



فصلنامه پژوهشنامه علمی

- ۷ سرمایه اجتماعی در آموزه‌های نهج البلاغه: بنیانی برای حکمرانی آینده‌نگر در انقلاب اسلامی
سجاد جلیلیان، علی منصف
- ۳۳ تحلیل معناشناختی واژگان میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه
منصور شفیعی، کبری خسروی، روح‌اله مهدیان طرقله
- ۶۵ تحلیل بافتاری و گفتمانی انحرافات جامعه عصر امام علی (ع) بر اساس خطبه ۲۳۳ نهج البلاغه
احمد قرائی سلطان‌آبادی
- ۸۱ تحلیل نقش عواطف و احساسات مثبت بر زندگی انسان بر اساس آموزه‌های نهج البلاغه
محمد رضا هادیان، کرم سیاوشی
- ۱۱۳ استخراج مدل تحول شخصیت از خطبه متقین نهج البلاغه: کاربری روش فهم روان‌شناختی
متون دینی
سید حسن مبارز
- ۱۴۱ ظرفیت نهج البلاغه در رفع اختلافات تفسیری در حوزه توحید
علی عبدالله‌زاده، حسین براتی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه پژوهش‌نامه نج البلاغه

سال سیزدهم / شماره پنجاه و یک / پاییز 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 و یک / پاییز 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)

آتنا بهادری، محمدرضا پیرچراغ، فرشید ترکشوند، رضا حاجیان حسین‌آبادی، علی حاجی‌خانی، ولی‌اله حسومی، شیرین رشیدی، حسن رضایی هفتادر، رقیه زودرنج، رضا سلیمانی، حامد شریعتی نیاسر، رقیه صادقی نیری، صلاح‌الدین عبدی، محمدعلی قاسمی ترکی، امید قربانخانی، ثریا قطبی، یحیی میرحسینی

❖ 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: ۰۸۱-۳۱۴۰۰۰۰

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

❖ پست الکترونیک: journal.nahj@basu.ac.ir



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. (۱۳۸۷ الف). روان‌شناسی اجتماعی. تهران: رشد.

– کریمی، یوسف. (۱۳۸۷ ب). روان‌شناسی شخصیت. تهران: آگه.

کتاب‌هایی که نام نویسنده آنها مشخص نیست، در پایان فهرست کتاب‌ها و بر اساس نام کتاب مرتب شوند:

– هزارویک شب (الف لیله و لیله). (۱۳۹۰). ترجمه محمد رضا 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.

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

۷..... سرمایه اجتماعی در آموزه‌های نهج البلاغه: بنیانی برای حکمرانی آینده‌نگر در انقلاب اسلامی.....

سجاد جلیلیان / دانش‌آموخته دکتری، مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، گرایش آینده پژوهی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران
علی منصف / استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

۳۳ تحلیل معناشناختی واژگان میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه

منصور شفیعی / کارشناس ارشد نهج البلاغه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران
کبری خسروی / استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران
روح‌اله مهدیان طریقه / استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران

۶۵ تحلیل بافتاری و گفتمانی انحرافات جامعه عصر امام علی(ع) بر اساس خطبه ۲۳۳ نهج البلاغه

احمد قرائی سلطان‌آبادی / دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، ایران

۸۱ تحلیل نقش عواطف و احساسات مثبت بر زندگی انسان بر اساس آموزه‌های نهج البلاغه

محمدرضا هادیان / دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
کرم سیاوشی / دانشیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

استخراج مدل تحول شخصیت از خطبه متقین نهج البلاغه: کاربرست روش فهم روان‌شناختی متون

۱۱۳ دینی.....

سیدحسن مبارز / دکترای قرآن و علوم تربیتی، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران

۱۴۱ ظرفیت نهج البلاغه در رفع اختلافات تفسیری در حوزه توحید.....

علی عبدالله‌زاده / استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
حسین براتی / استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران



Social Capital in the Teachings of Nahj ul-Balagha: A Foundation for Future-Oriented Governance in the Islamic Revolution

(Research Article)

Sajjad Jalilian^{1*} , Ali Monsef² 

Submission Date: 9 August 2025

Revision Date: 14 November 2025

Acceptance Date: 28 November 2025

(Page 1-26)

Abstract

Social capital, as the fundamental bedrock of good governance, plays a determining role in fostering social cohesion, strengthening political legitimacy, and enhancing the resilience of governance systems. This study was conducted with the aim of extracting and elucidating the components of social capital from religious texts, with a specific focus on Nahj ul-Balagha as one of the richest sources of Islamic knowledge in the field of governance. Utilizing the thematic analysis method with an interpretive-inductive approach, all the sermons, letters, and wise statements from Nahj ul-Balagha were examined and analyzed. The findings identified and introduced four main and fundamental pillars of social capital in Alawi (Imam Ali's) thought. These include: 1. Trust and honesty as the cornerstone of the mutual relationship between the government and the people, 2. Participation and social solidarity as a necessary prerequisite for achieving sustainable development, 3. Observance of justice and ethics as the essential criterion in all actions and decisions of the rulers, and 4. Resilience and foresight as a strategic capacity for confronting future crises and challenges. This research ultimately concludes that by presenting this comprehensive conceptual framework, Nahj ul-Balagha not only provides an indigenous and effective response to the challenges of eroding social capital in contemporary Iranian society but also offers a strategic roadmap for realizing a forward-looking, justice-oriented, and civilization-building governance within the Islamic Revolution.

1. Ph.D. Graduate in Political Studies of the Islamic Revolution, Futurism, Shahed University, Tehran, Iran

2. Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Sajjad14jalilian@gmail.com

How to cite this article: Jalilian, S., & Monsef, A. (2025). Social Capital in the Teachings of Nahj ul-Balagha: A Foundation for Future-Oriented Governance in the Islamic Revolution. *Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research*, 13(51), 1-26. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31544.3222>

Keywords: Nahj ul-Balagha, Future-Oriented Governance, Social Capital, Islamic Revolution.

Extended Abstract

1. Introduction

The rapid changes in the contemporary world, the increasing complexity of governance issues, the spread of social crises, the decline in public trust, and the need to improve the efficiency of political systems have made social capital one of the most important components of good governance and sustainable development. Social capital, by emphasizing trust, participation, social cohesion, cooperation, and responsibility, provides the basis for increasing the legitimacy, efficiency, and sustainability of political systems.

In the Islamic Republic of Iran, realizing the grand goals of the Islamic Revolution and moving on the path of a new Islamic civilization requires utilizing the capacities of social capital and rereading authentic Islamic sources to explain its theoretical foundations. In the meantime, Nahj ul-Balagha, as one of the most important Islamic texts in the fields of politics, management, and governance, has a valuable capacity for extracting the principles and components of social capital. The teachings of Imam Ali (AS) in Nahj ul-Balagha, in addition to explaining the relationship between the government and the people, emphasize values such as justice, trust, participation, responsibility, ethics, transparency, consultation, and respect for the rights of the people, and can provide a theoretical basis for designing a model of future-oriented governance in the Islamic Republic of Iran. Despite numerous studies on social capital, Islamic governance, and Alawi management, there is still little research to extract social capital as a coherent conceptual system from the teachings of Nahj ul-Balagha and explains its relationship with future-oriented governance. Most studies have focused on the ethical or managerial aspects of Nahj ul-Balagha and have paid less attention to the systematic relationship between the components of social capital and governance functions. Therefore, the main issue addressed in the present study is to explain the components of social capital in the teachings of Nahj ul-Balagha and examine their capacity to shape a model of forward-looking governance within the framework of the Islamic Revolution.

2. Theoretical framework

In the present study, social capital is considered as a set of values, norms, and social relations that provide the basis for promoting the legitimacy, efficiency, and sustainability of the governance system by strengthening trust, justice, participation, accountability, transparency, consultation, and respect for people's rights. Based on the teachings of Nahj ul-Balagha, these components operate as an interconnected network, and the realization of each one provides the basis for strengthening the other components.

In the thought of Imam Ali (AS), public trust is considered the most important capital of government, and without it, the realization of justice, participation, and efficiency is not possible. Justice, as the main axis of governance, also provides the basis for the formation of social trust, increasing political legitimacy and social cohesion. In addition, transparency in the performance of agents, respecting people's rights, fighting corruption, meritocracy and accountability are considered to be the most important factors in strengthening social capital and promoting desirable governance.

3. Method

The present study was conducted using the content analysis method and an interpretative-inductive approach. In this regard, all sermons, letters and wisdoms of Nahj ul-Balagha were studied and themes related to social capital and governance were extracted, classified and analyzed. Then, by examining the relationships between themes, a conceptual framework was presented to explain the role of social capital in forward-looking governance.

4. Research findings

The findings show that social capital in Nahj ul-Balagha is based on a set of interconnected components, the most important of which include trust, justice, participation, responsibility, transparency, consultation, managerial ethics, keeping promises, respecting people's rights, trustworthiness, social solidarity, and accountability. In the thought of Imam Ali (AS), public trust is considered the most important capital of government, and without it, the realization of justice, participation, and efficiency will not be possible. Also, justice, as the main axis of governance, provides the basis for the formation of social trust and increasing political legitimacy.

A review of the themes extracted from Nahj ul-Balagha shows that transparency in the performance of agents, respecting people's rights, fighting corruption, meritocracy, and accountability are effective factors in

strengthening social capital and improving the efficiency of the governance system. Also, the emphasis on the principle of consultation, public participation in decision-making, mutual accountability, and observance of public interests introduces governance as a two-way process between the government and society. In this framework, people are not simply the addressees of the government, but also play an active role in achieving justice, maintaining social cohesion, reforming affairs, and advancing the goals of society.

Another finding of the study concerns the prominent position of managerial ethics in the thought of Imam Ali (AS). The recommendation to observe justice, avoid discrimination, protect the treasury, humility, trustworthiness, accountability, respect for human dignity, and avoid tyranny are considered the most important characteristics of desirable managers and agents. In addition to increasing public trust, these components provide the basis for promoting legitimacy, social cohesion, and the efficiency of the political system.

The findings also show that Nahj ul-Balagha, by emphasizing foresight, prudence, understanding the circumstances, benefiting from experience, consultation, and preparation for developments and crises, considers desirable governance to be beyond the management of current affairs requiring foresight and strengthening social capacities to face future challenges. Accordingly, there is a mutual and reinforcing relationship between trust, justice, participation, managerial ethics, transparency, accountability, and foresight such that increasing public trust strengthens social participation, and greater participation facilitates the realization of justice, legitimacy, and efficiency of the governance system.

5. Conclusion

The results of the study show that social capital in Nahj ul-Balagha is not simply a collection of scattered moral recommendations, but rather a coherent system of principles, values, and components that can serve as the basis for designing a future-oriented governance model. In this system, trust, justice, participation, transparency, accountability, managerial ethics, responsibility, and social solidarity play a pivotal role in increasing the legitimacy, efficiency, and sustainability of the governance system.

Based on the findings, the teachings of Nahj ul-Balagha have a significant capacity to reconstruct the theoretical foundations of social capital and present a native model of governance based on Islamic values. This model, by emphasizing justice, trust, participation, ethics, transparency, responsibility, and future-orientedness, can play an effective

role in improving the efficiency of the governance system of the Islamic Republic of Iran and strengthening the social capital of society. Also, utilizing these teachings in public policymaking, management, training the managers, and designing public participation mechanisms will pave the way for the realization of efficient, legitimate, and forward-looking governance.

References [in Persian]

- Afsari, A. (2011). *The effect of social capital on innovation: A cross-country study*. Master's Thesis in Economics, Payame Noor University.
- Afsari, A. (2012). Social capital in Islam. *Quarterly Journal of Interdisciplinary Research on the Holy Quran*, 4(1), 101–118.
- Amirkhani, T. (2009). Social capital: Concepts and applications. *Human Resources Journal*, 1(5), 33–38.
- Coleman, J. (1998). *Foundations of social theory*. Translated by Manouchehr Sabouri. Tehran: Ney Publishing.
- Dashti, M. (23 BH–40 AH). *Nahj al-Balagha*. Qom: Mohammad Amin Publications.
- Etesami, M., & Fazeli-Kabriya, H. (2009). An introduction to Imam Ali's managerial model from the perspective of social capital components. *Strategic Management Thought Quarterly*, 3(2), 101–128.
- Fouladi, H., & Ehtesabi, M. (2024). Components of social capital in Nahj al-Balagha. *Alavi Tradition Quarterly*, (14), 85–108.
- Ghasemi, M. H., & Shahrahi, E. (2025). Future scenarios of Iranians' social capital in cyberspace. *Social Capital Management Quarterly*, (2), 129–145.
- Hamidi, K., & Ramezan Shams, A. H. (2019). Management and governance in Islam from the perspective of Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of New Research Approaches in Management Sciences*, 2(11), 223–247.
- Hosseini, S. A. H., Elmi, Z., & Sharepour, M. (2007). Ranking social capital in the centers and provinces of the country. *Social Welfare Quarterly*, (26), 59–84.
- Montazeri, M., Bahmani, A., & Fathizadeh, A. (2018). A model of good governance from the perspective of Nahj al-Balagha: A step toward explaining the Iranian-Islamic model of progress. *Quarterly Journal of Studies on the Iranian-Islamic Model of Progress*, 6(11), 133–154.
- Putnam, R. (2001). *Democracy and modern traditions*. Translated by Mohammad-Taqi Delforouz. Tehran: Salam Publications.
- Sardarnia, K. (2009). The effect of social capital on good governance. *Political-Economic Information Quarterly*, (260), 132–145.

References [in English]

- Bell, W. (1997). *Foundations of futures studies: History, purposes, and knowledge*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Bourdieu, P. (1985). The forms of capital. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- Da Costa, O., Warnke, P., Cagnin, C., & Scapolo, F. (2008). The impact of foresight on policy-making: Insights from the FORLEARN mutual learning process. *Technology Analysis & Strategic Management*, 20(3), 369–387. <https://doi.org/10.1080/09537320802000146>
- Havas, A., Schartinger, D., & Weber, M. (2010). The impact of foresight on innovation policy-making: Recent experiences and future perspectives. *Research Evaluation*, 19(2), 91–104. <https://doi.org/10.3152/095820210X510133>



(مقاله پژوهشی)

سرمایه اجتماعی در آموزه‌های نهج البلاغه: بنیانی برای حکمرانی آینده‌نگر در انقلاب اسلامی

سجاد جلیلیان^{۱*}، علی منصف^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷
(از ص ۲۶ تا ۷۶)

چکیده

سرمایه اجتماعی به عنوان زیربنای اساسی حکمرانی مطلوب، نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد انسجام اجتماعی، تقویت مشروعیت سیاسی و افزایش تاب‌آوری نظام‌های حکمرانی ایفا می‌کند. این پژوهش با هدف استخراج و تبیین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی از متون دینی و با تمرکز ویژه بر نهج البلاغه، به عنوان یکی از غنی‌ترین منابع معارف اسلامی در حوزه حکمرانی، انجام شده است. با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون و با رویکردی تفسیری-استقرایی، کلیه خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. یافته‌های پژوهش چهار رکن اصلی و بنیادین سرمایه اجتماعی از جمله اعتماد و صداقت به عنوان سنگ بنای رابطه متقابل بین حکومت و مردم، مشارکت و همبستگی اجتماعی به عنوان پیش‌شرط ضروری برای دستیابی به توسعه پایدار، رعایت انصاف و اخلاق به عنوان معیار اساسی در تمامی اقدامات و تصمیم‌گیری‌های حاکمان، و تاب‌آوری و آینده‌نگری به عنوان ظرفیت استراتژیک برای مقابله با بحران‌ها و چالش‌های پیش‌رو را در اندیشه علوی شناسایی و معرفی نموده است. این پژوهش در نهایت نتیجه می‌گیرد که نهج البلاغه با ارائه این چارچوب مفهومی جامع، نه تنها پاسخی بومی و اثرگذار به چالش‌های فرسایش سرمایه اجتماعی در جامعه معاصر ایران ارائه می‌دهد، بلکه نقشه‌راهی استراتژیک برای تحقق حکمرانی آینده‌نگر، عدالت‌محور و تمدن‌ساز در انقلاب اسلامی فراهم می‌کند.

کلید واژه‌ها: نهج البلاغه، حکمرانی آینده‌نگر، سرمایه اجتماعی، انقلاب اسلامی.

۱. دانش‌آموخته دکتری، مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، گرایش آینده پژوهی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

۲. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

در دهه های اخیر، مفهوم سرمایه اجتماعی و تأثیر آن بر فرآیندهای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی توجه گسترده ای را در میان محافل علمی، نهادهای سیاست گذار و جوامع پژوهشی برانگیخته است. سرمایه اجتماعی نه صرفاً یک چارچوب نظری، بلکه ابزاری تحلیلی برای فهم پویایی های اجتماعی، کیفیت تعاملات انسانی و کارآمدی نظام های حکمرانی تلقی می شود (سردارنیا، ۱۳۸۸: ۱۳۲). این سرمایه با تکیه بر مؤلفه هایی همچون اعتماد، انسجام اجتماعی، مشارکت مدنی، گفت و گوی اجتماعی و ارزش های مشترک، بستر تعاملات مؤثر و همکاری های جمعی را فراهم می آورد و نقشی کلیدی در تسهیل همبستگی و توسعه ملی ایفا می کند. در واقع، بدون سرمایه اجتماعی سایر اشکال سرمایه اعم از انسانی، فیزیکی و اقتصادی اثربخشی لازم را نخواهند داشت چرا که زیرساخت های فرهنگی و ارتباطی لازم برای اجرای مؤثر برنامه ها از بین خواهد رفت. به همین دلیل، سرمایه اجتماعی نه تنها در سطح خرد و روابط میان فردی، بلکه در سطح کلان و ساختاری نیز نقش آفرین است. در نتیجه، هرگونه طراحی برای توسعه پایدار یا تحول اجتماعی نیازمند توجه به ظرفیت ها و کاستی های سرمایه اجتماعی است (قاسمی و شراهی، ۱۴۰۴: ۱۳۱). در سه دهه اخیر، سرمایه اجتماعی در رشته هایی همچون اقتصاد، جامعه شناسی و علوم سیاسی به عنوان یکی از اصلی ترین محورهای نظری و تحلیلی مطرح بوده است. پژوهشگران، آن را مجموعه ای از روابط، شبکه ها و هنجارهای مشترک می دانند که بر پایه اعتماد و همکاری، قابلیت های نهادی و کنش جمعی را تسهیل می کند (افسری، ۱۳۹۰: ۶۲). سرمایه اجتماعی از کارکردهایی برخوردار است که آن را به یکی از مهم ترین منابع ارتقای کیفیت تعاملات اجتماعی و بازسازی پیوند میان جامعه و نهادهای رسمی تبدیل می سازد. با این حال، جامعه معاصر ایران در عرصه های اجتماعی و فرهنگی با چالش های متعددی مواجه است که پیامد آن را می توان در فرسایش تدریجی سرمایه اجتماعی مشاهده کرد. کاهش سطح مشارکت سیاسی و اجتماعی، تضعیف اعتماد عمومی نسبت به نهادها، شکل گیری شکاف های نسلی و قومی و افول سرمایه های اخلاقی و فرهنگی از مهم ترین نشانه های این روند محسوب می شوند. در چنین وضعیتی، شرط تحقق حکمرانی آینده نگر آن است که با بازتعریف مبانی نظری، فرهنگی و ارزشی، امکان ایجاد ظرفیت های اجتماعی متناسب با نیازهای فردا را از زمان حال فراهم سازد. در این راستا، استفاده از منابع بومی و دینی، به ویژه متونی که ظرفیت بازآفرینی مفهومی دارند، یک ضرورت راهبردی تلقی می شود. یکی از مهم ترین و اصیل ترین منابع در این زمینه، نهج البلاغه است. متنی که نه تنها میراثی تاریخی، بلکه نقشه ای راهبردی و کاربردی برای حکمرانی عدالت محور و مردم گرا به شمار می رود. نهج البلاغه به عنوان یکی از متون بنیادین اندیشه اسلامی، ظرفیت های گسترده ای برای بازخوانی و تقویت سرمایه اجتماعی در چارچوب یک گفتمان دینی - اسلامی در اختیار می گذارد. نهج البلاغه به عنوان یکی از متون بنیادین اندیشه اسلامی، ظرفیت های گسترده ای برای بازخوانی و تقویت سرمایه اجتماعی در چارچوب یک گفتمان دینی - اسلامی در اختیار می گذارد. از این منظر، نهج البلاغه نه تنها بستری برای بازخوانی مفاهیم بنیادین سرمایه اجتماعی در چارچوب اندیشه اسلامی فراهم می آورد،

بلکه می‌تواند زمینه‌ای برای گفت‌وگوی مفهومی و نظری میان میراث فکری اسلام و نظریه‌های معاصر سرمایه اجتماعی ایجاد کند. گفت‌وگویی که قابلیت آن را دارد تا هم به غنای ادبیات علوم اجتماعی بیفزاید و هم ظرفیت‌های مغفول سنت اسلامی را در پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی روز آشکار سازد.

۱-۱. بیان مسئله

امروزه جامعه ایرانی با برخی از چالش‌های اجتماعی و فرهنگی مواجه است که به صورت مستقیم بر توانایی آن در ایجاد انسجام و اعتماد عمومی تأثیر می‌گذارند. کاهش تعامل میان نسل‌ها، شکاف‌های اجتماعی و تضعیف ارزش‌های اخلاقی، از یک سو، و کاهش مشارکت و اعتماد به نهادهای رسمی، از سوی دیگر، نشان می‌دهد که ظرفیت سرمایه اجتماعی به میزان قابل توجهی آسیب دیده است. این وضعیت نه تنها کارآمدی سیاست‌ها و برنامه‌های اجتماعی را محدود می‌کند، بلکه تهدیدی جدی برای توسعه پایدار و ثبات اجتماعی به شمار می‌رود. با وجود اهمیت سرمایه اجتماعی در توانمندسازی جامعه و تسهیل همکاری‌های جمعی، پژوهش‌های نظام‌مند و آینده‌نگر درباره نقش آموزه‌های دینی، به‌ویژه مفاهیم نهج‌البلاغه، در تقویت این سرمایه بسیار محدود هستند. نهج‌البلاغه با تأکید بر عدالت، انصاف، شفافیت و مسئولیت‌پذیری، ظرفیت‌های بالقوه‌ای برای ارتقای حکمرانی عادلانه و افزایش مشارکت مردمی در جامعه امروز ارائه می‌دهد، اما این ظرفیت‌ها تاکنون در پژوهش‌های علمی کمتر بررسی شده‌اند. با توجه به این خلأ، پرسش محوری پژوهش بدین صورت مطرح می‌شود که نهج‌البلاغه چه مؤلفه‌هایی از سرمایه اجتماعی را برجسته نموده و چگونه می‌توان از این مؤلفه‌ها برای تقویت انسجام اجتماعی و ایجاد حکمرانی عدالت‌محور در ایران امروز بهره برد؟ پاسخ به این پرسش ضمن پاسخ به برخی از خلأهای علمی موجود، مسیر استفاده عملی از آموزه‌های دینی در توسعه اجتماعی و فرهنگی را روشن می‌سازد. پژوهش حاضر با تحلیل نظام‌مند آموزه‌های نهج‌البلاغه قصد دارد مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی را شناسایی و بازتعریف نموده و نشان دهد چگونه این مؤلفه‌ها می‌توانند زمینه‌ساز حکمرانی آینده‌نگر، افزایش اعتماد اجتماعی و ارتقای همبستگی جامعه باشند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

تحقیقات پیشین در حوزه حکمرانی اسلامی و سرمایه اجتماعی با محوریت نهج‌البلاغه نشان داده‌اند که آموزه‌های امام علی(ع) ظرفیت قابل توجهی برای تحلیل مفهومی سرمایه اجتماعی دارند، اما تمرکز آن‌ها غالباً محدود به سطح تبیینی و مفهومی بوده است. به عنوان مثال، فولادی و احتسابی (۱۴۰۳) مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی را شناسایی کردند، اما مطالعه آنان محدود به تحلیل کلی آموزه‌ها بود و راهکارهای عملی یا آینده‌نگر برای تقویت سرمایه اجتماعی ارائه نشده بود. منتظری و همکاران (۱۳۹۷) با استخراج مفاهیم حکمرانی مطلوب تلاش کردند چارچوب مفهومی ارائه دهند، با این حال، ارتباط این مفاهیم با طراحی راهبردهای عملیاتی و سیاست‌محور برای جامعه امروز مشخص نشده بود. مطالعات دیگر نیز وضعیت مشابهی دارند؛ اعتصامی و فاضلی (۱۳۸۸) و حمیدی و رمضان شمس (۱۳۹۸) آموزه‌های نهج‌البلاغه را در ابعاد مختلف تحلیل کردند، اما بیشتر در سطح نظری باقی ماندند و خلأ نقشه راه عملی و

کاربردی در کارهای آن‌ها مشهود است. رجایی و شبانی (۱۴۰۱) برخی بایسته‌های حکمرانی را بررسی کردند، اما تحلیل آن‌ها همچنان غیر راهبردی و محدود به توصیه‌های کلی بود و فرصت بهره‌گیری از آموزه‌ها برای تقویت سرمایه اجتماعی و حکمرانی تمدن‌ساز از دست رفته است. پژوهش حاضر در پی پر کردن همین خلأ است؛ با تمرکز بر آموزه‌های نهج البلاغه، تلاش می‌کند فراتر از تحلیل مفهومی حرکت کند و راهبردهای عملیاتی و آینده‌نگر ارائه دهد تا انسجام اجتماعی، مشارکت مردمی و اعتماد عمومی تقویت شود. به عبارت دیگر، پژوهش حاضر نه تنها نقاط ضعف مطالعات پیشین را جبران می‌کند بلکه با ارائه چارچوب کاربردی برای حکمرانی عدالت‌محور، ارزش افزوده روش‌شناختی و عملیاتی ایجاد می‌کند و امکان بهره‌گیری عملی از آموزه‌های دینی برای توسعه اجتماعی و حکمرانی تمدن‌ساز را فراهم می‌سازد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

پژوهش حاضر از آن جهت ضرورت دارد که سرمایه اجتماعی به عنوان یکی از ارکان اساسی در حکمرانی عدالت‌محور دارای نقش حیاتی می‌باشد که نیازمند تحلیل دقیق و بهره‌گیری راهبردی از منابع الهی و کاربردی همچون آموزه‌های نهج البلاغه است. بازخوانی این آموزه‌ها و شناسایی ظرفیت‌های آن در حوزه سرمایه اجتماعی، می‌تواند چارچوبی عملی برای ارتقای حکمرانی آینده‌نگر، پاسخ‌گو و عدالت‌محور ارائه دهد. این پژوهش تلاش می‌کند آموزه‌های دینی را نه صرفاً در سطح نظری، بلکه به صورت کاربردی و راهبردی تحلیل کرده و مسیر بهره‌گیری از آن‌ها را در حکمرانی انقلاب اسلامی روشن سازد. اهمیت این پژوهش در سطوح مختلف جامعه و حکمرانی نیز قابل تأمل است. در سطح فردی، تحلیل آموزه‌های اخلاقی و فرهنگی نهج البلاغه می‌تواند رفتارهای اجتماعی مبتنی بر مسئولیت‌پذیری، انصاف و مشارکت فعال را تقویت کند و انگیزه فردی برای حضور مؤثر در عرصه‌های اجتماعی و مدنی ایجاد نماید. در سطح جمعی، بهره‌گیری از راهبردهای سرمایه اجتماعی می‌تواند انسجام و همبستگی اجتماعی را تقویت نموده و همکاری میان گروه‌ها و نهادهای مختلف را تسهیل کند. در سطح نهادی و حکمرانی، پژوهش حاضر با ارائه چارچوبی عملیاتی و سیاست‌محور، امکان بهره‌گیری از آموزه‌های نهج البلاغه در فرآیندهای سیاست‌گذاری، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی کلان را فراهم می‌آورد و زمینه را برای تقویت حکمرانی تمدن‌ساز، پاسخ‌گو و عدالت‌محور فراهم می‌کند. از این منظر، پژوهش حاضر نه تنها خلا علمی موجود در تحلیل سرمایه اجتماعی دینی را پر می‌کند، بلکه چارچوبی کاربردی و سیاست‌محور ارائه می‌دهد که می‌تواند به توسعه اجتماعی، فرهنگی و حکمرانی اثرگذار در انقلاب اسلامی منجر شود.

۴-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از حیث هدف، بنیادی و از حیث شیوه اجرا، پژوهشی کیفی با رویکرد تحلیل متن و تفسیر نظام‌مند است. مبنای اصلی تحقیق، متن نهج البلاغه بوده و تلاش شده است مفاهیم مرتبط با حکمرانی و اداره جامعه از درون ساختار معنایی و منظومه فکری امام علی(ع) استخراج شود؛ از این رو پژوهش حاضر از رویکردهای تحمیل‌گرایانه و اسقاط مفاهیم معاصر بر متن فاصله گرفته و بر فهم متن در افق تاریخی و معرفتی خود تأکید دارد. در مرحله نخست، تمامی خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه به شیوه

مطالعه اکتشافی بررسی و گزاره‌های مرتبط با عرصه حکمرانی، مدیریت جامعه، مناسبات دولت و مردم، عدالت، حقوق عمومی، مسئولیت کارگزاران، نظارت، پاسخگویی، قانون‌مداری و سایر مؤلفه‌های مرتبط شناسایی شد. سپس واحدهای معنایی استخراج‌شده با استفاده از روش تحلیل مضمون (Thematic Analysis) کدگذاری گردید. در مرحله دوم، به‌منظور جلوگیری از برداشت‌های منفرد و جزیره‌ای از متن، مضامین اولیه در پرتو سیاق سخن، مخاطب، موقعیت صدور و ارتباط مفهومی آن‌ها با سایر گزاره‌های نهج‌البلاغه مورد بازخوانی قرار گرفت. در این مرحله از اصل «انسجام درون‌متنی» استفاده شد؛ بدین معنا که هر گزاره در نسبت با کل منظومه فکری امام علی(ع) تفسیر گردید و از استناد به عبارات منفرد بدون توجه به شبکه معنایی حاکم بر متن پرهیز شد. در مرحله سوم، کدهای هم‌خانواده در قالب مقولات فرعی و سپس مقولات اصلی سازمان‌دهی شدند. ملاک شکل‌گیری مقولات، صرف شباهت واژگانی نبود، بلکه نسبت مفهومی و کارکردی آن‌ها در نظام اندیشه سیاسی - اجتماعی امام علی(ع) مدنظر قرار گرفت. حاصل این مرحله، بازسازی منظومه‌ای از آموزه‌های حکمرانی در نهج‌البلاغه بود که اجزای آن در ارتباطی معنادار با یکدیگر قرار دارند. در مرحله چهارم، روابط میان مقولات اصلی تحلیل و الگوی مفهومی حاصل از آن ترسیم شد تا مشخص گردد آموزه‌های استخراج‌شده صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های پراکنده نیستند، بلکه تا چه اندازه قابلیت تشکیل یک نظام فکری منسجم در حوزه حکمرانی را دارا هستند. بر این اساس، پژوهش درصدد بوده است ابتدا منطق درونی اندیشه امام علی(ع) را بازسازی کرده و سپس ظرفیت‌های آن را برای فهم مسائل حکمرانی در روزگار معاصر مورد بررسی قرار دهد. در نهایت، مرحله تطبیق مفهومی انجام شد. در این مرحله، بدون فرض همسانی کامل میان مفاهیم تاریخی نهج‌البلاغه و نظریه‌های جدید حکمرانی، نقاط هم‌پوشان و قابل مقایسه میان آموزه‌های استخراج‌شده و مؤلفه‌های مطرح در ادبیات معاصر حکمرانی شناسایی گردید. بنابراین مقایسه انجام‌شده در این پژوهش ماهیتی تفسیری و اکتشافی دارد بدین معنا که هدف نه انتساب مستقیم مفاهیم مدرن به متن بلکه کشف ظرفیت‌های معنایی نهج‌البلاغه برای گفت‌وگو با ادبیات جدید حکمرانی بوده است. در فرآیند تحلیل و تفسیر داده‌ها، پژوهش حاضر بر رویکرد فهم متن در سیاق تاریخی و معرفتی خود تأکید ورزیده است. بدین معنا که برای پیشگیری از تأویل افراطی یا اسقاط مفاهیم مدرن بر متن، از روش تفسیر موضوعی درون‌متنی بهره گرفته شد؛ در این مسیر، هر گزاره نه به صورت منفرد، بلکه در پیوند با کل منظومه فکری امام علی(ع) معنا شده است. لذا مفاهیم معاصر حکمرانی در این مطالعه، نه به عنوان معادل قطعی، بلکه به عنوان تناظرات مفهومی جهت گفت‌وگو میان آموزه‌های اصیل دینی و ادبیات علمی روز به کار گرفته شده‌اند تا اصالت کلام معصوم در فرآیند استنباط حفظ گردد.

۲. بحث

۲-۱. سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی از مفاهیم بنیادین در علوم اجتماعی معاصر است که بر کیفیت پیوندها، هنجارها و اعتماد متقابل میان اعضای جامعه تأکید دارد. این سرمایه به مثابه منبعی نرم، هم در تحقق اهداف فردی و جمعی نقش آفرین است و هم به بهبود کارکردهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کمک می‌کند (امیرخانی، ۱۳۸۸: ۳۳). هرچه سطح سرمایه اجتماعی بالاتر باشد، همکاری و هماهنگی میان افراد تقویت شده، جریان اطلاعات روان‌تر می‌گردد، هزینه مبادلات کاهش می‌یابد و مسیر توسعه هموارتر می‌شود (افسری، ۱۳۹۱: ۱۰۲). از همین رو، بی‌توجهی به سرمایه اجتماعی در سیاست‌گذاری‌ها، مانعی جدی برای تحقق اهداف کلان خواهد بود. اندیشمندان، تبیین‌های گوناگونی از سرمایه اجتماعی ارائه کرده‌اند: بوردیو آن را در کنار سرمایه اقتصادی و فرهنگی قرار داده و بر قابلیت تبدیل‌پذیری این سه سرمایه تأکید دارد. او سرمایه اجتماعی را متکی بر شبکه‌های اجتماعی می‌داند که برای دستیابی به آن نیازمند بهره‌برداری هوشمندانه از منابع اقتصادی هستیم (Bourdieu, 1985: 248). کلمن سرمایه اجتماعی را محصول روابط میان افراد و گروه‌ها می‌داند که با ایجاد اعتماد، کنش جمعی را تسهیل کرده و منابع فردی را به سطح جمعی ارتقا می‌دهد (کلمن، ۱۳۷۷: ۴۶۷). فوکویاما نیز سرمایه اجتماعی را در گرو شکل‌گیری هنجارهای مولد مانند صداقت و تعهد می‌داند و معتقد است در فقدان این هنجارها روابط اجتماعی دچار ضعف می‌شود (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۱۲). پانتام با نگاه کلان‌تر، سرمایه اجتماعی را بخشی از کالاهای عمومی دانسته و بر نقش انجمن‌های داوطلبانه و اعتماد متقابل در شکل‌گیری کنش جمعی مؤثر تأکید دارد (پانتام، ۱۳۸۰: ۲). سرمایه اجتماعی معمولاً در سه سطح مورد بررسی قرار می‌گیرد: سطح خرد (روابط خانوادگی و میان‌فردی)، سطح میانی (روابط میان گروه‌ها و سازمان‌ها) و سطح کلان (ساختارهای رسمی و نهادی همچون نظام سیاسی و قضایی). سطح کلان به دلیل نقش محوری در بازتولید اعتماد عمومی و انسجام اجتماعی، بیشترین اهمیت را دارد (حسینی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۳-۷۳). در چارچوب انقلاب اسلامی، سرمایه اجتماعی نه صرفاً یک شاخص جامعه‌شناختی، بلکه بنیانی راهبردی برای حکمرانی آینده‌نگر محسوب می‌شود. اعتماد عمومی، مشارکت مردمی و انسجام اجتماعی که در نهج البلاغه مورد تأکید قرار گرفته‌اند، هم‌راستا با مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی در نظریه‌های معاصرند و می‌توانند پایه‌های حکمرانی تمدن‌ساز را تقویت کنند. بدین ترتیب، بازشناسی سرمایه اجتماعی از منظر منابع اسلامی، به‌ویژه نهج البلاغه، می‌تواند الگویی بومی برای ارتقای حکمرانی جمهوری اسلامی فراهم آورد؛ الگویی که ضمن افزایش کارآمدی نظام، زمینه تحقق تمدن نوین اسلامی را نیز هموار می‌سازد.

۲-۲. حکمرانی آینده‌نگر

حکمرانی آینده‌نگر در ادبیات معاصر به مثابه پاسخی راهبردی به پیچیدگی‌ها و تحولات پرشتاب جهان امروز مطرح شده است. افزایش مسائل چندلایه، گسترش ارتباطات شبکه‌ای، شتاب جهانی‌شدن و ظهور پدیده‌های پیش‌بینی‌ناپذیر، ضرورت نگرشی پیش‌دستانه و بلندمدت در سیاست‌گذاری را دوچندان ساخته

است (طاعتی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۹). از منظر آینده‌پژوهی، حکمرانی آینده‌نگر بر پایه‌ی تعریف وندل بل از آینده‌پژوهی استوار است که آن را «فعالیتی برای کشف، ابداع، بررسی، ارزیابی و پیشنهاد آینده‌های ممکن، محتمل و مرجح» می‌داند؛ فرآیندی علمی که استدلال، انتخاب و اقدام را در هم می‌آمیزد (Bell, 1997: 11). بدین معنا، حکمرانی آینده‌نگر نه صرفاً مدیریت امور روزمره، بلکه تلاشی نظام‌مند برای طراحی آینده مطلوب و آماده‌سازی ساختارها برای مواجهه با تغییرات چندبعدی است. ویژگی‌های این حکمرانی شامل دوراندیشی، مشارکت‌محوری، جامع‌نگری، انعطاف‌پذیری و بازخوردپذیری مداوم است؛ عناصری که به دولت‌ها امکان می‌دهد پیامدهای گوناگون تصمیمات را پیشاپیش شناسایی کنند، غافلگیری‌های سیاسی و اجتماعی را کاهش دهند و ظرفیت تاب‌آوری خود را در برابر بحران‌ها ارتقا دهند (Da Costa et al., 2015: 6؛ Havas et al., 2010: 92). در بستر انقلاب اسلامی، حکمرانی آینده‌نگر صرفاً یک ضرورت تکنیکی نیست، بلکه امتداد طبیعی گفتمان تمدن‌ساز آن به‌شمار می‌رود. انقلاب اسلامی که بر پایه ارزش‌هایی همچون عدالت اجتماعی، مشارکت مردمی و اخلاق‌مداری شکل گرفته است، برای تداوم مشروعیت و کارآمدی خود ناگزیر است این ارزش‌ها را با رویکرد آینده‌پژوهانه پیوند بزند. چنین رویکردی امکان می‌دهد تا نظام حکمرانی ایران ضمن پایبندی به مبانی اسلامی، خود را برای مواجهه با چالش‌های نوظهور در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و امنیتی آماده سازد. به بیان دیگر، حکمرانی آینده‌نگر در جمهوری اسلامی نه تنها ابزاری برای مدیریت تغییرات است، بلکه مسیری برای تحقق عملی تمدن نوین اسلامی محسوب می‌شود.

۲-۳. یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش، ثمره تأملی ژرف در آموزه‌های نهج‌البلاغه است؛ کتابی که از آن می‌توان به عنوان میراثی معنوی و اخلاقی برای سامان‌دهی روابط اجتماعی و ارتقای کیفیت حکمرانی در جوامع اسلامی بهره برد. در این بخش، تلاش شده است تا مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی مستخرج از این متن، به‌عنوان بنیانی برای بازاندیشی در مدل‌های حکمرانی آینده‌نگر در جمهوری اسلامی ایران، ارائه شود. پژوهش حاضر با رویکردی استقرایی-تفسیری و با تکیه بر روش تحلیل مضمون، به شناسایی و تبیین مفاهیم کلیدی نهج‌البلاغه پرداخته است؛ مفاهیمی که هر یک آیینی‌ای از عدالت، اعتماد، همبستگی و آینده‌نگری در حکمرانی اسلامی است. از طریق مطالعه دقیق خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها، کدهای اولیه شناسایی و در قالب مقوله‌های فرعی و مضامین کلان طبقه‌بندی گردید. این فرآیند نشان داد که نهج‌البلاغه، با رویکردی جامع به ابعاد فردی، اجتماعی و نهادی سرمایه اجتماعی، چارچوبی مفهومی برای شکل‌گیری حکمرانی عادلانه و مشارکت‌محور در بستر زمان ارائه می‌دهد. یافته‌ها حاکی از آن است که آموزه‌های نهج‌البلاغه بر ایجاد و تقویت سرمایه‌های نرم‌افزاری مانند اعتماد متقابل میان دولت و ملت، عدالت اجتماعی، اخلاق مدیریتی و مسئولیت‌پذیری تأکید دارد؛ سرمایه‌هایی که از منظر حکمرانی آینده‌نگر می‌توانند نقشی اساسی در مواجهه با تحولات پیچیده، افزایش تاب‌آوری اجتماعی و تحقق توسعه پایدار ایفا کنند. این مؤلفه‌ها در قالب چهار مضمون اصلی و چندین مؤلفه فرعی تدوین شده‌اند. لازم به ذکر است که مضامین

استخراج شده از نهج البلاغه در این پژوهش، صرفاً به صورت گزاره‌هایی منفرد و مستقل فهم نشده‌اند، بلکه در نسبت با یکدیگر و در چارچوب منظومه فکری امام علی(ع) مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. از این رو، جداول ارائه شده در بخش یافته‌ها تنها ابزار سامان‌دهی و نمایش اولیه داده‌ها هستند و نباید به منزله برداشت‌های منفصل از متن تلقی شوند. در این پژوهش، هر مضمون در پیوند با سیاق سخن، مخاطب، موقعیت صدور و شبکه مفهومی حاکم بر نهج البلاغه تفسیر شده است تا از فروکاستن آموزه‌های امام(ع) به مفاهیم پراکنده یا صرفاً معادل‌سازی با اصطلاحات رایج معاصر پرهیز شود.

۱-۳-۲. اعتماد و صداقت در حکمرانی

اعتماد و صداقت دو ستون بنیادین برای هر نظام حکمرانی پایدار و مردم‌محور هستند. در اندیشه سیاسی اسلام، حکمرانی به مثابه عهده‌ی الهی میان حاکم و امت است که بر پایه صداقت، امانت‌داری و مسئولیت‌پذیری بنا می‌شود. امام علی(ع) در نهج البلاغه بارها اعتماد را نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه سرمایه‌ای استراتژیک معرفی می‌کند که بقای حکومت و رضایت عمومی را تضمین می‌کند. این نگاه نشان می‌دهد که صداقت و پایبندی به عهد، شرط بقای دولت‌ها و عزت جامعه است و بدون آن، مشروعیت سیاسی و انسجام اجتماعی به خطر می‌افتد. در چارچوب بنیان‌های نظری انقلاب اسلامی نیز این دو اصل فراتر از ضرورت‌های اخلاقی، بنیانی راهبردی برای حکمرانی آینده‌نگر محسوب می‌شوند. انقلاب اسلامی با هدف تحقق تمدن نوین اسلامی است، باید بتواند اعتماد عمومی را به‌طور مستمر بازتولید کند و سرمایه اجتماعی را در برابر فرسایش‌های ناشی از بحران‌ها و تحولات پرشتاب تقویت نماید. این امر تنها زمانی محقق می‌شود که حاکمان در عمل به عهد خود با مردم وفادار باشند، عدالت اقتصادی و اجتماعی را رعایت کنند و سازوکارهای شفافیت، پاسخ‌گویی و مبارزه با فساد را در ساختار حکمرانی نهادینه سازند. بنابراین، اعتماد و صداقت نه فقط به‌عنوان فضایل اخلاقی، بلکه به مثابه سرمایه‌های راهبردی برای آینده انقلاب اسلامی عمل می‌کنند. این دو اصل ظرفیت تاب‌آوری جامعه را در برابر بحران‌ها افزایش می‌دهند و مانع گسست اجتماعی و کاهش سرمایه اجتماعی می‌شوند. به بیان دیگر، اعتماد و صداقت پیوند دولت و ملت را از سطحی صرفاً حقوقی، به پیوندی اخلاقی و تمدنی ارتقا می‌بخشند؛ پیوندی که می‌تواند پشتوانه‌ای پایدار برای تحقق اهداف کلان انقلاب اسلامی و حرکت به‌سوی تمدن نوین اسلامی باشد.

جدول ۱. مفاهیم و راهبردهای اعتماد و صداقت در حکمرانی آینده‌نگر

ردیف	آموزه	مفهوم کلیدی	تحلیل راهبردی	راهبرد پیشنهادی
۱	بزرگترین خیانت، خیانت به امت و زشت‌ترین فریب، فریب رهبر است (نامه/۲۶).	پرهیز از خیانت و فریبکاری	خیانت به مردم و فریبکاری سیاسی، مشروعیت نظام را از بین می‌برد و سرمایه اجتماعی را فرسایش می‌دهد.	تدوین ساز و کارهای نظارتی و اخلاقی مداری در تصمیم‌گیری‌های کلان برای پیشگیری از فریبکاری سیاسی
۲	امانت را نگه دار، چه کوچک	امانت‌داری و	امانت‌داری حتی در امور	طراحی ساختارهای نظارت

چه بزرگ، حتی اگر به اندازه نخ و ریشمانی باشد (حکمت/۴۲۷).	حفظ حقوق مردم	کوچک نشان دهنده صداقت نظام و تضمین کننده اعتماد عمومی است.	مردمی و الزام قانونی برای شفافیت مالی و اخلاقی مسئولان
۳ هر که را به کار گماری، نخست او را بیازما، نه با دوستی و خوش گمانی، بلکه با آزمایش و تجربه (خطبه/۲۱۶).	شایسته سالاری در انتصابات	گزینش افراد شایسته و با تجربه، تضمین کننده کارآمدی نظام و جلوگیری از فساد اداری است.	استقرار نظام ارزیابی صلاحیت و عملکرد برای انتخاب مدیران و کارگزاران دولتی
۴ بدترین وزیران تو، کسی است که پیش از تو برای فاسدان وزیر بوده و در گناهان آنان شرکت کرده است (خطبه/۳۴).	پالایش بدنه مدیریتی از افراد فاسد	پاکسازی ساختار حکومتی از عناصر ناسالم، زمینه ساز بازسازی اعتماد مردم به نظام حکمرانی است.	اجرای طرح تحول در ساختار اداری و پالایش بدنه مدیریتی بر اساس شاخص های اخلاقی و شایستگی
۵ بدان اگر خیانت کنی، خداوند در دنیا و آخرت دشمن تو خواهد بود (نامه/۷۱).	مسئولیت پذیری در حفظ امانت ها	مسئولیت پذیری حاکمان در برابر خدا و مردم، عامل تقویت مشروعیت و سرمایه اجتماعی است.	نهادینه سازی پاسخگویی حاکمان از طریق نهادهای مستقل نظارتی و تقویت فرهنگ عدالت خواهی
۶ نزدیکترین مردم به تو باید کسانی باشند که سخن حق را تلخ تر از عسل به تو بگویند (حکمت/۲۱۶).	پذیرش نقد و بازخورد	حاکمانی که پذیرای صادقانه هستند، سرمایه اعتماد را در جامعه افزایش می دهند.	تقویت شوراهای مردمی و مشورتی برای انعکاس صدای مردم و جلوگیری از شکل گیری حلقه های بسته مدیریتی
۷ حق مردم را در روزی آنان رعایت کن و از اندوخته کردن آن در خزانه بپرهیز (نامه/۵۳).	عدالت اقتصادی و رعایت حق مردم	عدالت اقتصادی، اعتماد اجتماعی را تقویت می کند.	شفاف سازی بودجه عمومی و جلوگیری از تمرکز منابع در دست گروه های خاص برای تحقق عدالت اجتماعی
۸ با مردم با نیکی رفتار کن، زیرا تو بر آنان والی نیستی بلکه خدمتگزاری (نامه/۴۵).	فروتنی و ارتباط مستقیم با مردم	ارتباط صمیمی حاکمان با مردم، سرمایه اجتماعی افقی و مشروعیت نظام را افزایش می دهد.	طراحی سامانه های ارتباط مستقیم میان مردم و مسئولان برای رسیدگی به شکایات و مطالبات
۹ از چاپلوسان و خدمتگزاران پرهیز کن که اینان عامل فسادند (حکمت/۱۳۱)	پرهیز از چاپلوسی و سخن چینی اطرافیان	جلوگیری از نفوذ افراد چاپلوس در اطراف حاکمان، زمینه ساز تصمیم گیری های درست و مبتنی بر واقعیت است.	استقرار نظام های بازخورد واقعی و حذف افراد متملق از حلقه های مدیریتی
۱۰ هر که در امانت خیانت کند و بر مردم ستم روا دارد، خداوند لعنتش کند (خطبه/۱۲۶).	رعایت امانت - داری و پرهیز از ظلم	امانت داری و پرهیز از ظلم، ضامن ثبات اجتماعی و تقویت سرمایه اجتماعی است.	توسعه قوانین مقابله با فساد و جرم انگاری خیانت به اعتماد عمومی در همه سطوح مدیریتی

آنچه در این جدول تحت عنوان «اعتماد و صداقت» صورت‌بندی شده است، در منظومه فکری نهج‌البلاغه، فراتر از یک گزاره اخلاقی، در جایگاه «مکانیسم ثبات‌بخش سیستم سیاسی» قرار دارد. امام علی(ع) در تعبیری استراتژیک، «عامه مردم» را «عماد دین» می‌خوانند؛ این تعبیر نشان می‌دهد که اعتماد (به مثابه سرمایه اجتماعی)، نه یک متغیر وابسته، که متغیر پیشران در پایداری نظام حکمرانی است. در واقع، صدق گفتار و فعل کارگزار در این متن، یک راهبرد «کاهش هزینه‌های مبادله» میان دولت و ملت است. بدین معنا که هرگونه گسست در صداقت حاکم، مستقیماً به فرسایش سرمایه اجتماعی و در نتیجه، افزایش هزینه‌های حکمرانی می‌انجامد. بنابراین، آنچه در ادبیات مدرن «اعتماد نهادی» نامیده می‌شود، در اینجا به عنوان «پروتکل بقای حکومت» بازخوانی شده است.

۲-۳-۲. مشارکت و همبستگی اجتماعی

مشارکت و همبستگی اجتماعی، از اساسی‌ترین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی و پیش‌شرط‌های تحقق حکمرانی مطلوب در هر جامعه‌ای است. در اندیشه علوی، این دو مفهوم فراتر از ابزارهای صرفاً سیاسی، به‌مثابه ارزش‌های بنیادین اجتماعی مطرح می‌شوند که ضامن بقا و پویایی امت اسلامی‌اند. امام علی(ع) در نهج‌البلاغه، بارها بر اهمیت نقش مردم در تصمیم‌سازی‌ها، لزوم تقویت انسجام اجتماعی و پرهیز از شکاف‌های طبقاتی و قومی تأکید کرده است. چنین نگاهی بیانگر آن است که حاکمیت در اسلام نه تنها بر پایه سلطه‌گری نمی‌باشد بلکه بر مبنای پیوندی عمیق و دوسویه میان مردم و دولت شکل می‌گیرد؛ پیوندی که با مشارکت آگاهانه و همبستگی فعال اعضای جامعه استوارتر می‌شود. از منظر آینده‌نگری، مشارکت اجتماعی صرفاً به معنای حضور ظاهری مردم در عرصه‌های سیاسی نیست، بلکه باید به‌عنوان فرایندی پایدار و هدفمند دیده شود که در آن افراد احساس تعلق، مسئولیت‌پذیری و اعتماد متقابل را تجربه می‌کنند. چنین فرایندی، علاوه بر افزایش تاب‌آوری اجتماعی در برابر بحران‌های آینده، بستر لازم برای تحقق عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه منابع و جلوگیری از تمرکز قدرت در دست گروه‌های خاص را فراهم می‌آورد. آموزه‌های مدیریتی نهج‌البلاغه با تأکید بر شورا، مشورت‌گرایی، رعایت انصاف و ترویج ارزش‌های جمع‌گرایانه، الگوی راهبردی مهمی برای بازطراحی حکمرانی آینده‌نگر در نظام‌های اسلامی ارائه می‌دهند.

جدول ۲. مفاهیم و راهبردهای مشارکت و همبستگی اجتماعی در حکمرانی آینده‌نگر

ردیف	آموزه	مفهوم کلیدی	تحلیل راهبردی	راهبرد پیشنهادی
۱	ای مردم! مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی. پس حق شما بر من آن است که خیرخواه شما باشم و بیت‌المال را عادلانه میان شما تقسیم کنم (خطبه/۳۴)	مسئولیت‌پذیری متقابل	این بیان امام علی(ع) مبنای مشارکت دوسویه و مسئولیت‌پذیری متقابل دولت و مردم را تبیین می‌کند.	سیاست‌های تعاملی برای تقویت اعتماد عمومی و افزایش شفافیت مالی دولت با هدف جلب اعتماد عمومی
۲	پس با یکدیگر همدل باشید و بر کار نیک تعاون کنید و از تفرقه	همدلی و تعاون اجتماعی	تأکید بر همبستگی اجتماعی و پرهیز از تفرقه،	برنامه‌های فرهنگی وحدت‌محور برای کاهش

	بهره‌زید (خطبه/۱۷۶)		اساس انسجام ملی و ثبات سیاسی است.	شکاف‌های اجتماعی و قومی
۳	در کارهای مردم با آنان مشورت کن، زیرا هیچ اندیشه‌ای چون مشورت راهگشا نیست (نامه/۵۳)	مشورت‌گرایی	مشورت‌گرایی مشارکت فعال مردم در تصمیم‌گیری‌ها را ممکن کرده و سرمایه اجتماعی را تقویت می‌کند.	تشکیل شوراهای مردمی و نهادهای مشورتی برای افزایش مقبولیت سیاست‌ها
۴	اگر مردم بر اطاعت و همکاری اتفاق کنند، زندگی آنان سامان می‌پذیرد و دشمنان از آنان ناامید می‌شوند (حکمت/۲۰۱)	همکاری و انسجام اجتماعی	مشارکت و همکاری مردمی تاب‌آوری اجتماعی و امنیت ملی را افزایش می‌دهد.	شبکه‌سازی اجتماعی و داوطلبانه برای مشارکت در امور اجتماعی و ملی
۵	از انصاف در میان مردم بهره بگیر و هیچ‌کس را بر دیگری ترجیح مده مگر به سبب تقوا و عمل صالح (نامه/۵۳)	عدالت و برابری اجتماعی	انصاف و برابری، مشارکت و اعتماد اجتماعی را تقویت می‌کند و از بی‌اعتمادی عمومی می‌کاهد.	صلاح قوانین تبعیض‌آمیز و ترویج عدالت اجتماعی در سیاست‌گذاری
۶	بدانید که هیچ قومی پراکنده نشد مگر آن‌که قدرت‌شان کاستی گرفت (خطبه/۱۷۶)	حفظ انسجام ملی	انسجام و وحدت اجتماعی ضامن پایداری نظام سیاسی و تحقق توسعه پایدار است.	مپین‌های وحدت‌محور برای تقویت تعلق اجتماعی و مقابله با جریان‌های تفرقه‌افکن
۷	هر که خیرخواه امت باشد خداوند او را از فتنه‌ها در امان نگاه دارد. (حکمت/۲۸۲)	خیرخواهی اجتماعی	خیرخواهی حاکمان و مردم نسبت به یکدیگر موجب افزایش سرمایه اجتماعی و تقویت همبستگی ملی می‌شود.	آموزش‌های اخلاقی و شهروندی برای ارتقای مسئولیت‌پذیری اجتماعی
۸	کسی که میان مردم به عدالت رفتار کند، مردم او را دوست دارند و دشمنان از او بیمناک می‌شوند (حکمت/۴۳۷)	عدالت در رفتار اجتماعی	عدالت در رفتار اجتماعی عدالت اجتماعی رابطه دولت و ملت را تحکیم کرده و مشارکت مردمی را ارتقاء می‌بخشد.	قویت نهادهای نظارتی برای تضمین عدالت در توزیع منابع و فرصت‌ها
۹	مردم ستون دین، لشکریان آن و سرمایه امنیت‌اند. پس با آنان مهربان باش و خیرخواه‌شان باش (نامه/۵۳)	مردم‌مداری و سرمایه اجتماعی	مردم‌مداری سرمایه اجتماعی را ارتقاء داده و مشروعیت حاکمیت را تقویت می‌کند.	سیاست‌های حمایت اجتماعی و اقتصادی برای جلب اعتماد و افزایش مشارکت مردمی
۱۰	بکوشید تا رشته‌های مودت را محکم کنید و از دشمنی‌ها پرهیزید، که این دشمنی‌ها آتش جنگ‌ها را شعله‌ور می‌سازد (حکمت/۲۵۴)	تقویت مودت اجتماعی	مودت اجتماعی مانع بروز نزاع‌ها شده و موجب تحکیم همبستگی ملی می‌شود.	برنامه‌های گفت‌وگو محور برای حل اختلافات و پیشگیری از خشونت و نزاع‌های قومی

مؤلفه‌های استخراج شده در این جدول، «مشارکت» را از ساحت یک رفتار کنشگرانه، به ساحت یک «دیالکتیک عمیق میان حاکم و امت» ارتقا می‌دهند. مشارکت در منظومه فکری امام، نه صرفاً یک حق مدنی، بلکه «تکلیف اجتماعی نظارت‌گر» است. در حالی که در نظریات غربی، مشارکت اغلب به «مشارکت انتخابی» تقلیل می‌یابد، در نهج البلاغه، پیوند میان «مشورت» و «انصاف»، نوعی «همبستگی ارگانیک»^۱ را ایجاد می‌کند. این همبستگی، ظرفیت سیستم را برای «بازخوردگیری از جامعه» افزایش داده و مانع از تصلب ساختار قدرت می‌شود. از این منظر، این آموزه‌ها نه یک توصیه اخلاقی، بلکه راهبردی برای «توزیع مسئولیت حکمرانی» میان دولت و توده‌ها جهت جلوگیری از استبداد ساختاری است.

مشارکت و همبستگی اجتماعی در نظام حکمرانی اسلامی، صرفاً ابزارهای حکمرانی نیستند، بلکه بنیان‌های اصلی یک جامعه توانمند و پایدار به شمار می‌روند. در آموزه‌های نهج البلاغه، امام علی(ع) با نگاهی ژرف که نشان‌دهنده رابطه‌ای دوسویه میان دولت و ملت است مردم را نه به‌عنوان پیروان صرف، بلکه به مثابه ستون‌های دین و حافظان امنیت معرفی می‌کند؛ این رویکرد، مشارکت را از سطح حضور نمادین شهروندان فراتر برده و آن را به فرآیندی پویا و معنادار تبدیل می‌کند که در آن هر فرد نقشی فعال در تحقق عدالت، انسجام اجتماعی و توسعه پایدار ایفا می‌نماید. نهج البلاغه با تأکید مکرر بر شورا، مشورت‌گرایی و رعایت انصاف، پیوند میان حاکم و مردم را بر پایه اعتماد، احترام متقابل و خیرخواهی متقابل استوار می‌سازد. این نگاه نشان می‌دهد که تنها در سایه عدالت اجتماعی و برابری، مشارکت واقعی امکان‌پذیر است. حاکمی که به جای تکیه بر حلقه‌های بسته قدرت، مردم را شریک در تصمیم‌سازی بداند، نه تنها سرمایه اجتماعی را تقویت می‌کند بلکه زمینه‌های لازم برای پایداری سیاسی و تاب‌آوری اجتماعی را فراهم می‌آورد. از منظر آینده‌نگری، همبستگی اجتماعی عامل کلیدی در مقابله با چالش‌های پیچیده عصر حاضر است. در جهانی که شکاف‌های طبقاتی، قومی و فرهنگی روزبه‌روز عمیق‌تر می‌شود، جامعه‌ای که پیوندهای اجتماعی مستحکمی دارد، قادر خواهد بود در برابر بحران‌ها مقاومت کند و مسیر توسعه را ادامه دهد. امام علی(ع) با هشدار در مورد عواقب تفرقه و تأکید بر تعاون و همدلی، نوعی رویکرد پیش‌گیرانه برای حفظ امنیت و ثبات اجتماعی ارائه می‌دهد؛ رویکردی که در حکمرانی آینده‌نگر جایگاه برجسته‌ای دارد. همچنین، تأکید بر خیرخواهی اجتماعی و پرهیز از دشمنی‌های داخلی، فضایی اخلاق‌محور در جامعه ایجاد می‌کند که اعتماد عمومی را بازتولید و سرمایه اجتماعی را تثبیت می‌نماید. این سرمایه نرم، در کنار ابزارهای سخت قدرت، تضمین‌کننده دوام و کارآمدی حکومت خواهد بود. بنابراین، حکمرانی آینده‌نگر در بستر اسلامی ناگزیر از بازخوانی این اصول و نهادینه‌سازی آن‌ها در تمامی سطوح تصمیم‌گیری است. در مجموع، مشارکت و همبستگی اجتماعی، همان چسب نامرئی است که اجزای جامعه را کنار هم نگه می‌دارد و به دولت اسلامی امکان می‌دهد تا در برابر بحران‌های پیش‌بینی‌ناپذیر قرن جدید، با اقتدار و مشروعیت عمل کند. آموزه‌های مدیریتی نهج البلاغه، در این زمینه الگویی بی‌بدیل

1. Organic Solidarity

و تمدن ساز ارائه می دهند که می تواند راهنمای حرکت جمهوری اسلامی ایران به سوی حکمرانی آینده نگر باشد.

۳-۳-۲. اخلاق مدیریتی و رعایت انصاف

اخلاق مدیریتی و رعایت انصاف، از مهم ترین ارکان حکمرانی در نگاه اسلامی است. در جهان بینی امام علی(ع)، حکمرانی صرفاً اداره امور نیست، بلکه امانتی الهی است که مسئولیت آن با رعایت اصول اخلاقی و عدالت اجتماعی معنا می یابد. این رویکرد بر این اصل استوار است که حاکم باید در تمام تصمیم گیری ها، نه تنها منافع عمومی را در نظر گیرد، بلکه با پرهیز از تبعیض، حق هر فرد را بدون توجه به جایگاه اجتماعی، قومیت یا وابستگی های سیاسی رعایت کند. امروزه در ادبیات مدیریت سیاسی و نظریه سرمایه اجتماعی، اخلاق مداری و انصاف از مؤلفه های کلیدی برای ایجاد اعتماد عمومی و مشروعیت سیاسی شناخته می شوند. آموزه های امام علی(ع) در نهج البلاغه با تأکید بر وفاداری به عهد، پاسخگویی در برابر مردم و رعایت مساوات، الگویی بی بدیل برای بازطراحی مدل های حکمرانی در جوامع اسلامی معاصر ارائه می دهد. چنین نگرشی، نه تنها به رفع بی عدالتی و فساد کمک می کند، بلکه زمینه ساز شکل گیری یک جامعه همدل، منسجم و آینده نگر است.

جدول ۳. مفاهیم و راهبردهای اخلاقی مدیریتی و انصاف در حکمرانی آینده نگر

ردیف	آموزه	مفهوم کلیدی	تحلیل راهبردی	راهبرد پیشنهادی
۱	برترین شما نزد من کسی است که بیش از دیگران حق را بگوید، هر چند برای من ناخوشایند باشد (خطبه/۲۱۶).	صداقت و جسارت در بیان حق	حاکمی که نقیذیر است و صدای مخالفان را می شنود، سرمایه اجتماعی و مشروعیت خود را تقویت می کند.	توسعه نظام های بازخورد مردمی و تضمین آزادی بیان در چارچوب اخلاق اسلامی
۲	هر که را به کار گماری، نخست او را بیازما، نه با دوستی و خوش گمانی، بلکه با آزمایش و تجربه (خطبه/۲۱۶).	شایسته سالاری در انتصاب مدیران	انتخاب مدیران بر اساس شایستگی اخلاقی و حرفه ای، تضمین کننده سلامت و کارآمدی نظام حکمرانی است.	ایجاد نظام ارزیابی دقیق برای گزینش مدیران و مقابله با انتصابات حزبی و قوم گرایانه
۳	از برتری دادن یکی بر دیگری جز بر اساس تقوا و عمل صالح بپرهیز (نامه/۵۳).	رعایت انصاف و برابری	پرهیز از تبعیض در توزیع فرصت ها و منابع، زمینه ساز افزایش اعتماد عمومی و انسجام اجتماعی است.	اصلاح سیاست های تبعیض آمیز و تضمین عدالت اجتماعی در فرآیندهای اداری و اقتصادی
۴	مردم در حق و عدل برابرند و تو در برابر آنان مسئول هستی (نامه/۵۳).	مسئولیت پذیری حاکمان	مسئولیت پذیری اخلاقی و حقوقی حاکمان نسبت به مردم، بستر اعتماد متقابل و مشارکت مردمی را فراهم می آورد.	استقرار نظام های پاسخگویی شفاف و توسعه نهادهای نظارت مردمی
۵	مبادا دستت برای گرفتن مال مردم باز و برای دادن حق آنان	عدالت اقتصادی و پرهیز از ظلم	توزیع عادلانه منابع اقتصادی، موجب تقویت عدالت اجتماعی	تدوین سیاست های بازتوزیعی و عدالت محور

	بسته باشد (خطبه/۲۱۴).		و جلوگیری از فساد می شود.	برای کاهش شکاف طبقاتی
۶	به آنچه از مردم می گیری، به دیده امانت بنگر و در خرج آن عدالت را رعایت کن (نامه/۵۳).	امانت داری در منابع عمومی	رعایت امانت داری در منابع ملی، سرمایه اجتماعی نهادی را ارتقاء داده و مشروعیت نظام را تقویت می کند.	امانت داری در منابع عمومی
۷	حاجت های مردم را خود برآور و آنان را از درگاهت مأیوس مساز (نامه/۵۳).	تکریم ارباب رجوع و مسئولیت پذیری	رسیدگی به نیازهای مردم و ارتباط مستقیم با آنان، اعتماد و رضایت عمومی را افزایش می دهد.	راه اندازی سامانه های پاسخگویی سریع و برقراری دیدارهای مستقیم با مردم توسط مسئولان
۸	در میان مردم طوری رفتار کن که اگر رفتی بر تو گریه کنند و اگر بمانی دوست داشته باشند (خطبه/۱۰).	اخلاق مداری و خوش رفتاری حاکمان	اخلاق مداری و خوش رفتاری با مردم، ضامن سرمایه اجتماعی پایدار و تقویت مشروعیت سیاسی است.	آموزش اخلاق اسلامی به مدیران و ارزیابی عملکرد آنان بر اساس شاخص های رفتاری
۹	از چاپلوسان و سخن چینان دوری کن، که اینان عامل فساد و تباهی اند (نامه/۵۳).	مبارزه با فساد اخلاقی در مدیریت	حذف عناصر چاپلوس از ساختار مدیریتی، سلامت نظام سیاسی و افزایش اعتماد عمومی را به همراه دارد.	اجرای طرح پالایش اداری و مقابله با نفوذ گروه های منفعت طلب در تصمیم گیری ها
۱۰	در کارهای کوچک و بزرگ، عدالت را رعایت کن، زیرا عدالت مایه قوام امور و پایدارکننده حکومت هاست (حکمت/۴۳۷).	عدالت محوری در همه امور	عدالت محوری در تمام سطوح حکمرانی، پایداری سیاسی و افزایش سرمایه اجتماعی را تضمین می کند.	استقرار نظام های قضایی و اداری مبتنی بر عدالت برای حفظ اعتماد مردم به حاکمیت

اخلاق مدیریتی و رعایت انصاف، در نگاه امام علی(ع)، نه یک امتیاز ویژه برای برخی گروه ها بلکه حقی مسلم برای همه اقشار جامعه است. نهج البلاغه نشان می دهد که حاکم اسلامی، امانت داری است که مسئولیت او در قبال مردم تنها با رعایت اصول اخلاقی و عدالت اجتماعی معنا پیدا می کند. چنین نگاهی، بنیانی برای حکمرانی تمدن ساز است؛ حکمرانی ای که در آن حاکمان به جای سلطه گری، خود را خادمان مردم می دانند و در برابر آنان پاسخگو هستند. از منظر سرمایه اجتماعی، رعایت انصاف در توزیع منابع، انتصاب مدیران شایسته و پرهیز از تبعیض، مهم ترین عوامل تقویت اعتماد عمومی است. جامعه ای که در آن مردم اطمینان داشته باشند حقوق شان رعایت می شود و هیچ فرد یا گروهی به دلیل جایگاه اجتماعی، قومی یا سیاسی از امتیازات ناعادلانه برخوردار نیست، سرمایه اجتماعی عمودی و افقی خود را بازتولید خواهد کرد. این سرمایه نرم، ضامن بقای نظام سیاسی در برابر چالش های بیرونی و درونی است. امام علی(ع) بارها حاکمان را از گرفتار شدن در دام فساد، تبعیض و بی عدالتی بر حذر داشته است؛ چراکه این عوامل، همچون موربانه، مشروعیت و اقتدار هر حکومتی را از درون می خورند. او با تأکید بر شفافیت مالی و اخلاقی، امانت داری در بیت المال و رسیدگی مستقیم به نیازهای مردم، مدلی از حکمرانی ارائه می دهد که در آن رضایت عمومی نه از طریق ابزارهای اجبار، بلکه از مسیر اعتمادسازی و عدالت ورزی حاصل

می‌شود. در دنیای امروز که بحران‌های اخلاقی، فساد و شکاف‌های اجتماعی از مهم‌ترین تهدیدات برای نظام‌های سیاسی به شمار می‌روند، آموزه‌های اخلاقی امام علی(ع) می‌توانند نقشه راهی برای بازسازی حکمرانی و بازگرداندن اعتماد مردم به حاکمیت باشند. حکمرانی آینده‌نگر باید بر اساس این اصول حرکت کند؛ یعنی نظامی که اخلاق را به‌عنوان محور اصلی سیاست‌گذاری‌ها قرار دهد، مدیرانی شایسته و پاک‌دست برگزیند و عدالت را در همه سطوح جامعه نهادینه سازد. به‌طور کلی، اخلاق مدیریتی و رعایت انصاف همان چسب نامرئی است که جامعه را به‌هم پیوند می‌دهد و دولت را از یک ساختار اداری خشک به یک نهاد خدمت‌گزار مردم تبدیل می‌کند. بدون این دو اصل، هیچ حکومتی با پیشرفته‌ترین ابزارهای فناوری و نظارتی نمی‌تواند مشروعیت پایدار و رضایت مردمی را تضمین کند. نهج‌البلاغه با بازنمایی این حقایق، الگویی الهام‌بخش برای حرکت جمهوری اسلامی ایران به‌سوی حکمرانی اخلاق‌محور و آینده‌نگر فراهم آورده است. خروجی منظومه‌ای این مؤلفه‌ها، در مفهوم «تاب‌آوری اجتماعی» متبلور می‌شود. در نگاه حکمرانی آینده‌نگر، تاب‌آوری به معنای «توانایی سیستم برای جذب شوک‌ها و حفظ انسجام در شرایط بحرانی» است. امام علی(ع) با تأکید بر عدالت و اخلاق کارگزاران، در واقع به دنبال «افزایش ضریب پذیرش عمومی» برای عبور از بحران‌ها هستند. به عبارت دیگر، عدالت در این منظومه، «تکنولوژی نرم مدیریت بحران» است. وقتی جامعه، ساختار قدرت را عادلانه و اخلاقی درک کند، هزینه عبور از بحران‌های آینده کاهش یافته و انسجام ملی به عنوان بنیادی‌ترین سرمایه، در برابر تهدیدات احتمالی فراوان، مصون می‌ماند. این استدلال نشان می‌دهد که آینده‌نگری در نهج‌البلاغه، نه یک پیش‌بینی صرف، بلکه «ساخت ظرفیت‌های اخلاقی» برای بقای نظام است.

۲-۳-۴. تاب‌آوری و آینده‌نگری در حکمرانی

تاب‌آوری و آینده‌نگری در حکمرانی، از مفاهیم کلیدی در مدیریت معاصر و از ارکان بنیادین حکمرانی اسلامی است. در نهج‌البلاغه، امام علی(ع) حاکم را فردی معرفی می‌کند که باید در برابر چالش‌ها استوار باشد و توانایی پیش‌بینی و مدیریت بحران‌ها را داشته باشد. این رویکرد، نگاه صرف به اداره روزمره را رد کرده و حاکمیت را موظف می‌داند با نگرش کلان و آینده‌نگر، مسیر جامعه را در جهت عدالت، پیشرفت و امنیت پایدار هدایت کند. در ادبیات مدیریت سیاسی، تاب‌آوری به‌عنوان ظرفیت نظام برای حفظ پایداری در برابر شوک‌ها و تهدیدات شناخته می‌شود؛ ظرفیتی که بدون آینده‌نگری و اتخاذ رویکردهای پیش‌گیرانه امکان‌پذیر نیست. آموزه‌های مدیریتی امام علی(ع) با تأکید بر استقامت اخلاقی، درایت سیاسی و دوراندیشی، چارچوبی ارزشمند برای طراحی الگوی حکمرانی‌ای فراهم می‌آورد که در آن حکومت، نه‌تنها در برابر بحران‌ها آسیب‌پذیر نیست، بلکه با اتکا به سرمایه اجتماعی و خرد جمعی، قادر به عبور از آن‌ها و تضمین پایداری اجتماعی خواهد بود.

جدول ۴. مفاهیم و راهبردهای تاب‌آوری و آینده‌نگری در حکمرانی آینده‌نگر

ردیف	آموزه	مفهوم کلیدی	تحلیل راهبردی	راهبرد پیشنهادی
۱	هرگاه فتنه‌ها روی آورد، با استقامت و صبر از آن عبور کن، زیرا پایان هر فتنه‌ای آرامش است (حکمت/۱۵۶)	استقامت در بحران‌ها	پایداری اخلاقی و مدیریتی حاکمان در مواجهه با بحران‌ها، اعتماد عمومی را افزایش می‌دهد و سرمایه اجتماعی را حفظ می‌کند.	طراحی برنامه‌های مدیریت بحران مبتنی بر تقویت تاب‌آوری ساختاری و اجتماعی
۲	پیش از آنکه دشمن به شما حمله کند، با بصیرت و آینده‌نگری، خود را برای مقابله آماده سازید (نامه/۵۳)	آینده‌نگری در سیاست‌گذاری	پیش‌بینی و اقدام پیش‌گیرانه، مانع غافلگیری و کاهش آسیب‌پذیری نظام سیاسی می‌شود.	ایجاد نهادهای مطالعات استراتژیک و توسعه سناریوهای پیش‌گیرانه در سطوح ملی
۳	از تصمیمات شتاب‌زده بپرهیز، زیرا پشیمانی به دنبال خواهد داشت (حکمت/۲۲۳)	احتیاط و سنجیدگی در تصمیم‌گیری	تصمیم‌گیری آگاهانه و پرهیز از شتاب‌زدگی، باعث افزایش پایداری اجتماعی و جلوگیری از بحران‌های غیرضروری می‌شود.	تدوین فرآیندهای تصمیم‌سازی مشارکتی و مبتنی بر شواهد برای کاهش ریسک تصمیمات کلان
۴	بدان که روزگار دو روی دارد: روزی به سود تو و روزی بر ضد تو. پس در هر دو حال، آماده و استوار باش (حکمت/۴۲۷)	انعطاف‌پذیری و آمادگی مستمر	انعطاف‌پذیری حاکمان در برابر تغییرات سیاسی و اجتماعی، ضامن بقای مشروعیت و سرمایه اجتماعی است.	آموزش مدیران به مهارت‌های تاب‌آوری فردی و نهادی برای انطباق با شرایط متغیر
۵	از فرصت‌ها به‌خوبی بهره بگیر، زیرا فرصت‌ها همچون ابر می‌گذرند (حکمت/۲۱)	فرصت‌سنجی و مدیریت زمان	بهره‌برداری به‌موقع از فرصت‌ها، عامل کلیدی در تقویت سرمایه اجتماعی و کاهش آسیب‌پذیری در برابر تهدیدات است.	نهادینه‌سازی فرهنگ فرصت‌محوری در ساختارهای حکومتی و افزایش ظرفیت واکنش سریع
۶	در برابر دشمنان، پیوسته مراقب باش و از فریب آنان غافل نشو (نامه/۵۲)	هوشیاری سیاسی و امنیتی	هوشیاری مداوم حاکمیت در برابر تهدیدات خارجی و داخلی، عاملی کلیدی برای حفظ ثبات و انسجام اجتماعی است.	تقویت نهادهای اطلاعاتی و امنیتی با رویکرد اخلاقی و حفظ اعتماد عمومی
۷	هرکه در زمان آرامش به فکر بحران نباشد، در زمان بحران دچار غافلگیری می‌شود (حکمت/۲۸۲)	پیش‌بینی بحران‌ها و آمادگی پیشگیرانه	آینده‌نگری در دوره ثبات، ضامن واکنش سریع و مؤثر در زمان بروز بحران است.	ایجاد بانک‌های اطلاعاتی ریسک و برنامه‌ریزی برای مدیریت موقعیت‌های اضطراری
۸	در امور مهم با صاحبان خرد مشورت کن، زیرا آنان افق‌های دوردست را بهتر می‌بینند (نامه/۳۱).	خرد جمعی و تصمیم‌سازی مشارکتی	استفاده از خرد جمعی در تصمیم‌سازی، تاب‌آوری اجتماعی را افزایش داده و کیفیت سیاست‌ها را بهبود می‌بخشد.	راه‌اندازی شوراهای مشورتی ملی و منطقه‌ای برای جذب نظرات نخبگان و مردم
۹	پیش از آنکه کارها سخت	اقدام پیش‌گیرانه	پیش‌دستی در حل مسائل، توسعه نظام‌های پیشگیری و	

پایش مستمر وضعیت‌های بحرانی در سطوح مختلف حکمرانی	عامل کلیدی در جلوگیری از بروز بحران‌های ساختاری است.		شود، چاره‌جویی کن، زیرا در هنگام بحران مجال اندیشه کم است (حکمت/۱۶۰)	
آموزش و تربیت مدیران بر اساس اصول اخلاقی و ارزش‌های اسلامی برای مقابله با بحران‌ها	اقتدار اخلاقی و ثبات حاکمان، عامل مهمی در حفظ اعتماد عمومی و سرمایه اجتماعی پایدار است.	ثبات و اقتدار اخلاقی در حکمرانی	در برابر سختی‌ها همچون کوه استوار باش، که این استواری دل‌ها را به تو امیدوار و دشمنان را مأیوس می‌کند (خطبه/۱۷۵).	۱۰

تاب‌آوری و آینده‌نگری، دو مؤلفه حیاتی برای پایداری نظام‌های حکمرانی در جهان پرچالش امروز هستند. در اندیشه امام علی(ع)، این دو نه به‌عنوان واکنشی به بحران‌ها، بلکه به‌عنوان اصولی بنیادین در فرآیند مدیریت و سیاست‌گذاری مطرح می‌شوند. نهج‌البلاغه با تأکید بر استقامت در برابر سختی‌ها، دوراندیشی در تصمیم‌گیری و استفاده از فرصت‌ها، الگویی را ارائه می‌دهد که در آن حکومت اسلامی، نه فقط در برابر تهدیدات مقاوم است، بلکه با پیش‌بینی تحولات، مسیر جامعه را به‌سوی پیشرفت و عدالت هدایت می‌کند. از منظر سرمایه اجتماعی، تاب‌آوری زمانی حاصل می‌شود که رابطه دولت و ملت بر پایه اعتماد متقابل و مشارکت فعال شکل گرفته باشد. حاکمانی که در آرامش برای بحران‌ها آماده می‌شوند و در دوران ناآرامی با صبر و ثبات اخلاقی عمل می‌کنند، نه تنها سرمایه اجتماعی موجود را حفظ می‌کنند، بلکه آن را بازتولید کرده و به سرمایه‌ای راهبردی برای مدیریت آینده بدل می‌سازند. این نگاه، با رویکردهای مدیریت بحران در حکمرانی معاصر هم‌پوشانی دارد، اما برتری آن در بعد اخلاقی و معنوی است؛ جایی که امام علی(ع) تأکید دارد اقتدار واقعی حکومت، در استواری اخلاقی و وفاداری به ارزش‌ها نهفته است. آینده‌نگری نیز در نهج‌البلاغه به‌عنوان وظیفه‌ای مدیریتی و مسئولیتی اخلاقی مطرح می‌شود. پیش‌بینی بحران‌ها، پرهیز از تصمیمات شتاب‌زده و بهره‌گیری از خرد جمعی، از جمله آموزه‌هایی است که امام علی(ع) برای حفظ پایداری نظام و سلامت جامعه به آن‌ها تأکید می‌کند. چنین نگرشی به حاکمان کمک می‌کند تا نه تنها نسبت به تهدیدات خارجی، بلکه در برابر آسیب‌های داخلی مانند فساد، بی‌عدالتی و نارضایتی عمومی، مصون بمانند. در نهایت، تاب‌آوری و آینده‌نگری همان پیوند نامرئی میان گذشته، حال و آینده یک حکومت است. نظامی که بر این دو اصل استوار باشد، قادر خواهد بود با اتکا به سرمایه اجتماعی و اعتماد عمومی، از هر بحران به‌عنوان فرصتی برای اصلاح و پیشرفت استفاده کند. نهج‌البلاغه در این مسیر، نقشه راهی الهام‌بخش برای جمهوری اسلامی ایران فراهم می‌آورد؛ نقشه‌ای که حرکت از حکمرانی واکنشی به حکمرانی پیش‌نگرانه و اخلاق‌محور را ممکن می‌سازد.

۳. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های استخراج‌شده از نهج‌البلاغه، صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی پراکنده نیستند، بلکه در پیوندی درونی و منظومه‌وار، منطق حکمرانی منسجمی را شکل می‌دهند. این منطق بر ارتباط ساختاری مفاهیمی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری، نظارت، حق مردم،

کارگزارشناسی و پاسخگویی استوار است و در مجموع تصویری نظام‌مند از اندیشه سیاسی امام علی(ع) ارائه می‌کند. البته این منظومه به معنای ارائه یک ساختار نهادی مدرن نیست، بلکه مشتمل بر اصولی فراتاریخی و جهان‌شمول است که قابلیت بازخوانی و انطباق در بسترهای مختلف زمانی را دارند. از این رو، نسبت‌سنجی آن با مباحث جدید حکمرانی نه از سر تحمیل مفاهیم معاصر، بلکه در قالب گفت‌وگویی مفهومی میان سنت و نیازهای امروز انجام گرفته است. در چارچوب این تحلیل، چهار مؤلفه بنیادین به عنوان ارکان حکمرانی در اندیشه علوی شناسایی شد: اعتماد و صداقت، مشارکت و همبستگی اجتماعی، اخلاق مدیریتی و رعایت انصاف، و تاب‌آوری همراه با آینده‌نگری. این مؤلفه‌ها در تعامل با یکدیگر، چارچوبی یکپارچه برای حکمرانی اخلاق‌محور، مردم‌پایه و پیش‌نگر ترسیم می‌کنند. اعتماد و صداقت، به مثابه سرمایه راهبردی حکمرانی، زیربنای مشروعیت پایدار سیاسی محسوب می‌شود و از طریق شفافیت، وفاداری به عهد و امانت‌داری در منابع عمومی بازتولید می‌گردد. مشارکت و همبستگی اجتماعی، با تأکید بر نقش فعال مردم در فرآیند تصمیم‌سازی و نظارت، زمینه تقویت انسجام ملی و سرمایه اجتماعی را فراهم می‌آورد. اخلاق مدیریتی و رعایت انصاف نیز ضامن عدالت اجتماعی و مانع شکل‌گیری فساد ساختاری است و بدون آن، هیچ نظامی با برخورداری از سازوکارهای پیشرفته نخواهد توانست اعتماد عمومی را تثبیت کند. در نهایت، تاب‌آوری و آینده‌نگری، حکمرانی را از سطح مدیریت روزمره فراتر برده و آن را به سوی پیش‌بینی بحران‌ها، آمادگی ساختاری و بهره‌گیری از فرصت‌های تحول‌آفرین هدایت می‌کند. برآیند این مؤلفه‌ها نشان می‌دهد که نهج البلاغه الگویی تمدن‌ساز از حکمرانی ارائه می‌دهد که در آن عدالت، شایسته‌سالاری، اخلاق‌مداری و مشارکت مردمی در نسبت متقابل با یکدیگر معنا می‌یابند. در شرایطی که جوامع معاصر با چالش‌هایی چون فرسایش سرمایه اجتماعی، گسترش فساد و پیچیدگی‌های محیطی روبه‌رو هستند، بازخوانی نظام‌مند این آموزه‌ها می‌تواند مبنایی نظری برای تقویت ساختارهای حکمرانی فراهم آورد. بر این اساس، تحقق چنین الگویی مستلزم اقداماتی راهبردی است: نهادینه‌سازی آموزش‌های اخلاق مدیریتی و نظام‌های پایش‌پذیر رفتاری؛ تقویت سازوکارهای مشارکت عمومی و مشورت‌گرایی؛ توسعه سیاست‌های شفافیت و پاسخگویی؛ تقویت نهادهای آینده‌پژوهی و برنامه‌ریزی راهبردی؛ و نهایتاً تأکید بر عدالت‌محوری در توزیع منابع و فرصت‌ها. اجرای هماهنگ این اقدامات می‌تواند زمینه بازتولید اعتماد عمومی، افزایش تاب‌آوری نهادی و ارتقای کارآمدی نظام حکمرانی را فراهم سازد. در مجموع، اندیشه مدیریتی امام علی(ع) در نهج البلاغه نه صرفاً مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی، بلکه چارچوبی منسجم برای سامان‌دهی حکمرانی اسلامی است که ظرفیت نظری و عملی برای مواجهه با مسائل پیچیده عصر حاضر را داراست.

منابع

- اعتصامی، منصور، و فاضلی کبریا، حامد (۱۳۸۸). درآمدی بر الگوی مدیریتی امام علی از منظر مولفه‌های سرمایه اجتماعی. *فصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی*، سال ۳، شماره ۲، ۱۲۸-۱۰۱.
- افسری، علی (۱۳۹۰). *تاثیر سرمایه اجتماعی بر نوآوری موردی کشورها*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم اقتصادی، دانشگاه پیام‌نور.
- ----- (۱۳۹۱). سرمایه اجتماعی در اسلام. *فصلنامه پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم*، سال ۴، شماره ۱، ۱۱۸-۱۰۱.
- امیرخانی، طیبه (۱۳۸۸). سرمایه اجتماعی، مفاهیم و کاربردها. *نشریه منابع انسانی*، سال اول، شماره ۵، ۳۸-۳۳.
- پانام، رابرت (۱۳۸۰). *دموکراسی و سنت‌های مدرن*؛ ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات سلام.
- حسینی، سید امیرحسین، علمی، زهرا، و شارع‌پور، محمود (۱۳۸۶). رتبه‌بندی سرمایه اجتماعی در مراکز و استان‌های کشور. *فصلنامه رفاه اجتماعی*، شماره ۲۶، ۸۴-۵۹.
- حمیدی، کامبیز، و رمضان شمس، امیرحسین (۱۳۹۸). مدیریت و حکمرانی در اسلام از منظر نهج البلاغه. *فصلنامه رویکردهای پژوهشی نو در علوم مدیریت*، سال ۲، شماره ۱۱، ۲۴۷-۲۳۳.
- سردارنیا، خلیل‌الله (۱۳۸۸). اثر سرمایه اجتماعی بر حکمرانی خوب. *فصلنامه اطلاعات سیاسی/اقتصادی*، شماره ۲۶۰، ۱۴۵-۱۳۳.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹). *پایان نظم*. ترجمه غلام عباس توسلی، تهران: نشر جامعه ایرانیان.
- فولادی، حقیظ‌الله، و احتسابی، مریم (۱۴۰۳). مولفه‌های سرمایه اجتماعی در نهج البلاغه. *فصلنامه آیین علوی*، شماره ۱۴، ۸-۸۵.
- قاسمی، محمدهادی، و شراهی، اسماعیل (۱۴۰۴). سناریوهای آینده سرمایه اجتماعی ایرانیان در فضای مجازی. *فصلنامه مدیریت سرمایه اجتماعی*، شماره ۲، ۱۲۹-۱۴۵.
- کلمن، جیمز (۱۳۷۷). *بنیاد نظریه اجتماعی*؛ ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- منتظری، محمد، بهمنی، اکبر، و فتحی‌زاده، علیرضا (۱۳۹۷). الگوی حکمرانی خوب از دیدگاه نهج البلاغه: گامی در جهت تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. *فصلنامه مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی*، دوره ۶، شماره ۱۱، ۱۵۴-۱۳۳.
- دشتی، محمد (۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ ه.ق). *نهج البلاغه*. قم: انتشارات محمد امین.
- Bell, W. (1997). *Foundations of futures Studies History, Purposes and Knowledge*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Bourdiue, P. (1985). *The Forms of Capital*. In *Handbook of theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- Da Costa, O., Warnke, P., Cagnin, C., & Scapolo, F. (2008). The impact of foresight on policy-making: Insights from the FORLEARN mutual learning process. *Technology Analysis & Strategic Management*, 20(3), 369-387. <https://doi.org/10.1080/09537320802000146>

-
- Havas, A., Schartinger, D., & Weber, M. (2010). The impact of foresight on innovation policy-making: Recent experiences and future perspectives. *Research Evaluation*, 19(2), 91–104.
<https://doi.org/10.3152/095820210X510133>



The Analysis of Semantic Fields of "Al-Ḥuzn (Sorrow)" in Nahj ul-Balaghah

(Research Article)

Mansoor Shafiei¹ , Kobra Khosravi^{2*} , Rouhollah Mahdian Torghabeh³ 

Submission Date: 5 July 2025

Revision Date: 31 October 2025

Acceptance Date: 16 December 2025

(Page 27-57)

Abstract

Lexical selection in Nahj ul-Balaghah is highly deliberate, grounded in the principles of rhetoric and eloquence. Each term within this noble text serves a distinct semantic function, carrying nuances that synonymous expressions fail to replicate. The present study aims to investigate the semantic field of al-ḥuzn (sorrow) in Nahj ul-Balaghah to elucidate the subtle semantic layers of the related lexical items. Utilizing a descriptive-analytical approach, this research identifies terms associated with al-ḥuzn —such as al-asaf, al-asā, al-karb, al-hamm, al-ḥasra, al-tarah, al-lahf, al-jaza', and al-sadam —from the text. By examining their contextual usage relative to the core term (al-ḥuzn), the study analyses the semantic components and nuances of each term through a context-oriented methodology, drawing upon classical lexicographical sources and prominent commentaries. The findings indicate that al-ḥuzn acts as the unmarked, central term of this semantic field, while the majority of its related lexemes are marked. Furthermore, the results demonstrate that lexical choice within this field is meticulously tailored to the specific context and the precise intent of Imam Ali (PBUH). The semantic components introduced by the marked terms include varying degrees of intensity, persistence, comprehensiveness, regret, remorse, despair, sense of loss, exigency, anger, restlessness, and silent withdrawal. Finally, the analysis of the textual context

1. M.A. in Nahj ul-Balagha, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

3. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Khosravi.k@lu.ac.ir

How to cite this article: Shafiei, M., Khosravi, K., & Mahdian Torghabeh, R. (2025). The Analysis of Semantic Fields of "Al-Ḥuzn (Sorrow)" in Nahj ul-Balaghah. *Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research*, 13(51), 27-57. <https://doi.org/10.22084.nahj.2026.31638.3230>

reveals that the collocation of these terms with other linguistic elements significantly enhances their semantic weight and discourse impact.

Keywords: Imam Ali (PBUH), Nahj ul-Balaghah, Semantic Field, Al-Ḥuzn (Sorrow), lexical marked, lexical unmarked.

Extended Abstract

1. Introduction

The investigation of lexical semantic fields, specifically the deliberate selection of signified or non-signified terms by an author, reveals profound intellectual layers and elucidates how messages are conveyed beyond literal meaning. Such research is of paramount importance to the study of Nahj ul-Balaghah, a text that encompasses profound Islamic, ethical, social, and political concepts. A precise understanding of co-hyponyms vocabulary aids in the accurate perception of Imam's message and is essential for discovering rhetorical nuances and grasping the miraculous nature of his discourse. Furthermore, examining divergent semantic fields significantly impacts the translation and exegesis of Nahj ul-Balaghah, guiding translators and commentators toward the authentic meaning intended by Imam. In Nahj ul-Balaghah, various terms are employed to denote the concept of "sorrow" or "grief," each carrying distinct connotations within its specific linguistic context. These meanings range from general and pervasive to highly situational and context-bound. Consequently, an analysis of the semantic field of "al-Huzn" in Nahj ul-Balaghah can contribute significantly to a more precise understanding of the lexical nuances within this domain.

2. Theoretical framework

The theory of semantic fields was first introduced by German and Swiss linguists in the 1920s and 1930s, drawing inspiration from the intellectual contributions of Herder and Humboldt. This theory was later further systematized by Weisgerber (Safavi, 2004: 189). According to this framework, understanding the meaning of a term necessitates the semantic comprehension of the entire set of related words within the target text. The objective of such an analysis is to aggregate all vocabulary items belonging to a specific semantic field, thereby delineating their interrelationships, as well as the connection between each term and the core, superordinate lexical item (Mukhtar Omar, 1998: 79-80). Since not all terms within a semantic field possess equal significance or connotative weight, it is essential to distinguish between the core (central) term and peripheral

terms. Scholars have proposed various criteria for this distinction, including the "Berlin and Kay" criterion, which posits that the core term in any domain exhibits a type of lexicographical inclusion and is not restricted to a specific or limited category of objects. This central term is characterized by greater prominence and usage among native speakers compared to other terms in the domain, and semantically encompasses a wider set of related items. Another criterion, proposed by "Betting and Montague," is based on statistical and inductive foundations; it suggests that once the vocabulary of a domain is collected and categorized by frequency of occurrence, the term with the highest frequency and greater semantic salience is identified as the core or central term (ibid: 96-97). Another significant aspect of semantic field analysis involves the consideration of terms from the perspective of "marked" or "unmarked." Scholars maintain that not all words equally convey the speaker's subjectivity or perspective; while some terms are neutral, devoid of connotative meaning, and free of cultural or social values, others are inherently value-laden and carry rich connotations. Accordingly, linguists categorize words into two classes: unmarked and marked (Fotouhi, 2016: 262). Unmarked words represent the most natural, simple, and foundational elements of a language. These terms typically possess clear antonyms, exhibit higher frequencies of collocation, have more general and inclusive meanings than their co-hyponyms, generally lack figurative or idiomatic connotations, and are not confined to specific discourses. Conversely, marked words, in addition to denoting a particular concept, contain value-laden and implicit meanings that reflect the author's or speaker's attitude and ideological standpoint (ibid: 263-264).

3. Method

In the present study, the term al-ḥuzn (sorrow) was identified as the core and central concept within its semantic field. This choice is justified because, unlike its co-hyponyms, the usage of this term is not confined to a specific or limited category of objects. Additionally, it holds significant prominence and salience among native speakers and serves as the primary reference point in various dictionaries for defining other terms within this semantic domain. To analyse the semantic field of al-ḥuzn, all related lexical items were extracted from the text of Nahj ul-Balaghah. Their literal meanings were clarified using authoritative lexicons. Following this, a descriptive-analytical approach was employed to examine and explain the specific semantic components of each term in relation to the core term al-ḥuzn, focusing on their contextual usage within Nahj ul-Balaghah.

4. Conclusion

The lexical items within the semantic field of al-ḥuzn in Nahj ul-Balaghah reflect Imam's (PBUH) message across diverse religious, ethical, political, and social spheres. Within this semantic field, the term al-ḥuzn, denoting sorrow in its absolute sense, is an unmarked term and is regarded as the core/central lexical item. The most prevalent relationship in this field is "hyponymy" (inclusion), which represents the most significant semantic relation. Al-ḥuzn functions as the superordinate, while other related terms are classified as its hyponyms. Most terms within this domain are marked, as they carry specific semantic loads beyond the core term. Al-asaf conveys profound sorrow accompanied by intense anger and regret. Al-lahf encompasses this meaning while additionally carrying the component of anguish and lamentation over the loss of a person, object, or opportunity. Al-asā denotes an intense sorrow resulting from the loss of a material or spiritual entity, which deprives the individual of patience and endurance. Al-jaza' conveys a similar meaning but incorporates the component of restlessness and agitation stemming from the loss of a beloved. Al-tarah signifies a pervasive and overwhelming sorrow arising from the absence of benevolence and felicity. Al-thukl epitomizes the ultimate grief associated with bereavement due to the loss of family or close kin; this sorrow manifests outwardly through wailing and inwardly affects the deepest levels of the soul. Al-Karb shares this extremity but denotes an agonizing, suffocating intensity, where the individual is unable to overcome the grief autonomously and requires support and consolation from others. Al-jard signifies an acute sorrow bordering on death, as it places the individual in a state of severe distress and exigency. Al-ḥasrah refers to sorrow mingled with regret, occurring when an irreparable opportunity is lost. Al-sadam carries the same concept as al-ḥasrah but includes a component of anger—that is, regret and sorrow leading to wrath. Al-Shajan describes sorrow that engulfs the human existence like intertwined tree branches, appearing to be deeply intertwined with the individual's soul. Al-ghamm also conveys this sense, denoting the profound impact of sorrow in concealing or obliterating joy and patience, thereby affecting all facets of an individual's life. Al-shajw points to a "choking" sorrow that remains unexpressed, resulting in a bitter patience maintained alongside suppressed anger. Al-ghass carries a similar nuance, denoting a constriction in the throat caused by sorrow, fear, or anxiety, or representing an indelible sorrow that is never forgotten. Al-karth refers to a tragic event causing immense grief. In close association, al-hamm denotes an anticipatory sorrow experienced before an unfortunate event, further signifying a searing, corrosive grief that renders the

individual oblivious to everything and everyone else. Al-kamad signifies a deep-seated, latent, and persistent inner sorrow—a perennial grief inextricably linked to the individual's spirit. Al-wajam denotes an intense sorrow that leads to silence and withdrawal from speech; a state of sullenness and muteness resulting from the failure to achieve one's desires.

References [in Persian]

- Akbari, M. (2001). *Gham va shadi dar sirat al-ma'sumin [Grief and Joy in the Biography of the Infallible Ones]*. (1st ed.). Qom: Safhe Negar.
- Azimi, A. A., & Mirzaei Al-Hosseini, S. M. (2022) Examining the Vocabulary of the Semantic Domain of Division in Nahj al-Balaghah. *Ma'rifat Journal*, 31(3), 35-44.
- Azimi Amir-Ahmad, & Mirzaei Al-Hosseini, S. M. (2024). Analysis of the Semantic features of Sleep in the Nahj al-Balaghah. *Ketab-e Qayyim*, 14(2). PP. 255-274. <https://doi.org/10.30512/kq.2023.20040.3668>
- Azimi, A. A., & Mirzaei Al-Hosseini, S. M., & Jalilian, M. (2022). Semantic Field of Unity in Nahj al-Balaghah. *Ketab-e Qayyim*, 14(2), 255-274. <https://doi.org/10.30512/kq.2021.15819.2963>.
- Azimifard, F. (2013). *Farhang-e tosifi-ye neshaneh-shenasi [Descriptive semiotic dictionary]*. Tehran: Nashr-e Elmi.
- Bajulvand, L. (2015). *Analysis of the semantic fields of insight in Nahj al-Balaghah*. Master's thesis, University of Lorestan.
- Dinparvar, S. J. (2000). *Nahj al-Balaghah Parsi*. (1st ed.). Terhran: Bonyade-e Nahj al-Balaghah [Foundation of Nahj al-Balaghah].
- Fa'al Isfahani, A. (2014). *The semantic field of 'Rabb' in Nahj al-Balaghah and its comparison with the Quran*. Master's thesis, Faculty of Hadith Sciences.
- Fiqhizadeh, A., Azimi, A., & Shirzeh-Haq, M. (2025). The semantic domain of the participle (despair) in Nahjul-Balaghah. *Ayin-e Alavi*, 4(17), PP 91-110. <https://doi.org/10.22034/AEENA.2025.1999.1024>
- Fotuhi, M. (2016). *Sabk-shenasi: Nazariyeh-ha, ruykard-ha va ravesh-ha [Stylistics: Theories, approaches, and methods]* (3rd ed.). Tehran: Sokhan.
- Hosseini Nasab, N. S. (2020). *Explaining the Semantic Field of Sincerity in Nahj al-Balaghah*. Master's thesis, University of Arak.
- Kafayi Jalilifard, Z. (2011). *Investigation of the semantic fields of faith and disbelief in Nahj al-Balaghah*. Master's thesis, University of Quran and Hadith.
- Makarem Shirazi, et al. (2011). *Payam-e Imam Amir al-Mu'minin (as)*. (1st ed.). Qom: Ali ibn Abi Talib (as) Publications.
- Mohammad Davoud, M. (2018). *Farhang-e vazheh-haye qarib al-ma'ni dar Quran al-Karim [Dictionary of Nearby Words in the Holy Quran]*. (M. Fouadian & A. Bahadori Ishtehbani, Trans.). Tehran: University of Tehran Press.

- Moradi, A. (2007). Investigating the Perspective of Grief and Joy in Nahj al-Balaghah with a Focus on Joy-Inducing Methods. *Nahj al-Balaghah Journal*, (21–22), PP. 132–144.
- Qorashi Bonabi, S. A. (1377). *Mofradat Nahj al-Balaghah* (1st ed.). Tehran: Qibleh Publication.
- Safavi, K. (1998). *Daramadi bar ma'nashenasi [An Introduction to Semantics]*. (2nd ed.). Tehran: Sooreh Mehr.
- Salagoge, B. (2013). Emotional Training From Imam Ali,s (AS) Viewpoint and Implications of its Managerial Training. *Quarterly Journal of Nahj al-Balaghah*, 1(2), PP.121–137.
- Shafiei, M., Khosravi, K., & Mahdian Torghbeh, R. (2017). The semantic field of joy in Nahj al-Balaghah. *First National Conference on Nahj al-Balaghah and Literary Sciences*, Babolsar: University of Mazandaran.
- Torkashvand, M., & Marouf, Y. (2018). Analysis of the emotion of wrath in the sermons of Nahj al-Balaghah. *Quarterly Journal of Nahj al-Balaghah*, 6 (23), PP. 1–17.
<https://doi.org/10.22084/NAHJ.2018.13113.1944>
- Yavarian, N. (2014). *Investigation of the semantic field of intellect in Nahj al-Balaghah*. Master's thesis, University of Lorestan.

References [In Arabic]

- Abul Hayyan, M. Y. (1999). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. (S. M. Jamil, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Abi al-Hadid, E. A. (2013). *Sharh Nahj al-Balaghah [Commentary on Nahj al-Balaghah]*. (G. Laeqi, Trans. (1st ed.). Tehran: Nistān.
- Ibn Faris, A. (1983). *Mu'jam Maqayis al-Lugha [Dictionary of language measurements]* (A. Harun, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Manzur, M. M. (1993). *Lisan al-Arab* (3rd ed.). Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Maytham Bahrani, M. A. (1996). *Sharh Nahj al-Balaghah [Commentary on Nahj al-Balaghah]* (M. Aref et al., Trans.). Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Jowhari, I. H. (2025). *Al-Sihah: Taj al-lugha wa sihah al-Arabiyyah* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin.
- Mokhtar Omar, A. (1998). *Ilm al-dalalah [Semantics]*. (5th ed.). Cairo: Alam al-Kutub.
- Ragheb Isfahani, H. M. (1991). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. (S. A. Davudi, Ed.; 1st ed.). Beirut: Dar al-Shamiya.
- Sabahi Saleh, S. (n.d.). *Nahj al-Balaghah*. Qom: Dar al-Hijrah.
- Torīhi, F. B. M. (1996). *Majma' al-Bahrayn* (3rd ed.). Tehran: Moshtari-ye Mortazavi.
- Zamakhshari, M. O. (1986). *Tafsir al-Kashshaf* (M. H. Ahmad, Ed.; 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.



(مقاله پژوهشی)

تحلیل معناشناختی واژگان میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه

منصور شفیعی^۱، کبری خسروی^۲، روح‌اله مهدیان طریقه^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۰۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵

(از ص ۳۳ تا ۵۷)

چکیده

گزینش واژگان در نهج البلاغه هدفمند بوده و بر اساس معیارهای بلاغت و فصاحت است. هر واژه در این کتاب شریف از نظر معنایی کارکردی خاص دارد که سایر واژه‌های به‌ظاهر هم‌معنا، آن معنا را به‌طور کامل به ذهن مخاطب و شنونده منتقل نمی‌کند. پژوهش حاضر درصدد بررسی میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه است تا ظرافت‌های معنایی واژگان این حوزه را تبیین نماید. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی واژگان مرتبط با «الحزن» همچون «الأسف، الأسى، الكرب، الهم، الحسرة، الترح، اللفه، الجزع، السدم و...» را از نهج البلاغه استخراج کرده، بر اساس کاربرد آنها در نهج البلاغه، معنای آنها را نسبت به واژه مرکزی و اصلی- «الحزن» مورد بررسی قرار داده و با تحلیل بافت‌مدارانه واژگان، مؤلفه‌های معنایی خاص هر واژه و تفاوت‌های معنایی آنها را بیان کرده‌است. در این راستا از منابع لغوی و شروح مختلف نهج البلاغه بهره‌برداری شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد واژه مرکزی - «الحزن» - واژه‌ای بی‌نشان است، ولی بسیاری از واژگان این حوزه نسبت به واژه مرکزی، نشان‌دار تلقی می‌شوند. علاوه‌براین بررسی واژگان این میدان معنایی بیانگر آن است که واژه‌گزینی در این میدان با توجه به معنای دقیق واژگان و بافت موقعیتی کلام صورت گرفته است. مؤلفه‌های معنایی که واژگان نشان‌دار به مفهوم «انده» افزوده‌اند عبارت‌اند از: شدت، فراوانی، تداوم، گستردگی، پوشانندگی، حسرت، پشیمانی، ناامیدی، فقدان، اضطراب، خشم، بغض، بی‌تابی، سکوت و... همچنین بررسی سیاق کلام نشان می‌دهد که هم‌نشینی واژگان این میدان معنایی با سایر اجزاء کلام، بار معنایی هر کدام از این واژگان را افزایش داده‌است.

کلید واژه‌ها: امام علی(ع)، نهج البلاغه، میدان معنایی، الحزن، نشان‌داری واژگان، بی‌نشانی واژگان.

۱. کارشناس ارشد نهج البلاغه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

نظریه میدان‌های معنایی^۱ برای نخستین بار توسط نظریه‌پردازان آلمانی و سوئیسی با الهام از اندیشه‌های هردر^۲ و هومبالت^۳ در دهه‌های دوم و سوم قرن بیستم معرفی شد. این نظریه بعدها توسط وایزگربر^۴ انسجام بیشتری یافت (صفوی، ۱۳۸۳ش: ۱۸۹). اساس نظریه میدان‌های معنایی بر این اندیشه کلی استوار است که واژگان دارای جنبه‌های مفهومی مشترک، در یک میدان معنایی قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، میدان معنایی شامل همه معانی وابسته به یک مفهوم مشخص در یک متن است (عظیمی‌فرد، ۱۳۹۲: ۶۸). طبق این نظریه، برای درک معنای یک کلمه، باید مجموعه واژه‌های مرتبط با آن در متن مورد نظر از نظر معنایی فهمیده شوند. هدف از تحلیل میدان‌های معنایی گردآوری تمام واژگانی است که به آن میدان معنایی اختصاص دارند تا از این طریق رابطه این واژه‌ها با هم، و نیز رابطه هریک با واژه عام و محوری یا همان واژه اصلی و مرکزی تبیین گردد (مختار عمر، ۱۹۹۸م: ۷۹-۸۰). از آنجا که تمامی واژگان درون یک میدان معنایی از نظر اهمیت و دلالت‌های گوناگون وضعیت یکسانی ندارند، بنابراین تفکیک میان واژه اصلی (مرکزی) و واژه‌های حاشیه‌ای ضروری است. صاحب‌نظران در زمینه این تفکیک معیارهای گوناگونی را مطرح کرده‌اند که از آن جمله می‌توان معیار «برلین و کی»^۵ را نام برد. بر اساس این معیار، واژه محوری در هر حوزه دارای نوعی شمول قاموسی است و به نوع محدود و مشخصی از اشیاء مقید نمی‌شود. این واژه اصلی و محوری نسبت به دیگر واژگان آن حوزه، در کاربرد اهل زبان دارای نوعی تمایز و ظهور است و از نظر معنایی نیز مجموعه‌ای از واژه‌های دیگر را دربرمی‌گیرد. معیار دیگر توسط «بتینگ و مونتگئو»^۶ ارائه شده و مبتنی بر مبانی آماری و استقرایی است؛ بدین معنا که واژگان یک حوزه پس از گردآوری، بر اساس بسامد تکرار دسته‌بندی می‌شوند، و واژه‌ای که بیشترین تکرار را داشته و از لحاظ دلالتی ظهور بیشتری داشته‌باشد، به عنوان واژه محوری و مرکزی در نظر گرفته می‌شود (همان: ۹۶-۹۷).

از دیگر مباحث مهم در بررسی میدان‌های معنایی، توجه به واژگان هر حوزه از منظر نشان‌داری یا بی‌نشانی است. صاحب‌نظران معتقدند که همه واژگان به طور یکسان حامل ذهنیت و نگرش گوینده نیستند؛ بلکه برخی واژه‌ها را می‌توان خنثی و خالی از معانی ضمنی و تهی از ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی دانست؛ درحالی‌که برخی دیگر حامل معانی ضمنی و ارزش‌گذارانه‌اند. براین‌اساس زبان‌شناسان واژه‌ها را به دو دسته بی‌نشان^۷ و نشان‌دار^۸ تقسیم کرده‌اند (فتوحی، ۱۳۹۵: ۲۶۲).

1. Semantic Fields
2. J.G.Herder
3. W.Humboldt
4. L.Weisgerber
5. Berlin & kay
6. Betting & Montague
7. unmarked
8. marked

واژه‌های بی‌نشان طبیعی‌ترین، ساده‌ترین و بنیادی‌ترین واژگان زبان هستند. هریک از این واژه‌ها متضاد مشخصی دارند، از لحاظ هم‌آیی با دیگر واژه‌ها از بسامد بالاتری برخوردارند، معنای آنها از دیگر واژه‌های هم‌حوزه‌شان عام‌تر و فراگیرتر است، معمولاً فاقد معنای ضمنی و کنایی هستند؛ واژگانی عام هستند و معمولاً به حوزه خاصی از کلام و گفتمان تعلق ندارند. درمقابل، واژه‌های نشان‌دار علاوه بر دلالت بر یک مفهوم خاص، دربردارنده معانی و مفاهیم ارزشی و ضمنی هستند که نگرش و طرز تفکر نویسنده و گوینده را منعکس می‌کنند (همان: ۲۶۳-۲۶۴). به‌عنوان مثال در میدان معنایی «خنده، تبسم، قهقهه، نیشخند، پوزخند، شکرخند، تلخند و...» واژه «خنده» بی‌نشان و پایه است، اما سایر واژه‌ها نشان‌دار هستند. «پوزخند» نشان‌دهنده استهزاء و تمسخر، و دارای بار معنایی منفی است؛ اما «تبسم» خنده‌ای بی‌صدا همراه با احساس رضایت است که در خلال آن دندان‌های پیشین نمایان می‌شود.

۱-۱. بیان مسئله

در نهج‌البلاغه برای اشاره به معنای غم و اندوه از واژه‌های گوناگونی استفاده شده است که هرکدام در بافت کلام، دارای معنای ویژه‌ای هستند. گاه این معنا عام و فراگیر، و گاهی محدود به موقعیتی خاص است و نمی‌توان آن را در دیگر موقعیت‌ها به‌کار برد. بنابراین تحلیل میدان معنایی «الحزن» در نهج‌البلاغه می‌تواند به فهم معنای دقیق واژگان این حوزه کمک کند.

در این پژوهش ماده «الحزن» واژه محوری و اصلی در نظر گرفته شده است؛ چراکه کاربرد این واژه نسبت به سایر واژگان هم‌حوزه‌اش به نوع مشخصی از اشیاء محدود نمی‌شود؛ همچنین در کاربرد اهل زبان دارای نوعی تمایز و ظهور است و در فرهنگ‌لغت‌های گوناگون، در توضیح و تبیین معنای سایر واژگان این حوزه، بیشترین کاربرد را دارد. جهت تحلیل میدان معنایی «الحزن»، ابتدا تمامی واژگان این حوزه از متن نهج‌البلاغه استخراج شده و با استفاده از فرهنگ‌لغت‌های معتبر، معانی لغوی آنها تبیین شده است. در مرحله بعد با توجه به کاربرد این واژه‌ها در متن نهج‌البلاغه، مؤلفه‌های معنایی ویژه هر یک از واژه‌ها نسبت به واژه مرکزی - «الحزن» - به روش توصیفی - تحلیلی بیان گردیده است. بر این اساس پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخی برای این پرسش‌هاست:

- واژگان میدان معنایی «الحزن» چگونه در خدمت انتقال معنا قرار گرفته‌اند؟

- واژگان این میدان معنایی از جهت نشان‌داری و بی‌نشانی چگونه‌اند؟

لازم به ذکر است که پس از بررسی واژه «الحزن» به‌عنوان واژه مرکزی یا محوری، سایر واژگان به ترتیب الفبایی مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در ترجمه عبارات نهج‌البلاغه از ترجمه سیدجمال‌الدین دین‌پروور استفاده شده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

درمورد میدان‌های معنایی الفاظ گوناگون در نهج‌البلاغه تاکنون پژوهش‌های متعددی به انجام رسیده است، اما در زمینه میدان معنایی «الحزن» تاکنون پژوهشی انجام نشده است. بنابراین از نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به موضوع پژوهش حاضر، می‌توان موارد زیر را نام برد:

- اکبری در کتاب «غم و شادی در سیره معصومین» (۱۳۸۰ش)، با نگاهی به سیره عملی و نظری امامان معصوم^(ع) در غم و شادی، انواع، تأثیرات، زمینه‌ها و نمودهای این دو را در زندگی انسان‌ها بررسی کرده است. این کتاب شادی‌های پسندیده و ناپسند، شادی‌های معصومین، ثواب شاد کردن مؤمن، شادی‌های برزخی، غم و راه‌های درمان آن، و غم‌های پسندیده را مورد بررسی قرار داده و در مواردی برای اثبات نکات ذکر شده، به کتاب نهج‌البلاغه استناد نموده است.

- مرادی در مقاله «بررسی دیدگاه غم و شادی در نهج‌البلاغه با تمرکز بر روش‌های شادی‌آفرین» (۱۳۸۶ش)، عوامل دست‌یابی به شادی از دیدگاه امیرالمؤمنین^(ع) و شیوه برطرف‌نمودن غم را بررسی نموده است.

همچنین می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد که مشخصاً به «حوزه‌های معنایی» گوناگون در متن نهج‌البلاغه پرداخته‌اند:

- کفایی جلیلی‌فرد، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «بررسی حوزه‌های معنایی ایمان و کفر در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۰)،

- یاوریان، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «بررسی حوزه‌های معنایی عقل در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۳)،

- فعال اصفهانی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «حوزه‌های معنایی ربّ در نهج‌البلاغه و تطبیق آن با قرآن» (۱۳۹۳)،

- باجلوند، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «تحلیل حوزه‌های معنایی بصیرت در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۴)،

- شفیی و همکاران مقاله «حوزه معنایی شادی در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۶)،

- حسینی نسب، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد «تبیین حوزه‌های معنایی اخلاص در نهج‌البلاغه» (۱۳۹۹)،

- عظیمی و همکاران، مقاله «حوزه معنایی وحدت در نهج‌البلاغه» (۱۴۰۱)،

- عظیمی و میرزایی‌الحسینی در مقالات «بررسی واژگان حوزه‌های معنایی تفرقه در نهج‌البلاغه» (۱۴۰۱ش) و

«تحلیل مؤلفه‌ای واژگان حوزه‌های معنایی نوم (خواب) در نهج‌البلاغه» (۱۴۰۳)،

- فقهی‌زاده و همکاران، مقاله «حوزه‌های معنایی جزع (بی‌تابی) در نهج‌البلاغه» (۱۴۰۴).

همانطور که ملاحظه می‌شود در هیچ‌کدام از پژوهش‌های فوق به میدان معنایی «الحزن» و یا واژگان مرتبط با آن پرداخته نشده است در صورتی که تعدد واژگان این میدان معنایی در نهج‌البلاغه پژوهش حاضر را می‌طلبد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

به‌طور کلی بررسی میدان معنایی واژگان از آن جهت ضرورت دارد که انتخاب آگاهانه واژگان نشان‌دار یا بی‌نشان توسط ادیب می‌تواند لایه‌های عمیق فکری او را هرچه بیشتر نمایان سازد، و این که چگونه انتخاب‌های او پیام‌هایی فراتر از معنای لغوی را به مخاطب القاء می‌کند. اما این گونه پژوهش‌ها در نهج‌البلاغه به‌عنوان متنی دینی که حاوی عمیق‌ترین مفاهیم اسلامی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی است، ضرورت بیشتری دارد؛ زیرا شناخت دقیق واژگان هم‌حوزه هم به دریافت صحیح پیام امام کمک می‌کند و هم کشف ظرایف بلاغی و درک اعجاز کلامی امام را در پی دارد. در کنار چنین ضرورت‌هایی، بررسی

میدان‌های معنایی واژگان متفاوت، در ترجمه و تفسیر نهج البلاغه نیز اثرگذار است و می‌تواند مترجمان و مفسران را در بیان مقصود اصلی کلام امام رهنمون باشد.

۲. تحلیل میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه

۲-۱. الحزن

«الْحُزْنُ»، به معنای خشونت در نفس است و به اعتبار خشونتی که از آن حاصل می‌شود، حزن و اندوه وجود انسان را فرا می‌گیرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵۴/۲). این ماده به صورت فعلی و اسمی کاربردهای متعددی در متن نهج البلاغه داشته است. بررسی موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم حاکی از آن است که حزن مفهومی عام است که هر اندوهی را شامل می‌شود، خواه سنگین باشد، خواه خفیف و خواه انسان را سرگشته کند و خواه نکند. از همین رو خداوند فرموده است مؤمنان دچار حزن نمی‌شوند ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۳۸) فرقی نمی‌کند چه نوع حزنی باشد (محمد داود، ۱۳۹۷ش: ۲۷).

از جمله کاربردهای این واژه در نهج البلاغه می‌توان به خطبه ۸۲ اشاره کرد که امام^(ع) در ذکر اوصاف دنیا می‌فرماید: «مَا أَصِفُ مِنْ دَارٍ أَوْلَاهَا عَنَاءٌ وَآخِرُهَا فَنَاءٌ فِي خَلَالِهَا حِسَابٌ وَفِي خَزَائِمِهَا عِقَابٌ مَنْ اسْتَغْنَى فِيهَا فُتِنَ وَمَنْ افْتَقَرَ فِيهَا حَزَنَ وَمَنْ سَاعَاهَا فَاتَتْهُ وَمَنْ قَعَدَ عَنْهَا وَاتَتْهُ»: (چه گویم از خانه‌ای که آغازش «رنج و سختی» و پایانش «نیستی» است. در حلال آن حسابرسی و در حرام آن شکنجه و گرفتاری است. آن که ثروتمند گردد در کوران درگیری و فتنه در افتد و آن که تهیدست شود در کابوس اندوه فرو رود، آن که بیشتر تلاش کند کمتر آن را به چنگ آورد و آن که از آن باز نشیند- آن خود- بدو روی آورد).

ابن ابی‌الحدید می‌گوید حسن بصری به این فراز از کلام امام^(ع) - «مَنْ اسْتَغْنَى فِيهَا فُتِنَ، وَمَنْ افْتَقَرَ فِيهَا حَزَنَ» - نظر داشته، هنگامی که به شخصی که نزد او آمد و به فرزند پسری او را بشارت داد، که: گوارا باد این سوار شجاع، ای ابوسعید! گفت: بلکه پیاده! سپس گفت: خوش نیاید آن که اگر بی‌نیاز باشد، مرا به فتنه افکند، و اگر نیازمند باشد، مرا غمگین سازد، و اگر زندگی کند مرا به سختی افکند، و اگر بمیرم نابودم سازد. سپس به تلاشم برای او بسنده نکنم، و نه به گرفتاریم برایش، چندان که بعد از مرگم نیز بدان چه به او رسد دل مشغول گردم، در حالی که در حالتی‌ام که از بدی او غمی و از شادی او فرحی به من نرسد (۱۳۹۲ش: ۲۵۶/۶).

امام^(ع) در این فراز به معنای عام غم اشاره فرموده و اصلاً به نوعی خاصی از آن اعم از کمی یا زیادی آن و یا موقعیت آن اشاره ندارند همچنانکه در خطبه ۸۷ نیز همین معنای عام به کاررفته است: «إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ فَاسْتَشْعَرَ الْحُزْنَ وَتَجَلَبَبَ الْخَوْفَ فَزَهَرَ مِصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ:» (بی‌تردید از محبوب‌ترین بندگان خدا بنده‌ای است که خدا او را در تربیت نفس کمک کند، پس اندوه مقدس را مونس خود سازد و لباس خداترسی درپوشد، پس دلش در پرتو چراغ هدایت روشن شود).

امام این عبارات را در ذکر صفات متقین ایراد فرموده و تأکید نموده‌اند که برای پیروزی بر هوای نفس باید به خداوند توکل کرد. پیمودن این راه برای هیچ‌کس ممکن نیست؛ چرا که خطرات و پرتگاه‌های

مسیر آنقدر زیاد است که انسان با توان محدود خود نمی‌تواند از این راه به سلامت بگذرد، مگر اینکه بر خدا توکل کرده و خود را به او بسپارد و از دریای بیکران لطف و قدرتش یاری جوید. سپس امام^(ع) به بیان نتیجه این یاری جستن از پروردگار پرداخته و بیان می‌دارند که در این مسیر، غم و اندوه همچون لباس زیرین و ترس از خدا همچون لباس رویین برای مؤمنان است. قراردادن حزن و اندوه به منزله لباس زیرین، به این معناست که این افراد مؤمن و خداترس، در درون خویش از این‌که در ایام گذشته عمر تلاش و کوشش کافی در اطاعت معبود نکرده‌اند، اندوهگینند؛ اندوهی سازنده که ایشان را به حرکتی جبران‌کننده در آینده وامی‌دارد. تصویر بیم از خداوند به منزله لباس رویین نیز نشان می‌دهد که این افراد مخلص و مؤمن، پیوسته مراقب خویشند و از این بیم دارند که لغزشی از آنها سرزند، یا مرتکب خطایی شوند که نام آنها را از طومار «مخلصان» و «سعادتمندان» پاک کند. البته این احتمال نیز وجود دارد که غم و اندوه ایشان به‌خاطر فراق محبوب و بیم از عدم وصال باشد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۴۴/۳). این اندوهی سازنده است که به مؤمنین توصیه می‌شود؛ زیرا اندوه‌های غیر سازنده و نکوهش شده در نهج البلاغه ناشی از پیوند خوردن قلب انسان با دنیاپرستی است که متری به دوری از آنها سفارش شده است (سلاجقه، ۱۳۹۲: ۱۲۶).

با توجه به کاربرد قرآنی «الحزن»، عبارت‌های فوق و در دیگر کاربردهای آن در نهج البلاغه، این ماده فقط معنای مطلق اندوه را می‌رساند و هیچ نشانه‌ای مبنی بر اشاره به نوع خاصی از «الحزن» وجود ندارد؛ بنابراین واژه «الحزن» در متن نهج البلاغه بی‌نشان تلقی می‌گردد.

۲-۲. الأسف

ریشه «أسف» به معنی از دست‌رفتن، افسوس خوردن و مفاهیمی از این قبیل است. واژه «الأسافة» به زمینی اطلاق می‌شود که هیچ رویدادی در آن نباشد و این قیاس به‌خاطر آن است که گیاهان آن از دست‌رفته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۰۳). این ماده گاهی به معنای زیاده‌روی در خشم، و گاهی به اندوهگین شدن و فراوانی غم، بی‌تابی و بی‌قراری به‌خاطر از دست‌دادن چیزی اطلاق می‌شود. کسی را که زود اندوهگین می‌شود و به گریه می‌افتد «أسیف» می‌نامند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵/۹).

امام^(ع) هنگام شبیخون سفیان بن عوف به شهر انبار که به دستور معاویه صورت گرفت، می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَالْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةِ فَيَنْتَرِعُ حِجْلَهَا وَقُلْبَهَا وَفَلَا يَدَّهَا وَرِعَائَهَا، مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالْأَسْتِرْجَاعِ وَالْأَسْتِرْحَامِ، ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ، مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلِمٌ، وَ لَا أَرِيقَ لَهُمْ دَمٌ فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً مُسْلِمَةً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا، بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيرًا» (خطبه/۲۷): (به من خبر رسیده که بعضی از لشکریان دشمن بر زنان مسلمان و دیگر زنانی که در پناه دولت اسلامند، هجوم برده و خلخال و دستبند و گردن‌بند و گوشواره آنان را به یغما برده‌اند و هیچ مردی یاور و مدافع آنها نبوده جز ناله و التماس آنان به دشمن. آنگاه غارتگران باد به غیغ افکنده و بی‌آنکه کشته و مجروحی بر جای گذارند، بازگشته‌اند. فریاد از این سستی برآستی مردن به از این ماندن).

این فراز از کلام امام^(ع) اشاره دارد به این که در این حادثه هیچ مسلمانی به دفاع از این زن مسلمان و زن غیرمسلمانی که در پناه اسلام بوده، برنخاسته است! گویی، خاک مرگ بر سر همه آن‌ها پاشیده بودند که چنین ننگ آشکاری را برای خود پذیرفتند. هم اموالشان به تاراج رفت و هم نوامیشان مورد تعرض قرار گرفت و هم پناهندگانشان مورد ظلم و ستم واقع شدند. گویا امام علی^(ع) از واقعیتی که اعماق وجودش را می‌سوزاند، تعبیر می‌فرماید. چرا یک مسلمان مؤمن باید تا آن حد ضعف و سستی نشان دهد که دشمن، بدون هیچ مانعی، به سرزمین او حمله کند، اموال او را به غارت برد، حتی متعرض نوامیس او شود و بدون کمترین تلفاتی، با دست پر، به خانه بازگردد؟! (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ۱۵۲/۲-۱۵۱).

امام^(ع) پس از اشاره به ماجرای این شیخون دشمن، متذکر شده‌اند که سزاوار است مسلمان باغیرت و متعصب، به‌خاطر این ننگ از غم بمیرد. این بیانات امام^(ع) نشان می‌دهد که ایشان می‌خواهد برای توبیخ و سرزنش یاران خود محملی به دست آورد، زیرا از اوامر پیشوای خود سرپیچی کرده و رایزنی با آن حضرت را که امری شایسته و بلکه ضروری بود، نپذیرفته بودند (ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۵ ش: ۲۲۲/۲).

امام^(ع) در این شرایط که دیگر فرصت‌ها از دست‌رفته و خسران شدیدی به جامعه مسلمانان تحمیل شده، نهایت خشم خود از عملکرد مسلمانان آن دیار و ناراحتی بسیار خویش را همزمان در قالب واژه «أسفا» اظهار فرموده‌اند. شدت ناراحتی و خشم از این واقعه با عبارت‌های هم‌نشین با «أسفا» همچون «ماتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا» و «مَا كَانَ بِهٖ مَلُومًا» تکمیل می‌گردد به گونه‌ای که امام^(ع) در پی چنین حادثه‌ای، مرگ را واکنشی درخور و شایسته آن دانسته‌اند که هیچ سرزنش و ملامتی بر این نوع مرگ نخواهد بود و طبیعی است آن زمان می‌توان مرگ را متصور شد که نهایت خشم و اندوه بر جسم و جان انسان مستولی گردد و فشار روحی بسیاری را متحمل گردد. بنابراین علاوه بر اضافه‌شدن معنای غضب به معنای حزن، مبالغه در معنای واژه «الأسف» نیز ملاحظه می‌شود و از این‌رو واژه‌ای نشان‌دار تلقی می‌گردد چرا که هم بر زیاد بودن حزن دلالت دارد و هم معنای خشم را دربر می‌گیرد.

۳-۲. الأسی

این ماده به معنی اندوه و مترادف با «الحزن» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۰۶/۱) یا به معنای اندوه شدید آمده است (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۱۱۲/۱۰). توجه به کاربرد قرآنی واژه «الأسی» (بخصوص در آیه ۲۳ از سوره حدید) این نکته را روشن می‌کند که «الأسی» همیشه با چیزی از دست‌رفته در ارتباط است که یا از آن نهی شده یا ناپسند شمرده شده است. به عبارت دیگر «الأسی» اندوهی است که در پی از دست‌دادن چیزی حاصل می‌گردد و به فقدان صبر و شکیب انسان می‌انجامد که امری ناپسند است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۴/۴۸۰).

از جمله موارد کاربرد ماده «الأسی» در نهج البلاغه این عبارت از امام^(ع) است: «فَلْيَكُنْ سُرُورُكَ بِمَا نَلْت مِنْ آخِرَتِكَ وَلْيَكُنْ أَسْفُكَ عَلَى مَا فَاتَكَ مِنْهَا وَمَا نَلْت مِنْ دُنْيَاكَ فَلَا تُكْثِرْ بِهٖ فَرْحًا، وَمَا فَاتَكَ مِنْهَا فَلَا تَأْسَ عَلَيْهِ جَزَعًا، وَلْيَكُنْ هَمُّكَ فِيمَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (نامه/۲۲): (پس خوشحالیّت باید که بر کامیابیّت از آخرت باشد و

اندوهت همه بر از دست دادن نعمت‌های اخروی و بدانچه از دنیا دست یافتی غره مشو، و نیز به از دست-رفته‌هایت جزع و فزع مکن. همه هم و غمت برای پس از مرگ باشد).

ابن‌ابی‌الحدید برای واژه «الْأَسَى» همان معنایی را در نظر می‌گیرد که از آیه ﴿كَيْلًا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (حدید/۲۳) فهمیده می‌شود (۱۳۹۲ش: ۱۴۴/۱۵). مواهب دنیا دو گونه است؛ برخی با سعی و کوشش به دست می‌آید و با سستی و تنبلی از دست می‌رود، و برخی دیگر بدون سعی و تلاش در دسترس انسان قرار می‌گیرد. اما همه این نعمت‌ها به‌رحال از دست می‌رود، گرچه انسان برای حفظ و نگهداری آن تلاش کند. دسته اول در محدوده اختیار انسان است، اما دسته دوم در حوزه قضا و قدر الهی است که خارج از اختیار و اراده انسان است. امام^(ع)، شادی و اندوه انسان را تنها در راه کسب یا از دست دادن امور معنوی و در مسیر آخرت جایز می‌داند. دلیل آن هم روشن است؛ زیرا مواهب مادی، چه به‌صورت ارادی و اختیاری کسب شده باشند و چه به-شکل غیر اختیاری، سرانجام از کف خواهند رفت و تضمینی برای بقای آن نمی‌توان متصور بود. نعمت‌ها و امکانات مادی همواره در معرض آفت‌ها و آسیب‌های گوناگون است، و محرومیت‌های مادی نیز زودگذر و موقتی است؛ اما آن‌چه جاودانه باقی می‌ماند، مواهب معنوی و اخروی است. پس آن‌چه سزاوار است که برای از دست‌رفتنش تأسف خورد، همین مواهب معنوی است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۲۶۵/۹-۲۶۳).

فعل نهی «لَا تَأْسَ» در هم‌نشینی با واژه «جَزَعًا» (به معنای بی‌تابی و از دست دادن صبر و قرار) بر اندوه هرچه بیشتر اشاره می‌کند و اساساً امام^(ع) از هرچه غم و اندوه در امور دنیوی است، نهی می‌فرماید. ذکر «أَسَفًا» به عنوان هم‌معنای «الْحَزَن»، و «الْفَرَح» به عنوان متضاد «الْحَزَن» در عبارت‌های قبلی باز هم بر این معنا صحه می‌گذارد. علاوه بر این، تقابل و تضاد با عبارت ابتدایی این فراز که سرور را ویژه کامیابی در آخرت می‌داند، مخاطب را به سمت و سویی سوق می‌دهد که نهایت غم و اندوه را از ماده «الْأَسَى» درک کرده و یاریگر او در فهم بیشتر این معنا باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ماده «الْأَسَى» در نهج البلاغه مؤلفه کثرت و شدت را نسبت به معنای «الْحَزَن» بیشتر دارد و واژه‌ای نشان‌دار است که برای بیان اندوه فراوان ناشی از فقدان چیزی به کار رفته است که اگر آن امر مادی و این دنیایی باشد، ناپسند شمرده می‌شود.

۴-۲. الترح

به معنای غم و نیز به معنای بسیار اندوهگین و کم‌خیر، و نقیض فرح و شادی است. این واژه در حدیثی همراه با «فرح» ذکر شده است: «مَا مِنْ فَرْحَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا تَرْحَةٌ»: هیچ شادی نیست مگر اینکه غمی همراه آن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۱۷/۲). مشتقات این ماده، ۳ مرتبه در نهج البلاغه آمده است. یکی از کاربردهای این واژه، در خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه است که به پیشگویی امام^(ع) درباره فتنه بنی‌امیه و ستم‌های عظیم و گسترده‌ی ظلم آن‌ها اختصاص یافته: «فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَبْقَى بَيْتٌ مَرٍ وَلَا وَبَرٌ إِلَّا وَأَدْخَلَهُ الظُّلُمَةُ تَرْحَةً، وَأُولَئِذَا فِيهِ نِقْمَةٌ فَيُؤْمِنُ لَا يَنْقَى لَهُمْ فِي السَّمَاءِ عَازِرٌ وَلَا فِي الْأَرْضِ نَاصِرٌ»: (در آن هنگامه که

بنی‌امیه زمام امور را به دست گیرند نه خانه‌ای در شهر و نه خیمه‌ای در صحرا از اندوه ستمسالاری خالی نماند و مورد تاخت و تاز رنج و عذاب واقع گردد. دیگر نه چشم امید به آسمان دارند و نه یاور و پایگاهی در زمین).

امام^(ع) در این مقطع از کلام خود، به فتنه فراگیر بنی‌امیه اشاره می‌فرماید که امت اسلام را در رنج و اندوه فرو می‌برد، درحالی که راه گریزی از آن نمی‌بینند؛ چراکه این فتنه نتیجه طبیعی اعمال خود آن‌ها است. ممکن است اندوه به خانه‌ای وارد شود، اما ستمی همراه آن نباشد؛ اما ستمکاری بنی‌امیه به گونه‌ای بود که هم اندوه را در همه‌جا گسترد، و هم مصیبت و بلا و سیه‌روزی را؛ چرا که کارگزاران ایشان نیز از میان افرادی همانند خودشان انتخاب می‌شدند. گویی روح خودکامگی و تعصب در تمام ساختار حکومتشان دمیده شده بود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۱۹۶/۶).

شرح ابن‌میثم در توضیح این فراز از کلام امام^(ع) می‌گوید این فرمایشات امام^(ع) در جهت آگاهی دادن از ویژگی‌های بنی‌امیه و روشی است که در دوران حکمرانی خود در پیش خواهند گرفت. امام^(ع) همچنین پیش‌بینی می‌کند که بنی‌امیه پس از ارتکاب جنایات فراوان، مستحق سقوط و سرنگونی گشته و اوضاع دولتشان دگرگون می‌گردد (۱۳۷۵ش: ۴۹۹/۳). امام^(ع) در توصیف موقعیتی که ظلم و ستم و فتنه معاویه همه‌جا را در برگرفته از این واژه استفاده کرده‌اند.

در فرازی از خطبه ۲۸ نیز این ماده به کار رفته که باز هم در توصیف سرپیچی یاران خویش از جنگ آن را به کار برده‌اند: «فَيَا عَجَبًا عَجَبًا وَاللَّهِ يُمِيتُ الْقُلُوبَ وَيَجْلِبُ الْهَمَّ مِنْ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَى بَاطِلِهِمْ وَتَفَرُّقِكُمْ عَنْ حَقِّكُمْ فَقُبْحًا لَكُمْ وَ تَرَحًّا حِينَ صِرْتُمْ غَرَضًا يُرْمَى يُعَارُ عَلَيْكُمْ وَلَا تُغَيِّرُونَ وَتُغَيِّرُونَ» (ای شگفتا و شگفتا به خدا سوگند، همدستی و همداستانی لشکر معاویه بر باطلشان، و جدایی و ناهماهنگی شمایان از حقتان، دل را می‌میراند و لشکر اندوه را بر آدمی چیره می‌سازد رویتان سیاه باد و اندوهتان پایدار که آماج تیرهای بلایید از هر سو مورد تاخت و تازید، اما به پا نمی‌خیزید. بر شما حمله و هجوم آرند و اموالتان را به غارت برند، و شما دست بسته نشست‌اید و دفاع نمی‌کنید).

در این خطبه نیز امام^(ع) خشم و ناراحتی خویش را نسبت به امتناع یارانشان از جنگ ابراز می‌دارند. یارانی که در شرایط مختلف، مرتباً برای نرفتن به جنگ بهانه‌تراشی کردند از سوی امام^(ع) مورد نفرین قرار می‌گیرند. امام با تعبیر «فَقُبْحًا لَكُمْ وَ تَرَحًّا» درصدد ابراز ناراحتی از امتناع آنان از جهاد در راه خدا هستند. در این تعبیر ذکر کلمه «ترحاً» دلالت بر غم و اندوهی دارد که همواره در زندگی ملازم و همراه انسان است. بر اساس کاربرد این ماده در نهج‌البلاغه می‌توان گفت که «الترح» به فراگیر بودن حزن و فراوانی آن دلالت دارد و از این جهت نسبت به واژه «الحزن»، مؤلفه معنایی فراوانی و فراگیری را اضافه‌تر دارد و نشان‌دار محسوب می‌شود.

۵-۲. الشکل

«الشکل» به مفهوم از دست‌دادن فرزند اختصاص یافته‌است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۸۳/۱). علاوه‌براین گاهی برای از دست‌دادن دوست و همسر نیز به کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۸۸/۱۱). یکی دیگر از

معانی این ماده، درخواست مرگ برای کسی است که به دلیل انجام اعمال ناشایست، مرگ را برای او بهتر می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۳۰۴/۵). مشتقات این ماده ۵ بار در نهج‌البلاغه آمده‌است. به عنوان نمونه، امام^(ع) در توصیف گروهی از اولیاء الهی در جوامعی که گروه‌های نالایی، زمام امور حکومت را در اختیار گرفته و در همه عرصه‌ها یکه‌تازی می‌کنند، این اولیاء الهی را محور یک جامعه خدامحور می‌داند و یاران خود را تشویق می‌کند که در زمره آنان باشند. امام برای این مردان مؤمن که رنج و سختی را در راه خدا به جان خریده‌اند، چند ویژگی را بیان می‌فرماید که یکی از آن ویژگی‌ها با تعبیر «تُكْلَانُ مُوجِعٌ» بیان شده است: «وَبَقِيَ رِجَالٌ غَضُّ أَبْصَارِهِمْ ذِكْرُ الْمَرْجِعِ وَأَزَاقَ دُمُوعَهُمْ خَوْفُ الْمَحْشَرِ فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍ وَخَائِفٍ مَقْمُوعٍ وَسَاكِبٍ مَكْغُومٍ وَ دَاعٍ مُخْلِصٍ وَ تُكْلَانُ مُوجِعٌ قَدْ أَحْمَلَتْهُمْ التَّقِيَّةُ وَشَمَلَتْهُمْ الدَّلَّةُ» (خطبه/۳۲: (و دیگر، مردانی هستند که یاد بازگشت به خدا و رستاخیز، دیده‌هاشان را فروهسته و خوف روز محشر اشک‌هاشان را فرو ریخته. پس گاه تنها و گریزانند و گاه مورد خشم و ترسان و گاه ساکت و مهر بر دهان و گاه دعوتگر مخلص و گاه غمناک و دردمند و غبار ذلت بر آنان پاشانده).

تعبیر «تُكْلَانُ مُوجِعٌ» به این نکته اشاره دارد که ایشان تنها در ظاهر گریان نیستند، بلکه درد و داغ آن‌ها درونی است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۲۸۰/۲). آنها به دلیل مصیبت‌هایی که در راه دین بر آنان وارد شده، و یا آزار زیادی که از ستمکاران بدانها رسیده است، خدا را همانند فرزند مردگان دردمند از روی خلوص می‌خوانند (ابن‌میثم‌بحرانی، ۱۳۷۵ش: ۱۵۴/۲).

این تعبیر بیانگر نهایت حزن و اندوه انسان‌هایی است که باوجود شایستگی، جامعه آنها را کنار زده و در جایگاهی که باید قرار نداده‌است. مصیبت از دست‌دادن نزدیکان اوج ناراحتی و غم است و نمود عملی آن شیون و زاری و بی‌تابی است که هم در ظاهر بروز دارد و هم تا عمق جان انسان را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. استفاده از واژه «تُكْلَانُ» به عنوان صفت مشبیه بر ثبوت چنین صفتی در وجود افراد مذکور دلالت دارد. بنابراین ریشه «الکَل» در این میدان معنایی نشان‌دار است، زیرا بر اندوهی بی‌تاب‌کننده و غیر قابل تحمل دلالت دارد.

۶-۲. الجرض

«الجرض»، غم و اندوهی است که انسان را فرا می‌گیرد و نیز به معنای آب دهان است که فرو برده شود، «الجرض» شخص اندوهگینی است که آب دهان را به زحمت می‌بلعد؛ و نیز چیزی که راه گلو را می‌گیرد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۴۳/۱). این ماده مترادف با «غص» و به معنای نوشیدنی است که گلوگیر شود و این گلوگیر شدن به خاطر حزن و اندوه باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۲۹/۷). این ماده فقط ۲ بار در نهج‌البلاغه آمده است. امام^(ع) در رابطه با دشمنی که گریخت به برادرش عقیل می‌نویسد: «فَسَرَّحْتُ إِلَيْهِ جَيْشًا كَثِيفًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَمَّا بَلَغَهُ ذَلِكَ سَمَرَ هَارِبًا وَنَكَصَ نَادِمًا فَلَحِقُوهُ بِبَعْضِ الطَّرِيقِ وَقَدْ طَفَلَتِ الشَّمْسُ لِلْإِيَابِ فَاقْتَتَلُوا شَيْنًا كَلًّا وَلَا فَمَا كَانَ إِلَّا كَمَوْقِفِ سَاعَةٍ حَتَّى نَجَا جَرِيضًا بَعْدَ مَا أُخِذَ مِنْهُ بِالْمَخَاقِقِ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ غَيْرُ الرَّمَقِ فَلَأْيًا بِلَأْيٍ مَا نَجَا» (نامه/۳۶: (لشکری انبوه از مسلمانان به سوی او گسیل داشتم. چون از آن با خبر شد پشیمان گشت و پا به فرار نهاد. سپاهیان در بین راه بدو رسیدند در حالی که خورشید در آستانه غروب بود. جنگی

درگرفت و بزودی پایان یافت. جنگ یک ساعته چنان بود که پس از آنکه در تنگنا و در اوج اندوه و غم افتاده و رمقی برای او نمانده بود رهایی یافت. بهراستی که نجات او در کوران سختی و درماندگی بود). موضوع این نامه امام^(ع) چنین است که بعد از ماجرای حکمیت، وقتی معاویه شنید که امام^(ع) بار دیگر آماده نبرد با او می‌شود، به هراس افتاد و برای تضعیف روحیه و اراده مردم عراق، ضحاک بن قیس را به همراه سه هزار سرباز به عراق فرستاد و دستور داد حامیان علی^(ع) را کشته و اموالشان را غارت کنند اما از رویارویی با سپاه ایشان پرهیز کنند. در مقابل امام^(ع) نیز سپاهی را به فرماندهی حجر بن عدی آماده کرد و ضحاک و لشکرش را درهم کوبید. عده‌ای از آنان کشته شده و ما بقی گریختند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ۵۵-۵۶/۱۰). تعبیر «نجا جریضاً»، یعنی کسی که از شدت سختی و گرفتاری، راه گلویش گرفته است. گفته می‌شود: ممکن است مراد امام از «جریض» در اینجا، «ذا جریض» باشد، که «جریض» به معنای خود غصه و غم است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۲ ش: ۱۵۰/۱۶). ابن میثم «جریض» را فرد اندوهگینی می‌داند که آب دهانش را از روی اندوه به زحمت از گلو فرو می‌برد، به حدی که نزدیک است از غصه بمیرد (۱۳۷۵ ش: ۱۲۴/۵). به کارگیری این واژه در شرایطی که فرد در تنگنا قرار گرفته و هیچ راه فراری برای وی متصور نیست بیانگر اضطراب و نهایت اندوه است. به دنبال ذکر این واژه، امام از شرایطی سخن می‌گویند که هیچ رمقی برای فرد مذکور باقی نیست و این معنا تأکیدی است بر همان در مضیقه قرار گرفتن که راه نجاتی برای خود نمی‌یابد. برآمد هم‌نشینی واژگان «الرمق، النجا، المخفق» با «جریض» یا به عبارتی همان بافت واژگانی این فراز از سخنان امام، شدت اندوه و انعکاس آن را در وجود انسان هرچه بیشتر نشان می‌دهد. از این رو مؤلفه خاص «جریض» غم و اندوهی شدید است که در جسم انسان نمایان شده و ممکن است باعث مرگ او شود و نشان‌دار تلقی می‌گردد.

۲-۷. الجزع

«الجزع» نقیض صبر و به معنای بی‌قراری و بی‌تابی در اثر اندوه و ترس به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴۷/۸). راغب اصفهانی معتقد است معنای واژه «الجزع» رساتر از مفهوم «الحزن» است؛ گرچه «الحزن» عمومیت بیشتری دارد. «الجزع» اندوهی است که انسان را از چیزی که در پی آن است باز می‌دارد و او را از آن کار منصرف می‌سازد (۱۴۱۲ ق: ۱۹۴). این ماده به همراه مشتقاتش مجموعاً ۲۰ بار در نهج البلاغه آمده است؛ از جمله این سخن امام هنگام تدفین پیامبر^(ص): «إِنَّ الصَّبْرَ لَجَمِيلٌ إِلَّا غَنَکَ، وَإِنَّ الْجَزَعَ لَقَسِیحٌ إِلَّا عَلَیْکَ. وَإِنَّ الْمُصَابَ بِکَ لَجَلِیلٌ، وَإِنَّهُ قَبْلَکَ وَبَعْدَکَ لَجَلَلٌ» (حکمت/۲۹۲): (صبر پسندیده است جز بر ارتحال تو، و بی‌تابی ناپسند است مگر بر فراق تو. مصیبت تو بزرگ و توان فرساست، اما دیگر مصیبت‌ها قبل و بعد از تو کوچک و قابل تحمل بوده است).

ظاهراً این کلام امام^(ع) در مقابل تمام روایاتی که مخاطب را به صبر دعوت کرده و از جزع نهی می‌کنند، یک استثناء است. مفهوم کلام امام^(ع) این است که گرچه صبر و شکیبایی زیبا و پسندیده است، اما استثنایی نیز وجود دارد؛ و زشتی جزع و بی‌تابی نیز در فقدان پیامبر^(ص) موضوعیت ندارد. به عبارت دیگر، آن‌جاکه شکیبایی در برابر مصائب مادی و فردی باشد (مثل از دست دادن فرزندان یا سایر نزدیکان)

پسندیده است، و بی‌تابی و جزع در این موارد جایگاهی ندارد؛ اما آن‌گاه که مصیبتی بزرگ بر جامعه اسلامی وارد آید، مانند آن‌چه امیر مؤمنان^(ع) و حضرت فاطمه^(ص) پس از رحلت پیامبر^(ص)، و خاندان پیغمبر^(ع) در ماجرای کربلا و عاشورا به آن دچار شدند، در این موارد نه شکیبایی پسندیده است و نه جزع ناپسند؛ زیرا گریستن در سوگ پیامبر^(ص) و شهدای کربلا نشان بزرگداشت مقام بلند این شخصیت‌های بی‌نظیر است. این‌گونه مصیبت‌ها - برخلاف مصائب مادی و فردی - هرگز نباید فراموش شوند. بنابراین جزع در این موقعیت‌ها زیباست و شکیبایی زشت. اما برخی شارحان نهج‌البلاغه در اینجا استثنا را حقیقی دانسته و آن را تنها کنایه از بزرگی و شدت مصیبت رحلت پیغمبر اکرم^(ص) دانسته‌اند؛ چراکه با وفات آن حضرت، مشکلات گوناگونی در جهان اسلام پدید آمد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ۴۲۶/۱۴-۴۲۵).

امام^(ع) برای بیان حزن و اندوه ناشی از رحلت پیامبر از واژه «الْحَزَن» استفاده کرده‌اند که هم عمومیت حزن را دارد و هم بی‌قراری و بی‌تابی ناشی از فقدان پیامبر^(ص) را به تصویر می‌کشد، که نه تنها نزدیکان ایشان بلکه تمام عالم اسلام را متأثر ساخته است. هم‌نشینی این ماده با عبارت «وَإِنَّ الْمَصَابَ بِكَ لَجَلِيلٌ» نیز مؤید معنای اندوه همراه با بی‌قراری است. عظیم بودن مصیبت فقدان پیامبر از باهم‌آیی واژگان «المصاب» و «الجلیل» نیز قابل درک است که بیانگر بزرگی این مصیبت است که نه تنها صبر و شکیب در برابر آن جایز نیست که بی‌تابی نیز در چنین مجالی مذموم به شمار نمی‌آید. با این وصف، «الْحَزَن» واژه‌ای نشان‌دار است که به غم مداوم ناشی از فقدان محبوب از دست‌رفته اشاره دارد.

۸-۲. الحسرة

«الحسرة» به معنای اندوه بر چیزی است که از دست‌رفته و «مَحْسُور» به شخصی گفته می‌شود که رنج و زحمت، نیرو و توان او را به کلی از او گرفته‌است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۳۴)، و نیز به معنای پشیمانی و ندامت فراوان به دنبال از دست‌دادن چیزی است که امکان بازگشت آن وجود نداشته باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۸۷/۴). این ماده ۹ بار در نهج‌البلاغه آمده است؛ از جمله این که امام علی^(ع) بزرگ‌ترین حسرت انسان در روز قیامت را چنین بیان می‌فرماید: «إِنَّ أَعْظَمَ الْحَسَرَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَسْرَةُ رَجُلٍ كَسَبَ مَالاً فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ، فَوَرِثَهُ رَجُلٌ فَأَنْفَقَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَدَخَلَ بِهِ الْجَنَّةَ، وَدَخَلَ الْأَوَّلُ بِهِ النَّارَ» (حکمت/۴۲۹: (بزرگترین دریغ در روز قیامت دریغ مردی است که ثروتی را از راه حرام به‌دست آورده، پس وارثان، آن را در راه طاعت الهی انفاق کنند که به بهشت روند ولی خود او به آتش رود).

گاهی انسان ثروتی به‌دست می‌آورد، اما نمی‌تواند از آن بهره‌ای بگیرد تا اینکه آن مال از دستش می‌رود. چنین شخصی گرفتار حسرت می‌شود که چرا از این ثروت برای دنیا و آخرت خود بهره نبرد. اما از آن فراتر حسرت کسی است که مال حلالی به‌دست آورده، اما خود او نتوانسته با آن مال برای آخرت خود کاری بکند و پس از مرگ او وارثانش از آن برای امور خیر بهره گرفته‌اند. این شخص در قیامت خواهد دید که وارثانش با انفاق ثروتی که او به سختی فراهم آورده‌بود، پاداش گرفته‌اند و او محروم مانده‌است. در نهایت بیشترین حسرت نصیب کسی خواهد شد که مال حرامی را با رنج و سختی بسیار به دست آورده و برای وارثانش باقی گذارد، و آنان بدون آن که از حرام بودن مال باخبر باشند، آن را در راه خیر صرف

کنند، و بدین ترتیب مجازات کسب مال حرام و حسرت بی‌پایان ناشی از آن نصیب آن شخص، و پاداش انفاق آن مال برای وارثانش خواهد بود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ۴۳۹-۴۳۸).
 کاربرد واژه «الحسرة» در این کلام امام، بیانگر شدت ناراحتی و اندوه شخصی است که دیگر راهی برای جبران مافات نمی‌یابد. مؤلفه معنایی خاص این واژه حاصل‌شدن غم و اندوهی است که در زمانی رخ می‌دهد که کار از کار گذشته و فرصتی برای جبران نیست، یا اگر هست هرگز به‌صورت کامل انجام نخواهد گرفت، چرا که مستلزم صرف وقت و انرژی مضاعف است، بنابراین «الحسرة» در این میدان معنایی واژه‌ای نشان‌دار محسوب می‌شود.

۹-۲. السِّدَم

«السِّدَم» به معنای پشیمانی و اندوه، و نیز گفته شده اندوه همراه با پشیمانی و گاه نیز به معنای خشم همراه با اندوه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۸۳/۱۲؛ قرشی‌بنابی، ۱۳۷۷ ش: ۱/ ۵۲۴). این ماده فقط یک مرتبه در نهج‌البلاغه آمده است؛ آنجا که امام در مذمت فراریان از جهاد در راه خدا فرمودند: «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَالِ وَلَا رِجَالٍ، خُلُومُ الْأَطْفَالِ، وَ عُقُولُ رِبَاتِ الْحِجَالِ! لَوَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَزُكَمْ وَلَمْ أُعْرِفْكُمْ مَعْرِفَةً. وَاللَّهِ جَزَتْ نَدْمًا، وَأَعْقَبَتْ سِدَمًا. قَاتِلَكُمْ اللَّهُ، لَقَدْ مَلَأْتُمْ قُلُوبِي قَيْحًا، وَشَخْنُكُمْ صَدْرِي غَيْظًا» (خطبه/۲۷: ای مشابه مردان که از مردانگی دورید و ای کودک‌فکران و حجله‌اندیشان، دوست می‌داشت‌م اصلاً شما را نمی‌دیدم و نمی‌شناختم. این چه آشنایی است که به خدا سوگند موجب پشیمانی، و سرانجام آن اندوه است. خدا مرگتان دهد که دلم را خون کردید و سینه‌ام را از خشم آکندید).

امام^(ع) با این کلام تند و گزنده به کسانی که از جنگ گریزانند می‌فهماند که از دیدار و آشنایی با آنان بیزار است؛ بلکه آشنایی با آن‌ها موجب پشیمانی و اندوه حضرت شده‌است؛ زیرا در دفاع از دین خدا کوتاهی و سستی کردند. گاه انسان با تصور اینکه اصلاح یک ناهنجاری ممکن و در دسترس است، وارد عرصه اصلاح‌گری می‌شود. اما اگر پس از ورود به میدان اصلاح و صرف وقت و تاب و توان خود به این نتیجه برسد که اصلاح آن ناهنجاری ممکن نیست، از تلاش بیهوده و صرف وقت در آن کار پشیمان و اندوهگین می‌شود (ابن‌میثم‌بحرانی، ۱۳۷۵ ش: ۶۹/۲-۷۰). امام که از این منافقان به شدت به تنگ آمده‌اند، با وجود نزدیک بودنشان، از بیان نام آنها اجتناب کرده و آنها را با حرف ندای دور مورد خطاب قرار می‌دهند. حرف ندای «یا» که از غرض اصلی خود خارج شده نیز بیانگر میزان خشم و تنفر امام نسبت به امت خیانتکار است (ترکاشوند و معروف، ۱۳۹۷ ش: ۹).

دقت در بافت واژگانی این فراز از کلام امام^(ع) بیانگر آن است که این واژگان به اندوهی دلالت دارند که آنقدر بسیار است که انسان را نه تنها از عمل گذشته خویش نادم و پشیمان می‌گرداند که به خشمی فراگیر نیز می‌انجامد. مخاطب قراردادن با حرف ندای دور، استفاده از عبارت «أشبه الرجال ولا رجال»، بهره‌گیری از واژه «الندم» و پس از آن، نفرینی که امام^(ع) دارند - «قاتلكم الله»- و در ادامه استفاده مستقیم از «غیظا» که بر خشم و غضب همراه با اندوه دلالت دارد، همه اینها در کنار هم به برداشت

معنای اندوه شدید و خشم و غضب منجر می‌شود. لذا همانطور که ملاحظه می‌شود «السدم» واژه‌ای نشان‌دار است که بر حزن و اندوهی شدید همراه با خشم و پشیمانی دلالت دارد.

۱۰-۲. الشجن

این ماده در اصل بر پیوستگی و درهم‌تنیدگی چیزی دلالت می‌کند. از همین ریشه واژه «شَجْنَة» به معنای درختان درهم‌تنیده به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/۲۴۸). جمع آن «أشجان» یا «شجون» و به معنای غم و اندوه است و وقتی در مورد کبوتر به کار می‌رود به معنای اندوهگین شدن و نالیدن است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۶/۲۷۱).

از این ماده شکل جمع آن یعنی «أشجان» ۲ بار در نهج البلاغه آمده است. امام علی^(ع) در توصیف دنیا فرموده‌اند: «حُكِمَ عَلَى مُكْثَرٍ بِالْفَاقَةِ وَأَعِينَ مَنْ غَنَى بِالرَّاحَةِ وَمَنْ رَافَهُ زُبْرُجُهَا أَغْقَبَتْ نَاطِرُهُ كَمَهَا. وَمَنْ اسْتَشْعَرَ الشَّغَفَ بِهَا مَلَأَتْ صَمِيرُهُ أَشْجَانًا، لَهُنَّ رَقَصٌ عَلَى سُودَاءِ قُلُوبِهِ، هَمٌّ يَشْغَلُهُ وَغَمٌّ يَحْزُنُهُ» (حکمت/۳۶۷: (آن که ثروت اندوزد، محکوم به ناداری و بی‌اعتباری است، و آن که از آن بی‌نیازی جوید، آسایش یابد و آن که چشم به زیور و زیبایی دنیا دوزد، سرانجام به کوری نشیند، و آن که وابسته به دنیا شود، وجود او را غمها بینبارند و در باطن قلبش تاخت و تاز کنند، و افکاری او را به خود مشغول سازد و افکار دیگر او را محزون کند).

این حکمت چند ویژگی از دنیا را توصیف کرده است. از جمله آن که هرکس عشق دنیا وجودش را در برگیرد، درونی پراندوه خواهد داشت؛ اندوه‌هایی که همواره در دلش می‌رقصند و او را مشغول می‌دارند. این تعبیر امام^(ع) درباره دنیاپرستان، بسیار گویا و زیبا است. زرق و برق دنیا چنین افرادی را کور کرده و دلبستگی به آن، اندوه را بر دل‌هایشان مسلط می‌سازد؛ زیرا این دلبستگی سبب زیاده‌خواهی شده و هرگاه به آن چه می‌خواهند دست نیابند، اندوهگین می‌شوند، و از آن دردناک‌تر نیز موقعیتی است که در آن چیزی را از دست می‌دهند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۱۵/۵۷-۵۶).

در این کلام امام، واژه «أشجان» برای دلالت بر اندوهی به کار رفته که تمام وجود انسان را در بر گرفته و دائم قلب او را می‌آزارد، و گویی همچون شاخه‌های درهم پیچیده درخت به گرد قلب آدمی حلقه زده و با آن قرین گشته‌است. ذکر کلمه به صورت جمع نیز بیانگر کثرت اندوه است و در کنار مفهوم درهم‌تنیدگی و فراگیر بودن غم، باعث می‌شود این واژه را در میدان معنایی «الحزن» نشان‌دار به‌شمار آوریم.

۱۱-۲. الشجو

«الشجو» دلالت بر شدت و سختی دارد و به معنی اندوه و غصه است (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۶/۲۳۸۹). «الشجی» چیزی مانند استخوان است که در گلو گیر کند و کنایه از تلخی صبر و دردمندی از زبان است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱/۲۴۳). مشتقات این ماده ۷ بار در نهج البلاغه ذکر شده است. «الشجی» برای هر پدیده حزن‌آوری به کار می‌رود. امام^(ع) در خطبه ۲۱۷ در احوالات شخص محتضر، فرموده‌اند: «فَنَظَرْتُ فَإِذَا لَيْسَ لِي رَافِدٌ وَلَا ذَابٌّ وَلَا مُسَاعِدٌ إِلَّا أَهْلُ بَيْتِي فَضَنَنْتُ بِهِمْ عَنِ الْمَنِيَّةِ فَأَغْضَيْتُ عَلَى الْقَدَى وَجَرَعْتُ رِيقِي عَلَى

الشَّجِي وَصَبْرَتْ مِنْ كَظْمِ الْغَيْظِ عَلَى أَمْرِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْمِ لِقَلْبٍ مِنْ وَخْرِ الشِّفَارِ: (و من دیدم اکنون که جز خاندانم نه یاور و نه حمایتگر و نه مددکاری دارم، از دم تیغ گذراندن آنها را دریغ کردم. پس چشمم را بر خار آزاردهنده فرو هشتم و آب دهانم را از تنگ‌راهه استخوان گلوگیر فرو بردم و بر تلخ‌تر از «حنظل» و دردناک‌تر از زخم تیغ که قلب را آزارد، بر خشم فروخورده‌ام شکیبایی کردم).

امام^(ع) در این خطبه وضعیت اعراب و شیوه زندگی و معیشت آنان را پیش از بعثت پیامبر^(ص) بیان فرموده است و در ادامه به شرح حال خود در سال‌های پیش از بیعت مسلمین با ایشان می‌پردازد. امام^(ع) در عبارت فوق می‌فرماید جز خانواده‌اش یآوری نداشته، تعداد یارانش نسبت به دشمنان بسیار ناچیز بوده، و دلیل قیام نکردن برای گرفتن حق مسلم خود و حق سایر مسلمین، یعنی خلافت رسول‌الله را همین نکته می‌داند. امام^(ع) در این شرایط نامناسب حاضر نشد که جان خانواده و یارانش را به خطر اندازد. بنابراین همچون کسی که خار در چشم و استخوان در گلو دارد، شکیبایی پیشه کرد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۱۶/۲-۱۱۵). ابن میثم در شرح واژه «الشَّجِي» آن را به معنای غمی دانسته که گلو را بگیرد و با وجود آن، آب از گلو پایین نرود (۱۳۷۵: ۹۳/۴).

کاربرد این واژه در این موقعیت، بیانگر اندوه امام است که گلوگیر ایشان شده اما بروز نیافته و ره‌آورد آن صبر و شکیبایی تلخ، و فروخوردن خشم بوده‌است. و همراهی دو مؤلفه صبر و فرو خوردن خشم با معنای اندوه بیانگر نشان‌دار بودن ماده «الشَّجِي» است.

۱۲-۲. الغصّ

«الغصّ» به معنای گیرکردن استخوان در گلو، و یا گرفتگی گلو در اثر اندوه، و گاهی کنایه از ترس و اضطراب است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۷۶/۴)، برخی نیز آن را گلوگیر شدن با آب دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۷/۷). «الغصّ» در نهج البلاغه به معنی غصه‌ای که گلوگیر شده به کار رفته است؛ از جمله در حکمت ۱۱۸: «إِصْنَاعَةُ الْفُرْصَةِ غُصَّةٌ»: (از دست دادن فرصت، اندوهبار است)، و همچنین در نامه ۳۱: «بَادِرِ الْفُرْصَةَ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ غُصَّةً لَيْسَ كُلُّ طَالِبٍ يُصِيبُ، وَلَا كُلُّ غَائِبٍ يُؤُوبُ»: (به پیشباز فرصت‌ها شتاب کن پیش از آن‌که از دست‌شدن آنها غمناکت سازد. چنین نیست که هر «جوینده» ای «یابنده» باشد و هرچه ناپدید شد دوباره پدید آید).

فرصت به معنای فراهم‌بودن زمینه‌ها برای رسیدن به یک هدف است. گاهی انسان هدف و مقصد ارزشمندی دارد، اما مقدمات آن فراهم نیست، تا این‌که ناگهان در یک لحظه زمینه برای رسیدن به هدف فراهم می‌شود. برای رسیدن به مقصد، باید این فرصت را بدون اتلاف وقت غنیمت شمرد؛ چراکه غفلت، به از دست رفتن فرصت خواهد انجامید و چه بسا در آینده هرگز شرایط مطلوب برای رسیدن به هدف فراهم نگردد. فرصت مانند باد موافقی است که به سوی مقصد در حال وزیدن است و اگر ناخدای کشتی از آن بهره‌نگیرد، ممکن است با توقف باد، مدت‌ها بر روی آب شناور بماند و این اتلاف وقت، مایه غصه و اندوه مسافران کشتی شود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۹/۹-۶۴۱-۶۴۰).

استفاده از این ماده برای بیان غم و اندوه، بیانگر شرایطی است که از فوت فرصت‌ها حاصل می‌شود؛ غم و اندوهی که همچون بغض در گلو گیر می‌کند و نمی‌توان آن را فراموش کرد، و گاه ممکن است شدت ناراحتی حاصل از آن به انسان آسیب برساند، همچون لقمه یا آبی که در گلو گیر می‌کند. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود مؤلفه معنایی «الغص» در نهج البلاغه، گلوگیر شدن غم و اندوه شدید است و لذا واژه‌ای نشان‌دار محسوب می‌گردد.

۱۳-۲. الغم

«الغم»، در اصل برای پوشاندن چیزی به کار می‌رود و «غَمَّ» و «غُمَّتْ» به معنای حزن و اندوه شدید است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۱۳). حزن و اندوه را از آن‌رو غمّ گویند که شادی و شکیبایی را می‌پوشاند و قلب را در برمی‌گیرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۷۸/۴).

امام^(ع) درباره چگونگی برخورد شایسته با دنیای مادی می‌فرماید: «فَغَضُّوا عَنْكُمْ - عِبَادَ اللَّهِ - غُمُومَهَا وَأَشْغَالَهَا لِمَا قَدْ أَيقَنْتُمْ بِهِ مِنْ فِرَاقِهَا، وَتَصَرَّفِ حَالَاتِهَا، فَاحْذَرُوا حَذَرَ الشَّقِيقِ النَّاصِحِ، وَالْمُجِدِّ الْكَادِحِ، وَاعْتَبِرُوا بِمَا قَدْ رَأَيْتُمْ مِنْ مَصَارِعِ الْقُرُونِ قَبْلَكُمْ» (خطبه/۱۶۱): (پس ای بندگان خدا، از غم‌ها و سرگرمی‌های دنیا چشم فرو پوشید، چون به یقین می‌دانید دنیا کاروان‌سرای است موقت، آن هم با دگرگونی‌هایی پیاپی. پس، از آن چون ترسنده راستین و تلاشگر پرنج حذر کنید).

امام^(ع) در این خطبه به گرفتاری‌های ناشی از مادیات دنیا اشاره می‌فرماید که اندوه ناشی از آن نیز روزافزون است. هر قدر که انسان به دنیا نزدیک‌تر شود، گرفتاری او نیز بیشتر خواهد شد و در نهایت، اندوه و رنج ناشی از این گرفتاری‌ها تمام وجود او را دربر خواهد گرفت (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۲۷۸/۶). در این فراز کاربرد «غموم» برای گرفتاری‌های دنیا بیانگر فراوانی و شدت آنهاست که گاهی کلیت زندگی انسان را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. حتی ممکن است این اثرات چنان چشمگیر باشد که بر هدف غایی از خلقت انسان پرده افکنده و انسان را از یاد آخرت به کلی غافل گرداند. از آنجا که شدت در معنای غم وجود دارد، این واژه نشان‌دار محسوب می‌شود.

۱۴-۲. الكرب

«الكرب» به معنای غم فراوان، نفس‌گیر و طاقت‌فرسا آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۷۴/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۵۹/۲). راغب (۱۴۱۲ق: ۷۰۶) و جوهری (۱۴۰۴: ۲۱۱/۱) قید شدت را نیز به معنای آن افزوده‌اند. از مشتقات این ماده ۶ مورد در نهج البلاغه آمده است، از جمله: «فَاحْذَرُوا نَارًا قَعْرُهَا بَعِيدٌ وَخَرُّهَا شَدِيدٌ وَعَذَابُهَا جَدِيدٌ دَارٌ لَيْسَ فِيهَا رَحْمَةٌ وَلَا تُسْمَعُ فِيهَا دَعْوَةٌ وَلَا تُفْرَجُ فِيهَا كُرْبَةٌ» (نامه/۲۷): (پس، از آتشی که ژرفای آن عمیق، و حرارت آن شدید، و عذاب آن جدید است بپرهیزید، خانه‌ای که در آن رحمت نبود و به فریاد کسی نرسند و از رنج و اندوه نجات ندهند).

امام در این نامه که خطاب به محمد بن ابی‌بکر نوشته شده، به تفصیل درمورد آنچه وی باید بدان پایبند باشد، سخن گفته‌اند. در بخشی از این نامه که در واقع عامه مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد، امام^(ع) از سرانجام افراد بدکار سخن می‌گویند که از آن هیچ خلاصی نیست و اندوهش بی‌پایان است؛ چرا

که به هنگام مجازات مجرمان که ماحصل اعمال ایشان در دنیاست، دیگر رحمت و ملاطفتی نیست که پایان بخش اندوه فراوان آن باشد.

کاربرد واژه «کریه» در این فراز، بیانگر شدت و فراوانی اندوه طاققت فرسایی است که در دوزخ برای افراد شرور مهیا گشته و راهی برای گریز و رهایی از آن نیست.

دیگر کاربرد این ماده در حکمت ۲۴ است که امام یاری رساندن به مردم را، کفاره گناهان دانسته و می فرماید: «مَنْ كَفَّرَاتِ الذُّنُوبِ الْعُظْمَى إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ وَ التَّنْفِيسُ عَنِ الْمَكْرُوبِ»: (تاوان گناهان بزرگ، فریادرسی ستمدیدگان و غمزدایی اندوهگینان است).

«المکروب» به هر شخص غمگین گفته می شود؛ خواه غم او در مصیبت عزیزش باشد یا غم بیماری یا فقر یا هر غم دیگر و «التنفیس» زدودن غم است. هر جا که ممکن باشد باید عامل غم را برطرف نمود و هر جا که نمی توان عامل را برطرف کرد، می توان از طریق تسلا دادن، غم و اندوه را و لو اندکی کمتر کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ۱۵۳/۱۲).

غمزدایی از شخصی معنا دارد که غم تمام وجود او را در بر گرفته باشد آن چنان که بر دفع آن قادر نباشد از این رو ماده «التنفیس» در مورد آن به کار رفته است، آنچنان که در فرهنگ های لغت (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۶/ ۲۳۶) نیز به هم نشینی دو واژه تصریح شده است.

دقت در کاربرد ماده «الکرب» در نهج البلاغه بیانگر آن است که این واژه نشان دار است و افزون بر معنای غم و اندوه به فراوانی، شدت و طاققت فرسا بودن غم نیز اشاره دارد. شدت این غم به اندازه ای است که انسان خودش توانایی دفع آن را ندارد از این رو دیگری باید در زدودن غم انسان را یاری رساند و اگر این اندوه در موقعیتی همچون قیامت دامن گیر انسان شود که به تنهایی باید پاسخ گوی کردار و گفتار خویش باشد دیگر هیچ گشایشی در کار نخواهد بود.

۱۵-۲. الکرت

«الکرت» کاری است که به مرز مشقت و سختی برسد (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۳۲۲/۱). از این ماده «الکارت» به معنای چیزی است که باعث غم و اندوه سخت باشد. علاوه بر این به معنای بلای سخت، حادثه غم انگیز و مصیبت نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۸۰/۲). امام علی (ع) در وصف لحظات احتضار می فرماید: «فَطَلَّ سَادِرًا وَبَاتَ سَاهِرًا فِي غَمَزَاتِ الْأَلَامِ وَطَوَارِقِ الْأَوْجَاعِ وَالْأَسْقَامِ بَيْنَ أَخٍ شَفِيقٍ وَوَالِدٍ شَفِيقٍ وَذَاعِيَةٍ بِالْوَيْلِ جَزَعًا وَلَادِمَةً لِلصَّدْرِ فَلَقًا وَالْمَرْءُ فِي سَكْرَةٍ مُلْهِيَةٍ وَغَمْرَةٍ كَارِثَةٍ وَأَنَّهُ مُوجِعَةٌ وَجَذْبَةٌ مُكْرِبَةٌ وَسَوْفَةٌ مُتْعَبَةٌ» (خطبه/۸۳): (پس در وادی سرگردانی و در کوران درد و بیماری، شب را بیدار و نالان به روز آورد، در حالی که برادر و پدر دلسوز و مهربان و شیون کنندگان و جزع و فزع گران و بر سینه کوبندگان او را در میان گرفته اند. اما او در بی هوشی و بی خبری سكرات افتاده است و شدت درد، امید زندگی را در او بر باد داده، با ناله های دردآور و نفس های سخت احتضار و خروج دردآور جان دست به گریبان است).

در این فراز از خطبه، امام (ع) به لحظات پایانی عمر انسان های غافل و مغرور و سرکش اشاره فرموده- است که چگونه در چنگ بیماری های جانکاه گرفتارند و در میان فریاد و فغان بستگان و نزدیکانشان،

لحظات دردناک مرگ را تجربه می‌کنند. تصویرسازی امام^(ع) از این لحظات به نحوی است که ترس از مرگ را در دل انسان زنده می‌کند. آن هنگام که حتی خانواده انسان نیز از او ناامید شده و ناله و فریاد سر می‌دهند، اما از هیچ کس، هیچ کاری ساخته نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۳۳/۳). تعبیر «غمرة الکثرة» برای بیان شدت ناراحتی انسان در حالت احتضار به کار رفته و نشان‌دهنده حالتی است که او را به اندوهی بی‌حد و حصر دچار می‌کند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۹۲: ۲۸۵/۶). کلمه «غمرة» بنا به گفته راغب اصفهانی آب بسیار زیادی است که بستر خود را پوشانده باشد، یعنی ته آب پیدا نباشد (۱۴۱۲: ۶۱۴). این کلمه مثلی شده است برای جهاتی که صاحبش را پوشانده باشد و او را کاملاً احاطه کرده باشد. بر این اساس شدت و فراوانی از مؤلفه‌های معنایی ماده «الغمر» است. در معنای ماده «الکثر» نیز چنان‌که اشاره شد، سختی و شدت غم نمایان است. استعمال این دو واژه در کنار هم و در فضایی که خطیب از لحظات سخت احتضار سخن می‌گوید به خوبی بیانگر غم و اندوه فراوانی است که در چنین شرایطی وجود آدمی را در بر می‌گیرد. بنابراین ریشه «الکثر» به خاطر دربرداشتن مؤلفه‌های معنایی شدت و دشواری، واژه‌ای نشان‌دار به‌شمار می‌آید.

۱۶-۲. الکمد

«الگمد» به معنی حزن و اندوه پنهان و پوشیده و «الکمید» به معنای حزن همیشگی و جدایی‌ناپذیر و «الگمده» حزن و اندوه شدید است (جوهری، ۱۴۰۴: ۵۳۱/۲). این ماده یک بار در خطبه ۲۳۵ آمده است. آن‌جا که امام^(ع) می‌فرماید: «لَوْلَا إِنَّكَ أَمَرْتَ بِالصَّبْرِ، وَنَهَيْتَ عَنِ الْجَزَعِ، لَأَنْفَقْنَا عَلَيْكَ مَاءَ الشُّوْونِ، وَلَكَانَ الدَّاءُ مُمَاطِلًا وَ الْكَمْدُ مُحَالِفًا، وَقَالَ لَكَ، وَلَكِنَّهُ مَا لَا يُمْلِكُ رَدُّهُ، وَلَا يُسْتَطَاعُ دَفْعُهُ. بِأَيِّ أَنْتَ وَأُمِّي، اذْكُرْنَا عِنْدَ رَبِّكَ، وَاجْعَلْنَا مِنْ بَالِكَ» (و اگر نبود فرمان تو بر شکیبایی، و نهی از بی‌تابی و ناشکیبایی، چشمه‌های اشکمان در ماتم تو می‌خشکید و بیماری فراق تو به درازا می‌کشید و اندوه و غم مقیم می‌گردید، که این هر دو ناچیزند، اما چه می‌شود کرد که این ناموس الهی است و گریز و گزیری از آن نیست. پدر و مادرم به فدایت ما را در پیشگاه پروردگارت به یاد آر و در خاطرت نگاه دار).

امام^(ع) پیکر پاک پیغمبر^(ص) را مخاطب ساخته و این خطبه را با جمله «بِأَيِّ أَنْتَ وَأُمِّي» آغاز می‌نماید. با توجه به معنای واژه «شؤون» که جمع «شأن» و در این‌جا به معنای غده‌های اشک‌زا است، مقصود امام^(ع) این است که اگر ما را از گریه و بی‌تابی نهی نفرموده بودی، به قدری می‌گریستیم که اشکمان خشک شود؛ ولی ما صبر و بردباری را از تو فراگرفتیم. «الکمد» به معنای حزن و اندوه درونی است و «المحالف» هم‌پیمان و کسی است که بر عهد خود وفادار است. بدین ترتیب «کمد محالف» اشاره به اندوهی است درونی و پایدار که به سادگی برطرف نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۵۳/۸-۵۵۲).

پس از رحلت پیامبر در شرایطی که قلب امام مالامال از غم بسیار بود مشغول امور مربوط به کفن و دفن ایشان بودند در همین زمان گروهی از بزرگان مهاجر و انصار در سقیفه بنی‌ساعده جمع شدند و ابوبکر را به عنوان خلیفه انتخاب کردند و وصیت پیامبر را مبنی بر جانشینی امام علی^(ع) نادیده گرفتند. علاوه بر این درصدد برآمدند تا از امام و اهل‌بیت ایشان نیز برای ابوبکر بیعت بگیرند. در چنین شرایطی که

امام و پیروان ایشان به چیزی جز امور مربوط به تدفین پیامبر نمی‌اندیشند، وقوع چنین حوادثی غم ناشی از رحلت پیامبر را صد چندان کرده و آنان باید عکس‌العملی متناسب با آن شرایط داشته باشند. امام در توصیف غم ناشی از فقدان پیامبر از ماده «الکمد» بهره می‌گیرند که بر اندوه شدید پنهانی دلالت دارد چرا که امام به عنوان کسی که به جانشینی پیامبر منصوب شده، باید هدایت امت اسلامی را بر عهده گیرد و این هدایت آنگاه که حق الهی ایشان سلب می‌شود، لزوم بیشتری می‌یابد. پس غم فراق باید در دل پوشیده بماند تا از انجام امور و مسئولیت‌های الهی بازمانند. علاوه بر این هم‌نشینی این ماده با واژه «المحالف» بر تداوم و پایدار بودن این غم در وجود انسان دلالت دارد. با این وصف «الکمد» واژه‌ای نشان‌دار است که هم بر شدت و پنهان بودن اندوه دلالت دارد و هم تداوم و پایداری آن.

۱۷-۲. اللهف

«اللهف» به معنای افسوس خوردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۱۷/۵) و یا اندوه ناشی از چیزی که پس از دستیابی به آن، از دست می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۲۱/۹). از این ماده «الملهوف» به ستم‌دیده‌ای گفته می‌شود که در پی یاری‌گر است، و نیز «اللهفان» انسان مضطربی است که از شدت اندوه فریاد می‌زند (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱۲۱/۵). این ماده ۵ بار در نهج البلاغه به کار رفته و معنای حسرت و اندوه را می‌رساند. امام (ع) در یکی از دعاها خود فرموده است: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْتَ الْآسِئُ الْأَوَّلِيَّاتِ، وَأَخْضَرُهُم بِالْكَفَايَةِ لِمُتَوَكِّلِينَ عَلَيْكَ، تُشَاهِدُهُمْ فِي سَرَائِرِهِمْ، وَتَطْلُعُ عَلَيْهِمْ فِي ضَمَائِرِهِمْ، وَتَعْلَمُ مَبْلَغَ بَصَائِرِهِمْ. فَأَسْرَأُهُمْ لَكَ مَكْشُوفَةً، وَقُلُوبُهُمْ إِلَيْكَ مَلْهُوفَةً» (خطبه/۲۲۷): (بار خدایا، تو برای دوستان برترین مونس و همدمی، و برای آنان که به تو توکل کنند بهترین کارسازی. تو آنان را در آینه دلشان می‌بینی و از نهانشان خبر داری و از اوج بصیرت و بینش آنان آگاهی، پس رازهایشان نزد تو هویدا، و دل‌هایشان [به جانب تو در غم و اندوه] برای تو شیفته و شیدا است).

«الملهوف» مفهوم گسترده‌ای را دربر می‌گیرد که هر فرد ستم‌دیده و بیچاره‌ای را شامل می‌شود؛ خواه بیمار باشد یا بدهکار یا تهیدست و یا در قید و بند اسارت و زندان (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۱۵۳/۱۲). عبارت «وَقُلُوبُهُمْ إِلَيْكَ مَلْهُوفَةً» بدین معناست که دل‌ها برای رسیدن به وصال خداوند در حسرت و سوز و گدازند، و این بیان‌گر محبت عمیق دل‌ها به پروردگارشان و تمایل آن‌ها به قرب الهی است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۵ش: ۱۷۴/۴).

این ماده در حکمت ۳۴۴ نیز به شرح زیر به کار رفته است: «مَعَاشِرَ النَّاسِ اتَّقُوا اللَّهَ فَكُمْ مِنْ مُؤْمِلٍ مَا لَا يَبْلُغُهُ وَبَانٍ مَا لَا يَسْكُنُهُ وَجَامِعٍ مَا سَوْفَ يَتْرُكُهُ وَلَعَلَّهُ مِنْ بَاطِلٍ جَمَعَهُ وَمَنْ حَقَّ مَنَعُهُ أَصَابَهُ حَرَامٌ وَاحْتَمَلَ بِهِ آثَاماً فَبَاءَ بَوَازِرِهِ وَقَدِمَ عَلَى رَبِّهِ آسِئاً لَاهِئاً قَدْ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ»: (بیهوش باشید که هیچ نعمتی نماند ای مردم، از خدا پروا کنید چه بسیار آرزومندی که به آرزویش نرسد، و سازنده سرایی که حسرت سکونت بر دلش ماند، و گردآورنده‌ای که به‌زودی بگذارد و بگذرد، و شاید هم از راه باطل فراهم آورده و حقّی را باز داشته باشد، دست به حرام آلائیده و به خاطر جمع ثروت، پذیرای گناهان شده باشد،

پس بار سنگینی به دوش گرفته و اندوهگنانه و حسرت‌زده بر پروردگارش وارد شده در حالی که دنیا و آخرت را از دست داده و این است زیانکاری آشکار).

این گفتار از امام^(ع) حاوی هشدارهایی جدی به دنیاپرستان است که در پی آبادکردن دنیایی بوده‌اند که از آن هیچ بهره‌ای نبرده و آن را برای دیگران واگذاشته‌اند. امام ابتدا از آرزوهایی عقیم و دست‌نیافتنی سخن می‌گویند و پس از آن دو مورد از مصادیق آنها یعنی ساختن بناها و کاخها و جمع‌آوری اموال را به طور خاص ذکر می‌کنند و عدم دستیابی دنیاپرستان به آرزوهایشان را بیان می‌فرمایند. مهمترین مشکلی که امام در این مجال بدان اشاره دارند، درخصوص اموالی است که از راه حرام و نامشروع به دست آمده که عقوبت آن به دوش کشیدن بار سنگین گناهان است و حاصلش چیزی جز اندوهی حسرت‌بار در آخرت نیست (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰: ۷۴۹/۱۴-۷۵۰). تصویرگری نتیجه این دنیاپرستی با دو واژه «آسِفًا» و «لَاهِفًا» و آیه‌ای از قرآن ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (حج/۱۱) صورت گرفته است. پیشتر به معنای ماده «الأسف» پرداختیم که در نهج‌البلاغه برای غم و اندوهی به کاررفته که همراه با غضب شدید است. حال این اندوه شدید غضب‌آلود با غمی حسرت‌بار قرین شده که با هیچ چیزی جبران نمی‌گردد زیرا تمامی فرصت‌ها از دست‌رفته و بنا به گفته قرآن «الخسران المبين» را رقم زده است. هم‌نشین‌های ماده «اللَهف» در این حکمت و موضوع حکمت، هرچه بیشتر بر وجود معنای حسرت در این ماده صحه می‌گذارد. با این وصف «اللَهف» ماده‌ای نشان‌دار است که هم معنای غم و اندوه را در خود دارد و هم افسوس و حسرت از دست‌دادن را.

۱۸-۲. الهم

«الهم»، غم و اندوهی شدید است که انسان را ذوب و ضعیف می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۳/۶) علاوه‌براین آن را به معنی اندوه پیش از واقع‌شدن یک حادثه نیز دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱۸۷/۶). یکی دیگر از معانی «هم» قصد و همت است که در نفس و روح کسی بوجود می‌آید. راغب اصل معنای «هم» را همین می‌داند (۱۴۱۲ق: ۸۴۵). در عبارت «هَمُّوا بِنَا الْهُمُومِ» (ن/۹) «هم» اول به معنی قصد و اراده و «هم» دوم به معنی اندوه است (قرشی‌بنابی، ۱۳۷۷ش: ۱۱۰۶/۲).

واژه «الهموم» در بخشی از نامه امام به سلمان فارسی نیز به کار رفته‌است: «فَإِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ، لَيِّنٌ مَسْهًا، قَاتِلٌ سَمُهَا. فَأَعْرِضْ عَمَّا يُعْجِبُكَ فِيهَا لِقَلَّةٍ مَا يَصْحُبُكَ مِنْهَا، وَصَعَّ عَنْكَ هُمُومُهَا لِمَا أُيْقِنْتَ بِهِ مِنْ فِرَاقِهَا وَتَصَرُّفِ حَالَاتِهَا» (نامه/۶۸): (اما بعد، دنیا چون مار خوش‌خط و خالی است که پوستی نرم و زیبا، و زهری کشنده و جانگزا دارد. پس، از آنچه تو را خوش آید و دلت را برد، چشم‌پیوش و درگذر، زیرا اندک آن با تو ماند. اندوه‌ها را نیز از خود بزدا، که آن هم زود سپری و دگرگون شود).

در ابتدای کلام، امام^(ع) دوگانگی در ظاهر و باطن دنیا را به مار تشبیه فرموده است؛ یعنی در ظاهر نرم و زیباست، اما در پس این ظاهر فریبنده، سمی کشنده دارد. امام^(ع) پس از این تشبیه زیبا و هشدار دهنده، به سلمان فارسی توصیه می‌کند که از غم‌های دنیا فاصله بگیرد، چراکه ناپایداری و گذرا بودن آن ثابت شده‌است. در این مقطع علاوه‌براین که به مفهوم غم توجه شده‌است، به نظر می‌رسد کاربرد صیغه جمع

(هموم) بیانگر فراوانی و تعدد و تنوع غم‌های حاصل از وابستگی و دلبستگی به دنیا است. از منظر امام^(ع) شایسته نیست که آدمی دلبسته امور زودگذر و ناپایدار مادی شود. تعبیر «تَصْرَفِ خَالَاتِهَا» اشاره به این واقعیت است که مادیات دنیایی علاوه بر عمر کوتاهی که دارند، در همان مدت اندک نیز یکنواخت نبوده و پیوسته در حال دگرگونی و تغییر و تبدیل هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۱۱/۳۲۳).

علاوه بر این در بخشی از خطبه ۸۷ در توصیف صفات متقین این ماده دو مرتبه به کار رفته است: «عِبَادَ اللَّهِ، إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ... وَتَخَلَّى مِنَ الْهُمُومِ إِلَّا هَمًّا وَاحِدًا انْفَرَدَ بِهِ»: (بندگان خدا! بی تردید از محبوب‌ترین بندگان خدا بنده‌ای است که خدا او را در تربیت نفس کمک کند... و دل از همه شسته و تنها به یک دلارام دل سپرد).

ماده «الهمم» در این فراز به صورت مفرد و جمع (الهموم) به کار رفته است. امام در این خطبه چهل ویژگی انسانهای پرهیزگار را بیان می‌دارند، از جمله این ویژگی که پرهیزگاران از تمام غم‌های دنیا دل شسته‌اند و فقط به سوی پروردگار روی آورده‌اند و تنها غم وصال او را در سینه دارند. پرهیزگاران «تمام قصد و همتشان رسیدن به مراتب عزت خداوند و توجه به اسرار حق و مطالعه انوار عظمت الهی و کسب روشنائی کردن از آن است. البته زهد حقیقی، و پارسایی واقعی همین است و بس» (ابن میثم بحرانی، ۱۳۷۵ش: ۲/۶۱۷).

واژه «الهموم» در هر دو فراز به غم‌های فراوان و متنوعی اشاره دارد که معمولاً در زندگی مادی انسان، گریبان‌گیر او شده و تمام وجود وی را دربر می‌گیرند؛ به‌گونه‌ای که گویی وجودش را اندک‌اندک ذوب می‌کنند و او را از تلاش در مسیر قرب الهی باز می‌دارند. این چنین غم‌هایی مذمومند و امام، آنها را شایسته پرهیزگاران نمی‌داند و یار متقی خویش، سلمان را نیز از سرگرم شدن با آنها برحذر می‌دارند. بر این اساس «الهموم» در نهج البلاغه واژه‌ای نشان‌دار است و بر غم‌هایی دلالت دارد که وجود انسان را ذوب کرده و چنان او را تحت تأثیر قرار می‌دهند که از همه‌چیز و همه‌کس غافل گشته و فقط مشغول غم‌های خویش می‌گردد.

۱۹-۲. الوجم

«الوجم/الواجم» به کسی اطلاق می‌شود که بسیار اندوهگین است، تا آن‌جا که توان سخن گفتن ندارد (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۵/۲۰۴۸). «الْوَجُوم» به معنی سکوت ناشی از شدت خشم است، و «الواجم» یعنی کسی که شدت اندوه او را ساکت نموده و از گریه باز داشته‌است. این ماده گاهی به معنای چهره درهم و گرفته از شدت اندوه نیز به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۲/۶۳۰). در نهج البلاغه ریشه «وجم» به معنای سکوت ناشی از فراوانی اندوه به کار رفته است. امام^(ع) در دعای طلب باران در خطبه ۱۴۳ فرموده است: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ أَنْ لَا تُرَدُّنَا خَائِبِينَ، وَلَا تُثْقِلِنَا وَاجِمِينَ، وَلَا تُخَاطِبَنَا بِذُنُوبِنَا، وَلَا تُقَاسِنَا بِأَعْمَالِنَا»: (بار خدایا، از تو خواهیم که ما را ناامید برمگردانی و غمگانه نرانی و به بازخواست از گناهان شرمسارمان مسازی و به کردار ناشایستمان کیفر مدهی).

اندوهی که در معنای «الواجب» گفته شده همان بغضی است که به واسطه شدت اندوه، راه گلی آدمی را آن چنان می‌بندد که یا از کلام باز می‌ایستد، و یا به گریه پناه می‌برد. این حالت از شدت اندوه در وجود انسان حاصل می‌شود، زمانی که از برآورده شدن خواسته‌هایش ناامید و مأیوس می‌گردد. امام^(ع) در این دعا و با به کار بردن این واژه در حقیقت هم به اندوه انسان اشاره می‌فرماید و هم به شدت آن و هم به آثاری که این اندوه در جسم و جان انسان ممکن است پدید آورد؛ لذا از خداوند می‌خواهد که مؤمنین را به چنین حالتی دچار نکند. بنابراین ماده «الوجم» نشان‌دار محسوب می‌شود زیرا به اندوه شدیدی منجر می‌شود که بغض و عدم تکلم را به دنبال دارد.

۳. نتیجه‌گیری

- واژگان مربوط به میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه با معانی و مفاهیم گوناگونی که در خود نهفته دارد، در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها به کار رفته است، و منعکس‌کننده پیام امام^(ع) در عرصه‌های گوناگون دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی است.

- در بررسی واژگان مربوط به میدان معنایی «الحزن» در نهج البلاغه، واژه «الحزن» با توجه به اینکه به مطلق غم و اندوه اشاره دارد، واژه‌ای بی‌نشان است و واژه عام و مرکزی تلقی می‌شود. شایع‌ترین رابطه در این میدان معنایی رابطه «اشتمال» است که مهم‌ترین رابطه در بین روابط معنایی است. واژه «الحزن» شامل و دیگر واژگان «زیرشمول» این واژه قرار می‌گیرند.

- اغلب واژگان این حوزه نسبت به واژه مرکزی دارای بار معنایی خاصی بوده و به عبارت دیگر نشان‌دار هستند. برای روشن‌تر شدن این امر، معنای واژگان نشان‌دار به شرح زیر ذکر می‌شود:

«الأسف» در کلام امام^(ع) معنای اندوه بسیار همراه با خشم شدید و افسوس را منتقل می‌کند. همچنین «اللهم» افزون بر این معنا، مؤلفه سوز و گداز در فراق کسی یا چیزی یا فرصتی را در بردارد.

«الأسی» در متن نهج البلاغه بر اندوهی شدید دلالت دارد که در پی از دست دادن چیزی مادی یا معنوی بر انسان عارض می‌شود و صبر و شکیب را از انسان می‌گیرد. «الجزع» نیز همین معنا را منتقل می‌کند، با این تفاوت که مؤلفه بی‌قراری و بی‌تابی ناشی از فقدان محبوب را نیز دربر دارد.

«الترح» در کلام امام^(ع) نشان‌دهنده اندوه فراوان و فراگیری است که از فقدان خیر و سعادت ناشی می‌شود، و از این لحاظ نسبت به واژه مرکزی - «الحزن» - نشان‌دار محسوب می‌شود.

«الثلک» در سخنان امام علی^(ع) نهایت اندوه را مجسم می‌کند که برابر با غم ناشی از عزادار شدن به خاطر از دست دادن خویشان و نزدیکان است. این گونه اندوه هم در ظاهر انسان به صورت شیون و زاری نمود می‌یابد و هم عمق وجود انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. «الکرب» نیز همین معنا را در بردارد، با این تفاوت که بر طاقت‌فرسا و نفس‌گیر بودن اندوه دلالت دارد، به طوری که خود شخص قادر به غلبه بر آن نیست، و نیازمند یاری و تسلی بخشیدن از سوی اطرافیان است.

«الجرض» در متن نهج البلاغه بر اندوه شدیدی دلالت دارد که احتمال مرگ در آن می‌رود، چراکه انسان را در تنگنا و اضطراب شدید قرار می‌دهد؛ بنابراین نشان‌دار به‌شمار می‌آید.

«الحسرة» در کلام امام^(ع) به اندوهی دلالت دارد که همراه با پشیمانی باشد. این احساس به هنگام ازدست‌رفتن فرصتی که امکان جبران آن نیست بر انسان عارض می‌شود. واژه «السَّدم» نیز دربردارنده همین مفهوم است، و افزون بر آن، مؤلفه خشم را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی پشیمانی و اندوهی که به خشم منتهی می‌شود.

«الشجن» در متن نهج البلاغه به معنی اندوهی است که همچون شاخه‌های درهم‌تنیده درخت، وجود انسان را دربرگیرد، آن‌چنان که گویی با روح و جان او عجین شده است. این معنا را در واژه «الغم» نیز می‌توان یافت که به معنای شدت اثرگذاری اندوه بر انسان، و پوشاندن یا از میان بردن شادی و شکیبایی او به‌کار رفته است، به‌گونه‌ای که تمام ابعاد زندگی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

«الشجو» در کلام امام^(ع) بر اندوهی دلالت دارد که گلوگیر شده اما بروز نیافته، و ره‌آورد آن صبر و شکیبایی تلخ و مقارن با فروخوردن خشم بوده است. واژه دیگری که در کلام ایشان همین معنا را می‌رساند «الغص» است، به معنی گرفتگی گلو بر اثر بغض و اندوه، یا ترس و اضطراب، و یا به معنی اندوهی است که هرگز فراموش نمی‌شود، به‌طوری‌که آب خوش از گلوئی انسان فرو نمی‌رود.

«الكرث» در متن نهج البلاغه بر اتفاق غم‌انگیز و دردناکی دلالت دارد که باعث غم و اندوه فراوان می‌شود. در کنار این واژه، «الهم» قرار می‌گیرد، به معنای اندوهی که پیش از یک اتفاق ناگوار دامن‌گیر انسان می‌شود. علاوه‌براین «الهم» بر اندوه شدید و ذوب‌کننده‌ای دلالت دارد که انسان را از هرچیز و هرکسی غافل سازد.

«الکمد» در سخنان امام علی^(ع) به معنای اندوه شدید درونی، پنهان و پایدار است. غمی همیشگی که به‌شکلی جدایی‌ناپذیر با روح و جان شخص پیوند خورده است. بنابراین مؤلفه شدت و پنهان بودن باعث می‌شود این واژه را نشان‌دار به‌شمار آوریم.

«الوجم» در متن نهج البلاغه بر اندوه شدیدی دلالت دارد که باعث امساک از سخن گفتن نیز می‌شود؛ بغض و سکوت و اندوهی که می‌تواند حاصل ناکامی و ناامیدی از برآورده شدن خواسته‌ها باشد. بدین ترتیب واژگان فوق در مقایسه با واژه مرکزی این میدان معنایی - «الحزن» - نشان‌دار به‌شمار می‌آیند.

منابع

- قرآن کریم.
- صبحی صالح (بی‌تا). نهج البلاغه. قم: دارالهجرة.
- ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین أبوحامد (۱۳۹۲ش). شرح نهج البلاغه. ترجمه غلامرضا لایقی. چ ۱. تهران: نیستان.
- ابن‌فارس، أحمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام هارون. بیروت: دارالفکر.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. ط ۳. بیروت: دارصادر.

- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۷۵ش). شرح نهج البلاغه. مترجم محمدصادق عارف و دیگران. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر. تحقیق صدقی محمد جمیل. بیروت: دارالفکر.
- اکبری، محمود (۱۳۸۰ش). غم و شادی در سیره معصومین. چ ۱. قم: صفحه نگار.
- باجلوند، لیل (۱۳۹۴ش). تحلیل حوزه‌های معنایی بصیرت در نهج البلاغه. پایان‌نامه کارشناسی/ارشد دانشگاه لرستان.
- ترکشوند، مجتبی و معروف، یحیی (۱۳۹۷ش). تحلیل عاطفه غضب در خطبه‌های نهج البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۶(۲۳)، ۱-۱۷. <https://doi.org/10.22084/NAHJ.2018.13113.1944>
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، ط ۳، بیروت: دارالعلم الملايين.
- حسینی نسب، نرگس سادات (۱۳۹۹). پایان‌نامه کارشناسی/ارشد تبیین حوزه معنایی اخلاص در نهج البلاغه. دانشگاه اراک.
- دین پرور، سیدجمال الدین (۱۳۷۹ش). نهج البلاغه پارسی. چ ۱. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. تحقیق صفوان عدنان داوودی. ط ۱. بیروت: دارالشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). تفسیر الکشاف. تصحیح مصطفی حسین احمد. ط ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.
- سلاجقه، بتول (۱۳۹۲ش). جایگاه تربیتی مدیریتی عواطف از دیدگاه امام علی در نهج البلاغه. پژوهشنامه نهج البلاغه، ۱(۲)، ۱۲۱-۱۳۷.
- شفیع، منصور، خسروی، کبری، و مهدیان طریقه، روح اله (۱۳۹۶). حوزه معنایی شادی در نهج البلاغه: نخستین همایش ملی نهج البلاغه و علوم ادبی. دانشگاه مازندران.
- صفوی، کورش (۱۳۸۳ش). درآمدی بر معناشناسی. چ ۲. تهران: سوره مهر.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. چ ۳. تهران: نشر مرتضوی.
- عظیمی امیراحمد و میرزایی الحسینی، سید محمود (۱۴۰۱ش). بررسی واژگان حوزه معنایی تفرقه در نهج البلاغه. مجله معرفت، س ۳۱، ش ۳، پیاپی ۲۹۴، ۳۵-۴۴.
- ----- (۱۴۰۳ش). تحلیل مؤلفه‌ای واژگان حوزه معنایی نوم (خواب) در نهج البلاغه. کتاب قیّم، دوره ۱۴، شماره ۲، پیاپی ۳۱، ۲۷۴-۲۵۵. <https://doi.org/10.30512/KQ.2023.20040.3668>
- عظیمی، امیراحمد و میرزایی الحسینی سید محمود و جلیلیان، مریم (۱۴۰۱ش). حوزه معنایی وحدت در نهج البلاغه. کتاب قیّم، ۱۲(۲۶)، ۲۱۳-۲۳۲. <https://doi.org/10.30512/kq.2021.15819.2963>
- عظیمی فرد، فاطمه (۱۳۹۲ش). فرهنگ توصیفی نشانه شناسی، تهران: نشر علمی.
- محمد داود، محمد (۱۳۹۷ش). فرهنگ واژه‌های قریب المعنی در قرآن کریم، ترجمه محمدحسن فؤادیان و ابوالفضل بهادری اصطهباناتی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فتوحی، محمود (۱۳۹۵ش). سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها. چ ۳. تهران: سخن.

- فعال اصفهانی، احمد (۱۳۹۳ش). پایان نامه کارشناسی ارشد حوزه معنایی ربّ در نهج البلاغه و تطبیق آن با قرآن. دانشکده علوم حدیث.
- فقهی زاده، عبدالهادی و عظیمی، امیراحمد و شیرزه حق، مهدی (۱۴۰۴ش). حوزه معنایی جزع (بی تابی) در نهج البلاغه. آیین علوی، ۴(۱۷)، ۹۱-۱۱۰.
<https://doi.org/10.22034/AEENA.2025.1999.1024>
- قرشی بنابی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷ش). مفردات نهج البلاغه. چ ۱. تهران: نشر قبله.
- کفایی جلیلی فرد، زهرا (۱۳۹۰). بررسی حوزه های معنایی ایمان و کفر در نهج البلاغه. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث.
- مختار عمر، احمد (۱۹۹۸م). علم الدلالة. ط ۵. قاهره: عالم الکتب.
- مرادی، اعظم (۱۳۸۶ش). بررسی دیدگاه غم و شادی در نهج البلاغه با تمرکز بر روش های شادی آفرین. مجله پژوهش های نهج البلاغه، شماره ۲۱ و ۲۲، ۱۳۲-۱۴۴.
- مکارم شیرازی و همکاران (۱۳۹۰ش). پیام امام امیرالمؤمنین (ع). چ ۱. قم: انتشارات علی بن ابی طالب (ع).
- یاوریان، نرگس (۱۳۹۳). پایان نامه کارشناسی ارشد بررسی حوزه معنایی عقل در نهج البلاغه. دانشگاه لرستان.



Contextual and Discourse Analysis of Social Deviance: A Study of Sermon 233 in Nahj ul-Balaghah

(Research Article)

Ahmad Gharaee Sultan Abadi ^{1*} 

Submission Date: 11 August 2025

Revision Date: 22 October 2025

Acceptance Date: 4 December 2025

(Page 59-80)

Abstract

Using the theoretical framework of discourse analysis and relying on situational context analysis, the present study explores Sermon 233 of Nahj ul-Balaghah to elucidate the relationship between its linguistic, ethical, and social signifiers (signifiers) and the cultural and political conditions during the caliphate of Imam Ali (AS). The main hypothesis of this research is that the lexical structure and key concepts of this sermon are not merely general, timeless ethical propositions, but rather a systematic reflection of the intellectual configurations and social deviances of the era in which it was delivered. In this study, by extracting the linguistic signifiers of the sermon and cross-referencing their semantic meanings with lexicographical sources and commentaries of Nahj ul-Balaghah, and subsequently conducting a comparative rereading with Sermon 108, it is demonstrated that both texts bear witness to the reproduction of the macro-discourse of warning against collective deviance in Nahj ul-Balaghah. The research findings indicate that the linguistic signs in Sermon 233—such as the scarcity of truth-speakers, the prevalence of hypocrisy, compromise (flattery), and laxity in defending justice—are a practical-discursive response to the crisis of silence and the infiltration of deviant factions, particularly the Umayyad sedition (Fitna) in Kufan society. This closely aligns with the conditions described by Imam (AS) in his sermons reproaching the Kufans and warning against the Umayyad sedition, specifically in Sermon 108.

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran

*: Corresponding Author:

Email: ah.gharaee@vru.ac.ir

How to cite this article: Gharaee Sultan Abadi, M., (2025). Contextual and Discourse Analysis of Social Deviance: A Study of Sermon 233 in Nahj ul-Balaghah. *Quarterly Journal of Nahj ul-Balaghah Research*, 13(51), 59-80. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31896.3245>

Keywords: Imam Ali (AS), Nahj ul-Balaghah, Sermon 233, Discourse Analysis, Social Deviance.

Extended Abstract

1. Introduction

A fundamental principle in the study of religious, literary, and discursive texts is that key concepts are functions of the cultural, social, and political environment of their period of utterance. A text becomes effective and intelligible only when it speaks from the cognitive and cultural context of its audience. Sermon 233 of Nahj ul-Balaghah, despite its apparent brevity, contains a rich network of social imagery and discursive signs. Using meaningful combinations such as "feeble tongue" (lisān kalīl), "humiliated truth-seeker" (ḥaqq-ṭalab dhalīl), "unruly youth" (fatan ‘ārim), "sinful elder" (shā’ib āthim), "hypocritical scholar" (‘ālim munāfiq), and "opportunistic companion" (qārin mumādhīq), Imam Ali (AS) delineates the semantic structure of a society experiencing identity crises and systemic corruption.

While classical and contemporary commentators have mostly limited their analyses to lexical semantics and descriptive layers, this study moves beyond single-dimensional historical analyses. It aims to demonstrate how the literary structure and conceptual coherence of Sermon 233 can be explained under the theoretical framework of the "discourse of warning against collective deviation" by linking the text to its situational context—specifically the speech impediment event of Ja’dah ibn Hubayrah on the pulpit of Kufa—and establishing its organic relation with other aligned sermons, particularly Sermon 108.

2. Theoretical framework

To explain the relationship between the concepts of Sermon 233 and the socio-political conditions of its time, this study adopts the dynamic model of Critical Discourse Analysis (CDA) with a primary focus on Norman Fairclough’s three-dimensional framework. In this view, discourse is not a mute linguistic phenomenon isolated from reality, but a form of social practice maintaining a dialectical, two-way relationship with power structures, ideology, and social relations. Fairclough asserts that every discursive event simultaneously possesses three inseparable dimensions:

Description (Textual level): Analysis of formal and lexical properties, where the sermon’s vocabulary network is extracted and semantic values are evaluated via classical lexicons.

Interpretation (Discursive practice): Examination of text production and its link to situational context, treating Sermon 233 not as a routine moral speech, but as a practical-discursive response to a specific situational crisis (Ja'dah ibn Hubayrah's faltering speech on the pulpit).

Explanation (Social practice): Connecting the text to macro-social, ideological, and political structures, revealing how the sermon's vocabulary reflects the post-prophetic value inversion, systemic compromise (*idhān*), structural hypocrisy, and the overarching Umayyad *fitnah*.

3. Method

This research utilizes a descriptive-analytical method grounded in Fairclough's CDA framework. The textual data were extracted from Sermon 233 based on the Subhi al-Salih edition of *Nahj ul-Balaghah* and verified through major commentaries (such as those by Ibn Abi al-Hadid, Ibn Maytham al-Bahrani, and Hashimi Khoei) and classical lexicons (*Kitab al-'Ayn*, *Maqayis al-Lughah*, *Lisan al-'Arab*). First, the formal and lexical networks were categorized. Second, the situational context was reconstructed through historical-narrative sources detailing the circumstances of its delivery. Third, a comparative and intertextual co-occurrence analysis was conducted between Sermon 233 and Sermon 108 to evaluate the frequency, semantic mapping, and structural alignment of key terms across both texts.

4. Conclusion

By examining the discursive layers of Sermon 233 and comparing its lexical network with Sermon 108, this study concludes that Sermon 233 is deeply rooted in the lived historical and socio-political realities of Imam Ali's (AS) caliphate (35–40 AH). The sermon is an active discursive intervention rather than an abstract ethical treatise. The quantitative and semantic co-occurrence analysis demonstrates a complete alignment between the key signifiers of Sermon 233 and Sermon 108:

The phrase "agreeing on compromise" (*muṣṭaliḥūn 'alā al-idhān*) in Sermon 233 directly maps onto "fraternizing in wickedness" (*tawākhā al-nās 'alā al-fujūr*) in Sermon 108.

"The hypocritical scholar" (*'ālimuhum munāfiq*) corresponds to "wearing Islam like an inverted fur coat" (*lubisa al-Islām lubs al-farw maqlūban*).

"The opportunistic companion" (*qārīnuhum mumādhiq*) aligns with "expressing affection verbally while hearts conflict" (*istū'milat al-mawaddah bi-al-lisān wa tashājara al-nās bi-al-qulūb*).

Ultimately, by asserting the discursive authority of the Prophet's household (Innā la-umarā' al-kalām) following the speech failure of his representative, Imam Ali (AS) reconstructed the "discourse of warning against collective deviation." He established a trans-historical analytical framework to diagnose value inversions, elite hypocrisy, and public silence in the face of systemic falsehood.

References [in Persian]

- Fairclough, N. (2000). *Critical Discourse Analysis*. (Translated by F. Shayestehkho). Tehran: Center for Media Studies and Research.
- Gharaee Sultan Abadi, A. (2018). Recognizing discursive levels in Nahj al-Balaghah. *Journal of Quranic and Hadith Studies*, 10(2), 45-68.
- Shirwani, A. (2011). *Translation of Nahj al-Balaghah*. Qom: Dar al-Fikr.
- Amin Naji, A., Jafi, M., & Rabbanikhah, M. (2018). Characteristics of conventional language in Nahj al-Balaghah. *Journal of Islamic Literary Studies*, 6(11), 89-112.

References [in Arabic]

- Ibn Abi al-Hadid, A. H. (1958). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.
- Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami.
- Ibn Manzur, M. M. (1994). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Maytham al-Bahrani, M. (1999). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah.
- Al-Farahidi, K. A. (1990). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Hijrat Publishing.
- Al-Husseini al-Khatib, A. Z. (1987). *Masadir Nahj al-Balaghah wa Asaniduh*. Beirut: Dar al-Adwa'.
- Al-Hashimi al-Khoei, H. (1980). *Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Maktabat al-Islamiyyah.
- Al-Mughniyyah, M. J. (1979). *Fi Dhilal Nahj al-Balaghah*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.
- Al-Shushtari, M. T. (1998). *Bahj al-Sbaghah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Amir Kabir.
- Al-Zamakhshari, M. O. (1992). *Rabi' al-Abrar wa Nusus al-Akhbar*. Beirut: Mu'assasat al-A'lam.
- Makarem Shirazi, N. (2007). *Payam-e Imam Amir al-Mu'minin (AS)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Subhi al-Salih. (1995). *Nahj al-Balaghah (Edited collection of speeches, letters, and sayings of Imam Ali)*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

References [in English]

- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman.
- Fairclough, N. (2010). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language (2nd ed.)*. London: Routledge.



(مقاله پژوهشی)

تحلیل بافتاری و گفتمانی انحرافات جامعه عصر امام علی(ع) بر اساس خطبه ۲۳۳ نهج البلاغه

احمد قرائی سلطان آبادی*

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳

(از ص ۶۵ تا ۸۰)

چکیده

پژوهش حاضر با چارچوب نظری تحلیل گفتمان و با تکیه بر تحلیل بافتار موقعیتی، به واکاوی (خطبه ۲۳۳) نهج البلاغه و تبیین نسبت میان دال‌های زبانی، اخلاقی و اجتماعی آن با شرایط فرهنگی و سیاسی عصر خلافت امام علی(ع) می‌پردازد. فرض اصلی پژوهش این است که ساختار واژگانی و مفاهیم کلیدی این خطبه، صرفاً یک گزاره‌ی اخلاقی عام و بی‌زمان نیست، بلکه بازتابی نظام‌مند از صورت‌بندی‌های فکری و انحراف‌های اجتماعی عصر صدور آن است. در این مطالعه با استخراج دال‌های زبانی خطبه و ارجاع معناشناختی آن‌ها به کتب لغت و شروح نهج البلاغه، و سپس بازخوانی تطبیقی آن با (خطبه ۱۰۸) نشان داده شد که هر دو متن شاهدی بر بازتولید کلان‌گفتمان تحذیر از انحراف جمعی در نهج البلاغه هستند. یافته‌های پژوهش مبین آن است که نشانه‌های زبانی (خطبه ۲۳۳) نظیر کمبود گویندگان حق، رواج نفاق، مدهنه و سستی در دفاع از عدالت، یک پاسخی عملی - گفتمانی به بحران سکوت و نفوذ جریان‌های انحرافی به‌ویژه فتنه بنی‌امیه در جامعه کوفه است و این به همان شرایطی نزدیک است که امام(ع) در خطبه‌های نکوهش به کوفیان و هشداردهنده نسبت به فتنه بنی‌امیه به خصوص (خطبه ۱۰۸) توصیف کرده است.

کلید واژه‌ها: امام علی(ع)، نهج البلاغه، خطبه ۲۳۳، تحلیل گفتمان، انحرافات اجتماعی.

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، ایران

۱. مقدمه

یکی از اصول بنیادین در مطالعه متون کلامی، ادبی و گفتمانی این است که مفاهیم مهم و کلیدی هر متن، تابعی از محیط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زمانه تدوین یا صدور آن متن هستند. به عبارت دیگر، یک متن تنها زمانی می‌تواند مؤثر و قابل فهم باشد که از بافت ذهنی و فرهنگی مخاطبان خود سخن بگوید؛ نه از مفاهیمی که برای آنان ناشناخته، خارج از تجربه یا بی‌ربط به چالش‌های واقعی‌شان باشند. برای مثال، مفاهیم مهم و اساسی در متنی چون قرآن کریم همان مفاهیمی هستند که در میان قوم عرب رواج داشتند و همه یا اکثریت جامعه با آنها سروکار داشتند، به نحوی که اگر قرآن درباره مفاهیمی چون ایمان، شرک، حق، باطل، هدایت، ظلمت، شیطان، بت، دنیا و آخرت، حیات و مرگ، خوف و امن، بشیر و نذیر و ... سخن گفته، به این سبب است که جامعه عصر نزول درگیر حوادث و مسائل و چالش‌هایی بوده است که در متن و حاشیه آنها همان مفاهیم مطرح بوده است.

۱-۱. بیان مسئله

در خطبه ۲۳۳ نهج‌البلاغه، با وجود کوتاهی ظاهری، شبکه‌ای غنی از تصویرسازی‌های اجتماعی و نشانه‌های گفتمانی است. امام (ع) در این خطبه با به‌کارگیری ترکیب‌های معناداری همچون «لسان کلیل»، «حق طلب ذلیل»، «جوان عارم»، «پیر آثم»، «عالم منافق» و «قارن مُمَازِق»، ساختار معنایی یک جامعه دچار بحران هویت و فساد عمومی را ترسیم می‌کند. پرسش اساسی و روش‌شناختی پژوهش حاضر این است که چرا امام (ع) در این موقعیت خاص، از این مفاهیم تند و سبک بیانی پرتنش استفاده کرده است؟ آیا این انتخاب صرفاً ناشی از یک آرایه ادبی یا موعظه‌ای عام است، یا انعکاسی مستقیم از بافتار تاریخی، روان‌شناختی و سیاسی مخاطبان زمانه ایشان است؟

بسیاری از شارحان متقدم و متأخر نهج‌البلاغه در بررسی این خطبه، تحلیل خود را به لایه توصیفی و معناشناسی لغوی محدود کرده و از ابعاد گفتمان‌شناختی آن غفلت ورزیده‌اند. این پژوهش با خروج از سطح تحلیل‌های تک‌ساحتی تاریخی، به دنبال پاسخ به این سؤال کلیدی است که چگونه می‌توان بر اساس پیوند متن با بافتار موقعیتی (مانند واقعه لکنت زبانی جَعْدَه بن حُبیره خواهرزاده امام بر منبر)، ساختار ادبی و انسجام مفهومی (خطبه/۲۳۳) را در سطح نظری «گفتمان تحذیر از انحراف جمعی» تبیین کرد و ارتباط سازمند آن را با سایر خطبه‌های همسو (به‌ویژه خطبه/۱۰۸) بازسازی نمود؟ البته این حرکت از متن و مفاهیم بکار رفته در آن به سمت محیط و عصر صدور هر بخش از متن، در بررسی کل متن نهج‌البلاغه می‌تواند به نتایج و دست‌آوردهای خوبی در زمینه شناخت اندیشه و گفتمان‌های امام علیه‌السلام منتهی شود.

اصلی که در این پژوهش مورد تکیه قرار گرفته، این است که هر متن معنادار، به‌ویژه متون دینی و هدایت‌محور، نمی‌تواند از بستر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی خود جدا فهم و شناخته شود. به عبارت دیگر، انتخاب واژگان، ساختارهای نگارشی، مفاهیم کلیدی و حتی سکوت‌های معنادار در یک متن، همگی نشانه‌هایی از تعامل گوینده با جامعه مخاطب و پاسخگویی به چالش‌های زمانه خود هستند. این اصل، در

مورد نهج البلاغه به عنوان مجموعه‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌هایی که در شرایط خاص و بحرانی عصر امام علی (ع) بیان شده‌اند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

از حیث پیشینه موضوع، با آنکه تحقیقات بسیاری در حوزه معرفی و شناخت ساختار و محتوای نهج البلاغه بر اساس رویکرد تحلیل گفتمان انجام شده است، اما کمتر به این جنبه از متن توجه شده است که هر قسمت از سخنان امام باستانی از فرهنگ و شرایط سیاسی اجتماعی زمانه صدور است. امین ناجی و جعفری و ربانی خواه (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «شاخصه‌های زبان عرفی نهج البلاغه» به بحث نوع و ساختار زبانی نهج البلاغه توجه داشتند تا بررسی کنند که آیا زبان نهج البلاغه عرفی، دُقی یا فراعرفی است؟ و چنین نتیجه گرفتند که در عبارات امیرمؤمنین (ع) شاخصه‌های پرشماری گواه بر عرفی بودن زبان نهج-البلاغه وجود دارد، از قبیل کاربرد نماد، بهره‌گیری از کنایات عرفی، استفاده از اشعار کهن و استناد بدان و وجود مَثَل‌واره‌ها در نهج البلاغه. اما به هیچ عنوان وارد بحث از چگونگی بازتاب شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه در متن نهج البلاغه به نحو عام و (خطبه/۲۳۳) به نحو خاص نشده‌اند. قرائی سلطان‌آبادی (۱۳۹۷) در مقاله «بازشناسی سطوح گفتمانی در نهج البلاغه» به این مسئله توجه داشته که یک متن ساختار و محتوای خود را از کجا می‌گیرد؛ از عرف رایج زمانه؛ از خرده فرهنگ‌های موجود در هر دوره؛ از نبوغ دانشمندان آن زمانه یا از حوزه ابتکارات شخصی افراد، در نهایت هم با نمونه مثالی از سخنان امام نتیجه گرفته است که همه آن عوامل فوق در شکل‌گیری گفتمان امام نقش داشتند و امام از هر اتفاقی برای بیان اصول اندیشه و خط مشی‌های کلی اصلاح جامعه کمک گرفته است، ولی در مقاله فوق به طور خاص به بررسی (خطبه/۲۳۳) از زاویه نقش عناصر و مفاهیم اصلی خطبه در شناسایی شرایط سیاسی اجتماعی عصر امام پرداخته نشده است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

در این پژوهش سعی شده است که با تمرکز بر (خطبه/۲۳۳) و با استفاده از روش تحلیل گفتمانی، چگونگی ارتباط میان ساختار واژگانی، محتوای اخلاقی و بستر زمانه صدور آن مورد بررسی قرار گیرد. این رویکرد نه تنها به درک عمیق‌تر اندیشه امام (ع) کمک می‌کند، بلکه می‌تواند چارچوبی روش‌شناختی برای تفسیر دیگر خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه فراهم آورد؛ چارچوبی که در آن متن، آینه‌ای از زمانه خود است، نه صرفاً سخنی بی‌زمینه از فضیلت یا اخلاق یا جداسده از فرهنگ و واقعیت.

۴-۱. چارچوب نظری و روش تحقیق

در این پژوهش، برای تبیین نسبت میان مفاهیم (خطبه/۲۳۳) با شرایط اجتماعی - سیاسی زمانه صدور آن، از الگوی پویای تحلیل گفتمان انتقادی با تمرکز بر رویکرد سه بُعدی نورمن فرکلاف استفاده شده است. در این دیدگاه نظری، گفتمان صرفاً یک پدیده زبانی صامت و متزع از واقعیت نیست، بلکه به عنوان شکلی از عمل اجتماعی نگریسته می‌شود که رابطه‌ای دیالکتیکی و دوسویه با بافتار قدرت، ایدئولوژی و مناسبات اجتماعی دارد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۵). فرکلاف معتقد است هر رویداد گفتمانی، به طور

همزمان دارای سه بُعد جدایی‌ناپذیر است: متن و زبان آن چه گفتاری چه نوشتاری؛ عمل گفتمانی (تولید و مصرف متن) و عمل اجتماعی (بافتار اجتماعی و نهادی) (Fairclough, 1995: 97).

بر اساس این چارچوب نظری، (خطبه/۲۳۳) نهج البلاغه از سه سطح روش‌شناختی عبور می‌کند:

۱. **سطح توصیف (Description):** این سطح معطوف به ویژگی‌های زبانی و صوری متن است. در این مرحله، شبکه واژگانی خطبه (مانند لسان کلّیل، عالم منافق، قارن مصادق) استخراج شده و ارزش‌های تجربی، ارتباطی و ساختاری کلمات و استعاره‌ها بر اساس لغت‌نامه‌های متقدم عربی واکاوی می‌شود (Fairclough, 2010: 132).

۲. **سطح تفسیر (Interpretation):** این سطح به بررسی فرآیند تولید متن و پیوند آن با بافتار موقعیتی می‌پردازد. در این لایه، (خطبه/۲۳۳) صرفاً یک سخنرانی اخلاقی همیشگی فرض نمی‌شود، بلکه به عنوان یک کنش زبانی و پاسخ عملی-گفتمانی به یک بحران موقعیتی خاص (ناتوانی و لکنت زبانی جَعْدَه بن حُبیره بر منبر کوفه) تفسیر می‌گردد؛ چرا که متن در تعامل مستقیم میان گوینده و بافت‌شناختی مخاطب معنا می‌یابد (ن.ک: فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۴۱).

۳. **سطح تبیین (Explanation):** در این لایه که عالی‌ترین سطح تحلیل است، متن به ساختارهای کلان اجتماعی، ایدئولوژیک و سیاسی پیوند می‌خورد (Fairclough, 1992: 73). در این سطح، مفاهیم (خطبه/۲۳۳) از سطح توصیف تاریخی فراتر رفته و در سطح نظری گفتمان تحذیر از انحراف جمعی تبیین می‌شوند. این سطح فاش می‌کند که چگونه واژگان خطبه، بازتاب‌دهنده استحاله ارزش‌های جامعه پسایپامبری، رواج مدهانه، ساختار نفاق و کلان‌فتنه بنی‌امیه هستند.

۲. بحث

تحلیل داده‌های متنی بر مبنای سطوح گفتمانی (خطبه/۲۳۳)، مستلزم گشایش پیوسته و لایه‌به‌لایه‌ی متن از سطح صوری به سمت کلان‌ساختارهای بیرونی است. از این رو، در این بخش ابتدا شبکه واژگانی خطبه در سطح توصیف زبانی بررسی شده و سپس دلالت‌های آن در سطوح تفسیر بافتاری و تبیین نظری واکاوی می‌گردد.

۱-۲. سطح توصیف: معناشناسی ساختاری و شبکه‌ی واژگانی خطبه

متن (خطبه/۲۳۳) بر اساس نسخه صبحی صالح:

أَلَا وَ إِنَّ اللِّسَانَ بَضْعَةٌ مِنَ الْإِنْسَانِ فَلَا يُسْعِدُهُ الْقَوْلُ إِذَا امْتَنَعَ وَلَا يُمְهِلُهُ النُّطْقُ إِذَا اتَّسَعَ. وَ إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَ فِينَا تَنْشَبَتْ غُرُوفُهُ وَ عَلَيْنَا تَهَدَّلَتْ عُصُونُهُ. وَ اعْلَمُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ أَنَّكُمْ فِي زَمَانٍ الْقَائِلُ فِيهِ بِالْحَقِّ قَلِيلٌ وَ اللَّسَانُ عَنِ الصِّدْقِ كَلِيلٌ وَ اللَّأَرْزَمُ لِلْحَقِّ ذَلِيلٌ. أَهْلُهُ مُعْتَكِفُونَ عَلَى الْعَصِيَّانِ مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْإِدْهَانِ فَتَاهُمْ عَارِمٌ وَ شَائِيَهُمْ آثَمٌ وَ عَالِمُهُمْ مُنَافِقٌ وَ قَارِنُهُمْ مُمَازِقٌ لَا يُعْظِمُ صَغِيرَهُمْ كَبِيرَهُمْ وَ لَا يَعُولُ غَنِيَهُمْ فَقِيرَهُمْ.

زبان پاره‌ای است از انسان، اگر آدمی را یارای سخن‌گفتن نباشد، زبان او را سخنگو نکند و سخن به زبان مهلت درنگ ندهد. همانا ما امیران سخن می‌باشیم، درخت سخن در ما ریشه دوانده، و شاخه‌های

آن بر ما سایه افکنده است. خدا شما را رحمت کند، بدانید که همانا شما در روزگاری هستید که گوینده حق اندک، و زبان از راستگویی عاجز، و حق طلبان بی ارزشند. مردم گرفتار گناه، و به سازشکاری هم-داستانند. جوانانشان بد اخلاق، و پیرمردانشان گنه‌کار، و عالیشان دو رو، و نزدیکان‌شان سود جوینده، نه خردسالانشان بزرگان را احترام می‌کنند و نه توانگران‌شان دست مستمندان را می‌گیرند. (شیروانی، ۱۳۹۰)

مفاهیم کلیدی خطبه عبارتند از: لسان، بضعة، انسان، قول، نطق، مهلت، امراء کلام، عروق، غصون، زمان، حق، قلیل، صدق، کلیل، لازم، ذلیل، اهل، معتکف، عصیان، مصطلح، ادهان، فتنی، عارم، شائب، آثم، عالم، منافق، قارن، ماذق، عظم، صغیر، کبیر، عول، غنی، فقیر. در معنای لغات فوق بنا بر کتب لغت و شروح نهج البلاغه این معانی ذکر شده است: زبان، قطعه هر چیزی، انسان، سخن، گفتار (کلام)، مهلت، فرمانروایان سخن، ریشه‌ها، شاخه‌ها، حق، اندک (کم)، راستی، عاجز (درمانده)، خوار و کم ارزش، مردم یک دوره، اتفاق کردن، همدمی یا هم‌داستانی، سازش و مدهانه، جوان، تندخو و سرکش، پیر، گناهکار، دانشمند، ریاکار و دورو (ن.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۱۵۴/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶۰/۱ و ۱۲۱/۵؛ و ۲۹۲/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۳۹/۱۰-۳۴۰؛ و ۵۹۲/۱۱؛ ابن میثم، ۱۴۲۰: ۱۰۲/۴؛ هاشمی خونی، ۱۴۰۰ق: ۳۲/۱۵؛ عبده، بی‌تا: ۲۵۴/۲؛ صبحی صالح، ۱۳۷۴ش: ۲۵۴/۱).

در سند این خطبه نقل شده که این کلام را امیرمؤمنان علیه السلام در حادثه‌ای که ایجاب می‌کرد چنین سخنی را بیان کند، ذکر فرمود و آن اینکه به خواهرزاده‌اش جعدة بن حبیره مخدومی (مادرش ام هانئ بنت ابی طالب) دستور داد برای مردم خطبه‌ای بخواند. او به منبر رفت؛ ولی ابهت حضرت و جمعیت او را گرفت و نتوانست سخن بگوید و از منبر پایین آمد. امیرمؤمنان شخصاً بر منبر قرار گرفت و خطبه طولانی بیان فرمود که سید رضی بخش کوچکی از آن را در اینجا آورده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۳/۱۳؛ هاشمی خونی، ۱۴۰۰: ۳۲/۱۵؛ شوشتری، ۱۴۱۸ق: ۴۰۳/۳؛ حسینی خطیب، ۱۳۶۷: ۱۶۸/۳). کلینی نیز در روضه کافی و آمدی در غررالحکم با تفاوتی آن را آورده اند، زمخشری نیز در جلد اول کتاب ربيع البرار بخشی از آن را ذکر کرده است. (زمخشری، ۱۴۱۲: ۸۰؛ حسینی خطیب، ۱۳۶۷: ۱۶۸/۳).

(خطبه/۲۳۳) نهج البلاغه که با سخنی درباره جایگاه «لسان» آغاز می‌شود، از جمله سخنان عمیق و چندلایه امیرالمؤمنین (ع) است که نه تنها از نظر اجتماعی و اخلاقی غنی است، بلکه شاهدهی روشن بر ساختار گفتمانی و آگاهی ایشان از شرایط فرهنگی - سیاسی دوره خلافت خود محسوب می‌شود. در این خطبه، امام (ع) پس از تأکید بر این حقیقت که «زبان پاره‌ای از انسان است»، به این نکته ظریف اشاره می‌کند که قدرت سخن گفتن، همیشه به معنای رهایی از ناتوانی نیست؛ بلکه گاهی سکوت اجباری، گاهی هم سکوت حکیمانه است. ایشان می‌فرمایند: «فَلَا يُسْعِدُهُ الْقَوْلُ إِذَا امْتَنَعَ، وَلَا يُمَهِّلُهُ التَّطَقُّلُ إِذَا اتَّسَعَ». این عبارت دو لایه معنایی دارد: از یک سو، عدم امکان بیان حق حتی در صورت حضور زبان، نوعی بدبختی است؛ از سوی دیگر، فرصت سخن گفتن، همیشه فرصتی برای اظهار حقیقت نیست، مگر اینکه آزادی واقعی بیان وجود داشته باشد.

سپس امام (ع) با گفتن: «إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ، وَفِينَا تَنْشَيْتُ غُرُوقَهُ، وَعَالَيْنَا تَهْدَلْتُ غُصُونُهُ»، هم خویشتن را و هم جامعه گویندگان حق را به عنوان مرکز فرهنگ سخن و حقیقت معرفی می‌کند. این تعبیر، علاوه بر بلاغت بالای آن، نشان‌دهنده هویت گفتمانی اهل بیت (ع) است: آنها نه تنها سخن می‌گویند، بلکه ریشه‌های سخن در وجودشان نهفته و ثمرات آن بر سر دیگران می‌بارد.

در بخش بعدی، امام (ع) با نگاهی تلخ و واقع‌بینانه به زمانه، ویژگی‌های دوره خود را با این عنوان معرفی می‌کند: «زمانی که گوینده حق اندک، زبان از راستگویی درمانده، و حق‌طلبان خوار و بی‌ارزش هستند». این سه ویژگی کم‌بودن گویندگان حق، عاجز بودن زبان از راستگویی، و ذلت حق‌طلبان در ترکیبی کامل، تصویری از بحران گفتمان در جامعه پساپیامبری ارائه می‌دهد؛ جامعه‌ای که در آن:

- گناه معمول شده است: «مُعْتَكِفُونَ عَلَى الْعِصْيَانِ»،
 - هم‌داستانی بر سر سازش و مدهائنه رواج یافته است: «مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْإِدْهَانِ»،
 - جوانان بد اخلاق و پیران گناهکارند: «فَتَاهُمْ غَارِمٌ وَ شَائِبُهُمْ آتِمٌ»،
 - عالمان دورو و ریاکار و نزدیکان سودجو هستند: «وَعَالِيَهُمْ مُنَافِقٌ وَ قَارِنُهُمْ مُمَازِقٌ»،
 - و احترام به پیر و یاری به فقیر از میان رفته است: «لَا يُعْظَمُ صَغِيرُهُمْ كَبِيرُهُمْ وَ لَا يُعُولُ غَنِيُهُمْ فَقِيرُهُمْ».
- این تحلیل اجتماعی، نه یک انتقاد کلی، بلکه یک تشخیص دقیق از وضعیت فرهنگی - سیاسی آن عصر است. امام (ع) با این خطبه، نه تنها از فساد جامعه خبر می‌دهد، بلکه ریشه گفتمانی فساد را در انحراف زبان از حقیقت جستجو می‌کند. نکته بسیار مهم اینجاست که ساختار ادبی و واژگان مورد استفاده در این خطبه از قبیل: «غُرُوقُ الْكَلَامِ»، «غُصُونُ الْكَلَامِ»، «لِسَانٌ عَنِ الصِّدْقِ كَلِيلٌ» نشان می‌دهد که امام (ع) در انتخاب کلمات، هم‌زمان با استفاده از عناصر زبان پرکاربرد عرب جاهلی و اولیه اسلامی، در حال بازتعریف معناهای آن‌هاست. مثلاً: «کلیل» که در لغت به معنای «کُند» یا «درمانده» است، در اینجا به معنای ناکارآمدی راهبردی زبان در گفتن حق است؛ «مُمَازِقٌ» که به معنای سودجو یا فرصت‌طلب است، تصویری از کسانی را باز می‌کند که در هر گفتمانی، به دنبال منفعت شخصی هستند.
- این امر نشان می‌دهد که سبک گفتمانی امام (ع) کاملاً با شرایط زمانه‌اش هم‌آهنگ بوده، اما هم‌زمان، فراتر از آن شرایط، یک الگوی اخلاقی - گفتمانی ارائه می‌دهد که همچنان کاربرد امروزی دارد. شارحان نهج البلاغه از قبیل ابن میثم، ابن ابی الحدید، عبده، صبحی صالح، و هاشمی خوئی بیشتر بر معانی لغوی و اخلاقی و تاریخی کلمات تمرکز کرده، و کمتر به بُعد گفتمان‌شناختی و موقعیت‌یابی ادبی سخنان امام (ع) توجه کرده‌اند، با این حال، اگر به سندیت این خطبه توجه کنیم، یعنی آنکه امام (ع) پس از اینکه جَعَدَهُ نتوانست در منبر سخن بگوید، خود بر منبر رفت و این سخنان را گفت، روشن می‌شود که این خطبه، پاسخی عملی به بحران سکوت و ناتوانی در بیان حق است. امام (ع) نشان می‌دهد که اگر زبان از سخن گفتن باز می‌ایستد، جای آن را سکوت حکیمانه نمی‌گیرد، بلکه سخن جریان‌یافته حق، جایگزین آن می‌شود. به همین دلیل، (خطبه/۲۳۳) نه تنها یک سخن اخلاقی، بلکه یک عمل سیاسی - گفتمانی است که در برابر گفتمان ظلم و فساد، با گفتمان حق، پاسخ می‌دهد.

۲-۲. سطح تفسیر: تبیین بافتاری خطبه/ ۲۳۳ بر اساس کلان‌گفتمان‌های زمانه

در چارچوب نظری تحلیل گفتمان انتقادی، متن یک واحد منزوی و انتزاعی نیست، بلکه بازتابی از عمل اجتماعی و مناسبات قدرت در زمانه صدور آن است. بر این مبنا، شالوده ساختاری (خطبه/ ۲۳۳)، رابطه‌ای دیالکتیکی با صورت‌بندی‌های گفتمانی، چالش‌های سیاسی و بافتار موقعیتی عصر خلافت امیرالمؤمنین (ع) دارد. تغییر سبک بیانی و انتخاب شبکه واژگانی خاص از سوی امام (ع) در این خطبه، واکنشی راهبردی به انحرافات حاکم بر عرف جامعه و پاسخ به بحران‌های گفتمانی زمانه است. این رویکرد مانع از ورود به مباحث حاشیه‌ای و تک‌ساحتی تاریخی شده و امکان فهم درست کلام امام (ع) را در بستر بافتار موقعیتی فراهم می‌سازد.

۲-۲-۱. کلان‌گفتمان کنش‌گری زبانی و اندیشه‌گانی

بررسی خطبه‌های نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که زبان (کلام) و کارکرد اجتماعی آن، یکی از اصلی‌ترین میدان‌های منازعه گفتمانی در آن عصر بوده است. در نظام اندیشگی امام (ع)، زبان صرفاً ابزار انتقال معنا نیست، بلکه شاخص فرهنگی و عمل توأمان اجتماعی است؛ چنان‌که می‌فرماید: «الْمَرْءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ؛ انسان در زیر زبان خود پنهان است» (حکمت/ ۱۴۸).

این گزاره نشان می‌دهد که تحولات پرشتاب سیاسی پس از پیامبر (ص)، منجر به شکل‌گیری یک بحران هویت زبانی شده بود که در آن، کاربست ناروای کلام، فتنه‌های ساختاری را بازتولید می‌کرد. از این رو، امام (ع) در کلان‌گفتمان خود، تقوای کارکردی را به انضباط زبانی مشروط ساخته و می‌فرماید: «وَاللَّهِ مَا أَرَى تَقْوَى تَنْفَعُ عَبْدًا حَتَّى يَخْرُجَ لِسَانُهُ؛ به خدا سوگند، پرهیزکاری را ندیده‌ام که تقوا برای او سودمند باشد مگر آن که زبان خویش را حفظ کرده بود» (خطبه/ ۱۷۶).

ارزیابی تاریخی - گفتمانی متن نهج‌البلاغه اثبات می‌کند که در عصر خلافت امام (ع)، جبهه معارض از طریق کنش‌گری زبانی تقابلی مانند شبهه‌افکنی، اعتراض و داوری‌های شتاب‌زده، اقتدار مشروع حاکمیت را هدف قرار داده بود. جدول زیر، گونه‌شناسی کنش‌های زبانی جبهه معارض و پاسخ‌های گفتمانی امام (ع) را تبیین می‌کند:

جدول ۱. گونه‌شناسی تقابل‌های گفتمانی و کارکردهای زبانی در عصر خلافت

نشانی متن	کنش زبانی جبهه معارض / بافتار موقعیتی	پاسخ و راهبرد گفتمانی امیرالمؤمنین (ع)	دلالت گفتمان‌شناختی متن
خطبه/ ۱۹	اعتراض و تخطئه سیاسی توسط اشعث بن قیس «این سخن به زیان توست»	«أَيُّدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمَّا لِي...» (توبیخ و افشای نفاق ریشه‌ای مخاطب)	نشان‌دهنده ناآگاهی مردم از حساسیت شرایط جامعه و گستاخی جریان‌های نفاق در داخل حکومت امام علی (ع)
خطبه/ ۴۰	مغالطه گفتمانی خوارج با شعار ایدئولوژیک «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»	«كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ...» (افشای فرآیند تحریف معنایی و تقلب واژگانی)	نشان دادن سوءاستفاده از شعارهای دینی برای فریب مردم و ایجاد آشوب در جامعه

خطبه/۷۵	اتهام افکنی و جنگ روانی رسانه‌ای بنی‌امیه در ماجرای قتل عثمان	«أَوْ لَمْ يَنْهَ بَنِي أُمَيَّةَ عِلْمُهَا بِي عَنْ قَرْفِي...» (ارجاع به پیشینه تزلزل‌ناپذیر حق‌طلبی امام)	استفاده از حربه تهمت و شایعه برای بدنام کردن و از بین بردن مقبولیت حاکم عادل
خطبه/۱۲۱	ایجاد شبهه و تردید در مشروعیت تصمیمات امام پس از ماجرای حکمیت صَفِّین	«هَذَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْعُقْدَةَ... بِمَنْ وَ إِلَى مَنْ؟» (تبیین پیامدهای عهدشکنی عمومی)	آشکار کردن سستی روحی مردم کوفه و نداشتن اراده محکم برای دفاع از حق

تحلیل فراوانی صیغه‌های کلامی در نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که تعبیر «زبان» در بافتار جامعه کوفه، کارکردهای چندگانه‌ای یافته بود؛ این کارکردها در قالب پرسش‌های شبهه‌افکنانه (خطب/۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۹)، اعتراضات ساختارشکنانه (خطب/۱۲۲، ۲۰۹)، شکواییه‌های حاکمیتی (خطب/۲۵، ۱۲۶، ۱۸۰)، افشاگری علیه کانون‌های ثروت و قدرت (نامه‌های/۷، ۱۰، ۱۷، ۲۸) و روشنگری‌های نظری (خطب/۱۲۷، ۱۳۴، ۱۹۲) بازتولید می‌شدند. تقاطعات زبانی در این متون مبین آن است که امام (ع) با کاربرست قاعده «سخن تا نگفته‌ای در بند توست...» (حکمت/۳۸۱)، در پی مهار گفتمانی این افسارگسیختگی کلامی بوده است.

۲-۲-۲. نشانه‌شناسی انحراف و تضاد دانش / رفتار

یکی دیگر از جلوه‌های بافتاری که به طور مستقیم در شبکه مفهومی (خطبه/۲۳۳) مانند تعبیر «عَالِمُهُمْ مُتَافِقٌ» بازتاب دارد، بحران جزمیت فکری و ظاهرگرایی منتزع از عمل است. امام (ع) با مرزبندی میان لایه‌های دانش، فروترین مرتبه‌ی علم را علم صرفاً زبانی و برترین آن را علم تجسم‌یافته در رفتار معرفی می‌کند: «أَوْضَعُ الْعِلْمَ مَا وَقَفَ عَلَى اللِّسَانِ وَ أَرْفَعُهُ مَا ظَهَرَ فِي الْجَوَارِحِ وَ الْأَرْكَانِ» (حکمت/۹۲).

این رویکرد نشانه‌شناختی، مستند به توصیفات مکرری است که امام (ع) از ساختار طبقاتی و فرهنگی جامعه ارائه می‌دهد. تحلیل موازی متون همسو، گزاره‌های زیر را به عنوان شواهد واضح این واژگونی ارزشی و انحراف جمعی اثبات می‌کند:

استحاله نخبگان (عالم‌نمایان): امام (ع) در (خطبه/۸۷) به تحلیل هویت کسانی می‌پردازد که نام عالم را بر خود می‌نهند، اما در عمل، دانشمندان گمراه‌کننده هستند. همچنین در (خطبه/۱۱۰) و (حکمت/۱۰۷)، خطر عالمان غافل که علم‌شان هیچ سود کارکردی برای هدایت جامعه ندارد را به عنوان کانون‌های تولید نفاق تبیین می‌کند.

غفلت‌زدگی نظام‌مند: در (خطبه/۱۱۳)، ساختار روانی جامعه‌ای را نکوهش می‌کند که در عین آگاهی صوری، دچار غفلت رفتاری شده و به سمت سازش با باطل حرکت می‌کنند.

وارونگی ساختار خردمندی: در (حکمت‌های/۴۰، ۴۱ و ۷۱)، شاخص‌های خردمندی را از لفاظی‌های زبانی جدا کرده و کمال عقل را در پناه انضباط کلامی و صیانت از مرزهای حق می‌داند.

بنابراین، پیوند بافتاری این متون آشکار می‌سازد که تعبیری همچون «مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْأُدْهَانِ» یعنی هم‌داستانی بر سر سازش‌کاری، در (خطبه/۲۳۳)، انتزاعی نیستند؛ بلکه این عبارات، برآمده از یک بستر

واقعی اجتماعی است که در آن، ارزش‌های اصیل اسلامی وارونه شده، نخبگان به نفاق روی آورده و زبان جامعه از بازگویی حقیقت لکنت گرفته است.

۳-۲. سطح تبیین: ارتقای تحلیل به سطح نظری «گفتمان تحذیر از انحراف جمعی»

در رویکرد تحلیل گفتمانی، پس از توصیف ساختار زبانی، نوبت به سطح تبیین می‌رسد. اگرچه (خطبه/۲۳۳) در بافتار موقعیتی کوفه (پس از حادثه لکنت زبانی جعه بن حبیبه) صادر شده و (خطبه/۱۰۸) معطوف به پیش‌بینی فتنه‌های ساختاری بنی‌امیه است، اما هر دو متن دال‌های زبانی هم‌سویی هستند که حول یک دال مرکزی به نام «گفتمان تحذیر از انحراف جمعی» معنا می‌یابند. در این سطح نظری، امیرالمؤمنین (ع) جامعه را نه به عنوان مهره‌های پراکنده، بلکه به عنوان یک ساختار گفتمانی منجمد در باطل واکاوی می‌کند؛ ساختاری که در آن، انحراف جمعی از استحاله کارکرد زبان و رواج مدهانه (سازش‌کاری ساختاری) آغاز می‌شود. امام (ع) هشدار می‌دهد که وقتی مفاهیم ارزشی واژگون شوند، جامعه پس‌پایامبری دچار زوال اخلاقی نظام‌مند می‌گردد.

برای ارائه شواهد متقن متنی و تبیین دقیق این انسجام نظری، جدول زیر شبکه واژگان کلیدی مشترک، متناظر و متفاوت را بین (خطبه/۲۳۳) و (خطبه/۱۰۸) به تصویر می‌کشد تا پیوند گفتمانی این دو متن به وضوح نمایان شود:

جدول ۲. تحلیل تطبیقی و شبکه‌ی واژگان کلیدی مشترک/متفاوت در خطبه‌های ۲۳۳ و ۱۰۸ نهج‌البلاغه

شاخص و کلان‌مفهوم گفتمانی	اژگان و شواهد کلیدی در خطبه/۲۳۳ واژگان و شواهد کلیدی در خطبه/۱۰۸	واژگان و شواهد کلیدی در خطبه/۲۳۳ واژگان و شواهد کلیدی در خطبه/۱۰۸	اژگان و شواهد کلیدی در خطبه/۲۳۳ واژگان و شواهد کلیدی در خطبه/۱۰۸
بحران کارکرد زبانی و صداقت	اللِّسَانُ عَنِ الصِّدْقِ كَلِيلٌ	الْقَائِلُ فِيهِ بِالْحَقِّ قَلِيلٌ غَارَ الصِّدْقُ وَ فَاضَ الْكَذِبُ اسْتُعْمِلَتِ الْمَوَدَّةُ بِاللِّسَانِ	هر دو خطبه بر انحراف ساختاری کارکرد زبان دلالت دارند؛ زبان از ابزار حقیقت‌گویی به ابزار نفاق، دروغ و دوستی‌های ظاهری و زبانی استحاله یافته است.
انزوای جبهه حق	الْأَلَزَمُ لِلْحَقِّ ذَلِيلٌ	قَلَّتِ الدَّاعِيَةُ	در سطح نظری گفتمان تحذیر، خروجی انحراف جمعی، حاشیه نشینی، ذلت اجتماعی و اقلیت ساختاری ملازمان و دعوت‌کنندگان به حق است.
نهادینه‌شدن نفاق و سازش‌کاری	عَالِمُهُمْ مُنَافِقٌ مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْإِذْهَانِ	تَوَاخَى النَّاسُ عَلَى الْفُجُورِ لَيْسَ الْإِسْلَامُ لَيْسَ الْقَرُّ مَقْلُوباً	نشان‌دهنده‌ی تبانی و توافق جمعی بر سر «مدهانه» و فجور است. نفاق تا سطح نخبگان (علما) نفوذ کرده و دینداری

پوسته و وارونه شده است.			
انحراف جمعی ساختار تربیتی را نابود می‌کند؛ جوان که باید مظهر پویایی باشد طغیان‌گر (عارم) می‌شود و پیر، گناهکار است و انسان‌ها گرگ یکدیگر می‌شوند.	كَانَ الْوَلَدُ غِيْطًا كَانَ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ ذُنَابًا	فَتَاهُمْ عَارِمٌ شَائِبُهُمْ آئِمٌ	گسست روابط و اخلاق نسلی
بازتولید روابط طبقاتی جاهلی؛ در اثر انحراف جمعی، همبستگی ایمانی فروپاشیده، فقرا در حاشیه جامعه محو شده (اموات) و ثروتمندان از دستگیری آنان دریغ می‌کنند.	أَوْسَاطُهُ أَكَاَلَا فَقَرَاؤُهُ أَمْوَاتًا	لَا يَعْوَلُ عَلَيْهِمْ فَقِيرُهُمْ لَا يُعْطَمُ صَغِيرُهُمْ كَبِيرُهُمْ	گسست تکافل و عدالت اجتماعی
خطبه ۲۳۳ بر «مرجعیت گفتمانی اهل بیت» در پاسخ به لکنت زبانی جعده تاکید دارد، اما خطبه ۱۰۸ بر «هجوم و صولت ساختار حاکمیت طاغوت (بنی‌امیه)» تمرکز می‌کند.	ظَمَّتِ الطَّاعِيَةُ صَالَ الدَّهْرُ صِيَالِ السَّيِّعِ	إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ عُرُوفُهُ / غُصُونُهُ	تمایز و تفاوت بافتاری (موقعیت متنی)

تحلیل این شبکه واژگانی نشان می‌دهد که تفاوت خطبه‌ها صرفاً در سطح بافت خرد تاریخی و تمایزهای جزئی کلمات است، مانند تمرکز بر اقتدار کلامی خاندان پیامبر در (خطبه/ ۲۳۳) در برابر توصیف سلطه وحشیانه امویان در (خطبه/ ۱۰۸)؛ اما در نگاه کلان نظری، هر دو خطبه ساختار یکسانی از یک جامعه در حال سقوط را ترسیم می‌کنند. امام (ع) در این سطح نظری، با بازتعریف استعاره کلمات و آشکارسازی پیوند پنهان میان نفاق عالمان، طغیان جوانان و فقر مستمندان، گفتمان تحذیر/انحراف جمعی را به عنوان یک الگوی تحلیلی فراتاریخی برای بیداری جامعه در برابر فتنه‌ها ارائه می‌دهد.

۳. تحلیل هم‌فراوانی واژگان دو خطبه

اگرچه در نگاه نخست، واژگان خاص (خطبه/ ۲۳۳) مانند مُنَافِق، مُنَافِق، مُصْطَلِح و إِدْهَان به صورت املایی عیناً در (خطبه/ ۱۰۸) تکرار نشده‌اند، اما تحلیل توزیع کمی دال‌های متناظر و سنجش پیوند معنایی میان آن‌ها در کلان متن نهج‌البلاغه، یک هم‌فراوانی مفهومی نظام‌مند را اثبات می‌کند که دلالت بر یگانگی هسته نظری هر دو خطبه دارد.

۱. تحلیل هم‌فراوانی کمی «مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْإِدْهَانِ» (خطبه/ ۲۳۳) با «تَوَاحَى النَّاسُ عَلَى الْفُجُورِ» (خطبه/ ۱۰۸):

در (خطبه/ ۲۳۳)، ترکیب واژگانی مُصْطَلِح (از ریشه صلح به معنای توافق و هم‌داستانی) با واژه إِدْهَان (سازش‌کاری بر سر باطل) هم‌فراوانی دارد. این زوج واژگانی دقیقاً معادل و متناظر کمی و معنایی با

ترکیب تَوَاحِی (از ریشه اخوت به معنای عقد برادری و توافق نظام‌مند) و فُجُور (گناه ساختاری) در (خطبه/۱۰۸) است. فرمول زبانی هر دو گزاره بر پایه تجمع ساختاریافته جامعه بر یک ضد/ارزش استوار است.

۲. تحلیل هم‌فراوانی «عَالِمُهُمْ مُنَافِقٌ» (خطبه/۲۳۳) با «لَيْسَ الْإِسْلَامُ لُبْسَ الْقُرُوْ مُقْلُوْبًا» (خطبه/۱۰۸):
واژه مُنَافِق در (خطبه/۲۳۳) با دال عَالِم جفت شده است تا اوج واژگونی نقش نخبگان را نشان دهد. این گزاره در تحلیل کمی - معنایی، هم‌فراوانی شدیدی با استعاره کلیدی (خطبه/۱۰۸) یعنی «پوشیدن پوستین وارونه‌ی اسلام» دارد. نفاق عَالِم در (خطبه/۲۳۳) مابه‌ازای عینی همان اسلامی است که در (خطبه/۱۰۸) به صورت وارونه بازنمایی می‌شود؛ زیرا نفاق نخبگان علمی، اصلی‌ترین ابزار کارکردی برای وارونه جلوه دادن پوسته و هسته دین در جامعه است.

۳. تحلیل هم‌فراوانی «قَارِنُهُمْ مُمَازِقٌ» (خطبه/۲۳۳) با «إِسْتُعْمِلَتِ الْمَوَدَّةُ بِاللِّسَانِ وَ تَشَاجَرَ النَّاسُ بِالْقُلُوبِ» (خطبه/۱۰۸):

واژه‌ی مُمَازِق (سودجویی و دوستی آمیخته به نفاق) از ریشه «مذق»، نشان‌دهنده گسست پیوندهای قلبی و رواج تَمَلُّق زبانی است. این دال واژگانی در (خطبه/۱۰۸) با بسط زبانی دقیق‌تری به صورت یک گزاره ترکیبی تبیین شده است. بررسی لایه‌های معنایی نشان می‌دهد کلمه‌ی مُمَازِق (به معنی دوست دورو)، شکل فشرده‌شده همان مفهومی است که در (خطبه/۱۰۸) به صورت دوقطبی دوستی در زبان و دشمنی در دل بازگو شده است.

این سنجش کمی و مفهومی نشان می‌دهد که ادعای مقایسه دو خطبه بر پایه شواهد محکم زبانی استوار است. امام (ع) در (خطبه/۲۳۳) با کاربست واژگان مُنَافِق، مُمَازِق، مُصْطَلِح، إِذْهَانَ نشانه‌های انحراف را کدگذاری کرده و در (خطبه/۱۰۸) با باز کردن همین کدهای واژگانی، همان شبکه معنایی را بازتولید کرده است. این هم‌فراوانی و پیوند ساختاری در پیکره متن، هرگونه فرضیه درباره صرفاً اخلاقی یا بی‌ارتباط بودن این دو خطبه را رد کرده و اصالت نظری گفتمان تحذیر از انحراف جمعی را به عنوان یک ساختار منسجم اثبات می‌کند.

۴. اقتدار کلامی و مرجعیت علمی امام علیه السلام

امیرالمؤمنین (ع) در بخشی از (خطبه/۲۳۳) می‌فرماید: «وَ إِنَّا لَأُمَرَاءُ الْكَلَامِ وَ فِينَا تَنْشَيْتُ عُزُوْفُهُ وَ عَلَيْنَا تَهْدَلْتُ غُصُونُهُ؛ ما امیران سخنییم، درخت سخن در ما ریشه دوانده و شاخه‌هایش بر ما سایه افکنده است». این تعبیر زیبا نشان‌دهنده اوج تسلط بر زبان و حکمت است. شارحان نهج‌البلاغه معتقدند ضمیر «نا» (ما) در این عبارت، دو معنای مکمل دارد: نخست اشاره به شخص خود امام (ع) دارد و دوم به جایگاه کلان خاندان اهل‌بیت (ع) برمی‌گردد (ن.ک: ابن‌میثم، ۱۴۲۰: ۱۰۲/۴). وقتی عقل و روح انسان با دانش الهی رشد کند، سخن گفتن او مثل چشمه‌ای جوشان روان می‌شود (هاشمی خوئی، ۳۶/۱۵).

برای درک بهتر این جایگاه والای کلامی و معرفتی، می‌توان توصیفاتی که در سایر بخش‌های نهج‌البلاغه آمده است را در دو سطح بررسی کرد:

الف) ویژگی‌های شخص امام علی (ع) در میدان کلام و عمل

امام (ع) در مواضع مختلفی از نهج‌البلاغه، ایستادگی و روشن‌بینی خود را در روزهای سخت جامعه به تصویر می‌کشد تا الگو و حجتی برای مردم باشد. در (خطبه/۲۲) می‌فرماید: هرگز از جنگ و ضربت شمشیر نترسیده است؛ چراکه به پروردگارش یقین دارد و هیچ شک و شبهه‌ای در دینش راه نیافته است. در (خطبه/۳۷) با بیانی رسا می‌فرماید: «زمانی که دیگران سستی کردند، من برخاستم. هنگامی که همه سر در لاک خود فرو برده بودند، به میدان آمدم، آن زمان که زبان همه بسته بود، من سخن گفتم و با نور خدا گام برداشتم». در (خطبه/۸۷) یادآوری می‌کند که پرچم ایمان را در میان مردم برافراشته، با عدل خود به آن‌ها عافیت بخشیده و بر اساس قرآن و عترت عمل کرده است. همچنین در (خطبه/۱۳۹) خود را اولین کسی می‌داند که به دعوت حق پاسخ داد و از مردم می‌خواهد کلامش را به‌خاطر بسپارند.

ب) ویژگی‌ها و مرجعیت گفتمانی خاندان اهل‌بیت(ع)

تعبیر «امیران سخن»، توصیف کلان خاندان پیامبر(ص) نیز هست؛ کسانی که در تمام نهج‌البلاغه به عنوان تنها پناهگاه علمی و هدایتی امت معرفی شده‌اند (ن.ک: ابن‌میثم، ۱۰۲/۴؛ نواب لاهیجی، بی‌تا: ۲۰۵؛ مغنیه، ۱۳۵۸: ۳۴۶/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ش: ۵۲۸/۸). امام در (خطبه/۲) اهل‌بیت (ع) را جایگاه اسرار خدا، معدن علم، مرجع حکمت و کوه‌های استوار دین می‌خواند که کج‌رفتاری‌ها را راست می‌کنند. در (خطبه/۱۰۹) نیز آن‌ها را درخت نبوت، محل آمد و شد فرشتگان و چشمه‌های حکمت معرفی می‌کند. در (خطبه/۴) تأکید می‌کند که مردم به وسیله اهل‌بیت از تاریکی گمراهی به سپیده‌دم صبح رسیده‌اند. همچنین در (خطبه/۹۷) به مردم سفارش می‌کند: «به دنبال اهل‌بیت بروید و پا جای پای آن‌ها بگذارید؛ اگر ایستادند بایستید و اگر حرکت کردند حرکت کنید. از آن‌ها جلو نیفتید که گمراه می‌شوید و عقب نمانید که نابود خواهید شد». در (خطبه/۸۷) عترت پیامبر را زمامداران حق و زبان‌های صدق می‌نامد. در (خطبه/۱۲۰) و (خطبه/۱۴۴) نیز تصریح می‌کند که درهای حکمت، فهم معانی کلمات و راسخان واقعی در علم، اهل‌بیت (ع) هستند و هدایت واقعی تنها از طریق آن‌ها به دست می‌آید. در نهایت در (خطبه/۲۳۹) آن‌ها را مایه حیات دانش و نابودی جهل می‌داند که نه با حق مخالفت می‌کنند و نه در آن اختلاف دارند.

بنابراین، عبارت «ما امیران سخنی» در (خطبه/۲۳۳)، یک ادعای گذرا نیست؛ بلکه ریشه در یک اصل مهم دارد اینکه در روزگاری که جامعه دچار سرگردانی فکری شده و نفاق، زبان‌ها را آلوده کرده است، تنها کلام و سیره علمی شخص امام (ع) و اهل‌بیت(ع) است که می‌تواند به عنوان شاخص و معیار، حق را به جایگاه اصلی‌اش بازگرداند و باطل را ناامید کند.

۵. بازتاب انحرافات جامعه در سخنان امام

امیرالمؤمنین (ع) در بخش دوم (خطبه/۲۳۳)، به بیان ویژگی‌های یک روزگار سخت و بحرانی می‌پردازد. هرچند برخی از شارحان نهج البلاغه این شرایط را عام دانسته و معتقدند منحصر به زمان خاصی نیست (ن.ک: ابن میثم، ۱۰۲/۴؛ مغنیه، ۳۴۷/۳)، اما بررسی نشانه‌ها حکایت از آن دارد که امام (ع) دقیقاً بافتار اجتماعی و اوضاع دگرگون‌شده دوران خلافت خود را ترسیم می‌کند: «بدانید شما در زمانه‌ای هستید که گویندگان حق در آن اندکند، زبان‌ها از گفتن سخن راست ناتوان شده و ملازمان حق بی‌مقدار گشته‌اند. مردم بر گناه کمر بسته و بر سهل‌انگاری و سازش (إدهان) اتفاق کرده‌اند. جوانشان بدخلق، سالخورده‌شان گناهکار، دانایشان منافق و گوینده‌شان تملق‌گو است...».

این تصویر دقیق از وارونگی ارزش‌ها، در بخش‌های دیگر نهج البلاغه نیز به چشم می‌خورد؛ چنان‌که در (خطبه/۴۱) می‌فرماید: مردم روزگارش نیرنگ را زیرکی می‌دانند، در (خطبه/۱۰۳) از زمانی یاد می‌کند که اسلام مانند ظرفی واژگون می‌شود و در (حکمت/۱۰۲) تأکید می‌کند روزگاری می‌رسد که در آن انسان منصف را ناتوان می‌شمارند و کمک به نیازمندان را ضرر می‌پندارند.

سنجش محتوایی (خطبه/۲۳۳) با دیگر خطبه‌های دوران خلافت (بین سال‌های ۳۵ تا ۴۰ هجری)، نشان می‌دهد که تک‌تک این توصیفات ریشه در واقعیت‌های تلخ آن دوران مانند فتنه‌ها و جنگ‌های داخلی جمل، صفین و نهروان دارد. برای مثال، امام (ع) در (خطبه/۲۰۱) صراحتاً به مردم هشدار می‌دهد که در راه هدایت از کمی رهروانش وحشت نکنید. ایشان در (خطبه/۹۷) از سستی یاران خود در برابر اهل شام گله کرده و در (خطبه/۶۹) با لحنی تند کوفیان را سرزنش می‌کند که باطل را بهتر از حق می‌شناسند و گامی برای نابودی آن برنمی‌دارند.

تعبیر «ناتوانی زبان‌ها از گفتن سخن راست» مصادیق عینی در آن عصر داشت؛ مانند (خطبه/۸۴) که امام دنیاپرستی و فراموشی آخرت را عامل حق‌ستیزی عمروعاص می‌داند. همچنین در (خطبه/۲۱۶) اشاره می‌کند که وقتی مردم به تملق و چاپلوسی عادت کنند، شنیدن حق و عدالت بر آن‌ها سنگین می‌شود و در نتیجه، عمل به آن نیز دشوار خواهد شد.

فساد اقتصادی، ضعف ایمان و وسوسه‌های فریبکارانه‌ی شام باعث شده بود جامعه به سمت سازش با باطل حرکت کند. امام (ع) در خطبه‌های متعددی (مانند خطب/۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۹، ۹۷ و ۱۰۶) از ترجیح دادن رفاه و آسایش بر جهاد و سکوت در برابر ستم به‌شدت انتقاد کرده است. همچنین تغییر اخلاق نسلی جامعه (بدخلقی جوانان و نفاق دانایان) دقیقاً مشابه همان توصیفی است که امام در (خطبه/۱۳) پس از غائله جمل در نکوهش جریان نفاق فرمود: «خُلُق و خوی شما پست، عهدتان سست و دیتان منافقانه است».

۶. انطباق مفاهیم و واژگان خطبه ۲۳۳ با خطبه ۱۰۸

ادبیات و واژگان به کار رفته در (خطبه/۲۳۳)، بیشترین شباهت ساختاری و مفهومی را با (خطبه/۱۰۸)

دارد. برای اثبات این همبستگی گفتمانی، با مقایسه‌ی دو متن می‌توان فرآیند استحاله و وارونگی ارزش‌ها را در چند شاخص اصلی رهگیری کرد.

امام (ع) در (خطبه/۲۳۳) می‌فرماید: «جوانشان بدخلق و سالخورده‌شان گناهکار است». دقیقاً همین فرآیند در (خطبه/۱۰۸) با واژگانی موازی بیان شده است: «فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ، كَانَ الْوَلَدُ غَيِّطًا.. وَ كَانَ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ ذُنَابًا وَ سَلَاطِينُهُ سِبَاعًا: فرزند، خشم پدر را برانگیزد.. مردم آن زمان گرگ و حاکمانشان درنده شوند».

در (خطبه/۲۳۳)، فراوانی اهل حق رو به کاهش است «گویندگان حق اندکند». در (خطبه/۱۰۸) نیز همین ساختار معنایی با بسط کلامی بیشتری تکرار می‌شود: «فَعِنْدَ ذَلِكَ أَخَذَ الْبَاطِلُ مَآخِذَهُ وَ رَكِبَ الْجَهْلُ مَرَآكِبَهُ: باطل بر جای خود استوار گردد.. و دعوت‌کننده به حق اندک شود».

در (خطبه/۲۳۳)، امام اوضاع فرهنگی را با کلمات کلیدی «عَالِمُهُمْ مُنَافِقٌ» (دانایشان منافق) و «مُضْطَلَّخُونَ عَلَى الْإِذْهَانِ» (هم‌داستانی بر سر سازش‌کاری) توصیف می‌کند. بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که این کلمات، صورت فشرده‌شده و گزیده همان فرآیندی هستند که در (خطبه/۱۰۸) به لایه‌های رفتاری جامعه باز می‌شود؛ آنجا که می‌فرماید: «وَ تَحَابُّوا عَلَى الْكُذِبِ وَ تَبَاغَضُوا عَلَى الصِّدْقِ: مردم بر مبنای دروغ به یکدیگر محبت می‌ورزند.. و پاکدامنی مایه شگفتی می‌شود».

در (خطبه/۲۳۳) در قالب توصیف رفتاری «گوینده‌شان تملق‌گو است» خود را نشان می‌دهد. این مفهوم فشرده، در (خطبه/۱۰۸) کاملاً باز شده و به صورت قطب‌بندی «مودت لسان / تشاجر قلوب» (دوستی با زبان و دشمنی در دل‌ها) تبیین می‌گردد: «وَ اسْتُعْمِلَتِ الْمَوَدَّةُ بِاللِّسَانِ وَ تَشَاجَرَ النَّاسُ بِالْقُلُوبِ، وَ صَارَ الْفُسُوقُ نَسَبًا وَ الْعَفَافُ عَجَبًا، وَ لَيْسَ الْإِسْلَامُ لَيْسَ الْقُرُوقُ مَقْلُوبًا: مردم در زبان دوستی نشان می‌دهند و در دل دشمنی می‌کنند.. و در نهایت، اسلام را مانند پوستین وارونه می‌پوشند».

بنابراین، شباهت‌های متنی و هم‌فراوانی واژگانی میان این دو خطبه اثبات می‌کند که (خطبه/۲۳۳) بازتابی عینی از همان کلان‌گفتمان هشداردهنده‌ای است که در (خطبه/۱۰۸) به اوج خود می‌رسد؛ گفتمانی که هدفش بیدار کردن جامعه‌ای بود که نخبگانش به نفاق روی آورده و توده‌های مردمش به جای ایستادگی در کنار حق، به سازش‌کاری و سکوت تن داده بودند.

۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی روشمند (خطبه/۲۳۳) نهج‌البلاغه و سنجش آن با بافتار تاریخی و دیگر خطبه‌های دوران خلافت امیرالمؤمنین (ع)، به نتایج زیر دست یافته است:

۱. تحلیل (خطبه/۲۳۳) نشان می‌دهد که سخنان امام (ع) یک موعظه انتزاعی و عمومی نیست؛ بلکه ساختار زبانی و بیانی این خطبه، واکنشی مستقیم و راهبردی به انحرافات فکری، اجتماعی و سیاسی حاکم بر عصر خلافت (بین سال‌های ۳۵ تا ۴۰ هجری) است.

۲. بررسی متون همسو اثبات می‌کند که در آن دوران، زبان از کارکرد اصلی خود خارج شده و به ابزاری برای فتنه‌انگیزی، شایعه‌پراکنی و اعتراضات گستاخانه علیه حاکمیت عادلانه تبدیل شده بود. تأکید فراوان امام بر مهار زبان، پاسخی به این افسارگسیختگی کلامی در جامعه بود.
۳. نمونه‌هایی مانند شعار خوارج (لا حکم إلا لله) نشان می‌دهد که جریان‌های معارض و منافقان داخلی، با فرآیند سوءاستفاده از مفاهیم مقدس، از شعارهای خوب دین بهره می‌بردند تا به کارهای نادرست خود ظاهری مشروع بدهند و در جامعه آشوب ایجاد کنند.
۴. تحلیل خطبه‌های مربوط به بنی‌امیه و ماجرای قتل عثمان آشکار می‌کند که جبهه دشمن از شایعه و تهمت به عنوان یک ابزار رسانه‌ای کارآمد برای بدنام کردن، مشروعیت‌زدایی و از بین بردن مقبولیت کارگزار و حاکم عادل استفاده می‌کرده است.
۵. ارزیابی پاسخ‌های امام به اعتراضات یارانش پس از ماجرای حکمیت، نشان‌دهنده ناآگاهی مردم از حساسیت شرایط جامعه، روحیه ضعیف و دوپهلوی آن‌ها و در نهایت، نداشتن اراده‌ای محکم و استوار برای ایستادگی در راه حق بود.
۶. کلیدواژه‌هایی چون «عَالِمُهُمْ مُنَافِقٌ» و «مُصْطَلِحُونَ عَلَى الْإِدْهَانِ» در (خطبه/۲۳۳)، نشان‌دهنده یک انحراف جمعی است که در آن، ظاهرگرایی جایگزین حقیقت دین شده، نخبگان به دنیاپرستی و نفاق روی آورده و توده‌های مردم بر سر سازش کاری و سکوت در برابر باطل هم‌داستان شده بودند.
۷. انطباق نشانه‌شناختی و زبانی مانند توصیف واژگون شدن اسلام، تغییرات اخلاقی نسل‌ها و مفهوم تقابل زبان و دل، اثبات می‌کند که (خطبه/۲۳۳) پیوندی وثیق با (خطبه/۱۰۸) دارد. در این فضای تیره، امام (ع) اقتدار کلامی و مرجعیت علمی خاندان رسالت را به عنوان تنها راه نجات و پشتوانه اصلی برای بیداری جامعه و تحذیر از انحراف معرفی می‌کند.

منابع

- ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین (۱۳۳۷ش). شرح نهج‌البلاغه، قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر.
- ابن‌میثم، کمال‌الدین میثم بن علی (۱۴۲۰). شرح نهج‌البلاغه، بیروت: دارالفتلین.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- امین‌ناجی، محمد مهدی و جعفری، سید محمد مهدی و ربانی‌خواه، احمد (۱۳۹۷). شاخصه‌های زبان عرفی نهج‌البلاغه، مجله علوم حدیث، سال بیست و وسم، شماره دوم، ۱۹۷-۱۶۶.
- حسینی خطیب، سید عبدالزهراء (۱۳۶۷ق). مصادر نهج‌البلاغه و آسانیده، بیروت: دارالزهراء.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۲). ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار، بیروت: دار العلمی للمطبوعات.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۳۴ق). نهج‌البلاغه، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۸ق). بهج‌الصباغة فی شرح نهج‌البلاغه، تهران: نشر امیر کبیر.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰ش). ترجمه نهج‌البلاغه، قم: دفتر نشر معارف.

- صبحی صالح (۱۴۲۵). *نهج البلاغه*، بیروت: دارالکتب اللبنانی، القاهرة: دار الكتاب المصری.
- ----- (۱۳۷۴ش). *نهج البلاغه*، بیروت: دارالکتب الإسلامی.
- عبده، محمد (بی تا). *شرح نهج البلاغه*، قاهره: مطبعة الاستقامة.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
- قرانی سلطان آبادی، احمد (۱۳۹۷). *بازشناسی سطوح گفتمانی در نهج البلاغه*، پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ۶، ش ۲۱، ۱-۱۹.
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۵۸)، *فی ظلال نهج البلاغه*، بیروت: دار العلم للملایین.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش)، *پیام امام*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- نواب لاهیجی، محمدباقر (بی تا) *شرح نهج البلاغه*، تهران: اخوان کتابچی.
- هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تحقیق: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الإسلامیة.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London: Longman.
- Fairclough, Norman (2010). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (2nd ed.), London: Routledge.



An Analysis of the Role of Positive Emotions and Feelings in Human Life Based on the Teachings of Nahj ul-Balagha

(Research Article)

Mohammadreza Hadiyan¹ , Karam Siyavoshi^{2*} 

Submission Date: 26 June 2025

Revision Date: 5 October 2025

Acceptance Date: 11 December 2025

(Page 81-106)

Abstract

The importance of emotion management and its significant role in guiding human actions, and its profound impact on the ennoblement of individual and social life, necessitate the present research. The question posed in this study is: What is the guiding or detrimental role of human feelings and emotions from the perspective of Imam Ali (peace be upon him) in Nahj ul-Balagha? and how can one better leverage the positive role of emotions and feelings? The main objective of the research is to identify and analyze the role of positive emotions in shaping human behavior and to offer solutions based on the teachings of Nahj ul-Balagha for improving mental health and enhancing social relationships. This research is conducted using a descriptive-analytical method, and its required data were collected through library and documentary research. The findings indicate that positive emotions and feelings, such as love, hope, joy, etc., play a significant role in enhancing the quality of life, strengthening faith, and fostering social cohesion. Therefore, Nahj ul-Balagha, having clear and reliable guidelines on emotions and feelings, can be very effective in cultivating and strengthening positive emotions.

Keywords: Emotions, Feelings, Nahj ul-Balagha, Imam Ali (AS).

1. M.A. Graduate in the Sciences and Teachings of Nahj ul-Balagha, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran

2. Associate Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran

*: Corresponding Author:

Email: karam.siyavoshi@basu.ac.ir

How to cite this article: Hadiyan, M. R., & Siyavoshi, K. (2025). An Analysis of the Role of Positive Emotions and Feelings in Human Life Based on the Teachings of Nahj ul-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research*, 13(51), 81-106. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32232.3269>

Extended Abstract**1. Introduction**

The issue of emotions and affections in various scientific fields, such as psychology, educational sciences, and social studies, has gained increasing importance in the present era. Research has shown that emotions like love, hope, joy, empathy, and optimism play an effective role in promoting mental health, increasing resilience, improving the quality of human relationships, and strengthening social cohesion. On the other hand, the systematic use of the potential of religious texts in this field still requires precise and methodical research. Nahj al-Balagha, as one of the most important Islamic texts after the Holy Qur'an, contains a profound collection of doctrinal, ethical, educational, and social teachings that address various dimensions of human life. This valuable work, in addition to elucidating epistemological and theological foundations, addresses the role of influential elements in shaping personality, behavior, and social relations with a particular focus on the inner and psychological structure of human being, and provides a guiding framework for organizing human life.

2. Theoretical framework

Human beings are creatures overflowing with emotion and feeling, a force that flows like a living essence through the very fabric of their lives, giving it meaning and direction. Positive emotions are not only the source of inner peace and mental balance, but they can also be a driving force for the flourishing of talents and for individual and social transcendence. The Nahj ul-Balagha has a broad capacity to elucidate the place of human emotions. Research conducted on the basis of Nahj ul-Balagha in this field has not paid much attention to a systematic analysis of "the role of positive emotions and feelings in human life." Therefore, the relationship between the Alawi teachings on positive emotions and their objective functions in enhancing the quality of individual and social life has not yet been explored in a coherent, analytical, and issue-oriented manner. This research gap highlights the necessity of an independent and methodical study in this field. Therefore, the main question addressed in the present research is: What is the status of positive affections and emotions in the intellectual system of Nahj ul-Balagha, and what role do they play in the various dimensions of human life? Furthermore, another question that arises in this respect is: based on the teachings of Imams, how can one utilize the constructive potentials of positive affections to improve individual life, strengthen social relationships, and enhance mental health?

3. Method

The present study seeks, through a descriptive-analytical approach and by referencing the text of Nahj ul-Balagha, to elucidate the theoretical foundations of positive emotions, extract their educational and social functions, and organize them. In this regard, it first defines and explains the terms “affect” and “feeling” based on etymological and specialized sources, and discusses the difference between them. It also clarifies the relationship between affect and feeling and emotion, and by introducing examples of positive affect and feeling, presents the views of Muslim thinkers such as Ibn Sina, Ghazali, Mulla Sadra, and others on this subject. It then analyzes the functions of positive emotions and feelings, based on the statements of Imam Ali (a.s.), under three main domains: personal growth, improvement of social relationships, and human transcendence.

4. Conclusion

The research findings showed that, based on Imam's (AS) words in Nahj ul-Balagha, three main functions were identified for positive emotions and feelings: personal growth, improvement of social relationships, and human transcendence. In the “individual dimension,” positive emotions such as ‘An inclination toward the truth’, ‘self-esteem’, ‘hope,’ and ‘guided fear’ play an important role in self-construction, strengthening moral will, and psychological balance. In the “social dimension,” emotions such as love, friendship, compassion, and empathy are considered pillars of strengthening human relationships and social cohesion in the thought of Imam. The emphasis on compassion, mutual respect for rights, and human dignity in Nahj ul-Balagha provides an ethical model for the formation of a healthy and dynamic society and shows that the proper management of positive emotions plays an effective role in reducing conflicts and strengthening social capital. However, in the realm of human transcendence, positive feelings such as pleasure, tranquility, hope, and happiness contribute to the emergence of beneficial states and dispositions and bring about the self's transcendence for the individual. Therefore, the methodical application of the Alawi teachings in this area can provide a theoretical and practical foundation for educational, psychological, and social studies and offer a native, religious model for enhancing the quality of life for the modern human being.

References [in Persian]

- Abbaszadeh, M., Talebpour, A., & Panahshahi, M. (2014). Emotion management: A step toward the development of the sociology of emotions. *Sociological Studies*, (24), 7-33.
- Damasio, A. (2012). *In search of Spinoza: Joy, sorrow, and the brain with emotions* (R. Amirrahimi, Trans.). Tehran: Nashr Mehr-e-Vista.
- Eravani, M., & Khodapanahi, M. K. (2019). *Psychology of emotion and perception*. Tehran: SAMT.
- Fahami, M. (2014). *The role of emotions and feelings in the family from the perspective of Imam Ali (AS)* [Master's thesis, University of Quranic Sciences and Ahl al-Bayt]. Isfahan.
- Fromm, E. (1987). *The art of loving* (S. Alizadeh, Trans.). Golshai Publications.
- Goleman, D. (2007). *Emotional intelligence* (H.R. Baloch, Trans.). Tehran: Jeyhoun.
- Hassanzadeh Kashani, B., & Molaie, O. (2024). The effect of contentment on psychological tranquility from the perspective of Imam Reza (AS). *Imam Reza (AS) and Contemporary Sciences*, (4), 138-158. <https://doi.org/10.22034/ijs.2024.198052>
- Isaizadegan, A., Salmanpour, H., Ahmadi, E., & Ghassemzadeh, A. (2016). The role of forgiveness tendency, gratitude, hope, and subjective well-being in life satisfaction. *Modern Psychological Research*, (42), 95-111.
- Jafarzad, A., Aa'zami, A., Maleki, H., & Rad, S. S. (2009). Investigating the impact of emotions and feelings on the use of emotion management tactics. *Strategy*, (53), 75-98.
- Khavaninzadeh, M. H., Parvini, K., & Afhami, R. (2025). A quantitative study of emotions in *Nahj al-Balagha*: Imam Ali's (AS) satisfaction with prominent individuals. *Nahj al-Balagha Research Journal*, 13(51), 9-32. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32231.3267>
- Makarem-Shirazi, N. (1996). *The message of Imam al-Amir al-Mu'minin*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Mirjalili, A., Sharifi, M., Sadeghian, A., & Mosaddegh, B. R. (2015). Positive affect, its effects, and ways to strengthen it in Surah Yusuf (AS). *Quranic Studies Research Journal*, (21), 119-141. <https://doi.org/10.22054/rjqk.2015.3727>
- Motahari, M. (2004). *A journey through Nahj al-Balagha*. Tehran: Sadar Publications.
- Razavi-Doost, G., Khakpour, H., Fanoudi, S., & Akati, M. (2015). The role of patience in human tranquility and spiritual health from the perspective of the Qur'an and Islamic traditions. *History of Medicine*, (25), 129-160.

- Salajagheh, B. (2013). The educational-managerial position of emotions from the perspective of Imam Ali (AS) in *Nahj al-Balagha*. *Nahj al-Balagha Research Journal*, 1(2), 121-137.
- Salehshouri, A., & Yousefzadeh, M. R. (2011). The position of reason and emotion in moral education. *Islamic Education*, (12), 121-139.

References [in Arabic]

- *Ibn Fāris, A.* (2023). *Mu‘jam maqāyis al-lughah* (A. M. Harun, Ed.). Qom: Al-A‘lām al-Islāmī.
- *Ibn Manẓūr, M. B. M.* (1994). *Lisān al-‘Arab* (J. al-Dīn Mīrdamadī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

References [in English]

- *American Psychological Association.* Affect. APA Dictionary of Psychology.
- *Russell, J. A.* (2003). Core affect and the psychological construction of emotion. *Psychological Review*, 110(1), 145–172.
- *Scherer, K. R.* (2005). What are emotions? And how can they be measured? *Social Science Information*. Vol 44, No. 4, 695-729. <https://doi.org/10.1177/0539018405058216>
- *Sternberg, R. J.* (1986). A triangular theory of love. *Psychological Review*, 93(2), 119-135.



(مقاله پژوهشی)

تحلیل نقش عواطف و احساسات مثبت بر زندگی انسان بر اساس آموزه‌های نهج البلاغه

محمدرضا هادیان^۱، کرم سیاوشی^{۲*}

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰
(از ص ۸۷ تا ۱۰۶)

چکیده

اهمیت مدیریت عواطف و نقش مهم آن در هدایت کنش‌های انسانی و تأثیر بسیار آن بر تعالی بخشی حیات فردی و اجتماعی، ضرورت ارائه پژوهش حاضر را موجب شده است. پرسش مطروحه در این پژوهش آن است که نقش هدایتگرانه یا آسیب‌زای احساسات و عواطف انسانی از منظر آموزه‌های امام علی(ع) در نهج البلاغه چیست؟ و چگونه می‌توان از نقش مثبت عواطف و احساسات، بیشتر بهره برد؟ هدف اصلی پژوهش، شناخت و تحلیل نقش عواطف مثبت در شکل‌گیری رفتارهای انسانی و ارائه راهکارهایی مبتنی بر آموزه‌های نهج البلاغه جهت بهبود سلامت روان و ارتقاء و تحسین روابط اجتماعی است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته و داده‌های مورد نیاز آن به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که عواطف و احساسات مثبت مانند محبت، امیدواری، شادی و ... نقش بسزایی در ارتقاء کیفیت زندگی، تقویت ایمان و ایجاد انسجام اجتماعی دارند. بر این اساس، نهج البلاغه با در بر داشتن رهنمودهایی دقیق و متین در باره عواطف و احساسات، می‌تواند در پرورش و تقویت عواطف مثبت بسیار مؤثر باشد.

کلید واژه‌ها: عواطف، احساسات، نهج البلاغه، امام علی(ع)، زندگی فردی، زندگی اجتماعی.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

۲. دانشیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

نهج البلاغه به عنوان یکی از مهم‌ترین و غنی‌ترین متون اسلامی پس از قرآن کریم، مشتمل بر مجموعه‌ای ژرف از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، تربیتی و اجتماعی است که ابعاد مختلف حیات انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد. این اثر ارزشمند، افزون بر تبیین مبانی معرفتی و الهیاتی، با نگاهی دقیق به ساختار درونی انسان، به نقش عناصر مؤثر در شکل‌گیری شخصیت، رفتار و مناسبات اجتماعی پرداخته و چارچوبی هدایتی برای سامان‌دهی زندگی فردی و جمعی ارائه می‌کند. در میان این عناصر، عواطف و احساسات انسانی جایگاهی برجسته دارند؛ زیرا بخش قابل توجهی از کنش‌ها، تصمیم‌ها و جهت‌گیری‌های اخلاقی انسان متأثر از ساحت عاطفی اوست.

در دهه‌های اخیر، مباحث مربوط به هیجانات و عواطف در حوزه‌های روان‌شناسی، علوم تربیتی و مطالعات اجتماعی، اهمیت فزاینده‌ای یافته است. پژوهش‌های معاصر نشان داده‌اند که عواطف مثبتی همچون محبت، امید، شادمانی، همدلی و خوش‌بینی، نقشی مؤثر در ارتقای سلامت روان، افزایش تاب‌آوری، بهبود کیفیت روابط انسانی و تقویت انسجام اجتماعی دارند. با این حال، بهره‌گیری نظام‌مند از ظرفیت متون دینی در این زمینه، به‌ویژه در پیوند با نیازهای انسان امروز، همچنان نیازمند بررسی‌های دقیق و روشمند است.

۱-۱. بیان مسئله

عواطف و احساسات، از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های ساختار وجودی انسان به‌شمار می‌آیند و نقشی تعیین‌کننده در جهت‌دهی به ادراک، اراده، رفتار و کیفیت زیست فردی و اجتماعی ایفا می‌کنند. در میان طیف گسترده هیجانات انسانی، عواطف مثبت - نظیر محبت، امید، شادمانی، عطوفت، همدلی و خوش‌بینی - از ظرفیت‌های برجسته‌ای برای ارتقای سلامت روان، تحکیم روابط اجتماعی، تقویت سرمایه‌های اخلاقی و رشد معنوی برخوردارند. این دسته از عواطف، در صورت هدایت و تنظیم آگاهانه، می‌توانند به‌عنوان نیرویی سازنده در مسیر تعالی شخصیت انسان عمل کنند؛ اما در صورت فقدان چارچوب معرفتی و ارزشی، یا بی‌توجهی به اصل اعتدال، کارکرد مطلوب خود را از دست داده و حتی زمینه‌ساز افراط، تفریط یا آسیب‌های رفتاری شوند.

در فضای معاصر، با توجه به گسترش چالش‌های روانی، افزایش تنش‌های اجتماعی و تضعیف پیوندهای عاطفی، مسئله «کیفیت زیست عاطفی انسان» اهمیتی دوچندان یافته است. از این‌رو، توجه به مبانی نظری و منابع معرفتی هدایت‌کننده عواطف، ضرورتی علمی و کاربردی تلقی می‌شود. در این میان، متون دینی اسلام، به‌ویژه نهج البلاغه، حاوی مجموعه‌ای غنی از آموزه‌های انسان‌شناختی، اخلاقی و تربیتی‌اند که در آنها به ابعاد مختلف عاطفی انسان و نقش آن در شکل‌گیری رفتار و سرنوشت فردی و اجتماعی توجه شده است.

با وجود ظرفیت گسترده نهج البلاغه در تبیین جایگاه عواطف، پژوهش‌های انجام‌گرفته غالباً به اشاراتی کلی درباره فضایل اخلاقی بسنده کرده و کمتر به تحلیل نظام‌مند «نقش عواطف و احساسات

مثبت در زندگی انسان» بر اساس این منبع پرداخته‌اند. به بیان دیگر، نسبت میان آموزه‌های علوی درباره عواطف مثبت و کارکردهای عینی آنها در ارتقای کیفیت زندگی فردی و اجتماعی، هنوز به صورت منسجم، تحلیلی و مسئله‌محور واکاوی نشده است. علاوه بر آن، بررسی روان‌شناختی عواطف مثبت و منفی در کلام امام علی(ع) به عنوان مسئله‌ای بنیادین و کمتر مورد توجه قرار گرفته، از منظرهای گوناگون قابل تحلیل است (خوانین‌زاده و همکاران، ۱۴۰۴: ۱۰). این خلأ پژوهشی، ضرورت مطالعه‌ای مستقل و روشمند را در این حوزه آشکار می‌سازد.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که عواطف و احساسات مثبت در منظومه فکری نهج‌البلاغه از چه جایگاهی برخوردارند و چه نقشی در ابعاد مختلف زندگی انسان ایفا می‌کنند؟ همچنین این پرسش مطرح است که بر پایه آموزه‌های علوی، چگونه می‌توان از ظرفیت‌های سازنده عواطف مثبت در جهت بهبود حیات فردی، تقویت روابط اجتماعی و ارتقای سلامت روان بهره‌مند شد؟ پژوهش حاضر می‌کوشد با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با استناد به متن نهج‌البلاغه، ضمن تبیین مبانی نظری عواطف مثبت، کارکردهای تربیتی و اجتماعی آنها را استخراج و سامان‌دهی نماید.

۱-۲. پیشینه پژوهش

بررسی مطالعات انجام‌شده در زمینه عواطف انسانی با رویکرد دینی، به‌ویژه با تکیه بر نهج‌البلاغه، نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها از منظر تربیت عاطفی، مدیریت هیجانات، یا ابعاد اخلاقی احساسات به این موضوع پرداخته‌اند.

- عبدی (۱۴۰۳) در پژوهش «مؤلفه‌های تربیت عاطفی بر اساس نهج‌البلاغه» عناصر اصلی تربیت عاطفی از دیدگاه امام علی(ع) - مانند محبت، صبر، گذشت، همدلی، امید، خودآگاهی و مدیریت خشم - را شناسایی کرده است. نتایج وی نشان می‌دهد عقل در نهج‌البلاغه نقش محوری در هدایت عواطف دارد و تربیت عاطفی فرآیندی چندبعدی و مستمر است. بالاین‌حال، محور این مطالعه تربیت عاطفی است و به کارکردهای مستقل عواطف مثبت توجهی ندارد.
- آقاجانی و ابوالحسنی‌نیارکی (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل ابعاد و مصادیق عواطف و هیجانات اجتماعی در نهج‌البلاغه» هیجانات اجتماعی را در دو بعد مثبت (مسئولیت‌پذیری، خردورزی، خودشناسی) و منفی (سلطه‌پذیری، خوف، تکبر) تبیین کرده‌اند. گرچه بر نقش کنترل هیجانات در رشد شخصیت و بهبود کیفیت زندگی تأکید شده، اما بررسی نظام‌مند عواطف مثبت در زندگی انسانی در کانون پژوهش قرار نداشته است.
- فرمehینی‌فراهانی و رضوان‌خواه (۱۳۹۶) نیز با ارائه الگوی مفهومی تربیت عاطفی بر پایه نهج‌البلاغه، این متن دینی را منبعی غنی برای پرورش عواطف انسانی معرفی کرده‌اند، ولی تحلیل مستقلی از پیامدهای عواطف مثبت بر سلامت روان و روابط اجتماعی ارائه نکرده‌اند.
- تحقیق عباسی و همکاران (۱۳۹۴) درباره مدیریت هیجانات در خطبه‌های شقشقیه و جهاد، نشان می‌دهد که امام علی(ع) در رفتار فردی و اجتماعی از سطح بالایی از هوش عاطفی برخوردار بوده

است؛ بااین‌همه، تمرکز این مطالعه بر سیره شخصی امام است نه بر نظام مفهومی عواطف مثبت در نهج‌البلاغه. به همین ترتیب، پژوهش مجیدزاده و همکاران (۱۳۹۴) درباره هیجان‌های اصلی از دیدگاه نهج‌البلاغه هرچند به تأثیر هیجان‌ها بر شکل‌گیری شخصیت اشاره دارد، اما تمایز روشنی میان هیجانات مثبت و منفی قائل نشده است.

در برخی مطالعات قرآنی نیز به‌طور محدود به عواطف مثبت پرداخته شده است. از جمله، میرجلیلی و همکاران (۱۳۹۴) در تفسیر سوره یوسف (ع) عواطف مثبت را در سطوح فردی، خانوادگی و اجتماعی بررسی کرده‌اند، اما به آموزه‌های نهج‌البلاغه نپرداخته‌اند. افزون‌براین، علیزاده و شرفی (۱۳۹۳) و سلاجقه (۱۳۹۲) بیشتر بر مدیریت عواطف منفی چون خشم و غم تمرکز داشته‌اند و تحلیل جامعی از نقش عواطف مثبت در بهبود کیفیت زندگی ارائه نکرده‌اند.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت و اهمیت این پژوهش در آن است که با رویکردی تحلیلی و با اتکا به متن نهج‌البلاغه، به بررسی نظام‌مند نقش عواطف و احساسات مثبت در زندگی انسان می‌پردازد و می‌کوشد پیوند میان آموزه‌های علوی و مسائل مرتبط با سلامت روان، روابط انسانی و کیفیت زندگی را روشن سازد. این مطالعه می‌تواند گامی در جهت بهره‌گیری علمی و کاربردی از معارف نهج‌البلاغه در حوزه مطالعات اخلاقی و روان‌شناختی به شمار آید.

۲. بحث

در ادامه با استناد به منابع مرتبط، تعابیر و اصطلاحات مطروحه در این پژوهش، به صورت روشن، دقیق و علمی تعریف و تبیین می‌گردد.

۱-۲. عواطف

عاطفه واژه‌ای عربی از ریشه «عطف» به معنای «تمایل همراه با رأفت» است. این واژه دو بُعد دارد: بعد ظاهری، به معنای میل و خم‌شدن جسم به سوی چیزی، و بعد معنوی (مجازی)، به معنای گرایش و توجه قلبی به سوی دیگری. در نتیجه، «عاطفه» در اصل به معنای تمایل قلبی آمیخته با محبت و شفقت است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۰۳/۸). بنابراین «عاطفه» در اصل به معنای «میل قلب به سوی دیگری همراه با احساس شفقت و مهربانی» است.

در زبان عربی و متون کلاسیک اسلامی، واژه «عاطفه» برآمده از ریشه «عطف» به معنای تمایل و گرایش است که غالباً بر حالات «رحمت»، «رقت قلب» و «شفقت» دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۷/۲-۱۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۹-۲۵۰). اما در ادبیات روان‌شناسی، عاطفه (Affect) به‌عنوان یک سازه‌ی بنیادی و چندبعدی در نظر گرفته می‌شود که با حالت‌های عاطفی پایه، تجربه‌ی ذهنی، و در برخی چارچوب‌های نظری با مؤلفه‌های فیزیولوژیک و رفتاری هیجان پیوند دارد (Russell, 2003; Scherer, 2005; American Psychological Association, n.d).

در برخی سنت‌های فکری علوم انسانی، میان عاطفه و عقل نوعی تقابل مفهومی ترسیم شده است؛ به‌گونه‌ای که برخی رویکردها در تبیین کنش انسانی بر احساسات، امیال و انگیزش‌های درونی تأکید بیشتری دارند، در حالی که برخی دیگر نقش محوری‌تری برای عقلانیت و محاسبه‌گری قائل‌اند. با این همه، در پژوهش‌های جدیدتر این دوگانه‌سازی مطلق محل تردید قرار گرفته و بر درهم‌تنیدگی فرایندهای شناختی و عاطفی در شکل‌گیری رفتار انسان تأکید شده است. (نک: گلن، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸) بر خلاف این دو، برخی معتقدند که دوره دوگانگی و تقابل میان «عاطفه» و «عقل» به سرآمده و این دو باهم منافاتی ندارند (سلحشوری و یوسف‌زاده، ۱۳۹۰: ۱).

برخی عاطفه را پاسخی زیستی می‌دانند که به تحریک حواس پنج‌گانه انجام می‌شود و واکنش‌های شیمیایی و ترشح هورمون‌ها را در بدن برمی‌انگیزد؛ مانند ترس ناشی از شنیدن صدای ناگهانی (قیومی، ۱۴۰۱).

در نهج‌البلاغه، واژه «عاطفه» به صورت مفرد به کار نرفته، لکن جمع آن «عواطف» به کار رفته است. همچنین واژگان برگرفته از ماده عطف ۱۷ مرتبه در سخنان امام(ع) استعمال شده که بررسی نشان می‌دهد بسیاری از این واژگان دارای بار معنایی مهربانی و عطوفت هستند. به عنوان نمونه، واژگان «أَعْطَفَ»^۱، «عَوَاطِف»^۲، «أَسْتَعِظُ»^۳، «عُظْفًا»^۴، «عُطِفَ»^۵، «أَعْطَفُ»^۶ در معنای مهربانی به کار رفته‌اند. البته مفاهیم مرتبط با عواطف انسانی مانند شفقت، رأفت، خشم، حسادت و... در قالب واژگان متنوع دیگری در نهج‌البلاغه به کار رفته است.

۲-۲. احساسات^۷

«احساس» مصدر باب «إفعال» از ماده‌ی «ح-س-س» است. این ماده در زبان عربی حول محور مفاهیم احاطه، غلبه، و نفوذ به‌ویژه از طریق حواس و قوای ادراکی می‌چرخد. صاحب‌التحقیق بر آن است که هرچند احساس در لغت به معنای ادراک، شعور، یا درک چیزی از طریق حواس یا شعور باطنی است؛ اما همه این موارد به معنای بنیادین «احاطه و غلبه غیرمادی، ذهنی، معنوی، نفوذ ادراکی یا غلبه‌ی ذهنی» باز می‌گردد؛ خواه این احاطه و غلبه شعوری باشد یا حسی یا عاطفی (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۱۷-۲۱۹ و نک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۹-۵۴؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۲۰ و ۳۲۹).

در عرف امروز و نیز در کاربردهای فلسفی، روان‌شناختی و دینی، «احساس» عموماً به تجربه‌ای ذهنی، شخصی و درونی اشاره دارد؛ تجربه‌ای که فرد آن را در نسبت با حالات درونی خود یا در واکنش به

۱. (خطبه/۲۳)

۲. (خطبه/۸۳)

۳. (خطبه/۲۲۵)

۴. (نامه/۵۰ و ۵۳)

۵. (حکمت/۲۰۹)

۶. (حکمت/۲۴۷)

محرک‌های بیرونی و درونی ادراک می‌کند (نک: داماسیو، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۱۱۴؛ ایروانی و خداپناهی، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۴).

نتیجه آنکه احساس در اصطلاح، حالتی درونی و آنی است که انسان از طریق یکی از حواس یا ادراکات درونی نسبت به یک پدیده (بیرونی یا درونی) آگاه می‌شود. این آگاهی معمولاً آغازگر درک یا عاطفه یا علم پسین است.

۲-۳. تفاوت میان عواطف و احساسات

ممکن است به ظاهر مفهوم عاطفه و احساس یکسان دانسته شود، حال آنکه بین آن دو، تفاوت دقیق و ظریفی وجود دارد. چنانکه گفته شده: «(عاطفه) واکنش بیولوژیک یا ارگانیک انسان به محرک‌هاست، در حالی که (احساس) واکنش ذهنی به همان محرک‌هاست» (قیومی، ۱۴۰۱)، یا گفته شده: «احساسات محرک‌های بیرونی را تفسیر می‌کنند؛ اما عواطف زمان تفسیر آن محرک‌ها را مشخص می‌کند. همچنین عواطف پایدارترند؛ اما احساسات زودگذر و موقتی اند. نیز احساسات در موقع نبود عواطف ظاهر می‌شوند؛ اما عواطف و هیجانات برای بروز خود نیازمند احساسات اند. دیگر اینکه: عواطف به تفسیر حسی می‌پردازند ولی احساسات به تجربیات قبلی و روشی که فرد واقعیت را از رهگذر آن تفسیر می‌کند، وابسته‌اند» (همان).

۲-۴. هیجان و نسبت آن با احساس و عاطفه

هیجان، تجربه و جریان شدید احساسات در انسان است که در واکنش به یک رویداد یا وضعیت خاص بروز می‌کند. این واکنش معمولاً کوتاه‌مدت و آگاهانه است (رسولی و کیانی، ۱۴۰۳: ۲). هیجان در زندگی انسان نقش اساسی دارد و بر فرایندهای تصمیم‌گیری و روابط فردی و اجتماعی اثر چشمگیری بر جای می‌گذارد. علاوه بر این، هیجان با تسهیل نیازها و انگیزه‌های گوناگون، رفتار فرد را هدایت می‌کند. تغییرات ناشی از هیجانات می‌تواند به طور قابل توجهی بر یادگیری، قضاوت و دیگر عملکردهای شناختی افراد اثر بگذارد و در شکل‌گیری نگرش‌ها و واکنش‌های رفتاری انسان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد (نک: یاری و نوروزی، ۱۳۹۹: ۲). حالات هیجانی، عاطفی و احساسی در عین اینکه با یکدیگر مرتبط‌اند، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند؛ برای نمونه هیجان و احساس اموری موقتی هستند؛ اما عاطفه پایدارتر است و باتوجه به آنچه که پیشتر گفته شد هیجانات و عواطف برای بروز خود به احساسات نیازمند هستند، نیز هیجان نسبت به عاطفه و احساس ظهور و بروز قوی‌تری دارد.

۲-۵. عواطف و احساسات مثبت و انواع آن

عواطف و احساسات مثبت مجموعه‌ای از حالات روانی خوشایند مانند شادی، اشتیاق، توانمندی و شفافیت (میرجلیلی و همکاران، ۱۳۹۴: ۲) که به‌عنوان امیال مطلوب انسانی همچون دوست داشتن، موفقیت و احترام متقابل نیز تعریف می‌شوند (مقومی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳). این عواطف آگاهانه بروز می‌کنند و با خلق‌وخو و حالات مثبت روحی و روانی رابطه مستقیم دارند (جعفرنژاد و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰). عوامل متعددی مانند خواب کافی، ورزش، فعالیت‌های منظم و روابط حمایتی، شکل‌گیری آنها را تسهیل می‌کند.

و در نتیجه فرد را پرانرژی، فعال و خلاق می‌سازد (جعفرخانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۵). احساسات مثبت ضمن افزایش شادکامی و رشد فردی، به تقویت خوشبختی و تعالی انسان کمک می‌کنند، مشروط بر آنکه در مسیر صحیح و در چارچوب اعتدال هدایت شوند؛ چراکه بهره‌گیری نادرست از آن‌ها می‌تواند موجب انحطاط گردد.

۲-۶. عواطف و احساسات از منظر اندیشمندان مسلمان

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) آنچه را که امروزه روان‌شناسی به آن‌ها عواطف و احساسات می‌نامد نوعی انفعال دانسته که موجب حرکات ناگهانی و تدریجی روح می‌شوند (فهامی، ۱۳۹۳: ۴۹).

مهم‌ترین بُعد روان‌شناسی اخلاقی، انگیزش اخلاقی است؛ به اعتقاد ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ ق) یک بُعد روان‌شناسی شامل حالات نفسانی حیوانی و انسانی است و دومین بُعد آن در برگرفته اموری است که به انسان سازی و اخلاق می‌پردازد. از منظر غزالی انسان برای درمان عواطف منفی و اخلاق ناپسند باید عواطف مثبت و اخلاق پسندیده را بیاموزد و به آن‌ها عادت کند و خود را با آن‌ها بیاراید (نک: ناجی و جوادی، ۱۳۸۸: ۲ و ۱۴). اگر فردی از یک امر بیمناک است می‌توان با ایجاد علاقه بدان امر هراسش را درمان کرد. مثلاً اگر دانش آموزی از یک درس خاص ترس دارد می‌توان با ایجاد علاقه در وی نسبت به آن درس، ترس وی را از بین برد.

صدرالدین شیرازی؛ ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) عواطف و احساسات را حالتی نفسانی می‌داند که در ادراکات انسان ریشه دارد. وی برآن است که عواطف و احساسات تابع انفعالاتی هستند که به سبب منافع و ضررهایی که برای انسان دارد، کسب می‌شود. وی احساسات را متأثر از ادراک انسان می‌داند، به این معنا که احساسات انسان در پی اندیشه‌های او به وجود می‌آیند؛ چنان که احساسات انسان بر ادراک او تأثیر غیرمستقیم دارد به گونه‌ای که می‌تواند عامل پیدایش اندیشه‌های جدید در او شود (سلیمانی‌دره‌باغی، ۱۴۰۰: ۲۱-۲۲).

از منظر مصباح‌یزدی (م ۱۳۹۹ ش) عواطف تمایلاتی‌اند که در پیوند با دیگران شکل می‌گیرند؛ مانند رابطه والدین و فرزند یا کشش‌های میان افراد. هرچه این روابط، طبیعی یا معنوی، عمیق‌تر باشد، عاطفه نیز نیرومندتر خواهد شد. در نظر او احساسات از عواطف شدیدترند؛ زیرا فقط به انسان اختصاص دارند مانند تعجب، استحسان و ... (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳: ۴۱۳ و ۴۱۴).

۳. تأثیر احساسات و عواطف مثبت در زندگی

انسان موجودی سرشار از عاطفه و احساس است؛ نیرویی که همچون جوهره‌ای زنده در تار و پود حیات او جریان دارد و به زندگی‌اش معنا و جهت می‌بخشد. عواطف مثبت، نه تنها سرچشمه آرامش درونی و تعادل روحی‌اند، بلکه می‌توانند نیروی محرکه‌ای برای شکوفایی استعدادها و تعالی فردی و اجتماعی باشند. در نگاه آموزه‌های حکیمانه نهج البلاغه، احساسات نیکو اگر در مسیر صحیح هدایت شوند، پلی میان دل و اندیشه می‌سازند و راه را برای رسیدن به کمال انسانی هموار می‌کنند. بر همین اساس، بررسی

جایگاه عواطف مثبت در نهج‌البلاغه را می‌توان در سه حوزه اساسی: رشد فردی، بهبود روابط اجتماعی و تعالی انسانی به شرح ذیل دنبال کرد.

۳-۱. رشد فردی

رشد فردی در پرتو عواطف و احساسات مثبت، فرایندی است که انسان را به سوی شکوفایی درونی و بهبود کیفیت زندگی سوق می‌دهد. تجربه هیجاناتی چون امید، عزت نفس و آرامش، زمینه شناخت بهتر خود، پذیرش توانایی‌ها و تلاش برای پیشرفت را فراهم می‌کند. این عواطف با تقویت خودآگاهی و انگیزه، انسان را در مسیر تحقق اهداف و ظرفیت‌های بالقوه یاری می‌رسانند و نقش بنیادینی در شکل‌گیری شخصیتی متعادل و توانمند دارند. حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه به این عواطف و تأثیر آن‌ها در تعالی انسان اشاره فرموده که در ادامه تبیین می‌گردد.

۳-۱-۱. گرایش به حق

لغویان «حق» را به معنای ثبوت و استقرار چیزی دانسته‌اند که مطابق با واقع باشد و در مصادیق خود صدق کند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۲/۲۶۱-۲۶۳). در قرآن نیز «حق» در تقابل با «باطل» و به معنای راست و درست به کار رفته است (بقره/۴۲). از این رو، گرایش به حق صرفاً یک بُعد معرفتی ندارد، بلکه با ساحت عاطفی انسان نیز پیوند می‌یابد؛ پیروی از حق آرامش، اطمینان و رضایت ایجاد می‌کند و دوری از آن می‌تواند حسرت و اندوه به دنبال داشته باشد. حق و حق‌طلبی از ارزش‌های اخلاقی و اسلامی‌اند و انسان‌ها عموماً رعایت حق و عدالت را می‌پسندند و از نقض آن بیزارند؛ در مقابل، ضعف گرایش به حق به کاهش امید و افت انگیزه می‌انجامد.

در نهج‌البلاغه، حق‌طلبی تنها یک موضع‌گیری بیرونی نیست، بلکه پیش از هر چیز گرایشی درونی و اخلاقی است. انسان زمانی در مسیر حق قرار می‌گیرد که بتواند خواسته‌های نفسانی را مهار کند و با انصاف، حق را بر میل شخصی ترجیح دهد. امام علی(ع) می‌فرماید: «پس باید محبوب‌ترین اندوخته‌ها در نزد تو عمل صالح باشد؛ بنابراین بر هواهای مسلط باش، نسبت به خود از آنچه بر تو حلال نیست بخل بورز؛ زیرا بخل به خود، انصاف دادن از خود است در رابطه با آنچه محبوب یا منفور انسان است» (نامه/۵۳).

افزون بر این، نهج‌البلاغه حق‌طلبی را معیار سنجش رفتار و ارزش‌گذاری انسان معرفی می‌کند. امام(ع) می‌فرماید: «قطعاً برترین مردم نزد خداوند کسی است که عمل به حق پیش او، اگر چه از نتیجه آن نقصان و سختی بیند، محبوب‌تر از باطل باشد؛ اگر چه باطل به او نفع رساند و مقام او را بالاتر گرداند» (خطبه/۱۲۵). از همین رو، حق‌طلبی تنها به عمل به حق محدود نمی‌شود، بلکه به انس قلبی با حق و وحشت از باطل نیز می‌رسد: «مبادا جز حق تو را مونس شود و جز باطل تو را به وحشت اندازد...» (خطبه/۱۳۰). همچنین امام(ع) در نامه ۱۷ تأکید می‌کند: «آگاه باش آن‌که در راه حق بمیرد، مسیرش به جانب بهشت است؛ و هر که در راه باطل فنا شود، راهش به سوی آتش است» (نامه/۱۷). از دیدگاه امام، حق‌طلبی افزون بر فضیلت فردی، اصلی بنیادین در عرصه اجتماعی است؛ ابن عباس نقل می‌کند که

حضرت فرمود: «این کفش پاره در نظر من از حکومت بر شما محبوب‌تر است، مگر آن که بتوانم حقی را اقامه و باطلی را دفع کنم» (خطبه/۳۳).

بنابراین، نهج البلاغه پایبندی به حق را مبنای عدالت و امنیت روانی و اجتماعی می‌داند و تشخیص و اجرای حق را مسیر رشد فردی و سعادت جامعه معرفی می‌کند. در این نگاه، اقامه حق در تعارض با منافع شخصی برتر است و حق‌طلبی هم به تعالی فردی می‌انجامد و هم جامعه را به سوی عدالت و رشد هدایت می‌کند.

جدول ۱. کاربرد واژه «حق» در نهج البلاغه و مفاهیم آن

ردیف	سخن امام	موضوع	تحلیل مفهومی
۱	«اگر باطل از آمیختگی با حق خلاص می‌شد، بر جویندگان نهان نمی‌ماند...» (خطبه/۵۰)	حق و باطل	بیان پیچیدگی تشخیص حق از باطل به دلیل آمیختگی آن‌ها و لزوم بینش ژرف برای تمییز حق و باطل
۲	«بر والی حقی است و بر مردم حقی...» (خطبه/۲۱۶)	حق و تکلیف دوسویه	تأکید بر حقوق متقابل بین حاکم و مردم و لزوم رعایت آن‌ها برای عدالت اجتماعی مانند انتخاب مسئول مناسب و پنهان کردن عیوب و ... مردم نیز بر عهده دارند که حکومت را حمایت کنند.
۳	«خداوند راه حق را برای شما آشکار کرد و راه‌های آن را روشن ساخت...» (خطبه/۱۵۷)	حق و عدالت	تأکید بر وضوح راه حق و لزوم پیروی از آن برای رسیدن به سعادت
۴	«پس آن که پی وهم گرفت به حق بازنگشت، و آن که از نادانی فراوان، خصومت ورزید، از دیدن حق کور گشت» (حکمت/۳۱)	حق و شناخت	تأکید بر لزوم دانش و آگاهی برای شناخت و پیروی از حق
۵	«پرداختن حقوق مردم تا خدا را ملاقات کنی و حقی از مردم بر عهده ات نباشد. اراده بر ادای هر حق واجبی که آن را ضایع کرده ای ...» (حکمت/۴۱۷)	حق و حقوق الهی و انسانی	تأکید بر پرداخت حقوق مردم لازمه پذیرش توبه
۶	«نفس خویش را از هر پستی برتر و بالاتر بدار...» (نامه/۳۱)	حق و مسئولیت فردی	تأکید بر حفظ کرامت و شخصیت فردی به عنوان حقی بر خود

۲-۱-۳. عزت نفس

عزت نفس حالتی درونی و پایدار است که ریشه در احساس ارزشمندی و پرهیز از تحقیر خویش‌تن دارد (فلاح، ۱۴۰۲). این مفهوم که در روان‌شناسی معاصر به‌عنوان ارزش وجودی فرد شناخته می‌شود (زارع و همکاران، ۱۳۸۶: ۲)، در نهج البلاغه بر پایه «کرامت فردی»، «استغنا» و «دوری از دنائت» صورت‌بندی

۱. «... فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ يُبْ إِلَى الْحَقِّ وَ مَنْ كَثُرَ نَزَاعُهُ بِالْجَهْلِ دَامَ عَمَاهُ عَنِ الْحَقِّ...»

شده است؛ چنان که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «مرگ آری، اما خواری هرگز؛ و قناعت به اندک آری، اما دست نیاز سوی این و آن دراز کردن هرگز» (حکمت/۳۹۶).

در این منظره، «طمع» اصلی‌ترین عامل فرساینده‌ی عزت نفس و مانع آزادی است. امام (ع) با هشدار نسبت به پیامدهای ذلت‌بار طمع، بر لزوم صیانت از گوهر وجود تاکید ورزیده و می‌فرماید: «نفس خود را از هر پستی گرامی دار، هرچند تو را به آرزوهایت برساند؛ زیرا آنچه از وجود خویش [در برابر متاع دنیا] مایه می‌گذاری، دیگر باز نخواهی یافت» (نامه/۳۱).

علاوه بر استغنا از غیر، عالی‌ترین تجلی عزت نفس در «تقوا» ظهور می‌یابد؛ چراکه تقوا انسان را در برابر حقارت گناه و اسارت نفس بیمه می‌کند. از این رو در کلام امام (ع)، «عزتی عزیزتر از تقوا نیست» (حکمت/۳۷۱). این تقوا که به معنای خداترسی و تبعیت از فرامین الهی است (فیض‌الاسلام، ۱۳۵۱: ۱۲۶۰)، مرز میان پیروزی راستین و شکست اخلاقی را تعیین می‌کند؛ چنان که می‌فرماید: «آن که با گناه پیروز شد، در حقیقت شکست خورده است و کسی که با ستم غلبه کند، مغلوب است» (حکمت/۳۲۷).

بنابراین، عزت نفس در نگاه امام علی (ع) فراتر از یک حس درونی، در گرو پاسداشت ارزش وجودی و پایداری در برابر وسوسه‌های نفسانی و تمناهای ذلت‌بار است؛ مسیری که در آن هرگونه درخواست نابجا یا ارتکاب گناه، تهدیدی مستقیم برای کرامت انسانی تلقی می‌شود.

۳-۱-۳. امیدواری

امید در لغت به معنای آرزو و رجا (دهخدا، ذیل مدخل امید) و در اصطلاح، لذتی ناشی از انتظار تحقق امری محبوب در قلب است (فیض‌کاشانی، ۱۳۸۳: ج ۷، ۲۴۹). این حالت روانی که از ارکان اساسی تعادل و سلامت روان به‌شمار می‌رود، نیرویی هیجانی و نگرشی مثبت است که انسان را به پویایی، پایداری و تجربه‌های تازه سوق می‌دهد (پاشا و امینی، ۱۳۸۹: ۲؛ خسروشاهی و هاشمی نصرت‌آباد، ۱۳۹۰: ۳).

نظام فکری امام علی (ع)، امید را پیش از هر چیز بر توحید استوار می‌داند؛ چنان که می‌فرماید: «احدی از شما جز به پروردگارش امید نیندد» (حکمت/۸۲). این پیوند استوار، مانع از فروپاشی روانی در بن‌بست‌هاست؛ به گونه‌ای که وجود راه توبه و استغفار، یأس را در ساحت تربیت دینی بی‌معنا می‌کند: «در شگفتم از کسی که ناامید می‌شود، در حالی که استغفار با اوست» (حکمت/۸۷). از منظر زمانی، امید در نهج‌البلاغه رو به سوی آینده دارد و از حسرت گذشته‌گریزان است: «به آینده روزی امید هست و به گذشته عمر، جز نومییدی نیست» (خطبه/۱۱۴). این نگاه خوش‌بینانه، حتی در اوج بحران‌ها نیز نویدبخش گشایش است (حکمت/۳۵۱). با این حال، امیدواری در مکتب علوی یک تمنای منفعل نیست، بلکه محرکی برای «عمل» است؛ امام (ع) در نقد امیدهای دروغین و بی‌ثمر می‌فرماید: «چگونه است که ادعای امید دارد، اما نشانه‌ی آن در عملش آشکار نیست؟» (خطبه/۱۶۰). برآیند این آموزه‌ها نشان می‌دهد که امید به خداوند، فراتر از یک تسکین روانی، راهبردی وجودی برای پایداری و رشد در برابر دشواری‌های زندگی است.

۳-۱-۴. ترس سازنده

ترس یکی از مؤلفه‌های بنیادین ساختار روانی انسان و برخاسته از غریزه‌ی صیانت از نفس است که در سطح بهینه و متعادل، نقشی انطباقی و سازنده در حیات فردی و اجتماعی ایفا می‌کند و به رفتارها عقلانیت، دوراندیشی و انضباط می‌بخشد. از منظر روان‌شناختی، ترس واکنش هیجانی ارگانیسم در مواجهه با تهدیدهای عینی سلامت جسمی و روانی است. در این چارچوب، تفکیک ترس‌های گذرا (در قالب احساسات مقطعی) از ترس‌های پایدار و هدایت‌شده (در مقام عواطف ساختاریافته)، مرز میان انفعال مخرب و پویایی سازنده را مشخص می‌سازد؛ ترسی کارآمد و فضیلت‌ساز است که معطوف به تهدیدهای واقعی باشد، حال آنکه ترس‌های مبتنی بر اوهام ذهنی، بازدارنده بوده و نیازمند بازسازی شناختی و هدایت عقلانی هستند (معماری و زمردی، ۱۳۹۲: ۱).

در بستر آموزه‌های وحیانی، هشدارهای مکرر قرآن کریم درباره فرجام گناهان، تجلی رحمت الهی جهت بیداری عقل و صیانت انسان از لغزشگاه‌هاست (عمادی‌اندانی، ۱۴۰۱: ۱۷). نقطه عطف تحول ترس از یک انفعال غریزی به یک فضیلت اخلاقی در تعالیم علوی، بازتعریف و تغییر «متعلق ترس» است؛ امام علی(ع) کانون این ترس بیدارگر را نه ذات اقدس الهی، بلکه کارنامه رفتاری و خطاهای خود انسان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «و هیچ‌یک از شما جز از گناه خود نترسد» (حکمت/۸۲). این بازتعریف معرفتی، ترس را به نیرویی محرک برای کنترل نفس، اصلاح رفتار و حرکت در مسیر تعالی مبدل می‌سازد. در این نظام تربیتی، ترس مطلوب ملازم «آگاهی» و «امیدواری» است؛ چنان‌که امام(ع) در توصیف خردمندان پرهیزکار می‌فرماید: «اندیشه، دل او را مشغول ساخته، ترس، بدنش را خسته کرده، و امید، او را در گرمای روز تشنه نگه داشته... و ترس را برای امنیت خویش پیش فرستاده است» (خطبه/۸۳).

نمود عملی این الگوی بیدارگری را می‌توان در رفتارهای تربیتی سالکان مشاهده کرد؛ آنجا که ترس از معاد آنان را به شب‌زنده‌داری و استغفار وا می‌دارد (نامه/۴۵)، یا در مواجهه با آیات انذار، گوش جان به هشدارهای الهی می‌سپارند (خطبه/۱۹۳) و در نهایت، با تمسک به تقوا، سپر صیانتی لازمی را برای ابعاد مختلف زندگی خود فراهم می‌آورند (نامه/۴۷).

ترس در اندیشه علوی، با جهت‌دهی توحیدی به سمت فرجام‌شناسی و مسئولیت‌پذیری، کارکردی به غایت بیدارگر یافته و به عنوان اهرمی عقلانی، ضامن امنیت روانی و پویایی اخلاقی انسان در مسیر کمال خواهد بود.

۳-۲. بهبود روابط اجتماعی

عواطف و احساسات مثبت، مانند عشق، محبت، احترام و همدلی، نقش مهمی در بهبود روابط اجتماعی دارند. این عواطف پیوندهای انسانی را تقویت کرده، اعتماد و همکاری را افزایش می‌دهند و زمینه شکل‌گیری جامعه‌ای سالم و پویا را فراهم می‌آورند. نهج‌البلاغه نیز بر اهمیت محبت، رحمت و مهرورزی در تعاملات اجتماعی تأکید دارد و آن را عامل کاهش تعارض و تقویت همیاری می‌داند.

۱-۲-۳. عشق، دوستی و محبت

محبت، دوستی و عشق از بنیادی‌ترین ابعاد حیات انسانی‌اند و در سازمان‌یابی شخصیت، جهت‌گیری رفتار، کیفیت تعاملات اجتماعی و بهداشت روانی انسان نقشی تعیین‌کننده دارند (نک: فروم، ۱۳۶۶) در منابع لغوی فارسی نیز «عشق» به معنای دلدادگی، شیفتگی، دلبستگی و محبت شدید تعریف شده است (دهخدا، ذیل «عشق») روانشناسان عشق را به‌عنوان یک احساس عمیق و قدرتمند که با پیوند عاطفی قوی همراه است، تعریف می‌کنند. این احساس معمولاً با شور و شوق، محبت و میل به مراقبت از دیگران همراه است. برخلاف هیجانات موقت، عشق به‌عنوان یک احساس پایدار در طول زمان باقی می‌ماند و با تعهد و حمایت همراه است. (Sternberg, 1986: 119-135) در قرآن کریم، این مفهوم با واژگانی چون «حُب»، «وَدَّ» و «مَوَدَّت» تبیین شده و بیش از ۸۰ بار مشتقات آن به کار رفته است که نشان‌دهنده اهمیت آن در نظام انگیزشی انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۱۰/۱).

والاثرین مرتبه عشق، در نهج‌البلاغه، تعلق‌خاطر به باری تعالی است که محرک اصلی بندگی و کمال محسوب می‌شود. امام علی(ع) در توصیف عشق فرشتگان به خداوند می‌فرماید: «رغبت آنان به عبادت، ایشان را تنها به سوی سرچشمه‌های امید به رحمت حق و ترس از عذاب او متوجه می‌سازد» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۲۹/۴). این بیان نشان می‌دهد که عشق الهی، پناهگاه انسان در تلاطمات روانی و روزهای ناچاری است. در مرتبه‌ای دیگر، امام(ع) محبت را در ساحت عواطف انسانی ترسیم می‌کند؛ چنان‌که در نامه ۳۱، پیوند پدر و فرزند را به وحدت روحی تعبیر کرده و فرزندش را «پاره‌ای از وجود خویش» می‌نامد.

ساحت روابط اجتماعی نهج‌البلاغه، محبت را یک «کنش متقابل» و محصول «اخلاق عملی» می‌داند. امام(ع) در حکمت ۴۵۱ هشدار می‌دهد که بی‌اعتنایی به محبان، موجب محرومیت از خیر و کاهش بهره‌مندی از دوستی‌های پایدار است (مهدوی‌دامغانی، ۱۳۷۵: ۲۳۲/۸). ایشان الگوی جامع معاشرت را چنین ترسیم می‌نماید: «با مردم آن‌چنان معاشرت کنید که اگر بمیرید بر شما بگریند و اگر زنده بمانید به شما عشق ورزند» (حکمت/۱۰). از این منظر، محبت نه یک امر اتفاقی، بلکه محصول «خوش‌رویی» و «بردباری» است؛ چراکه «خوش‌رویی دام محبت و بردباری مدفن عیب‌هاست» (حکمت/۶).

علاوه بر جنبه عاطفی، محبت پیوند وثیقی با تدبیر و خردورزی دارد؛ چنان‌که در کلام امام(ع)، «دوستی کردن نیمی از عقل است» (حکمت/۱۴۲). این تعبیر نشان می‌دهد که توانایی در برقراری پیوندهای عاطفی، بخشی از عقل عملی برای اداره مطلوب زندگی است (ابن‌میثم بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۴۰/۵). ضرورت وجود دوست در سلامت روان تا جایی است که فقدان آن به غربت تعبیر شده است: «از دست دادن دوستان، غربت است» (حکمت/۶۵)؛ گزاره‌ای که نشان می‌دهد دوستی پشتوانه‌ای بنیادین برای امنیت روانی و رهایی از انزوای اجتماعی است.

به‌طور کلی، محبت در نهج‌البلاغه از ساحت فردی آغاز شده، در عشق الهی به کمال می‌رسد و در نهایت به‌عنوان یک سازوکار عقلانی، استواری روابط اجتماعی و رشد فضایل انسانی را تضمین می‌کند.

۲-۳. رحمت (شفقت و مهربانی)

واژه «رحمت» در لغت، ابعاد متنوعی دارد که هر یک جلوه‌ای از مهربانی، شفقت و توجه ویژه به دیگران را بازتاب می‌دهد. از دیدگاه لغت‌شناسان، «رأفت»، «برّ و نیکی» و «عطوفت»، همگی مایه آسایش و رفع سختی برای دیگران و گرمی محبت قلبی را نشان می‌دهند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۹۸/۲؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۹۵/۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۰/۱۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۳). بنابراین، رحمت در حقیقت تجلی رأفت و ظهور مهرورزی و شفقت است؛ در مقام تعلّق و اظهار (یعنی هنگامی که این حالت به دیگری تعلّق می‌گیرد و بروز می‌یابد). در رحمت، خیر و صلاح لحاظ می‌شود، هرچند ممکن است به ایجاد ناخوشایندی، درد یا ابتلا بینجامد؛ همانند خوراندن داروی تلخ به بیمار (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹۸/۴). رحمت مفهومی صرفاً احساسی نیست؛ بلکه حرکتی فعالانه و آگاهانه، همراه با ایثار و خیرخواهی است و در زمره عواطف انسانی قرار می‌گیرد.

در نهج‌البلاغه، رحمت در معانی عفو، عطوفت و مهربانی نسبت به دیگران تجلی یافته است و امام علی(ع) آن را در شکل‌دهی به روابط انسانی مؤثر می‌داند. یکی از جلوه‌های رحمت، در آموزه «توبه» نمایان است؛ پذیرش بازگشت و آمرزش بنده از سوی خدا، نمونه‌ای روشن از رحمت الهی است. امام علی(ع) می‌فرماید: «آن‌گاه خداوند سبحان در توبه را به رویش گشود، و کلمه رحمت را به او تلقین کرد، و بازگشت به بهشت را به او وعده داد» (خطبه/۱؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۰۲/۱).

جلوه دیگر رحمت، مهربانی و عطوفت نسبت به دیگران است. رحمت در نگاه علوی، صرفاً یک احساس فردی نیست؛ بلکه به صورت «مسئولیت اجتماعی» نسبت به گروه‌های آسیب‌پذیر و حلقه‌های نزدیک جامعه ظهور می‌یابد. از این‌رو، امام علی(ع) کارگزاران خود را به مدارا با مردم فرامی‌خواند و می‌فرماید: «تندی را با اندکی نرمی بیامیز؛ آنجا که مدارا بهتر است مدارا کن و آنجا که جز با تندی کار پیش نمی‌رود، تندی کن؛ و پر و بال محبت را برای رعیت بگستر و با روی گشاده و نرم‌خویی با آنان برخورد کن» (نامه/۴۶). در همین راستا، درباره تعامل با یتیمان و همسایگان نیز سفارش مؤکد آمده است: «خدا را، خدا را در مورد یتیمان! مبدا دهانشان را [از طعام] خالی بگذارید و در حضور شما تباه شوند... و خدا را، خدا را در مورد همسایگانتان که آنان سفارش‌شده‌ی پیامبرتان هستند» (نامه/۴۷). بدین ترتیب، رحمت اجتماعی در نامه ۴۷ در قالب توصیه‌های عینی (یتیمان و همسایگان) برجسته می‌شود و در نامه ۵۱ همین معنا در سطحی کلان‌تر و مدیریتی، با تأکید بر رعایت انصاف و تحمل نیازهای مردم، صورت‌بندی می‌گردد: «با مردم با انصاف برخورد کنید و در برابر نیازهایشان شکیبایی به خرج دهید... و هیچ‌کس را از حاجتی که دارد به خشم نیاورید و او را از رسیدن به خواسته‌اش باز مدارید» (نامه/۵۱).

جنبه دیگر رحمت، مهربانی بزرگسالان با خردسالان است که در چارچوب احترام متقابل معنا پیدا می‌کند: «کوچکتران شما باید به بزرگتران اقتدا کنند، و بزرگترهای شما باید نسبت به کوچکترها مهربان باشند» (خطبه/۱۶۶)^۱.

۱. برای ملاحظه دیگر موارد استعمال رحمت و شفقت در نهج البلاغه، نک: (نامه/۳۱ و ۵۳، حکمت/۱۲ و ۱۴۲)

در مجموع، بررسی نهج البلاغه نشان می‌دهد که رحمت ابعاد متنوعی دارد؛ از جمله عفو و گذشت نسبت به خطاهای دیگران و مهربانی و عطوفت نسبت به افراد. این آموزه‌ها، علاوه بر ارتقای فضایل اخلاقی فردی، با تقویت ارتباطات اجتماعی و ایجاد فضایی مبتنی بر احترام و همدلی، نقش مهمی در تحکیم پیوندهای انسانی و بهبود کیفیت زندگی جمعی ایفا می‌کنند.

۳-۲-۳. همدلی

همدلی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین مؤلفه‌های عاطفی در روابط انسانی، بر پایه درک احساسات دیگران استوار است و نقشی کلیدی در انسجام اجتماعی ایفا می‌کند. این توانایی دارای دو بُعد «شناختی» (فرایند هوشمندانه برای درک حالات دیگران) و «عاطفی» (برانگیختگی احساسی) است که از دوران کودکی شکل می‌گیرد (حسین‌پور و همکاران، ۱۴۰۱: ۳-۴). در نهج البلاغه، این مفهوم فراتر از یک توصیه اخلاقی، به عنوان ابزاری برای سامان‌دهی جامعه اسلامی و پیوند قلبی میان حاکمیت و مردم مطرح شده است.

تحلیل کلام امیرالمؤمنین(ع) نشان می‌دهد که قاعده طلایی همدلی، بر مبنای «خودمحوری معکوس» شکل می‌گیرد؛ چنان‌که در نامه ۳۱، خطاب به فرزندشان، معیار تعامل را چنین ترسیم می‌کنند: «خویشتن را میان خود و دیگران ترازویی پندار؛ آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند و آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران روا مدار». این اصل، زیربنای شناختی همدلی را به یک وظیفه اخلاقی بدل می‌سازد.

در سطح اجتماعی، همدلی مستلزم رفع موانع ارتباطی و حضور بی‌واسطه در میان مردم است. امام(ع) در نامه ۵۳، «عدم احتجاب» (دوری نکردن از مردم) را نخستین گام برای درک واقعیت‌های زندگی رعیت دانسته و می‌فرماید: «پرده‌نشینی و دوری از مردم را طولانی مکن». از منظر ایشان، گسست ارتباطی مانع درک رنج‌های اجتماعی است. این همدلی ارتباطی، در مرحله‌ای عمیق‌تر به مشارکت‌کنشی در دشواری‌ها می‌انجامد؛ آنجا که در نامه ۴۵ می‌فرماید: «آیا به این بسنده کنم که مرا امیرالمؤمنین خوانند، در حالی که در سختی‌های روزگار با مردم شریک نباشم؟». این سیره، همدلی را از سطح شفقت قلبی به مقام «هم‌سرنوشتی» ارتقا می‌دهد که نمود آن در روابط فردی نیز پایداری پیوندها را در پی دارد؛ چنان‌که در حکمت ۱۳۴، دوستی راستین را مرهون حمایت در «رنج و بلا» برمی‌شمارند.

تجلیات عینی این رویکرد در نهج البلاغه، در قالب حمایت‌های مادی و معنوی متبلور است:

بعد مادی (اتفاق): امام(ع) حتی بخشش‌های اندک را برای تقویت پیوندهای همدلانه ضروری می‌داند: «از بخشش اندک شرم مکن که محروم کردن، از آن ناچیزتر است» (حکمت/۶۷).

بعد معنوی (همدردی در مصائب): تسلی‌بخشی به رنج‌دیدگان، بخش دیگری از رفتار همدلانه ایشان است؛ چنان‌که در حکمت ۲۹۱، همدردی را لازمه خویشاوندی دانسته و در حکمت ۳۵۷، با تبیین ماهیت فراگیر مرگ، به آرام‌سازی روانی مصیبت‌دیدگان می‌پردازد.

همدلی در نهج‌البلاغه، پیوندی نظام‌مند میان اخلاق فردی و اقتضائات اجتماعی است. جلوه‌هایی همچون «درک جایگاه دیگران»، «حضور اجتماعی»، «مشارکت در سختی‌ها»، «انفاق» و «تسلی‌بخشی»، نه تنها اعتماد متقابل را تقویت می‌کنند، بلکه با تبدیل همدلی به یک «کنش اجتماعی»، انسجام و عدالت را در بدنه جامعه نهادینه می‌سازند.

۳-۳. رضایت و تعالی انسان

رضایت، یکی از کارکردهای اصلی عواطف مثبت است که احساس خوشایندی برای انسان ایجاد می‌کند. داینر (۱۹۴۶-۲۰۲۱ م) سه سطح برای تعریف رضایت ارائه می‌دهد: معیارهای بیرونی خوشبختی و شادی، ارزیابی مثبت زندگی از دیدگاه علوم اجتماعی، و غلبه هیجانات مثبت بر منفی (به نقل از نصر اصفهانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۴-۵). بر این اساس، رضایت از زندگی، مؤلفه‌ای شناختی از خوشبختی ذهنی است و از آنجا که اثرات پایداری بر سلامت روان دارد، در گروه عواطف قرار می‌گیرد. رضایت از زندگی، فرایند داوری فرد درباره کیفیت زندگی خود بر اساس معیارهای شخصی است که گذشته، حال و آینده را دربرمی‌گیرد و پیش‌بین‌کننده سلامت روانی نیز هست (عیسی‌زادگان و همکاران، ۱۳۹۵: ۲).

رضایت در برابر قضا و قدر الهی، از ارکان مهم ایمان و نشانه تسلیم به مشیت پروردگار است. امام علی(ع) می‌فرماید: «آن که به خاطر دنیا غمناک شد بر قضاء خداوند خشمگین شده و هر کس از مصیبتی که به او رسیده شکایت کند از پروردگار شکایت کرده» (حکمت/۲۲۸؛ فیض الاسلام، ۱۳۵۱: ۱۱۸۷). این بیان نشان می‌دهد که ناخشنودی از مشکلات زندگی، اعتراض به تقدیر الهی است و نشانه کاهش صبر و ضعف ایمان است.

در نهج‌البلاغه، «رضایت به قضا همچون همنشینی نیکو معرفی شده است» (حکمت/۴). این تعبیر نشان می‌دهد که رضایت، آرامش و خشنودی می‌آورد و بستر رشد و تعالی روحی را برای انسان فراهم می‌کند. کسی که ناخشنودی را کنار گذاشته و با پذیرش حکمت الهی به زندگی نگاه می‌کند، به آرامش درونی و کمال اخلاقی می‌رسد. از این منظر، رضایت هم عاملی برای سلامت روان و هم وسیله‌ای برای رسیدن به مراتب بالاتر انسانیت و تعالی روحی است.

۳-۳-۱. شادی

شادابی و شادکامی حالتی روانی است که در آن فرد احساس لذت، عشق و خوشبختی را تجربه می‌کند. در واقع، شادی ترکیبی از رضایت درونی و کیفیت احساسات است که در مجموع به ایجاد حال خوش منجر می‌شود (فلاح، ۱۴۰۲). اگرچه شادی غالباً زودگذر است و در زمره احساسات قرار می‌گیرد، اما اهمیت آن در حیات فردی و اجتماعی موجب شده که اندیشمندان دینی و روان‌شناسان معاصر به آن توجه کنند. در روان‌شناسی معاصر، شادی در شمار احساسات مثبت قرار دارد و با وجود تأثیر عوامل فردی و اجتماعی بر آن، آموزه‌های نهج‌البلاغه بُعدی ژرف‌تر را آشکار می‌سازند و شادی حقیقی را در پیوند با آخرت معرفی می‌کنند.

امام علی(ع) در نامه ۲۲ می‌فرماید: «انسان را گاهی دست یافتن به چیزی که از دست رفتنی نبود شاد می‌سازد، و از دست رفتن آنچه که به دست آمدنی نبود ناراحت می‌کند... به آنچه از آخرت به آن رسیده‌ای شاد باش، و به آنچه از آخرت از دست رفته به غم بنشین...». در نامه ۶۶ نیز تأکید می‌کند: «بهترین برنامه از دنیایت نزد تو رسیدن به کامیابی یا به کار بردن خشم و غضب نباشد، بلکه نابود کردن باطل یا زنده کردن حق باشد... خوشحالت معطوف به چیزی شود که از پیش فرستاده‌ای، و اندوهت بر ثروتی باشد که پس از خود به جا می‌گذاری...».

در اندیشه علوی، دستیابی یا فقدان امور دنیوی نمی‌تواند ملاک شادی یا اندوه مطلق باشد؛ ملاک واقعی، میزان بهره‌مندی از ارزش‌های معنوی و تقرب به خداوند است. شادی در این نگاه، در شادی به حق و اندوه بر باطل تجلی می‌یابد و سرچشمه رشد اخلاقی و تعالی روحی است. علاوه بر آن در نگرش امام(ع) شادی یک فرصت به شماره آمده که باید از آن در کسب اندوختن، توانایی و نشاط بیشتر بهره برد (سلاجقه، ۱۳۹۲: ۱۲۵).

۲-۳-۳. آرامش

آرامش در لغت، حالتی نفسانی همراه با آسودگی و ثبات است و در اصطلاح، اسم‌مصدر «آرمیدن» به کار می‌رود و به وضعیتی روانی و قلبی اشاره دارد که در برابر اضطراب و دلهره قرار می‌گیرد (رضوی‌دوست و همکاران، ۱۳۹۴: ۶). آرامش پایدار در زمره عواطف و آرامش‌گذرا در شمار احساسات قرار می‌گیرد. از منظر روان‌شناسی نیز آرامش روانی وضعیتی متعادل از حیث شادمانی، اعتمادبه‌نفس و دیگر مؤلفه‌های آسودگی خاطر است و یافته‌ها نشان می‌دهد با میزان تدین رابطه دارد؛ به‌گونه‌ای که با افزایش تدین، آرامش نیز افزایش می‌یابد (حسن‌نژاد کاشانی و ملایی، ۱۴۰۳: ۵).

در نهج‌البلاغه، برخی مبانی و راهکارهای عملی آرامش برجسته است. از جمله، قناعت و بی‌نیازی درونی به‌عنوان زمینه آرامش مطرح می‌شود: «ملک قناعت و نعمت حسن خلق، برای انسان کافی است» (حکمت/۲۲۹). همچنین کاهش دل‌مشغولی و اندوه فرساینده، مسیر مهمی برای دستیابی به آرامش دانسته شده است؛ در کنار این نگاه، امید واقع‌بینانه به گشایش پس از سختی نیز تقویت می‌شود: «در هنگامه شدت، گشایش خواهد بود؛ و در زمانی که حلقه‌های بلا تنگ می‌شود، آسایش خواهد بود» (حکمت/۳۵۱). چنین امیدی زمانی به آرامش پایدار می‌انجامد که فرد در عمل، از درگیری مداوم با تلخی‌های دنیا فاصله بگیرد؛ چنان‌که آمده است: «از آزار و جفای اهل دنیا چشم‌پوش و گرنه هرگز خشنود نخواهی شد» (حکمت/۲۱۳؛ فیض‌الاسلام، ۱۳۵۱: ۱۸۳).

افزون بر این، دعا و یاد خدا به‌مثابه ابزاری برای دفع بلا و کسب آرامش معرفی شده است: «ایمان خود را با صدقه، و اموالتان را با زکات حفظ کنید، و امواج بلا را با دعا برانید» (حکمت/۱۴۶). در بعد اجتماعی نیز صله رحم و پیوند با خویشاوندان، پشتوانه‌ای عاطفی برای کاهش اضطراب و اندوه فراهم می‌کند؛ امام علی(ع) در خطبه ۲۳ بر نیاز انسان به عشیره و ارزش «نام نیک» بیش از ثروت تأکید می‌کند.

بنابراین، بر اساس تعالیم نهج البلاغه، دستیابی به آرامش با قناعت و بی‌نیازی درونی، مدیریت اندوه و امید به گشایش، دعا و یاد خدا، و تقویت پیوندهای خویشاوندی امکان‌پذیر است و می‌تواند انسان را از اضطراب و اندوه دور کرده و به آسودگی خاطر نزدیک سازد.

جدول ۲. حوزه‌های عواطف مثبت بر اساس نهج البلاغه و کارکرد آن

کارکرد هر حوزه	حوزه‌های عواطف مثبت در نهج البلاغه
عواطف مثبت به شکوفایی استعدادهای درونی، خودشناسی و خودسازی یاری می‌رسانند.	رشد فردی
احساسات مثبت زمینه‌ساز همدلی، تعاون، محبت و استحکام پیوندهای انسانی می‌شوند.	بهبود روابط اجتماعی
احساسات مثبت موجب آرامش، امید، شادکامی و در نهایت، دستیابی به کمال و سعادت راستین می‌شوند.	رضایت و تعالی انسان

۴. نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان داد که در اندیشه امام علی(ع)، عواطف و احساسات از عناصر بنیادین و جهت‌دهنده حیات انسانی‌اند و در صورتی که در پرتو عقل و ایمان هدایت شوند، نقشی تعیین‌کننده در رشد، تعالی و سعادت انسان ایفا می‌کنند.

همچنین بررسی مفهومی «عاطفه» و «احساس» نشان داد که این دو، هم در تحلیل‌های زبان‌شناختی و روان‌شناختی و هم در فضای مفهومی نهج البلاغه، یکسان نیستند؛ احساسات بیشتر حالاتی گذرا و آنی‌اند، در حالی که عواطف از پایداری و عمق بیشتری برخوردارند. این تمایز، فهم دقیق‌تر کارکرد عواطف مثبت در شکل‌گیری شخصیت متعادل و رفتارهای پایدار را ممکن می‌سازد.

در بُعد فردی، عواطف مثبتی چون گرایش به حق، عزت نفس، امید و خوفِ هدایت‌شده، در منظومه فکری امام علی(ع) نقش مهمی در خودسازی، تقویت اراده اخلاقی و تعادل روانی دارند. گرایش به حق، آرامش و امنیت درونی را تقویت می‌کند؛ عزت نفس مبتنی بر تقوا مانع سقوط اخلاقی می‌شود؛ امید به خداوند، پایداری در برابر دشواری‌ها را افزایش می‌دهد؛ و خوفِ سازنده، نیرویی بازدارنده و اصلاح‌گر در مسیر کمال انسانی است.

در بُعد اجتماعی نیز، عواطفی مانند محبت، دوستی، رحمت و همدلی، از ارکان استحکام روابط انسانی و انسجام اجتماعی در اندیشه علوی به شمار می‌آیند. تأکید نهج البلاغه بر مهرورزی، رعایت حقوق متقابل و کرامت انسانی، الگویی اخلاقی برای شکل‌گیری جامعه‌ای سالم و پویا فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که مدیریت صحیح عواطف مثبت در کاهش تعارضات و تقویت سرمایه اجتماعی نقش مؤثری دارد.

اما در حوزه تعالی انسانی احساسات مثبتی چون: خشنودی، آرامش، امیدواری، شادکامی، به پدید آمدن حالات و روحیات سودمند کمک می‌کنند و تعالی نفس را موجب می‌شوند.

در مجموع، نهج البلاغه تصویری جامع و کارکردمحور از عواطف و احساسات مثبت ارائه می‌دهد که در آن، پیوند متوازن عقل، ایمان و عاطفه، زمینه‌ساز سلامت روان، تعالی اخلاقی و سعادت فردی و اجتماعی است. از این رو، بهره‌گیری روشمند از آموزه‌های علوی در این حوزه می‌تواند پشتوانه‌ای نظری و کاربردی برای مطالعات تربیتی، روان‌شناختی و اجتماعی فراهم آورد و الگویی بومی و دینی برای ارتقای کیفیت زندگی انسان معاصر ارائه دهد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاریان. قم: اسوه.
- نهج البلاغه (۱۳۸۸). ترجمه حسین انصاریان. قم: نشر دار العرفان.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر.
- ایروانی، محمود، و خداپناهی، محمدکریم (۱۳۹۸). روان‌شناسی احساس و ادراک، تهران: سمت.
- بحرانی، میثم‌بن علی (۱۳۷۴). شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- پاشا، غلامرضا، و امینی، سهیلا (۱۳۸۹). تأثیر واقعیت‌درمانی بر امید به زندگی و اضطراب همسران شهدا، یافته‌های نو در روان‌شناسی (روان‌شناسی اجتماعی)، شماره ۹، ۳۷-۵۰.
- جعفرخانی، زهره، صدقی، مریم، شعبانیان، گلناز، و منظری‌توکلی، وحید (۱۳۹۶). مقایسه سازگاری زناشویی، همدلی و عاطفه مثبت و منفی زنان بارور و نابارور شهر کرمان، زن و مطالعات خانواده، شماره ۳۸، ۱۱۹-۱۳۶.
- جعفرنژاد، احمد، اعظمی، امیر، ملکی، حسن، و راد، سیدسعید (۱۳۸۸). بررسی تأثیر عواطف و احساسات بر روی به کارگیری تاکتیک‌های مدیریت تأثیر. راهبرد، شماره ۵۳، ۷۵-۹۸.
- حسن‌نژاد کاشانی، بهزاد، و ملایی، امید (۱۴۰۳). تأثیر قناعت بر آرامش روان از منظر امام رضا(ع)، امام رضا(ع) و علوم روز، شماره ۴، ۱۳۸-۱۵۸. <https://doi.org/10.22034/ij.s.2024.198052>
- حسین‌پور، سهیلا، ملک‌محمدی، سارا، و افکاری، فرشته (۱۴۰۱). اثربخشی آموزش مؤلفه‌های همدلی بر سازگاری و مهارت‌های اجتماعی کودکان. علوم حرکتی و رفتاری، شماره ۴، ۳۰۵-۳۱۵.
- خوانین‌زاده، محمدحسین؛ پروینی، خلیل؛ افهمی، رضا (۱۴۰۴). بررسی کمی عواطف در نهج البلاغه: رضایت امام علی(ع) از افراد شاخص. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال سیزدهم، شماره ۵۰، ۱-۳۳. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32231.3267>
- داماسیو، آنتونیو (۱۳۹۱). در جستجوی اسپینوزا: شادی، اندوه و مغز با احساس، ترجمه: رضا امیررحیمی، تهران: نشر مهریستا.
- رسولی، مهدی، و کیانی، وحید (۱۴۰۳). مروری بر روش‌های یادگیری عمیق برای طبقه‌بندی هیجان در متن: پیشرفت‌ها، چالش‌ها و فرصت‌ها. محاسبات نرم، شماره ۱، ۴۰-۵۷. <https://doi.org/10.22052/scj.2023.248812.1126>

- رضوی دوست، غلامرضا، خاکپور، حسین، فنودی، صدیقه، و اکاتی، مرضیه (۱۳۹۴). نقش صبر در آرامش و سلامت معنوی انسان از نگاه قرآن و روایات اسلامی، تاریخ پزشکی، شماره ۲۵، ۱۲۹-۱۶۰.
<https://doi.org/10.22037/mhj.v7i2.13600>
- زارع، نجف، دانش پژوه، فرح، امینی، مرضیه، رازقی، محسن، و فلاحزاده، محمدحسین (۱۳۸۶). رابطه وضعیت تحصیلی با سلامت عمومی و عزت نفس در دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی شیراز. آموزش در علوم پزشکی، شماره ۱۷، ۵۹-۶۷.
- سلاجقه، بتول (۱۳۹۲). جایگاه تربیتی- مدیریتی عواطف از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه، پژوهشنامه نهج البلاغه، سال اول، شماره ۲، ۱۲۱-۱۳۷.
- سلحشوری، احمد، و یوسفزاده، محمدرضا (۱۳۹۰). جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی. تربیت اسلامی، شماره ۱۲، ۱۲۱-۱۳۹.
- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴). المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۵). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عباسزاده، محمد، طالبپور، اکبر، و پناهشاهی، مهسا (۱۳۹۳). مدیریت احساسات گامی در راستای توسعه جامعه شناسی احساسات، مطالعات جامعه شناختی، شماره ۲۴، ۷-۳۳.
- عمادی اندانی، سمیه (۱۴۰۱). مراتب معنایی ترس انسانی به عنوان یکی از راهکارهای تربیتی در قرآن با توجه به سیاق، قرآن و علوم اجتماعی، شماره ۲، ۹۵-۱۱۷.
<https://doi.org/10.22034/arq.2022.351783.1111>
- عیسی زادگان، علی، سلمان پور، حمزه، احمدی، عزت اله، و قاسم زاده، ابوالفضل (۱۳۹۵). نقش تمایل به بخشش، قدر دانی، امید و بهزیستی ذهنی در رضایت از زندگی، پژوهش های نوین روان شناختی، شماره ۴۲، ۹۵-۱۱۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: هجرت.
- فروم، اریک (۱۳۶۶). هنر عشق ورزیدن. ترجمه سعدالله علیزاده، انتشارات گلشائی.
- فهمی، منیره (۱۳۹۳). نقش عواطف و احساسات در خانواده از دیدگاه حضرت علی (ع)، اصفهان: دانشگاه معارف قرآن و عترت. پایان نامه کارشناسی ارشد.
- فیض الاسلام، علی نقی (۱۳۵۱). ترجمه و شرح نهج البلاغه. تهران: نشر آفتاب.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۳). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- گلمن، دانیل (۱۳۸۶). هوش عاطفی، ترجمه: حمیدرضا بلوچ، تهران: جیحون.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن؛ خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: قاهره. لندن: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا.
- معماری، داود، و زمردی، رسول (۱۳۹۲). گونه شناسی ترس از منظر قرآن کریم، سراج منیر، شماره ۱۰، ۳۵۷-۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام امام امیرالمؤمنین، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۷۵). جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید. تهران: نشر نی.

- میرجلیلی، علیمحمد، شریفی، محمد، صادقیان، احمد، و مصدق، بی‌بی رقیه (۱۳۹۴). عواطف مثبت، آثار و راهکارهای تقویت آن در سوره یوسف(ع)، پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۲۱، ۱۱۹-۱۴۱.
<https://doi.org/10.22054/rjqk.2015.3727>
- ناجی، زهره سادات، و جوادی، محسن (۱۳۸۸). روان‌شناسی اخلاقی غزالی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۱، ۱۲۹-۱۴۸.
- نصرافهانی، آرش، روزخوش، محمد، و دریس، پویا (۱۳۹۷). دینداری و رضایت از زندگی در ایران، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ش ۴، ۶۲۷-۶۴۸.
- یاری، شیوا، و نوروزی، علیرضا (۱۳۹۹). هیجان و نظریه‌های هیجان در بازبایی اطلاعات: شناخت نقش‌ها و کاربردها، پژوهش‌نامه کتابداری و اطلاع‌رسانی، شماره ۲، ۳۲۰-۳۹۷.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). وبسایت رسمی لغت‌نامه <https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>
- فلاح، ویدا (۱۴۰۲). شادی چیست؟ چگونه زندگی شادی داشته باشیم؟ (دسترسی: ۱۴۰۴/۵/۲۵). vidafallah.com
- فلاح، ویدا (۱۴۰۲). عزت نفس چیست؟ راه‌های افزایش عزت نفس را بشناسید (دسترسی: ۱۴۰۴/۱/۱۸). vidafallah.com
- قیومی، آریادخت (۱۴۰۱). «تفاوت خلق (Moods)، احساس (feeling)، عاطفه (Affect) و هیجان (Emotion) تفاوت احساس و عاطفه چیست و چرا مهم است بدانیم؟!» مرکز مشاوره دکتر قیومی (دسترسی: ۱۴۰۳/۱۰/۸).
- <https://B2n.ir/by2752>
- Sternberg, R. J. (1986). *A triangular theory of love*. Psychological Review, 93(2), 119-135. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.93.2.119>
- American Psychological Association. Affect. APA Dictionary of Psychology.
- Russell, J. A. (2003). *Core affect and the psychological construction of emotion*. Psychological Review, 110(1), 145-172. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.110.1.145>
- Scherer, K. R. (2005). *What are emotions? And how can they be measured?* Social Science Information Vol 44, No. 4, 695-729. <https://doi.org/10.1177/0539018405058216>



Developing a Personality Transformation Model from the Sermon of the Pious (Muttaqin) in Nahj ul-Balagha: Applying the Method of Psychological Understanding of Religious Texts

(Research Article)

Seyed Hassan Mobarez^{1*} 

Submission Date: 26 June 2025

Revision Date: 5 October 2025

Acceptance Date: 11 December 2025

(Page 107-133)

Abstract

This study aimed to develop a model of personality transformation based on the Sermon of the Pious (Khutbat al-Muttaqin) in Nahj ul-Balagha, using a psychological understanding approach to religious texts. The research adopted a qualitative approach and analyzed the sermon in four stages: structural analysis, scientific formulation, articulation of findings, and examination of the possibility of generalization. Content analysis of the sermon led to the identification of six major levels of personality transformation components: meaning centering on the greatness of God, selective perception, value-motivational reconstruction, emotional and metacognitive self-regulation, integrative behavioral balance, and a transcendent relational pattern. These levels were organized within a hierarchical-interactive model in which transformation begins at the deepest level of meaning and gradually extends to behavioral and relational levels. Meaning centering functions as the necessary initial condition and the primary orienting force of transformation. However, once other levels become activated, reciprocal feedback relations emerge among them, forming a dynamic developmental process. From the text of the sermon, six psychological principles were derived: the primacy of meaning centering, perceptual selectivity, the motivational duality of hope and fear, constructive sorrow, integration and dynamic balance, and the priority of internal self-regulation over social behavior. Thus, the Sermon of the Pious presents a

1. Ph.D. Qur'an and Educational Sciences, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran

*: Corresponding Author:

Email: s.hasanmobarez@gmail.com

How to cite this article: Mobarez, S. H. (2025). Developing a Personality Transformation Model from the Sermon of the Pious (Muttaqin) in Nahj ul-Balagha: Applying the Method of Psychological Understanding of Religious Texts. *Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research*, 13(51), 107-133. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32108.3258>

systematic and multi-layered framework for personality transformation with potential relevance for dialogue with contemporary psychology.

Keywords: Model, personality development, Sermon of the Pious, Psychological Understanding of Religious Texts, Nahj ul-Balagha.

Extended Abstract

1. Introduction

Personality transformation is a fundamental question in understanding human nature, occupying a central position in philosophy, religion, and psychology. Contemporary personality theories have largely focused on describing stable individual differences within secular frameworks, rarely offering a meaning-centered system addressing ultimate purpose. Islamic teachings present a comprehensive anthropology in which personality transformation is understood as a gradual journey toward divine proximity. Among the Islamic sources, Nahj ul-Balagha stands as one of the most profound texts, and the Sermon of the Pious (Sermon 193) offers a systematic depiction of the devout person's characteristics, describing an integrated personality structure with internal coherence. Extracting a psychological model from such a text requires a rigorous method preserving textual fidelity. Employing the method of "Psychological Understanding of Religious Texts" developed by Pasandideh (2021), this research aims to design a systematic model of personality transformation from the Sermon of the Pious. The main question is how descriptive propositions can be transformed into a hierarchical-interactive model clarifying components of the pious personalities and their interrelationships. Unlike previous studies focusing on external factors or lifespan stages, this study addresses structural relationships among internal components. The significance lies in bridging Islamic teachings and contemporary psychology, practical applicability, and methodological innovation.

2. Theoretical framework

The framework is based on the method of "Psychological Understanding of Religious Texts" and the principle of primacy of internal causality. This method holds that religious teachings contain propositions from which psychological laws can be extracted through systematic analysis. Key presuppositions include: the structural nature of the psyche, compatibility of religious teachings with psychological laws, and the conventional nature of religious language requiring an inverse path from proposition to law.

Lasting personality transformation originates from deep internal levels—meaning systems, beliefs, and motivations—and manifests at behavioral and relational levels, consistent with Self-Determination Theory, ACT, and Logotherapy. Procedural steps include: (1) structural analysis; (2) scientific formulation to extract principles; (3) compilation of the model; and (4) feasibility assessment for generalization. Validity is grounded in the authoritative status of Nahj ul-Balagha, emphasizing textual fidelity.

3. Method

This study employs a qualitative approach following the four-step method. The primary source is the Sermon of the Pious (Sermon 193). In the first step, content structural analysis was performed, breaking the sermon into 87 semantic units to identify themes and relationships. Through reverse inference, each proposition was aligned with one of six psychological levels: meaning-centering, selective perception, value-motivational restructuring, emotional and metacognitive self-regulation, integrated behavioral balance, and transcendent relational pattern. In the second step, components were formulated and causal relationships identified. For example, the relationship between meaning-centering and selective perception was derived from "the Creator became great in their souls, so whatever is other than Him became small." In the third step, the model was compiled, explaining how six levels interact hierarchically with feedback loops. The fourth step assessed generalizability by abstracting from particularities. The research does not employ statistical validation; validity is ensured through systematic textual analysis with each principle traceable to explicit textual evidence.

4. Conclusion

Analysis using the method of Psychological Understanding of Religious Texts yielded a six-level hierarchical-interactive model. The findings reveal an "inside-out" journey beginning with the deepest layer of meaning. The foundational level is Meaning-Centering, where the greatness of God becomes established in the soul, serving as the necessary initial condition for lasting transformation. The second and third levels—Selective Perception and Value-Motivational Restructuring—act as intermediate mechanisms, reinforcing each other bidirectionally. The fourth level, Emotional and Metacognitive Self-Regulation, manifests through constructive grief and nightly practices. The fifth level, Integrated Behavioral Balance, integrates seemingly opposite traits. The sixth level, the Transcendent Relational Pattern, represents the ultimate outcome in

social interactions. Six psychological principles were extracted: primacy of meaning-centering, selective perception as a protective mechanism, the dual motivational system of longing and fear, constructive grief, integration and dynamic balance, and primacy of internal self-regulation over social behavior. These principles demonstrate alignment with Self-Determination Theory and psychological flexibility. The model offers practical applicability for psychotherapy, education, and leadership. This research demonstrates the capacity of the Sermon of the Pious for systematic psychological models, paving the way for empirical validation.

References [in Persian]

- Ahmadpanahi, A. (2019). Child personality transformation. *Journal of Islamic Psychology*, 5(10), 95-113.
- Dalvand, Azar (2018). *Strategies for personality development from the Quran*. Master's Thesis, Al-Zahra University.
- Hakimi, Mohammad Reza (2013). *Beyond poverty*. Tehran: Elmi-Farhangi.
- Jafari, Zahra, Yarmohammadi Wasel, Musayyib (2016). *Approaches to Life Skills in Nahjul-Balagha*. Quarterly Journal of Nahjul-Balagha Research, 4(15), 99-116. <https://doi.org/10.22084/nahj.2016.1643>
- Mohseni, Mohammad Karim (2025). *Personality transformation in Imam Khomeini's thought*. Master's Thesis, Al-Mustafa University.
- Mokhtari, S. & Valiti Kababian, M. (2025). Personality development in Islamic sources. *First National Conference on Psychology of Vitality*, Tehran.
- Pasandideh, Abbas (2021). *The method of psychological understanding of religious texts*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Rasouli, Hojjat, Omidipour, Vali (2017). *Study of the Cognitive Style of Hammam's Sermon*. Quarterly Journal of Nahjul-Balagha Research, 5(17), 1-19. <https://doi.org/10.22084/nahj.2017.1831>
- Saberi Rad, Hossein (2023). *Personality transformation with an approach to Islamic sources*. Master's Thesis, Imam Khomeini Institute.
- Shojaei, Mohammad Sadegh (2020). System of psychological transformation. *Journal of Contemporary Psychological Studies*, 1(2), 11-36.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Kazem (2023). *The logic of understanding Hadith*. Qom: Imam Khomeini Institute.

References [In English]

- Allport, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. Holt.
- Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic. *American Psychologist*, 55(1), 122-136. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.122>

- Costa, P. T., & McCrae, R. R. (1992). Four ways five factors are basic. *Personality and Individual Differences*, 13(6), 653–665.
[https://doi.org/10.1016/0191-8869\(92\)90236-I](https://doi.org/10.1016/0191-8869(92)90236-I)
- de Charms, R. (1983). *Personal Causation: The Internal Affective Determinants of Behavior* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315825632>
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. Norton.
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Gray, J. A. (1987). *The psychology of fear and stress*. Cambridge.
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). *Acceptance and commitment therapy*. Guilford.
- McAdams, D. P., & Pals, J. L. (2006). A new Big Five. *American Psychologist*, 61(3), 204-217.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory*. Guilford.



(مقاله پژوهشی)

استخراج مدل تحول شخصیت از خطبه متقین نهج البلاغه: کاربست روش فهم روان‌شناختی متون دینی

سید حسن مبارز^{*}

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷

(از ص ۱۱۳ تا ۱۳۳)

چکیده

پژوهش حاضر با هدف استخراج مدل تحول شخصیت بر اساس خطبه متقین نهج البلاغه و با بهره‌گیری از روش فهم روان‌شناختی متون دینی انجام شد. این پژوهش با رویکرد کیفی و در چهار گام ساختارشناسی، صورت‌بندی علمی، تدوین و تشریح یافته‌ها و امکان‌سنجی تعمیم، به تحلیل محتوای خطبه متقین پرداخت. تحلیل خطبه منجر به شناسایی شش سطح اصلی از مؤلفه‌های تحول شخصیت شد: کانون‌یابی معنایی بر محور عظمت الهی، ادراک گزینشی، بازسازی ارزشی-انگیزشی، خودتنظیمی هیجانی و فراشناختی، تعادل رفتاری تلفیقی و الگوی ارتباطی متعالی. این سطوح در قالب مدلی سلسله‌مراتبی-تعاملی سازمان یافتند که در آن تحول از عمیق‌ترین سطح معنا آغاز شده و به سطوح رفتاری و ارتباطی امتداد می‌یابد. کانون‌یابی معنایی به عنوان شرط لازم آغازین و جهت‌دهنده اصلی تحول عمل می‌کند، اما پس از فعال‌شدن سایر سطوح، روابط بازخوردی متقابل میان سطوح برقرار می‌شود. از متن خطبه شش اصل روان‌شناختی شامل تقدم کانون‌یابی معنایی، گزینش‌گری ادراکی، دوگانگی انگیزشی شوق و خوف، حزن سازنده، تلفیق و تعادل پویا و تقدم خودتنظیمی درونی بر رفتار اجتماعی استخراج گردید. خطبه متقین نه تنها توصیفی ادبی از شخصیت متقی، بلکه چارچوبی نظام‌مند و چندسطحی برای تحول شخصیت ارائه می‌دهد. مدل مستخرج با الغای خصوصیات ظاهری و با در نظر گرفتن محدودیت‌های فرهنگی-زبانی، قابلیت نسبی تعمیم به روان‌شناسی معاصر و فرهنگ‌های دیگر را داراست. این مدل با ارائه نگاهی غایت‌محور، یکپارچه و مبتنی بر محوریت معنویت، می‌تواند به عنوان الگویی بومی برای طراحی برنامه‌های تربیتی، مشاوره‌ای و روان‌درمانی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: مدل، تحول شخصیت، خطبه متقین، فهم روان‌شناختی متون دینی، نهج البلاغه.

۱. دکترای قرآن و علوم تربیتی، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

تحول شخصیت، به عنوان یکی از پرسش‌های بنیادی درباره ماهیت و غایت انسان، همواره در کانون توجه فلسفه، دین و علوم انسانی قرار داشته است. در روان‌شناسی معاصر نیز نظریه‌پردازان مکاتب مختلف - از روان‌کاوی تا شناخت‌گرایی و انسان‌گرایی - کوشیده‌اند با ارائه مدل‌هایی، ساختار، رشد و دگرگونی شخصیت را تبیین کنند (مک‌آدامز و پالس، ۲۰۰۶). با این حال، بسیاری از این نظریه‌ها بر پایه مبانی معرفتی‌ای شکل گرفته‌اند که اولویت را به سازه‌های قابل مشاهده، اندازه‌گیری کمی یا عوامل زیستی-اجتماعی می‌دهند. این ویژگی‌ها در عین سودمندی برای توصیف تفاوت‌های فردی، ظرفیت لازم برای صورتبندی یک نظام غایت‌محور و معناگرا از تحول شخصیت را ندارند؛ نظامی که در آن سؤالاتی چون «انسان به سوی چه غایتی باید حرکت کند؟» و «معنا چه نقشی در دگرگونی شخصیت دارد؟» به صورت بنیادین طرح و پاسخ داده شود.

در مقابل، ادیان الهی و به‌ویژه اسلام، از دیرباز دارای نظامی جامع در انسان‌شناسی و تربیت بوده‌اند که در متون وحیانی و روایی آن‌ها انعکاس یافته است (اسکلسون، ۲۰۲۰؛ خان، ۲۰۲۳). در این میان، قرآن کریم و سنت معصومان(ع) منظومه‌ای غنی از مفاهیم مرتبط با فطرت، مراتب وجودی انسان، فضایل اخلاقی و مسیر کمال او ارائه می‌کنند. مهارت‌های زندگی در لابه‌لای تعالیم الهی به‌ویژه در قرآن کریم و احادیث معصومین(ع) بیان شده است (جعفری و یارمحمدی واصل، ۱۳۹۵). نهج‌البلاغه، به عنوان یکی از اصیل‌ترین و معتبرترین متون اسلامی، سرشار از معارف توحیدی و انسان‌ساز است (حکیمی، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۲۲). در این اثر، خطبه متقین (خطبه/۱۹۳) تصویری دقیق، چندبعدی و تدریجی از ویژگی‌های انسان وارسته و متقی عرضه می‌کند (رسولی و امیدی‌پور، ۱۳۹۶)؛ تصویری که می‌تواند مبنایی برای فهم فرآیند تحول شخصیت از منظر اسلامی قرار گیرد. با این حال، استخراج یک مدل روان‌شناختی از چنین متنی مستلزم روشی است که هم وفاداری به متن را حفظ کند و هم امکان تبدیل گزاره‌های دینی به سازه‌های روان‌شناختی را فراهم آورد. از این منظر، تبدیل این گنجینه معرفتی به مدل‌های نظام‌مند روان‌شناختی، نه تنها گامی در جهت بومی‌سازی دانش روان‌شناسی است، بلکه پاسخی به نیاز انسان معاصر برای دستیابی به الگویی معنادار و جامع از رشد و تحول شخصیت به شمار می‌آید.

۱-۱. بیان مسئله

تحول شخصیت یکی از مسائل بنیادی در فهم ماهیت انسان و مسیر کمال اوست. در روان‌شناسی معاصر، بیشتر نظریه‌های شخصیت بر توصیف ساختار و تفاوت‌های پایدار فردی متمرکز بوده‌اند (آلپورت، ۱۹۳۷؛ کتل، ۱۹۴۶؛ کاستا و مک‌کری، ۱۹۹۲) و کمتر به تبیین فرایندهای غایت‌مند و جهت‌دار تحول شخصیت پرداخته‌اند. از سوی دیگر، رویکردهای رشدی (مانند اریکسون، ۱۹۵۰) اگرچه به مراحل تحول توجه دارند، اما غالباً در چارچوب انسان‌شناسی سکولار شکل گرفته‌اند که جایگاهی برای مفاهیمی چون فطرت، قرب الهی و معنا به عنوان نیروی محرکه اصلی تحول قائل نیست.

در تلقی اسلامی، تحول شخصیت صرفاً به تغییرات رفتاری یا سازگاری اجتماعی محدود نمی‌شود، بلکه ناظر به دگرگونی تدریجی و هدفمند در ساحت‌های شناختی، عاطفی، انگیزشی و رفتاری انسان در مسیر کمال و قرب الهی است. با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که در حوزه روان‌شناسی اسلامی به تبیین مفرداتی چون تقوا، صبر و توکل پرداخته‌اند، هنوز مدلی نظام‌مند و چندسطحی که چگونگی ارتباط این مؤلفه‌ها را در یک فرایند تحولی روشن کند، ارائه نشده است.

خطبه متقین نهج‌البلاغه به عنوان متنی که تصویری متراکم و منسجم از شخصیت متقی ارائه می‌دهد، می‌تواند منبع مناسبی برای استخراج چنین مدلی باشد. مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که چگونه می‌توان از توصیف‌های این خطبه، مدلی مفهومی از تحول شخصیت استخراج کرد و مؤلفه‌های اصلی و روابط میان آن‌ها را بازشناخت. بدین منظور، از روش «فهم روان‌شناختی متون دینی» (پسندیده، ۱۴۰۰) استفاده می‌شود.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که مطالعات انجام‌شده درباره تحول شخصیت از منظر منابع اسلامی، هر یک به ابعاد خاصی پرداخته‌اند که در ادامه مرور می‌شود.

دالوند (۱۳۹۷) راهکارهای رشد شخصیت را از دیدگاه قرآن در ابعاد فردی (خویشترداری، خداپاوری، اندیشه‌ورزی، اخلاق‌مداری) و اجتماعی (تعاون، قانون‌مداری، نظم) تبیین کرده است. این پژوهش بر «چگونگی رسیدن» به رشد شخصیت متمرکز است، در حالی که خطبه متقین «مقصد» یا ساختار شخصیت مطلوب نهایی را توصیف می‌کند؛ بنابراین پژوهش حاضر مکمل آن است. احمد پناهی (۱۳۹۸) عوامل مؤثر بر شکل‌گیری زیرساخت‌های تحول شخصیت فرزندان، به‌ویژه در دوره پیش از تولد را بررسی و هشت عامل کلیدی محیطی و بیرونی (مانند سلامت والدین) را شناسایی کرد. این پژوهش بر عوامل بیرونی تمرکز دارد، در حالی که پژوهش حاضر به جنبه‌های درونی، سلوکی و غایت‌محور تحول شخصیت می‌پردازد. شجاعی (۱۳۹۹) نظام تحول روانی از تولد تا مرگ را در قالب الگوی جامع با پنج دوره (کودکی، نوجوانی، جوانی، بزرگسالی، پیری) ارائه داد. این پژوهش «زمان‌بندی» تحول را نشان می‌دهد، اما منبع اصلی آن «منابع اسلامی» به صورت عام است و به طور خاص به خطبه متقین به عنوان متنی منسجم از «غایت تحول» نپرداخته است. صابری راد (۱۴۰۲) چارچوبی مرحله‌ای و عمری برای تحول شخصیت در ۹ دوره زمانی و ۵ بعد (جسمانی، شناختی، عاطفی، اخلاقی و معنوی) با ۳۶ مؤلفه ارائه داد. مدل این پژوهش بیشتر توصیفی-مرحله‌ای است تا ساختاری-روابطی، در حالی که پژوهش حاضر در پی استخراج مدل ساختاری شخصیت متقی و روابط میان مؤلفه‌ها از خطبه متقین است. محسنی (۱۴۰۴) با مقایسه عوامل تحول شخصیت در اندیشه امام خمینی (ره) و روان‌شناسی معاصر، بر «مجاهدت نفسانی» و تربیت معنوی تأکید کرد، اما مدل ساختاری مشخصی از مؤلفه‌های شخصیت متقی ارائه نمی‌دهد. مختاری و والیتی کبایان (۱۴۰۴) رویکردی دوجبهی (شناخت و انگیزش) با تأکید بر عقلانیت و محبت

پیشنهاد دادند. این چارچوب کلی است و مؤلفه‌های جزئی‌تر را مشخص نمی‌کند؛ خطبه متقین می‌تواند این دو بعد را با مؤلفه‌هایی چون بصیرت، خوف، رجا، حلم و صبر غنی سازد. پژوهش حاضر از سه جهت با پژوهش‌های پیشین تفاوت اساسی دارد: اول، برخلاف پژوهش‌هایی که به راهکارها یا عوامل بیرونی تحول پرداخته‌اند (دالوند، ۱۳۹۷؛ احمدپناهی، ۱۳۹۸)، این پژوهش به ساختار روابط میان مؤلفه‌های درونی شخصیت متقی توجه دارد و در پی تبیین «چیستی» و «چگونگی ارتباط» مؤلفه‌های شخصیت سالم است، نه صرفاً «چگونگی رسیدن» به آن. دوم، برخلاف رویکردهای مرحله‌ای-عمری (شجاعی، ۱۳۹۹؛ صابری‌راد، ۱۴۰۲) که تحول را در طول عمر انسان ترسیم می‌کنند، مدل ارائه‌شده در این پژوهش سلسله‌مراتبی-تعاملی است و منطق تحول از درون به بیرون و روابط بازخوردی میان سطوح را تبیین می‌کند. سوم، تمایز دیگر این پژوهش، در نظام‌مند کردن روابط میان مؤلفه‌ها (پنج رابطه علی-بازخوردی مستخرج از متن) و استخراج شش اصل روان‌شناختی از متن خطبه است که در پژوهش‌های پیشین انجام نشده است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

این پژوهش از سه جنبه حائز اهمیت است:

- الف) اهمیت علمی: استخراج مدلی نظام‌مند از خطبه متقین که روابط میان مؤلفه‌های تحول شخصیت را تبیین می‌کند، می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی میان آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های معاصر شخصیت شود.
- ب) اهمیت کاربردی: مدل حاصل می‌تواند مبنایی برای طراحی محتوای آموزشی، برنامه‌های مشاوره‌ای و پروتکل‌های روان‌درمانی معنوی قرار گیرد.
- ج) اهمیت روش‌شناختی: کاربرست روش «فهم روان‌شناختی متون دینی» بر روی خطبه متقین، نمونه‌ای از استخراج نظام‌مند سازه‌های روان‌شناختی از متون دینی است و می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های مشابه بر سایر متون اسلامی فراهم آورد.

۴-۱. مبانی نظری

مبانی نظری این پژوهش بر رویکرد فهم روان‌شناختی متون دینی (پسندیده، ۱۴۰۰) و اصل تقدم علیت درونی (دچارمز، ۱۹۸۳) استوار است. بر اساس این رویکرد، آموزه‌های دینی دربردارنده گزاره‌هایی هستند که می‌توان از طریق تحلیل روان‌شناختی، قوانین مرتبط با ساختار و تحول روان انسان را از آن‌ها استخراج کرد (پسندیده، ۱۴۰۰: ۶۶-۷۱) و همچنین در این چارچوب فرض بر آن است که تحول پایدار شخصیت از سطوح عمیق درونی مانند نظام معنایی، باورها و انگیزش‌های بنیادین آغاز شده و سپس در سطوح شناختی، رفتاری و ارتباطی نمود می‌یابد.

۱-۴-۱. مبنای فهم روان‌شناختی

رویکرد فهم روان‌شناختی متون دینی بر چند پیش‌فرض بنیادین استوار است. نخست، اصل ساختارمندی روان انسان بر این باور است که کارکردهای روانی تابع قوانین منظم و ثابتی هستند که بر زیست انسانی حاکم‌اند؛ این قوانین توسط مبدأ هستی طراحی شده و مسیر شکوفایی یا سقوط انسان بر اساس آن‌ها

شکل می‌گیرد. دوم، اصل انطباق آموزه‌های دینی با قوانین روان‌شناختی تأکید می‌کند که متون دینی برآمده از واقعیت‌های عینی درباره انسان هستند. سوم، اصل عرفی بودن زبان دین یادآور می‌شود که آیات و روایات، قوانین علمی را به صورت مستقیم بازتاب نمی‌دهند، بلکه در قالب الفاظ و گزاره‌های توصیفی یا توصیه‌ای عرضه شده‌اند. از این رو، فرایند صدور متن از «قانون روان‌شناختی» به «گزاره زبانی» حرکت می‌کند؛ اما پژوهشگر برای کشف آن قانون، باید مسیری معکوس را طی کند: از گزاره به قانون. این «پژوهش معکوس» آشکار می‌سازد که متون دینی دو لایه دارند: لایه نخست، حقیقتی روان‌شناختی و لایه دوم، صورت زبانی آن (پسندیده، ۱۴۰۰: ۶۶-۷۱).

۲-۴-۱. مراحل اجرایی روش فهم روان‌شناختی متون دینی

روش فهم روان‌شناختی متون دینی در چهار گام اصلی سازماندهی می‌شود:

گام اول: تجزیه و تحلیل متن: این گام شامل دو راهکار است: الف) ساختارشناسی محتوایی: متن به واحدهای معنایی تجزیه می‌شود که هر یک «واحد تحلیل» نام دارد. در این مرحله، اجزای اصلی (موضوعات، مبانی، پیامدها، موقعیت‌ها)، نقش هر بخش و روابط میان آن‌ها شناسایی می‌شود. ب) تحلیل داده‌ها: در متون مسئله‌محور، ابتدا «وضعیت مطلوب» به مثابه متغیر وابسته و عامل یا روش ایجاد آن به عنوان متغیر مستقل تعیین می‌شود. سپس با معکوس‌سازی وضعیت مطلوب، مسئله یا نیاز روان‌شناختی و با معکوس‌سازی عامل، علت آن مسئله کشف می‌شود.

گام دوم: صورت‌بندی علمی: اطلاعات حاصل از گام نخست در قالب زبانی منطقی و سازمان‌یافته بازآرایی می‌شود تا قوانین روان‌شناختی پنهان در پشت گزاره‌های دینی (لایه نخست) استخراج گردد. گام سوم: تدوین و تشریح یافته‌ها: در این مرحله، با استفاده از تحلیل ویژگی‌های مؤلفه‌های شناسایی‌شده، چگونگی تأثیر و روابط میان آن‌ها تبیین می‌گردد. اساس تبیین بر این اصل است که هر مؤلفه به سبب ویژگی‌های خاص خود، پیامدهای مشخصی ایجاد می‌کند.

گام چهارم: امکان‌سنجی تعمیم: تعمیم یافته‌ها به موقعیت‌های فراتر از بافت اصلی متن، نیازمند «الغای خصوصیت» است؛ بدین معنا که اختصاصات ظاهری و عارضی (مانند قالب خطابی یا ارجاعات فرهنگی خاص) در صورتی که از ذات، جدا باشند، قابل حذف‌اند. شواهد درون‌دینی (آیات و روایات دیگر) یا یافته‌های تجربی معتبر می‌توانند امکان یا عدم امکان تعمیم را تأیید کنند (پسندیده، ۱۴۰۰: ۷۵-۹۸).

در این روش، برخلاف رویکردهای رایج که اعتبار یافته‌ها را از طریق تأیید خبرگان یا روش‌های کمی تأمین می‌کنند، اعتبارسنجی به معنای متداول آن صورت نمی‌پذیرد و اعتبارسنجی در این روش نسبت به اصل متن صورت می‌گیرد. از آنجا که منبع اصلی این پژوهش، نهج البلاغه است که در میان کتب حدیثی شیعه در درجه اعتبار «الف» و رتبه «۵» قرار دارد و کتاب‌های درجه «الف» از مقبول‌ترین و معتبرترین منابع به شمار می‌روند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۷۷).

۳-۴-۱. تقدم علیت درونی

اصل تقدم علیت درونی بر این نکته تأکید دارد که جهت‌گیری اصلی و نیروی محرکه اولیه تحول شخصیت، ریشه در سطوح درونی فرد یعنی باورها، ارزش‌ها، نظام معنایی و انگیزش‌های بنیادین دارد، نه در تغییرات صرفاً محیطی یا رفتاری. به عبارت دیگر، باورها و ارزش‌های درونی هستند که مسیر رشد را تعیین می‌کنند و رفتارها در خدمت تحقق آن‌ها شکل می‌گیرند (دچارمز، ۱۹۸۳).

بر این اساس، تحول پایدار شخصیت از دگرگونی در لایه‌های درونی (معنا، باور، ارزش) آغاز می‌شود و این دگرگونی‌ها جهت‌گیری کلی تحول را تعیین می‌کنند. با این حال، رفتارها و تجارب بیرونی که خود از همین جهت‌گیری درونی نشئت گرفته‌اند، از طریق بازخوردهای متقابل در تداوم، تعمیق یا تضعیف تحول درونی نقش دارند. به عبارت دیگر، علیت درونی شرط لازم و آغازین تحول است و بازخوردهای رفتاری و محیطی به عنوان عوامل تعدیل‌گر ثانوی در کنار آن عمل می‌کنند.

این برداشت از اصل تقدم علیت درونی با نظریه‌های برجسته روان‌شناسی معاصر از جمله خودتعیین‌گری (رایان و دسی، ۲۰۱۷)، درمان مبتنی بر پذیرش و تعهد (هیز و همکاران، ۲۰۰۶) و معنادرمانی (فرانکل، ۱۹۵۹) همسوست.

۲. بحث

به منظور تبیین دقیق مدل و پیشگیری از هم‌پوشانی‌های مفهومی، پیش‌فرض این پژوهش بر تفکیک دوگانه «سطح» و «مؤلفه» استوار است. «سطح» ناظر به سلسله‌مراتب طولی و عمق تحول است که مسیر گذار شخصیت از لایه‌های بنیادین به ساحت‌های بیرونی را ترسیم می‌کند. «مؤلفه» نیز به اجزای محتوایی و سازه‌های روان‌شناختی (شناختی، انگیزشی و رفتاری) تشکیل‌دهنده هر سطح اشاره دارد. آنچه در ادامه می‌آید، مدل‌سازی شش‌سطحی تحول شخصیت است که در آن ضمن تأکید بر تقدم هستی‌شناختی سطوح درونی، بازخوردهای متقابل میان سطوح نیز لحاظ شده است.

۱-۲. مرحله اول: ساختارشناسی

براساس روش فهم روان‌شناختی متون دینی (پسندیده، ۱۴۰۰)، تحلیل خطبه هم‌ام با ساختارشناسی آغاز می‌شود. در این مرحله، متن به عنوان یک کل منسجم در نظر گرفته می‌شود تا اجزای تشکیل‌دهنده، وظیفه هر بخش و ارتباط نظام‌مند بین آن‌ها شناسایی گردد. ساختار خطبه متقین را می‌توان در چهار بخش اصلی سازماندهی کرد: بخش نخست، مقدمه هستی‌شناختی است که در آن خداوند به عنوان موجودی غنی از طاعت و معصیت انسان معرفی می‌شود و چارچوب خدامحور برای تمام توصیف‌های بعدی ترسیم می‌گردد. بخش دوم، به توصیف ویژگی‌های درونی و نگرشی متقین اختصاص دارد؛ از جمله: عظمت خدا در جان‌هایشان، شوق به ثواب و خوف از عقاب، دل‌های اندوهگین، و پوشاندن چشم از حرام. بخش سوم، سلوک عملی متقین را در دو عرصه شب و روز توصیف می‌کند: شب‌ها با تلاوت قرآن و شب‌زنده‌داری به خودسازی می‌پردازند و روزها با حلم و علم و نیکوکاری در اجتماع حاضر می‌شوند. بخش

چهارم، مفصل‌ترین بخش خطبه است و نشانه‌های عینی و رفتاری متقین را در قالب تلفیق‌هایی از فضایل برمی‌شمارد؛ تلفیق‌هایی مانند «قُوَّةٌ فِي دِينٍ وَ خَزْمًا فِي لِينٍ»، «عِلْمًا فِي حِلْمٍ»، «صَبْرًا فِي شِدَّةٍ» و «شُكْرًا فِي رَحَاءٍ» (خطبه/۱۹۳). آنچه خطبه متقین را از بسیاری از توصیف‌های اخلاقی متمایز می‌کند، توجه به «تلفیق فضایل» و «تعادل پویا» در شخصیت است. متقی در این خطبه، شخصیتی تک‌بعدی یا افراطی نیست، بلکه انسانی است که می‌تواند در عین نیرومندی در دین، نرم‌خو باشد؛ در عین علم، بردبار باشد؛ در عین غنا، میانه‌رو باشد.

۲-۲. مرحله دوم: صورت‌بندی علمی یافته‌های متن

در این مرحله، بر اساس اطلاعات حاصل از ساختارشناسی خطبه متقین و تطبیق گزاره‌ها با سطوح مدل (جدول ۱)، یافته‌های علمی متن به شکلی منطقی و سازمان‌یافته صورت‌بندی می‌شود تا «لایه نخست» یعنی قوانین و اصول روان‌شناختی نهفته در پس توصیف‌های ظاهری متن، استخراج گردد.

۲-۲-۱. استخراج مولفه‌های اصلی مدل

بر اساس ساختارشناسی متن و تخصیص هر گزاره به یکی از سطوح شش‌گانه، مولفه‌های اصلی مدل عبارتند از: کانون‌یابی معنایی، ادراک گزینشی، بازسازی ارزشی-انگیزشی، خودتنظیمی هیجانی و فراشناختی، تعادل رفتاری تلفیقی و الگوی ارتباطی متعالی.

۲-۲-۲. شناسایی روابط ساختاری میان مولفه‌ها

شش مؤلفه استخراج‌شده از خطبه متقین، در چارچوب مدل تحول شخصیت، بر مبنای اصل تقدم علیت درونی و در قالب یک ساختار سلسله‌مراتبی سازمان‌دهی شده‌اند.

رابطه ۱: تأثیر متقابل کانون‌یابی معنایی و ادراک گزینشی

تبیین: هنگامی که عظمت خدا در نفس انسان تثبیت می‌شود (سطح ۱)، معیارهای ارزش‌گذاری دگرگون می‌گردد. در نتیجه، فرد به طور خودانگیخته چشم از آنچه خدا حرام کرده می‌پوشد و گوش را بر علم نافع وقف می‌کند (سطح ۲). بزرگ شدن خالق، غیر او را در چشم کوچک می‌کند و این کوچکی، انگیزه گزینش‌گری آگاهانه را ایجاد می‌نماید. در مقابل، هر عمل موفقیت‌آمیز ادراک گزینشی (مانند پوشاندن چشم از حرام) خود بازخورد مثبتی به «عظمت خالق در نفس» داده و آن را تثبیت می‌کند.

رابطه ۲: تأثیر متقابل کانون‌یابی معنایی و بازسازی ارزشی-انگیزشی

تبیین: عظمت یافتن خدا در نفس (سطح ۱) به طور مستقیم نظام ارزشی فرد را بازسازی می‌کند. ثواب و عقاب الهی به جای لذت و درد دنیوی، قطب‌های اصلی نظام انگیزشی می‌شوند. فرد چنان شوق به بهشت و خوف از دوزخ پیدا می‌کند که «لَوْلَا الْأَجَلُ ... لَمْ تَسْتَقَرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرَفَةَ عَيْنٍ» (سطح ۳). در مقابل، شدت شوق و خوف (سطح ۳) خود به بازتولید و تعمیق «عظمت خالق در نفس» می‌انجامد.

رابطه ۳: نقش ادراک گزینشی و بازسازی ارزشی-انگیزشی در خودتنظیمی (با بازخورد)

تبیین: مدیریت ورودی‌های حسی (سطح ۲) همراه با نظام انگیزشی مبتنی بر شوق و خوف (سطح ۳)، بستر شکل‌گیری خودتنظیمی هیجانی را فراهم می‌کند. فرد از طریق سلوک عبادی شبانه هیجانات خود را تنظیم می‌کند. علاوه بر این، موفقیت در خودتنظیمی هیجانی (سطح ۴) بازخورد مثبتی به سطوح ۲ و ۳ داده و توانایی ادراک گزینشی و شدت انگیزش را تقویت می‌کند.

رابطه ۴: تأثیر متقابل خودتنظیمی هیجانی و تعادل رفتاری تلفیقی

تبیین: توانایی تنظیم هیجانات (سطح ۴) شرط لازم برای ظهور رفتارهای متعادل و تلفیقی است (سطح ۵). فردی که شهوت و خشم خود را مهار کرده است، می‌تواند در عین قوت در دین، نرم‌خو باشد. از سوی دیگر، هر رفتار متعادل و موفقیت‌آمیز در عرصه عمل، توانایی خودتنظیمی هیجانی را تقویت کرده و به آن عمق می‌بخشد.

رابطه ۵: تأثیر متقابل تعادل رفتاری تلفیقی و الگوی ارتباطی متعالی

تبیین: یکپارچگی شخصیت در سطح فردی (سطح ۵) پیش‌نیاز روابط اجتماعی سالم و متعالی است (سطح ۶). فردی که به تعادل درونی رسیده است می‌تواند از ستم‌کننده درگذرد. در مقابل، تجربه موفق ارتباط متعالی (مانند گذشت از ستم‌کننده) بازخورد مثبتی به تعادل رفتاری فرد داده و آن را تثبیت می‌کند.

۲-۲-۳. استخراج اصول و قوانین روان‌شناختی (لایه نخست)

بر اساس روابط شناسایی شده، اصول و قوانین روان‌شناختی زیر از متن خطبه قابل استنباط است:

اصل اول: اصل تقدم کانون‌یابی معنایی بر سایر سطوح تحول

فرمول‌بندی: هرگونه تحول پایدار در شخصیت، مستلزم استقرار یک کانون معنایی متعالی (عظمت خدا) در عمیق‌ترین لایه‌های روان است. بدون این بازسازی بنیادین در نظام معناسازی، سایر سطوح تحول یا شکل نمی‌گیرند یا ناپایدار خواهند بود.

شواهد متنی: جمله «عَظَّمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ» (خطبه/۱۹۳) در ابتدای توصیف ویژگی‌های اصلی متقین قرار دارد و تمام ویژگی‌های بعدی در سایه این اصل تبیین می‌شوند.

اصل دوم: اصل گزینش‌گری ادراکی به عنوان مکانیسم حفاظت و تغذیه روان

فرمول‌بندی: سلامت روان و تحول شخصیت نیازمند دو فرایند هم‌زمان است: (۱) بازداری آگاهانه از ورودی‌های آلوده‌کننده (غض بصر) و (۲) گشودگی انتخابی نسبت به ورودی‌های سازنده (وقف اذان بر علم نافع). این اصل بیانگر آن است که صرفاً حذف محرک‌های منفی کافی نیست، بلکه جایگزینی فعال با محرک‌های مثبت ضروری است.

شواهد متنی: ذکر «عَصُوا أَبْصَارَهُمْ» و «وَوَقَّفُوا أَسْمَاعَهُمْ» (خطبه/۱۹۳) در کنار هم و به صورت متقارن.

اصل سوم: اصل دوگانگی انگیزشی شوق و خوف

فرمول‌بندی: کارآمدترین نظام انگیزشی برای تحول شخصیت، ترکیب هم‌زمان «شوق به پاداش» (رجا) و «خوف از پیامد منفی» (خوف) است. این دوگانگی به جای ایجاد فلج‌کنندگی، انرژی بخش و جهت‌دهنده است، به گونه‌ای که جان از شدت شوق و خوف در بدن قرار نمی‌گیرد. شواهد متنی: «شَوْقاً إِلَى الثَّوَابِ، وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ» و تأکید مکرر بر حضور هم‌زمان این دو در مواجهه با آیات تشویق و تخویف.

اصل چهارم: اصل حزن سازنده

فرمول‌بندی: اندوه (حزن) در صورت برخاستن از بصیرت و جهت‌یابی به سوی خودسازی، نه تنها آسیب‌زا نیست، بلکه به مثابه سازوکاری برای خودتنظیمی هیجانی و انگیزش اصلاح عمل می‌کند. در خطبه متقین، این حزن در کنار طمع و شوق ناشی از آیات تشویقی قرار دارد که نشان‌دهنده تعادل هیجانی میان خوف و رجا است. شواهد متنی: «فَلَوْبُهُمْ مَحْزُونَةٌ» همراه با «يُحْزِنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ وَ يَسْتَيْئِرُونَ بِهِ دَوَاءَ دَائِهِمْ» و «إِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعًا وَ تَطَلَّعَتْ نَفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقًا» (خطبه/ ۱۹۳).

اصل پنجم: اصل تلفیق و تعادل پویا

فرمول‌بندی: شخصیت متکامل، شخصیتی است که می‌تواند صفات به ظاهر متضاد را در خود جمع کند و در موقعیت‌های مختلف، ترکیب متناسبی از آن‌ها را به کار گیرد. کمال شخصیت در افراط در یک فضیلت و تقریب در فضیلت دیگر نیست، بلکه در «خُزْماً فِي لِينٍ» (دوراندیشی در نرمی) و «عِلْماً فِي جِلْمٍ» (دانایی در بردباری) است. شواهد متنی: پانزده تلفیق متوالی در بخش پایانی خطبه (ردیف‌های ۴۱ تا ۵۲).

اصل ششم: اصل تقدم خودتنظیمی درونی بر رفتار اجتماعی

فرمول‌بندی: الگوهای ارتباطی متعالی در روابط اجتماعی (عفو، بخشش، پیوندجویی) ریشه در خودتنظیمی درونی و تعادل شخصیتی فرد دارد. کسی که نتواند شهوت و خشم خود را کنترل کند «مَيْتَةً شَهْوَتُهُ، مَكْطُومًا غَضَبُهُ» (خطبه/ ۱۹۳)، قادر به عفو و گذشت نخواهد بود. شواهد متنی: ترتیب ارائه: ابتدا ویژگی‌های درونی و عبادی (شب)، سپس تعادل رفتاری (تلفیقات)، و در نهایت ویژگی‌های اجتماعی (روز).

۲-۲-۴. صورت‌بندی مدل تحول شخصیت

مدل استخراج‌شده از خطبه متقین، فرایند تحول شخصیت را در قالب یک ساختار سلسله‌مراتبی-تعاملی تصویر می‌کند که حرکت آن از ژرف‌ترین لایه‌های وجود انسان آغاز شده و تا سطح تعاملات بیرونی امتداد می‌یابد. در این چارچوب، تحول نه یک مسیر خطی ساده، بلکه جریانی پویا با بازخوردهای متقابل میان سطوح است.

۱. سطح بنیادین: کانون‌یابی معنایی

هسته اصلی مدل، جهت‌گیری معنایی و خدا-محوران‌های است که ساختار روان فرد را بازتنظیم می‌کند. این سطح شرط لازم آغازین تحول است؛ بدون استقرار آن، انسجام روانی و پایداری تغییر فراهم نمی‌شود.

۲ و ۳. سطوح پردازشی: ادراک‌گزینشی و بازسازی ارزشی-انگیزشی

دو فرایند همکار: تصفیه ادراک (پرهیز از ورودی‌های ناسازگار و استقبال از ورودی‌های مفید) و نظام ارزشی تازه. این دو مؤلفه رابطه دوسویه و تقویت‌کننده دارند: ارزش‌ها مسیر ادراک را تعیین می‌کنند و ادراک‌های گزینشی ارزش‌ها را تثبیت می‌کنند.

۴. سطح تنظیمی: خودتنظیمی هیجانی و فراشناختی

برآیند تعامل سطوح پیشین، ظهور توانایی تنظیم‌گری درونی است. فرد از طریق سلوک عبادی و نظارت فراشناختی، هیجانات را مدیریت کرده و رفتار را در چارچوب ارزش‌ها سامان می‌دهد. این سطح، ضمن تأثیرپذیری از سطوح بالادست، بر آنها بازخورد می‌فرستد.

۵. سطح عملکردی: تعادل رفتاری تلفیقی

پیامد تنظیم درونی به شکل رفتارهای متعادل و چندبعدی آشکار می‌شود. شخصیت توان جمع صفات به ظاهر ناسازگار را پیدا می‌کند. این سطح نمود عینی ثبات درونی و پل ارتباطی میان خودتنظیمی و روابط اجتماعی است.

۶. سطح برون‌دادی: الگوی ارتباطی متعالی

آخرین تجلی شخصیت متحول‌شده در عرصه اجتماعی. آنچه در اعماق روان آغاز شده، در تعامل با دیگران به شکل اخلاق‌مدار بروز می‌کند. این سطح ضمن اینکه برون‌داد نهایی تحول است، از طریق بازخوردهای مثبت اجتماعی، تمام سطوح بالادست را تقویت می‌کند.

جمع‌بندی مدل: مدل شش‌سطحی نشان می‌دهد که تحول شخصیت از عمیق‌ترین لایه‌های معنا آغاز می‌شود (تقدم هستی‌شناختی)، اما در ادامه، روابط بازخوردی متقابل میان سطوح برقرار می‌شود. به این ترتیب، مدل پیشنهادی از نوع سلسله‌مراتبی-تعاملی است، نه خطی-علی صرف.

۲-۳. مرحله سوم: تدوین نتایج و تشریح یافته‌ها

اساس تحلیل ویژگی‌های مؤلفه‌های شش‌گانه، مراد خطبه متقین از تحول شخصیت در قالب یک نظام سلسله‌مراتبی قابل تشریح است که در آن تحول از عمیق‌ترین لایه‌های معنا آغاز شده و به سطوح رفتاری و ارتباطی امتداد می‌یابد.

مؤلفه اول، کانون‌یابی معنایی، بنیادین‌ترین سطح است که در آن عظمت الهی به عنوان محور ادراک و ارزش‌گذاری در عمیق‌ترین لایه‌های روان تثبیت می‌شود «عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ» (خطبه/۱۹۳) و در نتیجه «غیر خدا» در چشم انسان کوچک می‌گردد. این مؤلفه با چهار ویژگی تعالی‌محوری، بازسازی مقیاس ارزش‌گذاری، خودانگیختگی و جهت‌دهی کلان، سایر سطوح را تغذیه می‌کند. گام اول تحول نیز بر همین اساس تبیین می‌شود: تثبیت عظمت الهی در نفس، مقیاس ارزش‌گذاری را دگرگون می‌سازد؛

آنچه پیشتر بزرگ بود (دنیا، منیت، لذات آنی) کوچک می‌گردد. مکانیسم اثرگذاری این گام از سه ویژگی ناشی می‌شود: تعالی‌محوری (تغییر معیارها از زمینی به آسمانی)، بازسازی مقیاس ارزش‌گذاری (کوچک شدن محرک‌های گناه و آسان شدن چشم‌پوشی از آن)، و جهت‌دهی کلان (تشخیص ورودی‌های مفید از مضر).

مؤلفه دوم، ادراک گزینشی، مدیریت آگاهانه ورودی‌های حسی و شناختی است که شامل دو فرایند همزمان بازسازی از ورودی‌های آلوده‌کننده «غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ» و گشودگی انتخابی نسبت به ورودی‌های سازنده «وَوَقَّفُوا أَسْمَاعَهُمْ» می‌شود.

مؤلفه سوم، بازسازی ارزشی-انگیزشی، به جایگزینی انگیزه‌های مادی با «شوق به ثواب» و «خوف از عقاب» اشاره دارد که دارای دوگانگی متوازن، شدت فوق‌العاده، غایت‌محوری و ماهیت جایگزین‌کننده به جای حذف‌کننده است. این دو مؤلفه (ادراک و انگیزش) به عنوان متغیرهای واسطه، «فعال‌سازی و تداوم» تحول را فراهم کرده و با یکدیگر ارتباط دوسویه و تقویت‌کننده دارند. گام دوم تحول نیز بر همین اساس تبیین می‌شود: پس از بازسازی نظام معنا، فرد درگاه‌های ادراکی خود را مدیریت می‌کند و همزمان نظام انگیزشی بازسازی می‌شود. مکانیسم اثرگذاری بدین صورت است که بزرگ شدن خدا در نفس، رضایت او را بزرگ‌ترین ارزش می‌کند؛ در نتیجه آنچه به رضایت او انجامد (ثواب) شدیداً مطلوب و آنچه به خشم او انجامد (عقاب) شدیداً نامطلوب می‌گردد.

مؤلفه چهارم، خودتنظیمی هیجانی و فراشناختی، توانایی مدیریت هیجانات (حزن سازنده، خوف و رجا، حذر از غفلت و فرح نسبت به رحمت) همراه با نظارت فراشناختی بر خود (خودارزیابی انتقادی از اعمال) است. ویژگی‌های کلیدی آن عبارتند از: حزن توأم با درمان دردها در سایه قرآن «يُخَوِّنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ وَ يَسْتَبِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ ذَانِهِمْ» (خطبه/۱۹۳)، خودارزیابی که از غرور بازمی‌دارد، تعادل هیجانی پویا، میان حذر از غفلت در شب و فرح نسبت به فصل و رحمت روز، مهار شهوت و خشم، و حضور ذهنی قوی در تصویر بهشت و دوزخ. گام سوم تحول نیز بر همین اساس تبیین می‌شود: با مدیریت ورودی‌ها و جهت‌گیری انگیزشی مناسب، فرد هیجانات خود را تنظیم می‌کند. سلوک عبادی شبانه (تلاوت قرآن با ترتیل) سه کارکرد همزمان دارد: بازسازی از ورودی‌های آلوده‌کننده، تغذیه از ورودی‌های سازنده، و تقویت انگیزه‌های اخروی. خودارزیابی و نظارت فراشناختی از غرور و رکود جلوگیری می‌کند. در این مرحله فرد به تعادل هیجانی پویا (حزن/فرح، حذر/رجا) دست می‌یابد.

مؤلفه پنجم، تعادل رفتاری تلفیقی، توانایی جمع صفات به ظاهر متضاد در یک ساختار رفتاری واحد است. این مؤلفه در خطبه با پانزده تلفیق متوالی تجلی یافته است «قُوَّةٌ فِي دِينٍ وَ حَزْمٌ فِي لَيْنٍ»، «عِلْمٌ فِي حِلْمٍ»، «صَبْرٌ فِي شِدَّةٍ»، «شُكْرٌ فِي رَحَاءٍ» و همچنین شامل میانه‌روی اقتصادی «مَلَبَسُهُمُ الْإِقْتِصَادُ»، یکپارچگی گفتار و کردار، کوتاهی آرزو، کم‌خطایی و ثبات رفتاری در بلا و رخا می‌شود. این مؤلفه به عنوان متغیر اجرایی، خودتنظیمی درونی را به کنش‌های عینی تبدیل می‌کند و نمود بیرونی یکپارچگی شخصیت است. گام چهارم تحول نیز بر همین اساس تبیین می‌شود: خودتنظیمی هیجانی پایدار،

زمینه‌ساز رفتارهای متعادل می‌گردد. مکانیسم اثرگذاری بدین صورت است که مهار شهوت و خشم، شرط لازم خودکنترلی رفتاری است؛ حزن سازنده، فرد را از سطحی‌نگری باز می‌دارد و به کنش‌های حساب‌شده سوق می‌دهد؛ حضور ذهنی قوی (تصویر بهشت و دوزخ) به انتخاب رفتار مناسب در لحظه کمک می‌کند. بدین ترتیب فرد صفات متضاد را در کنش خود جمع می‌کند و شخصیت یکپارچه می‌شود.

مؤلفه ششم، الگوی ارتباطی متعالی، برون‌داد نهایی تحول در عرصه اجتماعی است که شامل گذشت فعال از ستم‌کننده «يَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَهُ»، بخشش به محروم‌کننده «يُعْطِي مَنْ حَزَمَهُ»، پیوندجویی با قطع‌کننده رابطه «يَصِلُ مَنْ قَطَعَهُ»، امنیت‌بخشی (از شر او در امان، خیر از او امید می‌رود)، پنهان کردن بدی و آشکار کردن خوبی «غَائِبًا مُنْكَرُهُ، حَاضِرًا مَعْرُوفُهُ»، عدالت در دوستی و دشمنی، و خلوص در روابط (دوری نه از روی کبر، نزدیکی نه از روی مکر) می‌شود. گام پنجم تحول نیز بر همین اساس تبیین می‌شود: یکپارچگی شخصیت در سطح فردی، تعارضات درونی را کاهش و انرژی روانی را برای تعاملات اجتماعی آزاد می‌کند. تعادل درونی به فرد اجازه می‌دهد بدون واکنش‌های دفاعی و خشمگینانه ارتباط برقرار کند. کسی که شهوت و خشم خود را مهار کرده است، می‌تواند از ستم‌کننده درگذرد، با قاطع رابطه پیوند جوید و عدالت را در دوستی و دشمنی به کار گیرد. الگوی ارتباطی متعالی، نشانه عینی تحقق شخصیت متقی در عرصه اجتماعی است.

در مجموع، این مدل شش‌سطحی نشان می‌دهد که تحول شخصیت از عمیق‌ترین لایه‌های معنا آغاز می‌شود و در گام‌های بعدی به ترتیب از نظام ادراک و انگیزش، خودتنظیمی هیجانی، تعادل رفتاری عبور کرده و در نهایت در الگوی ارتباطی متعالی تجلی می‌یابد.

تدوین مدل نهایی تحول شخصیت

مدل تحول شخصیت مستخرج از خطبه متقین، یک چارچوب شش‌سطحی را ارائه می‌دهد که منطق تحول «از درون به بیرون» را دنبال می‌کند (شکل ۱). این مدل با «کانون‌یابی معنایی» به عنوان نقطه آغازین و متغیر اصلی، آغاز می‌شود. سطوح بعدی شامل «پردازشی» و «تنظیمی» به عنوان میانجی‌های کلیدی عمل می‌کنند. این فرآیندها منجر به «تعادل رفتاری تلفیقی» شده و در نهایت به «الگوی ارتباطی متعالی» در تعاملات اجتماعی می‌انجامد. ماهیت پیوسته و تعاملی این سطوح، ابعاد پیچیده و چندگانه تحول شخصیتی را که در تعالیم خطبه متقین ترسیم شده، آشکار می‌سازد.

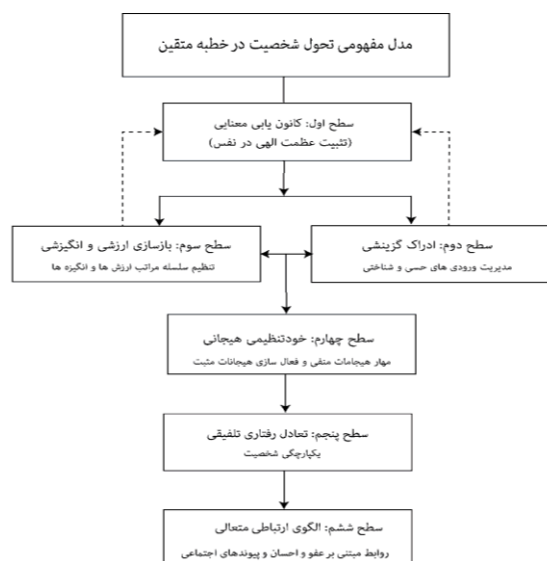
۴-۲. مرحله چهارم: امکان‌سنجی تعمیم یافته‌ها

پس از الغای خصوصیات ظاهری (قالب خطابی، زبان عربی، بافت تاریخی)، اصول شش‌گانه مدل قابلیت تعمیم به حوزه‌های مختلف را دارند. در تعمیم به روان‌شناسی معاصر، مدل مستخرج از خطبه متقین همخوانی چشمگیری با چندین نظریه برجسته دارد: اصل تقدم کانون‌یابی معنایی با نظریه خودتعیین‌گری رایان^۱ و دسی^۲ (۲۰۱۷) در مفهوم «جهت‌گیری هدف» و «نیاز به معنا» همخوانی کامل دارد؛ اصل

1. Ryan

2. Deci

دوگانگی انگیزشی شوق و خوف با نظریه حساسیت به تقویت گری^۱ و تمایز سیستم فعال‌ساز رفتاری (BAS) و سیستم بازداری رفتاری (BIS) مطابقت دارد؛ اصل تلفیق و تعادل پویا با مفهوم «خرد» در نظریه بال‌تس^۲ و اشتودینگر^۳ (۲۰۰۰) که شامل توانایی مدیریت تضادها و تعادل میان قطب‌های متضاد است، و همچنین با مفهوم «انعطاف‌پذیری روان‌شناختی» هیز^۴ و همکاران (۲۰۱۲) در درمان مبتنی بر پذیرش و تعهد (ACT) همخوانی کامل دارد. در تعمیم به سایر فرهنگ‌ها، با جایگزینی «کانون‌یابی معنایی» با ارزش‌های غایی والا (مانند عدالت، عشق، حقیقت) و تطبیق مکانیسم‌های اجرایی (مانند نماز شب با مراقبه یا تمرینات خودتنظیمی در سنت‌های دیگر)، مدل قابلیت اجرا در بافت‌های غیردینی و فرهنگ‌های متنوع را حفظ می‌کند. در تعمیم به مداخلات کاربردی، مدل شش‌سطحی در مشاوره و روان‌درمانی معنوی می‌تواند برای طراحی پروتکل‌های درمانی مبتنی بر تقویت کانون معنایی و خودتنظیمی هیجانی به کار رود؛ در آموزش و پرورش می‌تواند چارچوبی برای طراحی برنامه درسی تربیت شخصیت در مدارس ارائه دهد؛ در مدیریت و رهبری، مؤلفه تعادل رفتاری تلفیقی (تلفیق قاطعیت با نرمی، علم با حلم) الگویی برای تربیت رهبران متعادل و کارآمد فراهم می‌آورد. به این ترتیب، مدل مستخرج از خطبه متقین با الغای خصوصیات ظاهری و حفظ ساختار سلسله‌مراتبی و اصول روان‌شناختی خود، قابلیت تعمیم دارد.



شکل ۱. مدل تحول شخصیت در خطبه متقین

1. Gray
2. Baltes
3. Staudinger
4. Hayes

۳. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف استخراج «مدل تحول شخصیت» بر اساس خطبه متقین نهج البلاغه و با بهره‌گیری از روش «فهم روان‌شناختی متون دینی» (پسندیده، ۱۴۰۰) انجام شد. یافته‌های این پژوهش، فراتر از یک توصیف اخلاقی، الگویی نظام‌مند و چندسطحی از فرایند تحول شخصیت ارائه می‌دهد که نتایج آن به شرح زیر است:

۱. تحلیل خطبه نشان داد که تحول شخصیت در نگاه امیرالمؤمنین (ع)، جریانی خطی نیست، بلکه یک ساختار سلسله‌مراتبی-تعاملی «درون به بیرون» است که در شش سطح اصلی سازماندهی می‌شود: (۱) کانون‌یابی معنایی، (۲) ادراک‌گزینشی، (۳) بازسازی ارزشی-انگیزشی، (۴) خودتنظیمی هیجانی و فراشناختی، (۵) تعادل رفتاری تلفیقی و (۶) الگوی ارتباطی متعالی.

۲. یافته بنیادین پژوهش این است که تحول پایدار شخصیتی الزاماً از «کانون‌یابی معنایی» (عظمت الهی در نفس) آغاز می‌شود. این سطح شرط لازم آغازین و جهت‌دهنده اصلی تحول است؛ سایر سطوح پردازشی و اجرایی در پرتو آن فعال می‌شوند و بدون استقرار این معنای متعالی، هرگونه تغییر در سطوح بیرونی ناپایدار و سطحی خواهد بود. با این حال، پس از فعال‌شدن سطوح دیگر، روابط بازخوردی متقابل برقرار می‌شود که در آن سطوح پایین‌تر نیز بر سطح بنیادین بازخورد تقویت‌کننده دارند.

۳. نتایج نشان داد که ادراک‌گزینشی (مدیریت ورودی‌های حسی) و بازسازی ارزشی-انگیزشی (نظام شوق و خوف)، سطوح واسطه‌ای هستند که تحول معنایی را به سطوح اجرایی پیوند می‌دهند. رابطه این دو مؤلفه دوسویه و تقویت‌کننده است؛ یعنی مدیریت ورودی‌ها، انگیزه‌ها را تثبیت کرده و ارزش‌های جدید، درگاه‌های ادراکی را پالایش می‌کنند.

۴. از یافته‌های متمایز این پژوهش، استخراج «اصل تلفیق و تعادل پویا» از متن خطبه است. شخصیت متقی، شخصیتی تک‌بعدی نیست، بلکه توانایی جمع میان صفات به‌ظاهر متضاد (مانند علم در کنار حلم، قوت در کنار نرمی، و صبر در کنار شکر) را دارد. این «تعادل رفتاری تلفیقی»، نمود عینی ثبات درونی است که از طریق خودتنظیمی هیجانی (به ویژه حزن سازنده و نظارت فراشناختی) حاصل می‌شود.

۵. با «الغای خصوصیات ظاهری» متن، اصول شش‌گانه استخراج‌شده (مانند تقدم معنا، گزینش‌گری ادراکی، دوگانگی شوق و خوف، حزن سازنده، تعادل پویا و تقدم خودتنظیمی بر رفتار اجتماعی) قابلیت انطباق و تعمیم به نظریات معاصر روان‌شناسی (مانند نظریه خودتعیین‌گری دسی و رایان، انعطاف‌پذیری روان‌شناختی هیز و مفهوم خرد بالتس) را دارا هستند.

۶. این مدل نه تنها در تبیین نظری شخصیت سالم کارآمد است، بلکه الگویی بومی و غایت‌مند برای طراحی پروتکل‌های درمانی (در حوزه روان‌درمانی معنوی)، برنامه‌های درسی تربیت شخصیت (در آموزش و پرورش) و نظام‌های مدیریت رهبری (با تکیه بر مؤلفه تعادل رفتاری) ارائه می‌دهد.

۷. پژوهش حاضر، با به‌کارگیری روش فهم روان‌شناختی متون دینی، ظرفیت خطبه متقین را به عنوان منبعی غنی برای صورت‌بندی گزاره‌های وحیانی در قالب مدل‌های نظام‌مند روان‌شناختی آشکار ساخت.

این پژوهش پیشنهاد می‌دهد که برای اثربخشی بیشتر، مطالعات آتی بر «اعتبارسنجی تجربی» مؤلفه‌های این مدل و «طراحی ابزارهای سنجش شخصیت» بر اساس شاخص‌های شش‌گانه استخراج‌شده متمرکز شوند تا امکان مداخلات دقیق‌تر در حوزه‌های تربیتی و درمانی فراهم گردد.

جدول ۱. ارتباط گزاره‌های خطبه متقین با سطوح مدل تحول شخصیت

ردیف	متن خطبه	ترجمه	سطح مدل	تبیین روانشناختی
۱	رَوَى أَنَّ صَاحِباً لِامِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ لَهُ هَمَامٌ، كَانَ رَجُلًا عَابِداً	روایت شده: یاری برای امیرالمؤمنین به نام همام که مردی عابد بود	سطح ۴	عبادت، سلوک عبادی و خودتنظیمی
۲	فَقَالَ لَهُ: يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صِفْ لِي الْمُتَّقِينَ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِمْ	به حضرت گفت: اهل تقوا را چنان که گویی می‌بینم برای من وصف کن	سطح ۳	شوق به شناخت و معرفت (انگیزش)
۳	فَتَنَاقَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جَوَابِهِ ثُمَّ قَالَ: يَا هَمَامُ: إِنَّ اللَّهَ وَ أَحْسَنَ فِ «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ»	امام درنگ کرد سپس فرمود: ای همام، تقوای الهی پیشه کن و نیکی کن که خدا با اهل تقوا و نیکوکاران است	سطح ۴ و ۵ و ۶	تقوا (خودتنظیمی)، احسان (تعادل و ارتباط)
۴	فَلَمْ يَفْتَحْ هَمَامٌ بِهَذَا الْقَوْلِ حَتَّى عَزَمَ عَلَيْهِ	همام به این سخن قناعت نکرد و حضرت را قسم داد	سطح ۳	اصرار و شوق در طلب معرفت
۵	فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ صَلَّى عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ	پس خدا را سپاس و ثنا گفت و بر پیامبر درود فرستاد	سطح ۴ و ۱	سلوک عبادی + کانون‌یابی معنایی
۶	أَمَّا بَعْدُ	اما بعد (عبارت خطابه)	خارج	عبارت خطابه،
۷	إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى خَلْقُ الْخَلْقِ حِينَ خَلَقَهُمْ غَيِّباً عَنْ طَاعَتِهِمْ، آمِناً مِنْ مَعْصِيَتِهِمْ	خداوند هنگام آفرینش از طاعتشان بی‌نیاز و از معصیتشان ایمن است	خارج	مقدمه هستی‌شناختی (غیرروان‌شناختی)
۸	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا تَضُرُّهُ مَعْصِيَةُ مَنْ عَصَاهُ، وَ لَا تَنْفَعُهُ طَاعَةُ مَنْ أَطَاعَهُ	زیرا گناه گناهکار به او ضرر نمی‌رساند و طاعت مطیع سود نمی‌بخشد	خارج	ادامه مقدمه کلامی
۹	فَقَسَمَ بَيْنَهُمْ مَعَاشَهُمْ، وَ وَضَعَهُمْ مِنَ الدُّنْيَا مَوَاضِعَهُمْ	پس روزی را در میانشان تقسیم کرد و هر کس را در جایگاه خود در دنیا قرار داد	خارج	غیرروان‌شناختی
۱۰	فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ	پرهیزکاران در این دنیا اهل فضائلند	همه سطوح	جمله چارچوب‌ساز، اشاره به تمام فضایل
۱۱	مَنْطَلِقُهُمُ الصَّوَابُ	گفتارشان صواب است	سطح ۶	الگوی ارتباطی متعالی (نرمی گفتار)
۱۲	مَلَبَسُهُمُ الْاِقْتِصَادُ	پوشاکشان اقتصادی (میان‌روانه) است	سطح ۵	تعادل رفتاری (میان‌رویی)
۱۳	مَشْيُهُمُ التَّوَاضُعُ	راه رفتنشان متواضعانه است	سطح ۵ و ۶	تواضع (تعادل رفتاری و ارتباطی)

۱۴	غَضُوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَزَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ	چشم از آنچه خدا حرام کرده پوشیدند	سطح ۲	ادراک گزینشی بصری
۱۵	وَوَقَفُوا أَسْمَاعَهُمْ عَلَى الْعِلْمِ النَّافِعِ لَهُمْ	گوش‌های خود را بر دانش سودمند وقف کردند	سطح ۲	ادراک گزینشی شنیداری
۱۶	نَزَلَتْ أَنْفُسُهُمْ مِنْهُمْ فِي الْبَلَاءِ كَأَنِّي نَزَلْتُ فِي الرِّجَاءِ	نفس‌هایشان در بلا و راحتی یکسان است	سطح ۴ و ۵	ثبات عاطفی + تعادل رفتاری
۱۷	لَوْلَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرَفَةً عَيْنٍ، شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ، وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ	اگر اجل نبود، جانشان یک چشم به هم زدن هم قرار نمی‌گرفت از شوق ثواب و خوف عقاب	سطح ۳	بازسازی ارزشی-انگیزشی (شوق و خوف)
۱۸	عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ	خدا در جانشان بزرگ شد، غیر او در چشمشان کوچک گشت	سطح ۱	کانون‌یابی معنایی
۱۹	فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُتَعَمِّونَ، وَ هُمُ وَالنَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُعَذِّبُونَ	با بهشت چنانند که گویا دیده‌اند، با دوزخ چنانند که گویا دیده‌اند	سطح ۴	حضور ذهنی و خودتنظیمی هیجانی
۲۰	فَلَوْبُهُمْ مَحْزُونَةٌ	دل‌هایشان اندوهگین است	سطح ۴	حزن سازنده (خودتنظیمی هیجانی)
۲۱	شُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ	مردم از آزارشان در امانند	سطح ۶	ایمنی اجتماعی (الگوی ارتباطی)
۲۲	وَأَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ	بدن‌هایشان لاغر است (نشانه ریاضت و سلوک)	سطح ۳ و ۴	پیامد خوف و ریاضت
۲۳	حَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ	نیازهایشان سبک است	سطح ۵	قناعت و زهد (تعادل رفتاری)
۲۴	أَنْفُسُهُمْ غَفِيفَةٌ	نفس‌هایشان پاکدامن است	سطح ۴ و ۵	عفت (خودتنظیمی و تعادل)
۲۵	صَبَرُوا أَيَّامًا قَصِيرَةً أَقْبَتَتْهُمْ رَاحَةٌ طَوِيلَةٌ	روزی کوتاه صبر کردند که راحتی طولانی به دنبال آورد	سطح ۵	صبر (تعادل رفتاری)
۲۶	تِجَارَةٌ مُرِيحَةٍ يَسَّرَهَا لَهُمْ رَبُّهُمْ	تجارت سودآوری که پروردگار برایشان مهیا کرد	سطح ۵	پاداش صبر و زهد (تعادل رفتاری)
۲۷	أَرَادَتْهُمْ الدُّنْيَا فَلَمْ يُرِيدُوهَا، وَ أَسَرَتْهُمْ فَفَقَدُوا أَنْفُسَهُمْ مِنْهَا	دنیا خواستشان اما نخواستند، اسیرشان کرد ولی خود را آزاد کردند	سطح ۱ و ۵	کوچکی دنیا (سطح ۱) + زهد (سطح ۵)
۲۸	أَمَّا اللَّيْلُ فَصَافُونَ أَقْدَامَهُمْ تَالِينَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرْتَلُونَهُ تَرْتِيبًا	شب‌ها به پا ایستاده، اجزای قرآن را شمرده می‌خوانند	سطح ۴	سلوک عبادی (خودتنظیمی)
۲۹	يُحْزِنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ، وَ يَسْتَبِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ ذَانِهِمْ	خود را با آن محزون می‌کنند و داروی دردشان را از آن برمی‌انگیزند	سطح ۴	حزن و درمان (خودتنظیمی هیجانی)
۳۰	فَإِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَعُوا إِلَيْهَا طَمَعًا... وَ هَلَّوْا أَنَّهَا نَصَبٌ أَعْيُنُهُمْ	به آیه تشویق طمع کنند و گویند آن را پیش چشم دارند	سطح ۳ و ۴	شوق (سطح ۳) + حضور ذهنی (سطح ۴)

۳۱	و إِذَا مَرُّوا بِآيَةٍ فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْعَوْا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ، وَ طَلَّوْا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَ شَهيقَهَا فِي أَصْوَالِ آذَانِهِمْ	به آیه تخویف گوش دل دهند و گویند شیون دوزخ بیخ گوششان است	سطح ۳ و ۴	خوف (سطح ۳) + حضور ذهنی (سطح ۴)
۳۲	فَهُمْ خَائُونَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ، مُفْتَرِشُونَ لِجَنَابِهِمْ وَ أَكْفِهِمْ وَ رَكِبِهِمْ وَ أَطْرَافِ أَفْدَامِهِمْ، يَطْلُبُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي فِكَاكٍ رِقَابِهِمْ	در رکوع و سجده آزادی خود را از خدا می‌طلبند	سطح ۴	سلوک عبادی عملی
۳۳	وَأَمَّا النَّهَارُ فَخُلَمَاءُ عُلَمَاءَ، أُتْرَارُ أَتْقِيَاءَ	روزها بردبار و دانا و نیکوکار و پرهیزکارند	سطح ۵ و ۶	حلم و علم (سطح ۵) + ابرار و اتقیا (سطح ۶)
۳۴	قَدْ بَرَّاهُمُ الْخَوْفُ بَرَى الْقِدَاحِ	ترس (از خدا) جسمشان را چون تیر تراشیده لاغر کرده است	سطح ۳ و ۴	خوف (سطح ۳) و پیامد جسمانی (سطح ۴)
۳۵	يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاطِرُ فَيَحْسَبُهُمْ مَرْضَى، وَ مَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرْضٍ	بیننده گمان کند بیمارند در حالی که بیمار نیستند (به دلیل ریاضت و زهد)	سطح ۴ و ۵	ریاضت (سطح ۴) و زهد (سطح ۵)
۳۶	لَا يَرْضَوْنَ مِنْ أَعْمَالِهِمُ الْقَلِيلَ، وَلَا يَسْتَكْبِرُونَ الْكَثِيرَ	به عمل کم خشنود نمی‌شوند و عمل زیاد را زیاد نمی‌شمردند	سطح ۴	خوداتهامی و فراشناخت انتقادی
۳۷	هُمْ لِأَنْفُسِهِمْ مُتْهُمُْونَ	خود را متهم می‌کنند	سطح ۴	خوداتهامی
۳۸	وَ مِنْ أَعْمَالِهِمْ مُشْفِقُونَ	از اعمال خود بیمناکند	سطح ۴	خوف از عدم قبولی
۳۹	إِذَا رَجَعِي أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ: أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي، وَ رَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنِّي بِنَفْسِي	چون تمجید شوند بترسند و گویند من به خود از دیگران داناترم...	سطح ۴	پرهیز از غرور و خودارزیایی
۴۰	اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ، وَاجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَطَّوْنُ، وَ اغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ	خدایا مرا به آنچه گویند مگیر و بہتر از آنچه پندارند گردان...	سطح ۴	پیشگیری از غرور (خودتنظیمی)
۴۱	فَمِنْ عِلَامَةِ أَخْلَاقِهِمْ أَنَّكَ تَرَى لَهُ قُوَّةَ فِي دِينٍ، وَ حُزْمًا فِي لِبَنِ	نشانه‌اش: نیرومندی در دین با دوراندیشی در نرمی	سطح ۵	تلفیق قوت و نرمی
۴۲	وَ إِيْمَانًا فِي يَقِينٍ	ایمانی همراه با یقین	سطح ۳ و ۵	یقین (انگیزش و تعادل)
۴۳	وَ حِرْصًا فِي عِلْمٍ	حرص در دانش	سطح ۵	تلفیق حرص و علم
۴۴	وَ عِلْمًا فِي حِلْمٍ	علم همراه با بردباری	سطح ۵	تلفیق علم و حلم
۴۵	وَ قَصْدًا فِي غَيِّ	میان‌روی در توانگری	سطح ۵	اقتصاد و میان‌روی
۴۶	وَ حُشُوعًا فِي عِبَادَةِ	فروتنی در عبادت	سطح ۴ و ۵	خشوع (خودتنظیمی و تعادل)
۴۷	وَ تَجَمُّلاً فِي فَاقَةِ	آراستگی در تهیدستی	سطح ۵	تعادل در فقر و غنا
۴۸	وَ صَبْرًا فِي شِدَّةٍ	صبر در سختی	سطح ۵	صبر
۴۹	وَ طَلَبًا فِي خِلَالِ	جویایی حلال	سطح ۵ و ۶	رفتار اقتصادی حلال (تعادل و ارتباط)
۵۰	وَ نَشَاطًا فِي هُدًى	نشاط در هدایت	سطح ۳ و ۴	نشاط انگیزشی (سطح ۳) و هیجانی (سطح ۴)

۵۱	وَ تَخْرُجاً عَنْ طَمَعٍ	دوری از طمع	سطح ۵	زهد و قناعت
۵۲	يُعْمَلُ الْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ وَ هُوَ عَلَى وَجَلٍ	اعمال شایسته انجام می‌دهد در حالی که ترسان است	سطح ۳ و ۴	خوف (سطح ۳) و خودتنظیمی (سطح ۴)
۵۳	يُمَسِّي وَ هُمُ الشُّكْرُ، وَ يُصْبِحُ وَ هُمُ الذِّكْرُ	شب در اندیشه شکر، روز در اندیشه ذکر	سطح ۴	سلوک عبادی و خودتنظیمی
۵۴	يَبِيتُ خَدِراً، وَ يُصْبِحُ فَرِحاً: خَدِراً لِمَا خَلَزَ مِنَ الْغَلَّةِ، وَ فَرِحاً بِمَا أَصَابَ مِنَ الْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ	شب با حذر از غفلت، روز با فرح به فضل و رحمت	سطح ۴	تنظیم هیجانی (حذر و فرح)
۵۵	إِنْ اسْتَصْعَبَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فِيمَا تَكْرَهُ لَمْ يُعْطِلْهَا سُؤْلَهَا فِيمَا تُحِبُّ	اگر نفس در آنچه ناخوشایند است سخت گرفت، آنچه را دوست دارد به او ندهد	سطح ۴	تمرین اراده و خودکنترلی
۵۶	فُرَّةٌ عَلَيْهِ فِيمَا لَا يَزُولُ، وَ زَهَادَةٌ فِيمَا لَا يَبْقَى	روشنی چشمش در چیز پایدار، زهدش در چیز فانی	سطح ۱ و ۵	کانون‌یابی معنایی (سطح ۱) + زهد (سطح ۵)
۵۷	يَمَزُجُ الْحِلْمَ بِالْعِلْمِ، وَ الْقَوْلَ بِالْعَمَلِ	حلم را با علم، و گفتار را با عمل می‌آمیزد	سطح ۵	تلفیق فضایل
۵۸	تَرَاهُ قَرِيباً أَمَلُهُ، قَلِيلاً زَلَلُهُ	آرزویش کوتاه، لغزشش اندک	سطح ۵	کوتاهی آرزو و کم‌خطایی
۵۹	خَاصِعاً قَلْبُهُ، قَانِعَةً نَفْسُهُ	دل فروتن، نفس قانع	سطح ۴ و ۵	خشوع (سطح ۴) و قناعت (سطح ۵)
۶۰	مَيِّتَةً شَهْوَتُهُ، مَكْطُوماً غَيْظُهُ	شهوتش مرده، خشمش فروخورده	سطح ۴	خودتنظیمی هیجانی
۶۱	الْخَيْرُ مِنْهُ مَا قُوِلَ، وَالشَّرُّ مِنْهُ مَا قُوِلَ	خیرش مورد امید، شرش در امان	سطح ۶	الگوی ارتباطی متعالی
۶۲	يَغْفُو عَنْ ظَلَمَةٍ	از ستم‌کننده درمی‌گذرد	سطح ۶	عفو و گذشت
۶۳	وَ يُعْطِي مَنْ حَرَمَهُ	به محروم‌کننده عطا می‌کند	سطح ۶	بخشش
۶۴	وَ يَصِلُ مَنْ قَطَعَهُ	با قاطع رابطه پیوند می‌جوید	سطح ۶	پیوند با قاطع
۶۵	بَعِيداً فُحْشَتُهُ	دشنام از او دور است	سطح ۶	پاکیزگی گفتار
۶۶	لَبِناً قَوْلُهُ	گفتارش نرم است	سطح ۶	نرمی گفتار
۶۷	غَائِباً مَنَكْرُهُ، حَاضِراً مَعْرُوفُهُ	زشتی‌اش پنهان، خوبی‌اش آشکار	سطح ۶	پنهان کردن بدی، آشکار کردن خوبی
۶۸	فِي الزَّلَازِلِ وَقُورٌ، وَ فِي الْمَكَارِهِ صَبُورٌ، وَ فِي الرِّجَاءِ شُكُورٌ	در حوادث آرام، در ناخوشی‌ها شکیبای، در خوشی‌ها شاکر	سطح ۵ و ۴	صبر، شکر، وقار (تعادل و خودتنظیمی)
۶۹	لَا يَجِيفُ عَلَى مَنْ يُبْغِضُ، وَ لَا يَأْتُمُ فِيمَنْ يُحِبُّ	بر دشمن ستم نمی‌کند، برای دوست گناه نمی‌کند	سطح ۶	عدالت در دوستی و دشمنی
۷۰	يَعْتَرِفُ بِالْحَقِّ قَبْلَ أَنْ يُشْهَدَ عَلَيْهِ	پیش از گواهی به حق اعتراف می‌کند	سطح ۶	صداقت و انصاف
۷۱	لَا يُصِيبُ مَا اسْتُحْفِظَ	امانت را تباه نمی‌کند	سطح ۶	امانت‌داری
۷۲	وَ لَا يَنْسَى مَا ذُكِّرَ	آنچه را یادآوری شود فراموش نمی‌کند	سطح ۴	توجه و فراشناخت

۷۳	و لَا يَتَابِرُ بِالْأَلْقَابِ	با لقب زشت صدا نمی‌زند	سطح ۶	احترام به دیگران
۷۴	و لَا يَضَارُّ بِالْجَارِ	به همسایه زیان نمی‌زند	سطح ۶	رعایت حقوق همسایه
۷۵	و لَا يَشْمَتُ بِالْمَصَائِبِ	به بلاهای دیگران شادی نمی‌کند	سطح ۶	عدم شماتت
۷۶	و لَا يَدْخُلُ فِي الْبَاطِلِ، وَ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْحَقِّ	وارد باطل نمی‌شود، از حق خارج نمی‌گردد	سطح ۵ و ۶	پایبندی به حق (تعادل و ارتباط)
۷۷	إِنْ صَمَتَ لَمْ يَغْمُهُ صَمْتُهُ، وَ إِنْ صَحِكَ لَمْ يَغْلُ صَوْتُهُ	اگر سکوت کند غمگینش نکند، اگر بخندد صدایش بلند نشود	سطح ۴	خودکنترلی در سکوت و خنده
۷۸	إِنْ بَغِيَ عَلَيْهِ صَبْرٌ حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَنْتَقِمُ لَهُ	اگر ستم رود صبر کند تا خدا انتقامش بگیرد	سطح ۶	صبر در برابر ستم و واگذاری انتقام به خدا
۷۹	نَفْسُهُ مِنْهُ فِي عَنَاءٍ، وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ	خود در رنج، مردم در آسایش	سطح ۴	ریاضت شخصی برای آسایش دیگران
۸۰	أَتَعَبَ نَفْسَهُ لِأَخْرَجِهِ، وَ أَرَّاحَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ	خود را برای آخرت به رنج انداخت، مردم را از خود راحت کرد	سطح ۴ و ۶	خودتنظیمی (سطح ۴) و خدمت به مردم (سطح ۶)
۸۱	بُعْدُهُ عَنْ تَبَاعُدِ عَنْهُ زُهْدٌ وَ نَزَاهَةٌ، وَ دُنُوهُ مِمَّنْ دَنَا مِنْهُ لِيْنٍ وَ رَحْمَةٍ	دوری از دوری‌کننده از روی زهد و پاکی، نزدیکی از روی نرمی و رحمت	سطح ۶	روابط اجتماعی مبتنی بر زهد و رحمت
۸۲	لَيْسَ تَبَاعُدُهُ بِكِبَرٍ وَ عَظَمَةٍ، وَ لَا دُنُوُهُ بِمَكْرٍ وَ خَدِيعَةٍ	دوری از روی کبر و خودخواهی نیست، نزدیکی از روی مکر و فریب نیست	سطح ۶	خلوص در روابط
۸۳	فَصَبَقَ هَمَامٌ صَعْقَةً كَانَتْ نَفْسُهُ فِيهَا	همام فریاد زد و جان داد	سطح ۴	تأثیرپذیری عاطفی عمیق از کلام حق
۸۴	أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ أَخَافُهَا عَلَيْهِ	به خدا قسم از این (مرگ) بر او می‌ترسیدم	سطح ۴	پیش‌بینی تأثیر عمیق موعظه
۸۵	هَكَذَا تَصْنَعُ الْمَوَاعِظُ الْبَالِغَةُ بِأَهْلِهَا	اندرزهای رسا با اهلش چنین می‌کند (تأثیر عمیق می‌گذارد)	سطح ۴	سازوکار تأثیر موعظه بر مستعدان
۸۶	وَيَحْكُ، إِنَّ لِكُلِّ أَجَلٍ وَقْتًا لَا يَغْدُوهُ، وَ سَبَبًا لَا يَتَجَاوَزُهُ	وای بر تو، هر اجلی را وقت معین و سببی است که از آن تجاوز نمی‌کند	خارج	غیرروان‌شناختی (تذکر درباره اجل)
۸۷	فَمَهْلًا، لَا تَغْدُ لِمِثْلِهَا، فَإِنَّمَا نَفَثَ الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِكَ	بازایست و دیگر اینچنین مگوی که شیطان بر زبانت جاری ساخت	خارج	غیرروان‌شناختی (نهی از سؤال)

منابع

- قرآن کریم.

- احمدپناهی، علی (۱۳۹۸). زیرساخت‌های تحول شخصیت فرزند از چشم‌انداز آموزه‌های اسلامی و روان‌شناسی. پژوهش نامه روانشناسی اسلامی، ۵(۱۰)، ۹۵-۱۱۳.
- پسندیده، عباس (۱۴۰۰). روش فهم روانشناختی متون دینی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- جعفری، زهرا، و یارمحمدی واصل، مسیب (۱۳۹۵). رهیافت‌هایی از مهارت‌های زندگی در نهج‌البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۴(۱۵)، ۹۹-۱۱۶.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2016.1643>
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۲). منهای فقر: برگرفته‌هایی از مجموعه آثار استاد علامه محمدرضا حکیمی (خلاصه: مرتضی کیا). تهران: انتشارات علمی-فرهنگی الحیاء.
- دالوند، آذر (۱۳۹۷). راه‌کارهای رشد شخصیت از نظر قرآن کریم (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه الزهرا (س)، تهران.
- رسولی، حجت، امیدی پور، ولی (۱۳۹۶). بررسی سبک شناختی خطبه همام. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۵(۱۷)، ۱-۱۹.
<https://doi.org/10.22084/nahj.2017.1831>
- شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۹). نظام تحول روانی از تولد تا مرگ بر پایه منابع اسلامی. مجله مطالعات روانشناختی معاصر، ۱(۲)، ۱۱-۳۶.
- شریف رضی، محمدبن حسین (۱۴۰۷ ه‍.ق). نهج‌البلاغه (تحقیق صبحی صالح). قم: مؤسسه دارالهیجرة.
- شهیدی، سید جعفر (مترجم). (۱۳۷۸). نهج‌البلاغه (ترجمه از متن عربی شریف رضی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صابری راد، حسین (۱۴۰۲). بررسی تحول شخصیت با نگرش به منابع اسلامی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۴۰۲). منطق فهم حدیث. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- گروه نویسندگان؛ زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۱). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان، انتشارات مدرسه.
- محسنی، محمدکریم (۱۴۰۴). تحلیل عوامل موثر بر تحول شخصیت در منظومه فکری امام خمینی رحمه‌الله علیه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). مشهد مقدس: جامعه المصطفی العالمیه.
- مختاری، سالومه، والیتی کبابیان، مریم (۱۴۰۴). رشدیافتگی شخصیت در منابع اسلامی بر اساس ارتباط شناسی مفاهیم شناخت و انگیزش در روان‌شناسی. اولین همایش ملی روانشناسی نشاط، فرهنگ و بهزیستی، تهران.
- Allport, G. W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. Holt.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. Holt, Rinehart and Winston.
- Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American Psychologist*, 55(1), 122-136. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.122>
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. International Universities Press.

- Costa, P. T., Jr., & McCrae, R. R. (1992). Four ways five factors are basic. *Personality and Individual Differences*, 13(6), 653–665. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(92\)90236-I](https://doi.org/10.1016/0191-8869(92)90236-I)
- de Charms, R. (1983). *Personal Causation: The Internal Affective Determinants of Behavior* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315825632>
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. W. W. Norton & Company.
- Eysenck, H. J. (1947). *Dimensions of personality*. Routledge & Kegan Paul.
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Gray, J. A. (1987). *The psychology of fear and stress* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). Guilford Press.
- McAdams, D. P., & Pals, J. L. (2006). A new Big Five: Fundamental principles for an integrative science of personality. *American Psychologist*, 61(3), 204-217.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Press.



The Potential of Nahj ul-Balagha for Resolving Interpretive Disagreements in the Field of Tawhid

(Research Article)

Ali Abdollahzadeh^{1*} , Hossein Barati² 

Submission Date: 22 August 2025

Revision Date: 3 November 2025

Acceptance Date: 21 December 2025

(Page 135-159)

Abstract

Nahj ul-Balagha is one of the most important sources for understanding the Holy Quran. However, a significant portion of the existing research on the relationship between Nahj ul-Balagha and the Quran has primarily focused on the reflection of verses (such as citation, allusion, inclusion, and the like) and has paid less attention to the arbitrating capacity of this text in resolving exegetical disputes. The main issue addressed in the present article concerns how the words of Imam Ali (AS) can serve as a criterion and arbiter in cases of multiplicity or contradiction in interpretive readings, especially in monotheistic verses. The present study, employing an analytical-descriptive method and focusing on the realm of monotheism (Tawhid), first demonstrates the close connection between Nahj ul-Balagha and the Quran and the reflection of Alawi discourse in some of the exegeses of both Shia and Sunni schools. It then, by extracting arbitration strategies from Nahj ul-Balagha, examines the interpretive challenges of monotheistic topics. Accordingly, in subjects such as the meaning of "Samad", the vision of God (Ru'yat), divine wrath (Ghadab), "Wajh" and "Yad", "Istiwa' 'ala al-'Arsh", and divine speech (Kalam), the transcendental criteria of Nahj ul-Balagha clarify the acceptable limits of meaning, setting aside interpretations that lead to anthropomorphism (Tashbih) and corporealism (Tajsim), and reinforcing readings that are more compatible with transcendental monotheism. In

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

*: Corresponding Author:

Email: abdollahzadeh@um.ac.ir

How to cite this article: Abdollahzadeh, A., & Barati, H. (2025). The Potential of Nahj ul-Balagha for Resolving Interpretive Disagreements in the Field of Tawhid. *Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research*, 13(51), 135-159. <https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32343.3276>

addition to this strategy, explaining the relationship between essence and attributes and opposing determinism (Jabr) in Nahj ul-Balagha leads to arbitration in exegetical disputes concerning divine attributes and predestination (Qada' wa Qadar). The conclusion is that, in addition to its intertextual function, Nahj ul-Balagha possesses a methodical capacity for organizing interpretive disputes in monotheistic verses and playing an arbitrating role in preferring or restricting meaning.

Keywords: Interpretation of Quran, Nahj ul-Balagha, Exegetical Disputes, Monotheism (Tawhid), Corporealism (Tajsim).

Extended Abstract

1. Introduction

It is of paramount importance to pay attention to non-linguistic categories in studies in the field of linguistics, including pragmatics. Attending to the context and the human element along with interpersonal relationships in the analysis of texts leads to the achievement of hidden and unspoken meanings that, although apparently not mentioned in discourse, are integral parts of it. These unspoken and implicit meanings, known as "conversational implicature" are created due to a violation of Grace's Cooperative Principle. Employing a descriptive-analytic method and a pragmatic reading, the present study attempted to explore conversational implicature and implicit meanings in the two areas of ethical concepts of Nahj ul-Balagha in order to understand and interpret them more accurately. For this purpose, 71 sentences on the subject of lapsus linguae, benefaction and goodness were selected and analysed. The results of the study revealed that Imam, with a deep insight and based on the situation and circumstances, has used more words and expressions that are a subset of scalar implicature and generalized implicature. The multiplicity of scalar implicature in the studied phrases indicates the precise determination of the status and position of affairs, and the existence of generalized implicature in wise sentences indicates the importance of the content of the discourse. It was concluded that, among the characteristics of implicature, not eliminating the implicature is a reason to prove Imam's claim Imam and shows the stability of his belief and trust throughout Nahj ul-Balagha, and the apparent change of expressions is to balance discourse with varying situations.

2. Theoretical framework

The most important necessities of verbal communication, according to George Yule, are “generalized conversational implicature”, “scalar implicature”, and “particularized conversational implicature”, against which are agreement implicature or “conventional implicature”. In generalized conversational implicature, realization of necessary inferences does not require any background or special knowledge of the utterance. In scalar implicature, the utterance is usually assessed based on a value scale. Here, the person producing the utterance chooses a word that contains the maximum and the most accurate information based on the context. Conversations often take place in very specific contexts in which situational inferences are assumed. Such inferences are necessary to understand the conveyed meanings originating from particularized conversational implicature. Contrary to generalized implicature, conventional implicature is not based on the Cooperative Principle. Conventional implicature does not necessarily occur in the conversation and its interpretation does not need a specific context.

3. Method

The present research tries to study the noble text of Nahj ul-Balagha with a descriptive-analytical method to show how a pragmatic reading based on the implications and guarantees of communication leads to the discovery of the implicit and indirect meanings of this precious book. The required data and information were extracted from the moral phrases of Nahj ul-Balagha in the two subjects of the lapsus linguae and benefaction and goodness based on the book "Al-Ma'jum al-Mawdu'i lunjah al-Balaghah" written by Owais Karim Mohammad so that the pragmatic understanding of the book leads to recognition of the hidden particularized implicature, the purpose of which is to gain a deeper apprehension and interpretation.

4. Conclusion

By examining the types of implications in 71 examples of ethical expressions about the lapsus linguae and benefaction, it is concluded that the generalized conversational implicature and scalar implicature occur more frequently than other types of implicature. The reason for this is the large number of readers who, after accepting the religion, did not have enough information about its minor matters and sought its real limits and status. Therefore, Imam as a leader has used scalar words to explain things accurately in order to convey the truth of the matter to the readers by assessing them and determining their position. As it can be seen in the

research examples, most of the implications are in the wisdoms of this noble book, so the existence of a conversational implicature in the words of wisdom, which is a sensible speech, far from obscure, prudent, and convincing, implies prudence and persuasion. This shows the deep thinking of Imam. On the other hand, in most cases, not eliminating conversational implicature is a reason for the truth of his words, and this is effective in gaining more trust among the readers. Finally, it is generally concluded that there is always a demand for knowledge for the readers of Nahj ul-Balagha, which is why this noble book, with its implicit meanings and conversational implicature, has always been able to provide, in the most artistic way, the solution to its readers any time any place.

References [in Persian]

- Alborzi, P. (2007). *Fundamentals of text linguistics*. Tehran: Amirkabir Publications.
- Joel, George. (2019). *Application of language*. Translated by Mohammad Amouzadeh Mahdirji and Manouchehr Tavangar, Tehran: Samat.

References [in Arabic]

- Esmaeelm, salah (2005). *Theory of meaning in the philosophy of Bull Jaras*. Cairo: Al-Masriya Al-Saudiya for printing, publishing and distribution.
- Anmar, Ebrahim Ahmad. (2016). In the sense of the theory of eclecticism. *Al-Diyala Magazine*. No. 71, 98-122.
- Bahi, Hassan. (2004). *Al-Hawar and the Manifestation of Critical Thought*. East Africa, West.
- Balali, Amina. (2006). the common logic with Abdul Rahman and his applications. *Journal of Language and Literature*, Complete Text Science, Al-Jazeera Society, Number 17.
- Edris, sarhan. (2000). *Methods of guaranteeing evidence and interpretation in the Arabic language and the tools of reasoning*, Doctoral dissertation, Sidi Muhammad bin Abdullah Zahr Al-Mehraz University, Fas.
- Salah, Ismail. (2005). *Philosophy of language and logic Studies in the philosophy of Quine*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Ayashi, Adwari. (2000). *The use of al-Hawari in the process of al-Salsani*. From the one with the characteristics of the type to the appearance to the setting of the rules of discipline for them: Algeria.
- Kad, Lily. (2012). *The common denominator in the theory of the Arab League; the appearance of the addressee of the addressee is exaggerated*. Doctoral dissertation of Al-Hajj University of Lakhdar - Batna.
- Kowsar, Hamo. (2017). *Al-Hawari's request during the speeches of our Prophet Ibrahim (peace be upon him)*. Master Thesis, Ghasedi University of Marbah - Varqala, Algeria.

- Mushlar, Jack. Rubol, An. (2003). *Transformation today is a new science in evolution*. Beirut: Dar Al-Tali'a for printing and translation

References [in English]

- Grice, H. P. (1975). *Logic and Conversation*. In P. Cole and J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, vol. 3: *Speech Acts*. New York: Academic Press.
- -----, (1989). *Studies in the way of words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lavinson, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge University Press. P1.
- Leech, G & Thomas, J. (1990). *Language*. Meaning and context: Pragmatics.
- Lyons, J. (1996). *Linguistic semantics*. An introduction Cambridge University Press.
- Thomas, J. (1996). *Meaning in Interaction*. An Introduction to Pragmatics Longman London and New York.



(مقاله پژوهشی)

ظرفیت نهج البلاغه در رفع اختلافات تفسیری در حوزه توحید

علی عبدالله زاده^{۱*}، حسین براتی^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

(از ص ۱۴۱ تا ۱۵۹)

چکیده

نهج البلاغه از مهم‌ترین منابع برای فهم قرآن کریم است؛ با این حال، بخش قابل توجهی از پژوهش‌های موجود درباره نسبت نهج البلاغه و قرآن، بیشتر بر بازتاب آیات (اقتباس، تلمیح، تضمین و مانند آن) تمرکز داشته و کمتر به ظرفیت داورانه این متن در حل اختلافات تفسیری پرداخته شده است. مسئله اصلی این مقاله آن است که چگونه کلام امام علی(ع) می‌تواند در موارد تکرر یا تعارض قرائت‌های تفسیری، به‌ویژه در آیات توحیدی، نقش معیار و حکم را ایفا کند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با تمرکز بر حوزه توحید، نخست پیوند وثیق نهج البلاغه و قرآن و نیز بازتاب کلام علوی در برخی از تفاسیر فریقین را نشان می‌دهد؛ سپس با استخراج راهبردهای دآوری از نهج البلاغه، چالش‌های تفسیری موضوعاتی توحیدی را بررسی می‌کند. بر این اساس، در موضوعاتی چون معنای صمد، رؤیت خداوند، غضب الهی، وجه و ید، استواء بر عرش و کلام الهی، معیارهای تنزیهی نهج البلاغه حدود معنای پذیرفتنی را روشن ساخته و قرائت‌های منتهی به تشبیه و تجسیم را کنار می‌زند و خوانش‌های سازگارتر با توحید تنزیهی را تقویت می‌کند. علاوه بر این راهبرد، تبیین نسبت ذات و صفات و مقابله با جبرگرایی در نهج البلاغه به دآوری اختلافات تفسیری در حوزه صفات الهی و قضا و قدر می‌انجامد. نتیجه آن که نهج البلاغه افزون بر کارکرد بینامتنی، دارای ظرفیتی روشمند برای سامان‌دهی اختلافات تفسیری در آیات توحیدی و ایفای نقش داورانه در ترجیح یا تحدید معناست.

کلید واژه‌ها: تفسیر قرآن، نهج البلاغه، اختلافات تفسیری، توحید، تجسیم.

۱. استادیار، گروه علوم قرآن وحدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۲. استادیار، گروه علوم قرآن وحدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۱. مقدمه

قرآن کریم و اهل بیت (ع) بر اساس حدیث ثقلین از یکدیگر جدا نیستند؛ این گزاره از حدیث ثقلین (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۹۴/۱) و احادیثی که بر معیت آن دو تصریح می‌کنند نیز قابل استفاده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۴/۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۵؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۹۱/۱). بر این اساس، اهل بیت (ع)، شریک قرآن در هدایت انسان‌ها به شمار می‌روند (مکی عاملی، ۱۴۱۰: ۱۴۳) و خداوند به واسطه وجود ایشان کتابش را روشن می‌سازد (مکی عاملی، ۱۴۱۰: ۴۶). در همین راستا، چنان که گفته‌اند: «امیرالمؤمنین علی (ع) سزاوارترین فرد برای معرفی قرآن و تبیین اهداف آن است؛ زیرا ایشان به یک معنا همان قرآن ناطق است و قرآن ناطق است که به حقیقت قرآن صامت کاملاً آشناست» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵). بنابراین اتحادی که میان اهل بیت (ع) به ویژه امام علی (ع) و قرآن وجود دارد، دلیل روشنی بر آن است که گفتار و رفتار ایشان می‌تواند در تفسیر قرآن مورد استشهاد قرار گیرد.

۱-۱. بیان مسئله

پیوند امام علی (ع) با قرآن، پیوندی عمیق و حقیقی است و قرآن را بدون امام (ع) نمی‌توان تصور کرد؛ چنان که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «عَلَيْهِ مَعَ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ لَنْ يَفْرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ»^۱ (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۱۳۴/۳). از همین رو، با مطالعه نهج البلاغه می‌توان بیش از پیش به این پیوند آگاهی یافت و نسبت کلام علوی را با هدایت قرآنی فهمید.

نهج البلاغه، مجموعه‌ای از سخنان شخصیتی است که از آغازین روزهای وحی الهی همنشین قرآن گردید و هیچ‌گاه از آن جدا نشد. امام علی (ع) می‌فرماید: «وَإِنَّ الْكِتَابَ لَمَعَى مَا فَارَقْتَهُ مُذْ صَحِبْتَهُ» (خطبه/۱۲۲)^۲. این کتاب از مهم‌ترین متون دینی و روایی در اسلام است و آفریننده سخنان این کتاب، فراوان از قرآن کریم بهره برده است. پیوند نهج البلاغه با قرآن چنان عمیق است که در سراسر خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار، آیات متعددی به صورت‌های گوناگون حضور دارد و در بسیاری از موارد، مفاهیم و ساختارهای قرآنی در کلام امام (ع) بازتاب یافته است.

با این همه، بخش قابل توجهی از پژوهش‌های انجام‌شده در نسبت نهج البلاغه و قرآن - به‌ویژه در دوره معاصر، عمدتاً بر بازتاب آیات در نهج البلاغه متمرکز بوده است؛ مانند بررسی‌های بینامتنی، اقتباس، تضمین، تلمیح، یا تفسیرهای پراکنده و موردی (در این باره نک: شریعتی نیاسر و معارف، ۱۳۹۵: ۱-۲۴؛ عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۸-۵۵؛ قهرمان‌ایزدی و پهلوان، ۱۳۹۳: ۸۷-۱۰۸). در اهمیت این دست پژوهش‌ها تردیدی نیست، اما مسئله اینجاست که اگر پژوهش در همین سطح متوقف بماند، نهج البلاغه بیشتر به‌مثابه متنی متأثر از قرآن یا منبعی در کنار سایر منابع تفسیری دیده می‌شود؛ درحالی‌که ظرفیت مهم‌تری نیز در این متن نهفته است که عبارت از کارکرد حل‌اختلافی و داورانه نهج البلاغه در تفسیر قرآن است.

۱. علی با قرآن و قرآن با علی است. این دو از هم جدا نمی‌شوند، تا کنار حوض نزد من آیند.

۲. چه، قرآن با من است، از آن هنگام که یار آن گشتم، از آن جدا نبودم.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که نهج البلاغه دقیقاً چگونه می‌تواند در مقام داوری، اختلاف قرائت‌های تفسیری در آیات توحیدی را کاهش داده یا سامان دهد؟ مقصود از داوری نهج البلاغه در این مقاله آن است که در مواجهه با قرائت‌های تفسیری متعارض، کلام امام(ع) بتواند حدّ معنایی قابل قبول را مشخص کند، قرائت‌های ناسازگار با توحید تنزیه‌ی و مبانی کلامی متقن را کنار بزند و در نهایت خوانش سازگارتر را تقویت یا بر دیگر قرائت‌ها ترجیح دهد. به تعبیر دیگر، هدف پژوهش، عبور از سطح ثبت حضور آیه در نهج البلاغه و ورود به سطح نشان دادن نقش نهج البلاغه به عنوان معیار ترجیح، رفع تعارض یا تحدید معنا در اختلافات تفسیری است.

اهمیت این مسئله آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم حوزه توحید، به سبب دقت و حساسیت مفهومی، همواره عرصه شکل‌گیری اختلافات تفسیری بوده است؛ به‌ویژه در آیات موهّم تجسیم که برداشت‌های متفاوتی درباره آن‌ها پدید آمده و گاه زمینه داوری‌های کلامی متعارض را فراهم کرده است. از سوی دیگر، نهج البلاغه به دلیل جایگاه ممتاز امام علی(ع) در دانش قرآنی و نیز توجه و استناد گسترده عالمان و مفسران شیعه و اهل سنت به کلام آن حضرت، واجد ظرفیتی است که می‌تواند در سطحی تقریب‌گرایانه در مطالعات تفسیری ایفای نقش کند؛ البته معنای این سخن، ادعای اجماع کامل نیست؛ اما معتقدیم این کتاب می‌تواند در بسیاری از موارد، معیار قابل اتکایی برای نزدیک‌سازی فهم‌ها و رفع چالش‌های تفسیری فراهم آورد.

بر این اساس، تحقیق حاضر بر آن است که با تمرکز بر آموزه محوری توحید، اختلافات تفسیری در ارتباط با آیات توحیدی را گزارش کرده و سپس با اتکاء به عبارات امیر مؤمنان(ع) در نهج البلاغه، امکان داوری، ترجیح یا تحدید معنایی در مسائلی مانند معنای صمد، رؤیت خداوند، غضب الهی، وجه و ید، استواء بر عرش و کلام الهی و ... را بررسی و تحلیل نماید.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در خصوص ارتباط میان نهج البلاغه و قرآن، پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به مقالاتی همچون «اصول و روش‌های تفسیر قرآن در نهج البلاغه»، «اقتباس قرآنی در نهج البلاغه» (شریعتی نیاسر و معارف، ۱۳۹۵: ۱-۲۴؛ عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۸-۵۵) اشاره نمود. محور مشترک این پژوهش‌ها غالباً بازتاب آیات قرآن در نهج البلاغه و شیوه‌های حضور متن قرآنی در کلام امیر مؤمنان(ع) (مانند اقتباس، تضمین، تلمیح و برخی تبیین‌های تفسیری) است. ، اما در مقام عمل، این ظرفیت به‌درستی تبیین نشده است؛ به‌ویژه در جایی که اختلافات تفسیری شکل می‌گیرد و نیاز به یک معیار برای ترجیح یا تحدید معنا احساس می‌شود.

با این وجود، آن‌چه این مقاله به آن می‌پردازد فراتر از گزارش این بازتاب‌ها و معطوف به اثبات ظرفیت نهج البلاغه در رفع اختلافات تفسیری است؛ به این معنا که نهج البلاغه در موارد تعدد یا تعارض قرائت‌های تفسیری، به‌ویژه در آیات توحیدی، می‌تواند در مقام داور و معیار ترجیح عمل کند و حدّ معنایی قابل قبول را روشن سازد. بر این اساس، با توجه به آن‌چه ذکر شد، به نظر می‌رسد موضوع و یافته‌های

این تحقیق با صورت‌بندی: «نهج‌البلاغه به‌مثابه حکم تفسیری» در تحقیقات پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به آنچه گفته شد، ضرورت پژوهش در این موضوع از چند جهت قابل تبیین است:

۱. با وجود پژوهش‌های متعدد درباره نهج البلاغه، ظرفیت حل‌اختلافی این کتاب، بویژه در حوزه توحید که همواره عرصه مناقشات کلامی و تفسیری بوده، مغفول مانده است. از این‌رو، پرداختن به این ظرفیت می‌تواند افق جدیدی در مطالعات قرآنی و نهج‌البلاغه‌پژوهی بگشاید.

۲. مسئله توحید به‌عنوان محوری‌ترین اصل دینی، همواره محل اختلاف جدی میان مفسران و متکلمان بوده است. آیات موهم تجسیم و تشبیه در قرآن، از مهم‌ترین چالش‌های تفسیری به شمار می‌روند و وجود یک معیار و حکم برای سامان‌دهی این اختلافات، امری ضروری است. نهج‌البلاغه به‌دلیل جایگاه ممتاز امیر مؤمنان (ع) در فهم قرآن و نیز به‌دلیل گستردگی و عمق مباحث توحیدی در آن، می‌تواند این نقش را ایفا کند.

۳. نهج‌البلاغه در سنت تفسیری فریقین (شیعه و اهل سنت) از جایگاه والایی برخوردار است و مفسران بزرگ همواره به کلام امیر مؤمنان (ع) استناد کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که این کتاب می‌تواند به‌عنوان معیاری مشترک و تقریب‌گرایانه در گفت‌وگوهای تفسیری میان مذاهب مختلف اسلامی ایفای نقش کند و به کاهش اختلافات و نزدیک‌سازی دیدگاه‌ها کمک نماید.

۴. رویکرد روشمند به نهج‌البلاغه و استخراج راهبردهای داوری از آن، می‌تواند الگویی برای سایر پژوهش‌های تفسیری و کلامی فراهم آورد و نشان دهد که این کتاب صرفاً یک منبع روایی نیست، بلکه دارای نظام فکری و روشی منسجم برای مواجهه با چالش‌های تفسیری است.

بنابراین، پژوهش حاضر از جهات متعدد دارای ضرورت و اهمیت است و می‌تواند گامی مؤثر در جهت بهره‌گیری از ظرفیت‌های نهج‌البلاغه در مطالعات تفسیری و تقریب میان مذاهب اسلامی باشد.

۲. بحث

۱-۲. نهج‌البلاغه و تفسیر قرآن کریم

نهج‌البلاغه یکی از مهم‌ترین عرصه‌های بازتاب قرآن کریم در میراث کلامی امام علی (ع) به‌شمار می‌رود. یکی از برجسته‌ترین گونه‌های این بازتاب، تفسیر مستقیم و غیرمستقیم آیات قرآن در کلام آن حضرت است. امام علی (ع) در موارد متعددی، با استناد به آیات قرآن یا با بهره‌گیری از مفاهیم و ساختارهای قرآنی، به تبیین، تعمیق و گشودن افق‌های معنایی آیات پرداخته است. اهمیت این جایگاه تفسیری چنان است که ابن‌ابی‌الحدید، تصریح می‌کند: «علم تفسیر قرآن از او سرچشمه گرفته و از کوهسار دانش او سرازیر شده است و هر که به کتاب‌های تفسیر بنگرد، درستی این سخن را درمی‌یابد» (ابن‌ابی‌الحدید،

۱۴۰۴: ۱۹/۱). این داوری نشان می‌دهد که امام علی(ع) در سنت تفسیری اسلامی جایگاهی بنیادین و مرجع دارد.

نمونه‌های روشنی از تفسیر آیات قرآن در نهج البلاغه دیده می‌شود؛ از جمله کلام مشهور آن حضرت پس از تلاوت آیات نخست سوره تکاثر که در آن با بیانی تکان‌دهنده، حقیقت این آیات و غفلت انسان از سرانجام خویش را می‌گشاید (خطبه/۲۲۱). در ضمن این خطبه نیز گفتار ابن‌ابی‌الحدید به‌خوبی جایگاه تفسیری این کلام امام(ع) را برجسته می‌سازد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۱۱).

گرچه برخی، نهج البلاغه را مفسر تام و به‌نوعی در شمار نخستین تبیین‌های روشمند معارف قرآنی دانسته‌اند (واحدی، ۱۴۱۷: ۵۹). بازتاب آیات قرآن در نهج البلاغه همواره به‌صورت آشکار نیست؛ بلکه در بسیاری از موارد، پیوند میان آیه و کلام امام(ع) در لایه‌های عمیق‌تری نهفته است که تنها با تأملی روشمند، قابل کشف است.

بر این اساس، مقاله حاضر می‌کوشد فراتر از تلقی رایج از نهج البلاغه به‌عنوان یکی از منابع تفسیری در کنار سایر تفاسیر، آن را به‌مثابه مرجع تفسیری حلّ اختلاف در موارد تعارض یا تکرار دیدگاه‌های مفسران بررسی کند.

از این منظر، نهج البلاغه ظرفیتی فرامذهبی دارد و می‌تواند به‌عنوان معیاری مشترک در فهم قرآن، مورد توجه مفسران شیعه و اهل سنت قرار گیرد. بررسی کاربرد و استناد به کلام امام(ع) در تفاسیر فریقین، گواه روشنی بر این مدعاست و نشان می‌دهد که این متن، واجد قابلیت وحدت‌آفرین در مطالعات قرآنی است. شایان ذکر است تفاسیر کلاسیک قرآن کریم نیز از بیانات امام علی(ع) به‌عنوان تبیین آیات قرآن کریم بهره برده‌اند. کلام امام(ع)، خواه پیش از تدوین نهج البلاغه و خواه پس از گردآوری آن به دست سید رضی، در توضیح و تفسیر آیات قرآن مورد استناد قرار گرفته است. برای نمونه‌ای پیش از تدوین، می‌توان به تفسیر آیه «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ»^۱ (الزخرف/ ۷۴-۷۵) اشاره کرد که علی بن ابراهیم قمی از بیان امام(ع) چنین بهره می‌برد: «وَأَمَّا أَهْلُ الْمُعْصِيَةِ فَخُلِدُوا فِي النَّارِ، وَأُوتِقَ مِنْهُمْ الْأَقْدَامُ، وَغُلَّتْ مِنْهُمْ الْأَيْدِي إِلَى الْأَعْنَاقِ، وَالْبَسَتْ أَجْسَادُهُمْ سَرَائِلَ الْقَطْرَانِ، وَقُطِعَتْ لَهُمْ مَقَطَعَاتُ مِنَ النَّارِ. هُمْ فِي عَذَابٍ قَدْ اشْتَدَّ حَرُّهُ، وَنَارٍ قَدْ أُطِيقَ عَلَى أَهْلِهَا، فَلَا يُفْتَحُ عَنْهُمْ أَبَدًا، وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ رِيحٌ أَبَدًا، وَلَا يَنْقُضِي مِنْهُمْ الْعَمُّ أَبَدًا، وَالْعَذَابُ أَبَدًا شَدِيدٌ، وَالْعِقَابُ أَبَدًا جَدِيدٌ، لَا الدَّارُ زَائِلَةٌ فَتَقْنَى، وَلَا آجَالُ الْقَوْمِ تُقْضَى»^۲ (قمی، ۱۴۰۴: ۲۸۹/۲). اصل کلام امام(ع) با توجه به نقل شریف رضی در خطبه ۱۰۹ این‌گونه است: «وَأَمَّا أَهْلُ الْمُعْصِيَةِ فَأَنْزَلَهُمْ شَرَّ دَارٍ وَ غَلَّتْ الْأَيْدِي إِلَى الْأَعْنَاقِ وَ قَرَنَ النَّوَاصِي بِالْأَقْدَامِ وَ أَلْبَسَهُمْ سَرَائِلَ الْقَطْرَانِ وَ مَقَطَعَاتِ النَّيرانِ فِي عَذَابٍ قَدْ اشْتَدَّ حَرُّهُ وَ بَابٌ قَدْ أُطِيقَ عَلَى أَهْلِهِ فِي نَارٍ لَهَا كَلْبٌ وَ لَجَبٌ وَ لَهَبٌ

۱. بی تردید گناهکاران در عذاب دوزخ جاودانه اند. عذاب را از آنان سبک نگردانند و آنان در آنجا ناامیدند.

۲. و اما اهل معصیت، پس در آتش جاودانه‌اند. قدم‌هایشان بسته شده و دست‌هایشان تا گردن غل‌زده شده است. بدن‌هایشان با پیراهن‌هایی از قیر داغ پوشانده شده و برایشان تکه‌هایی از آتش بریده شده است. آنها در عذابی هستند که گرمای آن سخت شده، و آتشی که بر اهلش بسته شده و ابدًا از آن خلاصی نخواهند داشت. هیچ بادی ابدًا بر آنان وارد نگردد و اندوه آنان ابدًا پایان نپذیرد. عذاب به صورت ابدی بر ایشان سخت و عقاب به صورت ابدی بر ایشان تازه است. نه آن سرا از میان رفتنی است تا فانی شود، و نه مدت‌های زندگی آن قوم به پایان می‌رسد.

سَاطِعٌ وَ قَصِيفٌ هَائِلٌ لَا يَطْعَنُ مُقِيمُهَا وَ لَا يُفَادِي أَسِيرُهَا وَ لَا تُفْصَمُ كُبُولُهَا لَا مُدَّةٌ لِلدَّارِ فَتَفَنِي وَ لَا أَجَلَ لِلْقَوْمِ فَيُقْضَى^۱ (خطبه/۱۰۹).

برای نمونه‌ای پس از تدوین، استناد شیخ طوسی در التبیان ذیل آیه ﴿تَجِدْنَهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾^۲ (بقره/۹۶) قابل توجه است. وی در تفسیر آیه، به یقین امام(ع) اشاره می‌کند؛ یقینی که موجب می‌شود بر خلاف یهودیان که صرفاً ادعای ولایت الهی دارند و در عمل حرص بر دنیا را پیشه می‌سازند، آن حضرت حریص بر آخرت و رسیدن به خدا باشد و از خداوند آن را طلب کند. در همین زمینه، شیخ طوسی به عبارتی استشهاد می‌کند که سید رضی نیز آن را با تفاوتی اندک در خطبه ۲۵ نهج البلاغه نقل کرده است: «اللَّهُمَّ سَمِّهُمْ، وَ سَمُّونِي: فَأَبْدِلْنِي بِهِمْ خَيْرًا مِنْهُمْ، وَأَبْدِلْهُمْ بِي شَرًّا مِنِّي»^۳ (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۱).

در تفسیر مجمع‌البیان نیز می‌توان به تفسیر آیه ﴿وَ إِنْ تُخَفُّوْهَا وَ تُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ يُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (بقره/۲۷۱) اشاره نمود: «صَدَقَهُ الْبَرُّ تَطْفِئُ غَضَبِ الرَّبِّ، وَ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ، وَ تَدْفَعُ سَبْعِينَ بَابًا مِنَ الْبَلَاءِ»^۴ (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۸۵/۲) که سید رضی در خطبه ۱۱۰ چنین نقل کرده است: «و صدقة السر فإنها تكفر الخطيئة»^۵ (خطبه/۱۱۰).

عبارات نهج البلاغه در تفاسیر اهل سنت نیز بازتاب داشته است؛ برای نمونه، ابن‌ابی‌زمین در تفسیر آیه ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يَنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾^۶ (الشوری/۲۷) چنین نقل می‌کند: «إِنَّ هَذَا الرِّزْقَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ كَقَطْرِ الْمَطَرِ إِلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَتَبَ اللَّهُ لَهَا»^۷ (ابن‌ابی‌زمین، ۱۴۲۳: ۱۶۸/۴). این مضمون در خطبه ۲۳ نهج البلاغه چنین آمده است: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ كَقَطَرَاتِ الْمَطَرِ إِلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا قُسِمَ لَهَا مِنْ زِيَادَةٍ أَوْ نَقْصَانٍ»^۸ (خطبه/۲۳).

ثعلبی نیز در "الکشف و البیان" در تفسیر سورة توحید از بیان امام(ع) چنین استفاده می‌کند: «قُلْ هُوَ لِلَّهِ أَحَدٌ بَغِيرِ تَأْوِيلِ عَدَدٍ، لِلَّهِ الصَّمَدُ لَا يَتَبَعُضُ بَدَدًا، لَمْ يَلِدْ فَيَكُونِ هَالِكًا وَلَمْ يُولَدْ فَيَكُونِ إِلَهًا مُشَارَكًا، وَلَمْ يَكُنْ

۱. اما اهل گناه را به بدترین خانه وارد سازد، و دست آنها را با غل به گردنشان ببندد، و سرشان را به پایشان گره زند، و پیراهنی از ماده بد بو، و جامه‌ای از پاره‌های آتش به آنان ببوشاند، در آتشی که حرارتش بسیار شدید، و درب آن به روی اهلش بسته است، آتشی که هیجان و فریاد و زیاده‌ای بلند دارد، و نعره‌اش هول انگیز است، مقیمش بیرون نرود، و از اسیرش غرامت قبول نگیرد، و زنجیرهایش گسسته نشود، نه آن خانه را مدتی است که سر آید، و نه آن دوزخیان را اجلی که به پایان رسد.

۲. و یقیناً آنان را حریص ترین مردم به زندگی خواهی یافت.

۳. خدایا آنان از من به ستوه اند، و من از آنان دل شکسته‌ام. پس بهتر از آنان را مونس من دار، و بدتر از مرا بر آنان بگمار.

۴. صدقه پنهانی (صدقه در خفا)، خشم پروردگار را خاموش می‌کند، و گناه را خاموش می‌گرداند، همان گونه که آب آتش را خاموش می‌کند، و هفتاد در از بلا را دفع می‌نماید.

۵. صدقه پنهانی گناهان را پاک می‌کند.

۶. و اگر خدا روزی را بر بندگانش وسعت دهد، در زمین سرکشی و ستم کنند، ولی آنچه را بخواهد به اندازه نازل می‌کند؛ یقیناً او به بندگانش آگاه و بیناست.

۷. همانا این روزی از آسمان فرود می‌آید، همچون قطره‌های باران، به سوی هر نفسی، به آن اندازه که خدا برای او مقرر کرده است.

۸. پس از حمد حق، تقدیرات آسمانی همانند دانه‌های باران بیش و کم به هر کسی در زمین بر اساس تقسیم الهی می‌رسد.

لَهُ مِنْ خَلْقِهِ كُفُّوا أَعْدَ»^۱ (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۳۶/۱۰). این مضمون در خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه نیز به کار رفته است.

با این حال، شاید یکی از جالب‌ترین بازتاب‌های نهج البلاغه در تفاسیر اهل سنت، نقل کامل فخر رازی از بخش فرشتگان خطبه نخست نهج البلاغه در تفسیر خود باشد. بیان امام (ع) این است: «ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ الْأَعْلَى فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَتِهِ ... لَا يَتَوَهَّمُونَ رَّبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ وَلَا يُجْزَوْنَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ»^۲ (خطبه/۱). فخر رازی درباره این کلام می‌نویسد: «بدان پس از کلام خدا و رسول او سخنی در وصف فرشتگان بالاتر و باشکوه‌تر از کلام امیر مؤمنان وجود ندارد» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۸/۲).

۲-۲. نهج البلاغه و توحید

گرچه شریف رضی سخنان امیر مؤمنان (ع) را در حوزه‌های گوناگونی در نهج البلاغه گرد هم آورده است، جنبه توحیدی کلمات آن حضرت جلوه خاص دارد که موجب شده است برخی محققان، رسیدن به حقیقت توحید برای انسان‌های عادی را از مسیر نهج البلاغه ممکن دانسته و معتقدند با توجه به اختلافات تفسیری موجود، راز حقائق توحید بدون رجوع به این کتاب گرانسنگ آشکار نمی‌گردد (رضایی و حشمت‌پور، ۱۳۹۶/۹). همچنین به تعبیر برخی دیگر از محققان برخی از مباحث توحیدی مانند آنچه در عبارت «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَ لَا مِنْ أَوَائِلٍ أَبَدِيَّةٍ» برای اولین بار در کلام امام علی (ع) مطرح شده است (قریشی، ۱۳۸۸: ۱۹۱/۲).

از سوی دیگر مراجعه به کتب اصیلی همچون نهج البلاغه در باب توحید، سبب آگاهی و عدم توجه به طرح شبهه مجسمه بودن شیعه از سوی برخی از غرض‌ورزان است (خطیب، ۱۳۹۵: ۳۱۲).

۲-۲-۱. راهبرد نهج البلاغه در اختلافات تفسیری آیات توحیدی

با توجه به اهمیت و حساسیت مباحث توحیدی و نیز گستره اختلافات تفسیری در آیات مرتبط با آن، سه راهبرد/سازوکار را که از کلام امیرمؤمنان (ع) در نهج البلاغه قابل استخراج است، طرح می‌کنیم. مقصود از این راهبردها آن است که کلام امام (ع) در مواجهه با قرائت‌های تفسیری متعارض، بتواند نقش معیار و داور را ایفا کند؛ به این معنا که حدود معنایی قابل قبول را روشن سازد، قرائت‌های ناسازگار با توحید تنزیهی را کنار بزند و در نهایت به ترجیح یا تحدید معنا بینجامد. این سه راهبرد عبارت‌اند از: راهبرد مقابله با تجسیم؛ راهبرد تبیین نسبت ذات و صفات؛ راهبرد مقابله با جبرگرایی در تفسیر آیات قضا و قدر و افعال بندگان.

۱. بگو: اوست خداوند یکتا، بدون تأویل به عدد، خداوند صمد است. نه اجزایی دارد که پاره‌پاره شود. نه زاده است تا هلاک‌شونده باشد، و نه زاده شده است تا خدایی مشارک‌پذیر باشد. و هرگز از میان آفریدگانش هیچ‌کس همتای او نبوده است

۲. سپس آسمان‌های بالا را از هم گشود، و از فرشتگان گوناگون پر نمود ... هرگز خدا را با وهم و خیال، در شکل و صورتی نمی‌پندارند، و صفات پدیده‌ها را بر او روا نمی‌دارند.

۱-۲-۱-۲. راهبرد مقابله با تجسیم: «حل چالش‌های تفسیری درباره شبهه جسمانیت خداوند»

یکی از مهم‌ترین منشأهای اختلاف تفسیری در آیات توحیدی، برداشت‌های موهم تجسیم از صفات و افعال الهی است؛ برداشت‌هایی که گاه به اثبات لوازم جسمانی برای خداوند می‌انجامد. در تاریخ علم کلام امکان اشاره به برخی چون مقاتل بن سلیمان و داود جواری وجود دارد که به تشبیه و تجسیم خداوند پرداخته‌اند. تشبیه در اندیشه ایشان ریشه در استنتاج از یک متن حدیثی یا قرآنی داشته است (فان اس، ۱۴۰۳: ۵۱۳/۴ و ۵۱۴). حنبلیان در این باره از اندام‌های مادی برای خدا سخن می‌گفتند (فان اس، ۱۴۰۳: ۵۵۰/۴) برخی متکلمان از آیاتی مربوط به وجه، چشم، دست و پای خدا تشبیه و تجسیم را در می‌یافتند. همچنین مشبیه افعال خداوند مثل آمدن، نشستن و ... را نشانی از کارایی اعضای او تلقی می‌کردند (فان اس، ۱۴۰۳: ۵۴۹-۵۷۰). در این بخش نشان داده می‌شود که کلام امام(ع) در نهج البلاغه با ارائه معیارهای تنزیهی، می‌تواند در مقام داور تفسیری حدود معنای پذیرفتنی را تعیین کرده و قرائت‌های منتهی به تشبیه و تجسیم را از دایره تفسیر معتبر خارج سازد. گفتنی است که این راهبرد به دلیل تنوع آیات و گستره اختلافات تفسیری، خود دارای چند زیرمحور است که در ادامه به تفصیل بررسی می‌شود.

۲-۲-۱-۲. حل چالش تفسیری در ارتباط با معنی صمد

در سوره توحید، یکی از صفات خداوند، «صمد» معرفی شده است؛ اما در تفسیر این واژه میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد؛ تا آنجا که گروهی در نامه‌ای از امام حسین(ع) درباره معنای صمد پرسش کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۰). در تفاسیر، معانی متعددی برای صمد گزارش شده است: گروهی آن را به معنای کسی دانسته‌اند که آب و غذا نمی‌خورد (مقاتل، ۱۴۲۳: ۹۲۴/۴)؛ بر اساس برخی روایات، صمد به معنای چیزی است که جوف و درون ندارد (فرا، ۱۴۱۰: ۶۱۷)؛ و در روایاتی دیگر، صمد به معنای سروری آمده است که دیگران به او رجوع می‌کنند (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۲۴/۱). در مقابل، مشبیه صمد را به معنای «شیء جامد» دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۲۲/۳۰)؛ برداشتی که موجب شده است شیخ طوسی آنان را جاهل نسبت به مسئله توحید بداند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۳۱/۱۰).

در این میان، کلام امام(ع) در نهج البلاغه می‌تواند در مقام تحدید معنا و داوری میان قرائت‌ها نقش‌آفرین باشد. آن حضرت در خطبه ۱۸۶ می‌فرماید: «وَلَا صَمَدٌ مِّنْ أَشَارٍ إِلَيْهِ وَ تَوْهَمَةٍ»^۱ (خطبه/۱۸۶). شوشتری نیز در شرح این عبارت به سوره توحید اشاره کرده است (شوشتری، ۱۳۷۶: ۳۱۳/۱). دلالت این فراز آن است که صمدیت الهی با نفی امکان اشاره‌پذیری و نیز نفی هرگونه توهّم محدودکننده و تصویر ذهنی ملازم است؛ به بیان دیگر، صمد در این چارچوب صرفاً یک توصیف جسمانی نیست، بلکه ناظر به ساحت تنزیهی ذات الهی است.

۱. و هر کس به او اشاره کرده و او را وهم کرده است، هرگز به صمدیت او نرسیده است.

بنابراین، در میان قرائت‌های مختلف درباره صمد، نهج البلاغه یک معیار روشن به دست می‌دهد: هر تفسیری از «صمد» که به امکان اشاره، تحدید، یا توهیم صورت‌مند درباره خداوند بینجامد، با این بیان علوی ناسازگار است و قابل پذیرش نیست؛ در مقابل، قرائتی که این وصف را در افق تنزیه، یعنی نفی اشاره‌پذیری و نفی هرگونه تصور محدودکننده، فهم کند، با کلام امام(ع) همسوتر و در مقام ترجیح، اولی خواهد بود.

۳-۲-۱. حل چالش تفسیری در ارتباط با رؤیت خداوند

در این زمینه می‌توان به تفسیر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۱ (القیامه/۲۳) اشاره نمود. این آیه محل اختلاف آراست؛ به گونه‌ای که برخی از مفسران، بر اساس ظاهر آیه، قائل به رؤیت خداوند در روز قیامت شده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۱۳/۴؛ تستری، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۹/۲۹). اهمیت مسئله رؤیت برای برخی مفسران تا آنجاست که قید «فی الدنيا» را بدون قرینه در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^۲ (الأنعام/۱۰۳) در تقدیر می‌گیرند تا رؤیت خداوند در روز قیامت را ممکن بدانند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۱/۲۷).

در مقابل، در گروهی دیگر از تفاسیر، رؤیت خداوند ممکن دانسته نشده و عبارت «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۳ به معنای نگاه به رحمت و نعمت الهی تفسیر شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۹۷/۲). برخی نیز «نظر» را به معنای «انتظار» گرفته‌اند، نه رؤیت (نحاس، ۱۴۲۱: ۵۵/۵). افزون بر این، برخی احتمال داده‌اند که «إِلَى» در این آیه به معنای «نعمت» و مفرد «آلاء» باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹۸/۱۰). بنابراین، نزاع تفسیری در اینجا عملاً میان دو جهت‌گیری کلی شکل می‌گیرد: تفسیر «نظر» به معنای رؤیت مستقیم، یا تفسیر آن در افق «انتظار/توجه به نعمت و رحمت»، بدون اثبات رؤیت ذات.

در این میان، کلام امام(ع) می‌تواند نقش داور و معیار تحدید معنا را ایفا کند. آن حضرت در خطبه ۱۷۹ می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۴ (خطبه/۱۷۹). همچنین در خطبه ۱۸۳ آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ»^۵ (خطبه/۱۸۳). مضمون عدم امکان رؤیت، در بیانات دیگری از حضرت نیز تکرار شده است (خطبه/۴۹، خطبه/۹۰، خطبه/۹۱) که مجموع آنها بر نفی رؤیت حسی و نفی ادراک خداوند با مشاهده عینی دلالت دارد.

بر این اساس، نهج البلاغه حدّ معنایی روشنی برای تفسیر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۶ به دست می‌دهد: هر قرائتی که «نظر» را به رؤیت عینی و ادراک حسی ذات باری تفسیر کند، با تصریح امام(ع) به اینکه «چشم‌ها او را با مشاهده عیان در نمی‌یابند» ناسازگار است. در مقابل، قرائت‌هایی که «نظر» را در افق

۱. (با دیده دل) به پروردگارش نظر می‌کند.

۲. چشم‌ها او را در نمی‌یابند، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد، و او لطیف و آگاه است.

۳. (با دیده دل) به پروردگارش نظر می‌کند.

۴. چشم‌ها او را به عیان نتوانند دید، ولی، دل‌ها به ایمان حقیقی درکش کنند.

۵. حمد و سپاس ویژه خداوندی است که بی آنکه دیده شود شناخته می‌شود.

۶. (با دیده دل) به پروردگارش نظر می‌کند.

غیرحسی، مانند انتظار، یا توجه به آثار رحمت و نعمت الهی و ادراک قلبی به حقایق ایمان می‌فهمند، با معیار تنزیهی نهج البلاغه سازگارتر بوده و اولویت می‌یابند.

۴-۱-۲. حل چالش تفسیری در ارتباط با استوای خداوند بر عرش

آیه دیگری که در این زمینه قابل اشاره است، آیه ۵ سورة طه است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۱ (طه/۵). در تفسیر این آیه میان مفسران اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی آن را به معنای استقرار خداوند بر عرش دانسته‌اند (دینوری، ۱۴۱۱: ۲۳۵/۱) و برخی دیگر، آن را به معنای پُر شدن عرش از خداوند تفسیر کرده‌اند (ابن وهب، ۱۴۲۴: ۳/۲). در مقابل، در برخی تفاسیر، «استواء» به معنای تدبیر و جریان یافتن امر الهی و استقرار عرش بر اساس اراده خداوند تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۱/۱۴). از همین رو، اختلاف اصلی در این آیه به نحوی به مسئله "مکان داشتن یا فرامکانی بودن" خداوند و نسبت او با عرش بازمی‌گردد.

در این میان، کلام امام(ع) می‌تواند معیار روشنی برای تحدید معنا و داوری میان قرائت‌ها فراهم آورد. آن حضرت در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «و لا تُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ»^۲ (خطبه/۴۹). دلالت این عبارت آن است که قرب الهی به بندگان، با همه شدت و احاطه‌ای که دارد، به معنای هم‌مکانی و قرار گرفتن خداوند در محدودیت‌های مکانی مخلوق نیست. بنابراین، نسبت دادن مفاد «استواء» به گونه‌ای که لازمه اش مکان‌مند شدن خداوند و نشستن یا قرار گرفتن در مکان باشد، با معیار تنزیهی این بیان سازگار نخواهد بود.

افزون بر این، کلام امیر مؤمنان(ع) در خطبه ۴۹ می‌تواند در فهم آیه ۵۱ سورة شوری نیز نقش توضیحی داشته باشد؛ آنجا که خداوند راه‌های تکلم با بندگان را به وحی، تکلم از پشت حجاب و ارسال رسول تقسیم می‌کند. برخی با استناد به تعبیر «از پشت حجاب»، به نوعی مکان‌مند بودن خداوند گرایش یافته‌اند، در حالی که بر اساس معیار تنزیهی نهج البلاغه، این تعبیر حمل بر معنای مجازی و غیرمکانی می‌شود؛ نکته‌ای که مفسران نیز به آن اشاره کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۱/۲۷).

بر این اساس، نهج البلاغه یک قاعده روشن در اختیار می‌گذارد: هر تفسیری از «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۳ که به هم‌مکانی، استقرار مکانی، یا هرگونه مکان‌مندی ذات الهی بینجامد، با تصریح امام(ع) مبنی بر اینکه قرب الهی ملازم با "مکان" نیست ناسازگار است. در مقابل، قرائتی که «استواء» را در افق تدبیر، سلطنت، احاطه و جریان یافتن امر الهی فهم کند، بدون اثبات لوازم تجسیمی و مکانی، با معیار تنزیهی نهج البلاغه همسوتر است.

۱. [خدای] رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلط است.

۲. و نه نزدیک بودن او سبب یکسانی مخلوقات با او در مکان می‌گردد.

۳. [خدای] رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلط است.

۵-۲-۱-۲. حل چالش تفسیری در ارتباط با وجه و ید

در قرآن کریم، در آیات متعددی از «وجه» و «ید» در نسبت با خداوند یاد شده است (الرحمن/۳۷؛ الفتح/۱۰). در تفسیر این آیات، برخی قائل به اثبات «وجه» و «ید» برای خداوند شده و آن را در شمار صفات خبریه دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۴/۱). در مقابل، در تفاسیر دیگر «ید» به معنای قدرت تفسیر شده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۹) و «وجه» نیز به معنای صفات الهی/جهت الهی و آنچه به خدا منسوب است توضیح داده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۱۹). از این رو، نزاع تفسیری در اینجا در نهایت به این پرسش بازمی‌گردد که آیا این تعابیر را باید بر ظاهر جسمانی حمل کرد یا بر معانی تنزیهی و غیرجسمانی.

کلام امیر مؤمنان(ع) در اینجا نیز می‌تواند به عنوان معیار در تحدید معنای قابل قبول نقش آفرین باشد. آن حضرت در خطبه ۱۶۳ می‌فرماید: «لَا تُقَدِّرُهُ الْأَوْهَامُ بِالْحُدُودِ وَ الْحَرَكَاتِ، وَ لَا بِالْجَوَارِحِ وَ الْأَدْوَاتِ»^۱ (خطبه/۱۶۳).

این عبارت به صراحت نفی می‌کند که خداوند با حدود، حرکات و به‌ویژه جوارح و ادوات، شناخته یا توصیف شود. بنابراین، اثبات وجه و ید به معنای اعضای جسمانی، با این معیار تنزیهی ناسازگار است و تفسیر را به سمت لوازم تجسیمی سوق می‌دهد.

بر اساس معیار نهج البلاغه، هر قرائتی از «وجه» و «ید» که مستلزم اثبات جوارح و ابزار و حرکت برای خداوند باشد، مورد قبول نیست و در مقابل، تفسیرهایی که «ید» را به قدرت و «وجه» را به صفات یا جهت الهی و نسبت پایدار خداوند با خلق برمی‌گردانند، با نفی جوارح و ادوات در کلام امام(ع) سازگارتر به نظر می‌رسد.

۶-۲-۱-۲. حل چالش تفسیری در ارتباط با غضب الهی

در آیه «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ»^۲ (الزخرف/۵۵) مفهومی آمده است که در سنت تفسیری از آن با «غضب الهی» یاد شده می‌شود. صفت خشم و غضب الهی از جمله مباحث مهمی است که در حوزه تفسیر و علم کلام، محل گفتگو و اختلاف است. برخی مفسران، آیه را بر «غضب خداوند» حمل کرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۷۹۸/۳). برخی دیگر، «آسفونا» را به معنای ناراحت کردن پیامبران الهی دانسته‌اند نه خود خداوند (ماوردی، بی‌تا: ۲۳۲/۵). همچنین گروهی خشم الهی را به معنای اراده مجازات تفسیر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰۲/۲۱). در نتیجه، اختلاف در اینجا عمدتاً میان حمل لفظ بر هیجان و انفعال انسانی یا بازگرداندن آن به معناهای تنزیهی متناسب با ساحت الهی شکل می‌گیرد.

کلام امیر مؤمنان(ع) در نهج البلاغه می‌تواند نقش ضابطه و معیار را برای فهم صحیح این گونه صفات ایفا کند. آن حضرت در خطبه ۱۸۶ می‌فرماید: «و يُبْغِضُ وَ يَغْضَبُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ»^۳ (خطبه/۱۸۶).

۱. اوهام و گمانها او را به حدود و حرکات و اعضا و ابزارها نتوانند سنجید.

۲. و هر که خشم من بر او فرود آید حتما در ورطه هلاکت سقوط کرده است.

۳. و دشمن می‌دارد و خشم می‌کند بدون اینکه به مشقت گرفتار آید.

این بیان، اصل اطلاق «غضب» را نفی نمی‌کند، اما قید بنیادینی می‌آورد که معنای آن را از لوازم انسانی جدا می‌سازد: غضب الهی بدون مشقت است؛ یعنی همراه با انفعال، تأثر، دگرگونی درونی و آثار جسمانی خشم انسانی نیست.

بر این اساس، نهج البلاغه حدّ معنایی قابل قبول را مشخص می‌کند: تفسیر «غضب» در آیه (زخرف/۵۵) به معنای هیجان و تأثر انسانی، با معیار «مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ» ناسازگار است و به تشبیه و تجسیم نزدیک می‌شود؛ در مقابل، قرائت‌هایی که غضب را در افق تنزیهی، مانند اراده مجازات، ظهور آثار قهر و انتقام الهی، یا نسبت فعل کیفر به خداوند بدون لوازم انسانی تبیین می‌کنند، با کلام امیر مؤمنان (ع) هماهنگ‌تر به نظر می‌رسند.

۷-۱-۲-۲. حل چالش تفسیری در ارتباط با کلام خداوند

از جمله مباحث تفسیری مرتبط با توحید، مسئله «کلام الهی» است که در سنت کلامی و تفسیری، اختلافات مهمی پیرامون آن شکل گرفته است. اختلافات ذکرشده ریشه در تاریخ علم کلام دارند. از حنبلیان که به قدم کلام الهی معتقد گشتند تا معتزلیانی همچون اسکافی که قدم کلام الهی را انکار نموده‌اند. فرقه‌های متعدد کلامی در تحلیل کلام الهی گاهی به یکدیگر نزدیک و گاهی از یکدیگر فاصله می‌گرفتند (فان اس، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۴). در این زمینه، اشاعره از «کلام نفسی» سخن گفته‌اند و بر این اساس، کلام الهی را قدیم دانسته‌اند. از سوی دیگر، گروهی کلام را به «اصوات و حروف» بازگردانده‌اند؛ در حالی که حنبله همین اصوات و حروف را نیز قدیم تلقی کرده‌اند. فخر رازی در مقام مناظره، دیدگاه اخیر را به شدت نقد کرده و مدافعان آن را به خطای خود متوجه ساخته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۱/۲۷). در نتیجه، چالش اصلی در این بحث، به نسبت میان «کلام خداوند» و «کلام مخلوق» و نیز به مسئله «قدیم/حادث» بودن آن بازمی‌گردد؛ به گونه‌ای که گاه با تشبیه کلام الهی به سخن گفتن انسانی، زمینه برداشت‌های ناسازگار با تنزیه فراهم می‌شود.

در این میان، کلام امیر مؤمنان (ع) در نهج البلاغه می‌تواند معیار روشنی برای تحدید معنای پذیرفتنی و داوری میان قرائت‌ها به دست دهد. آن حضرت در خطبه ۱۸۶، کلام خداوند را در افق تنزیهی تبیین کرده و آن را به فعل باری تعالی بازمی‌گردانند؛ به این معنا که کلام الهی با «صوت کوبنده» و صدایی که به سمع ظاهری درآید القا نمی‌شود و اخبار الهی به وسیله زبان صورت نمی‌گیرد (خطبه/۱۸۶). دلالت این بیان آن است که کلام الهی نباید در چارچوب ابزارهای گفتاری انسان (صوت، زبان، حروف به معنای مادی) فهمیده شود؛ زیرا چنین فهمی ناخواسته به تشبیه نزدیک می‌گردد.

بنابراین هر قرائتی که کلام الهی را در قالب «کلام مخلوق» صورت‌بندی کند، خواه با فرض «کلام نفسی قدیم» و خواه با قدیم دانستن «اصوات و حروف» در معرض خلط میان خالق و مخلوق قرار می‌گیرد. در مقابل، تبیین علوی در خطبه ۱۸۶، با بازگرداندن کلام الهی به «فعل» و نفی لوازم صوتی و زبانی انسانی، حدّ معنایی قابل قبول را روشن می‌سازد و بدین‌سان، مبنایی برای ردّ توهم همسانی کلام خدا با کلام مخلوق و نیز برای سامان‌دهی اختلافات تفسیری پدیدآمده در این باب فراهم می‌آورد.

۸-۱-۲-۲. حل چالش تفسیری در ارتباط با نزول خداوند

از جمله آیاتی که سبب بروز چالش تفسیری میان مفسران شده است، آیه ۲۲ سوره فجر است. خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^۱ (الفجر/۲۲). در تفسیر این آیه، قرائت‌های متفاوتی پدید آمده است. برخی مفسران، «آمدن» را به معنای آمدن ذات خداوند دانسته‌اند (طوفی، ۱۴۲۶: ۶۸۱/۱). ابن تیمیه نیز از نزول خداوند به عنوان فعلی معین در زمانی معین بر اساس احادیثی که صحیح می‌داند، یاد کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۳: ۲۳۵/۶). بنا به نقلی، نزول خداوند به نزول خود از منبر تشبیه شده است (ابن حجر، ۱۳۹۲: ۱۸۰/۱). حتی ابوالعباس سراج (از عالمان قرن سوم) منکر اعتقاد به نزول خداوند را تکفیر کرده و برای او حکم سختی ذکر نموده است (ذهبی، ۱۴۰۵: ۳۸۸/۱۴). این رویکردها، اگرچه گاه با ادعای التزام به ظاهر لفظ همراه است، اما در معرض لوازمی قرار می‌گیرد که با مبانی تنزیهی توحید سازگار نیست.

در مقابل، گروهی دیگر اصل «آمدن» را اثبات کرده‌اند اما کیفیت آن را مجهول دانسته‌اند (حجازی، ۱۴۱۳: ۸۶۳/۳). برخی نیز با تغییر جهت در تحلیل نحوی/بلاغی، «واو» را به معنای «باء» گرفته و آیه را به معنای «آمدن فرشتگان به امر خداوند» تفسیر کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۲۳/۱۰). نیز گروهی دیگر، آیه را ناظر به ظهور سلطنت و قدرت الهی دانسته‌اند، نه حرکت و انتقال مکانی (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۵۷/۹). بنابراین، محور اختلاف تفسیری در این آیه به این پرسش بازمی‌گردد که آیا «مجی» را باید به معنای حرکت و انتقال مکانی ذات فهمید یا به معنایی شایسته ساحت الهی و سازگار با تنزیه (مانند ظهور امر یا قدرت یا حکم الهی یا مجیء ملائکه به فرمان خدا).

در اینجا هم نهج البلاغه می‌تواند معیار روشنی برای تحدید معنای قابل قبول و دآوری میان قرائت‌ها فراهم کند. امام (ع) در خطبه نخست می‌فرماید: «فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَاءِ»^۲ (خطبه/۱). یعنی فاعلیت الهی ثابت است، اما نه با لوازمی که برای فاعلیت مخلوقین تصور می‌شود؛ یعنی فعل الهی ملازم حرکت و ابزار نیست. بر این اساس، تفسیر «مجیء» در آیه ۲۲ فجر به معنای حرکت و انتقال مکانی ذات، با معیار تنزیهی نهج البلاغه ناسازگار خواهد بود.

بنابراین، ضابطه این است: هر قرائتی از «وَجَاءَ رَبُّكَ» که ناگزیر به اثبات حرکت، انتقال مکانی یا ابزارمندی برای خداوند بینجامد، با تصریح حضرت مبنی بر فاعل بودن بدون حرکت و آلت ناسازگار است و به جهت لوازم تجسیمی، قرین به صحت نخواهد بود. در مقابل، قرائت‌هایی که «مجیء» را در افق ظهور امر و سلطنت و قدرت الهی، یا مجیء فرشتگان به فرمان خداوند می‌فهمند با معیار نهج البلاغه سازگارتر است.

۱. و (فرمان) پروردگارت برسد، وفرشتگان صف اندر صف حاضر شوند

۲. او فاعلی است که فعل او بدون حرکت و ابزار اتفاق می‌افتد.

۳-۲. راهبرد عینیت ذات و صفات: «حل چالش تفسیری در ارتباط با صفات الهی»

از جمله مسائل بنیادین در مباحث توحیدی، مسئله «صفات الهی» است. چستی صفات الهی و چگونگی اتصاف خداوند به آن‌ها، از دیرباز محل بحث در میان اندیشمندان حوزه الهیات بوده است. در این زمینه، دیدگاه‌های گوناگونی شکل گرفته است: برخی قائل به سلبی بودن صفات الهی‌اند؛ برخی به تعطیل و عدم امکان معرفت صفات گرایش یافته‌اند؛ و برخی دیگر، قائل به صفات زائد بر ذات شده‌اند که هر یک پیامدهای معرفتی و کلامی خاص خود را به همراه دارد. در این میان، می‌توان به دیدگاه جهیمیه اشاره نمود که اموری مانند «وجه»، «ید» و حتی «نفس» در عبارت قرآنی ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^۱ (آل عمران/۲۸) را از صفات الهی دانسته و به نوعی «زیادت» در صفات، نظیر اضافه شدن خلق به خداوند قائل شده‌اند (مغراوی، ۱۴۲۵: ۱۲۶/۵). بحث از صفات الهی و اتصاف خداوند متعال از جمله مباحثی است که در علم کلام تاریخی دیرینه دارد. اصولاً در میان محدثین مسأله صفات به طور جدی مطرح نیست. پس از آن تبیین صفات به صورت صفات سلبی صورت گرفته تا این که ابو الهذیل به صورت ایجابی از صفات الهی سخن گفته است. با این وجود مشکل دیگری که پرداختن به صفات ایجابی سبب شده است اعتقاد به قدم صفات الهی است که ابو الهذیل را به سمت بازگشت صفات ایجابی به اراده الهی سوق داده است (فان اس، ۱۴۰۳: ۶۰۹/۴). این گونه برداشت‌ها که ریشه در عدم تبیین دقیق نسبت ذات و صفات دارد، از جمله چالش‌هایی است که نهج البلاغه به صورت صریح به آن پرداخته و ریشه‌های تصحیح آن را فراهم کرده است.

یکی از کلیدی‌ترین عبارات امام(ع) در این باب، جمله معروف «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»^۲ است (خطبه/۱). درباره دلالت این عبارت، اختلاف برداشت وجود دارد. برخی آن را به معنای نفی مطلق صفات و در نتیجه، تأیید الهیات سلبی دانسته‌اند. (قمی، ۱۳۷۳: ۱۱۷/۱) با این حال، شارحان نهج البلاغه با توجه به مجموعه بیانات امیر مؤمنان(ع) در نهج البلاغه، این عبارت را ناظر به نفی مطلق صفات ندانسته‌اند. بلکه برخی آن را دلیل بر نفی «صفات زائد بر ذات» (شوشتري، ۱۳۷۶: ۱۵۷/۱) برخی دلیلی بر نفی صفات نقص (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۶/۱) و برخی آن را به معنی نفی صفات قدیم (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۷۴/۱) دانسته‌اند. برخی از شارحان نیز این کلام را به معنی نفی صفاتی می‌دانند که منجر به حدوث ترکیب در ذات الهی شود (جعفری، ۱۳۵۷: ۵۰/۱). مؤید این برداشت، آن است که در بسیاری از کلمات امام(ع)، صفات الهی با توضیحاتی همراه شده تا نسبت آن‌ها با ساحت الهی از نسبت صفات مخلوقین تفکیک شود (نک: خطبه/۱۸۶)؛ حال آن که اگر منظور نفی کلی صفات بود، اساساً مجالی برای تبیین و توضیح درباره صفات باقی نمی‌ماند.

۱. خدا شما را از خود بر حذر می‌دارد.

۲. کمال اخلاص این است که صفات (نا) خدا را از خدا نفی کنید.

افزون بر این، در همان خطبه نخست آمده است: «وَلَا يُخْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ»^۱ (خطبه/۱)؛ عبارتی که نشان می‌دهد نفی، متوجه «صفات ساخته‌ها» و اوصاف همراه با نقص و محدودیت است، نه اصل اتصاف الهی به کمالات. همچنین در خطبه ۱۸۶ تصریح شده است که خداوند با چیزی از اجزاء یا اعضا و با عرضی از اعراض و به گونه‌ای که وصف، مغایر با ذات باشد؛ یا وصف، جزئی از او به شمار آید، وصف نمی‌شود (خطبه/۱۸۶). در خطبه ۸۵ نیز می‌فرماید: «لَا تَقْعُ الْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ، وَلَا تُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ، وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ»^۲ (خطبه/۸۵). با تدبر در سیاق این خطبه روشن می‌شود که آنچه نفی شده، وصف وهمی و توصیفی است که همراه با ادعای احاطه و تعیین کیفیت برای ذات و صفات الهی باشد؛ نه اصل معرفت اجمالی صفات کمال.

بر این اساس، بیان امیر مؤمنان (ع) در نهج البلاغه ضابطه‌ای روشن ارائه می‌کند: آنچه از خداوند نفی می‌شود، ۱- وصف مشتمل بر نقص، ۲- صفات زائد بر ذات که به تبعیض و دوگانگی می‌انجامد و ۳- توصیف همراه با ادعای احاطه و تعیین کیفیت است. بنابراین، عینیت ذات و صفات را می‌توان راهبردی دانست که از کلام امام (ع) قابل برداشت است و در برابر دیدگاه‌هایی مانند جهمیه قرار می‌گیرد که به گونه‌ای از زیادت صفات بر ذات گرایش دارند. افزون بر این، دیدگاه اهل حدیث در باب قدیم بودن صفات، در نهایت به پیامدی مانند دوگانگی در قدّم و نوعی تکثر قدما منجر می‌شود (سفارینی، ۱۴۰۲: ۱۳۷/۱)؛ و امیر مؤمنان (ع) با این ضابطه روشن که «لو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً»^۳ (خطبه/۱۸۶)، بر نفی این لوازم تأکید می‌ورزند.

۴-۲. راهبرد مقابله با جبرگرایی: «حل چالش تفسیری درباره جبر و اختیار»

قضاء و قدر الهی و نحوه انتساب اعمال به خداوند متعال در عین اختیار انسان، از جمله مباحث پیچیده و دیرپای کلامی است. این مسأله از نخستین مسائلی است که ذهن مسلمانان را به خود مشغول داشته است. زیرا از سویی انتساب همه افعال به خداوند چالش انتساب شرور به خداوند را سبب می‌شد و نفی انتساب افعال به خداوند مخالف با توحید می‌نمود. این مطلب مسائل متعدد کلامی همچون علم پیشین خدا، اراده الهی، اختیار انسان، عدل خداوند و ... را در پی داشت. در حالی که شیعه و معتزله با جبر مخالفت می‌کردند، بسیاری از مسلمانان که البته حکومت اموی نیز آن‌ها را حمایت می‌کرد به جبر گرویده بودند (فان اس، ۱۴۰۳: ۶۷۶/۴-۶۸۳). از آیات چالش‌برانگیز در این زمینه، آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۴ (الصافات/۹۶) است. در این آیه، به سبب کارکرد «ما»، اختلاف تفسیری مهمی رخ داده و هر یک از مکاتب کلامی عدل‌گرا و جبرگرا، قرائت خاصی از آن ارائه کرده‌اند.

۱. و صفات ساخته‌شدگان را بر او جاری نمی‌سازند.

۲. اوهام، هیچیک از صفات او را درنیابند و دلها توصیف چگونگی او نتوانند.

۳. اگر کلام خداوند قدیم بود، سبب می‌شد خدای دومی پدید آید.

۴. خدا شما و آن چه از بت‌ها می‌سازید را آفریده است.

امامیه به عنوان مکتبی عدل‌گرا، آیه را در سیاق احتجاج توحیدی آن معنا می‌کند؛ بدین صورت که «ما» را موصوله می‌گیرد و آن را ناظر به «بت‌ها/آنچه مشرکان می‌سازند و می‌پرستند» می‌داند؛ یعنی خداوند خالق شماسست و حتی آنچه مورد عبادت قرار می‌گیرد نیز در اصل مخلوق خداوند است (شریف مرتضی، ۱۹۹۸: ۲۳۷/۲). در مقابل، برخی مفسران «ما» را مصدریه دانسته و آیه را دلیل بر خلق افعال انسان از سوی خداوند تلقی کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۷۵/۱۹). این قرائت، به جهت نتیجه‌ای که در باب نسبت فعل انسان و خداوند می‌دهد، در مواردی به جبر می‌انجامد و در سنت تفسیری برخی مفسران پی گرفته شده است؛ چنان‌که سیوطی این آیه را مؤید دیدگاه اهل سنت درباره خلق افعال بندگان از سوی خداوند می‌داند (سیوطی، ۲۰۰۷: ۲۱۸/۱). با این حال، فخر رازی با وجوه متعددی بر مصدریه بودن «ما» اشکال وارد کرده و دلالت آیه بر خلق اعمال بندگان از سوی خداوند را رد نموده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۳/۲۶).

این چالش در دیگر آیات مرتبط با جبر و اختیار نیز دیده می‌شود؛ از جمله در آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱ (تکویر/۲۹) که برخی با تعلیق مشیت انسان بر مشیت الهی، به نفی اختیار انسانی استدلال کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۷۱/۲۴). در چنین زمینه‌ای، تبیین امام(ع) در نهج البلاغه می‌تواند نقش معیار را برای سامان‌دهی اختلافات تفسیری ایفا کند. آن حضرت گرچه جریان تقدیر الهی را در عالم می‌پذیرد (خطبه/۲۱۳)، اما آن را نافی اختیار انسان نمی‌شمارد. ایشان در پاسخ به پرسش از قضا و قدر می‌فرمایند: «وای بر تو، گویا گمان نموده‌ای قضا الزام‌کننده و قدر حتمی است. اگر چنین باشد دیگر ثواب و عقاب باطل می‌شود و وعد و وعید ساقط می‌گردد. خداوند بندگان را با اختیار امر کرده و آن‌ها را نهی کرده تا از او بترسند...» (این گمان کسانی است که کافر شده اند ... « (حکمت/۷۸)

دلالت این بیان آن است که اگر قضا و قدر به معنای الزام و جبر فهمیده شود، نظام تشریع (امر و نهی)، مسئولیت اخلاقی و اساس ثواب و عقاب بی‌معنا خواهد شد؛ درحالی‌که منطبق بر اختیار و تکلیف استوار است. افزون بر این، حضرت در خطبه ۱۹۲ نیز از نحوه تبلیغ پیامبران سخن گفته و سادگی و بی‌آلایش بودن انبیاء را از حکمت‌های الهی برای تحقق ابتلاء و آزمون بندگان دانسته‌اند (خطبه/۱۹۲) که خود، تأکیدی دیگر بر اختیار و مسئولیت انسان است.

بنابراین، نهج البلاغه در مسئله جبر و اختیار نیز معیار واضحی برای داوری ارائه می‌کند: هر تفسیری از آیات قضا و قدر از جمله آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۲ که به نفی اختیار و سقوط ثواب و عقاب بینجامد، با تصریح امام(ع) ناسازگار است. در مقابل، قرائت‌هایی که با حفظ جریان تقدیر الهی، مسئولیت و اختیار انسان را پاس می‌دارند و آیات را در سیاق توحیدی و بدون لوازم جبر می‌فهمند، با معیار علوی سازگارتر خواهد بود.

۱. و نمی‌خواهید مگر آن چه خداوند پروردگار جهانیان بخواهد.

۲. خدا شما و آن چه از بت‌ها می‌سازید را آفریده است.

۳. نتیجه گیری

این پژوهش با تمرکز بر آموزه توحید نشان داد که ظرفیت نهج البلاغه در تفسیر قرآن، تنها در سطح بازتاب و هم‌نشینی لفظی/مفهومی با آیات خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در مواردی که میان مفسران درباره معنای آیات توحیدی، تکرار یا تعارض پدید آمده است، کلام امام علی(ع) می‌تواند حدود معنایی قابل قبول را مشخص کرده و به ترجیح قرائت سازگارتر با توحید تنزیهی بینجامد.

در این تحقیق با واکاوی بازتاب نهج البلاغه در تفاسیر متقدم شیعه و اهل سنت، نشان داده شد که استناد به مضامین علوی در سنت تفسیری فریقین سابقه‌دار است؛ امری که امکان استفاده از نهج البلاغه به مثابه معیار مشترک در گفت‌وگوی تفسیری را تقویت می‌کند.

در بحث مهمی که هسته نوآورانه پژوهش را تشکیل می‌دهد، سه راهبرد از کلام امام(ع) استخراج و کاربست آن در حل اختلافات تفسیری آیات توحیدی تبیین شد: راهبرد «مقابله با تجسیم»، راهبرد «تبیین نسبت ذات و صفات با تأکید بر نفی صفات زائد و نفی صفات مخلوقانه»، و راهبرد «مقابله با جبرگرایی». بر اساس راهبرد نخست، در مسائلی چون معنای صمد، رؤیت خداوند، استواء بر عرش، وجه و ید، غضب الهی، کلام الهی و مجیء/نزول، نهج البلاغه با تصریح بر نفی اشاره‌پذیری، نفی ادراک حسی، نفی مکان‌مندی، نفی جوارح و ادوات، نفی انفعالات انسانی و نفی حرکت و ابزار، قرائت‌های منتهی به تشبیه و تجسیم را کنار می‌زند و قرائت‌های تنزیهی را تقویت می‌کند. بر اساس راهبرد دوم، نهج البلاغه با تفکیک میان نفی صفات نقص و نفی صفات زائد بر ذات از یک‌سو و نفی توصیف همراه با ادعای احاطه و تعیین کیفیت از سوی دیگر، امکان داوری میان قرائت‌های تعطیلی، تشبیهی و تکثیر قدما را فراهم می‌سازد و فهمی سازگارتر با عینیت ذات و صفات ارائه می‌دهد. بر اساس راهبرد سوم، کلام امام(ع) در باب قضا و قدر و نیز حکمت ابتلاء، معیار روشنی برای رد تفسیرهای جبرگرایانه به دست می‌دهد و نشان می‌دهد هر قرائتی که به سقوط ثواب و عقاب و بی‌معنا شدن تکلیف بینجامد، با منطق دینی ناسازگار است.

در نهایت آنکه می‌توان از نهج البلاغه به عنوان یکی از پشتوانه‌های مهم در سامان‌دهی اختلافات تفسیری آیات توحیدی یاد کرد؛ ظرفیتی که اگر به صورت روشمند پی گرفته شود، امکان گشودن افق‌های تازه در مطالعات تفسیری و کلامی را فراهم می‌آورد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۱ش). ترجمه: علی مشکینی، قم: الهادی
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هب‌الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه ابن‌ابی‌الحدید. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیة الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن‌ابی‌زمین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۳). تفسیر القرآن العزیز. تحقیق: أبو عبد الله حسین بن عکاشه و محمد بن مصطفی‌الکنز، قاهرة: الفاروق الحديثة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶). مجموع الفتاوی. المدینه: مجمع الملك فهد.
- ابن حجر، احمد بن علی (۱۳۹۲). الدرر الكامنة. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

- ابو السعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳). تفسیر ابی السعود. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲). الكشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۷). شرح و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). قرآن در نهج البلاغه. پژوهش‌های فقهی، سال اول، شماره ۲، ۵-۲۷.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. تحقیق: عبد السلام محمد بن عمر علوش، بیروت: دار المعرفة.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳). التفسیر الواضح. بیروت: دار الجیل.
- خطیب، عبدالکریم (۱۳۹۵). الله ذاتا و موضوعا. بیروت: دارالمعرفة.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱). غریب القرآن. بیروت: دار ومکتبة الهلال.
- ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵)، سیر أعلام النبلاء. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- رضایی، محمدصادق و حشمت‌پور، محمدحسین (۱۳۹۶). جایگاه نهج البلاغه در تبیین حقیقت توحید، پژوهش‌های نهج البلاغه، (۱۶)، ۱-۹، ۲۴.
- سفارینی، محمد بن احمد (۱۴۰۲). لوامع الأنوار البهیة. دمشق: مؤسسة الخافقین.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر (۲۰۰۷). الإکلیل فی استنباط التنزیل. بیروت: دار الكتب العلمية.
- شریعتی نیاسر، حامد و معارف، مجید (۱۳۹۵). اصول و روشهای تفسیر قرآن در نهج البلاغه، پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۱۶، ۱-۲۴.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین (۱۹۹۸). الأمالی. قاهره: دار العلم.
- شوشتری، محمدتقی (۱۳۷۶). بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغه. تصحیح: احمد پاکتچی، تهران: امیرکبیر.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل والنحل، قم: الشریف الرضی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵). المعجم الأوسط. تحقیق: أبو معاذ طرق بن عوض الله بن محمد و ابوالفضل عبد المحسن بن ابراهیم الحسینی، بی جا: دار الحرمین.
- طبرسی، الفضل بن الحسن (۱۴۱۵). تفسیر مجمع البیان. بیروت: الأعلمی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ----- (۱۴۱۴). الأمالی. قم: دار الثقافة.
- طوفی، سلیمان بن عبد القوی (۱۴۲۶). الإشارات الإلهیة. بیروت: دار الكتب العلمية.
- عباس‌زاده، حمید (۱۳۸۹). اقتباس قرآنی در نهج البلاغه. مطالعات تفسیری، شماره ۱، ۳۸-۵۵.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر المسمی بمفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فرات الکوفی، بن ابراهیم (۱۴۱۰). تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فان اس، یوزف (۱۴۰۳). کلام و جامعه. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- قریشی، سید علی اکبر (۱۳۸۸). ابعاد توحید در نهج البلاغه، کاوشی در نهج البلاغه. مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی هزاره نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه.

- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
- قمی، سعید (۱۳۷۳). شرح توحید الصدوق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). الکافی. تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶). تأویلات أهل السنة. بیروت: دارالکتب العلمية.
- ماوردی، علی بن محمد (بیتا). النکت و العیون. بیروت: دارالکتب العلمية.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ----- (۱۳۸۶). پیام امام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (۱۴۱۰). المزار. تحقیق: سید محمدباقر ابطحي، قم: إمام مهدي عجل الله تعالی فرجه.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱). إعراب القرآن. بیروت: دارالکتب العلمية.
- واحدی، سید احمد، (۱۴۱۷). حوارات قرآنية مع سماحة آية الله السيد أحمد الواحدی. معارج، شماره ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ و ۲۷، ۴۰-۴۱.

— CONTENTS —

Social Capital in the Teachings of Nahj ul-Balagha: A Foundation for Future-Oriented Governance in the Islamic Revolution.....	1
Sajjad Jalilian, Ali Monsef	
The Analysis of Semantic Fields of "Al-Ḥuzn (Sorrow)" in Nahj ul-Balaghah	27
Mansoor Shafiei, Kobra Khosravi, Rouhollah Mahdian Torghabeh	
Contextual and Discourse Analysis of Social Deviance: A Study of Sermon 233 in Nahj ul-Balaghah.....	59
Ahmad Gharaee Sultan Abadi	
An Analysis of the Role of Positive Emotions and Feelings in Human Life Based on the Teachings of Nahj ul-Balagha	81
Mohamad Reza Hadian, Karam Siyavoshi	
Develolping a Personality Transformation Model from the Sermon of the Pious (Muttaqin) in Nahj ul-Balagha: Applying the Method of Psychological Understanding of Religious Texts.....	107
Seyed Hasan Mobarez	
The Potential of Nahj ul-Balagha for Resolving Interpretive Disagreements in the Field of Tawhid.....	135
Ali Abdollahzadeh, Hossein Barati	



Bu-Ali Sina University

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research

(Scientific)

Vol. 13, No. 51, Autumn 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):**

Abdi, S., Bahodori, A., Ghasemitorki, M. A., Ghorbankhani, O., Ghotbi, S., Hajikhani, A., Hajian Hosseinabadi, R., Hasomi, V., Mirhosseini, Y., Pircheragh, M. R., Rashidi, Sh., Rezaee Haftador, H., Sadeghi Niri, R., Shariati Niyasar, H., Soleymani, R., Torkashvand, F., Zodrang, S.

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

In The Name Of God

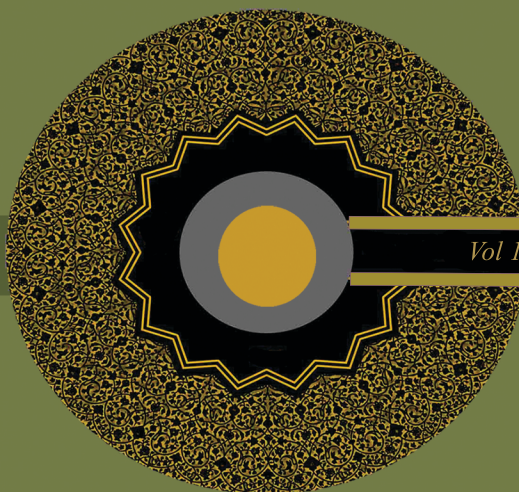


دانشگاه بوعلی سینا

ISSN 2345-5233

Quarterly Journal of

Vol 13, Num 51, Autumn 2025



- Social Capital in the Teachings of Nahj ul-Balagha: A Foundation for Future-Oriented Governance in the Islamic Revolution*** 1
Sajjad Jalilian, Ali Monsef
- The Analysis of Semantic Fields of "Al-Ḥuzn (Sorrow)" in Nahj ul-Balaghah*** 27
Mansoor Shafiei, Kobra Khosravi, Rouhollah Mahdian Torghabeh
- Contextual and Discourse Analysis of Social Deviance: A Study of Sermon 233 in Nahj ul-Balaghah*** 59
Ahmad Gharaee Sultan Abadi
- An Analysis of the Role of Positive Emotions and Feelings in Human Life Based on the Teachings of Nahj ul-Balagha*** 81
Mohamad Reza Hadian, Karam Siyavoshi
- Developing a Personality Transformation Model from the Sermon of the Pious (Muttaqin) in Nahj ul-Balagha: Applying the Method of Psychological Understanding of Religious Texts*** 107
Seyed Hasan Mobarez
- The Potential of Nahj ul-Balagha for Resolving Interpretive Disagreements in the Field of Tawhid*** 135
Ali Abdollahzadeh, Hossein Barati