

شاخصه‌های زبان عرفی نهج البلاغه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۴

محمد هادی امین ناجی^۱
سید محمد مهدی جعفری^۲
احمد ربانی خواه^۳

چکیده

بررسی زبان نهج البلاغه به عنوان شاهراه فهم این کتاب اهمیت به سزایی دارد. مدعای اصلی این پژوهش آن است که زبان نهج البلاغه در بیشینه عبارات، به استثنای برخی موارد و موضوعات خاص، زبانی عرفی است که با سازوکار تفهیم و تفاهم اجتماعی و عموم مردم از هر قشر و طبقه‌ای هماهنگ و سازوار است. این ادعا از رهگذر مطالعه متن نهج البلاغه و تحلیل گزاره‌های آن دست‌یافتنی و قابل اثبات است. در عبارات امیر مومنان علیه السلام شاخصه‌های پرشماری گواه بر عرفی بودن زبان نهج البلاغه وجود دارد. کاربست نماد، بهره‌گیری از کنایات عرفی، استفاده از اشعار کهن و استناد بدان و وجود مثل‌واره‌ها در نهج البلاغه، چهار شاخصه زبان عرفی نهج البلاغه است که این تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای و از روش تحلیلی توصیفی با مبنا قرار دادن گزاره‌های نهج البلاغه بدان دست یافته و آنها را تحلیل و ارزیابی کرده است.

کلیدواژه‌ها: نهج البلاغه، فهم، زبان عرفی، شاخصه‌های زبانی.

۱. پیشانی‌نوشت

نگاه زبانی و زبان‌شناسانه به متون دینی و تعیین سطح تخاطب این متون پس از اثبات صحت و جهت صدور گزاره‌ها، یکی از گام‌های مؤثر در نظام مهندسازی و قالب‌بندی فهم و

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور. (ma_najee@pnu.ac.ir)

۲. استاد دانشگاه شیراز. (smjafari@rose.shirazu.ac.ir)

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور تهران جنوب (نویسنده مسئول). (rabbani_kh@pnu.ac.ir)

برداشت از متون دینی است. زبان واقعیتی اجتماعی و نظامی اجتماعی است؛ زیرا فراگیری زبان جز با برقراری ارتباط میان افراد یک جامعه امکان پذیر نیست.^۴ ضرورت نگاه عرفی و اجتماعی به زبان از آن جهت است که زبان مجموعه تمام نظامات زبانی محفوظ در اذهان افراد اجتماع است.^۵

زبان در این جستار به مفهوم برگزیدن نوعی از سخن مناسب با فاهمه و فضای فرهنگی و علمی جامعه زیستی مردمی که در قالب معینی سخن می گویند است. در این مفهوم از زبان، سخنوران از مخاطبان خود توقع دارند که در آن محدوده رابطه برقرار کنند. در این نگاه، زبان‌ها به اقسام مختلفی تقسیم می شوند: زبان ادبی، زبان علمی، زبان فلسفی، زبان عرفی، زبان رمزی و سمبلیک. در این نوشتار از میان گونه‌های مختلف زبان، نگاه پژوهشگر به زبان عرفی معطوف است و در مقام بیان شاخصه‌های زبانی موجود در نهج البلاغه جهت اثبات عرفی بودن زبان در این کتاب گرانسنگ است.

تا کنون هیچ پژوهشی در موضوع بازتاب زبان عرفی در نهج البلاغه انجام نشده است و عمده نگاه محققان و نهج البلاغه پژوهان در متن‌شناسی نهج البلاغه به حوزه‌های ادبی و بلاغی معطوف بوده است. با این همه، نظریه درهم‌تنیدگی حوزه‌های زبان، برخی از جنبه‌های مطرح در زبان ادبی، در زبان عرفی نیز بروز و ظهور می‌یابد.

عرف در نگاه فقیهان، جریان مستمر یک رفتار یا سلوک ویژه همگانی است که بر انجام یا ترک یک فعل، چه گفتاری یا کرداری می‌انجامد.^۶ در دانش جامعه‌شناسی، رفتار اجتماعی‌ای را که به طرز معناداری به سمت رفتار دیگران جهت‌گیری شده باشد عرف می‌نامند. (پیشین) برخی اصولیان با عقلانی دانستن عرف، آن را مرتبه‌ای از مراتب عقل برشمرده و از این طریق سعی در محدود نمودن دایره عرف و شمول موضوعی آن نموده‌اند و گروهی دیگر، با درآمیختن بنای عقلا با سیره متشرعه و ارتکاز عقلا و متشرعه، اصطلاح «مواقف عقلانیه» را وضع نموده‌اند و دامنه عرف را توسعه داده‌اند.^۷ برخی اصلاحات در فقه شیعه مانند «اهل بلد»، «تعارف»، «عادة البلد»، «عادة الناس»، «سیره عقلا» «بنای عقلا» و واژگان دیگری از این دست گواه روشنی بر اثرگذار بودن پدیده عرف و مدخلیت آن در فهم

۴. آشنایی با زبان شناسی در مطالعات ادب فارسی، ص ۱۲۱.

۵. مقدمه‌ای بر معناشناسی، ۵۸.

۶. درآمدی بر عرف، ص ۳۰.

۷. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۳۴.

آموزه‌های دینی و استنباط‌های شرعی است.^۸

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش با سؤالاتی بنیادین درباره زبان نهج البلاغه روبروست که پاسخ‌های روشن به هریک از این پرسشها می‌تواند رویکرد فهم متن نهج البلاغه را تعیین و دست‌خوش تغییر کند.

۱. از میان انواع زبان (عرفی، دقی، فراعرفی) کدام نوع بیشتر سهم و نقش را در بیان آموزه‌های نهج البلاغه دارد؟

۲. زبانی که امام علی علیه السلام از آن بهره برده است چه مشخصه‌ها و ممیزاتی دارد؟

۳. چه دلایلی در اثبات کاربرد گونه خاص زبانی در نهج البلاغه وجود دارد؟

۲-۱. فرضیه‌های تحقیق

حضرت امیر در بیشینه گزاره‌های موجود در نهج البلاغه از واژگان و عرف زبان مخاطبان زمان صدور بهره برده و از قواعد دستوری عربی رایج میان مردم پیروی کرده است.

۱. با تحلیل زبان نهج البلاغه درمی‌یابیم که زبان عرفی بیشترین نقش و تاثیر را در شکل‌گیری بیان امیر مومنان علیه السلام دارد.

۲. زبان عرفی که از بستر فرهنگ عرفی و زندگی قومی مردم می‌روید، در ذهن و روان مردم نهادینه است. برای همگان قابل فهم است و حتی پاره‌ای از قابلیت‌های زبان ادبی همچون: تشبیه و استعاده و کنایه و ضرب‌المثل را با خود به همراه دارد که عاملی برای فهم بهتر مخاطبان می‌شود.

۳. کاربست نماد در نهج البلاغه، بهره‌گیری از کنایات عرفی در بیان امیر بیان، استفاده از اشعار کهن و استناد بدان و وجود مثل‌واره‌ها در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه، چهار شاخصه زبان عرفی نهج البلاغه که این تحقیق در اثبات آن می‌کوشد.

۲. زبان عرفی

زبان اولین و مهم‌ترین وسیله ارتباط و انتقال مفاهیم است. پیدایش زبان عامل اصلی

۸. برای آگاهی بیشتر از موضوع عرف، کارکرد و جایگاه آن بنگرید به: نقش زمان در فهم قرآن، ص ۲۹-۲۲.

تغییر و تحول کیفی از هویت حیوانی به شخصیت انسانی است.^۹ زبان در تداوم و تکامل حیات اجتماعی برق‌آسای انسان در طول ده هزار سال گذشته بی‌بدیل بوده است.^{۱۰} به باور «هردر»^{۱۱} «زمانی که انسان با زاندیشی ویژه‌اش را آغاز کرد و به کاربرد، گفتار را ابداع کرد»^{۱۲} برقراری ارتباط با دیگران برای نخستین بار به صورت بسیار ساده و ابتدایی از یک فطرت بی‌آلایش سرچشمه می‌گیرد. برای نمونه نخستین ارتباط میان نوزاد و مادر، اعم از انسان و حیوان، از محسوسات آغاز می‌شود.

در گام نخست این فرایند، خود محسوس به مخاطب عرضه می‌شود و اگر عرضه محسوس ممکن نباشد، مقصود با اشاره یا ایجاد صدا منتقل می‌شود. دلالت صدا به معنای مقصود، دلالتی عقلی و ملازمه‌ای است و خود معنای مقصود با وجود خارجی‌اش به مخاطب نشان داده می‌شود. با گذر زمان و پس از چند بار تکرار، ذهن مخاطب میان مقصود و صدا ملازمه‌ای در نظر می‌گیرد و با شنیدن آن صدا به همان مقصود رهنمون می‌شود.^{۱۳} همین مکانیسم در فراشد زمان در مسیر پرفراز و نشیب زندگی قومی و محیط فرهنگی برمی‌آید و فرو می‌افتد و ساختارهای واجی و واژگانی و دستوری ویژه‌ای به خود می‌گیرد که آن را از زبان‌های دیگر جدا می‌کند.

برخی زبان عرفی را با عنوان زبان طبیعی معرفی می‌کنند که واسطه ارتباط در یک جامعه طبیعی است.^{۱۴} از ویژگی‌های بارز این زبان، آن است که بدون دخالت اراده انسانی از بستر زندگانی جمعی برون می‌جوشد و از راه‌های گوناگون چیزهایی بر آن افزوده می‌شود و آن را گسترش می‌دهد. چنین زبانی با قاعده‌ها و بی‌قاعدگی‌هایش در میان سخنگویان بومی، زبان حس آگاهی و ذوق و رفتار زیبایی شناسانه است.^{۱۵}

۹. دیالکتیک مفاهیم، ص ۱۱.

۱۰. مسائل زبان شناسی نوین، ص ۱۲.

۱۱. یوهان گوتفرید فون هردر (Johann Gottfried von Herder) در ۲۵ اوت سال ۱۷۴۴ میلادی در مورونگن، آلمان به دنیا آمد و در ۱۸ دسامبر سال ۱۸۰۳ میلادی در وایمار آلمان وفات یافت. او فیلسوف، زبان‌شناس، شاعر، منتقد ادبی و از دانشمندان اثرگذار عصر روشنگری و از نظریه پردازان بزرگ قرن هجدهم اروپا در حوزه زبان، تاریخ و فرهنگ است. مجموعه آثار علمی او در این حوزه‌ها بالغ بر ۴۵ جلد کتاب است که بیشینه آنها در طول حیات وی در آلمان به چاپ رسید و برخی نیز پس از مرگ او انتشار یافت.

۱۲. زبان و اسطوره، ص ۶۹.

۱۳. نظریه اعتبار - تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی؛ مقدمه ای بر فلسفه الهی اسلام، ص ۱۰ و ۱۱.

۱۴. زبان باز پژوهشی درباره زبان و مدرنیت، ص ۲۰.

۱۵. همان، ص ۲۲ و ۲۳.

زبان عرفی نزد دانشمندان اصول فقه به دلالت تصدیقی مشهور است.^{۱۶} لازمه شکل‌گیری زبان عرفی آن است که واژگان زبان، در معانی ذهنی ریشه داشته باشد و گوینده یا نویسنده در زمان سخن یا نوشتن متوجه معنای آن باشد و همان معانی و الفاظ را قصد کند و به مفهوم دقیق اصولی، اراده استعمالی کند.^{۱۷} بی‌گمان همین معانی ذهنی قصد شده در زمان تخاطب برای شکل‌گیری مفاهمه کافی است و مخاطب عقلا می‌تواند معانی ظاهری الفاظ گوینده را به وی نسبت دهد.^{۱۸}

این گونه از زبان در میان عرف عقلا نیز وجود دارد و پذیرفته شده است. این زبان مشترک برای تفهیم و تفاهم دارای قوانین مقبول و متعارف است و تمامی مردم در هر زمان و هر سامان با هر زبان و سطح دانش، آن را رعایت می‌کنند. بر پایه این قوانین، گویندگان به زبان عرفی، کاربرد الفاظ را تابع معانی وضع شده برای آنها می‌دانند و بر اساس آن، اراده خویش را بیان می‌کنند. افزون بر این، قانون مفاهمه عرفی، عقلایی، از چنان وسعت و گستردگی‌ای برخوردار است که هنگام نیاز می‌توانند از انواع گوناگون مجاز همچون: مثال، تشبیه، کنایه، استعاره، ایجاز، کنایه، اشاره و... به نیکویی بهره‌برند. ایشان در مقام بهره‌گیری از معانی مجازی حتماً قراین و شواهدی را در بیان خویش اظهار می‌کنند. از این رو، برای نوع بشر، یک زبان همگانی و مشترک در تمام ساحت‌های گوناگون علمی و عملی وجود دارد که تمام طبقات مردم از اندیشمندان و ادیبان گرفته تا عارفان و متصوفان و حتی مردم عامی و کم‌دانش یا بی‌سواد متناسب به مقام اندیشه و ورزی خویش بدان پای‌بندند.^{۱۹}

به باور برخی زبان عرفی «زبان عمومی توده‌های مردم در طبقات گوناگون اجتماعی است. این زبان در عین حال که صریح و روشن است، همه کلمات در معنای حقیقی استعمال نمی‌شود. مجاز، کنایه، تشبیه و تمثیل در آن به کار می‌رود، ولی توده‌ای و عموم فهم است. مبالغه و تسامح هم در آن به وفور به کار می‌رود، حتی ممکن است تا حدودی فصیح و بلیغ هم باشد.»^{۲۰} در تعریفی دیگر، زبان عرفی عبارت است از زبانی که تفهیم و تفاهم در آن در حد

۱۶. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۴۰، ج ۴، ص ۷۱۶.

۱۷. اراده استعمالی، نقطه قابل اراده جدی است. اراده استعمالی عبارت است از اراده متکلم بر تفهیم معنای موضوع له یا مستعمل فیه لفظ؛ به دیگر سخن، اراده گوینده را به استعمال لفظ در معنایی برای ایجاد آن معنا در ذهن مخاطب،

اراده استعمالی می‌گویند. (رجوع کنید به: فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴۴۷؛ الموجز فی اصول الفقه، ۱۰۹-۱۰۸).

۱۸. تحلیل زبان دعا، ص ۲۴.

۱۹. فطرت نمونی زبان دین و قرآن، ص ۸ و ۹.

۲۰. مشکل ما در فهم قرآن، ص ۱۲.

فهم نوع اهل عرف انجام گرفته است. برای فهمیدن مراد نصوصی که به زبان عرفی بیان شده است نه تنها به کارگیری دقایق فلسفی مجاز نیست بلکه فهم آن را با مشکل جدی روبه رو می‌کند.^{۲۱}

طرفه آنکه: زبان عرفی را می‌توان زبان عموم مردمی دانست که در یک منطقه جغرافیایی خاص با آن سخن زبان می‌گویند هرچند ممکن است لهجه‌ها و گویش‌های مختلفی در آن سرزمین با اندک تفاوت‌های زبانی وجود داشته باشد. چنین زبانی با همان ویژگی‌های پیش‌گفته بیش و کم در متون دینی به ویژه روایات پیشوایان دین و پرده‌داران آیین دیده می‌شود و شیوه بیان معصومان با مردمان عصر خویش بر مدار همان زبان عرفی رایج میان توده مردم بوده است. از این رو برای فهم دقیق آموزه‌های امامان به ناچار باید عرف، فرهنگ، ایدئولوژی و زبان مردم آن زمان را واکاویم و همچون مخاطبان زمان صدور روایات، خویش را بی‌واسطه با همان نگاه و زبان مخاطب آموزه‌های امامان قرار دهیم تا از این رهگذر مفهوم روشن‌تری از احادیث معصومان دریابیم.

عرفی بودن زبان در متون دینی در سه معنا قابل تصور است:

۱. در قالب فرهنگ قوم بودن.

۲. کاربرد واژگان قوم.

۳. سازگاری با قواعد و ویژگی‌های کاربردی زبان.

شیوه تعامل فقیهان و شارحان و فهمندگان متون دینی گواه روشنی بر پذیرش زبان عرفی در فهم متون دینی و نگاه به زبان دین است. فقیهان، شارحان و مراجع کنندگان به متون دینی، پس از قبول حجیت ظواهر، به دنبال کشف موارد ظاهر در سخنان دین هستند. اینان با طرح مباحث بسیار گسترده و دقیق معناشناسی و گاهی هرمنوتیک در دانش اصول فقه برای روشمند کردن فهم ظواهر، ابزار توانمندی را برای اجتهاد و نظریه‌پردازی به خدمت گرفته‌اند. بی‌تردید این شیوه مراجعه برای فهم متون بر این پیش‌فرض یا مبنای استوار بنا شده که زبان دین برای بیان احکام شرعی و قوانین مورد نیاز زندگی بشر همان زبان عرفی و عقلایی عموم مردم است که از یک سلسله قواعد و قوانین مشترک بین تمام زبان‌ها پیروی می‌کند.^{۲۲}

۲۱. نظریه تمایز بیانی زبان قرآن و زبان علم، ص ۸۰.

۲۲. عرفی و عقلایی بودن زبان دین در حوزه تشریح و تقنین، ص ۵۰.

۳. زبان عرفی نهج البلاغه و شاخصه‌های آن

زبان عرفی به کاررفته در بیان امیر مومنان در نهج البلاغه دارای شاخصه‌هایی است که هر کدام به تنهایی می‌تواند نشانگر قابلیت زبان عرفی در بیان مقصود گوینده باشد. منظور از شاخصه‌ها، مولفه‌های زبانی موجود در نهج البلاغه است که گواه عرفی بودن زبان امام علی علیه السلام در بیان آموزه‌ها است. از میان پرشمار شاخصه‌های زبانی نهج البلاغه در موضوع زبان عرفی تنها چهار شاخصه تحلیل و ارزیابی شده است. کاربرد نماد، بهره‌گیری از کنایات عرفی، استفاده از اشعار کهن و وجود مثل‌واره‌ها در نهج البلاغه را می‌توان به عنوان چهار شاخصه زبان عرفی نهج البلاغه برشمرد.

۳-۱. کاربرد نماد در زبان نهج البلاغه

در این بخش با تعریف نماد و تبیین جایگاه آن در ادبیات، به چهار مورد از نمونه‌های کاربرد نماد در نهج البلاغه اشاره می‌شود.^{۲۳} گفتنی است نمادهای موجود در زبان نهج البلاغه بسی فراتر از آن است که به این نمونه‌های اندک خلاصه شود و در خطبه‌های: ۳، ۶، ۱۶، ۳۹، ۶۹، ۱۱۶، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۸۴، ۱۸۶ و نامه‌های: ۳۱، ۳۹، ۴۷ و پاره‌ای از حکمت‌ها می‌توان موارد پرشماری از آن را دید.

۳-۱-۱. تعریف و جایگاه نماد در زبان

نماد از جمله ابزارهای شناخت و بنیادی‌ترین طریقه بیان به شمار می‌آید. انتقال فکر در انسان از رهگذر نمادها صورت می‌گیرد و آنچه انسان‌ها با تمدن‌های مختلف را از هم جدا می‌کند همان درجات و نوع و میزان پیچیدگی و کمال دستگاه نشانه‌سازی‌ها است.^{۲۴} هر نماد، تصویری محسوس و شناخته‌شده و گاه ملموس است که بر معنا و حقیقتی انتزاعی در ذهن انسان تأکید دارد. نماد یکی از برجسته‌ترین انواع صور خیال است. سخن گفتن از عرصه‌های ناشناخته معنا به زبان نمادین نیاز دارد و نماد ظرف گردآوری عناصر پراکنده معانی است. انسان در سخن گفتن از پهنای ناشناخته معنا نیاز به زبان نمادین دارد و نمادسازی با ناخودآگاه و فطرت انسان در سرشته است.^{۲۵}

چارلز سندرز پیرس (Charles Sanders Peirce) فیلسوف امریکایی (۱۸۳۹-۱۹۱۴) بر این

۲۳. برای تفصیل این بحث بنگرید به: تحلیل زبانی نمادهای نهج البلاغه، ص ۴۱ تا ۵۶.

۲۴. معنی‌شناسی، ص ۹۹-۹۸.

۲۵. نماد و جایگاه آن در قرآن، ص ۳۳.

باور است که «نُمدان نشانه‌ای است که به یُمن یک قانون، که معمولاً نوعی تداعی معانی عام است، از متعلقی که مدلول آن است حکایت می‌کند.» در نگاه پرس، همه واژه‌ها، جمله‌ها و نشانه‌های قراردادی نُمادند.^{۲۶}

در کتب لغت و فرهنگ‌های فارسی چندین معنا برای نماد آمده است؛ معانی‌ای چون «ظاهر شدن»، «نمایان گردیدن»، «اظهار و وانمود غرض» و...^{۲۷} نماد در معنای راستین و نهادین آن، نشانه‌ای است رازوارانه، چندسویه و چندرویه که گاه از نیرویی جاودانه و فراسویی نیز برخوردار است. چنین نمادی زاده ناخودآگاهی است.^{۲۸} در زبان عربی نماد را برابرنهاده واژه رمز گفته‌اند و کلمه symbol که به مفهوم نماد است معادل رمز پذیرفته شده است.^{۲۹} نظر به اینکه کلمه symbol در زبان فرانسوی به مفهوم نماد است تحلیل این اصطلاح می‌تواند به فهم بهتر نماد کمک کند. به باوریونگ: «سمبل شیئی است از جهان شناخته شده که به چیزی از جهان ناشناخته شده اشاره می‌کند و معنی چیزی بیان ناشدنی را بیان می‌کند.»^{۳۰} همچنین او بر این عقیده است که نماد بهترین تصویر ممکن برای تجسم چیزی است که نسبتاً ناشناخته است و نمی‌توان آن را به شیوه‌ای روشن تر نشان داد.^{۳۱}

نخستین فعالیت ذهنی انسان مفهوم‌سازی است و عقل کار خویش را با مفهوم‌سازی آغاز می‌کند. این فرایند همیشه به بیان نمادین می‌انجامد. زیرا یک مفهوم تنها هنگامی تثبیت می‌شود که در یک نماد تجسم یابد. سیر تکاملی صورت‌های نمادین شکل گرفته در ذهن آدمی و بررسی آنها یگانه راه شناخت درست مفهوم‌سازی‌های بشر است.^{۳۲} که ما را به تحلیل دقیق تر فهم مردم در نسل‌ها و عصرهای مختلف در طول تاریخ آشنا می‌کند و می‌توان مولفه‌های قومی و فرهنگی آنان را به زیبایی بازشناخت. این موضوعات را در نهج البلاغه می‌توان به نظاره نشست.

همان‌گونه که به تعبیر شاعر فرانسوی، مالارمه، «شاعر راستین واژه‌های عادی قوم را

۲۶. جغرافیای دانش‌های زبانی، ص ۷۵.

۲۷. فرهنگ آندراج، ص ۳.

۲۸. زیبایی‌شناسی سخن پارسی (۱) بیان، ص ۱۶.

۲۹. النقد الادبی، ج ۴، ص ۳۹۸-۴۲۰.

۳۰. انسان و سمبل‌هایش، ص ۴۲۵.

۳۱. همان، ص ۳۲.

۳۲. زبان و اسطوره، ص ۳۳.

می‌گیرد و افسونی تازه در آن می‌دمد.^{۳۳} مرغ بلند پرواز اندیشه امام علی علیه السلام نیز در آفاق سخن بال می‌گشاید و در سایه نیرومند خیال و بهره‌گیری از عقل و تجربه‌های خویش در ژرفای معانی غطه‌ور شده و آن‌گاه آنها را در قالب اشکالی زنده و زیبا در جذاب‌ترین رنگ آمیزی‌ها و جلوه‌های هنری عرضه می‌کند^{۳۴} و در این میان با استفاده از قالب ادبی نماد و قابلیت زبانی نمادپردازی، سخن را بلاغتی افزون‌تر و معنایی ژرف‌تر می‌بخشد.

۳-۱-۲. تحلیل برخی نمادهای به کار رفته در نهج البلاغه

۳-۱-۱-۱. «لَقَدْ ظَهَرَ الْحَقُّ فَكُنْتُ فِيهِ ضَيْلًا شَخْصًا خَفِيًّا صَوْتُكَ حَتَّى إِذَا نَعَرَ الْبَاطِلُ نَجْمَتَ نُجُومَ قَرْنِ الْمَاعِزِ»^{۳۵}

«به خدا سوگند، حق آشکار شد و در آن وقت حقیر و ناتوان و پوشیده‌آواز بودی. تا آن‌گاه که باطل نعره زد، آشکار شدی؛ آن سان که شاخ بز نر آشکار شود.»^{۳۶}

امام علی از نماد پرمفهوم و نغز «شاخ بز» در پاسخ به شعار برج بن مسهرطائی که همصدا با دیگر خوارج فریاد می‌زد: «لا حکم الا لله» استفاده کرده‌اند. به باور شارح معتزلی در این خطبه حضرت با کاربرد صنعت ادبی بدیع، به وسیله تشبیه، اهانت به فرد مقابل را آشکار می‌سازند و اگر سخن درباره پدیدار شدن چیز مورد تکریمی بود، به جای آن گفته می‌شد: «نجم نجوم الكواكب من تحت الغمام»؛ یعنی: چون ستارگان از پس ابرها درخشید و درآمد.^{۳۷}

حضرت در این نمادسازی تلاش دارد مخاطب خویش، که بدون شجاعت و فضیلت و پیشینه فکری و عملی در کشاکش آشوب‌های اجتماعی و از هم گسیختگی اوضاع سیاسی و فرهنگی تشخیص یافته و علم مخالف با امام برافراشته را بی‌مقدار، تازه به دوران رسیده، ناموزون و خشک مغز جلوه دهد و با به کار بردن شاخ بز به عنوان نمادی که تمامی این مفاهیم در آن نهفته است شخصیت حقیقی او را تحلیل و توصیف کند.

شاخ بز بدون توجه و در سایه غفلت دیگران می‌روید؛ همان‌گونه که پدیداری خوارج در بحبوحه حوادث روزگار و هیاهوهای باطل مخالفان عدالت علوی به یک‌باره رخ داد. از دیگر صفاتی که می‌تواند این واژه را نمادی دقیق برای تبیین شخصیت خوارج قرار دهد خشن و

۳۳. آفرینش‌های هنری در قرآن، ص ۷۵.

۳۴. روائع نهج البلاغه، ص ۱۲.

۳۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

۳۶. در برگردان گزاره‌های نهج البلاغه به فارسی از ترجمه عبدالمحمد آیتی استفاده شده است.

۳۷. شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۱۰، ص ۱۳۱.

سفت بودن آن است که تناسبی کامل با اندیشه‌ها و روحیات و کنش‌های خوارج دارد.

۳-۲-۱-۲-۳. «قَامَ مَعَهُ تَبَوُّ أَبِيهِ يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَيْتَةَ الرَّبِيعِ»^{۳۸}

«خویشاوندان پدریش با او همدست شدند و مال خدا را چنان با شوق و میل فراوان خوردند که اشتراک، گیاه بهاری را.»

حضرت علی با نظر داشت نگاه ویژه اعراب به این حیوان و ملموس بودن آن برای مخاطبان، در جایگاه‌های مختلف از این حیوان با نگاهی متفاوت یاد کرده و نمادسازی از آن را برای تفهیم مباحث و ویژگی‌های خاصی مدنظر داشته است. عرب‌ها از زمان‌های بسیار دور از شتر استفاده می‌کرده‌اند و شتر در ادبیات عرب از دوره جاهلیت تا کنون جایگاهی مهم و محوری داشته است.^{۳۹}

امام برای تبیین اسراف کاری، زیاده‌خواری و چپاول بیت‌المال از سوی خلیفه سوم و اطرافیان او واژه «ابل» (شتر) به همراه یکی از صفات منحصر به فرد او یعنی زیاده‌خواری را ذکر کرده است. «خَضُم» به مفهوم بازکردن تمام دهان برای بلعیدن کامل غذا است^{۴۰} که در برابر «قَضُم» به معنای خوردن غذا با نوک دندانهای پیشین قرار دارد.^{۴۱} برخی نیز واژه «خَضُم» را به مفهوم خوردن علف تازه و نرم دانسته‌اند.^{۴۲} این فعل نشانگر کمال زیاده‌خواری و اسراف است. در این عبارت شتر نمادی برای اسراف کاری و زیاده‌خواری به کار رفته است و فعل «خضُم» این معنا را تقویت و تایید می‌کند.

امام عارفان در این خطبه با تشریح رفتارهای اقتصادی خلیفه سوم و اطرافیان او، کارآنان را بسان شتری گرسنه ترسیم می‌کند که پس از سپری کردن یک زمستان سخت و طاقت‌فرسا و کم‌آذوقه به یک علف تازه بهاری دست یازیده و با اشتهاهای کامل و اسراف تمام، آن را می‌خورد و در این بین بسیاری از علفها را لگدمال می‌کند و از بین می‌برد. به گواهی تاریخ، اطرافیان عثمان پس از گذراندن دوران فقر و ناداری به اموال فراوان و ثروت انبوه مسلمانان دست یافتند و تا جایی که توانستند با اسراف و تبذیر، بیت‌المال را حیف و میل کردند. عبارت «خِضْمَةَ الْإِبِلِ» بیان لطیفی از این رخداد تاریخی است.

۳۸. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۳۹. نگاهی نمادین به حضور شتر در شعر دوره جاهلی، ص ۲۴۷ تا ۲۸۰.

۴۰. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۹۷.

۴۱. کتاب العین، ج ۴، ص ۱۷۹.

۴۲. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۶۶۱.

امام علی در جایی دیگر از خطبه‌های خود از نماد شتر بدخوبا عنوان «ضروس» بهره جسته است. آن حضرت در خطبه ۱۳۸ نهج البلاغه با اشاره به حوادث مهم و جنگ و خونریزی از این نماد استفاده کرده است.

«كَأَنِّي بِهِ قَدْ نَعَقَ بِالشَّامِ وَفَحَصَ بِرِايَاتِهِ فِي صَوَاحِي كُوفَانَ فَعَطَفَ عَلَيْهَا عَظْفَ الضَّرُوسِ وَفَرَشَ الْأَرْضَ بِالرُّؤُوسِ»

چنان است که می‌بینم که مرغی شوم در شام بانگ می‌کند و پرچم‌هایش را در اطراف کوفه به چپ و راست به جنبش می‌آورد و چون اشتری مست و چموش به آن دیار روی آورد و زمین را از سرهای بریده فرش می‌کند.

ضروس ماده شتر بدخورا گویند. این حیوان از فرط تندخویی و پرخاشگری اجازه دوشیدن شیر خود را نمی‌دهد و دوشنده خود را با دندان می‌درد.^{۴۳} ابن منظور در نهایت پرخاشگری و عدم امکان دوشیدن شیر این حیوان می‌نویسد: «لَا يُسْمَعُ لِذَرَّتِهَا صَوْتُ». ^{۴۴} چنین حیوانی نماد پرخاشگری، تندخویی، نامهربانی است و برای ظالمانی به کار می‌رود که از مال بیت المال به جایگاه و حشمتی دست می‌یابند و آنگاه رعیت خویش را به خاک و خون می‌غلطانند؛ آن گونه که شتر از آذوقه تهیه شده از سوی صاحبش ارتزاق می‌کند ولی اجازه بهره‌برداری از شیر خود را نمی‌دهد و با او پرخاشگری می‌کند.

بسیاری از شارحان شخص مورد اشاره در سخن امام را عبدالملک بن مروان دانسته‌اند که از شام به جنگ مصعب بن زبیر به کوفه آمد و پس از نبرد خونین و فتح کوفه برای جنگ با عبدالله بن زبیر به مکه رفت و به قیمت آتش زدن کعبه او را به قتل رساند.

امام در خطبه‌ای دیگر، کوفیان را به دلیل کوتاهی در دفاع از سرزمینی در غرب فرات که مورد هجوم یکی از فرماندهان سپاه معاویه قرار گرفته است سرزنش می‌کند و سستی و توانی آنان و عذر آوردن در عدم دفاع از سرزمین خویش را بسان ناله شتران خسته و بیمار ترسیم می‌کند. آن حضرت با نمادپردازی از حالت یک حیوان خسته و بیمار آن چنان به زیبایی مفهوم دقیق سستی و ناتوانی یاران خویش را به ترسیم می‌کشد که واژه‌ای دیگر به این زیبایی قدرت ترسیم این صحنه را ندارد.

«دَعَوْتُكُمْ إِلَى نَصْرِ إِخْوَانِكُمْ فَجَزَجْتُمْ جَزَجَةَ الْجَمَلِ الْأَسْرِ وَتَتَأَقَلُّمُ تَتَأَقَلَّ الْبِضْوِ الْأَذْبَرِ»^{۴۵}

۴۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۹۵.

۴۴. لسان العرب، ج ۶، ص ۱۲۰.

۴۵. نهج البلاغه، خطبه ۳۹.

شما را به یاری برادرانتان فراخواندم، نالیدید، همانند اشتری که از درد ناف بنالد و گرانی و سستی ورزیدید، همانند اشتری پشت ریش که باربر او نهاده باشند.

در این بیان، عبارت «جَزَجْرَةَ الْجَمَلِ الْأَمْسَرِ» (ناله شتر خسته و بیمار) نمادی برای بیان سستی و ضعف و ناتوانی به کار رفته است. و چون ناله شتر در حالت خستگی و بیماری بیش از حیوانات دیگر است می‌توان آن را بهترین نماد و نشان دهنده افسردگی، خستگی و گرفتگی یاران سست عنصر دانست.^{۴۶}

۳-۲-۱-۳. «فَعِنْدَ ذَلِكَ أَخَذَ الْبَاطِلُ مَا خِذَهُ ... وَ صَالَ الدَّهْرُ صِيَالِ السَّبْعِ الْعُقُورِ ... وَ كَانَ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ ذُنَابًا وَ سَلَاطِيئُهُ سِبَاعًا»^{۴۷}

«در این هنگام [سلطه ضلالت] است که باطل در جای خود استقرار یابد ... و روزگار، همانند درنده‌ای دیوانه حمله کند. ... مردم این روزگار، چون گرگان اند و پادشاهانشان چون درندگان.»

حضرت علی با توجه به خطرناک و بی‌رحم بودن حیوانات درنده به اقتضای طبیعت و آفرینش‌شان، در پاره‌ای موارد از عنوان «حیوانات درنده» یا «حیوان درنده» در جایگاه نماد استفاده کرده است. در وجه تسمیه درندگان به «سَبْع» و ارتباط آن با عدد هفت یا «سَبْع» گفته شده از این رو به درنده «سَبْع» می‌گویند که در هفت ماهگی به دنیا می‌آید، تنها هفت نوزاد به دنیا می‌آورد و در هفت سالگی به بلوغ جنسی می‌رسد.^{۴۸} به کار بردن واژه «سباع» در توصیف حاکمان جائرنمادی برای عمق ددمنشی، خونخواهی و بی‌رحمی حاکمان اموی است.

حضرت در نامه‌ای که به امام حسن مجتبی علیه السلام می‌نویسد، اهل دنیا را درندگانی خون‌آشام ترسیم می‌کند که به یکدیگر زیان می‌رسانند، فرادستان، فرودستان را طعمه خود می‌کنند، به آنان حمله می‌برند و آنها را می‌درند:

«فَأَمَّا أَهْلُهَا كِلَابٌ عَاوِيَةٌ وَ سِبَاعٌ ضَارِيَةٌ يَهْرُبُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَيَأْكُلُ عَزِيْزُهَا ذَلِيْلَهَا وَ يَفْهَرُ كَبِيْرُهَا صَغِيْرَهَا.»^{۴۹}

«دنیا طلبان چون سگانی هستند که بانگ می‌کنند و چون درندگانی هستند که بر

۴۶. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة للخوئی، ج ۴، ص ۱۷۸.

۴۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

۴۸. حیاة الحیوان الکبری، ج ۱، ص ۵۴۳.

۴۹. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

سرطعمه از روی خشم زوزه می‌کشند و آن که نیرومندتر است، آن را که ناتوان‌تر است می‌خورد و آن که بزرگ‌تر است، آن را که خردتر است مغلوب می‌سازد.»

دوسخن پیش گفته امام درکنار عباراتی مانند: «إِنَّ السَّبَاعَ هُمُّهَا الْعُدْوَانُ عَلَى غَيْرِهَا»^{۵۰} بهتر فهمیده می‌شود. این عبارت نشان می‌دهد که تشدید قوه غضبیه در درندگان باعث شده که تمام لذت این حیوانات در ضرر رساندن به دیگران و پرفروغ بودن حس انتقام‌جویی و دریدن باشد.^{۵۱}

در این خطبه، که خطاب کنایی آن سران جنگ‌افروز جمل است، سه واژه به عنوان نماد به کاررفته است. یکی چهارپایان (بهائم) دیگری، درندگان (سباع) و آخرین آن، زنان (نساء) است.

«إِنَّ الْبَهَائِمَ هُمُّهَا بَطُونُهَا، وَإِنَّ السَّبَاعَ هُمُّهَا الْعُدْوَانُ عَلَى غَيْرِهَا، وَإِنَّ النِّسَاءَ هُمُّهُنَّ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْفَسَادُ فِيهَا.»^{۵۲}

چهارپایان، همه همشان شکمشان است و زنان همه همشان آرایش این جهان و فساد کردن در آن است.

امام با کار بست این سه نماد در مقام نشان دادن چهره مخالفان دین و کارشکنان حکومت علوی است. واژه «بهائم» نمادی از شکم‌بارگی و لذت بردن از خوردن و آشامیدن و گذران بدون دغدغه روزگار است. واژه «سباع» نمادی از به جان هم پریدن و ضرر رسانیدن به دیگران و افراط در غضب است. واژه «نساء» نمادی برای فریفتگی به دنیا و سرگرم شدن به اشتغالات دنیوی است. این هر سه ویژگی ناپسند در میان مخالفان حکومت علوی نمایان بود. به باور شارح معتزلی مقصود از کنایات این خطبه به ویژه واژه «سباع» فرماندهان جنگ جمل است که تابع هواهای نفسانی و قوای حیوانی شدند و به جنگ حضرت آمدند.^{۵۳}

۳-۱-۲-۴. «فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَ النَّاسُ كَعُزْفِ الصَّبْعِ إِلَى يَتَنَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِظْفَايَ»^{۵۴}

«بناگاه، دیدم که انبوه مردم روی به من نهاده‌اند، انبوه چون یالهای کفتاران. گرد مرا از هر

۵۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳.

۵۱. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة للخوئي، ج ۹، ص ۲۲۳.

۵۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳.

۵۳. شرح ابن ابی الحدید، ج ۹، ص ۱۶۱.

۵۴. نهج البلاغه، خطبه ۳.

طرف گرفتند، چنان که نزدیک بود استخوانهای بازو و پهلویم را زیر پای فروکوبند و ردای من از دو سو بردید.»

پیشوای پرواپیشگان در این بیان، از نماد «کفتار» و یال این حیوان برای بیان انبوهی جمعیت مشتاق به بیعت استفاده کرده است و توده مردم حاضر برای بیعت را بسان یال کفتار به تصویر کشیده است.

«عُزْف» در اصل به معنای چیزهایی است که پشت سر هم قرار گرفته و به صورت انبوه درآمد است؛ از این رو به یال حیوان اطلاق می‌شود زیرا موهای انبوه و پرپشتی را تشکیل می‌دهد. به باور صاحب مقاییس «صَبْع» سه معنا دارد: نخست کفتار که حیوانی معروف است، دیگر بازو که از اعضای انسان است و سوّم یکی از اوصاف شتر ماده است و گاه این کلمه کنایه از سالهای قحطی است که چون کفتار به انسان‌ها حمله ورمی شود.^{۵۵} بی‌تردید منظور از «صَبْع» در این خطبه معنای نخستین آن (کفتار) است.

دلیل کاربرد یال کفتار به عنوان نمادی برای جمعیت بیعت‌کننده نیز به ویژگی‌های این عضو بدن کفتار برمی‌گردد. حضرت در این سخن بر آن است تا ضمن توجه دادن مردم و تاریخ به انبوهی و فراوانی جمعیت بیعت‌کنندگان و همگانی بودن این بیعت و مقبولیت عام حکومت علوی، به ویژگی‌ها و خصوصیات بیعت‌کنندگان نیز اشاره کند.

یال کفتار سه ویژگی عمده دارد که حضرت برای تفهیم دقیق صفات جمعیت بیعت‌کننده از آن به عنوان نمادی زیبا، زنده و گویا استفاده کرده است: نخست آنکه انبوهی موهای گردن کفتار و پر مو بودن یال این حیوان نماد جمعیت زیاد گرداگرد آن امام است. دوم اینکه توخالی بودن در عین پر حجم نشان دادن یال کفتار نشانگر جمعیتی با ظاهر فریبنده، سست عنصر و بیرون‌پاک و درون‌پوک است که با ظاهر سازی در بیعت، از تداوم حکومت حمایتی قاطع نخواهند کرد. سه دیگر نوک تیزی و سفتی و شکنندگی موهای یال کفتار است که با نوک تیزی به حکومت آسیب می‌رساند و سفت و شکننده بودن آن نشانی از تعصب و رزی بی‌مورد، تحجر و خشک مغزی، عدم انعطاف در برابر شیوه‌های حکومت‌داری و نبود فهمی دقیق و درکی عمیق از موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی است. حضرت با کار بست یال کفتار در جایگاه نماد تمامی این مفاهیم و دیگر مفاهیم هم‌ردیف آن را یکجا به مخاطب خویش القا می‌کند.

۵۵. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۸۸.

در مقامی دیگر، هنگامی که طلحه وزیر از بیعت امام علیه السلام سرپیچیدند و ساز مخالف زدند، به امام گفته شد که به تعقیب آنان برنخیزد و به جنگ آنها نپردازد. امام با بهره‌گیری از برخی ویژگی‌های کفتار در پاسخ یاران خویش فرمودند:

وَاللّٰهُ لَا اَكُوْنُ كَالضَّبْعِ تَنَامُ عَلٰى طَوْلِ اللّٰذِمِ حَتّٰى يَصِلَ اِلَيْهَا طَالِبُهَا وَيَخْتَلِفُهَا رَاَصِدُهَا. ^{۵۶}

به خدا سوگند، که من همانند آن کفتار نیستم که با آواز کوبیدن سنگ و چوب در کنارش، به خوابش کند، تا بر درکنام رسند و صیادانش، بفریب، به دام اندازند.

این حالت کفتار نمادی از بی‌توجهی و چشم‌پوشیدن از مسائل پیرامون است. حضرت در مقام توضیح این مطلب است که حواشی بی‌اهمیت یک موضوع نباید آدمی را از اصل آن موضوع بازدارد و سخن ناصحان غیرمشفق خللی در اراده و تصمیم درست انسان وارد نسازد. این سخن، هشدار می‌دهد به اندیشمندان زمان فهم و حاکمان اسلامی است که همواره مراقب کینه‌توزی دشمنان باشند و با رصد دقیق مسائل پیرامونی نقشه دشمنان را نقش بر آب کنند. دَف و چنگ زدن بر در لانه کفتار برای خوابانیدن او و بستن دست و پای او موضوعی است که در ادبیات فارسی نیز بدان اشاره شده است.

شد ناف معطر سبب کشتن آهو شد طبع موافق سبب بستن کفتار ^{۵۷}

۲-۳. بهره‌گیری از کنایات عرفی

بهره‌گیری از کنایه در هر سخنی نشان از دقت نظر گوینده و فراست و تیزفهمی شنونده دارد. در متن نهج البلاغه نمونه‌های فراوانی از کنایات به چشم می‌خورد که گویای عرفی بودن زبان عبارات این کتاب است. برای نمونه می‌توان به خطبه‌های: ۳، ۵، ۵۹، ۸۴، ۱۹۲ و ۲۴۱ مراجعه کرد.

۱-۲-۳. تعریف و جایگاه کنایات عرفی در زبان

کنایه از هنرهای دانش بیان است که با کمک آن می‌توان مفاهیم را در ساختاری زیبا، دلپسند و محسوس به نمایش گذاشت. کنایه در نگاه ادبی به مفهوم ترک تصریح یک مطلب و پوشیده سخن گفتن است. در دانش بیان، اگر موضوعی را با واژگانی غیرصریح و مبهم بیان کنند بدان کنایه می‌گویند. منظور از کنایه در اینجا اصطلاح علمی دقیق آن که در دانش بیان

۵۶. نهج البلاغه، کلام ۶.

۵۷. کلیله و دمنه، ص ۹۱.

بحث می‌شود نیست هرچند ممکن است پیوندهایی با آن پیدا کند. از آن منظر که بن‌مایه اصلی کنایه‌هایی که در ادبیات به کار می‌روند از زبان مردم ستانده شده‌اند و پدیدآورندگان این کنایات توده مردم‌اند نه سخنوران و اهل دانش^{۵۸} هدف از بیان این اصطلاح پرداختن به صورتی دیگر از کنایات است که بیشتر جنبه عرفی و عمومی دارند و گواه عرفی بودن زبانی است که این کنایات در آن به کار می‌روند. افزون بر این، پیشینه کنایات عرفی به اشاره و رمز، بازتابنده هنجارها و عقاید و راه و رسم‌های زندگی عامه است.^{۵۹} بسیاری از کنایه‌ها به ویژه کنایه‌های مردمی از هنجارهای اجتماعی و رفتارهای مردمی و عقاید و باورهای فرهنگی مردم برآمده‌اند و به همین سبب این گونه کنایات از دید مردم شناسی قابل بررسی است.^{۶۰} برخی از کنایات به عرف و سنت ملت‌ها بستگی دارند و در بین مردم عادی و معمول هستند که گاهی با گذشت زمان و دگرگونی اوضاع اجتماعی، پی بردن به معانی کنایه‌ی عرفی دشوارتر می‌شود. در پاره‌ای موارد چون پیشینه و خاستگاه کنایه از میان رفته و فراموش شده است یافتن پیوند میان کنایه به کار رفته در زبان و فلسفه و خاستگاه آن آسان نیست.^{۶۱} به باور کزازی برخی کنایات عرفی در زبان مردم رایج می‌مانند و پس از هزاران سال به زندگی خود ادامه می‌دهند. برخی نیز با گذشت زمان و تغییر شرایط زندگی از بین می‌روند و باز از دل زبان، کنایه‌هایی نواندک اندک سر برمی‌آورند و برخی دیگر در گوشه و کنار یک شهر به قوت خود باقی می‌مانند اما فراگیر نیست.^{۶۲}

۲-۲-۳. تحلیل برخی کنایات عرفی به کار رفته در نهج البلاغه

۱-۲-۲-۳. «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ»^{۶۳}

«آگاه باشید. به خدا سوگند که «فلان» خلافت را چون جامه‌ای بر تن کرد.»

این بیان که از سوی‌دای جان امیربیان در «رحبه کوفه» در جمع اصحاب خاص خویش برآمده و خروش و جوشش درونی آن حضرت را^{۶۴} به درستی بازتابنده است، بهترین بهره را از

۵۸. زیبایی شناسی سخن پارسی (۱) بیان، ص ۱۷۲.

۵۹. همان، همان جا.

۶۰. همان، ص ۱۶۷.

۶۱. همان، ص ۱۷۲.

۶۲. همان، ص ۱۷۸-۱۷۷.

۶۳. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۶۴. پرتوی از نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۲۸.

کنایات موجود در زبان مخاطب خویش برده است. حضرت علی علیه السلام واژه «قمیص» به مفهوم نوعی پارچه و مجازاً به معنای «پیراهن» را در باب «تفعل» به کنایه در معنای پوشیدن جامه خلافت از سوی کسی (ابوبکر) که بر اندامش متناسب و سازوار نیست به کار برده است.^{۶۵} به طور کلی معنای معروف باب تفعل، تکلف است؛ یعنی پذیرش چیزی که انسان ندارد با سختی و مشقت.^{۶۶} آن حضرت با این کنایه اهلیت و شایستگی خلیفه نخست را برای به دست گرفتن این مقام نفی کرده و به صورت ضمنی به موضوع غصب خلافت اشاره کرده است.

۲-۲-۲-۳. «فَصَبْرٌ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْخَلْقِ شَجًا»^{۶۷}

«من طریق شکیبایی گزیدم، در حالی که، همانند کسی بودم که خاشاک به چشمش رفته و استخوان در گلویش مانده باشد.»

«قدی» خاشاکی است که در چشم می‌رود و «شجی» جسم خارجی‌ای است که در حلق آدم فرومی‌رود.^{۶۸} عبارت «خار در چشم و استخوان در گلو» که معادل این بیان امام است ترکیب کنایی زیبایی است که نشان از شدت غم و اندوه آن حضرت به دلیل پایمال شدن حق و تغییر و انتقال جایگاه حقیقی حکومت از شایستگان امت به ناشایستگان و غاصبان و انحراف دین به دست دیگران دارد.^{۶۹}

۳-۲-۲-۳. «لَنَا حَقٌّ، فَإِنْ أُعْطِينَاهُ، وَإِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ، وَإِنْ طَالَ السَّرَى»^{۷۰}

«ما را حقی است که اگر آن را به ما دادند، بگیریم و اگر ندادند، بر ترک شتر سوار می‌شویم، هر چند، سیر در شب باشد و به دراز کشد.»

عبارت «رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ» در سخن امام علی علیه السلام یکی از کنایات عرفی زیبای برآمده از فکرو فرهنگ و مولفه‌های زیستی مردم آن سامان و قابل فهم برای مخاطبان آن زمان و دیگر دوران است. اهل زبان «أَعْجَازَ» را جمع «عَجْز» به مفهوم انتهای یک شیء یا کار و «أَعْجَازَ الْإِبِلِ» را قسمت انتهایی کوهان شتر می‌دانند که سوار شدن و استوار ماندن بر آن دشوار است:

۶۵. شرح ابن میثم، ج ۱، ص ۲۵۵.

۶۶. درسهایی از نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۹.

۶۷. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۶۸. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة للراوندي، ج ۱، ص ۱۲۳؛ درسهایی از نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۶.

۶۹. شرح ابن میثم، ج ۱، ص ۲۵۶.

۷۰. نهج البلاغه، حکمت ۲۲.

«أعجاز الإبل: مآخیرها والركوب علیها شاق»^{۷۱} امام باکاربست عبارت «رکبنا اعجاز الابل» سه مفهوم کنایی مستقل و درعین حال مرتبط با هم و مکمل را به مخاطب خویش القا می‌کند و تصویری آشکار از فضای سیاسی زمان خویش را جلوی دیدگان مخاطب خویش می‌گشاید: نخست اینکه ما را از جایگاه اصلی مان که نشستن بر کوهان شتر خلافت بوده است کنار زده‌اند و منظور امام از به کار بردن این کنایه عرفی بیان تأخر در منزلت و جایگاه است. دوم اینکه نشستن بر چنین جایگاهی همواره با رنج و مشقت همراه است، آنگونه که دیدن غصب مقامی (حکومت و خلافت) که حق شایستگان است دشوار و سخت است. دیگر اینکه به باور سید رضی در توضیحی که ذیل این حکمت آورده است: «سوار شدن بر قسمت انتهایی کوهان شتر باعث مذلت و نشانه خوار شدن است همچون اسیر یا برده‌ای که به عنوان نفر دوم پشت سرنفراول سوار شتر می‌شود»^{۷۲} و تمامی این برداشت‌ها از کنایه عرفی به کاررفته در سخن امام زیبا و قابل فهم است و ممکن است منظور امام علی علیه السلام تمامی این موارد بوده باشد.^{۷۳}

افزون بر این امام در این بیان هم بر نقش مردم تشکیل دهنده حکومت انگشت می‌گذارد و بر حق حاکمیت مردم تاکید می‌ورزد و هم از شایستگان اداره کننده حکومت سخن می‌گوید و از حق حکومت نخبگان و برجستگان دفاع می‌کند. به دیگر سخن، این حکمت نشان از اعلام شایستگی امام علی علیه السلام برای حکومت (حق حکومت) دارد و از سوی دیگر، از مداخلیت مردم در انتخاب حاکم و لزوم اقبال عمومی مردم به شایستگان برای تصدی این مقام (حق حاکمیت) سخن می‌گوید.

۴-۲-۲-۳. «فَشُدُّوا عُقَدَ الْمَآزِرِ وَاطُّوْا فُضُوْلَ الْخَوَاصِرِ»^{۷۴}

«بندها را محکم ببندید و دامن‌ها را به کمرزنید.»

این خطبه کوتاه که احتمالاً باید گزیده و بخش پایانی یکی از سخنرانی‌های امام علی علیه السلام در برانگیختن یاران به جهاد با دشمنان باشد.^{۷۵} تأکید و دستور امام علی علیه السلام بر محکم بستن بندها (شُدُّوا عُقَدَ الْمَآزِرِ) کنایه‌ای از نهایت آمادگی و تجهیز خود برای کار و تلاش بیشتر و

۷۱. لسان العرب، ج ۵، ص ۳۷۰ و ۳۷۱.

۷۲. نهج البلاغه، ذیل حکمت ۲۲.

۷۳. شرح ابن میثم، ج ۵، ص ۲۴۹.

۷۴. نهج البلاغه، کلام ۲۴۱.

۷۵. پرتوی از نهج البلاغه، ج ۳، ص ۶۷۶.

ثمربخش است. بستن بندهای لباس سبب می‌شود که لباس شخص در اثنای کار مزاحم فعالیت او نشود و دست و پا گیر نباشد. همچنین در رسیدن به هدف باید تمام توجه و نگاه انسان به مقاصد عالی و والا باشد و عوامل مخل توجه و دقت را از مسیر تعالی خود بزدايد تا به سهولت و سرعت به مقصد برسد. عبارت «اظُّوْا فُضُوْلَ الْخَوَاصِرِ» به مفهوم دامن برچیدن، کنایه از ترک توجه مادی صرف به دنیا و بهره گرفتن از اسباب مادی به اندازه نیاز و کفاف است. زیرا یکی از لوازم رسیدن به تعالی و اهداف والا کاستن از توجهات دنیوی است.^{۷۶} ولی با توجه به فضای صدور خطبه و مخاطبانی که آنان را به جهاد می‌خواند و بر شرایط و مقومات نبرد با دشمن مانند «کمر همت بر بستن» تاکید می‌ورزد بهتر است فضول الخواصر کنایه از کم خوری و لزوم چابک بودن برای جهاد باشد.^{۷۷} آن گونه که عبارات بعدی این خطبه مانند: «لا تجتمع عزیمة و ولا ولیمه» گواه روشنی بر این مفهوم است.^{۷۸} در ضرب المثل‌های فارسی هم نمونه‌هایی از آن را داریم. به باور شارح معتزلی سه عبارت موجود در این خطبه: «لَا تَجْتَمِعُ عَزِيْمَةٌ وَوَلِيْمَةٌ»، «مَا أَنْقَضَ النَّوْمَ لِعَزَائِمِ الْيَوْمِ» و «أَمْحَى الظُّلْمَ لِتَدَاكِيْرِ الْهَمَمِ» را برای نخستین بار امام بیان کرده و واضح آن است و کسی پیش از ایشان چنین عباراتی را با این الفاظ بیان نکرده است؛ هر چند معنا و مضمون آن را دیگران نیز گفته اند.^{۷۹}

۳-۳. اشاره به اشعار کهن

امام علی علیه السلام در ۱۲ مورد از نهج البلاغه، ۱۴ بیت از سروده‌های شاعرانی مانند: اعمشی قیس، حاتم طایی، امرؤ القیس، درید بن صمّه، ابی ذؤیب و... بهره برده است. این اشعار عمدتاً در خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه دیده می‌شود و در حکمت‌ها از شعر عربی استفاده نشده است. اشعار کهن عربی در خطبه‌های ۳، ۲۵، ۳۳، ۳۵، ۱۶۲، نامه‌های ۲۸، ۳۶، ۴۵ و ۶۴ به کار رفته است.

۳-۳-۱. تعریف و جایگاه تضمین و اقتباس در زبان

بهره‌گیری از اندیشه‌های برجسته حکیمان و فرزندانگان و اهل دانش در میان سخن و نوشتار امری مرسوم و رایج است. استفاده پیشوایان دین و به ویژه امام علی علیه السلام از این ظرفیت

۷۶. شرح ابن میثم، ج ۴، ص ۳۳۶.

۷۷. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۱۴۲.

۷۸. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة للخوئی، ج ۱۶، ص ۱۹۲.

۷۹. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۱۴۳.

فرهنگی و تربیتی در نهج البلاغه نمونه‌ای روشن از استفاده آن حضرت از قابلیت‌های فراوان زبان عرفی برای بیان مقاصد خویش است. شیوه کاربست تضمین و اقتباس در کلام امیر مومنان چنان دقیق و بامناسبت صورت گرفته که امکان تفکیک و جدایی میان سخن آن حضرت و اشعار تضمین یا اقتباس شده وجود ندارد و این موارد جزئی از اندام سخن امام شده است. در تضمین معمولاً شاعران و نویسندگان در نوشته و سروده یا سخن خود، یک مصراع، بیت یا دوبیت را برای تمثیل و عاریت از دیگر شاعران می‌آورند و به نام یا شهرت آن شاعر نیز اشاره می‌کنند.^{۸۰}

اما در اقتباس، با بهره‌گیری از شعر دیگر شاعران در نظم و نثر، آن را به گونه‌ای به کار می‌برند که مشخص باشد اقتباس است. (همو، ۳۸۳)

۳-۲-۳. تحلیل برخی تضمین‌ها و اقتباس‌های شعری در نهج البلاغه

۳-۲-۳. شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلِيَّ كَوْرَهَا / وَيَوْمَ حِيَّانَ أَخِي جَابِرٍ^{۸۱}

«چه فرق بزرگی است میان زندگی من بر پشت این شتر و زندگی حیان برادر جابر». این بیت را به گونه دیگری نیز معنا و تحلیل کرده‌اند: «زندگی امروز من که بر کوهان شتر سوارم با روزی که ندیم حیان برادر جابر بودم بسیار متفاوت است». سراینده این بیت «اعشی قیس» است. او این اشعار را در ترسیم کدورتی که میان «علقمه بن علائه» و «عامر بن طفیل رخ داد سروده است». ^{۸۲} حیان مردی ثروتمند از بنی قیس یا بنی حنیفه در مامه و بزرگ و مهتر قوم خود بود و برادرش جابر از او کوچک‌تر بود. اعشی شاعر این بیت ندیم حیان بود که بعدها به دلایلی از نزد او رانده و به سختی گرفتار شد.^{۸۳} امام علی با اقتباس از این بیت تلاش می‌کند که تفاوت حال خود را به دو گونه بیان کند: یکی تفاوت حال امروز خود پس از غصب خلافت با حال مسند نشینان حکومت؛ آن حضرت به غم و محنت گرفتار است و دیگران بدون داشتن شایستگی و اهلیت براریکه سلطنت تکیه زده و به مقصد خود رسیده‌اند.^{۸۴} تصویر دیگر بیان تفاوت حال آن حضرت در دوره حضور پیامبر خدا که بسیار محترم و از همه به آن حضرت نزدیک‌تر بوده، با دوره پس از

۸۰. فنون بلاغت و صناعات ادبی، ص ۲۱۷.

۸۱. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۸۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۶۶.

۸۳. معارج نهج البلاغه، ص ۸۲ و ۸۳؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه للراوندی، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۸۴. شرح ابن میثم، ج ۱، ص ۵۱۲.

رحلت پیامبر اکرم ﷺ در زمان خلفا که با وجود شایستگی برای حکومت، ایشان را منزوی ساخته‌اند.^{۸۵} تشابه حال و روز امام علی با حالات شاعریت فوق، از آن روست که اعشی شاعر در روزگار حیان در ناز و نعمت به سر می‌برده است و امام علی در دوره حضور پیامبر در رکاب پیامبر و گوش به فرمان آن حضرت و از لحاظ موقعیت اجتماعی و سیاسی از شخصیت‌های نخست جامعه اسلامی بوده است آن گونه که امام می‌فرماید: «مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه وآله) بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ»^{۸۶} همچنین اعشی پس از محروم شدن از همراهی حیان، دشواری‌هایی را به خود دید (بر شتر سوار شدن) و امام علی نیز پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ با آزار و اذیت و محدودیت‌های فراوانی روبرو گشت.^{۸۷} این بیت گواه مظلومیت امام علی و غصب حق خلافت آن حضرت است.^{۸۸} به باور صاحب معارج، «فیشتمل بهذا البيت كل من كان في مشقة وعناء وتعيب، وغيره في راحة وخفض عيش»^{۸۹} در واقع امام با بهره‌گیری از این شعر کهن، مقصود خود را به زبانی ساده و همه‌فهم بیان می‌کند و با استفاده از این قابلیت، سخن خویش را در اوج زیبایی و سهل الوصول ایراد می‌کند.

۳-۲-۲. أَمَرْتُكُمْ أَمْرِي بِمَنْعَرَجِ اللَّوَى / فَلَمْ تَسْتَبِينُوا النَّصِيحَ إِلَّا ضَحَى الْغَدِ^{۹۰}

«من به امر و نصیحت خود شما را در منعرج اللوا (در میان راه‌های پیچاپیچ اللوا) امر کردم، ولی شما به اندیشه درک و روشن شدن حقیقت بر نیامدید تا آنکه روشنی آفتاب صبح بالا آمد.»

در خطبه ۳۵ نهج البلاغه از زبان امیر مومنان منقول از شاعر قبیله هوازن آمده است. این شعر از قصیده حماسی دُرید بن صمّه است که درباره پیشامد برادرش عبدالله بن صمّه گفته است؛ چه عبدالله با قبیله هوازن جنگید و آنها را شکست داده اموال و شترانی به غارت برد. چون در بازگشت به بالای گردنه منعرج اللوا رسید گفت: باید شترانی را نحر کنیم و امشب را به خوشی به سر ببریم. دُرید او را از این کار منع کرد و گفت: قوم در تعقیب تو هستند. عبدالله

۸۵. پیام امام، ج ۱، ص ۲۴۰.

۸۶. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

۸۷. همان. همان جا.

۸۸. الأمثال والحکم المستخرجة من نهج البلاغة، ص ۲۰۲.

۸۹. معارج نهج البلاغه، ص ۸۳.

۹۰. نهج البلاغه، خطبه ۳۵.

نپذیرفت. چون روز بالا آمد، ناگهان از اطراف هجوم بردند و عبدالله کشته و دُرُید مجروح شد و لشکریان فرار کردند. شب رسید و دُرُید با حال جراحات فرار کرد، آنگاه این قصیده را سرود.^{۹۱}

۳-۲-۳. وَكَمْ شَقَتْ فِي آثَارِهِمْ مِنْ نَصِيحَةٍ / «وَقَدْ يَسْتَفِيدُ الظَّنَّةَ الْمُتَنَصِّحُ»^{۹۲}

«فراوان شما را اندرز دادم؛ گاهی نصیحت‌گر خود در معرض بدگمانی می‌افتد.»

بر اساس این بیت به ویژه مصرع دوم آن، نصیحت فراوان انسان در معرض بدگمانی و تهمت قرار خواهد داد. ولی به راستی چگونه می‌شود نصیحت و خیرخواهی برای دیگران آدمی را در معرض آسیب تهمت و بدگمانی قرار دهد؟ این مثل برای انسانی به کار می‌رود که آن قدر در نصیحت و خیرخواهی دیگران زیاده روی می‌کند که دیگران گمان می‌کنند او می‌خواهد از این طریق، مردم را بفریبد و این چنین به او بدگمان می‌شوند.^{۹۳} بسیاری از امور عام المنفعه و اقدامات خدایسندانه نیک‌اندیشان، از سوی برخی بدفهمان یا مغرضان به ریاکاری و ظاهرسازی متهم می‌شود و در جامعه‌ای که بدگمانی و سوء ظن حاکم باشد چنین برداشتهایی دور از ذهن نیست. این مفهوم در زبان عامه و عرفی جامعه در قالبی دیگر آمده است: «إِنَّ كَثِيرَ التَّصِيحِ عَلَى كَثِيرِ الظَّنِّ»؛ «نصحیت فراوان کردن، تو را به بدگمانی از سوی دیگران می‌کشاند»^{۹۴}

۳-۲-۴. وَ حَسْبُكَ دَاءٌ أَنْ تَبِيَّتَ بِبِطْنَةٍ / وَ حَوْلَكَ أَكْبَادٌ تَجُنُّ إِلَى الْقَيْدِ^{۹۵}

«تو را این درد بس که شب با شکم سیربخواهی و در اطراف تو گرسنگانی باشند در آرزوی

پوست بزغاله‌ای»

این بیت منسوب به حاتم بن عبدالله طائی است و از ابیات آغازین آن چنین برمی‌آید که خطاب به همسر خود سروده است و اصل آن چنین است: «كَفَى بِكِ عَارًا أَنْ تَبِيَّتَ بِبِطْنَةٍ»^{۹۶} حضرت امیر این بیت را در نامه خود به عثمان بن حنیف، کارگزار خویش در بصره، برای نکوهش او از حضور در مهمانی‌های مجلل آورده است. در این نامه حضرت با پرهیز دادن کارگزاران اسلامی از شکمبارگی و هوا و هوس با وجود نیازمندان و مستمندان در جامعه

۹۱. نهج البلاغه ترجمه سید محمد مهدی جعفری ذیل ترجمه خطبه ۳۵.

۹۲. نهج البلاغه، نامه ۲۸.

۹۳. شرح ابن میثم، ج ۴، ص ۷۶۷.

۹۴. مجمع الامثال، ج ۴، ص ۴۶.

۹۵. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

۹۶. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۶، ص ۲۸۹.

اسلامی، این کار را ننگ و عار بر شمرده‌اند. آن حضرت با ترسیم فضای اجتماعی و اقتصادی آن سامان در عبارات این نامه چنین می‌نویسد: «هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَيَقْوِدَنِي جَشْعِي إِلَى تَخْيِيرِ الْأَطْعَمَةِ وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ وَلَا عَهْدَ لَهُ بِالسَّبْعِ أَوْ أَبِيَّتْ مِبْطَانًا وَحَوْلِي بَطُونٌ غَزَتْنِي وَأَكْبَادٌ حَرَّتْنِي»؛ «هیئات که هوای نفس بر من غلبه یابد و آزمندی من مرا به گزینش طعامها بکشد و حال آنکه، در حجاز یا دریمامه بینوایی باشد که به یافتن قرص نانی امید ندارد و هرگز مزه سیری را نچشیده باشد. یا شب با شکم انباشته از غذا سر بر بالین نهم و در اطراف من شکم‌هایی گرسنه و جگرهایی تشنه باشد.» و در آخر برای فهم بهتر مخاطب از مولفه‌های فرهنگی زمان خویش و سروده‌های رایج و قابل فهم میان مردم بهره می‌برد.

۲-۳. وجود مثل‌واره‌ها در گزاره‌های نهج البلاغه

یکی از راه‌های ایجاز و اختصار در گزاره‌های نهج البلاغه، بهره‌گیری از مثل‌های رایج در زبان آن عصر بوده است. این مثل‌واره‌ها چنان با دقت و ظرافت به کار رفته که آن را به بخشی جدایی‌ناپذیر از کلام امیرمومنان تبدیل کرده است. تعداد ضرب‌المثل‌های نهج البلاغه به ۲۲۰ مورد می‌رسد^{۹۷} که برخی از آنها در خطبه‌های ۵، ۲۷، ۳۱، ۳۵، ۴۳، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۲۴۱؛ نامه‌های ۳۰، ۳۱، ۴۱ و حکمت‌های ۷۱، ۲۲۶، ۴۴۲، ۳۹۴ نهج البلاغه به زیبایی منعکس شده است.

۳-۴-۱. تعریف و جایگاه مثل‌واره‌ها در زبان

مثل‌ها چکیده افکار و عقاید ملت‌ها است و افکار و عقاید نیز متأثر از اوضاع و احوال اجتماعی است.^{۹۸} ابوهلال عسکری درباره مثل می‌گوید: «مثل برفخامت منطق می‌افزاید و جامه قبول برتن آن می‌پوشاند و ارزش آن را در دلها و شیرینی آن را در سینه‌ها زیاد می‌کند. دلها را به حفظ آن می‌خواند و مردم آن را در اوقات مذاکره یا در میدان مجادله و مباحثه به کار می‌برند.»^{۹۹} شاید هم از این روست که گفته‌اند: «لِلْعُقُولِ تَضْرِبُ الْأَمْثَالَ»^{۱۰۰} به گفته نظام، ادیب قرن دوم هجری، «چهار چیز در مثل جمع شده است که در غیر آن وجود ندارد: کوتاهی

۹۷. کاربست بینامتنیت در فهم امثال نهج البلاغه، ص ۱۰۱.

۹۸. ریشه‌های تاریخی امثال و حکم، ص ۱۸.

۹۹. جمهرة الأمثال، ج ۱، ص ۴.

۱۰۰. امثال و حکم، ص ۲۸۳.

لفظ، دقت و رسایی معنا، زیبایی تشبیه و گویایی کنایه».^{۱۰۱} دانشجویان علم بلاغت تعاریف گوناگونی از مثل و مثل‌واره ارائه کرده‌اند^{۱۰۲} با این همه، مثل «جمله‌ای است کوتاه، استعاری، برگرفته از تجربیات روزانه، با مضمونی حکیمانه، حاوی اظهار نظریا عقیده‌ای کلی و پندآموز که به دلیل روانی الفاظ و روشنی معنا و موسیقی کلام، در بین مردم مشهور شده و آن را بدون تغییری با تغییری جزئی در کلام خویش به کار می‌برند.»^{۱۰۳} بی تردید فلسفه کاربست مثل‌واره‌ها در گفتار و نوشتار آن است که توده مردم و طبقات مختلف اجتماع با هر سطح دانش و بینش از آن بهره می‌برند و مثل‌ها با تحلیل خصلت‌های روانی مردم با گونه‌های مختلف اجتماعی پیوندی نزدیک پیدا می‌کنند و فهم عرفی عموم مردم از آن به راحتی امکان‌پذیر است. هم از این روست که باید مثل را خلاصه‌ای از سخنی دانست که از اصل خود گرفته شده و مورد قبول مردم قرار گرفته و در میان گویشوران رواج یافته است. دلیل گسترش و عمومیت ضرب‌المثل در میان توده آن است که مثل‌ها بیانگر خصلت‌های روانی مردم در هنگام قرار گرفتن در موقعیت‌های ویژه است. و امام علی علیه السلام به انگیزه فهم دقیق‌تر سخنان خود از سوی مخاطب و اثرگذاری بیشتر سخن بر مخاطبان از مثل بهره برده است.

۲-۴-۳. تحلیل برخی مثل‌واره‌های به کار رفته در نهج البلاغه

۱-۲-۴-۳. «هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتْيَا وَ الَّتِي وَ اللهُ لَأَبْنُ أَبِي ظَالِبٍ أَنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الْظَّفْلِ بِتَذَى أُمِّهِ»^{۱۰۴}

«چه دورند از حقیقت. آیا پس از آن همه جانبازی در عرصه پیکار، از مرگ می‌ترسم؟ به خدا سوگند، دل‌بستگی پسر ابوطالب به مرگ از دل‌بستگی کودک به پستان مادر بیشتر است.»
دو واژه «اللَّتْيَا» و «الَّتِي» بیانگر شداید و مصائب بزرگ است. این عبارت ضرب‌المثل برای فردی است که سرد و گرم روزگار چشیده و گرفتاریهای خرد و درشت را پشت سر نهاده است. پایه و اساس شکل‌گیری این مثل‌واره را باید در فرهنگ عرفی مردم جستجو کرد. بن‌مایه اصلی این ضرب‌المثل به واقعه‌ای برمی‌گردد که در آن، مردی با زنی کوتاه قد و بدرفتار و تندخو ازدواج کرد و به دلیل سختی‌هایی که از زندگی با او کشید او را طلاق داد و دیگر بار با زنی بلند قامت تجدید فراش کرد. ولی همسر دوم نیز تندخوتر و بداخلاق‌تر از همسر پیشین بود و

۱۰۱. مجمع‌الامثال، ج ۱، ص ۶.

۱۰۲. مجمع‌الامثال، ج ۱، ص ۶؛ لسان‌العرب، ج ۱۱، ص ۶۱۱.

۱۰۳. کاربست بینامتنیت در فهم امثال نهج البلاغه، ص ۹۸.

۱۰۴. نهج البلاغه، خطبه ۵.

مرد را آزار و اذیت می‌کرد. مرد به ناچار همسر دوم خود را نیز طلاق داد و بعد از رهایی از زندگی با دوهمسر خود گفت: «بعد اللتیا والتی لا اتزوج ابدا»؛ «پس از آن زن کوتاه قد و این زن بلند قامت هرگز با کسی دیگر ازدواج نخواهم کرد.»^{۱۰۵} در زبان عربی لفظ «اللتیا» برای مشکلات بزرگ و واژه «التی» برای معضلات کوچک‌تر به کار می‌رود. آن گونه که در شعر عربی نیز آمده است:

بعَدَ اللَّتْيَا وَالَّتِي طَلَّقْتُ جَهْلًا طَلَّتِي^{۱۰۶}

این عبارت کوتاه بعدها به صورت ضرب المثل در میان عامه رواج پیدا کرد و به روشنی بیانگر ورزیدگی انسان در برابر امور کوچک پس از پشت سر گذاشتن مصائب سنگین و چشیدن سرد و گرم روزگار است.

امام علی در این خطبه با اشاره به اتهام واهی دشمن در خصوص ترس حضرتش از مرگ: «وَإِنْ أَسْكُتُ يَقُولُوا: جَزَعٌ مِنَ الْمَوْتِ»^{۱۰۷} آن را به سخره می‌گیرد و این پندار باطل دشمن را خطا و نادرست و از خود به دور می‌داند.

۳-۴-۲-۲. «وَلَكِنْ لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يَطَّاعُ»^{۱۰۸}

«آری، کسی را که از او فرمان نمی‌برند چه رای و اندیشه‌ای تواند بود.»

امام علی علیه السلام در خطبه جهادیه نهج البلاغه پس از شکوه و شکایت از افراد سست‌عنصر پیمان‌گسل، سخن خود را با مَثَلی شیوا به پایان می‌برد. به گفته برخی شارحان، عبارت «لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يَطَّاعُ» که به صورت ضرب المثل درآمد به امام علی علیه السلام اختصاص دارد^{۱۰۹} و برای برای نخستین بار از آن حضرت شنیده شده است.^{۱۱۰} در مجمع الامثال این مثل منسوب به امام علی علیه السلام و درس‌رزش یاران قلمداد شده است.^{۱۱۱} اما به باور صاحب جمهره الامثال نخستین کسی که این مثل را به کار برده عتبه بن ربیع است و امام علی علیه السلام به آن تمثل جسته است. عتبه هنگامی که قریش را برای حرکت به سوی جنگ بدر ساماندهی می‌کرد

۱۰۵. معارج نهج البلاغه، ص ۸۷؛ شرح ابن میثم، ج ۱، ص ۲۷۸.

۱۰۶. معارج نهج البلاغه، ص ۸۷.

۱۰۷. نهج البلاغه، خطبه ۵.

۱۰۸. نهج البلاغه، خطبه ۲۷.

۱۰۹. شرح ابن میثم، ج ۲، ص ۳۹؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة للخواجی، ج ۳، ص ۴۰۱.

۱۱۰. اختیار مصباح السالکین، ص ۱۳۱.

۱۱۱. مجمع الامثال، ج ۲، ص ۲۴۱.

این مثل را گفته است.^{۱۱۲} این مثل از بیت سروده کلحبه الیربوعی گرفته شده است:
 أَمْرُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللَّوِيِّ وَلَا أَمْرٌ لِمَعْصِيٍّ إِلَّا مُضَيِّعًا^{۱۱۳}
 آنان را در منعرج اللوی فرمان دادم، ولی آن را که فرمانش نبرند، اندیشه اش تباه شود.
 شبیه این بیت در خطبه ۳۵ نهج البلاغه از زبان امیر مومنان منقول از شاعر قبیله هوازن آمده است.

عبارت «لَا أَمْرٌ لِمَعْصِيٍّ» نیز به صورت مستقل در مَثَل‌های عامه دیده می‌شود.^{۱۱۴} حضرت علی علیه السلام در این بیان شیوا، که بازتاب خلیات جامعه و مردم زمان اوست، غم و اندوه خویش را از فرمان ناپذیری پیروان خود به شکلی جامع و کامل به نمایش گذاشته است. آن حضرت در این مثل به صورت تلویحی به موارد دیگری از نافرمانی پیروان بی بصیرت و سست عنصر خویش مانند پذیرش حکمیت در جنگ صفین نیز اشاره کرده اند.^{۱۱۵} شبیه به این عبارت را حضرت در جایی دیگر بدین گونه فرموده‌اند: «مَا عَزَّزْتُ دَعْوَةَ مَنْ دَعَاكُمْ؛ دَعْوَتِ أَنْ كَسَّ، كَمَا شَمَّا رَا فَرَاخَوَانِد، رُوِي بِرُوِي نَبِيْنِد.»^{۱۱۶}

۳-۴-۲-۳. «فَاخْزِ الدَّوَاءَ الْكَيَّ»^{۱۱۷}

«داغ کردن، آخرین علاج است.»

«لقمان بن عاد» را نخستین کسی می‌دانند که این مثل را بیان کرده است.^{۱۱۸} مفهوم این مثل آن است که تا زمانی که بتوان از راههای سهل الوصول کار را به نتیجه رساند نباید از امور سخت و پیچیده بهره برد؛ اما اگر چاره‌ای جز تصمیمات سخت و هزینه‌بر نباشد ناگزیر باید انتخاب سخت را برگزید. این ضرب‌المثل در گذشته‌های دور میان اعراب فراوان به کار می‌رفته است. در آن زمان برای زخم‌های بسیار عمیق که هیچ راه درمانی سودمند نبود، محل زخم را با آهن گذاخته می‌سوزاندند که بسیار دردناک بود. سپس این جمله به صورت مَثَل در موارد دیگری که راه معمولی برای انجام امور بسته شده باشد به کار برده شد.^{۱۱۹}

۱۱۲. جمهرة الأمثال، ج ۲، ص ۴۰۸.

۱۱۳. مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۲۱۵؛ الأمثال والحکم المستخرجة من نهج البلاغة، ص ۳۸۷.

۱۱۴. مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۱۹۲.

۱۱۵. فی ظلال نهج البلاغة، ج ۲، ص ۱۹۲.

۱۱۶. نهج البلاغة، خطبه ۲۹.

۱۱۷. نهج البلاغة، خطبه ۱۶۸.

۱۱۸. الأمثال والحکم المستخرجة من نهج البلاغة، ص ۱۶.

۱۱۹. پیام امام، ج ۶، ص ۴۴۸.

امام علی علیه السلام با به کار بردن این مثل برآن است تا به همراهان خویش بفهماند که نباید اقدامی خطرناک انجام دهند که در نتیجه آن اقدام، کنترل اوضاع سیاسی و اجتماعی از دست خارج شود. آن حضرت تلاش می کرد تا فضای جامعه ملتهب تر نشود و تا در حد توان با متخلفان و شورشیان علیه عثمان مدارا کند تا در فرصت مناسب با شدت قانونی برخورد نماید.

۳-۴-۲-۴. «خَيْرُ الْبِلَادِ مَا حَمَلَكَ»^{۱۲۰}

«بهترین شهرها شهری است که تو را بپذیرد و در آن آسوده باشی.»

بر پایه این حکمت امیر مومنان، بهترین سرزمین برای زندگی مکانی است که زمینه پیشرفت و توسعه فردی و خانوادگی انسان فراهم باشد. بر این اساس نمی توان عشق و علاقه به زیستن و ماندن در وطن را يك اصل مسلم بدون استثنا دانست؛ زیرا در برخی موارد انسان با مهاجرت از شهر خود درهای پیشرفت و ترقی را به روی خود می گشاید، آن گونه که حکمت ۵۶ نهج البلاغه همین منظور را تایید می کند: «الْغِنَى فِي الْعُزْبَةِ وَطَنٌ وَالْفَقْرُ فِي الْوَطَنِ عُزْبَةٌ»؛ «توانگری در غربت، وطن است و فقر در وطن، غربت است.» منظور از عبارت «ما حملک» خوشحال بودن انسان در یک شهر با اشتغال به کار و امرار معاش و امکان اقامت در آن است.^{۱۲۱} با این همه ابن ابی الحدید بر این باور است که گرایش آدمی به وطن و محل تولد خویش از نژاد بودن و پاکزادی او سرچشمه می گیرد. (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۹۱/۲۰)

اما این سخن شارح معتزلی چندان درست نیست. گرچه حب وطن يك میل باطنی عمیق است و در آموزه های دینی بر آن تأکید شده ولی در مواردی مانند در وطن باعث عقب ماندگی و ذلت است و در چنین زمانی انسان باید با شجاعت تمام، از وطن خویش به جای دیگر مهاجرت کند؛ جایی که در آن اسباب پیشرفت و ترقی و آرامش خاطر او فراهم است و تعصب کور و کوربه وطن در این گونه موارد نه منطقی است و نه کمکی به زندگی انسان می کند.^{۱۲۲}

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

از مجموع مباحث این پژوهش نتایج زیر را می توان به اختصار برشمرد:

۱۲۰. نهج البلاغه، حکمت ۴۲۲.

۱۲۱. شرح ابن میثم، ج ۵، ص ۴۵۴.

۱۲۲. پیام امام، ج ۱۵، ص ۵۰۸.

۱. نگاه زبان شناسانه به متون دینی و تعیین سطح مخاطب این متون پس از اثبات صحت و جهت صدور گزاره‌ها، یکی از گام‌های موثر در نظام مندسازی و قالب بندی فهم و برداشت از متون دینی است.
۲. زبان بدون دخالت اراده انسانی از بسترزندگانی جمعی برون می‌جوشد و از راه‌های گوناگون چیزهایی بر آن افزوده می‌شود و آن را گسترش می‌دهد.
۳. زبان عرفی دارای قوانین مقبول و متعارف است و تمامی مردم در هر زمان و هر سامان با هر زبان و سطح دانش، آن را رعایت می‌کنند. همچنین قانون مفاهمه عرفی - عقلایی، از چنان وسعت و گستردگی‌ای برخوردار است که گویشوران هنگام نیاز می‌توانند از انواع گوناگون مجاز همچون: مثال، تشبیه، کنایه، استعاره، ایجاز، کنایه بهره‌برند.
۴. مولفه‌های زبانی موجود در نهج البلاغه گواه روشنی بر عرفی بودن زبان امام علی علیه السلام در آموزه‌های این کتاب است.
۵. به کاربردن نماد، بهره‌گیری از کنایات عرفی، استفاده از اشعار کهن و وجود مثل‌واره‌ها در نهج البلاغه را می‌توان به عنوان چهار شاخصه زبان عرفی نهج البلاغه برشمرد که نمونه‌های فراوانی در نهج البلاغه دارد.

کتابنامه

- آشنایی با زبان شناسی در مطالعات ادب فارسی، کورش صفوی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۱.
- آفرینش های هنری در قرآن، سید قطب، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- اختیار مصباح السالکین، میثم بن علی بن میثم بحرانی، مصحح: محمد هادی الهمینی، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸.
- امثال وحکم، عبدالقادر محمد بن ابی بکر الرازی، تصحیح و ترجمه فیروز حریرچی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- الأمثال والحکم المستخرجة من نهج البلاغة، محمد غروی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷.
- انسان و سبیل هایش، کارل گوستاو یونگ، و همکاران، مترجم: محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر)، سید محمود هاشمی، الجمع العلمي للشهید صدر، الطبعة الأولى، ۱۴۵۰.
- پرتوی از نهج البلاغه، سید محمد مهدی جعفری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- پیام امام (شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه)، ناصر مکارم شیرازی با همکاری جمعی از دانشمندان، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- تحلیل زبان دعا، محمد جواد سلمان پور، اندیشه دینی، ۱۳۸۴، شماره ۱۵، ص ۴۰-۲۱.
- تحلیل زبانی نمادهای نهج البلاغه، احمد ربانی خواه، دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های نهج البلاغه، ۱۳۹۴، سال اول، شماره اول، ص ۵۶-۴۱.
- جغرافیای دانش های زبانی، مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ۱۳۸۴، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۷۱-۱۰۴.
- جمهرة الأمثال، أبو الهلال حسن بن عبدالله بن سهل العسكري، بیروت: دار الفکر، (بی تا).
- حياة الحيوان الكبرى، ابوالبقا کمال الدین محمد بن موسی بن عیسی بن علی الدمیری، (بی جا)، (بی تا).

- درآمدي بر عرف، علي جبار گلباغي، قم: دفتر تبليغات اسلامي، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- درسهایی از نهج البلاغه، حسينعلی منتظری، تهران: انتشارات سرائی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- ديالکتیک مفاهيم، آروين مهرگان، اصفهان: نشر فردا، ۱۳۷۷.
- روائع نهج البلاغه، جرج جرداق، مرکز الغدير للدراسات الاسلاميه، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- ریشه‌های تاریخی امثال و حکم، مهدی پرتوی عاملی، تهران: انتشارات سنائی، ۱۳۷۴.
- زبان باز: پژوهشی درباره زبان و مدرنیت، داریوش آشوری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۲.
- زبان واسطوره، ارنست کاسیرر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات مروارید، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- زیبایی شناسی سخن پارسی (۱) بیان، میرجلال الدین کزازی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- شرح نهج البلاغه، عزالدین ابو حامد ابن ابی الحدید، مصحح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۳۷.
- شرح نهج البلاغه، میثم بن علی بن میثم بحرانی، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- عرفی و عقلایی بودن زبان دین در حوزه تشریح و تقنین، محمد جواد سلمان پور، قبسات، ۱۳۸۱، شماره ۲۵، ص ۵۰ تا ۵۶.
- فرهنگ آندراج، محمد پادشاه، چاپ دوم، زیر نظر دبیر سیاقی، انتشارات کتاب فروشی خیام، ۱۳۶۳.
- فطرت نمونی زبان دین و قرآن، رمضان علی تبار فیروزجایی، آیین حکمت، ۱۳۸۸، شماره ۲، ص ۳۴-۷.
- فنون بلاغت و صناعات ادبی، جلال الدین همایی، تهران: مؤسسه نشرهما، چاپ نهم، ۱۳۷۳.
- فوائد الاصول، میرزا محمد حسین الغروی النائینی، تقریرات شیخ محمد علی کاظمی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هفتم، ۱۴۱۲.
- فی ظلال نهج البلاغه، محمد جواد مغنیه، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الثالثة، ۱۳۵۸.
- کاربست بینامتنیت در فهم امثال نهج البلاغه، محمد رضا پیرچراغ و عبدالهادی فقهی زاده، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات فهم حدیث، ۱۳۹۵، شماره اول، پیاپی ۵، ص ۱۱۹-۹۳.

- کتاب العین، خلیل بن احمد الفراهیدی، بیروت: مؤسسه دارالهجرة، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۹.
- کلیله و دمنه، نصرالله بن محمد بن عبدالحمید منشی، به اهتمام و تصحیح و حواشی عبدالعظیم قریب، انتشارات سعدي، چاپ سوم، پاییز ۱۳۶۷.
- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، بیروت: دارصادر، الطبعة الأولى، (بی تا).
- مجمع الامثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶.
- مجمع البحرين، فخرالدين الطريحي، تهران: مكتبة نشر الثقافة الاسلامية، الطبعة الثانية، ۱۴۰۷.
- مسائل زبان شناسی نوین، محمدرضا باطنی، تهران: نشر آگاه، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
- مشکل ما در فهم قرآن، سيد عبدالکريم موسوی اردبیلی، نامه مفید، ۱۳۷۵، شماره ۸، ص ۲۴-۴.
- معارج نهج البلاغه، ظهير الدين ابى الحسن على بن زيد البيهقي فريد خراسان، صححها و قدم لها: محمدتقی دانش پژوه، ياشراف: سيد محمود المرعشى، قم: منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى، الطبعة الاولى، ۱۳۶۷.
- معجم مقاييس اللغة، ابى الحسين احمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، قم: دارالكتب العلمية، (بی تا).
- معنى شناسی، منصور اختيار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- مقدمه ای بر معناشناسی، فریدون بدره ای، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، شماره ۵۹، ص ۴۷ تا ۶۹.
- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندى، مصحح: سيد عبداللطيف كوهكمري، قم: كتابخانه عمومى آيت الله مرعشى نجفى، ۱۳۶۴.
- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ميرزا حبيب الله الخوئي، مصحح: سيد ابراهيم ميانجی، تهران: مكتبة الاسلامية، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
- الموجز فى اصول الفقه، جعفر سبحانى تبريزى، قم: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ۱۳۸۷.
- نظريه اعتبار-تفسير در اندیشه علامه طباطبائي، مقدمه ای بر فلسفه الهی اسلام، زهير انصاريان، ؛ رضا اکبريان؛ لطف الله نبوى، پژوهشنامه فلسفه دين، ۱۳۹۰، شماره ۲۵، ص

۱-۲۴

- نظریه تمایز بیانی زبان قرآن و زبان علم، ابراهیم کلانتری، بینات، ۱۳۷۷، شماره ۱۹، ص

۷۵-۸۴

-التقد الادبی، احمد امین، قاهره، ۱۹۷۲.

-نقش زمان در فهم قرآن، احمد ربانی خواه، سبزواری: امید مهر، چاپ اول، ۱۳۸۸.

-نگاهی نمادین به حضور شتر در شعر دوره جاهلی، رضا افخمی عقدا، ادب عربی (دانشکده

ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران)، ۱۳۹۰، سال سوم، شماره ۳، ص ۲۸۰-۲۴۷.

-نماد و جایگاه آن در قرآن، صابر امامی، کتاب ماه هنر، ۱۳۸۷، شماره ۱۲، ص ۴۰-۳۲.

-نهج البلاغه، ابوالحسن محمد بن الحسین شریف رضی، تحقیق: صبحی صالح، قم:

دارالهجرة، (بی تا).

-نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ویراستاران: محمد علی مجد فقیهی، محمد حسن

تبرائیان، حکیمه دسترنجی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی - بنیاد نهج البلاغه، چاپ

دوم، ۱۳۷۷.