دانشگاه بوعلی سینا
شاپا ۲۳۴۵-۵۲۳۳

سال سیزدهم، شماره پنجاه و دو، زمستان ۱۴۰۴

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه علمی

از اقناع خواص تا بسیج توده‌ها؛ الگویی از جهاد تبیین در سیره ارتباطی و تبیینی امیرالمؤمنین(ع) ۷
علی حاجی‌خانی، زهرا خانی کلقای

بررسی و نقد نظریه سیاسی افلاطون براساس آموزه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه ۳۱
محمدجواد دکامی، فاطمه ذاکر

تحلیل تطبیقی خودشفقتی کریستن نف با آموزه‌های نهج‌البلاغه: پیوند روان‌شناسی مثبت‌گرا و تعالیم اسلامی ۵۳
فاطمه طاهری، محمد صالح طیب‌نیا

عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه و نسبت آن با توسعه سیاسی معاصر ۷۷
علی مرادی بهمئی

گونه‌شناسی بسترهای سرزنش‌پذیری در منظومه روایی با محوریت نهج‌البلاغه ۱۰۷
رضا قاسمی‌نژاد

تحلیل نشانه‌شناختی شخصیت متقین در خطبه همّام (بر پایه نظریه فیلیپ هامون) ۱۳۵
فاروق نعمتی، سیدصدرالدین محمودی

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه

سال سیزدهم، شماره پنجاه و دوم، زمستان ۱۴۰۴

پیاپی ۵۲


بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه

(علمی)

سال سیزدهم / شماره پنجاه و دو / زمستان ۱۴۰۴

❖ **صاحب امتیاز:** دانشگاه بوعلی‌سینا

❖ **زمینه انتشار:** پژوهش‌های نهج‌البلاغه

❖ **مدیر مسئول:** شهریار یارمحمدی واصل

❖ **سردبیر:** سید مهدی مسبوق

❖ **ویراستار انگلیسی:** سجاد سپهری‌نیا

❖ **مدیر داخلی:** اکرم قربان‌زاده

❖ **هیأت تحریریه:** (به ترتیب حروف الفبا)

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

❖ **هیأت تحریریه بین‌المللی**

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

❖ **مشاوران علمی این شماره** (به ترتیب حروف الفبا)

بهرام اخوان کاظمی، سیدحسن اسلامی اردکانی، مرتضی بحرانی، فرشید ترکاشوند، محمدعلی توانا، مهین حاجی‌زاده، مصطفی حسینی، کبری راستگو، حسن رحیمی (روشن)، شیرین رشیدی، اکبر صالحی، حمیدرضا طالقانی (ورکشی)، سولماز غفاری، محمدعلی قاسمی ترکی، معصومه کیانی، حسین مسعودنیا، محمدحسن نادم، قاسم نوروزی، یدالله هنری لطیف‌پور، شهریار یارمحمدی واصل

❖ **صفحه آرا:** مژگان جمشیدی

❖ **چاپ و صحافی:** روشن

❖ **شمارگان:** ۱۰۰ نسخه

❖ **قیمت:** ۱۰۰۰۰۰ ریال

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

❖ **تلفن:** ۰۸۱-۳۱۴۰۰۰۰۰

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

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

دانشگاه بوعلی سینا

فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه

سال سیزدهم / شماره پنجاه و دو / زمستان ۱۴۰۴

شاپای چاپی ۵۲۳۳-۲۳۴۵

شاپای الکترونیکی ۵۲۴۱-۲۳۴۵

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

بررسی اعتبار نشریات علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه

درجه علمی - پژوهشی اعطا گردید.

این نشریه در مرکز استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، مگیران magiran.com، نورمگز noormags.ir و در پایگاه علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه سازی شده است.

شیوه‌نامه نگارش و ارسال مقالات
دوفصلنامه راهبردهای شناختی در یادگیری

۱. نحوهٔ نگارش مقالات

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

- مقالهٔ ارسالی باید تحلیلی و از روش پژوهشی و ساختار علمی مناسب برخوردار باشد.

مقالهٔ ارسالی باید واجد معیارهای علمی ـ پژوهشی همچون نظریه‌پردازی، نقد علمی، ابتکار و نوآوری و استفاده از منابع معتبر باشد.

- هیأت تحریریهٔ مجله در تلخیص، اصلاح، ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
- مجله فقط مقاله‌هایی را می‌پذیرد که در زمینهٔ شناخت و فراشناخت در حوزه یادگیری 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 نشریهٔ دیگری ارسال نشده باشد.
- مقالات به صورت تایپ شده در محیط WORD 2013 و بالاتر (حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه) از طریق سامانه مجله ارسال شود.
- رعایت قواعد دستوری، آیین نگارش و علایم نشانه‌گذاری در نگارش مقاله الزامی است.

۲. ساختار و اجزاء مقالات

مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:

- **عنوان مقاله،** کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- **نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجهٔ علمی** (نشانی و شماره تلفن و آدرس پست الکترونیک و نویسندهٔ 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 وپنجاه کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی نوشته شود و شامل هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری 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 وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:) گذاشته شود و بعد از آن، واژه های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (،) از هم جدا شوند.
- **صفحات بعدی**: به ترتیب شامل: مقدّمه، روش، یافته ها، بحث و نتیجه‌گیری، تقدیر و تشکر، پی‌نوشت‌ها و فهرست منابع است و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:
- **مقدّمه**: شامل بیان مسأله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، هدف‌ها، پرسش (ها) و/ یا فرضیه (های) پژوهش است.

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

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.

- **روش:** روش پژوهش،جامعه آماری، نمونه، روش اجرای پژوهش،نوع طرح پژوهش، ملاحظات اخلاقی پژوهش، ابزار سنجش با شرح کامل زیرمقیاس ها، نمره ها، ویژگی های روانسنجی در نمونه های ایرانی و غیر ایرانی و روش های تحلیل داده های آماری

روش باید با شمارهٔ ۲ مشخص و عناوین فرعی بحث به صورت ۲-۱، ۲-۲، ۲-۳ و... تنظیم شود. (شماره‌گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد.)

- **یافته‌ها:** نتایج پژوهش همراه با جدولها و نمودارهای ضروری مطابق ضوابط و الگوهای APA تنظیم شوند.

یافته ها باید با شماره ۳ مشخص و عناوین فرعی بحث به صورت ۳-۱، ۳-۲، ۳-۳ و... تنظیم شود. (شماره‌گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد.)

- **بحث و نتیجه گیری:** بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته‌ها، شرح پیامدهای عملی و نظری، بیان محدودیتها و نتیجه کلی پژوهش است.
- **سپاسگزاری:** تشکر و قدردانی از موسسات و افرادی که با حمایت مادی یا علمی در انجام تحقیق مشارکت داشته اند، در انتهای آورده شود. در صورت وجود قرارداد پژوهشی با دستگاه های اجرایی ذکر شماره قرارداد ضروری است.
- **پانویسها:** توضیحات و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی نویسندگان خارجی، پایین هر صفحه با شماره های مجزا برای هر صفحه نوشته شود.
- **فهرست منابع:** مراجعی که در متن مقاله از آنها استفاده شده است مطابق ضوابط APA به شرح زیر تنظیم شوند:

- کتاب‌ها

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

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسندهٔ اول؛ نام خانوادگی، نام نویسندهٔ دوم و همکاران. (سال نشر). نام کتاب (ایتالیک). نام مترجم یا مصحّح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

ارجاع به کتاب‌های یک نویسنده در یک سال؛ مانند مثال زیر:

- کریمی، یوسف. (۱۳۸۷الف). **روان‌شناسی اجتماعی.** تهران: رشد.

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

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

– **هزارویک شب** (الف لیله و لیله). (۱۳۹۰). ترجمهٔ محمدرضا مرعشی‌پور. تهران: نیلوفر.

مقاله‌ها

– نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجلّه (ایتالیک شود). شماره و دوره، 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 مجلّه (ایتالیک شود). شماره و دوره، شماره، صفحه.

مقالهٔ مجموعه مقالات

– اطّلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان مجموعهٔ مقالات. {ویراستهٔ} نام ویراستار(ان). شمارهٔ صفحهٔ ابتدا {–} انتهای مقاله. محل نشر: ناشر. مانند:

– فدوی، طیبه. (۱۳۹۴). اعجاز بیانی قرآن کریم با تکیه بر تشبیه و تمثیل. در مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، ویراستهٔ حسن سرباز و عبدالله رسول‌نژاد. ۲۷–۳۸. ۲۳. کردستان: دانشگاه کردستان.

مقالهٔ دانشنامه

– اطّلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان دانشنامه، {ویراستهٔ} نام ویراستار(ان)، شمارهٔ صفحهٔ ابتدا {–} انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.

– حریری، نجلا. (۱۳۸۰). ربط. در دایره‌المعارف کتابداری و اطّلاع‌رسانی، ویراستهٔ عبّاس حرّی، ج. ۱: ۸۷۴–۸۷۰.

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

مقالـه بایـد در ۲۰ صفحـهٔ تایپ شـده در ابعاد قطـع وزیری (حاشیهٔ بالای صفحـه ۵ ، پایـین صـفحه ۵ و حاشیـهٔ چپ و راست ۴/۲ سانتی‌متر) و با استـفاده از برنامــهٔ Word 2013 و بالاتـر و قلـم 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 مؤلّف، سال انتشار: شمارهٔ صفحه) و منابعی که بیش از یک مؤلف دارند، به صورت (نام خانوادگی مؤلف اول و دوم و همکاران، سال انتشار: شمارهٔ صفحه) آورده شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود.

ارجاع تکراری به یک منبع، به جای نام نویسنده یا نویسندگان از واژهٔ «همان» استفاده شود: (همان: ۵۰).

نقل‌قول‌های مستقیم، داخل گیومه فارسی «» قرار داده شوند و نقل قول‌های بیش از چهل واژه، به‌صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم‌سانتی‌متر) از طرف راست و (با قلم شمارهٔ ۱۲) درج شود.

نقل قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن.ک: کریمی،۱۳۸۲: ۴۵-۵۰).

اسامی خاص و اصطلاحات یا معادل‌های لاتین و ... بر حسب شماره و استفاده (به‌طور مستقل برای هر صفحه) برای اولین بار در پانوشت 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 گیومهٔ فارسی«» استفاده شود، نه گیومهٔ غیر فارسی"".

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

کلیهٔ 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:

خانهٔ من به جای خانه‌ی من / نامهٔ او به جای نامه‌ی او / زندگی‌نامهٔ خودنوشت به جای زندگی‌نامه‌ی خودنوشت و...

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

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

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

علامت نقطه، بعد از ارجاع منابع قرار داده‌شود.

متن خالی از اشتباهات تایپی و املایی باشد.

رعایت نشانه گذاری صحیح متن الزامی است.

٤. یادآوری مهم

مقاله از طریق ثبت نام در سامانهٔ نشریّه: asj.basu.ac.ir ارسال شود.

رسم‌الخطّ مورد قبول نشریّه و اصول نگارش باید بر اساس آخرین شیوه‌نامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

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

حقّ چاپ هر مقاله، پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهّد می‌شوند تا مشخّص شدن وضعیّت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند. چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیات تحریریّه در اتّخاذ تصمیم مقتضی مختار است.

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

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

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید احمدی‌روشن، دانشگاه بوعلی سینا، معاونت پژوهشی، دفتر نشریات دانشگاه. تلفن: ۰۸۱-۳۱۴۰۰۰۰۰

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

فهرست

از اقناع خواص تا بسیج توده‌ها؛ الگویی از جهاد تبیین در سیره ارتباطی و تبیینی امیرالمؤمنین(ع)..... ۷
علی حاجی‌خانی/ دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت‌مدرس، تهران، ایران
زهرا خانی کلقای / کارشناسی ارشد علوم قران و حدیث دانشگاه تربیت‌مدرس، تهران، ایران

بررسی و نقد نظریه سیاسی افلاطون براساس آموزه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه ۳۱
محمدجواد دکامی/ استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ایران
فاطمه ذاکر / فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، رشتهٔ علوم و معارف نهج‌البلاغه، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

تحلیل تطبیقی خودشفقتی کریستن نف با آموزه‌های نهج‌البلاغه: پیوند روان‌شناسی مثبت‌گرا و تعالیم اسلامی..... ۵۳
فاطمه طاهری/ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته نهج‌البلاغه، دانشکده علوم و معارف اهل البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
محمد صالح طیب نیا/ استادیار گروه معارف اهل بیت(ع)، دانشکده علوم و معارف اهل البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه و نسبت آن با توسعه سیاسی معاصر..... ۷۷
علی مرادی بهمئی/ استادیار علوم سیاسی، دانشگاه امام حسین(ع)، تهران، ایران

گونه‌شناسی بسترهای سرزنش‌پذیری در منظومه روایی با محوریت نهج‌البلاغه..... ۱۰۷
رضا قاسمی‌نژاد/ گروه معارف اسلامی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران

تحلیل نشانه‌شناختی شخصیت متقین در خطبه همّام (بر پایه نظریه فیلیپ هامون)..... ۱۳۵
فاروق نعمتی/ دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
سیدصدرالدین محمودی/ استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان

Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.31656.3229

From Persuasion of the Elites to Mobilization of the Masses: A Paradigmatic Model of Jihad ul-Tabyin in the Communicative and Explanatory Conduct of Amir ul-Mu'minin (PBUH)

(Research Articl)

Ali Hajikhani[1*], Zahra Khani Kalgay[2]

Submission Date: 3 May 2025 **Revision Date:** 16 August 2025
Acceptance Date: 8 November 2025
(Page 1-21)

Abstract

In the turbulent atmosphere of Imam ʿAlī's (a) caliphate—marked by widespread seditions, distortion of truth, and a crisis of legitimacy—his explanatory approach played a pivotal role in guiding the society. Among the various methods of exposition, persuasion (iqnāʿ) occupied a prominent place in Imam ʿAlī's communicative system. This approach, grounded in reasoning, logic, dialogue, and clarification of truth, sought to convince the audience from within through intellectual and rhetorical means. With a profound understanding of the influential role of different social groups, Imam ʿAlī (a) employed this method both in guiding the elites who shaped public opinion and in mobilizing the masses.

Using a descriptive–analytical method, this study examines two representative cases of persuasion directed toward the elites and the masses in Nahj ul-Balāghah. The analysis of these examples provides a model of Jihād ul-Tabyīn (Jihad of Clarification) in the ʿAlawī discourse—one that can also inspire responses to contemporary intellectual and media challenges. The findings show that Imam ʿAlī's persuasive strategies succeeded in leading both the elite and the general public to internal acceptance of truth and commitment to it. Thus, persuasion in the ʿAlawī tradition appears not merely as a rhetorical tool but as a rational, educational, and social strategy for managing seditions and mitigating crises—a model that remains an

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
2. M.A. in Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** ali.hajikhani@modares.ac.ir

How to cite this article: Hajikhani, A., Khani Kalgay, Z. (2026). From Persuasion of the Elites to Mobilization of the Masses: A Paradigmatic Model of Jihad ul-Tabyin in the Communicative and Explanatory Conduct of Amir ul-Mu'minin (PBUH). *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 1-21. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31656.3229

illuminating guide for today's thinkers and social reformers.

Keywords: Jihad of Clarification, Persuasion, Elites, Masses, Soft Warfare

Extended Abstract

1. Problem Statement

The caliphate of Imam 'Ali (PBUH) was marked by widespread seditions, distortion of truth, a crisis of legitimacy, and intense intellectual and media attacks. In such an environment, explanation and clarification of truth were not merely a communicative technique but a necessary strategy for guiding society, confronting deviation, and managing crises. One of the most important explanatory mechanisms in Imam 'Ali's conduct was "persuasion" (iqna'), understood as convincing the audience from within through reasoning, logic, dialogue, and clarification of truth. Despite numerous studies on persuasion in Nahj ul-Balaghah, one dimension has received less attention: the strategic role of persuasion at two distinct levels—first, persuading and aligning the elites and influential figures, and second, mobilizing and directing the masses. The central question of this study is, therefore, how Imam 'Ali (PBUH) guided both the elites and the general public to accept and support the truth through persuasion, and what differences and connections exist between these two levels.

2. Objective

This study aims to examine the mechanisms of persuasion in the communicative and explanatory conduct of Amir ul-Mu'minin (PBUH) at the levels of the elites and the masses, and to present a model of 'Alawi Jihad ul-Tabyin that can inspire responses to contemporary intellectual and media challenges.

3. Method

The study adopts a descriptive-analytical method, using library sources. Data were collected through computer software and analyzed using qualitative content analysis to identify the patterns and mechanisms of persuasion in Nahj ul-Balaghah. To illustrate the practical model of persuasion in 'Alawi conduct, two representative cases were examined: first, the persuasion of the Basran representative/Kalib al-Jarmi through the clear and concrete parable of the "caravan scout"; and second, the mobilization of the Kufans and confrontation with soft warfare through

Letter 57 of Nahj ul-Balaghah, using persuasion and the attraction of speech.

4. Findings

The findings show that persuasion in Imam 'Ali's conduct is a multi-level, dynamic, and flexible process. At the level of the elites, persuasion was based primarily on rational argumentation, logical disputation, clarity of proof, use of clear parables, and reminding them of social and political responsibilities. In dealing with elites and influential figures, Imam 'Ali (PBUH) emphasized strengthening the epistemic dimension and creating intellectual and practical commitment. A clear example is the persuasion of the Basran representative through the parable of the caravan scout, which showed that ignoring the guidance of a knowledgeable guide leads society to destruction, while conscious adherence to truth brings salvation. This argument was so effective that the audience accepted the truth and gave allegiance consciously.

At the level of the general public, although persuasion was not devoid of argument, it relied mainly on awakening collective conscience, arousing religious and moral sentiments, stimulating emotional motivations, and presenting clear and tangible images. With explicit, honest, and reasoned speech, Imam 'Ali (PBUH) addressed both the intellect and the emotions of the people. Letter 57 of Nahj ul-Balaghah to the people of Kufa is a clear example. In this letter, Imam divided his situation into two possibilities—"oppressor or oppressed"—and called the people to rational judgment and responsibility. This discourse both clarified the truth and awakened public conscience, moving people from passivity and doubt toward active participation in defense of truth.

Importantly, these two levels, while different, are interconnected. Persuasion of the elites without public support lacks executive backing, and persuasion of the masses without elite guidance and intellectual consolidation is vulnerable to dispersion and deviation. Thus, 'Alawi conduct presents a model of "two-way persuasion" in which elites and masses are addressed simultaneously, and the role of each in the dynamism of Islamic society is defined. Moreover, the ratio of reason and emotion differs across the two levels: in elite persuasion, rationality and argumentation are more prominent, with emotion being complementary;

in mass persuasion, emotion and collective conscience are central, while arguments serve a confirming and reinforcing function.

5. Conclusion

Persuasion in the conduct of Amir ul-Mu'minin (PBUH) is not merely a rhetorical tool but a rational, educational, and social strategy for managing seditions and mitigating crises. The 'Alawi model combines truth-seeking, honesty, logical reasoning, effective expression, and attention to the psychological and social conditions of the audience. It shows that sustainable guidance is possible only through the integration of rationality and persuasive attraction. The findings can inspire thinkers, social reformers, and media practitioners in confronting soft warfare, media distortion, and perceptual crises today. Future studies are recommended to adopt interdisciplinary approaches—history, social sciences, psychology, and communication—to design practical models of persuasion based on 'Alawi conduct, and to use clear 'Alawi parables and examples more extensively in educational, cultural, and media activities.

References

- Binger, A. (1997). *Persuasive Communication. Translated by Ali Rostami*. Tehran: IRIB Center for Research, Studies, and Program Evaluation.
- Jafari, M. T. (1997). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balagha*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Karamipour, Z., Hasoumi, V., & Khakpour, H. (2015). Audience persuasion in Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Studies*, (9), 28-53.
- Makarim Shirazi, N. (1996). *Imam Amir al-Mu'minin's Message*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Sarukhani, B. (2004). Persuasion as the ultimate goal of communication. *Social Sciences Letter*, (23), 93–115.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/nahj.2026.31656.3229

(مقاله پژوهشی)

از اقناع خواص تا بسیج توده‌ها؛ الگویی از جهاد تبیین در سیره ارتباطی و تبیینی امیرالمؤمنین(ع)

علی حاجی‌خانی[۱*]، زهرا خانی کلقای[۲]

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳ **بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۲۵**
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷
(از ص ۱ تا ۲۱)

چکیده

در فضای ملتهب دوران خلافت امام علی(ع) که با فتنه‌های گسترده، تحریف حقیقت و بحران مشروعیت همراه بود، رویکرد تبیینی آن حضرت نقشی محوری در هدایت جامعه ایفا می‌کرد. از میان شیوه‌های گوناگون تبیین، «اقناع» جایگاهی برجسته در منظومه ارتباطی امام داشت؛ رویکردی مبتنی بر استدلال، منطق، گفت‌وگو و روشن‌سازی حقیقت که با بهره‌گیری از ابزارهای معرفتی و بیانی، مخاطب را از درون متقاعد می‌ساخت. امام علی(ع) با درک ژرف از نقش‌آفرینی اقشار مختلف، این شیوه را هم در هدایت نخبگان اثرگذار بر افکار عمومی و هم در بسیج توده‌ها به کار گرفت. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، دو نمونه شاخص از اقناع خواص و اقناع توده‌ها در نهج‌البلاغه را بررسی کرده است. تحلیل این دو مصداق الگویی از جهاد تبیین در گفتمان علوی ارائه می‌دهد که می‌تواند در مواجهه با چالش‌های فکری و رسانه‌ای عصر حاضر نیز الهام‌بخش باشد. نتایج نشان می‌دهد که شیوه‌های اقناعی امام علی(ع) توانست مخاطب چه خاص و چه عام را از درون به پذیرش حقیقت و التزام به آن وادارد؛ به‌گونه‌ای که اقناع در سیره علوی نه ابزاری صرفاً خطابی، بلکه راهبردی عقلانی، تربیتی و اجتماعی در مدیریت فتنه‌ها و مهار بحران‌ها جلوه‌گر شد. الگویی که امروز نیز می‌تواند چراغی فرا راه اندیشه‌ورزان و مصلحان اجتماعی باشد.

کلیدواژه‌ها: جهادتبیین، اقناع، خواص، توده مردم، جنگ نرم

۱. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت‌مدرس، تهران، ایران
۲. کارشناسی ارشد علوم قران و حدیث دانشگاه تربیت‌مدرس، تهران، ایران
*: نویسنده مسئول
Email: ali.hajikhani@modares.ac.ir

۱. مقدمه

قدرت کلام و تأثیر آن بر شکل‌گیری فهم و باور انسان‌ها همواره از مهم‌ترین ابزارهای هدایت اجتماعی به‌شمار رفته است. در شرایطی که افکار عمومی در معرض ابهام، تردید و تحریف قرار دارد، روشنگری و اقناع صرفاً یک فن ارتباطی نیست، بلکه راهبردی ضروری برای هدایت ذهن و بازگرداندن آن به حقیقت محسوب می‌شود. در جهان معاصر نیز، تحولات شتابان اجتماعی، گسترش رسانه‌های نوین و پیچیدگی‌های جهان فکری، موجب شده است که «تبیین» به یکی از ضرورت‌های اساسی جوامع دینی و فرهنگی تبدیل شود. ازسوی‌دیگر، جوامع اسلامی امروز با جنگ‌های نرم، هجمه‌های رسانه‌ای و تحریف‌های سازمان‌یافته‌ای مواجه‌اند که بنیان‌های اعتقادی، تاریخی و فکری آن‌ها را هدف قرار می‌دهد. در چنین بستری، بازخوانی تجربه‌های موفق پیشینیان در حوزه ارتباط مؤثر و اقناع مخاطب می‌تواند در مواجهه با بحران‌های ادراکی، ارتقای سواد فکری و تقویت قدرت تحلیل جامعه نقشی مهم و الهام‌بخش ایفا کند و به‌عنوان الگویی نظری و مدل عملی مورد بهره‌برداری قرار گیرد. در این میان، سیره تبیینی امام علی(ع) از برجسته‌ترین نمونه‌هاست که افزون بر ظرفیت‌های نظری، نمونه‌های عینی و قابل استنادی از کارکرد موفق اقناع و هدایت فکری ارائه می‌کند. تحلیل این سیره می‌تواند ابعاد تعامل فکری، نحوه مواجهه با مخاطب و سازوکارهای تأثیرگذاری در شرایط پیچیده اجتماعی را روشن‌تر سازد. امیرالمؤمنین(ع) با درک عمیق این ضرورت، اقناع را محور اصلی ارتباطات اجتماعی، سیاسی و دینی خود قرار داد؛ رویکردی که بر عقلانیت، گفت‌وگو و استدلال متکی بود و حقیقت را در دل و اندیشه مخاطبان جای می‌داد. برای دستیابی به این هدف، ایشان از طیفی متنوع و هدفمند از ابزارهای ارتباطی بهره می‌جست که این ابزارها شامل استدلال‌های منطقی، تمثیل‌های روشن و قابل‌فهم، بیان‌های اخلاقی، هشدارهای حکیمانه و دیگر شیوه‌هایی بود که در جهت اقناع و روشنگری مخاطبان به کار گرفته می‌شدند.

ازسوی‌دیگر، مفهوم «اقناع» به‌عنوان یک رویکرد ارتباطی، تربیتی و اصلاحی، در متون دینی ما کمتر به‌صورت روشمند تحلیل شده و اغلب ذیل مفاهیم خطابه، موعظه یا جدل فهم می‌شود. مطالعاتی درباره مفهوم اقناع در نهج‌البلاغه انجام گرفته است که از نمونه‌های آن، پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی راهبردهای اقناع در خطاب‌های نهج‌البلاغه و مقایسه آن با علم روانشناسی» نوشته سید فاطمه موسوی، با راهنمایی دکتر شکوه نوابی‌نژاد در سال ۱۳۹۰ در دانشکده علوم حدیث است. در این پژوهش ابتدا مفهوم اقناع و متقاعدسازی از منظر روانشناسی تحلیل شده و ویژگی‌های مخاطب و پیام مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه، اقناع در نهج‌البلاغه مورد بحث قرار گرفته و خصوصیات بیانی امیرالمؤمنین(ع) با یافته‌های روانشناسی مقایسه شده است. همچنین انواع استدلال‌ها، ابزارهای بلاغی و راهبردهای عملی اقناع در نهج‌البلاغه تبیین شده است. پژوهش دیگر، مقاله «اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه» نوشته زهرا کرمپور، ولی‌الله حسومی و حسین خاکپور، منتشر شده در فصلنامه پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه در سال ۱۳۹۴ است که این در این مطالعه، فرایند اقناع در سه مرحله اعتمادسازی، ترغیب و متقاعدسازی بررسی شده

است. نویسندگان علاوه‌بر تبیین نمونه‌های هر مرحله، به فنون و شیوه‌های اقناع مانند حکمت، خطابه و موعظه پرداخته و شاخصه‌هایی چون آزاداندیشی، انتخاب قول احسن، هدفمندی و صداقت را به‌عنوان معیارهای اقناع در نهج‌البلاغه معرفی کرده‌اند. همچنین، در مقاله «روش اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه» نوشته سعید امیرکاوه و شعیب اسلامی در مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی در سال ۱۳۹۵، ابتدا مفهوم اقناع تبیین شده و سپس این مفهوم به دو حوزه کلامی و غیرکلامی تقسیم گردیده است. در حوزه کلامی روش‌هایی چون حکمت، جدال احسن، استناد به منابع معتبر، موعظه و بیان اخبار غیبی بررسی شده و در حوزه غیرکلامی ابزارهایی مانند زبان بدن، سیره عملی، لحن صدا و حتی معجزه همراه با نمونه‌هایی از نهج‌البلاغه تحلیل شده‌اند و پایان‌نامه «شگردهای باورپذیری و شیوه امام علی(ع) برای اقناع شنونده در خطبه‌های نهج‌البلاغه» نوشته نورالدین کرمی علی‌گرزانی با راهنمایی دکتر علی‌اکبر احمدی در سال ۱۳۹۶، نیز به تحلیل راهبردهای اقناعی حضرت پرداخته است. این پژوهش ابزارهایی مانند استدلال، برانگیختن احساسات، اعتمادسازی، بهره‌گیری از تکیه‌گاه‌های اقناعی، پیشگویی و کاربرد ابزارهای بلاغی را بررسی کرده و از نظر محتوا شباهت قابل‌توجهی با پایان‌نامه ذکر شده در بالا دارد. مرور پیشینه نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود بیش‌تر بر روش‌ها، فنون و مراحل اقناع در نهج‌البلاغه تمرکز داشته و جنبه‌های روان‌شناختی و بلاغی آن را به‌طور محدود کاویده‌اند. بااین‌همه، بُعدی که کمتر موردتوجه قرار گرفته، نقش راهبردی اقناع در دو سطح متفاوت است: نخست در اقناع و همراه‌سازی خواص و سپس در بسیج و جهت‌دهی توده‌ها. این رهیافت، الگویی روشن از جهاد تبیین در سیره ارتباطی و تبیینی امیرالمؤمنین(ع) به دست می‌دهد. از همین رو، پژوهش حاضر با برجسته ساختن پیوستگی این دو سطح و واکاوی فرایند انتقال پیام از نخبگان به عموم مردم، نگاه ویژه‌ای در حوزه مطالعات نهج‌البلاغه و جهاد تبیین عرضه می‌کند.

روش تحقیق این پژوهش توصیفی–تحلیلی است. داده‌ها از طریق مطالعه منابع کتابخانه‌ای و با استفاده از نرم‌افزارهای رایانه‌ای گردآوری شده و سپس با روش تحلیل محتوا کیفی مورد تجزیه‌وتحلیل قرار گرفته‌اند تا الگوها و سازوکارهای اقناعی در نهج‌البلاغه شناسایی شوند. با عنایت به آنچه گذشت پژوهش حاضر درصدد پاسخ به سؤالات زیر است: ۱. در رویکرد اقناعی امیرالمؤمنین(ع)، خواص و افراد تأثیرگذار چگونه به پذیرش و حمایت از حق هدایت می‌شدند؟ ۲. امیرالمؤمنین علیه‌السلام چگونه عامه مردم را از طریق اقناع، به پذیرش و حمایت از حق رهنمون می‌ساختند؟ ۳. چه تمایزها و پیوندهایی میان اقناع خواص و عامه وجود دارد و این الگو چه ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد؟ با توجه به گستردگی نهج‌البلاغه و حضور پررنگ عناصر اقناعی در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های آن، بررسی دو نمونه شاخص از این رویکرد، گامی ابتدایی اما مهم در مسیر فهم نظام‌مند جهاد تبیین علوی به‌شمار می‌رود؛ پژوهشی که هم در حوزه مطالعات دینی و هم در عرصه ارتباطات اجتماعیِ اسلامی، قابلیت بهره‌برداری نظری و کاربردی دارد.

۲. بحث

۲-۱- مفاهیم نظری پژوهش

در بخش مفاهیم نظری، تمرکز اصلی بر واژه «اقناع» است. ابتدا ابعاد لغوی و اصطلاحی این واژه بررسی می‌شود تا چارچوب مفهومی آن برای تحلیل‌های عملی در متون نهج‌البلاغه روشن گردد؛ سپس، اصول و روش‌های اقناع در سیره امام علی(ع) بحث می‌شود تا چشم‌اندازی روشن و تبیینی از کاربردهای این مفهوم ارائه گردد.

۲-۱-۱- اقناع

معنای محوری واژه‌ی «اقناع» در زبان عربی، اشتمال یا دربرگرفتن چیزی از بالا با نوعی نرمی و احاطه است، هرچند این واژه معانی متعددی نیز دارد. در معنای پوشش و محافظت، «**المِقنع**» و «**المِقنَعة**» لباسی است که زن با آن سر و زیبایی‌های خود را می‌پوشاند، «**القناع**» پوششی گسترده‌تر را نشان می‌دهد و «**رجل مُقنَّع**» به کسی گفته می‌شود که کلاه‌خود یا زره بر سر دارد. در معنای جمع‌آوری، «**القَنَع**» به گودی‌ای در زمین اطلاق می‌شود که آب و گیاهان را در خود جای می‌دهد، «**القِنع**» ظرفی از برگ‌های نخل است برای میوه یا غذا و «**القُنعة**» روزنه‌ای در دیوار است که نور و هوا را در خود می‌پذیرد. در معنای دریافت و پذیرش، گفته می‌شود «**قَنَع الإداوة**» یعنی دهانه‌ی مشک به بیرون کج شد تا از آن نوشیده شود، یا «**أقنعتُ الإناء في النهر**» یعنی ظرف در برابر جریان آب قرار گرفت تا پر شود، و «**أقنع حلقه وفمه**» به بالا گرفتن سر و دهان برای فروبردن کامل چیزی اشاره دارد. همچنین، «**فم مُقنع**» دندان‌هایی را توصیف می‌کند که به داخل متمایل‌اند، گویی آماده پذیرش‌اند. افزون بر این، «قنع» به معنای رضایت و آرامش نیز به‌کار می‌رود، چنان‌که در آیه‌ی ﴿**وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ**﴾ (حج: ۳۶) دیده می‌شود، و نیز به معنای بازگشت و قرار گرفتن در جای خود، مانند «**قَنِعَت الإبل والغنم**» (جبل، ۱۴۳۶: ۴/ ۱۸۵۱-۱۸۵۳). در لغت‌نامه دهخدا، واژه اقناع معانی متعددی دارد، ازجمله «سر و چشم برابر چیزی داشتن»، «خشنود ساختن»، «گرداندن ستور به چراگاه»، «دست برداشتن و گردن‌دراز کردن شتر به حوض برای آب‌خوردن» و «نیازمند و محتاج ساختن» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲/ ۳۱۲۹). در لغت‌نامه عمید، اقناع به معنای «قانع ساختن، خشنود گردانیدن و راضی‌کردن» آمده است (عمید، ۱۳۸۹: ۱۵۷). در همه این کاربردها، واژه‌ی «اقناع» مفهومی از دربرگیری، احاطه و پذیرش را در خود دارد؛ چه در پوشش، چه در ظرف و جمع‌آوری، و چه در پذیرش و رضایت. این ویژگی، بستر مناسبی برای تحلیل مفهوم اقناع در حوزه‌های روان‌شناختی، رفتاری و اجتماعی فراهم می‌سازد. بر این اساس، می‌توان گفت که «اقناع» هم کاربرد رفتاری و عملی دارد و هم بار اخلاقی و روان‌شناختی، به‌گونه‌ای که با راضی‌کردن دیگران و ایجاد هماهنگی میان رفتار و نگرش مرتبط است.

همچنین اقناع به تلاش آگاهانه یک فرد یا سازمان برای دگرگون‌سازی نگرش، باور، ارزش‌ها یا دیدگاه فرد یا گروه دیگر گفته می‌شود (گیل، ادمز، ۱۳۸۴: ۵۱). مجتهد خراسانی در تبیین مفهوم اقناع بیان می‌کند که همه انسان‌ها توانایی درک استدلال‌های عقلی و برهانی را ندارند. برای چنین افرادی

می‌توان از شیوه خطابه و به‌کارگیری قضایای مشهور و آشنا استفاده کرد؛ هرچند این قضایا الزاماً یقین‌آور نباشند. بر همین اساس، هرگاه سخنی موجب پذیرش و تصدیق شود- اما نه به‌صورت یقین قطعی، بلکه به‌گونه‌ای که نفس انسان با شنیدن آن آرام گیرد و گرایش به پذیرش آن بیش از گرایش به انکار باشد- در اصطلاح «اقناع» نامیده می‌شود. در این حالت، فرد به «ظن غالب» و نوعی اطمینان قلبی دست می‌یابد؛ از این‌رو به آن سخن «مقنع» و به اثر آن «اقناع» اطلاق می‌شود (خراسانی، ۱۳۹۹: ۵۱۰). به‌طورکلی، اقناع فرایندی چندوجهی است که با ترکیب عقلانیت، عواطف و استدلال، به تغییر نگرش و باورها کمک می‌کند. این فرآیند، برخلاف تحمیل یا خلسه، از طریق انتخاب آگاهانه و ایجاد آرامش ذهنی، فرد را به پذیرش پیام هدایت می‌کند و ابزاری انسانی و منطقی برای تأثیرگذاری در تعاملات اجتماعی است.

۲-۲- اصول اقناع

فرایند اقناع بر مجموعه‌ای از ملاحظات بنیادین استوار است که رعایت آن‌ها می‌تواند نگرش و در نهایت رفتار مخاطب را دگرگون سازد. نقطه‌ی آغاز این فرایند، شناخت نیازها و انگیزه‌های افراد است؛ زیرا انسان‌ها تصمیمات خود را همواره بر پایه‌ی رفع نیازی مشخص یا تحقق انگیزه‌ای درونی اتخاذ می‌کنند. از این‌رو، پیام اقناعی زمانی مؤثر خواهد بود که نشان دهد چگونه می‌تواند به نیازهای واقعی مخاطب پاسخ دهد و با اقتضائات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی او هم‌خوانی داشته باشد.

در این میان، برخورد نخست نیز نقشی تعیین‌کننده دارد. آراستگی، وقت‌شناسی، ایجاد اعتماد اولیه، استفاده‌ی به‌موقع از فرصت‌ها و انتقال صلابت و اطمینان، همراه با رعایت ادب و آداب اجتماعی، زمینه را برای پذیرش پیام فراهم می‌سازد. بااین‌حال، اعتماد مخاطب بیش از هر چیز در گرو استحکام منطقی پیام است؛ از همین رو، استدلال‌های مستند و شواهد عینی اعتبار آن را تضمین می‌کنند. این اعتبار، از سوی گوینده نیز با اثبات صلاحیت و ارائه‌ی دستاوردها تقویت می‌شود. افزون بر این، حضور افراد معتبر در نقش تسهیل‌گر می‌تواند اثربخشی پیام را دوچندان کند، درحالی‌که به‌کارگیری افراد مسئله‌دار یا دارای اختلاف اجتماعی، روند اقناع را با شکست مواجه می‌سازد. در مقابل، پرهیز از برچسب‌زنی و دسته‌بندی مخاطبان، و هماهنگ‌سازی پیام با نظام ارزشی آنان، برای جلوگیری از مقاومت و ایجاد پل ارتباطی ضروری است. همین اصل ایجاب می‌کند که پیام تا حد امکان ساده و روشن ارائه شود؛ زیرا پیچیدگی و تکلف نه‌تنها فهم را دشوار می‌سازد، بلکه اعتماد را نیز خدشه‌دار می‌کند. همچنین، وضوح مأموریت‌ها و جزئی‌سازی خواسته‌ها، در کنار تناسب آن‌ها با توان و ظرفیت مخاطبان، از دیگر شروط موفقیت در این مسیر است؛ چرا که پیامی که فراتر از استطاعت افراد باشد، به نتیجه نخواهد رسید (اقناع و همراه‌سازی، ۱۴۰۲: ۶۹-۴۹). بنابراین، اقناع تجلی هنر والای انسانی در تعامل با دیگری است. در این فرایند، هر پیام، هر حرکت و هر کلام فرصتی برای ایجاد اعتماد، همدلی و پذیرش آگاهانه فراهم می‌آورد. این اصل، به

معنای واقعی کلمه، پل میان اندیشه‌ها و قلب‌هاست و نمایانگر ظرفیت انسان برای اثرگذاری است و مسیر تعامل و هم‌افزایی انسانی را معنا و عمق می‌بخشد.

۲-۳- روش‌های اقناع

بررسی و تحلیل روش‌های اقناع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا درک شیوه‌های متنوع تأثیرگذاری بر دیگران، به گوینده یا متقاعدکننده امکان می‌دهد پیام خود را مؤثرتر و هماهنگ با نیازها و ارزش‌های مخاطب ارائه دهد. اقناع تنها به انتقال اطلاعات محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل راهبردهای هوشمندانه‌ای است که ذهن و دل مخاطب را هم‌زمان درگیر می‌کند و زمینه پذیرش آگاهانه و درونی پیام را فراهم می‌آورد. شناخت و به‌کارگیری صحیح این روش‌ها، تفاوت میان پیام‌هایی که صرفاً شنیده می‌شوند و پیام‌هایی که پذیرفته و درونی می‌شوند را رقم می‌زند. بر این اساس، برخی از مهم‌ترین عناصر و شیوه‌های اقناع عبارت‌اند از:

۱- ایجاد رابطه افقی: ارتباط یک‌سویه و عمودی برای اقناع کارآمد نیست. اگر هدف نفوذ در ذهن و دل مخاطب است، باید رابطه‌ای برابر و افقی با او برقرار شود. نگاه از بالا به مخاطب تنها در ارتباطات سطحی و تحمیلی کاربرد دارد و با اقناع واقعی سازگار نیست.

۲- دوسویه بودن ارتباط: تحقق اقناع در گرو تعاملی بودن فرایند ارتباط است. جریان رفت‌وبرگشت اندیشه‌ها، مقاومت‌های ذهنی را کاهش داده و پیام را در ذهن مخاطب جایگزین می‌کند. اثرگذاری پایدار نیز زمانی شکل می‌گیرد که ارتباط دوطرفه و پویا باشد.

۳- درونی‌سازی پیام: اقناع زمانی موفق خواهد بود که پیام با عناصر درونی ذهن مخاطب پیوند یابد. این فرایند تا جایی ادامه می‌یابد که پیام از درون مخاطب برخیزد و او را از یک «ابژه منفعل» به «سوژه فعال» تبدیل کند. روش دیالکتیک سقراطی و شیوه‌های «مامایی» نمونه‌هایی از این رویکردند؛ زیرا در آنها مخاطب نه با تحمیل اندیشه، بلکه با جستجوی شخصی به پذیرش می‌رسد.

۴- کنترل و استمرار در فرایند اقناع: یکی از ارکان اساسی در موفقیت فرایند اقناع، استمرار و کنترل مداوم آن است. زیرا این پدیده ماهیتی تک‌مرحله‌ای نداشته و نیازمند پیوستگی برای حفظ کارکرد خود است. در این مسیر، توجه به چند عنصر حیاتی ضروری است. نخست، جلب‌توجه مخاطب که پیش‌نیاز نفوذ پیام در لایه‌های عمیق شناختی اوست. دوم، شناسایی و حذف موانع شناختی و عوامل مزاحم که مانع از درونی‌سازی پیام می‌شوند و سوم، «لنگریابی» پیام، به‌معنای اتصال آن به سازه‌های ذهنی موجود در مخاطب. بنابراین تحقق پایدار اقناع، زمانی حاصل می‌شود که ذهن مخاطب درگیر پیام باقی بماند و اندیشه موردنظر در قالبی ساختاریافته در حافظه و باورهای فرد تثبیت شود.

بدین‌سان، این روش‌ها نه به‌مثابه مراحل گسسته، بلکه به‌صورت یکپارچه، بستر تغییرات پایدار در نگرش و رفتار را فراهم می‌آورند. در این چارچوب، اقناع از یک ابزار ارتباطی صرف، به هنری بنیادین ارتقا می‌یابد که هم‌زمان ابعاد شناختی، عاطفی و اعتقادی مخاطب را درگیر کرده و پیام را به باوری

عمیق و پایدار تبدیل می‌سازد. در این مرحله، فرد نه‌تنها پیام را می‌پذیرد، بلکه برای تحقق آن متعهد شده و در عرصه عمل نیز کوشش می‌ورزد. در نهایت، اقناع در ژرفای ادراک ریشه می‌دواند و ساختاری نوین در ادراک فرد پدید می‌آورد، به‌گونه‌ای‌که فرد مورد اقناع، پدیده را به‌شیوه‌ای متمایز درک کرده و عناصر مخالف را به حاشیه می‌راند. از آنجا که نفوذ در حوزه ادراک، نخستین شرط دست‌یافتن به جهان‌بینی فرد است، اقناع می‌تواند ذهنی تازه و نگرشی نو بیافریند و جهان‌بینی متفاوتی در او شکل دهد. از دیگر سو، میان اقناع، قدرت و ارزش‌ها پیوندی متقابل برقرار است؛ اقناع با زور و تحمیل حاصل نمی‌شود، اما اگر بر پایه روش‌های درست تحقق یابد، خود سرچشمه قدرت خواهد بود. این «قدرت اقناعی» در کنار قدرت‌های سنتی و فرهنگی، از بنیادی‌ترین منابع اقتدار در جهان امروز به شمار می‌رود و خاستگاهی نزدیک به قدرت عقلانی دارد (ساروخانی، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۱۴). بنابراین اقناع‌سازی، هنری ژرف و بنیادین در تعاملات انسانی است که راز ماندگاری آن در دگرگونی‌های درونی و پایدار نهفته است. این فرایند زمانی محقق می‌شود که عقل و استدلال با احساس و اعتماد درآمیخته و پیام با ارزش‌ها و نیازهای مخاطب هم‌راستا گردد. بدین‌سان، گفتار از واژه‌ای گذرا به حقیقتی تبدیل می‌شود که در جان می‌نشیند، مسیر رفتار را دگرگون می‌سازد و سیمای رسالت‌گونه خود را آشکار می‌کند. اقناع نه‌تنها در عرصه‌های سیاست، آموزش و روابط اجتماعی، بلکه در مدیریت بحران‌ها و چالش‌های کلان به‌مثابه ابزاری راهبردی عمل می‌کند. اگرچه تحقق آن دشوار است، اما در صورت موفقیت، به عمیق‌ترین و پایدارترین تغییرات در نگرش و رفتار منجر می‌گردد و از پیچیده‌ترین و بنیادی‌ترین شیوه‌های تأثیرگذاری در ارتباطات انسانی به‌شمار می‌آید.

۲-۴- اقناع در رویکرد تبیینی امیرالمؤمنین(ع)

امیرالمؤمنین علی(ع) در تاریخ اندیشه اسلامی نه تنها به‌عنوان امام عدالت و پیشوای تقوا شناخته می‌شود، بلکه در عرصه بیان و اقناع نیز جایگاهی بی‌مانند دارد. او که به حق «امیر کلام» لقب گرفته است، قرن‌ها پیش از آن‌که دانش ارتباطات و نظریه‌های اقناع‌سازی در قالب‌های مدرن مطرح شود، از این هنر برای هدایت جامعه و مقابله با هجمه‌های فکری و فرهنگی بهره می‌برد. سخن او آمیزه‌ای از استدلال عقلانی، وضوح در بیان حقیقت و برانگیختن بصیرت مخاطب بود؛ شیوه‌ای که در عین روشنگری، قدرت اقناع را تا ژرف‌ترین لایه‌های ذهن و دل شنونده می‌نشاند. روش گفتاری امام علی(ع) نه صرفاً ابزار خطابه و جدل، بلکه تاکتیکی حکیمانه برای هدایت و اصلاح اجتماعی به‌شمار می‌آمد. ایشان در برابر شبهات و تبلیغات گمراه‌کننده، از استدلال‌های استوار و حق‌مدارانه استفاده می‌کرد و هرگز حاضر نشد حقیقت را در پای منفعت یا مصلحتی گذرا قربانی سازد. اقناع در نگاه علوی بر بنیاد صداقت و حقیقت‌گرایی استوار است؛ یعنی آنچه گفته می‌شود، در عین اقناع‌کنندگی، ریشه در واقعیت و عقلانیت دارد. به همین دلیل، کلام ایشان نه تنها در میان یاران و پیروان، بلکه حتی در دل مخالفان نیز اثر می‌گذاشت و بسیاری از آنان را به حق متمایل می‌ساخت. این معنا را می‌توان به زیبایی در سخن کوتاه و

پرمعنای حضرت در حکمت ۳۹۴ نهج‌البلاغه مشاهده کرد: «رُبَّ قَوْلٍ أَنفَذُ مِن صَوْلٍ»؛ چه بسیار سخنانی که از حمله‌های نظامی نافذتر و مؤثرترند. این جمله، عصاره نگرش علوی به جایگاه کلام است؛ کلامی که اگر در قالبی صحیح و با نیت هدایت بر زبان آید، توانمندتر از شمشیر و کارآمدتر از قدرت نظامی عمل می‌کند. چنین سخنی می‌تواند پرده غفلت را بدرد و حقیقت را در برابر چشم‌ها آشکار سازد.

از این‌رو، اقناع در اندیشه و سیره علوی صرفاً یک فن ارتباطی نیست، بلکه راهبردی تربیتی و اجتماعی است که در صورت به‌کارگیری درست، می‌تواند تحولی پایدار در جان و جهان مخاطب پدید آورد. امیرالمؤمنین(ع) هیچ‌گاه از ابزارهای غیرواقعی یا سخنان باطل برای متقاعدسازی استفاده نکرد، بلکه اقناع را بر پایه باورهای پذیرفتنی، حقایق روشن و اصول عقلانی سامان داد. همین امر سبب شد که سخنان او تأثیری ژرف و ماندگار برجای گذارد و مسیر زندگی افراد را دگرگون سازد (امیرکاوه، اسلامی، ۱۳۹۵: ۱۸۷). بنابراین، اقناع در سیره امیرالمؤمنین(ع) به‌مثابه راهبردی کلان در عرصه اجتماعی و فرهنگی جلوه‌گر است؛ راهبردی که از یک‌سو کارکردی تربیتی و آگاهی‌بخش دارد و ازسوی‌دیگر، به‌عنوان ابزاری کارآمد برای مواجهه با بحران‌ها و فتنه‌های فکری و سیاسی عمل می‌کند.

۲-۵- الگوی عملی اقناع در سیره علوی

امیرالمؤمنین علی(ع) نه‌تنها در عرصه اندیشه و بیان، بلکه در میدان عمل نیز جلوه‌های برجسته‌ای از هنر اقناع را به نمایش گذاشته است. بررسی این نمونه‌ها نشان می‌دهد که آن حضرت، در مواجهه با مخاطبان گوناگون – چه نخبگان و خواص و چه توده‌های مردم ـ با بهره‌گیری از استدلال روشن، تصویرسازی دقیق و ارائه مثال‌های ملموس، پیام خود را به‌گونه‌ای منتقل می‌کرد که هم عقلانیت مخاطب را جلب و هم بر احساسات و انگیزه‌های او اثر می‌گذاشت. از همین‌رو، بررسی نمونه‌های عینی اقناع در سیره علوی می‌تواند چشم‌انداز تازه‌ای برای فهم پیوند میان بلاغت، حقیقت‌گویی و هدایت اجتماعی فراهم آورد. مطالعه این تجربه‌ها نشان می‌دهد که امام علی(ع) با بهره‌گیری از رویکردهای متنوع و سنجیده در عرصه اقناع، توانست هم بر خواص و نخبگان اثرگذار باشد و هم بر عموم مردم نفوذ کند. در ادامه، برای روشن‌تر شدن این حقیقت، به دو نمونه برجسته از این شیوه‌ها پرداخته می‌شود: نخست، مواجهه با خواص و نمایندگان، و دوم، ارتباط مستقیم با توده مردم.

۲-۵-۱- اقناع نماینده بصریان با مثال ملموس و عینی

ازجمله موارد قابل‌توجه در سیره تبیینی امام علی(ع)، گفت‌وگوی ایشان با نماینده‌ای است که از جانب برخی طوایف بصره در آستانه نبرد جمل نزد حضرت فرستاده شد. بررسی قرائن و شواهد نشان می‌دهد که این فرد در زمره خواص جامعه قرار داشته است؛ زیرا نخست آنکه اعزام او به‌عنوان نماینده سیاسی و اجتماعی، گویای اعتماد و جایگاه وی در میان قوم خود است. دوم، توانایی طرح پرسش‌های بنیادین درباره مشروعیت جنگ و موضع امام(ع)، از مرتبه‌ای از فهم و قدرت تحلیل حکایت دارد که مختص لایه‌های تأثیرگذار جامعه است. سوم، مأموریت او فراتر از یک گفت‌وگوی شخصی بوده و جنبه تحقیق و

سنجش حقیقت از جانب گروهی معین را داشته است. چنین جایگاهی آشکار می‌سازد که او از طبقه خواص و نخبگان سیاسی ـ اجتماعی به شمار می‌رفت؛ زیرا تنها افراد صاحب نفوذ می‌توانستند به نمایندگی از یک مجموعه اعزام شوند، قدرت طرح پرسش‌های کلان درباره حق و باطل را داشته باشند و در نهایت تصمیم یا گزارش آنان در سرنوشت قبیله اثرگذار باشد.

«واقدی» در کتاب جمل از «کلیب جرمی» چنین نقل می‌کند: «هنگامی‌که عثمان کشته شد و چیزی نگذشت که طلحه و زبیر به بصره آمدند (تا مقدّمات حکومت خود را فراهم سازند) و هنگامی‌که علی علیه‌السّلام با خبر شد (برای پیش‌گیری از آنان) به منطقهٔ ذی‌قار (محلّی نزدیک بصره) آمد. دو نفر از سران قبایل (بصره) به من گفتند: ما را نزد این مرد ببر تا ببینیم هدف او چیست؟ هنگامی‌که به «ذی‌قار» رسیدیم، علی علیه‌السّلام را هوشمندترین عرب یافتیم. او نسب قوم مرا بهتر از من بیان می‌کرد. از من پرسید: رییس قبیلهٔ «بنی‌راسب» کیست؟ گفتم: فلان شخص است. گفت: رییس قبیلهٔ بنی قدامه کیست؟ گفتم: فلان کس است. گفت: حاضری دو نامه از سوی من برای آن‌ها ببری؟ گفتم: آری. گفت: آیا با من بیعت نمی‌کنی؟ در این هنگام آن دو پیرمرد که با من بودند با او بیعت کردند؛ ولی من خودداری نمودم. گروهی که در نزد حضرت بودند و آثار سجده در پیشانی آنان کاملاً نمایان بود؛ گفتند: بیعت کن بیعت کن. علی علیه‌السّلام گفت: او را به حال خود واگذارید. من گفتم: قبیلهٔ من مرا با عنوان «رائد» (کسی که پیشاپیش قافله حرکت می‌کند تا محلّ آب و سبزه را پیدا کند) فرستادند. من به سوی آن‌ها باز می‌گردم و پیشنهاد شما را بازگو می‌کنم؛ اگر آن‌ها بیعت کردند بیعت می‌کنم و اگر کناره‌گیری کردند، کناره‌گیری خواهم کرد. امام پاسخی به من داد که مرا ناگزیر از بیعت کرد» (شیخ مفید، بی‌تا: ۱۵۶-۱۵۷).

امیرالمؤمنین علی(ع) در مواجهه با این تردید و برای آشکار ساختن حقیقت، در خطبه ۱۷۰ با استفاده از مثالی روشن و قابل‌درک، موضع و دیدگاه خویش را به‌طور دقیق و مستدل تبیین نمود: «**أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ الَّذِينَ وَرَاءَكَ بَعَثُوكَ رَائِداً تَبْتَغِي لَهُمْ مَسَاقِطَ الْغَيْثِ فَرَجَعْتَ إِلَيْهِمْ وَ أَخْبَرْتَهُمْ عَنِ الْكَلَإِ وَ الْمَاءِ فَخَالَفُوا إِلَى الْمَعَاطِشِ وَ الْمَجَادِبِ مَا كُنْتَ صَانِعاً؟ قَالَ: كُنْتُ نَارِكَهُمْ وَ مُخَالِفَهُمْ إِلَى الْكَلَإِ وَ الْمَاءِ**»(صبحی صالحی، ۱۴۱۴: ۲۴۴،۲۴۵). امیرالمؤمنین(ع) در مواجهه با کلیب جرمی برای اقناع او از شیوه‌ای تمثیلی بهره گرفت که در عین سادگی، معنایی ژرف و راهگشا در برداشت. آن حضرت با ترسیم مثالی از موقعیت یک پیشاهنگ قافله ـ که مأموریت دارد منابع آب و چراگاه را بیابد و خبر آن را به همراهان برساند ـ به مخاطب خویش نشان داد که چگونه بی‌اعتنایی به راهنمایی آگاه، کاروان را به بیابان خشک و هلاکت می‌کشاند. کلیب با پذیرش این تمثیل و اذعان به لزوم پیروی از راهنمای دانا، به روشنی دریافت که حقیقت آشکار شده و راه درست در برابر او قرار دارد. در پی این استدلال، امام(ع) بیعت را همچون دست‌یابی به سرچشمه آب زلال معرفی کرد و بدین‌سان، با اقناعی عقلانی و درعین‌حال اثرگذار، کلیب را به پذیرش حق رهنمون ساخت.

این مثال روشن و بلیغ، حجت را بر فرستاده‌ی قبایل به نهایت رساند و هر روزنه‌ای برای تردید فرو بست. از همین‌رو، او با آرامشی مطمئن و ایمانی استوار، اعتراف کرد که با آشکارشدن حقیقت، دیگر مجالی برای مخالفت باقی نمی‌ماند و دست بیعت در دست امیرالمؤمنین(ع) نهاد. کلیب جُرمی، مردی از قبیله بنی‌جرم با ریشه‌ای قحطانی و حِمیری، در این واقعه نمونه‌ای بارز از تأثیر اقناع علوی شد. تمثیلی که امام(ع) برگزید، بی‌تردید از زیباترین و نافذترین نمونه‌های استدلال منطقی است؛ بیانی حکیمانه که با هنر اقناع درآمیخت و به برهانی قاطع و خلل‌ناپذیر بدل گشت؛ برهانی که جان مخاطب را تسلیم حقیقت ساخت (ابن‌ابی‌الحدید، ۶۴۹: ۹/ ۲۹۹ –۳۰۰).

آنچه در این ماجرا برجسته است، بهره‌گیری امام از تمثیلی عینی و ملموس برای اقناع و هدایت فکری است. نکته اساسی در این نمونه، تأکید بر استقلال اندیشه و شجاعت در ترک تبعیت کورکورانه از جماعت است؛ زیرا بسیاری از مردم پیروی از اکثریت را فضیلت می‌شمارند، درحالی‌که این پیروی بی‌تأمل، بستر انتقال خطاها و خرافات را از نسلی به نسل دیگر فراهم می‌سازد. امام(ع) با تصویر «پیشگام قافله» نشان داد که اگر کسی راه حق و نجات‌بخش را بشناسد، حتی اگر تنها بماند، باید بر آن پایبند باشد و از جمعیتی که به مسیر باطل می‌روند جدا شود. همین معنا در خطبه ۲۰۱ نهج‌البلاغه نیز بازتاب یافته است: «ای مردم! در راه هدایت از کمی رهروان آن وحشت نکنید»؛ کلامی که بیعت کلیب با امام را از سطح یک تصمیم فردی فراتر برد و به نمادی از انتخاب حقیقت بر پایه هدایت عقلانی بدل ساخت. آنچه امام پیش روی او نهاد، سرچشمه‌ای از آب حیات بود؛ حقیقتی زلال که با بیانی نافذ و تمثیلی ملموس، یکی از خواص جامعه را به مسیر حق کشاند و نشان داد اندیشه روشن، حتی در میان فتنه و آشوب، چراغی برای رهایی است (مکارم، ۱۳۷۵: ۴۶۴/۶–۴۶۶). ازسوی‌دیگر، ایستادگی در برابر چنین برهانی روشن، چیزی جز ستیز نابخردانه با حقیقت و مبارزه‌ای ویرانگر با نفس انسانی نیست. چنان‌که جعفری یادآور می‌شود، هنگامی‌که دلیلی قاطع بر حقانیت آشکار گردد و مجالی برای انکار باقی نماند، مقاومت در برابر آن نه نشانه استقلال فکری، بلکه جلوه‌ای از اسارت در بند خودخواهی و جمود است. در چنین حالتی، نخستین قربانی این سرکشی، همان جانِ شکوفا و استعداد بالنده‌ای است که می‌توانست زمینه‌ساز تعالی و رشد معنوی گردد. انکار و لجاجت، این شکوفایی را نابود کرده و مسیر صعود روحانی را مسدود می‌سازد، به‌گونه‌ای‌که فرصت‌های والای حیات معنوی از دست می‌رود. بنابراین، تمثیل امام علی(ع) تنها ابزاری برای اقناع لحظه‌ای نبود، بلکه محک و معیاری برای سنجش واکنش انسان در برابر دلیل روشن به‌شمار می‌آید و او یا باید در برابر حقیقت تسلیم شود و به حیاتی معنوی و نوین دست یابد، یا در ورطه نفس‌پرستی سقوط کند و به نابودی درونی گرفتار آید (جعفری، ۱۳۹۸: ۲۷/ ۵۶–۵۷).

امیرالمؤمنین(ع) در این تمثیل، حقیقت هدایت را به‌صورتی روشن و قابل‌لمس ترسیم کردند و نشان دادند که انسان پس از آشکار شدن دلیل، باید بی‌درنگ به‌سوی حقیقت گام نهد و از همراهی با جمع گمراه بپرهیزد. این هشدار لطیف، درواقع ریشه بسیاری از انحرافات اجتماعی را آشکار می‌سازد. کلام نافذ و اقناع‌گر ایشان چنان اثرگذاری داشت که حتی دشمنان نیز از نفوذ آن بیم داشتند و برای ارسال

فرستادگان خود، لجوج‌ترین و سرسخت‌ترین افراد را برمی‌گزیدند. بااین‌همه، استدلال قاطع و بیان حکیمانه امام(ع) به‌گونه‌ای بود که حتی این افراد نیز در برابر حقیقت سر تسلیم فرود می‌آوردند. نمونه‌های بارز این نفوذ کلام را می‌توان در هدایت فرستاده عایشه و نیز نمایندگان طلحه و زبیر مشاهده کرد؛ کسانی که پس از شنیدن سخنان امام(ع)، حجت را روشن دیدند و راه بازگشت به حقیقت را در پیش گرفتند (مکارم، ۱۳۷۵: ۶/۴۶۶-۴۶۹). در نهایت، اقناع‌گرا امام(ع) فراتر از جدل لفظی بود و به‌مثابه حقیقتی زنده، عقل، اراده و احساس را هم‌زمان درگیر می‌کرد و الگویی ماندگار برای رهبران و متفکران در تمامی اعصار به شمار می‌رفت.

۲-۵-۲- بسیج کوفیان و مقابله با شیطنت‌های نرم از طریق اقناع و جاذبه کلام

در تاریخ تحول جوامع انسانی، توده‌های مردم همواره نقش‌آفرین اصلی در مسیر صعود یا سقوط تمدن‌ها بوده‌اند. آنان به‌مثابه نیروی اجتماعی تعیین‌کننده، هنگامی که از آگاهی و تشخیص صحیح برخوردار باشند، می‌توانند به سدی مستحکم در برابر فتنه‌ها و انحرافات تبدیل شوند و امنیت فکری و سیاسی جامعه را پاس دارند. در مقابل، هنگامی‌که عامه مردم در دام جهل، تردید یا غفلت گرفتار شوند، فضای مناسبی برای جولان اصحاب مکر و تحریف پدید می‌آید و بنیان‌های اجتماعی و فرهنگی یک امت در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. از همین‌رو، رهبران خردمند و الهی، پیش از هر چیز بر توان اقناع، نفوذ کلام و سامان‌دهی به افکار عمومی تکیه دارند. این رهبران با بهره‌گیری از قدرت بیان و استدلال، نه تنها به اقناع عقلانی می‌پردازند، بلکه دل‌ها را نیز درگیر می‌سازند و از این رهگذر، مردم را در مسیر حق و عدالت استوار می‌دارند. بدین‌ترتیب، هنر رهبری در تاریخ، نخست در توانایی شکل‌دهی به باورها، انگیزه‌ها و اراده‌های جمعی جلوه‌گر می‌شود و سپس در عرصه‌های تدبیر نظامی و مدیریت سیاسی تداوم می‌یابد. چنین ترکیبی است که مشروعیت و پایداری هر حرکت اجتماعی را تضمین می‌کند.

امام علی(ع) نمونه‌ای درخشان از رهبری الهی است که هنر اقناع و قدرت بیان را در کنار تدبیر سیاسی و نظامی به کار گرفت. او نخست دل‌ها و خردها را مخاطب می‌ساخت و با کلامی استوار و جان‌بخش، غبار تردید را از ذهن‌ها می‌زدود؛ چراکه پشتیبان راستین او نه شمشیر، که نیروی کلام بود. سخن امام(ع) همزمان دو کارکرد بنیادین داشت: از سویی، برهان و استدلالی روشن برای عقل فراهم می‌کرد و ازسوی‌دیگر، با لطافت و صداقت خویش بر جان‌ها می‌نشست. بدین‌سان، گفتار او به پلی میان حقیقت و مردم بدل می‌شد و زمینه را برای همراهی آگاهانه آنان فراهم می‌ساخت.

یکی از شواهد برجسته این حقیقت، رخداد کوفه در آستانه نبرد جمل است. در آن زمان، ابوموسی اشعری با بهره‌گیری از راهبردی روانی، کوفیان را از همراهی با امام بازمی‌داشت. او با تعابیری به ظاهر خیرخواهانه، نبرد امام را فتنه‌ای کور معرفی می‌کرد و مردم را به انزوا و کناره‌گیری فرامی‌خواند و چنین می‌گفت: «شمشیرها را در غلاف نهید، نوک نیزه‌ها را بشکنید و زه کمان‌ها را قطع کنید؛ در این فتنه، خوابیدن بهتر از بیداری است و نشستن برتر از ایستادن» (تاریخ طبری، ۱۳۶۲: ۳/ ۴۹۷). این سخنان در واقع، گونه‌ای جنگ نرم و عملیات روانی بود که بر بستر تردید و بی‌اعتمادی می‌کوشید اراده جمعی را

تضعیف کند. در برابر این فتنه، امام علی(ع) با راهبردی اقناعی و بیانی صریح و مستدل، به مقابله برخاست. او با تبیین ماهیت پیمان‌شکنان و روشن ساختن اهداف پنهان آنان، پرده از چهره فریب برداشت و وجدان عمومی را بیدار کرد. سخنان امام، از یک‌سو حقیقت ماجرا را آشکار می‌ساخت و ازسوی‌دیگر، احساس مسئولیت دینی و اجتماعی را در مردم برمی‌انگیخت. بدین‌ترتیب، کلام علوی توانست فضای انفعال و تردید را در هم بشکند و کوفیان را به مشارکت فعال در جهاد حق فراخواند. این واقعه نشان می‌دهد که در منطق علوی، «قدرت کلام» نه یک ابزار جانبی، بلکه زیربنای اصلی هدایت اجتماعی است؛ زیرا تنها هنگامی‌که باورها و اراده‌های مردم به‌روشنی و استحکام دست یابد، توان نظامی و سیاسی جامعه در مسیر درست به‌کار گرفته می‌شود.

با آگاهی حضرت از این اقدام خیانت‌آمیز، ایشان در چارچوب راهبرد تبیینی خویش، به بهره‌گیری از ابزار نوشتار پرداخت و نامه‌ای خطاب به مردم کوفه تنظیم کرد و این نامه را به‌وسیله امام حسن(ع) و عمار یاسر برای کوفیان ارسال نمود. متن این مکتوب که در نهج‌البلاغه تحت شماره ۵۷ نقل شده است، به این شرح تحریر فرموده است: «**أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي خَرَجْتُ مِنْ حَيِّي هَذَا إِمَّا ظَالِماً أَوْ مَظْلُوماً، وَإِمَّا بَاغِياً أَوْ مَبْغِيّاً عَلَيْهِ، وَإِنِّي أُذَكِّرُ اللَّهَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا أَنْ يُنْفِرَ إِلَيَّ؛ فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِناً فَلْيُعِنِّي، وَإِنْ كُنْتُ مُسِيئاً فَلْيُقَوِّمْنِي**»(صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۴۴۷،۴۴۸).» اما بعد، من از جایگاه خویش خارج شده‌ام؛ یا در موضع ستمگر قرار گرفته‌ام یا در جایگاه ستمدیده، یا از فرمان الهی سرپیچیده‌ام یا مردم از اطاعت من سرباز زده‌اند. هر کس این نامه را دریافت کند، او را به یاد خداوند فرا می‌خوانم تا آنگاه که نزد من آید، اگر کردارم بر حق بود مرا یاری دهد و اگر گناهکار بودم، مرا به بازگشت به حق راهنمایی کند» (شهیدی، ۱۳۷۸: ۳۴۳).

هدف اساسی این نامه، آگاهی‌بخشی به مردم کوفه نسبت به خروج امیرالمؤمنین(ع) از مدینه برای مقابله با ناکثین و ترغیب آنان به دیدار و پیوستن به ایشان بود. امام در نگارش این نامه از شیوه‌ای ظریف و اثرگذار بهره گرفت؛ شیوه‌ای که توانایی نفوذ در دل‌ها، هدایت افکار و برانگیختن انگیزه در مخاطبان برای جست‌وجوی حق را داراست. حضرت در این پیام به مردم اعلام کرد که مدینه را ترک گفته است، درحالی‌که این حرکت جز بر یکی از دو فرض استوار نیست: یا آن حضرت در برابر ناکثین ــ همچون طلحه، زبیر، امّ‌المؤمنین و پیروانشان ــ ستم‌گر است، یا در مقام مظلوم قرار گرفته است؛ زیرا آنان پیمان الهی را شکستند، بیعت را زیر پا نهادند و آشکارا اعلان جنگ کردند. بنابراین یا امام بر آنان تعدّی کرده، یا آنان بر او ستم روا داشته‌اند. این بیان نه نشانه تردید در موضع امام است و نه ضعف در رهبری، بلکه راهبردی بلاغی و عقلانی است برای برانگیختن اندیشه مردم و واداشتن آنان به داوری منطقی. این روش با سنت قرآنی نیز هماهنگ است؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «**إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ**»؛ یعنی دعوت به تأمل و بازاندیشی در مسیر حق و باطل، تا دل‌ها آماده پذیرش حقیقت گردد (موسوی، ۱۴۱۸: 5/ ۱۱۷–۱۱۸).

حضرت در این نامه، مردم را از هرگونه بی‌تفاوتی و تردید برحذر داشته و تأکید می‌نماید که وضعیت او از دو حال خارج نیست: یا در جایگاه ظلم قرار دارد یا در موضع مظلومیت. بر این اساس، جامعه وظیفه‌ای

دوگانه دارد: یا در صورت احقاق حق، او را یاری رساند و یا در صورت مشاهده لغزش، وی را به مسیر حق بازگرداند. این شیوه استدلالی، مخاطبان را به مسئولیت‌پذیری در برابر حقیقت فرا می‌خواند و بر ضرورت اتخاذ موضعی روشن در قبال عدالت یا انحراف تأکید دارد. امام(ع) بدین‌گونه با بیانی اقناعی و منطقی، حجت را بر مردم تمام کرد و امکان هرگونه تردید و سکوت را از آنان سلب نمود. سپس با استناد به سنت نبوی، کناره‌گیری و سکوت در برابر ظلم را نکوهش کرده و به نقل از پیامبر(ص) فرمود: «برادرت را یاری کن، چه ستمگر باشد و چه ستمدیده» (مکارم، ۱۳۷۵: ۱۸۹/۱۱–۱۹۱). از این رهگذر، امام علی(ع) تکلیف جامعه را به روشنی مشخص ساخت و مسیر حمایت از حق و مقابله با ظلم را در برابر همگان گشود.

برخی شارحان چون ابن‌ابی‌الحدید، این تقسیم‌بندی را جلوه‌ای بی‌مانند از بلاغت و حکمت می‌دانند؛ بیانی که جان‌ها را نرم می‌سازد، دل‌ها را به حقیقت می‌کشاند و نفوس را به آرامش و پذیرش وامی‌دارد. امام علی(ع) هنگام خروج از مدینه موقعیت خویش را در دو حالت ترسیم می‌کند، یا در جایگاه ظالم است یا در مقام مظلوم. حضرت با درک ظرافت امور، سخن خود را با یادآوری احتمال ظلم آغاز می‌نماید تا بدخواهان به مظلوم‌نمایی او گمان نبرند و با این کار، اوج تواضع و مسئولیت‌پذیری رهبری را آشکار می‌سازد، چنانکه حتی در جایگاه قدرت، خویشتن را در معرض نقد و داوری قرار می‌دهد. ایشان مردم را به یاری و مسئولیت‌پذیری فرا می‌خواند و می‌فرماید اگر او را مظلوم یافتند یاری کنند و اگر در موضع ظلم دیدند از ظلم بازدارند و به راه حق بازگردانند. این بیان، جلوه‌ای درخشان از انصاف و عدالت علوی است؛ عدالتی که حتی شخص امام را نیز از دایره حق بیرون نمی‌نهد و جامعه را مکلف می‌سازد تا در هر حال رسالت خویش را به انجام رساند: اگر او را در مظلومیت یافتند، به یاری‌اش بشتابند و اگر در موضع خطا دیدند، او را از آن بازدارند و به راه حق بازگردانند. این نگرش والا، حقیقت را بر هر چیز، حتی بر مقام رهبری، مقدم می‌دارد و انسان‌ها را در هر شرایطی مأمور به اقامه حق و نصرت عدالت می‌سازد (ابن‌ابی‌الحدید، ۶۴۹: ۱۷/ ۱۴۰).

رویکرد حکیمانه امام علی(ع) با بیانی نافذ و اقناعی توانست دل‌ها و اندیشه‌های مردم کوفه را مجذوب خویش سازد و آنان را به همراهی با رهبر سوق دهد. ایشان با گفتاری استوار، قوه عقل و انگیزه درونی آنان را برای مسئولیت‌پذیری و مشارکت فعال برمی‌انگیخت. چنین بیانی، نیرویی داشت که می‌توانست افراد مردد را گرد آورد و آنان را به حرکت جمعی فراخواند. این شیوه، بسیجی از باور و اراده همگانی ایجاد کرد؛ مردم نه از سر اجبار، بلکه با ایمان و اختیار خود، نقش شایسته و مؤثر خویش را ایفا کردند. این نامه جلوه‌ای از اندیشه مردم‌سالارانه و احترام به رأی عمومی را نشان می‌دهد، زیرا حضرت حتی در جایگاه رهبری، خود را در معرض داوری جامعه قرار می‌داد و پذیرای نقد از سوی مردم بود. بدین‌سان، ایشان نشان دادند که رهبری که خود را تحت ارزیابی عمومی می‌گذارد، قادر است عدالت را به‌طور مؤثر برقرار و پاسخگویی را عملی سازد. چنین سبکی از رهبری، که در آن حتی عالی‌ترین مقامات نیز در معرض نظر و داوری مردم قرار دارند، الگویی واقعی از دموکراسی است و به جامعه امکان می‌دهد تا در اصلاح امور مشارکت کنند و بر سرنوشت خود تأثیرگذار باشند.

۲-۶ - تمایز و پیوستگی اقناع در سطح خواص و عامه در سیره علوی

اقناع در اندیشه و عمل امام علی(ع) نه یک شیوه واحد و ایستا، بلکه فرآیندی پویا و چندسطحی است که متناسب با نوع مخاطب و اقتضائات اجتماعی تغییر می‌کند. در این چارچوب، دو سطح اصلی مخاطبان ــ خواص و عامه ــ محور تحلیل قرار گرفته‌اند و بررسی تطبیقی این دو سطح می‌تواند ابعاد نظری و عملی اقناع در سیره امام(ع) را روشن‌تر سازد.

در سطح خواص، محور اقناع بر استدلال عقلانی، احتجاج منطقی و یادآوری مسئولیت‌های اجتماعی ـ سیاسی استوار است. امام(ع) در مواجهه با اصحاب قدرت یا نمایندگان گروه‌های اثرگذار، بیش از هر چیز بر وضوح برهان، انسجام استدلال و اتکای به مبانی دینی و اخلاقی تکیه می‌کرد. در این سطح، هدف اصلی اصلاح نگاه تصمیم‌سازان و ایجاد التزام فکری و عملی در آنان بود. ازاین‌رو، اقناع نخبگان ماهیتی بیشتر عقلانی و استدلالی دارد و به تقویت بعد معرفتی و آگاهی‌بخش می‌انجامد. در مقابل، اقناع عامه مردم گرچه از استدلال خالی نیست، اما تکیه آن بر بیدارسازی وجدان جمعی، برانگیختن احساسات دینی و اخلاقی، و تحریک انگیزه‌های قلبی و عاطفی است. امام(ع) در برابر توده‌ها از قدرت بلاغت، تصویرسازی‌های اخلاقی و هشدارهای وجدانی بهره می‌گرفت تا از رهگذر عاطفه و ایمان، حرکت جمعی را برانگیزد. بدین ترتیب، اقناع عامه در سیره علوی هم بر عقلانیت نظری و هم بر ظرفیت‌های عاطفی و روحی تکیه دارد و کارکرد اصلی آن ایجاد انگیزه برای اقدام عملی و مشارکت اجتماعی است

نکتهٔ مهم آن است که این دو سطح در عین تفاوت، به‌طور جدی به یکدیگر پیوسته‌اند. اقناع خواص بدون همراهی عامه پشتوانه اجرایی پیدا نمی‌کند و اقناع عامه بدون هدایت و استحکام فکری خواص، در معرض پراکندگی و انحراف قرار می‌گیرد. بنابراین، سیره علوی الگویی از «اقناع دوسویه» را نشان می‌دهد که در آن نخبگان و توده‌ها به‌صورت هم‌زمان مورد خطاب قرار گرفته و نقش هر یک در پویایی جامعه اسلامی تبیین می‌شود. این هم‌افزایی میان خواص و عامه، ویژگی ممتاز اقناع در سیره امام علی(ع) است که آن را از الگوهای صرفاً خطابی یا صرفاً سیاسی متمایز می‌سازد. افزون بر این، بررسی تطبیقی دو سطح نشان می‌دهد که امام(ع) در هر دو سطح از ترکیب عقل و عاطفه بهره می‌گرفت، اما نسبت این دو عنصر متناسب با نوع مخاطب تغییر می‌کرد. در اقناع افراد مؤثر، عقلانیت و احتجاجات نقشی پررنگ‌تر داشت و عاطفه در جایگاه مکمل بود؛ در حالی‌که در اقناع عامه، عاطفه و وجدان جمعی در کانون قرار می‌گرفت و استدلال‌ها بیشتر جنبه تأییدی و تقویت‌کننده داشتند. این انعطاف‌پذیری نشان می‌دهد که اقناع در سیره علوی یک مهارت ارتباطی صرف نبود، بلکه سازوکاری آگاهانه و راهبردی برای تحقق اهداف الهی و اجتماعی به‌شمار می‌آمد.

بر این اساس، اقناع در سیره امام علی(ع) الگویی جامع از ارتباط اجتماعی ارائه می‌دهد که در آن هم بُعد معرفتی و عقلانی تقویت می‌شود و هم بُعد عاطفی و وجدانی؛ هم نخبگان از لغزش در تصمیم‌گیری مصون می‌گردند و هم توده‌ها برای حرکت جمعی و ایستادگی اجتماعی برانگیخته می‌شوند. این الگوی

ترکیبی، ظرفیت مهمی برای فهم بهتر از راهبردهای تبیینی در حوزه اندیشه اسلامی فراهم می‌آورد و می‌تواند به‌عنوان مبنایی نظری در تحلیل‌های معاصر از اقناع و ارتباط اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد.

۳. نتیجه‌گیری و پیشنهاد

پژوهش حاضر در پاسخ به سؤالات پژوهش به نتایج زیر دست یافته است:

۱. امیرالمؤمنین(ع) در تعامل با خواص و افراد اثرگذار، شیوه‌ای مبتنی بر استدلال عقلانی و احتجاج منطقی در پیش گرفت. ایشان با استفاده از تمثیل‌های روشن و یادآوری مسئولیت‌های اجتماعی توانست نخبگان را به پذیرش حقیقت و همراهی با حق متقاعد سازد. گفت‌وگو با نماینده بصره نمونه‌ای گویاست که امام با تمثیلی ساده اما ژرف، تردید او را زدود و او را به بیعت آگاهانه و التزام درونی به حق واداشت.

۲. روش آن حضرت در مواجهه با عامه مردم، ترکیبی از اقناع عقلانی و برانگیختن وجدان جمعی بود. امام با بیانی روشن و صادقانه، عقل و احساس مردم را هم‌زمان مخاطب قرار می‌داد و آنان را به مشارکت فعال در مسیر عدالت دعوت می‌کرد. نامه آن حضرت به مردم کوفه نشان می‌دهد که چگونه با تقسیم منطقی وضعیت به دو حالت «ظالم یا مظلوم»، داوری عقلانی را با انگیزش عاطفی پیوند زد و توانست مردم را از حالت انفعال به حرکت جمعی در دفاع از حق سوق دهد.

۳. بررسی تطبیقی نشان داد که اقناع در سیره علوی فرآیندی چندسطحی و انعطاف‌پذیر بود. در سطح خواص، محور بر عقلانیت و استدلال قرار داشت و در سطح عامه، بر بیدارسازی وجدان و تحریک احساسات دینی و اخلاقی. بااین‌حال، این دو سطح پیوستگی تام دارند؛ اقناع نخبگان بدون همراهی مردم به نتیجه عملی نمی‌رسید و اقناع مردم بدون هدایت نخبگان دچار پراکندگی می‌شد. بدین‌ترتیب، الگوی علوی اقناعی دوسویه و جامع است که با بهره‌گیری هم‌زمان از عقل و عاطفه، هم اصلاح نگرش خواص را ممکن می‌سازد و هم مشارکت اجتماعی عامه را برمی‌انگیزد.

۴. سیره تبیینی امام علی(ع) نمونه‌ای برجسته از اقناع همه‌جانبه است؛ اقناعی که نه تنها ذهن مخاطب را روشن می‌سازد بلکه دل‌ها و رفتارها را نیز دگرگون می‌کند. ویژگی‌های کلیدی این رویکرد شامل بهره‌گیری از استدلال منطقی، هنر بیان نافذ، توجه به شرایط روانی و اجتماعی مخاطب و ارائه حجتی روشن و ملموس است. چنین الگویی می‌تواند در همه اعصار الهام‌بخش رهبران و اندیشمندان باشد و نشان دهد که هدایت پایدار تنها در پرتو ترکیب عقلانیت و جاذبه اقناعی امکان‌پذیر است.

۵. براساس یافته‌های این پژوهش، پیشنهاد می‌شود مطالعات آینده با رویکرد میان‌رشته‌ای (تاریخ، علوم اجتماعی، روان‌شناسی و ارتباطات) به طراحی مدل‌های عملی اقناع بپردازند. همچنین در فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی و رسانه‌ای استفاده از تمثیل‌ها و مثال‌های روشن ـ همانند روش علوی ـ پررنگ‌تر شود تا پیام‌های دینی و اجتماعی درک عمیق‌تری بیابند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (بی‌تا). *شرح نهج البلاغة*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي (ره).
- امیرکاوه، سعید، و اسلامی، شعیب (۱۳۹۵). روش اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه. *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره ۳، ۱۷۵-۲۱۴
- بینگر، اتولر (۱۳۷۶). *ارتباطات اقناعی*. رستمی، علی. تهران: مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌ای صداوسیما.
- جبل، محمدحسن (۲۰۱۰). *المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم*. قاهره: مکتبة الآداب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خراسانی، محمود (۱۳۹۹). *رهبر خرد*. قم: عصمت.
- دشتی، محمد (۱۳۷۹). *ترجمه نهج‌البلاغه*. قم: مشهور.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. چاپ اول. دارالشامیة: بیروت.
- زارعین، الهه (۱۳۹۱). *امیرالمؤمنین(ع) و جنگ نرم در دوران خلافت*. استاد راهنما: محمدحسین رجبی دوانی. دانشکده علوم حدیث.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۳). اقناع غایت ارتباطات. *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۳، ۹۳-۱۱۵.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۸). *ترجمه نهج‌البلاغه*. ۱ جلدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مفید، محمد بن محمد (بی تا). *الجمل*. ۱ جلدی، بی‌نا.
- صبحی، صالح (۱۴۱۴). *نهج‌البلاغه*. قم: موسسه دارالهجرة.
- صلح میرزایی، سعید (۱۴۰۱). *جهاد تبیین در اندیشه حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدّظلّه العالی)*. چاپ بیست وسوّم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- طبری، محمدبن جریر بن یزید (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- عمید، حسن.(۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. تهران: راه رشد.
- کرم‌پور، زهرا، حسومی، ولی‌الله، و خاکپور، حسین (۱۳۹۴). اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه، *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، شماره ۹، ۲۸-۵۳.
- کرم‌علی گرزانی، نورالدین (۱۳۹۸). *شگردهای باورپذیری و شیوه امام علی(ع) برای اقناع کردن مخاطب در خطبه‌های نهج‌البلاغه*. استاد راهنما: دکتر علی‌اکبر احمدی. دانشگاه پیام نور مرکز کرمانشاه.
- کریمی، علیرضا (۱۴۰۱). *رویکردهای زیبا شناختی و تأثیر آن در اقناع مخاطب در خطبه‌های ۲۲۱، ۱۹۲ و ۲۲۴ نهج‌البلاغه*. استاد راهنما: دکتر محمدرضا اسلامی. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- گیل، دیوید، و ادمز، بریجت (۱۳۸۴). *الفبای ارتباطات*. ترجمه رامین کریمیان، مهران مهاجر، محمد نبوی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، ۱۳۸۴.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

- موسوی، عباس علی (۱۴۱۸). *شرح نهج البلاغة*. بیروت: دار الرسول الأکرم.
- مرکز رشد و توانمندسازی فرهنگی (۱۴۰۲). *اقناع و همراه‌سازی*.
- هاشمی خوئی، سید حبیب‌الله (۱۴۰۰). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*. تهران: مکتبة الإسلامیة.

Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.32710.3303

A Critical Examination of Plato's Political Theory Based on the Teachings of Imam Ali in Nahj al-Balagha

(Research Articl)

MohammadJavad Dekami[1*], Fateme Zaker[2]

Submission Date: 9 June 2025 **Revision Date:** 25 August 2025
Acceptance Date: 19 September 2025
(Page 23-48)

Abstract

Human beings' inherently social nature requires a system to regulate social relations, safeguard rights, ensure security, and prevent conflicts arising from competing interests. Accordingly, different schools of thought have proposed various models of political governance. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this study examines political governance in Plato's philosophy and in the political teachings and practice of Imam Ali (AS) as presented in Nahj al-Balaghah. Its main objective is to identify the similarities and differences between these two models and evaluate their capacity to promote justice and respond to social needs. The findings show that justice, rationality, and meritocracy are the principal shared foundations of both perspectives. Nevertheless, they differ fundamentally regarding political legitimacy, the purpose of government, and the relationship between rulers and citizens. Plato confines political authority to philosopher-elites and considers governance dependent on their rigid specialization, distancing it from the public will. By contrast, Imam Ali (AS), while remaining committed to divine justice as the highest ideal, adopts a pragmatic and ethics-based approach that recognizes existing human capacities and social realities. He views political power not as an end in itself but as a sacred trust for restoring the rights of the oppressed and establishing distributive and concrete justice. The study concludes that the Alawi model of governance, emphasizing ethical leadership, accountable officials, protection of people's rights, tolerance toward opponents,

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran
2. Master's Graduate, Field of Nahj al-Balagha Sciences and Teachings, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** m.v dakami@basu.ac.ir

How to cite this article: Dakami, M. J., & Zaker, F. (2026). A Critical Examination of Plato's Political Theory Based on the Teachings of Imam Ali in Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 23-48. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32710.3303

and rejection of political exclusivism, offers a more flexible and effective framework for addressing the complex challenges of contemporary societies.

Keywords: Political governance, Plato, Nahj al-Balaghah, Imam Ali (AS), Social justice

Extended Abstract

1. Introduction

Government and the organization of social relations are among the fundamental issues in political thought, since human beings, by virtue of their social nature, require a political system to regulate relations, safeguard rights, ensure security, and prevent conflicts. By proposing the theory of the "Ideal State," Plato sought to present an appropriate model for organizing society and entrusted its administration to philosophers, that is, those who possessed knowledge and understanding of the good. In contrast, in the political thought of Imam Ali in *Nahj ul-Balagha*, government is not merely a means of exercising power; rather, it is a trust entrusted to the ruler for the realization of justice, the protection of people's rights, and the guidance of society toward material and spiritual flourishing. Despite the significant differences in the historical and intellectual contexts of these two perspectives, they can be compared on the basis of common criteria such as justice, the ideal ruler, people's rights, the purpose of government, political ethics, and the distribution of power. From this perspective, the present study compares these two normative models and seeks to identify the similarities and differences between Plato's political theory and the teachings of Imam Ali.

2. Objective

The primary objective of this study is to examine and critically assess Plato's political theory on the basis of the intellectual framework of Imam Ali in *Nahj al-Balagha*. Accordingly, the views of the two thinkers concerning the nature and necessity of government, the ideal ruler, the distribution of power, justice, ethics and meritocracy, the reciprocal rights of rulers and people, and the ultimate purpose of government are compared. The central question is which elements of Plato's political theory are consistent with the teachings of Imam Ali and which components can be critically examined from the perspective of those teachings.

3. Method

The present study employs a descriptive-analytical method with a comparative approach. First, the principal components of Plato's political theory and the political teachings of Imam Ali in *Nahj ul-Balagha* are identified; they are, then, compared on the basis of common criteria. This comparison is not historical but rather a normative comparison between two models of governance. *Nahj ul-Balagha* is not regarded merely as a historical account of Imam Ali's conduct; instead, it is examined as a source from which normative principles concerning justice, legitimacy, people's rights, oversight, and the ultimate purpose of government can be derived. The practical conduct of Imam Ali is also employed as practical support for these principles.

4. Findings

The findings indicate that the necessity of government, the role of reason, the importance of justice, and meritocracy constitute some of the most significant points of convergence between the two perspectives. Both approaches regard a society without political order as susceptible to conflict and injustice and attach importance to reason and competence in the administration of society.

Nevertheless, there is a fundamental difference concerning the ideal ruler and the distribution of power. Plato structures the ideal government around the philosopher-king and the rule of an elite. In this model, knowledge of the good and possession of philosophical knowledge constitute the principal basis of political qualification, and society assumes a hierarchical class structure. Specialized education for the ruling class is also considered necessary for maintaining the desired order. By contrast, in the teachings of Imam Ali, political competence is not limited to theoretical knowledge. Piety, trustworthiness, experience, administrative ability, justice, and a sense of responsibility are also regarded as essential criteria for public officials.

With regard to justice, both similarities and differences can be observed. In Plato's thought, justice is associated with harmony among the components of society and with the proper performance of the functions assigned to its different classes. In the political thought of Imam Ali, however, justice, in addition to being an individual virtue, is directly connected with people's rights, the elimination of discrimination, the fair distribution of resources, and opposition to oppression. Accordingly, justice in the government envisioned by Imam Ali needs to be realized concretely in the political, economic, and social spheres.

The two models also differ in their understanding of the relationship between rulers and people. In Plato's theory, the role of the people in determining rulers is limited, since the identification of the political good is primarily entrusted to philosophers. In Imam Ali's thought, by contrast, government is closely connected with people's rights and the responsibilities of rulers. The Letter to Malik al-Ashtar emphasizes respect for the rights of different groups, attention to the disadvantaged, tolerance toward the people, and supervision of public officials.

Regarding the treatment of opponents, Imam Ali's conduct distinguishes between intellectual or political opposition and armed rebellion. Dialogue, establishing the argument, and attempting to bring opponents back to the proper path are given priority before coercive action; when opposition develops into armed rebellion, an appropriate response is adopted.

Furthermore, oversight of power and combating corruption constitute important features of the model associated with Imam Ali. In addition to emphasizing the piety and competence of public officials, Imam Ali stresses continuous supervision of their performance and taking action against betrayal and corruption. This demonstrates that the integrity of government cannot be guaranteed merely by the personal virtue of rulers; it also requires concrete mechanisms of oversight and accountability.

There are also differences between the two models concerning family and women. Plato proposes distinctive arrangements concerning family life and the upbringing of children for the ruling class, whereas in the thought of Imam Ali, the family occupies an important position in moral and social education, and the social participation and role of women are not rejected.

5. Conclusion

The findings of the study indicate that Plato's political theory and the teachings of Imam Ali share a concern with the necessity of government, the importance of reason, justice, and competence; however, they differ significantly with regard to political legitimacy, the ultimate purpose of government, the relationship between rulers and people, and mechanisms for controlling power. Plato's theory is based on the rule of philosophers, specialization, and a hierarchical class structure, whereas the model associated with Imam Ali regards government as a trust aimed at realizing justice and securing people's rights.

In Imam Ali's thought, piety and ethics are combined with expertise, experience, oversight, and accountability, while justice moves beyond the

level of a theoretical principle and enters the practical domains of resource distribution, the selection of public officials, relations between rulers and people, and combating corruption. Accordingly, from the perspective of the teachings of Imam Ali, the principal criticisms that can be directed toward the Platonic model concern the concentration of power in the hands of an elite class, the restriction of the broader public's role, the hierarchical class structure, and comparatively less attention to concrete mechanisms for overseeing and controlling political power.

References:

- The Holy Qur'an.
- Nahj ul-Balāghah. (1393 S.H.). (M. Dashti, Trans.). Quds Publications.
- Abd al-Karimi, B. (1398 S.H.). *Tafakkor va siyasat dar Aflātun* [Thought and politics in Plato]. Naqd-e Farhang.
- Abd al-Rahman, A. (1391 S.H.). *Bonyādhā-ye elm-e siyāsat* [Foundations of political science]. Ney.
- Abn Abi al-Hadid, A. (1404 A.H.). *Sharh Nahj al-Balāghah* [Commentary on Nahj al-Balāghah] (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Āyatollah Marashi Najafi Library.
- Akhavan Kazemi, B. (1389 S.H.). Naqd va arzyābi-ye edālat-e Aflātuni bar mabnā-ye arzeshhā-ye Alavi [Critique and evaluation of Platonic justice based on Alavi values]. *Pajuheshnāmeh-ye Alavi, 1*(1), 139–159.
- Alam, A. (1391 S.H.). *Bonyādhā-ye elm-e siyāsat* [Foundations of political science]. Ney.
- Alikhani, A. A. (1379 S.H.). *Tose'eh-ye siyāsi az didgāh-e Emām Ali* [Political development from the perspective of Imam Ali]. Nashr-e Beyn al-Melal.
- Alikhani, A. A. (1385 S.H.). Vizhegi-hā-ye hākemān va nokhbegān-e siyāsi az didgāh-e Emām Ali [Characteristics of rulers and political elites from the perspective of Imam Ali]. *Majalleh-ye Olum-e Ensāni, 13*(2), 111–115.
- Amini, H. (1386 S.H.). *Madineh-ye fāzelah dar andisheh-ye siyāsi-ye Fārābi* [The virtuous city in Farabi's political thought]. Payam Apadana.

- Amini, H. (1386 S.H.). *Madineh-ye fāzelah dar andisheh-ye siyāsi-ye Fārābi* [The virtuous city in Farabi's political thought]. Payam Apadana.

- Atret-Dust, M., & Bahr al-Olumi, N. al-S. (1402 S.H.). Tabyin-e sakhtār-e hendesi-ye mazāmin-e sokhanān-e Alavi dar movājeheh bā Khavārej pas az jang-e Nahrevān [Explaining the geometric structure of

the themes of Alavi sayings in confronting the Kharijites after the Battle of Nahrawan]. *Pajuheshnāmeh-ye Nahj al-Balāghah, 11*(44), 81–106.
- Azizi, M. (1384 S.H.). *Tārikh-e aqāyed-e siyāsi az Aflātun tā Mākiyāveli* [History of political ideas from Plato to Machiavelli]. University of Tehran Press.
- Betul, E. (1401 S.H.). Jāygāh-e zan dar sirah-ye Emām Ali bā ta'kid bar Nahj al-Balāghah [The status of women in the life of Imam Ali with emphasis on Nahj al-Balāghah]. *Tārikh-Nāmeh-ye Eslām, 4*(8), 9–31.
- Darshti, H. (1401 S.H.). *Elm-e siyāsat* [Political science]. Aryaban.
- Delshad Tehrani, M. (1379 S.H.). *Mazra'-e mehr: Movāne' va moqtaziyāt-e tarbiyat dar Nahj al-Balāghah* [The field of affection: Obstacles and requirements of education in Nahj al-Balāghah]. Nashr-e Daryā.
- Farabi, A. N. (1398 S.H.). *Ārā-ye ahl al-madinat al-fāzelah* [Opinions of the inhabitants of the virtuous city]. Dar Zayn al-Abedin.
- Faeq, M. (1399 S.H.). Āsib-shenāsi-ye kārgozārān-e hokumat az didgāh-e Nahj al-Balāghah [Pathology of government officials from the perspective of Nahj al-Balāghah]. *Proceedings of the Second Conference on Islamic Humanities*, Tehran.
- Farajpour, K., Nouri, H., Gholami, M. R., & Qasemi-Roshan, E. (1399 S.H.). Barrasi-ye ravieh-ye siyāsi-ye Emām Ali az manzar-e jāme'eh-shenāsi-ye solh [An examination of Imam Ali's political conduct from the perspective of the sociology of peace]. *Motāle'āt-e Tārikh-e Eslām, 12*(47), 97–128.
- Hatami, M. R. (1401 S.H.). *Mabāni-ye elm-e siyāsat* [Foundations of political science]. Payam Noor University.
- Hazave'i, S. M. (1379 S.H.). Mardom-sālāri dar beynesh va menesh-e Emām Ali [Democracy in the thought and conduct of Imam Ali]. *Olum-e Siyāsi, 4*(11), 1–18.
- Hosseini, S. H. (1401 S.H.). Mavāne'-e tahaghogh-e shafāfiyat dar hokumat az didgāh-e Emām Ali dar Nahj al-Balāghah [Obstacles to achieving transparency in government from the perspective of Imam Ali in Nahj al-Balāghah]. *Pajuheshnāmeh-ye Alavi, 13*(25), 115–135.
- Ibn Abi al-Hadid, A. (1404 A.H.). *Sharh Nahj al-Balāghah* [Commentary on Nahj al-Balāghah] (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Āyatollah Marashi Najafi Library.
- Ibn al-Athir, I. (2012). *Al-Kāmil fi al-tārikh* [The complete history] (O. Abd al-Salam Tadmuri, Ed.). Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Khaldun, A. al-R. (1383 S.H.). *Al-Ibar* [The lessons] (A. A. Ayati, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies.

- Khayalqi, A. (1379 S.H.). Jāygāh-e etemād miyān-e hākemān va mardom dar farāyand-e tose'eh-ye siyāsi az didgāh-e Emām Ali [The role of trust between rulers and people in the process of political development from the perspective of Imam Ali]. *Olum-e Siyāsi*, (8), 178–190.
- Koyré, A. (1389 S.H.). *Siyāsat az nazar-e Aflātun* [Politics according to Plato] (A. H. Jahanbegloo, Trans.). Kharazmi.
- Lidman, S. E. (1401 S.H.). *Tārikh-e aqāyed-e siyāsi az Aflātun tā Hābermās* [History of political ideas from Plato to Habermas] (S. Moghadam, Trans.). Akhtaran.
- Mahmoudpour, M. (1404 S.H.). Edālat dar andisheh-ye Aflātun va Emām Ali: Az nazm-e aqlāni tā qest-e elāhi [Justice in the thought of Plato and Imam Ali: From rational order to divine justice]. *Dovom-Faslnāmeh-ye Sirah-Pazhuhī-ye Ahl al-Bayt*, (22), 7–20.
- Moller's, T. (1397 S.H.). *Ārmānshahr* [Utopia] (D. Ashouri, Trans.). Kharazmi.
- Montazeri, H. A. (1409 A.H.). *Velāyat-e faqih va feqh-e dowlat-e Eslāmiyeh* [The guardianship of the jurist and the jurisprudence of the Islamic state]. Al-Markaz al-Alami lil-Dirasat al-Islamiyyah.
- Mustafazadeh, Z. (1390 S.H.). *Edālat dar falsafeh-ye Aflātun* [Justice in Plato's philosophy] (Master's thesis). University of Tabriz.
- Najafi, M. J., & Boodzari-Nejad, Y. (1403 S.H.). Ta'āmolāt-e hokumat va zanān dar khilāfat-e Amir al-Mo'menin [Interactions between government and women during the caliphate of the Commander of the Faithful]. *Zan dar Tose'eh va Siyāsat, 21*(3), 1–17.
- Plato. (1354 S.H.). *Qavānin* [Laws] (M. H. Lotfi, Trans.). Safi Ali Shah.
- Plato. (1379 S.H.). *Jomhur* [The Republic] (F. Ruhani, Trans.). Elmi va Farhangi Publishing Company.
- Sajjadi, E. (1379 S.H.). Nazariyeh-ye siyāsi-ye Qur'an va Nahj al-Balāghah dar negāh-e tatbighi [A comparative view of the political theory of the Qur'an and Nahj al-Balāghah]. *Pajuheshhā-ye Qur'āni*, (23), 56–89.
- Sayahat Esfandiari, A. (1400 S.H.). *Akhlāq-e kārbordi bā ta'kid bar Nahj al-Balāghah* [Applied ethics with emphasis on Nahj al-Balāghah]. Qasim Publications.
- Sharifian, R. (1381 S.H.). *Tarbiyat-e siyāsi az didgāh-e Emām Ali* [Political education from the perspective of Imam Ali] (Master's thesis).
- Tabari, M. J. (1387 A.H.). *Tārikh al-Tabari* [The history of al-Tabari] (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Dar al-Turath.
- Talebi, E., Mazarei, M., & Irajizadeh, F. (1398 S.H.). Siyāsat-hā-ye Emām Ali dar omur-e keshvardāri az didgāh-e Nahj al-Balāghah [Imam

Ali's policies in state administration from the perspective of Nahj al-Balāghah]. *Motāle'āt-e Olum-e Eslāmi-ye Ensāni, 3*(19), 111–119.
- Tamimi Amadi, A. ibn M. (1410 A.H.). *Ghorar al-Hekam va Dorar al-Kalam* [The maxims and pearls of wisdom]. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Valizadeh, H. (1395 S.H.). *Andisheh-ye siyāsi-ye Emām Ali* [The political thought of Imam Ali]. Sokhanvaran.
- Younesi, M. (1387 S.H.). Nesbat-e falsafeh-ye siyāsi va falsafeh-ye zabān-e Aflātun [The relationship between Plato's political philosophy and philosophy of language]. *Farhang-e Saba*.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/NAHJ.2026.32710.3303

(مقاله پژوهشی)

بررسی و نقد نظریه سیاسی افلاطون براساس آموزه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه

محمدجواد دکامی[۱*]، فاطمه ذاکر[۲]

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۸
(از ص ۲۳ تا ۴۸)

چکیده

انسان به اقتضای سرشت اجتماعی خود، همواره به نظامی برای تنظیم روابط، صیانت از حقوق، تأمین امنیت و پیشگیری از تعارضات ناشی از تزاحم منافع نیازمند بوده است. ازاین‌رو، اندیشمندان مکاتب مختلف، الگوهای گوناگونی برای معماری حکمرانی سیاسی ارائه کرده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکردی تطبیقی، به بررسی مؤلفه‌های حکمرانی سیاسی در اندیشه افلاطون و آموزه‌ها و سیره سیاسی امام علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌پردازد. هدف اصلی، تبیین وجوه اشتراک و افتراق این دو الگوی حکمرانی و ارزیابی ظرفیت آنها در تحقق عدالت، کارآمدی سیاسی و پاسخگویی به نیازهای جامعه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عدالت، خردورزی و شایسته‌سالاری از مهم‌ترین اصول مشترک هر دو دیدگاه هستند؛ بااین‌حال، تفاوتی بنیادین در مبانی مشروعیت، غایت حکومت و نسبت حاکم با مردم میان آنها وجود دارد. افلاطون حکومت را در اختیار نخبگان قرار می‌دهد و مدیریت سیاسی را در گروِ تخصص‌گراییِ صلبِ نخبگان می‌بیند که از تعامل با اراده‌ی عمومی فاصله می‌گیرد. در مقابل، امیرمؤمنان(ع) با رویکردی عمل‌گرایانهٔ اخلاق‌محور و با وجود التزام به عدالت الهی به‌عنوان آرمانی والا، به‌طور همزمان بر ظرفیت‌های انسانی و ساختارهای اجتماعی موجود تأکید می‌ورزد و قدرت سیاسی را نه یک هدف، بلکه امانتی خطیر برای احقاق حقوق مستضعفان و استقرار عدالت توزیعی و عینی می‌داند». بر پایه نتایج این پژوهش، الگوی حکمرانی علوی با تأکید بر اخلاق، مسئولیت‌پذیری کارگزاران، رعایت حقوق مردم، مدارا با مخالفان و نفی انحصارطلبی، از انعطاف‌پذیری و کارآمدی بیشتری در مواجهه با چالش‌های جوامع انسانی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: حکمرانی سیاسی، افلاطون، نهج‌البلاغه، امام علی(ع)، عدالت اجتماعی.

۱. استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ایران
۲. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، رشتهٔ علوم و معارف نهج‌البلاغه، دانشگاه بوعلی سینا، همدان ایران
*: نویسنده مسئول **Email:** dakami@basu.ac.ir

۱. مقدمه

تلاقی قدرت و مدیریت اجتماعات انسانی، کهن‌ترین دغدغه فکری اندیشمندان در ساحت زیست مدنی بشر است. انسان‌ها به واسطه غرایز صیانت از ذات و نیازهای فزاینده مادی، همواره در معرض تعدی به حقوق یکدیگر قرار دارند؛ وضعیتی بحران‌زا که ضرورت شکل‌گیری نهادی مقتدر به نام «حاکمیت» را برای مهار زیاده‌خواهی‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌سازد (درشتی، ۱۴۰۱: ۷۱). در بستر تاریخ اندیشه سیاسی، یونان باستان نقطه عطفی برای گذار از حاکمیت‌های اسطوره‌ای به سمت حکمرانی مبتنی بر خرد به شمار می‌رود. افلاطون[1] با عبور از سنت‌های پیشین، ایده «مدینه فاضله» را پی‌ریزی کرد و پافشاری بر ضرورت سپردن سکان اداره جامعه به دستان «فیلسوفان»، تلاش او برای درآمیختن سیاست با حکمت بود (افلاطون، ۱۳۷۹: ۳۱۹). با این‌حال، تکیه افراطی وی بر کمال انتزاعی و نادیده انگاشتنِ ظرفیت‌ها و واقعیت‌های توده‌های مردمی، الگویی به‌شدت آرمانی و طبقاتی از حکومت بر جای گذاشت که در برخورد با تلاطم‌های جوامع انسانی، دچار تصلب ساختاری می‌گردد (مولر، ۱۳۹۷: ۳۳).

با عبور از مرزهای جغرافیایی و معرفت‌شناختی یونان باستان و ورود به گفتمان سیاسی اسلام، با منظومه‌ای کاملاً متفاوت از حکمرانی روبه‌رو می‌شویم. مکتب علوی سیاست را از آسمان تئوری‌های دست‌نیافتنی به زمین واقعیت‌های ملموس اجتماعی فرود می‌آورد. در نهج‌البلاغه، حکمرانی نه یک هدف غایی برای ارضای میل قدرت‌طلبی، بلکه ابزاری خطیر برای احیای حقوق ازدست‌رفته و هدایت انسان‌ها به سوی سعادت توأمانِ مادی و معنوی است. امام علی(ع) در یکی از پرالتهاب‌ترین مقاطع تاریخ اسلام، مدلی از مدیریت سیاسی را به منصه ظهور رساند که بقا و مشروعیت آن در گرو تأمین رضایت عامه، اجرای بی‌اغماض عدالت و پاسخگویی شفاف کارگزاران بود.

پیش از بیان مسئله و پاسخ به آن توجه به دو نکته ضروری است نکتهٔ اول اینکه: گرچه زمینه‌های تاریخی و معرفتیِ شکل‌گیریِ نظریهٔ افلاطون در یونانِ باستان با بسترِ حکومتِ اسلامیِ امام علی(ع) تفاوت‌های چشمگیری دارد، اما هدفِ این پژوهش، نه مقایسهٔ تاریخیِ دو دوران، بلکه تطبیقِ هنجاریِ دو الگویِ حکمرانیِ آرمانی برای دستیابی به اصولی جهان‌شمول دربارهٔ عدالت، مشروعیت و کارآمدیِ قدرت است. فلسفه‌ی سیاسیِ تطبیقی همواره با چنین ناهمسانی‌هایی روبه‌راست و اعتبارِ آن در توانایی استخراجِ شاخص‌های تحلیلیِ مشترک است، نه در هم‌سانیِ زمینه‌هایِ وقوع. ازاین‌رو، مقاله با آگاهی از این محدودیت، به‌جای تبارشناسیِ تاریخی، بر سنجشِ کارآمدیِ درونیِ دو الگو در پاسخ به نیازهایِ پایدارِ جوامعِ بشری متمرکز شده است. نکتهٔ دیگر پاسخ به این سؤال مقدر است که آیا مقایسهٔ نظریهٔ سیاسیِ افلاطون با آموزه‌های نهج‌البلاغه، با وجودِ ماهیتِ انتزاعیِ نخست و سیره‌ایِ دوم، امکان‌پذیر است؟ در پاسخ باید گفت که نهج‌البلاغه صرفاً یک گزارشِ تاریخی از رفتارِ امام علی(ع) نیست، بلکه متنی هنجاری و سرشار از اصولِ کلیِ سیاسی دربارهٔ عدالت، مشروعیت، نظارت و غایتِ حکومت است که می‌توان آن را به‌مثابه‌ی یک «نظریهٔ سیاسیِ مستخرج» صورت‌بندی کرد. ازاین‌رو، آنچه در این پژوهش

1. Plato

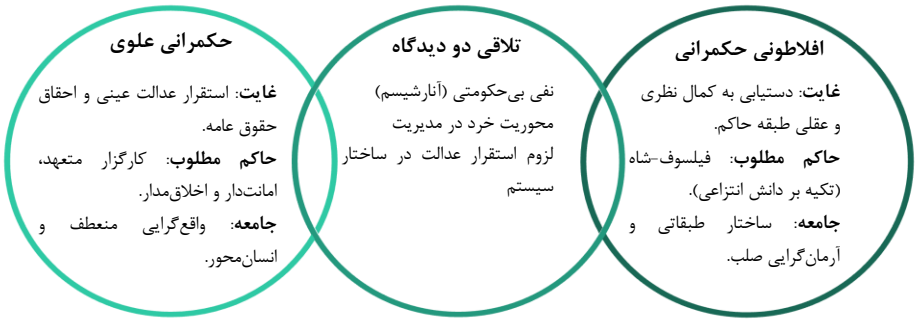
مقایسه می‌شود، دو نظریهٔ سیاسیِ هنجاری در دو سطحِ انتزاعیِ هم‌تراز است؛ با این تفاوت که نظریه‌ی علوی در بسترِ سیره، شواهدِ عینیِ کارآمدیِ خود را نیز به‌نمایش می‌گذارد. بدین‌ترتیب، سیرهٔ عملیِ امام در اینجا نه به‌عنوانِ بدیلِ نظریه، بلکه به‌عنوانِ مؤیّدی تجربی برای اصولِ نظریِ مستخرج از نهج‌البلاغه به‌کار می‌رود. این رویکرد که در فلسفه‌ی سیاسیِ تطبیقی کاملاً متداول است، با تعریفِ شاخص‌های تحلیلیِ مشترک (چون عدالت، حاکمِ مطلوب و حقوقِ متقابل)، امکانِ سنجشِ ساختارمندِ دو الگویِ حکمرانی را فراهم می‌آورد و از تقلیلِ نهج‌البلاغه به یک متنِ صرفاً تاریخی نیز پرهیز می‌کند

۱-۱. بیان مسئله

مسئلهٔ اصلی تحقیق حاضر این است که وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه افلاطون در خصوص حکمرانی سیاسی با دیدگاه امام علی(ع) چیست؟ در راستای تبیین دقیق این مسئله، پاسخ به دو پرسش ضروری است: یکی اینکه چه بخش‌هایی از نظریه سیاسی و الگوهای مدیریت دولتی افلاطون مورد تأیید حکمت علوی است؟ و دیگر اینکه کدام بخش از آرمان‌شهر افلاطون و مؤلفه‌های سیاست‌گذاری وی، در ترازوی نقد امام علی(ع) مردود شمرده می‌شود

مبنای استدلالی این پژوهش بر گزاره اصلی زیر استوار است: نظریه سیاسی افلاطون در برخی مؤلفه‌های پایه‌ای مورد تأیید امیرمؤمنان(ع) است، اما در سازوکارهای اجرایی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی دچار تباین جدی با مکتب علوی است. این فرضیه کلان، توسط گزاره‌های فرعی زیر بسط داده می‌شود: الف) دیدگاه سیاسی افلاطون در مواردی نظیر لزوم استقرار عدالت در ساختار جامعه، ضرورت خردورزی برای پذیرش مناصب حکومتی، و اهمیت غیرقابل‌انکار تعلیم و تربیت، با حکمت علوی دارای نقاط اشتراک است؛ ب) مدل حکمرانی افلاطون در حوزه‌هایی نظیر نفی نقش عامه مردم در انتخاب حاکمان، ساختار ایزوله طبقاتی، و فروپاشی نهاد مستقل خانواده، به‌هیچ‌وجه مورد تأیید نگاه واقع‌گرایانه و انسان‌محور امام علی(ع) قرار نمی‌گیرد.

هدف اصلی این پژوهش، نقد، بررسی و تحلیل نظریه سیاسی افلاطون با استفاده از منظومه فکری و دیدگاه‌های امام علی(ع) در نهج‌البلاغه است. در مسیر تحقق این غایت کلان، اهداف فرعی زیر پیگیری می‌شوند: ۱) بازشناسی دیدگاه افلاطون درباره مفهوم حکمرانی و تطبیق آن با نظریه سیاسی امام علی(ع). ۲) واکاوی و مقایسه شیوه حکومت مطلوب و مکانیسم‌های توزیع قدرت در دو مکتب. ۳) سنجش جایگاه عدالت، اخلاق و شایسته‌سالاری در ساختار سیاسی از منظر دو اندیشمند. ۴) بررسی انتقادی اهداف غایی حاکمیت و مکانیسم‌های تربیت کارگزاران سیاسی.



شکل ۱. تقابل پارادایم‌های حکمرانی سیاسی در مکتب یونان باستان و حکمت علوی

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

در خصوص نظریهٔ سیاسی افلاطون و دیدگاه امیر مؤمنان(ع) در زمینه سیاست و مؤلفه‌های آن تحقیقات متعددی به‌عمل آمده است. در این تحقیقات سعی شده است دیدگاه هر یک از این دو اندیشمند در خصوص یک مسئلهٔ سیاسی را مطرح و بررسی گردد، در مواردی نیز برخی محققان سعی نموده‌اند برخی مؤلفه‌های سیاست را به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی مورد بررسی قرار دهند؛ چنان‌که محمودپور، محمد (۱۴۰۴) در تحقیقی تحت عنوان «عدالت در اندیشه افلاطون و امام علی(ع)، از نظم عقلانی تا قسط الهی» به بررسی مفهوم بنیادین عدالت پرداخته و نشان داده‌اند که از منظر افلاطون، عدالت عبارت است از هماهنگی قوای سه‌گانه نفس (عقل، شهوت و اراده) و کارکردهای طبقات جامعه. در مقابل، امام علی(ع)عدالت را نه تنها فضیلتی فردی، بلکه غایتی الهی می‌داند که باید در ساحت سیاست، اقتصاد و اجتماع محقق شود. مهم‌ترین یافتهٔ این پژوهش عبارت است از این‌که عدالت در اندیشه امام علی(ع) ریشه در وحی دارد و غایت آن قرب الهی است، اما در فلسفه افلاطونی غایت عدالت، رسیدن به نفس متعادل و تشکیل آرمان‌شهر زمینی است.

همچنین اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹) در پژوهشی تحت عنوان «نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی بر مبنای ارزش‌های علوی» به نقد نظریه عدالت افلاطون بر مبنای اندیشه‌های امام علی(ع) پرداخته و نشان داده است که نظریه عدالت افلاطون از کاستی‌های بسیاری برخوردار است، درحالی‌که الگوی علوی عدالت مبتنی بر ایمان الهی و ریشه‌های مقدس بوده و از هرگونه نقص مبرّا و در عمل بسیار کارآمدتر است. از نگاه نویسنده، عدالت علوی صرفاً موعظه نیست، بلکه در برابر بی‌عدالتی و هرگونه استبداد قرار می‌گیرد و در نهایت بر شریعت الهی اسلام مبتنی است. «نظریه سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه در نگاه تطبیقی» عنوان تحقیق دیگری است که به‌وسیلهٔ سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹) به‌عمل آمده است. نویسنده در این پژوهش نظریه‌های سیاسی را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱. نظریه‌های مبتنی بر تجربه و خرد انسانی ۲. نظریه‌های مبتنی بر باورهای دینی و وحیانی. در میان منابع قابل مطالعه برای دستیابی به

نظریه سیاسی دین، سخنان و سیره امام علی(ع) برترین را تشکیل می‌دهد. نویسنده نشان می‌دهد که امام علی(ع) موضوع چرایی اطاعت مردم از دولت و دیگر مسائل سیاسی را با تکیه بر آیات قرآن جستجو کرده است و قرآن را پاسخگوی مسائل حیات اجتماعی انسان‌ها می‌داند.

همان‌طور که از مرور این تحقیقات برمی‌آید، پژوهش مستقلی که نظریه سیاسی افلاطون را در ابعاد پنج‌گانه عدالت، ماهیت و ضرورت حکومت، حاکم مطلوب، رعایا و حقوق متقابل، هدف غایی حکومت، با تکیه بر نهج‌البلاغه نقد کرده باشد، تاکنون انجام نشده است. عمده پژوهش‌های موجود یا بر محور عدالت متمرکز بوده‌اند و یا نگاهی کلان به نظریه سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه داشته‌اند. این فقر پژوهشی آشکار، ضرورت و جایگاه علمی تحقیق حاضر را روشن‌تر می‌سازد؛ زیرا یک خلأ تحقیقاتی مهم در فلسفه سیاسی تطبیقی میان سنت غربی و اسلامی را پر می‌کند. در واقع این پژوهش درصدد است با پر کردن این شکاف معرفتی، شاخص‌های مدیریت سیاسی در نهج‌البلاغه را در برابر ساختار حکمرانی مطلوب افلاطون قرار دهد. این تقابل تحلیلی نشان خواهد داد که رویکرد عمل‌گرایانه امیرمؤمنان(ع) چگونه بن‌بست‌های ناشی از ایده‌آل‌گرایی افلاطونی را در مدیریت جوامع درهم می‌شکند و افق‌های تازه‌ای برای استخراج مدل‌های کارآمدِ حکمرانی در جهان معاصر می‌گشاید.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

چنان‌که گفته‌شد، تاکنون پژوهش مستقلی که نظریهٔ سیاسی افلاطون را در ابعاد پنجگانهٔ عدالت، ماهیت و ضرورت حکومت، حاکم مطلوب، رعایا و حقوق متقابل، و هدف غایی حکومت با تکیه بر نهج‌البلاغه مورد نقد و تطبیق قرار داده باشد، انجام نشده است. عمده پژوهش‌های موجود یا صرفاً بر محور «عدالت» متمرکز بوده‌اند یا نگاهی کلان به نظریهٔ سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه داشته‌اند. این فقر پژوهشی آشکار، ضرورت انجام تحقیق حاضر را برای پر کردن این شکاف معرفتی در فلسفهٔ سیاسی تطبیقی روشن می‌سازد. معرفی الگویی کارآمد جهت تشکیل حکومتی که جامعه را به‌سوی کمال واقعی، نه کمال ذهنی صرف، هدایت کند از دیگر ویژگی‌های تحقیق حاضر است. این پژوهش نشان می‌دهد که نظریهٔ افلاطون با تکیه بر کمال‌گرایی انتزاعی، ایزولهٔ طبقاتی و نادیده گرفتن عاملیت توده‌ها، در مواجهه با تلاطم‌های واقعی جوامع انسانی دچار «تصلب ساختاری» می‌شود. در مقابل، حکمرانی علوی با واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری و انسان‌محوری، الگویی کارآمدتر برای مدیریت بحران‌های پیچیدهٔ اجتماعی ارائه می‌دهد. بنابراین، ضرورت تحقیق در استخراج این الگوی کارآمد از نهج‌البلاغه و نشاندادن چگونگی عبور از بن‌بست‌های آرمان‌شهر افلاطونی نهفته است. این تطبیق، افق‌های تازه‌ای برای مدل‌های حکمرانی در جهان معاصر می‌گشاید.

۲. بحث

ورود به عرصه نقد و تطبیق دو ابرنظریه سیاسی، نیازمند واکاوی لایه‌به‌لایه ارکان سازنده آن‌هاست. مفاهیم بنیادین حکمرانی از منظر افلاطون در این بخش کالبدشکافی شده و بی‌درنگ در معرض نقد و سنجش آموزه‌های نهج‌البلاغه قرار می‌گیرند.

۲-۱. کالبدشکافی مفهومی سیاست و آرمان‌شهر

پرهیز از لغزش‌های تحلیلی در مطالعات تطبیقی، مستلزم تبیین دقیق مفاهیمی است که شاکله هر نظریه سیاسی را می‌سازند. واژه «سیاست» در ترمینولوژی زبان عربی ریشه در فعل «ساسَ» دارد و معنای آن دربرگیرنده مفاهیمی چون پیشبرد امور، مراقبت از خلق، و تدبیر شئون داخلی و خارجی است (حاتمی، ۱۴۰۱: ۳۶). در فقه سیاسی اسلام، سیاست ابزاری برای تنظیم حیات اجتماعی انسان است تا بستر لازم برای حرکت او به سوی کمال فراهم گردد. اما در ادبیات غربی، معادل این مفهوم پیوندی ناگسستنی با واژه یونانی Polis (دولت‌شهر) دارد. در یونان باستان، سیاست دانشِ اداره شهر و تلاش برای کسب یا حفظ قدرت تعریف می‌شد؛ تعریفی که در دوران مدرن، ماهیتی کاملاً ابزارگرایانه به خود گرفت.

اندیشه خلق جامعه‌ای بی‌نقص، رؤیای مشترک تمام تمدن‌هاست. مفهوم «یوتوپیا»[1] به مکانی خیالی اشاره دارد که در آن تضادهای طبقاتی محو شده و انسان‌ها در سایه عقلانیت زندگی می‌کنند (مولر، ۱۳۹۷: ۷۲). ریشه این تفکر غربی به طراحی‌های افلاطون در رساله جمهور بازمی‌گردد. آرمان‌شهر افلاطونی جامعه‌ای است که عدالت در آن صرفاً به معنای انجام وظیفه اختصاصیِ هر طبقه و عدم مداخله در کار دیگران تقلیل یافته است. در جهان‌بینی اسلامی، این مفهوم تحت عنوان «مدینه فاضله» صورت‌بندی شد. این مدینه، نه یک خیال‌پردازیِ دست‌نیافتنی، بلکه جامعه‌ای است که ارکان آن بر فضایل اخلاقی، تعاون در مسیر کمال، و حاکمیت خردِ متصل به وحی استوار است (فارابی، ۱۳۹۸: ۱۱۸). تفاوت بنیادین در اینجاست که یوتوپیای غربی بر پایه قراردادهای اجتماعی و حقوق فردیِ سکولار بنا می‌شود، اما مدینه فاضله اسلامی هویتی خدامحور دارد که عدالت در آن، مطلق و مبتنی بر شریعت است.

۲-۲. غایت‌شناسی قدرت و معمای مصلحت عمومی

فلسفه توجیه قدرت در اندیشه افلاطون، گره خوردنِ سیاست به امری کاملاً تخصصی است. همان‌گونه که هدایت یک کشتی نیازمند ناخداست، اداره جامعه نیز بدون تسلط بر حکمت، به تباهی کشیده می‌شود (عشایری، ۱۴۰۱: ۱۰۶). افلاطون مصلحت عمومی را در گرو تحقق عدالتی می‌بیند که در آن، هر سه طبقه جامعه (فلاسفه، نظامیان، پیشه‌وران) دقیقاً به وظیفه مختص به خود بپردازند. در این سیستم، «فیلسوف–شاه» یگانه عنصری است که شایستگی هدایت ماشین دولت را داراست، زیرا عشق به حقیقت

1. Utopia

او را از تصمیمات احساسی مصون داشته و بی‌رغبتی‌اش به ثروت، مانع از فساد می‌شود (لیدمن، ۱۴۰۱: ۱۵۲). کمال‌گرایی افلاطون به‌قدری رادیکال است که برای تضمین سلامت طبقه حاکم، لغو مالکیت خصوصی و نابودی نهاد خانواده را تجویز می‌کند تا فلاسفه هیچ دلبستگی مادی نداشته باشند (یونسی، ۱۳۸۷: ۵۴).

نقد علوی بر این رویکرد، بازگرداندن حکومت از آسمان ایده‌آل‌ها به زمین واقعیت‌هاست. امام علی (ع) غایت قدرت را نه طراحی و ارائهٔ یک نظریهٔ فلسفی صرف، بلکه ابزاری برای خدمت‌رسانی و اجرای احکام الهی معرفی می‌کند. مصلحت عمومی در نهج‌البلاغه ماهیتاً پویاست و با تأمین رفاه مادی، امنیت راه‌ها، احقاق حق مظلوم از ظالم و توزیع عادلانه بیت‌المال سنجیده می‌شود. ایشان در خطبه ۴۰، با رد صریح شعار آنارشیستی خوارج، بر ضرورت عینی حکومت تأکید می‌ورزند: «**إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ... يُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ**؛ مردم به هر حال نیازمند به حاکمی هستند خواه نیکوکار باشد یا بدکار... تا به‌وسیله او اموال بیت‌المال گردآوری شود و با دشمنان مبارزه کنند، جاده‌ها امن گردد و حق ضعیفان از زورمندان گرفته شود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۳: ۷۲، خطبه/۴۰). این نگرش نشان می‌دهد که قدرت سیاسی در کلام امیرمؤمنان(ع) مستقیماً با پیامدهای عینی و ملموس آن در زندگی توده‌ها توجیه می‌گردد.

امیرمؤمنان(ع) قدرت سیاسی را فی‌نفسه فاقد ارزش می‌داند. ابن‌عباس نقل می‌کند که در سرزمین ذی‌قار، امام را در حال پینه‌زدن کفش خویش یافت. حضرت پرسید: «قیمت این کفش چقدر است؟» و چون پاسخ شنید که بهایی ندارد، فرمود: «به خدا سوگند همین کفش بی‌ارزش نزد من از حکومت بر شما محبوب‌تر است مگر اینکه حقی را با آن به پادارم یا باطلی را دفع نمایم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۹۳: ۶۵، خطبه/۳۳). امام علی(ع) برای پیشگیری از فساد کارگزاران هرگز به پاک کردن صورت‌مسئله (نظیر لغو خانواده یا مالکیت) متوسل نمی‌شود. ایشان به جای ایزوله‌کردن حاکمان، مکانیسمِ نظارت شبانه‌روزی و سخت‌گیری شدید بر بیت‌المال را فعال می‌سازد. از نگاه حکمت علوی، کارگزار مطلوب یک نظریه‌پردازِ فارغ از دنیا نیست؛ بلکه فردی است دارای خانواده اصیل، تخصص اجرایی، حیا و پاکدامنی که در بطن جامعه زندگی می‌کند و درد مستمندان را می‌چشد. تفاوت استراتژیک در اینجاست که افلاطون به دنبال یک انسان معصومِ ذهنی (فیلسوف) می‌گردد که هرگز خطا نکند، اما امام علی(ع) با پذیرش جایزالخطا بودن انسان‌ها، سیستمی از پاسخگویی و تنبیه سریع را طراحی می‌کند تا انحرافات به‌سرعت ترمیم گردند (فائق، ۱۳۹۹: ۴۶).

۳-۲. گونه‌شناسی نظامات حکومتی و آسیب‌شناسی قدرت

افلاطون در تحلیل خود از حکومت‌ها، پنج نوع اصلی را براساس درجات انحراف از عدالت معرفی می‌کند: آریستوکراسی، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و استبداد (افلاطون، ۱۳۹۷: ۸۹). آریستوکراسی بهترین نوع حکومت است که در آن فیلسوفان به‌عنوان حاکمان عمل می‌کنند؛ این نظام بر پایه خرد، فضیلت و

شایستگی توزیع قدرت می‌کند و هدف آن تأمین خیر عمومی است. در آریستوکراسی، قدرت نه براساس ثروت یا زور، بلکه براساس دانش اخلاقی و عقلی تقسیم می‌شود و هرکس در جایگاه متناسب با توانایی‌های خود قرار می‌گیرد (همان: ۸۹-۹۰). تیموکراسی حکومت نظامیان است که پس از افول آریستوکراسی ظهور می‌کند؛ در این نظام، ارزش‌های نظامی، شجاعت و افتخارات جنگی بر عدالت مقدم می‌شوند. حاکمان تیموکراسی فاقد حکمت عمیق هستند و تصمیم‌گیری‌هایشان بیشتر تحت تأثیر رقابت‌های قدرت‌طلبانه و منافع شخصی قرار می‌گیرد (لیدمن، ۱۴۰۱: ۱۳۷). افلاطون معتقد است که تیموکراسی به‌دلیل نبود فضیلت اخلاقی، به تدریج به الیگارشی و سپس به دموکراسی و استبداد سقوط می‌کند (افلاطون، ۱۳۹۷: ۱۲۳). الیگارشی حکومت ثروتمندان است که در آن ثروت معیار اصلی قدرت بوده و منافع طبقه حاکم بر خیر عمومی ترجیح داده می‌شود (عزیزی، ۱۳۸۴: ۶۰). در الیگارشی، افراد فاقد ثروت حتی اگر شایسته باشند از مشارکت سیاسی محروم می‌شوند، شکاف طبقاتی عمیق می‌گردد و نارضایتی عمومی افزایش می‌یابد (افلاطون، ۱۳۹۷: ۹۴-۹۵). دموکراسی حکومت مردم بر پایه آزادی و برابری سیاسی است، اما افلاطون دیدگاهی انتقادی نسبت به آن دارد. او معتقد است آزادی بی‌حد در دموکراسی باعث هرج‌ومرج، بی‌نظمی و غلبه خواسته‌های شخصی بر قانون می‌شود (درشتی، ۱۴۰۱: ۱۷). مردم در دموکراسی فریب سخنرانی‌های عوام‌فریبانه را می‌خورند و رهبران ناشایست انتخاب می‌کنند که نظم اجتماعی را مختل می‌سازد؛ از این‌رو افلاطون دموکراسی را مستعد تبدیل به استبداد می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۷: ۱۳۹-۱۴۰). استبداد بدترین و فاسدترین نوع حکومت از نظر افلاطون است که از دل افراط در آزادی‌های دموکراسی زاده می‌شود. در استبداد، قدرت مطلق در دست یک فرد خودکامه و بی‌رحم قرار می‌گیرد که فقط به منافع شخصی خود توجه دارد؛ حاکم مستبد با زور و خشونت مخالفان را سرکوب می‌کند، آزادی‌ها را محدود می‌سازد و عدالت و فضیلت از بین می‌رود (همان: ۱۴۶-۱۴۷). مردم در ابتدا به‌دنبال چنین رهبری برای بازگرداندن نظم پس از هرج‌ومرج دموکراسی هستند، اما او به دیکتاتوری تبدیل می‌شود که از منابع عمومی برای منافع شخصی سوءاستفاده می‌کند و جامعه را به سوی فروپاشی سوق می‌دهد (کویره، ۱۳۸۹: ۱۰۸). از نظر افلاطون، تنها آریستوکراسی (حکومت فیلسوفان) می‌تواند جامعه را به سعادت و ثبات برساند و سایر حکومت‌ها به‌ترتیب تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و استبداد، مراحل زوال و انحراف از عدالت هستند (افلاطون، ۱۳۹۷: ۸۹-۹۰، ۱۲۳، ۱۴۶).

ملاکی که امیر مؤمنان(ع) جهت تشکیل حکومت ارائه می‌دهد با آنچه افلاطون بر آن تأکید می‌کند، متفاوت است

در یک نگاه کلی، نقد اساسی امام علی(ع) به انواع حکومت‌های افلاطون، رد تقسیم‌بندی ذاتیِ حکومت‌ها بر اساس ساختارشان و تأکید بر این نکته است که ارزش یک نظام سیاسی، تنها به عدالت، شایستگی حاکم و التزام او به امانت الهی وابسته است، نه شکل و شمایل ظاهری آن. از منظر آن حضرت، هر نظامی که به این اصول پایبند نباشد، به انحراف کشیده می‌شود و هرکدام از انواع حکومت‌های مورد بحث افلاطون، به نوعی با این معیارهای الهی در تضاد هستند:

آریستوکراسی به معنای حکومت نخبگان و فیلسوفان آن‌گونه که افلاطون بر آن تأکید می‌کند، مورد تایید امام علی(ع) نیست، از نظر امام علی(ع) علم و دانش به تنهایی برای حاکم جامعه کفایت نمی‌کند؛ زیرا «چه بسیار دانشمندی که جهلش او را کشته، درحالی‌که علمش با اوست; اما به حالش سودی نمی‌بخشد» (حکمت/۱۰۷) از نظر آن حضرت علاوه‌بر علم سیاست، قدرت مدیریت جامعه و از همه مهمتر آگاهی نسبت به دستورات الهی و عمل به آنها از مهمترین شرایط حاکم جامعه است : «**أیُّها الناسُ، إنّ أحَقَّ الناسِ بهذا الأمرِ أقواهُم علَیهِ ، و أعلَمَهُم (أعمَلَهم) بأمرِ اللّه**؛ ای مردم! سزاوارترین مردمان به این امر (خلافت و پیشوایی) تواناترین آنها بر آن و داناترینشان (عمل‌کننده ترینشان) به فرمان خدا در زمینه آن است». (خطبه/۱۷۳) بله! اگر منظور افلاطون از فیلسوف‌شاه حکیمی باشد که این ویژگی‌ها را داشته باشد، می‌توان گفت که نظام سیاسی آریستوکراسی مورد تأیید امام علی(ع) است.

تیموکراسی که به معنای حکومت نظامیان است مورد تأیید امام(ع) نیست و می‌توان یکی از نقاط مشترک دیدگاه افلاطون با دیدگاه امیر مؤمنان(ع) را مخالفت هر دوی آنها با این‌گونه نظام سیاسی دانست، ضعف این نوع حکومت از نظر امام علی(ع) این است که نظامیان باید مظهر صلابت و ابهت باشند به‌نحوی‌که صلابت و هیبت آنها در دل دشمنان ترس و رعب ایجاد کند و از جهتی حکومت در نظام سیاسی علوی، وسیله‌ای است برای خدمت به مردم و اجرای احکام خدا، نه ابزاری برای افتخارآفرینی شخصی. هرگونه شجاعت بدون تقوا و عدالت، نمی‌تواند پایه‌ای برای حکومتی عادلانه باشد. همچنین حضرت، حاکم را ملزم به ساده‌زیستی و پرهیز از هرگونه تجمل‌گرایی می‌داند که با فضای افتخار و برتری‌جویی طبقه نظامیان در تضاد است. آن حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «**وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ**؛ و قلب خویش را کانون رحمت و محبّت و لطف به رعیت قرار ده و در مورد آنان همچون درنده‌ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری» (نامه/ ۵۳) ضمن انکه وظیفهٔ اصلی نظامیان حفظ کشور اسلامی در برابر دشمنان خارجی است و پرداختن بیش از حد به امور داخلی ممکن است در دراز مدت به غفلت از دشمنان خارجی بیانجامد.

الیگارشی که حکومت ثروتمندان است از نظر امیر مؤمنان(ع) یکی از بدترین انواع حکومت‌ها است. از نظر او «خداوند عزوجل بر پیشوایان عادل واجب کرده که سطح زندگی خود را با مردم ناتوان برابر کنند تا فقیر را، فقرش برآشفته نکند». (منتظری، ۱۴۰۹: ۸۲۴/۲) زندگی طبقهٔ اشراف و ثروت‌مند هیچ‌گاه هم سطح قشر ضعیف جامعه نیست و به همین دلیل قشر ضعیف جامعه همواره در حال احساس یأس و پریشانی قرار خواهد داشت و انسجام داخلی جامعه آسیب جدی می‌بیند. آن حضرت در نامه به عثمان ابن حنیف می‌فرماید: «آیا به این قناعت کنم که به من امیرمؤمنان گفته شود، ولی در سختی‌های روزگار با آنان شریک نباشم، یا در تلخی‌های زندگی الگویشان محسوب نشوم؟!» (نامه/۴۵)

دموکراسی که حکومت مردم بر مردم است، گرچه تا حدودی برخی معیارهای حکومت علوی را دارد اما از جهاتی مورد تأیید آن حضرت نیست، امیرمؤمنان(ع) در خطبهٔ شقشقیه، از جهتی مشروعیت و

مقبولیت حکومت را وابسته به خواست مردم می‌داند و از جهتی وظیفهٔ عالمان و آگاهان می‌داند که در برابر انحراف جامعه که منجر به سیری ظالم و گرسنگی مظلوم می‌شود، سکوت نکنند: «**أَمَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا**» (خطبهٔ/۳).

استبداد که افلاطون آن را بدترین نوع حکومت معرفی می‌کند، از منظر امیر مؤمنان(ع) نیز بدترین نوع حکومت است؛ زیرا حاکم مستبد همواره خود در آستانهٔ سقوط در ورطهٔ هلاکت است و نیز زیر دستانش را به بدبختی و هلاکت می‌کشاند :«**مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ**؛ هر کس که خودکامگی پیشه کند، به هلاکت می‌رسد (حکمت/۱۶۱) حکومت مستبدانه از آن جهت که براساس خواسته‌های نفسانی یک شخص تشکیل و اداره می‌شود، غالباً منجر به ظلم و ستم بر زیردستان می‌شود و دیری نمی‌پاید که از بین می‌رود: «**شَرُّ الوُلاةِ مَنْ يخافه البَرِئُ**»؛ بدترین حاکم، کسی است که افراد بی‌گناه از او بترسند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۰۳) امیر مؤمنان (ع) حیوان درندهٔ پرخور را از حاکم مستبد بهتر و کم‌خطر تر می‌داند و می‌فرماید: «**سَبُع حَطومٌ اكولٌ خيرٌ مِنْ والٍ غَشومٍ ظَلومٍ**.» (همان: ۴۰۲)

از آنچه در این بخش از تحقیقی گفته شد این نتیجه به‌دست می‌آید که هیچ‌یک از انواع پنج‌گانهٔ حکومت افلاطونی به‌طور کامل مورد تأیید امیرمؤمنان(ع) نیستند اما می‌توان گفت: حکومت علوی تمام کمالات آریستوکراسی و دموکراسی را دارد؛ یعنی از جهتی باید نخبگانی که تواناترین و داناترین نسبت به احکام الهی هستند در رأس حکومت قرار گیرند و از جهت دیگر باید با استقبال و رأی مردم همراه باشد. زیرا اگر مردم حاکم را نپذیرند، هر چند آن حاکم امام معصوم باشد، نظراتش هم در عمل به‌کار گرفته نخواهد شد: «**لَكِنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يُطَاع**» (خطبه /۲۷).

۴-۲. روان‌شناسی سیاسی و واکاوی ریشه‌های طغیان

یکی از بدیع‌ترین جنبه‌های حکمرانی علوی که فاصله معنادار آن را با مکاتب باستانی نمایان می‌سازد، تسلط خیره‌کننده بر روان‌شناسی سیاسی و شناخت ریشه‌های درونی پرخاشگری در بستر جامعه است. افلاطون طغیان و شورش را عمدتاً ناشی از جهل توده‌ها یا انحراف سیستم از هماهنگی طبقاتی می‌پندارد؛ در نتیجه راهکار او برای مهار تنش‌ها، محدود کردن دایره آگاهی و اعمال کنترل‌های شدید دولتی است (افلاطون، ۱۳۷۹: ۳۴۴). اما امام علی(ع) با رویکردی عمیق‌تر، منشأ اصلی آشوب‌ها را در رفتار خودکامه حاکمان، تبعیض‌های ساختاری و اختلالات شخصیتی رهبران جستجو می‌کند.

در مکتب علوی، «خودشیفتگی»[1] و استبداد رأی، مهلک‌ترین آفت برای امنیت روانی جامعه تلقی می‌شود. تحلیل ادبیات امام در مواجهه با چهره‌هایی نظیر معاویه، نشان می‌دهد که چگونه پوشاندن حقیقت، خودبرتربینی، پیمان‌شکنی و استفاده ابزاری از دین برای تحمیق توده‌ها، بستر اصلی بروز خشونت

1. Narcissism

و جنگ‌های داخلی را فراهم می‌آورد (خطبه/ ۵۱). امام علی(ع) برای مهار این پرخاشگری ساختاری، از روش‌های مبتنی بر «تأخیر در واکنش» و «دعوت به گفت‌وگو» بهره می‌برد؛ راهبردی که در جنگ صفین با ارسال مکرر نمایندگان برای صلح و ممانعت از آغازگری در نبرد، به منصه ظهور رسید، که در خطبهٔ چهل و سوم نهج‌البلاغه به آن اشاره شده است.

این دیپلماسی صبورانه در تقابل آشکار با نگاه مکانیکیِ یونان باستان قرار دارد که حذف فیزیکی عناصر نامطلوب را ساده‌ترین راه برای حفظ آرامش آرمان‌شهر می‌دانست. امام(ع) هشدار می‌دهد که خشمِ مهارنشدهِ حاکمان، لشکری از لشکریان شیطان است که رشته‌های الفت اجتماعی را از هم می‌گسلد؛ (خطبه /۲۰) از این رو، خویشتن‌داری و کظم غیظ در هنگامه قدرت، نه یک فضیلت فردی مستحب، بلکه یک الزام قطعی برای حفظ ثبات سیاسی است.

۵-۲. کالبدشکافی تطبیقی پارادایم‌های حکمرانی

بر اساس ساختار روش‌شناختی پژوهش، در این بخش مؤلفه‌های اجرایی و دیپلماسیِ دو مکتب در بوته نقد و مقایسه قرار می‌گیرند تا میزان کارآمدی آن‌ها در مدیریت واقعی جوامع سنجیده شود.

۱-۵-۲. دیپلماسی بحران و استراتژی مدیریت اعتراضات مدنی و نظامی

نحوهٔ رویارویی با صدای مخالف و مدیریت تعارضات، سنگ محک دقیقی برای ارزیابی انعطاف‌پذیری نظام سیاسی است. مدینه فاضله یونانی، جامعه‌ای به‌شدت ایزوله طراحی شده که کوچک‌ترین انحراف از هنجارهای طبقاتی، هارمونی آن را درهم می‌شکند. افلاطون برای حفظ ثبات این ساختار صلب، سانسور شدید هنری و هدایت دولتیِ تربیت را تجویز می‌کند تا از بروز هرگونه صدای مخالف پیشگیری نماید (عشایری، ۱۴۰۱: ۱۸۵). در این معماری، معترضان فکری هیچ جایگاهی ندارند؛ آن‌ها یا باید در چارچوب طبقاتی هضم شوند و یا به‌عنوان عناصر نامطلوب از ساختار شهر طرد گردند. این عدم‌تحمل، ریشه در کمال‌گرایی افراطی افلاطون دارد که هرگونه تنوع دیدگاه را معادل انحراف از حقیقت مطلق می‌پندارد.

خوانش سیره سیاسی و حکومتی امام علی(ع) در بستر بحران‌های سه‌گانه (جمل، صفین و نهروان) و تهاجمات ایذایی (غارات)، مدلی کاملاً مترقی از دیپلماسی تعارضات اجتماعی را به تصویر می‌کشد. حاکمیت علوی در برخورد با مخالفان، از الگوی سرکوب کور به‌شدت فاصله گرفته و راهبرد خود را بر مدار «اقناع مستدل»، «صبر استراتژیک» و «صیانت از حقوق منتقدان» استوار می‌سازد.

امیرمؤمنان(ع) هرگز شمشیر را به عنوان نخستین ابزار برای خاموش کردن صدای معترضان به‌کار نگرفت. در مواجهه با جبهه «ناکثین» که با انگیزه‌هایی نظیر ریاست‌طلبی و عدم تحمل عدالت علوی شورش کرده بودند، امام(ع) پیش از آغاز درگیری نظامی، از درِ گفت‌وگو وارد شد. ایشان با ارسال نمایندگان متعدد، تلاش کرد تا با اتمام حجت شرعی، فتنه را بدون خون‌ریزی مهار کند. حتی با وجود علم به نیتِ جنگ‌افروزانه سران فتنه برای خروج از مدینه، امام(ع) براساس اصلِ «نفی قصاص قبل از

جنایت»، مانع حرکت آنان نشد و صراحتاً فرمود که هرگز آغازگر ستم و دستگیریِ پیش از وقوع جرم نخواهد بود (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۳۲/۱).

در جبهه «قاسطین» (جنگ صفین)، پیچیدگی بحران دوچندان بود. معاویه با راه‌اندازی یک جنگ روانی و رسانه‌ای گسترده، توده‌های ناآگاه شام را علیه حکومت مرکزی بسیج کرد. امام علی(ع) در این مقطع نیز استراتژی «تأخیر در جنگ» را برای روشنگری اتخاذ نمود. ایشان در خطبه ۵۵ با صراحت هدف از این تأخیر را بیان می‌دارد: « **فَوَاللَّهِ مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْماً إِلَّا وَ أَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ بِي وَ تَعْشُوَ إِلَى ضَوْئِي، وَ ذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْتُلَهَا عَلَى ضَلَالِهَا وَ إِنْ كَانَتْ تَبُوءُ بِآثَامِهَا**؛ به خدا قسم هر روزی که جنگ را به تأخیر می‌اندازم برای آن است که آرزو دارم عده‌ای از آنها به ما ملحق شوند و هدایت گردند... که این برای من از کشتار آنان در راه گمراهی بهتر است» (خطبه/۵۵). اوج تجلی اخلاق سیاسی در این نبرد، زمانی رقم خورد که سپاه شام دسترسی به آب را بست؛ اما هنگامی‌که یاران امام بر فرات مسلط شدند، ایشان فرمان داد تا آب به روی دشمن گشوده شود. این رفتار، خط بطلانی بر رویکردهای ماکیاولیستی در سیاست است.

شگفت‌انگیزترین سطح مدارای سیاسی در برخورد با «مارقین» (خوارج در نهروان) به منصه ظهور رسید. خوارج جریانی متحجر بودند که به‌صورت علنی در مساجد به رهبر جامعه اسلامی توهین کرده و مشروعیت او را زیر سؤال می‌بردند (بحرالعلومی و همکاران، ۱۴۰۲: ۸۲). امام علی(ع) مرزهای آزادی بیان را در تاریخ حکمرانی جابه‌جا کرد؛ تا زمانی‌که این گروه دست به ترور و شورش مسلحانه نبرده بودند، نه حقوقشان از بیت‌المال قطع شد، نه اجازه ورود به مساجد سلب گردید و نه بستر مناظره آزاد محدود شد (خطبه/۱۲۷). تنها زمانی که این جریان افراطی امنیت عمومی را مخدوش ساختند، حاکمیت با اقتدار کامل نظامی به مقابله پرداخت. در منظومه فکری امام علی(ع)، کج‌فهمی‌های سیاسی مجوزی برای سرکوب حاکمیتی فراهم نمی‌آورد. ایشان با تفکیک هوشمندانه میان «معترض فکری» و «محارب مسلح»، ثابت کرد که اقتدار واقعی یک حکومت در حذف فیزیکی منتقدان ریشه ندارد، بلکه در توانایی سیستم برای پاسخگویی و اجرای بی‌اغماض قانون نهفته است.

جدول ۱. گونه‌شناسی رویارویی با بحران‌ها و مخالفان سیاسی در حکمت علوی

نوع بحران / طیف مخالفان	ماهیت مخالفت و ریشه‌های بحران	راهبرد مدیریتی و دیپلماسی امام علی(ع)	خروجی و دستاورد سیاسی
مخالفان فکری (غیرمسلح)	شبهه‌افکنی، نقد علنی حاکمیت، مخالفت با سیاست‌ها	سعه‌صدر، مناظره مستدل، حفظ حقوق مدنی و سهمیه مالی از بیت‌المال	جلوگیری از مظلوم‌نمایی مخالفان و تقویت پایه‌های مشروعیت گفتمانی
پیمان‌شکنان (ناکثین)	قدرت‌طلبی، سهم‌خواهی از مناصب حکومتی، دنیاگرایی	اتمام حجت شرعی، پرهیز از آغازگری در جنگ، عفو عمومی	خاموش‌کردن سریع فتنه با کمترین تلفات و ممانعت از کینه‌توزی

نوع بحران / طیف مخالفان	ماهیت مخالفت و ریشه‌های بحران	راهبرد مدیریتی و دیپلماسی امام علی(ع)	خروجی و دستاورد سیاسی
		پس از پیروزی	ساختاری
خودشیفتگان سیاسی (قاسطین)	فریب افکار عمومی، جنگ روانی، تلاش برای براندازی	تأخیر استراتژیک در جنگ جهت هدایت حداکثری، حفظ اخلاق نظامی	افشای چهره تزویر و تثبیت بی‌بدیل اقتدار اخلاقی حکومت در بستر تاریخ
متحجران (مارقین/خوارج)	تکفیر، شورش مسلحانه، جزم‌اندیشی، ایجاد ناامنی مدنی	اعطای امان‌نامه پیش از نبرد، برخورد قاطع نظامی پس از انسداد گفت‌وگو	دفع اندیشهٔ مخرّب تحجر از کالبد جامعه اسلامی با رعایت کامل ضوابط عدالت

۲-۵-۲. اصلاحات ساختاری: عدالت توزیعی و نظارت در برابر ایزوله‌سازی طبقاتی

مدیریت قدرت و پیشگیری از آلوده شدن کارگزاران به فساد، چالش بنیادین هر نظریه سیاسی است. افلاطون برای ممانعت از لغزش طبقه حاکم و حفظ تمرکز آنان بر خیر عمومی، راهکار رادیکالِ «اشتراک اموال» را پیشنهاد می‌دهد (یونسی، ۱۳۸۷: ۵۴). در این الگو، فلاسفه و نظامیان حق برخورداری از هیچ‌گونه ثروت شخصی و حتی خانه اختصاصی را ندارند. افلاطون گمان می‌کند با حذف صورت‌مسئله (مالکیت خصوصی)، ریشه حرص و طمع را از کالبد حاکمان بیرون کشیده است.

حکمت علوی این رویکرد انزواطلبانه و مکانیکی را مردود می‌شمارد. امام علی(ع) به جای نفی حقوق طبیعی انسان‌ها در تملک مشروع، مکانیسمِ چندلایه‌ایِ «عدالت توزیعی» و «نظارت سفت‌وسخت اداری» را فعال می‌سازد. در این الگو، حاکمیت برای بازسازی اعتماد عمومیِ ازدست‌رفته در دوران خلفای پیشین، اصلاحات اقتصادی ریشه‌ای را آغاز می‌کند. امام(ع) در همان روزهای نخستین خلافت، توزیع بیت‌المال را بر مبنای مساوات مطلق استوار ساخت. ایشان هرگونه ویژه‌خواری و امتیازات طبقاتیِ ناشی از سوابق فردی را ملغی نمود و با صراحت اعلام کرد: «**وَ اللَّهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ وَ مُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتُهُ. فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ**؛ به خدا سوگند بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیابم به صاحبان اصلی آن بازمی‌گردانم، گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا در عدالت گشایش برای عموم است و آن‌کس که عدالت برای او تنگ و ناگوار باشد، ظلم و ستم برای او تنگ‌تر و ناگوارتر است» (خطبه/۱۵).

تفاوت بنیادین دیگر در بحث مانیتورینگ حاکمیت است. افلاطون فلاسفه را ذاتاً مصون از خطا می‌داند و نیازی به پاسخگویی آنان در برابر توده‌ها نمی‌بیند. اما امام علی(ع) هیچ حاکمی را از نظارت

بی‌نیاز نمی‌شمرد. ایشان با عزل سریع کارگزاران فاسد و نصب بازرسان پنهان (عیون) برای رصد عملکرد والیان، اثبات کرد که سلامت یک نظام سیاسی با شعارهای ذهنی تضمین نمی‌گردد (نامه/۵۳). ساختار باید شفاف و حساب‌کش باشد. دستور صریح امام(ع) به مالک اشتر مبنی بر برخورد قاطع با کارمندان خائن و رسوا ساختن آنان در پیشگاه جامعه، گواهی روشن بر این مدعاست. این رویکرد نشان می‌دهد که در مدیریت علوی، مصلحت‌اندیشی‌های باندی محلی از اعراب ندارد و حفظ سلامت سیستم بر هر ملاحظه‌ای ارجح است.

۳-۵-۲. جایگاه زنان و نهاد خانواده در معماری توسعه سیاسی

مسئله جنسیت و نقش نهادهای پایه‌ای در ساختار قدرت، از دیگر محورهای کلیدی برای قیاس این دو مکتب به شمار می‌آید. افلاطون با عبور شجاعانه از سنت‌های مردسالارانه باستان، برابری ذاتیِ ظرفیت‌های عقلانی زن و مرد را پذیرفت (افلاطون، ۱۳۷۹: ۶۶). او معتقد بود زنان نیز می‌توانند با دریافت آموزش‌های یکسان، در شئون اجتماعی مشارکت کرده و به جایگاه حکمرانی راه یابند. با این وجود، پاشنه آشیلِ نظریه او اینجاست که این حضور اجتماعی را مشروط به نابودی «نهاد خانواده» می‌داند. افلاطون برای جلوگیری از شکل‌گیری تعصبات خویشاوندی، طرح اشتراک همسران و فرزندان را برای طبقه حاکم تجویز می‌کند. در این الگو، کودک پس از تولد از مادر جدا شده و توسط دولت تربیت می‌شود؛ طرحی که هویت و عواطف فطری انسانی را نادیده می‌گیرد و آن را قربانی کمال‌گرایی دولتی می‌کند.

در گفتمان سیاسی اسلام، امام علی(ع) عاملیت و کنشگری اجتماعی زنان را به رسمیت می‌شناسد، اما هرگز آن را منوط به تخریب بنیان مقدس خانواده نمی‌کند. مشورت‌های راهبردی ایشان با بانوان خردمندی نظیر ام‌سلمه در بزنگاه‌های پیچیده، گواهی روشن بر پذیرش نقش زنان در حوزه تصمیم‌سازی‌های کلان است (بتول، ۱۴۰۱: ۱۳). در حکمت علوی، خانواده نه‌تنها مانعی برای توسعه سیاسی نیست، بلکه کانون بنیادینِ تربیتِ انسان‌های تراز حاکمیت به شمار می‌رود.

تأکید صریح امام علی(ع) در عهدنامه مالک اشتر مبنی بر انتخاب کارگزاران از میان خانواده‌های اصیل، صالح و پاکدامن، حاوی یک پیام سترگ مدیریتی است: «**وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقاً وَأَصَحُّ أَعْرَاضاً، وَأَقَلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقاً، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظَراً**». (نامه/۵۳). ریشه فساد اداری یا سلامت ساختاری یک نظام سیاسی را باید در الگوهای ارزشیِ نهادینه شده در نهاد خانواده جستجو کرد. در این الگو، زن نه‌تنها یک کنشگر فعال در عرصه اجتماع است، بلکه به‌عنوان نخستین مربی و انتقال‌دهنده اخلاق به نسل آینده، نقشی استراتژیک در پایداری ارزش‌ها و سلامت ساختار قدرت ایفا می‌کند (نجفی و بوذری‌نژاد، ۱۴۰۳: ۶).

۴-۵-۲. جایگاه اخلاق: فضیلت انتزاعی در برابر تقوای عینی و پاسخگو

تلاقی اخلاق و سیاست، نقطه عطفی است که عیار کارآمدی نظریه حکمرانی را عیان می‌سازد. اخلاق در دستگاه فکری افلاطون، میوه‌ای است که تنها بر شاخسار انتزاعیات فلسفی می‌روید. او کسب فضیلت را

در گرو سال‌ها ریاضت ذهنی و تسلط بر دیالکتیک می‌پندارد. بر این اساس، عامه مردم به دلیل درگیر بودن با روزمرگی‌های مادی، فاقد ظرفیت لازم برای رسیدن به بلوغ اخلاقی معرفی می‌شوند. در این پارادایم، حاکمان به دلیل درک حقایق مطلق، ذاتاً اخلاقی عمل می‌کنند. این رویکرد، اخلاق را به یک مفهوم طبقاتی تقلیل داده و در نهایت به توجیه استبداد منور نخبگان بر توده‌ها منجر می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

امیرمؤمنان(ع) مرزهای اخلاق را از حصار ذهن خارج کرده و تا عمق تعاملات دیوانی، بازار و روابط متقابل حاکم و شهروند امتداد می‌بخشد. حکمت علوی، اخلاق سیاسی را نه یک دانش تئوریک، بلکه کنشی دائمی و سنجش‌پذیر در میدان عمل تعریف می‌کند. در عهدنامه مالک اشتر، فضیلت کارگزار در توانایی او برای حل معادلات پیچیده منطقی سنجیده نمی‌شود؛ معیار اخلاق، میزان سعه‌صدر حاکم در برابر تندخویی ارباب‌رجوع، پرهیز از منت‌گذاری پس از ارائه خدمت، دوری از کبر و رعایت انصاف در برخورد با شهروندان است (نامه/۵۳).

تربیت اخلاقی در مدل علوی با مکانیسم‌های عینیِ نظارت گره می‌خورد. اخلاق در این مکتب یک توصیه فردی و فاقد ضمانتِ اجرا نیست. مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای الزام‌آور است که تخطی از آن‌ها، مشروعیت سیاسی کارگزار را مخدوش می‌سازد. امام علی(ع) با علم به اینکه قدرت همواره بستر لغزش است، تقوای درونی را با بازخواست بیرونی تلفیق می‌کند تا پایبندیِ حاکمیت به اخلاق تضمین گردد.

۳. نتیجه‌گیری

واکاوی تطبیقی اندیشه سیاسی در دو آوردگاه یونان باستان و حکمت اسلامی، پرده از تفاوت‌های عمیق معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و غایت‌شناختی برمی‌دارد. مبتنی بر فرضیه‌های مطرح‌شده در پژوهش، دستاوردهای این مطالعه نشان می‌دهد که اگرچه هر دو دستگاه فکری، ضرورت استقرار حاکمیت برای ممانعت از هرج‌ومرج را می‌پذیرند و بر نقش غیرقابل‌انکار خردورزی در مدیریت جامعه تأکید می‌ورزند، اما در غایت‌گذاری و هندسه اجرایی کاملاً از یکدیگر فاصله می‌گیرند.

الگوی افلاطونی با پافشاری بر حاکمیت انحصاری فیلسوفان، نظامی به‌شدت نخبه‌گرا، متصلب و آرمان‌گرایانه خلق می‌کند که کمال انسان را در تجرید و دوری از واقعیت‌های مادی جستجو می‌نماید. این نظریه به‌رغم غنای تئوریک و شالوده‌شکنی در زمانه خود، در میدان عمل با بن‌بستی جدی مواجه می‌شود؛ زیرا نیازهای روزمره، تنوع سلایق انسانی، عاملیت اراده شهروندان و مهم‌تر از همه، ضرورت مهار قدرتِ فسادآور، در این مدل به‌تمامی نادیده انگاشته شده‌اند. تقلیل عدالت به حفظ سکون طبقاتی و تضعیف پیوندهای سنتی خانواده در جهت تمرکز بر دولت، نشان از عدم انطباق این الگو با فطرت و دینامیک پیچیده جوامع بشری دارد.

در نقطه مقابل، نهج‌البلاغه مانیفستی است که «میان آرمان‌های متعالی الهی و ضرورت‌های ملموس زندگی بشری، پیوندی پویا برقرار می‌کند امام علی(ع) با نفی مطلقِ نگاه ابزاری به توده‌ها، مشروعیت قدرت را به‌طور ارگانیک با تأمین حقوق مستضعفان و اجرای عینی عدالت توزیعی پیوند می‌زند. در این الگو، تقوای عملی، تخصص اجرایی، سعه‌صدر و امانت‌داری، در کنار نظارت مستمر حاکمیت و نظارت مردمی، جایگزین ایده دست‌نیافتنیِ فیلسوف–شاه می‌شود. این رویکرد اثبات می‌کند که حکمرانی مطلوب نیازمند ایزوله کردن طبقاتی جامعه یا سرکوب آزادی‌های مدنی نیست. سلامت یک نظام سیاسی در گرو تربیت کارگزارانی است که قدرت را امانتی الهی و زودگذر بدانند و در برابر مطالبات و حقوق آحاد جامعه، به‌ویژه منتقدان و مخالفان، خود را بی‌قیدوشرط پاسخگو ببینند.

منابع

- *قرآن کریم*.
- *نهج‌البلاغه* (۱۳۹۳). ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات قدس.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). *شرح نهج‌البلاغه*. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌اثیر، عزالدین (۲۰۱۲م). *الکامل فی التاریخ*. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمان (۱۳۸۳). *العبر*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹). نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی بر مبنای ارزش‌های علوی. *فصلنامه پژوهش‌نامهٔ علوی*، سال اول، شماره ۱، ۱۵۹–۱۳۹.
- افلاطون (۱۳۵۴). *قوانین*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: صفی علیشاه.
- ------ (۱۳۷۹). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امینی، حسن (۱۳۸۶). *مدینه فاضله در اندیشه سیاسی فارابی*، تهران: پیام آپادانا.
- بتول، عفت (۱۴۰۱). جایگاه زن در سیره امام علی(ع) با تأکید بر نهج‌البلاغه، *تاریخ‌نامه اسلام*، دوره ۴، شماره ۸، ۳۱–۹.
- بحرالعلومی، نصیبه‌السادات، رضی بهابادی، بی‌بی سادات، و عترت‌دوست، محمد (۱۴۰۲). تبیین ساختار هندسی مضامین سخنان علوی در مواجهه با خوارج پس از جنگ نهروان. *پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، دوره ۱۱، شماره ۴۴، ۱۰۶–۸۱.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غررالحکم و دررالکلم*، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- حاتمی، محمدرضا (۱۴۰۱). *مبانی علم سیاست*. تهران: پیام نور.
- حسینی، سیدحسن (۱۴۰۱). موانع تحقق شفافیت در حکومت از دیدگاه امام علی(ع) در نهج‌البلاغه. *پژوهشنامه علوی*، دوره ۱۳، شماره ۲۵، ۱۱۵–۱۳۵.
- خالقی، علی (۱۳۷۹). جایگاه اعتماد میان حاکمان و مردم در فرایند توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)، *علوم سیاسی*، شماره ۸، ۱۷۸–۱۹۰.

- درشتی، حنانه. (۱۴۰۱). *علم سیاست*، تهران: آریابان.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۷۹). *مزرع مهر: موانع و مقتضیات تربیت در نهج‌البلاغه*، تهران: نشر دریا.
- سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹). نظریه سیاسی قرآن و نهج‌البلاغه در نگاه تطبیقی. *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شمارهٔ ۲۳، ۸۹-۵۶.
- سیاحت اسفندیاری، عابدین (۱۴۰۰). *اخلاق کاربردی با تأکید بر نهج‌البلاغه*. قم: انتشارات قسیم.
- شریفیان، رضا (۱۳۸۱). *تربیت سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- طالبی، احسان، مزارعی، مصطفی و ایرجی‌زاده، فاطمه (۱۳۹۸). سیاست‌های امام علی(ع) در امور کشورداری از دیدگاه نهج‌البلاغه. *مطالعات علوم اسلامی انسانی*، دوره ۳، شماره ۱۹، ۱۱۱-۱۱۹.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۱). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۸). *تفکر و سیاست در افلاطون*. تهران: نشر نقد فرهنگ.
- عزیزی، محسن (۱۳۸۴). *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا ماکیاولی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عشایری، حبیب (۱۴۰۱). *نظریه سیاسی افلاطون و رالز (بازخوانی سویه‌های متناظر در قرن بیستم)*. تهران: قصیده‌سرا.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۷۹). *توسعه سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)*. تهران: نشر بین‌الملل.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۵). ویژگی‌های حاکمان و نخبگان سیاسی از دیدگاه امام علی(ع). *مجله علوم انسانی*، دوره ۱۳، شماره ۲، ۱۱۱-۱۱۵.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۸). *آراء اهل المدینه الفاضله*. قم: دار زین‌العابدین.
- فائق، مجتبی (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی کارگزاران حکومت از دیدگاه نهج‌البلاغه، *دومین همایش علوم انسانی اسلامی*. تهران.
- فرج‌پور، خدیجه، نوری، هادی، غلامی، محمدرضا و قاسمی‌روشن، ابراهیم (۱۳۹۹). بررسی رویه سیاسی امام علی(ع) از منظر جامعه‌شناسی صلح. *مطالعات تاریخ اسلام*، دوره ۱۲، شماره ۴۷، ۹۷-۱۲۸.
- کویره، آلکساندر (۱۳۸۹). *سیاست از نظر افلاطون*. ترجمه امیرحسین جهانبگلو، تهران: خوارزمی.
- لیدمن، سون اریک (۱۴۰۱). *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- محمودپور، محمد (۱۴۰۴). عدالت در اندیشه افلاطون و امام علی(ع): از نظم عقلانی تا قسط الهی. *دوفصلنامهٔ سیره پژوهی اهل بیت(ع)*، شماره ۲۲، ۲۰-۷.
- مصطفی‌زاده، زهرا (۱۳۹۰). *عدالت در فلسفه افلاطون*. پایان‌نامه‌کارشناسی ارشد. تبریز: دانشگاه تبریز.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). *ولایت فقیه و فقه دوله الاسلامیه*، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیهٔ.
- مولر، توماس (۱۳۹۷). *آرمان‌شهر*. ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نجفی، محمدجواد و بوذری‌نژاد، یحیی (۱۴۰۳). *تعاملات حاکمیت و زنان در خلافت امیرمؤمنان، زن در توسعه و سیاست*، دوره ۲۱، شماره ۳، ۱-۱۷.
- ولی‌زاده، حیدر (۱۳۹۵). *اندیشه سیاسی امام علی(ع)*. تهران: سخنوران.
- هزاوه‌ای، سیدمرتضی (۱۳۷۹). مردم‌سالاری در بینش و منش امام علی(ع). *علوم سیاسی*. دوره ۴، شماره ۱۱، ۱-۱۸.

- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷). *نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون*. فرهنگ صبا.

Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.32031.3250

A Comparative Analysis of Kristen Neff's Self-Compassion with the Teachings of Nahj al-Balagha: The Connection of Positive Psychology and Islamic Teachings

(Research Articl)

Fatemeh Taheri[1*], MohammadSaleh Tayeb-Nia[2]

Submission Date: 4 December 2024 **Revision Date:** 8 June 2025
Acceptance Date: 19 September 2025
(Page 49-70)

Abstract

In today's world, with the growth of complex psychological issues such as stress, anxiety, and self-criticism, finding effective solutions to improve mental health has become important. Kristen Neff's "self-compassion" theory in positive psychology, with its three components of self-kindness, mindfulness, and a sense of human community, offers an effective approach to reducing negative judgment and strengthening resilience. However, this theory was formed in the context of Western culture and focuses less on spiritual and deep moral dimensions. In contrast, the teachings of Imam Ali (AS) in Nahj al-Balagha offer a comprehensive model for psychological and inner growth and emphasize moral responsibility and man's position before God. This study, using an analytical-descriptive method and using library resources, has conducted a comparative analysis of Neff's theory based on the teachings of Nahj al-Balagha. The results show that in terms of ethical principles and social obligations, it is possible to establish a harmonious link between self-compassion and Islamic teachings and present a more comprehensive model including human, divine, and social dimensions that has lasting effects.

Keywords: Self-realization, Nahj al-Balagha, Ethics, Positive Psychology.

1. M.A. Graduate in Nahj al-Balagha, Faculty of Ahl al-Bayt (AS) Sciences and Teachings, University of Isfahan, Isfahan, Iran
2. Assistant Professor of Ahl al-Bayt (AS) Education Department, Ahl al-Bayt (AS) Faculty of Sciences and Education, Isfahan University, Isfahan, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** Taherif910@gmail.com

How to cite this article: Taheri, F., & Tayeb-Nia, M. S. (2026). A Comparative Analysis of Kristen Neff's Self-Compassion with the Teachings of Nahj al-Balagha: The Connection of Positive Psychology and Islamic Teachings. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 49-70. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32031.3250

Extended Abstract

1. Introduction

Self-compassion is an important construct in positive psychology that Kristen Neff conceptualizes through three main components: self-kindness, common humanity, and mindfulness. It concerns how individuals respond to suffering, failure, mistakes, and personal weaknesses and emphasizes replacing excessive self-criticism with an attitude of acceptance, understanding, and kindness. Given the importance of examining the cultural and ethical foundations of contemporary psychological concepts, this study aims to comparatively analyze the three components of Neff's self-compassion theory in relation to the ethical and anthropological teachings of Nahj al-Balagha and to identify the similarities, differences, and complementary capacities of the two perspectives.

2.Method

This qualitative study employed a descriptive-analytical and documentary method. The research data were collected through library-based examination of Neff's foundational works on self-compassion and the ethical, educational, and anthropological teachings of Nahj al-Balagha. A comparative analytical approach was used. The three main components of Neff's theory—self-kindness, common humanity, and mindfulness—were considered as analytical categories, and corresponding concepts were identified in the sermons, letters, and maxims of Nahj al-Balagha. These concepts were then examined in terms of their conceptual similarities and differences.

3. Findings

The findings revealed considerable conceptual overlap between the main components of self-compassion and the teachings of Nahj al-Balagha. Regarding self-kindness, concepts such as human dignity, respect for the self, avoidance of excessive self-deprecation and self-blame, hope in divine mercy, self-improvement, and continuous moral reform provide meaningful grounds for comparison with Neff's perspective. Both perspectives reject excessive self-condemnation in response to mistakes and difficulties. However, in Nahj al-Balagha, such an attitude is accompanied by moral responsibility, self-cultivation, and spiritual development. Regarding common humanity, the teachings of Nahj al-Balagha emphasize the common origin of human beings, the shared experience of weakness and fallibility, empathy, and respect for human

dignity. These themes correspond to Neff's view that suffering and difficulties are common aspects of human experience. Nevertheless, common humanity in Nahj al-Balagha extends beyond its psychological function and is connected to social responsibility, justice, respect for others, and the protection of human rights. Regarding mindfulness, although the contemporary term "mindfulness" is not explicitly used in Nahj al-Balagha, concepts such as self-awareness, self-monitoring, self-accountability, spiritual wakefulness, and attention to inner states provide comparable conceptual content. In Neff's theory, mindfulness primarily involves balanced and non-judgmental awareness of thoughts and emotions. In Nahj al-Balagha, however, self-awareness is connected to self-cultivation, moral responsibility, and spiritual growth. Thus, a major difference between the two perspectives concerns their ultimate aims and foundations. Neff's theory primarily focuses on psychological well-being and mental health, whereas Nahj al-Balagha situates the relationship between the individual and the self within a broader ethical, social, and spiritual framework.

4. Conclusion

The findings indicate that the three main components of self-compassion have conceptually comparable counterparts in the teachings of Nahj al-Balagha, and that the two perspectives share important similarities in their approaches to human weakness, mistakes, suffering, and failure. Nevertheless, Nahj al-Balagha places these concepts within a broader framework that connects them with human dignity, moral responsibility, social relations, self-cultivation, and the relationship with God.

Therefore, the comparison suggests that the teachings of Nahj al-Balagha can provide a deeper cultural and ethical framework for understanding the components of self-compassion and can facilitate scholarly dialogue between positive psychology and Islamic teachings.

References

- Barnard, L. K., Curry, J. F. (2011). Self-compassion: Conceptualizations, correlates, and interventions. Review of General Psychology, 15(4), 289–303.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. American Psychologist, 56(3), 218–226.
- Leary, M. R., Tate, E. B., Adams, C. E., Allen, A. B., Hancock, J. (2007). Self-compassion and reactions to unpleasant self-relevant events: The

implications of treating oneself kindly. Journal of Personality and Social Psychology, 92(5), 887–904.
- Neff, K. D. (2003a). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. Self and Identity, 2(2), 85–101.
- Neff, K. D. (2003b). The development and validation of a scale to measure self-compassion. Self and Identity, 2(3), 223–250.
- Neff, K. D., Germer, C. K. (2017). Self-compassion and psychological well-being. In E. M. Seppälä, E. Simon-Thomas, S. L. Brown, M. C. Worline, C. D. Cameron, & J. R. Doty (Eds.), The Oxford Handbook of Compassion Science (pp. 371–385). New York: Oxford University Press.
- Neff, K. D., Kirkpatrick, K. L., Rude, S. S. (2007). Self-compassion and adaptive psychological functioning. Journal of Research in Personality, 41(1), 139–154.
- Sahdra, B. K., Ciarrochi, J., Parker, P. D., Marshall, S., Heaven, P. C. L. (2017). Empathy and compassion as predictors of well-being in adolescents. Journal of Adolescence, 56, 153–163.
- Seligman, M. E. P., Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. American Psychologist, 55(1), 5–14.
- Smeets, E., Neff, K. D., Alberts, H., Peters, M. (2014). Meeting suffering with kindness: Effects of a brief self-compassion intervention for female college students. Journal of Clinical Psychology, 70(9), 794–807.
- Zessin, U., Dickhäuser, O., Garbade, S. (2015). The relationship between self-compassion and well-being: A meta-analysis. Applied Psychology: Health and Well-Being, 7(3), 340–368.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/NAHJ.2026.32031.3250

(مقاله پژوهشی)

تحلیل تطبیقی خودشفقتی کریستن نف با آموزه‌های نهج‌البلاغه: پیوند روان‌شناسی مثبت‌گرا و تعالیم اسلامی

فاطمه طاهری[۱*]، محمدصالح طیب‌نیا[۲]

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۸
(از ص ۴۹ تا ۷۰)

چکیده

در دنیای امروز و با رشد مسائل روانی پیچیده همچون استرس، اضطراب و خودانتقادی، یافتن راهکارهای مؤثر برای ارتقای سلامت روان اهمیت یافته است. نظریه «خودشفقتی» کریستن نف در روان‌شناسی مثبت‌گرا با سه مؤلفه مهربانی با خود، ذهن‌آگاهی و احساس اشتراک انسانی، رویکردی کارآمد برای کاهش قضاوت منفی و تقویت تاب‌آوری ارائه می‌کند. بااین‌حال، این نظریه در بستر فرهنگ غربی شکل‌گرفته و کمتر به ابعاد معنوی و عمیق اخلاقی می‌پردازد. در مقابل، تعالیم نهج‌البلاغه امام علی(ع) الگویی جامع برای رشد روانی و درونی و تأکید بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی و جایگاه انسان در برابر خداوند عرضه می‌کند. این پژوهش با روش تحلیلی- توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به تحلیل تطبیقی نظریه نف براساس آموزه‌های نهج‌البلاغه پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد به لحاظ اصول اخلاقی و تعهدات اجتماعی، می‌توان میان خودشفقتی و تعالیم اسلامی پیوند هماهنگ برقرار کرد و مدلی جامع‌تر شامل ابعاد انسانی، الهی و اجتماعی ارائه داد که تأثیراتی پایدار به همراه دارد.

کلید واژه‌ها: خودشفقتی، نهج‌البلاغه، اخلاق، روان‌شناسی مثبت‌گرا.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته نهج‌البلاغه، دانشکده علوم و معارف اهل البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
۲. استادیار گروه معارف اهل بیت(ع)، دانشکده علوم و معارف اهل البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
*: نویسنده مسئول **Email:** Taherif910@gmail.com

۱. مقدمه

مفهوم خودشفقتی[1] در دهه‌های اخیر به یکی از موضوعات مهم در روان‌شناسی مثبت‌گرا[2] و مطالعات سلامت روان تبدیل شده است. این مفهوم به شیوه مواجهه فرد با رنج‌ها، ناکامی‌ها و کاستی‌های شخصی اشاره دارد و بر نگرشی مبتنی بر مهربانی، پذیرش و درک خویشتن تأکید می‌کند. پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که خودشفقتی نقش مهمی در ارتقای بهزیستی روان‌شناختی، کاهش اضطراب و افسردگی و افزایش تاب‌آوری افراد در برابر مشکلات زندگی ایفا می‌کند. ازاین‌رو، این سازه به یکی از مفاهیم پرکاربرد در پژوهش‌های روان‌شناختی و مداخلات درمانی تبدیل شده است .با وجود گسترش مطالعات مربوط به خودشفقتی، بررسی مبانی نظری و فرهنگی این مفهوم همچنا ن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بسیاری از مفاهیم مرتبط با خودشفقتی، همچون مهربانی با خویشتن، توجه به کرامت انسانی، پذیرش محدودیت‌های فردی و پرهیز از خودسرزنش‌گری افراطی، در سنت‌های دینی و اخلاقی نیز سابقه‌ای دیرینه دارند. ازاین‌رو، بررسی این مفهوم در چارچوب منابع اسلامی می‌تواند زمینه فهم عمیق‌تر ابعاد نظری و کاربردی آن را فراهم سازد. در میان منابع اسلامی، نهج‌البلاغه از برجسته‌ترین متون اخلاقی و تربیتی به‌شمار می‌آید که آموزه‌های گسترده‌ای درباره حقیقت انسان، خودشناسی، کرامت نفس، خودسازی و نحوهٔ مواجهه با ضعف‌ها و خطاهای انسانی ارائه می‌دهد. این ظرفیت موجب می‌شود که نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از منابع مهم برای مطالعه تطبیقی مفاهیم روان‌شناختی معاصر با معارف اسلامی موردتوجه قرار گیرد. بر این اساس، پژوهش حاضر درصدد است با تحلیل تطبیقی نظریه خودشفقتی کریستین نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه، زمینه گفت‌وگوی علمی میان روان‌شناسی مثبت‌گرا و تعالیم اسلامی را بررسی کند.

۱-۱. بیان مسئله

خودشفقتی یکی از سازه‌های مهم روان‌شناسی مثبت‌گرا است که توسط کریستین نف مطرح شد و به‌عنوان روشی سالم برای مواجهه فرد با رنج‌ها، شکست‌ها و کاستی‌های شخصی شناخته می‌شود. نف، خودشفقتی را متشکل از سه مؤلفه «مهربانی با خویشتن»، «انسانیت مشترک» و «ذهن‌آگاهی» می‌داند. براساس این نظریه، افراد خودشفقت به‌جای سرزنش و محکوم کردن خود در هنگام شکست یا تجربه رنج، با نگرشی مبتنی بر درک، پذیرش و مهربانی با خویشتن برخورد می‌کنند. پژوهش‌های متعدد نیز نشان داده‌اند که خودشفقتی با کاهش اضطراب، افسردگی، شرم و نشخوار ذهنی و همچنین افزایش رضایت از زندگی، سلامت روان و تاب‌آوری ارتباط معناداری دارد.

با وجود اهمیت روزافزون این مفهوم، مبانی نظری خودشفقتی عمدتاً در بستر روان‌شناسی معاصر شکل گرفته است. ازاین‌رو این پرسش مطرح می‌شود که آیا مؤلفه‌های خودشفقتی در منابع اسلامی نیز

1. Self-Compassion
2. Positive Psychology

قابل‌شناسایی هستند و در صورت وجود، چه نسبتی با دیدگاه کریستین نف دارند؟ پاسخ به این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که در جوامع اسلامی، ارزیابی میزان همسویی مفاهیم روان‌شناختی با مبانی دینی می‌تواند به توسعه الگوهای بومی و فرهنگ‌محور در حوزه سلامت روان کمک کند.

در این میان، نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع اخلاقی و انسان‌شناختی در اندیشه اسلامی، ظرفیت ویژه‌ای برای بررسی این موضوع دارد. امام علی(ع) در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه به مفاهیمی همچون کرامت انسان، رحمت، مدارا با نفس، خودسازی، توبه، اصلاح خویشتن و توجه به ضعف‌های انسانی پرداخته است. بسیاری از این مضامین می‌توانند با مؤلفه‌های خودشفقتی مرتبط باشند؛ هرچند این مفاهیم در نهج‌البلاغه بر مبانی توحیدی، مسئولیت اخلاقی و غایت‌مندی الهی استوار شده‌اند.

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر مقایسه دو نظام فکری استوار است: نخست نظریه خودشفقتی کریستین نف با مؤلفه‌های مهربانی با خویشتن، انسانیت مشترک و ذهن‌آگاهی و دوم آموزه‌های اخلاقی و انسان‌شناختی نهج‌البلاغه درباره نحوه مواجهه انسان با خویشتن. بررسی تطبیقی این دو دیدگاه می‌تواند نقاط اشتراک، تفاوت‌ها و ظرفیت‌های تکمیلی آن‌ها را آشکار سازد.

با وجود پژوهش‌های متعدد در حوزهٔ خودشفقتی و نیز مطالعات فراوان دربارهٔ مفاهیم اخلاقی نهج‌البلاغه، پژوهش مستقلی که به تحلیل تطبیقی نظام‌مند نظریه خودشفقتی کریستین نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه پرداخته باشد، کمتر مشاهده می‌شود. ازاین‌رو مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که مؤلفه‌های خودشفقتی در نظریه کریستین نف چه جایگاهی در آموزه‌های نهج‌البلاغه دارند و این دو دیدگاه در تبیین نحوه مواجهه انسان با خویشتن دارای چه وجوه اشتراک و افتراقی هستند؟

پاسخ به این پرسش می‌تواند ضمن تبیین ظرفیت‌های نهج‌البلاغه در حوزه سلامت روان، زمینه بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی در توسعه روان‌شناسی مثبت‌گرا و روان‌شناسی اسلامی را فراهم آورد. بر این اساس، هدف پژوهش حاضر تحلیل تطبیقی مؤلفه‌های خودشفقتی در نظریه کریستین نف با آموزه‌های نهج‌البلاغه و شناسایی نقاط همگرایی و واگرایی این دو دیدگاه است. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با خودشفقتی پس از معرفی این سازه توسط کریستین نف گسترش چشمگیری یافته است. نف، خودشفقتی را متشکل از سه مؤلفه مهربانی با خود، انسانیت مشترک و ذهن‌آگاهی دانست و آن را یکی از عوامل مؤثر در سلامت روان معرفی کرد .(Neff, 2003a) در ادامه، پژوهش‌های متعددی به بررسی نقش این سازه در کاهش آسیب‌های روان‌شناختی و ارتقای بهزیستی پرداختند. برای نمونه، زسین، دیکهاوزر و گاربادهٔ[1] در یک فراتحلیل نشان دادند که خودشفقتی با بهزیستی روان‌شناختی رابطه

1. Zessin, Dickhauser and Garbade

مثبت و با اضطراب، افسردگی و استرس[1] رابطه منفی معنادار دارد .(Zessin et al., 2015) همچنین گیلبرت با توسعه رویکرد درمان مبتنی بر شفقت، ظرفیت‌های بالینی این سازه را در کاهش خودانتقادی و افزایش سازگاری هیجانی تبیین کرد .(Gilbert, 2009) در سال‌های اخیر، توجه پژوهشگران به بررسی نسبت میان خودشفقتی و آموزه‌های دینی نیز افزایش یافته است. مکتار و همکاران نشان دادند که مفاهیمی همچون رحمت، پذیرش خطاپذیری انسان، توبه و مسئولیت‌پذیری اخلاقی در آموزه‌های اسلامی با ابعاد مختلف خودشفقتی همپوشانی دارند و می‌توانند به ارتقای سلامت روان کمک کنند .(Maktar et al., 2026) همچنین پریاسامی و همکاران در پژوهشی تطبیقی درباره ادیان مختلف به این نتیجه رسیدند که بسیاری از مؤلفه‌های نظریه خودشفقتی در سنت اسلامی دارای پشتوانه‌های اخلاقی و معنوی قابل‌توجهی هستند و می‌توان آن‌ها را در چارچوبی فراتر از رویکرد صرفاً روان‌شناختی تبیین کرد .(Periasamy et al., 2025) در ایران نیز برخی پژوهش‌ها به بررسی ارتباط میان روان‌شناسی مثبت‌گرا و آموزه‌های اسلامی پرداخته‌اند. اسماعیلی و یزدانی در مطالعه‌ای تطبیقی درباره فضایل اخلاقی در روان‌شناسی مثبت‌گرا و نهج‌البلاغه نشان دادند که بسیاری از فضایل مورد تأکید روان‌شناسی مثبت، از جمله نوع‌دوستی، خویشتن‌داری و تعالی، در اندیشه امام علی(ع) دارای مبانی عمیق‌تر اخلاقی و الهی هستند (اسماعیلی و یزدانی، ۱۳۹۶). نتایج این پژوهش بیانگر آن است که نهج‌البلاغه می‌تواند پشتوانه‌ای غنی برای تبیین برخی سازه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا فراهم آورد. همچنین یعقوب‌نژاد در پژوهشی با عنوان «بازشناسی مفهومی مؤلفه‌های روان‌شناختی ذهن‌آگاهی در نهج‌البلاغه» نشان داد که بسیاری از مؤلفه‌های ذهن‌آگاهی مطرح در روان‌شناسی معاصر، نظیر خودآگاهی، مراقبت درونی، توجه آگاهانه و حضور ذهن، در آموزه‌های نهج‌البلاغه قابل شناسایی هستند؛ با این تفاوت که این مفاهیم در نهج‌البلاغه در چارچوبی توحیدی و معنوی تفسیر می‌شوند (یعقوب‌نژاد، ۱۴۰۴). از آنجا که ذهن‌آگاهی یکی از مؤلفه‌های اصلی نظریه خودشفقتی نف به‌شمار می‌رود، یافته‌های این پژوهش می‌تواند زمینه مناسبی برای مقایسه این مؤلفه با آموزه‌های نهج‌البلاغه فراهم سازد. علاوه‌براین، بدرزاده در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی مفاهیم معنویت و رضایت از زندگی در نهج‌البلاغه و روان‌شناسی مثبت‌گرا» به این نتیجه رسید که مفاهیمی همچون آرامش روانی، رضایت از زندگی، امید و معنویت در نهج‌البلاغه پیوندی عمیق با توکل، قناعت، خودشناسی و ارتباط با خداوند دارند و می‌توانند مکمل دیدگاه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا باشند (بدرزاده، ۱۴۰۲). این نتایج نشان می‌دهد که ظرفیت‌های مفهومی نهج‌البلاغه برای گفت‌وگو با نظریه‌های معاصر روان‌شناسی بسیار گسترده است .با وجود پژوهش‌های یادشده، بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی به‌صورت مستقیم و مستقل به تحلیل تطبیقی سه مؤلفه اصلی نظریه خودشفقتی کریستین نف، یعنی مهربانی با خود، انسانیت مشترک و ذهن‌آگاهی با آموزه‌های نهج‌البلاغه نپرداخته است. بیشتر مطالعات پیشین یا بر خودشفقتی در حوزه سلامت روان متمرکز بوده‌اند و یا به بررسی کلی مفاهیم اخلاقی و تربیتی در نهج‌البلاغه پرداخته‌اند.

1. Stress

ازاین‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل تطبیقی نظریه خودشفقتی نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه، این خلأ پژوهشی را برطرف ساخته و زمینه گفت‌وگوی علمی میان روان‌شناسی مثبت‌گرا و معارف اسلامی را فراهم آورد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

همان‌گونه که بیان شد، خودشفقتی در سال‌های اخیر به یکی از مهم‌ترین سازه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا و سلامت روان تبدیل شده است. پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که برخورداری از خودشفقتی می‌تواند در کاهش اضطراب، افسردگی، احساس شرم، خودسرزنش‌گری و فرسودگی روانی مؤثر باشد و در مقابل، به افزایش تاب‌آوری، رضایت از زندگی و بهزیستی روان‌شناختی منجر شود. ازاین‌رو، این مفهوم نه‌تنها در حوزه پژوهش‌های روان‌شناختی بلکه در عرصه‌های مشاوره، روان‌درمانی و آموزش نیز جایگاه ویژه‌ای یافته است.

از سوی دیگر، با گسترش نفوذ نظریه‌ها و رویکردهای روان‌شناسی معاصر در جوامع اسلامی، ضرورت بررسی میزان انطباق این مفاهیم با مبانی دینی و فرهنگی بیش از گذشته احساس می‌شود. هرچند بسیاری از مفاهیم مطرح در روان‌شناسی مثبت‌گرا در ارتقای سلامت روان مؤثر بوده‌اند، اما انتقال مستقیم آن‌ها به جوامع اسلامی بدون بررسی مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و اخلاقی می‌تواند با چالش‌هایی همراه باشد. ازاین‌رو، بازخوانی و تحلیل این مفاهیم در پرتو منابع اصیل اسلامی، گامی ضروری در مسیر بومی‌سازی دانش روان‌شناسی و تولید الگوهای متناسب با فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌آید.

در این میان، نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون اخلاقی و تربیتی اسلام، ظرفیت گسترده‌ای برای بررسی موضوع خودشفقتی دارد. آموزه‌های امام علی(ع) درباره کرامت انسان، رحمت، مدارا با نفس، امید، توبه، اصلاح خویشتن و پرهیز از یأس، می‌تواند افق‌های جدیدی را برای فهم ابعاد مختلف خودشفقتی فراهم آورد. با وجود این ظرفیت، تاکنون بخش عمده پژوهش‌های انجام‌شده درباره خودشفقتی بر رویکردهای روان‌شناختی معاصر متمرکز بوده و مطالعات اندکی به بررسی تطبیقی این مفهوم با آموزه‌های نهج‌البلاغه پرداخته‌اند.

به‌بیان‌دیگر، مسئله سلامت روان و نحوه مواجهه انسان با شکست‌ها، ناکامی‌ها و ضعف‌های شخصی، امروزه به یکی از دغدغه‌های اصلی جوامع انسانی تبدیل شده است. افزایش فشارهای روانی، تنش‌های اجتماعی و بحران‌های هویتی، ضرورت ارائه الگوهایی جامع برای مواجهه صحیح با خویشتن را دوچندان ساخته است. در چنین شرایطی، بهره‌گیری از ظرفیت منابع دینی در کنار دستاوردهای روان‌شناسی معاصر می‌تواند زمینه ارائه رویکردی جامع‌تر و عمیق‌تر را فراهم سازد.

بنابراین پژوهش حاضر درصدد است با تحلیل تطبیقی نظریه خودشفقتی کریستین نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه، ضمن تبیین نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه، خلأ موجود در مطالعات میان‌رشته‌ای روان‌شناسی و معارف اسلامی را تا حدودی برطرف سازد. همچنین نتایج این پژوهش می‌تواند در توسعه

روان‌شناسی اسلامی، تولید الگوهای بومی سلامت روان و بهره‌گیری از آموزه‌های نهج‌البلاغه در حوزه‌های مشاوره، تعلیم و تربیت و مداخلات روان‌شناختی مؤثر واقع شود.

۴-۱. مبانی نظری

پژوهش حاضر بر مبنای رویکرد تطبیقی در مطالعات میان‌رشته‌ای روان‌شناسی و معارف اسلامی استوار است. در این رویکرد، مفاهیم و نظریه‌های روان‌شناختی معاصر با آموزه‌های برگرفته از متون دینی مقایسه می‌شوند تا میزان هم‌پوشانی، تفاوت‌ها و ظرفیت‌های تکمیلی آن‌ها مشخص گردد. هدف از این مقایسه، تحمیل مفاهیم جدید بر متون دینی یا استخراج مستقیم نظریه‌های روان‌شناختی از منابع اسلامی نیست، بلکه تلاش می‌شود با حفظ مبانی نظری هر دو حوزه، امکان گفت‌وگوی علمی میان آن‌ها فراهم شود (پارسانیا، ۱۳۹۰؛ خسروپناه، ۱۳۹۸).

مبنای نخست این پژوهش، نظریه خودشفقتی کریستین نف است. نف (Neff, 2003) خودشفقتی را نگرشی سالم و حمایتگرانه نسبت به خویشتن در هنگام مواجهه با رنج، شکست و ناکامی تعریف می‌کند. براساس این نظریه، خودشفقتی از سه مؤلفه اصلی «مهربانی با خویشتن[1]، انسانیت مشترک[2] و ذهن‌آگاهی[3] تشکیل شده است. مهربانی با خویشتن به معنای برخوردی همراه با درک و شفقت نسبت به خود، انسانیت مشترک به معنای درک این واقعیت است که رنج و خطاپذیری بخشی از تجربه مشترک انسان‌هاست و ذهن‌آگاهی نیز به آگاهی متعادل از هیجان‌ها و تجارب ناخوشایند بدون غرق شدن در آن‌ها اشاره دارد .(Neff, 2003; Neff and Germer, 2013) پژوهش‌های مختلف نیز نشان داده‌اند که خودشفقتی با بهزیستی روان‌شناختی، رضایت از زندگی و تاب‌آوری رابطه مثبت و با اضطراب، افسردگی و خودانتقادگری رابطه منفی دارد.(Barnard and Curry, 2011)

مبنای دوم پژوهش، آموزه‌های انسان‌شناختی و اخلاقی نهج‌البلاغه است. در اندیشه امام علی(ع)، انسان دارای کرامت ذاتی، اختیار و استعداد رشد و تعالی است و باید از طریق خودشناسی، تهذیب نفس و عمل اخلاقی مسیر کمال را طی کند (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۹؛ جعفری، ۱۳۸۵). در این چارچوب، مفاهیمی همچون رحمت، مدارا با نفس، امید به رحمت الهی، توبه، محاسبه نفس و حفظ کرامت انسانی، نقش مهمی در نحوه مواجهه فرد با خویشتن دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۸۷). همچنین امام علی(ع) در مواضع مختلف نهج‌البلاغه ضمن تأکید بر ضعف‌ها و محدودیت‌های انسانی، انسان را از یأس، تحقیر خویشتن و افراط در سرزنش نفس بازمی‌دارد و هم‌زمان او را به اصلاح و تعالی خویش فرا می‌خواند (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱؛ حکمت ۹۰).

1. Self-Kindness
2. Common Humanity
3. Mindfulness

بر این اساس، چارچوب نظری پژوهش حاضر بر مقایسه دو نظام فکری استوار است: نخست، نظریه خودشفقتی کریستین نف با مؤلفه‌های مهربانی با خویشتن، انسانیت مشترک و ذهن‌آگاهی؛ و دوم، آموزه‌های اخلاقی و انسان‌شناختی نهج‌البلاغه دربارهٔ رابطه انسان با خویشتن. در این چارچوب، مؤلفه‌های نظریه نف به‌عنوان مقولات تحلیلی در نظر گرفته شده و سپس مفاهیم متناظر آن‌ها در نهج‌البلاغه شناسایی و تحلیل می‌شوند تا وجوه اشتراک، افتراق و ظرفیت‌های تکمیلی این دو دیدگاه روشن گردد.

۲. بحث

خودشفقتی در نظریه کریستین نف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا، ناظر به چگونگی مواجهه انسان با رنج، ناکامی، خطا و ضعف‌های فردی است. نف معتقد است افرادی که از سطح بالاتری از خودشفقتی برخوردارند، در شرایط دشوار زندگی به‌جای خودسرزنش‌گری افراطی، نگرشی مهربانانه و متعادل نسبت به خویشتن اتخاذ می‌کنند و همین امر موجب افزایش تاب‌آوری و سلامت روان آنان می‌شود (Neff, 2003). با وجود اهمیت این نظریه در روان‌شناسی معاصر، پرسش اساسی آن است که آیا می‌توان مفاهیم و مؤلفه‌های خودشفقتی را در منابع اسلامی نیز جست‌وجو کرد و آیا آموزه‌های اسلامی در این زمینه ظرفیت‌هایی مشابه یا حتی گسترده‌تر ارائه می‌کنند؟

نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون اخلاقی و تربیتی اسلام، حاوی مجموعه‌ای از آموزه‌ها درباره حقیقت انسان، نقاط ضعف و قوت او، شیوه مواجهه با خطاها و راه‌های رشد و تعالی فردی است. امام علی(ع) در سراسر خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه از یک سو انسان را به محاسبه نفس، خودسازی و مراقبت از رفتار خویش دعوت می‌کند و از سوی دیگر او را از یأس، تحقیر خویشتن و غفلت از کرامت انسانی بازمی‌دارد. این نگاه نشان می‌دهد که رابطه انسان با خویشتن در اندیشه علوی صرفاً رابطه‌ای مبتنی بر سرزنش و مؤاخذه نیست، بلکه ترکیبی از مسئولیت‌پذیری، اصلاح نفس، امید و رحمت را دربر می‌گیرد.

آنچه در این میان اهمیت دارد آن است که امام علی(ع) انسان را موجودی خطاپذیر اما برخوردار از ظرفیت رشد و بازگشت می‌داند. در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، آن حضرت ضمن سفارش‌های تربیتی به امام حسن(ع)، بر خودشناسی، مراقبت از نفس و بهره‌گیری از تجربه‌های زندگی برای اصلاح خویشتن تأکید می‌کند. همچنین در حکمت‌ها و خطبه‌های متعدد، رحمت الهی و امکان توبه و جبران خطاها مورد توجه قرار گرفته است؛ امری که از گرفتار شدن انسان در چرخه یأس و خودتخریبی جلوگیری می‌کند.

بر این اساس، می‌توان گفت همان‌گونه که خودشفقتی در نظریه نف بر ایجاد رابطه‌ای سالم و متعادل با خویشتن تأکید دارد، در نهج‌البلاغه نیز نوعی نگرش متعادل به انسان مشاهده می‌شود که نه به خودشیفتگی و تساهل در برابر خطا می‌انجامد و نه به خودسرزنش‌گری افراطی و تحقیر نفس. تفاوت اساسی آن است که در اندیشه نف، هدف اصلی خودشفقتی ارتقای سلامت روان و بهزیستی فردی است،

درحالی‌که در نهج‌البلاغه این مسئله در چارچوب گسترده‌تری از خودسازی اخلاقی، مسئولیت‌پذیری و تقرب الهی معنا می‌یابد.

ازاین‌رو، بررسی مؤلفه‌های سه‌گانه خودشفقتی شامل مهربانی با خود، انسانیت مشترک و ذهن‌آگاهی در پرتو آموزه‌های نهج‌البلاغه می‌تواند ابعاد عمیق‌تری از این مفهوم را آشکار سازد و ظرفیت‌های موجود در معارف اسلامی را برای غنا بخشیدن به مباحث سلامت روان و روان‌شناسی مثبت‌گرا نمایان کند.

۱-۲. مهربانی با خود در نهج البلاغه

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که اگرچه اصطلاح «مهربانی با خود» یا «خودشفقتی» به‌عنوان یک مفهوم تخصصی روان‌شناختی در نهج‌البلاغه به کار نرفته است، اما محتوای این مؤلفه در قالب مفاهیمی همچون کرامت نفس، رعایت حقوق خویشتن، پرهیز از خودتحقیری، امید به رحمت الهی، خودسازی و اصلاح مستمر نفس به‌روشنی قابل شناسایی است. در نگاه امام علی(ع)، انسان موجودی برخوردار از منزلت الهی است که نباید ارزش وجودی خویش را فراموش کند یا در مواجهه با خطاها و ناکامی‌ها به ورطه یأس، سرزنش افراطی و نفی کامل خویشتن سقوط نماید. بررسی خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که امام علی(ع) ضمن تأکید بر ضرورت محاسبه نفس و اصلاح رفتار، همواره انسان را به حفظ عزت و کرامت خویش فرا می‌خواند. بر این اساس، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین جلوه‌های مهربانی با خود در نهج‌البلاغه، نگاه متعادل به خویشتن است؛ نگاهی که نه به خودبزرگ‌بینی و غرور می‌انجامد و نه به خودسرزنش‌گری و تحقیر نفس .در نهج‌البلاغه، انسان دارای ارزشی فراتر از منافع مادی معرفی شده است. امام علی(ع) در حکمت‌های مختلف، انسان را به شناخت ارزش وجودی خویش دعوت می‌کند و هشدار می‌دهد که مبادا نفس خویش را در برابر خواسته‌های پست یا رفتارهای نادرست خوار و بی‌ارزش سازد (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶). این نگرش نشان می‌دهد که از دیدگاه علوی، انسان باید نسبت به خود نگرشی احترام‌آمیز و همراه با حفظ کرامت داشته باشد. چنین برداشتی با یکی از مهم‌ترین ابعاد مهربانی با خود در نظریه نف شباهت دارد؛ زیرا نف نیز معتقد است افراد خودشفقت هنگام مواجهه با شکست‌ها و اشتباهات، به جای حمله کردن به خود و محکوم ساختن شخصیت خویش، با نگرشی همراه با درک، پذیرش و حمایت به خود می‌نگرند (Neff, 2003a). از سوی دیگر، در نهج‌البلاغه میان «نقد رفتار» و «تحقیر شخصیت» تفاوت آشکاری وجود دارد. امام علی(ع) انسان را به ارزیابی مداوم اعمال خویش دعوت می‌کند، اما این ارزیابی با هدف رشد و اصلاح صورت می‌گیرد، نه برای ایجاد احساس بی‌ارزشی. در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، آن حضرت ضمن سفارش‌های اخلاقی به امام حسن(ع)، بر مراقبت از نفس، خودشناسی و تربیت خویشتن تأکید می‌کند (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶، نامه ۳۱). این رویکرد نشان می‌دهد که پذیرش ضعف‌ها و خطاها در اندیشه علوی با امید به تغییر و امکان رشد همراه است. بنابراین، برخلاف برخی الگوهای ناسالم روانی که فرد را در چرخه سرزنش دائمی گرفتار می‌کنند، نهج‌البلاغه راهی مبتنی بر آگاهی، اصلاح و حفظ کرامت انسانی ارائه می‌دهد .این یافته با نتایج پژوهش‌های معاصر در حوزه خودشفقتی همخوانی قابل توجهی دارد. نف (2003b) نشان

داد افرادی که سطح بالاتری از مهربانی با خود دارند، هنگام تجربه شکست یا ناکامی، اضطراب و افسردگی کمتری را تجربه می‌کنند و از سلامت روان بالاتری برخوردارند. وی معتقد است که مهربانی با خود به افراد کمک می‌کند تا به جای سرزنش افراطی خویش، اشتباهات را بخشی طبیعی از زندگی بدانند و با انعطاف بیشتری با دشواری‌ها مواجه شوند. همچنین نتایج فراتحلیل زسین و همکاران (Zessin et al., 2015) نشان داد که خودشفقتی رابطه مثبت و معناداری با بهزیستی روان‌شناختی و رضایت از زندگی دارد. یافته‌های این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که نگرش دلسوزانه نسبت به خود، یکی از عوامل مهم در حفظ سلامت روان و افزایش تاب‌آوری فردی است .علاوه بر این، گیلبرت (۲۰۰۹) در نظریه درمان مبتنی بر شفقت بیان می‌کند که بسیاری از مشکلات هیجانی انسان ناشی از خودانتقادی شدید، احساس شرم و نگرش تنبیهی نسبت به خویشتن است. به اعتقاد وی، پرورش شفقت نسبت به خود می‌تواند به کاهش این آسیب‌ها و تقویت احساس امنیت روانی منجر شود. نتایج پژوهش مک‌بث و گاملی (MacBeth and Gumley, 2012) نیز نشان داد که خودشفقتی با کاهش اضطراب، افسردگی و استرس ارتباط معناداری دارد. بنابراین، یافته‌های روان‌شناسی معاصر به‌طورکلی از این ایده حمایت می‌کنند که مهربانی با خود نه نشانه ضعف، بلکه یکی از عوامل مهم رشد روانی و سازگاری فردی است.
در میان پژوهش‌های داخلی نیز نتایج مشابهی مشاهده می‌شود. برای مثال، اسماعیلی و یزدانی (۱۳۹۶) با بررسی تطبیقی برخی مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا و آموزه‌های اسلامی نشان دادند که مفاهیمی همچون کرامت انسانی، خودسازی، امید و اصلاح نفس در متون اسلامی جایگاه برجسته‌ای دارند و می‌توانند با برخی سازه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرا همپوشانی داشته باشند. همچنین بدرزاده (۱۴۰۲) در پژوهش خود درباره ابعاد انسان‌شناختی نهج‌البلاغه نشان داد که نگاه امام علی(ع) به انسان بر پایه حفظ عزت، کرامت و قابلیت رشد او استوار است؛ امری که می‌تواند مبنایی برای تفسیر اسلامی از مهربانی با خود محسوب شود.

با وجود این همسویی‌ها، تحلیل یافته‌ها نشان می‌دهد که میان دیدگاه نف و نهج‌البلاغه تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. در نظریه نف، مهربانی با خود عمدتاً در چارچوب سلامت روان، تنظیم هیجان و کاهش رنج روان‌شناختی تبیین می‌شود. هدف اصلی این نظریه آن است که فرد بتواند در مواجهه با مشکلات، نگرشی انعطاف‌پذیر و حمایتگر نسبت به خود داشته باشد تا از آسیب‌های هیجانی مصون بماند. اما در نهج‌البلاغه، مهربانی با خود صرفاً یک راهبرد روان‌شناختی برای کاهش رنج نیست، بلکه بخشی از نظام اخلاقی و تربیتی اسلام به‌شمار می‌آید. در این چارچوب، انسان به‌دلیل برخورداری از کرامت الهی شایسته احترام است و موظف است از این سرمایه الهی محافظت کند. تفاوت مهم دیگر آن است که در اندیشه امام علی(ع)، مهربانی با خود هرگز به معنای نادیده گرفتن خطاها یا توجیه رفتارهای نادرست نیست. گاهی این نگرانی مطرح می‌شود که تأکید بر خودشفقتی ممکن است موجب کاهش مسئولیت‌پذیری یا تساهل بیش از حد نسبت به اشتباهات شود. اما در نهج‌البلاغه، پذیرش خویشتن همواره در کنار مسئولیت اخلاقی و تلاش برای اصلاح نفس قرار دارد. به بیان دیگر، فرد ضمن آنکه ارزش وجودی خود را حفظ

می‌کند، موظف است برای اصلاح کاستی‌های خویش نیز بکوشد. از این منظر، مهربانی با خود نه در تقابل با خودسازی، بلکه مقدمه‌ای برای آن محسوب می‌شود. همچنین می‌توان گفت که در نظریه نف، منشأ ارزشمندی انسان بیشتر در تجربه مشترک انسانی و ظرفیت‌های روان‌شناختی او جستجو می‌شود، درحالی‌که در نهج‌البلاغه این ارزشمندی ریشه در جایگاه الهی انسان دارد. همین تفاوت مبنایی سبب می‌شود که مفهوم مهربانی با خود در اندیشه علوی دارای ابعاد معنوی گسترده‌تری باشد. در این نگاه، فرد نه تنها برای دستیابی به آرامش روانی، بلکه برای حرکت در مسیر کمال انسانی و قرب الهی موظف به رعایت حقوق نفس و حفظ کرامت خویش است .بر اساس آنچه بیان شد، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که مؤلفه مهربانی با خود در نظریه خودشفقتی نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه از همپوشانی مفهومی قابل‌توجهی برخوردارند. هر دو دیدگاه بر پذیرش واقع‌بینانه ضعف‌های انسانی، پرهیز از خودسرزنش‌گری افراطی و ضرورت برخوردی حمایتگرانه با خویشتن تأکید می‌کنند. بااین‌حال، نهج‌البلاغه این مفهوم را در چارچوبی گسترده‌تر از سلامت روان قرار می‌دهد و آن را با کرامت انسانی، مسئولیت اخلاقی، خودسازی و تعالی معنوی پیوند می‌زند. ازاین‌رو می‌توان گفت که آموزه‌های امام علی(ع) ضمن تأیید بسیاری از ابعاد روان‌شناختی مهربانی با خود، افق‌های اخلاقی و الهی عمیق‌تری را برای فهم این مؤلفه ارائه می‌کنند و زمینه مناسبی برای بومی‌سازی نظریه خودشفقتی در چارچوب اندیشه اسلامی فراهم می‌سازند.

۲-۲. انسانیت مشترک در نهج البلاغه

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که مؤلفه «انسانیت مشترک» یکی از نزدیک‌ترین و همسوترین مؤلفه‌های نظریه خودشفقتی کریستین نف با آموزه‌های نهج‌البلاغه است. منظور نف از انسانیت مشترک آن است که فرد در هنگام مواجهه با رنج، شکست، خطا و ناکامی، این واقعیت را درک کند که این تجربه‌ها مختص او نیست و تمامی انسان‌ها در طول زندگی با ضعف‌ها، کاستی‌ها و دشواری‌های مشابهی روبه‌رو می‌شوند (Neff, 2003a). این نگرش سبب می‌شود فرد به‌جای احساس انزوا، طردشدگی یا متفاوت بودن از دیگران، خود را بخشی از جامعه انسانی بداند و در نتیجه فشار روانی ناشی از شکست‌ها و ناکامی‌ها کاهش یابد. بررسی آموزه‌های نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که امام علی(ع) نیز با تأکید بر وحدت نوع انسانی، اشتراک سرنوشت بشر و همدلی با دیگران، زمینه‌های شکل‌گیری چنین نگرشی را فراهم کرده است. یکی از مهم‌ترین مستندات این دیدگاه در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه مشاهده می‌شود؛ جایی‌که امام علی(ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «مردم دو دسته‌اند؛ یا برادر دینی تو هستند یا در آفرینش همانند تو» (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶، نامه ۵۳). این عبارت از مشهورترین گزاره‌های انسان‌شناختی نهج‌البلاغه به‌شمار می‌رود و تصویری فراگیر از روابط انسانی ارائه می‌دهد. براساس این نگرش، تمامی انسان‌ها صرف‌نظر از تفاوت‌های قومی، مذهبی، فرهنگی یا اجتماعی در اصل انسان بودن مشترک‌اند و از حقوق و منزلتی برخوردارند که باید مورداحترام قرار گیرد. چنین برداشتی شباهت قابل‌توجهی با مفهوم انسانیت مشترک در نظریه نف دارد؛ زیرا در هر دو رویکرد بر این نکته تأکید می‌شود که انسان نباید خود

را موجودی جدا از دیگران تصور کند، بلکه باید خویشتن را بخشی از تجربه مشترک انسانی بداند. علاوه‌براین، در بخش‌های مختلف نهج‌البلاغه، امام علی(ع) به ضعف‌ها، محدودیت‌ها و ناپایداری‌های زندگی انسانی اشاره می‌کند. آن حضرت بارها یادآور می‌شود که انسان‌ها در معرض خطا، فراموشی، لغزش و رنج قرار دارند و هیچ فردی از این واقعیت مستثنا نیست (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶). چنین نگاهی نشان می‌دهد که از منظر امام علی(ع)، نقص و محدودیت بخشی از حقیقت وجود انسان است و نباید موجب تحقیر یا طرد افراد شود. این دیدگاه با یکی از مبانی اصلی نظریه نف همسو است؛ زیرا نف معتقد است بخش مهمی از رنج روانی انسان ناشی از این تصور نادرست است که تنها او دچار مشکل شده یا تنها او با شکست و ناکامی روبه‌رو است .(Neff, 2011) هنگامی‌که فرد متوجه می‌شود رنج و خطا بخشی طبیعی از زندگی همه انسان‌هاست، احساس تنهایی و انزوای روانی او کاهش می‌یابد. یافته‌های پژوهش حاضر همچنین نشان داد که در نهج‌البلاغه، انسانیت مشترک تنها یک مفهوم شناختی نیست، بلکه دارای پیامدهای اخلاقی و اجتماعی گسترده‌ای نیز هست. امام علی(ع) از این اصل برای تبیین فضیلت‌هایی همچون عدالت، مدارا، گذشت، مهربانی و رعایت حقوق دیگران استفاده می‌کند. اگر همه انسان‌ها در اصل آفرینش مشترک‌اند، پس باید با آنان با احترام و انصاف رفتار شود. این نکته در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به‌وضوح مشاهده می‌شود؛ جایی‌که امام علی(ع) مالک اشتر را از هرگونه رفتار تحقیرآمیز نسبت به مردم برحذر می‌دارد و بر ضرورت رعایت عدالت و مهربانی تأکید می‌کند (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶، نامه ۵۳). بنابراین، انسانیت مشترک در اندیشه علوی نه تنها به کاهش رنج فردی کمک می‌کند، بلکه مبنایی برای شکل‌گیری روابط سالم اجتماعی نیز محسوب می‌شود. نتایج این پژوهش با یافته‌های مطالعات پیشین نیز همخوانی قابل توجهی دارد. نف (2003a) در تبیین نظریه خودشفقتی بیان می‌کند که انسانیت مشترک یکی از سه مؤلفه اصلی خودشفقتی است و به افراد کمک می‌کند تا تجربه‌های دشوار زندگی را بخشی از سرنوشت مشترک بشری بدانند. وی تأکید می‌کند که افرادی که از این مؤلفه برخوردارند، کمتر احساس انزوا می‌کنند و در مواجهه با مشکلات، تاب‌آوری بیشتری نشان می‌دهند. همچنین نف و گرمر (Neff and Germer, 2013) نشان دادند که تقویت احساس پیوند با دیگر انسان‌ها می‌تواند سطح خودشفقتی را افزایش داده و آثار مثبتی بر سلامت روان داشته باشد. پژوهش زسین و همکاران (Zessin et al., 2015) نیز نشان داد که یکی از دلایل ارتباط مثبت خودشفقتی با بهزیستی روان‌شناختی، نقش مؤلفه انسانیت مشترک در کاهش احساس تنهایی و افزایش حمایت ادراک‌شده اجتماعی است. بر اساس نتایج این پژوهش، افرادی که شکست‌ها و ناکامی‌های خود را در چارچوب تجربه مشترک انسانی تفسیر می‌کنند، کمتر دچار افسردگی و ناامیدی می‌شوند. این یافته با آموزه‌های نهج‌البلاغه نیز همخوانی دارد؛ زیرا امام علی(ع) همواره انسان را به همدلی با دیگران و درک مشترک بودن شرایط انسانی فرا می‌خواند.

در سال‌های اخیر، برخی پژوهشگران مسلمان نیز به بررسی رابطه میان مفاهیم اسلامی و مؤلفه انسانیت مشترک پرداخته‌اند. برای مثال، پریاسامی و همکاران (Periasamy et al., 2025) در

پژوهشی درباره خودشفقتی در سنت اسلامی نشان دادند که مفاهیمی همچون اخوت انسانی، رحمت، همدلی و مسئولیت اجتماعی در منابع اسلامی ظرفیت بالایی برای تبیین مؤلفه انسانیت مشترک دارند. نتایج این پژوهش نشان داد که برخلاف تصور برخی منتقدان، خودشفقتی نه تنها با ارزش‌های دینی ناسازگار نیست، بلکه می‌تواند در بستر تعالیم اسلامی معنایی عمیق‌تر پیدا کند .همچنین بدرزاده (۱۴۰۲) در پژوهش خود درباره ابعاد انسان‌شناختی نهج‌البلاغه نشان داد که امام علی(ع) انسان را موجودی اجتماعی و دارای پیوندهای گسترده انسانی معرفی می‌کند. از نظر وی، بسیاری از آموزه‌های اخلاقی نهج‌البلاغه بر پایه درک وحدت انسانی و مسئولیت متقابل افراد نسبت به یکدیگر استوار است. این یافته‌ها با نتایج پژوهش حاضر همسو بوده و نشان می‌دهد که انسانیت مشترک یکی از مفاهیم بنیادین در اندیشه علوی محسوب می‌شود .با وجود این شباهت‌ها، تحلیل یافته‌ها نشان می‌دهد که میان دیدگاه نف و نهج‌البلاغه تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. در نظریه نف، انسانیت مشترک عمدتاً کارکردی روان‌شناختی دارد و هدف آن کاهش احساس انزوا و افزایش سازگاری فردی است. در این چارچوب، فرد از طریق آگاهی نسبت به مشترک بودن رنج‌های انسانی، فشار روانی ناشی از شکست و ناکامی را کاهش می‌دهد. اما در نهج‌البلاغه، انسانیت مشترک علاوه‌بر کارکرد روان‌شناختی، دارای ابعاد اخلاقی، اجتماعی و الهی نیز هست. امام علی(ع) این مفهوم را صرفاً برای آرامش روانی فرد مطرح نمی‌کند، بلکه آن را مبنایی برای عدالت اجتماعی، رعایت حقوق انسان‌ها و مسئولیت‌پذیری اخلاقی می‌داند .تفاوت دیگر آن است که در نظریه نف، انسانیت مشترک بیشتر بر تجربه مشترک رنج و نقص انسانی تأکید دارد، درحالی‌که در نهج‌البلاغه این اشتراک فراتر از رنج و ضعف است و به اصل خلقت و جایگاه وجودی انسان بازمی‌گردد. عبارت «یا برادر دینی تو هستند یا در آفرینش همانند تو» نشان می‌دهد که امام علی(ع) برای تمامی انسان‌ها، صرف‌نظر از باورها و تفاوت‌هایشان، ارزش و احترام قائل است. بنابراین، انسانیت مشترک در اندیشه علوی نه تنها به معنای مشترک بودن در رنج‌ها، بلکه به معنای اشتراک در کرامت انسانی نیز هست. از منظر نگارنده، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مقایسه نظریه نف با نهج‌البلاغه آن است که نشان می‌دهد آموزه‌های اسلامی می‌توانند پشتوانه‌ای غنی برای تبیین و بومی‌سازی مفهوم انسانیت مشترک فراهم کنند. درحالی‌که بسیاری از نظریه‌های روان‌شناختی بر جنبه فردی این مؤلفه تمرکز دارند، نهج‌البلاغه آن را به عرصه روابط اجتماعی، عدالت و مسئولیت اخلاقی گسترش می‌دهد. به بیان دیگر، در اندیشه امام علی(ع)، انسانیت مشترک نه تنها موجب کاهش رنج فردی می‌شود، بلکه زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای مبتنی بر همدلی، احترام متقابل و عدالت نیز هست .بر این اساس، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که مؤلفه انسانیت مشترک در نهج‌البلاغه و نظریه خودشفقتی نف دارای همپوشانی مفهومی گسترده‌ای است. هر دو دیدگاه بر این واقعیت تأکید دارند که رنج، ضعف و خطا بخشی طبیعی از تجربه انسانی است و فرد نباید در مواجهه با مشکلات، خود را جدا از دیگران تصور کند. با این‌حال، نهج‌البلاغه این مفهوم را در چارچوبی جامع‌تر و عمیق‌تر مطرح می‌کند و آن را با کرامت انسانی، عدالت اجتماعی، اخوت دینی و مسئولیت اخلاقی پیوند می‌زند. ازاین‌رو می‌توان گفت که آموزه‌های امام علی(ع)

ضمن تأیید ابعاد روان‌شناختی انسانیت مشترک، ظرفیت‌های اخلاقی و اجتماعی گسترده‌تری برای فهم و کاربرد این مؤلفه ارائه می‌کنند و می‌توانند مبنایی ارزشمند برای توسعه الگوهای بومی خودشفقتی در جوامع اسلامی باشند.

۲-۳. ذهن آگاهی در نهج‌البلاغه

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که مؤلفه «ذهن‌آگاهی» یکی از مهم‌ترین نقاط اتصال میان نظریه خودشفقتی کریستین نف و آموزه‌های اخلاقی و تربیتی نهج‌البلاغه است. اگرچه اصطلاح ذهن‌آگاهی در نهج‌البلاغه به‌صورت مستقیم به‌کار نرفته است، اما مفاهیمی همچون مراقبه نفس، محاسبه نفس، خودآگاهی، بیداری قلب، حضور آگاهانه در زندگی و توجه مستمر به افکار، رفتارها و انگیزه‌های درونی، به‌روشنی بیانگر وجود محتوایی مشابه با این مؤلفه هستند. بررسی خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که امام علی(ع) انسان را به شناخت خویشتن، توجه به حالات درونی و مراقبت دائمی از نفس فرا می‌خواند و این امر را یکی از مهم‌ترین مقدمات رشد اخلاقی و کمال انسانی می‌داند. ازاین‌رو می‌توان گفت که ذهن‌آگاهی در نهج‌البلاغه نه صرفاً یک مهارت شناختی، بلکه بخشی از فرایند خودسازی و تربیت معنوی انسان محسوب می‌شود. در نظریه خودشفقتی نف، ذهن‌آگاهی به معنای آگاهی متعادل و غیرقضاوتی نسبت به تجربه‌های درونی است. فرد ذهن‌آگاه می‌تواند هیجان‌ها، افکار و احساسات خود را همان‌گونه که هستند مشاهده کند، بدون آنکه در آن‌ها غرق شود یا نسبت به آن‌ها واکنش افراطی نشان دهد (Neff, 2003a). نف معتقد است که ذهن‌آگاهی شرط اساسی خودشفقتی است؛ زیرا تا زمانی‌که فرد نسبت به رنج، ناکامی یا هیجان‌های منفی خود آگاهی نداشته باشد، نمی‌تواند با مهربانی و شفقت به آن‌ها پاسخ دهد. از این منظر، ذهن‌آگاهی به فرد کمک می‌کند تا تجربه‌های ناخوشایند را بپذیرد و بدون سرکوب یا بزرگ‌نمایی، آن‌ها را مدیریت کند. مطالعه نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که امام علی(ع) نیز بارها بر ضرورت آگاهی نسبت به خویشتن و مراقبت از نفس تأکید کرده است. یکی از مشهورترین آموزه‌های علوی در این زمینه، دعوت انسان به محاسبه نفس پیش از آن است که مورد حسابرسی قرار گیرد. امام علی(ع) می‌فرماید: «به حساب خود برسید پیش از آنکه به حساب شما برسند» (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶). این بیان نشان می‌دهد که انسان باید به‌صورت مستمر رفتار، افکار و انگیزه‌های خود را مورد ارزیابی قرار دهد و از غفلت نسبت به وضعیت درونی خویش بپرهیزد. چنین رویکردی شباهت زیادی با مفهوم ذهن‌آگاهی در روان‌شناسی معاصر دارد؛ زیرا در هر دو دیدگاه، آگاهی نسبت به تجربه‌های درونی مقدمه اصلاح رفتار و ارتقای سلامت روانی و اخلاقی تلقی می‌شود . علاوه‌براین، امام علی(ع) در بخش‌های مختلف نهج‌البلاغه از غفلت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آسیب‌های انسانی یاد می‌کند. از منظر ایشان، بسیاری از خطاها، انحرافات اخلاقی و مشکلات فردی ناشی از آن است که انسان نسبت به حقیقت وجودی خود و پیامدهای اعمالش بی‌توجه می‌شود. در مقابل، بیداری و آگاهی سبب می‌شود فرد بتواند زندگی خود را آگاهانه مدیریت کند و از اسارت هیجان‌ها، تمایلات و

عادت‌های نادرست رهایی یابد (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶). این نگرش با دیدگاه نف دربارهٔ نقش ذهن‌آگاهی در تنظیم هیجان همخوانی دارد؛ زیرا نف نیز معتقد است افراد ذهن‌آگاه کمتر در دام نشخوار فکری، اضطراب و واکنش‌های هیجانی شدید گرفتار می‌شوند (Neff and Germer, 2013). یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که در نهج‌البلاغه، ذهن‌آگاهی صرفاً به مشاهده افکار و هیجان‌ها محدود نمی‌شود، بلکه با نوعی خودشناسی عمیق همراه است. امام علی(ع) در حکمت مشهور خود می‌فرماید: «کسی که خود را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است» (نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی، ۱۳۸۶). هرچند درباره سند این عبارت در میان محققان بحث‌هایی وجود دارد، اما محتوای آن با روح کلی آموزه‌های نهج‌البلاغه هماهنگ است. براساس این دیدگاه، آگاهی از خویشتن صرفاً ابزاری برای آرامش روانی نیست، بلکه راهی برای شناخت حقیقت انسان و ارتباط عمیق‌تر با خداوند به شمار می‌رود. در نتیجه، ذهن‌آگاهی در اندیشه علوی دارای ابعاد معرفتی و معنوی گسترده‌تری نسبت به برخی برداشت‌های رایج روان‌شناختی است .نتایج این پژوهش با یافته‌های مطالعات پیشین نیز همخوانی دارد. نف (2003a) ذهن‌آگاهی را یکی از سه مؤلفه بنیادین خودشفقتی معرفی می‌کند و معتقد است که افراد ذهن‌آگاه قادرند تجربه‌های ناخوشایند را بدون اغراق یا انکار مشاهده کنند. وی تأکید می‌کند که فقدان ذهن‌آگاهی موجب می‌شود افراد در هیجان‌های منفی غرق شوند و نتوانند واکنش مناسبی نسبت به مشکلات خود نشان دهند. همچنین نف و گرمر (۲۰۱۳) نشان دادند که آموزش ذهن‌آگاهی و خودشفقتی می‌تواند به کاهش استرس، اضطراب و افسردگی و افزایش بهزیستی روان‌شناختی منجر شود.

پژوهش گروس (Gross, 2015) نیز نشان داد که آگاهی نسبت به هیجان‌ها و توانایی مشاهده آن‌ها بدون واکنش تکانشی، نقش مهمی در تنظیم هیجان ایفا می‌کند. از دیدگاه وی، افرادی که از سطح بالاتری از آگاهی هیجانی برخوردارند، بهتر می‌توانند هیجان‌های منفی خود را مدیریت کنند و انعطاف‌پذیری روانی بیشتری داشته باشند. این یافته با آموزه‌های نهج‌البلاغه درباره ضرورت مراقبه نفس و کنترل تمایلات درونی هماهنگ است .در مطالعات داخلی نیز نتایج مشابهی مشاهده شده است. برای نمونه، یعقوب‌نژاد (۱۴۰۴) در پژوهشی درباره مؤلفه‌های خودآگاهی و مراقبه در متون اسلامی نشان داد که بسیاری از عناصر ذهن‌آگاهی معاصر را می‌توان در آموزه‌های اخلاقی اسلام و به‌ویژه نهج‌البلاغه شناسایی کرد. وی نتیجه گرفت که مفاهیمی همچون محاسبه نفس، مراقبه، تفکر و بیداری قلب از مهم‌ترین سازوکارهای خودآگاهی در سنت اسلامی محسوب می‌شوند. همچنین برخی پژوهش‌های حوزهٔ روان‌شناسی اسلامی نشان داده‌اند که توجه آگاهانه به حالات درونی و تأمل در رفتارها می‌تواند به افزایش سلامت روان و کاهش تعارض‌های درونی کمک کند. با وجود شباهت‌های فراوان میان نظریه نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه، تحلیل یافته‌ها نشان می‌دهد که تفاوت‌های مهمی نیز میان این دو رویکرد وجود دارد. در نظریه نف و بسیاری از رویکردهای مبتنی بر ذهن‌آگاهی، هدف اصلی از آگاهی نسبت به تجربه‌های درونی، افزایش سلامت روان، کاهش رنج و ارتقای کیفیت زندگی است. ذهن‌آگاهی در این چارچوب عمدتاً به مشاهده غیرقضاوتی افکار و احساسات مربوط می‌شود. اما در نهج‌البلاغه، آگاهی نسبت

به خویشتن همواره با مسئولیت اخلاقی و پاسخگویی معنوی همراه است. امام علی(ع) انسان را تنها به مشاهده حالات درونی دعوت نمی‌کند، بلکه از او می‌خواهد که این آگاهی را در مسیر اصلاح نفس، رشد اخلاقی و تقرب الهی به کار گیرد. تفاوت دیگر آن است که در بسیاری از رویکردهای روان‌شناختی، ذهن‌آگاهی به حفظ توجه در لحظه حال محدود می‌شود؛ درحالی‌که در نهج‌البلاغه، آگاهی انسان گذشته، حال و آینده او را نیز در بر می‌گیرد. انسان باید از گذشته خود عبرت بگیرد، در زمان حال آگاهانه زندگی کند و نسبت به پیامدهای آینده اعمال خود نیز مسئول باشد. این نگاه سبب می‌شود که ذهن‌آگاهی در اندیشه علوی به نوعی «خودآگاهی وجودی» تبدیل شود که ابعاد شناختی، اخلاقی و معنوی را به‌صورت هم‌زمان در بر می‌گیرد .از منظر نگارنده، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مقایسه نهج‌البلاغه با نظریه نف آن است که نشان می‌دهد آموزه‌های اسلامی ظرفیت بالایی برای غنی‌سازی مفهوم ذهن‌آگاهی دارند. درحالی‌که برخی رویکردهای معاصر ذهن‌آگاهی را عمدتاً به‌عنوان تکنیکی برای مدیریت استرس و بهبود عملکرد فردی معرفی می‌کنند، نهج‌البلاغه آن را در چارچوبی جامع‌تر قرار می‌دهد و با خودشناسی، مسئولیت‌پذیری اخلاقی، تزکیه نفس و ارتباط با خداوند پیوند می‌زند. در این نگاه، آگاهی از خود نه یک هدف نهایی، بلکه مقدمه‌ای برای تحول شخصیت و دستیابی به کمال انسانی است. بر این اساس، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که مؤلفه ذهن‌آگاهی در نظریه خودشفقتی نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه دارای اشتراکات مفهومی فراوانی هستند. هر دو دیدگاه بر ضرورت آگاهی نسبت به افکار، احساسات و تجربه‌های درونی تأکید دارند و این آگاهی را عاملی مؤثر در کاهش رنج و افزایش رشد فردی می‌دانند. بااین‌حال، نهج‌البلاغه این مفهوم را در بستری گسترده‌تر و عمیق‌تر قرار می‌دهد و آن را با خودشناسی، خودسازی، مسئولیت اخلاقی و تعالی معنوی پیوند می‌زند. بنابراین می‌توان گفت که آموزه‌های امام علی(ع) ضمن تأیید ابعاد روان‌شناختی ذهن‌آگاهی، افق‌های معرفتی و معنوی جدیدی برای فهم این مؤلفه ارائه می‌کنند و زمینه مناسبی برای بومی‌سازی نظریه خودشفقتی در چارچوب اندیشه اسلامی فراهم می‌سازند.

۳. نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش تحلیل تطبیقی نظریه خودشفقتی کریستین نف با آموزه‌های نهج‌البلاغه و پاسخ به این پرسش بود که مؤلفه‌های اصلی خودشفقتی شامل «مهربانی با خود»، «انسانیت مشترک» و «ذهن‌آگاهی» چه جایگاهی در اندیشه امام علی(ع) دارند و میان این نظریه روان‌شناختی و تعالیم علوی چه نقاط اشتراک و افتراقی وجود دارد. ازاین‌رو با بهره‌گیری از روش توصیفی- تحلیلی و مطالعه اسنادی، مبانی نظری خودشفقتی در روان‌شناسی مثبت‌گرا و آموزه‌های مرتبط در نهج‌البلاغه مورد بررسی و مقایسه قرار گرفت تا امکان گفت‌وگوی علمی میان روان‌شناسی معاصر و معارف اسلامی ارزیابی شود.

یافته‌های پژوهش نشان داد که مؤلفه نخست خودشفقتی یعنی «مهربانی با خود» در نهج‌البلاغه دارای معادل‌ها و مضامین فراوانی است. اگرچه امام علی(ع) همانند نف از اصطلاح خودشفقتی استفاده

نمی‌کند، اما توصیه به مدارا با نفس، پرهیز از سرزنش افراطی، فرصت دادن به خویشتن برای اصلاح، توجه به ظرفیت‌های انسانی و حرکت تدریجی در مسیر رشد اخلاقی، همگی بیانگر نوعی مواجهه رحیمانه و واقع‌بینانه با خویشتن است. بااین‌حال، تفاوت اساسی آن است که در نظریه نف، مهربانی با خود عمدتاً در راستای کاهش رنج روان‌شناختی و افزایش سلامت روان تبیین می‌شود؛ درحالی‌که در نهج‌البلاغه این مفهوم علاوه‌بر آرامش روانی، با مسئولیت‌پذیری اخلاقی، خودسازی و تقرب الهی پیوند خورده است.

در مؤلفه دوم یعنی «انسانیت مشترک»، نتایج پژوهش نشان داد که هر دو دیدگاه بر مشترک‌بودن ضعف‌ها، خطاها و رنج‌های انسانی تأکید دارند. نف معتقد است که آگاهی از مشترک بودن تجربه‌های انسانی مانع احساس انزوا و طردشدگی می‌شود و فرد را در مواجهه با ناکامی‌ها یاری می‌دهد. در نهج‌البلاغه نیز امام علی(ع) بارها به برادری انسانی، همدلی با دیگران، رعایت کرامت انسان‌ها و توجه به سرنوشت مشترک بشر اشاره می‌کند. به‌ویژه در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه، نگرش فراگیر امام علی(ع) نسبت به انسان‌ها – اعم از هم‌کیش و غیر هم‌کیش – نشان می‌دهد که انسانیت مشترک از جایگاهی بنیادین در اندیشه ایشان برخوردار است. بااین‌حال، این مفهوم در نهج‌البلاغه افزون بر بعد روان‌شناختی، دارای پشتوانه‌ای الهی و اخلاقی است و به مسئولیت اجتماعی انسان در قبال دیگران نیز گسترش می‌یابد.

در خصوص مؤلفه سوم یعنی «ذهن‌آگاهی» نیز بررسی‌ها نشان داد که هرچند این اصطلاح به شکل امروزی در نهج‌البلاغه وجود ندارد، اما مفاهیمی همچون مراقبه نفس، محاسبه نفس، خودشناسی، بیداری قلب و پرهیز از غفلت، بیانگر وجود سازه‌ای مشابه هستند. در نظریه نف، ذهن‌آگاهی به معنای مشاهده متعادل و غیرقضاوتی افکار و هیجان‌هاست؛ اما در نهج‌البلاغه، آگاهی نسبت به خویشتن با شناخت حقیقت انسان، اصلاح نفس و حرکت در مسیر کمال معنوی همراه می‌شود. ازاین‌رو می‌توان گفت که ذهن‌آگاهی در اندیشه علوی نسبت به معنای رایج آن در روان‌شناسی، از گستره معرفتی و اخلاقی عمیق‌تری برخوردار است.

در مجموع، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که میان نظریه خودشفقتی کریستین نف و آموزه‌های نهج‌البلاغه هم‌پوشانی قابل‌توجهی وجود دارد و هر سه مؤلفه اصلی خودشفقتی را می‌توان در تعالیم امام علی(ع) شناسایی کرد. بااین‌حال، تفاوت بنیادین در آن است که نظریه نف عمدتاً در چارچوب سلامت روان و بهزیستی فردی تبیین می‌شود، درحالی‌که نهج‌البلاغه این مفاهیم را در منظومه‌ای گسترده‌تر از انسان‌شناسی، اخلاق، معنویت و مسئولیت اجتماعی قرار می‌دهد. به بیان دیگر، آنچه در روان‌شناسی مثبت‌گرا به‌عنوان راهبردی برای کاهش رنج و افزایش تاب‌آوری مطرح می‌شود، در حکمت علوی علاوه بر این کارکردها، به ابزاری برای تربیت اخلاقی و تعالی معنوی انسان تبدیل می‌شود.

بر این اساس، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نهج‌البلاغه ظرفیت بالایی برای غنی‌سازی مبانی نظری خودشفقتی و بومی‌سازی آن در جوامع اسلامی دارد. همچنین نتایج به‌دست‌آمده می‌تواند زمینه‌ساز طراحی الگوهای تلفیقی در حوزه روان‌شناسی اسلامی، مشاوره و تربیت اخلاقی باشد؛ الگوهایی که ضمن

بهره‌گیری از دستاوردهای علمی روان‌شناسی معاصر، بر مبانی انسان‌شناختی و ارزشی اسلام نیز استوار باشند. ازاین‌رو، پژوهش حاضر را می‌توان گامی در جهت توسعه گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای میان روان‌شناسی مثبت‌گرا و معارف اسلامی و تلاشی برای ارائه چارچوبی جامع‌تر در فهم خودشفقتی و ابعاد فردی، اجتماعی و معنوی آن دانست.

منابع

- *قرآن کریم.*
- صالح، صبحی (۱۴۱۴ق). *نهج‌البلاغه*. قم: انتشارات هجرت.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). *علم و فلسفه*. قم: بوستان کتاب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خدایاری‌فرد، سعید، محمدی، رضا و حسینی، محمد (۱۳۹۳). بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی مقیاس خودشفقتی در دانشجویان ایرانی. *مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی ایران*، ۲۰(۲)، ۴۵—۶۰.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۸). *روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم اسلامی*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خوشابی، فاطمه، موسوی، علی، و احمدی، پروین (۱۳۹۶). اثربخشی مداخلات مبتنی بر خودشفقتی بر اضطراب دانشجویان. *مجله روان‌شناسی کاربردی*، ۸(۳)، ۱۵—۲۸.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۷). *سیره تربیتی امیرالمؤمنین علی(ع)*. تهران: انتشارات دریا.
- دشتی، محمد (۱۳۸۶). *نهج‌البلاغه*. قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- Barnard, L. K., Curry, J. F. (2011). Self-compassion: Conceptualizations, correlates, and interventions. *Review of General Psychology*, 15(4), 289–303.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218–226.
- Germer, C. K., Neff, K. D. (2013). Self-compassion in clinical practice. *Journal of Clinical Psychology*, 69(8), 856–867.
- Gilbert, P. (2009). *The compassionate mind: A new approach to life's challenges*. London: Constable.
- Gross, J. J. (2015). Emotion regulation: Current status and future prospects. *Psychological Inquiry*, 26(1), 1–26.
- Keng, S. L., Smoski, M. J., Robins, C. J. (2011). Effects of mindfulness on psychological health: A review of empirical studies. *Clinical Psychology Review*, 31(6), 1041–1056.

- Leary, M. R., Tate, E. B., Adams, C. E., Allen, A. B., Hancock, J. (2007). Self-compassion and reactions to unpleasant self-relevant events: The implications of treating oneself kindly. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(5), 887–904.
- MacBeth, A., Gumley, A. (2012). Exploring compassion: A meta-analysis of the association between self-compassion and psychopathology. *Clinical Psychology Review*, 32(6), 545–552.
- Neff, K. D. (2003a). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2(2), 85–101.
- Neff, K. D. (2003b). The development and validation of a scale to measure self-compassion. *Self and Identity*, 2(3), 223–250.
- Neff, K. D. (2009). The role of self-compassion in development: A healthier way to relate to oneself. *Human Development*, 52(4), 211–214.
- Neff, K. D. (2011). Self-compassion, self-esteem, and well-being. *Social and Personality Psychology Compass*, 5(1), 1–12.
- Neff, K. D., Dahm, K. A. (2015). *Self-compassion: What it is, what it does, and how it relates to mindfulness*. In B. D. Ostafin, M. D. Robinson, & B. P. Meier (Eds.), Handbook of mindfulness and self-regulation (pp. 121–137). New York: Springer.
- Neff, K. D., Germer, C. K. (2013). A pilot study and randomized controlled trial of the mindful self-compassion program. *Journal of Clinical Psychology*, 69(1), 28–44.
- Neff, K. D., Germer, C. K. (2017). *Self-compassion and psychological well-being*. In E. M. Seppälä, E. Simon-Thomas, S. L. Brown, M. C. Worline, C. D. Cameron, & J. R. Doty (Eds.), The Oxford Handbook of Compassion Science (pp. 371–385). New York: Oxford University Press.
- Neff, K. D., Kirkpatrick, K. L., Rude, S. S. (2007). Self-compassion and adaptive psychological functioning. *Journal of Research in Personality*, 41(1), 139–154.
- Peterson, C., Seligman, M. E. P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press.
- Sahdra, B. K., Ciarrochi, J., Parker, P. D., Marshall, S., Heaven, P. C. L. (2017). Empathy and compassion as predictors of well-being in adolescents. *Journal of Adolescence*, 56, 153–163.
- Seligman, M. E. P., Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5–14.
- Smeets, E., Neff, K. D., Alberts, H., Peters, M. (2014). Meeting suffering with kindness: Effects of a brief self-compassion intervention for female college students. *Journal of Clinical Psychology*, 70(9), 794–807.

- Zessin, U., Dickhäuser, O., Garbade, S. (2015). The relationship between self-compassion and well-being: A meta-analysis. *Applied Psychology: Health and Well-Being*, 7(3), 340–368.

Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.32714.3304

Political Rationality in Nahj ul-Balaghah and Its Relation to Contemporary Political Development

(Research Articl)

Ali Moradi Bahmaei[1*]

Submission Date: 9 June 2025 **Revision Date:** 27 July 2025
Acceptance Date: 11 September 2025
(Page 71-100)

Abstract

In contemporary Islamic societies, political development - as a key pillar of good governance - faces a fundamental tension between the instrumental and technocratic rationality of modern theories and the ethical and divine rationality of the Islamic tradition. This study aims to explain the components of political rationality in Nahj ul-Balaghah and to examine its relation to the indicators of contemporary political development. Accordingly, the main research questions addressed in the present study are: What are the characteristics of political rationality in Nahj al-Balaghah, and how can they serve as a foundation for indigenous political development in Islamic societies? Employing a qualitative content analysis method with an analytical–interpretive approach, the study analyzes selected sermons, letters, and aphorisms from Nahj ul-Balaghah related to politics, justice, and social responsibility, and compares them with theories of rationality (e.g., Weber, Habermas) and political development (e.g., Huntington, Pye). The findings reveal that rationality in Nahj ul-Balaghah is not merely instrumental or functional but grounded in divine values, centered on justice, and oriented toward human perfection. Components such as social justice, meritocracy, conscious public participation, and the accountability of rulers constitute the structure of Alawi rationality. Consequently, political rationality in Nahj ul-Balaghah presents an integrative model of religious rationality and social efficiency that can serve as both a theoretical and a practical foundation for

1. Assistant Professor, Department of Political Science, Imam Hossein University, Tehran, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** moradialijan@gmail.com

How to cite this article: Moradi Bahmaei, A. (2026). Political Rationality in Nahj al-Balaghah and Its Relation to Contemporary Political Development. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 71-100. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.32714.3304

political development in contemporary Islamic societies.
Keywords: Nahj ul-Balaghah, Political Rationality, Political Development, Justice, Alawi Governance.

Extended Abstract

1. Introduction

Political development has become one of the central concepts in contemporary political science, particularly in discussions on governance, legitimacy, participation, accountability, and the rule of law. Classical political development theories emphasized institutional differentiation, bureaucratic rationalization, governmental effectiveness, and political participation as the principal indicators of modernization. Scholars including Samuel Huntington, Lucian Pye, Almond, and Powell interpreted political development mainly through institutional capacity and administrative performance.

However, these theories largely emerged within the epistemological framework of modern secular rationality, where political legitimacy is primarily associated with institutional efficiency and procedural effectiveness. Such approaches have contributed significantly to comparative politics but often provide limited explanations for the ethical foundations of governance, public trust, and moral legitimacy.

The contemporary Islamic world requires a different perspective because governance is inseparable from religious values, justice, and ethical responsibility. Nahj ul-Balaghah represents one of the richest Islamic sources for political thought, presenting Imam Ali's model of governance through sermons, letters, and aphorisms. The central question of the present study is not whether Nahj ul-Balaghah resembles modern political theories, but how its conception of political rationality contributes to an indigenous understanding of political development capable of addressing contemporary governance challenges.

2. Theoretical Framework

The theoretical framework of this study is based on the premise that Alawi political rationality originates from Tawhid (Divine Unity), which functions simultaneously as the ontological, epistemological, and ethical foundation of governance. Unlike modern political rationality, which generally derives legitimacy from autonomous human reason and institutional functionality, Alawi rationality understands political authority as a divine trust (amanah) exercised for justice and public welfare.

Within this Tawhidi worldview, justice is the practical manifestation of Divine Unity in political and social life. Accountability arises from human responsibility before both God and society, while human dignity provides the ethical basis for political rights and participation. Consequently, justice, accountability, consultation (shūrā), and conscious participation form interconnected dimensions of one comprehensive political rationality.

To avoid reducing Western political thought to a single model, the article distinguishes among three influential conceptions of rationality. Instrumental rationality (Max Weber) emphasizes efficiency and the optimization of means toward predetermined ends. Communicative rationality (Jürgen Habermas) criticizes the ethical limitations of instrumental rationality by grounding legitimacy in dialogue and mutual understanding. Reflexive rationality (Anthony Giddens) highlights institutional self-reflection and the continuous reconstruction of political practices in modern societies.

The comparison developed in this article is, therefore, a critical dialogue between two intellectual traditions with different ontological and epistemological assumptions. Rather than interpreting Nahj ul-Balaghah through modern categories, the study reconstructs its internal conceptual structure before comparing it with contemporary governance theories.

3. Method

The present study adopts a qualitative analytical-interpretive method based on documentary and library research. The analytical unit consists of seventy textual passages selected from Nahj ul-Balaghah that explicitly address governance, justice, political authority, consultation, accountability, rights, and ethical leadership.

The selection of texts followed three criteria: conceptual relevance to political governance, recurrence in classical commentaries, and significance for contemporary political development debates. Data were analyzed through qualitative content analysis in three stages. First, linguistic coding identified recurring political concepts including justice, reason, trust, rights, consultation, and responsibility. Second, semantic coding organized these concepts into broader analytical categories representing dimensions of Alawi political rationality. Third, discursive interpretation examined the relationships among these categories and reconstructed an integrated model of governance grounded in Tawhidi political thought.

To increase methodological rigor and reduce subjective interpretation, the extracted concepts were compared with authoritative commentaries on Nahj ul-Balaghah and major works in Islamic political philosophy.

4. Discussion

The findings indicate that political rationality in Nahj ul-Balaghah integrates ethics and governance within a unified Tawhidi framework. Justice appears as the operational criterion for exercising political authority and establishing legitimate governance. Imam Ali's Letter 53, addressed to Malik al-Ashtar, demonstrates that governmental legitimacy depends upon justice, equality before law, protection of public rights, and resistance against favoritism and corruption.

A second finding concerns moral accountability. Political authority is portrayed as a divine trust rather than personal ownership of power. Consequently, rulers are accountable simultaneously before God and the people, creating a dual

dimension of responsibility that strengthens legitimacy through ethical commitment and public trust rather than administrative control alone.
The third dimension is conscious public participation. Consultation in Nahj ul-Balaghah is not merely a managerial instrument but an ethical obligation recognizing citizens as rational participants in governance. Although this conception shares procedural similarities with Habermas's communicative rationality, its philosophical foundation differs because dialogue is grounded in Tawhid, justice, and moral responsibility rather than secular public reason.
The study also demonstrates that Western rationality should not be reduced to instrumental rationality alone. Habermas and Giddens themselves criticize instrumental rationality and propose communicative and reflexive alternatives. Nevertheless, these models remain rooted in modern secular epistemology, whereas Alawi political rationality integrates reason, revelation, ethics, and justice within one comprehensive worldview.

Table 1. Conceptual Correspondence between Alawi Political Rationality and Contemporary Political Development

Components of Alawi Political Rationality	Political Development Indicators
Tawhid-based Justice	Rule of Law and Political Legitimacy
Moral Accountability	Governmental Accountability and Public Trust
Consultation (Shūrā)	Participatory Decision-Making and Deliberation
Conscious Public Participation	Sustainable Political Participation
Human Dignity and Moral Responsibility	Good Governance and Ethical Political Order

This conceptual model shows that Tawhid constitutes the foundational layer of political rationality, while justice, accountability, consultation, and participation operate as interconnected mechanisms for achieving legitimate and sustainable political development.

5. Conclusion

This study concludes that political rationality in Nahj ul-Balaghah is fundamentally different from purely instrumental models of political rationality because it is rooted in Tawhid, justice, human dignity, and moral responsibility. Justice functions as the operational foundation of governance, accountability guarantees legitimacy through ethical commitment, and conscious participation transforms citizens into active partners in political governance.
The comparative analysis demonstrates that the relationship between Alawi political rationality and modern political development theories should be understood as a critical dialogue, not conceptual equivalence. While modern theories emphasize institutional effectiveness, communicative legitimacy, or reflexive modernization, Alawi rationality integrates political effectiveness with ethical legitimacy within a Tawhidi worldview.

Accordingly, the article proposes an indigenous framework for political development in Islamic societies based on three interconnected principles: justice as the foundation of the rule of law, accountability as the basis of legitimate governance, and conscious participation as the source of sustainable political development. This framework contributes to contemporary debates on governance by combining ethical values with institutional effectiveness and provides a theoretical basis for future research on Alawi governance and Islamic models of political development.

References (In Persian)

- Delshad Tehrani, M. (2003). Dowlat-e Aftab: Pazhuheshi dar Sireh-ye Hokumati-ye Imam Ali (AS) [The Government of the Sun: A Study of Imam Ali's Political Governance]. Tehran: Darya Publications.
- Farabi, A. N. (2000). Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah [The Opinions of the People of the Virtuous City]. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Jafari, M. T. (2003). Tarjomeh va Tafsir-e Nahj al-Balaghah [Translation and Commentary on Nahj al-Balaghah]. Tehran: Daftar Nashr-e Farhang-e Islami.
- Motahhari, M. (1991). Sayri dar Nahj al-Balaghah [A Survey of Nahj al-Balaghah]. Tehran: Sadra Publications.
- Nasir al-Din Tusi, K. (2006). Akhlaq-e Naseri [Nasirean Ethics]. Tehran: Kharazmi Publications.

References (In Arabic)

- Al-Radi, Al-Sharif. (1994). Nahj al-Balaghah. Edited by Subhi al-Salih. Qom: Dar al-Hijrah.
- Ibn Abi al-Hadid. (1998). Sharh Nahj al-Balaghah. Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Ibn Maytham al-Bahrani. (1996). Sharh Nahj al-Balaghah. Qom: Daftar Tablighat-e Islami.

References (In English)

- Giddens, A. (1990). The Consequences of Modernity. Stanford University Press.
- Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Beacon Press.
- Huntington, S. P. (1968). Political Order in Changing Societies. Yale University Press.
- Pye, L. W. (1971). Aspects of Political Development. Boston: Little, Brown and Company.
- Taylor, C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press.
- Weber, M. (1978). Economy and Society. University of California Press.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/nahj.2026.32714.3304

(مقاله پژوهشی)

عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه و نسبت آن با توسعه سیاسی معاصر

علی مرادی بهمئی[۱*]

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰
(از ص ۷۱ تا ۱۰۰)

چکیده

در جوامع اسلامی معاصر، توسعه سیاسی به‌مثابه یکی از ارکان حکمرانی مطلوب، با چالشی بنیادین میان «عقلانیت ابزاری و تکنوکراتیک» نظریه‌های مدرن و «عقلانیت اخلاقی و الهی» سنت اسلامی مواجه است. پژوهش حاضر با هدف تبیین مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه و بررسی نسبت آن با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر انجام شده است. پرسش اصلی این است که عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه می‌تواند مبنایی برای توسعه سیاسی بومی در جوامع اسلامی فراهم آورد؟ این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی و رویکرد تحلیلی– تفسیری انجام شده است. داده‌های تحقیق از گزینش و تحلیل خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه مرتبط با سیاست، عدالت و مسئولیت اجتماعی به‌دست‌آمده و با نظریه‌های عقلانیت (وبر، هابرماس) و توسعه سیاسی (هانتینگتون، پای) تطبیق داده شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عقلانیت در نهج‌البلاغه نه صرفاً ابزاری و کارکردی، بلکه مبتنی بر ارزش‌های الهی، عدالت‌محور و ناظر به تعالی انسان است. مؤلفه‌هایی چون عدالت اجتماعی، شایسته‌سالاری، مشارکت آگاهانه مردم و مسئولیت‌پذیری حاکمان، ساختار عقلانیت علوی را شکل می‌دهند. در نتیجه، عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه الگویی ترکیبی از عقلانیت دینی و کارآمدی اجتماعی ارائه می‌دهد که می‌تواند مبنای نظری و عملی توسعه سیاسی در جوامع اسلامی معاصر قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، عقلانیت سیاسی، توسعه سیاسی، عدالت، حکمرانی علوی.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام حسین(ع)، تهران، ایران
*: نویسنده مسئول
Email: moradialijan@gmail.com

۱. مقدمه

در دهه‌های اخیر، مفهوم توسعه سیاسی به یکی از مهم‌ترین مباحث علوم سیاسی و مطالعات حکمرانی تبدیل شده است. توسعه سیاسی معمولاً با مؤلفه‌هایی نظیر حاکمیت قانون، مشارکت سیاسی، پاسخگویی، مشروعیت، کارآمدی نهادی و گسترش حقوق شهروندی شناخته می‌شود و از مهم‌ترین شاخص‌های ارزیابی کیفیت نظام‌های سیاسی به‌شمار می‌آید. با این‌حال، بخش عمده ادبیات توسعه سیاسی در بستر نظریه‌های غربی شکل گرفته و بر مبانی معرفتی خاصی استوار است که اغلب بر عقلانیت ابزاری، کارآمدی تکنوکراتیک و مدیریت عقلانی منابع تأکید دارند (Huntington, 1968: 34؛ Almond and Powell, 1978: 67). این رویکرد اگرچه در تبیین برخی ابعاد توسعه سیاسی موفق بوده است، اما در بسیاری از موارد نسبت به ابعاد اخلاقی، معنوی و ارزشی سیاست توجه کمتری نشان داده است.

در مقابل، اندیشه سیاسی اسلامی از آغاز شکل‌گیری خود، پیوندی عمیق میان عقل، اخلاق و سیاست برقرار کرده است. در این سنت فکری، عقلانیت صرفاً ابزاری برای دستیابی به اهداف سیاسی نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحقق عدالت، هدایت جامعه و تأمین خیر عمومی به‌شمار می‌رود. در میان منابع اسلامی، نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون سیاسی و حکمرانی، تصویری جامع از رابطه عقلانیت، عدالت، مسئولیت و مشارکت اجتماعی ارائه می‌دهد. آموزه‌های سیاسی امام علی(ع) در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه، الگوی متمایزی از حکمرانی را ترسیم می‌کند که در آن اخلاق، عدالت و عقلانیت درهم‌تنیده‌اند و از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند (نهج‌البلاغه، نامه/۵۳؛ خطبه/۲۱۶).

در اندیشه اسلامی، عقلانیت هرگز مستقل از جهان‌بینی توحیدی تعریف نمی‌شود، بلکه عقل، عدالت، اخلاق و سیاست همگی در منظومه توحیدی معنا پیدا می‌کنند. از منظر امام علی(ع)، توحید صرفاً یک اصل اعتقادی نیست، بلکه بنیاد تمامی مناسبات اجتماعی و سیاسی است و مشروعیت قدرت، عدالت اجتماعی، حقوق مردم و مسئولیت حاکمان همگی از آن سرچشمه می‌گیرند. ازاین‌رو، فهم عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه بدون توجه به مبنای توحیدی آن، تصویری ناقص از اندیشه سیاسی علوی ارائه خواهد کرد (نهج‌البلاغه، خطبه/۱، خطبه/۱۹۳؛ مطهری، ۱۳۷۰).

تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام در عصر حاضر نیز ضرورت بازخوانی این میراث فکری را دوچندان کرده است. بسیاری از جوامع اسلامی از یک‌سو با چالش‌های توسعه سیاسی، کاهش اعتماد عمومی، ضعف پاسخگویی و بحران مشروعیت مواجه‌اند و از سوی دیگر در جست‌وجوی الگوهای بومی و متناسب با ارزش‌های فرهنگی و دینی خود هستند. در چنین شرایطی، بررسی ظرفیت‌های نظری نهج‌البلاغه برای ارائه الگویی از عقلانیت سیاسی که بتواند میان اخلاق، عدالت و کارآمدی پیوند برقرار کند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند افق‌های جدیدی را در مطالعات توسعه سیاسی اسلامی بگشاید.

۱-۱. بیان مسئله

یکی از مباحث اساسی در علوم سیاسی معاصر، نسبت میان عقلانیت و توسعه سیاسی است. بسیاری از نظریه‌های توسعه سیاسی بر این فرض استوارند که پیشرفت سیاسی و نهادی در گرو گسترش عقلانیت در مدیریت امور عمومی، افزایش کارآمدی ساختارهای حکومتی و نهادینه شدن قواعد سیاسی است. با این حال، نوع عقلانیتی که در بخش مهمی از این نظریه‌ها مطرح می‌شود، عقلانیتی عمدتاً ابزاری و تکنوکراتیک است که هدف اصلی آن افزایش بهره‌وری، کنترل و مدیریت کارآمد منابع و ساختارهاست (Weber, 1978: 215). چنین رویکردی اگرچه در ارتقای ظرفیت‌های اجرایی دولت‌ها مؤثر بوده، اما همواره با این انتقاد مواجه شده است که نسبت آن با عدالت، اخلاق و ارزش‌های انسانی چندان روشن نیست.

در برابر این رویکرد، سنت اسلامی و به‌ویژه اندیشه سیاسی امام علی(ع) در نهج‌البلاغه، از نوع دیگری از عقلانیت سخن می‌گوید که می‌توان آن را «عقلانیت اخلاقی و الهی» نامید. در این نگرش، عقل نه تنها ابزار اداره جامعه، بلکه وسیله تشخیص حق، تحقق عدالت و هدایت انسان به‌سوی کمال است. بر اساس آموزه‌های نهج‌البلاغه، سیاست زمانی عقلانی تلقی می‌شود که در خدمت عدالت، رعایت حقوق مردم، مسئولیت‌پذیری حاکمان و خیر عمومی قرار گیرد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵؛ نامه ۵۳)؛ بنابراین، عقلانیت در اندیشه علوی دارای ابعاد اخلاقی و ارزشی است و نمی‌توان آن را صرفاً به محاسبات فنی و مدیریتی تقلیل داد.

از سوی‌دیگر، توسعه سیاسی در جهان اسلام غالباً با چالش انتقال و اقتباس الگوهای غربی مواجه بوده است. بسیاری از این الگوها بدون توجه کافی به زمینه‌های فرهنگی، دینی و تاریخی جوامع اسلامی طراحی شده‌اند و به همین دلیل در برخی موارد نتوانسته‌اند پاسخگوی نیازها و انتظارات این جوامع باشند. در چنین فضایی، ضرورت دارد ظرفیت‌های موجود در منابع اسلامی برای بازتعریف مفاهیم توسعه سیاسی مورد بررسی قرار گیرد. نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از غنی‌ترین متون سیاسی اسلامی، می‌تواند زمینه مناسبی برای استخراج مؤلفه‌های یک الگوی بومی از عقلانیت سیاسی فراهم آورد که هم با ارزش‌های اسلامی سازگار باشد و هم بتواند به تحقق توسعه سیاسی کمک کند.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه دارای چه مؤلفه‌هایی است و این مؤلفه‌ها چه نسبتی با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر دارند؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان از دل آموزه‌های سیاسی امام علی(ع)، الگویی نظری برای توسعه سیاسی استخراج کرد که ضمن حفظ هویت دینی و اخلاقی، با مفاهیمی چون حاکمیت قانون، پاسخگویی، مشارکت سیاسی و کارآمدی حکمرانی نیز همخوانی داشته باشد؟ پژوهش حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش و تبیین ظرفیت‌های عقلانیت علوی برای بازاندیشی در نظریه توسعه سیاسی است.

۱-۲. پیشینه پژوهش و خلأ علمی

پژوهش‌های متعددی به بررسی ابعاد اخلاقی، مدیریتی و اجتماعی نهج‌البلاغه پرداخته‌اند، اما مفهوم «عقلانیت سیاسی» کمتر به‌صورت نظام‌مند مورد تحلیل قرار گرفته است. بیشتر آثار موجود، عقلانیت را با عدالت یا زهد درآمیخته‌اند و به نسبت آن با توسعه سیاسی نپرداخته‌اند.

به‌عنوان‌مثال خسروپناه (۱۳۸۴) در کتاب «جامعه علوی در نهج‌البلاغه»، به ارائه یک بررسی جامع و مبنایی از ابعاد مختلف اندیشه و سیره امام علی(ع) در نهج‌البلاغه اقدام کرده است. این اثر پس از معرفی ساختار و تاریخچه نهج‌البلاغه، به مسائل کلیدی مانند قلمرو دین در سنت علوی، اصول تربیتی و به‌طور ویژه «سیاست علوی» می‌پردازد. نویسنده در بخش سیاست، به تبیین موضوعاتی چون اصلاحات، وظایف حکومت، مواضع سیاسی امام و مشروعیت حکومت از دیدگاه ایشان می‌پردازد و در قالب پرسش و پاسخ، خوانشی نظام‌مند از اندیشه سیاسی علوی ارائه می‌دهد.

آل‌غفور (۱۳۸۹) در پژوهش خود با عنوان «مؤلفه‌های توسعه سیاسی در نهج‌البلاغه»، به بررسی پیوند بین آموزه‌های دینی اسلام و مفهوم توسعه سیاسی می‌پردازد. این تحقیق با این پیش‌فرض که دین و سیاست در اسلام جدایی‌ناپذیر هستند، استدلال می‌کند که نهج‌البلاغه به‌عنوان گنجینه‌ای از سخنان امام علی(ع)، می‌تواند اصول و شاخص‌هایی برای پیشرفت و توسعه سیاسی ارائه دهد. نویسنده با تحلیل فرمایشات امام علی(ع)، در پی استخراج این مؤلفه‌ها برآمده و نشان می‌دهد که چگونه این متن دینی می‌تواند چارچوبی برای توسعه سیاسی در یک جامعه اسلامی فراهم کند.

کریمی و همکاران (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای با عنوان «مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی مردم بر اساس نظام حق و تکلیف در نهج‌البلاغه»، بر مفهوم «عقلانیت سیاسی» به‌عنوان محور تعامل سازنده مردم با حکومت تمرکز کرده‌اند. این پژوهش با به‌کارگیری رویکرد کیفی و روش نظریه داده‌بنیاد، به استقراء مؤلفه‌های حقوق زمامدار بر مردم از منظر نهج‌البلاغه پرداخته است. یافته‌های ایشان نشان می‌دهد که مؤلفه‌هایی همچون «بصیرت»، «ثبات»، «جهاد در راه خدا»، «مسئولیت اجتماعی»، «اطاعت و حمایت از زمامدار» از بارزترین شاخص‌های عقلانیت سیاسی در نظام فکری امام علی(ع) هستند که شناخت آن‌ها می‌تواند به تعاملی خردمندانه‌تر بین ملت و حکومت بینجامد.

رشیدی‌نژاد (۱۴۰۳) در مقاله «مبانی عقلانیت سیاسی تمدن‌ساز علوی در نهج‌البلاغه»، به تبیین مفهومی فراتر از عقلانیت متعارف به نام «عقلانیت تمدن‌ساز» اقدام کرده است. این نوشتار با استناد به سیره و سخن امام علی(ع)، کنش‌های سیاسی ایشان را در بالاترین مرتبه این نوع عقلانیت تحلیل می‌کند. نویسنده مبانی نظری این عقلانیت را در مؤلفه‌هایی مانند «محوریت حق و باطل»، «به رسمیت شناختن اختیار مردم»، «ریشه‌یابی وحیانی مشکلات اجتماعی» و «مبارزه با انحراف» جست‌وجو کرده و آن را معیار عمل سیاسی امام در نقاط عطف تاریخ اسلام می‌داند.

جمشیدی و پروانه‌زاد (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «بازتاب اندیشه و منش سیاسی امام علی(ع) در آیینه خطبه شقشقیه»، به تحلیل این خطبه محوری به‌عنوان آیینه‌ای تمام‌نما از تحولات سیاسی-

اجتماعی صدر اسلام پرداخته‌اند. این مطالعه با به‌کارگیری چارچوب روشی «هرمنوتیک عام» شلایرماخر، در پی کشف پیوندهای معنایی بین خطبه شقشقیه و کلیت میراث فکری امام علی(ع) است. نتایج تحقیق مؤید این فرضیه است که وحدت نظر و عمل در سیره امام، در قالب «سیاست متعالی» و «صیانت ذات» تجلی یافته که رکن اصلی رهبری در یک جامعه دینی محسوب می‌شود.

لشکر بلوکی و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله «چارچوب معرفتی اعمال قدرت در حکمرانی خوب از منظر حضرت علی(ع)»، به بررسی مکانیسم‌های تحدید قدرت و جلوگیری از خودکامگی حاکمان از رهگذر سیره علوی می‌پردازند. این تحقیق با روش توصیفی- تحلیلی و با مطالعه فرازهای نهج‌البلاغه و فضای تاریخی عصر امام، چارچوبی برای حکمرانی خوب استخراج کرده که بر سه پایه «حسن تدبیر»، «مدیریت زمان و مکان» و «تلفیق قدرت نرم و سخت» استوار است. نویسندگان خطوط کلی حکومت‌داری امام را «عدالت محوری» و «اعتدال‌گرایی» و خطوط قرمز را «استبداد» و «انحصارطلبی» معرفی می‌کنند.

زمانی‌نژاد و توکلی (۱۴۰۴) در مطالعه خود با عنوان «الگوی مشارکت دولت و مردم در مدیریت اسلامی مبتنی بر تعالیم نهج‌البلاغه»، به طراحی یک الگوی سه‌لایه برای مشارکت اثربخش می‌پردازند. این پژوهش که با روش تحلیل مضمون انجام‌شده، نشان می‌دهد که مشارکت بهینه از لایه‌های «مؤلفه‌های فلسفی و بینشی»، «پیش‌شرط‌های ضروری» و «وظایف و تکالیف طرفین» تشکیل می‌شود. بر این اساس، توجه همزمان به تمامی این لایه‌ها برای تحقق مشارکت واقعی بین دولت و مردم در یک جامعه اسلامی مبتنی بر آموزه‌های نهج‌البلاغه ضروری است.

جمع‌بندی مقالات فوق نشان می‌دهد که نهج‌البلاغه به‌عنوان متنی بنیادین، الگویی از «عقلانیت سیاسی» را ارائه می‌کند که بر محوریت حق، عدالت، مسئولیت‌پذیری و مشارکت مبتنی بر تکلیف استوار است. این عقلانیت که در مقالات با عناوینی چون «عقلانیت تمدن‌ساز» (رشیدی‌نژاد)، «عقلانیت مبتنی بر حق و تکلیف» (کریمی و همکاران) و «سیاست متعالی» (جمشیدی و پروانه‌زاد) برجسته شده، در تقابل با عقلانیت ابزاری صرف قرار دارد و هدف آن، تأسیس نظم سیاسی اخلاق‌مدار و مردم‌بنیاد است.

نسبت این عقلانیت با توسعه سیاسی معاصر در این است که مؤلفه‌های استخراج‌شده از نهج‌البلاغه- مانند عدالت محوری به‌عنوان چارچوب تحدیدکننده قدرت (لشکر بلوکی)، مشارکت سه‌لایه مردم و دولت (زمانی‌نژاد و توکلی) و شاخص‌های توسعه سیاسی مانند بصیرت و مسئولیت‌پذیری (آل غفور و کریمی)- می‌تواند پاسخی برای چالش‌های توسعه در جوامع معاصر، ازجمله بحران مشروعیت، فساد اداری، استبداد و شکاف دولت- ملت باشد. در نتیجه، این مجموعه پژوهش‌ها استدلال می‌کنند که عقلانیت سیاسی علوی نه‌تنها یک نظریه تاریخی، بلکه چارچوبی زنده و کارآمد برای طراحی مدلی بومی از توسعه سیاسی است که می‌تواند توسعه پایدار و اصیل را در تعامل با ارزش‌های دینی و بومی جامعه اسلامی میسر سازد.

با وجود غنای پژوهش‌های موجود در استخراج مؤلفه‌های عقلانیت و توسعه سیاسی از نهج‌البلاغه، خلأ اصلی در ارائه یک «الگوی نظام‌مند و یکپارچه» که بتواند ارتباط منطقی بین مبانی عقلانی، ساختار حکمرانی، مکانیسم‌های مشارکت و شاخص‌های توسعه سیاسی در منظومه فکری امام علی(ع) را ترسیم

کند، به وضوح احساس می‌شود. پژوهش‌های پیشین اغلب به بررسی جزئی و پراکنده مفاهیم اکتفا کرده‌اند و فاقد نگاهی کل‌نگر و کاربردی برای پاسخگویی به مسائل پیچیده حکمرانی در جوامع اسلامی معاصر هستند؛ بنابراین، ضرورت دارد پژوهشی با رویکردی تلفیقی و نظام‌مند انجام پذیرد که با ترکیب یافته‌های موجود در قالب یک مدل مفهومی منسجم، نه‌تنها گامی در رفع پراکندگی مطالعات پیشین بردارد، بلکه الگویی عملیاتی را در اختیار سیاستگذاران و نظریه‌پردازان قرار دهد تا بتوانند بر مبنای عقلانیت سیاسی علوی، راهبردهای مشخصی برای نیل به توسعه سیاسی اصیل و بومی طراحی نمایند.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت انجام این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که بسیاری از جوامع اسلامی در دهه‌های اخیر با چالش‌هایی نظیر ضعف اعتماد عمومی، کاهش سرمایه اجتماعی، ناکارآمدی برخی ساختارهای سیاسی، فساد اداری و بحران مشروعیت مواجه بوده‌اند. در چنین شرایطی، تکیه صرف بر الگوهای وارداتی توسعه سیاسی نمی‌تواند پاسخگوی همه نیازهای این جوامع باشد. ازاین‌رو، بازخوانی منابع اصیل اسلامی و استخراج مبانی نظری حکمرانی از متونی همچون نهج‌البلاغه، ضرورتی علمی و عملی محسوب می‌شود. بررسی عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه می‌تواند زمینه شکل‌گیری الگویی بومی و متناسب با ارزش‌های اسلامی را فراهم سازد و به غنای ادبیات توسعه سیاسی در جهان اسلام کمک کند.

اهمیت این پژوهش در آن است که می‌کوشد میان دو حوزه مهم و کمتر پیوندخورده، یعنی «اندیشه سیاسی علوی» و «نظریه‌های توسعه سیاسی معاصر»، ارتباطی نظام‌مند برقرار کند. این پژوهش نشان می‌دهد که مفاهیمی مانند عدالت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت آگاهانه و پاسخگویی که در نهج‌البلاغه مورد تأکید قرار گرفته‌اند، قابلیت تبدیل شدن به شاخص‌های عملی توسعه سیاسی را دارند. از این منظر، نتایج پژوهش می‌تواند علاوه بر توسعه ادبیات نظری حکمرانی اسلامی، برای سیاست‌گذاران، پژوهشگران و نهادهای تصمیم‌گیر در طراحی الگوهای بومی حکمرانی و توسعه سیاسی در جوامع اسلامی نیز سودمند باشد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

در پژوهش‌های نوین علوم سیاسی، دو مفهوم بنیادین «عقلانیت» و «توسعه سیاسی» همواره محور تحلیل‌های نظری و عملی بوده‌اند. عقلانیت به‌عنوان معیار فهم و تصمیم‌گیری در سیاست و توسعه سیاسی به‌عنوان فرآیند پویایی و نهادینه‌سازی قدرت، درعین‌حال که موضوعات متنوعی را پوشش می‌دهند، همواره با چالش‌های نظری مواجه بوده‌اند. نظریه‌های مدرن توسعه سیاسی، به‌ویژه در رویکردهای غربی، عقلانیت را عمدتاً به‌صورت ابزار سنجش سود و کارآمدی تعریف می‌کنند؛ درحالی‌که در سنت اسلامی، به‌ویژه در اندیشه علوی، عقلانیت مفهومی اخلاقی، عدالت‌محور و معنوی دارد (نهج‌البلاغه، خطبه/۲۱۶؛ نامه/۵۳)؛ بنابراین، مرور تطبیقی این دو جریان فکری، امکان شناسایی نقاط

همپوشانی و گسست میان عقلانیت ابزاری و اخلاقی را فراهم می‌آورد و جایگاه اندیشه علوی را در بازتعریف توسعه سیاسی بومی روشن می‌سازد.

در این چارچوب، هدف این قسمت ارائه تحلیل تطبیقی عقلانیت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام، بررسی مفهوم توسعه سیاسی در نظریه‌های کلاسیک و مدرن و شناسایی خلأ پژوهشی در مطالعات مرتبط با نهج‌البلاغه است. همچنین، در پایان مدل مفهومی نظری ارائه می‌شود که مؤلفه‌های محوری عقلانیت علوی را با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر پیوند می‌دهد.

۱-۲. مروری بر مفهوم عقلانیت در اندیشه سیاسی غرب

مفهوم عقلانیت در اندیشه سیاسی مدرن از قرن هجدهم میلادی به بعد، محور اساسی تبیین سیاست و دولت تلقی شد. ماکس وبر در تحلیل جامعه‌شناسی قدرت، تمایزی بنیادین میان عقلانیت ارزشی[1] و عقلانیت ابزاری[2] قائل شد (Weber, 1978: 85).

عقلانیت ابزاری، به معنای محاسبه وسیله در جهت هدف است، درحالی‌که عقلانیت ارزشی، ناظر به التزام کنشگر به اصول اخلاقی و باورهای درونی است، حتی اگر سود و منفعتی در پی نداشته باشد. در نظام‌های مدرن، به‌ویژه در دولت‌های بوروکراتیک، عقلانیت ابزاری بر سایر اشکال عقلانیت غلبه یافته است؛ زیرا کارآمدی، کنترل و نظم را بر ارزش و معنا مقدم می‌دارد.

با وجود دستاوردهای عقلانیت ابزاری در افزایش کارآمدی و نهادسازی، این الگو به دلیل غلبه منطق وسیله-هدف، با چالش‌هایی چون گسست اخلاق از سیاست، تضعیف مشروعیت هنجاری، کالایی‌شدن روابط اجتماعی و کاهش اعتماد عمومی روبه‌رو شده است. همین چالش‌ها زمینه‌ساز شکل‌گیری رویکردهای انتقادی همچون عقلانیت ارتباطی هابرماس و عقلانیت بازاندیشانه گیدنز در اندیشه معاصر غرب شده‌اند (Habermas, 1984; Giddens, 1990).

یورگن هابرماس با نقد عقلانیت ابزاری وبر، نظریه «عقلانیت ارتباطی» را مطرح کرد و بر آن بود که عقلانیت باید در بستر گفت‌وگو، تفاهم و کنش ارتباطی تحقق یابد (Habermas, 1984: 120). از منظر او، عقلانیت زمانی معتبر است که بر پایه گفت‌وگوی برابر و اراده تفاهم شکل گیرد، نه بر مبنای سلطه یا محاسبه صرف. بدین‌سان، سیاست عقلانی در معنای ارتباطی آن، به عرصه تفاهم اجتماعی و مشروعیت اخلاقی بازمی‌گردد.

عقلانیت ابزاری، عقل را وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف و افزایش کارآمدی می‌داند، در حالی که عقلانیت اخلاقی—ارتباطی، مشروعیت تصمیم‌های سیاسی را در گرو گفت‌وگوی آزاد، تفاهم عقلانی، رعایت ارزش‌های اخلاقی و احترام به کرامت انسان می‌داند (Habermas, 1984: 253). ازاین‌رو، نقد

1. Wertrationalität
2. Zweckrationalität

عقلانیت ابزاری در اندیشه غرب، به معنای نفی همه سنت عقلانیت غربی نیست، بلکه بیانگر تحول آن به سوی الگوهای ارتباطی و هنجاری است.

آنتونی گیدنز[1] نیز در نظریه ساخت‌یابی، عقلانیت را نه‌تنها ابزاری یا ارتباطی، بلکه ساختاری می‌بیند؛ به این معنا که عقل در سیاست هم عامل و هم ساخت است (Giddens, 1984: 55). از دید او، کنشگران سیاسی همواره در بازتولید ساخت‌های اجتماعی مشارکت دارند و این فرآیند بازاندیشانه، خود نوعی عقلانیت است. بااین‌حال، تمامی این رویکردها در چارچوب عقل سکولار قرار دارند که نسبت آن با اخلاق و معنویت گسسته است. در این دستگاه فکری، سیاست و اخلاق از هم جدا می‌شوند و عقلانیت بیشتر در خدمت حفظ نظم و قدرت است تا هدایت و عدالت (Taylor, 1989: 118).

تفاوت بنیادین میان عقلانیت غربی و عقلانیت علوی در غایت آن نهفته است. درحالی‌که عقلانیت مدرن به کارآمدی و سلطه انسان بر طبیعت و جامعه می‌اندیشد، عقلانیت علوی به هدایت انسان و اصلاح نفس به‌عنوان شرط تدبیر جامعه توجه دارد. این تفاوت در بستر توسعه سیاسی، اهمیت دوچندان می‌یابد؛ زیرا مدل‌های غربی توسعه، بر پایه عقلانیت ابزاری طراحی شده‌اند و اخلاق را به حوزه خصوصی تقلیل داده‌اند. در مقابل، در اندیشه امام علی(ع)، عقل نه ابزار قدرت، بلکه معیار عدالت و وسیله صلاح جامعه است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶؛ دشتی، ۱۳۸۶: ۲۴۱).

بنابراین، فهم عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه مستلزم نقد عقلانیت ابزاری مدرن و بازگشت به نوعی عقلانیت اخلاقی و توحیدی است که می‌تواند با حفظ جنبه تدبیری عقل، از سقوط آن به ابزار قدرت جلوگیری کند.

۲-۲. مفهوم توسعه سیاسی از منظر نظریه‌پردازان توسعه

نظریه توسعه سیاسی از دهه ۱۹۵۰ میلادی با هدف تبیین فرایند نوسازی جوامع غیرغربی و انتقال الگوهای دموکراسی و بوروکراسی به آن‌ها شکل گرفت. نظریه‌پردازانی چون هانتینگتون، لوسین پای، الموند و پاول، توسعه سیاسی را فرآیند نهادی‌سازی قدرت، مشارکت و مشروعیت تعریف کردند (Almond and Powell, 1978: 45؛ Huntington, 1968: 12).

در این چارچوب، عقلانیت سیاسی به معنای افزایش کارآمدی دولت و کنترل تضادهای اجتماعی تلقی شد. توسعه، بیشتر در قالب شاخص‌هایی چون ثبات سیاسی، رقابت حزبی و مشارکت انتخاباتی سنجیده می‌شد و بُعد اخلاقی آن نادیده گرفته شد (Pye, 1971: 63).

هانتینگتون[2] در اثر معروف خود «نظم سیاسی در جوامع در حال گذار»، توسعه را در گرو قدرت نهادها و اقتدار حکومت می‌دانست، نه آزادی یا عدالت. در این رویکرد، عقلانیت، ابزار نظم است نه ابزار ارزش

1. Anthony Giddens
2. Samuel P. Huntington

(Huntington, 1968: 23). لوسین پای[1]، توسعه سیاسی را فرآیند گسترش آگاهی و مشارکت سیاسی در میان شهروندان تعریف کرد، اما هم‌زمان بر ضرورت انضباط نهادی تأکید داشت. او نیز اخلاق را به بعد فرهنگی فروکاست (Pye, 1971: 92). الموند و پاول[2] نیز توسعه را حاصل کارکردهای سیستم سیاسی می‌دانند؛ یعنی میزان پاسخگویی، استخراج منابع و توزیع عادلانه کالاها و خدمات؛ اما این تعریف نیز به عقلانیت فنی و مدیریتی محدود است (Almond and Powell, 1978: 58).

چنین مفاهیمی از توسعه، در عمل موجب شکل‌گیری نوعی «توسعه بدون معنا» شده‌اند که در آن رشد ساختارها با زوال اخلاق و معنویت همراه است. امام علی(ع) در نامه به مالک اشتر دقیقاً به این نکته اشاره می‌کند که هرگونه سامان سیاسی بدون عدالت و تقوا، به فساد می‌انجامد: «بدان ای مالک! مردم دو دسته‌اند، یا برادر دینی تواند یا همانند تو در آفرینش» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

از این منظر، نقد نظریه‌های توسعه سیاسی غربی نه به‌منزله نفی کارآمدی آن‌ها، بلکه برای تکمیل آن با بُعد اخلاقی و الهی است تا توسعه سیاسی در جوامع اسلامی به توسعه‌ای انسان‌محور تبدیل شود.

۳-۲. جایگاه عقلانیت در فلسفه سیاسی اسلامی

جایگاه عقلانیت در فلسفه سیاسی اسلامی: بخش مهمی از عقلانیت در فلسفه سیاسی اسلامی، به‌ویژه در آثار فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، متأثر از سنت فلسفی ارسطویی و مکتب مشاء است؛ با این حال، این عقلانیت صرفاً بازتولید اندیشه یونانی نیست، بلکه در پرتو مبانی توحیدی، نبوت، وحی و غایت‌شناسی اسلامی بازخوانی و بازسازی شده است. فارابی در آراء اهل **المدینة الفاضلة**، ضمن بهره‌گیری از مفهوم ارسطویی عقل، سیاست را در پیوند با فضیلت، سعادت و هدایت الهی تفسیر می‌کند و بر این باور است که رئیس مدینه فاضله باید علاوه‌بر برخورداری از عقل نظری و عملی، از هدایت وحیانی نیز بهره‌مند باشد تا جامعه را به‌سوی کمال انسانی رهنمون سازد (فارابی، ۱۳۷۹: ۹۷–۱۰۵). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اخلاق ناصری، با تلفیق سنت مشائی و آموزه‌های اسلامی، عقل را نیروی تنظیم‌کننده قوای نفس و مبنای تدبیر عادلانه جامعه معرفی می‌کند و معتقد است که عقل، زمانی به کمال می‌رسد که در پرتو شریعت و فضایل اخلاقی از سلطه شهوت و غضب رهایی یابد (طوسی، ۱۳۸۵: ۱۲۹–۱۲۱). با وجود این، عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه از سطح عقل فلسفی فراتر می‌رود و مستقیماً بر جهان‌بینی توحیدی، عدالت، مسئولیت‌پذیری و پیوند ناگسستنی عقل، اخلاق و وحی استوار است؛ ازاین‌رو، اگرچه اندیشه فارابی و خواجه نصیر حلقه واسط میان فلسفه یونانی و فلسفه سیاسی اسلامی محسوب می‌شود، اما عقلانیت علوی بیش از آنکه بر استدلال فلسفی صرف تکیه داشته باشد، بر هدایت الهی و تحقق عدالت در عرصه حکمرانی تأکید می‌کند (نهج‌البلاغه، نامه/۵۳؛ خطبه/۲۱۶؛ جعفری، ۱۳۸۲/۱۱:۴۰۲–۳۸۹).

1. Lucian Pye
2. Gabriel Almond and Bingham powell

در اندیشه امام علی(ع)، عقلانیت سیاسی بر مجموعه‌ای از مفروضات بنیادین شامل توحید، کرامت ذاتی انسان، عدالت، مسئولیت‌پذیری و پیوند ناگسستنی عقل و اخلاق استوار است. از این منظر، عقل نه صرفاً ابزار محاسبه و تأمین منافع، بلکه معیار تشخیص حق از باطل، هدایت انسان و تنظیم روابط عادلانه اجتماعی و سیاسی است. امام علی(ع) در حکمت ۳۸ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «إِنَّ أَغْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ وَأَكْبَرَ الْفَقْرِ الْحُمْقُ»؛ «سرشارترین توانگری، خردمندی است و بزرگ‌ترین تهیدستی، نادانی» (نهج‌البلاغه، حکمت/۳۸). این بیان نشان می‌دهد که عقلانیت در منظومه فکری علوی، سرمایه‌ای الهی و اخلاقی برای تحقق عدالت و اصلاح جامعه است، نه صرفاً ابزاری برای افزایش کارآمدی یا حفظ قدرت. بر همین اساس، عقلانیت علوی با عقلانیت ابزاری رایج در اندیشه مدرن تفاوت ماهوی دارد؛ زیرا در کنار کارآمدی، تحقق عدالت، صیانت از کرامت انسان، مسئولیت‌پذیری حاکمان و خیر عمومی را نیز دنبال می‌کند. ازاین‌رو، این الگو می‌تواند در مواجهه با چالش‌های معاصر، مانند بحران مشروعیت، کاهش اعتماد عمومی، گسست اخلاق از سیاست و ضعف حکمرانی، ظرفیت نظری و عملی قابل توجهی برای بازاندیشی توسعه سیاسی در جوامع اسلامی فراهم آورد (نهج‌البلاغه، حکمت/۳۸؛ نامه/۵۳؛ خطبه/۲۱۶؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۶۸-۷۵؛ جعفری، ۱۳۸۲:۱۱/۳۹۲-۴۰۱).

از منظر امام علی(ع)، سیاست عاقلانه یعنی سیاستی که مردم را به تقوا، انصاف و خدمت به یکدیگر فراخواند، نه به رقابت برای قدرت. در خطبه ۲۱۶ می‌فرماید: «بر شما باد به تقوا و نظم در کارها». این عبارت کوتاه، جوهر عقلانیت سیاسی علوی را بیان می‌کند؛ عقل در خدمت نظم و نظم در خدمت عدالت.

بنابراین، عقلانیت علوی سه ویژگی اساسی دارد: اخلاق‌مداری، عدالت‌محوری و واقع‌گرایی. این عقلانیت، هم از نظر معرفت‌شناختی (به‌عنوان نوری از خداوند) و هم از نظر کارکردی (به‌عنوان مبنای تصمیم‌گیری) با عقلانیت ابزاری متفاوت است (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۴۴). چنین نگاهی در فلسفه اسلامی تداوم یافته است؛ از ابن‌سینا تا ملاصدرا، عقل همواره با حکمت عملی و تهذیب نفس گره خورده است. این پیوند، در نهج‌البلاغه به اوج خود می‌رسد؛ زیرا امام علی(ع) عقل را شرط عدالت و سیاست را میدان تحقق عقل می‌داند. بر همین اساس، می‌توان عقلانیت علوی را نوعی عقلانیت توحیدی دانست که در آن تدبیر سیاسی، بازتاب تدبیر الهی در جامعه انسانی است. این مفهوم، مبنای نظری اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

۴-۲. مبانی توحیدی عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه

در منظومه فکری امام علی(ع)، عقلانیت سیاسی را نمی‌توان مستقل از اصل بنیادین توحید تبیین کرد؛ زیرا توحید صرفاً یک آموزه اعتقادی یا کلامی نیست، بلکه زیربنای معرفتی، ارزشی و غایت‌شناختی همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی، ازجمله سیاست و حکمرانی، به‌شمار می‌آید. از منظر نهج‌البلاغه، شناخت صحیح انسان، جامعه، قدرت و حکومت زمانی امکان‌پذیر است که بر پایه معرفت توحیدی استوار باشد. امام علی(ع) در آغاز نهج‌البلاغه، با توصیف خداوند به‌عنوان خالق، مدبر و مالک مطلق هستی، بنیان

جهان‌بینی توحیدی را ترسیم می‌کند و انسان را به تعقل در نظام آفرینش و شناخت جایگاه خویش در برابر پروردگار فرا می‌خواند (نهج‌البلاغه، خطبه/۱). همچنین در خطبه ۱۸۵، توحید و شناخت صفات الهی را اساس هدایت و سعادت انسان معرفی می‌کند. بر این اساس، عقلانیت سیاسی در اندیشه علوی، برخلاف عقلانیت سکولار که بر خودبنیادی عقل انسانی استوار است، در چارچوب عبودیت الهی معنا می‌یابد و غایت آن نه صرفاً حفظ قدرت یا افزایش کارآمدی، بلکه تحقق عدالت، هدایت جامعه و تأمین خیر عمومی است (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۴۵/۱–۲۵۲؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۶۲–۷۰). ازاین‌رو، مشروعیت حکومت نیز از حاکمیت مطلق خداوند سرچشمه می‌گیرد و حاکم، قدرت را امانتی الهی برای اجرای حق و اقامه عدالت می‌داند، نه ابزاری برای سلطه و منفعت شخصی (نهج‌البلاغه، خطبه/۱۳۱؛ نامه/۵۳).

یکی از مهم‌ترین آثار جهان‌بینی توحیدی در نهج‌البلاغه، تبدیل عدالت به بنیادی‌ترین اصل تنظیم‌کننده روابط سیاسی و اجتماعی است. در اندیشه امام علی(ع)، عدالت نتیجه قرارداد اجتماعی یا توافق اکثریت نیست، بلکه تجلی اراده حکیمانه الهی در عرصه زندگی اجتماعی است؛ ازاین‌رو، معیار مشروعیت حکومت، شیوه اعمال قدرت و رعایت حقوق مردم بر محور عدالت تعریف می‌شود (نهج‌البلاغه، خطبه/۲۱۶). از منظر امام علی(ع)، مسئولیت‌پذیری حاکمان نیز ریشه در همین نگرش توحیدی دارد؛ زیرا کارگزار حکومت، پیش از آنکه خود را در برابر مردم مسئول بداند، در برابر خداوند پاسخگو است و همین احساس مسئولیت الهی او را به رعایت امانت، پرهیز از ظلم و صیانت از بیت‌المال و حقوق عمومی ملزم می‌سازد (نهج‌البلاغه، نامه‌های ۵ و ۵۳). افزون بر این، حقوق مردم نیز در اندیشه علوی منشأ الهی دارد. امام علی(ع) در خطبه ۲۱۶ با تبیین رابطه متقابل حقوق حاکم و مردم، تأکید می‌کند که بقای حکومت و اصلاح جامعه در گرو رعایت متقابل این حقوق است. ازاین‌رو، عدالت، مسئولیت‌پذیری و حقوق مردم سه ضلع یک منظومه توحیدی هستند که مشروعیت و کارآمدی حکومت را تضمین می‌کنند (جعفری، ۱۳۸۲: ۴۰۵/۱۱–۳۸۹؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲: ۱۸۷–۱۹۹).

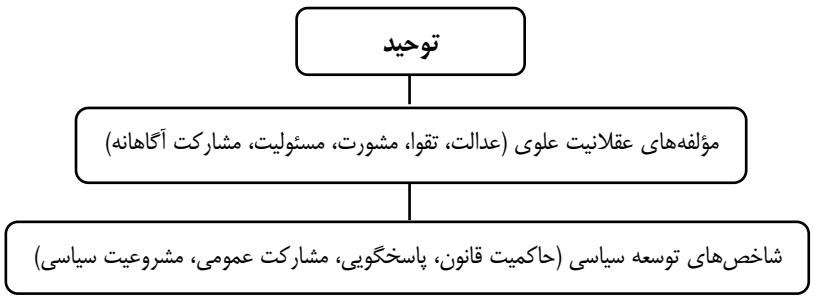
بر این اساس، تحلیل نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که عقلانیت سیاسی علوی بر بنیانی عمیق‌تر از محاسبات صرف مدیریتی و عقلانیت ابزاری استوار است و تمامی مؤلفه‌های آن از جهان‌بینی توحیدی سرچشمه می‌گیرند. در این چارچوب، عدالت، تقوا، مسئولیت‌پذیری، مشورت و مشارکت آگاهانه مردم اصولی مستقل و منفک از یکدیگر نیستند، بلکه تجلی‌های عینی عقلانیت توحیدی در عرصه سیاست و حکمرانی محسوب می‌شوند. توحید، جهت‌گیری حکومت را تعیین می‌کند؛ عدالت، معیار اعمال قدرت را شکل می‌دهد؛ تقوا، سلامت اخلاقی زمامداران را تضمین می‌کند؛ مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی در برابر خداوند و مردم را نهادینه می‌سازد؛ و مشورت و مشارکت مردم، زمینه تحقق خیر عمومی و اصلاح امور جامعه را فراهم می‌آورد (نهج‌البلاغه، نامه/۵۳؛ حکمت/۱۶۱؛ خطبه/۳۴)؛ بنابراین، تفاوت بنیادین عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه با الگوهای رایج توسعه سیاسی، در همین مبنای توحیدی نهفته است؛ مبنایی که میان عقل، اخلاق، عدالت، حقوق مردم و کارآمدی سیاسی پیوندی درونی و ناگسستنی برقرار می‌کند و

الگویی جامع برای حکمرانی اسلامی و توسعه سیاسی عدالت‌محور ارائه می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۰۳–۱۱۲؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۵۵–۱۷۲؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲: ۲۵۳–۲۶۸).

۳. مدل مفهومی نظری

در جمع‌بندی نهایی و براساس مرور تطبیقی نظریه‌های عقلانیت و توسعه سیاسی، می‌توان سه مؤلفه محوری عقلانیت سیاسی علوی را شناسایی کرد که هر یک نقش بنیادینی در شکل‌دهی به الگوی بومی توسعه سیاسی ایفا می‌کنند. نخست، عدالت به‌عنوان هسته مرکزی عقلانیت علوی، زمینه‌ساز حاکمیت قانون و مشروعیت سیاسی است و تضمین می‌کند که قدرت و تصمیم‌گیری در چارچوب اصول اخلاقی و الهی سامان یابد. دوم، مسئولیت‌پذیری حاکمان و کارگزاران، پایه پاسخگویی و اعتماد عمومی را شکل می‌دهد و از طریق نظارت درونی و تعهد اخلاقی، سلامت و کارآمدی نظام سیاسی را تقویت می‌کند. سوم، مشارکت آگاهانه مردم به‌مثابه شاخص پویایی و پایداری نظام سیاسی، نقش مردم را از سطح تبعیت صرف به سطح کنشگری عقلانی و نظارتی ارتقا می‌دهد. این سه مؤلفه در پیوند با یکدیگر، چارچوبی نظری و مفهومی برای تبیین عقلانیت علوی فراهم می‌کنند که می‌تواند مبنایی برای بازسازی الگوی توسعه سیاسی در جوامع اسلامی معاصر باشد.

مدل مفهومی پیشنهادی این پژوهش بر اساس یافته‌های چارچوب نظری و پیشینه پژوهش، نشان می‌دهد که پنج مؤلفه محوری عقلانیت علوی شامل: ۱. عدالت؛ ۲. تقوا؛ ۳. مشورت؛ ۴. مسئولیت‌پذیری؛ ۵. مشارکت آگاهانه مردم با شاخص‌های توسعه سیاسی مدرن مرتبط هستند: ۱. حاکمیت قانون؛ ۲. پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری؛ ۳. مشارکت عمومی و ۴. مشروعیت سیاسی. همه این‌ها ذیل اصل توحید قرار می گیرند.



نمودار ۱. مدل مفهومی نظری

در مدل مفهومی پیشنهادی، مؤلفه‌های عقلانیت علوی با شاخص‌های توسعه سیاسی مدرن به گونه‌ای پیوند خورده‌اند که هم جنبه اخلاقی و هم کارآمدی سیاسی را پوشش می‌دهد. عدالت (حاکمیت قانون) بدین معناست که عدالت اخلاقی و الهی محور، پایه تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قوانین را شکل می‌دهد و تضمین‌کننده نظم و کارآمدی نهادی در فرآیندهای سیاسی است. مسئولیت‌پذیری (پاسخگویی)

نشان می‌دهد که پاسخگویی حاکمان و کارگزاران به مردم و خداوند، مشروعیت و اعتماد عمومی را تقویت می‌کند و مانع سوءاستفاده و فساد می‌شود.

همچنین، مشارکت آگاهانه (مشارکت عمومی) بیانگر آن است که نقش فعال مردم در تصمیم‌گیری و نظارت، مشروعیت، پویایی و توسعه سیاسی را ارتقا می‌دهد و فرآیندهای حکمرانی را با واقعیت‌های اجتماعی همسو می‌کند. این مدل نشان می‌دهد که عقلانیت علوی نه صرفاً یک رویکرد اخلاقی و الهیاتی است، بلکه قابلیت ترجمه به شاخص‌های عملی توسعه سیاسی را دارد و می‌تواند چارچوب نظری بومی و کاربردی برای سیاست‌ورزی و توسعه در جوامع اسلامی فراهم آورد.

این مؤلفه‌ها در مدل مفهومی پژوهش با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر تطبیق داده می‌شوند تا الگویی بومی، اخلاق‌محور و کارآمد از توسعه سیاسی در جهان اسلام ارائه گردد.

۴. روش انجام پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی، تحلیلی–تفسیری[1] است و با هدف شناسایی مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه و تطبیق آن با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر طراحی شده است. این رویکرد امکان می‌دهد تا با تمرکز بر محتوای متنی، عمق مفهومی و بار اخلاقی و ارزشی اندیشه علوی تحلیل شود و مؤلفه‌های کلیدی آن استخراج گردد.

۴-۱. روش گردآوری داده‌ها

داده‌های پژوهش عمدتاً به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده‌اند. منابع اصلی شامل متن نهج‌البلاغه (خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها) است که به موضوع سیاست، عدالت، عقلانیت و حکمرانی مرتبط هستند. برای غنای پژوهش، از تحقیقات پیشین، تفسیرهای معتبر نهج‌البلاغه و آثار متفکران فلسفه سیاسی اسلامی نیز بهره‌گیری شده است.

۴-۲. جامعه و نمونه پژوهش

جامعه آماری پژوهش، تمامی گزاره‌های مرتبط با سیاست و عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه است. از میان این جامعه، نمونه‌ای شامل خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های مرتبط با عدالت، مسئولیت، مشورت، مشارکت مردم و تدبیر سیاسی انتخاب شده است. نمونه انتخابی با توجه به غنای مفهومی و تنوع موضوعی گزاره‌ها انجام شده و سعی بر آن بوده که طیف کامل ابعاد عقلانیت علوی پوشش داده شود.

1. Analytical–Interpretive

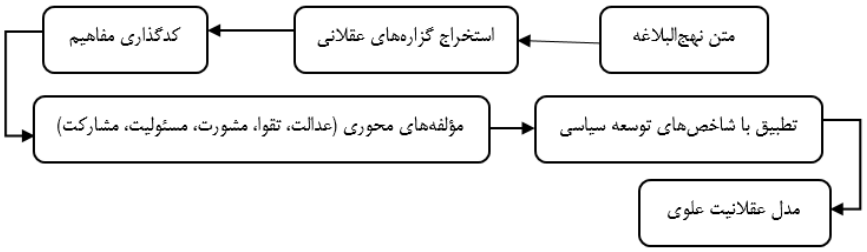
۳-۴. روش تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها به‌صورت تحلیل محتوای متنی[۱] و کدگذاری مفهومی[۲] انجام شده است. این تحلیل در سه سطح اصلی صورت گرفته است: ۱. سطح زبانی[۳]: بررسی واژه‌ها و عبارات کلیدی مرتبط با عقلانیت، عدالت، تقوا و مسئولیت در متن نهج‌البلاغه. ۲. سطح معنایی[۴]: استخراج مفاهیم نهفته در گزاره‌ها و بررسی بار اخلاقی، ارزشی و کارکردی آن‌ها. ۳. سطح گفتمانی[۵]: تحلیل ارتباط گزاره‌ها با مفاهیم توسعه سیاسی معاصر، شناسایی الگوهای نظری و مقایسه با نظریه‌های عقلانیت و توسعه سیاسی مدرن (وبر، هابرماس، گیدنز؛ هانتینگتون، الموند و پاول).

۴-۴. ابزار و مدل مفهومی روش‌شناسی

ابزار تحلیل در این پژوهش شامل جدول‌ها و ماتریس‌های کدگذاری مفهومی است که در آن گزاره‌های نهج‌البلاغه براساس مؤلفه‌های عقلانیت علوی دسته‌بندی شده‌اند. مؤلفه‌های اصلی شامل عدالت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت آگاهانه، مشورت و تقوا است. این مؤلفه‌ها سپس با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر (حاکمیت قانون، پاسخگویی، مشارکت عمومی، کارآمدی) تطبیق داده شده‌اند.

مدل مفهومی روش‌شناسی پژوهش به‌صورت زیر ترسیم می‌شود:



نمودار ۲. مدل مفهومی روش‌شناسی

در این مدل، تحلیل به‌گونه‌ای طراحی شده است که علاوه‌بر استخراج مؤلفه‌ها، امکان مقایسه تطبیقی با نظریه‌های توسعه سیاسی مدرن فراهم شود. این رویکرد به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا علاوه‌بر تبیین ابعاد عقلانیت علوی، ظرفیت‌های آن را در طراحی چارچوب توسعه سیاسی بومی و اخلاق‌محور بررسی کند.

2. Textual Content Analysis
3. Conceptual Encoding
4. Lexical
5. Semantic
6. Discursive

۵-۴. اعتبارسنجی

برای اطمینان از صحت و اعتبار داده‌ها، از مثلث‌سازی منابع[1] (نهج‌البلاغه، تفسیرهای معتبر، مطالعات پیشین) و تأیید کارشناسان حوزه فلسفه سیاسی اسلامی استفاده شده است. این امر امکان سنجش صحت مفاهیم استخراج‌شده و تطبیق آن‌ها با شاخص‌های نظری و عملی توسعه سیاسی را فراهم می‌کند.

۵. یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش بر مبنای گزاره‌های منتخب نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که عقلانیت سیاسی در اندیشه علوی نه صرفاً عقل ابزاری یا تکنوکراتیک است، بلکه عقلانیتی اخلاق‌محور، عدالت‌محور و مشارکتی محسوب می‌شود. این عقلانیت با شاخص‌های توسعه سیاسی مدرن همپوشانی دارد و می‌تواند الگویی بومی و کاربردی برای سیاست‌ورزی در جوامع اسلامی معاصر ارائه دهد. یافته‌های پژوهش در هفت محور کلیدی دسته‌بندی شده‌اند: عدالت، تقوا، مشورت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت آگاهانه، تدبیر و واقع‌گرایی و در نهایت جمع‌بندی مدل مفهومی عقلانیت علوی.

۵-۱. عدالت به‌مثابه بنیاد عقلانیت سیاسی

عدالت یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه است و به‌عنوان معیار اصلی تصمیم‌گیری عقلانی مطرح می‌شود. در خطبه ۱۵، امام علی(ع) عدالت را به‌مثابه چراغ هدایت برای حاکم معرفی می‌کند که بدون آن هیچ حکمرانی پایدار نخواهد بود. عدالت در این دیدگاه نه صرفاً توزیع منابع بلکه تضمین حقوق عمومی، رعایت انصاف و پیشگیری از تبعیض است.

در خطبه ۲۱۶، امام علی(ع) تأکید می‌کند که حاکم باید در تصمیم‌های سیاسی، معیار خود را عدالت قرار دهد و هر اقدام را بر پایه خیر عمومی و رعایت حقوق مردم سنجش کند. این نگاه نشان می‌دهد که عقلانیت علوی، پیوند ناگسستنی با عدالت دارد و تصمیمات سیاسی بدون رعایت آن عقلانی محسوب نمی‌شوند.

نامه ۵۳ نیز نمونه بارز این نگاه است. امام به مالک اشتر توصیه می‌کند که عدالت را به‌عنوان معیار مدیریت شهرها و اداره منابع رعایت کند و برخورد با مردم، کارگزاران و دشمنان را براساس اصول اخلاقی و حقوقی شکل دهد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

بنابراین، عدالت در نهج‌البلاغه علاوه‌بر ارزش اخلاقی، به رکن اصلی توسعه سیاسی بدل می‌شود؛ زیرا بدون عدالت، هیچ ساختار نهادی و مشارکت عمومی پایدار نخواهد بود.

۵-۲. تقوا و خودکنترلی قدرت

1. Triangulation

تقوا و خودکنترلی یکی دیگر از مؤلفه‌های کلیدی عقلانیت سیاسی علوی است که نشان‌دهندهٔ پیوند عقل و اخلاق در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. حکمت‌های ۳۱ و ۴۴ بیانگر این است که حاکمان باید بر امیال و نفسانیات خود مسلط باشند و از قدرت برای منافع شخصی یا گروهی استفاده نکنند.

در حکمت ۳۱، امام علی(ع) عقل و تقوا را دو بازوی هم‌افزا در هدایت جامعه معرفی می‌کند و هشدار می‌دهد که فقدان تقوا، عقل سیاسی را به ابزار فساد و سوء استفاده تبدیل می‌کند.

حکمت ۴۴ نیز اهمیت خودکنترلی و پرهیز از تکبر و خودمحوری را یادآوری می‌کند و نشان می‌دهد که تصمیم‌های سیاسی باید با رعایت اصول اخلاقی همراه باشد. این مؤلفه، عقلانیت اخلاقی را تضمین می‌کند و آن را از عقلانیت صرفاً ابزاری متمایز می‌سازد.

۳-۵. مشورت و گفت‌وگوی عقلانی با مردم

یکی دیگر از شاخصه‌های برجسته عقلانیت سیاسی علوی، مشورت و گفت‌وگوی عقلانی با مردم است. مفهوم شورا و مشورت در نهج‌البلاغه به‌ویژه در نامه ۵۳ و برخی خطبه‌ها به روشنی مطرح شده است. امام علی(ع) توصیه می‌کند که حاکم با مشورت با کارگزاران شایسته و مردم باخبر، تصمیمات خود را اتخاذ کند تا از خطا و سوء مدیریت جلوگیری شود.

این رویکرد با عقلانیت ارتباطی هابرماس همخوانی دارد، زیرا بر گفت‌وگو، اجماع و تفاهم جمعی تأکید دارد. تفاوت مهم آن با عقلانیت غربی این است که در نهج‌البلاغه مشورت نه صرفاً ابزار کارآمدی، بلکه امر اخلاقی و مسئولانه‌ای است که به تحقق عدالت و خیر عمومی منجر می‌شود.

۴-۵. مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی سیاسی

مسئولیت‌پذیری، شاخص دیگری است که نشان‌دهنده ابعاد اخلاقی و تدبیری عقلانیت سیاسی است. در نامه‌های امام علی(ع) به کارگزاران، به‌ویژه نامه‌های ۵ و ۵۳، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی به خداوند و مردم مورد تأکید قرار گرفته است.

امام علی(ع) کارگزاران را به پاسخگویی نسبت به تصمیمات و عملکردشان فرا می‌خواند و هشدار می‌دهد که کوتاهی یا ظلم در اداره امور، نه‌تنها مشروعیت حکومت را تهدید می‌کند بلکه عواقب اخلاقی نیز دارد. این دیدگاه نشان می‌دهد که عقلانیت علوی با پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری تعریف می‌شود و سیاستمدار عاقل کسی است که هم به معیارهای اخلاقی پایبند باشد و هم عملکرد خود را به اطلاع جامعه برساند.

۵-۵. مشارکت آگاهانه مردم

مؤلفه دیگر عقلانیت سیاسی علوی، مشارکت آگاهانه مردم است. امام علی(ع) مشروعیت حکومت را وابسته به آگاهی، مشارکت و رضایت مردم می‌داند. این نکته در خطبه‌ها و نامه‌های متعدد دیده می‌شود و نشان می‌دهد که بدون مشارکت مردم، هیچ حکمرانی پایدار و اخلاق‌محور نمی‌تواند شکل گیرد.

این مؤلفه با شاخص «مشارکت سیاسی» در نظریه‌های توسعه (هانتینگتون، الموند و پاول) همپوشانی دارد، اما تفاوت آن در این است که مشارکت در نهج‌البلاغه هم ارزشی و هم ابزاری است؛ هم زمینه توسعه سیاسی را فراهم می‌کند و هم تحقق عدالت و مسئولیت‌پذیری را تضمین می‌کند.

۶-۵. تدبیر و واقع‌گرایی در حکومت

امام علی(ع) در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، عقل و تجربه را تلفیق می‌کند و از ایدئالیسم صرف اجتناب می‌کند. این ویژگی نشان‌دهنده واقع‌گرایی و تدبیر در حکومت است. در تحلیل خطبه‌ها و نامه‌ها، مشاهده می‌شود که امام با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، تصمیمات عقلانی می‌گیرد که هم عدالت و اخلاق را رعایت کند و هم با واقعیت‌های موجود سازگار باشد.

تدبیر در نهج‌البلاغه، برخلاف عقلانیت ابزاری غربی که صرفاً کارآمدی را مدنظر دارد، ترکیبی از تجربه، اخلاق و عقل است و نقش مهمی در توسعه سیاسی پایدار ایفا می‌کند.

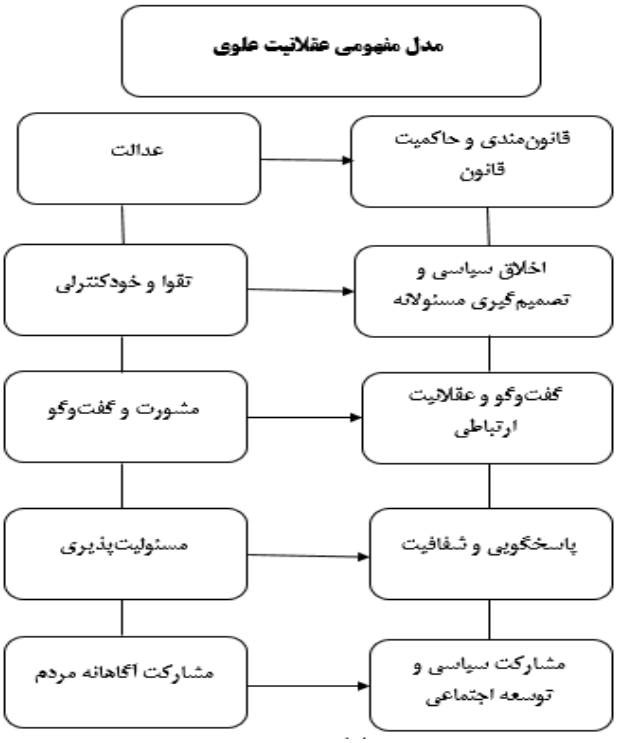
۷-۵. جمع‌بندی و مدل مفهومی نهایی

با توجه به تحلیل هفت محور فوق، می‌توان مدل مفهومی عقلانیت سیاسی علوی را به‌صورت جدول زیر ترسیم کرد:

جدول ۱. جمع‌بندی نهایی یافته‌ها

مؤلفه‌های عقلانیت علوی	شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر
عدالت	قانون‌مندی و حاکمیت قانون
تقوا و خودکنترلی	اخلاق سیاسی و پاسخگویی
مشورت و گفت‌وگو	فرآیندهای مشارکتی و گفت‌وگو
مسئولیت‌پذیری	پاسخگویی و مشروعیت
مشارکت آگاهانه مردم	توسعه سیاسی و مشارکت عمومی

مدل مفهومی نشان می‌دهد که مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه، همزمان ارزش‌های اخلاقی و شاخص‌های توسعه سیاسی را پوشش می‌دهند و هر یک با شاخص‌های عملی متناظر پیوند دارند:



نمودار ۳. مدل مفهومی نهایی پژوهش

در مدل مفهومی نهایی، مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه با شاخص‌های عملی توسعه سیاسی پیوندی مستقیم دارند و هم جنبه‌های اخلاقی و هم کارآمدی سیاسی را پوشش می‌دهند. عدالت به‌عنوان بنیان عقلانیت علوی، معیار تصمیم‌گیری‌ها و اجرای قوانین را شکل می‌دهد و تضمین‌کننده نظم و قانون‌مندی در ساختارهای نهادی است. تقوا و خودکنترلی قدرت، اخلاق و مسئولیت‌پذیری حاکمان را تقویت می‌کند و از فساد و سوءمدیریت جلوگیری می‌نماید. مشورت و گفت‌وگوی عقلانی با مردم و کارشناسان، تصمیم‌ها را واقع‌گرا و هماهنگ با نیازهای اجتماعی می‌سازد و فرآیند حکمرانی را تقویت می‌کند.

همچنین، مسئولیت‌پذیری حاکمان و پاسخگویی آن‌ها به مردم و ارزش‌های اخلاقی، اعتماد عمومی و مشروعیت سیاسی را افزایش می‌دهد. مشارکت آگاهانه مردم در تصمیم‌گیری‌ها و نظارت، پویایی و توسعه سیاسی را ارتقا می‌دهد و زمینه تحقق حکمرانی مطلوب را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، این مدل نشان می‌دهد که عقلانیت علوی نه‌تنها یک رویکرد اخلاقی و دینی است، بلکه قابلیت عملیاتی شدن دارد و می‌تواند به‌عنوان چارچوب نظری و کاربردی برای سیاست‌ورزی و توسعه سیاسی بومی در جوامع اسلامی مورداستفاده قرار گیرد.

۶. بحث و تفسیر تطبیقی

پس از تحلیل نظام‌مند متن نهج‌البلاغه و استخراج مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی بر پایه مفروضات درونی آن، مرحله بعدی پژوهش، برقراری گفت‌وگوی انتقادی میان این الگوی عقلانیت و نظریه‌های توسعه سیاسی و عقلانیت در اندیشه مدرن است. هدف این بخش، همسان‌انگاری یا تطبیق مستقیم اندیشه امام علی(ع) با دیدگاه‌های متفکرانی چون وبر، هابرماس و گیدنز نیست؛ زیرا هر یک از این رویکردها بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی متفاوتی استوارند. ازاین‌رو، ابتدا مبانی توحیدی عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه تبیین و سپس نسبت آن با عقلانیت مدرن در چارچوب تحلیل تطبیقی و با تأکید بر تفاوت مفروضات نظری دو سنت فکری بررسی می‌شود. در این چارچوب، نظریه‌های مدرن نه به‌عنوان معیار داوری اندیشه علوی، بلکه به‌مثابه چارچوبی برای آشکار ساختن نقاط اشتراک، تفاوت و ظرفیت‌های هر دو رویکرد در مواجهه با مسائل حکمرانی و توسعه سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرند. بر این اساس، مؤلفه‌های عقلانیت علوی از طریق تحلیل محتوای کیفی و کدگذاری نظام‌مند خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه استخراج شده و سپس در یک گفت‌وگوی انتقادی با نظریه‌های معاصر قرار گرفته‌اند. این رویکرد، ضمن پرهیز از تحمیل مفروضات دنیای مدرن بر متون کلاسیک اسلامی، امکان ارزیابی ظرفیت‌های عقلانیت علوی برای بازاندیشی مسائل توسعه سیاسی و حکمرانی در جهان معاصر را فراهم می‌آورد.

۶-۱. مقایسه مؤلفه‌های عقلانیت علوی با نظریه‌های توسعه سیاسی

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که مؤلفه‌های پنج‌گانه عقلانیت سیاسی علوی (عدالت، تقوا، مشورت، مسئولیت‌پذیری و مشارکت آگاهانه مردم) با شاخص‌های اصلی توسعه سیاسی مدرن هم‌پوشانی دارند، اما تمایز بنیادی آن‌ها در محور ارزش‌ها و اخلاق است. در نظریه‌های کلاسیکی همچون الموند و پاول (۱۹۷۸)، توسعه سیاسی در گرو نهادینه‌سازی، قانون‌مندی و کارکرد مؤثر ساختارهای سیاسی تعریف می‌شود، درحالی‌که در نهج‌البلاغه، عدالت نه یک ابزار نهادی، بلکه بنیان عقلانیت و شرط مشروعیت سیاسی است. امام علی(ع) در خطبه ۱۵ تصریح می‌کند که «**العدل أساسٌ به قِوامُ العالم**»، یعنی عدالت محور قوام جامعه و سیاست است. از این منظر، حاکمیت قانون نتیجه عدالت اخلاقی است، نه صرفاً فرآیند حقوقی.

در محور تقوا و اخلاق سیاسی، نظریه‌های مدرن معمولاً ارزش‌ها را از توسعه تفکیک می‌کنند؛ اما در عقلانیت علوی، اخلاق و خودکنترلی قدرت، رکن اصلی تصمیم‌گیری عقلانی محسوب می‌شوند (نهج‌البلاغه، حکمت/۳۱ و ۴۴). در این نگاه، سیاست بدون اخلاق منجر به فساد و ازهم‌گسیختگی مشروعیت می‌شود.

در زمینه مشورت و مشارکت آگاهانه، عقلانیت ارتباطی یورگن هابرماس (۱۳۸۴) که بر گفت‌وگوی عقلانی و مشارکت دموکراتیک تأکید دارد، نزدیک‌ترین هم‌پوشانی را با اندیشه علوی دارد. امام علی(ع) در نامه ۵۳، مشورت با نخبگان و مردم را نه ابزار کارآمدی بلکه تکلیف اخلاقی و سیاسی می‌داند.

همچنین، در مؤلفه مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی، شباهت‌هایی با شاخص‌های پاسخگویی در نظریه‌های توسعه (هانتینگتون، ۱۳۹۲) وجود دارد، اما در منطق علوی، مسئولیت‌پذیری از جنس الهی و اخلاقی است. پاسخگویی حاکم نه‌تنها به مردم، بلکه به خداوند است و مشروعیت او از این دو نوع مسئولیت سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه، عقلانیت علوی ضمن هم‌پوشانی با شاخص‌های مدرن، آن‌ها را در افق اخلاق و معنویت بازتعریف می‌کند و الگویی انسانی‌تر از توسعه سیاسی ارائه می‌دهد.

۶-۲. نقد عقلانیت ابزاری در برابر عقلانیت اخلاقی

عقلانیت ابزاری که در آثار ماکس وبر (۱۳۹۵) برجسته است، مبتنی بر کارآمدی، محاسبه سود و زیان و حذف ارزش‌ها از سیاست است. این نوع عقلانیت توانسته است نظام‌های بوروکراتیک مؤثر بسازد، اما به تعبیر بسیاری از فیلسوفان سیاسی، به بحران معنا و اخلاق در سیاست مدرن منجر شده است. در مقابل، عقلانیت اخلاقی علوی، به‌ویژه در خطبه‌ها و نامه‌های نهج‌البلاغه، بر پیوند عقل، عدالت و معنویت تأکید دارد. در این چارچوب، عقلانیت سیاسی تنها زمانی اصیل است که تصمیم‌گیری‌ها در خدمت خیر عمومی، عدالت اجتماعی و رضایت الهی باشند.

نامه ۵۳ امام علی(ع) به مالک اشتر نمونه‌ای روشن از عقلانیت اخلاقی است که در آن حاکم به اعتدال، انصاف، مهربانی با مردم و مراقبت از خویش در برابر وسوسه قدرت دعوت می‌شود. چنین عقلانیتی با عقلانیت ابزاری تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا به‌جای سودمندی صرف، به مشروعیت، اعتماد عمومی و پایداری سیاسی می‌انجامد.

بدین‌ترتیب، درحالی‌که عقلانیت ابزاری به کارآمدی کوتاه‌مدت می‌انجامد، عقلانیت اخلاقی علوی توسعه‌ای پایدار، انسانی و عادلانه را پی می‌ریزد و میان سیاست و اخلاق سازگاری برقرار می‌کند.

۶-۳. پیوند عقلانیت دینی با کارآمدی سیاسی

یکی از یافته‌های مهم تحلیل تطبیقی این است که عقلانیت دینی نه‌تنها مانع کارآمدی سیاسی نیست، بلکه زمینه‌ساز آن است. مؤلفه‌های عقلانیت علوی نشان می‌دهند که هرگاه عدالت، تقوا، مشورت و مسئولیت‌پذیری در سیاست رعایت شوند، نتایج عینی آن، کارآمدی نهادی، نظم اجتماعی و اعتماد عمومی خواهد بود.

عدالت در این چارچوب، موجب قانون‌مندی، نظم تصمیم‌گیری و اعتماد به نظام حقوقی می‌شود. تقوا و خودکنترلی از فساد، تبعیض و سوءاستفاده جلوگیری می‌کند و مشروعیت اخلاقی حاکمیت را بالا می‌برد. مشورت و مشارکت مردم نیز تصمیم‌ها را واقع‌بینانه‌تر و اجتماعی‌تر می‌سازد، زیرا با شناخت واقعی

از نیازها و ظرفیت‌های جامعه همراه است. نهایتاً، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی سبب افزایش اعتماد، سرمایه اجتماعی و ثبات سیاسی می‌شود.

به‌این‌ترتیب، عقلانیت علوی نه‌تنها بر اخلاق و معنویت استوار است، بلکه بنیان کارآمدی نهادی را نیز می‌سازد و نشان می‌دهد که توسعه سیاسی اسلامی می‌تواند عقلانی، اخلاقی و اجرایی به‌طور همزمان باشد.

۴-۶. پیشنهاد چارچوب بومی برای توسعه سیاسی اسلامی

بر پایه تحلیل‌های فوق، می‌توان چارچوب بومی زیر را برای توسعه سیاسی اسلامی پیشنهاد کرد که هم‌زمان بر عقلانیت، اخلاق و کارآمدی استوار است:

۱. عدالت (قانون‌مندی و حاکمیت قانون): عدالت به‌عنوان معیار تصمیم‌های سیاسی باید در همه سطوح حکمرانی رعایت شود تا قانون مشروعیت یابد و نظم نهادی شکل گیرد.

۲. تقوا و خودکنترلی (اخلاق سیاسی و پاسخگویی): پیوند اخلاق با قدرت، مانع فساد و سوء مدیریت است و سیاست را از خودکامگی دور می‌کند.

۳. مشورت (گفت‌وگوی عقلانی و مشارکت جمعی): تصمیم‌گیری سیاسی باید بر پایه گفت‌وگو با نخبگان و مردم آگاه باشد تا عقلانیت اجتماعی و رضایت عمومی حاصل شود.

۴. مسئولیت‌پذیری (پاسخگویی و مشروعیت): کارگزاران باید در برابر مردم و ارزش‌های دینی پاسخگو باشند تا اعتماد و ثبات سیاسی حفظ شود.

۵. مشارکت آگاهانه مردم (توسعه سیاسی و مشروعیت پایدار): حضور فعال مردم در تصمیم‌سازی و نظارت، موتور پویایی سیاسی و تضمین‌کننده تداوم عدالت و قانون است.

این مدل نشان می‌دهد که عقلانیت علوی صرفاً یک نظریه اخلاقی نیست، بلکه چارچوبی عملی برای توسعه سیاسی در جوامع اسلامی است. ترکیب عدالت، تقوا، مشورت و مشارکت در قالب عقلانیت اخلاقی، می‌تواند همزمان به تحقق قانون‌مندی، پاسخگویی و کارآمدی نهادی بینجامد. چنین الگویی در برابر بحران‌های سیاست مدرن– از فساد تا بی‌اعتمادی اجتماعی– پاسخی نظری و عملی ارائه می‌دهد و راه را برای شکل‌گیری «توسعه سیاسی اسلامیِ اخلاق‌محور» هموار می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه و بررسی نسبت آن با شاخص‌های توسعه سیاسی معاصر انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که عقلانیت سیاسی در اندیشه علوی نه صرفاً عقل ابزاری یا تکنوکراتیک، بلکه عقل اخلاق‌محور، عدالت‌مدار و مشارکتی است. مؤلفه‌های کلیدی این عقلانیت شامل عدالت، تقوا و خودکنترلی، مشورت و گفت‌وگوی عقلانی با مردم، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی، مشارکت آگاهانه مردم و تدبیر و واقع‌گرایی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. هر یک از این

مؤلفه‌ها، علاوه بر بار اخلاقی و ارزشی، با شاخص‌های توسعه سیاسی مدرن مانند حاکمیت قانون، مشارکت سیاسی، پاسخگویی و کارآمدی همپوشانی دارد، اما با تفاوت بنیادین در محور ارزش‌ها و اخلاق.

تحلیل تطبیقی نشان داد که عقلانیت ابزاری غربی، گرچه در بهینه‌سازی فرآیندها و افزایش کارآمدی نقش دارد، اما بدون پیوند با اخلاق، عدالت و مسئولیت‌پذیری، نمی‌تواند توسعه سیاسی پایدار و مشروع ایجاد کند. در مقابل، عقلانیت علوی، با تلفیق عدالت، تقوا، مشورت و مشارکت مردم، قادر است هم کارآمدی سیاسی و هم اعتبار اخلاقی و مشروعیت اجتماعی را تضمین کند. به‌عبارت‌دیگر، نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که توسعه سیاسی واقعی بدون توجه به ارزش‌های اخلاقی و مشارکت جمعی امکان‌پذیر نیست و عقلانیت اخلاقی و دینی می‌تواند چارچوبی پایدار برای سیاست‌ورزی فراهم آورد.

یافته‌های پژوهش نشان داد که «توحید» مبنای هستی‌شناختی و ارزشی عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه است و تمامی مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی، از جمله عدالت، تقوا، مسئولیت‌پذیری، مشورت و مشارکت آگاهانه، از این جهان‌بینی توحیدی سرچشمه می‌گیرند. در این منظومه، عدالت مهم‌ترین تجلی سیاسی توحید و هسته عملیاتی حکمرانی علوی محسوب می‌شود و از طریق آن، حاکمیت قانون، پاسخگویی، مشارکت عمومی و مشروعیت سیاسی تحقق می‌یابد.

یکی دیگر از دستاوردهای مهم این پژوهش، روشن شدن پیوند عقلانیت دینی با کارآمدی سیاسی است. عدالت و تقوا، علاوه‌بر نقش اخلاقی، موجب قانون‌مندی، نظم و کاهش فساد در مدیریت سیاسی می‌شوند. مشورت و مشارکت مردم، تصمیم‌گیری‌ها را با واقعیت‌های اجتماعی همسو می‌سازد و مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی، اعتماد عمومی و سرمایه اجتماعی را افزایش می‌دهد؛ بنابراین، اندیشه علوی نشان می‌دهد که اخلاق و عقلانیت عملی از هم تفکیک‌ناپذیرند و توسعه سیاسی پایدار تنها زمانی تحقق می‌یابد که هر دو عنصر همزمان مدنظر قرار گیرند.

این یافته‌ها ظرفیت نهج‌البلاغه را برای بازسازی نظریه توسعه سیاسی در جهان اسلام برجسته می‌سازد. با بهره‌گیری از مؤلفه‌های عقلانیت علوی، می‌توان چارچوب نظری بومی و اخلاق‌محور برای سیاست‌ورزی و طراحی نظام‌های توسعه سیاسی فراهم کرد که هم ارزش‌های اسلامی را پاس می‌دارد و هم نیازهای عملی جامعه را پاسخ می‌دهد. چنین چارچوبی می‌تواند به‌ویژه در جوامع اسلامی که تجربه توسعه مدرن با محدودیت‌ها و ناکامی‌های اخلاقی مواجه بوده است، راهگشا باشد.

براساس نتایج این پژوهش، پیشنهادهایی برای مطالعات آینده ارائه می‌شود: ۱. طراحی شاخص‌های بومی توسعه سیاسی مبتنی بر عقلانیت علوی: شاخص‌هایی که هم جنبه‌های اخلاقی، عدالت‌محور و مشارکتی را پوشش دهند و هم معیارهای کارآمدی و پاسخگویی را شامل شوند، می‌تواند ابزاری عملی برای پژوهش و سیاست‌گذاری باشد. ۲. مقایسه تطبیقی عقلانیت علوی با نظریه‌های حکمرانی خوب: این مقایسه می‌تواند نشان دهد که چگونه مؤلفه‌های اخلاقی و دینی در حکمرانی، مکمل یا متمایز از مؤلفه‌های معمول در نظریه‌های بین‌المللی هستند و چگونه می‌توان نسخه بومی و کاربردی برای جوامع اسلامی طراحی کرد.

در پایان، می‌توان گفت که عقلانیت سیاسی در نهج‌البلاغه، ترکیبی از عدالت، اخلاق، مشارکت و تدبیر عملی است و می‌تواند الگویی بومی و پایدار برای توسعه سیاسی در جهان اسلام ارائه دهد. این پژوهش نشان داد که بازخوانی آموزه‌های علوی نه‌تنها امکان فهم بهتر اصول حکمرانی اسلامی را فراهم می‌کند، بلکه مسیر جدیدی برای طراحی سیاست‌ها و شاخص‌های توسعه سیاسی مبتنی بر اخلاق و ارزش‌های اسلامی فراهم می‌آورد.

منابع

- *قرآن کریم*، ترجمه الهی قمشه‌ای.
- *نهج‌البلاغه*، ترجمه محمد دشتی.
- آل غفور، سید جلال (۱۳۸۹). مؤلفه‌های توسعه سیاسی در نهج‌البلاغه. *فصلنامه فرهنگ و پژوهش*، ۳(۶)، ۹-۳۱.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۲). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶). *حکمت اصول سیاسی اسلام: ترجمه و تفسیر فرمان علی علیه‌السلام به مالک اشتر*. مشهد: به نشر وابسته به آستان قدس رضوی.
- جمشیدی، محمدحسین و پروانه زاد، الناز (۱۳۹۹). بازتاب اندیشه و منش سیاسی امام علی علیه‌السلام در آیینه خطبه شقشقیه. *فصلنامه پژوهش‌های نهج‌البلاغه*، ۱۹(۴)، ۳۷-۶۸.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). *جامعه علوی در نهج‌البلاغه*. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- دشتی، محمد (۱۳۸۶). *نهج‌البلاغه*. گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: بخشایش.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۲). *دولت آفتاب؛ پژوهشی در سیره حکومتی امام علی(ع)*. تهران: خانه اندیشه جوان.
- رشیدی نژاد، مهدی (۱۴۰۳). مبانی عقلانیت سیاسی تمدن ساز علوی در نهج‌البلاغه. *فصلنامه آیین علوی*، ۴(۲)، ۱۵۵-۱۳۱.
- زمانی‌نژاد، سحر و توکلی، عبدالله (۱۴۰۴). الگوی مشارکت دولت و مردم در مدیریت اسلامی مبتنی بر تعالیم نهج‌البلاغه. *فصلنامه پژوهش‌های نهج‌البلاغه*، ۲۴(۱)، ۱۱-۳۵.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۸۵). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علینقی منزوی، تهران: خوارزمی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۹). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کریمی، محمود و همکاران (۱۳۹۶). مؤلفه‌های عقلانیت سیاسی مردم بر اساس نظام حق و تکلیف در نهج‌البلاغه. *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، ۵ (۱۷)، ۷۵-۹۳.

- لشکر بلوکی، مریم و همکاران (۱۴۰۲). چارچوب معرفتی اعمال قدرت در حکمرانی خوب از منظر حضرت علی(ع). *فصلنامه پژوهش‌های نهج‌البلاغه*، ۲۲ (۴)، ۱۶۵-۱۹۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *سیری در نهج‌البلاغه*. تهران: صدرا.
- وبر، ماکس (۱۳۹۵). *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری، مصطفی عمادزاده، مهرداد ترابی‌نژاد، تهران: سمت.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *نظریه کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه*. ترجمه توماس مک‌کارتی، کمال پولادی، تهران: موسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۹۲). *نظم سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علم.
- Almond, Gabriel A., Powell, Bingham G. (1978). *Comparative Politics: A Developmental Approach.* Boston: Little, Brown.
- Giddens, Anthony. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Berkeley: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. (1984). *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society.* Boston: Beacon Press.
- Huntington, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies.* New Haven: Yale University Press.
- Pye, Lucian. (1971). *Aspects of Political Development.* Boston: Little, Brown.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weber, Max. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Berkeley: University of California Press.

Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.32384.3279

A Typology of the Grounds for Censure in Narrative Discourse: A Study Centered on Nahj al-Balagha

(Research Articl)

Reza Ghaseminejad[1*]

Submission Date: 23 February 2026 **Revision Date:** 22 July 2025
Acceptance Date: 5 November 2025
(Page 101-125)

Abstract
In the framework of religious and moral education, reproach is recognized as a dual-faceted mechanism of control, situated on the fine line between corrective guidance and character destruction. On the one hand, wise admonition can activate an individual's process of moral and spiritual growth, leading to behavioral balance; on the other hand, its improper application can disrupt psychological reconstruction and lead to moral disintegration.
The central question of this study is to identify the origins and factors that give rise to reproach; in other words, within the corpus of narrations, what actions give rise to reproachful responses? Employing a descriptive-analytical method, drawing on library resources, and examining narrations, particularly those in Nahj al-Balagha, this study seeks to develop a comprehensive typology of behaviors that expose individuals to censure.
The findings indicate that the underlying factors can be classified into a three-dimensional structure comprising verbal, behavioral, and ethical categories, each of which, in its own way, contributes to the erosion of an individual's dignity and personal sanctity.

Keywords: Typology, Underlying Factors, Susceptibility to Reproach, Corpus of Narrations, Nahj al-Balagha.

1. Department of Islamic Studies, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** r.ghaseminejad@iau.ac.ir

How to cite this article: Ghaseminejad, R. (2026). A Typology of the Grounds for Censure in Narrative Discourse: A Study Centered on .Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 101-125. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31656.3229

Extended Abstract

1 .Introduction

A systematic analysis of human behavior in *Nahj ul-Balagha* reveals that the human being is a wayfarer, constantly fluctuating between virtue and vice; consequently, within this intellectual framework, error is not viewed as an end point but rather as a challenge along the path of moral becoming. While the realm of infallibility represents a state immune to error, in other dimensions of human existence, error is an inescapable reality that requires corrective management. In this context, reproach is understood not as a behavioral dead-end or a tool for humiliation, but as a restorative mechanism and the final link in the chain of guidance. Although the framework of the Prophetic and Alawite traditions is grounded in proactive mercy and maximum forbearance, educational wisdom dictates that—should positive, gentle methods prove ineffective—deterrent measures should be employed. Indeed, the role of reproach becomes essential when an individual remains impervious to compassionate reasoning, such that only a sharp verbal intervention or a form of "educational surgery" can steer them back toward rationality. This approach rests on the principle that whenever gentleness loses its corrective efficacy due to the subject's obstinacy, it must give way to corrective firmness; as stated in the narrations of the Commander of the Faithful (AS): "He who is not reformed by kind treatment is reformed by a beneficial chastisement" (Wasiti, 1376, p. 435). Thus, a typology of the contexts for reprimand in the words of the Commander of the Faithful (AS) essentially reveals the junctures where encouragement-based upbringing gives way to discipline involving chastisement, thereby safeguarding the moral integrity of the individual and society against erosion. This process stems not from anger, but from a guiding sense of responsibility aimed at restoring human dignity—compromised amidst the throes of moral lapses.

2. .Method

Employing a descriptive-analytical approach, this study seeks—through a meticulous examination of narrative layers, particularly the words of the Commander of the Faithful (AS)—to present a comprehensive typology of factors that provoke reproach and to elucidate the logic governing these pedagogical reactions; the aim is to determine the precise point at which the nature of reproach shifts from a mere tool of reprimand to an instrument of correction and discipline.

3 . Findings

Research findings indicate that these grounds can be categorized within a three-dimensional framework—comprising verbal, behavioral, and ethical dimensions—each of which contributes to the erosion of the individual's dignity and sanctity.

4 .Conclusion

A typological analysis of the grounds for censure within the narrative framework of *Nahj ul-Balagha* reveals that reprimand is not a random reaction but the consequence of an individual’s systematic departure from the orbit of rational moderation and divinely ordained behavioral patterns. Indeed, censure occurs when a series of reprehensible actions removes the individual from the protective umbrella of forgiveness and forbearance, thereby exposing them to reproach. This process of departure unfolds across three strategic layers: at the level of speech, vices such as lying, verbal abuse, and obstinacy—by eroding social capital and severing ties with collective wisdom—drive the individual into a state of blameworthy isolation. At the behavioral level, traits such as fault-finding, betrayal, lust for power, and materialism so severely undermine efficacy and human dignity that even perfunctory acts of worship cannot avert existential consequences or punitive reactions. Finally, at the ethical level, internal roots such as envy, anger, ignorance, and arrogance—by disrupting the balance of the soul’s faculties—divert the individual away from the path of truth. Thus, within this framework, censure serves as a gauge for measuring the extent of a person's deviation from divine standards; it marks the point where, by disregarding moral discipline and accountability, the individual erodes their sacred standing and steps outside the realm of divine mercy. Ultimately, the only way to safeguard one’s identity as a believer and return to the realm of silence and forgiveness is to revert to a model of ethics-based rationality and emotional regulation, guided by divine direction.

5. Authors' Contributions

Reza Ghasemi Nejad, corresponding author, topic selection, study, analysis, explanation, and drafting of the article

6 .Data Access Statement

The data are publicly accessible by referring to the link.

7. Ethical Considerations

The authors have avoided data falsification, distortion, plagiarism, and any research misconduct.

8. Funding

The article did not receive any specific financial assistance from funding institutions in the public, commercial, or non-profit sectors.

9. Conflict of Interest

The authors declared no conflicts of interest.

10. Announcement of the use of artificial intelligence tools in the article writing process

The ChatGPT artificial intelligence was used in the formal editing process of the article.

References

- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibat Allah. (1404 AH). *Sharh Nahj al-Balagha li-Ibn Abi al-Hadid* [Commentary on Nahj al-Balagha by Ibn Abi al-Hadid]. 1st ed. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Ibn Abi Firas, Masud ibn Isa Varram. (1410 AH). *Majmu'eh-ye Varram: Adab va Akhlaq dar Islam (Tarjome-ye Tanbih al-Khawatir)* [Varram's Collection: Etiquette and Ethics in Islam (Translation of Tanbih al-Khawatir)]. Translated by Mohammad Reza Ataei. 1st ed. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Ibn al-Athir, Mubarak ibn Muhammad. (1367 SH). *Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. 4th ed. Qom: Ismailian Printing Institute.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali. (1376 SH). *Al-Amali (li al-Saduq)*. 6th ed. Tehran: Ketabchi Publishing House.
- Ibn Shu'ba al-Harrani, Hasan ibn Ali. (1376 SH). *Tuhaf al-Uqul*. 6th ed. Tehran: Ketabchi Publishing House.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* [Dictionary of Linguistic Standards]. 1st ed. Qom: Islamic Propagation Office.
- Borujerdi, Agha Hossein. (1386 SH). *Manabe'-e Feqh-e Shi'e (Tarjome-ye Jame' Ahadith al-Shi'a)* [Sources of Shiite Jurisprudence: Translation of Jami' Ahadith al-Shi'a]. 1st ed. Tehran: Farhang-e Sabz Publications.
- Payandeh, Abolghasem. (1382 SH). *Nahj al-Fasaha: Majmu'e-ye Kalemat-e Qesar-e Hazrat-e Rasul (S)* [Nahj al-Fasaha: A Collection of the Prophet's Concise Sayings]. 4th ed. Tehran: Donyaye Danesh Publishing House.

- Tamimi Amidi, Abd al-Wahid ibn Muhammad. (1366 SH). *Tasنیف Ghorar al-Hikam wa Dorar al-Kalim* [Classification of the Pearls of Wisdom and Treasures of Words]. 1st ed. Qom: Office of Islamic Propagation.
- Hakimi, Mohammad Reza, Mohammad, and Ali. (1380 SH). *Al-Hayat*. Translated by Ahmad Aram. 1st ed. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/NAHJ.2026.32384.3279

(مقاله پژوهشی)

گونه‌شناسی بسترهای سرزنش‌پذیری در منظومه روایی با محوریت نهج‌البلاغه

رضا قاسمی‌نژاد[۱*]

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴
(از ص ۱۰۱ تا ۱۲۵)

چکیده

در الگوی تعالی و تربیتی دینی، سرزنش به‌عنوان یک ساز و کار کنترلی دو وجهی شناخته می‌شود که در مرزِ باریک اصلاح‌گری و تخریب شخصیت قرار دارد. از یک‌سو، ملامت حکیمانه می‌تواند فرآیند تعالی‌بخشِ فرد را فعال کرده و به تعادل رفتاری منجر شود؛ و از سوی‌دیگر، اعمال ناصواب آن، مسیر بازسازی روانی را مختل کرده و به فروپاشی اخلاقی می‌انجامد. مسئلهٔ اساسی دراین پژوهش، شناسایی خاستگاه و عوامل ملامت‌آفرین است؛ به این معنا که در منظومهٔ روایی، چه کنش‌هایی زمینه‌ساز واکنش‌های سرزنش‌گرانه می‌شوند؟ این تحقیق به روش توصیفی- تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و واکاوی در نصوص روایی بالاخص نهج‌البلاغه به‌دنبال تدوین یک گونه‌شناسی جامع از رفتارهایی است که فرد را در معرض نکوهش قرار می‌دهند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این بسترها، در یک ساختار سه‌بعدی شامل؛ گونه‌های گفتاری، رفتاری و اخلاقی قابل دسته‌بندی هستند که هر یک به نوعی موجبات زوال حریم حرمت فرد را فراهم می‌آورند.

کلید واژه‌ها: گونه‌شناسی، بسترها، سرزنش‌پذیری، منظومه روایی، نهج‌البلاغه.

۱. گروه معارف اسلامی، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران
*: نویسنده مسئول
Email: r.ghaseminejad@iau.ac.ir

۱. مقدمه

تحلیل نظام‌مند رفتار انسان در نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که بشر موجودی است در راه و همواره در معرض سیلان میان فضیلت و رذیلت؛ لذا خطا در این دستگاه فکری نه یک پایان، بلکه چالشی در مسیر صیرورت اخلاقی تلقی می‌شود. از آنجا که حوزه عصمت، آینهٔ منزّه از لغزش است، در لایه‌های دیگر بشری، خطا به‌عنوان یک واقعیت گریزناپذیر، نیازمند مدیریت اصلاحی است. در این چارچوب، سرزنش نه به‌عنوان یک بن‌بستِ رفتاری یا ابزار تحقیر، بلکه در مقام یک سازوکار ترمیمی و آخرین حلقه از زنجیرهٔ هدایت معنا می‌یابد. اگرچه در هندسهٔ سیرهٔ نبوی و علوی، اصل اساسی بر رحمتِ پیش‌دستانه و مدارای حداکثری استوار است، اما حکمت تربیتی ایجاب می‌کند که در صورت ناکارآمدی روش‌های ایجابی و نرم، از ابزارهای بازدارنده استفاده شود. در واقع، سرزنش‌پذیری زمانی به‌عنوان یک بستر ضروری فعال می‌شود که فرد در برابر منطق مهرآمیز دچار انسداد شده و تنها یک تکانهٔ کلامی یا جراحی تربیتی بتواند او را به مرزهای عقلانیت بازگرداند. این رویکرد، دقیقاً بر این قاعده استوار است که هرگاه نرم‌خویی (رِفق) به‌دلیل لجاجت فاعل، کارکرد تادیبی خود را از دست بدهد، قاطعیت اصلاح‌گرانه جایگزین آن می‌شود؛ چنان‌که در میراث روایتی از امیرالمومنین(ع) آمده است: «کسی که با خوش‌رفتاری اصلاح نشود، با کیفرِ نیکو اصلاح می‌گردد» (واسطی، ۱۳۷۶: ۴۳۵). بنابراین، گونه‌شناسی بسترهای سرزنش در کلام امیرالمؤمنین(ع)، در حقیقت کشفِ نقاطی است که در آن تربیتِ مبتنی بر تشویق جای خود را به تأدیبِ مبتنی بر تنبیه می‌دهد تا سلامتِ منظومهٔ اخلاقی فرد و جامعه از زوال مصون بماند. این فرآیند، نه از سرِ خشم، بلکه برخاسته از مسئولیتی هدایت‌گرانه است که هدف آن بازسازی کرامتِ آسیب‌دیدهٔ انسان در کشاکش لغزش‌هاست.

۱-۱. بیان مساله

مسئلهٔ این پژوهش بر این محور استوار است که در نظام تربیتی و سیرهٔ عملی روایی با محوریت نهج‌البلاغه، مرز دقیق میان مدارای کریمانه و سرزنش مصلحانه کجاست؟ اگرچه اصلِ حاکم بر رفتار علوی بر پایهٔ رحمت و کرامت بنا شده، اما واقعیت خطاپذیری انسان و بروز انحرافات رفتاری، گاه ملامت را به‌عنوان یک جراحی ضروری برای بازگرداندن فرد به مسیر درست ایجاب می‌کند. سئوال اساسی اینجاست که چه نوع کنش‌ها و در چه بسترهایی، فرد را از چترِ بخشش و سکوت خارج کرده و مستوجبِ واکنش‌های توبیخی می‌سازد؟ در واقع، نبودِ یک الگوی طبقه‌بندی‌شده از این رفتارها، درک ما را از نسبت میان قاطعیت و رحمت در اندیشهٔ دینی با ابهام مواجه می‌کند؛ از این‌رو، تحقیق حاضر با روش توصیفی–تحلیلی به‌دنبال آن است تا با واکاوی دقیق در لایه‌های روایی، به‌ویژه کلام امیرالمؤمنین(ع)، گونه‌شناسی جامعی از عوامل ملامت‌آفرین ارائه دهد و منطقِ حاکم بر این واکنش‌های تربیتی را تبیین نماید تا مشخص شود که در چه نقطه‌ای، سرزنش از یک ابزارِ توبیخی به یک ابزارِ اصلاحی و تأدیبی تغییر ماهیت می‌دهد.

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

در بررسی سوابق پژوهشی پیرامون موضوع سرزنش و ملامت، می‌توان تحقیقات انجام شده را در سه دستهٔ کلی طبقه‌بندی کرد؛ دسته‌ی نخست، پژوهش‌هایی هستند که به بررسی مبانی اخلاقی «نفس لوامه» و ملامت خویشتن در متون قرآنی و عرفانی پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به کتاب «اخلاق در قرآن» (۱۳۸۰) اثر آیت‌الله مصباح یزدی و مقاله «نقش نفس لوامه در تربیت اخلاقی» (۱۳۸۶) از محمدرضا جباران اشاره کرد؛ این آثار بیشتر بر خودسازی درونی و وجدان اخلاقی تمرکز دارند. دسته‌ی دوم، تحقیقاتی را شامل می‌شود که در حوزه «شیوه‌های تربیتی معصومین(ع)» نگاشته شده‌اند؛ آثاری همچون «سیره تربیتی پیامبر و اهل‌بیت(ع)» (۱۳۸۰) به قلم سیدعلی حسینی‌زاده و کتاب «روش‌های تربیتی در سیره معصومان(ع)» (۱۳۸۵) از محمدرضا مطهری، ملامت را به‌عنوان ابزاری ثانویه در کنار سایر روش‌ها مورد اشاره قرار داده‌اند، اما به گونه‌شناسی دقیق رفتارهای زمینه‌ساز نپرداخته‌اند. دستهٔ سوم، آثار مربوط به «آداب معاشرت و اخلاق اجتماعی» هستند که در آن‌ها رذایلی چون غیبت یا تفاخر به‌عنوان عوامل نکوهش معرفی شده‌اند؛ کتاب‌هایی مانند «آداب معاشرت در اسلام» (۱۳۸۱) از جواد محدثی و پژوهش‌های مربوط به «آسیب‌شناسی روابط اجتماعی در روایات» (۱۳۸۷) از ناصر رفیعی نمونه‌هایی از این دست هستند. با این‌وجود، واکاوی پیشینه‌ها نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی مستقل با تمرکزِ محوری بر «استخراجِ نظام‌مندِ بسترهای سرزنش‌پذیری» بر پایه منظومهٔ روایی صورت نگرفته است؛ به‌گونه‌ای‌که بتواند رفتارهای ملامت‌خیز را در یک ساختار جامع و طبقه‌بندی شده (گونه‌شناسی) ارائه دهد. لذا نوآوری پژوهش حاضر در این است که برخلاف آثار گذشته، سرزنش را نه به‌عنوان یک گزارهٔ اخلاقی محض، بلکه به‌عنوان یک «واکنشِ قاعده‌مندِ تربیتی» به کنش‌های خاص فردی و اجتماعی موردبررسی قرارداده و برای نخستین بار به تدوین گونه‌های مختلف این بسترها در لایه‌های گفتاری و رفتاری واخلاقی براساس روایات با محوریت نهج‌البلاغه می‌پردازد.

۳-۱. ضرورت پژوهش

این پژوهش از آن رو حائز اهمیت است که درک ناصواب از ماهیت سرزنش در سیره علوی می‌تواند منجر به خلط میان توهین تخریبی و تأدیب اصلاح شده و چهره‌ای نادقیق از نظام تربیتی اسلام ارائه دهد؛ لذا تبیین علمی این مرزها برای پیشگیری از سوءبرداشت‌های اخلاقی و مدیریتی الزامی است. علاوه‌براین، با توجه به نیاز مبرم جامعهٔ امروز به الگوهای کارآمد در مواجهه با لغزش‌های فردی و اجتماعی، شناسایی دقیق بسترهای سرزنش‌پذیری به مربیان و مدیران کمک می‌کند تا توازن میان رأفت و قاطعیت را به‌درستی برقرار کرده و بدانند در چه زمانی سکوت، تضییع حق و در چه زمانی ملامت، عینِ عدالت است. از سوی دیگر، فقدان یک الگوی طبقه‌بندی‌شده و روشمند از محرک‌های ملامت در نهج‌البلاغه، خلئی نظری در مطالعات نهج‌البلاغه‌پژوهی ایجاد کرده است که این تحقیق با ارائه یک گونه‌شناسی منسجم، منطقِ حاکم بر جراحی‌های کلامی امام(ع) را به‌عنوان یک استراتژی حکیمانه برای صیانت از ارزش‌های

انسانی آشکار می‌سازد تا از استحاله و سقوط اخلاقی در پوشش مدارای بی‌جا جلوگیری شود. بنابراین، ضرورت این تحقیق نه تنها در بازخوانی متون کهن، بلکه در استخراج ضوابط عملی برای مدیریتِ رفتارهای نابهنجار در دنیای معاصر نهفته است.

۲. بحث

۲-۱. مفهوم‌شناسی

واژۀ سرزنش در لسان روایات با واژگانی نظیر «ملامت» و ریشه لغوی «لوم» پیوند خورده است. در منابع لغوی، ملامت به معنای نکوهش، ذم، عیب‌جویی و در تقابل با ستایش (مدح) تبیین شده است (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۴۵). لغت‌شناسان «لَوْم» را معادل ملامت دانسته و «مُلیم» را به فردی که مستحق سرزنش است، اطلاق کرده‌اند (صاحب بن عباد،۱۴۱۴ق: ۲۴۸). همچنین در تاج‌العروس، «لَوَم» به کثرتِ عذل و تکرار در نکوهش معنا شده و با استناد به مفهوم قرآنی، نفس لوامه، آن را مرتبه‌ای از کمالِ نفسانی دانسته‌اند که در صورت ارتکاب مکروهات، فرد را مورد توبیخ قرار می‌دهد؛ در این کاربرد، «لوّامه» بر صیغه مبالغه، بیانگر کثرت سرزنش‌گری و «مستلیم» نشان‌گر استحقاق سرزنش است (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۷). در تبیین اصطلاحی، ملامت بر کنشی اطلاق می‌گردد که طی آن، فردی به‌سبب ناکامی در دستیابی به اهداف، ارتکاب افعال ناپسند و یا برخورداری از عیوب و نقایص مورد نکوهش قرار می‌گیرد؛ این کنش می‌تواند معطوف به غیر (دیگری) و یا معطوف به خویشتن (خودسرزنشی) باشد (قائدی مقدم، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

۲-۲. گونه شناسی بسترهای سرزنش‌پذیری

در نظام تربیتی اسلام، سرزنش نه یک کنش تصادفی، بلکه واکنشی قانونمند است که باید بر پایه‌های مشخصی استوار باشد. از این‌رو، شناخت دقیق ریشه‌ها و بسترهای سرزنش‌پذیری در روابط انسانی، اهمیتی اساسی دارد؛ چراکه به افراد، معیاری هوشمندانه می‌بخشد تا در تعامل با هم‌نوعان، مرزهای اصلاح‌گری را بازشناسند و از کارکردهای تربیتی این سازوکار در مسیر رشد بهره‌مند شوند. براساس آموزه‌های وحیانی و سیره معصومین(ع) به‌ویژه امیرالمؤمنین(ع) در نهج البلاغه، خاستگاه‌های سرزنش را می‌توان در سه بخش اصلی دسته‌بندی کرد:

نخست، گونه‌های گفتاری که ریشه در کلام و بیان فرد دارد؛ دوم، گونه‌های رفتاری که ناشی از بروز ویژگی‌های درونی در قالب کنش‌های ناپسند بیرونی است؛ و سوم، گونه‌های اخلاقی که از رذایل پایدار در شخصیت فرد نشأت می‌گیرد. بر این اساس، تحلیل بسترهای سرزنش در این سه بخش، چارچوبی دقیق برای مسیر رشد و تعالی فردی فراهم می‌سازد.

۱-۲-۲. گونه‌های گفتاری

۱-۱-۲-۲. تک‌رأیی در تصمیم‌گیری وگسست از خرد جمعی

استبداد به رای و خودمحوری ازجمله رفتارهای آسیب‌زایی هستند که فرد را در معرض ملامت قرار می‌دهند. مشورت نه تنها ابزاری برای موفقیت، بلکه راهکاری بنیادین برای پیشگیری از سرزنش‌های ناشی از شکست‌های نسنجیده در مقاطع حساس زندگی نظیر ازدواج و انتخاب شغل است. امام علی(ع) در تبیین عواقب خودرایی می‌فرمایند: «**مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا**؛ هر کس مستبد به رأی شد به هلاکت رسید و هر کس با مردم مشورت کرد خود را شریک عقل آنان نمود» (حمکت/۱۶۱). این سازوکار تربیتی، انسان را در دژی نفوذناپذیر قرار می‌دهد؛ چنان‌که رسول اکرم(ص) فرمودند: «**الْمُشَاوَرَةُ حِصْنٌ مِنَ النَّدَامَةِ وَ أَمْنٌ مِنَ الْمَلَامَةِ**» (پاینده، ۱۳۸۲: ۱۲۴)؛ مشاوره به منزله قلعه‌ای است که انسان را از پشیمانی و از سرزنش و ملامت بعدی، ایمن می‌سازد بر این اساس، مشورت‌کننده حتی در صورت بروز خطا، از جایگاه ملامت دور است زیرا وظیفه عقلانی خود را در مشارکت‌جویی به انجام رسانده است. چنان‌که امام کاظم(ع) در تبیین این حقیقت می‌فرمایند: «**مَنِ اسْتَشَارَ لَمْ يَعْدَمْ عِنْدَ الصَّوَابِ مَادِحاً، وَ عِنْدَ الْخَطَإِ عَاذِراً**؛ هر کس مشورت کند، اگر کارش درست باشد، مورد مدح قرار می‌گیرد و اگر نادرست باشد، معذور است» (مکی، ۱۳۷۹: ۳۴). از این‌رو، در گونه‌شناسی رفتارهای ایمن، مشورت به‌عنوان عاملی پیشگیرانه شناخته می‌شود که فرد را از گزند سرزنش‌های ناشی از انتخاب‌های نسنجیده در امان می‌دارد؛ چرا که به فرموده امام علی (ع): «**لَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ**؛ کسی که مشورت می‌کند، پشیمان نمی‌شود» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۱).

۲-۱-۲-۲. افشای اسرار

رازداری به معنای صیانت هوشمندانه از اموری است که آشکار شدنش منجر به فساد و ضرر فردی یا اجتماعی می‌گردد. این ضرورت، سراسر ابعاد زندگی ازجمله مسائل شخصی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی را در بر می‌گیرد و رعایت محدودیت‌های دقیق گفتاری در این زمینه‌ها از صفات مؤمنان حقیقی شمرده می‌شود (یوسفیان، ۱۳۷۶: ۱۵۷). در مقابل، افشای عیوب مؤمنان نیز در زمره بسترهای سرزنش‌پذیر قرار دارد که نه تنها ملامت الهی، بلکه اعتراض و سلب اعتماد عمومی را به‌دنبال دارد؛ به گونه‌ای‌که روایات، خیر دنیا و آخرت را در کتمان سر و افشای آن را سراسر شر می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۳۲۴). با این حال، نخستین مسئول حفظ حریم، خود فرد است و اگر کسی در نگهداری راز خویش ناتوان باشد، در صورت افشا توسط دیگران، خود او مستحق سرزنش است نه افشاکننده؛ چنان‌که امیرمؤمنان (ع) می‌فرمایند: «**مالُمْتُ احَداً عَلی اذاعَةِ سِرّی اذْكُنْتُ بِهِ اضْيَقُ**»؛ هرگز کسی را بر افشای سرم سرزنش نمی‌کنم در موقعی که خودم در کتمان و کنترل آن عاجز هستم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱/۷۲)؛ فرجام این رویکرد در کلام علوی چنین ترسیم شده است: «**انْجَحُ الْأُمُورِ ما احاطَ بِهِ الْكِتْمانُ**» (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۱۱/۱)؛ موفق‌ترین کارها آن است که پنهان‌کاری آن را فرا گیرد (همان). بنابراین، پایبندی به خرد جمعی و انضباط در گفتار، مانعی استوار در برابر دشمنی‌ها و بسترهای ملامت‌خیز ایجاد می‌کند.

۳-۱-۲-۲. زبان آزاری

انسان با بهره‌گیری از قدرت بیان، اندوخته‌های درونی خود را آشکار ساخته و از سخن به‌عنوان پلی برای پیوند میان اندیشه‌ها استفاده می‌کند. با وجود فواید بی‌شمار زبان در گسترش علوم و معارف، این عضو می‌تواند منشأ زیان‌های مادی و معنوی جبران‌ناپذیری باشد. از آفات زبان که منجر به ملامت فرد می‌شود، می‌توان به دشنام، اهانت و تمسخر اشاره کرد. حضرت علی(ع) در تبیین کمترین آسیب زبان‌آوری بیهوده می‌فرمایند: «**اجتَنِبِ الهَذَرَ، فأیسَرُ جِنایَتِهِ المَلامَةُ**»؛ از یاوه‌گویی بپرهیز؛ زیرا کمترین زیان آن، سرزنش است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۰۳). عادت به سرزنشگری مداوم نیز از آفات جدی زبان محسوب می‌شود که با تضعیف موقعیت دیگران، زمینه‌های برخورد خصمانه را فراهم می‌آورد. اگرچه گاهی تذکر ضرورت می‌یابد، اما زیاده‌روی در آن اثر معکوس داشته و منجر به شعله‌ور شدن آتش لجاجت و تخریب شخصیت می‌گردد. بدزبانی بیشترین آسیب را متوجه خود فرد ساخته و با از بین بردن حرمت و آبرو، پیوندهای برادری را سست می‌کند؛ چنان‌که در کلام علوی آمده است: «**سُوْءُ الْمَنْطِقِ یُزْرِي بِالْقَدرِ وَ یُفْسِدُ الأُخُوَّةَ**»؛ بدگویی و هرزه‌گویی قدر و منزلت انسان را پایین می‌آورد و اخوت را از بین می‌برد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۲۹/۴). در مقابل، انضباط گفتاری و حُسن کلام، سپری در برابر ملامت‌های اجتماعی است: «**عَوِّد لِسانَكَ حُسْنَ الْكَلامِ تَأْمَنِ الْمَلام**»؛ زبانت را به زیباگویی عادت ده تا از سرزنش در امان بمانی (همان: ۳۳). به این‌ترتیب، با مهار زبان و عادت دادن آن به زیباگویی، نه تنها پیوندهای اجتماعی و برادری تقویت می‌شود، بلکه فرد با بستن مسیرهای نفوذِ بدگویی و هرزه‌گویی، پرخاشگری، خود را در حصاری ایمن از سرزنش‌های دنیوی و اخروی قرار می‌دهد.

۴-۱-۲-۲. دروغ‌گویی

ارزشمندترین دارایی یک جامعه، اطمینان دوسویه و آرامش خاطر همگانی است؛ اما دروغ، پیمان‌شکنی و فریب، این سرمایه را به نابودی می‌کشانند. دروغ از ناپسندترین کاستی‌ها و سرچشمه بسیاری از تباهی‌هاست که هم خود این رفتار و هم گوینده آن، از سوی پروردگار و مردم سرزنش می‌شوند. یکی از پیامدهای اصلی دروغ‌گویی در پهنه زندگی جمعی، از بین رفتن اعتماد عمومی است؛ به‌گونه‌ای‌که حتی توانمندی‌های فرد دروغ‌گو به سبب بدگمانی جامعه، کارایی خود را از دست می‌دهد. امیرمؤمنان(ع) در تبیین فرجام این زشتی می‌فرمایند: «**عاقِبَةُ الْكِذْبِ مَلامَةٌ وَ نَدامَةٌ**؛ سرانجام دروغ‌گویی، سرزنش و پشیمانی است» (آمدی، ۱۳۶۶: ۶۳/۴)، اهل بیت(ع)، نیز دروغ را عامل رسوایی دروغگو دانسته‌اند. طبق روایات، بر پایه روایات، خداوند فراموشی را در نهاد دروغ‌گو قرار داده است تا با تناقض‌گویی، زمینه افشای رازهای درونی و رسوایی او فراهم آید (کلینی،۱۴۰۷ق: ۱۲۴/۳). از دیدگاه بررسی رفتاری، دروغ‌گو به سبب واژگون نشان دادن راستی، شایستگی دوستی را ندارد. حضرت علی(ع) در سخنان گهربار خویش، دروغ‌گو را به سراب مانند کرده و می‌فرمایند: «**ایاك و مصادقة الكذاب فانه كالسراب، یقرب علیك البعید، و یبعد علیك القریب**؛ از دوستی با دروغ‌گو بپرهیز که او همچون سراب است، دور را در نظر تو نزدیک و نزدیک را

دور می‌سازد» (حکمت/۳۸). این رفتار دوگانه سرانجام با آشکار شدن راستی، به سرزنش دیگران می‌انجامد.

۲-۲-۲. گونه‌های رفتاری

۱-۲-۲-۲. دنیاپرستی

نوع مواجهه انسان با جهان مادی، تعیین‌کننده تراز ارزشی و جایگاه اخلاقی اوست. اگر مادی‌گرایی افراطی هدف نهایی قرار گیرد، مفاهیم متعالی همچون دین و حقیقتِ انسانی در مسلخ این رویکرد قربانی می‌شوند و فرد را مستحق سرزنش می‌سازند. حضرت علی(ع) با تمثیلی دقیق در این باره می‌فرمایند: «**مَثَلُ الدُّنْیا کَمَثَلِ الْحَیَّةِ لَیِّنٌ مَسُّهَا وَ السَّمُّ النَّاقِعُ فِی جَوْفِهَا، یَهْوِی اِلَیْهَا الْغَرُّ الْجَاهِلُ وَ یَحْذَرُهَا ذُواللُّبِّ الْعاقِلُ**؛ داستان دنیا چون مار است که لمس آن نرم، ولی درونش زهر کشنده است؛ نادانِ فریب‌خورده به‌سوی آن می‌رود و خردمندِ دوراندیش از آن دوری می‌گزیند» (حکمت/۱۱۹).تاریخ گواه است که طمع سلاطین و غرق شدن در مادی‌گرایی، ریشه جنایات و سقوط آنان بوده که در قرآن نیز به آن اشاره شده است (دهر/۲۷). در واقع، این دلبستگیِ بیمارگونه به مادیات، سرآغاز تمام فتنه‌ها و رنج‌های بشری است (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۱۴/۳)، اما اسلام هرگز به معنای کناره‌گیری مطلق از زندگی نیست؛ چنان‌که پیامبر اکرم(ص) صراحتاً فرمودند: «**لا رَهْبَانِیَّةَ فِی الاسْلامِ**؛ در اسلام انزواطلبی و رهبانیت وجود ندارد» (بروجردی، ۱۳۸۶: ۶۴/۳). بنابراین، نکوهشِ دنیا متوجه کسانی است که آن را هدف پنداشته‌اند، نه کسانی که از آن به‌عنوان گذرگاه و ابزاری برای تکامل بهره می‌برند. امام علی(ع) در مواجهه با خانه وسیع یکی از یارانشان، ضمن تأیید بر لزوم آبادانی آخرت، فرمودند اگر از این امکانات برای میهمان‌نوازی، صله‌رحم و ادای حقوق استفاده شود، فرد به وسیله همین دنیا به آخرت دست یافته است: «**وَ بَلَی اِنْ شِئْتَ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ تُقْرِی فِیهَا الضَّیْفَ، وَ تَصِلُ فِیهَا الرَّحِمَ... فَاِذا اَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ**»: آری اگر بخواهی به‌وسیله این خانه به منزل وسیع آخرت برسی در این خانه میهمانی کن، صله رحم به‌جای آور، ... در این صورت به سبب این خانه به آخرت دست یافته‌ای (خطبه/۲۰۹).

۲-۲-۲-۲. خودکم‌بینی

یکی از عوامل اساسی در انحرافات روانی و اختلالات شخصیتی، احساس خودکم‌بینی (عقدهٔ حقارت) است، این گره روانی که ریشه بسیاری از افسردگی‌هاست فرد را در حصاری از احساس ناتوانی و شکست محبوس می‌کند، فرد مبتلا چون خود را ناتوان از حل چالش‌ها می‌بیند برای صیانت از باقی‌مانده عزت‌نفس خود به رفتارهای واکنشی همچون تندی و بی‌ادبی و بدگویی روی می‌آورد، این افراد به جای رقابت سالم غالباً از کارهای بزرگ کناره‌گیری می‌کنند اما هم‌زمان از پیشرفت دیگران دچار اضطراب می‌شوند، لذا برای خنثی‌کردن این فشار درونی به تحقیر و سرزنش اطرافیان پناه می‌برند تا با پایین کشیدن دیگران خود را به‌طور کاذب بالا ببرند، حضرت علی(ع) در تحلیلی عمیق از این رفتار می‌فرمایند «**ذُوُو الْعُیُوبِ یُحِبُّونَ إِشَاعَةَ مَعَایِبِ النَّاسِ لِیَتَّسِعَ لَهُمُ الْعُذْرُ فِی مَعَایِبِهِمْ** (کسانی که دارای عیوب و نقایصی هستند دوست دارند عیوب مردم را شایع کنند تا راه عذر آوردنشان برای توجیه عیوب‌شان گسترده‌تر باشد)»

(واسطی، ۱۳۷۶: ۳۱/۴)، این نوع فرافکنی زمانی شدت می‌یابد که شخص در رسیدن به اهدافش ناکام می‌ماند، برای مثال شکست در امتحانات را به گردن طراح سؤال می‌اندازد یا برای جبران احساس خودکم‌بینی ارزش فرد موفقی را با تمسخر پایین می‌آورد، پیامبر اکرم(ص) در نکوهش این رفتار می‌فرمایند «أَذَلُّ النَّاسِ مَنْ أَهَانَ النَّاسَ (خوارترین مردم کسی است که مردم را تحقیر می‌کند)» (شهید اول، ۱۴۰۷ ق: ۲۳۰/۳)، در نهایت وقتی انسان درک درستی از جایگاه والای انسانی خود نداشته باشد نه تنها راه پیشرفت را بر خود می‌بندد بلکه به سبب فقدان اعتمادبه‌نفس به عنصری آسیب‌رسان تبدیل می‌شود که سعی می‌کند دیگران را نیز با خود به قعر ناکامی بکشاند.

۳-۲-۲-۲. سوءظن

بدبینی و سوءظن از رذایل اخلاقی است که باعث می‌شود انسان گفتار و رفتار دیگران را بر جهت منفی حمل کند، این نگرش بیمارگونه ریشه بسیاری از اختلافات و بی‌اعتمادی‌هاست، زیرا فرد بدبین با ذهنی آشفته به دیگران تهمت می‌زند و با سرزنش آن‌ها به دنبال آرامشی کاذب است، حضرت علی(ع) در این باره می‌فرمایند «ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مِنْهُ مَا يَغْلِبُكَ... (کار برادرت را بر بهترین وجه حمل کن تا زمانی که خلاف آن ثابت شود)» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۴/۳)، همچنین ایشان تکرار سرزنش را نشانه بدگمانی دانسته و می‌فرمایند «كَثْرَةُ الْعِتَابِ تُؤْذِنُ بِالارْتِيَابِ (سرزنش زیاد، نشان‌دهندهٔ بدبینی است)» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۵۹۷/۴)، استمرار این روحیه باعث از بین رفتن صلح و دوستی می‌شود، چنان‌که در روایتی دیگر از ایشان آمده است «مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ سُوءُ الظَّنِّ لَمْ يَتْرُكْ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلِيلٍ صُلْحاً (هر کس بدگمانی بر او غلبه کند، دوستی برایش باقی نمی‌ماند)» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۲۵/۵).

۴-۲-۲-۲. ریاست طلبی

ریاست فردی که شایسته نیست بر خلاف عقل و دین است و باعث نافرمانی خداوند می‌شود، پیامبر اکرم(ص) می‌فرمایند «أَوَّلُ مَا عُصِيَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِسِتِّ خِصَالٍ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرِّئَاسَةِ (خداوند نخستین‌بار به خاطر شش خصلت از جمله ریاست‌طلبی نافرمانی شد)» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۲: ۸۵/۴)، این رذیله باعث نابودی فرد و فراهم شدن زمینه اهانت مردم به او می‌شود زیرا وقتی شخص تخصص ندارد نمی‌تواند وظایفش را انجام دهد و مورد انتقاد قرار می‌گیرد، امام علی(ع) می‌فرمایند «ثَمَانِيَةٌ إِنْ أُهِينُوا فَلَا يَلُومُوا إِلَّا أَنْفُسَهُمْ... وَ الْجَالِسُ فِي مَجْلِسٍ لَيْسَ لَهُ بِأَهْلٍ (هشت نفر اگر مورد اهانت قرار گرفتند جز خود را سرزنش نکنند... و کسی که در جایی بنشیند که شایسته‌اش نیست)» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق: ۱۴۵/۳)، ریاست‌طلب برای حفظ قدرت ممکن است دست به هر گناهی بزند و در نهایت دچار پشیمانی و خشم الهی شود پیامبر اکرم(ص) در این باره می‌فرمایند «أَوَّلُهَا مَلَامَةٌ وَ ثَانِيهَا نَدَامَةٌ وَ ثَالِثُهَا عَذَابُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ (اولین مرحله ریاست سرزنش، دوم پشیمانی و سوم عذاب قیامت است)» (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۴۷).

۵-۲-۲-۲. خود عامل نبودن

دین اسلام بر همراهی علم با عمل تأکید فراوان دارد و تضاد میان گفتار و کردار را به‌شدت نکوهش می‌کند. حضرت علی(ع) عالم بی‌عمل را از نادان سرگردان بدتر دانسته و می‌فرمایند «إِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بِغَيْرِ عِلْمِهِ كَالْجَاهِلِ الْحَائِرِ الَّذِي لَا يَسْتَفِيقُ مِنْ جَهْلِهِ بَلِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِ أَعْظَمُ وَ الْحَسْرَةُ لَهُ أَلْزَمُ وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ أَلْوَمُ (عالمی که به علمش عمل نکند، همچون نادان سرگردانی است که از جهلش بیدار نمی‌شود، بلکه حجت بر او تمام‌تر، اندوهش پایدارتر و نزد خدا سزاوارتر به ملامت است)» (خطبه/۱۱۰). پیامبر اکرم(ص) نیز در سفارشی به ابوذر می‌فرمایند «يَا أَبَا ذَرٍّ مَنْ وَافَقَ قَوْلُهُ فِعْلَهُ فَذَاكَ الَّذِي أَصَابَ حَظَّهُ وَ مَنْ خَالَفَ قَوْلُهُ فِعْلَهُ فَإِنَّمَا يُوَبِّخُ نَفْسَهُ (ای ابوذر، هر کس گفتارش با کردارش یکی باشد، به بهره خود رسیده و هر کس گفتارش با عملش سازگار نباشد، در حقیقت خود را سرزنش می‌کند)» (فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۸۷/۳). در واقع، کسی که نسخه شفابخش علم را دارد اما به آن عمل نمی‌کند، مانند بیماری است که دستور پزشک را نادیده گرفته و در نهایت با تداوم بیماری، کسی جز خود را نباید سرزنش کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۴).

۶-۲-۲-۲. نافرمانی از امر ولی خدا

نیاز به نظم و مدیریت اجتماعی امری بدیهی است و حکومت اصالتاً متعلق به خداوند است که از طریق برگزیدگانش (پیامبران و اهل بیت) تحقق می‌یابد. بر این اساس، سرپیچی از حکومت الهی و ولایی، نافرمانی از خدا و موجب انحراف است که مستحق سرزنش می‌باشد. امام علی(ع) در مذمت کسانی که از امام خود دور شده و از او فاصله گرفته اند، هشدار می‌دهند: «...وَ لَا تَصَدَّعُوا عَنْ سُلْطَانِكُمْ فَتَذُمُّوا غِبَّ فِعَالِكُمْ (از گرد امام خود پراکنده نشوید که عاقبتِ کارهایتان، خویشتن را سرزنش خواهید کرد)» (خطبه/۱۸۷). یکی از پررنگ‌ترین مضامین نهج‌البلاغه، سرزنش یارانی است که در امر ولایت نافرمانی می‌کردند؛ امام (ع) این تفرقه و عصیان را عامل شکست در برابر سپاه معاویه می‌دانستند، چرا که دشمن در باطل خود متحد بود و یاران ایشان در حق، پراکنده. ایشان با دلی پرخون می‌فرمایند: «...بِمَعْصِيَتِكُمْ إِمَامَكُمْ فِي الْحَقِّ وَ طَاعَتِهِمْ إِمَامَهُمْ فِي الْبَاطِلِ... الهی من از اینان ملول شده‌ام و آنان از من... پس بهتر از اینان را به من عنایت کن» (خطبه/۲۵). همچنین در خطبه ۲۷، ایشان به‌شدت کسانی را که با ترک جهاد و بی‌توجهی به دستور رهبر، راه را برای هجوم دشمن و غارت اموال و هتک حرمت زنان (مسلمان و معاهد) باز گذاشتند، ملامت کرده و می‌فرمایند که هر ملتی در درون خانه‌اش مورد هجوم قرار گیرد، ذلیل خواهد شد. ایشان با بیان فجایع حمله لشکر شام به شهر انبار و ربودن زیورآلات زنان، یاران سست‌عنصر خود را که با مسئولیت‌ناپذیری باعث چنین ذلتی شدند، توبیخ می‌نمایند. در واقع، امام(ع) هشدار می‌دهند که نتیجه نافرمانی از رهبری عادل، چیزی جز خواری، از دست رفتن سرزمین‌ها و پشیمانیِ همراه با سرزنش نخواهد بود.

۷-۲-۲-۲. خیانت

رعایت امانت در فرهنگ اسلامی یک اصل فراگیر و همیشگی است که هیچ استثنایی را برنمی‌تابد؛ به طوری که خیانت در امانت نه تنها موجب رسوایی و سرزنش اجتماعی در دنیا می‌شود، بلکه از بدترین

گناهان و مایه خشم الهی به شمار می‌رود. امیرالمؤمنین (ع) در این باره می‌فرمایند: «إِيَّاكَ وَ الْخِيَانَةَ فَإِنَّهَا شَرُّ مَعْصِيَةٍ وَ إِنَّ الْخَائِنَ لَمُعَذَّبٌ بِالنَّارِ عَلَى خِيَانَتِهِ؛ از خیانت بپرهیز که بدترین گناه است و خائن به سبب خیانتش در آتش عذاب می‌شود» (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۱۹۷/۵). این برخورد تند نشان‌دهنده آن است که خیانت در هر سطحی، روح اعتماد را در جامعه نابود کرده و ترس و ناامنی به بار می‌آورد. سخت‌گیری امام علی(ع) در حفظ بیت‌المال چنان بود که حتی در برابر نزدیکان خود نیز ذره‌ای مسامحه نمی‌کردند. وقتی دختر ایشان گردن‌بندی را به‌صورت امانت تضمینی برای زینت عید از خزانه گرفت، ایشان مسئول بیت‌المال را به‌شدت سرزنش کردند و به دخترشان فرمودند: « لَوْ لَا أَنَّهَا كَانَتْ عَارِيَّةً مَضْمُونَةً مُؤَدَّاةً لَكَانَتْ إِذَنْ أَوَّلَ هَاشِمِيَّةٍ قُطِعَتْ يَدُهَا فِي سَرِقَةٍ؛ اگر این گردن‌بند به‌صورت عاریه و با ضمانت نبود، نخستین بانوی هاشمی بودی که به جرم دستبرد به بیت‌المال مجازات می‌شدی» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۵۱/۱۰)؛ این سیره نشان می‌دهد که در نگاه ایشان، هیچ‌کس در برابر اموال عمومی مصونیت ندارد. حضرت در برخورد با کارگزاران خائن نیز با قاطعیتی بی‌نظیر عمل می‌کردند؛ چنان‌که در نامه‌ای تند به منذر بن جارود، او را به‌خاطر سوءاستفاده از مقامش سرزنش کرده و فرمودند: «لَجَمَلُ أَهْلِكَ وَ شِسْعُ نَعْلِكَ خَيْرٌ مِنْكَ؛ شتر خانواده‌ات و بند کفشت از تو بهتر است» (نامه/۷۱) و تأکید کردند کسی که در امانت خیانت کند، صلاحیت هیچ مقام و مسئولیتی را ندارد. همچنین در نامه ۴۱ نهج‌البلاغه، خطاب به کارگزاری که اموال بیوه‌زنان و یتیمان را غارت کرده بود، فرمودند: «فَاخْتَطَفْتَ مَا قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنْ أَمْوَالِهِمُ الْمَصُونَةِ لِأَرَامِلِهِمْ وَ أَيْتَامِهِمُ اخْتِطَافَ الذِّئْبِ الْأَزَلِّ دَمِيَةَ الْمِعْزَى الْكَسِيرَةَ؛ آنچه توانستی از اموالی که برای بیوه‌زنان و یتیمان نگهداری می‌شد ربودی، مانند گرگ تیزرو که بزغاله مجروح از پا افتاده را برباید». ایشان در ادامه با توبیخی تکان‌دهنده پرسیدند: «آیا به قیامت ایمان نداری و از حساب خدا نمی‌ترسی؟ چگونه خوردن و آشامیدن مالی را که می‌دانی حرام است، بر خود گوارا می‌دانی؟» روایات حضرت علی(ع) بر ضرورت حیاتی امانت‌داری تأکید دارد و ایشان خائنان به بیت‌المال را به تندی ملامت و تهدید می‌کردند؛ چراکه بی‌توجهی به فساد کارگزاران، اعتماد عمومی را ویران کرده و مردم را به کل نظام حاکم بدبین می‌کند. از آنجا که خیانت‌های سیاسی مانند جاسوسی و تبانی با دشمن می‌تواند سرنوشت یک ملت را به نابودی بکشاند، بر هر سیاست‌مداری واجب است که با مراقبتی دائمی، خود را از آلودگی به این گناه بزرگ و ملامت خداوند و مردم مظلوم مصون بدارد (نامه/۴۱).

۸-۲-۲-۲. خود را در معرض تهمت قرار دادن

قاعده پرهیز از مواضع تهمت از سازوکارهای کلیدی اسلام برای حفظ سرمایه اجتماعی و سلامت روانی جامعه است. بر اساس این اصل، اگرچه سوءظن نسبت به دیگران نهی شده، اما هر فرد موظف است رفتارهای خود را به‌گونه‌ای مدیریت کند که زمینه‌ساز بدبینی نشود. امیرالمؤمنین(ع) با بیان اینکه «نباید حیثیت خود را هدف تیرهای سخن مردم قرار داد» (نامه/۶۹)، تأکید و می‌فرمایند که «هر کس خود را در جایگاه تهمت قرار دهد، نباید بدگمان به خویش را سرزنش نماید» (حکمت/۱۵۹)؛ چراکه بی‌توجهی به بازتاب اجتماعی رفتار، فضای اعتماد عمومی را آلوده می‌کند. در حکمرانی دینی نیز امام علی(ع) به مالک

اشتر دستور می‌دهند که در صورت بروز بدبینی میان مردم، مدیر باید با تبیین صادقانه و ارائه عذر، گره‌های ذهنی جامعه را باز کند تا عدالت و مدارا محقق شود (نامه/۵۳). بنابراین، انسان خردمند نه‌تنها از گناه، بلکه از «مکان‌های ریبه» و شک‌برانگیز نیز دوری می‌جوید تا با حفظ اعتبار شخصی، از صلح و امنیت روانی جامعه صیانت نماید.

۹-۲-۲-۲. همنشین بد

احساس نیاز به پیوندهای دوستانه، مؤلفه‌ای مهم واساسی در سرشت انسان است که فراتر از یک تعامل ساده، نقشی تعیین‌کننده در ترسیم جغرافیای سعادت یا شقاوت فرد ایفا می‌کند. براساس آموزه‌های وحیانی، دوستی‌هایی که بر پایه ملاک‌های الهی شکل می‌گیرند، پیوندی فرا زمانی دارند که با مرگ گسسته نشده و در حیات اخروی نیز تداوم می‌یابند؛ در مقابل، علایق مبتنی بر هواوهوس، در دنیا به انحراف و در عقبی به عداوت و ندامت بدل می‌شوند. دوستی‌های گمراه‌کننده که فرد را با ناهنجاری‌هایی چون اعتیاد، بزهکاری و فساد اخلاقی مأنوس می‌کنند، در نهایت به فروپاشی آبرو و سلامت روان منجر شده و فرد را در بن‌بست ملامت گرفتار می‌سازند؛ تا جایی‌که در قیامت، حسرت برگزیدن رفیق بد، مایه خودزنی و سرزنش‌های بی‌ثمر می‌گردد. امیرالمؤمنین(ع) با تبیین ضرورت پیش‌بینی در انتخاب همسفر زندگی، می‌فرمایند: «**سَلْ عَنِ الرَّفِيقِ قَبْلَ الطَّرِيقِ**؛ پیش از گام نهادن در مسیر، درباره همراه و همسفر پرس‌وجو کن» (نامه/۳۱). در نقطه مقابل، دوست شایسته همچون پیشرانی عمل می‌کند که حتی افراد گمراه را به سوی رستگاری و لطف الهی سوق می‌دهد. پیامبر اکرم(ص) این کنش‌گری دوسویه را در تمثیلی دقیق بیان کرده و می‌فرمایند: «**مَثَلُ الجَلِيسِ الصّالِحِ مَثَلُ العَطّارِ... ومَثَلُ الجَلِيسِ السَّوءِ مَثَلُ القَيْنِ**؛ همنشین شایسته مانند عطرفروش است که حتی اگر از عطرش به تو ندهد، رایحه‌اش جانت را معطر می‌کند، و همنشین بد همچون آهنگر است که اگر لباست را نسوزاند، آزارِ بوی ناخوشایندش به تو خواهد رسید» (پاینده، ۱۳۸۲: ۷۱۴/۱).

۱۰-۲-۲-۲. بی‌تدبیری

تدبیر و آینده‌نگری، شاخصه اصلی انسان‌های موفق و ضامن شفافیت در تصمیمات اساسی است. عقل به‌عنوان «چراغ هدایت»، وظیفه واکاویِ فرجامِ کنش‌ها را بر عهده دارد تا پیش از بروز خطا، پیامدهای احتمالی را رصد کند. از منظر اخلاقی، هر گفتار و کرداری باید پیش از اجرا، در ترازوی سنجش عقل قرار گیرد؛ زیرا اقدام بدون تامل، نه تنها فرد را به مسیر انحراف می‌کشاند، بلکه او را آماج سرزنش‌های بیرونی و ندامت‌های درونی می‌سازد. امیرالمؤمنین(ع) در این باره می‌فرمایند: «**رَوِّ قَبلَ الفِعلِ، كَي لا تُعابَ بِما تَفعَلُ**؛ پیش از کار بیندیش، تا بدانچه انجام می‌دهی، سرزنش نشوی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق). تاریخ بشر، گویای مصائب ناشی از فقدان فرجام‌خواهی است؛ چنان‌که حضرت آدم(ع) در وصیت به فرزندش حضرت شیث(ع)، ریشه گرفتاری خود را عدم نگاه به عواقب کار برشمرد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۲۷/۲۳). در واقع، هنگام مواجهه با پیامد اعمال تلخ، عقل اولین ملامت‌گری است که با یادآوری تذکرات نادیده‌گرفته‌شده، فرد را توبیخ می‌کند. رشد عقلی در گرو آن است که فرد پیش از هر اقدام، زوایای مختلف آن را بررسی

کند تا از پشیمانی در امان بماند؛ چرا که به فرموده امام علی(ع): «التَّدْبِيرُ قَبْلَ الْعَمَلِ يُؤْمِنُكَ مِنَ النَّدَمِ؛ تدبیر پیش از کار، تو را از پشیمانی باز می‌دارد» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ ق: ۱۵۴/۲). به همین سبب، حضرت علی(ع) پشیمان‌ترین و مستحق‌ترین افراد برای سرزنش را کسانی می‌دانند که شتاب‌زدگی‌شان بر عقلشان پیشی می‌گیرد: «أشَدُّ النّاسِ نَدامَةً وأكثَرُهُم مَلامَةً: العَجِلُ النَّزِقُ الّذي لا يُدرِكُهُ عَقلُهُ إلّا بَعدَ فَوتِ أمرِهِ؛ سخت‌ترین پشیمانی و بیشترین سرزنش از آنِ شتاب‌زده‌ی سبک‌سری است که عقلش تنها زمانی به کمکش می‌آید که کار از کار گذشته است». (تمیمی آمدی ،۱۴۱۰ق: ۴۴۲/۲).

۱۱-۲-۲-۲. عجله و شتاب‌زدگی

براساس آموزه‌های وحیانی، «تأنی» و درنگِ خردمندانه ریشه در عنایت الهی دارد، درحالی‌که شتاب‌زدگی محصول القائات شیطانی و زمینه‌ساز شکست‌های راهبردی است. اقداماتی که پیش از نضجِ فکری و فراهم شدن مقدماتِ لازم آغاز می‌شوند، نه‌تنها فرصت‌ها را زایل می‌کنند، بلکه فرجامی جز ندامت و ملامت نخواهند داشت؛ چنان‌که امیرالمؤمنین(ع) عجله را «عنوان فوت فرصت و پشیمانی» معرفی می‌فرمایند: إِيَّاكَ وَ اَلْعَجَلَ فَإِنَّهُ عُنْوَانُ اَلْفَوْتِ وَ اَلنَّدَمِ؛ از عجله بپرهیز؛ زیرا عجله، نشانهٔ از دست رفتن و پشیمانی است (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۵۱/۱). شتاب‌زدگی به‌عنوان یک خوی ناهنجار، زمانی بروز می‌کند که فرد پیش از بلوغِ شرایط(مانند چیدن میوه پیش از رسیدن) اقدام به کنش نماید؛ امری که نتیجه‌ای جز انجام ناقص یا ضایع‌شدن ثمره فعالیت ندارد. ریشه‌های این رفتار را می‌توان در سطحی‌نگری، غلبه هواوهوس و دلبستگی افراطی به نتایج سریع جست‌وجو کرد. فرد عجول به‌دلیل نادیده گرفتن ابعاد پیچیده امور، ضریب لغزش خود را افزایش می‌دهد؛ امام علی(ع) در این‌باره می‌فرمایند: «مَعَ العَجَلِ يَكثِرُ الزَّلَلَ؛ با عجله، لغزش‌ها فزونی می‌یابد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۴۵/۳). این تکثرِ لغزش، راه را برای نقد و شماتت بیرونی هموار کرده و وجدان فردی را نیز به بندِ ملامت می‌کشد. برای نمونه، شتاب در تصمیمات سرنوشت‌سازی چون ازدواج، می‌تواند منجر به گسست‌های جبران‌ناپذیر و سرزنش‌های دائمی گردد؛ زیرا به تعبیر روایی، «کسی که بر مرکب شتاب‌زدگی سوار شود، ملامت بر دوش او سوار خواهد شد» (آمدی، ۱۳۶۶، ج۳: ۲۱۵). در مقابل، سیره معصومین(ع) بر «استقامت» و صبرِ فعال تأکید دارد؛ روشی که با تحصیل کرامت، سدی در برابر ملامت ایجاد می‌کند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۲۲۹/۲).

۱۲-۲-۲-۲. مقایسه اجتماعی

تفاوت در سطح زندگی و توانمندی‌ها، که ریشه در خلقت گوناگون الهی و تفاوت تلاش‌ها دارد، پدیده مقایسه اجتماعی را پدید می‌آورد؛ فرآیندی که در امور تربیتی و خانوادگی به‌دلیل ایجاد تحقیر و سرزنش، نکوهیده است. در ساحت خانواده، چشم و هم‌چشمی در امور مادی و تشریفات، موجب می‌شود افراد با مقایسه خود با دیگران، احساس کمبود نموده و با سرزنشِ همسران، آن‌ها را به مشقت اندازند، درحالی‌که امام صادق(ع) می‌فرمایند: «بپرهیزید از این که به آنچه در دست فرزندان دنیاست چشم بدوزید؛ چراکه هرکس به آن چشم بدوزد، نعمتی را که نزد اوست کوچک می‌شمارد و سپاس‌گزاری او کاهش می‌یابد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۸/۲۳). این قیاس‌های نادرست در محیط خانه و مدرسه توسط والدین و معلمان نیز

با سرزنش فرزندان و دانش‌آموزان، منجر به بروز «احساس خودکم‌بینی»، خشم و اندوه طولانی می‌گردد؛ چنان‌که امام باقر(ع) می‌فرمایند: «هرکس به آنچه در دست دیگران است چشم بدوزد، اندوه او طولانی می‌گردد و خشم او آرام نمی‌گیرد» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۲۴۱/۳).

۳-۲-۲. گونه‌های اخلاقی

۱-۳-۲-۲. تکبر

کبر و غرور از مخرب‌ترین رذایل اخلاقی است که با ایجاد خودبرتربینی، هم فرد را به سرزنش دیگران وامی‌دارد و هم او را در معرض ملامت جامعه قرار می‌دهد. این صفت، ریشه در نخستین لغزش شیطان دارد که به‌دلیل فخر بر منشأ خلقت خویش، از فرمان الهی سرپیچی کرد و مطرود گشت؛ چنان‌که امام علی(ع) در نکوهش ابلیس می‌فرمایند: «به سبب آفرینش خود بر آدم فخر فروخت و به‌خاطر اصل و گوهرش علیه او عصبیّت ورزید. پس، این دشمن خدا پیشوای متعصّبان و سر سلسله مستکبران است... ابلیس به خاطر ریشه خود که از آتش بود بر آدم تعصّب ورزید، و او را نسبت به خلقتش سرزنش کرد و گفت: من از آتشم و تو از خاکی» (خطبه/۱۹۲). ریشه‌های تکبر گوناگون است؛ گاه دانش مایه غرور می‌شود و فرد با ناچیز شمردن تخصص دیگران، به تحقیر آنان می‌پردازد، گاه نیز کثرت عبادت یا ثروت کلان زمینه‌ساز این رذیله می‌گردد؛ به‌طوری‌که فرد عابد با نگاهی تحقیرآمیز به لغزش‌های دیگران می‌نگرد و فرد ثروتمند، تهی‌دستان را پست شمرده و توبیخ می‌کند، درحالی‌که حضرت علی(ع) از ملامت فقرا نهی کرده و می‌فرمایند: «کسی را که دنبال لقمه نانی می‌گردد ملامت نکن، چون آن کس که ندارد، خطایش زیاد می‌شود». فرجام تکبر، گسست پیوندهای اجتماعی و انزوای فرد است؛ زیرا انسان مغرور با نپذیرفتن سخن حق و منش استکباری، اطرافیان خود را خسته کرده و در نهایت مورد توبیخ و سرزنش همگانی قرار می‌گیرد (شعیری، بی‌تا: ۱۵۴).

۲-۳-۲-۲. بخل

بخل یکی از نابهنجاری‌های اخلاقی است که در اسلام به‌شدت نکوهش شده و فرد بخیل را در معرض سرزنش‌های سنگین قرار می‌دهد. دین اسلام بر پایه اعتدال استوار است و همان‌گونه که اسراف را نمی‌پسندد، از بخل نیز نهی می‌کند. بخل حالتی است که در آن فرد از دارایی‌های مادی و معنوی خود بهره نمی‌گیرد و با امساک بی‌جا، خود و دیگران را به رنج می‌افکند که این رفتار، اطرافیان را به گلایه وامی‌دارد؛ به‌طوری‌که امام علی(ع) می‌فرمایند: «بخل سرزنش را به سوی خود می‌کشد» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶، ج۱: ۹). از منظر روایی، بخل ریشه بسیاری از زشتی‌هاست و امام علی(ع) آن را افساری می‌دانند که آدمی را به سوی هر بدی می‌کشاند (حکمت/۳۷۸). فرد بخیل با تبدیل‌کردن زندگی به زندانی برای خود و عزیزانش، نه‌تنها در دنیا ذلیل و مورد نکوهش است، بلکه در آخرت نیز با حسابرسی سخت و کیفر الهی مواجه خواهد شد (حکمت/۲۲).

۳-۳-۲-۲. جهل

مذمت جهل در آیات و روایات، عمدتاً متوجه سپردن عنان اختیار به نادانی است که هم فرد را مستحق سرزنش می‌کند و هم او را به ملامتگری بی‌جای دیگران وامی‌دارد. ناتوانی در درک حقیقت، فرد جاهل را به جبهه‌گیری اشتباه در برابر مصلحت‌های دینی می‌کشاند؛ نمونه بارز آن سرزنش‌های جاهلانه‌ای بود که در جریان صلح امام حسن(ع) به ایشان روا داشتند و حضرت در پاسخ فرمودند: «وای بر شما! به خدا سوگند نمی‌دانید من چه کردم! آنچه کردم، برای شیعیانم بهتر از هر چیزی است که خورشید بر آن طلوع یا غروب می‌کند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۱/۲). همچنین در داستانی دیگر، محمدبن‌منکدر با نگاهی ظاهربین، امام باقر(ع) را به‌دلیل تلاش برای کسب روزی ملامت کرد، اما پاسخ امام او را متنبه ساخت: «اگر در این حال مرگ من فرا رسد، در حال طاعت خداوند هستم که خود را از تو و دیگر مردم بی‌نیاز می‌سازم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۷/۱۲). جهل منشأ بیماری‌های روحی نظیر کینه و حسادت است و فرد را به‌سوی شکست‌های سنگین در لباس پیروزی سوق می‌دهد، همان‌گونه که قاتلان امام حسین(ع) یا خوارج با شعار «**لا حُکمَ الّا لِلّه**» بر امام خویش شوریدند. خوارج با کج‌فهمی خود نه‌تنها منفور تاریخ شدند، بلکه برای همیشه هدف سرزنش حقیقت‌جویان قرار گرفتند؛ چراکه انسان جاهل با افکار خود، سلامت اجتماع را به مخاطره می‌اندازد.

۴-۳-۲-۲. خشم

خشم از تأثیرگذارترین هیجانات بر رفتار انسان است که مدیریت ناصحیح آن، فرد را سزاوار ملامت دیگران می‌سازد. هنگام غلیان خشم، توازن عقلانی بر هم خورده و قوه تشخیص از کار می‌افتد؛ چنان‌که امام صادق(ع) می‌فرمایند: «هر کس مالک غضب خود نباشد، مالک عقل خود نخواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۴/۳). کنترل این هیجان، پوششی بر عیوب انسان است؛ همان‌گونه که آن حضرت می‌فرمایند: «**مَن کَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللهُ عَورَتَهُ**؛ کسی که جلوی خشمش را بگیرد خداوند نقص‌ها و کاستی‌های او را می‌پوشاند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۴/۲۳). در مقابل، غضب پرده‌های حیا را دریده و با آشکار کردن نقاط ضعف، آبروی انسان را هدف قرار می‌دهد. فرد خشمگین با پرخاشگری و فاش کردن اسرار، نخستین قربانی آتش خویش است؛ به فرموده امام علی(ع): «**اَلْغَضَبُ نَارٌ مُوقَدَةٌ مَنْ کَظَمَهُ أَطْفَأَهَا وَ مَنْ أَطْلَقَهُ کَانَ أَوَّلَ مُحْتَرَقٍ بِهَا**؛ خشم آتش شعله‌وری است؛ هر که خشم خود را فرو خورد، آن آتش را خاموش کند و هر که عنان خشم را رها سازد نخست خود به آتش آن سوزد» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۵۴/۶). این وضعیت مشابه حکایت ماری است که از سر خشم بر اره‌ای زخم‌زننده پیچید و خود را نابود کرد؛ این رفتار مایه شماتت دشمنان می‌گردد، چنان‌که لقمان حکیم به فرزندش فرمود: «**یَا بُنَیَّ! ... مَنْ لاَ یَکْظِمْ غَیْظَهُ یُشْمِتْ عَدُوَّهُ**؛ ای فرزندم! هرکسی که خشم خود را فرو نخورد، دشمنش را به شماتتِ خویش بر انگیخته است» (کراجکی، ۱۴۱۰ق: ۱۲۴/۲). همچنین استفاده از خشم به‌عنوان ابزار تربیتی، باطل و بی‌نتیجه است و تنها به چرخه عصبیت و پشیمانی دامن می‌زند؛ امام علی(ع) تأکید می‌فرمایند: «**لا أَدَبَ مَعَ غَضَبٍ**؛ ادبی همراه با خشم

نیست» (واسطی،۱۳۷۶: ۳۵۷/۶). تقویت اعتمادبه‌نفس و صبوری تنها راه پیشگیری از انزوای اجتماعی و رهایی از دام سرزنش‌های جانکاه است.

۵-۳-۲-۲. حسادت

حسد از مخرب‌ترین رذایل اخلاقی است که با نابود کردن آرامش روانی، فرد را به واکنشی تدافعی در قالب سرزنشگری دیگران وامی‌دارد. شخص حسود به‌دلیل ناتوانی در برتابیدن موفقیت‌های دیگران، تمام توان خود را صرف زوال نعمت از آنان کرده و در این مسیر به رفتارهای نابهنجاری چون دروغ، غیبت و شماتت روی می‌آورد. امیرمؤمنان علی(ع) تلخ‌کامی این افراد را چنین توصیف می‌فرمایند: «بدترین مردم از نظر آرامش در زندگی، حسود است» (آمدی، ۱۳۶۶: ۱۷۱/۴). تاریخ نشان می‌دهد که حسادت چگونه زبان به سرزنش‌های غیرمنصفانه می‌گشاید؛ چنان‌که مشرکان صدر اسلام از سر حسد، پیامبر اکرم(ص) را ساحر خواندند و برادران یوسف(ع) نیز برای تخریب وجهه برادر، او را متهم به دزدی کرده و ملامتش نمودند. بنا بر روایات، حسود با خباثت نفس، از گرفتاریِ بندگان خدا مسرور شده و هنگام زوال نعمت، به سرزنش و شماتت زبان می‌گشاید، همچنان که، حضرت علی(ع) می فرماید: «... و هر کسی را بنگری خداوند از او رضایت دارد مگر از حسود، زیرا حسود بسبب خباثت نفس و بخل ذاتی که دارد زوال نعمت دیگران را می‌خواهد و به گرفتاری بندگان خدا به محنت و بلا شاد و مسرور می‌گردد و از زوال نعمت شماتت و سرزنش می‌کند.» (دیلمی، ۱۳۴۹: ۱۲۵/۱).

پیامبر اکرم(ص) یکی از چهار نشانه کلیدی حسادت را «سرزنش کردن دیگران در هنگام مصیبت» برمی‌شمارند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۱۲۱/۱). این نابهنجاری نه‌تنها پیوندهای اجتماعی را می‌گسلد، بلکه ایمان فرد را همچون آتشی که هیزم را می‌بلعد، خاکستر می‌کند؛ زیرا حسود در لایه‌های عمیق وجودش به عدل و حکمت الهی معترض است. امیرمؤمنان(ع) در این باره می‌فرمایند: «حسود بسیار حسرتمند است و گناهانش پیوسته افزوده می‌شود» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۹۱/۱). بنابراین فرد حسود با آشکار شدن لغزش‌هایش، آبروی خود را از دست داده و هم در پیشگاه مردم و هم در پیشگاه خداوند، آماج تندترین سرزنش‌ها قرار می‌گیرد (احمد مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۴۵/۳).

۶-۳-۲-۲. بداخلاقی

حسن خلق، به‌عنوان زیربنای پیوندهای انسانی، نقشی بنیادین در موفقیت پیشوایان الهی و ثبات جوامع داشته است، در مقابل، بدخویی و تندخویی رذیلتی است که نه‌تنها مایه نفرت و پراکندگی اطرافیان می‌شود، بلکه فرد را آماج سرزنش‌های مداوم قرار می‌دهد. در نظام اخلاقی اسلام، عبادت بدون پشتوانه اخلاقی فاقد ارزش حقیقی است؛ چنان‌که پیامبر اکرم(ص) درباره زنی که با وجود روزه‌داری و شب‌زنده‌داری، با بدزبانی همسایگانش را می‌آزرد، فرمودند: «**لَا خَيْرَ فِيهَا، هِيَ مِنْ أَهْلِ النَّار**؛ خیری در او نیست، او از دوزخیان است» (ابن‌ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق: ۴۲۴/۷). بدخویی، زندگی را به کام فرد و اطرافیان تلخ کرده و به تعبیر امام علی(ع): «برای بداخلاق، زندگی بی‌معناست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، : ۲۹۶/۷۰). این صفت در محیط خانواده موجب می‌شود حرمت‌ها شکسته شده و فرد محبوبیت خود را از دست بدهد؛

به طوری که امام علی(ع) می‌فرمایند: «هر که بدخوی باشد خانواده او از او ملول گردند و بداخلاقی خویشاوندان را گریزان و بیگانگان را فراری می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۳/۲). بارزترین نمونه هشداردهنده در این زمینه، ماجرای تدفین سعد بن معاذ است؛ او که از یاران وفادار پیامبر(ص) بود و هفتاد هزار فرشته در تشییع جنازه‌اش شرکت کردند، به دلیل تندخویی با خانواده در محیط خانه، دچار فشار قبر شد. پیامبر(ص) در پاسخ به مادر سعد که فرزندش را بهشتی خواند، با عتاب فرمودند: «دربارهٔ امر پروردگار با قاطعیت سخن مگو! هم‌اینک قبر چنان فشاری بر فرزندت سعد وارد ساخت که شیری که در دوران کودکی از تو نوشیده بود، از نوک انگشتانش خارج شد». این روایت به‌وضوح نشان می‌دهد که بداخلاقی حتی با وجود سوابق درخشان دینی، مستحق سخت‌ترین عقوبت‌ها و سرزنش‌های الهی و انسانی است. پیامبر اکرم(ص) در پاسخ به بهت حاضران که چرایی فشار قبرِ چنان شخصیت والایی را می‌جستند، ریشه این عقوبت و سرزنش تکوینی را در بداخلاقی با اهل منزل دانستند. این روایت این هشدار را نیز می‌دهد که بدرفتاری با همسر و فرزندان، چنان اثر وضعی سنگینی دارد که حتی شفاعت و نماز پیامبر(ص) نیز مانع از فشار قبر ناشی از آن نمی‌شود (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۸۷/۳).

نتیجه‌گیری

تحلیل گونه‌شناختی بسترهای سرزنش‌پذیری در منظومه روایی با محوریت نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که توبیخ، نه یک واکنش تصادفی، بلکه پیامد خروج نظامند فرد از مدار اعتدال عقلانی و الگوهای رفتاری وحیانی است. در واقع، توبیخ زمانی رخ می‌دهد که مجموعه‌ای از کنش‌های مذموم، فرد را از چتر بخشش و سکوت خارج کرده و او را در معرض ملامت قرار دهد. این فرآیند خروج در سه لایه راهبردی به وقوع می‌پیوندد: در لایه گفتار، رذایلی چون دروغ‌گویی، زبان‌آزاری و تک‌رأیی با تخریب سرمایه اجتماعی و گسست از خرد جمعی، فرد را به انزوای ملامت‌بار می‌کشانند. در لایه رفتاری، مؤلفه‌هایی نظیر عیب‌جویی، خیانت، ریاست‌طلبی و دنیاپرستی، چنان موجب زوال کارآمدی و کرامت انسانی می‌گردند که حتی عبادات صوری نیز نمی‌توانند مانع از عقوبت‌های تکوینی و واکنش‌های توبیخی گردند. در لایه اخلاقی نیز ریشه‌های درونی چون حسادت، خشم، جهل و تکبر، با برهم زدن توازن قوای نفس، فرد را به واگرایی از مدار حق سوق می‌دهند. بنابراین، توبیخ در این منظومه، شاخصی برای سنجش میزان دوری انسان از موازین تراز الهی است؛ جایی‌که فرد با نادیده‌گرفتن انضباط اخلاقی و مسئولیت‌پذیری، جایگاه قدسی خود را فرسوده کرده و از حریم رحمت خارج می‌شود. در نهایت، تنها راه صیانت از هویت مؤمنانه و بازگشت به حریم سکوت و بخشش، بازگشت به الگوی عقلانیت اخلاق‌مدار و تنظیم‌گری هیجانات در پرتو هدایت الهی است.

منابع

- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (۱۴۰۴ق). *شرح نهج‌البلاغة لابن‌أبي‌الحديد*. چاپ اول. قم: ناشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن أبی فراس، مسعود بن عیسی ورام (۱۴۱۰ق). *مجموعه ورّام آداب و اخلاق در اسلام (ترجمه تنبیه الخواطر)*. مترجم محمدرضا عطایی، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. چاپ چهارم. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالي(للصدوق)*. چاپ ششم، تهران: ، تهران: کتابچی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی ابن شعبه (۱۳۷۶). *تحف العقول*، چاپ ششم، تهران، نشر کتابچی.
- ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاييس اللغه*. چاپ اول، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
- بروجردی، آقا حسین (۱۳۸۶). *منابع فقه شیعه (ترجمه جامع أحاديث الشيعة)*، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج‌الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول(ص))*، چاپ چهارم، تهران: نشر دنیای دانش.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات.
- حکیمی محمدرضا ، محمد، علی (۱۳۸۰). *الحیاة*. ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۴۹). *إرشاد القلوب*. مترجم هدایت‌اله مسترحمی، چاپ سوم، تهران: ناشر مصطفوی.
- راغب اصفهانی. حسین بن محمد (۱۴۱۴ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول، بیروت: دار القلم.
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق) . *تاج العروس*. مصحح علی شیری، چاپ اول، بیروت: ناشر دار الفکر.
- زبیدی، مرتضی محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *إتحاف السّادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين محمد غزالی*. چاپ سوم، بیروت: *دار الكتب العلمية منشورات محمد علي بيضون*.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۰۷ق). *الأربعون حديثا*. چاپ اول، قم: ناشر مدرسه امام مهدی.
- شیخ مفید ، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الإختصاص*. مصحح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرندی، چاپ اول، قم ، ناشر الموتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. *المحيط في اللغة*. مصحح محمد حسن یاسین، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۶۷). *مجمع البحرين*. مصحح محمود عادل، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). *الأمالي، مصحح مؤسسة البعثة*. چاپ اول، قم: ناشر دار الثقافة.
- صبحی، صالح (۱۳۷۴). *نهج‌البلاغه*. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
- فیض‌کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). *الوافي*. چاپ اول، اصفهان: امام أمیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام).
- قائدی مقدم، محمدرضا (۱۳۸۲). *روش‌های آسیب زا در تربیت از منظر تربیت اسلامی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *مفردات نهج‌البلاغه*. مصحح محمد حسین بکائی، چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی نشر قبله.
- قمی، عباس (۱۴۱۴ق). *سفینة البحار*. چاپ اول، قم: ناشر اسوه.
- کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱ق). *کنز الفوائد. مصحح عبد الله نعمة*، چاپ اول، قم: دارالذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *کافي (ط- دار الحدیث)*. مصحح دارالحدیث، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافي(ط- الإسلامیة)*. مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*. مصحح حسین حسنی بیرجندی، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- ملا صالح مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲). *شرح الکافي- الأصول و الروضة*. مصحح ابوالحسن شعرانی، چاپ اول، تهران: *المکتبة الإسلامیة*.
- مجلسی، محمدباقر بن‌محمدتقی. (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. مصحح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: ناشر دار إحیاء التراث العربي.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. چاپ سی‌ودوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹). *پیام امام شرحی تازه و جامع بر نهج‌البلاغه*. چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکی، محمد (۱۳۷۹). *الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة (ط- القدیمة مع الترجمة)*، مترجم عبد الهادی مسعودی، مصحح عبدالهادی مسعودی، چاپ اول، قم: انتشارات زائر.
- میبدی، حسین بن‌معین‌الدین (۱۴۱۱). دیوان أمیر المؤمنین علیه‌السلام. مصحح مصطفی زمانی، مترجم مصطفی زمانی، چاپ اول، قم: دار نداء الإسلام للنشر.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). *مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل.مصحح مؤسسة آل البیت علیهم السلام*، چاپ اول، قم: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة في شرح نهج‌البلاغة*. مصحح ابراهیم میانجی، مترجم حسن حسن‌زاده آملی و محمد باقر کمره‌ای، چاپ چهارم، تهران: مکتبة الإسلامیة.

- یوسفیان، نعمت‌الله (۱۳۷۶ش). *اخلاق اسلامی*. چاپ اول، قم: اداره آموزشهای عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه.

Quarterly Journal of Nahj ul-Balagha Research
Vol. 13, No. 52, Winter 2026
DOI: 10.22084/nahj.2026.32558.3296

A Semiotic Analysis of the Character of the Pious in the Sermon of Hammām in Nahj ul-Balagha (Based on Philip Hamon's Theory)

(Research Articl)

Faroogh Nemati[1*], Seyyed Sadr al-Din Mahmoudi[2]

Submission Date: 11 May 2025 **Revision Date:** 7 July 2025
Acceptance Date: 19 November 2025
(Page 127-154)

Abstract

Semiotics, as a discipline concerned with the analysis of signifying systems, provides a deeper understanding of the mechanisms involved in meaning production in religious and literary texts. Philip Hamon's theory, by conceptualizing character as a semiotic structure composed of the *signifier*, the *signified*, and the *levels of character analysis*, offers an appropriate framework for examining how characters are represented in different texts. The Sermon of Hammām in *Nahj ul-Balagha*, which presents a comprehensive and multi-layered portrayal of the pious (al-muttaqūn), is among the texts suitable for analysis through this approach. In this sermon, the character of the pious is formed through linguistic, descriptive, functional, and value-based signs, and is depicted as a collective character with a coherent structure. Using a descriptive–analytical method and relying on Hamon's semiotic model, the present study examines the character-forming signifiers, their semantic signifieds, and the way these signs are organized in constructing the character of the pious. The findings indicate that in Sermon of Hammām, Imam Ali (peace be upon him) creates a network of spiritual, ethical, and behavioral signs through which he presents a model of the ideal personality and the

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam-e Noor University, Tehran, Iran
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran
*: Corresponding Author: **Email:** faroogh.nemati@pnu.ac.ir

How to cite this article: Nemati, F., & Mahmoudi, S. S. (2026). Semiotic Analysis of the Character of the Pious in the Sermon of Hammām in Nahj al-Balagha Based on Philip Hamon's Theory. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 13(52), 127-154. https://doi.org/10.22084/nahj.2026.31656.3229

desirable human being in Islamic thought, whose elements are interconnected within a meaningful structural relationship. Therefore, Sermon of Hammām is not merely a collection of moral attributes but rather a semiotic text that represents and constructs the spiritual–social character of the pious.

Keywords: Nahj ul-Balagha, Imam Ali (PBUH), Sermon of Hammām, Semiotics, Philip Hamon, Character of the Pious.

Extended Abstract

1.Introduction

Sermon 193 of *Nahj ul-Balagha*, i.e., "Hammam" or "Muttaqin" sermon, is a seminal moral discourse delivered at Hammam's request. It comprehensively delineates the attributes of the pious across individual, social, material, and spiritual dimensions. As noted by Mohammad-Qasemi (2008), Imam Ali beautifully unveils the souls of the pious, evoking spiritual turmoil in receptive listeners who compare themselves to these ideals.

Despite its prominence, scholarly focus has primarily remained on its moral and educational teachings, largely neglecting linguistic, structural, or semiotic perspectives. Semiotics, as an interdisciplinary field, offers tools to analyze meaning-making mechanisms and signifying relations, providing deeper insight into character representation.

This study employs a descriptive-analytical method, grounded in Philippe Hamon's semiotic theory of character, to address how the "pious" personality is constructed and represented within the sermon. By identifying character-defining signifiers and signifieds, the present study aims to elucidate their semantic structures and their role in shaping the ultimate portrait of the Muttaqin.

2. Theoretical framework

Semiotics, as a major approach in contemporary literary criticism, examines the mechanisms of meaning production and the systems of signification within texts, revealing their hidden layers of meaning and underlying semiotic structures. Within this field, Philippe Hamon's theory of character semiotics, which distinguishes between the levels of "signifier," "signified," and "signifying functions," provides an analytical framework for examining how characters are constructed and represented in texts. Applying this approach to the analysis of the 'Hammam' sermon

can demonstrate how the collective character of the "pious" is constructed and endowed with meaning through a network of linguistic, descriptive, and behavioral signs.

The significance of the present study, therefore, lies in its application of Philippe Hamon's semiotic theory to a rereading of the Hammam sermon from a new perspective, seeking to uncover the semiotic structure underlying the construction of the pious as a collective character. In addition to expanding literary scholarship on *Nahj ul-Balagha*, this approach can contribute to a deeper understanding of modes of expression and character representation in religious texts, while strengthening the connection between contemporary literary studies and classical Islamic texts.

3. Method

Philippe Hamon examines the literary semiotics of character across three dimensions: character as signifier, character as signified, and levels of character analysis (Ameri et al., 1395 SH, p. 148). Character as signifier emphasizes the name, which holds particular importance within this dimension. According to Hamon, the proper name constitutes the character's principal signifier because it reveals the character's attributes and semiotic foundations. In addition to proper names, Hamon examines character as signifier through pronouns, emphasizing their rhetorical dimension. Pronouns, however, play a less significant role than proper names in the construction and formation of fictional characters. Proper names clearly distinguish characters from one another within a narrative; rhetorically, they also serve the purposes of reference, symbolism, and deviation from established norms (Ameri et al., 1395 SH, p. 149).

4. Conclusion

This research investigates the semiotics of the "Muttaqin" (the pious) character in the renowned "Hammam" sermon of *Nahj ul-Balagha*, yielding the following results:

-The Semantic Nucleus: The "Muttaqin" character in the Hammam sermon is not merely a word but the focal point of a network of diverse signifiers: linguistic, moral, behavioral, psychological, social, devotional, and discursive. This structural multiplicity transforms the signifier "Muttaqin" into a "semantic nucleus," whose signifieds are constructed gradually through Imam's deliberate arrangement. These findings align perfectly with Hamon's theory, which posits that a character acquires meaning only through the sequence of signifiers and the juxtaposition of

signs. Consequently, the "Muttaqin character" is a semiotic construct whose meaning is not derived from outside the text but is formed within it through a network of sequential signs.

- The Multi-layered Signified**:** The signified of the Muttaqin character is not simple, linear, or single-dimensional; rather, it is a multi-layered, networked structure. This signified originates in a moral layer, progresses through behavioral and external layers, reaches the level of self-restraint and sensory control, deepens within a monotheistic perception system, is enriched by psychological and spiritual states, embodies social relationships, attains pedagogical heights through devotion and interaction with the Quran, and finally culminates as a comprehensive existential horizon through eschatological certainty and the presence of the Unseen. In other words, the "Muttaqin" in the Hammam sermon is a human signified whose interior and exterior are ordered; their relationship with God is steadfast; their relationship with people is ethical; their speech is balanced, their heart is awake; their needs are modest, and their outlook is expansive. This comprehensiveness renders the Muttaqin character, within the logic of Hamon's semiotics, not merely a religious figure, but a complete semantic structure.
- Accumulation of Signs**:** The sermon constructs the Muttaqin character not through conceptual definition, but through the accumulation of behavioral, psychological, cognitive, and moral signs. This accumulation transforms the signifier "Muttaqin"—which might initially appear as a mere title—into a rich, vivid signified that presents a complete, multidimensional persona to the audience. Thus, at the level of the signified, the Muttaqin character represents not only a representation of a believer but a complete architectural blueprint of the "transcendent human" within Alawid logic.
- Synthesis of Dimensions**:** The Muttaqin character in the Hammam sermon is formed across various descriptive, active, discursive, psychological, social, cognitive, and existential levels. Each of these levels provides the reader with a set of signs through which the multilayered identity of this character is revealed. Consequently, analysis within Philippe Hamon's theoretical framework demonstrates that Imam Ali (AS), by utilizing a diverse network of linguistic and semantic signs, offers a comprehensive and multidimensional image of the pious human.

References [in Persian]

-Ashouri, Nasim (1402/2023). Analysis and Investigation of Five Sermons from Nahj al-Balagha Based on Grice's Theory. MA Thesis. University of Kashan.
- Ahmadi, Babak (1375/1996). Structure and Interpretation of the Text. Vol. 1. 3rd ed. Tehran: Markaz.
- Estoon, Elaine and Savanna, George (1382/2003). "Semiotics of Character". Translated by Davood Zinloo. Honar Magazine, No. 55, pp. 48-63.
- Asadi, Saeed and Farhang, Farbod (1389/2010). "Semiotics of the Names of Dramatic Characters in the Play 'Death of a Salesman'". Journal of Fine Arts - Dramatic Arts and Music, No. 39, pp. 13-23.
- Eghbali, Abbas; Hasanpour, Mahvash (1395/2016). "A Stylistic View of the Sermon of the Pious (Muttaqin)". Research Journal of Nahj al-Balagha, Year 4, No. 14, pp. 109-128.
- Barzegar, Fatemeh (1401/2022). Semiotics of the Character of 'Fitna-mongers' (Agents of Sedition) in Nahj al-Balagha Based on Philippe Hamon's Theory. MA Thesis. Supervisors: Parviz Ahmadzadeh and Maryam Bakhshi. Azarbaijan Shahid Madani University.
- Taslim Jahromi, Fatemeh (1400/2021). "An Analysis of the Character of Imam Ali (AS) in Safavid Era Poetry Based on Philippe Hamon's Theory". Alavi Research Journal, Year 12, No. 2, pp. 3-30.
- Dashti, Mohammad (1380/2001). Translation of Nahj al-Balagha. 1st ed. Tehran: Owj-e Elm.
- Dalbari, Seyed Mohammad (1395/2016). "Educational Implications of the Semantics of 'Heart' (Qalb) in the Holy Quran". Journal of Quran Interpretation and Language, No. 9, pp. 81-106.
- Dinesen, Anne Marie (1380/2001). An Introduction to Semiotics. Translated by Mozaffar Ghahreman. Abadan: Porsesh.
- Rezaei, Nafiseh (1393/2014). Semiotics of the Sermons of Nahj al-Balagha: 3 (Shaqshaqiyya), 193 (Muttaqin), 83 (al-Gharra), 109 (known as al-Zahra), and Sermon 176. MA Thesis. Supervisor: Seyed Reza Mirahmadi. University of Kashan.
- Rasouli, Hojjat; Omidipour, Vali (1396/2017). "Stylistic Analysis of the Hammam Sermon". Research Journal of Nahj al-Balagha, Year 5, No. 17, pp. 1-19.
- Zarghani, Seyed Mehdi; Akhlaghi, Elham (1391/2012). "Analysis of the Genre of 'Shat'hiyat' (Theosophical Paradoxes) Based on Speech Act Theory". Journal of Mystical Literature, Alzahra University, Year 3, No. 6, pp. 62-80.

- Sajoodi, Farzan (1390/2011). Semiotics: Theory and Practice. Tehran: Elm. (1395/2016). Applied Semiotics. Tehran: Elm.
- Sarafraz, Hassan (1390/2011). "Stuart Hall and Policing the Crisis: A Reading of the book 'Policing the Crisis'". Name-ye Farhang va Ertebatat, No. 1, pp. 141-160.
- Safavi, Kourosh (1401/2022). Introduction to Linguistics in Persian Literature Studies. 6th ed. Tehran: Elmi.
- Taherin, Ali-Bagher; Heidari, Zohreh (1393/2014). "The Semiotic Structure of the Character of Hazrat Maryam (AS) in the Holy Quran". Lisan Mobin Quarterly (Journal of Arabic Literature Research), Year 5, No. 15, pp. 45-64.
- Ameri, Mohammad Ali et al. (1395/2016). "Literary Semiotics of the Character of Pharaoh in the Holy Quran". Quranic-Literary Research Quarterly, Year 4, No. 2, pp. 144-165.
- Oreft-Pour, Zineh (1403/2024). Artistic Imagery of the Condemnation of the World in Ten Sermons of Nahj al-Balagha. 2nd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Azimi-Fard, Fatemeh (1392/2013). Descriptive Dictionary of Semiotics. 1st ed. Tehran: Elmi.
- Carter, David (1395/2016). Literary Theory. 1st ed. Tehran: Parsik.
- Liaghatdar, Mohammad Javad (1392/2013). Education in Nahj al-Balagha: An Educational Perspective on the Topic of Moderation in the Hammam Sermon. 1st ed. Isfahan: University of Isfahan Press.
- Mohammad-Ghasemi, Hamid (1390/2011). Manifestations of the Art of Imagery in Nahj al-Balagha. 2nd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Moghimi, Mohaddeseh et al. (1404/2025). "Semiotics of the Character of Hazrat Adam in the Holy Quran Based on Philippe Hamon's Theory". Narratology, Year 9, No. 18, pp. 290-333.
- Makaryk, Irena Rima (1393/2014). Encyclopedia of Contemporary Literary Theory. Translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. 5th ed. Tehran: Agah.

References [In Arabic]

-Hamdawi, Jamil (2015). *Semiotic Trends*. Beirut: Arab Organization for Translation.
- Ayyashi, Mundhir (1429 AH). *Semiotics and the Science of the Text*. Damascus: Dar al-Mahabba.
- Hamon, Philippe (1990). *Semiology of Novelistic Characters*. Translated by Said Bengrad. (n. ed.). Morocco: Dar al-Kalam.

References [In English]

-Saussure, Ferdinand de. (1916). *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye. Paris: Payot.

فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه
سال سیزدهم، شماره ۵۲، زمستان ۱۴۰۴
DOI: 10.22084/NAHJ.2026.32558.3296

(مقاله پژوهشی)

تحلیل نشانه‌شناختی شخصیت متقین در خطبه همّام (بر پایه نظریه فیلیپ هامون)

فاروق نعمتی[۱*]، سیدصدرالدین محمودی[۲]

دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ بازنگری مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶
پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸
(از ص ۱۲۷ تا ۱۵۴)

چکیده

نشانه‌شناسی به‌عنوان دانشی معطوف به تحلیل نظام‌های دلالتی، امکان فهم ژرف‌تری از سازوکارهای معنابخشی در متون دینی و ادبی فراهم می‌آورد. نظریه فیلیپ هامون، با تبیین شخصیت به مثابهٔ ساختاری نشانه‌ای متشکل از «دال»، «مدلول» و «سطوح تحلیل شخصیت»، چارچوبی مناسب برای بررسی چگونگی بازنمایی شخصیت‌ها در متون گوناگون ارائه می‌کند. خطبه همّام در نهج‌البلاغه، که تصویری جامع و چندلایه از «متقین» ارائه می‌دهد، از جمله متونی است که قابلیت تحلیل بر اساس این رویکرد را داراست؛ زیرا در آن، شخصیت متقین از خلال نشانه‌های زبانی، توصیفی، کنشی و ارزشی شکل می‌گیرد و به‌صورت یک شخصیت جمعی با ساختاری منسجم ترسیم می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی–تحلیلی و اتکا بر الگوی نشانه‌شناختی هامون، به واکاوی دال‌های شخصیت‌ساز، مدلول‌های معنایی آنها و نحوهٔ سازمان‌یافتگی این نشانه‌ها در ساخت شخصیت متقین می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که امام علی(ع) در خطبه همّام با ایجاد شبکه‌ای از نشانه‌های معنوی، اخلاقی و رفتاری، الگویی از شخصیت آرمانی و انسان مطلوب در اندیشه اسلامی ارائه می‌کند که همه اجزای آن در پیوندی ساختاری و معنادار قرار دارند. بنابراین، خطبه همّام نه صرفاً مجموعه‌ای از صفات اخلاقی، بلکه متنی نشانه‌ای برای بازنمایی و ساخت شخصیت معنوی–اجتماعی متقین است.

کلیدواژه‌ها: نشانه‌شناسی، فیلیپ هامون، نهج‌البلاغه، امام علی (ع)، خطبهٔ همام، شخصیّت متقین.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
۲. استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
*: نویسنده مسئول
Email: faroogh.nemati@pnu.ac.ir

۱. مقدمه

متون دینی و خطبه‌های بلیغ اسلامی، فراتر از ابعاد هدایتی و اخلاقی، سازه‌های هنری و ساختارهای زبانی منسجمی هستند که واکاوی آن‌ها با روش‌های نوین نقد ادبی، می‌تواند زوایای پنهان و لایه‌های معنایی عمیق‌تری از متن را آشکار سازد. در این میان، خطبه همام در نهج‌البلاغه به عنوان یکی از شاهکارهای بیانی، سرشار از توصیف‌های پویا و چندبعدی از سیمای پارسایان است که پتانسیل بالایی برای واکاوی‌های ساختارگرایانه دارد. استفاده از رویکردهای نشانه‌شناختی، به‌ویژه نظریه تحلیل شخصیت فیلیپ هامون که بر خروج شخصیت از حالت سنتی و تبدیل آن به یک دالّ متنیِ نشانه‌شناسانه تأکید می‌کند، ابزاری کارآمد برای تحلیل این خطبه است. این رویکرد به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا فرآیند خلق معنا و چگونگی بازنمایی نشانه–شخصیت متقین را در بستر متنی خطبه، از سطح توصیف‌های ظاهری به سطح کارکردهای نشانه‌شناختی ارتقا دهد و انسجام ساختاری این تصویرپردازی بی‌بدیل را به تصویر بکشد.

«نشانه»[1]در تعریفی کوتاه، «پیوند میان یک مفهوم و یک صورتِ صوتی است» (Saussur, 1916: 99)، و یا «به هر آنچه که بر غیر از خود دلالت کند» (عظیمی‌فرد، ۱۳۹۲: ۱۸۸) گفته می‌شود. اصطلاح «نشانه‌شناسی»[2] نیز «مطالعهٔ نظام‌مندِ همهٔ عواملی است که در تولید و تفسیر نشانه‌ها یا در فرایند دلالت شرکت دارند» (مکاریک، ۱۳۹۳: ۳۲۶)؛ به بیانی دیگر، نشانه‌های یک نظام زبانی یا غیرزبانی را تحلیل می‌کند و بر پایه دالّ، مدلول و دلالت استوار است. البته مراد از دال و مدلول، «دو تصور ذهنی‌اند که به نظام زبان تعلق دارند» (صفوی، ۱۴۰۱: ۳۴۴ به نقل از سوسور). این اصطلاح، در ارتباط نزدیکی با نظریهٔ «ساختارگرایی» مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ امّا باید توجّه داشت که «ساخت‌گرایی به طور مشخص، روشی تحقیقاتی است، در حالی که نشانه‌شناسی را می‌توان حوزه‌ای مطالعاتی توصیف کرد. حوزهٔ مطالعهٔ این علم، نظام‌های نشانه‌ای است» (کارتر، ۱۳۹۵: ۵۲).

شالودهٔ این دانش را فردینان دو سوسور[3] (۱۸۵۷– ۱۹۱۳)، زبان‌شناس سوئیسی و چارلز ساندرس پیرس[4] (۱۸۳۹– ۱۹۱۴) فیلسوف آمریکایی بنا نهادند (عیاشی، ۱۴۲۹ق: ۳۳). پایه‌های دانش نشانه‌شناسی شخصیّت و «کارکردهای شخصیّت، میراث مهم رویکردهای اولیهٔ ساخت‌گرایی و صورت‌گرایی بوده‌است؛ کاری که با پژوهش پراپ[5] دربارهٔ قصه‌های عامیانه آغاز شد و کاربرد روش نشانه‌شناسی را گسترش داد (استون و ساوانا، ۱۳۸۲: ۵۰). فیلیپ هامون[6] نشانه‌شناس فرانسوی از موفق‌ترین نظریه‌پردازان نشانه‌شناسی است که براساس مؤلفه‌های نام، کنش‌های گفتاری و رفتاری (کارکرد بازیگرانه) و توصیف،

1. sign
2. semiotics
3. Ferdinand de Saussure
4. Sanders Peirce Charles
5. Propp
6. Philip Hamon

به شناسایی شخصیّت پرداخته است. در حقیقت باید گفت که با تحلیل نشانه‌شناسی شخـــصیت، «به لایه‌های عمیق درونی شخص می‌توان پی برد» (تسلیم جهرمی، ۱۴۰۰: ۷).

خطبهٔ ۱۹۳ نهج‌البلاغه، معروف به خطبهٔ همّام یا متّقین، یکی از برجسته‌ترین و معـــروف‌ترین خطبه‌های نهج‌البلاغه در باب اخلاقی است که به درخواست و اصرار همّام، از قول مبارک امام علی(ع) نقل شده ا ست که در آن مؤلفه‌های بارز یک فرد متّقی در ابعاد مختلف بیان شده است و دربرگیرندهٔ زوایای مختلف زندگی فردی و اجتماعی، و مادّی و معنوی است. این خطبه را به اعتبار مضمون آن که توصیف متّقین یا پرهیزگاران است، «خطبه متّقین» و به اعتبار نام درخواست کنندهٔ ایراد خطبه، «خطبه همّام» نامیده‌اند. آن حضرت(ع) در این خطبه، «به زیبایی تمام از لایه‌های شفاف روحی پرهیزکاران پرده برمی‌دارد و حالات و روحیات آنان را چنان به نمایش می‌گذارد که دل‌های مستعد و چشمان بصیر، با رؤیت چنین تصاویری و مقایسهٔ آن با وضع خودشان، به تلاطم روحی می‌افتند و آتش حسرت، خرمنگاه وجودشان را مشتعل می‌سازد» (محمدقاسمی، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

با وجود جایگاه برجستهٔ خطبهٔ همام، اما بخش قابل‌توجهی از پژوهش‌ها دربارهٔ آن، عمدتاً به شرح مفاهیم اخلاقی و تبیین آموزه‌های تربیتی پرداخته‌اند و کمتر رویکردهای زبان‌شناختی، ساختاری یا نشانه‌شناختی در تحلیل این خطبه به‌کار گرفته شده است. حال آن‌که نشانه‌شناسی به‌عنوان دانشی میان‌رشته‌ای، امکان تحلیل سازوکارهای تولید معنا و روابط دلالتی موجود در متن را فراهم می‌آورد و می‌تواند به فهم عمیق‌تری از شیوهٔ بازنمایی شخصیت و نظام دلالتی آن بینجامد.

از میان نظریه‌های نشانه‌شناختی شخصیت، الگوی فیلیپ هامون جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا با تقسیم‌بندی شخصیت به سه سطح «دال»، «مدلول» و «سطوح تحلیل شخصیت»، امکان مطالعه ساختار نشانه‌ای شخصیت و سازوکارهای معنابخشی آن را در متون ادبی فراهم می‌سازد. کاربست این نظریه در تحلیل خطبه همّام می‌تواند لایه‌های پنهان مربوط به چگونگی ساخت و بازنمایی «شخصیت متقین» را آشکار سازد؛ شخصیتی که در این خطبه نه به‌صورت مفهومی انتزاعی، بلکه همچون یک شخصیت جمعی و ساخت‌مند ترسیم شده است. به بیان دیگر، امام علی(ع) در این خطبه با بهره‌گیری از شبکه‌ای از نشانه‌های اخلاقی، کنشی، توصیفی و معنوی، تصویری منسجم از انسان مطلوب در اندیشه اسلامی ارائه می‌کند که می‌توان آن را در چارچوب تحلیل شخصیت ادبی نیز بررسی نمود.

از این منظر، جستار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی–تحلیلی و با تکیه بر نظریه نشانه‌شناسی شخصیت هامون، به این پرسش اصلی پاسخ دهد که: شخصیت متقین در خطبه همّام چگونه و از طریق چه سازوکارهای نشانه‌ای ساخته و بازنمایی می‌شود؟؛ و تلاش دارد ضمن بررسی دال‌ها و مدلول‌های شخصیت‌ساز در متن خطبه، ساختار معنایی و نقش دلالی هر یک را در شکل‌گیری تصویر نهایی از متقین تبیین کند.

۱-۱. بیان مسئله

با نگاهی به اثر وزین نهج‌البلاغه، می‌توان دریافت که این شاهکار سترگ معرفتی، «آکنده از نشانه‌های سبکی به مثابهٔ دال است و واکاوی و تحلیل سبکی این اثر گرانسنگ، مدلول یا پیام‌های نهفته در ورای متن‌هایش را آشکار می‌کند» (اقبالی و حسن‌پور، ۱۳۹۵: ۱۱۱). در این میان، خطبه همّام از برجسته‌ترین بخش‌های نهج‌البلاغه است که در آن تصویر منسجم و نظام‌مند از «شخصیت متقین» ارائه می‌شود. این متن به‌سبب ساخت فشرده، گزینش دقیق نشانه‌های توصیفی و ترکیب پیچیده عناصر زبانی، ظرفیت قابل‌توجهی برای تحلیل ادبی- نشانه‌شناختی دارد. با این حال، اغلب پژوهش‌های انجام‌شده درباره خطبه همّام، بر جنبه‌های اخلاقی، عرفانی یا تربیتی آن تمرکز داشته‌اند.

نشانه شناسی، بررسی نحوهٔ شکل‌گیری و تولید معنا بر مبنای نظام‌های نشانه‌ای است. نشانه‌شناس، نشانه‌ها را نه در خلأ، بلکه در بستر متون و گفتمان‌های مختلف بررسی می‌کند (موحد مجد و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۷). نشانه‌شناسی، بررسی فرآیند تولید و بازتولید جریان معنا در تمام اشکال ارتباطات است (سجودی، ۱۳۹۰: ۱۲۸). نشانه‌شناسی در بستر ساختارگرایی متولد شده است و ما را قادر می‌سازد که متون و فرهنگ فردی و جمعی را مجموعه‌ای از نشانه‌ها بدانیم که تحلیل آنها می‌تواند راهی برای درک ساختارهای معنایی فرهنگ باشد (سرافراز، ۱۳۹۰: ۹۷).

یکی از کسانی که با حفظ اصول نشانه‌شناسی، آن را در عنصر شخصیت به کار برد، فیلیپ هامون، نشانه‌شناس فرانسوی است. هامون در مقاله‌ای که با عنوان«وضعیت نشانه‌شناسی شخصیت»[1] ارائه کرد، آراء و نظرات خود را پیرامون نشانه‌شناسی شخصیت بیان نمود. او نظریهٔ نشـــانه‌شناسی شخصیت را پایه‌گذاری کرده است که در آنجا یک شخصیت متن را از جنبه‌های گوناگونی مانند انواع شخصیت، مدلول شخصیت، سطوح توصیف شخصیت و دال شخصیت، مورد بررسی نشانه‌شناختی قرار می‌دهد تا بدین‌صورت، ابعاد گستردهٔ شخصیت در متن، واکاوی شود و فهم بهتری از متونی که بر مبنای شخصیت بنا شده به‌دست آید (به نقل از: مقیم و دیگران، ۱۴۰۴: ۲۹۷).

نظریه نشانه‌شناسی شخصیت فیلیپ هامون –که شخصیت را نظامی متشکل از شبکه‌های دال‌ها، مدلول‌ها و سطوح دلالتی می‌داند، امکان تحلیل ساخت شخصیت در متون ادبی را براساس روابط دلالتی و سازمان زبانی فراهم می‌کند. براساس این نظریه، شخصیت امری برساخته و حاصل هم‌نشینی و جانشینی مجموعه‌ای از نشانه‌های توصیفی، کنشی، ارزشی و گفتمانی است و معنای آن نه در یک ویژگی منفرد، بلکه در ساختار کلی شبکه نشانه‌ها شکل می‌گیرد. ساختار خطبه همّام از این منظر واجد ویژگی‌هایی است که تحلیل نشانه‌شناختی آن را ضروری می‌سازد: توالی منظم گزاره‌ها، چینش تدریجی صفات، تنوع نشانه‌های رفتاری و روانی، و ارتباط نظام‌مند میان کنش‌ها و ارزش‌ها. این ساختار نشان می‌دهد که شخصیت متقین در متن صرفاً «مجموعه صفات» نیست، بلکه نتیجه فرایند معناسازی پیچیده‌ای است که از طریق هم‌آرایی نشانه‌های زبانی و ارزشی شکل می‌گیرد. با وجود این، تاکنون

1. pour un statut semiologique du personnage

پژوهشی نظام‌مند که بتواند این سازوکار دلالتی را بر پایه چارچوب نظری مشخص تحلیل کند، ارائه نشده است.

افزون بر این، خطبه همّام متنی روایی به معنای کلاسیک نیست و مطالعه آن با نظریه‌ای که اساساً برای تحلیل شخصیت در روایت تدوین شده، حوزه‌ای جدید از مناسبات نظری را مطرح می‌کند. این امر، ضرورت بررسی میزان انطباق‌پذیری و کارایی نظریه هامون در تحلیل متنی خطابی– توصیفی را دوچندان می‌سازد و می‌تواند به گسترش قلمرو کاربرد این نظریه در متون دینی و کلاسیک بینجامد.

۲-۱. پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌هایی در متون دینی و ادبی با تکیه بر نظریهٔ فلیپ هامون (نشانه‌شناسی ادبی شخصیّت) انجام شده که برخی از آنها عبارت است از:

– مقالهٔ «ساختار نشانه‌ای شخصیّت حضرت مریم(س) در قرآن کریم» از طاهری‌نیا و حیدری (۱۳۹۳) که رمزگان متن، نام‌شناسی، توصیف‌ها، کنش گفتاری و رفتاری حضرت مریم (س) را در قرآن کریم بررسی و تحلیل کرده و نشان داده است، شخصیّت حضرت مریم(س) عامل لطافت و انعطاف‌پذیری برای مخاطب است.

– مقالهٔ «نشانه‌شناسی ادبی شخصیّت فرعون در قرآن کریم» از عامری و دیگران (۱۳۹۵)، شخصیّت فرعون را براساس نظریهٔ فیلیپ هامون بررسی کرده که دستاورد پژوهش، آگاهی از شخصیّت فرعون و هم‌سویی وی با کارکرد داستانی و نیز دریافت شناخت و درک عمیق این شخصیّت است.

– مقالهٔ «نشانه‌شناسی شخصیت امام رضا(ع) در هاچین و واچین زهرا داوری بر پایهٔ نظریهٔ فیلیپ هامون» از خلیل بیگ‌زاده و پریسا احمدی (۱۴۰۰)، این پژوهش با هدف تبیین سیمای امام رضا(ع) در «هاچین و واچین» زهرا داوری براساس نظریه نشانه‌شناسی شخصیّت فیلیپ هامون با رویکردی توصیفی تحلیلی انجام شده و سیمای امام رضا(ع) را از حیث دالّ (نام، جایگاه نحوی و بعد بلاغی) و مدلول (صفات، کنش گفتاری و کنش رفتاری) بررسی و تحلیل کرده‌است.

– مقالهٔ «نشانه‌شناسی شخصیت حضرت آدم در قرآن کریم با تکیه بر نظریه فیلیپ هامون» از محدثه مقیم و دیگران (۱۴۰۴)، در این پژوهش شخصیت حضرت آدم با رویکرد نشانه شناختی برگرفته از الگوی نشانه شناسی فیلیپ هامون از حیث دال، مدلول (کنش گفتاری و رفتاری، معیار کمی و کیفی) و سطوح توصیف شخصیت (بیولوژیکی، روانی، اجتماعی و نمادین) مورد مطالعه قرار گرفته است.

– پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان «بررسی شخصیت‌پردازی رمان سیدات القمر براساس نظریه فیلیپ هامون» از حدیثه کلانتری (۱۳۹۹) که با کاربست الگوی هامون، شخصیت‌های رمان مذکور مورد تحلیل قرار گرفته است.

– پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان «نشانه‌شناسی شخصیت فتنه‌گران در نهج‌البلاغه براساس نظریه فیلیپ هامون» از فاطمه برزگر (۱۴۰۱) که بر اساس نظریهٔ هامون، واژهٔ فتنه در نهج‌البلاغه با رویکرد نشانه‌شناسی و از حیث انواع شخصیت، دال و مدلول مورد مطالعه قرار گرفته است.
– پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان «نشانه‌شناسی ادبی شخصیت مردان حاکم در قرآن کریم» از محمدعلی عامری (۱۳۹۴) که براساس نظریه هامون، شخصیت‌های مردان حاکم در کلام وحی در قرآن کریم با رویکرد نشانه‌شناسی موردتحلیل قرار داده است.

بر همین اساس، این پژوهش بر شکاف موجود میان غنای زبانی– دلالتی خطبه همّام و کمبود تحلیل‌های نشانه‌شناختی متمرکز است؛ شکافی که نشان می‌دهد مکانیزم‌های نشانه‌ایِ شکل‌دهندهٔ تصویر متقین و منطق دلالتی این شخصیت در متن هنوز به‌طور علمی تبیین نشده است. این پژوهش با تکیه بر نظریه هامون، به دنبال رفع این خلأ و تحلیل چگونگی سازمان‌یافتگی نشانه‌ها در ساخت شخصیت متقین است تا ساختار نشانه‌ای این خطبه و ظرفیت‌های ادبی آن آشکار گردد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

نهج‌البلاغه از مهم‌ترین متون دینی و ادبی در فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌آید که افزون بر ارزش‌های اعتقادی و اخلاقی، از جنبه‌های زبانی، بلاغی و ادبی نیز ظرفیت‌های گسترده‌ای برای پژوهش‌های نوین دارد. در میان خطبه‌های این اثر، خطبه «همّام» جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا امام علی(ع) در این خطبه تصویری جامع از ویژگی‌ها و صفات متقین ارائه می‌کند و سیمای انسان آرمانی را در قالب مجموعه‌ای منسجم از رفتارها، نگرش‌ها و ارزش‌های معنوی ترسیم می‌نماید. با وجود اهمیت این خطبه، بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره آن به شرح مفاهیم اخلاقی و تربیتی پرداخته‌اند و کمتر از منظر نظریه‌های نوین ادبی و نشانه‌شناختی موردبررسی قرار گرفته است.

نشانه‌شناسی به‌عنوان یکی از رویکردهای مهم در نقد ادبی معاصر، به مطالعه سازوکارهای تولید معنا و نظام‌های دلالتی در متن می‌پردازد و می‌تواند لایه‌های پنهان معنایی و ساختارهای نشانه‌ای متون را آشکار سازد. در این میان، نظریه فیلیپ هامون درباره نشانه‌شناسی شخصیت، با تقسیم شخصیت به سطوح «دال»، «مدلول» و «کارکردهای دلالتی»، چارچوبی تحلیلی برای بررسی چگونگی شکل‌گیری و بازنمایی شخصیت در متن فراهم می‌کند. به‌کارگیری این رویکرد در تحلیل خطبه همّام می‌تواند نشان دهد که شخصیت «متقین» در این خطبه چگونه از طریق شبکه‌ای از نشانه‌های زبانی، توصیفی و رفتاری ساخته و معناپردازی می‌شود. از این رو، اهمیت پژوهش حاضر در آن است که با بهره‌گیری از نظریه نشانه‌شناختی فیلیپ هامون، به بازخوانی خطبه همّام از زاویه‌ای نو می‌پردازد و می‌کوشد ساختار نشانه‌ای شکل‌گیری شخصیت متقین را آشکار سازد. این رویکرد افزون بر گسترش مطالعات ادبی در حوزهٔ نهج‌البلاغه، می‌تواند به فهم عمیق‌تر شیوه‌های بیان و بازنمایی شخصیت در متون دینی و نیز پیوند میان مطالعات ادبی نوین و متون کلاسیک اسلامی کمک کند.

۲. بحث

۲-۱. نشانه و نشانه‌شناسی شخصیت

نشانه به معنای علامت است که فردینان دو سوسور آن را از طریق مقوله‌های دالّ و مدلول توضیح می‌دهد. وی عقیده دارد که «ترکیب مفهوم و صورت آوایی مجموعه‌ای به نام نشانه را به‌وجود می‌آورد. مفهوم، معنی یا مدلول و صورت آوایی، لفظ یا دالّ نامیده می‌شود» (دینه سن، ۱۳۸۰: ۲۶). نشانه بر معنای غایبی دلالت می‌کند که در متن حضور ندارد و یک چیز دیگر به وسیلهٔ آن معرفی می‌شود. هر چند گاهی هیچ ارتباط معنایی بین لفظ و معنا وجود ندارد؛ امّا در هر جامعه بر اساس قراردادهای وضعی، هر لفظ نشان‌دهندهٔ معنایی است. ازجمله ویژگی‌های بارز نشانه، صراحت نداشتن و غیرمستقیم بودن آن است؛ یعنی صورت کلام در نشانه‌شناسی مدنظر نیست، بلکه مفهومی فرا واژگانی را باید کاوید و این امر از رازهای پیچیدگی دانش نشانه‌شناسی است. بر این اساس، نظریه‌پردازان، مبحث دالّ و مدلول و ارتباط این دو را مطرح کرده‌اند، اگر چه گاهی مدلول‌ها به‌طور مستقیم، دلالت واضحی بر دالّ نداشته باشند (طاهری‌نیا و حیدری، ۱۳۹۳: ۴۷).

مطالعات نشانه‌شناختی شخصیّت نشان می‌دهد که هر شخصیّتی، صورتی از یک شخص بشری یا غیر بشری با ویژگی‌های چندوجهی است و پژوهشگر در دنیای نشانه‌ها، تمام عناصر بیرونی و روانی شخصیّت، نام، نوع پوشش، کارکرد، نسبت اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک را بررسی می‌کند؛ چنان‌که شبکهٔ ارتباطی بین شخصیّت‌ها را نیز مطالعه می‌کند و از طریق نام و سن به نشانه‌شناسی شخصیّت می‌پردازد (عامری و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۴۷).

فیلیپ هامون، نشانه‌شناس فرانسوی، شخصیّت را عنصر نشانه‌ای دانسته و مبانی نظری نشانه‌شناسی شخصیّت را تبیین کرده است. وی شخصیّت را مفهومی نشانه‌شناختی و مجموعه‌ای منسجم از رفتارها و ویژگی‌ها می‌داند و در شرایطی به نشانه‌شناسی شخصیّت می‌پردازد که اشراف کاملی به متن داشته و نشانه‌ها را شناسایی کرده است. بنابراین، وی شخصیّت‌های متن را در مقابل همدیگر قرار می‌دهد و بین آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند تا از این طریق به هویّت شخصیّت پی ببرد. هامون، شخصیّت را نشانه‌ای می‌داند که از دالّ و مدلول تشکیل می‌شود. چنانکه می‌گوید: «شخصیّت، مجموعه‌ای هماهنگ از نظام‌های برنامه‌ریزی شده است که پی‌بردن به هویت وی در گرو خوانش متن است» (هامون، ۱۹۹۰: ۲).

نشانه‌شناسی ادبی، یافتن مناسبت میان تصویر (دالّ) و تصور (مدلول) است و هدفش در نهایت کشف مناسبتی است میان آنچه نویسنده ارائه و خواننده فهمیده یا تأویل کرده‌است (احمدی، ۱۳۷۵: ج۱ : ۶)؛ یعنی نشانه‌شناسی ادبی با بررسی مناسبت‌های مذکور و کشف ارتباط میان آن‌ها می‌کوشد تا به معانی و مفاهیمی ورای این مناسبت‌ها دست یابد، اگرچه نشانه‌های زبانی معنی قاموسی لفظ مدنظر است (طاهری‌نیا و حیدری، ۱۳۹۳: ۴۸).

۱-۲. مؤلفه‌های شخصیت در نظریهٔ نشانه‌شناسی فیلیپ هامون

فیلیپ هامون نشانه‌شناسی ادبی شخصیّت را در سه ساحت بررسی کرده که عبارت است از: شخصیّت به مثابهٔ دالّ، شخصیّت به‌مثابهٔ مدلول و سطوح تحلیل شخصیّت (عامری و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۴۸). شخصیّت به مثابهٔ دالّ بر نام تأکید دارد و نام در شخصیّت به‌مثابهٔ دالّ از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ اسم خاص (علم) به عقیده هامون دالّ اصلی در شخصیّت است، چون اسم خاص ویژگی‌ها و پایه‌های نشانه‌ای شخصیّت را آشکار می‌سازد. همچنین فیلیپ هامون شخصیّت دالّ را علاوه بر اسم خاص (علم) از طریق ضمیر و تأکید بر بعد بلاغی آن بررسی کرده است، چنان‌که ضمیر در تکوین و تشکیل شخصیّت داستان، نقشی ضعیف‌تر از اسم خاص (علم) ایفا می‌کند. اسم خاص در داستان باعث تمایز روشن شخصیّت‌ها از یکدیگر می‌شود و نیز اسامی خاص در بعد بلاغی برای اشاره، رمز و هنجارشکنی استفاده خواهد شد (عامری و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۴۹).

هامون شخصیّت مدلول را از طریق بیان ویژگی‌ها و کارکردهای آن توضیح داده و به سه دسته تقسیم کرده است:

الف. صفات و کارکردهای شخصیّت (جنسیت، اصلیّت جغرافیایی، جهان‌بینی، ثروت و کارکردهای شش‌گانه که عبارت است از: یافتن‌کمک، سپردن امور به دیگران، عقد پیمان، دست‌یافتن به اطلاعات، یافتن آنچه مورد نیاز است و رویارویی موفق،

ب. ارتباط شخصیت‌ها با یکدیگر.

ج. طبقه‌بندی شخصیّت‌ها (عامری و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۴۸).

همچنین هامون با هدف بررسی تردد و میزان حضور شخصیّت‌ها و براساس معیارهای کمی و کیفی یک تقسیم‌بندی ارائه می‌دهد تا به میزان تراکم، تواتر و تکرار شخصیّت‌ها پی ببرد. شخصیّت در این تقسیم‌بندی طبق عناوین صفت واحد، صفت مکرّر، احتمال واحد، احتمال مکرر، کنش واحد و کنش مکرر بررسی می‌گردد (حمداوی، ۲۰۱۵: ۶۲). بنابراین، شخصیّت به‌مثابهٔ مدلول از طریق کارکردها و صفت‌هایی بررسی شده است که در داستان از آن‌ها برخوردار است.

۲-۲. بازنمایی شخصیت متقین در خطبهٔ همام با کاربست الگوی فیلیپ هامون

همانطور که پیشتر بیان شد، موضوع خطبهٔ حاضر، تقواست و «هستهٔ مرکزی آن را ذکر صفات الهی و فضایل اهل تقوا تشکیل می‌دهد و حاوی اندیشه‌ها و ایده‌های اخلاقی- تربیتی امیر بیان است» (رسولی و امیدی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۴). بر همین اساس، این جستار نشانه‌شناسی شخصیّت متقین را در خطبهٔ همام نهج‌البلاغه براساس الگوی هامون تحلیل کرده است:

۱-۲-۲. شخصیت متقین به عنوان دال

در نظریهٔ نشانه‌شناسی شخصیتِ فیلیپ هامون، «دال» نخستین سطح حضور شخصیت در متن است؛ یعنی نشانه‌ای زبانی که سایر نشانه‌ها برای معنابخشی به آن فراخوانده می‌شوند (نک: هامون، ۱۹۹۰: ۸۷-

۹۰). در خطبهٔ همّام نیز واژهٔ «مُتَقین» دقیقاً چنین کارکردی دارد. امام علی(ع) پس از آنکه همّام، وصف پرهیزگاران را از او درخواست می‌کند که بنویسد، واژه «المتقین» را به‌عنوان هسته دلالتی می‌نشاند و سپس با زنجیره‌ای از توصیفات، این دال را تبدیل به ساختاری نشانه‌ای و چندلایه می‌کند.

نخستین جملهٔ توصیفی امام چنین است: «**فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُم أَهْلُ الْفَضَائِلِ**»[۱]. این عبارت، دال اصلی را بلافاصله در هاله‌ای از ارزش‌گذاری قرار می‌دهد. از منظر هامون، چنین گزاره‌ای «دال ارزشی» محسوب می‌شود و در همان آغاز مسیر، دلالت شخصیت را جهت‌دار می‌سازد. درواقع، امام (ع) تنها «اسم» را نمی‌آورد، بلکه بلافاصله نظام ارزشی پیرامون آن را فعال می‌کند و «تمام صفات متقین را به‌طور فشرده در یک جمله بیان می‌دارند» (لیاقتدار، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

پس از این آغاز ارزشی، امام (ع) وارد لایهٔ توصیف‌های رفتاری و روانی می‌شود: «**مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ، وَمَلْبَسُهُمُ الاِقْتِصَادُ، وَمَشْيُهُمُ التَّوَاضُعُ.**». هر یک از این سه عبارت، «مفید معنایی فراتر و بیشتر از چیزی است که از ظاهر واژگان ان فهمیده می‌شود» (آشوری، ۱۴۰۲: ۶۷). این سه گزاره، سه گروه دال را وارد شبکه می‌کنند: دال زبانی (منطق)، دال ظاهری (ملبس)، و دال رفتاری (مشی). در اصطلاح هامون، این‌ها دال‌های توصیفی – کنشی هستند که شخصیت را در محور «هم‌نشینی» گسترش می‌دهند و مدلول‌های تازه‌ای برای دال مرکزی تولید می‌کنند (هامون، ۱۹۹۰: ۱۷۷).

در ادامه آن حضرت(ع) نشانه‌هایی از حالات درونی متقین ارائه می‌کند: «**غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...**»، این گزاره نوعی «دال کنشی – روانی» است و به‌صورت توأمان، رفتار و حالت درونی را نشان می‌دهد. از منظر نشانه‌شناسی شخصیت، این توصیف‌ها مدلول‌هایی‌اند که دال اولیه «متقین» را به حوزه‌های عاطفی و معرفتی پیوند می‌زنند.

در جملهٔ دیگری امام(ع) می‌فرماید: «**عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ**»، این جمله دالی گفتمانی – ارزشی است؛ زیرا نشان می‌دهد شخصیت متقین با چه نظام ارزش‌گذاری‌ای تعریف می‌شود. این نوع دال‌ها همان چیزی است که هامون «دال‌های ایدئولوژیک شخصیت» می‌نامد. در این‌جا، ارزش‌گذاری بر محور «عظمت خدا» ساخت مدلولی شخصیت را به‌سوی معنویت رادیکال سوق می‌دهد.

امام سپس صفات اجتماعی متقین را می‌آورد: «**وَلاَ يُضَارُّ بِالْجَارِ، وَلاَ يَشْمَتُ بِالْمَصَائِبِ**»؛ این توصیف‌ها نیز دال‌های کنشی – اجتماعی‌اند. در نشانه‌شناسی هامون، این‌ها دال‌هایی هستند که «شخصیت را در نسبت با دیگری» می‌سازند. بدین‌سان، دال مرکزی «متقین» تنها در سطح فردی تعریف نمی‌شود، بلکه در بستر تعامل اجتماعی نیز مدلول می‌یابد.

بخش دیگری از خطبه به حالات عبادیِ آنان می‌پردازد: «**أَمَّا اللَّيْلُ فَصَافُّونَ أَقْدَامَهُمْ، تَالِينَ لأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ...**»؛ این جمله، دال «عبادت»، «سلوک معنوی» و «کنش شبانه» را به دال مرکزی اضافه

---

۱. از آنجا که تمامی شواهد ذکر شده، از خطبهٔ ۱۹۳ نهج‌البلاغه است، بدین خاطر در آوردن شواهد، از ارجاع خودداری شده است.

می‌کند. در تحلیل هامون، این نوع دال‌ها شخصیت را در «محور کنشی – زمانی» تعریف می‌کنند. عبادت شبانه، بخشی از مدلول معنوی متقین را تثبیت می‌کند.

امام سپس تصویری بسیار زبانی‌تر و احساسی‌تر ارائه می‌دهد: «**فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَآهَا فَهُمْ فِيهَا مُنَعَّمُونَ...**»؛ این گزاره، دالی تخیلی – تصویری است که شخصیت را در نسبت با «آینده» یا «جهان دیگر» معنا می‌کند. در چارچوب هامون، این دال‌ها به لایه «روان‌گفتمانی» تعلق دارند و در شکل‌گیری مدلول‌های آرمانی مؤثرند.

۲-۲-۲. شخصیت متقین به عنوان مدلول

در چارچوب نشانه‌شناسی شخصیت فیلیپ هامون، «مدلول» دیگر معنای ساده و لغویِ واژه نیست، بلکه حاصل فرایند پیچیده‌ای از معناسازی در متن است؛ فرایندی که در آن، مجموعه‌ای از نشانه‌ها، صفات، افعال، حالات، ارزش‌ها و روابط به‌تدریج پیرامون یک شخصیت گرد می‌آیند و هویتی معنایی، منسجم و چندلایه برای او می‌سازند (نک: هامون، ۱۹۹۰: ۱۱۴–۱۱۸). به بیانی دیگر، این مدلول عبارت است از «جملات و عباراتی که شخصیت به زبان می‌آورد و یا عباراتی که از زبان دیگر شخصیّت‌ها پیرامون آن شخصیت گفته می‌شود» (همان: ۱۲۰).

اگر «متقین» در خطبه همّام در گام نخست، به‌مثابهٔ دال مرکزی شخصیت ظاهر می‌شود، در گام دوم، همین دال از خلال شبکهٔ گسترده‌ای از توصیف‌ها و کنش‌ها، به مدلولی عمیق، زنده و دارای بار معنایی گسترده تبدیل می‌گردد. بنابراین، شخصیت متقین در این خطبه تنها به معنای «پرهیزگاران» نیست، بلکه به‌مثابهٔ ساختاری معنایی بازنمایی می‌شود که فضیلت، خودمهاری، توحید، بصیرت، طهارت روحی، مسئولیت اجتماعی، عبادت آگاهانه و یقین اخروی را در درون خود جمع کرده است.

نخستین نکته‌ای که در تکوین مدلول شخصیت متقین جلب توجه می‌کند، این است که امام علی(ع) آنان را از آغاز، نه با یک عنوان اجتماعی یا حتی صرفاً عبادی، بلکه با هویتی ارزشی معرفی می‌کند: «**فالمتقون فيها هم أهل الفضائل**». این تعبیر نشان می‌دهد که مدلول شخصیت متقین در سطح بنیادین، بر محور فضیلت‌مندی استوار است. یعنی آنچه این شخصیت را تعریف می‌کند، نه فقط انجام برخی افعال دینی، بلکه قرارگرفتن در مدار فضائل است. از منظر هامون، هنگامی که متن در نخستین مواجهه، شخصیت را با یک کانون ارزشی مشخص می‌سازد، در حقیقت افق مدلولی او را تعیین می‌کند. در اینجا نیز «متقین» از همان ابتدا مدلول انسانی می‌شود که وجود او از درون با فضیلت تعریف می‌گردد؛ شخصیتی که صفات بعدی تنها شرح و تفصیل همین بنیان اولیه‌اند. این نکته اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد که در خطبه همّام تقوا نه یک حالت سلبی و پرهیز صرف، بلکه یک کیفیت ایجابی و فضیلت‌محور است.

همچنین در فرازی دیگر از خطبه همّام می‌خوانیم: «**فَمِنْ عَلَامَةِ أَحَدِهِمْ أَنَّكَ تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ، وَحَزْماً فِي لِينٍ، وَإِيمَاناً فِي يَقِينٍ، وَحِرْصاً فِي عِلْمٍ، وَعِلْماً فِي حِلْمٍ، وَقَصْداً فِي غِنًى، وَخُشُوعاً فِي عِبَادَةٍ، وَتَجَمُّلاً فِي فَاقَةٍ، وَصَبْراً فِي شِدَّةٍ، وَطَلَباً فِي حَلَالٍ، وَنَشَاطاً فِي هُدًى، وَتَحَرُّجاً عَنْ طَمَعٍ**»؛ در این مضمون، شخصیت متقین به

صورت مجموعه‌ای از صفات و حالات متقابل و مکمل توصیف می‌شود که در کنار هم مدلول واحدی از هویت اخلاقی و معنوی آنان را می‌سازد. عبارات «قوّة فی دین» و «حزم فی لین» نشان می‌دهد که متقی در عین نرمی و مدارا، از استحکام اعتقادی و قاطعیت برخوردار است؛ «إیمان فی یقین» و «حرص فی علم» بر عمق باور دینی و اشتیاق مستمر به دانایی دلالت دارد؛ و «علم فی حلم» بیانگر پیوند دانش با بردباری و خویشتن‌داری است. همچنین «قصد فی غنی» و «تجمّل فی فاقة» اعتدال در بهره‌مندی و حفظ کرامت در تنگدستی را نشان می‌دهد، در حالی که «خشوع فی عبادة» و «صبر فی شدة» بر فروتنی در برابر خدا و استقامت در دشواری‌ها تأکید دارد. در ادامه، «طلباً فی حلال»، «نشاطاً فی هدی» و «تحرجاً عن طمع» بیانگر تلاش در مسیر روزی پاک، پویایی در راه هدایت و پرهیز از آزمندی است. در مجموع، این شبکه از صفات به منزله دال‌هایی است که در کنار هم مدلولی جامع از شخصیت متقین را شکل می‌دهد؛ شخصیتی متوازن که در آن ایمان، عقلانیت، اخلاق و رفتار اجتماعی در تعادل قرار گرفته است.

در جایی دیگر از خطبه همّام آمده است: «تَرَاهُ قَرِیباً أَمَلُهُ، قَلِیلاً زللُهُ، خَاشِعاً قَلْبُهُ، قَانِعَةً نَفْسُهُ، مَنْزُوراً أَكْلُهُ، سَهْلاً أَمْرُهُ، حَرِیزاً دِینُهُ، مَیِّتَةً شَهْوَتُهُ، مَكْظُوماً غَیْظُهُ»؛ در این فراز مجموعه‌ای از اوصاف پی‌درپی درباره متقین بیان می‌شود که هر یک به منزله نشانه‌ای معنایی عمل می‌کند و در کنار دیگر نشانه‌ها مدلول کلی شخصیت متقین را شکل می‌دهد. در نظریه نشانه‌شناسی فیلیپ هامون، شخصیت از طریق انباشت صفات و توصیف‌ها در متن ساخته می‌شود و این صفات به تدریج هویت معنایی شخصیت را برای مخاطب آشکار می‌کنند. در عبارت «قریباً أمله، قلیلاً زلله» کوتاه بودن آرزوها و اندک‌بودن لغزش‌ها نشان‌دهندهٔ واقع‌گرایی اخلاقی و کنترل تمایلات درونی است. «خاشعاً قلبه، قانعةً نفسه» به درونی‌شدن ارزش‌های دینی و دستیابی به آرامش مبتنی بر قناعت دلالت دارد. همچنین «منزوراً أكله، سهلاً أمره» بیانگر اعتدال در شیوه زندگی و آسان‌گیری در تعاملات اجتماعی است. در ادامه، «حریزاً دینه» نشان می‌دهد که متقی نسبت به باورهای دینی خود مراقبت و پایبندی جدی دارد و «میّتةً شهوته، مکظوماً غیظه» نیز بر مهار امیال و کنترل خشم دلالت می‌کند. بدین‌ترتیب، این مجموعه صفات به‌عنوان دال‌هایی عمل می‌کنند که در کنار هم مدلولی واحد از شخصیت متقین را می‌سازند؛ شخصیتی متعادل، خودمهار، ارزش‌مدار و برخوردار از انسجام درونی که رفتار، احساس و اندیشه او در چارچوب نظام اخلاقی و دینی سامان یافته است.

این دگرگونی در نظام ادراک و ارزش‌گذاری، به‌طور طبیعی در ساحت عواطف و حالات روحی نیز بازتاب می‌یابد. امام می‌فرماید: «**قلوبهم محزونة، وشرورهم مأمونة، وأجسادهم نحیفة، وحاجاتهم خفیفة، وأنفسهم عفیفة**». این فراز، از حیث مدلول‌سازی شخصیتی، بسیار غنی است؛ زیرا لایهٔ روانی و باطنی متقین را به‌نحوی فشرده اما دقیق تصویر می‌کند. اندوه دل‌های آنان نشان می‌دهد که شخصیت متقین با نوعی بیداری اخلاقی و احساس مسئولیت دائمی همراه است. این حزن، حزن یأس‌آلود یا بیمارگونه نیست، بلکه اندوهی معنوی است که از آگاهی نسبت به عظمت مسئولیت، کوتاهی‌های انسانی و فاصله میان وضع موجود و کمال مطلوب ناشی می‌شود. در کنار این، «شرورهم مأمونة» بیان می‌کند که دیگران از آسیب

آنان در امان‌اند؛ یعنی مدلول شخصیت متقین با امنیت‌بخشی همراه است. «أجسادهم نحیفة» و «**حاجاتهم خفیفة**» نیز نشانه‌ای از سبک‌زیستی، کم‌تعلقی و رهایی از سنگینی تمنیات مادی است. «**أنفسهم عفیفة**» هم این منظومه را تکمیل می‌کند و نشان می‌دهد که پاکدامنی و عفت‌نفس، بخشی اساسی از مدلول آنان است. در خوانش هامونی، این مجموعه نه صفاتی منفصل، بلکه یک خوشهٔ مدلولی واحد را می‌سازد که می‌توان آن را «پاکی درون و سبکی وجود» نامید. به تعبیر دیگر، متقین در سطح مدلول، انسان‌هایی‌اند که درونشان پالوده، نیازهایشان مهار شده، و حضورشان برای دیگران اطمینان‌آور است.

خطبه در مواضع گوناگون نشان می‌دهد که شخصیت متقین تنها در نسبت با خویشتن یا خدا معنا نمی‌شود، بلکه در حوزهٔ روابط اجتماعی نیز مدلولی کاملاً روشن و متمایز دارد. آنجا که می‌فرماید: «**لا یؤذی جاراً، ولا یشمت بمصیبة، ولا یدخل فی الباطل، ولا یخرج من الحق**»، در واقع بُعد اجتماعی شخصیت متقین را به‌نحوی فشرده اما عمیق باز می‌نمایاند. او همسایه را نمی‌آزارد، در مصیبت دیگران شادی نمی‌کند، وارد باطل نمی‌شود و از حق خارج نمی‌گردد. این عبارات نشان می‌دهد که مدلول شخصیت متقین، شخصیتی است که در مناسبات انسانی خصلتی ترمیم‌گر، اخلاقی و حق‌مدار دارد. او نه عامل رنج دیگران است و نه از رنج آنان تغذیه عاطفی می‌کند؛ نه منفعلانه در برابر باطل حل می‌شود و نه در موقعیت‌های دشوار از حق عقب‌نشینی می‌کند. در دستگاه تحلیلی هامون، یکی از راه‌های اصلی ساخت مدلول شخصیت، تبیین نسبت او با دیگران است. به همین سبب، این دسته از اوصاف را باید جزئی از مدلول هویتی متقین دانست، نه صرفاً توصیه‌هایی اخلاقی. متقین در این لایه، مدلول انسانی‌اند که اخلاق او تنها در درون یا عبادت فردی محصور نیست، بلکه به صحنهٔ جامعه وارد شده و خود را در رعایت حق، پرهیز از آزار و سلامت تعاملات آشکار می‌کند.

در این میان، توجه به این نکته نیز ضروری است که مدلول شخصیت متقین در خطبه همّام، صرفاً فردی و شخصی نیست، بلکه در سطحی عمیق‌تر، کارکرد الگوساز دارد. متن در پی آن نیست که تنها چند صفت نیکو را کنار هم بچیند، بلکه می‌خواهد الگوی انسان مطلوب را بسازد؛ الگویی که مخاطب با آن مواجه می‌شود، آن را می‌شناسد، تحسین می‌کند و در نهایت خود را نسبت به آن می‌سنجد. از منظر هامون، شخصیت وقتی به مدلولی کامل تبدیل می‌شود که فراتر از حضور در متن، به حامل معناهای هنجاری و فرهنگی بدل شود. دقیقاً از همین روست که متقین در خطبه همّام تنها «توصیف» نمی‌شوند، بلکه «نمونه‌سازی» می‌شوند. این نمونه‌سازی از رهگذر تکرار صفات، تنوع ساحت‌ها، و پیوند مداوم میان درون و بیرون، فرد و جامعه، دنیا و آخرت صورت می‌گیرد. در نتیجهٔ این فرایند، مدلول شخصیت متقین به‌صورت «انسان آرمانیِ ممکن» ساخته می‌شود؛ انسانی که دست‌نیافتنیِ اسطوره‌ای نیست، اما درعین‌حال در سطحی بسیار والا قرار دارد.

۳-۲-۲. سطوح تحلیل شخصیت متقین

فیلیپ هامون پس از طرح شخصیت به‌عنوان دال و سپس تبیین مدلول شخصیت، به سطحی عمیق‌تر از تحلیل می‌رسد که از آن با عنوان «سطوح تحلیل شخصیت» یاد می‌شود. در این مرحله، تمرکز بر این

است که شخصیت در متن، از طریق چه نظام‌ها و سازوکارهایی قابل‌خواندن و فهم می‌شود. به بیان دیگر، این سطح می‌کوشد نشان دهد که چگونه نشانه‌های مختلف متن در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و ساختار معنایی شخصیت را شکل می‌دهند (هامون، ۱۹۹۰: ۱۳۶). براساس این رویکرد، شخصیت نه یک واحد ساده، بلکه مجموعه‌ای از نشانه‌های توصیفی، کنشی، گفتمانی و ارزشی است که در سطوح مختلف متن توزیع شده‌اند.

در تحلیل خطبهٔ همّام نیز شخصیت متقین را می‌توان در چند سطح به‌هم‌پیوسته بررسی کرد؛ سطوحی که هر یک بخشی از هویت معنایی این شخصیت را آشکار می‌سازند و در مجموع تصویر جامعی از انسان متقی در نگاه امام علی(ع) ارائه می‌دهند. سطوح توصیفی، کنشی، گفتاری، روانی- عاطفی، اجتماعی، معرفتی، و آرمانی یا وجودی، مهم‌ترین سطوح تحلیل شخصیت متقین در خطبهٔ همام است که به آنها خواهیم پرداخت:

۱-۳-۲-۲. سطح کنشی- رفتاری

در نظریهٔ فیلیپ هامون، «سطح کنشی» به نقش‌ها و کارکردهایی مربوط می‌شود که شخصیت در روند کنش و رفتار از خود بروز می‌دهد؛ یعنی شخصیت نه فقط از طریق توصیف‌های مستقیم، بلکه از طریق نوع واکنش او در موقعیت‌های مختلف شناخته می‌شود. در این سطح، شخصیت با الگوی کنش‌هایش معنا پیدا می‌کند و مخاطب از خلال رفتارها و واکنش‌های او به ویژگی‌های هویتی‌اش پی می‌برد (نک: هامون، ۱۹۹۰: ۱۱۵).

در سطح کنشی، امام علی(ع) به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که تصویر بیرونی و سبک زندگی متقین را ترسیم می‌کند. برای نمونه در عبارت «صَبَرُوا أَيَّاماً قَصِيرَةً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً»، متقین کسانی معرفی می‌شوند که زندگی دنیا را با صبر و شکیبایی می‌گذرانند، زیرا آن را دوره‌ای کوتاه می‌دانند که به آسایش جاودانه می‌انجامد. این توصیف، علاوه‌بر بیان حالت روحی، تصویری از نگرش آنان به زندگی ارائه می‌دهد؛ نگرشی که در آن دنیا مرحله‌ای گذرا و موقت تلقی می‌شود. همچنین تعبیر «أَرَادَتْهُمُ الدُّنْيَا فَلَمْ يُرِيدُوهَا، وَأَسَرَتْهُمْ فَفَدَوْا أَنْفُسَهُمْ مِنْهَا»، بیانگر آن است که دنیا با جلوه‌هایش آنان را به‌سوی خود می‌خواند، اما آنان از دل‌بستن به آن خودداری و با ایثار و جانفشانی، خود را از اسارت دنیا می‌رهانند. این سطوح رفتاری در سطح نشانه‌شناختی و تحلیل شخصیت، دال‌هایی هستند که سبک زندگی زاهدانه و نگاه انتقادی متقین نسبت به دنیا را آشکار می‌سازند؛ مسئله‌ای که نه تنها در خطبهٔ همّام، بلکه با مروری بر خطبه‌های نهج‌البلاغه، «می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین موضوعات پندآمیز و اندرزگونهٔ آن همان موضوع نکوهش دنیا و اقرار به زوال و بی‌ثباتی و مکر و نیرنگ آن است» (عرفت‌پور، ۱۴۰۳: ۵۸).

همچنین در سطح کنشی، می‌توان به رفتارهایی اشاره کرد که نشان‌دهندهٔ تعامل فعال متقین با موقعیت‌های مختلف زندگی است. در عبارت «يُمْسِي وَهَمُّهُ الشُّكْرُ، وَيُصْبِحُ وَهَمُّهُ الذِّكْرُ»، کنش روزانه متقین توصیف شده است: آغاز روز با شکرگزاری و پایان آن با یاد خدا. این عبارت نوعی ریتم معنوی در زندگی آنان را نشان می‌دهد که تمام فعالیت‌های روزمره را در چارچوب یاد الهی سامان می‌دهد. همچنین در

عبارت «يَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَهُ، وَيُعْطِي مَنْ حَرَمَهُ، وَيَصِلُ مَنْ قَطَعَهُ»، مجموعه‌ای از کنش‌های اخلاقی و اجتماعی دیده می‌شود: بخشیدنِ کسی که به او ظلم کرده، بخشش به کسی که او را محروم ساخته و پیوند با کسی که رابطه را گسسته است. این کنش‌ها نشان می‌دهد که شخصیت متقین در سطح عمل، مبتنی بر گذشت، سخاوت و ترمیم روابط انسانی است.

همچنین در عبارت «وَفِي الْمَكَارِهِ صَبُورٌ، وَفِي الرَّخَاءِ شَكُورٌ»، شخصیت متقین از طریق دو موقعیت متقابلِ زندگی – سختی‌ها و آسایش– در سطح کنشی تعریف می‌شود. این تقابل، نوعی ساختار دوگانه می‌سازد که در آن متقی در هر وضعیت، کنش متناسب و اخلاقی از خود نشان می‌دهد. در وضعیت «مکاره» یا دشواری‌ها، کنش اصلی شخصیت «صبر» است؛ صبر در اینجا یک کنش فعال و آگاهانه محسوب می‌شود که نشان‌دهندهٔ پایداری، کنترل نفس و استقامت در برابر فشارهای بیرونی است. بنابراین متقی در سطح کنشی به عنوان شخصیتی معرفی می‌شود که در برابر بحران‌ها واکنشی سنجیده و مبتنی بر استقامت دارد و از مسیر ارزشی خود منحرف نمی‌شود. در سوی دیگر، در موقعیت «رخاء» یا رفاه و گشایش، کنش غالب شخصیت «شکر» است. این واکنش نشان می‌دهد که متقی حتی در شرایط مطلوب نیز دچار غفلت، غرور یا خودبسندگی نمی‌شود، بلکه واکنش او قدردانی و توجه به منبع نعمت است. در نتیجه، شخصیت متقین در سطح کنشی نه تنها در شرایط منفی بلکه در شرایط مثبت نیز دارای الگوی رفتاری مشخص و ارزش‌محور است. از منظر نشانه‌شناختی، این عبارت نوعی «تعادل کنشی» (سجودی، ۱۳۹۵: ۸۷) را در شخصیت متقین بازنمایی می‌کند؛ یعنی شخصیت در دو قطب متضاد تجربه انسانی، واکنش‌هایی مکمل و هماهنگ نشان می‌دهد. صبر در سختی و شکر در آسایش، دو کنش متقابل‌اند که به تثبیت هویت اخلاقی متقین می‌انجامند. به این ترتیب، در سطح کنشیِ تحلیل هامون، متقین به‌عنوان شخصیتی معرفی می‌شود که کنش‌های او در هر وضعیت، تابع نظام ارزشی ثابت و درونی است و همین ثبات رفتاری، نشانه‌ای از کمال اخلاقی و انسجام شخصیت او به شمار می‌آید.

همچنین در عبارت «لَيْسَ تَبَاعُدُهُ بِكِبْرٍ وَعَظَمَةٍ، وَلاَ دُنُوُّهُ بِمَكْرٍ وَخَدِيعَةٍ»، این جمله دقیقاً رفتارهای اجتماعی متقین را در دو حالت مهم و رایج روابط انسانی بیان می‌کند: فاصله‌گیری و نزدیک‌شدن. این توصیف نه گزارشی از یک حادثه، بلکه بیان «الگوی رفتاری پایدار» است؛ همان چیزی که هامون آن را شاخص شخصیت‌سازی در سطح رفتاری می‌نامد (نک: هامون، ۱۹۹۰: ۶۷). در بخش اول جمله، امام علی(ع) رفتار «فاصله گرفتن» را تعریف می‌کنند، اما با نفی انگیزه‌های نادرست. متقی اگر از کسی دور می‌شود، این دوری ناشی از تکبّر، خودبزرگ‌بینی یا احساس عظمت نیست. در نظریه هامون، رفتار زمانی معنای شخصیت‌ساز پیدا می‌کند که انگیزه و جهت اخلاقی‌اش مشخص باشد (همان: ۱۱۱)؛ بنابراین نفی این انگیزه‌های منفی نشان می‌دهد که منش متقی در رفتار اجتماعی‌اش بر تواضع، سلامت نفس و پرهیز از خودنمایی استوار است. این دقیقاً همان «اتوسِ اخلاقی رفتار» است که هامون آن را محور تحلیل سطح رفتاری می‌داند. بخش دوم عبارت نیز رفتار «نزدیک شدن» را بدون انگیزه‌های پنهان توصیف می‌کند. متقی به کسی نزدیک نمی‌شود تا او را بفریبد، جلب منفعت کند یا با نیرنگ رابطه‌ای را بسازد.

نزدیک‌شدن او رفتاری صادقانه است. در اینجا نیز شخصیت از طریق «شیوهٔ تعامل با دیگران» فهمیده می‌شود، نه از طریق کنش‌های قهرمانانه. به تعبیر هامون، رفتارهای روزمره حامل «نشانه‌های اخلاقی پایدار» شخصیت‌اند، و این جمله دقیقاً همین پایایی را نشان می‌دهد.

۲-۳-۲-۲. سطح گفتاری

در نظریهٔ فیلیپ هامون، سطح گفتاری یکی از لایه‌های اصلی تحلیل شخصیت است. این سطح با شیوه‌ای که شخصیت از طریق زبان، گفتار، نحوهٔ بیان و سبک زبانی معرفی می‌شود سروکار دارد. در واقع، شخصیت در سطح گفتاری نه از راه کنش‌ها، بلکه از طریق «چگونه گفتن» و «چگونه سخن‌پردازی شدن» فهمیده می‌شود.

در سطح گفتاری در خطبهٔ همّام، در توصیف آنان آمده است که «إِنْ صَمَتَ لَمْ يَغُمَّهُ صَمْتُهُ، وَإِنْ ضَحِكَ لَمْ يَعْلُ صَوْتُهُ»؛ این عبارت نشان می‌دهد که حتی سکوت و خندهٔ آنان نیز تابع نوعی اعتدال و وقار است. در نتیجه، شخصیت گفتاری متقین با دو ویژگی اساسی شناخته می‌شود: کنترل زبان و رعایت اعتدال در بیان. دوری از گفتار ناسزا و زشت، و در مقابل داشتن زبانی نرم و ملایم، از شاخصه‌های گفتاری متقین است: «بَعِيداً فُحْشُهُ، لَيِّناً قَوْلُهُ». همچنین آنان اهل گفتن القاب ناروا و نادرست به دیگران نیستند: «وَلاَ يُنَابِزُ بِالأَلْقَابِ».

بارزترین نمود شخصیت متقین متقین در سطح گفتاری، در عبارت «إِذَا زُكِّيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ، فَيَقُولُ: أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي، وَرَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنِّي بِنَفْسِي! اللَّهُمَّ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا يَقُولُونَ، وَاجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ، وَاغْفِرْ لِي مَا لاَ يَعْلَمُونَ!» نمود پیدا می‌کند؛ در عبارت «إذا زُكّي أحدٌ منهم خاف ممّا يقال له...» موقعیت گفتاری، ستایش دیگران از متقی است. واکنش شخصیت در قالب گفتار شکل می‌گیرد: «أنا أعلم بنفسي من غيري»، که بیانگر گفتاری اعترافی و فروتنانه است و نشان می‌دهد شخصیت به جای پذیرش مدح، بر آگاهی خود از کاستی‌هایش تأکید می‌کند. سپس در «وربي أعلم بي مني بنفسي» محور گفتار از خود به خداوند منتقل می‌شود و لحن سخن حالت عبادی پیدا می‌کند. در ادامه، عبارت «اللهم لا تؤاخذني بما يقولون...» به‌صورت گفتار دعایی بیان می‌شود که در آن شخصیت از خداوند طلب آمرزش می‌کند. این نوع گفتار نشانه‌ای از هویت اخلاقی شخصیت است؛ زیرا از خلال زبان فروتنانه و دعایی، منش تواضع و خدامحوری متقین در متن بازنمایی می‌شود.

۳-۳-۲-۲. سطح فیزیولوژیکی

در نگاه فیلیپ هامون، سطح فیزیولوژیکی یکی از بنیادی‌ترین لایه‌های توصیف شخصیت است؛ زیرا شخصیت قبل از آن‌که در سطح کنشی، گفتاری یا رفتاری شکل بگیرد، در سطح بدن، ویژگی‌های جسمانی و حالات زیستی‌اش قابل شناسایی است. هامون در مقاله «برای یک تحلیل شخصیت» (Hamon: 1972) توضیح می‌دهد که در این سطح، متن به سراغ «نشانه‌های بدنی» می‌رود؛ نشانه‌هایی که به صورت مستقیم از جسم، اندام‌ها، حالت‌های بدنی و ریخت‌شناسی فرد حکایت می‌کنند.

عبارت «غَضُّوا أَبْصَارَهُمْ عَمَّا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِمْ» نخستین نشانه بدنی است که از طریق اندام حسّی (چشم) شخصیت را معرفی می‌کند. در سطح فیزیولوژیکی، پایین‌گرفتن و کنترل نگاه نوعی «رفتار بدنی قابل‌مشاهده» است که اندام را در وضعیت انقباض و محدودسازی قرار می‌دهد. بدن متقی در اینجا در حالت «کنترل حرکتی» دیده می‌شود. این وضعیت بدنی پیش از آن‌که معنای اخلاقی بدهد، نشان‌دهندهٔ محدودشدن حرکت چشم و کاهش تحریکات بصری است.

در عبارت «قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ»، گرچه مفهوم قلب می‌تواند معنای روحی داشته باشد، اما در متون عربی و قرآنی، قلب اغلب یک عضو بدن با کارکردهای فیزیولوژیک و عاطفی توأمان است. «قلب در اصطلاح قرآن، مبدأ درخواست‌ها، محرک اعضاء، درک، احساس و آلات حرکت است» (دلبری، ۱۳۹۵: ۱۰۴). اندوه قلبی معمولاً با نشانه‌های جسمانی همراه است: سنگینی قفسه سینه، تغییر ریتم ضربان، افت انرژی و حالت فروخفته. در سطح فیزیولوژیکی، حزن قلبی نشان می‌دهد که اندام مرکزی بدن در وضعیت فشردگی و انقباض است؛ یعنی یک نشانه زیستی که بر کل وضعیت ظاهری بدن تأثیر می‌گذارد. هامون این نوع نشانه را «فیزیکال–احساسی» می‌داند؛ نشانه‌ای که در بدن قابل رؤیت یا حداقل قابل حدس است.

در «أَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ»، نشانه صریح فیزیولوژیک ارائه می‌شود. لاغری جسمی یک داده بدنی مستقیم است که مخاطب بی‌واسطه مشاهده می‌کند. این نحافت به‌معنای کم‌شدن توده بدن، کاهش چربی و حتی تحلیل ماهیچه‌هاست. از دیدگاه هامون، این نوع توصیف بدنی از مستندترین داده‌ها برای سطح فیزیولوژیکی شخصیت است، زیرا بدن را به‌عنوان «متنی قابل مشاهده» عرضه می‌کند. شخصیت متقین در ظاهر جسمانی خود آثار ریاضت، مراقبت و کاهش تعلقات جسمی را آشکارا نشان می‌دهد.

همچنین در عبارت «قَدْ بَرَاهُمُ الْخَوْفُ بَرْيَ الْقِدَاحِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاظِرُ فَيَحْسَبُهُمْ مَرْضَى، وَمَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرَضٍ»، تشبیه به تیرپردازی یا تراشیدن تیر نشان می‌دهد که بدن متقی از شدت خوف به‌گونه‌ای «تراشیده و تحلیل‌رفته» شده است. این یک نشانه فیزیولوژیک قوی است، زیرا ترس معمولاً خود را در تغییرات بدنی مثل کاهش وزن، انقباض عضلانی، نحیف‌شدن چهره، و حتی لرزش یا خشک‌شدن پوست نشان می‌دهد. در اینجا بدن مانند چوبی که پیاپی تراشیده شود، نازک و سبک شده است. این تصویر فیزیکی مستقیمی از اثر خوف بر جسم است. جمله «يَنْظُرُ إِلَيْهِمُ النَّاظِرُ فَيَحْسَبُهُمْ مَرْضَى، وَمَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرَضٍ» نیز یکی از روشن‌ترین نشانه‌های فیزیولوژیکی را ارائه می‌دهد: ظاهر جسمانی متقین به اندازه‌ای تحلیل‌رفته و نحیف است که بیننده گمان می‌کند بیمارند. این گمان به بیماری یک برداشت کاملاً جسمی است، نه اخلاقی یا معنوی. بیننده آثار ضعف، رنگ‌پریدگی، فرسودگی یا لاغری بیش از حد را می‌بیند و آن را به بیماری نسبت می‌دهد. در این سطح، نشانه‌ای که دیده می‌شود صرفاً «ظاهر فیزیکی» است. به تعبیر هامون، این «فیزیونومی» شخصیت است: ساخت ظاهری بدن که معنای اولیه را می‌سازد.

۴-۳-۲-۲. سطح روانی- عاطفی

در خطبه همّام، حالات درونی و تجربه‌های عاطفی متقین از طریق مجموعه‌ای از نشانه‌های زبانی آشکار می‌شود. این نشانه‌ها نه‌تنها احساسات ایشان را بازتاب می‌دهند، بلکه ساخت روانی شخصیت را در چارچوب نشانه‌شناسی هامون تثبیت می‌کنند. شواهد خطبه نشان می‌دهد که متقین پیش از آنکه در رفتار بیرونی تعریف شوند، در درون دارای ساختی عاطفی ویژه‌اند. امام(ع) به حالت‌های درونی متقین اشاره می‌کند که نشان‌دهندهٔ تعادل عاطفی آنان است. برای مثال در عبارت «يَمْزُجُ الْحِلْمَ بِالْعِلْمِ، وَالْقَوْلَ بِالْعَمَلِ»، نوعی هماهنگی درونی میان دانش، بردباری و رفتار دیده می‌شود. این هماهنگی بیانگر آن است که شخصیت متقین از تعارض‌های درونی و ناهماهنگی میان باور و عمل دور است.

همچنین در عبارت «فِي الزَّلَازِلِ وَقُورٌ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳)، متقین در شرایط بحرانی و ناپایدار، دارای وقار و ثبات معرفی می‌شوند. این توصیف، نشانه‌ای از استحکام روانی و آرامش درونی آنان است و شخصیت متقین را در سطح عاطفی، شخصیتی متعادل و استوار بازنمایی می‌کند.

از سوی دیگر، فراز «وَإِنِ اسْتَصْعَبَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فِيمَا تَكْرَهُ، لَمْ يُعْطِهَا سُؤْلَهَا فِيمَا تُحِبُّ» (همان) بیانگر کشمکش درونی متقین با خواهش‌های نفسانی است. این فراز نشان می‌دهد که متقین فاقد میل و احساس نیستند، بلکه توانایی هدایت و مهار تمایلات درونی خود را دارند. در نگاه نشانه‌شناختی، این تعارض کنترل‌شده یکی از عناصر سازنده عمق روانی شخصیت محسوب می‌شود.

در فراز «يَبِيتُ حَذِراً وَيُصْبِحُ فَرِحاً؛ حَذِراً لِمَا حُذِّرَ مِنَ الْغَفْلَةِ، وَفَرِحاً بِمَا أَصَابَ مِنَ الْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳)، امام علی(ع) دو حالت متقابل عاطفی ـ حذر و فرح ـ را در کنار هم می‌نشاند و از این رهگذر ساختی متعادل از روان متقین را ترسیم می‌کند. «حذر» در اینجا نشان‌دهندهٔ آگاهی و بیداری قلبی در برابر غفلت است و ریشه در درونی‌شدن هشدار الهی دارد؛ درحالی‌که «فرح» شادی عمیق و معنوی برخاسته از ادراک فضل و رحمت خداوند است. این دو قطب عاطفی، نظام روانی متقین را در توازن میان خوف و رجا، مسئولیت و امید نشان می‌دهد. از دیدگاه نشانه‌شناسی فیلیپ هامون، چنین ترکیب متضادی بیانگر «تعادل عاطفی معنابخش» در شخصیت است؛ تعادلی که نه از سر بی‌احساسی، بلکه حاصل آگاهی دینی و انسجام درونی است و نشان می‌دهد عواطف متقین در چارچوب نظام ارزشی و معنایی متن سازمان یافته‌اند.

۵-۳-۲-۲. سطح اجتماعی

در سطح اجتماعی، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد متقین چگونه در جامعه حضور دارند. در عبارت «**بعیداً فحشه لیناً قوله**» شخصیت متقین به‌عنوان فردی معرفی می‌شود که از سخنان زشت و رفتار خشن دوری می‌کند و در گفتار نرم‌خو است. این ویژگی‌ها باعث می‌شود که حضور او در جامعه با آرامش و احترام همراه باشد. همچنین در عبارت «قریباً أمله» اشاره می‌شود که آرزوهای او نزدیک و محدود است؛ به این معنا که زندگی اجتماعی او بر پایه اعتدال و دوری از حرص و طمع شکل گرفته است. چنین نگرشی موجب می‌شود که تعامل او با دیگران عادلانه و متعادل باشد.

یکی از روشن‌ترین نمودهای سطح اجتماعی و اخلاقی شخصیت متقین در خطبه همّام، عبارت «لاَ يَحِيفُ عَلَى مَنْ يُبْغِضُ، وَلاَ يَأْثَمُ فِيمَنْ يُحِبُّ. يَعْتَرِفُ بِالْحَقِّ قَبْلَ أَنْ يُشْهَدَ عَلَيْهِ، لاَ يُضِيعُ مَا اسْتُحْفِظَ، وَلاَ يَنْسَى مَا ذُكِّرَ» است. عبارت **«لا يَحيفُ على مَن يُبغِض و لا يَأثَمُ فيمن يُحِبّ»** بیانگر آن است که متقی در روابط اجتماعی تحت تأثیر حبّ و بغض شخصی از عدالت منحرف نمی‌شود؛ نه به دشمن ستم می‌کند و نه به خاطر دوست، مرتکب گناه یا جانبداری ناعادلانه می‌شود. همچنین **«يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه»** نشانه صداقت و مسئولیت‌پذیری اوست و **«لا يضيع ما استحفظ و لا ينسى ما ذُكّر»** بر امانت‌داری و پایبندی به وظیفه دلالت دارد. در مجموع، این توصیف‌ها متقین را افرادی عادل، امین و مسئول در تعاملات اجتماعی معرفی می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

در این پژوهش به بررسی و تحلیل نشانه‌شناسی شخصیت متقین در خطبهٔ معروف «همّام» در نهج‌البلاغه پرداخته و در پایان، نتائج زیر حاصل شد:

– شخصیّت «متقین» در خطبهٔ همّام، تنها یک واژه نیست، بلکه نقطهٔ مرکزی شبکه‌ای از دال‌های متعدد است: دال‌های زبانی، اخلاقی، رفتاری، روانی، اجتماعی، عبادی و گفتمانی. همین تکثر ساختاری باعث می‌شود دال «متقین» در متن تبدیل به یک «هسته معنایی» شود؛ هسته‌ای که مدلول‌های آن به‌صورت تدریجی و از طریق چینش سنجیده امام ساخته می‌شود. این تحلیل‌ها کاملاً با نظریهٔ هامون هماهنگ است؛ زیرا در نظریهٔ او، شخصیت تنها در توالی دال‌ها و در هم‌نشینی نشانه‌ها معنا می‌گیرد. بنابراین، «شخصیت متقین» در خطبهٔ همّام یک برساخت نشانه‌ای است که معنایش از بیرون متن گرفته نمی‌شود، بلکه در دل متن و از رهگذر شبکه‌ای از نشانه‌های متوالی شکل می‌گیرد.

– مدلول شخصیت متقین در خطبه همّام یک مدلول ساده، خطی و تک‌ساحتی نیست، بلکه ساختاری شبکه‌ای و چندلایه است. این مدلول از لایهٔ ارزشی آغاز می‌شود، با لایهٔ رفتاری و ظاهری ادامه می‌یابد، به سطح خودمهاری و مراقبت حواس می‌رسد، در نظام ادراک توحیدی عمق می‌یابد، با حالات روانی و روحی غنا پیدا می‌کند، در روابط اجتماعی تجسم می‌یابد، در عبادت و مواجهه با قرآن به اوج تربیتی می‌رسد، و سرانجام در یقین اخروی و حضور غیب، به صورت یک افق وجودی کامل درمی‌آید. به تعبیر دیگر، «متقین» در خطبه همّام مدلول انسانی است که هم درونش سامان یافته، هم بیرونش منظم است؛ هم رابطهٔ او با خدا استوار است، هم رابطهٔ او با مردم اخلاقی است؛ هم زبانش متعادل است، هم قلبش بیدار؛ هم نیازهایش سبک است، هم افق نگاهش بلند. این جامعیت سبب می‌شود که شخصیت متقین در منطق نشانه‌شناختی هامون، نه فقط یک شخصیت دینی، بلکه یک ساختار معنایی تمام‌عیار باشد.

– این خطبه، شخصیت متقین را نه در قالب تعریف مفهومی، بلکه از طریق انباشتِ نشانه‌های رفتاری، روانی، معرفتی و ارزشی می‌سازد. این انباشت، همان چیزی است که دال «متقین» را به مدلولی غنی و زنده تبدیل می‌کند. در واقع، اگر دال «متقین» در آغاز تنها یک عنوان بود، اکنون در پایان فرایند توصیف،

به مدلولی تبدیل شده است که در ذهن مخاطب به صورت چهره‌ای کامل و چندبعدی حضور دارد؛ بدین‌سان، شخصیت متقین در سطح مدلول، نه‌تنها بازنمایی یک فرد مؤمن، بلکه ترسیم معماری کامل انسانِ متعالی در منطق علوی است.

– شخصیت متقین در خطبهٔ همّام در سطوح مختلف توصیفی، کنشی، گفتاری، روانی، اجتماعی، معرفتی و وجودی شکل می‌گیرد. هر یک از این سطوح مجموعه‌ای از نشانه‌ها را در اختیار خواننده قرار می‌دهد که از طریق آن‌ها هویت چندلایهٔ این شخصیت آشکار می‌شود. در نتیجه، تحلیل شخصیت متقین در چارچوب نظریهٔ فیلیپ هامون نشان می‌دهد که امام علی(ع) با بهره‌گیری از شبکه‌ای متنوع از نشانه‌های زبانی و معنایی، تصویری جامع و چندبعدی از انسان متقی ارائه می‌دهد.

منابع

– آشوری، نسیم (۱۴۰۲). *تحلیل و بررسی پنج خطبه از نهج‌البلاغه با تکیه بر نظریه گرایس*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه کاشان.

– احمدی، بابک (۱۳۷۵). *ساختار و تاویل متن*. ج ۱. چاپ سوم. تهران: مرکز.

– استون، الین و ساوانا، جرج (۱۳۸۲). «نشانه‌شناسی شخصیّت». مترجم: داوود زینلو. *مجله هنر*. ش ۵۵. صص: ۴۸– ۶۳.

– اسدی، سعید و فرهنگ، فربد (۱۳۸۹). «نشانه‌شناسی نام شخصیّت‌های نمایشی در نمایش‌نامه مرگ فروشنده». *نشریهٔ هنرهای زیبا– هنرهای نمایشی و موسیقی*، ش ۳۹. صص: ۱۳–۲۳.

– اقبالی، عباس؛ حسن‌پور، مهوش (۱۳۹۵). «نگاهی سبک‌شناسانه به خطبهٔ متّقین». *پژوهشنامه نهج‌البلاغه*. س چهارم. ش۱۴. صص: ۱۰۹–۱۲۸.

– برزگر، فاطمه (۱۴۰۱). *نشانه‌شناسی شخصیت فتنه‌گران در نهج‌البلاغه بر اساس نظریه فیلیپ هامون*. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. استاد راهنما: پرویز احمدزاده و مریم بخشی. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

– تسلیم جهرمی، فاطمه (۱۴۰۰). «واکاوی شخصیت امام علی (ع) در شعر دورهٔ صفوی بر اساس نظریهٔ فیلیپ هامون». *پژوهش‌نامهٔ علوی*. سال۱۲. شمارهٔ۲. صص ۳–۳۰.

– حمداوی، جمیل (۲۰۱۵). *الاتجاهات السیمیوطیة*. بیروت: المنظمه العربیه للترجمه.

– دشتی، محمد (۱۳۸۰). *ترجمه نهج‌البلاغه*. چاپ اول. تهران: اوج علم.

– دلبری، سیدمحمد (۱۳۹۵). «دلالت‌های تربیتی معناشناسی "قلب" در قرآن کریم». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*. شماره۹. صص۸۱–۱۰۶.

– دینه سن، آنه ماری (۱۳۸۰). *درآمدی بر نشانه‌شناسی*. ترجمهٔ مظفر قهرمان. آبادان: پرسش.

– رضائی، نفیسه (۱۳۹۳). *نشانه‌شناسی خطبه‌های نهج‌البلاغه: ۳ (شقشقیه)، ۱۹۳ (متقین)، ۸۳ (الغرّاء)، ۱۰۹ (معروف به الزهراء) و خطبهٔ ۱۷۶*. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. استاد راهنما: سیدرضا میراحمدی. دانشگاه کاشان.

– رسولی، حجت؛ امیدی‌پور، ولی (۱۳۹۶). «بررسی سبک‌شناختی خطبهٔ همّام». *پژوهشنامه نهج‌البلاغه*. س پنجم. ش۱۷. صص: ۱–۱۹.

- زرقانی، سیدمهدی؛ اخلاقی، الهام (۱۳۹۱). «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریهٔ کنش گفتار». *فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. س سوم. ش۶. صص: ۶۲-۸۰.
- سجودی، فرزان (۱۳۹۰). *نشانه‌شناسی: نظریه و عمل*. تهران: نشر علم.
- _____ (۱۳۹۵). *نشانه‌شناسی کاربردی*. تهران: نشر علم.
- سرافراز، حسن (۱۳۹۰). «استوارت هال و مهار بحران: خوانشی بر کتاب مهار بحران». *نامه فرهنگ و ارتباطات*. ش۱. ص۱۴۱-۱۶۰.
- صفوی، کورش (۱۴۰۱). *آشنایی با زبان‌شناسی در مطالعات ادب فارسی*. چاپ ششم. تهران: علمی.
- طاهری‌نیا، علی‌باقر؛ حیدری، زهره (۱۳۹۳). «ساختار نشانه‌ای شخصیّت حضرت مریم (س) در قرآن کریم». *فصلنامه لسان مبین* (پژوهش ادب عربی). س پنجم. ش ۱۵. صص: ۴۵- ۶۴.
- عامری، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۵). «نشانه‌شناسی ادبی شخصیّت فرعون در قرآن کریم». *فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی- قرآنی*. س چهارم. ش ۲. صص: ۱۴۴- ۱۶۵.
- عرفت‌پور، زینه (۱۴۰۳). *تصویرپردازی هنری نکوهش دنیا در ده خطبه از نهج‌البلاغه*. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عظیمی‌فرد، فاطمه (۱۳۹۲). *فرهنگ توصیفی نشانه‌شناسی*. چاپ اول. تهران: علمی.
- عیاشی، منذر (۱۴۲۹ق). *العلاماتیهٔ و علم النص*. دمشق: دارالمحبهٔ.
- کارتر، دیوید (۱۳۹۵). *آشنایی با نظریه‌های ادبی*. چاپ اول. تهران: پارسیک.
- لیاقتدار، محمدجواد (۱۳۹۲). *تربیت در نهج‌البلاغه: نگاهی تربیتی به بحث اعتدال در خطبه همّام*. چاپ اول. اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- محمدقاسمی، حمید (۱۳۹۰). *جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در نهج‌البلاغه*. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- مقیم، محدثه و همکاران (۱۴۰۴). «نشانه‌شناسی شخصیت حضرت آدم در قرآن کریم با تکیه بر نظریهٔ فیلیپ هامون». *روایت‌شناسی*. سال۹. شماره۱۸. صص ۲۹۰-۳۳۳.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۹۳). *دانش‌نامهٔ نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه: مهران مهاجر و محمد نبوی. چاپ پنجم. تهران: آگه.
- هامون، فیلیپ (۱۹۹۰). *سمیولوجیهٔ الشخصیات الروائیهٔ*. ترجمهٔ سعید بنگراد. (د، ط). المغرب: دارالکلام.

CONTENTS

From Persuasion of the Elites to Mobilization of the Masses: A Paradigmatic Model of Jihad ul-Tabyin in the Communicative and Explanatory Conduct of Amir ul-Mu'minin (PBUH) 1
Ali Hajikhani, Zahra Khani kalgay

A Critical Examination of Plato's Political Theory Based on the Teachings of Imam Ali in Nahj al-Balagha 23
Mohammad Javad Dakami, Fateme Zaker

A Comparative Analysis of Kristen Neff's Self-Compassion with the Teachings of Nahj al-Balagha: The Connection of Positive Psychology and Islamic Teachings 49
Fatemeh Taheri, Muhammad Saleh Tayebnia

Political Rationality in Nahj al-Balaghah and Its Relation to Contemporary Political Development..... 71
Ali Moradi Bahmaei

Typology of the Grounds for Censure in Narrative Discourse: A Study Centered on Nahj al-Balagha 101
Reza Ghaseminejad

A Semiotic Analysis of the Character of the Pious in the Sermon of Hammām in Nahj ul-Balagha (Based on Philip Hamon's Theory) 127
Faroogh Nemati, Sayad SadAl-Den Mahmudi

Bu-Ali Sina University

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research

(Scientific)

Vol. 13, No. 52, Winter 2026

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

- **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 vasel — Professor, Bu-Ali Sina University
- Mohammad Reza Yousefzade — Professor, Bu-Ali Sina University

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

- **Scientific Consultants (In Alphabetical Order):**
  Akhavan Kazemi, B., Bohrani, M., Eslami ardakani, S. H., Gafari, S., Ghasemi torki, M. A., Hajizadeh, M., Honari latifpour, Y., Hosseini, M., Kiyani, M., Masoudniya, H., Nadem, M. H., Norouzi, Gh., Rahimi, H., Rashidi, Sh., Rastgoo, K., Salehi, A., Taleghani, H. R., Tavana, M. A., Torkashvand, F., Yarmohammadi vasel, Sh.

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

In The Name Of God

ISSN 2345-5233

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Vol 13, Num 52, Winter 2026

From Persuasion of the Elites to Mobilization of the Masses: A Paradigmatic Model of Jihad ul-Tabyin in the Communicative and Explanatory Conduct of Amir ul-Mu'minin (PBUH) ***1***
Ali Hajikhani, Zahra Khani kalgay

A Critical Examination of Plato's Political Theory Based on the Teachings of Imam Ali in Nahj al-Balagha ***23***
Mohammad Javad Dakami, Fateme Zaker

A Comparative Analysis of Kristen Neff's Self-Compassion with the Teachings of Nahj al-Balagha: The Connection of Positive Psychology and Islamic Teachings ***49***
Fatemeh Taheri, Muhammad Saleh Tayebnia

Political Rationality in Nahj al-Balaghah and Its Relation to Contemporary Political Development ***71***
Ali Moradi Bahmaei

Typology of the Grounds for Censure in Narrative Discourse: A Study Centered on Nahj al-Balagha ***101***
Reza Ghaseminejad

A Semiotic Analysis of the Character of the Pious in the Sermon of Hammām in Nahj ul Balagha (Based on Philip Hamon's Theory) ***127***
Faroogh Nemati, Sayad SadAl-Den Mahmudi