

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه بوعلی سینا

فصلنامه پژوهشنامه نخب البلاغه

سال یازدهم / شماره چهل و چهارم / زمستان ۱۴۰۲

شماره چاپی ۵۲۳۳-۲۳۴۵

شماره الکترونیکی ۵۲۴۱-۲۳۴۵

بر اساس رأی جلسه مورخ ۱۳۷۱/۷/۹۲ به شماره ۱۰۹۰۵۹/۱۸/۳/کمیسیون

بررسی اعتبار نشریات علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهشنامه نخب البلاغه

درجه علمی - پژوهشی اعطا گردید.

این نشریه در مرکز استادی علوم جهان اسلام (ISC)، کمپان magiran.com، نور مرکز noormags.ir و در پایگاه

علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نیز سازی شده است.

فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه

(علمی)

سال یازدهم / شماره چهل و چهارم / زمستان ۱۴۰۲

- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه بوعلی سینا
- ❖ زمینه انتشار: پژوهش‌های نهج‌البلاغه
- ❖ مدیر مسئول: شهریار یارمحمدی واصل
- ❖ سردبیر: سید مهدی مسبوق
- ❖ ویراستار انگلیسی: سجاد سپهری نیا
- ❖ مدیر داخلی: وحیده میرزاابراهیمی

❖ هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

استاد دانشگاه اصفهان	سید محمدرضا ابن‌الرسول
استاد دانشگاه شهید چمران اهواز	حسن دادخواه تهرانی
استاد دانشگاه قم	محمدتقی دیاری بیدگلی
دانشیار دانشگاه بوعلی سینا	کرم سیاوشی
استاد دانشگاه فردوسی مشهد	سید حسین سیدی
استاد دانشگاه تهران	علی باقر طاهری نیا
دانشیار دانشگاه بوعلی سینا	صلاح‌الدین عبدی
استاد دانشگاه بوعلی سینا	مرتضی قائمی
استاد دانشگاه بوعلی سینا	سید مهدی مسبوق
استاد دانشگاه تهران	عزت ملاابراهیمی
استاد دانشگاه تربیت مدرس	فرامرز میرزائی
استاد دانشگاه لرستان	علی نظری
استاد دانشگاه بوعلی سینا	محمدرضا یوسف‌زاده چوسری
استاد دانشگاه بوعلی سینا	شهریار یارمحمدی واصل

❖ هیأت تحریریه بین‌المللی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بغداد	انور عباس مجید
--	----------------

❖ مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

بهرام اخوان کاظمی، محمدعلی توانا، علی حاجی‌خانی، مجتبی‌ی حمایت‌خواه، اکرم ذوالفقاری، کبری راستگو، رضا رحمتی، معصومه ریعان، مهدی سبحانی‌نژاد، فرهاد سراجی، رضا سلیمانی، اکبر صالحی، ایران‌دخت فیاض، محمدعلی قاسمی ترکی، حمیدرضا میرحاجی، یدالله هنری لطیف‌پور، حمید یحیوی

❖ صفحه آرا: مژگان جمشیدی

❖ چاپ و صحافی: روشن

❖ شمارگان: ۱۰۰ نسخه

❖ قیمت: ۱۰۰۰۰۰ ریال

❖ نشانی: همدان - چهارباغ شهید احمدی‌روشن - دانشگاه بوعلی سینا - معاونت پژوهشی - دفتر نشریات دانشگاه

❖ تلفن: ۰۸۱-۳۱۴۰۰۰۰۰

❖ وب سایت سامانه نشریه: <http://nab.basu.ac.ir>

❖ پست الکترونیک: journal.nahj@basu.ac.ir و journal.nahj@yahoo.com



شیوه‌نامه نگارش و ارسال مقالات فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه



۱. نحوه نگارش مقالات

زبان مجله فارسی است؛ از این رو دریافت مقالات در این مجله صرفاً به زبان فارسی می‌باشد.

- مقاله ارسالی باید تحلیلی و از روش پژوهشی و ساختار علمی مناسب برخوردار باشد.
- مقاله ارسالی باید واجد معیارهای علمی - پژوهشی همچون نظریه پردازی، نقد علمی، ابتکار و نوآوری و استفاده از منابع معتبر باشد.
- هیأت تحریریه مجله در تلخیص، اصلاح، ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
- مجله فقط مقاله‌هایی را می‌پذیرد که در زمینه نهج البلاغه و حاصل پژوهش نویسنده یا نویسندگان باشد.
- مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.
- مقاله ارسالی قبلاً در نشریات دیگر یا همایشی به صورت کامل چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
- مقالات به صورت تایپ شده در محیط WORD 2007 و بالاتر (حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه) از طریق سامانه مجله ارسال شود.
- رعایت قواعد دستوری، آیین نگارش و علائم نشانه‌گذاری در نگارش مقاله الزامی است.
- در مقاله‌هایی که به تحلیل محتوای نهج البلاغه می‌پردازد نیازی به آوردن متن عربی نمی‌باشد و به ترجمه آن بسنده شود.
- آیات قرآن باید داخل پرانتز مخصوص آیات قرار گیرند؛ مانند: ﴿...﴾
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف/۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

- آدرس نهج البلاغه بلافاصله پس از متن عربی و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: «کلُّ مُسَمَّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ» (خطبه/۶۵) هر واحد و تنهایی جز او اندک است.
- در ارجاع به نهج البلاغه نیازی به ذکر شماره صفحه نمی‌باشد و صرفاً شماره خطبه، نامه یا حکمت مشخص شود مثال: (خطبه/۲۶)، (نامه/۳۱) یا (حکمت/۱۲).

۲. ساختار و اجزاء مقالات

مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:

- **عنوان مقاله**، کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- **نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی** (نشانی و شماره تلفن و آدرس پست الکترونیک و نویسنده مسئول مکاتبات) در یک برگ ضمیمه به دفتر فصلنامه ارسال شود، بدیهی است تعداد و ترتیب نویسندگان پس از ارسال و ثبت مقاله در سامانه به هیچ‌وجه قابل تغییر نمی‌باشد.
- **چکیده**: باید در صدوپنجاه تا دویست و پنجاه کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی نوشته شود و شامل معرفی موضوع، ضرورت و اهمیت پژوهش، روش کار و یافته‌های پژوهش باشد. به عبارت دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم.
- **واژه‌های کلیدی**: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازند. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:) گذاشته شود و بعد از آن، واژه‌های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (،) از هم جدا شوند.
- **صفحات بعدی**: به ترتیب شامل: مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، پی‌نوشت‌ها و فهرست منابع است و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:
- **مقدمه**: مقدمه، بستری است جهت آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی. در مقدمه معمولاً موضوع از کل به جزء بیان می‌شود تا فضای روشنی از متن بحث برای خواننده حاصل شود. همچنین ضروری است که بیان هدف‌های پژوهشی در مقدمه مقاله مد نظر قرار گیرد. در نوشتن مقدمه، تقسیم‌بندی و شماره‌گذاری به ترتیب زیر ضروری است:

عنوان مقدمه با شماره گذاری (بدین صورت: ۱. مقدمه) به همراه توضیحات آورده شود.

۱-۱. بیان مسئله (همراه با توضیحات)

مسئله و پرسش‌های پژوهش مطرح می‌شود.

۱-۲. پیشینه پژوهش (همراه با توضیحات)

در این بخش نخست مطالب مقدماتی در خصوص موضوع پژوهش بیان می‌شود، و در ادامه پیشینه‌های پژوهشی مرور می‌گردند. سپس استنتاجی منطقی از مرور پیشینه‌ها صورت می‌گیرد، و خلاء(های) پژوهشی موجود نشان داده می‌شوند. بدیهی است بهترین روش مرور، روش تحلیلی و یا تحلیلی-انتقادی است که در آنها پیشینه‌ها صرف نظر از زمان و مکان انجام آنها، و بر مبنای شباهت‌های رویکردی گروه‌بندی می‌شوند و نظر و دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به آنها بیان می‌شود.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش (همراه با توضیحات)

• **بحث:** شامل تحلیل، تفسیر، استدلال‌ها و نتایج تحقیق است. بحث باید با شماره ۲ مشخص و عناوین فرعی بحث به صورت ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... تنظیم شود. (شماره‌گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد).

• **نتیجه‌گیری:** شامل ذکر فشرده یافته‌ها و بحث است و با شماره ۳ مشخص می‌شود.

• **پی‌نوشت‌ها:** شامل پیوست‌ها و ضمایم و به طور کلی مطالبی است که جزو اصل مقاله نیست اما در تبیین موضوع نوشته، ضروری و مناسب به نظر می‌رسد.

• **فهرست منابع:** منابع به شکل الفبایی و به صورت زیر ارائه شوند:

- کتاب‌ها

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین: حمید پارسا نیا. قم: اسرا.

کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده دوم. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی، نام نویسنده دوم و همکاران. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.
- ارجاع به کتاب‌های یک نویسنده در یک سال؛ مانند مثال زیر:
- کریمی، یوسف. (۱۳۸۷ الف). روان‌شناسی اجتماعی. تهران: رشد.
- کریمی، یوسف. (۱۳۸۷ ب). روان‌شناسی شخصیت. تهران: آگه.
- کتاب‌هایی که نام نویسنده آنها مشخص نیست، در پایان فهرست کتاب‌ها و بر اساس نام کتاب مرتب شوند:

- هزارویک شب (الف لیله و لیله). (۱۳۹۰). ترجمه محمد رضا مرعشی پور. تهران: نیلوفر.

مقاله‌ها

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله. جلد، شماره، صفحه.
- مقاله‌هایی که بیش از یک نویسنده دارند:
- نام خانوادگی، نام نویسنده؛ نام خانوادگی، نام نویسنده و نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله. جلد، شماره، صفحه.

مقاله مجموعه مقالات

- اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان مجموعه مقالات. {ویراسته} نام ویراستار(ان). شماره صفحه ابتدا { - } انتهای مقاله. محل نشر: ناشر. مانند:
- فدوی، طیبیه. (۱۳۹۴). اعجاز بیانی قرآن کریم با تکیه بر تشبیه و تمثیل. در مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، ویراسته حسن سرباز و عبدالله رسول‌نژاد. ۲۷-۲۳. ۳۸. کردستان: دانشگاه کردستان.

مقاله دانشنامه

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان دانشنامه، {ویراسته} نام ویراستار(ان)، شماره صفحه ابتدا { - } انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.
- حریری، نجلا. (۱۳۸۰). ربط. در دایره‌المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، ویراسته عباس حرّی، ج. ۱: ۸۷۰-۸۷۴.

سایت‌های اینترنتی

اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (آخرین تاریخ و زمان)، «عنوان موضوع داخل گیومه» نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها

اطلاعات نویسنده. (سال دفاع). عنوان پایان‌نامه یا رساله. نام استاد راهنما. نام دانشگاه یا مؤسسه.

۳. راهنمای کلی نگارش

مقاله باید در ۲۰ صفحه تایپ شده در ابعاد قطع وزیری (حاشیه بالای صفحه ۵، پایین صفحه ۵ و حاشیه چپ و راست ۴/۲ سانتی‌متر) و با استفاده از برنامه Word 2007 و بالاتر و قلم B Mitra 12.5 برای متن و B Mitra 11 برای چکیده، تنظیم و تایپ شود و تورفتگی ابتدای پاراگراف‌ها، ۰/۵ سانتی‌متر باشد و متن‌های عربی هم با فونت Traditional Arabic 11.5 نوشته شوند.

ارجاعات در داخل متن به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه) و منابعی که بیش از یک مؤلف دارند، به صورت (نام خانوادگی مؤلف اول و دوم و همکاران، سال انتشار: شماره صفحه) آورده شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود. ارجاع تکراری به یک منبع، به جای نام نویسنده یا نویسندگان از واژه «همان» استفاده شود: (همان: ۵۰).

نقل قول‌های مستقیم، داخل گیومه فارسی «» قرار داده شوند و نقل قول‌های بیش از چهل واژه، به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم‌سانتی‌متر) از طرف راست و (با قلم شماره ۱۲) درج شود. نقل قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن.ک: کریمی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰). نقل قول برگرفته از منبع واسطه، به شکل مثال نوشته شود: (پیاژه ۱۹۷۳، به نقل از منصور، ۱۳۷۶: ۵۰) اسامی خاص و اصطلاحات یا معادل‌های لاتین و ... بر حسب شماره و استفاده (به‌طور مستقل برای هر صفحه) برای اولین بار در پانویس آورده شوند.

عددنویسی فصول و بخش‌ها، از راست به چپ نوشته شود.

جدول‌ها، نمودارها و عکس‌ها، ترجیحاً در متن در کنار توضیحات مربوط قرار گیرند.

از گیومه فارسی «» استفاده شود، نه گیومه غیر فارسی "".

کاما، نقطه، دونقطه، نقطه ویرگول به کلمات پیش از خود چسبیده باشد و به واسطه یک Space از کلمات بعدی فاصله داشته باشد.

کلیه منابع درون متن، داخل پرانتز قرار داده شود و به صورت (مؤلف، سال: صفحه) آورده شوند. برای کلمات مختوم به های غیرملفوظ، در حالت مضاف و موصوف، از علامت «ه» استفاده شود: خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی نامه خودنوشت به جای زندگی‌نامه‌ی خودنوشت و...

در موارد لازم و مواردی که موجب ابهام می‌شود، علامت تشدید گذاشته شود؛ مثال: علی، علی / مبین، مبین

«نیم فاصله» در تمام موارد لازم رعایت شود؛ مثال:

افعال استمراری: «می‌رود» به جای «می رود»، افعال اسنادی مانند «نوشته‌است» به جای «نوشته است»، افعال مرکب مانند «به‌کاربردن» به جای «به کار بردن» و کلمات مرکب مانند «باستان‌شناسی» به جای «باستان شناسی» و...

«ها»ی جمع، پسوند فعل‌ها، و کلمه‌هایی که از دو یا چند جزء تشکیل شده‌اند، با استفاده از نیم فاصله به صورت جدا نوشته شوند.

علامت نقطه، بعد از ارجاع منابع قرار داده‌شود مانند:

در بررسی داستان‌ها در کلام الهی نخستین نکته‌ای که جلب توجه می‌کند این است که «خداوند از کتاب‌های مقدسی چون انجیل و قرآن که سرشار از استعاره و حکایت و قصه‌های اقوام و مردمان مختلف است، برای آموزش شیوه‌های درست زندگی و کشف حقایق استفاده کرده است» (یوسفی لویه، ۱۳۸۶: ۱۸).

متن خالی از اشتباهات تایپی و املائی باشد.

رعایت نشانه گذاری صحیح متن الزامی است.

۴. یادآوری مهم

مقاله از طریق ثبت نام در سامانه نشریه: nab.basu.ac.ir ارسال شود.

رسم‌الخط مورد قبول نشریه و اصول نگارش باید بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

چنانچه مقاله‌ای فاقد هر یک از موارد بالا باشد؛ از دستور کار خارج می‌شود.

حق چاپ هر مقاله، پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهد می‌شوند تا مشخص شدن وضعیت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند. چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیات تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی مختار است.

مجله در اصلاح مقالاتی که نیاز به ویرایش داشته باشند آزاد است.

گواهی پذیرش مقاله پس از اتمام مراحل داوری و ویراستاری و تصویب نهایی هیات تحریریه توسط سردبیر مجله صادر و برای نویسنده مسئول ارسال خواهد شد.

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید احمدی روشن، دانشگاه بوعلی سینا، معاونت پژوهشی، دفتر

نشریات دانشگاه. تلفن: ۰۸۱-۳۸۳۸۰۶۹۸

نشانی پست الکترونیکی نشریه: journal.nahj@basu.ac.ir و journal.nahj@yahoo.com



شیوه‌نامه تنظیم چکیده گسترده انگلیسی
نشریه پژوهشنامه نهج البلاغه



چکیده گسترده انگلیسی (Extended Abstract)

در صورت پذیرش مقاله برای چاپ در پژوهشنامه نهج البلاغه بایستی چکیده گسترده انگلیسی بین ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ کلمه تنظیم و ارسال شود. لازم به ذکر است که حداکثر یک جدول و یا نمودار می‌تواند در قسمت چکیده مبسوط وجود داشته باشد.

هدف نشریه از انتشار چکیده گسترده مقالات، ایجاد زمینه برای گسترش تعاملات بین‌المللی پژوهشگران ایرانی و نیز اخذ نمایه‌های معتبر بین‌المللی است. چکیده گسترده بر اساس ساختار مقاله اصلی و به شکلی کوتاه‌تر تنظیم می‌شود و شامل بخش‌هایی چون عنوان، نویسنده(گان)، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، روش‌شناسی، بحث، نتیجه‌گیری و منابع است. جداول و تصاویر متن اصلی باید برای مخاطب خارجی نیز قابل استفاده باشد؛ لذا گاهی لازم است برخی از جداولی که گویای کلیت و لب‌مطلب است به انگلیسی ترجمه شود در ضمن جداول، تصاویر و منابع در شماره‌شمارش واژگان در نظر گرفته نمی‌شود.

شیوه تنظیم اجزاء چکیده گسترده

۱. عنوان با فونت Times New Roman سایز ۱۴ و بولد و حرف اول کلمات اصلی آن بزرگ باشد. (style Title1)

۲. نام و نام خانوادگی نویسندگان در یک سطر به ترتیب چپ به راست و فونت ۱۲ فونت.

۳. چکیده دارای ۱۵۰ واژه با فونت Times New Roman، فاصله تک خط و سایز ۱۱ نوشته شود و در یک پاراگراف هدف، روش و مهمترین نتایج را در بر بگیرد و کلمات کلیدی با کاما جدا شود.

۴. کلمه مقدمه با فونت Times New Roman، اندازه فونت ۱۴، پر رنگ

Introduction

۵. منابع مورد استفاده در چکیده مبسوط در فهرست منابع ذکر شود. در ضمن منابع فارسی و عربی بایستی به انگلیسی ترجمه شود و در قسمت منابع به صورت زیر به تفکیک بیاید:

- References [In Persian]. References (In Arabic). References (In English)

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید احمدی روشن، دانشگاه بوعلی سینا، معاونت پژوهشی، دفتر نشریات دانشگاه. تلفن: ۰۸۱-۳۸۳۸۰۶۹۸

نشانی پست الکترونیکی نشریه: journal_psy@basu.ac.ir و journal_psy@yahoo.com

- ۷..... مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در نهج البلاغه و نظام بین المللی حقوق بشر.....
میثم نوروزی / استادیار حقوق بین الملل عمومی، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
مهدی اسکندری خوشگو / دانشجوی دکتری حقوق بین الملل عمومی، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد همدان، همدان، ایران
- ۳۰..... واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج البلاغه.....
رمضان رضائی / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
رضا نصری / دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک، اراک، ایران
- دلالت‌های معنایی فعل حسی «نظر» در گفتمان حاکم بر نهج البلاغه براساس نظریه شبکه شعاعی و پیش‌نمونه.....
۵۶.....
الهام بابلی بهمه / دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
سیدمحمد رضی مصطفوی‌نیا / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران
- ۸۱..... تبیین ساختار هندسی مضامین سخنان علوی در مواجهه با خوارج، پس از جنگ نهروان.....
نصیبه السادات بحرالعلومی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران
بی بی سادات رضی بهابادی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران
محمد عترت دوست / دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
- ۱۱۲..... نهج البلاغه و بنیان تراژیک رابطه اخلاق و سیاست.....
یدالله هنری لطیف‌پور / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
صادق میروسی نیک / دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
- ۱۴۰..... اساسی‌ترین شروط حکمرانی بر اساس حکمت ۱۱۰ نهج البلاغه.....
عباس فنی اصل / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران



A Comparative Study of the Concept of Justice in Nahj al-Balagha and the International Human Rights System

(Research Article)

Meisam Norouzi^{1*} , Mehdi Eskandari Khoshguo² 

Submission Date: 5 November 2023

Revision Date: 16 January 2024

Acceptance Date: 9 February 2024

(Page 1-23)

Abstract

Today, the concept of justice is regarded as a key principle in human societies. Justice, as it exists in many religious and philosophical literatures, has been also mentioned in various texts. One of the most important texts related to the concept of justice is Nahj al-Balagha. Nahj al-Balagha, as a great historical and literary work, has played a significant role in the emergence and development of the concept of justice in the Islamic culture. On the other hand, from the perspective of human rights, the concept of justice is emphasized as the main principle for maintaining human rights and distributing resources and opportunities in society. The notion of human rights seeks to provide guarantees for preserving the dignity and rights of individuals and society in general, and social justice is also a part of this effort. This research, as a descriptive-analytical and comparative study, is an attempt to answer the question “What are the similarities and differences between the concept of justice in Nahj al-Balagha and human rights?” Nahj al-Balagha and human rights emphasize the importance of human dignity, equality, social justice and fair distribution of wealth. Justice in human rights is mostly based on philosophy and natural rights, while justice in Nahj al-Balagha is rooted in religion and Sharia. Justice in Nahj al-Balagha has wider dimensions including moral, social, economic.

Keywords: Human rights, Islam, Justice, Justice and fairness, Nahj al-Balagha.

1. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran

2. Ph.D. Student of Public International Law, Islamic Azad University, Hamadan Branch, Hamadan, Iran

*: Corresponding Author:

Email: m.norouzi@basu.ac.ir

How to cite this article: Norouzi, M., & Eskandari Khoshguo, M., (2024). A Comparative Study of the Concept of Justice in Nahj al-Balagha and the International Human Rights System, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(44), 1-23. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28503.2985>

Extended Abstract

1. Introduction

Addressing Malik Ashtar, Hazrat Ali (AS) said: "The uprightness of justice in the land" means that justice must be institutionalized in the lands. In wisdom 437 of Nahj al-Balagha, it is stated that: "Al-Adl yaza' al-amur mawada'ha" meaning that justice places matters in their place, that is, in a place beyond the accidental and excessive historical situation. In sermon 15 of Nahj al-Balagha, it is stated: "Fi al-Adl sa'ah wal man dhaq ala al-Adl faljur ala aziq," which means that justice is a wide area; if justice is narrow for someone, oppression will be harder and narrower for him. Justice creates breadth and openness and stability and permanence. Law was created for the purpose of regulating relations and giving order to human society. From the perspective of law, the most basic definition of justice is as follows: "Justice is granting the right to the rightful owner." The expression "Justice is putting everything in its place" is very close to the legal definition. Justice is a concept that mankind has known and strived to establish since the beginning of its civilization. International human rights represent the ideal of justice in a society in which every human being can enjoy a free life, accompanied by peace, tranquillity, security and prosperity. Justice is the essence that every legal system, including international human rights, seeks. International human rights is the only system with a global face due to its nature, and the sovereignty of states cannot create a significant obstacle to its influence. However, local customs, traditions, religions and ethics maintain a margin for the rules of domestic law. The important drawbacks of the ideal of justice, as the main leaven of international human rights, are the ambiguity in its definition and distinction. However, differences and ambiguities should not prevent efforts to find a suitable definition for it. The main concern of the present study is to compare the concept of justice in Nahj al-Balagha and international human rights. The present research examines the concept of justice in two different fields, namely Islamic and Western, and identifies the differences by making a comparison between them.

2. Theoretical Framework

In today's world, the concept of justice is one of the fundamental and vital issues in the field of law and philosophy. This concept is defined and examined differently in the Islamic and Western traditions. In Nahj al-Balagha, Imam Ali (AS) refers to justice as the most fundamental and important principle in government and emphasizes the necessity of observing justice in all aspects of life. In the Islamic tradition, Nahj al-

Balagha, as one of the main sources in the field of Islamic philosophy and ethics, provides a complete definition of justice and defines it as the most fundamental principle in ethics and government. On the other hand, international human rights also defines the concept of justice as a fundamental human right, and this concept is observed in the Universal Declaration of Human Rights and other relevant documents. Given the cultural, historical, and philosophical differences between Islam and the West, it is expected that the concept of justice in Nahj al-Balagha and international human rights be different. For example, in Nahj al-Balagha, justice is defined as a concept related to religion, ethics, and Islamic government, while in international human rights, it is defined as fundamental human rights and civil and political rights. Considering the principles of justice in human societies and its impact on the structure of governments, a comparative study of these two areas includes evaluating, comparing and examining their differences.

3. Research Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method. Data was collected by documentary (library) method.

4. Conclusion

A comparison of the concept of justice in Nahj al-Balagha and international human rights law revealed that while both originate from common moral and legal values and principles, such as equality, justice, and the preservation of human dignity, the focus and interpretation of the concept of justice can be different in each of these two topics. In Nahj al-Balagha, justice is emphasized from the perspective of Imam Ali (AS) as the principle for preserving human dignity and the fair distribution of benefits and opportunities in society. Justice from the perspective of Nahj al-Balagha includes concepts such as balance of interests, equal interaction with individuals and groups, respect for individual rights, and elimination of deprivation. On the other hand, in international human rights, justice is defined from a legal perspective, and progress in international human rights is emphasized through the observance of fundamental rights, ensuring balance and equality in access to resources, opportunities, and non-discriminatory treatment of laws. Although there are approaches to the concept of justice in Nahj al-Balagha and international humanitarian law, different legal powers and objectives are seen in each of these traditions. Nahj al-Balagha focuses more on the spiritual and moral cultivation of the individual and the rulers, while international humanitarian law emphasizes

the achievement of independence, fundamental rights, and the guarantee of individual rights and freedom. However, both of these concepts attempt to apply the principles of justice in society and promote equality, balance, respect for human rights, and dignity, each in its own way and approach. On the one hand, Nahj al-Balagha gives justice an individual and spiritual value and focuses more on the spiritual and moral development of individuals, as well as the difference between right and wrong, good and evil. In Nahj al-Balagha, justice is emphasized as a personal duty and value. On the other hand, international human rights define justice as a political and legal principle and emphasize respect for individual rights, equality, non-discrimination, free and fair access to opportunities and resources, and protection of human dignity. From the perspective of international human rights, social justice should emphasize injustices and inequalities in society and target a combination of economic and social differences.

References [in Persian]

- *Holy Qran.*
- *Nahj al-Balagha.*
- Adibi, A. (2013). A view on the concepts of justice and justice-orientedness from the perspective of the principles of international law in theory and practice. *Journal of Legal Studies*, 12(24), 71-124.
- Eslami, I. (2001). A study of human rights in Zoroastrianism and Islam. *Journal of Islamic Humanities*, 8(15), 125-144.
- Smith, D. (2002). Quality of life: human welfare and social justice. Translated by Hossein Hatami-nejad and Hekmat Shahabadi. *Journal of Political-Economic Information*, 185 and 186, 160-173.
- Hosseini, S. M., Torabi, M., Razavi, S. M., & Habibi Savadkouhi, S. (2001). A comparative study of the position of vulnerable groups from the perspective of the Alawi government with human rights and the international community. *Alavi Research Journal*, 12(24), 31-67.
- Jafari, S. A. (2022). Principles Governing Battles in Armed Conflicts from the Perspective of Nahjul-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha*, 10(39), 1-30.
- Jahanipour, Y. (2009). Social Justice in the Words and Behaviour of the Believers (AS). *Propagandist Magazine*, No. 119, 9-30.
- Delshad Tehrani, M. (1998). *The State of the Sun: Political Thought and the Governmental Behaviour of Ali (AS)*. 1st Edition. Tehran: Khaneh Andisheh Jawan.
- Delshad Tehrani, M. (2011). *Arbab Amanat: Administrative Ethics in Nahj al-Balagha*. 13th Edition. Tehran: Darya Publications.
- Rafiei Hamaneh, A., & Jafari, M. H. (2015). *Justice and Equality in the Rights of Men and Women*. Second National Conference on Justice, Ethics, Jurisprudence and Law, Meybod.

- Alam, A. R. (1997). *History of Western Political Philosophy*. Tehran: Political and International Studies Office.
- Azizi, S. (2006). *Support for Minorities in International Law*. First Edition. Hamedan: Noor Alam Publications.
- Azizi, S., & Karami, M. (2002). Analysis of the Necessity of Supporting Minorities in Minority Schools in Albania: With References to Islamic Perspectives and Nahjul-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(43), 81-106.
- Ghorbannia, N. (2001). Justice and Human Rights. *Quarterly Journal of Reflection of Thought*, (24), 80-81.
- ----- (2007). Justice and Human Rights. *Private Law Studies*, 37(3), 323-331.
- Karimi Parviz, M., Shirkhani, A., & Mohseni Mastaqin, A. (2001). Comparative Study of Human Rights in the Doctrines of Conservatism and Traditionalism, *Islamic Human Rights Studies Quarterly*, 11(2), 51-74.
- Larijani, S., & Karimi, A. (1401). A Study of Jonathan Wolfe's "Theory of Positive Discrimination" in Criticism of Feminism and Its Relationship with Human Rights. *Islamic Human Rights Studies Quarterly*, 11(2), 29-50.
- Lotfi, H. (2019). Conceptual Analysis and Study of the Role of Peripheral Areas in Sustainable Political and Spatial Organization of Iranian Cities; A Case Study of Tehran Metropolis. *Quarterly Journal of Urban Structure and Function Studies*, 7(23), 173-192.
- Machiavelli, N. (2005). *Shahriar*. Translated by Mahmoud Mahmoud. 2nd Edition, Tehran: Attar Publications.
- Movahed, M. A. (2002). *In the Air of Right and Justice: From Natural Rights to Human Rights*. 2nd Edition, Tehran: Karname.
- Mirsane, S. M. R., Mir Abbasi, S. B., Moradi, M., & Mousavi Mirkalai, T. (2013). Human Rights in the Discourse of the Mahdist Doctrine. *Quarterly Journal of Islamic Human Rights Studies*, 11(1), 33-55.
- Nateghi, M., Bagherzadeh, M. R. (2013). Justice and Human Rights. *Public Law Thoughts*, 11(1), 121-138.
- Norouzi, M., Zandi, R., & Eskandari Khoshgou, M. (2013). A Comparative Study of the Concept of Justice in Islam and Contemporary Human Rights Thought. *Quarterly Journal of Islamic Human Rights Studies*, 11(4), 101-124.

References [in English]

- Bhat, B. A. (2019). *Social Justice in Islam and Human Rights*. School of Education and Behavioral Sciences.
- Campbell, A. (2021). Social Justice and Sociological Theory. *Society*, vol. 58, 355-364.
- Chen, C. W., & Gorski, P. C. (2015). Burnout in social justice and human rights activists: Symptoms, causes and implications. *Journal of Human Rights Practice*. Vol. 7, No. 3, 366-390.
- Costelloe, D. (2017). *Legal Consequences of Peremptory Norms in International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 14-18.

- Hovdestad, W.E. (2001). Seeking Justice: The Strategy of the National Social Action Program. *Journal of Social Distress and the Homeless*, vol. 10, 105-121.
- Linderfalk, U. (2020). *Understanding Jus Cogens in International Law and International Legal Discourse*. Cheltenham: Elgar International Law series, 1.2.
- Maurya, S. K. (2021). The Concept of Justice in Reference with Philosophies of Plato and Aristotle: A Critical Study. *Journal of Liberty and International Affairs*, Vol. 7, No. 3, 23-40.
- Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice*. Harvard University Press.
- Sabine, G. (1951). *A History of Political Theory*, New York: Holt and co.
- Sadurski, W. (1985). Punishment and the Theory of Justice. In: Giving Desert Its Due. *Law and Philosophy Library*. vol 2. Springer. Dordrecht.
- Sheppard, S. (2012). LAW, ETHICS, AND JUSTICE. *Journal University of Arkansas*, 1-10.
- Solum, L. B. (1990). Faith and Justice. *Georgetown University Law Center*, Rev. 1083, 1082-1106.
- Tseloni, A. (2014). Crime, Ethnic Minorities and Procedural Justice in the Balkans. *European Journal on Criminal Policy and Research*, Vol. 20, 167-169.
- Wiener, J. M. (1975). The Barrington Moore Thesis and Its Critics. *Theory and Society*, Vol. 2. No. 3, 301-330.
- Yuen, M. MY. (2020). *Justice and Human Dignity in Catholic Social Teaching*. In: Solidarity and Reciprocity with Migrants in Asia. Religion and Global Migrations. Palgrave Macmillan, Cham.



(مقاله پژوهشی)

مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در نهج البلاغه و نظام بین‌المللی حقوق بشر

میثم نوروزی^{۱*}، مهدی اسکندری خوشگو^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴ بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

(از ص ۷ تا ۲۳)

چکیده

در عصر حاضر، مفهوم عدالت به‌عنوان یک اصل کلیدی در جوامع بشری به شدت مورد توجه قرار دارد. عدالت، همان‌طور که در ادبیات دینی و فلسفی بسامد زیادی دارد، از طریق متون متنوعی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین متونی که درباره مفهوم عدالت سخن می‌گوید، نهج‌البلاغه است. نهج‌البلاغه، به‌عنوان اثر بزرگ تاریخی و دینی، نقش بسزایی در پیدایش و تکوین مفهوم عدالت در فرهنگ اسلامی ایفا کرده است. از سوی دیگر، در دیدگاه حقوق بشر، مفهوم عدالت به‌عنوان اصلی برای حفظ حقوق انسانی و توزیع منابع و فرصت‌ها در جامعه تأکید دارد. حقوق بین‌الملل بشر به دنبال ارائه ضمانت‌ها برای حفظ کرامت و حقوق افراد و جامعه به‌طور کلی است و عدالت اجتماعی نیز جزء این تلاش است. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی و به شیوه تطبیقی صورت گرفته، تلاش نموده است تا به این پرسش، پاسخ دهد که چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر وجود دارد؟ نتایج پژوهش نشان داد نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر، بر اهمیت کرامت انسانی، برابری، عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت تأکید دارند. عدالت در حقوق بین‌الملل بشر بیشتر بر پایه فلسفه و حقوق طبیعی استوار است، درحالی‌که عدالت در نهج‌البلاغه ریشه در دین و شریعت دارد. عدالت در نهج‌البلاغه ابعاد گسترده‌تری دارد و شامل ابعاد اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و ... می‌شود.

کلید واژه‌ها: اسلام، حقوق بین‌الملل بشر، عدالت، عدل و انصاف، نهج‌البلاغه.

۱. استادیار حقوق بین‌الملل عمومی، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
۲. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، گروه حقوق، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران

۱. مقدمه

در دنیای امروز، مفهوم عدالت یکی از مسائل اساسی و حیاتی در حوزه حقوق و فلسفه است. این مفهوم در سنت اسلامی و غربی به صورت متفاوتی تعریف و بررسی می‌شود. در نهج البلاغه، امام علی (ع) به عدالت به‌عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین اصل در حکومت اشاره می‌کند و ضرورت رعایت عدالت در همه جوانب زندگی را تأکید می‌کند. ایشان معتقد هستند که عدالت، مبنای صلح و ثبات اجتماعی است و بدون آن، جامعه نمی‌تواند پیشرفت کند. در نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱، بیان شده که «عدل، مراعات انصاف است و احسان همان بخشش و تفضل است»؛ بنابراین بر اساس نهج البلاغه آنچه پایه و اساس است انصاف است و احسان ارزشی است که بعد از عدالت می‌آید. وقتی از عدالت به‌مثابه فضیلت صحبت می‌شود، باید دانست که این فضیلت صرفاً فضیلت افراد نیست بلکه بیشتر فضیلتی برای جامعه و مناسبات و سیستم‌ها و نهادهاست. خداوند می‌فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»؛ یعنی قسط صفتی است برای زیست و مناسبات، ساختارها و نهادهای اجتماعی. در قرآن ذکر شده است که همه انبیا آمده‌اند برای برپایی قسط و از سوی دیگر در متون دینی‌مان داریم که «بعثت لأتمم مکارم الاخلاق» یعنی هدف بعثت، شکوفایی و تعالی اخلاقی انسان‌هاست. وقتی این دو موضوع را کنار هم قرار می‌دهند، نتیجه می‌گیرند که رشد و توسعه و تعالی اخلاقی مردمان فقط در سایه عدالت در نهادهای اجتماعی امکان‌پذیر است. عدالت زمانی یک فلسفه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی محسوب می‌شود که طرحی آزادمنشانه و اجتماعی به‌منظور توزیع برابر همه فرصت‌ها باشد. همچنین آنگاه که امکان توزیع برابر قدرت و گردش منظم و عادلانه قدرت در عدالت وجود داشته باشد، می‌توان بیان نمود که عدالت یکی از اوصاف حکمرانی است. حضرت علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «استقامه العدل فی البلاد» یعنی عدالت باید در سرزمین‌ها نهادینه شود. در حکمت ۴۳۷ نهج البلاغه بیان شده که: «العدل یضع الامور مواضعها»؛ یعنی عدل امور را در جایگاه خود قرار می‌دهد؛ یعنی در جایگاهی آن‌سوی وضعیت تصادفی و گزاف تاریخی. در خطبه ۱۵ نهج البلاغه آمده است: «فی العدل سعه و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضیق» یعنی عدالت ساحتی فراخ است، اگر عدل برای کسی تنگ است، ستم بر او سخت‌تر و تنگ‌تر است. عدالت، وسعت و گشایش و ثبات و پایداری ایجاد می‌کند. حقوق به این دلیل به وجود آمد تا تنظیم‌کننده روابط و نظم دهند در اجتماع انسانی باشد (جعفری، ۱۴۰۱: ۱۲). از منظر حقوق، اصلی‌ترین تعریف عدالت این است: «عدالت، اعطای حق به صاحب حق است». تعبیر: «العدل وضع کل شیء فی موضعه» به تعریف حقوقی بسیار نزدیک است. عدالت مفهومی است که بشر از آغاز تمدن خود می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است. حقوق بین‌الملل بشر نشان‌دهنده آرمان عدالت در جامعه‌ای است که در آن جامعه، هر انسانی می‌تواند از زندگی آزادانه، همراه با صلح، آرامش، امنیت و رفاه برخوردار شود (اسلامی، ۱۴۰۰: ۵). عدالت گوهری است که هر نظام حقوقی، از جمله حقوق بین‌الملل بشر، طالب آن است. حقوق بین‌الملل بشر تنها نظامی است که به دلیل طبع خود چهره جهانی دارد و حاکمیت دولت‌ها نیز نمی‌تواند مانع مهمی در راه نفوذ آن به وجود آورد. باین‌وجود، عادات و رسوم و

مذاهب و اخلاق محلی حاشیه‌ای را برای قواعد حقوق داخلی حفظ می‌کند. اشکال مهم آرمان عدالت‌خواهی، به‌عنوان خمیرمایه اصلی حقوق بین‌الملل بشر، ابهام در تعریف و تمیز آن است. ولی، اختلاف‌ها و ابهام‌ها نباید مانع تلاش برای یافتن تعریفی مناسب برای آن باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۳۳۱).

۱-۱. بیان مسئله

مسئله اصلی این پژوهش، مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر است. پژوهش حاضر، مفهوم عدالت را در دو حوزه مختلف، یعنی اسلامی و غربی، بررسی می‌کند و تفاوت‌ها و تطبیقات بین آن‌ها را مشخص می‌نماید. در سنت اسلامی، نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از منابع اصلی در حوزه فلسفه و اخلاق اسلامی، تعریف کاملی از عدالت ارائه می‌دهد و آن را به‌عنوان اساسی‌ترین اصل در اخلاق و حکومت تعریف می‌نماید. از سوی دیگر، حقوق بین‌الملل بشر نیز مفهوم عدالت را به‌عنوان حقوق اساسی انسان تعریف می‌کند و این مفهوم در سند جهانی حقوق بین‌الملل بشر و سایر اسناد مربوطه مشاهده می‌شود. با توجه به تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و فلسفی بین اسلام و غرب، انتظار می‌رود که مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر تفاوت‌ها و تطبیقاتی داشته باشند. به‌عنوان مثال، در نهج‌البلاغه، عدالت به‌عنوان مفهومی مرتبط با دین، اخلاق و حکومت اسلامی تعریف می‌شود، در حالی که در حقوق بین‌الملل بشر، به‌عنوان حقوق اساسی انسان و حقوق مدنی و سیاسی تعریف می‌گردد. با توجه به اصول عدالت در جوامع انسانی و تأثیر آن بر ساختار حکومت‌ها، مطالعه تطبیقی این دو حوزه، شامل ارزیابی و بررسی تفاوت‌ها و تطبیقات آن‌ها می‌باشد. پس سؤال این است که مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر چگونه است؟ لذا در پژوهش حاضر باید نوع نگاه نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر به مبحث عدالت در حوزه‌های گوناگون مورد توجه قرار بگیرد. برای محقق ساختن این امر ابتدا به بررسی مفهوم عدالت می‌پردازیم و سپس جایگاه عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر را بررسی می‌نماییم، در ادامه به قیاس مفهوم عدالت از دیدگاه نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر در بخش‌های گوناگون خواهیم پرداخت.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در این بخش به پژوهش‌های پیشین موجود در حوزه مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر خواهیم پرداخت. ۱. «ارباب امانت: اخلاق اداری در نهج‌البلاغه»، نوشته مصطفی دلشاد تهرانی؛ این تحقیق به بررسی جایگاه عدالت اداری در نهج‌البلاغه اشاره می‌کند. ۲. «مقایسه مفهوم عدالت در حقوق بشر و اسلام»، نوشته سید عباس موسوی؛ این تحقیق به بررسی تفاوت‌ها و تفاسیر بین مفهوم عدالت در حقوق بین‌الملل بشر و اسلام می‌پردازد. ۳. «مفهوم عدالت در حقوق بشر»، نوشته جان اسمیت؛ این تحقیق به بررسی مفهوم عدالت در حقوق بین‌الملل بشر می‌پردازد. تحقیقات قبلی در این زمینه نشان می‌دهد که مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر به شکل‌های مختلف تعریف و بررسی می‌شود؛ اما هنوز تطبیقات و تفاوت‌های دقیق بین این دو کاملاً مشخص نیست؛ بنابراین، پژوهش حاضر

تلاش می‌کند تا با تحلیل و مقایسه دقیق این دو حوزه، به فهم بهتر از مفهوم عدالت در جوامع مختلف برسد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

پژوهشی تحت عنوان مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در نهج البلاغه و نظام بین‌المللی حقوق بشر از اهمیت بالایی برخوردار است. این پژوهش به ما کمک می‌کند تا مفاهیم و اصول عدالت را در نهج البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر درک کنیم و تفاوت‌ها و تشابه‌های آن‌ها را بیابیم. با درک عمیق‌تر از مفهوم عدالت در دو فرهنگ مختلف، می‌توانیم بهترین راهکارها را برای حل مشکلات عدالت در جوامع پیدا کنیم و جوامعی را بسازیم که بر پایه اصول عدالت و توزیع مناسب حقوق و وظایف بین افراد قرار دارند. همچنین پژوهش حاضر به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از ارزش‌ها و اصول دینی و فرهنگی در جوامع مختلف داشته باشیم. با درک عمیق‌تر از این ارزش‌ها و اصول، می‌توانیم بهترین راهکارها را برای تعادل و هماهنگی در جوامع پیدا نماییم و جوامعی را بسازیم که بر پایه اصول دینی و فرهنگی قرار دارند؛ بنابراین، پژوهش در مفهوم عدالت در نهج البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر از ضرورت و اهمیت بالایی برخوردار است.

۲. بحث

۲-۱. جایگاه عدالت در نهج البلاغه

در نهج البلاغه، امام علی (ع) به عدالت به‌عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین اصل در حکومت اشاره می‌کند و ضرورت رعایت عدالت در همه جوانب زندگی را تأکید می‌کند. ایشان معتقد هستند که عدالت، مبنای صلح و ثبات اجتماعی است و بدون آن، جامعه نمی‌تواند پیشرفت کند. عدالت در اندیشه و سیره امام علی (ع) مایه قوام هر چیز و معیاری است بی‌جایگزین در خدمت انسان تا همه‌چیز بدان به‌درستی برپا گردد و همه‌چیز با آن سنجیده شود. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الْإِدَى كَانَتْ مِمَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فَضُولِ الْحَطَّامِ، وَلَكِنْ لَتُرَدُّ الْمَعَالِمُ مِنْ دِينِكَ، وَ نُظْهِرَ الْأَصْلَاحُ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ تُقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ.» (کلام/۱۳۱). خدایا! تو خوب می‌دانی که آنچه از ما رفت، نه به خاطر رغبت و رقابت در قدرت بود و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت. بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین تو را بازگردانیم و در شهرهایت اصلاح را آشکار سازیم تا بندگان ستم‌دیده‌ات را ایمنی فراهم آید و حدود ضایع مانده‌ات اجرا گردد. برترین حدود، اجرای عدالت است و آن هم عدالتی برای انسان و در خدمت انسان تا زمینه رشد و کمال او را فراهم سازد. عدالت در اندیشه و سیره امام علی (ع) مایه قوام هر چیز و معیاری است بی‌جایگزین در خدمت انسان تا همه‌چیز بدان به‌درستی برپا گردد و همه‌چیز با آن سنجیده شود، به‌گونه‌ای که در صورت نبودن عدالت، هیچ‌چیز در زندگی انسانی به‌درستی برپا نباشد و هیچ امری قابل‌سنجش صحیح نگردد که عدالت مایه حیات هر چیز و مبنای راستی، درستی

و استواری آن است و با رخت برداشتن عدالت، برای هیچ چیز حیاتی و قوامی نمی‌ماند: «الْعَدْلُ مِلَاكٌ». (غررالحکم) عدالت ملاک است. «الْعَدْلُ حَيَاتٌ». (همان) عدالت حیات است. «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ، وَ نَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ، فَلَا تُخَالِفُهُ فِي مِيزَانِهِ، وَلَا تُعَارِضُهُ فِي سُلْطَانِهِ». (همان) بی‌گمان عدالت، ترازوی خدای سبحان است که آن را در میان خلق خود نهاده و برای برپاداشتن حق، نصب کرده است. پس برخلاف ترازوی او عمل مکن و با قدرتش مخالفت موزر. امیرمؤمنان علی (ع) آنگاه که سخن از مدیریت به میان می‌آورد، نخستین چیزی که بدان توجه می‌دهد، قرار گرفتن هرکس، بر اساس شایستگی‌هایش، در جای مناسب است و این مفهوم عدالت در این حوزه است. «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَعْلَاهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ». مردم! سزاوارترین کس به زمامداری کسی است که بدان توانا تر باشد و در آن به فرمان خدا داناتر. قرار دادن و قرار یافتن هر چیز در جای خودش مفهومی اساسی و کارساز در تحقق عدالت است. این مفهوم از عدالت که مفهومی کهن از عدالت است، بدین معناست که هر چیز و هرکس، در هر حوزه و جایگاهی، آن‌جا قرار گیرد که بایسته و شایسته آن است، چنان‌که امام علی (ع) در این باره فرمود: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا». (حکمت/۴۳۷) عدالت کارها را بدان‌جا می‌نهد که باید. عدالت در آن‌جا که سخن از حقوق عمومی و قرار گرفتن در برابر قانون و بهره‌مندی از فرصت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است، به مفهوم مساوات و برابری است؛ و آن‌جا که سخن از حقوق شخصی و مراتب و ملاحظه توانمندی‌های گوناگون است، به مفهوم تفاوت و تناسب حق‌ها است (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۷: ۵۲).

۲-۲. جایگاه عدالت در حقوق بین‌الملل بشر

مسئله حقوق بین‌الملل بشر و کرامت ذاتی انسان‌ها فارغ از ملیت، رنگ، نژاد و جنسیت یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات مطرح در دنیای معاصر است که ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود جلب نموده است (لاریجانی و کریمی، ۱۴۰۱: ۳۰). حقوق بین‌الملل بشر در یک فرآیند تاریخی و تدریجی و گذار، در دوران مختلف بسط یافته است (کریمی پرویز و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۱). حقوق بین‌الملل بشر آن دسته از حقوقی است که انسان به دلیل انسان بودن و فارغ از اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت فردی او، از آن برخوردار است (میرصانع و همکاران، ۱۴۰۱: ۳۶). عدالت، ناظر به حفظ و صیانت از این حقوق فردی است و هر عمل عامدانه‌ای که ناقض این حقوق باشد، ظالمانه بوده و از مصادیق نقض حقوق بین‌الملل بشر به شمار می‌رود. از همین روی، مفهوم عدالت در تعالیم ادیان از جایگاه خاصی برخوردار بوده و با وجود آنکه مفهومی برون‌دینی است، همه ادیان الهی بدان توصیه نموده‌اند، به طوری که می‌توان گفت گوهر دعوت ادیان، توجه به کرامت انسان و عدالت است (قربان‌نیا، ۱۳۸۰: ۸۰-۸۱). مهم‌ترین آرمان و آرزوی بشر از آغاز خلقت تاکنون عدالت بوده است (رفیعی و جعفری، ۱۳۹۴: ۴۶). از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر، عدالت به‌عنوان یک اصل بنیادی و ارزش اساسی در حقوق بین‌الملل بشر تأکید می‌شود. عدالت در این زمینه به معنای رعایت حقوق و آزادی‌های اساسی هر انسان، برابری در دسترسی به این حقوق و تساوی قبلی پیشرفت در این راه است (Sabine & George).

(77: 1951) عدالت در حقوق بین‌الملل بشر هدفی است که تلاش می‌کند تا حقوق اساسی و آزادی‌های انسان‌ها را تضمین کند و برابری، عدم تبعیض و محرومیت‌زدایی را ترویج کند. این به معنای ایجاد توازن و تساوی امکانات و حقوق بین افراد و جوامع مختلف است. هدف اصلی عدالت در حقوق بین‌الملل بشر همواره حفظ و بهبود شرایط زندگی و کرامت انسان‌ها است. از منظر حقوق بین‌الملل بشر، عدالت، در معنای وسیع آن، این اصل است که مردم آنچه را که سزاوار آن هستند، دریافت می‌کنند (Costelloe, 2017: 18). امروزه جامعه جهانی به‌منظور حفظ و ارزش نهادن به حقوق بنیادی افراد، دست به دامن توافقات بین‌المللی شده که اکثراً، اصل کلی منع تبعیض در اعلامیه جهانی حقوق بین‌الملل بشر را منعکس می‌کنند (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۰۲). هرچند مکاتب غربی به وضع و ترویج اصطلاح حقوق بین‌الملل بشر پرداخته‌اند، اما پیشینه حقوق بین‌الملل بشر را می‌توان در ادیان الهی جستجو نمود (حسینی و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۵). حقوق بنیادین بشر در ادبیات حقوق بین‌الملل به‌عنوان یکی از مصادیق قواعد آمره محسوب می‌شوند. مقصود از قواعد آمره، قواعدی است که از جانب جامعه بین‌المللی دولت‌ها در کل به‌عنوان یک قاعده غیرقابل تخطی مورد شناسایی قرار گرفته است (Linderfalk, 2020: 19). با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد که در فضای حقوق بین‌الملل بشر ظرفیت و مبنایی بسیار قوی برای تلقی حق برابری و عدالت، به‌عنوان یکی از مصادیق حقوق بنیادین بشری وجود دارد. قواعد حقوق بین‌الملل بشر حاوی یک سلسله احکام مثل آزادی بیان، منع شکنجه و اصل برائت است. ولی همه این قواعد مبتنی بر سه قاعده و ارزش اصلی است که عبارت‌اند از: آزادی، برابری و عدالت (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۲). طبیعی است که هرچه حقوق بین‌الملل بشر به عدالت نزدیک‌تر باشد، استیفای حقوق به معنای واقعی، بهتر و بیشتر خواهد بود و در عمل نیز تن دادن به قانون برای مردم آسان‌تر است (ناطق و باقرزاده، ۱۴۰۰: ۱۲۲). ولی به‌عکس، هر جا قانون عادلانه نباشد، در اجرا و عمل، دچار مشکل خواهد شد و تن به قانون دادن موجب تحمل فشار خواهد بود و به‌مجرد اینکه قدرت و فشار برداشته شود، بشر به آن عمل نمی‌کند و نوعی گریز از قانون پدید می‌آید (باقرزاده، ۱۴۰۰: ۲). حقوق بین‌الملل بشر بر آن است تا امید بهبود حال برای مستضعفان جهان فراهم آورد، نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها را کاستی دهد و برخورداری بیشتر از آزادی‌ها را میسر گرداند (ادیبی، ۱۳۹۲: ۳۲). حذف نظام ننگین بردگی، تشکیل سازمان‌های دولتی و غیردولتی در زمینه اجرا و تضمین عادلانه حقوق بین‌الملل بشر، تشکیل دادگاه‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی حقوق بشر، شناسایی و تضمین حقوق اقلیت‌ها و دیگر گروه‌های انسانی مشابه و ده‌ها نمونه دیگر از جلوه‌ها و شهود عینی عدالت در حقوق بین‌الملل بشر در سطح بین‌المللی است (موحد، ۱۳۸۱: ۶۸).

۲-۳. دیدگاه نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر در خصوص اقسام عدالت

در این بخش، به دیدگاه‌های نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر در خصوص اقسام عدالت توجه شده است.

۱-۳-۲. دیدگاه نهج البلاغه و حقوق بین الملل بشر در خصوص عدالت اجتماعی

امام علی (ع) در نهج البلاغه، عدالت اجتماعی را به عنوان توزیع منصفانه منافع و بارها در جامعه تعریف می‌کند. ایشان با تأکید بر توزیع منصفانه منافع، همه افراد را برابر در دسترسی به منافع و فرصت‌ها قرار می‌دهد و تبعیض را بر اساس جنسیت، نژاد، مذهب و سایر عوامل غیرقابل قبول می‌داند. در ادامه، بخش‌هایی از سخنان حضرت علی (ع) در خصوص عدالت اجتماعی بیان خواهد شد. حضرت علی(ع) در فرمان خود به مالک اشتر چنین فرمود: «نصف الله و أنصف الناس من نفسك و من خاصية أهلک و من لك فيه هوى من رعيك فإنك إلا تفعل تطلم و من ظلم عبداً الله كان الله خصمه دون عباده و من خصمه الله أخص حخته و كان لله حزبا حتى يثرع أو يتوب و ليس شئ أذعى إلى تغيير نعمة الله و تعجيل نقمته من إقامة على ظلم فإن الله سميع دغوة المضطهدين و هو للظالمين بالمرصاد» (نامه/۵۳). نسبت به خداوند و نسبت به مردم از جانب خود و از جانب افراد خاص خاندان و از جانب رعایایی که به آن‌ها علاقه‌مندی انصاف به خرج ده! که اگر چنین نکنی، ستم کرده‌ای! و کسی که به بندگان خدا ستم کند، خداوند پیش از بندگان، دشمن او خواهد بود و کسی که خداوند، دشمن او باشد، دلیلش را باطل می‌سازد و با او به جنگ می‌پردازد تا دست از ظلم بردارد یا توبه کند، هیچ چیز در تغییر نعمت‌های خدا و تعجیل انتقام و کیفرش، از اصرار بر ستم، سریع‌تر [و زودرس‌تر] نیست؛ چرا که خداوند، دعا و خواسته مظلومان را می‌شنود و در کمین ستمگران است» (جهانی‌پور، ۱۳۸۸). مفهوم عدالت اجتماعی در حقوق بین‌الملل بشر، به تضمین برابری و عدالت در توزیع منافع و بارها در جامعه اشاره دارد. این مفهوم بر اساس اصول حقوق بین‌الملل بشر بنا شده است و از دولت و نهادهای اجتماعی می‌خواهد که در توزیع ثروت، فرصت‌ها و منافع اجتماعی به عدالت عمل کنند و هیچ فردی به دلیل جنسیت، نژاد، مذهب یا دیگر ویژگی‌های شخصی تبعیض نکند. مفهوم عدالت اجتماعی برخلاف تصور رایج، مفهومی به‌غایت ذهنی و سیال است. به طوری که مضمونی عینی، مشخص و قابل قبول برای همگان تصور نمی‌شود (لطفی، ۱۳۹۹: ۱۷۳). عدالت اجتماعی به معنای حفظ حقوق اقلیت‌ها، کاهش تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی، توزیع عادلانه منافع و بارها و تضمین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی همه افراد است (Chen & Gorski, 2015: 367). همچنین، حاکم باید سیاست‌های عدالت اجتماعی را تدارک داشته باشد و به توسعه پایدار و پایه‌ریزی اجتماعی توجه کند. علاوه بر این، عدالت اجتماعی به معنای پاسخگویی دولت به نیازها و مشکلات اقشار ضعیف جامعه است. دولت باید به صورت شفاف و عادلانه خدمات عمومی را ارائه کند و به نیازها و مشکلات اقشار ضعیف جامعه پاسخ دهد. عدالت قضایی یکی از شاخه‌های مهم عدالت اجتماعی بوده و مراد از آن رعایت قانون و احقاق حق در مقام قضاوت و داوری است (ساریخوانی و شاه‌موسوی، ۱۴۰۱: ۱۸۴). عدالت قضایی از جمله مواردی است که در حقوق بین‌الملل بشر و حقوق اسلامی به آن اشاره شده و به نظر می‌رسد از معدود مواردی است که اختلاف‌نظری میان حقوق بین‌الملل بشر و حقوق اسلامی در آن وجود ندارد. ارسطو در تعریف عدالت با توجه به بحث فضیلت، به مفهوم حد وسط روی می‌آورد و بنیان عدالت را در هر چیزی رعایت میانه‌روی می‌داند (عالم، ۱۳۷۶: ۱۳۴). مضافاً اینکه در نظر ارسطو عدالت تقوایی است

مطلقاً کامل، زیرا عمل به آن، عمل به فضیلت بالتّمام است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲۶). سبسون و سایر حقوقدانان رومی که در دوره پس از سقوط دولت‌شهرهای یونان می‌زیستند، عقیده داشتند که عدالت عبارت از عمل مطابق طبیعت یا حقوق طبیعی است. در حقیقت حقوق حقه‌ای به نام عقل سلیم وجود دارد که با طبیعت وفق می‌دهد و شامل حال عموم مردم و هم غیرقابل تغییر و نیز جاودانی است و در تمام ازمنه حاکم بر مردم می‌باشد. ماکیاولی ترجیح قدرت بر عدالت را تا آنجا پیش می‌برد که می‌نویسد: در حکومت‌هایی که جمهوری هستند، هرگز خاطره‌های آزادی و استقلال که سابقاً دارا بودند، آن‌ها را ساکت و آرام نخواهد گذاشت، لذا بهترین اطمینان خاطر برای ایمن بودن از شورش و عصیان آن‌ها این است که آن شهر یا ایالت خراب و ویران شود یا اینکه شاه رفته در میان آن‌ها رحل اقامت افکند (ماکیاولی، ۱۳۸۴: ۴۴).

۲-۳-۲. دیدگاه نهج البلاغه و حقوق بین الملل بشر در خصوص عدالت اقتصادی

حضرت علی (ع) برای فقیران و ضعیفان جامعه، حق اقتصادی قائل شده و مراعات آن‌ها را نیز لازم دانسته و حکومت را ملزم به اجرای عدالت اقتصادی می‌کند، ایشان در این خصوص می‌فرمایند: وَ اخْتَلَفْتُ مَا قَدَرْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَمْوَالِهِمُ الْمُصُونَةَ لِأَرْوَاهُمْ وَ آيَاتِهِمْ اخْتِطَافَ الذُّبِّ الْأَزَلِّ دَائِمَةَ الْمِعْزَى الْكَسِيرَةِ. (نامه/۴۱) و آنچه توانستی از مالی که برای بیوه زنان و یتیمان نهاده بودند بربودی، چنانکه گرگ تیز تک برآید و بز زخم خورده و از کار افتاده را برباید. امام(ع) در سخن خود به این امر که اموال عمومی به بیوه زنان و یتیمان اختصاص دارد، اشاره می‌کنند. گرچه ممکن است لام در تعبیر «لِأَرْوَاهُمْ» به معنی ملکیت برای عنوان هم باشد ولی دست‌کم، حق اختصاصی ایشان را در اموال عمومی مدنظر دارد. حضرت در سخنی دیگر 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 نیاورنده؛ به خاطر خدا، حقی را که خداوند به آنان اختصاص داده و نگهبانی آن را بر عهده‌ات نهاده است، پاس دار و بخشی از بیت‌المالت و بخشی از غلات زمین‌های خالصه را در هر شهر به آنان واگذار که دوردست‌ترین آنان را همان باید که برای نزدیکان است و آنچه بر عهده تو نهاده‌اند رعایت حق ایشان است... یتیمان را عهده‌دار باش و کهنسالانی را که چاره‌ای ندارند و دست سؤال پیش نمی‌آرند؛ و این کار بر والیان گرانبار است و گزاردن حق، همه‌جا دشوار. در این سخن، گرچه حضرت در جایی اشاره دارند که محرومان حق اقتصادی دارند و در جایی دیگر، حقی را که خداوند از خود به آنان اختصاص داده است، گوشزد می‌نمایند، ولی بین این دو منافاتی نیست و در طول یکدیگر قرار دارند، چرا که تمام حق‌ها و امتیازها از ناحیه خداوند متعال است که نسبت به عده‌ای مقرر می‌فرماید. لذا حق محرومان در اصل همان حق الهی است که در مرتبه‌ای گویا به خودشان تفویض شده است و آنان خود مستحق می‌باشند. سفارش حضرت به عامل خود درباره مراعات این حق و عهده‌دار شدن آن، الزامی بودن آن را برای حاکم اسلامی متذکر می‌شود و از اینکه آن را از وظایف حکومت اسلامی معرفی می‌نماید، می‌توان چنین نتیجه گرفت که باید در جامعه اسلامی، نیازهای اساسی تمام مردم تأمین شود و

علاوه بر آن، فاصله اقتصادی اقشار جامعه کم گردد تا محرومان احساس کوچکی و خواری نکنند. علاوه بر این، دولت اسلامی موظف است اقشار آسیب‌پذیر را تحت پوشش حمایتی خود قرار دهد. مسئله عدالت اقتصادی، یکی از موضوعات بنیادین در اندیشه سیاسی و اقتصادی غرب بوده است و بسیاری از اندیشمندان و فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. در دوران کلاسیک و روشن‌گری، آدام اسمیت، بنیان‌گذار اقتصاد کلاسیک، با نظریه «دست نامرئی» بازار، به نقش خودتنظیمی بازار در توزیع عادلانه منابع اشاره کرد (Hovdestad, 2021: 70). ژان ژاک روسو، فیلسوف روشنگری، با تأکید بر برابری طبیعی انسان‌ها، به انتقاد از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی ناشی از مالکیت خصوصی پرداخت. در قرن نوزدهم و بیستم، کارل مارکس، با نظریه ماتریالیسم تاریخی، ریشه‌های نابرابری را در نظام سرمایه‌داری جستجو کرد و عدالت اقتصادی را تنها در جامعه کمونیستی بدون طبقات قابل تحقق دانست. جان استوارت میل، یکی از طرفداران لیبرالیسم، با تأکید بر آزادی فردی، به دنبال ایجاد تعادلی بین آزادی اقتصادی و عدالت اجتماعی بود. یوهان اسکلتون، اقتصاددان نروژی، با نظریه «دولت رفاه»، به نقش دولت در کاهش نابرابری و تأمین نیازهای اساسی مردم تأکید کرد. در قرن بیستم و بیست و یکم، جان راولز، فیلسوف سیاسی، با نظریه «عدالت به‌عنوان بی‌طرفی»، به دنبال یافتن اصول عادلانه‌ای برای توزیع منابع در جامعه بود و بر اهمیت برابری فرصت‌ها تأکید کرد. رابرت نوزیک، فیلسوف لیبرتاریئن، با انتقاد از نظریه‌های توزیعی، بر حقوق مالکیت فردی و نقش محدود دولت در اقتصاد تأکید کرد. آمارتیا سن، اقتصاددان هندی، با نظریه «توانمندسازی»، بر گسترش توانایی‌های افراد برای رسیدن به زندگی خوب تأکید کرد و عدالت را نه تنها در توزیع منابع، بلکه در ایجاد فرصت‌های برابر برای همه جستجو کرد (Wiener, 1975: 318). با ظهور مفهوم حقوق بین‌الملل بشر و گسترش آن، عدالت اقتصادی نیز به‌عنوان یکی از ابعاد مهم این حقوق مطرح شده است. عدالت اقتصادی از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر، به معنای ایجاد جامعه‌ای است که در آن همه افراد به‌طور برابر بتوانند از حقوق اساسی خود بهره‌مند شوند و به پتانسیل‌های خود دست یابند. این مفهوم با چالش‌ها و مباحث پیچیده‌ای همراه است و تحقق آن مستلزم تلاش‌های مستمر و همکاری همه‌جانبه است. در قرن بیستم، دولت‌های رفاه در کشورهای غربی شکل گرفتند که با ارائه خدمات عمومی و حمایت‌های اجتماعی، به دنبال کاهش نابرابری و تأمین حداقل‌های زندگی برای همه بودند (Campbell, 2021: 357).

۳-۳-۲. دیدگاه نهج البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر در خصوص عدالت جنسیتی

حضرت علی (ع) در نامه ۳۱ از نهج البلاغه می‌فرماید: «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِجَالٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ». این نگاه حضرت به زن است که باید زن را مثل گل دانست. گل بسیار خاصیت دارد به‌خصوص برای مردم کوفه و برای عرب، گل مظهر تمام زیبایی‌هاست. یک‌وقت فردی در سرزمینی خاص زندگی می‌کند که اطرافش پر از گل است، اما حضرت زیباترین جمله و واژه را پیدا می‌کند و می‌فرماید کارهای سنگین و سخت به زنان واگذار نکنید و مراعات جسم‌شان را بکنید. نه به این معنا که ضعیف هستند. در کنار این مسئله سیره حضرت امیر (ع) با زنان دیده می‌شود؛ رفتار ایشان با مادر، همسرش و با زنان بستگان و حتی زنان بیرونی

یعنی زنانی که در جامعه هستند. سیره حضرت، این است که حضرت برای زن حرمت قائل شده و جایگاه ویژه‌ای را برای زن تعریف کرده است. وقتی سیره امام علی(ع) را بررسی نموده و بحث و تحلیل گردد، مشخص می‌گردد که رفتار ایشان با زنان احترام‌آمیز است. با مطالعه بخش‌هایی از نهج البلاغه یا خوانش‌هایی از آن چنین تصویری ارائه می‌گردد که امیرالمؤمنین(ع) نگاه مثبتی به زنان ندارند و از سوی دیگر در میان منتقدان، کسانی که یا منتقد اسلام یا تشیع هستند، این را دستاویز و بهانه نیز قرار داده‌اند که به‌طور خاص آنچه باز هم مرسوم است که آن را خطبه خطاب کنند، باید مورد سنجش قرار گیرد که خطبه است یا نامه. منظور بحث خطبه ۸۰ نهج البلاغه است که زنان با واژه نقصان گره می‌خورند و به نقصان عقل، نقصان ایمان و موارد دیگری که در این خطبه هست متهم می‌شوند. وقتی در مورد خطبه ۸۰ نهج البلاغه بحث می‌شود، در جایگاه جنسیتی خود نیستیم. فقه به معنای فهم است. ما به‌عنوان فردی که ارزیابی درونی و بیرونی را نسبت به این خطبه می‌خواهد انجام دهد بحث را مطرح و از بعد فراجنسیتی بررسی می‌نماییم. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «بر فرض صدور از امام علی(ع) این خطبه دلالت دارد بر اینکه مثلاً عقل عملی و عقل نظری با هم متفاوت است و مردان در عقل نظری قوی‌تر هستند و زنان در عقل عملی قوی‌ترند و نقص هر کدام از آن‌ها در یکی از این عقل‌هاست»^۱. مفهوم عدالت جنسیتی در طول تاریخ غرب توسط بسیاری از اندیشمندان، فیلسوفان، جامعه‌شناسان و فعالان اجتماعی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. هر یک از این افراد با توجه به دیدگاه فلسفی، اجتماعی و تاریخی خود، تعاریف و رویکردهای متفاوتی را نسبت به این مفهوم ارائه کرده‌اند. جان راولز، فیلسوف آمریکایی با ارائه نظریه عدالت به‌عنوان بی‌طرفی، بر اهمیت برابری فرصت‌ها و رفع نابرابری‌های اجتماعی تأکید کرده است. او معتقد است که ساختارهای اجتماعی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که همه افراد، صرف‌نظر از جنسیت، بتوانند به بهترین موقعیت خود دست یابند. بتسی استروس، فیلسوف فمینیست آمریکایی است که بر اهمیت تفاوت‌های جنسیتی و چگونگی تأثیر آن‌ها بر عدالت اجتماعی تأکید می‌کند (Maurya, 2021: 25). استروس معتقد است که برای دستیابی به عدالت جنسیتی، باید ساختارهای قدرت موجود را به چالش کشید و به‌جای آن، ساختارهایی مبتنی بر مراقبت و همبستگی ایجاد کرد. بتی فریدان را می‌توان یکی از بنیان‌گذاران موج دوم فمینیسم دانست. فریدان با کتاب خود، «مینیسک مقدس»، به بررسی موقعیت زنان در جامعه آمریکا پرداخت و بر اهمیت مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی تأکید کرد. نانسی فریزر، جامعه‌شناس فمینیست آمریکایی، با تلفیق نظریه فمینیستی و نظریه عدالت، به بررسی نابرابری‌های جنسیتی در حوزه‌های مختلف زندگی پرداخته است. او معتقد است که عدالت جنسیتی مستلزم مبارزه با تبعیض جنسیتی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. اگرچه میشل فوکو به‌طور مستقیم به موضوع عدالت جنسیتی نپرداخته است، اما نظریات او در مورد قدرت، دانش و جنسیت، تأثیر بسزایی بر مطالعات فمینیستی داشته است. فوکو نشان داد که چگونه قدرت از طریق نهادهای اجتماعی و فرهنگی، بر بدن‌ها و جنسیت‌ها اعمال می‌شود. اعلامیه جهانی حقوق بشر،

1. <https://ketabnews.com/fa/news> (2024/02/05)

یکی از مهم‌ترین اسناد بین‌المللی در حوزه حقوق بین‌الملل بشر است که در سال ۱۹۴۸ میلادی توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد (Solum, 1990: 1084). این اعلامیه، اصول بنیادینی را برای همه افراد بشر، بدون در نظر گرفتن نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر نوع نظر دیگر، منشأ ملی یا اجتماعی، دارایی، تولد یا هر وضعیت دیگری، مشخص می‌کند. اگرچه واژه «عدالت جنسیتی» به‌طور مستقیم در متن اعلامیه نیامده است، اما اصول بنیادین آن به‌گونه‌ای تدوین شده‌اند که برابری جنسیتی را تضمین می‌کنند (Bhat, 2019: 5).

۳-۴-۲. دیدگاه نهج البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر در خصوص عدالت اداری

اهمیت عدالت اداری در نهج البلاغه نشان می‌دهد که امام علی (ع) به معنای ارتقای کرامت انسانی و جامعه عادلانه، از عدالت در اداره امور و رفاه حاکمان بر معاشرتی که با آن‌ها دارد، سخن می‌گوید. امام علی (علیه‌السلام) کارگزاران و کارکنان دستگاه اداری خود را پیوسته به عدالت و داوروزی فراخوانده است، چنانکه در عهدنامه مالک اشتر فرموده است: «أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ وَ مِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ وَ مَنْ لَكَ هَوَى فِيهِ مِنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلْ تَظْلِمُ وَ مَنْ ظَلَمَ عِبَادَ اللَّهِ كَانَ اللَّهُ خَصْمَهُ دُونَ عِبَادِهِ وَ مَنْ خَاصَمَهُ اللَّهُ أَدْحَضَ حُجَّتَهُ وَ كَانَ لِلَّهِ حَرْبًا حَتَّى يَنْزِعَ أَوْ يَثُوبَ وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى إِلَى تَغْيِيرِ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ تَعْجِيلِ نِقْمَتِهِ مِنْ إِقَامَةِ عَلَى ظُلْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ دَعْوَةَ الْمُضْطَّهِدِينَ وَ هُوَ لِلظَّالِمِينَ بِالْمِرْصَادِ». (نامه/۵۳) نسبت به خداوند و نسبت به مردمان از جانب خود و از سوی خویشاوندان نزدیک و از سوی رعایای مورد علاقه خود، انصاف به خرج ده! که اگر به انصاف عمل نکنی ستم نموده‌ای؛ و کسی که بر بندگان خدا ستم کند، خدا به جای بندگانش دشمن او بود و آن را که خدا دشمن گیرد، دلیل وی را نپذیرد و او با خدا سر جنگ دارد تا آنگاه که بازگردد و توبه آرد؛ و هیچ چیز چون بنیاد ستم نهادن، نعمت خدا را دگرگون ندارد و کیفر او را نزدیک نیارد، که خدا شنوای دعای ستم‌دیدگان است و در کمین ستمکاران. حاکمیت عدالت در نظام اداری و پاس داشتن عدل و حفظ حقوق دیگران همانند حقوق خود، مهم‌ترین قاعده‌ای است که حافظ سلامت و قوت نظام اداری و مایه پیوند دل‌هاست. عدالتی که امام علی (علیه‌السلام) از کارگزاران و کارکنان خود می‌خواهد نسبت به مردمان رعایت کنند تا بدانجاست که به آنان فرمان می‌دهد حتی در نگاه کردن آن را پاس بدارند و چنان منصفانه رفتار کنند که هیچ بهره‌کش و ستمگری در آنان طمع نبندد (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۰: ۳۴). مفهوم عدالت اداری در حقوق بین‌الملل بشر، به معنای تضمین حقوق و آزادی‌های همه افراد در برابر دولت و نهادهای اداری است. این مفهوم بر اساس اصول حقوق بین‌الملل بشر بنا شده است و از دولت و نهادهای اداری می‌خواهد که در اجرای قوانین و تصمیمات خود به عدالت عمل کنند و حقوق و آزادی‌های همه افراد را به‌طور برابر و بی‌طرفانه رعایت کنند. عدالت اداری به معنای عدم تبعیض، فساد و سوءاستفاده در اجرای قوانین است. در این مفهوم، همه افراد باید به‌طور برابر در مقابل قوانین قرار بگیرند و هیچ‌کس نباید به دلیل جنسیت، نژاد، مذهب یا دیگر ویژگی‌های شخصی تبعیض دیده شود. همچنین، حاکم باید به مردم احترام بگذارد و به شکلی محافظه‌کارانه و مؤدبانه با آن‌ها برخورد کند. علاوه بر این، عدالت اداری به معنای پاسخگویی دولت به نیازها و مشکلات مردم است. دولت باید به‌صورت شفاف و

عدالانه خدمات عمومی را ارائه کند و به نیازها و مشکلات مردم پاسخ دهد. حقوق عمومی به سبب خصلت پویای و موضوع آن (حاکمیت و قدرت) متقبل بیشترین تأثیرگذاری‌ها در زمینه برخورد روزافزون با حقوق بین‌الملل بشر شده است. رویه قضای ایجادشده توسط مراجع همچون دادرسان برای موارد مربوط به حقوق اداری بیشترین تغییر را در جهت نیل به اهداف حقوق بشری تجربه کرده‌اند (Sheppard, 2012: 8).

۴-۲. بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در حوزه‌های گوناگون

در این بخش به‌طور مجزا به مقایسه جایگاه عدالت در حوزه‌های گوناگون، از منظر نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر خواهیم پرداخت. الف) جایگاه عدالت در کرامت انسان‌ها: نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار امام علی (ع)، به جایگاه و اهمیت عدالت در کرامت انسان‌ها توجه و تأکید می‌کند. امام علی (ع) با تأکید بر عدالت به‌عنوان یکی از اصول اساسی اسلام، به مفهوم و اثرگذاری عدالت در حفظ کرامت انسان‌ها اشاره می‌کند. امام علی (ع) معتقد است که کرامت هر انسان حاصل عدالت است و عدالت باید به‌گونه‌ای اجرا شود که کرامت انسان به حفظ و تحت حمایت قرار گیرد. او می‌گوید: «عدل، بستر کرامت و پایه عزت برای انسان است. بدون عدل انسان تنها مثل موری است که در میان شومیزها کاشته شود» (حکمت / ۹). به این معنا که عدالت به انسان احساس کرامت و ارزش می‌دهد و بدون آن، انسان به فروپاشی و تحقیر می‌انجامد. امام علی (ع) همچنین در نهج‌البلاغه، اعتقاد دارد که عدالت باید برابری و برداشت نیکویی از هر انسان را به خود جلب کند. در مورد تکریم انسان‌ها نیز، حقوق بین‌الملل بشر، نظراتی دارد. این مکتب بیان می‌دارد عدالت به ما می‌آموزد که سعادت فرد و جامعه به‌گونه‌ای به هم مرتبط هستند که آنچه یکی را ترویج می‌کند دیگری را ارتقا می‌دهد و آن چیزی که به دیگری آسیب می‌رساند. به دیگری نیز آسیب می‌رساند. «این یک اصل راهنما است که فراتر از سطح فردی است». روابط بین جوامع و اعضای فردی آن‌ها و همچنین روابط افراد با جامعه بزرگ‌تر و جامعه جهانی را هدایت می‌کند (Yuen, 2020: 12). بر اساس حقوق بین‌الملل بشر، عدالت از مهم‌ترین اصول برای حفظ و ارتقای کرامت انسان‌ها است. عدالت باید به‌صورت یکنواخت و برابر برای همه افراد اعمال شود و هیچ تبعیضی در دسترسی به حقوق و آزادی‌ها وجود نداشته باشد. عدالت در حفظ کرامت انسان‌ها به معنای ارائه حقوق و آزادی‌های بنیادین می‌باشد. این شامل حق به زندگی، آزادی شخصی، آزادی بیان، حق به توانمندی‌ها و منافع اقتصادی، حق به دفاع منصفانه و حق به حمایت از کرامت بشری است. ضمن اینکه عدالت به حفظ استقلال و برابری قانون نیز مرتبط است. هیچ فرد یا گروهی نباید از قوانین یا اصل عدالت بازنشستگی کند و همه احترام و تساوی در مقابل قانون را تجربه کنند. همچنین، به عدالت تأکید می‌شود که تبعیض‌بندی و تبعیض نادرست بر اساس ویژگی‌های شخصی مانند نژاد، جنسیت، مذهب و سایر ویژگی‌ها نباید رخ دهد و همه انسان‌ها باید بدون تبعیض از حقوق و خدمات عمومی بهره‌مند شوند (Miller, 1999: 35). ب) جایگاه عدالت در قراردادهای نهج‌البلاغه، ارزش و جایگاه عدالت را در قراردادهای نیز تأیید می‌کند. امام علی (ع) به عدالت به‌عنوان یک اصل اساسی در برقراری و اجرای

قراردادها تأکید می‌کند و می‌گوید: «در قراردادها عدل‌ها را رعایت کنید، زیرا قرارداد با ناروا باشد در طولانی روی دوستی به خیانت تبدیل می‌شود» (حکمت/۱۱). با تأکید بر این موضوع، امام علی (ع) از قرارداد‌های عادلانه و برابری حقوق طرفین سخن می‌گوید و هرگونه نقض عدالت در قراردادها را محکوم می‌کند. ایشان معتقد هستند که در قراردادها باید مورد توجه ویژه‌ای به حقوق طرفین و قوانین عادلانه‌ای که بر اساس عدالت تعیین می‌شوند، داشته باشیم؛ بنابراین، جایگاه عدالت در قراردادها از دیدگاه نهج البلاغه اهمیت بسیاری دارد. عدالت باید به‌عنوان یک اصل اساسی در قراردادها رعایت شود و تضمین‌کننده برابری حقوق طرفین باشد. امام علی (ع) به عدالت و توجه به حقوق طرفین در قراردادها تأکید می‌کند و به همین دلیل، قراردادهایی که براساس اصول عدالت و برابری ساخته می‌شوند، برای حفظ روابط عادلانه و پایدار بین افراد حائز اهمیت خاصی هستند. در حقوق بین‌الملل بشر، عدالت در قراردادها، بر مباحث اقتصادی تکیه داشته و بحث سودآوری را در نظر می‌گیرد. در حقوق اسلامی اما باوجود آنکه عدالت در قراردادها بر مباحث اقتصاد اسلامی استوار است، اما تنها سودآوری در نظر گرفته نشده و مبحث مبارزه با رباخواری و توجه به تولید نیز در مبانی عدالت قراردادها گنجانده شده است (Sadurski, 1985: 13). (پ) جایگاه عدالت در رعایت حقوق اقلیت‌ها: نهج البلاغه، جایگاه و اهمیت عدالت در رعایت حقوق اقلیت‌ها را نیز تأیید می‌کند. امام علی (ع) با تأکید بر اینکه همه انسان‌ها برابر در حقوق و وجدان هستند، ضمانت می‌کند که حقوق اقلیت‌ها نباید نادیده گرفته شود و عدالت باید به آن‌ها تحت هر شرایطی رسیدگی کند. امام علی (ع) در نهج البلاغه به حقوق اقلیت‌ها اهمیت می‌دهد و می‌گوید: «هرگز حق را کم نشانده یا بر آن ظلم نکرده باشید؛ برابری حق را پامال نکرده و نیز برخلاف عدل عمل نکرده باشید. همه انسان‌ها بر اساس حق و معیارهای عدل و برابری مقام‌بندی کرده‌اند، تمایز نمی‌کنند». (نامه/۲۲). امام علی (ع) به عدالت به‌عنوان یک اصل برای رعایت حقوق اقلیت‌ها تأکید می‌کند و می‌گوید: «هر کسی را که حقوق اقلیتی از او توقع نمی‌شود، نیز برای حفظ عدالت و حقوق آن‌ها درگیر باشد. همچنین هرکسی در برابر قانون و عدالت برابر است» (نامه/۳۰)؛ بنابراین، نهج البلاغه تأکید می‌کند که عدالت باید در رعایت و حفظ حقوق اقلیت‌ها مورد تأکید قرار بگیرد. امام علی (ع) بر اینکه همه انسان‌ها باهم برابر اند، تأکید می‌کنند و می‌فرمایند حقوق و عدالت باید برای همه تضمین گردد. امام علی (ع) در عهدنامه مالک اشتر نخعی، بر لزوم مهربانی و رأفت با همگان (ناس) تأکید می‌ورزد (عزیزی و کرمی، ۱۴۰۲: ۹۶). حمایت از اقلیت‌ها در نظام حقوق بین‌الملل به صورتی سیستماتیک با انعقاد معاهدات حمایت از اقلیت‌ها و تحت نظارت جامعه ملل آغاز می‌گردد. معاهدات مذکور را در حقیقت می‌بایست سنگ بنای توجیه‌تئوریک حمایت از اقلیت‌ها دانست. معهدا ابراز مخالفت برخی دولت‌ها و تأکید بر نظریه فردگرایی حقوق بین‌الملل بشر از یک سو و سرزدن درگیری‌های ایدئولوژیک میان ابرقدرت‌ها پس از جنگ دوم جهانی از سوی دیگر باعث شد تا در ایام جنگ سرد در منشور ملل متحد و دیگر اسناد عام و منطقه‌ای حقوق بین‌الملل بشر به حقوق اقلیت‌ها توجه نشود. این رویکرد با پایان جنگ سرد تغییر نمود و در سطح سازمان ملل متحد به‌ویژه در کمیته حقوق بین‌الملل بشر و در سطوح منطقه‌ای

(علی‌الخصوص در قاره اروپا) تفاسیری مترقی از حقوق اقلیت‌ها پدیدار شد و اسناد جدیدی در این رابطه به تصویب دولت‌ها رسید (عزیزی، ۱۳۸۵: ۵۱). در حقوق بین‌الملل بشر، با وجود تمام تلاش‌ها، بسیاری از موارد مربوط به رعایت حقوق اقلیت‌ها، حل‌نشده باقی‌مانده است. مسائل مطرح‌شده توسط نژاد و عدالت جنایی در بریتانیا بحث‌برانگیز است، چیزی بیش از درگیری طولانی‌مدت بین پلیس و سیاه‌پوستان. عواملی مانند «بی‌قانونی جوانان سیاه‌پوست»، «محرومیت» و «نژادپرستی پلیسی» تنها سه عامل برجسته نسبت داده‌شده در یک بحث گسترده هستند (Tseloni, 2014: 167). از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر، عدالت در رعایت حقوق اقلیت‌ها بسیار حائز اهمیت است. اقلیت‌ها در این مفهوم، هر گروهی هستند که ویژگی‌های مشترکی دارند که باعث تفاوت آن‌ها با اکثریت جامعه می‌شود. اقلیت‌ها ممکن است بر اساس نژاد، مذهب، قومیت، زبان، معتقدات سیاسی و فرهنگی یا سایر اصول تمایزی تشکیل شوند. در حقوق بین‌الملل بشر، عدالت در رعایت حقوق اقلیت‌ها به معنای ارائه و تضمین حقوق اساسی و حریم خصوصی آن‌ها است. این شامل حقوقی مانند حقوق سیاسی، حق به آزادی نقد و افراد، حق به حفظ و توسعه فرهنگ و زبان خود، حقوق خانوادگی و سایر حقوق مربوط به اقلیت‌ها می‌شود. از دیگر جنبه‌های عدالت در رعایت حقوق اقلیت‌ها، برابری آن‌ها با اکثریت جامعه است.

۳. نتیجه‌گیری

چالش‌های ایجادشده در دنیای کنونی، توجه همگان را به مفهوم عدالت جلب کرده است. عدالت به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر نقش و اهمیت تعیین‌کننده و غیرقابل‌انکاری را ایفا می‌نماید. در نهج‌البلاغه، امام علی (ع) به عدالت به‌عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین اصل در حکومت اشاره می‌کند و ضرورت رعایت عدالت در همه جوانب زندگی را تأکید می‌کند. ایشان معتقد هستند که عدالت، مبنای صلح و ثبات اجتماعی است و بدون آن، جامعه نمی‌تواند پیشرفت کند. عدالت در اندیشه و سیره امام علی(ع) مایه قوام هر چیز و معیاری است بی‌جایگزین در خدمت انسان تا همه چیز بدان به‌درستی برپا گردد و همه چیز با آن سنجیده شود. از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر، عدالت به‌عنوان یک اصل بنیادی و ارزش اساسی در حقوق بین‌الملل بشر تأکید می‌شود. عدالت در این زمینه به معنای رعایت حقوق و آزادی‌های اساسی هر انسان، برابری در دسترسی به این حقوق و تساوی قبلی پیشرفت در این راه است. مقایسه مفهوم عدالت در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر می‌تواند دستاوردهایی را به همراه داشته باشد. درحالی‌که هر دو منشأ خود را در ارزش‌ها و اصول اخلاقی و حقوقی مشترکی از جمله برابری، عدالت و حفظ کرامت انسانی می‌یابند، اما تمرکز و تفسیر مفهوم عدالت در هر یک از این دو مبحث قابل تفاوت است. در نهج‌البلاغه، عدالت از منظر امام علی (ع) به‌عنوان اصلی برای حفظ کرامت انسان و توزیع عادلانه منافع و فرصت‌ها در جامعه تأکید می‌شود. عدالت از دیدگاه نهج‌البلاغه شامل مفاهیمی مانند توازن منافع، تعامل برابر با افراد و گروه‌ها، رعایت حقوق افراد و محرومیت‌زدایی است. از سوی دیگر، در حقوق بین‌الملل بشر، عدالت از جنبه حقوقی تعریف می‌شود و

پیشرفت در حقوق بین‌الملل بشر از طریق رعایت حقوق اساسی، تأمین توازن و تساوی در دسترسی به منابع، فرصت‌ها و عدم تبعیض درمان قوانین مورد تأکید قرار می‌گیرد. هرچند که در نهج‌البلاغه و حقوق بین‌الملل بشر نگرش‌هایی به مفهوم عدالت وجود دارد، اما قدرت و اهداف قانونی متفاوتی را در هر یک از این سنت‌ها دیده می‌شود. نهج‌البلاغه بیشتر به تزکیه روحی و اخلاقی فرد و حکمرانان توجه می‌کند، درحالی‌که حقوق بین‌الملل بشر بر دستیابی به استقلال، حقوق بنیادی و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی تأکید دارد. با این حال، هر دوی این مفاهیم تلاش می‌کنند تا اصول عدالت را در جامعه به کار ببرند و برابری، توازن، رعایت حقوق و کرامت انسان را ارتقا دهند، هر یک به روش و رویکرد خودشان. از یک جنبه، نهج‌البلاغه به عدالت ارزش فردی و روحی می‌دهد و بیشتر تمرکز خود را بر رشد روحی و اخلاقی افراد، تفاوت بین درست و غلط، نیکوکاری و بدکاری می‌گذارد. در نهج‌البلاغه، عدالت به‌عنوان یک وظیفه شخصی و ارزشی تأکید شده است. از سوی دیگر، حقوق بین‌الملل بشر عدالت را به‌عنوان یک اصل سیاسی و حقوقی تعریف می‌کند و بر رعایت حقوق فردی، برابری، عدم تبعیض، دسترسی آزاد و عادلانه به فرصت‌ها و منابع و حمایت از کرامت انسانی تأکید دارد. از دیدگاه حقوق بین‌الملل بشر، عدالت اجتماعی باید بر خلافی‌ها و نابرابری‌ها در جامعه تأکید کند و ترکیبی از تفاوت‌های اقتصادی و اجتماعی را هدف قرار دهد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ادیبی، اکبر (۱۳۹۲). نگرشی بر مفاهیم عدالت و عدالت گرایی از دیدگاه مبانی الزام حقوق بین الملل در تئوری و عمل. *مجله پژوهش های حقوقی*، ۱۲(۲۴)، ۷۱-۱۲۴.
- اسلامی، اسماعیل (۱۴۰۰). بررسی حقوق بشر در آیین زرتشت و دین اسلام. *پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی*، ۸(۱۵)، ۱۲۵-۱۴۴.
- اسمیت، دیوید (۱۳۸۱). کیفیت زندگی: رفاه انسانی و عدالت اجتماعی. ترجمه حسین حاتمی نژاد و حکمت شاه آبادی. *مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۱۸۵ و ۱۸۶، ۱۶۰-۱۷۳.
- حسینی، سید محمد، ترابی، محمد، رضوی، سیدمحمد و حبیبی سوادکوهی، صابر (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی جایگاه افشار آسیب پذیر از دیدگاه دولت علوی با حقوق بشر و جامعه بین الملل. *پژوهش نامه علوی*، ۱۲(۲۴)، ۳۱-۶۷.
- جعفری، سید اصغر (۱۴۰۱). اصول حاکم بر نبردها در مخاصمات مسلحانه از دیدگاه نهج البلاغه، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، ۱۰(۳۹)، ۱-۳۰.
- جهانی پور، یاسر (۱۳۸۸). عدالت اجتماعی در کلام و سیره امیر مؤمنان (ع). *مجله میلغان*، شماره ۱۱۹، ۹-۳۰.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۷). *دولت آفتاب: اندیشه سیاسی و سیره حکومتی علی (ع)*. چاپ ۱. تهران: خانه اندیشه جوان.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۰). *ارباب امانت: اخلاق اداری در نهج البلاغه*. چاپ ۱۳. تهران: انتشارات دریا.
- رفیعی هامانه، علی و جعفری، محمدحسین (۱۳۹۴). *عدالت و تساوی در حقوق زن و مرد*. دومین همایش ملی عدالت، اخلاق، فقه و حقوق، میبد.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- عزیززی، ستار (۱۳۸۵). *حمایت از اقلیت هادر حقوق بین الملل*. چاپ اول. همدان: انتشارات نور علم.
- عزیززی، ستار و کرمی، موسی (۱۴۰۲). واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت ها در مدارس اقلیت در آلبانی: با اشاراتی به دیدگاه های اسلامی و نهج البلاغه، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، ۱۱(۴۳)، ۸۱-۱۰۶.
- قربان نیا، ناصر (۱۳۸۰). عدالت و حقوق بشر. *فصلنامه بازتاب اندیشه*، ۲(۲۴)، ۸۰-۸۱.
- ----- (۱۳۸۶). عدالت و حقوق بشر. *مطالعات حقوق خصوصی*، ۳۷(۳)، ۳۲۳-۳۳۱.
- کریمی پرویز، محمد؛ شیرخانی، علی و محسنی مشتقین، علی (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی حقوق بشر در آموزه های محافظه کاری و سنت گرایی، *فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی*، ۱۱(۲)، ۵۱-۷۴.
- لاریجانی، ساره و کریمی، احمد (۱۴۰۱). بررسی «نظریه تبعیض مثبت» جان اتان ولف در نقد فمینیسم و رابطه آن با حقوق بشر. *فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی*، ۱۱(۲)، ۲۹-۵۰.
- لطفی، حیدر (۱۳۹۹). تحلیل و بررسی مفهومی نقش نواحی پیرامونی در سازمان دهی سیاسی فضایی پایدار شهرهای ایران؛ مطالعه موردی کلان شهر تهران. *فصلنامه مطالعات ساختار و کارکرد شهری*، ۷(۲۳)، ۱۷۳-۱۹۲.
- ماکیاولی، نیکلا (۱۳۸۴). *شهریار*. ترجمه محمود محمود. چاپ ۲، تهران: انتشارات عطار.

- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱). در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر. چاپ ۲، تهران: کارنامه.
- میرصانع، سید محمدرضا؛ میرعباسی، سید باقر؛ مرادی، مریم و موسوی میرکلایی، طه (۱۴۰۱). حقوق بشر در گفتنمان دکترین مهدویت. فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۱(۱)، ۳۳-۵۵.
- ناطقی، محمد و باقرزاده، محمدرضا (۱۴۰۰). عدالت و حقوق بشر. اندیشه‌های حقوق عمومی، ۱۱(۱)، ۱۲۱-۱۳۸.
- نوروزی، میثم؛ زندی، ریحانه و اسکندری خوشگو، مهدی (۱۴۰۱). مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در اسلام و اندیشه حقوق بشر معاصر. فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، ۱۱(۴)، ۱۰۱-۱۲۴.
- Bhat, B. A. (2019). *Social Justice in Islam and Human Rights*. School of Education and Behavioral Sciences.
- Campbell, A. (2021). Social Justice and Sociological Theory. *Society*, vol. 58, 355-364.
- Chen, C. W., & Gorski, P. C. (2015). Burnout in social justice and human rights activists: Symptoms, causes and implications. *Journal of Human Rights Practice*. Vol. 7, No. 3, 366-390.
- Costelloe, D. (2017). Legal Consequences of Peremptory Norms in International Law. *Cambridge: Cambridge University Press*, 14-18.
- Hovdestad, W.E. (2001). Seeking Justice: The Strategy of the National Social Action Program. *Journal of Social Distress and the Homeless*, vol. 10, 105-121.
- Linderfalk, U. (2020). Understanding Jus Cogens in International Law and International Legal Discourse. Cheltenham: Elgar International Law series, 1.2.
- Maurya, S. K. (2021). The Concept of Justice in Reference with Philosophis of Plato and Aristotle: A Critical Study. *Journal of Liberty and International Affairs*, Vol. 7, No. 3, 23-40.
- Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice*. Harvard University Press.
- Sabine, G. (1951). *A History of Political Theory*, New York: Holt and co.
- Sadurski, W. (1985). Punishment and the Theory of Justice. In: Giving Desert Its Due. *Law and Philosophy Library*. vol 2. Springer. Dordrecht.
- Sheppard, S. (2012). LAW, ETHICS, AND JUSTICE. *Journal University of Arkansas*, 1-10.
- Solum, L. B. (1990). Faith and Justice. *Georgetown University Law Center*, Rev. 1083, 1082-1106.
- Tseloni, A. (2014). Crime, Ethnic Minorities and Procedural Justice in the Balkans. *European Journal on Criminal Policy and Research*, Vol. 20, 167-169.
- Wiener, J. M. (1975). The Barrington Moore Thesis and Its Critics. *Theory and Society*, Vol. 2. No. 3, 301-330.
- Yuen, M. MY. (2020). *Justice and Human Dignity in Catholic Social Teaching*. In: Solidarity and Reciprocity with Migrants in Asia. Religion and Global Migrations. Palgrave Macmillan, Cham.



An Analysis of the Magic of Proximity in the Aphorisms of Nahj al-Balagha

(Research Article)

Ramazan Rezaei^{1*} , Zahra Nasri² 

Submission Date: 5 October 2023

Revision Date: 8 January 2024

Acceptance Date: 22 January 2024

(Page 25-49)

Abstract

The term ‘magic of proximity’ expresses some phonetic and musical balances. This term was first proposed by Shafi’i Kadkani. The common sound between words makes them appear next to each other, regardless of their meaning. The musical and phonetic features are the main link between these words. The magic of proximity and coexistence between words that are composed of common sounds attract the audience's attention, and in this way, they do not feel any meaning between these words, and as a result, they are like related words and it is united and accepted. This study aims to analyze the magic of proximity in the aphorisms of Nahj al-Balagha through a descriptive-analytical method relying on Shafi’i Kadkani’s point of view. The findings show that the application of the magic of proximity in the framework of the literary arts of repetition, puns, phrasing, sajja, conflict, similitude of parts, consideration of an example, and slang and publishing cause coherence and unity of meaning in the wisdom of Nahj al-Balagha has been the correct combination of words has provided the basis for distinguishing the style of Imam Ali (AS). The use of word arts and their coexistence with each other and having similar phonetic features has created a special harmony, which means that the concepts are expressed with more emphasis. The use of similar elements and phonetic repetitions has created a semantic function in the text. Imam (AS) has created a special harmony between the elements of this wisdom by using the appropriate selection of words and putting them together and using music, and in this way he has established a strong bond between words and music.

1. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

2. PhD of Arabic Language and Literature, Arak University, Arak, Iran

*: Corresponding Author:

Email: R.Rezaei@ihcs.ac.ir

How to cite this article: Rezaei, R., & Nasri, Z. (2024). An Analysis of the Magic of Proximity in the Aphorisms of Nahj al-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(44), 25-49. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.29196.3048>

Keywords: the magic of proximity, Inner Music, Nahj al-Balagha, aphorisms.

Extended Abstract

1. Introduction

The term ‘magic of proximity’ expresses some phonetic and musical balances. This term was first proposed by Shafi Kadkani. The musical and phonetic features are the main link between these words. The magic of proximity and coexistence between words that are composed of common sounds attract the audience's attention, and in this way, they do not feel any meaning between these words, and as a result, accept them like related and united words.

The magic of proximity not only enhances the verbal music, it also enriches the meaning. The magic of proximity exists in all languages, and it can be stated that this phenomenon is stronger in Arabic Language than in Persian. This artistic technique causes the transfer of images, sounds, concepts and the highlighting of words. According to the research conducted, no research has been conducted so far on the magic of proximity in the aphorisms of Nahj al-Balagha; therefore, the present research is considered a new and novel research. Accordingly, the present study aims to answer the following questions:

What are the most important elements in the formation of the magic of proximity in the aphorisms of Nahj al-Balagha?

What effect does the magic of proximity have on creating new meanings in the aphorisms of Nahj al-Balagha?

2. Theoretical Framework

The magic of proximity is more than just the use of puns and verbal virtues. This artistic method manifests itself when the sharing of verbal music and the proximity and proximity of words in form lead to the increase of new meaning and the desired concept is conveyed to the audience with greater power. The topics of substitution and co-occurrence were first raised by the Swiss linguist Ferdinand de Saussure. He provided the basis for linguistic analysis by addressing these topics. It can be stated that the axis of succession is based on similar and the axis of coexistence is based on different factors. In the axis of substitution, relations are based on selection, and in the axis of association, relations rely on combination; in other words, in the axis of association, the choice of words is of great importance, and in the axis of substitution, how words are placed next to each other is

important. These axes have a tremendous impact on the music, the rhythm of the words, and the semantic difference of the speech. Metaphor is related to the axis of substitution, because it arises based on the similarity of the elements, and the metaphor is related to the axis of association, because it appears in terms of linguistic composition.

3. Research Method

This study aims to analyze the magic of proximity in the aphorisms of Nahj-ul-Balagha through a descriptive-analytical method relying on Shafi Kadkani's point of view. The present study, by selecting the words of Imam Ali (AS) as one of the highest Islamic and rhetorical holy books in the field of prose, analyzes the magic of proximity in the short words of Nahj al-Balagha in order to explain to the audience the wise selection of words in the axis of proximity and how they are placed in the axis of succession by Imam Ali (AS).

4. Conclusion

In 'magic of proximity,' the linguistic and literary elements that influence the music of the word are examined. The Magic of Proximity examines literary and linguistic texts on the axes of substitution and coexistence. The axes of succession and coexistence have a great influence on the music of words. The structure of literary texts differs significantly from ordinary and scientific texts, because in literary texts, the way words are chosen and their placement next to each other has a significant impact on the nature of the language and its function. Since Nahj al-Balagha is one of the most valuable Islamic and literary books that benefits from linguistic beauty, it has attracted the attention of many researchers for a long time. Literary analysis and text linguistics are among the issues that have been given special importance among linguistic research. Analyzing the linguistic aspects in the light of the magic of proximity helps the researcher understand the aesthetic aspects of the text.

The artistic and literary skill of the magic of proximity in the form of literary devices such as repetition, pun, alliteration, parallelism, antithesis, similarity of ends, maintaining symmetry, and interspersing, creates coherence and semantic unity in the wisdoms of Nahj al-Balagha. The correct combination of words has distinguished the style of Imam Ali (AS). The use of similar elements and phonetic repetitions has created a semantic function in the text. Imam (AS) has created a special harmony between the elements of wisdom by appropriate selection of words, juxtaposing them next to each other in the axis of juxtaposition, and utilizing music, and,

thus, has established a strong bond between words and music. Imam has added to the semantic load of wisdom through repetition and distinguished the musical structure of his words. The functions of the magic of proximity in the aphorisms of Nahj al-Balagha include immortalizing the word by strengthening the music, enhancing the emotional charge of the word, creating meaning, giving unity and coherence to meanings, better conveyance of the concepts, and strengthening the meaning. Imam Ali (AS) has used various metaphors and allusions in a wise and artistic manner on the subject of succession, each of which contains subtle points. The semantic function of metaphor was actually to convey the concepts and messages intended by Imam through the use of synonyms and their substitutes. The literary art of puns has a strong connection with musical scores, because by creating sound and musical harmony in words following the repetition of letters, a beautiful melody and rhythm is given to the words. Parallelism is a type of artistic technique used by Imam (AS) to create music and harmonize short phrases. By utilizing the principle of analogy, Imam has not only placed similar elements next to each other, but also created proportion and unity between these elements.

References [in Persian]

- Ahmadi, B. (1976). *Text Structure and Interpretation*. Tehran: Centerr Publication.
- Alavimoghaddam, M. (1998). *Theories of Contemporary Literary Criticism (Formalism and Structuralism)*. Tehran: Samt.
- Alipour, M. (1995). *The Structure of the Language*. Tehran: Ferdows.
- Bagheri, M. (2005). *Introduction of Linguistics*. Tehran: Ghatreh.
- Dashti, M. (2011). *Transleted by Nahj al-Balaga*. Qom: Publishing Institue Dar al-Elm.
- Gharekhani, N. (2018). Studing the Semantic of the word Humiliation in by Nahj al-Balaga with approach of Coexistence and Succession. *Quarterly Journal of Nahj al-Balaga Research*, 6(24), 1-19.
- Ghanbariparikhani, N., & Tahrinia, A. B. (2018). Dual Application of the Coherebce Theory and Qualitative Content Analysis in text based Analysis of Imam Ali's(As) Jihadi Seremon. *Imam Ali's Studies*, 11(22), 207-229. <https://doi.org/10.30465/alavi.2021.6042>
- Hoseini, A., Naemi, Z. & At'harinia, M. (2023). The Stylistic Discourse of the 42th seremon of Nahj al-Balaga Based on Halliday's Semantic Fuctional Linguistics. *Quarterly Journal of Nahj al-Balaga Research*, 11(41), 73-95. <https://doi.org/10.22084/nahj.2023.27590.2912>
- Mahdaviara, M., Nuriezaghani, S. M. (2019). Study of Fuction of Music in visualization and imagination in the poetry of Baradony. Bi- Quarterly Journal

- of Contemporary. *Arabic Literary Criticism*, 9(16), num 18, 1-24.
<https://doi.org/10.22034/mcal.2019.1455>
- Masbogh, M., Nasimbahar, N. (2013). The Connection of Music and Rhyme in Khans's poetry. *Research of Lyrical Literature*, 11(20), 255-278.
 - Najafi, A. H. (1999). *Fundamentals of Linguistics*. Tehran: Sokhan.
 - Nourozi, Y. (2022). The Magic of Proximity, in the poetry of Shafikadkani. *Quarterly Journal of Literary Aesthetics*, 53(13), 183-208.
 - Jakobson, Roman (2001). *The Poles of Metaphor and Metaphorical, Structuralism and Poststructuralism in Literary Studies*. Tehran: Sura Mehr.
 - Shafikadkani, M. R. (1998). The Magic of Proximity. *Bokhara Magazine*, 1(2), 15-26.
 - ----- (2006). *Music of poetry*. Tehran: Agah.
 - ----- (2019). *Resurrection of words*. Tehran: Sokhan.
 - Shafikadkani, M. R., & Golchin, M. (2002). Manifestations of the Magic of Proximity in Nasnavi. *Journal of Faculty of Literature and Humanities*, Tehran University, Issue 4, 5, 29-42.
 - Shahverdi, F., Shahbazi, M., Mokhtari, Q., & Sajjadi, S. A. (2021). Methodology of Imam Ali's(AS) Confrontation with Taboos Acritique of the Generality of the Rule Punishment for all forbidden acts. *Bi-Quarterly Alavi Research Journal*, 12(2), 207-229.
 - Shahverdi, F., Shahbazi, M., Mokhtari, Q. and Sajjadi, S. A. (2023). Study And Analysis of Musical and semantic sameness in Nahj al-Balaga Sedotion Seremon. *Quarterly Journal of Nahj al-Balaga Research*, 11(42), 6-21.
 - Shamloo, Ahmad (2010). *Collection of poems*. Tehran: Negah.

References [in Arabic]

- Abbas, Hassan (1998). *Characteritics of Letters and their meaning*. Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab.
- Anis, Ibrahim (2013). *Language Sounds*. Cairo: Dar al-Elm.
- Ibn Ashour, Mohammadtaher (Bita). *Summary of the Rhetoric*. Tunisia: Tunisian Publication.
- Jordagh, Jorj (1997). *The wonders of Nahj al-Balaga*. Beirut: Al-Ghadeer Center for Islamic Studies.
- Jorjani, Abd al-Ghaher (2002). *Secret of the Rhetoric*. Transleted by Jalil Tajlil. Tehran: Tehran University.
- Odat, Aliyones (2011). *The Stylistic Structures In the poetry of Ahmad's al-Waeli*. Master's degree. Supervisor: Sami Ali Jabbar Al-Mansouri. Iraq: Basra University.



(مقاله پژوهشی)

واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج البلاغه

رمضان رضائی^{۱*}، زهرا نصری^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۱۳ بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

(از ص ۳۰ تا ۴۹)

چکیده

اصطلاح جادوی مجاورت بیانگر برخی از توازن‌های آوایی و موسیقایی است. این اصطلاح نخستین بار توسط شفیعی کدکنی مطرح شد. آوای مشترک میان واژه‌ها، صرف نظر از معنای دور آنها سبب حضورشان در کنار یکدیگر می‌شود. ویژگی‌های موسیقایی و آوایی عامل اصلی پیوند میان این واژه‌ها است. جادوی مجاورت و هم‌نشینی میان واژه‌هایی که از آواهای مشترک تشکیل شده‌اند، توجه مخاطب را به خویش جلب می‌کند و بدین ترتیب بُعد معنایی میان این کلمات را حس نکرده و در نتیجه آن را مانند واژه‌های مرتبط و وحدت یافته می‌پذیرد. این جستار بر آن است تا به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر دیدگاه شفیعی کدکنی به واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج البلاغه بپردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که کاربست جادوی مجاورت در چارچوب صنایع ادبی تکرار، جناس، واج‌آرایی، سجع، طباق، تشابه‌الاطراف، مراعات‌النظیر و لف و نشر، انسجام و اتحاد معنایی را در حکمت‌های نهج البلاغه ایجاد کرده است. هم‌نشینی صحیح واژگان موجب تمایز سبک امام علی (ع) شده است. کاربست صنایع لفظی و هم‌نشینی آن‌ها با یکدیگر و برخورداری از ویژگی‌های آوایی مشابه، هارمونی و هماهنگی ویژه‌ای را ایجاد کرده و بدین ترتیب، مفاهیم با تأکید بیشتری را با خود به همراه دارد. به‌کارگیری عناصر مشابه و تکرارهای آوایی، کارکرد معنایی را در متن به وجود آورده است. امام (ع) با استفاده از گزینش مناسب واژه‌ها و هم‌نشینی کردن آن‌ها در کنار یکدیگر و بهره‌جستن از موسیقی میان عناصر، هماهنگی خاصی را در کلام خویش خلق نموده و بدین ترتیب میان واژگان و موسیقی پیوندی محکم برقرار کرده است.

کلید واژه‌ها: جادوی مجاورت، موسیقی درونی، کلمات قصار، نهج البلاغه.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

۲. دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

موسیقی اصلی‌ترین عنصر تأثیرگذاری و ایجاد لذت در مخاطب به شمار می‌آید. جادوی مجاورت حاصل هم‌نشینی کلماتی است که از لحاظ آوایی به هم نزدیک و از لحاظ معنایی از یکدیگر دور هستند. دوری معنایی تحت تأثیر نزدیکی معنایی واقع می‌شود و به دنبال این ترکیب‌های دارای معنایی دور از هم، معناهایی بدیع و نو مطرح می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت جادوی مجاورت نه تنها موسیقی لفظی را تقویت می‌کند؛ بلکه معنا را نیز غنی‌تر می‌نماید. جادوی مجاورت یکی از اساسی‌ترین عناصر مشخص‌کننده در تأثیرهای زبانی و روش‌های بلاغی به شمار می‌آید، به بیانی دیگر چیزی که برخی از گونه‌های آن در بلاغت ملت‌های گوناگون جهان، سال‌هاست که نویسندگان و اندیشمندان بلاغت، آن را با نام «جناس» یا برابرنهادها، آن در زبان‌های دیگر شناخته‌اند و به تقسیم‌بندی‌های گونه‌های آن پرداخته‌اند. بازتاب هنری جادوی مجاورت بر کتاب‌های مقدس از جمله قرآن کریم و شاهکارهای ادبی جهان، مسئله‌ای است که هیچ‌یک از پژوهشگران در آن تردیدی ندارند. در همهٔ زبان‌ها، جادوی مجاورت وجود داشته و می‌توان گفت این پدیده در زبان عربی نیرومندتر از زبان فارسی است. جناس یا سجع، نویسنده را به نگاشتن تشویق می‌کند و این سخن تحت تأثیر جادوی مجاورت کم‌کم به حکمت یا ضرب‌المثل تبدیل شده است. جادوی مجاورت تأثیر بسزایی در شکل‌گیری نظام فکری و فرهنگی ما داشته است (ن.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶: ۴۰۹-۴۱۰؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۷). «جناس در طبیعت و ذات هر زبانی به‌عنوان یک اصل زبان‌شناسی تبلور می‌یابد. در بیشتر ترکیب‌های تابعی زبان، نمونه‌های این نوع از الگوهای آوایی و هماهنگی‌های صوتی به‌وضوح مشاهده می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۰۱). جادوی مجاورت از طریق هم‌نشینی کلماتی به وجود می‌آید که از نظر معنایی از یکدیگر دور هستند و همانندی آوایی، آن‌ها را در کنار هم قرار می‌دهد. جادوی مجاورت سبب کمرنگ‌شدن فاصله معنایی کلمات شده و میان آن‌ها اتحاد ادبی ایجاد می‌کند. این شگرد هنری سبب انتقال تصاویر، آواها و مفاهیم و برجسته‌سازی کلام می‌شود. هم‌نوایی کلمات موجب عطف آن‌ها به هم می‌گردد و محور زیبایی کلام به شمار می‌آید (ن.ک: نوروزی، ۱۴۰۱: ۱۸۷).

لازم به ذکر است که صرفاً کاربرد صنعت جناس را نمی‌توان جادوی مجاورت به شمار آورد، چرا که: «معیار اصلی جادوی مجاورت این است که از رهگذر صوری واژه‌ها، معنی خلق شود» (شفیعی کدکنی و گلچین، ۱۳۸۱: ۳۸). لازم به ذکر است که جادوی مجاورت چیزی فراتر از کاربرد گونه‌های جناس و صنایع لفظی است. این روش هنری هنگامی تجلی می‌یابد که اشتراک در موسیقی لفظی و مجاورت و نزدیکی واژه‌ها در شکل به افزایش معنی جدید می‌انجامد و مفهوم موردنظر با توانمندی بیشتری به مخاطب منتقل می‌شود (همان: ۳۱). مباحث محورهای جانشینی و هم‌نشینی نخستین بار به‌وسیله فردیناند دوسوسور زبان‌شناس سوئیسی مطرح شد. وی با پرداختن به این محورها زمینهٔ تحلیل‌های زبانی را فراهم کرد. از دیدگاه وی زبان زنجیره کلام به شمار می‌آید که از واحدهای زبانی نظیر واج‌ها، تکواژها و کلمات تشکیل شده که بنا بر نظام خاصی در کنار همدیگر واقع می‌شوند تا مفاهیم را به

شنونده انتقال دهند. می‌توان گفت محور جانشینی با توجه به عوامل مشابه و محور هم‌نشینی بر اساس موارد مختلف استوار است. مقصود از «محور هم‌نشینی آن است که در هر جمله‌ای برخی از واحدهای زبانی در کنار یکدیگر می‌نشینند تا مفاهیمی خاص را به مخاطب منتقل کنند که از طریق ترکیب و هم‌نشینی در یک جمله به وجود می‌آیند» (احمدی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). در جمله «او به آینده فکر می‌کند»، هر یک از واژه‌ها در کنار یکدیگر سبب شکل‌گیری زنجیره گفتاری معنادار شده‌اند و میان این عناصر روابط هم‌نشینی حاکم است؛ اما در جمله «سنگ‌ها به آینده فکر می‌کنند» روابط هم‌نشینی مشاهده نمی‌شود و نمی‌توان جمله دوم را به‌جای جمله نخست به کار گرفت. روابط جانشینی حاکی از «روابطی است که میان یک واحد ویژه در یک جمله و واحدهای دیگر که می‌توانند در همان جمله جانشین آن شوند برقرار است» (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۰۷). در این رویکرد اگر میان واژه‌ها ارزش نحوی یا معنایی مشترک وجود داشته باشد، می‌توانند جایگزین یکدیگر شوند، به عنوان نمونه اگر بگوییم: «یک کیلو پرتقال را به من بده»، می‌توان جملات دیگری مانند «یک کیلو نارنگی را به من بده» یا «یک کیلو سیب را به من بده» را جایگزین جمله نخست کرد. لازم به ذکر است که در محور جانشینی روابط مبتنی بر گزینش است و در محور هم‌نشینی روابط بر ترکیب متکی است؛ به بیانی دیگر در محور هم‌نشینی انتخاب واژه از اهمیت بسزایی برخوردار است و در محور جانشینی چگونگی قرارگیری واژگان در کنار یکدیگر مهم است. پیوند میان عناصر تشکیل‌دهنده کلام در محور جانشینی از نوع انفصالی است یعنی این عناصر در یک بافت می‌توانند به جای یکدیگر قرار گیرند (ن.ک: شاهرودی و همکاران، ۱۴۰۲: ۷؛ قره‌خانی، ۱۳۹۷: ۵). این محورها بر روی موسیقی، وزن کلام و تفاوت معنایی سخن تأثیر شگرفی ایجاد می‌کنند. استعاره مربوط به محور جانشینی است؛ چرا که بنا به همانندی عناصر به وجود می‌آید و مجاز با توجه به اینکه بر حسب ترکیب زبانی پدیدار می‌گردد مربوط به محور هم‌نشینی است. موسیقی و تناسب کلام در مکتب فرمالیسم حاصل روابط میان اجزای کلام و واژه‌ها در محورهای جانشینی و هم‌نشینی است. گزینش، هم‌نشینی و مجاورت عناصر کلام سبب ارتباط‌های گوناگون می‌شود که دارای اهمیت زیباشناسیک است. در واقع جادوی مجاورت از طریق محورهای جانشینی و هم‌نشینی و استفاده صحیح از لفظ و ایجاد معنا به وسیله موسیقی صوری در واژه‌ها به وجود می‌آید.

۱-۱. بیان مسئله

موضوع جستار پیش رو واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج‌البلاغه است. رویکرد جادوی مجاورت نخستین بار توسط شفیع کدکنی مطرح شد. در این روش عناصر زبانی و ادبی مؤثر در موسیقی کلام بررسی می‌شوند. این اصطلاح به منزله برخی از توازن‌های آوایی و موسیقایی در متون است. جادوی مجاورت و هم‌نشینی میان واژه‌هایی که از آواهای مشترک تشکیل شده‌اند، توجه مخاطب را به خویش جلب می‌کند و بدین ترتیب بُعد معنایی میان این کلمات را حس نکرده و در نتیجه آن را مانند واژه‌های مرتبط و وحدت یافته می‌پذیرد. جادوی مجاورت در محورهای جانشینی و هم‌نشینی به بررسی ادبی و زبانی متون می‌پردازد. لازم به ذکر است که جادوی مجاورت در زبان عربی در مقایسه با زبان

فارسی بازتاب گسترده‌تری دارد. محورهای جانشینی و هم‌نشینی بر موسیقی کلام تأثیر بسیاری ایجاد می‌کنند. ساختار متون ادبی با متون عادی و علمی تفاوت‌های چشمگیری دارد؛ چرا که در متون ادبی نحوه انتخاب واژگان و قرارگیری آن‌ها در کنار یکدیگر در ماهیت زبان و کارکرد آن تأثیر بسزایی دارد. امام (ع) در محور هم‌نشینی با استفاده از گزینش مناسب واژه‌ها و هم‌نشین کردن آن‌ها در کنار یکدیگر و بهره‌جستن از موسیقی میان عناصر این حکمت‌ها هماهنگی خاصی را پدید آورده است و بدین ترتیب میان واژگان و موسیقی پیوندی محکم برقرار ساخته است. امام علی (ع) در محور جانشینی به شیوه‌ای خردمندانه و هنرمندانه از استعاره‌ها و کنایه‌های گوناگونی استفاده کرده است که در هر یک از آن‌ها نکات ظریفی وجود دارد. جستار حاضر درصدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱. مهم‌ترین عناصر شکل‌گیری جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج‌البلاغه کدام‌اند؟
 ۲. جادوی مجاورت چه تأثیری در آفرینش معناهای جدید در کلمات قصار نهج‌البلاغه دارد؟
- این پژوهش قصد دارد تا شگرد هنری جادوی مجاورت را در کلمات قصار نهج‌البلاغه واکاوی و تحلیل نماید.

۱-۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره کلمات قصار نهج‌البلاغه انجام شده است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود تا وجه تمایز جستار حاضر مشخص شود:

- ۱- مریم خلیلی جهان‌تیغ (۱۳۸۴) در پژوهشی با عنوان "نگاهی کوتاه به صبغه هنری کلمات قصار حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه" (مجله زبان و ادبیات فارسی) به این نتایج دست‌یافته که امام (ع) از همه امکانات هنری و زبانی بهره گرفته است و خلاقیت بیانی را به اوج خود رسانده است و در کلمات قصار، گرایش بیشتر به سمت اقتصاد کلامی و فشرده‌گویی است.
- ۲- مینا جگاره و زهرا صادقی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان "روابط بینامتنیت حکمت‌های نهج‌البلاغه با آیات قرآن کریم" (فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث) به این نتایج دست یافته‌اند که در میان تناسباتی که در کار رفته در حکمت‌های نهج‌البلاغه، تناسباتی از بسامد بالایی برخوردار است.
- ۳- علی نجفی ایوکی و منصور طالبیان (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان "بررسی شگرد احتجاج در کلمات قصار نهج‌البلاغه" (پژوهشنامه نهج‌البلاغه) به این نتایج رسیده‌اند که امام علی (ع) مفاهیم تربیتی، اخلاقی، اعتقادی، عبادی و اجتماعی را با شگردهای زبانی مطرح کرده است.
- ۴- نعیم عموری و عباس رومیانی (۱۴۰۰) در جستاری با عنوان "سبک‌شناسی آوایی عبارات قصار نهج‌البلاغه" (نشریه کتاب‌قیم) به واکاوی جنبه‌های آوایی عبارات قصار پرداخته‌اند و یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ویژگی‌های آوایی در این عبارات هماهنگ با عواطف و احساسات درونی امام علی (ع) استفاده شده‌اند.

۵- حسین چراغی‌وش و عباد محمدیان (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان "هنجارگریزی دستوری در کلمات قصار نهج البلاغه" (دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی) به این نتایج دست یافته‌اند که هنجارگریزی نحوی در کلمات قصار نهج البلاغه شامل جمله معترضه، التفات، تقدیم و تأخیر و ایجاز و حذف است.

۶- فرحناز شاهوردی، محمود شهبازی، قاسم مختاری و سید ابوالفضل سجادی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان "جادوی مجاورت در گفتارهایی چند از خطبه‌های نهج البلاغه" (دو فصلنامه پژوهش‌نامه علوی) به این نتایج رسیده‌اند که جادوی مجاورت از طریق ایجاد تناسب‌های پنهان بین بخش‌های کلام، تبدیل به عنصری بی‌نظیر در اعجاز سخن امام علی (ع) شده است و برجسته‌ترین ویژگی خطبه‌های نهج البلاغه آهنگ حماسی و آرایش لفظی آن‌ها است.

با توجه به تحقیقات صورت گرفته تاکنون پژوهشی درباره جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج البلاغه انجام نشده است؛ از این رو جستار پیش رو پژوهشی نو و جدید به شمار می‌آید.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آن‌جا که نهج البلاغه یکی از ارزشمندترین کتاب‌های اسلامی و ادبی است که از عوامل زیبایی‌های زبانی بهره‌مند است، بیشتر پژوهشگران از دیرباز بدان توجه کرده‌اند. واکاوی ادبی و زبان‌شناسی متن از جمله مسائلی به شمار می‌آید که در میان جستارهای زبانی اهمیت ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. واکاوی جنبه‌های زبانی در پرتو جادوی مجاورت پژوهشگر را در درک جنبه‌های زیبایی‌شناسی متن یاری می‌رساند. جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج البلاغه بازتاب گسترده‌ای دارد؛ بنابراین پژوهش حاضر با انتخاب کلام امام علی (ع) به عنوان یکی از والاترین کتاب‌های مقدس اسلامی و بلاغی در عرصه نثر به واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج البلاغه می‌پردازد تا گزینش خردمندانه کلمات در محور هم-نشینی و چگونگی قرارگیری آن‌ها در محور جانشینی توسط امام علی (ع) را برای مخاطب تبیین کند و بدین ترتیب جستاری نو در اختیار پژوهشگران پژوهش‌های ادبی و زبانی ارائه دهد تا بیشتر به ظرافت‌های هنری این حکمت‌ها رهنمون شوند.

۲. بحث

۲-۱. جادوی مجاورت

از طریق نظریه‌ها و دیدگاه‌های نوین زبان‌شناسی، الگوهای مناسبی به منظور تبیین زوایای پنهان متون برای پژوهشگران فراهم می‌شود (ن.ک: حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۷۹). یکی از این نظریه‌ها جادوی مجاورت است. جادوی مجاورت «واژه‌های دور از یکدیگر و گاهی متضاد را در طیف مغناطیسی خود گرد هم می‌آورد و از این طریق به آن‌ها، انسجام، عینیت و اتحاد معنایی می‌بخشد» (شاهوردی و همکاران، ۱۴۰۰: ۶). «انسجام متن، بیانگر معنایی است که به پیوندهای معنایی تشکیل‌دهنده متن می‌پردازد و آن را به‌عنوان متن تعیین می‌کند. بخشی از انسجام از طریق کلمات و بخش دیگر آن به وسیله دستور محقق می‌شود» (قنبری پریخانی، ۱۳۹۹: ۲۱۱). جرجانی بر این باور است که الفاظ در خدمت معناها

هستند و ارزش جناس و سجع، برخاسته از آهنگ و آوای واژه‌ها و ظاهر لغوی آن‌ها نیست. عاملی که به برتری جناس می‌انجامد تنها از طریق معنا حاصل می‌شود. سجع و جناس هنگامی قابل پذیرش خواهند بود که معنای کلام آن‌ها را بطلبد و چاره‌ای جز بیان آن نباشد. از دیدگاه وی عالی‌ترین و بهترین نوع جناس آن است که بدون قصد قبلی، بدون آمادگی و بدون تلاش در طلب آن بیان شود (ن.ک: جرجانی، ۱۳۷۴: ۳-۵). به‌عنوان نمونه در ترکیب «زنبق کیود کارد» که شاملو از این‌گونه مردن در کتاب «ابراهیم در آتش» (ن.ک: شاملو، ۱۳۸۹: ۷۴۶) به کار گرفته است، می‌توان جادوی مجاورت لفظی معنایی را مشاهده کرد؛ چرا که میان واژه کیود و زنبق پیوند معنایی (رنگ زنبق) وجود دارد، هم‌چنین میان واژه کیود و کارد نیز هماهنگی و پیوند آوایی (تکرار صامت‌های کاف و دال) مشاهده می‌شود و این عبارت، تصویر زخم را در ذهن مخاطب مجسم می‌کند. «جادوی مجاورت هنگامی به آفرینش معنا می‌انجامد که اگر به‌جای واژه‌هایی که موسیقی مشترک دارند، معادل‌های آن‌ها را بگذاریم، معنای جدید، تقویت معنا و تناسب حاصل‌شده در صورت نخست به کلی از بین خواهد رفت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۲).

۱-۱-۲. کارکردهای جادوی مجاورت

کاربست شگرد هنری جادوی مجاورت در متون دارای کارکردهایی است که عبارت‌اند از:

۱. تقویت بار احساسی و عاطفی موجود در کلام

۲. خلق معنا

۳. وحدت و انسجام معنایی بخشیدن

۴. انتقال بهتر مفاهیم و تقویت معنا

۵. جاودانگی کلام به وسیله تحکیم موسیقی

«گاهی موسیقی کلام به‌وسیله مجاورت و هم‌نشینی حروف خاص پدیدار می‌گردد. نظم و توالی آوا یا آواها در واژه و بافت جمله، آهنگ و طنینی را ایجاد می‌کند که واج‌آرایی (نغمه حروف) نامیده می‌شود. این صنعت هنری بیشتر نشان‌دهنده و القاگر مفاهیم و حالت‌های عاطفی است» (علی‌پور، ۱۳۷۸: ۵۳). واج‌آرایی و جناس آنگاه از ارزش ادبی برخوردار خواهند بود که کارکرد معنایی داشته باشند. کارکردهای واج‌آرایی شامل ایجاد نظم، القای معنا و حالات عاطفی و القاگری صداها و تصاویر است. گاهی واژه‌هایی که در مجاورت و محور هم‌نشینی واقع می‌شوند، پیوندی آشکار و روشن دارند و به سهولت در کنار یکدیگر می‌آیند. این نوع هم‌نشینی‌ها بیشتر در متون واقع‌گرا، نثر یا زبان محاوره به کار می‌روند (ن.ک: یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۱۲۳). در ادامه به واکاوی نمونه‌هایی از جادوی مجاورت در کلمات قصار امام (ع) پرداخته می‌شود:

۲-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۳۱

به‌منظور ارزیابی کارکرد موسیقایی و دلالت واژه‌ها باید همه ارکان متن را در نظر گرفت؛ از کوچک‌ترین واحد زبانی گرفته تا ترکیب‌ها، ساختارهای گوناگون واژه‌ها و صورت‌های بلاغی که دارای کارکرد مفهومی هستند (ن.ک: عوده، ۲۰۱۱م: ۶۴). شیوه چینی کلمات و ترکیب آن‌ها در کنار هم و هماهنگی

آن‌ها با مفاهیم و معناها از عناصر پدیدآورنده موسیقی درونی به شمار می‌آیند؛ به عبارتی دیگر بخشی از ارزش محتوایی و مفاهیم آثار ادبی از طریق موسیقی کلمات و عبارات و ساختار تجلی می‌یابد (ن.ک: مهدوی‌آرا و نوری کیدقانی، ۱۳۹۸: ۱۶).

«الإيمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين و العدل والجهاد. والصبر منها على أربع شعب: على الشوق والشغف والزهد والترقب؛ فمن اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات ومن أشفق من النار اجتنب المحرمات ومن زهد في الدنيا استهان بالمصيبات ومن ارتقب الموت سارع إلى الخيرات. واليقين منها على أربع شعب: على تبصرة الفطنة وتأول الحكمة وموعظة العبرة وسنة الأولين؛ فمن تبصر في الفطنة تبين له الحكمة ومن تبين له الحكمة عرف العبرة ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين. والعدل منها على أربع شعب: على غايب الفهم وغور العلم وزهرة الحكم ورسوخة الحلم؛ فمن فهم علم غور العلم ومن علم غور العلم صدر عن شرايع الحكم ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً. والجهاد منها على أربع شعب: على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق في المواطن وشنن الفاسقين؛ فمن أمر بالمعروف شد ظهور المؤمنين ومن نهي عن المنكر أزعج الكافرين ومن صدق في المواطن قضى ما عليه ومن شنن الفاسقين وغضب لله غضب الله له وأرضاه يوم القيامة. والكفر على أربع دعائم: على التعمق والتنازع والربغ والشقاق؛ فمن تعمق لم يئب إلى الحق ومن زاعج بالجهل دام عماء عن الحق ومن زاعج ساءت عنده الحسنة وحسنت عنده السيئة وسكر الضلالة ومن شاق وعرت عليه طرفة وأعضل عليه أمره وضاق عليه مخرجه. والشك على أربع شعب: على التماري والهول والتردد والاستسلام؛ فمن جعل المرء ديدناً لم يصبح ليله ومن هاله ما بين يديه نكص على عقبيه ومن تردد في الرب وطنته سنايك الشياطين ومن استسلم لهلكة الدنيا والآخرة هلك فيهما» (حکمت/۳۱) ایمان بر چهار پایه استوار است: صبر، یقین، عدل و جهاد. صبر نیز بر چهار پایه قرار دارد. شوق، هراس، زهد و انتظار؛ آن کس که اشتیاق بهشت دارد، شهوت‌هایش کاستی گیرد، و آن کس که از آتش جهنم می‌ترسد، از حرام دوری می‌گزیند، و آن کس که در دنیا زهد می‌ورزد، مصیبت‌ها را ساده پندارد، و آن کس که مرگ را انتظار می‌کشد در نیکی‌ها شتاب می‌کند. یقین نیز بر چهار پایه استوار است: بینش زیرکانه، دریافت حکیمانه واقعیت‌ها، پند گرفتن از حوادث روزگار، و پیمودن راه درست پیشینیان؛ پس آن کس که هوشمندانه به واقعیت‌ها نگریست، حکمت را آشکارا بیند، و آن که حکمت را آشکارا دید، عبرت‌آموزی را شناسد، و آن که عبرت‌آموزی شناخت گویا چنان است که با گذشتگان می‌زیسته است. و عدل نیز بر چهار پایه برقرار است: فکری ژرف‌اندیش، دانشی عمیق و به حقیقت رسیده، نیکو داوری کردن و استواربودن در شکیبایی؛ پس کسی که درست اندیشید به ژرفای دانش رسید و آن کس که به حقیقت دانش رسید، از چشمه زلال شریعت نوشید و کسی که شکیبا شد در کارش زیاده‌روی نکرده با نیک‌نامی در میان مردم زندگی خواهد کرد. و جهاد نیز بر چهار پایه استوار است: امربه‌معروف و نهی از منکر، راستگویی در هر حال و دشمنی با فاسقان؛ پس هر کس به معروف امر کرد، پشتوانه نیرومند مؤمنان است و آن کس که از زشتی‌ها نهی کرد، بینی منافقان را به خاک مالید و آن کس که در میدان نبرد صادقانه پایداری کند حقی را که بر گردن او بوده ادا کرده است و کسی که با فاسقان دشمنی کند و برای خدا خشم گیرد، خدا هم برای او خشم آورد و روز قیامت او را خشنود سازد.

محور هم نشینی	
سجع	«الفهم»، «العلم»، «الحکم» و «الحلم»
جناس	«العلم»، «الحلم» «فهم»، «علم» «سکر»، «سکر»
لف و نشر مرتب	وَالْكَفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى التَّعَمُّقِ وَالتَّنَارُخِ وَالتَّرْبَعِ وَالتَّشْقَاقِ؛ فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُبْ إِلَى الْحَقِّ وَمَنْ كَثُرَ نِزَاعُهُ بِالْجُهْلِ دَامَ عَمَاهُ عَنِ الْحَقِّ وَمَنْ زَاغَ سَاءَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَةُ وَحَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّيِّئَةُ وَسَكِرَ سُكْرَ الصَّلَاةِ وَمَنْ شَاقَّ وَعَزَّتْ عَلَيْهِ طُرْفُهُ وَأَعْضَلَّ عَلَيْهِ أَمْرُهُ وَصَاقَ عَلَيْهِ مَخْرَجُهُ. الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: عَلَى الصَّبْرِ وَالْيَقِينِ وَالْعَدْلِ وَالْجِهَادِ.
تضاد	«الحسنة» و «السيئة» / «الدنيا» و «الآخرة» / «المؤمنين» و «الكافرين» / «غضب» و «أرضي» / «المصيبات» و «الخيرات»
مقابله	فَمَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ شَدَّ طُهُورَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ هَمَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَرْغَمَ أَنْوْفَ الْكَافِرِينَ. وَمَنْ زَاغَ سَاءَتْ عِنْدَهُ الْحَسَنَةُ وَحَسُنَتْ عِنْدَهُ السَّيِّئَةُ.
تکرار	تکرار اسم: الصبر (۲ مرتبه)، اليقين (۲ مرتبه)، العدل (۲ مرتبه)، العلم (۳ مرتبه)، العبرة (۳ مرتبه)، الحكمة (۳ مرتبه)، الجهاد (۲ مرتبه)، الفطنة (۲ مرتبه)، غور (۳ مرتبه) تکرار فعل: علم (۲ مرتبه)، عرف (۲ مرتبه)، تبينت (۲ مرتبه) تکرار حروف: حرف جر «على» (۲ مرتبه)
تشابه الأَطراف	فَمَنْ تَبَصَّرَ فِي الْفِطْنَةِ تَبَيَّنَتْ لَهُ الْحِكْمَةُ وَمَنْ تَبَيَّنَتْ لَهُ الْحِكْمَةُ عَرَفَ الْعِبْرَةَ. فَمَنْ فَهِمَ عِلْمَ غَوْرِ الْعِلْمِ وَمَنْ عَلِمَ غَوْرَ الْعِلْمِ صَدَرَ عَنْ شَرَائِعِ الْحُكْمِ.
واج آرای	الشَّوْقُ / الشَّفَقِي / اشْتِاقُ / الشَّهْوَاتُ / أَشْفَقُ: واج آرای «شین» الشَّوْقُ / وَالشَّفَقُ / الرَّقْبُ / اشْتِاقُ / أَشْفَقُ: واج آرای «قاف»

یکی از ویژگی‌های جادوی مجاورت کاربست آهنگ درونی است که با تکرار حروف «شین» و «قاف» و سجع‌های موجود در «الفهم»، «العلم»، «الحکم» و «الحلم» و جناس‌های به کار رفته در «العلم» و «الحلم»، «فهم» و «علم» و «سکر» و «سکر» تجلی یافته است. همگونی این واژه‌ها با سجع، جناس و موسیقی سبب ایجاد جادوی مجاورت شده است. حرف «قاف» بیانگر «آگاهی و بیداری، شدت، تیزی، صوت، هشدار، کوبندگی، استواری، خشکی و صلابت» (عباس، ۱۹۸۹م: ۱۴۲) است. حرف «شین» از صامت‌های فرسایشی به شمار می‌آید که بدان «همخوان پیوسته» نیز اطلاق می‌شود. این حرف به منظور اشاره به صدای حاصل از حرکت اجسام و پدیده‌ها به کار می‌رود و بیانگر گرفتگی، خشکی، اضطراب و انتشار است (ن.ک: باقری، ۱۳۸۴؛ عباس، ۱۹۸۹م: ۱۱۳). موضوع اصلی این حکمت شناخت پایه‌های ایمان است. تکرار حروف «قاف» و «شین» بیانگر تأکید امام (ع) بر لزوم ایمان، عدل، صبر، یقین، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، ژرف‌اندیشی و دوری از کفر و دعوت مخاطبان به آگاهی و بیداری است. ایشان با کاربست تکرار حروف «قاف» و «شین» موسیقی درونی کلام خویش را غنی‌تر نموده است. تکرار این صامت‌ها در این حکمت موسیقی خاص و دل‌نشینی به واژه‌ها بخشیده است. با نگاهی دقیق به

عبارات موجود در این حکمت می‌توان به شگردهای بدیعی نظیر واج‌آرایی، سجع، جناس، لف و نشر، تضاد، مقابله، تکرار، تشابه الأَطراف دست یافت که از طریق رویکرد آشنایی‌زدایی در روش بیان با ایجاد موسیقی درونی که با بافت معنایی هماهنگ است، مفاهیم به‌خوبی به مخاطب منتقل می‌شود. صنعت تشابه الأَطراف سبب می‌شود آهنگ واژه در آغاز کلام پیش از این که از گوش خواننده بیرون رود، دوباره در پایان کلام تکرار شود (مسیبوق و نسیم بهار، ۱۳۹۲: ۲۶۷) و لذت و نشاط را در مخاطب ایجاد می‌کند. امام علی (ع) صنایع بدیعی را به‌گونه‌ای هنرمندانه در کنار یکدیگر قرار داده و بدین ترتیب موجب القای بهتر مفاهیم در ذهن مخاطبان شده است. کاربرست صنایع لفظی و هم‌نشینی آن‌ها در کنار یکدیگر و برخورداری از ویژگی‌های آوایی مشابه سبب ایجاد هارمونی و هماهنگی ویژه‌ای شده که بدین ترتیب مفاهیم با تأکید بیشتری بیان شده است. به‌کارگیری عناصر مشابه و تکرارهای آوایی، کارکرد معنایی را در متن به وجود می‌آورد. لازم به ذکر است که مقصود از کارکرد معنایی؛ اتحاد و انسجام معنایی بخشیدن به کلماتی است که از نظر معنایی از یکدیگر دو هستند اما به سبب تشابه آوایی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. صنعت ادبی جناس پیوندی محکم با موسیقی متن دارد؛ چرا که با ایجاد هم‌آوایی صوتی و موسیقی در کلمات به دنبال تکرار حروف، نغمه و آهنگی زیبا به کلام بخشیده می‌شود (ن.ک: نجفی، ۱۳۷۸: ۴۹). کاربرست تضاد در واژه‌های «الحسنة» و «السيئة»، «الدنيا» و «الآخرة»، «المؤمنين» و «الكافرين»، «غَضِبَ» و «أَرْضَى»، «المصیبات» و «الخیرات» سبب انتقال بهتر مفاهیم در ذهن مخاطب می‌شود. همان گونه که پیش از این اشاره شد در پرتو جادوی مجاورت، فاصله معنایی کلمات متضاد که از هم دور هستند، به هم نزدیک می‌شود و بدین ترتیب در عناصر جمله اتحاد به وجود می‌آید. جناس در نتیجه تکرار آوایی ناقص یا کامل به‌منظور حفظ ارتباط و پیوستگی عبارات به کار می‌رود. جناس و هم‌نشینی کلمات تأثیر شگرفی در پیوند بین جملات ایجاد می‌کند. این رویکرد در انتقال مفاهیم و پیام‌های امام (ع) نقش بسزایی ایفا می‌کند و بدین ترتیب مضامین عبارات به‌راحتی در ذهن مخاطبان نقش می‌بندد. موسیقی به وجود آمده از هم‌نشینی واژگان و جناس سبب زیبایی و لطافت خاصی در کلمات قصار نهج البلاغه شده است. جناس و هم‌آوایی واژگان سبب انتقال بار معنایی به مخاطب می‌شود. به‌کارگیری جناس در کلمات قصار نهج البلاغه «از یک جهت، سبب انسجام، هارمونی، و توافق سخن می‌شود و از جهتی دیگر به دلیل همگونی واژه‌های متجانس سبب شکل‌گیری موسیقی می‌شود که مخاطب از شنیدن آن لذت می‌برد» (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۴۲). به بیانی دیگر عامل جناس در این عبارات از ویژگی‌های آوایی به کار رفته در ساختار جملات به شمار می‌آید که با ایجاد هم‌آوایی در کلام تبدیل به عنصر تأثیرگذاری در آفرینش تصاویر زیبایی‌شناسی متن شده است. امام (ع) با بهره‌گیری از موسیقی میانی واژه‌ها، زمینه را برای شکل‌گیری سبکی متفاوت و منحصر به فرد مهیا نموده است که موجب تداعی معناهای گوناگون یک کلمه شده و هر مخاطبی به کلام وی واکنش نشان داده و معطوف سبک آن می‌شود. درک موسیقی کلام تداعی‌گر آوای حرکت قطار بر روی ریل یا تیک‌تیک ساعت است که همان آوای فاصله‌دار و موزون مانند فاصله‌های موسیقی از این آواها است (ن.ک: انیس، ۱۹۷۳م: ۶). سجع گونه‌ای از شگردهای هنری است

که امام (ع) در آفرینش موسیقی و هم‌آوایی عبارات قصار به کار گرفته است. ایشان با هنرمندی و در جای مناسب از این روش بهره گرفته است که افزون بر هم‌آوایی در این کلمات و تناسب نبود وزن را به‌وسیله دور کردن سخن از نثر عادی جبران کرده و با روشی ماهرانه از تصنع و تکلف خشک خودداری کرده است (ن.ک: جرداق، ۱۹۹۷م: ۲۸). گزینش آگاهانه کلمات به‌وسیله امام علی (ع) در محور جانشینی به آفرینش استعاره انجامیده که منجر به انسجام درونی در کلام ایشان شده است. کارکرد معنایی استعاره در واقع القای مفاهیم و پیام‌های مورد نظر آن حضرت با استفاده از کاربرد مترادف و جانشین آن بوده است. واژه «دعائم» استعاره تصریحیه اصلیه است؛ چرا که وجود ایمان کامل همچون پایه‌های خانه که به آن متکی است به آن‌ها (صبر، یقین، عدل و جهاد) وابسته است. جامع وابستگی است. امام (ع) به شیوه‌ای خردمندانه و هنرمندانه از این استعاره استفاده کرده است و در گزینش این کلمه توسط وی این نکته ظریف وجود دارد که امام برای تبیین ایمان در ذهن مخاطب از «دعائم» استفاده کرده است و کاربرد این واژه علاوه بر القای بهتر مفاهیم، دل‌نشین‌تر کردن جنبه‌های موسیقایی کلام است.

۳-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۷۷

«يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا، إِلَيْكَ عَنِّي؛ أَمْ بِي تَعَرَّضْتَ؟ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتَ؟ لَا حَانَ حَيْنُكَ؛ هَيْهَاتَ، عُرِّي غَيْرِي؛ لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ؛ قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا؛ فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ وَخَطَرُكَ يَسِيرٌ وَ أَمْلُكَ حَقِيرٌ. أَوْ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَطُولِ الطَّرِيقِ وَبُعْدِ السَّفَرِ وَعَظِيمِ الْمَوْرِدِ» (حکمت ۷۷/۱) ای دنیا ای دنیا ای دنیا حرام از من دور شو، آیا برای من خودنمایی می‌کنی یا شیفته من شده‌ای تا روزی در دل من جای گیری؟ هرگز مبادا، غیر مرا بفریب، که مرا در تو هیچ نیازی نیست، تو را سه طلاقه کرده‌ام، تا بازگشتی نباشد، دوران زندگانی تو کوتاه، ارزش تو اندک، و آرزوی تو پست است. آه از توشه اندک، و درازی راه، و دوری منزل، و عظمت روز قیامت.

محور هم‌نشینی	
سجع	قَصِيرٌ، يَسِيرٌ، حَقِيرٌ
تضاد	تَعَرَّضْتَ، تَشَوَّقْتَ
واج‌آرایی	فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ وَخَطَرُكَ يَسِيرٌ وَ أَمْلُكَ حَقِيرٌ (واج‌آرایی راه)
مراعات‌النظیر	زاد، طریق، سفر، مورد
جناس	عُرِّي، غَيْرِي / حَانَ، حَيْنٌ

اشتراک لفظی و نزدیکی و مجاورت کلمات در این حکمت سبب افزایش معنا شده و بدین ترتیب مفاهیم مورد نظر امام (ع) به نحو مطلوبی به مخاطب منتقل می‌شود. صنایع ادبی نظیر تضاد، واج‌آرایی، مراعات‌النظیر و جناس از طریق هم‌آوایی صوتی و واژگانی نغمه و آهنگی دلنشین به عبارات موجود در این حکمت بخشیده است. این شگردهای ادبی، حفظ ارتباط و پیوستگی عبارات را پدید آورده است. جناس در این فراز از سخنان امام (ع) از یک سو موجب انسجام کلام شده و از سوی دیگر هارمونی و توافق سخن را به همراه دارد. هم‌نشینی صحیح واژگان زمینه را برای تمایز سبک امام علی (ع) فراهم نموده است. کاربرد صنعت سجع سبب تناسب و حفظ وزن در این عبارات شده است و بدین طریق

سخن آن حضرت از نثر عادی متمایز شده است. عبارت «طَلَقْتِك ثَلَاثًا» کنایه از نهایت نارضایتی و رها کردن کامل دنیا است. امام (ع) بدین وسیله مخاطب را بر لزوم ترک دنیا و بی‌توجهی به بزرگ و برق آن دعوت نموده است. تکرار حرف «لای» نفی جنس نیز بر این مسئله تأکید می‌کند. امام (ع) یادآور می‌شود که دنیا نمی‌تواند ایشان را فریب دهد و به دنیا نیازی ندارد؛ چرا که آن را سه طلاقه کرده است و در این گونه از طلاق امکان رجوع وجود ندارد. نکات لطیفی که در این حکمت وجود دارند عبارت‌اند از: نکوهش دنیا، فانی بودن دنیای زودگذر و کسب توشه برای سفر آخرت.

۴-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۰۳

«وَرَيْتِي عَلَيْهِ إِزَارٌ خَلَقَ مَرْفُوعٌ فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدُوَانِ مُتَفَاوِتَانِ وَسَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ؛ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَتَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَعَادَاهَا وَهِيَ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا شِ بَيْنَهُمَا؛ كُلَّمَا قَرُبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ وَهِيَ بَعْدُ ضَرَّتَانِ» (حکمت/۱۰۳) پیراهن وصله‌داری بر تن امام بود، شخصی پرسید: چرا پیراهن وصله‌دار می‌پوشی؟ و درود خدا بر او فرمود: دل با آن فروتن و نفس رام می‌شود و مؤمنان از آن سرمش می‌گیرند. دنیای حرام و آخرت دو دشمن متفاوت و دو راه جدای از یکدیگرند، پس کسی که دنیاپرست باشد و به آن عشق ورزد، به آخرت کینه ورزد و با آن دشمنی خواهد کرد. و آن دو همانند شرق و غرب از هم دورند، و رونده به سوی آن دو، هرگاه به یکی نزدیک شود از دیگری دور می‌گردد، و آن دو همواره به یکدیگر زبان رسانند.

محور هم‌نشینی	
سجع	«تَوَلَّاهَا» «عَادَاهَا»
تضاد	«الدُّنْيَا» و «الْآخِرَةَ» / «المشرق» و «المغرب» / «عَرَبٌ» و «بَعْدُ»
واج آرابی	خَلَقَ / مَرْفُوعٌ / فَقِيلَ (واج آرابی قاف)
مقابله	فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَتَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَعَادَاهَا
لف و نشر	إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدُوَانِ مُتَفَاوِتَانِ وَسَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ وَهِيَ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

امام علی (ع) در این حکمت دنیا را به مشرق و آخرت را به مغرب همانند کرده است. وجه شبه اختلاف میان آن‌ها است. امام (ع) دنیا را به شخصی همانند کرده است که در میان مشرق و مغرب حرکت می‌کند، وجه شبه زبان رساندن است؛ چرا که طالب دنیا هر اندازه در کسب دنیا تلاش کند به همان اندازه از آخرت غافل شده و از آن دور می‌شود و هرچه در طلب دنیا بیشتر فکر کند غفلت و دوری از آخرت فزونی می‌یابد و برعکس، همچون کسی که در یکی از جهت‌های مشرق و مغرب در حرکت است. آنگاه امام (ع) آخرت را به هوو همانند کرده است، وجه شبه آن است که به هر مقدار که به یکی از این هووها نزدیک شود، مانند شخصی که دو زن دارد از زن دیگر دور می‌شود. در عبارت «إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ عَدُوَانِ» تشبیه مؤکد به کار رفته است؛ چرا که دنیا و آخرت به دو راه متفاوت و دو دشمن همانند شده است. میان واژه‌های «تَوَلَّاهَا» و «عَادَاهَا» صنعت سجع وجود دارد. میان واژه‌های «الدُّنْيَا» و

«الآخرة» و «المشرق» و «المغرب» طباق برقرار است. در عبارت «فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَتَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَعَادَهَا» صنعت مقابله استفاده شده است. تکرار حرف «قاف» در این فراز از کلمات امام (ع) بیانگر آگاهی، بیداری و هشدار است؛ چرا که وی طالب دنیا را از دل بستن به دنیای فانی باز می‌دارد و با استفاده از تشبیه‌های متعدد بر این مسئله تأکید می‌کند. مشرق و مغرب، لف و نشر مشوش است؛ چرا که مشرق محل نور آفتاب و بیانگر آخرت و مغرب نیز خاستگاه ظلمت و تاریکی و بیانگر دنیا است. امام (ع) با کاربست لف و نشر مشوش انسان را از غرق شدن در تجملات و زیورهای دنیا باز می‌دارد.

۵-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۰۸

«قَدْ غَلِقَ بِنَيْاطِ هَذَا الْإِنْسَانِ بَضْعَةٌ هِيَ أَعْجَبُ مَا فِيهِ وَذَلِكَ الْقَلْبُ، وَذَلِكَ أَنَّ لَهُ مَوَادَّ مِنْ الْحِكْمَةِ وَأَضْدَادًا مِنْ خِلَافِهَا؛ فَإِنْ سَخَّ لَهُ الرَّجَاءُ أَذَلَّهُ الطَّمَعُ، وَإِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْحِرْصُ، وَإِنْ مَلَكَهُ الْيَأْسُ قَتَلَهُ الْأَسْفُ، وَإِنْ عَرَّضَ لَهُ الْغَضَبُ اشْتَدَّ بِهِ الْغَيْظُ، وَإِنْ أَسْعَدَهُ الرِّضَى نَسِيَ التَّحْفُظَ، وَإِنْ غَالَهُ الْخَوْفُ شَغَلَهُ الْحَذَرُ، وَإِنْ اتَّسَعَ لَهُ الْأَمْرُ اسْتَلَبَتْهُ الْعُرَّةُ، وَإِنْ أَفَادَ مَالًا أَطْفَأَهُ الْعِنَى، وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَضَحَّهَ الْجُرْعُ، وَإِنْ عَصَّتْهُ الْفَاقَةُ شَغَلَهُ الْبَلَاءُ، وَإِنْ جَهَدَهُ الْجُوعُ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ، وَإِنْ أَفْرَطَ بِهِ الشَّبَعُ كَطَّنَتْهُ الْبُطْنَةُ؛ فَكُلُّ تَقْصِيرٍ بِهِ مُضِرٌّ وَكُلُّ إِفْرَاطٍ لَهُ مُفْسِدٌ» (حکمت/۱۰۸)

به رگ‌های درونی انسان پاره گوشتی آویخته که شگرف‌ترین اعضای درونی اوست، و آن قلب است، که چیزهایی از حکمت، و چیزهایی متفاوت با آن، در او وجود دارد. پس 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، تأسف خوردن آن را از پای درآورد، اگر خشمناک شود کینه‌توزی آن فزونی یابد و آرام نگیرد، اگر به خشنودی دست یابد، خویشنداری را از یاد برد، و اگر ترس آن را فراگیرد پرهیز کردن آن را مشغول سازد، و اگر به گشایشی برسد، دچار غفلت زدگی شود، و اگر مالی به دست آورد، بی‌نیازی آن را به سرکشی کشاند، و اگر مصیبت ناگواری به آن رسد، بی‌صبری رسوایش کند، و اگر به تهیدستی مبتلا گردد، بلاها او را مشغول سازد، و اگر گرسنگی بی‌تابش کند، ناتوانی آن را از پای درآورد، و اگر زیادی سیر شود، سیری آن را زیان رساند. پس هرگونه کندروی برای آن زیان‌بار، و هرگونه تندروی برای آن فساد آفرین است.

محور هم‌نشینی	
سجع	«تَوَلَّاهَا» «عَادَهَا»
تضاد	رجاء، یأس
مراعات‌النظیر	أفرط، شبع، بطنة غضب، غيظ خوف، حذر
تشابه الأَطراف	فَإِنْ سَخَّ لَهُ الرَّجَاءُ أَذَلَّهُ الطَّمَعُ، وَإِنْ هَاجَ بِهِ الطَّمَعُ أَهْلَكَهُ الْحِرْصُ

امام علی (ع) در این حکمت به فضایل و رذایل اخلاقی اشاره کرده است و قلب انسان را محلی برای قرارگیری این امور برشمرده است. منظور از «رجاء» امید افراطی داشتن و مقصود از «یأس» ناامیدی

افراطی است که قلب انسان را فرامی‌گیرند. خشم، رضایت، آزمندی، ترس، گشایش، غفلت و... حالات دیگری هستند که بر قلب انسان عارض می‌شوند. در این فراز آن حضرت به انسان‌ها یادآور می‌شود که خداوند در نهاد همه آنان غرایز گوناگونی را قرار داده است که برای حیات مادی و معنوی انسان‌ها لازم هستند به شرط اینکه آن‌ها تعادل را رعایت کنند. کاربست فنون ادبی مانند سجع، تضاد، مراعات‌النظیر و تشابه الأطراف در این حکمت نشان از سبک منحصره‌فرد امام (ع) دارد و موسیقی دل‌نشینی را در کلام ایشان خلق کرده‌اند. امام در این حکمت نیز صنعت تضاد را به شیوه‌ای هنرمندانه و در جهت خلق مضامین موردنظر خویش و القای بهتر مفاهیم به مخاطب استفاده کرده است. فعل «هاج» استعاره تصریحیه تبعیه از پدیدار شدن حالت طمع در انسان است. امام (ع) برای فقر ویژگی «عصّ» (گاز گرفتن) را در نظر گرفته‌اند. در واقع «فقر» فعل استعاره مکنیه تبعیه از حیوان درنده است که از قدرت گاز گرفتن برخوردار است و گاز گرفتن یکی از لوازم این حیوان به شمار می‌آید. آن حضرت برای اینکه آثار زیان‌بار فقر را در زندگی به‌خوبی در ذهن مخاطب ترسیم نماید از این استعاره بهره جسته است و آن را حیوانی درنده در نظر گرفته است که می‌تواند بر انسان احاطه یابد و او را در معرض نابودی قرار دهد. در عبارت «إِنَّ مَلَكَةَ الْيَأْسِ» اینکه ناامیدی قلب را در برگیرد استعاره تصریحیه تبعیه است.

۶-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۰۹

«خَنَّ التُّمْرِقَةُ الْوُسْطَى، مِمَّا يَلْحَقُ التَّالِي، وَإِلَيْهَا يَرْجِعُ الْغَالِي» (حکمت/۱۰۹) ما تکیه‌گاه میانه‌ایم، عقب‌ماندگان به ما می‌رسند و پیش‌تاختگان به ما بازمی‌گردند.

محور هم‌نشینی	
سجع	«التالي»، «الغالي»
تضاد	«التالي»، «الغالي»
جناس	«التالي»، «الغالي»
واج‌آرایی	التُّمْرِقَةُ الْوُسْطَى، مِمَّا يَلْحَقُ التَّالِي، وَإِلَيْهَا يَرْجِعُ الْغَالِي (واج‌آرایی لام)

امام (ع) خود و اهل‌بیت خویش را به استخوان بین پشت و ستون فقرات همانند کرده است. وجه شبه اعتدال و تکیه کردن استخوان‌های اطراف آن است؛ از این رو تشبیه مؤکد و مجمل است. میان واژه‌های «التالي» و «الغالي» صنعت سجع، طباق و جناس به کار رفته است. عبارت «التُّمْرِقَةُ الْوُسْطَى» کنایه از دل‌نشینی و زیبایی است؛ چرا که «مرفقه» در واقع به معنی متکا یا پشتی است که بدان تکیه می‌زنند. امام بدین‌وسیله اشاره می‌کند که اهل‌بیت (ا) بهترین تکیه‌گاه هستند؛ چرا که دچار افراط و تفریط نمی‌شوند و جانب اعتدال را همیشه نگه می‌دارند. حرف لام بیانگر «التصاق، نرمی، خوردن، کثرت، التزام، تماسک و مالکیت» (عباس، ۱۹۸۹: ۷۸) است. واج‌آرایی لام در این حکمت موسیقی خاص و دل‌نشینی را به واژه‌ها بخشیده است. امام (ع) از طریق تضاد وحدت معنایی را در این حکمت ایجاد کرده است که در موسیقی معنایی اثر می‌گذارد.

۷-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۱۳

«لَا مَالَ أَعُوذُ مِنَ الْعَقْلِ، وَلَا وَحْدَةً أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ، وَلَا عَقْلٌ كَالْتَدْبِيرِ، وَلَا كَرَمٌ كَالْتَقْوَى، وَلَا فَرِينٌ كَحُسْنِ الْخُلُقِ، وَلَا مِيرَاثٌ كَالْأَدَبِ، وَلَا قَانِدٌ كَالْتَوْفِيقِ، وَلَا تِجَارَةٌ كَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، وَلَا رِنِحٌ كَالْتَّوَابِ، وَلَا وَرَعٌ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ، وَلَا زُهْدٌ كَالزُّهْدِ فِي الْحُرَامِ، وَلَا عِلْمٌ كَالْتَّفَكُّرِ، وَلَا عِبَادَةٌ كَأَدَاءِ الْفَرَائِضِ، وَلَا إِيْمَانٌ كَالْحَيَاءِ وَالصَّبْرِ، وَلَا حَسَبٌ كَالْتَّوَاضِعِ، وَلَا شَرَفٌ كَالْعِلْمِ، وَلَا عِزٌّ كَالْحِلْمِ، وَلَا مُظَاهَرَةٌ أَوْثَقُ مِنَ الْمُسَاوَرَةِ» (حکمت/۱۱۳) سرمایه‌ای از عقل سودمندتر نیست، و تنهایی ترسناک‌تر از خودبینی، و عقلی چون دوراندیشی، و بزرگواری چون تقوی، و هم‌نشینی چون اخلاق خوش، و میراثی چون ادب، و رهبری چون توفیق الهی، و تجارتی چون عمل صالح، و سودی چون پاداش الهی، و پارسائی چون پرهیز از شبهات، و زهدی چون بی‌اعتنایی به دنیای حرام، و دانشی چون اندیشیدن، و عبادتی چون انجام واجبات، و ایمانی چون حیا و صبر، و خویشاوندی چون فروتنی، و شرافتی چون دانش، و عزتی چون بردباری، و پشتیبانی مطمئن‌تر از مشورت کردن نیست.

محور هم‌نشینی	
سجع	«العلم» و «الحلم»
جناس	«العلم» و «الحلم»
واج‌آرایی	(واج‌آرایی لام)
تکرار	لای نفی جنس (۱۸ مرتبه)
مراعات‌النظیر	«تجارة»، «ریح»

میان واژه‌های «تجارة» و «ریح» مراعات‌النظیر وجود دارد. میان کلمات «العلم» و «الحلم» سجع و جناس مشاهده می‌شود. نکته مهمی که امام (ع) در این حکمت بدان اشاره کرده است وجه تمایز انسان بر حیوان و بهره‌مندی وی از عقل و خرد است. این امتیاز وی را در به کسب سرمایه‌های مادی و معنوی رهنمون می‌سازد. در بخش دیگری از این حکمت آن حضرت انسان‌ها را از خودبینی و خودخواهی برحذر می‌دارد. در ادامه امام (ع) بر لزوم تقوا تأکید می‌کند و اشاره می‌کند که گرمی‌ترین انسان‌ها نزد خداوند باتقواترین آنان است. سپس به هم‌نشین خوب و اخلاق نیک دعوت می‌کند و مال استعاره تصریحیه از عقل است. وجه شبهه: سودرسانی است. تجارت استعاره تصریحیه از عمل صالح است. وجه شبهه: رساندن نفع است. پس از واکاوی محورهای هم‌نشینی و جانشینی مشاهده می‌شود که امام به‌منظور تبیین بهتر مفاهیم موردنظر از شگردهای ادبی نظیر سجع، جناس، واج‌آرایی و تکرار در محور هم‌نشینی و از استعاره تصریحیه در محور جانشینی بهره گرفته است. تکرار لای نفی جنس در این فراز بیانگر تأکید ایشان بر مسائل اخلاقی و استفاده مطلوب از عقل و خرد است.

۸-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۱۹

«مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسُّهَا، وَالسُّمُّ النَّافِعُ فِي جَوْفِهَا، يَهْوِي إِلَيْهَا الْعَرُ الْجَاهِلُ، وَيَحْذَرُهَا ذُو اللَّبِّ الْعَاقِلُ» (حکمت/۱۱۹) دنیای حرام چون مار سمی است، پوست آن نرم ولی سم‌کشنده در درون دارد، نادان فریب خورده به آن می‌گراید و هوشمند عاقل از آن دوری گزیند.

امام (ع) دنیا را به ماری همانند کرده که دارای سمی کشنده است و انسان نادان فریفته آن می‌شود. دنیا در برابر دیدگان انسان همانند غذایی خوشمزه و لذیذ است که دسترسی به آن بسیار آسان است، حال آن که وابستگی و تمایل به آن سبب عذابی دردناک و بدبختی در آخرت می‌شود؛ از این رو انسان ناآگاه و نادان از فرجام بد به‌سوی آن رهسپار می‌شود و انسان خردمند و آگاه از آن دوری می‌گزیند. با توجه به اینکه لمس کردن مار ملایم و نیکو به نظر می‌رسد، انسان نادان آن را همانند انگویی از جنس طلا یا نقره می‌پندارد و به سبب ناآگاهی از زهری که درون مار وجود دارد، به‌طرف آن می‌رود، اما شخص آگاه به مار نزدیک نمی‌شود. دنیا به ماری همانند شده که ظاهر آن خوشایند است، حال آنکه باطنی خطرناک دارد. میان کلمات «الجاهل» و «العاقل» سجع و طباق وجود دارد. امام (ع) از طریق کاربست جادوی مجاورت در قالب سجع و طباق مخاطب را از دل‌بستگی به دنیای حرام که ظاهر آن زیبا و باطن آن زهرآگین و کشنده است بازمی‌دارد. شگرد هنری جادوی مجاورت در چارچوب صنعت طباق سبب انسجام و اتحاد معنایی در این حکمت شده است. روشن است که مخاطب با خوانش این حکمت، تکرار را حس می‌کند و این پدیده آهنگ خاصی را به کلام امام (ع) بخشیده است. آهنگی که سبب هم‌نوایی میان واژه‌ها شده است. موسیقی درونی یا هم‌نوایی از عوامل اصلی ایجاد موسیقی در کلام ایشان به شمار می‌آید. کارکرد جادوی مجاورت در این عبارات این است که امام علی (ع) تصویر فریبنده بودن دنیا را به‌خوبی در ذهن شنونده ترسیم نموده است.

۹-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۲۶

«عَجِبْتُ لِلْبَخِيلِ يَسْتَعْجِلُ الْفَقْرَ الَّذِي مِنْهُ هَرَبَ وَيَفُوتُهُ الْغِنَى الَّذِي إِيَّاهُ طَلَبَ، فَيَعِيشُ فِي الدُّنْيَا عَيْشَ الْفُقَرَاءِ وَيُحَاسِبُ فِي الْآخِرَةِ حِسَابَ الْأَغْنِيَاءِ؛ وَعَجِبْتُ لِلْمُتَكَبِّرِ الَّذِي كَانَ بِالْأَمْسِ نُطْفَةً وَيَكُونُ غَدًا جِيفَةً؛ وَعَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَهُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ؛ وَعَجِبْتُ لِمَنْ نَسِيَ الْمَوْتَ وَهُوَ يَرَى [مَنْ يَمُوتُ] الْمَوْتَى؛ وَعَجِبْتُ لِمَنْ أَنْكَرَ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى وَهُوَ يَرَى النَّشْأَةَ الْأُولَى؛ وَعَجِبْتُ لِعَامِرٍ دَارَ الْفَنَاءِ وَتَارِكٍ دَارَ الْبَقَاءِ» (حکمت/۱۲۶) در شگفتم از بخیل: به‌سوی فقری می‌شتابد که از آن می‌گریزد، و سرمایه‌ای را از دست می‌دهد که برای آن تلاش می‌کند. در دنیا چون تهیدستان زندگی می‌کند، اما در آخرت چون سرمایه‌داران محاکمه می‌شود. و در شگفتم از متکبری که دیروز نطفه‌ای بی‌ارزش، و فردا مرداری گندیده خواهد بود، و در شگفتم از آن کس که آفرینش پدیده‌ها را می‌نگرد و در وجود خدا تردید دارد، و در شگفتم از آن کس که مردگان را می‌بیند و مرگ را از یاد برده است، و در شگفتم از آن کس که پیدایش دوباره را انکار می‌کند درحالی‌که پیدایش آغازین را می‌نگرد، و در شگفتم از آن کس که خانه نابود شدنی را آباد می‌کند، اما جایگاه همیشگی را از یاد برده است.

محور هم‌نشینی	
جناس	العلم، الحلم/ يعيش، عيش/ يحاسب، حساب/ الموت، الموتى
سجع	هرب، طلب/ نطفة، جيفة/ أولى، أخرى/ الفناء، البقاء
طباق	هرب، طلب/ أولى، أخرى/ الفناء، البقاء/ الفقر، الغنى/ الدنيا، الآخرة/ الفقراء، الأغنياء/ أمس، غداً

تکرار	فعل «عَجِبْتُ» (۶ مرتبه) // النشأة (۲ مرتبه)
مراعات النظير	«تجارة»، «ريح»
مقابله	فَيَعِيشُ فِي الدُّنْيَا عَيْشَ الْفُقَرَاءِ وَيُحَاسِبُ فِي الْآخِرَةِ حِسَابَ الْأَغْيَابِ. كَانَ بِالْأَمْسِ نُطْفَةً وَيَكُونُ غَدًا حَيْفَةً؛

امام علی (ع) در این حکمت به منظور حفظ موسیقی درونی کلام از جادوی مجاورت در قالب سجع، جناس، طباق، تکرار، مراعات‌النظیر و مقابله بهره گرفته است. امام (ع) شش مرتبه در این حکمت فعل ماضی «عجبت» را تکرار کرده است و این بیانگر تأکید ایشان بر شگفتی از انسان‌های مختلف است از جمله انسان‌های بخیل، متکبر، کسی که در وجود خداوند شک دارد، کسی که مرگ را فراموش می‌کند، کسی که روز رستاخیز و آخرت را انکار می‌کند. در سرتاسر جهان و اطراف ما نشانه‌های قدرت و عظمت خداوند به روشنی قابل مشاهده است اما برخی انسان‌ها این امور را انکار می‌کنند. امام فصل زمستان که طبیعت به خواب زمستانی فرو می‌رود و پس از آن در بهار بیدار می‌شود و فصل رویش آغاز می‌شود را در ذهن مخاطب ترسیم می‌نماید و بدین ترتیب وی را از انکار روز رستاخیز بر حذر می‌دارد. امام (ع) از طریق طباق کلماتی که از هم دور هستند را به شیوه‌ای ماهرانه در کنار یکدیگر قرار داده و فاصله آن‌ها را کم‌رنگ کرده است و از هم‌نشینی این واژه‌ها به مقایسه دینای فانی و سرای باقی آخرت می‌پردازد. سجع و جناس در کنار دیگر صنایع ادبی سبب هماهنگی آوایی و موسیقایی در کلام شده است.

۱۰-۱-۲. جادوی مجاورت در حکمت ۱۴۷

«إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةً فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا، فَاحْفَظْ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَهَجَّجٌ رَعَاةٍ، أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ. الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَأَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ، وَ الْمَالُ تَنْقُصُهُ النَّفَقَةُ وَالْعِلْمُ يَزْكُو عَلَى الْإِنْفَاقِ، وَصَنِيعُ الْمَالِ يَزُولُ بِزَوَالِهِ. مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ دِينَ يُدَانُ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ وَجَمِيلَ الْأُخْدُوتَةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ، وَالْعِلْمُ حَاكِمٌ وَالْمَالُ مُحْكَمٌ عَلَيْهِ. هَلَكَ خَزَائِنُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَحْيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ، أَعْيَابُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَأَمْتَانُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ. هَا إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا - وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ - لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً؛ بَلَى أَصَبْتُ لِقِنًا غَيْرَ مَأْمُونٍ عَلَيْهِ، مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدِّينِ لِلدُّنْيَا وَ مُسْتَظْهِرًا بِنِعْمِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ وَحُجَّجَهُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ؛ أَوْ مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ، لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَحْتَائِهِ، يَنْقَدِخُ الشُّكُّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبْهَةٍ، أَلَا لَا ذَا وَلَا ذَاكَ؛ أَوْ مِنْهُمَا بِاللَّذَّةِ سَلَسَ الْقِيَادِ لِلشَّهْوَةِ أَوْ مُغْرَمًا بِالْجَمْعِ وَالْإِدْخَارِ؛ لَيْسَا مِنْ رِعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ، أَقْرَبُ شَيْءٍ شَبَهًا بِمَا الْأَنْعَامِ السَّائِمَةِ؛ كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمُوتِ حَامِلِيهِ. أَلَلَّهُمْ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَاتِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَإِمَّا خَائِفًا مَغْمُورًا، لِنَلَا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ، وَكَمْ ذَا وَأَيْنَ أَوْلَيْكَ؟ أَوْلَيْكَ وَاللَّهُ الْأَقْلُونَ عَدْدًا وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا، يَحْفَظُ اللَّهُ بِهَمِّ حُجَّجِهِ وَبَيِّنَاتِهِ، حَتَّى يُودِعُهَا نَظْرَاءَهُمْ وَيَنْزِعُهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ؛ هَجَمَ بِهَمِّ الْعِلْمِ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَبَاشَرُوا رُوحَ الْبَاقِينَ وَاسْتَلْتَلُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرْفُونَ وَ بَسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ، وَصَحَبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانِ أَرْوَاحِهَا مُعَلَّقَةً بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى؛ أَوْلَيْكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَالدُّعَاءُ إِلَى دِينِهِ؛ آه آه، شَوْقًا إِلَى رُؤْيَيْهِمْ. انصرفت يَا كَمِيلُ إِذَا شِئْتَ» (حکمت/۱۴۷) مردم سه دسته‌اند، دانشمند الهی، و آموزنده‌ای بر راه رستگاری، و پشه‌های دست خوش باد و طوفان و همیشه سرگردان، که به دنبال هر سر و صدایی می‌روند، و با وزش هر بادی حرکت می‌کنند، نه از روشنایی دانش

نور گرفتند، و نه به پناهگاه استواری پناه گرفتند. دانش بهتر از مال است؛ زیرا علم، نگهبان تو است، و مال را تو باید نگهبان باشی مال با بخشش کاستی پذیرد اما علم با بخشش فزونی گیرد، و مقام و شخصیتی که با مال به دست آمده با نابودی مال، نابود می‌گردد. شناخت علم راستین (علم الهی) آیینی است که با آن پاداش داده می‌شود، و انسان در دوران زندگی با آن خدا را اطاعت می‌کند، و پس از مرگ، نام نیکو به یادگار گذارد. دانش فرمانروا، و مال فرمانبر است. ثروت‌اندوزان بی‌تقوا مرده گرچه به ظاهر زنده‌اند، اما دانشمندان، تا دنیا برقرار است زنده‌اند، بدن‌هایشان گرچه در زمین پنهان اما یاد آنان در دل‌ها همیشه زنده است. بدان که در اینجا (اشاره به سینه مبارک کرد) دانش فراوانی انباشته است، ای‌کاش کسانی را می‌یافتم که می‌توانستند آن را بیاموزند آری تیزهوشانی می‌یابم اما مورد اعتماد نمی‌باشند، دین را وسیله دنیا قرار داده، و با نعمت‌های خدا بر بندگان، و با برهان‌های الهی بر دوستان خدا فخر می‌فروشند. یا گروهی که تسلیم حاملان حق می‌باشند اما ژرف‌اندیشی لازم را در شناخت حقیقت ندارند، که با اولین شبهه‌ای، شک و تردید در دلشان ریشه می‌زند پس نه آنها، و نه این‌ها، سزاوار آموختن دانش‌های فراوان من نمی‌باشند. یا فرد دیگری که سخت در پی لذت بوده، و اختیار خود را به شهوت داده است، یا آن‌که در ثروت‌اندوزی حرص می‌ورزد، هیچ‌کدام از آنان نمی‌توانند از دین پاسداری کنند، و بیشتر به چهارپایان چرنده شباهت دارند، و چنین است که دانش با مرگ دارندگان دانش می‌میرد. آری خداوند زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نیست، که برای خدا با برهان روشن قیام کند، یا آشکار و شناخته‌شده، یا بیمناک و پنهان، تا حجت خدا باطل نشود، و نشانه‌هایشان از میان نرود. تعدادشان چقدر و در کجا هستند. به خدا سوگند که تعدادشان اندک ولی نزد خدا بزرگ مقدارند، که خدا به وسیله آنان حجت‌ها و نشانه‌های خود را نگاه می‌دارد، تا به کسانی که همانندشان هستند بسپارد، و در دل‌های آنان بکارد، آنان که دانش، نور حقیقت‌بینی را بر قلبشان تابیده، و روح یقین را دریافته‌اند، که آنچه را خوشگذاران‌ها دشوار می‌شمارند، آسان گرفتند، و با آنچه که ناآگاهان از آن هراس داشتند انس گرفتند. در دنیا با بدن‌هایی زندگی می‌کنند، که ارواحشان به جهان بالا پیوند خورده است، آنان جانشینان خدا در زمین، و دعوت‌کنندگان مردم به دین خدایند. آه، آه، چه سخت اشتیاق دیدارشان را دارم! ای کمیل هرگاه خواستی بازگرد.

محور هم‌نشینی	
سجج	حیاته، وفاته/ مفقوده/ موجوده/ مشهوداً، مغموراً/ عدداً، قدرأ/ یودعها، یوزعها
طباق	حیاته، وفاته/ مفقوده، موجوده/ استلنوا، ماسوعره، أنسوا، إستوحش
تکرار	العلم (۶ مرتبه)، المال (۵ مرتبه)
مراعات‌النظیر	يَسْتَضِيئُوا، يَنْوِرُ الْعِلْمُ، يَمِيلُونَ، رِيحُ الْمَالِ، التَّقَفُّ مِنْهُمَا بِاللَّذَّةِ، سَلَسَ الْقِيَادَ لِلشَّهْوَةِ/ البصيرة، اليقين
لف و نشر	الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، الْعِلْمُ يَخْرُسُ وَأَنْتَ تَخْرُسُ الْمَالُ
جناس	حیاته، وفاته/ مفقوده/ موجوده/ مشهوداً، مغموراً/ عدداً، قدرأ/ یودعها، یوزعها
مقابله	فَيَعِيشُ فِي الدُّنْيَا عَيْشَ الْفُقَرَاءِ وَيُحَاسِبُ فِي الْآخِرَةِ حِسَابَ الْأَغْنِيَاءِ. كَانَ بِالْأَنْسِ نُطْفَةً وَيَكُونُ غَدًا جِيفَةً؛

امام (ع) با گزینش صحیح واژگان و هم‌نشینی آن‌ها در کنار یکدیگر و بهره‌گیری از موسیقی میان بخش‌های مختلف این حکمت هماهنگی ایجاد کرده است و بدین ترتیب میان واژگان و موسیقی پیوندی محکم برقرار ساخته است. ایشان با بهره‌گیری از مراعات‌النظیر نه تنها اجزای مشابه را در کنار یکدیگر قرار داده است، بلکه میان این عناصر تناسب و وحدت ایجاد کرده است. تکرار از پدیده‌هایی است که به غنای موسیقایی سخن می‌انجامد. این روش یکی از عوامل جدایی‌ناپذیر ایجاد موسیقی است. در این حکمت امام علی (ع) با بهره‌جستن از آوای حروف و تکرار، موسیقی کلام خویش را برای مخاطب دلپذیر کرده است. ایشان از طریق تکرار بر بار معنایی این حکمت افزوده و ساختار موسیقایی کلام خود را متمایز نموده است. تکرار در این فراز به منظور القای مفاهیم و معانی استفاده شده است. با توجه به اینکه کاربست واژه‌های هم شکل به وحدت کلام می‌انجامد؛ از این رو جناس یا آوردن واژه‌های هم‌جنس در این عبارات موسیقی کلام را تقویت می‌کند. واژه «همج» (پشه) به سبب بی‌ارزشی و حقارت استعاره از عوام و اشخاص ساده‌لوح است. اصطلاح «میلون مع کل ریح» کنایه از ناتوانی انسان‌های ساده لوح در پای‌بندی و ثبات در یک مرام و مذهب است. امام (ع) با استفاده از گزینش مناسب واژه‌ها و هم‌نشینی کردن آن‌ها در کنار یکدیگر و بهره‌جستن از موسیقی میان عناصر این حکمت هماهنگی خاصی را پدید آورده است و بدین ترتیب میان واژگان و موسیقی پیوندی تنگاتنگ برقرار ساخته است.

۳. نتیجه‌گیری

پس از واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج‌البلاغه یافته‌های این جستار به شرح ذیل بیان می‌شود:

شگرد هنری و ادبی جادوی مجاورت در قالب صنایع ادبی نظیر تکرار، جناس، واج‌آرایی، سجع، طباق، تشابه الأطراف، مراعات‌النظیر و لف و نشر، انسجام و اتحاد معنایی را در حکمت‌های نهج‌البلاغه ایجاد می‌کند. هم‌نشینی صحیح واژگان، موجب تمایز سبک امام علی (ع) شده است. به کارگیری صنایع لفظی و هم‌نشینی آن‌ها در کنار یکدیگر و برخورداری از ویژگی‌های آوایی مشابه سبب ایجاد هارمونی و هماهنگی ویژه‌ای شده که بدین ترتیب نه تنها معنای جدید را در کلام آفریده است؛ بلکه بدین‌وسیله مفاهیم با تأکید بیشتری مطرح شده است. به کارگیری عناصر مشابه و تکرارهای آوایی، کارکرد معنایی را در متن به وجود آورده است. امام (ع) در محور هم‌نشینی با استفاده از گزینش مناسب واژه‌ها و هم‌نشینی کردن آن‌ها در کنار یکدیگر و بهره‌جستن از موسیقی میان عناصر حکمت‌ها هماهنگی خاصی را پدید آورده است و بدین ترتیب میان واژگان و موسیقی پیوندی محکم برقرار ساخته است. ایشان از طریق تکرار بر بار معنایی این حکمت افزوده و ساختار موسیقایی کلام خود را متمایز نموده است. کارکردهای جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج‌البلاغه شامل جاودانگی کلام به‌وسیله تحکیم موسیقی، تقویت بار احساسی کلام، خلق معنا، وحدت و انسجام بخشیدن به معناها، انتقال بهتر مفاهیم و تقویت معنا است. امام علی (ع) در محور جانشینی به شیوه‌ای خردمندانه و هنرمندانه از استعاره‌ها و کنایه‌های گوناگونی استفاده کرده است که در هر یک از آن‌ها نکات ظریفی وجود دارد.

منابع

- ابن عاشور، محمدطاهر (بی تا). موجز البلاغة. تونس: مطبعة تونس.
- احمدی، بابک (۱۳۸۵). ساختار و تأویل متن. چاپ دوازدهم. تهران: نشر مرکز.
- انیس، ابراهیم (۱۹۷۳ م). أصوات لغویة. قاهرة: دارالمعارف.
- باقری، مهتری (۱۳۸۴). مقدمات زبان شناسی. تهران: قطره.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۸۱). أسرار البلاغة. ترجمه جلیل تجلیل، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- جرداق، جرج (۱۹۹۷ م). روائع نصح البلاغة. بیروت: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.
- حسینی، عبدالله، ناعمی، زهره، و اطهری نیا، مریم (۱۴۰۲). سبک شناسی گفتمان نهج البلاغه بر مبنای نظریه نقش گرای هلیدی. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال یازدهم، شماره ۴۱، ۷۳-۹۵.
- دشتی، محمد. (۱۳۹۰). ترجمه نهج البلاغه. چاپ هفتم. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- شاملو، احمد. (۱۳۸۹). مجموعه اشعار. چاپ نهم. تهران: نگاه.
- شاهرودی، فرحناز، شهبازی، محمود، مختاری، قاسم و سجادی، سید ابوالفضل (۱۴۰۰). جادوی مجاورت در گفتارهایی چند از خطبه های نهج البلاغه. دو فصلنامه پژوهش نامه علوی، سال دوازدهم، شماره ۲، ۲۰۷-۲۲۹.
- شاهرودی، فرحناز، شهبازی، محمود، مختاری، قاسم و سجادی، سید ابوالفضل (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل تأثیر جادوی مجاورت در آفرینش موسیقی و معنا در خطبه ۹۳ نهج البلاغه موسوم به خطبه فتنه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال یازدهم، شماره ۴۲، ۶-۲۱.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۷). جادوی مجاورت. مجله بخارا، سال نخست، شماره ۲، ۱۵-۲۶.
- (۱۳۸۶). موسیقی شعر. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- (۱۳۹۶). رستاخیز کلمات. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- شفیع کدکنی محمدرضا و گلچین، میترا (۱۳۸۱). جلوه هایی از جادوی مجاورت در مثنوی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۴ و ۵، ۲۹-۴۲.
- عباس، حسن (۱۹۹۸ م). خصائص الحروف و معانیها. دمشق: منشورات اتحاد کتاب العرب.
- عودة، علی یونس (۲۰۱۱ م). البنیات الأسلوبیة فی شعر أحمد الوائلي. شهادة الماجستير. استاذ مشرف: سامی علی جبار المنصوري. عراق: جامعة البصرة.
- علی پور، مصطفی (۱۳۷۴). ساختار زبان شعر امروز، چاپ چهارم. تهران: فردوس.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۷۷). نظریه های نقد ادبی معاصر (صورت گرایی و ساخت گرایی). چاپ نخست. تهران: سمت.
- قره خانی، ناصر (۱۲۹۷). بررسی معنی شناسی واژه ذلت در نهج البلاغه با رویکرد با هم آیی هم نشینی و جانشینی. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ششم، شماره ۲۴، ۱-۱۹.
- قنبری پریخانی، نازی و طاهری نیا، علی باقر (۱۳۹۷). کاربست دوگانه نظریه انسجام و تحلیل محتوای کیفی در تحلیل متن محور خطبه های جهادی امام علی (ع). دو فصلنامه پژوهش نامه علوی، سال یازدهم، شماره ۲، ۲۰۷-۲۲۹.

- مسبوق، مهدی و نسیم بهار، نرگس (۱۳۹۲). پیوند موسیقی و رثا در شعر خنساء. پژوهشنامه ادب غنایی، شماره ۲۰، ۲۵۵-۲۷۸.
- مهدوی آرا، مصطفی و نوری کیدقانی، سید مهدی (۱۳۹۸). بررسی کارکرد موسیقی شعر بردونی در تصویر- آفرینی. دو فصلنامه نقد ادب معاصر عربی، سال نهم، شماره ۱۶، ۱-۲۴.
- نوروزی، یعقوب (۱۴۰۱). جادوی مجاورت در شعر شفیع کدکنی. فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی، سال سیزدهم، شماره ۱۵۳، ۱۸۳-۲۰۸.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۷۸). میانی زبان‌شناسی. چاپ چهارم. تهران: نشر نیلوفر.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰). قطب‌های استعاره و مجاز. فرزانه سجودی، ساختگرایی و پسا ساختگرایی مطالعات ادبی، تهران، سوره مهر، ۱۱۶-۱۲۸.



Semantic Implications of the Sensory Verb "Consider" in the Discourse of Nahj al-Balagha Based on the Radial Network Theory and Prototypes

(Research Article)

Elham Baboli Bahmeh^{1*} , Seyyed Mohammad Razi Mostafavinia² 

Submission Date: 19 December 2023

Revision Date: 8 February 2024

Acceptance Date: 24 February 2024

(Page 51-76)

Abstract

Cognitive semantics, which falls under the domain of cognitive linguistics, offers innovative methods for text analysis. These methods aim to map the conceptual relationships between the meanings of a lexical entry within the framework of a semantic network. This new perspective emphasizes the dynamism and flexibility of linguistic units within the context of a text. It integrates the worldview embedded in texts into this dynamism and scrutinizes texts through various approaches—both diachronic and synchronic—centered on semantic analysis. Religious-Islamic texts, inherently dynamic and fluid in nature, can be examined using some of these modern semantic methods. The earliest religious studies in this field focused on Qur'anic research, yielding satisfactory results and highlighting the dynamism of the discourses underlying religious texts. *Nahj al-Balagha*, due to its significant status in Islamic heritage, reflects a worldview rooted in the intent of its original speaker. This worldview is also intertwined with the emotional, cultural, and situational contexts, which are manifest in the linguistic context of *Nahj al-Balagha*. Hence, its linguistic context is of great importance in understanding the semantic framework of *Nahj al-Balagha*.

Keywords: Nahj al-Balagha, View, Cognitive Semantics, Radial Network, Prototype, Semantic Expansion.

1. Ph.D in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign languages, Kashan University, Iran, Kashan

2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Qom University, Qom, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Baboli.elham@yahoo.com

How to cite this article: Baboli Bahmeh, E., Razi Mostafavinia, B. (2024). Semantic implications of the sensory verb "view" in the discourse of Nahj al-Balagha based on the radial network theory and prototype theory, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(44), 51-76.

<https://doi.org/10.22084/nahj.2024.29497.3069>

Extended Abstract

1. Introduction

Cognitive semantics, which falls under the domain of cognitive linguistics, offers innovative methods for text analysis. These methods aim to map the conceptual relationships between the meanings of a lexical entry within the framework of a semantic network. This new perspective emphasizes the dynamism and flexibility of linguistic units within the context of a text. It integrates the worldview embedded in texts into this dynamism and scrutinizes texts through various approaches—both diachronic and synchronic—centered on semantic analysis. Religious-Islamic texts, inherently dynamic and fluid in nature, can be examined using some of these modern semantic methods. The earliest religious studies in this field focused on Qur'anic research, yielding satisfactory results and highlighting the dynamism of the discourses underlying religious texts. *Nahj al-Balagha*, due to its significant status in Islamic heritage, reflects a worldview rooted in the intent of its original speaker. This worldview is also intertwined with the emotional, cultural, and situational contexts, which are manifest in the linguistic context of *Nahj al-Balagha*. Hence, its linguistic context is of great importance in understanding the semantic framework of *Nahj al-Balagha*.

Applying these modern semantic methods to the text of *Nahj al-Balagha* not only uncovers the deep layers and broad semantic scope of its vocabulary in a systematic semantic network but also aids in understanding the cognitive domain of the audience and the mental framework of the original speaker. This is particularly significant when studying concepts that relate to human perspectives on existence. Based on this, the lexical entry *Nazar* (meaning "to look" or "to contemplate")—as a sensory verb, given its role in human ontological understanding—has been selected for analysis. By leveraging the radial network and prototype theory, its polysemy within the dynamic discourse of *Nahj al-Balagha* is analyzed. Furthermore, using relational semantics, the conceptual relationships between its meanings, the prototype, and the interconnections among these meanings are examined.

2. Theoretical Framework

The radial network is one of the modern semantic approaches that systematically examine the polysemy of a lexical entry. This perspective, introduced within the framework of categorization theory, considers the prototype as the criterion for classifying linguistic elements. The prototype is defined as "the central member of a category" (Abdolwahid & Kharouf,

2016: 98), which "shares the most common features with other members of a specific category while having the fewest common traits with members of other categories" (Liu et al., 2009: 42). In this approach, the self-evident meanings or presupposed meanings serve as the criteria for identifying the prototype. Accordingly, in the radial network, the prototype constitutes the primary type, while other words form the peripheral types within the network. These peripheral types share characteristics with the primary type, but the extent of this shared connection varies among them. Sometimes the widening of the primary meaning occurs inclusively, maintaining the closest connection to the core meaning, while at other times, it occurs metaphorically, resulting in a greater distance from the core meaning.

Even within inclusive widenings, the degree of incorporation of the central semantic components is not uniform. It has been stated that "the theory of semantic components not only identifies the components of each meaning but also demonstrates how components are added or omitted due to changes in word meanings" (Mukhtar Omar, 2007: 102). These changes in meaning arise within the linguistic context and result from the co-occurrence of linguistic forms.

3. Research Method

Since this research is a library-based study, the data collection tools include note-taking, classification, and content analysis. The methodology and approach to addressing the research questions rely on a synchronic analysis with a descriptive approach, focusing on relational semantics. On the other hand, this theory, being rooted in the contextual approach, necessitates an understanding of various contexts: linguistic, emotional, situational, and cultural contexts.

However, in analyzing the polysemy of words, the primary emphasis is on the linguistic context, as semantic relationships are identified along the horizontal axis through the co-occurrence of collocations within the intra-linguistic context.

4. Conclusion

The examination of the semantic culture of *Nahj al-Balagha* reveals that applying certain modern semantic theories to religious texts can extract various and systematic meanings of words within a linguistic context. This article, based on the radial network theory, concludes that the "visual perception; seeing with the eye" is the central member of the lexical entry *Nazar* (meaning "to look" or "to observe"). In *Nahj al-Balagha*, this linguistic unit has appeared 150 times, and beyond the core meaning, it

becomes polysemous due to the context, the issue of alignment, and the modifiers present in the speech. These semantic shifts, which are rooted in semantic components, occur sometimes by adding components and sometimes by omitting them. Modifications in the central meaning, which involve variations in intensity, can lead to new meanings that may have one or more elastic meaning(s). Among these, the semantic widening of *Nazar* in the abstract concept of "paying attention," which is related to the domain of cognition, exhibits the most elastic meanings.

This network progresses in two clusters: congruent and contrarian, maintaining a relative balance between the two semantic clusters. The semantic widening of the central member is categorized under both inclusive and metaphorical widening to establish a systematic connection between new meanings in the network. Within this framework, metaphorical widening and the abstract concept exhibit the highest frequency. Generally, the semantic widening of the sensory verb *Nazar* covers cognitive, sensory, obedience and following, experiential, educational, and other domains, with the cognitive domain being the most prominent. In this network, the abstract concept of "Ghafleh" (Neglect) shows complete overlap, while the abstract concepts of "Tadabbur" (Reflection) and "obedience and following" show both complete and partial overlaps with the prototype, along with partial overlaps with other concepts.

References [in Persian]

- *Holy Qran*.
- Palmer, Frank R. (2008). *A New Look at Semantics*. Translated by Kourosh Safavi. Fifth Edition. Tehran: Markaz Publications.
- Dashti, M. (2007). *Translated by Nahj al-Balagha*. First Edition. Qom: Zohor Publications.
- Shamel, N., & Haji-Qasemi, F. (2017). Radial Category of Meanings for the Verb "DIDAN" In Nahj Al-Balagha Sermons on the Basis of Frame Semantics (The Case of Verb "Ra'ā"). *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 5(19), 124-102. <https://doi.org/10.22084/NAHJ.2017.11515.1668>.
- Ghaderi, M. (2019). *An Investigation of the Polysemy of Sensory Verbs in the Framework of Cognitive Semantics*. A Comparative Study of the Two Verbs "Seeing" and "Hearing" in Persian and English. Fatemeh Yousefi-Rad and Azita Afrashi. Payam-e-Noor University.
- Ghaemi-Nia, A. R. (2011). *Cognitive Semantics of the Quran*. First edition. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Geertz, D. (2014). *Theories of Lexical Semantics*. Translated by Kourosh Safavi. Tehran: Scientific Publication.

- Mokhtar Omar, A. (2006). *Semantics*. Translated by Seyyed Hossein Seyidi. First edition. Mashhad: Ferdowsi University Press.
- Mazban, A. H. (2015). *An Introduction to Semantics in the Arabic Language*. Translated by Farshid Tarkashvand. First edition. Tehran: Samt Publications.

References [in Arabic]

- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mokram (1414). *Lisan al-Arab*. Volume 5. Third edition. Beirut: Dar Sadir Publications
- Al-Zamshakhri, Mahmoud (1407). *Al-Kashaf an Haqa'iq Ghawamiz al-Tanzil*. Volume 2. Third edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi Publications.
- Abdul Wahid, Abdul Hamid and Kharouf Muhammad (2016). Categorization in the theory of prototype. *Contexts of language and interdisciplinary studies*, Volume 1, 3, 93-107.
- Al-Mustafawi, Allamah Hassan. (1971). *Investigation into the words of the Holy Quran*. Volume 12. Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya Publications.

References [in English]

- Liu, M., Li, Zh., Song, G., Kong, F., & Liu, J. (2009). The Prototype Analysis of Ren: A Study on College” Implicit Theories of Ren. *International Journal of Psychological Studies*, 1(2), 41-48. <https://doi.org/10.5539/ijps.v1n2p41>



(مقاله پژوهشی)

دلالت‌های معنایی فعل حسی «نظر» در گفتمان حاکم بر نهج البلاغه بر اساس نظریه شبکه شعاعی و پیش‌نمونه

الهام بابلی بهمه^(*)، سید محمدرضی مصطفوی‌نیا^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸ بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵

(از ص ۵۶ تا ۷۶)

چکیده

معناشناسی شناختی به‌عنوان شاخه‌ای از زبانشناسی شناختی، دیدگاه‌های نوینی را در رابطه با معنای واژگان مطرح کرده و با تکیه بر انواع بافت‌های کلام، بر معناشناسی متن تمرکز دارد. این نگرش که توسعه معنایی واژگان را مبنا قرار داده همسو با نسبی‌گرایی مطلق و تعین کامل معنا در بافت کلام نیست. نظریه شبکه شعاعی که بنابر الگوی مقوله‌بندی، بسط معنایی یا چند معنایی نظام‌مند واژگان را بررسی می‌کند، از یک مدخل واژگانی، یک عضو کانونی مشخص کرده که تمامی معانی آن واژه، با این عضو که با نام پیش‌نمونه در این رهیافت، معرفی شده، ارتباطی نظام مند دارند. از آنجاکه گفتمان حاکم بر نهج البلاغه از پویایی و انعطاف‌پذیری قابل‌توجهی برخوردار بوده، این روش معناشناسی نوین که در تعارض با متون دینی نبوده، قابلیت تطبیق بر متن آن را دارد. از این رو، جستار حاضر با مطالعه همزمانی و رویکرد توصیفی و با تکیه بر بافت‌زبانی در تلاش است تا توسعه معنایی فعل حسی «نظر» را در چارچوب شبکه شعاعی در یک دوره خاص ترسیم کند. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که معنای «درک بصری؛ نگاه کردن با ابزار چشم» پیش‌نمونه این صورت زبانی است. این واژه و دیگر مشتقات صرفی آن، در بافت‌زبانی نهج البلاغه با توجه به هم‌آیی‌ها، بسط معنایی پیدا می‌کنند و بیشترین گستره آن، در مفاهیم انتزاعی و توسیع مجازی بوده‌است. از طرفی، امام (ع) در گسترش معنایی فعل حسی «نظر»، علاوه بر مفاهیم حسی، تربیتی، اطاعت کردن و تجربه‌کردن، توجه ویژه‌ای به افعال حوزه شناختی داشته‌است و بسط معنایی این صورت زبانی در مفهوم «توجه کردن» بیشترین معنای کشسانی را داشته‌است.

کلید واژه‌ها: معناشناسی شناختی، گسترش معنایی، شبکه شعاعی، پیش‌نمونه، نظر، نهج البلاغه.

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران

۱. مقدمه

معناشناسی شناختی^۱ که در زمره زبان‌شناسی شناختی^۲ قرار می‌گیرد، روش‌های نوینی را برای تحلیل متن ارائه داده که بر این مبنا، بتواند روابط مفهومی میان معانی یک مدخل واژگانی را در قالب یک شبکه معنایی^۳ ترسیم کند. این نوع نگرش‌های جدید که بر پویایی و انعطاف‌پذیری واحدهای زبانی در بافت متن تکیه دارند، جهان‌بینی حاکم بر متون را در این پویایی دخالت داده و با رویکردهای مختلف؛ در زمانی^۴ و هم‌زمانی^۵ به موشکافی متن با محوریت تحلیل معناشناسه می‌پردازند. متون دینی - اسلامی که ذاتاً دارای ماهیتی پویا و سیال بوده، در چارچوب بعضی از روش‌های معناشناسی نوین قابلیت بررسی را دارند؛ البته در صورتی که امکان‌سنجی این نگرش‌های جدید بر متن دینی انجام شده باشد و خروجی حاصل از آن، با توجه به ظرفیت‌های متن مثبت بوده تا به‌منزله چارچوب نظری در تحلیل میراث دینی - اسلامی استفاده شوند. در نتیجه، بعد از امکان‌سنجی، پژوهشگر نگاهی انتقادی در این تحقیقات نداشته؛ بلکه هدف برجسته کردن این بُعد از متون دینی و تطبیق و تحلیل آنها براساس رویکردهای معناشناسی شناختی است. اولین مطالعات دینی در این مقوله، پژوهش‌های قرآنی بوده که دستاوردی رضایت‌بخش داشته‌اند و تأکید بر پویایی گفتمان‌های حاکم بر متون دینی بوده‌اند. نهج‌البلاغه به‌دلیل جایگاه ارزشمندی که در میراث اسلامی دارد، جهان‌بینی حاکم بر آن که ریشه در قصد‌گوینده اصلی و از طرفی، بافت عاطفی، فرهنگی و موقعیتی داشته که این سه مورد، در بافت زبانی^۶ نهج‌البلاغه متبلور می‌شوند. به نوعی بافت زبانی به‌عنوان شناخت دستگاه معنایی نهج‌البلاغه از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ بنابراین، تطبیق این نوع از روش‌های معناشناسی نوین بر متن نهج‌البلاغه، علاوه بر شناخت لایه‌های عمیق و گستره معنایی واژگان^۷ در قالب یک شبکه معنایی نظام‌مند، در شناخت حوزه معرفتی مخاطب و جهان ذهنی متکلم اولیه متن مؤثرند، به‌ویژه وقتی که مطالعات پیرامون مفاهیمی بوده که با نوع نگاه انسان به هستی در ارتباط باشند. بر این اساس، مدخل واژگانی «نظر» به‌عنوان یک فعل حسی به‌دلیل جایگاهی که در درک هستی شناختی انسان دارد، انتخاب شده تا با تکیه بر نظریه شبکه شعاعی^۸ و پیش‌نمونه^۹ چندمعنایی آن، در گفتمان پویای نهج‌البلاغه تحلیل و علاوه بر این، با تکیه بر معناشناسی رابطه‌ای، روابط مفهومی آن معانی با پیش‌نمونه و از طرفی، با همدیگر بررسی شوند.

۱-۱. بیان مسئله

بررسی و مطالعه رویکردهای نوین معناشناسی شناختی؛ از جمله نگرش‌های شبکه شعاعی و پیش‌نمونه و معناشناسی رابطه‌ای در تحلیل متن نهج‌البلاغه، علاوه بر تبیین گفتمان پویای این میراث دینی، بیانگر

1. Cognitive Semantics
2. Cognitive Linguistics
3. Semantic network
4. Diachrony
5. Synchrony
6. Linguistic context
7. Radial network
8. Prototype

ابعاد پنهانی در بطن کلام امام (ع) بوده که در مطالعات پژوهشگران دینی مد نظر نبوده‌است. این رهیافت‌ها که ارائه دهنده خوانشی روش‌مند بوده، نگاهی لفظ محوری به واژگان نداشته‌است؛ بلکه بافت‌های گوناگون را معیار تحلیل چند معنایی صورت‌های مختلف یک واژه قرار داده‌اند. چندمعنایی «به یک واژه یگانه که بیش از یک معنا داشته باشد، گفته می‌شود، مانند واژه "البأس" که به معنای جنگ، نیروی فراوان، قدرت و عذاب است که همه این معانی مرتبط با هم هستند» (مزبان، ۱۳۹۴: ۹۴). تعریف دقیق‌تر چندمعنایی براساس نظریه فوق‌بدین صورت است که «بیشتر واحدهای معنایی در مجاورت واحدهای دیگر قرار می‌گیرند. معانی این واحدها تنها با ملاحظه واحدهای دیگری که در کنار آنها واقع می‌شوند، قابل توصیف یا تعیین هستند» (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۶۵). این تعریف که در زمره معنانشناسی ترکیبی قرار می‌گیرد، قالب مفهومی‌ای که در اثر ارتباط واژه‌ها با همدیگر در محور همنشینی ایجاد شده را معیار چندمعنایی قرار می‌دهد. به بیانی دیگر، «مفهوم همنشینی چیزی جز ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل‌دهنده زبان نیست» (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

شبکه شعاعی از روش‌های معنانشناسی نوین بوده که به بررسی نظام‌مند چندمعنایی یک مدخل واژگانی می‌پردازند. این نگرش که در نظریه مقوله‌بندی^۱ طرح مفهوم می‌شوند، معیار تقسیم‌بندی عناصر زبانی را پیش‌نمونه دانسته و در این رابطه آمده‌است: «معمولاً در زبان‌شناسی شناختی به جای معنا از "شبکه شعاعی معنا" سخن به میان می‌آید. این اصطلاح را برای اولین بار، لیکاف و بروگمان^۲ در زبان‌شناسی شناختی مطرح کردند. آنها مدل خاصی را در تحلیل معنا در نظر گرفتند که برای تحلیل شناختی معنا سودمند افتاد. در این مدل، برای معنا یک مورد اصلی یا مرکزی در نظر گرفته می‌شود و موارد جدید و نوظهور به‌عنوان شعاع‌های آن مورد مرکزی به حساب می‌آیند. مورد مرکزی معمولاً معنای "مرکزی"^۳ نامیده می‌شود. معانی نوظهور شعاع‌های آن معنا و به یک معنا، توسعه‌های آن به حساب می‌آیند. در نتیجه، شبکه‌ای از معانی پیدا می‌شود که "شبکه شعاعی" نام دارد» (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۷). البته باید این مسئله را مدنظر داشت که «شعاعیت معنا با سیاق‌مندی آن تفاوت دارد. بر طبق سیاق‌مندی، معنا در درون بافت تعیین پیدا می‌کند و بیرون از بافت، معنایی متعین در کار نیست. پیداست که سیاق‌مندی مطلق معنا قابل‌پذیرش نیست؛ چراکه اگر همه اجزای معنا در بافت تعیین پیدا کنند، معنا کاملاً نسبی می‌شود و میان کاربردهای گوناگون هیچ‌وجه مشترکی در کار نخواهد بود؛ بلکه با توجه به شعاعیت معنا، معنای مرکزی برای واژه‌های در نظر گرفته می‌شود. آن معنا در ادامه در بافت‌های گوناگون توسعه می‌یابد» (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۱۵ - ۳۱۴).

مفهوم عبارت فوق، این است که توجه صرف به واژه یا بافت مصداق شعاعیت معنا قرار نمی‌گیرد؛ بلکه معیار، معنای مرکزی یا همان پیش‌نمونه بوده که به‌عنوان پایه‌ای برای استنباط روابط مفهومی واژگان دیگر در یک شبکه معنایی است. در تعریف پیش‌نمونه آمده است: «پیش‌نمونه، عضو کانونی یک

1. Categorization theory
2. Likoff and Brugman
3. Core meaning

مقوله محسوب می‌شود» (عبدالواحد و خروف، ۲۰۱۶: ۹۸) که «بیشترین ویژگی‌های مشترک اعضای یک مقوله خاص و کمترین خصیصه مشترک با دیگر مقوله‌ها را دارد» (لیو و همکاران، ۲۰۰۹: ۴۲). «در این مورد می‌توان مقوله "میوه" را در نظر گرفت. میوه مفهومی دارد که انسان غالباً مؤلفه‌های "بخش دانه‌دار شیرین و آبدار و خوراکی و گیاهی درخت" را برایش قائل است به مجموع این خصیصه‌ها، پیش‌نمونه میوه گفته می‌شود؛ بنابراین، مفاهیمی مانند سیب، توت‌فرنگی، موز یا لیمو بر حسب خصیصه‌هایشان به پیش‌نمونه میوه نزدیک‌ترند و میوه‌هایی که مفهوم‌شان با الفاظی نظیر نارگیل، پسته، نخود فرنگی، زیتون و ... به ذهن تبادر می‌کنند، براساس اصل شاعیت، از این پیش‌نمونه دورترند» (ن. ک: گیرترس، ۱۳۹۳: ۳۸۸-۳۹۳).

متن فوق، بدیهیات معنا یا همان معناهای مفروض را معیار تشخیص پیش‌نمونه قرار داده که با تحلیل مؤلفه‌ای^۱؛ [+دانه‌دار]، [+شیرین]، [+آبدار]، [+خوراکی] و [+گیاهی] معانی‌ای را مفروض گرفته تا میوه‌ای که چنین مؤلفه‌هایی را داشته به‌عنوان سرنمونه مفهوم میوه انتخاب شود. «بدین ترتیب، شیوه تحلیل مؤلفه‌ای، به کمک تعدادی معدود مؤلفه، امکان ارائه نوعی تعریف برای چنین واژه‌هایی را فراهم می‌آورد» (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۵۰). بر این اساس، در شبکه شاعی، سرنمونه، گونه اصلی و دیگر واژگان، گونه‌های فرعی شبکه بوده که این گونه‌های فرعی از ویژگی‌های گونه اصلی برخوردارند و این میزان بهره‌مندی در همه گونه‌های فرعی برابر نبوده‌است؛ بلکه گاهی توسیع معنای اصلی به‌صورت شمولی بوده که بیشترین نزدیکی را به معنای هسته دارند و گاهی، به‌صورت مجازی بوده که از معنای هسته فاصله بیشتری دارند؛ البته در توسیع شمولی نیز، میزان بهره‌مندی از مؤلفه‌های معنای مرکزی یکسان نیست تا جایی که بیان شده‌است: «نظریه مؤلفه‌های معنایی^۲ تنها به ترسیم مؤلفه‌های هر معنا بسنده نمی‌کند؛ بلکه همچنین نشان می‌دهد که چگونه مؤلفه‌ها به‌خاطر تغییر معنای کلمه‌ها، اضافه یا حذف می‌شوند» (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۰۲). این تغییر معنای در بافت زبانی و در اثر هم‌آیی^۳ صورت‌های زبانی با همدیگر حاصل می‌شود؛ از این رو، این نظریه که ریشه در رویکرد بافتی دارد، مستلزم شناخت انواع بافت‌ها؛ «بافت زبانی، بافت عاطفی، بافت موقعیتی و بافت فرهنگی» (همان، ۱۳۸۵: ۶۳ و ۶۲) است؛ اما در تحلیل چندمعنایی واژگان تکیه اصلی بر بافت زبانی بوده‌است؛ زیرا روابط معنایی در محور افقی و هم‌آیی-های همنشینی در بافت درون‌زبانی^۴ مشخص می‌شود. از آنجاکه این پژوهش از اقسام مطالعه کتابخانه‌ای بوده، ابزار گردآوری داده‌ها، فیش‌برداری، طبقه‌بندی و تحلیل محتواست، نوع مطالعه و روش بررسی و پاسخ‌گویی به سؤالات با مطالعه هم‌زمانی و رویکرد توصیفی با تکیه بر معناشناسی رابطه‌ای است. از این رو، بدنه اصلی مقاله در راستای پاسخ به سؤالات زیر پیش می‌رود:

۱. در دستگاه معنایی نهج البلاغه، گسترش معنایی فعل حسی در چه حوزه‌های معنایی است؟

1. Componential analysis
2. Components semantic
3. Collocation
4. Cense

۲. در بافت زبانی نهج‌البلاغه، بسط معنایی فعل حسی «نظر» در چه حوزه مفهومی بیشترین بسامد را دارد؟

۳. گستره معنایی واژه «نظر» در گفتمان حاکم بر نهج‌البلاغه، بیشتر در زمره توسیع شمولی است یا توسیع مجازی؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که مطالعاتی پیرامون تطبیق نظریه شبکه شعاعی، پیش‌نمونه و معناشناسی رابطه‌ای بر متون دینی، از جمله قرآن صورت پذیرفته که تمامی این پژوهش‌ها بر دستاورد مثبت این نگرش، در تحلیل معناشناسانه متون دینی تأکید دارند. از طرفی، پژوهش‌هایی با محوریت معنا شناسی شناختی پیرامون نهج‌البلاغه انجام شده که بیشتر بر هم‌معنایی واژگان در محور عمودی تمرکز داشته‌اند، به دلیل تکیه پژوهش پیش‌رو بر نظریه شبکه شعاعی و پیش‌نمونه از ذکر پیشینه مرتبط با حوزه‌های معنایی صرف‌نظر می‌شود و مهم‌ترین تحقیقات مرتبط با موضوع مورد بحث ذکر می‌شوند:

نصرالله شاملی و فرزانه حاجی قاسمی (۱۳۹۶) در مقاله «شبکه شعاعی معنای "دیدن" در خطبه‌های نهج‌البلاغه بر پایه معناشناسی شناختی قالبی» با تکیه بر فعل "رأی" و براساس نظریه فیلمور به قالب‌های معنایی همچون دیداری - ادراکی، فهمیدن، پنداشتن، ... و حتی قالب‌های معنایی متفاوت از فعل "رأی" رسیده‌اند، محور این اثر، علاوه بر، نقد ترجمه‌های دشتی، جعفری و شهیدی، تمرکز بر نقش‌های معنایی است، از این رو، هیچ‌گونه هم‌پوشانی با پژوهش حاضر ندارد. محمد موسوی و مریم توکل‌نیا (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری ظرف "فوق" در زبان نهج‌البلاغه»، معنای «بالا و در طول» را به‌عنوان معنای مرکزی "فوق" تعیین کرده‌اند و بر این باورند که این معنا، در بافت زبانی نهج‌البلاغه از توسیع معنایی برخوردار می‌شود. فاطمه اکبری آل‌انق (۱۴۰۰) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «معناشناسی افعال "رأی"، "نظر"، "بصر" در قرآن و نهج‌البلاغه»، تمرکز این اثر بیشتر بر متن قرآن بوده و از مجموع بسامد ۱۵۰ مدخل واژگانی "نظر" و دیگر صورت‌های صرفی آن، صرفاً با استناد به ۷ مورد از حکمت و نامه‌های نهج‌البلاغه، چندمعنایی این صورت زبانی را بررسی کرده‌است؛ اما محوریت بحث بر تطبیق نظریه شبکه معنایی و پیش‌نمونه نبوده‌است. به نظر می‌رسد بی‌توجهی به نگرشی خاص، نویسنده را از استخراج معانی دقیق، دور کرده‌است.

با دقت نظر در پیشینه تحقیق، مشخص می‌شود که نه تنها پیرامون دلالت‌های معنایی واژه «نظر» براساس رویکردهای نوین، پژوهشی مستقل صورت نگرفته، بلکه آنالیز متن نهج‌البلاغه با محوریت شبکه شعاعی و پیش‌نمونه نسبت به دیگر متون دینی کمتر بوده‌است. از این رو، پژوهش حاضر با تطبیق نظریه مقوله‌بندی بر دستگاه معنایی نهج‌البلاغه، سعی بر استخراج چندمعنایی مدخل واژگانی "نظر" در دو محور توسیع شمولی و مجازی و از طرفی، دو خوشه توافقی و تقابلی با معنای مرکزی را دارد که این مسئله در تأیید جنبه نوآوری موضوع مورد بحث است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

آنالیز و تحلیل موشکافانه متون دینی - اسلامی براساس بعضی روش‌های نوین معناشناسی شناختی، قالب و ساخت‌های مفهومی جدیدی از این متون را ارائه می‌دهد و بیانگر یک شبکه معنایی نظام‌مند و بهم پیوسته هستند که روابط مفهومی میان اعضای شبکه، ابعاد جدید و متفاوتی از آن منظومه‌های فکری را به نمایش می‌گذارد. حال، تطبیق این نظریه‌ها بر دستگاه معنایی نهج البلاغه سند محکمی در تأیید تحلیل چندمعنایی واژگان در بافت درون‌زبانی است. این مسئله نه تنها بر پویایی متن دینی تأکید داشته است، بلکه چنین رویکردهایی به دلیل ذات سیال متون دینی، جنبه کارآمدی بیشتری پیدا می‌کنند.

۲. بحث

مدخل واژگانی «نظر» با بسامد ۱۵۰ در خطبه، نامه و حکمت‌های نهج البلاغه در صورت‌های مختلف صرفی [اسمی و فعلی] و ثلاثی مجرد و مزید به کار رفته‌است. این صورت واژگانی در دستگاه معنایی نهج البلاغه در معرض چندمعنایی قرار گرفته‌است و این معانی که نسبت به گونه اصلی یا همان پیش‌نمونه سنجیده می‌شوند، شبکه شعاعی از فعل حسی «نظر» را در بافت‌زبانی نهج البلاغه تشکیل می‌دهند. پژوهش پیش‌رو با رویکرد توصیفی، می‌کوشد معانی گوناگون «نظر» را استنباط و میزان ارتباط آنها را با سرنمونه مشخص کند. ابتدا لازم است، عضو کانونی شبکه مشخص شود تا در پرتو نظریه تحلیل مؤلفه-ای، بدیهیات معنایی آن، استخراج شوند. در بررسی‌های صورت گرفته محوری‌ترین معنای فعل حسی «نظر» برابر با «درک بصری» یا همان «دیدن با ابزار چشم» است. در این رابطه، در «لسان‌العرب» ذیل واژه «نظر»؛ «این واحد زبانی را در زمره افعال حسی و به معنای نگاه کردن با ابزار چشم به کار می‌برد» (ر. ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۵/۵). از طرفی، علامه مصطفوی «چنین معنایی را اصلی و سایر معانی را حاصل بسط استعاری و اتساع معنای اصلی می‌داند» (۱۹۷۱: ۱۸۴/۱۲). با توجه به معانی فرهنگ لغتی می‌توان [+ ابزار چشم]، [+ شیء]، [+ عینیت]، [ارتباط مستقیم]، [+ عالم خارج] و [+ قدرت تشخیص] را به‌عنوان مؤلفه‌های اولیه نام برد. از این رو، مهم‌ترین نمونه‌ها از کارگاه معنایی نهج البلاغه استخراج و تحلیل، و بر نظریه گفته‌شده تطبیق داده می‌شوند. شایان ذکر است که در این زمینه ترجمه‌های نهج البلاغه مورد توجه قرار گرفته‌است؛ اما به دلیل تکیه مقاله بر تحلیل شواهد و ظرفیت مقاله به ترجمه‌ها استناد نمی‌شود و صرفاً در صورت لزوم با اشاره‌ای گذرا به نقد ترجمه‌ها بسنده می‌شود.

۱-۲. توجه کردن

صورت زبانی «نظر» با بسامد ۱۰ در ارتباطی نظام‌مند در متن نهج البلاغه به معنای «توجه کردن» به کار رفته‌است. این مفهوم که از انعطاف معنای سرنمونه شکل گرفته بسامد اصلی را در نامه‌های حضرت امام داشته‌است و در حالت فعلی [ثلاثی مجرد؛ ماضی، مضارع و امر] و اسمی [اسم فاعلی] این مفهوم انتزاعی را به خود گرفته‌است. از این نمونه می‌توان به نامه امام (ع) به مالک اشتر اشاره کرد: «وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أُمُورِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ» (نامه/۵۳). در این نامه که کارکرد نسبی واژگان در

محور ترکیبی و هم‌آیی‌ها، صرفاً بر نگرستن با ابزار چشم دلالت ندارند؛ بلکه صورت زبانی «نظر» ضمن حفظ مؤلفه‌های اصلی و با اضافه کردن مؤلفه‌های جدید [+ آگاهی] و [+ اندیشیدن] از معنای مرکزی پیشی گرفته و معنای جدید «توجه کردن» را در خوشه توافقی و توسیع شمولی سرنمونه پیش می‌برد. در ادامه نامه ۵۳، ۴۷ و ۵۴ همچنان امام (ع) امر انتزاعی «توجه کردن» را با امر حسی «نگاه کردن» مفهوم‌سازی می‌کند، آنجا که می‌گوید: «تَمَّ أَنْظُرُ فِي حَالِ كُتَابِكَ قَوْلَ عَلِيِّ أُمُورِكَ خَيْرُهُمْ» (نامه/۵۳). در این نمونه، حضرت امام توجه کردن در اعمال افراد را معیار انتخاب آنها قرار می‌دهد. «سپس در امور نویسندگان و منشیان به‌درستی بیندیش» نمونه‌ای از ترجمه این بخش نامه است که «به‌درستی اندیشه کن» می‌تواند ذهن مخاطب را به سمت تدبیر سوق دهد (در ادامه بررسی خواهد شد)؛ اما از آنجاکه در تحلیل مؤلفه‌ای، تدبیر مؤلفه‌هایی فراتر از مفهوم توجه کردن دارد که با سیاق کلام در این بخش نامه، تناسب تام ندارد؛ بنابراین توجه کردن که حاصل بسط معنای هسته بوده، ترجمه بهتری برای واحد زبانی «نظر» به نظر می‌رسد. حضرت امام در وصیت خود، به امام حسن و حسین می‌فرماید: «أَنْظُرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ صَرْبَتِهِ هَذِهِ فَاصْرُبُوهُ صَرْبَةً بِصَرْبَةٍ وَلَا تَمْتَلُوا بِالرَّجْلِ» (نامه/۴۷). در این نامه نیز، امام (ع) معنای کانونی «نظر» را اراده نکرده‌اند؛ بلکه روابط مفهومی واژگان در این بافت‌زبانی، نشان می‌دهد که مفهوم انتزاعی توجه کردن محوریت کلام حضرت امام بوده‌است. از طرفی، در ترجمه‌های نهج‌البلاغه، این پویایی و انعطاف‌پذیری معنای هسته مدنظر قرار گرفته‌است و «درست بنگرید» نمونه‌ای از این ترجمه‌هاست که ذکر قید «درست» ذهن مخاطب را به مفهوم تدبیر می‌کشانند، درحالی‌که بسط معنای مرکزی در این سیاق، بر توجه کردن دلالت دارد. چنانکه پیداست، در این شواهد نیز، انعطاف معنای مرکزی در خوشه توافقی و توسیع شمولی و هم‌پوشانی جزئی با سرنمون قرار دارد.

۱-۱-۲. دقت نظر

بررسی دستگاه معنایی نهج‌البلاغه بر این مسئله دلالت دارد که مفهوم انتزاعی «توجه کردن» معنای کشسانی دیگری را به‌دنبال دارد. «دقت نظر» که نمونه‌ای از این موارد است، مدخل واژگانی «نظر» با بسامد ۱ و در صورت فعلی [ثلاثی مجرد] منتقل‌کننده این مفهوم انتزاعی است. در این زمینه، می‌توان به نامه امام (ع) به فرزندش امام حسن (ع) اشاره کرد: «فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَفَكَرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ» (نامه/۳۱). امام (ع) در این نامه، با ساخت مفهومی «فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ» و حفظ مؤلفه‌های اولیه از معنای کانونی فراتر رفته‌است. ایشان در این گفتار، مفهوم انتزاعی «دقت نظر» را با یک امر حسی «نگاه کردن» مفهوم‌سازی می‌کند و این معنای جدید که از انعطاف سرنمونه شکل گرفته را در خوشه توافقی با آن، پیش می‌برد و توسیع معنایی که در این محور ترکیبی بر «نظر» عارض شده در زمره توسیع شمولی قرار می‌گیرد. کنارهم‌گذاری واژگان و جملات در این بافت‌زبانی از جمله: «حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ» بر این مهم دلالت دارد که معنای فرهنگ لغتی «نظر» محوریت نباشد؛ زیرا لازمه خود را به منزله یکی از آنها پنداشتن، دقت نظر داشتن است.

بررسی ترجمه و شرح‌های نهج البلاغه نشان می‌دهد که در چنین مواردی ترجمه‌ای تحت‌اللفظی ارائه شده‌است و این امر، سبب شده تا شبکه معنایی و توسیع واژگان از دید مترجمان مغفول بماند. همان‌طور که ذکر شد؛ نظریه تحلیل مؤلفه‌ای تنها به ترسیم مفروضات اولیه (معیار تشخیص پیش‌نمونه) بسنده نمی‌کند؛ بلکه نشان می‌دهد که «چگونه مؤلفه‌ها به‌خاطر تغییر معانی کلمه‌ها، اضافه یا حذف می‌شوند» (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۰۲)؛ بنابراین، در این بافت زبانی، مؤلفه‌هایی همچون [+ تمرکز] و [+ موشکافی] به معنای هسته و مؤلفه‌های معنایی «توجه‌کردن» اضافه شده‌اند تا معنای «دقت‌نظر» حاصل شود. شایان ذکر است که تحلیل محتوایی و روابط هم‌معنایی‌ها بر این مهم دلالت دارند که صورت فعل ماضی در هم‌آیی با «قد» بر وجوب این نوع توجه‌کردن دلالت دارد.

تدبر که از بسط معنای «دقت‌نظر» حاصل می‌شود، نمونه‌ای دیگر از معانی کشی‌سانی در متن نهج-البلاغه است. مفاهیم انتزاعی توجه‌کردن، دقت‌نظر و تدبر که در زمره افعال شناختی انسان قرار دارند با وجود اینکه مشمول یک قلمروی معنایی می‌شوند؛ اما در بدیهیات معنا تفاوت‌هایی دارند. این تفاوت، به-معنای حذف بعضی از مفروضات معنا نبوده‌است؛ بلکه تدبر مؤلفه‌هایی فراتر از مؤلفه‌های تجربه‌کردن و دقت‌نظر دارد. از این رو، می‌توان توجه‌کردن را بر دقت‌نظر و دقت‌نظر را بر تدبر مقدم دانست که هر سه، صورت گسترش یافته واحد زبانی «نظر» هستند.

۲-۱-۲. مفهوم انتزاعی تدبر

فعل «نظر» با فراوانی ۱۷ در بافت‌زبانی نهج‌البلاغه [خطبه، نامه و حکمت] به‌معنای تدبر به‌کار رفته است. این واحد زبانی در صورت‌های اسمی [مصدری و اسم فاعلی] و فعلی [صرفاً ثلاثی مجرد؛ ماضی، مضارع و امر] جانشین «تدبر» شده‌است که صورت امری، ماضی و مضارع به ترتیب بیشترین بسامد را داشته‌اند. بررسی متن نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که مفهوم انتزاعی تدبر، دو نوع هم‌پوشانی؛ جزئی و کلی با سرنمونه را دارد.

هم‌پوشانی کلی

امام علی (ع) در خطبه ۳۷ که علت سکوت و کناره‌گیری خود، از خلافت را بیان می‌کند، می‌فرماید: «فَنظَرْتُ فِي أَمْرِي فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بَيْعَتِي، وَإِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لِعَيْرِي» (در کار خود اندیشیدم، دیدم پیش از بیعت، پیمان اطاعت و پیروی از سفارش رسول خدا را بر عهده دارم که از من برای دیگری پیمان گرفت). در این خطبه، صورت فعلی [ثلاثی مجرد] «نظر» در هم‌آیی بافتی با واژه «أمر» بر تدبر که از آن به آینده‌نگری و فرجام‌اندیشی یاد می‌شود، دلالت دارد. در این صورت و در این بافت ترکیبی با تغییر معنا، مؤلفه‌هایی همچون [+ دوران‌اندیشی]، [+ مصلحت‌اندیشی] و [+ تشخیص درست] به این واحد زبانی اضافه شده‌است. در این سیاق، «نظر» نه تنها مفهومی انتزاعی به خود گرفته، بلکه تکثیر معنای هسته نیز مشهود است. چنانچه پیداست، «نظر» در چنین بافت‌های زبانی و هم‌نشینی با «أمر»، هم‌پوشانی کامل با تدبر دارد. بررسی ترجمه‌های نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که این مسئله، تقریباً از دید مترجمان مغفول مانده است و صرفاً به ترجمه «اندیشیدن» بسنده کرده‌اند که این نوع ترجمه می‌تواند بیانگر مفاهیمی

دیگر همچون فکر کردن‌های سطحی نیز باشد و نوعی التباس معنایی را به‌وجود بیاورد. «نَظَرْتُ فِي هَذَا الْأَمْرِ» در «أَمَا مَا سَأَلْتِ مِنْ دَفْعِ قَتَلَةِ عُثْمَانَ إِلَيْكَ فَإِنِّي نَظَرْتُ فِي هَذَا الْأَمْرِ فَلَمْ أَرَهُ يَسْعُنِي دَفْعُهُمْ إِلَيْكَ وَلَا إِلَى غَيْرِكَ» (نامه/۹) نمونه‌ای از هم‌پوشانی در بار معنایی تدبر بوده که در ترجمه‌های نهج‌البلاغه به معنای «فکر کردن» به کار رفته‌است.

در نامه ۶ نهج‌البلاغه که از نامه‌های سیاسی - اعتقادی امام علی (ع) با مخاطب خاص [معاویه] بوده‌است، صورت فعلی [ثلاثی مجرد] «نظر» در محور افقی و هم‌آیی با «عقل»، نیز هم‌پوشانی کلی با مفهوم تدبر دارد، آنجا که حضرت امام می‌فرماید: «لَعَمْرِي يَا مُعَاوِيَةُ لَئِن نَظَرْتُ بِعَقْلِكَ دُونَ هَوَاكَ لَتَجِدَنِي أَبْرَأَ النَّاسِ مِنْ دِمِّ عُثْمَانَ» (نامه/۶) (به جانم سوگند! ای معاویه! اگر دور از هوای نفس، به دیده عقل بنگری، خواهی دید که من نسبت به خون عثمان پاک‌ترین افرادم). در این خطبه، کارکرد نسبی واژه، تغییراتی در معنای سرنمونه به‌وجود می‌آورد و با ایجاد یک قالب مفهومی و اضافه کردن مؤلفه‌هایی به مفروضات اولیه، مفهومی انتزاعی از «نظر» منتقل کرده که در خوشه توافقی و توسیع شمولی معنای مرکزی قرار دارند. چنانچه پیداست در این ترجمه و ترجمه‌های دیگر، از تعبیر «نَظَرْتُ بِعَقْلِكَ» ترجمه‌ای تحت‌اللفظی ارائه شده‌است. این امر، منجر می‌شود که شبکه معنایی مرتبط با واحد زبانی «نظر» از دید مترجمان مغفول بماند.

جمله «وَنَظَرُ فِي كَرَّةِ الْمَوْلِي وَعَاقِبَةِ الْمَصْدَرِ وَمَعْبَةِ الْمَرْجِعِ» (حکمت/۲۱۰) (و در دنیای زودگذر و پایان زندگی و عاقبت کار، به‌درستی اندیشیده‌است!). در این حکمت که امام (ع) صفت پرهیزگاری را الگوسازی می‌کند، واژه «نظر» در محور ترکیبی و هم‌آیی بافتی با تعبیری چون «فِي كَرَّةِ الْمَوْلِي»، «عَاقِبَةِ الْمَصْدَرِ» و «مَعْبَةِ الْمَرْجِعِ» بدون تردید، بیان‌کننده مفهوم انتزاعی تدبر است. در این جمله، صورت زبانی «نظر» در هم‌نشینی با صورت‌های دیگر در معرض جرح و تعدیلاتی نسبت به سرنمونه قرار گرفته‌است؛ اما این تغییرات به حدی نبوده که از معنای مرکزی فاصله بگیرد؛ بلکه با حفظ بدیهیات معنا و اضافه کردن مؤلفه‌های دیگری در خوشه توافقی و توسیع شمولی معنای هسته پیش رفته‌است. در ترجمه فوق، مترجم با اعمال قید «به‌درستی» از مفهوم تدبر فاصله نگرفته و با ذکر این قید، از اندیشیدن‌های سطحی صرف-نظر می‌کند. از طرفی، در چنین چینشی و هم‌نشینی‌هایی صورت زبانی «نظر»، علاوه بر انتقال مفهوم تدبر، هم‌پوشانی کامل با آن را دارد. عبارت «وَأَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقًا وَأَبْلُغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا» (نامه/۵۳)، نیز، مصداق تحلیل فوق است. در ادامه، حضرت امام در حکمتی دیگر، الگوی انسان کامل را معرفی می‌کند: «إِذَا بَدَهُ أَمْرَانِ يَنْظُرُ أَيُّهُمَا أَقْرَبُ إِلَى الْهُوَى فَيُخَالِفُهُ» (حکمت/۲۸۹). (اگر بر سر دو راهی قرار می‌گرفت، می‌اندیشید که کدام یک با خواسته نفس نزدیک‌تر است با آن مخالفت می‌کرد). با تکیه بر بافت زبانی متن، مشخص می‌شود که اندیشیدن ظاهری مراد نباشد؛ زیرا این نوع اندیشیدن با ارزش‌های انسان کامل، منافات داشته و از طرفی، ضمن حفظ همه مفروضات، مؤلفه [+ تشخیص آگاهانه] وجه بارز این شاهد است. واضح است که در این بافت زبانی، تحلیل محتوایی حکمت، تعیین‌کننده معنای صورت فعلی «بنظر» است. «أَيُّهَا النَّاسُ انظُرُوا إِلَى الدُّنْيَا نَظْرَ الرَّاهِدِينَ فِيهَا» (خطبه/۱۰۳). از دیگر مواردی بوده که کارکرد

نسبی واژه‌ها با کنارهم‌گذاری، منجر به بسط معنای مرکزی شده‌اند، تعبیر صورت مصدری «نظر» و مضاف‌الیه «الزاهدین» در این محور ترکیبی بر مفهوم انتزاعی تدبر دلالت می‌کند؛ زیرا زاهد نگاهی دوران‌نشان به دنیا داشته و با مضاف‌الیه قرار دادن «الزاهدین» مالکیتی برای آنها قرار داده تا بر وجوب این نوع نگاه، تأکید کند.

هم‌پوشانی جزئی

بررسی مفهوم انتزاعی تدبر در دستگاه معنایی نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که با تغییر مفهوم انتزاعی تدبر به ماهیتی ارجاعی و عینی، معنای کشسانی دیگری را به‌دنبال دارد. امام علی (ع) در خطبه ۱۶۰ که به توصیف راه و رسم زندگی پیامبر اسلام (ص) می‌پردازد: «فَلْيَنْظُرْ نَاطِرٌ بِعَقْلِهِ أَكْرَمَ اللَّهِ مُحَمَّدًا بِذَلِكَ أَمْ أَهَانَهُ!» (پس تفکر کننده‌ای باید با عقل خویش به‌درستی اندیشه کند که آیا خدا محمد (ص) را با داشتن این صفات اکرام فرمود یا او را خوار کرد؟) در یک قالب مفهومی «شخص متدبر» را اراده می‌کند و تدبر را از حالت انتزاعی بودن خارج و ماهیتی ارجاعی به آن می‌بخشد. در این خطبه، صورت اسم فاعلی «ناظر» در هم‌نشینی با «عقل» هم‌پوشانی جزئی با متدبر دارد؛ زیرا در بافتی دیگر، این باهم‌آیی‌ها صرفاً متعین مفهوم انتزاعی تدبر است. آنجا که حضرت امام در ادامه که به تقوا و عبرت از گذشتگان سفارش می‌کند: «فَاخْذُرُوا عِبَادَ اللَّهِ حَذَرَ ... النَّاطِرِ بِعَقْلِهِ» (خطبه/۱۶۱). (پس ای بندگان خدا! بپرهیزید، چونان پرهیز کسی ... و با عقل خود به‌درستی می‌نگرد)، با انتخاب چنین ترکیبی مفهوم انتزاعی تدبر را اراده کرده‌است. با محوریت این تفکیک، قالب مفهومی «الناظر بعقله» در شاهد نخست: ماهیتی عینی و در مثال دوم: مفهومی انتزاعی به خود گرفته که از این زاویه در تقابل با هم هستند. در دو مثال فوق، انعطاف معنای مرکزی نیز، در خوشه توافقی و توسیع شمولی با سرنمونه قرار دارد.

بررسی دستگاه معنایی نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که «نظر» در صورت امری، هم‌پوشانی جزئی با مفهوم تدبر دارد. در خطبه قاصعه، این صورت فعلی با روابط هم‌آیی یک ساخت مفهومی ایجاد کرده که متعین مفهوم انتزاعی تدبر است، آنجا که می‌گوید: «انظُرُوا إِلَى مَا فِي هَذِهِ الْأَفْعَالِ مِنْ قَمْعِ نَوَاجِمِ الْفَخْرِ وَقَدَحِ طَوَالِعِ الْكِبَرِ» (خطبه/ ۱۹۲) (به آثار عبادات بنگرید که چگونه شاخه‌های درخت تکبر را در هم می‌شکند و از رویدن کبر و خودپرستی جلوگیری می‌کند!). چنانچه پیداست، درک آثار عبادات، امری است که بدون تدبر در سرانجام کارها امکان‌پذیر نیست، بر این اساس، مؤلفه [+ درواندیشی] جزء جدانشدنی از مفروضات صورت امری «نظر» در این سیاق است هرچند که در ترجمه و شرح‌های نهج‌البلاغه به ترجمه تحت‌اللفظی بسنده شده‌است؛ اما هم‌نشینی صورت‌های زبانی بر تکثیر معنای هسته دلالت دارند. در این خطبه نیز، فعل امر در خوشه توافقی با معنای مرکزی قرار دارد و توسیع معنایی عارض شده بر سرنمونه از نوع توسیع شمولی است. دو شاهد دیگر؛ «فَلْيَنْظُرْ نَاطِرٌ أَسَاوِرٌ هُوَ أَمْ رَاجِعٌ» (خطبه/۱۵۴) (پس بیننده باید به‌درستی بنگرد، آیا رونده راه مستقیم است یا واپس‌گرا؟) «وَسِرُّ فِي دِيَارِهِمْ وَأَثَارِهِمْ فَاَنْظُرْ فِيمَا فَعَلُوا وَعَمَّا انْتَقَلُوا...» (نامه/۳۱) (در دیار و آثار ویران رفتگان، گردش کن و ببیندیش که آنها چه کردند؟ از کجا کوچ کرده...) مصداق نمونه فوق هستند.

۲-۲. بی‌توجهی

در فرهنگ معنایی نهج‌البلاغه صورت منفی واحد زبانی «نظر» با بسامد ۱، در مفهوم انتزاعی «بی-توجهی» به کار رفته‌است. آنجاکه امام علی (ع) می‌فرماید: «يَا شُرَيْحُ: أَمَا إِنَّهُ سَيَأْتِيكَ مَنْ لَا يَنْظُرُ فِي كِتَابِكَ وَلَا يَسْأَلُكَ عَنْ بَيْتِكَ حَتَّى يُخْرِجَكَ مِنْهَا شَاخِصًا وَيُسَلِّمَكَ إِلَى قَبْرِكَ خَالِصًا» (نامه/۳)؛ ای شریح! به زودی کسی به سراغت می‌آید که به نوشته‌ات نگاه نمی‌کند، و ...). در این بافت‌زبانی و با تمرکز بر محتوای حاکم بر متن که برخورد با خیانت کارگزاران بوده و تبعاتی که مال حرام برای انسان به بار می‌آورد، صورت فعلی «نظر» در عبارت «لَا يَنْظُرُ فِي كِتَابِكَ» که حاصل توسیع سرنمونه بوده با معنای «توجه نمی‌کنند» بیشتر همخوانی دارد. امام (ع) با حفظ همه مؤلفه‌های معنای مرکزی، چنین قالب مفهومی را اراده کرده‌است. باید توجه داشت که همیشه صورت منفی فعل به معنای حذف مؤلفه‌ها نبوده؛ بلکه این تغییر معنا که حاصل قرار گرفتن فعل «نظر» در سیاقی جدید است نیز، حاصل انعطاف و پویایی سرنمون است. در چنین مواردی و در این روابط معنایی، مفهوم انتزاعی «بی‌توجهی» با یک امر عینی - حسی مفهوم‌سازی می‌شود. از طرفی، بسط معنای هسته در این گفتار، در خوشه تقابلی و توسیع مجازی و همچنین هم-پوشانی جزئی با آن، قرار دارد. در دستگاه معنایی نهج‌البلاغه، این مفهوم انتزاعی (بی‌توجهی) در معرض جرح و تعدیلات زیادی قرار گرفته تا جایی که بر مفهوم انتزاعی دیگری (غفلت) دلالت می‌کند.

۱-۲-۲. غفلت

بررسی متن نهج‌البلاغه نشان می‌دهد، صورت زبانی «نظر» با بسامد ۴ به معنای «غفلت» به کار رفته‌است، این معنای جدید، در اثر جرح و تعدیلاتی در مؤلفه‌های معنایی یک فعل حسی در محور افقی حاصل شده‌است. از جمله، در خطبه «الزهراء» که از خطبه‌های اعتقادی، اخلاقی و سیاسی امام علی (ع) است، پیرامون خطر عشق و وابستگی‌های دروغین می‌گویند: «وَمَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ وَأَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَأَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ» (خطبه/۱۰۹). در خطبه فوق، امام (ع) با استفاده از کلام خبری که از معنای اصلی خود خارج شده تا مضمونی ارشادی و حتی تحذیری به خود بگیرد، در مورد نوعی اطاعت صحبت می‌کند که انسان را به نابودی می‌کشاند. در این محور ترکیبی و با هم‌آیی صورت فعلی «يَنْظُرُ» با «بِعَيْنٍ» و ذکر قید «غَيْرِ صَاحِحَةٍ» نوعی دیدن بیمارگونه اراده می‌شود، دیدنی که گویی چشم و عقل انسان را کد و از توانایی لازم جهت تشخیص امور برخوردار نبوده‌است. مشخص است که نقش اصلی در بار معنایی «يَنْظُرُ بِعَيْنٍ» را قید «غَيْرِ صَاحِحَةٍ» مشخص می‌کند؛ زیرا حذف مؤلفه‌های چون [- دیدن] و [- قدرت تشخیص] و ... را به دنبال دارد. در این گفتار که عبارت «يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ» بر مفهوم انتزاعی غفلت دلالت دارد به‌طور صریح در اغلب ترجمه‌های نهج‌البلاغه ترجمه نشده‌است. این مفهوم انتزاعی با کسب کمترین مؤلفه‌های معنایی، بیشترین فاصله را از سرنمون دارند. اما با اینکه مفهوم «غفلت» از انعطاف معنای هسته شکل گرفته هیچ‌گونه منافاتی ندارد. در این شاهد، صورت صرفی «نظر» در خوشه تقابلی و توسیع مجازی و همپوشانی کلی با معنای مرکزی قرار دارند. همچنین در خطبه دیگری پیرامون تحذیر از غفلت‌ها آمده‌است: «لَقَدْ نَظَرُوا إِلَيْهِمْ بِأَبْصَارِ الْعَشْوَةِ

وَصَرَبُوا مِنْهُمْ فِي عُمْرَةِ جِهَالَةٍ» (خطبه/۲۲۱)، در نامه ۳ نیز، فرمودند: «مَنْ جَمَعَ الْمَالَ عَلَى الْمَالِ فَأَكْثَرَ ... وَنَظَرَ بِرِعْمِهِ لِلْوَلَدِ إِشْحَاصُهُمْ جَمِيعاً إِلَى مَوْقِفِ الْعُرْضِ وَالْحِسَابِ وَمَوْضِعِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ» (نامه/۳) و در حکمت ۲۶۲ آمده است: «يَا حَارِثُ إِنَّكَ نَظَرْتَ تَحْتَكَ وَلَمْ تَنْظُرْ فَوْقَكَ فَحِرَّتْ». سه شاهد فوق که کلام از معنای اصلی خود خارج شده و مضمونی تحذیری - ارشادی را اراده می کند، کارکرد نسبی و هم نشینی واژه ها، معنای اصلی «نظر» را تعیین می کنند. ذکر «بِأَبْصَارِ الْعَشْوَةِ»، «بِرِعْمِهِ» و صورت منفی «لَمْ تَنْظُرْ» با بار منفی ای که به صورت صرفی «نظر» منتقل می کنند و با حذف مفروضات اولیه، ذهن را به مفهوم انتزاعی غفلت سوق می دهند.

۳-۲. اطاعت و پیروی کردن

مفهوم انتزاعی «اطاعت و پیروی کردن» با بسامد ۲ در خطبه و نامه های نهج البلاغه تکرار شده است. این مفهوم، در محور ترکیبی و بافت زبانی نهج البلاغه با تکثیر معنای مرکزی حاصل می شود. در خطبه ۹۷ آمده است که «انظروا أهل بيت نبيكم فالزموا سمتهم واتبعوا أثرهم فلن يخرجوكم من هدى ولن يعيدوكم في ردى فإن لبذوا فالبذوا وإن هضوا فاهضوا ولا تسبقوهم فتصلوا ولا تتأخروا عنهم فتهلکوا». (مردم! به اهل بیت پیامبر بنگرید، از آن سو که گام برمی دارند بروید، قدم جای قدمشان بگذارید، آنها شما را هرگز از راه هدایت بیرون نمی برند و به پستی و هلاکت باز نمی گردانند. اگر سکوت کردند سکوت کنید و اگر قیام کردند قیام کنید، از آنها پیشی نگیرید که گمراه می شوید و از آنان عقب نمانید که نابود می گردید). در خطبه فوق، کاربرد نسبی جمله های «فالزموا سمتهم» و «اتبعوا أثرهم» در تعقیب «انظروا أهل بيت» نشان می دهد که صورت امری فعل «نظر» با تکیه بر محتوای متن بر اطاعت و پیروی کردن دلالت دارد. اطاعتی که صورت امری فعل بر وجوب آن در دستگاه معنایی نهج البلاغه تأکید دارد. البته انطباق فعل امر «انظروا» با مفعول به «أهل بيت» وجه وجوبی این نوع اطاعت را برجسته می کند. امام (ع) با انتخاب صورت جمعی فعل، مخاطب این نوع تبعیت را عام قرار داده است. واضح است که مفهوم انتزاعی اطاعت کردن با اضافه کردن مؤلفه هایی به سرنمونه حاصل شده است، در این صورت می توان مؤلفه های [+ تشخیص آگاهانه] و [+ سعادت] را ضروری دانست. این امر انتزاعی که به وسیله امر حسی مفهوم سازی شده در خوشه توافقی و توسیع مجازی با معنای هسته قرار دارد. از طرفی، انطباق فعل با مفعول و مقید کردن آن با «فالزموا سمتهم» و «اتبعوا أثرهم» بر هم پوشانی کلی با معنای مرکزی دلالت می کند. چنین مضمونی را امام (ع) در نامه ۳۱ نهج البلاغه بیان می کند: «وَأَبْدَأُ قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذَلِكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بِإِهْكَ وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ» (نامه/۳۱). (وقبل از پیمودن راه پاکان، از خداوند یاری بجوی و در راه او با اشتیاق عمل کن تا پیروز شوی). در این بافت زبانی، به مانند نمونه فوق، مسئله انطباق بار معنایی واحد زبانی «نظر» را مشخص می کند. اسم اشاره «ذلك» که در متن نامه به «پیمودن راهی که پدرانت و صالحان خاندانت پیموده اند» اشاره دارد. از این رو، هم آیی آن با صورت مصدری «نظر» مفهوم انتزاعی اطاعت و پیروی کردن را با نوعی از هم پوشانی کلی به ذهن متبادر می کند. ذکر این نکته ضروری است که در تحقیقی تطبیقی پیرامون حوزه معنایی دو فعل حسی «دیدن» و «شنیدن» در فارسی و انگلیسی آمده است که «در زبان

فارسی گسترش معنایی به حوزه اطاعت کردن از فعل حسی شنیدن صورت می‌گیرد نه دیدن» (قادر، ۱۳۹۸: ۵)؛ اما پژوهش حاضر با تمرکز بر یکی از محوری‌ترین کتب میراث عربی، نشان می‌دهد که حوزه معنایی اطاعت کردن با فعل حسی «دیدن» بسط پیدا می‌کند.

۴-۲. پیش‌بینی کردن

در دستگاه معنایی نهج‌البلاغه صورت فعلی ثلاثی مجرد [صرفاً مضارع متکلم وحده] با بسامد ۳ به معنای پیش‌بینی کردن در خطبه‌ها استعمال شده‌است. این مفهوم انتزاعی که حاصل گستره معنایی سرنمون است در ترجمه‌های نهج‌البلاغه مورد توجه قرار نگرفته‌است با اینکه روابط هم‌معنایی کلام در محور افقی، این مفهوم انتزاعی را به واحد زبانی «نظر» عارض می‌کند. امام علی (ع) آنجا که خبر از حوادث خونین آینده می‌دهند، می‌گویند: «إِنَّ الَّذِي أَنْبَيْتُكُمْ بِهِ عَنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ (ص) مَا كَذَبَ الْمُبْلِغُ وَلَا جَهْلَ السَّمِيعِ لَكَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَى ضَلِيلٍ قَدْ نَعَقَ بِالشَّامِ وَفَحَصَ بِرَأْيَاتِهِ فِي ضَوَاحِي كُوفَانَ» (خطبه/۱۰۱) (آنچه به شما خبر می‌دهم از پیامبر امی است نه گوینده دروغ گفت و نه شنونده ناآگاه بود. گویا می‌بینم شخص سخت گمراهی را که از شام فریاد زند و بتازد و پرچم‌های خود را در اطراف کوفه بپراکند) و در خطبه‌ای دیگر که بر هشدار از کوتاهی در نبرد [صفین] تأکید دارند، می‌فرمایند: «كَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَيْكُمْ تَكْشُونَ كَشِيصَ الصَّبَابِ لَا تَأْخُذُونَ حَقًّا وَلَا تَمْنَعُونَ ضَيْمًا قَدْ خُلِيْتُمْ وَالطَّرِيقَ فَالْنَجَاةُ لِلْمُفْتِحِمِ وَالهَلَكَةُ لِلْمُتَلَوِّمِ» (خطبه/۱۲۳). (گویی شما را در برخی از حمله‌ها، در حال فرار، ناله‌کنان چون گله‌ای از سوسمار می‌نگرم که نه حقی را باز پس می‌گیرید و نه ستمی را باز می‌دارید. اینک این شما و این راه گشوده، نجات برای کسی است که خود را به میدان افکنده به مبارزه ادامه دهد و هلاکت از آن کسی است که سستی ورزد). در خطبه ۱۴۴ که در وصف گمراهان و ستمکاری عبدالملک مروان صحبت می‌کند: «كَأَيِّ أَنْظُرُ إِلَى فَاسِقِهِمْ وَقَدْ صَحَبَ الْمُتَكْرِفَ الْفَلْفَةَ وَبَسِيَ بِهِ وَوَأَفَقَهُ حَتَّى شَابَتْ عَلَيْهِ مَفَارِقُهُ وَصَبَعَتْ بِهِ خَلَائِقُهُ». (گویا فاسق آنها را می‌نگرم که با منکر و زشتی‌ها یار است (عبدالملک مروان) و با آن انس گرفته و همنشین می‌گردد تا آنکه موی سرش در گناهان سفید گشته و خلق و خوی او رنگ گناه و منکر گیرد). در سه شاهد فوق که محتوای کلام تحذیر از امور نکوهیده و ناظر به آینده است، صورت فعلی «انظر» معنای «پیش‌بینی» کردن را به ذهن متبادر می‌کند، به‌نوعی امام (ع) در چنین محورهای ترکیبی، از گستره یک فعل عینی - حسی، مفهومی انتزاعی را اراده کرده‌است. در سه مثال گفته شده که مصداق عینی، حضرت امام بوده با برجسته کردن ویژگی‌های شخص گمراه و فاسق، سعی دارد مخاطب را به انتخاب راه درست تشویق کند. ایشان در مثال دوم با استفاده از ابزار تشبیه، تبعات انتخاب مسیر باطل را به‌صورت عینی برای مخاطب تصویرسازی می‌کند تا در گام بعدی که با تعبیر «قَدْ خُلِيْتُمْ وَالطَّرِيقَ» مخاطب را در انتخاب مسیر آزاد می‌گذارد، نوع انتخاب مبنی بر ناآگاهی مخاطب نباشد. مفهوم پیش‌بینی کردن که حاصل بسط معنای پیش‌نمونه است در خوشه توافقی و توسیع مجازی و هم‌پوشانی جزئی با آن، قرار دارد.

۵-۲. تماشاگر/ ببینده

در فرهنگ معنایی نهج البلاغه، از میان مشتقات صرفی «نظر» صورت اسمی [اسم فاعل از ثلاثی مجرد] با بسامد ۴ در خطبه‌ها به معنای تماشاگر استعمال شده‌است. در یکی از خطبه‌های اعتقادی - سیاسی امام علی (ع) آمده است: «مَا لِي أَرَاكُمْ ... شُهُوداً غُيِّباً وَنَاطِرَةً عَمِيَاءَ وَسَامِعَةً صَمَّاءَ وَنَاطِقَةً بَكْمَاءَ» (خطبه/۱۰۸). (مردم کوفه! چرا شما را ... حاضرانی غایب از صحنه، بیندگانی نابینا، شنوندگانی کر و سخن‌گویانی لال، مشاهده می‌کنم؟) در خطبه فوق، امام (ع) با انتخاب صفاتی سلبی در توصیف مردم کوفه به واحد زبانی «ناظر» ماهیتی عینی - ارجاعی می‌بخشید که مصداق خاص این امر عینی، مردم کوفه هستند. ماهیت ارجاعی بخشیدن به صورت صرفی «نظر» در تقابل با معنای مرکزی نیست؛ بلکه در امتداد آن که یک امر حسی بوده، پیش رفته‌است. در این سیاق که مصداق و مخاطب (مردم کوفه) برابر بوده معنای جدید حاصل از بسط پیش‌نمونه در خوشه توافقی و توسیع شمولی و هم‌پوشانی جزئی با آن، قرار دارد. حضرت امام با تکرار صفات پارادکس گونه، گمراهی مردم کوفه را گوشزد و بر آن تأکید می‌کند. در خطبه‌ای دیگر، امام (ع) بیان می‌کند: «يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاطِرُ فَيَحْسِبُهُمْ مَرْضَى» (خطبه/۱۹۳). (کسی که به آنها می‌نگرد، می‌پندارد که بیمارند). در این خطبه که به توصیف پرهیزگاران می‌پردازد از صورت صرفی «النَّاطِرُ» معنای بیننده اراده شده‌است با این تفاوت که به مانند نمونه قبل مصداق عینی برای آن قرار نداده‌است، توضیح بیش‌تر اینکه مصداق و مخاطب برابر نیستند. بر این اساس، در این بافت زبانی، واژه «النَّاطِرُ» فاقد مصداق و دارای مخاطب است.

۶-۲. چشم

بررسی متن نهج البلاغه نشان می‌دهد که مشتقات صرفی «نظر» بر چشم به عنوان ابزار دیدن دلالت می‌کند. میان این دو که رابطه لازم و ملزوم برقرار است بسامد اصلی (۳) را در خطبه‌های این کتاب شریف داشته‌است. در خطبه ۱۵۴ که بر لزوم اطاعت از اهل‌بیت تأکید شده، آمده است: «وَنَاطِرُ قَلْبِ اللَّيْبِ يَهْ يُبْصِرُ أَمْدَهُ» (خطبه/۱۵۴). جمله فوق، قابلیت بررسی از دو زاویه را دارد؛ نخست: نگاهی تحت‌اللفظی که ذهن انسان را به چشم سوق می‌دهد؛ یعنی امام (ع) با ذکر مسبب، سبب را اراده کرده‌است. از این زاویه، صورت صرفی «ناظر» به عنوان ابزار یک ابزار حسی با کسب بیشترین مؤلفه‌های معنایی در خوشه توافقی و توسیع شمولی و هم‌پوشانی جزئی با سرنمونه قرار دارد. دوم: کارکرد نسبی و کنارهم‌گذاری واژگان بر شخص متفکر و بصیر دلالت دارد که با نگاهی موشکافانه و هدف‌مندانه سرانجام کارها را می‌نگرد. دیدگاه زمشخوری در این زمینه که «بصیرت را نور قلب می‌داند که انسان به وسیله آن، به آگاهی می‌رسد» (۱۴۰۷: ۵۵/۲) را می‌توان بر شاهد فوق تطبیق داد. از این زاویه، صورت صرفی «نظر» ماهیتی عینی - ارجاعی به خود می‌گیرد. این معنا که حاصل تکثیر معنای هسته بوده، در خوشه توافقی و توسیع شمولی و هم‌پوشانی کلی با معنای مرکزی قرار دارد. خطبه ۱۵۴ «فَالنَّاطِرُ بِالْقَلْبِ الْعَامِلُ بِالْبَصْرِ يَكُونُ مُبْتَدَأَ عَمَلِهِ أَنْ يَعْلَمَ أَعْمَلُهُ عَلَيْهِ» نیز مصداق عینی تحلیل فوق است.

امام (ع) در خطبه‌ای که انسان را از صفت نکوهیده‌ای همچون کبر و غرور نسبت به پروردگار بر حذر می‌دارد، می‌فرماید: «فَتَدَاؤُ مِنْ ذَاِ الْفِتْرَةِ فِي قَلْبِكَ بِعَزِيمَةٍ وَمِنْ كَرَى الْغَفْلَةِ فِي نَاطِرِكَ بِيَقْظَةٍ وَكُنْ لِلَّهِ مُطِيعاً» (خطبه/۲۲۳). (پس سستی دل راه، با استقامت درمان کن و خواب‌زدگی چشمانت راه، با بیداری از میان بردار و اطاعت خدا را بپذیر). ایشان چنین اجتنابی را بر انسان لازم می‌داند و صورت امری افعال در تأیید این مضمون است. هم‌نشینی کلمات در این محور افقی با ذکر مسبب و اراده سبب، نزدیک‌ترین معنا را به سر نمونه اراده می‌کند. این نگاه ابزار [چشم] به مدخل واژگانی «نظر» در این سیاق، نگاهی سطحی نیست؛ بلکه امام (ع) با رابطه تضادی که قبل و بعد از «ناظرک» برقرار کرده و نفی غفلت و عدم آگاهی از انسان و ذکر واژه «بِيَقْظَةٍ»، چشم را به‌مثابه ابزاری شناختی قرار داده‌است. ذکر قیود موجود در خطبه نشان می‌دهد که نوع استفاده از این ابزار با انتخاب انسان صورت می‌گیرد. از طرفی، تحلیل محتوایی خطبه بر این مهم دلالت دارد که امام علی (ع) افرادی را که غفلت و ناآگاهی بر آنان غلبه کرده را فاقد چشم [ابزار شناختی] می‌داند. در این محور ترکیبی، معنای جدید در خوشه توافقی، توسیع شمولی و هم‌پوشانی جزئی با معنای هسته قرار دارد.

۷-۲. تجربه کردن

صورت فعلی «نظر» [ثلاثی مجرد] در دستگاه معنایی نهج‌البلاغه با بسامد ۲ در معنای مفهوم انتزاعی «تجربه کردن» استفاده شده‌است. بسامد اصلی این کاربرد در خطبه‌های کتاب مقدس بوده آنجاکه امام علی (ع) تجربه نزدیک شده به مرگ را به تصویر می‌کشد: «خَرَجَ إِلَيَّ مِنْكُمْ جُنَيْدٌ مُتْدَائِبٌ ضَعِيفٌ كَأَمَّا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ» (خطبه/۳۹) (تنها گروه اندکی به‌سوی من آمدند که آنها نیز ناتوان و مضطرب بودند، گویا آنها را به سوی مرگ می‌کشاندند و مرگ را با چشمانشان می‌نگرند) و همچنین: «وَنظَرْتُ إِلَيْهِ الْحُثُوفَ مِنْ كَتَبٍ فَخَالَطَهُ بَثٌّ لَا يَعْرِفُهُ» (خطبه/۲۲۱)؛ مرگ، از نزدیک به آنها نظر دوخت و غم و اندوهی که انتظارش را نداشتند، آنان را فرا گرفت. در دو خطبه فوق، امام (ع) با انتخاب واژگان گوناگون از واحد زبانی «نظر» معنای جدیدی را اراده کرده که این امر، بر سیالیت و تعین معنای آن، در بافت زبانی دلالت دارد؛ البته باید توجه داشت که در این سیاق، تعین معنا در امتداد سرنمون پیش می‌رود. ایشان با عینی‌سازی تصویر مرگ، مفهوم انتزاعی «تجربه کردن» را که در خوشه توافقی با معنای هسته قرار دارد، به تصویر می‌کشد. از طرفی، معنایی که بر امر عینی پیش‌نمونه عارض شده در توسیع مجازی بوده و با آن، هم‌پوشانی جزئی دارد.

۷-۲-۱. یادآوری کردن

در بافت زبانی نهج‌البلاغه، «تجربه کردن» در معرض جرح و تعدیلاتی قرار گرفته و معنای کشسانی «یادآوری کردن» را به‌دنبال دارد. این مفهوم انتزاعی با بسامد ۲ در خطبه‌های نهج‌البلاغه آمده‌است. امام (ع) در توصیف سیمای پرهیزگاران می‌فرماید: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لِي الْمُتَّقِينَ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِمْ» (خطبه/۱۹۳). این نمونه، از جمله مواردی بوده که در ترجمه‌های نهج‌البلاغه، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی از آن ارائه شده‌است. در این شاهد، با تکیه بر تحلیل محتوایی خطبه، صرفاً معنای مرکزی محوریت نیست؛

بلکه بافت‌زبانی، تغییراتی در معنا به‌وجود می‌آورد که در امتداد معنای مرکزی باشند. در این جمله، درخواست از امیر مؤمنان، تصویرسازی از پرهیزگاران بوده به‌گونه‌ای که گویا چنین افرادی را به یاد می‌آورد و لازمه این یادآوری، تظاهر به تجربه کردن پرهیزگاری است، پس در این معنای کشسانی تجربه کردن مقدم بر یادآوری کردن است؛ بنابراین، ایشان امر انتزاعی «یادآوری کردن» را با امر عینی دیدن اعمال پرهیزگاران مفهوم‌سازی می‌کند تا تأثیرگذاری بیشتری بر مخاطب داشته باشد. بسط معنای اصلی در این خطبه نیز، در خوشه توافقی و توسیع مجازی و هم‌پوشانی جزئی با پیش‌نمونه قرار دارد.

معانی کشسانی نه تنها بر پویایی و انعطاف واژگان دلالت داشته‌است، بلکه بر سیالیت ذاتی متون دینی تأکید دارند. امام علی (ع) در خطبه ۱۰۹ به توصیف لحظه‌های سخت جان دادن می‌پردازد آنجا که می‌گوید: «يَنْظُرُ بِبَصَرِهِ وَيَسْمَعُ بِأُذُنِهِ عَلَى صِحَّةٍ مِنْ عَقْلِهِ وَبِقَاءٍ مِنْ لُبِّهِ يُفَكِّرُ فِيهِمْ أَفْقَى عُمْرَهُ وَفِيهِمْ أَذْهَبُ دَهْرُهُ». (با چشم خود می‌بیند و با گوش می‌شنود و با عقل درست می‌اندیشد که عمرش را در پی چه کارهایی تباه کرده و روزگارش را چگونه سپری کرده؟). امام (ع) در این گفتار، با توصیف حالات انسانی قبل از مرگ بیان می‌کند که انسان در لحظه جان دادن، تمامی اعمال خود را به یاد می‌آورد. امام به شیوه تنويع به کردارهای بد انسان اشاره کرده‌است که گویا به‌صورت عینی در آن لحظه سخت بر او متجسم می‌شوند. ذکر ابزارهای شناختی «بصر»، «أذن» و «عقل» در انطباق با فعل متناسب خود، بر مفهوم انتزاعی «یادآوری کردن» دلالت دارند. به‌نوعی ایشان با سه جمله «يَنْظُرُ بِبَصَرِهِ»، «وَيَسْمَعُ بِأُذُنِهِ» و «عَلَى صِحَّةٍ مِنْ عَقْلِهِ وَبِقَاءٍ مِنْ لُبِّهِ يُفَكِّرُ» به تکرار این مفهوم می‌پردازد تا با کثرت تکرار وحشت و هراسی که در آن لحظه به جان انسان می‌افتد را به‌صورت عینی تصویرسازی کند. در این سیاق، معنای حاصل از بسط سرنمونه در هم‌پوشانی جزئی با آن، قرار دارد و معنای عارضی در زمره توسیع مجازی و خوشه توافقی با معنای مرکزی است.

۸-۲. تجدیدنظر / بازیابی

«تجدیدنظر» از جمله مفاهیم انتزاعی است که با مشتقات صرفی «نظر» [مصدر ثلاثی مجرد] در متن نهج‌البلاغه، طرح مفهوم شده‌است. این معنا با بسامد ۱ در نامه ۷ امام علی (ع) استعمال شده‌است: «لَأَكْفَأُ بَيْعَةً وَاحِدَةً لَا يُنْبِئُ فِيهَا النَّظْرُ وَلَا يُسْتَأْنَفُ فِيهَا الْخِيَارُ الْخَارِجُ مِنْهَا طَاعِنٌ وَالْمُرْوِي فِيهَا مُدَاهِنٌ». ایشان با ذکر شروط بیعت به آشکارسازی چهره نفاق معاویه می‌پردازد و در تلاش است تا با یک فعل حسی، امر انتزاعی «تجدیدنظر» را مفهوم‌سازی کند و آن را در خوشه توافقی، توسیع شمولی و هم‌پوشانی جزئی با گونه‌اصلی پیش‌برد. امام (ع) صرفاً به این امر بسنده نمی‌کند و از تکثیر مفهوم انتزاعی «تجدیدنظر» معانی کشسانی دیگری همچون «گرفتن» و «اصلاح» را اراده می‌کند.

۸-۲-۱. گرفتن

در بافت زبانی نهج‌البلاغه معنای «گرفتن» یا همان اخذ در خطبه ۱۱۹ بیان شده‌است. با توجه به محتوای خطبه و تکیه بر شاهد مدنظر: «لَا يَنْبَغِي لِي أَنْ أَدْعَ الْجُنْدَ... وَالنَّظْرَ فِي حُقُوقِ الْمُطَالِبِينَ» که به‌معنای گرفتن حقوق درخواست‌کنندگان است، اخذ حقوق مشروط به تجدیدنظر بوده، از این رو، این معنای

کشسانی از مفهوم انتزاعی تجدیدنظر استخراج شده‌است. با این حال، هر دو مفهوم از انعطاف معنای مرکزی شکل گرفته‌اند و در خوشه توافقی هم‌پوشانی جزئی با معنای هسته قرار دارند. از آنجاکه جرح و تعدیلاتی زیادی نسبت به سرنمونه در این معنای جدید صورت گرفته‌است، مفهوم انتزاعی «گرفتن» در توسیع مجازی با پیش‌نمونه قرار دارد.

۲-۸-۲. اصلاح و تربیت

مفهوم انتزاعی «اصلاح و تربیت» که حاصل معنای کشسانی تجدیدنظر است در کارگاه معنایی نهج البلاغه ۲ بسامد داشته، آنجا که امام علی (ع) خطاب به فرزندش امام حسن (ع) می‌گوید: «فَإِنِّي لَمْ أَلِكْ نَصِيحَةً وَإِنَّكَ لَنْ تَبْلُغَ فِي النَّظَرِ لِنَفْسِكَ وَإِنْ اجْتَهَدْتَ مَبْلَغَ نَظَرِي لَكَ» (نامه/۳۱). (همانا، من از هیچ اندرزی برای تو کوتاهی نکردم و تو هر قدر برای خودت کوشش کنی و به اصلاح خودت بیاندیشی همانند پدرت نمی‌توانی باشی). در این نامه که هر دو صورت اسمی «نظر» [مصدر ثلاثی مجرد] به معنای اصلاح و تربیت به کار رفته‌اند همچون شاهد قبل، لازمه این امر، تجدیدنظر و رجوع به نفس است، پس مفهوم انتزاعی تجدیدنظر یک مفهوم انتزاعی دیگری را به دنبال دارد که در اثر تکثیر معنای هسته حاصل شده‌اند. این معنایی که با رویکرد توصیفی و در بافت‌زبانی متن مستخرج می‌شوند هم‌پوشانی جزئی و در خوشه توافقی با معنای هسته قرار دارند. دقت‌نظر در معنای کشسانی نشان می‌دهد که در توسیع مجازی با سرنمون است.

۲-۹. تلاش

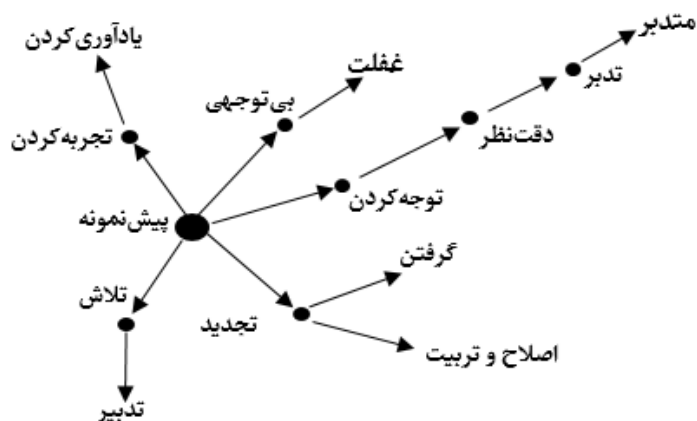
بررسی متن نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که صورت اسمی «نظر» [مصدر ثلاثی مجرد] با بسامد ۲ در انتقال مفهوم انتزاعی «تلاش» استعمال شده‌است. این مفهوم که معنای کشسانی نیز به دنبال دارد صرفاً در نامه‌های حضرت امام (ع) به کار رفته‌است. در این زمینه امام (ع) می‌گویند: «وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْحُرَاجِ» (نامه/۵۳). (باید تلاش تو در آبادانی زمین بیشتر از جمع‌آوری خراج باشد که خراج جز با آبادانی فراهم نمی‌گردد). ایشان با یک مقایسه تطبیقی، دو نوع تلاش ستودنی و نکوهیده را طرح می‌کند تا به مخاطب بفهماند که متعلق تلاش از خود تلاش، مهم‌تر و محوری‌تر است و برای هر امری توصیه به تلاش کردن نمی‌کند. در این نامه، امام (ع) به کمک یک امر عینی، این مفهوم انتزاعی را تصویرسازی می‌کند و آن را در خوشه توافقی و هم‌پوشانی جزئی و توسیع مجازی با سرنمونه پیش می‌برد.

۲-۹-۱. تدبیر

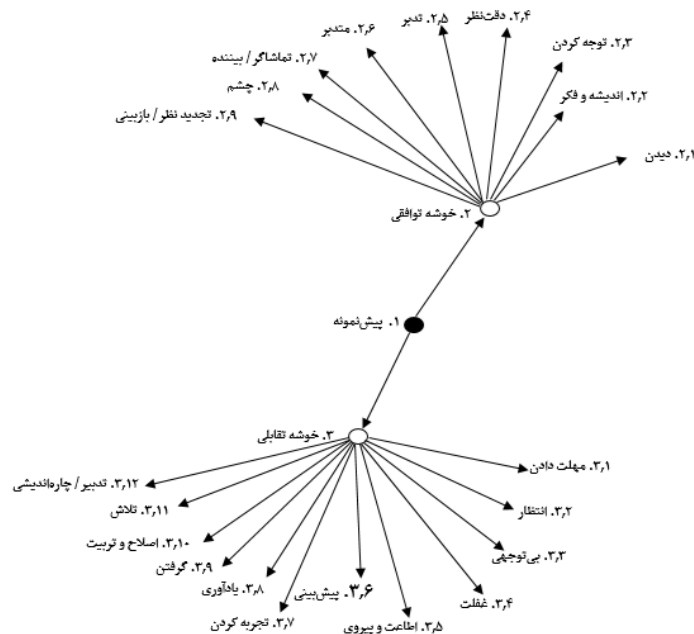
همان‌طور که بیان شد، گاهی واژه در معرض تغییرات معنایی قرار گرفته و معنای کشسانی دیگری را در برمی‌گیرد. «تلاش» که حاصل بسط معنای مرکزی بوده معنای کشسانی «تدبیر» را به دنبال دارد. این مفهوم انتزاعی با بسامد ۱ در نامه‌های حضرت امام (ع) آمده‌است، آنجا که می‌گوید: «فَمَنْ أَلَانَ فَتَدَارَكَ نَفْسَكَ وَأَنْظُرْ لَهَا فَإِنَّكَ إِنْ فَرَطْتَ حَتَّى يَنْهَدَ إِلَيْكَ عِبَادُ اللَّهِ» (نامه/۶۵). در این نامه که امام (ع) علل گمراهی و ادعاهای دروغین معاویه را افشا می‌کند، صورت فعلی «نظر» را در هم‌پوشانی جزئی با پیش‌نمونه پیش

می‌برد. ایشان با اراده معنای جدیدی (تدبیر) بر عدم ثابت بودن معنای «نظر» تأکید دارد. این تغییر معنایی که ناشی از بافت‌زبانی بوده امری نسبی و متغیر است. جمله «فَمَنْ فَرَطَتْ حَتَّى يَنْهَدَ إِلَيْكَ عِبَادُ اللَّهِ» (اگر کوتاهی کنی برای درهم کوبیدن بندگان خدا برخیزند) که در تعقیب «فَمَنْ الْآنَ فَتَدَارِكُ نَفْسَكَ وَأَنْظُرْ هَذَا» آمده متعین معنای «انظُرْ هَذَا» (برای خود تدبیری پیشه کن) است. بررسی ترجمه‌های نهج البلاغه نشان می‌دهد که ترجمه «انظُرْ هَذَا» بی‌ارتباط با فحوای اصلی سیاق نبوده‌است؛ اما به صراحت مفهوم انتزاعی تدبیر که به وسیله فعل حسی مفهوم‌سازی شده را بیان نکردند. امام (ع) مفهوم انتزاعی تدبیر را در توسیع مجازی و خوشه توافقی با معنای هسته پیش برده‌است.

«مهلت دادن»، «انتظار»، «دیدن با ابزار چشم» و «اندیشیدن» در متن نهج البلاغه از دیگر مفاهیمی هستند که از گسترش معنایی فعل حسی «نظر» شکل می‌گیرند. از آنجاکه در ترجمه‌های نهج البلاغه به صراحت به چنین معانی اشاره شده‌است از ذکر شواهد آنها در مقاله حاضر صرف‌نظر می‌شود. شکل (۱) گسترش معنایی فعل حسی «نظر» را با توجه به معانی کشسانی نشان می‌دهد:



شکل ۱. گسترش معنایی فعل حسی «نظر» با محوریت معانی کشسانی



شکل ۲. شبکه معنایی فعل حسی «نظر»

شکل (۲)، شبکه معنایی فعل حسی «نظر» را در دستگاه معنایی نهج‌البلاغه با توجه به دو خوشه معنایی؛ توافقی و تقابلی نشان می‌دهد.

۳. نتیجه‌گیری

بررسی فرهنگ معنایی نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که تطبیق بعضی نظریه‌های معناشناسی جدید به‌شرط امکان‌سنجی آنها بر متون دینی، می‌تواند معانی گوناگون و نظام‌مندی از واژگان را در یک بافت‌زبانی مستخرج کند. نظریه شبکه شعاعی و پیش‌نمونه که تغییرات معنایی یک واژه را در سیاق‌های متعدد بررسی می‌کنند، از رهیافت‌هایی بوده که در متون دینی، خروجی منسجم و پذیرفتنی داشته‌اند. مقاله پیش رو در پرتو این نگرش، تغییرات معنایی فعل حسی «نظر» را در دستگاه معنایی نهج‌البلاغه با رویکرد هم‌زمانی در دوره‌ای معین و در محور ترکیبی بررسی کرده‌است. نتایج پژوهش نشان داد که «درک بصری؛ دیدن با ابزار چشم» عضو کانونی صورت واژگانی «نظر» است. در متن نهج‌البلاغه این واحد زبانی بسامدی ۱۵۰ داشته که علاوه‌بر، معنای هسته با توجه به بافت، مسئله انطباق و قیود موجود در کلام، در معرض چندمعنایی قرار گرفته‌است. این تغییرات معنایی که ریشه در مؤلفه‌های معنایی دارد، گاهی با اضافه کردن و گاهی، با حذف مؤلفه‌ها صورت می‌گیرد. جرح و تعدیلات در معنای مرکزی که با شدت و ضعف مواجهه بوده تا جایی پیش می‌رود که یک معنای جدید ممکن است یک یا چند معنای کشسانی

به دنبال داشته باشد. در این میان، گسترش معنایی «نظر» در مفهوم انتزاعی «توجه کردن» که مرتبط با حوزه شناخت بوده بیشترین معانی کش سانی را دارد.

امام علی (ع) که با کمک معانی چندگانه مدخل واژگانی «نظر» یک شبکه معنایی را در منظومه فکری خود و دستگاه معنایی نهج البلاغه تشکیل می‌دهد، این شبکه را در دو خوشه؛ توافقی و تقابلی با گونه اصلی پیش می‌برد و تقریباً تعادلی نسبی میان دو خوشه معنایی برقرار می‌کند. بسط معنایی عارض شده بر عضو کانونی را ذیل توسعه شمولی و مجازی قرار می‌دهد تا ارتباطی نظام‌مند میان معانی جدید در شبکه برقرار کند که در این میان، توسعه مجازی و مفهوم انتزاعی بیشترین بسامد را دارند. به‌طور کلی، بسط معنایی فعل حسی «نظر» در حوزه‌های شناختی، حسی، اطاعت و پیروی کردن، تجربه، تربیتی و ... است که حوزه شناختی نمود بیشتری داشته‌است. در این شبکه، مفهوم انتزاعی «غفلت» هم‌پوشانی کلی و دو مفهوم انتزاعی «تدبر» و «اطاعت و پیروی کردن» هم‌پوشانی کلی و جزئی و سایر مفاهیم هم-پوشانی جزئی با پیش‌نمونه را داشته‌اند.




منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*. المجلد الخامس. الطبعة الثالثة. بیروت: دار صادر.
- پالمر، فرانک ر (۱۳۸۷). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*. ترجمه کوروش صفوی. چاپ پنجم. تهران: نشر مرکز.
- دشتی، محمد (۱۳۸۶). *ترجمه نهج البلاغه*. چاپ اول. قم: ظهور.
- الزمشخري، محمود (۱۴۰۷). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. المجلد الثاني. الطباعة الثالثة. بیروت: دار الكتاب العربي.
- شاملی، نصرالله و حاجی قاسمی، فرزانه (۱۳۹۶). شبکه شعاعی معنای دیدن در خطبه‌های نهج البلاغه بر پایه معناشناسی شناختی قالبی؛ بررسی موردی فعل رأی با تکیه بر ترجمه‌های دشتی، جعفری و شهیدی. *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*. سال پنجم، شماره ۱۹، ۱۲۴-۱۰۲. <https://doi.org/10.22084/NAHJ.2017.11515.1668>
- عبدالواحد، عبدالحمید و خروف محمد (۲۰۱۶). *المقولة في نظرية النموذج الأصل. سياقات اللغة والدراسات البنائية*، المجلد الأول، ۳، ۹۳-۱۰۷.
- قادری، مهدی (۱۳۹۸). بررسی چندمعنایی افعال حسنی در چارچوب معناشناسی شناختی. مطالعه تطبیقی دو فعل «دیدن» و «شنیدن» در فارسی و انگلیسی. فاطمه یوسفی‌راد و آریتا افراشی. دانشگاه پیام‌نور.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۹۰). *معناشناسی شناختی قرآن*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گیررتس، دیرک (۱۳۹۳). *نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی*. ترجمه کورش صفوی. تهران: نشر علمی.
- مختار عمر، احمد. (۱۳۸۵). *معنی‌شناسی*. ترجمه سید حسین سیدی. چاپ اول. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- مزبان، علی حسن. (۱۳۹۴). *درآمدی بر معنی‌شناسی در زبان عربی*. ترجمه فرشید ترکاشوند. چاپ اول. تهران: سمت.
- المصطفوي، علامة حسن. (۱۹۷۱). *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*. المجلد الثاني عشر. لبنان-بیروت: دارالکتب العلمية.
- Liu, M.; Li, Zh., Song, G., Kong, F., & Liu, J. (2009). The Prototype Analysis of Ren: A Study on College” Implicit Theories of Ren. *International Journal of Psychological Studies*, 1(2), 41-48. <https://doi.org/10.5539/ijps.v1n2p41>



A Explanation of the Geometric Structure of Imam Ali's Discourse Against the Kharijites, Post-Battle of Nahrawan

(Research Article)

Nasibeh Al-Sadat Bahrololoomi¹ , Bibi Sadat Razi Bahabadi^{2*} ,
Mohammad Etrat Doost³ 

Submission Date: 21 November 2023

Revision Date: 5 January 2024

Acceptance Date: 7 February 2024

(Page 77-106)

Abstract

Amidst contemporary concerns regarding the treatment of political and ideological dissenters within Islam, it is imperative to scrutinize the historical behavior of the Ahl al-Bayt. This study focuses on Imam Ali's interactions with the Kharijites, a group that opposed him, to ascertain whether his speeches directed at them, particularly after his triumph at the Battle of Nahrawan, that is, during the peak of Imam's power over them, contain any indications of rights violations or unjust suppression. Broadly, what do these speeches reveal about Imam Ali's stance and policies towards the Kharijites? For this purpose, the method of content analysis was employed, providing an unbiased and specialized framework for interpreting texts, including the rich narrative sources available. Based on the findings, the primary focus of Imam Ali's post-victory speeches is to elucidate the characteristics of the Kharijite faction. Moreover, the core and subsidiary themes of these speeches can be classified into two overarching categories: 1) Imam Ali's efforts to clarify the legitimacy or lack thereof for both sides of the conflict (his own and the Kharijites'), and 2) his insistence on meting out minimal punishment to the Kharijites while demonstrating maximum tolerance towards them.

1. Ph.D. candidate in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran

3. Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajaei Tarbiat University, Tehran

*: Corresponding Author:

Email: b.razi@alzahra.ac.ir

How to cite this article: Bahrololoomi, N., Razi, B., & Etrat Doost, M. (2024). A Explanation of the Geometric Structure of Imam Ali's Discourse Against the Kharijites, Post-Battle of Nahrawan, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(44), 77-106. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.29639.3089>

Keywords: Imam Ali, Kharijites, Post-Battle of Nahrawan, Punishment and Tolerance, Content Analysis.

Extended Abstract

1. Introduction

This study investigates Imam Ali's discourse concerning his political and ideological adversaries, the Kharijites, after the Battle of Nahrawan. The longstanding allegations regarding violations of the rights of "political-ideological opponents" within Islamic texts (Quran and Hadith) necessitate examining how The Fourteen Infallibles addressed these adversaries. The primary objective of this paper is to ascertain whether Imam Ali, following his military triumph over the Kharijites—during the height of his authority over the Kharijites—exerted his beliefs upon them through force and oppression, thereby threatening their social stability and security. More generally, this article aims to clarify the thematic content that Imam Ali expressed about the Kharijites after his victory and explore how these themes interrelate with one another, and the Kharijites themselves. This will be accomplished by compiling a "coherent list" of themes derived from Imam Ali's statements, which will serve to refute any allegations regarding his tyrannical conduct towards these political-ideological adversaries while elucidating his methodology in dealing with them.

While there exists a body of valuable literature addressing Imam Ali's remarks about his opponents, these works typically lack the application of quantitative and qualitative thematic content analysis methods in their evaluations. Furthermore, many diverge from this study by analyzing all Ali's discourse concerning the Kharijites or all his opponents, resulting in differing objectives and focal points. Additionally, most studies aim to present educational, propagandistic, or political frameworks based on Imam Ali's teachings. In contrast, this paper focuses on elucidating the nature of the themes present in Imam Ali's discourse while analyzing those themes.

2. Theoretical Framework

This study exclusively examines the textual content of narrations rather than their chains, utilizing a quantitative and qualitative approach to thematic content analysis. Content analysis is a systematic method for generating a list of themes inherent in any text. The statistical population for this research consists of Imam Ali's narrations concerning the Kharijites following the Battle of Nahrawan—those that are either addressed directly to the Kharijites or addressed to others about the Kharijites. These

narrations were extracted from historical and narrative texts, including *Al-Imama wa al-Siyasa*, *Ansab al-Ashraf*, *Tarikh-i Tabari*, *Nahj Al-Balagha*, and *Tamam Nahj Al-Balagha*. During extraction, efforts were made to compile a relatively comprehensive collection, with selection and timing determined by factors such as the narrator's clarification, the content of the narration, or trust in the book itself.

3. Research Method

The identification of The Fourteen Infallibles' perspectives on their political and ideological adversaries can be conducted through various methods. However, since individuals often mask genuine thoughts behind verbal expressions and an individual's discourse serves as a primary indicator of beliefs, an effective approach for this identification involves examining the "words" articulated by The Fourteen Infallibles regarding their opponents. This examination should be complemented by established scientific methods, such as thematic content analysis.

Thematic content analysis aims to achieve an accurate identification of themes within each statement while producing a coherent list of these themes. The methodology of content analysis operates under the assumption that analyzing a speaker's verbal communications can reveal their viewpoints and priorities (Wilkinson, 2003: 68). Within thematic content analysis, the description of discourse is structured around themes rather than isolated words and encompasses three distinct phases: pre-analysis, exploration, and interpretation. During the pre-analysis phase, relevant objectives and data are established. The exploration phase clarifies the unit of analysis and coding procedures. Finally, in the interpretation phase, the coded material undergoes inferential analysis (see Oliveira, 2016: 74-76).

4. Conclusion

The analysis of Ali Ibn Abi Talib's discourse regarding the Kharijites during the timeframe from the Battle of Nahrawan to his martyrdom produced several key findings:

- Nearly fifty percent of Imam Ali's remarks are dedicated to articulating the characteristics of both sides in the conflict (himself and the Kharijites) to elucidate the validity or invalidity of each party's stance.
- The remaining portion of Imam Ali's statements focuses on detailing various punishments and leniencies he exhibited towards the Kharijite group. Significantly, themes related to leniency are far more abundant

than those about punishment; therefore, Imam Ali's approach towards the Kharijites prioritized leniency over punitive measures.

- Among the acts of leniency demonstrated by Imam Ali towards the Kharijites was his allowance for debate, which can be interpreted as an affirmation of freedom of expression—an essential component of human rights.
- While Imam Ali did not recognize the Kharijites as a legitimate sect, his punitive measures were only directed at those who committed one of two offenses: 1. Attempts to murder and injure Imam Ali and his followers, and 2. Armed insurrection against him and his supporters. So punishing the Kharijites by Imam Ali only stemmed from their armed and violent actions and not from their political and ideological oppositions.
- Even when administering punishment to the Kharijites, Imam Ali upheld principles of humanity and leniency; for example, he advocated for their pardon from retribution, ordered that their dignity be preserved while incarcerated, and arranged for medical care for those wounded following the battles.

Considering these observations, and contrary to assertions made by certain critics of Islam, even at the height of his authority over the Kharijites—particularly after defeating them militarily—Imam Ali refrained from constraining them or attempting to strip away their political and ideological freedoms through oppression or force.

References [in Persian]

- *Holy Qran*.
- *Nahj Al-Balaghah* (Researched by sobhi saleh).
- Ibn Qutaybah, A. (1410u). *Al-Imama wa al-Siyasa*, Beirut: Dar Al-Azwa.
- Baladhuri, A(1417u). *Ansab Al-Ashraf*, Beirut: Dar Al-Fakr.
- Ṭabarī, M. (1387u). *History of Al-Ṭabarī*, Beirut: Dar Al-Turath.
- Mousavi, S. (1426u). *Tama Nahj al-Balaghah*, Mashhad: Al-A'alami.



(مقاله پژوهشی)

تبیین ساختار هندسی مضامین سخنان علوی در مواجهه با خوارج، پس از جنگ نهروان

نصیب‌السادات بحر‌العلوم^۱، بی‌بی سادات رضی بهابادی^۲، محمد عترت‌دوست^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰ بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵
پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸ (از ص ۸۱ تا ۱۰۶)

چکیده

با توجه به اتهامات ناحق فراوانی که امروزه در باب تزییع حقوق مخالفان سیاسی- عقیدتی، بر دین اسلام وارد می‌شود؛ از جمله ضرورت‌ها بررسی سنت اهل‌بیت (ع) در این باب است. به همین جهت، این مقاله کوشیده به بررسی سنت امیرالمؤمنین (ع) در برابر یکی از گروه‌های مخالفان؛ یعنی خوارج بپردازد و روشن کند آیا در سخنان حضرت نسبت به خوارج، آن هم در زمان اوج قدرت ایشان (ع) بر آنها؛ یعنی پس از غلبه بر آنها در جنگ نهروان، مضامینی دال بر تزییع حقوق و رفتار ظالمانه وجود دارد؟ به عبارت کلی‌تر، مضامین سخنان علوی (ع) نسبت به خوارج، پس از غلبه بر آنها در جنگ نهروان، بر چه اموری دلالت دارند؟ جهت پاسخگویی به پرسش مذکور، از مناسب‌ترین روشها استفاده از رویکرد «تحلیل محتوای مضمونی» است؛ زیرا این رویکرد ابزاری کاملاً تخصصی و فاقد پیش‌فرض، جهت درک مضامین هر متنی؛ از جمله متون غنی روایات است. به مدد رویکرد یادشده، نمودارهای سنجش فراوانی نشان می‌دهند «تبیین مشخصه‌های فرقه خوارج» مهمترین و پرکاربردترین مضمون اصلی سخنان حضرت، در بازه زمانی پس از غلبه بر خوارج است. همچنین کلیه مضامین اصلی و فرعی سخنان مذکور حضرت، در ذیل دو مضمون فراگیر قابل ذکر هستند: ۱) اهتمام علوی به تبیین حقانیت یا عدم حقانیت دو طرف اختلاف (خود و خوارج). ۲) تأکید علوی بر کیفر حداقلی خوارج و مدارای حداکثری با آنها.

کلید واژه‌ها: امام علی (ع)، خوارج، جنگ نهروان، کیفر و مدارا، تحلیل محتوای مضمونی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران
۳. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران

۱. مقدمه

آزادی از بزرگترین نعمت‌هاست و میل به آن با ذات بشری عجین و از برترین امیال وی است. این میل نه تنها در دین اسلام (قرآن و احادیث) سرکوب نشده؛ بلکه بسیار محترم و محفوظ است؛ زیرا تعالیم ناب اسلامی از جمله سنت اهل بیت (ع) سرشار هستند از آزادی‌های سیاسی، عقیدتی و ...؛ مثلاً امیرالمؤمنین (ع) هرچند با مخالفان سیاسی-عقیدتی فراوانی مواجه بودند؛ اما حتی در زمان اوج قدرت بر آنها؛ یعنی پس از غلبه جنگی بر آنها نیز عرصه را بر آنها تنگ نساخته و با خفقان و اعمال زور، درصدد سلب آزادی‌های سیاسی-عقیدتی آنها نبودند.

۱-۱. بیان مسئله

از جمله جنگ‌های امیرالمؤمنین (ع) جنگ نهروان بود. ایشان پس از اتمام بازه صلح‌نامه حکمیت، به سبب حيله‌گری معاویه در ماجرای حکمیت، در مسیر رفتن به شام جهت از سرگیری جنگ صفین بود که ناگهان خبر قتل شیعیان به دست خوارج به ایشان (ع) داده شد. امام جهت دستگیری خوارج قاتل، روانه نهروان شد (طبری، ۱۳۸۷: ۸۱/۵ و ۸۶؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۶۳/۴)؛ اما خوارج با عدم تحویل آن قاتلان به امام و همچنین کشتن افراد جدیدی از یاران ایشان (ع)، جنگ نهروان را به راه انداختند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/۴۰۵) که البته پس از شروع جنگ، به سرعت توسط سپاه امام مضروب و مغلوب شدند (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱/۱۶۹). پس از آن، امام سخنان روشنگرانه فراوانی در باب خوارج بیان فرمود؛ البته کل سخنان امام در باب خوارج -که یا «خطاب به خود خوارج» هستند، یا «خطاب به دیگران؛ اما در خصوص خوارج»- در چهار بازه زمانی گنجانده می‌شوند:

۱. از شروع اصرار خوارج به پذیرش حکمیت تا پیش از پشیمانی آنها از پذیرش حکمیت.
۲. از پشیمانی خوارج از پذیرش حکمیت تا پیش از اولین قتل تکفیری آنها.
۳. از اولین قتل تکفیری خوارج تا اتمام جنگ نهروان.
۴. پس از اتمام جنگ نهروان.

به مدد روش نظام‌مند «تحلیل محتوای مضمونی» و با رجوع به نهج‌البلاغه و کتب معتبر تاریخی، این مقاله مصمم است به تحلیل سخنان علوی در بازه زمانی چهارم (بازه پس از اتمام جنگ نهروان) بپردازد؛ یعنی روشن کند در بازه مذکور که زمان اوج قدرت امام بر خوارج بود، آیا طبق ادعای مخالفان قرون اخیر، امام- به عنوان سمبل اسلام- با جبر و شمشیر، عقایدش را بر مخالفانش تحمیل ساخته و تهدیدی جهت صلح و آرامش همگانی بوده است (رک: منتسکیو^۱، ۱۳۴۹: ۶۷۱). به عبارت کلی‌تر، این مقاله می‌خواهد روشن سازد، امام علی (ع) پس از غلبه جنگی بر خوارج، چه مضامینی در مواجهه با آنها بیان فرمودند و این مضامین چه ارتباطی با هم و با خوارج دارند تا از این رهگذر هم شبهه «رفتار ظالمانه امام» نسبت به این مخالفان سیاسی-عقیدتی را دفع نماید، و هم «شیوه هدایتگرانه امام» نسبت به این مخالفان را تبیین و تحلیل سازد.

شایان ذکر است، مقاله حاضر به روش «کمی و کیفی» تحلیل محتوای مضمونی انجام می‌شود و تنها به بررسی متون روایات می‌پردازد، نه اسنادشان.

«تحلیل محتوای مضمونی» روشی علمی و قاعده‌مند جهت ارائه «فهرست از مضامین» هر متن است. در تعریفی دقیقتر، می‌توان گفت: تحلیل محتوا اصطلاحی رایج بر فنون مختلف تحلیل متن است (وایسمورادی^۱، ۲۰۱۳: ۴۰۰). این روش، مفروض بر این است که با تحلیل پیام‌های زبانی گوینده می‌شود به کشف اولویت‌ها و دیدگاه‌های وی رسید (ویلکینسون^۲، ۲۰۰۳: ۶۸). در تحلیل محتوای مضمونی، توصیف محتوا براساس مضامین صورت می‌پذیرد- و نه کلمات- که شامل سه مرحله است: پیش‌تحلیل، اکتشاف و تفسیر. در مرحله پیش‌تحلیل، اهداف و داده‌های مربوطه تعیین می‌شوند. در مرحله اکتشاف، واحد تحلیل و کدگذاری‌ها روشن می‌شوند و در مرحله تفسیر نیز محتوای کدگذاری شده، تحت استنتاج قرار می‌گیرد (رک: الیویرا^۳، ۲۰۱۶: ۷۴-۷۶).

جامعه آماری این تحقیق عبارت است از: «روایات علوی در مواجهه با خوارج در پس از جنگ نهروان». روایات مذکور یا «خطاب به خود خوارج» هستند یا «خطاب به دیگران؛ اما در باب خوارج» هستند، و از کتب روایی و تاریخی مقابل استخراج شده‌اند: الامامه و السیاسة، انساب الاشراف، تاریخ طبری، نهج البلاغه، و تمام نهج البلاغه.

در هنگام استخراج روایات مذکور سعی شد مجموعه «نسبتاً کاملی» از سخنان حضرت استخراج شود و انتخاب و زمانبندی روایات نیز براساس تصریح راوی، متن روایات و یا اعتماد به مولف کتاب رخ داده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

- در باب مواجهه امیرالمؤمنین (ع) با خوارج، مقالات متعددی وجود دارد که از جمله آنها عبارت هستند از:
۱. «خوارج در گذرگاه تاریخ ۵» (۱۳۶۹) (یعقوب جعفری، نشریه درس‌هایی از مکتب اسلام، دوره ۲۹، ش ۱۲، ۴۵-۵۱). این مقاله به روش «توصیفی-تحلیلی» به بررسی وقایع پس از جنگ نهروان می‌پردازد و اکثراً به «گزارشات تاریخی» اتکاء دارد، نه سخنان امام.
 ۲. «اصول و روش‌های تربیتی رویارویی با مخالفان در اخلاق ارتباطی با امام علی(ع)» (۱۳۹۱)، (علی لطیفی و محمدحسین یگانه، پژوهشنامه اخلاق، دوره ۵، ش ۱۵، ۱۰۱-۱۱۶). این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و از بُعد علوم تربیتی، در باب تمامی مخالفان امام (خوارج و غیرخوارج) است.
 ۳. «الگوی ارتباط با مخالفان در حکومت امام علی(ع)» (۱۳۹۶)، (میثم فرخی و بتول احمدی، پژوهش نامه علوی، دوره ۸، ش ۱۶، ۱۲۳-۱۴۸). این مقاله به روش تحلیل محتوای کیفی و از بُعد تبلیغی (تبلیغ فرهنگ اسلامی)، در باب تمامی مخالفان امام (خوارج و غیرخوارج) است.

۴. «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه بر اساس تئوری نورمن فرکلایف» (۱۳۹۸)، (علی قهرمانی و فاضل بیدار، پژوهشنامه امامیه، دوره ۵، ش ۹، ۱۷۵-۱۹۸). این مقاله به روش تحلیل گفتمان و در باب کل سخنان علوی پیرامون خوارج است.

۵. «تحلیل نشانه‌شناختی کنش‌های خوارج براساس نظریه «خود و دیگر» یوری لوتمان» (۱۳۹۹)، (آزاده عباسی، نشریه پژوهش دینی، دوره ۱۹، ش ۴۰، ۶۷-۹۰). این مقاله به روش نشانه‌شناسی و در باب کل سخنان علوی پیرامون خوارج است.

مقالات فوق همگی آثاری ارزشمند هستند؛ اما اولاً: هیچ‌کدام در بررسی سخنان امام از روش کمی و کیفی «تحلیل محتوای مضمونی» استفاده نکرده‌اند. ثانیاً: اکثر آنها برخلاف مقاله حاضر به بررسی کل سخنان امام در باب «خوارج یا تمام مخالفان ایشان(ع)» پرداخته‌اند؛ بنابراین اهداف و نقاط تمرکز آنها با مقاله حاضر متفاوت است. ثالثاً: اکثر آنها درصد ارائه‌الگویی تربیتی، تبلیغی یا سیاسی از کلام امام هستند. حال آنکه مقاله حاضر درصد ارائه‌الگویی از «چیستی مضامین» کلام امام و تحلیل این مضامین است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

اتهام تضييع حقوق مخالفان سياسي-عقيدتي در اسلام(قرآن و حديث)، از جمله اتهاماتي است که از ديرباز بسيار بيان، و شاخ و برگ داده می‌شود (رک: منتسکیو^۱، ۱۳۴۹: ۶۷۱) و اگرچه اکثراً اشخاصی مدعی این تضييع حقوق‌ها هستند که خود، حقوق ضعفاء و مخالفان خود را به سهولت زیر پا می‌نهند؛ اما مقاله حاضر مصمم شده است به غور در سنت یکی از معصومین؛ یعنی امام علی(ع) نسبت به یکی از مخالفانشان (خوارج) بپردازد تا هم شبهه تضييع حقوق این مخالفان سياسي-عقيدتي توسط حضرت را تحت کنکاش قرار دهد، و هم به تبیین و تحلیل شیوه‌های هدایتی حضرت نسبت به آنها بپردازد.

تحلیل و کنکاش مذکور مسلماً به طرق مختلفی می‌تواند صورت پذیرند؛ لکن از آنجاکه آدمی زیر زبان خویش پنهان است و سخنان هر فرد بهترین معرف عقاید اوست؛ از بهترین طرق ممکن، مذاقه در «سخنان حضرت امیر» نسبت به خوارج، و تجزیه و تحلیل این سخنان به مدد روش‌های معتبر علمی است.

۲. بحث

۲-۱. یافته‌های تحقیق

منظور از یافته‌های تحقیق در اینجا مضامین فرعی، اصلی و فراگیری هستند که از روایات علوی^۲ استخراج شده‌اند. این روایات ۱۸ عدد هستند و از کُتب ذیل جمع‌آوری شده‌اند: الامامه و السیاسة، انساب الاشراف، تاریخ طبری، نهج البلاغه و کتاب تمام نهج البلاغه^۳.

1. Montesquieu

۲. منظور اقوال علوی در باب خوارج در بازه پس از جنگ نهروان است.

۳. البته روایات نهج البلاغه به سبب ذکر کامل‌تر در کتاب تمام نهج البلاغه سید صادق موسوی، از این کتاب نقل، و علاوه بر این کتاب، سعی شد به خود نهج البلاغه یا سایر کتب مورد استفاده سید صادق موسوی نیز ارجاع داده شود.

۱-۲-۱. جداول تحلیل محتوای مضمونی

جهت انجام مراحل تحلیل محتوای مضمونی، پس از تأمل در ۱۸ روایت یافت‌شده از کتب فوق، محتوای آنها بر مبنای واحد «مضمون فرعی»، تقطیع و در ۱۸ جدول به نحو ذیل توزیع شد.

جدول ۱. نمونه جدول تحلیل محتوای مضمونی سخنان امام علی(ع) در مواجهه با خوارج پس از جنگ

نهروان

کد	محتوا	ترجمه	مضمون فرعی	فضای صدور	مخاطب	قالب بیانی	منبع
۵۲۲	قَالَ عَلِيٌّ: فَإِنْ بَقِيَ فَالْحَقُّ حَقِّي.	پس اگر زنده ماندم حق [مجازات او] از آن من است.	حق بودن مجازات ابن ملجم توسط امام	در بستر مرگ امام	خاص: خانواده امام	گفتگو	(موسوی)، ۱۴۲۶ق: (۷۰۶/۷)
۵۲۳	أَعْفُو لِلَّهِ إِنَّ شِمْتَ،	اگر بخواهم به خاطر خدا عفو می‌کنم.	جواز عفو ابن ملجم				
۵۲۴	وَ إِنْ شِمْتُ أَقْصَىٰ مِنَ الرَّجُلِ. قَالَ تَعَالَىٰ: الْجُرُوحُ قِصَاصٌ	و اگر بخواهم، این مرد را قصاص می‌کنم [زیرا] خداوند فرموده است: برای زخمها، حکم قصاص است(المائده/۴۵).	جواز قصاص ابن ملجم				

مضامین اصلی معمولاً در بردارنده چندین مضمون فرعی هستند. گزارش تمام «مضامین اصلی و فرعی» و «کد»های این مضامین، در ۱۸ جدول فوق، به نحو ذیل است:

جدول ۲. جدول سنجش فراوانی مضامین سخنان امام علی(ع) در مواجهه با خوارج پس از جنگ نهروان

ردیف مضامین اصلی	مضامین اصلی	ردیف مضامین فرعی	مضامین فرعی	کدها	فراوانی مضامین فرعی	فراوانی مضامین اصلی
۱	ویژگی‌های خوارج	۱	هدایت‌ناپذیری و بدعاقبتی	/۴۴۸/۴۶۷/۴۸۴/۴۵۴ /۵۰۹/۴۵۱/۴۵۳/۴۶۲ ۵۴۰/۵۳۰/۵۱۵/۵۱۶	۱۲	۳۶
		۲	فریب‌خوردگی	/۴۹۹/۴۹۴/۴۵۷/۴۵۵ /۴۶۰/۴۵۹/۴۵۸/۵۰۰ ۴۹۵/۴۶۱	۱۰	

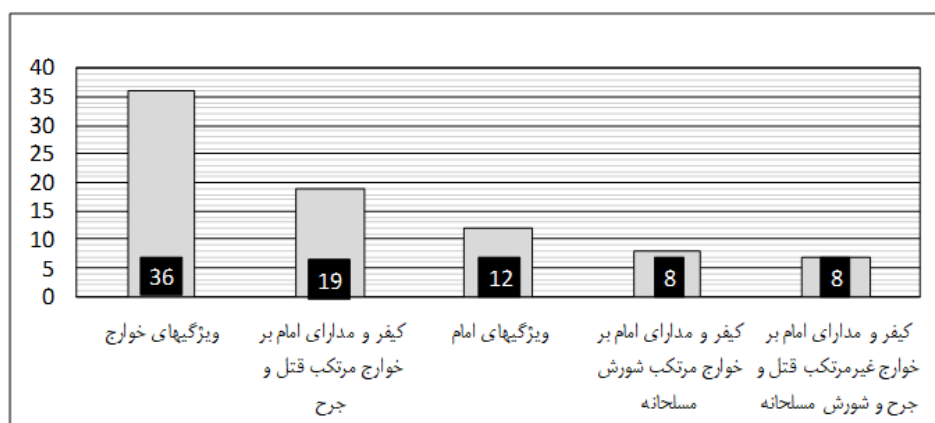
۱. مسلماً ذکر هر ۱۸ جدول به سبب حجم عظیمشان، در متن مقاله ممکن نیست به همین جهت تنها بخشی از یکی از آن جداول به عنوان نمونه ذکر شده است.

۲. به «هر مضمون فرعی» کلام امام، شماره‌ای اختصاص یافت که «کد» نامیده می‌شود.

	۴	۵۲۷/۵۰۲/۴۴۴/۴۹۲	چهل	۳		
	۲	۴۷۹/۴۴۶	همراهی با منافقان	۴		
	۲	۴۷۱/۴۶۹	بی‌حریف جنگی	۵		
	۲	۴۸۳/۴۸۲	عهدشکنی و نافرمانی	۶		
	۱	۵۶۶	تداوم تا زمان ظهور	۷		
	۱	۵۹۴	دنیاکرایی	۸		
	۱	۴۴۵	افراطگری	۹		
	۱	۴۹۸	ندامت	۱۰		
۱۹	۵	۵۳۲/۵۳۳/۵۳۴/۵۳۳ ۵۳۱	عفو از قصاص	۱۱	کیفر و مدارای امام بر خوارج مرتکب قتل و جرح	۲
	۴	۵۴۲/۵۴۱/۵۳۹/۵۳۸	عدل در اجرای قصاص	۱۲		
	۴	۵۲۱/۵۲۰/۵۱۹/۵۱۸	آسایش در زندان	۱۳		
	۲	۵۱۰/۵۱۲	مناظره	۱۴		
	۲	۵۲۵/۵۲۴	قصاص	۱۵		
	۲	۵۱۷/۵۰۸	حیس و زندان	۱۶		
۱۲	۵	۵۳۷/۵۳۶/۵۳۵/۵۰۷ ۴۷۶	زهد و شهادت‌طلبی	۱۷	ویژگی‌های امام	۳
	۳	۴۹۰/۴۹۶/۵۰۴	عالم و هادی	۱۸		
	۲	۴۷۸/۴۷۲	واجد سوابق درخشان دینی	۱۹		
	۱	۴۷۵	واجب الحکومه	۲۰		
	۱	۴۵۰	صادق	۲۱		
۸	۵	۴۷۰/۴۷۷/۴۵۲/۴۴۷ ۴۶۸	جنگ	۲۲	کیفر و مدارای امام بر خوارج مرتکب شورش مسلحانه	۴
	۱	۴۶۳	مداوای مجروحان	۲۳		
	۱	۴۶۴	رساندن مجروحان به وطنشان	۲۴		
	۱	۴۶۵	غنیمت‌گیری حداقلی	۲۵		
۸	۴	۴۹۱/۴۸۸/۴۸۹/۴۸۵	مناظره	۲۶	کیفر و مدارای امام بر خوارج غیرمرتکب قتل و جرح و شورش مسلحانه	۵
	۴	۴۸۱/۵۲۶/۵۲۸/۴۹۷	عدم کیفر عملی (بسند به نفرین)	۲۷		

۲-۱-۲. سنجش فراوانی مضامین اصلی

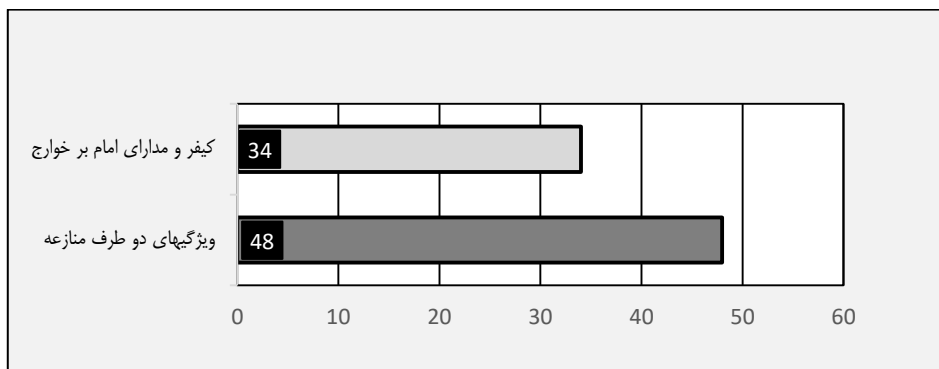
مضامین اصلی، رشته‌های اصلی متصل‌کننده الفاظ و عبارات گوینده به یکدیگر هستند. در نمودار زیر - که متعلق به مضامین اصلی سخنان امام است - بیشترین فراوانی متوجه به «ویژگی‌های خوارج» است. این امر نشان می‌دهد در مواجهه با خوارج، اولویت امام، برپایی جنگ و سرکوب نبود؛ بلکه اصلاح معایب خوارج و نیز اصلاح نگرش دیگران به آنها بود، آن هم از طریق زبان؛ یعنی از طریق بیان ویژگی‌های خوارج.



نمودار ۱. فراوانی مضامین اصلی سخنان امام

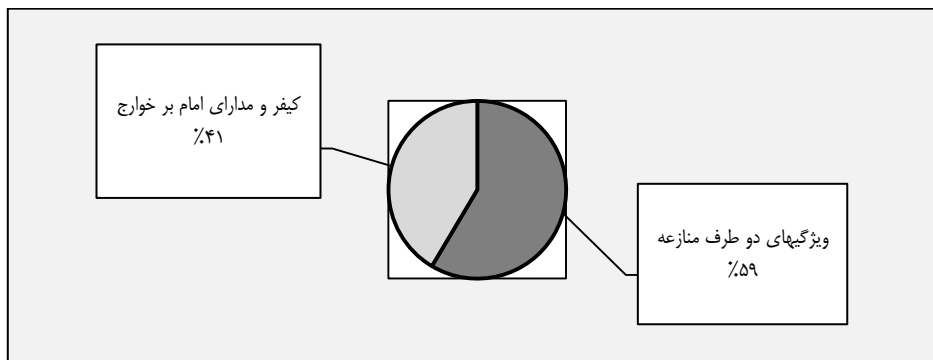
۲-۲. تحلیل مقوله‌های امام

با تأملی ژرف‌تر در مضامین اصلی سخنان امام مشاهده می‌شود، تمام مضامین اصلی مذکور، قابلیت جاسازی در ذیل دو «مقوله»^۱ مقابل را دارند: ۱. ویژگی‌های دو طرف منازعه (امام و خوارج). ۲. کیفر و مدارای امام بر خوارج. «فراوانی کدها و سهم» این دو مقوله امام، در نمودارهای ذیل درج شده‌اند:



نمودار ۲. فراوانی کدهای مقوله‌های امام

۱. هر مقوله (مضمون فراگیر) از چندین مضمون اصلی و هر مضمون اصلی از چندین مضمون فرعی تشکیل شده است.



نمودار ۳. سهم مقوله‌های امام

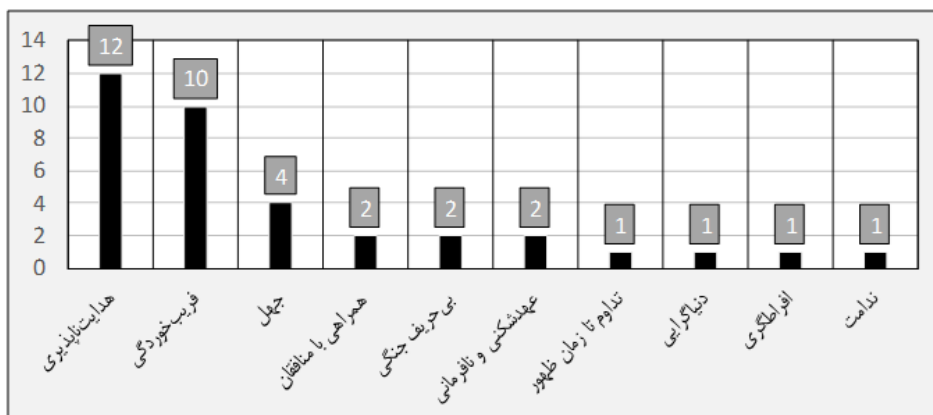
از آنجا که مقوله «ویژگی‌های دو طرف منازعه» با فراوانی ۴۸ کد و سهم ۵۹٪ - از بسامد بیشتری برخوردار است؛ ابتدا به شرح و توضیح این مقوله پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱. ویژگی‌های «دو طرف منازعه»

این ویژگی‌ها متشکل از «ویژگی‌های خوارج» با سهم ۷۵٪ و «ویژگی‌های امام» با سهم ۲۵٪ است.

۲-۲-۱-۱. ویژگی‌های خوارج

امام جهت اصلاح خوارج و نیز اصلاح نگرش دیگران به خوارج، به چندین ویژگی این فرقه اشاراتی فرمود که عبارتند از:



نمودار ۴. فراوانی کدهای ویژگی‌های خوارج

۱. هدایت‌ناپذیری و بدعاقبتی

طبق سخنان امام، همه خوارج (ابن‌ملجم و سایر خوارج) به این ویژگی منفی گرفتار بودند؛ لکن به سبب حجم نسبتاً زیاد مطالب ابن‌ملجم، مطالب ابن‌ملجم مجزا از عموم خوارج بیان می‌شود.

۱-۱. عموم خوارج

حضرت گاه در قالب انداز، گاه پیشگویی و گاه اخبار، زیان عمومی خوارج را به آنها متذکر می‌شد (کد: ۴۵۴/۴۸۴) «قَدْ ضَرَّكُمْ» (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵) و آنها را- که قاتلان مسلمانان غیر خوارج بودند- نه تنها مستحق آتش (کد: ۴۶۲) «فَاقْتَحَمْتُ بِهِنَّ النَّارَ» و ناله و نفرین پس از مرگ می‌دانست (کد: ۴۵۳) «بُؤْسًا لَكُمْ»؛ بلکه قاتلان نشان را از سوی پیامبر (ص) مبشره می‌نامید (کد: ۴۵۱) «قَضَى اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ [بشاره]» (همان). فرقه خوارج نه تنها از سوی علمای شیعی؛ بلکه از سوی علمای اهل سنت نیز شدیداً تقبیح می‌شوند. مثلاً: در الفتاوی الکبری ابن تیمه آمده است: علمای اهل سنت، در جنگ جمل و صفین کُشتگان هر دو سپاه را ستوده‌اند؛ اما در جنگ نهروان، تنها کُشتگان سپاه علوی را ستوده و کُشتگان سپاه خوارج را مغبون و مذموم نامیده اند^۱ (رک: ابن تیمه، ۱۴۰۸: ۳/۴۴۵-۴۴۳).

۱-۲. ابن ملجم

هدایت‌ناپذیری و بدعاقبتی ابن ملجم در کلام امام، تحت دو عنوان بیان شده است:

الف. ضرر زنده به خود

ابن ملجم با ضربت شمشیرش به امام، در حقیقت به خود ضربت و ضرر زده بود؛ زیرا- طبق سخن امام- نه تنها در دنیا با همان شمشیر خود، به قصاص کشته می‌شد (کد: ۵۱۵) «لَا أَرَاكَ إِلَّا مَقْتُولًا بِهِ» (طبری، ۱۳۸۷: ۱۴۵/۵)؛ بلکه در آخرت هم با محاکمه و مجازات الهی مواجه بود (کد: ۵۴۰) «أَخَاصِمُهُ عِنْدَ رَبِّي» (موسوی، ۱۴۲۶: ۷/۷۱۱).

ب) از بدترین خلق خدا

ابن ملجم از نظر حضرت امیر، از بدترین خلق خدا بود (کد: ۵۱۶) «مِنْ شَرِّ خَلْقِهِ» و این نظر علوی، نه بیانگر خصومت شخصی ایشان با ابن ملجم؛ بلکه بیانگر مضمون «حدیث نبوی» مقابل است: «شقی‌ترین پیشینیان» قاتل ناقه صالح و «شقی‌ترین آیندگان» کسی است که به تو ضربت بزند، ای علی^۲ (بالذری، ۱۴۱۷: ۴۹۹/۲). در فرازی از دعای ندبه نیز جهت اشاره به قاتل امام علی (ع) و همچنین قاتل ناقه صالح (قدار)، همین تعابیر «شقاوت‌بار» بیان شده است^۳. هرچند حضرت امیر «علت تشابه» این دو شخص در شقاوت را بیان نفرمودند؛ اما با توجه به گزارشات تاریخی و روایی علت آن عبارت است از: الف) هر دو شخص یادشده به «انگیزه شقاوت‌باری» دست به قتل آیت الهی زده بودند؛ یعنی- بر اساس نقلی از ابن عباس- به آرزوی وصال به زنی، آیت الهی را به قتل رسانده بودند. قدار به عشق و آرزوی رباب و ابن ملجم به عشق و آرزوی قُطام^۴ (رک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳/۳۰۹). لکن برطبق برخی گزارشات،

۱. در تکمیل سخن ابن تیمه باید گفت: دشمنان امیرالمؤمنین (ع) نه تنها در جنگ نهروان؛ بلکه در جنگ‌های جمل و صفین نیز برحق و ستودنی نبوده‌اند. به سبب «احادیث نبوی» مشهور و متواتری؛ مانند: «اللَّهُمَّ عَادِ مِنْ عَادَاهُ (عَلِيٍّ)» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۲/۲۳) و «الفنه الباغیه» (بخاری، ۱۴۲۲: ۹۷/۱؛ نیشابوری (مسلم)، بی تا: ۲۲۳۶/۴) و ...

۲. قال رسول الله: «أَشَقَى الْأَوَّلِينَ عَاقِرُ النَّاقَةِ وَأَشَقَى الْآخِرِينَ الَّذِي يَطْعَنُكَ يَا عَلِيُّ».

۳. «قَتَلَهُ أَشَقَى الْآخِرِينَ، يَنْتَحِ أَشَقَى الْأَوَّلِينَ».

۴. قال ابن عباس: «كَانَ ابْنُ مُلْجَمٍ مِنْ وُلْدِ قُدَارٍ عَاقِرِ نَاقَةٍ صَالِحٍ وَ قَصَبَتْهُمَا وَاحِدَةً لِأَنَّ قُدَارَ عَشِيقَ امْرَأَةٍ يُقَالُ لَهَا رَبَابٌ كَمَا عَشِيقَ ابْنِ مُلْجَمٍ قُطَامٌ».

عشق ابن ملجم به قسام، «انگیزه اولیه» او جهت قتل امام بود (رک: ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۲۷۵/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۲/۴۲) و برطبق برخی گزارشات دیگر، این عشق، نه انگیزه اولیه؛ بلکه «انگیزه ثانویه» ابن ملجم بود و انگیزه اولیه او- به نمایندگی جمعی از خوارج- آمیخته‌ای از انگیزه‌های دینی و سیاسی بود؛ مانند خونخواهی خوارج شهید جنگ نهروان و ارتقاء وضعیت فرمانداری بلاد (رک: بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۸۷/۲؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱۸۰/۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۷/۱).

ب) وجه تشابه بعدی دو قاتل مذکور، در «عاقبت شقاوت‌بار» آنهاست؛ زیرا ناقه صالح اگرچه اعجاز و حقانیتش کاملاً روشن بود؛ اما قوم صالح آن را کشت و در نتیجه، به شقاوت و هلاکت الهی گرفتار شد. به همین نحو، امام علی (ع) نیز اگرچه عدم کفر و حقانیتش کاملاً روشن بود؛ اما ابن ملجم ایشان (ع) را کشت و در نتیجه، او هم به شقاوت و قصاص الهی گرفتار شد.

۲) فریب‌خوردگی

ویژگی دوم خوارج، فریب‌خوردگی بود (کد: ۴۵۵) «عَزَّوَجَلَّ» (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵) آن هم به تحریک عوامل ذیل:

الف) شیطان: امام صراحتاً شیطان را فریبنده و گمراه‌کننده خوارج می‌دانست (کد: ۴۵۷) «الشَّيْطَانُ الْمُضِلُّ» (همان: ۸۸، ۱۱۴) و هرچند با تأکید به آنها متذکر می‌شد، مبدا فریفته و تابع او شوند (کد: ۴۹۴) «لَا يَسْتَهْوِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ»؛ اما آنها سرانجام فریفته و تابع او شدند (کد: ۴۹۹) «إِنَّ الشَّيْطَانَ أَلْيَوْمَ قَدِ اسْتَفْلَهُمْ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۵۸۹/۵) و البته شیطان هم فردای قیامت از این اعمال آنها تشکر نخواهد کرد؛ بلکه- به فرمایش امام- نفرت و بی‌زاری خواهد جست (کد: ۵۰۰) «غَدًا مُتَبَرِّئِي مِنْهُمْ».

ب) نفس اماره: عامل بعدی فریبنده خوارج، نفس اماره بود (کد: ۴۵۸) «الْأَنْفُسُ الْأَمَارَةُ بِالسُّوءِ» (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵، ۱۱۴). نفسی که به استناد سخن امام، جهت فریب خوارج از سه طریقه مدد جست: ۱. ایجاد آرزوهای دور و دراز (کد: ۴۵۹) «عَزَّوَجَلَّ بِالْأَمَانِي»؛ ۲. گشودن باب معاصی (کد: ۴۶۰) «فَسَحَّتْ لَهُمُ بِالْمَعَاصِي» و ۳. وعده غلبه [بر امام] (کد: ۴۶۱) «وَعَدْتَهُمُ الْإِظْهَارَ».

ج) افراد جاهل: سومین عامل فریبنده خوارج- با توجه به گفتگوی امام با خریث بن راشد- افراد جاهل بودند (کد: ۴۹۵) «لَا يَسْتَخَفُّنَكَ الْجَاهِلُ». همان افرادی که دوستی و مشورت با آنها، نشانه عدم تعقل است (یعقوبی، ۱۳۹۹: ۱۲۱). هرچند امام، «مصادیق» افراد جاهل فریبنده خوارج را بیان نفرمودند؛ اما با توجه به گزارشات تاریخی؛ از جمله آنها منافقان بودند؛ مثلاً: اشعث بن قیس؛ زیرا «وی در انتهای جنگ صفین، خود را طرفدار خوارج جا زد تا بتواند خوارج را هم به پذیرش حکمیت، هم به انتخاب ابوموسی اشعری مصمم‌تر کند و به دلیل نفوذ قبیله‌ای خود، متأسفانه در هر دو مورد نیز موفق شد» (رک: فضل‌علی، ۱۳۸۰: ۶۱ و ۶۲؛ ثواقب، ۱۳۹۵: ۱۱۳-۱۰۹).

۳) جهل و حق‌جویی بی‌معرفت و یقین

براساس جدول تحلیل محتوای مضمونی، یکی دیگر از مشخصه‌های فرقه خوارج جهل و نادانی بود (کد: ۴۹۲) «أَنْتَ عَنْهُ الْآنَ جَاهِلٌ» (طبری، ۱۳۸۷: ۱۱۴/۵). جهلی که به فرمایش امام، در حق‌جویی و عباداتشان

نیز اثر کرده بود. مثلاً قرآن می‌خواندند؛ اما خواندنی، سطحی و بدون توجه به بطن (کد: ۴۴۴) «يَتَكَلَّمُونَ بِكَلَامٍ الْخَفِيِّ لَا يُجَاوِزُ حُلُوقَهُمْ» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۷۶/۲)، یا اهل تهجد و نماز شب بودند؛ اما نمازی فاقد معرفت و یقین^۱ (کد: ۵۰۳) «صلاة على شك» (موسوی، ۱۴۲۶: ۵۸۹/۵). بنابراین آنها گریزان از حق و دین نبودند؛ بلکه جویای این امور بودند؛ اما چون خطا می‌کردند؛ به حق و دین حقیقی نمی‌رسیدند (کد: ۵۲۷) «طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ» (همان: ۶۰۹/۵). این سخنان امام نشان می‌دهد که بحث خوارج، بحثی در باب «خطا و جهالت» دینی است و نه گریز و عناد دینی؛ لکن باید بررسی شود که آیا خوارج در جهالت مذکورشان، افرادی «قاصر و بی‌گناه» بودند و یا «مقصر و گنهکار»؟

آنچه از شواهد برمی‌آید گویای این است که اکثر آنها، جاهلانی «مقصر و گناهکار» بوده‌اند و نه قاصر و بی‌گناه؛ زیرا اولاً؛ به سبب مواظب مکرر امام؛ به‌خوبی از حقایق دینی آگاه شده بودند؛ بنابراین عذر موجهی، جهت ادامه به تعصب و اعمال جاهلانۀ خود نداشتند. ثانیاً؛ اگر آنها حقیقتاً جاهلانی «قاصر و بی‌گناه» بودند؛ مسلماً فاقد عقوبت اخروی می‌شدند، حال آنکه چنین نیست و امام بارها از عقوبت اخروی آنها سخن گفته است - مثلاً از گرفتاری آنها در آتش گداخته جهنم (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵) و یا از لزوم پاسخگویی آنها در دادگاه عدل الهی (موسوی، ۱۴۲۶: ۷۱۱/۷).

۴) بی‌حریف جنگی

به فرمایش امام، اگر ایشان(ع) نبود؛ خوارج بی‌حریف جنگی می‌ماندند (کد: ۴۷۱) «لَوْ لَمْ أَكُنْ فِيكُمْ لَمَا قُوتِلَ أَهْلُ النَّهْرَوَانِ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۱۲/۳)؛ یعنی تا قبل از ایشان(ع) احدی جرات شمشیرکشی علیه خوارج نداشت (کد: ۴۶۹) «لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِ عَلَيْهَا أَحَدٌ». این سخن امام در حقیقت، مُشعر به مضمون «حدیث نبوی» مقابل است: «يا عَلِيُّ، لَوْ لَا أَنْتَ لَمَا قُوتِلَ أَهْلُ النَّهْرِ؛ ای علی اگر تو نبودی با اهل نهروان پیکار نمی‌شد» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۰۰). هرچند در احادیث نبوی و علوی فوق، «علت» عدم جرات مذکور بیان نشده است؛ اما با توجه به منابع تاریخی و حدیثی؛ این امر، دو علت عمده داشت که هر دو علت با تائیداتی در روایات علوی - در پیش از جنگ نهروان - نیز همراه هستند:

الف) خوارج از «طبقه خاصی» بودند؛ یعنی طبقه قُرأ (ابن مزاحم، ۱۴۰۴: ۴۹۰). افراد این طبقه در جامعه قرآن‌مدار صدر اسلام، از جایگاه اجتماعی والا و گهگاه از مناصب سیاسی برخوردار بودند (رک: زنجانی، بی تا: ۸۴؛ ثنایی و مجتهدی، ۱۳۹۷: ۵۱)؛ بنابراین قطعاً به‌یک‌باره شمشیرکشی علیه آنها کار آسانی نبود تا حدی که عایشه با تعجب می‌پرسید: «مَا بَالُ أَبِي الْحَسَنِ يَقْتُلُ اصْحَابَهُ الْقُرَاءَ؟!؛ ابوالحسن را چه می‌شود که یاران قُرأ خود را می‌کُشد» (طبرانی، بی تا: ۲۱۰/۷).

ب) خوارج کثیرالعباده و به‌عبارت‌دیگر، عابد بودند؛ بنابراین مسلماً هیچ مسلمان معتقدی، حاضر به شمشیرکشی علیه آنها نبود؛ مثلاً روزی ابوبکر به فرمان نبوی(ص)، جهت قتل یکی از آنها بپا خاست؛ اما

۱ امیرالمؤمنین(ع) می‌فرمود: «نَوْمٌ عَلَى يَقِينٍ خَيْرٌ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى شَكٍّ»؛ زیرا خواب افراد بامعرفت و یقین، چه بسا رویای صادقه و معراج آنها باشد؛ اما افراد بی‌معرفت و یقین(خوارج)، حتی تهجدشان نیز سودی به آنها نمی‌رساند؛ زیرا روح و ارزش هر عبادتی از جمله نماز، قصد قربت است که بدون معرفت و یقین حاصل نمی‌شود (رک: صالح مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۰۰/۱).

وقتی او را غرق نماز و عبادت دید؛ دستش لرزید و نتوانست^۱ (رک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۸۷/۳) یا اندکی پیش از جنگ نهروان، یکی از یاران امام به نام جندب بن زهیر، با دیدن «مناجات و قرآن خوانی» شدید خوارچ، در حقانیت شمشیرکشی علیه آنها به تردید افتاد (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۷۵۵/۲).

جهت رفع شک و تردیدهای مذکور، بهترین کلام قطعاً همان کلام امام است در جنگ جمل، خطاب به فردی که در حقانیت شمشیرکشی علیه عایشه و صحابه برجسته به تردید افتاده بود. امام به او فرمود: حق و باطل را نمی‌توان از میزان وجاهت و والامقامی مدعیان آنها شناخت؛ بلکه «خود حق و باطل» را بشناس تا قادر شوی پیروان آنها را [در هر لباس و منصبی که درآیند] شناسایی کنی^۲ (رک: بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۳۹/۲).

۵) همراهی با منافقان

در فرآیند تحلیل محتوا، مشاهده می‌شود امام به توصیف فردی مخدج‌الید (ناقص‌الید) پرداخته و فرموده است: همراهی با این فرد- طبق پیشگویی نبوی(ص)- از نشانه‌های قوم خوارچ است (کد: ۴۴۶) «سیمَاهُم ان فیهم رجلاً مُخْدَجُ الْیَدِ» (همان: ۳۷۶). امام در کلام دیگری، به فردی به نام شیطان‌الردهه نیز اشاره کرده و فرموده است: وی توسط صاعقه‌ای، در جنگ نهروان نابود شده است^۳ (کد: ۴۷۹) «شَيْطَانُ الرَّدْهَةِ فَقَدْ كُفِيَتْهُ بِصَعْقَةٍ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۷۲/۲).

برخی شارحان نهج‌البلاغه معتقدند: شیطان‌الردهه همان فرد مخدج‌الید بود و صاعقه هلاک‌کننده وی نیز یا رعد و برق آسمانی بود یا فریاد خشمناک امام. شارحان می‌افزایند: صاعقه مذکور سبب فرار مخدج‌الید و سقوطش در یک ردهه (گودال آب) شد. ردهه‌ای که سپاه علوی پس از اتمام جنگ نهروان، جسدش را در همان‌جا یافتند و به همین جهت، به او شیطان «الردهه» نیز گفته می‌شود (فیض‌الاسلام، ۱۳۶۸: ۸۱۳/۴).

همچنین او نه تنها توسط امام و سپاهش؛ بلکه توسط پیامبر(ص) نیز به «شیطان» تشبیه شده است (ابویعلی المصلی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۱) و اگرچه علت این تشبیه صراحتاً در سخنان علوی و نبوی ذکر نشده؛ اما احتمالاً به سبب عمل شیطانی «نفاق» او بوده است؛ زیرا گفته می‌شود آیه ۵۸ سوره توبه که در باب خصوصیتی از «منافقان» است^۴، در شان او نازل شده است (بخاری، ۱۴۲۲: ۹۱/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۱/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲/۵)؛ البته مسئله «نفاق» او علاوه بر تبیین وجه تسمیه‌اش، تبیین‌گر سه نکته دیگر نیز هست:

۱. هر چند خوارچ در انتهای جنگ صفین علنی شدند؛ اما با توجه به احادیث، ریشه‌های پیدایش آنها به زمان نبوی(ص) برمی‌گردد.

۲. قال علی(ع): «إِنَّ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ لَا يَعْرِفَانِ بِأَقْدَارِ الرَّجَالِ. إِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ أَهْلَهُ وَ إِعْرِفِ الْبَاطِلَ تَعْرِفِ أَهْلَهُ».

۳. «مُخْدَجُ الْيَدِ» ملقب به ذوالثدیه بود (طریحی، بی‌تا: ۶۳۴/۱؛ زبیدی، بی‌تا: ۵۰۷/۵) و نام اصلی‌اش حرقوص بن زهیر بود (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۲۹۲/۱۲). به حرقوص بن زهیر، ذوالخویصره نیز گفته می‌شود (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۳۵/۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۲۰/۲؛ ابن حجر، ۱۳۷۹: ۲۹۲/۱۲). ابوسعید رقاشی می‌گوید: پس از جنگ نهروان، وقتی خبر کشف جسد او در میان اجساد خوارچ را به عایشه دادم؛ عایشه آهی کشید و گفت: از پیامبر(ص) شنیدم جمعی که این مرد در میانشان باشد را بهترین فرد اتمم خواهد گشت (طبرانی، بی‌تا: ۲۱۰/۷).

۴. خصوصیت خرده‌گیری بر عدالت پیامبر(ص) در تقسیم غنائم.

الف) آن سخنان علوی(ع) که دال بر عدم نفاق و عابد بودن خوارج هستند (ابن اعمش، ۱۴۱۱: ۲۷۱/۱) - و در کتب تاریخی نیز موثقات فراوانی دارند - «اکثریت و توده خوارج» را شامل می‌شوند، نه همه خوارج را؛ زیرا در میان خوارج، افراد منافقی هم بوده‌اند؛ مثلاً همین شیطان‌الرده.

ب) «اکثریت و توده خوارج» که عابد و غیرمنافق بودند؛ متأسفانه «تحت رهبری» افراد منافقی قرار گرفته بودند؛ مثلاً تحت رهبری همین شیطان‌الرده؛ زیرا وی نه تنها از منافقان؛ بلکه به استناد منابع معتبر، از نخستین رهبران فرقه خوارج نیز بود (رک: بخاری، ۱۴۲۲: ۹۱/۴). شهید مطهری در باب علت این رهبری منافقانه می‌گوید: هرکجا توده مردم جاهل باشند، بازار نفاق داغ شده و منافقان از نیروی خود اسلام جهت ضربه به پیکره اسلام استفاده می‌کنند. چون به سهولت قادرند آن توده جاهل را فریب داده و به رایگان یا بهایی اندک، از نیروی کلان آنها، جهت رسیدن به اهداف کلان خود بهره‌کشی کنند (رک: مطهری، ۱۳۸۹: ۳۳۸/۱۶ و ۳۳۹).

ج) اکثریت خوارج اگرچه عابد و غیرمنافق بودند؛ اما «متدین و پاسدار دین» نبودند؛ زیرا نه تنها با «درک جاهلانۀ خود از دین»؛ بلکه با «اطاعت جاهلانۀ خود از منافقان» به دین اصیل ضربه می‌زدند.^۱

۶) عهدشکنی و نافرمانی

از دیگر ویژگی‌های خوارج، عهدشکنی با امام بود (کد: ۴۸۳) «تَنَكُّتُ عَهْدِكَ» (طبری، ۱۳۸۷: ۱۱۴/۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۶۴/۳). از آنجاکه امام واجب‌الاطاعه و حکمش همان حکم خداوند است؛ امام عهدشکنی مذکور خوارج را نه تنها نافرمانی از خود؛ بلکه نافرمانی از خداوند متعال می‌دانست (کد: ۴۸۲) «إِذَنْ تَعْصِي رَبِّكَ».

۷) تداوم تا زمان ظهور

براساس تحلیل‌های کیفی انجام شده، امام معتقد بود حتی چنانچه از امت اسلام، تنها سه تن در جهان، باقی بماند؛ یکی از آن سه تن حتماً از فرقه خوارج خواهد بود (کد: ۵۶۶) «لَوْ لَمْ يَبْقِ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ (ص) إِلَّا ثَلَاثَةٌ لَكَانَ أَحَدُهُمْ عَلَيَّ رَأْيِي هَوْلَاءُ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۶۰۸/۵) تا آنکه مردی از اهل بیت (ع) ظهور کند و آنها را بکشد. پس از آن تا روز قیامت، دیگر اثری از خوارج در جهان نخواهد بود «زَجُلٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ فَيَقْتُلُهُمْ وَ لَا تَخْرُجُ بَعْدَهَا خَارِجَةٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

البته چون امروزه نیز تقریباً اثری از خوارج در جهان نیست؛ بنابراین مقصود حضرت امیر از تداوم این فرقه تا زمان ظهور مسلماً تداوم اسم و ظاهر این فرقه نبوده است؛ بلکه تداوم روح و عقاید آن بوده است. شهید مطهری در اینباره می‌فرماید: گاه فرقه‌ای به لحاظ اسم و ظاهر زنده است؛ اما به لحاظ پیروی از عقایدش مرده و نابود شده، و بالعکس گاه فرقه‌ای؛ مانند فرقه تکفیری خوارج، به لحاظ ظاهری مرده و نابود شده؛ اما به لحاظ پیروی از عقایدش هنوز زنده و فعال است (رک: مطهری، بی‌تا: ۳۰۵/۱۶). یعنی «عقاید تکفیری» او توسط فرق جدیدی - مانند القاعده، داعش و ... - به حیات و ترویج خود ادامه می‌دهد.

۱. جهالت انسان گاه مبراکنده او از عقوبت و سرزنش است؛ اما جهالت خوارج مبراکنده آنها نیست؛ زیرا همانگونه که پیشتر بیان شد اکثر خوارج جاهلانی «مقصر و گهنگار» بودند، و نه قاصر و بی‌گناه.

۸) حب به دنیا

«حب به دنیا» صفتی بسیار مذموم است؛ زیرا همان‌گونه که خورشید و ماه اجتماع‌ناپذیرند؛ حب به دنیا و حب به خدا نیز اجتماع‌ناپذیرند (رک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۴۱). به استناد کلام امام، این صفت مذموم در خوارج نیز - مانند بسیاری از مردم دیگر- وجود داشت (کد: ۵۹۴) «حَلَيْتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ» و گاه سبب «تخطی آگاهانه» آنها از اوامر الهی می‌شد (خطبه/۵۰؛ موسوی، ۱۴۲۶: ۴۰/۴).

برخی از شارحان نهج‌البلاغه، یکی از ابعاد مهم حب دنیوی خوارج را حُب به مال؛ یعنی حب به «غنائیم کثیری» می‌دانند که در زمان فتوحات اسلامی - برخلاف جنگ‌های علوی - نصیب آنها می‌شد (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۶۱/۱). هرچند در روایات علوی مورد بررسی این مقاله، اشاره روشنی به این بُعد از دنیاگرایی خوارج نشده است؛ اما مسلماً «صفات مذموم خوارج»؛ مانند فریب‌خوردگی، جهل و... می‌توانستند مؤلّد هرگونه دنیاگرایی (اعم از حب به مال و ...) در آنها باشند؛ چون این صفات مذموم، ضدارزش‌هایی هستند که به سهولت صاحب خود را از معنویت، دور و در نتیجه، به دنیا و پستی‌هایش نزدیک می‌کنند.

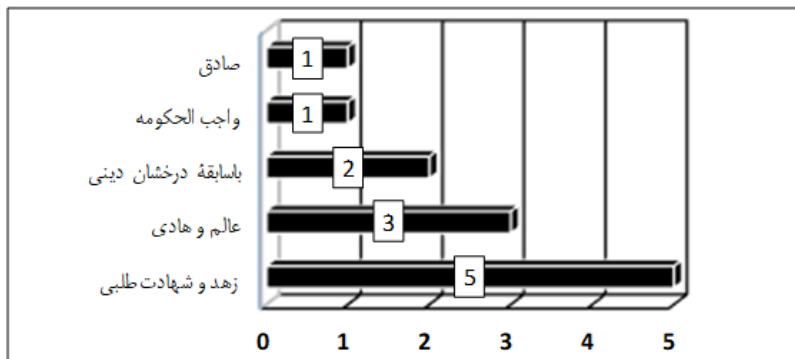
۹) شتاب‌زدگی و افراط

امام - به نقل از پیامبر(ص) - در باب خوارج می‌فرمود: «يَخْرُجُونَ مِنَ الْحَقِّ... مُرُوقَ السَّهْمِ؛ آنها از حق خارج می‌شوند...؛ مانند مروق تیر» (کد: ۴۴۵) (بلادری، ۱۴۱۷: ۳۷۶/۲). این حدیث در جای دیگر به این نحو آمده است: «هُمْ قَوْمٌ مَرُقُوا مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ كَمَا مَرَقَ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ؛ آنها از دین [حق] خارج می‌شوند؛ مانند مروق تیر از شکار» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۲۷۱/۴). «مروق تیر از شکار» یعنی: ورود تیر به درون شکار و خروجش از طرف دیگر شکار (رک: قرشی، ۱۳۷۷: ۹۷۳/۲). به عبارت دیگر؛ یعنی: عدم توقف تیر در درون شکار و ادامه حرکتش تا خروجش از سوی دیگر شکار. چون چنین عدم توقف و خروجی، تنها زمانی رخ خواهد داد که تیر با شتابی بسیار افراطی وارد شکار شده باشد؛ بنابراین شتاب‌زدگی و افراط یا همان عدم تعادل، از دیگر خصوصیات خوارج است.

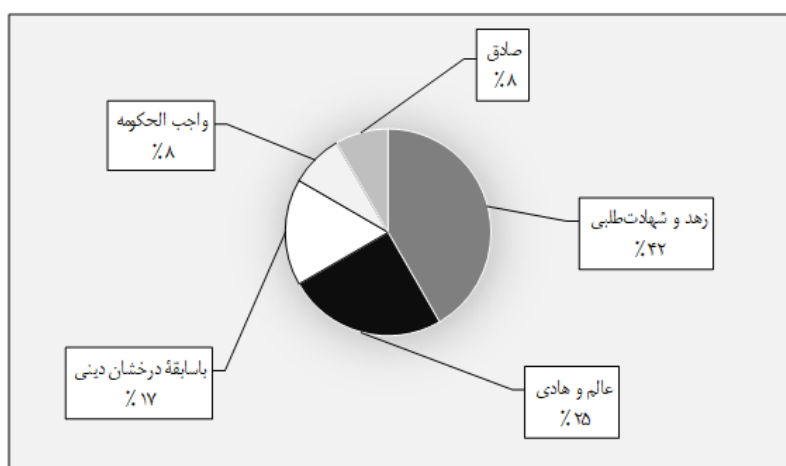
از آنجاکه هرگونه عدم تعادلی - اعم از شتاب‌زدگی و افراط یا کندروی و تفریط - سبب «سقوط و هلاکت» است؛ خوارج نیز به تدریج همگی از هستی ساقط و هلاک شده‌اند. «به نحوی که امروزه به جز یک فرقه اباضیه - که مقیم عمان و بخش کوچکی از آفریقا است - فرقه دیگری از خوارج، در جهان باقی نمانده است و جالب اینکه همین تک فرقه باقیمانده نیز، خود را از خوارج نمی‌داند؛ بلکه به شدت از مواضع افراطی آنها (مثل حلیت قتل مسلمانان غیرخوارج) انتقاد کرده و مدعی مواضعی بسیار متعادل‌تر از مواضع آنهاست» (رک: جلالی، ۱۳۹۹: ۱۶-۸/۱۱).

۲-۲-۱-۲. ویژگی‌های امام

با توجه به جدول تحلیل محتوا، امام جهت اثبات حقانیت خود به خوارج، به چند ویژگی خود نیز اشاراتی داشتند که عبارت هستند از:



نمودار ۵. فراوانی کدهای ویژگی‌های امام



نمودار ۶. درصد ویژگی‌های امام

۱) زهد و شهادت طلبی

حضرت پس از ضربت شمشیر ابن ملجم؛ یعنی در هنگام شهادت غیرناگهانی خود (کد: ۵۳۵) «مَا فَجَّأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ» (همان: ۷۰۴/۴) خود را جز مشتاقی که به آب و گم کرده‌ای که به گم شده خویشت رسیده باشد؛ نمی‌دانست (کد: ۵۳۶) «مَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍ، وَطَالِبٍ وَجَدٍ»؛ زیرا دین چیزی جز شوق و محبت نیست^۱ (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۸۰/۸). شوق و محبتی که منحصر به خداوند است و سپس به حرمت خداوند به متعلقات خداوند؛ یعنی به مخلوقاتش نیز تسری می‌یابد (رک: طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۵۷/۳)؛ بنابراین امام، برخلاف ادعای خوارج خداوند را بر تمامی امور خود مرجح می‌دانست^۲.

۱. قال باقر(ع): «هَلِ الْمَيِّتُ إِلَّا الْحُبُّ».

۲. هرچند امام ضربتی غیرناگهانی (با اطلاع قبلی) خورد؛ اما رفتن ایشان به مسجد؛ یعنی به قتلگاهشان، مصداق «هلاکت نفس و گناه» نبود؛ زیرا اگرچه از «سرنوشت غیر حتمی» می‌توان گریخت؛ مانند گریز پیامبر(ص) از «نقشه قتل» بنی‌نضیر که به نحو غیبی از آن آگاه شده بود (رک: مکارم

۲) عالم و هادی

اگرچه خوارج به ادعای حمایت از دین و توحید از امام جدا شده بودند؛ اما امام به آنها می‌فرمود چون او به‌عنوان یکی از ائمه(ع)، از آنها به مفاهیم دینی و توحیدی عالم‌تر است (کد: ۴۹۰) «أَنَا أَعْلَمُ» (طبری، ۱۳۸۷: ۱۱۴/۵)؛ بنابراین قطعاً در این امور می‌تواند هادی (کد: ۴۹۶) «لَأَهْدِيَنَّكَ» و به‌عبارت‌دیگر ناجی آنها و هر فرد معتقدی باشد (کد: ۵۰۴) «أَنَا آلِ مُحَمَّدٍ نَجَاةٌ كُلِّ مُؤْمِنٍ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۵۸۹/۵).

۳) واجد سوابق درخشان دینی

امام سوابق درخشانی در دین داشت؛ مثلاً اقداماتی بی‌بدیل در توسعه اسلام (کد: ۴۷۲) «فَقُمْتُ بِالْأَمْرِ حِينَ فَشَلُّوا وَ تَطَلَعْتُ حِينَ تَقَبَعُوا» (همان: ۱۲/۳) و رشادت‌هایی فراوان در میادین جنگی (کد: ۴۷۸) «أَمَا النَّاكِبُونَ فَقَدْ قَاتَلْتُ وَ أَمَا الْقَاسِطُونَ فَقَدْ جَاهَدْتُ» (همان: ۷۲/۲) تا جایکه معاویه - که جاعل حدیث در تقبیح ایشان و تکریم قاتلانشان (ابن‌ملجم) بود (رک: ثقفی، ۱۳۹۵: ۸۴۰/۲) - پس از شهادت ایشان(ع)، ناخودآگاه «إِنَّا لِلَّهِ» گفت و بر سوابق و فضائل کثیر ایشان اعتراف کرد(ابن‌ابی‌دنیا، بی‌تا: ۱۰۲؛ ابن‌کنیر، ۱۴۰۷: ۱۵۰/۸)؛ بنابراین برخلاف تصور خوارج، امام نه تنها خطری برای دین و توحید نبود؛ بلکه جهت حراست از دین و توحید، از خوش‌سابقه‌ترین گزینه‌ها بود.

۴) واجب الحکومه

به فرمایش امام آنچه مسبب پذیرش حکومت توسط ایشان شد - آن هم پس از ۲۵ سال - «واجب شدن» حکومت بر ایشان بود که به دلیل «وجود توأمان» دو عامل رخ داده بود: ۱) حضور حاضران (بیعت‌کنندگان) (کد: ۴۷۵) «حُضُورُ الْحَاضِرِ» (خطبه/۵۰؛ موسوی، ۱۴۲۶: ۴۰/۴). ۲) عهد الهی برگردن علما جهت ایجاد حکومت و عدالت «مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ»؛ بنابراین نگاه امام به حکومت نگاهی معنوی و مکتب‌محور بود، نه - طبق تصور برخی - مادی و قدرت‌محور.

۵) صادق

حضرت می‌فرمود در اخباری که در باب علائم و عواقب شوم فرقه خوارج می‌دهد کاملاً «صادق» است (کد: ۴۵۰) «وَ اللَّهُ مَا كَذِبْتُ وَ لَا كُذِّبْتُ» (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵)؛ مثلاً اینکه از جمله علائم آنها، وجود شخصی ناقص‌البدن و ذوالثدیه در میان آنهاست که البته - پس از جنگ نهروان - صدق این سخن امام، با کشف جسد ذوالثدیه در میان اجساد خوارج، بر همگان اثبات شد (رک: بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۷۶/۲).

۲-۲-۲. کیفر و مدارای امام بر خوارج

این موضوع که «دومین» مقوله امام در مواجهه با خوارج - در بازه پس از جنگ نهروان است - با توجه به عملکرد خوارج بر آنها وارد می‌شد. آن هم به نحو ذیل:

الف) خوارج مرتکب «قتل و جرح».

شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۸۵/۲۳؛ اما از «سرنوشت حتمی» راه‌گریزی نیست. نقشه قتل ابن‌ملجم برای امام نیز در «سرنوشت حتمی» امام جای داشت؛ بنابراین هرچند امام به نحو غیبی از آن آگاه بود؛ اما راه‌گریزی نداشت (رک: خویی، ۱۴۰۱: ۳۷۷؛ اکبرزاده، ۱۳۸۳: ۱۱۴).
۱. خوارج جاهلانه «پذیرش حکمیت» توسط امام را عملی غیرقرآنی و شرک می‌دانستند.

ب) خوارج مرتکب «شورش مسلحانه».

ج) خوارج غیر مرتکب «قتل و جرح، و شورش مسلحانه».

۱-۲-۲. خوارج مرتکب قتل و جرح

این خوارج افرادی بودند که دست به «قتل» یا «جراحات بدنی» امام و پیروانش زده بودند.

۱) کیفر

خوارج مذکور به فرمان امام - جهت حفظ نظم اجتماع - دستگیر (کد: ۵۰۸) «لَا يَفُوتَنَّكُمُ الرَّجُلُ» (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰: ۱۸۰/۱؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۴۱۲/۲) و زندانی می‌شدند (کد: ۵۱۷) «فَأَحْبَسُوهُ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۷۰۶/۷) - سپس مانند هر شخص دیگری - در صورت خواست (عدم عفو) شاکي، به قصاص محکوم می‌شدند (کد: ۵۲۴) «إِنْ شِئْتَ أَقْتَصْ». قصاصی که نه تنها از نظر «قرآنی» کاملاً مجاز است (کد: ۵۲۵) «الْحُرُوجُ قِصَاصٌ» (المائده/۴۵)؛ بلکه از نظر «عقلی» نیز از بهترین مجازاتهاست؛ زیرا اولاً: از قدرت بازدارندگی بسیار والایی برخوردار است. ثانیاً: به جهت مقابله به مثل بودن، تردیدی در تناسب این مجازات با جرم واقع شده نیست.

۲) مدارا

اگرچه خوارج مذکور کیفر می‌شدند؛ اما امام در طی کیفرشان به نحو ذیل با آنها مدارا می‌کرد:

الف) عفو از قصاص

اولین مدارای امام با خوارج مذکور، برتر دانستن «عفو» آنها از قصاصشان بود؛ مانند هر شخص محکوم به قصاص دیگری.

مثلاً امام پس از جراحات خود توسط ابن ملجم، از احتمال عفو و نه قصاص وی سخن گفت (کد: ۵۲۳) «أَعْفُو لِلَّهِ إِنْ شِئْتُ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۷۰۶/۷) و افزود چنانچه از دنیا رفت؛ فرزندان نیز عفو ابن ملجم را مدنظر داشته باشند (کد: ۵۳۳) «فَاعْفُوا» (همان: ۷۰۴/۴)؛ زیرا «عفو» نه تنها عاملی جهت «کنترل خشم» فرد شاکي محسوب می‌شود؛ بلکه تلنگری جهت «بیدارسازی فطرت» فرد مجرم نیز هست (رک: احمدیان؛ فراهتی، ۱۳۹۴: ۴۱ و ۴۲)؛ بنابراین از پاداش معنوی بسیار فراوانی برخوردار است؛ مثل قُرب الهی (کد: ۵۳۱) «الْعَفْوُ لِي قُرْبَةٌ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۷۰۴/۴)، غفران الهی (کد: ۵۳۴) «يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ» و ...

ب) عدالت در اجرای قصاص

مدارای بعدی امام با خوارج مذکور، عدالت در اجرای قصاص بود؛ یعنی می‌فرمود چنانچه شاکي خوارج، راضی به عفو آنها از قصاص نشد؛ حداقل باید مراقب باشد، نحوه قصاص آنها نحوه‌ای ناعادلانه و تجاوزکارانه نشود (کد: ۵۴۱) «لَا تَعْتَدُوا» (البقره/۱۹۰) (همان: ۷۱۱/۷). چون قصاص ناعادلانه، اولاً: «مرضی افراد جامعه» نیست؛ زیرا روحیه آنها از مشاهده ظلم، ملتهب و مستعد شورش می‌شود. ثانیاً: «مرضی خداوند متعال» نیست؛ چون فرد قصاص‌شونده از آن جهت که دست‌پروده خداوند است، نزد خداوند عزیز و محترم است؛ بنابراین باری تعالی همان‌گونه که خواهان هدایت او از طریق قصاص است؛ خواهان برخورد عادلانه با او نیز هست.

برخورد عادلانه در اجرای قصاص - با توجه به سخنان امام - واجد سه وجه است. وجه اول در باب «تعداد افراد» لازم‌القصاص است که می‌گوید فقط فرد قاتل، لازم‌القصاص است، نه قبیله قاتل یا هر فرد دیگری (کد: ۵۳۸) «أَلَا تَقْتُلُنَّ بِيِ الْاَقَاتِلِي». وجه دوم در باب «تعداد ضربات» وارده جهت قصاص است که می‌گوید چنانچه مقتول؛ مثلاً در اثر یک ضربه قاتل کشته شد، در هنگام قصاص قاتل نیز، تنها یک ضربه بر او وارد شود و نه بیشتر (کد: ۵۳۹) «فَأَضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ». وجه سوم در باب «نحوه رفتار» با جسد قاتل است که می‌گوید چنانچه قاتل در اثر قصاص از دنیا رفت؛ جسد او مثله و بی حرمت نشود؛ زیرا این عمل با نهی نبوی همراه است (کد: ۵۴۲) «قَالَ نَبِيُّ (ص): إِيَّاكُمْ وَ الْمَثَلَةَ».

ج) آسایش در زندان

از آنجاکه فرد زندانی نیز فردی از افراد جامعه انسانیست؛ بر طبق روایات، «واجب» است از حقوق اولیه هر انسانی برخوردار شود (رک: حمیری، ۱۴۱۳: ۸۷). این وجوب نشان می‌دهد؛ ترک حقوق اولیه زندانی ترک اولی نیست؛ بلکه عملی صراحتاً حرام است. به همین جهت، امام حتی با «قاتل خود» در زندان مدارا می‌کرد (کد: ۵۱۸) «أَحْسِنُوا إِلَيْهِ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۷/۷۰۶)؛ یعنی محبس مطلوب (کد: ۵۱۹) «أَكْرَمُوا مَثْوَاهُ»، بستر نرم (کد: ۵۲۱) «أَلْيَنُوا فِرَاشَهُ» و آب و غذای شایسته به او می‌داد (کد: ۵۲۰) «أَطْيَبُوا طَعَامَهُ وَ شَرَابَهُ».

د) مناظره در زندان

توجه امام به زندانیان، تنها ناظر به خورد و خواب و تعالی مادی آنها نبود؛ بلکه بسیار فراتر بود؛ زیرا امام با آنها به گفتگو می‌نشست؛ مثلاً با ابن ملجم در باب علت دفع احسان‌های او^۱ با بدی و قتل به گفتگو نشست (کد: ۵۱۰، ۵۱۲) «مَا حَمَلَكَ عَلَى هَذَا؟» (طبری، ۱۳۸۷: ۵/۱۴۵؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱: ۴/۲۷۹). نتایج این گفتگوها نه تنها می‌توانست سبب تعالی فکری خود زندانیان شود، بلکه می‌توانست سبب تعالی فکری سایر اشخاصی شود که خبر این گفتگوها بعدها به آنها می‌رسید.

۲-۲-۲-۲. خوارج مرتکب شورش مسلحانه

این خوارج دست به شورش مسلحانه علیه امام و پیروانش می‌زدند و با مواظب امام هم شورش مذکورشان را متوقف نمی‌کردند.

۱) کیفر

هرچند امام از جنگ و خونریزی رویگردان بود؛ اما با یارانش علیه خوارج مذکور در ابراه نهروان جنگید و صراحتاً نیز این جنگش را بصیرانه (کد: ۴۵۲) «مُسْتَبَصِرًا فِي قِتَالِهِمْ» (طبری، ۱۳۸۷: ۵/۸۸) و مانند سایر جنگ‌هایش، به اذن الله دانست (کد: ۴۷۷) «قَدْ أَمَرَنِي اللَّهُ بِقِتَالِ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۲/۷۲)؛ زیرا امام مثل خوارج مذکور را مثل سگ هاری می‌دانست که هر که را مقابل خود می‌دید می‌گزید و به بیماری هاری مبتلا

۱. امام پیش از ضربت و قتلش توسط ابن ملجم، روزی در باب او - با تمثل به شعر معدی کرب (رک: افقری، ۱۳۹۹: ۱۳۳) - فرمود: «أُرِيدُ جَبَاءَهُ يُرِيدُ قَتْلِي؛ من احسان را برای او و او قتل مرا می‌خواهد». این گونه احسان‌های امام - که به روایتی، بخشش اسبی ارزشمند به قاتلش بود و به روایت دیگر، ارائه رفتاری بسیار محترمانه به قاتلش در مراسم بیعت (رک: مفید، ۱۴۱۳: ۱۳/۱) - به خوبی نشان می‌دهند مهم‌ترین مروج و موسع اسلام، بزرگواری‌های اخلاقی و فتح دل‌ها بود و نه لزوماً فتح سرزمین‌ها.

می‌کرد(کد: ۴۷۰) «بَعْدَ أَنْ مَآخَ غِيْهِنَهَا وَ اِشْتَدَّ كَلْبُهَا» (موسوی، ۱۴۲۶: ۱۲/۳). مسلماً گزیدن سگ هار از دو حالت خارج نیست: یا عمدتاً می‌گزد (جاهل مقصر و گنهکار است) و یا شدت بیماری هاری در او به حدی بالاست که غیر عمد می‌گزد (جاهل قاصر و بی‌گناه است).^۱ اگرچه در حالت دوم سگ مصون از سرزنش است (مکافات اخروی ندارد)؛ اما از نظر دنیوی و جهت ایجاد نظم اجتماعی، به یقین در هر دو حالت باید از گزش و هلاکت مردم توسط وی ممانعت شود حتی اگر شده به قیمت کشتن وی. به همین جهت، امام نه تنها جنگ خود علیه خوارج مذکور (خوارج کُشندة عموم) را عملی نادرست نمی‌دانست؛ بلکه آنرا از مصادیق بیرون آوردن «چشم و ریشه فتنه» توصیف می‌کرد (کد: ۴۶۸) «فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ».

۲) مدارا

جهت ایجاد امنیت، مهمترین عامل وفادار ساختن مردم به حکومت است (پاشایی، ۱۳۹۶: ۳۳). از بهترین طرق وفادارسازی مردم، و از معنوی‌ترین اعمال نیز مدارا با مردم است. به همین سبب، امام اگرچه علیه خوارج کُشندة عموم جهاد می‌کرد؛ اما- صرف‌نظر از قاصر یا مقصر بودن آنها- بلافاصله پس از اتمام جهاد، مدارا با آنها را از سر می‌گرفت؛ مثلاً پس از اتمام جنگ نهروان، به سپاهش فرمود مجروحان سپاه خوارج را نکُشند؛ بلکه با خود ببرند و مداوا کنند (کد: ۴۶۳) «اِحْمِلُوهُمْ مَعَكُمْ فِدَاوُوهُمْ» (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵) و افزود پس از بهبودی نسبی‌شان، آنها را بی‌پناه ترک نکنند؛ بلکه به کوفه [به نزد قبایلشان] برگردانند^۲ (کد: ۴۶۴) «فَإِذَا بَرِّئُوا فَوَافُوا بِهِمُ الْكُوفَةَ»؛ در جریان غنیمت‌گیری جنگ نهروان نیز امام بسنده به اموال «اردوگاه نظامی» خوارج کرد (کد: ۴۶۵) «خُذُوا مَا فِي عَسْكَرِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» (طبری، ۱۳۸۷: ۸۸/۵)؛ یعنی با نهایت مدارا از اموال «بلاد و قبایل» آنها چیزی نگرفت؛ بنابراین سیره جنگی امام نسبت به خوارج- برخلاف ادعای برخی- نه تنها جبارانه نبود؛ بلکه بسیار انسانی و بزرگووارانه بود؛ لکن در باب این سیره، توجه به دو نکته ضروری است: الف) جنگ نهروان- مانند جنگ‌های جمل و صفین- چون علیه «مسلمانان» بود و نه «مشرکان»؛ بنابراین احکام فقهی متفاوتی نسبت به جنگ‌های نبوی (ص) داشت؛ مثلاً اینکه: غنیمت‌گیری از دار الاسلام، برخلاف دارالشُرک روا نیست (رک: ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۵۴/۱). به همین سبب، امام اگرچه برخلاف پیامبر (ص) از اموال «بلاد و قبایل» دشمن چیزی نمی‌گرفت؛ اما این عمل ایشان (ع) به معنی عدول ایشان از سیره نبوی (ص) نبود.

ب) هرچند هر سه جنگ امام علی (ع) علیه مسلمانان بود و نه مشرکان؛ اما احکام فقهی متفاوتی نسبت به هم داشتند و این تفاوت احکام، تنها به سبب «تفاوت شرایط آن سه جنگ» نسبت به هم بود، و نه- طبق تصور برخی- به سبب «تفاوت میزان عدالت امام». توضیح آنکه: در جنگ نهروان و جمل، از آنجاکه مجروحان و اسرای دشمن، فاقد پایگاه مقاومتی بودند تا پس از شکستشان، در آنجا تقویت‌شده و مجدداً به جنگ علیه امام برگردند؛ بنابراین حکم فقهی امام در این دو جنگ، مداوای «مجروحان و آزادسازی اسرای

۱. البته همانطور که پیشتر بیان شد اکثر خوارج، جاهل «مقصر و گنهکار» بودند، و نه قاصر و بی‌گناه.

۲. برخلاف امام، «متفکران مادی به‌تازگی؛ یعنی در قرن ۱۹ میلادی، به اهمیت تصویب قوانین در باب مدارا با اسرا و مجروحان جنگی پی برده‌اند» (مروت، ۱۳۹۰: ۳۲۹)؛ بنابراین تفکر امام، تفکری بسیار پیشروتر از تفکر متفکران مادی بود و قابلیت عظیمی دارد جهت الگوبرداری.

دشمن» بود؛ اما در جنگ صفین، چون دشمن پایگاه مقاوم شام را پشت‌سر خود داشت، بنابراین امام جواز فقهی جهت «مداوای مجروحان، و آزاد ساختن اسرای دشمن» نداشت (رک: اصفی، ۱۳۸۰: ۵۶).

۳-۲-۲. خوارج غیرمرتکب «قتل و جرح، و شورش مسلحانه»

این خوارج اختلافاتشان با امام، در حد فکری- عقیدتی باقی مانده بود و به تعرضات جانی؛ یعنی قتل و جرح، و شورش مسلحانه نکشیده بود.

مدارا

امام با خوارج مذکور به طرق ذیل مدارا می‌کرد:

الف) مناظره و تفهیم

چون اختلافات فکری- عقیدتی، ناشی از تفاوت سطح فکری افراد و امری اجتناب‌ناپذیر است؛ امام عقاید خوارج مذکور را سرکوب نمی‌کرد؛ بلکه جهت ارتقاء سطح فکری آنها و تفهیم حقایق که اکنون منکرش بودند (کد: ۴۹۱) «فَلَعَلَّكَ تَعْرِفُ مَا أَنْتَ لَهُ الْآنَ مُنْكَرٌ» (طبری، ۱۳۸۷: ۵ / ۱۱۴)؛ با آنها، با ارائه آزادی بیان (کد: ۴۸۵) «خَبَّرَنِي لِمُ تَفْعَلُ ذَلِكَ؟» و به مدد قرآن (کد: ۴۸۸) «أَدَارِسُكَ الْكِتَابُ» و سنت (کد: ۴۸۹) «أَنَاظِرُكَ فِي السُّنَنِ» به مناظره می‌نشست.

ب) عدم کیفر عملی (اکتفاء به کیفر کلامی)

اگرچه پس از شکست خوارج در جنگ نهروان، امام در اوج قدرت نسبت به تمامی خوارج بود؛ اما نه تنها پیروان خود را از کیفر عملی خوارج مذکور (خوارج غیرمتعرض جانی) منع می‌فرمود (کد: ۵۲۶) «لَا تَقْتُلُوا أَحْقَارِجَ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۵ / ۶۰۹)؛ بلکه خود نیز چنین نمی‌کرد و نهایت کیفرش بر خوارج مذکور کیفر کلامی (نفرین) بود (کد: ۴۹۷) «يُعَدُّ هُمْ مَا بَعَدَتْ شُؤْدُ» (همان: ۵ / ۵۸۹)؛ زیرا:

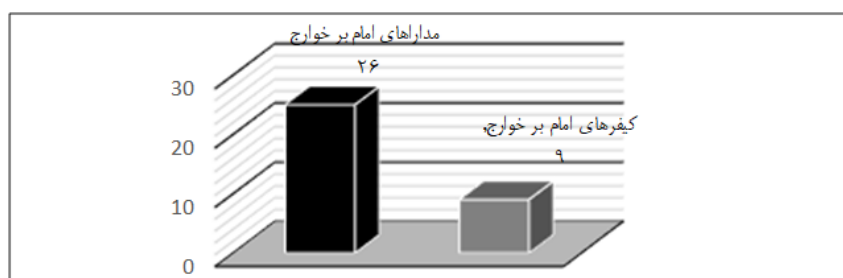
۱) خوارج غیرمتعرض جانی اگر قصدی هم جهت تعرض جانی به امام و پیروان ایشان (ع) داشتند؛ هنوز عملی نکرده بودند؛ بنابراین «کیفر عملی» آنها؛ یعنی گرفتار کردن آنها به زندان، قصاص، جنگ و ... کیفر قبل از جنایت بود و عملی نادرست. امام نه تنها در برابر «خوارج»؛ بلکه در برابر سایر مخالفان خود نیز از چنین کیفری استفاده نمی‌کرد؛ مثلاً وقتی از ایشان (ع) خواسته شد طلحه و زبیر را که در آینده احتمال شورش مسلحانه آنها وجود داشت کیفر کند؛ فرمود: «آیا مرا وادار به آغاز ستم، و بدی قبل از نیکی می‌کنید! و می‌خواهید آنها را برپایه ظن و اتهام، و قبل از ارتکاب جرم مواخذه کنم!»^۱.

۲) توده خوارج همان‌گونه که پیشتر بیان شد افرادی طالب حق بودند و نه باطل. به همین جهت هرچند در اثر جهل، تعصب، کوتاهی و ... خطا می‌کردند و به حق نمی‌رسیدند؛ اما نباید آنها را- از نظر کیفر، و میزان سقوط معنوی- با افرادی که اصلاً طالب حق نبودند؛ بلکه طالب باطل (یعنی نفاق و عناد) بودند؛ یکسان می‌دانست (کد: ۵۲۸) «مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ فَلَيْسَ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَهُ» (موسوی، ۱۴۲۶: ۵ / ۶۰۹).

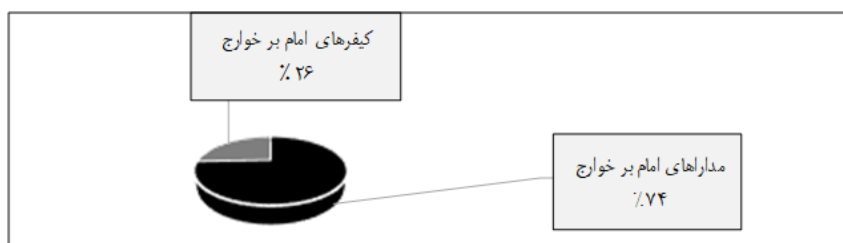
۱. «تَأْمُرُنِي أَنْ أَبْدَأَ بِالظُّلْمِ وَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ، وَأُعَاقِبُ عَلَى الطَّيِّبَةِ وَ النَّهْمَةَ وَأَخْذُ بِالْفِعْلِ قَبْلَ كَوْنِهِ» (مفید، بی تا: ۸۹/۱).

جدول ۷. «شرح» مداراها و کیفرهای امام بر فرقه خوارج پس از جنگ نهروان

مضمون	ردیف	ریزمضمون	فراوانی کدها	فراوانی کل کدها	درصد کل کدها
مدارهای امام بر خوارج	۱	مناظره	۶	۲۶	٪۷۴
	۲	عفو از قصاص	۵		
	۳	عدل در اجرای قصاص	۴		
	۴	آسایش در زندان	۴		
	۵	عدم کیفر عملی (بسنده به کیفر کلامی)	۴		
	۶	مداوای مجروحان	۱		
	۷	رساندن مجروحان به وطنشان	۱		
	۸	غنیمت‌گیری حداقلی	۱		
کیفرهای امام بر خوارج	۹	جنگ	۵	۹	٪۲۶
	۱۰	زندان	۲		
	۱۱	قتل	۲		



نمودار ۷. «فراوانی کدهای» مداراها و کیفرهای امام



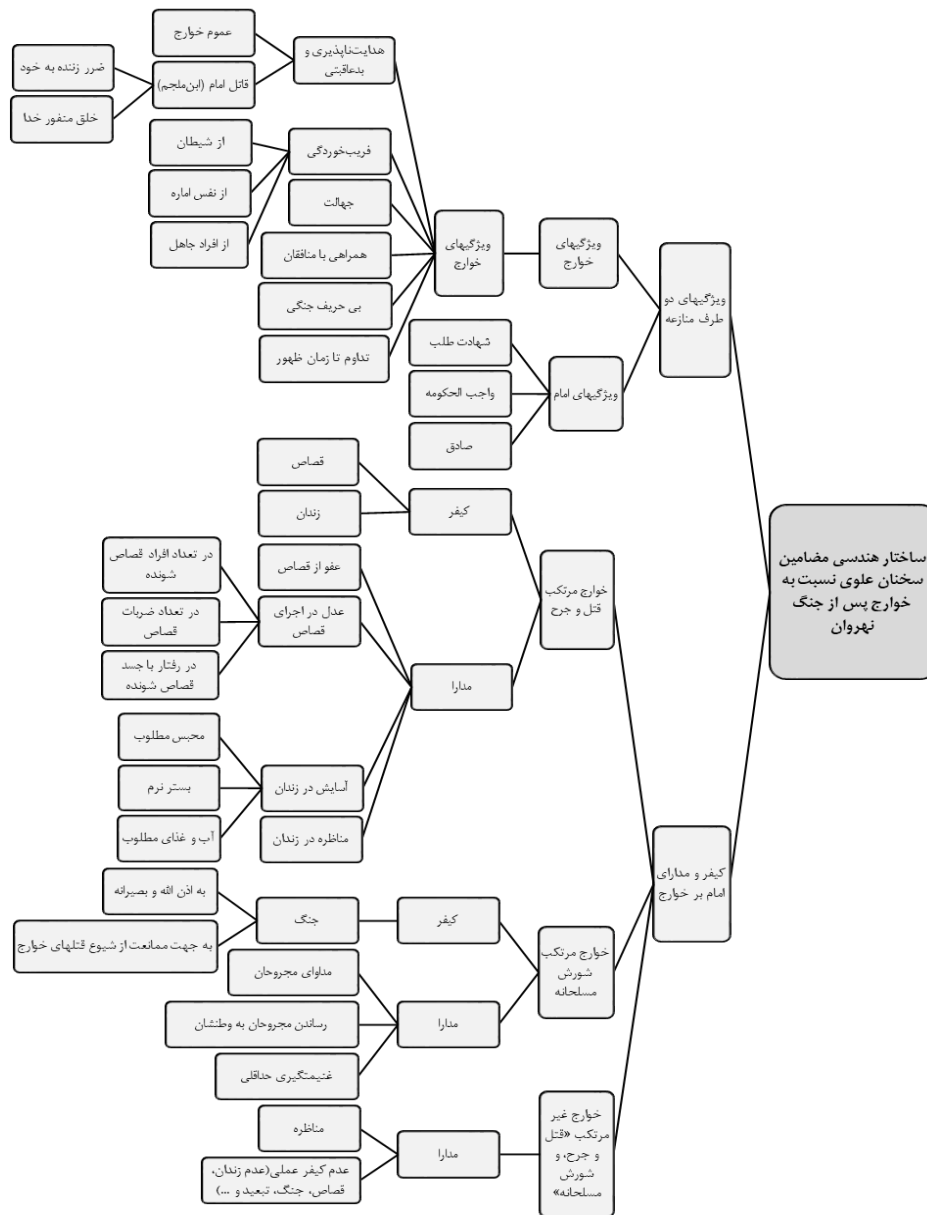
نمودار ۸. «درصد» مداراها و کیفرهای امام

۳. نتیجه‌گیری

با بررسی سخنان علوی در مواجهه با خوارج در بازه زمانی پس از جنگ نهروان نتایج ذیل حاصل شده است:

- حدود ٪۵۹ سخنان امام به بیان «مشخصه‌های دو طرف اختلاف» اختصاص دارد آن هم جهت تبیین حقانیت یا عدم حقانیت آنها.

- حدود ۴۱٪ سخنان امام به بیان انواع «کیفرها و مداراهای ایشان بر خوارج» اختصاص دارد آن هم جهت اعمال کیفر حداقلی بر خوارج و مدارای حداکثری با آنها.
 - پربسامدترین مضمون اصلی سخنان امام، تبیین «مشخصه‌های فرقه خوارج» است و پربسامدترین مضمون فرعی نیز تبیین «بدعاقبتی» و سپس «فربخوردگی» خوارج. کثرت فراوانی این مضامین بیانگر اهمیت والای آنها در نزد امام و به عبارت دیگر، بیانگر دغدغه اصلی امام در سخنان مذکورشان است.
 - از تجزیه و تحلیل سخنان علوی در باب «مشخصه‌های فرقه خوارج» نتیجه می‌شود: (۱) «توده خوارج» عابد بودند؛ اما به معایبی مبتلا بودند که مسبب ضربه آنها به دین می‌شد؛ مثلاً مبتلا به جهالت دینی بودند و به همین جهت، به سهولت در امور دینی دچار فریفتگی و خطا می‌شدند. (۲) جهالت گاه مبراکنده انسان از عقوبت و سرزنش است؛ اما جهالت خوارج مبراکنده آنها نیست؛ زیرا اکثر خوارج در ادامه به جهالت دینی خود «مقصر و گهنگار» بودند، و نه قاصر و بی‌گناه. (۳) تا زمان ظهور قائم(ع)، افراد عابدی با جهالت دینی و سایر معایب خوارج وجود خواهند داشت و چه بسا اشخاصی که در تشخیص عدم حقانیت تفکر آنها دچار تردید شوند. (۴) منافقان با سوء استفاده از جهل خوارج، خود را در جمع خوارج و به عنوان خوارج جا خواهند زد و حتی رهبری آنها را به دست خواهند گرفت.
 - در مقوله دوم؛ یعنی در بخش «کیفر و مدارای امام بر خوارج»، تأکید امام بر «مدارا» با خوارج متمرکز است و نه کیفر آنها تا حدی که قریب ۷۴٪ این بخش در باب مدارا و تنها ۲۶٪ در باب کیفر است.
 - پربسامدترین مدارای امام با خوارج، اعطای جواز مناظره و احتجاج و به عبارت دیگر، اعطای آزادی‌های بیانی به آنها بود که از مهمترین وجوه آزادی‌های بشری محسوب می‌شود.
 - اگرچه امام تفکر خوارج برحق نمی‌دانست؛ اما کیفرهای ایشان(ع) بر تمامی آنها وارد نمی‌شد؛ بلکه تنها بر خوارجی وارد می‌شد که مبادرت به یکی از دو عمل مقابل می‌کردند: ۱. قتل و جرح امام و پیروانش و ۲. شورش مسلحانه علیه امام و پیروانش؛ بنابراین تنها عامل «کیفر خوارج» از سوی امام؛ تعرضات جانی آنها بود و نه مخالفت‌های فکری - عقیدتی آنها و ...
 - هرچند امام خوارج فوق‌الذکر را کیفر می‌فرمود؛ اما حتی در هنگام کیفر آنها نیز انسانیت و مدارا را مدنظر داشت؛ مثلاً تأکید می‌فرمود بر: عفو آنها از قصاص، حفظ کرامتشان در زندان، مداوای مجروحانشان پس از جنگ و ...
- با توجه به مطالب فوق، و برخلاف ادعای برخی نواندیشان و مخالفان اسلام، حقوق انسانی خوارج با وجود اختلافات سیاسی - عقیدتی آنها با امام، نزد امام کاملاً محترم و محفوظ بود. مجموعه مضامین مذکور علوی، و به عبارت دیگر، «ساختار هندسی مضامین سخنان علوی، در مواجهه با خوارج در بازه زمانی پس از جنگ نهروان» به شرح ذیل است:



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (تحقیق صبحی صالح).
- آصفی، محمدمهدی (۱۳۸۰ش). آموزه‌های فقهی جمل، صفین و نهران؛ فقه اهل بیت، ۷(۲۸)، ۵۵-۷۰.
- احمدیان، احمد، آبادی، اکرم و فراهتی، عباسعلی (۱۳۹۴ش). اصول اخلاقی و تربیتی برخورد با دشمنان در سیره امیرمومنان، نشریه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ۱(۱)، ۳۳-۵۰.
- افقری، ابن‌الرسول (۱۳۹۹ش). سرگذشت یک بیت (در باب ابن‌ملجم)، الجمعية الإيرانية، ۱۶(۵۷)، ۱۱۵-۱۴۰.
- اکبرزاده، اکبر (۱۳۸۳ش). علم امام و استقبال از مرگ، میلغان، ش ۳، ۱۱۱-۱۱۴.
- ابن‌اثیر، علی‌بن‌ابی‌الکرم (۱۴۰۹ق). اسدالغابه. بیروت: دارالفکر.
- ----- (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن‌اعثم، أبو محمد أحمد (۱۴۱۱ق). الفتوح. بیروت: دارالأضواء.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش). علل الشرائع. قم: داوری.
- ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۸ق). الفتاوی الکبری. بی جا: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌حجر، احمد بن علی (۱۳۷۹ق). فتح‌الباری. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن‌حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). المسند. محقق: احمد محمد شاکر، قاهره: دارالحديث.
- ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبي طالب. قم: علامه.
- ابن‌قتیبۀ دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق). الإمامة و السياسة. بیروت: دارالأضواء.
- ابن‌مزاحم، نصر (۱۴۰۴ق). وقعة صفین. قم: منشورات مکتبة المرعشی.
- ابویعلی‌المصلی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق). المسند. دمشق: دار المامون.
- ابی‌الفرج اصفهانی، علی‌بن‌الحسین (بی‌تا). مقاتل الطالبیین. بیروت: دار المعرفه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). الجامع المسند. بیروت: دار طوق.
- بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق). جمل من انساب الأشراف. بیروت: دار الفکر.
- پاشایی، هولاسو، شعبانی، محمدرضا، و استکی، جواد (۱۳۹۶). شناسایی عوامل موثر بر تحقق امنیت ملی در نهج‌البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، دوره ۵، ش ۱۸، ۳۳-۵۳.
- <https://doi.org/10.22084/nahj.2017.9200.1492>
- تیممی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶ش). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.
- ثنائی، حمیدرضا، و مجتهدی، مهدی (۱۳۹۷). زمینه‌های پیدایش قرآن‌بسندگی. نشریه سفینه، سال ۱۵، ش ۵۹، ۴۷-۶۵.
- ثواقب، جهان‌بخش، و بیرانوند، زینب (۱۳۹۵). عملکرد فرماندهان نظامی امیرالمؤمنین در سرنوشت پیکار صفین. تاریخ اسلام، دوره ۱۷، ش ۶۸، ۸۵-۱۳۴.
- جلالی، مسعود (۱۳۹۹). اباضیان (دایره المعارف بزرگ اسلام). تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ۸-۱۱.

- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الإسناد*. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت.
 - خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۱ق). *البيان في تفسير القرآن*. قم: نورالهدی.
 - زبیدی، محمد بن محمد (بی‌تا). *تاج العروس*. بی‌جا: بی‌نا.
 - زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق*. بیروت: دار الکتب العربی.
 - زنجانی، ابو عبدالله (بی‌تا). *تاریخ قرآن*. تهران: الست.
 - طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۲ق). *المیزان في تفسير القرآن*. بیروت: الأعلمی.
 - طبرانی، سلیمان بن مطیر (بی‌تا). *معجم الاوسط*. قاهره: دار الحرمین.
 - طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
 - طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الأمم و الملوك*. بیروت: دارالتراث.
 - طریحی، فخرالدین (بی‌تا). *مجمع البحرين*. بی‌جا: بی‌نا.
 - طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: دارالثقافه.
 - فضل‌علی، نبی‌الله (۱۳۸۰). *اشعث و ابوموسی*. *نشریه معرفت*، ش ۴۰، ۵۷-۶۶.
 - فیض‌الاسلام اصفهانی، علی‌نقی (۱۴۰۵ق). *ترجمه و شرح نهج البلاغه*. تهران: انتشارات فقیه.
 - قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷ش). *مفردات نهج البلاغه*. تهران: قبله.
 - قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة‌الله (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*. قم: مؤسسه امام مهدی (ع).
 - کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
 - مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار الحیاء.
 - مروت، مجتبی (۱۳۹۰). *نقش کمیته بین‌المللی صلیب سرخ*. *پژوهش حقوق*، دوره ۱۳، ش ۳۲، ۳۲۹-۳۳۶.
 - مسعودی، علی‌بن‌الحسین (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. قم: دار الهجرة.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
 - مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد في معرفة حجج الله*. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت.
 - ----- (بی‌تا). *الجملی*. بی‌جا: بی‌نا.
 - مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰ش). *پیام امیرالمؤمنین*. قم: مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب.
 - ----- (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
 - منتسکیو، شارل لوئی (۱۳۴۹ش). *روح‌القوانین*. مترجم: علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
 - موسوی، صادق (۱۴۲۶ق). *تمام نهج البلاغه*. مشهد: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 - نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی‌تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دار إحياء.
 - واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). *اسباب نزول القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 - یعقوبی، ابوالقاسم، عروتی، اکبر، و نادری‌پور، حسین (۱۳۹۹). *واکاوی مفهوم خرد و ویژگی‌های افراد خردمند در پرتو نهج البلاغه، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه*، دوره ۸، ش ۳۲، ۱۴۱-۱۲۱.
- <https://doi.org/10.22084/NAHJ.2021.22517.2532>
- Oliveira, M., Bitencourt, C., Santos, A. C. & Teixeira, E. K. (2016). Thematic Content Analysis: Is there a Difference Between the Support Provided by the



Maxqda and Nvivo Software Packages?, *Revista de Administração da UFSM*, 9(1), 72. <https://doi.org/10.5902/1983465911213>

- Vaismoradi, M., Jones, J., Turnen, H. & Snelgrove, Sh. (2016), Theme development in qualitative content analysis and thematic analysis, *Journal of Nursing Education and Practice*, 6(5), 100-110. <https://doi.org/10.5430/jnep.v6n5p100>
- Wilkinson, D. & Brimingham, P. (2003). *Using Research Instruments: A Guide For Researchers*, London: Routedledge.



Nahj al-Balagha and the Tragic Foundations of the Relationship Between Ethics and Politics

(Research Article)

Yadollah Honari Latifpour^{1*} , Sadegh Mirveisi Nik² 

Submission Date: 25 December 2023 Revision Date: 8 February 2024

Acceptance Date: 15 March 2024

(Page 107-132)

Abstract

Discussing the relationship between ethics and politics and searching for a way to regulate the relationship between these two important areas of human life has been one of the most important concerns of philosophers and political thinkers in the history of human thought since Plato. In this essay, with reference to Nahj al-Balaghah, as one of the significant and influential texts in the intellectual heritage of Islam and Iran - which is the narration of Imam Ali's (a.s.) moral encounter with the world and the result of the lived experience of that noble person as the caliph of Muslims in one of the most critical periods of Islamic history, an attempt has been made to examine and analyze the approach of this text in facing the fundamental question of the relationship between ethics and politics, using the analytical method. The results indicate that in the tragic situation of adhering to moral principles and rules, on the one hand, and the durability and stability of his government, on the other hand, in spite of his accurate and intelligent understanding of the realities of the society and his knowledge of conventional and usual ways of politics and maintaining power, in the framework of his monotheistic ontology, Imam prefers maintaining the dignity of human beings and observing moral principles and avoiding violence, intimidation, deception, and terrorism over the survival of power and government - a government that is aimed at the public interest.

Keywords: Ethics, Politics, Tragedy, Nahj al-balagha, human dignity, public interest.

1. Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Economic and Social Sciences, Bu-Ali Sina University, Hamedan

2. Ph.D. student in Political Thought, Shahid Beheshti University, Tehran

*: Corresponding Author: **Email:** honari@basu.ac.ir

How to cite this article: Honari Latifpour, Y., & Mirveisi Nik, S. (2024). Nahj al-Balagha and the Tragic Foundations of the Relationship Between Ethics and Politics, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(44), 107-132. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.29306.3055>

Extended Abstract

1. Introduction

Politics and ethics are two important realms related to human life. The former is concerned with the management of public life and the organization of the city, while the latter seeks to ensure individual salvation and happiness. The difference in goals, logic, and principles sometimes causes politics and ethics to be in conflict in practice, placing individuals in the difficult and tragic situation of choosing between individual salvation or public interest. This tragic conflict is one of the major dilemmas in the history of political thought, challenging politicians and political thinkers in adopting appropriate approaches to regulate the relationship between ethics and politics. In this context, four major models have emerged regarding the relationship between ethics and politics:

1. The model of ethical precedence and the ethical engineering of politics
2. The model based on the priority of politics and political efficiency over ethical matters
3. The model of intersubjective ethics
4. The model of ethical asceticism and withdrawal from the world of politics.

2. Theoretical Framework

In this article, the concept of tragedy is used as a framework to understand the nature of the relationship between ethics and politics. Nietzsche views tragedy as having an ontological nature, but with Hegel and ultimately Hannah Arendt, this concept becomes a framework for understanding the world and the actions arising from that understanding. From Arendt's perspective, tragedy stems from the distinction between the nature of political matters and 'truth-based' matters. In other words, politics is based on human will and action based on agreement and acceptance. Due to its comprehensive nature, politics requires considering the opinions and positions of those who live with us in a shared world. Any correct judgment and representation of public interests and the sustainability of the political world requires considering the opinions and positions of those who live with us in the shared political world. However, unlike politics, truth-based matters such as ethical and philosophical truths are characterized by their compelling nature. They exist in a transcendent position beyond any agreement and consent and demand unconditional acknowledgment. Truth-based matters relate to humans in their singular state and are inherently non-political. Their entry into the realm of politics entails conflicts and contradictions that place the agent in a tragic situation.

3. Research Method

This research aims to analytically, and within the framework of tragedy, examine the relationship between ethics and politics in Nahj al-Balagha—a text that reflects Imam Ali's (AS) lived experiences during one of the most challenging periods in the Islamic political history. In this context, initially, the tragic elements and components in Imam Ali's (AS) worldview towards the world, in general, and politics, in particular, are analyzed. Then, Imam Ali's ethical orientation toward these matters and the normative components arising from this orientation are investigated.

4. Conclusion

The results of the present study show that Imam Ali's (AS) complete adherence to monotheistic ethics in the ontological realm, on the one hand, and his realism in the realm of politics and its requirements, on the other, has given a tragic appearance to his government.

This tragic aspect gives rise to an ethical-political model that creates different ethical and political consequences when faced with the interests of governance and power, on the one hand and the interests of society and the people, on the other. This means that the monotheistic and idealistic and absolute ethics of Imam Ali (AS) neither permit the ethical engineering of society at the cost of violence and coercion nor seeks to gain, maintain, and stabilize power and governance at the cost of violating ethical standards. On the other hand, when this monotheistic ethics is combined with the Imam's realism and awareness of the positive requirements of the people's and government's sustainability, it creates positive and unassailable intersubjective norms that place the preservation of human dignity and the public interest at the forefront of these norms.

References [in Persian & Arabic]

- Arendt, Hannah (2004). *Thinking and Some Moral Considerations*. Translated by Abbas Bagheri, 2nd Edition, Tehran: Nashr-e Ney.
- ----- (1982). *The Revolution*. Translated by Ezzatollah Fooladvand, Tehran: Khwarazmi Publishing Company.
- ----- (2020). *Kant's Political Philosophy Lectures*. Edited by Ronald Beiner, Translated and Additions by Farhang Rajaei, 1st Edition, Tehran: Daman Publishing.
- ----- (2009). *Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought*. Translated by Saeed Moghadam, 1st Edition, Tehran: Akhtaran Publishing.
- Aron, Raymond (1984). *Main Stages of Sociological Thought*. Translated by Baqer Parham, Tehran: Organization for Publishing and Educational Research of the Islamic Revolution.

- Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid bin Hibatullah (2013). *Translation of the Commentary on Nahj al-Balagha*. Volume One. Translated by Gholamreza La'iqi. Tehran: Neyestan Book.
- Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin Sa'id bin Hilal Thaqafi Isfahani (1992). *Al-Gharat*. Translated by Abul Mohammad Ayati. Tehran: Organization for Printing and Publishing, Ministry of Islamic Culture and Guidance.
- Aristotle (1992). *Politics*. Translated by Hamid Enayat, 3rd Edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Bernstein, Richard J. (2021). *Why Read Arendt Now?*. Translated by Shirin Karimi, 1st Edition, Tehran: Karasseh Publishing.
- Behbudi, Mohammad Baqir (1989). *Sira Alavi*. No Publisher, Author's Edition.
- ParvanehZadeh, E., & Mirahmadi, M. (2012). The Relation of Ethics and Political Matter in Imam Ali's Thought (AS) with Approach to Sermon 216 of Nahj al-Balagha. *Contemporary Political Essays Quarterly*, 3(1), 27-52.
- Hoseini Sairat, M., & Shaqoul, Y. (2014). Greek Tragedy and Modern Tragedy from Hegel's Perspective. *Story Literature Quarterly*, Volume Two, Issue Six, 1-20.
- Hanaei Kashani, M. S. (1999). I Am the Individual; Ashura and the Tragic Situation. *Kiyan Magazine*, Issue 46, 68-58.
- Dashti, M. (2001). *Nahj al-Balagha*, Qom: Lahiji Publishing.
- Rawls, J. (2020). *A Theory of Justice*. Translated by Morteza Noori. Tehran: Markaz Publishing.
- Ranjbar, M. (2008). Political Ethics from Imam Ali's (AS) Perspective. *Islamic Revolution Research Journal*, Volume Seven, Issue 15, 85-118.
- Sharifi, Enayatollah (2010). Political Ethics from the Perspective of Nahj al-Balagha, *Islamic Revolution Pathfinding Quarterly*, Volume 89, Issue 13, 87-104.
- Tabatabaei, S. J. (2002). *Reflection on Iran, Volume One; An Introduction to the Theory of Iran's Decline*, 2nd Edition, Tehran: Negahe Moaser Publishing.
- Gholamreza Kashi, M. J. (2008). Four Models for Establishing the Relationship Between Ethics and Politics, *Ayeneh Magazine*, Issues 13 and 14, 36-39.
- Fathi, Y. (2021). Moral Politics or Political Morality in Nahj al-Balagha; Possibility or Impossibility. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, Volume Nine, Issue 35, 73-92.
- Freund, J. (2005). *What is Politics?*. Translated by Abdolvaheb Ahmadi, 1st Edition, Tehran: Agha Publishing.
- Kazemi, S. A. A. (1997). *Ethics and Politics: Political Thought in Practice*. Tehran: Ghumes Publishing.
- Machiavelli, N. (2009). *The Prince*. Translated by Daryoush Ashouri. Tehran: Agah Publishing.
- Misbahian, H. (2022). *The Question of the Relationship between Politics and Ethics*. Compiled and Edited by Hossein Misbahian, Tehran: Agha Publishing.
- Makarem Shirazi, Naser with the collaboration of a group of scholars (2011). *The Message of Imam Amir al-Mu'minin (AS): A New and Comprehensive Commentary on Nahj al-Balagha*. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib Publishing.

- Manouchehri, A. (2016). *Beyond Pain and Dream; An Indicative-Paradigmatic Narrative of Political Thought*. Volume One, 1st Edition, Tehran: Institute for Islamic History Research Publishing.
- Weber, M. (2011). *Scientist and Politician*. Translated by Ahmad Naqibzadeh. Tehran: Elm Publishing.
- Moballeghi, A. (2001). *Imam Ali's Political Jurisprudence, Idealism or Realism*. Tehran: Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Seyyed Ali Khamenei - Islamic Cultural Revolution Research Institute.
- Molavi, M. (2016). Principles and Ethical Foundations of Politics from Imam Ali's (AS) Perspective. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, Volume 4, Issue 14, 1-18.

References [in English]

- Bernstein, Richard, J. (2008). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?, *The Review of Politics*, 64-76.
- Deleuza, G. (2002). *Nietzsche and philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn. Publisher, Schocken Books, New York.



(مقاله پژوهشی)

نهج البلاغه و بنیان تراژیک رابطه اخلاق و سیاست

یداله هنری لطیف پور^{*}، صادق میروسی نیک

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴ بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

(از ص ۱۱۲ تا ۱۳۲)

چکیده

بحث از نسبت بین اخلاق و سیاست و جستجوی راهی برای تنظیم مناسبات این دو ساحت مهم حیات انسان، از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان سیاسی در تاریخ فکر بشری است. در این جستار با رجوع به نهج البلاغه به عنوان یکی از متون شاخص در میراث اندیشه‌ای اسلام - که راوی مواجهه اخلاقی امام علی (ع) با جهان و حاصل تجربه زیسته آن حضرت به عنوان خلیفه مسلمانان در یکی از بحرانی‌ترین دوران‌های تاریخ اسلام است - تلاش شده رویکرد این متن در مواجهه با پرسش بنیادین نسبت اخلاق و سیاست، با روش توصیفی تحلیلی و رویکرد کیفی بررسی و واکاوی گردد. برآیند مقاله نشان داد که امام در موقعیت تراژیک پایبندی به اصول و قواعد اخلاقی از یکسو و دوام و قوام بخشیدن به حکومت خویش از سوی دیگر، به رغم درک عمیق و هوشمندانه از واقعیت‌های جامعه و آگاهی از شیوه‌های متعارف و معمول سیاست‌ورزی، در چارچوب هستی‌شناسی توحیدی خویش، حفظ کرامت انسان‌ها و رعایت اصول اخلاقی و پرهیز از خشونت و ارباب و فریب را، بر بقای قدرت و حکومت - حکومتی که معطوف به مصلحت عمومی است - ترجیح می‌دهد و بدین ترتیب منادی شیوه‌ای از سیاست‌ورزی است که در آن، حفظ کرامت انسان بر هر ملاحظه دیگری ارجحیت دارد.

کلید واژه‌ها: اخلاق، سیاست، نهج البلاغه، تراژدی، کرامت انسانی، مصلحت عمومی.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

پژوهش نظری برای شناخت میراث اندیشه اسلامی به منظور بهره‌گیری از امکانات و ظرفیت‌های میراث جهت پاسخ دادن به پرسشهای امروز، به ویژه در قلمرو سیاست و امور عمومی، از ضرورت‌های حیاتی است. این امر به ویژه با توجه به اینکه در پی وقوع انقلاب اسلامی ما شاهد تأسیس یک نظام سیاسی جدید مبتنی بر مبانی دینی هستیم که می‌باید پاسخگوی مسائل و نیازهای نو شونده زمانه باشد، اهمیت مضاعف یافته است. مسئله نسبت اخلاق و سیاست از جمله مهمترین پرسشها و دغدغه‌های اندیشمندان سیاسی و هم سیاستمداران در طول تاریخ بشری بوده است و نهج‌البلاغه نیز از برجسته‌ترین نصوص و متون دینی اسلامی است که تأمل در آن می‌تواند ما را در یافتن پاسخ به پرسش از نسبت اخلاق و سیاست یاری نماید.

۱-۱. بیان مسئله

سیاست و اخلاق دو قلمرو مهم معطوف به حیات بشری هستند که از حیث موضوع، اهداف و اصول متمایزند. اولی ناظر به تدبیر حیات عمومی و سامان‌بخشی به مدینه است و دومی در پی تأمین رستگاری فردی است که با عمل به برخی اصول و هنجارهای خاص که ارسطو^۱ آن‌ها را فضیلت می‌نامید، حاصل می‌گردد. تفاوت در موضوع، هدف و اصول گاهی موجب می‌شود که سیاست و اخلاق در مقام عمل دچار تعارض شده و فرد را در وضعیت دشوار و تراژدیک انتخاب میان رستگاری فردی یا مصلحت عمومی قرار دهد.

این تعارض تراژیک یکی از دشواری‌های مهم تاریخ اندیشه سیاسی است که سیاستمداران و اندیشمندان سیاسی را در اتخاذ رویکردهای مناسب برای تنظیم رابطه اخلاق و سیاست دچار چالش نموده است. در مواجهه با این چالش برخی با اولویت بخشیدن به کارآمدی سیاسی و اتخاذ رویکردی نتیجه‌گرایانه، به اولویت سیاست رأی داده‌اند و هدف اصلی سیاست را کارآمدی دولت و سامان عمومی جامعه دانسته‌اند (وبر، ۱۳۹۰: ۲۳۲). در مقابل، گروهی با پایبندی هرچه تمام‌تر به اصول اخلاقی، در مواجهه با واقعیت‌های جهان سیاست، یا با دامن کشیدن از عالم سیاست و با رویکردی تنزه طلبانه یکسره خود را از تعارضات آن برکنار داشته‌اند و یا ابزارهای سیاست و قدرت را در خدمت ترویج و تحکیم اصول و حقایق اخلاقی مطلوب خویش قرار داده‌اند و لاجرم عرصه سیاست را یکسره به فریب و خسونت و ارعاب آلوده‌اند. در این میان برخی با فراتر بردن مرزهای سیاست از حکومت و دولت و نفی نگاه ابزاری به انسان از برخی الزامات اخلاقی در راستای کرامت انسانی انسان‌ها و اصالت بخشیدن به مصلحت عمومی آنان به‌عنوان اخلاقیات درونی سیاست سخن گفته به میان آورده‌اند.

1. Aristotle

مقاله حاضر بیش از هر چیز ناظر بر نگرش اخیر است و در صدد است که به واکاوی رابطه اخلاق و سیاست در نهج البلاغه^۱ - به عنوان متنی که راوی مواجهه‌ی اخلاقی امام علی(ع) با جهان و حاصل تجربه زیسته آن بزرگوار به عنوان خلیفه مسلمانان در یکی از بحرانی‌ترین دوران‌های تاریخ اسلام می‌باشد - بپردازد. پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با عطف به رابطه تراژیک میان اخلاق مطلق‌گرا و حفظ و کارآمدی قدرت، موضع و استراتژی امام علی(ع) در این موقعیت تراژیک چگونه است؟ دلالت‌های این استراتژی برای سیاست و مدیریت سیاسی چیست؟

فرض ما این است که امام(ع) در فهم مناسبات میان حقایق اخلاقی و واقعیت‌های عینی دنیای سیاست، بیش از هر چیز وامدار و مستظهر به یک نگاه هستی‌شناسانه توحیدی و اصول اخلاقی برآمده از آن است و از همین زاویه به قوام و دوام جهان و از جمله قوام و پایداری حیات سیاسی می‌نگرد. همین نگرش اخلاقی وجهی دو ساحتی دارد و موجب می‌شود که امام از یکسو خود را ملتزم به حفظ کرامت انسانی انسان‌ها(و رها بودن انسان از جبر سیاسی) و توجه به مصلحت عمومی بدانند و از سوی دیگر - و تا جایی که به مصلحت قدرت و بقای آن مربوط می‌شود - در لحظات سخت و دشوار سیاسی، رستگاری و سلامت اخلاقی خویش را بر حفظ قدرت و حکومت^۲ ترجیح دهد.

این تلقی اگرچه مانع از رابطه تراژیک میان اخلاق و سیاست و در برخی موارد، ناکامی سیاسی حضرت در میدان سیاست نمی‌شود، اما مبنایی می‌شود تا حضرت جواز به فعل غیر اخلاقی و خلاف مصالح مردم در سیاست را ندهند و بالتبع و بر اساس همان اصول اخلاقی، دامن سیاست را به خشونت و فریب آلوده نسازند، حتی اگر این کار منتهی به تضعیف موضع وی در عرصه سیاسی و یا از دست رفتن کامل قدرت و حکومت وی شود.

۲-۱. پیشینه پژوهش

نهج البلاغه و سیره عملی امام علی(ع) به عنوان الگویی از حکومت دینی همواره مورد توجه پژوهشگران حوزه سیاست بوده است. تا جایی که به موضوع این مقاله مربوط است می‌توان عمده آثاری که در حوزه ارتباط سیاست و اخلاق در سیره عملی و اندیشه امام(ع) به نگارش درآمده را به دو دسته تقسیم نمود: نخست مقالاتی که بدون نگرش پیچیده به امر سیاسی و طبیعت اجتماعی و تاریخی سیاست، رابطه اخلاق و سیاست در نهج البلاغه را در سطح توصیه و تجویز اصول اخلاقی و مبنا قرار دادن این اصول در سیاست تقلیل داده‌اند. این طیف در نهایت سیاست را ذیل اخلاق قرار داده و بدون توجه به بنیاد استقلال گرایانه امر سیاسی، اصول اخلاقی را راهبر و راهنمای تجویزی سیاست تلقی نموده‌اند (شریفی، ۱۳۸۹؛ مولوی، ۱۳۹۵؛ پروانه‌زاد و میراحمدی، ۱۳۹۱ و رنجبر، ۱۳۸۷).

۱. تمام ارجاعات به نهج البلاغه در این مقاله به استثناء یک مورد در سرآغاز مقاله، بر اساس نهج البلاغه ترجمه‌ی شادروان محمد دشتی است که مشخصات کتابشناختی آن در بخش فهرست منابع آمده است.

۲. بدیهی است که مقصود در اینجا، قدرت و حکومتی است که معطوف به تأمین مصلحت عمومی است.

دسته دوم مقالات و پژوهش‌هایی هستند که با برشمردن دوگانگی‌های اخلاق و سیاست و بنیادهای امر سیاسی، از اهمیت سیاست اخلاقی در نهج‌البلاغه و تقابل آن با سیاست قدرت، سخن گفته‌اند. این گروه اگرچه بر اهمیت برخی هنجارهای سیاسی نظیر حق‌گرایی، عدالت محوری، توجه به رفاه و معیشت مردم در نهج‌البلاغه تأکید دارند، اما در نهایت با فروغلتاندن این هنجارها به دامن اخلاق به طیف اول نزدیک می‌شوند و همچنان از واقعیت‌های بنیادین سیاست که در چالش با امر اخلاقی قرار می‌گیرند غافل می‌شوند (فتحی، ۱۴۰۰ و کاظمی، ۱۳۷۶).

عمده این آثار از زاویه اخلاقی به سیاست می‌نگرند و از آنجاکه نگاه ایجابی و پیشینی به رابطه اخلاق و سیاست دارند از درک برخی پیچیدگی‌ها سیاست عملی در سیره امام علی(ع) و بحران‌ها و عدم موفقیت‌های ایشان در پیشبرد سیاست اخلاقی عاجز می‌مانند. از طرف دیگر نگاه تجویزی و اخلاقی محض در این آثار موجب شده است که عناصر و سویه‌های سیاسی اندیشه و عمل امام(ع) به‌ویژه مفهوم «مصلحت عمومی» و «کرامت انسانی» دچار نوعی تقلیل‌گرایی اخلاقی شوند. این در حالی است که هرگونه واکاوی رابطه اخلاق و سیاست در اندیشه و سیره عملی امام علی(ع) نیازمند پرهیز از نگرش‌های پیشینی و ایجابی محض از یک‌سو و توجه به واقعیات و بسترهای تاریخی ایراد خطبه‌ها و نامه‌های حضرت از سوی دیگر است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

همان‌طور که اشاره شد نگاه پیشینی و تجویزگرایانه آثار نگارش شده در حوزه رابطه اخلاق و سیاست در نهج‌البلاغه از یک‌سو و تقلیل سیاست به اخلاق از سوی دیگر موجب نوعی تقلیل‌گرایی اندیشه امام علی(ع) به اخلاق و غفلت از سویه‌های هنجاری و سیاسی اندیشه ایشان شده است. این در حالی است که هرگونه نگرش اخلاقی به سیاست مستلزم فهم عناصر و مؤلفه‌های سیاست در استقلال آن و در متن واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی است. این مقاله از زاویه سیاسی به رابطه اخلاق و سیاست در متن نهج‌البلاغه می‌پردازد. اهمیت این رویکرد در این است که نگرستن به اخلاق از زاویه سیاست و همچنین فهم پیچیدگی‌های تاریخی و اجتماعی سیاست بهتر می‌تواند پرتوی بر برخی ابعاد تراژیک فکر و عمل امام علی(ع) به‌طور خاص و رابطه سیاست و اخلاق در اندیشه مسلمانان به‌طور عام بیافکند. به‌زعم نویسندگان مقاله، امام علی(ع) در متن حکمرانی اخلاقی خود بی‌توجه به واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی نیست و همین واقع‌بینی ایشان را در موقعیت تراژیک میان اخلاق و سیاست و دلالت‌های هنجاری این وضعیت قرار می‌دهد.

۲. بحث

۱-۲. مبانی و چارچوب نظری: مدخلی بر وضعیت تراژدیک

مفهوم تراژدی ابتدا در ارتباط با هنرهای نمایشی یونان باستان و در درون آنها طرح گردید. نیچه^۱ تراژدی را به نوعی نگاه هستی‌شناختی و تجویزی در برخورد با دشواری‌های جهان نیست انگار بدل نمود و بعداً نزد کسانی چون هگل^۲ و سپس هانا آرنه^۳ این مفهوم به بینشی برای فهم جهان ما و ماهیت آن تبدیل شد. به‌طور کلی تراژدی نوعی درد و رنج هستی‌شناختی را بیان می‌کند که حاصل برخورد و تقابل دو ارزش و نیروی خیر است که پیچیدگی و چندگانگی‌های جهان آنها را در برابر هم نهاده است و یکی را قربانی دیگری می‌نماید.

تراژدی مفهومی اساسی در بینش نیچه به زندگی است. از آنجاکه او نه از یک منظر استعلایی، بلکه از نظرگاه خود زندگی و تعارضات آن به همه‌چیز می‌نگرد. فلسفه او آری‌گویی به زندگی با تمامی تعارضات آن است و تراژدی دقیقاً التیام‌بخش زندگی در دامن همین تعارضات تلخ و شیرین به‌ویژه تجربه مرگ و حیات است. راز توجه نیچه به هنر دیونوسوسی (که پذیرای تعارضات زندگی و تلخی و شیرینی‌های توأمان آن است) در برابر هنر آپولونی (که نظم و تعارض زدایی را می‌طلبد) نیز در همین است. آری‌گویی و گشوده بودن به روی تظاهرات و تجربه‌های متعارض زندگی، جوهر تراژدی است. تراژدی در اساس خود یک صورت زیبایی‌شناختی شادی است، نه یک نوع دستورالعمل اخلاقی یا پزشکی برای رهایی از درد و رنج. آنچه تراژیک هست همین در کنار هم نشستن غم و شادی به‌واسطه آری‌گویی به تمامی تجربه‌های متعارض زندگی است (Deleuze, 2002: 18).

در تصور نیچه زندگی با همین واقعیت عینی و تجربه‌های زیسته مبتنی بر رنج و شادی است که ارج پیدا می‌کند؛ اما ایده‌های اخلاقی از نوع سقراطی و افلاطونی در یونان و ایده‌های عقل‌گرایانه دوران مدرن این نوع نگاه به زندگی را کنار زدند و در زیر سایه مفاهیم استعلایی، چندگانگی و تعارض تجربیات زندگی را به یگانگی بدل ساختند. او تمامی این نظام‌های اخلاقی، دینی و فلسفی را از عوامل مرگ تراژدی یونانی و تهی شدن بشر از تجربه‌های زیسته تلخ و شیرین‌اش می‌داند.

با هگل تراژدی از مفهومی ناظر بر واقعیت زندگی و تظاهرات تلخ و شیرین آن، به مفهومی برای فهم دقیق‌تر ما از ماهیت جهان و رابطه عین و ذهن تبدیل شد. به‌زعم هگل عمل بشری متأثر از نیروهای اخلاقی است، اما این نیروها با ورود به جهان واقعی کنش‌های انسانی حالت هماهنگ و بسیط اولیه خود را از دست می‌دهند و دچار اختلاف و تقابل می‌شوند. آنها در حالت یک‌جانبگی موجه‌اند و ممکن است هدفی را تحقق بخشند، ولی این یک‌جانبگی جمع شدن آنها را ناممکن می‌سازد و موجب تضاد و اختلاف می‌شود (حسینی سیرت و شاقول، ۱۳۹۳: ۵).

1. Friedrich Nietzsche
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
3. Hannah Arendt

فلسفه هگل به یک تعبیر واکنشی در مقابل همین واقعیت‌های متعارض جهان عینی است که تعارض اخلاق و سیاست هم بخشی از آن است. او در فلسفه خود درصدد فهم این واقعیت‌های متکثر و توضیح آن در درون یک نظام فلسفی منسجم است. از نظر هگل هدف زندگی در صلح زیستن با جهان است و این صلح از آشتی ذهن با واقعیت ایجاد می‌شود. وظیفه ذهن چیزی جز توضیح پیچیدگی واقعیت و در نتیجه آشتی و پیوند برقرار کردن با آن نیست (آرنت، ۱۳۸۸: ۱۹).

هگل مانند نیچه تراژیک بنیاد بودن جهان واقعی را می‌پذیرد، ولی او برخلاف نیچه که آری‌گوی به این تراژدی بود، در صدد فائق آمدن بر آن از طریق ایده آشتی ذهن با واقعیت بود. رویکرد فلسفی او به جهان و طرح فلسفه تاریخ و تنیدن معنای تاریخ در آن فلسفه همگی در همین راستا و با هدف ایجاد یگانگی و وحدت تاریخی به‌جای چندگانگی و تکثر واقعیت جهان است. لذا از مشکلات مهم نگرش ذهنی هگل به تراژیک بودن واقعیت جهان، واقعیت‌زدایی از آن به نفع ساده‌انگاری‌های ذهنی است. در نگرش او پیچیدگی و جزء محوری عین جای خود را به بسیط‌انگاری و کلیت‌گرایی ذهن می‌دهد. این مهم آنجا که پای سیاست و حیات عمومی انسان‌ها به میان می‌آید، بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا برخلاف ذهن‌گرایی اهل فلسفه، سیاست پیچیدگی‌های عینی دارد که این پیچیدگی‌ها بیش از هر چیز از تدبیر امور عمومی انسان‌های متنوع و متفاوت، اما برابر، نشأت می‌گیرد. به تعبیر ژولین فروند^۱ همین هستی اجتماعی انسان گوهر زندگی سیاسی و مدنی او را از گوهر زندگی فلسفی، اخلاقی و در یک کلام ساحت‌های فردی زندگی‌اش متفاوت می‌سازد.

مقصود فروند از «گوهر»^۲ آن فعالیت حیاتی یا اصلی هستی آدمی است که بدون آن موجود انسانی دیگر نمی‌تواند موجود انسانی باشد. هر گوهری بر یکی از داده‌های طبیعی و بنیادین آدمی استوار است و فروند بر پایه شش داده بنیادین طبیعت آدمی، شش گوهر اصلی سیاست، اقتصاد، فلسفه، دین، اخلاق، هنر یا زیبایی‌شناسی را شناسایی می‌نماید (فروند، ۱۳۸۴: ۱۰).

به‌زعم فروند تفاوت در داده‌های بنیادین هر گوهر و همچنین تفاوت در غایت و وسیله هر یک از این گوهرها موجب تفاوت منطقی آنها می‌شود. در همین راستاست که اخلاق و سیاست در عین مرتبط بودن با یکدیگر، همسان نیستند و از منطقی متفاوتی برخوردارند. اخلاق به نیازهای درونی می‌پردازد و به تطبیق رفتارهای فردی با اصول و هنجارهای مبتنی بر تکلیف، اما سیاست نیاز بیرونی و مبتنی بر هستی اجتماعی انسان را دنبال می‌کند (فروند، ۱۳۸۴: ۱۶).

پیش از فروند نیز ارسطو از تمایز میان فضیلت اخلاقی انسان که معطوف به کمال فردی است و فضیلت مدنی او که معطوف به توانایی فرمان‌بری و فرماندهی و کمال و صلاح جامعه است، سخن گفته بود. به‌زعم ارسطو بسیار خوب است که سیاستمدار از نظر فردی انسانی متکامل و با فضیلت باشد، اما تمامی شهروندان یک جامعه با فضیلت و کمال فردی نیستند؛ لذا سیاست مسئولیت جامعه را آن‌چنان‌که

1. Julien Freund

2. Essence

هست، مستقل از صفات و اخلاقیات فردی شهروندان به عهده دارد. به تعبیر وی: «می‌توان شهروند خوبی بود اما از فضیلتی که ما را انسانی خوبی می‌گرداند برخوردار نبود» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۰۸).

توجه به زندگی مشترک و خیر جمعی جامعه به‌عنوان مبنا و هدف سیاست حائز اهمیت است. این توجه و اولویت خیر و مصلحت عمومی از یک‌سو سنگ بنای برپایی جامعه و قوام و دوام آن است و از سوی دیگر بزرگترین فضیلت سیاست‌مدار - و به تعبیر آرنست مبنای داوری و اخلاق سیاسی - است. به واقع تا جایی که به اخلاقیات درون سیاسی (اخلاقیاتی که لازمه پایداری هستی سیاسی و اجتماعی انسان است) مربوط است، مصلحت و خیر جامعه همان گرانیگاه پیوند جزء و کل، فرد و جامعه و اخلاق و سیاست می‌باشد (برنشتاین، ۱۴۰۰: ۹۴-۹۵).

طبیعی است که پی‌جویی خیر برین جامعه اگر الزامی داشته باشد، آن الزام بیرون آمدن از ذهنیت فردی به ذهنیت جمعی است. ذهنیتی که آرنست با الهام از کانت، «ذهنیت گسترش‌یافته» می‌نامد، ذهنیتی که شرط ضروری داوری صحیح سیاسی و مستلزم لحاظ کردن دیگران در اندیشه و کنش سیاسی است (آرنست، ۱۴۰۰: ۱۱۷-۱۱۶).

این تضاد میان ذهنیت و ساحت‌های فردی و اجتماعی زندگی به تضاد ارزش‌های این حوزه‌ها و در نتیجه تراژیک شدن حیات آدمی به‌ویژه حیات سیاسی او می‌انجامد. ما فهم تراژیک حیات سیاسی را وامدار آرنست هستیم. متفکری که در پردازش ابژه‌های فکری خود به مرزهای سیاست وفادار می‌ماند و معتقد است که حیات سیاسی باید بر بینش‌های معطوف به زندگی و اخلاق همگانی استوار شود، نه بر اساس مقولات اخلاقی و هویتی که به انسان در حالت تفرّد و غیرسیاسی بودن‌اش مربوط‌اند. او در ذیل مقوله «داوری» - که یکی از سیاسی‌ترین قوای انسان محسوب می‌شود - بیان می‌کند که «عدالت و نه اخلاق و مهربانی موضوع داوری است» (آرنست، ۱۳۹۹: ۱۵۵-۱۵۷).

توصیف آرنست از حوزه سیاسی و اخلاقیات مختص به آن کاملاً تراژیک است. ما در مقام شهروند سیاسی یا حاکم عادل باید به اموری تن بدهیم که نه تنها ممکن است به‌عنوان یک فرد اخلاق مدار از آن رضایتی نداشته باشیم، بلکه این امکان هم هست که آن امور به رسوایی ما بیانجامد. او در مقاله «حقیقت و سیاست» این وضعیت تراژیک را به‌خوبی شرح می‌دهد و آن را محصول تمایز ماهیت امور سیاسی با امور «حقیقت‌بنیاد» می‌داند. امور «حقیقت‌بنیاد» به انسان در حالت تک بودن (متفرد) او مربوط می‌شوند و در ذات خود غیرسیاسی‌اند. این در حالی است که سیاست مبتنی بر اراده انسان‌ها و کنش مبتنی بر توافق می‌باشد و این توافق مستلزم لحاظ کردن و در ذهن داشتن عقاید و مواضع کسانی است که با ما در یک جهان مشترک زندگی می‌کنند. لحاظ کردن عقاید و اذهان دیگران نیز نه از موضع اخلاق و همدردی بلکه از موضع داوری درست و نمایندگی مصالح عمومی و پایداری جهان سیاسی است (آرنست، ۱۳۸۸: ۳۱۶).

به زعم آرنست امور حقیقت‌بنیان در ورود به جهان سیاست یا باید تن به اقتناع و روش‌های غیر اجبارآمیز دهند و یا افلاطون‌وار در صدد جلب اعتماد مستبدین حامی حقیقت برآیند، روش‌هایی که در

نتیجه ممکن است به ضد اهداف اخلاقی حقیقت مورد نظر منتهی شوند. این وضع همان وضع تراژدیک است و سیاست در وضعیت تراژدیک خود آستن و مستعد و مقتضی جهت‌گیری‌ها و الگوهای گوناگونی درباره‌ی رابطه میان اخلاق و سیاست می‌باشد. الگوهایی که اتخاذ هر یک از آنها می‌تواند تأثیری متفاوت بر سیاست و ماهیت نظام سیاسی بگذارد.

۲-۲. الگوهای تراژیک رابطه اخلاق و سیاست

وجه تراژیک رابطه اخلاق و سیاست موجب ظهور چهار الگوی مختلف از این رابطه در حوزه اندیشه سیاسی گردیده است: ۱. الگوی تقدم اخلاق و مهندسی اخلاقی سیاست؛ ۲. الگوی مبتنی بر اولویت سیاست و کارآمدی سیاسی بر امور اخلاقی؛ ۳. الگوی اخلاق بین‌الذنهانی؛ ۴. الگوی زهدگرایی اخلاقی و رویگردانی از جهان سیاست

الگوی تقدم اخلاق بر سیاست، الگوی حاکم بر بیشتر نظریه‌های کلاسیک است. افلاطون مهمترین متفکری است که با اولویت دادن به جهان ایده و مثل بر عالم عینی و تاریخی، زمینه‌ساز تقدم اخلاق بر سیاست شده است. نظام افلاطونی دارای یک وجه هستی‌شناختی (عالمی متکی به نظم عقلانی) است که بازیگر سیاسی در صورت برخورداری از خرد، قادر به شناخت آن است. پس «هستی» و شناخت ما از آن، می‌تواند دائر مدار امر سیاسی باشد و پرسش‌های سیاسی را پاسخ دهد. او در صدد است که تکلیف اخلاقی سیاست را بیرون از مرزهای عینی آن و در عالم مثل معین سازد (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۷: ۳۷).

ارسطو نیز همانند افلاطون بر محوریت اخلاق و فضیلت در سیاست تأکید می‌کند، با این تفاوت که او اخلاقیات سیاست را در جهان غیرسیاسی «مثل» نمی‌جوید. ارسطو در برابر اخلاق متافیزیکی افلاطون، از فرونسیس (phronesis) سخن می‌گوید که نوعی تدبیر عملی سیاست و اخلاقی زیستن در موقعیت‌های عینی و جزئی است. وی معتقد است هدف سیاست نه زیستن صرف، بلکه «به زیستن»، یا همان «سعادت» (eudaimonia) است و چپستی سعادت را علم اخلاق مشخص می‌کند. به همین دلیل است که در برخی روایت‌ها سیاست ارسطو ذیل اخلاق نیکوماخوس قرار می‌گیرد، یعنی علمی که موازین و معیارهای سعادت و خیر عمومی^۱ را مشخص می‌نماید. انسان موجودی کاملاً سیاسی است و ارسطو سیاست را چون «نظریه زندگی خوب و عادلانه» می‌فهمید که ادامه همان اخلاق به‌مثابه روش خوب زیستن است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۷-۴).

روایت افلاطونی و ارسطویی از رابطه اخلاق و سیاست اگرچه در مراحل بعدی سیر تفکر غرب دچار تحولاتی شد، اما به‌عنوان دو روایت متفاوت از اولویت اخلاق بر سیاست، همواره مورد توجه متفکران بوده است؛ اما در دوران مدرن شاهد شکل‌گیری روایتی متفاوت هستیم که منطق سیاست و کارآمدی سیاسی را بر اخلاق اولویت می‌بخشد. مهمترین نماینده و مظهر این تلقی نیکولو ماکیاوولی^۲ است که با تمسک به

1. Common good
2. Niccolo Machiavelli

تجربه‌گرایی و واقع‌گرایی عصر مدرن، به اولویت امور بشری تغییرپذیر در برابر نیروهای فوق بشری معتقد بود و به همین دلیل خط بطلانی بر امور فوق بشری عدالت و اخلاق کشید (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱۶۴). ماکیاوولی بنا بر شرایطی که در آن قرار داشت به چیزی بیش از عظمت دولت نمی‌اندیشید و معتقد بود کسی که برای دستیابی به این هدف مقدس متوسل به ابزارها و شیوه‌های غیراخلاقی می‌شود، در حقیقت «عظمت دولت را بر رستگاری روح خویش ترجیح داده است» (آرون، ۱۳۶۳: ۲۳۸). به‌زعم او: «آزمون‌های دوران زندگانی، ما را چنین آموخته است که شه‌ریارانی که کارهای گران از دستشان برآمده است آنانی بوده‌اند که راست کرداری را به چیزی ن‌شمرده‌اند. با نیرنگ آدمیان را به بازی گرفته‌اند و سرانجام بر آنانی که راستی پیشه کرده‌اند، چیره گشته‌اند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

نکته مهم این است که به‌زعم ماکیاوولی چنین عملی با معیار اخلاق فردی و متعارف، پلید و شنیع است، اما آنجا که نه پای منافع فردی و هوای نفس، بلکه پای سعادت جمع و سامان سیاسی در میان است، معیار قضاوت متفاوت می‌شود. ماکس وبر^۱ این نوع نگاه ماکیاوولی را که در آن مصلحت دولت و سیاست باید و نباید رفتار سیاسی را مشخص می‌کند «اخلاق مسئولیت‌آ» می‌نامد و آن را از «اخلاق اعتقاد»^۲ که زاینده همان اخلاق دینی و مسیحی است جدا می‌سازد. برخلاف مرد سیاسی که باید مسئول پیامدهای رفتاری خود و نتایج برآمده از آن باشد، مرد اخلاقی بدون توجه به نتایج و پیامدها، از فرمان‌های ایمان و اعتقاد خود تبعیت می‌کند (وبر، ۱۳۷۶: ۱۳۸).

در اینجا لازم است به این نکته توجه شود که کسانی چون ماکیاوولی و وبر تجویزکننده بی‌اخلاقی در سیاست نیستند، بلکه صرفاً منطق سیاست را از منطق اخلاق متفاوت می‌دانند و بر این باورند که کارآمدی سیاسی مستلزم این است که در بزنگاه‌ها و لحظات تراژدیک قواعد اخلاقی را وا نهاد و به الزامات سیاست اندیشید. از آنجا که ماکیاوولی و وبر در پردازش رابطه اخلاق و سیاست، از یک‌سو به اخلاق دینی نظیر اخلاق مسیحیت نظر دارند و از سوی دیگر به اقتضای شرایط سیاسی تاریخی و بحران دولت ملی، مصلحت سیاسی را به مصلحت دولت و سامان آن فرو می‌کاهند، تنش میان اخلاق و سیاست را تشدید می‌کنند. این در حالی است که برخی متفکران با تمرکز بر مصلحت عمومی و جهان مشترک انسانی به‌عنوان مبنای سیاست و تفاوت آن با مصلحت دولت از یک‌سو و تمایز میان اخلاق فردی و برون سیاسی و اخلاق بیناذهنی در سیاست از سوی دیگر، نافی نگاه کارکردگرایانه به اخلاق‌اند و برای حوزه سیاست اخلاقیات درونی خدشه‌ناپذیری قائل‌اند.

این الگو با الگوی دوم در مورد تفاوت اخلاق فردی و برون سیاسی با سیاست در اصول، منطق و هدف موافق است؛ اما با تفکیک میان مصلحت دولت و مصلحت جامعه و عدم تقلیل سیاست به دولت، راه را برای نوعی اخلاق بین‌الذهانی که لازمه زندگی جمعی و سیاسی است باز می‌نماید. به‌زعم متفکران و مدافعان این الگو هنجارهای اخلاقی زندگی سیاسی نه از بیرون از آن، بلکه در درون آن و در یک

1. Maximilian Karl Emil Weber

2. Ethics of responsibility

3. Ethics of belief

فضای مفاهمه و توافق بین‌الذهانی شکل می‌گیرد. این اخلاق بین‌الذهانی ضامن هستی اجتماعی و سیاسی انسان و موجد هنجارهای خدشه‌ناپذیری نظیر کرامت انسانی و مصلحت عمومی در جهان سیاسی می‌باشد. آرنت را می‌توان مهمترین متفکر مدافع و مروج این رویکرد دانست.

آرنت تمامی سیاست را به قدرت و دولت تقلیل نمی‌دهد و مصلحت عمومی را با مصلحت دولت یکی نمی‌داند. او تلقی متفاوتی از سیاست دارد که مساوی حوزه همگانی، یعنی جایی است که در آن شهروندان متفاوت اما برابر و آزاد، ضمن مباحثه پیرامون امور عمومی، زمینه تکامل اخلاقی خود را نیز فراهم می‌سازند. از نظر آرنت هر امری که نافی این تکرر، برابری و آزادی شهروندان و مصالح عمومی جامعه باشد، نه تنها خلاف اخلاق، بلکه زایل‌کننده سیاست نیز هست. به همین دلیل است که او معتقد است تمامی امور مطلق (خیر یا شر مطلق) وقتی وارد سیاست می‌شوند، همه‌چیز را به تباهی می‌کشاند (Bernstein, 2008: 66).

زمانی که آرنت از زایل شدن سیاست توسط امور مطلق سخن می‌گوید، در واقع همسو با ماکیاوولی و وبر از تباین هرگونه اخلاق مطلق و متافیزیکی با سیاست در معنای مورد اشاره سخن می‌گوید؛ اما این تمامی ماجرا نیست و او برای سیاست اخلاقی خاصی قائل است تا به واسطه آن بتواند از شخصیت اخلاقی و انسانیت انسان در برابر نیروهای اهریمنی که چه‌بسا از سرزمین دولت و سیاست رسمی برمی‌خیزند، دفاع کند. او سیاست را بر تنوع و تکرر انسانی استوار ساخته و هرگونه خشونت را نافی سیاست و این اصول می‌داند (آرنت و کوهن، ۲۰۰۵: ۹۳).

آرنت در ریشه‌های توتالیتاریسم مهمترین مشخصه شر بنیادین را سلب فردیت، خودانگیزگی و انسانیت انسان‌ها می‌داند که بدتر از کشتن شخصیت حقوقی و شخصیت اخلاقی انسان به‌عنوان سه مرحله از سلطه تمامیت خواهانه است. از طرفی او منتقد فهم الهیاتی و فلسفی از انسان نیز هست؛ زیرا مبنا را بر مشابهت و همانندی و نه تفاوت و تمایز انسان‌ها می‌گذارد و زمینه سلطه و یکسان‌سازی را فراهم می‌سازد (مصباحیان، ۱۴۰۱: ۲۶۶).

نکات فوق به‌خوبی اخلاق ویژه سیاست در تفکر آرنت را نمایان می‌سازد. اخلاقی که ناشی از هستی متکثر، برابر و آزاد انسان‌ها و معطوف به کرامت و مصلحت جمعی آن‌ها می‌باشد. این امور لازمه پایداری «سیاست» به‌عنوان عرصه همگانی و حافظ خیر عمومی انسان‌ها و انسانیت آن‌ها است و هیچ اندیشه و ایده‌ای حتی با تمسک به نگاه نتیجه‌گرایانه نمی‌تواند آن‌ها را نادیده بگیرد.

اما الگوی چهارم نوعی زهدگرایی اخلاقی در لوای ترک جهان سیاسی و به تعبیر حافظ، بی‌اعتنایی و بی‌تفاتی به کار جهان است.^۱ این الگو از حیث نتایج مترتب بر آن، با رویکرد ماکیاوولی در مورد تضاد میان اخلاقی زیستن و سیاستمدار بودن قرابت‌هایی دارد، اما به‌جای کنار نهادن اخلاق و پشت پا زدن به آن، از جهان سیاست کناره می‌گیرد. برخی نحله‌های عرفان اسلامی را می‌توان در ذیل این رویکرد قرار داد و از آنجاکه داعیه‌ای نسبت به سیاست ندارند، ما از شرح آن خودداری می‌کنیم. در ادامه تلاش خواهد

۱. مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوش آراست.

شد که با رجوع به متن نهج البلاغه که جلوه‌ای از سیره عملی علی(ع) و حاصل تجربه زیسته امام در مقام زمامدار مسلمانان - در یکی از بحرانی‌ترین دوره‌های تاریخ اسلام - می‌باشد، به بررسی رابطه اخلاق و سیاست در نگاه و سیره سیاسی آن حضرت بپردازیم.

۳. نهج البلاغه و تراژدی اخلاق و سیاست

۳-۱. وضعیت تراژیک دنیا در بینش واقع‌گرای امام علی(ع)

در مباحث نظری اشاره گردید که نفس گذار از بساطت و سادگی دنیای ذهن به پیچیدگی واقعیت عینی، خود مستلزم عناصری از تراژدی است. همچنین اشاره شد که امام علی(ع) بر اساس یکی بینش توحیدی و اخلاق برآمده از آن به جهان و انسان می‌نگرد، هرچند پیچیدگی‌های واقعیت عینی و تاریخی را نیز نادیده نمی‌گیرد. همین برخورد متافیزیک اخلاق توحیدی و فیزیک پیچیده سیاست است که از موقعیت تراژدیک امام در برخورد با مسائل مختلف پرده برمی‌دارد.

امام پیرامون پیچیدگی، تعدد و تنوع ارزش‌ها و واقع‌نگری در زندگی، خطاب به فرزند خود امام حسن(ع) می‌نویسند:

«به یقین بدان که تو به همه آرزوهای خود نخواهی رسید و تا زمان مرگ بیشتر زندگی خواهی کرد و بر راه کسی می‌روی که پیش از تو می‌رفت، پس در به دست آوردن دنیا آرام باش و در مصرف آنچه به دست آوردی نیکو عمل کن... که هر تلاشگری به روزی دلخواه نخواهد رسید و هر مدارا کننده‌ای محروم نخواهد شد» (نامه/۳۱).

در تداوم این واقع‌نگری امام در بحث از ماهیت دنیا و تنوع و ضدیت و تراحم ارزش‌های آن می‌فرماید:

«آدمی در این دنیا همانند هدفی است که تیرهای مرگ به سوی آن روان است، یا چون متاعی است که رنج‌ها و محنت‌ها برای ربودنش، پیش‌دستی کنند... هیچ بنده‌ای نعمتی را فراچنگ نیاورد، مگر آنکه، نعمت دیگری را از دست بدهد و به استقبال هیچ روزی از روزهای عمرش نرود، مگر آنکه، یک روز از عمرش را سپری سازد» (حکمت/۱۹۱).

مرگان‌اندیشی و آثار آن می‌تواند مصداقی روشن از واقع‌گرایی به شمار آید. هیچ واقعیتی روشن‌تر و صریح‌تر و انضمامی‌تر از مرگ پیش روی انسان نیست. توجه دائم به این واقعیت در عین حال که مانع از افتادن انسان در دام خیال‌اندیشی می‌گردد، می‌تواند به معنای اغتنام فرصت و بهره‌گیری مطلوب از فرصت با لحاظ امکان‌های موجود به شمار آید. شدت این واقع‌گرایی - با توجه به طبیعت و ذات امر سیاسی - در گفتار و کردار سیاسی امام (ع) نیز بیشتر می‌شود به نحوی که امام در فرازی از نهج البلاغه و پس از شکایت از افراط و تفریط‌هایی که خلفای پیشین در اداره امور پیش گرفته بودند، سیاست و قدرت را به مرکبی سرکش تشبیه می‌کند که زمامدار «اگر عنان آن را محکم بکشد، بینی آن پاره می‌شود و اگر آزادش گذارد، به پرتگاه سقوط می‌کند» (خطبه/۳). اشاره امام در این تعبیر به اهمیت اعتدال و رواداری در

امر حکمرانی است که بیش از هر چیز از واقع‌گرایی حضرت پرده برمی‌دارد. واقع‌نگری علاوه بر خود امر سیاسی، مفردات آن نظیر حق و عدالت را نیز شامل می‌شود به نحوی که امام در فرازی دیگر از نهج البلاغه پس از ذکر دوجانبه بودن مفهوم «حق» برای فرمانروایان و فرمانبرداران، دایره حق را در مقام توصیف و بیان وسیع و به هنگام عمل تنگ و بی‌مانند می‌دانند. به گونه‌ای که از نگاه حضرت حق به سود کسی اجرا نمی‌شود، مگر این که روزی به زیان او به کار رود و به زیان کسی اجرا نمی‌شود، مگر این که روزی به سود او به کار رود (خطبه/۲۱۶).

در ادامه این خطبه امام به مهمترین شرط برپایی بزرگ‌ترین انواع حق، یعنی «حق حاکمان بر مردم و حق مردم بر حاکمان» می‌پردازد و می‌فرماید: «این حق عامل پایداری و پیوند مردم و رهبران و عزت دین است و رعیت اصلاح نمی‌شود مگر از مسیر اصلاح زمامداران و زمامداران اصلاح نشوند، جز با درستکاری رعیت». پیوستگی حقوق حاکمان و مردم به یکدیگر به نحوی است که حضرت در ادامه این خطبه، نیک‌اندیش‌ترین و نیک‌کردارترین حاکمان را نیز در عالم واقعیت نیازمند حمایت مردم می‌داند و این حمایت را شرط لازم عملی شدن حق و اخلاق دینی و بیرون آمدن آن از محجوریت جهان ذهن و عالم نظر می‌داند:

«هیچ کس، هر چند قدر او در حق بزرگ و ارزش او در دین بیشتر باشد، بی‌نیاز نیست که او را در انجام حق یاری رسانند و هیچ کس گرچه مردم او را خوار شمارند و در دیده‌ها بی‌ارزش باشد، کوچکتر از آن نیست که کسی را در انجام حق یاری کند» (خطبه/۲۱۶).

این پیوستگی میان حاکمان و مردم و حمایت آنها از یکدیگر شرط لازم اخلاقی شدن و اخلاقی ماندن هر دو است. در غیاب این شرط لازم، حاکمان ناچارند به ضرب زور و استبداد و خشونت، لباس آراء و اندیشه‌های خود را به قامت مردم بپوشانند و در نتیجه اخلاقی بودن خود را زیر سؤال ببرند. به همین دلیل امام (ع) در بیانی تراژیک می‌فرماید: «من می‌دانم که چگونه باید شما را اصلاح و کجی‌های شما را راست کرد، اما اصلاح شما را با فاسد کردن روح خویش جایز نمی‌دانم» (خطبه/۶۹).

شارحان نهج البلاغه در شرح گزاره یاد شده به پرهیز امام از افعال زایل‌کننده اخلاق و نافی ایمان که شیوه مرسوم معاویه و حکام خودکامه است، ارجاع می‌دهند. تطمیع سران قبایل و استفاده ابزاری از بیت‌المال، استفاده از زور و شمشیر در زمره این افعال‌اند. امام استفاده از این شیوه‌ها در راستای محکم نمودن پایه‌های حکومت را مجاز نمی‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۳/۳).

در تأیید همین رویکرد در روایتی در الغارات آمده است که روزی علی (ع) مردم کوفه را مخاطب ساخت و فرمود:

«ای مردم کوفه! آیا دیده نمی‌گشائید؟ به خدا سوگند! شما را به عصایی که سفیهان را به آن تأدیب می‌کنند زدم و شما از اعمال‌تان دست برنداشتید؛ شما را به تازیانه‌ای که گناهکاران را به آن حد می‌زنم زدم به راه نیامدید. اکنون جز شمشیرم باقی نمانده است و من می‌دانم که شما را - به اذن خدا - چه کسی به راه می‌آورد ولی دوست ندارم که خود در حق شما چنان کنم» (ابن هلال ثقفی، ۱۳۷۱: ۳۰).

آنچه از نظر گذشت به‌خوبی نشان می‌دهد که در پس نگرش‌های تجویزی امام در باب امور دنیا و سیاست، به جای ساده‌نگری نظری و اخلاقی، نوعی واقع‌نگری هستی‌شناسانه ناشی از ماهیت حکمرانی و فرمانروایی بر مردم نهفته است که تنوع و تعارض ارزش‌ها، امیال و منافع، جزء خدشه‌ناپذیر آن است. این توجه به هستی واقعی زندگی و پذیرش تعارضات آن، همان‌طور که در سرآغاز بحث مقاله آورده شد، اساس وضعیت تراژیک و هستی تراژدیک انسان است و امام نیز در سیاست ورزی خود به آن نظر دارد. به‌عنوان شاهد رویکرد واقع‌گرایانه امام در سیاست از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. عدم تسلب امام (ع) در پای‌بندی به اصل ضرورت احقاق حق سیاسی با عطف به شرایط و واقعیت‌های تلخ و اجتناب‌ناپذیر (مبلغی، ۱۳۸۰). «قسم به خدا! اگر نمی‌ترسیدم از تفرقه بین مسلمین و این‌که دوباره کفر برگردد و دین اسلام در پرتگاه نابودی قرار گیرد، قطعاً برخورد من با مخالفان غیر از این بود که الآن است» (شرح فتح‌البلاغه لابن ابی‌الحدید المعتزلی، ۳۰۷/۱).

۲. قرار دادن خویش در مدار فعل و انفعالاتی که برای تعیین خلیفه صورت می‌گرفت. در ماجرای شورای شش نفره منصوب خلیفه دوم برای تعیین جانشین، عباس بن عبدالمطلب - با توجه به ترکیب شورا و اینکه نتیجه شورا کم و بیش از پیش روشن بود - از امام می‌خواهد از شرکت در شورا کناره‌گیری کند اما حضرت با تحلیل دقیق وضعیت موجود و نگاه به آینده پیشنهاد وی را نمی‌پذیرد (بهبودی، ۱۳۶۸: ۴۴).

۲-۳. اولویت رستگاری اخلاقی حاکم بر موفقیت سیاسی در وضعیت‌های تراژدیک

در قسمت پیشین اشاره شد که امام علی(ع) در گذار از هستی‌شناسی اخلاقی پیشا سیاسی، به هستی‌شناسی واقعی دنیای سیاست با یک وضعیت تراژدیک مواجه می‌شود که تعدد و تنوع ارزش‌ها و تعارضات میان آنها و پیوستگی اخلاقی حاکمان و مردم از مفردات آن می‌باشد. در وضعیت تراژدیک، فرد همواره در تعارض با فرد دیگر، تقدیر، خدایان، نظام سیاسی، مردم و ... قرار می‌گیرد و باید دست به انتخاب بزند، انتخابی که بر اساس وضعیت تعارض‌گونه‌ای که در آن قرار دارد، بدون هزینه و قربانی نیست (حنایی کاشانی، ۱۳۷۸: ۶۰).

در این بخش ملاحظه خواهد شد آنجا که میان مصلحت حکومت و قدرت با ارزش‌های اخلاقی موردنظر امام تصادمی شکل می‌گیرد، ایشان سلامت و رستگاری اخلاقی خویش را انتخاب می‌کند. در ادامه نیز خواهیم دید که انتخاب اخلاقی امام اگرچه در برخی موارد با مصلحت قدرت در تعارض قرار می‌گیرد، اما با توجه به وابسته بودن مصلحت عمومی به اخلاق‌مداری حاکم در اندیشه کلاسیک، اخلاق‌مداری امام نیز به پیشبرد مصلحت عمومی و ارج نهادن به کرامت انسانی منجر می‌گردد.

حوادث و رخدادهای پس از قتل خلیفه سوم و روی‌آوری و اشتیاق مردم به امام علی(ع) و خطبه‌ها و سخنانی که ایشان به دنبال این حوادث ایراد می‌نمایند از حیث راهبری به اندیشه امام پیرامون امر حکومت بسیار حائز اهمیت‌اند. قبلاً اشاره شد که امام(ع) در واکاوی رفتار خلفای پیش از خود افراط و تفریط در امر حکمرانی را مهمترین عامل در کج‌روی‌های آنها می‌داند و در تقابل با آنها مسیر میانه‌روی و واقع‌نگری را در راستای تعادل و ثبات سیاسی و اجتماعی تجویز می‌نماید. با این وجود کمتر کسی به اندازه امام(ع) می‌دانست که واقعیت جامعه مسلمین در آن روزها به‌گونه‌ای است که عمل به میانه‌روی و تعادل نیز چندان آسان نیست

و تصادم و تعارض‌ها در این زمینه بسیار است. بی‌جهت نیست که در بیان دلایل نپذیرفتن خلافت بعد از قتل خلیفه سوم و در برابر مردمی که به ایشان روی آورده‌اند می‌فرمایند:

«مرا واگذارید و دیگری را به دست آرید، زیرا ما به استقبال حوادث و اموری می‌رویم که فتنه‌انگیز و رنگارنگ‌اند و دل‌ها بر این بیعت ثابت و عقل‌ها بر این پیمان استوار نمی‌ماند. دیری است که چهره حقیقت را ابرهای فساد پوشانده و راه حق مستور گشته. آگاه باشید که اگر دعوت شما را بپذیریم، بر اساس آنچه که می‌دانم با شما رفتار می‌کنم و به گفتار این و آن و سرزنش سرزنش‌کنندگان گوش فرا نمی‌دهم... مرا رها کنید که من وزیر و مشاور شما باشم، بهتر است که امیر و رهبرتان گردم» (خطبه/۹۲).

امام در این خطبه به دگرگونی ارزش‌های دینی پس از پیامبر و دشواری حکومت بر اساس حقایق الهی اشاره می‌نماید و در ادامه نیز تأکید می‌کنند که در صورت به دست گرفتن حکومت بر اساس آموزه‌های خویش عمل خواهند کرد. در واقع امام در عین شناخت عمیقی که از واقعیت حکمرانی در جامعه آن روز اسلام دارند، اعتقاد عمیقی نیز به آموزه‌های دینی و اخلاقی خویش دارند و به صراحت آنها را محوریت می‌بخشند. طبیعی است که تا جایی که این آموزه‌ها با به کار بستن شیوه‌های اقناعی امکان تحقق دارند، امام به آنها جامعه عمل می‌پوشاند، اما در جایی که تصادم و تعارضی رخ می‌دهد، امام نه حاضر است که اصول اخلاقی خویش را زیر پا بگذارد و نه برای تحقق آنها دست به خشونت بزنند.

در ذیل خطبه ۶۹ نهج‌البلاغه اشاره شد که امام حاضر نیست برای راست کردن کجی اتباع و مردمان تحت فرمانروایی خویش، اخلاقی زیستن را فرو گذارد. امام با اشاره به تعارض این روش‌های مستبدانه با اخلاق محوری خویش، ما را به عمق وضعیت تراژیک که به آن دچار است آگاه می‌سازد. بیان امام علاوه بر نمایان ساختن تراژیک حکمرانی، ما را به حیثیت اخلاق‌مداری خویش نیز رهنمون می‌سازد. امام به صراحت از علم و اشراف خود به نحوه چاره‌اندیشی برای آن وضعیت سخن می‌گوید، اما از آنجا که در تعارض میان واقعیت عینی دنیا و حیثیت اخلاقی حاکم، اولویت با دومی است، در تعارض ارزشی میان پیروزی در سیاست و اخلاقی زیستن حاکم نیز دومی محوریت دارد، حتی اگر به قیمت شکست حاکم تمام شود.

مصادیق تاریخی مؤید مدعای فوق نیز بسیار است، از جمله: ۱. ماجرای «نه گفتن» امام به عبدالرحمن بن عوف در ماجرای شورا و تعیین جانشین خلیفه دوم، در موقعیتی که پاسخ مثبت امام و قبول شرط عبدالرحمن، با توجه به موقعیت ویژه عبدالرحمن و تعیین‌کننده بودن رأی وی، فرصت تاریخی حکومت را در اختیار حضرت می‌نهاد، ۲. رد پیشنهاد برخی مشاوران مبنی بر وانهادن معاویه و ابقای وی در امر حکومت شام تا فراهم شدن فرصت مناسب جهت برکناری وی، ۳. مقابله به مثل نکردن و قطع نکردن آب به روی سپاه معاویه، پس از باز پس گرفتن شریعه فرات از معاویه علی‌رغم اصرار سپاهیان امام ۴. مانع نشدن از خروج طلحه و زبیر از مدینه به بهانه عمره، در عین آگاهی از برنامه و توطئه پشت پرده آنان برای بیعت شکنی و جنگ ضد امام.

تحلیل و واکاوی نمونه‌های یاد شده از سیره سیاسی حضرت و منطق نهفته در پس پشت آن، بیانگر اهمیت و ضرورت حفظ حیثیت اخلاقی حاکم و اولویت آن بر کارآمدی و موفقیت سیاسی است؛ حتی اگر این اقدام به زوال قدرت حاکم و عدم موفقیت او در حفظ نظام حکمرانی در مقابل رقبا بیانجامد که در مورد تاریخی امام علی(ع) نیز چنین شد.

اخلاق محوری در سیاست و تقدم بخشی به حیثیت اخلاقی حاکم از سوی امام، اگرچه آن را در تعارض با واقعیت‌های تاریخی حفظ حکومت در زمانه ایشان قرار می‌دهد، اما این اخلاق محوری آنجا که پای کرامت انسانی انسان‌ها و مصلحت عمومی مردم به میان می‌آید دلالت هنجاری پیدا می‌نماید. در اندیشه سیاسی جدید نهادینه کردن رفتار مبتنی بر حفظ کرامت انسانی و حفظ مصالح عمومی مردم در نهاد سیاست یکسره تخته‌بند اخلاق فردی حاکمان نیست و به آن نیز تقلیل داده نمی‌شود، اما در تاریخ سیاسی جوامع و ملل مختلف، به‌ویژه در جهان و اندیشه کلاسیک، مصالح عمومی مردم و کرامت انسانی آنها بیش از آن که پای در گل روندهای نادرست سیاسی و بیماری نهادهای آن باشد، از خودمحوری حاکمان ضربه خورده است. این در حالی است که سیره سیاسی امام علی(ع) و رویکرد تجویزی ایشان در لحظات تراژیک رابطه اخلاق و سیاست، نشان می‌دهد که میان اخلاقی زیستن حاکم و حفظ کرامت و منافع عمومی انسان‌ها پیوندی ژرف وجود دارد. در ادامه ابعاد هنجاری برآمده از الگوی رفتاری - اخلاقی امام از نظر گذرانده خواهد شد.

۳-۳. دلالت‌های هنجاری و ایجابی الگوی رفتاری - اخلاقی امام در سیاست

یکی از نکات مهم در سیره عملی و بینش نظری امام علی(ع) پیرامون حکمرانی این است که مصالح مردم و کرامت انسان‌ها بخش تفکیک‌ناپذیر اخلاق دینی و از ضرورت‌های مهم حکومت است به نحوی که نادیده گرفتن آن مصالح و زیر پا گذاشتن این کرامت نه تنها زایل کننده اخلاق دینی، بلکه نشانه آشکاری بر کج راه رفتن حکومت است. این مهم موجب می‌شود که اخلاق محوری امام در امر حکمرانی در ارتباط با دوگانه «مصلحت حکومت» و «مصلحت مردم» به دو سویه متفاوت سیر نماید. به این معنا که این اخلاق‌گرایی دینی اگرچه در برخورد با واقعیت‌های عینی جامعه و برخی الزامات حفظ قدرت در تعارض تراژدیک قرار می‌گیرد، اما در ارتباط با تأمین مصالح عمومی و حفظ کرامت انسان‌ها نقش مهمی ایفا می‌کند. این امر تا حد زیادی با منطق حاکم بر اندیشه کلاسیک نیز همخوانی دارد؛ زیرا در اندیشه کلاسیک و برخلاف اندیشه جدید، اجرای عدالت و پاسداشت مصالح مردم بیش از هر چیز وابسته به اخلاق‌مداری و عادل بودن حاکم است تا نهادها و سازمان‌های عادلانه‌ای که به‌عنوان مثال جان رالز^۱ در اندیشه جدید در نظر دارد (رالز، ۱۳۹۹: ۴۷).

۱-۳-۳. جایگاه کرامت انسانی و نفی اجبار و خشونت برای موفقیت سیاسی حاکم و یا رستگاری اخلاقی مردم

در ذیل الگوهای مختلف سیاست‌ورزی در وضعیت‌های تراژیک اشاره گردید که برخی الگوها مستعد و مستلزم اعمال خشونت در راستای تأمین رستگاری اخلاقی مردم و یا موفقیت سیاسی سیاستمداران می‌باشند. این در حالی است که در بینش و سیره سیاسی امام علی(ع) هیچ مجوزی برای اعمال این خشونت صادر نمی‌شود و حاکمان نمی‌توانند در زمین سیاست و در جهت نیل به موفقیت سیاسی و یا اخلاقی کردن جامعه، اسب سرکش خشونت و استبداد را بتازانند.

1. John Rawls

امام علی(ع) در خطبه ۱۳۱ نهج البلاغه که پس از پذیرش خلافت و در مسجد کوفه ایراد شده است پیرامون در هم تنیدگی سنت الهی و مصالح مردم و فلسفه حکومت، هدف خود را نه کسب قدرت و حکومت بر دنیا، بلکه بازگرداندن نشانه‌های حق و دین الهی به جایگاه واقعی خود و سامان دادن به مصالح مردم و زدودن ستم از آنها قلمداد می‌نمایند و در ادامه بیان می‌کنند که این مهم به دست حاکمان بخیل، نادان، ستمگر و ناعادل محقق نمی‌شود. در راستای چنین نگرشی در باب مصالح مردم و کرامت آنها است که در نامه ۵۳ نهج البلاغه - که به یک تعبیر نماد و جلوه‌گاه اندیشه سیاسی امام(ع) می‌باشد - حضرت ضرورت برخورد کریمانه با مردم را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند. اگر گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را بیخشی و بر آنان آسان گیر» (نامه/۵۳).

این توجه به کرامت انسانی انسان‌ها که مبتنی بر درکی واقع‌بینانه از حقیقت وجودی انسان است، جدا از این‌که بخشی از بینش اخلاقی امام(ع) است، جزء انفکاک‌ناپذیر مدیریت و روش حکمرانی ایشان نیز می‌باشد. به‌عنوان نمونه در زمان مسئولیت قرظله بن کعب به‌عنوان کارگزار امام در یکی از مناطق، عده‌ای از مردم منطقه فرمانروایی وی نزد امام آمدند و گزارش کردند که در محله ما نهر آبی هست که متروکه شده است و اگر مردم محل کمک نمایند و آن را لای‌روبی کنند، آن منطقه آباد شده و قهراً درآمد مردم افزایش یافته و در نتیجه مالیات بیشتری هم نصیب بیت‌المال می‌شود. آنان از حضرت تقاضا داشتند که به فرماندار خود دستور دهد و او را به انجام این کار وادار نماید. امام طی نامه‌ای درخواست مردم را به فرماندار خود منتقل کرد و نظر خویش را در ذیل آن چنین آورد: «من این را صحیح نمی‌دانم و حق خود نمی‌دانم که کسی را مجبور به کاری کنم که از آن کار کراهت دارد» (بلاذری، ۳۹۰/۴).

در اوج بحران سیاسی و در زمانه‌ای که به دلیل هجمه جناح‌های مختلف و رقبا و مدعیان قدرت، همچون معاویه و طلحه و زبیر و...، امام در موضعی دشوار و شکننده قرار گرفته است، چون بر او خرده گرفتند که چرا بیت‌المال را مساوی بخشیده است، فرمود:

«آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، از جور و ستم درباره امت اسلامی که بر آن‌ها ولایت دارم، استفاده کنم، به خدا سوگند تا عمر دارم و شب و روز برقرار است و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد» (خطبه/۱۲۶).

این ارج‌گذاری به حقوق انسانی مردم و کرامت آنها در نهج البلاغه و سیره تاریخی حکومت امام محوریّت دارد و نمونه‌های آن بسیار است.

۲-۳-۳. محوریت مصلحت و خیر عمومی در امر سیاست ورزی

همان‌طور که اشاره شد، یکی از دلایل هستی‌شناختی رابطه تراژیک سیاست و اخلاق، تفاوت ماهوی میان این دو ساحت زندگی انسانی و یا به قول ژولین فروند «گوهر»های وجودی آدمی است. به یک

تعبیر، شیشه سیاست را نه به سنگ اذهان فردی، بلکه به سنگی می‌آزمایند که آرنت با الهام از کانت «ذهنیت گسترش‌یافته» می‌نامد. اگر از برخی مفردات فلسفی و نظری آراء آرنت پیرامون ذهن گسترش یافته عبور کنیم و به هنجار اخلاقی برآمده از آن توجه نمائیم، می‌توانیم با تسامح این امر را روی دیگر همان دستور مطلق کانتی و یا به تعبیر امام علی(ع) در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، لحاظ کردن «دیگری» به‌جای «خود» در داوری راجع به مطلوب یا نامطلوب بودن اعمال انسانی دانست. امام در ذیل نامه ذکرشده به فرزند خود و پیرامون معیار زیستن در جامعه و با دیگران، می‌فرمایند:

«نفس خود را میزان میان خود و دیگران قرار ده، پس آنچه را که برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار و آنچه را که برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران میسند، ستم روا مدار، آن‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود... و آنچه را دوست نداری به تو نسبت دهند، درباره دیگران مگو، بدان که خودبزرگ‌بینی و غرور، مخالف راستی و آفت عقل است» (نامه/۳۱).

اگر همدلی با دیگران و عمل به شیوه‌ای که اگر هر فرد دیگری هم جای ما بود چنین عمل می‌کرد معیار اخلاقی مهم در روابط اجتماعی است، تعبیر «خودبزرگ‌بینی» و «غرور» به مثابه آفت عقل، ما را به یکی از مهمترین مسائل معرفت‌شناختی به‌ویژه در ساحت شناخت مصالح و خیرات عمومی یک جامعه رهنمون می‌سازد. فهم این مصالح و داوری درست پیرامون آن مستلزم گذار از فهم شخصی به فهم بین‌الذلهانی یا همان «ذهن گسترش‌یافته» می‌باشد تا سیاستمدار نه تنها از منظر خود، بلکه از منظر غایبانی که جهان عمومی‌شان را با ما به اشتراک دارند نیز به امور بنگرد (آرنت، ۱۳۸۸: ۲۸۹).

مسئله مفردات نظریه آرنت پیرامون نسبت میان فهم، داوری و مصالح عمومی را نمی‌توان با مفردات نهفته در نهج‌البلاغه همانند دانست. آرنت از زاویه پایداری حیات سیاسی، آزادی و اصالت کنش سیاسی به این مهم می‌نگرد، اما امام علی(ع) آنها را ذیل نگاه اخلاقی و توحیدی به انسان قرار می‌دهد؛ اما تا جایی که به الزامات تأمین مصالح عمومی مربوط است، می‌توان عام‌نگری و لحاظ کردن مصالح «دیگری» را یکی از هنجارهای خدشه‌ناپذیر اندیشه و کردار اخلاقی حضرت علی(ع) دانست به‌نحوی که در نامه به مالک می‌نویسند: «دوست‌داشتنی‌ترین چیزها در نزد تو، میانه‌ترین در حق و فراگیرترین در عدل و در جلب خشنودی مردم گسترده‌ترین باشد که همانا خشم عمومی مردم خشنودی خواص را از بین می‌برد، اما خشم خواص را خشنودی همگان بی‌اثر می‌سازد» (نامه/۵۳).

با توجه به این که عدالت مستلزم ایجاد توازن میان منابع محدود و خواسته‌های نامحدود عموم مردم است، طبیعی است که هیچ معیاری برای عدل نمی‌تواند فراگیر و مورد پذیرش همه قرار گیرد، مگر این که از منظر شخصی فراتر رود و انسان‌های بیشتری را لحاظ نماید. از این رو امام(ع) خودپسندی و غرور شخصی را آفت فهم و عقل و بزرگترین تهدیدکننده حیات حاکمان و مردم می‌داند. امام، همان‌گونه که سیدجواد طباطبایی در ضمن بحث از رساله نظامنامه حکومت تألیف محمدکاظم فاضل مشهدی در شرح نامه ۵۳ نهج‌البلاغه می‌آورد، مفهوم «مصالح مردم» را همچون ضابطه‌ای در تدبیر دین و دنیای مردم و

واسطه العقد مباحث مختلف می‌آورد و فراتر از آن حتی برخی احکام شرعی را نیز با عطف به این مصالح و رضایت عموم تفسیر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۳۵۲).

به‌عنوان مثال، ضابطه بودن مصلحت مردم در مقوله اخذ خراج و مالیات به‌صراحت بیان می‌شود و امام(ع) خطاب به مالک می‌نویسد: «خراج و بیت‌المال را به‌گونه‌ای واریسی کن که صلاح مالیات‌دهندگان باشد، زیرا بهبودی مالیات و مالیات‌دهندگان، عامل اصلاح دیگر اقشار جامعه است... باید تلاش تو در آبادانی زمین بیشتر از جمع‌آوری خراج باشد، زیرا خراج جز با آبادانی فراهم نمی‌گردد و آن‌کس که بخواهد خراج را بدون آبادانی به دست آورد، شهرها را خراب، بندگان خدا را نابود و حکومتش دوام نخواهد آورد» (نامه/۵۳).

عبارات فوق برای مقاله حاضر از اهمیت زیادی برخوردار است. اگر حفظ حیثیت اخلاقی امام(ع) در لحظات تراژیک و ناگوار زندگی اصل خدشه‌ناپذیر رفتار امام است، اما همین حیثیت اخلاقی به رعایت مصلحت عمومی جامعه رهنمون می‌گردد و در برخی موارد نیز احکام دینی در ذیل آن مصالح تفسیر می‌شوند.

نتیجه‌گیری

همزیستی مدنی و سیاسی انسان‌های برابر، اما متفاوت، ساخت‌های مختلف حیات آن‌ها از جمله ساحت اخلاقی و سیاسی را در وضعیتی تراژیک قرار می‌دهد. تلاش فکری اندیشمندان سیاسی برای سامان بخشی به این وضعیت تراژیک منجر به ظهور الگوهای متفاوتی از رابطه اخلاق و سیاست گردیده است که به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را ذیل چهار الگوی اولویت اخلاق بر سیاست (الگوی افلاطونی)، اولویت سیاست بر اخلاق (الگوی ماکیاولی)، زهدگرایی اخلاقی و انزوای سیاسی و در نهایت اخلاق بین‌الذهانی قرار داد. این مقاله با محوریت نهج البلاغه به واکاوی بررسی رابطه اخلاق و سیاست از نگاه امام علی(ع) و الگوی حاکم بر این رابطه در بر مبنای وضعیت تراژیک می‌پردازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد وامداری تام و تمام امام(ع) به اخلاق توحیدی در ساحت هستی‌شناسی از یک‌سو و واقع‌نگری ایشان در حوزه سیاست و الزامات آن از سوی دیگر الگوی حکمرانی ایشان را تراژیک نموده است. این وجه تراژیک موجب ظهور الگوی اخلاقی - سیاسی می‌شود که در مواجهه با مصلحت حکومت و قدرت از یک‌سو و مصلحت جامعه و مردم از سوی دیگر پیامدهای اخلاقی و سیاسی متفاوتی خلق می‌نماید. به این معنا که اخلاق توحیدی و مطلق امام(ع) نه مجوز مهندسی اخلاقی موردنظر را به قیمت اعمال خشونت و اجبار صادر می‌نماید و نه موجب حفظ و نگهداری قدرت و حکومت به قیمت مسامحه در اخلاق موردنظر می‌گردد. از سوی دیگر این اخلاق توحیدی وقتی با واقع‌نگری و آگاهی امام به الزامات ایجابی پایداری مردم و حکومت ممزوج می‌گردد، خالق هنجارهای ایجابی و خدشه‌ناپذیر بین‌الذهانی می‌گردد که حفظ کرامت انسانی انسان‌ها و مصلحت عمومی آن‌ها در صدر آن هنجارها می‌نشیند.

لذا در مقایسه با الگوهای چهارگانه حاکم بر تاریخ اندیشه سیاسی می‌توان گفت که برخلاف الگوی سیاست ستیز زاهدان، الگوی اخلاقی حاکم بر رفتار و بینش امام(ع) در مشابهت با الگوی افلاطونی نگاه ایجابی و اخلاقی به حوزه سیاست دارد، اما در تمایز با الگوی افلاطونی، حضرت حاضر نیستند که روندها و الزامات درونی سیاست را یکسره به پای اخلاق مطلق‌گرا قربانی نمایند و دامن سیاست را به خشونت و فریب و استبداد آلوده سازد (امری که بالقوه در رویکرد افلاطونی وجود دارد). در مقایسه با الگوی ماکیاولی نیز امام با فاصله گرفتن از اخلاق نتیجه‌گرای ماکیاولی به هیچ‌عنوان حاضر نیستند که اعتبار اصول و گزاره‌های اخلاقی و دینی خویش را به پای حفظ قدرت سیاسی قربانی نمایند، بلکه بالعکس قدرت را در برابر حفظ حیثیت اخلاقی خویش رها می‌سازد. در مقایسه نگرش امام علی(ع) با رویکرد آرنتی یا همان اخلاق بین‌الذهانی باید گفت که علی‌رغم آبخورها و بنیان‌های معرفتی متفاوت و مفردات ناهمسان این دو رویکرد، در حوزه نتایج و هنجارهای منتهی به رعایت کرامت انسانی انسان‌ها و اصل بودن مصلحت عمومی شباهت‌های قابل‌تأملی وجود دارد.


منابع

- آرنه، هانا (۱۳۸۳). *اندیشیدن و برخی ملاحظات اخلاقی*. ترجمه عباس باقری، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- ----- (۱۳۶۱). *انقلاب*. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ----- (۱۳۹۹). *درس گفتارهای فلسفه سیاسی کانت*. به اهتمام رونالد بینر، ترجمه و اضافات فرهنگ رجبی، چاپ اول، تهران: انتشارات دمان.
- ----- (۱۳۸۸). *میان گذشته و آینده؛ هشت تمرین در اندیشه سیاسی*. ترجمه سعید مقدم، چاپ اول، تهران: نشر اختران.
- آرون، ریمون (۱۳۶۳). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۳۹۲). *ترجمه شرح نهج البلاغه*. جلد یکم. مترجم غلامرضا لایقی. تهران: کتاب نیستان.
- ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال ثقفی اصفهانی (۱۳۷۱). *الغارات*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۱). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برنشتاین، ریچارد جی (۱۴۰۰). *اینک چرا آرنه بخوانیم؟* ترجمه شیرین کریمی، چاپ اول، تهران: انتشارات کراسه.
- بهبودی، محمدباقر (۱۳۶۸). *سیره علوی*. بی‌جا، ناشر: مؤلف.
- پروانه‌زاد، الناز و میراحمدی، منصور (۱۳۹۱). *نسبت اخلاق و امر سیاسی در منظومه فکری امام علی (ع) با رویکرد به کلام ۲۱۶ نهج البلاغه*. *فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر*، ۳(۱)، ۲۷-۵۲.
- حسینی سیرت، مریم‌السادات و شاقول، یوسف (۱۳۹۳). *بررسی تراژدی یونان باستان و تراژدی مدرن از منظر هگل*. *فصلنامه ادبیات داستانی*، سال دوم، شماره ششم، ۱-۲۰.
- حنایی کاشانی، محمد سعید (۱۳۷۸). *من فرد هستم؛ عاشورا و موقعیت تراژیک*. *مجله کیان*، شماره ۴۶، ۴۸-۵۸.
- دشتی، محمد (۱۳۸۰). *نهج البلاغه*، قم: انتشارات لاهیجی.
- رالز، جان (۱۳۹۹). *نظریه‌ای در باب عدالت*. ترجمه مرتضی نوری. تهران: نشر مرکز.
- رنجبر، مقصود (۱۳۸۷). *اخلاق سیاسی از دیدگاه امام علی (ع)*، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، سال هفتم، شماره ۱۵، ۸۵-۱۱۸.
- شریفی، عنایت‌اله (۱۳۸۹). *اخلاق سیاسی از منظر نهج البلاغه*، *فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی*، دوره ۸۹، شماره ۱۳، ۸۷-۱۰۴.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱). *تأملی درباره ایران*، جلد نخست؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۷). *چهار الگوی برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست مجله آیین*، شماره ۱۳ و ۱۴، ۳۶-۳۹.

- فتحی، یوسف (۱۴۰۰). سیاست اخلاقی یا اخلاق سیاست در نهج البلاغه؛ امکان یا امتناع. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال نهم، شماره ۳۵، ۷۳-۹۲.
- فروند، ژولین (۱۳۸۴). *سیاست چیست؟* ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ اول، تهران: انتشارات آگه.
- کاظمی، سید علی اصغر (۱۳۷۶). *اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل*. تهران: نشر قومس.
- ماکیاوولی، نیکولو. (۱۳۸۸). *شهریار*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات آگه.
- مصباحیان، حسین (۱۴۰۱). *پرسش از نسبت سیاست و اخلاق*. گردآوری و تدوین حسین مصباحیان، تهران: نشر آگه.
- مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از فضلا و دانشمندان (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمؤمنین(ع): شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه*. قم: انتشارات امام علی ابن ابیطالب علیه السلام.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵). *فراسوی رنج و رویا: روایتی دلالتی- پارادیمی از تفکر سیاسی*. جلد اول، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام.
- وبر، ماکس (۱۳۹۰). *دانشمند و سیاستمدار*. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: نشر علم.
- مبلغی، احمد (۱۳۸۰). *ققه سیاسی امام علی، آرمان‌گرایی یا واقع‌گرایی*. تهران: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سید علی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) - مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
- مولوی، محمد (۱۳۹۵). *اصول و مبانی اخلاقی سیاست از نگاه امام علی (ع)*. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، دوره ۴، شماره ۱۴، ۱-۱۸.
- Bernstein, Richard, J. (2008). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?, *The Review of Politics*, 64-76.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn. Publisher, Schocken Books, New York.



(Research Article)
**The most basic Conditions of Governance According to Hekmat 110
of Nahj al-Balagha**

Abbas Fanni Asl^{1*} 

Submission Date: 10 January 2024

Revision Date: 21 February 2024

Acceptance Date: 10 March 2024

(Page 133-158)

Abstract

Taking responsibility for divine order is one of the religious duties of human beings, the success of which depends on meeting the special conditions that Ali (AS) mentioned as the most important ones in Hikmat 110. The present article is an attempt to explain these conditions and examine the results of adhering to them in the success of the divine order establisher, as well as the harms of not adhering to them in the individual's failure using an analytical-descriptive approach. Ali (AS) considered avoiding the three vices of "relenting", "collaboration (with false people)" and "Carnal desires and greed" as the most important conditions for success in establishing divine order, which leads to the achievement of the virtues of courage, dignity and steadfastness, and provides the fundamental basis for an individual's success. Failure to avoid any of the vices and falling into them leads to numerous abnormalities and hinders a person's success; relenting causes weakness and stupidity and destroys courage and honesty; collaboration with false people causes depersonalization and humiliation and submission to falsehood, and carnal desires and greed also cause slavery to personal greed and destroy faith and steadfastness. Simultaneous avoidance of all three of the aforementioned vices leads to the emergence of a spirit of courage, bounty, and contentment, and frees the individual from the servility, bowing down to the common people, and coveting their wealth.

Keywords: Success, rule of Allah, relenting, collaboration with false people, establish.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran

*: Corresponding Author:

Email: a_fanniasl@uma.ac.ir

How to cite this article: Fani Asl, A. (2024). The most basic conditions of governance according to Hekmat 110 of Nahj al-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(44), 133-158. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.29838.3106>

Extended Abstract

1. Introduction

God has sent a single religion to guide humanity and has made its establishment one of the essential duties of the prophets. Due to the importance of this divine mission and its continuity throughout history, it is essential to address the most important conditions for the success of those who establish the rule of Allah. In this regard, while citing the word of wisdom number 110 from Nahj al-Balagha, three basic conditions have been mentioned, the observance of which leads to success in the mission of establishing the rule of Allah, and the failure to observe them leads to failure and disappointment. In this article, an attempt has been made to examine the text and document of the wisdom in question, explain the literal and idiomatic meanings of its expressions, and examine the impact of each on the success or failure of rulers.

2. Theoretical Framework

Establishing the rule of Allah and governing society requires conditions that not everyone, regardless of their spirit or characteristics, is able to do and will succeed in implementing. The Holy Quran, the infallible Imams (AS), and scholars and thinkers in their numerous works have referred to many conditions, each of which is considered a step towards success. In Nahj al-Balagha, Imam Ali (AS) has mentioned several conditions for the success of a ruler and reformer of society, and the conditions mentioned in Hekmat 110 are particularly important in this respect as it exclusively mentions three basic conditions, the careful and correct observance of which will cause God's decree to be carried out on earth, and will lead to the reformation of society, the organization of people's affairs, and human happiness. On the other hand, ignoring the aforementioned conditions and failing to observe them also prepares the ground for a person to fall into all kinds of vices and causes the mission of establishing the rule of Allah to fail.

Muslim scholars and commentators of Nahj al-Balagha have made efforts to explain the aforementioned wisdom and have referred to valuable discussions that, while having strong points, have an important shortcoming, which is the lack of comprehensiveness of the discussions presented in this regard; in many works, only the literal meaning of words has been explained; in others, a very brief explanation and description has been presented, and in some works, as required by the discussion, a part of the aforementioned wisdom has been referred to. In order to compensate for these deficiencies, the present article attempts to take a comprehensive

look at the aforementioned wisdom. In this regard, while referring to the series of documents of the aforementioned wisdom and the lexical meanings and idiomatic concepts of its important and key expressions, it explains the role of each of them in providing the basis for the success of the ruler of society, and refers in detail to the consequences of ignoring each of these conditions, which causes numerous anomalies.

3. Research Method

In this study, an attempt was made to examine, by resorting to the descriptive-analytical method, the text of Nahj al-Balagha and the numerous commentaries and interpretations presented on it, as well as the numerous works of Muslim thinkers of past centuries and the present, and to explain the conditions for the success of the ruler and the implementer of the rule of Allah from the perspective of Hekmat (wisdom) 110 of Nahj al-Balagha. The aforementioned Hekmat considers the basic conditions for success in governance to be the simultaneous avoidance of three vices: "relenting", "collaboration to false people" and "Carnal desires and greed". In order to understand the meanings of these three vices and their true meaning, numerous dictionaries, including Ibn Manzur's Lisan al-Arab, were referred to, and in explaining the anomalies resulting from them, hadith books, including Usul al-Kafi and interpretations of Nahj al-Balagha, including Minhaj al-Baraa' by Sayyid Abul-Qasim al-Khu'i, were used.

4. Conclusion

Establishing the rule of Allah, meaning governing and maintaining the religion, practicing its pillars, and guiding others, is one of the heavenly missions and religious duties of all righteous people throughout history, and success in it depends on having specific personality and moral characteristics. The most important conditions for success in this mission, from the perspective of Hekmat 110 of Nahj al-Balagha, are the simultaneous avoidance of the three vices of "relenting", "collaboration with false people" and "Carnal desires and greed"; "relenting," whether in the sense of "bribing" or "compromising," removes the religious practitioner from the circle of truth-telling and seeking justice and it takes away the courage and boldness to defend values. Also, "Collaboration with false people," whether in the sense of "humiliation and contempt" or "collaboration with false people," causes a person to neglect the truth and leads to polytheism and violating divine commands, and "Carnal desires and greed" is also considered the root of all corruption and perversion, as

it destroys a person's spiritual freedom and independence, turning them into a humble and contemptible slave.

References [in Persian]

- Jafari, M. M. (2001). *A Beam from Nahj al-Balagha*, Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Delshad Tehrani, M. (2000). *The Rule of Wisdom: Rule in Nahj al-Balagha*, Tehran: Darya Publications.
- ----- (2019). *Thematic Commentary on Nahj al-Balagha*, by Ghadir Piri, Farez Website.
- Saleh, Sobhi (2001). *The Dictionary of Nahj al-Balagha*, Tehran: Islamic Publisher.
- Tabatabaei, M. H. (1995). *Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an*, translated by Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office.
- Faiz al-Islam Isfahani, A. N. (1999). *Translation and commentary of Nahj al-Balagha*, Tehran: Faqih Printing and Publications Organization.
- Kolayni, Mohammad bin Yaqoob (2008). *Usul al-Kafi*, translated by Mehdi Ayatollahi, Tehran: Jahanara Publications.
- Modarresi, M. T. (1993). *Shiite Imams and School Movements*, translated by Hamid Azhir, Tehran: Islamic Research Foundation.
- Motahhari, M. (2016). *Collection of Works*, Volume 24, Qom: Sadra Publications, 20th Edition.
- ----- (2001). *Notes of Professor Motahhari*, Second Edition, Volumes 1, 7 and 10, Qom: Sadra Publications.
- Makarem Shirazi, N. (1375). *Message of Imam Amir al-Mu'minin (AS)*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- ----- (1396). *Tafsir al-Nemnooneh*, Dar al-Kutub al-Islamiyya Publications, Volume 16.

References [in Arabic]

- *The Holy Quran*.
- *Nahj al-Balagha*.
- Abi, Mansur ibn al-Hussein (1424 AH). *Prose of the Pearls in the Lectures*, Lebanon: Dar al-Kitab al-Ilmiyah.
- Amedee, Abdul-Wahed ibn Muhammad (1410 AH). *Ghurarul- (Revised by Rajai)*, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Isfahani, Ahmad ibn Abdullah (1988). *The Ornament of the Saints and the Classes of the Pure*, vol. 8, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah.
- Ibn Abi al-Hadid, Abdul-Hamid ibn Hibatullah (undated). *Sharh al-Nahj al-Balagha*, Qom: Maktaba Ayatollah al-Uzmi al-Mar'ashi.
- Ibn Shahr-Ashboub, Muhammad ibn Ali (undated). *Al-Manaqib*, translated by Hashim Rasuli, Qom, Allamah Publishing.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Abdullah (1408 AH). *Ahkam al-Quran*, Beirut: Dar al-Jil Publishing.

-
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1414 AH). *Arab language*, third edition, Beirut: Dar Sadir.
 - Ibn Maytham, Maytham bin Ali (1362). *Commentary on Nahj al-Balagha (Mesbah al-Salkin)*, Al-Ketab Publication Institute.
 - ----- (1366). *Courtesy of Misbah Al-Salkin*, Mashhad: Astan Quds Razavi. Islamic Research Foundation.
 - Abul Azm, Abdul Ghani (2013 AD). *Al-Ghani Al-Zahir Ma'ajm*, Al-Rabat: Al-Ghani Publishing House.
 - Al-Azhari, Mohammad bin Ahmad (2001 AD). *Language refinement*, Volume 1, Beirut: Dar Ehiya al-Tarath al-Arabi.
 - Tamimi, Arkan (1429 AH). *The best explanations of Nahjul Balagha*, Qom: Al-Etsam Publications.
 - Jahaf, Yahya bin Ibrahim (1380). *Guidance for the Believers to Know the Clear Nahj al-Balagha*, Qom: Dalil Ma Publications.
 - Jam, Rafiq (1999). *Encyclopedia of Al-Islamic Sufism*, Vol. 1, Beirut: Lebanese School of Publishers.
 - Khoei, Seyyed Abulqasem (2013). *The lamp of jurisprudence in transactions*, Qom: Nash Faqahat.
 - ----- (1400 AD). *The curriculum of excellence in explaining Nahj al-Balagha*, Tehran: Maktabeh al-Islamiyeh.
 - Dakhil, Ali Muhammad Ali (1406 AH). *Explanation of Nahj al-Balaghah*, Beirut: Dar Al-Murtada.
 - Din parwar, Seyyed Jamal Al-Din (1417 AH). *Al-Muhaqqiq al-Tabataba'i in his first anniversary*, Vol. 3, Qom: Al-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage.
 - Raghieb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1392 AH). *Vocabulary of the Words of the Holy Quran*, Translated by Hussein Khodaparast, Qom: Navid Islam Publications.
 - ----- (1420 AH). *Lectures on Literature and Conversations of Poets and Philosophers*, Beirut: Dar Al-Arqam Company.
 - Al- Zojaji, Abu Al-Qasim (1401 AH). *News of Abu Al-Qasim Al-Zojaji*, Researched by Abdul Hussein Mubarak, Baghdad: Dar Al-Rashid Publishing House.
 - Sarakhsi Neyshaburi, Ali Ibn Nasser (1415 AH). *Signs of Nahjul Balagha*, Tehran: Printing and Publishing Organization.
 - Sharqi, Muhammad Ali (1366 AH). *Dictionary of Nahj al-Balagha*, Volume 3, Tehran: Darul-Kutb Al-Islamiyya.
 - Sharif Al-Radi, Muhammad ibn Husayn (undated). *Translation and Explanation of Nahjul-Balagha (Warning of the Ignorant and Reminding of the Aware)*, Tehran: Payam Haqq.
 - Ziarat, Ahmad Hassan, Mustafa, Ibrahim, Al-Najjar, Muhammad Ali and Abdul Qadir, Hamed (1387). *Intermediate Dictionary*, Sadiq Publications, Volume 2.
 - Al-Omari, Hussein (2010 AD). *The speech in Nahj al-Balagha*, Beirut: Darul-Kutb Al-Ilmiya.

- Jahaf, Yahya ibn Ibrahim (1380 AD). *Guidance of the Believers to the Knowledge of the Clear Nahj al-Balagha*, Qom: Dalil Ma Publications.
- Hosseini, Abdul-Zahra (1409 AD). *Sources of Nahj al-Balagha and its References*, Volume: 4, Beirut: Darul-Zahra.
- Tayyib, Sayyid Abdul-Husayn (1378 AD). *The best statement in interpreting the Qur'an*, Islam Publications.
- Firozabadi, Muhammad bin Yaqub (1415 AH). *The surrounding dictionary*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Qutb Ravandi, Saeed bin Hebatullah (1406 AH). *The curriculum of ingenuity*, Qom: School of Ayatollah Azami al-Marashi al-Najafi.
- Karami, Muhammad (1387 AH). *Research and opinions based on reality and contemporary civilization (Sharh Nahj al-Balagha Karmi)*, Qom: Al-Mataba'at Al-Elmiya.
- Mottaghi, Ali bin Hesam Al-ddin (1419 AH). *The treasure of actions in the traditions of sayings and actions*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Majlisi, Mohammad Bagher (1440 AH). *Bihar al-Anwar*, Beirut: Dar Ehia al-Turath al-Arabi.
- ----- (1408 AH). *Explanation of the Nahjul-Balagha*, excerpted from Bihar al-Anwar, Tehran: Printing and Publishing Establishment.
- Mohammadi Rayshahri, Mohammad (1383 AH). *Mizan al-Hikmah, first edition*, Qom: Dar al-Hadith.
- Mahmoudi, Mohammad Baqir (1418 AH). *Nahj al-Saada in the Mustadrak of Nahj al-Balagha*, Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Masoudi, Ali ibn Hussein (1396 AH). *The Promoter of Gold and Minerals of the Essence*, translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Meshkini Ardabili, Ali (1363 CE). *The Guide to the Topics of Nahj al Balagha*, Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Mustafa, Ibrahim, Abdul Qadir, Hamed, Ziarat, Ahmad Hassan and Al-Najjar, Mohammad Ali (1989 AD). *Al-Mu'jam Al-Wasit*, Istanbul - Türkiye: Dar Al-Dawa.
- Mustafavi, Sheikh Hassan (1416 AH). *Inquiring into the words of the Holy Qur'an*, Tehran: Printing and Publishing Foundation, publishing the works of Al-Mustafawi.
- Maalouf, Louis (1973 AD). *Al-Monjid fi al-Lughah*, Beirut: Dar Al-Mashrekh.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1979 AD). *In the Shadows of Nahj al-Balagha*, Volume: 4, Beirut: Dar al-Elme.
- Mousavi, Abbas Ali (1418 AH). *Commentary on Nahj al-Balagha*, Beirut: Dar al-Rasul al-Akram (pbuh).
- Mousavi, Mohsen Baqir (1423 AH). *Sciences of Nahj al-Balagha*, Lebanon, Beirut: Darul Uloom.
- Moayed, Yahya bin Hamzah (1424 AH). *Al-Dibaj Al-Wadi in revealing the secrets of the al-Wasi's speech*, Sana'a: Imam Zayd bin Ali al-Thaqafia Foundation.
- Nawab Lahiji, Mohammad Bagher bin Mahmood (undated). *Commentary on Nahj al-Balagha (Nawab Lahiji)*, Tehran: Akhwan Ketabchi.

- Hashemi Khoei, Habibullah bin Muhammad (1400 AH). *Minhaj al-Baraa'*, Volume: 21, Tehran: Maktabata al-Islamiya.
- Waseti, Ali bin Muhammad bin Abinezar (1376). *Eyes of Al-Hakam and Al-Mawaiz*, Qom: Dar al-Hadith.
- Waseti Zobeidi, Mohib al ddin Seyyed Muhammad (1414 AH). *Taj al-Arus is the jewel of Al Qamoos*, Beirut: Dar al-Fikr for printing and publishing.



(مقاله پژوهشی)

اساسی‌ترین شروط حکمرانی بر اساس حکمت ۱۱۰ نهج البلاغه

عباس فنی اصل^{۱*}

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

(از ص ۱۴۰ تا ۱۵۸)

چکیده

عهده‌داری مسئولیت اقامه امر الهی، از وظایف دینی بشر است که موفقیت در آن، منوط به رعایت شرایط ویژه‌ای است که امام علی (ع) در حکمت ۱۱۰ به مهم‌ترین آن‌ها اشاره داشته‌اند. پژوهش حاضر کوشیده است با روش تبیین این شروط و بررسی ثمرات پایبندی به آن‌ها در موفقیت اقامه‌کننده امر الهی و همچنین آسیب‌های ناشی از عدم پایبندی به آن‌ها در عدم توفیق فرد، نوشته حاضر را به شیوه تحلیلی-توصیفی ارائه دهد. امام علی (ع) اجتناب سه رذیله «مصانعه»، «مضارعه» و «مطامع نفسانی» را مهم‌ترین شروط موفقیت در اقامه امر الهی دانسته است که منجر به حصول فضیلت‌هایی نظیر شجاعت، عزت و استواری شده و زمینه اساسی موفقیت فرد را فراهم می‌سازد. عدم اجتناب از هر یک از رذایل و گرفتار شدن به آن‌ها، ناهنجاری‌های متعددی را در پی داشته و مانع موفقیت فرد می‌گردد؛ چراکه مصانعه؛ موجب ضعف و زبونی شده و شجاعت و صداقت را از بین می‌برد. مضارعه، موجب بی‌هویتی شده و ذلت و خضوع در مقابل باطل را در پی دارد و پیروی از مطامع نیز موجب بندگی طمع‌های شخصی شده و ایمان و استواری فرد را از بین می‌برد. پرهیز هم‌زمان از هر سه رذیله مذکور، منجر به روحیه شجاعت و آزادمنشی و قناعت شده و فرد را از زبونی، تعظیم و دست‌بوسی عوام و طمع به مال آن‌ها رهایی می‌بخشد.

کلید واژه‌ها: موفقیت، امر الهی، مصانعه، مضارعه، اقامه.

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

علی‌رغم تعدد انبیای الهی، دین واحدی از جانب خدا برای هدایت بشریت فرستاده شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۶۶۷/۴). اقامه این دین از وظایف ضروری پیامبران معرفی شده (شورا/۱۳) و ادای این وظیفه نیز به‌عنوان اصلی‌ترین کارکرد آنان به‌حساب آمده است؛ چراکه پیروی از اوامر و فریض الهی، سعادت بشری را در پی داشته و انکار و ضایع نمودن آن نیز موجب شقاوت و تباهی وی می‌گردد (نامه/۵۳). اندیشمندان مسلمان در خصوص عمومیت و یا عدم عمومیت این مأموریت نظرات متعددی ارائه کرده‌اند به‌نحوی که برخی این مأموریت را مختص انبیای الهی و امامان دانسته‌اند (مغنیه، ۱۳۸۷: ۱/۳۶۶؛ موسوی، ۱۴۲۳: ۵۵)؛ برخی دیگر والی و خلیفه را نیز مورد خطاب دانسته‌اند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۲۱)؛ بر اساس دیدگاهی دیگر، تمامی مصلحان عالم مورد خطاب در نظر گرفته شده است (مطهری، ۱۳۹۵: ۹۸/۲۴). فیض الاسلام و جمعی دیگر، دایره خطاب را عام‌تر از موارد مذکور دانسته و معتقد شده‌اند تمامی انسان‌ها در همه تاریخ موظف و مأمور به اقامه امر الهی هستند (ن.ک: فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۱۳۳۷/۶). دیدگاه مذکور جامع‌تر از سایر دیدگاه‌ها به نظر می‌رسد؛ چراکه ابدی بودن دین (یس/۶۹-۷۰) و جهانی بودن آن (اعراف/ ۱۵۸) اقتضا می‌کند مسئولیت برپای داری آن منحصر به انبیای الهی نبوده و بنا به آیه ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ (شورا/۱۳) که عموم مؤمنین را مورد خطاب قرار داده (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۲/۴)، لازم است همواره انسان‌های صالح در طی تاریخ برای ادای این مأموریت و دعوت به خیر قیام کنند (آل عمران/۱۰۴) تا غرض قرآن در برپای داری دائمی و سرمدی دین (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۱۶۶۷/۴)، تحقق یابد. از این‌رو پس از انبیای الهی، ائمه معصومین (ع) به‌عنوان قوامین به قسط (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۳۰۰/۱)، عهده‌دار این مسئولیت بوده و علمای عادل هر عصری نیز به‌عنوان وارثان انبیا (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۴/۱) مأمور به تداوم این وظیفه هستند تا با مقاومت در مقابل تحریف و تفسیر به رأی امر الهی، به اقامه صحیح آن بپردازند (همان، ۳۳).

اهمیت این مأموریت و ضرورت تداوم آن در همه تاریخ، اقتضا می‌کند به شرایط لازم برای موفقیت اقامه کنندگان امر الهی اشاره گردد. در این راستا با استناد به حکمت ۱۱۰ نهج‌البلاغه، به سه شرط اساسی اشاره شده است که رعایت آن‌ها موفقیت اقامه کنندگان امر الهی را در پی داشته و عدم رعایت نیز موجب شکست و ناکامی می‌گردد. در نوشته حاضر ضمن بررسی متن و سند حکمت مورد بحث، به تبیین معانی لغوی و اصطلاحی عبارات آن پرداخته شده و به تأثیر هر یک از آن‌ها در موفقیت و یا عدم موفقیت اقامه کننده امر الهی اشاره گردیده است.

۱-۱. بیان مسئله

اقدام به اجرای مأموریت مهم اقامه امر الهی، نیاز به شرایط و ویژگی‌های خاصی دارد که علی (ع) در نهج‌البلاغه به مواردی متعددی اشاره داشته‌اند که پرداختن به همه آن‌ها خارج از توان نوشته حاضر بوده بنابراین با استناد به حکمت ۱۱۰ نهج‌البلاغه، به تبیین مهم‌ترین شرایط موفقیت و اساسی‌ترین موانع آن اشاره می‌گردد. در تبیین بحث مذکور، سؤالات متعددی مطرح است که سؤال اصلی این است که:

- امام علی (ع) در حکمت ۱۱۰ نهج‌البلاغه، چه شرایطی را لازمه موفقیت اقامه کننده امر الهی دانسته است؟

علاوه بر سؤال اصلی مذکور، سؤالات فرعی متعددی نیز مطرح می‌گردد، از جمله این‌که:

- مقصود از ممانعه چیست و چه تأثیری در موفقیت و یا عدم موفقیت اقامه کننده امر الهی دارد؟
 - مقصود از مضارعه چیست و چه تأثیری در موفقیت و یا عدم موفقیت اقامه کننده امر الهی دارد؟
 - مقصود از اتباع مطامع چیست و چه تأثیری در موفقیت و یا عدم موفقیت اقامه کننده امر الهی دارد؟
- نوشته حاضر با استناد به حکمت ۱۱۰ نهج‌البلاغه، به شیوه تحلیلی- توصیفی به تبیین شرایط موفقیت اقامه کننده امر الهی پرداخته و به سؤالات مطرح شده پاسخ می‌دهد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

سابقه بحث از حکمت ۱۱۰ نهج‌البلاغه، حداقل به دوران نگارش اولین شرح نهج‌البلاغه برمی‌گردد. اینکه اولین شارح نهج‌البلاغه چه کسی است، اتفاق‌نظری وجود نداشته و اندیشمندان به افراد متعددی اشاره داشته‌اند. آیت‌الله دین‌پرور، رئیس بنیاد بین‌المللی نهج‌البلاغه در جلد سوم کتاب «المحقق الطباطبائی فی ذکراه السنویة الأولى»، در معرفی اولین شارح، به سخن علامه سید عبدالعزیز طباطبائی، کتابشناس معاصر اشاره داشته که وی شش دیدگاه متفاوت را مطرح کرده و ضمن نقد آن‌ها، «امام وبری احمد بن محمد خوارزمی» را به‌عنوان اولین شارح نهج‌البلاغه معرفی کرده است. آیت‌الله دین‌پرور علی‌رغم قبول نقدهای شش‌گانه علامه طباطبائی، دیدگاه او در خصوص معرفی اولین شارح نهج‌البلاغه را صحیح ندانسته و معتقد شده است «سید فضل‌الله راوندی» اولین نفری است که در سنه ۵۱۱ ق اقدام به شرح نهج‌البلاغه کرده است (دین‌پرور، ۱۴۱۷: ۱۴۰۵/۳).

علاوه بر شرح راوندی، شرح‌های متعدد دیگری نیز در طی تاریخ نوشته شده است که اندیشمندان به بیش از یک صدویست و سه شرح متفاوت اشاره داشته‌اند که به زبان‌های مختلف نگاشته شده‌اند. حکمت ۱۱۰ در شروح متعددی مورد تفسیر و تبیین واقع شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: شرح نهج‌البلاغه سعید بن عبدالله بن حسین راوندی (جلد ششم)؛ شرح نهج‌البلاغه ابن میثم (جلد پنجم)؛ شرح ابن ابی‌الحدید (جلد هیجدهم)؛ شرح محمد عبده (جلد سوم). با مطالعه شروح مذکور مشخص می‌گردد که اغلب آن‌ها در تبیین حکمت مذکور، به‌طور خلاصه‌وار به ترجمه لغات آن و بیان معنای ظاهری اش بسنده کرده و توضیح و شرح مفصل و جامع ارائه نداشته‌اند. برخی از مفسرین هم ضمن ترجمه حکمت مذکور و بیان معنای ظاهری آن، به شرح مختصر آن بسنده کرده‌اند که جامع نبوده و به‌صورت گذرا به تبیین آن پرداخته‌اند که از جمله این شرح‌ها، تفسیر منهج‌البراعه هاشمی خویی (جلد بیست و یکم) است.

به‌غیر از شارحان نهج‌البلاغه، سایر علما و اندیشمندان نیز در آثار و نوشته‌های خود بنا به اقتضای بحث، به حکمت مذکور استناد کرده و به تبیین آن پرداخته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به استاد مطهری (جلد ۲۴ مجموعه آثار و جلد‌های ۱، ۷ و ۱۰ مجموعه یادداشت‌ها)؛ آیت‌الله ری‌شهری (جلد یکم کتاب رهبری در اسلام)؛ استاد دلشاد (کتاب حکمت و حکومت و تفسیر موضوعی نهج‌البلاغه) و مرحوم دشتی

(کتاب مجموعه الگوهای رفتاری امیرالمؤمنین) اشاره کرد. در این آثار نیز به صورت مختصر و به اقتضای ارتباط با بحث اصلی، به حکمت مذکور پرداخته شده و بعدی از ابعاد آن تبیین شده است که به عنوان تبیین مستقل و جامع به حساب نمی آید.

عدم دستیابی به شرح جامع و یا کتاب و یا مقاله مختص به حکمت مذکور، موجب شد که برای تبیین مفصل و جامع بحث همراه با اشاره به ابعاد و جوانب مختلف آن اقدامی انجام داده و با برداشتن گامی در این زمینه امکان استفاده جامع از آموزه‌های آن را فراهم‌سازیم. در این راستا با بهره‌گیری از منابع متعدد در دسترس، تلاش شد حکمت مذکور از جوانب مختلف، اعم تبیین صحت سند آن، معانی لغوی و اصطلاحی عبارات آن، مقصود از این عبارات و تأثیر آن‌ها در موفقیت و یا عدم موفقیت اقامه کننده امر الهی موردبررسی قرار گیرد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

در خصوص ضرورت و اهمیت بررسی موضوع موردبحث گفتنی است که اقامه امر الهی، از واجبات دینی و فرایض الهی است که پیروی از آن، سعادت بشری را موجب شده و انکار آن نیز منجر به شقاوت و بدبختی انسان می‌گردد (نامه ۵۳). با عنایت به تأثیر این امر در سعادت و شقاوت جوامع بشری، لازم است انسان‌های شایسته‌ای که متخلق به اخلاق متعالی بوده و با برخورداری از روحیه و شرایط لازم برای عهده‌داری این امر، اقدام به پذیرش این مسئولیت کرده و با اقامه صحیح آن، اصلاح جامعه و هدایت صحیح آن را موجب شوند.

با توجه به اینکه نیاز به هدایت الهی و اقامه امر او محدود به زمان خاصی نبوده و در همه زمان‌ها خصوصاً در دوران ترقی و پیشرفت جوامع این نیاز هرچه بیشتر احساس می‌شود؛ لذا لازم و ضروری است که شرایط پذیرش این مسئولیت و اقدام برای اقامه آن تبیین گشته و زمینه‌های لازم برای موفقیت در آن موردبحث قرار گیرد. چراکه هرکسی با هر روحیه و صفاتی نمی‌تواند عهده‌دار این مأموریت شده و به اقامه صحیح و موفقیت‌آمیز بپردازد؛ لذا نیاز به رعایت شرایط و اصول مهم و اساسی است که عدم آگاهی از آن‌ها، مأموریت اقامه دین را با شکست مواجه ساخته و گمراهی و انحراف جامعه را موجب می‌گردد. علی (ع) برای فراهم کردن بستر مناسب برای ادای موفق این مأموریت، به مهم‌ترین شرایط این موفقیت اشاره کرده است که رعایت دقیق و صحیح آن‌ها، موجب جاری شدن حکم خدا در روی زمین شده و اصلاح جامعه را در پی داشته و منجر به سامان یافتن امور مردم و سعادت آن‌ها می‌گردد و بی‌توجهی به آن‌ها و عدم رعایت این شرایط نیز، زمینه گرفتاری فرد به انواع ردایل را فراهم ساخته و مأموریت اقامه امر الهی را با شکست مواجه می‌سازد.

۲. بحث

۱-۲. سیری در حکمت ۱۱۰ نهج البلاغه

علی (ع) در حکمت ۱۱۰ نهج البلاغه در تبیین شرایط اقامه امر الهی می‌فرماید:

«لَا يَقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُصَانِعُ وَلَا يُضَارِعُ، وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ» (قصار/۱۱۰).

فرمان خدا را بر پا ندارد، جز آن کس که در اجرای حق مدارا نکند، سازش کار نباشد و پیرو آرزوها نگردد.

سلسله سند حدیث مذکور بر اساس کتاب «حلیة الأولیاء و طبقات الاصفیاء» بدین شرح است:

«حَدَّثَنَا عَثْمَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَثْمَانِيُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ثَنَا أَبُو يَعْلَى حَدَّثَنَا الْأَصْمَعِيُّ قَالَ سَمِعْتُ سَفِيَانَ يَقُولُ: قَالَ عَلِيُّ (ع): لَا يَقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ...» (اصفهانى، ۱۹۸۸: ۲۸۶/۷).

همچنین ابوالقاسم الزجاجی چهارصد سال بعد از اصفهانى در کتاب «اخبار زجاجی» سند حدیث را با اندک تفاوت‌هایی این‌گونه بیان می‌دارد:

«اخبرنا ابن الأثيري قال اخبرنا الختلي قال حدثنا أبو يعلى الساجي قال حدثنا الأصمعي قال حدثنا سفیان بن عيينة قال: قال علي (ع) ...» (الزجاجى، ۱۴۰۱ ق: ۲۸/۱).

علاوه بر نهج البلاغه متن حکمت مذکور در کتاب غررالحکم نیز با اندک اختلافی این‌گونه بیان شده است: «... وَلَا يُجَادِعُ، وَلَا تَعْرِهُ الْمَطَامِعَ» (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۸۵).

در کتاب عیون‌الحکم و المواعظ نیز حکمت مورد بحث با سیاق غررالحکم، ولی با اندک تفاوتی در عبارت آخری آن، این‌گونه بیان شده «... وَلَا يُغَيِّرُهُ الْمَطَامِعَ» (الواسطی، ۱۳۷۶: ۵۴۱).

به‌غیر از منابع مذکور، در دیگر کتاب‌های معتبر نیز با اندک اختلافی، به حکمت مورد بحث اشاره شده است که از جمله آن‌ها کتاب «نثر الدرر فی المحاضرات» است که حکمت مورد بحث را این‌گونه بیان می‌دارد: «لَا يُطِيقُ أَمْرَ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ إِلَّا مَنْ...» (آبی، ۱۴۲۴: ۴۱/۲). در کتاب «محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء» نیز حکمت مذکور این‌گونه نقل شده است: «إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ السِّيَادَةَ مَنْ لَا يُصَانِعُ وَلَا يُجَادِعُ، وَلَا تَعْرِهُ الْمَطَامِعَ» (راغب اصفهانى، ۱۴۲۰: ۱۹۸/۱).

اشاره به حکمت مذکور با عبارات و الفاظ متعدد، موجب تفاوتی در معانی، مفاهیم و مقصود آن نشده است؛ چراکه همه این اقوال در عین اختلاف در عبارات، به مقصود واحدی اشاره دارند. لذا بیان حکمت با عبارات «إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ السِّيَادَةَ...» در کتاب «محاضرات» و «نثر الدرر» و همچنین ذکر آن با عبارات «لَا يَقِيمُ أَمْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ...» در «نهج البلاغه» و «غررالحکم»، تفاوتی در معنا ایجاد نکرده و هر دو عبارت در پی رساندن یک معنا و مقصود بوده و به بیان شروط موفقیت حاکم جامعه یعنی والی و خلیفه و امام اشاره دارند (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۲۱)؛ بنابراین بیان حکمت مذکور با الفاظ متعدد، نه تنها نشانه تعارض و اختلاف نیست بلکه امری مثبت به حساب می‌آید چراکه رساننده این حقیقت است که حکمت مورد بحث علاوه بر نهج البلاغه در آثار و منابع مختلف نیز ذکر شده که بیانگر این است که خبر واحد نبوده و منابع مختلفی به آن اشاره داشته که در دسترس بوده است (حسینی، ۱۴۰۹: ۱۰۲/۴).

۲-۲. تبیین مفاهیم کلیدی

پیش از تبیین مقصود حکمت مورد بحث، به معانی لغوی سه عبارت مهم و کلیدی «مضارعه»، «مصانعه» و «مطامع» اشاره می‌شود تا با آگاهی از معنای مورد اتفاق آن‌ها و فراهم شدن فهم مشترک، به تبیین شرایط موفقیت اقامه کننده امر الهی پرداخته شود.

۱-۲-۲. معنای لغوی «مُصَانِعَه»

کلمه «مصانعه» مصدر فعل «يُصَانِعُ» است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۶۹/۳). این فعل در منابع مختلف، به دو شکل با «فتح نون» و «کسر نون» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۸: ۲۷/۱۰۱).

بیان «يُصَانِعُ» با فتح نون، آن را به مضارع مبنی بر مجهول تبدیل می‌کند که ماضی آن صَائِعٌ بوده و مشتق از ریشه صنع است. در این صورت «المُصَانِعَةُ» از باب مفاعله و از «الصَّنْعُ» خواهد بود که به رشوه معنی کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۲/۸). با توجه به اینکه باب مفاعله بیانگر مشارکت و فعل دوجانبه بین دو نفر است (ابوالعزم، ۲۰۱۳: ۲۴۷۵۶) لذا به این معنی خواهد بود که هر یک از حاکم و محکوم، به همدیگر رشوه داده و رشوه بگیرند.

در بسیاری از نسخ نهج البلاغه و منابع دیگر، فعل «يُصَانِعُ» با «کسر نون» آمده است که فعل مضارع مبنی بر معلوم بوده و مشتق از ریشه «صنع» است (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۸۸/۱۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۶۹/۳) و دارای معانی مختلفی است از جمله؛ مصالحه با بذل رشوه، (معلوف، ۱۹۷۳: ۴۳۷). ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۷۴/۱۸. ابن میثم، ۱۳۶۶: ۶۰۵) مدارا کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۲/۸؛ مغنیه، ۱۹۷۹: ۲۸۴/۴) مداهنه کردن (سرخسی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲۹۸؛ معلوف، ۱۹۷۳: ۴۳۷؛ محمودی، ۱۴۱۸: ۷۰/۸) فریب دادن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۲/۸؛ جحاف، ۱۳۸۰: ۳۶۶/۳).

۲-۲-۲. معنای لغوی «مُضَارَعَه»

لغت شناسان کلمه مضارعه را مصدر يضارع دانسته‌اند که از باب مفاعله و ماده ضرع (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۲/۸) به معنای خضع است (معلوف، ۱۹۷۳: ۴۵۰). در تبیین معانی فعل «يُضَارِعُ» به دو ریشه «ضَرَاعَه» و یا «مُضَارَعَه» اشاره شده است که اغلب لغویان «ضَرَاعَه» را به معنای خَضَعٌ و ذَلٌّ دانسته‌اند (سرخسی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲۹۸؛ قطب راوندی، ۱۴۰۶: ۳۰۳/۳) که اشتقاق‌های متعدد این ماده، به امر واحد یعنی تواضع با درخواست حاجت اشاره دارند (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۹/۷). برخی دیگر از لغت شناسان نیز فعل «يُضَارِعُ» را از ریشه «مُضَارَعَه» و از باب مفاعله دانسته‌اند. گروهی آن را از ماده «ضَارَعٌ» به معنای «التَّشَابُهَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ» دانسته (ابوالعزم، ۲۰۱۳: ۲۴۸۶۴) و معتقد شده‌اند کلمه «ضَارَعٌ» در لغت، عموماً به این معنا آمده است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۲۱)؛ گروهی دیگر نیز «مضارعه» را مصدر باب مفاعله دانسته‌اند که از ماده «ضَرَعٌ» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۲/۸). لغت شناسان آن را به خضوع، ذلت و خواری معنا کرده‌اند و به سبب صرف در باب مفاعله، آن را به معنای خضوع و کوچکی دو نفر نسبت به همدیگر دانسته‌اند (الازهری، ۲۰۰۱ م: ۲۹۸/۱).

کلمه «يُضَارِعُ» چه از ماده «ضَرَاعَه» باشد و چه از «مُضَارَعَه»؛ در هر دو حالت به معنای خضوع و ذلت و استکانت ترجمه می‌شود؛ هرچند برخی از معتقدین به گرفته شدن آن از «مُضَارَعَه»، آن را از ماده «ضَارَعٌ» دانسته و به مشابهت ترجمه کرده‌اند و معنی کردن آن به ذلت و خضوع را صحیح ندانسته‌اند (ابوالعزم، ۲۰۱۳: ۲۴۸۶۴)؛ چراکه معتقدند برای این معنی، از ماده «تَضَرَعٌ» و «اِسْتَضَرَعٌ» استفاده شده است. معنا کنندگان «مضارعه» به ذلت و خضوع نیز نظر خود را اولی تر دانسته و معنا کردن آن به

مشابهه را دقیق ندانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۸: ۳۶۷/۳)؛ که در داوری می‌توان گفت هر دو معنای مطرح‌شده برای «مُضَارَعَه» با توجه به در نظر گرفتن ریشه متفاوت، صحیح بوده و از همین روی برخی از لغت‌شناسان، هر دو معنی را صحیح و جایز دانسته و بیان داشته‌اند که یضارع یا از ضراعه به معنی خضوع است و یا از مضارعه به معنی مشامت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۲/۸).

۳-۲-۲. بررسی لغوی «مطامع»

«اتِّبَاعُ مَطَامِعٍ» به‌عنوان سومین مانع اقامه امر الهی معرفی شده است که برخی کلمه «مطامع» را جمع «مَطْمَعٌ» دانسته‌اند، یعنی امری که امید است واقع شود (مؤید، ۱۴۲۴: ۲۸۰۲/۶) و یا تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید و حرص و آزمندی بسیار (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵۰۰/۲). برخی دیگر کلمه «مطامع» را جمع مکسر «طمع» دانسته‌اند که این معنی موردقبول برخی از لغت‌شناسان واقع نشده و بیان داشته‌اند جمع طمع، «أَطْمَاعٌ» است و نه «مطامع» (عبدالقادر، ۱۹۸۹: ۵۶۶/۲؛ معلوف، ۱۹۷۳: ۴۷۳). برخی دیگر از لغویان نیز هر دو نظر را قبول داشته و معتقد شده‌اند «مطامع» هم جمع برای «مَطْمَعٌ» است و هم جمع برای «طَمَعٌ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۹/۸).

لازم به توضیح است که کلمه «طمع»، گاهی بار ارزشی داشته و فضیلت محسوب می‌شود و گاهی هم بار غیر ارزشی داشته و رذیله به حساب می‌آید. عامل اصلی تغییر ارزش این کلمه، نیت فرد است (جم، ۱۹۹۹: ۵۸۱/۱) و کلمه «مطامع» در حدیث موردبحث، به طمع مذموم اشاره دارد.

۳-۲-۳. مقصود از «أَمْرُ اللَّهِ» در حکمت ۱۱۰

در خصوص معنای عبارت «أَمْرُ اللَّهِ» و مقصود از آن در حکمت موردبحث، نظرات متفاوتی ارائه شده است به‌گونه‌ای که برخی با در نظر گرفتن معنای ظاهری الفاظ، منظور از اقامه امرالله را برپای داشتن حدود، اوامر و نواهی الهی دانسته‌اند (مؤید، ۱۴۲۴: ۲۸۰۳/۶) یعنی هر کس اقدام به اجرای حکم و فرمان خدا کند، مجری امرالله شناخته می‌شود (فیض الاسلام، ۱۳۶۸: ۱۱۳۷/۶). بسیاری دیگر به فراتر از ظاهر الفاظ نگریسته و نظرات متفاوتی ارائه داده‌اند؛ چراکه برخی معنای «أَمْرُ اللَّهِ» را محدود و منحصر در امر خلافت دانسته‌اند (دخیل، ۱۴۰۶، ۵۳/۳) و برخی دیگر معنای عام‌تری در نظر گرفته و معتقد شده‌اند عبارت مذکور به‌طور عام به امر حکومت بر مردم اشاره داشته و مقصود از امرالله، «الْحُكْمُ عَلَى النَّاسِ» است که به دلیل اهمیت آن و در نظر گرفتن مصالح عمومی، به خدا نسبت داده شده است (مغنیه، ۱۹۷۹: ۲۸۴/۴). شهید مطهری، مقصود از «أَمْرُ اللَّهِ» را «احیای اندیشه اسلامی» دانسته و معتقد شده است هر کس در هرزمانی اقدام به احیای اندیشه اسلامی نماید، در حقیقت اقدام به برپای داشتن امر الهی کرده است (مطهری، ۱۳۹۵: ۹۵/۲۴). آخرین دیدگاه مطرح در این خصوص مربوط به دیدگاهی است که عبارت «أَمْرُ اللَّهِ» را دارای معنای بسیار وسیع دانسته و معتقد شده‌اند که منظور از آن «مطلق اطاعت الهی» است و این معنی در مورد تمامی مسلمانان قابل صدق است (مشکینی اردبیلی، ۱۳۶۳: ۳۳۰).

معانی متعدد ارائه‌شده برای عبارت «أَمْرُ اللَّهِ»، در عین اختلاف ظاهری، تضاد و تعارض حقیقی با همدیگر ندارند، چراکه وجه مشترک «اقامه امر الهی» همه این معانی را قابل جمع کرده و به همین سبب

بیان شده است: تعالیم آسمانی که به صورت اوامر و نواهی و حدود الهی برای بشریت نازل شده و فرامین الهی محسوب می‌شوند، اقامه کنندگان، مجریان و مصلحان جامعه را موظف کرده به اصلاح‌گری و احیای اندیشه اسلامی، با توسل به راهکارهای قانونی، اعم از خلافت، حکومت و قیام اصلاح‌گرا نه.

۴-۲. مقصود از عبارت «الّا من لا یصانع»

- با توجه به معانی لفظی متعدد فعل «یصانع»، برای عبارت «الّا من لا یصانع» نیز معانی متعددی ارائه شده و بیان گردیده: امر و فرمان الهی را اقامه نمی‌کند مگر کسی که...
- به چاپلوسی و سازش با دیگران نایستد (جعفری، ۱۳۸۰: ۲۲۵/۵).
 - مدارات و مماشات با خلق نکند (نواب لاهیجی، بی‌تا: ۳۰۲).
 - ریاکاری و سودجویی و سیاست‌بازی نکند (مغنیه، ۱۳۷۸: ۳۶۶/۱).
 - در مواجهه با پیشنهاد مصالحه سیاسی که مخالف با اصول او است، مداهنه و سازش‌کاری نکند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۶۴/۲).
 - با استفاده از رشوه، با مردم مداهنه و مدارا نکند تا این‌که به قیمت دین، محبت آن‌ها را جلب نماید (موسوی، ۱۴۱۸: ۲۸۷/۵).
 - برای ابطال حق رشوت نستانند و نام آن را عطیّه نهند (شریف رضی، بی‌تا: ۶۳۸/۲).
 - اهل مداهنه نبوده و درصدد پاسخگویی به شهوات و عقاید فاسد مردم نباشد (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۲۱).

با توجه به اینکه برخی از لغویان فعل «یصانع» را با فتح حرف نون در نظر گرفته و برخی دیگر با کسر نون، لذا معانی متعددی برای آن بیان داشته‌اند که مفسرین نهج البلاغه نیز با در نظر گرفتن این دو نوع اعراب، به بیان مقصود عبارت «الّا من لا یصانع» پرداخته‌اند. برخی از مفسرین آن را به معنای رشوه دانسته‌اند و بسیاری دیگر به معانی سازش‌کاری، مدارا و کوتاه آمدن در مقابل ناحق. در عین حال برخی دیگر بکارگیری هر دو معنا را صحیح دانسته و بیان داشته‌اند: مقصود از عبارت مذکور این است که اقامه کننده امر الهی موفق نمی‌شود مگر این‌که در دفاع از حق، دچار مماشات و سازش‌کاری نشده و به سبب جلب رضایت ناحق، گرفتار مداهنه، چاپلوسی، رشوه و ارتشا نگردد؛ لذا علی (ع) نه تنها حاکمان را از دچار شدن به سازش‌کاری و مداهنه و چاپلوسی بر حذر می‌دارد بلکه آن‌ها را از اعتماد و خوش‌باوری به مردانی که برای جلب نظر حاکمان، خود را به ظاهرسازی و خوش‌خدمتی می‌شناسانند، نیز بر حذر می‌دارد چراکه معتقد است آن‌ها به دنبال خیرخواهی و امانت‌داری نیستند (نامه/۵۳).

۴-۲-۱. تأثیر ردیله «مصانعه» در جلوگیری از اقامه امر الهی

عبارت «الّا من لا یصانع» به اولین شرط موفقیت اقامه کننده امر الهی اشاره دارد که مصون ماندن حاکم از آفات و ردایل را در پی دارد. هرچند برای کلمه مصانعه معانی متعددی ذکر شده است ولی چون دو معنا یعنی «رشوه‌خواری» و «سازش‌کاری» بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۲/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۴۹۳)، لذا به بررسی تأثیر این دو ردیله در ممانعت از اجرای امر الهی می‌پردازیم.

۲-۴-۲. تأثیر مضافه به معنای «رشوه‌گیری» در جلوگیری از اقامه امر الهی

برخی مضافه را به معنای رشوه‌گیری دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: «رشوه چیزی است که به منظور باطل ساختن حق یا ثابت کردن باطل داده می‌شود» (معلوف، ۱۹۷۳: ۴۸۵). معجم‌الوسیط با نگاه جامع به کلمه رشوه، بیان داشته: «رشوه عبارت است از آنچه به خاطر مصلحت، برای قضاوت داده می‌شود؛ یا آنچه برای حق نمایانند باطلی و باطل نمودن حقی داده می‌شود» (عبدالقادر، ۱۳۷۸: ۳۴۸/۲) و در حقیقت رشوه به معنای عام آن عبارت است از رسیدن به خواسته از طریق مضافه و در حکمت ۱۱۰ مقصود از آن عبارت است از دادن مال به حاکمان برای باطل کردن حقی و برپا کردن باطلی که اسلام، هم دادن و هم گرفتن آن را حرام دانسته است (خویی، ۱۳۹۳: ۲۶۲/۱). علی (ع) ضمن مردود دانستن باطل کردن حق، به‌طور مکرر بر ضرورت رعایت حق همگان توسط حاکمان تأکید داشته و دستور می‌دهد که حق را به‌نوعی باید ادا کنند که عذرشان در نزد خدا مقبول باشد (نامه/۵۳).

ائمه معصومین (ع) ضمن حرام دانستن رشاء و ارتشاء، آن را مایه ناهنجاری‌های متعدد دانسته و طی مباحث متعددی با اشاره به این ناهنجاری‌ها بیان داشته‌اند:

- پیامبر اکرم (ص): رشوه مایه کفر محض و محرومیت از نعمت اخروی است (مجلسی، ۱۴۴۰: ۲۷۴/۱۲).
 - پیامبر اکرم (ص): رشوه موجب نفرین رسول خدا و شمول لعنت الهی است (همان: ح ۱۵۰۷۸).
 - علی (ع): رشوه‌گیری موجب شرک به خداوند است (همان: ۳۴۵/۴۲).
 - امام صادق (ع): رشوه مایه کفر به خدا و رسول او است (شیخ صدوق، ۱۳۹۳: ۱۱/۱).
 - علی (ع): رشوه در رأس مال‌های حرام است (متقی، ۱۴۱۹: ح ۴۳۵۸).
 - رسول اکرم (ص): عاقبت رشوه، گرفتاری در آتش دوزخ است. (همان: ح ۱۵۰۷۷).
- دلیل تقبیح شدید رشوه در کلام ائمه معصومین (ع) این است که این رذیله از بزرگ‌ترین آفات اجتماعی است که ریشه بسیاری از ناهنجاری‌ها اخلاقی، اجتماعی و سیاسی بوده و منجر به رذایل متعددی می‌گردد از جمله:
- باطل شدن حق و زنده شدن باطل (اکبری، ۱۳۹۱: ۱۹۱).
 - ممانعت از اجرای عدالت (باقری بیدهندی، ۱۳۷۳: ۴۷).
 - میدان یافتن افراد سودجوی فرصت‌طلب (عطایی، ۱۳۸۵: ۸۷).
 - تضییع حقوق افراد ضعیف و مظلوم (خطبه/۱۳۱).
 - بی‌اعتمادی مردم به قانون و عدم اطاعت از آن (عطایی، ۱۳۸۵: ۸۷).
 - کشیدن شدن جامعه به فساد و زوال و نابودی (نامه/۷۹).
 - گرفتار شدن به ترس و اضطراب (نهج‌الفصاحه/ح ۲۶۹۳).
 - ایجاد آسیب‌های اقتصادی در جامعه (عطایی، ۱۳۸۵: ۸۷).

علی(ع) حاکمان گرفتار به ناهنجاری مصانعه‌گری به معنای رشوه‌گیری را ناتوان از اقامه امر الهی می‌داند چراکه آن‌ها در عین موظف بودن به اجازه ندادن به انسان‌های سودجو برای باطل کردن حق دیگران که در آن‌ها طمع می‌ورزند (نامه/۵۳)، «دچار ضعف و زبونی شده و با از دست دادن شجاعت لازم و صداقت کافی، در مقابل پیشنهادهای حرام مالی و غیرمالی تسلیم شده و روی به اجابت شهوات و آرای فاسد مردم می‌آورند و در نتیجه هرگز نمی‌تواند حق را به حق‌دار برساند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۶۵۸/۱۲). به همین خاطر آن حضرت با نهي از سپردن ولایت مسلمین به این‌گونه افراد بیان می‌دارد: «نباید ولایت مسلمین به کسی سپرده شود که در ادای حقوق مالی، بعضی را بر بعض دیگر ترجیح بدهد؛ و نباید زمامداری مسلمین را در اختیار کسی گذاشت که در حکم، رشوه بگیرد و حقوق مردم را ضایع کند و آن را چنان که باید ادا نکند» (خطبه/۱۳۱)؛ چراکه رشوه‌گیرنده «پرستش درهم و دینار را بر پرستش خالق مختار مقدم داشته و قوانینی را که برای حمایت از ضعفای جامعه است، تبدیل به ابزار حمایت از دزدان و دغل‌کاران و ظالمان کرده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱۱/۱۲).

۳-۴-۲. تأثیر مصانعه به معنای «سازش‌کاری» در جلوگیری از اقامه امر الهی

معنای دیگر مصانعه، سازش‌کاری و مدهانه است که فرد دچار به این رذیله، اهل ظاهرسازی، ملاحظه‌کاری و معامله‌گری سیاسی شده و شایستگی اقامه امر الهی را از دست می‌دهد؛ چراکه وی به سبب سازش‌کاری، دچار بیماری اجتماعی شده و زمینه ابتلا به انواع دیگر رذایل را فراهم کرده است که از جمله آن‌ها عبارت است از:

- دچار شدن به نفاق که بدتر از کفر است. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۳۵۶).
- دچار به فریب‌کاری و نیرنگ بازی شدن (همان).
- مشکوک شدن به راه حق و مؤمنین (همان).
- از دست دادن قوه واقع‌بینی (خویی، ۱۴۰۰ ق: ۱۶۸/۲۱).
- دچار تکلف و ریا شدن (همان).
- گرفتاری در چاه ضلالت و گمراهی و بی‌خبری (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷۱/۸).
- خارج شدن تلاش و فعالیت‌های فرد از مدار حق (دشتی، ۱۳۷۹: حکمت ۱۱۰).
- بنابراین بیماری مدهانه و سازش‌کاری زمینه انحرافات متعدد را فراهم ساخته و با تغییر دادن عمل و رفتار فرد مبتلا، موجب گرفتاری وی به ناهنجاری‌های متعددی می‌گردد از جمله:
- پیگیری رضایت مردم به جای رضایت خدا (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۳۵۶).
- پا گذاشتن بر اصول اخلاقی و ارزش‌های دینی (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۸: ۸۳).
- روی آوردن به مداحی و چاپلوسی و تملق (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷۱/۸).
- اظهار رضایت ظاهری و مخالفت درونی (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۳۵۶).
- پی‌گیری ارضای امیال و نظرات فاسد زورمندان و اهل باطل (خویی، ۱۴۰۰، ۱۶۸/۲۱).
- ممانعت از اجرای حدود و دستورات الهی (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۳۵۶).

- خودداری از هرگونه نقد و شکایت به سبب ترس از خشم مردم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷۱/۸).
 - اقدام به خیانت‌کاری، پرده‌داری و ستمکاری (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۸: ۸۳).
- بنابراین گرفتاری اقامه کننده دین به رذیله مصانعه و سازش‌کاری، او از مدار عدالت خارج کرده و موجب می‌شود که وی با سازش‌کاری، منافع خود را بر اصول و مبانی‌اش ترجیح داده و در نتیجه در دفاع از دین، سیاست‌بازی پیشه کرده و به بی‌ثباتی روی آورد (کرمی، ۱۳۸۷: ۶/۶). به دنبال این امر دچار سهل‌انگاری شده و تلاش می‌کند با معامله‌گری، همواره به دنبال جلب رضایت مردم باشد و نه خدا که این روحیه و نگرش، مانع اجرای حدود و اوامر الهی می‌گردد (ابن میثم، ۱۳۶۶: ۲۹۷/۵).
- رذیله «مصانعه» چه به معنای رشوه‌گیری در نظر گرفته شود و چه به معنای سازش‌کاری، موجب خروج فرد از مدار حق‌گویی و حق‌جویی شده و شایستگی وی در رساندن حق به حق‌دار را سلب می‌کند؛ چراکه بخل، ترس از زورمندان و یا طمع به دارایی زرمندان، قرین با سوءظن به خدا بوده (نامه/۵۳) و موجب می‌شود که فرد مصانعه‌گر، سازش‌کاری و رودربایستی را پیشه کرده و با کوتاه آمدن در اجرای حق و عدالت، حقوق ضعیف را ضایع کرده و شایستگی اقامه امر الهی را از دست دهد؛ به همین سبب علی (ع) حاکمان را از مورد مشورت قرار دادن ترسو و بزدل نهی کرده است چراکه مشورت با آن‌ها موجب سستی اراده در اجرای برنامه‌ها می‌گردد (نامه/۵۳). بر این اساس موفقیت در مأموریت اقامه امر الهی، منوط است به وجود انسان‌های شجاع، حق‌خواه، خداترس و متخلق به اخلاق عالیه اسلامی؛ که به سبب تقویت کمالات انسانی، نفس خود را در قبال خواست‌های نابجا درهم‌شکسته و بر هوایشان مسلط شده (نامه/۵۳) و در نتیجه در مقابل پیشنهادهای مالی و خواسته‌های شهوانی مقاومت کرده و با رد هرگونه مدهانه و سازش‌کاری، در پی کسب رضایت خالق خود هستند.

۵-۲. مقصود از عبارت «وَلَا يُضَارِعُ»

اندیشمندان مسلمان، با استناد به معانی لغوی متعدد واژه یضارع، برای عبارت «وَلَا يُضَارِعُ» نیز معانی متعددی ارائه داده‌اند که برخی معانی لغوی «تشابه» را اصل قرار داده (صبحی صالح، ۱۳۷۰: ۲۲۴؛ شرقی، ۱۳۶۶: ۹۰/۳؛ جحاف، ۱۳۸۰: ۳۶۶/۳) و به بیان مقصود از عبارت مذکور پرداخته‌اند و برخی دیگر نیز معانی «خضوع و ذلت» را اصل در نظر گرفته‌اند (محمودی، ۱۴۱۸: ۷۰/۸؛ دخیل، ۱۴۰۶: ۵۳/۳). این اختلاف نظر موجب شده است که برای عبارت «وَلَا يُضَارِعُ» نیز معانی متعددی بیان ارائه گردد و در تبیین مقصود از عبارت مذکور گفته شود که:

فرمان الهی را نمی‌تواند اقامه کند مگر کسی که...

- «در هیچ‌یک از احکام و کارها، خود را شبیه اهل باطل نسازد» (مغنیه، ۱۹۷۹: ۲۸۴/۴).
- «خود را به ائمه حق شبیه نکند درحالی که از آن‌ها نیست» (مجلسی، ۱۴۴۰: ۲۷۲/۱۰۴).
- «همچون کسانی نباشد که درراه باطل گام برمی‌دارد» (فقیهی، ۱۳۷۶: ۶۷۱/۱).
- «با غیر خود، ذلت و ضراعت پیشه نکند. یعنی تواضع و تذلل ننماید» (شریف رضی، بی تا: ۶۳۸/۲).
- «خود را به خواری و پستی نیندازد» (جعفری، ۱۳۸۰: ۲۲۵/۵).

- «با ستمکاران فروتنی و خاکساری نکنند» (بهشتی، بی تا: ۳۸۷/۱).
در بررسی معانی ذکر شده می توان گفت که همه این معانی، علی رغم تفاوت در عبارات و مفاهیم، صحیح هستند، چراکه صحت تعدد معنای لغوی «یضارع»، صحت معانی ارائه شده به عبارت «وَلَا يُضَارِعُ» را نیز در پی دارد.

۱-۵-۲. تأثیر ردیله مضارعه در جلوگیری از اقامه امر الهی

با توجه به اینکه اغلب اندیشمندان با تکیه بر دو عبارت «تشابه» و «ذلت»، به بیان معنای عبارت «وَلَا يُضَارِعُ» پرداخته اند، لذا به تبیین آسیب های مضارعه با اصل قرار دادن این دو معنا می پردازیم.

۲-۵-۲. «مضارعه» به معنای «تشابه» و تأثیر آن در اقامه امر الهی

شارحانی که مضارعه را به معنای «مشابهت» در نظر گرفته اند، در تبیین عبارت «وَلَا يُضَارِعُ»، دو دیدگاه متفاوت ارائه داشته اند. برخی عدم شباهت را به ائمه حق نسبت داده اند و بیان داشته اند: «این گونه نباشد که فرد خود را به ائمه حق شبیه گرداند درحالی که از آن ها نیست» (مجلسی، ۱۴۴۰: ۲۷۲/۱۰۴) و برخی دیگر هم عدم شباهت را به مردم باطل نسبت داده و بیان داشته اند: «حاکم حق، به مردمی که سیرت و آداب مبتنی بر تقلید داشته و مطیع خواهش ها و آرای شهوی هستند، شبیه نگردد» (خویی، ۱۴۰۰ ق: ۱۶۸/۲۱). به نظر می رسد دیدگاه دوم صحیح تر است، چراکه هم با سیاق حکمت مذکور سازگارتر است و هم مورد قبول بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است؛ به همین سبب در مقاله حاضر دیدگاه دوم مدنظر قرار گرفته و به تبیین تأثیر تشبه به باطل در عدم موفقیت اقامه کننده امر الهی پرداخته شده است.
در مذمت مضارعه به معنای تشبه به باطل، مطالب فراوانی بیان شده است که اهم آن ها دیدگاه اسلام است که آن را امری زشت و حرام دانسته و اظهار داشته اهل باطل به سبب حرکت در خلاف جهت حق، دچار انحراف و ردایل متعدد می گردند که از جمله آن ها عبارت است از:

- تکذیب حقانیت قرآن و پیامبر (ص) (عنکبوت/۴۸).
 - بغض شدید به اهل حق، که از کلامشان معلوم می گردد (آل عمران/۱۱۸).
 - گرفتاری به ردیله شرک (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶: ۳۰۳/۱۶).
 - عدم بهره مندی از عقل و در نتیجه عدم ایمان به حق (صحیفه سجادیه/دعای ۱۷).
 - زیاده خواهی و روی آوردن به تقلید از باطل (همان منبع).
 - زینت دادن باطل و ارائه آن در پوشش حق (همان، دعای ۳۷).
 - وارونه کردن احکام و دستورات الهی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۷۳/۸).
- گرفتاری به ردایل مذکور و عدم استفاده از عقل و شبیه کردن خود به دیگر افراد باطل، منجر به از بین رفتن ایمان شده و در نتیجه این افراد به مخالفت با حق برخاسته و نسبت به اهل آن بغض و کینه نشان می دهند، چراکه حق و باطل قابل جمع نبوده و به سبب تضادی که در ذات آن ها نهفته است، همدیگر را طرد می کنند؛ بنابراین اقامه کننده امر الهی و مصلح اجتماعی، لازم است از مضارعه به معنی مشابهت و هم رنگ شدن با نقاط ضعف مردم میرا شده (مطهری، ۱۳۹۵: ۹۸/۲۴) و ضمن اجتناب از ابتلای به

نواقص قوم خود، نمونه‌ای از آن‌ها نباشد (همان، ۱۳۸۰: ۹۷/۷)، چراکه همرنگی با اهل باطل و همگن شدن با آن‌ها، موجب گرفتاری فرد به انواع صفات ناپسند شده و در نتیجه وی هویت خود را از دست داده و به سبب خود را باختگی، فاقد شایستگی لازم برای مواجهه با سختی‌های اقامه اوامر و حدود الهی می‌گردد (ابن میثم، ۱۳۶۶: ۵/ ۲۹۸). به همین خاطر بیان شده است که تثبیت حقیقت روشن، با شباهت به افراد (باطل) در شرایط و حالات، امکان‌پذیر نیست (خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۸/۲۱).

۳-۵-۲. «مضارعه» به معنای «ذلت و حقارت» و تأثیر آن در اقامه امر الهی

معنای دیگر بیان‌شده به واژه «مضارعه»، ذلت و خواری است که بر اساس این معنی، مقصود از عبارت «ولا یضارع» عبارت است از اینکه فرد، احساس ذلت و خواری نکند و به مقام و مرتبه کم‌تر از شأن و جایگاه خود راضی نشود که زمینه زیر پا گذاشتن فرمان خدا و به قدرت رسیدن ظالمان را فراهم می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸/ ۲۷۵)؛ لذا پیامبر اسلام در نفی این خصلت مذموم بیان می‌دارد: هیچ مؤمنی حق ندارد خود را ذلیل و پست نماید (محمودی، ۱۴۱۸: ۲/ ۳۶۲)؛ چراکه دچار شدن به این رذیله اخلاقی، عواقب ویرانگری در پی دارد و اگر این ذلت خواری در مقابل قلدران و زورگویان باشد، عواقب آن بدتر و ویرانگرتر خواهد بود که از جمله آن‌ها عبارت است از:

- زیر پا گذاشتن فرمان الهی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸/ ۲۷۵).
- نفی حق و مخالفت با آن (حرانی، ۱۳۸۳: ۱/ ۴۸۹).
- ارتکاب فعل حرام و اعلام جنگ با خدا (کلینی، ۱۳۸۷: ۲/ ۳۵۰).
- گرفتاری به انواع شرور و احساس ناامنی دیگران از شر او (مجلسی، ۱۴۴۰: ۷۲/ ۳۰۰).
- گرفتار شدن به انواع رذایل همچون دروغ و غیبت (حکمت/ ۴۶۱).
- جستجوی عزت و احترام از غیر خدا (آمدی، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۳۳).
- از دست دادن شجاعت، استقلال و شخصیت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲/ ۶۵۷).

بنابراین رذیله «مضارعه» به معنای ذلت و خواری در مقابل زورمندان، موجب از بین رفتن ایمان، شخصیت و عزت فرد شده و او را به انواع رذایل گرفتار می‌کند؛ و به همین سبب علی (ع) اجتناب از آن را به‌عنوان یکی دیگر از اساسی‌ترین شروط موفقیت در اقامه امر الهی معرفی کرده و لازم دانسته است که حاکم و اقامه‌کننده امر الهی، چه در حالت فقر و تنگدستی و چه در حالت غنا و توانگری، شخصیت خود را در برابر زورگویان و زورمندان حفظ کرده و اظهار ذلت و مذلت و حقارت نکند (ری‌شهری، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۹۵).

با توجه به دو معنای ارائه‌شده برای مضارعه، بیان می‌شود که علی (ع) شرط دیگر موفقیت در اقامه امر الهی را، اجتناب از مشابهت و ذلت معرفی کرده لازم دانسته است که حاکم و اقامه‌کننده امر الهی در رفتار، آداب، هوی و هوس و عقاید شهوانی، شبیه مردم و همرنگ آن‌ها نباشد (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۲۱) و همچنین از خضوع و حقارت در مقابل زورگویان اجتناب نموده و تسلیم آن‌ها نگردد، چراکه عدم اجتناب از رذایل مذکور، منجر به ابتلای فرد به بیماری حقارت و خودکم‌بینی شده و موجب می‌شود

که وی قدرت و شجاعت ایستادگی و مقاومت را ازدست داده و نتواند به اقامه اوامر الهی بپردازد چراکه این اقدام نیاز به صلابت و شجاعت دارد. بر این اساس مجری حدود الهی باید با شخصیت قائل شدن به خود و اعتمادبه نفس کامل، از تشبه به اهل باطل اجتناب کرده و با پرهیز از خضوع و خواری در مقابل ناحق، ذلت پیشه نکند، چراکه حقیر و ذلیل نمی تواند حدود الهی را اقامه کند (موسوی، ۱۴۱۸: ۵/ ۲۸۷).

معنای عبارت «وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ»

سومین رذیله مانع از اجرای اوامر الهی، گرفتار شدن به رذیله حرص و طمع است که عبارت «وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ» با اشاره به این امر، پرهیز از این رذایل را شرط موفقیت در اقامه فرمان الهی دانسته است. کلمه طمع اگرچه در قرآن به دو معنای ممدوح و مذموم به کاررفته است ولی اندیشمندان با استناد به سیاق حکمت موردبحث، معنای مذموم طمع را در نظر گرفته و در تبیین معنای عبارت مذکور بیان داشته اند: فرمان الهی را نمی تواند اقامه کند مگر کسی که...

- اسیر و پیرو طمع ها نشود (صالح، ۱۳۷۰: ۲۲۴).
- میل به طمعی که حق را ضایع گرداند، نداشته باشد (تمیمی، ۱۴۲۹: ۳۵۱).
- در معرض اغراض دنیوی قرار نگیرد (جحاف، ۱۳۸۰: ۳/ ۳۶۶).
- پیرو جاهای طمع نبوده و در مردمان طمع نکند (لاهیجی، ۱۳۷۹: ۳۰۲).
- مطیع مسلمانانی نشود که در وی طمع دارند چراکه تسلیم امیال و طمع آن ها را در پی دارد (موسوی، ۱۴۱۸: ۵/ ۲۸۷).

در جمع بندی معنای ارائه شده می توان گفت که مقصود از عبارت «وَلَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ» این است که مجری اوامر الهی باید از هرگونه حرص و طمعی که ضایع کننده حق است، اجتناب نموده و چشمداشتی از مردم نداشته باشد چراکه این امر منجر به تسلیم شدن وی در برابر آن ها می گردد؛ بنابراین ایستادگی در مقابل رذیله طمع، قدرت و شجاعت فرد را در اجرای فرمان الهی را افزایش می دهد.

۴-۵-۲. تأثیر «پیروی از مطامع» در جلوگیری از اقامه امر الهی

طمع به معنای منفی آن، از صفات مهلکه به حساب می آید (مغنیه، ۱۹۷۹: ۴/ ۲۸۴) که انسان را اسیر و پیرو داشته های مردم می کند که حقی در آن ندارد ولی اصرار دارد در اختیار داشته باشد. لذا گرفتاری به رذیله مذکور به عنوان امر ذلت بار و بردگی ابدی (حکمت/ ۱۸۰)، بسیاری از رذایل ویرانگر را در پی دارد که از جمله آن ها عبارت است از اینکه:

- پیروی از مطامع نفسانی موجب می شود که طمع کار
- گرفتار فساد و سرکشی فراگیر شود (مؤمنون/ ۷۱).
- اراده اش سست گردیده و تن به ذلت و خواری دهد (حکمت/ ۱۸۰).
- ایمان و استواری اش ضایع گردد (محمودی، ۱۴۱۸: ۱۷۳).
- دچار ضعف شده و شجاعت و شهامتش کاهش یابد (مطهری، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۶۱).
- آزادی معنوی خود را از دست دهد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳: ۶/ ح ۱۱۲۱۳).

- گرفتار بدترین آفتی شود که ریشه هر شر و بدی است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۲۹۵).
- به بردگی و اسارت همیشگی و ابدی دچار شود (حکمت/۱۸۰).
- دیگران در نفوذ به او طمع نمایند (نامه/۵۳).
- حریت به‌عنوان مهم‌ترین شاخصه کرامت انسانی را در تمام عمر از دست دهد (زمخشری، ۱۴۱۲: ۴۳۲/۳).

بنابراین اسلام رذیله طمع را ریشه بسیاری از فسادها، انحرافات و ناهنجاری‌ها دانسته است که اراده موجب سستی اراده انسان شده (مدرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۹) و شجاعت، قاطعیت و استقلال وی را از بین می‌برد. لذا اسیر و بنده مطامع نفسانی، به سبب ابتلا به انواع رذایل اخلاقی و اجتماعی، هرگز نمی‌تواند مجری فرمان خدا شده و دیگران را از اسارت‌های اجتماعی یا معنوی بازدارد (مطهری، ۱۳۹۵: ۹۸/۲۴). به همین سبب علی (ع) اجتناب از هوس‌های زودگذر را به‌عنوان سومین شرط موفقیت مجری فرمان الهی دانسته است، چراکه اگر مجری امر الهی، طمعی به مال و یا منصب و یا مقام نداشته و به دنبال شهرت و خودنمایی نباشد و در یک کلمه در اسارت نبوده و حر و آزاد باشد (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۶۹/۱)، در اقامه اوامر الهی شجاع و آزادمرد خواهد بود؛ و به همین سبب آن حضرت در عهدنامه مالک، حاکمان را از انتخاب طمع‌کار به‌عنوان قاضی و یا طرف مشورت بر حذر می‌دارد (نامه/۵۳).

۵-۵-۲. جمع‌بندی تبیین سه شرط موفقیت در اقامه امر الهی

اقامه‌کنندگان امر الهی در خصوص عهده‌داری این مسئولیت، دو نوع رفتار متفاوت از خود نشان می‌دهند؛ برخی با صداقت، حریت و شجاعت و با در نظر گرفتن معیارهای دینی، به این مأموریت تن می‌دهند و برخی دیگر بدون توجه به این معیارها، قدم به میدان گذاشته و اقدام به مأموریتی می‌کنند که نه مؤید از جانب دین بوده و نه راهنمایی آسمانی دارد (العمری، ۲۰۱۰: ۲۸)؛ درحالی‌که علی (ع) هرکسی با هر روحیه‌ای را شایسته عهده‌داری این امر ندانسته و در حکمت ۱۱۰ به سه شرط اساسی اشاره کرده است که مراعات آن‌ها موفقیت فرد را موجب شده و غفلت از آن‌ها نیز مانع موفقیت وی می‌گردد. چراکه رعایت شروط مذکور موجب روحیه شجاعت و آزادمندی در فرد شده و وی را از بند تعظیم و دست‌بوسی عوام و طمع به مال آن‌ها رهایی داده و در نتیجه آن‌ها گرفتار رذایل رودرواسی، رشوت و رفاقت نمی‌گردند (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۶۸/۱۰)؛ به همین سبب آن حضرت حاکمان را ملزم می‌دارد که «کارگزاران دولتی را از میان مردمی انتخاب کنند که اخلاق آنان گرامی‌تر و آبرویشان محفوظ‌تر و طمع‌ورزی‌شان کمتر باشد» (نامه/۵۳)؛ چراکه حاکم جامعه اسلامی و مجری حکم خدا در بین بندگان، باید قوی، درستکار، عادل و پاک‌دامن باشد و دچار رذایل و بیماری‌های مصلحت‌محور و مضارعه و طمع‌کاری نگردد، زیرا او الگو و مقتدای مردم است (موسوی، ۱۴۱۸: ۲۸۷/۵).

نتیجه گیری

- اقامه امر الهی به معانی حکمرانی، برپای داری دین، عمل به ارکان آیین اسلام و ارشاد دیگران، از مأموریت‌های آسمانی و تکالیف دینی بشر است.
- موفقیت در امر اقامه دین، منوط به برخورداری از ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی خاص است و هر انسانی با هر شرایط روحی و اخلاقی، شایسته عهده‌داری این مسئولیت نبوده و در آن موفق نخواهد شد.
- حکمت ۱۱۰ نهج البلاغه، شروط موفقیت در اقامه دین را اجتناب از سه رذیله مصادعه، مضارعه و طمع‌کاری معرفی کرده است.
- مسئولیت اقامه امر الهی منحصر در پیامبر، امام و یا خلیفه نبوده بلکه تمامی انسان‌های مصلح در تمامی تاریخ به این امر مأمور هستند.
- «مصادعه» به عنوان اولین مانع اقامه امر الهی از فعل «بُضَاعَ» گرفته شده است که اگر با فتح نون در نظر گرفته شود، از باب مفاعله بوده و به معنای «رشوه» است و اگر با کسر نون مورد نظر قرار گیرد، مضارع مبنی بر معلوم بوده و به معنای مدارا کردن، مداهنه و سیاست‌بازی است که پرهیز از هر دو معنای ارائه شده، موفقیت فرد را در پی دارد.
- «مُضَاعَه» به معنای «رشوه‌گیری» و یا «سازش‌کاری»، رذیله‌ای است که اقامه کننده دین را از مدار حق‌جویی و حق‌جویی خارج کرده و جرئت و جسارت دفاع از ارزش‌ها و اقامه امر الهی را از وی می‌گیرد.
- «مُضَارَعَه» دومین مانع اقامه امر الهی است. فعل «بُضَاعَ» یا از «مُضَارَعَه» است که به معنای خَضَع و ذَلَّ بوده و یا از ماده «ضارَع» که به معنای «التَّشَابَه بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ» است؛ بنابراین «مُضَارَعَه» چه به معنای «ذلت و حقارت» و چه به معنای «تشبه به اهل باطل»، موجب غفلت انسان از حق شده و شرک و زیر پا گذاشتن فرامین الهی را در پی داشته و مانع اقامه امر الهی می‌گردد.
- اتباع مطامع، به‌عنوان ریشه همه فسادها و انحرافات، سومین مانع اقامه امر الهی است که ابتلای به آن، آزادی معنوی و استقلال فرد از بین برده و وی را به برده‌ای ذلیل و خوار تبدیل می‌کند.
- بر اساس حکمت ۱۱۰، شرط موفقیت حاکمان و کارگزاران در امر اقامه دین، منوط است به اجتناب هم‌زمان از هر سه رذیله مصادعه، مضارعه و اتباع مطامع.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه
- آبی، منصور بن الحسین (۱۴۲۴ ق). *نثر الدرر فی المحاضرات*، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). *غررالحکم (تصحیح رجایی)*، قم: دارالکتب الإسلامی.
- اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۸۸). *حلیة الأولیاء و طبقات الاصفیاء*، ج ۸، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (بی‌تا). *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی‌تا). *المناقب*، مترجم هاشم رسولی، قم، نشر علامه.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق). *احکام القرآن*، بیروت: انتشارات دار الجیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابن میثم، میثم بن علی (۱۳۶۲). *شرح نهج البلاغه (مصباح السالکین)*، موسسه نشر کتاب.
- ----- (۱۳۶۶ ش). *اختیار مصباح السالکین*، مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابوالعزم، عبدالغنی (۲۰۱۳ م). *معجم الغنی الظاهر، الرباط: موسسه الغنی للنشر.*
- الازهری، محمدین احمد (۲۰۰۱ م). *تحدیب اللغة*، جلد ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- تمیمی، ارکان (۱۴۲۹ ق). *صفوة شروح نهج البلاغه*، قم: انتشارات الاعتصام.
- جحاف، یحیی بن ابراهیم (۱۳۸۰ ش). *إرشاد المؤمنین إلى معرفة نهج البلاغة المبین*، قم: انتشارات دلیل ما.
- جعفری، محمد مهدی (۱۳۸۰ ش). *پرتوی از نهج البلاغه*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- جم، رفیق (۱۹۹۹). *موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامی*، ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۳). *مصباح الفقاهه فی المعاملات*، قم: نشر فقاقت.
- ----- (۱۴۰۰ ق). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- دخیل، علی محمد علی (۱۴۰۶ ق). *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دار المرتضی.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹). *حکومت حکمت: حکومت در نهج البلاغه*، تهران: انتشارات دریا.
- ----- (۱۳۹۸). *تفسیر موضوعی نهج البلاغه*، به کوشش قدیر پیری، وبسایت فارض.
- دین‌پرور، سیدجمال‌الدین (۱۴۱۷). *المحقق الطباطبائی فی ذکراه السنویة الأولى*، ج ۳، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع) لإحياء التراث.
- راجب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۳۹۲ ش). *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خدایپرست، قم: انتشارات نوید اسلام.
- ----- (۱۴۲۰ ق). *محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء*، بیروت: شرکه دارالارقم.
- الزجاجی، ابی‌القاسم (۱۴۰۱ ق). *اخبار ابی‌القاسم الزجاجی*، تحقیق عبدالحسین مبارک، بغداد: دار الرشید للنشر.
- سرخسی نیشابوری، علی‌بن‌ناصر (۱۴۱۵ ق). *اعلام نهج البلاغه*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- شرقی، محمد علی (۱۳۶۶ ش). *قاموس نهج البلاغه*، جلد ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

- شریف الرضی، محمد بن حسین (بی تا). ترجمه و شرح نهج البلاغه (تنبيه العافلين و تذكرة العارفين)، تهران: پیام حق.
- صالح، صبیحی (۱۳۷۰ ش). فرهنگ نهج البلاغه، تهران: ناشر اسلامی.
- زیارت، احمدحسن، مصطفی، ابراهیم، النجار، محمدعلی و عبدالقادر، حامد (۱۳۸۷). المعجم الوسیط، انتشارات صادق، جلد ۲.
- العمری، حسین (۲۰۱۰ م). الخطاب فی نهج البلاغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جحاف، یحیی بن ابراهیم (۱۳۸۰ ش). إرشاد المؤمنین إلی معرفة نهج البلاغة المبین، قم: انتشارات دلیل ما.
- حسینی، عبدالزهراء (۱۴۰۹ ق). مصادر نهج البلاغة و أسانیده، جلد: ۴، بیروت: دار الزهراء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ ش). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- مصطفی، ابراهیم، عبدالقادر، حامد، زیارت، احمدحسن و النجار، محمدعلی (۱۹۸۹ م). المعجم الوسیط، استانبول - ترکیه: دار الدعوة.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۶۸ ش). ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه.
- قطب راوندی، سعیدین هبه الله (۱۴۰۶ ق). منهاج البراعة، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- کرمی، محمد (۱۳۸۷ ق). بحوث و آراء تبینی الواقع و الحضارة الزمنية (شرح نهج البلاغه کرمی)، قم: المطبعة العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷ ش). اصول کافی، مترجم مهدی آیت اللهی، تهران: انتشارات جهان آرا.
- متقی، علی بن حسام الدین (۱۴۱۹ ق). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۴۰ ق). بحار الأنوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ----- (۱۴۰۸ ق). شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار، تهران: مؤسسة الطبع و النشر.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۳ ش). میزان الحکمة، چاپ اول، قم: دارالحديث.
- محمودی، محمدباقر (۱۴۱۸ ق). نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۲ ش). امامان شیعه و جنبش های مکتبی، ترجمه حمید آزریر، تهران: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۹۶ ش). مروج الذهب و معادن الجوهر، مترجم ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ----- (۱۴۰۹ ق). مروج الذهب، قم: مؤسسة دارالهجرة.
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۶۳ ش). الهادی الی موضوعات نهج البلاغة، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- مصطفوی، شیخ حسن (۱۴۱۶ ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مؤسسة الطباعة والنشر، نشر آثار المصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵ ش). مجموعه آثار، جلد ۲۴، قم: انتشارات صدرا، چاپ بیستم.
- ----- (۱۳۸۰ ش). یادداشت های استاد مطهری، چاپ دوم، جلد ۱، ۷ و ۱۰، قم: انتشارات صدرا.

- معلوف، لويس (١٩٧٣ م). المنجد فى اللغة، بيروت: دار المشرق.
- مغنيه، محمدجواد (١٩٧٩ م). فى ظلال نهج البلاغه، جلد: ٤، بيروت: دارالعلم للملايين.
- مكارم شيرازى، ناصر (١٣٧٥). پیام امام اميرالمؤمنين (ع)، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- ----- (١٣٩٦). تفسير نمونه، انتشارات دارالكتب الاسلاميه، جلد ١٦.
- موسوى، عباس على (١٤١٨ ق). شرح نهج البلاغه، بيروت: دارالرسول الاكرم (ص).
- موسوى، محسن باقر (١٤٢٣ ق). علوم نهج البلاغه، لبنان، بيروت: دارالعلوم.
- مؤيد، يحيى بن حمزه (١٤٢٤ ق). الديباج الوضى فى الكشف عن أسرار كلام الوصى، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.
- نواب لاهيجى، محمدباقر بن محمود (بى تا). شرح نهج البلاغه (نواب لاهيجى)، تهران: اخوان كتابچى.
- هاشمى خويى، حبيب الله بن محمد (١٤٠٠ هـ ق). منهاج البراعة جلد: ٢١، تهران: مكتبة الاسلامية.
- واسطى، على بن محمد بن ابى نزار (١٣٧٦ ش). عيون الحكم و المواعظ، قم: دارالحديث.
- واسطى زبيدى، محب الدين سيد محمد (١٤١٤ ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر.

— CONTENTS —

A Comparative Study of the Concept of Justice in Nahj al-Balagha and the International Human Rights System	1
Meisam Norouzi, Mehdi Eskandari Khoshguo	
An Analysis of the Magic of Proximity in the Aphorisms of Nahj al-Balagha	25
Ramazan Rezaei, Zahra Nasri	
Semantic implications of the sensory verb "view" in the discourse of Nahj al-Balagha based on the radial network theory and prototype theory	51
Elham Baboli Bahmeh, Seyyed Mohammad Razi Mostafavinia	
A Explanation of the Geometric Structure of Imam Ali's Discourse Against the Kharijites, Post-Battle of Nahrawan	77
Nasibeh Bahrololoumi, BiBi Sadat Rizi Bahabadi, mohammad Etrat Doust	
Najh al-Balagha and the Tragic Foundations of the Relationship Between Ethics and Politics	107
Yadollah Honari Latifpour, Sadegh Mirvisinik	
The most basic Conditions of Governance According to Hekmat 110 of Nahj al-Balagha	133
Abbas Fanni Asl	



Bu-Ali Sina University

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research

(Scientific)

Vol. 11, No. 44, Winter 2024

- ❖ **Licence Holder:** Bu-Ali Sina University
- ❖ **Field of Publication:** Nahj al-Balagha Research
- ❖ **Director:** Shahryar Yarmohamadi vassel
- ❖ **Editor - in - chief:** Seyed Mehdi Masbogh
- ❖ **English Editor:** Sajad Sepehriniya
- ❖ **Internal Manager:** Vahideh MirzaEbrahimi

- ❖ **Editorial Board (In Alphabetical Order):**
 - ❖ Salahaldin Abdi Associate Professor of Bu-Ali Sina University
 - ❖ Mohamad Taghi Dayari Bidgoli Professor, University of Qom
 - ❖ Hassan Dadkhah Tehrani Professor, Shahid Chamran University, Ahvaz
 - ❖ Seyed MohammadReza Ebnealrasoul Professor, University of Isfahan
 - ❖ Morteza Ghaemi Professor Bu-Ali Sina University
 - ❖ Seyed Mehdi Masbogh Professor Bu-Ali Sina University
 - ❖ Faramarz Mirzaee Professor, University of Tarbiyat Modares
 - ❖ Ezat Mollaebrahimi Professor, University of Tehran
 - ❖ Ali Nazari Professor, Lorestan University
 - ❖ Seyed Hossein Seyedi Professor, University of Ferdosi Mashhad
 - ❖ Karm Siyavashi Associate Professor Bu-Ali Sina University
 - ❖ Ali Bagher Taheriniya Professor, University of Tehran
 - ❖ Shahryar Yarmohamadi vassel Professor, Bu-Ali Sina University
 - ❖ Mohammad Reza Yousefzade Professor, Bu-Ali Sina University

- ❖ **International Editorial Board**
 - ❖ Anwer Abbas Majeed Associate Professor, University of Baghdad

- ❖ **Scientific Consultants (In Alphabetical Order):**

Akhavan kazemi, B., Fayaz, I., Ghasemi torki, M. A., Hajikhani, A., Hemayatkhah, M., Honari Latifpour, Y., Mirhaji, H. R., Rahmati, R., Rastgoo, K., Reyan, M., Salehi, A., Seraji, F., Sobhaninezhad, M., Soleymani, R., Tavana, M. A., Yahyavi, H., Zolfaghari, A.

- ❖ **Designer:** Mozghan Jamshidi
- ❖ **Publisher:** Roshan
- ❖ **Circulation:** 100 Copies
- ❖ **Price:** 100000 Rials
- ❖ **Journals office address:** Deputy of Chancellor in research, Bu-Ali Sina University, Hamedan
- ❖ **Tel:** 081-31400000
- ❖ **Website Publication System:** <http://nab.basu.ac.ir>
- ❖ **Email:** journal.nahj@yahoo.com and journal.nahj@basu.ac.ir

In The Name Of God