



دوماهنامه علمی - پژوهشی

۹۵، ش ۱ (پیاپی ۴۳)، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۷، صص ۲۳۹-۲۸۲

## تبیین معناشناسی شناختی مفاهیم «راع» و «رعیت» بر مبنای حدیث نبوی و ارتباط آن با حقوق شهروندی

محمدحسین جمشیدی\*

استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

پذیرش: ۹۶/۸/۷

دریافت: ۹۶/۵/۱۰

### چکیده

مفاهیم در هر زبانی به‌مثابه دال‌ها یا نشانه‌هایی هستند که بر معانی دلالت دارند. آن‌ها اعتبار بشری هستند و تحت تأثیر عوامل گوناگون، گاه گرفتار دگرپرسی می‌شوند. از شاخص‌ترین این مفاهیم که دچار نوسان گفتمانی عرضی و قلب معنا شده، واژه‌های «رعیت» و «راع» است که نخستین بار در سخنان رسول الله (ص) به‌کار رفته است؛ اما به‌تدریج در عرصه معناشناسی سیاسی دگرگونی یافته و گفتمان الگوی منفی شبانی حکومت و ناتوانی مردم در تدبیر سرنوشت خویش را در پی داشته است.

با توجه به اهمیت این فرهنگ‌واژه‌های سیاسی و تأثیر دگرپرسی معنای آن‌ها از یکسو و اهمیت مسئله حقوق شهروندی و ارتباط آن با این مفاهیم از سوی دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که در نگرش معناشناسی شناختی، مفاهیم راع و رعیت چگونه تعبیر می‌شوند و معانی راستین آن‌ها در عرصه سیاست چیست. هدف نوشتار حاضر تبیین معناشناسی ساختاری حدیث نبوی راع در جهت شناخت حقیقت گفتمان شبانی است. یافته‌های تحقیق که با رویکرد تحلیلی حدیث نبوی «کلکم راع» و بر مبنای نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون از طریق داده‌های کتابخانه‌ای به‌دست آمده، بیانگر این است که کاربرد این مفاهیم در متن حدیث استعاره مفهومی ساختاری بوده و دارای معنای ارزشی و انتزاعی نگهداری و رعایت است. بنابراین، گفتمان شبانی (راع - رعیت) در اصل به مفهوم «نگهبانی» و «خدمت» و در نتیجه «پذیرش مسئولیت» و «تحقق حقوق شهروندی» بر مبنای مصالح و شئون شهروندان یا اصطلاحاً رعیت است و برابر نهاد گفتمان سلطه و نیاز یا استبداد بوده و در نتیجه گفتمان پاسخ‌گویی و امانتداری و نگهداری عمومی است.

واژه‌های کلیدی: راع، رعیت، معناشناسی شناختی، حدیث نبوی، حقوق شهروندی.

## ۱. مقدمه

مفاهیم در هر زبانی هویت و چیستی خویش را از فرهنگ و نگرش حاکم بر آن می‌گیرند. در واقع، آن‌ها آیات یا نشانه‌هایی‌اند که بر مدلول‌ها دلالت دارند؛ اما در اصل انسان‌ها معانی را نیز همچون واژه‌ها و نام‌ها وضع و اعتبار می‌کنند و فرایند معناسازی را شکل می‌دهند. از این حیث، زبان - «که سازمان‌دهی معنا جز از طریق آن میسر نیست» (شعیری، ۱۳۹۵: ۸) - و واژه‌ها بیانگر اندیشه و تجربه بشرند. به زبان فیلسوف آریایا برلین<sup>۱</sup> «الفاظ، فقط الفاظ نیستند یا مشتی مهره در فلان بازی زبان‌شناسی، لفظ مبین فکر است. زبان به تجربه دلالت می‌کند ...» (مگی، ۱۳۷۸: ۳۰). پس «بدون آگاهی از این مفاهیم اساسی راهی برای ورود به متن اندیشه‌ها وجود ندارد یا اگر دارد به بیراهه یا کوره‌راه می‌رود» (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۲۱). بر همین مبنا، با تغییر اعتبار بشری در حوزه معانی، مفاهیم تغییر می‌یابند؛ در حالی که واژه‌ها همچنان می‌مانند و دچار نوسان معنایی می‌شوند.<sup>۲</sup> همین امر به مستمسکی برای قدرت‌ها و فرمانروایان در طول تاریخ تبدیل شده تا به جای وضع واژه‌ها و مفاهیم جدید - که برای مردم نامأنوس یا درک‌ناشدنی بوده است - از واژه‌ها و مفاهیم معتبر و جاافتاده بهره بگیرند و با ایجاد نوسان معنایی برای آن‌ها به صورت عرضی و تقابلی یا تغییر در معنا و مدلول آن‌ها به مقاصد خود نائل گردند.

در این میان، یکی از شاخص‌ترین مفاهیم فارسی و عربی که از این حیث دچار نوسان گفتمانی عرضی، یعنی دگرگونی و قلب معنا شده، واژه‌های «رعیت<sup>۳</sup>» و «راع<sup>۴</sup>» است. این واژه‌ها که نخستین بار در کلمات رسول‌الله<sup>(ص)</sup> و امیر مومنان<sup>(ع)</sup> به کار رفته (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۴۳) - به تدریج در عرصه نوسان معنایی سیاسی دگرگون شده و گفتمانی مغایر دیدگاه پیامبر<sup>(ص)</sup> را به وجود آورده‌اند. بر مبنای چنین گفتمانی در فرهنگ عامه و برتر از آن در زبان فقهی و حقوقی واژه راع به معنای چوپان و در مقابل واژه رعیت به معنای نیازمندان به راع - چیزی شبیه به گوسفندان (مراعی) و نیز دیوانگان و سفیهان - تفسیر شده است و بر همین مبنا، گفتمان الگوی منفی شبانی<sup>۵</sup> حکومت و ناتوانی مردم در تدبیر سرنوشت خویش شکل گرفته است که بر اساس آن «در صورت نبودن چوپان، گله موجودیت خود را از دست می‌دهد» (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۴۰) و در نتیجه «مفهوم منفوری که تدریجاً در زبان فارسی به خود گرفته است» (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۴۳)،

در نهایت باعث شده است تا این گونه تصور شود که در فرهنگ اسلامی و بیانات پیشوایان معصوم، مردم به مثابه رعیت تعریف می‌شوند و رعیت نیز نقطه مقابل راع به معنای شبان و بیانگر خصلت ناتوانی و وابستگی به قدرت شبان است. پس این نتیجه به دست می‌آید که مردم از اداره خود عاجز و همچون گله گوسفند نیازمند شبان هستند، وگرنه در دام گرگ (بیگانگان) گرفتار می‌آیند. در همین ارتباط مثال‌هایی چون «رعیت تابع ظلم است؛ مرده را که به حال خود گذاری، کفن خویش خراب کند» (دهخدا، ۱۳۸۳: ۱۰۶/۱) و یا «قالی را تا بزنی گرد درمی‌آید، رعیت را تا بزنی پول» (دهخدا، ۱۳۸۳: ۲/۱۱۵۴)، رایج است.

این برداشت گاه با تکیه نادرست بر برخی از احادیث در باب امامت و رهبری، تقویت شده و حالت انفعالی مردم را در برابر حاکمان تأیید می‌کند. به گونه‌ای که در اثر چنین برداشت ناروا و غلطی نظام سیاسی اسلامی نوعی نظام ارباب - رعیتی تصور می‌شود<sup>۶</sup> که می‌تواند مشروعیت‌بخش فرمانروایی مستبدان باشد؛ به‌ویژه که «جایگاهی بااهمیت نیز در اندرزنانه‌های سیاسی یافته است» (دلیر، ۱۳۹۳: ۷۳-۷۷). مثلاً غزالی می‌نویسد: «رعیت ما رمه ماست» (۱۳۶۱: ۱۵۶)؛ در حالی که نظر نویسنده بر آن است که هرگز این‌گونه نیست و بسیار بعید به نظر می‌رسد که پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> به دنبال تبیین این‌چنینی از کاربرد مفاهیم راع و رعیت بوده باشد. بر این مبنا، پرسش اصلی این تحقیق چنین است:

در نگرش معناشناسی شناختی استعاری<sup>۷</sup>، مفاهیم راع و رعیت مطرح در حدیث نبوی چگونه تعبیر و معنا می‌شوند؟ و معانی راستین آن‌ها در عرصه سیاست و زندگانی سیاسی - اجتماعی چیست و چه ارتباطی با حقوق شهروندی دارد؟

انگاره اساسی تحقیق نیز این است که معنای مفاهیم استعاری<sup>۸</sup> راع و رعیت در زبان رسول‌الله<sup>(ص)</sup> و فرهنگ اسلامی - ایرانی بیانگر اصل مسئولیت انسان‌ها نسبت به یکدیگر به مثابه رابطه‌ای انسانی و مدنی و حق برابر همه افراد جامعه یا تحقق حقوق شهروندی است و محور این رابطه «رعایت» یا حکمرانی به مفهوم نگهداری است که بیانگر دو اصل تدبیر حکیمانه در جهت سعادت عمومی و احقاق حقوق شهروندی<sup>۹</sup> مطابق شئون افراد است.

در پاسخ به پرسش مورد نظر، با رویکردی تحلیلی<sup>۱۰</sup> و بر مبنای نظریه استعاره مفهومی<sup>۱۱</sup> معناشناسی شناختی جرج لیکاف<sup>۱۲</sup> و مارک جانسون<sup>۱۳</sup> به تبیین مفاهیم «راع» و «رعیت» با تکیه بر حدیث نبوی معروف «کلکم راع» (مجلسی، ۱۴۱۶ق: ۳۸/۷۲) و داده‌های کتابخانه‌ای و اسنادی

می‌پردازیم. برای درک این رابطه، معناشناسی<sup>۴</sup> واژه‌های راع (شبان) و رعیت (مردم) ضرورت می‌یابد. اهمیت موضوع از بُعدی به این امر باز می‌گردد که آیا سیاستمداری برد و باخت است و سیاست آن است که «که می‌برد؟ چه می‌برد؟ چه وقت می‌برد؟ و چگونه می‌برد» (Tansey, 1999: 33) و حاکمان همانند شبانان، رمه یا رعیت را برای کسب منافع خویش می‌خواهند یا سیاست، تدبیر «سرنوشت مشترک آدمیان» (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۵) و تأمین حقوق شهروندی است. بُعد دیگر اهمیت بحث به مسئله درک صحیح مفاهیم از منظر حضرت محمد<sup>(ص)</sup> به‌مثابه برترین اسوه بشریت، باز می‌گردد.

## ۲. پیشینه پژوهش

درخصوص موضوع بررسی حدیث معرف راع و رعیت چند کار پژوهشی به شرح زیر صورت گرفته است.

۱. در نوشتاری از نگارنده با عنوان «حکومت و رعایت؛ درآمدی بر فلسفه سیاسی حکومت در اسلام» *دانش سیاسی*، ۱۳۸۸، مفهوم رعایت مبنا و فلسفه سیاسی حکومت در نظر گرفته شده و این موضوع با تکیه بر حدیث راع و شرحی بر آن تحقق یافته است.
۲. نگارنده در نوشته دیگری با عنوان «فلسفه وجودی حکومت در اندیشه پیامبر رحمت» در *روزنامه ایران*، ۱۳۹۳ با بررسی مختصر حدیث، مبنا و فلسفه وجودی حکومت را تحقق مسئولیت عمومی در قبال مردم و شهروندان دانسته است.
۳. نیره دلیر نیز در مقاله «گفتمان رعیت و راعی در نظام اندرنامه‌ای دوره اسلامی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، ۱۳۹۳، به بررسی مفهوم رعیت از ظهور تا رواج آن در دوره میانه اسلامی تحت تأثیر حدیث پیامبر<sup>(ص)</sup> پرداخته است.
۳. نگار ذیلایی در مقاله «تطور اصطلاح و قشربندی رعایا در تشکیلات اسلامی»، *تاریخ و تمدن اسلامی*، تنها به بررسی مفهوم رعیت و سیر تحول مفهومی معنایی آن در سه حوزه معنایی پرداخته؛ ولی کاری به تبیین و تحلیل حدیث نبوی راع نداشته است.
۴. محمد راتب نابلسی در شرح *ریاض الصالحین* باب «درجات المسئولیه فی الاسلام کما ورد فی الحدیث ...» با نگاهی ارشادی و تبلیغی به شرح ادبی و واژه‌شناسی متن حدیث پرداخته

است ([nabulsi.com/text/sal044.pdf](http://nabulsi.com/text/sal044.pdf)).

۵. عبدالله بن عبدالرحمن الجبرین نیز در نوشته‌ای با نام «شرح حدیث کلکم راع» به توصیف ادبی حدیث و شرح مسئولیت‌های مطرح در حدیث با تکیه بر تربیت فرزندان پرداخته است ([islamweb.net/index.page147787](http://islamweb.net/index.page147787)).

علاوه بر این دو اثر اغلب نویسندگان و محققان مسلمان در بحث امر به معروف و نهی از منکر یا بحث مسئولیت اجتماعی و سیاسی یا در متون حدیثی تنها به صورت گذرا به حدیث مزبور اشاره کرده‌اند. برای مثال مرتضی مطهری در کتاب *حماسه حسینی* در خصوص امر به معروف و نهی از منکر با توضیح مختصری به آن اشاره کرده است (۱۳۹۰: ۲۸۲/۱۷)؛ ولی هیچ تبیین و تحلیل معناشناسانه شناختی استعاری از آن صورت نگرفته است که بتواند آن را در قالب گفتمان سیاسی مشخص و به‌مثابه مفهوم استعاری مورد توجه قرار دهد. در حالی که با توجه به وجود برداشت منفی و غلط رایج از حدیث تحلیل معناشناسانه آن از منظر نظریه استعاره مفهومی ضروری به نظر می‌رسد.

### ۳. چارچوب نظری

در این بررسی مبنای نظری مورد استفاده نویسنده، نظریه استعاره مفهومی معناشناختی لیکاف و جانسون است (Lakoff & Jhonson, 2002). معناشناسی «اصطلاحی فنی است که به مطالعه معنا<sup>۱۵</sup> اطلاق می‌شود» (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۳) و از روش‌های نوین پژوهش به‌ویژه در آثار دینی و سیاسی است که «به‌عنوان ابزاری برای مطالعه علمی معنا، به توصیف پدیده‌های زبانی در چارچوب یک نظام می‌پردازد» (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۸).

بر این مبنا، از آنجا که جهان قابلیت درک یکجا را ندارد؛ لذا ذهن انسان یک عده صورت‌های جدا و منفرد می‌سازد که همان واژگان زبان است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۷-۲۰). این در حالی است که زبان پیوند عمیق با اندیشه دارد (Chomsky, 2006:1-20) و نیز بر کنش هر روزه ما حاکم هست (Lakoff & Johnson, 2003:3) و تحت تأثیر عوامل گوناگون تحول می‌یابد. به بیانی دیگر «معنا امری بسیار گسترده است ... اما این نوسان معنا بر اساس رابطه بین کنشگران با دنیا و چیزها تعریف می‌گردد ...» (شعیری، ۱۳۹۵: ۵).

نظریه استعاره مفهومی یا به تعبیر لیکاف و جانسون «نظریه معاصر استعاره»<sup>۱۶</sup> ( خادم-زاده و سعیدی مهر، ۱۳۹۳: ۱۰؛ صارمی، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۷) یکی از نظریات مهم معنی‌شناسی است که قائل است زبان بخشی از توانایی عمده‌تر شناختی بشر است. مفهوم محوری این معنی-شناختی استعاره مفهومی است (یوسفی راد، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۷). این نظریه که «به استعاره جایگاهی ویژه در ساختار بندی تفکر و شناخت انسان می‌دهد» (گلشائی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۲۴) مدعی است که نه تنها زبان، بلکه شیوه درک ما از مقولات انتزاعی جهان بر مبنای استعاره استوار است و استعاره اساساً فرایندی ذهنی و شناختی است (سجودی و قنبری، ۱۳۹۱: ۱۳۷). از این منظر، استعاره عنصری بنیادین در مقوله بندی و درک انسان از جهان خارج و نیز در فرایند اندیشیدن است. بنابراین در این رویکرد، استعاره مفهومی نوین می‌یابد و به هر گونه فهم و بیان یک مفهوم انتزاعی در قالب تصورات ملموس تر گفته می‌شود (Lakoff, 1993: 28).

در این نظریه کانون استعاره در مفهوم است نه در کلمات و اینکه مفاهیم به وسیله استعاره-های چند گانه ای درک می‌شوند که دارای مفهومی مستدل اند (Lakoff & Johnson, 1980: 244) و اینکه ما بر پایه استنباط‌هایی که به وسیله استعاره‌ها به دست می‌آوریم، زیست می‌کنیم (Ibid: 272). حتی در نگاه لیکاف استعاره ما را قادر می‌سازد موضوعی نسبتاً انتزاعی یا فاقد ساخت را بر حسب امری عینی، ملموس یا دست‌کم ساختمندتر کنیم (Lakoff, 1993: 232).

«از این دیدگاه استعاره بر حسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۰). در این راستا، لیکاف و جانسون به تبیین انواع استعاره پرداخته‌اند. ما در این نوشتار با تکیه بر استعاره‌های ساختاری<sup>۱۷</sup> که سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهوم دیگری است (Lakoff & Johnson, 2003: 4) به تحلیل مفاهیم حدیث نبوی راع می‌پردازیم. در این راستا ابتدا ریشه‌شناسی لغوی، بعد از آن معناشناسی در زمانی با تکیه بر قرآن و حدیث یا به تعبیر روبینز<sup>۱۸</sup>: «مطالعه تغییراتی که در گذر زمان بر واحدهای زبانی حادث می‌شود» (روبینز، ۱۳۸۴: ۴۱۸) و سپس تحلیل معناشناسی استعاری<sup>۱۹</sup> آن را مورد توجه قرار می‌دهیم.

#### ۴. مفاهیم مورد بررسی در احادیث

گفتمان رابطه راع و رعیت، علاوه بر اینکه در نظام سیاسی شبانی ریشه دارد، برگرفته از احادیث نبوی و سایر پیشوایان معصوم، فرهنگ قرآنی و سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی است. از آنجا که این گفتمان - که ما آن را گفتمان رعایت یا شبانی می‌نامیم - در احادیث پیشوایان معصوم دین به‌وضوح مطرح شده است، ابتدا به مواردی چند از احادیثی که مفاهیم مورد نظر در آن‌ها آمده، به‌عنوان ماده تحقیق، اشاره می‌کنیم. گزینش این موارد بیانگر تلاش پیشوایان معصوم در جهت گفتمان‌سازی سیاسی - فرهنگی استعاری ساختاری و لذا معنابخشی به مفاهیم مورد نظر است. این روایت‌ها عبارت‌اند از:

۱. «(ألا) كَلُّكُمْ رَاعٍ، وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»<sup>۲۰</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۸/۷۲؛ مسلم، ۱۴۲۰ق: ۸۲۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۴/۱؛ ورام، بی‌تا: ۶/۱ و ...) «آگاه باشید، همگی شما نگهبانید و همگان‌تان در برابر رعیت [مورد نگهبانی] خود، مسئول هستید».

۲. «(ألا) كَلُّكُمْ رَاعٍ وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَالْأَمِيرُ (الْإِمَامُ) الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَ الرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَ الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَ وُلْدِهِ وَ هِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَ الْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَ هُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَ كَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (احسائی، ۱۴۰۵ق: ۱۳۰/۱؛ مسلم، ۱۴۲۰ق: ۸۲۵؛ ورام، بی‌تا: ۶/۱ و ...) «آگاه باشید، همگی شما نگهبانید و همه شما در برابر رعیت خود، مسئول هستید. مرد، نگهبان و سرپرست خانواده‌اش است و در برابر آن‌ها مسئول است. و زن نگهبان و سرپرست خانه همسرش و فرزندان‌اش است و در برابر آن‌ها مسئول است. و بنده سرپرست دارایی اربابش است و در برابر آن مسئول. آگاه باشید پس شما همگی نگهبانید و همه شما مسئول در برابر رعیت خود».<sup>۲۲</sup>

۳. «ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة، إلا لم يجد راحة الجنة» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۲۶۳) «هیچ بنده‌ای نیست که خداوند یکتا نگهبانی و سرپرستی جمعی را بدو سپارد و او در امانت‌داری و خیرخواهی آنان نکوشد، جز اینکه هرگز بوی بهشت به مشامش نخواهد رسید».

۴. «أَيُّمَا رَاعٍ اسْتَرَعَى رَعِيَّتَهُ فَلَمْ يَحْطُهَا بِالْأَمَانَةِ وَالنَّصِيحَةِ ضَاقَتْ عَلَيْهِ رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى الَّتِي

وسعت کل شیء» (وهج/الفصاحه، ۱۴۰۸ق:۳۹۱؛ راهنمای انسانیت، ۱۳۷۷: ۳۴۵). «هر کس سرپرستی گروهی از مردم را برعهده گیرد و در حکومت آنان به امانتداری و خیرخواهی نکوشد، رحمت خداوند متعال که همه چیز را در بر گرفته است او را در نمی‌یابد».

۵. «ایما راع غشّ رعیتَه فهو فی النار» (پاینده، ۱۳۷۷: ۱۰۲۷) «هر فرمانروایی که مردمش را فریب دهد، در آتش است».

۶. «ایما راع لم یرحم رعیتَه حرمّ الله علیه الجنة (همان: ۱۰۲۸). «هر فرمانروایی که به مردم خود رحم نکند خداوند بهشت را بر او حرام می‌کند».

۷. «إن الله تعالى سائل كل راع عما استرعاه: أ حفظ ذلك أم ضيعه حتى يسأل الرجل عن أهل بيته (محمدی ری شهری، ۱۴۱۹ق: ۱۲۱۲/۳-۱۲۱۳). «خداوند متعال از هر سرپرستی نسبت به آنچه سرپرستی اش را به او واگذار کرده است، بازخواست می‌کند؛ خواه از آن به‌خوبی پاسداری کرده باشد، یا تباهاش کرده باشد. حتی از مرد، درباره خانواده‌اش بازخواست می‌شود».

۸. امام علی<sup>(ع)</sup>: «قلوب الرعية خزائن راعيها فما أودعها من عدل أو جور وجدته؛ دل‌های مردم صندوقچه‌های فرمانرواست. پس آنچه از عدالت و یا ظلم در آن‌ها بگذارد، همان را خواهد دید (خوانساری، ۱۳۷۳: ۴/۵۲۱)».

۹. پیامبر<sup>(ص)</sup> خطاب به امیر مؤمنان علی<sup>(ع)</sup>: «أنا و أنت أبوا هذه الأمة فلعن الله من عقنا ... ثم قال أنا و أنت راعيا هذه الأمة فلعن الله من ضل عنا قل أمين قلت أمين» من و تو پدران این امت هستیم. پس خداوند لعنت کند کسی را که با ما دشمنی ورزد. سپس فرمود من و تو نگهبانان و سرپرستان این امتیم، پس نفرین خدا بر کسی باد که از ما دورافتد. بگو آمین، گفتیم آمین» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۳/۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۱۱۸).

۱۰. امام حسین<sup>(ع)</sup>: «... و على الإسلام، السلام إذ قد بُليت الأمة براع مثل يزيد، و لقد سمعتُ جدِّي رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: الخِلافَةُ مُحرَّمَةٌ على آلِ أبي سفيان» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۸۴).

۱۱. امام علی<sup>(ع)</sup>: «وَ أعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی على الرعية و حق الرعية على الوالی فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لألفتهم و عزاً لدينهم فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاد و لا تصلح الولاد إلا باستقامه الرعية فإذا أدت الرعية إلى



۱۲. «و لِيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَأَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ...» (همان: نامه ۵۳). «باید دوست‌داشتنی‌ترین کارها نزد تو کاری باشد که بهترین از جهت حق و عمومی‌ترین از نظر عدالت است و بیشترین رضایت مردمی را به دنبال بیاورد».
۱۳. «فَإِنَّ حَقًّا عَلَى الْوَالِيِ أَلَّا يَغْيِرَهُ عَلَى رَعِيَّتِهِ فَضْلٌ نَالَهُ» (همان: ۵۰) «همانا بر زمامدار واجب است که اگر اموالی به‌دست آورد، یا نعمتی مخصوص او شد، نسبت به مردم دچار دگرگونی نشود».
۱۴. «ثُمَّ اخْتَرُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ» (همان: نامه ۵۳). «و برای قضاوت در میان مردمانت، یکی از افرادی را برگزین که از نظر تو برتر از دیگران است».
- تنها در نامه حضرت علی<sup>(ع)</sup> به مالک اشتر ۲۱ بار واژه رعیت ذکر شده که غالباً نقطه مقابل آن ولایه (والیان) یا والی است (همان: ۵۳).<sup>۲۰</sup>

## ۵. مفهوم‌شناسی دو واژه راع و رعیت

### ۵-۱. تبیین معناشناسی لغوی

از نظر ریشه‌شناسی<sup>۲۱</sup> یا مطالعه طرز ساخت تاریخی معناها (حاجی خانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۸) واژه‌های «راع»، «رعیت»، «رعایت» و «مراعات» از ریشه یا مصدر سه حرفی<sup>۲۲</sup> «رعیرعا» می‌آیند که در زبان عربی به معنای مراقبت و نگهداری از حیوان، غذا دادن و رسیدگی به آن یا تیمار و سرپرستی حیوان در جهت حمایت از آن با در نظر گرفتن شؤونش است. راعب می‌نویسد: «الرعی در اصل محافظت از حیوان است یا از طریق تغذیه و پرورش آن که حافظ زندگانی‌اش می‌باشد و یا به حفظ و نگهداری او از دشمن»<sup>۲۳</sup> (راعب، ۱۴۰۴: ۱۹۸).

او در ادامه بر عنصر حفاظت و نگهداری تأکید می‌ورزد: «گفته می‌شود: رعیت، یعنی او را پاسداری کرد» (راعب، ۱۴۰۴: ۱۹۸). در سایر فرهنگ‌ها نیز «رعی» به همین معنی آمده است؛ مثلاً در *لسان‌العرب*: «الرعی مصدر رعا: حفاظت کردن، مراقبت کردن، مواظبت کردن» (ابن منظور، ۱۳۸۸: ۳۲۵/۱۴). او بر همین اساس راعی را نگهدارنده و حارس می‌خواند: «و راعی کسی است که نگهدارنده جاندار است؛ یعنی آن را حمایت و حراست (يَحْوِطُهَا و يحفظها) می‌کند» (همان-

(جا). پس در چنین برداشتی مراعات به معنای محافظت و نگهداری است (همان: ۳۲۵/۱۴).  
 طریحی در مجمع‌البحرین رعی را با دقتی بیشتر «حفظ عین هر چیز» قلمداد کرده است و  
 حفظ عین را همراه با تأمل و معرفت نسبت به آن می‌داند: «زمانی گفته می‌شود رعیت الرجل،  
 که شخص مورد دقت‌نظر و حراست (نگهبانی) و شناسایی اعمالش قرار گیرد»<sup>۲۹</sup> (طریحی،  
 ۱۳۷۵: ۱۹۰/۱). پس او دو عنصر تأمل و شناخت را به عنصر نگهداری اضافه و از آن معنای  
 ملاحظه را استنباط کرده است: «آن (رعی) از مصدر رعایت است و به معنای مراعات و  
 ملاحظه (مورد دقت و توجه قرار دادن) می‌باشد» (همان‌جا). براین اساس رعی نگهداری همراه  
 با آگاهی است (همان‌جا). سپس به عبارت مشهور «رعایت الحق» پرداخته و از دو عنصر  
 حفاظت و تأمل در آن در جهت نگهداری یاد می‌کند: «و رعایة الحق نگهداری و حفاظت آن و  
 دقت در آن است»<sup>۳۰</sup> (همان‌جا). در کتاب العین نیز پذیرش تعهد «اذا تعاهد امره» (فراهیدی،  
 ۱۴۰۹ق: ۲۴۱/۲) آمده است. سایر فرهنگ‌ها نیز کم‌وبیش چنین نگاهی دارند؛ مثلاً در المحيط،  
 مراقبت (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۱۴۷/۲) و در تاج العروس و الصحاح از قول ابن‌سکیت آمده است  
 «رعیت علیه حرمته رعایة» (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۶۸/۱۹؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۲۳۵۹/۶).

در فرهنگ‌های فارسی نیز رعایت از مقوله‌های نگهداری و حراست و تکریم و نوازش و  
 نظایر آن دانسته شده است؛ مثلاً دهخدا این معانی را برای واژه رعایت آورده است:  
 «نگاهداشت، ... نگاهداشت حق ... پاس داشتن ... تکریم، سیاست و تدبیر، بخشایش، نوازش،  
 مهربانی، دستگیری ...» (دهخدا، ۱۳۸۳: ذیل «رعایت»). بنابراین در فارسی، رعی و رعایت به  
 معنای پاسداری، حفاظت، نگهداری و تکریم و به طور کلی حفظ حدود و شؤون هر چیز است.  
 در فرهنگ‌های دو زبانه عربی نیز رعی به همین معانی آمده است؛ مثلاً «رعی ... چراندن ...  
 نگهداری کردن (از گله)، مواظبت کردن، نگهداری کردن (کسی را) ... مواظبت کردن، رسیدگی  
 کردن ... توافق داشتن (با چیزی)، رعایت کردن ... در نظر داشتن ... نگهداری، مراقبت، مواظبت،  
 حمایت ... سرپرستی ...» (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۲۴۰).

گاه نیز رعی و رعایت به معنای تأمل و دقت نظر در امور برای به کمال رساندن یا درک  
 حقیقت آن‌هاست؛ برای مثال «بدترین مردم شخصی است که کتاب خدا را می‌خواند بدون آنکه  
 چیزی از آن را رعایت نماید ...» (ابن‌منظور، ۱۳۸۸ق: ۳۲۸/۱۴). همچنین، رعایت مترادف با  
 تکریم، بخشش، احترام، نوازش و خدمتگزاری است. ابن‌ابی‌الحدید آورده است: «و لاراع ینظر

بعین رحمه» (۱۴۰۴ق: ۱۲/۱۵). همچنین، راع مترادف با مدبر و تدبیرکننده آمده است: «و لیساً من رعاة الدین ...» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۹۰/۱)؛ یعنی و از مدبران دین نیستند.

### ۶. مفهوم شناسی رعایت در قرآن و حدیث

همان طور که بیان شد مصدر و جوهر اصلی راع و رعیت، رعایت به مفهوم پاسداری و نگهداری است. این موضوع در قرآن و روایات به صراحت مطرح شده است؛ مثلاً در قرآن در مورد مسیحیانی که راه حق را آن گونه که باید نرفتند، می خوانیم: «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا ...» (حدید/ ۳۷/۵۷). «پس آن (دین و کتاب عیسی<sup>(ع)</sup>) را آن گونه که باید و شایسته بود مراعات نکردند» که به بیان مفسران معنایش این است: «آن را آن گونه که شایسته حراست و نگهداری بود حراست و نگهداری نکردند» (راغب، ۱۴۰۴ق: ۱۹۸) و «المحافظة: المواظبة علی الامر» (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۲۶۵/۴).

در احادیث پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> آمده: «هر چیز را ابزار و نخیله ای است و ابزار و نخیله مؤمن خرد است ... و هر قومی را نگهداری است و نگهدار پرستش گران خرد است (و لِكُلِّ قَوْمٍ رَاعٍ وَ رَاعِيَ الْعَابِدِينَ الْعَقْلُ) ...» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۲۰۶/۱۱؛ مجلسی، ۹۵/۱). منظور از راع در اینجا نگهدار و راهنما هر دوست و خرد نگهدار و راهنمای عابدین است. به علاوه، نمونه راع نیز از منظر پیامبر<sup>(ص)</sup>، آن حضرت و امیر مومنان<sup>(ع)</sup> هستند (ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۱۱۸). در روایتی دیگر نیز در بیان شاخص های شناخت امام به راعی که از مسئولیت خویش فرار نمی کند و طفره نمی رود، اشاره شده است: «امام دانشمندی است که جهل نمی ورزد و نگهداری است که از مسئولیت خود طفره نمی رود»<sup>۳۱</sup> (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۴۳۶/۲).

حضرت علی<sup>(ع)</sup> نیز پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> را به عنوان راعی امت معرفی کرده و مردم را به پیروی از دعوت آن بزرگوار خوانده است: «داع دعا و راع رعی، فاستجیبوا للداعی، و اتبعوا الراعی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴).<sup>۳۲</sup> او همچنین در فرمان خویش به مالک اشتر، حاکم جامعه را «راعی» و مردم را «رعیت» خوانده است و می فرماید: «و اعلم أنه لیس شیء بأدعی الی حسن ظن راع برعیتة من احسانه الیهم» (همان: نامه ۵۳) و بدان که هیچ وسیله ای برای جلب اعتماد امام به رعیت خویش، بهتر از احسان به آن ها و ... نیست. بارها نیز در جملات خویش از مردم به

رعیت یاد کرده‌اند. برای نمونه به مالک اشتر می‌نگارد: «و لیکن أحب الأمور الیک أوسطها فی الحق.. و أجمعها لرضی الرعیة» (همان: نامهٔ ۵۳): «باید محبوب‌ترین کارها نزد تو اموری باشند که با حق سازگارتر ... و با رضایت مردم هماهنگ‌تر هستند».

امام صادق<sup>(ع)</sup> در بیانی از امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> سخن از راع بودن برای حقوق الهی به میان می‌آورد که به معنای احساس مسئولیت نسبت به آن‌هاست: «و نگهبان هر آنچه به‌عنوان امانت در دست توست باش و نیز نگهبان و تحقق بخش (راعياً) حق الهی درمورد آن باش» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۳۷/۳) و نیز با صراحت از نصب راعی یا سیاستمدار از سوی خدا سخن می‌گوید: «آیا نمی‌بینی که خداوند نگهبان و سرپرستی را می‌گمارد و خلیفه‌ای را جانشین می‌سازد ...» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۲۶؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۳).

در نیایش‌ها نیز خداوند را راعی بشر می‌خوانیم: «یا أرحم من کل راع» (کفعمی، ۱۳۷۹: ۳۵۱؛ نوری، ۱۴۰۸: ۲۰۷/۱۱): ای نگهبان تر از هر نگهبان و رعایتگری. یا در دعای جوشن کبیر: «یا راعی من استرعاه ...» (قمی، بی‌تا)<sup>۳۲</sup>: ای راهنمای کسی که راهنمایی بخواند و ای نگهبان کسی که حراست طلبد. مجلسی در *بحار الانوار* در شرح حدیثی از امام ابوالحسن موسی کاظم<sup>(ع)</sup> که درمورد جاه‌طلبی و ظاهراً در اشاره به آیهٔ ۸۳ قصص<sup>۳۴</sup> است و در آن امام<sup>(ع)</sup> زیان حب ریاست بر مردم را از زیان دو گرگ درنده برای گله (بی‌شبان) شدیدتر می‌داند<sup>۳۵</sup>، می‌نویسد: «... عبارت تفرق الرعاء برای بیان شدت زیان است. پس راعی (شبان) آنگاه که حضور دارد، گرگ را از زیان زدن به رمه باز می‌دارد و از رمه حمایت و حراست می‌نماید ...»<sup>۳۶</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۷۰).

بنابراین، در این نگرش خدا، پیامبران و امامان راعیان بشرد و راعی نه‌تنها نگهبان و حافظ حقوق مردم، بلکه راهنما و هادی آنان نیز است. همچنین از معانی رعایت می‌فهمیم که این رابطهٔ معنایی مرکب از پنج عنصر زیر است:

۱. ملاحظه ۲. تدبیر ۳. احقاق حق ۴. نگهبانی ۵. خدمتگزاری و مهرورزی.

## ۷. مفهوم‌شناسی سیاسی مفاهیم بر مبنای نظریهٔ استعارهٔ مفهومی

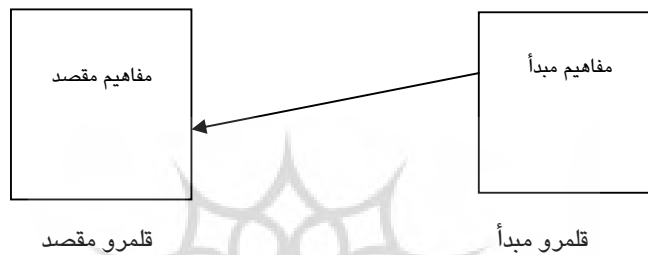
هر چند واژه‌های راع و رعیت در اصل عربی هستند و در دورهٔ اسلامی وارد فرهنگ سیاسی ما شده‌اند و «با توجه به احادیث پیامبر و روایات اسلامی رایج و شایع شدند» (دلیر، ۱۳۹۳: ۶۵)؛ اما کاربرد استعارهٔ شبان و رمه برای رهبری و حکمرانی در فرهنگ ما تاریخی بس کهن

دارد و بارها در متون دینی نیز به کار رفته است. برای نمونه «و چنانی که شبان گله خود را نگاه می‌دارد آن را نگاه خواهد داشت» (عهد عتیق، ارمیای نبی: ۱۱/۳۱) که بیانگر معنای استعاری سیاسی<sup>۳۷</sup> آن است. هر چند گفته شده در متون فارسی پهلوی این رابطه به صورت رابطه میان مردم و پادشاه (Jamasp, 1897:98) آمده؛ اما غالباً زبان استعاره در کار بوده است. مثلاً از زبان کوروش کبیر نقل شده است: پادشاه خوب مانند شبان خوب است (انصاری، ۱۳۹۳). پس بر مبنای نظریه استعاره مفهومی، از منظر سیاسی نیز مفهوم رعایت مفید همان معانی پیش‌گفته یعنی نگهبانی، پاسداری و سرپرستی مدبرانه و مبتنی بر حکمت است که در اصل معنای حقیقی سیاست را در نگرش دینی ما به صورت خاص - از متون دینی زرتشتی گرفته تا عهد عتیق و جدید و منابع اسلامی (کتاب و سنت) - منعکس می‌سازد. این امر نشان می‌دهد که کاربرد این مفاهیم از جنس استعاره مفهومی ساختاری است. از همین رو، در فرهنگ‌های گوناگون راعی به مفهوم سیاستمدار، مسئول، نگهبان، هادی و مراقب جامعه آمده است.

در مقابل، معنای استعاری این مفاهیم در سیر تاریخی خود دچار استحاله معنایی و زبان-شناختی<sup>۳۸</sup> شده و چهره‌های کاملاً منفی و غیرانسانی یافته است. به گونه‌ای که مثلاً نویسنده افغان فریاد برمی‌آورد: «تأکید بر نابرابری ذاتی میان فرودستان و زبردستان که در رابطه شبان-رمة سنتی انعکاس یافته، از قرن‌ها بدین سو در کشور ما تداوم یافته و با آمدن ایدئولوژی‌های مدرن شکل و شمایل جدیدی به خود گرفت» (انصاری، ۱۳۹۳)؛ در حالی که در نگرش حکمت سیاسی ما، گفتمان شبان - رمة در اصل نه تنها بیانگر چنین برداشتی انحرافی نبوده، بلکه این گفتمان در تحلیل استعاری متوجه کارکرد حکومت در برابر جامعه است. این حقیقت در ادامه از منظر نظریه استعاره مفهومی مورد توجه قرار می‌گیرد.

استعاره محور نظریه استعاری شناختی لیکاف و جانسون است. استعاره در رویکرد کلاسیک آرایه‌ای ادبی بود و گونه‌ای انحراف از تفکر متعارف پنداشته می‌شد؛ اما زبان‌شناسی شناختی<sup>۳۹</sup> با ایجاد تحول در مطالعات استعاره آن را به پدیده‌ای مهم بدل کرد که به بخش قابل توجهی از تفکر و زبان روزمره شکل می‌دهد (ویسی حصار و توانگر، ۱۳۹۳: ۱۹۹). در تحلیل استعاری مورد نظر لیکاف و جانسون استعاره مفهومی در اصل «فهم و تجربه» چیزی در اصطلاحات و عبارات چیز دیگر است (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۵)؛ به طوری که افراد با استفاده از یک قلمرو ذهنی به نام قلمرو مبدأ<sup>۴۰</sup>، حوزه ذهنی دیگری را به نام قلمرو مقصد<sup>۴۱</sup>، درک می‌کند

(Lakoff & Johnson, 2003:5; Lakoff, 2006: 185). لیکاف و جانسون اساس این رابطه را که به شکل تناظرهایی میان دو مجموعه صورت می‌گیرد نگاشت<sup>۴۲</sup> می‌نامند (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۵). آن‌ها مجموعه دارای مفهوم عینی‌تر و متعارف را قلمرو مبدأ و مجموعه دارای معنای انتزاعی را، قلمرو مقصد می‌نامند (ر.ک: نمودار ۱).



نمودار ۱: نگاشت ساده استعاره

Diagram1: Simple metaphor mapping

بر این اساس در تحلیل حدیث نبوی درمی‌یابیم که مفاهیم شبانی، قلمرو منبع و مفاهیم سیاست و حکمرانی، قلمرو مقصد را تشکیل می‌دهند (نمودار ۲):



قلمرو مبدأ قلمرو مقصد

نمودار ۲: نگاشت ساده استعاره راع و رعیت

Diagram2: Simple metaphor mapping of Raa' & Ra'iyat

از آنجایی که در نگاه لیکاف هر نگاشت مفهومی مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی - و نه تنها از گزاره‌ها و عبارات - شکل می‌گیرد؛ لذا اساس نه خود واژه‌ها که روابط میان آن‌ها اهمیت دارد. مثلاً در حدیث نبوی مورد بررسی روابط میان مفاهیم مبدأ و مقصد استعاره را می‌سازد. در نتیجه، به تعبیر لیکاف کار مفاهیم و واژه‌ها برانگیختن ذهن ما به برقراری ارتباط میان مفاهیم دو مجموعه است (Lakoff, 1993: 186).

در جدول ۱ روابط مفاهیم استعاری حدیث نبوی بر مبنای نگاشت استعاری مورد نظر لیکاف بیان می‌شود.

جدول ۱: نگاشت «الا کلکم راع و کلکم مسئول ...»

Table1: Mapping "Alla Kolokom Raa' and Kolokom Masul(responsible) ..."

قلمرو مبدأ: رعایت و شبانی	قلمرو مقصد: سیاست و حکمرانی (نگهبانی و پاسداری از حقوق)
<p>راع(شبان)(فاعل) رعیت(مورد رعایت) رعایت( فعل و کارکرد) حق و حقوق(موضوع فعل) عصای شبانی(ابزار و وسیله فعل)</p>	<p>سیاستمدار، رهبر و حکمران شهروند- شهروندان نگهبانی و پاسداری حقوق شهروندی تدبیر و دانش و حکمت</p>
<p>الا کل ..... کل نوع رابطه موانع مقصد و هدف (فعل) ماهیت فعل</p>	<p>حرف هشدار: بدانید که ... (تأکید بر مفهوم استعاری) همگان: عموم افراد ( همه فرمانروایید و همه شهروند) برابری و تساوی استبداد و سلطه و دروغ و عوام فریبی و خودخواهی تربیت و پرورش شهروندان در مسیر کمال و سعادت و پاسداری حقوق شهروندی امانت و مسئولیت</p>

معنای استعاره مفاهیم مورد بحث در فرهنگ ما نیز مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال راغب اصفهانی با وضوح و صراحت تمام در خصوص وضع واژه «الرعی» و «الرعاء» می‌نویسد: «و جعل الرعی والرعاء للحفظ و السياسة» (۱۴۰۴ق: ۱۹۸)؛ یعنی در اصل واژه‌های رعی و رعاء برای نگرهبانی و سیاست (السیاسة) وضع شده است. این بیان به صراحت از جعل مفهوم برای معنای سیاست در نگرشی استعاره سخن می‌گوید. طبیعی است با توجه به کاربرد مفاهیم در آغاز در قلمرو منبع، این جعل و وضع استعاره و انتزاعی ذاتست و نه جعل اولیه و مادی. هر چند به تعبیر طباطبایی در تفسیر المیزان «انس و عادت باعث می‌شود که ذهن آدمی در هنگام شنیدن یک کلمه، و یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید ...» (۱۶/۱۳۶۷:۱).

راغب پس از آن برای اثبات ادعای خود، به سخن خدای حکیم در قرآن استناد می‌جوید که می‌فرماید: «فما رعوها حق رعايتها» (حدید/ ۳۷/۵۷) و توضیح می‌دهد که معنایش چنین است: «ای ما حافظوا علیها حق المحافظة» (راغب، ۱۴۰۴ق: ۱۹۸)؛ یعنی آن را آن گونه که شایسته حراست و نگرهبانی بود، حراست و نگرهبانی نکردند». در قاموس نهج البلاغه هم رعی به معنای حکومت و سیاست است: «(الرعی) ایضا الحکومة و السياسة ...» (الشرقی، ۱۳۶۶: ۱۷۶۲). نویسندۀ لسان العرب نیز، رعایت را سیاست دانسته و قائل است که رعایت حرفه و شغل راعی است و مورد سیاست، همان مورد رعایت است: «رعایت: حرفه و شغل راعی، و مورد سیاست (مسوس): مورد رعایت است» (ابن منظور، ۱۳۸۸ق: ۳۲۶/۱۴).<sup>۴۳</sup> وی همچنین راعی را مترادف با والی یا رهبر و رعیت را عموم مردم می‌داند: «(الراعی): الوالی. و الرعیة: العامة» (همان: ۳۲۷/۱۴) و در نتیجه: الوالی رعی رعیتۀ إذا ساسهم و حفظهم (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۳ / ۱۰۳) و نیز: و کلُّ مَنْ وَكَلِيَ أَمْرَ قَوْمٍ فَهُوَ رَاعِيهِمْ وَ هُمْ رَعِيَّتُهُ: فَعِيلَةٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۲۳۸/۲) و نیز «و الوالی یسوس رعیتة» (همان: ۹۱/۱۳).

در همین ارتباط ابن منظور می‌نویسد: «و هر کس که سرپرستی هر قومی را بر عهده گرفت، راعی آنان است و آنها رعیت اویند» (۱۳۸۸ق: ۳۲۷/۱۴). طریحی نیز می‌نویسد: «و راعی، والی و سیاستمدار است، و رعیت غیراوست» (۱۳۷۵: ۱۹۱/۱). مؤلف محیط‌المحیط نیز در مورد کاربرد راعی در اصطلاح سیاسی با دقتی خاص اشاره دارد: «و فی الاصطلاح هو المتحقق فی معرفة الامور السياسية المتعلقة بالمدنية المتمکن علی تدبیر النظام الموجب لصلاح العالم» (البستانی،



۱۹۹۸: ۳۴۱). چنین بیانی به وضوح نشان از کاربرد استعاری واژه رعایت برای سیاست صحیح و انسانی است. این نگرش استعاری ما را به این امر رهنمون می‌سازد که راعی در جامعه به-مثابه دیدبان جامعه است و این امر از عنصر تأمل و دقت نظر و خدمتگزاری مندرج در معنای استعاری رعایت مستفاد می‌شود. ابن منظور می‌گوید: «گفته شده است که راعی چشم یعنی دیده‌بان قوم در برابر دشمن است» (۱۳۸۸ق: ۱۴/۳۲۹). در *مصباح‌المنیر* نیز آمده است: «از این نظر به حکمران و امیر راع اطلاق شده که او مسئولیت تدبیر امور مردم و سیاست آن‌ها را پذیرفته است» (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱/۲۳۱).

افزون بر این، نکته دیگری که بر معنای استعاری مفهوم راع در این حدیث دلالت دارد این است که در نقطه مقابل معنای سیاسی راعی (سیاستمدار) واژه رعیت - و نه مرعی<sup>۴۴</sup> - به کار رفته است. بر این اساس، رعیت مجموعه شهروندان اعم از امت، ملت یا هر گروه انسانی است که تحت نگهداری و رهبری قرار می‌گیرد. همان گونه که در برخی از فرهنگ‌ها نیز به همین معنی آمده است: «رَعِيَّةٌ: ... اهالی، تبعه، رعایا، شهروند، همشهری» (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۲۴۰). در متون دینی ما بهترین تعبیر معادل با شهروندی «رعیت» است و در مقابل از حاکم و مسئولان به-عنوان «راعی» یاد شده و در اندیشه اسلامی بین این دو همواره رابطه‌ای دو سویه و متقابل برقرار بوده است (بجنوردی و مهریزی ثانی، ۱۳۹۲: ۴).

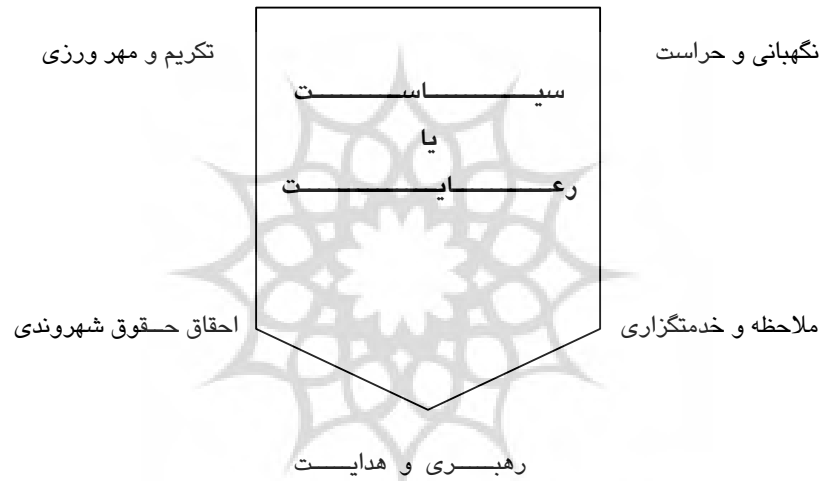
پس، بر اساس آنچه گذشت، مفهوم راع در حدیث نبوی معنای استعاری دارد و بیانگر رابطه سیاسی است و طبیعی است در نگاه پیامبر<sup>(ص)</sup> سیاست، اداره و تدبیر صرف امور عمومی نیست؛ بلکه مهم‌تر از آن بُعد ارزشی آن است که در مفهوم رعایت به معنای نگهداری نهفته است. لذا هر حکومتی که با استبداد و ستم همراه باشد، رعایت نیست و هر حکمرانی که در خدمت رعیت نباشد، در واقع راع یا شبان نیست. این موضوع، یعنی ادراک معنای استعاری مفهوم راع در ادبیات اصیل ما چنان جایگاهی دارد که حتی در رابطه میان شبان و گوسفندان نیز شبان در خدمت گوسفندان است نه برعکس. به تعبیر سعدی شیرازی در *گلستان* که بیانگر فرهنگ عمومی عصر اوست:

پادشه پاسبان درویش است      گرچه رامش به فر دولت اوست  
گوسفند از برای چوپان نیست      بلکه چوپان برای خدمت اوست

(سعدی، بی‌تا: ۱۲۳)

و دهخدا می‌نویسد: «چوپان خائن، گرگ است» (۱۳۸۳: ذیل «چوپان»). مرتضی مطهری نیز با اشاره به نهج البلاغه می‌نویسد:

در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آن‌هاست؛ از این دو (حکمران و مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران (۱۳۸۹: ۴۴۹/۱۶).  
از این رو، رعایت نوعی رابطه سیاسی انسانی است (نمودار ۳) (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۵۱):



نمودار ۳: سیاست به مثابه رعایت

Diagram3: Policy as Reayat

در تبیین استعاره<sup>۶۰</sup> اجزای حدیث می‌توان گفت که الا<sup>۶۱</sup> به لحاظ لغوی، می‌تواند حرف تنبیه، توبیخ و انکار، تمنی و طلب باشد (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳/۱، دهخدا، ۱۳۸۳: ذیل «الا»); اما به لحاظ معناشناختی نشانه هشدار یا تنبیه و بیدارباش است که توجه به نوع رابطه مفاهیم و واژه-های بعدی دارد؛ یعنی بدانید و آگاه باشید که منظور ما تأکید بر رابطه استعاره میان مفاهیم است نه معنای لغوی آن‌ها. همچنین، کَلَّمْ به لحاظ معناشناختی، نشانه عمومیت و استغراق و

احاطه و شمول است (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۶/ ۱۴۲، ابن منظور، ۱۳۸۸ق: ۵۹۱/۱۱). در جایی که مدخول آن نکره باشد. چنان‌که: کل نفس ذائقة الموت (آل عمران/۳/ ۱۸۵؛ انبیا/ ۳۵/۲۱) و یا مدخول معرفه و جمع باشد، چنان‌که در «کلهم آتیه» (دهخدا، ۱۳۸۳: ذیل «کل»). بدین معنا که مخاطب آن عموم و بلکه اعم‌العام است؛ یعنی همگان یا هر کس که این حدیث را می‌شنود یا این بیان بدو می‌رسد که در وهله اول همه پیروان آن حضرت و در گام بالاتر و در عرصه جامعه جهانی همه جهانیان را دربر می‌گیرد و هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد. همچنین باید دانست که مذکر و مؤنث در وی یکسان است (همان: ذیل «کل») و در نتیجه، بر همه افراد شنونده بدون هیچ استثنایی دلالت می‌کند. بدین معنا که کلکم با توجه به جمعی و مدنی بودن مسئولیت و مشارکت در سرنوشت جمعی، هر انسان مدنی و دارای حیات جمعی را در برمی‌گیرد. به علاوه هیچ قرینه‌ای در کار نیست که پیامبر<sup>(ص)</sup> این بیان را خطاب به گروهی خاص یا افرادی خاص مطرح کرده باشد. پس در عمومیت آن هم به لحاظ مضمون و محتوای حدیث و هم به لحاظ استناد و شأن نزول تردیدی نیست. کاربرد این واژه بیانگر همگانی بودن رعایت و در نتیجه نگرهبانی و مسئولیت در عرصه سیاست است.

بر همین مبنا، «کلکم راع...» نشانه و دال بر این است که همگان به دلیل انسان بودنشان از سوئی «راع»، یعنی مسئول و نگهبان یکدیگرند و از دیگر سوی «رعیت»‌اند؛ یعنی انسان بما هو انسان هم طبعاً دارای نوعی نفوذ و ولایت و لذا مسئولیت مشارکت در امور مشترک جمعی نسبت به دیگران است و هم نوعی نفوذپذیری؛ زیرا بادیگران دارای سرنوشت مشترک است و همه در برخورداری از این سرنوشت مشترک با هم برابرند. پس این بیان به صراحت بر برابری نوع بشر در عرصه سیاست و در حقوق شهروندی صحه می‌گذارد.

به تعبیر شهید صدر: «این حقی است عمومی که همه باید به یکسان از آن استفاده کنند» (۱۳۵۰: ۵۰). بر این اساس در نظام حقوقی اسلام، شهروندی موقعیتی است که عرب و عجم به طور یکسان در مقابل حاکم خود دارند و در عین داشتن حقوقی، ملزم به انجام وظایفی نیز هستند (بجنوردی و مهریزی ثانی، ۱۳۹۲: ۴). پس بیان پیامبر نیز مؤید و بیانگر حقوق شهروندی و مشارکت سیاسی برابر بر مبنای عدالت سیاسی است؛ زیرا رعایت همان ولایت و راعی، فرمانرواست. همان گونه که آمده است: «راعی قوم کسی است که بر آن قوم دارای ولایت است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۸/۳۴). پس راعی همان ولی است. این ولایت عمومی بیانگر نفی

ولایت خصوصی انسان‌ها نسبت به یکدیگر و مؤید اصل «لا ولایة الا حد علی احد» (منتظری، ۱۳۶۷: ۱۱۱/۱) است و ولایت خاص نیز یا از ناحیه خدا بر انسان است؛ مانند ولایت پیامبران و امامان معصوم یا از ناحیه خودشان؛ مانند مردم‌سالاری.

بر همین اساس به زعم نویسنده احادیث دوم و سوم بیانگر مصادیق راع است و بیانگر انحصار نیست و آن حضرت برای روشن ساختن موضوع برای افراد زمان خویش و اكمال بحث، این مصادیق یا نمونه‌ها را آورده است؛ اما عمومیت سخن در بیان حضرتش کاملاً روشن است. به علاوه اینکه پیامبر رحمت (ص) رعایت را با عنصر اصلی معنایی آن، یعنی مسئولیت پیوند می‌دهد. مؤید تبیین استعاری مفهومی و ساختاری آن است که راع بودن مترادف با مسئول بودن است و رعیت مترادف با مورد مسئولیت است. مسئولیت بدین معنا مصادیق و معیارهای گوناگون دارد. این موضوع مورد توجه اغلب اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. برای مثال امام خمینی با اشاره به حدیث مورد بررسی، اهمیت مسئولیت همگانی را بدین سان مطرح می‌سازد:

الان مکلفیم ما، مسئولیم همه‌مان، همه‌مان مسئولیم، نه مسئول برای کارخودمان، مسئول کارهای دیگران هم هستیم «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیت». همه باید نسبت به همه رعایت بکنند ... مسئولیت من هم گردن شماست؛ شما هم گردن من است. اگر من پام را کج گذاشتم شما مسئولید، اگر نگویید چرا پایت را کج گذاشتی؟ باید هجوم کنید باید نهی کنید که چرا؟! ... (۱۳۷۸: ۴۸۷/۸).

در اینجا مفهوم رعیت نیز نه تنها بیانگر معنایی منفی - خلاف تصور رایج - نیست؛ بلکه دارای معنایی استعاری و مبتنی بر ادراک رابطه آن با رعایت و مسئولیت است. به‌ویژه در زبان فارسی کاربرد آن منحصر به انسان‌های آزاد (شهروندان) شده است. بر همین اساس همه فرهنگ‌ها این واژه را به معنای مردم، تبعه، شهروندان و ... معنا کرده‌اند. از چنین دیدی دو طرف رابطه (هر دو) «راعی» و «رعیت» هستند. برای مثال رابطه همسری در دیدگاه رسول الله (ص) یک رابطه دو طرفه «رعایت» است و هر دو طرف (زوج و زوجه) راع (نگهبان) و هر دو مورد رعایت هستند و لذا هر دو در برابر یکدیگر مسئول‌اند. بنابراین، نمی‌توان تصور کرد که کاربرد واژه «راع» و «راعی» در اینجا به مفهوم قیمومت و یا سلطه محض و یا یک‌طرفه است.

پس بر مبنای تحلیل شناخت‌شناسی استعاری راع آن است که به رعایت مردم و احقاق حقوق آن‌ها (حقوق شهروندی) بیندیشد؛ یعنی پاسدار شئون و حقوق و مصالح آنان و تنها و تنها خدمتگزار آنان باشد. در غیر این صورت راع نخواهد بود؛ بلکه مسلطی مستبد خواهد بود

که نه مفهوم حکمرانی را در می‌یابد و نه حقیقتاً راع است. بیان پیامبر<sup>(ص)</sup> که می‌فرماید: هر زمامداری که سرپرستی چیزی از امور امت مرا به‌دست گیرد و در کار آن‌ها مثل کارهای خصوصی خودش دلسوزی و کوشش نکند، خداوند متعال در روز رستاخیز او را وارونه در آتش اندازد<sup>۴۷</sup> (راهنمای انسانیت، ۱۳۷۷: ۳۴۳).

نیز مؤید چنین تحلیلی است. بر این مبنا، به بیان علامه نائینی «متصدیان امور همگی امین نوع‌اند، نه مالک و مخدوم، و مانند سایر اعضا و اجزا در قیام به وظیفه امانتداری خود مسئول ملت و به اندک تجاوز، مأخوذ خواهند بود» (۱۳۷۸: ۳۴).

و به بیان شهید صدر «حکومت در دولت اسلامی عبارت است از رعایت و حفظ شئون امت بر اساس شریعت اسلامی و به همین جهت بارها بر حکمران (فرمانروا) اسم «راعی» و بر فرمانبرداران (مردم) نام «رعیت» اطلاق شده است» (۱۹۸۹: رقم ۶). لذا، رعایت همان «تدبیر مدن و آیین کشورداری است» (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۵۶) که شعبه‌ای از حکمت عملی است و به «تمشیت صمیمانه امور داخلی و خارجی شهروندان» (همان: ۵۷) می‌پردازد و «از نهاد حکم و علم تصدیقی به حقایق اشیا ریشه می‌گیرد» (همان‌جا).

## ۸. نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل حدیث نبوی بر مبنای نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون نتایج زیر استنباط می‌شود:

۱. کاربرد مفاهیم راع و رعیت در متن حدیث و نیز کل گزاره مورد بررسی (متن حدیث) بیانگر وجود استعاره مفهومی است که بر اساس آن هدف بیان رابطه و پیوستگی میان مفاهیم و ارائه یک گفتمان مورد نظر است که گفتمان شبانی (راع - رعیت) نامیده می‌شود.
۲. با توجه به پرسش نوشتار که چیستی مفهوم راع و رعیت را از منظر نظریه استعاره مفهومی مورد توجه قرار می‌دهد، دریافتیم که محور گفتمان یا رابطه راع و رعیت را عنصر رعایت به مفهوم نگرهبانی و پاسداری تشکیل می‌دهد. بدین معنا، در دیدگاه پیامبر<sup>(ص)</sup>، پذیرش هر گونه تعهد یا مسئولیتی نسبت به دیگران یا برعهده گرفتن انجام هر گونه کاری در ارتباط با سرنوشت مشترک با دیگران، به معنای «راع بودن» در برابر آنان است. بر این اساس و با توجه به نگرش استعاره مفهومی حقیقت رعایت، از عناصر آگاهی، امانتداری، تدبیر و خدمت تشکیل

می‌شود. لذا سیاست در این نگاه بیانگر نوعی جهت‌گیری مدبرانه و مبتنی بر عدل در جهت احقاق حقوق است و ماهیت آن، عبارت است از کنش مدبرانه و آگاهانه مبتنی بر عدالت و همراه با تأمل در جهت احقاق حقوق و تأمین شئون و مصالح امت که به پاسداشت و تکریم و شکوفایی آن منجر شود. حکومت و نهادهای حکومتی نیز ابزار و وسیله‌ای در جهت تحقق گفتمان رعایت هستند.

۳. بر مبنای تحلیل مورد نظر، هر گونه فرمانروایی جمعی و عمومی نوعی رابطه دو جانبه تدبیری یارعايت است که همه الزامات تمام روابط دوجانبه دیگر را دارد. در نتیجه، حاکمان و رهبران جامعه با توجه به مسئولیتشان در برابر مردم، پاسدار و نگهبان حقوق مردم، یعنی حقوق شهروندی هستند. سیاست و حکومت دریافتیم که در گفتمان رعایت، حکومت و حکمرانی امانت و سپرده محسوب می‌شود، لذا انسان باید نسبت به آن امان باشد و این به معنای تحقق مسئولیت مربوط به آن است؛ زیرا هر امانتی از سوی امانت‌دهنده مورد سؤال قرار می‌گیرد. پیامبر (ص) با چنین بیان مؤکدی قصد دارد با جعل استعاری رعایت برای حکمرانی و حکومت و برابردانستن این دو، معنای حقیقی حکمرانی را بیان کند. بنابراین، در این گفتمان، شبانی انسانی یا حکمرانی شأنی است که در خور هر کسی نیست و افراد لایق خویش را می‌طلبد. در نتیجه، حکومت صرفاً برای تحقق آرمان‌ها و مسئولیت‌ها شکل می‌گیرد و در واقع، رکن کارکردی دولت است. بنابراین، در دیدگاه پیامبر (ص) حکمرانی فرمان دادن و فرمان بردن صرف نیست؛ بلکه «پذیرش مسئولیت» و «احقاق حقوق شهروندی» بر مبنای شئون رعیت (شهروندان) و تأمین «مصالح عمومی» است.

۵. بر اساس این تحلیل استعاری درمی‌یابیم که گفتمان شبانی (راع - رعیت) گفتمان استعاری ساختاری است که نافی گفتمان سلطه و نیاز بوده و به معنای گفتمان خدمتگزاری پاسخگو و قابل استیضاح - به معنای عام - است و نیز نقطه مقابل گفتمان استبدادی است. در نتیجه چنین بیان استعاری در لسان رسول الله (ص) با هدف تحقق حقوق شهروندی برای همگان مطرح شده است.

۶. از ۱۴ روایتی که در اینجا آمد، دو روایت اول بیانگر گفتمان خاص شبانی عمومی مورد نظر پیامبر (ص) است که در این مقاله مورد تحلیل استعاری مفهومی قرار گرفت. شش روایت بعدی به ویژگی‌های اساسی راع در برابر مردم توجه دارد که به‌نوعی بازتاب حقیقی معنای

استعاره مفاهیم و متن حدیث مورد نظر است. دو حدیث بعدی به نمونه‌های مطلوب و نامطلوب راع در چنین گفتمانی اشاره دارد و چهار متن پایانی در جهت تحکیم گفتمان شبانی انسانی به طرح واژه رعیت در برابر والی عنایت دارد و تأییدکننده تحلیل ما در این نوشتار است. به علاوه چهار روایت پایانی مورد بحث، ارتباط دقیق و تنگاتنگ حقوق شهروندی را با رعایت (حکمرانی و حکومت) مورد توجه قرار می‌دهند.

## ۹. پی‌نوشت‌ها

1. Isaiah Berlin
۲. معنا امری بسیار گسترده است که می‌تواند از کنش تا شوش و سپس از شوش تا بُوش در نوسان باشد. (شعیری، ۱۳۹۵: ۵-و). البته می‌توان از دو گونه نوسان و گستردگی طولی - تحول طولی معنای واژه و نوسان عرضی - تحول عرضی یا تقابلی معنای واژه سخن گفت. آنچه در این نوشتار مورد نظر است تحول عرضی معنای واژه‌های راع و رعیت در جهت رسیدن به گفتمان معنایی مغایر واضح گفتمان نوسان طولی است.
3. Ra'iyat
4. Raa'
۵. این الگو به دو گونه مطرح شده است؛ الگوی منفی که در آن بقای گله مبتنی بر وجود چوپان است و الگوی مثبت که هدف آن حفظ و تدبیر رعیت (فولادوند، ۱۳۷۷: ۷۸-۷۹) است.
۶. نظام ارباب رعیتی به نظامی اجتماعی گفته می‌شود که در آن، فرد یا طبقه خاصی از قدرت اقتصادی و سیاسی مطلق برخوردار بوند و توده مردم خدمتگذار این فرد یا طبقه به شمار می‌آمدند؛ مانند آنچه در حکومت‌های فئودالی وجود داشته است. در حکومت‌های فئودالی اروپایی «ارباب بزرگ یا پادشاه در بالای سلسله مراتب اجتماعی و اقتصادی از دور بر واساها و سرف‌ها در پایین سلسله مراتب، کنترل غیر مستقیم اعمال می‌کرد» (علیزاده، ۱۳۷۷: ۱۲۴).
7. metaphorical cognitive semantics
8. metaphorical
9. citizenship rights
10. analytical
11. conceptual metaphor
12. George Lakoff
13. Mark Johnson
14. semantic
15. meaning
16. contemporary theory of metaphor

17. structural metaphors

18. Robbins.

19. metaphorical semantic

۲۰. در برخی اسناد این عبارت با واژه «الا» به معنای هشدار و آگاه باشید (حرف تنبیه) شروع می‌شود؛ ولی در برخی اسناد واژه الا را ندارد.

۲۱. در برخی از اسناد در اینجا واژه امام (پیشوا یا فرمانروا) آمده است و در برخی دیگر امیر (فرمانده یا فرمانروا).

۲۲. این دو روایت دارای مضمون واحدی است و از آنجایی که روایت اول در اصل بخشی از دومی است و با توجه به اسناد و راوی، ظاهراً باید یک روایت باشد با اسناد و نقل‌های کم‌وبیش متفاوت. جدول ۲ نمونه اسناد روایت را در برخی از متون مهم حدیثی نشان می‌دهد (البته جدول صد ردیف بوده است که بخشی از آن حذف شده و به جای آن سه نقطه گذاشته شده است). همان طور که دیده می‌شود راوی عبدالله بن عمر از صحابه است. لذا، گاه در صحت و اعتبار روایت تردید شده است. این روایت بیانگر یک حقیقت عقلی و معرفتی است و از سوی دیگر، با نصوص و حقایق دینی تعارضی ندارد و از شهرت برخوردار است و اغلب عالمان و محدثان شیعه نیز آن را در آثار خویش آورده‌اند. این گونه احادیث با آیات کتاب خدا در مورد حکومت و فرمانروایی و امانت دانستن آن نظیر آیه ۷۲ سوره احزاب نیز انطباق و هماهنگی دارد. به علاوه عقل و خرد سلیم انسانی نیز بر صحت و صادق بودن این گونه روایات انگشت تأیید می‌گذارد؛ زیرا نه تنها تعارضی با احکام عقل ندارند؛ بلکه مؤید فرامین عقلی در مورد نگاه به سیاست، حکومت و اداره امور عمومی است؛ لذا احتمال جعلی بودن آن ضعیف است و نمی‌توان با توجه به راوی و دگرگونی احوال او یا قرار گرفتن وی در چارچوب نگرش خلافت، تمام روایت‌هایش و از جمله این روایت را جعلی دانست و آن را از مشهورات بدون اصل (-http://www.andalibonline.com/static/184.html) شمرد، مگر اینکه قرینه محکمی بر عدم صحت و اعتبار آن پیدا شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



جدول ۲: استخراج‌الحدیث

ردیف	طرف‌الحدیث	الصحابی	اسم‌الکتاب	أفق	العزو	المصنف
۱	کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته‌الأمیر راع الرجل راع علی أهل بیته‌المرأة راعیة علی بیت زوجها و ولده	عبدالله بن عمر	صحیح البخاری	۴۸۲۸	۵۲۰۰	محمد بن اسماعیل البخاری
۲	کلکم راع و کلکم مسئول الإمام راع و هو مسئول الرجل راع علی أهله و هو مسئول‌المرأة راعیة علی بیت زوجها و هی مسئولة العبد راع علی مال سیده و هو مسئول	عبدالله بن عمر	صحیح البخاری	۴۸۱۶	۵۱۸۸	محمد بن اسماعیل البخاری
۳	کلکم راع و مسئول عن رعیته‌الإمام راع و مسئول عن رعیته الرجل فی أهله راع و هو مسئول عن رعیته‌المرأة فی بیت زوجها راعیة و هی مسئولة عن رعیته‌الخادم فی مال سیده راع و هو مسئول عن رعیته	عبدالله بن عمر	صحیح البخاری	۲۳۰۴	۲۵۵۸	محمد بن اسماعیل البخاری
۴	کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته‌الإمام‌الذی علی الناس راع و هو مسئول عن رعیته الرجل راع علی أهل بیته و هو مسئول عن رعیته‌المرأة راعیة علی أهل بیت زوجها و ولده و هی مسئولة عنهم عبد الرجل راع علی مال سیده و هو مسئول عنه کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته	عبدالله بن عمر	صحیح البخاری	۶۶۳۴	۷۱۳۸	محمد بن اسماعیل البخاری
۵	کلکم راع و مسئول عن رعیته‌الإمام راع و هو مسئول عن رعیته الرجل فی أهله راع و هو مسئول عن رعیته‌المرأة فی بیت زوجها راعیة و هی مسئولة عن رعیته‌الخادم فی مال سیده راع و هو مسئول عن رعیته	عبدالله بن عمر	صحیح البخاری	۲۲۴۴	۲۰۰۹	محمد بن اسماعیل البخاری

ردیف	طرف الحديث	الصحابی	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف
۶	كلکم راع فمستول عن رعيته الأمير الذى على الناس راع و هو مستول عنهم الرجل راع على أهل بيته و هو مستول عنهم المرأة راعية على بيت بعلها و ولده و هى مسئولة عنهم العبد راع على مال سيده و هو مستول عنه ألا فكلکم راع و كلکم مستول عن رعيته	عبدالله بن عمر	صحيح البخارى	۲۳۸۱	۲۵۵۴	محمد بن إسماعيل البخارى
۷	كلکم راع و مستول عن رعيته الإمام راع و مستول عن رعيته الرجل راع فى أهله و مستول عن رعيته المرأة فى بيت زوجها راعية و مسئولة عن رعيته الخادم فى مال سيده راع و مستول عن رعيته الرجل راع فى مال أبيه	عبدالله بن عمر	صحيح البخارى	۲۵۶۰	۲۷۵۱	محمد بن إسماعيل البخارى
۸	كلکم راع و كلکم مستول عن رعيته الإمام راع و مستول عن رعيته الرجل راع فى أهله و هو مستول عن رعيته المرأة راعية فى بيت زوجها و مسئولة عن رعيته الخادم راع فى مال سيده و مستول عن رعيته	عبدالله بن عمر	صحيح البخارى	۸۵۰	۹۳	محمد بن إسماعيل البخارى
۹	كلکم راع و كلکم مستول عن رعيته الأمير الذى على الناس راع و هو مستول عن رعيته الرجل راع على أهل بيته و هو مستول عنهم المرأة راعية على بيت بعلها و ولده و هى مسئولة عنهم العبد راع على مال سيده و هو مستول عنه	عبدالله بن عمر	صحيح مسلم	۳۴۱۴	۱۸۰۰	مسلم بن الحجاج

ردیف	طرف الحديث	الصحابی	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف
۱۰	كلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ الأمير الذی علی الناس راع و مسئول عن رعیتہ الرجل راع علی أهل بیته و هو مسئول عنهم المرأة راعیة علی بیت بعلها و هی مسئولة عنه العبد راع علی مال سیده و هو مسئول عنه	عبدالله بن عمر	جامع الترمذی	۶۲۵	۱۷۰۵	محمد بن عیسی الترمذی
۱۱	كلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ الأمير الذی علی الناس راع علیهم و هو مسئول عنهم الرجل راع علی أهل بیته و هو مسئول عنهم المرأة راعیة علی بیت بعلها و ولده و هی مسئولة عنهم العبد راع علی مال سیده و هو مسئول عنه	عبدالله بن عمر	سنن أبی داود	۲۵۴۳	۲۹۲۸	أبو داود السجستانی
۱۲	كلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ الأمير راع علی رعیتہ و هو مسئول عنهم الرجل راع علی أهل بیته و هو مسئول عنهم العبد راع علی مال سیده و هو مسئول عنه المرأة راعیة علی بیت زوجها و مسئولة عنه	عبدالله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	۵۷۴۱	۵۸۶۷	أحمد بن حنبل
۱۳	كلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ الأمير الذی علی الناس راع علیهم و هو مسئول عنهم الرجل راع علی أهل بیته و هو مسئول عنهم المرأة راعیة علی بیت بعلها و ولده و هی مسئولة عنهم عبد الرجل راع علی بیت سیده و هو مسئول عنه	عبدالله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	۵۰۲۱	۵۱۴۵	أحمد بن حنبل
۱۴	كلکم راع و کلکم مسئول الأمير الذی علی الناس راع و هو مسئول عن رعیتہ الرجل راع علی أهل بیته و هو مسئول المرأة راعیة علی بیت زوجها و هی مسئولة العبد راع علی مال سیده و هو مسئول	عبدالله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	۴۳۵۵	۴۴۸۱	أحمد بن حنبل

ردیف	طرف الحديث	الصحابی	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف
۱۵	كل راع مسئول عن رعيته	عبدالله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	۵۷۰۹	۵۸۳۵	أحمد بن حنبل
۱۶	كلكم راع و مسئول عن رعيته الإمام راع و هو مسئول عن رعيته الرجل في أهله راع و هو مسئول عن رعيته المرأة في بيت زوجها راعية و هي مسئولة عن رعيته الخادم في مال سيده راع و هو مسئول عن رعيته	عبدالله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	۵۸۶۰	۵۹۹۰	أحمد بن حنبل
۱۷	كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته الإمام راع و مسئول عن رعيته الرجل راع في أهله و مسئول عن أهله المرأة راعية في بيت زوجها و مسئولة عن رعيته الخادم راع في مال سيده و مسئول عن رعيته كلكم راع و مسئول عن رعيته	عبدالله بن عمر	صحيح ابن حبان	۴۵۸۲	۴۴۹۰	أبو حاتم بن حبان
۱۸	كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته الأمير الذي على الناس راع عليهم و هو مسئول عنهم الرجل بيته و هو مسئول عنهم المرأة راعية راعى أهل على بيت بعلها و ولده و هي مسئولة عنهم عبد الرجل راع على مال سيده و هو مسئول عنه	عبدالله بن عمر	صحيح ابن حبان	۴۵۸۳	۴۴۹۱	أبو حاتم بن حبان
۱۹	كلكم راع و كلكم مسئول الأمير راع على الناس و هو مسئول الرجل راع على أهل بيته و هو مسئول المرأة راعية على بيت زوجها و هي مسئولة العبد راع على مال سيده و هو مسئول	عبدالله بن عمر	صحيح ابن حبان	۴۵۸۱	۴۴۸۹	أبو حاتم بن حبان

ردیف	طرف الحديث	الصحابی	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف
۲۰	كلکم راع و كلکم مسئول عن رعيتہ الأمير الذي على الناس راع و هو مسئول عن رعيتہ الرجل راع على أهل بيته و هو مسئول عنهم المرأة راعية على بيت بعلها و هي مسئولة عنه العبد راع على مال سيده و هو مسئول عنه	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۴۹	۷۰۳۱	أبو عوانة الإسفرائيني
۲۱	كلکم راع و كلکم مسئول عن رعيتہ الأمير الذي على الناس راع عليهم و هو مسئول عن رعيتہ الرجل راع على أهل بيته و هو مسئول عنهم المرأة راعية على بيت بعلها و هي مسئولة عنهم العبد راع على مال سيده و هو مسئول عنه ألا فكلکم راع و كلکم مسئول	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۴۸	۷۰۳۰	أبو عوانة الإسفرائيني
۲۲	كلکم راع فالأمير راع على رعيتہ الرجل راع على بيته المرأة راعية على بيت زوجها العبد راع على مال سيده ألا كلکم راع و كلکم مسئول	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۰	۷۰۳۲	أبو عوانة الإسفرائيني
۲۳	كلکم راع و كلکم مسئول عن رعيتہ	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۴۷	۷۰۲۹	أبو عوانة الإسفرائيني
۲۴	كلکم راع و مسئول عن رعيتہ الأمير الذي على الناس راع و مسئول عن رعيتہ الرجل راع على أهل بيته و مسئول عنهم امرأة الرجل راعية على بيت زوجها و ولده و مسئولة عنهم عبد الرجل راع على مال الرجل و مسئول عنه	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۱	۷۰۳۳	أبو عوانة الإسفرائيني

ردیف	طرف الحديث	الصحابی	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف
۲۵	كلکم راع و كلکم مسئول الأمير راع و هو مسئول الرجل راع على أهله و هو مسئول المرأة راعية على بيت زوجها و هي مسئولة العبد راع على مال سيده و هو مسئول	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۴۶	۷۰۲۷	أبو عوانة الإسفرائينى
۲۶	كلکم راع و كلکم مسئول عن رعيته الأمير الذى على الناس راع عليهم و هو مسئول عنهم الرجل راع على أهل بيته و هو مسئول عنهم امرأة الرجل راعية على بيت زوجها و ولده و هي مسئولة عنهم عبد الرجل راع على مال سيده و هو مسئول عنه	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۸	۷۰۴۰	أبو عوانة الإسفرائينى
۲۷	الأمير مسئول عن رعيته قام بأمر الله فيهم أو ضيع الرجل راع على أهل بيته و مسئول عنهم المرأة راعية على بيتها و ما وليت من أمر زوجها و مسئولة عنه العبد راع على مال سيده و مسئول عنه ألا و كلکم راع و كلکم مسئول	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۲	۷۰۳۴	أبو عوانة الإسفرائينى
۲۸	كل مسترعى مسئول عما استرعى حتى إن الرجل يسأل عن زوجته و ولده و عبده	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۹	۷۰۴۱	أبو عوانة الإسفرائينى
۲۹	كلکم راع و مسئول عن رعيته الإمام راع و هو مسئول عن رعيته الرجل فى أهله راع و هو مسئول عن رعيته المرأة فى بيت زوجها راعية و هي مسئولة عن رعيته الخادم فى مال سيده راع و هو مسئول عن رعيته	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۷	۷۰۳۹	أبو عوانة الإسفرائينى

ردیف	طرف الحديث	الصحابی	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف
۳۰	كلکم راع و کلکم مسئول عن رعيته الإمام الذي على الناس راع و هو مسئول عن رعيته الرجل راع على أهله مسئول عن رعيته المرأة راعية في بيت زوجها و هي مسئولة عنه	عبدالله بن عمر	مستخرج أبي عوانة	۵۵۵۳	۷۰۳۵	أبو عوانة الإسفرائيني
۳۱	كلکم راع و کلکم مسئول فالرجل راع على أهل بيته و هو مسئول عنهم و الأمير راع على الناس و هو مسئول عنهم ألا فكلکم راع و کلکم مسئول	عبدالله بن عمر	مختصر الأحكام المستخرج على جامع الترمذی	۱۳۲۳	---	الطوسي
۳۲	كل راع مسئول عن رعيته الإمام راع و مسئول عن رعيته	عبدالله بن عمر	السنن الكبرى للنسائي	۸۵۵۷	۸۸۲۳	النسائي
....	....	....	....	....	....	.....
۱۰۰	كل راع مسئول عن رعيته	عبدالله بن عمر	شعب الإيمان للبيهقي	۱۰۳۰۹	---	البيهقي

۲۳. یعنی: هنگامی که امت اسلامی به زمامداری مثل یزید گرفتار آید، باید فاتحهٔ اسلام را خواند. من از جدم، رسول خدا (س) شنیدم که می فرمود: خلافت بر خاندان ابوسفیان حرام است. امام حسین (ع) در پی اصرار «مروان بن حکم» برای بیعت با یزید، با قاطعیت این گونه فرمود: «انا لله و انا اليه راجعون و على الاسلام...».

۲۴. در میان حقوق الهی، بزرگترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است، حق واجبی که خدای سبحان، بر هر دو گروه لازم شمرد و آن را عامل پایداری پیوند ملت و رهبر، و عزت دین قرار داد. پس رعیت اصلاح نمی شود جز آنکه زمامداران اصلاح کردند و زمامداران اصلاح نمی شوند جز با درستکاری رعیت. و آنگاه که مردم حق رهبری را ادا کنند و زمامدار حق مردم را بپردازد، حق در آن جامعه عزت یابد، و راههای دین پدیدار و نشانه های عدالت بر قرار، و سنت پیامبر (ص) پایدار شود.

پس، روزگار اصلاح شود و مردم در تداوم حکومت امیدوار و دشمنان در آرزوهایش مأیوس می‌شوند ...

۲۵. البته آنچه از احادیث در این نوشتار آمده تنها نمونه‌هایی از کاربرد مفاهیم مورد نظر است و بررسی کامل آن‌ها در متون روایی ما بررسی گسترده‌ای را می‌طلبد.

## 26. morphophonemics

۲۷. ثلاثی مجرد یا سه حرفی.

۲۸. «الرعی فی الأصل حفظ الحيوان اما بغذائه الحافظ لحياته و اما بذب العدو عنه...»

۲۹. «الرعی و هی حفظ العين يقال رعيت الرجل اذا تاملته و حفظته و تعرفت اعماله ...»

۳۰. «و رعاية الحق حفظه و النظر فيه و رعاك الله حفظك و وقاك».

۳۱. «الْإِمَامُ عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ وَ رَاعٍ لَا يَنْكُلُ».

۳۲. دعوت‌کننده [حق پیامبر] دعوت خویش را به اتمام رسانید و سرپرست امت به سرپرستی برخاست، دعوت‌کننده حق را اجابت و از امامتان تبعیت کنید.

۳۳. «یا هادی من استهداه یا کالی من استکلاه یا راعی من استرعاه یا شافی من استشفاه».

۳۴. «تلك الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض و لا فساداً و العاقبة للمتقين».

۳۵. اصل بخشی از روایت مورد نظر چنین است: «... ما ذئبان ضاريان في غنم قد تفرق رعاؤها بأ ضر في دين المسلم من طلب الرئاسة».

۳۶. «... و الرعاء بالكسر و المد جمع راع، اسم فاعل و بالضم اسم جمع، صرح بالأول صاحب المصباح و

بالتاني القاضی و تفرق الرعاء لبيان شدة الضرر فإن الراعی إذا كان حاضرا يمنع الذئب عن الضرر و

يحمي القطيع. و الظاهر أن قوله في دين المسلم صلة للضرر المقدر أي ليس ضرر الذئبين في الغنم

بأشد من ضرر الرئاسة في دين المسلم ...».

37. political metaphorical meaning

38. linguistic

39. cognitive Linguistics.

40. Source domain

41. target domain

42. mapping

۴۳. ابن منظور در اینجا به قول ابوقیس ابن اسلت استناد می‌کند که گفته است: «... و لا السمرعی، فی

الأقوام، كالرأعی (۱۳۸۸ق: ۳۲۶/۱۴)؛ یعنی... و در اقوام رعایت‌شونده (مورد رعایت) مانند رعایت‌کننده

نیست».

۴۴. این واژه به معنای چرندگان (گوسفندان و ...) در مقابل راع به مفهوم چوپان است.



45. metaphorical explanation

۴۶. در برخی از روایات نقل شده واژه «الا» نیامده است؛ ولی در بعضی از آنها آمده است.  
 ۴۷. «ایما وال ولی شیئاً من امر امتی فلم ينصح لهم و يجتهد لهم کنصیحتہ و جہدہ لنفسہ کبہ اللہ تعالیٰ علی وجہہ یوم القیامۃ فی النار».

۱۰. منابع

- قرآن کریم.
- آذر نوش، آذرتاش (۱۳۷۹). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*. تهران: نشر نی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن بابویه (صدوق شیخ)، محمد بن علی (۱۳۶۶). *معانی الاخبار*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). *المحکم و المحيط الاعظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۳۸۸ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر و داربیروت.
- احسانی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق). *عوالی اللغالی*. قم: انتشارات سید الشهدا (ع).
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- البستانی، فؤاد افرام (۱۳۶۲). *فرهنگ جدید عربی - فارسی*. ترجمه محمد بندر ریگی. چ ۴. تهران: انتشارات اسلامی.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، بشیر احمد (۱۳۹۳) «از حیوان سیاسی تا سیاست حیوانی»: <http://www.bashiransari.com>
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران.
- بجنوردی، سید محمد و مهریزی ثانی، محمد (۱۳۹۲). «حقوق شهروندی از نگاه امام خمینی». *پژوهشنامه متین*. ش ۶۱، صص ۱-۲۴.
- بخاری، محمد ابن اسماعیل (۱۴۲۲ق - ۲۰۰۱م). *صحیح*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- پالمر، فرانک (۱۳۸۵). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*. ترجمه کورش صفوی. تهران.
- پاینده، ابوالقاسم (گردآوری و ترجمه) (۱۳۷۷). *نهج الفصاحه*. چ ۳. تهران: جاویدان.
- *پیام پیامبر* (۱۳۷۶). تدوین و ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و مسعود انصاری. تهران: جامی.
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۵). *ریخ اندیشه*. دفتر اول: روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی. چ ۱. تهران: کلبه معرفت.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۸). «حکومت و رعایت، درآمدی بر فلسفه سیاسی حکومت در اسلام». *دانش سیاسی*. س ۵. ش ۲. صص ۶۷-۴۱.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۳). «حکومت و رعایت، درآمدی بر فلسفه سیاسی حکومت در اسلام». *روزنامه ایران*. ش ۵۸۳۶. ص ۱۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح*. محقق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵) *حکمت و حکومت*. لندن: شادی.
- حاجی خانی، علی و همکاران (۱۳۹۵) «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «علم» در زبان‌های سامی». *جستارهای زبانی*. ش ۶. صص ۲۷-۴۷.
- خادم‌زاده، وحید و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۳). «استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف». *فلسفی شناخت*. ش ۷۱/۱. صص ۷-۳۳.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد (۱۳۷۳) *شرح غرر الحکم و درر الکلم*. مقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث). چ ۴. تهران: دانشگاه تهران.
- دلیر، نیره (۱۳۹۳). «گفتمان رعیت و راعی در نظام اندرزننامه‌ای دوره اسلامی». *جستارهای سیاسی معاصر*. س ۵. ش ۳. صص ۶۲-۸۲.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۳). *امثال و حکم*. تهران: امیرکبیر.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۳). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب*. قم: شریف رضی.
- ذیلایی، نگار (۱۳۹۳). «تطور اصطلاح رعیت و قشر بندی رعایا در تشکیلات اسلامی». *تاریخ و تمدن اسلامی*. ش ۱۹. صص ۸۷-۱۰۴.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۰۴ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران

- مطبعة خدمات چاپی.
- فرید تنکابنی، مرتضی (۱۳۷۷). *راهنمای انسانیت*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
  - روبینز، آر. اچ (۱۳۸۴). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*. ترجمه علی محمد حق‌شناس. تهران: نشر مرکز.
  - زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (بی‌تا). *تاج العروس*. بیروت: انتشارات دارالحکمة الحیاة.
  - زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر.
  - سجودی، فرزانه و زهرا قنبری (۱۳۹۱). «بررسی معناشناختی استعاره زمان در داستان‌های کودک به زبان فارسی». *نقد ادبی*. س ۵. ش ۱۹. صص ۱۳۵-۱۵۶.
  - سعدی، مصلح‌الدین (بی‌تا). *گلستان*. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
  - الشرقی، محمد علی (۱۳۶۶). *قاموس نهج البلاغه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه. ج ۲.
  - شعیری، حمیدرضا (۱۳۶۳). *جامع الاخبار*. قم: رضی.
  - شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۵). *نشانه معناشناسی ادبیات*. تهران: مرکز نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس.
  - صدر، سید محمدباقر (۱۹۸۹م-۱۴۱۰ق). *الاسس الاسلامیه در: محمد الحسینی، الامام الشهدید سید محمد باقر الصدر*. بیروت: دارالفرات.
  - صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۹ق). *خلافة الانسان و شهادة الانبیاء*. تهران: جهاد البناء.
  - صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹). *خلافت انسان و گواهی پیامبران*. ترجمه سید جمال موسوی. تهران: روزبه.
  - صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتاب.
  - صارمی، محمود (۱۳۹۳). *بررسی و تحلیل استعاره در شعر پس از انقلاب از دیدگاه معناشناسی شناختی با تأکید بر شعر قیصر امین پور و سید حسن حسینی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشته زبان و ادبیات فارسی. تهران: دانشگاه پیام نور.
  - صفوی، کوروش (۱۳۸۷). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. تهران: سوره مهر.
  - طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: اسلامی.

- طبرسی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. مشهد: مرتضی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. ج ۳. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الامالی*. قم: دارالثقافه.
- عباسی، مهرداد و مریم پورافخم (۱۳۹۰). «کاربرد معناشناسی در زمانی در تبیین مفاهیم اعتقادی قرآن: مفهوم الله از نگاه ایزوتسو». *صحیفه مبین*. ش ۴۹. صص ۱۱۳-۱۴۲.
- *عهد عتیق (تورات)*. ارمیای نبی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱). *نصیحه الملوك*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: بابک.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. ج ۲. قم: هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: موسسه دارالهجره.
- قمی، شیخ عباس (بی‌تا). *مفاتیح الجنان*. چاپ‌های گوناگون.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلشائی، رامین و همکاران (۱۳۹۳). «ارزیابی پیکره بنیاد مفروضات نظریه استعاره مفهومی». *جستارهای زبانی*. ش ۱۷. صص ۲۲۳-۲۴۷.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الرفاء. ج ۱۱۰.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۴۱۹ق). *میزان الحکمه*. ج ۲. بیروت: موسسه دارالحدیث الثقافیه.
- مسلم، ابو حسین مسلم بن حجاج (۱۴۲۰ق- ۲۰۰۰م). *صحیح*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار ۱۶*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار ۱۷*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *سیری در نهج البلاغه*. تهران: صدرا.
- مگی، براین (۱۳۷۸). *مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. ج ۳. تهران: طرح نو.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷). *مبانی فقهی حکومت اسلامی*. ترجمه و تقریر محمود صلواتی. ج ۱. تهران: کیهان.

- نابلسی، محمد راتب (۲۰۱۷). *شرح ریاض الصالحین*. موسوعة النابلسی للعلوم الاسلامیه ([http://www.nabulsi.com/blue/ar/sss\\_cat.php](http://www.nabulsi.com/blue/ar/sss_cat.php)).
- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). *تنبیه الامه و تنزیه المله*. با توضیحات سید محمود طالقانی. چ ۹. تهران: شرکت سهامی نشر.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت.
- *نهج‌البلاغه* (۱۴۱۹ق). تدوین و گردآوری سید شریف رضی. قم: دارالثقلین.
- ورام، ابن ابی فراس (بی‌تا). *مجموعه ورام*. قم: مکتبه الفقیه.
- *وهج الفصاحه فی ادب النبى* (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- هاشمی، زهره (۱۳۸۹). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». *ادب پژوهی*. ش ۱۲. صص ۱۱۹-۱۴۰.
- هیندس، باری (۱۳۸۰). *گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو*. ترجمه مصطفی یونسی. تهران: شیرازه.
- یوسفی راد، فاطمه (۱۳۸۲). *بررسی استعاره زمان در زبان فارسی: رویکرد معناشناسی شناختی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رشته زبان‌شناسی همگانی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

#### References:

- *The Holy Quran*.
- Abbasi, M. & M. Pourafkham (2011). "The application of semantics in time to explain the conceptual concepts of the Quran: The concept of Allah from the view point of Isuzu". *Sahifeh-e-Mobin*. No.49. Pp. 113-142 [In Persian].
- Al-Bustani, F. A. (1983). *New Arabic-Persian Dictionary*. Translated by: Mohammad Bandar Rigi. Vol.4. Tehran: Islamic Publications. [In Persian].
- Al-Sharqi, M. A. (1987). *Qamus-Nahj al-Balaqeh*. Tehran: Dar al-Kotob –al Islamiyeh.
- Ansari, B. A. (2014). "From animal to animal politics". In: <http://www.bashiransari>.

com. [In Persian].

- Azar Nosh, A. (2000). *Contemporary Arabic - Persian Culture*. Tehran: Ney [In Persian].
- Azhari, Mohammad Ibn Ahmad (2000). *Tahzib-Al loqah*. Beirut: Dar al Ehya-Altoras-al-Arabi.[In Arabic].
- Bojnourdi, S. M. & M. Mehrizi Saani (2013). "Citizenship rights in the eyes of Imam Khomeini". *Matin*. No.61. Pp. 1-24.[In Persian].
- Chomsky, N. (2006). *Language and Mind*. 3th edition. Cambridge: Cambridge University press.
- Bukhari, Mohammad Ibn Ismail (2001). *Sahih*. Beirut: Dar al Ehya-Altoras-al-Arabi.[In Arabic].
- Dalir, N. (2014). "The discourse of Ra'iyat and Raa'ee in the system of Andarzname-ie at Islamic Period". *Contemporary political Research*. Vol. 5. No. 3. Pp. 62-82. [In Persian].
- Dekhoda, A. A. (2004). *Amsal and Hekam*. Tehran: Amir Kabir.[In Persian].
- ----- (2004). *Dictionary*. Tehran: Tehran University.[In Persian].
- Deylami, Hassan Ibn Abu al-Hasan (1991). *Irshad-Alqolub*. Qom: Sharif Razi.[In Arabic].
- Ebn-e-Manzur, Abal-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mokaram (2009), *Lisan-Al Arab*. Beirut: Dar-e-Sadar and Dar-e-Beirut.[In Arabic].
- Ehsaei, Ibn Abi Jomhur (1984). *Avaali al-Li'ali*. Qom: Seyyed al-Shohada (AS) Publications.[In Arabic].
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1988). *Al Ain*. 2th edition. Qom: Hejrat.[In Arabic].
- Ghazali, Abu Hamed Mohammad (1982). *Nasihah al-Muluk*. Corrected by Jalal al-Din Homai. Tehran: Babak.[In Arabic].

- Golshaei, R. et. al., (2014). "Foundation of the implications assessment in conceptual metaphorical theory". *Language Related Research*. No.17. Pp. 223-247.[In Persian].
- Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and Government*. London: Shadi.
- Haji Khani, A. et. al., (2016). "Etymology of the Quranic word "science" in Sami languages". *Language Related Research*. No.6. Pp. 27-47.[In Persian].
- Hashemi, Z. (2010). "The theory of conceptual metaphor from the perspective of Lakoff and Johnson". *Literary Studies*. No.12. Pp 119-140.[In Persian].
- Hinds, B. (2001). *Power Discourse from Hobbes to Foucault*. Translated by: Mostafa Younesi. Tehran: Shirazeh. [In Persian].
- Ibn Abi-Alhidid, Abdul Hamid (1983). *Description of Nahj al-Balaqah*. Qom: Ayatollah Marashi Library.[In Persian].
- Ibn Baboieh (Saddugh Sheikh), Mohammad ibn Ali (1987). *Maani Al-Akhbar*. Qom: Islamic Publication of Teachers Association.[In Arabic].
- Ibn Sayyideh, Ali ibn Isma'il (2000). *Al-Mohkam & Mohit-AlAazam*. Beirut: Dar Al-Kabul Al-Ma'miah.[In Arabic].
- Imam Khomeini, R. (1999). *Sahifah-e-Imam Khomeini*. Tehran: The Institute for the Publishing of Imam Khomeini Works.[In Persian].
- Izotsu, T. (1999). *Ethical-Religious Concepts in the Holy Quran*. Translated by: Fereydoun-e-Badrehei. Tehran.[In Persian].
- Jamasb Asana, J. M. (1897). *Pahlavi Textes*. Mumbai.
- Jamshidi, M. H. (2014). "Governance and Raiyat. income on the Political philosophy of government in Islam". *Iranian Newspaper*. No. 5836 P. 17.[In Persian].
- ----- (2006). *Rokh-e-Andisheh. V.1: The Methodology of Understanding Political Thoughts*. Tehran: Kolbeh-e-Marefat.[In Persian].

- ----- (2009). "Government and Ra'iyat. income on the political philosophy of government in Islam". *Political Knowledge*. Vol.5. No.2. Pp. 41-67.[In Persian].
- Jouhari, Ismail ibn Himmad (1997). *Al-Sehah*. Ahmad Abd-al Ghafur Attar. Beirut: Dar Al-elm Lelmlain.[In Arabic].
- Khademzadeh, V. & M. Saeedi Mehr (2014). "Conceptual metaphors of causality in the perspective of Lakoff". *Philosophical Cognition*. 1/71. Pp. 7-33.[In Persian].
- Khansari, Jamal al-Din Mohammad (1994). *Description of Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Introduction and Correction by: Mir-Jalal-al-Din Husseini-Armavi (Mohaddes). 4<sup>th</sup> edition. Tehran: Tehran University.[In Persian].
- Koleini, Abu Ja'far Mohammed ibn Ya'qob (1986). *Alkafi*. Tehran: Dar-Alkotob- Al-Islamiyah.[In Arabic].
- Lakoff, G. & M. Johnson (1999). *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- ----- (2002). *Metaphors We Live by*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- ----- (2003). *Afterwards, in Metaphors We Live By*. 2<sup>nd</sup> ed., Chicago and London: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (1993). *The Contemporary Theory of Metaphor and Thought*. Andrew Ortony (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- (2006). "Conceptual Metaphor, the Contemporary Theory of Metaphor". In: *Dirk Geeraerted. Cognitive Linguistics: Basic Reading*. Berlin & New York: Mouton. Pp. 185-238.
- Maggie, B. (1999). *Men of Thought, the Creators of Contemporary Philosophy*. Translated by Ezatollah Fuladvand. 3th edition. Tehran: Tarhe Now. [In Persian].
- Majlesi, M. B. (1983). *Behar al-Anvar*. Beirut: Al-Farah Foundation. 110V.[In Arabic].



- Mohammadi Reyeshahri, M. (1998). *Mizan-Alhekma*. 2<sup>nd</sup>. Beirut: Dar Al-Hadith.[In Persian].
- Montazeri, H. A. (1988). *Islamic Jurisprudential Foundations*. Translated by Mahmoud Salavati. Vol.1. Tehran: Kayhan.[In Persian].
- Motahari, M. (2000). *Seiri dar Nahj-Alblaqeh*. Tehran: Sadra.[In Persian].
- ----- (2010). *Collection of Works*. No.16. Tehran: Sadra.[In Persian].
- ----- (2011). *Collection of Works*. No. 17. Tehran: Sadra.[In Persian].
- Muslim, Abu Hussein Muslim ibn Hajjaj. (2000). *Sahih*. Beirut: Dar Ehya al-Toras al-Arabi.[In Arabic].
- Nablosi, M. R. (2017). *Description of Riyadh al-Salihin*. in: Mousuat al-Nablosi, al-Olum al-Islami ([http://www.nabulsi.com/blue/ar/sss\\_cat.php](http://www.nabulsi.com/blue/ar/sss_cat.php))
- Nahj al-Balaqeh (1998). Compilation by Seyyed Sharif Razi. Qom: Dar-alseqlain.[In Arabic].
- Naini, M. H. (1999). *Tanbih- Alomah and Tanzieh –Almelah*. With the description of Seyyed Mahmoud Taleqani. 9<sup>th</sup> edition. Tehran: Sherkat-e-Sahami Nashr.[In Arabic].
- Nouri, M. H. (1987). *Mostadrak al-Vasaael*. Qom: Al-Belat Institute.[In Arabic].
- Palmer, F. (2006). *A New Look at Semantics*. Translated by Kourosh Safavi . Tehran.[In Persian].
- Payandeh, A. (Compilation and translation). (1998). *Nahj al-Fasaahah*. 3th edition. Tehran: Javidan.
- Phayoumi, Ahmed ibn Mohammad (1993). *Al-Mesbah-al Monir fi Gharib –Al-Sharh -Al-Kabir Rafe'i*. Qom: Dar-Al Hejrat.[In Arabic].
- Prophet's message (1997). Compiling and translating Baha'addin Khoramshahi and Massoud Ansari. Tehran: Jami. Qomi, Sheikh AbbasMafatih-Aljenan. Various

prints.

- Raghib Isfahani, Abolqasem Hussein ibn Mohammad (1983). *Al-Mofradat fi Gharib al-Quran*. Tehran. [In Arabic].
- Robbins, R. H. (2005). *Brief History of Linguistics*. Translation by Ali Mohammad Haqshenas. Tehran: Markaz.[In Persian].
- Sa'di. Mosleh al-Din. *Golestan*. by Khalil Khatib Rahbar. Tehran: Saifi-Alishaah Press.[In Persian].
- Sadr, S. M. B. (1980). *Khelaafat Ensan and Shahadat-e-Payambaran*. Translated by Seyyed Jamal Mousavi. Tehran: Rouzbeh.[In Persian].
- ----- (1989). *Al-Osas al-Islamiya in*: Mohammed al-Husseini, Alimam al-Shahid Seyyed Mohammad Baqir al-Sadr. Beirut: Dar al-Forat.[In Arabic].
- ----- (1978). *Khelaafat-Alensan and Shahaadat-al Anbiya*. Tehran: Jihad al-bena'a.[In Arabic].
- Safavi, K. (1387AD). *Introduction to Semantics*. Tehran: Soureye Mehr.[In Persian].
- Sahib, Ismail ibn Ebad. (1414 AH). *Al-mohit fel-Loqah*. Beirut: Alem al-kehtab.[In Arabic].
- Saremi, M. (2014). *Analysis of metaphor in post-revolution poetry from the point of view of cognitive semantics with emphasis on poems by Qaisar Aminpour and Seyyed Hassan Hussein*. M.A Thesis in Persian Language and Literature. Tehran: Payame Noor University.[In Persian].
- Shiari, H. R. (2016). *Semiotics of Literature*. Tehran: Tarbiat Modares University Press.[In Persian].
- Shoeari, Taj-Addin Mohammad ibn Mohammad ibn Haydar (1984). *Jaame-Al-Akhbar*. Qom: Razi.[In Arabic].
- Sojoodi, F. & Z. Ghanbari (2012). "Semantic study of metaphor of time in child

- stories in Persian language". *Literary criticism*. Vol.5. No.19. Pp. 135-156.[In Persian].
- Tabarsi, Mohammad ibn Hassan (1982). *Al-Ihtejaj*. Mashhad: Morteza.[In Arabic].
  - Tabatabaei, S. M. H. (1988). *Tafsir al-Mizan*. Translated by: Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani. Qom: Islamic Press.[In Arabic].
  - Tansey, Stepen D. (1999). *Politics*. London: Routledge.
  - Tarihi. Fakhroddin ibn Mohammad (1996). *Majam- al-Bahrain*. 3th edition. Tehran: Mortazavi.[In Arabic].
  - Farid Tonkaboni, M. (1998). *The Humanities Guide*. Tehran: Publishing House of Islamic Culture.[In Persian].
  - *The Old Testament (Torah)*. Jeremiah the prophet.
  - Tusi, Mohammad ibn Hassan (1993). *Al amali*. Qom: Dar Al-Saqfat.[In Arabic].
  - Varam ibn Abifares. (No Date). *Majmueh-e-Varaam*. Qom: the School of Thought.[In Arabic].
  - Wahaj al-Fasaha Fi- adab-Al-Nabi (1988). Beirut: Moaseseh- Al Alami-Lel Matbu'at.[In Arabic].
  - Yousefi Rad, F. (2003). *The Metaphor of Time in Persian Language: Cognitive Semantics Approach*. M.A. Thesis in General linguistics. Tehran: Tarbiat Modares University.[In Persian].
  - Zabidi, Mohammad ibn Mohammad Morteza. (1993). *Taj al-Arous*. Beirut: Dar Al-Fakr.[In Arabic].
  - Zeilaei, N. (2014). "The evolution of the term" Ra'iyat "and" clustering of Ra'aya in islamic organization". *Islamic History and Civilization*, No.19. Pp. 87-104.[In Persian].
  - Zobeidi, Mohammad ibn Mohammad Morteza (No Date). *Taj al-Uros*. Beirut:

Daral hekmat t al-Hayat Publications.[In Arabic].

- <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=147787>.
- <http://nabulsi.com/text/04hadeeth/1shareh/5saliheen/41-050sal/sal044.pdf>  
*Islamweb.net/index.page147787.*
- <http://www.andalibonline.com/static-184.html>

