رشد.
۳۴. کلانین برگ، اتو، ۱۳۵۵ش، *روان شناسی اجتماعی*، ترجمه علی محمد کاردان، نشر اندیشه، تهران.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۳ش، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.



۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ ش، *الكافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ایران.
۳۷. گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴ ش، *روانشناسی رشد با نگرشی به منابع اسلامی*، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران.
۳۸. لمب روزو، جینا، ۱۳۶۹ ش، *روح زن، انتشارات دانش*، تهران، ایران.
۳۹. مجد، دکتر محمد، ۱۳۷۹ ش، *روان شناس زن و مرد*، انتشارات مکیان، ایران.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۳ ش، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول* علیه السلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، لبنان.
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶ ش، *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، همان، انتشارات صدرا، قم.
۴۳. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، انتشارات صدرا، قم.
۴۴. معین، محمد، ۱۳۶۰ س، *فرهنگ معین*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ایران.
۴۵. مفید، ابوعبدالله، محمدبن محمدبن نعمان، بی تا، *الجمال*، مکتبه الداوری، قم، ایران.
۴۶. ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، *شرح اصول کافی*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۴۷. مهریزی، مهدی، ۱۳۹۶ ش، *روایات زنان در کتب حدیث شیعه*، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، قم.
۴۸. نراقی، محمد مهدی، بی تا، *جامع السعادات*، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴۹. وافدی، محمدبن عمر، ۱۴۱۴ ق، *المغازی، تحقیق مارسدن جونس*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.

50. Decoding Imam Ali (A.S.)'s statement on Consulting Women: Justifying to the Nahjolballaghah
51. by: Dr Sayyed Mohammadreza Hosseini (Associate Professor at Payam-e
52. Noor University.)

شاخصه‌های ارتباطات اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج البلاغه

احمد زرنegar* / علی محمد کریمی یزدی**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸

چکیده

مقاله حاضر با عنوان شاخصه‌های ارتباطات اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج البلاغه با توجه به اینکه بسیاری از علوم ارتباطات اجتماعی مبتنی بر فلسفه‌هایی است که مبانی آن‌ها مادی‌گرایی و بی‌اعتقادی به تعالیم اسلامی است و به ترویج شکاکیت، بی‌دینی، بی‌عدالتی و گمراهی می‌انجامد، تدوین شده است. این مقاله می‌کوشد با بررسی بیانات امام علی (ع) در نهج البلاغه، به بیان شاخصه‌های نظری و عملی ارتباطات اجتماعی کارآمد بپردازد. شاخصه‌های نظری ارتباطات کارآمد شامل: وقوف به اصول و قواعد ارتباطات اجتماعی کارآمد، حتمیت تاثیر ارزشی رفتارهای اجتماعی و خدا محوری می‌باشد و شاخصه‌های عملی ارتباطات اجتماعی کارآمد، در بردارنده‌ی التزام به هنجارها، الگو پذیری و مراعات ملاک‌های ارتباط اجتماعی کارآمد است. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته روشن گردید مساله‌ی ارتباطات اجتماعی از مباحث مورد توجه دین اسلام و ائمه‌ی اطهار (ع) بوده و در این زمینه مباحث مهم و کاربردی را بیان نموده‌اند که جهت ارتقای کیفی و کمی این نوع ارتباطات، التزام به این امور ضروری است. مطالب مقاله حاضر با مراجعه به کتب و به روش کتابخانه‌ای جمع آوری گردیده و به شیوه‌ی توصیفی - تبیینی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها:

علی (ع)، نهج البلاغه، شاخصه‌های کارآمد، ارتباطات اجتماعی

zarnegar@iribu.ac.ir
ali.m.yazdi.12345@gmail.com

*. عضو هیئت علمی دانشگاه صداوسیما - استادیار پایه ۳۳ -
**. دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه صدا و سیما قم.

مقدمه

تعریف و تبیین مساله

انسان موجودی فطرتاً اجتماعی است که در پرتو اجتماعی می‌تواند به نیازها و خواسته‌های خود پاسخ داده و به مرحله‌ی قابل توجهی از رشد و بالندگی دست یابد. ارتباطات اجتماعی همان گونه که می‌تواند موفق و بالنده باشد، می‌تواند با آسیب‌ها و موانعی نیز همراه باشد لذا مساله ارتباطات اجتماعی قابلیت بررسی از ابعادی مثل مفهوم شناسی، علل و عوامل به وجود آورنده‌ی ارتباطات اجتماعی، آثار و فواید ارتباطات اجتماعی، آسیب شناسی ارتباطات اجتماعی، راهکارهای ارتقای ارتباط اجتماعی و شاخصه‌های ارتباط اجتماعی باشد. باتوجه به جایگاه تعاملات اجتماعی منابع و مکاتب متعددی عهده دار تبیین آموزه‌های مرتبط با ارتباطات اجتماعی هستند. این مساله‌ی خطیر مورد توجه منابع دین اسلام از جمله نهج البلاغه بوده است. لذا تحقیق حاضر در صدد بررسی شاخصه‌های ارتباطات اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج البلاغه می‌باشد. که این شاخصه‌ها در ابعاد متفاوتی از جمله شاخصه‌های سلبی- ایجابی، شاخصه‌های فردی- اجتماعی، شاخصه‌های ظاهری- باطنی و شاخصه‌های نظری و عملی تقسیم می‌شود. محقق در مقاله حاضر به بیان شاخصه‌های نظری- عملی پرداخته است. مقصود از شاخصه‌های نظری شاخصه‌هایی از قبیل وقوف به اصول و قواعد ارتباطات اجتماعی کارآمد، حتمیت تاثیر ارزشی رفتارهای اجتماعی و خدا محوری می‌باشد و مقصود از شاخصه‌های عملی ارتباطات اجتماعی کارآمد، التزام به هنجارها، الگو پذیری و مراعات ملاک‌های ارتباط اجتماعی کارآمد می‌باشد.

پیشینه تحقیق

با توجه به اهمیت ارتباطات اجتماعی و تاثیر آن در بهبود روند زندگی انسانی این مساله از دیر باز مورد توجه محققین و مولفین بوده است وجود کتب متعدد در این راستا موید این مساله می‌باشد؛ کتبی از قبیل: آذری، غلامرضا (۱۳۸۴). مقدمه‌ای بر اصول و مبانی ارتباطات (انسانی - جمعی) و پل، کوبلی (۱۳۸۷). نظریه‌های ارتباطات و ساروخانی، باقر (۱۳۶۷). جامعه‌شناسی ارتباطات و زورق، محمدحسن (۱۳۸۹). ارتباطات و آگاهی (مفاهیم و مبانی و روش‌ها) و زرنگار، احمد (۱۳۹۱). مبانی ارتباطات اجتماعی از منظر قرآن کریم آثار فوق به خوبی به تبیین مسایل مرتبط با ارتباطات پرداخته‌اند منتها در رابطه با شاخصه‌های ارتباطات اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج البلاغه اثر مستقلى یافت نشد، لذا مقاله حاضر به صورت خاص به بررسی شاخصه‌های ارتباطات اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج البلاغه را مورد بررسی قرار داده است.

اهداف و سوالات تحقیق: مقاله حاضر با اهدافی از جمله تبیین دیدگاه نهج‌البلاغه در رابطه با شاخصه‌های ارتباطات اجتماعی کارآمد، عملیاتی کردن معارف نهج‌البلاغه، استخراج شاخصه‌های صحیح و قابل ارائه در فضاها و آکادمیک تدوین شده و در صدد پاسخگویی به این سوال بوده است: شاخصه‌های روابط اجتماعی کارآمد از دیدگاه نهج‌البلاغه چیست؟ و این سوال در قالب دو سوال فرعی شاخصه‌های نظری ارتباطات کارآمد از دیدگاه نهج‌البلاغه چیست؟ شاخصه‌های عملی ارتباطات کارآمد از دیدگاه نهج‌البلاغه چیست؟ پاسخ داده شده است.

۱- شاخصه‌های نظری ارتباطات اجتماعی کارآمد در نهج‌البلاغه

ارتباطات اجتماعی از مسایل مورد توجه در نهج‌البلاغه می‌باشد که دارای شاخص‌ها و ویژگی‌هایی است که در دو قسم شاخصه‌های نظری و عملی قابل ترسیم می‌باشد در ادامه به بیان شاخصه‌های نظری ارتباطات کارآمد پرداخته می‌شود:

۱-۱- وقوف به اصول و قواعد ارتباطات اجتماعی

شیوه ارسال پیام و برقراری ارتباط از ویژگی‌های مهم پیام‌رسانی است. هر پیام‌رسان برای رسیدن به مقصود خود، بایستی به اصول و قواعد پیام‌رسانی واقف باشد تا نتیجه مطلوبی کسب کند. انسان‌ها برای تکامل و بقای زندگی مادی و معنوی و برآوردن نیازهای شخصی و اجتماعی، لاجرم محتاج برقراری ارتباط هستند. این ارتباطات اجتماعی رعایت مجموعه‌ای از اصول و قواعد را می‌طلبد؛ چه همواره بخشی از عواملی که در انحطاط و قوام جوامع بشری مؤثر بوده، از چگونگی و هویت عناصر پیام ناشی شده است: پیام‌رسان، پیام‌گیر، پیام و ابزار پیام.

از بدو خلقت بشر تاکنون، موانعی برای ارسال پیام و برقراری ارتباط وجود داشته است. این آفات ممکن است ناشی از عوامل درونی و مرتبط با پیام یا بیرونی و غیرمرتبط با آن باشد. موانع ارتباط گاهی ناشی از عناصر پیام است و گاهی به علت عدم مراعات اصول و قواعد مرتبط با عناصر پیام پدید می‌آید. بیانات امام علیه السلام به عنوان منبع یا وسیله ارسال پیام در کتاب نهج‌البلاغه، به وضوح بیانگر نکاتی است که می‌تواند تأثیر مثبت یا منفی در برقراری ارتباطات بگذارد.

امام علیه السلام اصول و قواعدی را بیان می‌فرماید که بعضی از آن‌ها خطاب به فرد و بعضی از آن‌ها به جمع و اقشار جامعه است؛ یعنی چگونگی برقراری ارتباط را برای فرد و جامعه مشخص می‌فرماید. ایشان برای هر کدام از احاد و طبقات اجتماعی، نقش‌ها و دستوراتی دارند و می‌فرماید هر فرد یا هر جامعه چگونه باید رفتار کنند و ارتباط برقرار نمایند. حضرت علیه السلام طی نامه‌هایی که در دوران حکومتشان به نمایندگان و سران جامعه ارسال کرده‌اند، عوامل و موانع انحطاط جامعه را بیان

فرموده و آثار ناشی از رعایت یا عدم رعایت آن مؤلفه‌ها را به‌صراحت توضیح داده‌اند. به‌طور مثال، امام علیه السلام در نامه ۵۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «هر جامعه، متشکل از گروه‌ها و اصناف مختلفی است که کارکرد ویژه‌ای دارند. هیچ جامعه‌ای بی‌نیاز از طبقات اجتماعی موجودش نیست. تا زمانی که طبقات مختلف در تعادل به سر می‌برند، جامعه متعادل است و هیچ‌گونه مشکلی برایش پیش نمی‌آید؛ اما بروز عدم تعادل در بین یکی از طبقات، باعث برهم خوردن تعادل اجتماعی می‌شود». این سخن می‌رساند امام علیه السلام دستورالعمل کاملی برای برخورد با اصناف و طبقات مختلف داشته و تلاش در جهت برقراری روابط حسنه بین مردم و حکام را مورد تأکید قرار داده‌اند. امام علیه السلام برای جوامع و دولت‌های موفق ویژگی‌هایی را قائل هستند و عوامل ناکامی دیگر جوامع و دولت‌ها را متذکر می‌شوند. همه این ویژگی‌ها و عوامل به روش و چگونگی برقراری ارتباط - اعم از کلامی و غیرکلامی - بستگی دارد؛ اگر این ویژگی‌ها در برقراری ارتباطات لحاظ گردد، آثاری مثبتی بر آن‌ها مترتب خواهد بود، ولی اگر چنین نباشد، نتایج منفی به دنبال خواهد داشت (اورعی، ۱۳۸۰، ص ۶۰).

و همچنین در رابطه با اصل وجود زندگی اجتماعی می‌فرمایند:

(۱) «وَالزُّمُّو السَّوَادَ الْأَعْظَمَ؛ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ. وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ؛ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْعَمَلِ لِلذَّنْبِ» (همواره با بزرگ‌ترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با جماعت است. از پراکندگی بپرهیزید که انسان تنها بهره شیطان است، آن‌گونه که گوسفند تنها طعمه گرگ می‌گردد).

امام علی علیه السلام در این فراز از خطبه ۱۲۷، به مردم می‌فرماید با جماعت‌های بزرگ ارتباط برقرار کنند. در نظر ایشان، فرد اصالت ندارد؛ بلکه باید با جامعه زندگی کند و از انزوا دوری جوید تا جامعه ساخته بشود.

(۲) امام علی علیه السلام در نامه ۵۳ نهج البلاغه، خطاب به مالک اشتر، هنگامی که وی را به فرمانداری مصر برگزید، فرمود: «وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَالْحُبَّةَ لِمَنْ... وَالصَّقَّ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصَّدَقِ... اعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَةَ طَبَقَاتٌ لَا يَضِلُّحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ... وَتَوْحُّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَالْحَيَاءِ» (با مردم به مهربانی و محبت ارتباط برقرار کن ... به پرهیزکاران و راست‌گویان پیوند ... بدان مردم از گروه‌های گوناگونی تشکیل شده‌اند ... کارگزاران دولتی را از میان مردمی باتجربه و با حیا انتخاب کن).

امام علی علیه السلام روش و گونه برقراری ارتباط با جماعت و رعیت را به مالک آموزش می‌دهد و یک نمونه از ارتباطات اجتماعی را گوشزد می‌فرماید. ایشان به وجود طبقات اجتماعی اشاره می‌نماید و



حتی درباره انتخاب کارمندان، گروهی را مشخص می‌سازد. حضرت علیه السلام در سخنرانی‌ها و نامه‌نگاری‌های خویش، اصول و قواعدی را برای تمام مسائل و موضوعات فردی و اجتماعی بیان می‌فرماید و الگوهای ارائه می‌دهد که می‌بایست در تمام امور زندگی مادی و معنوی به کار گرفته شود.

بنابر آنچه گذشت، این پژوهش درصدد پرداختن به مبانی ارتباطات اجتماعی از منظر نهج البلاغه است؛ چه امام علی علیه السلام، به عنوان وصی خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله، سبک ویژه‌ای برای برقراری ارتباط اجتماعی داشته که از خلال نامه‌ها و خطابه‌های ایشان در کتاب گران سنگ نهج البلاغه، قابل بازبایی است.

۱-۲- حتمیت تأثیر ارزشی رفتارهای اجتماعی در عالم هستی

ضرورت و حتمیت قوانین رفتار اجتماعی، به معنی ضرورت به اختیار و حتمیت به اراده است؛ به عبارت دیگر، انسان می‌تواند با اختیار و آزادی خود از سیطره و شمول یک ضرورت خارج شود و تحت سیطره و عمومیت رابطه حتمی دیگری درآید. به بیان دیگر، انسان می‌تواند از طریق آگاهی، آشنایی، دانش، آموزش و با تغییر رفتار و کردار خود، موضوع و متغیر یک رابطه ضروری یا یک نظم حتمی را از بین ببرد و در نتیجه از وقوع محمول و تابع آن جلوگیری نماید.

برای مثال، هنگامی که کم‌فروشی به عنوان یک نظم رفتاری و عملی جمعی، موضوع یک رابطه ضروری و حتمی قرار می‌گیرد، به دنبال آن یک تابع طبیعی از قبیل قحطی و کم‌محصولی پدید می‌آید. نقش انسان‌ها، تماشچی و ناظر نیست؛ بلکه نقش بازیگر و عامل است. انسان‌ها می‌توانند بازی دیگری را شروع کنند، عمل دیگری را برگزینند و موضوع دیگری را متحقق سازند؛ یعنی به میزان و به اندازه، کیل کنند و عمل اقتصادی سالمی را پیشه گیرند و در نتیجه موضوع قانون مذکور (کم‌فروشی) را عملاً از بین ببرند و از ضرورت و قطعیت قحطی و کم‌باری بربهند.

بنابراین، اگرچه ممکن است انسان‌ها در عمل چنین نکنند و در سیطره و نفوذ یک قانون یا یک نظم اجتماعی تا مدت‌ها باقی بمانند، ولی این بدان معنی نیست که قدرت آن را ندارند. انسان‌ها از طریق الگوها، رهبران، مصلحان و عالمان می‌توانند با انواع قانون‌ها، نظم‌ها و رابطه‌های جمعی آشنا شوند؛ آنگاه با اختیار و آزادی خود، با نفی موضوع‌ها و متغیرها، یعنی با عدم انتخاب رفتارهای معین و اعمال مخصوص، از قیمومیت و اسارت یک رابطه و قانون رهایی یابند و با رفتاری دیگر و تحقق موضوع و متغیری جدید، تابع دیگری را رقم زنند، قانون جدیدی را شامل خود سازند و تحت رابطه‌ای انتخابی قرار گیرند.



به‌عنوان مثال، جامعه‌ای که ظلم می‌کند، یعنی عمل جمعی انسان‌های آن جامعه ظالمانه است، قطعاً و حتماً و ضرورتاً مشمول یک سنت و قانون اجتماعی می‌گردد، به دام یک رابطه و نظم عینی می‌افتد و طبق کلام حضرت امیر (الْجَوْرُ مِمَّحَاةٌ)، به ورطه ویرانی و میرایی کشیده می‌شود و عذاب مرگ و نیستی بر آن فرود می‌آید. ولی انسان‌ها می‌توانند با تغییر عمل جمعی و دگرگون‌سازی رفتار اجتماعی، از این ضرورت و حتمیت جلوگیری نمایند.

درنتیجه، عرصه اجتماعات، عرصه سنت‌های الهی و قانون‌های منظم و مکرر جمعی، عینی، تکوینی و ضروری است؛ اما تفاوت آن‌ها با عرصه طبیعیات در این است که در عرصه نظام اجتماعی، قابلیت بازگشت و رجوع به سنتی دیگر و قدرت تغییر اعمال و رفتار، مطرح است، ولی در آن عرصه چنین امری وجود ندارد. در این خصوص به مضامین گویایی از نهج البلاغه می‌نگریم: «وَأَيُّمُ اللَّهِ مَا كَانَ قَوْمٌ قَطُّ فِي عَصَ نِعْمَةٍ مِنْ عَيْشٍ فَرَّالٍ عَنْهُمْ إِلَّا يَذُوبُ اجْتَرَحُوهَا...» به خدا سوگند، هرگز ملتی از ناز و نعمت زندگی گرفته نشدند، مگر به کیفر گناهانی که انجام داده‌اند؛ زیرا خداوند به بندگان خود ستم روا نمی‌دارد. اگر مردم هنگام نزول بلاها و گرفته شدن نعمت‌ها، با درستی نیت در پیشگاه خدا زاری کنند و با قلب‌های پر از محبت از خداوند درخواست عفو نمایند، آنچه از دستشان رفته، بازخواهد گشت و به هرگونه فسادی اصلاح خواهد شد. من بر شما ترسانم که در جهالت و غرور فرورفته باشید؛ چه اینکه در گذشته به سویی کشیده شدید که قابل ستایش نبود؛ اما اگر در زندگانی خود اصلاحاتی پدید آورید، سعادتمند خواهید شد. وظیفه من جز تلاش و کوشش در اصلاح امور شما نیست. اگر می‌خواستم، بی‌مهری‌های شما را بازگو می‌کردم. خدا آنچه را گذشت ببخشد».

عبارت فوق مؤکد مضمونی است که در چند آیه قرآنی مطرح می‌شود. مثلاً: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ...» (در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد، هیچ برگشتی برای آن نیست و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود) (رعد: ۱۱). بر این اساس، انسان‌ها می‌توانند عملشان را تغییر دهند و درنتیجه، سنت الهی را در مورد رفتارشان متحول سازند؛ یعنی از شمول یک سنت خارج گردند و به سیطره سنتی دیگر داخل شوند (هیئت تحریریه بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵-۲۵۶).

حضرت علی (ع) در ریشه‌یابی تنگناهای اقتصادی می‌فرماید: «بارخدا، بارانت را بر ما بیار و ما را ناامید بر مگردان و با خشک‌سالی و قحطی ما را نابود مفرما و با کردار زشتی که بی‌خردان ما انجام داده‌اند، ما را به عذاب خویش مبتلا مگردان». ایشان در این فراز، یکی از علل تنگناهای اقتصادی را نابردن باران بیان می‌نماید. در جای دیگر، یکی از علل تنگناهای اقتصادی را اسراف و زیاده‌روی

می‌داند. امام با الهام از مکتب اسلام، هرگونه اسراف و زیاده‌روی را در استفاده از امکانات مادی، عملی نادرست می‌شمارد؛ چنانکه در نامه‌ای به عبدالله ابن عباس، حاکم بصره، می‌نویسد: «از اسراف پرهیز و میانه‌روی را برگزین. از امروز به فکر فردا باش و از اموال دنیا به اندازه کفاف خویش نگه دار و زیاده‌روی را برای روز نیازمندی‌ات در آخرت پیش بفرست» (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۵ و ۱۶، خطبه ۲۱، ص ۱۳۹).

بنابراین، ارتباطات فردی و اجتماعی از منظر امام علیه السلام مبتنی بر رعایت دستورات و قوانینی است که بر محور اطاعت محض از دستورات الهی شکل می‌گیرد. لذا رفتارهای شایسته و ناشایست انسان‌ها در بازخورد حتمی و ضروری آن‌ها که به هنجارها و ناهنجاری‌های اجتماعی می‌انجامد، تأثیر مستقیم دارد. به عبارتی، تمام ناهنجاری‌های اجتماعی، متأثر از نوع رفتارهای فردی و اجتماعی است که به سنت‌های خوب یا بد تبدیل می‌شود.

۱-۳- خدامحوری محور ارتباطات در نهج البلاغه

امام علیه السلام در خطبه ۲۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «فَاَحْذَرُوا مِنْ اِلَهِ مَا حَذَرَكَ مِنْ نَفْسِهِ، وَاخْشَوْهُ خَشِيَةً لَيْسَتْ بِتَعْذِيرٍ، وَاعْمَلُوا فِي غَيْرِ رِيَاءٍ وَلَا سُمْعَةٍ؛ فَإِنَّهُ مَنْ يَعْمَلْ لِعِيشِهِ يَكِلْهُ اللهُ إِلَى مَنْ عَمِلَ لَهُ» (از خدا در آنچه اعلام خطر کرده است، بر حذر باشید. از خدا آن‌گونه بترسید که نیازی به عذرخواهی نداشته باشید. عمل نیک انجام دهید، بدون آنکه به ریا و خودنمایی مبتلا شوید؛ زیرا هرکس کاری برای غیر خدا انجام دهد، خدا او را به همان غیر واگذارد).

کلام دیگر حضرت علی علیه السلام این است: «إِيَّاكَ وَمُسَامَاةَ اللهِ فِي عَظَمَتِهِ، وَالشَّبَهَ بِهِ فِي جَبَرُوتِهِ، فَإِنَّ اللهَ يَذِلُّ كُلَّ جَبَّارٍ وَيَهِينُ كُلَّ مُتَكَبِّرٍ». آنچه زبینه بندگان خداست، همانا حفظ زی عبودیت است؛ چنانکه ربوبیت ویژه خداست. لذا امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به فرزند خود، او را از همسو بودن با خداوند و رویارویی با ذات کبریبایی او تحذیر می‌کند و از تشبّه به خداوند در نیل به مقام منیع جبروت و اعتلاء و برتری‌جویی پرهیز می‌دهد. او دلیل نهی مزبور را چنین می‌فرماید که خداوند هر جبار و خودبین را خوار می‌کند و هرکه را به جای عقل، خیال خام را بر خویش حکمران کند، موهون و فرومایه می‌سازد؛ چون هر عزیزی غیر خداوند خوار است (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

«وَكُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ». لذا هر کس بخواهد با خداوند در عزّت مسابقه دهد، با او برابری نماید و خود را چنان خدای بی‌چون عزیز پندارد، خداوند او را مغلوب کرده و نابودش می‌نماید. (نهج البلاغه، خطبه ۶۵، بند ۲). «قَاهِرُ مَنْ عَاَزَهُ، وَمُدَمِّرُ مَنْ شَاقَّهُ، وَمُذِلُّ مَنْ نَاوَاهُ». غرض آنکه تشبّه به خداوند در اخلاق و علوم الهی فقط در محدوده امر اوست، نه در برابر او. لذا اعمال قدرت به دستور خداوند





علیه هر باطل و باطل‌گرا رواست؛ زیرا در این گونه موارد، همان عزّت الهی است که در مظاهر او نمود پیدا می‌کند و علیه دشمنان خداوند اعمال می‌شود، نه جبروت و استکبار در قبال امر الهی؛ زیرا عزّت در امتثال امر خدا - برخلاف استکبار - همان عزّت الهی است. (نهج البلاغه، خطبه ۹۰، بند ۶).

و همچنین این سخنان حضرت علی علیه السلام ناظر به مطالب بالاست: در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه چنین آمده است: «وَكُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹) و «وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). بنابراین، تمام موجودهای امکانی قائم به خداوند است و هر موجودی که قائم به موجود دیگر باشد، معلول آن موجود دیگر خواهد بود. در نتیجه تمام جهان امکان معلول خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

نظام عالم و جهان هستی، نظام علّیت و معلولیت است؛ یعنی هر موجودی که هستی او عین ذاتش نیست، معلول و نیازمند به ذاتی است که هستی او، عین ذات او باشد. آن حضرت علیه السلام در خطبه‌ای ابتداء می‌فرماید: «مَا وَحَلَّ مِنْ كَيْفِهِ، وَلَا حَقِيقَتُهُ أَصَابَ مِنْ مَثَلِهِ، وَلَا إِيَّاهُ عَنَى مِنْ شَبْهَةٍ، وَلَا صَمَلٌ مِنْ أَشَارٍ إِلَيْهِ وَتَوَقُّمُهُ؛ كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَضْنُوعٌ، وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

هر موجودی که بهره‌ای از هستی دارد - غیر از خدا - معلول است؛ زیرا هیچ موجودی قائم به خود نیست؛ بلکه هر موجودی غیر از خداوند به ماسوای خود تکیه دارد. این جمله هم تثبیت نظام علّیت و معلولیت است و هم جهان هستی را به دو قسمت تقسیم می‌کند: یکی علت که آن خداست و دیگری معلول که جهان آفرینش است. حضرت می‌فرماید: هر موجودی که قیامی به غیر دارد، معلول است و چون معلول علت می‌خواهد، پس نظام آفرینش معلول خداست. در نتیجه: «كُلُّ موجودٍ هُوَ إِعْلَالَةٌ وَإِمَامٌ مَعْلُولٌ»؛ یعنی هستی به دو بخش تقسیم می‌شود: علت و معلول. جهان هستی معلول خدای یکتاست و غیر از او هر چه هست، معلول اوست؛ زیرا هستی او عین ذاتش نیست؛ وگرنه سبب و عدم نداشت و بعد از وجود، از بین نمی‌رفت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۵).

بیانات حضرت صراحت دارد که هر کاری و هر حرکتی و ارتباطی باید به خاطر خداوند و با رضایت او صورت پذیرد. لذا حضرت محوریت خداوند را در تمام اموری که انجام داده است، در تمام حوزه‌های فردی و اجتماعی، در نظر داشته و آن‌ها را با توکل بر خداوند به انجام رسانده است. لذا روش و شیوه‌ای که امام علی علیه السلام در تمام حوزه‌های نظری و عملی به کار بسته و بدان توصیه فرموده، خدامحوری است.

۲- شاخصه‌های عملی ارتباطات اجتماعی کارآمد

ارتباطات اجتماعی از مسایل مورد توجه در نهج البلاغه می‌باشد که دراری شاخص‌ها و

ویژگی‌هایی است که در دو قسم شاخصه‌های نظری و عملی قابل ترسیم می‌باشد در ادامه به بیان شاخصه‌های عملی ارتباطات کارآمد پرداخته می‌شود:

۲-۱- التزام به هنجارها

امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت ۲۶۰ درباره برقراری ارتباط می‌فرماید: در دوستی با دوست مدارا کن؛ زیرا شاید روزی دشمن تو گردد. در دشمنی با دشمن نیز مدارا کن؛ زیرا شاید روزی دوست تو گردد.

نیز در نامه ۳۱، بند ۱۱۶ می‌فرماید: با بازماندگان دیگران نیکی کنید تا حرمت بازماندگان شما را نگاه‌دارند.

و در حکمت ۱۱ می‌فرماید: ناتوان‌ترین انسان‌ها کسی است که نمی‌تواند دوستی بیابد و از او ناتوان‌تر فردی است که نمی‌تواند دوستی با دوستان به‌دست‌آمده را حفظ کند.

همچنین می‌فرماید: هر کس خودرأی شد، به هلاکت می‌رسد و هر کس با دیگران مشورت کرد، در عقل آنان شریک می‌شود (شهیدی، حکمت ۱۶۱، ص ۳۹۱).

امام علیه السلام معتقد بود بهترین راه‌حل‌ها و صحیح‌ترین شیوه‌ها با استفاده از آرای مختلف مردم به دست می‌آید (آذر شب، ص ۱۶) از همین رو، در سفارش‌هایش به مالک می‌فرماید: با دانشمندان، بسیار مذاکره و با حکیمان درست‌کردار فراوان گفت‌وگو کن تا در نتیجه مشورت کردن با آن‌ها، آنچه صلاح و اصلاح شهرهای تو به آن‌هاست، ثابت و استوار گردد، و کردار نیک پیشینیان تو که بر پا داشته‌اند، همچنان پایرجا بماند (ابن ابی‌الحدید، ج ۱۷، نامه ۵۳، ص ۳۰).

و همچنین امام در حکمت ۲۵۱ می‌فرماید: وفاداری با خیانت‌کاران نزد خدا، نوعی خیانت است و خیانت به خیانت‌کاران نزد خدا، وفاداری.

امام در حکمت ۵۹ روش برقراری ارتباط را به ما می‌آموزد: «چون تو را ستودند، بهتر از آنان ستایش کن و چون به تو احسان کردند، بیشتر از آن ببخش. به‌هرحال، پاداش بیشتر از آن کسی است که آغاز کند».

اما نکته مهمی که در نامه ۵۳ به چشم می‌خورد، این است که امام علاوه بر اهمیت برقراری ارتباط، نگاه ارزشی هم دارد و می‌فرماید: گرچه مشورت و انجام کارها به‌شکل شورایی بسیار مهم و نتیجه‌بخش است، ولی افراد شورا بایستی صلاحیت کافی برای مشورت کردن را دارا باشند. از این رو، سفارش می‌کند با دانشمندان و درست‌کاران مشورت کن؛ یعنی با کسانی که هم آگاهی کافی داشته باشند و هم مورد اعتماد و درست‌کار.

حضرت، مردم را از مشورت با سه گروه بر حذر می‌دارد:

۱- تنگ‌نظر: شخص تنگ‌نظر، جز با تنگ‌نظری یا ترساندن از بیچارگی، رأی نمی‌دهد. این باعث دور راندن مشورت‌کننده از کار خیر است.

۲- ترسو: ترسو نظر نمی‌دهد، مگر به لزوم حفظ نفس و ترس از دشمن؛ چون مصلحت در نظر او همین است. این‌ها باعث سستی در نبرد و ضعف در ایستادگی مقابل دشمن می‌گردد.

۳- حریص: او همواره مشغول جمع‌آوری مال و نگاه‌داری آن است که این خود تجاوز از عدالت و انصاف است. بنابراین، چنین شخصی شایستگی مشورت را ندارد (ابن میثم، ج ۱، ص ۵، ج ۵، ص ۲۴۵).

ایشان همچنین در نامه‌ای به امام حسن علیه السلام می‌فرماید: با آن‌که با تو درشتی کرده است، نرم باش که امید است به‌زودی در برابر تو نرم شود. با دشمن خود به بخشش رفتار کن؛ زیرا سرانجام شیرین این دو، پیروزی است. (ابن ابی الحدید، ج ۱۶، نامه ۳۱، ص ۹) در این نامه نیز حضرت با نگاه ارزشی خود، چگونگی برخورد با طرف مقابل را به ما می‌آموزد.

علاوه بر این، امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ۳۵ می‌فرماید: «وَلَا تُكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتِمُ أَكْلَهُمْ» (مبادا در منصب مدیریت برخوردهایت با آنان مانند جانور درنده‌ای باشد که خوردنشان را غنیمت شمری) (فیض الاسلام، نامه ۳۵).

اما در خصوص معیار روابط اجتماعی، امام علی علیه السلام در وصیت به فرزندش، امام حسن علیه السلام، می‌فرماید: «ای پسر، بین خودت و دیگران، نفس خود را ترازو قرار بده. آنچه برای خودت دوست داری، برای غیر از خودت نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خودت بد می‌دانی، برای دیگران هم بد بدان؛ همان‌طور که دوست نداری به تو ظلم شود، به دیگران ستم روا مدار. به دیگران خوبی کن، چنانچه دوست داری به تو خوبی کنند. آنچه را که انجام آن را برای دیگران زشت و قبیح می‌دانی، انجام آن را از سوی خود هم زشت بدان. به آن چیزی که اگر مردم انجام دهند، تو به آن راضی می‌شوی، مردم را همان‌گونه راضی کن. آنچه را که نمی‌دانی مگو؛ هرچند آنچه را می‌دانی بسیار کم است. آنچه را دوست نداری به تو بگویند به دیگران مگو» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). چنانکه مشاهده می‌کنیم، حضرت در وصیتشان به امام حسن علیه‌السلام، علاوه بر برقراری ارتباط، به کیفیت و نگاه ارزشی داشتن به آن را توصیه می‌فرماید.

۲-۲- نقش هنجارها یا سنت‌ها در تداوم جامعه از منظر نهج البلاغه

هنجارها یا نورم‌ها قواعد عمومی رفتار بشری‌اند که به موقعیت‌ها و شرایط بستگی دارند و در قالب آداب و رسوم و سنن اجتماعی ظهور می‌یابند. کیفیت برخورد، سلام کردن، نشست و برخاستن و امثال آن، از عوامل سامان‌دهنده و کنترل‌کننده رفتار انسان‌های مقیم در یک محدوده جغرافیایی



است؛ بنابراین، رفتار و عمل انسان توسط آداب و رسوم و سنن اجتماعی اش شکل می‌گیرد و نظم می‌پذیرد؛ وگرنه فردی ناهنجار، کج‌رفتار و ناسازگار معرفی می‌گردد و از جماعت طرد می‌شود.

از این رو، هنجارها نقش به‌سزایی در حیات و تداوم جامعه بازی می‌کنند؛ زیرا جامعه با استقرار و استحکام آن‌ها شکل واحدی می‌یابد، انتظام می‌پذیرد و بدون مانع به حرکت خود ادامه می‌دهد؛ ولی هنگامی که سنت‌ها، رسم‌ها و رویه‌ها شکسته می‌شوند، سازمان، انسجام، نظام و وحدت اجتماعی از هم می‌پاشد. در این باره امام علی علیه السلام در نامه ۵۳ از نهج البلاغه می‌فرماید: «آنچه بر تو لازم است، آن که حکومت‌های دادگستر پیشین، سنت‌های باارزش گذشتگان، روش‌های پسندیده رفتگان را ... همواره به یاد آوری». نیز، در همین نامه می‌فرماید: «آداب پسندیده‌ای را که بزرگان این امت به آن عمل کردند، ملت اسلام با آن پیوند خورده و رعیت با آن اصلاح شدند، بر هم مزین و آدابی که به سنت‌های خوب گذشته زیان وارد می‌کند، پدید نیآور که پاداش برای آورنده سنت و کیفر آن برای تو باشد که آن‌ها را در هم شکستی» (هیئت تحریریه بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۳، ص ۳۴۶).

با توجه به اینکه محور ارتباط کلامی و غیرکلامی و هرگونه کاری از منظر امام علی علیه السلام خدامحوری است، برقراری ارتباط در هر کاری باید حول محور رضایت خداوند و انجام دستورات الهی بگردد؛ لذا موانع برقراری ارتباط، نسبت به هر یک از عناصر ارتباط، می‌تواند هم امر مادی و هم معنوی باشد. بسیاری از عللی که امام علیه السلام بیان می‌فرماید، امر درونی یا امر معنوی مرتبط با عناصر پیام یا غیرمرتبط با آن‌هاست. البته موانع پیام می‌تواند امر مادی نباشد؛ مانند پرازیت که در بسیاری از کتب مختص به ارتباطات، از آن به‌عنوان یک امر مادی بحث می‌کنند.

حضرت برای فرماندهان و سران جامعه، اصول و قوانینی را وضع نهاده‌است تا در هنگام فرمانروایی، آن‌ها را رعایت کنند و مبتنی بر این ارزش‌ها و ملاک‌ها ارتباط برقرار نمایند؛ ولی اگر به این اصول پایند نباشند، عواقب و بازخوردهای نامناسبی در پی خواهد داشت. حضرت می‌فرماید: اگر این شرایط را لحاظ کنی، کاری که انجام می‌دهی، بر اساس موازین شرع است و مرضی خداوند قرار می‌گیرد؛ وگرنه خلاف دستورات الهی عمل کرده‌ای و ارتباط تو موردپسند الهی نیست؛ چراکه پیامدهای منفی دارد و تمام افراد جامعه را متضرر می‌سازد (اورعی، ۱۳۸۰، ص ۴۵-۷۰).

۲-۳- الگوپذیری در روابط اجتماعی از دیدگاه نهج البلاغه

زمانی که از الگو صحبت می‌کنیم، آنچه در بادی امر به ذهن خطور می‌کند، خصوصیات و امتیازات آن است؛ یعنی مؤلفه‌ها و شاخصه‌هایی است که سبب شده تا یک انسان یا یک شیء، نسبت به دیگران فرق داشته باشد تا برای آن‌ها الگو گردد. در این تحقیق قصد داریم تا از یک

شخصیت نمونه، الگویی ارائه دهیم. لذا ابتدا به ویژگی‌های این شخصیت بزرگوار و والامقام، از زبان گویا و فصیح خود حضرت، به استناد فرازهای کتاب گران سنگ نهج البلاغه می‌پردازیم.

الگوپردازی از بیانات امام علی (ع) و دست یافتن به مفاهیم بلند و عمیق نهج البلاغه - همان‌طور که خودشان فرموده‌اند- کار دشواری است: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا عَبْدُ أَمَحَّنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَلَا يَعِي حَدِيثَنَا إِلَّا صَدُورًا مَيِّنَةً وَأَخْلَامٌ رَزِيْنَةٌ» (بی تردید درک شأن و اسرار ما دشوار است؛ کسی را توان رسیدن بدان نیست و نیز فهم آن بر مردم عادی مشکل است و جز بنده مؤمنی که خدا دل او را به ایمان آزموده باشد، درنیابد و سخن ما را جز سینه‌های امانت‌دار و اندیشه‌های استوار نفهمد) (خطبه ۱۸۹).

از آنجاکه امام (ع) دارای مقام عصمت هستند، شناخت حضرتش برای غیر معصوم کاری مشکل و چه بسا غیرممکن است؛ به همین جهت، بهترین راه شناخت حضرت، مراجعه به سخنان معصومان (ع) - و از جمله خود ایشان - است. لذا این نوشتار درصدد معرفی امام (ع) را از زبان مبارکش است. طبیعتاً با بضاعت ناچیز نگارنده و محدودیت تحقیق، فقط به جلوه‌های اندکی از شخصیت آن بزرگوار می‌توان پرداخت. در ادامه، شمه‌ای از آنچه امام (ع) در تبیین شأن و منزلت خویش بیان فرموده - به‌میزانی که در خطب نهج البلاغه ذکر شده است -، مبسوطاً ذکر می‌گردد تا چراغی باشد که از روشنایی‌اش بهره‌جوییم.

با توجه به اینکه می‌خواهیم الگویی را از بیانات امام (ع) کشف و ارائه کنیم، در ابتداء ایشان را از زبان خودشان معرفی می‌کنیم تا جایگاه‌شان برای خوانندگان محترم روشن گردد و الگوی واقعی را بازشناسند. آنگاه که الگوی واقعی را یافتیم، درمی‌یابیم دیگر الگوهای این عالم، اشتباه است و تنها اولیاء الهی هستند که ارزش الگوپردازی و الگوپردازی را دارند. امام علی (ع) در حدود ۱۲۰ مرتبه در نهج البلاغه، خودشان را معرفی کرده‌اند. این تعاریف قطعاً برای خودنمایی نبوده، بلکه برای معرفی حقیقت و تمیز حق از باطل است؛ چه در تمام دوران‌ها موانعی بر سر شناخت حقایق هست که رأس همه آن‌ها حب دنیا، شهوات، خواهش‌های نفسانی و وسوسه‌های شیطانی است. این‌ها مانع از بیداری فطرت‌های خفته و کنار رفتن پرده‌های حاجب از کشف حقایق می‌گردد. لذا در این تحقیق، از آن‌ها به موانع برقراری ارتباط یاد می‌شود.

حضرت می‌فرماید: «عِلْمٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ نَبِيَهُ أَعْلَمْنِيهِ، وَدَعَا لِي بِأَنْ يَعْصِيَهُ صَدْرِي وَتَصْطَلَّمَ عَلَيْهِ جَوَانِحِي» (علمی است که خداوند آن را به پیامبرش تعلیم کرد و او نیز به من آموخت و برایم دعا کرد که خدا آن را در سینه‌ام جای دهد و اعضاء و جوارحم را از آن مالا مال سازد) (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸).



امام علیه السلام همچنین می‌فرماید: «وَاللّٰهُ لَوْ شِئْتُ أَنْ أُخْبِرَ كُلَّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِخُرْجِهِ وَمَوْجِبِهِ وَجَمِيعِ شَأْنِهِ لَفَعَلْتُ، وَلَكِنْ أَخَافُ أَنْ تَكْفُرُوا فِي رَسُولِ اللَّهِ الْأَوَّلِ وَإِنِّي مُفْضِيهِ إِلَى الْخَاصَّةِ مِمَّنْ يُؤْمِنُ ذَلِكَ مِنْهُ» (به خدا سوگند، اگر بخواهم، می‌توانم هرکدام شما را از آغاز و پایان کارش و از تمام شئون زندگی‌اش آگاه سازم؛ ولی از آن می‌ترسم که این کار موجب کافر شدن شما به پیامبر گردد و درباره‌ام غلو کنید. آگاه باشید، من این اسرار را به خاصانی که مورد اطمینان هستند، خواهم سپرد). (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵)

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: (ای مردم، پیش از آنکه مرا نیابید، آنچه می‌خواهید از من بپرسید؛ چه من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌شناسم. بپرسید قبل از آن که فتنه‌ها چنان شتری بی‌صاحب حرکت کند، مهار خود را پایمال نماید، مردم را بکوبد و بیازارد و عقل‌ها را سرگردان کند) (خطبه ۲۳۱).

فرازهایی از نهج البلاغه که از دهان مبارکشان جاری است، گویای این مدعاست که الحق بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله، تنها امام علی علیه السلام صلاحیت رهبری و هدایت جامعه را داراست و می‌تواند الگو باشد. البته لازم است قبلاً عنایت شود هرگونه مدح و ثنایی که از آن حضرت درباره خودش رسیده، ناظر به تبیین شخصیت حقوقی او -یعنی ولایت و خلافت الهی- است که یک امانت دینی به شمار می‌رود و پاسداری از آن ضرورت دارد. این حراست نیز دارای جهات متعددی است؛ مانند تبیین، تعلیل، تسدید، دفاع، حمایت و... که هرگز از سنخ «تَزْكِيَةُ الْمَرْءِ نَفْسَهُ» نیست تا ناروا باشد. به هر تقدیر، آنچه از آن حضرت به لحاظ شهود علمی درباره خودش رسیده، فراوان است که شمه‌ای از آن عبارت است از: «أَنَا الْقُرْآنُ النَّاطِقُ» (ینابیع الموده، ج ۱، ص ۲۱۴، ح ۲۰)؛ «أَنَا كَلَامُ اللَّهِ النَّاطِقُ» (بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۱۹۹). «أَنَا عِلْمُ اللَّهِ... وَلِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ». (توحید صدوق، ص ۱۶۴، ج ۱). افزون بر این، کسی که قرآن ناطق و وحی ممثل است، اطلاع حضوری بر اسرار جهان خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۰).

مبانی شکل‌گیری الگویی از نهج البلاغه به مبانی فکری و اندیشه‌ای امام علیه السلام، ملاک‌ها و معیارهای اخذشده از روش‌ها و عملکردهای ایشان در زمان حیاتشان، و هرآنچه از سوی حضرت علیه السلام توصیه و سفارش شده است، برمی‌گردد. الگویی که ارائه خواهد شد، یک مدل ارتباط اجتماعی است. از آنجا که هر حرکتی و ارتباطی مبتنی بر یک تفکر و اراده‌ای است که قبل از آن وجود دارد و ارتباطات را شکل می‌دهد، مبنای ارتباط توحیدی با ارتباط غیرتوحیدی، در نظر و اندیشه تفاوت می‌کند. مبنای ارتباط اجتماعی در جوامع اسلامی می‌باید بر اساس اصول، ارزش‌ها و تفکرات اسلامی -یعنی قرآن و ائمه معصومین علیهم السلام - شکل گیرد. لذا برای آگاهی از مبانی فکری امام



علی‌علیه‌السلام به فرازهایی از نهج البلاغه اشاره شد تا با کمی تأمل، به مبانی اندیشه‌ای و دغدغه‌های فکری ایشان دست پیدا یابیم. برخی از آن‌ها عبارت است از:

- ۱- انجام تکالیف الهی؛
- ۲- هدایت انسان‌ها؛
- ۳- پاسداری از دین خدا؛
- ۴- یاری حق تا حد ایثار و جان فشانی؛
- ۵- بیداری و آگاهی انسان‌ها از خواب غفلت؛
- ۶- مبارزه با ظلم و ستمکاران؛
- ۷- ملاطفت با مردم به خاطر خدا؛
- ۸- اطاعت محض از اوامر الهی؛
- ۹- عمل به قرآن و عترت؛
- ۱۰- مبارزه با فتنه‌گران؛
- ۱۱- دل نبستن به مردم دنیاپرست؛
- ۱۲- فریفتن خود و دیگران؛
- ۱۳- دروغ نگفتن؛
- ۱۴- صبر و تحمل برای یاری دین خدا؛
- ۱۵- عزیز شمردن ضعفاء و ناتوان کردن زورگویان ...

تا آخر ۱۲۴ بند از سخنانی که درباره خودشان فرموده‌اند. با مراجعه به این فرازاها، درمی‌یابیم امام‌علیه‌السلام با اطاعت محض از خداوند، درصدد اجرای دستورات پیامبر گرامی اسلام ﷺ، بر اساس موازین شرعی قرآن کریم است و تنها دغدغه ایشان، اطاعت از خدا و رسول اکرم ﷺ و یاری دین خدا می‌باشد.

بیانات نهج البلاغه نشانگر مبانی فکری امام علی‌علیه‌السلام است که همان مبانی اندیشه‌ای پیامبر اعظم ﷺ می‌باشد. ایشان در خطبه ۱۶۰، صفات پیامبر و اهل بیت ﷺ را بیان می‌فرماید: «خداوند پیامبرش را با نوری درخشان و برهانی آشکار و راهی روشن و کتابی هدایتگر برانگیخت ... خدا او را با برهانی کامل و کافی (قرآن) و پندهای شفافبخش و دعوتی جبران‌کننده فرستاد. با فرستادن پیامبر ﷺ شریعت‌های ناشناخته را شناساند، ریشه بدعت‌های راه‌یافته در ادیان آسمانی را قطع کرد و احکام و مقررات الهی را بیان فرمود. پس هر کس جز اسلام دینی را انتخاب کند، به‌یقین شقاوت او ثابت، پیوند او با خدا قطع و سقوطش سهمگین خواهد بود و سرانجامش رنج و

اندوهی بی‌پایان و شکنجه‌ای پردرد می‌باشد».

همچنین، در خطبه ۱۵۹ به تأسی به نبی اکرم صلی الله علیه و آله سفارش می‌فرماید: «برای تو کافی است که راه و رسم زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را اطاعت نمایی تا راهنمای خوبی برای تو در شناخت بدی‌ها و عیب‌های دنیا و رسوایی‌ها و زشتی آن باشد؛ چه اینکه دنیا از هر سو بر پیامبر صلی الله علیه و آله بازداشته و برای غیر او گسترانده شد. از پستان دنیا شیر نخورد و از زیورهای آن فاصله گرفت... پس به پیامبر پاکیزه و پاکت اقتدا کن که راه و رسم او الگویی است برای الگوتلبان و مایه فخر و بزرگی است برای کسی که خواهان بزرگواری باشد. محبوب‌ترین بنده نزد خدا کسی است که از پیامبرش پیروی کند».

هرگونه برقراری ارتباط در نهج البلاغه متوقف و مبتنی بر یک اندیشه است که در لایه زیرین قرار دارد. این اندیشه به ارتباطات جهت می‌دهد و نوع آن را مشخص می‌سازد. ارتباط در نتیجه، یا رنگ الهی و رحمانی به خود می‌گیرد یا رنگ شیطانی را منعکس می‌نماید. حضرت علی علیه السلام در موارد مکرر از نهج البلاغه، آثار و تبعات برقراری ارتباط رحمانی و شیطانی را به صراحت بیان می‌فرماید؛ زیرا مبانی و ارزش‌های نهفته در پس این ارتباطات است که نوع آن را تعیین می‌کند. از این رو، اگر به سفارش‌هایی که در نهج البلاغه شده است عمل کنیم، اطاعت از خدا و رسول صلی الله علیه و آله و رضایت الهی را به دنبال دارد. سپس آثار اطاعت از اوامر الهی در جامعه نمایان می‌شود و به شکل یک هنجار اجتماعی درمی‌آید. ولی اگر به آن‌ها توجه نکنیم، شاهد اطاعت از شیطان و نابودی انسان‌ها خواهیم بود. بنابراین، هر ارتباطی یک منشأ و مبنا قبل از برقراری و یک اثر بعد از برقراری آن دارد. اگر منشأ آن رحمانی باشد، اثرش رستگاری و اگر مبدأ آن شیطانی باشد، پیامدش گمراهی است.

حضرت در خصوص نوع رفتار و برقراری ارتباط با مردم دستوراتی دارد. برای مثال، ایشان در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «ای مالک، با مردم طوری رفتار کن و ارتباط برقرار کن که مانند ارتباط پدر و مادر با فرزندش باشد». همچنین، به مالک امر می‌کند از خشونت بپرهیزد. نیز، رابطه خود با مردم را در خطبه ۱۳۱ به سان دایه مهربان توصیف می‌فرماید. یا در نامه ۷۹، زمانی که عبدالله ابن عباس را به جانشینی خود در بصره انتخاب می‌نماید، او را به گشاده‌رویی با مردم امر می‌کند؛ یعنی تأکید دارد با مردم به این شیوه ارتباط برقرار کند؛ چه گشاده‌رویی با مردم، عامل نزدیکی به خداوند است. در حقیقت، هرگونه آثار باطنی و ظاهری که در جامعه بروز می‌کند، بستگی به نوع رفتاری دارد که حکام با مردم و یا مردم با مردم، انجام می‌دهند. به عبارتی، هرگونه برقراری ارتباط با انسان‌ها، آثار اجتماعی خودش را در جامعه انعکاس می‌دهد. (راوندی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰)

علاوه بر این، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «هرکس با مردم به انصاف رفتار نماید، خداوند بر عزت

او می‌افزاید: «میزان الحکمه، ج ۷، ص ۳۶۷). این حدیث، تأثیر نوع رفتار و ارتباط را به ما گوشزد می‌کند که اگر دارای این ویژگی یعنی انصاف با مردم - باشد، عزت خداوند را به دنبال می‌آورد. پس عزت خداوندی در ارتباط با حالت انصاف است. در قرآن کریم نیز امثال این نوع ارتباطات وجود دارد؛ مثلاً در سوره مؤمنون، پس از آنکه خداوند می‌فرماید مؤمنین رستگار می‌شوند، پانزده ویژگی برای ایشان برمی‌شمارد. یکی از این اوصاف، خوش‌قولی است؛ یعنی این نوع از ارتباط و رفتار مؤمنین، موجب رستگاری است. در نتیجه هرگونه برقراری ارتباط با انسان‌ها تبعات و آثاری را در پی می‌آورد و مبانی فکری آن، نقش مستقیمی در بروز این آثار و تبعات دارد.

امام علی علیه السلام به هر کاری که می‌پرداختند و هرگونه ارتباطی که با خود یا با دیگران برقرار می‌کردند، در آغاز خدا را در نظر می‌گرفت، رضایت او را مدنظر قرار می‌داد و سپس آن را به انجام می‌رساند. هرکجای نهج البلاغه را بررسی و ریشه‌یابی کنیم، می‌بینیم امام علیه السلام هر دستوری می‌دهد، هر سفارشی می‌فرماید یا دست به هر کاری که می‌زند، نخست خدا را در نظر می‌گیرند و سپس اوامر الهی را اطاعت می‌نماید. بازگشت تمام خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های امام علیه السلام به این نکته ختم می‌شود و کلید بحث در این نکته نهفته است. امام علیه السلام در تمام دوران قبل و بعد از امامت، مطیع محض خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و واسطه فیض الهی و مطیع اوامر الهی واقع گردید؛ چنانکه می‌فرماید: «أَلَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ الْأَكْبَرِ وَأَتْرَكَ فِيكُمْ الثَّقَلَ الْأَصْغَرَ» (آیا در میان شما به قرآن عمل نمودم و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله را به شما معرفی نکردم؟) امام علی علیه السلام هرگز در برابر خواسته‌های مردم منفعلانه عمل نکرد و دنبال خوشایند مردم یا حتی خودش نبود؛ بلکه همواره رضایت الهی را منظور می‌داشت.

امام علیه السلام در خطبه ۲۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «فَاخْذَرُوا مِنْ اللَّهِ مَا حَذَرَكَ مِنْ نَفْسِهِ، وَاخْشَوْهُ خَشْيَةً لَيْسَتْ بِتَعْذِيرٍ، وَأَعْمَلُوا فِي غَيْرِ رِيَاءٍ وَلَا سُمْعَةٍ؛ فَإِنَّهُ مَنْ يَعْمَلْ لِعِيشِهِ يَكِلْهُ اللَّهُ إِلَى مَنْ عَمِلَ لَهُ» (از خدا در آنچه اعلام خطر کرده است، بر حذر باشید. از خدا آن‌گونه بترسید که نیازی به عذرخواهی نداشته باشید. عمل نیک انجام دهید، بدون آنکه به ریا و خودنمایی مبتلا شوید؛ زیرا هرکس کاری برای غیر خدا انجام دهد، خدا او را به همان غیر واگذارد).

این کلام امام علی علیه السلام تکلیف برقراری ارتباط و عناصر آن - شامل فرستنده، گیرنده و مخاطب- را روشن می‌کند و می‌فرماید هرگونه ارتباط باید به‌خاطر خدا صورت پذیرد و مبنای هرگونه اقدامی باید خدا باشد. پس ملاک و معیار در ارسال هر پیامی، رضایت خداوند است و او محور هر کاری قرار می‌گیرد. در این صورت، باید بر اساس احکام الهی، برگرفته از قرآن کریم و عترت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، ارتباط برقرار ساخت تا رضایت الهی مقدم بر دیگر رضایت‌ها گردد. آنگاه رضایت



امام علیه السلام و رضایت مخاطب، فرع بر رضایت خداوند قرار می‌گیرد؛ به عبارتی، وقتی خداوند راضی باشد، هم مخاطب راضی است و هم وسیله ارتباط و انتقال پیام (در اینجا مقصود امام علیه السلام است). در نتیجه، الگوی امام علی علیه السلام کم‌کم شکل می‌گیرد که همان خدامحوری است؛ یعنی هرگونه ارتباطی حول محور خداوند دور می‌زند و رضایت اوست که سرآمد همه رضایت‌هاست. حضرت علی علیه السلام برای خدا حرف می‌زند؛ خطابه می‌خواند؛ نامه می‌نویسد؛ زندگی می‌کند؛ زمام امور را به دست می‌گیرد؛ جهاد می‌کند؛ سکوت می‌کند و مظلومانه از حقش می‌گذرد. پس نقطه ثقل هر ارتباطی خداوند است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب فوق و نظر به اینکه نگاه نهج البلاغه، اقامه کلمه حق و حرکت فردی و گروهی انسان‌ها به سوی قرب الهی به مثابه یکی از ضروریات جامعه اسلامی است، بازنگری در الگوی کنونی ارتباطات اجتماعی و ارائه تبیینی نو و جامع‌تر از الگوی ارتباطات یک انسان، امری ضروری است. همچنین، تولید علوم با نگاه دینی و بومی و ارائه الگوهای جدید در مهروموم‌های اخیر بارها از سوی رهبر معظم انقلاب مورد تأکید و مذاقه قرار گرفته و یکی از نیازهای ضروری برای اداره جامعه محسوب شده است. از این رو، بایستی ارتباط دین و علوم مختلف و نحوه حضور و تعامل آن‌ها با یکدیگر به‌جد بررسی گردد.

امروزه لزوم عمل به تعالیم راهگشای نهج البلاغه، بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود. از آنجاکه تمام مدل‌های موجود، حاصل نظریات و مبانی صاحب‌نظران غیرمسلمان بوده و تاکنون به مبانی ارتباطات اجتماعی از منظر نهج البلاغه پرداخته نشده است؛ نیز با توجه به نقش و جایگاه علم و تولید الگوی دینی و بومی در اداره جامعه اسلامی - در عرصه اجراء و پیاده‌سازی الگوی اسلامی همه‌جانبه - نیاز جدی به تحقیقات گسترده در این سطح احساس می‌شود. با وجود این، متأسفانه علمای اسلام و آگاهان به نهج البلاغه اهتمام ویژه‌ای در این باره نداشته‌اند.

بنابراین، ارائه مبانی ارتباطات اجتماعی از منابع اسلامی، کاربردی‌سازی آن‌ها در جامعه، مقابله با الگوهای وارداتی، تقویت بنیه علمی کشور در راستای بیانات مقام معظم رهبری مبنی بر اسلامی شدن علوم انسانی و نیاز جدی تمام سازمان‌ها و دستگاه‌های اجرایی به مبانی ارتباطات اجتماعی از منظر نهج البلاغه، اهمیت مطالعه و پژوهش حاضر را آشکار می‌سازد. در ضمن، نبودن تحقیق و پرداخته نشدن به ارتباط اجتماعی از این منظر، می‌تواند ضرورت پرداختن به این موضوع را بیشتر برجسته نماید.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم.

۱. آذری، غلامرضا (۱۳۸۴). *مقدمه‌ای بر اصول و مبانی ارتباطات (انسانی - جمعی)*. تهران: اداره کل آموزش معاونت آموزشی صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.
۲. آذر شب، محمد علی و مریم فولادی (۱۳۸۹)، تهران: *تصویر هنری دنیا در نهج البلاغه*.
۳. اورعی، غلامرضا صدیق (۱۳۸۰). *انحطاط اقوام و حکومت‌ها از دیدگاه نهج البلاغه*. تهران: انتشارات صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.
۴. اسلمسر، نیل (۱۳۸۰). *تنویری رفتار جمعی*. (رضا دژاکام، مترجم). تهران: انتشارات یافته‌های نوین. (تاریخ نشر اصلی ۱۹۳۰).
۵. ابوالفتح البیانونی، محمد (۱۳۸۸). *درآمدی بر علم دعوت*. (عبدالرحمن زمان پور). تهران: انتشارات احسان
۶. برکو، ری. ام و همکاران (۱۳۸۲). *مدیریت ارتباطات*. (سید محمد اعرابی و داود ایزدی مترجمان) تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی (تاریخ نشر اثر اصلی: ۲۰۰۱)
۷. پل، کوبلی (۱۳۸۷). *نظریه‌های ارتباطات*. (شاهو صبار، مترجم). تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. (تاریخ نشر اثر اصلی: ۱۹۶۳).
۸. جعفری، محمدتقی تبریزی (ترجمه نهج البلاغه و شرح نهج البلاغه)، بیتا، کتابخانه تخصصی حضرت علی (علیه السلام) *باب العلم*، دفتر اول. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان.
۹. دشتی، محمد (۱۳۸۵). *ترجمه نهج البلاغه*. قم: انتشارات ظهور شفق.
۱۰. دادگران، سید محمد (۱۳۷۴). *مبانی ارتباطات جمعی*. تهران: فیروزه.
۱۱. دین‌پرور، سید جمال الدین (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه پارسی*، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۲. راشدی، لطیف و سعید (۱۳۹۰). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: انتشارات صبح پیروزی.
۱۳. راوندی، قطب الدین ابوالحسن سعید بن هبه (۱۳۸۹)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح سید عبدالکریم کوه کمری، تهران، انتشارات مکتبه الاسلامیه
۱۴. رضایی، عبدالعلی (۱۳۷۷). «*طرح پژوهشی طرح تعیین استراتژی ارتباطات و مخابرات جمهوری اسلامی ایران*»، مرحله اول - مبانی نظری». طرح پژوهشی چاپ‌نشده تهران: مرکز تحقیقات مخابرات ایران معاونت پژوهشی

۱۵. زارعی، زهرا (۱۳۸۵). *نگاهی به سیره حکومتی امام علی (علیه السلام)*. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۱۶. زرنگار، احمد (۱۳۹۱). *مبانی ارتباطات اجتماعی از منظر قرآن کریم*. تهران: انتشارات دانشگاه صداوسیما.
۱۷. زورق، محمدحسن (۱۳۸۹). *ارتباطات و آگاهی (مفاهیم و مبانی و روش‌ها)*. تهران: انتشارات سروش.
۱۸. ساروخانی باقر (۱۳۸۴). *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (جلد اول)*. تهران: پژوهشگاه علم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. ساروخانی، باقر (۱۳۶۷). *جامعه‌شناسی ارتباطات*. تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۰. سورین، ورنر و تانکارد، جیمز (۱۳۸۱). *نظریه‌های ارتباطات*. (علیرضا دهقان، مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران. (تاریخ نشر اثر اصلی: ۱۹۹۲).
۲۱. شهیدی، جعفر (ترجمه نهج البلاغه). *کتابخانه تخصصی حضرت علی (علیه السلام) باب العلم*. دفتر اول. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان.
۲۲. طباطبایی ندوشن، سیده مریم (۱۳۹۱). *در رسانه‌ها و مهارت‌های ارتباطی*. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما چاپ اول.





**مؤلفه‌های اعتماد عمومی و سرمایه اجتماعی با نگاهی تحلیلی به جریان ناکثین
در نهج البلاغه**

سید مهدی احمدی نیک *

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

چکیده

استقرار نظام جمهوری اسلامی و طرح سیاست‌هایی مانند عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی و پابندی به آموزه‌های دینی، موجب توجه افکار عمومی به ویژه تحصیل‌کردگان به این سیاست‌ها و نحوه برخورد با سهم‌خواهان شده و در عین حال اجرای فراگیر عدالت از مهمترین عوامل اعتماد عمومی به عنوان مهمترین رکن سرمایه اجتماعی، همچنین از مهمترین مؤلفه‌های قدرت نرم برای جمهوری اسلامی است. در این میان یکی از آرمان‌های مشترک جمهوری اسلامی با حکومت علوی، عدالت‌ورزی و از چالش‌های مهم فراروی این دو، تفکر سهم‌خواهی است. از نمادهای این تفکر در حکومت علوی، ناکثین بوده‌اند. با توجه به تشابه آرمانی، همان چالش و تفکر در برابر جمهوری اسلامی نیز مشهود است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، ضمن بیان ویژگی‌ها و اهداف ناکثین به عنوان نماینده تفکر فوق و مواضع امام علی (ع) در برابر آنان و توجه به مؤلفه‌های افزایش اعتماد عمومی با رویکرد به نهج البلاغه که تاکنون مغفول واقع شده، به بررسی این موضوع پرداخته و به این نتیجه دست یافته که مهمترین عامل برای تحقق آرمان‌ها، عدالت‌ورزی، طرد سهم‌خواهی‌ها و به کارگیری مؤلفه‌های تاثیر گذار بر افزایش اعتماد عمومی، بر اساس توصیه‌های امام علی (ع) در این باره می‌باشد.

کلید واژه‌ها:

مؤلفه‌ها، اعتماد عمومی، سرمایه اجتماعی، ناکثین، نهج البلاغه.

*. استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه مشهد و استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد - ایران.
ahmadinik@razavi.ac.ir

مقدمه

توجه به مردم و افزایش مشارکت آنان در امور اقتصادی، اجتماعی، امنیتی، فرهنگی و اجرای عدالت از جمله مهمترین سیاست‌های جمهوری اسلامی در برنامه‌های توسعه‌ای بوده و می‌باشد و اهمیت این دو در فرایند جذب حداکثری و اعتماد مردم به نظام اسلامی بر کسی پوشیده نیست. در اهمیت اعتماد عمومی و حفظ سرمایه اجتماعی می‌توان گفت که اگر توسعه را به میزی تشبیه کنیم که بر چهار پایه استوار است، می‌توان این پایه‌ها را عبارت از سرمایه اقتصادی، سرمایه انسانی، سرمایه اجتماعی و سرمایه نمادین تلقی کرد که نگهداشت سقف این توسعه نیازمند وجود هر چهار پایه آن است. در سرمایه اجتماعی که یکی از ارکان توسعه محسوب می‌شود، اعتماد و مشارکت مدنی دو مورد از مهم‌ترین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی است، بنابراین سرمایه اجتماعی بستر و فضایی است که تعامل نیروهای انسانی و استفاده این نیروها از سرمایه مادی را تسهیل و برای نظام سیاسی کم‌هزینه می‌نماید. به عبارت دیگر سرمایه اجتماعی با مشارکت و عدم مشارکت و حضور مردم در امور سیاسی، یکی از سنجه‌های مشارکت اجتماعی محسوب می‌شود. بنا بر این زمانی مشارکت سیاسی رونق بیشتری پیدا می‌نماید که دولت از سرمایه اجتماعی و به عبارتی دیگر از اعتماد و حمایت عمومی افزون‌تری برخوردار باشد و روشن است که برخورداری دولت از اعتماد عمومی، مشارکت گسترده‌تر مردم در انتخابات و نیز گسترش نظارت عمومی و در نتیجه عملکرد مطلوب‌تر نهادهای حکومتی را در پی خواهد داشت بنا بر این، مراد ما از سرمایه اجتماعی، افزایش اعتماد و رضایت مردم نسبت به نظام سیاسی و کارگزاران دولتی است و بدون شک اگر این اعتماد و رضایت که مهمترین رکن سرمایه اجتماعی است دچار آسیب شود، مشارکت اجتماعی نیز ضعیف و در نتیجه بیگانگی بین حکومت و مردم، حاکم و در نهایت جامعه به سمت زوال و فروپاشی پیش خواهد رفت.

بیان مسئله

همچنان که اشاره شد یکی از برنامه‌ها و سیاست‌های نظام جمهوری اسلامی، توسعه پایدار و برقراری عدالت است. (ر.ک: قانون اساسی، ۱۳۹۴، اصول: ۲، ۳، ۱۹، ۲۰، ۳۴ و ...؛ بیانات امام خمینی، ۱۳۸۹ج ۴ / ۲۰۱ / ۴۹؛ ج ۲۰ / ۲۴۴؛ ج ۱۱ / ۲۶۴؛ ج ۱۵ / ۲۰۳؛ ج ۲۱ / ۴۰۶؛ سیاست‌های کلی نظام در دوره چشم‌انداز، مصوب: ۱۳۸۲ / ۸ / ۱۲؛ بندهای ۲۲ و ۴۴؛ بیانات رهبری در تاریخ‌های: ۱۳۸۱ / ۱۱ / ۱۵؛ ۱۳۸۴ / ۶ / ۸؛ ۱۳۸۴ / ۵ / ۱۲؛ ۱۳۸۵ / ۸ / ۲۰؛ ۱۳۸۵ / ۱ / ۱۳۸۷ و ... به نقل از: Khamenei.ir)، روشن است که شناسایی و رفع آسیب‌های این دو امری ضروری است. از جمله آسیب‌ها و موانع توسعه و عدالت، کم‌رنگ شدن ارزش‌های فرهنگی - اجتماعی و رشد تفکر



سهم‌خواهی و زیاده‌طلبی از سوی کسانی است که برخورداری ویژه از امکانات دولتی و یا از موقعیت‌های اقتصادی را حق خود پنداشته و برای رسیدن به آن از هیچ تلاشی دست نمی‌کشند. پر واضح است رشد چنین تفکری در میان مدیران هر نظام سیاسی خواه ناخواه به رخداد فاجعه سنگین و غیر قابل جبران از دست رفتن اعتماد عمومی و مشارکت سیاسی و اجتماعی خواهد انجامید از این رو، بر نظام جمهوری اسلامی است که برای برقراری عدالت و توسعه پایدار و نقش آفرینی بیشتر مردم، نقش خود را ایفا و از رشد چنین تفکری جلوگیری نماید. بر این اساس، پرسش اساسی این است که نحوه مواجهه با سهم‌خواهان و مهمترین راه حفظ اعتماد و سرمایه اجتماعی بر اساس نهج البلاغه چیست؟ نگارنده در این پژوهش برای پاسخ، به بررسی این موضوع پرداخته و به نتایجی چند دست یافته است، از جمله این که یکی از مهمترین راه‌های حفظ مشارکت‌های مردمی، پیروی از مواضع امام علی علیه السلام در مواجهه با سهم‌خواهان و پابندی به مؤلفه‌های اعتماد عمومی در پرتو توصیه‌های آن حضرت در نهج البلاغه است تا با حفظ آن، از بروز و ظهور فاجعه از دست رفتن مشروعیت سیاسی نسبت به نظام اسلامی جلوگیری به عمل آید. قبل از بیان پیشینه یادآوری این نکته ضروری است که گرچه بسیاری از مسئولان رده بالای نظام جمهوری اسلامی در زمره بهترین خدمتگزاران به این مرز و بوم، بوده و در راه آرمانهای انقلاب اسلامی از جان خویش گذشته‌اند. افرادی مانند: شهید آیت الله مطهری، شهید آیت الله بهشتی، شهید محمدعلی رجائی، شهید محمدجواد باهنر، سر دار دلها شهید سلیمانی و ... که همه از چهره‌های خدوم و مورد علاقه مردم بوده و خواهند بود. اما به هر حال گرایش به تفکر سهم‌خواهی و تبعیض طلبی در میان برخی از مسئولان آسیبی است که باید با درس آموزی و پیروی از مواضع امام علی علیه السلام در برخورد با چنین تفکری، با آن مقابله و برای حفظ و افزایش اعتماد عمومی و مصونیت بخشی به نظام اسلامی، از طریق جذب حداکثری، به مؤلفه‌های تاثیر گزار، بیش از پیش، توجه نمود. مقام معظم رهبری در باره اهمیت برقراری عدالت و مبارزه با فساد در بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران چنین آورده‌اند:

عدالت و مبارزه با فساد این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. فساد اقتصادی و اخلاقی و سیاسی، توده‌ی چرکین کشورها و نظامها و اگر در بدنه‌ی حکومتها عارض شود، زلزله‌ی ویرانگر و ضربه‌زننده به مشروعیت آنها است؛ و این برای نظامی چون جمهوری اسلامی که نیازمند مشروعیتی فراتر از مشروعیت‌های مرسوم و مبنائی‌تر از مقبولیت اجتماعی است، بسیار جدی‌تر و بنیانی‌تر از دیگر نظامها است. وسوسه‌ی مال و مقام و ریاست، حتی در علوی‌ترین حکومت تاریخ یعنی حکومت خود حضرت

امیرالمؤمنین علیه السلام کسانی را لغزاند، پس خطر بُروز این تهدید در جمهوری اسلامی هم که روزی مدیران و مسئولانش مسابقه‌ی زهد انقلابی و ساده زیستی میدادند، هرگز بعید نبوده و نیست؛ و این ایجاب می‌کند که دستگاهی کارآمد با نگاهی تیزبین و رفتاری قاطع در قوای سه گانه حضور دائم داشته باشد و به معنای واقعی با فساد مبارزه کند، بویژه در درون دستگاه‌های حکومتی. البته نسبت فساد در میان کارگزاران حکومت جمهوری اسلامی در مقایسه با بسیاری از کشورهای دیگر و بخصوص با رژیم طاغوت که سر تا پا فساد و فسادپرور بود، بسی کمتر است و بحمدالله مأموران این نظام غالباً سلامت خود را نگاه داشته‌اند، ولی حتی آنچه هست غیرقابل قبول است. همه باید بدانند که طهارت اقتصادی شرط مشروعیت همه‌ی مقامات حکومت جمهوری اسلامی است. همه باید از شیطان حرص برحذر باشند و از لقمه‌ی حرام بگریزند و از خداوند در این باره کمک بخواهند و دستگاه‌های نظارتی و دولتی باید با قاطعیت و حساسیت، از تشکیل نطفه‌ی فساد پیشگیری و با رشد آن مبارزه کنند. این مبارزه نیازمند انسانهایی با ایمان و جهادگر، و منبع الطبع با دستانی پاک و دل‌هایی نورانی است. این مبارزه بخش اثرگذاری است از تلاش همه‌جانبه‌ای که نظام جمهوری اسلامی باید در راه استقرار عدالت به کار برد. (خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۷: ۱۱؛ <https://farsi.khamenei.ir>).

درباره پیشینه تحقیق، مقالاتی درباره سرمایه اجتماعی تدوین شده، مرتبط‌ترین آنها عبارتند از: سرمایه اجتماعی، مفاهیم و نظریه‌ها (الوانی و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۶ تا ۲۹). که به تبیین مفاهیم وازگانی و تئوری‌های سه‌گانه سرمایه اجتماعی پرداخته و مقاله سرمایه اجتماعی، مفاهیم اصلی و چارچوب نظری، (شریفیان ثانی، ۱۳۸۱: ۵-۱۸). که به تبیین مفاهیم مشترک در تعاریف مختلف و تفاوت آن با سرمایه انسانی پرداخته. و مقاله تاثیر سرمایه اجتماعی و تاثیر آن بر ارتقاء سیاستگذاری. (رهبر، حیدری، ۱۳۹۰: ۲۱۹ تا ۲۵۳). که به تبیین سرمایه اجتماعی و مقایسه آن با سایر سرمایه‌ها پرداخته شده اما در هیچکدام، این بحث از منظر نهج البلاغه آن هم با بیان مؤلفه‌های اعتماد عمومی با تحلیل جریان ناکثین در سهم‌خواهی و مواضع امام علی علیه السلام در برابر آنان، مغفول و پژوهشی در باره آن انجام نگرفته و از این جهت پژوهش حاضر برخوردار از نوآوری است.

مفهوم شناسی

سرمایه اجتماعی

گفته شده سرمایه اجتماعی، روابط و هنجارهای شکل دادن به کمیّت و کیفیت تعامل اجتماعی در یک جامعه است. سرمایه اجتماعی، مانند چسبی است که آن‌ها را در کنار یکدیگر نگه میدارد. (صفدری و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۹ تا ۶۱)، در برخی منابع چنین آمده: پیر بورديو معتقد است که



اعتماد، شبکه‌های ارتباطی و جامعه مدنی، همگی محصول سرمایه اجتماعی هستند. (الوانی، ۱۳۸۱: ۳۰). نیز گفته شده آنگاه که سازمان (یا دولت) برای رسیدن به بهره‌وری به انسان‌ها متکی می‌شود، همبستگی، همکاری و اعتماد میان آنان را افزایش می‌دهد برخی همین رفتار را از نگاه جامعه‌شناختی، سرمایه اجتماعی دانسته‌اند. (بختیاری، ۱۳۸۵: ۴۱)، بر این اساس در این پژوهش مراد از سرمایه اجتماعی، جلب اعتماد مردم نسبت به حکومت، ایجاد اتحاد و همبستگی در بین آنان، و نیز بین آنان با حکومت و همراه داشتن رضایت فراگیر عمومی نسبت به نظام سیاسی است و بدون شک افزایش اعتماد مردم به نظام، حمایت، حضور و مشارکت گسترده آنان در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و امنیتی، از بالاترین سرمایه‌ها برای نظام اسلامی است.

نکث و ناکثین

نکث در لغت به معنای نقض عهد و پیمان شکنی است. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴ / ۲۷۸). و در اصطلاح به فرقه‌ای اطلاق می‌شود که با علی علیه السلام بیعت کردند و سپس بیعت خود را شکستند و همین هم مراد از فرمایش علی علیه السلام است آنجا که فرمودند: اُمرت بقتال الناکثین. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴ / ۲۷۸).

برخی از واژه‌نگاران در این باره چنین آورده‌اند: نکث به معنای از هم باز کردن عبا و نزدیک به نقض و برای پیمان شکنی استعاره گرفته شده است. مانند «و ان نکثوا ایمانهم». (قرآن کریم: ۹: ۱۲). و «اذا هم ینکثون». (قرآن کریم: ۷: ۱۳۵). و هر امری که باعث ایجاد زحمت برای مردم باشد را نکیثه گفته‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ ص ۷۷۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۲: ج ۴ / ۲۰۵)، تقریباً به همین معنی در منابع دیگر نیز اشاره رفته و بر اصحاب جمل اطلاق شده است و اولین تمرد بر علیه خلافت شرعی به شمار می‌آید. (ناصری، ۱۳۹۳ ص ۱۴۳؛ قرشی، ۱۳۵۴، ج ۳ / ۳۰۵).

بر این اساس، ناکثین اسم گروه خاصی بوده که با وجود سابقه درخشان به نقض بیعت با امام خود پرداخته و با پیروی از هوای نفس و سهم‌خواهی اغتشاشی را به نام جنگ جمل بر علیه امام علی علیه السلام به راه انداختند.

ناکثین، اوصاف و اهداف

در روایاتی از سوی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نسبت به فتنه ناکثین هشدار داده شده (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱ / ۲۰۱؛ مفید، ۱۳۷۴: ۸۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۲۶؛ مغربی، ۱۳۸۵، ج ۱ / ۳۸۸، ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج ۳ / ۷۷؛ منقری، ۱۳۸۲: ۳۳۸؛ مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۳۲ / ۳۰۸).

تحلیل و بررسی:

این روایات نمونه‌ای است از روایات بسیاری که پیامبر اسلام ﷺ نسبت به خطر این گروه سهم‌خواه هشدار داده و وظیفه مسلمانان و نحوه مواجهه با آنان را بیان فرموده است. قطعاً اگر مسلمانان به این هشدارها توجه می‌نمودند دچار تفرقه و آسیب‌های آن نمی‌شدند، همین‌طور اکنون نیز اگر به این حادثه‌ها با دیده عبرت توجه و از آن عبرت گرفته شود، می‌توان در آزمون‌های سخت و دشوار حکمرانی موفق عمل نموده، بر مشکلات فائق آمد.

الف. اوصاف

از آنجا که سهم‌خواهان نوعاً دارای اوصاف و ویژگی‌های مشترکی می‌باشند لازم است برای آشنایی بیشتر به بیان مهمترین اوصاف و ویژگی‌های کلی جریان ناکثین به عنوان نماد تفکر سهم‌خواهی بپردازیم از این رو، برخی از مهمترین اوصاف آنان را از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه بیان می‌نمائیم.

۱. دنیا طلبی و حسادت

دنیا طلبی ریشه همه بدی‌ها و انحراف‌هاست. چنان که در روایتی از امام صادق علیه السلام به این مطلب تصریح شده است: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲ / ۳۱۵)، روشن است که دنیا و دوستی آن به‌خودی خود مذموم نیست، آنچه مذموم است، آن دنیائی است که انسان را از کسب کمالات و تحصیل آخرت باز داشته و به هر نوع زشتی و بدی وادارد و این گونه است که در کنار چنین صفتی همه زشتی‌ها و پلیدی‌ها در انسان شکل می‌گیرد. حب دنیا، اعم از حب مال، مقام، شهوت جنسی، تفوق طلبی، برتری جوئی، تن‌پروری، انتقام‌جوئی، و مانند اینها، گاه، چنان طوفانی در روح انسان ایجاد می‌کند که تمام معلومات او را بر باد می‌دهد، و حتی گاه، حس تشخیص او را از میان می‌برد، و در نتیجه، حیات دنیا را بر آخرت مقدم و انسان را تباه و نگون بخت می‌سازد. ناکثین از نگاه امام علی علیه السلام انسانهایی دنیا طلب و حسود معرفی نموده و درباره آنان می‌فرمایند: آنان این دنیا را طلبیدند. چون بر آن کس که خدا آن را بدو ارزانی داشته حسد ورزیدند. می‌خواهند کار را به گذشته بازگردانند - و بار دیگر ما را از حکم برانند - شما را بر ما حق عمل به کتاب خدا، و سیرت رسول خداست ﷺ، و حقوق او را گزاردن و سنت او را برپا داشتن (خطبه ۱۶۹) بر اساس این فرمایش امام علیه السلام، ریشه و اساس اشتباهات آنان، دنیا طلبی و حسادت ورزی آنان بوده که آنها را به موضع گیری در برابر امام علی علیه السلام واداشته است.

بر این اساس، ناکثین به دلیل دنیا طلبی دارای صفات دیگری نیز می‌باشند که در این مجال به منظور عبرت‌گیری به اختصار به برخی و نه همه آنها اشاره می‌شود.



۲. سرکشی و جنگ افروزی

از آنجا که در حکومت امیرمؤمنان علی علیه السلام حاکمیت بر اساس ارزشهای الهی و معنوی و مبتنی بر عدالت و به دور از تبعیضات طبقاتی است. بدیهی است که دنیا طلبانی همچون ناکثین، چنان عدالتی را بر نتابیده و به بهانه‌های واهی به سرکشی در برابر حکومت عدالت محور علوی پرداخته و اقدام به جنگ افروزی نمودند. آری سرکشی و بغی که نوعی نافرمانی مدنی است غالباً در برابر دستورات و وظایف اجتماعی است که افراد در برابر حکومت به موضع گیری منفی و تقابلی پرداخته و به دنبال کسب امتیازاتی از راه سرکشی و جنگ افروزی می‌باشند که ناکثین در برابر حکومت امام علی علیه السلام این گونه بودند. از این رو امام آنان را به عنوان گروهی باغی و سرکش معرفی و در باره آنان فرموده است: خدایا! آن دو- طلحه و زبیر- مردم را به جنگ من فراهم آوردند. (خطبه: ۱۳۷).

۳. ستمگری و بیعت شکنی

سران ناکثین، طلحه و زبیر به امید رسیدن به ریاست کوفه و بصره با علی علیه السلام بیعت کردند و تقاضای فرمانروایی آن دو شهر را دادند. ولی آنگاه که پایداری علی علیه السلام را در دین و تصمیم قاطع و محکم و سازش ناپذیری وی را دیدند، و مشاهده کردند که علی علیه السلام مصمم است تا خط اصلی حکومتی‌اش را بر مبنای کتاب و سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله قرار دهد سر به شورش برداشته و بیعت خویش را شکسته و امام علی علیه السلام در تبیین وضعیت ناکثین چنین فرموده است: خدایا! آن دو- طلحه و زبیر- پیوند مرا گسستند، بر من ستم کردند، و بیعت مرا شکستند، و مردم را به جنگ من فراهم آوردند. پس آنچه را بستند، بگشا! و آنچه را محکم کرده‌اند، پایدار مفرما! (خطبه ۱۳۷).

۴. تظاهر به حق و عدم پایبندی به آن (نفاق و دورویی)

نفاق یکی از مسائلی است که همواره در قرآن کریم در آیات متعددی مورد توبیخ قرار گرفته و مسلمانان را از داشتن نفاق بر حذر داشته است (قرآن کریم ۲: ۸-۲۰؛ قرآن کریم ۶۳: ۱-۱۱؛ قرآن کریم ۳: ۶۱، ۸۸، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲؛ قرآن کریم ۸: ۴۹) و روشن است که منافقان انسانهایی ناشایست و غیر قابل اعتماد بوده و از صفات آنان این است که آن چه خود واگذارده‌اند از دیگران مطالبه می‌نمایند. امام علی علیه السلام در بیانی به معرفی آنان پرداخته، در توصیف ناکثین می‌فرمایند: آنان حقی را می‌خواهند که خود واگذارند- و گریختند- و خونی را می‌جویند که خویشان ریختند. (خطبه ۲۲)

۵. سستی و عدم پایداری

سستی و عدم پایداری از جمله صفاتی است که فرجامی جز ذلت و خواری را برای انسان در بر ندارد. چنین صفتی در هر انسانی باشد موجب ناکامی شده و ناکامیها همواره آسیب زاست. از اینرو امام علی علیه السلام در جایی دیگر به بیان صفتی دیگر از صفات ناشایست ناکثین پرداخته و می‌فرماید: چون برق درخشیدند، و چون تندر خروشیدند، با این همه کاری نکردند و واپس خزیدند. (خطبه ۹)

۶. پیروی از شیطان

بدون شک و سوسه‌های شیطان برای فریب و اغوای انسان دارای گستره‌ای وسیع بوده و تمامی فعالیت‌های فردی و اجتماعی، روحی و جسمی انسان را شامل می‌گردد. شیطان تلاش می‌کند او را از تکامل باز داشته و منحرف نماید و روشن است که چنین انسانی که پیرو شیطان شده و به حزب او در آمده است، خطرناک بوده و باید از او بر حذر بود. امام علی علیه السلام برای جلوگیری از پیوستن دیگران به آنان، به معرفی ناکثین پرداخته و یکی از صفات کلی جریان ناکثین را پیروی از شیطان، بیان فرموده: آگاه باشید که شیطان حزب خود را فراهم ساخته، و سوار و پیاده‌اش را فراخوانده، و - به سوی شما - تاخته. حقیقت بینی من با من است، نه حق را از خود پوشیده داشته‌ام، و نه بر من پوشیده بوده است. (خطبه ۱۰)

۷. فقدان بصیرت

یکی از عوامل خطا و انحراف، جهل و نادانی و عدم درک درست از امور است. جریان ناکثین به همین دلیل فریفته دنیا شده و از اینرو برای جلوگیری از فریب مردم توسط آنان امام علی علیه السلام در بیانی آنان را چنین معرفی فرموده است: شیطان را پشتوانه خود گرفتند، و او از آنان دامها بافت، در سینه‌هاشان جای گرفت و در کنارشان پرورش یافت. پس آن چه می‌دیدند شیطان بدیشان می‌نمود، و آنچه می‌گفتند سخن او بود. به راه خطاشان برد و زشت را در دیده آنان آراست. شریک او شدند، و کردند و گفتند: چنانکه او خواست. (خطبه ۷)

۸. تردید آفرینی و ایجاد تفرقه

تفرقه از اموری است که موجب شکست و فناى هر ملت و دولتی است. ناکثین از جمله گروه‌های تفرقه افکن بوده و امام علی علیه السلام در باره آنان هشدار داده و فرموده است: کاری که پیش آمده است از جاهلیت یادگار است، و این مردم را که به شورش برخاسته‌اند یاور و مددکار است. هوای مردم در این داستان (خونخواهی عثمان) اگر در میان آید گونه‌گون راه پیماید. گروهی سخن شما را

می‌گویند، و گروهی راهی بر خلاف شما می‌پویند. و گروهی نه با این سوی و نه با آن سوی‌اند. پس شکیباً باشید تا مردم آرام گیرند، و دل‌های رفته به جای آید، و حق‌های - از دست شده - با مدارا گرفته شود. (خطبه ۱۶۸)

۹. حرمت شکنی برای رسیدن به هدف

بر اساس برخی از آیات (قرآن کریم ۳۳: ۳۲) همسران پیامبر اسلام ﷺ به دلیل انتساب به ایشان با زنان دیگر فرق داشته و این تفاوت برای این می‌باشد که ابزار دست افراد جاه طلب قرار نگرفته و یا کاری انجام ندهند که با شأن پیامبر اسلام ﷺ منافات داشته باشد. اما علیرغم این توصیه قرآنی، ناکثین عائشه یکی از همسران پیامبر اسلام را برای حق نمائی، سوار بر شتر نموده و با خود به بصره آوردند و حرمت پیامبر را نگه نداشتند. از این رو امام علی علیه السلام این عمل آنان را نوعی حرمت شکنی دانسته و فرموده است: بیرون شدند و حرم رسول خدا ﷺ را با خود این سو و آن سو کشانند، چنانکه کنیزکی را به هنگام خرید کشانند. او را با خود به بصره بردند و زنان خویش را در خانه نشانند. آن را که رسول خدا ﷺ در خانه نگاهداشته بود، و از آن و جز آن بازداشته، به این و آن نمایانند. (خطبه ۱۷۲)

۱۰. فتنه انگیزی و شبهه پراکنی

برخی با ارائه تحلیلی از توییخ امام علی علیه السلام نسبت به سران ناکثین طلحه و زبیر، آنان را اهل فتنه دانسته و این سخن امام را آورده‌اند: اما او برای به شک انداختن مسلمانان و اشتباه اندازی و مغالطه کاری، گروهی را (به عنوان خونخواهی او) اطراف خویش گرد آورد. (خوئی، ۱۴۰۰: ج ۸ / ۳۳۴-۳۴۵)

تحلیل و بررسی

آری، دنیاطلبی و حرص و آزمندی ناکثین با توجه به عدم بصیرت کافی در فهم واقعیت‌ها، شرایط حاکم و عدم گوش سپاری به نصیحت‌ها و نیز پیروی از شیطان و هواهای نفسانی و کینه‌توزی همراه با گمراهی و انحراف از مسیر حق، آنان را که دارای سابقه‌ای درخشان در اسلام بودند به انحرافی ویرانگر کشانیده به گونه‌ای که به صراحت به امام علی علیه السلام گفتند: ما بعد از رسول خدا ﷺ از هر پست و مقامی محروم گشته و هر یک در گوشه انزوا قرار گرفتیم، اینک که خلافت در دست تو افتاده است انتظار داریم که در امر خلافت ما را شریک و سهیم خود سازی. (نجمی و هریسی، ۱۳۶۰: ۴۸).

ب. اهداف

چنان که در قبل اشاره شد، دنیاطلبی ناکثین به رویش بدی‌های دیگر و پیدایش صفات نکوهیده‌ای در آنان گردیده که به کلی از عدالت فاصله گرفته، و به سهم خواهی آشکار پرداخته و به اهدافی عدالت‌ستیز روی آورند. امام علی علیه السلام برای جلوگیری از انحراف دیگران در طول تاریخ به اهم اهداف آن‌ها اشاره نموده‌اند. و از آنجا که نوعاً اهداف عدالت‌ستیزان و سهم‌خواهان دارای تشابه است و آشنایی با آن‌ها می‌تواند به شناخت بیشتر آنان بینجامد و در موضع‌گیری مسئولان در برابر آنان تأثیرگذار باشد به نحو کلی به این اهداف اشاره می‌شود.

۱. سهم‌خواهی از بیت المال

یکی از اهداف ناکثین بر اساس نهج البلاغه، سهم‌خواهی آنان است. امام علی علیه السلام در این باره چنین می‌فرماید: مرا فرمان می‌دهید تا پیروزی را بجویم به ستم کردن در باره آن که والی اویم؟ به خدا که، نپذیرم تا جهان سرآید، و ستاره‌ای در آسمان پی ستاره‌ای برآید. اگر مال از آن من بود، همگان را برابر می‌داشتم - که چنین تقسیم سزا است - تا چه رسد که مال، مال خدا است. بدانید که بخشیدن مال به کسی که مستحق آن نیست، با تبذیر، و اسراف یکی است. قدر بخشنده را در دنیا بالا برد و در آخرت فرود آرد، او را در دیده مردمان گرمی کند، و نزد خدا خوار گرداند. (خطبه ۱۲۶) مقام معظم رهبری نیز با الهام از سخنان امام علی علیه السلام در ارتباط با دنیا طلبی و سهم‌خواهی می‌فرمایند: دنیای مذموم آن است که انسان این متاعی را که خدای متعال برای افراد بشر قرار داده است، برای خود بخواند، سهم خود را افزون‌تر از دیگران بخواند، به سهم دیگران دست‌اندازی کند، دلبستگی پیدا کند که این دلبستگی به مقتضای «حَبَّ الشَّيْءِ يَعْصِي وَ يَصْمُ»، انسان را کر و کور می‌کند؛ تا آن‌جا که در راه به‌دست آوردن چیزی که عاشق و دلبسته آن هست، هیچ خط قرمزی و هیچ حد و حدودی را رعایت نمی‌کند؛ این می‌شود دنیای مذموم. دلبستن به دنیا، سهم‌خواهی بیش از اندازه خود، بیش از حق خود، دست‌اندازی به سهم دیگران، تجاوز به حقوق دیگران؛ این می‌شود آن دنیای مذموم... راز انحرافی که آن روز امیرالمؤمنین در مقابل خود ملاحظه می‌کرد - و نهج البلاغه پر است از بیان این انحراف‌ها - عبارت بود از دنیاطلبی. (خامنه‌ای، سی‌روز، سی‌گفتار، ۱۳۹۱، ۵/۳۱) (Khamenei.ir)

۲. تمامیت‌طلبی

امام علی علیه السلام در این باره چنین می‌فرماید: بیعت شما با من بی‌اندیشه و تدبیر نبود، و کار من و



شما یکسان نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خود می‌خواهید. ای مردم! مرا بر کار خود یار باشید - و فرمانم را پذیرفتار - به خدا سوگند، که داد ستم‌دیده را از آن که بر او ستم کرده بستانم و مهار ستمکار را بگیرم و به ناخواه او تا به آبشخور حق کشانم. (خطبه ۱۳۶)

۳. جاه طلبی

امام علی علیه السلام به صراحت به این واقعیت اشاره و فرموده است: هر يك از دو تن (طلحه و زبیر) کار (خلافت) را برای خود امید می‌دارد، دیده بدان دوخته و رفیقش را به حساب نمی‌آرد. نه پیوندی با خدا دارند، و نه با وسیلتی روی بدو می‌آرند. هر يك کینه دیگری را در دل دارد، و زودا که پرده از آن بردارد. به خدا اگر بدانچه می‌خواهند برسند، این جان آن را از تن برون سازد، و آن این را از پا در اندازد. اکنون گروه نافرمان بر پاخاست، پس گروهی که برای خدا می‌کوشد کجاست؟ (خطبه ۱۴۸).

۴. بهانه جویی

امام علی علیه السلام در اشاره به این مطلب در جواب زبیر که گفته بود من اگر چه با دست بیعت نمودم اما در دل چنین قصدی نداشتم فرموده: پندارد با دستش بیعت کرده است، نه با دلش. پس بدانچه به دستش کرده ۲ اعتراف می‌کند، و به آنچه به دلش بوده ادعا. پس بر آنچه ادعا کند ۳ دلیلی روشن باید، یا در آنچه بود ۴ و از آن بیرون رفت در آید. (خطبه ۸)

۵. فرافکنی

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: سوگند بخدا خودداری نکردند از نسبت دادن بمن منکری را (نسبت دروغ که بمن دادند کشتن عثمان و رضای من بر قتل او می‌باشد) و میان من و خودشان از روی عدل و انصاف سخن نگفتند (زیرا اگر بعدل و انصاف رفتار می‌کردند و بطلان دعوی ایشان واضح بود) و (دعوی نادرست ایشان آنست که) حقّی را (از من) می‌طلبند که خودشان ترك کرده‌اند، (خونخواهی می‌نمایند از) خونی که خودشان ریخته‌اند. (خطبه ۲۲)

۶. فرصت طلبی

امام علی علیه السلام در ردّ سهم‌خواهی آنان در مشورت‌خواهی فرمود: به اندك چیز (شريك نکردن آنان در حکومت) ناخشنودی نشان دادید، و کارهای بسیاری (ادای وظیفه در رعایت مصلحت مسلمانان) را به عهده تأخیر نهادید! به من نمی‌گویید در چه چیزتان حقی بوده است که از شما بازداشته‌ام؟ و در چه کار خود را بر شما مقدم داشته‌ام؟ یا کدام دعوی را مسلمانی نزد من آورد که گزاردن آن را نتوانستم؟ یا در آن نادان بودم، یا در حکم آن راه خطا پیمودم؟. (خطبه ۲۳۹)

۷. تبهکاری

امام علی علیه السلام در این باره فرموده: هان! بدانید که شما رشته- پیوند با- اسلام را گسستید، و حدود آن را شکستید، و احکام آن را کار نیستید. بدانید که خدا مرا فرموده است با تجاوزکاران و پیمان گسلان، و تبهکاران در زمین پیکار کنم. اما با پیمان گسلان (طلحه و زبیر و یاران آن دو) جنگیدم و با از حق برون شدگان (معاویه و یاران او) ستیزیدم، و از دین بیرون شدگان (خوارج) را زبون ساختم. (خطبه ۲۰۵)

۸. بهانه جویی

امام علی علیه السلام در این باره فرموده: به خدا طلحه بدین کار نپرداخت و خونخواهی عثمان را بهانه ساخت جز از بیم آنکه خون عثمان را از او خواهند، که در این باره متهم می‌نمود، و در میان مردم آزمندتر از او به کشتن عثمان کس نبود. پس خواست تا در آنچه خود در آن دست داشت مردمان را به خطا در اندازد، و کار را به هم آمیزد، و شک پدید آرد و حقیقت را مشتبه سازد. (خطبه ۱۷۴)

۱- مواضع امام علی علیه السلام

با توجه به آنچه بیان شد مناسب است موضع‌گیری امام علیه السلام در برابر آنان به عنوان نمایندگان تفکر سهم‌خواهی تبیین تا مسئولیت و وظیفه نظام اسلامی با الگوگیری از مواضع امام علیه السلام در برابر زیاده‌خواهان و سهم‌خواهان به منظور حفظ اعتماد عمومی و سرمایه اجتماعی روشن گردد. یاد کرد این نکته ضروری است که خدمات صادقانه بسیاری از مسئولان نظام جمهوری اسلامی به مردم در روند انقلاب اسلامی و پیشرفتهای تحسین بر انگیز انقلاب اسلامی در بسیاری از زمینه‌ها به استناد اسناد ارائه شده از سوی سازمانهای بین‌المللی، (ر.ک: راجی، ۱۳۹۸: ۳۵-۳۱۴) جای هیچگونه تردیدی را باقی نمی‌گذارد اما با این وجود مواظبت بیشتر برای حفظ اعتماد عمومی و سرمایه اجتماعی و پاسداشت همین زحمتهای صادقانه از رهگذر ترمیم آسیبها از جمله برخورد با سهم‌خواهیهای عده‌ای و لو معدود با الگو گرفتن از رهنمودهای امام علی علیه السلام از مهمترین رسالتهای انقلابی به شمار می‌آید. از این رو نگارنده با ترسیم مواضع امام علی علیه السلام در برابر تفکر سهم‌خواهی (ناکثین) و در ادامه با بیان مؤلفه‌های حفظ اعتماد عمومی بر گرفته از نهج‌البلاغه، کوشیده است راهها و حد اقل تذکراهائی را فرارو نهد.

۲-۱. هدایتگری و نصیحت همراه با حسن نیت

نصیحت برای هدایت یکی از مهمترین برنامه‌ها و مأموریت‌های پیامبران الهی بوده که در قرآن و



روایات به آن تصریح شده است. (اعراف / ۶۲ و ۶۸؛ کلینی، ۱۴۰۱، ۲: ۲۰۸) امام نیز از همین وسیله برای هدایت آنان استفاده و حتی با دعائی، حسن نیت خود را نسبت به آن‌ها به اثبات می‌رساند: خدا دل‌های ما و شما را به راه حق بگرداناد! و به ما و شما شکیبایی ارزانی دارد! [پس فرمود:] خدا پیامرزد کسی را که حق بیند و یاری آن کند یا ستمی بیند و آن را بازگرداند، و خداوند حق را یاور بود تا حق را بدو برساند. (خطبه ۲۰۵)

۲-۲. پایداری و صلابت

وقتی گروه ناکثین قدم به عرصه سیاسی - اجتماعی جهان اسلام نهاد، حضرت موضع خود را به عنوان یک مسلمان بطور عام و یک خلیفه حداقل منتخب مردم بطور خاص اعلام نمود. گفتارهای ذیل بیانگر این موضع‌گیری است: و اگر سرباز زنده تیغ تیز در کار است، که درمان نابکار است و حق را یار است. شگفتا! از من می‌خواهند به میدان کارزار آیم، و در نبرد پایداری نمایم، مادر بر آنان بگرید، تاکنون کس مرا از جنگ نه‌راسانده و از شمشیر نترسانده، که من به خدای خود یقین دارم و در دین خویش شبهتی نیارم. (خطبه ۲۳).

۳-۲. پیکار و قاطعیت

امام علی علیه السلام وقتی لجاجت آنان را بر اشتباهشان دید فرمود: به خدا به دست خود برای آنان آگیری پر کنم که از آن سیراب بیرون نروند، و پس از آن از هیچ گودالی جرعه‌ای نچشند. (خطبه ۱۳۷)

و در جای دیگری چنین فرموده: به خدا که من در آن صف پیکار بودم تا- سپاه جاهلیت- درماند، و یکباره روی بگرداند. نه ناتوان بودم و نه ترسان، امروز هم من همانم و آنان همان. باطل را می‌شکافم تا حق از کنار آن به در آید، مرا چه با قریش - اگر با من به جنگ برآید-. به خدا سوگند، آن روز که کافر بودند با آنان پیکار نمودم، و اکنون که فریب خورده‌اند آماده کارزارم. من دیروز هم‌اورد آنان بودم و امروز هم پای پس نمی‌گذارم. (خطبه ۳۳).

۴-۲. بی‌اعتنائی به توصیه‌ها و سرزنش‌ها

امام علی علیه السلام در این باره چنین فرموده: «من در کار خود زیر بار فشار هیچ‌کس، تسلیم نمی‌شوم و به سرزنش و گفته‌های بی‌اساس گوش نمی‌دهم».

۵-۲. برخورد با آشوب طلبی‌ها

حضرت در این باره با بیانی رسا و گویا چنین فرموده: هر يك از دو تن (طلحه و زبیر) کار

(خلافت) را برای خود امید می‌دارد، دیده‌بدان دوخته و رفیقش را به حساب نمی‌آرد. نه پیوندی با خدا دارند، و نه با وسیلتی روی بدو می‌آرند. هر يك كینه دیگری را در دل دارد، و زودا که پرده از آن بردارد. به خدا اگر بدانچه می‌خواهند برسند، این جان آن را از تن برون سازد، و آن این را از پا در اندازد. اکنون گروه نافرمان بر پاخواست. (خطبه ۱۴۸) «اگر آن‌ها پیروز بشوند نظم مسلمین را از بین برده و تفرقه را جای آن می‌نشانند.»

با توجّه به سهم‌خواهی و دنیاطلبی ناکثین و در راس آنان طلحه و زبیر مبنی بر تقاضای فرمانروایی بصره و کوفه و عدم موافقت امام با آنان سرانجام با حمایت امویان ارتشی تشکیل و با امام اعلام جنگ نموده و به ایجاد آشوب پرداختند امام هم برای ایجاد و برقراری امنیت برای مردم با آنان نبرد و آنان را شکست داد نبردی که بعدها به جنگ جمل معروف گردید. جهت آگاهی بیشتر نسبت به جنگ جمل و سران آن بنگرید (ابن اثیر، ۱۳۹۷ ج ۴ / ۲۸۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۵: ج ۲ / ۵۱۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۷: ج ۱ / ۲۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۴ / ۴۹۰؛ طبرانی، ۱۴۰۵: ج ۱ / ۱۲۱).

بدون شک پیروی و الگوگیری از چنین مواضعی می‌تواند به عنوان یک الگوی کارآمد برای جمهوری اسلامی مطرح و برای اجرای عدالت، و توسعه پایدار و برخورداری از اعتماد عمومی و مشارکت مردمی منجر به افزایش اعتماد عمومی به عنوان مهمترین رکن سرمایه اجتماعی گردد.

اکنون که با یکی از گروه‌های سهم‌خواه در صدر اسلام آشنا شده و مواضع امام ع و نحوه برخورد ایشان با آنان روشن گردید، مناسب است نگاهی داشته باشیم به رسالت جمهوری اسلامی با پدیده دنیاطلبی و سهم‌خواهی. ناگفته روشن است که عواملی موجب پیوند یک ملت و سبب اتحاد و یکپارچگی آنان در برابر دشمن و حمایت از نظام سیاسی است که از جمله این عوامل، دوری از اشرافی‌گری، مبارزه با تبعیض و نابرابری، طرد سهم‌خواهی‌ها و توجّه به اجرای عدالت است.

هر چه عوامل اتحاد و یکپارچگی، پیوندها و ارتباطات بین نظام سیاسی و مردم قوی‌تر باشد حسّ تعلّق گروهی و همبستگی و اعتماد به نظام سیاسی در میان آنان قوی‌تر، منسجم‌تر و پایدارتر خواهد بود. اما اگر به دلایلی عوامل تقویت‌کننده و مستحکم‌کننده پیوندهای يك ملت و جامعه در بعد ارزش‌ها و آرمان‌ها از جمله عدالت ضعیف و ضعیف‌تر شوند به تدریج حسّ همبستگی گروهی کاهش می‌یابد، فردیت و حسّ بیگانه‌بودن نسبت به هم بر حسّ تعلّق جمعی و انسجام اجتماعی چیره شده و به تدریج ریشه‌های همبستگی اجتماعی تضعیف و آهسته آهسته از بین می‌رود. پر واضح است که همبستگی و انسجام اجتماعی مبتنی بر مؤلفه‌هایی است که رعایت آن‌ها منجر به



پیوند بیشتر میان مردم و حکومت و در نتیجه اعتماد عمومی به عنوان مهمترین رکن سرمایه اجتماعی است و هر چه این پیوند بیشتر باشد مشارکت اجتماعی، سیاسی و مدنی نیز در حوزه‌های گوناگون افزون‌تر خواهد بود از این رو در بحث بعدی به یکی از رسالت‌های جمهوری اسلامی که توجه به مؤلفه‌های حفظ اعتماد عمومی در ارتباط با سرمایه اجتماعی با الهام از نهج البلاغه است می‌پردازیم.

۱. مؤلفه‌های حفظ اعتماد عمومی به عنوان مهمترین رکن سرمایه اجتماعی.

امام علی (ع) برای اجرای عدالت، از یک سو با دنیا طلبان و سهم خواهان و مخالفان با عدالت می‌ستیزد و از سوی دیگر بر رعایت اسباب و موجبات دلگرمی مردم و رضایت‌مندی آنان در حکومتداری تأکید و به پایبندی به آن‌ها توصیه نموده و روشن است که توجه به آن‌ها موجب بالا رفتن اعتماد و رضایت مردم نسبت به نظام مقدس جمهوری اسلامی بوده و موجب افزایش مشارکت‌های مردمی در همه صحنه‌ها اعم از انتخابات و غیر آن بوده و از مهمترین مؤلفه‌های قدرت نرم نیز به حساب می‌آید بر این اساس در این مجال به اهم آن‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱. دوری از مجالست با اشراف

امام علی علیه السلام در ضرورت نزدیک شدن به توده مردم و اجتناب از مجالس اشرافی تهی از رعیت به عثمان بن حنیف فرموده‌اند: پسر حنیف به من خبر رسیده است که مردی از جوانان بصره تو را برخوانی خوانده است و تو بدانجا شتافته‌ای. خوردنیهای نیکو برایت آورده‌اند و پی در پی کاسه‌ها پیشت نهاده. گمان نمی‌کردم تو مهمانی مردمی را بپذیری که نیازمندشان به جفا رانده است و بی نیازشان خوانده. (نامه ۴۵)

۳-۲. ساده زیستی مسئولان

در دعوت به ساده زیستی چنین فرموده: آگاه باش که هر پیروی را پیشوایی است که پی وی را پوید، و از نور دانش او روشنی جوید. بدان که پیشوای شما بسنده کرده است از دنیای خود به دو جامه فرسوده و دو قرصه نان را خوردنی خویش نموده. بدانید که شما چنین نتوانید کرد. لیکن مرا یاری کنید به پارسایی و- در پارسایی- کوشیدن و پاکدامنی و درستی ورزیدن. که به خدا از دنیای شما زری نیندوختم، و از غنیمتهای آن ذخیرت نمودم، و بر جامه کهنه‌ام کهنه‌ای نیفزودم. (نامه ۴۵)

۳-۳. مدارا و نرم‌خوئی با مردم

امام علی علیه السلام درباره مدارا با مردم می‌فرماید: و آنجا که مهربانی باید راه مهربانی پوی، و جایی که جز درشتی به کار نیاید درشتی پیش گیر، و برابر رعیت فروتن باش، و آنان را با گشاده‌رویی و



نرمخوبی بپذیر، و با همگان یکسان رفتار کن، گاهی که گوشه چشم به آنان افکنی یا خیره‌شان نگاه کنی، یا یکی را به اشارت خوانی، یا به یکی تحیتی رسانی، تا بزرگان در تو طمع ستم - بر ناتوان - نبندند، و ناتوانان از عدالت مأیوس نگردند. (نامه ۴۷)

۳-۴. اجتناب از ظلم و ستم

امام علی علیه السلام درباره اجتناب از ستم و دروغ‌گویی می‌فرماید: همانا ستمگری و دروغ - رسوایی - آدمی را در دین و دنیای او آشکار می‌سازد، و نقصان وی را نزد آن کس که عیب‌گوی او بود پدیدار، و تو می‌دانی آنچه را از دست شده ۲ تدارک کردن نتوانی. (نامه ۵۰)

۳-۵. دوری از دنیا طلبی

امام علی علیه السلام در توصیه به دوری نمودن از دنیا طلبی می‌فرماید: اما بعد، همانا دنیا - آدمی را - سرگرم می‌سازد، تا جز بدان نپردازد. و دنیا دار به چیزی از دنیا نرسد، جز که آزمندی و شیفتگی وی بدان فزون شود، و آنچه از دنیا بهره او گردیده وی را بی‌نیاز نکند از آنچه بدان نرسیده، و از آن پس جدایی است از آنچه فراهم آورده، و در هم ریختن آنچه استوار کرده، و اگر آنچه گذشته است پندت آموخت، مانده را توانی اندوخت. (نامه ۴۹)

۳-۶. ضرورت رسیدگی مالی به مردم

امام علی علیه السلام در توصیه به ضرورت رسیدگی به امور مردم چنین می‌فرماید: از بنده خدا علی امیر مؤمنان، به مرزبانان! اما بعد، بر والی است که اگر به زیادت - از مال - رسید، یا نعمتی مخصوص وی گردید، موجب دگرگونی او نشود، و آنچه خدا از نعمت خویش نصیبش کرده بر نزدیکی وی به بندگان خدا و مهربانی او به برادرانش بیفزاید. (نامه ۵۰)

۳-۷. رعایت انصاف و نیکی بامردم

در توصیه به انصاف و نیکی به مردم می‌فرماید: و مبدا نکوکار و بد کردار در دیده‌ات برابر آید، که آن رغبت نکوکار را در نیکی کم کند، و بد کردار را به بدی وادار نماید، و در باره هر يك از آنان آن را عهده‌دار باش که او بر عهده خود گرفت، و بدان که هیچ چیز گمان والی را به رعیت نیک نیارد، چون نیکی که در حق آنان کند و بارشان را سبک دارد، و ناخوش نشمردن از ایشان آنچه را که حق در آن ندارد بر آنان. پس رفتار تو چنان باید، که خوش گمانی رعیت برایت فراهم آید، که این رنج دراز را از تو می‌زداید. و به خوش گمانی تو آن کس سزاوارتر که از تو بدو نیکی رسیده و بدگمانی‌ات بدان بیشتر باید که از تو بدی دیده. (نامه ۵۳)



۳-۸. گره گشایی از مردم

امام علی علیه السلام در این باره فرموده: پس داد مردم را از خود بدهید و در برآوردن حاجتهای آنان شکیبایی ورزید، که شما رعایت را گنجه‌ورانید و امت را وکیلان و امامان را سفیران. حاجت کسی را روا ناکرده مگذارید، و او را از آنچه مطلوب اوست باز مدارید و دست به مال کسی مبرید، نمازگزار باشد یا پیمان مسلمانان را عهده‌دار. (نامه ۵۱)

۳-۹. خود سازی مسئولان

امام علی علیه السلام در توصیه به مالک اشتر چنین فرموده: او را فرمان می‌دهد به ترس از خدا و مقدم داشتن طاعت خدا بر دیگر کارها، و پیروی آنچه در کتاب خود فرمود، از واجب و سنتها که کسی جز با پیروی آن راه نیک‌بختی را نیپمود. و جز با نشناختن و ضایع ساختن آن بدبخت نبود، و این که خدای سبحان را یاری کند به دل و دست و زبان، چه او (جل اسمه) یاری هر که او را یار باشد پذیرفته است و ارجمندی آن کس که - دین - او را ارجمند سازد، به عهده گرفته. و او را می‌فرماید تا نفس خود را از پیروی آرزوها بازدارد، و هنگام سرکشیها به فرمانش آرد که «همانا نفس به بدی و می‌دارد، جز که خدا رحمت آرد». (نامه ۵۳).

۳-۱۰. مهربانی با مردم

امام علی علیه السلام در این باره چنین فرموده: مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان را و مهربانی کردن با همگان، و مباحش همچون جانوری شکاری که خوردنشان را غنیمت شماری. (نامه ۵۳).

۳-۱۱. پرهیز از غرور و خودپسندی با مردم

امام علی علیه السلام در این باره چنین می‌فرماید: و اگر قدرتی که از آن برخوردار، نخوتی در تو پدید آرد و خود را بزرگ بشماری، بزرگی حکومت پروردگار را که برتر از توست بنگر، که چیست، و قدرتی را که بر تو دارد و تو را بر خود آن قدرت نیست، که چنین نگرستن سرکشی تو را می‌خواهاند و تیزی تو را فرو می‌نشانند و خرد رفته‌ات را به جای باز می‌گردانند. پرهیز که در بزرگی فروختن، خدا را هم‌نبرد خوانی و در کبریا و عظمت خود را همانند او دانی که خدا هر سرکشی را خوار می‌سازد و هر خودبینی را بی مقدار. (نامه ۵۳).

۳-۱۲. جلب رضایتمندی و خشنودی مردم.

امام علی علیه السلام در این باره فرموده: سپس خدا را! خدا را! در طبقه فرودین از مردم، آنان که راه چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری بر جای ماندگانند، که در این طبقه

مستمندی است خواهند، و مستحق عطایی است به روی خود نیاورنده. و برای خدا حقی از خود را که به آنان اختصاص داده، و نگهبانی آن را به عهده‌ات نهاده پاس دار، و بخشی از بیت المال و بخشی از غله‌های زمینهای خالصه را در هر شهر به آنان واگذار، که دور دست‌ترین آنان را همان باید که برای نزدیکان است، و آنچه بر عهده تو نهاده‌اند، رعایت حق ایشان است. پس مبادا فرو رفتن در نعمت، از پرداختن به آنان بازت دارد. (نامه ۵۳).

۳-۱۳. رعایت حقوق همه اقشار

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: و بدان که رعیت را صنفهاست که کار برخی جز به برخی دیگر راست نیاید، و به برخی از برخی دیگر بی‌نیازی نشاید. از آنان سپاهیان خدایند و دبیران که در نوشتن نامه‌های عمومی و یا محرمانه انجام وظیفه نمایند. و از آنها داوران اند که کار به عدالت دارند و عاملانند که کار خود به انصاف و مدارا رانند، و از آنان اهل جزیه و خراج‌اند، از ذمیان و مسلمانان. و بازرگانانند و صنعتگران و طبقه فرودین از حاجتمندان و درویشان. و خدا نصیب هر دسته را معین داشته و میزان واجب آن را در کتاب خود یا سنت پیامبرش صلی الله علیه و آله نگاشته. (نامه ۵۳).

۳-۱۴. استفاده از کارگزاران با تجربه و خوشنام

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: سپس در کار عاملان خود بیندیش، و پس آزمودن به کارشان بگمار، و به میل خود و بی مشورت دیگران به کاری مخصوصشان مدار، که به هوای خود رفتن و برای دیگران ننگریستن، ستمگری بود و خیانت، و عاملانی این چنین را در میان کسانی جو که تجربت دارند و حیا، از خاندانهای پارسا که در مسلمانی قدمی پیشتر دارند، - و دلبستگی بیشتر- اخلاق آنان گرمی‌تر است و آبروشان محفوظ‌تر و طمعشان کمتر، و عاقبت نگریشان فزون‌تر. (نامه ۵۳).

۳-۱۵. حقوق کافی و مصونیت‌زائی

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: پس روزی اینان را فراخ دار! که فراخی روزی نیروشان دهد تا در پی اصلاح خود برآیند، و بینیازیشان بود، تا دست به مالی که در اختیار دارند نگشایند، و حجتی بود بر آنان اگر فرمانت را نپذیرفتند، یا در امانت خیانت ورزیدند. (نامه ۵۳).

۳-۱۶. سامان دهی مالیات و مصرف در آبادانی

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: و در کار خراج چنان بنگر که اصلاح خراج دهندگان در آن است، چه صلاح خراج و خراج دهندگان به صلاح دیگران است، و کار دیگران سامان نگیرد تا کار خراج دهندگان سامان نپذیرد، که مردمان همگان، هزینه خوار خراجند و خراج دهندگان، و باید

نگریستن به آبادانی زمین بیشتر از ستدن خراج بود، که ستدن خراج جز با آبادانی میسر نشود، و آن که خراج خواهد و به آبادانی نپردازد، شهرها را ویران کند و بندگان را هلاک سازد، و کارش جز اندکی راست نیاید. (نامه ۵۳).

۱۷-۳. تخفیف در مالیات در شرائط خاص

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: و اگر از سنگینی - مالیات - شکایت کردند، یا از آفتی که - به کشت - رسیده، یا آبی که از کشته‌هاشان بریده، یا باران بدانها نباریده یا - بذر زمین - بر اثر غرق شدن یا بی آبی تباه گردیده، بار آنان را سبک گردان چندان که می‌دانی کارشان سامان پذیرد بدان. و آنچه بدان بار آنان را سبک گردانی بر تو گران نیاید، چه آن اندوخته‌ای بود که به تو بازش دهند، با آبادانی که در شهرهایت کنند و آرایشی که به ولایتها دهند. (نامه ۵۳).

۱۸-۳. عدالت گستری و اعتماد سازی

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: و شادمانی که عدالت را میانشان گسترانده‌ای، حالی که تکیه بر فزونی قوت آنان خواهی داشت بدانچه نزدشان اندوخته‌ای: از آسایشی که برایشان اندوخته‌ای و اطمینانشان که با عدالت خود بدست آورده و مدارایی که کرده‌ای و بسا که در آینده کاری پدید آید که چون آن را به عهده آنان گذاری با خاطر خوش بپذیرند. (نامه ۵۳).

۱۹-۳. تلاش برای محرومیت زدائی

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: سپس خدا را! خدا را! در طبقه فرودین از مردم، آنان که راه چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری بر جای ماندگانند، که در این طبقه مستمندی است خواهند، و مستحق عطایی است به روی خود نیاورنده. و برای خدا حقی از خود را که به آنان اختصاص داده، و نگرهبانی آن را به عهده‌ات نهاده پاس دار، و بخشی از بیت المال و بخشی از غله‌های زمینهای خالصه را در هر شهر به آنان واگذار، که دور دست‌ترین آنان را همان باید که برای نزدیکان است، و آنچه بر عهده تو نهاده‌اند، رعایت حق ایشان است. (نامه ۵۳).

۲۰-۳. ممنوعیت واگذاری‌ها به نزدیکان

امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: والی را نزدیکان است و خویشاوندان که خوی برتری جستن دارند و گردن‌فرازی کردن و در معاملات انصاف را کمتر به کار بستن. ریشه ستم اینان را با بریدن اسباب آن برآر و به هیچ یک از اطرافیان و خویشاوندان زمینی را به بخشش وامگذار، و مبادا در تو طمع کنند با بستن پیمانی که مجاور آنان را زیان رساند در بهره که از آب دارند، یا کاری که باید با هم به انجام رسانند و رنج آن را بر عهده دیگران نهند، پس بر آنان تنها گوارا افتد و عیب آن در دنیا و آخرت بر تو ماند. (نامه ۵۳).

۳-۲۱. ضرورت همنشینی با مردم

امام علی علیه السلام در این باره فرموده‌اند: و بخشی از وقت خود را خاص کسانی کن که به تو نیاز دارند. خود را برای کار آنان فارغ دار و در مجلسی عمومی بنشین تا در آن فروتنی کنی خدایی را که تو را آفرید. و سپاهیان و یارانت را که نگهبانانند یا تو را پاسبانانند، از آنان بازدار، تا سخنگوی آن مردم با تو گفتگو کند بی درماندگی. (نامه ۵۳).

نتیجه گیری

اعتماد عمومی از مهمترین مؤلفه‌های مشروعیت سیاسی برای همه حکومتهاست و چنانچه دچار ضعف و یا روند کاهشی گردد پایه‌های حکومتها را متزلزل و دچار مشکلات عدیده می‌سازد از سویی دیگر اگر سهم خواهیهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و به ویژه تبعیضهای ناروا، در نهادهای حکومتی رایج گردد، همانند زلزله‌ای ویرانگر، کیان مشروعیت آن را ویران می‌سازد. بر این اساس باید به طور جدی و همه جانبه، ضمن برنامه ریزی و سیاستگذاری برای برقراری عدالت در تمام زمینه ها، و مراقبت و صیانت ویژه از عدالت اجتماعی، از تهدیدها و آسیبهای احتمالی جلوگیری نمود. البته با اذعان به این واقعیت که بسیاری از مسئولان جمهوری اسلامی به تبعیت از روحیه جهادی، عدالتخواهی و ظلم ستیزی امام خمینی (ره)، برای تحقق آرمانهای انقلاب اسلامی از جمله برقراری عدالت اجتماعی، زحمتهای طاقت فرسای کشیده بلکه از جان خویش مایه گذاشته‌اند بدون شک این فداکاریها بر تارک تاریخ خواهد درخشید. نگارنده سعی نموده با واکاوی جریان ناکثین، که دارای تفکر سهم خواهیهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بوده، همراه با تبیین مواضع امام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام در برابر آنان، مؤلفه‌های حفظ اعتماد عمومی را بر اساس نهج البلاغه به تصویر کشیده، الگویی بر گرفته از فرمایشات امام علی علیه السلام در ارتباط با چگونگی برخورد با چنین تفکری به منظور افزایش سرمایه اجتماعی و مشروعیت سیاسی از راه ترسیم مؤلفه‌های حفظ اعتماد عمومی را فرارو نهاده، به مسئولان دلسوز انقلاب اسلامی تقدیم نماید. امید است پژوهش سامان یافته تدارک باشد برای توجه و برنامه ریزیهای کارشناسانه، دقیق و همه جانبه برای افزایش سرمایه اجتماعی و نیز انس بیشتر همگان به معارف ژرف، حیاتبخش و انسان ساز نهج البلاغه.



منابع

القرآن الكريم

نهج البلاغه، دین پرور، سیدجمال الدین، ۱۳۷۹، نهج البلاغه پارسى، تهران، بنیاد نهج البلاغه.

۱. ابن ابی الحديد، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهيم، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۹۷ق، اسد الغابة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن اعثم، ابومحمد احمد، ۱۴۱۱ق، الفتوح، بیروت، دارالفکر.
۴. ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، الاستيعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۵. ابن عساکر، علی بن حسن بن هبة الله، ۱۴۱۷، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیرى، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، تحقیق علی شیرى، چاپ اول، بیروت.
۷. اسکافی، محمد بن عبدالله معتزلى، ۱۴۰۲هـ / ۱۹۸۱م، تحقیق: محمد باقر محمودى، الطبعة الاولى، بی جا.
۸. الوانى، سیدمهدى، سید نقوى، میر علی، ۱۳۸۱، سرمایه اجتماعى، مفاهیم و نظریه ها، مطالعات مدیریت، ش ۳۳ و ۳۴ ص ۹-۲۶.
۹. خامنه ای، سیدعلی، بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، ۱۳۹۷، سایت: Khamenei.ir
۱۰. خامنه ای، سیدعلی، بیانات رهبری، سایت: Khamenei.ir
۱۱. خامنه ای، سیدعلی، سی روز، سی گفتار، ۱۳۹۰ / ۵ / ۳۱، سایت: Khamenei.ir
۱۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت، منشورات دارالکتب الاسلامیة.
۱۳. خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۹، صحیفه امام مجموعه آثار امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. خوئی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تهران، المكتبة الاسلامیة.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۷، المفردات فی غریب القرآن، قم، انتشارات نوید اسلام.
۱۶. رهبر، عباسعلی و فاطمه حیدری، ۱۳۹۰، تاثیر سرمایه اجتماعى و تاثیر آن بر ارتقاء

- سیاست‌گذاری، فصلنامه مطالعات بین الملل، ص ۲۵۳-۲۱۹.
۱۷. شریفیان ثانی، مریم، ۱۳۸۱، *سرمایه اجتماعی، مفاهیم اصلی و چارچوب نظری*. فصلنامه رفاه اجتماعی، ۵ تا ۱۸.
۱۸. شعبانی ورکی، بختیار، ۱۳۸۵، *رهبری دانشگاهی و سرمایه اجتماعی*، فصلنامه اندیشه‌های نوین تربیتی، دانشگاه الزهراء ع.ا.ه..
۱۹. شیرازی، صدرالدین سید علی خان بن نظام الدین، ۱۴۰۳ ق، *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی.
۲۱. صفدری، مهدی، کریم، محمدحسین، خسروی، محمدرسول، ۱۳۸۷، *بررسی تاثیر سرمایه اجتماعی بر رشد اقتصادی ایران*، فصلنامه اقتصاد مقداری، دوره ۵، شماره ۲، ۳۹ تا ۶۱.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸ م، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الکتاب الثقافی.
۲۴. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، ۱۴۰۵ ق، *المعجم الکبیر*، تحقیق، حمدی عبدالمجید السلفی، بی جا.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، بیروت، دار المعرفة.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ ق، *الامالی*، چاپ اول، نشر دار الشقافه، قم.
۲۷. فضل الله، محمد حسین، ۱۴۱۹ ق، *من وحی القرآن*، لبنان - بیروت، دار الملائک.
۲۸. فیروز آبادی، سید مرتضی، ۱۴۰۲ ق، *القاموس المحیط*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۵۴، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. مبشری، محمد، ۱۳۸۹، *بررسی روند دگرگونی در ایران*، دانشنامه علوم اجتماعی، ۲۳ تا ۴۱.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۹۲ ق، *بحار الانوار*، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۳۳. مغربی، ابو حنیفه نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ ق، *دعائم الاسلام*، تحقیق: آصف بن علی،

دارالمعارف، قاهره.

۳۴. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۷۸، **تفسیر کاشف**، بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۳۵. مفید، محمد بن نعمان، ۱۳۷۴، **الجمال والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة**، تحقیق سید علی میرشریفی، چاپ دوم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.

۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، **تفسیر نمونه**، تهران، دار الکتب الإسلامية.

۳۷. منقری، نصر ابن مزاحم، ۱۳۸۲، **وقعة صفین**، قم، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی.

۳۸. ناصری، محمد باقر، ۱۳۹۳ق. **دراسات في التاريخ الاسلامی**، الطبعة الاولى، بیروت، مؤسسة اهل البيت.

۳۹. نجمی، محمد صادق، و هاشم هریسی، ۱۳۶۰، **دو تاریخ همگون**، قم، دفتر نشر تعالیم اسلام.

۴۰. نظریور، مهدی، ۱۳۹۴، **آشنائی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، قم، دفتر نشر معارف.



**مؤلفه‌های سبک زندگی اخلاقی بر اساس حکمت ۴۷ نهج البلاغه و بازتاب آن
در دیوان صائب تبریزی**

علی احمدپور *

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹

چکیده

یکی از مهم‌ترین اموری که در آموزه‌های دینی به‌ویژه نهج البلاغه به آن توجه شده، فضایل و ارزش‌های اخلاقی است. امام علی علیه السلام در حکمت ۴۷ نهج البلاغه به چهار فضیلت و سبک زندگی مهم اخلاقی «همت»، «صداقت»، «شجاعت» و «عفت» اشاره کرده است که آراسته شدن به آنها در بیمودن مسیر تکاملی و سعادت‌مندی انسان تأثیرگذار است. صائب تبریزی هم که از شاعران ادب فارسی در عصر صفویه بوده است، با تأثیری که از آموزه‌های دینی به‌ویژه نهج البلاغه و قرآن پذیرفته، به این چهار فضیلت مهم در دیوان خودش اشاره کرده است. هدف این پژوهش میزان توجه و بازتاب چهار فضیلت و سبک زندگی اخلاقی در اشعار صائب تبریزی است که با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که صائب تبریزی با تأثیرپذیری از سخنان امام علی علیه السلام، فضایل اخلاقی موجود در حکمت ۴۷ نهج البلاغه را در دیوان خودش منعکس کرده و هدفش ترویج و تشویق مردم به کسب فضایل و رعایت سبک زندگی اخلاقی است نتایج و یافته‌ها نمایانگر آن است که تجلیات فضایل اخلاقی فوق در اشعار صائب و دیگر شاعران، حاکی از تأثیرپذیری آنان از آموزه‌های دینی است و اینکه آراسته شدن به فضایل اخلاقی و عمل به توصیه‌های الهی و امامان در سعادت فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان تأثیر بسزائی دارد.

کلیدواژه‌ها:

نهج البلاغه، سبک زندگی، فضایل اخلاقی، حکمت ۴۷، صائب تبریزی.

۱- مقدمه

انسان از ابتدای زندگی خود به صورت فطری، به فضایل و ارزش‌های اخلاقی میل و گرایش دارد؛ یعنی انسان‌ها همان‌طور که ضرورت و لزوم قانون را برای برقراری بهتر نظم در جامعه درمی‌یابند، ضرورت نیاز به اصول اخلاقی در زندگی را نیز درک می‌کنند. امام علی علیه السلام هم در جاهای مختلف نهج البلاغه در رابطه با نیاز انسان به اخلاقیات بحث کرده؛ به‌طوری که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های امام، رعایت ارزش‌های اخلاقی در امور فردی و اجتماعی است. امام در خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه به اهمیت اخلاق، اشاره کرده و می‌فرماید: «فَإِنْ كَانَ لَابَدٍّ مِنَ الْعَصِيَّةِ، فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِكُلِّ أَرْمٍ الْخِصَالِ وَمَحَامِدِ الْأَفْعَالِ وَمَحَاسِنِ الْأُمُورِ؛ اگر در تعصب ورزیدن ناچارید، برای اخلاق پسندیده، افعال نیکو، و کارهای خوب تعصب داشته باشید». همچنین امام علیه السلام در حکمت ۴۷ نهج البلاغه، به چهار فضیلت اخلاقی مهم: «همت»، «صداقت»، «شجاعت» و «عفت» اشاره کرده است. ابن میثم بحرانی در توضیح این فضایل می‌نویسد: همت، که آن را اساس ارزش انسانی قرار داده است. قدر انسان؛ یعنی همان میزان اعتبار وی در نزد مردم، چه والامقامی و ارجمندی و یا پستی و بی‌ارزشی، نتیجه بلندهمتی و یا دون‌همتی خود انسان است. جوانمردی و مروت را اساس راستی قرار داده است که با وجود آن، انسان کارهای نیک انجام می‌دهد و از آنچه پیامد آن کاستی است، دوری می‌کند. عار داشتن از کار زشت را پایه و اساس دلیری و شجاعت و غیرت را اساس پاکدامنی قرار داده است (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۶۷).

نویسندگان و شاعران ادبیات فارسی زبان هم در کنار استفاده از آموزه‌های قرآنی، از مضامین نهج البلاغه هم تأثیرپذیر بوده‌اند که اساساً هدف اصلی بیشتر آنها در استفاده از روایات معتبر، تأیید نظرات، اعتبار دادن و ارزش نهادن برای کلام و اشعار خود است. صائب تبریزی هم که یکی از شاعران تاریخ ادب فارسی و سبک هندی در عصر صفویه می‌باشد، با تأثیرپذیری^۱ از آموزه‌های دینی

۱. شواهد زیادی بر این تأثیرپذیری وجود دارد مانند عبارت امام در خطبه ۹۰، حَاسِبُوهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُحَاسَبُوا؛ که صائب آن را اینگونه در غزلیاتش بیان کرده است:

حساب خود اینجا کن، آسوده دل شو می‌فکن به روز جزا کار خود را

(غزل ۸۴۴)

یا عبارت امام در نامه ۵۳: الْحَذَرُ كُلُّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ؛ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ، فَخُذْ بِالْحَزْمِ که در اشعار صائب اینگونه انعکاس یافته:

حذر از دشمنی کن کز طریق صلح می‌آید از آن دشمن چرا ترسد کسی کز راه جنگ آمد؟

(غزل ۳۱۴۰)

بر صلح و جنگ اهل جهان اعتماد نیست چون صلح می‌کنند مہم‌یای جنگ باش

(غزل ۵۰۴۰)

در حکمت ۲۶ نهج البلاغه امام می‌فرماید: مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ، وَصَفَحَاتِ وَجْهِهِ؛ که صائب با تأثیر از !



مانند قرآن و نهج البلاغه، خیلی از مفاهیم و مضامین اخلاقی از جمله «همت»، «صداقت»، «شجاعت» و «عفت» را در اشعار خود منعکس کرده است که از این طریق انسان‌ها را با این فضایل و ارزش‌های اخلاقی آشنا و به کسب آنها تشویق می‌کند.

بنابراین با توجه به آموزه‌های اخلاقی نهج البلاغه و اشعار دیوان صائب تبریزی، می‌توان به این نتیجه رسید که آراسته شدن به فضایل اخلاقی، اصلاح درونی و تهذیب نفس، نقش مؤثری در سعادت فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان دارد؛ به‌طوری‌که اگر انسان از تمامی علوم برخوردار باشد و به واسطه آن همه نیروهای طبیعت را به تسخیر خویش درآورد، اما از تسلط نفس خویش و کنترل درون عاجز باشد، از وصول به کمال و سعادت نهایی باز خواهد ماند. با توجه به مطالب فوق، هدف اصلی این پژوهش، آشنایی با میزان بازتاب چهار فضیلت اخلاقی حکمت ۴۷ نهج البلاغه در اشعار صائب تبریزی و مطابقت مفهومی و معنایی آن دو است.

تبیین مفاهیم

۱-۲. همت و بلندهمتی

همت در لغت از ریشه «هَمَّ» به معنای عزم قوی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۸۶)، قصد کردن، خواستن، کمال مطلوب، فال نیک، شجاعت، تلاش، آرزو، طبع، توجه قلبی است. (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه) راغب اصفهانی همت را غم و اندوهی دانسته که انسان را ذوب و ضعیف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۲۸). اما در اصطلاح علو همت عبارت است از سعی و کوشش در تحصیل سعادت و کمال و طلب کردن کارهای بزرگ و عالی، بدون در نظر گرفتن سود و زیان دنیوی، به طوری که به سبب دست یافتن به منافع دنیوی شادمان نشود و از فقدان آن اندوهگین نگردد، بلکه در طریق طلب، از مرگ و کشته شدن و مانند آن‌ها باک نداشته باشد (نراقی، ۱۳۶۶، ۳۲۲). ضد آن، دون‌همتی است؛ به معنای پستی طبع و قصور همت از طلب کارهای بزرگ و قناعت نمودن به اعمال جزئی که این صفت خبیثه نتیجه کم‌دلی و ضعف نفس است (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸).

این کلام آورده:

ز سیمای می‌توان دریافت در دل هر چه می‌باشد
عیار باده را صاحب نظر می‌گیرد از مینا
(غزل ۴۹۵)

و خیلی شواهد دیگری از تأثیرپذیری صائب از سخنان امام علی علیه السلام وجود دارد.

۲-۲. عفت

عفت در لغت، پدیدآمدن کیفیت و حالتی برای نفس است که به واسطه آن از افزون طلبی قوه شهوت پیشگیری و مانع می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۷۳). همچنین به معنای حفظ کردن نفس از شهوت و امیال نفسانی (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۸۰)؛ که از آن به مناعت طبع تعبیر می‌شود و آن حالت نفسانی است که از غلبه شهوت بازدارد (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۸). دهخدا نیز در معنای عفاف خویشتن‌داری، پاکدامنی، پارسایی، نهفتگی و پرهیزکاری را قید کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۹۶۶).

شهید مطهری در تعریف اصطلاحی عفاف می‌گوید: عفت حالت نفسانی و به معنای رام بودن قوه شهویه است که به وسیله تدبیر و حاکمیت عقل و ایمان کنترل می‌شود؛ یعنی عقل حاکم بر قوه شهوانی است نه برعکس. (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۵۰). مرحوم نراقی می‌نویسد: عفت عبارت است از اینکه قوه شهویه در اقدام به خوردن، نکاح و نگهداشتن حدود اوامر الهی، از نظر کمی و کیفی، مطیع و منقاد قوه عاقله است. (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳). بنابراین عفت، همان اعتدال و حد وسط قوه شهویه است و افراط و تفریط در آن زشت و مذموم شمرده شده است.

۲-۳. صداقت

«صِدْق» به کسر صاد، ضدّ «کذب» و «صَدَق» به فتح صاد، به معنای «کامل یا استواری هر شیئی» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۵۶؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۵۷؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۵۰۶). برخی معنای صدق را قوت یک چیز می‌دانند و معتقد است که سخن راست را به این خاطر صدق می‌گویند که از قوت درونی برخوردار است، برخلاف «کذب» که باطل و سست است (ابن فارس، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۳۳۹).

راغب و جرجانی، در مفهوم صدق، «مطابقت سخن با درون و واقعیت»، را شرط می‌دانند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۷). برخی نیز در تعریف صدق از «همسان و یکسان بودن نهان و آشکار شخص»، سخن گفته‌اند. (عبدی و پسندیده، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲).

بنابراین واژه صدق در لغت به معنای صحت، تمامیت، درستی و حقیقت است و در لغت کاربردهای مختلفی دارد. اگر کلمه صدق در رابطه با اعتقاد به کار رود؛ یعنی اعتقاد با واقعیت مطابقت دارد؛ اگر در خصوص اظهار عقیده یا اعتقاد به کار گرفته شود؛ دلالت می‌کند بر اینکه گفته فرد با اعتقادش مطابق است و در اظهار عقیده‌اش نفاق وجود ندارد؛ اما اگر صدق در رابطه با خبر به کار گرفته شود؛ یعنی خبر با «مخبرعنه» سازگاری و مطابقت دارد؛ و اگر در زمینه انشا به کار رود؛



یعنی انشای فرد با قصد و نیتش همخوانی دارد و اگر صدق در رابطه با عمل استفاده شود؛ یعنی عمل در تمامی زمینه‌ها تام و کامل است (مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۵).

۲-۴. شجاعت

برخی از لغت‌دانان مانند جوهری و ابن منظور، شجاعت را «شَقَّ الْقَلْبَ عِنْدَ الْبَأْسِ؛ قلبی مستحکم در هنگام سختی‌ها و بحران‌ها» دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۱۲۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۳). ابن فارس، در معنی شجاعت می‌نویسد: «يَدْلُ عَلَى جَرَأَةٍ وَأَقْدَامٍ؛ جرئت همان قوَّت قلب در هنگام سختی‌هاست و اقدام نیز مرحله رفتاری تصمیم است (ابن فارس، ۱۳۸۹ق: ج ۳، ص ۲۴۷). همچنین شجاعت به معنای دلیری و دلاوری (دهخدا، لغت نامه، ۱۳۷۷ش، ذیل واژه شجاعت؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۷۳). و حالتی در انسان دانسته شده که شخص از اقدام به کارهای دشوار ترسی به خود راه ندهد (انوری، ۱۳۹۰: ذیل واژه شجاعت). و در مصاف با دشمن و تحمل دشواری‌ها، از قوت قلب برخوردار باشد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۶).

پس در تعریف شجاعت می‌توان گفت که فرد شجاع در شرایط سخت به لحاظ روحی و قلبی، انسان استواری است و به خاطر این قدرت قلبی، توان اقدام در سطح رفتار را دارد و متناسب با موقعیت‌های مختلف، رفتار مناسب آن موقعیت را از خود آشکار می‌کند (عبدی و پسندیده، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

شجاعت در علم اخلاق هم یکی از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی^۱ مهم، نزد اندیشمندان و عالمان اخلاق و حد وسط و اعتدال تَهَوُّر (بی‌باکی) و جُبْن (ترس) (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲: ص ۱۶) است که به «استقامت و اعتدال در قوه غضبیه» تعریف کرده‌اند؛ به این معنا که انسان تحت سیطره و فرمان عقل خود از منحرف شدن به سمت افراط (تهور: بی‌باکی) و تقریط (جُبْن: ترس) به دور باشد. بنابراین انسان شجاع کسی است که در عین برخورداری از قوَّت دل و قدرت روحی لازم، بتواند خشم خویش را با قوه عاقله مهار کند (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۰).

از دیدگاه مرحوم نراقی، شجاعت در حالت افراطی و متهورانه به معنای انجام اموری است که جسم و جان آدمی را به ورطه نابودی می‌کشاند و از نظر شرع و عقل باید از آن دوری کرد و در حالت

۱. حکمت، عدالت، شجاعت و عفت چهار فضیلت اخلاقی نزد دانشمندان اخلاق محسوب می‌شوند.

تفریط، جُبْن یا ترس معرفی شده و آن خودداری از انجام کارهایی است که از نظر عقل و شرع نباید در انجام آن کوتاهی کرد (نراقی، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۲۴۲).

پیشینه پژوهش

جعفری قریه علی و جعفرزاده (۱۳۸۹) در پژوهشی به بررسی برخی مفاهیم اخلاقی (رزائل و فضایل) در دیوان صائب تبریزی پرداخته‌اند که نتیجه آن این بوده که مفاهیم اخلاقی در دیوان صائب با آیات قرآنی پیوند خورده است. در این مقاله به برخی مفاهیم اخلاقی و مطابقت آن با آیات قرآنی پرداخته شده است اما از فضایی مانند عفت، شجاعت، صدق، غیرت نام برده نشده است.

خورانی و شریفی (۱۳۸۹)، در تحقیقی با عنوان صائب تبریزی و هنجارهای اخلاقی: بازنمایی اخلاق در عصر صفویه، به برخی از فضایل اخلاقی در دیوان صائب اشاره کرده است.

آرنا و نورابی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مضامین مشترک اخلاقی و حکمی در نهج البلاغه و بوستان سعدی» به این نتیجه رسیده‌اند که سعدی در بوستان با تأثیرپذیری از سخنان امام علی علیه السلام به اخلاقیات اشاره کرده است.

طاطیان (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان بازتاب آموزه‌های اخلاقی نهج البلاغه در اشعار و مثل‌های فارسی، به این نتیجه دست یافته است که مفاهیم اخلاقی موجود در نهج البلاغه در اکثر اشعار شاعران منعکس یافته است.

خوشه چرخ‌آرانی (۱۳۹۳) در موضوعی به مقایسه تطبیقی احادیث نهج البلاغه و شعر صائب پرداخته است و صرفاً به ذکر فهرست‌وار برخی از رزایل و فضایل اخلاقی موجود در نهج البلاغه و دیوان صائب در روزنامه اطلاعات پرداخته است.

پژوهش‌های پیشین، بیشتر به آموزه‌های اخلاقی در دیوان صائب یا نهج البلاغه به صورت مستقل و کلی پرداخته‌اند و تاکنون پژوهش مستقلی درباره بازتاب حکمت ۴۷ نهج البلاغه در دیوان صائب انجام نگرفته است. بنابراین وجه تمایز این تحقیق از پژوهش‌های پیشین این است که مستقلاً و به صورت جامع و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی چهار فضیلت اخلاقی در حکمت ۴۷ و دیوان صائب پرداخته است.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از جهت هدف، کاربردی و از نظر روش و ماهیت، تطبیقی-تحلیلی است. در جمع‌آوری داده‌ها از شیوه کتابخانه‌ای استفاده شد که با ملاحظه مقالات و کتاب‌های مختلف از جمله، نهج البلاغه و دیوان صائب تبریزی انجام گرفت.

همت در نهج البلاغه

امام علی علیه السلام، در اولین فراز حکمت ۴۷، به اهمیت بلندهمتی انسان با عبارت «قَدْ رَجُلٌ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ» اشاره می‌کند و همت بلند را یکی از نشانه‌های روح بزرگ آدمی و به معنای اراده، انگیزه و پشت‌کار قوی برای رسیدن به هدفی برتر و والا می‌داند. انسان به عنوان اشرف مخلوقات، تنها موجودی در عالم هستی است که در جست‌وجوی کمال است و از نقص نفرت دارد؛ از این‌رو در بیان و کلام امام علی علیه السلام ارزش آدمی به اندازه همتش دانسته شده است (حکمت ۴۷)؛ یعنی هر اندازه همت آدمی بالاتر و بالاتر باشد، ارزش‌های انسانی بیشتری را طلب و جستجو می‌کند.

منظور امام از «بلندهمتی» و «دون‌همتی» این است که انسان هر اندازه از ارزش‌های انسانی فاصله بگیرد، همت خویش را کوتاه کرده و از گوهر وجودی خویش فاصله گرفته است. اما انسان بلندهمت، هدف اصلی آفرینش را در نظر می‌آورد و فعالیت‌های خود را بر آن اساس تنظیم می‌کند. امام علیه السلام در نکوهش دنیاطلبی یکی از کارگزاران خود، به او می‌نویسد:

مرا نیافریده‌اند که خوردن طعام‌های نیکو (از نیکبختی جاوید) بازم دارد مانند چهارپای بسته‌شده که اندیشه‌اش علف آن است، یا مانند چهارپای رها گشته که خاکروبه‌ها را به هم زند تا چیزی یافته و بخورد، شکنبه را از علفی که بدست آورده پر می‌کند، و غفلت دارد از آنچه برایش در نظر دارند (نمی‌داند که صاحبش می‌خواهد فربه شود تا به کشتارگاهش فرستد یا برایش بارکشی نموده کارش را انجام دهد) یا مرا نیافریده‌اند که بیکار مانده و بی‌په‌وده رها شوم، یا ریسمان گمراهی را کشیده بی‌اندیشه در راه سرگردانی رهسپار گردم. (نامه ۴۵)

پس بلندی همت موجب سعادت آدمی است و دون‌همتی او را به ورطه ضلالت می‌کشاند. از این‌رو امام علیه السلام در کلامی می‌فرماید: «مَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا هِمَّتَهُ كَثُرَ فِي الْقِيَامَةِ غَمُّهُ؛ آن‌که دنیا را وجهه همت خود گرداند، روز قیامت اندوهش بسیار خواهد بود» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۱). صائب هم در برخی اشعارش دون‌همتی را مذموم و افراد پست‌همت را حقیر می‌شمارد و از کسانی نام می‌برد که نباید انسان از آنها انتظار همت‌بلند داشته باشد. مانند کسانی که از کارهای دشوار و سخت‌گريزان هستند، همچنین مردم تنگ‌نظر و افرادی که ادعای بدون عمل دارند. صائب در این زمینه می‌گوید:

لاف کرم، نتیجه پستی همت است از دست کوتاه است که باشد زبان بلند

(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۰۲۸)



همت فرو نیارد سر پیش تنگ چشمان کی تیغ کوه سیراب از آب چاه گردد
(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۱۴۲)
به هیچ جا نرسد هر که همتش پست است پر شکسته خَس و خار آشیانه شود
(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۱۸)

بنابراین رعایت اعتدال در تمامی مسائل، از جمله این مسئله، شایسته و سزاوار است. انسان نباید دون‌همتی، سستی، تنبلی و سهل‌انگاری را پیشه خود سازد و همیشه به دنبال اموری باشد که نتیجه‌ای سریع و فوری در پی داشته باشد. و همچنین نباید آدمی، خیال‌پردازانه، به دنبال آرزوهای واهی و دست‌نیافتنی باشد. همان‌گونه که انسان دون‌همت هرگز در زندگی به موفقیت‌های قابل‌توجهی دست نمی‌یابد، انسان خیال‌پرداز نیز هرگز پیشرفت‌آنجانی نمی‌کند؛ چراکه چنین فردی چه در مسیر اهداف دنیوی سعی و تلاش کند و چه در مسیر آخرت قدم بردارد، به پشتوانه آرزوهای خیالی و نامعقول حرکت می‌کند و هرگز محاسبات معقول را انجام نمی‌دهد و در نتیجه معمولاً به هدف نهایی خود نمی‌رسد. چه بسا به محض ورود يك هوس به ذهن، بدون تفکر و تأمل، همه کارهای دیگرش را رها کند و در حالی که راه رسیدن به آرزوی خود را نمی‌شناسد، بیهوده در تحصیل آن سعی می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ۹۳)

بنابراین همان‌طوری که بلندهمتی باعث تعالی و عروج آدمی می‌شود، به‌همین نسبت، دون‌همتی نیز با کمالات انسانی در تضاد است و مانع تعالی و کمال او می‌شود. بخاطر همین، امام علیه السلام فرد دون‌همت را فاقد قدر و منزلت یاد می‌کند و انسان‌ها را از هم‌نشینی با او منع می‌کند. راهنمایی‌های امام آدمی را سردرگمی نجات می‌دهد و افق وسیعی را به روی او می‌گشاید، تا بر طبق آن، تعلقات و وابستگی‌های خود را از امور پست به امور والا و بلند تعالی بخشد. از این‌رو در تعالیم نهج‌البلاغه خطاب به ابن عباس، آمده است:

همانا انسان گاهی خشنود می‌شود به چیزی که هرگز از دستش نمی‌رود، و ناراحت می‌شود برای از دست دادن چیزی که هرگز به آن نخواهد رسید. ابن عباس خوشحالی تو از چیزی باشد که در آخرت برای تو مفید است، و اندوه تو برای از دست دادن چیزی از آخرت باشد. آنچه از دنیا به دست می‌آوری تو را خوشنود نسازد، آنچه در دنیا از دست می‌دهی زاری کنان تأسف مخور، و همت خویش را به دنیای پس از مرگ واگذار. (نامه ۲۲ و ۶۶). بنابراین آدمی با علو همت از پستی و فرومایگی رهایی می‌یابد و به ارزش‌های انسانی می‌رسد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۸۹۷)

امام علی علیه السلام در کلامی دیگر همه همت آدمی را شایسته آن می‌داند که خود را از بدبختی و



مهلکه برهاند. بلندهمت‌ی بستر ایجاد فضایل دیگر در وجود آدمی است و او را به‌سوی شرافت و کرامت حقیقی نزدیک می‌گرداند. امام در این زمینه می‌فرماید: «الْحِلْمُ وَالْأَنَاءَةُ تَوَافُرَانِ، يَنْجِيهِمَا عَلُوُّ الْهِمَّةِ؛ بردباری و تأنی دو برادرند که از «همت عالی» زاده شوند» (حکمت ۴۶۰).

از لحاظ میزان همت و حتی اصل همت داشتن و نداشتن، اشخاص متفاوت هستند که باید آرزوی خود را با میزان همت خویش مطابق سازند؛ چراکه آرزوهای بلند، در گرو همت بلند عملی می‌شود. یکی از چیزهایی که نشان از بلندهمت‌ی و دون‌همت‌ی افراد دارد، دنیوی یا اخروی بودن آرزوهاست. بعضی از افراد آن قدر دون‌همتند که پیوسته در پی چیزی حاضر و آماده هستند و انتظار دارند هر کاری که می‌کنند نتیجه آن را همان لحظه به‌چنگ آورند و اصلاً به دنبال آرزوهایی که وقت زیاد، نیروی فراوان، برنامه‌ریزی دقیق و زحمت زیاد می‌طلبد، نمی‌روند. در برابر این دسته، گروهی دیگر قرار دارند که خیلی خیال‌پرداز و ماجراجو هستند و همیشه دنبال آرزوهایی هستند که احتمال وقوع آن خیلی کم است. این دو نوع رفتار و عملکرد، هر دو از نظر اخلاقی - با صرف نظر از مسایل اسلامی - نامطلوب و نابهنجار تلقی می‌شود.

امام علی علیه السلام می‌خواهد با عبارت قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ؛ این مطلب را برساند که هر چه همت انسان در عرصه‌های کمال‌یابی و تقرب به خالق هستی افزایش یابد، انسان به ارزش واقعی خود نزدیک می‌شود و هر که وجهه همتش دنیاگرایی و شهوت دنیا باشد، او ارزش انسانی خود را از دست داده است. بنابراین امام علی علیه السلام افق دید و نگرش بلندهمت‌ان را اینچنین معرفی می‌کند: انْظُرُوا إِلَى الدُّنْيَا نَظَرَ الزَّاهِدِينَ فِيهَا؛ به دنیا نظر کنید مانند نگاه کردن کسانی که از آن اعراض و دوری نموده‌اند. (خطبه ۱۰۳) همچنین در حکمت ۲۱۱ ضمن تأکید بر ارزش‌های اخلاقی می‌فرمایند: حفظ و بکارگیری تجربه، رمز پیروزی است و همچنین در فعالیت‌ها به انسان‌های بی‌تحمل و بی‌اراده که از عزم و همتی قوی برخوردار نیستند، اعتماد مکن و آنها را به دوستی نگیر.

امام علی علیه السلام در حکمت ۴۶۰، به نشانه‌های انسان‌های بلندهمت از جمله حلم، بردباری، صبوری و تحمل مشکلات و سختی‌ها اشاره می‌کند. همچنین در خطبه‌ها و دیگر حکمت‌های نهج البلاغه به نشانه‌های دیگری برای شناخت انسان‌های بلندهمت اشاره شده که می‌توان به تحصیل و کسب علم (خطبه ۱۰۵)، زهدورزی، آخرت‌گرایی، هدف‌داری عاقلانه و انتظار دست یافتن به پاداش‌های آخرت اشاره کرد. امام در خطبه همام در بیان نشانه‌های انسان‌های باتقوا که جزو بلندهمت‌ان هستند به روحیه شاکر و ذاکر بودن و عمل خالصانه آنها اشاره می‌کند.

همت در دیوان صائب تبریزی

فضیلت بلندهمتی در جاهای گوناگون دیوان صائب هم انعکاس یافته است که نشانگر توجه شاعر به این ارزش اخلاقی است. این فضیلت، باعث می‌شد که وی همیشه به اوج بلندی‌ها و درجات بیندیشد و برای رسیدن به کمالات بالای انسانی از هیچ تلاشی دریغ نکند. از دیدگاه صائب، بهترین و مهم‌ترین راه بر کسب موفقیت و توفیق آدمی در زندگی دنیوی و اخروی، تلاش، همت و اراده اوست. وی همت و اراده بالا را در رسیدن انسان به آرزوها و خواسته‌ها خیلی موثر می‌داند و باعث غلبه انسان بر همه سختی‌ها و مشکلات می‌شود. صائب با عباراتی حداکثری و نگاهی اغراق‌آمیز به اهمیت بلندهمتی اشاره می‌کند و معتقد است با اراده و همت بالا، می‌شود فرمانروای زمین و زمان بود و همه چیز را مطیع خود ساخت، دل را از چاه تاریک دنیا به فراز عرش برد. یا مثل حضرت عیسی علیه السلام به عالم بالا صعود و عروج کرد، همچنین از عالم امکان فاصله گرفت و در برابر آسیب‌های روزگار در امان بود و دل را مانند آینه صاف کرد و چشمی بینا و بصیر داشت

من که گوی همت از خورشید تابان برده‌ام در رکاب همتم گو اسب چوگانی مباش

(صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۳۶۳)

در مطلب بلند به همت توان رسید عنقا به کوه قاف به این بال می‌پرد

(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۵۲)

سنگ و آهن را به همت می‌توانم بال داد صید اگر خواهیم به شاهین ترازو می‌کنم

(صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۶۲۱)

می‌کنم گوهر به همت، اشک تلخ خویش را چون صدف در زیر بار ابر نیسان نیستم

(صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۵۷۵)

همت ما پنجه فولاد را برتافته است رخنه از مزگان تر در سد اسکندر کنیم

(صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۶۹۴)

همچنین صائب در اشعارش، افراد بلندهمت یا چیزهائی را که نماد همت والا هستند، را به عنوان الگو معرفی می‌کند: مانند شبیم، که نمونه بارز و آشکار بلندهمتی است که عیار آن، به خاطر اوج تواضع و فروتنی است؛ آنجا که نظر به آفتاب دارد و سیلاب (که بدون رهبر و راهنما به دریا واصل می‌شود)، آب حیات که در تاریکی شب به خضر، آب زندگی می‌بخشد، آتش، آسمان، ابر،



حباب، خورشید، صدف، مرجان، زلیخا، حضرت عیسی، حضرت یوسف (وقتی با پیراهن خود بینائی یعقوب را چاره می‌کند.) عنقا، پلنگ، نهنگ، ... از مصادیق آشکار بلندهمتی در شعر صائب هستند.

همت بلنددار کز این خاکدان پست شبنم به آسمان، به یک اندازه می‌رسد

(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۶۷)

ز صدق جستجو بی‌راهبر واصل به دریا شد سبکسیر طلب را همت سیلاب می‌باید

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۵۶۱)

عیسی به اوج چرخ به همت رسیده است با هر دو دست، دامن همت نگاه‌دار

(صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۲۷۵)

صائب، به افرادی که با همت بلند خود، مراتب کمال را طی کرده‌اند، عناوینی دیگری ذکر کرده است که بخاطر عدم تطویل فقط به آنها اشاره می‌شود مثل: سالکان راه حق، دلسوختگان، درویشان و فقیران، افراد متواضع، دل‌های بزرگانندیش، سخاوتمندان و کریمان، صداقت‌پیشگان، زاهدان و ارسته، شهیدان، پیران خرابات، از خود بی‌خبرانی که مست حقیقت هستند، دارندگان صفت استغنا و بی‌نیازی، روشندان، بلندنظران، تارکان هواوهوس‌های نفسانی، عزلت‌پیشگان، رندان، عاشقان، منصفان، مریدان مجرد و...

صائب در توصیف افراد بلندهمت، می‌نویسد: افراد با اراده و با همت بلند هرگز تسلیم حوادث روزگار نمی‌شوند، دلبستگی و وابستگی به دنیای فانی و نعمت‌های آن ندارند و دیدی عارفانه دارند و از خود و هر دو جهان گذشته‌اند. متواضع و فروتن هستند و تفاخر و برتری‌جویی را مایه ننگ و عار و برخلاف بلندهمتی می‌دانند. از بلندنظری و دلی سیر برخوردارند؛ زیرا همیشه از افاضه نعمت‌های الهی برخوردار هستند؛ مانند کوه بلندی که همیشه پربرف است، به دنبال مقاصد و نیت‌های پست و کم‌ارزش نیستند و در یک جا آرام و قرار نمی‌گیرند و همیشه در حرکت و تلاش هستند. آنان به خاطر کسب رضایت الهی از هواهای نفسانی دوری می‌کنند. با خوبان و صالحان همنشین هستند، سربلند و سرافراز زندگی می‌کنند، در به دست آوردن نعمت‌های دنیائی، منت کسی را نمی‌کشند. دوست دارند دیوار خراب‌شده خویش را با همت و اراده مردانه خود آباد سازند. صائب همت را ویژگی ذاتی

کریمان می‌داند و تجلی این صفت در سخاوتمندان و کریمان را اینگونه به تصویر می‌کشد که ناموس همت را پاس می‌دارند، پرتو همت آنها تمام ذرات را به فیض می‌رساند، در اوج کرم نیز از قصور همت خود خجالت می‌کشند و شرمسار هستند ولی انصاف را در بخشش خود رعایت می‌کنند. دوست دارند بی‌تقاضا و سوال ببخشند تا، ناموس همت و کرمشان، خدشه‌دار نشود.

همچنین همت والایشان آنان را از تشکر مخلوقات، بی‌نیاز می‌کند و زبان تشکر مردم چون زبان شمشیر، آنها را آزرده و شرمنده می‌سازد و برای رهائی از این امر، پنهانی و در خفا می‌بخشند مثل بارانی که در زمین شور ببارد. صائب در شعرش تاکید دارد به اینکه ارزش و احترام هر شخصی و توفیق و پیروزی او به اندازه همت اوست و سعادت هر شخصی را میزان همت و تلاش او رقم می‌زند نه پناه گرفتن در زیر سایه هما؛ زیرا سعادت که هما برای آدمی به ارمغان آورد مانند استخوان بی‌مغزی است. البته در مواردی نیز اعتقاد دارد که گاهی باید به اسباب و واسطه‌ها، متوسل شد.

ننگ همت بود از هیچ فشاندن دامن	سهل زهدی است که کس از سر دنیا خیزد (صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۴۴)
خراب همت آن رند خانه‌پردازم	که بهر ملک زمین، رو به آسمان نکنند (صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۰۱)
خاک بادا به سر همت مردانه من	اگر از خاک به اقبال هما برخیزم (صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۷۳۰)
همت من سر فرو نیاورد به مقصدهای پست	از هدف، عمریست چون تیر هوایی غافلم
همت بلند دار که با زور این کمان	از سنگ خاره، ناوک بی‌پر کند گذار (صائب، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۲۷۸)

از دیدگاه صائب بلندهمتی مثل بال و پر موجب صعود و عروج انسان به عوالم بالایی هستی می‌شود.

هر که بال و پر چو سرو از همت والا کند	سیر با استادگی در عالم بالا کند (صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۳۳)
شبنم از همت به خورشید بلند اختر رسید	چون بلند افتاد همت کار بال و پر کند (صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۳۷)
دامن همت به دست آور درین گلشن که سرو	طی راه عالم بالا به یک پا می‌کند



(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۴۷)

به اندک فرصتی تاک از درختان گشت رعنا تر نماند بر زمین هر کس که بال همتی دارد

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۳۳)

۵-۲-۱. خواستار توفیق همت از خداوند

در نهایت، صائب معتقد است که انسان باید با بلندهمتی و اراده، دنیا و آخرت را از خداوند طلب کند؛ چون خداوند دارای صفت جود و بخشش است و عنایت او در این زمینه دشوار نیست؛ یعنی بدون عنایت خداوند انسان هر چقدر تلاش کند به موفقیت نخواهد رسید. پس آدمی همراه با بلندهمتی باید از خداوند متعال استمداد بطلبد.

دنیا و آخرت چه بود پیش جود حق؟ همت بلند دار و ازو هر دو را طلب

(صائب، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۵۹)

بنابراین طبق دیدگاه صائب برخی از انسان‌ها کیمیا را بیرون از وجود خویش دنبال می‌کنند، در حالی که کیمیای واقعی در جان آدمی تعبیه شده است که باید با سعی و تلاش آن را استخراج کرد؛ در این صورت می‌توان جهان هستی را به تسخیر خود درآورد، و سرنوشتی حیاتی و درخشان برای دنیا و آخرت خویش رقم زد. یکی از مصادیق این کیمیاگری «بلندهمتی» است که به عنوان شاه‌کلید عمل می‌کند و قفل‌های بسته را باز می‌کند و انسان را پیروز میدان‌ها می‌کند. همان‌طور که صائب گفته است:

اهل همت رخنه در سد سکندر می‌کنند این سبک‌دستان، کلید فتح را دندانده‌اند

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۲۳)

عفت در نهج البلاغه

امام علی علیه السلام، در دومین فراز حکمت ۴۷، به اهمیت عفت انسان با عبارت «عَفَّتْهُ عَلَى قَدَرٍ غَيْرَتِهِ» می‌پردازد و به رابطه دو تا از مهم‌ترین صفات اخلاقی؛ یعنی عفت و غیرت اشاره کرده است که معلوم می‌شود بین عفت و غیرت رابطه دوسویه وجود دارد و طبق بیان امام، عفت هر شخصی به اندازه غیرتش می‌باشد؛ یعنی هر اندازه غیرت آدمی تقویت شود، در افزایش عفت او نیز تأثیرگذار خواهد بود. همچنین انسان غیرتمند به عمل منافی عفت، دست نمی‌زند، همان‌طور که امام علی علیه السلام در حکمت ۳۰۵ می‌فرمایند: «مَا زِلْنِي غَيْرُ قَطُّ؛ انسان غیرتمند، هرگز مرتکب زنا

نمی‌شود». (صبحی صالح، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۲۹)؛ چون کسی که درباره محارم و خویشان خودش عملی را شایسته و دوست نمی‌دارد، درباره خویشان و محارم دیگران نیز دوست و روا نخواهد داشت.^۱ واژه «غیور» صیغه مبالغه از ماده «غیرت» (بر وزن حیرت)، به معنای ناخوش داشتن و تنفر از تجاوز دیگران به ناموس انسان و ورود در حریم اوست. بنابراین، گفتار امام علیه السلام کاملاً هماهنگ با منطق عقل است؛ زیرا انسان غیور؛ یعنی کسی که نسبت به تجاوز ناموسش حساسیت زیادی دارد، نوامیس دیگران را نیز به همان چشم نگاه می‌کند و هرگز راضی نمی‌شود به نوامیس مردم تجاوز کند. به همین دلیل، غیرت، او را از آلوده شدن به اعمال منافی عفت بازمی‌دارد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۵۰۳).

بخاطر همین امام در جاهای مختلف نهج البلاغه، درباره ارزشمندی عفت و پاکدامنی تأکید می‌کند. در یکی از موارد می‌گوید:

مَا الْجَاهِدُ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمِ أَجْرٍ أَمْ مَنْ قَدَرَ عَفَتْ؛ لَكَادَ الْعَفِيفُ أَنْ يَكُونَ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ؛ مجاهد شهید راه خدا اجر و پاداشش بیشتر از کسی نیست که قدرت بر گناه دارد اما خویشتن‌داری می‌کند، فرد عقیف و خویشتن‌دار نزدیک است که فرشته‌ای از فرشتگان خدا شود (حکمت ۴۷۶).

در منطق اسلام بزرگ‌ترین جهاد، جهاد با هوس‌های سرکش مخصوصاً در محیط‌های آلوده است، حتی جهاد با دشمن زمانی نتیجه‌بخش خواهد بود که با اخلاص، اتحاد، تبت پاک، دور از خودخواهی و اغراض شخصی صورت گیرد و اینها جز با پرورش اخلاقی کافی و جهاد با نفس ممکن نیست.

اینکه امام، مجاهد شهید را با انسان عقیف از نظر اجر و پاداش مقایسه کرده است، اهمیت عفت و عقیف بودن را می‌رساند؛ چون وقتی امام آدم عقیف و پاکدامن را با شخص مجاهد در راه خدا مقایسه می‌کند، دلیل بر این است که انسان عقیف در عالم هستی بالاترین نیکی را انجام داده است؛ زیرا با حفظ عفت و خودداری از گناه از حریم الهی دفاع کرده و موجب جلوگیری از شکستن حریم الهی به وسیله گناه شده است؛ همان‌طور که مجاهد در راه خدا با جان‌فشانی خود از حریم الهی دفاع کرده و اجازه نمی‌دهد که حریم الهی به وسیله طاغوت و عمال طاغوت شکسته شود. بنابراین این می‌رساند که دین اسلام برای آگاهی از مسائل اخلاقی و کسب فضایل اخلاقی به‌ویژه

۱. اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ؛ فَأَحْبِبْ لْغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا. (نامه ۳۱)



عفت و دوری از رذایل، اهمیت زیادی قائل شده است.

امام در جای دیگر تشویق و دعوت به عفت می‌کند و می‌فرماید:

أَلَا وَإِنْ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَتَدَي بِهِ وَيُسْتَضَى بِنُورِ عِلْمِهِ أَلَا وَإِنْ إِمَامَكُمْ قَدْ أَكْفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطَمَرِيهِ
وَمِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصِيهِ، أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَلَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعِفَّةٍ وَسَدَادٍ؛
آگاه باش هر پیروی را پیشوایی است که به او اقتدا می‌کند و از نور دانش اش پرتو می‌گیرد. بدانید که
پیشوای شما از دنیای خود به دو جامه کهنه و فرسوده و از خوراکش به دو گرده نان بسنده کرده
است. البته شما از عهده چنین کاری بر نمی‌آیید، اما با پارسایی و سختکوشی در عبادت، عفت و
درستکاری مرا یاری کنید (نامه ۴۵).

بنابراین یکی از ویژگی‌های افراد پرهیزکار و باتقوا، عفت و پاکدامنی است همان‌طور که امام
می‌فرماید: پرهیزکاران نفسشان عقیف و دامنشان پاک است، اگر نفس او در آنچه دشوار است فرمان
نبرد، از آنچه دوست دارد محروم می‌کند. (خطبه ۱۹۳). در نتیجه امام علیه السلام راهکار پرهیزکاران در
تربیت نفس خویش را عقاب، عتاب و جریمه نفس می‌داند، به این صورت که آنچه را مورد علاقه
نفس باشد، از او دریغ می‌دارند تا در راه اطاعت خدا نیرومند و قوی شود. (جمعی از نویسندگان،
۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۸۳).

عفت در دیوان صائب

۵-۴-۱. سبب عزیز شدن انسان

صائب تبریزی از جمله شاعرانی است که به مسائل اخلاقی مانند عفت، اهمیت ویژه‌ای قائل
شده است. وی در جاهای مختلف دیوان خودش، به جایگاه عفت و عفاف و آثار و برکات آن اشاره
کرده است که از جمله آن موارد این است که رعایت عفت و پاکدامنی، سبب عزیز شدن آدمی
می‌شود همان‌طوری که همین عفت ورزیدن، باعث عزیز شدن حضرت یوسف علیه السلام شد.

ز پرده‌سوزی عصمت بود زلیخا خوار عزیز گشتن یوسف ز پاکدامانی است
(صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۷۳)

۵-۴-۲. کمال و قرب الهی

چشم یکی از مهم‌ترین و بزرگترین نعمت‌های خداوند متعال به آدمی است که اگر به شیوه
صحیح از آن استفاده شود، به معرفت و کمال انسان منجر می‌شود اما اگر در راه انحراف و ناپاکی
بهره برده شود، پیامدهای خطرناکی مانند فروپاشی خانواده، آلودگی دامن، بی‌بندوباری و اعتیاد،
خیانت‌ها و انحرافات و حتی قتل نفس و آدم‌ربایی خواهد داشت. از این‌رو شناخت راه و روش‌های

استفاده صحیح از این نعمت بزرگ و حفظ آن از لغزش‌ها و خطاها، یکی از راه‌های رسیدن انسان به سعادت و کمال محسوب می‌شود. همان‌طور که صائب می‌گوید:

هر که دارد نظر پاک، نماند به زمین سوزن از دیده روشن به مسیحا پیوست

(صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۸۲)

صدف از پاک چشمی صائب از گوهر لبالب شد ز روی پاک خوبان بهره چشم پاک بردارد

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۲۰)

بنابراین از دیدگاه صائب هم، عفت چشم و نظر پاک و نگاه هوس‌آلود نداشتن، زمینه‌ساز رسیدن آدمی به کمال و قرب الهی و در نهایت به سعادت‌مندی انسان منجر می‌شود.

۵-۴-۳. عفت، عیار سخن آدمی

همان‌طور که به اهمیت عفت در کلام و گفتار، در آموزه‌های دینی مانند قرآن با عبارت‌هایی مانند قول طیب، قول معروف، قول میسور و قول کریم^۱ اشاره شده است، از دیدگاه شاعران هم این مسئله مغفول نمانده است. از جمله صائب، که دیدگاهش آن است که آن چیزی که عیار سخن آدمی را مشخص می‌کند، رعایت عفت و پاکی در گفتار است. همان‌طور که قطره در دست صدف به گوهر تبدیل می‌شود، سخن و گفتار در دهان پاک و پاکیزه، به گوهر تبدیل می‌شود و کامل عیار می‌شود.

از دهان پاک می‌گردد سخن کامل عیار قطره چون افتاد در دست صدف گوهر شود

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۰۰)

۵-۴-۴. وصال زنان و مردان پاکدامن با همدیگر

از دیگر آثار و برکات عفت و پاکدامنی در اشعار صائب، وصال زنان و مردان پاکدامن با همدیگر است. وی با الهام از آیه ۲۶ سوره نور «وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ» زنان پاک را برای مردان پاک و مردان پاک را برای زنان پاک می‌داند.

از دهان پاک می‌گردد سخن کامل عیار نسیم صبح مهر از غنچه مستور بردارد

(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۱۹)

۱. حج، ۲۴؛ نساء، ۵؛ ابراء، ۲۳ و ۲۸؛ احزاب، ۷۰.

۵-۴-۵. عفت سبب در امان بودن از تهمت

زبان خار تهمت کوتاه است از پاکدامنان
به جرأت شمع را فانوس در آغوش می‌گیرد
(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۵۱)
پاکدامان را غمی از تهمت ناپاک نیست
بحر را از پنجه خونین مرجان باک نیست
(صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۴۷)

۵-۴-۶. پاکدامنی کلید قفل‌های بسته

همچنین از دیگر آثار عفت و پاکدامنی از دیدگاه صائب این است که در مقابل عفت و پاکدامنی،
هیچ قفلی توان مقاومت نخواهد داشت؛ همچنان که همه قفل‌های بسته به روی حضرت یوسف باز
شد (اسداللهی و سلحشورفرد، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰).
پاکدامنی کلید قفل‌های بسته است
ماه کنعان را در و دیوار حایل کی شود؟
(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۰۹)
کرد از تهمت اگر مصر غبار آلودم
دامن پاک، کلید در زندانم شد
(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۵۶)
تن خاکی نگیرد پیش راه پاکدامنان
که در بر روی یوسف باز از دیوار می‌گردد
(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۸۴)

صدق در نهج البلاغه

امام علی علیه السلام، در سومین جمله حکمت ۴۷، به بحث صدق و صداقت انسان با عبارت
«وَصِدْقُهُ عَلَى قَدَرِ مُرُوءَتِهِ» می‌پردازد. صداقت به معنای راستی انسان در اندیشه، گفتار و عمل، از
مهم‌ترین و اساسی‌ترین جلوه‌های ملکات اخلاقی و کمالات انسانی است. انسان صادق، کسی است
که گفتارش با کردارش یکسان و از دروغ‌گویی خودداری می‌کند. میزان صداقت آدمی، معیار مهمی
برای سنجش کمال و ایمانش است. از این رو امام علی علیه السلام صداقت را از یکی از اصلی‌ترین ارکان
ایمان نام می‌برد و میزان بهره‌مندی انسان از درجات ایمان را وابسته به بهره‌مندی او از فضیلت
اخلاقی «صداقت» می‌داند. امام در حکمت ۴۵۰ می‌فرماید: «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْتِرَ الصِّدْقَ حَيْثُ يُضْرَكُ
عَلَى الْكَذِبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ، وَالْأَيُّكُونَ فِي حَدِيثِكَ فَضْلٌ عَنْ عَمَلِكَ، وَأَنْ تَتَّقِيَ اللَّهَ فِي حَدِيثِ
غَيْرِكَ؛ نشانه ایمان، گزینش و انتخاب راست‌گویی بر دروغ‌گویی است، آن‌جا که راستی به زیانت و
دروغ به سودت باشد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۵۲۴).



امام علیه السلام در حکمت ۴۷ با عبارت «وَصَدَقَهُ عَلَى قَدَرِ مُرُوءَتِهِ» به اهمیت و معیار صداقت اشاره می‌کند و صداقت و راست‌گفتاری هر آدمی را به اندازه احساس مردانگی او می‌داند؛ یعنی کسی که در خود احساس جوانمردی و مردانگی کند بر زبانش دروغ جاری نمی‌شود و دروغ را باعث کاهش منزلت و مقام خود می‌داند. پس جوانمردی فضیلتی است که با وجود آن، انسان کارهای نیک انجام می‌دهد و از آنچه پیامدی جز زشتی و عیب ندارد، دوری می‌کند، از این‌رو در گفتارش، رعایت راستی و صداقت را لحاظ می‌کند. بنابراین ضعف و قوت صدق و راستی، بستگی به ضعف و قوت جوانمردی انسان دارد؛ یعنی هر اندازه که مروت و جوانمردی انسان زیادتر باشد، صداقت، پاکی و نیکوکاری او نیز بیشتر خواهد بود. بخاطر همین امام علی علیه السلام راستگویی و صداقت را ملاک، اساس و مایه مردی و زینت انسان می‌داند، «مَلَكَ الْمُرُوءَةُ صَدَقُ اللِّسَانِ وَبَذَلَ الْإِحْسَانِ؛ ملاک مروت، راستگویی و نیکوکاری است» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۲۵۹) و دروغگویی را مورد نکوهش قرار داده می‌فرماید: «لَا مُرُوءَةَ لِكَذُوبٍ؛ دروغگو را مردانگی نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵، ص ۳۳۸).

با توجه به روایات بالا از امام علی علیه السلام مشخص می‌شود که صداقت داشتن، گوهره وجودی آدمی را آشکار می‌کند. انسان اگر می‌خواهد به حقیقت وجودی خود دست پیدا کند، باید به وجودی یگانه و هماهنگ در گفتار، کردار و اندیشه دست یابد. امام علیه السلام از صداقت در تمام ابعاد وجود، به‌عنوان راه نجات، رستگاری و کرامت انسان و سبب پیروزی در دنیا و آخرت و نیز، جان تقوا و پارسایی یاد می‌کند و صداقت را به‌مثابه لباس حق برمی‌شمارد. صداقت نداشتن نیز مایه فروپاشی گوهره انسانیت دانسته شده است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «ثُمَّ إِيَّاكُمْ وَتَهْزِيعُ الْأَخْلَاقِ وَتَصْرِيفُهَا، وَاجْعَلُوا اللِّسَانَ وَاحِدًا وَلِيُخْزِنَ الرَّجُلُ لِسَانَهُ، فَإِنَّ هَذَا اللِّسَانَ جُمُوحُ بَصَائِحِهِ، وَاللَّهُ مَا أَرَى عَبْدًا يَتَّقِي تَقْوَى تَنْفَعُهُ حَتَّى [يُخْزِنَ] لِسَانَهُ؛ پس بر حذر باشید از تغییر و تبدیل خلق و خواها (پرهیزید از نفاق و دورویی: راستگویی، دروغگویی، سخن‌چینی و مصلح شدن) و زبان را یکی قرار دهید (یک جور سخن گوید) و مرد باید زبان خود را نگاه دارد (بیجا لب به گفتار نگشاید) زیرا زبان به صاحب خود سرکش است (اگر عنانش را رها کند او را در مهلکه انداخته تباه گرداند) سوگند به خدا نمی‌بینم بنده پرهیزکاری را پرهیزکاری به او سود بخشد تا اینکه زبانش را (از دروغ و تهمت و غیبت و دشنام و سخن‌چینی و مانند آنها) نگاه دارد و (وگرنه پرهیزش سودی ندارد، زیرا پرهیزکار سودمند نگردد مگر بر اثر اجتناب و دوری از جمیع معاصی)» (خطبه ۱۷۶).

بنابراین راستی و صداقت از جمله عواملی است که آدمی را شایسته سعادت دنیوی و اخروی و راهیابی به بهشت می‌کند، چنان‌که امام علیه السلام در خطبه ۵۶ دلیل پیروزی‌های مسلمانان در صدر



اسلام را صداقت و یگانگی آن‌ها در کردار، رفتار و اندیشه می‌داند. امام که در این زمینه الگو و سرمشق محسوب می‌شود می‌فرماید: «وَاللّٰهُ مَا كَتَمْتُ وَشُمَّةً وَلَا كَذَبْتُ كَذِبَةً؛ به خدا سوگند که هیچ کلامی را پنهان نمی‌دارم و هیچ دروغی از من صادر نشده است» (خطبه ۱۶). امام علیه السلام در خطبه ۸۶ ضمن پرهیز مردم از دروغ، دروغ‌گو را در دنیا و آخرت خوار و ذلیل برمی‌شمرد: «جَانِبُوا الْكَذِبَ فَإِنَّهُ مُجَانِبٌ لِلْإِيْمَانِ الصَّادِقُ عَلَى شَفَا مَجْجَاؤُكَ رَامَةٌ وَالْكَاذِبُ عَلَى شَرَفٍ مَّهْوَاؤُهُ وَمَهَانَةٌ؛ از دروغ بپرهیزید که ضد ایمان است. راست‌گو بر بلندای رستگاری و بزرگواری است و دروغ‌گو بر لب پرتگاه سقوط و خواری قرار دارد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۵۲۵).

صداقت در دیوان صائب تبریزی

صائب تبریزی هم در اشعار خود، درباره صداقت سخن گفته و آراسته شدن به فضیلت اخلاقی صدق و راستی را به عنوان نعمت بزرگی از سوی خداوند متعال می‌داند. وی در اشعار خود از «عَلَم» و «عصا» به عنوان نماد راستی یاد می‌کند که به وسیله آن به هدایت دیگر انسان‌ها می‌پردازد. صائب به ویژگی‌های انسان‌های صادق هم می‌پردازد و آنان را آدم‌هایی عزیز و محترم، با چهره‌ای نورانی، برخوردار از جایگاه والا، آرامش‌خاطر در زندگی، ایمن از مکر دشمنان می‌داند که حيله و مکر دشمنان، در آنها اثر ندارد؛ زیرا از صداقت خود عصایی هدایت‌گر دارند و گرفتار حسد و فریب نمی‌شوند؛ آنان راه را برای رسیدن به هدف و مقصود خویش هموار کرده‌اند، نفسشان نیز اثر بخش و زندگی‌بخش هست. از دیگر نمادهای صدق و راستی در اشعار صائب، می‌توان به «شمع»، «صبح صادق»، «تیر خدنگ»، «درخت سرو»، اشاره کرد. صائب توصیه می‌کند انسان اگر در غفلت هم باشد باید سعی کند در جاده صدق و راستی دچار خواب غفلت شود؛ به امید اینکه روزی این صداقت و راستی زنگار غفلت آدمی را بزداید و رهنمونش سازد.

راستی پیشه خود کن که خیانت کردن در و دیوار جهان را عسسی می‌سازد

(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۴۱)

صائب آن کس که بود با همه کس راست چو شمع

تا دم باز پسین جای به محفل دارد

(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۰۱)

هر که را سینه شد از صدق، مصفا، صائب زندگی بخش جهانی به نفس می‌گردد

(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۵۸۹)



هر دمی کز سر صدق است اثرها دارد صبح، صدشمع، خموش از نفسی می‌سازد
(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۴۱)
هر که چون شب‌نم گل صاف کند مشرب خویش آب از چشمه خورشید جهانتاب خورد
(صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۶۳۲)

صائب صداقت را سبب روشنی دل و بیداری جان می‌داند و روسفیدی صبح را هم بخاطر صدقش می‌داند و اشاره لطیفی نیز به صبح صادق دارد. (اسداللهی و سلحشورفرد، ۱۳۹۴، ۹۱)
راستی روشن‌گر دل می‌شود آخر، که صدق رو سفید آورد بیرون از شبستان صبح را
(صائب، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶)

۱-۶-۵. صداقت به عنوان شاهراه

صائب صداقت را به عنوان شاهراه معرفی کرده است که آدمی نباید از آن دور شود و راه افراط را در پیش بگیرد.
پا منه بیرون ز حد راستی در کفر هم از سر ره راهرو را دور خفتن خوب نیست
(صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۲۸)

۲-۶-۵. عامل رسیدن امداد غیبی

صادقان را می‌رسد از عالم بالا مدد می‌دهد از اشک انجم، چرخ شست و شوی صبح
(صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۱۲۱)

۳-۶-۵. سبب رسیدن انسان به هدف

هر که در راه طلب صادق بود واصل شود راه‌های راست آخر محو در منزل شود
(صائب، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۰۲)

۴-۶-۵. صدق، صیقل‌دهنده دل و عالم

صائب معتقد است که صدق و راستی علاوه بر اینکه زنگار دل را پاک می‌کند، باعث زدودن زنگار عالم می‌شود. (اسداللهی و سلحشورفرد، ۱۳۹۴، ۹۲)
از سینه هر دمی که برآید ز روی صدق مانند صبح، صیقل زنگار عالمی است
(صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۸۶)

شجاعت در نهج البلاغه

امام علی علیه السلام، در چهارمین فراز حکمت ۴۷، به فضیلت اخلاقی مهم دیگر به نام «شجاعت» و معیار آن با عبارت «وَشَجَاعَتُهُ عَلَى قَدَرِ أَنْفَتِهِ» اشاره کرده است و معیار شجاعت و دلیری مرد را به اندازه عزت نفس او بیان کرده است.



الْأَنْفُ: الْحَمِيَّة؛ برخی از لغت‌دانان آنف را به معنای بزرگواری و بزرگ‌منشی دانسته‌اند. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱۰ ص ۳۹۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۷۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۵) برخی نیز واژه «الْأَنْفَةُ» را به معنای عزت نفس دانسته‌اند (هاشمی‌خوئی، ۱۴۲۹، ج ۲۱، ص ۸۶).

امام علی علیه السلام در این فراز، عار داشتن از کار خلاف و زشت را اصل و اساس شجاعت و دلیری قرار داده است. ننگ و عار، عبارت از طغیان خشم در قبال کارهای زشت و ناپسند و سرباز زدن از انجام کار بد است و ننگ و عار، اساس و ریشه شجاعت است. بنابراین قوت اقدام و ضعف اقدام بر انجام کاری، بستگی به عار داشتن آدمی دارد (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۶۷).

منظور امام در این حکمت این است که شجاعت انسان به اندازه حمیتش و عار دانستن کارهای زشت است؛ پس انسان، هر چه بیشتر کار زشت را ننگ بداند، شجاعت و دلیری بیشتر دارد؛ یعنی امام، شخصی را شجاع واقعی می‌داند که از ارتکاب به کارهای زشت خودداری می‌کند. در تأیید این مطلب، امام در روایت دیگری می‌فرماید: «جُبِلَتِ الشَّجَاعَةُ عَلَى ثَلَاثِ طَبَائِعٍ، لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَضِيلَةٌ لَيْسَتْ لِلْآخَرَى: السَّخَاءُ بِالنَّفْسِ، وَالْأَنْفَةُ مِنَ الدَّلِّ، وَطَلَبُ الذِّكْرِ؛ شجاعت بر سه خصلت سرشته شده که هر یک از آنها را فضیلت و ارزشی است که دیگری فاقد آن است: از خود گذشتگی، تن ندادن به خواری و ذلت، و نام‌جویی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۳۶/۷۸).

برخورداری از فضیلت اخلاقی شجاعت، انسان را به اقدام و ایستادگی بجا و می‌دارد که نتیجه آن این است که آدمی می‌تواند هنگام عمل، بر ترسش غلبه کند و اقدام عملی کند و در موقع خودش، نیز صبور است و از اقدام به عمل خودداری می‌کند. که امام علی علیه السلام به این دو رکن مهم شجاعت تأکید می‌کند: «إِذَا هَبْتَ أَمْرًا قَفَّعَ فِيهِ، فَإِنَّ شِدَّةَ تَوَقُّيهِ أَكْثَرُ مِمَّا تَخَافُ مِنْهُ؛ هنگامی که از چیزی می‌ترسی، خود را در آن بیفکن، زیرا گاهی ترسیدن از چیزی، از خود آن سخت‌تر است. (حکمت ۱۶۶). در کلامی دیگر، صبر به هنگام را شجاعت توصیف می‌کند و می‌فرماید: «الصَّبْرُ شَجَاعَةٌ؛ صبر، شجاعت است». (حکمت ۴)، «أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ الْجَهْلَ بِالْحِلْمِ؛ شجاع‌ترین مردم کسی است که به وسیله بردباری بر جهل و نادانی غلبه کند» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۹).

فضیلت اخلاقی شجاعت از نظر امام علی علیه السلام آنقدر اهمیت دارد که یکی از مهم‌ترین ملاک‌های اصلی او در انتخاب و گزینش اشخاص محسوب می‌شد. امام در معرفی مالک اشتر به مردم مصر، او را با این ویژگی تعریف می‌کند که «وَلَا بَطُوهُ عَمَّا الْإِسْرَاحُ إِلَيْهِ أَحْزَمُ، وَلَا إِسْرَاحُهُ إِلَى

مَا لَبِطُ عَنْهُ أَمْثَلُ؛ در جایی که سرعت لازم است کندی نخواهد کرد و در آنجا که کندی و آرامش لازم است سرعت و شتاب به خرج نمی‌دهد.» (نامه ۱۳). همچنین یکی از معیارهای انتخاب کارگزاران و عوامل حکومت را شجاعت برمی‌شمرد «وَلَا جَبَانًا يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ؛ با شخص ترسو مشورت مکن که روحیه تو را در انجام امور تضعیف می‌کند» (نامه ۵۳).

شجاعت در دیوان صائب تبریزی

صائب، هم در اشعار خود به فضیلت شجاعت توجه داشته است و قائل است به اینکه افراد شجاع به خاطر عشق و علاقه و معرفت خود، همیشه در خط مقدم بسر می‌برند. فقر است و تنگدستی سرمایه شجاعت از آدمی گریزد شیری که سیر باشد (صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۱۴۹) جلوه‌گاه دل عاشق ز فلک بیرون است در صف پیش بود هر که شجاعت دارد (صائب، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۵۹۸)

۵-۸-۱. شجاعت در برابر حوادث دنیوی

از نظر صائب، انسانی که آگاهانه و با سینه گشاده به طرف حوادث می‌رود، از شجاعت کافی و لازم برخوردار است. مسلّم است شجاعت بر آن کسی صائب که پیش تیر حوادث سپر نخواست است (صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۵۸) از دیدگاه صائب، شجاعت جوهر مردی و مردانگی است. اگر شجاعت وجود داشته باشد، عصا از کارایی شمشیر برخوردار خواهد شد و اگر شجاعت نباشد، شمشیر مانند نیام اثری نخواهد داشت (اسداللهی و سلحشورفرد، ۱۳۹۴، ص ۸۵). چون شجاعت نبود، تیغ کند کار نیام جوهری مردی اگر هست، عصا شمشیرست (صائب، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۲۹)

نتیجه‌گیری

صائب هم مثل برخی دیگر از شاعران فارسی‌زبان، سعی کرده است بخاطر نفوذپذیر کردن کلام خود، اشعارش را هم‌سو با ارزش‌های علم اخلاق، آیات و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام به‌ویژه احادیث نهج البلاغه قرار دهد. وی در اشعار و کلام خود با تأثیری که از آموزه‌های دینی و اخلاقی کتاب‌هایی مثل نهج البلاغه پذیرفته، به این نتیجه و درک رسیده است که یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین مشکل جوامع انسانی، مسئله اخلاق است و اخلاق را پایه انسانیت معرفی می‌کند؛ به همین خاطر سعی



می‌کند به وسیله اشعار خود ارزش‌ها و فضایل اخلاقی را ترویج و تبلیغ کند تا از معضلات فردی و اجتماعی و اخلاقی بکاهد. بخاطر همین، اشعار صائب سرشار از آموزه‌های دینی و سرشار از پیام‌های اخلاقی، عرفانی و فرهنگی است. هدف امام علی علیه السلام نیز در بیان فضایل اخلاقی، پرداختن و تشویق به کسب و رعایت اخلاقیاتی مانند بلندهمتی، صداقت، شجاعت و عفت، تربیت و تزکیه نفوس در جهت رسیدن آدمی به سعادت دنیوی و اخروی است که تجلیات و پرتوهایی از همین چهار اوصاف اخلاقی در اشعار صائب نیز بازتاب داشته است. صائب، بهترین و مهم‌ترین راه برای کسب موفقیت و توفیق آدمی در زندگی دنیوی و اخروی را تلاش، همت و اراده می‌داند؛ همچنان‌که امام علی علیه السلام همت بلند را یکی از نشانه‌های روح بزرگ آدمی و به معنای اراده، انگیزه و پشت‌کار قوی برای رسیدن به هدفی برتر و والا ذکر کرده است. امام در تبیین فضیلت عفت، به رابطه آن با غیرت اشاره کرده و بیان می‌کند که انسان غیرتمند به عمل منافی عفت، دست نمی‌زند. صائب هم رعایت عفت و پاکدامنی را، سبب عزیز شدن آدمی و کمال و قرب او به سوی خداوند می‌شمارد. امام به معیار صداقت اشاره کرده و ضعف و قوت صدق و راستی، را به ضعف و قوت جوانمردی گره زده است؛ یعنی هر اندازه که مروت و جوانمردی انسان زیاده‌تر باشد، صداقت، پاکی و نیکوکاری او نیز بیشتر خواهد بود؛ صائب هم معتقد است که صدق و راستی علاوه بر اینکه زنگار دل را پاک می‌کند، باعث زدودن زنگار عالم نیز می‌شود. امام در بیان فضیلت شجاعت، شخصی را شجاع واقعی می‌داند که از ارتکاب به کارهای زشت خودداری می‌کند؛ صائب هم شجاعت را جوهر مردی و مردانگی به حساب آورده است.

منابع

۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴)، *شرح نهج البلاغه*، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی (ره).
۲. ابن فارس، (۱۳۸۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون. مصر: شركة مكتبة مصطفى البابي و أولاده، چاپ دوم.
۳. ابن مسكويه، احمد بن محمد، (۱۴۳۶ق)، *تهذيب الاخلاق*، بی‌جا، طلیعة النور.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چاپ دوم.
۵. أبو القاسم إسماعیل صاحب بن عبّاد الطالقانی، (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم‌الکتب.
۶. أبو عبد الرحمن الخلیل بن أحمد الفراهیدی، (۱۴۰۹ق)، *العين*، تحقیق: مهدی المخزومی، قم: دارالهجرة.
۷. اسداللهی، خدابخش، سلحشور فرد ایورق، مهدی، (۱۳۹۴)، *اخلاق در ترازوی صائب*، اردبیل: خط هشت.
۸. انوری، حسن، (۱۳۹۰)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن.
۹. آرتا، سید محمد، نورایی، الیاس، (۱۳۹۴)، *بررسی مضامین مشترک اخلاقی و حکمی در نهج البلاغه و بوستان سعدی*، پژوهش‌نامه علوی، شماره یک، ۲۴-۱.
۱۰. آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۱. بحرانی، ابن میثم، (۱۳۷۵)، *شرح نهج البلاغه ابن میثم*، ترجمه محمدی مقدم، قربانعلی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. جعفری قریه علی، حمید، جعفرزاده، مریم، (۱۳۸۹)، *بررسی مفاهیم اخلاقی در دیوان صائب تبریزی*، مجله علوم ادبی، شماره پنجم، ۷۴-۲۷.
۱۳. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۴)، *دانشنامه نهج البلاغه (دوره دو جلدی)*، زیر نظر سید جمال‌الدین دین‌پرور، موسسه فرهنگی مدرسه برهان (مدرسه).
۱۴. جوهری، إسماعیل بن حمّاد، (۱۴۰۷ق)، *الصّحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)*، تحقیق: أحمد عبد الغفور، بیروت: مؤسسه دارالعلم للملایین.
۱۵. خورانی، بهزاد، شریفی، غلام‌حسین، (۱۳۸۹)، *صائب تبریزی و هنجارهای اخلاقی: بازنمایی اخلاق در عصر صفویه*، مجله اخلاق، شماره ۲۲، ۵۱-۲۵.



۱۶. خوشه چرخ آرانی، علی، (۱۳۹۳)، *مقایسه تطبیقی احادیث نهج البلاغه و شعر صائب*، روزنامه اطلاعات.
۱۷. خویی، حبیب‌الله بن محمد هاشم، (۱۴۲۹ق)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، چاپ علی عاشور، بیروت.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۵)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، خسروی حسینی، سید غلامرضا، تهران، انتشارات مرتضوی.
۲۰. الراغب الاصفهانی، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: دارالقلم، چاپ اول.
۲۱. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل*، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۲. صائب تبریزی، محمد علی، (۱۳۶۴)، *دیوان*، به کوشش محمد قهرمان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۳. صبحی، صالح، (۱۳۷۴)، *نهج البلاغه*، قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
۲۴. طاطیان، سمیه، (۱۳۹۳)، *بازتاب آموزه‌های اخلاقی نهج البلاغه در اشعار و مثل‌های فارسی*، پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۸، ۴۷-۶۲.
۲۵. عبدی، حمزه و پسندیده، عباس، (۱۳۹۴)، *بررسی و تحلیل روایات «مکارم الأخلاق»*، قم: دارالحديث، چاپ اول.
۲۶. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۰۱ق)، *مفاتیح الشرایع*، قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۲۷. قرشی بنایی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، (۱۴۱۲)، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: موسسه وفاء، چاپ دوم.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به فرزندش امام حسن مجتبی (علیه السلام)*، نگارش: علی زینتی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۰. مصطفوی، حسن (۱۴۱۷ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر



کتاب.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، *پیام امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

۳۳. نراقی، مهدی، (۱۹۶۷م)، *جامع السعادات*، مصحح محمد کالانتر، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۳۴. نراقی، احمد، (۱۳۸۶)، *معراج السعاده*، قم: زهیر.

۳۵. نراقی، محمد مهدی، (۱۳۶۶)، *علم/خلاق اسلامی (ترجمه کتاب جامع السعادات)*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، انتشارات حکمت.

نگاشت‌های کلی سیمای دنیا و آخرت در نامه‌های امام علی (ع)
از منظر زبان‌شناسی شناختی

فرشته یزدانی* / علی اکبر محسنی** / علی سلیمی*** / شهریار همتی****

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷

چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد توجه امام علی (ع) در کلام خود، نگاه اخلاقی و معنوی او به دنیا و تاکید و تحذیر مکرر دنیاپرستان از آن و توجه آنان به آخرت است. زیرا از منظر ایشان، اعراض از دنیا یا هدف تلقی نکردن آن، و نیز، توجه به آخرت، یکی از مهم‌ترین پایه‌های زیست اخلاقی در جهان است. بنابراین، امام (ع) برای تفهیم بهتر این نگرش، از روش‌های زبانی، بیانی و بلاغی گوناگونی بهره می‌گیرد که بسیاری از مضامین بلند و والای ایشان را می‌توان با نظریه معاصر استعاره (استعاره مفهومی)، بهتر و مؤثرتر توضیح و آموزش داد، زیرا با توجه به اینکه این مضامین اخلاقی و مصادیق آن مفاهیمی ذهنی هستند، لذا نحوه درک بشر از آنها تأمل برانگیز است، بنابراین این نظریه یکی از نظریه‌های مهم زبان‌شناسی است که می‌تواند این موضوعات را به خوبی تبیین کند. از این رو، در این پژوهش تلاش شده تا با تکیه بر داده‌های زبان‌شناختی، از مفاهیم اخلاقی و ذهنی امام علی (ع) درباره دنیا و آخرت، رمز گشایی بیشتری نسبت به بلاغت سنتی صورت و سامان بگیرد. به همین منظور، نویسندگان، بسیاری از نگاشت‌های مربوط به حوزه‌های دنیا و آخرت در نامه‌های امام علی (ع) را گردآوری نموده و بر پایه استعاره مفهومی به تحلیل و تبیین آن‌ها اقدام کرده‌اند.

کلید واژه‌ها:

زبان‌شناسی شناختی، استعاره مفهومی، نهج‌البلاغه، دنیا، آخرت.

f.yazdany2015@gmail.com
mohseni0310@yahoo.com
salimi@razi.ac.ir
sh.hemati[at]yahoo.com

*. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی کرمانشاه.
**. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
***. استاد، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
****. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

۱. مقدمه:

استعاره مفهومی زیر شاخه زبان شناسی شناختی است و زبان شناسی شناختی به مجموعه‌ای از نظریاتی اطلاق می‌شود که به ابعاد شناختی ارتباط زبانی پرداخته است (tomasell، ۱۹۹۹: ۴۷۷). یکی از مفروضات زبان شناسی شناختی آن است که شناخت بدون وجود بازنمودهای ذهنی که در رابطه هستی شناختی میان جهان خارج، ذهن و زبان نقش سازنده و واسط دارند، شکل نمی‌گیرد. زبان شناسی شناختی به دانش سخنگویان زبان از جهان خارج توجه دارد و به این مسئله می‌پردازد که زبان چه نقشی در سامان دهی به این دانش دارد (افراشی: ۱۳۹۵: ۲۶). با استعاره‌های مفهومی می‌توان نظام فکری و ساختار ذهنی اهل زبان را به خوبی شناخت؛ می‌توان میزان و چگونگی انتقال عاطفه، و اندیشه‌ی اندیشوران را در یک نظام ایدئولوژیک، در بستر تجربه، مشخص نمود. بر اساس و با کمک این رویکرد زبان شناسی شناختی و الگوهای استعاری می‌توان روش، نظرگاه و سبک شخصی اشخاص را نمایان ساخت و منبع و سرچشمه‌ی مفاهیم اندیشناکی شاعران و نویسندگان را مورد کنکاش و بررسی قرار داد (فتوحی، ۱۳۹۵: ۳۳۳ و ۳۳۴).

با اهتمام به اینکه سراسر نهج البلاغه واز جمله نامه‌های آن، سرشار از مضامین، گزاره‌ها و ارزش‌های اخلاقی، اعتقادی، توحیدی و معنوی است، از این رو، تردیدی نیست که استفاده از روش استعاره مفهومی (باتوجه به پیوند وثیقی که با زبان شناسی مدرن دارد)، در تحلیل متون، قابلیت و توانایی مخاطب را برای درک لایه‌های عمیق و پنهان هر متن معتبر وادبی و به ویژه نهج البلاغه، اعتلاء می‌بخشد زیرا، نظریه سنتی استعاره به خاطر جزئی نگری و تزئینی دیدن استعاره، آن گونه که شایسته و بایسته است، نمی‌تواند دامنه مفهومی متون برتر و چند لایه‌ای همچون «نهج البلاغه» را تحلیل کرده و پرده از مفاهیم ذهنی و گاه بسیار پیچیده و در عین حال جذاب و شگفت انگیز آن برگیرد. بنابراین، برای تحلیل بهتر و دقیق‌تر این نوع متون متعالی، بهره جستن از روش استعاره‌های مفهومی و زبان شناسی شناختی ضرورتی اجتناب ناپذیر است زیرا، همان گونه که اشاره شد، ظرفیت، قابلیت وامکانات زبانی و بیانی این روش، برای رمزگشایی از متون ادبی و دینی، به مراتب، گسترده‌تر و وسیع‌تر از استعاره‌های سنتی است.

به همین دلیل، در این پژوهش با عنوان «نگاشت‌های کلی سیمای دنیا و آخرت در نامه‌های امام علی علیه السلام از منظر زبان شناسی شناختی» برآنیم تا استعاره‌های مفهومی موجود در نامه‌های امام علیه السلام را بر اساس این رویکرد، مورد بررسی قرار دهیم، تا در پرتو آن، مخاطب بتواند، به لطایف، دقایق و لایه‌های پنهانی و سرشار از آموزه‌های اخلاقی، الهام بخش و انسان ساز نهج البلاغه راه یابد و



به درک و دریافت بهتر و ملموس‌تری درباره ویژگی‌های دنیا و آخرت و نیز دنیا پرستان و فرجام آنان دست یابد.

۱/۱. پیشینه پژوهش:

۱. «بررسی و تحلیل استعاره‌های شناختی نهج‌البلاغه در حوزه دنیا و آخرت». سید اکبر غضنفری، مهری قادری بیباک، محمد جنتی فر. (۱۳۹۷).

- این مقاله به بررسی استعاره‌های شناختی امام علی علیه السلام در مورد دنیا و آخرت پرداخته است. آنان فقط تعداد کم شمار و محدودی از حکمت‌ها و خطبه‌های امام علی علیه السلام را در این زمینه، مورد بررسی قرار داده‌اند و اشاره چندانی به نامه‌های آن نکرده‌اند. نویسندگان مقاله مزبور، با مفاهیم مربوط به حوزه مفهومی سفر، به تحلیل دنیا و آخرت پرداخته و انسان را از فریفته شدن به دنیا بر حذر داشته‌اند و او را به روی آوردن به آخرت ترغیب می‌نمایند.

۲. «بررسی استعاره‌های شناختی در حوزه زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن». مرتضی قائمی (۱۳۹۵).

- در این مقاله نیز، به بررسی زبان شناختی استعاره عام «مقصود مقصد است»، پرداخته شده و درباره زندگی دنیوی و اخروی از زبان قرآن نیز بحث شده و به این نتیجه ختم شده که «هدفمند بودن» ویژگی مشترک میان زندگی و سفر است و همین امر، موجب انطباق این دو مفهوم بر هم شده و از آن، استعاره خاص «زندگی سفر است» شکل گرفته است. این استعاره از نگاشت‌های اصلی عبارات قرآنی درباره دنیا و آخرت و استعاره عام «مقصود مقصد است»، بر آمده است.

۳. «نام نگاشت‌های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه استعاره مفهومی». زینب فیضی، حسین مهتدی، سید حیدر فرع شیرازی (۱۳۹۹).

- در این جستار، نام نگاشت‌های حیات آخرت در قرآن کریم با استفاده از نظریه استعاره مفهومی که اولین بار توسط لیکاف و جانسن مطرح شد، مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش در قالب شناخت استعاره‌های مفهومی جهان آخرت در قرآن با انتقال از فضاهای ملموس به فضاهای ذهنی دریچه جدیدی از ساختار نظام‌مند و شبکه‌های در هم تنیده مفاهیم معرفتی قرآنی را بر روی قرآن پژوهان می‌گشاید.

۴. «استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم». سیده مطهره حسینی، (۱۳۹۵).

- نیز، یکی از پژوهش‌های خوبی است که نگارنده پس از تبیین برخی مفاهیم و انواع استعاره در رویکرد جدید، مفاهیم استعاره‌ای مربوط به رحمت الهی را واکاوی می‌نماید.

۱/۲. سوالات پژوهش

۱. امام علی علیه السلام در نامه‌های نهج البلاغه از چه روش یا روش‌هایی برای انتقال و تفهیم، مفاهیم ذهنی دنیا و آخرت بهره گرفته است؟

۲. انواع طرحواره‌های به کار رفته در حوزه دنیا و آخرت در نامه‌های نهج البلاغه کدامند و بیشتر از کدام طرحواره برای ملموس نشان دادن این دو حوزه ذهنی استفاده شده است؟

۱/۳. استعاره از دیدگاه سنتی:

«جاحظ» به عنوان یکی از متقدمان لفظ‌گرا در بلاغت اسلامی، در کتاب «البيان و التبیین» در تعریف استعاره گفته است: «استعاره نامیدن چیزی به نام دیگری است در صورتی که جانشین آن شده باشد» (جاحظ، ۱۹۶۸: ج ۱/۱۰۷) و «جرجانی» نیز به عنوان یکی از متقدمان معناگرا در تعریف استعاره بیان کرده است: «استعاره تصویری بر پایه تشبیهی در ذهن شاعر بوده است، اما تنها یکی از دو رکن تشبیه در ذهن شاعر وجود دارد و رکن دیگر را خواننده به یاری شباهت‌های قابل حدس و قرائن موجود در سخن در می‌یابد» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۳۱).

عده‌ای استعاره را بر پایه تشبیه تعریف کرده‌اند، بیانی که زمخشری از استعاره دارد ناظر بر همین معناست (زمخشری، ۱۳۹۱: ج ۲/ ۴۶۹) همچنین، رشید الدین تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۶۵) معتقد است که استعاره از درون تشبیه بیرون می‌آید و ژرف ساخت هر استعاره را بر اساس یک جمله تشبیهی می‌داند. در نگاه سنتی، استعاره را مجاز می‌خوانند. خطیب قزوینی، یکی از شارحان و ناقدان مکتب سکاکی نیز استعاره را نوع دومی از مجاز می‌داند (خطیب قزوینی، ۱۳۸۸: ۸۵/۸۶).

در تاریخ بلاغت غرب، ارسطو نخستین کسی است که از استعاره سخن گفته است (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱). او که بین استعاره و مجاز حد و مرز خاصی قائل نبود، استعاره را چنین تعریف کرده است: «کاربرد نامی غریب و نامأنوس در مورد چیزی که به آن شناخته نیست» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۵۲). وی با استفاده از اصل قیاس، استعاره را نوعی آرایه ادبی می‌داند که کاربرد آن در زبان محاوره ضروری نیست و تنها جنبه زیباشناختی دارد (هاوکس، ۱۳۷۷: ۲۲).

بنابراین به اجمال بیان شد، از منظر ادیبان و سخنوران سنتی و کلاسیک، استعاره در زمره صناعات ادبی و متعلق به زبان مجازی است که در شعر و کلام ادبی بلیغ و فصیح صرفاً جنبه زیبایی شناسی دارد در نهایت، برای اقناع مخاطب در کشفیات علمی به کار می‌رود. به عبارت دیگر، استعاره در واقع، ابزاری برای تزئین لفظ در کلام تلقی می‌شود و به بخش غیر عادی زبان مربوط بوده و از زبان روزمره و عامیانه، متمایز و متفارق است، به همین دلیل، می‌تواند از پیش اندیشیده شود و سپس



وارد زبان ادبی گردد. چون، بر اساس این رویکرد (رویکرد سنتی)، استعاره به وجود شباهت از پیش تعیین شده میان مدلولات واژه‌ها یعنی مشبه و مشبه‌به اشاره دارد. در حالی که، استعاره مفهومی، در ذات زبان و حتی ذات جمله‌های یومیه، نهفته است و با هرگونه اندیشدنی پیوند وثیق دارد.

۱/۴. استعاره از دیدگاه معنا شناسی شناختی:

بنابر مبانی معنا شناسی شناختی، واژه استعاره شامل گروه خاصی از فرایندهای زبانی است که در آن‌ها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر نسبت داده می‌شود و در آن، از شیء دوم به گونه‌ای سخن می‌رود که گویی شیء اول است (هاوکس، ۱۳۷۷: ۱۱). استعاره که برخی از منتقدان ادبی آن را «سویه آفریننده زبان» می‌نامند (احمدی، ۱۳۸۲: ۶۱۹)، امروزه در بین زبان‌شناسان نیز جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. در نقطه مقابل نظریه‌های متفاوت در زمینه استعاره، اصحاب رویکرد زبان شناختی، تحت عنوان «دیدگاه نوین استعاره» معتقدند که استعاره تنها متعلق به زبان ادبی نیست و سعی در تبیین ساختار و نقش زبان دارند و معتقدند که زبان الگوهای اندیشه را منعکس می‌کند (راسخ مهند، ۱۳۸۹: ۶).

پس از دهه هفتاد موضوع استعاره به عنوان نوعی بیان غیر مستقیم در کانون توجه زبان‌شناسان قرار گرفت. در سال ۱۹۸۰ جورج لیکاف و مارک جانسون با انتشار کتاب‌هایی تحت عنوان «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» دیدگاه نوینی را در مورد استعاره مطرح ساختند. در این دیدگاه، استعاره از سطح یک مقوله زبانی، ارتقا یافته و به عنوان یک فرایندی که اساس تفکر و رفتار آدمی را تشکیل می‌دهد، در نظر گرفته می‌شود. پژوهش‌های لیکاف و جانسون از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آن‌ها بر این نکته تأکید دارند که استعاره، عنصری بنیادین در مقوله بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ما است و به ساخت‌های بنیادی دیگری از قبیل طرحواره‌های تصویری یا فضای ذهنی و امثال آن مربوط می‌شود (لیکاف، ۱۳۸۳: ۸۰). در این نظریه، استعاره، نگاشت‌های کلی بین حوزه‌های مفهومی است؛ به عبارت دیگر، استعاره، به هر نوع مفهوم سازی و بیان مفاهیم یک حوزه ذهنی در قالب حوزه ذهنی دیگر که غالباً حوزه‌ای ملموس‌تر است، گفته می‌شود و استعاره، نگاشت میان دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد است (نور محمدی، ۱۳۸۷: ۴).

۲. استعاره مفهومی دنیا و آخرت در نامه‌های نهج البلاغه و نام نگاشت‌های مربوط به

آن‌ها:

در بررسی نامه‌های امام علی علیه السلام مشاهده می‌کنیم اسنادهای مجازی به عناصر غیر زبانی به فراوانی یافت می‌شود؛ دنیا و آخرت از عناصری (مفاهیمی) هستند که بسیار در معانی استعاری

و مجازی به کار رفته‌اند. هنگامی که در یک متن چندین استعاره در ارتباط با هم باشند که در مجموع روند علی (سببی) یا زمانی یک عمل یا رویداد را بیان کنند، با خوشه‌ای از استعاره‌های یکپارچه رو به رو هستیم. این خوشه استعاری کمک می‌کند تا مواردی همچون زنجیره‌ای سببی یک عمل یا رویداد، استدلال‌های نقیض و راه حل‌هایی برای حل مسئله به صورت منسجم و یکپارچه بیان شوند (kimmel, ۲۰۱۰: ۱۰۶). به عقیده لیکاف (۱۹۸۷: ۶ و ۷) هر چه تعداد عبارت‌های زبانی و استلزامات استعاری یک استعاره‌ی مفهومی خاص بیشتر باشد، میزان زبانی آن استعاره در زبان بیشتر است.

با نگاهی به مفاهیم دنیا و آخرت به وضوح متوجه اصل فراگیری استعاره مورد نظر لیکاف و جانسون در گفتمان مذهبی نهج البلاغه خواهیم شد. این نکته حائز اهمیت است که فراوانی زیاد این استعاره‌ها در نامه‌های امام علی علیه السلام صرفاً برای سخن آرای به کار نرفته‌اند بلکه کاملاً برای انتقال شفاف و تفهیم روشن پیام استعمال شده‌اند. به سخن دیگر، امام علی علیه السلام با تصویر سازی‌های کم بدیل و ابتکاری خود، در حوزه‌های دنیا و آخرت، برآن بوده است تا مضامین اعتقادی و عرفانی خود را به صورت عینی و ملموس، به مخاطبان منعکس و منتقل سازد.

۲/۱. بررسی نگاشت‌های مربوط به استعاره‌های مفهومی دنیا و آخرت در نامه‌های

امام علی علیه السلام.

کوچش در تعریف نگاشت می‌گوید: «مجموعه‌ای از تناظرهای نظام‌مند میان مبدأ و مقصد وجود دارند که عناصر مفهومی سازه‌ای حوزه ب را بر عناصر سازه‌ای حوزه الف منطبق می‌کنند. به این تناظرهای مفهومی، در بیان فنی نگاشت «انطباق» گفته می‌شود» (کوچش، ۲۰۱۰: ۷). لیکاف و جانسون از اصطلاح «نگاشت» برای نشان دادن این شباهت‌ها استفاده کرده و می‌گویند میان فضاها نگاشت‌هایی برقرار است. (قائم‌ی نیا، ۱۳۹۷: ۵۱).

درک صحیح از دنیا و جهان پس از مرگ به عنوان مفاهیمی ذهنی و انتزاعی در سایه نظریه معناشناسی شناختی و استعاره‌های مفهومی، تحولی عظیم در اندیشه بشری ایجاد کرد. در حقیقت، به دلیل ماهیت انتزاعی جهان آخرت و دنیا، ضرورت درک استعاری در این حوزه‌ها، بیشتر احساس می‌شود و با واکاوی ساختار مفهومی این مفاهیم در کنار بسامد بالا و تکرار آن‌ها در نامه‌ها که موجب تاکید شدید آن‌ها نیز شده است، فهم لایه‌های پنهان مضامین انتزاعی نامه‌های نهج البلاغه را بسیار ممکن ساخته است.

*** در بررسی استعاره‌های مفهومی مربوط به حوزه دنیا و آخرت در نامه‌های نهج البلاغه، حدوداً



به ۵۴ نگاشت بر خورد می‌کنیم که البته، از ذکر مفاهیم تکراری صرف نظر کردیم. این نگاشت‌ها، ۶ نگاشت کلی را در بر می‌گیرد و شامل تعداد قابل توجهی نیز از سایر نگاشت‌هایی است که جزو زیر مجموعه‌ی نگاشت‌های کلی به شمار می‌روند.

در ذیل، نمونه‌هایی از نگاشت‌های کلی را مورد بررسی قرار خواهیم داد:

۱. «دنیا و آخرت به مثابه انسان هستند» شامل موارد ۹-۱.

۲. «دنیا حیوان است» شامل موارد ۱۰-۱۴.

۳. «دنیا و آخرت مکان هستند» شامل موارد ۱۵-۳۰.

۴. «دنیا و آخرت کالا هستند» شامل موارد ۳۱-۳۷.

۵. «دنیا و آخرت شیء قابل رؤیت هستند» شامل موارد ۳۸-۴۱.

۶. «دنیا و آخر سفر هستند» شامل موارد ۴۲-۵۴.

۲-۲- بررسی استعاره مفهومی دنیا و آخرت در نامه‌ها:

۱. نگاشت: دنیا و آخرت انسان هستند.

۱. سَلَكَ بِهِمُ الدُّنْيَا طَرِيقَ الْعَمَى... وَاتَّخَذُوا هَارِبًا فَلَبِثَ بِهِمْ وَلَعِبُوهَا وَنُشُوا مَا وَرَاءَهَا (نامه ۳).

- نگاشت: دنیا پادشاه است.

۲. مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ دُنْيَا قَدْ تَبَجَّحْتَ بِزِينَتِهَا وَخَدَعْتَ بِلَذَّتِهَا؟ (نامه ۱۰).

- نگاشت: دنیا فریب دهنده است.

۳. فَافْعَسْ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ وَخُذْ أَهْبَةَ الْحِسَابِ وَشَمِّرْ لِمَا قَدْ نَزَلَ بِكَ (نامه ۱۰).

- نگاشت: حوادث دنیا انسان است.

۴. مِنْ إِدْبَارِ الدُّنْيَا عَنِّي وَأَقْبَالِ الْآخِرَةِ إِلَيَّ (نامه ۳۱).

- نگاشت: دنیا و آخرت انسان هستند.

۵. كَأَنَّكَ إِنَّمَا كُنْتَ تَكِيدُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَنْ دُنْيَاهُمْ (نامه ۴۱).

- نگاشت: دنیا انسان است.

۶. وَاللَّهِ لَوْ كُنْتُ شَخْصًا مَرْنِيًّا وَقَالِبًا حَسِيًّا لَأَقَمْتُ عَلَيْكَ حُدُودَ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ غَرَزْتَهُمْ بِالْأَمَانِي وَأُمَمٍ

أَلْقَيْتَهُمْ فِيهَا هَوًى

و... (نامه ۴۵).

- نگاشت: دنیا شخصیت مشهود و زنده است.

۷. إِلَيْكَ عَنِّي يَا دُنْيَا، وَأَفْلَتْ مِنْ جَبَائِلِكَ... أَيْنَ الْقُرُونُ الَّذِينَ غَرَزْتَهُمْ بِمَدَاعِيكَ؟ أَيْنَ الْأُمَمُ الَّذِينَ

فَتَنَّتْهُمْ بَرْخَارِ فَكٍ؟ (نامه/ ۴۵)

- نگاشت: دنیا صیاد است.

۸. أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَلَا تَبْغُوا الدُّنْيَا وَإِنْ بَغْتُمْ كَمَا (نامه/ ۴۷).

- نگاشت: دنیا فریبنده است.

۹. وَخَفْ عَلَى نَفْسِكَ الدُّنْيَا الْعُرُورَ وَلَا تَأْمَنْهَا عَلَى حَالٍ (نامه/ ۵۶).

- نگاشت: دنیا فریبنده است.

*** انسان انگاری نوعی استعاره هستی شناختی است. در انسان انگاری، ویژگی‌های انسانی به پدیده‌های غیرجاندار یا فاقد شعور نسبت داده می‌شود. هرچند انسان انگاری به نام «تشخیص» در استعاره سنتی امری شناخته شده است؛ اما برپایه استعاره مفهومی، در گفتمان روزمره نیز، فراوان دیده می‌شود. (کوچش، ۱۳۹۳: ۶۵). به عنوان مثال، امام علی علیه السلام در نگاشت شماره ۱، از یکی از خصوصیات خطرناک جماعت دنیا پرستان رونمایی می‌کند و می‌فرماید: این جماعت دنیا را پروردگار خویش گرفته‌اند. دنیا آن‌ها را به بازی گرفته و آن‌ها نیز سرگرم بازی با دنیا شده‌اند و آن سوی این جهان را به فراموشی سپرده‌اند. در قالب استعاره مفهومی واژه انتزاعی دنیا را به انسان تشبیه فرموده است تا در قالبی عینی و ملموس برای انسان قابل فهم باشد. حوزه انطباق عبارت یاد شده، این گونه است که، دنیا تو را از زوال خودش باخبر کرده و زشتی‌هایش را به تو نشان داده است. در واقع دنیا با انسان و انسان با دنیا بازی می‌کند.

- در واقع، در انسان انگاری مفهوم انتزاعی به مثابه موجود زنده در نظر گرفته می‌شود که دارای قدرت اثر بخشی است و جزء استعاره‌های هستی شناختی (وجودی) است و نقش آن دادن هویت انسانی به پدیده‌های غیر انسانی است، مثلاً در عبارت «وَمَنْ أَرْوَعَ عَنْ جِبَالِكِ وَفَقَّ» مفهوم انتزاعی دنیا همچون هویتی دارای قدرت و یا حتی حریفی نیرومند قلمداد می‌شود؛ حریفی که ممکن است فرد را از پای در آورد (یوسفی راد، ۱۳۸۲: ۵۰) همچنان که امام علیه السلام در نامه ۴۵ نیز خطاب به دنیا می‌فرماید: «ای دنیا! از من دور شو، افسارت را بر گردنت انداختم (و تو را رها ساختم) و از دامت رسته‌ام و از لغزشگاه‌های دوری گزیده‌ام». گویی دنیا حریفی نیرومند است که امام علیه السلام به خوبی بر آن غلبه کرده و از چنگال آن رهایی یافته است.

*** می‌توان به نمونه‌های دیگری نیز از انسان انگاری، در نگاشت‌های شماره ۲ و ۷ و ۸ اشاره کرد. واژه‌های غرور و گول زدن که مختص انسان است به دنیا که مفهومی ذهنی است، از آن جهت نسبت داده شده که دنیا دلیلی عینی برای گول خوردن آدمی است. در نمونه ۷ دنیا را به صیادی



تشبیه می‌فرماید که دام‌های خود را برای به دام انداختن انسان به عنوان صید، گسترانیده است. ایشان در این باره می‌فرمایند: «من این دام‌ها را شناخته‌ام و از آن‌ها رسته‌ام و هرگز گرفتار آن‌ها نیستم»، یا در نمونه ۶ دنیا را مخاطب ساخته و می‌فرماید: «کجایند آن اقوام پیشین که تو آن‌ها را با بازیچه‌هایت فریب دادی؟ کجایند امت‌هایی که با زینت‌هایت آن‌ها را فریفتی؟»

-امام در نامه ۴۵ درباره محاکمه دنیا فرموده است: «ای دنیا اگر شخصی دیدنی و قالبی حسی داشتی حدود خدا را در مورد کسانی که آن‌ها را فریفتی جاری می‌ساختم»، این سخن یادآور حدیثی از خود امام علی (ع) است که نشان می‌دهد در عالم مکاشفه، دنیا مشابه زن زیبایی از زیبارویان معروف عرب در مقابل آن حضرت ظاهر شد و بعد می‌فرمایند: این زن بسیار زیبا رو به من کرد و گفت: ای پسر ابوطالب آیا حاضری با من ازدواج کنی که تو را از این بیلی که در دست داری بی‌نیاز کنم و خزائن زمین را به تو نشان دهم و تا زنده‌ای حاکم بر جهان باشی و فرزندان تو هم بعد از تو چنین باشند؟ امام فرمودند: «تو کیستی که من از خانواده‌ات تو را خواستگاری کنم؟ گفت: من دنیا هستم. گفتم: برگرد همسری جز من برگزین» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۲: ۳۶۳).

یکی از اغراض مهم و اهداف درس‌آموز تشبیه پدیده‌های ذهنی به انسان توسط امام علی (ع)، پویا، عینی، ملموس و زنده نشان دادن آن‌هاست. بدیهی است که این امر، نقش به سزایی در تفهیم و تثبیت پدیده‌های انتزاعی و ذهنی در ذهن وجان مخاطب ایفا می‌کند.

امام در نامه ۳۱ در زمینه توجه به آخرت، خطاب به امام حسن مجتبی (ع) می‌فرماید: «مِنْ إِدْبَارِ الدُّنْيَا عَنِّي وَأَقْبَالِ الْآخِرَةِ إِلَيَّ» در این عبارت، امام (ع)، مصدر «اقبال و ادبار» را به دنیا و آخرت اسناد داده‌اند و این مهم ممکن نیست مگر آن که بتوان میان انسان دارای اراده و دنیا پیوند و رابطه‌ای تشبیهی برقرار کرد. ایشان بازمی‌فرمایند: «یکی از آن‌ها به تو پشت می‌کند و دیگری در انتظار تو به استقبال می‌آید». اینگونه تصویرسازی‌های پویا و زنده، ضمن آن که خواب غفلت را از چشمان انسان می‌زداید، وی را برای رویارویی با مرگ، آماده می‌سازد.

۲. نگاشت کلی: دنیا حیوان است.

۱۰. فَإِنَّمَا أَهْلُهَا كِلَابٌ عَاوِيَةٌ وَسِبَاقُ ضَارِيَةٍ، يَهْرُبُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَيَأْكُلُ غَرِيزُهَا ذَلِيلَهَا وَيَقْهَرُ كَبِيرُهَا صَغِيرَهَا (نامه ۳۱).

- نگاشت: دنیا طلبان سگ‌هایی درنده‌اند.

۱۱. إِلَيْكَ عَنِّي يَا دُنْيَا، فَجَبَلِكِ عَلَى غَارِبِكَ (نامه ۴۵).

- نگاشت: دنیا شتر است.

۱۲. قَدْ أَسْلَلْتُمْ مَحَالِكَ (نامه ۴۵).

- نگاشت: دنیا حیوان درنده است.

۱۳. اعْزُبْ عَنِّي أَفْوَاهَهُ لَا أَذِلُّ لَكَ فَتَسْتَذِلَّنِي، وَلَا أَسْلُسُ، لَكَ فَتَقْوَدِينِي (نامه ۴۵).

- نگاشت: دنیا سلطانی جبار و ذلیل کننده است.

۱۴. أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ، لَيْسَ مَشْهُاقَاتِلٌ سَمُهَا (نامه ۶۸).

- نگاشت: دنیا ماری مرموز و فریبنده است.

*** قلمروی حیوانات نیز، برای خلق تصاویر استعاره‌ای حیطه مبدأ بسیارگسترده‌ای است. در واقع، «استعاره‌های حیوانی بسیار رایج هستند» (لیکاف و ترنر، ۱۹۸۹)، این استعاره‌ها نه تنها پایه شناختی دارند، بلکه نگرش‌ها و اعتقادات خاصی را که در یک جامعه نسبت به حیوان‌ها حاکم است، منعکس می‌کند (دیگنان، ۲۰۰۳: بی تا) مثلاً در نمونه ۱۱، امام علیه السلام دنیا را به شتری تشبیه فرموده که ممکن است پرشیر، جالب و جذاب باشد، ولی هنگامی که صاحبش می‌خواهد خود را از قید آن رها سازد، افسار او را بر پشت یا گردنش می‌افکند و او را در چراگاه رها می‌کند تا به چرا مشغول شود و شتر نیز، خود را آزاد احساس کرده و از صاحبش دور می‌شود. بدیهی است که شتر در میان اعراب به دلیل نقش محوری‌ای که در زندگی اجتماعی و اقتصادی آن‌ها دارد، بسیار محبوب است. یکی از مشهورترین ویژگی‌های شتر، حرف شنویی و فرمانبری است تا جایی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «در برابر پروردگار خود، همچون شتر رام و مطیع باش» (سیوطی، ج ۲، ۱۴۲۳: ۱۹۲).

* در همین زمینه امام علیه السلام در نمونه ۱۴ می‌فرماید: «این دنیا، همانند مار است که چون دست بر او کشند، نرم آید، ولی زهرش کشنده است». شایان ذکر است که مار، به خاطر ظاهر خوش، نرم، لطیف و فریبنده و باطن زهرآگین و کشنده‌اش، نماد زبان‌رسانی و مظهر شرّ و مصداق فساد و بد سیرتی است. البته، گاه نیز به عنوان نماد خشم مورد اشاره قرار گرفته است (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۲۵۰).

* امام علی علیه السلام در نگاشت‌های «دنیا به مثابه حیوان است» آن دسته از ویژگی‌های حیوانی که دارای بار معنایی منفی بوده و بیشترین درجه اهانت و توهین را دارا است، برای اشاره به نیروی دشمن (در اینجا دنیا) استفاده نموده‌اند. مثلاً در نمونه ۱۲ دنیا را به درنده‌ای تشبیه می‌فرماید که می‌خواهد با چنگال‌های خطرناکش، صید خود را به دام انداخته و لت و پارکند: «من خود را از چنگال چنین حیوان درنده‌ای رها ساختم و دستش به من نخواهد رسید. امام علیه السلام، در نمونه ۱۳ نیز دنیا را حیوانی سرکش قلمداد کرده: «ای دنیا از من دور شو به خدا سوگند من رام تو نخواهم شد تا مرا خوار و ذلیل سازی و زمام اختیارم را به دست تو نخواهم سپرد که به هر جا خواهی ببری».



* امام علی علیه السلام در مورد ۱۰ و در توصیف دنیا طلبان و دنیا پرستان، آن‌ها را به سگانی تشبیه فرموده که پیوسته بانگ برمی‌آورند و همچون درندگان، زوزه‌کشان و خشم‌آگین بر سر طعمه ریخته و وحشی‌ترین و نیرومندترین‌شان، ناتوان‌ترین‌شان را مقهور خود ساخته و می‌درد و می‌بلعد.

۳. نگاشت کلی: دنیا و آخرت مکان (منزل) هستند.

۱۵. فَإِذَا أَنْتَ قَدْ خَسِرْتَ دَارَ الدُّنْيَا وَدَارَ الْآخِرَةِ (نامه / ۳).

نگاشت: دنیا و آخرت منزل هستند.

۱۶. فَتَاهُوا فِي حَيْرَتِهَا، وَغَرِقُوا فِي نِعَمَتِهَا، وَاتَّخَذُوا هَارِبًا (نامه / ۳).

- نگاشت: دنیا حیرت‌کنده است / دنیا دریا است.

۱۷. وَلَيْسَ أَهْلُ السَّامِ بِأَحْرَصَ عَلَى الدُّنْيَا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَلَى الْآخِرَةِ (نامه / ۱۷).

- نگاشت: دنیا پایین است / آخرت بالا است.

۱۸. وَجَهَ اللَّهُ لِيُوحِيَهُ بِهِ الْجَنَّةَ وَيُعْطِيَهُ بِهِ الْأَمْنَةَ (نامه / ۲۴).

نگاشت: آخرت مکان امن است.

۱۹. وَأَنْبَأْتُكَ عَنِ الْآخِرَةِ وَمَا أَعَدَّ لِأَهْلِهَا فِيهَا (نامه / ۳۱).

- نگاشت: آخرت مکانی امن است.

۲۰. وَلَا تَصْلُحْ دُنْيَاكَ بِمَحَقِّ دِينِكَ (نامه / ۴۳).

- نگاشت: دنیا محیط زندگی است.

۲۱. هِيَ فِي عَيْنِي أَوْهَى وَأَوْهَنُ مِنْ عَفْصَةٍ مَقْرُوءَةٍ (نامه / ۴۵).

- نگاشت: دنیا پایین (فروتر) است.

۲۲. وَلَا حُزْتُ مِنْ أَرْضِهَا شَبْرًا (نامه / ۴۵).

- نگاشت: دنیا زمین است.

۲۳. وَاجْتَنَبْتُ الذَّهَابَ فِي مَدَاحِصِكَ... (نامه / ۴۵).

- نگاشت: دنیا لغزشگاه است.

۲۴. وَمَنْ رَكِبَ مُجِجَ غَرَقٍ (نامه / ۴۵).

- نگاشت: دنیا دریایی موج‌ومهلک است.

۲۵. وَلَسْنَا لِلدُّنْيَا خُلُقْنَاوًا إِنَّمَا وَضَعْنَا فِيهَا لِنُبْتَلِيَ بِهَا (نامه / ۵۵).

- نگاشت: دنیا آزمایشگاه است.

۲۶. فَعَدَوْتُ عَلَى الدُّنْيَا بَتَأْوِيلِ الْقُرْآنِ (نامه / ۵۵).

- نگاشت: دنیا مکان است.

۲۷. وَأَعْلَمُ أَنَّ الدُّنْيَا دَارُ نَيْلٍ لِمَنْ يَفْرُغْ صَاحِبُهَا فِيهَا قَطُّ سَاعَةً إِلَّا كَانَتْ فَرَعْتُهِ عَلَيْهِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ (نامه/ ۵۹).

- نگاشت: دنیا آزمایشگاه رنج آدمی است.

۲۸. وَأَنْتَ أَبْقِ مِنْ رَبِّكَ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا (نامه/ ۶۹).

- نگاشت: دنیا عمارتی خواستنی است.

۲۹. وَلَا تَبْقِ لِأَخْرَجَتِكَ عَتَاداً، تَعْمُرُ دُنْيَاكَ بِمَخْرَابِ أَخْرَجَتِكَ (نامه/ ۷۱).

- نگاشت: دنیا محلی برای آباد کردن آخرت است.

۳۰. وَأَنَّ الدُّنْيَا دَارُ دُولٍ (نامه/ ۷۲).

- نگاشت: دنیا عمارت است.

*** به اعتقاد جانسون و لیکاف تجربه‌ای که انسان از وجود فیزیکی خود مبنی بر اشغال بخشی از فضا دارد، درک مفهوم انتزاعی «حجم» را برای او امکان پذیر می‌سازد. پس انسان می‌تواند خود را مضروب ظرف تخت، اتاق، خانه و مکان‌هایی که دارای حجم بوده و می‌تواند نوعی ظرف تلقی شود بپندارد و این تجربه فیزیکی را به مفاهیم دیگری که به لحاظ جوهری یا مفهومی حجم ناپذیرند، بسط دهد و در نتیجه طرحواره‌های انتزاعی‌ای از احجام فیزیکی در ذهن خود پدید آورد. (لیکاف، ۲۷۲: ۱۹۸۷).

* امام علی علیه السلام در عبارت «وَأَجْتَنَّبْتُ الدُّهَابَ فِي مَدَاحِضِكَ» (۴۵) دنیا را به پرتگاهی تشبیه می‌فرماید که لغزشگاه‌های فراوان دارد؛ لغزشگاه‌هایی که هرآینه سقوط آدمی در آن محتمل و ممکن است. در نگاشت «دنیا لغزشگاه است»، معنای انتزاعی دنیا به عنوان حوزه مقصد بر اساس یک تجربه فیزیکی و حسی حضور در مکان، به مثابه یک جسم دارای حجم است، یا همچون منزلگاهی تلقی شده که دارای گنجایش است.

افزون بر آن، استعمال افعالی چون «ذهب» و «اجتنب»، این مفهوم را به مخاطب تلقین و تفهیم می‌کند که دنیا، لغزشگاه بسیار خطرناکی است که باید به جد، مواظب بود که در دام هلاک کننده آن گرفتار نشویم. در عبارت یاد شده، دور شدن ویژگی مکان یا موجود زنده است که به دنیا نسبت داده شده است و بدین ترتیب، تصویری، حسی، و فیزیکی از آن ارائه شده که خود از مؤلفه‌های حوزه مبدأ است.

* در عبارت «وَمَنْ رَكِبَ مُجَلَّجًا غَرِقَ» (۴۵) «دنیا» به صورت دریای مواجی تلقی شده که عبور از آن بسیار دشوار بوده تا جایی که حتی ممکن است که امواج آن (هوا و هوس‌های آدمی) انسان را



غرق کرده و به هلاکتش در افکند.

- در نمونه‌های یاد شده، برای دنیا به عنوان قلمرو هدف، حجم در نظر گرفته شده است و در قالب یک مدل استعاری عرضه شده‌اند که بوسیله شبکه‌ای از معانی پیچیده ذهنی در قالب شبکه‌ای از ساختارهای عینی‌تر و متعارف‌تر درک می‌شوند.

*** مکانمندی سازی انگاره صورت مستلزم تطبیق مکان مادی بر مکان مفهومی است. تحت این تطبیق، ساختار مفهومی بر ساختار مکانی منطبق می‌شود. به بیان دقیق‌تر، پیکربندی‌های انتزاعی (که به مفاهیم ساختار می‌بخشند) بر طرحواره‌های تصویری (که به مکان ساختار می‌بخشند) منطبق می‌شوند. بنابراین مکانمندی سازی انگاره صورت این نظر را تقویت می‌کند که ساختارهای مفهومی بر حسب طرحواره‌های تصویری به علاوه تطبیق استعاری فهمیده می‌شوند (Ibid: 283).

* با بررسی موارد فوق در می‌یابیم که امام با تصویر سازی استعار و انسجام میان متن نامه‌ها در مفهوم سازی دنیا و آخرت در نگاشت‌های شماره (۱۵ و ۱۸ و ۱۹) ساختار ملموس و عینی منزل را برای این دو مفهوم بر می‌گزیند. در این ساختار خانه از چارچوب عینی مشخصی ساخته شده است و با توجه به نوع ساخت آن و مصالح بکار رفته در آن‌ها مفهوم زودگذر بودن یکی و همیشگی بودن دیگری و نیز مفهوم امنیت و یا ناامنی در هر کدام از آن‌ها به خوبی درک می‌شود (نگاشت شماره ۱۸).

*** لیکاف (۱۹۸۷: ۴۴) بر اهمیت طرحواره‌های تصویری برای چند معنایی صحنه می‌نهد و معتقد است «برخی روابط بسیار طبیعی میان طرحواره‌های تصویری هست که انگیزه‌ی چند معنایی است».

* برای نمونه حرف اضافه «فی» را در موقعیت‌های مختلفی بکار می‌بریم، در نگاشت شماره ۱۹ از طریق انطباق استعاری مفهوم ذهنی با تجربیات عینی در قالب مدل شاختی، مفهوم مجرد آخرت همچون ظرفی تلقی گردیده است که در آن جا برای اهل آخرت چیزهایی در نظر گرفته و مهیا شده است. از این کلام امام علیه السلام نام نگاشت «آخرت ظرف است» برداشت می‌شود.

* در نگاشت‌های شماره ۲۵ و ۲۷ دنیا به عنوان مفهومی ذهنی در کنار واژه «فی» که به دنیا برمی‌گردد و دلالت بر ظرفیت دارد، به سرایی تشبیه شده که در آن مورد ابتلا و آزمایش قرار می‌گیریم، مهم‌ترین فلسفه و حکمت ابتلا شناسایی چهره واقعی افراد به معنای ظهور صلاحیت‌ها و استعداد‌های آنان و طهارت و خبثت نفس انسان است؛ چرا که برجستگی‌ها و کرامت‌های روحی انسان در شرایط دستور ابتلا خود را نشان می‌دهد.

* در عبارت «يَا بَنِيَّ إِنِّي قَدْ أَنْبَأْتُكَ عَنِ الدُّنْيَا وَحَالِهَا وَزَوَالِهَا وَأَنْتَقَالُهَا وَأَنْبَأْتُكَ عَنِ الْآخِرَةِ وَمَا أَعَدَّ لِأَهْلِهَا فِيهَا» (نامه ۳۱)، این دنیا هدف نهایی و سرای عیش و عشرت نیست و همگان باید بدانند مزرعه‌ای است برای کشت آخرت و گذرگاهی برای رفتن به سوی آن و میدان تمرینی برای مسابقاتی که در پیش روی است و بازار تجارتي است برای اندوختن توشه جهت سرای آخرت، که اعمال خود و رفتار خود را بر اساس آن تنظیم و اصلاح کند.

*** میزان کاربرد افعال حسی در زبان و گستره معانی آن‌ها می‌تواند ملاکی برای مقایسه‌های بین زبانی باشد. گاهی ممکن است چندمعنایی افعال حسی در حوزه انتزاعی مطرح شود. البته این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که اگر قرار است نظریه یک‌پارچه استعاره که در آن مؤلفه‌ی اصلی و فرآیند اصلی نگاشت است ارائه شود، باید بتواند نگاشت افعال حسی به حوزه‌های عینی و انتزاعی را پوشش دهد و نباید شامل محدودیت‌هایی باشد که مانع از تبیین و توضیح این موارد می‌شوند.

* مثلاً در عبارت «الدُّنْيَا مُنْقَطِعَةٌ عَنْكَ وَالْآخِرَةُ قَرِيبَةٌ مِنْكَ» (نامه ۳۲) «منقطعة» به معنای بریدن و قطع کردن و «قریب» در معنای اسم زمان هر دو برای امور حسی و قابل درک به کار می‌روند. در نگاشت استعاری فوق، شاخصه‌های تعریف شده در حوزه منبع را به حوزه ذهنی هدف تعمیم داده است، و صورتی عینی از مفهوم مجرد دنیا و آخرت را در ذهن ساخته است که مکانی متحرک محسوب شده‌اند که یکی قابلیت جدایی و دور شدن را دارد و دیگری قابلیت نزدیک شدن به انسان را داراست. و این دور شدن و نزدیک شدن تصور حرکت دو مکان ذهنی یعنی دنیا و آخرت را در ذهن ایجاد می‌کنند.

*** برخی از مفاهیم موجود در نامه‌ها ریشه در تجارب فیزیکی و فرهنگی انسان دارد و ممکن است از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت باشد. این نوع استعاره‌ها در زبان شناسی شناختی معروف به استعاره‌های جهتی هستند و با جهت‌های مکانی مثل بالا، پایین، جلو، عقب، پشت، بیرون، مرکز و حاشیه و ... مرتبط هستند. در واقع این جهت‌های مکانی غالباً از بدن انسان نشأت می‌گیرند و بدن انسان به عنوان نقطه صفر مکانی در نظر گرفته می‌شود و این جهت‌ها نسبت به بدن انسان تعیین می‌شوند. نقش شناختی استعاره‌های جهتی این است که به یک مجموعه هدف انتزاعی در نظام مفهومی ما انسجام بدهند. به همین دلیل شاید بهتر باشد که این نوع استعاره‌ها را استعاره انسجام بنامیم، که بیشتر با نقش شناختی آن‌ها سازگار است، یعنی برخی مفاهیم انتزاعی تمایل دارند که به روشی یکنواخت و یک دست مفهوم سازی شوند. سمت‌گیری به سمت بالا با ارزشیابی مثبت و به سمت پایین با ارزشیابی منفی همراه است، (کوچش، ۱۳۹۳: ۷۱ و ۷۲).



* در فرهنگ دینی ما جهان آخرت مقامی بالاتر از خوب دارد و دارای ارزشیابی مثبت است و زندگی دنیوی نسبت به آن در مقامی فروتر قرار دارد. در نگاشت شماره ۱۷ «وَلَيْسَ أَهْلُ السَّامِ بِأَخْرَصَ عَلَى الدُّنْيَا مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَلَى الْآخِرَةِ» آخرت در مکانی والا است. و دنیا و دنیاپرستی در مکانی پایین است. آخرت مفهومی ذهنی و ناشناخته و بالا مفهومی عینی و متعارف است. می‌توان این نام نگاشت را نمونه‌ای از استعاره‌های جهت‌مند در نظر گرفت. امام علیه السلام می‌فرماید: شامیان که منظورشان از جنگ، دنیا است، هرگز از اهل عراق که برای خدا و آخرت می‌جنگند در رسیدن به مقصود خود حریص‌تر و کوشاتر نیستند، به صورت مقایسه‌ای که در مورد ۴۰ بین دنیا و آخرت صورت گرفته، اشاره به این که دو تفاوت در میان یاران امام علیه السلام و طرفداران معاویه وجود دارد: این‌ها همراه امام عادل می‌جنگند که به وظیفه خود یقین دارد و آن‌ها را در راه روشنی سیر می‌دهد در حالی که یاران معاویه هدف روشنی ندارند جز اینکه به مال و مقام برسند.

* در عبارت «وَلَمْ يَفِي عَيْنِي أَوْهَى وَأَوْهَى مِنْ عَفْصَةِ مَقَرَّة» در نگاشت شماره ۲۱ امام علیه السلام برای این که بی ارزش بودن دنیا و پایین بودن مقام آن را کاملاً برای همگان مجسم کند تعبیر پرمعنایی دارد می‌فرماید: «این دنیا در چشم من بی ارزش‌تر و خوارتر از شیرۀ تلخ درخت بلوط است!» درخت بلوط دارای میوه تلخی است که خوردن چنین دانه‌ای بسیار ناگوار و تنفر آمیز است و هر کس آن را در دهان بگذارد فوراً آن را بیرون می‌افکند. این تشبیه یکی از رساترین تشبیهات نهج البلاغه درباره دنیا است که امام علیه السلام باطن و حقیقت آن را در قالب این مثال مجسم ساخته است و جایگاه دنیا را در جهت پایین برای ما متصور ساخته است. مزه‌ی تلخ در بردارنده مفهوم ناخوشایندی است که بی ارزش بودن دنیای فانی را با آن می‌توان متصور شد.

۴. نگاشت کلی: دنیا و آخرت کالا هستند.

۳۱. فَإِذَا أَنْتَ قَدْ خَسِرْتَ دَارَ الدُّنْيَا وَدَارَ الْآخِرَةِ (نامه/ ۳).

- نگاشت: دنیا و آخرت تجارت هستند.

۳۲. لَا تَبْغِ آخِرَتَكَ بِدُنْيَاكَ (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: دنیا و آخرت کالایی قابل خرید و فروش هستند.

۳۳. وَمِنْ الْفَسَادِ إِصَاعَةُ الرَّادِّ، وَمَفْسَلَةُ الْمَعَادِ (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: زاد و توشه کالایی فاسد است.

۳۴. فَإِنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ دِينَكَ تَبْعًا لِلدُّنْيَا أَمْرًا ظَاهِرًا غَيْبًا، فَأَذْهَبَتْ دُنْيَاكَ وَآخِرَتُكَ (نامه/ ۳۹).

- نگاشت: دنیا امری فانی است.



۳۵. فَإِنَّ الدُّنْيَا مَسْغَلَةٌ عَنْ غَيْرِهَا (نامه/ ۴۹).

- نگاشت: دنیا کالایی فریبنده است.

۳۶. وَلَنْ يَسْتَعْنِيَ صَاحِبُهَا بِمَالٍ فِيهَا عَمَّا يُبْلَغُهُ مِنْهَا (نامه/ ۴۹).

- نگاشت: دنیا کالایی دست یافتنی است.

۳۷. وَكُنْ أَتْسَ مَا تَكُونُ بِهَا أَحْذَرُ مَا تَكُونُ مِنْهَا (نامه/ ۶۸).

-نگاشت: دنیا کالایی فریبنده است.

۵. نگاشت کلی: دنیا شیئی قابل رؤیت است.

۳۸. يَا بَنِيَّ إِنِّي قَدْ أَنْبَأْتُكَ عَنِ الدُّنْيَا وَحَالِهَا وَزَوَالِهَا وَانْقِلَافِهَا وَأَنْبَأْتُكَ عَنِ الْآخِرَةِ وَمَا عِدَلِ أَهْلِهَا فِيهَا

(نامه/ ۳۱).

-نگاشت: دنیا شیئی قابل تغییر و دگرگونی است.

۳۹. وَالْدُّنْيَا عِنْدَ كَيْومٍ حَانَ إِسْلَاحُهَا (نامه/ ۴۵).

- نگاشت: دنیا گذر زمان است.

۴۰. وَمَنْ أَرُوْرَ عَنْ جِبَالِكِ وَفَقَّ (نامه/ ۴۵).

- نگاشت: دنیا دام است.

۴۱. وَالْدُّنْيَا تُطَوَّى مِنْ خَلْفِكُمْ (نامه/ ۲۷).

- نگاشت: دنیا فرش است.

*** طرحواره انگاره‌ای شیء نوع خاصی از طرحواره‌ی انگاره‌ای است، این طرحواره بر اساس بر هم کنش ما با چیزهایی مانند میز، صندلی، ماشین و... است، و باز نمود طرحواره‌ای است که از تجربه‌ی بدنمند ناشی شده است و خصوصیات فیزیکی اشیاء مانند وزن، رنگ، شکل و فضای اشغال شده از آن‌ها را تعمیم می‌بخشد. (ایون و گرین، ۲۰۰۶: ۱۹۱). این طرحواره را می‌توان به هستان انتزاعی مانند «دنیا» و «آخرت» نگاشت کرد که خصوصیات یاد شده را ندارد، نتیجه این نگاشت استعاری این است که ما این مفاهیم ذهنی را بر حسب شیء قابل رؤیت و یا کالایی فیزیکی می‌فهمیم. کالا و شیء مفاهیمی هستند که طرحواره شیء عهده‌دار نگاشت استعاری آن‌ها است. بعضی از مفاهیم ذهنی که در حوزه مقصد قرار دارند با این طرحواره مفهوم سازی می‌شوند. سه استعاره زمان و سببیت و حالت‌ها در نظام استعاری ساختار رویداد نیز جزء استعاره‌های شیئی هستند:

* در عبارت «وَالْدُّنْيَا عِنْدَ كَيْومٍ حَانَ إِسْلَاحُهَا» (۴۵) دنیا همچون شیء قابل رؤیت است، سپس



دنیا را به روزی که در آستانه پایان گرفتن است و به اصطلاح همچون آفتاب لب بام است تشبیه فرموده است، چرا که به قدری به سرعت می‌گذرد که باید مواظب باشیم که به راحتی از دست نرود و به گونه‌ای از آن استفاده کنیم که بعداً غبطه از دست دادنش را نخوریم. این مورد را می‌توان نمونه‌ای از استعاره زمان در طرحواره شیئی به شمار آورد.

* در عبارت «يَا بَنِي إِيَّيْ قَدْ أَنْبَأْتُكَ عَنِ الدُّنْيَا وَحَالِهَا وَزَوَالِهَا وَأَنْتَ قَدْ أَنْبَأْتُكَ عَنِ الْآخِرَةِ وَمَا أَعَدَّ لِأَهْلِهَا فِيهَا» (۳۱). با نگاشت «دنیا شیئی قابل تغییر و دگرگونی است می‌توان به استعاره‌ی حالت‌ها در این ساختار اشاره نمود. امام علی (ع) فرزندش را از حالات دنیا و آخرت آگاه ساخته و به او چیزهایی را یادآور شده که وی را از حتمی بودن فنا و گذرا بودن دنیا، و بقای آخرت و آنچه برای آخرت در آنجا مهیا است باخبر می‌سازد.

* در نگاشت‌های شماره ۳۱-۳۵ اصلاحاتی همچون «اضاعه و فساد و اذهدت» معمولاً برای امور ظاهری که قابلیت از بین رفتنی و فاسد شدنی دارند و نیز عینی و قابل لمس هستند بکار می‌روند و در واقع در طرحواره‌های شیئی بیان‌کننده‌ی تغییر و دگرگونی در حالت هستند، اما در این عبارات در مورد زاد و توشه‌ای که مراد از آن تقوا و معاد است بکار رفته‌اند. تقوا امری معنوی است که اگر فاسد شود موجب تباه شدن امر معنوی دیگری می‌شود که مسیر و مقصد اصلی همه ما رو به آنجاست.

* مورد شماره ۴۱ «الدُّنْيَا تُطْوَى مِنْ خَلْفِكُمْ» با نگاشت «دنیا فرش است» اشاره لطیفی به این حقیقت است که انسان از هر مرحله زندگی که می‌گذرد، آن مرحله گویی همچون فرشی که پشت سر انسان پیچیده و جمع می‌شود، اما دیگر قابل بازگشت نیست، پیران به جوانی باز نمی‌گردند و جوانان به کودکی؛ بنابراین در واقع هر لحظه برای انسان مرگی است و حیات جدیدی، مرگی که بازگشت در آن تصور نمی‌شود. این استعاره می‌تواند نمونه‌ای از سببیت در استعاره‌های شیئی باشد.

* پیاده سازی نگاشت «دنیا تجارت است» در موارد ۳۱ و ۳۲ روشن می‌سازد که حقیقت سود و زیان دنیا مرتبط با نوع بکار بستن همت در این دنیا برای رسیدن به زندگی دلخواه آخرت است، چرا که به تناسب تلاش و همت حقیقی هر کس سود و زیان نصیب او خواهد شد. این احتمال نیز داده شده که این جمله اشاره به جنبه‌های معنوی تجارت می‌باشد، زیرا تاجر گاه آلوده به اموال حرام می‌شود و سعادت خود را به خطر می‌افکند، بنابراین باید همواره مراقب این خطرات باشد مخصوصاً در عصر و زمان ما که اموال حرام و تجارت‌های نامشروع فزونی گرفته و گاه پرسود بودن آن چشم عقل را می‌بندد و تاجر را گرفتار گناه می‌سازد که جز تباهی آخرت و ضرر در این دنیا و جهان پس از



آن سودی برای او نخواهد داشت.

۶. نگاشت کلی: دنیا و آخرت (مبدأ/مقصد) هستند.

۴۲. هَذَا مَا اشْتَرَى عَبْدٌ ذَلِيلٌ مِنْ مَيْتٍ قَدْ أُرْجِحَ لِلرَّحِيلِ (نامه/ ۳).

- نگاشت: آخرت سفری پر رنج است.

۴۳. انْقَلَبُوا عَنْهَا بِالزَّادِ الْمُبْلَغِ، وَالْمَجَرِّ الرَّالِجِ. أَصَابُوا الذِّدَّةَ زُهِدِ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ (نامه/ ۲۷).

- نگاشت: دنیا پل است. / آخرت مقصد است.

۴۴. إِنَّ الْمُتَّقِينَ ذَهَبُوا بِعَاجِلِ الدُّنْيَا وَآجِلِ الْآخِرَةِ، فَشَارَكُوا (نامه/ ۲۷).

- نگاشت: دنیا پل است / آخرت مقصد است.

۴۵. وَأَنْتَ فِي مَنْزِلِ قُلْعَةٍ، وَدَارِ بُلْعَةٍ، وَطَرِيقٍ إِلَى الْآخِرَةِ (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: دنیا مبدأ است / آخرت مقصد است.

۴۶. وَاعْلَمْ أَنَّ أَمَامَكَ طَرِيقًا ذَا مَسَافَةٍ بَعِيدَةٍ وَمَشَقَّةٍ شَدِيدَةٍ (نامه/ ۳۱)

- نگاشت: آخرت سفری پر مشقت است.

۴۷. وَاعْلَمْ أَنَّ أَمَامَكَ عَقَبَةً كُودًا أُنْخِفَتْ فِيهَا حَسَنٌ حَالًا مِنَ الْمُثْقَلِ... (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: مسیر آخرت پر از درد و رنج است.

۴۸. فَلَيْسَ بَعْدَ الْمَوْتِ مُسْتَعْتَبٌ وَلَا إِلَى الدُّنْيَا مُنْصَرَفٌ (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: آخرت سفری بی بازگشت است.

۴۹. إِنَّمَا مَثَلُ مَنْ خَبَرَ الدُّنْيَا كَمَثَلِ قَوْمٍ سَفَرْنَا بِهِمْ مِنْزِلُ جَدِيفًا مَوَّامِنًا لَا خَصِيصًا وَجَنَابًا مَرِيعًا (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: دنیا سفر است / آخرت مقصد است.

۵۰. سَلَكَتْ بِهِمُ الدُّنْيَا طَرِيقَ الْعُمَى (نامه/ ۳۱).

- نگاشت: دنیا کوره راه است.

۵۱. فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ جَعَلَ الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا (نامه/ ۵۵).

- نگاشت: دنیا مسیری برای رسیدن به آخرت است.

۵۲. وَأَصْرِفْ إِلَى الْآخِرَةِ وَجْهَكَ، فَهِيَ طَرِيقُنَا وَطَرِيقُكَ (نامه/ ۵۵).

- نگاشت: آخرت مقصد است.

۵۳. وَاعْتَبِرْ بِمَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا لِمَا بَقِيَ مِنْهَا، فَإِنَّ بَعْضَهَا شِبْهُ بَعْضٍ وَآخِرُهَا لَاحِقٌ بِأَوَّلِهَا وَكُلُّهَا حَائِلٌ

مُفَارِقٌ (نامه/ ۶۹).



- نگاشت: دنیا مبدا است / آخرت مقصد است.

۵۴. وَلَا تُبْقِیْ لِأَخْرَجَتْكَ عَتَاداً، تَعْمُرُ دُنْیَاكَ بِحَرَابٍ آخِرَتِكَ (نامه/ ۷۱).

*** مفهوم سازی تعبیرهای حرکتی در زبان، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، و توانایی گوینده و نویسنده را در صورت پویایی دادن به یک موقعیت ایستا را نشان می‌دهد. از این گذشته این تعبیرها، ارتباط خاصی با بافت کلام و هدف گوینده یا نویسنده دارد (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۴۰۹). استعاره‌ی دنیا سفر است، از استعاره‌های رابج و برجسته در حوزه نامه‌های امام علیه السلام است که بارها و بارها به آن اشاره شده است، و به گذرا بودن زندگی و هدفدار بودن آن اشاره می‌کند. استعاره «زندگی سفر است» که بر مبنای استعاره [اهداف مقصدها هستند]، ایجاد شده (کوچش، ۱۳۹۴: ۲۸) به هدف زندگی مربوط می‌شود و بیان‌کننده جهت و مسیر حرکت برای رسیدن به سرمنزل حقیقت است.

۱. سفر:

سفر شامل (مبدأ، مسیر، مقصد با موانع و مسیرهای فرعی احتمالی راه) بر اساس نظر تیلر خود یک طرحواره است و آن را طرحواره سفر می‌نامد و می‌گوید: خود زندگی غالباً بصورت یک سفر مفهوم سازی می‌شود (تیلر، ۱۳۸۳: ۳۲۰). زندگی هدفمند دنیوی و اخروی نیز دارای مبدا و مسیر و مقصد و مسافر است که بر مبنای استعاره حرکتی «دنیا/آخرت سفر هستند» نگاشت می‌شوند. در استعاره‌های مفهومی فوق با نگاشت «دنیا/آخرت» سفر است، از افعال حرکتی «انقلب، ذهب، سلک، ینصرف، مضی، بلغ، سفر، جعل» در ساخت استعاره‌های مفهومی استفاده شده است، از این افعال برای مفاهیمی از قبیل سعادت و شقاوت، سختی راه، عذاب، و... اشاره شده است.

۲. مسیر سفر:

راهی که شخص برای رسیدن به مقصدش در پیش دارد ممکن است دور یا نزدیک، بالا یا پایین و سهل یا صعب العبور باشد، شخص در این راه یا حیران و سرگردان است و یا هدایت شده مسیر را می‌پیماید. نام نگاشت‌های شماره (۵۰ و ۵۲ و ۵۴). کسانی که در این سفر حیران می‌مانند (نگاشت‌های شماره ۴۲ و ۴۴ و ۵۰) رو به پایین رفته و در هلاکت سقوط می‌کنند و کسانی که مطمئن قدم برمی‌دارند و از قبل زاد و توشه سفر را مهیا نموده‌اند (نگاشت‌های شماره ۴۳ و ۴۴) روبه بالا عروج می‌کنند. در جهان بینی اسلامی، دنیا از آخرت منفصل و جدا نیست، بلکه رابطه‌ی این دو به گونه‌ای است که اگر دنیایی نباشد، بهشت و دوزخی هم نخواهد بود؛ زیرا زمینه ورود به آخرت و بهشت و دوزخ در همین دنیا فراهم می‌شود، ایشان در نگاشت‌های شماره ۴۴ و ۵۱ و ۵۲ دنیا را به راهی تشبیه فرمودند که انسان برای سفرش ناگزیر باید از آن عبور کند. دنیا مفهومی ذهنی است و

مسیر مفهومی عینی است، رابطه این دو به گونه‌ای است که برای رفتن به این مقصد طولانی، (مورد ۴۶) باید از سرمنزل مقصد یعنی دنیا توشه راه برگرفت، (مورد ۴۳) و سختی‌های راه را به جان خرید زیرا دنیا همچون جاده‌ای دو طرفه است که یک سر جاده تو را می‌فریبد و به گمراهی می‌کشاند. امام علیه السلام در نگاشت شماره ۴۶ و ۴۷ به طولانی بودن سفر آخرت و نیاز شدید به تهیه زاد و توشه برای این سفر از طاعات و کارهای خیر به ویژه انفاق در راه خدا اشاره کرده است. پیمودن راه‌های دنیا، هرچند طولانی و مشقت بار باشد در برابر راه آخرت سهل و آسان است. راه آخرت بسیار پر پیچ و خم و از گردنه‌های صعب العبور فضایل اخلاقی و مبارزه با هواهای نفسانی می‌گذرد که گاه پیمودن یکی از آن‌ها سال‌ها وقت می‌طلبد. منظور از این گردنه صعب العبور یا مرگ و سکرآت آن است یا عالم برزخ و یا پل صراط (و یا همه اینها). بدیهی است برای عبور سالم از گردنه‌های صعب العبور باید بار خود را سبک کرد و به سرعت گذشت، زیرا در این گونه گردنه‌ها ممکن است راهزنان و یا حیوانات درنده نیز وجود داشته باشند. این تعبیر برگرفته از قرآن مجید است آنجا که می‌فرماید: «فَلَا اقْحَمَ الْعُقَبَةُ * مَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ...» «ولی او از آن گردنه مهم نگذشت، و تو چه می‌دانی که آن گردنه چیست...؟» (قرآن کریم، بلد: ۱۱-۱).

۳. سفری بی بازگشت:

در نگاشت شماره ۴۸ به تفاوت این سفر با سفرهای دیگر می‌پردازد. سفر آخرت بدون بازگشت است.

شایان توجه است که جمله «لَيْسَ بَعْدَ الْمَوْتِ مُسْتَعْتَبٌ» نخستین بار در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است آنجا که می‌فرماید: «لَيْسَ بَعْدَ الْمَوْتِ مُسْتَعْتَبٌ أَكْثَرُ وَأَمِنْ ذِكْرِ هَادِمِ اللَّذَاتِ وَمُنْغِصِ الشَّهَوَاتِ» «بعد از مرگ راهی برای عذرخواهی و جلب رضایت پروردگار نیست، بنابراین بسیار به یاد چیزی باشید که لذات را در هم می‌کوبد و شهوات را بر هم می‌زند» (نوری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۰۴).

آری منزلگاه‌های این عالم قابل بازگشت نیست، همان‌گونه که فرزند ناقص هرگز به رحم مادر برای تکامل بیشتر باز نمی‌گردد و میوه‌ای که از درخت جدا شد به شاخه بر نمی‌گردد، کسانی که از این دنیا به عالم برزخ می‌روند نیز امکان بازگشت به دنیا را ندارند. برزخیان نیز هنگامی که به قیامت منتقل شوند هرگز نمی‌توانند به عالم برزخ بازگردند و این هشدار است به همه ما که بدانیم ممکن است در یک لحظه همه چیز تمام شود، درهای توبه بسته شود و راه تحصیل زاد و توشه مسدود گردد و با یک دنیا حسرت، چشم از جهان ببوشیم

نتیجه:

*** استعاره‌های مفهومی دنیا و آخرت از مفاهیم برجسته موجود در نامه‌های امام علی علیه السلام است. در این پژوهش پیرامون این دو حوزه تعداد ۵۴ نگاشت بررسی شد. مطابق با این استعاره‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که فراوانی نگاشت‌های کلی مربوط به دنیا بیشتر از نگاشت‌های مربوط به آخرت است. حضرت علی علیه السلام دنیا را با همه بزرگی‌اش با تعابیر شگفت‌انگیزی در قالب «انسان، حیوان، مکان، کالا و سفر» آن چنان به نقد می‌کشد و زوایای نهفته‌ی آن را بر ملا می‌سازد که آدمی را حیرت زده می‌کند.

*** بیشترین تعداد نگاشت‌ها مربوط به «دنیا و آخرت سفر هستند» می‌باشد و این نشان از اهمیت این حوزه در جهان بینی اسلامی است و به ما می‌فهماند که دنیا از آخرت منفصل و جدا نیست، بلکه رابطه‌ی این دو به گونه‌ای است که اگر دنیایی نباشد، بهشت و دوزخی هم نخواهد بود؛ زیرا زمینه ورود به آخرت و بهشت و دوزخ در همین دنیا فراهم می‌شود.

*** نگاشت «دنیا حیوان است» در مورد آخرت به کار برده نشده است و این بیانگر جایگاه مقدس آخرت و ناچیز بودن و حقارت دنیای بی‌ارزش در نگاه امام علی علیه السلام است. در واقع دنیا گاه جنگجوی قوی و گاه موجودی فریبکار است که لحظه به لحظه در حال تغییر و دگرگونی است و عامل خوشبختی و یا بدبختی انسان‌ها را در آخرت رقم می‌زند. اما دنیا به عنوان یک امر عینی و ملموس نمی‌تواند به طور مطلق مورد مذمت و یا ستایش قرار گیرد، در واقع با توجه به نوع کردار انسان می‌تواند صورتی ارزشی و یا ضد ارزشی به خود بگیرد. چون دنیا به گونه‌ای است که هم ورق خوبی‌ها و خوشی‌هایش را به ما نشان می‌دهد و هم ورق زشتی‌ها و ناخوشی‌هایش را نمایان می‌کند و انسان بر اساس اختیاری که دارد در مسیر خوشبختی و یا بدبختی دنیا را به مقصد آخرت ترک می‌کند.

منابع:

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. احمدی، بابک. (۱۳۸۲). *ساختار و تاویل متن*. تهران: مرکز.
۲. ارسطو. (۱۳۶۹). *فن ترجمه*. ترجمه دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
۳. افراشی، آریتا. (۱۳۹۵). *مبانی معنا شناسی شناختی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر. (۱۴۲۵). *المطول*. صححه و علق علیه: احمد عزو عنایه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. تیلر، جان رابرت. (۱۳۸۳). *بسط مقوله مجاز و استعاره*. ترجمه‌ی مریم صابری نوری فام در کتاب استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبایی آفرینی. گروه مترجمان به کوشش فرهاد ساسانی. چاپ اول. تهران: مهر.
۶. جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۶۸). *البيان والتبيين*. بیروت: دارالفکر للجمع.
۷. جرجانی، عبدالقادر. (۱۹۷۹). *اسرار البلاغه*. بغداد: مکتبة المثنی.
۸. خطیب تبریزی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۸). *تلخیص المفتاح*. ترجمه احمد امینی. سنده: کالج.
۹. راسخ مهند، محمد. (۱۳۸۹). *درآمدی بر زبان شناسی شناختی*. تهران: سمت.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۱). *تفسیر کشاف*. جلد دوم. مترجم: مسعود انصاری خوشابر، تهران: ققنوس.
۱۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۳). *الإتقان فی علوم القرآن*، ج ۲. بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۲. شریفی، محمد. (۱۳۸۸). *فرهنگ ادبیات فارسی*، چاپ سوم، تهران: نشر نو.
۱۳. فتوحی، محمود. (۱۳۹۵). *سبک شناسی: نظریه ها، رویکردها و روش ها*. تهران: سخن.
۱۴. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۷). *استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۰). *معناشناسی شناختی قرآن*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



۱۶. کوچش، زلتان. (۱۳۹۳). *مقدمه کاربردی در استعاره*. ترجمه: شیرین پور ابراهیم، چاپ اول، تهران: سمت.
۱۷. کوچش، زلتان. (۱۳۹۴). *استعاره در فرهنگ جهانی*، جهانی‌ها و تنوع. مترجم: نیکتا انتظام، چاپ اول، تهران: سیاه‌رود.
۱۸. لیکاف، جورج. (۱۳۹۰). *نظریه معاصر استعاره*. ترجمه فرزانه سجودی. استعاره. مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی (مجموعه مقالات)، چاپ ۲، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سوره مهر.
۱۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*. ج ۷۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. نورمحمدی، مهتاب. (۱۳۸۷). *تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج البلاغه «رویکرد زبان‌شناسی شناختی»*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۲۱. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۳۶۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، جلد دوم، قم: موسسه آل‌البیت علیه السلام، الاحیاء التراث.
۲۲. هاوکس. (۱۳۷۷). *استعاره*، ترجمه فرزانه طاهری. تهران: مرکز.
۲۳. یوسفی‌راد، فاطمه. (۱۳۸۲). *استعاره زمان در زبان فارسی*، رویکرد معناشناسی شناختی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
24. -Deignan, A (2003). Collins cobuild English guides: Metaphor.
25. London: Harpercollins.
26. --Evans, V. & Green, M. (2006). Cognitive Linguistics: An Introduction. Edinburgh: Edinburgh University press.
27. --Kövecses, Zoltan, (2010), Metaphor: A Practical Introduction, New York: Oxford University Press, Second Edition.
28. -Kimmel, M. (2010). Why we mix metaphors (and mix them well): Discourse coherence, conceptual Language. Houndmills: Palgrave Macmillan University Press Ltd.
29. --Lakoff, G., & Turner, M. (1222). More than cool reason: A fieldguide to poetic metaphor. Chicago: University of Chicago press.

30. --Lakoff, George (1987), *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.- -Tomasello, (1999), M, *Cognitive Linguistics*, In M. Bechtel and G. Graham (eds.).





فصلیه محکمه

دراسات فی نهج البلاغه

السنة الثانية والعشرون / الخريف عام ١٤٤٥ / العدد ٧٨

شأبأ : ١٧٣٥ - ٨٠٥١

صاحب الامتياز : مؤسسه النهج البلاغه الدولي

المدير المسؤول : سيد جمال الدين دين پرور

رئيس التحرير : محمدجواد ارسطا

هيئه التحرير، حسب ترتيب الحروفش:

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 الحجتيه، مؤسسه النهج البلاغه الدولي

هاتف: ٣٧٧٣٦٤٤٠ - ٠٢٥ - ٩٨ +

الموقع الالكتروني: www.nahjmagz.ir

البريد الالكتروني: nahjmagz@gmail.com

دراسة وجهة نظر ابن أبي الحديد وابن ميثم في الملائكة في شرحيهما لنهج البلاغة (دراسة موازنة)

نوشين تاجيك* / مهدي مهريزي** / سيد محمد باقر حجتى*** / مژگان سرشار****

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٨/٢٧

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٦/١٠

الملخص

هناك تشابه واختلاف في أقوال المعتزلة ومتكلمي الشيعة في طبيعة الملائكة وأنواعهم ومرتبتهم وواجباتهم، وبعض هذه الآراء موجود في شروح ابن أبي الحديد وابن ميثم على نهج البلاغة. يعد هذا البحث، من حيث طبيعته ومنهجه، بحثاً نوعياً، يصنف الآراء التفسيرية لابن أبي الحديد وابن ميثم ويقارنها ويحللها ويشرحها قائماً على الاتجاهات الثلاثة: التبيينية، التقريبية والنقدية. ومفسر ونهج البلاغة أنفسهم هم أتباع أحد المذاهب الإسلامية، ولهم آراء في الأصول والفروع الفقهية يرون الدفاع عنها من الضروري. ولا يستثنى منه ابن أبي الحديد المعتزلي، وابن ميثم الشيعي. ومن خلال دراسة آراءهما في موضوع الملائكة، يحقق هذا البحث معرفة منهجهما في شرح نهج البلاغة. وقد تناول ابن أبي الحديد وابن ميثم في شرحهما على نهج البلاغة موضوعات مثل وصف أصناف الملائكة، ووصفهما من حيث الأجسمية، والعلم، والعبادة، والعصمة، والنوم، وطبيعة إبليس وقياسه بالملائكة، وكذلك فضل الأنبياء على الملائكة. ويتناول ابن أبي الحديد هذه المسائل من منظار رؤيته المعتزلية، قائماً على كلام الإمام عليه السلام وفي بعض الأحيان يعارض ابن أبي الحديد رؤية المعتزلة. وفي أغلب الأحوال يكون منهجه عقلانياً واجتهادياً. كما يصنف ابن ميثم الملائكة ويصفها بالرجوع إلى آيات القرآن وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام، إلا أن منهجه في تحليل المضمون يعتمد على تفسير الظاهر إلى الباطن.

الكلمات الرئيسية

نهج البلاغة، الملائكة، ابن أبي الحديد، ابن ميثم.

* من طلبة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية القانون، والعلوم السياسية، جامعة آزاد الإسلامية، وحدة العلوم والتحقيقات، طهران.

azbonforat313@gmail.com

toosi217@gmail.com

hojjati@gmail.com

sarshar2008@gmail.com

** استاذ مشارك جامعة آزاد الإسلامية وحدة العلوم والتحقيقات/ طهران.

*** استاذ جامعة طهران.

**** استاذة مساعدة، جامعة آزاد الإسلامية وحدة العلوم والتحقيقات/ طهران.

السلم من وجهة نظر كانط والتعاليم العلوية

سكينة بيرانوند* / محمد طاهر يعقوبي** / رجب اكبر زاده***

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٦/٠٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٤/٠٣

الملخص

إن وجود السلام أو غيابه يمكن أن يكون له دور فعال وحاسم في الثقافة والاقتصاد والسياسة والمجتمع. تتمثل مسألة البحث الأساسية في دراسة آراء نهج البلاغة وكانط في قضية السلام المستدام وأوجه التشابه والاختلاف بينهما. وينقسم السلام في نظر نهج البلاغة إلى داخلي وفردى واجتماعي، وأساس السلام الاجتماعي يكمن في السلام الفردي. هناك معايير للسلام، التي يجب للسلام المستدام أن يرتدي بها، ويتطلب السلام بين الأفراد والحكومة أن تتضمن الحكومة الصحة والأمان الاجتماعي، خدمة الشعب، محورها العدالة وسيادة القانون. فإن للسلام المستدام، من وجهة نظر كانط، ركائز مادية بحتة ودعمها هو أصوات الجمهور وإقامة الديمقراطية.

ورغم أن أسس السلام تختلف من وجهة نظر نهج البلاغة وكانط إلا أنهما يشتركان في نفس الرأي في ضرورة السلام وأهميته.

ويحترم الرأيان كرامة الإنسان وحقوق الأفراد، ويعتبران النظم ضرورياً وعلة موجبة للسلام، وأن السلام هو الاصل والحرب أمر عارض، والعدالة هي الهدف الأساسي لإحلال السلام. ويختلف الرأيان من حيث الأسس المعرفية والوجودية. السلام في نهج البلاغة يقوم على رؤية إلهية للعالم، وفي نظر كانط له رؤية مادية.

في الرأي الأول السلام مبدأ ثابت، ولا يؤثر فيه المقولات الزمانية والمكانية، والغرض منه هو خلق الهدوء والسكينة للناس في المجتمع، أما في الرأي الثاني فالسلام مسألة نسبية، والغرض منه هو خلق الفوائد والمنافع على مستوى الحكومات.

الكلمات الرئيسية

السلام، علي (عليه السلام)، كانط، نهج البلاغة، الجمهورية، الدولة.

* sakineh.beiranvand68@gmail.com

** yaghoubi@pnu.ac.ir

*** r_akbarzadeh@pnu.ac.ir

* ماجستير في نهج البلاغة، جامعة پیام نور.

** (الكاتب المسؤول)، استاذ مساعد قسم تاريخ الثقافة والحضارة، جامعة پیام نور، طهران، إيران.

*** استاذ مساعد قسم الالهييات والمعارف الاسلامية، طهران، إيران.

دراسة اسلوبية لخطبة ١٩٨ نهج البلاغة

طبيبة سيفي* / ولي اميدي پور**

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٣/١٩

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/٠٦/٠٢

الملخص

الأسلوبية، باعتبارها أحد الموضوعات الأدبية، هي طريقة لدراسة النصوص وتحليلها، وقد حظيت باهتمام خاص من النقاد في الآونة الأخيرة. الخطبة ١٩٨ من نهج البلاغة هي إحدى الخطب الأدبية التي يعبر فيها الإمام علي عليه السلام عن آرائه في قضايا مختلفة مثل التقوى والجهاد والتوحيد والقرآن والإسلام. ومن المهم جدًا دراسة وتحليل كلام الإمام علي عليه السلام من الناحية الأسلوبية لتعرف المتلقي على أسلوبه البليغ والفصيح. وقد قام هذا البحث بدراسة نص الخطبة المذكورة دراسة وصفية تحليلية وبيان العناصر الأسلوبية لها. إن اكتشاف العناصر الأسلوبية في نص الخطبة، وبيان العلاقة بين هذه العناصر ودورها في نقل أفكار الإمام بشكل أفضل، هو أحد أهداف هذا البحث. وأظهرت نتائج البحث العلاقة الوثيقة بين المستويات الأسلوبية المختلفة للخطبة المذكورة. كما يبدع الإمام عليه السلام على المستوى الأدبي، الصور على شكل استعارات وتشبيهات وكنائيات ومجازات. تعتبر تقنية التكرار فعالة في خلق الموسيقى الداخلية وإبداع الصور للمعاني، فضلا عن مدى المفردات واستخدام الكلمات المتجانسة، ويتضح استخدام الخصائص الصوتية للحروف في تكرار الحروف الصوائت والصوامت. إن شفاء الموسيقى بجانب النص على شكل أنواع مختلفة من السجع له دور مركزي في قدرة الكلام وتأثيره على المتلقي. إن الاستخدام الهادف للجمل الفعلية وكثرة الأفعال الماضية، وكذلك استخدام الجمل التوكيدية المختلفة للتعبير عن المواضيع والمضامين في هذه الخطبة، ساق كلام الإمام إلى الواقعية.

الكلمات الرئيسية

الاسلوبية، نهج البلاغة، المستوى اللغوي، المستوى الادبي، المستوى الفكري. الخطبة ١٩٨.

* استاذ مشارك قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، ايران (الكاتب المسؤول). t_seyfi@sbu.ac.ir
 ** الخريج في اللغة العربية وآدابها، مدرس العربية، بدائرة التعليم والتربية/ طهران. Valiomidipoor@gmail.com

تحليل الخطاب الأدبي لخطبة التوحيد

حسين چراغي وش* / سعيدة محمودي** / سيد محمود ميرزااي الحسيني***
تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/٠٧/١٧ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٨/٣٠

الملخص

يطلق الخطاب (discourse) عمومًا إلى سياق اللغة في مراحل أعلى من الجملة. يعد تحليل الخطاب أحد أدوات تحليل النصوص الأدبية التي تبحث في العلاقة بين بنيات خطابية وآراء اجتماعية تحكم إنتاج الخطاب. تحليل الخطاب الأدبي، كأحد فروع تحليل الخطاب، يدرس النصوص الأدبية وينقدها من حيث البنى اللغوية والسياق النصي وتنسيقه مع السياق المقامي. لقد قام الباحثون الأدبيون عمومًا بدراسة خطبة التوحيد (١) من خلال التركيز على الوحدات اللغوية المستقلة دون النظر إلى السياق المقامي للخطبة، وحاولوا اكتشاف عناصر تجميل هذا العمل القيم. إلا أن هذا البحث قد تناول بنى الخطبة المختلفة من حيث سياقها المقامي، بالمنهج الوصفي التحليلي، ومن منظور تحليل الخطاب الأدبي. تدلّ النتائج على أن الخطبة تتناسب للأحوال والمقامات التي أُلقيت وهي التجنّب في المسائل الاعتقادية، وحاجة الناس إلى تثقيفهم وشرح المسائل المعرفية لهم. ووعلى أنّ بنى الخطبة المختلفة ليست فقط كأداة لتجميل النص، بل استخدمت أيضًا كأداة لتعليم موضوعات دينية معقدة مثل التوحيد وخلق العالم والملائكة والبشر، فضلًا عن ضرورة مناقشة النبوة، و....

الكلمات الرئيسية

تحليل الخطاب، الخطاب الادبي، نهج البلاغة، خطبة التوحيد.



* استاذ مساعد قسم اللغة العربية وآدابها كلية العلوم الانسانية جامعة بوعلوي سينا/همدان (الكاتب المسؤول).

h.cheraghivash@basu.ac.ir

mahmoodi2233@gmail.com

Mirzaei.m@lu.ac.ir

** ماجستير في اللغة العربية وآدابها /جامعة لرستان.

***. استاذ مشارك في اللغة العربية وآدابها /جامعة لرستان.

مفردة القلب فف نهج البلاغة ودلالاتها التربوية

مرفم نادرى *

تارىخ القبول: ٢٠٢٢/٠٧/٣١

تارىخ الإستملا: ٢٠٢١/٠٧/١٢

الملخص

إن التعلفم وعناصره من الأهداف والمبادئ التي تعتمد على معرفة الإنسان: ذاته وطبعته، والاستفادة من المصادر العلمية الموثوقة هي أساس التأكد من النتائج في ماهية الإنسان. ومن بين المصادر المتوفرة، لا يمكن إنكار الاعتماد على نهج البلاغة كمصدر أصلي. خاصة وأن هذا النص المقدس يحتوى على كلمات قيمة للإمام علي (عليه السلام). ويهدف الباحث في هذا البحث إلى تحليل دلالات القلب في نهج البلاغة ومن ثم الكشف عن مضامينه التربوية. يستكشف هذا المقال معنى القلب كأحد أهم الكلمات الأساسية في مجال الأنثروبولوجيا باستخدام تحليل النص الوارد في علم "الدلالة" من منظار "التزامنية او التصاحبية" والتحليل الموضوعي. تركزت هذه المعالجة على أفعال وصفات القلب و ما رافقه. وبعد ذلك تم التوصل إلى الدلالات المتعلقة بالتربية الإنسانية مبتنفا على دراسة دلالات القلب. تهدف التربية إلى القرب من الله وتحقيق الحياة الطيبة والتمكن من مبادئ التربية؛ مبدأ الانسجام مع الفطرة؛ ومبدأ الاسترشاد، ومبدأ التعقل والتفكر، ومبدأ الشمولية.

الكلمات الرئيسية

دلالات القلب، نهج البلاغة، الدلالات التربوية.

كيفية التقرب إلى الله من وجهة نظر كوردوورو وتحليلها بمقارنتها بنهج البلاغة

محمد رضائیان حق * / بخشعلی قنبری ** / بهزاد سالکی ***

تاریخ القبول: ۲۳/۱۰/۲۰۲۲

تاریخ الإستلام: ۳۰/۱۱/۲۰۲۱

الملخص

وقد ورد ذكر القرب كأحد أهم الأحوال في المدارس الصوفية، وقد اهتم الصوفيون في التقاليد اليهودية والإسلامية بزواياه ومستوياته. نرى في النصوص القبلانية، كثرة استخدام مصطلح "ديفيكوت"، الذي يعني الاتحاد والاتصال بالله، لأجل اقتراب الإنسان إلى الله. يعتبر موسى بن يعقوب كوردوورو أن عقيدة "التقليد من الله" لازمة للاتحاد الصوفي وقرب الإنسان من الله. مع أن "الاتحاد مع الله" لم يرد مباشرة ومصرحة في نهج البلاغة إلا أن مصطلح "القرب من الله" قد تكرر استخدامه مرات عديدة باعتباره أمراً مشككاً فيه، وله علاقة مباشرة بنوعية العبادات. ومن خلال دراسة أعمال كوردوورو ونهج البلاغة، يمكننا أن نشير إلى الأمثلة المشتركة مثل الصلاة، والصدقة، والاحسان، و... التي تقربنا إلى الله. وأيضاً على ما ورد في حديث "قرب النوافل" يصل الإنسان إلى درجة تتبلور فيه مظاهر الألوهية، بقيامه بالواجبات والنوافل الدينية، وبحسب نهج البلاغة وكوردوورو فإن شرط الوصول إلى هذا الاتحاد هو خالص النية وإخلاص العمل.

الكلمات الرئيسية

التقليد من الله، القرب، الاتحاد، ديفيكوت، كوردوورو



* من طلبة الدكتوراه قسم الفلسفة والاديان. وحدة طهران المركزية، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، ايران.

rezaeiyanhagh@gmail.com

** استاذ مشارك قسم الفلسفة والاديان (الكاتب المسؤول). وحدة طهران المركزية، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، ايران.

bghanbari768@gmail.com

dr-saleki25@gmail.com

***. استاذ مساعد مؤسسة الحكمة والفلسفة، طهران، ايران.

دراسة تحليلية لما أعرب عنه الإمام علي (عليه السلام) من مشاورة النساء في نهج البلاغة

سيد محمد رضا حسيني *

تاريخ القبول: ٢٥/٧/٢٠٢٣

تاريخ الإستلام: ٢٧/١٢/٢٠٢٠

الملخص

ويدل التاريخ والثقافة والحضارة الإنسانية على أن "الاستبداد بالرأي" هو أهم عامل في تراجع المجتمعات وانحطاطهم، وقد ترك آثاراً مضرّة فادحة؛ ولكن في المقابل فإن التشاور الصحيح مع أشخاص لهم عقيدة صحيحة هو أكبر عامل للنمو والتطور ويمنع تراجع المجتمعات وانحطاطها. ولذلك، بالاعتماد على الحكمة الجماعية ومشاورة الحكماء، يمكن تحقيق التفوق والتعالي الدنيوي والسعادة في الآخرة. يتبين من المباني الإسلامية -مثل آيات القرآن الكريم، وحياة المعصومين الأبرياء (عليهم السلام) أيضاً أن "الشورى" ركيزة مهمة في إدارة شؤون المجتمع. ومع ذلك فقد ورد في بعض الروايات أن مشاورة النساء، اللاتي يشكلن نصف أفراد المجتمع، كانت محل إدانة ومذمة. ويبدو أن هذا الرؤية تستحق أن تتعرض للنقد. وفي هذا الصدد ينوي المؤلف وصف وتحليل كلام الإمام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة بالرجوع إلى المصادر والنصوص والآراء المؤيدة والمعارضة وفك الشفرات عنه. كما يريد الإجابة على هذا السؤال: أية امرأة وبأية صفات شخصية استنكر الإمام (عليه السلام) التشاور معها؟ والنتائج توضح أن رأي الإمام لا يقصد النساء بالعموم وخطابه لا يشمل النساء اللاتي يتخذن القرارات بحكمة وبعيداً عن المشاعر والعواطف. وحياة الإمام نفسها خير دليل على هذا الادعاء.

الكلمات الرئيسية

الإمام علي (عليه السلام)، نهج البلاغة، فك الشفرات، الاستشارة، النساء، العقل و التجربة.

* استاذ مشارك جامعة پیام نور.

مؤشرات التواصل الاجتماعية البناء من منظار نهج البلاغة

احمد زرنغار* / علي محمد كريمي يزدي**

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٨/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٦/٢٣

الملخص

قمنا بكتابة هذا المقال بعنوان مؤشرات التواصل الاجتماعي البناء من وجهة نظر نهج البلاغة، نظرا إلى أن الكثير من علوم التواصل الاجتماعي يقوم على فلسفات أساسها المادية والكفر بتعاليم الإسلام، وتؤدي إلى إشاعة الشك والكفر والظلم واللاعادلة والضلال. يحاول هذا المقال التعبير عن المؤشرات النظرية والعملية للتواصل الاجتماعي الفعال من خلال دراسة أقوال الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة. تشمل المؤشرات النظرية للتواصل الفعال: معرفة مبادئ وقواعد التواصل الاجتماعي الفعال، واليقين بالأثر القيمي للسلوكيات الاجتماعية المتمركزة لله، وتشمل المؤشرات العملية للتواصل الاجتماعي الفعال: الالتزام بالأعراف، والنظر إلى الأسرة والقُدوة، واستقبالها والالتزام بالمعايير التواصل الاجتماعي الفعال. فتبين بما درسناه أن مسألة التواصل الاجتماعي هي من المواضيع التي اهتم الدين الإسلامي وأئمة الأبرار عليهم السلام بها، وقد عبروا في هذا السياق عن قضايا مهمة وعملية تطبيقية يجب الالتزام بها لتحسين هذا النوع من التواصل كما ونوعاً. تم جمع مواد هذه المقالة بالرجوع إلى الكتب والمكتبات وتم التعبير عنها بطريقة وصفية تحليلية.

الكلمات الرئيسية

علي عليه السلام، نهج البلاغة، المؤشرات البناء، التواصل الاجتماعي

مكونات الثقة العامة ورأس المال الاجتماعي دراسة تحليلية لتيار الناكثين في نهج البلاغة

سيد مهدي احمدي نيك *

تاريخ القبول: ٢٣/٠٧/٢٠٢٣

تاريخ الاستلام: ٠٥/٠٢/٢٠٢٢

الملخص

إن استقرار الجمهورية الإسلامية الإيرانية وسياساتها مثل السعي إلى التماس العدالة ومكافحة الظلم والالتزام بتعاليم الدين قد لفتت انتباه الرأي العام، وخاصة المثقفين، إلى هذه السياسات وإلى كيفية التعامل مع الوصوليين. وفي الوقت نفسه ومع ذلك، يعد التنفيذ الشامل لاقامة العدالة أحد أهم عوامل الثقة العامة باعتبارها الركيزة الأكثر أهمية لرأس المال الاجتماعي، كما يعتبر أحد أهم مكونات القوة الناعمة للجمهورية الإسلامية. وفي غضون ذلك، فإن أحد المثل العليا المشتركة بين الجمهورية الإسلامية والحكومة العلوية هو التماس العدالة، كما يكون أحد التحديات المهمة التي تواجه هاتين الحكومتين هو الفكرة الوصولية. وكان الناكثون من رموز هذه الفكرة في الحكومة العلوية. ونظراً لتشابه المثل العليا بينهما فإن الجمهورية الإسلامية تواجه نفس التحدي والفكرة أيضاً. تعتمد هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، باستخدام المصادر، مع التعبير عن خصائص الناكثين وأهدافهم كممثل للفكرة المذكورة أعلاه وعن مواقف الإمام علي (عليه السلام) تجاههم، مع الاهتمام بمكونات زيادة الثقة العامة الواردة في نهج البلاغة التي أهملت غير مطروقة حتى الآن. تدل النتائج على أن أهم عامل لتحقيق المثل العليا هو تنفيذ العدالة ورفض الفكرة الوصولية واستخدام العوامل المؤثرة في زيادة ثقة الجمهور بناء على توصيات الامام علي (عليه السلام) في هذا الصدد.

الكلمات الرئيسية

المكونات، الثقة العامة، رأس المال الاجتماعي، الناكثون، نهج البلاغة.

* الحوزة العلمية مشهد واستاذ مساعد قسم الفقه ومباني القانون، جامعة الرضوي للعلوم الاسلامية. مشهد - ايران.

ahmadinik@razavi.ac.ir

مكونات اسلوب الحياة الأخلاقية بناءً على الحكمة ٤٧ لنهج البلاغة وانعكاساتها في ديوان الصائب التبريزي

علي احمدپور *

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٢/١٤

تاريخ الإستلام: ٢٠٢١/١٢/٢٠

الملخص

ومن أهم ما تم الاهتمام به في التعاليم الدينية، وخاصة في نهج البلاغة، هي الفضائل والقيم الأخلاقية. ذكر الامام علي (عليه السلام) في الحكمة ٤٧ من نهج البلاغة أربع فضائل وأسايب حياة اخلاقية مهمة: "الهمة" و"الصدق" و"الشجاعة" و"العفة" التي لها تأثير بالغ في قطع طريق التطور البشري والبلوغ الى السعادة. وقد ذكر صائب التبريزي، أحد شعراء الأدب الفارسي في العصر الصفوي، هذه الفضائل الأربع المهمة في ديوانه متأثراً بالتعاليم الدينية، وخاصة بنهج البلاغة والقرآن. يهدف هذا البحث إلى دراسة مدى الاهتمام بالفضائل الأربع وأسلوب الحياة الأخلاقي في أشعار صائب التبريزي، وذلك بالمنهج الوصفي التحليلي. وتشير نتائج البحث إلى أن صائب التبريزي، متأثراً بكلام الإمام علي (عليه السلام)، صور الفضائل الأخلاقية الواردة في الحكمة ٤٧ من نهج البلاغة في ديوانه، وهدفه وتشجيع الناس على اكتساب الفضائل. وتنفيذ أسلوب الحياة الأخلاقي. تشير النتائج الى أن تجليات الفضائل الأخلاقية المذكورة أعلاه في أشعار الصائب وغيره من الشعراء تدل على تأثرهم بالتعاليم الدينية وتحليهم بالفضائل الأخلاقية. كما تدل على أن لاتباعهم ما أوصى به الله والأئمة تأثيراً عظيماً في البلوغ الى السعادة الفردية والاجتماعية في الدنيا والآخرة.

الكلمات الرئيسية

نهج البلاغة، اسلوب الحياة، الفضائل الاخلاقية، الحكمة ٤٧، الصائب التبريزي.



التعابير العامة لصورة الدنيا والآخرة في رسائل الإمام علي (عليه السلام) من منظار علم اللغة المعرفي

فرشته يزداني * / علي أكبر محسنی ** / علي سليمي *** / شهریار همتي ****
تاریخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠١/٢٩ تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٤/١٦

الملخص

ومن أهم المواضيع التي تناولها الإمام علي (عليه السلام) في كلامه، نظراته الأخلاقية والروحية إلى الدنيا وتأييده المتكرر وتحذيره لعباد الدنيا عنها إلى اهتمامهم بالآخرة. لأن من وجهة نظر الإمام (عليه السلام) يعتبر الإعراض عن الدنيا وكذلك الالتفات إلى الآخرة، من أهم أسس الحياة الأخلاقية في العالم. ولذلك، ومن أجل فهم أفضل لهذا الموقف، يستخدم الإمام (عليه السلام) أساليب لغوية وتعبيرية وبلاغية متنوعة يمكن أن نوضحها ونعلم العديد من موضوعاته السامية بنظرية الاستعارة المعاصرة (الاستعارة المضمونية). وبما أن هذه المواضيع الأخلاقية ومصاديقها تكون مفاهيم ذهنية، فإن طريقة فهم الإنسان لها هي مثيرة للتفكير والتدقيق، لذلك فإن هذه النظرية هي إحدى النظريات المهمة في علم اللغة التي تتمكن أن تفسر هذه القضايا بشكل جيد. لذلك، وفي هذا البحث وباعتماد على المعطيات اللغوية، فقد تم فك رموز المفاهيم الأخلاقية والذهنية للإمام علي (ع) المتعلقة بالدنيا والآخرة أكثر من التمسك بالبلاغة التقليدية. ولهذا الغرض جمعنا العديد من التعابير المتعلقة بمجالات الدنيا والآخرة في رسائل الإمام علي (ع) وقمنا بتحليلها وشرحها على أساس الاستعارة المضمونية.

الكلمات الرئيسية

علم اللغة المعرفي، الاستعارة المضمونية، نهج البلاغة، الدنيا، الآخرة

f.yazdany2015@gmail.com
mohseni0310@yahoo.com
salimi@razi.ac.ir
sh.hemati[at]yahoo.com

* من طلبة الدكتوراه /قسم اللغة العربية وآدابها جامعة رازي کرمانشاه.
** استاذ مشارک، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة رازي، کرمانشاه، ایران.
*** استاذ، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة رازي، کرمانشاه، ایران.
**** استاذ مشارک، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة رازي، کرمانشاه، ایران.

Comparative Study of Ibn abi al-Hadid and Ibn Maytham's Views about Angels in Nahj Al-Balaghah's Description

Noushin Tajik^{*}/ Mehdi Mehrizi^{**}/ Seyyed Mohammad Baqer Hojjati^{***} /
Parvaneh Mozghan Sarshar^{****}

Received date: 10/06/2022 Accepted date :27/08/2023

Abstract

There are similarities and differences in the words of Mu'tazila and Shia theologians about the nature, types, ranks, and duties of angels. Some of these opinions are mentioned in the commentaries of Ibn abi al-Hadid and Ibn Maytham on Nahj al-Balaghah. The comparative study of their views is the subject of this research. This research is qualitative research based on its nature and method. With three explanatory, approximate, and critical approaches, it categorizes, analyzes, and explains the interpretive views of Ibn abi al-Hadid and Ibn Maytham. The commentators of Nahj al-Balaghah themselves are followers of one of the Islamic schools of thought and have views on religious principles and branches of jurisprudence that consider them necessary to defend. Ibn abi al-Hadid, a Mu'tazili, and Ibn Maytham, a Shiite, are not exempt from this rule. Through examining the views of the commentators regarding angels, the achievement of this research is to know their method in the explanation of Nahj al-Balaghah. Ibn abi al-Hadid and Ibn Maytham in their commentaries on Nahj al-Balaghah have discussed topics such as types of angels, describing them in terms of their lack of physicality, knowledge, worship, infallibility, sleep, the nature of Iblis and his comparison with angels, and also the superiority of prophets over angels. Ibn abi al-Hadid deals with these topics based on the words of the Imam (AS) from the perspective of Mu'tazili companions, and in some cases, expresses an opinion against Mu'tazili. In most cases, his method is rational and practicing religious jurisprudence. Ibn Maytham also categorizes and describes angels by referring to the verses of the Quran and the narrations of infallibles. However, his method of content analysis is based on the interpretation of the exterior to the interior.

Keywords:

Nahj al-Balaghah, angels, Ibn abi al-Hadid, Ibn Maytham

^{*}Doctoral student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran. Azbonforat313@gmail.com

^{**} . Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran (Corresponding Author). toosi217@gmail.com

^{***}. Professor at Tehran University. hojjati@gmail.com

^{****}. Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran sarshar2008@gmail.com

Comparative Study of Peace According to Kant and Alevi Teachings

Sakine Biranvand*/ Mohammad Taher Yagoubi**/ Rajab Akbarzadeh***

Received date: 03/04/2022 Accepted date :02/06/2023

Abstract

The presence or absence of peace can have an effective and decisive role in culture, economy, politics, and society. The present study aims to examine the views of Nahj al-Balaghah and Kant on sustainable peace and their commonalities and differences. In Nahj al-Balaghah, peace is divided into internal, individual, and social parts, and social peace is rooted in individual peace. On the other hand, there are criteria for peace that sustainable peace should have them. Also, peace between people and the government requires that the government embraces health and social security, servicing people, justice, and the rule of law. From Kant's point of view, sustainable peace has pillars that are purely material and supported by the votes of the president and the establishment of democracy. Although the foundations of peace are different from the point of view of Nahj al-Balaghah and Kant, they have the same opinion regarding the necessity and importance of peace. These two views respect human dignity and the rights of individuals and consider order to be necessary and the cause of peace. They consider peace as first principle and war as temporary and inauthentic. According to them, justice is the main goal of establishing peace. It should be noted that these two views are different in terms of epistemological and ontological foundations. Peace in Nahj al-Balaghah is based on a heavenly worldview, and in Kant's view, it has a materialistic view. In the first view, peace is a fixed principle, and time and place categories do not affect it, and its purpose is to create peace for people in society, while in the second view, peace is a relative issue, and its purpose is to create benefits at the level of governments.

Keywords:

Peace, Imam Ali (AS), Kant, Nahj al-Balaghah, republic, government

* . Master's degree holder, Nahj al-Balaghah, Payam Noor University.

sakineh.beiranvand68@gmail.com

** . Assistant Professor, Department of History of Culture and Civilization, Payam Noor University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

yaghoubi@pnu.ac.ir

***. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Tehran, Iran.

r_akbarzadeh@pnu.ac.ir

Stylistic approach to Nahj al-Balaghah, Sermon 198

Taybeh Seiyfi*/ Vali Omidipour**

Received date: 02/06/2020 Accepted date :19/03/2023

Abstract

Stylistics, as one of the literary subjects, is a method of examining and analyzing texts, which in recent years has received special attention from critics. Sermon 198 of Nahj al-Balaghah is one of the literary sermons in which Imam Ali (AS) expresses his views on various issues such as piety, jihad, monotheism, Quran, and Islam. Studying and analyzing Ali's (AS) words from the stylistic point of view is very important to inform the audience about his eloquent and eloquent style. This research studies Sermon 198 in a descriptive-analytical method and explains the stylistic elements of this sermon. Discovering stylistic elements of this sermon, as well as explaining the link between these elements and their role in conveying the Imam's thoughts, are among the goals of this research. The results of the study indicate the close relationship between the different stylistic levels of this sermon. At the literary level, Imam (AS) creates images in the form of metaphors, similes, allusions, and allegories. The repetition feature is effective in creating inner music and visualizing meanings. Also, the range of vocabulary and the use of homonymous words, using the phonetic features of letters in the repetition of consonants and vowels are evident. The richness of the harmony in the form of different types of versification has a central role in the speech's power and its effect on the audience. The purposeful use of verbal sentences and the abundance of past tense verbs, as well as the use of different emphatic sentences to express the implied topics in this sermon, have led the Imam's speech to realism.

Keywords:

stylistics, Nahj al-Balaghah, linguistic level, literary level, intellectual level, Sermon 198

* . Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author). t_seyfi@sbu.ac.ir

** . Graduated in Arabic language and literature, Arabic teacher, Department of Education Tehran.

Valiomidipoor@gmail.com

Literary Discourse Analysis of Monotheistic Sermon

Hossein Chiraghi Vash^{*}/ Saideh Mahmoudi^{**}/ Seyyed Mahmoud Mirzaei al-Husseini^{***}

Received date: 17/07/2020 Accepted date :30/08/2023

Abstract

Discourse generally refers to the context of language at the higher levels of the sentence. Discourse analysis is one of the tools for analyzing literary texts that examines the relationship between discourse-oriented structures and social views governing discourse production. Literary discourse analysis, as one of the branches of discourse analysis, examines and criticizes literary texts from the aspect of linguistic structures and textual context and their coordination with situational context. Literary researchers have generally studied the monotheistic sermon by focusing on independent language units and without considering the situational context of the sermon. They have tried to identify the tools that beautify this valuable work. So, current research aims to investigate the different structures of this sermon based on its situational context using an analytical descriptive method based on literary discourse analysis. The results indicated that according to the situation of the sermon which is about religious issues, and the need of the people for education and explanation of the epistemological issues, the different structures of the sermon are not just the tools to beautify the text, but tools to teach complex religious topics such as monotheism, the creation of the world, angels, and man, as well as the need to discuss prophecy, etc.

Keywords:

Discourse analysis, literary discourse, Nahj al-Balaghah, monotheistic sermon

* . Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Boali Sinai University, Hamedan (Corresponding Author). h.cheraghivash@basu.ac.ir

** . Graduated in Arabic language and literature, Lorestan University. mahmoodi2233@gmail.com

***. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Lorestan University.

Mirzaei.m@lu.ac.ir

Semantic Analysis of Heart in Nahj al-Balaghah and Its Educational Implications

Maryam Naderi*

Received date: 21/07/2021 Accepted date :31/07/2022

Abstract

Education and its elements are among the goals and principles that are depended on knowing the essence and nature of man. On the other hand, benefiting from reliable scientific sources is the basis for ensuring the findings about what is human. Reliance on Nahj al Balaghah as a unique source is undeniable among the available sources. Mainly since this holy text contains valuable words of Imam Ali (AS). In this research, the researcher aims to conduct a semantic analysis regarding the word heart in Nahj al-Balaghah and then reveal its educational implications. This article explores the meaning of heart as one of the keywords in anthropology by using text and conceptual analysis in semantics through a synchronic approach. This review focuses more on verbs, attributes, and companions of the heart. Then, author studied the indications regarding human education based on the semantics of the heart. The results indicated that the goal of education is to be close to God, achieve a good life and the principle of education, the principle of harmony with nature, principle of seeking guidance, the principle of reasoning and thinking, and the principle of comprehensiveness.

Keywords:

Semantics of the heart, Nahj al-Balaghah, educational implications



* . Graduated in Philosophy of Education, Al-Zahra University, lecturer at Farhangian University (Corresponding Author).

Dr.Naderi.m@gmail.com

Closeness to God According to Corduro and Nahj al-Balaghah

Mohammad Rezaian Haq^{*}/ Bakhshali Ghanbari^{**}/ Behzad Saleki^{***}

Received date: 30/11/2021 Accepted date :23/10/2022

Abstract

Proximity is considered one of the most important conditions in mystical schools and mystics of both Jewish and Islamic traditions have paid attention to its aspects and levels. In the primary texts of Kabbalah, the term *deveqot* means union and connection with God for closeness to God. Musa bin Yaqub Corduro considers the doctrine of God's imitation necessary for the mystical unity and closeness of man with God. Although union with God is not directly stated in Nahj al-Balaghah, the term *closeness to God* has been used many times as a questionable matter, and it has a direct relationship with the quality of acts of worship. Through examining the Corduro and Nahj al-Balaghah, we can point to common examples such as praying, giving charity, benefaction, etc., which bring us closer to God. Also, according to the hadith *Qorb Nawafel*, a person attains the status of God by performing religious duties and rituals. The condition to reach this unity, according to Nahj al-Balaghah and Corduro, is pure intention and sincerity in action.

Keywords:

Imitation of God, closeness, unity, *deveqot*, Corduro

* . Doctoral student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran.

rezaeiyanhagh@gmail.com

** . Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran (Corresponding Author). bghanbari768@gmail.com

***. Associate Professor, Department of Research Center for Social Factors Affecting Health, University of Medical Sciences, Semnan, Iran. dr-saleki25@gmail.com

Decoding Imam Ali's Speech about Consultation with Women based on Nahj al-Balaghah

Seyyed Mohammad Reza Hosseini*

Received date: 27/12/2020 Accepted date :25/07/2023

Abstract

History, culture, and human civilization indicate the fact that being self-opinionated is the most important factor in the decline of societies and has left harmful effects. On the other hand, the right consultation with the right people is the biggest factor in growth and development and prevents the decline of societies. Therefore, by relying on collective wisdom and consulting with the wise, one can achieve worldly excellence and hereafter happiness. From the foundations of Islam - such as the verses of the Qur'an, and the lives of the innocents - we can get to know that consultation is an important pillar of managing society's affairs. Nevertheless, in some narrations, consultation with women, who make up half of society, has been condemned and criticized. It seems that this view deserves to be investigated. In this regard, the author referred to sources, texts, and positive and negative opinions to describe and analyze the speech of Imam Ali (AS) in Nahj al-Balaghah and to answer this question, which type of women, with what kind of personality traits are not suitable for counseling? The results indicated that Imam Ali's speech does not include women who make decisions wisely and away from emotion, indeed Imam's seerah is the best proof of this claim.

Keywords:

Imam Ali (AS), Nahj al-Balaghah, decoding, consultation, women, reason, and experience.



* . Associate Professor, Payam Noor University, Iran.

Indicators of Effective Social Communication in Nahj Al-Balaghah

Ahmad Zarangar*/ Ali Mohammad Karimi Yazdi**

Received date: 23/06/2022 Accepted date :30/08/2023

Abstract

Many social communication sciences are based on philosophies whose foundations are materialism and disbelief in Islamic teachings and lead to the promotion of skepticism, irreligion, injustice, and misguidance. This article tries to express the theoretical and practical features of effective social communication based on the statements of Imam Ali (PBUH) in Nahj al-Balaghah. Theoretical indicators of effective communication include: Adhering to the principles and rules of effective social communication, and the certainty of the effective impact of social and God-centered behaviors. The practical features of effective social communication include adherence to norms, role modeling, and observing the criteria of effective social communication. According to the investigations, it became clear that the issue of social communication was one of the topics of concern to Islam and the Imams (PUBH). In this context, they have expressed important and practical topics to improve the quality and quantity of this type of communication. A descriptive-explanatory method was used to explain the data of this article which has been collected from books and using a library method.

Keywords:

Ali (AS), Nahj al-Balaghah, effective indicators, social communication

* . Assistant Professor, Iran Broadcasting University.

zarnegar@iribu.ac.ir

** . Master's degree holder, Iran Broadcasting University, Qom.

ali.m.yazdi.12345@gmail.com

Components of Public Trust and Social Capital: Analytical Approach to Nakesin Movement in Nahj al-Balaghah

Seyyed Mehdi Ahmadi Nik*

Received date: 05/02/2022 Accepted date :23/07/2023

Abstract

The establishment of the Islamic Republic and the introduction of policies such as seeking justice, anti-oppression, and adherence to religious teachings have caused general thoughts, particularly the educated, to pay attention to these policies and methods of dealing with share-seekers. At the same time, the comprehensive implementation of justice as the important pillar of social capital is one of the most significant factors of public trust and soft power components of the Islamic Republic. In the meantime, one of the common ideals of the Islamic Republic and the Alevi government is justice and share-seeking. One of the symbols of this way of thinking in the Alevi government was Nakesin. Considering the ideal similarity, the same challenge and thinking is also evident in the Islamic Republic. This research with a descriptive-analytical method, using library resources tries to express the characteristics and goals of Nakesin as a representative of the above-mentioned thoughts and the opinions of Imam Ali (AS). It also aims to pay attention to the components of increasing public trust based on Nahj al-Balaghah, which has been neglected so far. Based on the results obtained, the most important factors for achieving ideals are justice, rejection of share-seeking, and the use of factors that increase public trust, based on the recommendations of Imam Ali (AS).

Keywords:

Components, public trust, social capital, Nakesin, Nahj al-Balaghah.



* . Assistant professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences. Mashhad, Iran. Professor of topics outside of Fiqh and Principles, Mashhad Seminary. ahmadinik@razavi.ac.ir

Components of Ethical Lifestyle in Nahj al-Balaghah and Its Reflection in Divan-e Saib Tabrizi

Ali Ahmadpour*

Received date: 20/12/2021 Accepted date :14/02/2023

Abstract

One of the most important things that have been paid attention to in religious teachings, especially Nahj al-Balaghah, is virtues and ethical values. In Nahj al-Balaghah (wisdom 47), Imam Ali (AS) mentioned four important ethical virtues and lifestyles: diligence, honesty, courage, and chastity. That having them is effective for human evolution and happiness. Saib Tabrizi, who was one of the poets of Persian literature in the Safavid era, due to the influences of religious teachings i.e., Nahj al-Balaghah and the Qur'an, mentioned these four important virtues in his divan. The purpose of this descriptive-analytical research is to investigate the reflection of these four virtues and ethical lifestyles in the poems of Saib Tabrizi and the amount of attention he has paid to them. The findings of the research indicate that Saib Tabrizi, influenced by the words of Imam Ali (AS), reflected the ethical virtues of Nahj al-Balaghah (wisdom 47) in his Divan. His purpose was to promote and encourage people to acquire virtues and observe an ethical lifestyle. So, the manifestations of these virtues in the poems of Saib and other poets indicate that they are influenced by religious teachings. Yet, having these ethical virtues and following the advice of God and Imams has a great effect on the individual, social, worldly, and afterlife happiness of human beings.

Keywords:

Nahj al-Balaghah, lifestyle, ethical virtues, wisdom 47, Saib Tabrizi.

* . Associate Professor, Department of Islamic Studies, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran.

ali.ahmadpour@uma.ac.ir

A Cognitive Linguistic Approach toward General Mappings of World and Hereafter in Letters of Imam Ali (AS)

Fereshte Yazdani* / Ali Akbar Mohseni** / Ali Salimi*** / Shahriar Hemmati****

Received date: 29/01/2022 Accepted date :16/04/2023

Abstract

One of the most important issues concerned by Imam Ali (AS) is the moral and spiritual approach. He forbids worldly worshipers from paying attention to the world and encourages them to pay attention to the hereafter. Because not paying attention to this world and paying attention to the hereafter is one of the most important bases of moral life in the world. Therefore, to better express this attitude, Imam (AS) uses various linguistic, expressive, and rhetorical methods. Many of his lofty themes can be better and more effectively explained and taught with the contemporary theory of metaphor (conceptual metaphor). Considering that these moral themes and their examples are mental concepts, the way humans understand them is thought-provoking. Therefore, this theory is one of the important theories of linguistics that can explain these issues. Therefore, in this research, an attempt has been made to decipher the moral and mental concepts of Imam Ali (AS) about the world and the hereafter by relying on linguistic data. For this purpose, the authors collected the maps related to the domains of this world and the hereafter in the letters of Imam Ali (AS) and analyzed them based on conceptual metaphor.

Keywords:

Cognitive linguistics, conceptual metaphor, Nahj al-Balaghah, world, hereafter.



* . Doctoral student, Department of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. f.yazdany2015@gmail.com

** . Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. mohseni0310@yahoo.com

***. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. salimi@razi.ac.ir

****. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. [sh.hemati\[at\]yahoo.com](mailto:sh.hemati[at]yahoo.com)

ABSTRACTS

CONTENTS

Pathology of Child-Rearing Based on Contextual and Behavioural Factors of Parents according to Imam Ali (AS)

Zainab Rahimi/ Reza Kohsari / Nemat Sotode Asal / Roghayeh Khalili

Types of Divine Supervision and Its Goals in Political Sermons of Nahj al-Balaghah

Mohammad Hadi Amin Naji / Seyyed Mohammad Tabatabai Nasab/
Zahra Khairollahi / Zainab Khati Dizabadi

Comparative investigation of heresy; according to Quran and Bible and its solutions based on Quran and Nahj al-Balaghah

Hossein Dasht bin / Ali Hossein Ehteshami/ Seyed Hamid Hosseini

Nature and Essence of Complete and Pure Faith in Nahj Al-Balaghah's Description According to Ibn Maitham Al-Bahrani

Sareh Azizi / Mohammad Kazem Rezazadeh Jodi / Nafiseh Fayaz

Bakhsh

Manifestations of Preventive Criminal Policy in Seerah of Imam Ali (AS)

Seyed Reza Mousavi / Jamal Beygi / Babak Pour Ghahramani

Respecting the Triple Rights of Life, Freedom, and Dignity During the Rule of Caliphs According to Qur'an and Nahj al-Balaghah

Roghayeh Sadeghi Neiri / Azam Hossein pour Asal

Distributive Justice in the Economic Approach of Imam Ali (AS)

Mohsen Hajizadeh / Seyyed Ali Hosseini / Ali Mohammadian
Seyyed Mohammad Hosseini

Analytical Typology of Generalization and Adaptation in Nahj Al-Balaghah

Mohammad Hadi Qahari Kermani

A Stylistic Analysis of Phonetic Components 31st letter of Nahj al-Balaghah

Farouq Nemati / Javad Khanleri

A Social Semiotic Approach Toward Letters of Amir Al-Mu'minin to Uthman ibn Hunayf Ansari based on Pierre Giraud's Theory

Mohammad Reza Pircheragh / Mohammad Sabhan Maheri Qomi

Criticizing Foundations of Rationality and Spirituality Theory Based on Nahj al-Balaghah

Hassan Ehsani / Mehdi Gholamali / Vahid Sohrabifar

In The Name of God



Quarterly Journal of
Nahjolbalagheh Research

Vol. 22, Autumn 2023, No 78

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 Mohmmad 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: nahjmgz@gmail.com