

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه بوعلی سینا

فصلنامه پژوهشنامه نخب البلاغه

سال یازدهم / شماره چهل و دوم / تابستان ۱۴۰۲

شماره چاپی ۵۲۳۳-۲۳۴۵

شماره الکترونیکی ۵۲۴۱-۲۳۴۵

بر اساس رأی جلسه مورخ ۱۳۷۱/۷/۲۲ به شماره ۱۰۹۰۵۹/۱۸/۳/کمیسیون

بررسی اعتبار نشریات علمی-پژوهشی به فصلنامه پژوهشنامه نخب البلاغه

درجه علمی-پژوهشی اعطا گردید.

این نشریه در مرکز استادی علوم جهان اسلام (ISC)، کمپان magiran.com، نور مرکز noormags.ir و در پایگاه

علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نیز سازی شده است.

فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه

(علمی)

سال یازدهم / شماره چهل و دوم / تابستان ۱۴۰۲

- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه بوعلی سینا
- ❖ زمینه انتشار: پژوهش‌های نهج‌البلاغه
- ❖ مدیر مسئول: شه‌ریار یارمحمدی‌واصل
- ❖ سردبیر: سید مهدی مسبوق
- ❖ ویراستار انگلیسی: سجاد سپهری‌نیا
- ❖ مدیر داخلی: وحیده میرزاابراهیمی

❖ هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

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

❖ هیأت تحریریه بین‌المللی

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

❖ مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

حسین آریان، مه‌ری برزگر، نعمت‌اله به‌رقم، حسین چراغی‌وش، کبری راستگو، هادی رستمی، حسن رضایی هفتادار، معصومه ریعان، صدیقه زودرنج، سمیه سلمانیان، رقیه صادقی نیری، روح‌الله صیادی‌نژاد، مرتضی قائمی، یحیی میرحسینی، علی نجفی ایوکی

❖ صفحه آرا: مزگان جمشیدی

❖ چاپ و صحافی: روشن

❖ شمارگان: ۱۰۰ نسخه

❖ قیمت: ۱۰۰۰۰۰ ریال

❖ نشانی: همدان، چهارباغ شهید احمدی‌روشن - دانشگاه بوعلی سینا - معاونت پژوهشی - دفتر نشریات دانشگاه

❖ تلفن: ۰۸۱-۳۱۴۰۰۰۰۰

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

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



شیوه‌نامه نگارش و ارسال مقالات فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه



۱. نحوه نگارش مقالات

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

- مقاله ارسالی باید تحلیلی و از روش پژوهشی و ساختار علمی مناسب برخوردار باشد.
- مقاله ارسالی باید واجد معیارهای علمی - پژوهشی همچون نظریه پردازی، نقد علمی، ابتکار و نوآوری و استفاده از منابع معتبر باشد.
- هیأت تحریریه مجله در تلخیص، اصلاح، ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
- مجله فقط مقاله‌هایی را می‌پذیرد که در زمینه نهج البلاغه و حاصل پژوهش نویسنده یا نویسندگان باشد.
- مقالات مستخرج از پایان‌نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.
- مقاله ارسالی قبلاً در نشریات دیگر یا همایشی به صورت کامل چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
- مقالات به صورت تایپ شده در محیط WORD 2007 و بالاتر (حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه) از طریق سامانه مجله ارسال شود.
- رعایت قواعد دستوری، آیین نگارش و علائم نشانه‌گذاری در نگارش مقاله الزامی است.
- در مقاله‌هایی که به تحلیل محتوای نهج البلاغه می‌پردازد نیازی به آوردن متن عربی نمی‌باشد و به ترجمه آن بسنده شود.
- آیات قرآن باید داخل پرانتز مخصوص آیات قرار گیرند؛ مانند: ﴿...﴾
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف/۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

- آدرس نهج البلاغه بلافاصله پس از متن عربی و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: «کلُّ مُسَمَّى بالوحدةِ غيرُهُ قليلٌ» (خطبه/۶۵) هر واحد و تنهایی جز او اندک است.
- در ارجاع به نهج البلاغه نیازی به ذکر شماره صفحه نمی‌باشد و صرفاً شماره خطبه، نامه یا حکمت مشخص شود مثال: (خطبه/۲۶)، (نامه/۳۱) یا (حکمت/۱۲).

۲. ساختار و اجزاء مقالات

مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:

- **عنوان مقاله**، کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- **نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی** (نشانی و شماره تلفن و آدرس پست الکترونیک و نویسنده مسئول مکاتبات) در یک برگ ضمیمه به دفتر فصلنامه ارسال شود، بدیهی است تعداد و ترتیب نویسندگان پس از ارسال و ثبت مقاله در سامانه به هیچ‌وجه قابل تغییر نمی‌باشد.
- **چکیده**: باید در صدوپنجاه تا دویست و پنجاه کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی نوشته شود و شامل معرفی موضوع، ضرورت و اهمیت پژوهش، روش کار و یافته‌های پژوهش باشد. به عبارت دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم.
- **واژه‌های کلیدی**: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازند. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:) گذاشته شود و بعد از آن، واژه‌های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (،) از هم جدا شوند.
- **صفحات بعدی**: به ترتیب شامل: مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، پی‌نوشت‌ها و فهرست منابع است و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:
- **مقدمه**: مقدمه، بستری است جهت آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی. در مقدمه معمولاً موضوع از کل به جزء بیان می‌شود تا فضای روشنی از متن بحث برای خواننده حاصل شود. همچنین ضروری است که بیان هدف‌های پژوهشی در مقدمه مقاله مد نظر قرار گیرد. در نوشتن مقدمه، تقسیم‌بندی و شماره‌گذاری به ترتیب زیر ضروری است:

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

۱-۱. بیان مسئله (همراه با توضیحات)

مسئله و پرسش‌های پژوهش مطرح می‌شود.

۱-۲. پیشینه پژوهش (همراه با توضیحات)

در این بخش نخست مطالب مقدماتی در خصوص موضوع پژوهش بیان می‌شود، و در ادامه پیشینه‌های پژوهشی مرور می‌گردند. سپس استنتاجی منطقی از مرور پیشینه‌ها صورت می‌گیرد، و خلاء(های) پژوهشی موجود نشان داده می‌شوند. بدیهی است بهترین روش مرور، روش تحلیلی و یا تحلیلی-انتقادی است که در آنها پیشینه‌ها صرف نظر از زمان و مکان انجام آنها، و بر مبنای شباهت‌های رویکردی گروه‌بندی می‌شوند و نظر و دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به آنها بیان می‌شود.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش (همراه با توضیحات)

• **بحث:** شامل تحلیل، تفسیر، استدلال‌ها و نتایج تحقیق است. بحث باید با شماره ۲ مشخص و عناوین فرعی بحث به صورت ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... تنظیم شود. (شماره‌گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد).

• **نتیجه‌گیری:** شامل ذکر فشرده یافته‌ها و بحث است و با شماره ۳ مشخص می‌شود.

• **پی‌نوشت‌ها:** شامل پیوست‌ها و ضمایم و به طور کلی مطالبی است که جزو اصل مقاله نیست اما در تبیین موضوع نوشته، ضروری و مناسب به نظر می‌رسد.

• **فهرست منابع:** منابع به شکل الفبایی و به صورت زیر ارائه شوند:

- کتاب‌ها

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین: حمید پارسا نیا. قم: اسرا.

کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:

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

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی، نام نویسنده دوم و همکاران. (سال نشر). نام کتاب (پررنگ شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.
- ارجاع به کتاب‌های یک نویسنده در یک سال؛ مانند مثال زیر:
- کریمی، یوسف. (۱۳۸۷ الف). روان‌شناسی اجتماعی. تهران: رشد.
- کریمی، یوسف. (۱۳۸۷ ب). روان‌شناسی شخصیت. تهران: آگه.
- کتاب‌هایی که نام نویسنده آنها مشخص نیست، در پایان فهرست کتاب‌ها و بر اساس نام کتاب مرتب شوند:

- هزارویک شب (الف لیله و لیله). (۱۳۹۰). ترجمه محمد رضا مرعشی‌پور. تهران: نیلوفر.

مقاله‌ها

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله. جلد، شماره، صفحه.
- مقاله‌هایی که بیش از یک نویسنده دارند:
- نام خانوادگی، نام نویسنده؛ نام خانوادگی، نام نویسنده و نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله. جلد، شماره، صفحه.

مقاله مجموعه مقالات

- اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان مجموعه مقالات. {ویراسته} نام ویراستار(ان). شماره صفحه ابتدا { - } انتهای مقاله. محل نشر: ناشر. مانند:
- فدوی، طیبیه. (۱۳۹۴). اعجاز بیانی قرآن کریم با تکیه بر تشبیه و تمثیل. در مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، ویراسته حسن سرباز و عبدالله رسول‌نژاد. ۲۷-۲۳. ۳۸. کردستان: دانشگاه کردستان.

مقاله دانشنامه

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. {در} عنوان دانشنامه، {ویراسته} نام ویراستار(ان)، شماره صفحه ابتدا { - } انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.
- حریری، نجلا. (۱۳۸۰). ربط. در دایره‌المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، ویراسته عباس حرّی، ج. ۱: ۸۷۰-۸۷۴.

سایت‌های اینترنتی

اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (آخرین تاریخ و زمان)، «عنوان موضوع داخل گیومه» نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها

اطلاعات نویسنده. (سال دفاع). عنوان پایان‌نامه یا رساله. نام استاد راهنما. نام دانشگاه یا مؤسسه.

۳. راهنمای کلی نگارش

مقاله باید در ۲۰ صفحه تایپ شده در ابعاد قطع وزیری (حاشیه بالای صفحه ۵، پایین صفحه ۵ و حاشیه چپ و راست ۴/۲ سانتی‌متر) و با استفاده از برنامه Word 2007 و بالاتر و قلم B Mitra 12.5 برای متن و B Mitra 11 برای چکیده، تنظیم و تایپ شود و تورفتگی ابتدای پاراگراف‌ها، ۰/۵ سانتی‌متر باشد و متن‌های عربی هم با فونت Traditional Arabic 11.5 نوشته شوند.

ارجاعات در داخل متن به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه) و منابعی که بیش از یک مؤلف دارند، به صورت (نام خانوادگی مؤلف اول و دوم و همکاران، سال انتشار: شماره صفحه) آورده شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود. ارجاع تکراری به یک منبع، به جای نام نویسنده یا نویسندگان از واژه «همان» استفاده شود: (همان: ۵۰).

نقل قول‌های مستقیم، داخل گیومه فارسی «» قرار داده شوند و نقل قول‌های بیش از چهل واژه، به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم‌سانتی‌متر) از طرف راست و (با قلم شماره ۱۲) درج شود. نقل قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن.ک: کریمی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰). نقل قول برگرفته از منبع واسطه، به شکل مثال نوشته شود: (پیاژه ۱۹۷۳، به نقل از منصور، ۱۳۷۶: ۵۰) اسامی خاص و اصطلاحات یا معادل‌های لاتین و ... بر حسب شماره و استفاده (به‌طور مستقل برای هر صفحه) برای اولین بار در پانویست آورده شوند.

عددنویسی فصول و بخش‌ها، از راست به چپ نوشته شود.

جدول‌ها، نمودارها و عکس‌ها، ترجیحاً در متن در کنار توضیحات مربوط قرار گیرند.

از گیومه فارسی «» استفاده شود، نه گیومه غیر فارسی "".

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

کلیه منابع درون متن، داخل پرانتز قرار داده شود و به صورت (مؤلف، سال: صفحه) آورده شوند. برای کلمات مختوم به های غیرملفوظ، در حالت مضاف و موصوف، از علامت «ه» استفاده شود: خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی نامه خودنوشت به جای زندگی‌نامه‌ی خودنوشت و...

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

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

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

«ها»ی جمع، پسوند فعل‌ها، و کلمه‌هایی که از دو یا چند جزء تشکیل شده‌اند، با استفاده از نیم فاصله به صورت جدا نوشته شوند.

علامت نقطه، بعد از ارجاع منابع قرار داده‌شود مانند:

در بررسی داستان‌ها در کلام الهی نخستین نکته‌ای که جلب توجه می‌کند این است که «خداوند از کتاب‌های مقدسی چون انجیل و قرآن که سرشار از استعاره و حکایت و قصه‌های اقوام و مردمان مختلف است، برای آموزش شیوه‌های درست زندگی و کشف حقایق استفاده کرده است» (یوسفی لویه، ۱۳۸۶: ۱۸).

متن خالی از اشتباهات تایپی و املائی باشد.

رعایت نشانه گذاری صحیح متن الزامی است.

۴. یادآوری مهم

مقاله از طریق ثبت نام در سامانه نشریه: nab.basu.ac.ir ارسال شود.

رسم‌الخط مورد قبول نشریه و اصول نگارش باید بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

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

حق چاپ هر مقاله، پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهد می‌شوند تا مشخص شدن وضعیت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند. چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیات تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی مختار است.

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

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

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید احمدی روشن، دانشگاه بوعلی سینا، معاونت پژوهشی، دفتر

نشریات دانشگاه. تلفن: ۰۸۱-۳۸۳۸۰۶۹۸

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



شیوه‌نامه تنظیم چکیده گسترده انگلیسی
نشریه پژوهشنامه نهج البلاغه



چکیده گسترده انگلیسی (Extended Abstract)

در صورت پذیرش مقاله برای چاپ در پژوهشنامه نهج البلاغه بایستی چکیده گسترده انگلیسی بین ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ کلمه تنظیم و ارسال شود. لازم به ذکر است که حداکثر یک جدول و یا نمودار می‌تواند در قسمت چکیده مبسوط وجود داشته باشد.

هدف نشریه از انتشار چکیده گسترده مقالات، ایجاد زمینه برای گسترش تعاملات بین‌المللی پژوهشگران ایرانی و نیز اخذ نمایه‌های معتبر بین‌المللی است. چکیده گسترده بر اساس ساختار مقاله اصلی و به شکلی کوتاه‌تر تنظیم می‌شود و شامل بخش‌هایی چون عنوان، نویسنده(گان)، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، روش‌شناسی، بحث، نتیجه‌گیری و منابع است. جداول و تصاویر متن اصلی باید برای مخاطب خارجی نیز قابل استفاده باشد؛ لذا گاهی لازم است برخی از جداولی که گویای کلیت و لب‌مطلب است به انگلیسی ترجمه شود در ضمن جداول، تصاویر و منابع در شمارش واژگان در نظر گرفته نمی‌شود.

شیوه تنظیم اجزاء چکیده گسترده

۱. عنوان با فونت Times New Roman سایز ۱۴ و بولد و حرف اول کلمات اصلی آن بزرگ باشد. (style Title1)

۲. نام و نام خانوادگی نویسندگان در یک سطر به ترتیب چپ به راست و فونت ۱۲ فونت.

۳. چکیده دارای ۱۵۰ واژه با فونت Times New Roman، فاصله تک خط و سایز ۱۱ نوشته شود و در یک پاراگراف هدف، روش و مهمترین نتایج را در بر بگیرد و کلمات کلیدی با کاما جدا شود.

۴. کلمه مقدمه با فونت Times New Roman، اندازه فونت ۱۴، پر رنگ

Introduction

۵. منابع مورد استفاده در چکیده مبسوط در فهرست منابع ذکر شود. در ضمن منابع فارسی و عربی بایستی به انگلیسی ترجمه شود و در قسمت منابع به صورت زیر به تفکیک بیاید:

- References [In Persian]. References (In Arabic). References (In English)

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید احمدی روشن، دانشگاه بوعلی سینا، معاونت پژوهشی، دفتر نشریات دانشگاه. تلفن: ۰۸۱-۳۸۳۸۰۶۹۸

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

- ۶..... بررسی و تحلیل تأثیر جادوی مجاورت در آفرینش موسیقی و معنا در خطبه ۹۳ نهج البلاغه موسوم به خطبه فتنه.....**
 فرحناز شاهرودی / دانش‌آموخته دوره دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران
 محمود شهبازی / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران
 سید ابوالفضل سجادی / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران
 قاسم مختاری / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران
- ۲۹..... بررسی اصل بلاغی و جاهت متکلم در نهج البلاغه.....**
 حمید آقاجانی / عضو هیات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
 محمد طاهری / دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
- ۵۲..... اعتبارسنجی سندی و تحلیل متنی و بینامتنی نامه ۲۷ نهج البلاغه.....**
 کریم علی محمدی / استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران
 عبدالمجید علیمحمدی / دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم
- ۷۷..... خوانش عرفانی از شفاعت در نهج البلاغه.....**
 محمدرضا فریدونی / استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
- ۱۰۰..... تحلیل فرمالیستی خطبه ۳۴ نهج البلاغه.....**
 یوسف عالی عباس‌آباد / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
 صدیقه سلیمانی / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران
 حسین آریان / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و هنر، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران
- ۱۲۸..... گفتمان سیاست جنایی کرامت‌مدار در سیره امام علی(ع).....**
 سید رضا موسوی / دانشجوی دکتری تخصصی حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران
 جمال بیگی / دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران
 بابک پورقهرمانی / دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران



(Research Article)
**Study and analysis of musical and semantic sameness in
Nahj al-Balagha sedition sermon**

Farahnaz Shahverdi¹, Mahmood Shahbazi^{2*},
Ghasem Mokhtari³ & Seyed Abolfazl Sajjadi⁴

Submit Date: 9 April 2023 **Revise Date:** 18 June 2023
Accept Date: 30 July 2023 **Publication Date:** 22 September 2023
(Page 1-21)

Abstract

Among the admirable qualities of Nahj al-Balaghah achieved in a thought-oriented reading is its musical and semantic sameness. The musical and semantic connection of Nahj al-Balaghah representations is realized via a formalistic component called the magic of proximity. The artistic and aesthetic impact of this splendor in the history of literary and musical chef-d'oeuvre of the world, as well as in religious and holy books of the world, particularly the Holy Quran and Nahj al-Balaghah, is astonishing and determining. This research endeavors to respond to how the musical and semantic sameness of various phrases of the sedition sermon is through the magic of proximity. For this purpose, with the descriptive analytics method, we identified the creations of art in the process of choosing and uniting words on the two axes of coexistence and succession, defamiliarizing and devising music in the usual contexts. Then, new meanings created in this way in new style and structure are presented. The findings indicate that the magic of proximity in phrases of Imam Ali (pbuh), in addition to the sameness of the phonetic system, creates meanings by penetrating the innermost layers of the speech texture, which is spiritual music, and in this way increases the power of the speech to affect the audience.

1. PhD student of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Arak, Iran
2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Arak, Iran
3. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Arak, Iran
4. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Arak, Iran

*: Corresponding Author:

Email: m-shahbazi@araku.ac.ir

How to cite this article: Shahverdi, F., Shahbazi, M., Mokhtari, Gh & Sajjadi, S. A. (2023). Study and analysis of musical and semantic sameness in Nahj al-Balagha sedition sermon, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(42), 1-21. DOI: 10.22084/NAHJ.2024.27773.2928

Keywords: Nahj al-Balaghah, the proximity of magic, sedition sermon, coexistence axis, succession axis.

Extended Abstract

1. Introduction

Among the admirable qualities of Nahj al-Balaghah achieved in a thought-oriented reading is its musical and semantic sameness. The musical and semantic connection of Nahj al-Balaghah representations is realized via a formalistic component called the magic of proximity. The artistic and aesthetic impact of this splendor in the history of literary and musical chef-d'oeuvre of the world, as well as in religious and holy books of the world, particularly the Holy Quran and Nahj al-Balaghah, is astonishing and determining. This research endeavors to respond to how the musical and semantic sameness of various phrases of the sedition sermon is through the magic of proximity. For this purpose, with the descriptive analytics method, we identified the creations of art in the process of choosing and uniting words on the two axes of coexistence and succession, defamiliarizing and devising music in the usual contexts. Then, new meanings created in this way in new style and structure are presented. The findings indicate that the magic of proximity in phrases of Imam Ali (pbuh), in addition to the sameness of the phonetic system, creates meanings by penetrating the innermost layers of the speech texture, which is spiritual music, and in this way increases the power of the speech to affect the audience.

2. Theoretical framework

The Fatna (sedition) sermon contains important and enlightening content. In this sermon, Hazrat Ali (a.s.) shows his audience the line of thinking and worldview toward how to face seditions. This sermon has beautiful musical ups and downs that appear on different phonetic levels with the subtle working of the magic of proximity; And it puts words and meaning in an unbreakable bond. Since this sermon is about the warning of sedition lurking in order to disintegrate the existence of Islam, it has a penetrating and effective musical expression that comes to the fore through the proximity of the art of various verbal and spiritual structures. These meaningful adjacencies lead to defamiliarization in the phonetic layers of the words of Hazrat Amir (a.s.) and in the end to the "resurrection of words" in this sermon, which to the coherence of meanings and their influencing power by using the sound properties of each letter in the vicinity of other

letters and words leads. He has used the magic of proximity in an artistic way for the penetration and durability of these themes, and in this way, he has made the lofty concepts of his words immortal for future generations. This article aims to answer this important question “how does the magic of proximity work in Khutbah Fatna based on the formalist approach and according to Shafii Kodkeni's opinions?”. For this purpose, the components considered by formalists in this field such as defamiliarization, the axis of cohabitation and the art structures related to it will be discussed and how these elements are intermingled with the magic of proximity will be recognized.

3. Research method

This research was done using the library-based and descriptive-analytical method and includes abstract, introduction, problem statement, research background, necessity and importance of research and main discussion.

4. Conclusion

The homogeneity of music and meaning in the Khutba Fatna makes Imam Ali's descriptions of Fitna presented in a new form and tone, and the meanings merge into the overall harmony of the sermon in beautiful sound formats. The density of verbal artefacts in this sermon is impressive and the phenomenon of the magic of proximity as a dominant element in the beautification of the form includes a wide range of these artefacts to the point that any appropriateness and meaningful relationship between the letters and words that leads to the music of words lies within the magic circle of proximity. As one of the important functions of the magic of proximity is the permanence of speech through its musical feature, the same function that has preserved proverbs throughout different periods. From this point of view, in the analysis of the magic of proximity in this sermon, we come across phrases that, despite being connected with other phrases, can have an independent meaning on their own, and due to their musical properties, they have a better effect on souls and are transferred across generations. The function of the magic of proximity in this sermon does not end here, and defamiliarization in the way of presenting words has led to the creation and drawing of meanings through the magic of proximity. In this sermon, Imam Ali (pbuh) has used words that are opposite but similar in phonetic properties in order to create rhythmic sections, and his words have found a poetic style by crossing the norms of standard language. It is worth mentioning that the phenomenon of repetition and its subcategories play an important role in creating the magic of proximity and in the

semantics of the sedition sermon; if we witness the phonetic combination of the letter "meme", the disgusting dimension of sedition comes to mind; if the long vowel "a" is repeated, the warning about sedition is emphasized; and the alliteration of "h" sound means the hidden aspect of the influence of fitnah. In this way, with his insight into the intrinsic value of each word and the aesthetic proportions between the words, he emphasizes their phonetic induction, and finally, the magic of proximity by creating a spell in his words, weaves the desired meanings into the music of the sermon making it closer to the minds and more desirable and pleasant to the hearts.

References

References[In Arabic]

- The Holy Quran.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram (1414 AH). *Lasan al-Arab*, vol. 3, Beirut: Dar Sadhir.
- Anis, Ibrahim (2013). *Dalala Al-Al-Faz*, Egypt: Al-Anjalo Al-Masriyya School.
- ----- (1952). *Music of poetry*, Egypt: Al-Anjalua Al-Masriyya school.
- Bahrani, Kamaluddin bin Maitham (1386). *Description of Nahj al-Balagha*, Qom, Dar al-Habib.
- Belqasem, Dafa (2009). *My models of sound miracles in the Holy Qur'an*, A reference study, Muhammad Khaizar University, Baskara, Algeria, first edition.
- Dashti, Mohammad (1379). *Translated by Nahj al-Balagheh*, Tehran: Iqamah Salah Headquarters.
- Salimi, Ali (1378). *Al-Samat and Al-Naqdun in Al-Arabic Literature*, Kermanshah: Razi University Press.
- ----- (1396). *Resurrection of Words*, Tehran: Sokhn.
- ----- (1384). *The Poet of Mirrors*, Tehran: Agha, 6th edition.
- ----- (1377). *The Magic of Proximity*, Bukhara Magazine, Year 1, Number 2, 16-26.
- Abbas, Hassan (1998). *Characteristics of Arabic letters and their meanings*, Damascus: Ittihad al-Kitab al-Arab.
- Abdul Jalil, Abdul Qadir (2014 AD). *Al-Aswat al-Laghwiyyah/Arabic Linguistics/Alem al-Aswat al-Wazifiyyah*, second edition, Oman: Darsafa Publishing and Al-Tawzi'ah.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1979 AD). *In the Shadows of Nahj al-Balagha*, volumes 1-3 of the second edition, Beirut: Dar al-Alam Lal-Malayain.

References[In Persian]

- Raushi, A. R., Zare, S., Ahmadian, H. (1997). Analysis of the Fatna sermon based on the basics of formalism criticism, *Nahj al-Balagheh Research Quarterly*, 6th year, number 21, p. 48.
- Sharifani, Mohammad. (2016) Sedition and ways to deal with it in the words of Imam Ali (a.s.). *Nahj al-Balagheh Research Quarterly*, 5th year, number 19, page 132.

- Shafi'i Kodkani, Mohammadreza and Golchin, Mitra (winter 2010 and spring 2011). Manifestations of the magic of proximity in Masnavi, Journal of Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, pp. 29-40.
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza (2006). Music of Poetry, Tehran: Aghah Publications, 10th edition.



(مقاله پژوهشی)

بررسی و تحلیل تأثیر جادوی مجاورت در آفرینش موسیقی و معنا در خطبه ۹۳ نهج البلاغه موسوم به خطبه فتنه

فرحناز شاهرودی^۱، محمود شهبازی^{۲*}، سید ابوالفضل سجادی^۳، قاسم مختاری^۴

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۲۸

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰

انتشار مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۰۸

(از ص ۶ تا ۲۱)

چکیده

از جمله ویژگی‌های ستودنی نهج البلاغه که در خوانشی اندیشه محور حاصل می‌آید، همگونی موسیقایی و معنایی آن است. پیوند موسیقایی و معنایی عبارات نهج البلاغه از رهگذر عنصری فرمالیستی به نام «جادوی مجاورت» محقق می‌شود. تأثیر هنری و زیبایی‌شناسی این پدیده در تاریخ شاهکارهای ادبی و موسیقایی دنیا و نیز در کتب دینی و مقدس جهان بالأخص قرآن کریم و نهج البلاغه امری شگفت و تعیین کننده است. آنچه این پژوهش درصدد پاسخگویی بدان است چگونگی همگونی موسیقایی و معنایی عبارات مختلف خطبه فتنه از طریق جادوی مجاورت است. برای این منظور، با روش توصیفی تحلیلی، هنر سازه‌هایی را که در فرایند انتخاب و ترکیب واژگان بر محور هم‌نشینی، دست به آشنایی‌زدایی و ایجاد موسیقی در بافت معمول کلام می‌زند، شناسایی شده است، سپس معانی تازه‌ای که از این رهگذر در اسلوب و ساختاری نو خلق می‌شود نشان داده شده است. آنچه از این پژوهش به دست آمد، بیانگر این مهم است که جادوی مجاورت در کلام حضرت امیر(ع) علاوه بر همگونی نظام آوایی، با رخنه در درونی‌ترین لایه‌های بافت کلام نیز که همان موسیقی معنوی است دست به آفرینش معانی می‌زند و این‌گونه قدرت تأثیرگذاری کلام را بر مخاطب فزونی می‌بخشد.

کلید واژه‌ها: همگونی موسیقایی، جادوی مجاورت، محور هم‌نشینی، نهج البلاغه، خطبه ۹۳.

۱. دانش‌آموخته دوره دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

۴. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

۱. مقدمه

در منظر فرمالیست‌ها گزینش و مجاورت هنرمندانه‌ی اجزاء کلام می‌تواند منجر به ارتباطات مختلف و متنوعی شود که دارای وجوه زیبایی و نیز کارکردی جمال‌شناسیک باشند. به‌گونه‌ای که نوعی موسیقی در روابط واژگانی و هم‌نشینی در متون فنی وجود دارد که از آن تعبیر به «جادوی مجاورت» می‌شود. به‌این‌ترتیب که ذهن‌گوینده یا نویسنده به هنگام ادای جمله‌ها نوعی قانون ذهنی و آوایی را در نظر می‌گیرد تا تأثیر کلام در مجاورت واژه‌ها بیشتر شود. شفییی کدکنی در بحثی ذیل جادوی مجاورت در تعریف این ساختار هنری می‌نویسد: «جادوی مجاورت یکی از عناصر تعیین‌کننده در تأثیرات زبانی و شیوه‌های بلاغی‌ست همان چیزی که بعضی از انواع آن‌را مفسرین و علمای بلاغت با عنوان جناس یا معادل‌های آن در زبان فرنگی عنوان می‌کنند» (شفییی کدکنی، ۱۳۷۷: ۱۷). وی در ادامه خاطر نشان می‌کند: «از میان جلوه‌های گوناگون موسیقی شعر که شامل موسیقی بیرونی یا عروضی، موسیقی کناری یا موسیقی ایجاد شده از طریق قوافی و ردیف‌ها، موسیقی معنوی یا کاربرد برخی از شیوه‌های بیان هنری مانند تضاد، پارادوکس، مراعات نظیر، حس آمیزی و... سرانجام موسیقی درونی، این مورد اخیر است که عرصه‌ی ظهور جادوی مجاورت است» (شفییی کدکنی و گلچین، ۱۳۸۱: ۳۱).

نکته مهمی که شفییی کدکنی به آن توجه می‌دهد این است که «جادوی مجاورت فراتر از کاربرد صنایع لفظی و انواع جناس است و تنها زمانی ظهور پیدا می‌کند که مجاورت کلمات در فرم و تجانس موسیقایی آن‌ها منجر به خلق و آفرینش معنی جدید شود و یا مفهوم موردنظر گوینده را با قوت بیشتر به مخاطب منتقل نماید. یکی از کارکردهای زیبای جادوی مجاورت آن است که کلمات دور از هم و گاه متضاد از نظر معنایی را در کانون مغناطیسی خود گرد هم می‌آورد و از این رهگذر به آن‌ها ماهیت هنری و انسجام معنایی می‌بخشد؛ و ما از رهگذر جادوی مجاورت، تشابه ظاهری و صوری آن‌ها- که چقدر از یکدیگر دورند- نادیده انگاشته و آن‌ها را همچنان که در صورت همگون هستند، در معنی هم به یکدیگر نزدیک تلقی می‌کنیم» (شفییی کدکنی، ۱۳۹۶: ۴۱۸). از این رهگذر آنچه از آن به‌عنوان جادوی مجاورت یاد می‌شود، رهنمون شدن از لفظ به معنا و یا آفرینش و ایجاد معنا از طریق موسیقی ظاهری موجود در کلمات است که بر روی محور هم‌نشینی اتفاق می‌افتد. یکی از این رابطه‌ها براساس انگیزه‌ی انتخاب کلمه شکل می‌گیرد و دیگری مبتنی بر چگونگی چینش کلمات در مجاورت یکدیگر است. از محور هم‌نشینی به محور افقی کلام نیز تعبیر می‌شود که عناصر مختلف کلام در آن در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و رابطه هم‌نشینی ایجاد می‌کنند. هر گزینش و انتخابی باید قابلیت ترکیب با دیگر اجزاء را در محور هم‌نشینی داشته باشد. به‌گونه‌ای که می‌توان بافت کلام و معنای مورد نظر آن را زاینده‌ی فرایند انتخاب و ترکیب الفاظ باهم دانست. از این رهگذر این نوع رابطه را می‌توان در ارتباط با نوع تناسب‌های الفاظ با یکدیگر در کلام بررسی نمود و هماهنگی‌ها و توازن‌های موسیقایی را که در لایه‌های مختلف مصوت و صامت‌ها، هجاها، کلمات و جملات روی داده است شناسایی کرده و کارکردهای متنوع آن‌ها را شرح داد.

۱-۱. بیان مسئله

خطبه‌ی فتنه حاوی مطالب مهم و روشنگرانه‌ای است. حضرت علی(ع) خط فکری و جهان‌بینی رویارویی با فتنه‌ها را در این خطبه به مخاطب خویش می‌نماید. این خطبه دارای فراز و فرودهای موسیقایی زیبایی است که در سطوح مختلف آوایی با کارکرد ظریف جادوی مجاورت پدید می‌آید؛ و لفظ و معنا را در پیوندی ناگسستگی باهم قرار می‌دهد. این خطبه از آنجا که درباره‌ی هشدار کمین کردن فتنه برای از هم پاشیدن کبان و موجودیت اسلام است دارای بیان موسیقایی نافذ و تأثیرگذاری است که از رهگذر مجاورت هنر سازه‌های متنوع لفظی و معنوی به منصفی ظهور می‌رسد؛ این مجاورت‌های معنادار به آشنایی‌زدایی در لایه‌های آوایی کلام حضرت امیر(ع) و در پایان به «رستاخیز کلمات» در این خطبه منتهی می‌شود که با بهره‌گیری از خاصیت صوتی هر حرف در مجاورت دیگر حروف و واژگان به انسجام معانی و قدرت تأثیرگذاری آن‌ها می‌انجامد. ایشان برای نافذ بودن و ماندگاری این مضامین از جادوی مجاورت به شیوه‌ای هنرمندانه بهره جسته است و از این طریق مفاهیم والای کلام خویش را برای آیندگان جاودانه ساخته است. نوشتار حاضر در صدد پاسخگویی به این پرسش مهم است که کارکرد جادوی مجاورت در خطبه فتنه بر اساس رویکرد فرمالیستی و با نظر به آراء شفیع کدکنی چگونه است؟ برای نیل به این مقصود، مؤلفه‌های مدنظر صورت‌گرایان در این زمینه همچون آشنایی‌زدایی، محور هم-نشینی و هنر سازه‌های مربوط بدان پرداخته می‌شود و چگونگی درهم‌آمیختگی این عناصر با جادوی مجاورت بازشناخته خواهد شد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مختلفی در مورد خطبه فتنه از زوایای مختلف صورت گرفته است که نزدیک‌ترین آنها از نظر موضوعی به پژوهش حاضر، مقاله: تحلیل خطبه «فتنه» نهج البلاغه بر اساس مبانی نقد فرمالیسم از علیرضا روستایی، ساجد زارع و حمید احمدیان است که فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه آن را در سال ۱۳۹۷ منتشر کرده است. نویسندگان در این مقاله ساختار خطبه فتنه را از سه منظر واژگانی، آوایی و نحوی-صرفی بررسی کرده‌اند. در این مقاله اگرچه به قسمتی از زیبایی‌های موسیقایی خطبه فتنه اشاره شده اما کارکرد مهم جادوی مجاورت در این زمینه مغفول مانده است. دیگر پژوهش‌های مرتبط با وجه آوایی نهج البلاغه می‌توان به مقاله «ویژگی‌های موسیقایی سجع در نهج البلاغه» از نعمت‌الله به‌رقم نیز اشاره نمود. به‌طور کلی مطالعاتی که در حیطه کارکرد جادوی مجاورت در نهج البلاغه باشد تاکنون انجام نشده و بررسی‌های فرمالیستی نیز در این زمینه به مؤلفه جادوی مجاورت دست نیافته است. از این‌رو نویسندگان در این پژوهش با برشمردن جادوی مجاورت به‌عنوان مهم‌ترین عنصر در نقد فرمالیستی به تحلیل کارکرد آن در خطبه فتنه نهج البلاغه پرداخته‌اند.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

تحلیل زیباشناسانه‌ی متون اندیشه محوری که دارای ارزش ادبی هستند با زوایای دید مختلف هر بار باعث کشف مباحث تازه‌ای می‌شود که ذهن مخاطب خردمند خویش را به چالش کشیده و او را به خوانش مکرر متن وامی‌دارد. خطبه فتنه به دلیل بافت موقعیتی حساس از والاترین عناصر فرمالیستی برای اثربخشی معانی بهره جسته است که جادوی مجاورت یکی از مهم‌ترین این پدیده‌هاست که در همگونی موسیقایی و معنایی مفاهیم این خطبه هنرنمایی کرده است. پژوهشی که پیش رو دارید با نگاهی نو، چگونگی کارکرد این عنصر در خطبه‌ی فتنه را برای ما به تصویر می‌کشد.

۲. بحث

اصحاب سقیفه با کوشش فراوانی توانسته بودند در کمترین مدتی مسئله‌ی زمامداری ابوبکر را بر عده‌ای بقبولانند و سپس برای تثبیت این امر، بنا به قول ابن‌ابی‌الحدید، ابوبکر و عمر و ابوعبیده از سقیفه به راه افتاده بهر کسی که می‌رسیدند دست او را گرفته برای بیعت به دست‌ابی‌بکر می‌کشیدند، بخواهد یا نخواهد! مردم بدین ترتیب احساس کردند که خلیفه و زمامدار برای عموم معین شده است و امیرالمؤمنین(ع) را در جبهه‌ی مقابل آن‌ها قرار دادند؛ به طوری که اگر آن حضرت با این اقلیت دست به پیکار می‌زد، به اضافه اینکه کشتار زیادی در حساس‌ترین موقعیت اسلام (روزهای وفات پیامبر) به راه می‌افتاد، ساده‌لوحان که اکثریت چشمگیر را تشکیل می‌دادند با راهنمایی زیرکان جامعه ابتدایی اسلام را با این گمان پلید که علی ریاست می‌خواهد تیره و تار نموده اغتشاشات و جنگ و پیکارهای جاهلیت را تجدید می‌کردند. امیرالمؤمنین(ع) از این آشوب و ارتداد سخت بیمناک بود، لذا چنانکه در مواردی متعدد از نهج‌البلاغه می‌بینیم، آن حضرت دست از پیکار می‌کشد و در مقام رهبر گروه محافظ اسلام انجام وظیفه می‌نماید. بنابراین، سکوت امیرالمؤمنین(ع) در چنان موقعیتی روی همان اصل بوده که در جمله‌ی حرکت برای پرواز به سوی مقصد، نیاز به بال و پر دارد ابراز فرموده است (علامه جعفری، ۱۳۷۶: ۱۵۰).

خطبه‌ی فتنه دارای فراز و فرودهای موسیقایی زیبایی است که در سطوح مختلف آوایی با کارکرد ظریف جادوی مجاورت پدید می‌آید. این خطبه از آنجا که هشدار و نهیب به کمین کردن فتنه برای ازهم پاشیدن کبان و موجودیت اسلام است دارای بیان موسیقایی نافذ و تأثیرگذار است که از رهگذر مجاورت هنرنامه‌های متنوع لفظی و معنوی به منصفی ظهور می‌رسد. «رستاخیز کلمات» در این خطبه با آشنایی زدایی در لایه‌های آوایی کلام حضرت امیر(ع) به وقوع می‌پیوندد و با بهره‌گیری از خاصیت صوتی هر حرف در مجاورت دیگر حروف و واژگان به انسجام معانی و قدرت تأثیرگذاری آن‌ها می‌انجامد. حضرت علی(ع) با بینش نسبت به ارزش ذاتی هر واژه و تناسبات جمال‌شناسیک بین واژگان، بر القاگری آوایی آن‌ها تأکید می‌کند و این‌گونه جادوی مجاورت با ایجاد افسون در کلام ایشان آن را به اذهان نزدیک‌تر و به دل‌ها دلپذیرتر می‌نمایاند. توصیف‌های حضرت از فتنه در فرم و پیرنگی نو عرضه می‌شود و معانی در قالب‌های صوتی زیبا در هارمونی کلی خطبه حل می‌شود. تراکم هنرنامه‌های لفظی در این خطبه

چشمگیر است و هنر سازه‌ها در این تعریف «هر نوع ابداع و نوآوری در حوزه‌ی ساخت و صورت‌ها زیر چتر گسترده و پهناور هنر سازه قرار دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶: ۱۵۰). از این رو گستره‌ی جادوی مجاورت تنها به آرایه‌های شناخته شده منحصر نمی‌شود و هرگونه تناسب معنادار بین حروف و واژگان که به موسیقی کلام بیانجامد در دایره جادوی مجاورت جای می‌گیرد.

۱. فَاسْأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَوَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ السَّاعَةِ وَ لَا عَنْ فِتْنَةٍ هَدَيْ مَائَةً وَ تُضِلُّ مَائَةً إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِنَاعِقِهَا وَ قَائِدِهَا وَ سَائِقِهَا وَ مُنَاحِ رِكَابِهَا وَ مَحْطِ رِحَالِهَا وَ مَنْ يُقْتَلُ مِنْ أَهْلِهَا فَتَلًا وَ مَنْ يَمُوتُ مِنْهُمْ مَوْتًا.

از آنجا که این عبارات حاوی تأکید زیادی است؛ جادوی مجاورت از پتانسیل‌هایی که این مهم را محقق می‌سازد بهره می‌جوید و برای وجه موسیقایی کلام از اسلوب تکرار به‌عنوان پربسامدترین هنر سازه چه در سطح واژگان و چه در سطح تکواژها (به‌صورت سجع) استفاده می‌کند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود پدیده‌ی تکرار در این عبارات بسامد بالایی دارد و این تکرار در سطوح مختلف از تکرار کوچک‌ترین جزء یک لفظ یعنی تکرار مصوت کوتاه تا تکرار کلمه حضور یافته است. تکرار در این فراز از سخن حضرت امیر(ع) با هدف جلب‌توجه و جلب عطوفت دل‌های مخاطبان خویش است؛ به‌گونه‌ای که در نصیحت و نیات خیرخواهانه و مخلصانه‌ی او نسبت به خودشان تردید نکنند. از این رهگذر تکرار به‌عنوان رکن اساسی در شکل‌گیری جادوی مجاورت با همنشینی حروفها و کلمات مکرر بر نظام‌هاگ درونی کلام حضرت علی(ع) افزوده و معانی مورد نظر ایشان را تأکید می‌کند. در این عرصه تکرار مصوت کوتاه کسره نقش بسزایی در ترسیم حرکت کاروان هدایت یا ضلالت به‌سوی سرمنزل خویش دارد. حضرت امیرالمؤمنین(ع) با مجاورت انواع تکرار و هنر سازه‌های بدیع لفظی در کنار یکدیگر به ملموس ساختن معانی مورد نظرش در اذهان مخاطبان یاری می‌رساند و این مهم با تقویت موسیقی درونی محقق می‌شود. در این عبارت از کلام حضرت علی(ع) «أَنْبَأْتُكُمْ بِنَاعِقِهَا وَ قَائِدِهَا وَ سَائِقِهَا وَ مُنَاحِ رِكَابِهَا وَ مَحْطِ رِحَالِهَا» تکرار و مجاورت منظم مصوت کوتاه «ـ» را مشاهده می‌کنیم. شگردی که با عطف بین ترکیب‌های اضافی و همراه نمودن تکرار مصوت بلند «آ» هم از قید تابع اضافات رهایی جسته هم در محور همنشینی تکرار مصوت کوتاه کسره ۱۲ بار تکرار شده است.

حالت افتادن و معنای کشیده شدن با تلفظ عربی کسره که آن‌را نزدیک به «باء» تلفظ می‌کنند تقویت شده و در پرداختن تصویری زیبا از مفهوم ساربانانی که افسار شتران را بهر کجا بخواهند می‌کشاند، کمک شایانی می‌کند. این خود علاوه بر تصویر ترکیب‌های اضافی است که در زنجیره‌ای با حرف «واو» چنان ریسمانی بهم پیوسته‌اند: (نَاعِقِهَا وَ قَائِدِهَا وَ سَائِقِهَا وَ مُنَاحِ رِكَابِهَا وَ مَحْطِ رِحَالِهَا).

جادوی مجاورت به همین جا ختم نمی‌شود؛ تکرار مصوت بلند «آ» نیز هنرنمایی شگرف دیگری می‌آفریند. صوت مدّ «آ» که برای ندا بسیار کارگر می‌افتد در این عبارت نیز، های و هوی و بانگ ساربانان که مردم را به برستن محمل‌ها فرامی‌خوانند به ذهن متداعی می‌کند. چنان همهمه و ازدحامی که اضطراب و تشویش جا ماندن را به دل می‌اندازد. این معنا با همراه شدن (ه‌اء) تقویت می‌شود. تو گویی

تکرار «ها» در ناعِقَهَا، فَائِدَهَا، سَائِقَهَا، رِكَابَهَا و رِخَالَهَا شتاب در رفتن را بیشتر می‌کند؛ و این شمه‌ای از سختی فتنه و گمراهی‌ای است که حضرت از آن بیم می‌دهد؛ که هر گروه «فِتْنَةٍ» با اضطراب افکندن در دل «مَائِنَةً» آن‌ها را به سوی مقاصد خویش می‌رانند؛ و در این درازنای سفر چه بسا افرادی به هلاکت برسند و یا در راه جان بسپارند. «وَمَنْ يُقْتَلْ مِنْ أَهْلِهَا قَتْلًا وَ مَنْ يَمُوتُ مِنْهُمْ مَوْتًا» که حضرت امیرالمؤمنین (ع) با علم الهی خویش نسبت به همه‌ی این اتفاقات در آینده می‌تواند خبر دهد و یاران خویش را آگاه کند به شرطی که از وی بخواهند: «فَأَسْأَلُونِي». جادوی مجاورت در اینجا به زیبایی تشبیه سردمداران فتنه به ساربان و تشبیه مردم به اعضای یک کاروان را پیش چشم مخاطب خویش ترسیم می‌کند.

به دو کلمه‌ی آخر عبارت که می‌رسیم (مَحَطَّ رِخَالَهَا) تکرار (الحاء) و (هاء) که از حروف حلقی هستند «حرف الحاء مهموس رخو، يحدث باندفاع النفس بشيء من الشدة مع تضييق قليل في مخرجه الحلقى» (عباس، ۱۹۹۸: ۱۸۱). نفس خسته‌ی مسافری را به یاد می‌آورد که از درازنای سختی‌هایی که پشت سر گذاشته بی‌جان و فرسوده بر زمین می‌افتد. «صوت الحاء هو أغنى الأصوات عاطفة وأكثرها حرارة، وأقدرها على التعبير عن خلجات القلب ورعشاته» (همان، ۱۸۲) و کدام سختی بزرگتر از جدال نفس با فتنه‌ها است که قلب را در قبضه خود می‌فشارد و ضربان آن‌را خاموش می‌سازد و مسافر در پایان سفر پرماجرایی همراهی با فتنه، همچنان که محمل خود بر زمین می‌افکند خود نیز از پای درمی‌آید: «وَمَنْ يُقْتَلْ مِنْ أَهْلِهَا قَتْلًا وَ مَنْ يَمُوتُ مِنْهُمْ مَوْتًا».

در اینجا نیز جادوی مجاورت مانند چشمه‌ای که در دشتی سبز جریان دارد و فقط نوای آن شنیده می‌شود با رخنه و نفوذ در تاروپود کلام امیرالمؤمنان با تکرار هنرمندانه‌ی کسره‌ها، مصوت بلند «ها» و ترکیب‌های اضافی که از پی هم می‌آیند و استعاره‌هایی که در بافت سخن وی نقش زده می‌شود جلوه‌گر می‌گردد. حضرت با غلبه بر تنگناهای زبان، به زبان تشخص می‌بخشد و بر معانی والای خود جامه جادویی می‌پوشاند که گوش اهل فن با شنیدن آن مجذوب و مسحور می‌شود.

۲. إِنَّ الْفَيْقَ إِذَا أَقْبَلَتْ شَهَّتْ وَ إِذَا أَدْبَرَتْ نَبَّهَتْ، يُنْكَرْنَ مُقْبِلَاتٍ وَ يُعْرَفْنَ مُدْبِرَاتٍ يَحْمَنُ حَوْمَ الرِّيحِ يُصِيبُ بَلْدًا وَ يُخْطِفُ بَلْدًا.

حضرت امیرالمؤمنین در این فراز با برشمردن خصوصیات فتنه، یادآور می‌شود کسی که اهل بصیرت باشد به دلیل شناخت فتنه آن‌را بر نمی‌تابد و روزگاران فتنه بر او سخت و جانکاه خواهد گذشت اما کسی که در خواب جهالت مانده باشد، گذر تندباد فتنه را در نخواهد یافت از این رو بدون مواجه با آن در خواب بی‌خبری خویش آسوده می‌آرمد. حضرت علی (ع) فتنه‌ی بنی‌امیه را سخت‌ترین نوع فتنه می‌داند چراکه آنان با پوشیدن جامه دین، حقایق را در چشم مردم مشتبه ساخته و در این راه دیگران را با خویش همراه می‌کنند و اگر کسی از اوامر آن‌ها سر باز زند او را به شدت مجازات خواهند نمود حضرت دوران فرمانروایی بنی‌امیه را طولانی پیش‌بینی کرده و خاطر نشان می‌کند روزگار تیره و تاریک حاکمیت آنان به تلخی و سختی خواهد گذشت.

جادوی مجاورت در این عبارات از کلام حضرت امیرالمؤمنین (ع) بر محور همنشینی، ابتدا با تقابلهای معنایی آغاز می‌شود؛ واژه‌هایی که علی‌رغم تضاد و فاصله‌ی معنایی که از هم دورند، در سجع‌هایی زیبا در مجاورت هم گرد یکدیگر می‌آیند. واژه‌های متجانس و مسجع این عبارت *أَقْبَلْتُ وَ أَدْبَرْتُ / شَبَّهْتُ وَ نَبَّهْتُ / يُنْكِرُنَ وَ يُعْرِفُنَ / مُقْبِلَاتٍ وَ مُدْبِرَاتٍ* هستند. واژگانی که از یک‌سو از هم می‌گریزند و از سوی دیگر به خاطر شباهت آوایی و هم‌وزنی به هم روی می‌آورند. این سجع‌ها را جاذبه‌ی جادوی مجاورت بر زبان رانده که هم‌آوایی پایان‌بند کلمات، تضاد معنایی آن‌ها را از یاد می‌برد؛ و این موضوع آن‌گونه که شفیع کدکنی می‌نویسد: «چشم‌انداز هنری جادوی مجاورت است که چگونه عناصری دور از هم را در طیف مغناطیسی خود گرد می‌آورد و آن‌ها را عینیت یا اتحاد می‌بخشد و ما در پرتو جادوی مجاورت، از رهگذر تشابه‌ی صوری آن عناصر یا وحدت صوتی آن‌ها، نسبت به جنبه‌ی معنوی آن‌ها- که چقدر از یکدیگر دورند- غافل می‌شویم و آن‌ها را چنان‌که در صورت، در معنی هم نزدیک به هم احساس می‌کنیم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷: ۲۳).

کلماتی که از نظر معنایی در تقابل هم هستند عبارتند از «*أَقْبَلْتُ ≠ أَدْبَرْتُ، شَبَّهْتُ ≠ نَبَّهْتُ، يُنْكِرُنَ ≠ يُعْرِفُنَ، مُقْبِلَاتٍ ≠ مُدْبِرَاتٍ*». این تقابل لطیف میان «زمان روی آوردن فتنه» و «زمان عبور فتنه»، منجر به برجستگی زبانی شده و آثار دهشتناک فتنه را به مخاطب متذکر می‌شود. فتنه بر بستر شبهه و ابهام می‌زاید؛ با نقاب «شبهه حق» رخ می‌نمایاند، «*إِذَا أَقْبَلْتُ شَبَّهْتُ*»؛ افکار و اندیشه‌ها را مجذوب خود ساخته و خود را به‌عنوان یگانه حقیقت معرفی می‌کند؛ در نتیجه به تباهی و ویرانی واقعیت‌ها می‌انجامد. چراکه باطل با حق درهم‌آمیخته و فضا چنان در هاله‌ای از غبار وهم پوشیده شده که تا پرده‌های فتنه کنار نرود، حقیقت قبیح آن آشکار نمی‌شود؛ و این برای صاحبان خرد، مایه‌ی عبرت و تنبیه است: «*إِذَا أَدْبَرْتُ نَبَّهْتُ*». در بخش دوم عبارت: «*يُنْكِرُنَ مُقْبِلَاتٍ وَ يُعْرِفُنَ مُدْبِرَاتٍ*» این تقابل در چشم مخاطب برجسته‌تر شده و تأکید بر آن بیشتر می‌گردد (روستایی، ۱۳۹۷: ۴۸). به‌کارگیری چنین اسلوبی در وصف فتنه تأثیر و ماندگاری سخن را دوچندان می‌کند. تقابل لطیف دیگری که در این عبارت با ذره‌بین نکته‌سنجی قابل‌دیدن است تقابل نحوی فعل‌های ماضی و مضارع است. فعل‌های ماضی (*أَقْبَلْتُ، شَبَّهْتُ، أَدْبَرْتُ، نَبَّهْتُ*) در برابر فعل‌های مضارع (*يُنْكِرُنَ، يُعْرِفُنَ*) قرار می‌گیرد عدم برابری تعداد فعل‌ها در هر دو سوی عبارت و افزون بودن فعل‌های ماضی نسبت به مضارع خود گویای حتمیت وقوع فتنه در صورت عدم آگاهی‌بخشیدن است.

محور اصلی سخن در خطبه‌ی ۹۳ پیرامون فتنه، شرایط و فضای حاکم بر جامعه در زمان روی آوردن فتنه‌ها می‌چرخد؛ بهره‌گیری از ابزار تقابل در ترسیم این مضمون در ذهن مخاطب به نحو چشمگیری نمایان است. جادوی مجاورت در این رهگذر تنها منحصر به تکرار نیست بلکه با دست‌یازیدن به هنر‌سازهای بدیع معنوی، نمود دیگری از جادوی موسیقایی را در برابر دیدگان مخاطب تیزطبع خود ترسیم می‌کند. کلمات و ترکیب‌های متقابل و متضاد علی‌رغم فاصله و بُعد معنایی که از هم دارند بر

محور هم‌نشینی کنار یکدیگر صلح‌جویانه می‌نشینند و با وحدت در نظام آهنگین کلام، فرم بلاغی تازه‌ای می‌آفرینند.

جنبه دیگر جادوی مجاورت که نسبت به سطح قبلی پنهان‌تر و دیرپاب‌تر می‌نماید مربوط به نظم آهنگ درونی آن است آنجا که واج‌آرایی و تکرار حرف «تاء» با آوای نجواگونه و خفی خود، فضای ظلمانی و پر ابهام فتنه را به ذهن می‌آورد. از نظر آوایی، پیام شبهه‌ناکی و مخفی بودن اثرات فتنه از طریق تکرار جمله‌های کوتاه که منجر به روان شدن موسیقی متن می‌گردد، در ساخت نحوی مشترک، همراه با تکرار حرف «تاء» در پایان هر عبارت به مخاطب القاء می‌شود. «إِنَّ الْفِتْنَةَ إِذَا أُقْبِلَتْ شَبَّهَتْ وَ إِذَا أُذْبِرَتْ نَبَّهَتْ، يُنَكِّرُنَ مُقْبِلَاتٍ وَ يُعْرِفُنَ مُذْبِرَاتٍ» «تاء» از جمله حرف‌های مهموس است و چنانچه صوت مهجوری با آن همراه شود، حالت «جهر» می‌یابد (بلقاسم، ۲۰۰۹: ۲۲). در عبارات فوق حرف «تاء» در حالت مهموس بودن خود باقی‌مانده، سکونی که بر آن عارض گردیده حالت همس و خفی بودن آن را تقویت می‌کند. تکرار این حرف، ارتباط ویژه‌ای با شبهه‌ناکی و مخفی بودن اثرات فتنه دارد؛ چنان‌که گویی «فتنه» مانند زمزمه‌هایی و سوسه‌انگیز به‌آرامی بر گوش فرد جاهل، تکرار و خوانده می‌شود قدرت اندیشه، تعقل و تکلم را از وی می‌ستانند و او را در بهت و سکوت و خاموشی وامی‌گذارد. توالی افعال ماضی (أُقْبِلْتُ، شَبَّهَتْ، أُذْبِرْتُ، نَبَّهَتْ) در عبارت‌های مختلف این خطبه، تأکیدی است بر قطعیت وقوع فعل که حجت را برای مخاطب تمام می‌کند.

با این توضیح اهمیت انتخاب پارادایم‌های مختلف برای محقق شدن جادوی مجاورت بیشتر نمود می‌یابد و نقش خلاقیت مؤلف در انتخاب معادل‌های درست معنایی را پررنگ‌تر می‌کند. چه حتی با پذیرفتن نظریه‌ی ترادف، برگزیدن در عبارت «يُحْمَنُ حَوْمَ الرِّيحِ» ما با تکرار «حاء» روبرو هستیم. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد «الحاء» از حروف حلقی است که با توجه به نحوه‌ی بکارگیری آن، در بردارنده‌ی معانی متنوعی است. حسن عباس در خصایص الحروف العریبه و معانیها با ابراز شگفتی در مورد گروه قابل-توجهی از مصادر که با «الحاء» شروع می‌شود و بر دوران و چرخیدن دلالت دارند این افعال را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته‌ای از آن‌ها دارای چرخش کامل هستند (تدل معانی بعض مشتقاتها علی الدوران والفتل والربط والاحاطة والحیازة) که (يُحْمَنُ حَوْمَ) از آن جمله است: حات الطائر بالشيء حوتاناً: (حام حوله) حبسه . حبس له (جمع له) حبقه (جمعه وأحکم شده) حبك العقدة وحتاها وحترها وحقاها (أوتق شدها وأحکمه) الحدلقة (إدارة النظر) حذق به (أحاط) حاذ الشيء حوداً: حاط. حاز الشيء حيازة: ضمّه و ملکه؛ و... گروه دیگر تنها به حدی از انحناء و خمیدگی بسنده می‌کنند. (تدل معانی بعض مشتقاتها علی الميل والحیدان) مانند الأحد، حدل (مال) حرف عنه (مال و عدل) حضح عن الطريق (حاد و مال) حفص العود (حناه) حقف الشيء (طال في اعوجاج) حنّف عن الشيء (مال) حال الشيء (اعوج بعد استواء) و... سپس با این پرسش ما را به تفکری عمیق فرو می‌برد که آیا این بسامد بالا از افعال که با «الحاء» شروع می‌شوند و دلالت بر چرخیدن حول یک محور دارند، تصادفی و اشتباه است یا نکته‌ای در آن نهفته است که گوش‌های شهرنشین شده‌ی ما یارای فهمیدن آن را ندارد؟ (عباس، ۱۹۹۸: ۱۹۰-۱۸۶). (يُحْمَنُ حَوْمَ الرِّيحِ) با تکرار «الحاء» تصویر گردبادی

که گرد خویش می‌چرخد و پیش می‌آید را می‌نمایاند؛ تصویری که قدرتمند بودن و عظمت گردباد را بهتر متصور می‌شود. از طرف دیگر «حاء» از جمله حروف مهموس به‌شمار می‌آید (انیس، ۲۰۱۳: ۷۶) و مهم-ترین ویژگی آن‌ها، سختی تلفظ آن است که تکرار آن نفس را بند می‌آورد؛ همچنان که عرب می‌گوید: «أَبَحَّ، بَحَّ، بَحَّ، بَحَّ» (گرفتگی و خشونت صدا) و جالب آنکه فرد محتضر به‌هنگام تنگ آمدن سینه که یارای گفتن هر کلام و حرفی از او ستانده می‌شود تنها حرفی که به سختی از حنجره برمی‌آورد همین حرف «الحاء» است که شاید خشونت و سختی تلفظ آن راه گلو و سینه را بگشاید «همان‌طور که فرد خسته پی در پی برای آرامش جان «تَنخَنخ» می‌کند (صدای خود را در سینه‌اش رفت و برگشت داد)» (عبدالجلیل، ۲۰۱۴: ۱۸۲). سنگینی و سختی تلفظ «الحاء» در جُمُومِ الرِّیَاحِ یادآور سه‌مگینی و سختی وزش باد است که نالان و مضطرب کوی به کوی را درمی‌نوردد؛ به مانند فتنه‌ها که تو هرچقدر خود را در مأمن اندیشه‌ی سست خویش مصون و در امان بینداری زوزه‌ی وحشت‌زای آن از ورای دیوارها و پنجره‌ها به درون رخنه می‌کند. «إِنَّ الْفِتْنَ تَمَامًا كَالرِّیَاحِ تَعْصِفُ فِي مَكَانٍ وَ تَهْدَأُ فِي آخَرَ» (مغنیه، ۱۹۷۹: ۵۶/۲). «حاء» با ویژگی مهموس بودن خود مهم‌ترین اصوات در بیان از عواطف و احساسات است. حرارت و سوز نهفته در صامت «حاء»، تصویرگر شدت هیجانات و آلام قلب است؛ عشق، اشتیاق، رقت و دل سوزاندن همه از کُنه طنین این حرف برمی‌خیزد و ناراحتی و اندوه فرد را از واقعه‌ای که در حال روی‌دادن است بیان می‌دارد. حضرت علی(ع) با شفقت و ترحم با آهی کز سر افسوس و حسرت از نهاد پر مهر خویش برمی‌آورد خطر فتنه را گوشزد می‌کند و از آن بیم می‌دهد که چگونه بی‌رحمانه بر مردمان هجوم می‌آورد و بر آنان مستولی می‌شود.

شدت و سنگینی فتنه به گردباد تشبیه شده است و این معنا از رهگذر مجاورت خردمندانه حروف تقویت می‌شود. همراهی ضمه و واو در «جُمُومِ» و «جُمُومِ» بار این تقویت معنایی را بر دوش می‌کشد. ضمه و واو از اصوات ثقیل بشمار می‌روند چراکه برای تلفظ آنان بخصوص برای تلفظ واو لب‌ها به جلو جمع می‌شود که خود حاکی از سختی تلفظ آن‌هاست. خود ضمه به‌تنهایی قوی‌ترین صوت را در بین بقیه حرکات داراست که باعث تقویت معنا در مفردات و ترکیب‌هایی است که در آن‌ها به‌کار گرفته می‌شود به طوری که بیراه نیست اگر بگوییم «أَقْوَى الْحَرَكَاتِ تَدَلُّ عَلَى أَقْوَى الْمَعَانِي» (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۳۵). طنین صوتی ضمه و واو یادآور سنگینی و ناخوشایندی از امر و یا رویدادی است. خداوند در سوره‌ی نوح می‌فرماید: «وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آهَاتِكُمْ وَ لَا تَذَرُنَّ وُدًّا وَ لَا سُوَاعًا وَ لَا يَعْوَجُ وَ يَعْوَجُ وَ نَسْرًا» مجاورت ضمه و واو در این آیه گواهی بر گران‌بار بودن عمل بت‌پرستی و تصویر ناخوشایند کردار آنان است. بیشترین معانی که ضمه در قرآن بر آن‌ها دلالت دارد قوت و شدت و غضب است؛ مانند: «وَأَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ». معانی پیکار کردن و جنگیدن، بیرون راندن و اخراج کردن، به قتل رساندن و کشتن همگی با تکرار و مجاورت ضمه و واو با قدرت و تأثیرپذیری بیشتری به مخاطب القاء می‌شود. یکی دیگر از ظرائف معنایی «واو» دلالت آن بر «روبرو» است و آن بدان علت است که به‌هنگام تلفظ واو

هوا در دهان به سمت جلو رانده می‌شود. همچنان که حسن عباس در مورد حروف «لین» می‌گوید: «قد اقتصرت وظائف أصواتها على الإيحاء بالاتجاهات الثلاثة: الألف اللينة إلى الأعلى، والواو إلى الأمام، والياء إلى الأسفل» (عباس، ۱۹۹۸: ۹۸). آیه‌ی: «خُدُوهُ فَغُلُوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ» (الحاقة/۳۰-۳۲) این معنا را با هنرمندی منحصر به فردی به ما می‌نماید. تصویر جهنمیانی که به بند و زنجیر کشیده شده‌اند و به سوی جهنمی که در مقابل دارند پیش برده می‌شوند تا در آن افکنده شوند. همان‌طور که مشاهده شد مجاورت «الحاء» که دلالت بر سنگینی و «الواو» و «الضمه» دلالت بر خشونت و سختی دارند هرچه بیشتر سهمگینی و قدرت گردباد را یادآور می‌شود. گردبادی که تمایزی بین آبادی و خرابه نمی‌نهد و چنان شتری یاغی و کور که افسار بریده به هر کجا برسد و به هر چه بر بخورد آن را لگدمال می‌کند و می‌گذرد و این بهترین تصویر برای توصیف فتنه‌ی بنی امیه است (فِتْنَةُ عَمِيَاءٍ مُظْلِمَةٌ عَمَّتْ خُطُوتُهَا وَ خَصَّتْ بَلِيَّتُهَا) فتنه‌ای کور و ظلمانی که سلطه‌اش همه جا را فرا گرفته و بالای آن دامنگیر همگان است (شریفانی، ۱۳۹۶: ۱۳۲). جادوی مجاورت در این جا چنان شبحی در دل تاریکی با نجوایی ناپیدا اما شنیدنی مو بر قامت فرد مدعی بلاغت راست می‌کند و این وحشت کشف اسرار پنهان، شیرین و خواستنی است که هرچه بیشتر عقل را به بازی می‌گیرد جذاب و هیجان‌انگیزتر می‌نماید. حروفی که با ویژگی‌های گوناگون در مجاورت هم می‌نشینند و عقل و خرد سلیم با رمزگشایی از خصوصیات هر کدام، ورقی دیگر از کتاب معانی شهریار بلاغت را در برابر دیدگان خوانندگان خویش می‌گشاید. مجاورت حروف مهموس با طنین نرم و آهسته با حروف ثقیل و پرمطراق تصویر فتنه‌ای خاموش اما وحشی و ویرانگر را هنرمندانه ترسیم می‌کند.

جادوی مجاورت در این عبارت به همین جا ختم نمی‌شود؛ در ادامه حضرت می‌فرماید: «يُصِيبُ بَلَدًا وَ يُخْطِئُ بَلَدًا» (در بعضی از شهرها حادثه می‌آفرینند و از برخی شهرها می‌گذرند). تقابل‌های مسجع و هم‌آوا (يُصِيبُ وَ يُخْطِئُ)، تکرار (بَلَدًا) نمایی دیگر از جادوی مجاورت است. معانی دور از هم برای آفرینش معنایی بزرگتر گرد هم می‌آیند؛ گردبادی که گاه ویران می‌کند و گاه چون نابینایی ره گم کرده از وادی دیگر درمی‌گذرد؛ و این خاصیت فتنه است که گروهی را مبتلا می‌کند و گروهی بخت یارشان می‌شود و از گزند آن درامان می‌مانند؛ و این گروه در تعبیر حضرت امیر(ع) کسانی هستند که در خواب جهالت آریده‌اند و گذر گردباد فتنه را هرگز در نمی‌یابند و با آن رویارو نمی‌شوند. تکرار (بَلَدًا) در این عبارت علاوه بر افزایش نظم آهنگ درونی خاطرنشان می‌کند دسته آدمیانی که در تیررس آماج بلا و فتنه خواهند بود مشخص نیست و هر کسی ممکن است در دایره‌ی این ابتلا باشد، پس شایسته است گرد جهل را از دیده بزدا بیم و اندوخته‌ی ایمان خویش را برای مواجه با فتنه بسنجیم.

۳. أَلَا وَ إِنَّ أَوْفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمِيَّةَ، فَإِنَّمَا فِتْنَةُ عَمِيَاءٍ مُظْلِمَةٌ، عَمَّتْ خُطُوتُهَا وَ خَصَّتْ بَلِيَّتُهَا، وَ أَصَابَ الْبَلَاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا وَ أَخْطَأَ الْبَلَاءُ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا.

تکرار در درونی‌ترین سطح موسیقایی با تکرار حروف و خاصیت صوتی آن‌ها جلوه‌گر می‌شود. در این مقطع تکرار حرف «فاء» که خود با تکرار کلمه‌ی «الْفِتْنِ، فِتْنَةٌ» و مجاورت با «فِيهَا» قوت بیشتری می‌یابد

حاکمی از شدت دامن‌گیری فتنه است. حرف «فاء» (لشق والفصل والانفراج والانفتاح) (عباس، ۱۹۹۸: ۱۳۳). از این رو خاصیت صوتی این حرف قدرت فتنه را که همچون گردبادی هرچه را بر سر راهش باشد از جا برمی‌کند، بهتر به ذهن متبادر می‌کند. در گام بعدی تکرار خود کلمه‌ی «فِتْنَةٌ» همچون پتکی که فرود آید با هدف آگاهی‌بخشیدن به یارانش در کلام حضرت امیر(ع) طنین می‌افکند. جادوی مجاورت با هم‌نشین ساختن عناصر آوایی دیگر بر طنین تأکید معانی مورد نظر حضرت می‌افزاید. تکرار واژگان «مَنْ و الْبَلَاءُ» هر کدام ۲ مرتبه و سجع کلماتی همچون: «أَخُوفٌ، أَصَابٌ، أَصْرٌ، أَخْطَأٌ، عَمِيٌّ» و «عَمَّتْ، خَصَّتْ» و «خُطِنَتْهَا، بَلِيَّتُهَا» بار این تأثیرگذاری را بر دوش می‌کشند؛ اما عامل مهم دیگری که در لایه‌های درونی کلام حضرت علی(ع) باعث ایجاد موسیقی معنوی می‌شود هنر سازه‌ی تضاد و تقابل است که کلماتی با تضاد معنایی بخاطر تناسب آوایی و موسیقایی در کنار هم می‌نشینند و علاوه بر ایجاد موسیقی لفظی به موسیقی معنوی سخن نیز می‌انجامند. به‌عنوان مثال:

وَ أَصَابَ الْبَلَاءُ مَنْ أَصْرَ فِيهَا وَ أَخْطَأَ الْبَلَاءُ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا

با دقت در تقابل هنرمندانه دو عبارت فوق درمی‌یابیم که آن دو عبارت دقیقاً همچون دو مصرع یک شعر با تفعيله‌های یکسان و متحد علی‌رغم تضاد معانی انسجام موسیقایی شگرفی پدید آورده است. موازنه‌ی منظم این مقطع از کلام حضرت امیرالمؤمنین(ع) در جهت نهادینه کردن معانی مورد نظر خویش در ذهن و خاطر یاران خود اهمیت بسزایی دارد. همان‌طور که مشاهده می‌شود این وظیفه‌ی مهم تنها بر عهده‌ی یک عنصر کلامی نیست بلکه جادوی مجاورت با برقراری پیوند بین عناصر مختلف آوایی در بیان رسا و شیوا از معانی حضرت علی(ع) می‌کوشد. از این رهگذر مجاورت معنایی کلماتی که بر تیرگی و دهشتناکی فتنه دلالت دارند «أَخُوفٌ، الْفِتْنِ، فِتْنَةٌ، عَمِيَاءٌ، مُطْلِمَةٌ، بَلِيَّتُهَا، الْبَلَاءُ، عَمِيٌّ» در کنار یکدیگر موسیقی معنوی را پدید می‌آورد و در کنار بقیه‌ی ارکان موسیقایی جمله، باعث یکپارچگی مفاهیم مورد نظر حضرت می‌شوند.

۴. وَ اِيْمُ اللّٰهِ لَتَجِدَنَّ بِنِيْ اُمِّيَّةٍ لَكُمْ اَرْبَابَ سُوْءٍ بَعْدِي كَالنَّابِ الضَّرْوَسِ تَعْدِمُ فِيْهَا وَ تَخْطِطُ بِيَدِهَا وَ تَرْبِنُ بِرِجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَكَهَا، لَا يَزَالُوْنَ بِكُمْ حَتّٰى لَا يَتْرُكُوْا مِنْكُمْ اِلَّا نَافِعًا لَهُمْ اَوْ غَيْرَ صَائِرٍ بِهِنَّ، وَ لَا يَزَالُ بَلَاؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ اَنْتِصَارٌ اَحَدِكُمْ مِنْهُمْ اِلَّا كَانتِصَارِ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ وَ الصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَصْحَبِهِ؛ تَرُدُّ عَلَيْنَكُمْ فِتْنَتُهُمْ شَوْهَاءَ مَخْشِيَةٍ وَ قِطْعًا جَاهِلِيَّةً، لَيْسَ فِيْهَا مَنَارٌ هُدٰى وَ لَا عِلْمٌ يُرٰى.

این عبارات از خطبه‌ی فتنه نیز به دلیل اهمیت موضوع مورد بحث با بار تأکیدی زیادی روبه‌روست. شروع این جملات با قسم و لام تأکید حاکمی از تمرکز حضرت امیرالمؤمنان(ع) بر خطرناکی فتنه‌ی بنی امیه است. عبارت «كَالنَّابِ الضَّرْوَسِ تَعْدِمُ فِيْهَا وَ تَخْطِطُ بِيَدِهَا وَ تَرْبِنُ بِرِجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَكَهَا» تصویر شتر چموش و سرکشی است که با گاز گرفتن، لگد زدن و امتناع از شیردادن، صاحب خویش را گرفتار آسیب‌ها و بلایای فراوانی می‌کند. این طرحواره‌ی ساده، زیربنای استعاره‌ی «فتنه همانند شتری چموش» شده است. استعاره‌ای که با انتخاب و گزینش کلمات متجانس از نظر آوایی، دست به آشنایی‌زدایی در بافت معمول

کلام زده و این تشبیه را برای مخاطب جذاب و شنیدنی می‌سازد. هم‌آوایی واژگان «تَعْدِمُ، تَخِطُ، تَزِينُ، تَمْنَعُ» و «فِيهَا، يَدِيهَا، بِرَجْلِهَا، ذَرْهَا» نشان از حضور جادوی مجاورت در این استعاره است. چه مجاورت آوایی کلمات فوق علاوه بر بدیع ساختن استعاره‌ی مزبور، ترکیب موسیقایی کلام حضرت را نیز انسجام می‌بخشد. حضرت امیر با بهره‌گیری از تجربه‌ای محسوس، بنی‌امیه را در اعمال شنیع‌شان نسبت به مردم، به شتری که صاحب خویش را گاز می‌گیرد تشبیه می‌کند. «این استعاره با ذکر اوصافی نظیر چموشی، گازگرفتن و لگدزدن، شیرندان رقم می‌خورد و همه این ویژگی‌ها به رفتار پست و ستمگرانه‌ی بنی‌امیه دلالت دارد و اشاره‌ای است به این حقیقت که آنان هرکجا که دستشان می‌رسید دست به کشتار مسلمانان می‌زدند و حقوق بیت‌المال آن‌ها را غصب می‌نمودند» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۳۹۷).

در ادامه این فراز شاهد تکرار حرف «میم» هستیم به گونه‌ای که از عبارت «حَتَّى لَا يَرْكُؤَا مِنْكُمْ...» تا آخر این فراز حرف «میم» مجموعاً ۱۷ مرتبه تکرار می‌شود. شایان ذکر است در مورد تکرار صامت «میم» نکته‌ی لطیفی وجود دارد و آن این است که در تلفظ حرف «میم» لب‌ها بر هم منطبق شده و هوا در مجاری محبوس می‌شود. هنگامی که حرف «میم» حرف پایانی یک کلمه باشد انطباق لب‌ها در آن با قوت بیشتری انجام می‌شود (عباس، ۱۹۹۸: ۷۷) و این حالت برای نشان دادن انزجار و تنفر نسبت به چیزی مناسب می‌افتد. این انزجار حضرت نسبت به بنی‌امیه ریشه در اعمال وحشتناک آن‌ها دارد. حضرت امیر(ع) برای نشان دادن چنین فضای ظلمانی با استفاده از واژگان تیره در محور همنشینی تار و پود جادوی مجاورت را بیش از پیش بهم پیوند می‌زند. در این مقوله هر واژه یا عبارتی که دارای ساخت یا معنایی با بار منفی و تیره باشد در این دسته جای می‌گیرد. از این رهگذر با نگاهی گذرا به واژگان این عبارات از خطبه‌ی فتنه متوجه فراوانی کاربرد کلمات تیره در آن خواهیم شد. کلماتی که علاوه بر ساختار معنایی تاریک با هارمونی ذاتی خود مفاهیم ظلمت و ستم عصر اموی را به خوبی ترسیم می‌کنند. جادوی مجاورت با چینش هنرمندانه واژگان در زنجیره‌ی موسیقایی، کاربست ظلم و ستم را در گفتمان حضرت علی(ع) به تصویر می‌کشد. تکرار، سجع، تضاد و جناس دیگر هنر‌سازه‌هایی هستند که در این فراز، موسیقی کلام حضرت را در پی دارند:

تجانس آوایی کلماتی همچون «نَافِعاً وَ ضَائِرٍ» و «الْعَبْدُ وَ رَبِّهِ» و «الصَّاحِبِ وَ مُسْتَصْحِبِهِ» که علی‌رغم تضاد معنایی در ساختار آوایی مشابه هستند.

سجع در واژگانی نظیر: «لَكُمْ، يَكُم، مِنْكُمْ، هُمْ، عَنْكُمْ، أَحَدِكُمْ، عَلَيْكُمْ» و «مُخَشِيَةً، جَاهِلِيَّةً» و «هُدَى، يُرَى».

تکرار واژه‌ی «انْصَارٍ»

جناس در واژگان: «الصَّاحِبِ، مُسْتَصْحِبِهِ».

تمامی هنر‌سازه‌های فوق با مجاورت در کنار یکدیگر به شکل‌گیری موسیقی کلام حضرت می‌انجامد؛ موسیقی‌ای که از یک‌سو در قوت بخشیدن به معانی موردنظر امیر(ع) نقش بسزایی دارند و از سوی دیگر

با ترسیم صحنه‌ای تیره و ظلمانی، روزگاران حکومت بنی‌امیه را برای یاران خویش جان‌فرسا و جانکاه توصیف می‌کند و این معانی جز با کارکرد زیبای جادوی مجاورت ممکن نیست.

۵. حَنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْهَا مَنَجَاةٌ وَ لَسْنَا فِيهَا بِدُعَاةٍ، ثُمَّ يُفَرِّجُهَا اللَّهُ عَنْكُمْ كَتَفْرِيحِ الْأَدِيمِ مِنْ يَسُوفِهِمْ حَسَفًا وَ يَسُوفُهُمْ عُنْفًا وَ يَسْقِيهِمْ بِكَأْسٍ مُصَبَّرَةٍ، لَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ وَ لَا يَحْلِسُهُمْ إِلَّا الْحَوْفُ...

«ما اهل بیت پیامبر از آن فتنه‌ها در امانیم و مردم را بدان نمی‌خوانیم، سپس خدا فتنه‌های بنی‌امیه را نابود و از شما جدا خواهد ساخت مانند جدا شدن پوست از گوشت، که با دست قصابی انجام پذیرد خدا با دست افرادی، خواری و ذلت را به فرزندان امیه می‌چشاند که به سختی آنها را کنار می‌زنند و جام تلخ بلا و ناراحتی و مصیبت را در کامشان می‌ریزند و جز شمشیر چیزی به آنها نمی‌دهند و جز لباس ترس بر آنها نپوشانند...».

در فراز آخر خطبه‌ی فتنه حضرت از خلال تکرار مصوت بلند «الف» بانگ برمی‌آورد که ما اهل بیت با فتنه‌ها هیچ‌گونه ارتباطی نداشته و گفتار و اعمال ما هرگز کسی را به فتنه‌ها رهنمون نمی‌سازد. «مصوت بلند «الف» با ایجاد ایقاعی دال بر روشنگری و آگاهی بخشی، صحنه‌ی شخصی را که بر فراز بلندی دیگران را بانگ بیداری سر می‌دهد ترسیم می‌کند» (سلیمی، ۱۳۷۸: ۷۵). طومار فتنه‌ی بنی‌امیه با عباسیان درهم‌پیچیده می‌شود. تشبیه حضرت علی (ع) از این واقعه در اهمیت جمال‌شناسیک منحصر بفرد است. «ثُمَّ يُفَرِّجُهَا اللَّهُ عَنْكُمْ كَتَفْرِيحِ الْأَدِيمِ» تکرار حرف «جیم» در مجاورت تکرار حرف «راء» تصویر خشونت و قتل و کشتاری که با انحطاط بنی‌امیه به وقوع می‌پیوندد را به تصویر می‌کشد. صوت حرف «جیم» آن‌گونه که حسن عباس می‌گوید اغلب بر «العظم و الفخامة و الضخامة و الإمتلاء و الغلظة، مادياً و معنوياً» دلالت دارد (عباس، ۱۹۹۸: ۱۱۰). همچنین در جایی می‌نویسد: «الجيم للقطع والقشر» و برای آن مصادر متعددی ذکر می‌کند که حاوی این معنا هستند. (همان: ۱۰۶). حرف «جیم» اینجا با «يُفَرِّجُ، تَفْرِيحُ» که به معنای کندن پوست است سخت مناسب می‌افتد و تصویر هول‌انگیز پوست کندن را به طور ملموس به ذهن متبادر می‌کند. همنشینی و مجاورت این حرف با حرف «راء» که از صفات اصلی آن لرزش و تکرار است، شدت و سختی این اتفاق را در دل دو چندان می‌کند. این امر با مشدد شدن «راء» تقویت می‌شود چرا که مکرر آمدن حرف «راء»، (به شیوه مضاعف) با در برداشتن معنای تکرار در صوت خود، بر مبالغه و عظمت دادن به این واقعه دلالت دارد.

در ادامه شاهد تکرار حرف «سین» هستیم. «سین» در نظر حسن عباس دارای ویژگی صوتی متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها (للخفاء والاستقرار والظلام أو تدل معانيها على الخفاء والاستقرار، بما يتجافى مع خاصية الانزلاق في صوت السين) و (تدل معانيها على القشر والقطع) (عباس، ۱۹۹۸: ۱۱۰-۱۱۲). اینک به صحنه‌ی قتل عام بنی‌امیه در حفقان عباسیان بیان‌دیشید به دوران پر از ظلم و ستمی که از پی ظلم و ستم دیگر می‌آید و همچون اژدهایی آن را می‌بلعد. فضای تاریک فتنه‌ها و دسیسه‌ها و خاموش ساختن هیاهوی بنی‌امیه که در اقصی نقاط مملکت اسلامی طنین‌افکن شده بود. گویی صفیبری با دمیدن در ناقور مرگ، نیستی و فنای آن‌ها را خبر می‌دهد. «يَسُوفُهُمْ حَسَفًا وَ يَسُوفُهُمْ عُنْفًا وَ يَسْقِيهِمْ بِكَأْسٍ مُصَبَّرَةٍ، لَا يُعْطِيهِمْ إِلَّا

السَّيْفِ وَ لَا يُخْلِصُهُمْ إِلَّا الْخَوْفُ» خدا با دست افرادی، خواری و ذلت را به فرزندان امیه می‌چشاند که به سختی آن‌ها را کنار می‌زنند و جام تلخ بلا و ناراحتی و مصیبت را در کامشان می‌ریزند و جز شمشیر چیزی به آنها نمی‌دهند و جز لباس ترس بر آنها نپوشانند.

مجاورت آوایی حروف «جیم»، «راء» و «سین» همگی در ترسیم تصویر بالا می‌کوشند. بدیهی است اگر در جادوی مجاورت به خاصیت صوتی حروف تکیه نکنیم راهی برای دریافت معانی ارزشمند برایمان باقی نخواهد ماند. باهم‌آیی آوایی اصوات یاد شده با ایجاد نظماًهنگ درونی در کلام حضرت امیرالمؤمنین(ع)، در محور هم‌نشینی در کنار یکدیگر در سایه‌ی موسیقایی یکدیگر می‌نشینند و معانی را بارور می‌سازند. در این باهم‌آیی می‌توان تجانس آوایی واژگان «يَسُوقُهُمْ، يَسُوقُهُمْ، يَسُوقُهُمْ، يُعْطِيهِمْ، يُخْلِصُهُمْ» را نیز خاطر نشان کرد و سجع کلمات «حَسَنًا، غَنَمًا» و «كَأْسِ، السَّيْفِ، الْخَوْفِ» را نیز افزود.

عَرَفْنَا ذَلِكَ تَوَدُّ قُرَيْشٌ بِالدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا لَوْ يَرُونِي مَقَامًا وَاحِدًا وَ لَوْ قَدَّرَ جَزْرٌ جَزُورٍ لِأَقْبَلِ مِنْهُمْ مَا أَطْلَبَ الْيَوْمَ بَعْضَهُ فَلَا يُعْطُونِيهِ.

عبارت پایانی این خطبه تصویر تمنا و حسرت قریش یا همان بنی‌امیه است که بخاطر اینکه حق حضرت علی(ع) را از وی غصب نموده‌اند سخت پشیمانند و آرزو می‌کنند کاش فرصتی میسر می‌شد تا حق او را بدو بازگردانند. موسیقی آرام که با تکرار «الف» تحقق یافته است اینجا برای حالت مناجات و دعا کارگر افتاده است. مصوت بلند «الف»، با انواع کوتاه و بلند خود، حالت نجوا و گریستن گناهکاران را به زیباترین شکل تصویر کرده و حالت متحسّران را که در حال شیون و زاری هستند به ذهن متبادر می‌کند. «تَوَدُّ قُرَيْشٌ بِالدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا لَوْ يَرُونِي مَقَامًا وَاحِدًا» ساختار نحوی حرف «لو» به ما می‌گوید که کار از کار گذشته است. حضرت علی(ع) با قلبی پر درد از ظلم و نیرنگ امویان از این دنیا رخت بر بسته است و آرزوی محال آنان تنها آه حسرتی است که آنها را سودی نخواهد بخشید.

عبارت «وَ لَوْ قَدَّرَ جَزْرٌ جَزُورٍ لِأَقْبَلِ مِنْهُمْ» با تکرار حروف «قاف»، «جیم»، «زاء» و «راء» که همه با خاصیت صوتی مشترک که حاکی از خشونت و سختی و شدت است بیانگر فجایع عظیمی هستند که امویان نسبت به امام علی(ع) و فرزندان او مرتکب شدند.

جادوی مجاورت در این فراز با اشاره به سرنگونی فتنه‌ی امویان و ماندگاری دردمندی قلب مجروح حضرت علی(ع) با مطلع خطبه از نظر آغاز و ختام پیوند مستحکمی برقرار می‌کند. حضرت با علم الهی خویش به فتنه و فتنه‌گران اشاره کرده بود و از یاران خویش می‌خواست از او در مورد شبهات فتنه بپرسند تا راه روشن و حقیقت را به آن‌ها بنماید: «تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ السَّاعَةِ وَ لَا عَنْ فِتْنَةٍ مَهْدِي مَائَةٍ وَ تُضِلُّ مَائَةً إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِنَاقِعِهَا وَ قَائِدِهَا وَ سَائِقِهَا وَ مَنَاحِ رِكَابِهَا وَ مَحَطِّ رِحَالِهَا وَ مَنْ يُقْتَلُ مِنْ أَهْلِهَا قَتْلًا وَ مَنْ يَمُوتُ مِنْهُمْ مَوْتًا» اینک با اشاره به سرنگونی و خواری بنی‌امیه که سردمداران فتنه‌ای عظیم بودند کلام خویش را پایان می‌دهد.

نتیجه گیری

همگونی موسیقایی و معنایی موجود در خطبه فتنه باعث می‌شود تا توصیف‌های حضرت از فتنه در فرم و پیرنگی نو عرضه شده و معانی در قالب‌های صوتی زیبا در هارمونی کلی خطبه حل شود. تراکم هنر سازه های لفظی در این خطبه چشمگیر است و پدیده جادوی مجاورت به عنوان عنصری غالب در زیباسازی فرم، طیف وسیعی از این هنر سازه‌ها را شامل می‌شود تا بدان جا که هرگونه تناسب و ارتباط معنادار بین حروف و واژگان که به موسیقی کلام بیانجامد در دایره جادوی مجاورت جای می‌گیرد. همچنان که یکی از کارکردهای مهم جادوی مجاورت ماندگاری سخن از طریق ویژگی موسیقایی آن است همان کارکردی که باعث محفوظ ماندن ضرب‌المثل‌ها در طول دوره‌های مختلف شده است. از این رهگذر در تحلیل جادوی مجاورت در این خطبه با عباراتی مواجه می‌شویم که علی‌رغم پیوستگی با دیگر عبارات، می‌توانند به تنهایی معنایی مستقل داشته باشند و به علت خاصیت موسیقایی خود، بهتر بر جان‌ها بنشینند و سینه به سینه به دیگر نسل‌ها برسند. کارکرد جادوی مجاورت در این خطبه به همین جا ختم نمی‌شود و آشنایی‌زدایی در شیوهی ارائه‌ی الفاظ از طریق جادوی مجاورت به خلق و ترسیم معانی انجامیده است. حضرت در این خطبه از واژگان متضاد ولی متجانس در خاصیت آوایی به صورت ایجاد مقاطع موزون بهره گرفته است و کلام ایشان با عبور از هنجارهای زبان معیار، اسلوبی شعرگونه یافته است. شایان ذکر است پدیده‌ی تکرار و هنر سازه‌های زیرمجموعه‌ی آن در ایجاد جادوی مجاورت و در معناشناسی خطبه فتنه نقش مهمی ایفا می‌کند؛ چنان‌که اگر شاهد باهم‌آیی آوایی حرف «میم» هستیم بعد منجرکننده مقوله فتنه به ذهن متبادر می‌شود، اگر مصوت بلند «الف» تکرار می‌شود بر هشدار در مورد فتنه تأکید می‌گردد و اگر شاهد هم‌صدایی حرف «حاء» هستیم جنبه پنهان و خفی بودن نفوذ فتنه مدنظر است. این چنین حضرت با بینش نسبت به ارزش ذاتی هر واژه و تناسبات جمال‌شناسیک بین واژگان، بر القاگری آوایی آن‌ها تأکید می‌کند و سرانجام جادوی مجاورت با ایجاد افسون در کلام ایشان، معانی مورد نظر را در تار و پود موسیقایی خطبه تنیده و آن‌ها را به اذهان نزدیک‌تر و به دل‌ها دلپذیرتر می‌نمایاند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن منظور، محمدبن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. ط ۳، بيروت: دار صادر.
- انيس، ابراهيم (۲۰۱۳م). دلالة الالفاظ. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- ----- (۱۹۵۲م). موسيقى الشعر. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- بحرانی، کمال‌الدین بن میثم (۱۳۸۶ش). شرح نهج البلاغه. قم: دارالحبيب.
- بلقاسم، دفة (۲۰۰۹م). نماذج من الإعجاز الصوتی فی القرآن الکریم دراسة دلالية، جامعة محمد خيضر، بسكرة الجزائر، چاپ اول.
- دشتی، محمد (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه، تهران: ستاد اقامه نماز.
- روستایی، علیرضا، زارع، ساجد، و احمدیان، حمید (۱۳۹۷). تحلیل خطبه فتنه براساس مبانی نقد فرمالیسم، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۶(۲۱)، ۳۹-۵۶.
- سلیمی، علی (۱۳۷۸). النقد و الناقدون فی الأدب العربي، کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- شریفانی، محمد (۱۳۹۶). فتنه‌شناسی و راه‌کارهای مقابله با آن در کلام امام علی(ع)، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۵(۱۹)، ۱۲۵-۱۴۱.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دهم.
- ----- (۱۳۹۶). رستاخیز کلمات، تهران: سخن.
- ----- (۱۳۸۴). شاعر آینه‌ها، تهران: آگاه، چاپ ششم.
- ----- (۱۳۷۷). جادوی مجاورت، مجله بخارا، سال اول، شماره دوم، ۱۶-۲۶.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا و گلچین، میترا (زمستان ۱۳۸۰ و بهار ۱۳۸۱). جلوه‌هایی از جادوی مجاورت در مثنوی، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵۹۱، ۲۹-۴۲.
- عباس، حسن (۱۹۹۸م). خصایص الحروف العربیه و معانیها، دمشق: اتحاد الکتاب العرب.
- عبدالجلیل، عبدالقادر (۲۰۱۴م). الأصوات اللغویة/ اللسانیات العربیة/ علم الأصوات الوظيفیة، الطبعة الثانية، عمان: دارصفا للنشر و التوزیع.
- مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۹م). فی ظلال نهج البلاغه، جلد ۱-۳ الطبعة الثانية، بيروت: دارالعلم للملایین.



(Research Article)
Study of the Ethos in Nahj al-Balagha

Hamid Aghajani^{1*}, Mohammad Taheri²

Submit Date: 4 May 2023

Revise Date: 10 July 2023

Accept Date: 25 August 2023

Publication Date: 22 September 2023

(Page 23-46)

Abstract

In the art of rhetoric, the principle of the speaker's authority (ethos) is one of the three principles of speech, which, along with the other three principles, namely pathos (arousal in the audience) and logos (logical reasoning), form the sides of the "triangle of persuasion", which has a great importance and impact on the audience. The examination and careful consideration of the content of the words of Amir al-Muminin indicates that he has used this rhetorical device in many positions and according to the time and place, and it is one of the most important reasons for the inclusion of the Nahj al-Balagha in the list of primary rhetorical works in history concerns considering such subtleties in rhetoric. The point that is raised in the meantime is that observing the principle of the speaker's authority, which in itself implies the speaker's definition and praise of his virtues, can be combined with the virtue of humility and modesty, which is the virtue of all ethical people, especially Amir al-Muminin (AS). As we will see in the examples, throughout Nahj al-Balagha, wherever the Imam had to comply with the principle of eloquence, there was an expedient that he mentioned to justify his virtues. In other words, the words of Amir al-Muminin in expressing his unique qualities are only to prove his truthfulness in his words, actions, character and way of life, which of course is in complete contrast with self-praise, arrogance and pride.

Keywords: Nahj al-Balagha, Rhetoric, Ethos, Virtues of Amir al-Muminin (a.s.)

1. Member of the academic staff of the Ministry of Science, Research and Technology

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Bu- Ali Sina University

*: Corresponding Author:

Email: hamid.aghajani@msrt.ir

How to cite this article: Aghajani, H., & Taheri, M. (2023). Study of the Ethos in Nahj al-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(42), 23-46. DOI: 10.22084/NAHJ.2023.28380.2972

Extended Abstract

1. Introduction

The words of Imam Ali (a.s) in Nahj al-Balagha have long been considered a benchmark for oratory. Throughout history, many scholars of rhetoric have praised the power of his speech and its impact, emphasizing the importance of his words. This shows that one can find and extract many examples of the rules of rhetoric by carefully examining the sentences and phrases of Nahj al-Balagha.

In this research, we intend to examine one of the old principles of rhetoric, namely the ethos of the speaker, in the words of Imam Ali (a.s) from the perspective of Greek rhetoric. We will show that Nahj al-Balagha can be evaluated using criteria beyond those of traditional rhetoric books.

2. Research Method

This research, with a descriptive and analytical approach, examines the application of the speaker's ethos as one of the three principles of the art of persuasion in the sermons and letters of Imam Ali (a.s) in Nahj al-Balagha.

First, to provide the necessary background, the concept of rhetoric in general and the subtleties of religious rhetoric in the Greek and Islamic traditions will be examined. Then, focusing on the words of Imam Ali (a.s), the instances of his use of this principle will be identified, categorized, and analyzed to reveal the multifaceted nature of his approach to ethos in Nahj al-Balagha.

The ultimate goal of this research is to dissect this complex relationship and to shed light on the how and why of Imam Ali's (a.s) masterful use of this fundamental tool of rhetoric to effectively convey his message.

3. Theoretical framework

One of the most important challenges faced by all rulers throughout the history of mankind in governance is the issue of persuading public opinion in order to achieve government goals. The importance of persuasion and persuasion of public opinion is such that it can be considered one of the most important goals that political legitimacy seeks. The principle of ethos in Greek rhetoric is based on the description of the speaker's virtues and excellences, which he personally uses in his speech to have a greater impact on the audience. This principle has a subtle and obvious difference with self-praise and boasting, and its application should be done with complete delicacy and precision. The key elements effective in creating ethos are: the person's personality, expertise and experience, reputation and history, and transparency in words.

Aristotle, the great ancient Greek philosopher, proposed three basic pillars for persuasion; their careful consideration helps to analyze and understand rhetoric in texts and speeches. These three pillars are Ethos, Pathos and Logos. Aristotle defined and analyzed these three concepts as the "triangle of persuasion" in his Rhetoric treatise and gave complete explanations about the quality and quantity of their effects on the audience. By introducing these three concepts as key elements of persuasion, he advised speakers and writers to use the appropriate combination of these concepts in texts and speeches; to achieve the best result in influencing the audience.

According to Aristotle, the first pillar, i.e. ethos, refers to the credibility and trust that the speaker creates about his personality in the eyes of the audience. According to him, the speaker can force the audience to accept his positions and opinions by showing an authentic and trustworthy personality.

If we examine the content of Nahj al-Balagha from this point of view, we can see that in more than twenty sermons and letters, there are many sections whose content includes the virtues of the speaker, and Imam Ali (pbuh) openly talks about his morals and virtues and warns the listeners not to ignore them. This high volume of content covers many topics; among them, special affinity and closeness with the Prophet (pbuh), his piety and priority in the succession of the Prophet (pbuh), excellence in courage and justice, and having a unique scientific support. Since Imam Ali (pbuh) was in charge of the religious leadership of the Islamic Ummah in addition to ruling and governing, it was necessary to guide public opinion in line with his lofty goals because the importance of persuasion and persuasive communication in religious governments is more than other governments due to its welfare-oriented goal; otherwise, it will not be possible to achieve welfare in that society, and therefore, in his speech Imam Ali (pbuh) has used persuasive elements, tools and techniques that would have the greatest impact on the audience. In this direction, Imam Ali (pbuh) tried more to use the direct and face-to-face method for persuasion, and the elements he used for this purpose were God-centeredness, philanthropy, and hostility.

Imam's emphasis on his virtues is completely different from boasting and showing off. This allows the audience to properly understand the weight of his words and recognize him as a worthy leader. The era of Imam Ali (pbuh) was a period of political and ideological turmoil. Since the opponents and enemies of the Prophet (pbuh) had published false information about his personality and qualifications, he countered the slanders and lies by cleverly reminding the listeners of his virtues

establishing his authority. However, it should be noted that the strategic use of the authority of the theologian in Nahj al-Balagha went beyond informing the specific audience in that era, and all truth-seeking people throughout history are addressed by him. The repetition of this approach throughout Nahj al-Balagha confirms its importance. This shows a conscious strategy of Imam Ali (pbuh) to communicate effectively with diverse audiences, some of whom are probably unaware of his merits, and others may have been misled by the intrigues of his enemies. The strategic use of ethos is a powerful tool for persuasion and guidance and establishes his authority.

The special virtues that he highlights are deeply in line with Islamic values; as his emphasis on early faith in Islam reminds the audience of his firm faith. His closeness to the Prophet (pbuh) highlights his unique understanding of Islamic principles, and the embodiment of his justice and courage is completely consistent with the characteristics of the Imam of the Right, which is emphasized in the Qur'an and the teachings of the Prophet (pbuh). This strategic choice of virtues strengthens his authority and competence not only as a ruler but also as a leader of believers throughout history.

4. Conclusion

In Aristotelian rhetoric, ethos refers to the credibility and trustworthiness of the speaker or writer. It is one of the three main pillars of rhetoric and persuasion in Greek oratory, along with the speaker's logic and reasoning, and the overall impact of the speech on the audience. Ethos is prominently displayed in Nahj al-Balagha, as Imam Ali (pbuh) frequently reminds his audience and listeners of his virtues, such as his fitness and superiority in the leadership of the believers, his precedence in Islam, his close relationship with the Prophet (p.b.u.h), and his possession of qualities such as justice and courage.

A close examination of the instances of ethos in Nahj al-Balagha reveals that Imam Ali (a.s) employed it for informing the audience, countering false information, proving his own legitimacy and guiding the audience.

Overall, the high frequency of this important pillar of rhetoric in the speeches of Imam Ali (a.s) is undoubtedly not related to self-aggrandizement or boasting. Rather, the requirements of eloquence dictated that he remind the unaware and heedless audience, who were drowning in the flood of misinformation spread by enemies, ill-wishers, and seditionists, of the truth of the matter and leave no room for doubt.

References [In Persian]

- Al-Bahrani, Kamaluddin Ibn Haitham (1375). *Commentary on Nahj al-Balagha*, translator: Mohammad Sadeiq Aref, Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Aristotle (1392). *Rhetoric*, translated by Isma'il Sa'adat, Tehran: Hermes.
- Eftekhari, A. and Kazemi, S. M. S. (1395). The model of public opinion persuasion in the Holy Quran; A case study of dealing with hypocrites, *Strategic Policy Research Quarterly*, No. 52, 9-39.
- Eslami, Sh. and Amirkaveh, S. (1395). Methods of persuading the audience in Nahj al-Balagha, *Islamic Social Researches*, No. 110, 175-214.
- Hakim Ara, M. A. (1384). *Persuasive communication and advertising*. Tehran: Samt Publications.
- Hasoumi, W. A., Nikoo Nezhad, Z., & Razavi Doost, G. R. (1398). Investigating the persuasive element of humor in Nahj al-Balagha and its role in illustrating concepts, *Literary Studies of Islamic Texts*, No. 2, 103-124.
- Hemmtian, M. (1396). The characteristics of eloquent theologians based on the views of rhetoricians from the beginning to today, *Literary techniques*, No. 21, 91-102.
- Karampour, Z., Hasoumi, V. A. and Khakpour, H. (1394) Audience Persuasion in Nahj al-Balagha, *Nahj al-Balagha Research Quarterly*, No. 9, 27-54.
- Karbakhsh, F. (1400). Investigating the methods of persuasion in the political life of Imam Ali (p. b. u. h), *Modern Jurisprudential Journal of Women and Family*, No. 14, 105-132.
- Motahhari, M. (1382). *A look at Nahj al-Balagha*, Sadra Publications: Qom.
- Motevalli, K. (1384). *Public opinion and methods of persuasion*, first edition, Tehran: Bahjat Publishing.
- Nasiri, A. (1384). The appearance of the Amir al-mo'menin (p.b.u.h) from the perspective of Nahj al-Balagha, *Shia Studies Quarterly*, No. 10, 57-71.
- Nik sirat, A. (1386). A speech about logos, *Philosophical-theological researches*, No. 34, 209-225.
- Rajabi Ala, H., Masboogh, S. M., & Fatehi, S. H. (1402). A pragmatic reading of argumentation techniques in Nahj al-Balagha proverbs, *linguistic essays*, ready for publication. <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-61363-fa.html>
- Rosenberg, Lawrence, D. (1389). Aristotle's methods for conducting eloquent oral argument, *Lawyers Association*, Nos. 208 and 209, 55-78.
- Shafiei Mazandarani, S. M. (1381). Asceticism and piety of Ali (a.s) is the elixir of society, *Ma'rafat*, No. 59, 78-87.
- Shahidi, S. J. (1378). *Persian translated of Nahj al-Balagha*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Shariatmadar jaza'eri, S. N. (1379). The concept of justice in the political thought of Imam Ali (a.s), *Political Science Quarterly*, No. 11, 16-44.
- Shirani, M., Ghasemi Shub, M., & Iqbal, I. (1399). Explaining the legitimacy of Alavi government in the light of Nahj al-Balagha, *Nahj al-Balagha Research Quarterly*, No. 30, 37-55.

-
- Wafa'ei Taj Khatouni, S., & Darabi Amin, M. (2014). Studying the theory of Aristotle's Ethos among Indian style poets from the perspective of discourse analysis, *Farhangestan Special Issue (Subcontinent)*, No. 4, 303-320.

References [In Arabic]

- *Holy Quran*.
- Fa'ez Kashani, Mohammad Ibn Shah Mortaza (1401 a.h). *Keys of Shari'ah in al-Umamiyah jurisprudence*, researcher: Mahdi Raja'ei, Qom: Al-Zhakhar al-Islamiyyah.
- Tabrizi Ansari, Mohammad Ali (1418 a.h). *Al-Lom'ah Al-Bayza*, researcher: Sayyed Hashem Milani, Qom: Al-Hadi Institute.

References [In English]

- Gross, Alan, G. & Walzer, E Arthur (2008). *Rereading Aristotle's Rhetoric*, Southern Illinois: University Press.
- Killingsworth, M. Jimmie (2005). *Appeals In Modern Rhetoric: An Ordinary-language Approach*, Chicago: Southern Illinois University Press.



(مقاله پژوهشی)

بررسی اصل بلاغی و جاهت متکلم در نهج البلاغه

حمید آقاجانی^{۱*}، محمد طاهری^۲

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۱۴

انتشار مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۰۳

(از ص ۲۹ تا ۴۶)

چکیده

در فن بلاغت، اصل و جاهت متکلم (اتوس) یکی از اصول سه‌گانه خطابه است که در کنار سه اصل دیگر، یعنی پاتوس (شورانگیزی در مخاطب) و لوگوس (استدلال منطقی) اضلاع «مثلث اقناع» را تشکیل می‌دهد و اهمیت زیادی در تأثیرگذاری بر مخاطبان دارد. عناصر کلیدی مؤثر در ایجاد اتوس عبارتند از: شخصیت فرد، تخصص و تجربه، شهرت و سابقه و شفافیت و همدلی با مخاطبان. بررسی و دقت نظر در محتوای سخنان امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه حاکی از آن است که حضرت امیر(ع) در مواضع متعدد و به اقتضای زمان و مکان، همه عناصر چهارگانه این مولفه بلاغی را به کار بسته است و یکی از مهم‌ترین علل قرارگرفتن کتاب شریف نهج البلاغه در ردیف نخستین آثار بلاغی تاریخ، در نظر گرفتن چنین ظرافت‌هایی در امر سخنوری است. در پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی، خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه، از حیث رعایت اصل اتوس مورد واکاوی قرار گرفته است و آن‌چنان که در شرح مصادیق امر خواهیم دید، بیشترین تأکید حضرت امیر در بیان فضایل خویش، ذکر سابقه در اسلام و جهاد و همنشینی و پرورش در مکتب حضرت رسول(ص) است. باید دانست که در سرتاسر نهج البلاغه هر جا که امام به اقتضای بلاغت کلام، ناچار از رعایت اصل و جاهت بوده، مصلحتی وجود داشته که یادکرد امام(ع) از فضایل خویش را موجه می‌نماید. به دیگر سخن، کلام امیرمؤمنان در اظهار اوصاف منحصر به فرد خود، صرفاً برای اثبات حقانیت ایشان در گفتار و کردار و منش و روش زندگی است که البته با خودستایی و کبر و غرور بی‌جا در مابینت کامل قرار دارد.

کلید واژه‌ها: نهج البلاغه، بلاغت، اتوس، و جاهت متکلم، فضایل امیرالمؤمنین (ع).

۱. عضو هیات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

۱. مقدمه

از دیر باز سخنوری حضرت امیر معیار بلاغت بوده است و بسیاری از صاحب‌نظران علم بلاغت همچون جاحظ و خلیل‌بن‌احمد و ابن‌ابی‌الحدید از قدرت خطابه و نفوذ کلام ایشان تمجید کرده و بر احاطه آن حضرت بر دقایق سخنوری تأکید نموده‌اند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۸). این امر حاکی از آن است که شواهد بسیاری از قوانین و قواعد علم بلاغت را با دقت نظر در جملات و عبارات نهج‌البلاغه می‌توان تشخیص داد و استخراج کرد. در پژوهش حاضر قصد داریم از دیدگاه بلاغت یونانی و مباحثی که ارسطو در کتاب کلاسیک فن خطابه مطرح کرده، یکی از اصول بلاغی کهن، تحت عنوان وجاهت متکلم (اتوس) را در سخنان حضرت امیر(ع) بررسی کرده و نشان دهیم که کتاب شریف نهج‌البلاغه ظرفیت آن را دارد که با معیارهایی فراتر از کتب بلاغت سنتی و جهان‌شمول مورد ارزیابی قرار گیرد. آن‌چنان‌که در ادامه این مقاله خواهیم دید، اصل اتوس در بلاغت یونانی، مبتنی بر شرح فضایل و برتری‌های سخنور است که شخصاً در کلام خود می‌آورد تا تأثیرگذاری بیشتر و بهتری بر مخاطب داشته باشد و این امر تفاوت دقیق و باریکی با خودستایی و فخرفروشی دارد و لذا کاربرد آن باید با ظرافت و دقتی هرچه تمام‌تر باشد.

با در نظر گرفتن تمهید فوق، چنانچه مطالب نهج‌البلاغه را از این دیدگاه بررسی کنیم، مشاهده می‌شود که در بیش از بیست خطبه و مکتوب، فرازهای متعددی به چشم می‌خورد که محتوای آن متضمن فضایل سخنور است و امیرالمؤمنین صراحتاً از مکارم اخلاق و فضایل خویش سخن می‌گوید و شنوندگان را نسبت به بی‌توجهی بدان‌ها انداز می‌دهد. این بسامد بالای مطالب، مضامین متعددی را همچون قرابت منحصربه‌فرد با رسول اکرم(ص)، حقانیت و اولویت ایشان در امر جانشینی حضرت رسول، سرآمد بودن در شجاعت و عدالت برخورداری از احاطه علمی بی‌نظیر، شامل می‌شود. چنانکه در خطبه سوم معروف به خطبه شقشقیه امام به صراحت خود را به‌عنوان بهترین شخص برای هدایت و امامت امت، معرفی می‌کند و بدون پرده‌پوشی بر فضیلت و ارجحیت خویش تأکید می‌نماید و خود را در عظمت به کوهساری بلند و دست‌نیافتنی تشبیه می‌نماید و سایرین را مادون خود می‌بیند.

۱-۱. بیان مسئله

با توجه به مقدمات فوق، پرسشی که در اینجا ممکن است مطرح شود؛ آن است که بیان چنین حقایقی از زبان شخص گوینده، چگونه با فضیلت تواضع و فروتنی که خصیصه همه مردان حق، به‌ویژه وجود مقدس حضرت امیر(ع) است، قابل جمع می‌باشد؛ به‌ویژه آن‌که شخص امام (ع) بارها خودستایی و خودنمایی را نکوهش کرده و آن را از رذائل اخلاقی می‌داند. چنان‌که در حکمتی بلیغ فرموده‌اند که: «تَرْكِيَةُ الْمَرْءِ لِنَفْسِهِ قَبِيحٌ» (تبریزی انصاری، ۱۴۱۸ق: ۹۹) و بارها در سخنان خود، دامن خویش را از این رذیلت مبرا دانسته است؛ چنان‌که می‌فرماید: «قد كرهتُ أن يكونَ جالَ في ظنكم إني أحبُّ الاطراء و استماعَ الشاء و لستُ بحمدالله كذلك، و لو كنتُ أحبُّ أن يُقالَ ذلكَ لتركتهُ إخطاطاً، لله سبحانه عن تناول ما هو أحبُّ به من العظمه والكبرياء» (خطبه/۲۱۶): «خوش ندارم که در خاطر شما بگذرد که من دوست‌دار ستودنم و خواهان شنیدن ستایش. سپاس خدای را که چنین نیستم و اگر دوست داشتم که درباره‌ام چنین گفته شود، آن را وامی‌نهادم؛ به

خاطر فروتنی در پیشگاه خداوند سبحان و عظمت و بزرگی که او بدان سزاوار است؛ و در جای دیگر، توضیح می‌دهد که اگر خداوند تعالی از خودنمایی و خودستایی منع نفرموده بود، سخن برای شرح فضایل خویش بسیار داشتم: «و لولا ما هَمَّى اللهُ عنه من تزكیه المرء نفسه لَدَكَّرَ ذَاكِرٌ فضائلَ جَمَّةٍ تعرفُها قلوبُ المؤمنینَ و لا تَمَجُّهُا آذانُ السامعینَ» (نامه/۲۸): «و اگر نبود که خداوند پاک شمردن خویش را نهی کرده است، گوینده فضیلت‌های انبوهی را یاد می‌کرد که دل‌های مؤمنان با آن‌ها آشناست و در گوش شنوندگان خوش آواست.»

بنابراین، «سخن از شخصیت امیرمؤمنان نیست تا اگر تمجیدی صورت گیرد، به شخص برگردد و حمل بر خودستایی شود؛ بلکه سخن از علم، معنویت، کمالات اخلاقی و سیاست دانی است که به‌صورت تمام و جامع، در این انسان سترگ گرد آمده‌اند و زود است که عمر او به سر آید و مردم از این کان عظیم بی‌بهره بمانند.» (نصیری، ۱۳۸۴: ۶۷).

سوای این استدلال عقلی و توجیه منطقی در اینجا می‌خواهیم از دیدگاه علم بلاغت، به‌خصوص بر اساس آراء ارسطو در کتاب فن خطابه (رتوریک) به امر بیان فضایل خویشتن در نهج‌البلاغه بپردازیم. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، یکی از اضلاع «مثلث اقناع» از دیدگاه بلاغت یونانی، اصل «وجاهت متکلم» است که بر اساس آن، اقتضای کلام بلیغ آن است که سخنور گاهی روایتگر هنرهای خویشتن باشد تا کلامش مؤثر باشد و شنونده را مجاب کند.

در پژوهش حاضر، هدف آن است که با شیوه توصیفی-تحلیلی، نخست با توضیح و تبیین اصل بلاغی و جاهت متکلم از نظرگاه بلاغت یونانی و اسلامی، جایگاه و اهمیت این اصل در سخنوری را توضیح دهیم و سپس با ذکر برجسته‌ترین مواضعی که حضرت امیر در خطبه‌ها و نامه‌های نهج‌البلاغه به جهت رعایت این اصل، فضائل خویش را گوشزد و بر آن‌ها تأکید نموده؛ پاسخی در خور برای پرسش‌های زیر بیابیم:

- ۱- مهمترین مصادیق رعایت اصل و جاهت متکلم در کلام امیرالمؤمنین، کدامند؟
- ۲- کدام یک از عناصر چهارگانه و جاهت متکلم، در نهج‌البلاغه نمود بیشتری دارد؟
- ۳- رعایت اصل و جاهت متکلم چگونه با فضیلت فروتنی و تواضع که پیرایه همه انسان‌های اخلاق‌مدار به‌ویژه امیرالمؤمنین (ع) است، قابل جمع می‌باشد؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

بررسی سوابق پژوهشی مربوط به تبیین مصادیق بلاغی فن اقناع در کلام امیرالمؤمنین (ع)، حاکی از آن است که در پژوهش‌های معاصر، تاکنون پنج مقاله، حول این موضوع چاپ و منتشر شده که تفصیل آن از قرار ذیل است:

- ۱- کرمپور و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه» با رویکرد دینی و با روش تحلیلی با استفاده از منابعی در زمینه روانشناسی اجتماعی و ارتباطات و منابع مرتبط با نهج‌البلاغه، به بررسی و تحلیل فن اقناع در نهج‌البلاغه پرداخته‌اند. بنا بر پژوهش ایشان امام (ع) برای اقناع مخاطب در سخنان خویش از انواع فنون و شیوه‌های اقناع مثل تبلیغ، حکمت، موعظه استفاده نموده‌اند. علاوه بر این، آن

حضرت در کلام خود در راستای اقناع مخاطب بر معیارهایی همچون آزاداندیشی، هدف‌داری و عدم دروغ‌پردازی و فریب‌کاری و... توجه داشته‌اند.

۲- اسلامی و امیرکاوه (۱۳۹۵) در مقاله «روش اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه» روش‌های کلامی و غیرکلامی اقناع مخاطب در نهج‌البلاغه را مورد بررسی قرار داده‌اند. بنا بر یافته‌های این پژوهش، حضرت علی جهت اقناع مخاطب از طریق کانال اقناع کلامی موارد حکمت، جدال احسن، تجربه، استناد به منبع معتبر، موعظه و اخبار غیبی و همچنین از کانال اقناع غیرکلامی از زبان بدن، سیره عملی، زبان صدا و معجزه به‌طور هنرمندانه‌ای بهره برده‌اند.

۳- حسومی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی عنصر اقناعی طنز در نهج‌البلاغه و نقش آن در تصویرسازی مفاهیم» به تحلیل نقش عنصر طنز در نهج‌البلاغه پرداخته است. به نظر نویسندگان این مقاله، استفاده از اسلوب ادبی طنز، از جمله شیوه‌های تصویر آفرینی در نهج‌البلاغه جهت اقناع مخاطب است و طنز علاوه بر آن که تصاویر ادبی زنده و جذابی می‌آفریند، از طرفی نیز با بیان ادیبانه کاستی‌ها، نقش به‌سزایی در اقناع مخاطب دارد.

۴- فاطمه کاربخش (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی شیوه‌های اقناع در سیره سیاسی حضرت علی علیه‌السلام» به معرفی و شرح شیوه‌های اقناع مخاطبان و اهداف امام(ع) در باب اقناع پرداخته است. متأسفانه نویسنده این مقاله نیز، علی‌رغم شباهت محتوای بسیار با مقاله زهرا کرمپور و دیگران هیچ اشاره‌ای به آن نکرده است.

۵- رجیبی علا و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله «خوانش کاربردشناختی تکنیک‌های برهان‌ورزی در ضرب المثل‌های نهج‌البلاغه»، به این نتیجه رسیده‌اند که امام علی(ع) در نهج‌البلاغه در جهت اقناع و متقاعدسازی مخاطب، از انواع راهبردهای زبانی - بلاغی، روش‌های اقناع، ساختارهای شبه منطقی، رویکردهای بلاغی، موعظه، تشبیه، کنایه، تمثیل و استعاره بهره جسته و به‌صورت هنرمندانه، مفاهیم اخلاقی، اجتماعی و سیاسی موردنظر خویش را در قالب واژگان مطرح نموده که بیانگر توانش زبانی و کاربردشناختی امیر بیان(ع) است.

بررسی محتوایی آثار فوق، حاکی از آن است که تحلیل بلاغی طبق آراء ارسطو مدنظر نویسندگان نبوده و بالطبع موضوع و جاهت متکلم نیز مورد بحث واقع نشده است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

باید دانست که تمرکز پژوهشگران در عرصه تحلیل امتیازات بلاغی نهج‌البلاغه، بیشتر حول مباحث رایج بلاغت کلام؛ یعنی علم بیان و بدیع بوده و بلاغت متکلم، آن‌گونه که در آثاری چون فن خطابه محل بحث است؛ در سخنان حضرت امیر(ع) تاکنون بررسی و واکاوی نشده؛ همچنین آن‌چنان‌که در پیشینه تحقیق مشاهده شد، در بررسی فنون اقناع در نهج‌البلاغه، به مسئله و جاهت متکلم (اتوس) اشاره‌ای نشده است؛ لذا اقتضا می‌کرد فتح بابی در این باب صورت گیرد و امتیازات نهج‌البلاغه از منظر بلاغت ارسطویی نیز مدنظر قرار گیرد.

۲. بحث

۱-۲. اصل اقناع در بلاغت

اقناع در لغت به مفهوم قانع کردن و راضی نمودن افراد جهت گرایش به موضوعی خاص است که با انجام فعالیتی خاص صورت می‌گیرد (حکیم آراء، ۱۳۸۴: ۲۸۵). در علم ارتباطات، اقناع، فرایندی ارتباطی است که هدف آن نفوذ در گیرنده پیام است؛ به این معنی که فرستنده (سخنران/نویسنده) یک پیام ترغیبی، یک نظر، یا رفتار را به گیرنده ارائه می‌کند و انتظار می‌رود که این پیام به شکلی غیراجباری در مخاطب یا گیرنده پیام مؤثر واقع شود (متولی، ۱۳۸۴: ۷۳).

اقناع دارای صفاتی است که اشکال دیگر قدرت فاقد آن هستند؛ زیرا دربردارنده خاصیت روان‌شناختی آزادی است و ترغیب‌شوندگان احساس می‌کنند که موافق میل خود، اهداف و رهنمودهای تعیین شده را انجام می‌دهند. از نگاهی دیگر، اقناع عبارت است از تلاش صادقانه برای مجاب ساختن مخاطبین به پذیرش موضوع و خواسته‌ای به وسیله ارائه مناسب اطلاعات مربوط و روشی است برای تأثیرگذاری و جهت‌دهی ذهنی افرادی خاص و به‌طورکلی، اقناع مخاطب، هدف اساسی و پایانی همه نوع رفتارهای ارتباطی است. به عبارت دیگر، ارتباط موفق و مؤثر، ارتباطی است که نتیجه دلخواه؛ یعنی مجاب کردن مخاطب را به دنبال داشته باشد.

اقناع در علم بلاغت نیز جایگاهی مهم و اساسی دارد. در بلاغت، اقناع به فرآیندی گفته می‌شود که در آن، سخنور یا نویسنده با استفاده از ابزارهای زبانی و ادبی، مخاطب را به پذیرش نظر یا باور خود ترغیب می‌کند؛ و در واقع، هدف اصلی سخنرانی و نگارش مقاله و کتاب نیز قانع ساختن مخاطبان است.

یکی از نخستین و درعین حال دقیق‌ترین تقسیماتی که در مورد مفهوم اقناع در فن خطابه و سخنوری ارائه شده، آراء ارسطو در کتاب معروف رتوریک (فن خطابه) است. در دسته‌بندی مفاهیم سخنرانی و اقناعی، ارسطو، فیلسوف بزرگ یونان باستان، برای اقناع سه رکن اساسی را مطرح کرده است. سه رکنی که دقت نظر در آنها به تحلیل و درک بلاغت در متون و سخنرانی‌ها کمک می‌کند. این سه رکن عبارتند از اتوس (Ethos)، پاتوس (Pathos) و لوگوس (Logos). ارسطو در رتوریک به تعریف و تحلیل این سه مفهوم به‌عنوان «مثلث اقناع» پرداخته و در مورد کم و کیف تأثیرات آنها بر مخاطبان توضیحات کاملی داده است (ارسطو، ۱۳۹۲: ۳۱).

بنابر آراء ارسطو، رکن اول، یعنی اتوس (وجاهت متکلم)، به اعتبار و اعتمادی اشاره دارد که سخنران از خود و شخصیت خود در نظر مخاطبان به وجود می‌آورد. به گفته او سخنران با نشان دادن شخصیتی معتبر و مورد اعتماد می‌تواند مخاطبان را به قبول مواضع و نظرات خود وادار کند.

ضلع دوم مثلث اقناع، پاتوس (شورانگیزی) نام دارد که به هنر برانگیختن عواطف و احساسات مخاطبان اشاره دارد. به نظر ارسطو، سخنران با استفاده از تصاویر و کلمات هیجان‌انگیز و هدف قرار دادن عواطف رقیق بشری می‌تواند احساسات مخاطبان را به سمت مواضع خود جلب کند و چه بسا شنوندگان یک خطابه، با تحریک احساسات عادی بشری همچون ترحم و نوع‌دوستی و یا حتی عواطفی نه‌چندان

مثبت، مانند جاه‌طلبی و غرور و یا حتی ایجاد هراس و تردید، به سرعت تحت تأثیر قرار گیرند و هم‌رأی با صاحب‌سخن شوند.

ضلع سوم مثلث اقناع در رتوریک ارسطو، لوگوس (منطق و استدلال) است که با استفاده از استدلال منطقی، دلایل معقول و ارقام و اطلاعات، معقول‌ترین وسیله برای متقاعد کردن مخاطبان به شمار می‌رود و در واقع همان عقل سلیم انسانی است (نیک‌سیرت، ۱۳۸۶: ۲۱۳). سخنران با ارائه مستندات و شواهد منطقی می‌تواند مخاطبان را مجاب کند که نظرات و مواضع او عقلانی و درست است (Killingsworth, 2005: 25-26).

ارسطو با معرفی این سه مفهوم به عنوان عناصر کلیدی اقناع، به سخنرانان و نویسندگان توصیه کرده است که از ترکیب مناسب این مفاهیم، در متون و سخنرانی‌ها بهره‌برداری کنند؛ تا به بهترین نتیجه در تأثیرگذاری بر مخاطبان دست یابند (Alan & Gross, 2008: 5-13).

۲-۲. اقناع در نهج البلاغه

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که در امر حکمرانی پیش روی همه حاکمان در طول تاریخ بشریت قرار داشته، مسئله اقناع افکار عمومی در جهت تحقق اهداف حکومتی است. «اهمیت اقناع و متقاعدسازی افکار عمومی به میزانی است که می‌توان آن را مهم‌ترین و یا یکی از مهم‌ترین اهدافی دانست که مشروعیت، این واژه پر مفهوم سیاسی به دنبال آن است» (افتخاری و کاظمی، ۱۳۹۶: ۱۰). طبیعی است که حضرت امیر نیز در دوران پنج‌ساله خلافت خود با این چالش روبه‌رو بوده و در همین جهت محتوای اکثر خطابه‌ها و نامه‌های آن حضرت در جهت نیل به این مهم بوده است و آن حضرت «در سراسر نهج البلاغه کوشیده‌اند با بهره‌گیری از انواع فنون فصاحت و بلاغت، شنوندگان پیام را به پذیرش پیام خویش تشویق و ترغیب نمایند» (کرم‌پور و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴)؛ البته ذکر این نکته لازم است که آن حضرت علاوه بر زمامداری و حکومت، پیشوای دینی امت اسلام نیز بوده‌اند و از این جهت نیز باید افکار عمومی را در راستای اهداف والای خود هدایت می‌کرده‌اند و «باید اذعان کرد اهمیت اقناع و ارتباطات اقناعی در دولت‌های دینی به دلیل غایت سعادت‌محور آن بیش از سایر دولت‌ها است؛ زیرا در غیر این صورت تحقق سعادت برای آن جامعه ممکن نخواهد بود» (همان)؛ و لذا «از عناصر، ابزارها و فنونی برای متقاعدسازی بهره می‌بردند که بیشترین تأثیر را بر مخاطب داشته باشد در این راستا سعی حضرت بیشتر بر آن بود که از شیوه مستقیم و چهره به چهره برای اقناع استفاده کنند و از عناصری که برای این امر بکار می‌گرفتند خدامحوری، مردم‌داری و دشمن‌شناسی بود» (کاربخش، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

۲-۳. وجاهت متکلم و عوامل به وجود آورنده آن

چنان‌که گفتیم؛ نخستین رکنی که ارسطو در رساله رتوریک بر آن تأکید دارد و آن را مهم‌ترین وسیله اقناع معرفی می‌کند؛ مؤلفه اتوس است. اتوس به معنای وجاهت، شخصیت و منش سخنور در نزد مخاطب است.

به اعتقاد ارسطو در کار اقناع، مهم است که گوینده خود را شخصیتی متمایز نشان دهد و در شنوندگان این تصور را به وجود آورد که نسبت به آنها در حالت روحی متمایز است» (همان: ۸۲۳). اتوس در واقع تلاش صاحب سخن است تا خردمند و اخلاقی و عملگرا جلوه کند. بر این اساس، شیوه و لحن سخنور باید به گونه‌ای باشد که شنونده از فحوای کلام برای سخنور شخصیت و جایگاهی عالی قائل شود و بدین‌سان تحت تأثیر قرار گیرد. به تصریح ارسطو، «اقناع از این طریق، زمانی حاصل می‌شود که گفتار چنان باشد که سخنگو را درخور اعتماد کند؛ زیرا ما به‌طور کلی در همه موضوعات و به‌خصوص در موضوعاتی که درباره آن‌ها آگاهی درستی در دست نیست و صحت آن مورد تردید است؛ به مردمان صالح زودتر و با اطمینان خاطر بیشتر اعتماد می‌کنیم» (همان: ۲۲). هم‌چنین اعتقاد به فضایی همچون دوراندیشی و خیرخواهی سخنور، لازمه برخورداری خطیب از صفت و جاهت است (همان: ۸۲۳)؛ بنابراین، اتوس روشی است که گوینده باید در اختیار گیرد تا توجه و اعتماد شنونده را جلب کند و بتواند صلاحیت خویش را ثابت کرده و خود مورد اعتماد نشان دهد. «سخنوری که به اتوس خود می‌اندیشد، سعی می‌کند که هنگام خلق اثر چه از نظر سبک و ساختار و چه از نظر مضمون دقت بسیار به خرج دهد تا هنگامی که از نظر خواننده ارزیابی می‌شود، کلام او درست و بی‌نقص جلوه کند.» (وفایی تاج خاتونی و دارابی امین، ۱۳۹۴: ۳۰۵).

بر اساس آراء ارسطو، عناصر کلیدی مؤثر در ایجاد اتوس عبارتند از: شخصیت فرد، تخصص و تجربه، شهرت و سابقه و شفافیت که در ادامه به تفصیل، هر یک از این عناصر را توضیح می‌دهیم.

۱-۳-۲. شخصیت فردی

شخصیت فرد، عنصر اساسی و جاهت است. مخاطبان به‌طور طبیعی مجذوب افراد دارای اعتماد به نفس که حرکات و سکناتشان نشان‌دهنده روحیه عالی و مستحکم است، می‌شوند. معمولاً در سخنرانی‌ها زبان بدن متکلم، تأثیر زیادی در نشان دادن استانداردهای شخصیتی دارد. مسلماً اگر مخاطبان نسبت به شخصیت سخنور کم‌اطلاع و یا به‌طور کلی خالی‌الذهن باشند، مقتضی است که سخنران شخصاً اطلاعاتی به آنها بدهد تا بر ضریب نفوذ کلام خود بیفزاید.

۲-۳-۲. تخصص و تجربه

در کنار سجایای شخصیتی عالی، وجود تخصص در زمینه یا موضوع مربوط به سخنوری برای ایجاد و جاهت ضروری است و نشان دادن درک عمیق، تجربه و دانش در موضوع مورد بحث به تثبیت اعتبار و اعتبار گوینده کمک می‌کند. تخصص را می‌توان از طریق صلاحیت‌ها و دستاوردها به نمایش گذاشت. سخنور می‌تواند با قرار دادن خود به‌عنوان یک منبع آگاه و قابل اعتماد، ارتباط مخاطب با خود را تقویت کند و احترام او را به دست آورد.

۳-۳-۲. شهرت و سابقه

شهرت و سابقه گوینده به‌طور قابل‌توجهی به وجاهت کمک می‌کند. طبیعی است که مخاطبان توقع داشته باشند که سخنران یا نویسنده، شخصاً در امری که راجع بدان داد سخن داده، دارای تجربه باشد و صرفاً از طریق مطالعه یا مسموعات، مطلبی را بیان نکند. از این دیدگاه است که بیان خاطرات شخصی مرتبط با موضوع در ضمن خطابه، به‌شدت توجه مخاطب را جلب می‌کند و در عین جذابیت، اقناع و تأثیرگذاری کلام را به‌شدت افزایش می‌دهد.

۳-۳-۴. شفافیت، صداقت و همدلی با مخاطبان

«یکی از عناصر حیاتی اتوس، صداقت است.» (روزنبرگ، ۱۳۸۹: ۶۰) وقتی سخنران یا نویسنده در مورد باورهای قلبی و اهداف خود شفاف باشد و صداقت او بر مخاطبان، اثبات شود؛ وجاهت تقویت می‌شود. باز بودن و صادق بودن در جهت‌گیری‌های فکری، سیاسی و اعتقادی، موجب حفظ اعتبار و وجاهت شده و اعتماد مخاطب را تقویت می‌کند. ایجاد حس همدلی، به‌ویژه در سخنرانی و خطابه، سد ذهنی مخاطب را می‌شکند و او را در مدار فکری سخنران قرار می‌دهد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود؛ اتوس، مفهومی پیچیده است که توسط عوامل متعددی شکل می‌گیرد. با این حال، با درک عناصر کلیدی که به ایجاد اتوس کمک می‌کنند، می‌توانیم درک بهتری از این مفهوم و نحوه تأثیر آن بر رفتار و تعاملات انسان‌ها داشته باشیم.

۳-۳-۲. وجاهت متکلم در بلاغت اسلامی

بر اساس پژوهش هم‌تیمان (۱۳۹۶) تا آنجا که به تاریخ بلاغت اسلامی مربوط می‌شود؛ در همه کتاب‌های بلاغی متقدم و متأخر و حتی در پژوهش‌ها و مقاله‌های معاصر، تنها مختصات کلام بلیغ مدنظر بلاغیون بوده و درباره شرایط و ویژگی‌های متکلم بلیغ، تعریف روشن و مطلب مدونی بیان نشده است. وی به استناد مطالبی که جسته و گریخته درباره ملاک و معیارهای بلاغت و فصاحت در کتاب‌های بلاغی پس از جرجانی از مفتاح العلوم سکاکی و شارحان و پیروان او گرفته تا آثار معاصران وجود دارد، مختصات متکلم بلیغ را از این‌جا برشمرده است:

۱- از نظر شخصیتی ویژگی خاصی داشته باشد؛ ۲- درباره کلام، مخاطب و بافت موقعیتی شناختی کامل داشته باشد؛ ۳- دارای شجاعت و سکینه خاطر باشد؛ ۴- مخاطب شناس باشد و ۵- ویژگی‌های زمان و مکان و محیط و در کل بافت موقعیت را تشخیص دهد (هم‌تیمان، ۱۳۹۶: ۹۱-۱۰۲).

برای ایجاد اتوس، سخنران یا نویسنده باید شخصیت معتبری را برای خود ایجاد کند. این امر می‌تواند از طریق نشان دادن تجربه و تخصص در زمینه مورد بحث، استفاده از شواهد و مستندات قابل اعتماد و ایجاد ارتباط معنوی با مخاطبان انجام شود.

۵-۲. مصادیق و جاهت متکلم در نهج البلاغه

آن چنان که در مقدمه به تفصیل گفتیم، کاربرد درست و جاهت متکلم از ارکان بلاغت در سخنوری است و مواردی که حضرت امیر(ع) در نهج البلاغه در توصیف فضایل و مراتب خویش، ایراد کرده است؛ مربوط به همین رکن است. در ادامه مصادیق این امر را در چهار مقوله شخصیت فردی، شهرت و سابقه، تخصص و تجربه و شفافیت و همدلی با مخاطبان در گفتار امیرالمؤمنین(ع) مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۵-۲. شخصیت فردی

در مقوله شخصیت فردی، ویژگی‌های اخلاقی و خصائصی که امام(ع) در بیان خود بدان‌ها اشاره کرده؛ از قرار ذیل است:

۱-۱-۵-۲. جایگاه متعالی علمی

دانش فراگیر امام علی(ع) در زمینه شریعت اسلامی، زبانزد خاص و عام است و با وجود همه مشغولیت‌ها و مسئولیت‌هایی که آن حضرت در زمان حیات پرفراز و نشیب خود با آن دست به گریبان بودند؛ نزدیک به اتفاق صحابه و بزرگان امت اسلامی، ایشان را اعلم امت می‌دانستند و در مسائل علمی و شرعی، نظر ایشان را صائب می‌دانستند. به قول خلیل بن احمد، امام علی(ع) از همه بی‌نیاز بود؛ اما همه به او محتاج بودند و پیوسته برای حل مشکلات خود به ایشان مراجعه می‌کردند. از این رو، لازم می‌نمود که این فضیلت منحصر به فرد در کلام ایشان به‌عنوان بخشی از وجاهت متکلم مورد تأکید فراوان قرار گیرد تا مخاطبان دچار غفلت نشوند و بدانند که سخنان ایشان برگرفته از اقیانوس بی‌پایان علم و آگاهی مقام امامت است. از این جهت است که در نهج البلاغه با عبارات زیر مواجه می‌شویم که نه قبل و نه بعد از حضرت امیرالمؤمنین(ع) کسی را یاری بیان آن نبوده است: «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بَطْرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مَنِّي بَطْرُقِ الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَشْعَرَ بِرَجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَ تَذْهَبُ بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا» (خطبه/۱۸۹): «مردم! از من بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید، که من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌دانم، پیش از آنکه فتنه‌ای پدید شود که همچون شتر بی‌صاحب گام بردارد و مهار خود پایمال کند و مردمان را بکوبد و بیازارد و عقل صاحب‌خردان را ببرد و در حیرتشان گذارد».

۲-۱-۵-۲. شجاعت

شجاعت از فضائل اخلاقی به معنای دلیری و دلاوری، حالتی در انسان دانسته شده که شخص از اقدام به کارهای دشوار ترسی به خود راه ندهد و در مصاف با دشمن و تحمل دشواری‌ها، از قوت قلب برخوردار باشد. علمای اخلاق، شجاعت را به‌عنوان یکی از عناصر اصلی فضایل انسانی معرفی کرده و نقطه مقابل آن، یعنی جبن و ترس را از پست‌ترین خصلت‌ها می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۱۶/۲).

شجاعت دارای معانی گسترده‌ای است که شامل دلاوری در میدان نبرد نیز می‌شود. مثال‌های دیگری از شجاعت عبارتند از شجاعت در زمینه سیاست، شجاعت در مقام قضاوت، شجاعت در ابراز مسائل علمی و منطقی، شجاعت در انتقاد و بیان حقایق و شجاعت در مقابل هوس‌ها و امور نفسانی.

به روایت دوست و دشمن، امام(ع) در تمام عمر شریف خود از شجاعت فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند و در غزوات صدر اسلام، به‌راستی قهرمان یکه‌تاز سپاه مسلمین بودند. مع‌الوصف در کمال تعجب، بعضی کوتاه‌نظران جنگاوری و دلاوری حضرت را مورد تشکیک قرار می‌دادند. از این جهت در موارد متعددی بر فضیلت شجاعت خود تأکید می‌کنند و داد سخن می‌دهند. چنان‌که در خطبه معروف قاصعه می‌فرمایند:

«أَنَا وَصَعْتُ فِي الصَّغَرِ بِكَالْكَلْبِ الْعَرَبِ وَ كَسَرْتُ نَوَاجِمَ قُرُونِ رَبِيعَةَ وَ مُصْرَةَ.» (خطبه/۱۹۲): «من در خردی

بزرگان عرب را به خاک انداختم و سرکردگان ربیعه و مضر را هلاک ساختم.»

و خطاب به معاویه که ایشان را تهدید به حمله و انتقام کرده بود؛ پاسخی دندان‌شکن می‌دهد: «وَ اللَّهُ لَوْ تَطَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَيَّ قِتَالِي لَمَا وَلَّيْتُ عَنْهَا وَ لَوْ أَنْكَرَتِ الْقُرُصُ مِنْ رِقَابِنَا لَسَارَعْتُ إِلَيْهَا» (نامه/۴۵): «به خدا اگر عرب در جنگ من پشت به پشت دهد، روی از آنان برنتابم و اگر فرصت دست دهد به پیکار همه بشتابم.»

در همین راستا، در فرازی دیگر، امام در پاسخ به افرادی که از روی جهالت، علت تأخیر در شروع جنگ صفین را ترس امام قلمداد می‌کردند، می‌فرماید: «فَوَاللَّهِ مَا أَبَاي دَخَلْتُ إِلَى الْمَوْتِ أَوْ خَرَجَ الْمَوْتُ إِلَيَّ.» (خطبه/۵۵): به خدا، پروا ندارم که من به آستانه مرگ در آیم یا مرگ به سر وقت من آید.»

و در فرازی دیگر می‌فرمایند: «وَالَّذِي نَفْسُ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ بِيَدِهِ، لَأَلْفُ ضَرْبَةٍ بِالسَّيْفِ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ مِيتَةِ عَلِيِّ الْفَرَّاشِ.» (خطبه/۱۲۳): «بدان کس که جان پسر ابوطالب در دست اوست، هزار مرتبه ضربت شمشیر خوردن من آسان‌تر است تا در بستر مردن.»

۳-۱-۵-۲. زهد و پرهیزگاری

زهد در لغت به معنای ناچیز انگاشتن، بی‌مهری و بی‌اعتنایی، پرهیز کردن و ترک کردن آمده است؛ اما در معارف اسلامی، اصطلاح زهد، معنایی خاص دارد و نقطه مقابل حرص و آز و دنیاپرستی محسوب می‌شود. زهد، در دیدگاه امیرمؤمنان دنیاگریزی محض نیست و وارستگی و عدم وابستگی قلبی به دنیا و بلکه ستیز با بندگی دنیا است (شفیعی مازندرانی، ۱۳۸۱: ۸۰). آن حضرت حقیقت زهد را بر مبنای دو آیه شریفه از قرآن کریم چنین تعبیر فرموده است:

«وَ مَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي، فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ» (حکمت/۴۳۹): «و آن که بر گذشته

دریغ نخورد و به آینده شادمان نباشد، از دو سوی زهد گرفته است.»

این فضیلت والای اخلاقی نیز از مواردی است که حضرت امیر بر مبنای اصل بلاغی و جاهت متکلم و به منظور ایجاد تمایز و مرکزگی بین خود و دنیاپرستان آلوده به شهوات، از آن یاد کرده است:

«لَوْ شِئْتُ لَاهْتَدِيْتُ الطَّرِيقَ إِلَى مُصَفَى هَذَا الْعَسَلِ وَ لُبَابِ هَذَا الْقَمَحِ وَ نَسَائِجِ هَذَا الْقَرِّ وَلَكِنْ هِيَهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ.» (نامه/۴۵): «اگر خواستمی، دانستمی چگونه عسل پالوده و مغز گندم و بافته ابریشم را به کار برم؛

لیکن هرگز هوای من بر من چیره نخواهد گردید.»

۴-۱-۵-۲. عدالت خواهی

فضیلت عدالت وصفی است که با نام امام علی گره خورده و عجین شده است و در فرهنگ اسلام نام ایشان نماد معدلت و مبارزه با ظلم است؛ چنانکه جرج جرداق، اندیشمند معاصر مسیحی، در اثر ماندگار خود به نام امام علی صدای عدالت انسانی، نام امام را مرادف با صفت عدل و دادگری می‌داند. «از دیدگاه نهج البلاغه حکومتی دارای ارزش است که هدف آن گسترش عدالت و گرفتن حق بر باد رفته ستمدیدگان و انتقام گرفتن از ستمگران باشد» (شریعتمدار جزائری، ۱۳۷۹: ۲۱). هدف در حکومت نباید جاه‌طلبی، سودجویی، کسب قدرت و پیروی از خواسته‌های شخصی باشد. وظیفه حکومت از منظر امام(ع) احیای احکام عدالت‌محور و احقاق حق ستمدیدگان و کیفر ستمگران است. البته باید دانست که فضیلت عدالت خواهی امام را نباید محدود به زمان خلافت ظاهری ایشان کرد. امیرالمؤمنین(ع) نه تنها در دوران حکومت چند ساله، بلکه در سراسر دوران حیات خود، به شیفته عدالت بود و عدالت خواهی در همه جنبه های زندگی فردی و اجتماعی ایشان متجلی بود. امام در فرازهایی متعدد از نهج البلاغه بر این ویژگی خود تأکید می‌کند و تفاوت سلوک خویش با سایر زمامداران جائر را یادآوری می‌نماید: «وَاللَّهِ لَأَنَّ آيَةَ عَلِيٍّ حَسْبُكَ السَّعْدَانِ مُسَهَّدًا وَ أَجْرٌ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَ غَاصِبًا لَشَيْءٍ مِنَ الْخَطَايَا» (خطبه/۲۲۴): «به خدا سوگند! اگر شب را بر خار سعدان بیدار بگذرانم، یا مرا در غل‌ها و زنجیرهای بسته بکشانند، بیشتر دوست دارم از اینکه خدا و رسول او را روز قیامت، درحالی که به برخی از بندگان ستمی روا داشته باشم و چیزی از مال دنیا را غصب کرده باشم، ملاقات کنم.»

در ادامه همین خطبه می‌فرماید: «وَاللَّهِ، لَوْ أُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتُ أَفْلَاكِهَا عَلِيٌّ أَنْ أَعْصَى اللَّهَ فِي مَلِهِ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُ»: به خدا سوگند! اگر هفت اقلیم را با هرچه زیر افلاک آن است به من بدهند تا با نافرمانی خدا، پوست جوی را از دهان موری برابم، چنین نخواهم کرد.»

همچنین در پاسخ افرادی که به خیال خود به ایشان برای مقابله با معاویه مشاورت می‌دهند تا همچون معاویه با هدایا و پول‌های فراوان سران عرب را جذب خود کند؛ می‌فرمایند: «أُتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجُورِ فِيمَنْ وُلِّيَتْ عَلَيْهِ وَ اللَّهُ لَا أُطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ أَلَا وَ إِنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْدِيرٌ وَ إِسْرَافٌ وَ هُوَ يَرْفَعُ صَاحِبَهُ فِي الدُّنْيَا وَ يَضَعُهُ فِي الْآخِرَةِ وَ يُكْرِمُهُ فِي النَّاسِ وَ يُهِينُهُ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَمْ يَضَعْ امْرُؤٌ مَالَهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ وَ لَا عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ إِلَّا حَرَمَهُ اللَّهُ شُكْرَهُمْ وَ كَانَ لِعَيْرِهِمْ وَ دُهُمُ فَإِنَّ زَلَّتْ بِهِ النَّعْلُ يَوْمًا فَاحْتَاخَ إِلَى مَعُونَتِهِمْ فَشَرُّ خَلِيلٍ وَ الْأَلْمُ خَدِينٍ» (خطبه/۱۲۶): «آیا مرا فرمان می‌دهید تا پیروزی را بجویم به ستم کردن درباره آنکه والی اویم؟ به خدا که، نپذیرم تا جهان سرآید و ستاره‌ای در آسمان پی ستاره‌ای برآید. اگر مال از آن من بود، همگان را برابر می‌داشتم - که چنین تقسیم سزا است - تا چه رسد که مال، مال خدا است. بدانید که بخشیدن مال به کسی که مستحق آن نیست، با تبذیر و اسراف یکی است. قدر بخشنده را در دنیا بالا برد و در آخرت فرود آرد، او را در دیده مردمان گرامی کند و نزد خدا خوار گرداند. هیچ‌کس مال خود را آنجا که نباید نداد و به نامستحق نبخشود،

جز آنکه خدا او را از سپاس آنان محروم فرمود و دوستی‌شان از آن دیگری بود. پس اگر روزی پای او لغزید و به یاری آنان نیازمند گردید، در دیده‌ی ایشان بدترین یار است و لئیم‌ترین دوستدار.»

۲-۵-۲. شهرت و سابقه

دومین عنصر و جاهد متکلم نیز در کلام امیرالمومنین انعکاس زیادی دارد که مهم‌ترین مصداق‌های آن از قرار ذیل است:

۱-۲-۵-۲. پرورش یافتن در مکتب نبی اکرم(ص)

بنا بر منابع متقن تاریخ اسلام، امیرالمؤمنین در همه مراحل زندگی از دوران طفولیت تا جوانی در کنف حمایت و تربیت حضرت رسول بوده است و این ویژگی خاص حضرت ایشان می‌باشد. در این باره در نهج البلاغه می‌خوانیم: «وَ قَدْ عَلَّمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ، وَ الْمَنْزِلَةَ الْخُصِيصَةَ» (خطبه/۱۹۲): «شما می‌دانید مرا نزد رسول خدا(ص) چه رتبت است و خویشاوندی‌ام با او در چه نسبت است.» امام(ع) در این سخنان به جهت تقویت روحیه‌ی یاران و در هم شکستن دشمنان و غوغاسالاران و فتنه‌جویان، به دو نکته مهم اشاره کرده‌اند؛ نخست جایگاه خود در جنگ‌های صدر اسلام در برابر بزرگان عرب و ضربات سنگینی را که به آنها وارد کرد؛ تذکر می‌دهد تا یارو گویان و غوغاگران بر سر جای خود بنشینند؛ و سپس به رابطه‌ی نزدیک خود با پیامبر اکرم(ص) که امتیاز منحصر به فرد آن حضرت بود؛ اشاره می‌کند؛ تا یارانش با شور و اخلاص بیشتر از او امر ایشان اطاعت نمایند.

چنان‌که از محتوای خطبه قاصعه برمی‌آید، امام(ع) از عنایت خاصه‌ی پیامبر عظیم‌الشان برخوردار بوده و از اوان کودکی در مکتب نبوی تعلیم و تربیت یافته‌اند که امری منحصر به فرد است و فضیلتی است که شخصی به‌جز حضرت امیر از آن برخوردار نبوده است.

بنا بر نص نهج البلاغه، امیرالمؤمنین(ع) قرآن و سنت را مستقیماً و بی‌واسطه از حضرت رسول(ص) فراگرفته است: «وَ لَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ أَتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَتَّرَ أُمِّي يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْمًا وَ يَأْمُرُنِي بِالْإِقْتِدَاءِ بِهِ وَ لَقَدْ كَانَ يُجَاوِزُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِجِزَاءِ فَارَاهُ وَ لَا يَرَاهُ غَيْرِي وَ لَمْ يَجْمَعْ بَيْتٌ وَاحِدٌ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ وَ خَدِيجَةَ وَ أَنَا تَالِئُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَ الرِّسَالَةَ وَ أَشْمُ رِيحَ التُّبُوَّةِ» (خطبه/۱۹۲): «من در پی او بودم در سفر و حضر چنانکه شتر بیچه در پی مادر. هر روز برای من از اخلاق خود نشانه‌ای برپا می‌داشت و مرا به پیروی آن می‌گماشت. هر سال در حراء خلوت می‌گزید، من او را می‌دیدم و جز من کسی وی را نمی‌دید. آن هنگام جز خانه‌ای که رسول خدا(ص) و خدیجه در آن بود، در هیچ خانه‌ای مسلمانی راه نیافته بود، من سومین آنان بودم. روشنایی وحی و پیامبری را می‌دیدم و بوی نبوت را می‌شنودم.»

البته باید توجه داشت که «آنچه برای امام(ع) فضیلت و شرافتی بزرگ محسوب می‌شود و ایشان را از دیگر صحابه ممتاز می‌سازد نه فقط قرابت و خویشاوندی با پیامبر(ص) یا مصاحبت با ایشان است، بلکه تبعیت و اطاعت محض و انقیاد کامل امام(ع) از دستورات نبی اکرم(ص) نیز، امام(ع) را از دیگران متمایز می‌سازد» (شیرانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۵۱).

۲-۵-۲-۲. پیشتازی در ایمان

به روایت تاریخ امام نخستین فردی بود که بعد از آغاز دعوت اسلام به پیامبر اکرم ایمان آورد و این البته فضیلتی بی نظیر و منحصر به فرد است؛ اما چرا باید ایشان این حقیقت را تذکر دهد و بر آن تأکید نماید؟ ملاحظه فرمایید از نهج البلاغه که امام بر این امر تأکید کرده، نشانگر آن است که با مخاطبانی مواجه بوده که با شایعه‌ای کوچک و تهمت‌های ناروا بر حقانیت ایشان تردید می‌کردند و نسبت‌هایی ناروا همچون کذب و دروغ را به ساحت ایشان روا می‌داشتند و لذا برای مقابله با سیل تهمت‌ها، امام (ع) چاره‌ای جز بیان فضیلت آشکار خود نداشت. به سخنی دیگر به اقتضای فهم مخاطب، فن بلاغت اقتضا می‌کرد که بر جاهت و فضیلت خود تأکید کند؛ چنان‌که در همین زمینه می‌فرماید: «لَقَدْ بَلَّغَنِي أَنْكُمْ تَقُولُونَ عَلَيَّ يَكْذِبُ قَاتِلُكُمْ اللَّهُ تَعَالَى! فَعَلَيْ مَنْ أَكْذَبَ؟ أَمْ عَلَى اللَّهِ؟ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِهِ. أَمْ عَلَى نَبِيِّهِ؟ فَأَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ» (خطبه/۷۱): «شنیده‌ام می‌گویید علی دروغ می‌گوید. خدایتان مرگ دهد! بر که دروغ می‌بندم؟ بر خدا؟ و من نخستین کس هستم که بدو ایمان آوردم یا بر پیامبر او؟ و اولین کس منم که وی را تصدیق کردم.» کاملاً آشکار است که تعریف امام از سبقت خود بر ایمان به اسلام و تصدیق حضرت رسول؛ مقابله با دشمنان و طاعنانی است که ایشان را به کذب متهم می‌کردند.

امام در فرازهای دیگری نیز بر سلامت نفس و راستگویی خویش تأکید کرده است: از جمله: «مَا كَذَّبْتُ وَلَا ذُبْتُ وَلَا ضَلَلْتُ وَلَا ضَلَّ بِي.» (حکمت/۱۸۵): «دروغ نگفتم و دروغ نشنودم و گمراه نشدم و کسی را گمراه ننمودم.»

همچنین آنگاه که از شئومت سب بر سر منابر که بدعت هولناک معاویه در دشمنی با ایشان بود، مردمان را انداز می‌دهد، ناگزیر است که مخاطبان ناآگاه را تذکار دهد که: چه کسی را سب و ناسزا می‌گویید؟ «إِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ سَبَّيْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهِجْرَةِ.» (خطبه/۵۷): «من بر فطرت توحید تولد یافته‌ام و در ایمان و هجرت از همه پیش‌قدم‌تر بوده‌ام.» در اینجا نیز بیان و جاهت متکلم به اقتضای کلام است و با فضیلت فروتنی و عدم تفاخر مباحثی ندارد و کلام امام در بیان فضایل خویش در واقع تذکاری است بر گمراهی کسانی که به تبعیت از معاویه او را هجو می‌گفتند؛ تا بدانند به چه میزان در حق ایشان جفا می‌کنند و تا چه در مسیر ضلالت گام برمی‌دارند.

۲-۵-۳. تخصص و تجربه

۲-۵-۳-۱. خلافت و جانشینی

مهمترین مصداق بیان این عنصر مهم و جاهت در نهج البلاغه، اولویت و ارجحیت در امر خلافت و جانشینی حضرت رسول است. امام (ع) در ضمن بیان شکایت و تأسف خود از واقعه سقیفه، این چنین در این باب داد سخن داده است:

«وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فَلَانَ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ فَسَدَلْتُ ذُوئَهَا ثَوْبًا وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا وَ طَفِقْتُ أَرْثِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَدَاءٍ أَوْ أَصِيرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيْبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدُخُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ.» (خطبه/۳): «به خدا سوگند فلان جامه خلافت

را پوشید و می دانست خلافت جز مرا نشاید، که آسیا سنگ تنها گرد استوانه به گردش درآید. کوه بلند را مانم که سیلاب از ستیغ من ریزان است و مرغ از پریدن به قلهام گریزان.»

همچنین در پاسخ افرادی که ایشان را حریص به امر خلافت و رهبری جامعه می دانستند، بر حقانیت خود به این مقام استناد جسته، می فرماید: «بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لِأَحْرَصُ وَأَبْعَدُ وَأَنَا أَحْصُ وَأَقْرَبُ، وَإِنَّمَا طَلَبْتُ حَقًّا لِي وَ أَنْتُمْ تَحُولُونَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ وَ تَضْرِبُونَ وَجْهِي دُونَهُ (خطبه/۱۷۲): «به خدا سوگند شما آزمندترید- و به رسول خدا- دورتر و من بدان مخصوص ترم و - به وی- نزدیک تر. من حقی را که از آنم بود خواستم و شما نمی گذارید و مرا از رسیدن بدان بازمی دارید.»

۲-۳-۵-۲. معیار هدایت و راه نجات

دیگر ویژگی خاص دیگر ائمه هدی (ع) به صورت عام و امیرالمؤمنین (ع) به شکل خاص که ایشان در کلام خود و در قالب وجهت متکلم ابراز کرده اند؛ هدایتگری امت اسلامی است: «بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلُمَاءِ وَ تَسَنَّمْتُمُ الْعُلْيَاءَ- وَ بِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السِّوَارِ... مَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْعُدْرِ- وَ اتَوَسَّكُمُ يَحْيِيَةَ الْمُغْتَرِّينَ- حَتَّى سَتَّرَنِي عَنْكُمْ جَلْبَابُ الدِّينِ- وَ بَصَّرَنِيكُمْ صِدْقَ النَّبِيِّ» (خطبه/۴): «به راهنمایی ما از تاریکی در آمدید و به ذروه برتری برآمدید. از شب تاریک برون شدید - و به سپیده روشن درون شدید... پیوسته پیمان شکنی شما را می پاییدم و نشان فریفتگی را در چهره تان می دیدم. راه دین داران را می پیموید و آن نبودید که می نمودید. به صفای باطن درون شما را می خواندم...»

ابن هیثم بحرانی شارح نهج البلاغه در باب این جملات می نویسد: «و اعلم أنّ هذه الخطبة من أفصح كلامه عليه السلام و هي مع اشتغالها على كثرة المقاصد الواعظة المحركة للنفس في غاية و جازة اللفظ، ثم من عجيب فصاحتها و بلاغتها أنّ كلّ كلمة منها تصلح لأن تفيد على سبيل الاستقلال و هي على ما نذكره من حسن النظم و تركيب بعضها مع بعض» (البحرانی، ۱۴۰۱: ۲۷۱): «باید دانست که این خطبه از فصیح ترین سخنان امام (ع) است و بسیاری از مقاصد پندآموزی که جان انسان را صفا می بخشد در بر دارد؛ با این که در نهایت اختصار بیان شده است. از فصاحت عجیب و بلاغت شگفت آور این خطبه این است که هر جمله ای به تنهایی معنایی مفید و مستقلی دارد و در عین حال چنان که بیان خواهیم کرد دارای نظم و ترکیب زیبایی است.» این خطبه بعد از واقعه جمل و کشته شدن طلحه و زبیر ایراد شده است؛ دو تن از صحابی نام دار که مسلماً کشته شدن آن ها در نبرد با امیرالمؤمنین (ع) ممکن بود قلوب بعضی افراد ضعیف النفس و ناآگاه را در حقانیت نبرد به تردید افکند؛ لذا امر بلاغت اقتضای آن دارد که امام (ع) محتوای کلام خویش را بر تذکر نقش و جایگاه خویش در پیشبرد اسلام قرار دهد. نقش و جایگاهی که هرگز با نبرد با پیمان شکنانی چون طلحه و زبیر مخدوش نمی گردد.

۲-۵-۴. شفافیت و همدلی با مخاطبان

به گواهی تاریخ خلافت ظاهری حضرت امیر هیچ تغییری در رویه و سلوک ایشان با مردم ایجاد نکرد؛ معهذاً به مناسبت مسئولیتی که در این دوران کوتاه متوجه ایشان بود؛ اقتضا داشت که همه مردم گوش به فرمان ها و اوامر ایشان داشته باشند. دقت نظر در خطبه ها و نامه های نهج البلاغه حکایت از این دارد که

امام با بهره‌گیری از عنصر شفافیت و همدلی و همراهی صادقانه، اعتماد مخاطبان خود را برمی‌انگیزد تا آنها را در امر اطاعت از اوامر الهی به‌ویژه واجب جهاد، تحریض و تشویق نمایند. چنان‌که در تمثیلی زیبا خود را چراغ هدایت امت می‌داند: «إِنَّمَا مَثَلِي بَيْنَكُمْ كَمَثَلِ السِّرَاحِ فِي الظُّلْمَةِ يَسْتَضِيءُ بِهِ مَنْ وَجَّهَهَا فَاسْمَعُوا» (خطبه / ۱۸۷): «همانا من میان شما همانند چراغی در تاریکی، آن‌که به تاریکی پای گذارد از آن چراغ روشنی جوید و سود بردارد. پس ای مردم! بشنوید و در دل بگنجانید و گوش دل خود را آماده کنید تا نیک بدانید».

به همین سان، در کلام ذیل، امام(ع) شخص خود را در پیروی و انقیاد به مقررات با عموم مردم یکسان می‌انگارد و بلکه تأکید می‌کند که خود قبل از همه به اوامر الهی گردن می‌نهد و این امر، آشکارترین مصداق همدلی و همراهی با مخاطب است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أُحْتَكُمُ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَ أَسْفِكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا أَهْأَكُمُ عَنْ مَعْصِيَةٍ إِلَّا وَ أَتَنَاهِي قَبْلَكُمْ عَنْهَا.» (خطبه/۱۷۵): «ای مردم! به خدا من شما را به طاعتی بر نمی‌انگیزم جز که خود پیش از شما به گزاردن آن برمی‌خیزم و شما را از معصیتی باز نمی‌دارم جز آن‌که خود پیش از شما آن را فرومی‌گذارم».

حس همدلی و همراهی با مردم در نامه‌هایی که امام برای امرای خود نوشته نیز مشاهده می‌شود. چنان‌که در نامه‌ای که خطاب به عثمان بن حنیف، فرماندار بصره نوشته‌اند؛ می‌بینیم: «أَفْتَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أَشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ» (نامه/۴۵): «آیا بدین بسنده کنم که مرا امیرمؤمنان گویند و در ناخوشایندهای روزگار، شریک آنان نباشم؟ یا در سختی زندگی، نمونه‌ای برایشان نشوم؟»

نتیجه‌گیری

در فن بلاغت ارسطویی، وجاهت متکلم (اتوس)، به اعتبار و شایستگی او در مقام گوینده یا نویسنده اشاره دارد و در فن خطابه یونان یکی از سه رکن اصلی در فن بلاغت و هنر اقناع است که شامل اعتبار و شایستگی گوینده، استدلال و منطق او و در نتیجه، تأثیر سخن بر مخاطب است.

وجاهت متکلم، در قالب بیان موارد مختلفی از فضایل گوینده از زبان خود او شکل می‌گیرد و سخنران با ظرافتی خاص به بیان فضایی مانند دانش، تجربه، تخصص، اعتبار اخلاقی و علو شخصیت خود می‌پردازد. گوینده‌ای که دارای اتوس بالایی باشد، بیشتر مورد اعتماد مخاطب قرار می‌گیرد و سخن او تأثیرگذاری بیشتری خواهد داشت. باید توجه داشت که بیان عناصر وجاهت از سوی متکلم به مثابه تیغ دو دم است و چه بسا اگر ناشیانه صورت گیرد؛ به ضد خود بدل شده و در ذهن مخاطب به‌عنوان ردیلت خودستایی و فخرفروشی مطرح گردد که نقض غرضی بیش نیست؛ لذا بیان اتوس در کلام سخنران، لازم است با ظرافت و با نهایت دقت صورت گیرد.

وجاهت متکلم در نهج البلاغه نمود بالایی دارد و امیرالمؤمنین(ع) در بسیاری از سخنان شفاهی و مکتوب خویش، مخاطبان و شنوندگان را از فضایل خود، همچون صلاحیت و ارجحیت در ولایت مؤمنین،

سابقه در اسلام و قرابت با حضرت رسول(ص) و برخورداری از صفات و خصایلی چون عدالت و شجاعت آگاه ساخته است. وجاهت متکلم در خطابه، هرگز نباید با خودستایی و کبر و غرور بی‌جا یکسان انگاشته شود. باید توجه داشت که میان خودستایی و معرفی کردن، فرق بسیار است. گاه مردم از شخصیت کسی بی‌خبرند و بر اثر ناآگاهی نمی‌توانند استفاده کافی از او ببرند؛ در این جا بیان فضایل شخص، چه از سوی خود و چه از سوی دیگران امری منطقی و اخلاقی است؛ لذا بسامد بالای این رکن مهم فن بلاغت در سخنان حضرت امیر(ع)، بی‌گمان هیچ نسبتی با خودنمایی و فخرفروشی ندارد بلکه اقتضای بلاغت حکم می‌کرده که ایشان مخاطب ناآگاه و گرفتار تغافل را که غرق در سیلاب تبلیغات سوء دشمنان و بدخواهان و فتنه‌گران است، به حقایق امور تذکار دهد و حجت را بر ایشان تمام گرداند.

منابع

- قرآن کریم.
- اسلامی، شعیب و امیرکاهو، سعید (۱۳۹۵). روش‌های اقناع مخاطب در نهج البلاغه، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۱۰، ۱۷۵-۲۱۴.
- افتخاری، اصغر و کاظمی، سید محمدصادق (۱۳۹۶). مدل اقناع افکار عمومی در قرآن کریم؛ مطالعه موردی مواجهه با منافقین، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، شماره ۵۲، ۹-۳۹.
- البحرانی، کمال‌الدین ابن هیثم (۱۳۷۵). شرح نهج البلاغه، مترجم: محمدصادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ارسطو (۱۳۹۲). خطابه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- تبریزی انصاری، محمدعلی (۱۴۱۸ ه.ق). المعنه البيضاء، تحقیق: سید هاشم میلانی، قم: موسسه الهادی.
- نصیری، علی (۱۳۸۴). سیمای امیرمؤمنان علیه‌السلام از منظر نهج البلاغه، فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۱۰، ۷۱-۵۷.
- حسومی، ولی‌الله، نیکونژاد، زهرا و رضوی دوست، غلامرضا (۱۳۹۸). بررسی عنصر اقناعی طنز در نهج البلاغه و نقش آن در تصویرسازی مفاهیم، مطالعات ادبی متون اسلامی، شماره ۲، ۱۰۳-۱۲۴.
- حکیم آرا، محمدعلی (۱۳۸۴). ارتباطات متقاعدگرانه و تبلیغ. تهران: انتشارات سمت.
- رجیبی علا، حسین، مسبوق، سید مهدی و فاتحی، سید حسن (۱۴۰۲). خوانش کاربردشناختی تکنیک‌های برهان‌ورزی در ضرب‌المثل‌های نهج البلاغه، جستارهای زبانی، آماده انتشار. <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-61363-fa.html>
- روزنبرگ، لارنس. دی (۱۳۸۹). روش‌های ارسطو برای انجام استدلال شفاهی شیوا، کانون وکلا، شماره ۲۰۸ و ۲۰۹، ۷۸-۵۵.
- شریعتمدار جزائری، سید نورالدین (۱۳۷۹). مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی امام علی علیه‌السلام، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۱، ۱۶-۴۴.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۸). ترجمه نهج البلاغه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرانی، مجتبی، قاسمی شوب، محمد و اقبال، ابراهیم (۱۳۹۹). تبیین مشروعیت حکومت علوی در پرتو نهج البلاغه، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۳۰، ۳۷-۵۵.
- شفیعی مازندرانی، سیدمحمد (۱۳۸۱). زهد و وارستگی علی (ع) نوش‌داروی جامعه، معرفت، سال یازدهم، شماره ۵۹، ۷۸-۸۷.
- فیض کاشانی، محمدین‌شاه مرتضی (۱۴۰۱ ه.ق). مفاتیح الشرایع فی فقه الامامیه، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- کاربخش، فاطمه (۱۴۰۰). بررسی شیوه‌های اقناع در سیره سیاسی حضرت علی علیه‌السلام، پژوهشنامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده، شماره ۱۴، ۱۰۵-۱۳۲.
- کرم‌پور، زهرا، حسومی، ولی‌الله و خاکپور، حسین (۱۳۹۴). اقناع مخاطب در نهج البلاغه، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۹، ۲۷-۵۴.

- متولی، کاظم (۱۳۸۴). *افکار عمومی و شیوه‌های اقناع*، چاپ اول، تهران: انتشارات بهجت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *سیری در نهج‌البلاغه*، انتشارات صدرا: قم.
- نیک سیرت، عبدالله (۱۳۸۶). گفتاری در باب لوگوس (logos)، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۳۴، ۲۰۹-۲۲۵.
- وفایی تاج خاتونی، سحر و دارابی امین، مینا (۱۳۹۴). بررسی نظریه اتوس ارسطو نزد شاعران سبک هندی از منظر تحلیل گفتمان، ویژه نامه فرهنگستان (شبه قاره)، شماره ۴، ۳۰۳-۳۲۰.
- همتیان، محبوبه (۱۳۹۶). ویژگی‌های متکلم بلیغ براساس دیدگاه‌های بلاغیون از آغاز تا امروز، فنون ادبی، شماره ۲۱، ۹۱-۱۰۲.
- Gross, Alan, G. & Walzer, E Arthur (2008). *Rereading Aristotle's Rhetoric*, Southern Illinois: University Press.
- Killingsworth, M. Jimmie (2005). *Appeals In Modern Rhetoric: An Ordinary-language Approach*, Chicago: Southern Illinois University Press.



(Research Article)
**Document validation and textual and intertextual analysis of the
twenty-seventh letter of Nahj al-Balagha**

Karim Alimohammadi¹, Abdolmajid Alimohammadi^{2*}

Submit Date: 25 April 2023

Revise Date: 9 June 2023

Accept Date: 11 September 2023

Publication Date: 22 September 2023

(Page 47-69)

Abstract

The validation of hadiths has always been one of the methods of hadith studies. In line with its importance, Islamic scholars have been challenged to validate the narrations of Nahj al-Balagheh with regard to the authenticity of its narrations. The unique teachings and eloquent text of Nahj al-Balaghah prevent giving up its hadiths under the pretext of its unauthenticated document. The present article deals with the validation of letter 27 of Nahj al-Balagheh and evaluates two documents of Sheikh Mofid and Muhammad bin Ibrahim Thaqafi, emphasizing the accepted rules of ilm al-Rijal, and elevates letter 27 from an unauthenticated source to a documented and valid text. Then letter 27 was submitted to textual analysis and by interpreting Nahj al-Balagha with Nahj al-Balagha, the common themes from the sermons, letters and words of wisdom in letter 27 and those in other narrations and statements from Nahj al-Balagha were extracted confirming the issuance of that content by the Imam. Then, by creating a narrative system for the Testament of Muhammad bin Abi Bakr, the text was analyzed intertextually based on other hadith books. The present study uses a descriptive analytical and library-based method and the related software for collecting data, the originality of the text and the attribution of letter 27 to Amirul Momineen was proved and confirmed.

Keywords: Amirul Momineen peace be upon him, The twenty-seventh letter of Nahj al-Balagheh, Muhammad bin Abu Bakr, Document validation, Textual analysis, Intertextual analysis.

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran

2. A graduate in the fourth level of the seminary of Qom

*: Corresponding Author:

Email: tqmajid@yahoo.com

How to cite this article: Alimohammadi, K., & Alimohammadi, A. M. (2023). Document validation and textual and intertextual analysis of the twenty-seventh letter of Nahj al-Balagheh, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(42), 47-69. DOI: 10.22084/NAHJ.2024.28397.2979

Extended Abstract

1. Introduction

In document validation, the first step is to confirm that letter 27 is documented because, despite the numerous documents, it is not acceptable to consider this letter as undocumented. In the second step, the narrators of the covenant should be examined and their authenticity and reliability or reliability should be clarified in terms of the accepted rules among religious scholars in document validation and also in terms of the order of the classes of narrations. In the third step, it is necessary to go to the text of the agreement and analyze it textually and intertextually to prove the authenticity of the text of the narration and prove its credibility. After going through the three stages, it is possible to verify the authenticity of the attribution of letter 27 of Nahj al-Balagha to Amirul Momineen (peace be upon him) through the reliability of news and the authenticity of the text of the narration.

There have been many case studies about Nahj al-Balagha, the most common point of which is the explanation of its teachings. But there is not much activity in the field of document validation. Everything that exists in this field is the expression of the sources of Nahj al-Balagha. Especially in the case of letter 27, no research was found in the field of document validation, and textual and intertextual analysis.

2. Research Method

This is a descriptive-analytical study. Data was collected using the library method in the field of hadith sciences and the field of juristic studies. The present study examines the 27th letter of Nahj al-Balagha.

3. Conclusion

After researching the documents of the testament of Muhammad bin Abi Bakr and the contents of the narrations of Muhammad bin Ibrahim Thaqafi, Ibn Shuba Harrani, Sheikh Mufid and Sayyid Razi, the following results were obtained:

Amirul Momineen, peace be upon him, wrote a detailed letter to Muhammad bin Abi Bakr. Based on the studies, the letter has been definitively sent. Sayyid Razi narrates this covenant as letter 27 of Nahj al-Balaghah in the form of messengers, but there are two quotes from Sheikh Mufid and Muhammad bin Ibrahim Thaqafi who narrated the covenant with a document attached to the Imam. As a result, letter 27 is not an undocumented text but a valid and documented one. After validating the two documents in Amali Mufid and Al-Gharat Thaqafi, it was clarified that the Amali document is undocumented due to the presence of negligent and

unknown narrators and the Al-Gharat document is undocumented due to the existence of unreliable and reprehensible narrators. In the textual validation, all passages of letter 27 of Nahj al-Balagha were textually authenticated, matched and verified with other sermons, letters and words of wisdom in Nahj al-Balagha in terms of content with the method of interpreting Nahj al-Balagha with Nahj al-Balagha, and the consistency of letter 27 with other narrations of Nahj al-Balagha was confirmed. For intertextual validation, quotations from Mufid's Amali, al-Saqfi's al-Gharat, Tohf al-Aqool by Ibn Shuba Harrani and Sayyid Razi's Nahj al-Balagha were compared and after determining the commonalities and differences of the quotations, it became clear that everything that Sayyid narrated in Nahj al-Balagha is available in the mentioned narrative books, with the difference being that Seyyed Razi quoted his selection from the covenant, and the only difference is its briefness and detailed nature. As a result, the authenticity of the attribution of letter 27 of Nahj al-Balagha to Imam Ali (PBUH) was verified through textual analysis through the reliability of the narration and the strength and originality of the text although the credibility of the narrator and its proof was not confirmed, the authenticity of Nahj al-Balagha was confirmed by two documents from Sheikh Mufid and Mohammad Thaqafi.

References [In Persian]

- Ghaemini, A. R. (1389). *Biology of the text (Semiology and interpretation of the Qur'an)*. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Hassanzadeh Amoli, H. (1383). *The perfect human being in Nahj al-Balagha*. Tehran: alef.lam.mim.
- Javadi Amoli, A. (1399). *Tasnim*. Qom: Esra.
- Makarem Shirazi, N., & A group of researchers. (1386). *The message of Imam Amirul Momineen (peace be upon him) is a new and comprehensive commentary on Nahj al-Balagha*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiy.
- Mirzaei, F., & Vahedi, M. (2009). *Intertextual relations between Quran and Ahmad Matar's poems*. Literature and language bi-quarterly, number 25.
- Oshrieh, R., Khaksar Kandar, M., & Naqeeb, M. (2017). *Validation of the authenticity of the 219th sermon of Nahj al-Balagha by examining the challenges and hadith and historical views of the sermon*. Alavi research paper.
- Sobhani Tabrizi, J. (1418). *Encyclopedia of classes of jurists*. Qom: Institute of Imam Sadiq (peace be upon him).

References [In Arabic]

- Al-Husseini Al-Khatib, Sayyid Abdel-Zahra. (1988). *Sources of Nahj al-Balagha and its chains of narration*. Beirut: Dar Al-Zahra, peace be upon her.
- Al-Moussi, Khalil (2000). *Readings in Arabic poetry, hadith and contemporary*. Beirut: Ittihad al-Katab al-Arabi.

- Al-Rabidi, Abdussalam. (2012). *The absent text in the modern Arabic poem*. Amman: Dar Ghaida for publishing and distribution.
- Arshi, Imtiaz Alikhan. (1987). *Based on Nahj al-Balagha*. Qom: Al-Thaqalayn Library, the Qur'an and its descendants.
- Astarabadi, Muhammad. (2001). *The article's approach to investigating the conditions of men*. Qom: Founder of the Al-Bayt Foundation, peace be upon them, to revive heritage.
- Assadollahi, Kh., Fathi, B., Moharrami, R., & Aghaei, M. (2020). Please write to me about the prohibitions of Nahj al-Balagha in the garden of Sanaei in Ruwikard Benamtnit. *Faslnameh Nahj al-Balagha*, 8, 29, 1-21.
- Dhahabi, M. (1984). *Biographies of noble figures*. Beirut: Al-Resala Foundation.
- ----- (1962). *The balance of moderation in criticizing men*. Beirut: Dar al-fekr.
- Hilly, Hassan bin Yusuf. (1990). *Summary of conditions in knowing the conditions of men*. Qom: Dar al-zakhaer.
- Hosseini Milani, Seyyed Ali. (1993). *Nafahat al-Azhar*. Qom: Mehr Publications.
- Ibn Dawood Hali, Hassan. (1963). *Al-rejal*. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Emad, Abdul Hai. (1986). *Shazart al-zahab fi akhbar man zahab*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Ibn Hajar Asklani, Ahmad. (1970). *Lesan al-Mizan*. Beirut: Al-Alami Institute of Press.
- Ibn Hayyun, Noman. (1959). *Sharh al-akhbar*. Qom: Qom teachers community.
- Ibn Hibban, Muhammad. (1973). *Al-Thaqat*. Hyderabad: Ottoman encyclopedia.
- Ibn Khalkan, Ahmad. (No date). *Wafayat alaeiyan w aniba' abna' alzaman*. Beirut: Publication of Al-Fiqahah.
- Ibn Qutaiba Dinuri, Abdullah. (1992). *Al-maaref*. Cairo: Egyptian General Book Authority.
- Ibn Shuba Harrani, Hassan. (1984). *Tahf al-Aqool from the family of the Prophet, peace be upon him and his family*. Qom: Islamic Publication Institute.
- Jazayeri, Mohammad Jaafar. (1995). *Huda al-Talib fi Sharh al-Makasab*. Bija: Talia Al-Nur.
- Kashef Al-Ghita, Hadi. (1935). *Mustardak Nahj al-Balagha*. Beirut: Andalus School.
- Kashi, Abu Amr. (1988). *Al-rejal*. Mashhad: Mashhad University Publishing Institute.
- Khoei, Seyyed Abulqasem. (1992). *The dictionary of Rijal al-Hadith and the description of Tabaqat Al-Rawat*. Najaf: Emam Khoei Institute.
- Khorasani, Muhammad Kazem. (2006). *Kefayat al_ool*. Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them, for the revival of heritage.
- Mamqani, Abdullah. (2002). *Tanqayh almaqal fay eilm alrajali*. Qom: Al-Al-Bait Institute, peace be upon them.
- Mirjehani Tabatabai, Hasan. (1967). *Misbah al-Balagha fi Miskat al-Sayagha*. Qom: Hassan Mirjahani.
- Mofid, Mohammad. (1992). *Al-amali*. Qom: Sheikh Mufid Congress.
- ----- (1992). *Al-ekhtesas*. Qom: International conference of Lalfia Sheikh Al-Mofid.

- Motaghi Handi, Ali. (1980). *Kanz alemmal fay sunan al'aqwal w al'ahwal*. Beirut: Risala Institute.
- Negashi, Ahmad. (1997). *Al-rejal*. Qom: Islamic publishing institute.
- Rayan, Masoumeh (2021). Considering Sanji Hikmat 136 with a focus on the righteousness of the expressions of women's jihad in good faith. *The chapter on the meaning of Nahj al-Balagha*, 9, 36, 19-1.
- Safadi, Salahuddin. (1999). *Al-Wafi belvafayat*. Beirut: Darahiya al-Trath.
- Samani, Abu Said. (1962). *Al-ansab*. Hyderabad: Council of the Ottoman Encyclopedia.
- Shahrastani, Muhammad. (1995). *Al-malal and al-nahl*. Beirut: Dar al_maarefat.
- Sharaf al-Din Ameli, Sayyid Abd al-Hussein. (1957). *Al-murajaeat*. Qom: The International Assembly of Ahl al-Bayt, peace be upon them.
- Shobeyri Zanjani, Sayyed Musa. (2014). *Al-jame fi al-rejal*. Qom: Wali al-Asr Foundation for Islamic Studies.
- Tabarani, Suleiman. (1994). *The great dictionary*. Cairo: Ibn Taymiyyah Library.
- Tabari Amoli, Imad al-Din. (1963). *The good news of the Chosen One, may God bless him and his family, to the Shiites of Al-Murtada, peace be upon him*. Najaf: Al-Haidariyya Library.
- Thaqafi, Muhammad bin Ibrahim. (1989). *Al-garat*. Qom: Dar Al-Kitab Al-Islami.
- Tusi, Muhammad bin Hassan. (1983). *Al-rejal*. Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon them.
- ----- (1993). *Al-amali*. Qom: Publication of Al-Fiqahah.
- ----- (1996). *Al-fehrest*. Qom: Publication of Al-Fiqahah.
- Wahid Behbehani, Muhammad Baqir. (1994). *Al-fawayid al-hayiriy*. Qom: Islamic Thought Academy.
- Yafee, Abdullah. (1996). *Murat aljanan waeibrat alyaqzan fi maerifat ma yuetabar min hawadith alzamani*.



(مقاله پژوهشی)

اعتبارسنجی سندی و تحلیل متنی و بینامتنی نامه ۲۷ نهج البلاغه

کریم علی محمدی^۱، عبدالمجید علیمحمدی^{۲*}

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

انتشار مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

(از ص ۵۲ تا ۶۹)

چکیده

اعتبارسنجی روایات، همواره یکی از ره‌آوردهای حدیث‌شناسی بوده است. در راستای این مهم، اعتبارسنجی روایات نهج‌البلاغه با توجه به مرسل بودن آن‌ها، دانشمندان اسلامی را به چالش کشیده است. تعالیم بی‌بدیل و متن مستحکم نهج‌البلاغه، مانع دست کشیدن از احادیث آن به بهانه ارسال در سند است. نوشتار پیش رو به اعتبارسنجی سندی نامه ۲۷ نهج‌البلاغه پرداخته و دو سند از شیخ مفید و محمد بن ابراهیم ثقفی را با تأکید بر قواعد مقبول رجال‌شناسی، مورد ارزیابی قرار داده و نامه ۲۷ را از لحاظ سندی از مرسل به مسند ارتقا می‌دهد. سپس نامه ۲۷ را تحلیل متنی نموده و با تفسیر نهج‌البلاغه با نهج‌البلاغه از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها، مضامین مشترک نامه ۲۷ با سایر روایات نهج‌البلاغه را استخراج نموده و صدور آن محتوا از امام را تأیید می‌کند. سپس با تشکیل منظومه روایی برای عهدنامه محمد بن ابی بکر از سایر کتب حدیثی به تحلیل بینامتنی می‌پردازد. پژوهش حاضر، با شیوه توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای و نرم افزاری در گرد آوری داده‌ها، اصالت متن و صحت انتساب نامه ۲۷ را به امیرمؤمنان علیه‌السلام احراز و اثبات می‌نماید.

کلید واژه‌ها: امیرمؤمنان علیه‌السلام، نامه ۲۷ نهج‌البلاغه، محمد بن ابی بکر، اعتبارسنجی سندی، تحلیل متنی، تحلیل بینامتنی.

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

۱. مقدمه

کتاب شریف نهج البلاغه، منظومه‌ای ارزشمند از کلمات امیرمؤمنان علیه‌السلام است. این کتاب، ارائه کننده نسخه‌ای جامع از سبک زندگی علوی و ایدئولوژی شیعه است. نهج البلاغه مرهمی بر دردهای جانکاه بشریت است، زیرا عالی‌ترین روش آزادی انسان‌ها را در ابعاد مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد و منادی عدالت اجتماعی است. «نهج البلاغه معجزه قولی امیرمؤمنان علیه‌السلام است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳ ش: ۵۰)؛ اما چگونه می‌توان روایاتی که سندهای آن‌ها از ابتدای متن روایت حذف شده را پذیرفت؟ آیا می‌توان اسناد روایات نهج البلاغه را از منابع دیگر یافت؟ یا بایستی روایاتی که سند آن‌ها ذکر نشده را کنار گذاشت؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگر از این دست، ذهن اندیشمندان را به خود درگیر نموده است. برخی اندیشمندان کتاب‌هایی با عناوین مصادر و منابع نهج البلاغه به رشته تحریر در آورده‌اند؛ اما آیا راه دیگری برای اعتبارسنجی متون روایات وجود ندارد؟

۱-۱. بیان مسئله

یکی از کلمات گهربار امیرمؤمنان علیه‌السلام، عهدنامه محمد بن ابی بکر برای زعامت مصر است. این نامه دارای آموزه‌هایی سترگ در حیطه اخلاق فردی، اجتماعی و سیاسی است. بهره‌مندی از تعالیم نورانی این عهدنامه در گرو احراز صحت انتساب آن به حضرت است؛ اما محذوف بودن اسناد نهج البلاغه، صحت انتساب را چالش‌برانگیز می‌کند. افرادی همچون ابن خلکان در «وفیات الاعیان»، صلاح‌الدین صفدی در «الوافی بالوفیات»، یافعی در «مرآت الجنان»، ابن عماد در «شذرات الذهب»، ابن حجر عسقلانی در «لسان المیزان»، ذهبی در «میزان الاعتدال» و «سیر اعلام النبلاء» و ... نهج البلاغه را به دلایلی همچون: سند نداشتن و سب صحابه کلام امام علی علیه‌السلام نمی‌دانند (ن.ک: ابن خلکان، بی تا: ۳/۳۱۳؛ صفدی، ۱۴۲۰ق: ۲۰/۲۳۱؛ یافعی، ۱۴۱۷ق: ۳/۴۳؛ ابن عماد، ۱۴۰۶ق: ۵/۱۶۹؛ ابن حجر، ۱۳۹۰ق: ۴/۲۲۳؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۱۷/۵۸۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق: ۳/۱۲۴). چنانکه ذهبی می‌نویسد: «و من طالع کتاب نهج البلاغه جزم بأنه مکذوب علی أميرالمؤمنین علي عليه السلام» (همان). در مقابل ایشان، علمای بسیاری از شیعه و سنی به دفاع از حقانیت نهج البلاغه برخاسته و در این راه قلم زده‌اند. در میان آن مدافعان حریم ولایت، برخی منابع و مصادر نهج البلاغه را استخراج نموده‌اند، همچون: مستدرک نهج البلاغه، استناد نهج البلاغه، مصباح البلاغه فی مشکات الصیغه و مصادر نهج البلاغه و أسانیده (ن.ک: کاشف الغطاء، ۱۴۵۴ق: عرشی، ۱۳۹۹ق: میرجهانی، ۱۳۴۶ش؛ حسینی خطیبی، ۱۴۰۹) نوشتار پیش رو پژوهشی است در امتداد حرکت مدافعان حریم ولایت با این امتیاز که کار رجالی و سندشناسی در مورد نامه ۲۷ را به‌طور تفصیلی انجام داده است.

در اعتبارسنجی سندی، تدبیر نخست، مسند دانستن نامه ۲۷ است، زیرا باوجود اسناد متعدد، مرسل بودن این نامه پذیرفتنی نیست. در گام دوم بایستی راویان عهدنامه، بررسی گردیده و با لحاظ قواعد مقبول میان علما رجال در اعتبارسنجی سندی و نیز لحاظ ترتیب طبقات روایت، توثیق و تضعیف ایشان روشن گردد. در گام سوم بایستی به سراغ متن عهدنامه رفت و آن را تحلیل متنی و بینامتنی کرد تا اصالت متن روایت اثبات شده و به وثوق خبری رسید (ن.ک: ربیعان، ۱۴۰۰: ۱۹-۱). پس از طی نمودن مراحل سه‌گانه، احراز صحت

انتساب نامه ۲۷ نهج البلاغه به امیرمؤمنان علیه السلام از راه وثوق خبری و اصالت متن روایت، امکان پذیر می‌گردد. از این رو نوشتار حاضر درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

آیا نامه ۲۷ نهج البلاغه مرسل است یا مسند؟

اگر مسند است آیا سند آن معتبر است یا خیر؟

آیا در اعتبارسنجی متنی و بینامتنی، می‌توان به وثوق خبری نامه ۲۷ رسید؟

صحت انتساب نامه ۲۷ به امیرمؤمنان علیه السلام را از چه راهی می‌توان احراز کرد؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های موردی متعددی، درباره نهج البلاغه صورت گرفته که نقطه اشتراک بیشتر آن‌ها، تبیین آموزه‌های نهج البلاغه است. در برخی پژوهش‌ها به اعتبارسنجی متن و اصالت روایت پرداخته شده است؛ همانند: مقاله «اعتبارسنجی اصالت خطبه ۲۱۹ نهج البلاغه با بررسی چالش‌ها و دیدگاه‌های حدیثی و تاریخی خطبه» اثر دکتر رحمان عشریه و همکاران که در دو فصلنامه پژوهش‌نامه علوی به چاپ رسیده است؛ اما در حیطه اعتبارسنجی سندی فعالیت چندانی به چشم نمی‌خورد. هر آنچه در این عرصه وجود دارد، بیان مصادر و منابع نهج البلاغه است (ن.ک: الحسینی الخطیب، ۱۳۶۷ش). به‌ویژه در مورد نامه ۲۷ هیچ پژوهشی در عرصه اعتبارسنجی سندی، تحلیل متنی و بینامتنی یافت نشد.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

اعتبارسنجی و بازشناسی احادیث مقبول از نامقبول، جریانی کهن و ریشه‌دار بوده و در مکتب اهل بیت علیهم السلام تأکیدهای فراوانی بر آن، به‌منظور جلوگیری از ورود احادیث نامعتبر به عرصه معرفت دینی شده است. با توجه به جایگاه والای نهج البلاغه و تعالیم فوق‌العاده آن، اعتبارسنجی روایات و احراز صحت انتساب آن به امیرمؤمنان علیه السلام، بی‌تردید دستاوردهای ارزشمندی به همراه دارد که مهم‌ترین آن، پاسخی مستحکم به مخالفان نهج البلاغه و همچنین عدم ابتلاء به بی‌اعتمادی مطلق و کنار نهادن گنجینه معنوی احادیث است.

۲. بحث

۱-۲. اعتبارسنجی سندی

در این مقال، اعتبار سندی عهدنامه محمد بن ابی بکر در سه کتاب نهج البلاغه، الغارات و امالی مفید اعتبارسنجی می‌شود:

بررسی سند سید رضی در نهج البلاغه: روایت نهج البلاغه مرسل است.

۱-۲. بررسی سند الغارات

«قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ خَالِدٍ الْأَسَدِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ عَبَّادَةَ»

إبراهیم: ابراهیم بن محمد بن سعید الثقفی (متوفای ۲۸۳ق) کوفی، ثقه و امامی بوده که در دوران حضور ائمه علیهم السلام زندگی می کرد. وی نخست زیدی مذهب بوده که به امامیه، تغییر مذهب داد و کتاب‌های متعددی همچون: کتاب الغارات را به رشته تألیف درآورده است (نجاشی، ۴۱۸ق: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۲؛ طوسی، ۱۴۰۴ق: ۴۵۸؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۵). مرحوم مامقانی، ابراهیم ثقفی را در نهایت وثاقت دانسته است (مامقانی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۷/۴).

يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ نامی از وی در کتب رجال شیعه نیست اما آیت‌الله شبیری می نویسد: یحیی بن صالح همان ابو زکریا الوُحاطی الحمصی از روایان اهل سنت است (شبیری زنجانی، ۱۴۳۶ق: ۳۶۵/۱۱) سمعانی وی را با عنوان «صدوق ثقه» توصیف می کند (سمعانی، ۱۳۸۲ق: ۲۸۶/۱۳) و ابن حبان، یحیی بن صالح را توثیق می کند و تاریخ وفات وی را سال ۲۲۲ قمری معرفی می کند (ابن حبان، ۱۳۹۳ق: ۲۲۳/۹ و ۱۲۶/۴ و ۲۶۰/۹) با توجه به اینکه تاریخ وفات ابراهیم بن محمد سال ۲۸۳ قمری است بنابراین ترتیب طبقات و امکان تلقی روایات نیز وجود دارد. در نتیجه یحیی بن صالح ثقه و سنی مذهب است. مَالِكُ بْنُ خَالِدِ الْأَسَدِيِّ (کوفی): شیخ طوسی نام وی را در زمره اصحاب امام صادق علیه السلام آورده است (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۳۰۲).

الْحَسَنُ بْنُ إِبرَاهِيمَ: وی از نوادگان امام مجتبی علیه السلام است که شیخ طوسی او را در زمره اصحاب امام صادق علیه السلام بر می شمارد (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۹). مامقانی او را امامی می داند اما در توثیق یا تضعیف او توقف کرده و او را مجهول می داند (مامقانی، ۱۴۲۳ق: ۲۹۱/۱۸).

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وی فرزند حسن مثنی و نوه امام حسن مجتبی علیه السلام است (ابن داود، ۱۳۴۲ش: ۲۰۱/۱؛ طوسی، ۱۴۰۴ق: ۱۳۹ و ۲۲۸). آیت‌الله خوئی بعد از بیان روایات ذم عبدالله بن الحسن نتیجه می گیرد که او مجروح و مذموم است و دست کم وثاقت و حسن حال وی قابل اثبات نیست (خویی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۵/۱۱-۱۷۰). مامقانی تصریح می کند که آنچه اولی است تضعیف این راوی است (مامقانی، ۱۴۲۳ق: ۶۸/۱۹).

عَبَايَةَ (بن ربیع): شیخ طوسی (ره) ایشان را در لیست کسانی آورده که از امیرمؤمنان و امام حسن علیهما السلام روایت کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۷۱ و ۹۵). محقق خوئی (ره) دو عنوان «عَبَايَةَ الْأَسَدِيِّ» و «عَبَايَةَ بن ربیع» را یکی دانسته است (خویی، ۱۴۱۳ق: ۲۷۴/۱۰). علامه حلی (ره) از برقی (ره) نقل کرده که ایشان را از خواص و از اصفیای امیرمؤمنان علیه السلام شمرده است (حلی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۳). محقق استرآبادی نیز این روایت: «عَنْ عَمْرَانَ بْنِ مَيْمَنٍ، قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَ عَبَايَةَ الْأَسَدِيِّ عَلَى امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا حَبَابَةُ الْوَالِيَّةِ، فَقَالَ لَهَا عَبَايَةَ تَدْرِينَ مَنْ هَذَا الشَّابُّ الَّذِي مَعِيَ قَالَتْ لَا، قَالَ مَهْ ابْنُ أَخِيكَ مَيْمَنٍ. قَالَتْ: إِي وَ اللَّهِ إِي وَ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَتْ أَلَا أُحَدِّثُكُمْ بِحَدِيثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ قُلْنَا بَلَى، قَالَتْ: سَمِعْتُ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: نَحْنُ وَ شِيعَتُنَا عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْهَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَائِرِ النَّاسِ مِنْهَا بَرَاءً.» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۲/۱-۳۳۱) را نشان حسن اعتقاد وی دانسته است (استرآبادی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۶/۶). ایشان روایات

دیگری نیز در فضیلت امام علی علیه السلام نقل کرده است (ابن حیون، ۱۳۷۹ق: ۵۴۴/۲؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق: ۱۸/۱۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق: ۶۰۷/۱۱).

۲-۱-۱. سند شیخ مفید در امالی

«قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حُبَيْشِ الْكَاتِبِ قَالَ: أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الرَّعْفَرَانِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو إِسْحَاقَ إِبرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّقْفِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ فَضَيْلِ بْنِ الْجَعْدِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيِّ» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۲-۲۶۰).

محمد بن محمد بن نعمان: وی از علمای بزرگ قرن پنجم (متوفای ۴۱۳ق) و از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه به شمار می‌آید و فردی مطمئن در نقل حدیث است (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۳۳). نجاشی (ره) درباره وی می‌نویسد: «محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام ... بن قحطان، متوفای سال ۴۳۶ قمری، شیخ و استاد ما هستند و فضل وی در فقه، کلام، روایت، وثاقت و علم، مشهورتر از آن است که نیازمند بیان باشد». در ادامه ۱۷۱ اثر از ایشان را نام می‌برد (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۴۰۳-۳۹۹).

أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حُبَيْشِ الْكَاتِبِ: نام او در کتب رجالی ذکر نشده و مهمل است.

الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ الرَّعْفَرَانِيِّ: نام او در کتب رجالی ذکر نشده و مهمل است.

أَبُو إِسْحَاقَ إِبرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّقْفِيِّ: امامی و صحیح المذهب است هر چند که ابتدا زیدی بوده است. او فردی ثقه و مطمئن در نقل حدیث است (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۴؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۵).

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُثْمَانَ: نام او در کتب رجالی ذکر نشده و مهمل است.

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ: نام او در کتب رجالی ذکر نشده و مهمل است.

فَضَيْلِ بْنِ الْجَعْدِ: نام او در کتب رجالی ذکر نشده و مهمل است.

أَبِي إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيِّ (عمرو بن عبدالله ابواسحاق السبئی): درباره او اختلاف وجود دارد؛ شیخ طوسی (ره)، ابواسحاق الهمدانی را کوفی و تابعی دانسته اما یک‌مرتبه از اصحاب امام صادق علیه السلام عنوان می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۲۴۸) و دیگر بار او را از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام (همان: ۸۷) و بار دیگر از اصحاب امام حسن علیه السلام می‌شمارد (همان: ۹۸). شاید این اختلاف در طبقه، به این سبب است که دو نفر با این کنیه معروف بوده‌اند: یکی عمرو بن عبدالله ابواسحاق السبئی و دیگری ابواسحاق السبئی بن کلیب (خوبی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۲۱). آنچه در این روایت به قرینه مروی عنه می‌تواند قابل اثبات باشد، این است که ابی اسحاق الهمدانی، عمرو بن عبدالله است. شیخ مفید (ره) ضمن حدیثی از محمد بن جعفر المؤدب، ابواسحاق السبئی الهمدانی را از شهدای کربلا و عابدترین و مورد اعتمادترین اهل زمانه خویش و از ثقات امام سجاد علیه السلام معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۷). محقق خوئی (ره) این حدیث شیخ مفید را دچار اشکالات متعدد دانسته و در نتیجه می‌نویسد: بعید نیست که این راوی از عامه باشد و همچنین وثاقت او ثابت نشده است (خوبی، ۱۴۱۳ق: ۱۱۱-۱۱۲/۱۳). مامقانی نیز عامی بودن او را پذیرفته است (مامقانی، ۱۴۳۳ق: ۱۰۹/۹)؛ ابن حبان، او را در زمره ثقات می‌شمرد (ابن حبان، ۱۹۷۳م: ۱۷۷/۵). گرچه ابن قتیبه و شهرستانی بر شیعه بودن عمرو بن عبدالله السبئی تأکید دارند (ابن قتیبه، ۱۹۹۲م: ۶۲۴؛ شهرستانی، ۱۹۹۵م:

۲/۲۷). وی از سران محدثانی بود که ناصبی‌ها، مذهب او را در اصول و فروع نمی‌پسندیدند، زیرا او بر شیوه اهل بیت علیهم‌السلام حرکت می‌کرد و به تبعیت از ایشان در همه امور دینی پایبند بود و در روایت کردن احادیث ولایت و حقانیت امیرمؤمنان علیه‌السلام نقش فعالی داشت، از این رو صاحبان صحاح سته او را شیعه می‌دانند (حسینی میلانی، ۱۴۱۴ق: ۱۵/۱۶). ذهبی از قول جوزجانی نقل می‌کند: در کوفه گروهی بودند که مردم مذهب ایشان (تشیع) را نمی‌پسندیدند، آن‌ها از سران محدثان کوفه بودند؛ مانند ابواسحاق السبیبی و ... که مردم به صدق گفتار ایشان ایمان داشتند (ذهبی، ۱۳۸۲ق: ۶۶/۲). علامه شرف‌الدین و آیت‌الله سبحانی نیز بر شیعه و ثقه بودن ابواسحاق السبیبی تأکید می‌کنند (عاملی، ۱۳۷۷ق: ۲۰۸-۲۰۷؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۴۸۰/۱)، بنابراین، قول مختار، شیعه و ثقه بودن عمرو بن عبدالله بن علی ابواسحاق السبیبی الهمدانی است. گفتنی است شیخ طوسی و عمادالدین طبری نیز عهدنامه محمد بن ابی بکر را به تبع شیخ مفید با همین سند نقل کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۶-۲۴؛ طبری، ۱۳۸۳ق: ۲/۴۴).

۲-۱-۲. ارزیابی سند

پس از بررسی و پژوهش‌های رجالی بر اساس قواعد مقبول، اعتبار سندی نامه ۲۷ اثبات نگردید، زیرا روایت نهج‌البلاغه مرسل است و سند امالی شیخ مفید به سبب وجود راویان ناشناس و مهمل؛ همچون: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حُبَيْشِ الْكَاتِبِ، الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الرَّعْفَرَانِيِّ وَ...» و سند الغارات به سبب ضعف برخی راویان؛ همچون: عبدالله بن الحسن بن الحسن از اعتبار لازم برخوردار نیست. هر چند زیدی بودن عبدالله بن الحسن بن الحسن آسیبی به اعتبار سند نمی‌زند، زیرا زیدیه و امامیه در روایات امیرمؤمنان علیه‌السلام اختلافی با هم ندارند و امیرمؤمنان علیه‌السلام نقطه اشتراک دو مذهب است، لکن جرح او از راه مذهبش نیست بلکه به سبب روایات متعددی است که بر علیه او از اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است.

۲-۲. متن شناسی و تحلیل متنی

می‌توان نامه ۲۷ نهج‌البلاغه را در حیطة متن‌شناسی و تحلیل متنی به چهار بخش تقسیم کرد: اخلاق اجتماعی رهبر، اخلاق پرهیزکاران، ضرورت یاد مرگ و اخلاق مدیران اجرایی. اکنون متن هر یک از بخش‌های چهارگانه مورد بررسی و تحلیل متنی قرار می‌گیرد.

۱-۲-۲. اخلاق اجتماعی رهبر

در بخش نخست، امیرمؤمنان علیه‌السلام به محمد بن ابوبکر می‌نویسد: «با مردم فروتن، نرمخو، مهربان، گشاده رو و خندان باش؛ در نگاه‌ها، نیم نگاه‌ها و خیره شدن به مردم، به تساوی رفتار کن تا بزرگان در ستمکاری تو طمع نکنند و ناتوان‌ها از عدالت تو مأیوس نگردند، چون خداوند از شما بندگان درباره اعمال کوچک و بزرگ، آشکار و نهان خواهد پرسید؛ اگر کیفر دهد، شما استحقاق بیش از آن را دارید و اگر ببخشد از بزرگواری اوست.» حضرت در این بیان شیوا، دوگانگی رفتار مسئولان و تبعیض میان غنی و فقیر را سبب اصلی ایجاد ناامیدی در میان اقشار مستضعف جامعه معرفی کرده و منشأ کیفر را صفت عدل و منشأ عفو را فضل الهی عنوان می‌کند. اکنون با تأمل در سیاق این بخش از عهدنامه محمد بن ابوبکر می‌توان آن را بسیار مشابه عهدنامه مالک اشتر یافت. چنانکه حضرت در نامه ۵۳ خطاب به مالک می‌نویسد: «مهربانی با

مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همگان دوست و مهربان باش. مبدا مانند حیوان شکاری خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دودسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش هستند.» همین سیاق دعوت به عدالت و مهرورزی را در حکمت ۴۷۶ نهج البلاغه، می‌توان یافت؛ آنجا که حضرت به والی فارس، زیاد بن ابیه می‌نویسد: «عدالت‌پیشه کن و از سختگیری و ستم کردن حذر کن، زیرا سختگیری باعث آوارگی مردم شده و ستم کردن، باعث جنگ می‌شود.» (حکمت/۴۷۶) همچنین خطاب به والی آذربایجان، اشعث بن قیس می‌نویسد: «حکمرانی برای تو طعمه نیست، بلکه اماتی است بر عهده‌ات و از تو خواسته‌اند تا دستور ما فوق خود را رعایت نمایی. تو حق نداری تا در امور رعیت به دلخواه رفتار کنی و جز به اعتماد به فرمانی که تو را می‌رسد به کار بزرگی دست بزنی. مالی از مال خدای بزرگ در اختیار توست و تو از جمله خزانه‌داران او هستی تا آن را به من تحویل دهی. امید است من از بدترین والیان برای تو نباشم.» (نامه/۵) در نتیجه بخش نخست نامه ۲۷، دارای محتوایی است که می‌توان هم سیاق آن را در قسمت‌های دیگر نهج البلاغه، فراوان یافت.

۲-۲-۲. اخلاق پرهیزکاران

امیرمؤمنان علیه‌السلام در بخش دوم می‌نویسد: «ای بندگان خدا! آگاه باشید پرهیزکاران به سلامت از دنیای زودگذر گذشتند و آخرت جاودانه را گرفتند. با مردم دنیا در دنیاشان شریک گشتند، اما مردم دنیا در آخرت آن‌ها شریک نشدند. پرهیزکاران در بهترین خانه‌های دنیا سکونت کردند و بهترین خوراک‌های دنیا را خوردند و همان لذت‌هایی را چشیدند که دنیا داران چشیده بودند و از دنیا بهره گرفتند همان‌گونه که سرکشان و متکبران دنیا بهره‌مند بودند. سپس از این جهان با توشه‌ای فراوان و تجارتي پرسود، به سوی آخرت شتافتند. لذت پارسایی در ترک حرام دنیا را چشیدند و یقین داشتند در روز قیامت از همسایگان خدایند، جایگاهی که هر چه درخواست کنند، داده می‌شود و هرگونه لذتی در اختیارشان قرار دارد.» در جهان‌بینی توحیدی امیرمؤمنان علیه‌السلام، اهل تقوا، دنیا را هدف ندانسته بلکه وسیله‌ای می‌دانند که از آن زاد و توشه آخرت را جمع‌آوری می‌کنند و این سبک زندگی، همان محتوای آیه شریفه است که فرمود: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره/۲۰۱)؛ و بعضی می‌گویند: «پروردگارا! به ما در دنیا نیکی عطا کن! و در آخرت نیز نیکی مرحمت فرما! و ما را از عذاب آتش نگاه دار.»

در تحلیل محتوایی این فراز از نامه ۲۷، می‌توان محتوای آن را در موارد متعددی از نهج البلاغه یافت. چنانکه امام علی علیه‌السلام برای فراوانی روزی چنین دعا می‌کند: «خدایا، ابرویم را با بی‌نیازی حفظ فرما و حرمتم را با تنگدستی نشکن تا از آنان که روزی تو را خواهند روزی خواهم و از شرار مردم، خواستار عطوفت باشم و به ثنای کسی که به من ببخشاید، دچار آیم و به بدگویی آن که از بخشیدن به من دریغ ورزد مبتلا گردم و تو ما و رای این همه، اختیاردار بخشش و منعی، زیرا بر هر چیز توانایی» (خطبه/۲۲۵).

مولای متقیان علیه‌السلام در پاسخ شخصی که در حضور ایشان دنیا را مذمت کرد، چنین دنیا را معرفی می‌کند: «دنیا سرای صدق و راستی است، برای آن کس که به راستی با آن رفتار کند و جایگاه عافیت است، برای کسی که از آن چیزی بفهمد و سرای بی‌نیازی است، برای آن کس که از آن توشه گیرد و محل موعظه

و اندرز است برای کسی که از آن اندرز گیرد. دنیا مسجد دوستان خدا، نمازگاه فرشتگان پروردگار، محل نزول وحی الهی و تجارتخانه اولیای الهی است. آن‌ها در دنیا، رحمت خدا را به دست آورده و بهشت را از آن بهره گرفتند» (حکمت/۱۳۱).

امیرمؤمنان علیه‌السلام در بیان آثار فقر به محمد حنیفه فرمود: «پسرم از فقر بر تو می‌ترسم، از آن به خداوند پناه ببر، زیرا فقر دین را ناقص و عقل را سرگردان می‌کند و پدیدآورنده دشمنی است» (حکمت/۳۱۹). همچنین امام علیه‌السلام در تبیین عوامل پایداری دین و دنیا به جابر بن عبدالله انصاری چنین فرمود: «ای جابر! استواری دین و دنیا به چهار چیز است: عالمی که علم خود را به کار گیرد، نادانی که از فراگیری سر باز نزند، سخاوتمندی که در بذل و بخشش بخل نوزد و نیازمندی که آخرتش را به دنیا نفروشد؛ بنابراین هرگاه عالم علمش را ضایع کند (و به کار نگیرد)، جاهل از فراگیری علم خودداری خواهد کرد (زیرا به علم عالم بدبین می‌شود) و هرگاه اغنیا در نیکی بخل ورزند، نیازمندان آخرت خود را به دنیا می‌فروشند. ای جابر! کسی که نعمت فراوان خداوند به او روی آورد نیاز مردم به او بسیار خواهد شد. در این حال آن کس که وظیفه واجب خود را در برابر نعمت‌های الهی انجام دهد، زمینه دوام و بقاء آن‌ها را فراهم ساخته و آن کس که به وظیفه واجب خود در برابر آن‌ها عمل نکند، آن‌ها را در معرض نابودی قرار داده است» (حکمت/۳۷۲). امیرمؤمنان علیه‌السلام در تبیین سبک زندگی اسلامی به امام مجتبی علیه‌السلام چنین می‌نویسد: «اسراف را کنار بگذار و میانه‌روی پیشه کن. از امروز به فکر فردا باش و از اموال دنیا به مقدار ضرورت برای خویش نگهدار و زیادی را برای روز نیازمندی (در قیامت) از پیش بفرست.» (نامه/۳۱) و در جای دیگر همین معنا را چنین می‌فرماید: «بخشنده باش ولی ولخرج مباش و (در زندگی) حسابگر باش ولی سخت‌گیر و تنگ‌نظر مباش.» (حکمت/۳۳) همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «ای مردم! دنیا سرای گذر است و آخرت جای ماندن، پس از گذرگاه خود برای اقامتگاه خود (توشه) گیرید.» (خطبه/۸۶) در نتیجه با در کنار هم قرار دادن روایات هم سیاق، می‌توان به منظومه محتوایی از فرمایشات امیرمؤمنان علیه‌السلام در نهج‌البلاغه رسید و تفسیر نهج‌البلاغه با نهج‌البلاغه را پایه‌گذاری کرد.

۳-۲-۲. ضرورت یاد مرگ

حضرت در بخش سوم نامه به ضرورت یاد مرگ اشاره نموده و می‌نویسد: «ای بندگان خدا! از مرگ و نزدیک بودنش بترسید و آمادگی‌های ضروری را برای مرگ فراهم سازید که مرگ جریانی بزرگ و مشکلی سنگین به همراه خواهد آورد؛ یا خیری که پس از آن شرّی وجود ندارد و یا شرّی که هرگز نیکی با آن نخواهد بود؛ پس چه کسی از عمل‌کننده برای بهشت، به بهشت نزدیک‌تر و چه کسی از عمل‌کننده برای آتش، به آتش نزدیک‌تر است؛ شما همه شکار آماده مرگ هستید. اگر توقف کنید شما را می‌گیرد و اگر فرار کنید به شما می‌رسد. مرگ از سایه به شما نزدیک‌تر است، نشانه مرگ بر پیشانی شما زده شد، دنیا پشت سر شما در حال درهم پیچیده شدن است، پس بترسید از آتشی که ژرفای آن زیاد، حرارتش شدید و عذابش نو به نو وارد می‌شود، در جایگاهی که رحمت در آن وجود ندارد و سخن کسی را نمی‌شنوند و ناراحتی‌ها در آن پایان ندارد. اگر بتوانید که خوفتان از خدا شدید و گمانتان به او نیکو باشد، بین این دو واقعیت جمع کنید، زیرا

حسن ظنّ عبد به پروردگارش به میزان ترس او از خداست و بهترین مردم در گمان نیکو به خداوند کسی است که ترسش از خداوند شدیدتر باشد.» در اندیشه مولای متقیان علیه السلام، یاد مرگ از مهم‌ترین رموز رستگاری است. اگر مسئولان جامعه، یاد مرگ را فراموش نکنند، هرگز به دنبال لذت‌های دنیوی نمی‌روند. در تحلیل متنی این فراز از نامه ۲۷، می‌توان روایات هم سیاق بسیاری را در نهج البلاغه یافت که مؤید همین معنا است. چنانکه حضرت در وصیت خود به امام حسن علیه السلام در نامه ۳۱ می‌فرماید: «پسرم! بدان تو برای آخرت آفریده شده‌ای نه برای دنیا، برای فنا نه برای بقا (در این جهان)، برای مرگ نه برای زندگی. تو در منزلگاهی قرار داری که هر لحظه ممکن است از آن کوچ کنی، در سربازی که باید زاد و توشه از آن برگیری... پسرم! بسیار به یاد مرگ باش و به یاد آنچه به سوی آن می‌روی و پس از مرگ در آن قرار می‌گیری به گونه‌ای که هرگاه مرگ به سراغ تو آید تو خود را (از هر نظر) آماده ساخته و دامن همت را در برابر آن به کمر بسته باشی. نکند ناگهان بر تو وارد شود و مغلوبت سازد.»

ضرورت یاد مرگ یکی از کلمات محوری امیرمؤمنان علیه السلام است؛ چنانکه می‌فرماید: «هر که بسیار یاد مرگ باشد، به اندکی از دنیا خشنود گردد» (حکمت/۳۴۹).

«کسی که دوری سفر آخرت را به یاد داشته باشد، خود را آماده خواهد ساخت» (حکمت/۲۸۰).

«خوشا به حال کسی که به یاد معاد است و برای حساب روز قیامت کار کند» (حکمت/۴۴).

«کسی که مراقب مرگ باشد به سوی خوبی‌ها شتاب کند» (حکمت/۳۱).

حضرت خطاب به حارث همدانی می‌نویسد: «بسیار به یاد مرگ و عالم پس از مرگ باش و هرگز آرزوی مرگ مکن مگر با شرطی مطمئن و استوار که از اعمال خود مطمئن باشی» (نامه/۶۹).

همچنین در ضرورت یاد مرگ می‌فرماید: «یاد مرگ از دل‌های شما رفته و آرزوهای فریبنده جای آن را گرفته است. دنیا بیش از آخرت شما را تصاحب کرده و متاع زودرس دنیا بیش از متاع جاویدان آخرت در شما نفوذ کرده است و دنیازدگی قیامت را از یادتان برده است» (خطبه/۱۱۳). «شما را به یادآوری مرگ و کمی غفلت از آن سفارش می‌کنم و چگونه از چیزی غفلت می‌کنید که از شما غافل نیست و چگونه از کسی که شما را مهلت نمی‌دهد مهلت می‌خواهید» (خطبه/۱۸۸).

حضرت در تبیین تفاوت اهل دنیا و آخرت می‌فرماید: «گروهی تنها برای دنیا تلاش می‌کنند و دنیا آنان را از آخرت بازداشته است. نسبت به بازماندگان خود از فقر، وحشت دارند ولی از فقر خویش (برای جهان دیگر)، خود را در امان می‌دانند، بنابراین عمر خود را در منافع دیگران نابود می‌کنند (و دست‌خالی به آخرت می‌روند). گروه دیگر برای آنچه بعد از دنیاست تلاش می‌کنند؛ سهم آنان بدون نیاز به کار و کوشش فراوان از دنیا به آن‌ها می‌رسد. چنین کسانی هر دو سود را برده و هر دو سرا را با هم مالک شده‌اند. آن‌ها در درگاه خدا آبرومندند و هر چه بخواهند، خداوند از آن‌ها دریغ نمی‌دارد» (حکمت/۲۶۹).

مولای متقیان علیه السلام درباره انس خویش با مرگ چنین می‌فرماید: «سوگند به خدا، انس و علاقه فرزند ابی طالب به مرگ در راه خدا از علاقه طفل به پستان مادر بیشتر است» (خطبه/۵). در نتیجه با توجه به این روایات و بسیاری دیگر از روایات نهج البلاغه، می‌توان به منظومه‌ای هم سیاق از کلمات امیرمؤمنان

علیه‌السلام رسید که در متن شناسی، محتوایی هماهنگ را دنبال می‌کنند. اگر نامه ۲۷ نهج‌البلاغه، کلام امیرمؤمنان علیه‌السلام نبود، بی‌تردید نمی‌توانست هماهنگی و وحدت رویه با دیگر خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج‌البلاغه داشته باشد.

۴-۲-۲. اخلاق مدیران اجرایی

فراز چهارم نامه ۲۷ را می‌توان در سه بخش مورد تحلیل متنی قرار داد:

۱-۴-۲-۲. مخالفت با هوای نفس

امیرمؤمنان علیه‌السلام در بخش چهارم به اخلاق مدیران اجرایی اشاره نموده و می‌نویسد: «ای محمدبن‌ابی‌بکر بدان که من تو را سرپرست بزرگ‌ترین لشکر یعنی لشکر مصر، قرار دادم. بر تو سزاوار است که با خواسته‌های دل مخالفت کرده و از دین خود دفاع کنی، هر چند ساعتی از عمر تو باقی نمانده باشد. خدا را در راضی نگه‌داشتن مردم به خشم نیاور، زیرا خشنودی خدا جایگزین هر چیزی بوده اما هیچ چیز جایگزین خشنودی خدا نمی‌شود.»

نهج‌البلاغه مملو از تأکید و تصریح امیرمؤمنان علیه‌السلام به مخالفت با هوای است. از این رو به مواردی

اشاره می‌شود:

«جز این نیست که ابتدای بروز آشوب‌ها و فتنه‌ها، هواهایی است که مورد تبعیت قرار می‌گیرند» (خطبه/۵۰).
 «خدا رحمت کند کسی که شهوت خود را مهار کند و هوای نفس را ریشه کن سازد؛ زیرا هوای این نفس را کندن، بسیار دشوار است و این نفس همواره به مقتضای هوا طلبی خود میل به معصیتی دارد» (خطبه/۱۷۶).
 «ای بندگان خدا! از محبوب‌ترین بندگان در پیشگاه ربوبی، بنده‌ای است که خداوند او را در مبارزه با نفس خود و ساختن آن، یاری فرماید» (خطبه/۸۷).

«ای مردم! ترسناک‌ترین چیزی که بر شما می‌ترسم، دو چیز است: پیروی از هوای نفس و آرزوی طولانی؛ اما پیروی از هوای نفس، انسان را از حق بازمی‌دارد و آرزوی طولانی، آخرت را به دست فراموشی می‌سپارد» (خطبه/۴۲).

امام علی علیه‌السلام در عهدنامه مالک اشتر چنین می‌نویسد: «دستور می‌دهد او را به تقوای الهی و تقدیم اطاعت خداوندی بر همه چیز و (دستور می‌دهد) که نفس خود را از شهوت بکشد و از طغیان‌ها بازدارد؛ چون نفس آدمی را سخت به بدی وادار می‌کند، مگر آن که خدا رحم کند. پس هوایت را مالک باش و نفست را از اقدام به آنچه برای تو حلال نیست سخت بازدار؛ زیرا انصاف و عدالت درباره نفس، جلوگیری جدی از اقدام نفس است در هر چه که بخواهد یا نخواهد» (نامه/۵۳).

۲-۴-۲. اهمیت نماز

«نماز را در وقت خودش به‌جای آور، نه اینکه در بیکاری زودتر از وقتش بخوانی و به هنگام درگیری و کار آن را تأخیر بیندازی و بدان همه کردار خوبت در گرو نماز است.» مولای متقیان علیه‌السلام پیوسته بر اقامه نماز تأکید دارد و این امر، محدود به نامه ۲۷ نیست بلکه سراسر نهج‌البلاغه، آکنده از عطر نماز است؛ چنانکه می‌فرماید: «برپا داشتن نماز نشانه اصلی دین است» (خطبه/۱۱۰).

«خدا را، خدا را، مراقب باشید در مورد نماز؛ چرا که نماز، ستون دین شماست» (نامه/۴۷).

«نماز موجب تقرب هر پرهیزگار و حج جهاد هر ناتوان است» (حکمت/۱۳۶).

«امر نماز را مراعات کنید و آن را محافظت نمایید و بسیار به جایی آورید و با آن به خدا تقرب جوید؛ زیرا نماز بر مؤمنین فریضه‌ای است نوشته شده و وقت آن تعیین گردیده» (خطبه/۱۹۹).

۳-۲-۲. پیشوای هدایتگر و گمراه کننده

«قسمتی از نامه) امام هدایتگر و زمامدار گمراهی، هیچ‌گاه مساوی نخواهند بود، چنان که دوستان پیامبر صلی الله علیه و آله و دشمنانش برابر نیستند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به من فرمود: «بر امت اسلام، نه از مؤمن و نه از مشرک هراسی ندارم، زیرا مؤمن را ایمانش بازداشته و مشرک را خداوند به جهت شرک او نابود می‌سازد، من بر شما از مرد منافقی می‌ترسم که درونی دو چهره و زبانی عالمانه دارد، گفتارش دلپسند و رفتارش زشت و ناپسند است.»

آیت‌الله مکارم در شرح این فراز می‌نویسد: از تعبیر به «منه» برمی‌آید که آنچه در نهج البلاغه آمده، تمام نامه نبوده، بلکه بخش‌هایی از آن است (مکارم، ۱۳۸۶ ش: ۳۷۱/۹).

«برترین بندگان در نزد خداوند سبحان، امام عادل است که هدایت‌شده و مردم به وسیله او هدایت شوند و سنت و طریقه دانسته شده پیامبر صلی الله علیه و آله را برپا دارد و بدعت نادرست را از بین برد. همانا بدترین مردم نزد پروردگار، پیشوای ستمگری است که خود گمراه باشد و دیگران هم به وسیله او گمراه شوند و سنت‌های برگرفته از دین را نابود و بدعت‌های ترک شده خلاف دین را زنده سازد» (خطبه/۱۶۴).

همچنین امام علیه‌السلام ویژگی‌های منافقان را چنین شرح می‌دهند: «شما را از منافقان می‌ترسانم، چون آن‌ها گمراه و گمراه کننده‌اند، خطاکار و به خطاکاری تشویق کننده‌اند، به رنگ‌های گوناگون ظاهر می‌شوند، از ترفندهای گوناگون استفاده می‌کنند. برای شکستن شما از هر پناهگاهی استفاده می‌کنند و در هر کمینگاهی به شکار شما می‌نشینند، قلب‌هایشان بیمار و ظاهرشان آراسته است، در پنهانی راه می‌روند و از بیراهه‌ها حرکت می‌کنند. وصفشان دارو و گفتارشان درمان اما کردارشان دردی است بی‌درمان، بر رفاه و آسایش مردم حسد می‌ورزند و بر بلاء و گرفتاری مردم می‌افزایند و امیدواران را ناامید می‌کنند. آن‌ها در هر راهی کشته‌ای و در هر دلی راهی و بر هر اندوهی اشک‌ها می‌ریزند، مدح و ستایش را به یکدیگر قرض می‌دهند و انتظار پاداش می‌کشند، اگر چیزی را بخواهند اصرار می‌کنند و اگر ملامت شوند، پرده‌داری می‌کنند و اگر داوری کنند، اسراف می‌ورزند. آن‌ها برابر هر حقی باطلی و برابر هر دلیلی شیهه‌ای و برای هر زنده‌ای قاتلی و برای هر دری کلیدی و برای هر شیئی چراغی تهیه کرده‌اند» (خطبه/۱۹۴).

مخالفت با هوای نفس، دفاع از دین خدا، جلب رضایت خدا و برپایی نماز، دستورالعمل‌های امیرمؤمنان علیه‌السلام خطاب به مسئولان است. در پایان نامه، حضرت نسبت به خطر منافقان هشدار داده و فرمایش پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را یادآور می‌شوند؛ بنابراین وحدت رویه در متن و هم‌ساقی روایات متعدد نهج البلاغه با نامه ۲۷، وجود قوت متن و نیز همخوانی آن با خطوط کلی قرآن و عترت، دلالت بر وثوق خبری دارد. باید دانست که اصطلاح وثوق خبری یا صدور در جایی استفاده می‌شود که از صادر شدن یک

روایت از معصومان علیهم‌السلام اطمینان حاصل شود. این اطمینان می‌تواند از راه سند حدیث (به‌طور جداگانه) یا قرائن دیگر حاصل گردد. اصطلاح وثوق مخبری یا سندی نیز در جایی استفاده می‌شود که از صحت سند یک روایت اطمینان حاصل شود (المروج‌الجزائری، ۱۴۱۶ق: ۳۶۳/۴). اهمیت وثوق خبری یا صدوری، آنگاه آشکار می‌شود که امام صادق علیه‌السلام، ملاک پذیرش روایت را مطابقت آن، با قرآن و سنت معرفی می‌کند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴). در مواردی ممکن است وثوق مخبری وجود نداشته باشد، اما وثوق خبری از وثوق مخبری مهم‌تر است، چه بسا روایتی با سند صحیح به معصوم برسد اما متن آن مخالف خطوط کلی قرآن و عترت باشد که در چنین موردی کلام معصوم، حمل بر تقیه شده و کنار گذاشته می‌شود. در میان آثار علما و اندیشمندان، این رویکرد بسیار به چشم می‌خورد. چنانکه مرحوم صاحب کفایه می‌نویسد: «ضعف سند خبر به‌واسطه ظن به صدور یا صحت مضمون آن، جبران شده و آن روایت تحت ادله خبر موثوق به داخل می‌شود» (خراسانی، ۱۴۲۷ق: ۳۳۲). مرحوم بهبهانی می‌نویسد: «روایت ضعیف السندی که ضعف آن با شهرت جبران شده به مراتب، بسیار اقوی از روایت صحیح السندی است که غیر منجر باشد» (وحید بهبهانی، ۱۵۱۵ق: ۴۷۹). همچنین آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کند: «با اغماض از سند، حق بودن محتوا، سبب پذیرش مضمون آن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۹ش: ۵۴/۵۴).

۲-۳. تحلیل بینامتنی

بینامتنیت یا متن پنهان (Intertextuality)، شکل‌گیری معنای متن توسط متون دیگر است. این می‌تواند شامل استقراض و دگردیسی متنی دیگر توسط مؤلف یا ارجاع دادن خواننده به متنی دیگر باشد. بینامتنی به معنی شکل یافتن متنی جدید بر اساس متون معاصر یا قبلی است به‌طوری‌که متن جدید فشرده‌ای است از تعدادی از متون که مرز بین آن‌ها محو شده و ساختارش به شکلی تازه شود. به‌طوری‌که از متون قبلی چیزی جز ماده آن باقی نمانده است و اصل آن در متن جدید پنهان شده و تنها افراد خبره توان تشخیص آن را داشته باشند (ریبیدی، ۲۰۱۲م: ۲۹). بینامتنیت به رابطه تفسیری و معناشناختی ناظر است و در تفسیر قرآن نیز مراد از بینامتنی، توجه به روابط نشانه‌شناختی و معناشناختی است که متون دیگر می‌توانند با قرآن داشته باشند (قائم‌نیا، ۱۳۸۹ش: ۴۴۴). متن موجود همان متن حاضر است و متونی را که با متن کنونی تعامل دارد، متن غائب نامند؛ یعنی هرگونه متنی (متن حاضر) حاصل یک فرآیند تبدیل (عملیات بینامتنی) از متون دیگری (متون پنهان) است (الموسی، ۲۰۰۰م: ۵۳).

هنگامی که متن نامه ۲۷ نهج‌البلاغه به‌طور تطبیقی با متون دیگر همچون: الغارات، تحف العقول و امالی مفید مقایسه گردد، می‌توان با عملیات بینامتنیت به یک متن مشترک رسید. با دقت و تأمل در جملات مشترک می‌توان به این نتیجه رسید که همه نقل‌ها، یک روایت هستند و تفاوت عمده آن‌ها در اجمال و تفصیل بوده و رابطه بینامتنی یا تناصی که میان متن نهج‌البلاغه و متون دیگر برقرار است از نوع نفی کلی یا حواری است. (اسداللهی، فتحی، محرمی، آقایی، ۱۳۹۹: ۱-۲۱).

باید توجه داشت «که در نفی کلی مقدار زیادی از متن پنهان در متن حاضر بکار رفته و معمولاً این تعامل به شکل آشکار صورت می‌گیرد، چرا که خواننده با خواندن متن حاضر، به سبب وفور و وضوحش به حضور

بارز متن غایب در متن حاضر پی می‌برد و حامل بالاترین شکل تعامل با متن غایب است» (میرزایی، ۱۳۸۸ش: ۸). اینک به متون مشترک در هر چهار نقل اشاره می‌شود:

سید رضی نامه ۲۷ را با این تعبیر آغاز می‌کند: «فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ وَ أَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ وَ ابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَ آسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَ النَّظْرَةِ حَتَّى لَا يَطْمَعَ الْعُظْمَاءُ فِي خَيْفِكَ لَهُمْ وَ لَا يَيَّاسَ الصُّعْفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ» این عبارت در نقل ابراهیم ثقفی و شیخ مفید وجود ندارد اما در نقل حرانی چنین روایت شده: «وَ إِذَا أَنْتَ قَضَيْتَ بَيْنَ النَّاسِ فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ وَ لِيْنِ لَهُمْ جَانِبَكَ وَ ابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَ آسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظِ وَ النَّظْرِ حَتَّى لَا يَطْمَعَ الْعُظْمَاءُ فِي خَيْفِكَ لَهُمْ وَ لَا يَأْسِ الصُّعْفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ش: ۱۷۷).

سید رضی در نهج البلاغه چنین نقل می‌کند: «فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُسْأَلُكُمْ مَعَشَرَ عِبَادِهِ عَنِ الصَّغِيرَةِ مِنْ أَعْمَالِكُمْ وَ الْكَبِيرَةِ وَ الظَّاهِرَةِ وَ الْمُسْتَوْرَةِ فَإِنْ يُعَذِّبْ فَأَنْتُمْ أَطْلَمُ وَ إِنْ يُعْفَ فَهَوَ أَكْرَمُ» ثقفی و شیخ مفید همین معنا را با این الفاظ روایت می‌کند: «فَاعْلَمُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ اللَّهَ جَلَّ وَ عَزَّ سَأَلَكُمْ عَنِ الصَّغِيرِ مِنْ عَمَلِكُمْ وَ الْكَبِيرِ فَإِنْ يُعَذِّبْ فَتَحْنُ أَطْلَمُ وَ إِنْ يُعْفَ فَهَوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۱؛ ثقفی، ۱۴۱۰ق: ۱۴۷/۱).

سیدرضی در نهج البلاغه چنین روایت می‌کند: «وَ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُتَّقِينَ ذَهَبُوا بِعَاجِلِ الدُّنْيَا وَ آجَلِ الْآخِرَةِ فَشَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ وَ لَمْ [يُشَارِكُهُمْ أَهْلُ] يُشَارِكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكِنَتْ وَ أَكَلُوا بِأَفْضَلِ مَا أَكَلَتْ فَخَطُّوا مِنَ الدُّنْيَا بِمَا حَظِيَ بِهِ الْمُتْرَفُونَ وَ أَخَذُوا مِنْهَا مَا أَخَذَهُ الْجَبَابِرَةُ الْمُتَكَبِّرُونَ ثُمَّ انْقَلَبُوا عَنْهَا بِالزَّادِ الْمُبْلَغِ وَ الْمَنْجَرِ الرَّابِحِ أَصَابُوا لِدَّةَ زُهْدِ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ وَ تَيَقَّنُوا أَنَّ اللَّهَ عَدَا فِي آخِرَتِهِمْ لَا تُرَدُّ لَهُمْ دَعْوَةٌ» همچنين ثقفی و شیخ مفید همین معنا را با این الفاظ روایت می‌کند: «وَ اعْلَمُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُتَّقِينَ حَازُوا عَاجِلَ الْخَيْرِ وَ آجَلَهُ شَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ وَ لَمْ يُشَارِكُهُمْ أَهْلُ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ أَبَاحَهُمْ اللَّهُ مِنَ الدُّنْيَا مَا كَفَاهُمْ وَ بِهِ أَعْنَاهُمْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ اسْمُهُ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكِنَتْ وَ أَكَلُوا بِأَفْضَلِ مَا أَكَلَتْ شَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ فَأَكَلُوا مَعَهُمْ مِنْ طَيِّبَاتِ مَا يَأْكُلُونَ وَ شَرِبُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا يَشْرَبُونَ وَ لَبَسُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَلْبَسُونَ وَ سَكَنُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَسْكُونُونَ وَ تَزَوَّجُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَتَزَوَّجُونَ وَ رَكِبُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَرَكِبُونَ أَصَابُوا لِدَّةَ الدُّنْيَا مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَدَا جِيرَانُ اللَّهِ يَتَمَتَّعُونَ عَلَيْهِ فَيُعْطِيهِمْ مَا تَمَنَّوْهُ وَ لَا يَرُدُّ لَهُمْ دَعْوَةً وَ لَا يَنْقُصُ لَهُمْ نَصِيبًا مِنَ اللَّذَّةِ.» (همان)

سید در نهج البلاغه چنین روایت می‌کند: «فَاخَذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ الْمَوْتَ وَ قُرْبَهُ وَ أَعْدُوا لَهُ عِدَّتَهُ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِأَمْرِ عَظِيمٍ وَ حَظَبٍ جَلِيلٍ بِخَيْرٍ لَا يَكُونُ مَعَهُ شَرٌّ أَبَدًا أَوْ شَرٌّ لَا يَكُونُ مَعَهُ خَيْرٌ أَبَدًا فَمَنْ أَقْرَبَ إِلَى الْجَنَّةِ مِنْ عَامِلِهَا وَ مَنْ أَقْرَبَ إِلَى النَّارِ مِنْ عَامِلِهَا وَ أَنْتُمْ طُرْدَاءُ الْمَوْتِ إِنْ أَقَمْتُمْ لَهُ أَخَذَكُمْ وَ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنْهُ أَدْرَكَكُمْ وَ هُوَ أَلْزَمُ لَكُمْ مِنْ ظِلِّكُمْ الْمَوْتُ مَعْفُودٌ بِنَوَاصِيكُمْ وَ الدُّنْيَا تُطَوَّى مِنْ خَلْفِكُمْ فَاخَذَرُوا نَاراً فَعَرَّضُوا بَعِيداً وَ حُرِّهَا شَدِيداً وَ عَدَابُهَا جَدِيداً دَارٌ لَيْسَ فِيهَا رَحْمَةٌ وَ لَا تَسْمَعُ فِيهَا دَعْوَةً وَ لَا تُفْرَجُ فِيهَا كُرْبَةٌ» همچنين ثقفی و شیخ مفید، همین معنا را چنین روایت می‌کنند: «اخذروا يا عباد الله الموت و سكرته و أعدوا له عدته فإنه يفجؤكم بأمر عظيم بخير لا يكون معه شر أبداً أو بشر لا يكون معه خير أبداً أو بشر لا يكون معه شر أبداً فمن أقرب إلى الجنة من عاملها و من أقرب إلى النار من عاملها و أنتم طرداء الموت إن أقمتهم له أخذكم و إن فررتهم منه أدرككم و هو أزرم لكم من ظلكم الموت معفود بنواصيكم و الدنيا تطوى من خلفكم فخذروا ناراً فعرضوا بعيداً و حرها شديد و عذابها جديد دار ليس فيها رحمة و لا تسمع فيها دعوة و لا تفرج فيها كربة»

مِنْ خَلْفِكُمْ ... لِأَنَّهُ يَقْضِي وَ يَصِيرُ إِلَى غَيْرِهِ إِلَى نَارٍ قَعْرَهَا بَعِيدٌ وَ حَرُّهَا شَدِيدٌ وَ شَرَابُهَا صَدِيدٌ وَ عَذَابُهَا جَدِيدٌ وَ مَقَامُهَا حَدِيدٌ لَا يَفْتُرُ عَذَابُهَا وَ لَا يَمُوتُ سَكَانُهَا دَارٌ لَيْسَ فِيهَا رَحْمَةٌ وَ لَا يُسْمَعُ لِأَهْلِهَا دَعْوَةٌ» (همان)

در بخش دیگر سید، کلام مولی را چنین روایت می‌کند: «وَ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ أَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ فَاجْمَعُوا بَيْنَهُمَا فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حَسُنَ ظَنُّهُ بِرَبِّهِ عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ ظَنًّا بِاللَّهِ أَشَدَّهُمْ خَوْفًا لِلَّهِ» در امالی مفید این تعبیر وجود ندارد اما در روایت ثقفی، چنین آمده: «فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ عِبَادَ اللَّهِ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ يَحْسُنَ بِهِ ظَنُّكُمْ فَافْعَلُوا فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا تَكُونُ طَاعَتُهُ عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ طَاعَةَ اللَّهِ أَشَدَّهُمْ لَهُ خَوْفًا» (ثقفی، ۱۴۱۰ق: ۱۵۴/۱)

سپس سید رضی، کلام امام را چنین نقل می‌کند: «وَ اعْلَمْ يَا مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ أَنِّي قَدْ وَلَّيْتُكَ أَعْظَمَ أَجْنَادِي فِي نَفْسِي أَهْلَ مِصْرَ فَأَنْتَ مَحْفُوقٌ أَنْ تُخَالِفَ عَلَى نَفْسِكَ وَ أَنْ تُنَافِحَ عَنْ دِينِكَ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَكَ إِلَّا سَاعَةٌ مِنَ الدَّهْرِ وَ لَا تُسْخِطُ اللَّهَ بِرِضَا أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ فَإِنَّ فِي اللَّهِ خَلْفًا مِنْ غَيْرِهِ وَ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ خَلْفٌ فِي غَيْرِهِ» شیخ مفید و ابراهیم ثقفی، همین عبارت را چنین نقل کرده‌اند: «ثُمَّ اعْلَمْ يَا مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ أَنِّي قَدْ وَلَّيْتُكَ أَعْظَمَ أَجْنَادِي فِي نَفْسِي أَهْلَ مِصْرَ فَإِذَا وَلَّيْتُكَ مَا وَلَّيْتُكَ مِنْ أَمْرِ النَّاسِ فَأَنْتَ حَقِيقٌ أَنْ تَخَافَ مِنْهُ عَلَى نَفْسِكَ وَ أَنْ تَحْذَرَ مِنْهُ عَلَى دِينِكَ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا تُسْخِطَ رَبُّكَ عَزَّ وَ جَلَّ بِرِضَا أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ فَافْعَلْ فَإِنَّ فِي اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْفًا مِنْ غَيْرِهِ» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۶؛ ثقفی، ۱۴۱۰ق: ۱۴۵/۱)

سید در ادامه چنین روایت می‌کند: «صَلِّ الصَّلَاةَ لَوْفِيهَا الْمُؤَقَّتِ لَهَا وَ لَا تُعْجَلْ وَفِيهَا لِفِرَاقٍ وَ لَا تُؤَخَّرْهَا عَنْ وَفِيهَا لِاشْتِغَالٍ وَ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ» اما در روایت شیخ مفید و ثقفی، این فراز بسیار طولانی‌تر نقل شده: «انظُرْ يَا مُحَمَّدُ صَلَوَاتِكَ كَيْفَ تُصَلِّيَهَا فَإِنَّمَا أَنْتَ إِمَامٌ يُتَّبَعُ لَكَ أَنْ تَتَمَّهَا وَ أَنْ تُحَفِّظَهَا بِالْأَرْكَانِ وَ لَا تُحَفِّفَهَا وَ أَنْ تُصَلِّيَهَا لَوْفِيهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ إِمَامٍ يُصَلِّي بِقَوْمٍ فَيَكُونُ فِي صَلَاتِهِمْ نَقْصٌ إِلَّا كَانَ إِثْمٌ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ صَلَاتِهِمْ شَيْئاً ثُمَّ الْوُضُوءُ فَإِنَّهُ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ اغْسِلْ كَفْيَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ بِالْإِعْتِرَافِ مِنَ الْآيَةِ ... لَا تُعْجَلْ بِهَا عَنِ الْوَقْتِ لِفِرَاقٍ وَ لَا تُؤَخَّرْهَا عَنِ الْوَقْتِ لِشُغْلٍ» (همان) در این نقل امیرمؤمنان علیه‌السلام کیفیت وضو و اوقات نماز را به شکل کامل توضیح می‌دهد.

سپس سید رضی چنین روایت می‌کند: «فَإِنَّهُ لَا سَوَاءَ إِمَامُ الْهُدَى وَ إِمَامُ الرَّذَى وَ وَلِيُّ النَّبِيِّ وَ عَدُوُّ النَّبِيِّ وَ لَقَدْ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِنِّي لَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مُؤْمِنًا وَ لَا مُشْرِكًا أَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَمْنَعُهُ اللَّهُ بِإِيمَانِهِ وَ أَمَّا الْمُشْرِكُ فَيَقْتَمِعُهُ اللَّهُ بِشْرِكِهِ وَ لَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ كُلَّ مُنَافِقٍ الْجَنَانِ عَالِمِ اللِّسَانِ يَقُولُ مَا تَعْرِفُونَ وَ يَفْعَلُ مَا تُنْكِرُونَ» در امالی و الغارات چنین آمده: «وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ لَا يَسْتَوِي إِمَامُ الْهُدَى وَ إِمَامُ الرَّذَى وَ وَصِيُّ النَّبِيِّ وَ عَدُوُّهُ إِنِّي لَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مُؤْمِنًا وَ لَا مُشْرِكًا أَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَمْنَعُهُ اللَّهُ بِإِيمَانِهِ وَ أَمَّا الْمُشْرِكُ فَيَخْجِزُهُ اللَّهُ عَنْكُمْ بِشْرِكِهِ لَكِنِ أَخَافُ عَلَيْكُمْ الْمُنَافِقَ يَقُولُ مَا تَعْرِفُونَ وَ يَفْعَلُ مَا تُنْكِرُونَ» (همان).

بنابراین هر آنچه سید رضی در نهج‌البلاغه نقل کرده در امالی و الغارات و همچنین تحف العقول وجود دارد با این تفاوت که سید رضی منتخب خود از نامه مفصل امیر مؤمنان علیه‌السلام به محمد بن ابوبکر را نقل نموده است.

۴-۲. تبیین تفاوت نقل امالی مفید و الغارات با نقل نهج البلاغه

مرحوم شیخ مفید و ابراهیم ثقفی، هر یک با سند خود و ابن شعبه حرانی به طور مرسل، عهدنامه محمد بن ابوبکر را نقل می‌کنند. البته حرّانی تصریح می‌کند که نامه را تلخیص نموده است: «ثُمَّ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ مِصْرَ بَعْدَ مَسِيرِهِ مَا اخْتَصَرْنَاهُ» (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۶۳ ش: ۱۷۶) از این رو برخی تعبیر در تحف العقول وجود ندارد اما با این حال از روایت سید رضی در نهج البلاغه کامل‌تر است. سید رضی، بخش‌هایی از نامه مفصل حضرت را انتخاب نموده و در نهج البلاغه روایت کرده ولی اشاره به تلخیص یا منتخب بودن نامه ۲۷ نکرده است. در نتیجه تضاد و تعارضی بین نقل‌ها از لحاظ لفظ یا محتوا وجود ندارد. تنها تفاوتی که هست اجمال و تفصیل بین نقل‌ها است.

۳. نتیجه‌گیری

پس از پژوهش در اسناد عهدنامه محمد بن ابی بکر و مدالیل نقل‌های محمد بن ابراهیم ثقفی، ابن شعبه حرّانی، شیخ مفید و سید رضی نتایج زیر به دست آمد:

امیرمؤمنان علیه‌السلام نامه مفصلی به محمد بن ابی بکر نگاشته که براساس تحقیقات انجام شده، اصل صدور نامه قطعی است.

این عهدنامه را سید رضی به‌عنوان نامه ۲۷ نهج البلاغه به گونه مرسل نقل می‌کند اما دو نقل از شیخ مفید و محمد بن ابراهیم ثقفی وجود دارد که عهدنامه را با سند متصل به امام روایت کرده‌اند؛ در نتیجه نامه ۲۷ مرسل نیست بلکه مسند است.

پس از اعتبارسنجی دو سند موجود در امالی مفید و الغارات ثقفی روشن گردید که سند امالی به سبب وجود روایان مهمل و ناشناس و سند الغارات به سبب وجود روایان ضعیف و مذموم، غیر معتبر است. در اعتبارسنجی متنی، همه فرازهای نامه ۲۷ نهج البلاغه اصالت‌یابی متنی شد و با دیگر خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه از لحاظ محتوایی با شیوه تفسیر نهج البلاغه با نهج البلاغه اعتبارسنجی شد و هم‌سپاکی نامه ۲۷ با سایر روایات نهج البلاغه اثبات گردید.

در اعتبارسنجی بینا متنی، نقل‌های امالی مفید، الغارات ثقفی، تحف العقول ابن شعبه حرّانی و نهج البلاغه سید رضی به شکل تطبیقی مقایسه شد و پس از تعیین نقاط اشتراک و افتراق نقل‌ها، روشن گردید که هر آنچه سید در نهج البلاغه نقل کرده در کتب روایی مذکور موجود است با این تفاوت که سید رضی منتخب خود را از عهدنامه نقل کرده و تنهاترین تفاوت، اجمال و تفصیل است.

در نتیجه صحت انتساب نامه ۲۷ نهج البلاغه به امام علی علیه‌السلام از راه متن‌شناسی به واسطه وثوق خبری و قوت و اصالت متن احراز گردید؛ هرچند وثوق مخیری و سندی اثبات نشد اما مرسل بودن نهج البلاغه با دو سند شیخ مفید و محمد ثقفی برطرف گردید.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن احمد (١٩٧٣م). الثقات. تحقیق: محمد عبدالمعید خان، چاپ یکم. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (١٣٩٠ق). لسان المیزان. تحقیق: دائرة المعارف النظامية الهند، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (١٣٧٩ق). شرح الأخبار. تحقیق: سید محمد حسینی جلالی، چاپ یکم. قم: جامعه مدرسین قم.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. تحقیق، احسان عباس، بیروت: دارالتقافه.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی (١٣٤٢ش). الرجال. تحقیق: جلال الدین محدث، چاپ یکم. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٣٦٣ش). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن عماد، عبدالحی بن احمد (١٤٠٦ق). شذرات الذهب فی اخبار من ذمب. تحقیق: عبدالقادر ارناؤوط و محمد ارناؤوط، چاپ یکم، بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (١٩٩٢م). المعارف. تحقیق: تروت عکاشه. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- استرآبادی، محمد بن علی (١٤٢٢ق). منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال. چاپ یکم. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- اسداللهی، خدابخش، فتحی، بهنام، محرمی، رامین، و آقایی، مهرداد (١٣٩٩). بررسی بازتاب منهیات نهج البلاغه در حدیقه سنایی با رویکرد بینامتنیت. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ٨، شماره ٢٩، ٢١-١.
- الموسی، خلیل (٢٠٠٠م). قراءات فی الشعر العربی الحديث و المعاصر، چاپ یکم، بیروت: اتحاد الكتاب العربی.
- ثقفی، محمد بن ابراهیم (١٤١٠ق). الغارات. تحقیق: عبدالزهرا حسینی، چاپ یکم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- جزائری، محمدجعفر (١٤١٦ق). هدی الطالب فی شرح المکاسب. بی جا: طلیعة النور.
- جوادی آملی، عبدالله (١٣٩٩ش). تسنیم. تحقیق: سعید بندعلی، چاپ دوم. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (١٣٨٣ش). انسان کامل در نهج البلاغه. چاپ یکم. تهران: الف. لام. میم.
- الحسینی الخطیب، سیدعبدالزهرا (١٤٠٩ق). مصادر نهج البلاغه و آسانیده. چاپ چهارم. بیروت: دارالزهراء سلام الله علیها.
- حسینی میلانی، سیدعلی (١٤١٤ق). نفحات الأزهار. قم: انتشارات مهر.
- حلّی، حسن بن یوسف (١٤١١ق). خلاصة الاقوال فی معرفة احوال الرجال. قم: دار الذخائر.
- خراسانی، محمدکاظم (١٤٢٧ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- خوئی، سید ابوالقاسم (١٤١٣ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الروات. چاپ پنجم. نجف: مؤسسه امام الخوی (ره).
- ذهبی، محمد بن احمد (١٤٠٥ق). سیر اعلام النبلاء. چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الرسالة.

- (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال. تحقیق: علی محمد بجاوی، چاپ یکم، بیروت: دارالفکر.
- الریبیدی، عبدالسلام (۲۰۱۲م). النص الغائب فی القصيدة العربية الحديثة. چاپ یکم، عمان: دارغیداء للنشر و التوزیع.
- ربیعان، معصومه (۱۴۰۰ش). اعتبارسنجی حکمت ۱۳۶ با تمرکز بر عبارت جهاد المرأة حسن التبعّل. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ۹، شماره ۳۶، ۱۹-۱.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸ق). موسوعه طبقات الفقهاء. چاپ چهارم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور (۱۳۸۲ق). الانساب. تحقیق: عبدالرحمان بن یحیی المعلمی الیمانی، چاپ یکم، حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف العثمانیه.
- شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۳۶ق). الجامع فی الرجال. تحقیق: سید محمد حسینی قزوینی، چاپ یکم، قم: مؤسسه ولی العصر عجل الله تعالی فرجه للدراسات الإسلامية.
- شرفالدين عاملی، سیدعبدالحسین (۱۳۷۷ق). المراجعات. تحقیق: حسین راضی، چاپ دوم. قم: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۵م). الملل و النحل، تحقیق: علی حسن فاعور، چاپ چهارم، بیروت: دارالمعرفة.
- الصفدی، صلاحالدين خليل بن ایبک (۱۴۲۰ق). الوافی بالوفیات. تحقیق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: داراحیاء التراث.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق). المعجم الكبير. تحقیق: حمدي بن عبدالمجید السلفی، چاپ دوم. قاهره: مكتبة ابن تیمیه.
- طبری آملی، عمادالدين محمدبن ابی القاسم (۱۳۸۳ق). بشارة المصطفى صلى الله عليه و آله لشيعة المرتضى عليه السلام. نجف: مكتبة الحيدرية.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). الرجال. تحقیق: میرداماد و رجائی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- (۱۴۱۴ق). الأملی. چاپ یکم. قم: دار الثقافة.
- (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق: جواد فیومی، چاپ یکم. قم: نشر الفقاهة.
- عرشی، امتیاز علیخان (۱۳۹۹ق). استناد نهج البلاغه. مترجم: عامر الانصاری، چاپ یکم، قم: مكتبة الثقلين القرآن و العترة.
- عشریه، رحمان، خاکسار کندر، مهران و نقیب، محمد (۱۳۹۶ش). اعتبارسنجی اصالت خطبه ۲۱۹ نهج البلاغه با بررسی چالشها و دیدگاههای حدیثی و تاریخی خطبه. پژوهش نامه علوی، سال ۱۳۹۶، شماره ۱۶، ۹۷-۷۱.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹ش). بیولوژی نصّ (نشانه شناسی و تفسیر قرآن). چاپ یکم، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاشف الغطاء، هادی (۱۳۵۴ق). مستدرک نهج البلاغه. بیروت: مكتبة اندلس.
- کشی، ابوعمرو عبدالعزیز (۱۴۰۹ق). الرجال. تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۲۳ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. تحقیق: محیی الدین مامقانی، چاپ یکم، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱ق). كنز العمال فی سنن الأقوال و الأحوال، تحقیق: بكری حیان و صفوة السقا.

- چاپ پنجم. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الاختصاص. تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، چاپ یکم. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الأمالی. تحقیق: حسین ولی و علی اکبر غفاری، چاپ یکم. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا (۱۳۸۶ش). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه. چاپ یکم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میرجهانی طباطبایی، حسن (۱۳۴۶ش). مصباح البلاغة فی مشکات الصیاعة. قم: حسن میرجهانی.
- میرزایی، فرامرز و واحدی، ماشاءالله (۱۳۸۸ش). روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر. دوفصلنامه ادب و زبان، شماره ۲۵، ۳۲۲-۳۹۹.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۱۸ق). الرجال. تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، چاپ ششم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- یافعی، عبدالله بن اسعد (۱۴۱۷ق). مرآة الجنان وعبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان. تحقیق: خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیه.



(Research Article)
Mystical reading of intercession in Nahj al-Balagha

Mohammad Reza Fereydooni^{1*}

Submit Date: 23 May 2023 **Revise Date:** 16 August 2023
Accept Date: 1 September 2023 **Publication Date:** 22 September 2023
(Page 71-94)

Abstract

The doctrine of intercession is one of the beliefs of Islam about which different opinions have been expressed since centuries ago. Nahj al-Balagha, as one of the most important Islamic texts which has been issued by one of the infallible Imams, contains valuable verses about intercession, which have not been investigated and evaluated from this point of view in previous research. Failure to pay attention to the revelation teachings with the interpretations of the Imams in the school of Ahl al-Bayt, and neglecting the mystical foundations when dealing with religious teachings harms the revealed truths and either lowers the divine knowledge to the level of the mind and language of the common people, or puts it in the closed loop of bigotry as in the understanding of the Salafists or pseudo-Salafists about intercession, which, by casting doubts, have limited God's absolute power and interpreted intercession as a kind of favoritism towards friends and intermediation. This research, relying on the statements of Imam Ali (a.s.) in Nahj al-Balaghah, shows that intercession has an inseparable relationship and connection with the two categories of "love" in this world and "manifestation of deeds" in the hereafter (Al-Hashr) because love is a good deed that a person takes with them from this world to the afterlife and benefit from it in the form of intercession, which is the inner form of love. The manifestation of deeds is the physical and objectified form of the human and heavenly appearance in the hereafter.

Keywords: Imam Ali, Nahj al-Balagha, intercession, manifestation of deeds, love, mysticism of Ahl al-Bayt.

1. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Dr_fereydooni@basu.ac.ir

How to cite this article: Fereydooni, M. R. (2023). Mystical reading of intercession in Nahj al-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(42), 71-94. DOI: 10.22084/NAHJ.2023.28244.2960

Extended Abstract

1. Introduction

Intercession is a fundamental belief of Islam, with no difference among Muslims regarding its authenticity. Both Shia and Sunni scholars accept intercession as a special gift for sinners from prophet Mohammad's Ummah. However, Muslim theologians, philosophers, and mystics have different opinions on the issue of intercession, which refers to the way of interpreting religious teachings. Theologians use reason and narration to achieve correct religious knowledge, and philosophers emphasize reasoning more than anything else. On the other hand, mystics consider intuition as the only method of acquiring knowledge. Despite the differences, mystics use wisdom and revelation to witness what others have accepted as imitation or reasoning.

2. Theoretical Framework

Islamic Tradition and mysticism are the two fundamental aspects that make the current research necessary. Nahj al-Balaghah, one of the main sources of Shia, is the expression of a perfect human being who embodies all aspects of a noble human personality, and all the good names of God are gathered in this human. Nahj al-Balagha is not a mere product of human intellect, preference, or austerity of the Seleucids. It is, in fact, the word of God that was spoken by the perfect divine guardian and the great sign of God (i.e., Imam Ali (pbuh)).

Sadly, the behavior of common people towards divine teachings often leads them to reduce revealed truths to the level of materiality. This attitude creates doubts and ultimately results in the abandonment and neglect of the inner teachings of Islam. Muslim mystics have significantly contributed to giving a sense of grandeur and depth to the revealed teachings, helping audiences understand the greatness and glory of God's beauty and magnificence in the divine decrees. Therefore, it is crucial to study and explain the concept of intercession in the thought of Imam Ali (a.s.) from a mystical perspective.

The Holy Quran is undoubtedly an important guide for increasing knowledge and guiding the Muslim audience. However, the narrative legacy of Ahl al-Bayt, as a rich source of Islamic knowledge and truths, is sometimes overlooked. The Holy Prophet and the Ahl al-Bayt, as the infallible interpreters of religion, explained religious teachings and interpreted divine revelation through their minds and tongues. Throughout history, scholars have taken great care to write down the important words of the bearers of divine knowledge in narrative collections, aiming to

familiarize believers with the great and clear source of truths. Sayyid Razi (359-406 AH) is the leader of this group of Muhaddith scholars.

3. Research Method

The current research was conducted using a library approach and content analysis method. Relevant texts on the fundamentals of intercession were extracted, documented, and intellectually analyzed by the words of Muslim mystics.

4. Conclusion

In Islamic texts, intercession plays a significant role and is related to the concept of "embodiment of actions," which is an important principle in mysticism. Ali (a.s.), a prominent figure in Islam, emphasized the importance of righteous actions for salvation in the hereafter in Nahj al-Balagha. These actions can stem from both formal and heart actions. The Day of Judgment, or Qayamat, is when all actions, both physical and in heart, will be manifested and judged. Some may overlook the value of heart actions and believe that only physical actions will be measured. However, love and hate hidden in the human heart will also be rewarded or punished on the Qayamat when tied to the fabric of the human heart becoming a belief. Intercession is the love contained in the heart for the desired and beloved, which will appear in the hereafter. Intercession is a manifestation of love that is cherished in the heart toward the desired and the beloved, and it is said to appear in the hereafter as a result of one's actions. It is important to note that intercession does not indicate any form of divine cruelty or discrimination on the part of God, and believing in it does not lead to the commission of sins. Rather, intercession is a profound truth that one carries with them from this world, and it is an act of the heart that reveals its deepest essence in the hereafter through the act of intercession.

References

- The Holy Quran (1376). *Translated by Mohammad Mehdi Foladvand*, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
- ----- (1362). *Al-Khasal, Sahaha and Commentary: Ali Akbar Ghafari*, Qom: Islamic Publications Office, affiliated to the Qom Seminary Teachers Association.
- ----- (1363). *Kalyat Shams, with corrections and margins by Badeel Zaman Forozaifar*, Tehran: University of Tehran.
- ----- (1372). *Mofatih al-Janan, translated by Mousavi Damghani*, Tehran: Payam Azadi Publishing House.

-
- ----- (1379). *Islamic mysticism (comprehensive commentary on the Sajjadiyya book)*, Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib Publications.
 - ----- (1383). *Al-Muhaja Al-Baida*, revised by Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office.
 - ----- (1383). *Lessons on the description of allusions in the 9th style, under the supervision of Sadegh Hassanzadeh*, Qom: Eshraq Library.
 - ----- (1385). *The Causes of Sharia*, Qom: Maktaba Al-Davari Al-Maktab Al-Haydriya.
 - ----- (1386). *The works of works, edited by: Daud Samadi Ameli*, Qom: Al Lam Mim.
 - ----- (1398). *Al-Tawheed, Sahaha and Commentary: Hashem Hosseini al-Tahrani*, Qom: Islamic Publications Office, affiliated to Qom Seminary Teachers Association.
 - Al-Akbari, Muhammad bin Al-Nu'man (1367 AH). *The beginning of the articles in the schools of thought and the mukhtarat, introduction to them and notes on them written by: Allama al-Sheikh Fazlullah al-Zanjani*, Tabriz: Maktaba Haqirat.
 - Allameh Hali, Abu Mansour Jamal al-Din (1407 AH). *Kashf al-Murad in the description of abstraction of belief, research and suspension: Ayatollah Allameh Hassan Hassanzadeh Amoli*, Qom: Islamic Publications Office, affiliated with the Qom Seminary Teachers Association.
 - Al-Wazir, Seyedhady bin Ibrahim (1429). *Al-Brooj in the name of Amir al-Mu'minin, peace be upon him, researcher: Sheikh Mohammad Eslami Yazdi*, Tehran: Publications of the Association of Religions and Religions.
 - Amoli, Mohammad Taghi (2004). *Hayat Javed*, Tehran: Mortazavi.
 - Attar Nishaburi, Fariduddin (2013). *Al-Tayr logic, introduction, correction and notes: Mohammadreza Shafiei Kodkani*, Tehran: Sokhn.
 - Avesta (1382). *Jalil Dostkha's report and research*, Tehran: Marvarid Publications.
 - Ayashi, Muhammad bin Masoud (1380). *Tafsir Al-Ayashi*, Seyyed Hashim Rasouli Mahalati, Tehran: Al-Mattaba Al-Alamiya.
 - Bahrani, Kamaluddin Maitham (1428). *Commentary on Nahj al-Balagha*, Qom: Dar al-Habib.
 - Faiz Kashani, Mulla Mohsen (1423 AH). *Alam Aliqin*, researcher: Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar.
 - Hakimi, Mohammad Reza (2008). *Eternal Kalam*, Tehran: our reason.
 - Hassanzadeh Amoli, Hassan (2012). *Lessons of signs and punishments of the 8th grade, under the care of Sadegh Hassanzadeh*, Qom: Ishraq Library.

-
- Heydari, Syed Kamal (2012). *Intercession*, translated by Seyyed Mohammad Hossein Mirlohi, revised by Dr. Masoud Fekri, Tehran: Imam Sadiq University (AS).
 - Ibn Abi al-Hadid, Abu Hamid Izz al-Din (1418 AH). *Commentary on Nahj al-Balaghah*, researched by Mohammad Abd al-Karim al-Nimri, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
 - Ibn Arabi, Mohi al-Din (1418 AH). *Al-Futuhah al-Makiyya*, translation and research: Othman Yahya and Ebrahim Madkoo, Beirut: Dar al-Ahiya al-Trath al-Arabi.
 - Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (Sadooq) (1376). *Al-Amali*, Tehran: Kitabchi.
 - Ibn Manzoor, Jamal al-Din Muhammad bin Makram (1426). *Lasan al-Arab*, Beirut: Al-Alami publishing house.
 - Kashani, Mullah Fethullah (1366). *Tanbih al-Ghafilin and Tadzkirah al-Arifin*, Tehran: Miqat Publishing Company.
 - Kayseri, Dawood (1375). *Description of Fuss al-Hakm*, by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
 - Khoei, Habibullah (1434). *Minhaj al-Baraa'*, Beirut: Dar al-Mahjah al-Bayda.
 - Kilini, Muhammad bin Yaqub (1429 AH). *Al-Kafi*, Qom: Dar al-Hadith.
 - Lahiji, Mohammad (1377). *Mufatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz*, by Kivan Samii, Tehran: Zovar.
 - Madani Shirazi, Seyyed Ali Khan (2018). *Bostan Salkan in the description of Sarwar Sajdan's book*, translated by Hossein Sabri, Mashhad: Astan Quds Razavi.
 - Makarem Shirazi, Nasser (1371). *A sample interpretation*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
 - Malekzadeh, Mohammad (1401). *Pseudo-Salafism Movement in Iran*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
 - Mohammadifam, Hossein (2017). *The Qur'an is enough*, Tehran: Dar-e-Alam Publications for Ahl al-Bayt School.
 - Molana, Jalaluddin Muhammad (1315-1319). *Spiritual Masnavi, edited and edited by Mohammad Ramezani (Kalala Khavar)*, Tehran: Khavar Printing House.
 - Mustafavi, Hassan (1363). *Misbah al-Sharia*, Qom: Qalam Publications.
 - Nahj al-Balagha (1377). *Translated by Abdul Mohammad Aiti*, Tehran: Farzan Rooz publishing and research.
 - Qashiri, Abdul Karim bin Hawazen (2000 AD). *Lataif al-Isharat (Complete Sufi Commentary on the Holy Qur'an)*, Cairo: Al-Masriyyah al-Katab.
 - Qomi, Abbas (1414 AH). *Safinat al-Bihar*, Qom: Osweh.

-
- Qonavi, Sadruddin (1374). *Miftah al-Ghaib and Commentary of Misbah Al-Alans*, Sahahaha and Qadamma Leh: Mohammad Khajawi, Tehran: Molly.
 - *Sahifeh Sajjadih* (1375). translated by Abdul Mohammad Aiti, Tehran: Soroush.
 - Shirazi, Sadruddin Mohammad (1410). *Esfar*, Beirut: Dar al-Ahiya al-Truth al-Arabi.
 - Shujaei, Mohammad (1368). *Articles*, Tehran: Soroush.
 - Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow.
 - Tabatabai, Mohammad Hossein (1385 AD). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Al-Haydari Press.
 - *The Bible* (2010). Translated by Fazel Khan Hamdani, William Glenn, Henry Marten, Tehran: Asatir.



(مقاله پژوهشی)

خوانش عرفانی از شفاعت در نهج البلاغه

محمدرضا فریدونی^{*۱}

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

انتشار مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰

(از ص ۷۷ تا ۹۴)

چکیده

آموزه «شفاعت» از عقاید اسلامی است که از قرن‌ها پیش تا امروز آرای مختلفی در باب آن ابراز شده و حکما و عرفای مسلمان با نگرش‌های متفاوتی که به آموزه‌های وحیانی داشته‌اند به تفسیر آن پرداخته‌اند. نهج البلاغه در مقام یکی از مهم‌ترین متن‌های اسلامی که از لسان معصوم صادر شده شامل فقراتی ارزشمند و حائز اهمیت در باب مقوله شفاعت است که تاکنون در تحقیقات و پژوهش‌ها از این منظر مورد بررسی و ارزیابی قرار نگرفته است. عدم التفات به تعالیم وحیانی با تفسیر معصوم در مکتب اهل بیت و مغفول ماندن مبانی عارفانه در نحوه مواجهه با آموزه‌های دینی، به بدنه حقایق وحیانی آسیب می‌رساند و معارف الهی را یا به سطح ذهن و زبان عوام تنزل می‌دهد یا در مدار بسته تعصبات می‌اندازد؛ همانند فهم سلفیون یا شبه سلفیون از شفاعت که با شبهه افکنی، آن را موجب تحدید قدرت مطلقه خدا و نوعی جانبداری از دوستان و میانجی‌گری معنا کرده‌اند. مقاله حاضر با تکیه و تأکید بر فرمایشات امام علی (ع) در نهج البلاغه نشان می‌دهد که شفاعت با دو مقوله «محبت» در این جهان و «تجسم اعمال» در یوم الحشر نسبت و پیوندی ناگسستنی دارد؛ زیرا محبت، عمل صالحی است که انسان از این جهان مادی با خود به دار آخرت می‌برد و از آن به نحو شفاعت که صورت باطنی محبت است، برخوردار می‌شود؛ و تجسم اعمال، ظهور جسمانی و تعیین یافته صورت ظاهری و ملکوتی انسان در جهان آخرت است.

کلیدواژه‌ها: امام علی، نهج البلاغه، شفاعت، تجسم اعمال، محبت، عرفان اهل بیت.

۱. استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

۱. مقدمه

اعتقاد به شفاعت از عقاید مسلم اسلامی بوده و اختلافی در بین مسلمانان در ثبوت شفاعت وجود ندارد. شیخ مفید (م ۴۱۳) در کتاب اوائل المقالات بر این اعتقاد است که در روز قیامت، رسول الله گناه کاران شیعه را شفاعت می کند و بر همین منوال، امیرالمؤمنین و ائمه اهل بیت و حتی مؤمن متقی، در حق گناه کاران به اذن الهی شفاعت می کنند (۱۳۶۷ ق: ۹۱)؛ و نیز علامه حلی در شرح تجرید در مسئله دهم می گوید: «اتَّفَقَت العلماء علی ثبوت الشفاعة للنبی صلی الله علیه و آله» (۱۴۰۷ ق: ۲۷۹). فخر رازی، از عالمان اهل سنت، در باب شفاعت بر اجماع امت اسلام بر مسئله شفاعت تأکید دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۵۵/۳)، ابومنصور ماتریدی، در تفسیر خود بعد از نقل آیه ﴿وَ لَا یَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً﴾ (بقره/۱۲۳) و آیه ﴿لَا یَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ (انبیا/۲۸) می گوید: «اگرچه آیه اول، شفاعت را در ظاهر نفی می کند؛ ولی آیه دوم اشاره دارد که شفاعت در اسلام وجود دارد» (ماتریدی، ۱۳۹۱ ق: ۱۴۸/۱).

مسئله شفاعت حتی مورد پذیرش وهابیت قرار گرفته و شیخ عبدالرحمن بن حسن در کتاب فتح المجید - که از معروف ترین متون درسی وهابیت است - از ابن قیم چنین نقل می کند که احادیث در زمینه شفاعت گناه کاران از امت پیامبر اکرم متواتر است و صحابه ایشان و اهل سنت عموماً، اجماع در این موضوع دارند و منکر آن را بدعت گذار می دانند و به او انتقاد می کنند و او را گمراه می شمارند (عبدالرحمن بن حسن، ۱۲۸۵ ق: ۲۱).

طبق منابع متعدد عموم عالمان شیعه و اهل سنت، مسئله شفاعت را پذیرفته و آن را مخصوص گناه کاران از امت رسول الله می دانند؛ اما ارزیابی و رأی متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان به مسئله شفاعت متفاوت است. این تفاوت به روش تفسیر آموزه های دینی بازمی گردد. متکلمان برای دستیابی به معارف صحیح دینی از عقل و نقل بهره می گیرند و فیلسوفان بیش از هر چیز، بر عقل و استدلال تأکید دارند؛ اما عارفان تنها روش تحصیل معارف را شهود می دانند. گرچه عرفا از دو منبع عقل و وحی به طور گسترده ای بهره می برند؛ تلاش عارف بر این محور دور می زند که به نفس الامر و باطن گزاره های عقلانی و وحیانی پی ببرد و آنچه دیگران آن را به تقلید یا استدلال پذیرفته اند او به عیان، شهود نماید. قیصری در شرح فصوص الحکم، بر این باور است که عارف با معرفت شهودی حقیقت، خویش را به مقصود می رساند، یعنی با کشف و وجدان، نه با برهان و نه با ایمان و تقلید. هر چند راه عقل و تمسک به وحی در جای خود بسیار اعتبار دارد؛ در نفس مدرک هیچ علمی به مانند شهود، تأثیرگذار نبوده و به جان او آرامش نمی دهد. البته این سخن بدان معنا نیست که طریق عرفانی، در مقابل شریعت بوده یا از شرع مقدس برتر است؛ بلکه عرفان چیزی جز فهم عمیق دین و تفسیر ضابطه مند آموزه های دینی بر اساس کشف و شهود نیست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴۵)

مبحث شفاعت، با مسئله تجسم اعمال پیوند دارد. تمامی اشکالات و شبهات پیرامون شفاعت یا ناشی از فهم سلفی عرفی از شفاعت است که آن را جانبداری از دوستان و میانجی گری معنا کرده اند و یا اینکه گمان بر آن بوده که به طور مطلق و بدون هیچ مناسبتی بین شفاعت کننده و شفاعت شونده، اتفاق می افتد و سوم

اینکه تصور برخی بر این است که شفاعت موجب تحدید قدرت مطلقه خداست؛ لذا اشکال کرده‌اند که چرا عده‌ای شفاعت می‌شوند و عده‌ای نمی‌شوند (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۸۶)

به این اشکالات از چند منظر می‌توان پاسخ داد. پژوهش حاضر با استناد به آموزه‌ی عرفانی تجسم اعمال و بر محور شواهدی از نهج البلاغه و روایات مأثور از علی(ع) به واکاوی مسئله شفاعت پرداخته است.

۱-۱. بیان مسئله

جایگاه والای قرآن کریم در معرفت‌افزایی و هدایت‌آوری بر مخاطبان مسلمان مبرهن است؛ اما مع‌الاسف، میراث روایی مأثور از اهل بیت به‌عنوان منبع غنی معارف و حقایق اسلامی گاه مورد غفلت قرار می‌گیرد. بی‌تردید رسول اکرم و اهل بیت، در مقام مفسران معصوم دین، به تبیین آموزه‌های دینی پرداخته و وحی الهی را از مجرای ذهن و زبان خویش تفسیر می‌کنند. محدثان در طول تاریخ کمال اهتمام را داشته‌اند تا در مجموعه‌های روایی، سخنان گهربار حاملان علم الهی را مکتوب نموده و متدینان را با سرچشمه عظیم و زلال حقایق آشنا سازند و سید رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق) در این میان سرآمد این گروه از محدثان است.

پژوهش پیش رو در جستجوی دستیابی به مفهوم شفاعت از نظر امام علی و در پی پاسخ به این پرسش است که آیا می‌توان خوانشی عرفانی از شفاعت با تکیه بر نهج البلاغه در جایگاه منبعی غنی در عرفان شیعی ارائه کرد؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

درباره مسئله شفاعت از نگاه عارفان تاکنون پژوهش مستقلی انتشار نیافته است. عباس فنی اصل در مقاله‌ای با عنوان «شفاعت از دیدگاه صدرالمآلهین» که در مجله اندیشه نوین دینی (دوره یازدهم، ۱۳۸۸، شماره ۳۳: ۱۰۹-۱۳۰) به چاپ رسیده، به تبیین مسئله شفاعت و قلمرو آن در آرای فلسفی ملاصدرا پرداخته؛ اما از آرای عرفانی او سخنی به میان نیاورده است.

مهدی حسن‌زاده و همکارانش در مقاله‌ای با نام «لایه‌های معنایی شفاعت در قرآن» که در فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث (دوره پانزدهم، ۱۳۹۷، شماره ۲، پیاپی ۳۸: ۶۷-۹۷) طبع شده، به تبیین معنای شفاعت و استخراج مؤلفه‌های آن از قرآن کریم پرداخته‌اند.

مژگان مهین‌روستا و همکارانش در مقاله «مبانی حکمی شفاعت در عرفان اسلامی» که در مجله عرفان اسلامی منتشر شده (دوره سیزدهم، آذر ۱۳۹۵، شماره ۴۹: ۱۹۷-۲۱۶) پس از بررسی معنای قاموسی و اصطلاحی شفاعت به بازجست شفاعت در عرفان اسلامی پرداخته‌اند.

از آنجا که در پژوهش‌های انجام شده، به مفهوم شفاعت در پرتو آرا و آموزه‌های امام علی(ع) در نهج البلاغه پرداخته نشده در پژوهش حاضر می‌کوشیم مسئله شفاعت را با تحلیل عرفانی براساس سخنان علی(ع) در نهج البلاغه تبیین و صورت‌بندی کنیم.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

دو جنبه بنیادین، پژوهش حاضر را ضرورت می‌بخشد: جایگاه سنت در فهم آموزه‌های وحیانی اسلام و ظرفیت عرفان اسلامی، در تفسیر متون دینی.

نهج البلاغه که از منابع دست اول و اصیل روایی مستقیم شیعه است، بیانات انسان کاملی است که جامع تمام ابعاد شخصیت والای انسانی بوده و جملگی اسمای حسناى الهی در او جمع گشته است. نهج البلاغه حاوی استحضانات شخصی و یا اندیشه‌ورزی‌های عادی بشری و یا حاصل ریاضت‌های سلوکی نیست؛ بلکه کلام الهی است که بر لسان ولی کامل الهی و آیت عظمای خداوند جریان یافته است.

از بزرگ‌ترین آسیب‌های نگرش عوامانه به آموزه‌های الهی، تنزل دادن حقایق وحیانی در سطح مادیت و جهان این‌سویی است. این نوع نگرش، در حقیقت چیزی نیست جز در معرض قرار دادن حقایق با انواع شک‌ها و شبهه‌ها و در نهایت متروک و مغفول گذاشتن تعالیم باطنی اسلام. از بزرگ‌ترین خدمات عارفان مسلمان ابهت بخشیدن و عمق دادن ضابطه‌مند به آموزه‌های وحیانی است؛ به نحوی که مخاطب درمی‌یابد با چه عظمت و شکوهی از جلال و جمال الهی در احکام الهی مواجه است. با این وصف، تبیین مفهوم شفاعت در اندیشه امام علی(ع) از منظر عرفانی از ضرورت‌های پژوهشی است.

۲. بحث

شفاعت در روز قیامت و به اذن الهی، از مجرای صاحبان ولایت کلیه و مأذونان از ناحیه اهل ولایت صورت می‌گیرد. حضرت وصی(ع) خود از صاحبان ولایت کلیه الهیه و صحنه‌گردان حشر کلی خلق در صحنه محشر است و به واسطه توسل به او فیوضات الهی بر خلق ریزش می‌کند و سعادت انسان رقم می‌خورد. آموزه‌های نهج البلاغه یک جریان عظیم معرفتی است که از لسان یک انسان هادی و وصی رسول الله و مجرای فیض الهی مکتوب گشته است. به تعبیر محمد عبده، علی(ع) را سخنانی است که پیش از او کسی نگفته و پس از او کسی مثل آن نیاورده است. روزی بر منبر آمده بود. گفت: «سَلُونِي عَمَا دُونَ الْعَرْشِ فَإِنَّ بَيْنَ الْجَوَانِحِ مِنِّي عِلْمًا جَمًّا هَذَا لِعَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي فَمِي، هَذَا مَا رَقَنِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَقًا رَقًّا» «از هر چه زیر عرش خداست از من بپرسید که در سینه‌ام علمی بسیار انباشته است. این لعاب دهان رسول خداست در دهانم. این آن علمی است که او همی در من آموخت و آموخت.» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۵۵)

۱-۲. دنیا: ظرف اعمال

عمل صالح حلقه واسطه به بار نشستن اعتقادات در قلب انسان است. در دین اسلام، رستگاری، منوط به تقید به انجام اعمال صالح و ایمان شمرده شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل/۹۷) ثمره ایمان و عمل صالح در آیه شریفه «حیات طیبه» دانسته شده است. در نگاه علامه طباطبایی مقصود از «حیات طیبه» حیات حقیقی است که مرتبه‌ای بالا و والاتر از حیات عمومی است. در حقیقت، خداوند به مؤمنانی که عمل صالح انجام می‌دهند، به حیات جدیدی غیر از آن حیاتی که دیگران دارند، عطا می‌فرماید (طباطبایی، ۱۳۸۵ ق: ۴۹۱/۱۲).

نهج البلاغه همچون قرآن کریم بر عمل صالح تأکید دارد: «وَ الْخَالُ هَادِيَةٌ، وَ الْأَقْلَامُ جَارِيَةٌ، وَ بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ، عُمْرًا نَاكِسًا، أَوْ مَرَضًا خَائِسًا، أَوْ مَوْتًا خَالِسًا» (خطبه/۲۳۰) نیز می‌فرماید: «وَ الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، فَانْتَهُزُوا فُرْصَ الْخَيْرِ» (حکمت/۲۱).^۲ در خطبه ۸۶ می‌فرماید: «فَلْيُعْمَلِ الْعَامِلُ مِنْكُمْ فِي أَيَّامِ مَهْلِهِ قَبْلَ إِزْهَاقِ أَجَلِهِ»^۳.

در منطق نهج البلاغه عمل انسان مبنای سیر و ترقی او در مراتب قرب الهی است. «مَنْ أَبْطَأَ بِهِ عَمَلُهُ، نَمَّ يَسْرَعُ بِهِ [حَسْبُهُ] نَسْبُهُ» (حکمت/۲۳)^۴ از توصیه‌های مؤد حضرت وصی(ع) آن است که: «فَبَادِرُوا بِأَعْمَالِكُمْ تَكُونُوا مَعَ جِيرَانِ اللَّهِ فِي دَارِهِ، رَافِقٍ بِهِمْ رُسُلُهُ وَ أَرْزَاهُمْ مَلَائِكَتُهُ، وَ أَكْرَمَ أَسْمَاعِهِمْ أَنْ تَسْمَعَ حَسِيْسٌ نَارٍ أَبَدًا، وَ صَانَ أَجْسَادَهُمْ أَنْ تَلْقَى لُغُوبًا وَ نَصَبًا» (خطبه/۱۸۳).^۵ مطیع اهل بیت این گونه است که از ایشان می‌شنود و اطاعت می‌کند و چون او را بخوانند و دعوت کنند، شتابان به سوی اهل بیت می‌رود. «فَقَدْ سَمِعْتُمْ وَ أُطِعْتُمْ، وَ دُعِيتُمْ فَأَجَبْتُمْ» (نامه/۲).^۶

سخن علی(ع) در تبیین ارزش عمل و نقش آن در سعادت انسان و رستگاری او از الطاف خفیه الهی است که امت را از سرگردانی نجات می‌دهد؛ همچنان که حضرت می‌فرماید: «بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلَمَاءِ وَ تَسْتَمْتُمْ [تَسْمَتُمْ] ذُرْوَةَ [الْعُلَيَاءِ] الْعُلَيَاءِ وَ بِنَا [انْفَجَرْتُمْ] أَفْجَرْتُمْ عَنِ السَّرَارِ» (خطبه/۴).^۷

علی(ع) از علوم و اسرار جهان هستی آگاه است و همان گونه که در وصف خویش می‌فرماید: «بَلِ انْدَمَجْتُ عَلَى مَكُونِ عِلْمٍ» (خطبه/۵)^۸ چرا که اهل بیت(ع) جایگاه اسرار خداوندی و مخزن علم خدا و مرجع احکام اسلامی و نگهبان کتاب‌های آسمانی و کوه‌های همیشه استوار دین خدایند: «بِهِمْ أَقَامَ انْحِنَاءَ ظَهْرِهِ وَ أَذْهَبَ ارْتِعَادَ فَرَائِصِهِ» (خطبه/۲).^۹ و در ادامه همین خطبه فرموده: «هُمُ آسَاسُ الدِّينِ وَ عِمَادُ الْيَقِينِ»^{۱۰} و قرآن از باب وصیت نمودن مؤمن به حق و حقیقت - که از شئون مؤمنان است - فرموده است: «اهل ایمان و عمل صالح تواصی به حق می‌کنند»: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ (عصر/۳).

حضرت وصی(ع) رحمت خدا را شامل کسانی می‌داند که «چند روز زندگی دنیا را غنیمت می‌شمارند و پیش از آنکه مرگ آن‌ها فرا رسد، خود را آماده کرده و از اعمال نیکو توشه آخرت برمی‌گیرند.» (خطبه/۷۶)

۱. «کنون زمان آرامش است و قلم‌ها به نوشتن اعمال روانند. به اعمال و طاعات بشتابید. در برابر عمری که از جوانی به پیری می‌گراید یا بیماری‌ای که از کارت بیندازد یا مرگی که جان از تنت برآید.» (نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ۴۷۳)
۲. «فرصت می‌گذرد؛ چنان که ابرها می‌گذرند. فرصت‌های نیکو را غنیمت شمرد.» (همان، ۷۲۰)
۳. «بر هر یک از شماسست که برای خدا کاری کند، در روزهایی که فرصتی هست پیش از ناگهان فرا رسیدن اجلش و در زمان آسودگی، پیش از گرفتار شدنش و به هنگامی که نفس تواند کشید، پیش از بند آمدن نفسش.» (همان، ۱۳۱)
۴. «هر که در کارها درنگ کند، شرف نسب، سبب سرعت در کارش نشود.» (همان، ۷۲۱)
۵. «پس به کارهای نیک دست یازید تا با همسایگان خدا در خانه خدا باشید، همانند کسانی که خدا پیامبرانش را رفیقان آنان کرده و ملائکه خود را به دیدارشان فرستاده و گوش‌هایشان را بدان گرامی داشته که هرگز صدای آتش را نشنوند و تن‌هایشان را از رسیدن رنج و درد مصون داشته.» (همان، ۳۹۳).
۶. «شما شنیدید و اطاعت کردید، فراخوانده شدید و پاسخ دادید.» (همان، ۵۴۵).
۷. «در تاریکی، راه خود را به هدایت ما یافتید و بر قلّه عزّت و سروری فرا رفتید و از شب سیاه گمراهی به سپیددم هدایت رسیدید.» (همان، ۲۶).
۸. «ولی اسراری در دل نهفته دارم.» (همان، ۲۷).
۹. «قامت خمیده دین به پایمردی آنان راستی گرفت و لرزش اندام‌هایش به نیروی ایشان آرامش یافت.» (همان، ۱۸).
۱۰. «آل محمد اساس دین‌اند و ستون یقین.» (همان، ۱۸).

تأکید بر عمل صالح برای رسیدن به رستگاری و سعادت ابدی وجه مشترک تمامی ادیان الهی است. در یسنا هات ۳۰ بند ۳ آمده است:

در آغاز [آفرینش] آن دو «مینو»ی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار [یکی] نیک (سپنتا مئنیو)^۱، [دیگری] بد (انگره مئنیو)^۲ با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژ آگاهان (اوستا، ۱۳۸۲: ۱۴)

در انجیل متی، باب پنجم، آیه نوزدهم می‌خوانیم: «هر که به عمل روی آورد و تعلیم نماید، او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده شود.» (کتاب مقدس، ۱۳۸۰: ۹)

ادیان الهی بر این باورند که صرف ایمان دینی برای نجات کافی نیست؛ بلکه «عمل صالح» نیز برای رسیدن به رستگاری ضرورت دارد.

۲-۲. محبت و عمل صالح

در منطق ادیان الهی پسوند «صالح» برای عمل، وقتی نسبت حقیقی پیدا می‌کند که توصیه به عمل خاص از ناحیه حق تعالی صادر شده باشد؛ بنابراین تا عملی توصیه خداوند نباشد، صالح نیست و ارزش انجام دادن ندارد. عمل صالح عملی است که در صورت انجام، انسان را صالح می‌کند؛ پس عمل صالح چون از مصدر جلال الهی به لسان انبیا صادر شده صالح است و چون کسی آن را انجام دهد، به واسطه آن صالح شده و شایستگی باریافتن به درگاه قرب الهی را پیدا می‌کند.

قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) مشحون از دستورات الهی است که حق تعالی بدان امر و توصیه فرموده است؛ از این دستورات الهی به «عمل صالح» تعبیر می‌شود. گاه دستورات الهی صورت جوارحی و جسمانی دارد؛ به نحوی که کالبد مادی انسان به حرکت افتاده و تن و قوای آن صرف اطاعت از دستورات الهی می‌شود که در اصطلاح عالمان اخلاق و عرفان به آن «اعمال قالبی» یا «اعمال جوارحی» گفته می‌شود؛ و گاه عمل به اندیشه و دانایی و قلب انسان نسبت می‌یابد که به آن «عمل جوانحی» یا «عمل قلبی» اطلاق می‌شود. (مدنی، ۱۳۸۹: ۵۰۴/۲) به تعبیر دیگر، هر عملی از دو ساحت تشکیل شده است:

۱. ساحت ظاهری مُلکی

۲. ساحت باطنی و ملکوتی

ساحت ظاهری را جوارح انسان به عهده می‌گیرد و ساحت باطنی را قلب انسان عهده‌دار می‌شود. در همین باب در دعای کمیل می‌خوانیم: «قَوِّ عَلٰی خِدْمَتِكِ جَوَارِحِي وَ اَشْدُدْ عَلٰی الْعَزِيْمَةِ جَوَانِحِي» (قمی، ۱۳۷۲: ۱۰۹) علی (ع) در این عبارت شریف از پروردگارش تقاضا می‌کند که اعضای بدنش را بر عبادت قدرت بخشد و عقل و اراده و قلبش را بر عزیمت نمودن به سوی خداوند استحکام بخشد. در حقیقت، حضرت به تلازم نفس ملکوتی انسان با تمام قوایی که دارد با بدن مُلکی و قوایش در سیر الی‌الله تأکید دارد. انسان، با تمام وجودش باید بندگی خداوند کند؛ آن هم با عزم و آگاهی و اراده و اختیار.

۱. تجسم نیکی و نور است.

۲. تجسم شر و تاریکی است.

بندگی ساحاتی دارد، گاه روحانی است که با نفس ملوکوتی آدمی پیوند دارد و گاه جسمانی است که به بدن آدمی مرتبط است. گاهی به تعبیر سید علی‌خان مدنی در شرح صحیفه سجادیه بندگی در قالب یک عمل صناعی صورت می‌گیرد؛ مثل نوشتن، خواندن و همه حرفه‌ها و مهارت‌هایی که با مشارکت نفس و بدن تحقق می‌پذیرد (مدنی، ۱۳۸۹: ۵۰۴/۲) از تلازم بین نفس و بدن در اصطلاحات حکمت متعالیه به «رابطه اتحادی بین نفس و بدن» تعبیر می‌شود. صدرالمتألهین در اسفار «نفس» را «مرتبه عالی بدن» و «بدن» را «مرتبه نازله نفس» دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۱۳/۸). ثمره چنین نگاهی به رابطه نفس و بدن این است که نفس و بدن در یکدیگر تأثیر و تأثر طرفینی دارند و هرکدام از دیگری اثر می‌پذیرد. به سخن اهل معنا «محبت، امر موهوم یا ذهنی محض یا تخیلی یا اعتباری نیست؛ بلکه یک واقعیت عینی در دل انسان است» (شجاعی، ۱۳۶۸: ۱۵۸/۲). محبت مقوله‌ای چنان حائز اهمیت و بنیادی است که در آیات متعددی از قرآن کریم از آن سخن رفته است. آیه ۱۶۵ سوره بقره یکی از صریح‌ترین آیات شریفه در بیان این معناست که نشان مؤمن «حب‌الله» است؛ و اگر بتوان برای محبت درجاتی قائل شد بالاترین مرتبه آن «محبت مؤمن به خدای متعال» است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ قشیری نیز ذیل این آیه بدین نکته اشارت کرده است: «مقصود آیه شریفه مدح مؤمنان است در محبتشان به حق تعالی» (قشیری، ۲۰۰۰ م: ۱۴۵/۱).

از جانب دیگر، محبت خداوند نسبت به عبد، به نص آیات و روایات ثابت است؛ چنانکه در آیه ۲۲۲ بقره می‌خوانیم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ و همچنین در آیه ۴ صف: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرْضُوضًا﴾. آیه ۵۴ مائده نیز به صورت طرفینی مطرح شده است و هم ناظر به محبت خدا به بنده است و هم محبت بنده به خدا: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾.

بنا بر آنچه گذشت «محبت»، عمل است؛ بلکه از مهمترین اعمال بوده و همچون روح در کالبد خشک و بی‌روح عمل سریان دارد. همان‌گونه که ابن‌عربی از انسان به روحی تعبیر می‌کند که در صورت عالم دمیده شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۲) محبت هم به‌مثابه روح عمل است.

۳-۲. شبه‌سلفیان و عمل صالح جوارحی

یکی از بارزترین خطاهای اصول اعتقادی جریان شبه‌سلفی در ایران تأکید بر عمل صالح جوارحی است. اینان با تأکید بر انجام عمل صالح به‌عنوان معیار رستگاری و دخول در بهشت، محبت را جزو عمل صالح محسوب نکرده و یا حداقل توجهی به این مقوله در ساحت رستگاری نداشته‌اند. شریعت سنگلجی (م ۱۳۲۲ ش)، سید ابوالفضل برقی (م ۱۳۷۰ ش) و سید مصطفی حسینی طباطبایی (ت ۱۳۱۴) از جمله کسانی هستند که رستگاری را منحصر در گرو اعمال ظاهری دانسته و نجات را منحصر در تقوا می‌دانند (محمدی‌فام، ۱۳۹۷: ۲۴۹)؛ البته مقصود اینان همین تقوای ظاهری قالبی است و بر طبق این درک و دریافت سطحی‌شان از تقوا و عمل صالح، منکر شفاعت شده و حتی اعتقاد به شفاعت را شرک دانسته‌اند (ملک‌زاده، ۱۴۰۱: ۱۷۷). دلیل این خطای فاحش آن است که اینان پنداشته‌اند عمل صالح منحصر در اعمال

ظاهری قلبی بوده و تنها این اعمالند که مشمول ثواب و عقاب می‌شوند؛ درحالی‌که اگر نوع نگاه متون و حیانی به مقولهٔ محبت را در تحلیل این موضوع به کار ببندیم درمی‌یابیم که محبت از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اعمال صالح است و رستگاری انسان بیش از آنکه تابع اعمال ظاهری‌اش باشد تابع صورت قلبی و حقایق نهفته در آن است.

علی(ع) از باطن پاک که ظرف صفات و باورها و گرایش‌های متعالی است با تعبیر «السِّرِّيَّة الصَّالِحَة» یاد می‌کند: «وَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَدْخُلُ بِصِدْقِ النَّبِيِّ وَ السِّرِّيَّةِ الصَّالِحَةِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ الْجَنَّةَ» (حکمت ۴۲).^۱ در این حکمت شریف حضرت «نیت پاک» و «درون پاک» را دو عامل ورود به بهشت دانسته است که هر دو از اعمال قلبی بوده و از باطن و سویدای وجودی انسان نشأت می‌گیرند. اعمال قلبی از چنان اهمیتی در قرب و بعد انسان برخوردارند که امام زین‌العابدین(ع) نیز در دعای هشتم به خداوند از سرشت بد و زشتی باطن پناه می‌برد (۱۳۷۵: ۶۷).

میرزا حبیب‌الله خویی در منهج‌البراعه در شرح این حکمت، پاداش و ثواب الهی را بر طبق حکمت مذکور در سه چیز دانسته است: «قول باللسان و عمل بالارکان و نية بالجنان» و سپس می‌افزاید که نیت‌های خیر و باطن صالح، از جمله افعال قلبی هستند که مشمول ثواب می‌گردند؛ چون صاحب این نیت با اراده و اختیار آن را انجام داده و علاوه بر این قصد عمل دارد؛ نه اینکه صرف یک میل یا غریزه باشد (خویی، ۱۴۳۴: ۴۳۴/۲۱).

امام سجاد در صحیفهٔ سجادیه از قلبی که صفات زشت و ردائل اخلاقی را در خود جای داده به «سوء‌السریه» تعبیر می‌کند «وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ سُوءِ السَّرِيَّةِ» (۱۳۷۵: ۶۶). اگر نیت و صفات پنهان شده در نفس را در عقاب و عذاب آدمی بی‌تأثیر بپنداریم پناه بردن حضرت سجاد(ع) از آن به خداوند چه معنایی می‌تواند داشت؟

امام صادق(ع) در حدیثی از لسان پیامبر می‌فرماید: «کسی که در درون خود نیتی داشته باشد، خداوند لباس آن را (در ظاهر) بر او می‌پوشاند... اگر خیر باشد، خیر خواهد بود و اگر شرّ باشد، شرّ خواهد بود» (مکارم، ۱۳۹۷: ۱۱۴/۳). حضرت امیر(ع) نیز فرموده: «لَقَدْ عَلِقَ بِنَبَاطِ هَذَا الْإِنْسَانِ بَضْعَةٌ هِيَ أَعْجَبُ مَا فِيهِ وَ ذَلِكَ الْقَلْبُ وَ ذَلِكَ أَنَّ لَهُ مَوَادَّ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ أَضْدَاداً مِنْ خِلَافِهَا» (حکمت/۱۰۸).^۲ نکتهٔ بدیع در سخن حضرت آن است که قلب که عضوی صنوبری در سینهٔ انسان است و وظیفه‌اش رسانیدن خون به اعضاست، می‌تواند ظرف صفات خوب و بد قرار گیرد. به‌یقین این قلب مادی صنوبری همان قلبی نیست که به معنی نفس ملکوتی انسان از آن تعبیر می‌شود؛ البته جدا و بریده از او هم نیست؛ بلکه از کلام حضرت می‌توان دریافت که بین قلب مادی و قلب ملکوتی انسان، پیوند رقیق وجودی برقرار است؛ به نحوی که صفات روحی بر قلب صنوبری تأثیر می‌گذارد.

۱. «خداوند به سبب صدق نیت و باطن پاک، هر کس را که خواهد، به بهشت می‌برد.» (همان، ۲۲۸)

۲. «به رگ دل انسان، پاره‌گوشتی آویخته است که از شگفت‌ترین چیزهاست و آن قلب اوست که در آن مایه‌هایی از حکمت است و مایه‌هایی ضد آن و خلاف آن» (همان، ۷۴۵-۷۴۶)

حاصل این سخن آن است که نمی‌باید از صفات درونی مانند محبت، نفرت، ترس، آرامش، شادی و غم غفلت کرد و سعادت و شقاوت را منحصر در رفتار و عملی دانست که از مجرای قوای جسمانی صورت می‌گیرد؛ بلکه بایسته و ضروری است که به قلب از آن منظر که جایگاه تمامی اعمال و گنجینه صفات است عنایت داشت.

غفلت از سریره انسانی، آدمی را به وادی سطحی‌نگری و عوام‌زدگی در فهم دین می‌کشاند و او را از دستیابی به مراتب بالای قرب الهی باز می‌دارد. ثقل توجه فقیهان، اعمال بدنی است و به همان میزان محور توجه ارباب معرفت، اعمال قلبی است. مداومت بر اعمال قلبی و استقامت بر صراط سلوکی سالک را هم در دنیا از تجربه‌های عارفانه بهره‌مند می‌کند و هم در آخرت، او را مشمول الطاف خاص خداوند می‌گرداند. قرآن کریم استقامت در طریقت را می‌ستاید و می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت/۳۱). در آیه شریف دیگری می‌خوانیم: ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (جن/۱۶).^۲

از آنچه درباره اعمال قلبی ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت محبت که از اعمال قلبی سرچشمه می‌گیرد و از منظر عارفان مسلمان واقعیت عینی دارد و از یک نفس‌الامری برخوردار است نقشی برجسته در تعالی بخشی به اعمال قلبی آدمی دارد.

۴-۲. مراتب محبت

ابن عربی در ابیاتی به مراتب محبت اشاره می‌کند:

الحب ينسب للإنسان و الله
 ينسب له ليس يدري علمنا ماهي
 الحب ذوق و لا تدري حقيقته
 اليس ذا عجب والله والله^۳

(ابن عربی، ۱۴۱۸: ۳۱۵/۲)

حکایت پیش رو نیز درکی عرفانی از مقوله محبت میان خداوند و بنده است: نزد بزرگی آیه ﴿وَيُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ را قرائت کردند، ناگاه حالت وجد و سروری برایش پدیدار شد و گفت: «يَحَقُّ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ، فَإِنَّهُ لَا يُحِبُّ إِلَّا ذَاتَهُ» واقع آن است که محبت خدا به مخلوقاتش در حقیقت محبت خداست به ذات خودش؛ زیرا ماسوای حق همه آثار و تجلیات خودش هستند (کاشانی، بی‌تا: ۶۵/۸).

۱. «فرشتگان هنگامی که بر موحدان پایدار فرود می‌آیند به آنان مژده می‌دهند که چون گناهشان آمرزیده شده است نباید اندوه خوردند و چون عذاب به سراغشان نمی‌آید نباید ترسی داشته باشند.»

۲. «نعمت‌های فراوان در اختیار کسانی قرار می‌گیرد که در راه حق تعالی پایداری کرده باشند.»

۳. یعنی محبت هم به انسان نسبت داده می‌شود و هم به خداوند؛ درحالی که ما از حقیقت این نسبت آگاه نیستیم. واقعیت آن است که محبت را باید دریافت و باید به این نکته توجه کرد که حقیقت محبت هیچ‌گاه دانسته نمی‌شود. شما را به خدا سوگند آیا این شگفت نیست؟

محبت حق تعالی نسبت به مخلوقاتش گاهی عام است و تمامی مخلوقات را به جهت آنکه آثار کمالات و اسماء صفات او هستند، در برمی‌گیرد و گاهی خاص است و چون بنده‌ای مطیع خداوند باشد و سراسر وجودش را شوق امثال اوامر و نواهی خداوند فراگیرد- به حسب مراتبی که در ایمان دارد- مورد محبت خداوند قرار می‌گیرد؛ تا جایی که رفع حجاب از عبد می‌شود و به جایی می‌رسد که با شهود قلبی حق را ماورای اسما و صفاتش ادراک می‌کند. به تعبیر مرحوم شیخ محمدتقی آملی (از شاگردان خاص مرحوم سیدعلی آقا قاضی) «محبت حق نسبت به عبدش عبارت است از رفع حجاب از عبد؛ تا برسد به جایی که مشاهده کند حق را به رؤیت قلبی» (آملی، ۱۳۸۴: ۳۶۰).

محبت بنده به خداوند ریشه در سرّ آفرینش داشته و تکویناً در سویدای وجودی انسان نهاده شده است. بر اساس جهان‌بینی عارفان مسلمان، محبت اصل و منشاء آفرینش است. آفرینش با محبت حق به ذاتش شروع شده و عالم و آدم ثمره محبت خداست به اسماء و صفاتش. ذات حق تعالی، کمال مطلق و مطلق کمال است و ذاتی است مملو از حقایق وجودی و کمالات اسمایی. به تعبیر شیخ‌الرئیس در اشارات شکوهمندترین بهجت، بهجت خداوند به ذات خودش است؛ زیرا حق تعالی از همه اشیاء کامل‌تر است؛ لذا برترین ابتهاج را دارد (حسن‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۵۸). از محبت خدا و لذت و ابتهاج الهی نباید تعبیر مادی نمود و آن را به‌مثابه لذتی که ماسوی الله می‌برند تعبیر کرد؛ بلکه همان‌گونه که خواجه نصیر در تجرید می‌گوید: «و وجوب الوجود يستلزم نفی اللذة المزاجیه» مقصود از لذت، ادراک ملایم است که با ذات واجب منافات ندارد. (حلی، بی‌تا: ۲۹۵) گوهر گرانقدر محبت که سر آفرینش است چنانچه در قلب بنده‌ای سرایت کند و خدا، انسان را توفیق فهم مقام رفیع محبت دهد، آنگاه اسرار شریعت بر سالک طریق، آشکار می‌گردد و شخص فقیه‌الحب گردد و جز محبت الهی در ضمیر او چیزی نماند. امام صادق(ع) از امیرالمؤمنین(ع) روایت می‌کند که: «محبت به خداوند آتشی است که به چیزی نفوذ نمی‌کند؛ مگر آنکه از او چیزی باقی نگذارد» (مصطفوی، ۱۳۶۳: ۴۳۸).

۲-۱-۲. آخرت: ظرف ظهور باطن اعمال

مقصود خداوند از خلقت آدمی پایبند نمودن او به همین زندگی خسیس و پست نبوده است؛ بلکه انشاء این عالم عظیم برای این بوده که انسان دنیا را مقدمه جهان آخرت قرار دهد. در حقیقت، منظومه خلقت بر این اساس استوار شده که هر عالمی برای عالم دیگر به‌منزله علت عمل کند. عالم قبل از دنیا علت برای حیات دنیوی و حیات دنیوی علت برای جهان آخرت است تا سرانجام به مقصد نهایی سلوک بشر که قیامت کبرای آفاقی و لقاءالله است منتهی گردد.

از منظر وحی، ماهیت عالم دنیا بر محور عمل و عالم آخرت بر اصل جزاء متکی است. علی(ع) در بیان تسمیه دنیا می‌فرماید: «إِنَّمَا سُمِّيَتِ الدُّنْيَا دُنْيَا لِأَنَّهَا أَدْنَىٰ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ سُمِّيَتِ الْآخِرَةُ آخِرَةً لِأَنَّ فِيهَا الْجَزَاءَ وَ الثَّوَابَ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱/۲) لذا به‌واسطه دنیا، آخرت به دست می‌آید «بالدنيا تُحَرَّزُ الْآخِرَةُ» (خطبه/۱۵۶). سخن بسیار مشهور پیامبر اکرم(ص) نیز مؤید همین معناست: «الدنيا مَرْعَةُ الْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۰/۳).

۱. «دنیا بدین جهت دنیا نام گرفته که نازل‌ترین مراتب هستی را داراست و آخرت از آن رو آخرت نامیده شده که ثواب و پاداش در آنجاست.»

اهل معرفت اعتقاد دارند که افعال این جهانی انسان، در جهان دیگر به صورتی متناسب با آن جهان نمودار می‌شود؛ به عبارت دیگر، هر عمل و کرداری که انسان در این جهان انجام می‌دهد، خواه خوب باشد و خواه بد، یک صورت مادی دارد که ما آن را مشاهده می‌کنیم و یک صورت اخروی دارد که درون عمل نهفته است و در روز قیامت پس از تحولاتی که در آن رخ می‌دهد، شکل مادی خود را از دست داده و با واقعیت اخروی خود جلوه می‌کند و باعث لذت و شادی عامل و یا آزار و اندوه وی می‌گردد. پاداش‌ها و کیفرها، نعمت‌ها و نعمت‌ها همگی حقایق اعمال دنیوی انسان‌هاست که در حیات اخروی تجسم و تمثیل پیدا می‌کند. از چنین حقیقتی به «تجسم اعمال» تعبیر می‌کنند. در نتیجه، می‌توان گفت ثواب و عقاب یا اعمال خوب و بد انسان‌ها جدای از خود عمل نیست. رابطه اعتباری قراردادی بین عمل و جزا برقرار نبوده؛ بلکه یک رابطه تکوینی بین عمل و جزا جریان دارد. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «أَعْمَالُ الْعِبَادِ فِي عَاجِلِهِمْ نُصُبٌ أَعْيُنُهُمْ فِي آجِلِهِمْ» (حکمت/۷).^۱

ملاصدرا در اسفار می‌نویسد:

«تمامی امور آخرت، از قبیل عذاب قبر و فشارش و نکیر و منکر و مارها و عقرب‌هایش و مانند آن اموری محسوس و واقعی هستند و به‌طور طبیعی باید با چشمان ظاهری دیده شوند؛ ولی حق تعالی بنابر حکمتش رخصت نداده است تا مادامی که انسان در دنیاست، این صورت‌های محسوس را ببیند.»

(ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۱۷۶/۸)

سپس بیان می‌کند که صور اخروی با حواس اخروی ادراک می‌شوند، نه با حواس دنیوی و حقیقت رستاخیز بازگشت می‌کند به بیرون کشیدن ارواح از درون دل اجساد و ظهور و بروز نمودن محصل آنچه در سینه‌ها پنهان بوده است (همان‌جا). صاحب مفاتیح‌الاعجاز می‌گوید: «هیچ استبعادی در اینکه اخلاق و اعمال در نشئه اخروی بر وفق آن عالم مصور و مجسم شوند، نیست» (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۵۲۴). به تعبیر شیخ عطار در منطق‌الطیر:

باش تا از خواب بیدارت کنند
در نهاد خود گرفتارت کنند
باش تا فردا جفاهای تو را
کافری‌ها و خطاهای تو را
پیش رویت عرضه دارند آن‌همه
یک به یک بر تو شمارند آن‌همه

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۵۶)

بنابراین، عقاید و اخلاق و اوصاف و افعال انسان در جهان آخرت شکل مادی پیدا می‌کنند و حقیقت عینی آنها جلوه‌گر می‌شود؛ در نتیجه، بر اساس تجسم اعمال، صورت حقیقی انسان در فردای قیامت به نیت و

۱. «اعمال بندگان در این جهان، مقابل چشم آنهاست در آن جهان.» (نهج‌البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ۷۱۸)

خصلت‌ها و ملکات نفسانی او بستگی دارد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال/۶-۷) در روز قیامت هر شخصی هر کار خوب یا بدی انجام داده - به هر مقدار که باشد - خود عمل را مشاهده می‌کند. آیه دیگر می‌فرماید: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيَخَذِرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران/۳۰) در این آیه شریفه که از جمله آیاتی است که بر تجسم اعمال در روز قیامت دلالت می‌کند، فرموده است: «هر کسی آنچه را انجام داده است حاضر می‌یابد» و فرموده جزای آن را می‌بیند. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۵۷)

حق تعالی در حق بزرگان اهل کتاب که احکام الهی را در کتاب آسمانی پنهان کرده و بر مردم آشکار نمی‌ساختند می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾ (بقره/۱۴۷) این تعبیر نشان می‌دهد اموال حرامی که با کتمان احکام الهی به دست می‌آید در واقع آتشی است که در دل آنها وارد می‌شود و در رستاخیز به شکل واقعی خود مجسم خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۹۲/۱).

اهل حکمت و عرفان همانند ابن عربی و ملاصدرا با الهام از قرآن و سنت توانستند تبیینی عقلانی از تجسم اعمال داشته باشند. فیض کاشانی که از پیروان راستین حکمت متعالیه است، بر اساس مبانی قوییم حکمت و عرفان می‌گوید:

«تکرار کردارها در این جهان، سبب پدید آمدن خوی‌ها و ملکات می‌گردد و هر ملکه‌ای که در این جهان بر نفس چیره گردد، موجب ظهور صورت و پیکری مناسب خود در آن جهان می‌شود و تجسم می‌یابد.» (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۲/۹۰۰)

با توجه به آنچه بیان شد عقاید، صفات، اعمال و ملکات نفسانی آدمیان در آخرت از صورت جسمانی خارج می‌شود و تمامی آنها تجسم می‌یابد؛ بنابراین، باید گفت تجسم اعمال به معنای ظهور جسمانی و تعین یافتن صورت عینی و ملکوتی انسان در جهان آخرت است.

۲-۲. شفاعت: ظهور محبت در جهان آخرت

محبت از بزرگ‌ترین اعمال صالح و جایگاهش قلب مؤمن است. متعلق محبت، خداوند و تجلیات اوست. حق تعالی دنیا را ظرف انجام عمل صالح و آخرت را ظرف ظهور باطن و واقعیت عمل قرار داده است؛ لذا هیچ عملی از اعمال انسان (چه جوارحی و چه جوانحی) در جهان آخرت ضایع نمی‌شود و بی‌اجر و پاداش نمی‌ماند. حال اگر کسی محبوب خود را در دنیا حق تعالی و اولیای او قرار داد و تمام وجه قلب خویش را متوجه دستورات و توصیه‌های خداوند نمود، در سرای آخرت با باطن و وجه واقعی عمل مواجه می‌شود.

سخن ما در پژوهش حاضر این است که شفاعت ثمره ظهور واقعیت و باطن محبت در جهان آخرت است؛ پس اینکه برخی پنداشته‌اند شفاعت قسمی از آشنانازی یا قوم‌و خویش‌داری و بر خلاف سنت‌های الهی است، پنداری ناصواب است. در حقیقت، شفاعت پاداش محبت مؤمن است که خداوند به او در جهان آخرت عطا می‌کند. بذر محبت که در دنیا کاشته می‌شود در یوم‌الحشر به کسوت شفاعت به یاری مؤمن می‌آید. از آثار شفاعت این است که گناه‌کار را از جهنم رهایی می‌دهد و اهل طاعت را درجات رفیع‌تر می‌کشد. اگر دینداران به ارزش محبت به حق تعالی و اولیای راستینش واقف شوند و به این درجه از معرفت

برسند که دین سراسر محبت است و آنچه به شعائر روح می‌دهد، چیزی جز محبت و اخلاص نیست، جز در راه محبت الهی قدم بر نمی‌دارند و خستگی تکالیف را احساس نکرده و جز التذاذ از شهید گوارای دستورات الهی، ذائقه خود را با چیز دیگری شیرین نمی‌کنند. سعید بن یسار می‌گوید: امام صادق (ع) به من فرمود: آیا دین چیزی جز محبت است؟ خداوند فرموده است: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي...﴾ (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۱/۱). از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود: «هر کس از سنت من روی گرداند از من نیست. سپس همین آیه را قرائت فرمود». (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۶۸/۱). امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «أَعْمَالُ الْعِبَادِ فِي عَاجِلِهِمْ نُصِبُ أَعْيُنِهِمْ فِي آخِرِهِمْ» (حکمت/۷). میرزا حبیب‌الله خویی در شرح خود بر نهج البلاغه این حکمت شریف را بر تجسم اعمال تفسیر کرده و گفته «از عبارت حضرت استفاده می‌شود که هر عملی با صورت متناسب با خود اعم از خیر و شر تجسم می‌یابد.» (خویی، ۱۳۳۴: ۴۱۰/۲۱). مؤلف تنبیه الغافلین و تذکرة العارفين در ذیل همین حکمت آورده: «نصب مصدر و به معنای مفعول است و معنای حکمت این می‌شود که اعمالی که در این جهان مردم انجام داده‌اند در پیش چشم‌های ایشان در آن جهان برپا می‌گردد.» سپس افزوده: «نفوس منتقش می‌شوند در دنیا به ملکات خیر و شر؛ لکن چون در پوشش ابدانند از ادراک آن محجوبند. پس در وقتی که زایل شود آن حجب به واسطه موت مشاهده کنند و به نصب‌العین ببینند آنچه کرده‌اند؛ همان‌گونه که خداوند در قرآن فرموده است: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ۵۰) (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۶۸/۳). پیامبر اکرم (ص) فرموده است «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ» انسان همراه کسی محشور می‌شود که او را دوست بدارد. (قمی، ۱۴۱۴: ۱۲/۲). نیز روایت شده است که فرمودند: «مَنْ أَحَبَّ حَجْرًا لَحْشَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۱۱/۱) هر کس هر چه را دوست داشته باشد با همان محشور می‌شود. در حدیث فوق، پیامبر اکرم (ص) حشر عموم در قیامت کبرای آفاقی را محشور شدن و همراهی نمودن با محبوب دانسته‌اند، حال چه محبوب مطلوب باشد چه نامطلوب.

در حقیقت، حشر کلی در قیامت شرعی تابع محبوب‌های انسان است؛ نه آنکه حق تعالی به شکل قرار دادی و اعتباری انسان را در قیامت پاداش دهد. واقعیت شفاعت متأخر از محبوب است. بدین معنا که گرچه حق تعالی حاکم مطلق است و هرچه اراده کند تحقق می‌یابد؛ بر اساس ذات حکیمانانه‌اش هرچه از مصدر ذات از مجرای اسما و صفاتش جریان می‌یابد متلبس به تمامی کمالات است و خود میزان قرار می‌گیرد؛ نه آنکه فعل حق بر اساس میزانی خارج از ذات خودش بر چیزی انطباق یابد؛ لذا بر اساس «سنت الهی» پاداش الهی، از نفس عمل ظهور می‌کند. مولانا در این رباعی از این پیوند سخن گفته:

گر در طلب منزل جانی، جانی
گر در طلب لقمه نانی، نانی
این نکته رمز اگر بدانی، دانی
هر چیز که در جستن آنی، آنی

(مولانا، ۱۳۶۳: ۳۱۳/۸)

حضرت امیر(ع) کلامی دارد در بیان این معنا که ارزش انسان به آن چیزی است که برای آن ارج و ارزش قائل است، یا دوستش می‌دارد. مرحوم سید رضی در ذیل کلام حضرت عبارتی آورده است که نشان می‌دهد تا چه اندازه این سخن عظمت دارد. شریف رضی گفته «این سخنی است که قیمتی ندارد و حکمتی با آن قابل قیاس نشود و کلامی با آن هم وزن نباشد»؛ و اما کلام حضرت این است «قِيمَةُ كُلِّ اِمْرٍ ما يَحْسَنُهُ» (حکمت/۸۱). برخی از شارحان مانند ابن ابی‌الحدید (۵۸۶-۶۵۶ ق) مقصود از «ما يُحْسِنُهُ» را «علم» دانسته‌اند (۱۹۶۲ م: ۳۸۲/۷) و پاره‌ای دیگر همچون ابن میثم بحرانی (۶۳۷-۶۷۹ ق) علاوه بر «علم»، «عمل» را نیز در تفسیر آن اضافه نموده‌اند (۱۴۲۸: ۹۵۴/۵)؛ اما به نظر می‌رسد هم از نظر دقت در واژه «یحسن» که ناظر به عمل نیک است. (ابن‌منظور، ۱۴۲۶: ۸۳۵/۱) و هم از جهت جریان روح معنا در بدنه‌ها و واژه‌ها باید گفت هر آنچه از منظر اندیشه و بینش انسان، محبوب او قرار گیرد، چه علم باشد چه عمل، یا هر دو و یا هر چیز دیگر، مهم آن است که تمامی کوشش انسان برای رسیدن به آن مقصد و مقصود باشد و همین می‌تواند مصداق «ما يُحْسِنُهُ» باشد. ظاهراً آنچه در واقع و نفس‌الامر چیزی حسن یا قبح داشته باشد مورد نظر حضرت نیست؛ بلکه حضرت تفکر و اندیشه انسان را هدف قرار داده و شخصیت انسان را نهفته در نگاهش می‌داند. قونوی در مفتاح‌الغیب آورده «بین انسان طالبی که به دنبال مقصدی می‌رود با مطلوبش مناسبت رقیقی وجود دارد.» (قونوی، ۱۳۷۴: ۷۴). به تصریح قرآن ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكْرَتِهِ﴾ (اسرا/۸۴) هر کس بر حسب ذات و طبیعت خود عمل می‌کند. پیام این حدیث شریف «اعْمَلُوا فِكَلٌّ مِيسِرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۶) نیز همین است که هر کسی برای کاری که دوستش دارد و پیش او محبوب است و به آن علاقه دارد و دنبالش را می‌گیرد، آفریده شده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۳۰). این ابیات مولانا در دفتر سوم مثنوی ناظر بر همین سخن است:

هر کسی را بهر کاری ساختند
میل آن را در دلش انداختند
دست و پا بی‌میل جنبان کی شود؟
خار و خس بی‌آب و بادی کی رود؟
گر ببینی میل خود سوی سما
پرّ دولت برگشا همچون هما
ور ببینی میل خود سوی زمین
نوحه می‌کن، هیچ منشین از حنین

(مولانا، ۱۳۱۵، دفتر سوم: ۱۶۳)

از مهم‌ترین توصیه‌های قرآنی تأکید و الزام بر محبت پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) بر همه متدینان است. در آیه شریفه ﴿قُلْ لَا اَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى﴾ (شوری/۲۳) خداوند مزد رسالت پیامبر را مودت با خویشان پیامبر دانسته است. روایات فراوانی که از شیعه و سنی در تفسیر آیه مودت نقل شده است؛

از جمله علی(ع) فرمود: «در باره ما (اهل بیت) در سوره «حم» آیه‌ای است حاکی از اینکه مودت ما را جز مؤمنان پاس نمی‌دارند» سپس آیه مودت را تلاوت نمود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳/۹).

خاندان اهل بیت(ع) محبوبان خداوند هستند که باید با تمام وجود به آنها محبت ورزید و آنان را در فهم دین و کتاب خدا و عمل به آن مرجع علمی و عملی خود قرار داد. علی(ع) به حارث همدانی می‌نویسد: «وَقَرَّ اللَّهُ وَ أَحَبَّ أَحِبَّاءَهُ» (نامه/۶۹) یعنی خدا را گرامی دار و دوستان خدا را دوست. کسی که اندک تأملی در متون وحیانی داشته باشد درمی‌یابد که محبوب‌تر از پیامبر و اهل بیت نزد خدا وجود ندارد. در خطبه ۱۰۹ حضرت می‌فرماید: «نَاصِرُنَا وَ مُجِبْنَا يَنْتَظِرُ الرَّحْمَةَ».

عالم زیدی مذهب، علامه الهادی بن الوزیر (۸۲۲ ق) تفسیر دلکشی از لقب «بعسوب‌الدین» امیرالمؤمنین دارد:

«بعسوب در لغت به معنا فرمانده زنبوران عسل است. او جلوی در کندو می‌ایستد و فقط به زنبورهایی اجازه ورود می‌دهد که بوی عطر گل بدهند. آن حضرت هم در روز محشر کنار حوض می‌ایستد و فقط کسی را سیراب می‌کند که رایحه محبتش را بدهند.»

(الوزیر، ۱۴۲۹: ۲۸۵-۲۸۶)

رسول خدا(ص) فرموده است: «حُبِّي وَ حُبُّ أَهْلِ بَيْتِي نَافِعٌ فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ أَهْوَالُهُنَّ عَظِيمَةٌ عِنْدَ الْوَفَاةِ وَ فِي الْقَبْرِ وَ عِنْدَ التُّشُورِ وَ عِنْدَ الْكُتَابِ وَ عِنْدَ الْحِسَابِ وَ عِنْدَ الْمِيزَانِ وَ عِنْدَ الصِّرَاطِ»^۲ (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۰).

پس شفاعت، حقیقتی است که از دنیا باید با خود ببریم. «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرَدُّ إِلَيْكُمْ» (کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۰۷۸/۲). به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی بذر عمل در اینجا کاشته می‌شود و در آن سوی برداشت می‌شود. شیعه و سنی در جوامع روایی از پیامبر گرامی اسلام(ص) روایت کرده‌اند: «الدنيا مزرعة الاخرة» دنیا محل زرع و آخرت محل برداشت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۴/۱). در نتیجه، شفاعت ظهور بذری است که در دنیا با استحکام بخشیدن به ربط وجودی خود با برخی مقربان و محبوبان الهی کاشته‌ایم.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با تکیه بر سخنان امام علی(ع) در نهج البلاغه به مسئله شفاعت پرداختیم. شفاعت نقشی برجسته در آیات قرآن و روایات و متون اسلامی دارد و با «تجسم اعمال» که یکی از قواعد مهم عرفانی است مرتبط است. علی(ع) در نهج البلاغه (در مقام ثقل ثانی در فهم اسلام) به رستگاری در آخرت به واسطه عمل صالح تأکید بسیار می‌ورزد. عمل صالح از مجرای دو ساحت اعمال قلبی و قلبی ظهور و بروز دارد. قیامت که روز ظهور سرائر و حقایق است مجلای تجلیات مطلق اعمال (بدنی و قلبی) قرار می‌گیرد. گروهی با غفلت از ارزش اعمال قلبی گمان کرده‌اند که تنها اعمال بدنی در قیامت سنجیده می‌شوند؛ حال آنکه اعمالی مانند

۱. «آنکه ما را یاری دهد و دوست بدارد، سزاوار است که منتظر رحمت خداوندی باشد.» (همان، ۲۱۳).

۲. «محبت بمن و اهل‌بیتم در هفت موطن از موطن شدید قیامت مفید است. هنگام مرگ و در قبر و هنگام رستاخیز و هنگام دادن نامه عمل و هنگام محاسبه و هنگام سنجش اعمال و هنگام عبور از صراط.»

محبت و نفرت و مانند آن که در قلب انسانی نهفته‌اند وقتی با تار و پود قلب آدمی گره می‌خورند و به صورت اعتقاد قلبی درمی‌آیند در فردای قیامت مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرند. شفاعت، همان محبت مندرج در قلب به مراد و محبوب است که در آخرت - بنابر منطوق قویم تجسم اعمال - ظهور می‌کند؛ بنابراین، بیان شفاعت نه مستلزم ظلم الهی و تبعیض از جانب خداوند است و نه اعتقاد به آن موجب تجری در گناه می‌شود؛ بلکه شفاعت، حقیقتی است که انسان با خود از دنیا می‌برد و عملی قلبی است که باطنش در سرای دیگر در سیمای شفاعت تجلی می‌کند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۶). ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- نهج البلاغه (۱۳۷۷). ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- صحیفه سجادیه (۱۳۷۵)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش.
- کتاب مقدس (۱۳۸۰). ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گین، هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- اوستا (۱۳۸۲). گزارش و پژوهش جلیل دوست خواه، تهران: انتشارات مروارید.
- آملی، محمدتقی (۱۳۸۴). حیات جاوید، تهران: مرتضوی.
- ابن ابی الحدید، ابو حامد عزالدین (۱۴۱۸ ق). شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق) (۱۳۷۶). الامالی، تهران: کتابچی.
- ----- (۱۳۹۸). التوحید، صححه و غلق علیه: هاشم حسینی الطهرانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ----- (۱۳۶۲). الخصال، صححه و غلق علیه: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ----- (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری المکتبه الحیدریه.
- ابن عربی، محی الدین (۱۴۱۸ ق). الفتوحات المکیه، ترجمه و تحقیق: عثمان یحیی و ابراهیم مذکور، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- العکبری، محمد بن النعمان (۱۳۶۷ ق). اوائل المقالات فی المناهب و المختارات، لها مقدمة و علیها تعليقات بقلم: العلامة الشیخ فضل الله الزنجانی، تبریز: مکتبه حقیقت.
- الوزیر، سیدهادی بن ابراهیم (۱۴۲۹). البروج فی اسماء امیرالمؤمنین علیه السلام، محقق: شیخ محمد اسلامی یزدی، تهران: منشورات جامعه الادیان و المناهب.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۲۶). لسان العرب، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- بحرانی، کمال الدین میثم (۱۴۲۸). شرح نهج البلاغه، قم: دارالحییب.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). دروس اشارات و تنبیهات نمط هشتم، به اهتمام صادق حسن زاده، قم: کتابسرای اشراق.
- ----- (۱۳۸۳). دروس شرح اشارات نمط نهم، به اهتمام صادق حسن زاده، قم: کتابسرای اشراق.
- ----- (۱۳۸۶). مآثر آثار، تدوین: داود صمدی آملی، قم: الف لام میم.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶). کلام جاودانه، تهران: دلیل ما.
- حیدری، سیدکمال (۱۳۹۲). شفاعت، ترجمه سید محمدحسین میرلوحی، بازنگری دکتر مسعود فکری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- خویی، حبیب الله (۱۴۳۴). منهاج البراعه، بیروت: دارالمحججه البیضا.
- شجاعی، محمد (۱۳۶۸). مقالات، تهران: سروش.

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰). اسفار، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۵ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، طهران: مطبعة الحیدری.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طهران: ناصر خسرو.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۳). منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، طهران: سخن.
- علامه حلی، ابومنصور جمال الدین (۱۴۰۷ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق: آیت الله علامه حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، سید هاشم رسولی محلاتی، طهران: المطبعة العلمیه.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۲۳ ق). علم البقین، محقق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ----- (۱۳۸۳). المحجة البيضاء، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰ م). لطائف الاشارات (تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم)، قاهره: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴). مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس، صححه و قدّم له: محمد خواجوی، طهران: مولی.
- قمی، عباس (۱۴۱۴ ق). سفینه البحار، قم: اسوه.
- ----- (۱۳۷۲). مفاتیح الجنان، ترجمه موسوی دامغانی، طهران: انتشارات پیام آزادی.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، طهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۶۶). تنبیه العاقلین و تذکرة العارفين، طهران: شرکت انتشارات میقات.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). الکافی، قم: دارالحديث.
- لاهیجی، محمد (۱۳۷۷). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، طهران: زوار.
- محمدی فام، حسین (۱۳۹۷). قرآن بسندگی، طهران: انتشارات دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع).
- مدنی شیرازی، سیدعلی خان (۱۳۹۸). بوستان سالکان در شرح صحیفه سرور ساجدان، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۳). مصباح الشریعه، قم: انتشارات قلم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، طهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ----- (۱۳۷۹). عرفان اسلامی (شرحی جامع بر صحیفه سجادیه)، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب.
- ملک زاده، محمد (۱۴۰۱). جریان شبه سلفی در ایران، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۱۵-۱۳۱۹). مثنوی معنوی، به تصحیح و مقابله و همت محمد رضانی (کلاله خاور) طهران: چاپخانه خاور.
- ----- (۱۳۶۳). کلیات شمس، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، طهران: دانشگاه طهران.



(Research Article)

Formalistic analysis of sermon 34 of Nahj al Balagha

Yousef Aali Abbasabad¹, Siddiqa Soleimani², Hosein Arian^{3*}

Submit Date: 13 June 2023

Revise Date: 10 August 2023

Accept Date: 28 August 2023

Publication Date: 22 September 2023

(Page 95-120)

Abstract

Formalism is one of the theory of contemporary literary criticism that studies the work from a linguistic point of view. This theory was formed in Russia during the First World War. In 1930it was the peak of its authority. Linguistic such as Boris Achenbaum, Shklovsky and Jakobson are among the most important figures in the theory of Formalism. The main and main emphasis of the criticism theory in the from of the work, and it does not pay much attention to the content, biography of the author and other issues.

Formalistic analysis of sermon 34 of Nahj al Balaghe is the subject of the present study. The research method of the article is based on the Descriptive – Analytical method, which is examined based on the documentary approach, materials, components and the foundations of Formalism – Structuralism.

The purpose of the article is the formalistic reading of the text of the sermon. Imam Ali's approach to the words and the way it is used in this sermon. The main question of the research is how the author put his mental meaning in the form of words and arranged them to the audience.

What is the form of these words and what formal feature does the text of sermon 34 have?

Valuable results have been obtained from this study. Omniscient point of view, mastering the type of words, tone, turning the tone and creating a new discussion in addition to words and verbs, the rhetoric of words and the use

1. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Arts, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Arian.h@iau.ir

How to cite this article: Aali Abbasabad, Y., Soleimani, S., & Arian, H. (2023). Formalistic analysis of sermon 34 of Nahj al-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(42), 95-120. DOI: 10.22084/NAHJ.2024.27580.2911

of special music in the arrangement of phonemes has given a unique form to the text of the sermon.

Keywords: Imam Ali, Nahj al Balagha, Sermon 34, Formalistic analysis, tonem vocabulary, music.

Extended Abstract

1. Introduction

Formalism is one of the theories of contemporary literary criticism that studies the work from a linguistic point of view. This theory was formed in Russia during the First World War reaching its peak in 1930. Linguists such as Boris Achenbaum, Shklovsky and Jakobson are among the most important figures in the theory of Formalism. The main emphasis of the criticism theory in the form of the work, and it does not pay much attention to the content, biography of the author and other issues.

The 34th sermon of Nahj al-Balagha is one of the most epic and magnificent sermons and speeches of Imam Ali (a.s.). The main topic of the speech is related to the events of 38 AH, the defeat of the Khawarij and the incitement of the people to fight with the people of Al-Sham (old Syria). Hazrat Ali (a.s.) made a beautiful sermon in his powerful speeches by using words, unique structures and structures of language, artistic arrangement of words, fiery and enchanting music, use of past tense and present participle of verbs, rhetoric of the text and other means of expression. This sermon was given in Kufa after returning from Nahrwan war and witnessing the weakness of the troops in preparing for the war with Al-Sham (Ibn Abi Al-Hadid, 1386: 2/192) and the conversation between Imam Ali (a.s.) and human and in a broader sense, it is a dialogue between man and history. In other words, it is a dialogue between Imam's thinking and character and a society where people have different tendencies.

2. Theoretical framework:

The 34th sermon of Nahj al-Balagha is one of the most epic and magnificent sermons and speeches of Imam Ali (a.s.). The main topic of the speech is related to the events in 38 AH, the defeat of the Khawarij and the incitement of the people to fight with the Al-Sham. Hazrat Ali (a.s.) made a beautiful sermon in his powerful speeches by using words, unique structures and structures of language, artistic arrangement of words, fiery and enchanting music, use of past tense and present participle of verbs, rhetoric of the text and other expressive tools. This sermon was given in Kufa after returning from Nahrawan and seeing the weakness of the troops in preparing for the war with Al-Sham (Ibn-Abi-Hadid, 1386: 2/192). It is a conversation between Imam Ali (a.s.) and man, and in a broader sense, a conversation between man and history. In other words, it is a dialogue between Imam's thinking and character and a society where people with different tendencies are present. By choosing the people of Kufa, their behavior, character

and way of behavior, the Imam boldly discussed the war, his characteristics, as the guardian and leader of the society, the mutual approach of the people and the reflection of this type of social character, avoiding the society and criticizing it as well.

3. Method:

The formal analysis of the 34th sermon of Nahj al-Balagha is concern of the present article. The research uses analytical-descriptive method based on documentary approach, materials, components and foundations of formalism-structuralism. The aim of the article is to know the form and formal explanation of the text of the sermon, Imam Ali's (AS) approach to the word and manner of applying this literary theory in the 34th sermon. The main question of the research concerns how the author puts his mental meanings in the form of words presenting them to the audience. What is the form of these words or these linguistic structures? And what formalistic features does the text of sermon 34 have?

4. Conclusion:

The results of this study showed that omniscient point of view, control over the pitch of words, type of tone, turn of the tone and creating a new discussion in addition to words and verbs, the rhetoric of words and the use of special music in the arrangement of phonemes gave a unique form to the text of the sermon.

Formalism is manifested in different aspects in the text of this sermon. The type of verbs, the type of sentences, the rhetoric, the music, and the author's tone are the five main pillars that stand out throughout the sermon. The verbs are in the past and present, but the author has created continuity in the past and present tenses by using expressive tools and inducing new meanings in such a way that the audience is addressed at any time and moment in which they are. The concept of "time" is at the disposal of the author, and the Imam has mastered time and its passage by seizing it. Along with tense and form of the verbs, the rhetoric in them has also contributed to this aspect. The metaphor of dependence (Istahara; la yonamu, ya'roqo, yahshemu, yafri, etc.) has a special contribution to portraying and inducing new meanings. The sentences are short and devoid of any kind of verbal and spiritual emphasis. By knowing the sentences, their field of application and the way of inducing important, deep and wide-ranging meanings through short sentences, the author has been able to induce wide-ranging meanings in short and obvious sentences. Sometimes, by removing the subject, using an unknown verb and attaching it to a known verb, he has been able to give multiple meanings in short sentences (sentences and verbs). Pay attention to this example again: Ghulib-a wa Allah al-Mutakhadloon, waim-u Allah-e Enni Athonno bekom an lao Hames al-Waghy and Istahar al-Mottu Qad Anfarjtum an Ali Ibn Abitalib enfiraj al-Ra's". The beginning of the sermon with the pseudo-sentence "Shame (on you)" carries a beautiful form with it. has it. There is no need for the audience to look for the author, the time of writing the sermon, the reason for writing, the purpose of the sermon, and other extra-textual issues that are not included in the domain

of formalism. The beginning of sermon 34 has a pseudo-sentence that shows the meaning of curse, abuse, pain and anger, arranges the space in a certain shape and form and keeps the audience in the fence of the form. This kind of sudden and one-time beginning of the sermon is also an indication of the speaker's control over the speech and its foundations. The mastery of the speaker is also an important indicator in choosing the perspective of the omniscient. He is familiar with the mind of the audience and possible audience, he knows their questions and answers these questions with sufficient skill while expressing various issues resolving the possible ambiguities.

References [In Persian]

- Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid Ibn Heba Allah (1386). *Shahrah Nahj alBalagha*, Tehran: Ahl al-Bayt Maarif Research and Publishing Foundation.
- Ibn Athir, Zia al-Din (1420 AH). *Al-Muthlem al-Sa'ir in the literature of writing and poetry*, Beirut: Al-Maktab Al-Asri.
- Ahmadi, B. (1389). *Text structure and interpretation*, Tehran: Center.
- Scholes, R. (1383). *An introduction to structuralism in literature*, translated by: Farzaneh Taheri, Tehran: Aghaz.
- Emami, N. (1378). *Fundamentals and methods of criticism*, Tehran: Diba.
- Anoushe, H. (2012). *Persian Literature Encyclopaedia*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Eagleton, Terry (1372). *Introduction to literary theories*, translation: Abbas Mokhbar, Tehran: Male.
- Bakhtin, M. (1381). *Soudai Makalameh*, Khunde Azadi, translated by Mohammad Jaafar Poindeh, Tehran: Cheshme.
- Payandeh, H. (2015). *Literary criticism and democracy*, Tehran: Nilofar.
- Todorov, Tzutan (1382). *Constructivist boutiques*, translation: Mohammad Naboi, Tehran: Age.
- -----(1385). *Theory of literature (translation of texts from Russian formalism into French)*, translation: Atefeh Taei, Tehran: Akhtaran.
- Samra, Yadullah (1386). *Language stylistics*, Tehran: Persian Language and Literature Academy.
- Haq-Shanas, A. M. (1356). *Phonetics*, Tehran: Aghaz Dodd, Sima (1371). *Culture of Literary Criticism*, Tehran: Marwarid.
- Deitcher, D. (1373). *Methods of Literary Criticism*, Translation: Mohammad Taghi (Amir) Sedkiani - Dr. Gholamhossein Yousefi, Tehran: Ilmi.
- Selden, Raman-Peter Widdowsen (1377). *A Guide to Contemporary Literary Theory*, translated by Abbas Mokhbar, Tehran: New Design.
- Shayganfar, H. R. (2010). *Literary criticism*, Tehran: Dastan.
- Shamisa, S. (2016). *Literary criticism*, Tehran: Mitra.

- Shahidi, Seyyed Jaafar (1377). *Translation of Nahj al-Balagha*, Tehran: Scientific and Cultural.
- Safavi, K. (1369). A look at semantic contrast, *Kerman School of Literature and Human Sciences*, first year, first issue, 104-115.
- Aali Abbas Abad, Yusuf (2018). *A pictorialist historian or a formalist poet*, Tehran: Drop.
- Abbas, Ehsan (1996). *Fann Sha'ar*, Beirut: Dar Sader.
- Fry, Northrop (1372). *A disturbed imagination*, translated by: Saeed Arbab Shirvani, Tehran: University Press.
- Qoimi, Mahosh (2013). *Ava wa al-laqa (an approach to the poetry of the Third Brotherhood)*, Tehran: Hermes.
- McQuillan, M. (1384). *Paul Duman*, translation of Payam Yazdanjo, Tehran: Center.
- Cassirer, Ernst. (1366). *Language and myth*, translated by: Mohsen Talasi, Tehran: Silver.
- Luria, Alexander (1368). *Language of recognition*, translation: Habibullah Qasimzadeh, Urmia: Anzali.
- Volk, Rene (1379). *New Criticism History*, Volume 2, Translation: Saeed Arbab Shirvani, Tehran: Nilofar.
- Hall, James (1380). *A Pictorial Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, translated by Roghieh Behzadi, Tehran: Farhang Maazer.
- Yarmohammadi, L. (1383). *Popular and critical discourse studies*, Tehran: Hermes.

References [In English]

- Lyons, J. (1987). *Semantics*, vol 1, Cambridge: Cambridge University.
- Lodge, D. (1990). *Modern criticism and Theory*, London: Longman.
- Mcquillan, M. (2000). *Narrative Reader*, Landon and New York: Roulledge.
- Rimmon Kenan, S. (2002). *Narrative Fiction*, Landon and New York: Roulledge.



(مقاله پژوهشی)

تحلیل فرمالیستی خطبه ۳۴ نهج البلاغه

یوسف عالی عباس‌آباد^۱، صدیقه سلیمانی^۲، حسین آریان^{۳*}

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳

انتشار مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶

(از ص ۱۰۰ تا ۱۲۰)

چکیده

فرمالیسم از مکتب‌های نقد ادبی معاصر است که از دیدگاه زبانشناسی، اثر را مطالعه می‌کند. این مکتب در روسیه و در میان جنگ جهانی اول شکل گرفت. ۱۹۳۰م اوج اقتدار آن بود. زبان‌شناسانی مانند بوریس آخن بام، شک洛夫سکی و یاکوبسن از مهم‌ترین چهره‌های نظریه فرمالیسم هستند. تأکید اصلی و عمده نظریه، نقد فرم یا شکل اثر است و نگاه چندانی به محتوا یا درون‌مایه، بیوگرافی نویسنده و مسائل حاشیه‌ای اثر ندارد. تحلیل فرمالیستی خطبه ۳۴ نهج البلاغه، موضوع پژوهش مقاله حاضر است. روش پژوهش مقاله بر پایه روش تحلیلی - توصیفی است که براساس رویکرد اسنادی، مواد، مؤلفه‌ها و مبانی فرمالیسم - ساختارشناسی بررسی می‌شود. هدف مقاله، شناخت فرم و تبیین فرمالیستی متن خطبه، نوع رویکرد امام علی (ع) به کلام و شیوه به‌کارگیری این نظریه ادبی در خطبه ۳۴ است. پرسش اصلی پژوهش در حول این محور می‌چرخد که نویسنده چگونه معانی ذهنی خود را در قالب واژگان ریخته و آنها را به جامعه مخاطبان ارائه داده است؟ فرم این واژگان یا این سازه‌های زبانی چگونه است؟ و متن خطبه ۳۴، چه ویژگی‌های فرمالیستی دارد؟ نتایج این مطالعه نشان داد زاویه دید دانای کل، استیلا بر زیر و بم واژگان، نوع لحن، چرخش لحن و ایجاد بحث جدید در ضمن واژگان و افعال، بلاغت کلام و به‌کارگیری موسیقی خاص در آرایش واج‌ها، فرم منحصربه‌فردی به متن خطبه داده است.

کلیدواژه‌ها: امام علی(ع)، نهج البلاغه، خطبه ۳۴، تحلیل فرمالیستی، لحن، واژگان، موسیقی متن.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و هنر، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

۱. مقدمه

خطبه ۳۴ نهج البلاغه، یکی از حماسی‌ترین و باشکوه‌ترین خطبه‌ها و سخنرانی‌های امام علی(ع) است. موضوع اصلی سخنرانی مربوط به حوادث سال ۳۸ هجری قمری، شکست خوارج و تحریک مردم برای پیکار با شامیان است. حضرت علی(ع) در سخنانی توفنده با استفاده از واژگان، ساخت و سازه‌های منحصر به فرد زبان، چینش هنرمندانه واژگان، موسیقی آتشین و دلربا، کاربرد صیغه ماضی و ضارع افعال، بلاغت متن و دیگر ابزارهای بیانی خطبه زیبایی را جاری ساخته‌اند. این خطبه «پس از بازگشت از نهر روان و مشاهده سستی سپاهیان در آمادگی برای جنگ با شامیان در کوفه ایراد شده است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۶: ۱۹۲/۲) و گفتگوی میان امام علی(ع) و انسان و در رویکردی وسیع‌تر، گفتگوی میان انسان و مختلف حضور دارند. امام با انتخاب مردم کوفه، رفتارها، منش و شیوه معامله آنان، ضمن بحث جسورانه درباره جنگ، ویژگی خود - به‌عنوان ولی و رهبر جامعه - رویکرد متقابل مردم و بازتاب این نوع منش‌های اجتماعی، گریزی به جامعه و نقد آن نیز می‌زند. ایشان با قضاوت خود و مردم عصر درباره وضعیت اجتماعی - سیاسی، به تحلیل اوضاع و احوال روزگار خود پرداخته و با ایجاد ارتباط میان این دو موضوع، فضایی را ایجاد کرده تا بتواند به‌طور آزادانه درباره هر دو مورد بحث کند. خطبه با شکوائیه شروع می‌شود. امام علی(ع) در این واگویی تاریخی - سیاسی، بر سه نکته اصلی تأکید دارد: ۱. نکوهش کوفیانی که پیمان شکستند؛ ۲. فریب‌خوردن کوفیان (= مردم)؛ ۳. شاخص رهبری و مردم و حقوق متقابل میان آنان.

۱-۱. بیان مسأله

خطبه ۳۴، اهمیت تاریخی و مذهبی دارد و از دیدگاه ادبی نیز بسیار مهم است. به سبب لحن یا آهنگ زبانشناسی (= intonation) خاصی که دارد، کوتاه‌بودن خطبه، نوع و ضرب‌آهنگ جمله‌ها، بی‌وقفه سخن گفتن گوینده (= امام علی(ع)) و نبود سکوت و سکون در سرتاسر متن، تشبیه‌ها و استعاره‌های بدیع، موسیقی متن، سخن گفتن بنا به مقتضای حال و مقام و نوع یا فرم واژگان به کار رفته، متن را از نظر فرمالیسم، شاخص کرده است. نقد خطبه ۳۴ نهج البلاغه براساس نظریه فرمالیستی، سؤالاتی را در ذهن پژوهش‌گر ایجاد می‌کند. یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها، بروز مؤلفه‌های فرمالیستی و نوع کارکرد آنهاست. فرم و واژگان متن، بلاغت و موسیقی در متن چه ویژگی خاصی دارند که خطبه را شاخص کرده، آن را به اثر هنری تبدیل کرده است؟

روش پژوهش نقد فرمالیستی خطبه ۳۴ بر مبنای «تحلیلی - توصیفی» یا فرم‌گفتمان متن استوار است. در این روش به فرضیه‌های از پیش تعیین‌شده، اهمیت چندانی داده نمی‌شود و فقط خود متن، ساختار آن، روابط میان واژگان و جملات و حالت کلی بلاغی که دارد بررسی می‌شود. مطالعه پیمایشی و متغیرهایی که دارد از دیدگاه‌های خاصی سنجیده می‌شود. نقد فرمالیستی خطبه، از زوایای مختلف حاکم بر فرمالیسم، به زیبایی هنری و قدرت سخن و نفوذ کلام می‌پردازد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی درباره نهج البلاغه انجام یافته است که برخی از آنها درباره خطبه و برخی دیگر درباره نامه‌ها است. در رویکرد فرمالیستی، تحقیقات مفیدی انجام یافته است. این پژوهش‌ها عبارتند از: «تحلیل خطبه «فتنه» نهج البلاغه براساس مبانی نقد فرمالیسم» (علیرضا روستایی - ساجد زارع - حمید احمدیان) (۱۳۹۷) ساختار و فرم عبارات از سه منظر واژگانی، آوایی و نحوی تحلیلی شده است. مقاله نامبرده، عمدتاً از دیدگاه موسیقی متن را بررسی کرده به مقوله قاعده‌افزایی و احساساتی که امام علی (ع) با توسل بدان‌ها، فرم خاصی را در متن خطبه خلق کرده، پرداخته است. «زیبایی‌شناسی خطبه ۱۸ نهج البلاغه در پرتو نقد فرمالیستی» (عزت ملابراهیمی - محیا آبیاری قمصری - بندا بنی‌تمیمی) (۱۳۹۹). این مقاله با تأکید بر واج‌ها (صامت‌ها و مصوت‌ها)، صور خیال، بلاغت کلام (سجع، تشبیه، استعاره و ...) بافت خطبه را بررسی کرده است. نویسندگان معتقد هستند مؤلف با آرایش کردن فرم، از دیدگاه معناپردازی به موفقیت یا موفقیت خاصی رسیده و به آفرینش معناهایی فراتر از معنای قاموسی دست یافته است. «نقد فرمالیستی خطبه جهاد نهج البلاغه»، (فهیمه قدیمی - حسن مجیدی) (۱۳۹۷). در این مقاله، ساخت موسیقایی خطبه، لفظها و موسیقی واژگان خطبه بررسی شده است. «زیبایی‌شناسی خطبه شانزدهم نهج البلاغه در پرتو نقد فرمالیستی» (عزت ملابراهیمی - محیا آبیاری قمصری) (۱۴۰۲) در این مقاله نیز همچون مقاله دیگر نویسندگان (بررسی خطبه ۱۸)، واج‌ها، صور خیال و بلاغت کلام بررسی شده است. «تحلیل و بررسی خطبه اشباح از منظر نقد فرمالیستی» (سیدرضا میراحمدی - علی نجفی ایوکی - نیلوفر زریوند) (۱۴۰۱) در مقاله نامبرده، انسجام، واژگان و جمله‌های متن؛ مجموعه آوایی و موسیقایی خطبه و بلاغت متن بررسی شده است. در مقاله «واکاوی پدیده معنا در بخش‌هایی از نهج البلاغه، رویکرد معناشناسی چارچوب فیلمور» (احمد قرایی سلطان‌آبادی) (۱۴۰۰)، معنا به‌عنوان سازه اصلی متن توجه شده است. از دستاوردهای مهم این پژوهش این است که بافت کلام و موقعیت مخاطبان، حوزه معنا را در نوسان نگاه می‌دارد. ذهن و دانش دائرةالمعارفی امام علی (ع) در کنار تجربه‌های اجتماعی - سیاسی و فرهنگی ایشان، مفاهیم چندلایه معنایی از یک مفهوم و تصویر می‌سازد و هنگام مطالعه نهج البلاغه به این نکات مهم معنا ساز توجه کامل شود.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

پژوهشی کاملی درباره نظریه فرمالیسم در خطبه ۳۴ انجام نیافته است. در این مقاله با استفاده از اصول و مؤلفه‌های فرمالیسم، فرم و جنبه‌های گوناگون خطبه بررسی و تبیین شود. هدف اصلی پژوهش حاضر، شناخت متن خطبه ۳۴ نهج البلاغه و تعیین کم و کیف آن از دیدگاه فرمالیستی است. در کنار هدف اصلی، هدف‌های فرعی دیگری نیز مد نظر است: ۱. تبیین لحن خطبه و کارکرد آن در فرم متن؛ ۲. تعیین موسیقی واژگان و نظام آوایی متن و برآورد نقش یا چگونگی تأثیر آنها بر فرم متن؛ ۳. بررسی رابطه میان فرم و محتوای متن.

۲. بحث

مکتب فرمالیسم، جنبش ادبی بود که در سال ۱۹۱۴م. با انتشار مقاله‌ای با عنوان «رستاخیز کلمات»^۱ به قلم ویکتور شکلوفسکی^۲ در روسیه ایجاد شد. فرمالیست یا صورت‌گرا، عنوانی بود که مخالفان این جنبش هنری و ادبی به آن دادند و سعی تمام می‌کردند تا مانع گسترش این‌قدر یا ایسده جدید در سطح هنر و ادبیات جهانی شوند. فرمالیست‌های صاحب‌نام مانند بوریس آخن باوم^۳ و یاکوبسن^۴ معتقدند: «معترضان برچسب مبهم و آزاردهنده فرمالیسم را رواج دادند تا هرگونه تحلیل در زمینه کارکرد شاعرانه زبان را به شدت محکوم کنند.» (تودوروف، ۱۳۸۵: ۱۰)؛ با وجود اینم شکلات، وجود نظریه‌ای پرورش‌یافته را در ادبیات، مدیون صورت‌گرایان می‌دانند. (رک، همان: ۱۵)

مکتب فرمالیسم، به‌طور گسترده با روساخت کلام کار دارد. روساخت با بخش واجی یا همخوان‌ها ارتباط پیدا می‌کند و عمل گشتارها از نوع افزایش، کاهش، حذف و جابه‌جایی بر روی ژرف‌ساخت، به روساخت منجر می‌شود. وظیفه روساخت تعیین تلفظ، الگوی تکیه و آهنگ متفاوت برای جمله‌هایی با ژرف‌ساخت مشترک است. بنا به اعتقاد فرمالیسم، «هنر و ادبیات، از واقعیت جدا هستند و اثر را باید براساس خود اثر و با تکیه بر داده‌های متن، بررسی کرد.» (شایگان‌فر، ۱۳۸۰: ۱۶۴) از طرف دیگر، «خدمت بزرگ فرمالیست‌ها به مطالعات نقادانه ادبی این بود که با محوری ساختن جایگاه شکل در نقد ادبی، ادبیات را به حوزه‌ای قایم به ذات تبدیل کردند و آن را از جایگاهی برخوردار ساختند که تا پیش از آن زمان نداشت.» (پاینده، ۱۳۸۵: ۴۴)

روساخت کلام، آوا یا موسیقی و واژگان (تکواژها، واژگان، افعال، عبارت‌ها و جمله‌ها) سه مؤلفه مهم فرمالیست‌ها به شمار می‌رود. این سه مؤلفه با محتوای متن نیز ارتباط همگنی دارند. «محتوا همان چیزی است که از طریق صورت به وجود می‌آید. به زبان ساده، محتوا دارای وجود مستقلی نیست تا در برابر صورت قرار گیرد یا از ترکیب آن محتوا و صورت، اثر ادبی به‌وجود آید.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۷۴)؛ آوا یا موسیقی نیز اهمیت فراوانی در فرمالیسم دارد. سلدن می‌گوید: «شعر، گفتاری است که در بافت کاملاً آوایی خود سازمان‌یافته است.» (سلدن، ۱۳۷۲: ۱۴)؛ اصرار بیش از حد فرمالیست‌ها بر شکل و فرم اثر، نوعی رهایی و آزادی به مخاطب یا منتقد می‌دهد. اینکه شعر، داستان، سینما یا تئاتر و دیگر هنرهای بشری، به‌سبب ذات هنری‌شان، در پرده‌ای از ابهام قرار دارند. فرمالیسم می‌گوید کاری با بیرون اثر ندارم. هیچ ارتباطی هم با درون متن ندارد. - اینکه ارتباط دارد یا نه، یک‌طرف؛ اما به نظر می‌رسد فرمالیست‌ها معتقدند که بیرون متن، هیچ ارتباطی به درون متن ندارد. - منتقد یا بیننده اثر، دچار پیش‌داوری، داوری و قضاوت نمی‌شود. اعتقاد شخصی خود را در تفسیر اثر به کار نمی‌برد یا داده‌های مغرضانه‌ای بر اثر تحمیل نمی‌کند؛ و موضوعات دیگری که در قرائت فرمالیستی اثر وجود دارد که در دیدگاه‌ها و رویکردهای

1. Resurrection of the words
2. Victor Cheklovsky
3. B. Eichen Baum
4. Jakobson

مختلف مطرح شده است. به‌عنوان مثال، در بیانیه‌های انقلابی و شورش‌های داخلی که خالق اثر، نمی‌خواهد هیچ‌رَدّ پایی از خود به جا نهد و اثر ایجادشده را طوری تنظیم می‌کند که راه را بر تأویل‌ها و خوانش‌های هرمنوتیکی باز گذارد. از طرف دیگر، ایرادهای اساسی نیز در تفسیر یا بازخوانی و «فهم اثر» ایجاد می‌کند. در برخی از آثار هنری، انگیزش‌های بیرونی و بروز اتفاقات خاص، باعث ایجاد و خلق اثر هنری می‌شود و خالق اثر، نشانه‌ها و کدهایی ایجاد می‌کند که رابطه‌ی علت بیرونی و مدلول درونی را نشان دهد. در مواردی نظیر این‌ها، انگار منتقد خلع سلاح می‌شود و فقط در قاب تصویر زندانی می‌شود. پس یک مکتب یا نظریه‌ی خاص ادبی نمی‌تواند به‌تنهایی عهده‌دار تفسیر یا تأویل و بازخوانی آثار هنری‌های گوناگون شود. هر یک به وجود دیگری نیازمند است. در تحلیل فرمالیستی خطبه ۳۴ باید به ساخت خطبه توجه کرد. ساختار متن بدون گذری بر فرمالیسم صرف و شکار جادوی شکل و فرم اثر، کافی نیست و بالعکس، اتکاء صرف به فرمالیسم و کنار نهادن چیزهای دیگر، نمی‌تواند تفسیر نهایی را تولید کند. نکته‌ای را نیز اضافه می‌کنیم که گروهی از منتقدان، ساختار (structure) را همان «شکل» یا «فرم» در نظر گرفته‌اند. «ادبیات‌شناسی، ساخت‌گرایان را در یک‌رابطه‌ی تنگاتنگ با فرمالیسم قرار داد.» (سلدن - ویدوسون، ۱۳۷۷: ۱۴۱)؛ بدین جهت همخوانی‌های زیادی بین ساختار و فرم متن وجود دارد.

۱-۲. ارتباط میان نظریه فرمالیسم و خطبه ۳۴ نهج البلاغه

نظریه فرمالیسم یا دید فرمالیستی متن، یکی از نظریه‌های غالب جهان معاصر است و در کنار کثرت وقوس‌های فراوانی که درباره نظریه و ارکان آن وجود دارد، به‌عنوان مهم‌ترین دیدگاه نقد ادبی در متن‌های مختلف به کار می‌رود. در مطالعه‌ای که پیش رو داریم، سه‌رکن اصلی: ۱. روستاخت؛ ۲. موسیقی؛ ۳. واژگان را برشمردیم، روستاخت کلام، دارای مراتب و نکته‌های خاصی است که در مطالعه متن به آنها خواهیم پرداخت. «ادبیات کلام»، یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های رویکرد فرمالیستی به خطبه ۳۴ است. «تینیانوف» ادبیات را وقتی علم می‌داند که موضوع بحث آن ادبیات کلام (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۸۰) باشد. متن خطبه، دارای وزن آهنگین و از انسجام^۲ مثال‌زدنی برخوردار است. لایه‌های کلام در سطوح گوناگون مانند دستور زبان (نحو)، موسیقی درونی و بیرونی، بلاغت و ایماژ، واژگان و فرم، نقش مهمی در ساخت متن دارند. در نگاه کلی مشخص می‌شود که ناخودآگاه زبان امام علی(ع)، یکی از ارزشمندترین متن‌ها را خلق کرده است. ایگلتون می‌گوید: «ادبیات، زمان معمول را دگرگون می‌کند و به‌گونه‌ای نظام‌یافته آن را از گفتار روزمره منحرف می‌کند» (ایگلتون، ۱۳۷۲: ۶). این نگرش ادبی به متن در خطبه ۳۴ مشاهده می‌شود. سخنور با استفاده از ساختار هنری و قالب فرم درونی و بیرونی سخن، ماهیت شاعرانه‌ای به متن داده و از مقطع‌بودن به حالت سیال درآورده است. خطبه ۳۴ در زمان و تاریخ خاصی بنا به وضعیتی که مردم و امام علی(ع) قرار داشت ایراد شده است اما بُعد هنری آن، زمان‌مندی را سلب کرده در کنار آثار هنری قرار داده است. روستاخت ایدئولوژیکی با زیرساخت‌های نظامی - اجتماعی - فرهنگی، کلیت آن را

1. Tynianov

2. Integrity

تشکیل داده، حضور سخنور به عنوان کنشگر معرفتی، اثر روشنگرانه‌ای را رقم زده و از تنگنای زمان و تاریخ رها کرده است. به همین دلیل خطبه دارای کارکرد خاصی است. نکته‌ای که باید به این بخش افزوده سیطره امام علی(ع) در باب سخن و سخنوری است. در این خطبه، وقتی سخن را آغاز می‌کنند، نگاه کلی و متقن به محتوایی دارد که قرار است در لابه‌لای این واژگان خودنمایی کند. راوی از زاویه دید دانای کل و یک‌نفس به صورت متکلم و حده و مستقیم با مخاطب سخن می‌گوید، بدون هر نوع اعتنا به عامل دیگر، با لحن (Ton) آمرانه با مخاطب یا «روایت‌گیر» ارتباط تنگاتنگی دارد و روایت‌گیر^۱ در استیلای راوی (= امام علی(ع)) است و او/ آنان نیز نمی‌توانند/ نمی‌توانند از این استیلا درآید. موسیقی متن، نوع افعالی که به کار رفته، جملات کوتاه، تشبیه‌های ساده و مرکب و واج‌آرایی و موسیقی همخوان‌ها و واکه‌ها و مسائل دیگر، متن را مستعد خوانش فرمالیستی کرده است. در کنار خوانش فرمالیته^۲ متن و دست‌یافتن به فرم آن، باید ساختار فرم اثر را هم باید مطالعه کرد. فرمالیست‌های روس دو موضوع را بسیار مهم می‌دانند «۱. تغییر شکل در زبان عادی^۳؛ ۲. صناعات ادبی که باعث آشنایی‌زدایی می‌شود.» (احمدی، ۱۳۸۹: ۴۳)؛ هنگام تحلیل متن خطبه^۴ ۳۴، خواهیم دید که این دو رکن، نمود و شاخصه مهمی در فرم و شکل خطبه دارد.

۳. تحلیل فرمالیستی خطبه

خطبه دارای دو برش یا بند^۴ است. بند اول نشان‌گر خشم و برافروختگی نویسنده است، بیش‌ترین حجم را به خود اختصاص داده، نویسنده به عنوان راوی اول‌شخص، توصیف‌گر جامعه و ارتباط میان جامعه و خود (به عنوان کنشگر جامعه) است. این بند از «أفّ لکم...» شروع شده تا «... ما یشاء» ادامه دارد. بند دوم، بخش کوتاهی از خطبه (پاراگراف پایانی) را شامل می‌شود و به صورت گفتگوی میان نویسنده و جامعه‌ای است که مورد خطاب قرار گرفته است. در نقد فرمالیستی متن باید گفت امام علی(ع) در این خطبه، طرح و پلات^۵ خاصی دارد. ابتدا خشم یا ستوه موجود را در جملات کوتاه و با زبان تند مطرح می‌کند. وقتی گام به گام با جامعه پیش می‌رود، به ناگزیر به سمت نسبی‌گرایی متمایل می‌شود. به حق و درست بودن ایده خود اطمینان دارد و در سخنان موجز و واضح، کزروی‌های جامعه مخاطب را به تندی برشمرد، وارد نوعی گفتگو با آنان می‌شود. در این مواقع تکثرگرایی یا پلورالیسم سیاسی نیز مشاهده می‌شود. دیگر جزم‌اندیش

۱. وقتی راوی متنی را می‌شناسیم باید وجود «جفت مکمل» آن را نیز دریابیم. جفت مکمل، کسی است که سخن گفته شده خطاب به اوست و ما امروزه او را روایت‌گیر می‌نامیم. (تودوروف، ۱۳۸۲: ۷۴-۷۵) یادآوری می‌شود اصطلاح «روایت‌گیر» را نخستین بار ژرار ژنت طرح کرد. روایت‌گیر دو گونه اصلی دارد: درون‌داستانی و برون‌داستانی. روایت‌گیر برون‌داستانی کسی است که در داستانی که خطاب به او گفته می‌شود مشارکتی ندارد. روایت‌گیر درون‌داستانی، کسی است که در داستانی که به او خطاب می‌شود مشارکت و حضور دارد. «روایت‌گیر، شبیه راوی است و پیش از اینکه خواننده باشد، شخصیت استبرای شناخت روایت؛ بررسی روایت‌گیر همان اندازه مهم است که شناخت راوی.» (تودوروف، ۱۳۸۲: ۷۴) در خصوص روایت‌گیر (رک، قاسمی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۸۹-۲۰۵)

2. formality
3. Deformation
4. stanza
5. plot

و مطلق‌گرا نیست. در گامی جلوتر، مواضع خود را به صورت فشرده و مجمل بیان کرده، بار دیگر از وظایف دو رکن جامعه، یعنی مردم و رهبری سخن می‌گوید.

۱-۳. تحلیل ساخت زبان روایت

آثار هنری در شکل‌های مختلف داستان، روایت، سخنرانی و ... گونه‌های مختلف زبانی دارند. زبانی که شخصیت‌های مختلف با آن حرف می‌زنند و ممکن است در هر اثر هنری، بسته به تعداد شخصیت‌ها و تیپ‌ها با هم متفاوت باشند. زبان و صدای راوی متن، دومین زبانی است که اثر را برای خواننده تعریف می‌کند. میخائیل باختین معتقد است هنر در قالب رمان / داستان یا هر اثر هنری دیگر، نظام مکالمه‌ها و دربردارندهٔ بازنمود گویش‌ها، سبک‌ها و برداشت‌های انضمامی و جدایی‌ناپذیر از زبان است (باختین، ۱۳۸۱: ۶۴). در خطبهٔ ۳۴ از دیدگاه بررسی و نوع سخن‌گفتن، دونوع زبان وجود دارد:

الف) زبان توصیف: زبانی است که جامعه را توصیف می‌کند. راوی یا توصیف‌گر، به‌عنوان یک ناظر و بیننده، از بیرون به جامعه نگاه می‌کند. سری به درون ساختار آن می‌زند و وضعیت آن را بررسی می‌کند. امام علی(ع) در این بخش یا با این زبان، خواننده یا روایت‌گیر را با شخصیت و وضعیت مردم، کارکرد آنان و شخصیت‌های ضمنی دیگر آشنا می‌کند. به این جهت امام حتماً افراد را به خوبی می‌شناسد و جزئیات محیط را خوب می‌داند و در توصیف به واقعیت نزدیک می‌شود. زبان توصیف در سخنرانی، نقش مهم‌تری را به عهده دارد. امام با استفاده از جملات یا پاراگراف‌مانندهایی، زمینه را برای گفتگوی میان دوشخصیت اصلی (= خود و مردم جامعه) فراهم می‌کند. درواقع می‌توان گفت سخنور با توصیف‌هایی که از موقعیت دارد، سعی می‌کند جای خالی دیالوگ را پر کند. به این دو بند دقت شود: «لَيْسَ لَعَمْرُ اللَّهِ سَعْرُ نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ، تُكَادُونَ وَ لَا تَكِيدُونَ.» (شما افروختن آتش جنگ کجا توانید؟ که فریب می‌خورید و فریب‌دادن نمی‌دانید). (شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۴)

«إِنِّي لِأَطْنُ بِكُمْ أَنْ لَوْ حَمَسَ الْوَعْيُ وَ اسْتَحَرَّ الْمَوْتُ قَدِ انْفَرَجْتُمْ عَنِ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ انْفِرَاجَ الرَّأْسِ. وَ اللَّهُ إِنْ أَمْرًا يُمَكِّنُ عَدُوَّهُ مِنْ نَفْسِهِ يَغْرُقُ لَحْمَهُ وَ يَهْشِمُ عَظْمَهُ، وَ يَفْرِى جِلْدَهُ، لَعَظِيمٌ عَجْزُهُ، ضَعِيفٌ مَا ضَمَّتْ عَلَيْهِ جَوَانِحُ صَدْرِهِ أَنْتَ فَكُنْ ذَاكَ إِنْ شِئْتَ فَأَنَا قَوْلَ اللَّهِ دُونَ أَنْ أُعْطِيَ ذَلِكَ صَرْبٌ بِالْمَشْرِفِيهِ تَطِيرُ مِنْهُ فَرَّاشُ الْهَامِ. وَ تَطِيحُ السَّوَاعِدُ وَ الْأَقْدَامُ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَشَاءُ.» به‌خدا می‌بینم اگر آسیای رزم به گردش درآید و ازدهای مرگ دهان گشاید، پسر ابوطالب را بگذارید و هریک به سویی رو آید. به خدا آنکه پوست از تنش جدا سازد مردی است ناتوان و زبون، با دلی ضعیف در سینه درون. تو نیز اگر خواهی چنین باش که من نیستم. به خدا پای پس نگذارم و بایستم تا شمشیر مشرفی از نیام برآید و سر از تن ببرد و دست و پاها این سو و آن سو بیفتند و از آن پس خدا هرچه خواهد کند. (شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۵)

به‌کارگیری این زبان برای روایت جامعه، بسیار مهم است. امام، بدون هر نوع ابهام یا ابهام، دست به تفسیر جامعه زده، وضعیت خود و افراد آن را مشخص کرده است. در متن پژوهش و تفسیر فرمالیستی آن نیز خواهیم دید که امام با این زبان توصیف، به‌صورت غرآ، هم جامعه را توصیف می‌کند، هم تحذیر می‌دهد و هم نقد می‌کند. صدای راوی در بینامتنیت شنیده می‌شود؛ یعنی مخاطب امروزی نیز از ظاهر کلام

باید به معانی، وضعیت، اوضاع و احوالی پی می‌برد که نویسنده قصد طراحی چنین فضایی را داشته است. به سخن دیگر، از لابه‌لا و بین متن، معانی و مفاهیم عمیق‌تری را کشف کرده و ظاهر می‌کند. «مایکل ریفاتر^۱ معتقد است بینامتنی، ساز و کار ویژه خواندن متون ادبی است.» (احمدی، ۱۳۸۹: ۳۲۰)؛ و از این روش، می‌توان فرم و جایگاه ویژه واژگان را در متن مطالعه کرد. همین خوانش با نظام نشانه‌شناسی و از سویی دیگر با دنیای تأویل یا هرمنوتیسم پیوند می‌خورد. برخی از نشانه‌شناسان معتقدند «مسئله اصلی در نشانه‌شناسی این نیست که واژه‌ها چه معنایی دارند، نکته این است که واژه‌ها، چگونه معنی می‌شوند.» (مک کوئیلان، ۱۳۸۴: ۳۰)؛ چگونه معنی‌شدن واژگان، همان چیزی است که فرمالیسم به دنبال آن است. به سخن دیگر، با معنی صریح یا قاموسی کلمات کاری نداریم؛ بلکه با مفاهیم و کارکردهایی مواجه هستیم که بنا به اقتضای سخن، معنی خاصی را القا می‌کند. زمانی امام علی (ع) با جامعه خود این‌گونه سخن می‌گوید، اطلاع شگرفی از واژگان و انرژی یا قدرت آنان دارد و می‌خواهد این‌گونه مخاطب خود را خطاب کرده و از مسائل چندی سخن گوید.

ب) زبان گفتگو (دیالوگ): به زبانی اطلاق می‌شود که افراد داستان با یکدیگر صحبت می‌کنند. دیالوگ یا گفتگوی بین شخصیت‌ها، میان امام و جامعه است. صدای جامعه در متن شنیده نمی‌شود آنان فعلاً به‌عنوان مخاطب در بحث امام و خودشان حضور دارند. حضرت علی (ع) در جملات کوتاه با واژگان بسیط و مشخص، خالی از ابهام یا ایهام، دور از تنافر و استعاره وهمی و خیالی، با خود و مردم حرف می‌زند. امام در این نوع گفتمان یا سطح زبانی سعی دارد موسیقی خاصی به متن بخشیده، تأثیر آن را در قوام متن یا در دل مخاطب قوی‌تر کند. در این دو نوع گفتگو یا زبان روایی که در خطبه وجود دارد، راوی، راوی مفسر است، یعنی دانای کل که پس از بیان واقعه، نتیجه‌گیری می‌کند و به تحلیل و تفسیر می‌پردازد. از طرف دیگر، راوی، برون‌متنی و درون‌متنی است چون، امام است که «شرح حال راویان درون‌داستانی به‌وسیله او نقل می‌شود.» (Mcquillan, 2000: 318)؛ خود امام نیز با عنایت به دیدگاه ریمون کنان درباره ماهیت راوی، «یکی از همین افراد است و کل خطبه به‌وسیله او بیان می‌شود.» (Rimmon Kenan, 2002: 95)، به‌عنوان مثال به این بخش از خطبه توجه شود: «ایها الناس انّ لی علیکم حقاً، و لکم علی حق، فاما حقکم علی فالصبحه لکم و توفیر فیئکم علیکم، و تغلبمکم کبلا تجهلوا، و تأدیبکم کبما تعلموا و اما حقّی علیکم فالوفاء بالبیعه، و التّصیحه فی المشهد و المعبود، و الإجابة حین ادعوکم و الطاعة حین امرکم.» (شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۵-۳۶).

۳-۲. گزاره‌های روایی

گزاره، کوچک‌ترین واحد روایی و جمله است که هم‌ارز با جمله‌ای مستقل است. گزاره‌های روایی دوگونه است: ۱. گزاره‌های وصفی (Descriptive Proposition)؛ ۲. گزاره‌های وجهی یا فعلی (Modal Proposition). گزاره فعلی به کنش دلالت دارد و گزاره وصفی، ویژگی‌های شناسنده (فاعل) و موقعیت او را مشخص می‌کند. (اسکولز، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۹)

گزاره‌های وجهی، اتفاقاتی است که در متن رخ می‌دهد. گزاره‌های وصفی، حالت یا موقعیتی است که شخصیت/ شخصیت‌های روایت دارا هستند. در این نوع گزاره‌ها، هیچ نوع کنشی وجود ندارد.

۳-۲-۱. ساخت‌شناسی بند ۱

بند ۱. «أَفِ لَكُمْ لَقَدْ سَمْتُ عِتَابِكُمْ».

ترجمه: نفرین بر شما. از سرزنش‌تان به ستوه آمده‌ام. (شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۵)

آغاز بند ۱، جمله خبری است. «أَفِ» کلمه‌ای است که برای نفرت و خشم به کار می‌شود؛ «قال «أَفِ»، من کرب او ضجر) (المنجد، ذیل «أَفِ»؛ «لَقَدْ سَمْتُ»، اولین فعل خطبه است. فعل ماضی است؛ اما از دیدگاه بلاغی، متضمن استمرار نیز هست. «لَقَدْ سَمْتُ» حکایت از واقعه‌ای دارد که از گذشته شروع شده و تا حال نیز ادامه دارد. فعل آغازین، متضمن نکته‌های بسیار مهمی است. در نحو عربی «قد»، حرف تحقیق است و بر سر افعال ماضی می‌آید. متکلم وحده در فعل «لَقَدْ سَمْتُ»، ستوه و ناراحتی خود را در زمانی مستمر نشان می‌دهد. گزاره بند ۱، وجهی است و عملکرد حضرت علی را نشان می‌دهد.

۳-۳-۲. آغاز بند ۱

خطبه با «أَفِ لَكُمْ لَقَدْ سَمْتُ عِتَابِكُمْ» آغاز می‌شود و از دیدگاه فرمالیستی، اهمیت خاصی دارد. «أَفِ»، واژه‌ای است که برای خشم و خشونت به کار می‌رود. خشم و خشونت، اولین خبری است که از این مبتدا می‌دهد. شنونده، راه هر نوع تأویل را بر خود بسته و منتظر دست یافتن به واقعیتی است که در متن باید باشد. آغاز کلام با قدرت زبانی و سخنی مقتدرانه شروع شده، اجازه نمی‌دهد کسی یا چیزی شائبه‌ای ایجاد کرده، حاشیه را بر متن مستولی گرداند. سخنور، طوری سخن را آغاز می‌کند که گویا خواننده نیز قسمت اول یا مقدمه آن را می‌داند، بنابراین در پیچ و تاب کلام در نمی‌افتد و در پی روشن ساختن قبل از «أَفِ» نیست. از نظر آوایی، «ف»، «همخوان انقباضی» است. صدایی است که هنگام خروج آن از دهان، جریان هوا به‌طور کامل قطع نمی‌شود و می‌توان تلفظ آن را تا زمانی که نفس در شش‌ها وجود دارد، ادامه داد. ادامه‌دار بودن صدای «ف»، تأویلی از امتداد خشم یا نگرانی سخنور در چنین جامعه‌ای است. پژواک «ف» در گوش مانند تصویر است که با چشم دیده می‌شود» (ابن‌اثیر، ۱۴۲۰: ۲۵۲/۱). به سخن دیگر، موسیقی آوایی^۱ واج یا آوای^۲ «ف» در «أَفِ»، یادآور فضایی تیره‌گون، خشم و خشونت است. لحن آغاز بند

1. sound music

2. phoneme

اول، شکوایی است و شکایت فرد به صورت درونی است که صدای آن در متن جامعه نیز شنیده می‌شود. چرا خطبه با «أَفِي لَكُمْ» و فعل «لَقَدْ سَمِعْتُ» شروع می‌شود؟
 جواب‌های متنوعی در این رویکرد امام علی(ع) وجود دارد. اگر از علت‌ها یا دلیل‌های جزئی عبور کنیم در کل می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که به عقیده امام، ظلم و ستم، بدعهدی و پایبند نبودن به عهد و پیمان اجتماعی، فقط در قالب یا چهره جنگ و کشتار نیست؛ بلکه در از بین بردن و خفه‌ساختن تفکر نیز سهمی دارد. اندیشه به خود و موقعیتی که در آن قرار گرفته است، بازپس راندن موانع فکری برای دست‌یافتن به جامعه ایده‌آل، برپایی قوانین انسانی و اجتماعی پیشرو و تلاش متفکران و عموم مردم در برپایی ایده‌آلیسم اجتماعی، ایده‌هایی اصلی است که در درون متن بند ۱ وجود دارد. از طرف دیگر، سَمِعْتُ، یادآور جنگ‌ها نیز هست. امام با ایماء و تعریض، تمام مخالفان و متجاوزان و بدعهدان را از یک گروه و رده می‌داند و چنین واکنشی نشان می‌دهد. در تحلیل نهایی یا تأویل این جمله باید گفت که حضرت علی(ع) در هنگامه‌های مختلف زندگی سیاسی - اجتماعی خویش چنان مدیریت و مدارایی با جامعه و افراد آن داشته که هیچ‌گاه به سب کسی نپرداخته یا از دشنام و دشمنی یا دشمن‌تراشی سخنی نگفته است. خطبه با این جملات ادامه می‌یابد:

أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ عَوْضًا؟ وَ بِالذَّلِّ مِنَ الْعِزِّ خَلْفًا؟ إِذَا دَعَوْتُمْ إِلَى جِهَادٍ عَدُوَّتُمْ دَارَتِ أَعْيُنُكُمْ كَأَنَّكُمْ مِنَ الْمَوْتِ فِي عَمْرَةٍ، وَ مِنَ الذُّهُولِ فِي سَكْرَةٍ، يُرْتَجَّ عَلَيْكُمْ حَوَارِي فَتَعْمَهُونَ، فَكَأَنَّ قُلُوبَكُمْ مَأْلُوسَةٌ، فَانْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ. مَا أَنْتُمْ لِي بِبِقَّةِ سَجِيسِ اللَّيَالِي، وَ مَا أَنْتُمْ بِرُكْنِ يَمَالٍ بِكُمْ، وَ لَا زَوَافِرٍ عِزٍّ يُفْتَقَرُ إِلَيْكُمْ، مَا أَنْتُمْ إِلَّا كِبَابِلٌ صَلَّ رُعَاتُهَا، فَكُلَّمَا جُمِعَتْ مِنْ جَانِبٍ انْتَشَرَتْ مِنْ آخَرٍ. لَيْسَ لَعَمْرُ اللَّهِ سَعُرُ نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ، تَكَادُونَ وَ لَا تَكِيدُونَ. وَ تَنْتَقِصُ أَطْرَافَكُمْ فَلَا تَمْتَعِضُونَ لَا يُنَامُ عَنْكُمْ وَ أَنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ سَاهُونَ. غَلِبَ وَ اللَّهُ الْمُتَخَادِلُونَ، وَ إِيَّاهُ اللَّهُ إِنِّي لِأَطْلُ بِكُمْ أَنْ لَوْ حَمِسَ الْوَعَى وَ اسْتَحَرَّ الْمَوْتَ قَدِ انْفَرَجْتُمْ عَنِ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ انْفِرَاجَ الرَّاسِ. وَ اللَّهُ إِنْ أَمْرًا يُمَكِّنُ عَدُوَّهُ مِنْ نَفْسِهِ يَعْرِقُ لَحْمَهُ وَ يَهْشِمُ عَظْمَهُ، وَ يَفْرِى جِلْدَهُ، لِعَظِيمِ عَجْزِهِ، ضَعِيفٌ مَا ضَمَّتْ عَلَيْهِ جَوَانِحُ صَدْرِهِ أَنْتَ فَكُنْ ذَاكَ إِنْ شِئْتَ فَأَنَا أَنَا فَوَاللَّهِ دُونَ أَنْ أُعْطِيَ ذَلِكَ صَرَبٌ بِالمَشْرِفِيهِ تَطِيرُ مِنْهُ فَرَّاشُ الهَامِ. وَ تَطْبِخُ السَّوَاعِدُ وَ الْأَقْدَامُ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَشَاءُ.»

ترجمه: آیا به زندگانی این جهان به‌جای زندگانی جاودان خرسندید و خواری را بهتر از سالاری می‌پسندید؟ هرگاه شما را به جهاد با دشمنان فرامی‌خوانم، چشمانتان در کاسه می‌گردد که گویی به گرداب مرگ اندرید و یا در فراموشی و مستی به سر می‌برید. در پاسخ سخنانم می‌مانید، حیران و سرگردانید، گویی دیو در دلتان جای گرفته و دیوانه‌اید و از خرد بیگانه‌اید. من دیگر هیچ‌گاه به شما اطمینان ندارم و شما را پشتوانه خود نینگارم و در شمار یار و مددکار مپندارم. شترانی را مانید مهارگشاده، چراننده خود را از دست داده که چون از سویی فراهم کنند از دیگر سو بیراکندند. شما افروختن آتش جنگ کجا توانید؟ که فریب می‌خورید و فریب دادن نمی‌دانید. پیاپی سرزمین‌تان را می‌گیرند و پروا ندارید. دیده‌ها بر شما دوخته‌اند و از خواب غفلت سربر نمی‌دارید. به خدا! مغلوب و خوارند آنان که یکدیگر را فروگذارند. به‌خدا می‌بینم اگر آسیای رزم به گردش درآید و اژدهای مرگ دهان گشاید، پسر ابوطالب را بگذارید و هریک به سویی

روآید. به خدا آنکه پوست از تنش جدا سازد مردی است ناتوان و زبون، با دلی ضعیف در سینه درون. تو نیز اگر خواهی چنین باش که من نیستم. به خدا پای پس نگذارم و بایستم تا شمشیر مشرفی از نیام برآید و سر از تن ببرد و دست و پاها این سو و آن سو بیفتد و از آن پس خدا هرچه خواهد کند. (شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۵)

این بند از ۴۰ جمله یا فراکرد تشکیل شده است. جمله‌ها به صورت اسمیه یا فعلیه و برخی از جملات به صورت شرطی و جزای شرطی، خبری و گاهی استفهامی هستند. بیش‌ترین درصد ساخت افعال، مضارع است. فعل مستقبل و یک‌فعل امر نیز وجود دارد. زبان این بخش، توصیف است. نویسنده با افرادی مواجه است که ویژگی‌های خاصی دارند و نویسنده، به‌عنوان منتقد، این ویژگی‌ها را با آب و تاب بیشتری نشان می‌دهد. با اینکه جامعه در طرف مقابل نویسنده/ گوینده وجود دارد؛ اما صدایی از آنها شنیده نمی‌شود. به این جهت، خطبه چندصدایی^۱ نیست و تک‌صدایی است. از دیدگاه فرمالیسم، فراهنجاری خاصی در این رویکرد راوی دیده می‌شود. امام علی (ع) عامدانه به این فراهنجاری دست‌زده، تک‌صدایی را در قالب چندصدایی ارائه داده است، زیرا «زرف‌ساخت گفتگو مبنی بر هم‌زیستی چندگفتگوست» (Lodge, 1990: 22). مخاطبان خاصی - «کم» - در متن حضور دارند؛ اما صدایی از آنها شنیده نمی‌شود و فقط در حالت مخاطبه قرار دارند. امام علی به‌عنوان شخصیت اول سخن می‌گوید و پی‌درپی از ضمیر جمع «کم/ انتم» استفاده کرده، مخاطبان خود را مشخص می‌کند: أَرْضَيْتُمْ ... دَعَوْتَكُمْ ... عَدُوَّتَكُمْ دَارَتْ أَعْيُنُكُمْ كَاتِبُكُمْ ... فَأَنْتُمْ لِاتَّعْلُونَ. مَا أَنْتُمْ لِي بِثِقَةٍ سَجِسَ اللَّيَالِي، وَ مَا أَنْتُمْ بِرُكْنٍ يُمَالُ بِكُمْ ...

فعل «قد انفرجتهم»، یکی از مهم‌ترین گرانیگاه‌های روایت به شمار می‌رود. این فعل با این ساخت، حکایت‌گر واقعیتی است که در دل جامعه شکل گرفته و در حال جریان است و پیشوند «قد»، نشان از اطمینان و ایمان کامل نویسنده است. در واقع، رویکرد امام علی (ع) به این گرایش، نشان دادن ساخت یا ماهیت جامعه‌ای است که به سبب تأسیس و بقای آن با جنگ‌ها، نفاق‌ها و مشکلاتی مواجه شده و امام نمی‌خواهد تجارب تلخ گذشته تکرار شده، بی‌راهگی و تشنّت بر جامعه حاکم شود. در نقد ساخت این قسمت باید به شخصیت درونی، انگیزه‌های اعمال و ارتباط مسائل بیرونی با درونی (ن.ک: امامی، ۱۳۷۸: ۱۳۰-۱۳۱) توجه کرد. یک‌فرد (= فرد تنها = امام علی) با مجموعه‌ای از طبیعت رودررو شده است و ناگزیر از درون‌گرایی^۲ است؛ اما ناخودآگاه ضمیر ایشان دست به نوعی برون‌گرایی^۳ نیز می‌زند و فرم سخن گفتن به مسیر خاصی حرکت می‌کند. به سخن دیگر، در آغاز خطبه ملاحظه می‌شود که گویی راوی با خود حرف می‌زند و مخاطب او به صورت عام در جامعه حضور دارد. نوع سخن گفتن، لحن و تن، واج‌ها و همخوان‌های واژگان متن طوری چیده شده است که سخنگو، تمایل چندانی به سخن گفتن مستقیم ندارد و درنهایت آنان را به شتران سرگردانی تشبیه می‌کند که هیچ راهبر و راه مشخصی ندارند و در گنجی و بهت خاصی به سر می‌برند؛ اما یک‌باره با چرخش یا تغییر لحن، به آتش و شعله‌ور شدن ناآهسته

1. polyphony
2. Introversion
3. Extraversion

جنگ روی آورده از «لَيْسَ لَعْمَرُ اللَّهُ سَعْرٌ...» سخن می‌گوید. «تکادون، تمتعضون، متخادلون، و استحرّ الموت...» افعال یا واژگان با بار معنایی خاصی هستند. نوعی آشوب، گریز و تلاطم بر فضا مستولی می‌شود. در کنار آشوب موجود، ایماژهای فرمالیستی بسیار زیبایی دیده می‌شود. همانند تابلو اکسپرسیونیسم^۱، حقایق را نمایش می‌دهد که از دید عاطفی یا دید ریزبین خود نگاه می‌کند. در واقع فشرده‌ترین تصاویر را در دل ایماژهای چندپهلوی نمایش می‌دهد. در این گفتار و موقعیت زبانی - ذهنی، حضرت علی دوبار به «الله» قسم خورده، خود را پسر ابوطالب معرفی می‌کند. نکته مرموز یا اعجازی در جابه‌جایی شخصیت «من» به «پسر ابوطالب» وجود دارد. «من»، یک شخصیت^۲ فراگیر و عمومی است ممکن است در بخش‌هایی از روایت باشد و در بخش‌هایی حضور نداشته باشد. بحث اصلی درباره «من» نیست؛ اما علی بن ابی‌طالب شخصیت اصلی و شخصیت پویای روایت است که دستخوش تغییر نمی‌شود و در متن و بینامتن روایت حضور پررنگی دارد.

گزاره‌های بند ۲: در این بند، ۴۰ گزاره وصفی وجود دارد. کنش و گزاره وجهی کارکردی ندارد. امام علی(ع) با استفاده از گزاره‌های وصفی، وضعیت مخاطب و در انتها وضعیت خود را مشخص کرده و در توصیف آنها سخن گفته‌اند. درباره «زبان» این گزاره‌ها باید گفت که گفتمان سازمان‌یافته دارد؛ مانند پیامی است که می‌توان از فردی به فرد دیگر منتقل کرد. می‌توان این‌ها را نقل‌قولی از زبان راوی (امام علی(ع)) به شمار آورد. دیگر اینکه، وجه آن در نمود کلامی، گاه به صورت مستقیم است و گاه به صورت تعبیری در کلام شخصیت اصلی یا روای است.

۳-۲-۳. فرمالیسم بند ۲

لحن بند دوم حماسی است. خشم و ناراحتی، گزاره ذهنی - انتزاعی است و حضرت علی(ع) آن را با گزاره‌های محسوس و ملموس عینیت بخشیده‌اند. صحنه‌پردازی یا میزانشن^۳ بند، کاملاً چیره‌دستانه و نمایشی هست. نویسنده به گونه‌ای از چینش یا استخدام واژگان بهره برده که سخنش را می‌توان دید، یعنی فرمالیسم، حرف اول را می‌زند. مهم‌ترین ویژگی صحنه‌پردازی، تصویرکردن زمان و مکان به صورت طبیعی و واقعی از سوی نویسنده است تا به «حقیقت ماندی [گفتار] لطمه‌ای وارد نشود.» (میرصادقی، ۱۳۸۱: ۴۴۹)؛ در هر صحنه که به صورت جملات کوتاه و رسا به تصویر کشیده شده، امام علی(ع) توانسته است با درکنارهم‌چیدن اسباب و وسایل لازم و ضروری، تصویری آشکار ارائه دهند. تقریباً عناصر صحنه در هیچ‌یک از سکانس‌ها اضافه نیستند. بدین جهت، تصویرهای واضحی از هر یک از صحنه‌ها می‌توان دریافت. ایماژها در قالب سخنان کوتاه و رسا، حالت نمایشی موج‌گونه یا دایره‌وار بر وجود امیرالمؤمنین هستند. وجود آن حضرت، مانند منشأ خورشیدواری است که سخنان همانند اشعه‌های مرئی و واضح متصاعد می‌شود. ایماژهای فرمالیستی بسیار زیبایی در این بند دیده می‌شود که عبارتند از:

1. expressionism
2. character
3. mise en scene

الف. تشبیه. یکی از زیباترین ایماژهای متن، تشبیه‌های مرکب هستند. این تشبیه‌ها عبارتند از: «أَنْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ فِي عَمْرَةٍ»؛ «مِنَ الدُّهُولِ فِي سَكْرَةٍ»؛ «كَيْبِلٍ ضَلَّ رُغَائِهَا، فَكَلَّمَا جُمِعَتْ مِنْ جَانِبٍ انْتَشَرَتْ مِنْ آخَرٍ» در گرداب مرگ دست و پا زدن، تشبیه مرکب است؛ یعنی هیأتی به هیأتی دیگر تشبیه شده است. خواری و خفت پیروان فریب‌خورده که بار اول به «درافتادن در گرداب مرگ» و بار دیگر به «سربردن در فراموشی و مستی» تشبیه شده است. در تشبیه مرکب سوم، شتری که ساربان را گم کرده و هیچ نوع سامان و رستگاری در انتظارش نیست، استهزاء، طعنه و طنز تراژیک است و جمع‌آوری شتران و هدایت آنها اهمیت کلیدی دارد. امام علی(ع) با طنز تراژیک یا طنز استهزاء‌آمیز انسان را به مرده، گمراه و شتر سرگردان تشبیه کرده، این بحران‌ها را نشان می‌دهد.

الف. ۱. آبرونی. ایماژ «كَيْبِلٍ ضَلَّ رُغَائِهَا»، سرگردانی شترها، آبرونی^۱ واژگانی یا کلامی دارد. آبرونی^۲ نوع خاصی از طنز و بیان دوپهلوی و در اصطلاح، «شگردی است که نویسنده با توجه به بافت متن به کلام یا واقعه‌ای ظاهراً صریح، معنایی بسیار متفاوت می‌بخشد که در آن دریافتی کاملاً مطایبه‌آمیز از ناهمخوانی وجود دارد.» (انوشه، ۱۳۸۱: ۱۵). آبرونی واژگانی، اراده معنایی خاص از شتر و حالتی است که ساربان را گم کرده، هیچ راه شناختی وجود ندارد. در واقع کنایه به جامعه‌ای است که کورسویی از نور و امید نیست و اگر شتران به سمتی هدایت شوند، به‌ناچار به سمت دیگری گراییده خواهند شد. ریشخند تلخی در این تشبیه مرکب وجود دارد. ساخت جامعه به دسته‌ای از مردم تشبیه شده که نظم اجتماعی خاصی ندارند و در حیرانی و سرگردانی مطلق به سر می‌برند. ممکن است نجات‌دهنده یا مقتدایی بخواهد آنان را به نظم سابق یا نظم نوینی دعوت کند؛ اما این گروه هیچ شعور و فهمی از نظم ندارند. امام علی(ع) با به‌کارگیری آبرونی کلامی، ریشخندی به این گروه زده و - شاید - اعتقاد دارد هیچ راه صلاح و نجاتی برای آنان وجود ندارد مگر آنکه دوباره عقل فردی و عقل جمعی را به کار گیرند و از حالت حیران و مدهوش به در آیند.

ب. کنایه. راه‌یافتن دیو در قلب‌ها، عاقل نبودن؛ عدم واکنش به کنش‌های خارجی و در خواب غفلت به-سربردن، چهار نکته یا رکن مهمی است که امام علی(ع) به صورت کنایه مطرح می‌کند. ایجاز قصر در «لاتعقلون»، معانی مهمی را القاء می‌کند: «فَكَانَ قُلُوبِكُمْ مَأْلُوسَةً»؛ «فَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ»؛ «تُنْتَقِصُ أَطْرَافَكُمْ فَلَا تَمْتَعِضُونَ» «لَا يُنَامُ عَنْكُمْ وَ أَنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ سَاهُونَ»؛ «يَعْرِقُ لَحْمَهُ وَ يَهْسِمُ عَظْمَهُ، وَ يَقْرِي جِلْدَهُ» در کنایه بعدی، وجه شبه غفلت و بی‌خبری را دوباره تکرار می‌کند. خوردن گوشت، پوست را از تن کندن و استخوان را باقی گذاشتن، وجه شبه تلخ و تراژیک جامعه درهم و آشفته است. تصویرهایی که در این بخش خطبه وجود دارد، سیلان فضای دوگانه آرمان‌گرایی و جنگ است؛ یعنی آرمان‌هایی که در جنگ و آشوب و ناامنی، به باد می‌روند و مردم به فضایی تهی و خالی از هر نوع ایده یا تفکر برتر و غالب می‌رسند. لحن انتقالی امام علی(ع) در این‌بندها نیز استعاره از خطبه‌سرایی، میتینگ (meeting)، سخنرانی و برشمردن اهداف نهایی خود و گروه‌هایی است که در جامعه هستند و به سمت راه‌های نامشخص، گیج و

1. Verbal Irony

2. Irony

مبهم می‌روند. مخاطب امام علی(ع)، جامعه جهانی است. جامعه‌ای که آرمان‌ها، ایده‌ها و پهلوانانی را در ذهن خود پرورش می‌کند؛ اما در بحران‌های جنگ، فریب خورده، امام و مقتدای خود را تنها می‌گذارد. قسم خوردن امام به صورت «والله»، نکته عمیقی را در خود نهفته دارد. ایشان اطمینان دارند که اگر ازدهای مرگ دهان گشاید، کوفیان او را تنها خواهند گذاشت. این سخن، نکته تأمل‌پذیر و عمیقی دارد و پرداختن به آن، فرصت خاصی می‌طلبد که در این مقال نمی‌گنجد.

ج. نماد. المشرقیة. شمشیر مشرفی، از نمادهای زنده به شمار می‌رود. نماد، اندیشه را برمی‌انگیزاند و انسان را به گستره تفکر بدون گفتار رهنمون می‌شود (هال، ۱۳۸۰: ۱۰). با عنایت به دیدگاه ادبی - فرمالیستی، «نماد بر معنی و رای ظاهر دلالت دارد» (رک، عباس، ۱۹۹۶: ۲۰۰). امام علی(ع)، شمشیر را به - عنوان نمادی در نظر گرفته که ضمن دارابودن معنی اصلی، دارای معنی ضمنی نیز است، باید دقت کرد کدام وجه یا کدام معنی ضمنی واژه در متن مورد نظر نویسنده است. در سبک‌شناسی به این کلمات، «واژگان نشان‌دار» گفته می‌شود. «واژگانی که علاوه بر معنی قراردادی واژه، نگرش و تفکر نویسنده را هم نشان می‌دهد.» (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۳۴). از دیدگاه ادبی و فرم، واژه شمشیر، هیچ‌نوع برتری نسبت به واژگان زنجیره کلام ندارد. با استفاده از فن گزینش واژگان در محور افقی با واژگان دیگر هم‌نشین شده و معنایی خاصی را الهام می‌کند؛ اما از دیدگاه راهبردی، دارای اطلاعات درون‌متنی و برون‌متنی است که از حضور واژه شمشیر - المشرقیة - در پاراگراف مشاهده می‌شود: «تَطِيرُ مِنْهُ فَرَّاشُ الْهَامِ. وَ تَطِيحُ السَّوَاعِدُ وَ الْأَقْدَامُ». به سخن دیگر، تطير ... تطيح ... نتیجه حضور شمشیر است. در علم اسطوره‌شناسی نیز تأکید شده که به سبب نماد «هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد» (کاسیرر، ۱۳۶۶: ۴۹)، شگرد امام در به‌کارگیری یک‌واژه و القای معانی فراوان، از دیدگاه بلاغی استحکام، قدرت و تلاطم خاصی به متن می‌دهد.

۱-۳-۲-۳. ساختار تقابل معنایی

در بند ۲، حضرت علی به صورت ایده‌پرداز نوین، تقابل‌های معنایی - تصویرهای خاصی خلق کرده است. این تقابل‌ها عبارتند از: «الحياة الدنيا/الأخرة»؛ «الدُّلُّ/العِزُّ»؛ «تُكَادُونَ/لَا تَكِيدُونَ». از دیدگاه بلاغت معنایی، در این گروه از واژگان با گستره معنایی خاص، «تقابل» وجود دارد. لاینز وجود «تباین» را در این نوع واژه‌ها درست نمی‌داند و معتقد است «هرگاه واژگانی به هم مربوط باشند؛ ولی تمایز داشته باشند، دوگانه یا دو ارزشی» (Lyons, 1987: 279) هستند. کوروش صفوی، واژگانی مانند «ذلت، عزت» را «تقابل مدرج» خوانده است. (صفوی، ۱۳۶۹: ۱۰۵). امام علی با این سخنان کوتاه و چند تقابل معنایی، دو جامعه و دو دیدگاه را در مقابل هم قرار داده است. در این نوع سخن‌گفتن، هماهنگی و انسجام واژگان بین عناصر زبانی و محتوا وجود دارد. محتوا، آن چیزی که در درون اثر است و فرم، شکل بیرونی و ظاهری آن به شمار می‌رود. فرمالیست‌ها از محتوا به‌عنوان «درون‌مایه» یاد می‌کنند (رک، تودوروف، ۱۳۸۵: ۲۹۳). در حقیقت کلام دارای دوسطح است: سطح ظاهری و سطح درونی(رک، دیچز، ۱۳۷۳: ۱۶۸-۱۷۰). امام علی(ع) برای هماهنگ کردن ایده اصلی خود و سخنی که می‌گوید با استفاده از واژگان خاص، سطح

ظاهری کلام را به سطح درونی پیوند زده، دست به گزینش واژه می‌زند. ذلت، مفهوم صریح و آشکاری است که در برابر عزت قرار دارد. صراحت واژه‌ها، هم در خوانش فرمالیستی اثر اهمیت دارد و هم در واژه-گزینی رو ساخت کلام. در این تقابل‌ها، امام علی(ع)، در سطح ظاهری کلام، راهی به درون سطح درونی آن قرار داده و هر نوع تشبث و مخالفت را بسته، نیم‌نگاهی به تقریظ (epigram) هم ندارد. از دیدگاه ساختار جملات و پاراگراف متن، ایجاز کلام نقش مهمی را ایفا می‌کند. گزاره‌های وصفی متن بسیار کوتاه هستند و حضرت علی(ع) با اجمال یا ایجاز خاص به سمت گزاره‌های فعلی گرایش دارد.

۳-۲-۴. ساختارشناسی بند ۲

بند ۲ با این سخنان آغاز می‌شود: «ایها الناس ان لی علیکم حقا، و لکم علی حق، فاما حککم علی فالصیحه لکم و توفیر فیکم علیکم، و تعلیمکم کثیلا تجهلوا، و تأدیبکم کثیما تعلموا و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه، و النصیحه فی المشهد و المغيب، و الاجابة حین ادعوکم و الطاعة حین امرکم.»

ترجمه. مردم مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی. بر من است که خیرخواهی از شما دریغ ندارم و حقی را که از بیت‌المال دارید بگزارم. شما را تعلیم دهم تا نادان نمانید و آداب آموزم تا بدانید؛ اما حس من بر شما این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکارا حق خیرخواهی ادا کنید. چون شما را بخوانم بیایید و چون فرمان دهم بپذیرید و از عهده برآیید. (شهیدی، ۱۳۷۷: ۳۵-۳۶)

بند ۲ با منادای «ایها الناس» و بلافاصله با «ان» که از حروف مشبیهة بالفعل است، شروع می‌شود. سیزده جمله اسمیه و فعلیه دارد. غلبه با جملات فعلیه است. گزاره‌های روایی نیز وصفی هستند و گزاره وجهی یا فعلی ندارد. یازده بار از ضمیر «کم» استفاده شده و مخاطب کلام را مشخص می‌کند. صیغه‌های جمع «وا»، نیز نشان می‌دهد امام با فرد خاصی صحبت نمی‌کند؛ بلکه گروهی از مردم طرف خطاب ایشان هستند. جمله‌ها ساده، کوتاه، بدون تعقید لفظی و معنایی هستند. هیچ‌نوع تأویل یا تفسیری در متن کلام مشاهده نمی‌شود.

۳-۲-۵. فرمالیسم بند ۲

از دیدگاه فرمالیسم، منادای ایها الناس، نقش مهمی در برپایی مکان یا موقعیت فرد سخنگو دارد. سخنور در مرتبه بالاتری نسبت به شنوندگان قرار دارد و با صدای بلند با آنان حرف می‌زند. مورد ندا قراردادن گروه مردم، تمرکز عجیبی بر سخنانی دارد که قرار است ایراد شود. تلفظ «ان» نیز خیلی مهم است، صلابت و استواری خاصی را در ذهن خلق می‌کند. لحن کلام در بند ۲ کاملاً تغییر کرده و حالت صمیمی و دوستانه میان یک‌فرد و مخاطب/مخاطبان است. زبان بند، زبان گفتگو و دیالوگ است. فضا کاملاً نرم و آرام است و از التهاب یا تنش و برافروختگی خبری نیست. چرخش یا تغییر لحن ناگهانی در متن، لحن تراژیک را یکسو نهاده، لحن عاطفی را مهیا کرده است. زبان توصیف و زبان گفتگو، با مخاطب فرضی سخن می‌گوید در زبان توصیفی خطبه ۳۴ (= بند ۱)، سخنور به‌تنهایی سخن می‌گوید، به‌صورت پی‌درپی از مسائلی سخن می‌گوید و فقط شخصیت/شخصیت‌های مقابل را توصیف می‌کند. آنان هیچ نوع کنش و واکنشی در متن ندارند؛ اما در بند دوم، لحن نویسنده به سمت دیالوگ و آرامش ضمن گفتگو

چرخیده، حضور مخاطبان را پررنگ‌تر ساخته است. از خود و از آنان (به صورت متقابل) سخن می‌گوید و وظایف هریک را برمی‌شمارد. علاوه بر تغییر لحن، تغییر در فرم کلام نیز مشاهده می‌شود. در بند ۱ امام علی(ع) ابتدا با تندی و شور انقلابی، مطالبی را به صورت سلسله‌وار مطرح می‌کند. در این نوع گفتمان، امکان ایجاد دیالوگ بین مخاطبان وجود ندارد. اگر استفهام «أَرْضَيْتُمْ» مطرح شده، در واقع پرسش از مخاطب به صورت مکالمه نیست؛ بلکه پرسش از نوع «استفهام انکاری» است و راه هر نوع مجادله و کشمکش را می‌بندد. در این بند، در اوج شور و شکوه خطبه‌سرایی، جملات کوتاهی را در قالب گزاره‌های وصفی با مخاطبان در میان می‌نهد؛ اما در بند سدوم با آهستگی و ملایمت از استفاده از واژگان مناسب، از موقعیت‌هایی می‌گوید که امکان تجربه آن وجود دارد و راه گفتگو میان خود و مخاطب را باز می‌کند.

۴. تحلیل فرمالیستی سطح واژگان خطبه

«واژه» نقش مهمی در نقد فرمالیسم دارد. «واژه، کوچک‌ترین سازه متن است و شناخت آن، مهم‌ترین - نقش را در شناخت و تفسیر متن دارد. توجهی که دانشمندان لغت‌شناس و زبان‌شناسان به واژه داشته‌اند، حاکی از اهمیت آن و نقش اساسی در شکل‌گیری زبان و هر ساختاری است. برخی از محققان زبان، واژه را واحد اندیشه می‌دانند» (ن.ک: لوریا، ۱۳۶۸: ۸۲). شلگل^۱ منتقد و فیلسوف آلمانی نیز می‌گوید: «بدون کمک لغت‌شناسی نمی‌توان به مطالعه شعر یا فلسفه ناب پرداخت. در نظر او لغت‌شناسی به معنی عشق به واژه‌ها و توجه دقیق به متن و مطالعه و تفسیر است» (ولک، ۱۳۷۹: ۱۷/۲). انتخاب واژه، با آواها و واج‌های آن نیز ارتباط دارد؛ یعنی اینکه براساس ساختار اثر، چه واژه‌ای را در کدام قسمت معنایی اثر انتخاب کنیم. موریس گرامون می‌گوید: «چنانچه صوتی با احساس یا اندیشه‌ای در تطابق باشد، می‌تواند آن را القا کند. مثلاً اصوات نرم برای احساسات یا اندیشه‌های لطیف مناسب‌اند و اصوات بم برای بیان افکار یا حسیات ثقیل، جدی، یا تأسف‌آور و حزن‌آلود» (قویمی، ۱۳۸۳: ۱۳). صامت‌ها و مصوت‌های زبان با ویژگی‌های خاصی که هریک دارند می‌توانند در هماهنگی با بخش‌های دیگر شعر از نظر القای معنی تأثیر بسزایی داشته باشند. این ویژگی که موریس گرامون، زبان‌شناس فرانسوی، از آن به‌عنوان «هماهنگی القاگر»^۲ یاد می‌کند، این است که فرد برای انتقال مفهوم مورد نظر خود واژه‌هایی را گزینش کند که واج‌های تشکیل‌دهنده آنها با تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های وی هماهنگ و متناسب باشند. وی با توسل به این ویژگی آواهای زبان، بی‌اینکه به توصیف و یا شرحی دقیق و جزءبه‌جزء نیاز داشته باشد، می‌تواند تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های مورد نظر را تداعی کند و آنها را در ذهن خواننده بیدار سازد (قویمی، ۱۳۸۳: ۱۹-۲۰). از دیدگاه واژه‌شناسی، خطبه ۳۴ اهمیت دارد. واژگان سلیس و روان هستند. تنافر لفظی و معنوی ندارند و در مواردی اندک، می‌توان به صورت مستقیم، پیام‌های متن را دریافت. به واژگان این بخش توجه شود: إِذَا دَعَوْتُمْ إِلَى جِهَادٍ عَدُوَّكُمْ دَارَتْ أَعْيُنُكُمْ كَأَنَّكُمْ مِنَ الْمَوْتِ فِي غَمْرَةٍ ... یا در تشبیه مردم

1. Schlegel

2. Harmony suggestive

به شتران می‌فرماید: ما أنتمم إلا کایل صل رعاتها، فکلما جمعت من جانب انتشرت من آخر ... در بند دوم نیز به صراحت حرف می‌زند و به صورت مباحثه با مخاطبان، آشکارا از مسائلی حرف می‌زند؛ مانند: أما حقی علیکم فالوفاء بالبیعه ... هم از دیدگاه فرمالیسم و هم از دیدگاه خطبه‌سرایبی، گزینش واژگان زیبا، شفاف، خالی از تعقید و چندپهلوی، مزیت دارند و امام علی (ع)، با وجود ناراحتی، کدورت و خشم ناشی از نافرمانی یا غفلت مردم؛ به واژگان و نوع کاربرد و کارکرد آنها اشراف کامل دارند و یکی از زیباترین خطبه‌ها را بیان کرده‌اند. در واقع، در خطبه ۳۴ بافت کلام دارای زیبایی‌شناسی خاصی است. فرمالیست‌ها با خود واژگان و جملات روساخت متن کار دارند و نقبی به دنیای درون نویسنده، علت نوشتن و چرایی نوشتار ندارند. از دیدگاه زیبایی‌شناسی، خطبه ۳۴ اهمیت خاصی دارد. موسیقی واژگان و پاره‌های هم‌وزن کلام در قالب، سجع، سجع متوازی، سجع متوازن، جناس تام، جناس مطرف، جناس ناقص و ... آوا و صدای خاصی به روساخت و متن کلام بخشیده است. خطبه همانند شعر منثور است و بسیاری از واژگان در حرف روی، قافیه و وزن، تناسب کاملی باهم دارند؛ مانند:

سجع متوازی که کلمات در وزن و حرف روی مطابق باشند؛ مانند: غَمْرَةَ / سَكْرَةَ؛ لَحْمَهُ / عَظْمَهُ؛ تَطْيِيرُ / تَطْيِیحُ

سجع مطرف که الفاظ در حرف روی یکسان و در وزن مختلف باشند؛ مانند: عَوْضًا / خَلْفًا

سجع متوازن که کلمات قرینه در وزن متفق و در حرف روی مختلف باشند؛ مانند: تکادون/ تکیدون؛

جناس مکرر یا جناس مزدوج و مردد که دو رکن جناس را در آخر سجع‌های نثر یا در آخر ابیات، پهلوی

هم آورده باشند مانند: مِنَ الْمَوْتِ فِي غَمْرَةٍ، وَ مِنَ الدُّهُولِ فِي سَكْرَةٍ

در بررسی آوایی واژگان، همخوان‌ها یا واژه‌های کلمات دارای صدا و موسیقی هستند. صدای واژه «آ» در تکواژهای «ما»، «لا»، «اذا» و همخوان «ا» در واژگان متنوعی مانند الدنيا، خَلْفًا، يُمَالُ، رُعَاتُهَا، جانب، آخر، نار، بنام و ... ردیف یا قافیه و موقعیتی را تشکیل داده که تمام مفهوم گفتار امام علی (ع) را در حصار خود گرفته است. همانند ستون‌های خیمه‌ای که مطالب را در پناه خود گرفته و شکوه خاصی به آن داده است.

در متن خطبه، صدای واج‌ها یا همخوان‌های «ر»، «ل»، «ک» و «ف»، فضای حماسی خاصی را برانگیخته است. صدای این واج‌ها القاء‌کننده روانی، سهولت، حماسه و اقتدار نیز هست و فضای روشن و سرخی را به متن می‌دهد. واج «ز»، از دیگر صداهای اصلی متن است. «ز» از واج‌های سایشی و اکدار(حق‌شناس، ۱۳۵۶: ۸۶-۸۷) و انقباضی است. صوت‌ها یا واج‌هایی که هنگام خروج آنها از دهان جریان هوا به طور کامل قطع نمی‌شود و می‌توان تلفظ آنها را تا زمانی که نفس در شش‌ها وجود دارد، ادامه داد. در کلماتی مانند: العَرِ، زَوَافِرُ، عَجْزَهُ و همخوان‌های هم‌مخرج «ض»، «ذ» و «ظ» در واژگانی مانند: عَوْضًا، صَلَّ، تَمَّعِضُونَ، ضَعِيفٌ، ضَمَّتْ، ضَرْبٌ / ذُهُولٌ، مُتَخَذِلُونَ، ذَلِكَ /، عَظْمٌ، لَعَطِيمٌ، أَطْلُ، متضمن نوعی تشخص است. یادآوری می‌شود که در زبان فارسی، «ز» و «ض» و «ظ» شبیه هم تلفظ می‌شود و «ذ»، صدایی بین «د» و «ز» دارد؛ اما در زبان عربی، مثل زبان فارسی تلفظ نمی‌شود و همخوان «ض»،

مخصوص زبان عربی است و شیوه تلفظ آن در زبان‌ها یا لهجه‌های مختلف عربی متفاوت است و عربی را «لغه الصاد» نیز خوانده‌اند.

تکرار ضمیر، یکی از مهم‌ترین عناصر موسیقی‌ساز در خطبه ۳۴ است. تکرار، موسیقی اصلی شعر را نیز بر دوش می‌کشد. نورتروپ فرای می‌گوید: «در ایجاد هر اثر هنری به اصل تکرار^۱ و وقوع مجدد، یعنی آنچه در موسیقی، وزن و در نقاشی، انگاره را به وجود می‌آورد، نیازمندیم» (فرای، ۱۳۷۲: ۲۷). امام علی (ع) ۲۴ بار از ضمیر جمع «کُم» استفاده کرده و موسیقی یا آوای خاصی به کلام داده است. هم به سبب ماهیت ساختاری زبان عربی و هم به سبب تسلط امام بر سخنوری، ضمیر «کُم»، حلقه اتصال سمفونی ارکسترال خطبه است. همانند دایره‌ای که پس از اجرای سمفونی دوباره از سر گرفته می‌شود و نواهای جدیدی خلق می‌گردد. در دیدگاه زبانشناسی این نوع کاربرد ضمیر «تأثیر شگرفی در ذهن مخاطب دارد و کارکرد یا شکل‌دهی محتوا و پیکره‌بندی آن را در شکل خاص و به وسیله زبان» (ثمره، ۱۳۸۶: ۲۲) انجام می‌دهد. در واقع با استفاده از این ضمیر، نوعی چرخش منحصربه‌فردی در کلام شکل گرفته و ادبیت خاصی به متن داده است.

نتیجه‌گیری

خطبه ۳۴ نهج البلاغه یکی از متن‌های قدرتمند زبان عربی است و با دارا بودن ویژگی‌های منحصربه‌فرد، فرمالیسم را به خوبی می‌توان مطالعه کرد و رکن‌های آن را در روساخت کلام دید. فرمالیسم در جنبه‌های مختلف در متن این خطبه خودنمایی کرده است. نوع افعال، نوع جمله‌ها، بلاغت، موسیقی متن و لحن نویسنده، پنج رکن اصلی است که در سرتاسر خطبه خودنمایی می‌کند. زمان افعال، ماضی و مضارع است؛ اما نویسنده با به کار بردن ابزارهای بیانی و القاء معانی جدید، استمراری در ماضی‌ها و مضارع‌ها ایجاد کرده است. به گونه‌ای که مخاطب در هر زمان و لحظه‌ای که ایستاده باشد، مورد خطاب قرار می‌گیرد. مفهوم «زمان»، در اختیار نویسنده است و امام توانسته است با استیلاء بر آن، بر زمان و گذر آن تسلط یافته، در تسخیر خود بگیرد. در کنار زمان و وجه افعال، بلاغت موجود در آنها نیز به این مقوله کمک کرده است. استعاره تبعیه (أَسْتَحَرَّ؛ لَا يُنَامُ، يَعْرِقُ، يَهْشِمُ، يَقْرَى و ...) سهم خاصی در تصویرپردازی و القای معانی جدید دارد. جمله‌ها کوتاه و خالی از هر نوع تعقید لفظی و معنوی هستند. نویسنده با شناخت جمله‌ها، حوزه کاربرد آنها و شیوه القای معانی مهم، عمیق و پردامنه به وسیله جملات کوتاه، توانسته است در ضمن جمله‌های کوتاه و آشکار، معانی پردامنه‌ای را القاء کند. گاهی با استفاده از حذف فاعل، استفاده از فعل مجهول و التصاق آن به فعل معلوم، معانی متعددی را در طی جمله‌ها (جمله و افعال) کوتاه ایراد کند. به این نمونه توجه دوباره شود: غَلِبَ وَ اللَّهُ الْمُتَخَذِلُونَ، وَ إِيْمُ اللَّهِ إِيَّيْ لَأَطُنُّ بِكُمْ أَنْ لَوْ حَمَسَ الْوَعَى وَ اسْتَحَرَّ الْمَوْتُ قَدْ انْفَرَجْتُمْ عَنِ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ انْفِرَاجَ الرَّأْسِ ... شروع خطبه با شبه جمله «أَفِي» فرم زیبایی را با خود دارد. نیازی نیست که مخاطب به دنبال نویسنده، زمان نوشتن خطبه، علت نوشتار،

هدف ایراد خطبه و دیگر مسائل برون‌متنی باشد که در حوزه فرمالیسم نمی‌گنجد. شروع خطبه ۳۴ با شبه‌جمله‌ای که معنی نفرین، آزار، درد و خشم را نشان می‌دهد، فضا را در شکل و فرم خاصی می‌چیند و مخاطب را در حصار فرم نگه می‌دارد. این نوع شروع ناگهانی و یک‌باره خطبه نیز حکایت از استیلاي سخنور به سخن و مبانی آن است. استیلاي سخنور در انتخاب زاویه دید دانای کل نیز شاخص مهمی است. او با ذهن مخاطب و مخاطبان احتمالی آشناست، پرسش‌های آنان را می‌داند و با مهارت کافی، ضمن بیان مسائل مختلف، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و ابهام‌های احتمالی را می‌زداید. «تشبیه»، زیرساخت فرم تصویرها را تشکیل می‌دهد. امام علی (ع) با استفاده از تشبیه‌هایی با وجه شبه حسّی و آشنای جامعه عرب، فضای خاصی را برای القای معانی ذهنی خود فراهم کرده است. لحن نویسنده و راوی نیز بسیار هم است. نویسنده، لحن، چرخش لحن، تغییر لحن و زمان و مکان این همه تغییر را در سلطه دارد. زبان با مدیریتی عجیبی که دارد، در لحظه خاصی و با چرخش لحن مدیریت‌شده، از یک فضای مشخص به فضای مشخص دیگری منتقل می‌شود. ضمیرها یا مرجع ضمیرها نیز وضعیت خاصی دارند. گاهی در متن کوتاه خطبه، جایگاه فرد، به‌عنوان راوی و نویسنده، به فردی با شمول بیشتر تعویض شده، مخاطب را در سیلان گیج‌کننده‌ای نگه می‌دارد.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۳۸۶). شرح نهج البلاغه، تهران: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت.
- ابن اثیر، ضیاء‌الدین (۱۴۲۰ق). المثل السائر فی ادب الکاتب و الشعار، بیروت: المكتبة العصرية.
- احمدی، بابک (۱۳۸۹). ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز.
- اسکولز، رابرت (۱۳۸۳). درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه: فرزانه طاهری، تهران: آگاه.
- امامی، نصرالله (۱۳۷۸). مبانی و روش‌های نقد، تهران: دیبا.
- انوشه، حسن (۱۳۸۱). دانشنامه ادب فارسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ایگتون، تری (۱۳۷۲). پیش‌درآمدی بر نظریه‌های ادبی، ترجمه: عباس مخبر، تهران: مذكر.
- باختین، میخائیل (۱۳۸۱). سودای مکالمه، خنده آزادی، ترجمه: محمدجعفر پوینده، تهران: چشمه.
- پاینده، حسین (۱۳۸۵). نقد ادبی و دموکراسی، تهران: نیلوفر.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۸۲). بوطیقای ساخت‌گرا، ترجمه: محمد نبوی، تهران: آگه.
- ----- (۱۳۸۵). نظریه ادبیات (ترجمه متن‌هایی از فرمالیسم روسی به زبان فرانسوی)، ترجمه: عاطفه طایی، تهران: اختران.
- ثمره، یدالله (۱۳۸۶). سبک‌شناسی زبان، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حق‌شناس، علی‌محمد (۱۳۵۶). آواشناسی، تهران: آگاه.
- داد، سیما (۱۳۷۱). فرهنگ نقد ادبی، تهران: مروارید.
- دیچرز، دیوید (۱۳۷۳). شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه: محمدتقی (امیر) صدقیانی - دکتر غلامحسین یوسفی، تهران: علمی.
- سلدن، رمان - پیتر ویدوسن (۱۳۷۷). راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه: عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شایگان‌فر، حمیدرضا (۱۳۸۰). نقد ادبی، تهران: داستان.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶). نقد ادبی، تهران: میترا.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۷). ترجمه نهج البلاغه، تهران: علمی و فرهنگی.
- صفوی، کوروش (۱۳۶۹). نگاهی به تقابل معنایی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان، سال اول، شماره اول، ۱۰۴-۱۱۵.
- عالی عباس‌آباد، یوسف (۱۳۹۸). تاریخ‌نگار تصویرگر یا شاعر فرمالیست، تهران: قطره.
- عباس، احسان (۱۹۹۶). فن الشعر، بیروت: دار صادر.
- فرای، نورتروپ (۱۳۷۲). تخیل آشفته، ترجمه: سعید ارباب شیروانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- قویمی، مهوش (۱۳۸۳). آوا و القا (ره‌یافتی به شعر اخوان ثالث)، تهران: هرمس.
- مک کوئیلان، مارتین (۱۳۸۴). پل دومان، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۶). زبان و اسطوره، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نقره.
- لوریا، الکساندر (۱۳۶۸). زبان شناخت، ترجمه: حبیب‌الله قاسم‌زاده، ارومیه: انزلی.
- ولک، رنه (۱۳۷۹). تاریخ نقد جدید، جلد ۲، ترجمه: سعید ارباب شیروانی، تهران: نیلوفر.
- هال، جیمز (۱۳۸۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه: رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*، تهران: هرمس.
- Lyons, J. (1987). *Semantics*, vol 1, Cambridge: Cambridge University.
- Lodge, D. (1990). *Modern criticism and Theory*, London: Longman.
- Mcquillan, M. (2000). *Narrative Reader*, Landon and New York: Rouledge.
- Rimmon Kenan, S. (2002). *Narrative Fiction*, Landon and New York: Rouledge.



(Research Article)
The Discourse of Dignity-oriented Criminal Policy in the Method of Imam Ali (AS)

Seyyed Reza Mousavi¹, Jamal Beigi^{2*}, Babak Pourghahramani³

Submit Date: 18 May 2023 **Revise Date:** 19 August 2023
Accept Date: 11 September 2023 **Publication Date:** 22 September 2023
(Page 121-149)

Abstract

The criminal policy in the method of Imam Ali (A.S), as a positive differential criminal policy and in line with the provisions of the noble verse “We have certainly honored the children of Adam”, on the one hand, sought to preserve human dignity and considered punishment as the last resort and, on the other, tried to realize judicial security, which is one of the most important needs and human rights of citizens in the society and has led to the growth and development of the society. Using a descriptive-analytical method, the present research answers this main question, ‘what are the manifestations of the criminal policy discourse in the method of Imam Ali (A.S)?’ with the aim of explaining the criminal policy discourse in the method of Imam Ali (A.S). The findings of the research indicate that in the method of Imam Ali (A.S), the discourse of preventive criminal policy in accordance with the model of participatory criminal policy and the discourse of Alevi criminal policy in criminal proceedings as a coherent and continuous set, have high goals that are based on dignity, humanity and the evolution of human society.

Keywords: Imam Ali (A.S), Nahj al-Balagha, Human Dignity, Preventive Criminal Policy, Fair Criminal Process.

1. Ph.D. Student in Criminal Law and Criminology, Maragheh Branch, Islamic Azad University, Maragheh, Iran

2. Associate Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Maragheh Branch, Islamic Azad University, Maragheh, Iran

3. Associate Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Maragheh Branch, Islamic Azad University, Maragheh, Iran

*: Corresponding Author:

Email: jamalbeigi@iau-maragheh.ac.ir

How to cite this article: Mousavi, S.R., Beigi, J., & Pourghahramani, B. (2023). The Discourse of Dignity-oriented Criminal Policy in the Method of Imam Ali (AS), *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(42), 121-149. DOI: 10.22084/NAHJ.2024.28281.2964

Extended Abstract

1. Introduction

The establishment of order and security is one of the main goals of governance in the society. In this context, every society must formulate and implement certain measures to deal with any type of crime and violation of the values of dignity of human societies to maintain order and security and establish social justice. These measures are called criminal policy. Therefore, the discourse of criminal policy follows the call for an all-round look at combating harmful social phenomena, and as a new model in the analysis of criminal phenomena, it has gained a very important position in the field of criminal law (Najafi Abrandabadi, 2018: 544). This description is a strategic, realistic and rational criminal policy for the control of delinquency, which is presented in two criminal and non-criminal forms. A dignified person has a special place in the method of Imam Ali (A.S) and ensures and guarantees the happiness of the world and the hereafter by presenting advanced programs and solutions. For example, the letter of Imam Ali (A.S) to Malik Ashtar, which is a charter to be applied in the society, especially the Islamic society (Hosni, 2018: 147), emphasizes the need for Malik Ashtar to protect the dignity of people (both Muslims and non-Muslims) in a way that he would like to be treated by explaining the strategies for achieving dignity and salvation in the society: "Infuse your heart with mercy, love and kindness to your subjects. Be not in face of them a voracious animal, counting them as easy prey. For they are of two kinds: either they are your brothers in religion or your equals in creation. Error catches them unaware, deficiencies overcome them, (evil deeds) are committed by them intentionally or by mistake. So grant them your pardon and your forgiveness and take it easy on them to the same extent that you hope God will grant you His pardon and His forgiveness and take it easy on you, for you are above them, and he who appointed you is above you, and God is above him who appointed you" (Nameh/53). Therefore, considering the realistic attitude of Imam Ali (A.S) towards social issues and deviance as well as human anthropological characteristics, while introducing dangerous groups prone to delinquency as well as crime-prone situations, specific theoretical and practical solutions to prevent deviance are presented to explain the principles of fair criminal proceedings in criminal policy, which not only overshadowed all areas of the criminal policy of the society of that day, but also provided the basis for the development of the knowledge of today's criminal policy; Therefore, the method of Imam Ali (A.S) should not remain as a "teaching" but become a "road map", because the system of the Alevi method is aimed at shaping the Islamic-Alevi method, or the "good method"; Therefore, a plan with such an approach can draw the general coordinates of a reading of criminal policy in the field of criminal policy, which can be considered as a "roadmap" for developing "Islamic Alevi model in Iran's criminal policy" as a local model.

2. Theoretical Framework

In this research, this discourse in the method of Imam Ali (A.S), which is a set of measures taken from the thought and actions of Imam Ali (A.S) in word and deed, emphasized the principle of honouring human beings even if they commit illegal acts. Realization of justice and tolerance towards criminals are two other strategic principles of Alevi criminal policy. These three principles are the origin of the derivation of other principles such as the principle of priority of crime prevention over other reactions and the principle of fair trial; Therefore, in the present study, the indicators of the discourse of dignity-oriented criminal policy in the Alevi way of life were explained in the four principles of servitude and rationality, justice and litigation, dignity and freedom, fairness and justice, and then preventive strategies were examined in the light of a: State criminal policy based on policies that deal with crime in the form of prevention focusing on the criminal and the victim, and the circumstances and environment of the crime, and b: social criminal policy based on the role of enjoining good and forbidding the evil in the prevention of crime and the role of the government in informing the people in order to prevent crime. Finally, the principles of fair criminal proceedings in Alevi criminal policy discourse analysed and studied to protect the rights of the parties to the complaint, including the principle of independence and impartiality of the judicial authority, the principle of acquittal, the principle of individualization of punishment, the principle of public trials, the prohibition of torture and harassment, and the principle of equality.

3. Research Method

This research, using a descriptive and analytical method, seeks to explain and analyse the preventive strategies and the principles of fair criminal proceedings in the Alevi criminal policy and answer the question ‘what are the manifestations of the dignity-oriented criminal policy discourse in the method of Imam Ali (A.S)?’.

4. Conclusion

From the analysis of the topics raised in this research, about the issue of human dignity, with emphasis on the discourse of criminal policy in the method of Imam Ali (AS), especially in the field of preventive criminal policy and fair criminal proceedings, the following results were obtained: A: In criminal policy in Imam Ali's (A.S) prevention, first of all, social prevention, then situational prevention, and then criminal prevention are regarded as important. B: With regard to the principles of fair criminal proceedings in the discourse of Alevi criminal policy, an analysis of the sources and texts of Islamic law in the judicial method and the views of Imam Ali (A.S) shows that centuries before the evolution of criminal proceedings, he adopted and even developed these principles of criminal proceedings, including the principle of independence and impartiality of the judicial authority, the principle of acquittal, the principle of individualization of punishment, the principle of public trials, the prohibition of torture and harassment, and the principle of equitability.

References [In Persian]

- Ahmadi, M. (2018). *Human dignity and corporal punishment from the perspective of Islam and Western human rights*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Banan, Maleeha (2017). *Adaptation of the criminal procedure code approved in 2012 with the procedure methods of Imam Ali (A.S.), master's thesis in criminal law and criminology*, Payam Karaj University.
- Behdarvand, M. M. (2008). A review on the mixing of men and women in the eyes of Islam, *Payam Zan Monthly*, Vol. 206, 46-57.
- Beigi, J. (2016). Criminalization of concealment of testimony and its challenges in Iranian law, *Criminal Law Doctrines Quarterly*, Vol. 14, Fall-Winter, 172-145.
- Taghipour, A. R. (2014). Non-criminal prevention of crime in Nahj al-Balagha, *Nahj al-Balagha Research Quarterly*, Year 2, Issue 5, Spring, 125-140.
- Jardaq, George (1379). *Imam Ali (A.S.) The voice of human justice*, translated by Seyyed Hadi Khosrowshahi, vol. 2, ch. 10, Tehran: Shouroq Publications.
- Jafari Tabrizi, M. T. (1370). *A research on the two systems of international human rights from the perspective of Islam and the West and their comparison with each other*, Tehran: Presidential International Legal Services Office, first edition.
- Hajimohammadi, A., Iftikhar Jahormi, G., Junidi, L., & Shahla, M. (2017). The principle of impartiality of the judge and the rules resulting from it, *Private and Criminal Law Research Quarterly*, Vol. 35, Spring, 33-48.
- Hosni, M. (2017). Differential criminal policy in Malik's covenant, *Islamic Law*, Year 15, No. 58, 145-173.
- Hosseini, S. H., & Mahmoud Soltani, T. (2015). Participation of civil society in criminal policy with an emphasis on Iran's criminal policy, *Iranian and International Comparative Legal Research*, Year 9, No. 32, Summer, 217-179.
- Haqmohammadifard, Z. (2013). *The principles governing the criminal policy of Islam with a focus on the thoughts of Imam Khomeini (pbuh), a doctoral thesis on jurisprudence and the principles of law and thought of Imam Khomeini (pbuh)*, Imam Khomeini (pbuh) Research Institute and the Islamic Revolution.
- Delmas Marti, May Ray. (2018). *The great systems of criminal politics, translated by Ali Hossein Najafi Abrandabadi*, 4th edition, Tehran: Mizan publishing house.
- Dekhoda, Ali Akbar. (1377). Dictionary, second edition, Tehran: Tehran University Press, twelfth volume.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1374). *Tafsir al-Mizan, fifth edition*, Qom: Islamic Publications Office.
- Ghorbani, I., Beigi, J., & Pourkohermani, B. (2018). Jurisprudential and legal study of the influence of public opinion on sentencing in Iran's judicial criminal policy, *Scientific-Research Quarterly of Fiqh and Basics of Islamic Law*, Year 12, Issue 4, Winter, 114-97.

- Factory, J., & Mosivand, J. (2015). Investigating the approach of social control from the perspective of Imam Ali (AS), *Studies of literature, mysticism and philosophy*, second period, Vol. 4/1, Q74-86.
- Kalantari, K. and Noori, F. (2016). Calculating Justice in Nahj al-Balagha, *Nahj al-Balagha Research Quarterly*, Year 5, No. 18, Summer, 77-97.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub (2010). *Usul Kafi, vol. 1, translated by Sadegh Hassanzadeh*, Qom: Qaim Al Mohammad (Aj).
- Lagerge, Christian. (1400). *An introduction to criminal politics*, 10th edition, translated by Ali Hossein Najafi Abrandabadi.
- Mohammad Tamimi, Abdul Wahid. (1390). *Gharral al-Hakm and Darr al-Kalam*, translators: Latif Rashidi and Saeed Rashidi, Qom: Payam Alamdar.
- Mohammadi, A. H. (1377). *Rules of Jurisprudence*, Tehran: Tehran University Press.
- Motahari, M. (2013). *Adl Elahi*, Tehran: Sadra.
- Moin, Mohammad. (1386). *Farhang Moin*, vol. 1, 4th edition, Tehran: Edna Publications.
- Mofid, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Nu'man. (1371). *Al-Jamal*, translated and researched by Seyyed Ali Mir Sharifi, Qom: School of Islamic Studies.
- Mousavi, S. R., Beigi, J., & Pourkohermani, B. (1402). Manifestations of preventive criminal policy in the biography of Imam Ali (A.S.), *Scientific quarterly of Nahj al-Balagheh researches*, year 22, issue 77, summer.
- Mousavi, M. B. (1419). *Al-Qada'i and the judicial system of Imam Ali (A.S.)*, first edition, Beirut: Al-Ghadir Center for Islamic Studies.
- Molavi, M. (2015). Consequences of abandoning the duty of commanding the good and forbidding the bad in the society with emphasis on the view of Imam Ali (A.S.), *Cultural Guard of the Islamic Revolution*, Year 6, Issue 13, Spring and Summer, 55-80.
- Mahdavinejad, M. H., Arab Salehi, M., Sadeghi, A., & Rostami, M. (2019). Proportion between faith and reason in Nahj al-Balagha, *Scientific Journal of Andisheh Navin Dini*, Year 16, No. 62, Fall, 157-176.
- Mirkhalili, M., & Haji Dehabadi, M. A. (1387). *Encyclopaedia of Imam Ali (A.S.)*, 4th edition, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Mirkhalili, S. M. (1385). *Situational prevention of delinquency with a view to the criminal policy of Islam*, doctoral dissertation in criminal law and criminology, University of Tehran.
- Naderi, Gh., Abbasi, A., & Ismaili, M. (2019). Participatory criminal policy, *Political sociology of Iran*, year 3, issue 4, winter, 1909-1891.

- Najafi Abrandabadi, A. H. (1377). Delinquency, feeling of insecurity and control, *Judiciary Law Journal*, No. 22, Spring, 43-84.
- (1400). *About the term noble politics*, in: Lazarge, Christian, An introduction to noble politics, 10th edition, Tehran: Mizan publication.
- (2018). *Criminal policy: Niazpour*, Amirhassan, Encyclopaedia of economic sciences, second edition, Tehran: Mizan publication.
- Nobri, A. R.& Yaqoubi Haiq, S. Sh. (2019). Analysis of the content of Imam Ali's letters (A.S.) focusing on the principles of governance, *Islamic Politics Research*, Year 8, Vol. 17, Spring and Summer, 40-70.
- Vahidi, A. M., Shidaian, M. and Mir Khalili, S. M. (1400). Qur'anic principles and effects of participatory criminal policy, *Criminal Law Research Quarterly*, Year 9, No. 34, Spring, 31-61.

References [In Arabic]

- The Holy Quran*.
- Nahj al-Balagha*.
- Amadi, Abdulwahid bin Mohammad (1987). *Authorship of Gharral al-Hakm and Derr al-Kalam*, Qom: Islamic Propaganda School.
- Ibn Abi Jumhor, Muhammad Bin Zain al-Din (1405 AH). *Awali al-Lathali al-Azizia fi al-Ahadith Al-Diniyeh*, vol. 2, Qom: Seyyed al-Shahada.
- Tamimi Maghrib, Abu Hanifa Numan bin Muhammad (1385). *Dua'im al-Islam*, first edition, Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon them.
- Thaghafi, Ibrahim bin Muhammad (Bita). *Al-Gharat*, Bahman Publications.
- Haral Aamili, Mohammad bin Hasan (2017). *Al-Wasal al-Shi'ah*, corrected and suspended by Razi, Mohammad, 4th edition, Tehran: Maktabeh al-Islamiyeh.
- Haramali, Mohammad bin Hasan (1414). *Al-Wasal al-Shia to research to research issues of Shariah*, Qom: Al-Bayt Institute (peace be upon him).
- Sarghsi, Muhammad (1414 AH). *Al-Massut*, Beirut: Dar al-Marafa.
- Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babouye (1413). *Man La Yahdrah al-Faqih*, second edition, Qom, Islamic Publications office affiliated with Qom Seminary Madrasin Society: third volume.
- Laithi al-Wasiti, Ali bin Muhammad. (1376). *Ayun al-Hakm and al-Mo'az*, research: Hossein al-Hasani al-Birjandi, Qom: Dar al-Hadith.
- Majlesi, Mohammad Bagher. (1386). *Bihar al-Anwar*, vol. 1, Tehran, Darul Kitab al-Islamiya.
- Mughniyeh, Mohammad Javad. (1379). *Fiqh al-Imam Jafar al-Sadiq*, vol. 6, Qom: Ansarian Institute.
- Najafi, Mohammad Hassan (1367). *Jawaharlal Kalam in the description of Sharia al-Islam*, Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya. C. 22 and 41.

References [In English]

- Garner, B. (2019). *Black, s Law Dictionary*, U.S.A, West Publisher.
- Kant, I. (1993). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by Ellington, J, Third Edition, Hackle Publishing Company, U.S.A.
- The Oxford Encyclopaedic (1996). *English Dictionary*, New York, Oxford University Press.



(مقاله پژوهشی)

گفتمان سیاست جنایی کرامت‌مدار در سیره امام علی(ع)

سید رضا موسوی^۱، جمال بیگی^{۲*} و بابک پور قهرمانی^۳

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۲۸

انتشار مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

(از ص ۱۲۸ تا ۱۴۹)

چکیده

سیاست جنایی در سیره امام علی(ع)، به‌عنوان سیاست جنایی افتراقی مثبت و در راستای عمل به مفاد آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۱، از یک‌سو به دنبال حفظ کرامت انسانی بوده و کیفر را به‌عنوان آخرین حربه موردتوجه قرار داده و از سوی دیگر در پی تحقق امنیت قضایی که از مهم‌ترین نیازها و حقوق انسانی شهروندان در اجتماع بوده و موجب رشد و بالندگی جامعه بوده است می‌باشد و در اهمیت و ارزش موضوع، همین بس که سیاستی جنایی علوی دارای خصیصه قطعیت در اعمال ضمانت اجراهای کیفری و تنوع راهکارها و انعطاف‌پذیری در مبارزه با بزهکاری و حفظ حقوق دفاعی متهم است. پژوهش حاضر با بهره‌جستن از روش توصیفی-تحلیلی و باهدف تبیین گفتمان سیاست جنایی در سیره امام علی(ع)، به این پرسش اصلی پاسخ خواهد داد که جلوه‌های گفتمان سیاست جنایی در سیره امام علی(ع) کدامند؟ یافته‌های تحقیق حکایت از این دارند که در سیره امام علی(ع)، گفتمان سیاست جنایی پیشگیرانه منطبق بر مدل سیاست جنایی مشارکتی و گفتمان سیاست جنایی علوی در دادرسی کیفری به‌عنوان یک مجموعه منسجم و به‌هم‌پیوسته بوده، هر دو دارای اهداف عالیه است که مبتنی بر کرامت انسانی و تکامل جامعه بشری است.

کلیدواژه‌ها: امام علی(ع)، نهج‌البلاغه، کرامت انسان، سیاست جنایی پیشگیرانه، دادرسی کیفری عادلانه.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران

۲. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران

۳. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد مراغه، دانشگاه آزاد اسلامی، مراغه، ایران

۱. مقدمه

استقرار نظم و امنیت از اصلی‌ترین اهداف حاکمیت در اجتماع است، در این زمینه هر نوع بزهکاری و نقض ارزش‌های کرامت مدار جوامع بشری، پدیده‌ای است که هر جامعه در راستای حفظ نظم و امنیت و برقراری عدالت اجتماعی، تدابیری را برای مقابله با آن تدوین و طراحی و اجرا می‌نماید که بدان سیاست جنایی گفته می‌شود. سیاست از جهت تعریف لغوی عبارت است از درک، تدبیر و اداره‌ی مسائل و امور جامعه (لازرژ، ۱۴۰۰: ۶۳) که می‌توان از منظر علوم دیگر اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و ... به‌تنهایی و یا به‌صورت ترکیب اضافی در معانی متعددی استعمال نمود. اداره نمودن کشور، رعیت‌داری، نگاه‌داشتن (دهخدا، ۱۳۸۸: ۵۵۲)، تأدیب و مجازات (قیاسی، ۱۳۸۵: ۳۰) از نظر خانم دلماس مارتی سیاست جنایی عبارت است از «مجموعه روش‌هایی که هیئت اجتماع، با توسل و به‌کار بستن آن‌ها پاسخ‌های مختلف به پدیده جنایی را سامان می‌بخشد» (دلماس مارتی، ۱۳۹۸: ۶۹)؛ بدین‌سان سیاست جنایی از یک‌سو با تجزیه و تحلیل پدیده مجرمانه و از سوی دیگر با عملی ساختن یک راهبرد به‌منظور پاسخ به وضعیت‌های بزهکاری یا کج روی (انحراف)، می‌باشد. به اعتقاد دکتر نجفی ابرندآبادی در مقدمه درآمدی بر سیاست جنایی «دانش سیاست جنایی شامل مطالعه‌ی اقدام‌ها و تدبیرهای متنوعی است که دولت و جامعه‌ی مدنی (از طریق اجزای مختلف تشکیل‌دهنده خود) اختصاصاً برای سرکوبی پدیده‌ی مجرمانه، پیش‌گیری از آن، حمایت از بزه دیدگان مستقیم و غیرمستقیم بزهکاری؛ در نظر گرفته و در قالب آئین‌ها و روش‌های مختلف، به‌عنوان پاسخ به وضعیت‌های پیش‌جنایی یا ماقبل بزهکاری، جرایم ارتكابی و نیز ترمیم آثار زیان‌بار جرم از جمله پیش‌گیری از تکرار جرم اعمال می‌کنند» (نجفی ابرندآبادی، ۱۴۰۰: ۴۰). بدین‌سان به‌رغم نوپایی این مفهوم، در متون و قوانین کلاسیک رفته‌رفته از سیاست جنایی ذاتاً دولتی، به‌سوی سیاست جنایی مشارکتی که جلوه‌ای از حضور و مداخله مردم در مراحل مختلف کشف، تعقیب، داوری، اجرای حکم و نیز پیشگیری از بزهکاری است حرکت می‌کند. به دیگر سخن، دولت‌ها نمی‌توانند نقش مؤثر مردم و سازمان‌های مردم‌نهاد (NGO) را در اشکال گوناگون کنترل جرم نادیده بگیرند (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۷: ۴۳).

بنابراین گفت‌وگو سیاست جنایی در پی فراخوان نگاهی همه‌جانبه به مبارزه با پدیده‌های آسیب‌زای اجتماعی است و به‌عنوان الگوی نوین در تحلیل پدیده‌ای جنایی جایگاه بسیار مهمی را در عرصه حقوق کیفری کسب نموده است (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۹۸: ۵۴۴). پس با این وصف، سیاست جنایی تدبیری است، واقع‌بینانه و خردگرایانه برای کنترل بزهکاری که به دو شکل کیفری و غیر کیفری ارائه می‌گردد (قربانی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۰۰).

همچنین کرامت انسانی در لغت دارای معانی مختلفی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ارزش، حرمت، حیثیت، عزت، انسانیت و ... است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۸۲۳۰). معادل انگلیسی واژه کرامت انسانی^۱ است که شرف، افتخار، شرافت برجسته معنی می‌دهد (Black, 2019: 522)، در جای دیگر واژه

کرامت به معنای شرافت، حیثیت، افتخار و استحقاق احترام می‌باشد (Oxford Encyclopedic, 1996: 398). مفهوم کرامت انسانی از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری عبارت‌اند از: ۱) کرامت ذاتی^۱ و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها، از این صفت برخوردارند؛ ۲) کرامت اکتسابی^۲ از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال ناشی می‌شود (جعفری تبریزی: ۱۳۷۰: ۲۷۹). امانوئل کانت آلمانی در نظریه (خودمختاری اخلاقی) کرامت انسانی راه، آن حرمت و ارزشی می‌داند که کلیه افراد به لحاظ استقلال ذاتی و توانایی اخلاقی که دارند، به صورت یکسان از آن برخوردارند (Kant, 1993: 96).

در این پژوهش این گفتمان در سیره امام علی(ع) که مجموعه‌ای از تدابیر برگرفته از اندیشه و کردار امام علی(ع) در قول و فعل بوده اصل تکریم انسان گرچه مرتکب افعال ضدقانون باشد، مورد تأکید قرار داده است. تحقق عدالت و مدارای با مجرم، دو اصل راهبردی دیگر سیاست جنایی علوی است. این سه اصل، خود منشأ اشتقاق اصول دیگری مانند اصل تقدم پیشگیری از جرم بر اعمال سایر واکنش‌ها و اصل دادرسی عادلانه؛ بنابراین در پژوهش حاضر شاخصه‌های گفتمان سیاست جنایی کرامت مدار در سیره علوی در چهار اصل عبودیت و عقلانیت، احقاق حق و دادخواهی، عزت و آزادگی، انصاف و عدالت‌گرایی تبیین و سپس راهبردهای پیشگیرانه در پرتو الف: سیاست جنایی وضعی مبتنی بر سیاست‌هایی که برای مقابله با بزهکاری در قالب پیشگیری ناظر بر بزهکار و بزه دیده و اوضاع و احوال و محیط ارتکاب جرم است و ب: سیاست جنایی اجتماعی مبتنی بر نقش امر به معروف و نهی از منکر در پیشگیری از جرم و نقش آگاهی دهی حاکمیت به مردم در جهت پیشگیری از جرم می‌باشد و در مبحث پایانی اصول دادرسی کیفری منصفانه در گفتمان سیاست جنایی علوی در راستای حفظ حقوق طرفین شکایت از جمله اصل استقلال و بی‌طرفی مقام قضایی و اصل برائت و اصل فردی کردن مجازات و اصل علنی بودن محاکمات و ممنوعیت شکنجه و آزار و اصل مساوات است، تحلیل و مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۱-۱. بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی کرامت انسانی است. انسانی که در تعالیم اسلام موجودی است که از کرامت برخوردار بوده و حفظ کرامت او از تکالیف مهم حاکمیت و فرد به فرد انسان‌هاست. شاخص‌ترین آیه قرآن برای پیگیری موضوع کرامت انسان، آیه هفتادم سوره مبارکه اسراء است که می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای خوش و پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری‌شان نهادیم (اسراء/۷۰). این آیه نگاه اصلی قرآن به انسان را می‌نمایاند و در آن سخن از آفرینش انسان و امتیاز او بر دیگر موجودات است. آیه آشکارا بیان می‌کند که کرامت، موهبتی الهی برای انسان است که او را از دیگر موجودات متمایز نموده است و مایه برتری او نسبت به دیگران

1. Inherent Dignity
2. Acquired Dignity

می‌باشد. این کرامت، برتری‌ها، امتیازات، ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی است که به‌صورت ذاتی و بالقوه در وجود انسان نهاده شده و رسالت انسان، به فعلیت رساندن آن‌ها می‌باشد. کرامت تکوینی برای انسان این فرصت را ایجاد می‌کند که از طریق به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه، خود را به عالی‌ترین درجات کمال و فضایل شایسته انسانی برساند که همان کرامت اکتسابی می‌باشد و از طریق اراده و اختیار انسان حاصل خواهد شد. در این زمینه انسان در سیره امام علی(ع)، از جایگاه ویژه برخوردار بوده و با ارائه‌ی برنامه‌ها و راهکارهای پیشرفته‌ای، سعادت دنیا و آخرت انسان را تأمین و تضمین نموده است. برای نمونه نامه آن حضرت(ع) به مالک اشتر که منشور اداره جوامع، به‌ویژه جامعه اسلامی است (حسنی، ۱۳۹۷: ۱۴۷). با تبیین راهبردهای نیل اجتماع به سعادت و کرامت، به او تأکید می‌نماید که کرامت انسان‌ها (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) را به طریقی حراست دار که می‌پسندی با تو آن‌سان رفتار گردد: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز چنان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دودسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته‌ی دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند اگر گناهی از آن‌ها سر می‌زند، یا علت‌هایی بر آن عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را ببخشای و بر آنان آسان‌گیر، آن‌گونه که دوست داری خدا تو را ببخشاید و بر تو آسان‌گیرد. همانا تو از آنان برتر و امام تو از برتر و خدا بر آن کس که تو را فرمانداری مصر داد والاتر است» (نامه/۵۳). این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به دنبال تبیین و تحلیل راهبردهای پیشگیرانه و اصول دادرسی کیفری منصفانه در سیاست جنایی علوی و در راستای پاسخ به این سؤال هست که جلوه‌های گفت‌مان سیاست جنایی کرامت مدار در سیره امام علی(ع) کدامند؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

با تحلیل پیشینه مطالعاتی، مبرهن است این موضوع نسبت به موضوعات دیگر سیاست جنایی، به‌مراتب کمتر مورد مطالعه قرار گرفته است و پژوهش‌های کلی در این زمینه صورت گرفته و کمتر به‌صورت تحقیق جامع و دقیق مورد تبیین قرار گرفته است. هرچند که در حوزه مبانی سیاست جنایی در آموزه‌های اسلام و نهج‌البلاغه تحقیقاتی صورت گرفته است. بنان (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «تطبیق آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ با شیوه‌های دادرسی امام علی(ع)» در زمینه دادرسی عادلانه علوی برائت متهم را قبل از اثبات محکومیت او از شاخصه‌های عدالت قضایی نزد امام علی(ع) به‌ویژه در موارد حقوق الله معرفی می‌نماید. کارخانه و موسیوند (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رویکرد کنترل اجتماعی از دیدگاه امام علی(ع)» معتقدند در سیره امام علی(ع) پیشگیری اجتماعی در واقع یکی از ابزارهایی است که دولت‌مردان برای ایجاد عدالت و تعادل در جامعه مورد توجه قرار می‌دهند و با توجه به اینکه در جامعه طبقات مختلف اجتماعی وجود دارد و وظیفه حاکم عادل برای ایجاد عدالت اجتماعی ایجاد هماهنگی و تعادل بین این طبقات است. طباطبایی ندوشن و میر جلیلی (۱۳۹۵)، با انجام تحقیق «تأثیرپذیری امام خمینی(ع) از الگوی نظارتی امام علی علیه‌السلام بر کارگزاران»، معتقدند (در راستای پیشگیری وضعی) امام علی(ع) نظارت نامحسوس و گزارش‌های مردمی را نیز در امر نظارت بر عملکرد کارگزاران ملاک قرار می‌دادند.

این گزارش‌ها به صورت‌های حضوری، بیت القصص و قضای مظالم تحقق می‌یافت و هم‌چنین در پژوهشی دیگر جرداق (۱۳۷۹)، با عنوان «صدای عدالت انسانی» نقل نموده که امام علی(ع) در راستای دادرسی عادلانه می‌فرماید: «اگر علیه کسی حجت و دلیلی ندارید، او را معاف و معذور بدانید».

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

در نظام‌های سیاسی دینی که حقوق کیفری آن‌ها متأثر از آموزه‌های مذهبی و وحی الهی است، جرم انگاری در حوزه ارزش‌های اساسی دین، به معنای بیان، اعلام و قانون‌گذاری کیفری درباره جرائم و مجازات‌های شرعی است. (بیگی، ۱۳۹۶: ۱۵۰) براین اساس با عنایت به‌واقع بینی امام علی(ع) نسبت به مسائل اجتماعی و کج‌روی و نیز خصوصیات و ویژگی‌های انسان‌شناختی انسان، ضمن معرفی گروه‌های خطرناک و در معرض بزهکاری و نیز وضعیت‌های جرم‌خیز، راهکارهای تئوری و کاربردی خاصی را برای پیشگیری از انحراف و کج‌رفتاری ارائه و نسبت به تبیین اصول دادرسی کیفری منصفانه در سیاست جنایی مبادرت که نه‌تنها تمام عرصه‌های سیاست جنایی جامعه آن روز را تحت‌الشعاع قرار داده بود، بلکه زمینه توسعه دانش سیاست جنایی امروزی را نیز فراهم آورده است؛ بنابراین سیره امام علی(ع) نباید در حد «آموزه» باقی بماند بلکه باید تبدیل به «نقشه راه» گردد، چراکه منظومه سیره علوی معطوف به شکل‌دهی زیست اسلامی-علوی یا همان «حیات طیبه» می‌باشد؛ بنابراین طرحی با چنین رویکردی می‌تواند در حوزه سیاست جنایی، مختصات کلی قرائتی از سیاست جنایی را ترسیم نماید که بتوان آن را «نقشه راه» جهت تدوین «الگوی اسلامی علوی در سیاست جنایی ایران» به‌عنوان الگوی بومی دانست.

۲. بحث

۱-۲. شاخصه‌های گفتمان سیاست جنایی کرامت مدار در سیره علوی

شاخصه‌های حقوقی، اجتماعی، دینی و اخلاقی برای سنجش کرامت انسانی وجود دارد که در این پژوهش امکان بررسی همه آن‌ها نیست؛ از این‌رو به چهار شاخصه عبودیت و عقلانیت، احقاق حق و دادخواهی، عزت و آزادگی، انصاف و عدالت‌گرایی که کرامت بخش وجود انسان هستند پرداخته و با سیاست جنایی مدرن مورد تطبیق قرار می‌گیرند.

۱-۱-۲. عبودیت و عقلانیت

معنای عبودیت یعنی طاعت و بندگی کردن است که با توجه به آیات قرآن، جزو مؤلفه‌های کرامت انسانی است بنابراین یکی از اطمینان‌بخش‌ترین مسیرهای نیل انسان به کرامت و سعادت فراگیر، عبادت و فرمان‌برداری از پروردگار است؛ چراکه عبادت عالی‌ترین طریق تقرب به پیشگاه خداوند و از نزدیک‌ترین روش‌ها برای رسیدن به کرامت است. امیرالمؤمنین(ع) عبادت و اطاعت خداوند را اساسی‌ترین عامل سعادت بشریت معرفی می‌نماید: «فَجَعَلُوا طَاعَةَ اللَّهِ شِعَاراً دُونَ دِنَارِكُمْ وَ دَخِيلاً دُونَ شِعَارِكُمْ وَ لَطِيفاً بَيْنَ أَضْلَاعِكُمْ وَ أَمِيراً فَوْقَ أُمُورِكُمْ وَ مَنَهَلاً لِحِينِ وُرُودِكُمْ وَ شَفِيعاً لِدَرْكِ طَلَبَتِكُمْ وَ جُنَّةً لِيَوْمِ فَرَعِكُمْ وَ مَصَابِيحَ لِبَطُونِ

فُؤْرِكُمْ وَ سَكَنًا لَطُولِ وَحْشَتِكُمْ وَ نَفْسًا لِكُرْبِ مَوَاطِنِكُمْ؛ فَإِنَّ طَاعَةَ اللَّهِ جَزَاءٌ مِنْ مَتَالِفِ مُكْتَنِفَةٍ وَ مَخَافِ مَتَوَقَّعَةٍ وَ أَوَارِ بِنِرَانٍ مُوقَدَةٍ» (خطبه/۱۹۸). پس اطاعت خدا را پوشش جان، نه پوشش ظاهری، قرار دهید و باجان، نه با تن، فرمان بردار باشید تا با اعضا و جوارح بدنتان در هم آمیزد و (آن را) بر همه امورتان حاکم گردانید. اطاعت خدا را راه ورود به آب حیات، شفیع گرفتن خواسته‌ها، پناهگاه روز اضطراب، چراغ روشنگر قبرها، آرامش وحشت‌های طولانی دوران برزخ و راه نجات لحظات سخت زندگی، قرار دهید زیرا اطاعت خدا، وسیله نگهدارنده از حوادث هلاک‌کننده و جایگاه‌های وحشتناک، که انتظار آن را می‌کشید و حرارت آتش‌های برافروخته است. آن حضرت در کلامی موجز دیگری عبادت و بندگی پروردگار را غنیمت و دستاورد انسان‌های بزرگ و بالنده دانسته و کسانی که در عبادت غفلت می‌ورزند را انسان‌های عاجز معرفی می‌کند که به راه تباهی می‌روند: «قَالَ (عليه السلام): إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الطَّاعَةَ غَنِيمَةً الْأَكْيَاسِ، عِنْدَ تَفْرِيطِ الْعَجْزَةِ» (حکمت/۳۳۱) و درود خدا بر او، فرمود: خدای سبحان طاعت را غنیمت زیرکان قرارداد آنگاه که مردم ناتوان، کوتاهی کنند.

عقل نیز معیار اصیل و هدایت خیزی است که مسیر دنیا و آخرت آدمی را هموار می‌کند و بسان چراغ هدایتی است که انسان را به سرمنزل مقصود می‌رساند. با اعطای عقل حق تعالی عنایت ویژه‌ای به انسان کرده و او را تکریم بخشیده است. چنانچه در قرآن کریم نیز اشاره شده است که همه انسان‌ها از نیروی عقل برخوردار هستند اما به علت کوردلی نمی‌توانند از آن بهره‌مند شوند: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج/۴۶). آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل کنند و گوش‌هایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشم‌ها نیستند که کور می‌شوند، بلکه دل‌هایی که در سینه‌ها جای دارند کور باشند؛ بنابراین، این عقل به‌عنوان نیروی الهی مبدأ عقل‌گرایی انسان و در نتیجه کرامت بخش وجود اوست؛ زیرا که در اندیشه اسلامی عقل منزلت والایی دارد و اساس آفرینش به شمار می‌رود (مجلسی، ۱۳۸۶: ۹۷-۹۶). برخی مفسران، آیه تکریم (اسراء/۷۰) را به اعطای عقل به انسان تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۵). طبق مفاد برخی روایات معصومان (ع) نیز خداوند پس از آفریدن عقل به او می‌فرماید: «كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي» (کلینی، ۱۳۹۰: ۵۲)؛ تو را به همه مخلوقات خود کرامت دادم. امیرالمؤمنین (ع) عقلانیت را راه شناخت انحطاط از تکامل معرفی فرمود: «از خردت همین تو را بس که به‌وسیله آن راه انحطاط را از تکامل بازشناسی» (حکمت/۴۲۱) و نیز در جای دیگر آن حضرت می‌فرماید: «خداوند خرد را در کسی به ودیعه نهاد، مگر آن که سرانجام روزی به یاری آن او را از آسیب‌ها رهایی بخشید» (حکمت/۴۰۷) آنجا که عارف سالک الی الله را (که از الگوهای برجسته انسان‌های خودباورند) معرفی می‌نماید، می‌فرماید: «عارف راستین و سالک طریق حق کسی است که خرد خویش را زنده کند و نفس (هواهای نفسانی که عامل سقوط و انحطاط انسانند) خود را بمیراند» (خطبه/۲۲۰).

بنابراین از نظر رویکرد کمی روش تحلیل محتوا در خصوص عبودیت (خدامحوری) حداقل ۱۳ بار در نامه‌ها به‌طور مستقیم مورد اشاره گردیده است (نامه‌های ۵، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۷۶) که بیشتر به ابتدای

مسئولیت افراد بوده است. خدامحوری در تمام مکاتبات ایشان به کارگزاران و در بیشتر جمله‌های امام(ع) در ضمن مطالب دیگر دیده می‌شود؛ اما فقط لفظ جلاله «الله» در قالب‌های گوناگون حدود ۱۴۰ بار در متن نامه‌ها تکرار شده است که سهم ۱/۷ درصد از کل واژه‌ها را تشکیل می‌دهد. (نوبری و یعقوبی هبیب، ۱۳۹۹: ۶۴) و در نهج البلاغه در بیش از ۶۰ موضع واژه عقل و مشتقات آن به کاررفته است. (مهدوی‌نژاد و عرب‌صالحی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۶۴) از نظر رویکرد کیفی روش تحلیل محتوا از مهم‌ترین شاخصه‌های گفتمان سیاست جنایی کرامت مدار در سیره علوی مبارزه با جرم و انحراف از طریق عبودیت و عقلانیت هست که با تأکید بر کنترل و نظارت درونی عملکرد افراد به دنبال سیاست جنایی پیشگیرانه وضعی از بزهکاری بوده است؛ بنابراین امیرالمؤمنین(ع) در ارتباط با کنترل و نظارت، آنچه را که بااهمیت تلقی کرده‌اند، کنترل خود افراد نسبت به عملکردشان هست قبل از این که مورد نظارت قرار بگیرند. سیاست جنایی پیشگیرانه وضعی در مقابله با رفتار منحرفانه و ناهنجاری‌های اجتماعی، از جایگاه رفیع و معتبری در سیره علوی برخوردار است. اهمیت این موضوع تا آنجایی است که در سیره علوی علاوه بر اطاعت از خدا، اندیشمندانه فکر کردن همراه با آینده‌نگری در قبال ارتکاب بزه و رفتارهای منحرفان تأکید شده است.

۲-۱-۲. احقاق حق و دادخواهی

تمام تلاش امام علی(ع) در دوران حیات و در گفتمان سیاست جنایی ایشان، دفاع از مظلوم و مقابله با ظالم، ایستایی حق و دفع باطل بود و پذیرفتن خلافت در آن برهه پر آشوب توسط آن حضرت نیز در پاسداشت همین مؤلفه قابل تحلیل است؛ همان گونه که خود حضرت در خطبه معروف شقشقیه-که حکایت پاره‌ای مظلوم روا داشته شده توسط صحابه بر امام(ع) است - در این باره می‌فرماید: «أَمَا وَاللَّهِ فَلَقَّ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْخَاصِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَقَارُوا عَلَى كَيْفِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آجِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيهَا وَ لِأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَنْ» (خطبه/۳): سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود، و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علماء عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان، سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهاش می‌ساختم و آخر خلافت را به کاسه اول آن سیراب می‌کردم یا در کلام دیگری خطاب به ابن عباس، حکومت بر مردم را کم‌ارزش دانسته مگر آنکه بتواند با آن حقی اقامه یا باطلی دفع کند؛ این سخن ابن عباس به روایت شریف رضی چنین است: «قَالَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ عَبَّاسٍ دَخَلْتُ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) بِذِي قَارٍ وَ هُوَ يَخْصِفُ نَعْلَهُ فَقَالَ لِي مَا قِيمَةُ هَذِهِ النَّعْلِ فَقُلْتُ لَا قِيمَةَ لَهَا فَقَالَ (عليه السلام) وَ اللَّهُ لَهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُقِيمَ حَقًّا أَوْ أُدْفَعُ بَاطِلًا» (خطبه/۳۳): ابن عباس می‌گوید در سرزمین «ذی قار»، خدمت امام رفته که داشت کفش خود را پینه می‌زد تا مرا دید، فرمود: قیمت این کفش چقدر است؟ گفتم بهایی ندارد. فرمود: به خدا سوگند، همین کفش بی‌ارزش نزد من از حکومت بر شما محبوب‌تر است مگر اینکه حقی را با آن به پادارم، یا باطلی را دفع نمایم. امیرالمؤمنین(ع) علاوه بر تلاش خود و تأکید به کارگزاران

حکومت اسلامی بر اقامه‌ی حق، حق پویی و حق طلبی را به عموم مردم توصیه و برترین آن‌ها را کسی می‌دانست که عامل به‌حق حتی در صورت زیان و دور از باطل در صورت انتفاع باشند، چنانکه می‌فرمود: «إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ كَانَ الْعَمَلُ بِالْحَقِّ أَحَبَّ إِلَيْهِ وَ إِنْ نَقَصَهُ وَ كَرِهَهُ مِنَ الْبَاطِلِ وَ إِنْ جَرَّ إِلَيْهِ فَايْدَةً وَ زَادَهُ».

از این رو از نظر رویکرد کمی روش تحلیل محتوا در خصوص احقاق حق و دادخواهی حداقل پانزده بار در نامه‌های خود به کارگزاران، در مورد فساد مالی نکاتی گوشزد کرده است و دوسوم موارد به‌دست‌آمده، مربوط به پیشگیری از وقوع فساد است و یک‌سوم آن‌ها مربوط به برخورد یا توبیخ افراد متخلف است. (نوبری و یعقوبی هیق، پیشین: ۵۴) از نظر رویکرد کیفی روش تحلیل محتوا سیاست جنایی امیرالمؤمنین به‌وضوح گویای نفی شاخصه‌هایی است که موجب تداوم قدرت اقتدارگرا می‌شوند. امکان استیضاح حاکمان توسط مردم، نمونه‌ای برجسته از این سیاست است که سیره علوی را از اقتدارگرایی دور می‌کند. در این زمینه امیرالمؤمنین (ع) هنگامی که عبدالله ابن عباس را به حکومت بصره انتخاب کردند، چنین فرمودند: «ای مردم من عبدالله ابن عباس را به‌عنوان جانشین خود بر شما و حاکم و والی قرار دادم. سخن او را بشنوید و از امر او مادام که در اطاعت خدا و رسول اوست اطاعت کنید و اگر بدعتی نهاد یا از حق روی‌گردان شد به من اطلاع دهید تا او را از حکومت کردن بر شما عزل نمایم» (شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۴۲۰). از این رو در سیاست جنایی علوی، مشارکت اجتماعی در تمامی امور نه‌تنها در شمار حقوق اجتماع قرار دارد؛ بلکه نوعی تکلیف نیز برای جامعه محسوب می‌شود؛ بنابراین علاوه بر آنکه این تکلیف خود به معنای نفی اقتدارگرایی است (از طریق تقسیم مسؤلیت‌های اجتماعی)، لزوم تفکیک میان تکالیف جامعه مدنی از دولت در انجام امورات اجتماعی (از جمله پاسخ در برابر ناهنجاری‌ها به‌عنوان یکی از اقسام مسائل اجتماعی) را مورد تأکید قرار می‌دهد.

۳-۱-۲. عزت و آزادگی

یکی از واژه‌های که ارتباط بسیار نزدیکی با کرامت بشری دارد، عزت و آزادگی است؛ به روشی که حتی برخی واژه‌نامه‌ها، در ترجمه «کرامت»، به عزت‌نفس اشاره می‌کنند که نقطه مقابل ذلت نفس است؛ بدین مراد که «انسان کرامت دارد»، یعنی انسان، به خاطر انسان بودن، از عزت و آزادگی بهره‌مند بوده و کسی حق تخفیف نفس انسانی را ندارد. شخصی که از جایگاه کرامت انسانی بهره‌مند بوده و در اثر بندگی خدا، ایمان و تقوا، این کرامت را ارتقا داده، احساس عزت و آزادگی خواهد داشت؛ چراکه در اثر منبع و منشأ عزت، پرتوی از این عزت‌نفس را در خویش بروز داده است. امیرالمؤمنین (ع)، برای عزت و آزادگی انسان‌ها ارزش عظیم قائل بوده، به هیچ بهایی روا نمی‌دانستند به آن خدشه‌ای وارد آید. در سراسر نهج‌البلاغه سخن از عزت و آزادگی و کرامت انسانی به کمال، واضح و هویدا است تا آن اندازه که حتی حاضر نبودند، شخصی ثنای آن حضرت گفته و ایشان را بزرگ شمارد که از برآیند آن، خود، حقیر و خوار و دلیل گردد. از همین جهت زمانی که شخصی، در خدمت آن امام (ع)، او را مدح و ثنا نمود، فرمود: «فَلَا تُشْنُوا عَلَيَّ بِجَمِيلِ ثَنَاءٍ لِإِخْرَاجِي نَفْسِي إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَ إِلَيْكُمْ مِنَ النَّقِيَّةِ [الْبَقِيَّةِ] فِي حُقُوقٍ لَمْ أُفْرَغْ مِنْ أَدَائِهَا وَ

فَرَائِضَ لَا بُدَّ مِنْ إِمضَائِهَا. فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ وَ لَا تَتَحَفَّطُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّطُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ» (خطبه/۲۱۶): مرا به نیکی مستایید تا از عهده حقوقی که مانده است، برآیم و واجب‌ها که بر گردنم باقی است، ادا نمایم، پس با من چنانکه با سرکشان گویند، سخن مگویید و چنان با تیزخویان کنند از من کناره مجوید.

آن امام ابوالاسود دوئلی را به منصب قضاوت انتخاب نموده، سپس برکنارش کرد و در پاسخ به انتقاد او که «چرا مرا برکنار کردی، درحالی که نه مرتکب خیانتی گردیده‌ام و نه جنایتی»، فرمود: «إِنِّي رَأَيْتُ كَلَامَكَ يَعْلُو عَلَى كَلَامِ الْخَصْمِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳۴۳). نگریمتیم کلام و سخن تو، از سخن طرف مقابلت بلندتر است. آن حضرت آن اندازه به عزت و آزادی انسان‌ها، اهمیت قائل است که حتی راضی نیست در محکمه تحت نظرش، کم‌ترین شائبه بی‌توجهی به کرامت انسانی صورت پذیرد. اشخاصی که تحت لوای حاکمیت امام علی (ع) می‌زیند، به لحاظ این که انسان هستند، همه عزیز و محترم بوده و دارای عزت و کرامت نفس هستند، گرچه مسلمان هم نباشند یا از مخالفان آن امام باشند. از همین رو، زمانی که آن حضرت مطلع می‌گردند، دشمن به مرزهای اسلامی حمله کرده و زیورآلات یک زن غیرمسلمان را که تحت ذمه حاکمیت اسلامی زندگی می‌کرد، چپاول کرده و پیروزمندانه برگشته، آن چنان ناراحت و برآشفته می‌شود که می‌فرماید: «و لَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ وَ الْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ، فَيَتَّبِعُ حِجْلَهَا وَ قَلْبَهَا وَ قَلْبَهَا وَ زُعْفَهَا مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالْأَسْتِزْجَاعِ وَ الْإِسْتِزْحَامِ، ثُمَّ انْصَرَفُوا وَافِرِينَ مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلْمٌ وَ لَا أُرْبِقُ لَهُمْ دَمًا. فَلَوْ أَنَّ أُمَّراً مُسْلِماً مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مُلُوماً بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيراً» (خطبه/۲۷). به من خبر رسیده که مردی از لشکر شام به خانه زنی مسلمان و زنی غیرمسلمان که در پناه حکومت اسلام بوده وارد شده و خلخال و دستبند و گردن بند و گوشواره‌های آن‌ها را به غارت برده، درحالی که هیچ وسیله‌ای برای دفاع، جز گریه و التماس کردن، نداشته‌اند. لشکریان شام با غنیمت فراوان رفتند بدون این که حتی یک نفر آنان، زخمی بردارد و یا قطره خونی از او ریخته شود، اگر برای این حادثه تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است. این، فرازهایی از اعلامیه حقوق بشر اسلامی است که در گفتمان سیاست جنایی در سیره امام علی (ع)، به تصویر کشیده شده است و میان این حقوق بشر و حقوق بشر اعلامیه حقوق بشر غربی فرسنگ‌ها فاصله است؛ چه این که حقوق بشر غربی، به جای تأمین حقوق بشر و حفظ کرامت و عزت و آزادی انسان‌ها، شخصیت و کرامت آن‌ها را لگدمال می‌کند و به جای احیاء شخصیت انسان‌ها آن‌ها را هرچه بیشتر در معرض ذلت و خواری قرار داده و فساد و تباهی روحی آن‌ها را به جای کرامت و عزت نفس، به ارمغان می‌آورد.

بنابراین از نظر رویکرد کمی روش تحلیل محتوا در خصوص عزت و آزادی مردم در سیره علوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که بیش از ۸۰ درصد در نامه‌های ۲۷ و ۵۳ نهج البلاغه مربوط به این اصل می‌باشد (نوبری و یعقوبی هیق، پیشین: ۶۳) از نظر رویکرد کیفی روش تحلیل محتوا سیاست جنایی علوی که بر پایه اصل عزت و آزادی انسانی بنا شده است، به‌عنوان سیاستی افتراقی متضمن اصولی است که در دادرسی‌ها، حقوق متهم را در حد اعلایش تأمین می‌کند و بر پایه اصل برائت، حقوق دفاعی متهم

از جمله ممنوعیت از هرگونه تعرض، ایذاء و شکنجه و در کل بهره‌مندی از دادرسی عادلانه را از طریق نظارت‌های رسمی و غیررسمی حاکمیت تضمین می‌نماید. بر این اساس امام علی(ع) در قضاوت‌های خود به متهمان حق دفاع می‌داد و خود دفاع ایشان را استماع می‌کرد؛ بنابراین سیاست جنایی علوی با فراهم نمودن زمینه دفاع متهم از عزت و آزادی ایشان حمایت می‌نمود.

۴-۱-۲. انصاف و عدالت‌گرایی

معنای لغوی "عدالت" عبارت است از: «دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری در اجتماع و عدالتی که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند» (معین، ۱۳۸۶: ۱/ذیل مدخل عدالت). موزون بودن و نفی هرگونه تبعیض و رعایت تساوی در استحقاق‌های متساوی، از دیگر معانی عدل است (مطهری، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۷). عدالت، قرار گرفتن هر چیز در جای خود است. به‌وسیله عدل، امور جامعه در مسیر و مجرای خود جاری می‌شود و با عدل، مسائل خرد و کلان جامعه، موزون می‌گردد. عدالت، باعث استقامت امور و ایجاد اعتدال در آن‌هاست؛ بنابراین، عدالت مانند سایر مؤلفه‌های کرامت‌های انسانی، یک نیاز فطری است و عدالت‌گرایی، رابطه مستقیمی با حفظ کرامت انسان دارد؛ زیرا از بین بردن فقر، استبداد، تبعیض و یکسان‌سازی فرصت‌ها و جلوگیری از انبوه شدن در دست یک قشر خاص از جمله مصادیق و ظرفیت‌های کرامت، بخش عدالت است. قرآن در این باره می‌فرماید ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِمْ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (مائده/۸). همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به‌راستی و عدالت‌گرایند. عدالت در دیدگاه حضرت علی(ع) امری اجتماعی است و در تمامی ارکان جامعه، با مفاهیم حق، نیاز، شایستگی، مساوات و برابری گره‌خورده است. در این دیدگاه، ریشه نابرابری‌ها و روابط ناعادلانه اجتماعی، در کامیابی نامشروع گروهی در نظر گرفته می‌شود که گروهی دیگر را باوجود شایستگی‌ها، تلاش‌ها و حقوق اجتماعی‌شان، از فرصت برخوردار از امکانات موجود محروم کرده‌اند. عدالت در حکومت امام علی(ع) یعنی حذف نابرابری در جامعه، جلوگیری از تبعیض و اینکه حاکمیت در دستان صالحان باشد و صالحان امور را به‌دست‌گیرند (الامدی، ۱۹۸۷: ۳۳۱). عدالت در اندیشه امیر مؤمنان علی(ع)، همانند شمشیری در دست حاکمان است، همان‌گونه که شمشیر انسان‌ها را از ستم بازمی‌دارد و ضامن اجرای قوانین است. عدالت نیز نقش بازدارندگی و پیشگیری دارد و دیگر باوجود عدالت، نیازی به نیرو و ابزار ترساننده برای بازدارندگی از جرم نیست؛ بلکه زمامدار باید شمشیر خود را به زمین بیندازد و عدالت را شمشیر خود قرار دهد. از این طریق است جامعه از هر بدی نجات می‌یابد. ایشان می‌فرمایند: اجعل... العَدْلَ سَيْفَكَ تَنْجُ مِنْ كُلِّ سُوءٍ؛ (اللیثی الواسطی، ۱۳۷۶: ۲۲۳) عدل را شمشیر خود قرار ده که تو را از هر بدی نجات خواهد داد. گستره عدالت در پیشگیری بسیار وسیع است؛ از این رو، باید در تمام مراتب پیشگیری جریان داشته باشد؛ به‌طوری‌که امام(ع)، پس از ارتکاب جرائم اقتصادی کارگزاران عثمان، در بازگرداندن اموال عدالت را به کار بست و در این زمینه فرمود: وَاللَّهِ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهَ التِّسَاءِ وَ مُلِكَ بِهَ الْإِمَاءُ لَرَدَّتْهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضِيقُ (خطبه/۱۵)؛ به خدا سوگند، اگر به مالی برخوردیم که به کابین زنان داده‌شده یا کنیزها با آن مال به ملکیت درآمده،

بی‌درنگ آن را [به بیت‌المال و صاحبانش] بازمی‌گردانم؛ چه عدالت‌گشایی است. کسی که عدالت او را به مضیقه و فشار گذارد، بیدادگری البته بیشتر دچار فشارش خواهد کرد؛ بنابراین نگاه برابری به انسان‌ها ناشی از نگاه کریمانه به انسان‌هاست. اجرای عدالت نیز به انسان‌ها کرامت می‌بخشد؛ به عبارت دیگر عدالت و کرامت لازم و ملزوم یکدیگرند. چنانچه سیره رفتاری امام علی(ع) بر مبنای عدالت ورزی و کرامت بخشی استوار بود.

بر این اساس از نظر رویکرد کمی روش تحلیل محتوا در خلال نامه‌ها حداقل ده بار درباره انصاف و سیزده بار درباره عدالت سخن به میان آمده که ۷۲ درصد از آن‌ها در نامه به مالک اشتر است. این ارقام نشان می‌دهد متن مکاتبات زمینه‌ساز ایجاد گفتمان عدل و انصاف در ذهن کارگزاران حضرت علی(ع) بوده است. (نوبری و یعقوبی هیق، پیشین: ۵۱) از نظر رویکرد کیفی روش تحلیل محتوا، در زمینه سیاست جنایی علوی، امیرالمؤمنین(ع)، علاوه بر تکلیف دولت به پاسداری از عدالت و در نتیجه واکنش در برابر رفتارهای ناقض عدالت، به مقوله مشارکت اجتماعی که در شمار حقوق و تکالیف اجتماع است، تأکید نموده است. در این زمینه امام(ع) در نامه خود به مالک چنین می‌فرماید: «اگر رعیت بر تو گمان ستم برد عذر خود را آشکار با آنان در میان بگذار و با این کار آنان را از بدگمانی‌شان خارج کن که بدین رفتار خود را به عدالت خوی و عادت می‌دهی... آنان را به حق استوار می‌کنی» (نامه/۵۳). از این رو در سیاست جنایی علوی با تأکید بر گفتمان امر به معروف و نهی از منکر که ترجمان اخلاق مسئولیت است به معنای آن است که سیره علوی به کنترل اجتماعی از طریق افکار عمومی اهمیت می‌دهد به عبارت دیگر شرکت دادن جامعه مدنی به خصوص مردم در این پروسه، صرف‌نظر از نشان دادن کارایی مردم در این عرصه، خود به این معناست که پیشگیری و حتی تأمین امنیت به این گروه از جامعه نیز برمی‌گردد (حسینی و محمود سلطانی، ۱۳۹۵: ۱۸۶)؛ بنابراین سیاست جنایی علوی را می‌توان قلمروی مشارکتی دانست.

۲-۲. راهبردهای پیشگیرانه در گفتمان سیاست جنایی علوی

حضرت علی(ع) در دوران حیات پربار خود سیاست‌هایی برای مقابله با بزه‌کاری در قالب پیشگیری از جرم اتخاذ نموده است. بدین ترتیب در دو مبحث، مبحث نخست پیشگیری وضعی در گفتمان سیاست جنایی علوی و در مبحث دوم پیشگیری اجتماعی در گفتمان سیاست جنایی علوی مورد تبیین و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱-۲-۲. پیشگیری وضعی در گفتمان سیاست جنایی علوی

بسیاری از تدابیر و راهکارهای این نوع پیشگیری از صدر اسلام و در گفتمان سیاست جنایی علوی مورد توجه قرار گرفته است. در این نوع پیشگیری با تغییر وضعیت‌های پیش از جرم یا تحدید فرصت‌های ارتکاب جرم و مشکل کردن تحقق این فرصت‌ها به نتیجه می‌رسد (حق محمدی فرد، ۱۳۹۳: ۹۲). جلوه‌های سیاست جنایی پیشگیرانه با رویکرد وضعی در سیره امام علی(ع) با نگاهی بر نهج البلاغه به نحو ۱- پیشگیری وضعی ناظر بر بزه‌کار و ۲- بزه دیده و ۳- محیط و محافظت از آماج‌های جرم صورت می‌پذیرفته است. در این راستا در قسم اول در سیاست جنایی علوی، اولاً برای از بین بردن بزه‌کاری،

پیشگیری وضعی مورد توجه قرار گرفته و به عنوان مثال، نگهداری و خرید و فروش و معاملات و کسب‌هایی که مستعد کننده زمینه بزهکاری بوده، مورد جرم انگاری قرار گرفته است. امام علی(ع) در کلام خویش، مشاغلی که موجب پیدایش جرم و فساد هستند را ممنوع دانسته، می‌فرماید: خداوند هرگونه شغلی را که فساد و تباهی از آن می‌شود حرام دانسته است و ثانیاً در سیاست جنایی امام علی(ع) معرفی مجرمان خطرناک در راستای پیشگیری وضعی مورد تأکید قرار داده است. آن حضرت در این زمینه فرمودند: «بر شهود کذب حد جاری می‌شود که میزان معینی ندارد و بر عهده امام است و درملاً عام عبور داده می‌شوند تا از شناخته شده مجدداً ادای شهادت ننمایند» (میرخلیلی، ۱۳۸۵: ۱۹۷). با عنایت به مطالب فوق در سیره امام علی(ع) تدابیری پیشگیرانه در جهت امنیت بخشیدن به جامعه و در مورد پیشگیری از لغزش‌های احتمالی کارگزاران و مردم بوده که به نحو جرم انگاری انحرافات نمود داشته و موجب باز سازی و بازپروری اجتماعی بزهکاران می‌گردد. در قسم دوم در گفتمان سیاست جنایی علوی، عنایت ویژه نسبت به بزه دیده در امر پیشگیری در موارد فراوانی، مورد تأکید قرار گرفته است، اولاً امیرالمؤمنین علی(ع) در راستای ممانعت از بزه دیدگی در خطبه‌ی ۲۹ می‌فرماید: «لَا يَمْنَعُ الضَّيْمُ الدَّلِيلَ وَ لَا يُدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْحَجْدِ؛ بدانید که افراد ضعیف و ناتوان هرگز نمی‌توانند ظلم و ستم را دور کنند و حق جز با تلاش و کوشش به دست نمی‌آید.» از تعبیر امام(ع) مشخص می‌گردد، راه آزادی و نجات نظاره‌گر بودن صرف نمی‌باشد، بلکه عکس‌العمل در مقابل بزهکار که خود موجب پیشگیری از جرم علیه خود خواهد شد، می‌شناسد. ثانیاً امام علی(ع) در غررالحکم (حدیث/۲۹۷۷) حمایت از افراد بزه دیده را در جهت ممانعت از بزه دیدگی نه تنها از تکالیف افراد جامعه می‌داند و می‌فرماید: «أَحْسَنُ الْعُدْلِ نُصْرَةُ الْمَظْلُومِ؛ بهترین عدالت یاری مظلوم است.» بلکه مجوز دفاع را برای بزه دیده از جرم نیز با اجتماع شرایطی مورد شناسایی قرار داده که امروزه از آن با عنوان دفاع مشروع نام برده می‌شود. در قسم سوم در گفتمان سیاست جنایی امیرالمؤمنین(ع) ابتدا محیط به‌عنوان یکی از عوامل خاص مؤثر بر بزهکاری مورد توجه قرار گرفته و تأکید بر تغییر شرایط محیط‌های بزهکارانه و حذر داشتن افراد از حضور در این محیط‌ها از جمله تدابیر آن امام(ع) بوده است، از جمله آن امام محیط‌هایی را که در بازار به‌عنوان یکی از زمینه‌های انحراف و مزاحمت برای دیگران بوده است دستور دادند آن جایگاه را خراب کنند و در روایات متعدد دیگر نیز آمده است که آن حضرت نشستن در معابر عمومی را به لحاظ ایجاد مزاحمت ممنوع می‌کرد و محل‌هایی که اشخاص هرزه در آن تجمع می‌کردند را تخریب می‌کرد (همان، ۱۰۲)؛ و در این گفتمان مرحله دیگر، محافظت از آماج‌های جرم است. در سیاست جنایی پیشگیرانه علوی، اختلاط زن و مرد نامحرم را یکی از زمینه‌های وقوع بزهکاری دانسته و در راستای حرمت اختلاط زن و مرد نامحرم، می‌فرماید: «اختلاط و گفتگوی مردان با زنان نامحرم سبب نزول بلا و بدبختی خواهد شد و دل‌ها را منحرف می‌سازد» (به‌دراوند، ۱۳۸۸: ۴۶) و هم چنین در سفارش‌های خویش، به امام حسن مجتبی(ع) می‌فرماید: «گر می‌توانی کاری کن که زن تو با مردان بیگانه معاشرت نداشته باشد و هیچ چیز بهتر از خانه زن را حفظ نمی‌کند» (نامه/۳۱). با توجه به آنچه مطرح گردید، مشخص می‌شود که پیشگیری وضعی بر این مبنا استوار است که بزهکاری و بزه دیدگی

رویداد تصادفی نیست، بلکه مبتنی بر فرصت‌های موجود می‌باشد؛ بنابراین با اعمال این پیشگیری، هزینه (خطر) ارتکاب جرم را می‌توان افزایش داد (تقی‌پور، ۱۳۹۳: ۱۳۳).

بنابراین در سیاست جنایی وضعی کرامت مدار در سیره امام علی(ع)، از طرفی به دلایل و عوامل وقوع جرم اعم از اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و حتی ژنتیکی و تأثیر آن بر وقوع جرم و همچنین محیط و وضعیت فرد در معرض بزه‌کاری و بزه دیدگی توجه و تأکید فراوان نموده و از طرف دیگر، انسان را دارای مسئولیت و پاسخگویی اعمال خویش می‌داند و با تدوین سیاست جنایی پیشگیرانه وضعی سنجیده در راستای کاهش پدیده مجرمانه از طریق از بین بردن فرصت‌های ارتکاب بزه می‌باشد.

۲-۲-۲. پیشگیری اجتماعی در گفتمان سیاست جنایی علوی

در سیره امام علی(ع) پیشگیری اجتماعی در واقع یکی از ابزارهایی است که دولت‌مردان برای ایجاد عدالت و تعادل در جامعه مورد توجه قرار می‌دهند. حضرت معتقدند در جامعه طبقات مختلف اجتماعی وجود دارد و وظیفه حاکم عادل برای ایجاد عدالت اجتماعی ایجاد هماهنگی و تعادل بین این طبقات است (کارخانه و موسیوند، ۱۳۹۵: ۸۳). در مبحث پیشگیری اجتماعی در سیره امام علی(ع)؛ نقش امر به معروف و نهی از منکر و آگاهی دهی حاکمیت به مردم مورد تبیین قرار خواهد گرفت.

۱-۲-۲-۲. نقش امر به معروف و نهی از منکر در پیشگیری از جرم

فریضه امر به معروف و نهی از منکر در دین اسلام، به دلیل اهمیت فردی و اجتماعی آن از فروع دین محسوب می‌شود؛ تا آنجا که ترک این واجب الهی، می‌تواند نتایج زیانباری در جامعه به وجود آورد. قرآن کریم در آیات ۷۱ و ۱۱۲ سوره توبه، فریضه امر به معروف و نهی از منکر را از شاخصه‌های برجسته و مسلم جامعه اسلامی اعلام می‌کند (وحیدی و شیدائیان و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۷). از این رو، امام علی(ع) اجرای این دستور الهی را عامل سعادت اجتماع و ترک آن را موجب تباهی آن دانسته و اهمیت و ضرورت اجرای این فریضه الهی در جامعه اسلامی تأکید کرده و به مردم از عواقب وخیم ترک آن هشدار داده‌اند. از نظر امام علی(ع) انجام دادن این فریضه اجتماعی موجب اصلاح جامعه می‌شود. ایشان در این باره می‌فرمایند: «خداوند متعال فرمان دادن به کارهای پسندیده را برای اصلاح عوام و سوق دادن آن‌ها به راه رستگاری و سعادت واجب کرد. همین‌طور نهی از منکر و بازداشتن از کارهای ناپسند را واجب فرمود تا از کارهای ناشایست و ارتکاب معاصی کم‌خردان جلوگیری شود.» در جای دیگری آورده‌اند: «خداوند امر به معروف را برای اصلاح کار عموم مردم و نهی از منکر را برای بازداشتن بی‌خردان واجب گردانید» (حکمت/۲۵۲) بنابراین، اصلاً شأن امر به معروف و نهی از منکر شأن احیای واجبات دیگر و ازاله و ریشه کردن محرّمات است. این شأن مختص این دو واجب است و هیچ واجب دیگری چنین خصوصیت و نقشی ندارد. البته سایر فرایض به‌طور غیرمستقیم ممکن است در انجام دادن واجبات و ترک محرّمات نقش داشته باشند، اما ایفای نقش مستقیم در این زمینه از اختصاصات امر به معروف و نهی از منکر است (مولوی، ۱۳۹۵: ۶۰).

بنابراین از ویژگی‌های مهم سیاست جنایی علوی مشارکتی بودن آن است و لزوم جلب همکاری یکی از مقدمات ضروری و شاید مبنایی‌ترین مقدمه برای طراحی و اجرای یک برنامه موفق برای پیشگیری از جرم در هر شکل و نوع آن است. امر به معروف و نهی از منکر یا همان نظارت عمومی همان مشارکت مردمی می‌باشد که افراد باید مراقب اعمال یکدیگر بوده و در جلوگیری از وقوع جرایم تلاش کنند؛ بنابراین در این‌گونه سیاست جنایی مشارکتی قبل از آن‌که جرمی به وقوع بپیوندد دخالت مردم قابل مشاهده است و از ظرفیت آنان برای جلوگیری از ارتکاب آن برای جلوگیری از ارتکاب جرم استفاده می‌شود (نادری و عباسی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۹۰۴). البته در این سیاست صرفاً به جنبه نهی از منکر متمرکز نگردیده بلکه به امر به معروف و توأسی به حق در جامعه نیز به همان میزان توجه نموده است.

۲-۲-۲-۲. نقش آگاهی‌دهی حاکمیت به مردم در جهت پیشگیری از جرم

راهبرد آگاهی‌بخشی، نقش عمده‌ای بر بزهکاران بالقوه دارد؛ و اثربخشی آن بر «وجدان» بزهکار بالقوه است به‌گونه‌ای که با آگاه‌سازی او از بایدها و نبایدهای اخلاقی و تأکید بر اخلاقیات به وی در تصمیم‌گیری میان خوب و بد کمک می‌کند و او را از ارتکاب جرم منصرف می‌گرداند. افزایش سطح آگاهی، مسؤلیت‌پذیری فرد را بالا می‌برد و او را از پیامدهای نقض رفتارهای مورد انتظار مطلع می‌نماید و از همه مهم‌تر موجب بیدار کردن حس حساسگری در او می‌گردد. چنانکه او را در مقام حساسگری و سنجش میان سود و زیان عمل خود قرار می‌دهد (کلانتری و نوری، ۱۳۹۶: ۹۲). در سیره امام(ع)، مبارزه با نادانی جزو اساسی‌ترین برنامه‌های پیشگیری از انحراف و تباهی است. اولویت انجام این مهم بدان سبب است که حضرت، نادانی را به‌صراحت، ریشه هر بدی و منبع و معدن آن می‌داند. امام از سویی حکومت را به تعلیم دادن و آگاهی بخشیدن به مردم موظف می‌کند و این را از حقوق شهروندان بر حکومت می‌داند و در جای دیگر، منظور خویش از این دانش را تفسیر می‌کند: «بر امام و حاکم لازم است که معیارهای اسلامی و ایمان را به مردم تحت سرپرستی خویش بیاموزند.» از سوی دیگر ایشان، متفکران را به نشر دانش خویش و کوشش در جهت او تعلیم مردم می‌سازد و سرانجام یکایک مردم اجتماع را به دانش‌آموزی و کسب اطلاعات لازم سفارش می‌کند و آن را فریضه‌ای بزرگ می‌شمارد «یا دانا باش یا جوینده دانایی و جز این دو مباحث که نابود خواهی شد» (محمد تمیمی، ۱۳۹۰: ۳۱). با عنایت به آموزش و آگاهی در اجتماع در سیره امام علی(ع) ضمن اینکه از راهکارهای پیش‌گیری اجتماعی نسبت به بزه دیدگان می‌باشد، می‌تواند به حل ریشه‌ای معضل بزه‌کاری نیز کمک نماید. نقش آگاهی‌دهی حاکمیت به مردم در جهت بهبود بخشیدن به شرایط و اوضاع و احوال فکری، از مهم‌ترین زمینه‌های خنثی‌سازی بزه‌کاری و این مسؤلیت بر عهده یکایک جامعه اسلامی نسبت به دیگران نیز است.

بدین ترتیب، با عنایت به تحلیل بایسته‌های پیشگیری از جرم، سیاست جنایی علوی مزین به مبانی ارزشی مستحکمی است که الگوگیری از آن مبانی؛ در پیشگیری از جرایم بسیار مؤثر خواهد بود (موسوی و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۰۳).

۳-۲. اصول دادرسی کیفری منصفانه در گفتمان سیاست جنایی علوی

اصول دادرسی کیفری منصفانه در گفتمان سیاست جنایی علوی متعدد بوده که با بررسی آموزه‌های علوی مشخص می‌گردد آن امام(ع) با رویکردی نو، موجبات تحول دادرسی عادلانه را فراهم نمودند. در این مبحث به بررسی سیاست جنایی علوی در فرایند کیفری پرداخته می‌شود.

۱-۳-۲. استقلال و بی‌طرفی مقام قضایی

سلامت امر قضا، منوط به استقلال قاضی و استقلال وی، منوط به تأمین عوامل استقلال اوست. امیرالمؤمنین(ع) که مبین و مفسر اهداف شریعت مقدس اسلام است در فرمان خود به مالک اشتر می‌فرماید: «حقوق قاضی را افزون کن و آن قدر به او ببخش که فقر او را برطرف و نیاز او به مردم را کم کند و او را در قلمرو فرمانروائی‌ات چنان مقام و منزلتی ببخش که هیچ‌یک از خواص و نزدیکان تو در آن منزلت و مقام طمع نبندد تا در اوج آن مقام شامخ از اندیشه مکر و سعایت بداندیشان ایمن باشد و نامان را فرصت فتنه درباره او دست ندهد و او را نزدیک خود بنشان و قضاوت او را امضا و حکمش را اجرا کن و پشتیبان او باش» (نامه/۵۳).

همچنین اصل بی‌طرفی از نگاه سیاست جنایی علوی در کنار علم قاضی، معرفت باطنی و جلوگیری از پیش‌داوری نیز برای دادرسی لازم است که این امر سبب صدور حکم واقعی و برقراری عدالت خواهد شد. در خصوص لزوم رعایت بی‌طرفی در امر قضاوت قضیه مشهور قضاوت قاضی منصوب امیرالمؤمنین(ع) بین ایشان و شخص یهودی که برخورد تبعیض‌آمیز قاضی مورد نهی امام قرار گرفت و قاضی ملزم به بی‌طرفی گردید و در رسیدگی خود رعایت بی‌طرفی را نمود و حکم خود را علیه امیرالمؤمنین صادر کرد (حاجی‌محمدی و افتخار جهرمی و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۹)؛ بنابراین رفتار بی‌طرفانه قاضی در حین دادرسی در سیاست جنایی علوی در کلیه دادرسی‌ها ضروری است چراکه در غیر این صورت عدالت به‌عنوان رکن ذاتی دادرسی کنار گذاشته و دیگر رسیدگی صورت گرفته شایسته عنوان دادرسی نیست.

۲-۳-۲. ضرورت رعایت اصل برائت

اصل برائت یکی از اصول و قواعد بنیادین محاکم جزایی است که از حقوق شهروندان در برابر قدرت‌طلبی‌های قوای حاکمه حمایت می‌کند. هرچند ممکن است در عالم واقع متهم حقیقتاً مرتکب جرم شده است باشد امام به جهت فقدان دلیل و مدرک و ایجاد شبهه و شک در بزهدار بودن متهم، بنا بر اصل عدم بزهداری حکم بر برائت وی صادر می‌نماییم. برائت متهم قبل از اثبات محکومیت او از شاخصه‌های عدالت قضایی نزد امام علی(ع) به‌ویژه در موارد حقوق الله است. در این موارد، حد یا شبهه رفع می‌شود و جز بینه، حد اجرا نمی‌شود و متهم ملزم به سوگند نیست. (بنان، ۱۳۹۷: ۲۰) در سیره امیرالمؤمنین(ع) روایت «إِنِّي لَا آخُذُ عَلَى التَّهْمَةِ، وَلَا أَعاقِبُ عَلَى الظَّنِّ» بیانگر حاکمیت مطلق اصل برائت است. در امور کیفری به این معنا است که من به خاطر تهمت کسی را بازخواست قرار نمی‌دهم و باوجود گمان و ظن، کسی کیفر نمی‌کنم. معنای این کلام این است که بی‌گناهی همه مردم اصل اساسی است و اگر کسی متهم به ارتکاب جرمی شده یا مورد ظن و گمان واقع شده و احتمال داده شود اقدامی علیه

قوانین عمومی کرده باشد، به سبب تهمت و گمان مورد مؤاخذه و کیفر قرار نمی‌گیرد بلکه همچنان بی‌گناه شناخته خواهد شد تا آنکه بزهکاری وی ثابت شود و امام(ع) در جای دیگر می‌فرماید: «اگر علیه کسی حجت و دلیلی ندارید، او را معاف و معذور بدانید» (جرداق، ۱۳۷۹: ۹۸۶). با عنایت به اصل برائت در سیره امام علی(ع) که مبین و متضمن حسن نیت به رفتار اجتماعی دیگران و پرهیز از بدگمانی و سوءظن به افراد و احترام به آزادی‌های مشروع و حقوق شهروندی است، عبارت است از اینکه محکوم کردن متهم به کیفر به هر شیوه و وسیله‌ای، بانام و عنوان دلیل پذیرفته نیست و متهم به‌عنوان جزئی از اجتماع دارای حقوقی است که یکی از آنها، تحصیل دلیل علیه او به شیوه‌ای کاملاً قانونی و انسانی است.

۳-۳-۲. رعایت اصل فردی کردن مجازات

اصل فردی کردن مجازات‌ها به‌عنوان یکی از اصول مترقی حاکم بر مجازات‌ها است که به تطبیق هرچه بیشتر کیفر با شخصیت مرتکب کمک می‌کند، درواقع این اصل عبارت است از اعمال و اجرای مجازاتی متناسب با شخصیت و ویژگی‌های جسمانی، روانی و اجتماعی فرد مجرم که حسب مورد منتهی به تشدید و تخفیف مجازات می‌شود. در سیره امام علی(ع) شیوهی مقابله با متهمان، پیرو دیدگاهی است که در آن می‌بایست به رکن روانی و ذهنی متهم عنایت داشت. آن امام مجرم را انسانی متعارف و مستحق مؤاخذه، اما سزاوار رحمت و شفقت می‌داند و بزهکاری را امری عارضی می‌شمارد، نه ذاتی (میر خلیلی و حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۷: ۳۸۳). امام(ع) مجازات بیماران، زنان حائض، مستحاضه، حامله را به تأخیر می‌انداختند و می‌فرمودند چهار دسته از زنان تا وقت معینی به تأخیر انداخته می‌شود: زن مستحاضه، حائض و نفاس تا پاک شود و زن آبستن تا فرزندش را بزاید (مغنیه، ۱۳۷۹: ۲۵۹).

بنابراین در سیاست جنایی علوی با توجه به‌قاعده (التعزیر بما یراه الحاکم)، قاضی با استفاده از اختیارات معین و اختیارات کلی که به وی تفویض گردیده و با عنایت به مطالعه اوضاع و احوال ارتکاب جرم، شخصیت و سوابق بزهکار، با اعمال کیفیات مخففه یا مشدده درباره بزهکار، هدف‌های بازدارندگی، اصلاحی و تربیتی را بر مجازات مترتب کرده و مجرم را باز سازگار می‌نماید.

۴-۳-۲. علنی بودن محاکمات

علنی بودن دادرسی یکی از مهم‌ترین تضمینات دادرسی عادلانه به‌ویژه در رسیدگی‌های کیفری است. مراد از علنی بودن دادرسی عدم ممانعت از حضور مردم در جلسات دادگاه و اطلاع آن‌ها از کم و کیف دادرسی است. امام علی(ع) جلسات دادرسی و محاکمه افراد را در مسجد جامع کوفه ترتیب می‌دادند. همچنان که مؤلفان نظام دادرسی اسلامی استنباط کرده‌اند، فلسفه جلسات دادرسی در مسجد، رعایت اصل علنی بودن رسیدگی و تسهیل حضور مردم در جلسه دادرسی بوده است. (موسوی، ۱۴۱۹: ۱۱۵) امیرالمؤمنین در خصوص دادرسی شریح قاضی در منزلش به وی دستور می‌فرمایند: ای شریح برای قضاوت در مسجد بشین، این میان مردم عادلانه‌تر است. برای قاضی ضعف است که در خانه‌اش قضاوت کند. (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۵۳۴) منطوق این سخن باوجود فعل امر یک قرینه لفظیه است که صراحتاً دلالت بر لزوم علنی بودن دادرسی است. با نگاه واقع‌بینانه، اصل مذکور نه‌تنها منافی کرامت انسانی نیست، بلکه به

جرات می‌توان گفت برای حفظ کرامت انسانی هم که شده، دادرسی‌ها باید علنی بشود. بدون شک تا جایی که دلیلی برخلاف کرامت انسانی نباشد، باید بر مبنای آن حکم کرد. «در این صورت نقش اصل کرامت مانند اصل برائت خواهد بود و در مواردی مطابق اصل کرامت حکم می‌شود که دلیل بر عدم کرامت در میان نباشد» (احمدی، ۱۳۹۰: ۶۲).

از این رو علنی بودن محاکمات در سیاست جنایی علوی در فرایند کیفری بر استقلال قضایی استوار بوده و خصوصی برگزار شدن جلسات محاکمه موجبات وهن و خفت قاضی و نظام قضایی می‌باشد و این اصل را می‌توان بر مبنای قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» توجیه کرد، زیرا این اصل، قاعده عقلی است که شرع به واسطه پذیرفتن عقل، آن را پذیرفته است.

۵-۳-۲. ممنوعیت شکنجه و آزار

به‌طور کلی تعذیب و ایذاء انسان نسبت به انسان دیگری به‌عنوان اولی در شرع حرام بوده و نزد عقل و عقلاً قبیح و ظلم است و بنابراین هیچ‌کس نباید دیگر افراد بشر را به هر شکلی مورد عذاب و اذیت قرار دهد. بدین ترتیب به دلیل حفظ کرامت انسانی، مجازات‌های غیرانسانی و تحقیرکننده طرفداران خود را از دست داده است. به‌طور کلی پیشگیری کیفری زمانی عادلانه و منصفانه خواهد بود که با رعایت کلیه موازین حقوق بشر انجام شود. در این مورد از امام علی(ع) می‌فرمایند: «من هیچ‌کس را به‌صرف اتهام دستگیر نمی‌کنم و به دلیل ظن و گمان کسی را مجازات نمی‌کنم (الثقفی، بی‌تا: ۳۷۱/۱) و در جای دیگر «علی بن محمد بن بندار، عن احمد بن ابی عبدالله، عن ابیه، عن ابی البختری، عن ابی عبدالله (علیه‌السلام): انّ امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) قال: من اقر عند تجرید او تخویف او حبس او تهدید، فلا حد علیه» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۱)؛ ابوالبختری از امام صادق(ع) روایت کرد که فرمود: امیرالمؤمنین(ع) فرمود: کسی که موقع تجرید (برهنه کردن و تهدید به تازیانه زدن) یا تخویف یا حبس یا تهدید، اقرار کند حدی بر او جاری نمی‌شود. عن اسحاق بن عماره عن جعفر، عن ابیه، أن علیاً(ع) کان یقول: «لاقطع علی احد یخوف من ضرب و لاقید و لاسجن ولا تعنیف...» (عاملی، ۱۳۹۷: ۴۹۸)؛ اسحاق بن عمار از جعفر و او از پدرش و وی از علی(ع) نقل می‌کند که فرمود: دست متهمی که به‌نوعی از زدن ترسانیده شود قطع نمی‌شود، همچنین نمی‌شود او را در زنجیر کرد یا زندانی و شکنجه نمود».

براین اساس حتی در مواردی که ظن قوی بر ارتکاب جرم یا دلیل انجام عمل وجود داشته باشد شکنجه برای کسب اقرار فاقد توجیه است و مجوز ایذاء متهم نیست. به عبارتی شکنجه مطلقاً ممنوع است، علاوه بر این دلایل فقها اجماع را نیز به‌عنوان دلیل ممنوعیت شکنجه مورد استناد قرار می‌دهند. (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۷۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۷۴/۲۲)

بنابراین با عنایت به کرامت و منزلت انسانی، سیاست جنایی علوی در فرایند کیفری، تحمیل هرگونه ایذاء و رنج بر دیگری را اگرچه به‌صورت خفیف‌ترین وجه ممکن باشد مؤکداً ممنوع ساخته و ارتکاب هر رفتار که مغایر با شأن و منزلت انسان باشد مورد نهی شدید قرار داده است، از این رو شکنجه و هتک حرمت و حیثیت متهمان در سیره علوی ممنوع می‌باشد.

۶-۳-۲. اصل مساوات

یکی از مؤلفه‌های دادرسی عادلانه و شرط لازم تحقق آن، اصل مساوات در دادرسی است. در این خصوص امیرالمؤمنین می‌فرماید: شایسته نیست قاضی به یکی از طرفین توجه داشته باشد و به طرف دیگر بی‌توجه باشد، قاضی باید نگاهش را عادلانه میان طرفین تقسیم کند و اجازه ندهد یکی از طرفین نسبت به دیگری اظهار سلطه و دست‌درازی کند. به تعبیر حضرت: «کسی که گرفتار قضاوت و داوری بین مردم می‌شود باید در اشاره و نگاه کردن و وضع نشستن بین آنان یکسان رفتار کند» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴/۳). در روایت دیگر از امام علی(ع) خطاب به شریح آمده است: «میان مسلمانان در نگاه کردن و در محل نشستن، مساوات را رعایت کن تا از نزدیکان تو به ظلم تو طمع نکنند و دشمنان از عدل تو ناامید نگردند» (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۵). با عنایت به روایات فوق در سیره علوی رعایت تساوی فی‌مابین متداعیین از مسلمات بوده و از تضمینات دادرسی عادلانه محسوب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از تحلیل مباحث مطرح‌شده در این پژوهش، پیرامون موضوع کرامت انسان با تأکید بر گفت‌مان سیاست جنایی در سیره امام علی(ع)، به‌ویژه در حوزه سیاست جنایی پیشگیرانه و دادرسی کیفری منصفانه، نتایجی حاصل می‌شود که عبارت است از: الف: در سیاست جنایی امام علی(ع) پیشگیرانه در درجه نخست به پیشگیری اجتماعی و پس‌از آن پیشگیری وضعی و سپس پیشگیری کیفری عنایت و توجه می‌گردد. مهم‌ترین مؤلفه‌های پیشگیری اجتماعی عبارت است از ۱- نقش امر به معروف و نهی از منکر در پیشگیری از جرم و ۲- نقش آگاهی دهی حاکمیت به مردم در جهت پیشگیری از جرم می‌باشد. متون منعکس‌کننده سخنان و سیره امام(ع) بیانگر آن است که ایشان به موضوع پیشگیری وضعی از جرم به نحو شایسته‌ای توجه نموده است؛ جلوه‌های سیاست جنایی پیشگیرانه با رویکرد وضعی در سیره امام علی(ع) سیاست‌هایی برای مقابله با بزه‌کاری در قالب پیشگیری ناظر بر بزه‌کار و بزه دیده و اوضاع و احوال و محیط ارتکاب جرم است؛ ب: اصول دادرسی کیفری منصفانه در گفت‌مان سیاست جنایی علوی: امام علی(ع) این شخصیت عظیم تاریخ اسلام که در دوران حیات پربار خود ابعادی همه‌جانبه برای تأمین تمامی ابعاد «عدالت اجتماعی» داشته، واضح اصول مهم دادرسی کیفری است. ملاحظه منابع و متون حقوق اسلام در روش قضایی و دیدگاه‌های امام علی(ع) بیانگر این است که ایشان قرن‌ها قبل از سیر تکاملی تحول دادرسی کیفری به این اصول پایبند و بلکه واضح آن‌ها بوده است. این اصول عبارت است از اصل استقلال و بی‌طرفی مقام قضایی و اصل برائت و اصل فردی کردن مجازات و اصل علنی بودن محاکمات و ممنوعیت شکنجه و آزار و اصل مساوات؛ بنابراین در این خصوص نتیجه‌ای که حاصل می‌گردد این است که سیاست جنایی علوی، به‌صورت یک مجموعه منسجم و به‌هم‌پیوسته مورد توجه قرار می‌گیرد؛ در این صورت می‌توان یک مدل سیاست جنایی مشارکتی و مختلط (دولت-جامعوی) دارای اهداف عالی که مبتنی بر عدالت و تکامل بشری است، تعریف کرد.

پیشنهادها در این زمینه عبارت است از: ۱- مختصات کلی ترسیم نقشه راه بر اساس سیره امام علی(ع) جهت تدوین الگوی اسلامی علوی در سیاست جنایی ایران، ارائه جهان بینی توحیدی با اهتمام ویژه در تدوین و تصویب اصول دادرسی عادلانه است که با عمل بر اساس این نوع سیاست، موجبات حفظ کرامت انسانی فراهم می گردد. با توجه به مطالعات صورت گرفته، سیاست جنایی ایران که مبتنی بر احکام اسلامی بوده، به میزان قابل قبولی نتوانسته است از سیره امام علی(ع) در تدوین و تصویب قوانین و مقررات در راستای دادرسی عادلانه بهره برداری نماید که بهره مندی همه جانبه از این سیره در سیاست جنایی ایران در راستای کرامت انسانی و عدالت محوری ضرورت دارد. در این خصوص سیاست گذاران و تصمیم سازان نظام سیاست جنایی جمهوری اسلامی از جمله: رؤسای قوای سه گانه، نهادهای پژوهشی حوزه حقوق کیفری و نهج البلاغه، از جمله: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی، مرکز تحقیقات سیاست های علمی کشور، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام و کلیه مراکز پژوهشی و راهبرد ساز در حوزه پیشبرد گفتمان سیاست جنایی در سیره امام علی(ع) در تمامی سطوح در کشور می باشد. ۲- بهره گیری از نهادهای ذی صلاح در امور آموزش از قبیل وزارتخانه ها و سازمان های دخیل، حوزه ها، دانشگاه ها از طریق آگاهی و بصیرت افزایی اساتید و دانشجویان و تدوین کتب آموزشی برای توسعه، ترویج و جاری سازی فرهنگ پیشگیری از جرم مبتنی بر سیره امام علی(ع). ۳- تبیین و احصاء اصول حاکم بر سیاست جنایی علوی کرامت مدار و ضمانت اجرا و جرم انگاری تخطی از این اصول.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۹۸۷). تصنیف غررالحکم و درر الکلم، قم: مکتب الدعایة الإسلامية.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، ج ۲، قم: سید الشهداء.
- احمدی، محمد (۱۳۹۰). کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بنان، ملیحه (۱۳۹۷). تطبیق آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ با شیوه‌های دادرسی امام علی (ع)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه پیام کرج.
- بهداروند، محمد مهدی (۱۳۸۸). مروری بر اختلاط زن و مرد در نگاه اسلام، ماهنامه پیام زن، شماره ۲۰۶، ۴۶-۵۷.
- بیگی، جمال (۱۳۹۶). جرم انگاری کتمان شهادت و چالش‌های آن در حقوق ایران، فصلنامه آموزه‌های حقوق کیفری، شماره ۱۴، ۱۴۵-۱۷۲.
- تقی‌پور، علیرضا (۱۳۹۳). پیشگیری غیر کیفری از جرم در نهج البلاغه، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ۲، شماره ۵، ۱۲۵-۱۴۰.
- تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، چاپ اول، قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (بی‌تا). الفارقات، انتشارات بهمن.
- جرداق، جرج (۱۳۷۹). امام علی (ع) صدای عدالت انسانی، ترجمه سید هادی خسروشاهی، ج ۲، چ ۱۰، تهران: انتشارات شروق.
- جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۳۷۰). تحقیقی در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی ریاست جمهوری، چاپ اول.
- حاجی محمدی، اصغر، افتخار جهرمی، گودرز، جنیدی، لعیا و شهلا، مهدی (۱۳۹۷). اصل بی‌طرفی دادرسی و قواعد ناشی از آن، فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، شماره ۳۵، ۳۳-۴۸.
- حرالعاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۷). وسائل الشیعه، تصحیح و تعلیق رازی، محمد، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). وسائل الشیعه الی تحقیق الی تحقیق مسائل الشریعه، قم: موسسه آل‌بیت (علیهم‌السلام).
- حسینی، محمد (۱۳۹۷). سیاست جنایی افتراقی در عهدنامه مالک، حقوق اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۵۸، ۱۴۵-۱۷۳.
- حسینی، سید حسین و محمود سلطانی، طاهره. (۱۳۹۵). مشارکت جامعه مدنی در سیاست جنایی با تأکید بر سیاست جنایی ایران، تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل، سال ۹، شماره ۳۲، ۱۷۹-۲۱۷.

- حق محمدی فرد، زهرا. (۱۳۹۳). اصول حاکم بر سیاست جنایی اسلام با محوریت اندیشه‌های حضرت امام خمینی(س)، رساله دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی(س)، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- دلماس مارتی، می ری. (۱۳۹۸). نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرنآبادی، چاپ چهارم، تهران: نشر میزان.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوازدهم.
- سرخسی، محمد (۱۴۱۴ق). المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: جلد سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قربانی، ابراهیم؛ بیگی، جمال و پورقهرمانی، بابک (۱۳۹۸). مطالعه فقهی و حقوقی تأثیرگذاری افکار عمومی بر کیفرگذاری‌ها در سیاست جنایی قضایی ایران، فصلنامه علمی- پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال ۱۲، ش ۴، زمستان، ۹۷-۱۱۴.
- کارخانه، جواد و موسیوند، جواد (۱۳۹۵). بررسی رویکرد کنترل اجتماعی از دیدگاه امام علی(ع)، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، دوره دوم، ش ۱/۴، ۷۴-۸۶.
- کلانتری، کیومرث و نوری، فاطمه (۱۳۹۶). عدالت محاسبه‌گر در نهج البلاغه، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال ۵، ش ۱۸، ۷۷-۹۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰). اصول کافی، ج ۱، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: قائم آل محمد (عج).
- لازرژ، کریستین. (۱۴۰۰). درآمدی بر سیاست جنایی، چاپ دهم، مترجم علی حسین نجفی ابرنآبادی.
- لیثی الواسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، تحقیق: حسین الحسنی البیرجندی، قم: دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۶). بحارالانوار، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محمد تمیمی، عبدالواحد. (۱۳۹۰). غررالحکم و دررالکلم، مترجمان: لطیف راشدی و سعید راشدی، قم: پیام علمدار.
- محمدی، ابوالحسن. (۱۳۷۷). قواعد فقه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). عدل الهی، تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین، ج ۱، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ادنا.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۹). فقه الامام جعفر الصادق، ج ۶، قم: مؤسسه انصاریان.
- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان. (۱۳۷۱). الجمل، ترجمه و تحقیق سید علی میر شریفی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- موسوی، سید رضا، بیگی، جمال و پورقهرمانی، بابک (۱۴۰۲). جلوه‌های سیاست جنایی پیشگیرانه در سیره امام علی(ع)، فصلنامه علمی پژوهش‌های نهج البلاغه، سال ۲۲، ش ۷۷.

- موسوی، محسن باقر (۱۴۱۹). *القضاء و النظام القضایی عند الامام علی (ع)*، چاپ اول، بیروت: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- مولوی، محمد. (۱۳۹۵). پیامدسنجی ترک فریضه امریه معروف و نهی از منکر در جامعه با تأکید بر دیدگاه امام علی (ع)، *پاسداری فرهنگی انقلاب اسلامی*، سال ۶، شماره ۱۳، ۵۵-۸۰.
- مهدوی نژاد، محمدحسین، عرب صالحی، محمد، صادقی، افلاطون و رستمی، محمد. (۱۳۹۹). نسبت سنجی میان ایمان و عقل در نهج البلاغه، *نشریه علمی اندیشه نوین دینی*، سال ۱۶، شماره ۶۲، ۱۵۷-۱۷۶.
- میرخلیلی، محمود و حاجی ده آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *دانشنامه امام علی (ع)*، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۸۵). *پیشگیری وضعی از بزهکاری با نگاه به سیاست جنایی اسلام*، رساله دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران.
- نادری، قائم، عباسی، اصغر و اسماعیلی، مهدی. (۱۳۹۹). *سیاست جنایی مشارکتی، جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، سال ۳، ش ۴، زمستان، ۱۸۹۱-۱۹۰۹.
- نجفی ابرنآبادی، علی حسین (۱۳۷۷). *بزهکاری، احساس ناامنی و کنترل، مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۲۲، ۴۳-۸۴.
- ----- (۱۴۰۰). *درباره اصطلاح سیاست جنایی، در: لایزر، کریستین، درآمدی بر سیاست جنایی*، چاپ دهم، تهران: نشر میزان.
- ----- (۱۳۹۸). *سیاست جنایی: نیازپور، امیرحسن، دانشنامه علوم جنایی اقتصادی*، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*، قم: دارالکتب الاسلامیه. ج ۲۲ و ۴۱.
- نوبری، علیرضا و یعقوبی هیق، سید شهاب‌الدین (۱۳۹۹). *تحلیل محتوای نامه‌های امام علی (ع) با محور اصول حکمرانی، پژوهش‌های سیاست اسلامی*، سال ۸، ش ۱۷، بهار و تابستان، ۴۰-۷۰.
- وحیدی، عبدالملک، شیدائیان، مهدی و میرخلیلی، سید محمود. (۱۴۰۰). *مبانی و جلوه‌های قرآنی سیاست جنایی مشارکتی، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری*، سال ۹، شماره ۳۴، ۳۱-۶۱.
- Garner, B. (2019). *Black, s Law Dictionary*, U.S.A, West Publisher.
- Kant, I. (1993). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by Ellington, J, Third Edition, Hackle Publishing Company, U.S.A.
- The Oxford Encyclopedic (1996). *English Dictionary*, New York, Oxford University Press.

— CONTENTS —

Study and analysis of musical and semantic sameness in Nahj al-Balagha sedition sermon	1
Farahnaz Shahverdi, Mahmood Shahbazi, Ghasem Mokhtari & Seyed Abolfazl Sajjadi	
Study of the Ethos in Nahj al-Balagha.....	23
Hamid Aghajani, Mohammad Taheri	
Document validation and textual and intertextual analysis of the twenty- seventh letter of Nahj al-Balagha	47
Karim Alimohammadi, Abdolmajid Alimohammadi	
Mystical reading of intercession in Nahj al-Balagha.....	71
Mohammad Reza Fereydooni	
Formalistic analysis of sermon 34 of Nahj al Balagha	95
Yousef Aali Abbasabad, Siddiqa Soleimani, Hosein Arian	
The Discourse of Dignity-oriented Criminal Policy in the Method of Imam Ali (AS)	121
Seyyed Reza Mousavi, Jamal Beigi, Babak Pourghahramani	



Bu-Ali Sina University

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research

(Scientific)

Vol. 11, No. 42, Summer 2023

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

- ❖ **Editorial Board (In Alphabetical Order):**
 - ❖ Salahaldin Abdi Associate Professor of Bu-Ali Sina University
 - ❖ Mohamad Taghi Dayari Bidgoli Professor, University of Qom
 - ❖ Hassan Dadkhah Tehrani Professor, Shahid Chamran University, Ahvaz
 - ❖ Seyed MohammadReza Ebnealrasoul Professor, University of Isfahan
 - ❖ Morteza Ghaemi Professor Bu-Ali Sina University
 - ❖ Seyed Mehdi Masbogh Professor Bu-Ali Sina University
 - ❖ Faramarz Mirzaee Professor, University of Tarbiyat Modares
 - ❖ Ezat Mollaebrahimi Professor, University of Tehran
 - ❖ Ali Nazari Professor, Lorestan University
 - ❖ Seyed Hossein Seyedi Professor, University of Ferdosi Mashhad
 - ❖ Karm Siyavashi Associate Professor Bu-Ali Sina University
 - ❖ Ali Bagher Taheriniya Professor, University of Tehran
 - ❖ Shahryar Yarmohamadi vassel Professor, Bu-Ali Sina University
 - ❖ Mohammad Reza Yousefzade Professor, Bu-Ali Sina University

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

- ❖ **Scientific Consultants (In Alphabetical Order):**

Aryan, H., Barzgar, M., Behragham, N., Cheraghi vash, H., Ghaemi, M., Mirhosseini, Y., Najafi ivaki, A., Rastgoo, K., Reyan, M., Rezaee Haftadoor, H., Rostami, H., Sadeghi niri, R., Salmaniyan, S., Sayadinezhad, R. A., Zodranj, S.

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

In The Name Of God