



- ۹ بررسی کثی عواطف در نهج البلاغه: رضایت امام علی(ع) از افراد شاخص
محمدحسین خواتین‌زاده، خلیل پروینی، رضا افهمی
- ۳۹ اخلاص زبانی و قلبی امام علی (ع) از خلال سبک تکرار در دعاهاى او
رمضان رضائی، احمد عارفی، پری‌نار علی‌اکبری
- ۶۵ بررسی تطبیقی ویژگی‌های انسان خودشکوفای در نظریه مازلو و مؤلفه‌های انسان کامل در نهج‌البلاغه
علی پیرهادی، مریم رستگار، فرزانه سادات کیا
- ۹۱ بازخوانی نامه ۳۱ نهج‌البلاغه با محوریت مفهوم «تفرد»
رضا کریمی
- ۱۱۳ تقابل عدالت و استبداد در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه با تأکید بر مربع نشانه‌شناسی گریماس
زهرآ اسفندیاری، رضا آقاپور، محمدمهدی شاهمرادی فریدونی
- ۱۴۱ هنجارهای تمدن‌ساز در نهج‌البلاغه بر اساس نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و
هنجارهای تمدنی
سید ابراهیم معصومی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه پژوهش‌نامه نج البلاغه

سال سیزدهم / شماره پنجاه / تابستان ۱۴۰۴

شماره چاپی ۵۲۳۳-۲۳۴۵

شماره الکترونیکی ۵۲۴۱-۲۳۴۵

بر اساس رأی جلسه مورخ ۹۲/۷/۱۵ به شماره ۱۰۹۰۵۹/۳/۱۸/ کمیسیون

بررسی اعتبار نشریات علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌نامه نج البلاغه

درجه علمی - پژوهشی اعطا گردید.

این نشریه در مرکز استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، مکیران magiran.com، نورمگز

noormags.ir و در پایگاه علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه‌سازی شده است.

فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه

(علمی)

سال سیزدهم / شماره پنجاه / تابستان ۱۴۰۴



- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه بوعلی سینا
- ❖ زمینه انتشار: پژوهش‌های نهج البلاغه
- ❖ 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 | - علی‌باقر 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)

مهرداد آقائی، محمدعلی توانا، کبری راستگو، سید حسین سیدموسوی، حمیدرضا طالقانی (ورکشی)، سیدروح‌اله طباطبائی ندوشن، نقی غیاثی، مریم فخاریان، محمدرضا فریدونی، حسن مجیدی

❖ 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 بالوحدةِ غیرُهُ قلیلٌ» (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 مدّ 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. (۱۳۸۷الف). روان‌شناسی اجتماعی. تهران: رشد.

– کریمی، یوسف. (۱۳۸۷ب). 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 مرعشی‌پور. 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، طیب. (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–

۳۸. ۲۳. 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 پانویست 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 «ۀ» استفاده شود: خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی‌نامه 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 «می‌رود»، 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 املایی 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، هیأت 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 هیأت تحریریه توسط سردبیر مجله صادر و برای نویسنده مسئول ارسال خواهد شد.

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید احمدی‌روشن، 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 لبّ مطلب است به انگلیسی ترجمه شود در ضمن جداول، تصاویر و منابع در شمارش 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

- ۹..... بررسی کمی عواطف در نهج البلاغه: رضایت امام علی (ع) از افراد شاخص.....
 محمدحسین خوانین زاده/ دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
 خلیل پروینی/ استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
 رضا افهمی/ دانشیار، گروه پژوهش و تاریخ هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
- ۳۹ اخلاص زبانی و قلبی امام علی (ع) از خلال سبک تکرار در دعاهای او
 رمضان رضائی/ دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، ایران
 احمد عارفی/ دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
 پری نار علی اکبری/ دکتری زبان شناسی همگانی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
- بررسی تطبیقی ویژگی‌های انسان خودشکופا در نظریه مازلو و مؤلفه‌های انسان کامل در
 ۶۵ نهج البلاغه
 علی پیرهادی/ استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
 مریم رستگار/ استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
 فرزانه سادات کیا/ دانشجوی کارشناسی، آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
- ۹۱ بازخوانی نامه ۳۱ نهج البلاغه با محوریت مفهوم «تفرد»
 رضا کریمی/ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران
- ۱۱۳ تقابل عدالت و استبداد در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه با تأکید بر مربع نشانه‌شناسی گریماس
 زهرا اسفندیاری/ دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
 رضا آقاپور/ استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
 محمدمهدی شاهمرادی فریدونی/ دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران
- هنجارهای تمدن ساز در نهج البلاغه بر اساس نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای
 ۱۴۱ تمدنی
 سید ابراهیم معصومی/ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران



A Quantitative Study of Emotions in Nahj ul-Balagha: Imam Ali's (AS) Approval of Prominent Figures

(Research Article)

Mohammadhossein Khavaninzadeh¹ , Khalil Parvini^{2*} , Reza Afhami³ 

Submission Date: 20 January 2025

Revision Date: 26 May 2025

Acceptance Date: 6 July 2025

(Page 1-32)

Abstract

Examining the positive and negative emotions in the text of Nahj ul-Balagha is crucial for deepening the understanding of the influential character of Imam Ali (AS) and more accurately representing his intellectual and value structures. Additionally, analyzing the emotional dimensions of Imam Ali's (AS) discourse concerning individuals regarded as human models is of great importance. This study, based on a linguistic and psychological approach, first investigates positive and negative emotions in Nahj ul-Balagha and then analyzes satisfaction with individuals to reveal the psychological, social, and human layers of the text. To this end, relying on historical psychology and utilizing deep learning technology and natural language processing algorithms, along with a Contextualized Construct Representations (CCR) approach, the connection between common language and the linguistic structure of Nahj ul-Balagha has been reconstructed. Furthermore, using transfer learning techniques, the text of Nahj ul-Balagha was analyzed and classified based on Arabic literature and Watson's Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) questionnaire. The results indicate that in Imam Ali's (AS) discourse, negative emotion scores are slightly higher than positive ones, with a relative balance between the two emotional categories. Moreover, negative emotions are significantly higher in cases of "satisfaction with

1. PhD in Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

2. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Tarbiat Madras University, Tehran, Iran

3. Associate Professor, Department of Research and Art History, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

*: Corresponding Author:

Email: parvini@modares.ac.ir

How to cite this article: Khavaninzadeh, M. H., Parvini, Kh., & Afhami, R. (2025). A Quantitative Study of Emotions in Nahj ul-Balagha: Imam Ali's (AS) Approval of Prominent Figures. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(50), 1-32. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32231.3267>

individuals," reflecting Imam Ali's (AS) state of psychological constriction rather than expansion when praising certain individuals, indicating his dissatisfaction.

Keywords: Positive and Negative Emotions, Contextualized Construct Representations (CCR), Satisfaction with Individuals, Imam Ali (AS), Nahj ul-Balagha.

Extended Abstract

1. Introduction

Given the position of Imam Ali (AS) as a spiritual leader and Islamic ruler within the Muslim world, examining the representation of positive and negative emotions in the most significant texts attributed to him —texts that reflect his psychological and inner states— is of considerable importance. This importance stems from the fact that one of the key distinguishing features of a spiritual leader, as opposed to other types of leaders, lies in his beliefs and conduct, including concepts such as infallibility (‘isma) and Imamate in Shiite thought, which are manifested in his manner of engagement with both personal and governmental matters. Within this framework, the psychological category of "positive and negative affect," with a particular focus on satisfaction with individuals, has not yet been systematically investigated. The present study addresses this issue for the first time by employing Contextualized Construct Representations (CCR).

In its first stage, this research analyzes positive and negative emotions in Nahj ul-Balagha and then, after a thorough survey of all relevant cases, examines Imam Ali's (AS) manner of engagement with individuals toward whom he expresses approval and praise. This approach enables a deeper understanding of the psychological and social dimensions of the text and facilitates a more rigorous and objective scholarly analysis thereof.

2. Theoretical framework

In the analytical section of the study, the discussion is examined with reference to the concepts presented in *Psychology of Art* by Lev Vygotsky (1971), and the specified topic is analyzed across three levels: "perception," "technique," and "psychoanalysis." A phenomenological perspective is also employed to facilitate a clearer understanding of these three levels.

In the statistical section, the Contextualized Construct Representations (CCR) method is applied. CCR serves as an analytical tool that enables precise categorization of texts. By focusing on the internal structure of the

text and the relationships among its semantic units, it allows the researcher to assign each text to a specific category. Within the framework of natural language processing (NLP), CCR is also capable of extracting sets of words and expressions associated with each category, thereby generating a semantic and conceptual representation of the text.

Furthermore, in the statistical analysis, the Arabic version of the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) is employed to examine the affective structure and context of Nahj ul-Balagha. This questionnaire is a brief and widely used psychometric instrument designed to measure the intensity of positive and negative emotions over a specified time period. It was developed and introduced by Watson et al. (1988). The PANAS consists of 20 items, organized into two categories: positive affect and negative affect. For each item, respondents rate the intensity of their experienced emotion using a five- or seven-point Likert scale within a defined time frame.

Questionnaire Items

Positive Affect (10 items): Interested, Excited, Strong, Enthusiastic, Proud, Alert, Inspired, Determined, Attentive, Active.

Negative Affect (10 items): Distressed, Upset, Guilty, Scared, Hostile, Irritable, Ashamed, Nervous, Jittery, Afraid.

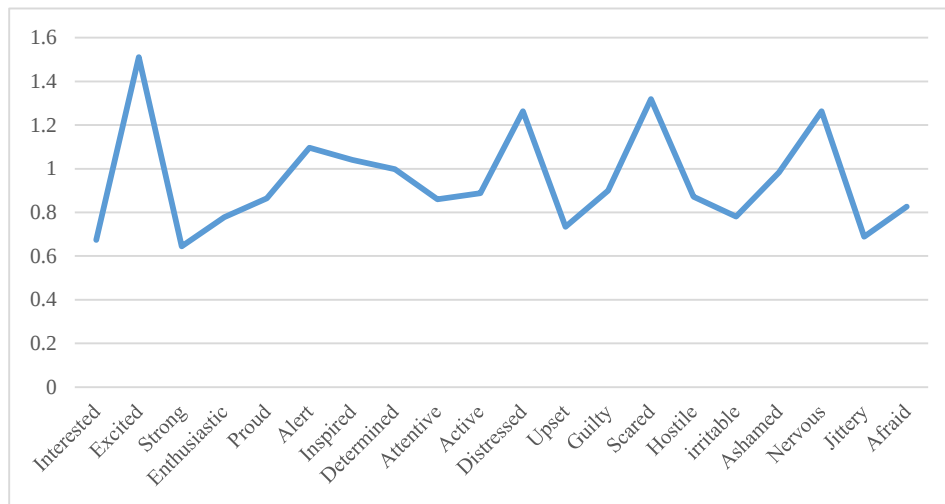
3. Method

This study, grounded in historical psychology, examines the psychological dimensions and historical evidence present in the text of Nahj ul-Balagha. In this process, deep learning technologies and natural language processing (NLP) algorithms were employed to establish a link between everyday language and the linguistic structure of Nahj ul-Balagha. Subsequently, using transfer learning techniques, the text of Nahj ul-Balagha, based on Arabic literature and without direct human intervention, was analyzed and evaluated according to the indicators of the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS). This approach enables the identification of underlying psychological components within the text while simultaneously conducting a coherent process of text mining, in which the psychological nature of lexical items is taken into account and their latent semantic layers are revealed.

4. Conclusion

Based on the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS), the following chart illustrates the levels of positive and negative affect in Nahj ul-Balagha:

Mean of Positive and Negative Affect in Nahj ul-Balagha



Total score of positive and negative affect in Nahj ul-Balagha

	Positive	Negative	Ratio
Mean	9.354	9.629	0.274
Standard deviation	5.892	6.144	0.251
Median	6.260	6.467	0.207

In the overall examination of Imam Ali's (AS) discourse, with only a slight difference, negative affect was found to be marginally higher than positive affect, while a general balance between the two emotional domains was observed. Furthermore, the convergence of the median with the mean indicates a relatively high level of accuracy and a low margin of error in the data and statistical calculations of the average emotional distribution in Imam Ali's (AS) statements.

In the analysis of satisfaction with individuals, the selected names include Prophet Muhammad (PBUH), Abu Dharr, Malik al-Ashtar, Muhammad ibn Abi Bakr, Umar ibn Abi Salama, and Khabbab ibn al-Aratt.

From the overall data, charts, and tables, it can be inferred that in comparing levels of satisfaction and dissatisfaction with individuals, negative affect is significantly higher in the context of "satisfaction with individuals." This suggests a state of psychological constriction rather than expansion in Imam Ali (AS) when expressing praise toward certain individuals, indicating that his expressions of approval are not primarily

rooted in emotional expansiveness but rather in an inwardly constrained emotional state. In addition to quantitative findings, linguistic context, historical evidence, as well as the situational background and causes of utterance also support this claim. With the exception of the case of Prophet Muhammad, in which most statements are delivered in a positive context, all other cases —except for letter 13— are situated in sorrowful and negative contexts such as exile, news of martyrdom, dismissal, and remembrance of past events.

Moreover, Imam Ali's (AS) expressions of satisfaction can be divided into two categories: statements made during the individuals' lifetimes and those made after their death. In none of these cases —except for the Prophet— is sanctity attributed to the individuals under praise. Furthermore, in no instance does Imam Ali (AS) employ supernatural attributes or engage in flattery when describing these individuals.

References [Persian]

- Āghā Bozorg Tehrānī, Mohammad Hossein. (2024). *Al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a*, Vol. 14 (3rd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- Azbdaftri, Behrooz. (2015). *Vygotsky's System of Scholarly Knowledge: Theories and Achievements (Collected Papers)*. Tabriz: Tabriz University Press.
- Hume, David. (2022). *Essays in Aesthetics* (M. Karami, Trans., 2nd ed.). Tehran: Kargadan.
- Khāvaninzādeh, Mohammad Hossein, Parvīnī, Khalil, Afhami, Reza, & Esmā'īlī-nesab, Maryam. (2024). "An analysis of Imam Ali's self-praise themes in Nahj ul-Balaghah-Balagha from a psychological perspective." *Alavi Research Quarterly*, 15(29), 33-71.
- Luriya, Alexander Romanovich. (2003). *Cultural and Social Foundations of Cognitive Development* (H. Ghasemzadeh, Trans.). Tehran: Arjmand.
- Mohammadjafari, Rasoul. (2024). "The role of Nahj ul-Balaghah-Balagha in identifying textual distortions in Shia hadiths." *Nahj ul-Balagha Research Quarterly*, 12(47), 1-26.
- Rāmin, Ali. (2010). *Foundations of the Sociology of Art* (2nd ed.). Tehran: Ney Publications.
- Salājeqe, Batoul. (2013). The educational and managerial role of emotions from Imam Ali's perspective in Nahj ul-Balagha. *Nahj ul-Balagha Research Quarterly*, 1(2), 121-137.
- Vygotsky, Lev Semenovich. (2013). *Psychology of Art* (B. Azbdaftri, Trans., 3rd ed.). Tabriz: University of Tabriz Press.

- Vygotsky, Lev Semenovich. (2014). *Thought and Language* (H. Ghasemzadeh, Trans., 2nd ed.). Tehran: Arjmand.
- ----- (2025). "Application of a historical-psychology-based model in rejecting notions suggesting narcissism in Nahj ul-Balagha (case study of wars)." *Two-issue Journal of Thaqalayn Studies*, 11(21), 1–39.
- Zarbāyegānī, Mas'ūd, & Shoja'ī, Mohammad Sadegh. (2021). *Psychology in Nahj ul-Balagha: Concepts and Teachings* (15th ed.). Tehran: Research Institute of Hawza and University.

References [Arabic]

- Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. (1992). *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, Vol. 3 ('Abd al-Qādir 'Aṭā & Muṣṭafā 'Abd al-Qādir, Eds.; Na'im Zarzūr, Rev.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. (1879). *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol. 3. Leiden: Brill.
- Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abd al-Barr. (1992). *Al-Isti'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*, Vol. 3 (A. M. al-Bajāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.
- Aḥmad ibn 'Alī Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1995). *Al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba*, Vol. 6 ('Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd & 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ, Eds.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Aḥmad ibn Muḥammad al-Ya'qūbī. (1981). *Tārīkh al-Ya'qūbī*, Vol. 2. Beirut: Dār Ṣādir / Dār Bayrūt.
- Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī. (1996). *Jamāl min Ansāb al-Ashrāf*, Vols. 1, 2, & 5 (Suhayl Zakkār & Riyāḍ al-Ziriklī, Eds.). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Āmīn, Muḥsin. (1983). *A'yān al-Shī'a*, Vol. 9 (Ḥasan al-Āmīn, Ed.). Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1985). *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Risāla.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (2006). *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Vol. 4. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī. (1989). *Usd al-Ghāba fī Ma'rifat al-Ṣaḥāba*, Vol. 5. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Maytham al-Baḥrānī, Maytham ibn 'Alī. (1984). *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, Vol. 5 (2nd ed.). Tehran: Daftar Nashr al-Kitāb.
- Ibn Qutayba al-Dīnawarī, 'Abd Allāh ibn Muslim. (1960). *Al-Ma'ārif* (Tharwat 'Ukāsha, Ed.). Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma lil-Kitāb.
- Ibn Sa'd, Muḥammad. (1968). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol. 2 (Iḥsān 'Abbās, Ed.). Beirut: Dār Ṣādir.

- Ibn Sa'd, Muḥammad. (1990). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vols. 4 & 8 (Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Khū'ī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad. (2001). *Minhāj al-Barā'a fī Sharḥ Nahj al-Balāgha*, Vol. 20 (Ḥasan Ḥasan-Zāda Āmulī & Muḥammad Bāqir Kamarah'ī, Comm.). Tehran: Maktabat al-Islāmiyya.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1992). *Al-Jamal wa al-Naṣra li Sayyid al- Itra fī Harb al-Baṣra* (Alī Mirsharīfī, Ed.). Qom: Markaz al-Nashr al-Tābi' li Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- al-Mūsawī, Šādiq. (2005). *Tamām Nahj al-Balāgha*, Vols. 4, 5, & 7 (F. Sayyid, Ed.; Muḥammad 'Assāf, Comp.). Beirut: Mu'assasat al-A'lāmī lil-Maṭbū'āt.
- al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn. (1967). *Nahj al-Balāgha* (Šubḥī al-Šāliḥ, Ed.). Beirut: n.p.
- al-Thaqafī al-Kūfī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. (1976). *Al-Ghārāt* (Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Ed.). Tehran: Anjoman Āthār-e Mellī.
- al-Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1990). *Rijāl al-Kashshī – Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*, Vol. 1 (Ḥasan Muṣṭafawī, Ed.). Mashhad: University of Mashhad Press.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. (2002). *Al-A'lām*, Vol. 6 (15th ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- al-Zubayrī, Muṣ'ab ibn 'Abd Allāh. (n.d.). *Nasab Quraysh* (3rd ed.). Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Zaydān, Jirjī. (n.d.). *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmī*, Vol. 3. Cairo: Dār al-Hilāl.

References [English]

- Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion: An Introduction*. New York. NY: Routledge.
- Atari, M., Omrani, A., & Dehghani, M. (2023). *Contextualized Construct Representation: Leveraging Psychometric Scales to Advance Theory-Driven Text Analysis*.
- Baumeister, R. (1994). How Stories Make Sense of Personal Experience: Motives that Shape Autobiographical Narratives. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20. 676-690.
- Casuso, L., Gargurevich, R., Van den Noortgate, W., & Van den Bergh, O. (2016). Psychometric properties of the Positive and Negative Affect Scale for Children (PANAS-C) in Peru. *Interamerican Journal of Psychology*, 50(2), 170-185. Available via PsycNET.
- Davis, R. C., Arce, M. A., Tobin, K. E., Palumbo, I. M., Chmielewski, M., Megreya, A. M., & Latzman, R. D. (2022). Testing measurement invariance of the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) in

- American and Arab university students. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 20(2), 874-887.
- Diener, E., Oishi, S., & Lucas, R. E. (2003). Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life. *Annual Review of Psychology*, 54, 403-425.
 - Luria, A. R. (1976). *The cognitive development: Its cultural and social foundations*. Harvard University Press.
 - Merz, E. L., Malcarne, V. L., Roesch, S. C., Ko, C. M., Emerson, M., Roma, V. G., & Sadler, G. R. (2013). Psychometric properties of Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) original and short forms in an African American community sample. *Journal of Affective Disorders*, 151(3), 942-949.
 - Pettit, J. W., Kline, J. P., Gencoz, T., Gencoz, F., & Joiner, T. E., Jr. (2001). Are happy people healthier? The specific role of positive affect in predicting self-reported health symptoms. *Journal of Research in Personality*, 35(4), 521-536.
 - Quiceno, J. M., & Vinaccia, S. (2014). Calidad de vida en adolescentes: Análisis desde las fortalezas personales y las emociones negativas. *Terapia Psicológica*, 32(3), 185-200.
 - Sanmartín, R., Inglés, C. J., Vicent, M., González, C., Díaz-Herrero, Á., & García-Fernández, J. M. (2018). Positive and negative affect as predictors of social functioning in Spanish children. *PLOS ONE*, 13(8), e0201698.
 - Watson, D. Clark, A. (1988). Positive and Negative Affect Schedule (PANAS). Development and validation of brief measures of positive and negative affect: The PANAS scales. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1988, 54(6).



(مقاله پژوهشی)

بررسی کمی عواطف در نهج البلاغه: رضایت امام علی(ع) از افراد شاخص

محمدحسین خوانین زاده^۱، خلیل پروینی^۲، رضا افهمی^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

(از ص ۹ تا ۳۲)

چکیده

بررسی عواطف مثبت و منفی متن نهج البلاغه از موضوعات مهمی است که به درک ژرف تر از شخصیت تأثیرگذار امام علی(ع) و بازنمایی دقیق تر ساختارهای فکری و ارزشی امام کمک می کند. از سوی دیگر، بررسی ابعاد عاطفی متن امام علی(ع) درباره افرادی که الگوی انسانی شمرده می شوند، حائز اهمیت است. پژوهش حاضر با تکیه بر رویکردی زبانی و روان شناسانه، ابتدا عاطفه مثبت و منفی در نهج البلاغه را بررسی می کند، و سپس به تحلیل رضایتمندی از افراد می پردازد تا لایه های روانی، اجتماعی و انسانی متن آشکار شود. در این راستا، با اتکا بر روان شناسی تاریخی و بهره گیری از فناوری «یادگیری عمیق» و الگوریتم های «پردازش زبان طبیعی»، و با رویکرد «بازنمایی های ساختاری متنی»، پیوند میان زبان رایج مردم و ساختار زبانی نهج البلاغه بازسازی شده است. همچنین به کمک تکنیک «یادگیری انتقالی»، متن نهج البلاغه بر پایه ادبیات عرب، و بر اساس پرسش نامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی» (PANAS) واتسون، تحلیل و طبقه بندی گردیده است. نتایج نشان می دهد که در گفتار امام علی(ع) نمرات عواطف منفی، اندکی بیشتر از عواطف مثبت است و تعادل نسبی میان دو دسته عاطفی برقرار است. همچنین بروز عاطفه منفی در موقعیت های «رضایتمندی از افراد» به وضوح بیشتر است. به نظر می رسد چنین امری با توجه به قرائن و شواهد دیگر، حاکی از آن است که امام علی(ع) در موارد ستایش دیگران، خوش احوال نیست و این نوع رضایت، بیشتر بازتاب دهنده حالت قبض درونی - و نه بسط احوال - ایشان است.

کلید واژه ها: عواطف مثبت و منفی، بازنمایی های ساختاری متنی، رضایتمندی از افراد، امام علی(ع)، نهج البلاغه.

۱. دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

۲. استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

۳. دانشیار، گروه پژوهش و تاریخ هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

۱. مقدمه

کلان موضوع بررسی روان‌شناختی عواطف مثبت و منفی در گفتار امام علی(ع)، به عنوان مسئله‌ای بنیادین و کمتر مورد توجه، از منظرهای گوناگون قابل تحلیل است. در چارچوب این پژوهش، متغیرهای متعددی قابل بررسی‌اند؛ اما این مقاله متغیرهای مشخصی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در گام نخست، هدف پژوهش تحلیل عواطف مثبت و منفی در متن نهج‌البلاغه است و سپس -پس استقصای کامل موارد- نحوه مواجهه امام علی(ع) با افرادی که از آنان رضایت داشته و مورد ستایش او بوده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. این رویکرد، امکان شناخت ژرف‌تر از ویژگی‌های روانی و اجتماعی متن را فراهم می‌آورد و زمینه تحلیل علمی و بی‌طرفانه آن را تقویت می‌کند.

این تحقیق با تکیه بر روان‌شناسی تاریخی، به بررسی ابعاد روانی و شواهد تاریخی موجود در متن نهج‌البلاغه می‌پردازد. در این مسیر، از فناوری «یادگیری عمیق»^۱ و الگوریتم‌های «پردازش زبان طبیعی» (NLP) بهره گرفته می‌شود تا پیوندی میان زبان رایج مردم و ساختار زبانی نهج‌البلاغه برقرار گردد. سپس با استفاده از تکنیک «یادگیری انتقالی»^۲، متن نهج‌البلاغه بر پایه ادبیات عرب، بدون دخالت مستقیم انسان و فارغ از تفسیرهای شخصی -چنانچه در روش‌های سنتی، ذوق و سلیق افراد مختلف تأثیر به‌سزایی در نتایج واکاوی زبانی می‌گذارد- بر اساس شاخص‌های پرسش‌نامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی» (PANAS) تحلیل و ارزیابی می‌شود. این شیوه، امکان شناسایی مؤلفه‌های روانی نهفته در متن را فراهم می‌سازد و هم‌زمان فرآیند «متن‌کاوی»^۳ به صورت منسجم انجام می‌گیرد؛ به گونه‌ای که ماهیت روان‌شناختی واژگان نیز مورد توجه قرار می‌گیرد و لایه‌های پنهان معنایی آن‌ها آشکار می‌شود.

در چارچوب تحلیل‌های آماری و روان‌شناختی، این مطالعه در زمره پژوهش‌های روان‌شناسی تاریخی جای می‌گیرد؛ حوزه‌ای که در سال‌های اخیر، به واسطه پیشرفت‌های چشمگیر در فناوری‌های پردازش زبان طبیعی (NLP) و بهره‌گیری از الگوریتم‌های یادگیری عمیق و انتقالی، امکان بررسی موشکافانه‌تری از متون تاریخی را فراهم آورده‌است. این تحول موجب شده است که روان‌شناسی تاریخی وارد مرحله‌ای شود که در آن، تلاش اصلی معطوف به کشف و تبیین پیوندهای میان متون تاریخی و ساختارهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به منظور تحلیل و تفسیر دقیق‌تر آن‌ها است. در این میان، رویکرد نوینی تحت عنوان «بازنمایی‌های ساختاری متنی» مطرح شده که با تکیه بر مجموعه‌ای از پرسش‌های استاندارد، امکان واکاوی نظام‌مند و نوآورانه متون را فراهم می‌سازد (Atari, Omrani & Dehghani, 2023).

در مورد متن مورد پژوهش نیز باید دانست که نهج‌البلاغه مشهورترین اثری است که سخنان امام علی(ع) را در خود جای داده (محمدجعفری، ۱۴۰۳: ۹) و به عنوان «أخ القرآن» (برادر قرآن) جایگاه ویژه‌ای میان اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان داشته است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸، ۱۱۱/۱۴). بی‌تردید، صاحب سخنان کتاب نهج‌البلاغه، امام علی(ع)، خطیب‌ترین خلفاست و خود نهج‌البلاغه نیز دلیلی روشن بر این

1. Deep Learning

2. Transfer Learning

3. text mining

ادعاست (زیدان، بی تا: ۱۱۷/۳). از سوی دیگر، بافت تاریخی نهج البلاغه با تحلیل روان شناختی رضایتمندی ایشان همخوانی دارد؛ زیرا این کتاب، دوره حکومت و سخنان امام علی(ع) را در قالب روابط اجتماعی و سیاسی جامعه آن روز منعکس کرده و این بازه زمانی پیوندی نزدیک با مبحث رضایتمندی، نارضایتی و بررسی حالات عاطفی انسان دارد.

۱-۱. بیان مسئله

بررسی زبانی عواطف مثبت و منفی در نهج البلاغه، زمینه آشکارسازی ابعاد پنهان مسائل اجتماعی و فرهنگی عصر امام علی(ع) را فراهم می‌سازد و امکان دستیابی به تصویری دقیق‌تر از ساختارهای فکری و ارزشی آن دوره را مهیا می‌کند. همچنین بررسی ابعاد عاطفی متن امام علی(ع) درباره افرادی که الگوی انسانی شمرده می‌شوند، حائز اهمیت است و ارزش‌های فکری امام علی(ع) را به عنوان رهبر و الگوی معنوی-سیاسی، نمایان می‌کند.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به سوال‌های زیر است:

۱. بر اساس پرسشنامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی» (PANAS)، کیفیت زیرمقیاس‌های عواطف مثبت و منفی امام علی(ع) در نهج البلاغه به چه صورت است و چگونه تحلیل می‌شود؟
۲. افراد مورد رضایت امام علی(ع) چه کسانی هستند و بیان احساسات عاطفی امام درباره آنان، در نهج البلاغه چگونه تجلی پیدا کرده است؟
۳. عواطف مثبت و منفی کل متن نهج البلاغه در قیاس با موارد «رضایتمندی از افراد»، چه نسبت معناداری دارد؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

در دو پژوهش، از روش «بازنمایی‌های ساختاری متنی» (CCR^۱) استفاده شده و پرسشنامه شخصیت [خودشیفته (NPI-40)، بر موضوعات «جنگ» و «خودستایی» تطبیق یافته است: ۱. «تحلیل روان‌سنجی زیرمقیاس‌های موهم خودشیفتگی در نهج البلاغه با رویکرد بازنمایی ساختاری متنی (CCR)؛ مطالعه موردی جنگ‌ها» (خوانین‌زاده و دیگران، ۱۴۰۴)؛ ۲. «واکاوی بن‌مایه‌های خودستایی امام علی(ع) در نهج البلاغه از منظر روان‌شناسی» (خوانین‌زاده و دیگران، ۱۴۰۳). اما در این پژوهش، با استفاده از روش (CCR) و ابزار زبان‌شناسی جدید، ساختار عاطفی نهج البلاغه با سنجش پرسشنامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی» (PANAS) مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

اما در مورد پژوهش‌های مرتبط با مقاله حاضر، عناوین زیادی مشاهده نمی‌شود و عناوین قابل مشاهده، ارتباط بسیار زیادی با موضوع پژوهش ندارند. پایان‌نامه «تحلیل شخصیت اعلام معاصر امام علی(ع) در نهج البلاغه» (محدثه کوهی اصفهانی-۱۳۹۸) و پایان‌نامه «روش‌شناسی مدح و مذمت شخصیت‌ها در نهج البلاغه» (فهمیه طاووسی-۱۳۹۱) بیشترین ارتباط را با پژوهش حاضر دارند. همچنین مقاله «جایگاه تربیتی-مدیریتی عواطف از دیدگاه امام علی(ع) در نهج البلاغه» (بتول سلاجقه، ۱۳۹۲) به بررسی نظری

1. Contextualized Construct Representations.

مدیریت عواطف در نهج البلاغه می‌پردازد، ولی مقوله بررسی عواطف متن نهج البلاغه، موضوع بررسی پژوهش نمی‌باشد. بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد تحلیل جامعه‌شناختی بستر تاریخی روایات کمتر مورد توجه قرار گرفته و خلأ مطالعات بین‌رشته‌ای به‌ویژه از منظر روان‌شناسی مشهود است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

از آنجا که امام علی (ع) به عنوان رهبر معنوی و حاکم اسلامی، مورد پذیرش جوامع اسلامی و مسلمانان بوده و هست، بررسی عواطف مثبت و منفی مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین متن‌های منتسب به امام علی (ع) که حالات روحی صاحب متن را بازتاب می‌دهد، از اهمیت بالایی برخوردار است. چراکه یکی از تمایزات مهم رهبر معنوی با رهبران دیگر، مربوط به باورها، کنش و واکنش‌های او -همچون مفاهیم عصمت و امامت در تشیع- می‌شود که در نحوه مواجهه او با مسائل مختلف حکومتی و شخصی ظاهر می‌شود. البته از نظر نگارندگان -مطابق با آیات قرآن^۱- عواطف رهبر معنوی با سایر مردمان، تفاوت ماهوی ندارد.

در این میان، مقوله روان‌شناختی «عاطفه مثبت و منفی» با تأکید بر رضایتمندی از افراد تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته و پژوهش حاضر برای نخستین بار به این موضوع با استفاده از «بازنمایی‌های ساختاری متنی» (CCR) می‌پردازد.

۲. بحث

۱-۲. روش تحلیل داده‌ها

در بخش تحلیلی پژوهش، با توجه به مفاهیم کتاب *روان‌شناسی هنر* (ویگوتسکی، ۱۳۹۲) بحث مورد بررسی قرار گرفته و موضوع معین شده در سه سطح «ادراک»، «تکنیک» و «روان‌کاوی»، واکاوی می‌شود و با کمک نگاه پدیدارشناسانه، درک این سه سطح هموار می‌شود. در بخش آماری نیز از روش «بازنمایی‌های ساختاری متنی» استفاده می‌شود.

در حوزه تحلیل متن و زبان‌شناسی رایانشی، روش «بازنمایی‌های ساختاری متنی» به عنوان رویکردی کلیدی در استخراج و سازمان‌دهی محتوای متنی مطرح است. این روش به تبدیل متون طبیعی به ساختارهای استاندارد و صورتی می‌پردازد که در آن اجزای معنایی، نحوی و گفتمانی متن در قالب گراف‌ها، درخت‌های وابستگی یا چارچوب‌های معنایی، بازنمایی می‌شوند. از این‌رو، کهن‌بودن متن نهج البلاغه خللی در روند «متن‌کاوی» ایجاد نمی‌کند و طبق روش «CCR»، ساختار زبانی متن نهج البلاغه بر اساس ریشه کلمات و تمام اطلاعات زبانی و تاریخی موجود از فرهنگ عربی در فضای وب، بازسازی و بازنمایی می‌شود؛ و بار روانی واژگان و جملات در بافت جمله، از طریق متن‌کاوی بررسی می‌شود. در واقع، هدف از CCR، فراهم کردن بستری برای تحلیل خودکار متن و امکان‌پذیر کردن وظایفی چون پاسخ به پرسش، خلاصه‌سازی و ترجمه ماشینی است.

«بازنمایی‌های ساختاری متنی» ابزاری تحلیلی هستند که امکان دسته‌بندی دقیق متون را فراهم می‌آورند. این بازنمایی‌ها، با تمرکز بر ساختار درونی متن و روابط بین واحدهای معنایی آن، به پژوهشگر

اجازه می‌دهند تا هر متن را به یک دسته یا کته‌گوری^۱ مشخص نسبت دهد. از سوی دیگر، در چارچوب «پردازش زبان طبیعی»، CCR قادر است مجموعه‌ای از کلمات و عبارات مرتبط با هر دسته را استخراج کند، به گونه‌ای که نمایه‌ای معنایی و مفهومی از متن شکل گیرد. این ویژگی باعث می‌شود که CCR نه تنها در تحلیل محتوا، بلکه در وظایف پیچیده‌تری همچون استخراج مفاهیم، خوشه‌بندی متون و بازیابی اطلاعات نیز کاربردی و موثر باشد.

در این پژوهش، با استفاده از نسخه عربی پرسشنامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی» (PANAS)^۲ بافت و ساختار عاطفی نهج البلاغه مورد بررسی قرار گرفته است. پرسشنامه مذکور، ابزاری روان‌سنجی مختصر و رایج به شمار می‌رود که با هدف سنجش میزان هیجان‌ها و عواطف مثبت و منفی در یک دوره زمانی معین (مثلاً در طول هفته گذشته)^۳ تدوین شده است. این ابزار به وسیله واتسون^۴ و همکاران او در سال ۱۹۸۸ طراحی و معرفی گردید. پرسشنامه پاناس از ۲۰ عبارت تشکیل شده است که در دو گروه عاطفه مثبت و عاطفه منفی سازمان‌دهی می‌شوند. در مورد هر عبارت، آزمودنی‌ها با بهره‌گیری از مقیاس لیکرت^۵ پنج یا هفت درجه‌ای، شدت ادراک خود از آن هیجان را در بازه زمانی مشخص بیان می‌کنند.

مقیاس پرسشنامه PANAS می‌تواند برای ارزیابی احساسات به عنوان یک «ویژگی پایدار»^۴ یا یک «حالت موقتی»^۵ مورد استفاده قرار گیرد (Casuso et al., 2016: 171). با این حال، در تحقیق حاضر و بر پایه تمرکز بر متن، به جای دریافت پاسخ‌های صریح از افراد، شیوه «متن‌کاوی»^۴ و بر روی بررسی عددی نمره‌های گویه‌ها بر اساس داده‌های متنی به کار گرفته می‌شود و با استفاده از CCR، می‌توان به احساسات و عواطف متن که طریق واژگان و ترکیب‌ها منتقل می‌شود، راه پیدا یافت و به درجه و شدت آن پی برد. اما در خصوص امکان‌پذیری تطبیق پرسشنامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی»^۵ - که در عصر پسامدرن تدوین شده است - بر متون کهن، باید به این نکته توجه شود که: مفاهیم گویه‌های پرسشنامه «واتسون» برای روان‌کاوی افراد حاضر یا متن‌کاوی یک متن، زمان‌مند نیست و ماهیتی جهان‌شمول دارد. کاربرد این پرسش‌نامه به گروهی خاص از جمله مردان یا زنان محدود نمی‌شود و در این پژوهش برای سنجش عاطفه متن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

البته باید توجه داشت که بخش آماری مبتنی بر روش نوآورانه «CCR»، دارای برخی از محدودیت‌ها است. زیرا متن عربی نهج البلاغه و لزوم ترجمه «پرسش‌نامه‌ها»، تقطیعی بودن متن نهج البلاغه، زمان‌مند نبودن تمام عبارات آن و عدم امکان تفکیک تمام موضوعات از متن خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها، منجر به کاهش دقت آماری می‌شود و برخی از ظرایف زبانی مورد «متن‌کاوی» قرار نمی‌گیرد. با وجود تمام این محدودیت‌ها، نتایج «متن‌کاوی» و تحلیل‌های منطبق بر آن، نشان از دقت بالای این روش دارد و روزنه بسیار ارزشمندی را برای پژوهش‌های متنی ایجاد می‌کند.

1. category

2. Watson

3. Likert scale

4. trait

5. state

همچنین باید توجه داشت که به دلیل محوریت ریشه کلمات در این روش آماری، نمی‌توان انتظار دقت صددرصدی و انطباق کامل با واقعیت را داشت. از این رو در تحلیل‌ها کوشیده شده است با تلفیق دیدگاه‌های روان‌شناسی هنر و گزاره‌های تاریخی با داده‌های آماری، این محدودیت جبران و جامعیت تحلیلی-آماری پژوهش حفظ شود.

گویه‌های پرسش‌نامه

عاطفه مثبت (۱۰)

علاقه‌مندی-Interested: مهمت؛ ذوق‌زدگی-Excited: منفعل فرحان
مقتدر بودن-Strong: قوی؛ شور و شوق-Enthusiastic: متحمس
غرور و افتخار-Proud: فخور؛ هوشیاری و زیرکی-Alert: حذر یقظ
خوش‌ذوقی-Inspired: ملهم؛ مصمم بودن-Determined: حازم مصر
دقیق و هشیار-Attentive: متنبه؛ فعال-جنب و جوش-Active: نشیط

عاطفه منفی (۱۰)

پریشانی-Distressed: قلق حزین؛ ناراحتی-Upset: غاضب متضایق
گناهکار-Guilty: مذنب؛ ترس و وحشت-Scared: خائف مرعوب
خصومت-Hostile: عدائی؛ زودرنجی-irritable: منزعج
شرمساری-Ashamed: خجول؛ بی‌قرار بودن-Nervous: متوتر عصبی
عصبی بودن-Jittery: مضطرب غاضب؛ هراسان-Afraid: جبان

دو بعد اصلی در مطالعات ساختار عاطفه، در تمام فرهنگ‌ها به‌طور مداوم ظاهر شده‌اند. این ابعاد به عنوان دو عامل اول در تحلیل‌های عاملی خلق‌وخوی خودگزارش‌دهی و به عنوان دو بعد اول در مقیاس‌بندی چندبعدی حالات چهره یا اصطلاحات خلقی پدیدار می‌شوند. به‌طور خلاصه، عاطفه مثبت (PA) میزان اشتیاق، فعالیت و هوشیاری فرد را منعکس می‌کند عاطفه مثبت زیاد نشان‌دهنده وضعیتی از نشاط و انرژی بالا، تمرکز عمیق و مشارکت خوشایند است، در حالی که عاطفه مثبت اندک با احساس اندوه و کم‌حرکی شناخته می‌شود. در برابر آن، عاطفه منفی (NA) به‌عنوان یک مؤلفه کلی از آشفتگی روانی و درگیری نامطلوب مطرح است که دامنه‌ای از هیجان‌های منفی مانند خشم، خواری، بی‌زاری، احساس تقصیر، هراس و بی‌قراری را شامل می‌شود (Watson et al., 1988: 1063).

برای انجام تحلیل‌های داده‌محور، از نسخه‌ای از یک پکیج پایتون^۱ بهره گرفته شده که انتشار آن از طریق گیت‌هاب^۲ صورت گرفته است.^۴ در گام نخست، ساختارهای مرتبط با عواطف مثبت و منفی در قالب مدل‌های جایگذاری متنی تعریف شده‌اند. سپس، متن پالایش‌شده تمامی خطبه‌ها، نامه‌ها و هشتاد و پنج حکمت^۵ از نهج البلاغه -با حذف عبارت‌هایی که از زبان امام علی(ع) خارج نشده است- به صورت مجزا

1. Python

2. Github

وارد مدل شده است؛ متنی که از منظر روان‌کاوی قابلیت داده‌کاوی داشته و حذف آن بخش‌ها خللی در اعتبار آماری نتایج ایجاد نکرده است. در این شیوه، متن به شکلی پردازش می‌شود که برای ماشین قابل درک باشد؛ به‌طوری‌که هر واژه، با توجه به زمینه‌ی معنایی و موقعیتی که در آن قرار دارد، به یک بردار عددی تبدیل می‌شود. این فرایند امکان تحلیل‌های دقیق‌تری را در حوزه‌ی معناشناسی و روان‌سنجی فراهم می‌سازد.

۲-۲. مفاهیم اساسی تحلیل داده‌ها

۲-۲-۱. رضایتمندی

سنجه‌های یک زندگی مورد رضایت، با خاستگاه‌های متفاوت، معنای جدیدی پیدا می‌کند و برای یک زندگی خوب و رضایتمندانه، نمی‌توان از معیارها و شاخص‌های یکسانی استفاده کرد. ولی می‌توان مشترکات ظاهری را در نظر گرفت و بر اساس آن مقایسه و تحلیل کرد. می‌توان ادعا کرد که سنجه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی اساسی‌ترین شاخصه‌های رضایتمندی را در بر می‌گیرد.

شادکامی انسان که بخشی از رضایتمندی اوست، بر اساس پذیرفته‌ترین نظریه‌ها بر سه پایه استوار است: عمل، لذت و آرامش. سخت‌کوشی، معرفت و انسانیت پیوندی ناگسستنی دارند و تجربه و عقل نشان می‌دهد که این ویژگی‌ها ویژه دوران‌های فرهیخته‌تر و به اصطلاح پرتجمل‌تر است. هرچه انسان‌ها در لذت‌بردن فرهیخته‌تر شده‌اند، از افراط‌گری‌ها دوری کرده‌اند؛ زیرا هیچ‌چیز بیش از افراط، لذت‌راستین را ویران نمی‌کند (هیوم، ۱۴۰۱: ۱۰۷-۱۰۴). پژوهش درباره شادی نشان می‌دهد که شادی با تناوب تجارب عاطفی مثبت ارتباط دارد، یا شاید ناشی از آن‌ها است (Argyle, 2000: 111).

تجربه معنوی و افکار خداجویانه نیز تأثیر مثبتی بر رضایتمندی انسان دارد. اینگلههارت^۱ (۱۹۹۰) دریافت که ۸۵٪ افرادی که در طول هفته یک‌بار یا بیشتر به کلیسا می‌رفتند، در مقایسه با ۷۷٪ افرادی که هرگز به کلیسا نمی‌رفتند، از زندگی «خیلی راضی» بودند. از نظر پولنر^۲ (۱۹۸۹)، حمایت اجتماعی تنها دلیل این نیست که دین باعث شادی مردم می‌شود. معلوم شده است که «نزدیکی به خدا» -چنانچه گزارش می‌شود- مستقل از شرکت در کلیسا، با شادی ارتباط دارد. با توجه به پژوهش کرک پاتریک^۳ (۱۹۹۲)، دعا و تجربه دینی هر دو، شادی را افزایش می‌دهند و اذعان شده که این هر دو، تجربه رابطه‌ای اجتماعی با خدا را که از برخی جهات شبیه به روابط انسانی است، ممکن می‌سازند (Argyle, 2000: 110). بامستر^۴ با گسترش معنای زندگی، مفاهیمی مانند هدفمندی، رضایت، شادکامی و خودفراوری را نیز در تعریف آن می‌گنجاند (Baumeister, 1994: 681). فرانکل^۵ معنای زندگی را در تجربه‌هایی مانند پرداختن به فعالیت‌های موردعلاقه، ارتباط با طبیعت، معاشرت با دوستان، مواجهه با آثار ادبی و هنری، یا اتکا به

1. Inglehart

2. Pollner

3. Kirkpatrick

4. Baumeister

5. Frankl

چارچوب‌های معنایی مانند مذهب و فلسفه زندگی تعریف می‌کند (آذربایجانی، ۱۴۰۰: ۹۱). بر اساس نظریه‌های رضایت از زندگی، این مفهوم بازتاب تعادل میان آرزوهای فرد و شرایط کنونی اوست که با دستیابی به اهداف و کسب شادکامی همراه می‌شود (Diener & others, 2017).

۲-۲-۲. ادراک

از منظر ساختاری، ادراک به کنش‌های انسانی وابسته است و به صورت فرایندی تاریخی در گذر زمان پدید آمده است (Luria, 1976: 63). در سنت فکری اروپا، عقل‌گرایان پیرو اندیشه کانت، ذهن بشر را سرچشمه اصلی شناخت تلقی می‌کردند و بر این باور بودند که فهم ما از جهان بیرونی بر پایه تعبیر و تفسیر داده‌های حسی استوار است (عزیدفتری، ۱۳۹۴: ۱۴). فلاسفه و روان‌شناسان انگارگرا از عصر دکارت به بعد، خودآگاهی را ویژگی بنیادین و غیرقابل تجربه مستقیم زندگی روانی می‌دانستند و برای آن پیشینه‌ای تاریخی قائل نبودند. عقل‌گرایان نه تنها آگاهی فرد از جهان درونی خویش را امری نخستین و تجربه‌ناپذیر می‌انگاشتند، بلکه مقوله‌های منطقی سامان‌دهنده «تجربه بی‌واسطه» را نیز دارای همین خصوصیت تلقی می‌کردند. در مقابل، پدیدارشناسان «داده‌های بی‌واسطه آگاهی» را به صورت احساس‌هایی قابل فهم در نظر می‌گیرند که افزون بر مؤلفه‌های درونی تجربه فرد، «عناصر جهان» را نیز به مثابه حالت‌های ذهنی موجودات دارای شعور و ادراک‌کننده شامل می‌شود (لوریا^۱، ۱۳۸۲: ۲۰۰ و ۲۰۱). با این همه، زیبایی چه در قلمرو اخلاق و چه در طبیعت، در معنای دقیق خود امری است که احساس می‌شود نه آنکه ادراک گردد (هیوم، ۱۴۰۱: ۱۳).

پدیدارگرایان «داده‌های بی‌واسطه آگاهی» را همچون هیجان‌های قابل شناسایی تعریف می‌کنند که هم تجربه‌های باطنی فرد را دربرمی‌گیرد و هم اجزای جهان را به عنوان وضعیت‌های ذهنی موجودات ادراک‌گر لحاظ می‌کند (Luria, 1976: 54, 218-219). در واقع نه دست و نه عقل به تنهایی توانمند نیستند، بلکه به کمک ابزارها و واسطه‌ها می‌توان به انجام کنش‌های مؤثر دست یافت. مهم‌ترین نکته پژوهش درباره اندیشه و زبان آن است که رابطه میان این دو پیوسته دگرگون می‌شود. رشد تفکر و گفتار هم‌زمان و هم‌مسیر رخ نمی‌دهد و مسیر تحول آن‌ها یکدیگر را قطع می‌کند. گاه ممکن است اندیشه و زبان همسو حرکت کنند یا حتی برای مدتی با یکدیگر یکی شوند، اما در نهایت از هم فاصله می‌گیرند (ویگوتسکی، ۱۳۹۳: ۲۱ و ۶۷).

در نظریه اجتماعی و فرهنگی مارکسیسم با تکیه بر مفهوم «رابطه‌ها»، بر این نکته تأکید می‌شود که پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان به صورت جداگانه بررسی کرد، بلکه باید آن‌ها را در پیوند با سایر پدیده‌ها و نیروهای اجتماعی فهم کرد. از منظر جامعه‌شناختی، اثر هنری جزئی از فرایندی است که حضور کنشگران در نهادهای اجتماعی و جریان‌های تاریخی را اقتضا می‌کند. هر کنش انسانی در درون ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد و همواره از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد (رامین، ۱۳۸۹: ۷۷، ۱۲۱ و ۱۳۳).

1. Luria

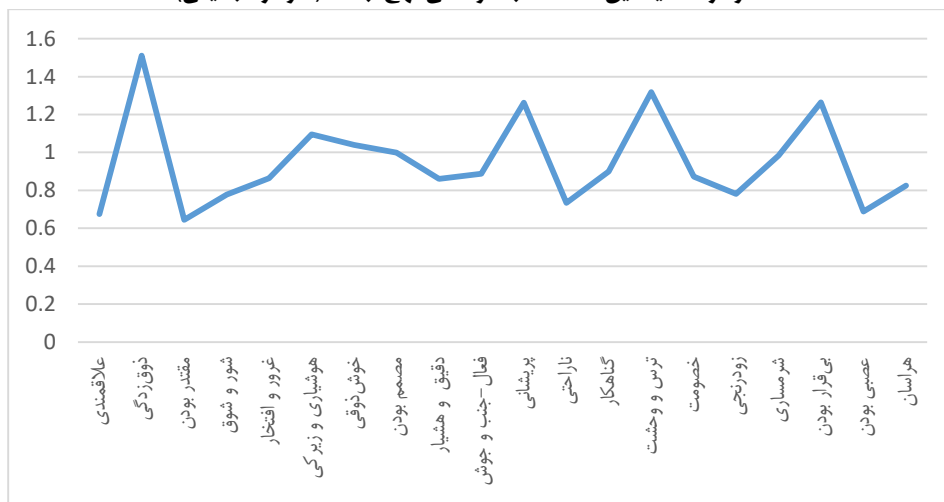
۳-۲-۲. عاطفه مثبت و منفی

بهریستی ذهنی^۱ ارزیابی‌های هیجانی و شناختی افراد از زندگی‌شان را شامل می‌شود. چیزی که مردم عادی آن را با مفاهیمی مانند شادی، آرامش، احساس رضایت و خشنودی از زندگی می‌شناسند (Diener, Oishi, & Lucas: 2003). همچنین، در مطالعات گوناگون، ارتباط قوی میان هیجانات مثبت با تاب‌آوری و خوش‌بینی مشاهده شده است، به‌ویژه زمانی که افراد با موقعیت‌ها یا رویدادهای دشوار زندگی مواجه می‌شوند (Quiceno & Vinaccia, 2014). دو اختلال افسردگی و اضطراب با NA بالا مشخص می‌شوند، اما ویژگی‌های غیرمشترکی در PA دارند (Merz et al., 2013). به نقل از: Mineka et al., 1998). تحقیقات در زمینه ارتباط بین عاطفه مثبت و منفی با سلامت جسمانی نتایج متفاوتی به‌دست آورده‌اند و اغلب نشان داده‌اند که عاطفه منفی به‌طور کلی ارتباط قوی‌تری با علائم سلامت دارد (Pettit et al., 2001). در نوجوانان نیز افزایش هیجان مثبت احتمال عملکرد اجتماعی بالا را افزایش می‌دهد، در حالی که افزایش هیجان منفی احتمال عملکرد اجتماعی بالا را کاهش می‌دهد (Sanmartín et al., 2018).

۳-۲. تحلیل عواطف مثبت و عاطفه منفی امام علی(ع) در نهج البلاغه

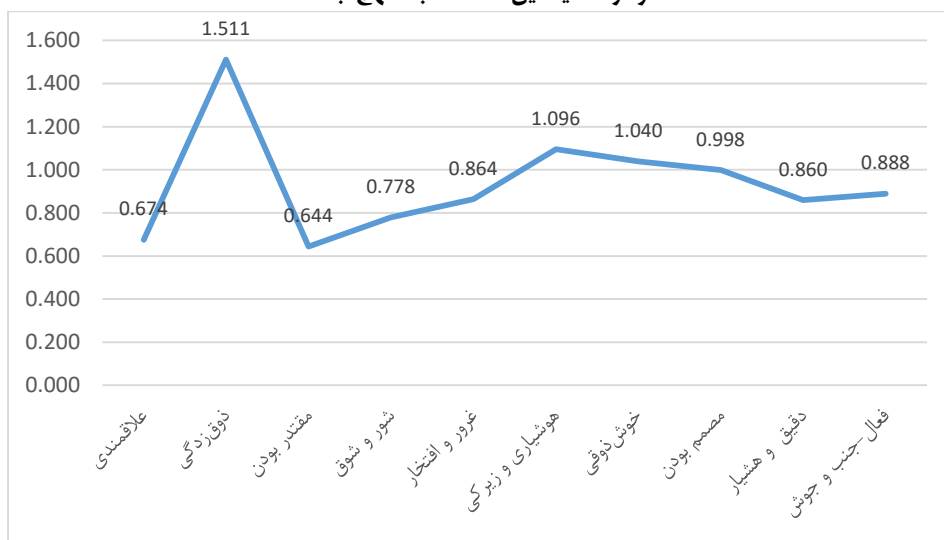
بر اساس پرسشنامه «ارزیابی عاطفه مثبت و منفی»، نمودار بعدی عاطفه مثبت و منفی در نهج البلاغه را نشان می‌دهد:

نمودار ۱. میانگین عاطفه مثبت و منفی نهج البلاغه (نمودار تجمیعی)

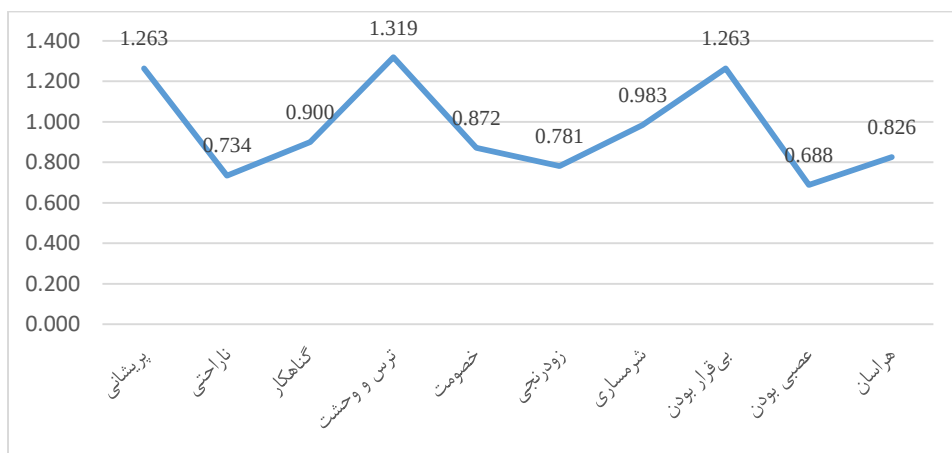


1. Subjective Well-Being (SWB)

نمودار ۲. میانگین عاطفه مثبت نهج البلاغه



نمودار ۳. میانگین عاطفه منفی نهج البلاغه



جدول ۱. نمره کل عواطف مثبت و منفی در نهج البلاغه

	مثبت	منفی	نسبت
میانگین	۹,۳۵۴	۹,۶۲۹	-۰,۲۷۴
انحراف معیار	۵,۸۹۲	۶,۱۴۴	-۰,۲۵۱
میان	۶,۲۶۰	۶,۴۶۷	-۰,۲۰۷

در بررسی کلی سخنان امام علی(ع)، با اختلافی اندک، میزان عواطف منفی اندکی بالاتر از عواطف مثبت گزارش می‌شود و در مجموع، نوعی توازن میان این دو حوزه هیجانی مشاهده می‌گردد. افزون بر این، هم‌خوانی مقدار میانه با مقدار میانگین بیانگر آن است که محاسبه میانگین احساسات بازتاب یافته در گفتار ایشان از دقت نسبتاً مطلوب و میزان خطای اندک برخوردار است.

در میان عواطف مثبت، «ذوق‌زدگی» و قابلیت ایجاد هیجان، با فاصله‌ای قابل توجه از دیگر مؤلفه‌ها، بیشترین میزان بسامد را به خود اختصاص داده‌اند. پس از آن، به ترتیب «هوشیاری و زیرکی»، «خوش‌ذوقی» و «مصمم‌بودن» جای می‌گیرند. در سوی دیگر، «مقتدر بودن»، «علاقه‌مندی» و «شور و شوق» پایین‌ترین نمره‌ها را به دست آورده‌اند که این امر نشان‌دهنده آن است که امام سخن گفتن خود را بر پایه رویکردی دستوری و با تکیه بر بُعد قدرت سامان نمی‌دهد. مطابق این نتایج، سیمای کلی امام شخصیتی قاطع، الهام‌آفرین و هشداردهنده را بازنمایی می‌کند.

در حوزه عواطف منفی، «ترس و وحشت»، «بی‌قرار بودن» و «پیشانی» به ترتیب و با اختلافی اندک بیشترین امتیاز را به خود اختصاص می‌دهند. همچنین «عصبی‌بودن»، «ناراحتی» و «زودرنجی» کمترین نمره را کسب می‌کنند. سنجش این وضعیت‌های منفی، در برخی موارد حالتی از آشوب و دلواپسی، و نیز اندوه و افسردگی (یأس و ناکامی) را نشان می‌دهد. با این وجود، امام فردی خشمگین، زودرنج و تندخو نیست و احساسات منفی خویش را آشکار نمی‌سازد. چنان‌که امام یکی از ویژگی‌های مؤمنان را در پنهان داشتن اندوه بیان می‌کند (حکمت/۳۳۳).

۲-۴. رضایتمندی از افراد در نهج البلاغه

رضایتمندی یا نارضایتی امام علی(ع) در نهج البلاغه در شش رسته «رضایتمندی و نارضایتی از افراد، دسته‌ها و مفاهیم-اشیاء» خلاصه می‌شود. موضوع پژوهش مربوط به «رضایتمندی از افراد» است.^۷ در این قسمت روشن می‌شود که تعداد اشخاص و میزان ستایش از آنان که مورد رضایت امام علی(ع) واقع شده و بیان گردیده، نسبت به کسانی که با نارضایتی ایشان روبه‌رو شده‌اند، کمتر است. افزون بر این، باید در نظر داشت که سخن از افرادی به میان آمده است که شناخته‌شده‌اند -نه مجهول و نکره- و گفتار امام بر اشخاصی مشخص و معین دلالت دارد. از این‌رو، مواردی (مانند خطبه/۲۲۸) که مخاطب کلام امام نامشخص است، کنار گذاشته شده است.

۱-۲-۴. رسول خدا(ص)

امام علی(ع) در موقعیت‌های مختلف، رسول خدا(ص) را ستوده و ویژگی‌های نیکوی او را برشمرده است. بیان این اوصاف پیامبر در دو گروه تقسیم می‌شود. در گروه نخست، صرفاً خصایص پیامبر مورد تمجید قرار می‌گیرد و در گروه دوم، ویژگی‌های پیامبر همراه با ویژگی‌های اهل بیت ستایش می‌شود. به این معنا که در این گروه، محور و ارزش نیکویی خصایص به‌طور اصلی به پیامبر نسبت داده شده و اهل بیت به برکت و شرافت او در کنار پیامبر قرار می‌گیرند.

از نظر امام علی(ع)، رسول خدا(ص) امانی است که به سبب وجود مبارک او، عذاب از مردم زمانش رفع شده است (حکمت/۸۸) و با صلوات بر او در ابتدای درخواست، نیازها برآورده می‌شود (حکمت/۳۶۱). در خطبه اول نهج البلاغه، امام به رسالت پیامبر و ارتباط آن با دوران جاهلیت اشاره می‌کند؛ از انسجامی که پیامبر برقرار ساخت و هدایتگری که برای مردم فراهم آورد (خطبه/۱). این جنبه هدایت، ابلاغ رسالت، ایجاد وحدت میان مردم و گسترش اخلاق در خطبه دیگری (۲۳۱) در «ذی‌قار» و هنگام سفر به بصره نیز بیان شده است.

در جای دیگری، پیامبر به صفاتی مانند امین، گواه روز جزا و منبع خیر و برکت معرفی می‌شود. سپس امام برای ارتقای مقام او دعا کرده و از خداوند ثبات منزلتش و حشر با او را طلب می‌کند (خطبه/۱۰۶). امام علی(ع) پیامبر را در همه خصایص برتر از دیگران می‌داند و او را در سرشت، خاندان و نتیجه رسالت، سرآمد انبیا و مخلوقات معرفی می‌کند (خطبه/۹۴). او بشیر و نذیر، بهترین خلق در کودکی، نجیب‌ترین در بزرگسالی، پاک‌اخلاق‌ترین و سخاوتمندترین بود (خطبه/۱۰۵). با وجود برکاتش، دل‌های پاک به سوی او گرایش یافت و کینه و عقده‌ها به نور و برادری بدل شد و عزت جای ذلت گرفت (خطبه/۹۶). اوصاف مشابه، در خطبه‌ای برای ترغیب مردم به جهاد پس از هجوم دشمن به منطقه «الأنبار» (موسوی، ۱۴۲۶: ۵۸۷/۴) آمده و افزون بر آن، پیامبر به عنوان طبیبی سیار معرفی می‌شود که طب خود را وسیله شفای مخلوقات قرار داده و دل‌ها را با آن جلا می‌دهد^۸ (خطبه/۱۰۸).

در محاجّه با معاویه، امام پیامبر را بسیار شجاع و پناه مؤمنان هنگام شعله‌ور شدن آتش معرفی می‌کند (نامه/۹). همین شجاعت و تصویر پیامبر به عنوان پناهگاه جنگ در جای دیگر نیز آمده که هیچ‌کس در میدان نبرد از پیامبر به دشمن نزدیک‌تر نبود (غرائب/۹).

همچنین باید توجه داشت که نهج البلاغه از سه قالب و بافت متفاوت خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار تشکیل می‌شود. تشخیص طبیعی یا ساختاریافته بودن الفاظ و محتوای این قالب‌ها به این امر بستگی دارد که امام در کدام قالب می‌اندیشد و مفاهیم را بیان می‌کند؛ خواه این کار را در قالبی مشخص انجام دهد، خواه آن را به صورت ارتجالی و بدون مؤلفه‌های یادشده بیان نماید. در خطبه‌ها ضریب طبیعی بودن بیشتر است، و در نامه‌ها متن محکم‌تر و حکاک‌شده‌تر است، و اصولاً حکمت‌ها، چیزی خارج از دو قسم قبلی شمرده نمی‌شود و جملاتی گزینش‌شده از میان گفتار و یا نوشتار است.

تفاوت ستایش پیامبر در خطبه‌ها و نامه‌ها، ناشی از سبک و اصول خطابه و نگارش است؛ در خطبه‌ها، اوصاف شورانگیز و احساسی بیان می‌شود و در نامه‌ها، با استدلال، منطق و اسلوب اقناعی مطرح می‌گردد.

۲-۴-۲. ابوذر

ابوذر غفاری با نام «جندب بن جنادة» از بزرگترین صحابه، برترین و از قدیمی‌ترین مسلمانان که گفته شده است پنجمین مسلمان بود. او در سال ۳۱ یا ۳۲ هجری قمری وفات کرد. پیامبر زهد او در امت اسلام را به زهد حضرت عیسی بن مریم تشبیه کرده بود (ابن‌اثیر، ۱۹۸۹: ۹۹/۵-۱۰۱).

ابوذر پس از منازعه با معاویه بر سر مفاسد اقتصادی و تفسیر آیه ۳۴ سوره توبه، با شکایت او به عثمان، از شام به مدینه رفت و سپس به «ربذه» منتقل شد و در همان جا درگذشت (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۱۷۰/۴ و ۱۷۱) و «عبدالله بن مسعود» بر او نماز میت اقامه کرد (ابن اثیر، ۱۹۸۹: ۱۰۱/۵). ابوذر در مسجد رسول خدا(ص) و در میان جمعیت، بر عثمان طعن می‌زد، از تغییر سنت رسول خدا(ص) در زمان او شکایت می‌کرد و فریاد می‌زد: علی بن ابی طالب وصی و وارث علم محمد(ص) است. عثمان او را به شام فرستاد و حضور ابوذر در آنجا برای معاویه دشوار بود. ابوذر امرکنندگان به معروف و ترک‌کنندگان آن، و نهی‌کنندگان منکر و ترک‌کنندگان آن را لعن می‌کرد. معاویه از عثمان خواست او را از شام خارج سازد. سپس به مدینه بازگردانده شد و پس از آنکه امام علی(ع) از او حمایت کرد و به راستگویی‌اش شهادت داد، عثمان او را به بدترین شکل به ربذه تبعید نمود و گفت: از جایی که آمدی به همان جا بازمی‌گردی تا در همان جا وفات یابی. سپس به «مروان به حکم» دستور داد تا هیچ‌کس با او سخن نگوید. با این حال، امام علی(ع) برخلاف دستور عثمان، به همراه دو فرزندش حسن و حسین(ع)، عبدالله بن جعفر و عمار بن یاسر، به بدرقه او رفتند. ابوذر علی(ع) را دید، دست او را بوسید و به گریه افتاد. در این هنگام، میان امام و مروان بن حکم، درگیری و تندی رخ داد و امام، مروان را نفرین کرد. در این تبعید، دختر و همسر او نیز با وی همراه شدند. ابوذر در ربذه به وضع فجیعی وفات یافت (یعقوبی، ۱۹۶۰: ۱۷۱/۲-۱۷۳). طبق روایت امام صادق(ع)، عثمان همراه دو غلام، ۲۰۰ دینار برای ابوذر فرستاد که او نپذیرفت (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۷/۱) و همچنین بخشش ۳۰۰ دینار معاویه را رد کرد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۵۴۲/۵).

بر اساس روایت یعقوبی، برمی‌آید که خاستگاه اولیه ابوذر ربذه بوده است. همچنین، طبق همین روایت و روایت نهج البلاغه (خطبه/۱۳۰)، امام علی(ع) کنش سیاسی روشنی داشته و در مخالفت با فرمان عثمان، با پیک او سخت‌گیری کرده و برای این دستور حکومتی ارزشی قائل نبوده است.

نام ابوذر یک‌بار در نهج البلاغه ذکر شده و امام علی(ع) او را در برابر دشمنان و بدخواهانش در جبهه حق می‌بیند و غضب او را به غضب الهی نسبت می‌دهد؛ دشمنان تبعیدگر او را مذمت کرده و به دنیادوستی متهم می‌کند. امام ریشه ترس دشمنان از ابوذر را در دنیادوستی آنان می‌داند و ابوذر را بی‌نیاز از دنیا و بیم‌ناپذیر در دین خود معرفی می‌کند (همان). این عبارات به صورت کنایی، نقدی بر «عثمان» است و شوکت خلافت او را زیر سؤال می‌برد.

امام علی(ع) در بسیاری موارد، رضایت از خود یا دیگران را با انتقاد و نارضایتی از دیگران تلفیق می‌کند و شیوه مقایسه را با مدح و ذم هم‌زمان به کار می‌گیرد. مشخصاً در ماجرای ابوذر، امام علی(ع) در کنار ستایش ابوذر، عثمان، معاویه و مروان بن حکم را مذمت می‌کند. همچنین به صورت نمونه، امام در نامه به معاویه (نامه/۹) در کنار مدح برخی از بنی‌هاشم چون «عبیده بن حارث»، «جعفر بن ابی طالب» و «حمزه بن عبدالمطلب»، به ذم قریش و معاویه پرداخته است.

۳-۴-۲. مالک اشتر

«مالک بن حارث الأشتر» از قبیله «نَخَع»، از رهبران عراق، جنگجویی شجاع و فرمانده لشکرهای امام علی (ع) در نبردهایش بود. در سیاست، از زیرکان و دوراندیشان به شمار می‌آمد و میان نرمش و سخت‌گیری توازنی برقرار کرده بود. همچنین خطیب، شاعر و نثرنویس بود (امین، ۱۹۸۳: ۳۸/۹). او به سبب آسیب در چشمش - برگشتگی پلک - در جنگ «یرموک»، به «اشتر» لقب گرفت و از «تابعین» بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲۱۲/۶). در دوران خلافت عثمان و وقتی که «سعید بن عاص اموی» والی کوفه بود، به خاطر مخالفت‌هایش به شام تبعید شد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۵۲۹/۵). مالک اشتر از مخالفان عثمان و حکومت او بود و بر این باور بود که عثمان کافر مرده است (مفید، ۱۳۷۱: ۳۶۵). او از محاصره‌کنندگان حصر عثمان و سردسته کوفیان بود (طبری، ۱۸۷۹: ۴۱۱/۳). پس از آشفته‌گی اوضاع مصر در دوران حکمرانی محمد بن ابی‌بکر بر آن سرزمین، به ولایت مصر منصوب شد (یعقوبی، ۱۹۶۰: ۱۹۴/۲) و در مسیر مصر - در قُلْزُم - (۳۹هـ) توسط عسل مسموم از سوی حکومت معاویه، شهید شد (امین، ۱۹۸۳: ۳۸/۹ و ۳۹).

امام علی (ع) در دو مرحله از حیات دنیوی و پس از وفات، از مالک اشتر ستایش کرده و رضایت خود را ابراز می‌کند.

زمانی که او را فرمانده دو امیر - زیاد بن النضر و شریح بن هانئ (موسوی، ۱۴۲۶: ۱۴۹/۷) - از فرماندهان خود ساخت، امام آن دو را به اطاعت و پیروی از مالک فراخواند و از آنان خواست مالک را زره و سپر خود قرار دهند؛ کسی که سستی و لغزش ندارد و نسبت کندروی و تندروی به او روا نیست (نامه/۱۳). همچنین امام در نامه‌ای به مردم مصر، آنان را به تبعیت و اطاعت از او تا هنگامی که کردار وی مطابق حق است، دعوت می‌کند. امام از شجاعت و خردمندی‌های مالک بسیار تمجید کرده و او را مرد میدان و با اخلاص معرفی می‌کند؛ کسی که در هیاهوی جنگ نمی‌خوابد و در برابر دشمنان ترس ندارد. امام از او با عبارت «شمشیری از شمشیرهای خدا» یاد می‌کند که کاری است و کند نیست و فرمانبر محض اوست (همان: نامه/۳۸).

هنگامی که مالک اشتر به جای محمد بن ابی‌بکر به مصر گماشته شد، امام علی (ع) با تلطیف و دلجویی از محمد، از جایگاه بی‌بدیل، خیرخواه و استوار مالک سخن می‌گوید و این جانشینی را گونه‌ای ستایش عملی برکنار شده می‌داند. همچنین صراحتاً از رضایت خود نسبت به مالک یاد کرده و برای او دعا می‌کند (همان: نامه/۳۴). امام در نامه‌ای دیگر، مستقیم به مالک می‌نویسد (موسوی، ۱۴۲۶: ۲۳۲/۷ و ۲۳۳) و از اعتماد کامل خود به او در دین و یاری در برابر دشمنان سخن می‌گوید (نامه/۴۶).

امام علی (ع) دو دست راست داشت؛ یکی عمار بن یاسر که در صفین از دست داد و دیگری مالک اشتر (ثقفی کوفی، ۱۳۹۵، ۲۶۴/۱). امام منزلت مالک را همچون نسبت خود به پیامبر می‌دانست (خوئی، ۱۴۰۰: ۱۶۲/۲۰). پس از وفات مالک، در جملاتی که بی‌تابی او را نشان می‌دهد و از سبک قرآن اقتباس شده است^۹، مالک را به کوهی استثنائی تشبیه کرده و بسیار محکم و دست‌نیافتنی معرفی می‌کند (حکمت/۴۴۳). در سایر گزارش‌ها و روایت‌های تاریخی دیگر نیز - علاوه بر عبارات نهج البلاغه - این بی‌تابی امام در فقدان

مالک اشتر به وضوح مشهود است. به گونه‌ای که امام مصیبت از دست دادن او را از بزرگ‌ترین مصائب شمرده و مرگ وی را خسارتی برای عالم می‌داند و گریستن گریه‌کنندگان بر این مصیبت را روا می‌شمارد (ثقفی کوفی، ۱۳۹۵: ۲۶۴/۱ و ۲۶۵).

با توجه به موارد قبل، در دوران زندگانی مالک اشتر، -بنا به مقتضیات زمان- تمجیدهای امام در نامه‌ها ابراز شد و حالات عاطفی ایشان پس از وفات مالک، در گفتارهای شفاهی بروز یافت. تعبیراتی که امام درباره مالک به کار برد، در مورد افراد دیگر به ندرت استفاده شده است. در توصیف مالک، امام بر استواری شخصیت او تمرکز دارد و ویژگی‌های صداقت، قاطعیت در حق و سستی‌ناپذیری او بارها تکرار می‌شود. در تعابیر امام، واژگان دال بر ثبات زیاد به کار رفته و هماهنگی میان آوا، ترکیب، الفاظ و مضمون به‌خوبی برقرار است. واژگان و عباراتی مانند: «أَمَرْتُ» -که شدت فرمان امام را نشان می‌دهد-، «دَرْعًا وَ مِجَنًّا»، «لَا يَنْكُلُ»، «سَيْفٌ مِنْ سُيُوفٍ»، «لَا كَلِيلُ»، «لَا يُزَجَرُ وَ لَا يُقَدَّمُ»، «شِدَّةَ شَكِيمَتِهِ»، «شَدِيدًا نَاقِمًا»، «اسْتَكْمَلَ أَيَّامَهُ وَ لَاقَى حِمَامَهُ»، «أَسْتَظْهُرُ بِهِ»، «أَقْمَعُ بِهِ»، «أَسْدُ بِهِ لِهَآةَ الثَّغْرِ الْمَخُوفِ»، «جَبَالًا»، «فَنَدًا»، «حَجَرًا»، «صَلْدًا»، «لَا يَرْتَقِيهِ» و «لَا يُوفِي».

۴-۴-۲. محمد بن ابی‌بکر

«محمد بن ابوبکر» از قبیله «بنی‌تمیم» قریش، مشهور به «عابد قریش»، از کسانی بود که در کشته‌شدن عثمان نقش داشت (ابن قتیبه، ۱۹۶۰: ۱۷۵). پدر او «ابوبکر بن ابی‌قحافة» و مادرش «أَسْمَاءُ بِنْتُ عَمِيسِ الْخَثْعَمِيَّة» بود (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲، ۳/۱۳۶۶). «أَسْمَاء» پس از وفات ابوبکر، با امام علی(ع) ازدواج کرد (ابن سعد، ۱۹۹۰، ۸/۲۲۲) و محمد نزد امام پرورش یافت (زبیری، بی‌تا: ۲۷۷، خطبه/۶۸). او در «حجة الوداع» به دنیا آمد و در جنگ جمل و صفین همراه امام علی(ع) حضور یافت و سپس والی مصر گردید. بعد از مرگ مالک اشتر (۳۷ هـ) و پس از جریان «حکمیت»، عمرو بن عاص با لشکری از شام به مصر یورش برد. محمد بن ابی‌بکر متواری شد و «معاویه بن حذیج» مکان او را شناسایی کرد و به دلیل مشارکتش در قتل عثمان، او را تشنه کشت و سوزاند (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۵۱/۳؛ زرکلی، ۲۰۰۲: ۲۲۰/۶).

رضایت امام علی(ع) از محمد بن ابی‌بکر، مانند مالک اشتر، به دو مرحله حیات و وفات او تقسیم می‌شود. در دوران حیات محمد، رضایت امام از او در برخی موارد با گلایه و نوعی انتقاد همراه بود.

هنگامی که مالک اشتر جای محمد در مصر گماشته شد، محمد از این تصمیم ناراحت و دلگیر شد. امام برای دلجویی، با مقدمه‌چینی و بیانی شیوا، ذهن او را آرام نمود و به جنبه‌های عاطفی و روانی این تصمیم توجه داشت. در این گفت‌وگوی تسلی‌بخش که پس از شهادت مالک اشتر رخ داد، امام مالک را ستایش می‌کند، اما همزمان از محمد قدردانی می‌کند و تلاش‌های او را نادیده نمی‌گیرد (همان: نامه/۳۴).

پس از شهادت محمد (موسوی، ۱۴۲۶: ۵۵۸/۴)، امام اگرچه او را حبیب و دست‌پرورده خود می‌خواند، اما در مقایسه‌ای بیان می‌کند که اگر به جای او «هَاشِمُ بْنُ عُثْبَةَ»^۱ به مصر فرستاده می‌شد، وضعیت آن سرزمین چنین نمی‌گشت و عرصه را برای لشکریان معاویه باز نمی‌کرد (خطبه/۶۸). صراحت لهجه امام به وضوح آشکار است و حتی در مورد حبیب خود نیز بیان حقیقت را مقدم می‌دارد. در این خطبه نوعی رضایت

ضمنی از «هاشم» ابراز می‌شود. در برخی منابع آمده که امام نقل کرده است وقتی محمد را والی مصر قرار دادم، کم‌سالی بود که علم جنگ و تجربه‌ای نداشت (ثقفی کوفی، ۱۳۹۵: ۲۵۸/۱). صدور این عبارت از امام کمی عجیب است، زیرا در آن زمان محمد حدود ۲۵ سال داشته و کم‌سال به شمار نمی‌آمد و این سخن می‌توانست روش و انتخاب امام را زیر سؤال ببرد. البته اگر امام گزینه دیگری نداشته و پس از اثبات ناکارآمدی، وی را عزل کرده، این عبارت قابل توجیه است.

امام در خطاب به عبدالله بن عباس، محمد را با تعبیراتی مانند «فرزند خیرخواه»، «کارگزاری پرتلاش»، «شمشیر برنده» و «رکن مدافع» یاد می‌کند. امام در این عبارات، جنگ را اساساً تاریک و زجرآور معرفی می‌کند و میل به حضور در رأس آن را چرک و ناگوار جلوه می‌دهد. این تعبیرات را به نوعی می‌توان ضد جنگ به شمار آورد (نامه/۳۵). همچنین، وقتی امام خبر قتل محمد را شنید، میزان شادمانی دشمنان را با ناراحتی خود و یارانش مقایسه کرد و برای از دست دادن حبیب، اظهار تأسف نمود (حکمت/۳۲۵). در کل می‌توان گفت رضایت امام از فرزندخوانده خود با نوعی گله در مدیریت و سیاست‌ورزی او آمیخته است، ولی امام از جهت دینداری، خیرخواهی و تلاشگری او را ستوده و خرسندی خود را بیان می‌کند.

۵-۴-۲. عمر بن ابی سلمه

«عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ مَخْزُومِي» دو سال -یا بیشتر- پیش از هجرت متولد شد (ذهبی، ۲۰۰۶: ۴۲۳/۴). او فرزندخوانده پیامبر و از یاران و کارگزاران امام علی(ع) بود، در جنگ جمل شرکت کرد و والی امام در سرزمین فارس و بحرین شد و در زمان خلافت «عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ» وفات یافت (ابن‌عبدالبر، ۱۹۹۲: ۱۱۵۹/۳ و ۱۱۶۰).

امام برای ستایش «عمر بن ابی سلمه» و رفع سوءظن ناشی از عزل او، نامه‌ای به وی نوشت و توضیح داد که برکناری‌اش به دلیل اراده امام برای مشارکت دادن او در جنگ با لشکر شام در کنار خود بوده و هیچ سرزنشی متوجه او نیست. امام از فرمانروایی او تمجید کرده و امانت‌داری‌اش را ستود. از نظر امام هیچ اتهامی به او روا نبود و او را پشتیبانی برای جنگ با دشمن و اقامه دین معرفی کرد (نامه/۴۲). امام همان تعبیری را درباره او به کار برده است (أَسْتَظْهَرُ بِهِ) که درباره «مالک اشتر» استفاده کرده بود (همان). در ستایش عمر بن ابی سلمه، رضایتمندی امام نیز به دنبال رخدادی دیگر ذکر شده و دلیلی موجب بیان و ابراز این خشنودی گردیده است.

۶-۴-۲. خبات بن اُرت

«خَبَابُ بْنُ الْأُرْتِ بْنِ جَنْدَلَه» از قبیله بنی‌تمیم (ابن‌سعد، ۱۹۶۸، ۱۶۴/۲)، صحابی پیامبر(ص) و یار امام علی(ع) بود. به دلیل لکنت زبان، لقب «أُرْت» به او داده شده بود (بلاذری، ۱۹۹۶: ۳۶۷/۲ و ۳۶۸-۱۷۶/۱). او در دوران پیامبر در تمامی نبردها از جمله «بدر»، «أُحُد» و «خندق» همراه رسول خدا(ص) حضور یافت (ابن‌سعد، ۱۹۶۸: ۱۶۶/۲). پس از بازگشت امام علی(ع) از جنگ صفین به کوفه، «خباب» وفات یافت (خلیفه بن‌خیاط، ۱۹۹۳: ۱۴۴) و امام برای او نماز گزارد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۷۹/۱).

در مسیر بازگشت از «صفین»، امام از کنار قبور از جمله قبر «خاب» عبور کرد (موسوی، ۱۴۲۶: ۵۱۲/۵). او را دعا نمود، به صداقت و رغبت او در پذیرش اسلام و هجرت اشاره کرد و همچنین از قناعت، رضایت او نسبت به خداوند و زندگی مجاهدانه‌اش یاد کرد (حکمت/۴۳).

این رضایت امام از یارش در مجموعه حکمت‌ها آورده شده است تا فضائل اخلاقی یار از دست رفته برجسته شود و نشان دهد که رضایت او از خداوند یکی از عوامل رضایت امام نسبت به «خاب» بوده است. از گزارش‌های تاریخی ذکر شده چنین برمی‌آید که «خاب» نزد امام جایگاه والایی داشته است؛ به گونه‌ای که امام تقریباً بلافاصله و در اولین فرصت پس از اطلاع از وفات او، بر سر قبرش حاضر شد و یاد نیکوی او را گرامی داشت. او نخستین کسی بود که امام علی(ع) او را دفن کرد (ابن میثم، ۱۳۶۳، ۲۶۵/۵).

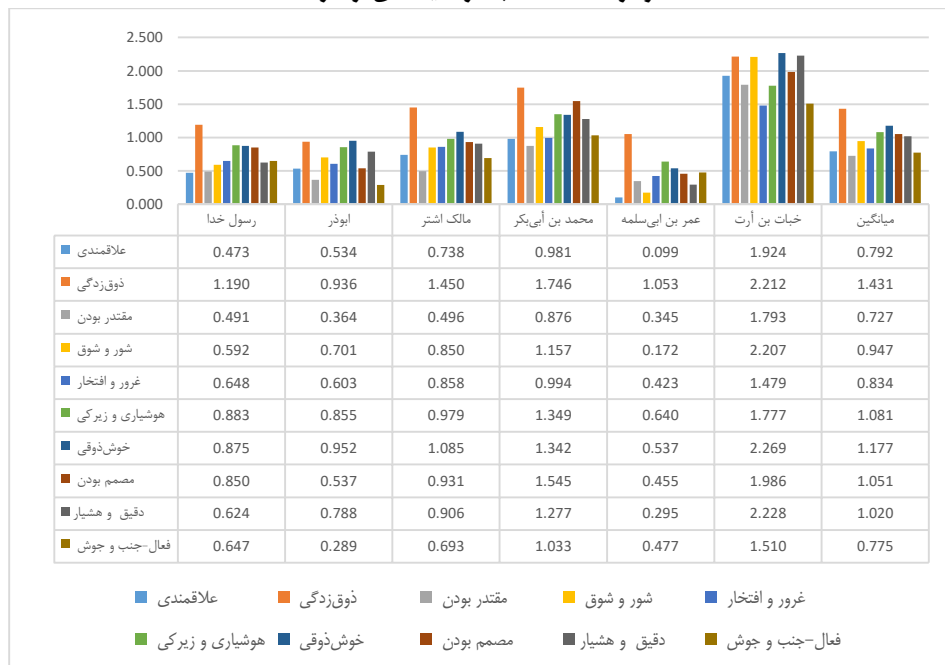
۷-۴-۲. تحلیل عاطفه مثبت و عاطفه منفی امام علی(ع) درباره رضایتمندی از افراد

مواردی که برای بررسی و تحلیل رضایتمندی از افراد به کار رفته‌اند، در جدول بعدی قابل مشاهده هستند:^{۱۱}

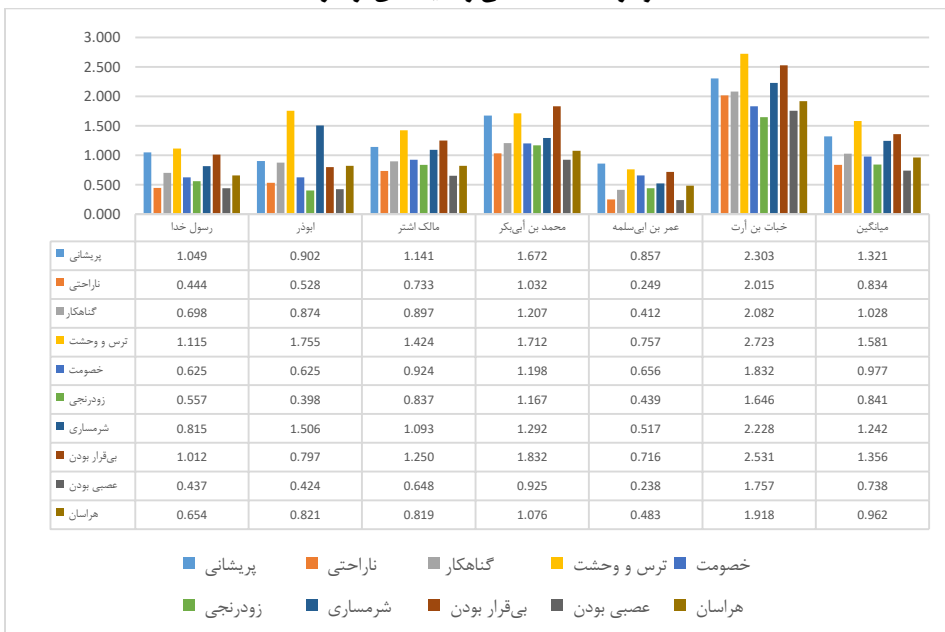
جدول ۲. موارد رضایتمندی از افراد

رضایتمندی از افراد
رسول خدا(ص): ۱-۹۴-۹۶-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱۵۱۱-۱۵۱۲-۱۵۱۳-۱۵۱۴-۱۵۱۵-۱۵۱۶-۱۵۱۷-۱۵۱۸-۱۵۱۹-۱۵۲۰-۱۵۲۱-۱۵۲۲-۱۵۲۳-۱۵۲۴-۱۵۲۵-۱۵۲۶-۱۵۲۷-۱۵۲۸-۱۵۲۹-۱۵۳۰-۱۵۳۱-۱۵۳۲-۱۵۳۳-۱۵۳۴-۱۵۳۵-۱۵۳۶-۱۵۳۷-۱۵۳۸-۱۵۳۹-۱۵۴۰-۱۵۴۱-۱۵۴۲-۱۵۴۳-۱۵۴۴-۱۵۴۵-۱۵۴۶-۱۵۴۷-۱۵۴۸-۱۵۴۹-۱۵۵۰-۱۵۵۱-۱۵۵۲-۱۵۵۳-۱۵۵۴-۱۵۵۵-۱۵۵۶-۱۵۵۷-۱۵۵۸-۱۵۵۹-۱۵۶۰-۱۵۶۱-۱۵۶۲-۱۵۶۳-۱۵۶۴-۱۵۶۵-۱۵۶۶-۱۵۶۷-۱۵۶۸-۱۵۶۹-۱۵۷۰-۱۵۷۱-۱۵۷۲-۱۵۷۳-۱۵۷۴-۱۵۷۵-۱۵۷۶-۱۵۷۷-۱۵۷۸-۱۵۷۹-۱۵۸۰-۱۵۸۱-۱۵۸۲-۱۵۸۳-۱۵۸۴-۱۵۸۵-۱۵۸۶-۱۵۸۷-۱۵۸۸-۱۵۸۹-۱۵۹۰-۱۵۹۱-۱۵۹۲-۱۵۹۳-۱۵۹۴-۱۵۹۵-۱۵۹۶-۱۵۹۷-۱۵۹۸-۱۵۹۹-۱۶۰۰-۱۶۰۱-۱۶۰۲-۱۶۰۳-۱۶۰۴

نمودار ۴. عاطفه مثبت رضایتمندی از افراد



نمودار ۵. عاطفه منفی رضایتمندی از افراد



جدول ۳. نمره کل عواطف مثبت و منفی رضایتمندی از افراد

نسبت	منفی	مثبت	
-۰/۱۲۲	۷/۴۰۵	۷/۲۷۲	رسول خدا(ص)
-۲/۰۷۱	۸/۶۳۱	۶/۵۵۹	ابوذر
-۰/۷۸۱	۹/۷۶۶	۸/۹۸۵	مالک اشتر
-۰/۸۱۵	۱۳/۱۱۵	۱۲/۲۹۹	محمد بن ابی بکر
-۰/۸۲۵	۵/۳۲۳	۴/۴۹۸	عمر بن ابی سلمه
-۱/۶۵۰	۲۱/۰۳۵	۱۹/۳۸۵	خبات بن أرت
-۱/۰۴۶	۱۰/۸۷۹	۹/۸۳۳	میانگین

شدت ظهور حالات رضایتمندی و نارضایتی نسبت به «خبات بن أرت» بیشتر است و در هیچ موردی عاطفه مثبت بر عاطفه منفی غلبه پیدا نمی‌کند. عاطفه منفی در «ابوذر» و «خبات بن أرت» برجسته‌تر است و تعبیر و واژگان دلالت‌کننده بر ویژگی‌های منفی، در مورد «ابوذر» (خطبه/۱۳۰) پررنگ‌تر هستند. ریشه‌هایی مانند «غضب»، «خوف»، «ترک»، «هرب»، «حوج»، «منع»، «حسد»، «وحش»، «بطل» و «قرض» غالب بر ریشه‌های دلالت‌کننده بر ویژگی‌های مثبت مانند «رجی»، «غنی»، «ریح»، «أنس»، «حق»، «حب» و «أمن» است. این احساسات و عواطف منفی امام قابل فهم و طبیعی به نظر می‌رسد، زیرا بر اساس متن نهج البلاغه و گزارش‌های تاریخی، امام از حوادث رخ داده برای ابوذر بسیار ناراحت بوده است (یعقوبی، ۱۹۶۰: ۱۷۱/۲-۱۷۳). همچنین در این زمینه «شرمساری» نسبت به اوضاع نابسامان و «پیشانی» امام بسیار برجسته است و در مقابل، میزان «جنب و جوش» پایین‌ترین سطح را نشان می‌دهد. «هوشیاری و زیرکی» در گفته‌های امام درباره «ابوذر» قابل توجه بوده و بیانگر دقت، مراقبت و تدبیر امام در مواجهه با حکومت تبعیدکننده ابوذر است و نوعی انفعال امام با توجه به مولفه «فعال-جنب و جوش» نمایان می‌شود. از مجموع این نمودارها استنباط می‌شود که حتی در هنگام رضایتمندی، امام از احوالات مثبت غالب بهره‌مند نمی‌شود و میزان رضایت او از افراد، ناشی از احوال کامیابی نیست.

در مورد «خبات» و «ابوذر» نکته مهم، برجسته‌شدن مؤلفه «خوش‌ذوقی» است. علاوه بر این، «شور و شوق» در خصوص «خبات» نیز نمره بالایی دارد. در مورد «مالک اشتر» نیز امتیاز بالای این مؤلفه جلب توجه می‌کند. با این حال، در سایر موارد، «ذوق‌زدگی» با فاصله‌ای چشمگیر، بالاتر از دیگر زیرمقیاس‌ها قرار می‌گیرد و این نشان‌دهنده شدت هیجان موجود در سخنان امام علی(ع) است.

در خصوص «رسول خدا(ص)»، معیار «هوشیاری و زیرکی» نمره بالایی کسب کرده که بیانگر مضامین معرفتی و دقت امام در گفتار است. در مدح «عمر بن ابی سلمه»، کاهش «علاقه‌مندی» و افزایش «شرمساری» به‌وضوح در واژگان و معنا آشکار است. «هوشیاری و زیرکی» نیز با محتوای نامه ۴۲ هماهنگی دارد. همچنین در مورد «محمد بن ابی بکر»، زیرمقیاس‌های «مصمم‌بودن»، «پیشانی» و «بی‌قراری» به‌طور مستقیم با نوع مواجهه امام با عزل او، ناکارآمدی نسبی سیاسی و شرایط پیش آمده مرتبط است.

در پایان، به طور گذرا باید اشاره کرد که در مقایسه میان میزان رضایتمندی و نارضایتی از افراد^۳، عاطفه منفی در زمینه «رضایتمندی از افراد» به طور قابل توجهی بالاتر است؛ این امر نشان دهنده ناخوش احوالی امام در زمانی است که برخی افراد را ستایش کرده و بیانگر این است که رضایت او بیش از آنکه از گستردگی احوالاتش نشأت گرفته باشد، ناشی از قبض و کنترل درونی اوست. علاوه بر آمار کمی داده‌ها از بافت زبانی متن، شواهد تاریخی، و فضا و علت صدور سخنان، شاهد بر این ادعا است. زیرا جز در موارد رسول خدا(ص) که اکثر موارد در فضای مثبت ایراد شده است، بقیه موارد همگی -جز نامه ۱۳ که در مورد مالک اشتر است- در فضای غم‌آلود و منفی همچون تبعید، خبر شهادت، عزل و یادکرد القا شده است.

جدول ۴. مقایسه نمره کل عواطف مثبت و منفی رضایتمندی و نارضایتی از افراد

نسبت	منفی	مثبت	
-۱/۰۴۶	۱۰/۸۷۹	۹/۸۳۳	رضایتمندی از افراد
-۰/۳۶۳	۹/۳۱۶	۸/۹۵۲	نارضایتی از افراد

۳. نتیجه‌گیری

۱. در نگاه کلی، امام علی(ع) با اختلاف اندک، نمرات عواطف منفی در سخنانش بیش‌تر از عواطف مثبت است و به طور کلی، تعادل نسبی میان حالات عاطفه مثبت و منفی برقرار است. همچنین، نمره میانه و تطابق آن با میانگین، نشان‌دهنده دقت نسبتاً بالا و خطای کم داده‌ها و محاسبات آماری میانگین سخنان امام علی(ع) است. در میان عواطف مثبت، «ذوق‌زدگی» و توانایی ایجاد هیجان، با فاصله‌ای قابل توجه، بالاتر از دیگر مؤلفه‌ها قرار دارد. پس از آن، «هوشیاری و زیرکی»، «خوش‌ذوقی» و «مصمم‌بودن» مشاهده می‌شوند. در مقابل، «مقتدر بودن»، «علاقه‌مندی» و «شور و شوق» کمترین نمره را به دست می‌آورند، که نشان می‌دهد امام از منظر قدرت و توانمندی سخن نمی‌گوید. بر اساس داده‌ها، امام شخصیتی مصمم، الهام‌بخش و هشداردهنده دارد.

۲. اظهار رضایتمندی امام علی(ع) به دو دسته تقسیم می‌شود: بیان آن در زمان حیات افراد و پس از وفات آنان. از آنجا که زمان صدور بیشتر مدح‌ها با دوران خلافت امام همزمان است، تمامی ستایش‌های پیامبر(ص) پس از وفات او صورت گرفته است. همچنین در مواردی که امام در زمان زندگانی افراد مدح کرده، گاهی ستایش مستقیم خطاب به شخص بوده است، مانند «ابوذر» و «محمد بن ابی‌بکر»، و در مواردی، فرد مورد رضایت امام مستقیماً خطاب نشده و مدح به دیگران منتقل شده است؛ مانند «مالک اشتر». لحن مدح‌های امام صادقانه، بی‌تکلف و در چارچوب انصاف است و گاه بیان رضایتمندی با واقع‌بینی و نوعی گله‌مندی (در مورد «محمد بن ابی‌بکر») همراه می‌شود، و در مواردی دیگر («عمر بن ابی‌سلمه») ستایش در جهت تبیین مصالح سیاسی و تسهیل تصمیم‌گیری‌های جدید بیان می‌گردد.

۳. در هیچ‌یک از موارد -به جز «رسول خدا(ص)»- به فرد مورد رضایت قداست داده نمی‌شود و تأیید او بی‌قید و شرط نیست. همچنین در هیچ موردی امام برای توصیف ویژگی‌های این افراد از اوصاف ماورایی

بهره نمی‌گیرد و تملق نمی‌کند. تنها در مورد «مالک اشتر»، اوصاف گسترده‌تر و بسیار بلندبالایی همراه با تشبیهات به کار رفته است و ماهیت این اوصاف با دیگران -به جز «رسول خدا(ص)»- متفاوت و برتر است.

پی‌نوشت

۱. قرآن پیامبر را تماماً بشر می‌شمارد و تنها تفاوت او را با دیگر مردمان، در تلقی و ابلاغ وحی بیان می‌دارد (فصلت/۶). یعنی پیامبر و اولیاء در تمام ابعاد انسانی بشر هستند و قوانین بشری -از جمله حالات بشری- بر آنان عارض و جاری می‌شود.
۲. نسخه عربی: Rachel C. Davis et al (2022). <https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/s11469-020-00411-z>.
۳. البته با توجه به اینکه از روش «CCR» برای تطبیق پرسشنامه واتسون بر متن (نهج البلاغه) استفاده شده است، این بازه زمانی مدنظر (مانند یک هفته یا بیشتر و کمتر)، در مورد «بازنمایی ساختاری متن» کاربرد ندارد و الگوی «CCR» مطابق با داده‌های پیشرفته خود، متن را -فارغ از بازه زمانی- داده‌کلوی می‌کند و بازه زمانی القای کلام، مدنظر می‌باشد.
۴. «گیت‌هاب» بستری است برای برنامه‌نویسان تا پروژه‌های نرم‌افزاری خود را در آن بارگذاری، سازماندهی و با دیگران به اشتراک بگذارند. آدرس پکیج پایتون مورد استفاده در فضای گیت‌هاب: <https://github.com/Ali-Omrani/CCR>
۵. بدین ترتیب: ۲-۳۷-۴۳-۷۷-۷۸-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۸-۱۱۵-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۶-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۴۷-۱۵۰-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۴-۱۹۹-۲۰۰-۲۳۶-۲۵۷-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۷-۲۷۳-۲۷۶-۲۷۷-۲۸۳-۲۸۷-۲۸۹-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۶-۲۹۹-۳۱۱-۳۱۷-۳۱۹-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۵-۳۴۴-۳۴۹-۳۵۲-۳۵۵-۳۵۷-۳۶۷-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۹-۳۸۰-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۳-۳۹۶-۴۰۲-۴۰۵-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۲-۴۴۳-۴۵۱-۴۵۳-۴۵۵-۴۶۴-۴۶۷-۴۶۸-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴.
۶. لازم به ذکر است که ترس امام علی(ع) در نهج البلاغه، مسئله شخصی شمره نمی‌شود و قرین با مصالح اجتماعی است (ر.ک. خطبه/۴، ۲۸ و ۴۲).
۷. چگونگی ترتیب موارد از جهت اهمیت افراد و شدت کیفیت اوصاف، طبقه‌بندی شده و سعی بر آن بوده است که هرچه شدت رضایتمندی یا نارضایتی در عبارات بیشتر بوده است، در این ترتیب لحاظ شده باشد.
۸. طَيْبٌ دَوَّارٌ بِطَيْبِهِ، قَدْ أَحْكَمَ مَزَاهِمَهُ وَ أَخْمَى مَوَاسِمَهُ، يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ غَمِيٍّ وَ آذَانٍ صُمٍّ وَ أَلْسِنَةٍ بُكْمٍ، مُتَتَّبِعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْغَفْلَةِ وَ مَوَاطِنَ الْخَيْرَةِ.
۹. از آیات ابتدایی سوره «القارعة».
۱۰. «هاشم بن عتبّه مرقال» از یاران شجاع پیامبر(ص) و امام علی(ع) که از امیران امام بود. او پرچمدار امام در جنگ صفین بود و در همان جنگ کشته شد (ذهبی، ۱۹۸۵، ۴۸۶/۳).
۱۱. در عناوینی که بیش از یک مورد وجود دارد، میانگین کل موارد گرفته شده است.
۱۲. در بخش آماری، حکمت‌ها و غرائب مورد «رسول خدا» بررسی نشده است.
- همچنین در حکمت‌ها مواردی که یک‌پارچگی و پیوستگی مفهومی کافی و قابل ارزیابی روان‌کاوانه را ندارند، مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.
۱۳. افرادی که مصداق نارضایتی امام علی(ع) در نهج البلاغه هستند، بدین قرار است (۲۵ مورد): شیطان (ابلیس)-ابوبکر بن‌ابی‌قحافه-عمر بن‌الخطاب-عثمان بن‌عفان-معاویه بن‌ابی‌سفیان-طلحه و زبیر-عایشه-عمرو بن‌عاص-ابوسفیان-ابوموسی اشعری-انس بن‌مالک-مروان بن‌حکم-اشعث بن‌قیس-زیاد بن‌أبیه-مغیره بن‌شعبه-عبدالله بن‌زبیر-مصقله بن‌هبیره-برج بن‌مسه‌ر الطائی-مغیره بن‌الأنس-منذر بن‌جارود-علاء (ربیع) بن‌زیاد و عاصم بن‌زیاد-ابن‌عباس-عقیل بن‌ابی‌طالب-عثمان بن‌حنیف-کمیل

برای رعایت اختصار، در متن مقاله از بیان جزئیات پرسشنامه عاطفه مثبت و منفی بر مصادیق نارضایتی، به ذکر آمار کلی و نهایی نارضایتی از افراد اکتفا شده است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌اثیر، عز‌الدین علی (۱۹۸۹). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. ج ۵. بیروت: دار الفکر.

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۹۹۲). *المنتظم فی تاریخ الملوک والأئمة*، تحقیق عطا مصطفی عبدالقادر و محمد مصطفی عبدالقادر، مراجعه نعيم زرزور. ج ۳. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۴۱۵). *الإصابة فی تمییز الصحابة*، تحقیق عادل أحمد عبدالوجود وعلی محمد معوض. ج ۶. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن سعد، محمد (۱۹۶۸). *الطبقات الکبری*، تحقیق إحسان عباس. ج ۲. بیروت: دار صادر.
- ----- (۱۹۹۰). *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا. ج ۴ و ۸. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف (۱۹۹۲). *الإستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق علی محمد البجاوی. ج ۳. بیروت: دار الجیل.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۰). *المعارف*. تحقیق ثروت عکاشة. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن میثم، میثم بن علی (۱۳۶۳). *شرح نهج البلاغة*. ج ۵. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
- امین، محسن (۱۹۸۳). *أعیان الشیعة*، تحقیق حسن الأمین. ج ۹. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- آذربایجانی، مسعود و شجاعی، محمدصادق (۱۴۰۰). *روان شناسی در نهج البلاغه؛ مفاهیم و آموزه ها*. چاپ پانزدهم. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آقابزرگ تهرانی، محمدحسین (۱۴۰۳). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*. ج ۱۴. چاپ سوم. بیروت: دار الأضواء.
- بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۹۹۶). *جمل من أنساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار وریاض الزرکلی. ج ۱، ۲، و ۵. بیروت: دار الفکر.
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵). *الغارات*. تحقیق سید جلال الدین محدث. ج ۱. تهران: انجمن آثار ملی.
- خوانین زاده، محمدحسین، پروینی، خلیل، افهمی، رضا، و اسماعیلی نسب، مریم (۱۴۰۳). *واکاوی بن مایه های خودستایی امام علی (ع) در نهج البلاغه از منظر روان شناسی*. فصلنامه علمی پژوهشنامه علوی، دوره ۱۵، شماره ۲۹، ۳۳-۷۱. <https://www.doi.org/10.30465/alavi.2025.50737.2690>
- ----- (۱۴۰۴). *کاربست الگوی مبتنی بر روان شناسی تاریخی در نفی مضامین موهم خودشیفتگی در نهج البلاغه (مطالعه موردی جنگ ها)*. دوفصلنامه علمی جستارهای ثقلین، دوره ۱۱، شماره ۲۱، ۳۹-۱. <https://doi.org/10.48311/QHTS/qhts.2025.84809.0>
- خوئی، حبیب الله بن محمد (۱۴۰۰). *منهاج البراعة*، شارح: حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره ای. ج ۲۰. تهران: مکتبة الاسلامیة.
- ذهبی، شمس الدین (۱۹۸۵). *سیر أعلام النبلاء*. ج ۳. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ----- (۲۰۰۶). *سیر أعلام النبلاء*. ج ۴. قاهره: دار الحديث.
- رامین، علی (۱۳۸۹). *مبانی جامعه شناسی هنر*. چاپ دوم. تهران: نی.
- رضی، محمدبن الحسین (۱۹۶۷). *نهج البلاغة*. تحقیق صبحی الصالح. بیروت: بی نا.
- زبیری، مصعب بن عبدالله (بی تا). *نسب قریش*. چاپ سوم. قاهره: دار المعارف.
- زرکلی، خیر الدین (۲۰۰۲). *الأعلام*. ج ۶. چاپ پانزدهم. بیروت: دار العلم للملایین.
- زیدان، جرجی (بی تا). *تاریخ التمدن الإسلامی*. ج ۳. قاهره: دار الهلال.

- سلاجقه، بتول (۱۳۹۲). جایگاه تربیتی-مدیریتی عواطف از دیدگاه امام علی(ع) در نهج البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، دوره ۱، شماره ۲، ۱۲۱-۱۳۷.
- طبری، محمد بن جریر (۱۸۷۹). تاریخ الأمم و الملوك. ج ۳. لیدن: بریل.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). رجال الکشي-إختیار معرفة الرجال. تحقیق حسن مصطفوی. ج ۱. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- عزیدفتری، بهروز (۱۳۹۴). منظومه‌ی دانش‌پژوهی ویگوتسکی؛ نظریه‌ها و دستاوردها (مجموعه مقالات). تبریز: انتشارات تبریز.
- لوریا، آکساندر مانویچ (۱۳۸۲). رشد و تحول شناختی: مبانی فرهنگی و اجتماعی شناخت، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده. تهران: ارجمند.
- محمدجعفری، رسول (۱۴۰۳). نقش نهج البلاغه در شناسایی تصحیف لفظی روایات شیعه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، دوره ۱۲، شماره ۴۷، ۱-۲۶. <https://doi.org/10.22084/nahj.2025.30621.3164>
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۱). الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، تحقیق علی میرشریفی. قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي.
- موسوی، صادق (۱۴۲۶). تمام نهج البلاغه، تحقیق فرید سید، گردآورنده محمد عساف. ج ۴، ۵ و ۷. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ویگوتسکی، لو سمینویچ (۱۳۹۳). اندیشه و زبان. ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده. چاپ دوم. تهران: ارجمند.
- ----- (۱۳۹۲). روان‌شناسی هنر. ترجمه بهروز عزیدفتری. چاپ سوم. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- هیوم، دیوید (۱۴۰۱). جستارهای زیبایی‌شناسی. ترجمه محسن کرمی. چاپ دوم. تهران: کرگدن.
- یعقوبی، أحمد بن أبی یعقوب (۱۳۶۰). تاریخ یعقوبی. ج ۲. بیروت: دار إصادر-دار بیروت.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion: An Introduction*. New York. NY: Routledge.
- Atari, M., Omrani, A., & Dehghani, M. (2023). *Contextualized Construct Representation: Leveraging Psychometric Scales to Advance Theory-Driven Text Analysis*. <https://doi.org/10.31234/osf.io/m93pd>
- Baumeister, R. (1994). How Stories Make Sense of Personal Experience: Motives that Shape Autobiographical Narratives. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 676-690. <https://doi.org/10.1177/0146167294206006>
- Casuso, L., Gargurevich, R., Van den Noortgate, W., & Van den Bergh, O. (2016). Psychometric properties of the Positive and Negative Affect Scale for Children (PANAS-C) in Peru. *Interamerican Journal of Psychology*, 50(2), 170-185. Available via PsycNET.
- Davis, R. C., Arce, M. A., Tobin, K. E., Palumbo, I. M., Chmielewski, M., Megreya, A. M., & Latzman, R. D. (2022). Testing measurement invariance of the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) in American and Arab university students. *International Journal of Mental*

- Health and Addiction*, 20(2), 874-887.
<https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/s11469-020-00411-z>
- Diener, E., Oishi, S., & Lucas, R. E. (2003). Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life. *Annual Review of Psychology*, 54, 403-425.
<https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145056>
 - Luria, A. R. (1976). *The cognitive development: Its cultural and social foundations*. Harvard University Press.
 - Merz, E. L., Malcarne, V. L., Roesch, S. C., Ko, C. M., Emerson, M., Roma, V. G., & Sadler, G. R. (2013). Psychometric properties of Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) original and short forms in an African American community sample. *Journal of Affective Disorders*, 151(3), 942-949. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2013.08.011>
 - Pettit, J. W., Kline, J. P., Gencoz, T., Gencoz, F., & Joiner, T. E., Jr. (2001). Are happy people healthier? The specific role of positive affect in predicting self-reported health symptoms. *Journal of Research in Personality*, 35(4), 521-536. <https://doi.org/10.1006/jrpe.2001.2327>
 - Quiceno, J. M., & Vinaccia, S. (2014). Calidad de vida en adolescentes: Análisis desde las fortalezas personales y las emociones negativas. *Terapia Psicológica*, 32(3), 185-200. <https://doi.org/10.4067/S0718-48082014000300002>
 - Sanmartín, R., Inglés, C. J., Vicent, M., Gonzálvez, C., Díaz-Herrero, Á., & García-Fernández, J. M. (2018). Positive and negative affect as predictors of social functioning in Spanish children. *PLOS ONE*, 13(8), e0201698. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0201698>
 - Watson, D. Clark, A. (1988). Positive and Negative Affect Schedule (PANAS). Development and validation of brief measures of positive and negative affect: The PANAS scales. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1988, 54(6).



The sincerity of Imam Ali (AS) through the repetition style in his prayers

(Research Article)

Ramazan Rezaei¹ , Ahmad Arefi^{2*} , Parinaz Aliakbari³ 

Submission Date: 7 April 2025

Revision Date: 26 June 2025

Acceptance Date: 7 August 2025

(Page 33-57)

Abstract

Style is the author's way of expressing himself, which reveals his identity and personality, his beliefs, his mental states, and his psychological complexes. Repetition is one of the styles used with the aim of emphasizing or drawing attention to something and placing it at the center of attention. One of the cases of using the repetition style is in prayer, so that the supplicant shows his helplessness, need, and insistence through repetition. Repetition is one of the most widely used styles in the case of Imam Ali (AS), which is used in accordance with the purpose. This research, using a descriptive-analytical method, seeks to stylistically examine repetition in Imam's prayers and how its dimensions are reflected. The repetition of prayer in the Imam's prayers indicates the intensity of the servant's need and urgency for God and is a sign of Imam's humility, submission, and sincerity, and his connection and intimacy with his Lord because a needless and arrogant person never asks for anything from anyone. Therefore, need is a close and deep connection that causes someone to ask for something, just as Imam, out of humility, sincerity, humility and sincere connection with God, prays to Him using repetition and strengthens his spiritual and moral connection with his Lord. In his prayers, the Imam uses the imperative after using the vocative and repeating it, which indicates the sincerity and intensity of his need for God. In many cases, he has used the imperative verb in the sense of praying and asking for help, and the

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

2. PhD in Arabic Language and Literature, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran

3. PhD in General Linguistics, Payam Noor University, Tehran, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Ahmad.arefi@yahoo.com

How to cite this article: Rezaei, R., Arefi, A., & Aliakbari, P. (2025). The sincerity of Imam Ali (AS) through the repetition style in his prayers. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(50), 33-57. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31244.3206>

use of the vocative with the imperative verb in prayer is appropriate to the purpose.

Keywords: Imam Ali, prayer, repetition style, emphasis, sincerity.

Extended Abstract

1. Introduction

Prayer is the secret and special need of the servant with their Lord, which is done directly and without intermediaries with sincerity, humility and submission between them and their Lord, observing politeness and expressing servitude and helplessness with humble language and with styles and words appropriate to the purpose. Therefore, the greater the sincerity, humility and submission and expressing helplessness in prayer, the closer the servant becomes to their Lord and the greater the possibility of the prayer being answered. In Islamic sources, there are prayers from Imam Ali, especially in Nahj ul-Balagha and prayer books, in which Imam has sincerely and appropriately used special language and styles.

In one sense, prayer is a conversation between a person and the one God with sincerity, humility, and submissiveness, and by expressing servitude with humble language and styles appropriate to the purpose. The prayers of Imam Ali and his secret and need with God are a manifestation of the depth of his faith and servitude. In his prayers with God, he expressed the greatness and glory of God, on the one hand, and his own weakness and smallness, on the other. His prayers are full of supplication, humility, and requests for God's forgiveness and mercy.

Repetition is one of the syntactic styles used to express meaning, which is of two types: verbal repetition by repeating a word or sentence and spiritual repetition by using words such as nafs and ayn to emphasize a word. Repetition is mostly used with the aim of emphasizing and establishing a point in the mind by the speaker or writer, but the writer must know in which cases to use repetition because it is correct to use repetition in the appropriate and appropriate place, but it should not be used in an inappropriate place. Rather, repetition should be used in the appropriate place or where the sentence or word needs to be repeated.

2. Theoretical framework

Prayer is a conversation, a secret, and a need that a person expresses to someone more powerful and superior than him/herself in order to meet his/her needs, and the person praying refers to his/her weakness so that someone superior to him/her can meet his/her needs. For this reason, it

refers to his/her own need and weakness and the superiority, power, and needlessness of the other party, that is, Allah; because only supplication is appropriate for someone who is without needs and at the same time the source of meeting the needs of others. Scholars of rhetoric, in discovering the meaning of the two verbs of command and prohibition, have considered prayer to be a request for something by a person of low status from a person of high status. From this, it can be understood that there is a kind of sincerity in prayer because the supplicant, by expressing his/her weakness and servitude and considering the person to whom s/he prays superior, invites them to meet his/her needs, and this sincerity, humility, and weakness are also shown in his/her language, words, and styles. Therefore, our statement of the issue is the expression of the sincerity of Imam Ali through the study of the way repetition is reflected in his/her prayers.

3. Method

This research, using a descriptive-analytical method, seeks to stylistically examine repetition in the Imam's prayers and how it reflects its various dimensions in order to express the sincerity and helplessness of Imam Ali before his Lord through the repetition style, through the following questions:

How and by what styles does Imam Ali show his sincerity, humility, and submissiveness in prayer?

For what purposes did Imam Ali use the repetition style in prayer?

4. Conclusion

In his prayers, Imam Ali has used any style appropriate to his intended meaning, which has added to the beauty of his prayers and increased their impact on the audience. The style of repetition is one of these styles in the prayers of Imam Ali, which Imam used in his appropriate place and in accordance with his intended purpose, with the aim of emphasizing and stabilizing the meaning, expressing sincerity, and expressing his servitude and helplessness. For this reason, in many cases, in his prayers, he has used imperative verbs in the meaning of prayer after the vocative because the request is from the bottom to the top, that the lower position, that is, Imam Ali, asks for help from the higher position, that is, Allah, with a humble, direct and unmediated language, in order to confess his weakness and servitude and to the divinity, lordship, power, and supremacy of God, and in this way, he removes pride and arrogance from himself. Because a person who is proud and arrogant considers himself great and needless and does not seek help from others with insistence and lamentation and

humility. Therefore, Imam has repeated many words in his prayers to indicate his emphasis and insistence on the answer of his prayers by his Lord and the severity of his need and urgency to go to God because when a person repeatedly asks God for a need, this shows the depth of his need and sincerity and lack of pride as only the person who admits his own weakness and the strength of the other side insists on having his needs met by a superior person. For this reason, the supplicant is somehow referring to his need and weakness and the superiority, power and lack of need of the other party, that is, Allah as supplication is only worthy of someone who is in need and at the same time is a place to meet the needs of others. Looking at the repetitions used in his prayers, we realize that if his prayers were expressed without these repetitions, the sincerity of his words would not have been easily understood, or at least without this repetition, less sincerity would have been shown, and the greatness and superiority of God would not have been highlighted in the prayer without repetition.

References [In Persian]

- Abdul Raouf, H. (2018). *Stylistics of the Holy Quran (linguistic analysis)*; Translation: Parviz Azadi, Tehran: Imam Sadeq University (AS).
- Anoushe, H. (2002). *Persian literature dictionary*, Persian literature dictionary, second edition, Tehran: Printing Organization.
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dictionary*, second edition, vol. 9. Tehran: University of Tehran Publications Institute.
- Eghbali, Abbas and Mahvash Hassanpour (2016). A stylistic look at the sermon of "The Pious", *Quarterly Journal of Nahjul-Balagha Research*, 4(14), 109-128.
- Farshid Ward, Kh. (1984). *About literature and literary criticism*, Tehran: Amir Kabir.
- Halliday, M., & Hasan, R. (2013). *Language, texture and text (dimensions of language from the perspective of sociolinguistics)*, translator: Mohsen Nobakht, Tehran: Siahroud Publications.
- Kaden, J. A. (2010). *Culture of Literature and Criticism*, translated by Kazem Firouzmand, Tehran: Shadgan.
- Muzaffar, M. R. (1987). *Al-Mantiq*, Qom: Ismailian Institute.
- Rezaei, R., & Nasri, Z. (2014). Analysis of the Magic of Proximity in the Aphorisms of Nahjul-Balagha, *Quarterly Journal of Nahjul-Balagha Research*, 11(44), 25-49.

- Saleh-bak, M., & Arefi, A. (2023). Aesthetics of Surah Hamad based on Abdul Qahir Jarjani's theory of order, *Journal of Linguistic Studies*, 14(4), 373-403.

References [In Arabic]

- Abdul-Majid, Jamil (2006). *Al-Badi' bayna al-Balaghah al-'Arabiyyah wa al-Lisniyyat al-Nassiyah (The Rhetorical Devices Between Arabic Rhetoric and Textual Linguistics)*. Cairo: The Egyptian General Book Organization.
- Fifi, Ahmad (2001). *Nahw al-Nass (Textual Grammar): Ittijah Jadid fi al-Dars al-Nahwi (A New Approach in Grammatical Studies)*. Cairo: Zahra al-Sharq Library.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad (2010). *Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Asma' Allah al-Husna (The Supreme Purpose in Explaining the Beautiful Names of God)*, edited by Qasim Muhammad al-Nuri. Damascus: Dar al-Fajr.
- Al-Ameli Al-Kafami, Taqi Al-Din Ibrahim (1992). *Misbah Al-Kafami*, Beirut: Al-Numan Foundation.
- Al-Ameli Al-Kafami, Taqi Al-Din Ibrahim (1997). *The Faithful Country and the Strong Shield*, Beirut: Al-Alami Publications Foundation.
- Arefi, Ahmad (1983 CE). *Al-Waqi' al-Faqi' wa al-Sulta fi Riwayat Shiva (The Superior Reality and Authority in the Novel "Shiva")*. "Manuscript of the Little Century" by Abd al-Razzaq Tawaheriyya according to the postmodernist theories of Jean Baudrillard and Michel Foucault, Bayanama Diktari, Tehran: Daneshgah Allama Tabatabai.
- Arefi, Ahmad (1398 AH). *The aesthetics of grammatical methods in the novel "The Second War of the Dog" by Ibrahim Nasrallah*, Bayanama Karshanasi Arshad, Tehran, Daneshgah, Education of a Teacher.
- Askari, Abu Hilal Hasan ibn Abdullah ibn Sahl (n.d.). *Ibrahim*, Egypt: Isa al-Babi al-Halabi Press and Partners.
- Al-Sina'atayn (The Two Arts). edited by Ali Muhammad al-Bajawi and Muhammad Abu al-Fadl.
- Faraj, Hussam Ahmad (2009). *Text Linguistics Theory*, Cairo: Maktabat al-Adab.
- Ibn Tawus, Radi al-Din (1994). *Muhaj al-Da'awat wa Manhaj al-'Ibadat, edited by Shaykh Husayn al-A'lami*. Beirut: Al-A'lami Foundation for Publications.
- Ibn Tawus, Radi al-Din (n.d.). *Al-Duru' al-Waqiyah*, edited by Jawad al-Qayumi al-Isfahani. Qom: Islamic Publishing Institute
- .Ibn Tawus, Radi al-Din (n.d.). *Falah al-Sa'il*. Qom: n.p.

- Ibn 'Abd Rabbih, Ahmad (1953). *Al-'Iqd al-Farid*, edited by Muhammad Sa'id al-'Aryan. Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allah ibn Muslim (1981). *Ta'wil Mushkil al-Qur'an*, commentary and editing by Sayyid Ahmad Saqr. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Jurjani, Abd al-Qahir (2004 CE). *Dala'il al-I'jaz (Proofs of Inimitability)*, edited by Mahmoud Muhammad Shakir, Cairo: Maktabat al-Khanji.
- Al-Jurjani, Abd al-Qahir (1991 CE). *Asrar al-Balaghah (Secrets of Eloquence)*, edited by Mahmoud Muhammad Shakir, Jeddah: Dar al-Madani.
- Muhammad, Azza Shibl (2007). *Text Linguistics: Theory and Application*, Cairo: Maktabat al-Adab.
- Al-Mustafawi, Hassan (2009). *Investigation of the Words of the Noble Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Muwahhid al-Abtahi, Muhammad Baqir (1423 AH). *Al-Sahifa al-Alawiyya al-Jami'a*, Qom: Mu'assasat al-Imam al-Mahdi.
- Al-Shayib, Ahmad (1945 CE). *Al-Uslub (Style); a rhetorical and analytical study of the principles of Arabic styles*, Egypt: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.
- Al-Shayib, Ahmad (1956 CE). *Al-Uslub (Style)*, 5th edition, Egypt: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.
- Al-Tusi, Abu Ja'far (1998 CE). *Misbah al-Mutahajjid (The Lamp of the Night Worshipper)*, edited by Sheikh Hussein al-A'lami, Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.

References [In English]

- Halliday, M., & Hassan, R.(1976). *Cohesion in English*. London: Longman.



(مقاله پژوهشی)

اخلاص زبانی و قلبی امام علی (ع) از خلال سبک تکرار در دعا‌های او

رمضان رضائی^۱، احمد عارفی^{۲*}، پری‌ناز علی‌اکبری^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶

(از ص ۳۹ تا ۵۷)

چکیده

سبک، نحوه بیان نویسنده است که هویت و شخصیت او، عقیده‌ها، حالت‌های روحی و عقده‌های روانی او را نمایان می‌کند. تکرار یکی از سبک‌هایی است که با هدف تأکید یا توجه چیزی را به امری جلب کردن و آن را در مرکز توجه قرار دادن به کار می‌رود. یکی از موارد کاربرد سبک تکرار، در دعا هست تا دعاکننده از خلال تکرار، عجز، نیازمندی و اصرار خود را نشان دهد. تکرار در نزد امام علی(ع) یکی از پرکاربردترین سبک‌های به کار رفته است که متناسب با مقصود استفاده شده است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی درصدد بررسی سبک‌شناسانه تکرار در دعا‌های امام و نحوه انعکاس ابعاد آن است. تکرار دعا در دعا‌های امام نشان‌دهنده شدت نیاز و اضطراب بنده به درگاه خداوند و علامت خشوع، خضوع و اخلاص امام و ارتباط و صمیمیت او با پروردگارش است؛ چون شخص بی‌نیاز و متکبر هرگز از کسی درخواست چیزی نمی‌کند. پس نیاز، ارتباط نزدیکی و عمیق است که باعث درخواست چیزی از کسی می‌شود، همانطور که امام به خاطر تواضع، اخلاص، خشوع و خضوع و ارتباط صمیمانه با پروردگار به درگاه او با استفاده از تکرار دعا می‌کند و ارتباط روحی و معنوی خود را با پروردگارش تقویت می‌کند. امام در دعا‌های خود بعد از استفاده از منادا و تکرار آن که دلالت بر اخلاص و شدت نیاز خود به خدا دارد. در بسیاری از موارد از فعل امر در معنای دعا و طلب کمک استفاده نموده است که استفاده از سبک منادا با فعل امر در دعا متناسب با مقصود هستند.

کلید واژه‌ها: امام علی (ع)، دعا، سبک تکرار، تأکید، اخلاص.

۱. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

۲. دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۳. دکترای زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

دعا راز و نیاز خالصانه بنده با پروردگارش است که با اخلاص، خشوع و خضوع بین او و پروردگارش با رعایت ادب و اظهار بندگی و عجز با زبانی متواضعانه و با سبک‌ها و کلماتی متناسب با مقصود، به صورت مستقیم و بدون واسطه، صورت می‌گیرد. پس هر چه اخلاص، خشوع و خضوع و اظهار عجز در دعا بیشتر باشد، بنده به پروردگارش نزدیک‌تر گشته و احتمال اجابت دعا، بیشتر می‌گردد. در منابع اسلامی دعا‌هایی از امام علی (ع) به ویژه در نهج البلاغه و کتاب‌های دعا، وجود دارد که امام خالصانه و متناسب با مقصود از زبان و سبک‌های خاص استفاده نموده است.

دعا در فرهنگ دینی، به ویژه در اسلام، جایگاه ویژه‌ای دارد و به عنوان یک رابطه صمیمانه و مؤثر بین انسان و خداوند تلقی شده و به عنوان یکی از مهم‌ترین عبادات شناخته می‌شود. همچنین بهترین ابزار پیوند مخلوق با خالق است که می‌تواند او را در مسیر هدایت الهی قرار داده و به عطایای او امیدوار سازد. دعا به یک معنا عبارت از گفتگوی انسان با خدای واحد با اخلاص، خشوع و خضوع و با اظهار بندگی با زبانی متواضع و سبک‌های متناسب با مقصود است. دعا‌های امام علی (ع) و راز و نیاز ایشان با خداوند، جلوه‌ای از عمق ایمان و بندگی ایشان است. ایشان در مناجات‌های خود با خداوند، از یک سو عظمت و جلال الهی و از سوی دیگر ضعف و کوچکی خود را بیان می‌کردند. مناجات‌های ایشان سرشار از تضرع، خشوع، و درخواست عفو و رحمت الهی است.

تکرار یکی از سبک‌های نحوی است که برای بیان معنا به کار می‌روند که بر دو قسم است: تکرار لفظی با تکرار یک کلمه یا جمله و تکرار معنوی با استفاده از کلماتی مانند نفس و عین برای تأکید یک کلمه. تکرار اکثراً با هدف تأکید و تثبیت مطلبی در ذهن توسط گوینده یا نویسنده به کار می‌رود، اما نویسنده باید بداند که در چه مواردی از تکرار استفاده کند؛ چون استفاده از تکرار در جای مناسب و شایسته درست است، ولی در جای نامناسب نباید استفاده شود، بلکه از تکرار باید در جای مناسب یا جایی که جمله یا کلام نیاز به تکرار دارد، متناسب با اغراض گوینده یا نویسنده استفاده شود.

۱-۱. بیان مسئله

دعا گفتگو و راز و نیازی است که انسان با کسی قدرتمندتر و برتر از خود جهت رفع نیازهایش اظهار می‌دارد و کسی که دعا می‌کند اشاره به ضعف خود دارد که کسی برتر از خود نیاز او را برطرف نماید. به همین دلیل به نوعی اشاره به نیازمندی و ضعف خود و برتریت، قدرت و بی‌نیازی طرف دیگر یعنی الله دارد؛ چون تنها دعا نزد کسی شایسته است که خود بی‌نیاز باشد و در عین حال خواستگاه رفع نیازهای بقیه باشد. به همین دلیل دانشمندان علم بلاغت در کشف معنای دو فعل امر و نهی، دعا را طلب چیزی توسط یک پایین مقام از یک والا مقام دانسته‌اند. از اینجا مستفاد می‌شود که در دعا نوعی اخلاص وجود دارد؛ چون دعاکننده با اظهار به ضعف و بندگی خود و برتر دانستن کسی که نزد او دعا می‌کند، او را دعوت به برطرف کردن نیازهایش می‌کند و این اخلاص، تواضع و ضعف را نیز در زبان، کلمات و سبک‌هایش نشان می‌دهد. پس بیان مساله ما اظهار اخلاص زبانی و قلبی امام علی(ع) از خلال بررسی نحوه انعکاس تکرار در دعا‌های او است.

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی درصدد بررسی سبک‌شناسانه تکرار در دعاهای امام و نحوه انعکاس ابعاد مختلف آن جهت اظهار اخلاص و عجز امام علی (ع) در برابر پروردگارش از خلال سبک تکرار از خلال سؤالات زیر است:

امام علی (ع) چگونه و با استفاده از چه سبک‌هایی، اخلاص و خشوع و خضوع خود را در دعا نشان می‌دهد؟
امام علی (ع) از سبک تکرار در چه اهدافی در دعا بهره برده است؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

درباره پدیده تکرار به عنوان یک پدیده بلاغی پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است که ذکر آنها در این مجال نمی‌گنجد. طبق بررسی‌های نگارندگان، بررسی پدیده تکرار در دعاهای امام علی(ع) موضوعی است که تاکنون کسی بدان نپرداخته است؛ اما درباره دعا می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

- مقاله «سبک لایه نحوی آیات دعا» (۱۴۰۱ش)، از رمضان رضائی، در مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن که نویسنده به تحلیل سبک لایه نحوی آیات دعا در پانزده جزء نخست قرآن همچون نظم نشان‌دار (تقدیم و تأخیر، حذف، التفات) و ساختمان جمله (طول جمله، پیوند جمله) پرداخته است.

- پایان‌نامه «سبک‌شناسی دعاهای پیامبران در قرآن کریم» (۱۳۹۴ش) از سید صادق طباطبائی‌نژاد در دانشگاه علوم و معارف قرآن. از ظاهر این پایان‌نامه چنین برداشت می‌شود که پایان‌نامه به انواع سبک‌شناسی در دعاهای پیامبران پرداخته، در حالی بررسی پایان‌نامه نشان می‌دهد که منظور نگارنده از سبک، محتوا و مضمون بوده است.

- پایان‌نامه کارشناسی ارشد «دعا در نهج البلاغه» (۱۳۹۲ش) از محمد حسن در جامعه المصطفی که به جایگاه دعا در نهج البلاغه، موانع، شرایط، آداب و فوائد دعا در نهج البلاغه و نیز به دعای امام در آستانه نبرد و به شکایت و گله‌مندی امام از کوفیان و قریش و نفرین به معاندان و مخالفان پرداخته است.

- مقاله «دعا در فرهنگ قرآن و اهل بیت علیهم السلام» (۱۳۸۱ش) از غلامرضا سعادت‌ی در مجله میلغان، که ارزش دعا را از نظر فرهنگ اسلامی و قرآنی بدون بررسی زبانی، بررسی نموده است و مدعی است که دعا حضور برجسته و پررنگی در قرآن و فرهنگ اسلامی دارد.

از آنجا که امام خود واضح نحو است و آن را به أبوالأسود دوئلی آموزش داد تا به دست فراهیدی و سیبویه رسید و باب‌بندی و منسجم شد و سبک‌شناسی نیز ارتباط تنگاتنگی با نحو و بلاغت دارد، پس مسلماً امام نیز استفاده شایسته از هر سبکی را در جای مناسب خود و متناسب با مقصود می‌داند تا غرض مطلوب ادا شود. تکرار نیز یکی از این سبک‌هاست که امام از آن زیاد استفاده نموده است تا مقصود خود را بیان نماید. پس این مقاله این خلأ را رفع می‌کند که نشان دهد که امام علی(ع) چرا و چگونه و در چه مقاصدی از سبک تکرار بهره جسته است؟ تا توانایی قلم‌نویساری و اندیشه‌ای او و زیبایی افکارش از خلال تناسب واژگانش با معانی نمایان گردد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت و اهمیت پژوهش در این است که مخاطب از خلال سبک‌شناسی به ایدئولوژی، افکار و مسائل روحی و روانی متکلم پی می‌برد، حتی اگر او از قصد آنها را مخفی کند، اما سبک او آنها را نمایان را می‌کند. از خلال سبک تکرار نیز، اخلاص زبانی و قلبی امام علی که خود را درمانده و محتاج رب العالمین می‌داند، ثابت می‌گردد. پس بررسی سبک‌شناسی تکرار در دعا‌های امام، جهت کشف افکار او، اهمیت و ضرورت پژوهش را تأیید می‌نماید.

۲. بحث

۱-۲. سبک‌شناسی

هر نویسنده یا گوینده‌ای روش و طریقه‌ای در نوشتار و گفتار و رفتار خود دارد که این روش سبک نام دارد. پس سبک، شیوه خاص و منحصر به فرد هر فردی در بیان یک امر است که صاحب خود را از دیگران متمایز می‌کند؛ زیرا سبک هر فرد با توجه به گرایش فکری، فرهنگی، مبانی فکری، آمادگی ذهنی و روانی، تجربیات اکتسابی، کشورش، محیط اطرافش و برخورد با افرادی که بر او تأثیر می‌گذارند و کتاب‌هایی که می‌خواند، تجربیات اکتسابی او و ... با سبک شخص دیگر متفاوت است (عارفی، ۱۳۹۸: ۱۸۵).

«از دیدگاه اندیشگانی و جهان‌بینی سبک حاصل درون‌نگری و جهان‌نگری خاصی است که در شیوه‌ی بیان آشکار می‌شود. و از دیدگاه ساختارگرایی، سبک، انحراف از زبان هنجار است» (انوشه، ۱۳۸۱: ۷۸۵). افلاطون سبک را کیفیت و امتیازی تعریف می‌کند که گوینده‌ای به لحاظ برخورداری از الگوی مناسب و شایسته کلام از آن بهره‌مند است و دیگری به دلیل فقدان این الگوی مناسب از آن بی‌بهره است (عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ۱۵؛ کادن، ۱۳۸۰: ۴۳۳). مفهوم سبک از نظر او بر این پایه است که اگر معنایی صورت مناسب خود را پیدا کند، سبکی به وجود می‌آورد و اگر پیدا نکند سبکی در بین نخواهد بود. به عقیده او هر تغییری که در شکل کلام صورت گیرد، سبب تغییر در ماده و معنی نیز می‌شود. (فرشید ورد، ۱۳۶۳: ۹۶۹/۲) سبک، روش خاص ادراک و بیان افکار به وسیله‌ی ترکیب کلمات و انتخاب الفاظ و طرز تعبیر است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۳/۹).

عبدالقاهر جرجانی سبک را نوعی از نظم و ساختار و پیوستن واژگان با هم در نظم و چینشی خاص می‌داند (جرجانی، ۲۰۰۴: ۳۴). نزد احمد شایب، سبک شیوه‌ی بیان آن چیزی است که در ذهن نویسنده خطور می‌کند. او عناصر سبک را فکر، عاطفه، خیال و زبان، بیان می‌کند و اعتقاد دارد که دلیل اختلاف سبک‌ها به اختلاف شخصیت نویسندگان برمی‌گردد که تحت تأثیر ذوق ادبی، استعدادهای فکری و عقلی و طبع خشن یا نرم، شیوه‌ی بیان و تفکر آنها است (شایب، ۱۹۵۶: ۵۲؛ شایب، ۱۹۴۵: ۴۶). سبک براساس عواملی مانند عاطفه و احساس، خیال، فرهنگ، جنسیت، زمان، نسل و غیره متغیر است (عارفی، ۱۴۰۳: ۱۶۷).

۲-۲. سبک تکرار

تکرار یکی از سبک‌های نحوی و بلاغی است که به تکرار هدفمند واژگان، عبارات، یا ساختارهای نحوی در یک متن یا گفتار گفته می‌شود که به منظور تأکید، ایجاد موسیقی در کلام، برجسته‌سازی معنا، یا ایجاد تأثیر عاطفی خاصی به کار می‌رود. پس گاهی کلمه یا جمله‌ای با هدف تأکید و رسوخ مطلب در ذهن، بهتر فهماندن مطلب و بهتر جایگزین شدن سخن در قلب و ذهن مخاطب تکرار می‌شود (عسکری، د.ت: ۱۹۹؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۸۱م: ۲۳۵ و ۲۳۶).

تکرار در حقیقت تأکید و پافشاری بر قسمت مهم عبارت است که متکلم بیشتر از قسمت‌های دیگر کلام به آن اهمیت می‌دهد پس تکرار بر نقطه حساس عبارت نورافکنده و اهتمام متکلم را به آن می‌رساند. قاعده اولیه تکرار این است که لفظ مکرر مرتبط و هماهنگ با معنای عام عبارت باشد بر این اساس تکرار لفظی ضعیف که ارتباطی با کلمات و عبارت‌های اطرافش نداشته باشد و نیز تکرار لفظی که کراهت سهم دارد تکرار مقبول نیست (نازک‌الملائکه، ۱۹۸۹: ۲۶۴).

تکرار کلمه، منشأ ارتباط جملات با هم و رفع ابهام و انسجام جمله نیز است؛ زیرا بهترین راه برای یادآوری آنچه قبلاً بوده است، می‌باشد (محمد، ۲۰۰۷: ۱۰۶) و از زمان‌های گذشته عرب‌ها نیز وقتی می‌خواستند محقق شدن و وقوع چیزی را در خطبه‌هایشان بیان کنند آن را بارها در سخنانشان ذکر می‌کردند تا کلامشان را در ذهن مخاطب تثبیت کنند. یکی از سنت‌های گفتاری آنها تکرار کلام به قصد تأکید و فهم بیشتر مخاطب بوده است (ابن‌قتیبه، بی‌تا: ۲۳۴).

تکرار در علم نحو ذیل مبحث تأکید مطرح شده است. تأکید تابعی است که شک و احتمال ابهام را از مطبوع خود رفع می‌کند و به دو صورت لفظی و معنوی است. لفظی آن است که خود لفظ یا جمله و یا مترادف آن مانند قعد و جلس تکرار شود اغراض این نوع تأکید عبارتند از تأکید لفظ و رفع ابهام آن تمکین مخاطب تنبیه و یادآوری تهدید ترس افکندن بزرگداشت و لذت بردن (ابودیب، ۱۹۹۳: ۸). تأکید معنوی، تأکیدی است که با استفاده از الفاظ ویژه مانند «نفس، کل، عین و غیره» جهت رفع ابهام جمله، صورت می‌پذیرد (عباس، ۱۹۹۶: ۵۲۵). بنابراین تأکید می‌تواند با تکرار خود لفظ صورت گیرد و یا در لفظ دیگری که از لحاظ ظاهری با لفظ قبلی متفاوت بوده ولی در معنا با آن یکسان است. تکرار در علم بلاغت تحت عنوان اطناب و فصاحت کلام مطرح شده است. اطناب یعنی زیادی لفظ بر معنا که فایده‌ای داشته باشد و این حدیست که آن را از تطویل و حشر متمایز می‌سازد که هر دو در علم بیان عیب محسوب می‌شوند (هاشمی، ۱۳۷۹: ۱۴۳). تکرار می‌تواند برخی از جنبه‌های خاص کلام را برجسته کند و توجه مخاطب را به آنها جلب نماید. بدین ترتیب حتی می‌تواند با ایجاد احساس تکرار و پیوستگی، حس عاطفی خاصی را در مخاطب ایجاد کند. پس هرگاه تکرار در جای مناسب و درست به کار رود، ارزش ادبی دارد و زیباست.

۳. بررسی سبک تکرار در دعا‌های امام علی (ع)

سخنان امام علی پس از قرآن، بزرگ‌ترین نمونه بلاغت است. سخنانی است کوتاه و آشکارا، نیرومند و جوشان، در اثر هماهنگی الفاظ و معانی و اغراض به صورت کاملاً رسایی درآمده است. امعکاس آن در گوش

آدمی شیرین و اثرش با تحریک احساسات توأم است (اقبالی وحسن‌پور، ۱۳۹۵ش: ۱۱۴) که این زیبایی سخنانش از خلال هماهنگی از خلال چینش واژگان کنار هم متناسب با موسیقی حاصل از آن و معنا حاصل می‌شود (رضایی و نصری، ۱۴۰۲ش: ۳۵-۳۶).

دعاهای امام علی (ع) مجموعه‌ای از نیایش‌ها و مناجات‌های پرمعنا هستند که در کتاب‌های حدیث و ادعیه و همچنین در نهج‌البلاغه آمده‌اند. باقر شریف القرشی تقریباً تمامی دعاهای امام را در کتابی مستقل در سال ۱۹۹۹ به چاپ رساند. این دعاها به طور کلی در موضوعات مختلفی مانند گشایش رزق و روزی، دفع سحر و بلا، استجاب دعا و همچنین در شرایط خاص مانند آستانه جنگ و غیره است. امام از تکرار در جهت تأکید و اهمیت موضوع و بیان اخلاص خود بعد از اقرار به ضعف و بندگی خود و بزرگی و عظمت و ربوبیت خدایش استفاده نموده است. پس با نگاهی به تکرارهای استفاده شده در دعاهای او پی می‌بریم که اگر دعاهای او بدون این تکرارها بیان می‌شد، اخلاص از کلام او بدون این تکرارها چه بسا به سادگی با این وضوح فهمیده نمی‌شد یا حداقل بدون این تکرار اخلاص کمتری نشان داده می‌شد؛ چون در دعا و درخواست چیزی کردن دو نفر یا گروه مطرح است که یکی ضعیف و دیگری قوی است که ضعیف از قوی درخواست برآورده کردن نیازهایش را می‌کند و با این درخواست به ضعف و نیاز خود اقرار می‌کند؛ چون شخص مغرور و بی‌نیاز درخواست چیزی از کسی نمی‌کند، پس واضح است که دعا اظهار ضعف، تواضع، خشوع و خضوع و ارتباط و صمیمیت بین دو نفر را می‌رساند که یکی نیازهای دیگری را برطرف می‌کند و او را تحت حمایت خود قرار می‌دهد. به همین دلیل در دعا بیشتر از سبک‌های تکرار، منادا یعنی کسی را مورد خطاب قرار دادن با ادات ندا مانند «یا» و غیره، و امر استفاده می‌شود که کاملاً متناسب با مقصود هستند و بر زیبایی دعا می‌افزایند، همانطور که این موارد را در دعاهای امام نیز مشاهده می‌کنیم.

۱-۳. تکرار واژه

تکرار یک کلمه در متن، بسته به زمینه و هدف نویسنده/گوینده، می‌تواند کارکردهای مختلفی داشته باشد. در تحلیل گفتمان و سبک‌شناسی، این پدیده را می‌توان از جنبه‌های مختلف بررسی کرد.

الف) تکرار مستقیم عنصر واژگانی

این امر با تکرار همان عنصر واژگانی بدون تغییر، زمانی که گوینده به صحبت در مورد همان چیز ادامه می‌دهد، رخ می‌دهد که به معنای ادامه آن در متن است. مانند: اللهم إني اثني عليك بمعونتك علي ما نلت به الثناء عليك، واقر لك علي نفسي بما أنت أهله، والمستوجب له في قدر فساد نيتي وضعف يقيني، اللهم نعم الإله أنت ونعم الرب أنت، ونعم المربوب أنا، ونعم المولى أنت ونعم العبد أنا، ونعم المالك أنت ونعم المملوك أنا. (العاملي الكفعمي، ۱۹۹۷: ۶۸) در این عبارت ضمیر منفصل «أنت و أنا» چندین بار تکرار شده‌اند تا امام اخلاص خود را از خلال اقرار به الوهیت و ربوبیت و مولا و یاور بودن الله اثبات نماید و اظهار بندگی و عجز از خلال مملوک بودن خود و نسبت دادن مملوک بد بودن به خود، در مقابل رب و معبود و مولای خود کند. به همین دلیل الله را ثناء و ستایش می‌کند و ثنای خود را با کلمه‌ها و جمله‌های اسمیه «الثناء لك»، برای اثبات همیشگی بودن و ثبوتی بودن ثناء برای الله و فعل مدح «نعم» که اقرار به معبود و پروردگار و یاور لایق و نیکو می‌کند، آشکار می‌نماید. آنگاه برای تقویت این مطلب در ذهن و تأکید بر آن و اظهار اخلاص خود، فعل

مدح «نعم» را ۴ بار تکرار نموده است و در مقابل برای بیان نهایت اخلاص و خشوع و خضوع خود، با زبانی متواضع، فعل ذم «بئس» را نیز ۳ بار برای خود به کار برده است که اشاره به این دارد که الله با اینکه معبود، پروردگار، مالک و یاور شایسته‌ای است، او تربیت شده، بنده و مملوک خوبی نیست، با اینکه مولای متقیان است. همچنین این اخلاص خود را از خلال جمله فعلیه «أقر...» با فعل مضارع که دلالت بر حدوث و تجدید و استمرار دارد، نمایان می‌کند تا اشاره کند که من پیوسته اقرار به ثنای تو و شایستگی تو می‌کنم. استفاده از این جمله فعلیه با فعل مضارع «أقر» به خاطر این است که اقرار کردن عملی قابل تکرار و قابل تغییر و تجدد است، به همین دلیل امام با اشاره به مدح الله و بیان ضعف و اخلاص خود از جمله فعلیه استفاده نموده است. ضمیر مخاطب «أنت» و ضمیر متکلم «أنا» در نقل قول مستقیم تکرار شده‌اند تا به این اشاره کند که یک آدم ضعیف در مقابل قدرتمند و با عظمتی قرار گرفته است که نقش مالک و مملوک و عابد و معبود دارد؛ زیرا موقعیت اینجا، موقعیت صراحت، افشاگری و اعتراف است که اعتراف و افشاگری امام دلالت بر ضعف، بندگی و اخلاص او در برابر عظمت الله دارد. بنابراین دعا کننده، گناهکار را به میدان اعتراف آورد تا به گناه خود اعتراف کند. لذا می‌گوید: «أنا الظالم لنفسي المقر بذنبی المترف بخطیئتی» (العاملی الکفعمی، ۱۹۹۷: ۶۸) این امر با تکرار ضمیر «أنت» که به خود بخشنده اشاره دارد و ضمیر «أنا» که به خود گناهکار اشاره دارد، تأکید شد. در این عبارت نیز امام با اقرار به ضعف و بندگی خود، اخلاص خود را در مقابل الله بیان می‌دارد.

«یا کریم یا کریم یا کریم. وأعطني في مجلسي هذا مغفرة ما مضى من ذنوبي، واعصمني فيما بقي من عمري، وارزقني الحج والعمرة في عامي هذا، متقبلاً مبروراً خالصاً لوجهك يا کریم، وارزقنيه أبداً ما أبقیتني، یا کریم یا کریم یا کریم...» (الموحد الأبطحی، ۱۴۲۳: ۸۵) در این عبارت شاهد تکرار «یا کریم» هستیم که منادا است و امام از الله با اشاره به کرم و بزرگواری الله، درخواست کمک می‌کند و از کرم او طلب بخشش و رزق حج و عمره و حفظ خود را دارد. آنگاه بعد از آن فعل‌های امر «أعط، أرزق، اعصم واكف» را در معنای دعا به کار برده است؛ چون طلب از پایین به بالا است که در این موقع فعل امر در معنای دعا است. تکرار چند باره «یا کریم» دلالت بر اصرار امام بر طلب خود و اخلاص و توکل او بر پروردگار خود را دارد که از خلال آن اظهار عجز و بندگی به بارگاه رب العالمین می‌نماید؛ چون با این تکرار در دعا غرور و تکبر را از خود به دور کرده و با عجز و اظهار ضعف از الله با عظمت طلب کمک می‌کند. همچنین شاهد تکرار چند بار فعل امر «اکف» هستیم که خدا، از سختی‌های نفس خودش و عیالش و از شر فاسقان عرب و عجم، فاسقان انسان و جنیان و تمام جنبندگان او را حفظ نماید. سبب این تکرار نیز اصرار امام بر درخواست از خدا برای محافظت نمودن او در نتیجه شدت نیاز او است. کاربرد لفظ «یا کریم» در این عبارت دقیق و زیباست؛ چون حفظ کردن و روزی دادن یک نوع بخشش است که از شخص دارای کرم طلب می‌شود تا شخص کریم آنها را به طلب‌کننده عطا کند. با نگاهی به تکرارهای استفاده شده در این دعای او پی می‌بریم که اگر دعای او بدون این تکرارها بیان می‌شد، اخلاص از کلام او بدون این تکرارها چه بسا به سادگی واضح فهمیده نمیشد، همچنانکه اخلاص امام در دعاها دیگر او نیز بدون تکرار چه بسا به سادگی با این وضوح فهمیده نمیشد یا حداقل بدون این تکرار اخلاص کمتری نشان داده میشد. دعاکننده در اینجا به نام (کریم) طلب بخشش می‌کند و با آنچه مناسب حال است، شفاعت طلبیده است؛ زیرا کریم کسی است که «وقتی می‌بخشد، بیش از حد امید، افزون می‌کند و برایش مهم نیست

که چقدر می‌دهد یا به چه کسی می‌دهد، و اگر نیازی به غیر او مطرح شود، راضی نمی‌شود» (الغزالی، ۲۰۱۰: ۱۱۵)، و ندای امید را تکرار کرد؛ زیرا هر که بیشتر در را بکوبد، احتمالاً در به رویش باز می‌شود. ارتباط با تکرار مستقیم محدود به تکرار یک کلمه نیست، بلکه ارتباط ممکن است با تکرار جملات یا عبارات باشد، مانند تکرار کلمه توحید «لا اله الا الله» در دعای نهم و بیست و نهم هر ماه که سی و نه بار تکرار می‌شود. (ابن طاووس، بی تا: ۲۳۴) و در دعای آن حضرت در توسل به خدا که «اَعْتَصَمْتُ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» چهارده بار تکرار می‌شود.

هالیدی و حسن و نقش‌گرایان نیز معتقد هستند که تکرار کلمه، منشأ ارتباط جملات با هم و رفع ابهام و انسجام جمله نیز است؛ زیرا بهترین راه برای یادآوری آنچه قبلاً بوده است، می‌باشد که بر تأثیرگذاری کلام بر مخاطب می‌افزاید. او معتقد است تکرار نقش مهمی را در ارتباط معنایی، پیوستگی و انسجام کلام ایفا می‌کند» (هالیدی، ۱۹۷۶م: ۱۲۴؛ هالیدی و حسن، ۱۳۹۳ش: ۱۴۲؛ محمد، ۲۰۰۷: ۱۰۶).

این یک دعای مذهبی - عبادی است که با ویژگی‌های زبانی، سبکی و محتوایی خاصی همراه است که جمله‌ها و واژگان آن دارای انسجام و تناسب لفظی و معنایی خاصی با هم هستند و امام با ایجاد وحدت عضوی و ارتباط ناگسستنی کلمات باهم زیبایی خاصی به دعاها و خود بخشیده است. همچنین با وحدت موضوعی در دعاها و خود که دعاها و در اثبات ضعف و بیان اخلاص او هستند، بر زیبایی‌شناسی دعاها و خود افزوده است. تکرار عبارت «یا کریم» (۳ بار) نشان‌دهنده تأکید بر صفت کریم (بخشنده) خداوند و ایجاد ریتمی موزون است که در دعاها و اسلامی رایج است. این تکرار هم بر عاطفه تأکید می‌کند و هم بر اصرار در دعا و بیان اخلاص امام؛ چون انسان زمانی اصرار بر طلب چیزی دارد که ضعیف است و به ضعف خود و به بزرگی طرف مقابل خود اقرار می‌کند و گر نه آدم قوی نه از کسی طلب کمک دارد و نه بر دعا و طلب کمک اصرار دارد. ضمائر و رابطه گوینده (مخاطب): استفاده از ضمیر «یا» (ای...) خطاب مستقیم به خداوند را نشان می‌دهد که رابطه‌ای صمیمی و نیازمندانه بین بنده و پروردگار ترسیم می‌کند. گویا فقط امام و الله هست و بین آن دو هیچ کس و هیچ واسطه‌ای نیست. جملات امری: افعالی مانند «أعطني»، «ارزقني»، «أكفي» (به من عطا کن، روزی ده، کفایت کن) بیانگر درخواست‌های ملموس و معنوی از خداوند است. و در نهایت این که انگاره‌های قدرت نیز مشهود است و گوینده خود را کاملاً وابسته به قدرت الهی تصویر می‌کند که دلالت بر اخلاص و خشوع و خضوع امام و تواضع او دارد («أنت آخذ بناصيتها» - تو کنترل همه چیز را داری).

«لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فِي عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بَعْدَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُنْتَهَى رِضَاهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ فِي عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ بَعْدَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ، اللَّهُ أَكْبَرُ عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ بَعْدَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ...» (ابن طاووس، ۱۹۹۴: ۱۶۸). در این عبارت نیز امام جهت بیان اخلاص و اظهار عجز و بندگی به درگاه الله با تأکید جهت تثبیت معنا در ذهن و رسوخ آن و زدودن انکار منکران به یگانگی الله، جمله «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را با «فِي عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ وَبَعْدَ عِلْمِهِ مُنْتَهَى رِضَاهُ» سه بار تکرار نموده است تا اقرار به یگانگی الله و نفی تمام معبودان دروغین دیگر مشرکان و کافران کند و تکرار «رِضَاهُ» به سبب کسب رضایت الله توسط امام است که نهایت اخلاص امام را می‌رساند. همچنین تکرار «اللَّهُ أَكْبَرُ» به خاطر تأکید امام بر بزرگی الله است که بزرگتر از او کسی نیست. تکرار «سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ» نیز اشاره به

به جا آوردن حمد و ثنای الله توسط امام دارد که بر آن تأکید دارد که نهایت اخلاص و خشوع و خضوع امام و اظهار عجز و بندگی او را به درگاه الله می‌رساند. در آخر تمام این عبارتهای تکراری تأکیدی، امام «منتهی رضاه» را افزوده است تا اشاره به کسب جلب رضایت الله کند که رضایت الله بالاترین چیز است. دلیل استفاده از اطناب حاصل از تکرار و غیر از تکرار نیز مدح الله است که اطناب متناسب با غرض مدح است که باز اشاره به اخلاص امام در بیان مدح الله دارد.

سیاق در «لا اله الا الله» و «الله اکبر» و «الحمد لله» و «سبحان الله» و ارتباط آن با آنچه در پی می‌آید، در بار اول با بار دوم و همچنین با بار سوم متفاوت است. در برخی دعاها بر تکرار برخی سبک‌ها در آنها با توجه به ماهیت حال و هوای روانی دعاکننده مانند اسلوب ندا تأکید شده است و دعا در حقیقت خود، ندایی است که برای دعا بیرون آمده است، مانند آنچه در دعای کمیل آمده است: «يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ، يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَمَالِكِ رَقِي... يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ، أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ وَأَعْظَمِ صِفَاتِكَ وَأَسْمَائِكَ... يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ، قُوْ عَلَى خِدْمَتِكَ جَوَارِحِي، وَاشْدُدْ» (الطوسی، ۱۹۹۸: ۵۸۷) او در این عبارت ۶ بار عبارت «یا رب» را تکرار کرد تا نیاز خود به پروردگار را اعلام نموده و با اشاره به اینکه امام مربوب (دست پرورده) و الله پروردگار او است، اظهار عجز، بندگی و اخلاص نماید. این تکرار یکی از عواملی بود که به انسجام و زیبایی متن و وحدت آن افزوده است. اصل ریشه (رب) سوق دادن چیز به سوی کمال، رفعت و زینت است و در جاهایی به کار می‌رود که سیاق دلالت بر هدایت کردن، تربیت کردن، مدیریت کردن، و محافظت کردن کند، چون هدایت، تربیت، حفظ کردن و مدیریت از ویژگیهای مربی است (المصطفوی، ۲۰۰۹: ۲۲/۴؛ صالح بک و عارفی، ۱۴۰۲ ش: ۳۹۶)، بنابراین دعوت‌کننده با توسل به این اسم، به آنچه در درجات کمال در تربیت می‌خواهد می‌رسد؛ زیرا آن (اسم اعظم) نزدیک‌ترین اسم به اسم اعظم است و به همین دلیل خداوند متعال دعایی از دعاهاى انبیا و صالحان را ذکر نکرده است مگر اینکه آن دعا را با آن اسم آغاز کرده است ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا﴾ (اعراف/۲۳) و ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ (کهف/۱۰)؛ مانند آن بسیار است و در آن درخواست همدردی برای آنچه در آن دلایلی برای تربیت، تکمیل، حفظ و بیرون آوردن آن از حد نقص به کمال وجود دارد، مطابق با آنچه مناسب حال اوست.

طبق رویکرد فرمالیسم و ساختارگرایی نیز تکرار کلمات در متن نقش مهمی در ایجاد انسجام و پیوستگی و زیبایی فرمی و ساختاری متن دارد. این کار باعث می‌شود که خواننده بتواند ارتباط بین بخش‌های مختلف متن و ساختار و فرم را بهتر درک کند و متن برای او منسجم‌تر و زیباتر به نظر برسد. به طور خاص، تکرار کلمات می‌تواند به تأکید بر مفاهیم مهم و اهمیت موضوع، ایجاد ارتباط بین جمله‌ها و پاراگراف‌ها، تثبیت معانی در ذهن خواننده و جلوگیری از ایجاد ابهام کمک کند، به شرط آن که به اندازه و در جای مناسب انجام شود، تا از یکنواختی و تکرار ملال‌آور جلوگیری شود. در این عبارت نیز تکرار لفظ «یا رب» نقش مهمی در انسجام متن ایجاد می‌کند و توجه مخاطب را به کلام جلب می‌کند و کلمه تکرار شده را در صدر توجه قرار می‌دهد و از خلال آن وحدت ایجاد می‌شود که پروردگار مسئول تربیت و حمایت بندگانش را برعهده دارد. این روش جملات را همانند شبکه‌ای مرتبط با یکدیگر منسجم نموده است و سبب آسانی درک معنا برای مخاطب می‌شود. همچنین زیبایی و انسجام این دعا از خلال وحدت بین واژگان والا و کمال معانی حاصل

گردیده است. همچنین این تکرار به وضوح معنا، جلوگیری از ابهام و خوانش شیواتر و جذاب‌تر متن دعا نیز کمک کرده است و اشاره به این معنا نیز دارد که پروردگار را در مرکز قدرت قرار داده و دعا کننده خود را در موضع ضعف و نیاز قرار داده است. این تناسب و هماهنگی بین واژگان و معانی بر زیبایی دعاهای امام افزوده است.

به طور کلی می‌توان گفت که تکرار در این دعاها اغلب برای تأکید بر اصول اعتقادی، اخلاقی یا احکام عملی و اظهار عجز و بندگی و اخلاص به کار می‌رود. از طرفی امام در موارد بسیاری از تکرار برای تأکید بر مفاهیم کلیدی مانند عدالت، تقوا، حق‌گرایی و مبارزه با ظلم استفاده می‌کند تا مخاطب را نسبت به اهمیت این مفاهیم آگاه سازد. و گاهی برای برانگیختن احساسات مخاطب و ایجاد شور معنوی یا انقلابی به کار می‌رود. این نوع از تکرار هر هدفی که داشته باشد، وزن و آهنگ خاصی به کلام می‌دهد که علاوه بر جذابیت ادبی، تأثیرگذاری آن را افزایش می‌دهد. پس این نوع تکرار تنها یک تکنیک ادبی نیست، بلکه ابزاری برای القای اخلاص و بیان عمیق‌ترین مفاهیم اخلاقی، سیاسی و عرفانی است. این روش، هم در خطبه‌های حماسی و هم در حکمت‌های کوتاه امام علی (ع) به کار رفته تا مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد و پیام‌های الهی را در جان او نهادینه کند.

۲-۳. تکرار اشتقاقی عنصر واژگانی

تکرار اشتقاقی، تکرار عنصری که قبلاً استفاده شده است، اما در اشکال و دسته‌های مختلف (عفیفی، ۲۰۰۱: ۱۰۷) و آن بدین معناست که یک کلمه یا گروهی از کلمات، با تغییراتی جزئی در ساختار یا نقش دستوری، دوباره در کلام تکرار شوند. به عبارت دیگر، کلمه اصلی با افزودن پیشوند، پسوند، یا تغییر در حروف، در جمله یا عبارت دیگری تکرار می‌شود تا بر معنا یا آهنگ کلام تأکید شود یا زیبایی هنری ایجاد کند. در تکرار اشتقاقی، کلمه اصلی عیناً یا با تغییراتی جزئی (مثل اضافه شدن پسوند) تکرار می‌شود. در اشتقاق، کلمات هم‌ریشه (مثل علم و عالم) استفاده می‌شوند، اما در تکرار اشتقاقی، کلمه اصلی و تغییر یافته‌اش استفاده می‌شوند. این نوع تکرار با جناس فرق دارد. جناس نوعی از بازی با کلمات است که در آن دو کلمه از نظر لفظ (تلفظ) شبیه هستند، اما در معنا متفاوتند. در تکرار اشتقاقی، کلمات از یک ریشه هستند و تغییرات در نقش دستوری (مثل اضافه شدن پسوند) باعث تکرار و تأکید بر معنای اصلی می‌شوند. «این شکل دیگری از ارتباط است که به تداوم معنا منجر می‌شود. به متن، حس تنوع می‌بخشد و یکنواختی را از بین می‌برد» (محمد، ۲۰۰۷: ۱۴۵).

نمونه این تکرار دعای آن حضرت است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ طَوَارِقِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، آلاَنه وَمِنْ جَوْرِ كُلِّ جَانٍ، وَحَسَدِ كُلِّ حَاسِدٍ، وَيَغْيِ كُلِّ بَاغٍ» (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۴۹) و نیز این دعای ایشان: «يَا أَفْضَلَ الْمُنْعِمِينَ فِي وَأَنْعَمِ الْمُفْضَلِينَ فِي نِعَمَائِهِ كَثُرَتْ أَيَادِيكَ عِنْدِي فَعَجَزْتُ عَنْ إِحْصَائِهَا، وَضَعْتُ ذُرْعاً فِي شُكْرِي لَكَ بِجَزَائِهَا» (الکفعمی، ۱۹۹۲: ۴۳۳/۱) و نیز یا «أَسْمَعُ مَدْعُو، وَخَيْرَ مَرْجُو، وَأَحْلَمَ، وَأَقْرَبَ مُسْتَعَاثٍ، أَدْعُوكَ مُسْتَعِيناً اسْتَعَاثَةَ الْمُتَخَيِّرِ الْمُسْتَشِينِ مِنْ إِغَاثَةِ خَلْقِكَ، فَعُدْ بِلَطْفِكَ عَلَيَّ ضِعْفِي، وَاعْفُ بِسَعَةِ رَحْمَتِكَ كِبَائِرَ ذُنُوبِي، وَهَبْ لِي عَاجِلَ صَنَعِكَ، إِنَّكَ أَوْسَعُ الْوَاهِمِينَ» (ابن طاووس، ۱۹۹۴: ۱۴۶) تکرار در دعاهای فوق، علاوه بر نقشی که در انسجام متن دارد، با موضوع دعا نیز مرتبط است. در دعای اول، تکرار جزئی بین (جور - جائر)، (حسد - حاسد) و (بغی

– باغ) را می‌بینیم که با پناه بردن به خدا که موضوع دعا است، مرتبط است و بر چیزهایی که دعاکننده از آنها پناه می‌برد، تأکید دارد. در دعای دوم، تکرار بین (أَفْضَلُ – الْمُفْضَلِینَ) و (الْمَنْعَمِینَ – أَنْعَمَ – نِعْمَانَهُ) بود و با سپاسگزاری مرتبط بود. این تکرار اشاره به نعمتهای فراوان خداوند دارد که امام از شمردن آنها اظهار عجز می‌کند تا اخلاص خود را ثابت نماید، به همین دلیل کلمه «نِعْمَانَهُ» را به صورت جمع و اضافه به ضمیر «هَاء» آورد تا دلالت بر فراوانی و زیادی نعمتهای پروردگار کند که از بابت آنها ثنا و ستایش خدا را به جا می‌آورد. بنابراین ذکر نعمت و برکت تکرار شده تا تأکید شود که از جانب خداست؛ زیرا تصور نعمت از سوی خدای بخشنده و دانستن اینکه نعمتی از سوی اوست، جوهره شکرگزاری است؛ بنابراین شکرگزاری از طرفین و اعضا را پس از ناتوانی از انجام شکرگزاری نشان داد. همچنین تکرار منادا اشاره به تأکید بر اخلاص و خشوع و خضوع امام و اظهار بندگی او دارد که بنده از پروردگار خود نعمت دریافت کرده و سپاسگزاری می‌کند. همچنین تکرار منادا را با جذب حرف «یا» در عبارت «يَا أَسْمِعْ مَدْعُو وَ خَيْرَ مَرْجُو...» داریم که در اصل با تکرار ندا به شکل «يَا أَسْمِعْ مَدْعُو يَا مَرْجُو...» بوده است که امام اصرار خود را از الله جهت رفع طلب او با اظهار اخلاص و عجز و بندگی آشکار می‌کند و او را شنونده‌ترین دعا می‌داند که دعای امام را می‌شنود و در نتیجه امیدوار به اجابت دعا و رفع نیازش است. همچنین دلیل تکرار منادا به دلیل کثرت دعاهای و نیازهای امام از الله در نتیجه شدت نیازهای او است که متناسب با اخلاص زیاد او و خشوع و خضوع بسیار اوست که توکلش به پروردگارش است و درد دل‌های خود را با او بیان نموده و از او طلب کمک با زاری و تضرع می‌کند. منادای بعدی «أَقْرَبُ مُسْتَعَاثٍ» است که امام خدا را نزدیک‌ترین کمک‌کننده‌ای می‌داند که از او طلب می‌کند. به همین دلیل از جمله فعلیه «أَدْعُوكَ» با فعل مضارع استفاده نموده تا اشاره کند که امام پیوسته و همیشه خدا را می‌خواند و دعا می‌کند و از دعا کردن خسته نمی‌شود که متناسب با نهایت تواضع و اخلاص امام دارد؛ چون جمله فعلیه با فعل مضارع دلالت بر حدوث، تجدد و استمرار دارد (جرجانی، ۲۰۰۴م: ۷۴). بعد از این منادا، امام از فعل امر «عُدْ، اغْفِرْ، هَبْ» در معنای دعا استفاده نموده است؛ چون طلب از پایین به بالا است و از خدا طلب بخشش و مغفرت دارد، در نهایت او را با تأکید وسیع‌ترین بخشندگان می‌داند که بخشش پایانی ندارد که از خلال این عبارت امیدورای خود را بیشتر نمایان می‌کند؛ چون کسی که دارای بخشش بی‌پایان است، هیچ‌کس را ناامید نمی‌کند. در دعای سوم، تکرار جزئی بین (مُسْتَعَاثٌ – مُسْتَغِيثَا – اسْتَغَاثَهُ – إِغَاثَهُ) نیز به موضوع دعا که استغاثه است، متصل شد و سه رکن کلام وجود داشت. این تکرار از مخاطب (المُسْتَغِيثُ)، مخاطب (المُسْتَعَاثُ) و موضوع کلام (استغاثه) با فصاحت بیان در به کار بردن مصدر (استغاثه) با خدا و (اغاثه) با خلق، پس آن را با امید از خدا می‌خواهد و با آشنایی آن را از خلق معنا می‌کند.

این متن یک دعای عرفانی-ادبی با ساختاری پیچیده و سرشار از مضامین بلاغی و اعتقادی است و اشاره به اخلاص دعاکننده دارد. صفات الهی مترادف شامل «أَسْمِعْ مَدْعُو» (شنواترین کسی که خوانده می‌شود) + «خَيْرَ مَرْجُو» (بهترین امید) → تأکید بر کامل‌ترین ویژگی‌های خداوند با استفاده از صفات تفضیلی. «أَحْلَمُ» (بردارترین) + «أَقْرَبُ مُسْتَعَاثٍ» (نزدیک‌ترین پناه) → ترکیب صفات متضاد (عظمت الهی با نزدیکی به بنده). ساختارهای کوتاه و موزون («فَعْدُ يُلْطِفُكَ...») که بر اثرگذاری عاطفی می‌افزایند. افعال امر («أَدْعُوكَ»، «فَعْدُ»، «وَاعْفِرْ»، «وَهَبْ») نشانگر رابطه مستقیم و فعال بین انسان و خداوند. از نظر محتوای

گفتمانی داری درخواست‌های چندبعدی است: لطف الهی: «فَعُدْ بِطُفْلِكَ عَلَى صَغْفِي» → اعتراف به ضعف انسان در مقابل قدرت خدا در جهت اشاره اخلاص بنده. مغفرت: «وَأَغْفِرْ بِسَعَةِ رَحْمَتِكَ كَبَائِرَ ذُنُوبِي» → درخواست آمرزش با تکیه بر رحمت بی‌انتهای عطایای فوری: «وَهَبْ لِي عَاجِلَ صَنْعِكَ» → ترکیب نیاز مادی (عاجل) با معنویت (صنع خدا). همچنین دارای تضادهای معنوی است: «مُسْتَعِثًا» (فریادخواه) در مقابل «الْمُتَخَيِّرِ» (برگزیده) → نشان‌دهنده تواضع و اخلاص انسان (امام علی) در عین ادعای مقام قرب. از منظر فرهنگی-عرفانی دارای تلمیحات قرآنی است: «إِنَّكَ أَوْسَعُ الْوَاهِبِينَ» → اشاره به آیه ۳۸ سوره ص «...وَأَنَا خَيْرُ الْوَارِثِينَ» که بر بخشندگی خدا تأکید دارد. «اسْتِغَاثَةُ الْمُتَخَيِّرِ» → ممکن است اشاره به مفهوم «بنده مُخْلِص» در روایات داشته باشد. همچنین جنبه تسکین اضطراب دارد و درخواست کمک فوری («عَاجِلَ صَنْعِكَ») نشان‌دهنده نیاز به اطمینان خاطر در بحران‌هاست و با تقویت امید که تأکید بر «سَعَةِ رَحْمَتِكَ» (گسترده‌گی رحمت الهی) دارد اضطراب گناه را کاهش می‌دهد. دعا گفتمان عرفانی بازتولید می‌کند بدین معنی که گفتمانی را تقویت می‌کند که در آن خداوند هم جلیل (صاحب جبروت) و هم جمیل (نزدیک و رحیم) تصویر می‌شود و بر اساس این ایده است که انسان حتی در مقام «مُتَخَيِّرِ» (برگزیده) همچنان نیازمند لطف الهی است. به طور کلی این دعا با ترکیب زبان ادبی (استعاره، تضاد) و محتوی عرفانی (توسل، امیدواری)، گفتمانی می‌سازد که هم شکوه الهی و هم قرب انسانی را به نمایش می‌گذارد. ساختار آن، از یک سو بر ضعف انسان تأکید دارد و از سوی دیگر بر بی‌کرانگی رحمت خداوند، که ویژگی بارز متون دعایی اسلامی است.

۳-۳. اشتراک لفظی

اشتراک لفظی از اقسام احوال لفظ بوده و نوعی از تکرار معنایی است (عقیقی، ۲۰۰۱: ۱۲۴) که عبارت است از حالتی که بر یک لفظ به سبب وضع آن برای چند معنا به طور جداگانه، عارض می‌گردد، مانند: لفظ «عین» که برای هر یک از معانی چشم، چشمه، طلا و ...، به طور جداگانه وضع شده است (مظفر، ۱۳۶۶: ۴۸۴) و نیز گویند: دو یا چند کلمه یک ترکیب آوایی را با تفاوت در معنا به اشتراک می‌گذارند که همان چیزی است که در هم‌صدایی کامل زیبا است. این ارتباط با توهیم ریختگی واژگانی حاصل می‌شود، زمانی که ذهن شنونده به اولین طرف از دو طرف هم‌صدایی برمی‌گردد و فکر می‌کند که همان معنای طرف دوم را دارد، سپس وقتی به متن برمی‌گردد، فرض او برای او روشن می‌شود که این یک توهیم است (عبدالمجید، ۲۰۰۶: ۱۰۵). بنابراین، این تکرار یک کارکرد آموزنده مهم دارد، که ایجاد عنصر پارادوکس است. (فرج، ۲۰۰۹: ۱۰۸)

به عنوان مثال در این فراز از دعای آن حضرت: «وَأَسْأَلُكَ مَا كَانَ أَوْفَى بِعَهْدِكَ، وَأَقْصَى لِحَقِّكَ، وَأَرْضَى لِنَفْسِكَ، وَخَيْرًا لِي فِي الْمَعَادِ عِنْدَكَ، وَالْمَعَادِ إِلَيْكَ» (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۱۹) در ساخت معجمی بین کلمه اول (المعاد) که به معنای (روز رستاخیز) است و کلمه دوم (المعاد) که به معنای (بازگشت) است، اشتراک لفظی وجود دارد، اما هر دو همان بازگشت به پروردگار را بیان می‌کنند. در این عبارت امام اقرار به پذیرش آخرت و بازگشت تمام انسان‌ها به سوی الله و حساب‌رسی می‌کند.

«فَالْوَحْدَانِيَّةُ آيَةُ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْمَوْتَ الْآتِي عَلَى خَلْقِهِ مَخْبَرٌ عَنْ خَلْقِهِ وَ قُدْرَتِهِ» (ابن طاووس، ۱۹۹۴: ۱۴۴) کلمه اول «خلق» به معنای «چیز آفریده شده» و کلمه دوم به معنای «آفرینش» است؛ چون عبارت خبر از این می‌دهد که موت به خلق (مخلوقات می‌رسد و خبر از آفرینش (خلق) و قدرت الله می‌دهد. کلمه «قدرة» در کنار

کلمه «خلق» دوم طبق قانون تناسب کلمات، قرینه‌ای است که ثابت می‌کند کلمه «خلق» دوم به معنای آفرینش است. این عبارت از خلال اقرار امام به یگانگی الله، معاد و قدرت الله اشاره به اخلاص امام دارد که در دعای خود این عبارت را بیان نموده است. اگر کلمه اول مربوط به مرگ باشد، کلمه دوم مربوط به احیا است و اینجاست که عنصر تناقض آشکار می‌شود.

در دعای آن حضرت «إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ وَأَنَا أَنَا، أَمْ كَيْفَ أَيُّسُ مِنْكَ وَأَنْتَ أَنْتَ» (العالمی الکفعمی، ۱۹۹۷: ۴۴۰) در اینجا، بین ضمیر (أنا) که در قسمت اول به خود دعاکننده اشاره دارد و در قسمت دوم به خودش با آنچه از گناهان و معاصی که او را واجد شرایط دعا نمی‌کند، حمل می‌کند، تفکیک لغوی رخ داده است، بنابراین در قسمت اول، موضوع و در قسمت دوم محمول بوده است یا به عبارت دیگر ضمیر اول «أنا» مبتدا و ضمیر دوم «أنا» خبر است و اشاره به ضعف و بندگی و ناشایستگی خود دارد (اخلاص)، و بین ضمیر (أنت) که در قسمت اول به نفس مقدس اشاره داشت و در قسمت دوم به آنچه که به آن از رحمت و مغفرت متصف است، اشاره دارد یا به عبارت دیگر اشاره به این دارد که چون خدا خدای واقعی است و تنها معبود و پروردگار است، ناامید نمی‌شوم، چون ضمیر اول «أنت» مبتدا و ضمیر دوم «أنت» خبر است که از وجود خدایی قدرتمند خبر می‌دهد که دعای نیازمندان را اجابت می‌کند و ناامیدی در حضور او معنایی ندارد. ابزار پرسشی «کیف» دوم نیز در اینجا در معنای نفی است. یعنی با وجود خدای قدرتمند و برآورنده نیازها ناامید نمی‌شوم، همانگونه که ابزار پرسشی «کیف» اول در معنای نفی است که امام با اظهار اخلاص خود شایستگی دعا را از خود نفی می‌کند. و این از مقوله تکرار نیست که نشان دهنده تأکید باشد، بلکه معنای جدیدی است که فایده خوبی دارد، با وجود اینکه تصویر، تصویر تکرار و اعاده است (الجرجانی، ۱۹۹۱: ۱۷).

این دعای کوتاه اما عمیق، با ابعاد فلسفی-عرفانی است که با بهره‌گیری از تضادهای معنایی و سؤالات بلاغی، رابطه پیچیده بین انسان و خداوند را بررسی می‌کند و اخلاص دعاکننده را ثابت می‌نماید. سؤالات انکاری: «كَيْفَ أَدْعُوكَ وَأَنَا أَنَا» (چگونه تو را بخوانم در حالی که من «من» هستم؟) → اشاره به ناپاکی نفس انسان در مقام دعا. «كَيْفَ أَيُّسُ مِنْكَ وَأَنْتَ أَنْتَ» (چگونه از تو ناامید شوم در حالی که تو «تو» هستی؟) → تأکید بر ذات بخشنده خداوند. تکرار ضمائر «أنا» و «أنت» با تأکید بر هویت دو طرف رابطه (بنده و پروردگار)، تقابلی معنادار ایجاد می‌کند. متن در عین کوتاهی و ایجاز، با استفاده از ساختارهای متضاد، معنایی گسترده را انتقال می‌دهد. از منظر گفتمانی دارای برخی تضادهای وجودی است از قبیل: ضعف انسان («أنا») در مقابل کمال خدا («أنت»). انسان با هویت ناقص خود («أنا») شایستگی دعا ندارد، اما همین عدم شایستگی، نیاز به دعا را بیشتر می‌کند. یأس از خدا غیرمنطقی است، زیرا ذات خدا («أنت») مطلقاً بخشنده است. از طرفی مفهوم «أنا» ممکن است اشاره به نفس اماره (خود ناپاک انسان) داشته باشد، همان‌طور که در قرآن از «نفس» به عنوان منشأ شر یاد شده است و «أنت» یادآور اسماء الهی مانند ﴿يَا مَنْ لَا يُيَاسُ مِنْ رَوْحِهِ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾ (یوسف/۸۷) است. همین عبارت گفتمان رایج در عرفان اسلامی را تقویت می‌کند که در آن انسان فقر محض (أنا) و خدا غنی مطلق (أنت) است؛ از یک سو، انسان به دلیل محدودیت‌های ذاتی خود (أنا) احساس شرمندگی از دعا دارد، و از سوی دیگر، به دلیل بینهایت بودن رحمت الهی (أنت)، ناامیدی محال است. اما هر دو بخش متن بر اساس توحید افعالی (همه‌چیز به خدا بازمی‌گردد) استوار است.

۳-۴. مترادف و شبه مترادف

دو بوگراند و درس‌ر هنگام بیان محتوای هنری با قومیت استیون اولمان، آن را اصطلاح «فرمول‌بندی مجدد» می‌نامند: «کلماتی که از نظر معنا متحد هستند و در هر زمینه‌ای با یکدیگر قابل تعویض هستند». مترادف و شبه مترادف نوعی از تکرار معنایی هستند و نوعی از تکرار معنایی است (عقیقی، ۲۰۰۱: ۱۵۷). صرف نظر از اختلاف نظر بین کسانی که می‌گویند مترادف وجود دارد، کسانی که می‌گویند هیچ مترادفی وجود ندارد، یا کسانی که می‌گویند مترادف مطلق در هر زبانی نادر است، پس از ابزاری برای قالب‌گیری واژگانی که به گسترش معنا در متن به عنوان شکلی از تکرار کمک می‌کند، یک رابطه معنایی بین دو طرف وجود دارد (محمد، ۲۰۰۷: ۱۴۹). بنابراین، بیش از یک تصویر وجود دارد، بنابراین ممکن است تکرار کلمه باشد، یا ممکن است تکرار معنا باشد.

در دعا، انواع مختلفی از ربط دادن از طریق مترادف وجود دارد. مترادف ممکن است در یک جمله واحد رخ دهد و در این صورت، میزان ربط کوتاه است، مانند: «وَبَا عَالِمَ السِّرِّ وَالنَّجْوَى، وَبَا كَاشِفَ الصُّرِّ وَالْبُلُوَى» (العالمی الکفعمی، ۱۹۹۷: ۴۳۳/۱)

این متن کوتاه دعایی، با بهره‌گیری از صفات الهی و ساختاری موزون، گفتمانی عمیق از رابطه انسان با خداوند ارائه می‌دهد. در دعا صفات ترکیبی الهی «عَالِمَ السِّرِّ وَالنَّجْوَى» (دانای راز و نهان) «كَاشِفَ الصُّرِّ وَالْبُلُوَى» (برطرف‌کننده سختی و بلا) به چشم می‌خورد. این ترکیبات دوگانه، همزمان بر علم مطلق و قدرت مداخله‌گرایانه الهی تأکید دارند. ساختار موازی بین دو بخش دعا («عَالِمَ...» و «كَاشِفَ...») ایجاد توازن زیبایی‌شناختی کرده است. استفاده مکرر از «یا» برای خطاب مستقیم به خداوند، حس نزدیکی و صمیمیت را القا می‌کند و اصرار زیاد امام را بر رفع نیازهایش از الله و توکل به او نشان می‌دهد که دلالت بر اخلاص او و اظهار عجز و بندگی دارد. دعا بر دو بعد از ابعاد وجودی خداوند: بعد علمی: «عَالِمَ السِّرِّ» اشاره به علم بی‌کران الهی، بعد عملی: «كَاشِفَ الصُّرِّ» اشاره به قدرت تغییردهنده خداوند تأکید دارد که خود این امر دارای تلمیحات قرآنی است: «عَالِمَ السِّرِّ» اشاره به آیاتی مانند ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَ جَهْرُكُمْ﴾ (انعام/۳) و «كَاشِفَ الصُّرِّ» یادآور آیه ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الصُّرُّ فَالْيَهْ تَجَازُونَ﴾ (نحل/۵۳) بر این اساس متن رابطه نابرابر اما توأم با مهر بین بنده (نیازمند) و معبود (بی‌نیاز) را ترسیم می‌کند که یک بی‌نیاز، نیاز نیازمندان را اجابت می‌کند. این گفتمان، جهان‌بینی توحیدی را تقویت می‌کند که در آن خداوند هم شاهد است و هم نجات‌دهنده و بنده او اظهار عجز و بندگی می‌کند تا اخلاص او ثابت گردد.

اگرچه بین دو کلمه (سرّ) و (نجوا) تفاوت معنایی وجود دارد، اما آنها به یک حوزه معنایی تعلق دارند که باعث می‌شود فرآیند پیوند بین آنها اتفاق بیفتد و تفاوت این است: «نجوا نامی برای گفتار پنهانی است که با دوست خود زمزمه می‌کنی، گویی آن را از دیگری می‌شنوی... و راز، چیزی را در نفس پنهان می‌کند و اگر پشت پرده یا دیوار پنهان باشد، راز نیست و گفته می‌شود: در این گفتار رازی وجود دارد، و آن را به آنچه در نفس پنهان است تشبیه می‌کند. (العسکری، بی تا: ۶۳) بنابراین سرّ (راز) از نجوا پنهان‌تر است؛ زیرا از شخص فراتر نمی‌رود و نجوا از شخص فراتر می‌رود و به شخص دیگری می‌رسد، بنابراین چیزی است که برخی از مردم بدون کلام خداوند متعال آن را می‌فهمند.

«وَأَصْبَحَ دَانِي وَأَصْبَحَ دَائِي مُسْتَجِيرًا بِدَوَائِكَ وَأَصْبَحَ سَقْمِي مُسْتَجِيرًا بِشَفَائِكَ» (ابن طاووس، ۱۹۹۴: ۱۵۳) جامع لغوی بین (داء) و (سقم) کلمه (مرض) است که باعث ایجاد شبکه معنایی شده است؛ پس (داء) همان (مرض) است و (سقم) هم همان (مرض) است. بنابراین ذکر دیگری مستلزم به یاد آوردن اولی است و بدین ترتیب ارتباط برقرار می‌شود. امام با برقراری انسجام در این عبارت بین واژگان مترادف و مراعات‌النظیر، بر زیبایی دعا افزوده است و اخلاص خود را از خلال اظهار ضعف و بیماری خود و اقرار به اینکه دارو و شفای درد و بیماری او نزد خدا است، ثابت می‌نماید.

باز از همین باب است: «يَا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَنِي وَرَقَّةَ جُلْدِي وَدَقَّةَ عَظْمِي» (الطوسی، ۱۹۹۸: ۵۸۵) در این عبارت نیز امام با استفاده از منادا اظهار ضعف و بندگی می‌کند تا اخلاص خود را ثابت نماید و از فعل امر «ارحم» در معنای دعا استفاده کرده است و از خدا درخواست ترحم بر ضعف بدنش را دارد که اشاره به اخلاص او و اظهار بندگی او دارد.

تفاوت بین (رقه به معنای نازک) و (دقه به معنای ظریف) این است که علاوه بر ارتباط از طریق مترادف، ریختگی آوایی در پارانومازی ناقص بین (دقیق) و (نازک) وجود دارد، حتی اگر موضوع زبان‌شناسی متنی باشد، مگر اینکه روی پیوستگی معنایی کار کند، ریختگی آوایی نباید مانند آنچه در اینجا اتفاق می‌افتد، وارد ارتباط شود و ارتباط ممکن است از طریق تغییر شکل بین جملات باشد، به طوری که هر کلمه در جمله اول با کلمه متناظر خود در جمله دوم مترادف شود، بنابراین دو جمله (مترادف) از نظر معنا ایجاد می‌شود.

«وَكُنَ اللَّهُمَّ بِعِزَّتِكَ لِي فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ رَوْفًا، وَعَلِيَّ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ عَطُوفًا» (الطوسی، همان) و نیز «إِلَهِي وَسِيدِي، فَاسَاكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتِي قَدَرْتَهَا أَنْ تَهْبَ لِي فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ وَفِي هَذِهِ السَّاعَةِ كُلَّ جَرَمِ الْجَرْمَةِ ... وَكُلَّ جَهْلٍ عَمَلْتَهُ، كَتَمْتَهُ أَوْ أَغْنَيْتَهُ، أَخْفَيْتَهُ أَوْ أَظْهَرْتَهُ» (الطوسی، همان: ۵۸۷) این را می‌توان به شکل زیر نشان داد که امام از فعل امر «کن ... رؤوفا» در معنای دعا استفاده نموده و اشاره به قدرتمندی الله وضعف و بندگی خود دارد که قدرتمند بر ضعیف رحم کند و مهربان باشد. در این عبارت اخلاص و اظهار بندگی امام علی نمایان است.

کل	←	جميع
الأحوال	←	الأُمُور
رؤوفاً	←	عطوفاً
کتمته	←	أخفيتها
أغنته	←	أظهرته

۵-۳. شمول معنایی

شمول معنایی در زبان‌شناسی به رابطه‌ای گفته می‌شود که بین یک واژه خاص (زیرشمول) و یک واژه عام‌تر (فراشمول) وجود دارد. به عبارت دیگر، معنای واژه خاص در معنای واژه عام‌تر گنجانده شده و بخشی از آن است. «یک کلمه به یک دسته اشاره دارد و کلمه دیگر به عنصری در این دسته اشاره دارد» (محمد، ۲۰۰۷: ۱۰۸). کلمه‌ای که مبنای مشترکی برای گروهی از اسم‌ها تشکیل می‌دهد، (کلمه شامل و جامع) نامیده می‌شود، مانند اسم‌های: مردم، شخص، مرد، زن، پسر، کودک، دختر. همه آنها اسم‌هایی هستند که در کلمه

(انسان) گنجانده شده‌اند. این نوعی ارتباط است که با جفت کردن کلمه شامل با آنچه تحت آن قرار دارد، رخ می‌دهد.

مشابه این مورد در دعا‌های امام علی است آنجا که می‌فرماید: «فَكَيْفَ لَا يَعْظُمُ شَأْنُكَ عِنْدَ مَنْ عَرَفَكَ، وَهُوَ يَرَى مِنْ خَلْقِكَ مَا تَرْتَاغُ بِهِ عُقُولُهُمْ، وَيَمْلَأُ قُلُوبُهُمْ، مِنْ رَعْدٍ تَفْرَعُ لَهُ الْقُلُوبُ، وَيَرْقُ يَخْطِفُ الْأَبْصَارَ، وَمَلَانِكَةُ خَلْقَتُهُمْ وَأَسْكَنْتَهُمْ سَمَوَاتِكَ» (ابن عبد ربه، ۱۹۵۳: ۴/۱۴۴) پس از ذکر خلقت و مشخص کردن آن با آنچه که مردم را به وحشت می‌اندازد... ذهن‌ها، آن را جدا کرد و برجسته‌ترین مصادیق آن را که رعد، برق و فرشتگان هستند، ذکر کرد؛ زیرا کلمه (خلقت) نشان دهنده اسم جامع و شاملی است که شامل (رعد)، (برق) و (فرشتگان) می‌شود.

دعا با استفهام انکاری آغاز می‌شود، استفاده از ساختار "فکیف لا..." (پس چگونه ممکن نیست...) به عنوان ابزار بلاغی برای تأکید بر عظمت الهی و خلاص دعا کننده است. این ساختار هم بیانگر تعجب است و هم جنبه اقناعی دارد. به کارگیری افعال حسی مانند «یری»، «ترتاغ»، «یملأ»، «یفرع» که مخاطب را در تجربه عینی شریک می‌کند. تصاویر شنیداری ("رعد") و بصری ("یخطف الأبصار") تأثیرگذاری بیشتری ایجاد کرده است. بین "عقولهم" و "قلوبهم" به عنوان دو مرکز ادراک انسانی و بین "تفرع" (ترساندن) و "یخطف" (ربودن) تقابل برقرار است. دعا با خطبه‌های امام در توصیف عظمت الهی در ارتباط است، از طرفی با ادبیات توحیدی در متون عرفانی در پیوند است. ضمن این که رابطه نابرابر بین خالق مطلق و مخلوق متناهی و اخلاص مخلوق را نشان می‌دهد.

۳-۶. واژه عام یا فراشمول

این واژه، معنایی گسترده‌تر و کلی‌تر دارد و واژه‌های خاص‌تری را در بر می‌گیرد. گروه کوچکی از کلمات با اشاره کلی، و به عنوان وسیله ارتباط بین متن استفاده می‌شوند. (محمد، ۲۰۰۷: ۱۰۸) و آنها دارای کلیت و جامعیتی هستند که بسیار گسترده‌تر از جامعیتی است که در اسم شامل یافت می‌شود. نمونه‌هایی از این در دعا‌های امام است: «إِلَهِي أَطْعَمْتُكَ فِي أَحَبِّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْكَ وَهُوَ التَّوْحِيدُ، وَلَمْ أَعْصِكَ فِي أَعْصِ الْأَشْيَاءِ إِلَيْكَ وَهُوَ الْكُفْرُ، فَأَغْفِرْ لِي مَا بَيْنَهُمَا» (العالمی الکفعمی، ۱۹۹۲: ۴۲۴/۱).

کلمه «شیء» عام یا فراشمول است و شامل هر چیزی که وجود دارد، چه حسی مانند اجسام و چه حکمی، مانند گفتار، می‌شود. بنابراین، هم «توحید» و هم «کفر» و هر آنچه بین آنهاست را شامل می‌شود و به آنها اشاره دارد. در این عبارت امام با استفاده از منادای «یا الهی» و حذف حرف ندا، صمیمیت و نزدیکی خود را به معبودش نشان می‌دهد و این نزدیکی را با نسبیّت دادن إله و معبود به خود تأکید می‌کند. آنگاه اطاعت خود را به او ثابت نموده و اقرار به وحدانیت او می‌نماید و اخلاص خود را نشان می‌دهد. پس امام در این دعا به اطاعت خود از الله و عدم نافرمانی خود اشاره نموده است تا اخلاص خود و بندگی خود را اظهار نماید. او فعل امر «اغفر» را نیز در معنای دعا یعنی طلب بخشش استغاد نموده است که اقرار به والا بودن الله و ضعف خود دارد (اخلاص)؛ چون اگر اشاره به والا بودن خود امام داشت که همان غرور است، از کسی دیگر طلب بخشش و مغفرت نمی‌کرد. در این دعا، «امر»، اصطلاح عامی برای اعمال و گفتار است و شامل همه گفتارها و اعمال قبلی است که دعاکننده به آن امید داشته یا هشدار داده است. در دعا تقابل دوگانه واضح

است: تقابل واضح بین "أطعتك" (اطاعت کردم) و "لم أعصك" (نافرمانی نکردم) و تقابل مفهومی بین "التوحيد" (محبوب‌ترین) و "الكفر" (منفورترین). دو بخش موازی که هر کدام با حرف عطف "و" آغاز می‌شوند. هر بخش شامل یک فعل (أطعت/لم أعص) + مفعول به + توصیف (أحب/أبغض). در کنار آن، اعتراف به انجام واجب‌ترین کار (توحید) و ترک بزرگ‌ترین گناه (کفر). محوریت "التوحيد" به عنوان اساس دین "الكفر" به عنوان نقیض توحید و مفهوم "المغفرة" به عنوان نیاز دائمی بنده. به طور کلی گفتمانی را شکل می‌دهد که هم "اعتراف" است و هم "درخواست". این دعا از یک سو به بالاترین درجه اطاعت (توحید) اشاره دارد و از سوی دیگر به عمیق‌ترین نیاز انسان (مغفرت) توجه می‌کند. متن به زیبایی نشان می‌دهد که حتی وقتی انسان در اوج اطاعت است، باز هم نیازمند لطف الهی است و مراقب باشد که سقوط نکند؛ چون هر لحظه در معرض سقوط است.

«اللهم إني لا أملك ما أَرْجُو، ولا أستطيع دفع ما أَخْذَرُ، إلا بك والأمر بيدك» (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۱۲)، امام در این عبارت به ضعف خود اقرار دارد که به تأکید و یقین او مالک چیزی نیست و توانایی دفع چیزی را ندارد، و در نهایت تمامی امور را به الله نسبت می‌دهد تا از خلال آن اخلاص خود را ثابت کند.

۴. نتیجه‌گیری

امام علی (ع) در دعاهای خود از هر سبکی متناسب با معنای مد نظر خود بهره برده است که همین امر بر زیبایی دعاهای او و افزایش میزان تأثیرگذاری آنها بر مخاطب افزوده است. سبک تکرار یکی از این سبک‌ها در دعاهای امام علی (ع) است که امام از آن‌ها، در جای مناسب خود و متناسب با مقصود مورد نظر خود با هدف تأکید و تثبیت معنا، بیان اخلاص، اظهار بندگی و عجز خود استفاده نموده است. به همین دلیل در بسیاری از موارد در دعاهایش بعد از منادا از فعل‌های امر در معنای دعا استفاده نموده است؛ چون طلب از پایین به بالا است که مقام پایینی یعنی امام علی از مقام والا یعنی الله با زاری و تضرع و خشوع و با زبانی متواضعانه، مستقیم و بدون واسطه با اصرار درخواست کمک می‌کند تا بدوین وسیله اقرار به ضعف و بندگی خود و به الوهیت، ربوبیت، قدرت و برتری الله کند و بدینگونه غرور و تکبر را از خود دور می‌نماید؛ چون کسی که غرور و تکبر دارد، خود را بزرگ و بی‌نیاز دانسته و از دیگری طلب کمک آن‌هم با اصرار و زاری و با تواضع و خشوع نمی‌کند. پس امام در دعاهای خود کلمات متعددی را تکرار نموده است تا اشاره به تأکید و اصرار خود در اجابت دعا توسط پروردگار خود و شدت نیاز و اضطراب او به درگاه خداوند کند؛ چون وقتی انسان بارها و بارها حاجتی را از خدا می‌خواهد، این کار بیانگر عمق نیاز و اخلاص او و دوری از غرور است؛ چون تنها کسی که اقرار به ضعف خود و قدرت طرف دیگر دارد اصرار به رفع نیازهای خود توسط شخص برتر دارد. به همین دلیل دعاکننده به نوعی اشاره به نیازمندی و ضعف خود و برتریت، قدرت و بی‌نیازی طرف دیگر یعنی الله دارد؛ چون تنها دعا نزد کسی شایسته است که خود بی‌نیاز باشد و در عین حال خواستگاه رفع نیازهای بقیه باشد. با نگاهی به تکرارهای استفاده شده در دعاهای او پی می‌بریم که اگر دعاهای او بدون این تکرارها بیان می‌شد، اخلاص از کلام او بدون این تکرارها چه بسا به سادگی با این وضوح فهمیده نمی‌شد یا

حداقل بدون این تکرار اخلاص کمتری نشان داده می‌شد و عظمت و برتری خدا در دعا بدون تکرار برجسته نمی‌شد.

منابع

- ابن طاووس، رضی‌الدین (۱۹۹۴م). *مهج الدعوات ومنهج العبادات*، تحقیق شیخ حسین الاعلمی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ----- (بی‌تا)، *الدروع الواقیه*، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ----- (بی‌تا). *فلاح السائل*، قم: بی‌نا.
- ابن عبد ربّه، احمد (۱۹۵۳م). *العقد الفريد*، تحقیق محمد سعید العریان. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۹۸۱م). *تأویل مشکل القرآن*، شرح و تحقیق: سید احمد صقر، بیروت: دار المعرفة.
- اقبالی، عباس و حسن پور، مهوش (۱۳۹۵ش). *نگاهی سبک‌شناسانه به خطبه «متقین»*. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۰۹-۱۲۸.
- انوشه، حسن (۱۳۸۱ش). *فرهنگ‌نامه ادب فارسی، دانش‌نامه ادب فارسی*، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الجرجانی، عبدالقاهر (۲۰۰۴م). *دلائل الإعجاز*، تحقیق محمود محمد شاکر، قاهره: مكتبة الخانجي.
- ----- (۱۹۹۱م). *أسرار البلاغة*، تحقیق محمود محمد شاکر، جده: دار المدنی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش). *لغت‌نامه*، چاپ دوم، ج ۹. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- رضایی، رمضان و نصری، زهرا (۱۴۰۲ش). *واکاوی جادوی مجاورت در کلمات قصار نهج‌البلاغه*، فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، سال ۱۱، شماره ۴۴، ۴۹-۲۵.
- الشایب، أحمد (۱۹۴۵م). *الأسلوب؛ دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب العربية*، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- ----- (۱۹۵۶م). *الأسلوب*، ط ۵، مصر: مكتبة النهضة المصرية.
- صالح‌بک، مجید و عارفی، احمد (۱۴۰۲ش). *زیبایی‌شناسی سوره حمد بر پایه نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی*، نشریه جستارهای زبانی، دوره ۱۴، شماره ۴، ۳۷۳-۴۰۳.
- الطوسی، ابوجعفر (۱۹۹۸م). *مصباح المتعجد*، تحقیق الشیخ حسین الاعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عارفی، احمد (۱۴۰۳ش). *الواقع الفائق والسلطة في رواية «شيفاء» مخطوطة القرن الصغير» لعبد الرزاق طوهرية وفقا لنظريتي جان بودريار وميشيل فوكو ما بعد الحداثية*، پایان‌نامه دکتری، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- عارفی، احمد (۱۳۹۸ش). *جمالیة الأساليب النحوية في رواية «حرب الكلب الثانية» لإبراهيم نصرالله*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- العاملی الکفعمی، تقی‌الدین ابراهیم (۱۹۹۲)، *مصباح الکفعمی*، بیروت: مؤسسه النعمان.
- ----- (۱۹۹۷). *البلد الأمين و الدرع الحصين*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

- عبدالرئوف، حسین (۱۳۹۰ش). سبک‌شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی): ترجمه: پرویز آزادی، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- عبدالمجید، جمیل (۲۰۰۶م). البدیع بین البلاغه العربیه واللسانیات النصیه، القاهرة: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل (بی‌تا). الصناعتین، تحقیق: علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاه.
- عفیفی، احمد (۲۰۰۱م). نحو النص اتجاه جدید فی الدرس النحوی، القاهرة: مکتبه زهراء الشرق.
- الغزالی، ابوحامد محمد (۲۰۱۰م). المقصد الأسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، تحقیق قاسم محمد النوری، دمشق: دار الفجر.
- فرج، حسام احمد (۲۰۰۹م). نظریه علم النص، القاهرة: مکتبه الآداب.
- فرشید ورد، خسرو (۱۳۶۳ش). درباره ادبیات و نقد ادبی، تهران: امیر کبیر.
- کادن، جی. ای (۱۳۸۰ش). فرهنگ ادبیات و نقد، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران: شادگان.
- محمد، عزه شبل (۲۰۰۷م). علم اللغة النص النظریه والتطبیق، القاهرة: مکتبه الآداب.
- المصطفوی، حسن (۲۰۰۹م). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶ش). المنطق، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- الموحد الابطحی، محمداقر (۱۴۲۳ق). الصحیفه العلویه الجامعه، قم: مؤسسه الامام المهدي.
- هالیدی، مایکل، و حسن، رقیه (۱۳۹۳ش). زبان، بافت و متن (بعد از زبان از منظر زبان‌شناسی اجتماعی)، مترجم: محسن نوبخت، تهران: انتشارات سیاهرود.
- Halliday, M., & Hassan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.



A Comparative Study of the Characteristics of the Self-Actualized Person in Maslow's Theory and the Components of the Perfect Human in Nahj ul-Balagha

(Research Article)

Ali Pirhadi¹ , Maryam Rastgar^{2*} , Farzaneh Sadat Kia³ 

Submission Date: 10 May 2025

Revision Date: 7 July 2025

Acceptance Date: 31 August 2025

(Page 59-83)

Abstract

The concept of human perfection has long been a central concern in philosophical, psychological, and religious traditions. In modern psychology, Abraham Maslow's theory of self-actualization represents one of the most influential attempts to explain the process of human growth and fulfillment. In Islamic intellectual tradition, however, the notion of the "Perfect Human" occupies a fundamental position in discussions of moral and spiritual development. One of the most important sources reflecting this perspective is *Nahj ul-Balagha*, a collection of sermons, letters, and statements attributed to Imam Ali (peace be upon him). The present study aims to conduct a comparative analysis of Maslow's concept of the self-actualized person and the characteristics of the Perfect Human as reflected in *Nahj ul-Balagha*. Employing a comparative and interdisciplinary approach, the study analyzes the fundamental features of both perspectives and explores their similarities and differences. The findings indicate that although both approaches emphasize human growth, self-awareness, and the realization of human potential, they differ significantly in their philosophical foundations and ultimate goals. While Maslow's theory primarily focuses on psychological development and individual fulfillment, the concept of the Perfect Human in *Nahj ul-Balagha* integrates spiritual, ethical, and social dimensions within a theistic worldview. The study concludes that integrating insights from

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

3. Student of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Rastgar147@cfu.ac.ir

How to cite this article: Pirhadi, A., Rastgar, M., & Kia, F. S. (2025). A Comparative Study of the Characteristics of the Self-Actualized Person in Maslow's Theory and the Components of the Perfect Human in Nahj ul-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(50), 59-83. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31709.3234>

humanistic psychology with the spiritual teachings found in Islamic sources may contribute to a more comprehensive model of human development.

Keywords: Maslow, Self-Actualization, Perfect Human, Nahj ul-Balagha, Imam Ali, Humanistic Psychology, Human Development.

Extended Abstract

1. Introduction

The question of human perfection and the ultimate purpose of human life has been a central issue in both philosophical and religious traditions throughout history. Modern psychology, particularly humanistic psychology, has attempted to address this question by focusing on the inherent potential of human beings and the processes that lead to psychological growth and fulfillment. Among the most influential figures in this field is Abraham Maslow, whose theory of the hierarchy of needs culminates in the concept of self-actualization. According to Maslow, self-actualization represents the highest level of psychological development, where individuals realize their full potential and achieve a deep sense of meaning and authenticity in life.

At the same time, Islamic intellectual and spiritual traditions have long emphasized the notion of human perfection through moral purification, spiritual growth, and closeness to God. Within this framework, the concept of the Perfect Human represents the highest stage of human development. The teachings of Imam Ali (peace be upon him), particularly those recorded in *Nahj ul-Balagha*, provide profound insights into the ethical, spiritual, and social characteristics of an ideal human being.

Given the importance of both perspectives, a comparative examination of Maslow's self-actualized person and the concept of the Perfect Human in *Nahj ul-Balagha* can contribute to a deeper understanding of human development. Such a comparison allows scholars to identify common elements as well as fundamental differences between modern psychological theories and classical religious teachings regarding the nature and purpose of human growth.

2. Theoretical framework

Maslow's theory of human motivation proposes a hierarchical structure of needs, beginning with physiological needs and progressing through safety, love and belonging, and esteem needs, ultimately culminating in self-actualization. Individuals who reach the stage of self-actualization are characterized by qualities such as creativity, autonomy, authenticity,

acceptance of reality, and a strong sense of purpose. Maslow believed that self-actualized individuals possess a deeper understanding of themselves and the world, and they tend to demonstrate a strong commitment to personal growth and meaningful values.

In contrast, the concept of the Perfect Human in Islamic thought extends beyond psychological fulfillment to include spiritual and ethical dimensions. In *Nahj ul-Balagha*, Imam Ali describes the qualities of individuals who strive toward moral excellence, spiritual awareness, justice, humility, and responsibility toward society. These teachings emphasize the importance of self-discipline, moral integrity, and devotion to God as essential elements in the process of human perfection.

While both perspectives recognize the importance of inner development and self-awareness, they differ in their philosophical foundations. Humanistic psychology is largely grounded in a human-centered perspective that emphasizes individual potential and personal fulfillment. The Islamic perspective, however, situates human development within a broader metaphysical framework in which spiritual growth and proximity to God constitute the ultimate goals of human existence.

3. Method

The present research adopts a qualitative and comparative approach in order to analyze the similarities and differences between the two perspectives. The study employs Bereday's four-stage model for comparative studies, which consists of description, interpretation, juxtaposition, and comparison.

In the first stage, the primary characteristics of Maslow's self-actualized personality were identified through a review of his major works in humanistic psychology. Key features such as autonomy, creativity, acceptance of reality, peak experiences, and commitment to personal growth were extracted and categorized.

In the second stage, relevant passages from *Nahj ul-Balagha* were examined in order to identify the moral, spiritual, and social characteristics associated with the concept of the Perfect Human. Sermons, letters, and statements attributed to Imam Ali were systematically analyzed and coded to identify recurring themes related to human excellence and moral development.

In the third stage, the identified characteristics from both sources were placed side by side to allow for analytical comparison. Finally, the similarities and differences between the two conceptual frameworks were

examined and interpreted in order to provide a comprehensive understanding of their respective approaches to human perfection.

4. Results and discussion

The findings of this study reveal several areas of convergence between Maslow's concept of self-actualization and the characteristics of the Perfect Human described in *Nahj ul-Balagha*. Both perspectives emphasize the importance of self-awareness, personal growth, authenticity, and the pursuit of truth. In both frameworks, the process of human development involves overcoming lower tendencies and striving toward higher levels of psychological or spiritual maturity.

However, significant differences also emerge in the underlying assumptions and ultimate goals of the two perspectives. In Maslow's theory, the emphasis is primarily placed on the realization of individual potential and psychological well-being. Self-actualization is viewed as the fulfillment of inherent human capacities and the achievement of personal authenticity.

In contrast, the concept of the Perfect Human in *Nahj ul-Balagha* places greater emphasis on spiritual purification, ethical responsibility, and devotion to divine values. Human perfection is not limited to the realization of personal potential but involves the cultivation of virtues such as justice, humility, compassion, and commitment to social responsibility. The ultimate aim of human development in this perspective is closeness to God and the attainment of spiritual excellence.

Furthermore, *Nahj ul-Balagha* highlights the social dimension of human perfection. A truly perfected individual is not only concerned with personal growth but also with the welfare of society and the establishment of justice. This broader perspective introduces moral and spiritual elements that are less explicitly emphasized in Maslow's psychological framework.

5. Conclusion

The comparative analysis conducted in this study demonstrates that both Maslow's theory of self-actualization and the concept of the Perfect Human in *Nahj ul-Balagha* provide valuable insights into the nature of human development. While Maslow's framework contributes significantly to understanding psychological growth and the realization of human potential, the teachings of Imam Ali present a more comprehensive model that integrates psychological, ethical, social, and spiritual dimensions.

The results suggest that a synthesis of insights from humanistic psychology and Islamic spiritual teachings may offer a more holistic

understanding of human perfection. Such an integrative approach could help address some of the limitations of purely psychological models by incorporating ethical and spiritual considerations into discussions of human development.

Ultimately, the teachings found in *Nahj ul-Balagha* provide a rich and meaningful framework for understanding the moral and spiritual dimensions of human excellence. When considered alongside modern psychological theories, these teachings can contribute to the development of a more balanced and culturally grounded model of human growth that acknowledges both the inner potential of human beings and their spiritual aspirations.

References [In Persian]

- The *Holy Quran*.
- Dabestani, R. S. (2018). *A study of the characteristics of the evolved human from the perspective of Imam Ali (AS) in Nahj al-Balagha and Maslow's psychology* (Master's thesis).
- Feist, J., Feist, G. J., & Roberts, T. A. (2011). *Theories of Personality*. Translated by Yahya Seyedmohammadi. Tehran: Ravan.
- Maslow, A. (1987). *Religions, Values, and Peak Experiences*. Translated by Ali-Akbar Shamloo. Tehran: Agah.
- ----- (1987). *Psychology of the Healthy Personality*. Translated by Shiva Rooygariyan. Tehran: Hadaf.
- ----- (1990). *Motivation and Personality*. Translated by Ahmad Rezvani. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Mohagheghi, H., & Sohbat Anvar, S. (2017). Social relations and ethics from the perspective of Imam Ali (AS) in *Nahj al-Balagha*. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha*, 5(18), 15-31. <https://doi.org/10.22084/nahj.2017.10707.1615>
- Mohammadi Ashnani, A., & Hemmatian Najafabadi, M. (2017). A comparative study of the self-actualized human from the perspective of the Holy Quran and humanistic psychology with emphasis on Abraham Maslow's model. *Comparative Quranic Studies*, 4(2), 55-80.
- Morovati, S., & Yaghoubi, M. (2010). A critique and review of Maslow's anthropological theory with an approach to the verses of the Holy Quran. *Quran and Hadith Studies*, 4(1), 77-92. <https://doi.org/10.30497/quran.2011.987>.
- Motahhari, M. (1994). *The Perfect Human*. Tehran: Sadra.
- ----- (2010). *A Survey of Nahj al-Balagha*. Tehran: Sadra.
- Mousavi Bafrouei, M. (2024). Semantic fields and collocations of the word "Human" in *Nahj al-Balagha*: A corpus-based approach. *Quarterly Journal*

- of *Nahj al-Balagha*, 12(48), 94-119.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31688.3232>
- Miry, S. M. H., & Khademi Afzal, F. (2019). A critical review of Abraham Maslow's theory of self-actualization with emphasis on Islamic sources. *Comparative Quranic Studies*, 4(7), 57-78.
 - Nasimi, S. A., & Keramati, M. (2025). Convergence of Alavi wisdom with medical and psychological sciences in improving anger management skills: Rereading the teachings of Nahj al-Balagha and medical achievements on anger. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha*, 13(49), 143-166.
 - Razi, S. S. (2022). *Nahj al-Balagha*. Tehran: Payam-e Edalat.
 - Rezaei Haftador, H., Nasirian, S., & Riahi Mehr, B. (2018). Human psychological development from the perspective of Islamic teachings with emphasis on Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha* 6(22), 19-37. <https://doi.org/10.22084.nahj.2018.13242.1802>
 - Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (1999). *A History of Modern Psychology*. Translated by Ali-Akbar Seif et al. Tehran: Doran.
 - Seif, A. A. (2011). *Modern Educational Psychology*. Tehran: Doran.
 - Shamloo, S. (2011). *Schools and Theories in Personality Psychology*. Tehran: Roshd.
 - Siyasi, A. A. (2011). *Theories of Personality or Schools of Psychology*. Tehran: University of Tehran.
 - Tabatabaei, M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamedani. Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami.
 - Yaghoubi, A., Arooti Movaffagh, A., & Naderi-Pour, H. (2020). Analysis of the concept of wisdom and the characteristics of wise individuals in Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha*, 8(32), 121-141. <https://doi.org/10.22084/nahj.2021.22517.2532>

References [In English]

- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and Personality*. New York, NY: Harper & Row.



(مقاله پژوهشی)

بررسی تطبیقی ویژگی‌های انسان خودشکופا در نظریه مازلو و مؤلفه‌های انسان کامل در نهج البلاغه

علی پیرهادی^۱، مریم رستگار^۲، فرزانه سادات کیا^۳

بازنگری مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۱۶

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹

(از ص ۶۵ تا ۸۳)

چکیده

نظر به جایگاه محوری انسان در هستی در مکاتب و علوم مختلف و پیچیدگی‌های وجودی او از حیث ابعاد چندگانه و نیازهای متنوع، علیرغم تلاش‌های گسترده نظری، همچنان کاستی‌ها و چالش‌های بنیادینی مشاهده می‌شود که بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف را به منظور پاسخ‌گویی به مسائل حل‌نشده، ضروری می‌سازد؛ نظریه خودشکوفایی آبراهام مازلو، با وجود تأثیرگذاری گسترده در روان‌شناسی انسان‌گرا، به سبب انسان‌محوری صرف، فقدان غایت متافیزیکی و ناتوانی در تبیین معنای رنج، شکست و ناامیدی، با چالش‌های بنیادین انسان‌شناختی مواجه است. این کاستی‌ها به‌ویژه در تبیین پایداری روانی انسان در شرایط بحران و فشارهای وجودی، برجسته‌تر می‌شود. این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای و بر اساس الگوی تحلیلی بردی (توصیف، تفسیر، هم‌نهادسازی و مقایسه) انجام شده و داده‌ها از طریق تحلیل محتوای کیفی متون اصلی مازلو و نهج البلاغه، با بهره‌گیری از شروح معتبر نهج البلاغه، استخراج و کدگذاری شده‌اند. طبق یافته‌ها، هرچند دو دیدگاه در برخی ویژگی‌ها مانند خودآگاهی، حقیقت‌جویی و همدلی مشترکند، اما در انسان‌شناسی علوی این ویژگی‌ها در چارچوبی توحیدی، غایت‌مند و مسئولیت‌محور معنا می‌یابند؛ که به کاهش یأس، احساس شکست، افسردگی و پوچی وجودی می‌انجامد. در مقابل، فقدان پیوند الهی در نظریه مازلو که موجب ناپایداری معنایی و شکنندگی وجودی مفهوم خودشکوفایی می‌شود. نتیجه پژوهش حاکی از جامعیت و کارآمدی مدل علوی و ضرورت بازاندیشی انتقادی در مفهوم خودشکوفایی در روان‌شناسی معاصر است.

کلید واژه‌ها: انسان کامل، انسان خودشکופا، امام‌علی(ع)، نهج البلاغه، مازلو، روان‌شناسی انسان‌گرا.

۱. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

۲. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

۳. دانشجوی کارشناسی، آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

تبیین «کمال انسانی» از مهمترین دغدغه‌ها در جهان‌بست که با وجود پیشرفت‌های چشمگیر علمی و روان‌شناختی، با بحران‌های عمیق معنا، افسردگی، احساس شکست، پوچی و فروپاشی هویت فردی مواجه‌است. علی‌رغم برخورداری انسان مدرن، از رفاه نسبی و توسعه فردی، همچنان با این پرسش بنیادین روبه‌روست که غایت زندگی چیست؟ برچه مبنایی می‌توان به زیستی پایدار، معنادار و رهایی‌بخش دست‌یافت؟ درچنین بستری، روان‌شناسی انسان‌گرا با محوریت نظریه‌های معروف آبراهام مازلو، تلاش دارد تا با تصویری خوش‌بینانه؛ انسان را، موجودی ذاتاً نیک، خلاق و مستعد شکوفایی معرفی کند. او با طرح نظریه سلسله‌مراتب نیازها، «خودشکوفایی» را بالاترین سطح رشد انسانی معرفی کرد و ویژگی‌هایی چون حقیقت‌جویی، خودآگاهی، استقلال رأی، خلاقیت و تجربه‌های اوج را شاخص‌های انسان به کمال‌رسیده دانست. این نظریه، بر روان‌شناسی مثبت‌گرا، آموزش، مشاوره و مطالعات توسعه فردی، تأثیر گسترده‌ای گذاشت. اما، به‌رغم قوت‌های توصیفی و تجربی، با چالش‌های بنیادین انسان‌شناختی روبه‌روست. انسان‌محوری افراطی، فقدان غایت متافیزیکی مشخص، نسبی‌بودن معیارهای ارزش و ناتوانی در تبیین معنای رنج، شکست و ناکامی، از جمله کاستی‌هایی است که سبب می‌شود، این نظریه در مواجهه با بحران‌های وجودی انسان معاصر، پاسخ‌هایی ناپایدار و شکننده ارائه‌دهد. در چنین چارچوبی، احساس شکست، افسردگی و یأس، امری قابل انتظار است؛ زیرا معیار نهایی ارزیابی موفقیت و معنا، به تجربه فردی و شرایط بیرونی وابسته می‌ماند.

در مقابل، انسان‌شناسی علوی - آن‌گونه که در نهج‌البلاغه امام‌علی(ع) تبلور یافته - با ارائه تصویری متفاوت و عمیق‌تر از کمال انسانی، انسان را نه صرفاً موجودی محترم با استعدادهای بالقوه، بلکه عالی‌ترین مظهر الهی می‌خواند که می‌تواند با اتصال به مبدأ هستی، مسیر کمال، معنا و تعالی را حتی در شرایط رنج، محرومیت و شکست طی کند. این تلقی از انسان با یافته‌های پژوهش‌های معناشناختی نهج‌البلاغه همخوان است؛ زیرا در این متون، انسان موجودی ایستا و تک‌ساختی تصویر نمی‌شود، بلکه در نسبت میان ضعف، اختیار، کرامت و امکان تعالی فهم می‌گردد. (موسوی بفرویی، ۱۴۰۳: ۹۸-۹۹)؛ معیار ارزش، موفقیت و رضایت در این دیدگاه، نه داوری دیگران یا کامیابی‌های زودگذر، بلکه جهت‌گیری توحیدی و عمل برای خداوند است؛ امری که به پایداری روانی، امید، مسئولیت‌پذیری و نفی احساس پوچی می‌انجامد.

با وجود پژوهش‌های متعدد بر نظریه مازلو و مطالعاتی که به بررسی مفاهیم انسان کامل در منابع اسلامی پرداخته‌اند، اغلب آثار یا به نقد کلی انسان‌گرایی بسنده کرده یا به‌صورت پراکنده به آیات و روایات استناد نموده‌اند و کمتر پژوهشی به نقد و تحلیل نظام‌مند و تطبیقی ویژگی‌های مشخص خودشکوفایی مازلو و آموزه‌های نهج‌البلاغه، پرداخته‌است. ازاین‌رو، مسئله اصلی پژوهش حاضر آنست که: آیا مفهوم خودشکوفایی در نظریه مازلو، بدون اتکا به مبانی الهی، قادر به تبیین کمال پایدار انسانی است؟ انسان‌شناسی علوی چه افق نظری و کارکردی تازه‌ای برای بازتعریف این مفهوم ارائه می‌دهد؟ این

پژوهش می‌کوشد با بهره‌گیری از روش تطبیقی — میان‌رشته‌ای و بر اساس الگوی Bereday، ضمن نقد مبانی انسان‌شناسی نظریه مازلو و تحلیل مؤلفه‌های انسان کامل در نهج‌البلاغه امام‌علی(ع)، به‌عنوان بدیل غایت‌مند، توحیدی و معنای، امکان بازسازی مفهومی خودشکوفایی در پرتو این آموزه‌ها را بررسی نماید.

۱-۱. بیان مسئله

از مباحث محوری روان‌شناسی معاصر، تبیین مفهوم «رشد و کمال انسانی» و تعیین معیارهای سلامت روان و زیست‌معیار است. نظریه انسان‌گرایانه مازلو با طرح مفهوم «خودشکوفایی»، کوشید تا به ارائه تصویری مثبت، توانمندساز و امیدبخش از انسان بپردازد. این نظریه با تأکید بر استعدادهای درونی، خودآگاهی، خلاقیت و تجربه‌های اوج، جایگاه ویژه‌ای در روان‌شناسی مثبت‌گرا، آموزش و مشاوره یافته‌است. اما این نظریه، از حیث مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناسی با چالش‌های جدی مواجه‌است. محوریت انسان به‌عنوان معیار نهایی ارزش، فقدان پیوند روشن با حقیقتی متعالی و ناتوانی در تبیین معنای رنج، ناکامی و شکست، سبب می‌شود تا در مواجهه با بحران‌های وجودی انسان معاصر — از جمله افسردگی، احساس پوچی، یأس و بی‌معنایی — پاسخ‌هایی ناپایدار ارائه‌دهد. در چنین چارچوبی، تحقق خودشکوفایی به تجربه‌ای شکننده مبدل می‌گردد که به شرایط بیرونی، موفقیت‌های فردی و ارزیابی‌های اجتماعی، وابستگی شدیدی دارد. در مقابل، انسان‌شناسی تبیین‌شده در نهج‌البلاغه امام‌علی(ع)، با تعریف کمال انسانی، در چارچوب توحیدی، غایت‌مند و مسئولیت‌محور، معیار ارزش و موفقیت را نه رضایت دیگران و نه دستاوردهای ظاهری، بلکه جهت‌گیری الهی و عمل برای خداوند می‌داند؛ انسان زیسته بر این مبنا، حتی در شرایط محرومیت، رنج و شکست ظاهری، دچار فروپاشی روانی، احساس پوچی یا یأس وجودی نمی‌شود؛ زیرا معنا و ارزش حیات او به پشتیبانی الهی و غایت متعالی گره‌خورده‌است. البته تطبیق آموزه‌های نهج‌البلاغه با نظریه معاصر خودشکوفایی مازلو، به‌معنای تحمیل مفاهیم جدید بر متنی تاریخی نیست؛ بلکه ناظر به افق فرازمانی انسان‌شناسی علویست؛ افقی که به‌سبب ابتدا بر عقلانیتی و حیانی، ظرفیت تبیین لایه‌هایی از تجربه انسانی را داراست که روان‌شناسی تجربی، قرن‌ها بعد به‌صورت نظری به آن‌ها دست‌یافته‌است.

با وجود پژوهش‌هایی که به نقد کلی نظریه مازلو از منظر اسلامی پرداخته‌اند (Darabi, ۲۰۱۸؛ Sun & Arar, ۲۰۲۰)، اغلب این مطالعات یا اکتفاء به مباحث نظری عام، یا با تمرکز بر قرآن و منابع حدیثی پراکنده، فاقد تحلیل نظام‌مند و تطبیقی ویژگی‌های مشخص انسان خودشکوکا بوده‌اند و جای پژوهشی که با تمرکز مستقیم بر نهج‌البلاغه و با رویکردی مسئله‌محور، پیامدهای انسان‌شناختی و روانی دو دیدگاه را در تبیین کمال پایدار انسانی بررسی کند، همچنان خالی است. بر این اساس، مسئله اصلی این پژوهش آنست: آیا مفهوم خودشکوفایی در نظریه مازلو، بدون اتکا به مبانی الهی، قادر به تبیین پایداری روانی، معنا و امید در زندگی انسان است؟ انسان‌شناسی علوی چه ظرفیت‌هایی برای بازتعریف و ارتقای این مفهوم ارائه می‌دهد؟

این پژوهش با بهره‌گیری از روش تطبیقی — میان‌رشته‌ای و بر اساس الگوی Bereday (توصیف، تفسیر، هم‌نهاد و مقایسه)، می‌کوشد ضمن نقد مبانی نظری مازلو، مؤلفه‌های انسان کامل در نهج‌البلاغه امام‌علی(ع) را تحلیل کرده و نشان دهد که چگونه این دیدگاه می‌تواند الگویی جامع‌تر، پایدارتر و معناتر از کمال انسانی ارائه‌دهد.

ابزار گردآوری داده: مطالعه اسنادی، تحلیل محتوای کیفی و کدگذاری شاخص‌ها.
مسئله اصلی پژوهش، بررسی تطبیقی ویژگی‌های انسان کامل در دیدگاه امام‌علی(ع) و انسان خودشکופا در نظریه مازلو با تأکید بر رویکرد انسان‌گرایانه روان‌شناسی است.
مسائل فرعی شامل شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه و ارزیابی میزان پاسخگویی هر کدام به نیازهای بنیادی و حقیقی انسان است. انتظار می‌رود که تحلیل تطبیقی دو دیدگاه، مبتنی بر جهان‌بینی الهی و دیگری بر مبنای روش تجربی به نتایج کاربردی و جذابی دست‌یابد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد برخی تحقیقات به تطبیق دیدگاه مازلو با آموزه‌های اسلامی یا قرآن پرداخته‌اند، اما هیچ یک به‌طور جامع و سیستماتیک ده ویژگی انسان خودشکופا را با بیانات نهج‌البلاغه تطبیق نداده‌اند؛ به عنوان نمونه، مقاله «بررسی و نقد دیدگاه مازلو در مورد خودشکوفایی با تأکید بر منابع اسلامی» نشان می‌دهد که نظریه مازلو در تبیین کمال انسان محدود به عالم طبیعت است و از نگاه اسلامی ناقص است.^۱ مقاله «نقد و بررسی نظریه انسان‌شناسانه مازلو با رویکردی بر آیات قرآن کریم» نیز بیان می‌کند که کمال مطلق در دیدگاه مازلو دست‌یافتنی نیست، درحالی‌که قرآن، انسان را خلیفه خدا و دارای ظرفیت کمال مطلق می‌داند.^۲ پژوهش‌هایی چون «بررسی تطبیقی دیدگاه انسان خودشکופا از دیدگاه قرآن کریم و روان‌شناسی انسان‌گرا»^۳ و پایان‌نامه دبستانی نیز بدون تمرکز بر ویژگی‌های ده‌گانه مازلو، عمدتاً به بررسی کلی تطبیق انسان کامل و خودشکوفایی پرداخته‌اند.^۴ در نتیجه، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از متون اصلی نهج‌البلاغه و تحلیل دقیق ویژگی‌های رفتاری انسان خودشکופا، به‌صورت موردی و جزئی به بررسی تطبیقی دو دیدگاه می‌پردازد بدین جهت، هم از حیث محتوا و هم ساختار، با آثار پیشین متمایز است. این پژوهش با فرضیه وجود نقاط اشتراک قابل توجه و همچنین افتراق‌هایی به دلیل تفاوت بنیادین جهان‌بینی دو رویکرد، تلاش دارد تا با رویکرد تحلیلی - تطبیقی، خلأ موجود در ادبیات علمی پژوهشی را پر کند.

۱. سید محمدحسین میری و فضل‌الله خادمی، «بررسی و نقد دیدگاه مازلو در مورد خودشکوفایی با تأکید بر منابع اسلامی»، مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، سال چهارم (بهار و تابستان ۱۳۹۸)، شماره ۷، ۵۷-۷۸.

۲. سهراب مروتی و مینا یعقوبی، «نقد و بررسی نظریه انسان‌شناسانه مازلو با رویکردی بر آیات قرآن کریم»، مطالعات قرآن و حدیث، دوره ۴، شماره ۱ (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، صص ۷۷-۹۲.

۳. علی محمدی‌آشنائی و محدثه همتیان نجف‌آبادی، «بررسی تطبیقی دیدگاه انسان خودشکופا از دیدگاه قرآن کریم و روان‌شناسی انسان‌گرا با تأکید بر مدل آبراهام مازلو»، مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، سال ۴، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶).

۴. دبستانی، راضیه‌السادات (۱۳۹۷)، بررسی ویژگی‌های انسان تکامل‌یافته از دیدگاه امام‌علی(ع) در نهج‌البلاغه و روان‌شناسی مازلو (پایان‌نامه کارشناسی ارشد).

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

"کمال انسانی"، امروزه صرفاً یک بحث نظری روان‌شناسی یا فلسفه دین نیست، بلکه از چالش‌های بنیادین زندگی انسان معاصر است؛ گسترش افسردگی، احساس پوچی، یأس از آینده و ناتوانی در مواجهه معنادار با رنج و شکست، نشان می‌دهد که بسیاری از الگوهای رایج رشد فردی و سلامت روان، با وجود کارآمدی‌های نسبی، در تبیین «پایداری معنایی و روانی انسان» با محدودیت‌های جدی روبه‌رو هستند. نظریه خودشکوفایی مازلو، یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌های روان‌شناسی انسان‌گرا، در بازتعریف نگاه خوش‌بینانه به انسان و ظرفیت‌های بالقوه اوست. اما تمرکز این نظریه بر تجربه فردی، خودتحقق‌بخشی و معیارهای درون‌ذهنی ارزش، بدون اتکا به مبانی متافیزیکی و غایت‌مند، موجب شده‌است که در تبیین معنا، امید‌پایدار و مقاومت روانی انسان در شرایط بحران، پاسخ‌هایی ناکافی و ناپایدار ارائه‌دهد. این کاستی، ضرورت بازاندیشی انتقادی در مفهوم خودشکوفایی را بیش از پیش برجسته می‌سازد. در این میان، انسان‌شناسی علوی با ارائه افقی متفاوت و عمیق‌تر از کمال انسانی، انسان را عالی‌ترین مظهر الهی می‌داند که با جهت‌گیری توحیدی، عمل برای خداوند و التزام اخلاقی، می‌تواند حتی در شرایط شکست ظاهری، فقر یا رنج، از احساس پوچی، افسردگی و سرخوردگی مصون بماند. در این دیدگاه، معیار ارزش نه قضاوت دیگران و نه کامیابی‌های زودگذر، بلکه قرب الهی و معنا‌مندی حیات است؛ امری که به پایداری روانی و امید وجودی می‌انجامد.

از آنجا که کمتر پژوهش نظام‌مند، تطبیقی و مسئله‌محور، به تحلیل ویژگی‌های مشخص انسان خودشکوفای مازلو در پرتو آموزه‌های نهج‌البلاغه پرداخته‌است و مقایسه و تحلیل پیامدهای روانی و وجودی دو دیدگاه در مواجهه با مفاهیمی چون شکست، یأس، افسردگی و معنای زندگی، انجام نشده‌است؛ می‌توان، با نقد مبانی انسان‌شناختی مازلو با تحلیل آموزه‌های علوی، امکان بازتعریف مفهوم خودشکوفایی را در چارچوبی غایت‌مند، توحیدی و معنازا فراهم آورد. این رویکرد نه تنها به غنای نظری روان‌شناسی و فلسفه دین می‌افزاید بلکه می‌تواند چارچوبی کاربردی برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای آینده و بازنگری در الگوهای سلامت روان و رشد انسانی ارائه‌دهد.

۲. بحث

۲-۱. مقدمه‌ای بر چارچوب انسان‌شناسی مازلو

آبراهام مازلو (Abraham H. Maslow)، روان‌شناس انسان‌گرای برجسته قرن بیستم، در آثار اصلی خود (ed Motivation and Personality، ۱۹۷۰؛ ۱۵-۱۸: Toward a Psychology of Being، ۲۰۱۳؛ ۵-۱)، با نقد رویکردهای مسلط رفتارگرایی و روان‌کاوی، انسان را واجد ظرفیت‌هایی برای رشد، تعالی و تحقق خویشتن معرفی می‌کند. او باور دارد مسیر رسیدن به «خودشکوفایی» (Self-Actualization) درک و عبور موفق از سلسله‌مراتب نیازها را می‌طلبد. فهم ویژگی‌های انسان خودشکופا بدون توجه به زمینه نظری این نیازها، ناقص خواهد بود.

مازلو، در جلد دوم کتاب Motivation and Personality (۱۹۷۰: ۳۵-۴۷)، نظریه‌ای پویا از انگیزش انسانی ارائه می‌کند که بر پنج گروه نیاز استوار است. این نیازها به ترتیب از پایه به قله عبارت‌اند از:

– **نیازهای فیزیولوژیکی (Physiological Needs):** شامل ضرورت‌های زیستی چون غذا، آب، هوا، خواب، پوشاک، مسکن و نیاز جنسی (Maslow, ۱۹۷۰: ۳۶) است که همواره در طول زندگی تکرار می‌شوند و تا تأمینشان، امکان تمرکز بر نیازهای بالاتر کم‌تر است.

– **نیاز به امنیت (Safety Needs):** رابطه مستقیم با احساس ثبات جسمی، روانی، مالی و محیطی دارد (Maslow, ۱۹۷۰: ۳۸-۳۹). امنیت بستری لازم برای رشد اجتماعی و فردی فراهم می‌آورد.

– **نیاز به عشق و تعلق (Love and Belongingness Needs):** گرایش به روابط عاطفی و عضویت در گروه‌های اجتماعی (Maslow, ۱۹۷۰: ۳۹-۴۰). مازلو عدم تحقق این نیاز را عامل بروز انزوای روانی و اختلالات هیجانی می‌داند.

– **نیاز به احترام (Esteem Needs):** شامل احترام از سوی دیگران (اعتبار، جایگاه اجتماعی) و احترام به خود (اعتماد به نفس، احساس ارزشمندی) است (Maslow, ۱۹۷۰: ۴۱). نابسامانی در این سطح موجب احساس حقارت یا بی‌ارزشی می‌شود.

– **نیاز به خودشکوفایی (Self-Actualization Needs):** بالاترین سطح نیازها است که فرد را به تحقق تمام استعدادهای بالقوه‌اش سوق می‌دهد (Maslow, ۱۹۶۸: ۹۳-۹۵). این مرحله جنبه‌های حرفه‌ای، هنری، علمی و معنوی را در بر می‌گیرد.

مازلو تصریح می‌کند که نیازهای پایه‌ای غیرقابل تعویق‌اند و ارضای آنها شرط ظهور نیازهای عالی‌تر است (Maslow, ۱۹۷۰: ۳۷). هرچند بعدها پذیرش موارد استثنایی را مطرح کرد (Maslow, ۱۹۶۸: ۴۵-۴۶) که در آنها نیازهای سطوح بالاتر پیش از تکمیل سطوح پایین‌تر بروز می‌یابند. همچنین (Koltko-Rivera, ۲۰۰۶: ۳۰۳) یادآور می‌شود که الگوی مازلو در بسترهای فرهنگی گوناگون، اشکال متفاوتی پیدا می‌کند.

مازلو، بر اساس مطالعات کیفی شخصیت‌هایی چون لینکلن و انیشتین، ده ویژگی انسان خودشکופا را برمی‌شمارد (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۵۰-۱۸۶: Toward a Psychology of Being, ۱۹۶۸: ۱۳۷-۱۶۵):

۱. واقعیت‌گرایی (Realism) - ادراک صحیح و بی‌تحریف واقعیت‌ها، پذیرش شرایط همان‌گونه که هستند (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۵۱).

۲. پذیرش (Acceptance) - پذیرفتن خود و دیگران با تمام کاستی‌ها و قوت‌ها (Maslow, ۱۹۶۸: ۱۳۸).

۳. سادگی (Simplicity) - رفتار طبیعی و به دور از تصنع و تجمل (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۵۲-۱۵۳).

۴. تمرکز بر مسائل معنادر (Problem-Centering) - توجه به مسائل بنیادی و نه جزئیات سطحی زندگی (Maslow, ۱۹۶۸: ۱۴۰).
۵. استقلال درونی (Autonomy) - تصمیم‌گیری بر اساس معیارهای درونی و نه فشار بیرونی (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۵۶).
۶. توان خلوت (Solitude) - انس با خلوت سازنده بدون احساس انزوا (Maslow, ۱۹۶۸: ۱۴۱).
۷. لذت از امور ساده و نو (Freshness of Appreciation) - حس شگفتی از تجربه‌های روزمره (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۶۰).
۸. عدالت‌خواهی (Justice) - حساسیت به انصاف و برابری انسانی (Maslow, ۱۹۶۸: ۱۴۴-۱۴۵).
۹. خلاقیت (Creativity) - خلق آثار نو در حوزه‌های گوناگون (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۶۳-۱۶۵).
۱۰. همدلی و شفقت (Empathy) - مراقبت و احساس مسئولیت نسبت به رفاه دیگران (Maslow, ۱۹۶۸: ۱۴۷).

۲-۲. انسان‌شناسی علوی و مؤلفه‌های انسان کامل در نهج البلاغه

هرچند اصطلاح «انسان خودشکوفا» به صورت لفظی در نهج البلاغه به کار نرفته است، اما ساختار مفهومی و انسان‌شناختی این اثر، واجد تصویری بسیار عمیق تر و غایت‌مندتر از کمال انسانی است که در ادبیات دینی با عنوان «انسان کامل» شناخته می‌شود که عالی‌ترین مظهر الهی و حامل استعدادهای الهی در عالم خلقت است؛ که در زبان دین شکوفایی استعدادهای انسانی در بهترین حالت ممکن همان "کمال"، با درجات و مراتب متعدد است و معصومین در بالاترین مرتبه کمال و در اوج آن قرار دارند و در مراتب پایین‌تر، سایر انسان‌ها به میزان فاصله با معصوم، از درجاتی از کمال برخوردار می‌شوند. نویسندگان با تحلیل آموزه‌های نهج البلاغه، الگوهای متفاوتی از تحول روانی انسان از جمله تحول انضمامی، تکاملی، انفکاک و تناقصی را مطرح می‌کنند که نشان‌دهنده فرآیند پیچیده و چندبعدی رشد انسان در نگاه علویست؛ در این نگرش، انسان نه موجودی صرفاً تک‌ساختی و روان‌شناختی؛ بلکه دارای ساختاری دوساختی (جوهری-روحانی) است که تحول و کمال او تابع نسبت این ساخت‌ها با یکدیگر است؛ در نتیجه هرگونه تبیین تحول انسان بدون توجه به ساخت روحانی، تحولی ناقص و تقلیل‌گرایانه تلقی می‌شود (رک: رضایی هفتاد و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۳).

برخلاف نظریه مازلو که کمال انسان را در چارچوب رشد ظرفیت‌های فردی و تحقق روانی تعریف می‌کند، در انسان‌شناسی علوی، کمال انسان، فرآیندیست که غایت آن «قرب الهی» و «تشبه به حق» است؛ بدین معنا که انسان می‌تواند با تهذیب نفس، عقلانیت، تقوا و اخلاص، در حد وسع بشری «مظهر اسماء و صفات الهی» گردد. در نهج البلاغه، انسان کامل با عناوینی چون متقین، اولیاءالله و مؤمنین توصیف شده و ویژگی‌هایی چون بلندهمتی، عقلانیت، فروتنی، عدالت‌ورزی، اخلاص، صبر، شکرگزاری، پاکدامنی، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و عبادت آگاهانه برای شکر نعمت الهی به عنوان مؤلفه‌های اساسی کمال انسانی معرفی می‌شوند (حکمت/۳۳۳؛ خطبه/۸۶؛ نامه/۵۳). نکته بنیادین آن که در این نگرش، معیار ارزش‌گذاری

رفتار انسان نه احساس رضایت درونی و تحقق فردی؛ بلکه «نسبت فعل با رضای الهی» است. از این رو، انسان علوی حتی در شرایط رنج، شکست ظاهری یا محرومیت مادی، دچار احساس پوچی، یأس یا سرخوردگی نمی‌شود؛ زیرا معیار معنا و موفقیت او خداوند است، نه قضاوت دیگران یا تحقق امیال شخصی.

۲-۳. ملاحظات انتقادی در باب مبانی انسان‌شناختی نظریه مازلو

با توجه به تبیین انسان‌شناختی نظریه خودشکوفایی مازلو و تشریح مبانی انسان‌شناسی علوی در نهج‌البلاغه، اکنون می‌توان به صورت تحلیلی به بررسی انتقادی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نظریه مازلو در تبیین کمال جامع انسانی پرداخت. نقدهای وارد بر نظریه مازلو، که در ادبیات روان‌شناسی و فلسفه تعلیم و تربیت نیز مطرح شده‌اند، ناظر به چند محور اساسی‌اند: فردمحوری افراطی، ابهام مفهومی خودشکوفایی، حاشیه‌ای بودن معنویت و حیانی و محدودیت بستر فرهنگی شکل‌گیری نظریه (Maslow، ۱۹۷۰: ۱۷۴؛ Kaufman، ۲۰۲۰: ۱۱۲-۱۱۳؛ Maslow، ۱۹۶۸: ۱۶۲؛ Koltko-Rivera، ۲۰۰۶: ۳۰۴). با قرار گرفتن نظریه مازلو در افق انسان‌شناسی علوی، این کاستی‌ها برجسته‌تر می‌شوند؛ افقی که در آن، انسان نه صرفاً موجودی محترم با قابلیت رشد روانی، بلکه موجودی الهی‌نسبت، مسئول و غایت‌مند است. در چنین چارچوبی، رشد انسان بدون اتصال به منبع متعالی معنا، به رضایت‌های شکننده و ناپایدار فروکاسته می‌شود. بنابراین به جهت محدودیت عناوین مازلو، مناسب است برای دوری از آشفتگی و ابهام، دسته‌بندی ایشان با تطبیق بر دیدگاه حضرت علی(ع) تبیین و تحلیل گردد.

۲-۳-۱. سادگی، خودانگیختگی و طبیعی بودن

مازلو، سادگی و پرهیز از تصنع را از ویژگی‌های اصلی انسان خودشکوفا و محصول انگیزش‌های درونی و رهایی از فشارهای اجتماعی تلقی می‌کند. به تعبیر او، افراد خودشکوفا، «صورتک به چهره نمی‌زنند» و از رفتارهای نمایشی برای جلب توجه دیگران پرهیز دارند (مازلو، ۱۳۶۷-۱۳۶۶: ۲۳-۲۴). این تبیین، هرچند از حیث روان‌شناختی قابل توجه است، اما انگیزش درونی را بدون تعیین معیار غایی رهامی‌کند. در مقابل، در نگرش امام‌علی(ع)، سادگی و طبیعی بودن ریشه در «اخلاص» دارد؛ اخلاصی که جهت آن، خداوند است. از منظر امام‌علی(ع) ریاکاری، از بزرگ‌ترین آفات اعمال انسانی است و هشدار که عمل فاقد اخلاص، حتی با ظاهری نیکو، فاقد ارزش حقیقیست (حکمت/۲۷۶؛ خطبه/۲۳). در این منظومه فکری، انسان مؤمن نه تنها از انتظار تحسین دیگران رهامی‌شود، بلکه دچار فرسودگی روانی، احساس شکست یا افسردگی نیز نمی‌شود؛ زیرا عمل او برای خداست و معیار ارزش‌گذاری، خارج از نوسانات روانی و اجتماعی قرار می‌گیرد و این از تمایزهای بنیادین انسان‌شناسی علوی بر نظریه مازلو است.

۲-۳-۲. لذت از مواهب زندگی و تازگی تجربه‌ها

از منظر روان‌شناسی انسان‌گرایانه، یکی از ویژگی‌های برجسته افراد خودشکوفا، توانایی آن‌ها در درک تازگی و لذت مستمر از تجارب زندگی است. این افراد برخلاف کسانی که درگیر تکرار، یکنواختی و روزمرگی می‌شوند، نسبت به پدیده‌های به‌ظاهر ساده اما ژرف زندگی واکنش‌هایی اصیل، پرشور و آکنده از حس تحسین، نشان می‌دهند. مازلو تأکید می‌کند که افراد خودشکوفا «ظرفیتی اعجاب‌انگیز برای تحسین دوباره

و دوباره زیبایی‌های ساده زندگی دارند. آن‌ها از دیدن همان چیزهایی که دیگران عادت کرده‌اند، به وجد می‌آیند، حیرت می‌کنند و لذت می‌برند، حتی اگر این تجربه‌ها برای دیگران رنگ کهنگی داشته باشد (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۳۶). برای این افراد، یک طلوع یا غروب آفتاب، تجربه‌ای هربار تازه و شوق‌برانگیز است؛ زیرا ادراک آنان از واقعیت، از سطح عادت‌های روزمره فراتر رفته و ذهن‌شان توانایی «نوشدن» و «تازه دیدن» را حفظ کرده است. در منابع اسلامی نیز می‌توان جلوه‌هایی از این روحیه را در چهره انسان مؤمن مشاهده کرد؛ امام علی (ع) در توصیف پرهیزگاران می‌فرماید: «شب را به یاد خدا به صبح می‌رسانند، درحالی که ترسان‌اند، و صبحگاهان شادمان؛ ترسان از غفلت، و شادمان از فضل و رحمتی که بر آنان فرود آمده است» (خطبه/۱۹۳)؛ در این تعبیر، «شادمانی» ناشی از توجه به فرصت دوباره‌ای است که در هر بامداد برای تعالی و رشد فراهم می‌شود. درواقع، انسان مؤمن نیز مانند فرد خودشکופا، هر روز را با حس تازگی و انگیزه‌ای درونی آغاز می‌کند.

اما تفاوت نگاه امام علی (ع) با مازلو در بُعد معنایی و غایت‌شناسی این تجربه‌هاست. از نگاه مازلو، این لذت‌ها بخشی از تحقق روانی و خودشکوفایی انسانی در دنیاست؛ ولی امام علی (ع) ضمن تأکید بر ارزش تجربه‌های حسی و لذت‌های مشروع، انسان را به فراتر از آن‌ها توجه می‌دهند و زندگی مؤمن را در سه بخش متعادل: برای مناجات با خدا، برای تأمین معاش و برای بهره‌مندی حلال از دنیا تقسیم می‌کنند. این نگاه، لذت را نه تنها مجاز، بلکه ضرورتی برای تعادل روانی و معنوی انسان می‌داند؛ (حکمت/۳۹۰) اما هشدار که دنیا نباید، هدف نهایی قرار گیرد (حکمت/۴۱۵). بنابراین، در یک نگاه تطبیقی، می‌توان گفت که هر دو دیدگاه بر تجربه اصیل و شادمانه زیستن تأکید دارند. مازلو این ظرفیت را نشانه‌ای از سلامت روانی و خودشکوفایی می‌داند، اما امام علی (ع) آن را جزئی از مسیر معنوی انسان در راه تقرب الهی معرفی می‌کنند. بدین ترتیب، ادراک زیبایی و لذت از تجربه‌های ساده زندگی، می‌تواند هم نشانه‌ای از بالندگی روانی باشد و هم نشانه‌ای از تعالی روحی؛ به شرط آنکه با درک هدف غایی انسان، یعنی رشد، معنا یابد.

۲-۳-۳. تلاش برای حقیقت‌جویی و مواجهه با ناشناخته‌ها

در نظریه خودشکوفایی مازلو، یکی از شاخصه‌های اصلی افراد خودشکופا، میل عمیق آن‌ها به کشف حقیقت، شناخت امور مبهم و گشودگی نسبت به ناشناخته‌هاست. چنین افرادی به جای ترس از ابهام، به استقبال آن می‌روند و ناشناخته‌ها را بستری برای رشد، بسط درک و شکوفایی ذهنی خود می‌دانند و معتقدند: «افراد سالم عموماً از ناشناخته نمی‌هراسند و احساس ناایمنی نمی‌کنند؛ بلکه در مواجهه با پدیده‌های مبهم، آرامش خود را حفظ کرده و حتی مجذوب آن‌ها می‌شوند» (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۱۹-۲۰). برای این افراد، کشف حقیقت صرفاً فعالیتی ذهنی یا علمی نیست، بلکه بخشی از فرایند کلی «شدن» و «بالیدن» در حیات انسانیت است. در این میان، ترس از ناشناخته به عنوان یکی از موانع مهم خودشکوفایی مطرح است. مازلو در توصیف افراد خودشکופا تأکید می‌کند که آن‌ها برخلاف عموم مردم، تمایل به ثبات و قطعیت ندارند؛ بلکه از ناحیه ابهام تغذیه فکری و معنوی می‌شوند. آن‌ها پذیرای پویایی، بی‌ثباتی و شک هستند؛ زیرا این وضعیت‌ها، بستر رشد ذهنی و کشف عمیق‌تر حقیقت را فراهم می‌سازند.

در اندیشه امام علی (ع) نیز نشانه‌هایی از این رویکرد می‌توان یافت. آن‌جا که راهکار مواجهه با ترس را ورود آگاهانه به دل آن می‌دانند که اگر از چیزی می‌ترسی، در دل آن وارد شو، زیرا هراس از آن، دشوارتر از مواجهه واقعی با آنست (حکمت/۱۷۵): «این سخن نشان می‌دهد در نگاه علوی، پرهیز از ناشناخته‌ها نه تنها رشد نمی‌آورد، بلکه به تشدید ترس و توقف در مسیر معرفت می‌انجامد. امام همچنین به نقش جهل در شکل‌گیری ترس و دشمنی با ناشناخته‌ها اشاره می‌کنند: «الْأَسُّ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا» (حکمت/۱۷۲). از این منظر، خصومت با ناشناخته‌ها برخاسته از ناآگاهی است، بدین ترتیب، ریشه رویارویی صحیح با مجهولات، در افزایش معرفت و وسعت‌بخشیدن به افق فکری انسان نهفته است.

بر این اساس، می‌توان گفت که هم در نظریه مازلو و هم اندیشه امام علی (ع)، انسان متعالی کسی است که با درکی روشن و شجاعانه، به استقبال ناشناخته‌ها می‌رود و از آن‌ها به‌عنوان زمینه‌ای برای کشف حقیقت، شکوفایی درونی و تعالی وجودی بهره‌می‌برد. البته تفاوت در غایت این مواجهه‌است: در نگاه مازلو، این فرایند در جهت تحقق خود و رشد فردی انسان صورت می‌گیرد؛ ولی در نگاه امام علی (ع)، مواجهه با ناشناخته‌ها وسیله‌ای برای نیل به حقیقت متعالی‌تر، یعنی معرفت الهی و کمال روحانی است.

۲-۳-۴. عدالت‌محوری و آزادی‌منشی در شخصیت انسان خودشکופا

با توجه به اینکه این بند از ویژگی‌ها، در آثار مازلو نیامده و هر چند که در فهرست ده ویژگی افراد خودشکופا که مازلو ارائه می‌دهد، به عنوان «justice» تصریح نشده‌است؛ اما ویژگی احترام به ارزش ذاتی انسان‌ها فارغ از طبقات اجتماعی (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۴۶) با مؤلفه‌هایی مانند fairness (منصف بودن)، acceptance of others (پذیرش دیگران فارغ از موقعیت یا تفاوت‌ها)، و democracy of character (دموکراسی شخصیت) را برمی‌شمارد (Maslow, ۱۹۷۰: ۱۵۵-۱۶۰). که ناظر به بی‌طرفی در ارزیابی دیگران، عدم تبعیض و احترام به ارزش ذاتی انسان‌هاست. که می‌توان از آن عنوان مستقلی به نام «عدالت» استخراج کرد تا امکان مقایسه دقیق با عدالت‌محوری در نهج‌البلایه فراهم شود. هرچند این استخراج تحلیلی، به معنای ادعای همسانی مفهومی نیست، اما فرصتی برای کشف نقاط تلاقی و تفاوت‌های بنیادین میان دو دستگاه فکری فراهم می‌آورد. در نگاه مازلو، چنین رویکردی ریشه در امنیت روانی، خوداتکایی شخصیتی و آزادمنشی دارد و کارکرد آن، ایجاد روابط بین فردی سالم و کاهش تنش‌های ناشی از پیش‌داوری فرهنگی است. از منظر مازلو، افراد خودشکופا در قضاوت درباره دیگران، معیارهای سطحی و ظاهری نظیر طبقه اجتماعی، ثروت، نژاد یا رنگ پوست را کنار می‌گذارند و بر ارزش ذاتی و یکتایی وجودی انسان‌ها تأکید دارند. او می‌نویسد: «عمیق‌ترین و در عین حال مبهم‌ترین استعدادی که این‌گونه افراد دارند، توانایی درک و ارج نهادن به یکتایی شخصیت هر انسان، صرف‌نظر از ویژگی‌های بیرونی اوست» (مازلو، ۱۳۶۷-۱۳۶۶: ۴۶). انسان خودشکופا، با داشتن نوعی گشودگی روانی، توان درک کرامت عام انسانی را داراست و اصول اخلاقی جهانی را بر پیش‌داوری‌های اجتماعی ترجیح می‌دهد. در اندیشه امام علی (ع)، نیز کرامت انسانی و عدالت‌محوری بنیاد اصلی رابطه با دیگران به‌شمار می‌رود و مبنای برتری، تقواست (حجرات/۱۳) و هرگونه تفاخر قومی، نژادی و طبقاتی، مردوداست. به تصریح علامه طباطبایی (ره)،

این آیه، مبنای سیاست اجتماعی امام علی(ع) است؛ با این اعتقاد که تفاوت‌های قومی و نژادی صرفاً برای شناخت متقابل در جامعه، نه سلطه و برتری‌جویی وضع شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۸۹/۱۸) و برتری بر پایه تقوا، «عدالت» به عنوان یکی از ارکان حکومت و اخلاق فردی، معنایی بسیار گسترده‌تر و غایت‌مندتر دارد. امام علی(ع) عدالت را نه فقط در رفتار فردی، بلکه در ساختار اجتماعی، قضائی و اقتصادی، "اجرای عدالت اجتماعی" را لازم می‌داند؛ عدالت، معیار توزیع حقوق و اجرای حدود است و تخطی از آن موجب زوال مشروعیت حاکمیت می‌گردد. عدالت علوی صرفاً به بی‌طرفی روانی محدود نمی‌شود، بلکه مبتنی بر شناخت حق، التزام به آن، و برقراری توازن در تمام عرصه‌های زندگی است؛ امام(ع) در نامه معروف خود به مالک اشتر، بر رعایت عدالت و همدلی با همه اقشار مردم تأکید می‌ورزد و انصاف‌ورزی نسبت به خدا، مردم، نزدیکان و حتی گروه مورد علاقه فرمانروا، را از شرایط مشروعیت اخلاقی حکومت دانسته است (نامه ۵۳/۱). ترک انصاف، نوعی ظلم است که بنیاد عدالت را فرو می‌ریزد و از مصادیق بارز اجرای عدالت، اقدام قاطعانه امام در بازگرداندن اموال به ناحق بخشیده شده بیت‌المال در آغاز خلافت است (خطبه ۱۵).

در جمع‌بندی، انسان مطلوب در هر دو اندیشه، برخوردار از شخصیت آزادمنش، منصف و عدالت‌طلب است؛ چنین انسانی کرامت ذاتی نوع بشر را به رسمیت می‌شناسد، تفاوت‌های بیرونی را ملاک قضاوت نمی‌داند و برای تحقق ساختاری اخلاقی و انسانی در جامعه تلاش می‌کند.

۲-۳-۵. مسئولیت‌پذیری و مسأله‌مداری در انسان خودشکופا

در نظریه خودشکوفایی مازلو، انسان‌های کامل از خودمحوری فاصله گرفته‌اند و زندگی‌شان بر پایه تعهدی فراتر از نیازهای شخصی شکل می‌گیرد. آن‌ها با دغدغه‌هایی نوع‌دوستانه، خود را نسبت به سعادت دیگران مسئول می‌دانند. مازلو تأکید می‌کند: «این وظایف، عمدتاً غیرشخصی و خیرخواهانه‌اند و در جهت به‌روزی نوع بشر یا گروهی خاص قرار دارند» (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۳۰). چنین انسان‌هایی، به تعبیر سیاسی، میان خود و دیگران تمایز ارزشی قائل نیستند و نسبت به خوشبختی هم‌نوعان، صمیمانه دل‌بسته‌اند (سیاسی، ۱۳۹۰: ۲۰۰). با این تفاوت که در اندیشه امام علی(ع)، دامنه مسئولیت فراتر، شامل انسان‌ها، موجودات دیگر و حتی زمین است (خطبه ۱۶۷). نگاه علوی به مسئولیت، فراگیر، دقیق و برخاسته از عمق توحید اجتماعی است؛ در این چارچوب، فضایل اخلاقی، تعهد اجتماعی و رعایت حقوق دیگران نه مرحله‌ای پس از رشد فردی، بلکه جزء لاینفک هویت انسان کامل در نگاه علوی به‌شمار می‌آیند (محقق و صحابت‌انور، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۷). حضرت در بیانی بلند، خدمت به خلق را عامل بقای نعمت الهی می‌داند (حکمت/۴۲۵) و خودپسندی را دشمن عقل و آن را مانعی جدی برای رشد فکری و اخلاقی می‌داند (حکمت/۲۱۲) انسان کامل در مکتب علوی، نه تنها در پی خدمت به دیگران است؛ حتی در صورت نیاز، از خواسته‌ها و نیازهای خود نیز می‌گذرد، اطعام سه‌روزه فقرا توسط امام علی(ع)، حضرت فاطمه(س) و فرزندان‌شان، علی‌رغم گرسنگی خود؛ نمونه بارز این نوع ایثار است که در سوره «انسان» متجلی شده است (انسان/۸). در جمع‌بندی: هرچند در نظریه مازلو، انسان خودشکופا دغدغه‌مند کمک به دیگران است، اما در مکتب امام علی(ع)، انسان

کامل، فراتر از مسئله‌مداری انسانی، با دست‌یابی به اوج ایثار و مسئولیت کیهانی؛ حتی جان و رفاه خویش را در راه تعالی دیگران فدا می‌کند.

۲-۳-۶. استقلال فکری و مقاومت در برابر هم‌رنگی با جماعت

در نگاه مازلو، از ویژگی‌های بارز انسان‌های خودشکופا، استقلال در داوری ارزشی و فکری است. این افراد، الزاماً پیرو فرهنگ، سنت و هنجارهای رایج جامعه نیستند، بلکه با نگاهی موشکافانه و انتقادی، با رد آن‌بخش از عناصر فرهنگی ناسالم یا غیرمنطقی، از پذیرش کورکورانه آن‌ها سرباز می‌زنند. این موضع‌گیری، نه به معنای مخالفت صرف با فرهنگ یا هنجارهای جمعی، بلکه ناشی از نوعی استقلال درونی، سلامت روانی و درک عمیق اخلاقی است (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۵۲-۵۳). و مقاومت انسان خودشکופا در برابر هم‌رنگی با جماعت، نه نشانه ناسازگاری یا طغیان کور، بلکه انعکاسی از تشخیص فردی، خودآگاهی، و صداقت با خویش است. چنین فردی، تنها زمانی با عرف و فرهنگ همراهی می‌کند که آن را عقلانی، اخلاقی و منطبق با ارزش‌های درونی خود بیابد. بنابراین برخلاف برخی برداشت‌های سطحی، مازلو هرگونه مخالفت با فرهنگ غالب را نشانه رشد نمی‌داند؛ بلکه ملاک او، حفظ اصالت و ارزیابی نقادانه ارزش‌ها بر پایه وجدان و خودشناسی است.

در سطح ویژگی‌های روان‌شناختی، برخی شاخص‌های انسان خودشکופا نزد مازلو، مانند خودآگاهی، استقلال در داوری، حقیقت‌جویی و گشودگی به تجربه، با مؤلفه‌هایی که در نهج‌البلاغه برای انسان خردمند برشمرده شده، قابل مقایسه است. در پژوهش مربوط به خردمندی در نهج‌البلاغه، ویژگی‌هایی چون میانه‌روی، گشودگی به تجارب، دوستی با دانایان، مشورت، دوراندیشی، بصیرت، آگاهی و کسب دانش از شاخص‌های فرد خردمند دارای استقلال فکری دانسته شده است (رک:). که در مکتب امام‌علی(ع)، این استقلال فکری، نه صرفاً واکنشی روان‌شناختی، بلکه پدیده‌ای معرفتی، عقلانی و الهی تلقی می‌شود که بر مبنای یقین، تقوا، و تعهد به حق استوار است. انسان کامل در نگاه علوی، با تعقل در مرز میان حق و باطل، و تشخیص راه درست، در برابر فشارهای اجتماعی، لجاجت‌های قبیله‌ای، و سرزنش‌های دیگران، از مسیر حق منحرف نمی‌شود. امام‌علی(ع) در نامه‌ای به فرزندش امام‌حسن(ع) می‌نویسد: «برای حق در مشکلات و سختی‌ها شناکن و در راه خدا، ملامت سرزنش‌گران تو را باز ندارد» (نامه/۳۱). در بیان حضرت، اولیاءالله، انسان‌هایی هستند که با جریان غالب دنیاپرستی مخالفند، به ظواهر فریبنده دنیا پشت کرده‌اند و راه متفاوت از عموم مردم برگزیده‌اند (حکمت/۴۳۲). بدین ترتیب، در این اندیشه، استقلال فکری نه تنها نشانه رشد فردی، بلکه نتیجه تعهد به حق و تمایز عمیق میان حق و باطل است و عقلانیت مؤمن، نه صرفاً قرارگرفتن در مقابل جماعت؛ بلکه گزینش مسیر درست حتی در مخالفت با عرف عمومی و نشان‌دهنده وفاداری به حقیقت است. در اینجا، تفاوتی بنیادین میان دو دیدگاه آشکار می‌شود؛ مازلو استقلال را بر مبنای خودآگاهی فردی و وفاداری به درون می‌سجد و مقاومت در برابر جریان‌های ناسالم را نشانه‌ای از اصالت شخصیت می‌داند، ولی معیاری فراشخصی برای ارزیابی ارزش‌های فرهنگی ارائه نمی‌دهد؛ درحالی‌که در نظر امام‌علی(ع) ملاک نهایی در حق‌مداری است و مخالفت با فرهنگ تنها زمانی فضیلت تلقی می‌شود که به منظور دفاع از حق و

پرهیز از باطل باشد. در نتیجه، گرچه هر دو دیدگاه، استقلال از فشار اجتماعی و مقاومت در برابر هم‌رنگی با جماعت را ستوده‌اند، اما در مبانی، اهداف و معیارهای داوری با یکدیگر تفاوت دارند. از منظر مازلو، این مقاومت بخشی از فرایند تحقق خود و سلامت روانی است، درحالی‌که در اندیشه علوی، نشانه ایمان، عقلانیت دینی، و حرکت در مسیر حق مطلق الهی است. این تمایز، وجه تمایز کلیدی میان انسان خودشکوفاز منظر روان‌شناسی، و انسان کامل از منظر معنوی و الهی را آشکار می‌سازد.

۲-۳-۷. تجربه اوج و اتصال با ساحت قدسی

مازلو در تبیین ویژگی‌های انسان‌های خودشکوفاز، به پدیده‌ای بنیادین به نام تجربه اوج (Peak Experience) اشاره می‌کند؛ لحظاتی کوتاه اما عمیق که فرد در آن‌ها از جریان معمول زمان و مکان دچار نوعی گسست شده و احساس یگانگی با هستی، شیدایی در برابر زیبایی، گشودگی ادراکی و وجد وجودی را تجربه می‌کند: «در لحظات اوج، فرد خود را گم می‌کند، از خویشتن معمول فراتر می‌رود و به سطحی از آگاهی می‌رسد که سراسر آن، زیبایی، شگفتی، و معنا است... گویی چشم‌انداز بی‌کرانی در برابر او گشوده شده، و همه چیز با نظم یگانه درک می‌شود» (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۳۸-۳۹). مازلو منشأ این تجربه را در تحقق لایه‌های عمیق‌تر شخصیت، رهایی از دفاع‌های روانی، و گشودگی در برابر جهان می‌بیند و تأکید دارد که این تجربه، گرچه ممکن است مشابه تجارب عرفانی یا دینی باشد، اما در تبیین روان‌شناختی او، از ارجاع به مفاهیم ماوراء طبیعی یا الهی پرهیز می‌شود (مازلو، ۱۳۶۹: ۲۳۰). به عبارت دیگر، تجربه اوج در منظومه فکری مازلو، یک تجربه درونی-انسانی است که از سلامت روان، رشد درونی و خودشکوفایی ناشی می‌شود؛ نه الزاماً از رابطه‌ای متافیزیکی با عالم غیب. در نقطه مقابل، در اندیشه امام‌علی(ع)، تجربه‌های متعالی که به ظاهر شباهت‌هایی با تجربه اوج دارند، با ریشه‌ای هستی‌شناختی و الهی و نه صرفاً روان‌شناختی. این تجربه‌ها، نتیجه سلوک معنوی، تهذیب نفس، و اتصال با ملکوت هستند. امام‌علی(ع) در توصیف حالات شهودی می‌فرماید: «من نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی نبوت را می‌بویدم... علی، تو آن‌چه را من می‌شنوم می‌شنوی و آن‌چه را من می‌بینم می‌بینی، جز آن‌که تو پیامبر نیستی» (خطبه/۱۹۲). در این‌جا، تجربه متعالی امام(ع) نه امری صرفاً درونی، بلکه نوعی ادراک قدسی با پشتوانه غیبی است که از راه قلب و سلوک الهی حاصل می‌شود. در قرآن نیز این نوع درک باطنی به صورت الهام تقوایی مورد تأکید قرار گرفته است که تقوا، عامل تمییز حقیقت و درک مافوق عقل است (انفال/۲۹).

در نتیجه، هرچند مازلو و امام‌علی(ع) هر دو به امکان تجربه‌هایی متعالی و عمیق در حیات انسان باور دارند، اما مبانی تبیینی و غایت‌شناختی آن‌ها متفاوت است. در نگاه مازلو، این تجربه، اوج خودتحقق بخشی انسانی در بستر آگاهی روان‌شناختی است؛ ولی در دیدگاه علوی، تجربه متعالی با مراتب باطنی وجود، صفای قلب، و اتصال با خداوند گره خورده و واجد معنای معرفتی، اخلاقی و مسئولیت‌بخش است؛ از این‌رو، نمی‌توان تجربه اوج در نظریه مازلو را با تجربه‌های شهودی در اندیشه دینی به‌صورت هم‌ارز مقایسه کرد؛ بلکه آنچه ممکن است به عنوان نقطه تلاقی دیده‌شود، وجود لحظاتی از تعالی و خروج از خود متعارف در هر دو سنت

فکری است و این دو نوع تجربه، دارای تفاوت‌های مبنایی در منشأ، معنا و غایت: یکی مبتنی بر روان‌شناسی انسان‌گرایانه و دیگری مبتنی بر شهود قدسی، سلوک عرفانی، و اتصال به حقیقت متعالی هستند.

۲-۳-۸. همدلی و محبت در چهارچوب باورهای روان‌شناسی و دینی

در دیدگاه مازلو، افراد خودشکופا دارای عشقی گسترده و عطوفتی عمیق نسبت به همه انسان‌ها هستند. این عشق نه تنها به کسانی که شایسته و نیکوکارند، بلکه حتی به خطاکاران و کسانی که در مسیر خطا گام برمی‌دارند نیز سرایت می‌کند. آنان خود را عضوی از خانواده بزرگ انسانی می‌دانند و از هر گونه آزار و اذیت دیگران پرهیز می‌کنند و: «خواستاران تحقق خود به گونه‌ای واقعی و خالص، دوستدار و غمخوار نوع بشرند» (مازلو، ۱۳۶۹: ۲۳۲). روابط آن‌ها غالباً عمیق، گزینشی و به دور از سطحی‌نگری است و نسبت به کودکان و افراد آسیب‌پذیر حساسیت و واکنش‌های عاطفی ویژه‌ای دارند. اما در مکتب امام‌علی(ع)، مفهوم محبت و همدلی در چارچوبی گسترده‌تر، عقلانی‌تر و توحیدی تعریف می‌شود. محبت و مدارا با مردم، از جمله فضایل تقوا و عقلانیت دینی به شمار می‌آید. در نامه به مالک اشتر، امام‌علی(ع) بر گذشت از خطاهای مردم و برخورد نرم با آنان، تأکید می‌کنند (نامه/۵۳). همچنین، ایشان در خطبه‌ای ویژگی‌های متقین را چنین برمی‌شمارند: «نیکی‌اش به همه می‌رسد و آزارش به کسی نمی‌رسد» (خطبه/۱۹۲). در این نگرش، محبت‌ورزی بخشی جدایی‌ناپذیر از عقلانیت دینی است، به گونه‌ای که امام دوستی با مردم را نیمی از عقل خواندند (حکمت/۱۴۲). قرآن کریم نیز مؤمنان را برادر یکدیگر معرفی می‌کند (حجرات/۱۰). این برادری نه شامل هر انسانی صرفاً به‌خاطر بشریت، بلکه در چارچوب ایمان مشترک تعریف می‌شود. از این رو، محبت در اندیشه امام(ع) مبتنی بر حب الهی و در دوستی با دوستان خدا و بغض نسبت به دشمنان خدا جایگاه دارد. این مفهوم نشان می‌دهد که محبت و همدلی دینی، فراتر از یک ویژگی شخصیتی ساده، به تعهد و بینش الهی و اخلاقی گره خورده است. به این تفاوت بنیادین که در نظریه مازلو، همدلی به مثابه یک خصیصه روان‌شناختی فراگیر و جهان‌شمول بیان می‌شود، در حالی که در منظومه فکری امام(ع)، همدلی و محبت در پرتو تقوا، ایمان و شناخت حق و باطل معنای یابد و همواره در مسیر تحقق عدالت و اخلاق الهی قرار دارد.

۲-۳-۹. ارضای نیازهای سطوح مختلف

از دیدگاه مازلو، افراد خودشکופا نیازهای پایه‌ای فیزیولوژیکی خود را به‌درستی می‌پذیرند و برای تأمین آن‌ها تلاش می‌کنند؛ مانند اشتها، متعادل، خواب کافی و پاسخگویی به نیازهای جنسی. اما این افراد صرفاً به رفع نیازهای حیوانی اکتفا نمی‌کنند، بلکه به سطوح بالاتر نیازهای انسانی از جمله امنیت، محبت و احترام نیز توجه دارند (مازلو، ۱۳۶۶-۱۳۶۷: ۱۴).

در اسلام، علاوه بر به رسمیت‌شناختن همه نیازهای مادی و معنوی انسان، بر کیفیت و چارچوب صحیح ارضای آن‌ها تأکید می‌شود. برخلاف مازلو که صرفاً بر تحقق نیازها متمرکز است و کیفیت آن را مشخص نمی‌کند، امام‌علی(ع) نیازهای مادی را همراه با معیارهای اخلاقی و شرعی مطرح می‌نماید، انسان کامل در مکتب امام‌علی(ع) در چارچوب شرعی و متعادل، نیازهای جسمانی مانند خواب، غذا و نیاز جنسی را رفع می‌کند تا از افراط و تفریط پرهیز کند. برای مثال، امام‌علی(ع) ضمن تأکید بر اهمیت رفع نیاز جنسی،

پاکدامنی و خودکنترلی را بسیار ارزشمند می‌شمارد (حکمت/۴۷۴) و از سوی دیگر، درباره ارضای نیازهای غذایی، کیفیت حلیت و پاکی غذا را شرط اساسی می‌داند و حتی خوردن غذایی که در حلال یا حرمت آن شک وجود دارد، جایز نمی‌داند (نامه/۴۵). بنابراین، ارضای نیازهای انسانی از منظر امام(ع) فراتر از تأمین صرف نیازهاست و به رعایت اخلاق، تقوا و حدود الهی توجه دارد، که این جامعیت در نظریه مازلو کمتر برجسته شده است.

۲-۳-۱۰. تشخیص هدف و وسیله

مازلو باور دارد که افراد خودشکوفایان میان هدف و وسیله توان تمایز روشن را دارند و همواره هدف‌ها را بر وسایل مقدم می‌دارند (مازلو، ۱۳۶۷-۱۳۶۶: ۴۷). این رویکرد نشان‌دهنده تمرکز بر غایت‌های والا و معنوی است، نه صرفاً ابزارهای دست‌یابی به آن‌ها.

از منظر امام علی(ع)، هدف نهایی آفرینش، کسب قرب الهی و زندگی ابدی در جهان آخرت است. رسیدن به خود! (حکمت/۴۶۳). امام نگرش دنیا را عامل بینش عمیق و حق‌شناسی، اما نگاه به دنیا به عنوان هدف نهایی را مانع درک حقیقت می‌داند (خطبه/۸۲). برخلاف مازلو که هدف و وسیله را عمدتاً در محدوده مادی تعریف می‌کند، امام علی(ع) هستی را فراتر از دنیا و مادیات می‌داند و تمامی اهداف و وسایل دنیوی در چارچوبی فراطبیعی و با هدف قرب الهی معنایی یابد. بنابراین، هرچه مازلو به عنوان هدف یا وسیله می‌شناسد، در نگرش امام(ع) وسیله وصول به مقصد نهایی و کمال انسانی یعنی آخرت است.

۲-۳-۱۱. جمع‌بندی و تحلیل نهایی

بر اساس یافته‌های این پژوهش، هرچند نظریه خودشکوفایی مازلو و انسان‌شناسی در برخی مؤلفه‌ها مانند خودآگاهی، استقلال رأی، حقیقت‌جویی و همدلی اشتراکات ظاهری دارند، با این حال، تفاوت اصلی دو دیدگاه در منشأ و غایت کمال آشکار می‌شود. در نظریه مازلو، خودشکوفایی عمدتاً بر تحقق ظرفیت‌های درونی فرد مبتنی است؛ اما در انسان‌شناسی علوی، کمال انسان بدون پیوند با معنا، خودآگاهی معنوی، تواضع، دگرخواهی و پرسش از غایت هستی کامل نمی‌شود. از این منظر، مؤلفه‌هایی که در پژوهش‌های مربوط به هوش معنوی در نهج البلاغه برجسته شده‌اند، نشان می‌دهند که تعالی انسان صرفاً روان‌شناختی نیست، بلکه ماهیتی معنوی و غایت‌مند دارد لذا کمال انسان بدون پیوند با معنا و خودآگاهی، تواضع و دگرخواهی کامل نمی‌شود؛ (رک: یعقوبی و همکاران، ۱۳۹۹). بنابراین در تطبیق دو رویکرد، این مشابهت‌ها در سطح مبانی فلسفی، غایت‌شناختی و هستی‌شناختی، ماهیتی کاملاً متفاوت دارد. از این رو، مقایسه این دو دیدگاه، صرفاً تطبیقی مفهومی نیست بلکه مواجهه دو دستگاه انسان‌شناختی ناهم‌افق است؛ در نظریه مازلو، خودشکوفایی فرایندی عمدتاً روان‌شناختی، فردمحور و متکی بر تجربه زیسته انسان است که غایت آن تحقق استعدادهای بالقوه و رضایت درونی فرد تعریف می‌شود. در این چارچوب، استقلال فکری به معنای مقاومت در برابر فشارهای اجتماعی، و تجربه‌های اوج به مثابه لحظات تعالی روانی تفسیر می‌شوند. با این حال، این نظریه در تبیین معنای رنج، شکست، یأس و بحران‌های وجودی انسان، به سبب فقدان اتصال به یک غایت متعالی و پایدار، با محدودیت‌های بنیادین مواجه است.

در مقابل، در نگاه انسان‌شناسانه علوی، انسان کامل، موجودیست که کمال او نه در تحقق صرف ظرفیت‌های درونی، بلکه در اتصال وجودی به خداوند، تقوا، اخلاص و حرکت آگاهانه به سوی قرب الهی معنای‌یابد و به دلیل آن که معیار ارزش‌گذاری اعمال او خداوند است، دچار احساس شکست، افسردگی، یأس و پوچی نمی‌شود؛ زیرا موفقیت و معنا را وابسته به رضایت الهی می‌داند، نه قضاوت دیگران یا دستاوردهای بیرونی؛ از منظر امام‌علی(ع)، انسان به عنوان عالی‌ترین مظهر الهی در عالم، می‌تواند با تهذیب نفس و عقلانیت توحیدی، در حد وسع بشری، مظهر اسماء و صفات الهی گردد و «همچون حق» در جهان عمل کند. اما در دیدگاه مازلو، انسان اگرچه موجودی محترم و دارای توانمندی‌های بالقوه تلقی می‌شود، اما این توانمندی‌ها به افق تعالی هستی‌شناختی فراتر از فرد راه نمی‌یابد. براین اساس، تفاوت بنیادین دو دیدگاه در تعریف «شکوفاسازی استعدادها» آشکار می‌شود: شکوفایی در مکتب علوی، انسان را از سطح رضایت روانی فراتر برده و به ساحت معنا، مسئولیت الهی و کمال وجودی سوق می‌دهد؛ مسیری که او را به «عرش قرب الهی» می‌رساند، در حالی که نظریه مازلو، علی‌رغم ارزشمندی‌هایش، انسان را عمدتاً در افق «فرش روان‌شناختی» و خودتحقق‌بخشی فردی متوقف می‌سازد. و نتیجه نهایی پژوهش این که تلفیق دستاوردهای روان‌شناسی انسان‌گرا با جهان‌بینی توحیدی، نه تنها موجب غنای نظری مفهوم خودشکوفایی می‌شود، بلکه الگویی جامع‌تر، پایدارتر و پاسخ‌گوتر به نیازهای عمیق وجودی انسان معاصر ارائه می‌دهد؛ همچنان که پژوهش‌های میان‌رشته‌ای اخیر نیز نشان می‌دهد که آموزه‌های علوی، افزون بر غنای نظری، از ظرفیت بالا در ارتقای مهارت‌های روانی، نظیر کنترل خشم و تنظیم هیجان برخوردارند و می‌توانند الگویی عملی در روان‌شناسی معاصر باشد (نسیمی و کرامتی، ۱۴۰۴)؛ الگویی که توان مواجهه با بحران معنا، رنج، شکست و سرخوردگی را دارد. این اختلاف ماهوی به روشنی نشان می‌دهد که نگاه صرف روان‌شناسی تجربی نمی‌تواند به عمق ابعاد وجودی و معنوی انسان دست یابد؛ بلکه تلفیق نگرش دینی و فلسفی با مدل‌های روان‌شناختی، کلید گشایش دریچه‌ای نوین به سوی فهم جامع از رشد و خودشکوفایی انسان است. چنین رویکردی، علاوه بر افزایش غنای علمی حوزه‌های روان‌شناسی و فلسفه دین، چارچوبی کاربردی و چندبعدی جهت پژوهش‌های پیش‌رو فراهم می‌آورد. در نهایت، این پژوهش توصیه می‌کند که برای توسعه دانش در حوزه کمال انسانی، مطالعات میان‌رشته‌ای با بهره‌گیری از رویکردهای تجربی و نظری، در راستای تلفیق دقیق‌تر و عمیق‌تر آموزه‌های روان‌شناسی انسان‌گرایی و مکتب وحیانی صورت پذیرد؛ تا از این طریق، پل‌های استواری میان علم و معنویت ساخته شود و فهمی عمیق‌تر و کاربردی‌تر از مفهوم خودشکوفایی محقق گردد. در این قسمت، به هدف سازمان‌دهی و شفاف‌سازی مقایسه ویژگی‌های انسان کامل در دو دیدگاه مازلو و امام(ع) جدولی تهیه شده است تا با فشردگی و شفاف‌سازی تحلیل مفهومی، کارکردی و غایت‌شناختی در قالب سطرها و ستون‌ها، تفاوت‌ها و اشتراکات اصلی در یک نگاه قابل‌درک شود و مسیر نقد علمی و نتیجه‌گیری کلی هموار گردد:

جدول ۱. مقایسه تحلیلی ویژگی‌های انسان خودشکופا در نظریه مازلو و انسان کامل در نهج البلاغه

پیامد انسان شناختی	امام علی(ع)	مازلو	ویژگی
در دیدگاه علوی، حقیقت‌جویی به یقین پایدار می‌انجامد و رأی‌محوری اعتباری ندارد.	جست‌وجوی حقیقت با غایت معرفت الهی	کشف ناشناخته‌ها برای رشد فردی	حقیقت‌جویی
تجربه دینی، از ناپایداری روانی فراتر می‌رود	لحظات قرب الهی	لحظات اوج روانی	تجربه‌های عمیق
عدالت علوی، ساختار اجتماعی را نیز اصلاح می‌کند	عدالت الهی و اجتماعی	کرامت عام انسانی	عدالت
همدلی علوی، جهت‌دار و اخلاق‌محور است	محبت الهی همراه با عقلانیت	شفقت انسانی عام	همدلی
اخلاص، انسان را از وابستگی به قضاوت دیگران رها می‌کند	اخلاص و پرهیز از ریا	رفتار طبیعی و بی‌تصنع بودن	ساده‌زیستی
غایت علوی، پوچی و یأس وجودی را نفی می‌کند	همه وسایل در خدمت قرب الهی و آخرت	تمرکز بر اهداف مادی - روانی	تشخیص هدف و وسیله

جدول ۲. شباهت‌های کلیدی دو دیدگاه

اشتراک	محور
شناخت دقیق خود و توانایی‌ها	خودآگاهی
نفی تبعیض و رعایت انصاف	عدالت
پرهیز از تقلید و هم‌رنگی بی‌هویت	استقلال
نگاه متفاوت به زیبایی‌ها و لحظات ناب	تجربه اصیل
توجه به رفاه و سعادت دیگران	تعهد اجتماعی

جدول ۳. تفاوت‌های بنیادین دو دیدگاه

امام علی(ع)	مازلو	محور
خدا محور	انسان محور	هستی‌شناسی
قرب الهی و کمال روحانی	رضایت و تحقق فردی	غایت‌شناسی
رضایت الهی	تجربه و احساس فردی	معیار ارزش
وحی و عقل دینی	تجربه فردی	منبع ارزش
اخلاق وحیانی و ثابت	نسبی‌گرایی اخلاقی	اخلاق
محور اصلی کمال	در حاشیه نظریه	معنویت
ابزار رشد و تعالی	فاقد تبیین غایی	معنای رنج
مصونیت معنوی	آسیب‌پذیری روانی	مواجهه با شکست
معنا، امید و پایداری وجودی	رضایت موقت	پیامد نهایی

۳. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، وجوه تمایز و تعامل میان انسان‌شناسی اومانستی مازلو و انسان‌شناسی علوی مبتنی بر نهج البلاغه با رویکرد تطبیقی، تحلیل شد. طبق یافته‌ها، مازلو با تأکید بر سلسله‌مراتب نیازها و خودشکوفایی،

الگوی فردمحور و عمدتاً درون‌ذهنی از رشد انسان ترسیم می‌کند، نگرش علوی با تکیه بر ماهیت دوساحتی انسان و تعامل هم‌افزای ساحت مادی و معنوی، افقی گسترده‌تر و عمیق‌تر از کمال را عرضه می‌دارد.

- در حوزه مواجهه با رنج و چالش‌های زندگی، نظریه مازلو گرایش به خوش‌بینی رنج‌گریز دارد، درحالی‌که در نگرش علوی، رنج نه تنها مانع رشد نیست، بلکه بستری برای تعمیق بینش، استحکام اراده و تعالی معنوی انسان است.

- بر خلاف رویکرد فردگرایانه مازلو، که مسئولیت اجتماعی را نتیجه رشد فردی می‌داند، انسان‌شناسی علوی از مبنا، کمال انسان را در پیوند با جامعه و در چهارچوب فضایل اخلاقی و تعهد اجتماعی تعریف می‌کند.

- طبق نتایج این تطبیق، آموزه‌های علوی ضمن برخورداری از غنای نظری، از ظرفیت کاربردی بالایی در ارتقای مهارت‌های روانی و بهبود تعاملات فردی و اجتماعی، عدم احساس شکست در زندگی، عدم افسردگی و سرخوردگی، عدم یاس و احساس پوچی به جهت مظهر الهی بودن، برخورداری و می‌تواند مکملی کارآمد در رفع کاستی‌ها و چالش‌های موجود در نظریه‌های روان‌شناسی معاصر باشد. این امر امکان ارائه مدلی بومی و فرهنگ‌محور از رشد انسانی را فراهم می‌آورد که هم‌زمان به نیازهای فردی، مسئولیت‌های اجتماعی و تعالی معنوی توجه دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- رضایی هفتاد، حسن، نصیریان، صفر، و ریاحی مهر، باقر (۱۳۹۷). بررسی تحول روانی انسان از منظر معارف اسلامی با تأکید بر نهج‌البلاغه. پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۶(۲۲)، ۳۷-۱۹.
- <https://doi.org/10.22084/10.22084/nahj.2018.13242.1802>
- رضی، سید شریف (۱۴۰۱). نهج‌البلاغه، تهران: پیام عدالت.
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، تهران: دانشگاه تهران.
- سیف، علی‌اکبر (۱۳۹۰). روان‌شناسی پرورشی نوین. تهران: دوران.
- شاملو، سعید (۱۳۹۰). مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت. تهران: رشد.
- شولتز، دوان. پی و سیدنی الن شولتز (۱۳۷۸). تاریخ روان‌شناسی نوین. ترجمه علی‌اکبر سیف و همکاران. تهران: دوران.
- دبستانی، ر.السادات (۱۳۹۷). بررسی ویژگی‌های انسان تکامل‌یافته از دیدگاه امام‌علی(ع) در نهج‌البلاغه و روان‌شناسی مازلو(پایان‌نامه کارشناسی ارشد).
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر/میزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فیست، جس، گریگوری جی فیست، تامی آن رابرتس. (۱۳۹۰). نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان.
- مازلو، آبراهام (۱۳۶۹). انگیزش و شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ----- (۱۳۶۶). روان‌شناسی شخصیت سالم. ترجمه شیوا رویگریان. تهران: هدف.
- ----- (۱۳۸۷). مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا. ترجمه علی‌اکبر شاملو، تهران: آگه.

- محققى، حسين، و صحابت انور، سعيد (۱۳۹۶). روابط اجتماعى و اخلاق از دیدگاه حضرت على(ع) در نهج البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۵(۱۸)، ۳۱-۱۵.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2017.10707.1615>
- مطهرى، مرتضى (۱۳۷۳). انسان كامل. تهران: صدرا.
- ----- (۱۳۸۹). سیرى در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
- موسوى بفروى، سيد محمد (۱۴۰۳). واكاوى ميدان‌هاى معنايى و هم‌آيندهاى واژه «انسان» در نهج البلاغه: رويکرد پيكره‌بنیاد. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۱۲(۴۸)، ۱۱۹-۹۴.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31688.3232>
- ميرى، سيدمحمدحسين، و خادمى افضل، فضل‌الله (۱۳۹۸). بررسى و نقد دیدگاه ابراهام مازلو در مورد خودشكوفايى با تأکيد بر منابع اسلامى. مطالعات تطبيقى قرآن پژوهى، ۴(۷)، ۷۸-۵۷.
- مروتى، سهراب، و يعقوبى، مينا (۱۳۸۹). نقد و بررسى نظريه انسان‌شناسانه مازلو با رويکردى بر آيات قرآن كريم. مطالعات قرآن و حديث، ۴(۱)، ۹۲-۷۷.
<https://doi.org/10.30497/quran.2011.987>
- محمدى آشنانى، على، و همتيان نجف‌آبادى، محدثه (۱۳۹۶). بررسى تطبيقى دیدگاه انسان خودشكوفايى از دیدگاه قرآن كريم و روان‌شناسى انسان‌گرا با تأکيد بر مدل ابراهام مازلو. مطالعات تطبيقى قرآن پژوهى، ۴(۲)، ۸۰-۵۵.
- نسيمى، سيدعقيل و كرامتى، معصومه (۱۴۰۴). همگرایی حكمت‌علوى و دانش‌پزشكى و روانشناسى در ارتقاى مهارت كنترل خشم: بازخوانى آموزه‌هاى نهج البلاغه و دستاوردهاى پزشكى به مقوله خشم: رويکردى جامع و ميان‌رشته‌اى. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۱۳(۴۹)، ۱۶۶-۱۴۳.
- يعقوبى، ابوالقاسم، عروتى موفق، اكبر، و نادرى‌پور، حسين (۱۳۹۹). واكاوى مفهوم خرد و ويژگى‌هاى افراد خردمند در پرتو نهج البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۸(۳۲)، ۱۴۱-۱۲۱.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2021.22517.2532>
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and Personality*. New York, NY: Harper & Row.



Rereading Letter 31 of Nahj ul-Balagha based on "Tafarrod"

(Research Article)

Reza Karimi^{1*} 

Submission Date: 8 April 2025

Revision Date: 21 July 2025

Acceptance Date: 4 September 2025

(Page 85-106)

Abstract

The letter of Imam Ali to his son is recorded to have been noticed many times by scholars and researchers. But commentators have interpreted it line by line and considered it a plural and incoherent text. Sometimes they are even confused by not understanding the connection of its sentences. In this article, a new step has been taken towards a coherent interpretation of this letter, based on Tafarrod. a term obtained from the text of the letter 31 of Nahj ul-Balagha. In this article, the evidence in the letter 31 is stated in an analytical way to confirm this rule and its compatibility with other concepts in the letter is explained. In the explanation made, based on this rule, we understand that the two terms Tafarrod (Selfhoodness) and nafs (ego) express the general truth governing the Imam's letter and show that everyone should pay attention to his own individuality (Selfhoodness) and measure his own self. This general principle gives rise to other recommendations in the letter. Although the mentioned rule has been confirmed by verses and narrations in addition to letter 31, there are problems with it, such as promoting selfishness and relativism. The important point here is that it is completely possible to solve these problems based on the letter and by referring to it again. Solving the mentioned problems is a re-emphasis on the coherence and unity of the concepts of letter 31 based on the rule of Tafarrod.

Keywords: Self, Letter 31, Tafarrod, Relativity, Selfhoodness.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Rastgar147@cfu.ac.ir

How to cite this article: Karimi, R. (2025). Rereading letter 31 of Nahj ul-Balagha based on "Tafarrod". *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(50), 85-106.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32094.3257>

Extended Abstract

1. Introduction

Imam Ali's letter to his son, as the 31st letter in Nahj al-Balagha, has been repeatedly considered by scholars and researchers. However, commentators have interpreted it in a scattered manner, as if they considered it a disjointed and incoherent text. Sometimes they have even become confused by not understanding the connection between its sentences. In this article, based on "Tafarrod" (individuality), a term derived from the text of letter 31, a new step is taken towards a coherent interpretation of this letter.

2. Theoretical framework

In this article, the evidence available in the text of the letter for the possibility of interpreting the letter based on Tafarrod is presented analytically, and the compatibility of this term with the concepts in the letter is explained.

Since Imam himself has mentioned the motivation and reason for writing this letter in parts of the letter, this part of the letter can be considered a guide to discovering its common axis. Tafarrod is a term based on the text of letter 31 of Nahj ul-Balagha. Imam says that concern for my own person has prevented me from worrying about people. Based on Tafarrod, the self is the measure and criterion.

Imam says, "Set yourself as a measure and standard." To properly understand selfhoodness as a measure, it is necessary to know that evidence in the aforementioned letter that shows the meaning of self is not only the general human self, but also the individual and personal self, because: 1. In the midst of the advice to set the self as a measure, the point is that one should not say what one does not know. In addition to being a recommendation to all humans, this advice does not have a precise meaning without considering the individuality of humans, but rather acting on it becomes futile and meaningless. 2. The emphasis on Tafarrod and the prohibition of concern for "others" shows the self as personal and individual, not the general self. 3. The emphasis in the text of the letter is on the point that the individual must consider his limitations and capabilities in relationships and work. This emphasis on restraint is based on the individual self and is clarified in the words of Imam.

The measure of the self is not mentioned only in this letter, but it can be understood that from the verses of the Quran that certainty in the soul is the measure and criterion. It can also be proven from the Quran that the human heart is a safe haven where his certainty never errs, but basically, the

certainty of the heart is the criterion for distinguishing between goodness and sin.

3. Method

In the text under discussion, Tafarrod is not only stated in general terms, but based on the words of Imam, we understand that Tafarrod has important implications, including the following:

1. One should not burden oneself with hardship and trouble. Difficulty is not only moral and practical difficulty, but also cognitive and interpretive difficulty, which causes one to sink into the swamp of ambiguities and darkness.
2. A person should measure him/herself and, as a result, not say what he does not know.
3. A person should not make him/herself a slave to others, that is, s/he should behave freely and not be influenced by what is alien to him/her.
4. When a person reaches a humble heart, concentration of thought, and leisure of understanding, s/he can understand the interpretation of truths.

Besides, there are other issues that are better expressed in terms of Tafarrod and are expressed in the words of Imam such as moderation in seeking sustenance or emphasizing preserving one's possessions and opportunities and taking it easy and avoiding risks. The emphasis on preserving one's spouse and describing the tribe as the wings of flight and the hand of union are all based on strengthening individuality.

The next issue in line with the article is: When we accept that selfhoodness and individualism are central, then questions, challenges, and problems arise. The most important of these problems are promoting selfishness and promoting relativism.

4. Conclusion

The answer to the first problem is that acting against the will of the self causes the self to remain in its place and maintain its originality. As long as the self is original and its "self", it can be the standard and measure because in that state and condition it is the will of God that has appeared, but when its desires appear, its independence from God has appeared, and this is an important reason why the standard of truth is to act against it! Accordingly, we must understand freedom and liberty in this letter, which means not being a slave to anyone else (other than oneself), based on Tafarrod.

The main answer to the second challenge, the challenge of relativity, is in the letter 31 of Nahj ul-Balagha, where it says that some humans are

placed under the guardianship and supervision of a human superior to themselves; in these circumstances relativity no longer makes sense, so responsibility towards others is naturally applied. Therefore, in relation to others, individuality still prevails. But this individual is broader than this appearance. He has parts of the body and even a soul that are the same as his soul. Based on the words of Imam, we must expand the existence of the "individual". Basically, individuals who are vast in existence are responsible for others. If the existence of a complete human being and a comprehensive individual is accepted, many of the epistemological obstacles and challenges of selfhoodness will be removed because the reason for the failure to resolve differences is the failure to accept Imam as the embodiment of the unity of religions and sects.

References [In Persian]

- Eslami, S. H. (2007). "The Golden Rule in the Qur'an and Hadith." *Hadith Studies Journal*, Num 45 & 46, 5–33.
- Beheshti, S. (2018a). "The System of Moral Education in Letter 31 of Nahj al-Balaghah." *Qur'an and Medicine Journal*, 5, 14–20.
- -----, (2018b). "Common Methods of Moral Education in the Qur'an and Letter 31 of Nahj al-Balaghah." *Qur'anic Studies Journal*, 99–122.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2008). *Interpreting the Human Being through the Human Being*. Qom: Esrā Publications.
- Khademi, M., Haghjoo Ardakani, F., & Khodari, S. (2019). "The Model of Imam Ali's Spiritual Life in Letter 31 of Nahj al-Balaghah." *Nahj al-Balaghah Research Journal*, 61, 171-190.
- Shivapour, H., & Akhbari, M. (2014). Reflections on the Application of the Golden Rule in the Holy Qur'an. *Journal of Ethics Research*, 7(24), 67–82.
- Taherzadeh, A. (2011). *My Child, Be Like This: Commentary on Letter 31 of Nahj al-Balaghah*. Isfahan: Lobb al-Mizan. (2 vols.)
- Tabataba'i, S. M. H. (1991). *Tafsir al-Mizan* (Trans. Sayyid Muhammad Baqir Musavi Hamedani). Tehran: Bonyad Allameh Tabataba'i. (4th ed., 23 vols.)
- Faramarz Gharamaleki, A., & Karimi Laski, M. (2015). Major Religions, the Golden Rule, and the 'Other'. *Journal of Ethics Research*, 28, 75-98.
- Faramarz Gharamaleki, A., & Karimi Laski, M. (2017). A Conceptual and Propositional Analysis of the Golden Rule of Ethics. *Zehn Journal*, 69, 227–252.
- Karimi, R. (2024). Evidence for Self-Referencing and Self-Opposition in Moral Judgment. *Religious Anthropology Journal*, 20(49), 157–175.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2005). *Eternal Advice*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Motahhari, M. (2001). *Philosophy of Ethics*. Tehran: Dara Publications.

- Najafi Ivaki, A., & Kadkhodaei, M. S. (2021). "Conceptualizing Futile Action and Depicting the Futile in Nahj al-Balaghah." *Nahj al-Balaghah Research Journal*, 9(36), 83-99.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2022.24099.2650>
- Yousefzadeh Chousari, M. R., & Zamanian, I. (2024). Extracting Indicators and Examples of Social Responsibility from Letter 31 of Nahj al-Balaghah. *Nahj al-Balaghah Research Journal*, 12(45), 29-85.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28946.3030>

References [In Arabic]

- Ibn al-Ash'ath, Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). *Al-Ja'fariyyat (Al-Ash'athiyyāt)*. Tehran: Maktabat al-Naynawā al-Hadīthah.
- Ibn Bābawayh (Al-Shaykh al-Ṣadūq), Muhammad ibn Ali. (1983). *Al-Khiṣāl* (Ed. Ali Akbar Ghaffari). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn.
- Ibn Bābawayh (Al-Shaykh al-Ṣadūq), Muhammad ibn Ali. (1403 AH). *Ma'ānī al-Akḥbār*. Qom: Daftar Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Shu'bah al-Harrānī, Hasan ibn Ali. (1984). *Tuḥaf al-'Uqūl* (Ed. Ali Akbar Ghaffari). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn.
- Tamīmī Āmidī, Abd al-Wāhid ibn Muhammad. (1410 AH). *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-Hurr al-'Āmilī, Muhammad ibn Hasan. (1409 AH). *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.
- Soroush, Abdolkarim. (2002). *Wisdom and Livelihood* (Vol. 1). Tehran: Serat.
- Soroush, Abdolkarim. (2005). *Wisdom and Livelihood* (Vol. 2). Tehran: Serat.
- Al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn. (1414 AH). *Nahj al-Balaghah* (Ed. Ṣubḥī Ṣāliḥ). Qom: Hijrat.
- Makarem Shirazi, N. (2000). *Payam-e Imam (The Message of the Imam)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. (2004). *Fi Zilal Nahj al-Balaghah*. n.p.: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
-



(مقاله پژوهشی)

بازخوانی نامه ۳۱ نهج البلاغه با محوریت مفهوم «تفرد»

رضا کریمی^{۱*}

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

(از ص ۹۱ تا ۱۰۶)

چکیده

نامه امام علی علیه السلام به فرزندش به عنوان ۳۱مین نامه در نهج البلاغه، بارها توسط علما و پژوهشگران مورد توجه قرار گرفته است. ولی شارحان آن را به صورت خط به خط تفسیر کرده‌اند و آن را یک متن متکثر و نامنسجم تلقی کرده‌اند. حتی گاهی از عدم درک ارتباط جملات آن دچار سردرگمی شده‌اند. در این مقاله، بر اساس «تفرد» که اصطلاحی برگرفته شده از متن نامه ۳۱ است، گام جدیدتری در راه تفسیر منسجم این نامه برداشته شده است. در مقاله حاضر، به روش تحلیلی، شواهد موجود در متن نامه برای امکان تفسیر نامه بر اساس تفرد بیان گردیده و سازگاری این اصطلاح با مفاهیم موجود در نامه تبیین شده است. در تبیین انجام شده، می‌فهمیم که دو اصطلاح «تفرد» و «نفس» حقیقت کلی حاکم بر نامه امام را بیان می‌کنند و نشان می‌دهند که هرکسی باید به فردیت خودش بپردازد (خودباشی) و نفس خود را میزان قرار بدهد. این اصل کلی موجب تبیین و بازخوانی دیگر توصیه‌های موجود در نامه می‌شود. مبحث تکمیلی این مقاله پاسخ به اشکالات تفرد است. گرچه تفرد علاوه بر نامه ۳۱، توسط آیات و روایات تایید شده است اما اشکالاتی بر آن متصور است مانند اشکال ترویج خودبینی و نسبیت. نکته مهم اینجاست پاسخ به این اشکالات با کمک نامه و با رجوع مجدد به آن کاملاً میسر است. حل اشکالات یادشده تأکید مجددی است بر انسجام و وحدت مفاهیم نامه ۳۱ بر اساس تفرد.

کلید واژه‌ها: نامه ۳۱ نهج البلاغه، تفرد، نفس، خودبینی، نسبیت.

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

نامه ۳۱ نهج البلاغه مورد توجه بسیاری از محققین و علمای اسلامی بوده است ولی روح کلی و محور انسجام آن مورد توجه قرار نگرفته است. در این خصوص بیان مسئله و پیشینه تحقیق ضروری است.

۱-۱. بیان مسئله

پرسش مهم این است که آیا نامه ۳۱ نهج البلاغه مجموعه وصایای پراکنده است یا اینکه دارای یک روح کلی و محور مشترک است که می‌تواند همچون نخ تسبیح در بندهای ظاهراً پراکنده این نامه تشخیص داده شود؟ پاسخ را می‌توان از یک کلمه مهم در همین نامه طلب کرد.

تفرد اصطلاحی متکی بر متن نامه ۳۱ نهج البلاغه است و بر اساس آن نفس میزان است (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۸). همانطور که امام می‌فرماید فارغ از دیگران با قصد کردن خود به تفرد رسیدم: تَفَرَّدَ بِي دُونَ هُمُومِ النَّاسِ هُمُ نَفْسِي (همان: ۳۹۱). بر این اساس برای درک معنای تفرد باید نفس را شناخت. منظور از تفرد خودباشی است و تفاوت آن با خودشناسی این است که در خودباشی نفس میزان است ولی در خودشناسی نفس فقط منبع معرفت است.

متن نامه ۳۱ را به ترتیب می‌توان در چند موضوع بیان کرد:

توصیف اوصاف والد و مولود (مبدأ و مخاطب نامه)

حکمت نگارش این نامه برای دیگری

توصیه به تقوی و لوازم آن

تحلیل مجدد حکمت نگارش نامه

توحید و لوازم آن و اثبات آن

توصیف احوال دنیا

توصیه به میزان قراردادن نفس

یاد آخرت و مرگ و توصیف اهل دنیا

آداب طلب رزق

رابطه با خانواده و عشیره

از آنجا که خود امام حکمت و علت و دلیل نگارش این نامه را در قسمت‌هایی از نامه بیان کرده است می‌توان این قسمت از نامه را راهنمایی برای کشف محور مشترک آن دانست. امام درباره حکمت نگارش نامه می‌نویسد تَفَرَّدَ بِي دُونَ هُمُومِ النَّاسِ هُمُ نَفْسِي. یعنی: می‌خواستم فقط نگران خودم باشم و نگران دیگران نباشم (همان). ولی علت نوشتن این نامه این بود که مخاطب نامه را جزئی از فردیت خود یافتیم: وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي (همان). این روح کلی به دیگر بخش‌های نامه تسری یافته است. بعضی از قسمت‌های نامه مانند توحید و دعا که به صورت کلی قابلیت انطباق با تفرد و خودباشی دارد و در دیگر قسمت‌ها مشخصاً نشانه‌های تفرد و خودباشی وجود دارد. فارغ از موارد شاخص که در مبحث اصلی آمده

است باید گفت سربان اصل تفرد در نامه ۳۱ در همه وصایای آن قابل ردیابی است که در این مقاله موارد شاخص آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نفس در مبحث تفرد و در نامه ۳۱ کلمه‌ای کلیدی است. این کلمه در قرآن بسیار آمده است و معانی مختلفی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۰۳/۴). در این مقاله منظور از نفس روح و تلقی فلسفی آن نیست بلکه «خود» مدنظر است و تعبیر نفس و خود نهایتاً به یک معنا به کار می‌روند. به عبارت دقیق‌تر، منظور از نفس «خود» یا «هویت شخصی» فرد است که اولاً او را از «غیر» و «دیگری» متمایز می‌کند و ثانیاً شخصیت و تمام ویژگیهای شخص را در خود جای داده است. در این مقاله نفس به این معنا در قاعده زرین یا همان عبارت «نفسات را میزان قرار بده» به کار رفته است و نقش کلیدی در درک نامه ۳۱ دارد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

این نامه نزد پژوهشگران به عنوان یک متن تربیتی اخلاقی (بهشتی، ۱۳۹۷الف: ۱۴، بهشتی، ۱۳۹۷ب: ۹۹) و یک مدل زیست معنوی (خادمی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۷۱) شناخته شده است. عناوین کتابهای نوشته شده در این زمینه هم به این حقیقت اشاره دارند مانند کتاب فرزندم این چنین باش (طاهرزاده، ۱۳۹۰) یا پند جاوید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴). برخی از شارحان دیگر این نامه را مشتمل بر لباب حکمت عملی و اصول تدبیر منزل و تهذیب خلق و تنظیم معیشت دنیوی دانسته‌اند (سروش، ۱۳۸۱: ۲/۱). اما گام جدیدتری که می‌توان در مسیر شرح و درک عمیق این نامه برداشت این است که بتوان مفاهیم کلیدی موجود، که می‌تواند نظم پریشان آن را بیشتر توضیح دهد، را معرفی کرد. شرح‌های نگاشته شده رایج (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، مغنیه، ۱۳۸۳) عموماً شرح خط به خط و بند به بند هستند و خط کلی و مفاهیم کلیدی تکرارشونده را بررسی نکرده‌اند. نهایتاً برخی به بررسی تطبیقی با قرآن رسیده‌اند و به صورت پراکنده روش‌های مشترک تربیت اخلاقی در قرآن و نامه ۳۱ نهج البلاغه (بهشتی، ۱۳۹۷ب: ۹۹) را تبیین کرده‌اند یا بر اساس همان مفاهیم پراکنده نظام تربیت اخلاقی را بر اساس تصورات خود بیان کرده‌اند (بهشتی، ۱۳۹۷الف: ۱۴). اما چیزی که در این آثار باید اصلاح می‌شود پراکنده‌گویی یا کلی‌گویی است. چرا که در ظاهر متن نامه امام پراکندگی دارد ولی این پراکندگی در حقیقت یک نظم پریشان است یعنی ظاهراً جملات متنوع و متکثر دارد و در حقیقت وحدت دارد. در پژوهش حاضر تلاش شده است که مفهوم کلیدی نامه و تکرار آن در بخش‌های مختلف کشف و تبیین گردد.

همچنین از آنجا که موضوع محوری در این مقاله بر اساس مفهوم تفرد به موضوع میزان انگاری نفس بازگشت دارد، می‌توان مقاله‌ای با همین موضوع (کریمی، ۱۴۰۲) را به عنوان بخشی از پیشینه تحقیق در نظر گرفت که در تبیین مسئله مقاله حاضر راهگشاست. چرا که بر اساس آنچه بیان خواهد شد، بر اساس متن نامه ۳۱ منظور از تفرد میزان انگاری نفس است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

اهمیت بازخوانی نامه ۳۱ بر اساس قاعده تفرد، همانطور که در بیان مسئله هم اشاره شد، این است که تقریر منسجمی از این نامه ارائه می دهد. همچنین قواعد مستخرج از این نامه مانند قاعده زرین را با اتکای بر کلام امام به صورت صحیح تقریر می کند. بین تفرد و قاعده زرین رابطه وسیع و عمیقی هست که در متن نامه ۳۱ نهج البلاغه صریحاً آمده است. قاعده زرین یا قاعده طلایی^۱ قاعده‌ای اخلاقی است که صورت مشهور آن می‌گوید: «آنچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند و آنچه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند» (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۴: ۷۵). این قاعده در ادیان و مکاتب گوناگون اخلاقی آمده است. فهم و برداشت از این قاعده یکسان نیست و بحث و چالش هایی در این زمینه مطرح شده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۶: ۲۲۷). نکته مهم درباره قاعده زرین محوریت «خود» در تقریرات گوناگون است (شیواپور و اخباری، ۱۳۹۳: ۷۷).

برخی روشنفکران معتقدند دموکراسی نیز توجه و تاکید بر همین اصل را اقتضاء می‌کند و عمل کردن برخلاف چنین اصلی خودخواهانه و جمع نکردن منافع خود با منافع جمع است (سروش، ۱۳۸۴: ۱۸۶) و برخی دیگر صراحتاً معتقدند که گوهر اخلاق اجتماعی را می‌توان در قاعده زرین خلاصه کرد (فنائی، ۱۳۸۴: ۶۳). در حالی که با دقت بیشتر در این قاعده آن را فرد محور می‌یابیم نه «دیگر»ی محور. در این قرائت، «از منظر دیگری نگرستن» مطرح است در حالی که در نص، منظر «خود» و حب ذات اولویت دارد. عده ای با سطحی‌نگری این قاعده را به معنای مقابله به مثل دانسته‌اند اما قاعده زرین به معنای مقابله به مثل نیست و نمی‌توان از آن برداشت کرد که بدی را با بدی پاسخ ده. در روایات بسیاری، از بدی را با بدی پاسخ دادن منع شده است (اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۶). علت این که اصل مقابله به مثل را با اصل قاعده زرین اشتباه می‌گیریم این است که خود و نفس را در این قاعده نادیده می‌گیریم.

۳-۲. بحث: تفرد در نامه ۳۱ نهج البلاغه

در نامه ۳۱ در موارد مختلف کلمه نفس محور توصیه ها قرار گرفته است و بنابه شواهد مختلف می‌توان نفس را فردی معنا کرد. یکی از این موارد قاعده زرین است که نفس را میزان قرار می‌دهد. این قاعده با تعبیر مختلفی بیان شده است اما متن کامل آن را از منظر اسلامی می‌توان در نهج البلاغه دید:

يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبَّ لِنَفْسِكَ مَا تَحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَ لَا تَطْلُمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُطْلَمَ وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ وَ اسْتَقْبَحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ وَ ارْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَ إِنْ قُلْتَ مَا تَعْلَمُ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ (نامه ۳۱، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۸).

1. Golden rule

این عبارت نهج البلاغه روشن‌ترین عبارت منابع شیعی است که هم وجه ایجابی و هم وجه سلبی قاعده زرین را بیان می‌کند و آن را «میزان» می‌داند. امام علی علیه‌السلام، ستم‌نکردن و نیکی کردن و... را مصادیق اجرای این قاعده برمی‌شمرد. از آن‌جا که این فراز وصیت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مطلب تازه و بدیعی بیان شده است، حضرت علی علیه‌السلام با عبارتی همچون **يَا بُنَيَّ تَفْهَمُ وَصِيَّتِي**، وصیت خود را ادامه می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۳۰/۱). گفته‌اند این قاعده بر نظریه حب بنا شده است (مغنیه، ۱۹۷۹: ۵۰۲/۳). دقت بر این که حب پایه این توصیه است بسیار مهم است فقط باید دقت داشت متعلق حب در درجه اول حب ذات است و بعد حب دیگری. پس اول باید نفس و خود میزان قرار بگیرد.

۱-۲. شواهد فردی بودن نفس در نامه ۳۱م

شواهدی در نامه ۳۱ نهج البلاغه نشان می‌دهد منظور از نفس در قاعده زرین فقط نفس عمومی انسانی نیست بلکه نفس فردی و شخصی را شامل می‌شود:

۱. در میانه توصیه به میزان قرار دادن نفس، سخن در این است که آنچه نمی‌دانی نگو ... **وَلَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ، وَ إِنْ قُلَّ مَا تَعْلَمُ وَلَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ** (نامه/۳۱، شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۷). یعنی نفس باید وسیع علمی خود را میزان قرار بدهد و به اندازه علمش سخن بگوید. اگر منظور از نفس مسائل عمومی مشترک انسان‌ها بود از این توصیه معنای دقیقی به دست نمی‌آمد چون توصیه به رعایت محدودیت‌های علمی به نفس فردی معنا دارد و افراد مختلف دانش‌های علمی مختلفی دارند که نمی‌شود همزمان و با یک مسئله عمومی آنها را با توصیه واحد خطاب قرار داد. مانند اینکه به انسان‌ها بگوییم به اندازه غذا بخور حتی اگر غذای کمی باشد. بعد این توصیه این‌گونه تفسیر شود که این جمله خطاب عمومی برای فطرت همه انسان‌هاست و توانایی جسمانی و اقتضائات بدنی افراد در تعیین اندازه غذا اهمیت ندارد! در حالی که این توصیه علاوه بر اینکه توصیه‌ای به همه انسان‌هاست بدون در نظر گرفتن فردیت انسان‌ها معنای دقیقی پیدا نمی‌کند بلکه عمل به آن لغو می‌شود.

۲. تأکید بر تفرد و منع نگرانی برای «دیگری» نفس را، شخصی و فردی نشان می‌دهد نه نفس عام: **تَفَرَّدَ بِي دُونَ هُمُومِ النَّاسِ هُمْ نَفْسِي**. این جمله روح کلی نامه ۳۱ نهج البلاغه است و امام به عنوان مقدمه و علت نوشتن این نامه آن را بیان می‌کنند و تفرد عبارتی است که کاملاً قابل تفسیر به خودباشی موجود در عبارت دیگر نامه ۳۱ است که می‌گوید نفس‌ات را میزان قرار بده.

به علت عدم درک سربان تفرد در نامه ۳۱ است که برخی شارحان گاهی در فهم پیوستگی متن عبارات نامه دچار سردرگمی شده‌اند. مثلاً گفته‌اند: ارتباط جمله **فَاسْعَ فِي كَذْحِكَ وَ لَا تَكُنْ خَازِنًا لِّغَيْرِكَ** با جمله‌های قبل روشن نیست و احتمال دارد در اینجا نَسَآخِ جملاتی را سهواً از قلم انداخته‌اند (سروش، ۱۳۸۴: ۱۸۶/۲). در حالی که در اینجا عبارت **لَا تَكُنْ خَازِنًا لِّغَيْرِكَ** صراحتاً بیان می‌دارد که نباید بار دیگران را بی‌جهت بر دوش کشید و این از اقتضائات اصل تفرد و خودباشی است.

۳. اگر میزان‌انگاری نفس (در قاعده زرین) را با تفرد معنا کنیم، یعنی نفس فردی را میزان بدانیم، در آن صورت فرد باید در روابط و کارها، محدودیت‌ها و وسیع خود را در نظر بگیرد. یکی از نتایج این نوع

بازخوانی قاعده بر اساس متن نامه ۳۱ عبارتست از: امساک از امری که نفس نتوانسته آن را دوست بدارد. امساک بر اساس نفس فردی در این قسمت از کلام امام مشخص است: *إِنْ لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ وَفَرَاغِ نَظْرِكَ وَفِكْرِكَ فَأَعْلَمْ أَنَّكَ إِنَّمَا تَخْطِطُ الْعَشَوَاءَ وَتَتَوَرَّطُ الظُّلُمَاءَ وَلَيْسَ طَالِبُ الدِّينِ مَنْ خَبَطَ أَوْ خَلَطَ وَالْإِمْسَاكُ عَنْ ذَلِكَ أَمْتَلُ* (همان: ۳۹۵).

۲-۲. شواهد میزان بودن نفس در خارج از نامه ۳۱

میزان بودن نفس تنها در نامه ۳۱ نهج البلاغه نیامده است. از آیات قرآن می‌توان فهمید اطمینان در نفس میزان و معیار است. آیه *﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾* (فجر/۲۷ و ۲۸) نشان می‌دهد نفس به خاطر مطمئن بودن شایسته خطاب الهی می‌شود. حدیث وابصه از امام صادق علیه‌السلام بدون تفکیک معنادار بین قلب و نفس ملاک مهمی در تشخیص نیک و بد معرفی می‌کند.

متن حدیث به این شرح است: *"يَا وَابِصَةُ الْبُرِّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَ الْبُرِّ مَا أَطْمَأْنَنَ بِهِ الصَّدْرُ وَ الْإِنَّمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَ جَالَ فِي الْقَلْبِ وَ إِنَّ أَفْثَاكَ النَّاسُ وَ أَفْتَوُكَ"* (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۶/۲۷).

چنانچه از قرآن می‌توان اثبات کرد قلب انسان حریم امنی است که هرگز یقین او خطا نمی‌کند پس می‌توان از آن استفتا کرد. اساساً اطمینان قلب ملاک تشخیص نیکی و گناه است.^۱

این حدیث مورد توجه علما قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۵/۱، جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰). ظاهر حدیث مطلق است و اهمیت اطمینان را نشان می‌دهد و از آن می‌فهمیم که نفس و قلب با هرچیزی به یقین و اطمینان نمی‌رسد. همچنان که از حصر در آیه *﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾* (عد/۲۸) می‌فهمیم که قلب با هر چیزی به طمأنینه نمی‌رسد.

۲-۳. آثار مبحث تفرد در نامه ۳۱

نتیجه تفرد این است که فرد امور خود را به صورت «محض» و «جدی» و دور از دیگران و هوای نفس پیگیری می‌کند: *فَصَدَقَنِي رَأْيِي وَ صَرَفَنِي عَنْ هَوَايَ وَ صَرَّحَ لِي مَحْضُ أَمْرِي فَأَقْضَىٰ بِي إِلَىٰ جِدٍّ لَا يَكُونُ فِيهِ لَعِبٌ وَ صِدْقٍ لَا يَشُوْبُهُ كَذِبٌ* (نامه/۳۱، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۱). تفرد و خودباشی چه ارتباطی با جدی‌نگری و محض‌گرایی دارد؟ بر اساس کلام امام در این نامه، امور جدی و محض اموری هستند که در مقابل رأی (نظر سلیقه‌ای) و هوای نفس (امیال معلق و بی‌ریشه و سرکش) قرار دارند و هر کس در کار خود جدی و صریح باشد به خود واقعی و اصیل خود تکیه کرده است و از خود کاذب جدا شده است. فایده دیگر توجه به ارتباط تفرد با جدی‌نگری آنجاست که عامل موثری در مقابل امور غیرجدی و بازی‌صفت است و ما را از کار بیهوده دور می‌کند. این نکته‌ای است که پژوهشگرانی که در مورد مفهوم‌سازی کار بیهوده مقاله نوشته‌اند (نجفی و کدخدایی، ۱۴۰۰: ۸۳)، به آن دقت نکرده‌اند.

۱. در برخی منابع حدیث وابصه به این صورت آمده است که: *الْبُرِّ مَا طَابَتْ بِهِ النَّفْسُ وَ أَطْمَأْنَنَ إِلَيْهِ الْقَلْبُ وَ الْإِنَّمُ مَا جَالَ فِي النَّفْسِ وَ تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ* (ابن‌اشعث، بی‌تا، ص ۱۴۸).

با این تفرد نوعی شخصی سازی نفس به دست می‌آید که در نتیجه آن انسان بیش از وسع و علم خود به دیگران نپردازد. یعنی میزان قرار دادن خود در رابطه با دیگران به این نتیجه می‌رسد که هر فرد بیش از وسع خود دغدغه دیگران را نداشته باشد.

یکی از نتایج تفرد که در نامه ۳۱ آمده اقتصار است: وَ اعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقْوَى اللَّهِ وَ الْأَقْتِصَارُ عَلَى مَا فَرَضَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ (همان: ۳۹۴). اقتصار به معنی کوتاه کردن است و در حقیقت به معنی عدم تکلف در موارد فوق طاقت است و با تقوی نسبت مستقیم دارد. به تعبیر ساده اقتصار اکتفاء بر فرائض و واجبات است اما به تعبیر تفصیلی به معنی عدم تکلف (امساک از عدم تکلیف) است. اقتصار ملازم با تکلیف گرایی و ضد تکلف گرایی است. ملاک تشخیص تکلیف از تکلف رسیدن به صفای قلب و تمامیت رأی و همت واحد است. اگر این تمرکز حاصل نشد باید دانست که در خبط و خلط افتاده‌ایم. این تمرکز و اجتماع رأی و هم واحد میزان است و نشان میزان بودن نفس است. پس باید به خاطر طلب صحیح دین، امساک را پیشه کنیم. قاعده اقتصار نزدیک به قاعده تفرد است که قبلاً در همین نامه امام دیدیم. نشانه تشخیص خبط و خلط این است که آن را برای خود دوست می‌داریم و موجب فراغت نظر و فکر می‌شود پس در وجود انسان اجتماع پیدا کند و به عبارت دیگر تمرکز روحی پدید آید. آن وقت است که آماده فهم تفسیر امام می‌شویم.

فَإِنْ أَيْقَنْتَ أَنَّ قَدْ صَفَا قَلْبُكَ فَخَشَعْ وَ تَمَّ رَأْيُكَ فَاجْتَمِعْ وَ كَانَ هَمُّكَ فِي ذَلِكَ هَمًّا وَاحِدًا فَانْظُرْ فِيمَا فَسَّرْتُ لَكَ وَ إِنْ (أَنْتَ) لَمْ يَجْتَمِعْ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ وَ فَرَاغَ نَظْرِكَ وَ فِكَرِكَ فَاعْلَمْ أَنَّكَ إِنَّمَا تَخْطِطُ الْعُشْوَاءَ وَ تَتَوَرَّطُ الظُّلُمَاءَ وَ لَيْسَ طَالِبُ الدِّينِ مِنْ خَبْطٍ أَوْ خَلْطٍ وَ الْإِمْسَاكُ عَنْ ذَلِكَ أَمْثَلُ (همان: ۳۹۵).

پیش از این، امام می‌فرماید گذشتگان هم نهایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که از آنچه مکلف نشده‌اند امساک کنند. دانستن این حقیقت می‌تواند میل آدمی به کنجکاوی را مدیریت کند. اما از آنجا که عطش علم‌طلبی در وجود انسان وجود دارد ممکن است پذیرش اقتصار قانع کننده نباشد لذا نباید مخاطب را مجبور کرد که تجربه دیگران را بپذیرند. در عوض راه حل این است که این مسیر را با توصیه‌های ایمنی همراه کرد. امام می‌فرماید طلب تو باید با تفهم و تعلم همراه باشد نه با درافتادن در شبهات و تعلق به دشمنی‌ها و نیز طی این مسیر ابتدا باید با استعانت از خدا و رغبت به توفیق و ترک شائبه و شبهه آغاز گردد.

فَإِنْ أَبَتْ نَفْسُكَ أَنْ تَقْبَلَ ذَلِكَ دُونَ أَنْ تَعْلَمَ كَمَا عَلِمُوا فَلْيَكُنْ طَلَبُكَ ذَلِكَ بِتَفْهَمٍ وَ تَعْلُمٍ لَا بِتَوَرُّطٍ الشُّبُهَاتِ وَ عُلُقِ الْخُصُومَاتِ وَ ابْدَأْ قَبْلَ نَظْرِكَ فِي ذَلِكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بِالْهَلِكِ وَ الرُّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ وَ تَرْكِ كُلِّ شَائِبَةٍ أَوْلَجَتْكَ فِي شُبُهَةٍ أَوْ أَسْلَمَتْكَ إِلَى ضَلَالَةٍ (همان: ۳۹۵).

خلاصه این کلام این است که در مسیر تفرد نباید سالک مسیر علم از حد خود خارج شود و اگر نتوانست همه چیز را بپذیرد باید متعلمانه در طلب تفهم باشد و در شبهات فرو نرود. این تقوی و پرهیزگاری لازمه حفظ مسیر فهم صحیح و دوری از گمراهی است.

بر اساس تفرد انسان نباید خودش را در شبهات و شائبه هایی که برایش تکلف آور هستند بیندازد بلکه باید به تعبیر امیرالمؤمنین ع قلب صاف و رأی مجتمع باشد و از خبط و خلط دوری کند و تلاش کند در آنچه نفسش برایش محبوب است مجتمع شود: *يَجْتَمِعُ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْ نَفْسِكَ وَ فَرَاغِ نَظْرِكَ وَ فِكْرِكَ*. این همان خودباشی معرفتی و تفسیری است و نقش قاعده زرین در معرفت انفسی و تفسیر انفسی را نشان می دهد.

اگر بر اساس نهج البلاغه دامنه قاعده زرین را گسترش بدهیم آن وقت می توان گفت:

۱. نباید خود را به تکلف انداخت. تکلف فقط تکلف اخلاقی و عملی نیست بلکه تکلف معرفتی و تفسیری موجب غلتیدن در دره متشابهات می شود.

۲. انسان باید خودش را میزان قرار بدهد و در نتیجه آنچه نمی داند نگوید.

۳. انسان نباید خود را بنده دیگران کند یعنی باید آزادانه رفتار کند نه تحت تأثیر آنچه که از او بیگانه است و «غیر» محسوب می شود.

۴. انسان وقتی به قلب خاشع و اجتماع رأی و فراغ نظر و فکر رسید می تواند تفسیر حقایق را بفهمد.

علاوه بر موارد فوق، موارد دیگری هست که با تفرد بهتر تقریر می شوند. مثلاً در اعتدال در طلب رزق هم بر این اساس توصیه شده است که کسی نمی تواند از اجلس فراتر برود: *اعْلَمْ يَقِيناً أَنَّكَ لَنْ تَبْلُغَ أَمْلَكَ وَ لَنْ تَعْدُوَ أَجَلَكَ وَ أَنَّكَ فِي سَبِيلِ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ : فَخَفِضْ فِي الطَّلَبِ وَ أَجْمِلْ فِي الْمُكْتَسَبِ* (نامه/۳۱، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰۱).

دیگر وصایای موجود نیز بر اساس تفرد قابل تقریر هستند: مثلاً تأکید بر حفظ داشته ها و فرصت ها (همان: ۴۰۲) و آسان گرفتن و دوری از مخاطرات تاریک (همان: ۴۰۳) همه قابل تفسیر بر اساس خودباشی و تفرد هستند چون این اوصاف همگی بر اساس خود و فردیت فرد شناخته می شوند. تأکید بر حفظ همسر و توصیف عشیره به عنوان بال پرواز و دست وصال (همان: ۴۰۵) همگی مبتنی بر تقویت فردیت فرد هستند.

۲-۴. مهم ترین اشکالات متصور بر تفرد

وقتی بپذیریم که خودباشی و تفرد محور است پرسش ها و چالش ها و اشکالاتی مطرح می شود. مهم ترین این اشکالات عبارتند از: ترویج خودبینی و ترویج نسبیت.

۲-۴-۱. ترویج خودبینی

یک اشکال تفرد این است که توجه به خود آثاری سوء دارد و خودبینی را رواج می دهد. برای تبیین مرز دقیق بین دو بعد مذموم و ممدوح نفس باید آیات و روایات در این زمینه بررسی شود.

۲-۴-۱-۱. جایگاه دوگانه نفس: میزان یا مطنون؟

در قرآن و حدیث نفس گاه ممدوح است و گاه مذموم. به عنوان نمونه در نهج البلاغه در یکجا نفس میزان است و در جایی دیگر مطنون. در نهج البلاغه می خوانیم *أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُصْبِحُ وَ لَا يُمَسِي إِلَّا وَ نَفْسُهُ طَنُونٌ*

عَنْدُهُ (خطبه/۱۱)، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۲۵۲). در این کلام نفس نه تنها میزان نیست بلکه مخالفت با میل نفس ملاک شناخت طاعت خداست. اما در نامه ۳۱، همانطور که گفته شد، می‌خوانیم که نفس میزان است.

چگونه میان این دو صفت متضاد نفس جمع کنیم؟

۲-۴-۱-۲. ناکافی بودن تقسیم نفس

اولین و ساده‌ترین راه جمع بین وجوه مثبت و منفی نفس، تقسیم آن است. یعنی هر یک از آیات و روایات را متعلق به یک جنبه از نفس بدانیم و نفس را به دو جنبه منفی و مثبت تقسیم کنیم. برخی متوجه موضع دوگانه نسبت به نفس شده و می‌نویسند که: «این تعبیر بسیار جالبی است که در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه امام علیه‌السلام نخست به احیای قلب دستور می‌دهد و بعد به امانه و میراندن او؛ دستور نخستین ناظر به جنبه‌های مثبت عقل و روح و دستور دوم ناظر به جنبه‌های منفی و اسیر بودن عقل در چنگال شهوات است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۸۰/۹). اما آیا تفکیک جنبه‌های مثبت و منفی میزان بودن نفس را با چالش مواجه نمی‌کند؟ بر اساس آنچه گفت شد بهتر است به این دوگانگی پاسخ دقیق‌تری داده و بگوییم تقسیم‌بندی خود انسانی به اصیل و بدلی می‌تواند راهگشای فهم عمیق‌تر مسئله نفس باشد: «برخی انسان‌ها خودِ اصیل خویش را فراموش کرده و تنها به فکر خودِ بدلی و فرعی هستند، حال آنکه نفس نباتی و حیوانی انسان که از آن، به درجه نازل نفس یاد می‌شود، فرع و ابزار است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۸۹/۱۲).

پرسش مهم این است که در این تقسیم‌بندی اصیل و بدلی، چگونه خودباشی و تفرد اهمیت خود را از دست نمی‌دهد؟ به عبارت دیگر اگر نفس دو نوع مثبت و منفی داشته باشد چطور می‌توان به آن تکیه کرد و آن را میزان و معیار دانست در حالی که خود به معیار و میزان جداگانه‌ای برای اثبات صلاحیتش نیاز دارد؟!

۲-۴-۱-۳. پاسخ نهایی اشکال خودبینی با کمک نامه ۳۱

دوباره به پرسش اصلی برگردیم: چگونه بین دو توصیف متضاد از نفس، میزان بودن و مظنون بودن، جمع کنیم؟ برای جمع بین ضدین و امور اختلافی دو راه رایج است:

راه اول، چنانچه اشاره شد، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۸۰/۹، جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۸۹/۱۲)، تقسیم طرفین به جزئیات قابل جمع است: یعنی به جای اینکه ضدیت را در کل دو طرف ببینیم بگوییم طرفین یا یکی از آنها دو جنبه مثبت و منفی دارد و ضدیت جزئی است نه کلی. مثلاً وقتی در آیات قرآن روایات می‌بینیم نفس هم دشمن است و هم میزان، برای رفع اختلاف بگوییم نفس دو نوع است: منظور از نفسی که باید دشمن دانست نفس اماره و منظور از نفسی که باید میزان دانست نفس مطمئنه است.

راه دوم جمع بین ضدین، ایجاد اتحاد بین آنها از طریق بازتعریف و تأویل آنهاست. مزیت این راه این است که به تعاریف و مفاهیم بار اضافی تحمیل نمی‌کند بلکه موجب عمیق‌تر شدن درک و شناخت نسبت به آنها می‌شود. در مثال مذکور می‌توان گفت نفس اماره یک ساحت جداگانه از نفس مطمئنه نیست بلکه

نفس گرایش به این دارد که از خود فراتر رود و این از خودبیگانگی مانع مطمئنه شدن نفس است و اطمینان هم مانع از خودبیگانگی است. پس مبارزه با نفس اماره امداد نفس مطمئنه است به این معنی که نفس، نفس باقی بماند نه اینکه نفس به دو نوع تقسیم شود.

نتیجه این مباحث این است که خلاف میل نفس عمل کردن سبب می‌شود که نفس در جای خود بماند و اصالت خود را حفظ کند. چون هدف خودباشی بندگی خداست. نفس میل دارد از خودش فراتر برود پس باید به آن مظنون بود. میزان بودن نفس به معنای اطاعت از میل او نیست. معنای عمیق ظلم به نفس این است که نفس خودش نباشد. میزان بودن نفس به این است که قلب سالم باشد: لَا يَسْلَمُ لَكَ قَلْبُكَ حَتَّى تُحِبَّ لِلْمُؤْمِنِينَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ (مجلسی، ۱۴۰۶: ۸/۷۵). قلب محل تسلیم است و نفس با مخالفت با شهواتش قلبش قوت می‌گیرد.

نفس زمانی میزان است که به حقیقت درونی خود رجوع کند که همان اراده الهی است ولی اگر نفس تابع میل و هوا و شهوت خود باشد معیار حقیقت در همراهی با او نیست بلکه معیار این است که با آن مخالفت شود. به عبارت دیگر نفس تا وقتی اصیل باشد و «خود»ش باشد معیار و میزان می‌تواند باشد چون در آن وضع و حالت همان اراده الهی است که متعین شده است ولی وقتی امیال او ظهور کرد استقلال او از خداوند ظهور کرده است و همین دلیل مهمی است تا معیار حقیقت، خلاف آن عمل کردن باشد! از تحلیل جایگاه قلب در قرآن و از نامه ۳۱ نهج البلاغه می‌فهمیم نشانه اصلی اینکه نفس خودش باشد این است که دچار یقین و اطمینان باشد که کشف این اطمینان و یقین با نظر به قلب ممکن است. دوری از تفسیر به رأی هم زمانی به صورت کامل محقق می‌شود که به جای رأی خود رأی خدا را برگزینیم. اما نکته ظریف و اصلی این است که رأی خدا در حالت اطمینان و یقین در قلب انسان ظهور می‌کند و رأی انسان در حالت ظن و گمان، پس به معنایی دیگر تفسیر به رأی زمانی رخ می‌دهد که انسان خودش نباشد!

در همین راستا می‌توان این نکته را افزود که با توجه به خطر هوای نفس است که اشکال برخی پژوهشگران فلسفه اخلاق بر قاعده زرین مطرح شده است که اگر انسان از حالت بهنجار خود فاصله بگیرد آیا این قاعده همچنان اعتبار خود را حفظ خواهد کرد و پاسخ داده‌اند که فرض بر سلامت روان است (شیواپور و اخباری، ۱۳۹۳: ۷۸) و در معنای قرآنی خود معنایی محدودتر از کاربرد عام آن دارد (همان: ۸۸). اما این پاسخ نهایی و کامل نیست چون اگر بدانیم منظور از نفس در اینجا چیست و حب نفس با شهوت و میل نفس چه تفاوتی دارد آن وقت لازم نیست تا دایره عام نفس را محدود کنیم. منظور از نفس وجودی ثمین و بی‌عوض است.

بر این اساس باید آزادی و حریت در همین نامه که به معنی بنده دیگری (غیر از خود) نبودن است، را بر اساس تفرد فهم کنیم. چون قبل از بحث از آزادی و حریت، بحث کرامت نفس به میان آمده است: وَ أَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَ إِنَّ سَاقَتَكَ إِلَى الرِّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَ لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا (نامه/۳۱، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰۱). امام می‌فرماید نفس خود را از

پستی‌ها حفظ کن چون برای خودت عوض نمی‌یابی. اینجاست که می‌فرماید بنده غیر نباش که تو آزاد آفریده شدی. بر این اساس آزادی یعنی خودباشی. پس سلامت روان، که نزد بعضی پژوهشگران فلسفه اخلاق در قاعده زرین فرض گرفته شده است، همان خودباشی است و نفس زمانی سلیم و مصون از آسیب است که اصالت خود را حفظ کند و به تعبیری خودش باشد. پس (برای فرار از اشکال خودبینی) دیگر نیازی نیست دایره حقیقت نفس را محدود کنیم یا بین نفس سالم و ناسالم تفکیک کنیم بلکه باید اصالت و کرامت نفس را از امور پست و دنی‌تفکیک کنیم.

خلاصه اینکه بین وجوه مثبت و منفی نفس منافاتی وجود ندارد. چرا که نفس تمایل دارد از حد خود فراتر برود و به نوعی علیه خود اقدام می‌کند. لذا میزان قرار دادن خود با مطنون دانستن آن نه تنها منافاتی ندارند بلکه مکمل همدیگر هستند و در حقیقت دشمن‌انگاری نفس برای تأیید و تحکیم میزان‌انگاری نفس است.

۲-۴-۲. چالش نسبیت

دیگر چالش‌ها و اشکالات به خودباشی و قاعده زرین این است که خودبینی سبب نسبیت می‌شود؛ هم نسبیت معرفتی و هم نسبیت اجتماعی به نحوی که موجب سلب مسئولیت اجتماعی در قبال دیگران می‌گردد. پژوهشگران مصادیق مسئولیت‌پذیری در نامه ۳۱ را بررسی کرده‌اند (یوسف‌زاده و زمانیان، ۱۴۰۳: ۲۹). ولی به دلیل عدم توجه به مفهوم تفرد آن را در قالب یک چالش پاسخ نداده‌اند.

چنانچه که گفته شده اگر برای هر انسان یک خود در نظر بگیریم شکاکیت اخلاقی و نسبی‌انگاری به وجود می‌آید (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۶: ۲۳۳) و اشکالات دیگری هم به ذهن رسیده است؛ مثلاً با همین استدلال است که می‌توان گفت: نژادپرستان و گروه‌گرایان درک درستی از هویت دیگری ندارند و فهم آنها از قاعده زرین محقق نمی‌شود (همان: ۲۳۸). برخی دیگر از شارحان نهج‌البلاغه متوجه شده‌اند که میزان قراردادن نفس گریزگاهی برای اشاعره است تا اخلاق را بدون حسن و قبح ذاتی پیروی کنند (سروش، ۱۳۸۴: ۱۸۰/۲). وقتی میزان از حالت ذاتی و عینی خارج شود این امکان وجود دارد که تفسیر نسبی از آن شود.

به عبارت دیگر سؤال مهم در اینجا این است که اگر کسی به خودش بپردازد پس تکلیف انسان نسبت به دیگری چه می‌شود؟ آیا این قاعده نفی مسئولیتهای اجتماعی نیست؟ اشکال دیگر در همین راستا این است که وقتی خود فردی محور و میزان باشد می‌تواند منجر به نوعی نسبی‌انگاری معرفتی شود.

۱-۲-۴-۲. پاسخ‌های اولیه به حل اشکال نسبیت

۱- یک پاسخ به این اشکال داده شده و آن این است که نسبی بودن پسندها مشکلی در خودباشی ایجاد نمی‌کند. در خصوص قاعده زرین این اشکال این‌گونه پاسخ داده شده است که آنچنان که کسی نمی‌پسندد دیگران سلايقشان را به او تحمیل کنند او هم سلايقشان را به دیگران تحمیل نمی‌کند (همان: ۱۸۰/۲).

۲۵۰). این پاسخ در همه جا راهگشا نیست چون در بسیاری از تراجم‌ها اخلاقی و اختلافات میان دو طرف افراد سلیقه خود را صرفاً یک سلیقه نمی‌دانند بلکه نظر قطعی و رای صائب خود می‌پندارند.

۲- پاسخ دیگر به این اشکالات این است که خودسازی طبیعتاً منجر به دیگرسازی می‌شود: من عرف نفسه کان لغيره أعراف (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۳۶) بلکه کسی که خود را شناسد نمی‌تواند دیگری را بشناسد: عجب لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه (همان: ۴۶۱).

علامه طباطبایی معتقد است آیه ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ با آیات دعوت به دین و آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر هیچ‌گونه منافاتی ندارد و «دعوت به خدا و امر به معروف و نهی از منکر خود یکی از شؤون بخود پرداختن و راه خدا پیمودن و وظیفه الهی را انجام دادن است» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۴۳/۶).

۳- پاسخ دیگر این است که تشابه قلوب نشان می‌دهد فهم انسان‌ها کاملاً متباین نیست. پس در عین نسبیت می‌توان به مشترکات معتقد بود. این راه حل تاحدی مشکل نسبیت در خودباشی را حل می‌کند چون با یافتن اشتراکات بین نفوس، می‌توان از تشتت و پراکندگی تا حدی دور شد. ولی راه حل نهایی یافتن نفس جامع و مشترک است.

۲-۲-۴. پاسخ نهایی چالش نسبیت با کمک نامه ۳۱

این پاسخ‌ها به صورت نهایی اشکال نسبیت را حل نمی‌کند. چرا که ممکن است در تفسیر و برداشت انسان از خود، پیش فرض‌ها و توجیهاتی وجود داشته باشد که تحمیل نظر خود به دیگران یا اصرار بر رأی شخصی درست جلوه داده شود.

برای حل مشکل نسبیت ابتدا باید نکته مهمی را یادآور شد. هدایت دو نوع است هدایت ابتدایی یا ارائه طریق و هدایت حقیقی و نهایی یا رساندن به مقصود (ایصال به مطلوب). تفرد در هدایت نهایی دیگران لازم است یعنی فرد احساس سرپرستی و مراقبت درباره هدایت دیگران را ندارد و نگران آنها نیست و حرص در مورد هدایت دیگران را بی‌فایده می‌داند: ﴿إِنْ تَخَرَّصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (نحل/۳۷). اما این با ماموریت ویژه رسولان منافات ندارد. آنها مامور به ابلاغ عام هستند. رحمت عام، دعوت، ابلاغ، انذار و هدایت ابتدایی (ارائه طریق) با تفرد منافات ندارد بلکه به دلیل سنخیت انسان‌ها با یکدیگر می‌توان گفت این درجه از توجه به دیگران، اقتضای سنخیت مذکور است و خروج از فردیت نیست. رسولان علی‌رغم مبعوث شدن برای توجه عام، در مرحله هدایت نهایی به تفرد مکلف هستند: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (نور/۵۴). تعبیر علیه ما حُمِّلَ یادآور تفرد رسول است یعنی اگر دیگران به جای اطاعت رویگردان شدند، رسول فقط به چیزی که بر عهده خودش است مکلف است و جز ابلاغ تکلیف دیگری ندارد.

آیات فراوان دیگری این مضمون را تایید می‌کنند: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (یونس/۱۰۸).

پس از این مقدمه، همچنان پرسش باقی است که با وجود تفرد چرا نباید بگوییم هر کس خودش معیار خودش می‌شود؟ پاسخ اصلی به اشکال نسبیت در همین نامه ۳۱ نهج البلاغه است؛ آنجا که بعضی از انسان‌ها تحت ولایت انسانی بالاتر از خود قرار می‌گیرند، در این شرایط نسبیت دیگر معنا ندارد لذا مسئولیت نسبت به غیر، به صورت طبیعی اعمال می‌شود: وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي حَتَّى كَأَنَّ شَيْئاً لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي وَكَأَنَّ الْمَوْتَ لَوْ أَتَاكَ أَتَانِي فَعَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِينِي مِنْ أَمْرِ نَفْسِي (نامه/۳۱، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۱). این نامه از پدر به فرزند است: مِنَ الْوَالِدِ ... إِلَى الْمُؤَلَّدِ. اما از یکی به دیگری نیست بلکه از یکی به پاره‌تن خود بلکه از خود به خود است. اگر کسی در شعاع شخصیت آدمی نباشد بیگانه است و با او کاری نیست و ضررش ضرری نمی‌زند.

قرآن نتیجه ولایت‌پذیری را یگانگی بین افراد می‌داند. نتیجه تولی من انفسهم شدن است: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (مائده/۵۱). وقتی رابطه ولایی بین افراد به وجود بیاید آنها یگانه می‌شوند و نمی‌توان بین آنها دوگانگی فرض کرد. بر اساس نامه ۳۱ جمع صحیح این است که دایره «فرد» را توسعه بدهیم. اساساً افراد واسع الوجود در قبال دیگران مسئولیت دارند.

یک شاهد دیگر از نامه ۳۱ درباره توسعه نفس در مفهوم عشیره دیده می‌شود: عشیره همچون بالی است که فرد با او پرواز می‌کند و اصلی است که به سوی آن بازگشت می‌کند: أَكْرِمَ عَشِيرَتِكَ فَإِنَّهُمْ جَنَاحُكَ الَّذِي بِهِ تَطِيرُ وَ أَصْلُكَ الَّذِي إِلَيْهِ تَصِيرُ (نامه/۳۱، شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰۵). عشیره یکی از مصادیق توسعه وجودی انسان است و نشان می‌دهد وجود فرد فراتر از نفس عزلت گرفته او از دیگران است. بنابراین در رابطه با دیگران، همچنان تفرد پابرجاست! اما این فرد وسیع‌تر از همین ظاهراست. او پاره‌های تن و بلکه انفسی دارد که عین نفس او هستند. او از پدران این امت است. از این جهت، به منظور توسعه معنا می‌توان گفت: خطاب این نامه به کسی است که پدری مولا را بپذیرد و فرزند او محسوب شود.

به عبارت دیگر: در قرآن انسان‌ها فقط به خودشان مأمور شده‌اند و کسی قیّم و مسئول دیگری نیست این همان قاعده مهم تفرد است که در بیش از همه جا در نامه ۳۱ نهج البلاغه تبیین شده است. این قاعده یک نکته مهم دارد و اینکه بعضی از افراد واسع‌الوجود هستند و خانواده آنها هم در امر آنها شریک هستند و نبی و ائمه از مؤمنین به آنها ولایت بیشتری دارند. مانند امیرالمؤمنین (ع) که به فرزندش توضیح داد که چرا از خودش فراتر می‌رود و به دیگری نصیحت می‌کند: وَجَدْتُكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي.

اگر وجود انسان کامل و فرد جامع پذیرفته شود بسیاری از موانع و چالش‌های معرفت‌شناسانه خودباشی رفع می‌شود. چرا که علت عدم رفع اختلافات عدم پذیرش امام به عنوان مظهر وحدت مذاهب و فرق است.

بنابر روایات بنی اسرائیل به ۷۲ فرقه تفرقه پیدا کردند. این ۷۲ فرقه در اسلام هم ظهور می‌کنند ولی یکی بر آنها اضافه شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۲۴). این تعبیر در روایتی که می‌گوید یکی بر آنها اضافه شده است نشان می‌دهد این فرقه از اثرات تفرقه دیگر فرق متعالی است و از همین‌جا فرقه ناجیه شده

است. فرقه ناجیه چنانچه در روایت آمده است به معنی جماعات است.^۱ فرقه ناجیه هم یکی از ۷۲ فرقه و در عرض آنها نیست بلکه جامع فرق و ۷۳ امین فرقه است. به عبارت دیگر امام همچون یک وجود جامع سیال با هر کسی مطابق عقل او تکلم می‌کند و ظرفیت هر کسی را رعایت می‌کند. شأن امام این است که بر هفت وجه فتوا بدهد إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْزَفٍ وَ أُذِنَ مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يُفْتِيَ عَلَى سَبْعَةِ وُجُوهِ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۵۸/۲). به بیان روایات، امام با هر کس مطابق عقلش سخن می‌گوید و بر وجه مختلف فتوا می‌دهد. هر کس به اندازه وسع و استعداد خود قرآن و امام را می‌فهمد ولی اولاً این فهم گرچه ممکن است محدود باشد اما حقیقی است نه توهّم، ثانیاً با معیار جامعیت می‌توان تلاش کرد تا فهم وسیع‌تر و عمیق‌تر را از فهم نازل‌تر تشخیص داد.

۳. نتیجه‌گیری

دو اصطلاح تفرد و نفس روح کلی حاکم بر نامه امام را تشکیل می‌دهند و دیگر کلمات و جملات مکمل این کلیت هستند. بر اساس نامه امام هرکسی باید به فردیت خودش بپردازد و نفس خود را میزان قرار بدهد. این اصل کلی موجب توصیه‌های دیگر می‌شود مانند اقتصار، اجتماع رأی، اعتدال در طلب رزق، تأکید بر حفظ داشته‌ها و فرصت‌ها و نهی از تکلف و توصیه به آسان گرفتن و دوری از مخاطرات تاریک و شبهات، تأکید بر حریت و قاعده زرین که در متن نامه آمده است نیز باید بر اساس تفرد و خودباشی (میزان قراردادن نفس) تقریر شود.

اینجاست که برخی پراکندگی‌ها که مورد توجه شارحان نهج البلاغه قرار گرفته است حل می‌شود. عدم درک ارتباط جملات متن نامه ناشی از عدم توجه کافی به مسئله تفرد است.

میزان بودن نفس تنها در نامه ۳۱ نهج البلاغه نیامده است. از آیات قرآن می‌توان فهمید اطمینان در نفس و قلب میزان و معیار است. ولی با این وجود اشکالاتی بر این اصل کلی متصور است مانند اینکه بگوییم تأکید بر خود و نفس موجب ترویج خودبینی می‌شود یا بگوییم میزان قرار دادن خود ترویج نسبیت و از بین رفتن امکان کشف حقیقت می‌شود. مهم اینجاست پاسخ به این اشکالات با کمک نامه ۳۱ و با رجوع مجدد به آن کاملاً میسر است: ۱- خودبینی به معنی فراتر رفتن از خود و طغیان علیه خود است پس تفرد نه تنها موجب خودبینی و خودمحوری نیست بلکه مانع آن هم می‌شود. ۲- در تفکر توحیدی هدف این است که همه تحت ولایت انسان کامل قرار بگیرند بنابراین هرکسی که خودش باشد (نفس را میزان قرار بدهد) به تدریج وجودش را باید توسعه بدهد تا به انسان کامل برسد. راه حل نسبیت بی‌توجهی به خود نیست بلکه توسعه خود و پذیرش ولایت انسان کامل است.

۱. تَغْلُو أُنْتِي عَلَى الْفَرْقَتَيْنِ جَمِيعاً بِمِلَّةٍ وَاحِدَةٍ فِي الْجَنَّةِ وَ تُثَنِّانَ وَ سَبْعُونَ فِي النَّارِ قَالُوا مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْجَمَاعَاتُ الْجَمَاعَاتُ (مجلسی، ۱۴۰۶، ۲۸/۴).

منابع

- ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا). *الجغریات (الأشعثیات)*، تهران: مکتبة النینوی الحدیثة.
- ----- (۱۳۶۲). *الخصال (تصحیح علی اکبر غفاری)*. قم: جامعه مدرسین.
- ----- (۱۴۰۳ ق). *معانی الأخبار*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول (تصحیح علی اکبر غفاری)*. قم: جامعه مدرسین.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۶). *قاعده زرین در قرآن و حدیث*. مجله علوم حدیث، شماره ۴۵ و ۴۶، ۳۳-۵.
- بهشتی، سعید (۱۳۹۷ الف). *نظام تربیت اخلاقی در نامه ۳۱ نهج البلاغه*. مجله قرآن و طب، شماره ۵، ۱۴-۲۰.
- بهشتی، سعید (۱۳۹۷ ب). *روش های مشترک تربیت اخلاقی در قرآن و نامه ۳۱ نهج البلاغه*. مجله مطالعات قرآنی، ۹۹-۱۲۲.
- تیممی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دار الکتاب الاسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
- خادمی، مریم، حق جو اردکانی، فاطمه، و خدری، سارا (۱۳۹۸). *مدل زیست معنوی امام علی علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه*. مجله پژوهش های نهج البلاغه، شماره ۶۱، ۱۷۱-۱۹۰.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). *حکمت و معیشت*. تهران: صراط، جلد ۱.
- ----- (۱۳۸۴). *حکمت و معیشت*. تهران: صراط، جلد ۲.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). *نهج البلاغه (صبحی صالح)*. قم: هجرت.
- شیواپور، حامد، و اخباری، محسن (۱۳۹۳). *تأملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قرآن کریم*. فصلنامه پژوهش نامه اخلاق، سال هفتم، شماره ۲۴، ۶۷-۸۲.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۰). *فرزندم این چنین باش (شرح نامه ۳۱ نهج البلاغه)*. اصفهان: لب المیزان، ۲ جلد.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *تفسیر المیزان*. سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علامه طباطبایی، چاپ چهارم، ۲۳ جلد.
- فرامرزی قراملکی، احد، و کریمی لاسکی، محمد (۱۳۹۴). *ادیان بزرگ، قاعده زرین و «دیگری»*. فصلنامه پژوهشنامه اخلاق، شماره ۲۸، ۷۵-۹۸.
- ----- (۱۳۹۶). *تحلیل مفهومی و گزاره ای قاعده زرین اخلاق*. فصلنامه ذهن، شماره ۶۹، ۲۲۷-۲۵۲.
- کریمی، رضا (۱۴۰۲). *شواهد میزان انگاری و دشمن انگاری نفس، دوفصلنامه علمی انسان پژوهی دینی*. سال بیستم، شماره ۴۹، ۱۵۷-۱۷۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *پند جاوید*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق*. تهران: درا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹). *پیام امام*. تهران: دارالکتب اسلامی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۳). *فی ظلال نهج البلاغه*. بی جا: دارالکتب اسلامی.

- نجفی ایوکی، علی، و کدخدایی، مرضیه‌سادات (۱۴۰۰). مفهوم‌سازی کار بیهوده و تصویرسازی از بیهوده‌کاران در نهج‌البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۹(۳۶)، ۸۳-۹۹.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2022.24099.2650>
- یوسف‌زاده چوسری، محمدرضا، و زمانیان، عیسی (۱۴۰۳). استخراج نشانگرها و مصادیق مسئولیت‌پذیری اجتماعی در نامه سی‌ویک نهج‌البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۱۲(۴۵)، ۲۹-۸۵.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28946.3030>



The Opposition of Justice and Despotism in Sermon 216 of Nahj ul-Balaghah with Emphasis on Algirdas Julien Greimas's Semiotic Square

(Research Article)

Zahra Esfandiari¹ , Reza Aghapour^{2*} ,
Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidouni³

Submission Date: 11 June 2025

Revision Date: 8 August 2025

Acceptance Date: 15 September 2025

(Page 107-132)

Abstract

Sermon 216 of *Nahj ul-Balāgha* is one of the most important Alawi texts in explaining the logic of just governance and critiquing despotic mechanisms. The present study, adopting a discourse-semiotic approach and focusing on the main justice/despotism square in Greimas's model, seeks to show how "right" becomes the central signifier of political order in this sermon and how the meaning of justice is shaped in the movement from *tawāṣuṭ* to *tanāṣuṭ* and from the claim of right to the establishment of right. The findings show that justice in this sermon is not an individual virtue, but a reciprocal structure of mutual rights, the critique-acceptance of power, and the critical participation of society. Conversely, despotism does not appear only in manifest injustice, but passes through the intermediate stages of finding the right burdensome, the suspension of criticism, the spread of exaggerated praise, and the dominance of desire, until it leads to oppression, the suspension of rulings, and the collapse of social order. Moreover, Imam Ali's response to the flattery of one of his companions shows that justice in this sermon, in addition to its juridical dimension, is a linguistic and narrative act for returning the political sphere

1. M.A. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
2. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran
3. Associate professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran

*: Corresponding Author:

Email: r.aghapour@umz.ac.ir

How to cite this article: Esfandiari, Z., Aghapour, R., & Shahmoradi Fereidouni, M. M. (2025). The Opposition of Justice and Despotism in Sermon 216 of Nahj ul-Balaghah with Emphasis on Algirdas Julien Greimas's Semiotic Square. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(50), 107-132. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32317.3274>

from praise to counsel and from passivity to collective responsibility. Therefore, Greimas's square in this study has been employed not as a static model, but as a tool for understanding the dynamics of transition from justice to despotism and vice versa.

Keywords: Nahj ul-Balagha, Sermon 216, Political Justice, Despotism, Discourse Semiotics, Greimas's Semiotic Square.

Extended Abstract

1. Introduction

Sermon 216 of Nahj ul-Balagha is one of the most significant Alawi texts concerning the relationship between power, right, and political justice. The sermon does not treat the relation between ruler and subjects as a merely moral or individual matter; rather, it situates this relation at the very foundation of political legitimacy and social stability. Imam Ali (peace be upon him), by emphasizing mutual rights between the ruler and the people, presents a model of governance in which political power becomes meaningful only when it is placed within a reciprocal network of duties, accountability, criticism, social sincerity, and the establishment of right. In this sense, justice in Sermon 216 is not limited to personal virtue or the avoidance of explicit oppression. It is a discursive structure formed through the interrelation of right, mutual fairness, sincere counsel, cooperation, and just consultation. Conversely, despotism is not restricted to the ruler's manifest injustice; it may also appear in softer and more hidden forms, such as considering the truth burdensome, suspending criticism, promoting flattery, following personal desire, and replacing sincere advice with praise. Therefore, the present study primarily examines how the opposition between justice and despotism is organized within the deep semantic structure of Sermon 216 and how Greimas's semiotic square can reveal the intermediate and implicit layers of this opposition.

2. Theoretical framework

The theoretical framework of this study is based on discourse semiotics, particularly Algirdas Julien Greimas's semiotic square. In this approach, meaning is not produced by isolated words, but by structural and oppositional relations among signs. The semiotic square, by explaining the relations of contrariety, contradiction, and implication between two main terms and their negations, makes it possible to analyze a text not only at the level of explicit binary oppositions but also at the level of hidden and intermediate semantic positions. In this study, justice and despotism

constitute the two principal poles of the square. However, the analysis does not remain confined to this simple duality. Concepts such as non-justice, non-despotism, pseudo-justice, silence before the truth, excessive praise, political compromise, sincere counsel, and just consultation function as signs that reveal the concealed borders between justice and despotism. Accordingly, Greimas's square is not used here as a static classificatory model, but as a method for understanding the dynamic movement of the discourse from right to justice and from neglecting right to despotism.

3. Method

This research adopts a descriptive-analytical method and is based on a semiotic reading of Sermon 216. The data were extracted from the text of the sermon and its central concepts, then analyzed on three interconnected levels. The first is the juridical level, which includes concepts such as right, mutual rights, mutual fairness, and the establishment of right. The second is the socio-political level, which examines the consequences of fulfilling or violating right in society, including the balance of the signs of justice, the strengthening of religion, the social reform, the emergence of oppression, the suspension of laws, and the collapse of social order. The third is the cultural-communicative level, which analyzes the role of political speech, flattery, criticism, sincere advice, and consultation in producing or restraining despotism. In the next step, the lexical and semantic networks of justice and despotism are extracted and compared with the main and secondary terms of Greimas's semiotic square. This method makes it possible to read Sermon 216 not merely as an ethical text, but as a discursive event concerning the relation between language, power, and collective responsibility.

4. Conclusion

The findings indicate that, in Sermon 216, "right" functions as the central signifier of political order, and justice emerges through the movement of right from the level of verbal description to the level of mutual fairness. In other words, justice is realized when right passes beyond claim and expression and becomes embodied in reciprocal fairness, the accountability of power, the responsibility of the people, and social cooperation for establishing right. From this viewpoint, justice in Imam Ali's thought is not an isolated individual virtue, but a reciprocal and participatory system that makes both ruler and subjects responsible before right. Despotism, on the other hand, is a gradual process that begins with the soft negation of justice: when listening to the truth becomes burdensome, criticism is replaced by

flattery, desire dominates law, and the relationship between ruler and people is reduced from sincere counsel to praise and political caution. Thus, Greimas's semiotic square shows that between justice and despotism there are dangerous intermediate states which may seem compatible with political order on the surface, while in their deep structure they prepare the ground for oppression and collapse. The most important contribution of this study is that Sermon 216 can be understood as a discursive model for criticizing power and reconstructing political responsibility in a religious society. This model connects justice with right, truthful speech, just consultation, mutual accountability, and the rejection of a culture of flattery.

References [In Persian]

- Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn. (1378 Sh.). *Nahj al-Balaghah*. Translated by Seyyed Ja'far Shahidi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Pouya, M., & Deyvsalar, F. (1398 Sh.). An analysis of the optative particle "Layt" in the Holy Qur'an from the perspective of the semantic square and discourse aesthetics. *National Conference on Linguistic Criticism of Contemporary Persian Translations of the Holy Qur'an*, 27-53.
- Ja'fari, M. T. (n.d.). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah*. Tehran: Office for the Publication of Islamic Culture.
- Ja'fari, M. M. (1380 Sh.). *A Ray from Nahj al-Balaghah*. Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Khansari, M. (1375 Sh.). *Formal Logic*. Tehran: Agah.
- Dashti, M. (1388 Sh.). *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz Nahj al-Balaghah*. Qom: Amir al-Mu'minin Cultural Research Institute.
- Sobhani Yamchi, M. (1399 Sh.). Recognition of the main obstacles to the implementation of justice in Alawi government from the perspective of Nahj al-Balaghah. *Journal of Nahj al-Balaghah Studies*, 8, 41-58. <https://doi.org/10.22084/nahj.2020.20374.2378>
- Sha'iri, H. R. (1381 Sh.). *Foundations of Modern Semantics*. Tehran: SAMT.
- Sarfi, Z., & Pourkavian, Z. (1401 Sh.). Individual justice in Imam Ali's letters to officials in Nahj al-Balaghah. *Alawi Research Journal*, 1, 31-58. <https://doi.org/10.30465/alavi.2022.7948>
- Abbasi, A. (1399 Sh.). Discourse semiotics of "wealth and poverty" in Alawi narrations based on Greimas's semiotic square. *International Foundation of Nahj al-Balaghah*, 1, 145-172.
- Alizadeh, O. (1360 Sh.). *Words of Nahj al-Balaghah*. Iran: Shafaq Press.

- Qarashi, A. A. (1377 Sh.). *Mufradat Nahj al-Balaghah*. Tehran: Qiblah Cultural Publishing Center.
- Feyz al-Islam, A. N. (1368 Sh.). *Translation and Commentary of Nahj al-Balaghah*. Tehran: Faqih Printing and Publishing Organization.
- Guiraud, P. (1380 Sh.). *Semiotics*. Translated by Muhammad Nabavi. Tehran: Agah.
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1367 Sh.). *Commentary on Nahj al-Balaghah: Extracted Commentary from Bihar al-Anwar*. Tehran: Printing and Publishing Organization.
- Moradi, F., & Ajilian Mafoq, M. M. (1402 Sh.). The semiotic square and its application in the structural semantics of the Qur'an. *Qur'anic Linguistic Studies*, 1, 1-20. <https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.133774.1784>
- Makarem Shirazi, N. (1386 Sh.). *The Message of Imam Amir al-Mu'minin*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mirzaei, A. A. (1388 Sh.). *Nahj al-Balaghah*. Qom: Asr-e Ghaybat.
- Norouzi, M., & Eskandari Khoshgoo, M. (1402 Sh.). A comparative study of the concept of justice in Nahj al-Balaghah and the international human rights system. *Journal of Nahj al-Balaghah Studies*, 11(44), 1-23. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28503.2985>
- Valavi, A. M., & Beyk, H. (1395 Sh.). The discursive formation of Sermon 216 of Nahj al-Balaghah: Reproduction of the theory of survival and decline of governance from Imam Ali's perspective. *Political Science Research Journal*, 44, 205-234.

References [In Arabic]

- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 A.H.). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibat Allah. (1404 A.H.). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Qom: Maktabat Ayatollah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi.
- Bahrani, Ibn Maytham. (1366 Sh.). *Ikhtiyar Misbah al-Salikin: Sharh Nahj al-Balaghah al-Wasit*. Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Bayhaqi Nishaburi Kaydari, Muhammad ibn Husayn. (1374 Sh.). *Hada'iq al-Haqa'iq fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Qom: Nahj al-Balaghah Foundation.
- Tamimi, Arkan. (1429 A.H.). *Safwat Shuruh Nahj al-Balaghah*. Qom: I'tisam.
- Juhaf, Yahya ibn Ibrahim. (1381 Sh.). *Irshad al-Mu'minin ila Ma'rifat Nahj al-Balaghah al-Mubin*. Qom: Dalil-e Ma.
- Dakhil, Ali Muhammad Ali. (1365 Sh.). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Beirut: Dar al-Murtada.
- Donboli Khuei, Ibrahim ibn Husayn. (1281 Sh.). *Al-Durrat al-Najafiyyah fi Sharh Nahj al-Balaghah al-Haydariyyah*. Iran: n.p.

- Sarkhasi Nishaburi, Ali ibn Naser. (1415 A.H.). *A'lam Nahj al-Balaghah*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sharqi, Muhammad Ali. (1366 Sh.). *Qamus Nahj al-Balaghah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.
- Subhi Salih. (1374 Sh.). *Nahj al-Balaghah*. Qom: Markaz al-Buhuth al-Islamiyyah.
- Sufi Tabrizi, Mulla Abd al-Baqi. (1378 Sh.). *Minhaj al-Wilayah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Ayeneh Mirath.
- Abduh, Muhammad. (n.d.). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Cairo: Matba'at al-Istiqamah.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1411 A.H.). *Rawdat al-Kafi*. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. (1358 Sh.). *Fi Zilal Nahj al-Balaghah*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Mousavi, Abbas Ali. (1418 A.H.). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Beirut: Dar al-Rasul al-Akram.
- Naqavi Qaeni, Muhammad Taqi. (1386 Sh.). *Miftah al-Sa'adah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Qaen.
- Navab Lahiji, Muhammad Baqir ibn Mahmud. (n.d.). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Akhavan Ketabchi.
- Hashemi Khoei, Mirza Habib Allah. (1400 A.H.). *Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah.

References [In English]

- Greimas, A. J. (1983). *Structural Semantics*. Lincoln: Nebraska University Press.
- Greimas, A. J., & Courtés, J. (1982). *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary* (L. Crist, D. Patte, J. Lee, E. McMahon II, G. Phillips, & M. Rengstorf, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Hebert, L. (2001). *Tools for Text and Image Analysis: An Introduction to Applied Semiotics* (J. Tabler, Trans.).



(مقاله پژوهشی)

تقابل عدالت و استبداد در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه با تأکید بر مربع نشانه‌شناسی گریماس

زهرا اسفندیاری^۱، رضا آقاپور^{۲*}، محمدمهدی شاهمرادی فریدونی^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۱۷
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴
(از ص ۱۱۳ تا ۱۳۲)

چکیده

خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه از مهم‌ترین متون علوی در تبیین منطق حکمرانی عادلانه و نقد سازوکارهای استبدادی است. پژوهش حاضر با رویکرد نشانه‌شناسی گفتمان و با تمرکز بر مربع اصلی عدالت/استبداد در الگوی گریماس، می‌کوشد نشان دهد که چگونه «حق» در این خطبه به دال مرکزی نظم سیاسی تبدیل می‌شود و چگونه معنای عدالت در حرکت از توصیف به تناصف و از ادعای حق به اقامه حق شکل می‌گیرد. یافته‌ها نشان می‌دهد عدالت در این خطبه نه یک فضیلت فردی، بلکه ساختاری دوسویه از حقوق متقابل، نقدپذیری قدرت و مشارکت انتقادی جامعه است. در برابر، استبداد فقط در اجحاف آشکار ظهور نمی‌کند، بلکه از مرحله‌های میانی استقلال حق، تعطیل نقد، رواج اطراء و غلبه هوی می‌گذرد تا به جور، تعطیل احکام و فروپاشی نظم اجتماعی برسد. همچنین پاسخ امام(ع) به تملق یکی از اصحاب نشان می‌دهد که عدالت در این خطبه، افزون بر ساحت حقوقی، یک کنش زبانی و روایی برای بازگرداندن فضای سیاسی از مدح به نصیحت و از انفعال به مسئولیت جمعی است. بنابراین، مربع گریماس در این پژوهش نه به مثابه الگویی ایستا، بلکه به عنوان ابزاری برای فهم پویایی گذار از عدالت به استبداد و بالعکس به کار گرفته شده است.

کلید واژه‌ها: نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶، عدالت سیاسی، استبداد، نشانه‌شناسی گفتمان، مربع نشانه‌شناسی گریماس.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل، ایران

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل، ایران

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل، ایران

۱. مقدمه

نهج البلاغه به عنوان دومین منبع شاخص شیعی، شامل خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های امام‌علی (ع) است که توسط سید رضی تدوین شده‌است و سهمی اساسی در تبیین مبانی اخلاقی، اجتماعی و سیاسی اسلام دارد. در میان خطبه‌های سیاسی اجتماعی، خطبه ۲۱۶ جایگاهی ممتاز در تبیین منطق حکمرانی عادلانه و مرزبندی صریح با الگوهای استبدادی دارد. این خطبه از همان آغاز، با طرح مسئله «حق» و «حقوق متقابل» میان حاکم و مردم، وارد قلمرویی می‌شود که در آن قدرت سیاسی تنها در صورتی مشروعیت می‌یابد که در شبکه‌ای از الزام‌های دوسویه و روابط هنجاری معنا شود: «فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ... لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا... وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ». در این دستگاه معنایی، حق امری یک‌سویه و تحمیلی نیست، بلکه سازوکاری تنظیم‌کننده برای حفظ توازن قدرت، عدالت و قوام اجتماعی به‌شمار می‌آید. امام علی(ع) در این خطبه، هم‌زمان دو میدان مفهومی را سامان می‌دهد؛ نخست، میدان نظام‌مندی حق به‌مثابه اصل مهم حکمرانی و دوم، میدان پیامدهای اجتماعی، دینی و سیاسی تحقق یا نقض این اصل. مفاهیمی چون «نظاماً لألفتهم»، «اعتدلت معالم العدل» و «عزاً لدينهم» نشان می‌دهند که عدالت در منطق این آموزه، شرط امکان بقای جامعه و دین است. در مقابل، با نقض حق متقابل و غلبه یک‌طرفه قدرت، گفتمان خطبه به ترسیم وضعیت ضدعدالت می‌پردازد؛ وضعیتی که می‌توان آن را بازنمایی گفتمانی استبداد دانست؛ جایی که جور آشکار می‌شود، احکام تعطیل می‌گردد و نظم سیاسی و اخلاقی فرو می‌پاشد. از این منظر، استبداد نه صرفاً یک انحراف اخلاقی، بلکه گفتمان ضدحق و ضدعدالت است که در برابر منطق حکمرانی علوی قرار می‌گیرد.

امروزه، حوزه علوم انسانی، برای آشکارسازی لایه‌های پنهانی متون، الگوهای گوناگونی را ارائه می‌دهد. یکی از مهم‌ترین این رویکردها، دانش نشانه‌شناسی است که نخستین بار با آرای فردینان دو سوسور در حوزه زبان‌شناسی طرح شد. در تداوم این دیدگاه، نشانه‌شناسی گفتمانی شکل گرفت و الگريداس ژولین گريماس، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه، با ارائه مربع نشانه‌شناسی در دهه ۱۹۶۰ میلادی، امکان تحلیل ساختارهای تقابلی، تناقضی و ضمنی معنا را در متون هنجارساز فراهم ساخت. مربع نشانه‌شناسی گريماس به‌عنوان ابزاری روشمند، امکان واکاوی تقابل عدالت و استبداد و تحلیل روابط میان مفاهیمی چون حق، جور، عدالت و ضدعدالت را فراهم می‌کند. بر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از این الگو، ساختار گفتمانی خطبه ۲۱۶ را تحلیل کرده‌است تا نشان دهد که چگونه امام علی(ع) الگوی حکمرانی عادلانه را به‌صورت نظام‌مند در تقابل با منطق استبداد تبیین می‌کند.

۱-۱. بیان مسئله

خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه از آموزه‌های مهم در تبیین حق و نسبت والی و رعیت است. عدالت و استبداد در این خطبه صرفاً به‌صورت دو مفهوم اخلاقی مستقل طرح نمی‌شوند؛ بلکه در قالب یک نظام معنایی سیاسی و دینی، از رهگذر روابط تقابلی حق و جور، قانون‌مندی و هوی، نقد و تملق تولید معنا می‌کنند.

مسئله پژوهش حاضر کشف سازوکار تولید این معناست که حق چگونه دال مرکزی گفتمان می‌شود، عدالت در مقام تحقق عینی حق تعریف می‌گردد و استبداد به منزله اختلال و فروپاشی حق فهم می‌شود. برای این منظور، مربع نشانه‌شناسی الگريداس ژولین گريماس به کار گرفته می‌شود تا روابط تضاد، تناقض و تضمن میان دو قطب و نفی‌هایشان تبیین گردد و وضعیت‌های بینابینی متن مانند عدالت‌نمایی، سکوت در برابر حق، تعطیل نقد و رواج تملق آشکار شود.

پرسش پژوهش:

تقابل عدالت و استبداد چگونه در ساختار معنایی خطبه ۲۱۶ سازمان می‌یابد؟
مربع نشانه‌شناسی گريماس چه لایه‌های ضمنی^۱ و وضعیت‌های بینابینی این تقابل را آشکار می‌سازد؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

مطالعات عدالت و استبداد در نهج البلاغه غالباً با رویکردهای کلامی، سیاسی، اخلاقی و تاریخی انجام شده‌اند. در این آثار، عدالت به عنوان فضیلت امام، اصل حکمرانی اسلامی یا معیار ارزیابی ساختار دولت تحلیل می‌شود. این پژوهش‌ها سهم مهمی در تبیین محتوای عدالت و استبداد علوی داشته‌اند، اما اغلب کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که متن چگونه عدالت را به صورت نظامی از تقابل‌ها و روابط معنایی تولید می‌کند؛ از جمله آثار:

- صرفی و پورکاویان (۱۴۰۱) با عنوان «عدالت فردی در نامه‌های امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام به کارگزاران در نهج البلاغه»، با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون، مؤلفه‌های عدالت از منظر امام علی(ع) استخراج شده است. در این تحقیق، عدالت فردی به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای تحقق عدالت اجتماعی معرفی می‌شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که امام(ع) در نامه‌های خود به کارگزاران، آنان را به تقوا، مراقبت از نفس، انجام واجبات و ترک محرمات، دوری از رذایل اخلاقی، رعایت اصول بندگی و معاشرت، زهد، شکرگزاری، استمداد از خداوند و کوشش در اقامه حق توصیه می‌کند و تحقق این امور را معیار استقرار عدالت در حکومت می‌داند.

- سبحانی‌یامچی (۱۳۹۹) با عنوان «بازساخت موانع اساسی اجرای عدالت در حکومت علوی از منظر نهج البلاغه»، به روش توصیفی تحلیلی با بررسی بیانات امام علی(ع) در پاسخ به مانع اساسی اجرای عدالت در حکومت علوی، خودبرتربینی و خوداستکباری را علت اصلی مانعیت اجرای عدالت در جامعه می‌داند. مقاله سعی دارد این مانع را در سه حوزه فردی، اجتماعی و اقتصادی بازشناسی کند تا جریاناتی را که مانع اجرای عدالت در جامعه می‌شود، را کشف و آن را حل کند.

- ولوی و بیگ (۱۳۹۵) در مقاله «صورت‌بندی گفتمانی خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه؛ بازتولید نظریه بقا و زوال حاکمیت از منظر علی(ع)»، با استفاده از روش تحلیل گفتمان، به بررسی ساختار معنایی این خطبه

۱. در این مقاله، مقصود از لایه‌های ضمنی صرفاً دلالت‌های اخلاقی پنهان یا برداشت‌های تفسیری نیست؛ بلکه به طور مشخص شامل ترم‌های نفی‌شده در مربع (S1/S2) و نیز متاترم‌های ترکیبی (S1+S2 و S2+-S1) است که از دل گزاره‌های خود خطبه، شواهد زبانی و کارکردی می‌گیرند و امکان شناسایی و تحلیل وضعیت‌های بینابینی عدالت و استبداد را فراهم می‌سازند.

پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش حاکی از استخراج الگویی با عنوان «هرم گفتمانی نقد حاکمیت» در فضای گفتمانی حق است که قاعده آن حق و اضلاع آن استقامت، تناصح و حسن تعاون را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، پایداری یا زوال حکومت در اندیشه علوی در گرو رعایت حقوق متقابل مردم و حاکمان دانسته شده است.

در مقابل این پژوهش‌ها، مطالعات نشانه‌شناختی و به‌ویژه پژوهش‌های مبتنی بر مربع گریماس در سال‌های اخیر در حوزه مطالعات قرآنی و روایی رشد یافته است. این رویکرد با تمرکز بر دوگانه‌های معنایی و تقابلی، امکان دسترسی به ژرف‌ساخت معنایی متن را فراهم می‌آورد و از تفسیر صرفاً لغوی فراتر می‌رود.

- مرادی و آجیلیان مافوق (۱۴۰۲) در مقاله «مربع نشانه‌شناسی و کاربرد آن در معناشناسی ساختاری قرآن» نشان می‌دهند که هرچند مربع نشانه‌شناسی شبکه‌ای گسترده از روابط معنایی ایجاد می‌کند، اما به‌تنهایی برای دستیابی به معانی عمیق‌تر کافی نیست و نیازمند بهره‌گیری از ابزارهای تفسیری دیگر است.

- عباسی (۱۳۹۹)، در مقاله «نشانه‌شناسی گفتمان «ثروت و فقر» در روایات علوی با تکیه بر مربع نشانه‌شناسی گریماس»، به بررسی گفتمان میان دو مفهوم «ثروت» و «فقر» پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این دو واژه تنها در تقابل معنایی با یکدیگر تعریف نمی‌شوند، بلکه واژگان جانشینی نیز دارند که بیانگر درجات مختلف فقر و ثروت‌اند.

- پویا و دیوسالار (۱۳۹۸)، در مقاله «واکاوی حرف تمنی لیت در قرآن کریم از منظر مربع معناشناسی و زیبایی‌شناختی گفتمان»، به شناخت لایه‌های متعدد و کاربرد این ساختار در گفتمان زیبایی‌شناختی عاطفی با در نظر گرفتن تقابل تضادی، تناقضی و تکمیلی از سوی کنشگر مثبت و منفی پرداخته است تا در این عبارات به ظاهر کوتاه، نمایشی بزرگ از چهار قطب مؤثر در گفتمان و عواطف در سیلان آن را شاهد باشد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

خطبه ۲۱۶ یکی از آموزه‌های مهم در طراحی معماری حکمرانی علوی است و نشان می‌دهد پایداری دین و جامعه در گرو توازن حقوق متقابل و امکان «مقاله بحق» و «مشورت بعدل» است؛ ازاین‌رو بازخوانی روشمند آن برای مطالعات سیاست اسلامی و اخلاق قدرت اهمیتی مستقیم دارد. ادبیات موجود غالباً عدالت را به‌مثابه محتوا گزارش کرده و کمتر به سازوکار تولید معنا در متن پرداخته است؛ درحالی‌که مربع گریماس می‌تواند هم تقابل اصلی و هم مرزهای پنهان آن را نشان دهد و صورت‌های نرم ضدعدالت مانند عدالت‌نمایی، سکوت و تملق را به‌عنوان زمینه‌های فرهنگی استبداد آشکار سازد. دستاورد چنین تحلیلی، ارائه الگویی قابل تعمیم برای خوانش متون دینی ارزش‌محور و تقویت توان نقد گفتمان‌های قدرت در سطح زبان و نهاد است و در نهایت، پیوند میان حق، عدالت و مسئولیت را دقیق‌تر می‌کند.

۴-۱. چارچوب نظری پژوهش

این پژوهش در چارچوب نشانه‌شناسی گفتمان گریماس قرار دارد؛ رویکردی که معنا را محصول روابط ساختاری و تقابلی میان نشانه‌ها می‌داند، نه نتیجه دلالت مستقل واژه‌ها (Greimas, 1983: 17)، که برای تحلیل متون هنجارساز و ارزش‌محور، به‌ویژه متون دینی، بسیار مناسب است و امکان تحلیل وضعیت‌های میانه و مرزی را فراهم می‌کند.

۴-۱-۱. مربع نشانه‌شناسی گفتمان گریماس

نشانه‌شناسی مجموعه‌ای از یک مفهوم و یک صوت آوایی است که به مطالعه نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان‌ها، نظام‌های علامتی و غیره، می‌پردازد (ن.ک: گیرو، ۱۳۸۰: ۱۳). این دانش بر اصولی علمی متکی است که شامل اصل ساختارگرایانه، کلی‌نگری و تاویل است و مراحل تحلیل آن در سطح گفتمانی، روایی و منطقی می‌باشد. در این راستا یکی از نظریه‌پردازان، آلزیرداس ژولین گریماس^۱، لیتوانی تبار است (۱۹۹۲-۱۹۱۷م). گریماس در امتداد سنت معناشناسی ساختاری، نخست به‌دنبال توضیح سازوکارهای تولید معنا در متن از طریق روابط ساختاری نشانه‌ها بود. سپس با تثبیت منطق تقابلی‌ها و تدوین مربع نشانه‌شناختی، امکان تحلیل لایه‌های صریح، ضمنی و وضعیت‌های میانی ارزش‌ها را فراهم کرد (Greimas & Courtés, 1982: 23). این همان مقولات منطقی که در زمان ارسطو بوده‌است، با این تفاوت که گریماس در یک طرح تصویری و فصل‌بندی متضادها در قالب مربع معنایی مورد بررسی قرار می‌دهد. در مرحله بعد، با گسترش مسیر مولد معنا و تدوین فرهنگ مفاهیم تحلیلی در همکاری با ژوزف کورتس^۲، دستگاهی منسجم برای نشانه‌شناسی گفتمان عرضه شد (Greimas & Courtés, 1982: 308).

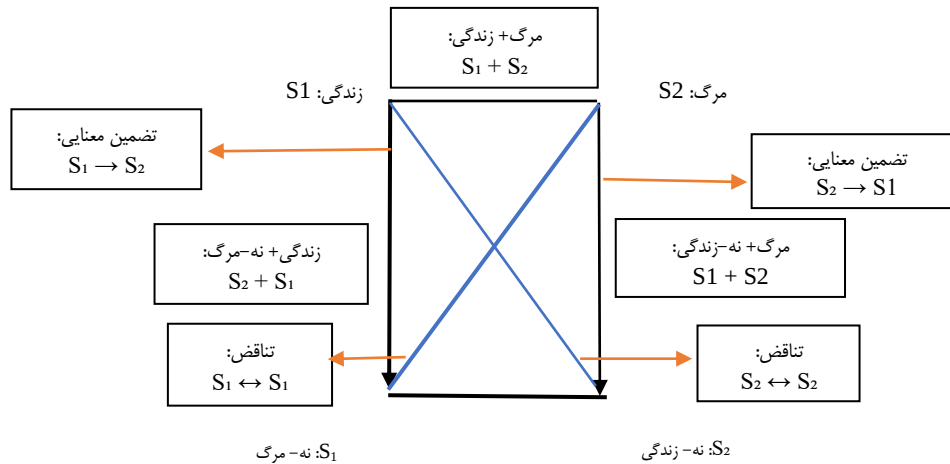
در معرفی دقیق مربع نشانه‌شناسی، به عناصر و روابط میان آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. **ترم‌های ساده**^۳: که در دو موقعیت و با یک محور مشترک، باهم رابطه متضاد دارند.

۲. **متاترم‌ها**^۴ و **ترم‌های ترکیبی**: ترم‌هایی که از ترکیب چهار ترم ساده به وجود می‌آیند؛ زمانی که دو ترم مختلف، به صورت متوالی و در یک زمان، در مقابل هم قرار می‌گیرند (ن.ک: Hebert, 2001: 41).

بر اساس الگوی تبیین‌شده در پژوهش‌های معناشناختی مربع‌محور، مربع از چهار جایگاه معنایی تشکیل می‌شود که به‌وسیله روابط تضاد^۵، تناقض^۶ و تضمین معنایی^۷ به هم پیوند می‌خورند (ن.ک: شعیری، ۱۳۸۱: ۱۲۹). برای تبیین این مربع از مثال مرسوم مرگ و زندگی استفاده می‌شود:

1. Greimas Algirdas Julien
2. Courtés
3. Term
4. Metaterm
5. Contrariety
6. Contradiction
7. Implication sémantique



جدول ۱. ارکان مربع نشانه‌شناختی گریماس (مثال مرگ و زندگی)

ردیف	نوع رکن	نماد نشانه‌ای	مصادق در مثال مرگ و زندگی	جایگاه در ساختار معنایی
۱	ترم ساده (ایجابی)	S_1	زندگی	یکی از دو قطب متضاد اصلی
۲	ترم ساده (ایجابی)	S_2	مرگ	قطب متضاد ترم ۱
۳	ترم ساده (سلبی)	$(S_1 - \text{نه})$	نه-مرگ	متناقض با ترم ۱؛ مقدمه‌ی تشکیل روابط تضمینی با S_2
۴	ترم ساده (سلبی)	$(S_2 - \text{نه})$	نه-زندگی	متناقض با ترم ۲؛ مقدمه‌ی تشکیل روابط تضمینی با S_1
۵	متاترم (ترم ترکیبی)	$S_1 + S_2$	مرگ + زندگی	ترکیب دو قطب متضاد (هم‌زمانی و هم‌نشینی دو قطب) = با نام متاترم پیچیده ^۱ شناخته می‌شود.
۶	متاترم (ترم ترکیبی)	$S_1 + S_2$	نه-مرگ + نه-زندگی	ترکیب دو نفی = با نام متاترم خنثی ^۲ شناخته می‌شود.
۷	متاترم (ترم ترکیبی) ^۳	$S_1 + \neg S_2$	زندگی + نه-زندگی	ترکیب یک قطب با نفی قطب مقابل
۸	متاترم (ترم ترکیبی) ^۴	$S_2 + \neg S_1$	مرگ + نه-مرگ	ترکیب قطب دیگر با نفی قطب نخست

1. Complex term
2. Neutral term
3. Positive deixis
4. Negative deixis

جدول ۲. گونه‌های روابط در مربع نشانه‌شناختی

نوع رابطه	مثال صوری	توضیح کارکردها
تضاد	$S_1 \leftrightarrow S_2$	از جمله قضایایی که محال است هر دو صادق باشد ولی میشود هر دو کاذب باشد (ر.ک: خوانساری، ۱۳۷۵: ۳۰۹/۱ و ۳۱۰).
تناقض	$S_2 \leftrightarrow \neg S_2 \quad S_1 \leftrightarrow \neg S_1$	اختلاف بین دو قضیه، طوری که از صدق یکی کذب دیگری لازم آید؛ محال است هر دو قضیه صادق یا کاذب باشد (همان).
تضمین معنایی	$S_2 \rightarrow \neg S_1 \quad S_1 \rightarrow \neg S_2$	نفی یکی از دو متضاد با اثبات طرف دیگر که بین نفی متضاد و واژه مثبت برقرار می‌شود (ر.ک: شعیری، ۱۳۸۱: ۱۲۹).

بنابراین، این پژوهش با استفاده از مربع نشانه‌شناسی گریماس، ترم‌های اصلی و نفی‌شده، روابط تضاد، تناقض، تضمین و نیز وضعیت‌های میانی عدالت‌نمایی، سکوت و تعطیل نقد را از دل شبکه نشانه‌ای خطبه استخراج و تبیین کند.

۲-۴-۱. معرفی خطبه ۲۱۶

خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه (نسخه صبحی صالح)، از خطبه‌های شاخص امام علی(ع) در تبیین نسبت حق مردم و حکومت (ایراد در زمان جنگ صفین) است. خطبه با تأکید بر حقوق متقابل والی و رعیت آغاز می‌شود و نشان می‌دهد حق، یک‌سویه نیست و همواره با تکلیف همراه است و در نهایت ذیل حق خداوند و تفضل او سامان می‌یابد؛ در رأس آن نیز حق والی بر رعیت و حق رعیت بر والی قرار دارد که ضامن عزت دین و انسجام جامعه است. سپس امام(ع) با فروتنی، خود را بی‌نیاز از یاری و نقد نمی‌داند و مردم را به تناصح، خیرخواهی و تعاون در حفظ این حقوق فرامی‌خواند و از تملق و ستایش اغراق‌آمیز بیزاری می‌جوید. پایان خطبه با یادآوری گذار از جاهلیت به هدایت الهی، عدالت سیاسی علوی را استمرار همان مسیر هدایت‌بخش معرفی می‌کند (ن.ک: کلینی، ۱۴۱۱: ۲۷۴-۲۷۸؛ بحرانی، ۱۳۶۶: ۴۰۵/۱-۴۰۷).

از طرفی، این خطبه صرفاً یک متن نظری درباره حقوق سیاسی نیست، بلکه در بستر یک موقعیت گفتگویی و واکنشی شکل گرفته است. در نهج‌البلاغه نقل شده است که یکی از اصحاب امام (ع) بعد از سخنرانی آن حضرت، با کلامی طولانی به ستایش و تعریف پرداخت. این در واقع نوعی سخن تملق‌آمیز در فضای سیاسی بوده است. امام علی (ع) در پاسخ به همین سخن، موضع خود را نسبت به این کار مورد انتقاد قرار داد که بر ضرورت گفتار حق و دوری از چاپلوسی تأکید می‌کند. از این رو، خطبه ۲۱۶ را می‌توان یک رخداد گفتگومانی دانست که در آن، تعامل میان سخن حاکم و واکنش مخاطب در شکل‌گیری معنای عدالت سیاسی نقش دارد؛ به‌گونه‌ای که امام(ع) با بازتعریف مفاهیمی چون حق، نصیحت و صدق در گفتار، می‌کوشد از تبدیل زبان رعیت به ابزار تملق و زمینه‌ساز استبداد جلوگیری کند.

موضوعات خطبه

۱. وصف حق؛ ۲. برابری حقوق با هم؛ ۳. حق سرپرست و مردم؛ ۴. پیامد گزاردن حق؛ ۵. پیامد نگزاردن حق؛ ۶. بایستگی سفارش به یکدیگر و همکاری با هم در گزاردن حق؛ ۷. حق نعمت خدا بر مردم؛ ۸.

تکریم و احترام به فرمانروایان؛ ۹. باز داشتن مردم از محافظه کاری و چاپلوسی و ۱۰. درخواست گفتار به حق و رایزنی به عدل (جعفری، ۱۳۸۰: ۶۳۳/۳).

۲. بحث

۲-۱. قطعه‌بندی معنایی خطبه ۲۱۶

قطعه‌بندی معنایی در این پژوهش بر دو سطح مکمل استوار است. در سطح کلان، تغییر موضوع و کنش گفتاری خطبه، مسیر گذار از تعریف حق و دسویگی آن، به پیامدهای تحقق و نقض حق و سپس نقد فرهنگ سیاسی استبداد را نشان می‌دهد و در سطح خرد، نشانگرهای زبانی گذار مانند ساخت‌های شرطی و تقابلی «فإذا...»، «و إذا...» و وجه‌های الزامی «فعلیکم...»، «فلا...» مرز بندهای معنایی را درون هر خوشه مشخص می‌کنند. بنابراین واحد تحلیل، بند معنایی مبتنی بر تغییر کنش گفتاری و روابط تقابلی است، نه جمله یا واژه‌ی منفرد. از منظر نشانه‌شناسی گفتمان نیز خطبه ۲۱۶ منظومه‌ای منسجم از حقوق، پیامدها و فرهنگ سیاسی می‌سازد از جمله ۱. تعریف حق و ساختار دسویه، ۲. پیامدهای اجتماعی سیاسی تحقق و نقض حق و ۳. سازوکار فرهنگی ضد‌استبداد در الگوی ارتباطی حاکم و مردم. این سه خوشه، هم ترم‌های اصلی عدالت و استبداد را تولید می‌کنند و هم نشانه‌های واسط لازم برای تحلیل مربع‌محور را فراهم می‌آورند.

۱-۱-۲. اصل حقوق متقابل

خطبه ۲۱۶ با گزاره‌ای مهم آغاز می‌شود که می‌تواند هسته‌ی مفهوم عدالت سیاسی در حکمرانی علوی را شکل دهد. خداوند برای امام (ع) به‌عنوان والی، حقی بر مردم و برای مردم حقی همانند آن قرار داده است: «فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا... وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ» (ن.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۹۱/۱۱). این فراز نشان می‌دهد که مشروعیت قدرت سیاسی در گفتمان علوی از حق دسویه ناشی می‌شود، بر اساس زور یا مناسبات فردی نیست.

امام (ع) طبیعت حق را توضیح می‌دهد: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَّاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ». در این عبارت، نشان می‌دهد که حق در ساحت گفتار، مفهومی موسّع و کم‌هزینه است، اما در تناصف، یعنی انصاف‌ورزی متقابل و التزام دسویه والی و رعیت، به دشوارترین میدان عمل سیاسی بدل می‌شود؛ از این رو، عدالت اگر به «ساحت تناصف»^۱ (ن.ک: هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۳/۱۴؛ فیض‌الاسلام، ۱۳۶۸: ۶۸۲/۴) راه نیابد، به شعار محدود می‌شود. این گزاره امکان تحلیل مربع در قالب «عدالت واقعی و عدالت‌نمایی» را فراهم می‌کند.

امام (ع) اصل منطقی اخلاقی را تثبیت می‌کند که شالوده‌ی برابرکننده‌ی حق است: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ». حق، امتیاز یک‌سویه نیست و با تکلیف همراه است. تنها خداست

۱. انصاف متقابل

که قدرت و عدالت مطلق را داراست و رابطه با بندگان در چارچوب تفضل و عدالت تربیتی شکل می‌گیرد (ن.ک: سرخسی‌نیشابوری، ۱۴۱۵: ص ۱۸۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۳۷/۸).

نقطه اوج خوشه نخست، تعریف حقوق اجتماعی انسان‌ها ذیل حقوق الهی است: «فَجَعَلَهَا تَتَكَاَفُ فِي وُجُوْهَا وَ يُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضًا»، که مهم‌ترین آن «حق والی بر رعیت» و «حق رعیت بر والی» است. این حقوق نظم اجتماعی و انسجام دولت را تضمین می‌کند: «نظاماً لآلفتهم و عزاً لدينهم» (هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۰-۱۶۳).

در پایان، امام با دو جمله کلیدی، رابطه دوسویه «صلاح حاکمان و استقامت مردم» را رمزگذاری می‌کند: «فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاةِ الْوَلَاةِ وَ لَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ» (بی‌هقی نیشابوری کیدری، ۱۳۷۴: ۲۰۹/۲). این منطق وابستگی متقابل نشان می‌دهد که عدالت سیاسی همواره نتیجه تعامل دوسویه است:

صلاح رعیت ← مشروط به صلاح ولایه

صلاح ولایه ← مشروط به استقامت رعیت

در تحلیل مربع نیز، این رابطه در تولید وضعیت‌های بینابینی نقش مهمی دارد زیرا اختلال عدالت می‌تواند از هر یک از دو سوی رابطه حاکم و رعیت آغاز شود. از منظر نشانه‌شناسی گفتمان، گذار از «تواصف» به «تناصف» صرفاً جابه‌جایی دو لفظ نیست، بلکه نشان‌دهنده تغییر سطح تحقق حق است. حق تا زمانی که در سطح «تواصف» قرار دارد، بیشتر در مقام توصیه و بازشناسی هنجاری ظاهر می‌شود؛ اما در «تناصف»، وارد ساحت عمل اجتماعی و التزام متقابل می‌گردد. بدین ترتیب، حرکت متن از تواصف به تناصف را می‌توان گذار از بیان هنجاری عدالت به تحقق عملی و پرهیزنه آن دانست.

۲-۱-۲. پیامدهای تحقق یا نقض حق

خوشه دوم، خوشه‌ی پیامدهاست؛ جایی که خطبه از تعریف حق عبور می‌کند و یک نظام علت و معلولی گفتمان عدالت می‌سازد. این قسمت برای تحلیل مربع اهمیت ویژه دارد، زیرا به ما می‌گوید عدالت و استبداد در متن، فقط نام نیستند، بلکه نتیجه‌ی شرایط و رفتارهای مشخص نیز محسوب می‌شوند.

امام (ع) نخست صورت مثبت را ترسیم می‌کند. هنگامی که رعیت حق والی را ادا کند و والی حق رعیت را، حق در جامعه عزیز می‌شود، راه‌های دین استوار می‌گردد و نشانه‌های عدالت به اعتدال می‌رسد: «عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ». در این وضعیت، اصلاح زمان، امید به بقای دولت و ناامیدی دشمنان پدید می‌آید؛ از این رو عدالت مفهومی دولت‌ساز و امنیت‌آفرین است. در مقابل، امام (ع) صورت منفی را با برهم خوردن توازن حقوقی آغاز می‌کند؛ یا رعیت بر والی غلبه می‌کند و یا والی بر رعیت اجحاف دارد: «وَ إِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَّةُ وَالْيَهَا أَوْ أَجْحَفَ الْوَالِي بَرَعِيَّتِهِ...». پیامد این اختلال، زنجیره‌ای از فروپاشی است؛ اختلاف، ظهور جور، رخنه در دین، ترک سنت‌ها، عمل به هوا، تعطیل احکام و گسترش بیماری‌های نفوس؛ وضعیتی که در آن استبداد به انحطاط سیاسی، دینی و اخلاقی جامعه می‌انجامد. اوج این فروپاشی در جمله‌ی مهم ارزش‌گذاری اجتماعی دیده می‌شود: «تَذُلُّ الْأَبْرَارُ وَ تَعَزُّ الْأَشْرَارُ»؛ در اینجا

استبداد، با جابه‌جایی نظام منزلت اجتماعی همراه است؛ ارزش‌ها وارونه می‌شوند و جامعه به نقطه‌ای می‌رسد که تعطیل حق بزرگ و تحقق باطل بزرگ دیگر نادر و شگفت‌آور نیست (ن.ک: مجلسی، ۱۳۶۷: ۴۵۷/۲-۴۵۸؛ نواب‌لاهیجی، بی‌تا: ۱۹۳).

۳-۱-۲. ضدفرهنگ استبداد

اگر خوشه اول، «تعریف حق» و خوشه دوم، «پیامدهای تحقق یا نقض حق» باشد، خوشه سوم را باید لایه فرهنگی ارتباطی عدالت دانست. برجسته‌ترین بخش خطبه برای نشان دادن این نکته است که استبداد، صرفاً یک ساختار قدرت نیست، بلکه یک «فرهنگ گفتاری و روانی» نیز هست.

امام علی(ع) آغاز این بخش را با دعوت به «تناصح» و «تعاون» در چارچوب نظام حقوقی می‌گشاید و تأکید می‌کند هیچ‌کس از یاری‌شدن بی‌نیاز و هیچ‌کس از حق یاری‌رساندن محروم نیست (ن.ک: مغنیه، ۱۳۵۸: ۲۷۲/۳). بدین‌سان عدالت از فضیلت فردی به اخلاق مشارکتی ارتقا می‌یابد که بدون شبکه‌ی اجتماعی نصیحت و همکاری تحقق ندارد. نقطه عطف این خوشه، واکنش امام(ع) به ستایش اغراق‌آمیز و نقد فرهنگ سیاسی تملق‌زا و نیز نفی تصور حبّ فخر و کبر در والیان است؛ همراه با نهی از گفتار جبارانه، محافظه‌کاری ترس‌آلود و سنگین شمردن شنیدن حق یا عرضه عدالت، شاخص‌های فرهنگی استبداد آشکار می‌شود (ن.ک: ذنبلی‌خویی، ۱۳۸۱: ۲۴۸). جمله‌ی «فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَنْقَلَ الْحَقَّ...» نشان می‌دهد استبداد پیش از تحقق عملی جور، در سطح فرهنگ گفتاری شکل می‌گیرد. در مقابل، دعوت به «مقالة بحق» و «مشورة بعدل» و معرفی خویش به‌عنوان انسانی خطاپذیر، منطق خودکامگی را تضعیف می‌کند (ن.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۶۹/۸) و پیوند عدالت سیاسی با بندگی خدا، حکمرانی علوی را به توحید و نفی خودکامه متصل می‌سازد (ن.ک: نواب‌لاهیجی، بی‌تا: ۱۹۵).

۳-۲. استخراج شبکه معنایی عدالت و استبداد از خطبه

پس از بخش‌بندی معنایی، گام بعدی در رویکرد مربع گریماس، استخراج شبکه‌ای از واژگان و نشانه‌های هم‌خانواده است؛ مربع گریماس، روشی برای بازنمود ژرف‌ساخت معنا بر پایه روابط تقابلی است و با تعیین حد مشترک و استخراج واژگان جانشین می‌توان نشان داد که دو مفهوم ظاهراً متقابل، دارای طیف‌ها و میان‌درجات متعدد هستند.

برای جلوگیری از واگرایی حوزه معنا، حد مشترک نه عدالت به معنای عام اخلاقی، بلکه عدالت سیاسی در نسبت حاکم و مردم است؛ بنابراین هر نشانه‌ای که در شبکه معنایی می‌آید، باید به این نسبت حکمرانی و پیامدهای اجتماعی سیاسی آن قابل ارجاع باشد.

۳-۲-۱. واژگان و نشانه‌های هم‌خانواده عدالت

در شبکه‌ی واژگانی مرتبط با عدالت، گفتمان خطبه حالت ایستایی ندارد و امام(ع) تنها به تعریف مفاهیم بسنده نمی‌کند. حرکت گفتمانی او مخاطب را از سطح «تواصف» - که در آن حق مفهومی گسترده و پذیرفتنی است - به سوی «تناصف» هدایت می‌کند؛ نقطه‌ای که در آن حق باید در کنش دوسویه و الزام عملی تحقق یابد. این گذار نشان می‌دهد که عدالت در خطبه فرایندی پویا میان دو قطب است: از «حق

گسترده در بیان» به «حق متحقق در عمل». همچنین تقابلهایی مانند «صلاح و لاء/استقامه رعیت» یا «حق والی/حق رعیت» صرفاً دوگانه‌های واژگانی نیستند، بلکه مسیرهایی گفتمانی‌اند که امام(ع) از طریق آن‌ها مخاطب را به درک وابستگی متقابل عدالت سیاسی رهنمون می‌کند. از این رو، تحلیل نشانه‌شناختی در این پژوهش بیش از آنکه بر تکثیر مربع‌های فرعی استوار باشد، بر پویایی معنایی شبکه عدالت و نسبت آن با مربع اصلی عدالت/استبداد تمرکز دارد.

حق

حق، دال مرکزی عدالت است؛ هم ملاک مشروعیت و هم قاعده‌ی تنظیم رابطه‌ی سیاسی؛ بنابراین حق والی و رعیت در یک نظام واحد و دوسویه تعریف می‌شود (ن.ک: نقوی‌قائینی، ۱۳۸۶: ۶۹/۱۴). کارکرد گفتمانی حق در نسبت والی و رعیت، تعیین مشروعیت قدرت و سنجش توازن تعهدات متقابل است.

عدل

در خطبه، عدل نتیجه‌ی عینی تحقق حق معرفی می‌شود «اعتدلت معالم العدل» (جعفری، ۱۳۸۰: ۶۴۳/۳). و نه فضیلت فردی، بلکه نشانه‌ی سلامت ساختار سیاسی اجتماعی است؛ کارکرد گفتمانی عدل در نسبت والی و رعیت، شاخص عینی نظم حق و سلامت اداره‌ی سیاسی است.

تناصف

مفهوم تناصف (ن.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۳۳/۹)، به عنوان سطح سخت و واقعی عدالت مطرح می‌شود. وقتی امام(ع) می‌فرماید: حق در مقام تواصف گسترده و در مقام تناصف تنگ است، مقصود آن است که حق در سطح گفتار آسان و موسّع می‌نماید، اما در سطح انصاف‌ورزی متقابل و التزام عملی والی و رعیت، دشوار و پرهزینه می‌شود (ن.ک: جحاف، ۱۴۲۲: ۶۱۲/۲). کارکرد گفتمانی تناصف در نسبت والی و رعیت، تبدیل عدالت از سطح شعار به سطح اجرا و تقسیم واقعی مسئولیت‌ها و امکانات است.

تعاون

همکاری بر اقامه حق، ترجمان نهادی عدالت است. تعاون در این متن، مدخل ساختن ساختارهای مشارکتی حکمرانی است (ن.ک: دشتی، ۱۳۸۸: ۴۴۲). کارکرد گفتمانی تعاون در نسبت والی و رعیت، نهادینه کردن مشارکت مردم در اقامه حق و جلوگیری از انحصار قدرت است.

اقامه حق

عدالت صرفاً شناخت حق یا گفتن آن نیست؛ اقامه‌ی حق نیازمند عمل جمعی است و به همین دلیل، خطبه از «التعاون علی إقامة الحق» یاد می‌کند (ن.ک: موسوی، ۱۴۱۸: ۵۰۴/۳). کارکرد گفتمانی اقامه حق در نسبت والی و رعیت، تثبیت عدالت به مثابه کنش جمعی و الزام حکمرانی به پاسخگویی عملی است.

استقامت رعیت

استواری مردم در مسیر حق، شرط صلاح حکومت است؛ پس «استقامت» یک نشانه‌ی عدالت در سطح اجتماعی است. کارکرد گفتمانی استقامت رعیت در نسبت والی و رعیت، پایداری مردم بر معیار حق و جلوگیری از تغلب و آشوب ضد حق است.

صلاح ولایه

صلاح حاکمان شرط اصلاح رعیت است (ن.ک: نقوی قاینی، ۱۳۸۷: ۶۳/۱۴؛ دخیل، ۱۳۶۵: ۸۲/۲). کارکرد گفتمانی صلاح ولایه در نسبت والی و رعیت، تضمین اخلاق و کارآمدی قدرت در چارچوب حق و نفی اجحاف است.

مشورت عادلانه و مقاله بحق

در حکمرانی علوی، «مقاله بحق» و «مشوره بعدل» عدالت را به اخلاق گفت‌وگو و مشارکت در تصمیم‌سازی بدل می‌کند. کارکرد گفتمانی مقاله بحق و مشوره بعدل در نسبت والی و رعیت، سازوکار نهادی نقد و کنترل قدرت است.

نصیحت و تناصح

تناصح سازوکار اجتماعی پاسداری از حق و شرط تحقق عدالت است و به‌مثابه نشانه‌ای عدالت‌ساز وارد شبکه‌ی معنایی می‌شود (ن.ک: دشتی، ۱۳۸۸: ۴۴۲)؛ کارکرد گفتمانی تناصح در نسبت والی و رعیت، رکن ارتباطی عدالت و شرط گردش صحیح حق در فضای سیاسی است.

در یک جمع‌بندی نشانه‌ای، می‌توان گفت شبکه عدالت در خطبه ۲۱۶ از سه لایه ساخته می‌شود؛ لایه حقوقی (حق، تناصح)، لایه نهادی و اجتماعی (صلاح ولایه، استقامت رعیت، اقامه حق) و لایه ارتباطی و فرهنگی (تناصح، تعاون، مقاله بحق، مشوره بعدل). این سه لایه، در تبیین حرکت مربع اصلی عدالت/استبداد، نقش شاخص‌های پشتیبان را دارند و نشان می‌دهند که عدالت در خطبه، هم‌زمان در سطح حقوقی، نهادی و فرهنگی تولید معنا می‌کند.

۲-۲-۲. واژگان و نشانه‌های هم‌خانواده استبداد و جور

در خطبه ۲۱۶، استبداد صرفاً به معنای سلطه سیاسی یا جور حاکم نیست، بلکه در قالب شبکه‌ای از نشانه‌های زبانی و هنجاری بازنمایی می‌شود که ساحت‌های مختلف مناسبات اجتماعی و سیاسی را دربر می‌گیرد. امام(ع) با به‌کارگیری واژگانی چون «جور»، «اجحاف»، «هوی»، «اطراء» و «مصانعة» فرایندی را ترسیم می‌کند که در آن حق تضعیف و عدالت از مدار تحقق اجتماعی خارج می‌شود. از این رو، نشانه‌های هم‌خانواده استبداد را می‌توان در سه سطح ساختاری، هنجاری و فرهنگی - ارتباطی بررسی کرد:

جور

مهم‌ترین دال صریح قطب منفی است که به‌عنوان نشانه‌ی آشکار فروپاشی نظم حق معرفی می‌شود. کارکرد گفتمانی جور در نسبت والی و رعیت، نشانه‌ی فروپاشی نظم حق و وارونگی معیارهای مشروعیت است.

اجحاف والی

این عبارت، صورت عینی استبداد از سوی حاکم است؛ یعنی ستم و بی‌انصافی حاکم و تعدی به حقوق رعیت وقتی قدرت سیاسی نسبت به حقوق رعیت تعدی می‌کند (ن.ک: همان: ۸۰). کارکرد گفتمانی اجحاف والی در نسبت والی و رعیت، نفی حق رعیت و تبدیل قدرت به سلطه‌ی خودسرانه است.

تغلب رعیت

اختلال عدالت تنها با استبداد حاکم تعریف نمی‌شود؛ بلکه غلبه‌ی رعیت بر والی نیز یک صورت از فروپاشی نظم حق است. این نگاه، تحلیل را از تقلیل‌گرایی نجات می‌دهد. کارکرد گفتمانی تغلب رعیت در نسبت والی و رعیت، نفی حق والی و برهم‌زدن سازوکار حقوقی اداره مشروع است.

هوی

هوی (أهواء) در نهج‌البلاغه میل نفس است که در عمل می‌تواند جایگزین قانون حق شود و بحران عقلانیت سیاسی اخلاقی را در زمینه‌ی استبداد تشدید کند (ن.ک: قرشی، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۱۱۱). کارکرد گفتمانی هوی در نسبت والی و رعیت، جایگزینی حق با سلیقه و شکل‌دهی تصمیم‌سازی خودکامه است.

تعطیل احکام

وقتی نظم حق فرو می‌ریزد، قانون و حکم تعطیل می‌شود. این نشانه، استبداد را در پیوند با بی‌قانونی و بی‌نظمی هنجاری نشان می‌دهد. کارکرد گفتمانی تعطیل احکام در نسبت والی و رعیت، گسست قانون از قدرت و تبدیل اداره به بی‌هنجاری سیاسی است.

اطراء

اطراء به معنای «کثرت ثناء» در خطبه است که نشانه‌ای فرهنگی از زمینه‌سازی استبداد است؛ زیرا امام مدح‌طلبی را نفی می‌کند: «خوش ندارم... اطراء و کثرت ثناء...» (ن.ک: قرشی، ۱۳۷۷: ۶۷۵/۲). کارکرد گفتمانی اطراء در نسبت والی و رعیت، جایگزینی نقد عقلانی با تملق و تضعیف داوری عمومی است.

کبر سیاسی و حب فخر

امام (ع) حب فخر و کبر والی را سخیف می‌شمارد و از اثر ستایش بر پیدایش تکبر نهی می‌کند: «مبادا... تکبری در تو پدید آمده است» (ن.ک: جعفری، بی‌تا: ۱۸۳/۱۹). کارکرد گفتمانی کبر و حب فخر در نسبت والی و رعیت، تبدیل والی به سوژه‌ی غیرنقدپذیر و دورشدن قدرت از معیار حق است.

گفتار جباران

نهی از سخن گفتن با والی مانند جباران، نشان می‌دهد خود سبک گفتار می‌تواند استبداد را بازتولید کند؛ یعنی استبداد یک زبان دارد. کارکرد گفتمانی گفتار جباران در نسبت والی و رعیت، بازنمایی زبان سلطه و عادی‌سازی فاصله قدرت از گفت‌وگوی عادلانه است.

مصانعة

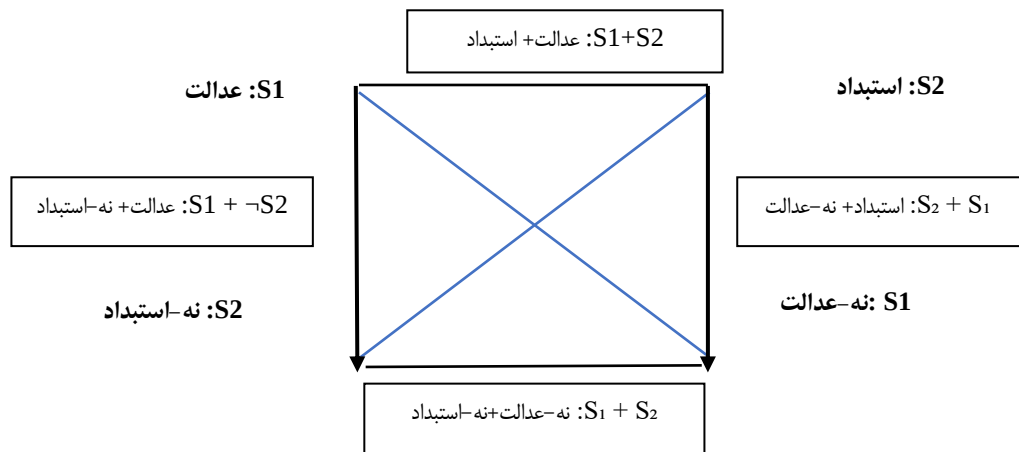
مصانعة در اینجا به معنای آمیختگی سوداگرانه و محافظه‌کارانه با قدرت است (ن.ک: شرقی، ۱۳۶۶: ۹۰/۳). کارکرد گفتمانی مصانعة در نسبت والی و رعیت، سازش‌کاری منفعت‌محور با قدرت و تخریب

تناصح و نظارت اجتماعی است. امام(ع) در این بخش از خطبه، مخاطب را از قطب «اطراء» و گفتار مداحانه که با «مصانعة» پیوند دارد، به سوی قطب «تناصح» هدایت می‌کند؛ یعنی از گفتاری که قدرت را بی‌نقد می‌پذیرد، به گفتاری که بر نصیحت، نقد خیرخواهانه و مسئولیت متقابل در رابطه والی و رعیت تأکید دارد (ن.ک: صوفی‌تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۷۲/۲-۹۷۳، نقوی‌قائنی، ۱۳۸۷: ۶۳/۱۴). بدین ترتیب، تقابل اطراء/تناصح در گفتمان خطبه صرفاً یک تقابل واژگانی نیست، بلکه فرآیندی گفتمانی است که مخاطب را از فرهنگ تملق به فرهنگ نصیحت و مشارکت اخلاقی در قدرت منتقل می‌کند.

جمع‌بندی شبکه‌ها نشان می‌دهد «استبداد و جور» در خطبه ۲۱۶ سه‌لایه است؛ لایه‌ی ساختاری (اجحاف والی و تغلب رعیت)، لایه‌ی هنجاری (هوی، تعطیل احکام)، و لایه‌ی فرهنگی - ارتباطی (اطراء، کبر، گفتار جباران و مصانعة). این تمایز سه‌لایه نشان می‌دهد که تقابل عدالت و استبداد در خطبه صرفاً یک تقابل مفهومی ساده نیست، بلکه در سطوح ساختاری، هنجاری و فرهنگی تولید معنا می‌کند. قطعه‌بندی سه‌گانه‌ی خطبه و استخراج این شبکه‌ی واژگانی نیز به فهم دقیق‌تر تقابل مرکزی عدالت/استبداد کمک می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد عدالت از هم‌نشینی حق، نظم اجتماعی و اخلاق گفت‌وگویی پدید می‌آید و در مقابل، استبداد صرفاً زور سیاسی نیست، بلکه با فرهنگ تملق، نفی نقد و گسست قانون پیوندی ساختاری دارد.

۳-۲. ترسیم مربع اصلی تقابل عدالت و استبداد در خطبه ۲۱۶

خطبه ۲۱۶، تضاد عدالت و استبداد صرفاً تقابل دو واژه نیست، بلکه تقابل دو منطق است؛ منطق حق متقابل و منطق برتری بی‌پاسخ‌گو. تناقض نیز به این معناست که هرچا عدالت به‌صورت حقیقی برقرار باشد، استبداد نمی‌تواند هم‌زمان به همان اعتبار برقرار باشد؛ و هرچا حق شنیده نشود، عدالت از درون نقض می‌شود. تضمن معنایی در متن نیز از جنس زنجیره‌های علی است؛ نفی اطراء و کبر، پیش‌شرط شنیدن حق است؛ شنیدن حق، مقدمه تناصح است؛ تناصح، راه اقامه حق را می‌گشاید و اقامه حق، صورت عینی عدالت را می‌سازد. در این فرایند، حرکت از «تواصف بالحق» به «تناصف فی الحقوق» نشان‌دهنده شدت‌یافتگی تحقق حق در گفتمان خطبه است زیرا حق در سطح تواصف هنوز در مقام توصیه و بازشناسی هنجاری قرار دارد اما در تناصف به ساحت التزام عملی و توزیع متقابل حق وارد می‌شود. بدین ترتیب، گفتمان خطبه از سطح یادآوری و وصف حق به سطح تحقق اجتماعی آن گذار می‌کند. به همین قیاس، استئصال حق، ترک نقد، رواج تملق و پذیرش هوی، زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که به جور و تعطیل احکام می‌انجامد. بنابراین می‌توان ساختار پایه‌ی مربع را چنین سازمان داد:



جدول ۵. روابط نشانه‌شناختی مربع‌های اصلی

نوع رابطه	مثال در مربع اصلی	توضیح نشانه‌شناختی
تضاد	عدالت $\leftrightarrow$ (S1) استبداد (S2)	دو قطب اصلی و متضاد نظام سیاسی اخلاقی خطیه
تناقض	$S2 \leftrightarrow \neg S2, S1 \leftrightarrow \neg S1$	هر دال و نفی آن، مرزهای معنایی هر قطب را مشخص می‌کند
تضمن معنایی	تحقق عدالت $\rightarrow$ نفی استبداد، نفی عدالت $\rightarrow$ زمینه‌ساز استبداد	رابطه علت و معلولی معنایی میان قطب‌ها

۱-۳-۲. S1: عدالت سیاسی و حق محوری

در خطبه ۲۱۶، عدالت به عنوان اصل نظم‌دهنده رابطه والی و رعیت و معیار مشروعیت سیاسی معرفی می‌شود. امام(ع) تأکید می‌کند خداوند برای والی بر مردم حقی و برای مردم نیز حقی همانند آن مقرر کرده است؛ این رویکرد معنا و کارکرد عدالت را از اراده فردی حاکم به نظام حقوقی دوسویه منتقل می‌کند. امام علی (ع) عدالت مبنای صلح و ثبات اجتماعی می‌داند و بدون آن جامعه پیشرفت نمی‌کند (ر.ک: نوروزی و اسکندری خوشگو، ۱۴۰۲: ۲۳-۱). عدالت واقعی زمانی تحقق می‌یابد که حق از سطح ادعا و وصف به تناسف، یعنی انصاف‌ورزی متقابل و پذیرش تکلیف متناظر در رابطه والی و رعیت، منتقل شود. «الحق اوسع الاشياء في التواصف و اضيقها في التناصف» (عبده، بی‌تا: ۲۲۴/۲). عدالت هم اصل حقوقی و هم سازوکار اجرایی است و نظام حقوق متقابل امکان اقامه حق و عرضه عدالت به والی را تضمین می‌کند. پیامدهای تحقق آن شامل عزت حق، اعتدال معالم عدل، قیام مناهج دین، صلاح زمان و امید به بقای دولت است و نشان می‌دهد عدالت، دولت‌ساز و انسجام‌آفرین است.

۲-۳-۲. S2: استبداد و جور

قطب مقابل عدالت در خطبه ۲۱۶ با واژگان و سازوکارهایی شکل می‌گیرد که هویت «جور» را به مثابه پیامد فقدان نظم حق بازنمایی می‌کنند امام(ع) دو منشأ اختلال در نظم حق را معرفی می‌کنند: غلبه رعیت

بر والی و اجحاف والی بر رعیت. استبداد یا فروپاشی عدالت تنها محصول خودکامگی حاکم نیست، بلکه می‌تواند از اختلال تعادل حقوقی در هر سوی رابطه سیاسی آغاز شود. با این حال، اجحاف والی نماینده روشن‌تر استبداد است، زیرا تجاوز از حق رعیت حاکم را از قرارداد حقوقی الهی خارج کرده و منطق جور را فعال می‌کند (میرزایی، ۱۳۸۸: ۴۸۵). پیامدهای آن شامل ظهور معالم جور، عمل به هوی، تعطیل احکام، ترک محاج السنن، افزایش بیماری‌های نفوس و وارونگی منزلت اجتماعی است که ابرار ذلیل و اشرار عزیز می‌شوند. این زنجیره نشان می‌دهد استبداد بحران سراسری نظم هنجاری، دینی و اجتماعی است.

۳-۲-۳: بی‌اعتنایی به حق و عدالت (استثقال الحق)

در منطق این خطبه، S1- صرفاً نفی لفظی عدالت نیست، بلکه قلمرو تعطیل‌شدن حق است؛ وضعیتی که در آن حق هنوز به جور عریان تبدیل نشده، اما گوش سیاسی دیگر طاقت شنیدن آن را ندارد. عبارت امام(ع) - «فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَقَالَ الْحَقَّ أَنْ يَقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ» - مرز S1 را نشان می‌دهد. در این مرحله، نظام سیاسی ممکن است همچنان دعوی عدالت داشته باشد، اما چون شنیدن حق و عرضه عدالت را سنگین می‌شمارد، در عمل از تناصف فاصله می‌گیرد (علیزاده، ۱۳۶۰: ۱۵۱)؛ در بعد فرهنگی آن، امام مصادیق بی‌اعتنایی نرم به عدالت را با تعطیل سازوکارهای نقد و بیان حق، نهی از سخن گفتن با والی، پرهیز محافظه‌کارانه و مصادعه توضیح می‌دهد (دخیل، ۱۳۶۵: ۸۹/۲). پس S1 قلمرو عدالت معطل، حق شنیده‌نشده و نقد بی‌اثر است؛ مرحله‌ای میانی که هنوز استبداد کامل نیست، اما همه مقدمات آن را فراهم می‌کند.

۴-۳-۲: S2: نفی ظاهری استبداد با باقی ماندن سازوکارهای آن (عدالت‌نمایی)

در چارچوب مربع نشانه‌شناسی، S2 ناظر به نفی استبداد است؛ اما این نفی الزاماً به تحقق عدالت کامل نمی‌انجامد و حتی می‌تواند به بازتولید صورت‌های پنهان استبداد منجر شود. خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه با تمرکز بر فرهنگ سیاسی قدرت، امکان تحلیل این موقعیت را فراهم می‌کند. امام علی(ع) بدترین حال والیان نزد صالحان را گمان فخر و کبر می‌داند و تصریح می‌کند که نمی‌خواهد مردم او را دوستدار اطراء و ثنا بشمارند؛ بنابراین استبداد می‌تواند در سطح روانی و فرهنگی شکل گیرد، حتی اگر والی در ظاهر مدعی تواضع باشد (ن.ک: تمیمی، ۱۴۲۹: ۵۳۶-۵۴۰). بر این اساس، S2 در متن می‌تواند به حاکمی ظاهراً ضد استبداد اشاره کند که پذیرای نقد و «مقاله بحق» نیست، یا به نظامی مدعی عدالت که از «تناصف» می‌گریزد و عدالت را در سطح تواصف نگه می‌دارد؛ وضعیتی که می‌توان آن را قلمرو «عدالت‌نمایی» نامید.

ترم خنثی (S1+S2) وضعیتی را نشان می‌دهد که در آن نه عدالت به‌مثابه نظم مبتنی بر حق برقرار است و نه استبداد به‌صورت یک ساختار قدرت منسجم تثبیت شده است. این وضعیت را می‌توان قلمرو اختلال و پراکندگی اجتماعی دانست؛ حالتی که در آن پیوندهای هنجاری جامعه سست می‌شود و «اختلاف کلمه» جای انسجام اجتماعی را می‌گیرد. در چنین فضایی، نه سازوکار اقامه حق فعال است و نه حتی اقتدار منسجم قدرت شکل می‌گیرد؛ بلکه میدان اجتماعی در معرض پراکندگی آراء، تضعیف اعتماد و

گسست در روابط میان حاکم و جامعه قرار می‌گیرد. از منظر گفتمان خطبه، این وضعیت پیامد فاصله گرفتن جامعه از منطق حق و تناصح است؛ زیرا هنگامی که زبان نقد و خیرخواهی خاموش شود و معیارهای مشترک عدالت تضعیف گردد، نظم سیاسی نه به عدالت می‌رسد و نه حتی به اقتدار پایدار، بلکه به نوعی فرسایش تدریجی همبستگی اجتماعی دچار می‌شود.

ترم جامع (S1+S2) در خطبه ۲۱۶ را می‌توان قلمرو عدالت‌نمایی دانست؛ وضعیتی که در آن قدرت، از حیث صورت، خود را عادل و فروتن می‌نماید، اما از حیث سازوکار، از زبان نقد می‌گریزد و در برابر اطراء و مصلحه مقاومت نمی‌کند. در این حالت، عدالت به نشانه‌ای نمایشی تبدیل می‌شود، در حالی که منطق درونی قدرت همچنان مستعد استبداد باقی مانده است. اطراء در این فضا به بازتولید تصویر آرمانی قدرت می‌انجامد و مصلحه نیز با پنهان‌سازی حقیقت و ملاحظه‌کاری سیاسی، امکان نقد صریح و تناصح را تضعیف می‌کند. هشدار امام(ع) نسبت به اطراء دقیقاً برای جلوگیری از همین همزیستی پارادوکسیکال عدالت ظاهری و استبداد باطنی است.

۴-۲. پویایی گفتمان و برنامه روایی گذار از اطراء به تناصح

خطبه ۲۱۶ فقط بیان مجموعه‌ای از احکام سیاسی نیست، بلکه صحنه‌ای زنده از کشاکش دو منطق گفتمانی است. پس از بیان حقوق متقابل، یکی از اصحاب با کلامی طولانی سرشار از ثنا و اعلام سمع و طاعت، می‌کوشد فضای گفتار را از منطق حق به منطق تملق منتقل کند. این لحظه، نقطه ورود استبداد در سطح زبان است زیرا رعیت با زبان خویش می‌کوشد والی را از موقعیت پاسخ‌گو به موقعیت ستایش‌پذیر جابه‌جا کند. پاسخ امام(ع) یک کنش نشانه‌شناختی تمام‌عیار است. نخست، با ارجاع همه عظمت‌ها به جلال الهی، مرکزیت شخص حاکم را می‌شکند؛ دوم، با نفی حبّ ثناء، امکان تثبیت زبان سلطه را از میان می‌برد؛ سوم، با دعوت به «مقاله بحق» و «مشورة بعدل»، مخاطب را از قطب اطراء به قطب تناصح هجرت می‌دهد. بنابراین، عدالت در این خطبه فقط یک وضعیت نیست، بلکه فرایند بازگرداندن زبان سیاسی از مدح به نصیحت و از انفعال به مشارکت انتقادی است.

در این پژوهش، دال‌هایی مانند حقوق متقابل، تناصح، اطراء، عدل و هوی به منزله مربع‌های مستقل تحلیل نمی‌شوند، بلکه به عنوان شاخص‌های کمکی برای حرکت مربع اصلی عدالت/استبداد خوانده می‌شوند. بدین ترتیب، مقاله به جای تکثیر ابزار، منطق درونی یک مربع مرکزی را دنبال می‌کند؛ مربعی که از حق آغاز می‌شود، در تناصف و نقدپذیری آزمون می‌شود و در صورت شکست، به استثقال حق، تملق، جور و فروپاشی نظم می‌انجامد.

۵-۲. تحلیل گفتمان سیاسی حاصل از مربع نشانه‌شناختی

تحلیل مربع اصلی عدالت/استبداد نشان می‌دهد که خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه عدالت را فراتر از عدالت توزیعی یا اقتصادی و به مثابه نظامی برای تولید مشروعیت و سامان‌دهی اداره سیاسی تبیین می‌کند. در این گفتمان، مشروعیت والی و سلامت دولت به تحقق حق متقابل میان حاکم و مردم وابسته است. عدالت نه امری فردی، بلکه رابطه‌ای ساختارمند میان والی و رعیت است که بر صلاح حاکمان و استقامت

مردم استوار می‌شود و در سطح نهادی بدون اقامه حق و فراهم بودن امکان گفتن حق و عرضه عدالت تحقق نمی‌یابد. در مقابل، استبداد در خطبه صرفاً زور سیاسی نیست، بلکه دارای فرهنگی گفتاری و روان‌شناختی است که با نشانه‌هایی چون اطراء، مصانعة، گفتار جبارانه و سنگین شمردن شنیدن حق شناخته می‌شود. مهم‌ترین دستاورد تحلیل نشانه‌شناختی آن است که استبداد را پدیده‌ای دارای زبان، اخلاق ارتباطی و روان‌شناسی قدرت می‌داند. از این رو، خطبه ۲۱۶ هم‌زمان در سه سطح حقوقی، نهادی و فرهنگی با استبداد مقابله می‌کند و الگویی نظام‌مند از عدالت به مثابه معماری حکمرانی ارائه می‌دهد.

۳. نتیجه‌گیری

تحلیل نشانه‌شناختی خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه نشان داد که عدالت و استبداد در این متن، دو مفهوم ایستا و صرفاً اخلاقی نیستند، بلکه دو منطق رقیب برای سازمان‌دهی حیات سیاسی‌اند. حق، دال مرکزی این منطق است و عدالت زمانی تحقق می‌یابد که حق از سطح تواصف به سطح تناصف و اقامه حق منتقل شود. در مقابل، استبداد از همان لحظه‌ای آغاز می‌شود که شنیدن حق سنگین شمرده شود، نقد تعطیل گردد و زبان سیاسی از تناصح به اطراء تغییر جهت دهد. بر این اساس، مربع گریماس در خوانش این خطبه باید به صورت پویا فهم شود.

S1 قلمرو عدالت معطل و استتقال حق است؛ S2 قلمرو عدالت‌نمایی و نفی ظاهری استبداد؛ ترم جامع، همزیستی متناقض عدالت ظاهری و سازوکار استبدادی و ترم خنثی، نشانه فروپاشی اجتماعی و سرگردانی معنایی پس از اخلال در حق. از این رو، دستاورد اصلی خطبه ۲۱۶ ارائه الگویی از حکمرانی است که در آن عدالت فقط با قانون و حق متقابل استوار نمی‌شود، بلکه به نقدپذیری، مشارکت گفت‌وگویی، و مقاومت فعال در برابر فرهنگ تملق و خودکامگی نیز وابسته است.

منابع

- سیدرضی، محمدبن حسین (۱۳۷۸ش). نهج البلاغه. مترجم: سید جعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن وهب الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی نجفی.
- بحرانی، ابن میثم (۱۳۶۶ش). اختیار مصباح السالکین؛ شرح نهج البلاغه الوسیط. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بیهقی نیشابوری کیدری، محمدبن حسین (۱۳۷۴ش). حقائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه. قم: بنیاد نهج البلاغه.
- پویا، معصومه، و دیوسالار، فرهاد (۱۳۹۸ش). واکاوی حرف تمنی لیت در قرآن کریم/از منظر مرّبع معناشناسی و زیبایی‌شناختی گفتمان. همایش ملی نقد زبان‌شناختی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم. ۴۹، ۲۷-۵۳.
- تیمیمی، ارکان (۱۴۲۹ق). صفوة شروح نهج البلاغة. قم: اعتصام.
- جحاف، یحیی بن ابراهیم (۱۴۴۲ق). ارشاد المومنین الی معرفة نهج البلاغة المبین. قم: دلیل ما.

- جعفری، محمدتقی (بی تا). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدمهدی (۱۳۸۰). پرتوی از نهج البلاغه. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۵ش). منطق صوری. تهران: آگاه.
- دخیل، علی محمد علی (۱۳۶۵ش). شرح نهج البلاغه. بیروت: دارالمرتضی.
- دشتی، محمد (۱۳۸۸ش). المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه. قم: موسسه فرهنگی تحقیقات امیرالمومنین.
- دنبلی خویی، ابراهیم بن حسین (۱۲۸۱ش). الدر المنجیه فی شرح نهج البلاغه الحیدریه. ایران: بی نا
- سبحانی یامچی، محمد (۱۳۹۹ش). بازساخت موانع اساسی اجرای عدالت در حکومت علوی از منظر نهج البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۸، ۴۱-۵۸
- <https://doi.org/10.22084/nahj.2020.20374.2378>
- سرخسی نیشابوری، علی بن ناصر (۱۴۱۵ق). اعلام نهج البلاغه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شرقی، محمدعلی (۱۳۶۶ش). قاموس نهج البلاغه. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- شعبری، حمیدرضا (۱۳۸۱ش). مبانی معناشناسی نوین. تهران: سمت.
- صبحی، صالح (۱۳۷۴ش). نهج البلاغه. جمعی از راویان. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
- صرغی، زهرا، و پورکاویان، زینب (۱۴۰۱ش). عدالت فردی در نامه های امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام به کارگزاران در نهج البلاغه. پژوهش نامه علوی، ۱، ۳۱-۵۸
- <https://doi.org/10.30465/alavi.2022.7948>
- صوفی تبریزی، ملاعبدالباقی (۱۳۷۷ش). منهاج الولایه فی شرح نهج البلاغه. تهران: آینه میراث.
- عباسی، آزاده (۱۳۹۹ش). نشانه شناسی گفتمان «ثروت و فقر» در روایات علوی با تکیه بر مربع نشانه شناسی گریماس. فصلنامه پژوهش های نهج البلاغه، ۱، ۱۷۲-۱۴۵.
- عبده، محمد (بی تا). شرح نهج البلاغه. قاهره: مطبعه الاستقامه.
- علیزاده، عمران (۱۳۶۰ش). واژه های نهج البلاغه. ایران: مطبعه شفق.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ش). مفردات نهج البلاغه. تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله.
- فیض الاسلام، علی نقی (۱۳۶۸ش). ترجمه و شرح نهج البلاغه (فیض الاسلام). تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه (تالیفات فیض الاسلام).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۱ق). روضه الکافی. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- گیرو، پییر (۱۳۸۰ش). نشانه شناسی. ترجمه: محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۶۷ش). شرح نهج البلاغه: شرح نهج البلاغه المقتطف من بحار الانوار. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- مرادی، فهیمه، و آجیلیان مافوق، محمدمهدی (۱۴۰۲ش). مربع نشانه شناسی و کاربرد آن در معناشناسی ساختاری قرآن. پژوهش های زبان شناختی قرآن، ۱۲(۱)، ۲۰-۱.
- <https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.133774.1784>
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۵۸ش). فی ضلال نهج البلاغه. بیروت: دارالعلم للملایین.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش). پیام امام امیرالمومنین علیه السلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی، عباس علی (۱۴۱۸ق). شرح نهج البلاغه. بیروت: دارالرسول الاکرم (ص).

- میرزایی، علی اکبر (۱۳۸۸ش). نهج البلاغه. قم: عصر غیبت.
- نقوی قاینی، محمدتقی (۱۳۸۷ش). مفتاح السعادة فی شرح نهج البلاغه. تهران: قائن.
- نواب لاهیجی، محمدباقر بن محمود (بی تا). شرح نهج البلاغه. تهران: اخوان کتابچی.
- نوروزی، میثم، و اسکندری خوشگو، مهدی (۱۴۰۲ش). مطالعه تطبیقی مفهوم عدالت در نهج البلاغه و نظام بین المللی حقوق بشر. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۱۱(۴۴)، ۱-۲۳.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28503.2985>
- ولوی، علی محمد، و بیک، هانیه (۱۳۹۵ش). صورت بندی گفتمانی خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه (بازتولید نظریه بقا و زوال حاکمیت از منظر علی(ع). پژوهش نامه علوم سیاسی، ۴۴، ۲۳۴-۲۰۵.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه. تهران: مکتبه الإسلامية.
- Hebert, L. (2001), *Tools for Text and Image Analysis: An interoduction to applied semiotics* (trans. Julie Tabler).
- Greimas, A. J. & Joseph Courtâes, (1982). *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*, Larry Crist, Daniel Patte, James Lee, Edward McMahon II, Gary Phillips & Michael Rengstor (Trans.), Indiana University Press Bloomington.
- Greimas, A. J. (1983). *Structural Semantics*. Lincoln: Nebraska University Press .



Civilization-building norms based on the governmental model of Imam Ali (AS) in Nahj ul-Balagha based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms

(Research Article)

Seyed Ebrahim Masoumi^{1*} 

Submission Date: 28 April 2025

Revision Date: 20 August 2025

Acceptance Date: 2 September 2025

(Page 133-161)

Abstract

Islamic civilization, as a meaningful and purposeful system, is formed on a foundation of transcendent values and reaches maturity when these values are objectively crystallized in the layer of social norms and cultural-political structures. Nahj ul-Balagha reflects a rich set of this inseparable link between values and norms. The present study aims to identify and explain the civilization-building norms in Nahj ul-Balagha, based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms. This theory holds that efficient and enduring norms in a civilization are not merely social conventions, but are rooted in a deeper layer of fundamental values and derive meaning and validity from them. This study has analyzed the texts of Nahj ul-Balagha with a qualitative approach using content analysis method. Beyond identifying norms, the present study explains the process of their realization in the form of three continuous steps: fundamental value formation, regularization, and supervisory institutionalization. The findings of the study show that the words of Imam Ali (AS) include two main aspects of civilization-building norms: first, the aspect of the structure and action of community management, and second, the aspect of human relations and social cohesion, each of which has a close connection with divine-human values: which have been introduced as the main indicators of the dynamism and integrity of a civilized society. In this sphere, Nahj ul-Balagha, by drawing a network of interconnected norms and the three-fold process of their realization, presents a

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, Iran

*: Corresponding Author:

Email: masomi6228@kashanu.ac.ir

How to cite this article: Masoumi, S. E. (2025). Civilization-building norms based on the governmental model of Imam Ali (AS) in Nahj ul-Balagha based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(50), 133-161. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31780.3238>

comprehensive picture of the requirements for realizing a dynamic, just, and spiritual civilization. This dynamic conceptual continuity provides a guarantee for the internal implementation of norms and prevents them from transforming into inflexible structures.

Keywords: Nahj ul-Balagha, Islamic civilization, civilization-building norms, conceptual continuity, Islamic values, Alawi governance.

Extended Abstract

1. Introduction

Civilizations are based on the intellectual and value systems of societies. In the process of civilizational development, norms, as objective behavioral and structural rules, play a vital role in transforming fundamental values into social and political realities. Islamic civilization is based on a foundation of solid divine-human values, which, for sustainability, require conceptual and functional continuity between these values and the norms governing its structures. This continuity means that social norms will be effective and guarantee civilization in the long term when they are rooted in a deeper layer than fundamental values and gain meaning and credibility from them. As a prominent intellectual system in the field of practical wisdom, Nahj ul-Balagha provides a rich platform for systematically extracting components that operationally transform key values such as justice-centeredness, human dignity, and rationality into civilization-building norms such as transparency, accountability, keeping promises, participation, and tolerance. However, what has been neglected in many studies is not only identifying these norms, but also explaining the process of their realization, a process that in Nahj ul-Balagha consists of three continuous steps: value-foundation (establishing value in beliefs through rhetoric), rule-making (transforming value into explicit and referable instructions), and supervisory institutionalization (designing executive mechanisms and accountability guarantees). A careful rereading of this mechanism in Nahj ul-Balagha is a fundamental necessity in the process of theorizing for modern Islamic civilization, because it provides a transhistorical model of the correlation between religious beliefs and the requirements of collective life. Although in contemporary Islamic humanities literature, there has been a lot of research on the ethics, guidelines, and character of Imam Ali (AS) in Nahj ul-Balagha, a systematic analytical gap in this area is still noticeable. Most of the studies have focused on ethical and theoretical dimensions, and less research has analyzed and explained the objective and structural norms that create

civilization in Nahj ul-Balagha in a structured manner, using the theoretical framework of the conceptual continuity between values and civilizational norms, as well as the process of their realization. As a result, the mechanism of transforming fundamental values into efficient normative mechanisms in the text of Nahj ul-Balagha has been largely neglected and requires systematic exploration. The present study is fundamental-applied in terms of its purpose and is a qualitative study in terms of its nature. To achieve its purpose, it uses the qualitative content analysis method with an inferential approach. This method allows the researcher to systematically examine and analyze the key concepts and themes present in the textual data by focusing on predetermined theoretical categories (Hsieh & Shannon, 2005: 127). In the present study, the main categories of analysis (fundamental values and civilization-building norms) were determined based on the theoretical framework of conceptual continuity and operational definitions of key concepts before entering the data and were used as the initial template for organizing and coding the raw data. The research population includes the entire text of Nahj ul-Balagha (sermons, letters, and aphorisms). Using a criterion-based purposive sampling method, clauses and sentences that clearly indicate a fundamental value (such as justice, piety, and dignity) or an operational norm (such as continuous monitoring, consultation, and transparency) were selected (Seyyed-Emami, 2011: 45; Firouzjaeian, 2017: 60). In the systematization process, the selected semantic units were categorized in three analytical stages: first, initial descriptive coding, then axial coding based on the relationship with the main categories and areas of governance and society, and finally, conceptualization and final naming of norms such as transparency of power, institutional accountability, and structural justice using value-normative linkage analysis. This process ensures that the extracted norms are the operational manifestation of the fundamental values of Nahj al-Balagha (Krippendorff, 2018: 115; Faramarz-Qaramalaki, 2009: 130). To increase reliability and control interpretive bias, the process of categorizing and determining criteria was recorded in a transparent manner so that analytical decisions could be traced. Also, a review was conducted by experts in the field of Nahj ul-Balagha (political ethics and sociology of religion) to ensure that the analysis conformed to the textual foundations and theoretical framework, which guarantees the validity of the findings. The main limitation of this method is the lack of statistical generalizability of the findings, because the results of an ideal-indigenous model derived from a specific text and their generalization to different societies is not possible without further comparative studies

(Seydan, 2015: 40). The main research question addressed in the present study is: What are the civilization-building norms in Nahj ul-Balagha, what are their characteristics, and how is the process of their realization (including fundamental value formation, regularization, and regulatory institutionalization) explained based on the theory of conceptual continuity? The aim is to systematically identify and analyze these norms and explain the process of dynamic conceptual continuity between values and norms in order to present a theoretical-practical model for the modern Islamic civilization. The theoretical framework of the research is based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms in sociology and social theology. The findings will show that the sustainability and effectiveness of Islamic civilization depends on the strategic continuity between fundamental religious values and norms derived from authentic Islamic texts such as Nahj ul-Balagha, a link that guarantees the internal implementation of the norms and prevents them from transforming into inflexible structures lacking a transcendental spirit.

2. Theoretical framework

The theoretical framework of this study is based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms, which, as an analytical tool, measures the health and dynamism of a civilization based on the degree to which fundamental values are institutionalized in the form of behavioral rules and social structures. This theory, which has its roots in historical sociology and social theology, does not simply define values and norms, but emphasizes the mechanisms of transforming values into norms and the challenges of this process (Khedavi, 2018: 210; Eisenstadt, 2023: 55). Accordingly, for survival and development, every civilization needs to transform its abstract values into operational rules and behavioral requirements; otherwise, a theoretical-practical disconnection, reduced efficiency, and ultimately the collapse of social structures will occur. The link between value and norm in this framework is not a simple linear relationship, but a network of semantic and functional interactions in which values give direction to norms and norms in practice reproduce and establish values. In Nahj ul-Balagha, fundamental values, as the core identity of Islamic civilization, are rooted in monotheism and resurrection and are not merely individual moral issues, but are considered principles of macro-policymaking and the foundations of the legitimacy of collective action. These values, in fact, play the role of guiding and directing the entire normative system of society, and without them, norms would be devoid of meaning and merely inflexible and soulless conventions. The most

important of these values are: Justice-centeredness as the most central value in Alawi thought, which Imam Ali (AS) considers to be the “pillar of religion”, the “greatest reformer of society” and the basis of the stability of society (Nahj ul-Balagha, Sermon 216 and Hikmat 437). Justice in this view is not simply equal distribution, but “placing everything in its proper place”; that is, placing everything in its true place. Piety is the basis of individual superiority and the basic condition for the health of society and the legitimacy of the actions of agents (Nahj al-Balagha, Sermon 184). Piety here is not a mere individual virtue, but rather a guarantee of justice and trustworthiness in social structures. Human dignity, which emphasizes respect for the essence and creation of man, regardless of race, tribe, and social status (Nahj al-Balagha, Letter 53), forms the basis of religious democracy. Responsibility and accountability, which considers power as a divine trust and holds rulers responsible and accountable to God and the people (Nahj al-Balagha, Letter 53), forms the basis of transparency and institutional oversight.

These values find practical expression in the form of civilizing norms that mediate between ideals and reality and organize the objective structures of society. The implementation of structural justice at the judicial, financial, and economic levels is derived from the value of justice (Letter 53, paragraph 117), which requires norm-setting at different levels: ensuring the fair distribution of public wealth, creating equal opportunities for members of society, and universal access to the judiciary. Continuous oversight and institutional accountability are rooted in responsibility and piety and create a requirement for the appointment of honest agents and careful monitoring of their performance (Letter 53, paragraph 8; Nazari, 2014: 120). This norm is institutionalized in the form of mechanisms such as administrative inspection, regular reporting, and public auditing. The systematic fight against corruption arising from the pursuit of rights corrects innovations and institutionalizes enjoining what is good and forbidding what is evil in the structure of society (Sermon 47). This norm goes beyond ad hoc encounters and seeks to design systems to prevent corruption. Consultation and listening to the voice of the community based on benevolence and people-centeredness transforms consultation with scholars, elites, and constructive criticism by the people into an institutional norm (Sermon 216), which leads to public participation and reduced gap between the government and the people. The simplicity of the agents, also derived from avoiding worldliness, prevents class rupture and the gap between the rulers and the people (Letter 45), and strengthens public trust. By drawing this network of interconnected norms, each rooted in a

fundamental value, Nahj ul-Balagha presents a systematic attempt to institutionalize divine values in the form of practical norms. This theoretical framework allows research to go beyond mere moral description and, with a structured perspective, analyze how values and norms are linked in the text of Nahj al-Balagha. In fact, this theory acts as an analytical lens that enables the researcher to identify the underlying layers of Alawi norms and show that each operational norm in Nahj ul-Balagha is the objective manifestation of a transcendent value. Thus, the conceptual continuity between values and norms is not only a theoretical principle, but also the practical basis for the sustainability and effectiveness of Islamic civilization throughout history.

3. Method

The present study is fundamental-applied in terms of its purpose and is qualitative in terms of method. To achieve its purpose, it used qualitative content analysis method with an inferential approach. This method allows the researcher to systematically examine and analyze the key concepts and themes in the textual data by focusing on predetermined theoretical categories. The research population includes the entire text of Nahj ul-Balagha (sermons, letters, and aphorisms); using criterion-based purposive sampling method, clauses and sentences that clearly indicate a fundamental value (such as justice, piety, and dignity) or an operational norm (such as continuous monitoring, consultation, and transparency) were selected. The main categories of analysis (fundamental values and civilization-building norms) were determined based on the theoretical framework of conceptual continuity and operational definitions of key concepts before entering the data and were used as the initial template for organizing and coding the raw data. The collected data were analyzed in three stages: initial descriptive coding, then axial coding based on the relationship to the main categories and areas of governance and society, and finally conceptualization and final naming of norms using value-normative linkage analysis. To increase reliability and control for interpretive bias, the process of categorization and criteria determination was recorded in a transparent manner so that analytical decisions could be traced. A review was also conducted by experts in the field of Nahj ul-Balagha (political ethics and sociology of religion) to ensure that the analysis was consistent with the textual foundations and theoretical framework. The main limitation of this method is the lack of statistical generalizability of the findings, because the results of an ideal-indigenous model derived from a specific text and their

generalization to different societies is not possible without further comparative studies.

4. Conclusion

The present study, with the aim of identifying and explaining the civilization-building norms in Nahj ul-Balagha based on the theoretical framework of the conceptual continuity between values and civilizational norms, has reached the central conclusion that the words of Amir al-Mu'minin Ali (AS) outline a systematic network of operational norms, each of which is rooted in the depths of fundamental divine-human values. Beyond identifying these norms, the present study explained the process of their realization in the form of three continuous steps: fundamental value formation (establishing value in beliefs through discourse), regularization (transforming value into explicit and referable instructions), and supervisory institutionalization (designing executive mechanisms and accountability guarantees). This conceptual continuity, which is a prerequisite for the legitimacy, efficiency, and sustainability of an Islamic civilization, is manifested in two main areas. In the area of governance and management, norms such as wise leadership and strategic rationality based on meritocracy and consultation, transparency and accountability guaranteed by public oversight and direct access of the people to the ruler, and ethics and keeping promises including observing fairness and rejecting deception were identified as the main pillars of managing a civilized society. In the area of society and human relations, norms of inclusive justice and human dignity with an emphasis on the inherent equality of humans and caring for the disadvantaged, religious democracy and mutual rights based on participation and avoiding self-righteousness, and social cohesion and unity with the rejection of ignorance and division were analyzed as the main indicators of the dynamics of a civilized society. The findings show that civilizing norms are only effective and sustainable when they have a deep connection with fundamental Islamic values such as justice-centeredness, piety, human dignity, and responsibility. Without completing the three steps mentioned, these norms will lack the necessary implementation guarantees for institutionalization and civilizational sustainability. By drawing this inseparable link, Nahj al-Balagha presents a systematic attempt to create continuity between ideal values and executive structures. The historical experience of the Alawi government shows that the challenges that arose were not due to the weakness of the normative structure, but rather due to the society's break from this continuity; the dominance of personal interests and worldliness over

genuine Islamic values caused this break. Finally, the present study showed that the theory of conceptual continuity between values and norms will be effective as a civilizational model when the process of realizing norms at three levels of fundamental value formation, regularization, and supervisory institutionalization is fully completed. The absence of any of these levels reduces norms to moral recommendations without a guarantee of implementation. Therefore, the modern Islamic civilization is forced to follow this process model extracted from Nahj ul-Balagha in order to objectively realize its values in the realm of governance and society.

References [In Persian]

- Khadivi, G. R. (2018). *Studies on the Sociological and Psychological Formation of the Civilizing Process*. Tehran: University of Tehran Press.
- Seyed Emami, K. (2011). *Research Methods in the Social Sciences*. Tehran: SAMT Publications.
- Seyedan, S. M. (2015). An Examination of the Principles of Good Governance in Islamic Political Thought. *Journal of Islamic Political Studies*, 7(25), 27-49.
- Faramarz Gharamaleki, A. (2009). *Qualitative Content Analysis in Islamic Studies*. Qom: Institute for Research in Seminary and University.
- Firouzjaeian, A. A. (2017). "The Model of Islamic Management and the Challenges of Institutionalization." *Journal of Islamic Management*, 10(30), 55-78.

References [In Arabic]

- *The Holy Qur'an*.
- *Nahj al-Balaghah*.

References [In English]

- Eisenstadt, S. N. (2017). *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Hsieh, H. F. & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative health research*, 9(5), 1277-1288.
- Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage publications .



(مقاله پژوهشی)

هنجارهای تمدن ساز در نهج البلاغه بر اساس نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش ها و هنجارهای تمدنی

سید ابراهیم معصومی^۱*

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۲۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

(از ص ۱۴۱ تا ۱۶۱)

چکیده

تمدن اسلامی به عنوان نظامی معنادار و هدفمند، بر بستری از ارزش های متعالی شکل می گیرد و زمانی به بلوغ می رسد که این ارزش ها در لایه هنجارهای اجتماعی و ساختارهای فرهنگی-سیاسی تبلور عینی یابند. نهج البلاغه، بازتاب دهنده مجموعه ای غنی از این پیوند ناگسستنی میان ارزش ها و هنجارهاست. پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تبیین هنجارهای تمدن ساز در نهج البلاغه، بر اساس نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش ها و هنجارهای تمدنی انجام شده است. این نظریه بر آن است که هنجارهای کارآمد و ماندگار در یک تمدن، صرفاً قراردادهای اجتماعی نیستند، بلکه ریشه در لایه ای عمیق تر از ارزش های بنیادین دارند و از آن معنا و اعتبار می گیرند. این تحقیق با رویکردی کیفی و به کارگیری روش تحلیل مضمون، به واکاوی متون نهج البلاغه پرداخته است. فراتر از شناسایی هنجارها، پژوهش حاضر فرایند تحقق آن ها را در قالب سه گام پیوسته: ارزش بنیادی سازی، قاعده مندسازی و نهادینه سازی نظارتی تبیین می کند. یافته های پژوهش نشان می دهد که کلام امام علی (ع) مشتمل بر دو ساحت اصلی از هنجارهای تمدن ساز است که اول: ساحت ساختار و کنش مدیریت جامعه و دوم: ساحت روابط انسانی و انسجام اجتماعی است که هر یک پیوندی وثیق با ارزش های الهی-انسانی دارند؛ که به عنوان شاخص های اصلی پویایی و یکپارچگی اجتماع تمدنی معرفی شده اند. در این سپهر، نهج البلاغه با ترسیم شبکه ای از هنجارهای به هم پیوسته و فرایند سه گانه تحقق آن ها، تصویری جامع از الزامات تحقق تمدنی پویا، عادلانه و معنویت گرا ارائه می دهد. این پیوستگی مفهومی پویا، ضمانت اجرای درونی هنجارها را فراهم کرده و از تبدیل آنها به ساختارهایی خشک جلوگیری می کند.

کلید واژه ها: نهج البلاغه، تمدن اسلامی، هنجارهای تمدن ساز، پیوستگی مفهومی، ارزش های اسلامی، حکمرانی علوی.

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

Email: masomi6228@kashanu.ac.ir

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

تمدن‌ها بر پایه نظام فکری و ارزشی جوامع بنا شده‌اند. در فرآیند تکوین تمدنی، هنجارها به مثابه قواعد رفتاری و ساختاری عینی، نقش حیاتی در تبدیل ارزش‌های بنیادین به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی ایفا می‌کنند. تمدن اسلامی بر شالوده ارزش‌های مستحکم الهی-انسانی استوار است که برای پایداری، نیازمند پیوستگی مفهومی و کارکردی میان این ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر ساختارهای خود است. این پیوستگی بدان معناست که هنجارهای اجتماعی زمانی در بلندمدت کارآمد و ضمانت‌بخش تمدن خواهند بود که ریشه در لایه‌ای عمیق‌تر از ارزش‌های بنیادین داشته و از آن معنا و اعتبار کسب کنند. نهج البلاغه به عنوان یک نظام فکری برجسته در حوزه حکمت عملی، بستری غنی برای استخراج نظام‌مند مؤلفه‌هایی فراهم می‌کند که به صورت عملیاتی، ارزش‌های کلیدی نظیر عدالت‌محوری، کرامت انسانی و عقلانیت را به هنجارهای تمدن‌ساز مانند شفافیت، پاسخگویی، وفای به عهد، مشارکت‌طلبی و مدارا تبدیل می‌کنند. با این حال، آنچه در بسیاری از پژوهش‌ها مغفول مانده، نه فقط شناسایی این هنجارها، بلکه تبیین فرایند تحقق آن‌هاست؛ فرایندی که در نهج البلاغه از سه گام پیوسته ارزش‌بنیادی‌سازی (تثبیت ارزش در باورها از طریق خطابه)، قاعده‌مندسازی (تبدیل ارزش به دستور صریح و قابل ارجاع) و نهادینه‌سازی نظارتی (طراحی سازوکارهای اجرایی و ضمانت‌های پاسخگویی) تشکیل شده است. بازخوانی دقیق این سازوکار در نهج البلاغه، ضرورتی اساسی در فرآیند نظریه‌پردازی برای تمدن نوین اسلامی به شمار می‌رود، زیرا الگویی فراتاریخی از نسبت‌سنجی میان باورهای دینی و الزامات زیست‌جمعی ارائه می‌دهد. هرچند در ادبیات معاصر علوم انسانی اسلامی، تحقیقات فراوانی پیرامون اخلاق، رهنمودها و سیره امام علی (ع) در نهج البلاغه صورت پذیرفته است، خلأ تحلیلی سیستمی در این حوزه همچنان محسوس است. عمده پژوهش‌ها بر ابعاد اخلاقی و نظری متمرکز بوده‌اند و کمتر پژوهشی به صورت ساختارمند و با بهره‌گیری از چارچوب نظری پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی، به تحلیل و تبیین هنجارهای عینی و ساختاری تمدن‌ساز در نهج البلاغه و نیز فرایند تحقق آن‌ها پرداخته است. در نتیجه، مکانیسم تبدیل ارزش‌های بنیادین به سازوکارهای هنجاری کارآمد در متن نهج البلاغه، تا حد زیادی مغفول مانده و نیازمند کاوشی روشمند است. پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی-کاربردی و از حیث ماهیت، یک مطالعه کیفی است که برای نیل به مقصود خود، از روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استنتاجی بهره می‌گیرد. این روش به محقق امکان می‌دهد مفاهیم و مضامین کلیدی موجود در داده‌های متنی را با تمرکز بر دسته‌بندی‌های نظری از پیش تعیین‌شده، به صورت نظام‌مند بررسی و تحلیل کند (Hsieh & Shannon, 2005: 127). در این پژوهش، دسته‌های اصلی تحلیل (ارزش‌های بنیادین و هنجارهای تمدن‌ساز) بر اساس چارچوب نظری پیوستگی مفهومی و تعاریف عملیاتی مفاهیم کلیدی، پیش از ورود به داده‌ها تعیین شده و به عنوان قالب اولیه برای سازماندهی و کدگذاری داده‌های خام مورد استفاده قرار گرفته‌اند. جامعه پژوهش شامل کلیه متن نهج البلاغه (خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار) است و با روش نمونه‌گیری هدفمند معیارگرا، بندها و جملات دارای صراحت دلالت بر ارزش بنیادین (مانند عدالت، تقوا و کرامت) یا هنجار عملیاتی (مانند نظارت مستمر، مشورت و

شفافیت) انتخاب شدند (سیدامامی، ۱۳۹۰: ۴۵؛ فیروزجائیان، ۱۳۹۶: ۶۰). در فرآیند نظام‌مندسازی، واحدهای معنایی منتخب در سه مرحله تحلیلی دسته‌بندی شدند: ابتدا کدگذاری توصیفی اولیه، سپس کدگذاری محوری بر اساس ارتباط با دسته‌های اصلی و ساخت‌های حکمرانی و اجتماع، و نهایتاً مفهوم‌سازی و نام‌گذاری نهایی هنجارها مانند شفافیت قدرت، پاسخگویی نهادی و عدالت ساختاری با استفاده از تحلیل پیوند ارزشی-هنجاری. این فرآیند تضمین می‌کند که هنجارهای استخراج‌شده، تجلی عملیاتی ارزش‌های بنیادین نهج البلاغه هستند (Krippendorff, 2018: 115؛ فرامرزقراملکی، ۱۳۸۸: ۱۳۰). برای افزایش قابلیت اتکا و کنترل سوگیری‌های تفسیری، فرآیند دسته‌بندی و تعیین معیارها به صورت شفاف ثبت شد تا قابلیت ردیابی تصمیمات تحلیلی وجود داشته باشد. همچنین بازبینی توسط متخصصان حوزه نهج البلاغه (اخلاق سیاسی و جامعه‌شناسی دین) برای اطمینان از انطباق تحلیل با مبانی متنی و چارچوب نظری انجام گردید که اعتبار یافته‌ها را تضمین می‌کند. محدودیت اصلی این روش، عدم قابلیت تعمیم آماری یافته‌هاست، زیرا نتایج یک مدل آرمانی-بومی برآمده از یک متن خاص هستند و تعمیم آنها به جوامع مختلف بدون مطالعات تطبیقی بیشتر میسر نیست (سیدان، ۱۳۹۴: ۴۰). مسأله اصلی پژوهش این است: هنجارهای تمدن‌ساز در نهج البلاغه کدام‌اند، چه ویژگی‌هایی دارند و فرایند تحقق آنها (شامل ارزش‌بنیادی‌سازی، قاعده‌مندسازی و نهادینه‌سازی نظارتی) بر اساس نظریه پیوستگی مفهومی چگونه تبیین می‌شود؟ هدف، شناسایی و تحلیل نظام‌مند این هنجارها و تبیین فرایند پیوستگی مفهومی پویا میان ارزش‌ها و هنجارهاست تا مدلی نظری-کاربردی برای تمدن نوین اسلامی ارائه شود. چارچوب نظری پژوهش بر نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی در جامعه‌شناسی و الهیات اجتماعی استوار است. یافته‌ها نشان خواهند داد که پایداری و کارآمدی تمدن اسلامی در گرو پیوستگی راهبردی میان ارزش‌های بنیادین دینی و هنجارهای برآمده از متون اصیل اسلامی چون نهج البلاغه است؛ پیوندی که ضمانت اجرای درونی هنجارها را فراهم کرده و از تبدیل آنها به ساختارهای خشک و فاقد روح تعالی‌بخش جلوگیری می‌کند.

۱-۱. بیان مسئله

تمدن اسلامی، به مثابه یک ساختار پویا و هدفمند، بر ارزش‌های بنیادین الهی و اخلاقی مانند عدالت‌محوری، کرامت انسانی و تقوا بنا شده است. با این حال، پایداری و کارآمدی هر تمدنی در گرو پیوستگی مفهومی و کارکردی میان این ارزش‌های انتزاعی و هنجارهای عینی و ساختاری حاکم بر سیاست‌گذاری‌ها و مناسبات جمعی است. عدم تبدیل موفق ارزش‌ها به هنجارهای نهادینه شده، منجر به گسست نظری-عملی و در نهایت، ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و سیاسی می‌شود. نهج البلاغه به عنوان یک نظام فکری برجسته و کم‌نظیر در حوزه حکمت عملی، تلاش می‌کند مکانیسم دقیق این پیوستگی را ترسیم کند. این متن ارزشمند با ارائه شبکه‌ای از هنجارهای عملی که ریشه در ژرفای ارزش‌های الهی-انسانی دارند، الگویی ماندگار از نسبت‌سنجی میان باورهای دینی و الزامات زیست جمعی به دست می‌دهد. بررسی ادبیات پژوهشی معاصر نشان می‌دهد که علی‌رغم تحقیقات فراوان پیرامون اخلاق و اصول نظری مستخرج از نهج البلاغه، یک خلأ

تحلیلی سیستمی در این حوزه وجود دارد. عمده پژوهش‌ها، بر ابعاد توصیفی و فضیلت‌های اخلاقی متمرکز بوده‌اند و از چارچوب نظری «پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی» به‌صورت ساختارمند برای تحلیل هنجارهای عینی و ساختاری تمدن‌ساز استفاده نکرده‌اند. به عبارت دیگر، اگرچه ارزش‌های بنیادین اسلامی در پژوهش‌های متعددی مورد تأکید قرار گرفته‌اند، اما سازوکار تبدیل این ارزش‌ها به هنجارهای عملیاتی و نهادینه شده در بستر جامعه، کمتر کانون توجه بوده است. این خلأ نظری موجب شده تا مکانیسم پیوند میان لایه ارزشی و لایه هنجاری در اندیشه علوی، تا حد زیادی مغفول بماند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که هنجارهای تمدن‌ساز در نهج‌البلاغه کدام‌اند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ این هنجارها که می‌توانند عرصه‌های گوناگون از جمله ساختار مدیریت جامعه و روابط انسانی را در بر گیرند، چگونه با ارزش‌های بنیادین الهی و اخلاقی پیوند می‌یابند؟ به بیان دقیق‌تر، پژوهش حاضر در پی آن است که بر اساس نظریه «پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی»، به تحلیل نظام‌مند هنجارهای عینی و ساختاری تمدن‌ساز در نهج‌البلاغه بپردازد و سازوکار پیوند آنها با ارزش‌های محوری مانند عدالت، کرامت، تقوا و عقلانیت را تبیین کند. هدف نهایی، پر کردن شکاف نظری موجود و ارائه مدلی نظری-کاربردی برای تمدن نوین اسلامی است که بتواند چگونگی عبور از ارزش‌های انتزاعی به هنجارهای عملیاتی را نشان دهد. این پژوهش با اتخاذ رویکردی کیفی و روش تحلیل مضمون، تلاش می‌کند تا ضمن شناسایی این هنجارها در دو ساحت اصلی، تصویری روشن از پیوستگی مفهومی آنها با ارزش‌های متعالی اسلامی در متن نهج‌البلاغه ارائه دهد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

مطالعه حکمرانی علوی در نهج‌البلاغه به‌عنوان الگویی جامع برای تمدن‌سازی، در دهه‌های اخیر توجه جدی پژوهشگران را به خود جلب کرده است. با این حال، علی‌رغم غنای ادبیات موجود، خلأ تحلیل نظام‌مند با تمرکز بر پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدن‌ساز در چارچوب نهج‌البلاغه، همچنان محسوس است. هدف این بخش، نقد و دسته‌بندی تحلیلی پژوهش‌های پیشین است تا جایگاه و تمایز تحقیق حاضر تبیین شود. پژوهش‌های مرتبط به شرح ذیل می‌باشند:

- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۵) در کتاب اخلاق حکومتی در نهج‌البلاغه (چاپ قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، شاخص‌های اخلاقی نظیر عدالت و مسئولیت‌پذیری را به عنوان مبانی کلیدی حکمرانی اسلامی تشریح می‌کند. نقد تحلیلی: اگرچه این اثر پایه‌های ارزشی حکومت علوی را به خوبی تبیین می‌کند، اما در تحلیل کارکرد مستقیم این مبانی اخلاقی به عنوان هنجارهای عینی و عملیاتی در فرآیند ساختارسازی تمدنی، محدودیت دارد و بر جنبه‌ی توصیفی اخلاقی متمرکز است.
- مطالعات مشابهی مانند آثار مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) در کتاب پیرامون انقلاب اسلامی (چاپ تهران، انتشارات صدرا) و فلسفی، محمدتقی (۱۳۸۳) در کتاب اخلاق در نهج‌البلاغه (چاپ تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی) نیز عمدتاً بر شرح مفاهیم و فضیلت‌های اخلاقی متمرکز هستند و مکانیسم تبدیل این فضایل (ارزش‌ها) به قواعد عینی و ساختارهای هنجاری را مورد بررسی قرار نداده‌اند.

- حسینی‌زاده، سیدمحمدرضا (۱۴۰۰) در مطالعه‌ی «الگوی مدیریت علوی در عصر جهانی‌سازی» (منتشر شده در فصلنامه مدیریت اسلامی)، به استخراج مؤلفه‌های رهبری حکیمانه از سیره امام علی (ع) می‌پردازد. نقد تحلیلی: این پژوهش در شناسایی ویژگی‌های مدیریتی (که می‌توانند به عنوان هنجار مدیریتی تلقی شوند) ارزشمند است، ولی فاقد چارچوب نظری پیوستگی است؛ لذا در بررسی چگونگی پیوند این ویژگی‌ها (ارزش‌ها) با ساختارهای نهادی و تبیین مدل عملیاتی تبدیل آن‌ها به هنجارهای کلان تمدنی، کاستی‌هایی دارد.

- داوری، منوچهر (Davari, 2018) در مقاله‌ای با عنوان مدل عدالت علوی، عدالت را به عنوان هسته‌ی سخت حکومت دینی معرفی می‌کند و ابعاد آن را تحلیل می‌نماید. نقد تحلیلی: این پژوهش به اهمیت عدالت اذعان دارد، اما نگاه آن عمدتاً تک‌بعدی بوده و به چگونگی تبدیل عدالت (ارزش) به مجموعه‌ای از هنجارهای ساختاری و فراگیر در بسترهای مختلف تمدنی (پیوستگی هنجاری) کمتر پرداخته است.

- تطبیق با مبانی نظری تمدن (منابع خارجی): نظریه‌ی الیاس، نوربرت در کتاب درباره فرآیند تمدن‌سازی: تحقیقات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به تحولات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی درونی جوامع و تبدیل رفتارهای فردی به هنجارهای جمعی می‌پردازد. با این حال، این نظریه فاقد بُعد معرفتی-ارزشی الهی است. تمایز پژوهش حاضر، در استفاده از نظریه‌ی پیوستگی الیاس به عنوان ابزار تحلیل سازوکار عملیاتی شدن و نهادینگی هنجارها در الگوی حکمرانی علوی (که ریشه در ارزش‌های الهی دارد) است. این تطبیق، امکان ارائه یک چارچوب نظری بومی و تعالی‌یافته را فراهم می‌کند.

مرور تحلیلی ادبیات علمی نشان می‌دهد که علی‌رغم تأکید گسترده بر ابعاد اخلاقی و نظری مستخرج از نهج‌البلاغه، تحلیل هنجارهای تمدن‌ساز به مثابه پل ارتباطی میان ارزش‌های بنیادین و ساختارهای اجتماعی و تبیین مکانیسم این پیوستگی مفهومی در آثار پیشین مغفول مانده است. پژوهش‌های موجود بیشتر بر فضیلت‌های اخلاقی و آموزه‌های نظری تمرکز داشته‌اند و کمتر به این پرسش پرداخته‌اند که ارزش‌های محوری نظیر عدالت، کرامت و تقوا چگونه به هنجارهای عینی و عملیاتی در عرصه مدیریت جامعه و روابط انسانی تبدیل می‌شوند. در این میان، پژوهش حاضر با پر کردن سه شکاف عمده، تمایز خود را اثبات می‌کند: نخست، از حیث نظری با ارائه یک چارچوب تحلیلی یکپارچه مبتنی بر پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی به تبیین نظام‌مند هنجارهای تمدن‌ساز در نهج‌البلاغه می‌پردازد که پیشتر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. دوم، از منظر روش‌شناختی با بهره‌گیری نظام‌مند از روش تحلیل مضمون، امکان استخراج عینی و ساختارمند هنجارهای تمدن‌ساز را از متن نهج‌البلاغه فراهم می‌آورد و از توصیف‌گرایی صرف فراتر می‌رود. سوم، از جنبه کاربردی با ارائه یک مدل نظری-کاربردی، چگونگی تبدیل ارزش‌های بنیادین به سازوکارهای هنجاری کارآمد را در افق تمدن نوین اسلامی ترسیم می‌کند و بدین ترتیب، گامی مؤثر در جهت نظریه‌پردازی برای تمدن‌سازی اسلامی برمی‌دارد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت انجام این پژوهش از شکاف‌های عمیق نظری و چالش‌های کاربردی در فرآیند تمدن‌سازی نوین اسلامی ناشی می‌شود. در ساحت نظری، با وجود تأکید فراوان متون دینی بر ارزش‌های بنیادین، مکانیسم عملیاتی شدن و نهادینه شدن این ارزش‌ها در قالب هنجارهای عینی و ساختاری، در ادبیات علمی به‌طور نظام‌مند تحلیل نشده است. این خلأ نظری موجب شده تا گفتمان‌های تمدنی اغلب در سطح آرمان‌ها باقی بمانند و ابزارهای تحلیلی لازم برای سنجش میزان انطباق ساختارهای اجتماعی با مبانی ارزشی اسلامی فراهم نگردد. بنابراین، ضرورت نظری این پژوهش در ارائه چارچوب تحلیلی یکپارچه مبتنی بر پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی نهفته است تا مدلی بومی برای غلبه بر این گسست فراهم آورد. از منظر اهمیت کاربردی، جامعه اسلامی به‌طور مداوم با چالش‌هایی نظیر کاهش اعتماد عمومی، فساد و ناکارآمدی‌های مدیریتی مواجه است که غالباً ناشی از گسست میان ارزش‌های آرمانی و هنجارهای اجرایی هستند. بازخوانی دقیق و نظام‌مند نهج‌البلاغه، که نمونه‌ای موفق از پیوستگی حداکثری میان این دو ساحت را ارائه می‌دهد، اهمیتی حیاتی می‌یابد. هنجارهای مستخرج از آن، مانند شفافیت، پاسخگویی و عدالت‌محوری، می‌توانند به‌عنوان مؤلفه‌های هنجاری مرجع عمل کرده و ابزاری کارآمد برای ارزیابی عملکرد مدیران، اصلاح ساختارها و تدوین منشور مدیریت جامعه در افق تمدن نوین اسلامی ارائه نمایند. این پژوهش با تأکید بر ابعاد عینی و عملیاتی آموزه‌های نهج‌البلاغه، نگاهی را فراتر از توصیف اخلاقی به سمت نهادینه‌سازی و نظریه‌پردازی تمدنی هدایت می‌کند که بقا و بالندگی تمدن اسلامی را در بلندمدت تضمین می‌نماید.

۴-۱. تعاریف و مفاهیم

۴-۱-۱. تمدن اسلامی

تمدن اسلامی، مجموعه‌ای نظام‌مند از دستاوردهای فکری، نهادی، و ساختاری جامعه‌ی اسلامی است که بر مبنای اصول معرفتی توحیدی و ارزشی شریعت شکل گرفته و هدف آن هدایت و تعالی بخشی زندگی جمعی بشر است (مطهرنیا، ۱۳۹۸: ۵۰ و حسینی‌زاده، ۱۴۰۰: ۳۵).

۴-۱-۲. الگوی حکمرانی علوی

نظام سیاسی-اجتماعی برخاسته از سیره و گفتار امیرالمؤمنین علی (ع) در نهج‌البلاغه است که مشروعیت الهی را با مقبولیت مردمی و اجرای عدالت ساختاری پیوند می‌زند و بر مبنای حقوق متقابل حاکم و مردم استوار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱۵۰ و جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۰).

۴-۱-۳. پیوستگی ارزش و هنجار

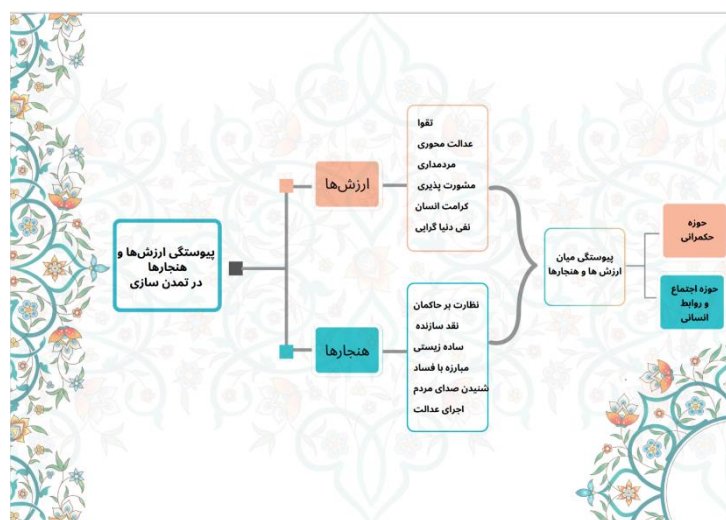
رابطه‌ای ساختارمند است که طی آن، ارزش‌های بنیادین (آرمان‌های کلی) در اثر نهادینه‌سازی، به هنجارهای عینی (قواعد رفتاری و نهادی الزام‌آور) تبدیل شده و در سطح اجتماعی ثبات و کارکرد می‌یابند. این پیوستگی، ضامن مشروعیت و کارآمدی نظام اجتماعی است (خدوی، ۱۳۹۷: ۲۱۰ و میدانچی، ۱۳۹۲: ۵۵).

۲. چارچوب نظری: پیوستگی ارزش‌ها و هنجارها در تمدن‌سازی

چارچوب نظری این پژوهش بر نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی استوار است که به عنوان ابزاری تحلیلی، سلامت و پویایی یک تمدن را بر اساس میزان نهادینه شدن ارزش‌های بنیادین در قالب قواعد رفتاری و ساختارهای اجتماعی سنجش می‌کند. این نظریه که ریشه در جامعه‌شناسی تاریخی و الهیات اجتماعی دارد، صرفاً به تعریف ارزش‌ها و هنجارها نمی‌پردازد، بلکه بر مکانیسم‌های تبدیل ارزش به هنجار و چالش‌های این فرآیند تأکید می‌ورزد (خدیوی، ۱۳۹۷: ۲۱۰؛ Eisenstadt, 2023: 55). بر این اساس، هر تمدن برای بقا و بالندگی نیازمند آن است که ارزش‌های انتزاعی خود را به قواعد عملیاتی و الزامات رفتاری تبدیل کند؛ در غیر این صورت، گسست نظری-عملی، کاهش کارآمدی و در نهایت فروپاشی ساختارهای اجتماعی رقم خواهد خورد. پیوند میان ارزش و هنجار در این چارچوب، نه یک رابطه خطی ساده، بلکه شبکه‌ای از تعاملات معنایی و کارکردی است که در آن ارزش‌ها به هنجارها جهت می‌دهند و هنجارها نیز در عمل، ارزش‌ها را بازتولید و تثبیت می‌کنند. در نهج البلاغه، ارزش‌های بنیادین به عنوان هسته اصلی هویت تمدن اسلامی ریشه در توحید و معاد دارند و صرفاً مباحث اخلاقی فردی نیستند، بلکه اصول سیاست‌گذاری کلان و مبانی مشروعیت عمل جمعی تلقی می‌شوند. این ارزش‌ها در واقع نقش راهبری و جهت‌دهی به کل نظام هنجاری جامعه را بر عهده دارند و بدون آنها، هنجارها تهی از معنا و صرفاً قراردادهایی خشک و بی‌روح خواهند بود. مهم‌ترین این ارزش‌ها عبارتند از: عدالت‌محوری به عنوان محوری‌ترین ارزش در اندیشه علوی که امام علی (ع) آن را «ستون دین»، «بزرگ‌ترین اصلاح‌کننده جامعه» و اساس قوام اجتماع می‌داند (نهج البلاغه، خطبه/۲۱۶ و حکمت/۴۳۷). عدالت در این نگاه، صرفاً توزیع برابر نیست، بلکه «وضع کل شیء فی موضعه»؛ یعنی قرار دادن هر چیز در جایگاه حقیقی خود. تقوا و پرهیزگاری به عنوان مبنای برتری افراد و شرط اساسی سلامت جامعه و مشروعیت عمل کارگزاران (نهج البلاغه، خطبه/۱۸۴). تقوا در اینجا یک فضیلت فردی صرف نیست، بلکه تضمین‌کننده عدالت و امانتداری در ساختارهای اجتماعی است. کرامت انسانی که بر احترام به ذات و آفرینش انسان، فارغ از نژاد، قبیله و جایگاه اجتماعی تأکید دارد (نهج البلاغه، نامه/۵۳) و اساس مردم‌سالاری دینی را تشکیل می‌دهد. مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی که قدرت را به مثابه امانتی الهی تلقی کرده و حاکمان را در برابر خدا و مردم مسئول و پاسخگو می‌داند (نهج البلاغه، نامه/۵۳). این ارزش، بنیان شفافیت و نظارت نهادی را شکل می‌دهد. این ارزش‌ها در قالب هنجارهای تمدن‌ساز تجلی عملی می‌یابند که واسطه‌ای میان آرمان و واقعیت‌اند و ساختارهای عینی جامعه را سامان می‌دهند. اجرای عدالت ساختاری در سطوح قضایی، مالی و اقتصادی برگرفته از ارزش عدالت‌محوری است (نامه/۵۳، بند ۱۱۷) که هنجارسازی در سطوح مختلف را ایجاب می‌کند: تضمین توزیع عادلانه ثروت عمومی، ایجاد فرصت برابر برای آحاد جامعه، و دسترسی همگانی به دستگاه قضا. نظارت مستمر و پاسخگویی نهادی ریشه در مسئولیت‌پذیری و تقوا دارد و الزامی برای انتصاب کارگزاران صادق و نظارت دقیق بر عملکرد آنان ایجاد می‌کند (نامه/۵۳، بند ۸؛ نظری، ۱۳۹۳: ۱۲۰). این هنجار در قالب سازوکارهایی چون بازرسی اداری، گزارش‌دهی منظم و حسابرسی عمومی نهادینه می‌شود.

مبارزه سیستماتیک با فساد برآمده از حق‌مداری، بدعت‌ها را اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر را در ساختار جامعه نهادینه می‌سازد (خطبه/۴۷). این هنجار فراتر از برخوردهای موردی، به دنبال طراحی سیستم‌های پیشگیری از فساد است. مشورت و شنیدن صدای جامعه مبتنی بر خیرخواهی و مردم‌مداری، مشورت با عالمان، نخبگان و نقد سازنده توسط مردم را به هنجاری نهادی تبدیل می‌کند (خطبه/۲۱۶) که مشارکت عمومی و کاهش شکاف حاکمیت و مردم را به دنبال دارد. ساده‌زیستی کارگزاران نیز برگرفته از پرهیز از دنیاگرایی، مانع گسست طبقاتی و شکاف میان حاکمان و مردم می‌شود (نامه/۴۵) و اعتماد عمومی را تقویت می‌کند. نهج‌البلاغه با ترسیم این شبکه از هنجارهای به هم پیوسته که هر یک ریشه در ارزشی بنیادین دارند، تلاشی نظام‌مند برای نهادینه‌سازی ارزش‌های الهی در قالب هنجارهای عملی ارائه می‌دهد. این چارچوب نظری به پژوهش امکان می‌دهد تا از توصیف صرف اخلاقی فراتر رفته و با نگاهی ساختارمند، چگونگی پیوند ارزش‌ها و هنجارها را در متن نهج‌البلاغه تحلیل کند. در واقع، این نظریه به مثابه عینکی تحلیلی عمل می‌کند که پژوهشگر را قادر می‌سازد تا لایه‌های زیرین هنجارهای علوی را شناسایی کرده و نشان دهد که هر هنجار عملیاتی در نهج‌البلاغه، تجلی عینی یک ارزش متعالی است. بدین ترتیب، پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارها نه فقط یک اصل نظری، بلکه مبنای عملی پایداری و کارآمدی تمدن اسلامی در طول تاریخ است.

نمودار ۱. چارچوب نظری پیوستگی ارزش‌ها و هنجارها در تمدن‌سازی



۳. مؤلفه‌های تمدن‌ساز حکمرانی علوی در نهج‌البلاغه

تحلیل محتوای کیفی نهج‌البلاغه، با تمرکز بر نهج‌البلاغه، منجر به شناسایی شش مؤلفه‌ی تمدن‌ساز شده است. این مؤلفه‌ها نمایانگر پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای بنیادین تمدنی هستند. پیوستگی، به ارتباط ارگانیک میان اصول متعالی و زیربنایی (ارزش‌ها) با قواعد عملی تنظیم‌کننده ساختارهای حکومتی

و رفتار اجتماعی (هنجارها) اطلاق می‌شود (سیدان، ۱۳۹۴: ۳۲؛ فیروزجائیان، ۱۳۹۶: ۶۰). این همبستگی یک ضرورت تحلیلی است؛ زیرا هنجارها تنها زمانی مشروعیت، کارآمدی و پایداری تمدن‌سازی را کسب می‌کنند که عمیقاً ریشه در ارزش‌های بنیادین آن تمدن داشته باشند (Krippendorff, 2018: 116). هر ارزش بنیادین زمانی به رفتار تمدنی مؤثر (هنجار تمدن‌ساز) تبدیل می‌شود که در قالب سیاست‌گذاری و حکمرانی عملیاتی گردد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۳۰). هنجارهای تمدن‌ساز به آن دسته از قواعد ساختاری و عینی اطلاق می‌شوند که از ارزش‌های دینی و اخلاقی نشأت گرفته و به صورت استراتژیک در شکل‌گیری، توسعه و تداوم حیات متعالی تمدن نقش محوری ایفا می‌کنند (سیدامامی، ۱۳۹۰: ۴۵). این مؤلفه‌ها را می‌توان در دو ساحت کلان حکمرانی و مدیریت و روابط انسانی دسته‌بندی نمود. توازن میان این دو ساحت، زمینه‌ساز استقرار و پایداری جامعه‌ای عادلانه و پیشرفته خواهد بود.

الف) ساحت حکمرانی و مدیریت

در این ساحت، شاخص‌هایی شناسایی شده‌اند که نقش‌ها و مسئولیت‌های ساختار حکومتی و کارگزاران آن را در راستای تحقق اهداف متعالی تمدن اسلامی تبیین و تضمین می‌نمایند. این مؤلفه‌ها کارکردی راهبردی در مقابله با آسیب‌های ساختاری و ناهنجاری‌های تمدنی داشته و بسترهای لازم برای ارتقاء کیفیت حکمرانی دینی را فراهم می‌سازند. این ساحت بر مدیریت کلان جامعه، سیاست‌گذاری‌ها، و روابط میان قوای حاکمیت تمرکز دارد.

۱. رهبری حکیمانه و عقلانیت راهبردی

این مؤلفه بر نهادهای سازی رهبری مبتنی بر حکمت، بصیرت و تصمیم‌گیری عقلانی و راهبردی در ساختار حکومتی علوی تأکید دارد. از منظر امام علی (ع)، رهبر حکیم می‌بایست دارای فراست، دوراندیشی و اهتمام به بررسی عمیق امور باشد (حسینی‌زاده، ۱۴۰۰: ۴۲). این اصل در دو حوزه کلیدی تجلی می‌یابد. در حوزه شایسته‌سالاری و اهلیت‌محوری، انتخاب مدیران و کارگزاران می‌بایست منحصر بر مبنای اهلیت، شایستگی، تقوا و پاک‌دستی صورت گیرد و قرابت‌گرایی طرد شود. امیرالمؤمنین (ع) این معیارها را صراحتاً بیان می‌دارند: «فَوَلِّ عَلَى أَعْمَالِكَ خَيْرَهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَ أَجْرَاهُمْ فِي صِدْقِ الْفَرَسَةِ...» (نامه ۵۳، بند ۸). این رهنمود، تضمین‌کننده این امر است که هنجارهای حکمرانی بر پایه خرد سیاسی و بینش راهبردی عمل کنند (فیروزجائیان، ۱۳۹۶: ۶۵). شایسته‌سالاری در این دیدگاه صرفاً یک رویه اداری نیست، بلکه یک هنجار تمدن‌ساز محسوب می‌شود که سلامت و بقای نظام را در بلندمدت تضمین می‌کند و از انحراف ساختاری جلوگیری می‌نماید. در حوزه تدبیر و عقلانیت راهبردی نیز عقلانیت به معنای به‌کارگیری حداکثری خرد، دانش و تجربه در برنامه‌ریزی‌های بلندمدت و مدیریت بهینه منابع برای دستیابی به اهداف عالیه تمدنی است (ولوی، ۱۳۹۱: ۸۸). امام علی (ع) در زمینه تدبیر امور و پرهیز از تصمیمات عجولانه، بر مشورت با خردمندان تأکید دارند و می‌فرمایند: «وَلَا تُسْتَشَرُّنَّ مُسْتَبِدًّا بِرَأْيِهِ» (خطبه ۲۱۶). عقل، ریشه هر خیر در امور، از جمله سیاست، قلمداد می‌شود: «الْعَقْلُ مَادَّةُ الْخَيْرِ» (حکمت ۲۲). این رویکرد، تمدنی را بنیان می‌نهد که تصمیمات آن بر پایه‌های محکم معرفتی و تجربی استوار بوده و مسیر پیشرفت پایدار را هموار سازد. این

کنترل فزاینده بر غرایز و محیط از طریق عقلانیت ابزاری و راهبردی، از مؤلفه‌های اساسی در فرآیند تمدن‌سازی محسوب می‌شود و بیانگر پیوند ارزش‌های بنیادین (عقلانیت) با هنجارهای حکمرانی (مشورت، تدبیر) است (Krippendorff, 2018: 195).

۲. شفافیت و پاسخگویی

این مؤلفه ناظر بر اصل پاسخ‌گویی ساختار حکومتی در برابر مردم و شفافیت در تمامی فرآیندهای اداری و تصمیم‌گیری است. این دو عنصر از هنجارهای اساسی تمدن‌ساز الگوی علوی به شمار می‌روند. از نگاه امام علی (ع)، اختفای حاکمان از دید مردم و عدم شفافیت در مدیریت، موجب گسست ارتباطی، کاهش اعتماد عمومی و زمینه‌ساز فساد است. ایشان در این زمینه می‌فرمایند: «وَلَا تَخْجُبَنَّ عَنْ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ اخْتِجَابَ الْوَلَاةِ عَنِ الرِّعْيَةِ سَبَبٌ لِقَلَّةِ عِلْمِهِمْ بِالْأُمُورِ» (نامه/۵۳، بند ۱۰۹). این نص صریح، نشان می‌دهد که شفافیت ابزاری کارآمد برای کسب اطلاع از اوضاع جامعه و پیشگیری از غفلت و فساد نهادی است (مظلومی، ۱۳۹۵: ۷۵). شفافیت در حکمرانی به معنای وضوح، آشکار بودن و دسترس‌پذیری تمامی اطلاعات، فرآیندها، تصمیمات و عملکرد نهادهای حکومتی برای مردم است تا امکان نظارت عمومی به طور کامل فراهم آید (دهقان، ۱۴۰۱: ۱۲۰). پاسخگویی نیز در این الگو به معنای پذیرش کامل و پاسخگویی جامع حاکمان و مدیران در قبال وظایف، تعهدات، و تمامی پیامدهای اقدامات فردی و سازمانی است. امام علی (ع) همواره بر این اصل تأکید داشتند که حاکم در برابر خداوند متعال و در برابر مردم خود مسئول است. عمل کارگزار در این دیدگاه، نه یک غنیمت شخصی، بلکه یک امانت الهی است: «إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَ أَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ» (نامه/۵). این تأکید بر پاسخگویی، از عوامل اصلی اعتمادسازی عمومی و تحکیم مشروعیت نظام سیاسی است (فوزی، ۱۳۹۸: ۱۸۵). به منظور نهادی‌سازی این مؤلفه، بر نظارت عمومی تأکید ویژه‌ای شده است. امام علی (ع) در نامه ۵۳، دستور می‌دهند که برای پیشگیری از فساد، بازرسان مخفی و مورد اعتماد برای نظارت بر کارگزاران گماشته شوند: «ثُمَّ تَقْعُدُ أُمُورَ هَؤُلَاءِ بِالْإِشْرَافِ عَلَيْهِمْ بِنَفْسِكَ، وَ ابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ» (نامه/۵۳، بند ۶۲). همچنین، در زمینه رسیدگی به شکایات، بر لزوم رسیدگی مستقیم به شکایات مردم و ایجاد فرصت ملاقات برای آنان با حاکم تأکید شده است: «وَ اجْعَلْ لِدَوِي الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْمًا تُفَرِّغْ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ، وَ تَقْعُدْ لَهُمْ مَجْلِسًا عَامًّا...» (نامه/۵۳، بند ۱۱۰). این رویکرد، ساختار حکومتی را به سمت حکمرانی مشارکتی و مسئولیت‌پذیر سوق می‌دهد که لازمه هر تمدن پیشرو است (Siddiqui, 2020: 95).

۳. اخلاق‌مداری و وفای به عهد

در الگوی حکمرانی علوی، رعایت انصاف، صداقت، پرهیز از ظلم و التزام به عهد و پیمان، حتی در مواجهه با دشمنان و در شرایط دشوار، از اصول تغییرناپذیر است. این مفاهیم، ارکان اصلی پیوند ارزش‌های بنیادین با هنجارهای تمدن‌ساز به شمار می‌روند. امام علی (ع) در تبیین اهمیت وفای به عهد، آن را یک اصل اخلاقی و عملی بنیادین در حکمرانی می‌دانند و می‌فرمایند: «وَ إِنْ عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ عَدُوِّكَ عُقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ عَهْدُكَ بِالْوَفَاءِ، وَازَّعَ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ...» (نامه/۵۳، بند ۱۰۱). این اصل، با تأکید صریح

قرآن کریم: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء/۳۴)، اعتبار می‌یابد و پایبندی به تعهدات بین‌المللی و اخلاقی را الزامی می‌سازد. اخلاق‌مداری در حکمرانی به رویکردی اطلاق می‌شود که در آن فضایل اخلاقی نظیر تقوا، صداقت، امانت‌داری، و انصاف، مبنای تمامی تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات مسئولان قرار می‌گیرد (سروش‌مجلاتی، ۱۳۹۸: ۱۲۰). اخلاق، ستون فقرات پایداری و مشروعیت حکومت است و بدون آن، هیچ تمدنی قادر به بقا و بالندگی نخواهد بود. امام علی (ع) در خطبه‌های مختلف بر دوری از حيله و فریب در سیاست تأکید می‌ورزند و نیکوکاران را کسانی می‌دانند که عهد و انصاف را رعایت می‌کنند (خطبه/۴۲). مفهوم انصاف به عنوان یکی از ارکان اساسی حکمرانی و رفتار فردی مورد تأکید قرار گرفته است. ایشان در حکمت ۴۰۹، عادل‌ترین مردم را کسی می‌دانند که مردم را از جانب خود انصاف دهد: «أَعْدَلُ النَّاسِ مَنْ أَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ» (حکمت/۴۰۹). این جنبه از حکمرانی، همسو با دیدگاه‌های جامعه‌شناختی نظیر نظریه الیاس است که خودکنترلی فزاینده و پالایش رفتارهای اجتماعی را در مسیر تمدن ضروری می‌داند (Eisenstadt, 2017: 15). از این رو، اخلاق‌مداری صرفاً یک توصیه فردی نیست، بلکه یک ساختار نهادی است که موجب اعتمادسازی و تحکیم روابط اجتماعی در مقیاس تمدنی می‌شود (فقیهی، ۱۳۹۷: ۹۰). پایبندی به این اصول، ضمانت می‌کند که سیاست‌های کلان کشور در راستای ارزش‌های متعالی قرار گرفته و مسیر تمدن‌سازی اسلامی از انحراف حفظ شود (حیدری، ۱۴۰۰: ۵۵).

ب) ساحت اجتماع و روابط انسانی

این ساحت به مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی می‌پردازد که ضمن تضمین حقوق شهروندی، بستر مشارکت عمومی و انسجام اجتماعی را فراهم ساخته و نقش‌آفرینی مردم را در تحقق جامعه‌ی تمدنی اسلامی تقویت می‌نماید. این هنجارها، بسترهای لازم برای انسجام اجتماعی، امنیت پایدار و تربیت انسان در تراز اسلامی را فراهم می‌آورند و نقش محوری در تحقق جامعه‌ای عادلانه، معنوی و پیشرفته ایفا می‌کنند. این ساحت بر روابط میان افراد جامعه، حقوق متقابل شهروندان، و همبستگی اجتماعی متمرکز است.

۱. عدالت فراگیر و کرامت انسانی

این مؤلفه بر عدالت فراگیر و کرامت انسانی به‌عنوان اصول بنیادین حکمرانی علوی تأکید دارد که در برخورد یکسان با تمامی آحاد جامعه و رعایت حقوق اقلیت‌ها و محرومان نمود می‌یابد. از نگاه امیرالمؤمنین (ع)، عدالت نه تنها یک ارزش، بلکه اساس و ستون خیمه حکومت است. ایشان در حکمت ۴۳۷ نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا... فَأَلْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا» (حکمت/۴۳۷). این بدان معناست که عدالت فراگیر یک سیستم عام و فراگیر است که در تمامی ابعاد اقتصادی (توزیع عادلانه ثروت)، اجتماعی (برابری حقوق) و قضایی (قضاوت بی‌طرفانه) تجلی می‌یابد و هدف آن قرار دادن هر حق در جایگاه واقعی خود و رفع هرگونه تبعیض و ستم است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۲۰). کرامت انسانی در اسلام، ارزشی ذاتی، الهی و غیرقابل سلب است که به هر انسان، صرف‌نظر از نژاد، جنسیت یا موقعیت اجتماعی، از بدو خلقت تعلق دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۸۵). این مفهوم در الگوی حکومتی علوی، یک ارزش بنیادین محسوب می‌شود که مستقیماً بر رفتار حاکمان تأثیر می‌گذارد. امام علی (ع) در بیانی راهبردی، جایگاه رفیع مردم را

در حکومت اسلامی تبیین کرده و می‌فرماید: «وَأَشْعُرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ... فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نامه/۵۳، بند ۵۳). این بیان، عمق نگاه علوی به انسانیت و برابری انسان‌ها را نشان می‌دهد و فراتر از تمایزات دینی و عقیدتی، بر حرمت ذاتی بشر تأکید دارد (رضوی، ۱۴۰۰: ۷۰). مفهوم حقوق اقلیت‌ها از عبارت «أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» استنتاج می‌شود و بر رعایت حقوق و کرامت انسانی همه افراد جامعه، فارغ از عقیده و مذهب، تأکید دارد. همچنین، توصیه به توجه ویژه به فقرا و نیازمندان و حفظ کرامت آن‌ها، از مصادیق برجسته این عدالت است (حکمت/۳۲۰). این رویکرد برابری خواهانه، همسو با دیدگاه‌های جامعه‌شناختی است که افزایش حساسیت‌های اجتماعی و گسترش حقوق شهروندی را از مؤلفه‌های اصلی گذار به تمدن می‌دانند (Habermas, 2018: 250). تحقق این عدالت فراگیر، نه تنها به پایداری نظام مشروعیت می‌بخشد، بلکه بستری برای بالندگی تمدنی فراهم می‌آورد (مصباحی، ۱۳۹۹: ۴۰).

۲. مردم‌سالاری دینی و حقوق متقابل

در اندیشه‌ی سیاسی حضرت علی (ع)، مشارکت مردم، پذیرش بیعت و مشورت، نه تنها امری تشریفاتی، بلکه جوهری‌ترین رکن مشروعیت حاکمیت و عامل پایداری آن است. این امر، نشان‌دهنده مردم‌سالاری دینی است که به مشروعیت و پایداری تمدن می‌انجامد. امام علی (ع) در خطبه ۳۴، مردم را صاحبان اصلی حکومت معرفی کرده و رابطه حاکم و مردم را بر اساس حقوق متقابل تعریف می‌کنند: «إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ...» (خطبه/۳۴). ایشان پیچیدگی و دشواری اجرای حق در عمل را متذکر شده و بر ضرورت تعهد دوطرفه تأکید می‌ورزند (خطبه/۲۱۶). مردم‌سالاری دینی در الگوی علوی، به معنای مشارکت آگاهانه و آزادانه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود، در چارچوب اصول و ارزش‌های الهی است در این الگو، مشروعیت الهی حکومت (نصب و اذن الهی) با مقبولیت و بیعت مردمی پیوند ناگسستنی دارد. پذیرش حکومت توسط امام علی (ع) پس از اصرار و بیعت عمومی صورت گرفت (خطبه/۳)، که نشان‌دهنده احترام به اراده مردم و نقش حیاتی آنان در تحقق حکومت اسلامی است. حاکمان در چنین نظامی، خود را خادم مردم و پاسخگوی آنان می‌دانند. این تعامل دوطرفه، اساس یک جامعه مدنی فعال و پویا را شکل می‌دهد (تاجیک، ۱۴۰۱: ۷۵). اصل مشورت و پرهیز از استبداد رأی نیز در نهج البلاغه جایگاه ویژه‌ای دارد. امام علی (ع) با قاطعیت بر لزوم مشورت با مردم و اجتناب از استبداد رأی تأکید می‌کنند: «وَلَا تُسْتَشَرَنَّ مُسْتَبِدًّا بِرَأْيِهِ» (خطبه/۲۱۶). حکمت ۱۵۲ این موضوع را روشن‌تر می‌سازد: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (حکمت/۱۵۲). علاوه بر این، در نامه ۵۳ به مالک اشتر، به صراحت به لزوم گوش سپردن به صدای مردم و پرهیز از خودکامگی اشاره شده است: «وَلَا تَخْجِبَنَّ عَنْ رَعِيَّتِكَ...» (نامه/۵۳، بند ۱۰۹). این مکانیزم‌های مشارکتی و نظارتی، با تحولات جامعه مدرن در خصوص افزایش مشارکت اجتماعی و تفویض قدرت همخوانی دارد (Tilly, 2019: 80). این رویکرد، پایداری نظام را از طریق جلب رضایت عمومی و نهادی‌سازی قدرت پاسخگو تضمین می‌کند (کاشانی، ۱۳۹۹: ۴۵).

۳. انسجام اجتماعی و وحدت

وحدت و انسجام اجتماعی، از ارکان اصلی صیانت از بنیان‌های تمدنی و جلوگیری از فروپاشی فرهنگی و سیاسی جامعه به‌شمار می‌رود و بستر لازم برای انسجام اجتماعی پایدار است. حضرت علی (ع) بارها بر لزوم اتحاد اقشار مختلف جامعه و اجتناب از نزاع و اختلاف تأکید فرموده‌اند. ایشان در خطبه ۱۲۷ نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «وَمَنْ لَمْ يُعْطِ بِلِسَانِهِ مَنَعَ يَدِهِ» (خطبه/۱۲۷). این بیان، گویای این واقعیت است که همبستگی و هم‌صدایی در مطالبه‌گری مشروع، شرط لازم برای حفظ قدرت اجتماعی و اقتدار مدنی است (رحمانی، ۱۳۹۹: ۵۵). از دیدگاه امام علی (ع)، تفرقه و اختلاف، آفت بزرگ تمدن و مایه ضعف و شکست است. ایشان در خطبه ۱۹۲ (خطبه قاصعه) به شدت از عصبیت‌های جاهلی و اختلافات قومی و نژادی که جامعه اسلامی را تضعیف می‌کردند، انتقاد کرده و بر لزوم همزیستی مسالمت‌آمیز و سازنده تأکید می‌کنند: «فَكُونُوا لِلنَّاسِ كَالْخَلِّ... لَا يُؤْذُونَ أَحَدًا وَ لَا يُؤْذِيهِمْ أَحَدٌ» (خطبه/۱۹۲). این رویکرد، پایه و اساس جامعه‌ای را بنا می‌نهد که در آن وحدت و همبستگی، حتی میان اقوام و گروه‌های مختلف، به عنوان یک ارزش اساسی و هنجار تمدن‌ساز شناخته می‌شود (مرادی، ۱۴۰۲: ۹۵). انسجام اجتماعی در این دیدگاه فراتر از صرفاً نبودن درگیری است؛ بلکه وابستگی متقابل فعال و سازنده میان گروه‌های اجتماعی را شامل می‌شود. نظریه «پروسه تمدن‌سازی» نیز بر اهمیت فزاینده وابستگی متقابل افراد در جوامع پیشرفته و نقش آن در کاهش خشونت و افزایش انسجام تأکید دارد (Elias, 2021: 115). از این منظر، انسجام نهادی در حکمرانی علوی، با تقویت وحدت کلمه و پرهیز از تفرقه، بقای ساختارهای سیاسی و فرهنگی را در بلندمدت تضمین می‌کند و از آسیب‌های ساختاری ناشی از شکاف‌های درونی جلوگیری می‌نماید (نصیری، ۱۳۹۷: ۷۰). خطبه ۵ نهج‌البلاغه نیز درباره پیامدهای تفرقه و اختلاف هشدار می‌دهد و نشان می‌دهد که این اصل برای بقای تمدن حیاتی است (شیخ‌الاسلامی، ۱۴۰۰: ۱۸۰).

جدول ۱. مقوله‌های محوری (هنجارهای تمدن‌ساز علوی)

ردیف	مقوله محوری (هنجار تمدن‌ساز علوی)	ارزش بنیادین مرتبط (شرط علی)	سطح عملکرد هنجاری در حکمرانی	مصادیق شاخص در نهج‌البلاغه
۱	رهبری حکیمانه و عقلانیت راهبردی	عقل، بصیرت	سطح راهبردی-مدیریتی	خطبه/۱، حکمت/۱۵۲
۲	شفافیت و پاسخگویی ساختاری	تقوا، صداقت، مسئولیت الهی	سطح راهبردی-مدیریتی	نامه/۴۵، نامه/۵۰
۳	شایسته‌سالاری اخلاقی (ضابطه‌مداری)	عدل، امانت، کفایت	سطح راهبردی-مدیریتی	نامه/۵۳ (انتخاب کارگزاران)، حکمت/۱۰۷
۴	عدالت توزیعی فراگیر	عدل، مساوات، حق	سطح اجتماعی-حقوقی	خطبه/۱۵، نامه/۵۱، نامه/۴۳
۵	کرامت‌محوری و حقوق متقابل	کرامت انسانی، حق، مردم‌سالاری	سطح اجتماعی-حقوقی	خطبه/۲۱۶، نامه/۵۳ (رسیدگی به نیازمندان)

۶	انسجام اجتماعی و وحدت عملیاتی	وحدت، رحمت، خیر عمومی	سطح تمدنی-پایدار	خطبه/۱۲۷، خطبه/۵۸ (نفی تفرقه)
۷	تربیت انسان تراز و جامعه‌سازی	علم، عمل، اخلاق	سطح تمدنی-پایدار	نامه/۴۵ (تربیت نفس حاکم)، حکمت‌ها

جدول ۲. جدول جامع مفاهیم حکمرانی و اجتماع در نهج‌البلاغه

منبع	مصادق	مفهوم	مقوله	مضمون
نهج‌البلاغه: نامه/۵۳، خطبه/۲۱۶، حکمت/۴۷۶؛ دشتی (۱۳۷۹)، مطهری (۱۳۷۳)؛ ناصری و موسوی (۱۳۹۸)، جوادی و دیگران (۱۴۰۰)	توصیه امام علی (ع) در نامه ۵۳ به مالک اشتر در خصوص شایستگی، عقلانیت و شجاعت والیان	وجود رهبری خردمند و انتخاب کارگزاران با بصیرت، اخلاق‌مدار و متخصص	ساحت حکمرانی و مدیریت	ارکان حکمرانی علوی: رهبری و مدیریت شایسته
نهج‌البلاغه: نامه/۵۳، خطبه/۲۱۶، نامه/۴۵؛ شهیدی (۱۳۷۷)؛ رضایی و دیگران (۱۳۹۷)، میرزایی (۱۳۹۹)	تأکید امام بر در دسترس بودن حاکم برای مردم و پرهیز از فاصله گرفتن از آنان	لزوم شفافیت و پاسخگویی حاکمان نسبت به مردم	ساحت حکمرانی و مدیریت	اصول اخلاقی و عملی حکمرانی: پاسخگویی
نهج‌البلاغه: نامه/۵۳، خطبه/۴۲، خطبه/۱۵؛ سبحانی (۱۳۹۰)، جعفری (۱۳۷۴)؛ فلاحتی (۱۳۹۶)، حسینی و دیگران (۱۴۰۰)	تأکید بر عدالت حتی نسبت به دشمنان، رعایت حقوق دیگران بدون تبعیض	پایبندی به عدالت، وفای به عهد، انصاف، پرهیز از ظلم	ساحت حکمرانی و مدیریت	مبانی اخلاقی و عادلانه حکمرانی
نهج‌البلاغه: نامه/۵۳، خطبه/۱۵، خطبه/۲۰۹؛ جوادی آملی (۱۳۸۵)؛ علیزاده و دیگران (۱۳۹۸)، اکبری و دیگران (۱۳۹۷)	"مردم یا برادر دینی‌اند یا هم‌نوع در آفرینش"، رعایت حقوق همه اقشار جامعه	عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، توزیع عادلانه منابع	ساحت اجتماع و روابط انسانی	حقوق بنیادین و جایگاه مردم در جامعه اسلامی
نهج‌البلاغه: خطبه/۲۱۶، خطبه/۳۴، نامه/۵۳؛ مصباح یزدی (۱۳۸۰)؛ توکلی و دیگران (۱۳۹۷)، کریمی و دیگران (۱۴۰۰)	توصیه به مشورت با مردم، پذیرش نقش آنان در مشروعیت حکومت	مردم‌سالاری دینی، حقوق متقابل حاکم و مردم، بیعت، مشارکت	ساحت اجتماع و روابط انسانی	نقش مردم در نظام حکومتی علوی و تعامل با حاکمیت
نهج‌البلاغه: خطبه/۱۹۲، خطبه/۱۲۷، نامه/۵۳؛ حسینی (۱۳۹۵)؛ عباسی و دیگران (۱۳۹۶)، رحیمی و دیگران (۱۳۹۹)	هشدار نسبت به آثار سوء تفرقه، تأکید بر وحدت، رعایت حقوق همه طبقات	انسجام اجتماعی، پرهیز از تفرقه، وحدت ملی	ساحت اجتماع و روابط انسانی	ثبات و پایداری جامعه اسلامی

جدول ۳. مدل پارادایمی نهایی (نظریه پیوستگی ساختاری ارزش و هنجار)

مؤلفه پارادایمیک	شرح نظری (تبیین پیوستگی ارزش - هنجار)	مقوله‌های محوری/کدهای مرتبط	سهم نظری و جایگاه در الگوی حکمرانی علوی
۱. شرایط علّی	لایه ارزش‌ها و مبانی اعتقادی (علل غایی): ریشه‌های معرفتی و اخلاقی (مانند توحید، عدل، تقوا) که جهت‌دهنده فرآیند هنجارسازی هستند.	توحید، عدل، تقوا، کرامت	لایه ارزش: تعیین‌کننده غایت و مشروعیت نظام؛ هنجارها بدون ریشه در این ارزش‌ها، ماهیت تمدن‌ساز خود را از دست می‌دهند.
۲. پدیده محوری	«حکمرانی علوی: نظام یکپارچه پیوستگی ساختاری ارزش و هنجار» هسته مرکزی نظریه که تجلی ارزش‌ها در قواعد نهادی و رفتاری را تبیین می‌کند.	۱۸ مقوله محوری	نوآوری نظری: بیانگر تجلی ساختاری ارزش در هنجار است؛ هنجارها واسطه‌های تحقق غایات متعالی هستند.
۳. شرایط زمینه‌ای و مداخله‌گر	بستر تاریخی، سیاسی و اجتماعی (مانند فتنه‌ها، سستی مردم، فساد نخبگان) که بر چگونگی اجرای هنجارها تأثیر می‌گذارد.	فساد نخبگان، سستی مردمی، فتنه‌های سیاسی	انعطاف و واقع‌گرایی: نشان می‌دهد که هنجارهای علوی باید با حفظ ثبات هنجاری، در برابر شرایط متغیر (مانند فتنه) انعطاف لازم را داشته باشند.
۴. راهبردهای کنشی / هنجارها	لایه هنجار (واسطه‌های تحقق‌بخش): قواعد عملیاتی (هنجارهای تمدن‌ساز) که برای تبدیل ارزش‌ها به واقعیت اجتماعی در سه سطح (راهبردی - اجتماعی - تمدنی) به کار می‌روند.	شفافیت، شایسته‌سالاری، عدالت توزیعی، حقوق متقابل	نقش واسطه‌ای: هنجارها، سازوکارهای اجرایی و نهادی هستند که ارزش‌ها را از انتزاع خارج کرده و به ساختار تمدنی پیوند می‌زنند.
۵. پیامدها	نتایج نهایی ناشی از پیوند موفق ارزش و هنجار در سه سطح.	تحقق تمدن نوین اسلامی، عدالت پایدار، انسجام اجتماعی، پرورش انسان تراز	غایت تمدنی: هدف نهایی حکمرانی علوی، نه صرفاً بقای حکومت، بلکه سعادت و تمدن‌سازی از طریق اجرای هنجارهای ارزش‌بنیاد است.

۴. فرایند تحقق هنجارهای تمدن‌ساز در نهج البلاغه

تبیین چگونگی عینیت‌یافتن هنجارها، هسته اصلی پاسخ به نقد داور است. تحلیل فرایندی نهج البلاغه نشان می‌دهد که تحقق هر هنجار تمدن‌ساز از سه گام پیوسته و ضروری عبور می‌کند: ارزش‌بنیادی‌سازی، قاعده‌مندسازی، و نهادینه‌سازی نظارتی. این سه گام به ترتیب، ارزش انتزاعی را به باور درونی، سپس به دستور عملی، و نهایتاً به ساختاری پایدار با ضمانت اجرا تبدیل می‌کنند.

الف) گام اول: ارزش‌بنیادی‌سازی؛ تثبیت ارزش در باورها

نخستین گام در فرایند تحقق هنجار، بیرون آوردن ارزش از سطح یک مفهوم کلی و نشان دادن آن در ژرفای باور حاکم و مردم است. امام علی(ع) این کار را عمدتاً از طریق خطابه‌های پرشور، مواعظ تکان‌دهنده و تکرار مداوم انجام می‌دهد. هدف آن است که ارزش مورد نظر، از یک آرمان دور به اصل مسلم و غیرقابل مناقشه در ذهن مخاطب تبدیل شود. این مرحله را می‌توان درونی‌سازی پیش از نهادینه‌سازی نام نهاد؛ زیرا بدون باور قلبی، هیچ هنجاری در بلندمدت پایدار نخواهد ماند. امام علی(ع) در خطبه ۱۵ نهج البلاغه، ارزش عدالت را با عبارت «الْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا» معرفی می‌کند، اما فراتر از یک تعریف ساده، در همان خطبه

تصریح می‌کند که عدالت کلید صلاح و زمینه‌ساز بقای جوامع است. در خطبه ۲۱۶، با بیانی تأثیرگذارتر، عدالت را به عنوان نظام‌دهنده همه امور و ستون خیمه جامعه توصیف می‌کند و می‌فرماید: فَإِذَا لَمْ يُمَكِّنْكَ الْعَدْلُ فِي رَعِيَّتِكَ فَلَا تَسْتَطِيعَ عَلَيْهِمْ. این تکرار و گونه‌گونی در بیان، کمک می‌کند تا ارزش عدالت در لایه‌های عمیق‌تر ضمیر حاکم و مردم جایگیر شود. ارزش حقوق متقابل حاکم و مردم نیز در خطبه ۳۴ با جمله معروف «إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ» چنان نهادینه می‌شود که هیچ حاکمی نمی‌تواند خود را فراتر از التزام به آن ببیند. ایشان در ادامه همان خطبه، برای ترسیم عمق این ارتباط دوطرفه می‌فرماید: فَإِذَا قُمْتُ بِالْذِّلِ عَلَى مَنْ الْحَقُّ فَلَكُمْ عَلَى النَّصِيحَةِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ. همچنین در نامه ۵۳ (بند ۵۳) با عبارت «الْأَنَاسُ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَقُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» ارزش کرامت انسانی را به گونه‌ای پایه‌ریزی می‌کند که هر نوع تبعیض را از ریشه می‌برد. ارزش تقوا و امانتداری نیز به وفور در خطبه‌های گوناگون تذکر داده شده است؛ برای نمونه در خطبه ۱۸۴ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَهَا أَمَانَةً لَا مِيرَاثًا». در خطبه ۲۳۰ نیز با لحنی تهدیدآمیز، مسئولیت الهی حاکمان را یادآور می‌شود: «وَاللَّهُ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ السَّيِّئَةُ بِمَا تَحْتَ أَفْئِدَتِهَا عَلَى أَنْ أَغْصَى اللَّهُ فِي نَمْلِهِ مَا فَعَلْتُ». این ارزش‌بنیادی‌سازی مستمر، زیربنای دو گام بعدی است؛ زیرا بدون درونی‌سازی ارزش، قاعده‌مندسازی صوری و بی‌روح خواهد بود و نظارت نیز به اجبار بیرونی تبدیل می‌شود که دوام چندانی ندارد. در حقیقت، ارزش‌بنیادی‌سازی در اندیشه علوی، همان انقلاب نرم درونی پیش از هر اقدام ساختاری است.

ب) گام دوم: قاعده‌مندسازی؛ تبدیل ارزش به دستور صریح و عملیاتی

پس از تثبیت ارزش در باورها، نوبت به خارج کردن آن از حالت کلی و مبهم و تبدیل آن به قاعده‌ای عملیاتی، دقیق و قابل ارجاع می‌رسد. در این گام، امام علی(ع) ارزش را به زبانی صریح و امری یا نهی قطعی درمی‌آورد تا هم کارگزار بداند دقیقاً چه باید بکند و هم مردم بتوانند بر اجرای آن نظارت کنند. قاعده‌مندسازی، حلقه اتصال باور درونی به رفتار بیرونی است و بدون آن، ارزش‌ها در مرحله احساسات و آرزوها باقی می‌مانند. برای نمونه، ارزش امانتداری قدرت که در خطبه ۱۸۴ با مفهوم امانت نه میراث تثبیت شده بود، در نامه ۵۳ به مالک اشتر با عبارت قاطع و صریح «إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ» (نامه ۵، بند ۵) قاعده‌مند می‌شود. این عبارت، هرگونه نگاه قدرت‌محورانه به منصب را نفی می‌کند و آن را به یک مسئولیت الهی و امانتی در گردن کارگزار تبدیل می‌سازد. یا ارزش شفافیت که در گام اول با مواعظی درباره حضور الهی و نظارت دائمی خداوند تثبیت می‌گردد، اکنون به دستور روشن و بدون ابهام «وَلَا تَخْجِبَنَّ عَنْ رَعِيَّتِكَ» (نامه ۵۳، بند ۱۰۹) تبدیل می‌شود. این قاعده به حاکم می‌گوید: خود را از مردم پنهان مکن، یعنی قاعده‌ای قابل سنجش و مطالبه را بیان می‌کند. ارزش عدالت که در خطبه ۱۵ با عنوان مایه قوام جامعه معرفی شده بود، در نامه ۵۳ به قاعده اجرایی «أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ» (نامه ۵۳، بند ۱۱۷) بدل می‌گردد. این عبارت به حاکم دستور می‌دهد که پیش از هر چیز از خودش در برابر خدا و مردم انصاف داشته باشد؛ یعنی پیش‌شرط عدالت در جامعه، عدالت شخصی حاکم است. همچنین ارزش مشورت‌پذیری که در خطبه ۲۱۶ با عبارت «وَلَا تُسْتَشَرَنَّ مُسْتَبِدًا بِرَأْيِهِ» تثبیت شده بود، در حکمت

۱۵۲ به یک قاعده جهانی و همیشگی تبدیل می‌شود: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا». در نامه ۵۳ همچنین قاعده‌مهندسازی مربوط به مبارزه با فساد را می‌بینیم: «ثُمَّ انْظُرْ فِي أُمُورِ عُمَالِكَ، فَاسْتَعْمِلْهُمْ عَلَى اخْتِبَارٍ وَ لَا تُؤَلِّمْهُمْ مُحَابَاةً وَ أَثَرَةً» (نامه/۵۳، بند ۸) یعنی کارگزاران را صرفاً بر اساس آزمایش و شایستگی برگزین، نه بر اساس دوستی و خودخواهی. نکته ظریف این است که قاعده‌مهندسازی در نهج البلاغه هرگز انتزاعی نیست. امام علی (ع) قواعد را به گونه‌ای طراحی می‌کند که هم قابل سنجش باشند مانند: پنهان نکردن خود از مردم. یعنی حاکم باید در دسترس باشد و درهای دیوان حکومتی به روی مردم باز باشد و هم قابل مطالبه باشند یعنی مردم می‌توانند از حاکم بخواهند که پشت درها پنهان نشود. این ویژگی، تفاوت اساسی هنجارهای علوی با توصیه‌های اخلاقی صرف است.

ج) گام سوم: نهادینه‌سازی نظارتی؛ طراحی سازوکار و ضمانت اجرا

تعیین‌کننده‌ترین و اغلب مغفول‌مانده‌ترین گام در فرایند تحقق هنجار، نهادینه‌سازی نظارت و ضمانت اجرا است. بدون این گام، حتی بهترین قواعد نیز به سرعت به فراموشی سپرده می‌شوند یا به ابزاری در دست قدرتمندان برای سوءاستفاده تبدیل می‌گردند. نهج البلاغه در این سطح، از بیان اصول فراتر رفته و ساختارهای عینی، مکانیسم‌های عملیاتی و ضمانت‌های اجرایی طراحی می‌کند. این مرحله است که هنجار را از یک باید اخلاقی به یک ساختار اجتماعی پایدار تبدیل می‌کند. برای هنجار شفافیت و پاسخگویی، امام علی (ع) در نامه ۵۳ به مالک اشتر دست کم سه سازوکار مشخص ارائه می‌دهد: نخست، برگزاری مجلس عمومی برای نیازمندان تا حاکم بی‌واسطه صدای آنان را بشنود: «وَ اجْعَلْ لِدَوِي الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْمًا تُفَرِّغُ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ، وَ تَقْعُدُ لَهُمْ مَجْلِسًا عَامًّا» (نامه/۵۳، بند ۱۱۰). دوم، گماردن بازرسان مخفی و صادق که بدون اطلاع کارگزاران، عملکرد آنان را رصد و گزارش کنند: «ثُمَّ تَفَقَّدْ أُمُورَ هَؤُلَاءِ بِالْإِشْرَافِ عَلَيْهِمْ بِنَفْسِكَ، وَ ابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ» (نامه/۵۳، بند ۶۲). سوم، رسیدگی و پاسخگویی به شکایات به گونه‌ای که هیچ شاکایی بدون پاسخ نماند. افزون بر این، ضمانت اجرا را نیز تعیین می‌کند: کارگزار خائن باید عزل شود و در برابر خدا پاسخگو باشد: «فَإِنَّ الْغَدَّ غَدٌ يُنْدِمُ الْمُسِيءُ فِيهِ وَ يُؤْجَرُ الْمُحْسِنُ» (نامه/۵۳، بند ۵) و نیز «فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ: لَا تَطْلُمُ الرَّعِيَّةَ وَ لَا تُكَلِّفُهَا مَا تُطِيقُ» (نامه/۵۳، بند ۸۳). برای هنجار عدالت توزیعی، سازوکار حسابرسی مستمر بیت المال در نامه ۴۳ که حضرت دستور می‌دهد: «فَقَدْ أَمْوَالَ الْبَيْتِ وَ رَزَقَهَا». همچنین در نامه ۵۱ به برابری در تقسیم بیت‌المال تأکید و از تبعیض نهی می‌کند: «وَ إِنْ فِي الْمَالِ لِلْغَنِيِّ وَ الْفَقِيرِ نَصِيبًا». برای هنجار شایسته‌سالاری، سازوکار آزمون و ارزیابی دوره‌ای کارگزاران و عزل سریع در صورت تخلف پیش‌بینی شده است: «فَاسْتَعْمِلْهُمْ عَلَى اخْتِبَارٍ» (نامه/۵۳، بند ۸) و «فَمَنْ ظَلَمَ مِنْهُمْ مَخْلُوقًا فَعَلَيْكَ بِعَزْلِهِ» (نامه/۴۱). برای هنجار مردم‌سالاری، سازوکار رسیدگی مستقیم و کتبی به شکایات و پاسخگویی علنی نهادی می‌گردد (نامه/۵۳، بند ۱۱۰).

بدین ترتیب، نهج البلاغه با تکمیل این سه گام (ارزش‌بنیادی‌سازی، قاعده‌مهندسازی و نهادینه‌سازی نظارتی) هنجار را از یک باید اخلاقی به ساختاری اجرایی و پایدار تبدیل می‌کند. این فرایند سه‌گانه، تجلی عملیاتی پیوستگی مفهومی ارزش‌ها و هنجارهاست که ضمانت تحقق تمدن اسلامی را در سطح ساختارها

و رویه‌های حکمرانی فراهم می‌آورد. در غیاب این فرایند، هنجارها فاقد کارآمدی لازم برای نهادینه‌سازی و پایداری تمدنی خواهند بود.

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تبیین هنجارهای تمدن‌ساز در نهج‌البلاغه بر مبنای چارچوب نظری پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارهای تمدنی به این نتیجه محوری دست یافته است که کلام امیرالمؤمنین علی (ع) شبکه‌ای نظام‌مند از هنجارهای عملیاتی را ترسیم می‌کند که هر یک ریشه در ژرفای ارزش‌های بنیادین الهی-انسانی دارند. فراتر از شناسایی این هنجارها، پژوهش حاضر فرایند تحقق آن‌ها را در قالب سه گام پیوسته تبیین کرده است: ارزش‌بنیادی‌سازی (تثبیت ارزش در باورها از طریق خطابه)، قاعده‌مندسازی (تبدیل ارزش به دستور صریح و قابل ارجاع)، و نهادینه‌سازی نظارتی (طراحی سازوکارهای اجرایی و ضمانت‌های پاسخگویی). این پیوستگی مفهومی که لازمه مشروعیت، کارآمدی و پایداری یک تمدن اسلامی است، در دو ساحت اصلی تجلی یافته است. در ساحت حکمرانی و مدیریت، هنجارهایی چون رهبری حکیمانه و عقلانیت راهبردی مبتنی بر شایسته‌سالاری و مشورت، شفافیت و پاسخگویی تضمین‌شده با نظارت عمومی و دسترسی مستقیم مردم به حاکم، و اخلاق‌مداری و وفای به عهد شامل رعایت انصاف و نفی فریب، به عنوان ارکان اصلی مدیریت جامعه تمدنی شناسایی شدند. در ساحت اجتماع و روابط انسانی نیز، هنجارهای عدالت فراگیر و کرامت انسانی با تأکید بر برابری ذاتی انسان‌ها و رسیدگی به محرومان، مردم‌سالاری دینی و حقوق متقابل بر اساس مشارکت و پرهیز از استبداد رأی، و انسجام اجتماعی و وحدت با نفی عصبیت‌های جاهلی و تفرقه، به عنوان شاخص‌های اصلی پویایی اجتماع تمدنی تحلیل شدند. یافته‌ها نشان می‌دهد که هنجارهای تمدن‌ساز تنها زمانی واجد کارآمدی و پایداری هستند که با ارزش‌های بنیادین اسلامی نظیر عدالت‌محوری، تقوا، کرامت انسانی و مسئولیت‌پذیری پیوند عمیق داشته باشند. بدون تکمیل سه گام یادشده، این هنجارها فاقد ضمانت اجرای لازم برای نهادینه‌سازی و پایداری تمدنی خواهند بود. نهج‌البلاغه با ترسیم این پیوند ناگسستنی، تلاشی نظام‌مند برای ایجاد پیوستگی میان ارزش‌های آرمانی و ساختارهای اجرایی ارائه می‌دهد. تجربه تاریخی حکومت علوی نشان می‌دهد که چالش‌های پیش‌آمده نه ناشی از ضعف ساختار هنجاری، بلکه به دلیل گسست جامعه از این پیوستگی بود؛ غلبه منافع شخصی و دنیاگرایی بر ارزش‌های اصیل اسلامی، این گسست را رقم زد. در نهایت، پژوهش حاضر نشان داد که نظریه پیوستگی مفهومی میان ارزش‌ها و هنجارها، زمانی به عنوان الگویی تمدنی کارآمد خواهد بود که فرایند تحقق هنجارها در سه سطح ارزش‌بنیادی‌سازی، قاعده‌مندسازی و نهادینه‌سازی نظارتی به صورت کامل طی شود. نبود هر یک از این سطوح، موجب فروکاستن هنجارها به توصیه‌های اخلاقی فاقد ضمانت اجرا می‌گردد. بنابراین، تمدن نوین اسلامی برای تحقق عینی ارزش‌های خود در عرصه حکمرانی و اجتماع، ناگزیر از پیروی از این الگوی فرایندی مستخرج از نهج‌البلاغه است.

جدول ۴. نمونه فرآیند کدگذاری سه گانه

ردیف	مرجع دقیق	مصادق متنی (عربی و ترجمه مختصر)	کدگذاری باز (مفهوم اولیه)	کدگذاری محوری (مقوله/هنگار عملیاتی)	کدگذاری انتخابی (نقش در مدل پارادایمی)
۱	خطبه ۱/	«كَمَالٌ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ» (کمال معرفت، تصدیق به خداست)	توحید - مبنای حکمرانی و حکومت دینی	معرفت شناسی توحیدی	شرط علی (پایه معرفتی مشروعیت)
۲	خطبه ۲/ ۱۶	«إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ» (مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی)	حقوق متقابل حاکم و مردم	کرامت محوری و حقوق متقابل	راهبرد کنشی (واسطه تحقق ارزش کرامت)
۳	نامه ۴۵/	«قَوِّ اللَّهُ مَا كَثُرَتْ مِنْ دُنْيَاكُمْ يُثِرُوا...» (به خدا سوگند، از دنایای شما طلایی نیندوختم...)	زهد سیاسی ضد فساد	شفافیت و پاسخگویی ساختاری	راهبرد کنشی (سطح مدیریتی، مبارزه با فساد)
۴	نامه ۵۳/ (عهد مالک)	«أَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ» (عدالت را نسبت به خدا و مردم از جانب خویش مراعات کن)	عدالت اجرایی شخصی	عدالت توزیعی فراگیر و بی طرفانه	راهبرد کنشی (سطح اجتماعی-حقوقی، واسطه تحقق عدل)
۵	خطبه ۱/ ۲۷	«فَإِنَّ الْجَمَاعَةَ رَحْمَةٌ وَ الْفُرْقَةُ عَذَابٌ» (همانا اجتماع، رحمت است و تفرقه، عذاب)	انسجام وحدت اجتماعی	انسجام اجتماعی و وحدت عملیاتی	پیامد (پایداری و ثبات تمدنی)
۶	نامه ۵۳/ (عهد مالک)	«عِنْدَ اخْتِلَافِهِمْ وَ تَلَيَّسِ الْأَمْرُ... إِيذُذْهُمْ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (هنگام اختلاف و پیچیدگی امر، آنان را به خدا و رسول بازگردان)	قانون گرایی برتر از روابط	شایسته سالاری اخلاقی (ضابطه مداری)	راهبرد کنشی (سطح مدیریتی، شرط شایسته سالاری)
۷	حکمت ۱۵۲/	«مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ» (هر کس به رأی خود استبداد ورزد، هلاک شود)	نفی خودرأیی و مشورت پذیری	رهبری حکیمانه و عقلانیت راهبردی	راهبرد کنشی (مدیریتی، تضمین کننده عقلانیت)

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- تاجیک، محمدرضا (۱۴۰۱). تحلیل جامعه شناختی مشارکت سیاسی از منظر نهج البلاغه. مجله علمی-پژوهشی جامعه شناسی سیاسی/ایران، ۴(۲)، ۶۵-۹۰.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). اسلام و نیازهای زمان. قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۹۰). ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت. قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۹۶). فلسفه حقوق بشر. قم: نشر اسراء.

- حسینی زاده، سیدمحمد رضا (۱۴۰۰). الگوی مدیریت علوی در عصر جهانی سازی. فصلنامه مدیریت اسلامی، دوره ۱۲، شماره ۳، ۵۶-۳۲.
- حیدری، مرتضی (۱۴۰۰). نقش اخلاق سیاسی در توسعه تمدنی. دوفصلنامه مطالعات تمدنی، ۵(۱۰)، ۶۸-۴۵.
- خدیوی، غلامرضا (۱۳۹۷). بررسی‌هایی در تکوین جامعه‌شناختی و روانشناختی فرایند تمدن. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دهقان، علیرضا (۱۴۰۱). تحلیل شاخص‌های شفافیت در نظام سیاسی علوی. دوفصلنامه مطالعات حقوق عمومی و سیاسی، ۸(۱۵)، ۱۱۵-۱۳۸.
- رحمانی، علی (۱۳۹۹). تحلیل جامعه‌شناختی همبستگی در جوامع اسلامی. فصلنامه مطالعات اجتماعی اسلامی، ۹(۳۴)، ۶۵-۴۵.
- رضوی، سیدعلی (۱۴۰۰). ابعاد کرامت انسانی در اندیشه سیاسی اسلام. فصلنامه مطالعات اسلامی و سیاسی، ۴(۱۳)، ۸۰-۶۰.
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۸). اخلاق حکومت. فصلنامه پژوهش‌های اندیشه سیاسی، ۱۵(۵۹)، ۱۱۰-۱۳۵.
- سیدامامی، کاووس (۱۳۹۰). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: سمت.
- سیدان، سید محمود (۱۳۹۴). بررسی اصول حکمرانی مطلوب در اندیشه سیاسی اسلام. فصلنامه مطالعات سیاسی اسلامی، دوره ۷، شماره ۲۵، ۴۹-۲۷.
- شیخ‌الاسلامی، سمیه (۱۴۰۰). نقش وحدت کلمه در صیانت از نظام سیاسی. فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاسی، ۶(۲۲)، ۱۷۰-۱۹۵.
- طباطبایی، محمد (۱۳۹۴). عدالت سیاسی و توسعه پایدار. مجله علمی-پژوهشی علوم سیاسی، ۱۱(۴۴)، ۱۱۰-۱۳۰.
- علامه جعفری، محمدتقی (۱۳۸۰). کرامت و ارزش وجودی انسان. تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- فرامرزقراملکی، احد (۱۳۸۸). تحلیل محتوای کیفی در علوم اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فقیهی، علیرضا (۱۳۹۷). مدل سازی اخلاق مداری در حکمرانی اسلامی. مجله علمی-پژوهشی اندیشه مدیریت، ۱۳(۵۰)، ۸۰-۱۰۲.
- فوزی، یحیی (۱۳۹۸). اعتماد عمومی و حکمرانی دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فیروزجائیان، علی اصغر (۱۳۹۶). الگوی مدیریت اسلامی و چالش‌های نهادی شدن. فصلنامه مدیریت اسلامی، دوره ۱۰، شماره ۳۰، ۷۸-۵۵.
- کاشانی، مریم (۱۳۹۹). مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در حکمرانی. قم: بوستان کتاب.
- کمبجانی، اکبر (۱۳۹۹). حکمرانی مطلوب در گام دوم انقلاب: چارچوب مفهومی و مؤلفه‌ها. فصلنامه راهبرد، دوره ۸، شماره ۴، ۸۹-۶۵.
- مرادی، حسین (۱۴۰۲). وحدت و همزیستی در اندیشه سیاسی اسلام. تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). حکومت اسلامی و ولایت فقیه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباحی، حسن (۱۳۹۹). عدالت و تمدن نوین اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مطهرنیا، محمدعلی (۱۳۹۸). فلسفه تمدن اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- ----- (۱۳۹۸). *فلسفه تمدن اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مظلومی، علی (۱۳۹۵). جایگاه نظارت عمومی در اندیشه سیاسی اسلام. *فصلنامه پژوهش‌های دینی*، ۱۶(۳)، ۶۸-۹۰.
- میدانچی، حسین (۱۳۹۲). ارزش‌ها و هنجارها در جامعه اسلامی: رویکردی جامعه‌شناختی. *فصلنامه پژوهش‌های دینی*، دوره ۱۰، شماره ۳، ۴۸-۷۲.
- نصیری، مجید (۱۳۹۷). مدل انسجام اجتماعی بر اساس نظریه تمدنی. *فصلنامه مطالعات اجتماعی و تمدنی*، ۲۸(۲)، ۶۵-۸۵.
- نظری، علی‌اصغر (۱۳۹۳). *شفافیت و پاسخگویی در حکمرانی*. تهران: سمت.
- ولوی، علی‌محمد (۱۳۹۱). *مدیریت و عقلانیت*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی دانش.
- Eisenstadt, S. N . (2017). *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Elias, N. (2021). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Revised Edition. Malden, MA :Blackwell Publishing.
- Habermas, J. (2018). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA :MIT Press.
- Hsieh, H. F. & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative health research*, 9(5), 1277-1288.
- Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage publications .
- Siddiqui, M. N. (2020). *Islamic Governance: Theory and Practice*. Kuala Lumpur: IIUM Press.
- Tilly, C. (2019). *Democracy*. Cambridge, MA :Harvard Unive.

— CONTENTS —

A Quantitative Study of Emotions in Nahj ul-Balagha: Imam Ali's (AS) Approval of Prominent Figures.....	1
Mohammadhossein Khavaninzadeh, Khalil Parvini, Reza Afhami	
The sincerity of Imam Ali (AS) through the repetition style in his prayers.	33
Ramazan Rezaei, Ahmad Arefi, Parinaz Aliakbari	
A Comparative Study of the Characteristics of the Self-Actualized Person in Maslow's Theory and the Components of the Perfect Human in Nahj ul-Balagha.....	59
Ali Pirhadi, Maryam Rastgar, Farzaneh Sadat Kia	
Rereading Letter 31 of Nahj ul-Balagha based on "Tafarrod"	85
Reza Karimi	
The Opposition of Justice and Despotism in Sermon 216 of Nahj ul-Balaghah with Emphasis on Algirdas Julien Greimas's Semiotic Square.	107
Zahra Esfandiari, Reza Aghapour, Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidouni	
Civilization-building norms based on the governmental model of Imam Ali (AS) in Nahj ul-Balagha based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms.....	133
Seyed Ebrahim Masoumi	



Bu-Ali Sina University

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research

(Scientific)

Vol. 13, No. 50, Summer 2025

- ❖ **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):**

Aghaei, M., Fakhariyan, M., Fereydoni, M. R., Ghiyasi, N., Majidi, H., Rastghoo, K., Seyed Mousavi, S. H., Tabatabaei Nadoshan, S. R., Taleghani, H. R., Tavana, M. A.

- ❖ **Designer:** Mozhgan 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



ISSN 2345-5233

Quarterly Journal of

Nahj al-Balagha

Vol 13, Num 50, Summer 2025

- A Quantitative Study of Emotions in Nahj ul-Balagha: Imam Ali's (AS) Approval of Prominent Figures* 1
Mohammadhossein Khavaninzadeh, Khalil Parvini, Reza Afhami
- The sincerity of Imam Ali (AS) through the repetition style in his prayers* 33
Ramazan Rezaei, Ahmad Arefi, Parinaz Aliakbari
- A Comparative Study of the Characteristics of the Self Actualized Person in Maslow's Theory and the Components of the Perfect Human in Nahj ul Balagha* 59
Ali Pirhadi, Maryam Rastgar, Farzaneh Sadat Kia
- Rereading Letter 31 of Nahj ul-Balagha based on "Tafarrod"* 85
Reza Karimi
- The Opposition of Justice and Despotism in Sermon 216 of Nahj ul-Balaghah with Emphasis on Algirdas Julien Greimas's Semiotic Square* 107
Zahra Esfandiari, Reza Aghapour, Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidouni
- Civilization-building norms based on the governmental model of Imam Ali (AS) in Nahj ul-Balagha based on the theory of conceptual continuity between values and civilizational norms* 133
Seyed Ebrahim Masoumi