



فصلنامه
پژوهشنامه
علمی



فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه

سال یازدهم، شماره چهل و سوم، پاییز ۱۴۰۲

پیاپی
۴۳

- ۹ الگوی ارتباطات خردمندان سازمانی براساس حکمت‌های نهج‌البلاغه
محمد حکاک، حمید حسین‌زاده نیکویی
- ۳۶ بررسی و تحلیل نحوه‌ی بازنمایی کارگزاران اجتماعی در خطبه‌ی شقشقیه براساس الگوی
جامعه‌شناختی - معنایی «ون لیوون»
مهديه نورمندی‌پور، نرگس انصاری، عبد‌العلی آل بویه لنگرودی
- ۶۳ کاوشی در خطبه‌ی الدرّة الیتمیه بر اساس بررسی اصالت سندی عبارات توحیدی منسوب به
امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)
محمدهادی توکلی
- ۸۷ واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرونده مدارس اقلیت در آلبانی: با اشاراتی به
دیدگاه‌های اسلامی و نهج‌البلاغه
ستار عزیزی، موسی کرمی
- ۱۱۲ نقش عنصر زمان و مکان در صدور و محتوای نامه امام علی (ع) به محمدبن‌ابی‌بکر
محمد سبحانی یامچی
- ۱۳۳ نکوهش شامیان در نهج‌البلاغه: تحلیل تاریخی جواز یا منع آن
یحیی میرحسینی، اکرم‌السادات حسینی

- The Model of Wisely Organizational Communication based on Sayings of Nahj al-Balagha* 1
Mohammad Hakkak, Hamid Hosseinzadeh Nikouie
- Investigation and Analysis of the Representation of Social Actors in Shaqshaqiya Sermon based on the Sociosemantic System Network of "Van Leeuwen"* 31
Mahdiyeh Normandipor, Narghes Ansari, Abdalali Alebooye
- An Exploration of the Sermon of Al-Dura al-Yatimah based on the Investigation of the Authenticity of Monotheistic Expressions Attributed to Amir al-Mu'minin (Peace be Upon him)* 59
Mohammad Hadi Tavakoli
- Analyzing the Grounds for the Necessity of Protecting Minorities in the Minority Schools in Albania Advisory Opinion: With Some References to Islamic Views and Nahj-al-Balagha* 81
Sattar Azizi, Mousa Karami
- The Role of the Element of Time and Place in the Issuance and Content of the Letter of Imam Ali (AS) to Muhammad Bin Abi Bakr* 107
Mohammad Sobhani Yamchi
- Shamian's Condemnation in Nahj al-Balagha; Historical Analysis of its Permission or Prohibition* 129
Yahya Mirhoseini, Akram Sadat Hoseini

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه بوعلی سینا

فصلنامه پژوهش‌های ترجمانی

سال یازدهم / شماره چهل و سوم / پائیز ۱۴۰۲

شماره چاپی ۵۲۳۳-۲۳۴۵

شماره الکترونیکی ۵۲۴۱-۲۳۴۵

بر اساس رأی جلسه مورخ ۱۳۷۵/۷/۹۲ به شماره ۱۰۹۰۵۹/۱۸/۳ کمیسیون

بررسی اعتبار نشریات علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های ترجمانی

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 سوم / پاییز ۱۴۰۲

- ❖ صاحب امتیاز: دانشگاه بوعلی سینا
- ❖ زمینۀ انتشار: پژوهش‌های نهج‌البلاغه
- ❖ مدیر مسئول: شه‌ریار یارمحمدی واصل
- ❖ 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)

علیرضا ابراهیمی، علیرضا اسلامبولچی، علی اصغری صارم، زهرا افضلی، رضوان باقرزاده، محمدرضا پیرچراغ، احمدرضا توحیدی، علی حاجی‌خانی، کاوس روحی برندق، صدیقه زودرنج، کرم سیاوشی، سیدیا سر ضیایی، حمیدرضا طالقانی (ورکشی)، احمدرضا قرایی سلطان‌آبادی، امید قربانخانی، علی مشهدی

❖ صفحه آرا: مژگان جمشیدی

❖ چاپ و صحافی: روشن

❖ شمارگان: ۱۰۰ نسخه

❖ قیمت: ۱۰۰۰۰۰ ریال

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

❖ تلفن: ۰۸۱-۳۱۴۰۰۰۰۰

❖ وب سایت 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 بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ» (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 مرعشی پور. 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 پانویس 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 «ة» استفاده شود: خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی نامه خودنوشت به جای زندگی نامه‌ی 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، هیأت تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی مختار است.

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

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

نشانی مجله: همدان، چهار باغ شهید 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 شماره‌شمارش 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

- ۹.....**الگوی ارتباطات خردمندان سازمانی براساس حکمت‌های نهج البلاغه**
 محمد حکاک / استاد گروه مدیریت، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران
 حمید حسین‌زاده نیکوئی / دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، گروه مدیریت، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران
- بررسی و تحلیل نحوه‌ی بازنمایی کارگزاران اجتماعی در خطبه‌ی شقشقیه براساس الگوی جامعه‌شناختی - معنایی «ون لیوون».....**۳۶**
 مهدیه نورمندی‌پور / دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران
 نرگس انصاری / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران
 عبد‌العلی آل بویه لنگرودی / استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران
- کاوشی در خطبه‌ی الدرّة الیتمه بر اساس بررسی اصالت سندی عبارات توحیدی منسوب به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)**۶۳**
 محمدهادی توکلی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران
- واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرونده مدارس اقلیت در آلبانی: با اشاراتی به دیدگاه‌های اسلامی و نهج البلاغه**۸۷**
 ستار عزیززی / استاد حقوق بین‌الملل، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
 موسی کرمی / دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران
- نقش عنصر زمان و مکان در صدور و محتوای نامه امام علی (ع) به محمدبن‌ابی‌بکر.....**۱۱۲**
 محمد سبحانی یامچی / دانشیار، گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران
- نکوهش شامیان در نهج البلاغه؛ تحلیل تاریخی جواز یا منع آن.....**۱۳۳**
 یحیی میرحسینی / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران
 اکرم‌السادات حسینی / دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران



(Research Article)
**The Model of Wisely Organizational Communication based on
Statements of Nahj al-Balagha**

Mohammad Hakkak^{1*}, Hamid Hosseinzadeh Nikouie²

Submission Date: 20 July 2023

Revision Date: 1 November 2023

Acceptance Date: 10 December 2023

(Page 1-29)

Abstract

Communication is one of the most extensive, important and complex social aspects of human life. Organizational communication is an important issue in organizations and the most important task of every manager is to develop an effective organizational communication system. It has been proved by experience that if correct communication is not established in the organization, the flow of activities and processes is disrupted and actions are not performed correctly. The factor that can solve this problem so that it can help the individual and the organization, according to the Valuable words of Ameer al-Momineen Ali bn Abi-Talib (peace be upon him), is wisdom. Communication, if combined with wisdom, can be useful in the effectiveness of individual, group and organizational interactions. For this purpose, in this research, the topic of wisely organizational communication is investigated. This research is qualitative in terms of data type, exploratory in terms of purpose, and inductive in terms of approach. In this research, documentary method and theoretical analysis were used, and among the various strategies of qualitative research, thematic analysis strategy was used. By carefully examining and studying the statements of Nahj al-Balagha, 282 basic themes were extracted and from the continuous combination and comparison of basic themes and based on conceptual and semantic affinity, 43 organizing themes and after examining the organizing themes in terms of content and nature and according to the literature and the background of the field of communication, 6 global themes (individual communication catalyst, collective communication catalyst,

1. Professor, Department of Management, Faculty of Management and Economics, Lorestan University, Khorramabad, Iran

2. PhD student in Public Administration, Department of Management, Faculty of Management and Economics, Lorestan University, Khorramabad, Iran

*: Corresponding Author:

Email: hakak.m@lu.ac.ir

How to cite this article: Hakkak, M., & Hosseinzadeh Nikouie, H. (2023). The Model of wisely organizational communication based on Statements of Nahj al-Balagha, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(43), 1-29. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28147.2956>

communication barriers, communication priority makers, communication wisdom makers and consequences) were obtained.

Keywords: Imam Ali(pbuh), Nahj al-Balagha, Communication, Organizational Communication, Wisely Communication.

Extended Abstract

1. Introduction

Humans need to be with each other in the community, so that this need is the factor that attracts them to each other. Therefore, due to facing problems and difficulties in life, humans need to establish friendship with their fellow humans. In psychological studies, in the study of the hierarchy of needs, the need to connect and communicate with others is considered one of the most important needs, which is the introduction of social relationship and the formation of social interactions. It can be stated that the existence of an organization is dependent on communication and every organization spends most of its time in order to communicate. Coordination between the organization's employees and creating an effective communication network requires proper communication. Without communication, there will be no organization, and as a result, the possibility of group influence on individual behavior is not possible. The extent of organizational communication and its being intertwined with organization and management activities highlights the role of organizational communication so that it can be said that many organizational problems originate from weak communication. Many organizational problems are caused by incorrect communication context and lack of attention to organizational communication, and if the managers were aware of these issues, they would have done their related tasks with higher effectiveness. In this research, it is tried to investigate communication by using the words of Ali(pbuh) in Nahj al-Balagha and to prepare and compile a model of wise organizational communication.

2. Theoretical Framework

One of the main causes of problems in today's world is the inability of humans to communicate with others in a proper way. Some people do not communicate effectively. Research shows that most of people's problems are caused by ineffective communication between them. Ineffective communication creates a deep distance between people, which occurs in people's life experiences in career, family, educational and social fields. Poor communication can be a source of conflict and has a fundamental role

in the formation of problems and incompatibilities. Inefficient interpersonal communication can divert the attitudes and activities of employees from the basic path and act as an obstacle in the development and application of organizational talents. Inefficient interactions and communications in the organization change the attitudes and activities of employees accordingly. Experience has shown that if proper communication is not established in the organization, the flow of affairs is disturbed and the work is not completed. Undoubtedly, one of the factors hindering the effectiveness of the organization is ineffective communication in the organization, which can lead to other complications for the organization.

Obviously, any action combined with wisdom can lead to human success and ultimately individual or organizational excellence. Wisdom can combine the behavior of employees with tact. In fact, successful organizations have been able to create knowledge, insight and wise behavior in their managers and employees. Therefore, the creation and development of rationalization in the behavior of employees can be a very important factor in individual, group and organizational success. Communication is one of the topics that must be wise. Wise communication means creating interactions with deep understanding and insight in order to eliminate the problems and challenges of the work environment.

3. Research Method

For this purpose, in this research, the topic of wise organizational communication was investigated. This research is qualitative in terms of data type, exploratory in terms of purpose, and inductive in terms of approach. In this research, documentary method and theoretical study were used, and among the various strategies of qualitative research, thematic analysis strategy was used.

4. Conclusion

By carefully examining and studying the statements of Nahj al-Balagha, 282 basic themes were extracted and from the continuous combination and comparison of basic themes and based on conceptual and semantic affinity, 43 organizing themes and after examining the organizing themes in terms of content and nature and drawing on the literature and the background of the field of communication, 6 global themes (individual communication catalyst, collective communication catalyst, communication barriers,

communication priority makers, communication wisdom makers and consequences) were obtained

References

- Abdorahimi, M. (2017). Intellect and its functions in Islamic teachings with an emphasis on the words of Hazrat Ali (AS). *Islamic Insight and Education Journal*, Vol. 14, No. 43, 9-51.
- Abedi Jafari, H., Taslimi, M. S., Faqihi, A. H. & Sheikh Zadeh, M. (2011). Theme analysis and theme network: a simple and efficient method to explain patterns in qualitative data. *Strategic Management Thought Journal*, Vol. 5, No. 10, 151-198.
- Alipour, A. H., Dehbashi, M. & Moradkhani, A. (2022). A comparative study of cosmic wisdom in Western thought and Islamic thought, focusing on the opinions of Hegel and Mulla Sadra. *Health-Oriented Lifestyle Quarterly*, Vol. 6, No. 2, 656-674.
- Alizadeh, M. & Mahmoudpour, M. (2018). The effect of effective organizational communication on the implementation of human resource management architecture with the mediating role of leadership style. *Quarterly Journal of Resource Management in the Police Force*, Vol. 6, No. 3, 217-246.
- Alvani, Mehdi. (2016). *General management*. 54th Edition. Tehran: Ney.
- Amiri, A. N., Motamed, M. J. & Zarei Matin, H. (2022). Expressing the position of communication in the structure of public service motivation theory based on Nahj al-Balagha. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, Vol. 10, No. 38, 27-52.
- Arzani, H. R., & Ehtemam, H. (2015). The pattern of intercultural communication between Muslims and Christians in the Holy Quran. *Journal of Comparative Theology*, Vol. 6, No. 14, 89-106.
- Asari, H., & Homayoon, M. H. (2021). From Transaction of “Intimacy” & “Mawaddah” in Family to “Effective Communication” in Society. *Bi-quarterly scientific journal of Religion & Communication*, Vol. 28, No. 2, 375-403.
- Bahadori, A. (2019). Thematic analysis of Amir al-Mu'minin Ali's (A.S) Covenant with Malek-i Ashtar, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, Vol. 7, No. 28, 57-77.
- Bai, R. & Bai, F. (2011). *Psychology of human relations, effective communication in family and society (concepts, approaches and applications)*. First edition. Tehran: Danje.
- Baud, F. (2000). *Human relations*. First edition. Translated by Mohammad Hossein Sarvari, Tehran: Abid.
- Berko, R. M., Wolvin, A. D. & Wolvin, D. R. (1999). *Communication management: individual and public*. Translated by Seyyed Mohammad Arabi and Daud Izadi. First edition. Tehran: Cultural Research Office.
- Damghanian, H., Rastgar, A. A. & Yazdani Ziarat, M. (2018). Designing and explaining the competency model in organizational interpersonal communication. *Management Studies Quarterly (Improvement and Transformation)*, Vol. 27, No. 88, 143-174.

- Derakhshan, M., Nasrollahi, B. & Bagheri, F. (2022). The mediating role of self-efficacy in the relationship between psychological flexibility and wisdom in students. *Islamic Lifestyle Quarterly with a focus on health*, Vol. 6, No. 1, 294-302.
- Ebrahimi, A., Nazari, A. M. & Hassani, J. (2017). Psychopathology from the perspective of the Quran: analysis of the theme. *Islam and Health Magazine*, Vol. 2, No. 3 & 4, 15-24.
- Eskandari, K. & Naghi Porfar, W. (2014). The role of communication and communication skills during the reign of Hazrat Ali (AS). *Alavi Research Quarterly*, Vol. 5, No. 10, 1-18.
- Fatemi Nesab, S. E., & Mahmudzadeh, I. (2017). Investigating the effect of organizational communication on knowledge sharing in the Islamic Republic of Railways Company. *National Defense Strategic Management Quarterly*, Vol. 1, No. 1, 72-109.
- Fathi, F., Sabok Rou, M., & Pour Ezzat, A. A. (2022). Compilation of comprehensive ethical themes in human resource management processes based on the guidelines of Imam Ali (AS). *Islamic Management Journal*, Vol. 30, No. 1, 11-33.
- Fathi, I. (2020). The normative model of human communication in the thought of Ayatollah Javadi Amoli. *Religion and Communication Quarterly*, Vol. 27, No. 57, 285-417.
- Ghafourifar, M., Hosseini, A. R. & Ghasabi, M. (2021). Reflection of non-verbal communication in Nahj al-Balagha sermons. *Religion and Communication Quarterly*, Vol. 28, No. 60, 405-433.
- Ghazanfari, A., & Mazrouei, H. (2015). Investigating factors affecting the effectiveness of organizational communication in a government organization. *Journal of Organizational Culture Management*, Vol. 13, No. 2, 581-599.
- Hakkak, M., Jafari, M. & Vishlaghi, M. (2020). An Analysis of the Strategy of Silence Based on the Teachings of Nahj al-Balagha, *Pazuhesname-ye Alavi (Imam Ali's Studies)*, Vol. 11, No. 2, 1-24.
- Hashemi, S. S., & Ahmadi, H. (2013). A Model for Commanders' Communication Skills in Effective Interaction with Duty Soldiers, *Police Management Studies Quarterly*, Vol. 17, No.1, 1-15.
- Hashemi, S. (2014). Examining students' identity styles and commitment based on Brudziniski's identity construction model and its relationship with wisdom in the Problem solving process. *Journal of Psychological Studies*, Vol. 10, No. 1, 109-136.
- Hoveida, R., Choupani, H., Khoran, A., & Gholamzadeh, H. (2015). The role of effective organizational communication and organizational trust in the development and improvement of organizational innovation in schools. *Quarterly Journal of Innovation and Creativity in Human Sciences*, Vol. 5, No. 2, 117-146.
- Jafari, M., Akhwan, P., Zarghami, H. R. & Sabzikaran, I. (2011). Motivational factors of effective communication in knowledge-oriented organizations. *Journal of Human Resource Management Research*, Vol. 3, No. 1, 141-165.

- Karami, M. and Shariati, S. S. & Esmaili, M. (2013). Investigating the principles of interpersonal relationships based on the moral-social teachings of Surah Hajarat and modeling the content of these teachings. *Educational Psychology Quarterly*, Vol. 9, No. 29, 135-173.
- Keikha, A. (2021). Analyzing the content of performance-oriented budgeting components in the university. *Journal of Public Administration*, Vol. 13, No. 4, 706-737.
- Khakpour, H., Khani, A., & Zainabi, H. (2021). Analyzing the approach of Imam Baqir (a.s.) communication with the Zaydiyyah sect (using the Pdam Narrative Discourse Analysis (PDAM) method). *Religion and Communication Journal*, Vol. 28, No. 59, 119-144.
- Khani, D., Mehraayin, M., Shirazi, A., & Pouya, A. R. (2020). Phenomenology of ethical interpersonal communication in damaging the talents of the organization. *Quarterly Journal of Ethics in Science and Technology*, Vol. 15, No. 3, 65-74.
- Kordnoghabi, R., Delfan Beiranvand, A., & Arablo, Z. (2015). Elderly's perspective on wisdom and its components: the psychology of wisdom. *Journal of Psychology of Aging*, Vol. 1, No. 3, 157-167.
- Kordnoghabi, R., Kerami, N., Delfan Beiranvand, A., & Nazari, N. (2017). A comparative study of the characteristics of wise behavior in Zal's personality based on the three-dimensional model of Ardelet's wisdom. *Comparative Literature Quarterly*, Vol. 6, No. 1, 1-30.
- Kupers, W. & Gunnlaugson, O. (2020). *Wisdom learning: perspectives on wising-up business and management education*. Translated by Tahmurth Aghajani Hashjin, Zahra Javani and Behzad Shoghi, First edition. Tehran: Raze Nahan.
- Litte John, S. W. (2005). *Theories of human communication*. Translated by Seyyed Morteza Nurbakhsh and Seyyed Akbar Mirhosseini. First edition. Tehran: Jungle
- Luthans, F. (1995). *Organizational behavior*. Translated by Gholam Ali Sarmad. First edition. Tehran: Central Bank of the Islamic Republic.
- Mahdizadeh, S. (2015). The ideal model of human communication in Islamic culture. *Religion and Cultural Policy Quarterly*, No. 5, 101-122.
- Mahmoudi, Ss. (2018). Analytical study of the Islamic foundations of wisdom as an educational goal. *Journal of Islamic Education and Insight*, Vol. 15, No. 46, 87-100.
- Mazrouei, H., Bazargani, M., Ghazanfari, A., & Farahi Bozanjani, B. (2009). Providing a model of organizational communication for a military organization. *Human Resource Management Research Quarterly of Imam Hossein University (AS)*, Vol. 2, No. 1, 51-66.
- Michaeli, N., Esrafil, H., & Basharpour, S. (2019). Designing and testing a causal model of the relationship between Islamic lifestyle, wisdom, and moral intelligence with a tendency toward risky behavior: the mediating role of psychological well-being. *Journal of Culture in Islamic University*, Vol. 9, No. 1, 81-100.
- Mirsepasi, N., & Etebarian, A. (2015). *Reform and transformation in Iran's administrative system based on the balance of power model*. First edition. Tehran: Mir.

- Mohagheghi, H., & Sahabat Anwar, S. (2017). Social relations and ethics from the perspective of Imam Ali (A.S.) in Nahj al-Balagha. *Nahj al-Balagha Research Quarterly*, Vol. 5, No. 18, 15-31.
- Moradi, M., Hafizi, P., & Toureh, N. (2015). The relationship between ethical principles and effective organizational communication. *Journal of ethics in science and technology*, Vol. 10, No. 2, 29-39.
- Mousazadeh, Sh. (2010). Interpersonal communication. *Specialized Scientific Monthly of Iran Public Relations Association*, No. 75, 42-45.
- Movahed, F., Abol-Maali Al-Hosseini, Kh., & Bagheri, Kh. (2021). A comparative study of the criteria of wisdom in the traditions of Ahl al-Bayt - peace be upon him - with psychological achievements. *Bi-quarterly scientific journal of educational sciences from the perspective of Islam*, vol. 9, No. 16, 57-84.
- Nanvayi, N., & Norouzzadeh, A. (2021). Analysis of the Effect of Effective Organizational Communication on Worklife Balance with the Mediating Role of Occupational Injuries in Sabalan Social Security Hospital in Ardabil, *Journal of Healthcare Management*, Vol. 9, No. 1, 69-79.
- Nouri, A. (2013). Wisdom in the biography of Hazrat Zainab (pbuh). *Journal of Islamic Studies of Women and Family*, Vol. 1, No. 1, 1-15.
- Osareh, M. (2012). *Let's live wisely* (learned from Imam Ali's words), First edition. Dezful: Ahura Qalam.
- Panahi, B. (2019). Evaluating the Role of Organizational Transparency on Organizational Conflicts by Intermediating Effective Organizational Communications (Case Study: Regional Water Organization of East Azarbaijan). *Public Organizations Management*, Vol. 7, No. 4, 25-38.
- Rahimi, E., Rafiei Honar, H., & Khairollahi, M. (2021). The relationship between wisdom and jealousy with the mediation of self-esteem: a path analysis. *Akhlaq Vahiani Journal*, Vol. 9, No. 20, 291-321.
- Rezaian, A. (2013). *Fundamentals of organization and management*, 16th Edition. Tehran: Samt.
- Rezaian, A., Nezafati, N., Otarkhani, A., & Al-Masoori, Kh. (2019). Designing and explaining the organizational micro measurement model. *Human Resource Management Research*, Vol. 11, No. 35, 117-142.
- Saeed Mahdavi, A. S., Sattari Ardabili, F., Khairandish, M., Ebrahim-Pour, H., & Mirzaei Daryani, Sh. (2021). Design and psychometrics of practical managerial wisdom measurement scale in hospitals of Ministry of Health of Iran. *Journal of Health and Health*, Vol. 12, No. 4, 540-548.
- Samadi, A., & Keyvan, N. (2013). Investigating the role of managers' emotional intelligence in establishing effective communication (case study of Bank Mellat branch managers in Tehran). *Journal of Public Administration*, Vol. 5, No. 1, 129-148.
- Samadzadeh Zare, Mo., Ganjini, H., & Azadeh Del, M. R. (2021). Designing organizational communication model based on ethical organizational culture. *Journal of ethics in science and technology*, Vol. 17, No. 5, 172-178.

- Sarreshteh Dari, M., Pourkiani, M., & Emami, F. (2019). Developing a strategic model of customer loyalty with a theme analysis approach. *Sports and Youth Strategic Studies Journal*, Vol. 18, No. 45, 1-20.
- Sarvari Majd, A., & Peyman Farhani, B. (2013). The role of Imam's guidance in the formation of an ideal society based on verses and traditions. *Seraje Monir Quarterly*, No. 13, 129-152.
- Shajari, M., Asghari Sarem, A., & Samadi, A. (2021). Conceptualization of Organizational Stroke (Antecedents, Instances and Consequences). *Journal of Public Administration*, Vol. 13, No. 1, 77-102.
- Shamsian, M., Niroomand, L. and Tajik Esmaili, S., & Hashem Zehi, N. (2020). Explanation and analysis of cultural factors effective in interpersonal communication conflicts (case study: employees of the administrative court of Tehran province). *Iranian Journal of Social Development Studies*, Vol. 13, No. 1, 199-215.



(مقاله پژوهشی)

الگوی ارتباطات خردمندانانه سازمانی براساس حکمت‌های نهج البلاغه

محمد حکاک^{۱*}، حمید حسین‌زاده نیکوئی^۲

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۱۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۲۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

(از ص ۹ تا ۲۹)

چکیده

ارتباطات یکی از گسترده‌ترین، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین جنبه‌های اجتماعی زندگی انسان است. ارتباطات سازمانی مسئله مهمی در سازمان‌ها است و مهم‌ترین وظیفه هر مدیر، توسعه سیستم ارتباطات سازمانی اثربخش است. به تجربه ثابت شده است که اگر ارتباطات صحیحی در سازمان برقرار نباشد، گردش امور مختل شده و کارها آشفته می‌شوند. عاملی که می‌تواند گره‌گشای این مسئله باشد تا بتواند به فرد و سازمان یاری رساند، بنابر فرمایشات حضرت علی(ع) خرد است. ارتباطات در صورتی که توأم با خردورزی باشد، می‌تواند در اثربخشی تعاملات فردی، گروهی و سازمانی مفید واقع شود. به همین منظور در این پژوهش مبحث ارتباطات خردمندانانه مورد بررسی قرار می‌گیرد. این پژوهش برحسب نوع داده‌ها، کیفی و برحسب هدف، پژوهشی اکتشافی و برحسب رویکرد، استقرایی است. در این تحقیق از روش اسنادی و مطالعه نظری و از بین راهبردهای متنوع پژوهش کیفی، از راهبرد تحلیل مضمون استفاده می‌شود. با بررسی و مطالعه دقیق حکمت‌های نهج البلاغه، ۲۸۲ مضمون پایه استخراج و از ترکیب و مقایسه مستمر مضامین پایه و براساس قرابت مفهومی و معنایی، ۴۳ مضمون سازمان‌دهنده و بعد از بررسی مضامین سازمان‌دهنده از لحاظ محتوا و ماهیت و با توجه به ادبیات و پیشینه حوزه ارتباطات، ۶ مضمون فراگیر (پیشران‌های ارتباطی فردی، پیشران‌های ارتباطی جمعی، بازدارنده‌های ارتباطی، اولویت‌سازهای ارتباطی، خردمندانانه‌های ارتباطی و پیامدها) به دست آمد.

کلید واژه‌ها: امام علی(ع)، نهج البلاغه، ارتباطات، ارتباطات سازمانی، ارتباطات خردمندانانه.

۱. استاد گروه مدیریت، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

۲. دانشجوی دکتری مدیریت دولتی، گروه مدیریت، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

۱. مقدمه

انسان در حیات اجتماعی، نیازمند یاری دیگران است و این نیاز او را به‌سوی دیگران می‌کشاند و هر انسانی به خاطر ناملایمات و سختی‌ها نیازمند دوستی و مودت با خویشان است. در منابع روانشناسی نوین در بررسی سلسله‌مراتب نیازها، نیاز به پیوند و ارتباط با دیگران یکی از اصلی‌ترین‌هاست که مقدمه روابط اجتماعی و شکل‌گیری تعاملات اجتماعی است (محققی و صحابت‌انور، ۱۳۹۶: ۱۷). انسان موجودی اجتماعی است که حیات مطلوبش در گرو ارتباط با سایر افراد جامعه است و هویت واقعی‌اش در اجتماع ظهور می‌یابد (مهدی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۲). براساس نظریه‌های عام و نسبتاً جهان‌شمول از جمله نظریه مازلو، به محض رفع نیازهای ابتدایی زیستی و ایمنی، آنچه به‌عنوان انگیزه حرکت و تلاش بشر رخ می‌نماید، نیاز به ارتباط است (هاشمی و احمدی، ۱۴۰۱: ۴۵). در دهه‌های اخیر توجه به بحث ارتباط و ارتباطات باعث شده که تعابیر و تعاریف گوناگونی از این مفهوم ارائه شود (موسی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۲). ارتباطات عبارت است از فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام، مشابهت معنا با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود (ارزانی و اهتمام، ۱۳۹۴: ۹۱). ارتباطات یکی از گسترده‌ترین، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین جنبه‌های زندگی انسانی است. زندگی روزمره ما کاملاً تحت تأثیر ارتباطات ما با دیگران و دریافت پیام‌های افراد ناشناس از دیگر نقاط دنیا و از گذشته قرار دارد. برای شناخت دنیای خود، مطمئناً مقوله ارتباطات را باید دقیقاً مورد توجه قرار دهیم (لیتل‌جان^۱، ۱۳۸۴: ۲۹).

وجود سازمان وابسته به ارتباطات است و هر سازمانی بیشتر وقت خود را صرف برقراری ارتباط می‌کند. برای ایجاد هماهنگی بین اعضای سازمان و ایجاد یک شبکه مؤثر و کارآمد، برقراری ارتباط مطلوب ضروری است (هویدا و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۸؛ نانوایی و نوروززاده، ۱۴۰۰: ۷۱). بدون ارتباطات، سازمانی وجود نخواهد داشت و به همین علت می‌توان گفت امکان تأثیر گروه بر رفتار فرد نیز غیرممکن خواهد بود (هویدا و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۵). با توجه به گستردگی حوزه مسائل ارتباطی در سازمان و مدیریت، می‌توان ادعا کرد که بسیاری از مشکلات سازمانی و اجتماعی از ضعف ارتباطات نشات می‌گیرند (رضائیان، ۱۳۹۲: ۵۲۳). بسیاری از مسائل و مشکلات حاکم بر سازمان، ناشی از بافت نادرست ارتباطی و عدم توجه به ارتباطات سازمانی بوده است و اگر مدیران بر این امور آگاه بودند، چه بسا با اثربخشی بهتر و بیشتر، کارهای مربوط به خود را انجام می‌دادند (فاطمی‌نسب و محمودزاده، ۱۳۹۶: ۸۲). در این پژوهش سعی می‌شود با بهره‌گیری از سخنان مولای متقیان در نهج‌البلاغه به بررسی ارتباطات پرداخته شود و تا آنجا که بضاعت نویسندگان اجازه دهد از علم بیکران حضرت علی(ع) خوشه‌چینی کرده و الگوی ارتباطات خردمندانه تهیه و تدوین گردد.

1. Littlejohn

۱-۱. بیان مسئله

روابطی که متقابلاً انسان‌ها دارند در منش، ذهن، وجود و رفتار آن‌ها در گروه و احساس رضایتی که از شرکت در گروه به دست می‌آورند تأثیر داشته است (بود، ۱۳۷۹: ۶). به عقیده پیتر دراکر^۱ (۱۹۷۳) توان برقراری ارتباط اثربخش یکی از مهم‌ترین مهارت‌هایی است که هر فردی در سازمان باید آن را داشته باشد به طوری که کلید موفقیت در روابط بین فردی است (دامغانیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴۴). اگر سازمان‌ها بخواهند کارایی بالایی داشته باشند و از عهده تلاطم‌های فزاینده و بین‌المللی کسب‌وکار قرن جدید برآیند، اثربخشی ارتباط بین افراد و گروه‌ها ضروری است (پناهی، ۱۳۹۸: ۲۹). برقراری ارتباط اثربخش عامل احیای سازمان و تداوم و پویایی آن است که فرآیندهای مدیریت از طریق آن انجام می‌شود و بنابراین، درک و شناخت بهتر از آن موجب ارتقای سازمانی می‌شود (هاشمی و احمدی، ۱۴۰۱: ۴۶). ارتباطات سازمانی باید اثربخش باشد تا در مجموعه سازمان و مدیریت آن بتواند مؤثر واقع شود و نقش کلیدی خود را ایفا کند. در واقع ارتباط مؤثر می‌تواند به عنوان بنیاد سازمان‌های مدرن در نظر گرفته شود (مزروعی و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۲؛ غضنفری و مزروعی، ۱۳۹۴: ۵۸۵؛ هویدا و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۴؛ نانویی و نوروززاده، ۱۴۰۰: ۷۰). ارتباطات سازمانی مسئله مهمی در سازمان‌ها است و مهم‌ترین وظیفه هر مدیر، توسعه سیستم ارتباطات سازمانی اثربخش است (علی‌زاده و محمدپور، ۱۳۹۷: ۲۱۸). اثربخشی ارتباطات یکی از عوامل کلیدی در موفقیت مدیران به شمار می‌رود و نه تنها زمینه توسعه سازمان را فراهم می‌کند، بلکه تداوم زندگی در هر سازمانی به آن وابسته است (پناهی، ۱۳۹۸: ۲۹). مدیران در سازمان‌ها از طریق ارتباطات سازمانی اثربخش، می‌توانند کارکنان را هماهنگ و آنان را هدایت کنند، برنامه‌ریزی و کنترل را به طور مؤثرتری انجام دهند (هویدا و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۵). آنچه که یک مدیر قصد دارد به آن برسد، برقراری ارتباطی اثربخش در کارآمدترین شیوه آن است (علی‌زاده و محمودپور، ۱۳۹۷: ۲۲۰؛ پناهی، ۱۳۹۸: ۱۲۹).

یکی از دلایل مهم بروز مسائل دنیوی، ناتوانی انسان در برقراری ارتباط با دیگران به شیوه مطلوب است (لوتانز^۲، ۱۳۷۴: ۶۵۹؛ صمدی و کیوان، ۱۳۹۲: ۱۳۰). برخی از انسان‌ها در برقراری ارتباط، به طور مؤثر و کارآمد عمل نمی‌کنند. تحقیقات انجام گرفته نیز نشان می‌دهند که ۷۰٪ مشکلات افراد ناشی از وجود ارتباطات ضعیف در بین آنها است. ارتباط نامؤثر موجب فاصله بین فردی عمیقی می‌شود که هم‌اکنون در همه جنبه‌های زندگی اعم از شغلی، خانوادگی، تحصیلی، اجتماعی و همه بخش‌های جامعه تجربه می‌شود. ارتباط ضعیف از جمله منابع عمده‌ای است که بین افراد تضاد و تعارض ایجاد می‌کند و به نظر می‌رسد که ریشه بسیاری از مشکلات و ناسازگاری‌ها است (کرمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۳۶). ارتباطات بین فردی ناکارآمد می‌تواند نگرش‌ها و فعالیت‌های کارکنان را دچار تغییر کرده و به مثابه مانعی در مسیر توسعه و به کارگیری استعدادهای سازمانی عمل نماید (خانی و همکاران، ۱۳۹۹: ۶۵). تعاملات و

1. Baud
2. Peter Drucker
3. Luthans

ارتباطات ناکارآمد در سازمان، نگرش‌ها و فعالیت‌های کارکنان را متناسب با آن تغییر می‌دهد(خانی و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۸). به تجربه ثابت شده است که اگر ارتباطات صحیحی در سازمان برقرار نباشد، گردش امور مختل شده و کارها آشفته می‌شوند(الوانی، ۱۳۹۵: ۱۶۷؛ جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۴۵). بدون شک یکی از نیروهای مهارکننده اثربخشی سازمان، فقدان ارتباطات اثربخش در آن سازمان است که خود می‌تواند آغازی برای عارضه‌های دیگر سازمان باشد(شجری و همکاران، ۱۴۰۰: ۷).

ریشه‌های مختلفی برای بروز ارتباطات اثربخش یا غیراثربخش در سازمان وجود دارد. با این حال آنچه در واقعیت مشاهده می‌شود بروز ارتباطات غیراثربخش بین‌فردی و سازمانی است. در ساختارهای سلسله‌مراتبی و استبدادی، ارتباطات، یک‌سویه بسته و کلیشه‌ای است و مدیران در حصار قدرت مقام، دور از دسترس کارمندان و مردم (مشتریان) قرار دارند. در برخی سازمان‌ها، برای مقامات ارشد امری بسیار عادی است که از بالای عینک خود به زیردستان نگاه کنند و بپرسند، سؤال دیگری که نیست، هست؟ یا می‌دانی چه می‌گویی و با چه کسی حرف می‌زنی؟ درحالی‌که یکی از اصول رفتار سازمانی اصل ارتباطات گشوده بهتر از ارتباطات محدود است(میرسپاسی و اعتباریان، ۱۳۹۴: ۲۸۳). این موضوعات می‌تواند ناکارآمدی نظام اداری را در پی داشته باشد. یکی از موارد اصولی در بهسازی و تحول نظام اداری وجود ارتباطات اثربخش و کارآمد است. سازمان‌ها همواره سعی کرده‌اند از رویکردهای مختلف به منظور اصلاح ارتباطات سازمانی استفاده کنند. هرچند مدل‌های ارتباطی در سازمان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد ولیکن هنوز الگوی مبتنی بر فرمایشات حضرت امیرالمؤمنین(ع) در این زمینه ارائه نشده است. فقدان چنین الگویی ارتباطاتی می‌تواند منجر به سردرگمی در تعاملات بین‌فردی، چالش‌آفرینی در روابط بین‌فردی، سوءبرنامه‌ریزی، ایجاد ناهماهنگی، تصمیم‌گیری‌های ناکارآمد، نقصان در نظارت و کنترل و در نهایت کاهش بهره‌وری سازمانی شود. این مسئله در سازمان‌های دولتی به‌عنوان مجری سیاست‌ها و راهبردهای نظام از اهمیت بیشتری برخوردار است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه عاملی می‌تواند گره‌گشای این مسئله باشد تا بتواند به فرد و سازمان یاری رساند. در ابتدا بایستی مشخص کرد برای انجام هر کاری چه معیاری باید مدنظر قرار گیرد تا به‌وسیله آن مورد ارزیابی قرار گیرد. حضرت علی(ع) استفاده از خرد را در هر امری لازم می‌دانند: «وَلْيُحْضِرْ عَقْلَهُ» (خطبه/۱۵۲). می‌توان گفت ارتباطات در صورتی که توأم با خردورزی باشد، می‌تواند در اثربخشی تعاملات فردی، گروهی و سازمانی مفید واقع شود. به همین منظور در این پژوهش مفهوم ارتباطات خردمندانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

امیری و همکاران(۱۴۰۱) پژوهشی با عنوان تبیین جایگاه ارتباطات در ساختار نظریه انگیزه خدمت‌رسانی عمومی مبتنی بر نهج‌البلاغه انجام دادند. نتایج این پژوهش به شناسایی سه سطح ارتباط با خود، ارتباط با دیگران و ارتباط با خدا در حوزه تبیین جایگاه ارتباطات در ساختار این نظریه دست یافته است. شجری و همکاران(۱۴۰۰) پژوهشی با موضوع مفهوم‌پردازی سکنه سازمانی انجام دادند. در این تحقیق ارتباطات غیراثربخش مورد بررسی قرار گرفته و با استفاده از تحلیل مضمون پیشایندها و پسایندها شناسایی

شده‌اند. غفوری‌فر و همکاران (۱۴۰۰) تحقیقی با موضوع بررسی و تحلیل بازتاب ارتباطات غیرکلامی در خطبه‌های نهج‌البلاغه انجام دادند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد زبان، چشم و دست، کارآمدترین و پربسامدترین انواع ارتباط غیرکلامی به کار رفته در خطبه‌های نهج‌البلاغه است و کارکرد این نوع ارتباط برای انتقال پیام‌های اخلاقی، تربیتی و کشف پیام‌های نهفته در متن، سهم به‌سزایی داشته‌است. صمدزاده زارع و همکاران (۱۴۰۰) پژوهشی با موضوع طراحی مدل ارتباطات سازمانی مبتنی بر فرهنگ سازمانی اخلاق مدار انجام دادند که در نهایت ۱۸ مقوله شناسایی شد. خاکپور و همکاران (۱۴۰۰) تحقیق با موضوع تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر(ع) با فرقه زیدیه با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام^۱ انجام دادند. آثاری و همایون (۱۴۰۰) تحقیقی با موضوع از تراکنش صمیمیت و مودت در اجتماع منزلی تا ارتباطات اثربخش در اجتماع مدنی انجام دادند. در این تحقیق به مفهوم صمیمیت به‌عنوان اصلی‌ترین مشخصه ارتباطات خانوادگی توجه شده است. حکاک و همکاران (۱۳۹۹) تحقیقی با موضوع واکاوی استراتژی سکوت براساس آموزه‌های نهج‌البلاغه انجام دادند. در این پژوهش سه مضمون فراگیر، سکوت تدافعی، سکوت مطیع و سکوت برای مصالح جمعی شناسایی شده است. فتحی (۱۳۹۹) تحقیقی با موضوع الگوی هنجاری ارتباطات انسانی در اندیشه آیت... جوادی آملی انجام داد. در این مقاله برای بررسی و شناخت اندیشه ارتباطات انسانی آیت... جوادی آملی از روش پژوهش فراترکیب آثار موجود آیت... جوادی آملی استفاده شده است. مرادی و همکاران (۱۳۹۴) تحقیقی با موضوع رابطه اصول اخلاقی با ارتباطات اثربخش سازمانی انجام دادند. یافته‌ها نشان داد بین متغیرهای اخلاق، حکمت، معنویت، فضیلت و ارتباطات اثربخش در سازمان رابطه معناداری وجود دارد. اسکندری و نقی‌پورفر (۱۳۹۳) تحقیقی با موضوع نقش ارتباطات و مهارت‌های ارتباطی در دوران حکومت حضرت علی(ع) انجام دادند. در این پژوهش تأکید شده است در طول تاریخ و به‌ویژه در جهان معاصر، ارتباطات به‌عنوان یک سرمایه اجتماعی در کنار سرمایه‌های طبیعی، فناوری و انسانی اهمیت یافته‌است. جعفری و همکاران (۱۳۹۰) تحقیقی با موضوع عوامل انگیزشی ارتباطات اثربخش در سازمان‌های دانش‌محور انجام و در نهایت مدل آن را ارائه کرده‌اند.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

با مطالعه مقوله ارتباطات می‌توان شناخت لازم برای سازگاری با شرایط دشوار و پیچیده را به‌دست آورد. درک فرآیند ارتباطات از این نظر بسیار مهم است که به ما امکان می‌دهد در شرایط بسیار مشکل و حساس، راه خود را پیدا کنیم (لیتل‌جان، ۱۳۸۴: ۲۹). عاملی که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌سازد، در واقع توانایی وی در برقراری ارتباط در سطحی بسیار پیچیده است. جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان بر این هم‌داستان هستند که اگر انسان‌ها توانایی پروراندن زبان و ارتباط را نداشتند، هرگز نمی‌توانستند به‌عنوان یک نوع باقی بمانند (بای و بای، ۱۳۹۰: ۲۰). ارتباط مناسب، در موفقیت در محل کار و اجتماع، بسیار مؤثر است. توان برقراری ارتباط مؤثر، غالباً میزان شایستگی و احتمال موفقیت فرد را تعیین می‌کند

1. PDAM

(برکو^۱ و همکاران، ۱۳۷۸: ۴). در همین راستا، ارتباطات در سازمان‌ها یکی از اصلی‌ترین منابع قدرت محسوب شده و عنصری کلیدی در دستیابی به موفقیت‌های فردی و حرفه‌ای و البته داشتن سلامت روانی است (هاشمی و احمدی، ۱۴۰۱: ۴۵). با پیچیده‌تر شدن محیط‌های کاری، ارتباطات به‌عنوان عاملی برای دستیابی به سلامت، موفقیت و بقای سازمانی بیش از پیش اهمیت یافته است. بیشتر کارها در سازمان، از طریق ارتباط انجام می‌شود و مدیران و کارکنان بدون برقراری ارتباط نمی‌توانند کاری انجام دهند. بدون ایجاد ارتباط، تعیین اهداف و تحقق آنها برنامه‌ریزی، سازماندهی منابع انسانی و غیرانسانی، گزینش کارکنان و آموزش آنها، رهبری، انگیزش، ارزیابی عملکرد افراد و سازمان و هماهنگی امور غیرممکن می‌شود و سازمان‌ها از هم می‌پاشند. به اشتراک گذاشتن عقاید، نظرخواهی از دیگران، توضیح دادن چیزی که از دیگران می‌خواهیم، کار کردن با افراد مختلف و بیان احساسات، بخشی از عواملی هستند که به برقراری ارتباط با دیگران و همکاری با آنان کمک می‌کنند. برقراری روابط بین فردی، موتور محرک زندگی است. ارتباط‌های بین فردی سازمانی، در نتیجه همکاری کارکنان بخش‌های مختلف با یکدیگر اتفاق می‌افتد (شمسیان و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۰۰). نوع تعامل کارکنان در سازمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا می‌تواند بر تمامی وظایف مدیریت و کارکنان تأثیرگذار بوده، موجبات تسهیل‌سازی یا مانع‌آفرینی را به بار آورد. پیامبران و امامان همواره در طول تاریخ با هدایت تشریحی و ارائه طریق، گنجینه‌های عقول بشری را شکوفا کرده‌اند و آنان را به سوی سعادت و کمال راهنمون ساخته‌اند (سروری مجد و پیمان فرهنگی، ۱۳۹۲: ۱۲۹). در همین راستا فرمایشات گران‌بهای امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه به عنوان یک منبع راهبردی می‌تواند در زمینه‌های مختلف گره‌گشایی بسیاری از مشکلات و مسائل در تعاملات و ارتباطات بین فردی باشد تا منجر به بهبود عملکرد سازمان‌ها شود.

۲. بحث

۲-۱. روش پژوهش

این پژوهش برحسب نوع داده‌ها، کیفی و برحسب هدف، پژوهشی اکتشافی و برحسب رویکرد، استقرایی است. در این تحقیق از روش اسنادی و مطالعه نظری و از بین راهبردهای متنوع پژوهش کیفی، از راهبرد تحلیل مضمون با سبک آترید- استرلینگ^۲ استفاده شده است. از اصطلاح مضمون به منزله توصیف‌گر، عنصر و مفهوم استفاده می‌شود (فتحی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۰). این رویکرد یکی از قوی‌ترین روش‌هایی است که قادر است قطعات گسسته و پراکنده را به روشی نظام‌مند در کنار هم سازمان دهد و تصویری جامع ارائه دهد (سررشته‌داری و همکاران، ۱۳۹۸: ۷). تحلیل مضمون روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۵۳؛ کیخا، ۱۴۰۰:

1. Berko

2. Attride-Stirling's approach

(۷۱۶)، فرآیندی برای تحلیل داده‌های متنی بوده و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶). مضامین سه دسته می‌شوند: الف) مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی موجود در متن)، ب) مضامین سازمان‌دهنده (مقولات به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه) و ج) مضامین فراگیر (مضامین عالی دربرگیرنده اصول حاکم بر متن به عنوان یک کل) (بهادری، ۱۳۹۸: ۶۱).

ابزار مورد استفاده در این تحقیق کتاب نهج البلاغه است. کتاب ارزشمند نهج البلاغه شامل سه قسمت خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها است. از آنجایی که قسمت خطبه‌ها بیشتر حاوی موضوعاتی از قبیل خداشناسی، شناخت جهان، پیدایش عالم، طبیعت انسان، امت‌ها و حکومت‌های نیکوکار و ستمکار است و در قسمت نامه‌ها بیشتر به مسائل حکومت‌داری و نحوه تعامل مسئولین حکومتی با مردم پرداخته شده است، قسمت حکمت‌ها که حاوی نکات اخلاقی و سبک زندگی است، مورد بررسی قرار گرفته است.

۲-۲. ارتباطات خردمندان

خرد به عنوان قوه درک، عقل و شعور، سازنده آینده یک انسان، خانواده و یک جامعه است. خرد نیرویی است که پیش از انجام هر کاری انسان را به اندیشه و بررسی عقلانی وامی‌دارد و بر احساس و عوامل دیگر پس از آن تأثیر می‌گذارد (کردنوقابی و همکاران، ۱۳۹۶: ۲). خرد اغلب به عنوان عالی‌ترین شکل شناخت توصیف می‌شود که متخصصان آن را به عنوان بالاترین فضیلت انسان در نظر می‌گیرند (کردنوقابی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۵۸). خرد با تشخیص و درک عمیق در ارتباط است. تشخیص دادن، توانایی درک عمیق و تشخیص مسیر درست عمل است. اطلاعات از طریق تشخیص به دانش مرتبط با خرد تبدیل می‌شود. پس از پردازش اطلاعات از طریق تشخیص، دانش را می‌توان برای حل مسئله مؤثر در سراسر سازمان به اشتراک گذاشت (کوپرز و گانلوگسون^۱، ۱۳۹۹: ۲۱۷). رشد ناکافی خرد در فرد منجر به ضعف در ناحیه بینش و عواطف، تولید نگرش‌های غیرواقعی بینانه و بروز هیجان منفی گشته و جنبه‌های مختلف فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (رحیمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۹۵). خرد مربوط به فهم انسانی است و جنبه‌هایی مثل دانش و هوش برای آن لازم، اما ناکافی است؛ به این معنا که شخص می‌تواند دانشمند یا باهوش باشد، اما خردمندی بدون صفت دانایی و باهوشی معنا ندارد. ماهیت خرد افراد نه در آنچه می‌دانند و یا هستند، بلکه در چگونگی نگاه داشتن و استفاده کردن از دانسته هاست (رضائیان و همکاران، ۱۳۹۸: ۷۷).

در متون دینی به مفهوم خرد توجه شده است. در روایات معتبر شیعی، خرد با استفاده از واژه عقل به عنوان حجت درونی انسان و معیار تشخیص دادن حق از باطل شناخته شده است (موحد و همکاران، ۱۴۰۰: ۶۱). ملاصدرا خرد را تنها به عنوان جزئی از نفس ناطقه انسان به کار نمی‌گیرد بلکه تمام هویت انسان را بر خرد بنا می‌کند و در نظر او هویت انسان به خرد است؛ به این معنی که انسان به حدی انسان

است که به خرد خود اجازه بروز داده باشد. در حقیقت میزان وجود هر انسان در اندیشه ملاصدرا به میزان خرد او برمی‌گردد (علی‌پور و همکاران، ۱۴۰۱: ۶۵۸). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان معتقد است خرد بیشتر در نیروی تشخیص خیر از شر و نافع از مضر استعمال می‌شود، ولی بیشتر مردم، کمتر از نیروی خرد استفاده می‌کنند. به همین دلیل از درک دقیق امور و ادراک حقیقت آن و راه‌یابی به مصالح و مفاسد واقعی عاجزند. پس فقط خواص مردم از نیروی خرد بهره‌مند می‌شوند. بنا بر نظر شیخ حرعاملی محدث بزرگ شیعی، خرد به سه معنا به کار برده شده است: نیروی درک خیر و شر و تمیز میان آنها؛ ملکه‌ای درونی که انسان را به گزینش خوبی‌ها و رها کردن بدی‌ها فرا می‌خواند؛ تعقل و دانش، بدین ترتیب خرد در برابر جهل و نادانی قرار می‌گیرد (نوری، ۱۳۹۲: ۲). خرد از جمله مباحثی است که در کلام حضرت امیرالمؤمنین (ع) در خصوص آن صحبت شده است. خرد می‌تواند در تعاملات نقش به‌سزایی داشته باشد: «إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ» (حکمت/۷۱). «هرگاه خرد کامل شود، سخن کم می‌شود». خرد می‌تواند سره و ناسره را از هم جدا سازد: «كَفَاكَ مِنْ عَقْلِكَ مَا أَوْضَحَ لَكَ سُبُلَ غَيْبِكَ مِنْ رُشْدِكَ» (حکمت/۴۲۱). «برای تو از خردی که داری همین قدر کافی است که راه‌های گمراهی را از رستگاری‌ات روشن بسازد». بنابراین می‌توان اظهار کرد هر عملی با خرد توأم شود می‌تواند عامل موفقیت انسان و یاری‌رسان او در رسیدن به سرمنزله مقصود (تعالی فردی یا تعالی سازمانی) شود (عبدالرحیمی، ۱۳۹۶: ۱۰).

مفهوم خردمندی در متون فلسفی و دینی قدمتی دیرینه دارد (کردنوقایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۲). خردمندی یکی از پیچیده‌ترین و وسیع‌ترین مفاهیم بشری و نمایانگر رشد قوای فکری و توسعه رفتار انسانی است (سعیدمهدوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۵۴۲). خردمندی مفهومی مستقل است که بر دانش شناختی و درک و بینش عمیق بنا شده و تلفیقی از لحاظ کردن منافع فردی در تعامل با رفاه دیگران است و این برداشت از خردمندی، مورد اتفاق پژوهشگران است (هاشمی، ۱۳۹۳: ۱۱۴؛ رحیمی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۴۰). خردمندی به معنای داشتن مهارت و هدف و همچنین کاربرد تجربه‌های مهم زندگی در تسهیل رشد بهینه خود و دیگران است (میکائیلی و همکاران، ۱۳۹۸: ۸۳؛ سعیدمهدوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۵۴۲). خردورزی در تربیت اسلامی جایگاهی بس والا و ارزشمندی دارد. دین اسلام خردورزی را مورد توجه قرار داده است و در موارد فراوانی انسان‌ها را به تعقل، تفکر و تدبیر در امور عالم دعوت کرده است و افرادی را که از قوه عقل خود استفاده نمی‌کنند و تن به تقلید کورکورانه می‌دهند، ملامت کرده و یکی از علل جهنمی‌شدن انسان را فرونهادن خردورزی معرفی کرده است (محمودی، ۱۳۹۷: ۹۸). بشر تنها از طریق تعقل و خردمندی است که از سطح حیوانی فرا-می‌رود و با هر فهمی در مسیر قرب الهی و تعالی معنوی گام برمی‌دارد و به خدای عالم، نزدیک‌تر و شبیه‌تر می‌شود (عبدالرحیمی، ۱۳۹۶: ۴۴). از نظر امیرمؤمنان علی (ع) علمی، شناختی خردورزی به بار می‌آورد که اولاً توأم با اندیشه و تفکر باشد. ثانیاً، علم سودمند و مفید آن است که همراه با فهم و درک باشد و علاوه بر آن، توأم با عمل شود (عصاره، ۱۳۹۱: ۹۴).

امیرمؤمنان امام علی(ع) می‌فرماید: «صَدْرُ الْعَاقِلِ صُنْدُوقُ سِرِّهِ» (حکمت/۶). «سینه خردمند، صندوق راز اوست». همچنین حضرت علی(ع) عملی را درست و خردورزانه می‌دانند که براساس علم و آگاهی باشد: «فَإِنَّ الْعَامِلَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ طَرِيقٍ، فَلَا يَزِيدُهُ بُعْدُهُ عَنِ الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ إِلَّا بُعْدًا مِنْ حَاجَتِهِ، وَ الْعَامِلُ بِالْعِلْمِ كَالسَّائِرِ عَلَى الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ؛ فَلْيَنْظُرْ نَاطِرٌ أَمْ سَائِرٌ هُوَ أَمْ رَاجِعٌ» (خطبه/۱۵۴) «عمل‌کننده بدون آگاهی چون رونده‌ای است که بیراهه می‌رود؛ پس هرچه شتاب کند از هدفش دورتر می‌ماند؛ و عمل‌کننده از روی آگاهی چون رونده‌ای بر راه راست است، پس بیننده باید به‌درستی بنگرد آیا رونده راه مستقیم است یا واپس‌گراست؟» (عصاره، ۱۳۹۱: ۹۳). خردمندی می‌تواند رفتار کارکنان را توأم با تعقل و تدبیر سازد. در واقع، سازمان‌هایی موفق خواهند بود که بتوانند دانش، بینش و رفتار خردمندانه‌ای را در مدیران و کارکنان خود ایجاد نمایند (رضائیان و همکاران، ۱۳۹۸: ۷۶)؛ بنابراین ایجاد و توسعه خردمندسازی در رفتار کارکنان می‌تواند نویدبخش موفقیت هم برای کارکنان و هم برای سازمان باشد. یکی از موضوعاتی که ضرورت دارد خردمندانه باشد، ارتباطات است. بدین ترتیب می‌توان گفت ارتباطات خردمندانه به معنای ایجاد تعاملات با درک و بینش عمیق در راستای رفع چالش‌های محیط کاری است. بیشترین محورهایی که بحث ارتباط خردمندانه با مردم حول آن می‌چرخد این مسائل هستند: خوش‌خلقی و مدارا کردن با مردم؛ و سکوت و گذشت در برابر خطاهای مردم و افراد نادان؛ عذرپذیر بودن؛ خیرخواه مردم بودن؛ دوری جستن از مسائلی همچون بدگویی و غیبت کردن و یا تهمت زدن و حتی خود را در مظان تهمت قرار دادن؛ صبر و تحمل در برابر مصائب و گرفتاری‌هایی که مردم ایجاد می‌کنند؛ خطاپوشی و چشم‌پوشی کردن از عیب‌ها و خطاهای مردم؛ فروتنی و متواضع بودن و در حد توان نیکی کردن به خوب و بد (عصاره، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

۲-۳. یافته‌های پژوهش

با بررسی و مطالعه دقیق حکمت‌های نهج‌البلاغه، ۲۴۳ عبارت استخراج شد که از این عبارات، ۲۸۲ مضمون پایه استخراج شد. از ترکیب و مقایسه مستمر مضامین پایه و براساس قرابت مفهومی و معنایی، ۴۳ مضمون سازمان‌دهنده ایجاد شد. بعد از بررسی مضامین سازمان‌دهنده از لحاظ محتوا و ماهیت و با توجه به ادبیات و پیشینه حوزه ارتباطات، ۶ مضمون فراگیر (پیشران‌های ارتباطی فردی، پیشران‌های ارتباطی جمعی، بازدارنده‌های ارتباطی، اولویت‌سازهای ارتباطی، خردمندسازهای ارتباطی و پیامدها) ایجاد شد. به‌منظور سنجش پایایی پژوهش، نمونه‌هایی از متن مورد تحلیل انتخاب و مجدداً کدگذاری شد؛ همچنین برای حصول اطمینان از اعتبار و روایی پژوهش، نظرات اساتید دانشگاهی نیز مورد توجه قرار گرفت. بعد از تأیید تمامی مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده، الگوی مفهومی ارتباطات خردمندانه از منظر امام علی(ع) شکل گرفت. در جدول ۱ نمونه‌هایی از تحلیل مضمون ارائه شده‌است.

جدول ۱. نمونه تحلیل مضمون

حکمت	عبارت	مضمون پایه	مضمون سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱۰	با مردم آن‌گونه معاشرت کنید که اگر مردید بر شما اشک ریزند و اگر زنده ماندید با اشتیاق سوی شما آیند	روابط مشتاقانه	مردم‌داری	پیشران‌های ارتباطی جمعی
۲۶	کسی چیزی را در دل پنهان نکرد، جز آنکه در لغزش‌های زبان و رنگ رخسارش، آشکار خواهد شد	اهمیت ارتباطات غیر کلامی	تقدم ارتباطات غیر کلامی بر کلامی	اولویت‌سازهای ارتباطی
۷۹	حکمت را هر کجا که باشد، فراگیر آن کس که از افکار و آراء گوناگون استقبال کند، صحیح را از خطا خوب شناسد	جمع‌آوری اطلاعات	آگاه‌سازی	پیامدها
۱۷۳	استقبال کند، صحیح را از خطا خوب شناسد	تجربه‌آموزی	کاربست تجربه	خردمندسازهای ارتباطی
۲۶۰	با ستایش مردم فریب خورد	چاپلوسی	تعاملات مخرب	بازدارنده‌های ارتباطی
۳۳۳	از کسی درخواست ندارد	توجه به ارزشمندی	عزت‌نفس	پیشران‌های ارتباطی فردی

۱-۳-۲. پیشران‌های ارتباطی فردی

پیشران‌ها، عوامل تأثیرگذار بر روندها و رویدادها و اقدام‌ها می‌باشند که ممکن است آینده‌های متمایزی پدید آورند؛ بدین معنا که سبب تسهیل‌سازی ارتباطات می‌شوند. تمامی این عوامل مربوط به حوزه ارتباطات بوده و تأثیرگذاری قابل‌توجهی بر بهسازی فردی دارند. مضامین سازمان‌دهنده مربوط به پیشران‌های ارتباطی فردی عبارت است از اصلاح رابطه با خدا، پشتکار و تعهد، تقویت مهارت شنیداری، خاکساری، خوش‌بینی، عزت‌نفس، عمل‌گرایی، قاطعیت، گزیده‌گویی و میانه‌روی. جدول ۲ خلاصه‌ای از وضعیت مضامین سازمان‌دهنده مربوط به مضمون فراگیر پیشران‌های ارتباطی فردی است.

جدول ۲. پیشران‌های ارتباطی فردی

حکمت	مضمون سازمان‌دهنده	مضمون پایه
۴۱۱-۴۰۶-۳۳۳-۲۲۴-۸۳	خاکساری	فروتنی، فروتنی در برابر استاد
۳۸۹-۳۴۶-۳۳۳	عزت‌نفس	بزرگ‌منشی، توجه به ارزشمندی
۸۲	شجاعت	عدم خجالت از ندانستن
۴۲۳-۸۹	اصلاح رابطه با خدا	اصلاح رابطه با خدا عامل اصلاح ارتباطات
۲۹۸-۳۱	میانه‌روی	عدم زیاده‌روی، میانه‌روی در دشمنی
۳۳۶-۳۳۳-۱۵۵	پشتکار و تعهد	تعهد، پشتکار، وفای به عهد
۳۶۰-۲۴۸	خوش‌بینی	حسن ظن
۲۶۶-۱۲۰	تقویت مهارت شنیداری	شنود مؤثر
۴۵۸-۳۸۹-۳۸۱-۳۴۳-۱۵۰	عمل‌گرایی	توجه به اعمال، توجه به کردار، نکوهش تکیه بر سبقه تاریخی، تناسب گفتار و عمل
۳۱۸-۲۸۹	قاطعیت	بر خورد قاطع
۳۸۱-۳۴۹-۲۸۹-۱۴۸-۹۱-۷۱-۴۲-۲	گزیده‌گویی	پرهیز از زیاده‌گویی، کیفیت ارتباطات، گفتار عامل شناخت افراد، ارزشمندی گفتار، گفتار به کفایت
۳۹۲-۳۸۲		

۲-۳-۲. پیشران‌های ارتباطی جمعی

پیشران‌ها، عوامل تأثیرگذار بر روندها و رویدادها و اقدام‌ها می‌باشند که ممکن است آینده‌های متمایزی پدید آورند؛ بدین‌معنا که سبب تسهیل‌سازی ارتباطات در بین کارکنان می‌شوند. تمامی این عوامل مربوط به حوزه ارتباطات بوده و تأثیرگذاری قابل‌توجهی بر توسعه و بهسازی ارتباطات بین فردی دارند. مضامین سازمان‌دهنده مربوط به پیشران‌های ارتباطی جمعی عبارت است از ارتباطات آزادانه، اعتماد، امانت‌داری، برخورد عادلانه، درست‌کاری، دوری از ناهلان، رعایت سلسله‌مراتب، گذشت، مردم‌داری، موقعیت‌شناسی و جوانمردی. جدول ۳ خلاصه‌ای از وضعیت مضامین سازمان‌دهنده مربوط به مضمون فراگیر پیشران‌های ارتباطی جمعی است.

جدول ۳. پیشران‌های ارتباطی جمعی

مضمون سازمان‌دهنده	مضمون پایه	حکمت
ارتباطات آزادانه	اظهارنظر، تحمل نظر مخالف، ابراز مخالفت، پاسخ‌گویی به دشنام	۱۸۲-۳۲۱-۳۷۳-۲۷۴-۴۲۰-۴۷۱
درست‌کاری	راست‌گویی، حق‌گویی مؤمنان، خداترسی در گفتار	۳۱-۲۱۱-۲۱۴-۲۵۲-۲۶۳
اعتماد	اعتماد به درستکاران	۲۲۰
رازداری	امانت‌داری	۲-۶-۱۶۲
برخورد عادلانه	تنبیه به‌اندازه	۳۱۴
مردم‌داری	خوش‌رویی، روابط مشتاقانه، معاشرت خالصانه، حفظ دوستان، اخلاق نیکو، ادب، همراهی با مردم، نرم‌خویی، تعامل هوشمندانه با بزرگان، احترام متقابل، مدارا با دشمنان، تعامل با دوستان، تجلیل دوستان، تعاملات گروهی، احترام به استاد، حمایت مردم، دوستی کردن	۶-۱۰-۱۲-۳۸-۵۰-۵۴-۶۵-۱۴۲-۲۰۶-۲۰۷-۲۱۱-۲۱۴-۲۵۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۸-۲۹۵-۳۰۸-۳۲۵-۳۳۳
جوانمردی	بخشش، تناسب راستگویی و جوانمردی، انصاف، رعایت اخلاق، مسئولیت‌توانگران، فریادرسی	۱۱-۲۴-۴۷-۵۲-۲۲۴-۲۳۲-۲۴۷-۴۲۵-۴۳۰
دوری از ناهلان	دوستی با نادان، دوستی با بخیل، دوستی با بدکار، دوری از خیانت‌کاران، دوری از بی‌خردان، دوری از دشمنان	۳۸-۲۱۱-۲۹۳-۲۹۵
رعایت سلسله‌مراتب	تبعیت از بالادستی	۳۲۱
گذشت	چشم‌پوشی	۲۰-۲۲۲
موقعیت‌شناسی	توجه به تمایلات ارتباطی، توجه به مشکلات شخصی افراد، رعایت موقعیت، ضرورت موقعیت‌شناسی، عدم اعتماد به مستأصل، همراهی با خوش‌روزی	۳۵-۱۵۹-۲۱۱-۲۳۰-۲۳۰-۲۸۹-۴۰۲-۴۵۱

۲-۳-۳. بازدارنده‌های ارتباطی

بازدارنده‌ها، عواملی هستند که از ایجاد یا برقراری ممانعت به عمل می‌آورند؛ بدین‌معنا که منجر به عدم ایجاد یا قطع ارتباطات می‌شوند. می‌توان این عوامل را در زمره عوامل مداخله‌گر سلبی دسته‌بندی کرد. مضامین سازمان‌دهنده مربوط به بازدارنده‌های ارتباطی عبارت است از ایجاد گروه‌های ضدشهروندی، تعاملات مخرب، تهی‌دستی، خودشیفتگی و نگرش منفی. جدول ۴ خلاصه‌ای از وضعیت مضامین سازمان‌دهنده مربوط به مضمون فراگیر بازدارنده‌های ارتباطی است.

جدول ۴. بازدارنده‌های ارتباطی

مضمون سازمان‌دهنده	مضمون پایه	حکمت
ایجاد گروه‌های ضدشهروندی	ضرورت حذف گروه‌های ضدشهروندی، ضرر ایجاد گروه‌های ضدشهروندی	۱۹۹
تعاملات مخرب	ارتباط ناسالم با ناآشنایان، خشم، ستیزه‌جویی، دروغ‌ورزی، بخیل، زیان‌رسانی نادان، ستمگری، تندخویی، سرکشی، خشم عامل جدایی، ابراز نیاز، ارتکاب زشتی‌های دیگران، تقاضا از ناهل، زحمت‌آفرینی، قطع رابطه با نزدیکان، کنجکاوای دروغین، شوخی نابجا، بهانه‌جویی، بی‌تفاوتی، تعامل نابجا، انتخاب ناآگاهانه، دوستی با دروغگو، حضور در محیط مسموم، جدال در گفتار، چاپلوسی، حسادت، حسادت عامل سلامت‌زدایی، خیانت بدکار، ریاکاری، زورگویی ناشی از قدرت، عیب‌جویی، فراموشی گفتار، گفتار نقیمت‌آفرین، مشورت نادرست دروغگو، ناسپاسی مردم، فروتنی در برابر توانگران، ایجاد فضای سخن‌چینی، پیروی از سخن‌چین	۱۴-۳۱-۳۷-۳۸-۶۶-۱۰۲- ۱۵۰-۱۶۰-۱۹۴-۲۰۴-۲۱۸- ۲۲۱-۲۲۵-۲۳۹-۲۴۵- ۲۵۶-۲۶۰-۲۶۶-۲۷۶-۲۹۶- ۲۹۸-۳۲۰-۳۳۳-۳۴۲-۳۴۷- ۳۴۹-۳۵۰-۳۶۲-۳۷۴-۳۸۰- ۳۸۱-۴۲۷-۴۵۰-۴۷۹-۴۸۰
تهیدستی	فقر بازدارنده استدلال‌گری	۳
خودشیفتگی	از خودراضی بودن، خودپسندی، خودرایی، غرور، فخرفروشی	۶-۳۸-۱۶۱-۲۱۱-۲۸۲-۳۹۸- ۴۵۴
نگرش منفی	توهم، بدگمانی	۳۱-۳۰۹-۳۶۹

۴-۳-۲. اولویت‌سازهای ارتباطی

اولویت‌سازها، عواملی هستند که نسبت به عوامل دیگر از رجحان و برتری برخوردار می‌باشند. عدم رعایت تقدم منجر به ائتلاف سرمایه‌ها (هزینه، زمان و ...) در دستیابی به اهداف می‌شود. بدین معنا که در ارتباطات بایستی به تقدم و تأخر عوامل توجه کافی داشت تا اثربخشی ارتباطات محقق شود. هرچند تعداد کمی از مضمون‌های پایه تشکیل‌دهنده مضمون سازمان‌دهنده اولویت‌سازهای ارتباطی هستند، ولیکن اهمیت بسیار بالایی دارند. مضامین سازمان‌دهنده مربوط به اولویت‌سازهای ارتباطی عبارت است از اولویت ارتباطات غیرکلامی بر کلامی، اولویت آزمایش بر اطمینان، اولویت رفتار بر گفتار و اولویت شنیدن بر گفتن. جدول ۵ خلاصه‌ای از وضعیت مضامین سازمان‌دهنده مربوط به مضمون فراگیر اولویت‌سازهای ارتباطی است.

جدول ۵. اولویت‌سازهای ارتباطی

مضمون سازمان‌دهنده	مضمون پایه	حکمت
اولویت ارتباطات غیرکلامی بر کلامی	اهمیت ارتباطات غیرکلامی، تقدم ارتباطات غیرکلامی بر کلامی	۲۶-۷۳
اولویت آزمایش بر اطمینان	ضرورت آزمایش، تقدم آزمایش بر اطمینان	۲۸۴-۴۲۳
اولویت رفتار بر گفتار	تقدم رفتار بر گفتار	۲۸۹-۳۳۷
اولویت شنیدن بر گفتن	تقدم شنیدن بر گفتن	۲۸۹

۵-۳-۲. خردمندسازهای ارتباطی

خردمندسازها، عواملی هستند که سبب می‌شوند کارها با تجزیه و تحلیل مناسب و با در نظر گرفتن دانایی و خرد انجام شود. بدین معنا که خردمندسازهای ارتباطی منجر به ارتباطات دانایی محور و خردورزانه می‌شود. مضامین سازمان دهنده مربوط به خردمندسازهای ارتباطی عبارت است از تجاهل، خودکنترلی، دوران‌دیشی، سکوت آگاهانه، کاربست تجربه و همفکری. جدول ۶ خلاصه‌ای از وضعیت مضامین سازمان دهنده مربوط به مضمون فراگیر خردمندسازهای ارتباطی است.

جدول ۶. خردمندسازهای ارتباطی

مضمون سازمان دهنده	مضمون پایه	حکمت
تجاهل	تظاهر به نادانی	۲۲۲
خودکنترلی	کنترل زبان، خوداصلاحی، کنترل درونی، پنهانی اندوه، توجه به عیوب خود، خودآگاهی، تمایل به بردباری، شکیبایی	۳۱-۶۰-۳۱-۶۰-۱۷۸-۲۰۶-۲۰۷-۲۱۱-۲۱۳-۲۲۴-۳۳۳-۳۴۹-۳۷۴-۳۷۳-۳۵۳
دوران‌دیشی	بیش زیرکانه، واقع‌نگری هوشمندانه، ضرورت تفکر در گفتار، دقت در گفتار، دانایی، تدبیر، اندیشه‌مداری، عاقبت‌نگری، گفتار نعمت‌آفرین، پرهیز از ناپسندی‌ها، اجتناب از اشتباه، بصیرت، اختلاف‌گریزی، ارزش حکمت، استدلال بجاء، تخصص‌گرایی	۳۱-۴۰-۴۱-۴۱-۸۱-۲۱۵-۲۶۵-۲۸۹-۳۲۱-۳۲۹-۳۳۹-۳۴۳-۳۸۰-۳۸۱-۳۹۴-۴۱۲
سکوت آگاهانه	ابراز عدم اطلاع، سکوت، سکوت عالمانه، سکوت درباره نادانسته‌ها	۸۵-۱۰۵-۱۸۲-۲۱۱-۲۲۴-۲۸۹-۳۳۳-۳۸۲-۴۷۱
کاربست تجربه	تجربه‌آموزی، عبرت‌آموزی	۳۱-۱۷۳-۲۰۸-۲۹۷
همفکری	مشورت	۴۰-۴۱-۵۴-۱۱۳-۱۶۱-۱۷۳-۲۱۱-۲۲۹

۶-۳-۲. پیامدها

پیامدها، نتایج ارتباطات خردمندانه می‌باشند. مضامین سازمان دهنده مربوط به پیامدها عبارت است از آگاه‌سازی، بازسازی افراد، پاداش مضاعف، تقویت منفی، طراوت‌آفرینی و نفوذ اجتماعی. جدول ۷ خلاصه‌ای از وضعیت مضامین سازمان دهنده مربوط به مضمون فراگیر پیامدها است.

جدول ۷. پیامدهای ارتباطی

مضمون سازمان دهنده	مضمون پایه	حکمت
آگاه‌سازی	پرسش‌گری، جمع‌آوری اطلاعات، به‌روزرسانی اطلاعات، توجه به اطلاعات جدید، اطلاع‌رسانی همگانی، جلب‌توجه، آگاهی، بازخورد، تعدد پاسخ‌های مشابه، ثبت اطلاعات، درک صحیح اطلاعات، ضرورت پاسخ‌گویی	۶-۵۹-۷۹-۸۰-۹۸-۱۹۷-۲۰۸-۲۴۳-۲۶۶-۲۷۶-۲۸۹-۳۲۰-۴۷۸
بازسازی افراد	اصلاح افراد ناآگاه، منکرستیزی، برخورد مقتضی با خطاکار	۱۵-۲۵۲-۳۷۳-۳۷۴
پاداش مضاعف	پاداش دوچندان، جبران نیکی‌ها، جبران ستایش‌ها	۶۲-۲۳۲
تقویت منفی	نیکی در برابر بدی، تنبیه بدکار	۱۵۸-۱۷۷
طراوت‌آفرینی	شادابی دل‌ها، شاد کردن دیگران، بروز شادی	۹۱-۲۵۷-۳۳۳
نفوذ اجتماعی	نفوذ کلام	۳۹۴

خود با عنوان تبیین جایگاه ارتباطات در ساختار نظریه انگیزه خدمت‌رسانی عمومی مبتنی بر نهج‌البلاغه سه مضمون فراگیر ارتباط با خود، ارتباط با دیگران و ارتباط با خدا شناسایی کردند. ارتباط با خود، از سه مضمون سازمان‌دهنده خویشتن‌داری، اندیشه‌ورزی و اخلاق حرفه‌ای تشکیل شده است. ارتباط با دیگران، شامل چهار مضمون سازمان‌دهنده ارتباطات سازمانی اثربخش، ارتباطات همدلانه با هم‌نوعان، همکاری مؤثر با سلسله‌مراتب و ارتباطات مشفقانه است. ارتباط با خدا دربرگیرنده دو مضمون سازمان‌دهنده ابعاد ارتباط عمل‌گرایانه و ارتباط معرفت‌شناسانه بوده است. در این تحقیق در مضامین سازمان‌دهنده مشابه با همکاری مؤثر با سلسله‌مراتب، ارتباطات همدلانه با هم‌نوعان و ارتباط عمل‌گرایانه و اندیشه‌ورزی، به-ترتیب از رعایت سلسله‌مراتب، مردم‌داری، عمل‌گرایی و دوراندیشی استفاده شده است. مضامین فراگیر تحقیق مذکور با مضامین فراگیر این تحقیق کاملاً متفاوت است. غفوری‌فر و همکاران (۱۴۰۰) پژوهشی با موضوع بررسی و تحلیل بازتاب ارتباطات غیرکلامی در خطبه‌های نهج‌البلاغه انجام دادند. ارتباطات غیرکلامی که موضوع اصلی تحقیق مذکور است، با اولویت ارتباطات غیرکلامی بر کلامی که یکی از مضامین سازمان‌دهنده در این تحقیق است، مشابه است. اسکندری و نقی‌پورفر (۱۳۹۳) تحقیقی با موضوع نقش ارتباطات و مهارت‌های ارتباطی در دوران حکومت حضرت علی(ع) انجام دادند. مشابه با مفاهیم آگاهی‌بخشی و هشدار به مسئولان و مهارت ارتباطی بازخورد، در این تحقیق مضمون سازمان‌دهنده آگاه‌سازی و مشابه با مهارت ارتباطی شوند، مضمون سازمان‌دهنده تقویت مهارت شنیداری شناسایی شده است.

با بررسی تحقیقات انجام شده و برخاسته از نهج‌البلاغه درخصوص ارتباطات مشخص گردید تاکنون مبحث ارتباطات خردمندانه مورد توجه قرار نگرفته است. پژوهش حاضر به‌منظور طراحی مدل ارتباطات خردمندانه مبتنی بر آموزه‌های امیرالمؤمنین در حکمت‌های نهج‌البلاغه با استفاده از روش تحلیل مضمون است. با توجه به بررسی‌های انجام شده در این تحقیق، ۱۴۹ حکمت از حکمت‌های نهج‌البلاغه با موضوع مورد مطالعه مرتبط تشخیص داده شد. ۲۴۳ عبارت از حکمت‌های مذکور شناسایی شده و از این عبارات، ۲۸۲ مضمون پایه استخراج و به‌دنبال آن، ۴۳ مضمون سازمان‌دهنده و ۶ مضمون فراگیر تعیین شد. پیشران‌های ارتباطی فردی، پیشران‌های ارتباطی جمعی، بازدارنده‌های ارتباطی، اولویت‌سازهای ارتباطی، خردمندسازهای ارتباطی و پیامدها مضامین فراگیر ارتباطات خردمندانه می‌باشند. این به آن معناست که سازمان‌ها می‌توانند با استفاده از مقوله‌های مذکور در محیط کار، ارتباطات را بهبود بخشند؛ به‌عبارتی دیگر، سازمان‌ها می‌توانند از طریق رفع موانع مربوط به بازدارنده‌های ارتباطی، استفاده از تسهیل‌سازی پیشران‌های ارتباطی، رعایت مسائل مربوط به اولویت‌های ارتباطی و توجه مضاعف به خردمندسازهای ارتباطی، ارتباطات کاری را توسعه داده و بدین ترتیب پیامدهای مطلوب محقق می‌شوند.

مضمون فراگیر پیشران‌های ارتباطی فردی، دربرگیرنده ۱۱ مضمون سازمان‌دهنده است. اصلاح ارتباط با خدا یکی از این مضامین است که می‌توان اظهار کرد تا حد زیادی در اختیار فرد است. «مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ، أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ» (حکمت/۸۹)؛ (کسی که میان خود و خدا را اصلاح

کند، خداوند میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد). بهبود و رشد در این مضمون، وابستگی زیادی به اقدامات خود فرد دارد و در صورتی این امر محقق می‌شود که خود فرد تمایل به چنین کاری داشته باشد. همچنین با تغییر مثبت در نگرش، باور و بینش می‌توان مضامین خاکساری، خوش‌بینی، عزت‌نفس و شجاعت را در میان کارکنان بهبود داد. «لَا تَطْنَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَحَدٍ سُوءًا، وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مُحْتَمَلًا» (حکمت/۳۶۰)؛ (شایسته نیست به سخنی که از دهان کسی خارج شد، گمان بد ببری، چرا که برای آن برداشت نیکویی می‌توان داشت). «مَاءٌ وَجْهَكَ جَامِدٌ، يُقَطِرُهُ السُّؤَالُ؛ فَأَنْظُرْ عِنْدَ مَنْ نَقَطِرُهُ» (حکمت/۳۴۶)؛ (آبروی تو چون یخی جامد است که درخواست آن را قطره‌قطره آب می‌کند). مضامین پشتکار و تعهد، تقویت مهارت شنیداری، عمل‌گرایی، قاطعیت، گزیده‌گویی و میانه‌روی در سازمان به‌صورت ملموس‌تری قابل بررسی هستند. «الْكَلَامُ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ؛ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ، صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ. فَأَخْزِنُ لِسَانَكَ، كَمَا تَخْزِنُ ذَهَبَكَ وَ وِرْقَكَ؛ فَرُبَّ كَلِمَةٍ سَلَبَتْ نِعْمَةً وَ جَلَبَتْ نِقْمَةً» (حکمت/۳۸۱)؛ (سخن در بند توست، تا آن را نگفته باشی، و چون گفתי، تو در بند آنی، پس زیانت را نگهدار چنانکه طلا و نقره خود را نگه می‌داری). مدیران از طریق تعاملات با کارکنان در محیط کاری می‌توانند به ضعف و قوت این عوامل در بین کارکنان پی برده و از طریق مربی‌گری و یادگیری در حین عمل سعی نمایند این عوامل را بهبود دهند.

مضمون فراگیر پیشران‌های ارتباطی جمعی دربرگیرنده ۱۱ مضمون سازمان‌دهنده است. بایستی در سازمان فضای انتقادگری وجود داشته باشد تا کارکنان بتوانند به راحتی اظهارنظر نمایند (مضمون ارتباطات آزادانه). «لَكَ أَنْ تُبَيِّرَ عَلَيَّ وَ أَرَى» (حکمت/۳۲۱)؛ (بر تو است که رأی خود را به من بگویی). مدیران بایستی در تعاملات بین‌فردی، عدالت را رعایت نمایند (مضمون برخورد عادلانه). «رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَ» (حکمت/۳۱۴)؛ (سنگ را از همان جایی که دشمن پرت کرده بازگردانید). عدالت از مهم‌ترین مسائل سازمانی است که دغدغه کارکنان است و همواره نارضایتی خود را از آن اعلام می‌کنند. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (حکمت/۴۳۷)؛ عدالت کارها را بدان‌جا می‌نهد که باید. اعتماد، جوانمردی، درستکاری، گذشت، مردم‌داری و امانت‌داری نقش به‌سزایی در تعاملات گروهی و سازمانی دارند. حضرت علی (ع) در همین زمینه فرمایشات متعددی دارند: «وَ الْمَوْدَّةُ قَرَابَةٌ مُسْتَفَادَةٌ» (حکمت/۲۱۱)؛ (دوستی، نوعی خویشاوندی به‌دست‌آمده است) و «فَقَدْ الْأَحِبَّةَ غُرَبَةً» (حکمت/۶۵)؛ (از دست دادن دوستان، غربت است) (مضمون مردم‌داری). «وَ بِالنَّصَفَةِ يَكْثُرُ الْمُوَاصِلُونَ» (حکمت/۲۲۴)؛ (باانصاف بودن، دوستان را فراوان کند) (مضمون جوانمردی). همچنین مضامین دوری از ناهلان، رعایت سلسله‌مراتب و موقعیت‌شناسی بایستی مورد توجه کارکنان قرار گیرد.

مضمون فراگیر بازدارنده‌های ارتباطی جمعی دربرگیرنده ۵ مضمون سازمان‌دهنده است. بایستی از ظهور و بروز این مضامین که عبارتند از ایجاد گروه‌های ضدشهروندی، تعاملات مخرب، تهی‌دستی، خودشیفتگی و نگرش منفی جلوگیری کرد. این عوامل منجر به ارتباطات سازمانی غیراثربخش و درنهایت عدم تحقق اهداف سازمانی می‌شوند. بایستی فضای کاری سازمان به‌گونه‌ای باشد که از این عوامل تا حد ممکن پرهیز کرد. امیرالمؤمنین (ع) در سخنان خود بارها در این خصوص تأکید داشته‌اند: «وَ إِيَّاكَ وَ

مُصَادَقَةُ الْكُذَّابِ، فَإِنَّهُ كَالسَّرَابِ يُقَرَّبُ عَلَيْكَ الْبُعِيدَ وَ يُبْعَدُ عَلَيْكَ الْقَرِيبَ» (حکمت/۳۸)؛ (دروغگو دور را به تو نزدیک و نزدیک را به تو دور می‌نمایاند) (مضمون تعاملات مخرب). «لَا تَطْتَنَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَمْرِ سُوءًا، وَ أَنْتَ تَجِدُهَا فِي الْحَبْرِ مُحْتَمَلًا» (حکمت/۳۶۰)؛ (شایسته نیست به سخنی که از دهان کسی خارج شد، گمان بد ببری، چرا که برای آن برداشت نیکویی می‌توان داشت) (مضمون نگرش منفی).

مضمون فراگیر اولویت‌سازهای ارتباطی دربرگیرنده ۴ مضمون سازمان‌دهنده اولویت ارتباطات غیرکلامی بر کلامی، اولویت آزمایش بر اطمینان، اولویت رفتار بر گفتار و اولویت شنیدن بر گفتن است. بایستی در ارتباطات به تقدم و رجحان توجه کرد تا نظم در انجام امور رعایت شده و اثربخشی ارتباطات بیشتر گردد. حضرت علی(ع) فرمایشات متعددی در این زمینه داشته‌اند از جمله «مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئًا، إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَنَاتِ لِسَانِهِ وَ صَفَحَاتِ وَجْهِهِ» (حکمت/۲۶)؛ (کسی چیزی را در دل پنهان نکرد، جز آنکه در لغزش‌های زبان و رنگ رخسارش، آشکار خواهد شد). مدیران بایستی به‌منظور تحقق ارتباطات خردمندانه، همواره اولویت را در انجام امور رعایت کنند و نهایت دقت را در تنظیم برنامه‌ها داشته باشند. چه بسا کارهای درستی که به علت عدم انجام در زمان مناسب، تأثیر مناسب نداشته یا بی‌تأثیر شده‌اند.

مضمون فراگیر خردمندسازهای ارتباطی دربرگیرنده ۶ مضمون سازمان‌دهنده تجاهل، خودکنترلی، دوران‌اندیشی، سکوت آگاهانه، کاربست تجربه و همفکری است. مدیران و کارکنان با استفاده از این عوامل می‌توانند ارتباطات خردمندانه را در سازمان جاری و ساری سازند. گاهی اوقات در تعاملات بین‌فردی لازم است سکوت نمود؛ «لَا خَيْرَ فِي الصَّمْتِ عَنِ الْحُكْمِ، كَمَا أَنَّهُ لَا خَيْرَ فِي الْقَوْلِ بِالْجَهْلِ» (حکمت/۴۷۱)؛ (آنجا که باید خاموش ماند، سخن گفتن ناآگاهانه خیری نخواهد داشت). برخی مواقع ضروری است مدیران از روش تجاهل استفاده نمایند تا از برخی مسائل چشم‌پوشی کنند تا حرمت‌ها حفظ شود. دوران‌اندیشی عاملی است که می‌تواند تصمیم‌گیری‌های مدیریتی را توأم با دقت، صحت و توجه همه‌جانبه سازد تا از بروز پیامدهای ناخوشایند در آینده جلوگیری نماید. عامل خودکنترلی می‌تواند رفتار کارکنان را توأم با شکیبایی و تأمل سازد؛ «وَ بِالْحِلْمِ عَنِ السَّفِيهِ تَكْثُرُ الْأَنْصَارُ عَلَيْهِ» (حکمت/۲۲۴)؛ (با شکیبایی در برابر بی‌خرد، یاران انسان زیاد گردند). همچنین مدیران با استفاده از عوامل کاربست تجربه و همفکری می‌توانند از توانمندی‌ها و دانش کارکنان استفاده نمایند.

مضمون فراگیر پیامدهای ارتباطی دربرگیرنده ۶ مضمون سازمان‌دهنده آگاه‌سازی، بازسازی افراد، پاداش مضاعف، تقویت منفی، طراوت‌آفرینی و نفوذ اجتماعی است. مدیران با پیاده‌سازی سایر مضامین فراگیر ذکر شده در سازمان می‌توانند پیامدهای ارتباطی را برای سازمان در پی داشته باشند. بایستی توجه داشت توسعه ارتباطات خردمندانه در تمامی کارکنان، گروه‌های کاری و سازمان‌ها به یک اندازه میسر نیست و این موضوع منوط به ایجاد بسترهای مناسب زمینه‌ساز برای آن است. به همین دلیل هدف-گذاری و همچنین وجود راهبردهای کلان در این راستا می‌تواند پیامدهای مطلوبی برای سازمان داشته باشد. به سایر محققان توصیه می‌شود از خطبه‌ها و نامه‌های حضرت علی(ع) در راستای غنابخشی به الگوی ارتباطات خردمندانه استفاده نمایند. همچنین می‌توانند با استفاده از روش‌های کمی و نظر خبرگان سازمانی، اولویت مضمون‌های به‌دست‌آمده را تعیین کنند.

منابع

- آثاری، حامد و همایون، محمدهادی (۱۴۰۰). از تراکنش صمیمیت و مودت در اجتماع منزلی تا ارتباطات اثربخش در اجتماع مدنی. *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، دوره ۲۸، شماره ۶۰، ۳۷۵-۴۰۳.
- ابراهیمی، اسماء، نظری، علی‌محمد و حسنی، جعفر (۱۳۹۶). آسیب‌شناسی روانی از منظر قرآن: تحلیل مضمون. *نشریه اسلام و سلامت*، دوره ۲، شماره ۳ و ۴، ۱۵-۲۴.
- ارزانی، حبیب‌رضا و اهتمام، حامد (۱۳۹۴). الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی مسلمانان با مسیحیان در قرآن کریم. *نشریه الهیات تطبیقی*، دوره ۶، شماره ۱۴، ۸۹-۱۰۶.
- اسکندری، کریم و نقی‌پورفر، ولی‌اله. (۱۳۹۳). نقش ارتباطات و مهارت‌های ارتباطی در دوران حکومت حضرت علی(ع). *فصلنامه پژوهشنامه علوی*، دوره ۵، شماره ۱۰، ۱-۱۸.
- الوانی، مهدی (۱۳۹۵). مدیریت عمومی. چاپ ۵۴. تهران: نی.
- امیری، علی‌نقی، معتمد، محمدجواد و زارعی‌متین، حسن (۱۴۰۱). تبیین جایگاه ارتباطات در ساختار نظریه انگیزه خدمت‌رسانی عمومی مبتنی بر نهج‌البلاغه. *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، دوره ۱۰، شماره ۳۸، ۲۷-۵۲.
- بای، روح‌اله و بای، فاطمه (۱۳۹۰). *روان‌شناسی روابط انسانی ارتباط کارآمد در خانواده و اجتماع/مفاهیم، رویکردها و کاربردها*. چاپ اول. تهران: دانژه.
- برکو، ری‌ام و ولوین، آندرو دی و ولوین، دارلین آر (۱۳۷۸). *مدیریت ارتباطات: فردی و عمومی*. ترجمه سید محمد اعرابی و داود ایزدی. چاپ اول. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بود، فرانسیس (۱۳۷۹). *روابط انسانی*. چاپ اول. ترجمه محمدحسین سروری، تهران: عابد.
- بهادری، آتنا (۱۳۹۸). تحلیل مضمون عهدنامه امیرالمومنین علی(ع) با مالک اشتر. *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، دوره ۷، شماره ۲۸، ۵۷-۷۷.
- پناهی، بلال (۱۳۹۸). ارزیابی نقش شفافیت سازمانی بر تعارضات سازمانی با میانجی‌گری ارتباطات سازمانی اثربخش (مورد مطالعه: سازمان آب منطقه‌ای آذربایجان شرقی). *نشریه مدیریت سازمان‌های دولتی*، دوره ۷، شماره ۴، ۳۸-۲۵.
- جعفری، مصطفی، اخوان، پیمان، ضرغامی، حمیدرضا و سبزی‌کاران، اسماعیل (۱۳۹۰). عوامل انگیزشی ارتباطات اثربخش در سازمان‌های دانش‌محور. *نشریه پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی*، دوره ۳، شماره ۱، ۱۴۱-۱۶۵.
- حکاک، محمد، جعفری، میثم و ویشلیقی، مهدیه (۱۳۹۹). واکاوی استراتژی سکوت براساس آموزه‌های نهج‌البلاغه. *فصلنامه پژوهشنامه علوی*، دوره ۱۱، شماره ۲، ۱-۲۴.
- خاکپور، حسین، خانی، عاطفه و زینبی، هادی (۱۴۰۰). تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر(ع) با فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام (PDAM)). *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، دوره ۲۸، شماره ۵۹، ۱۱۹-۱۴۴.
- خانی، داوود، مهرآیین، محمد، شیرازی، علی و پویا، علیرضا (۱۳۹۹). پدیدارنگاری ارتباطات میان فردی مابین اخلاق، در تزییع استعدادهای سازمان. *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۵، شماره ۳، ۶۵-۷۴.

- دامغانیان، حسین، رستگار، عباسعلی و یزدانی زیارت، محمد (۱۳۹۷). طراحی و تبیین مدل شایستگی در ارتباطات بین فردی سازمانی. *فصلنامه مطالعات مدیریت (بهبود و تحول)*، دوره ۲۷، شماره ۸۸، ۱۴۳-۱۷۴.
- درخشان، مریم، نصرالهی، بیتا و باقری، فریبرز (۱۴۰۱). نقش واسطه‌ای خودکارآمدی در رابطه بین انعطاف پذیری روان‌شناختی با خردمندی در دانشجویان. *فصلنامه سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت*، دوره ۶ شماره ۱، ۲۹۴-۳۰۲.
- رحیمی، عماد، رفیعی هنر، حمید و خیراللهی، مهدی (۱۴۰۰). رابطه خردمندی و حسادت با واسطه‌گری عزت نفس: یک تحلیل مسیر. *نشریه اخلاق و حیانی*، دوره ۹، شماره ۲۰، ۲۹۱-۳۲۱.
- رضائیان، علی (۱۳۹۲). *مبانی سازمان و مدیریت*، چاپ شانزدهم. تهران: سمت.
- رضائیان، علی، نطفاتی، نوید، اوتارخانی، علی و المسوری، خالد. (۱۳۹۸). طراحی و تبیین مدل سنجش خرد سازمانی. *پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی*، دوره ۱۱، شماره ۳۵، ۱۱۷-۱۴۲.
- سررشته‌داری، محمد، پورکیانی، محمد و امامی، فرشاد. (۱۳۹۸). تدوین مدل راهبردی وفاداری مشتریان با رویکرد تحلیل مضمون. *نشریه مطالعات راهبردی ورزش و جوانان*، دوره ۱۸، شماره ۴۵، ۱-۲۰.
- سروری مجد، علی و پیمان فرهنگی، بنفشه. (۱۳۹۲). نقش هدایت‌گری امام در شکل‌گیری جامعه آرمانی با تکیه بر آیات و روایات. *فصلنامه سراج منیر*، شماره ۱۳، ۱۲۹-۱۵۲.
- سعیدمهدوی، اکرم‌السادات، ستاری اردبیلی، فرزاد، خیراندیش، محمد، ابراهیم‌پور، حبیب و میرزایی دریانی، شهرام (۱۴۰۰). طراحی و روان‌سنجی مقیاس سنجش خردمندی عملی مدیریتی در بیمارستان‌های وزارت بهداشت ایران. *نشریه سلامت و بهداشت*، دوره ۱۲، شماره ۴، ۵۴۰-۵۴۸.
- شجری، مجتبی، اصغری صارم، علی و صمدی، عباس. (۱۴۰۰). مفهوم‌پردازی سکنه سازمانی (پیشاپندها، مصادیق و پسایندها). *نشریه مدیریت دولتی*، دوره ۱۳، شماره ۱، ۷۷-۱۰۲.
- شمسیان، میثم، نیرومند، لیلا، تاجیک اسماعیلی، سمیه و هاشم زهی، نوروز (۱۳۹۹). تبیین و تحلیل عوامل فرهنگی مؤثر در تعارض ارتباطات میان‌فردی (مورد مطالعه: کارکنان دیوان عدالت اداری استان تهران). *نشریه مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، دوره ۱۳، شماره ۱، ۱۹۹-۲۱۵.
- صمدزاده زارع، محمد، گنجی‌نیا، حسین و آزاده دل، محمدرضا. (۱۴۰۰). طراحی مدل ارتباطات سازمانی مبتنی بر فرهنگ سازمانی اخلاق‌مدار. *نشریه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۱۷، شماره ۵، ۱۷۲-۱۷۸.
- صمدی، عباس و کیوان، نادیا. (۱۳۹۲). بررسی نقش هوش هیجانی مدیران در برقراری ارتباطات اثربخش (مورد مطالعه مدیران شعب بانک ملت در شهر تهران). *نشریه مدیریت دولتی*، دوره ۵، شماره ۱، ۱۲۹-۱۴۸.
- عابدی جعفری، حسن، تسلیمی، محمدسعید، فقیهی، ابوالحسن و شیخزاده، محمد. (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. *نشریه اندیشه مدیریت راهبردی*، دوره ۵، شماره ۱۰، ۱۵۱-۱۹۸.
- عبدالرحیمی، محمد (۱۳۹۶). عقل و کارکردهای آن در آموزه‌های اسلامی با تأکید بر کلام حضرت علی (ع). *نشریه بصیرت و تربیت اسلامی*، دوره ۱۴، شماره ۴۳، ۹-۵۱.
- عصاره، مریم (۱۳۹۱). *خردمندانه زندگی کنیم (آموخته‌ای از کلام امام علی (ع))*، چاپ اول. دزفول: اهورا قلم.

- علی‌پور، ابوالحسن، دهباشی، مهدی و مرادخانی، علی (۱۴۰۱). بررسی مقایسه‌ای خرد کیهانی در اندیشه غرب و تفکر اسلامی با تمرکز بر نظرات هگل و ملاصدرا. فصلنامه سبک زندگی با محوریت سلامت، دوره ۶ شماره ۲، ۶۷۴-۶۵۶.
- علی‌زاده، مهدی و محمودپور، مرتضی (۱۳۹۷). تأثیر ارتباطات سازمانی اثربخش بر پیاده‌سازی معماری مدیریت منابع انسانی با نقش میانجی سبک رهبری. فصلنامه مدیریت منابع در نیروی انتظامی، دوره ۶ شماره ۳، ۲۴۶-۲۱۷.
- غضنفری، احمد و مزروعی، حسین (۱۳۹۴). بررسی عوامل مؤثر بر اثربخشی ارتباطات سازمانی در یک سازمان دولتی. نشریه مدیریت فرهنگ سازمانی، دوره ۱۳، شماره ۲، ۵۸۱-۵۹۹.
- غفوری‌فر، محمد، حسینی، علیرضا و قصابی، مهناز (۱۴۰۰). بازتاب ارتباطات غیرکلامی در خطبه‌های نهج-البلاغه. دوفصلنامه دین و ارتباطات، دوره ۲۸، شماره ۶۰، ۴۰۵-۴۳۳.
- فاطمی نسب، سید عزت‌اله و محمودزاده، ابراهیم (۱۳۹۶). بررسی تأثیر ارتباطات سازمانی بر تسهیم دانش در شرکت راه‌آهن جمهوری اسلامی. فصلنامه مطالعات مدیریت راهبردی دفاع ملی، دوره ۱، شماره ۱، ۱۰۹-۷۲.
- فتحی، ابراهیم (۱۳۹۹). الگوی هنجاری ارتباطات انسانی در اندیشه آیت‌ا... جوادی آملی. دوفصلنامه دین و ارتباطات، دوره ۲۷، شماره ۵۷، ۲۸۵-۴۱۷.
- فتحی، فاطمه، سبک‌رو، مهدی و پورعزت، علی‌اصغر (۱۴۰۱). تدوین مضامین فراگیر اخلاقی در فرایندهای مدیریت منابع انسانی براساس رهنمودهای امام علی(ع). نشریه مدیریت اسلامی، دوره ۳۰، شماره ۱، ۱۱-۳۳.
- کردنوقایی، رسول، دلفان بیرانوند، آرزو و عربلو، زینب (۱۳۹۴). دیدگاه سالمندان در مورد خرد و مؤلفه‌های آن: روانشناسی خرد. نشریه روان‌شناسی پیری، دوره ۱، شماره ۳، ۱۵۷-۱۶۷.
- کردنوقایی، رسول، کرمی، نسا، دلفان بیرانوند، آرزو و نظری، نجمه (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی ویژگی‌های رفتار خردمندانه در شخصیت زال بر اساس مدل سه بعدی خرد آردلت. فصلنامه ادبیات تطبیقی، دوره ۶، شماره ۱، ۳۰-۱.
- کرمی، مرتضی، شریعتی، سید صدرالدین و اسماعیلی، معصومه (۱۳۹۲). بررسی اصول روابط بین‌فردی براساس آموزه‌های اخلاقی - اجتماعی سوره حجرات و مدل‌یابی محتوایی از این آموزه‌ها. فصلنامه روان-شناسی تربیتی، دوره ۹، شماره ۲۹، ۱۳۵-۱۷۳.
- کوپرز، وندلین و گانلوگسون، اولن (۱۳۹۹). یادگیری خرد: دیدگاه‌ها در مورد خردمندسازی آموزش کسب‌وکار و مدیریت. ترجمه طهمورث آقاجانی هاشجین، زهرا جوانی و بهزاد شوقی، چاپ اول. تهران: راز نهان.
- کیخا، احمد (۱۴۰۰). تحلیل مضمون مؤلفه‌های بودجه‌ریزی عملکرد محور در دانشگاه. نشریه مدیریت دولتی، دوره ۱۳، شماره ۴، ۷۰۶-۷۳۷.
- لوتانز، فرد (۱۳۷۴). رفتار سازمانی. ترجمه غلامعلی سرمد. چاپ اول. تهران: بانک مرکزی جمهوری اسلامی.
- لیتل جان، استیفن (۱۳۸۴). نظریه‌های ارتباطات. ترجمه سید مرتضی نوربخش و سید اکبر میرحسینی. چاپ اول. تهران: جنگل.
- محقق، حسین و صحابت انور، سعید (۱۳۹۶). روابط اجتماعی و اخلاق از دیدگاه حضرت علی(ع) در نهج-البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه، دوره ۵، شماره ۱۸، ۱۵-۳۱.

- محمودی، سیروس (۱۳۹۷). بررسی تحلیلی مبانی اسلامی خردورزی به‌عنوان یک هدف تربیتی. نشریه تربیت و بصیرت/اسلامی، دوره ۱۵، شماره ۴۶، ۸۷-۱۰۰.
- مرادی، مرتضی، حقیقی، پری و توره، ناصر. (۱۳۹۴). رابطه اصول اخلاقی با ارتباطات اثربخش سازمانی. نشریه اخلاق در علوم و فناوری، دوره ۱۰، شماره ۲، ۳۹-۳۹.
- مزروعی، حسین، بازرگانی، محمد، غضنفری، احمد و فرهی بوزنجانی، برزو. (۱۳۸۸). ارائه الگوی ارتباطات سازمانی برای یک سازمان نظامی. فصلنامه پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی دانشگاه جامع امام حسین(ع)، دوره ۲، شماره ۱، ۶۶-۵۱.
- موحد، فریناز، ابوالعالی الحسینی، خدیجه و باقری، خدیجه. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای معیارشناسی خردمندی در روایات اهل بیت- علیهم‌السلام- با دستاوردهای روانشناختی. دوفصلنامه علمی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، دوره ۹، شماره ۱۶، ۸۴-۵۷.
- موسی‌زاده، شیرین (۱۳۸۹). ارتباطات میان‌فردی. ماهنامه علمی تخصصی انجمن روابط عمومی ایران، شماره ۷۵، ۴۲-۴۵.
- مهدی‌زاده، سجاد (۱۳۹۴). الگوی ارتباطات انسانی مطلوب در فرهنگ اسلامی. دوفصلنامه دین و سیاست فرهنگی، شماره ۵، ۱۰۱-۱۲۲.
- میرسپاسی، ناصر و اعتباریان، اکبر (۱۳۹۴). اصلاح و تحول در نظام اداری ایران براساس الگوی توازن قدرت. چاپ اول. تهران: میر.
- میکائیلی، نیلوفر، اسرافیلی، هاجر و بشرپور، سجاد (۱۳۹۸). طراحی و آزمون الگوی علی رابطه بین سبک زندگی اسلامی، خردمندی و هوش اخلاقی با گرایش به رفتار پرخطر: نقش واسطه‌ای بهزیستی روان‌شناختی. نشریه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، دوره ۹، شماره ۱، ۸۱-۱۰۰.
- نانوایی، ناهید و نوروززاده، احد (۱۴۰۰). تحلیل اثر ارتباطات اثربخش سازمانی بر تعادل کار و زندگی با نقش میانجی آسیب‌های شغلی در بیمارستان سلان تأمین اجتماعی اردبیل. نشریه مدیریت بهداشت و درمان، دوره ۱۲، شماره ۱، ۶۹-۷۹.
- نوری، اعظم. (۱۳۹۲). خردورزی در سیره حضرت زینب(س). پژوهشنامه مطالعات اسلامی زنان و خانواده، دوره ۱، شماره ۱، ۱-۱۵.
- هاشمی، سهیلا (۱۳۹۳). بررسی سبک‌های هویت و تعهد دانشجویان براساس الگوی ساخت هویت برونسکی و رابطه آن با خردمندی در فرآیند حل مسئله. نشریه مطالعات روان‌شناختی، دوره ۱۰، شماره ۱، ۱۰۹-۱۳۶.
- هاشمی، صدیقه سادات و احمدی، حسن (۱۴۰۱). الگوی مهارت‌های ارتباطی فرماندهان در تعامل اثربخش با سربازان وظیفه. فصلنامه پژوهش‌های مدیریت انتظامی، دوره ۱۷، شماره ۱، ۳۹-۶۹.
- هویدا، رضا، چوپانی، حیدر، خوران، عبدالله و غلام‌زاده، حجت‌اله (۱۳۹۴). نقش ارتباطات سازمانی اثربخش و اعتماد سازمانی در توسعه و بهبود نوآوری سازمانی مدارس. فصلنامه ابتکار و خلاقیت در علوم انسانی، دوره ۵، شماره ۲، ۱۱۷-۱۴۶.



(Research Article)

Investigation and analysis of the representation of social actors in Shaqshaqiya Sermon based on the sociosemantic system network of "Van Leeuwen"

Mahdiyeh Normandipor¹, Narges Ansari^{2*}, Abdolali Ale booye Langroudi³

Submission Date: 23 August 2023

Revision Date: 21 November 2023

Acceptance Date: 16 December 2023

(Page 31-58)

Abstract

Critical discourse analysis analyzes and explains texts with a systematic approach. One of the basic propositions of critical analysis is to pay attention to the human actors, which is constructed and represented in the context of discourse. Van Leeuwen, one of the critical discourse theorists, presents an inventory of sociosemantic factors related to the way of representation of social actors. This network consists of two main components: elimination and statement, and each of them has several sub-components. Through them, one can understand the ideology, and the hidden intentions of the discourse owners. In the present research, the special discourse of Imam Ali in the sermon of Shaqshaqiya is analyzed based on the descriptive-analytical method from the perspective of Van Leeuwen's model, considering the special importance of this sermon and the importance of the actors participating in this sermon. By analysis of discourse-oriented constructions from the total components of Exclusion and Inclusion, it can be understood that Imam (pbuh) does not want to mention the names of people, especially the usurping caliphs and members of the six-member council. They have been represented as active actors to realize their desires in a collective action and reaction through Personalization subcomponents, or have been addressed in general using terms such as "Al-Shuri", "Al-Jama'a", "Al-Nazair". The non-use of the

1. PhD student of Arabic language and literature, faculty of literature and humanities, Imam Khomeini International University

2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University

3. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University

*: Corresponding Author:

Email: n.ansari@hum.ikiu.ac.ir

How to cite this article: Ansari, N., Ale booye Langroudi, A. A., & Normandipor, M. (2023). Investigation and analysis of the representation of social actors in Shaqshaqiya Sermon based on the sociosemantic system network of "Van Leeuwen", *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(43), 31-58. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28558.2992>

element of Honorification indicates that no legitimate right has been given to them in the Imam's discourse. Imam is an actor who has assigned a high frequency of passivation. By examining the difference between the explicit and implicit components, it was found that Imam's discourse refers to explicit categories.

Keywords: Shaqshaqiya Sermon, Imam Ali, Critical discourse analysis, representation, social actors, sociosemantic, Van Leeuwen.

Extended Abstract

1. Introduction

The concept of discourse and discourse analysis as an approach that fundamentally emphasizes qualitative and interpretive aspects in addition to quantitative aspects, is a framework that has found a special place in social research in the discovery of meaning. Due to the widespread use of discourse in various fields, we see different definitions and approaches in discourse and discourse analysis, but what is intended in this research is the scientific and linguistic concept of discourse, because the discourse can be considered as the generator and originator of the ideology that is hidden in it and embodied through linguistic tools. One of the discourse analysis approaches that is of interest to social science researchers and other fields is critical discourse; Critical discourse analysis has paid attention to ideological processes, relations between language and power and ideology in the investigation of linguistic phenomena and discourse practices, and it places linguistic and non-linguistic elements together with the background knowledge of the actors under study.

2. Theoretical framework

Van Leeuwen (1947) is a linguist, writer, director and professor of communication theory. Although he is considered one of the main developers of social semiotics, he presents a list of ways of representing social actors in critical discourse analysis (1996) with a different approach from other pioneers of CDA, using socio-semantic components in his article entitled "Representation of Social Actors", and defines and explains each one. In defining and explaining his model, he says: the study of the sociological-semantic components of the discourse creates a deeper and more comprehensive understanding of the text than the study of the linguistic components because these components are more effective in showing the lower layers of the text. Van Leeuwen's model (2008) generally consists of two main components called Exclusion and Inclusion. Each of the processes of Exclusion and Inclusion may happen in one of the

forms of Suppression, Backgrounding, Activation, Passivation, Personalization, Impersonalization, Genericization and Specification type, each of which has different types of special sub-components. Shagshaghieh's sermon is a suitable discourse material for analysis based on the "Van Leeuwen" model due to the fact that it has a variety of social actors and characters and people are embodied in it as individual actors. On the other hand, attention and emphasis on the agent and the human factor leads to a greater tendency towards the context of the text in the interpretation of the texts. When we choose among the types of participants in the representation of actors, this choice can be ideologically meaningful. For this purpose, Chi-Squared Test was used to compare the ratio of each of the main components and Binomial Test was used to measure their significance.

3. Research method

The present study, using the descriptive-analytical method, seeks to investigate and analyze the way of representation of social agents in Shagshaghia sermon. In order to apply Van Leeuwen's systematic network to the text of the sermon, first by examining each part of the sermon, social actors, i.e., all the people who participated in the events and statements of the sermon, were extracted, then the way of representation and presence of each of these agents in the various situations were evaluated and analyzed based on the socio-semantic components that Van Leeuwen proposed in his model.

4. Conclusion

By examining and analyzing the representation of social agents in the sermon of Shagshaqiyah, a total of 308 examples of sociological-semantic components were obtained from the text of the sermon. The received data indicate that the usage rate of the Inclusion component is relatively higher than the usage frequency of the Exclusion component; Data related to the total rate of use of two sub-components of Exclusion, that is, Suppression and Backgrounding, show that Backgrounding has been used many more times in Imam's speech and it shows that he does not want to use the Suppression element. Out of a total of 308 components, 198 components are related to various types of Inclusion components, among which, respectively, personalization and activation have more frequency; In personalization with the Determination element, the sub-components of Relational identification and negative Appraisal were the most frequently used; In Relational identification, Uthman and Abd al-Rahman bin Auf are the actors who are represented with relative relations indicating

the special importance that the Umayyads attached to genealogy, which is clearly inferred from the speech of Imam (a.s.). The people have been represented in negative Appraisal because of the way they turned to Imam to pledge and their breaking the pledge as well as Uthman and the members of the Shura each because of their wrong behavior and performance during this process. Personalization through Association had a high frequency compared to other Personalization sub-components in the sermon text. The members of the six-member council and the successors of Rashedin are among the activists who have been represented by this component because of the common goals they were pursuing; Active activists both in taking over the caliphate and in dividing the caliphate among themselves, and, in other words, in looting the public properties, a group that participated in a collective action and reaction to realize their own decisions and wishes are mentioned in the whole sermon.

From a total of 30 components of passivation, the actor who has the highest percentage of passivity and inactivity in the sermon is Imam Ali himself and then the people of the society who are represented as objects that were subjected to the policies and actions and reactions of the caliphs. Although Imam (a.s.) has a strong presence in the sermon, his presence is represented in the form of a passive actor; Amir al-Mu'minin (a.s.) surrendered in such circumstances to preserve the interests of Muslims, the stability of Islam and to preserve the position of the Qur'an as a citizen.

Determining the nature was also expressed in the text of the sermon with the two elements of Individualization and Assimilation; In the speech of Imam (a.s.) what is taken from the constructions of discourse is that he does not want to mention the names of individuals, especially in cases where the caliphs or members of the six-member council are mentioned, they are referred to in a general form of reference with titles such as "Al-Shuri" ", "Al-Jama'ah", "Al-Nazir" etc., or using a reference set in the form of numbers and figures such as "The First" and "The Third" instead of mentioning the names of the caliphs, he refrains from mentioning their names directly. In addition, the non-representation of actors by Honorification element is related to the political vision of Imam (a.s.), who did not consider any legitimacy for the rule of the Rashedin caliphs.

And finally, to measure the mystery of the text from the total of explicit and hidden components, 58% of the text was found to be dedicated to the explicit components indicating that Imam's discourse is not hidden.

References [In Persian]

- Aghagolzadeh, F., Khairabadi, R. & Gulfam, A. (2012). A comparative study of the way Iranian and Western actors are represented in the nuclear issue in the international media (Van Leeuwen model 2008). *Linguistic essays*, (4)13, 1-19.

- Johnston, B. (2019). *Discourse analysis*. Translated by Seyed Jalil Shahri Langroudi. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Haghighat, S. S. (2006). *Political science methodology*. Qom: Mofid University Press.
- Rassouli, M. R., & Nematollahi, P. (2021). *Discourse theory: from structuralism to poststructuralism*. Tehran: Logos Publishing.
- Rezai-Panah, A., & Shukati Moqrab, S. (2016). *Analysis of political discourse (political matter as a discursive construction)*. Tehran: Tisa Publishing.
- Zodranj, S. and Arbati Moghadam, Sh. (2022). Analyzing Shagshaqiyah's sermon with the approach of critical discourse analysis. *Quarterly of Nahj al-Balagheh Research*, (10)37, 115-139.
- Sadouq, M. bin Ali. (2007). *Ilal ush-Sharaayi*. Translation: Seyyed Mohammad Javad Zehni. Qom: Momenin Publications.
- Shayiri, H. R. (2019). *Analysis of discourse semantics*. p7. Tehran: Samt.
- Akkad, A. M. (1970). *The character of Hazrat Ali (peace be upon him)*. Translation: Seyyed Jaafar Ghadban. Tehran: New Moon.
- Makarem Shirazi, N., & et al. (2011). *The message of Imam Amir al-Mu'minin (a.s.): a new and comprehensive commentary on Nahj al-Balagha*. First edition. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib Publications.
- Yarmohammadi, L. (2016). *Contrastive analysis of cognitive discourse (Persian and English in the framework of critical linguistics)*. Tehran: Hermes Publications.
- Jorgensen, M., and Phillips, L. (2021). *Theory and method in discourse analysis*. Translated by Hadi Jalili. Tehran: Ney.
- Najafi-Ayoki, A., Rasool-Niya, A. H., & Kaveh Noushabadi, A. R. (2017). The textual analysis of Shagshaghieh's sermon based on the theory of "Serrel" speech act. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagheh Research*, (5)19, 1-17.

References [In Arabic]

- Ibn abi Al Hadid, Al muttazzali. (1999). *Commentary on the Nahj al-Balagha*. Qom: Dar Alkotob Aleslamy.
- Bagher al-Hosseini, Muhammad bin Ismail. (2010). *Explanation of the vocabulary of Nahj al-Balagha*. Qom: Bostan Kitab.
- Bahrani, Maitham bin Ali bin Maitham. (1943). *Commentary on Nahj al-Balagha*. Al-Kitab publishing office.
- ----- (1996). *Commentary on Nahj al-Balagha*, Translated by Gurban Ali Mohammadi Moghadam and Ali Asghar Nawai Yahiizadeh. p1, Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Anouz, Sabah Abbas. (2015). *Nahj al-Balagha*. The voice of truth. first edition Iraq: Holy Karbala. Nahjul Balagha Institute of Sciences.

References (In English)

- -Van Leeuwen, T. (1996). *The representation of social actors in discourse*. In Caldas- Coulthard, C. R., & Coulthard, M. (Eds.), *Texts and practices*.
- ----- (2008). *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford: Oxford University Press.



(مقاله پژوهشی)

بررسی و تحلیل نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی در خطبه شششنبه براساس الگوی جامعه‌شناختی - معنایی «ون لیوون»

مهديه نورمندی پورا^۱، نرگس انصاری^{۲*}، عبدالعلی آل بویه لنگرودی^۳

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵

(از ص ۳۶ تا ۵۸)

چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی با رویکردی نظام‌مند به تحلیل و تبیین متون می‌پردازد. یکی از گزاره‌های اساسی تحلیل انتقادی توجه به کارگزار انسانی است که در گستره گفتمان برجسته، بر ساخته و بازنمایی می‌شود. «تو ون لیوون» از نظریه پردازان حوزه تحلیل گفتمان انتقادی، در قالب شبکه نظام‌مندی، لیستی از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی در مورد نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی را ارائه می‌دهد؛ این شبکه از دو مؤلفه اصلی حذف و اظهار تشکیک شده است و هر کدام دارای زیرمؤلفه‌های متعددی است که از طریق آن‌ها می‌توان ایدئولوژی، گفتمان خاص نویسنده و نیت‌های پوشیده صاحبان گفتمان را دریافت. در پژوهش حاضر، خطبه شششنبه با توجه به اهمیت ویژه آن و اهمیت کارگزاران شرکت کننده در آن، با هدف شناسایی و تبیین گفتمان خاص امام(ع) براساس الگوی ون لیوون و تحلیل مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی در متن خطبه بررسی می‌شود. در نتیجه تحلیل ساخت‌های گفتمان مدار و داده‌های آماری از مجموع زیرمؤلفه‌های حذف و اظهار، چنین برداشت می‌شود که ایشان تمایلی به ذکر نام افراد، به ویژه خلفای راشدین و اعضای شورای شش نفره ندارند، خلفای راشدین در سراسر خطبه به مثابه کنش‌گرانی فعال برای تحقق بخشیدن به تصمیمات خود در یک کنش و واکنش جمعی از طریق زیرمؤلفه‌های تشخیص بخشی بازنمایی شده‌اند یا از آن‌ها در قالب کلی ارجاعی با عناوینی همچون «الشوری»، «الجماعة»، «النظائر» و ... یاد شده است. کاربرد نداشتن عنصر مقام‌دهی بیانگر این است که در گفتمان امام، هیچ‌گونه حق مشروعیتی به آن‌ها داده نشده است. از طرف دیگر امام علی(ع) کارگزاری است که بسامد بالای منفعل‌سازی را به خود اختصاص داده است. همچنین با بررسی تفاضل مؤلفه‌های صریح و پوشیده مشخص شد که گفتمان امام(ع) بر صراحت و پوشیدگی نداشتن اشاره دارد.

کلید واژه‌ها: خطبه شششنبه، امام علی(ع)، تحلیل گفتمان انتقادی، بازنمایی، کارگزاران اجتماعی، الگوی جامعه‌شناختی - معنایی، ون لیوون.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

۳. استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

۱. مقدمه

اندیشمندان علوم اجتماعی برای کشف معنای حقیقی متون در مطالعات خود برآنند تا برای امر اجتماعی چارچوب‌های نظری و روش‌شناسانه‌ای ارائه دهند که به‌طور بنیادی علاوه بر جنبه‌های کمی بر جنبه‌های کیفی و تفسیری نیز تکیه داشته باشد. مفهوم گفتمان و تحلیل گفتمان نیز از آنجاکه به‌عنوان رویکردی کمی/ کیفی هم بر جنبه‌های بیرونی واقعیت و هم بر جنبه‌های ذهنی و تفسیری تأکید دارد، چارچوبی است که در کشف معنا، جایگاه ویژه‌ای در پژوهش‌های اجتماعی یافته است. گفتمان در حوزه مفهومی خود در معنای علمی و زبان‌شناسانه نخستین بار در اواسط دهه ۱۹۶۰ به‌وسیله اندیشمند فرانسوی «امیل بنونیست»^۱ به‌کار گرفته شد. وی در تعریف گفتمان چنین آورده است: «گفتمان یعنی به‌کارگیری زبان به‌واسطه استعمال فردی» (بنونیست ۱۹۶۰ به نقل از شعیری، ۱۳۹۸: ۱۳) «یورگنسن و فیلیپس» «گفتمان را شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن یا یکی از وجوه آن معرفی می‌کنند» (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۰: ۱۸). می‌توان گفتمان را مولد و موجد ایدئولوژی‌ای دانست که در گفتمان پنهان است و از راه ابزارهای زبانی تجسد می‌یابد. گفتمان به‌عنوان یک مفهوم جامعه‌شناختی- معنایی «قطعه‌ای زبانی و بامعناست که اجزای آن به‌شکلی به‌هم مربوطند و هدف خاصی را دنبال می‌کنند» (یارمحمدی، ۱۳۸۵: ۱). «لاکلو و موف گفتمان را مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناسانه و فرازبان‌شناسانه می‌دانند که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و از این رهگذر، سیستم و نظام موقعیتی ساختارمندی به‌دست می‌آید، آنگاه اسم آن را گفتمان می‌گذاریم» (لاکلو و موف به نقل از رسولی و نعمت‌اللهی، ۱۴۰۰: ۷۹). تحلیل گفتمان نیز نوعی روش‌شناسی محسوب می‌شود که «عبارت است از تعبیه سازوکار مناسب و اعمال آن در کشف و تبیین ارتباط گفته (یا متن) با کارکردهای فکری و اجتماعی» (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۶۵).

یکی از رویکردهای تحلیل گفتمان که مورد توجه پژوهشگران علوم اجتماعی و سایر حوزه‌ها است، گفتمان‌شناسی انتقادی است؛ به نظر «فرکلاف»، «تحلیل گفتمان انتقادی برخلاف نظریه‌های غیرانتقادی در بررسی پدیده‌های زبانی و اعمال گفتمانی به فرایندهای ایدئولوژیک در گفتمان، روابط بین زبان و قدرت، ایدئولوژی، سلطه و قدرت و نابرابری، پیش‌فرض‌های دارای بار ایدئولوژیک در گفتمان و بازتولید اجتماعی ایدئولوژی زور توجه کرده و عناصر زبانی و غیرزبانی را به‌همراه دانش زمینه‌ای کنش‌گران، هدف و موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد» (حقیقت، ۱۳۸۵: ۴۵۸). در گفتمان‌شناسی انتقادی، تحلیل گفتمان براساس الگوها و شیوه‌های متفاوتی از سوی نظریه‌پردازان این حوزه بررسی شده است که یکی از آن‌ها الگوی جامعه‌شناختی-معنایی ون‌لیوون است.

۱-۱. بیان مسئله

ون‌لیوون (۱۹۴۷) زبان‌شناس، نویسنده، کارگردان و استاد نظریه ارتباطات است. اگرچه از توسعه‌دهندگان اصلی نشانه‌شناسی اجتماعی محسوب می‌شود، اما درباره تحلیل گفتمان از وی کتاب‌ها و مقالاتی منتشر

1. Emile Benveniste

شده است که مشروعیت‌سازی، مشروعیت چندوجهی، بازنمایی، کارگزار اجتماعی، قدرت و اقتدار از مفاهیم و اصطلاحات اساسی نظریات وی است. وی (۱۹۹۶) در تحلیل گفتمان انتقادی با رویکردی متفاوت از سایر پیشگامان CDA با استفاده از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی-معنایی، نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی را تبیین می‌کند. ون‌لیوون در تعریف و تبیین الگوی خود می‌گوید: «مطالعه مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی گفتمان، نسبت به بررسی مؤلفه‌های زبان‌شناختی، درک عمیق‌تر و جامع‌تری از متن ایجاد می‌کند؛ زیرا این مؤلفه‌ها در نشان دادن لایه‌های زیرین متن کارایی بیشتری دارد» (Van Leeuwen, 1996:33). خطبه ششقیه از این جهت که دارای تنوع کنش‌گران اجتماعی است و شخصیت‌ها و افراد به صورت کارگزارانی منفرد و مجرد در آن تجسم یافته‌اند، ماده گفتمانی مناسبی برای تحلیل براساس الگوی «ون‌لیوون» است. از سوی دیگر، توجه و تأکید بر کارگزار و عامل انسانی، گرایش بیشتر به بافت و زمینه متن را در تفسیر متون به‌دنبال دارد. زمانی که در بازنمایی کنش‌گران از میان انواع مشارکت‌کنندگان گزینش می‌کنیم، این انتخاب می‌تواند به لحاظ ایدئولوژیک معنادار باشد. به این منظور برای مقایسه میزان کاربرد نسبت هریک از مؤلفه‌های اصلی از آزمون کاسکور و برای سنجش میزان معناداری آن‌ها از آزمون بایمینال استفاده شده است. در این راستا با بررسی کارگزاران اجتماعی در خطبه ششقیه در پی پاسخ دادن به سؤالات زیر هستیم:

- ۱- هر کدام از کارگزاران شرکت‌کننده در خطبه ششقیه بر اساس مؤلفه‌های جامعه‌شناختی-معنایی چگونه بازنمایی شده‌اند؟
- ۲- چگونه می‌توان با بهره‌گیری از دو مؤلفه اصلی حذف و اظهار در پس متن تاریخی خطبه ششقیه، ایدئولوژی و گفتمان امام(ع) را درک و دریافت کرد؟
- ۳- تا چه میزان از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی-معنایی در صراحت‌بخشی و رازگونگی گفتمان امام(ع) در خطبه ششقیه بهره گرفته شده است؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

برخی از متون خبری، سیاسی و ادبی با رویکرد کارگزارمحور ون‌لیوون در حوزه گفتمان‌شناسی انتقادی بررسی و تحلیل شده‌اند. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

یارمحمدی (۱۳۹۳) در کتاب «ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی» با رویکردی کارگزارمحور به تحلیل ساخت‌های گفتمان‌مدار در گزیده‌ای از سرمقاله‌های روزنامه‌های ایران پرداخته تا میزان صراحت و پوشیدگی پیام را در مطبوعات مدنظر تعیین کند و همچنین در مقاله دیگری با عنوان «بازنمایی کارگزاران اجتماعی در منازعات فلسطین و اسرائیل از طریق ساختارهای گفتمان‌مدار جامعه‌شناختی-معنایی» با مطالعه تطبیقی‌ای در نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی، مخاطب را به مناسبات و روابط سلطه و نیت‌ها و منظوره‌های پوشیده گفتمان رهنمون می‌سازد.

عبدالباسط عرب یوسف‌آبادی، الیاس برآبادی و طاهره میرزاده (۱۳۹۶) در مقاله خود با عنوان «بررسی ساخت‌های گفتمان‌مدار سوره قصص براساس الگوی ون‌لیوون» با تحلیل نظام گفتمانی سوره

قصص نشان داده‌اند که بسامد مؤلفه اصلی اظهار به مراتب بیشتر از مؤلفه حذف است و در نهایت، کارگزاران به مثابه کنش‌گرانی فعال، بیشتر از طریق مؤلفه‌های کلی ارجاعی و عینی کردن بازنمایی شده‌اند. ابراهیم فلاح و سجاد شفیعی‌پور (۱۳۹۹) در مقاله «واکاوی تطبیقی بافتارهای گفتمان‌مدار روایت حضرت نوح در دو سوره هود و نوح بر محور الگوی ون‌لیوون» ضمن واکاوی تطبیقی مؤلفه‌های جامعه‌شناختی-معنایی در دو سوره مذکور نشان می‌دهند، نحوه بازنمایی کارگزاران در سوره هود حاکی از آن است که فرایند پوشیدگی در گفتمان غلبه دارد، اما در سوره نوح نحوه بازنمایی کارگزاران بر صراحت متن اذعان دارد.

ابراهیم عبدالقواب حمزة در مقاله خود با عنوان «التلاعب بالتمثيلات الإستعارية للفواعل النحوية و الفاعلين الاجتماعيين في الخطاب الإقتصادي المعاصر» (۲۰۲۱). به بررسی کارکرد استعاره‌های تمثیلی در بازنمایی کنش‌گران اجتماعی و کنش‌های اجتماعی در گزارش‌های سالانه صندوق بین‌المللی پول پرداخته است و در پایان اذعان می‌کند؛ در شرایطی که بحران اقتصادی روی داده است، این بحران مانند اتفاقی طبیعی بازنمایی شده و اشاره‌ای به کارگزار اجتماعی نشده است، همچنین نویسنده علاوه بر کارکردهایی که «ابن‌جنی» برای استعاره تمثیلیه برشمرده بود مواردی دیگر همچون اظهار، حذف، ارزش‌دهی و ... را به آن افزوده است.

متن شریف نهج البلاغه در مباحث گفتمانی تاکنون از زاویه نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی بررسی و پژوهش نشده است. به این ترتیب، در این مقاله به‌طور ویژه نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی در خطبه ششقیه با توجه به الگوی جامعه‌شناختی-معنایی ون‌لیوون بررسی و تحلیل می‌شود.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به اینکه خطبه ششقیه یکی از برجسته‌ترین خطبه‌های امام(ع) است که بیانگر چندین موضوع مهم، از جمله مسئله تاریخی غصب خلافت امام علی(ع) به وسیله خلفای سه‌گانه، توصیف شرایط جامعه و احوال مردم آن روز و همچنین مبین شرایط روحی امام در آن برهه تاریخی و برخورد ایشان با غاصبان خلافت است، بنابراین بررسی و تحلیل نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی در این خطبه حائز اهمیت است و چگونگی بازنمایی هریک از کارگزاران با بهره‌گیری از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی-معنایی ما را به فهم عمیق‌تر گفتمان امام(ع) و ناگفته‌های ایشان رهنمون می‌سازد.

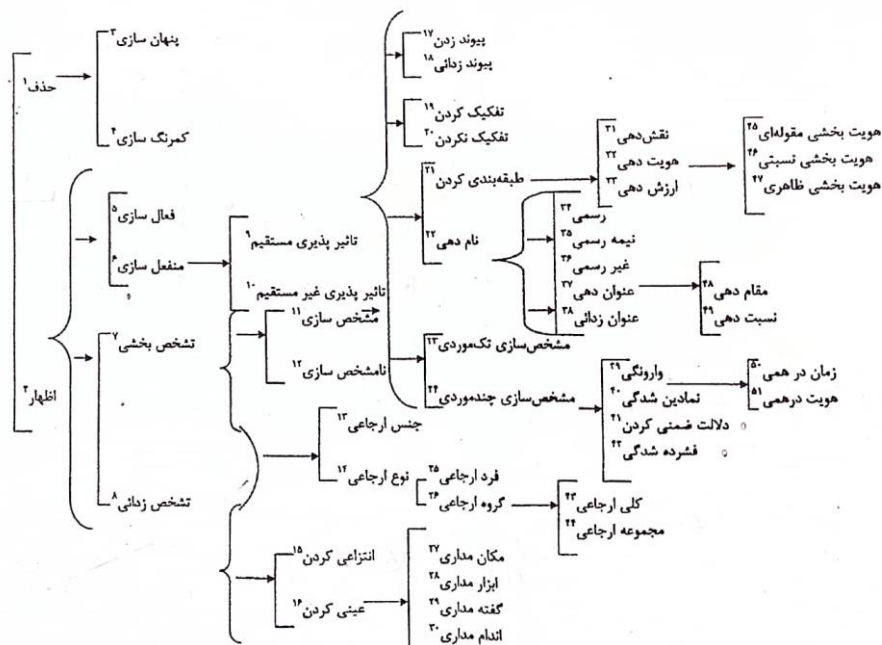
۲. بحث

۲-۱. کارگزاران اجتماعی در تحلیل گفتمان ون‌لیوون

پدیده گفتمان و تحلیل گفتمان اساساً در زبان‌شناسی متولد شد. در جریان سیر تاریخی این مفهوم، پس از طرح «تحلیل گفتمان ساخت‌گرا» که در این حالت «زبان به‌عنوان جریان معینی کاملاً مستقل از گفتار یا گفته‌پردازی در نظر گرفته می‌شد» (شعیری، ۱۳۹۸: ۱۱-۱۰). «تحلیل گفتمان نقش‌گرا» مطرح شد با گسترش نقش‌گرایی، عده‌ای از زبان‌شناسان مفهوم بافت را نیز وارد تحلیل گفتمان کردند و گفتمان را

به‌مثابه زبان به هنگام کاربرد در نظر گرفتند» (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۵۴). سپس به سبب نواقص موجود در تحلیل گفتمان نقش‌گرا، «بعد تعاملی زبان در مرکز فعالیت‌های زبان‌شناختی قرار گرفت» (شعیری، ۱۳۹۸: ۹-۱۲) و با افزودن مفاهیمی نظیر «قدرت» و «ایدئولوژی» نگرش «تحلیل گفتمان انتقادی» پایه‌گذاری شد. تحلیل گفتمان انتقادی رویکردهای متنوعی دارد، آنچه در این رویکردها حائز اهمیت است، این است که همگی به سمت تحلیل اجتماعی گفتمان گرایش دارند. «یکی از مشخصه‌هایی که شاید بتوان برای تحلیل انتقادی گفتمان برشمرد، توجه به کارگزار انسانی و برجسته ساختن آن در گفتمان است» (رضایی‌پناه، ۱۳۹۵: ۴۳). از میان رویکردهای گفتمان انتقادی، رهیافتی که ون لیوون اتخاذ کرده بر بازنمایی کارگزار اجتماعی تمرکز دارد. وی در مقاله خود با عنوان «بازنمایی کارگزاران اجتماعی» فهرستی از شیوه‌های بازنمایی کارگزاران اجتماعی را ارائه می‌دهد و هرکدام را تعریف و تبیین می‌کند. «مسئله ساختار - کارگزار، همواره هسته اصلی نظریه‌های سیاسی و اجتماعی را شکل داده است؛ چراکه همواره این مسئله مطرح بوده که نقش کارگزار و کنش‌گر در جامعه بیشتر است» (حقیقت، ۱۳۸۹: ۱۴۷). در تحلیل متون هرگاه نقش کارگزار و عامل انسانی در مرکز توجه قرار گرفته، به دنبال آن توجه به بافت و زمینه متن را بیشتر فراهم آورده است. منظور از «کارگزاران اجتماعی» که از آن به «کنش‌گران اجتماعی» نیز یاد شده است، «عاملانی هستند که در چهارچوب نقش و کارکرد خاصی عمل می‌کنند و در هریک از نهادهای رسمی و غیررسمی در جامعه برابر الگو و عرف مشخص (و تا حدزیاد پیش‌بینی‌پذیر) رفتار می‌کنند. گفتار و کلام هریک از کارگزاران نیز در قالب همین اعمال و دیدگاه فکری - اجتماعی یا ایدئولوژی حاکم بر این نهاد معنا پیدا می‌کند و تفسیر می‌شود» (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۶۶). الگوی ارائه‌شده ون لیوون برخلاف الگوهایی که صرفاً به شاخص‌های زبان‌شناختی [مانند الگوی هاج و کرس] تکیه دارند از منظر شاخص‌های جامعه‌شناختی و معنایی متن را تحلیل می‌کند. «دلیل اصلی ون لیوون در مقدم دانستن مؤلفه‌های جامعه‌شناختی بر زبان‌شناختی این است که کنش‌گران زبان‌شناختی و کنش‌گران اجتماعی بر یکدیگر منطبق نیستند» (آقاگل‌زاده، اسدی و همکاران، ۱۳۹۴: ۵).

الگوی ون لیوون (۲۰۰۸) به‌طور کلی از دو مؤلفه اصلی به نام حذف و اظهار تشکیل شده است که هرکدام از این دو مؤلفه، زیرمؤلفه‌های متعددی دارند. در ادامه شماتیک مؤلفه‌های اصلی و زیرمؤلفه‌های الگوی ون لیوون (۲۰۰۸) ترسیم می‌شود. سپس هریک از این مؤلفه‌ها تعریف و با آوردن نمونه‌هایی تبیین و تحلیل می‌شوند.



۲-۲. بررسی مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی الگوی ون لیوون در خطبه شششنبه

خطبه شششنبه تقریباً در تمام نسخه‌های نهج‌البلاغه در جایگاه سومین خطبه قرار دارد. «این خطبه بازگوکننده تاریخ و فلسفه سی سال حکومت خلفا و خلافت خود آن حضرت و فلسفه حکومت از دیدگاه اسلام است.» (امامی فر، ۱۳۷۹: ۶۱). مضمون کلی سخن امام(ع) برگرفته شده از عالم درونی ایشان و واقعیت خارجی‌ای است که ارزش‌های جامعه بر آن حاکم است. «امام(ع) به‌عنوان یک خطیب، فردی خلاق و مبتکر در نظر گرفته شده است. طبق نظر یونگ، انسان مبتکر در واقع فردی جمعی است که پرچم‌دار روح فعال ناخودآگاه انسان است و قادر است، زوایای پنهان ناخودآگاه جمعی را با عمیق شدن در لایه‌های گذشته کشف کند» (عنوز، ۲۰۱۵: ۵۷). این خطابه، تکه‌ای از تاریخ است که قابل کتمان نیست و پیش از سیدرضی علمای دیگری به آن پرداخته و آن را در آثار خود ثبت کرده‌اند. در ادامه به چگونگی بازنمایی کارگزاران اجتماعی در متن خطبه می‌پردازیم. کارگزاران اجتماعی، شامل تمام افرادی است که در رویدادها و گزاره‌های خطبه شرکت داده شده‌اند؛ نحوه بازنمایی و حضور هر یک از این کارگزاران در موقعیت‌های گوناگون براساس مؤلفه‌های جامعه‌شناختی - معنایی که ون لیوون در الگوی خود مطرح کرده است، ارزیابی و تحلیل می‌شود.

۱-۲-۲. حذف^۱

حذف مؤلفه‌ای است گفتمان‌مدار در مقابل اظهار، حذف به دو صورت در گفته قابل بررسی است:

1. Exclusion

پنهان‌سازی^۱ و کمرنگ‌سازی^۲. یکی از انواع فرایند حذف، پنهان‌سازی است که «هیچ ارجاعی به کارگزار یا کارگزاران اجتماعی در هیچ‌جای متن و بافت وجود ندارد. به عبارت دیگر، از کارگزاران اجتماعی و فعالیت‌هایشان هیچ ردی برجای نمی‌ماند» (Van Leeuwen, 2008: 29). در پنهان‌سازی گاهی نقش کارگزار اجتماعی حتی توسط گوینده یا نویسنده هم قابل‌شناسایی نیست (یارمحمدی، ۱۳۹۵: ۷۲). «هاج» و «کرس» معتقدند، غیرصریح بودن عامل (کسی که سبب یا مسئول عملی است) این حس را به وجود می‌آورد که نویسنده یا گوینده نمی‌داند یا نباید بداند این کارها چگونه انجام می‌شود و این نوع زبان را «زبان غیرانتقالی» می‌نامند (جانستون به نقل از هاج و کرس، ۱۳۹۸: ۷۲). در ادامه نمونه‌ای از متغیر پنهان‌سازی در خطبه شقشقیه ذکر می‌شود:

«يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدُخُ فِيهَا الْمُؤْمِنُ» (خطبه ۳) بزرگ‌سالان را فرسوده، کودکان خردسال را پیر و مردم باایمان را رنج می‌دهد. در این پاره‌گفتار، امام (ع) به توصیف روزگار بعد از رحلت رسول‌الله اشاره می‌فرماید، در اینجا حذف از نوع پنهان‌سازی است. کارگزار فعل‌های «یهرم»، «یشیب» و «یکدخ» مشخص نیست. در واقع می‌توان گفت، کنش‌گر یا فاعل اصلی به‌گونه‌ای به پس‌زمینه رانده شده است و هویت آن قابل‌شناسایی نیست. اگرچه از لحاظ دستوری «الکبیر»، «الصغیر» و «المؤمن» به ترتیب فاعل فعل‌های مذکور محسوب می‌شوند، اما به لحاظ جامعه‌شناختی-معنایی کارگزارانی منفعلند که شرایطی بر آن‌ها عارض شده است. شرایطی که بر جامعه آن روز حاکم بود، ظلمت و فتنه‌ای که در فضای جامعه انباشته شده بود، نتیجه و ماحصل این شرایط همه را تحت فشار قرار داده بود؛ پیران را زمین‌گیر، کودکان را پیر و مؤمنان در این برهه، رنجی مضاعف متحمل می‌شدند. اما به هویت عامل اصلی این شرایط اشاره‌ای نشده است.

دیگر فرایند حذف، کمرنگ‌سازی است. طبق این مؤلفه، «ممکن است کارگزاران اجتماعی حذف‌شده در جای دیگری از متن شناسانده شده باشند. یکی از راه‌های شناخت و تشخیص مؤلفه کمرنگ‌سازی، توجه به حذف عامل منفعل است» (Van Leeuwen, 2008: 29). در ادامه به ذکر مواردی از کمرنگ‌سازی در متن خطبه شقشقیه می‌پردازیم:

- «أَرَى تُرَائِي مَهْبًا» (خطبه ۳) می‌دیدم که میراثم به غارت می‌رود. در این پاره‌گفتار، حذف از نوع کمرنگ‌سازی است. «چه کسی میراث را غارت می‌کند؟» به هویت کارگزار اشاره‌ای نشده است و عاملان غارت به پس‌زمینه رفته‌اند، اما از سایر فرازهای خطبه همچون «لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ»، «إِذْ عَقَدَهَا لِآخِرٍ بَعْدَ وَفَاتِهِ»، «إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ» و... قابل‌شناسایی‌اند و با توجه به متن خطبه، قابل‌دریافت است که خلفای راشدین، میراث امام را تصاحب کردند. «در اینجا «هَب» در معنای «منهوب» یعنی غارت‌شده به کار رفته است» (منتظری، ۱۳۹۵: ۴۷). میراثی که امام علی (ع) از آن یاد می‌کند، خلافت است؛ «خلافت میراثی

1. Suppression
2. Backgrounding

الهی و معنوی است، نه میراث شخصی و مادی و حکومت ظاهری. در حقیقت، این میراث متعلق به همه امت است، ولی در اختیار امام و جانشین پیامبر(ص) قرار داده شده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰؛ ۳۱۰).

۲-۲-۲. اظهار

در ادامه به اظهار و زیر مؤلفه‌هایش می‌پردازیم. هنگامی که از «کارگزاران اجتماعی با صراحت در گفتمان‌ها نام برده می‌شود، مؤلفه اظهار مطرح می‌گردد» (Van Leeuwen, 2008: 32). ذکر عاملان اجتماعی در قالب اظهار با چهار محور کلی عرضه می‌شود: فعال‌سازی^۱، منفعل‌سازی، تشخیص‌بخشی، تشخیص‌زدایی و تعیین ماهیت.

۱-۲-۲-۲. فعال‌سازی

فعال‌سازی که به واگذاری نقش^۲ نیز معروف است، مؤلفه‌ای است که طی آن «کارگزاران به‌عنوان نیروهای فعال و پویا در یک کنش مشارکت داده می‌شوند و در قالب عاملان عمل‌بازنمایی می‌شوند» (Van Leeuwen, 2008:34). این مؤلفه از آن‌رو فعال‌سازی نامیده می‌شود که عملی از جانب فاعل همانند اصلی‌ترین عنصر جمله شکل می‌گیرد و در کلام گسترش می‌یابد.

«فَصْنَعِي رَجُلٍ مِنْهُمْ لِصِعْنِهِ» (خطبه/۳) یکی از اعضای شورا به‌خاطر کینه‌اش از من روی برتافت. «رجل» به‌عنوان یک کارگزار فعال برای فعل «صنعی» طی فرایند رفتاری‌بازنمایی شده است. امام(ع) در این پاره‌گفتار از تصریح به ذکر نام کارگزار خودداری می‌کند و با بهره‌گیری از مؤلفه نامشخص‌سازی، به‌صورت اسم‌نکره‌ای به‌عنوان عنصری پویا و فعال که از خود آن حضرت روی برگردانده و به عثمان رأی داده است، آن را بازنمایی می‌کند. در اینجا عاملیت اهمیت ندارد، بلکه هدف اصلی، کنش و عمل مدنظر است که امام(ع) با ابهام در عاملیت، توجه مخاطب را بر کنش مدنظر متمرکز می‌کند.

۲-۲-۲-۲. منفعل‌سازی^۳

نقطه مقابل فعال‌سازی، منفعل‌سازی است. «این مؤلفه، زمانی اتفاق می‌افتد که کارگزار یا کارگزاران اجتماعی، دستخوش عمل یا اعمالی شده باشند» (Van Leeuwen, 2008: 34). در منفعل‌سازی، کارگزاران اجتماعی به‌نحوی بازنمایی می‌شوند که گویی پذیرنده کنش یا دریافت‌کننده اثر کنش هستند. «منفعل‌سازی خود به دو نوع تقسیم می‌شود؛ در واقع، می‌توان گفت، کارگزار اجتماعی ممکن است تأثیرپذیر مستقیم^۴ یا تأثیرپذیر غیرمستقیم^۵ باشد» (همان: ۳۴). در منفعل‌سازی از نوع تأثیرپذیری مستقیم کارگزاران همچون یک شی‌ء اند که به‌عنوان عنصری کنش‌پذیر از یک عمل یا نتیجه آن تأثیر پذیرفته‌اند. مانند موارد زیر:

1. Activation
2. Role Allocation
3. Passivation
4. Subjection
5. Beneficialization

- «لَكَيْتَ أَسْفُتُ إِذْ أَسْفُوا، وَ طُرْتُ إِذْ طَارُوا» (خطبه/۳) ولی من هنگامی که پایین آمدند، پایین آمدم و هنگامی که پرواز کردند، پرواز کردم. در این پاره گفتار ضمیر بارز «ت» فاعل جمله است که به لحاظ جامعه‌شناختی-معنایی، کارگزاری تأثیرپذیر است. امام(ع) به‌عنوان گفته‌پرداز برای بیان شرایط خود، از لحاظ تسلط نداشتن بر امور که لزوماً برای حفظ مصالح جامعه مسلمان با خلفا در نمی‌افتادند، حال خود را به حال پرنده‌ای تشبیه کرده‌اند که به اشاره دیگران پرواز می‌کند یا می‌نشیند. «أَسْفُتُ الطَّائِرُ»، یعنی پرنده نزدیک به زمین شد. حضرت(ع) می‌خواهد، بفرماید: من برای اینکه اصل اسلام حفظ شود و اختلاف به‌وجود نیاید، ناچار بودم با آن‌ها هماهنگ باشم و در اوج گرفتن‌ها و پایین آمدن‌ها همراهشان باشم. (منتظری، ۱۳۹۵: ۵۳/۲). در این پاره گفتار، امام(ع) به‌عنوان کارگزاری منفعل و ناپویا بازنمایی شده است که تحت تأثیر تصمیمات و اقدامات سایر کارگزاران عمل می‌کند.

«منفعل‌سازی تأثیرپذیر غیرمستقیم» حالتی است که کارگزاران از یک عمل یا کنش سود و بهره می‌برند. آفاگل‌زاده و دیگران منظور از منفعل‌سازی را در عمل قرار گرفتن یا معطوف شدن نتیجه عمل به سوی کنش‌گران می‌دانند. (آفاگل‌زاده و دیگران، ۱۳۹۲: ۶). در این نوع منفعل‌سازی، کارگزار اجتماعی به‌عنوان کنش‌پذیر معنایی معرفی می‌شود. کارگزاری که به لحاظ جامعه‌شناختی-معنایی به‌واسطه منفعل‌سازی بازنمایی شده است، به لحاظ دستوری می‌تواند در جایگاه فاعل، مفعول یا متمم جمله قرار بگیرد.

- «حَتَّى صِرْتُ أَقْرَنُ إِلَى هَذِهِ النَّطَائِرِ!» (خطبه/۳) تا چه رسد به اینکه مرا هم‌سنگ این‌ها (اعضای شورا) قرار دهند. چنانچه ذکر شد در منفعل‌سازی تأثیرپذیر غیرمستقیم، کارگزاران دریافت‌کننده نتیجه عمل هستند. تعبیر امام از «صِرْتُ أَقْرَنُ» که طی آن ایشان به‌عنوان «پذیرنده اثر کنش» یا «متحمل تأثیرات کنش» بازنمایی شده است، به موضوع تشکیل شورای اشاره دارد که امام(ع) نیز به‌عنوان یکی از نامزدهای انتخاباتی به این شورا معرفی شده‌اند. ایشان با استفهام انکاری ابراز می‌کنند، «مَتَى اعْتَرَصَ الرَّيْبُ فِي مَعِ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ...» چه زمانی در مقایسه من با نخستین آنان (ابوبکر) شک و تردید بود! تا چه رسد هم‌تراز آنان قرار گیرم. در این پاره گفتار، امام(ع) به‌عنوان کارگزاری منفعل بازنمایی شده است که متحمل نتیجه عملکرد دیگران قرار گرفته است. درواقع، ایشان طی یک گروه‌بندی نامعتبر، هم‌تراز با اعضای شورا قرار گرفته‌اند.

۳-۲-۲. تشخیص بخشی^۱

سومین مؤلفه اظهار، تشخیص بخشی است؛ به این معنا که طی آن به کارگزاران اجتماعی مشخصه‌های انسانی نسبت داده می‌شود. تشخیص بخشی دارای دو زیرمؤلفه است؛ این دو زیرمؤلفه به ترتیب مشخص‌سازی و نامشخص‌سازی هستند (Van Leeuwen, 2008: 37). در مشخص‌سازی، هویت کارگزار به‌صورتی آشکار، روشن و شناخته‌شده است. هر بار که کارگزار اجتماعی با یکی از اشکال مشخص‌سازی بازنمایی می‌شود، سبب می‌شود تا رابطه اجتماعی‌ای شکل بگیرد، تغییر کند یا دوباره تأیید

1. Personalization

شود. ون لیوون برای مشخص سازی چندین شاخه فرعی در نظر می‌گیرد که عبارت‌اند از: پیونددهی و پیوندزدایی، تفکیک‌پذیری و تفکیک‌ناپذیری، طبقه‌بندی، نام‌دهی، مشخص‌سازی تک‌موردی و مشخص‌سازی چندموردی. در ادامه نمونه‌هایی از این مؤلفه‌ها در متن خطبه ذکر می‌شود:

پیونددهی^۱ مؤلفه‌ای است که در کارگزاران تشخیص‌دار و مشخص‌شده ظاهر می‌شود. «وقتی کارگزاران اجتماعی در یک گروه قرار می‌گیرند. در این حالت به صورت گروهی بازنمایی می‌شوند که درباره رویداد خاصی نظر واحدی دارند» (همان، ۳۸). به این ترتیب پیونددهی رخ داده است.

– «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ ... لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَي غَارِبِهَا» (خطبه/۳) اگر به خاطر حضور حاضران و توده‌های مشتاق بیعت‌کننده و اتمام حجت بر من به خاطر وجود یار و یاور نبود ... مهار شتر خلافت را بر پشتش می‌انداختم. امام (ع) از جمله دلایل پذیرش خلافت را «جمعیت فراوان مردم» و «وجود یاوران» برشمرده است، بنابراین «الحاضر» و «الناصر» به عنوان کارگزارانی تشخیص‌دار در کامل شدن حجت بر امام برای پذیرش حکومت با یکدیگر پیوند خورده‌اند.

اگر گروهی از کارگزاران که در جایی از متن با یکدیگر پیوند و همراهی داشتند، سپس در جای دیگری از متن، پیوند خود را از دست بدهند و جدای از یکدیگر بازنمایی شوند، نشان‌دهنده این است که در موضوع دیگری با یکدیگر وحدت نظر ندارند. در این صورت مؤلفه پیوندزدایی^۲ رخ داده است. برای نمونه، در فراز «حتی یلقی ربّه» (خطبه/۳) تا اینکه مؤمن پروردگارش را ملاقات کند. در این عبارت، فاعل «یلقی» یعنی «المؤمن» به عنوان کارگزاری تشخیص‌دار از دیگر کارگزاران که در فراز قبل با عناوین (الکبیر، الصغیر و المؤمن) به هم پیوند خورده بودند، منفک می‌شود و پیوندشان گسسته می‌شود. امام (ع) مؤمنان را از سایر افراد متمایز می‌کند و می‌فرماید: «مؤمن سختی‌های زیادی می‌کشد و کوشش فراوانی می‌کند تا به لقاءالله برسد.» در این دوره مؤمن، همواره از حق خویش محروم بوده است؛ «چراکه عبارت «يَكْدُخُ فِيهَا مُؤْمِنٌ» به این معنی است که مؤمن برای خودش کار و کوشش می‌کند، ولی حقش به او داده نمی‌شود» (صدوق، ۱۳۷۷: ۳۵۲/۲). در این پاره‌گفتار با استفاده از عنصر پیوندزدایی یک گروه از کارگزاران پیوندشان منفک می‌شود.

تفکیک‌پذیری^۳ مؤلفه‌ای است که طی آن «یک کارگزار یا گروهی از کارگزاران از سایر گروه‌ها متمایز می‌شوند» (Van Leeuwen, 2008: 39). «در این مؤلفه «خودی» از «غیرخودی» و «ما» از «آن‌ها» تفکیک می‌شود» (رحیمیان و جوکار، ۱۳۹۴: ۱۲۲). این متغیر گفتمان‌مدار با صراحت فردی یا یک گروه از کارگزاران را از دیگر گروه‌های مشابه تفکیک می‌کند. برای نمونه: «لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقَطْبِ مِنَ الرَّحَى» (خطبه/۳) او پیراهن خلافت را بر تن کرد، درحالی که خوب می‌دانست موقعیت من در مسئله خلافت همچون محور سنگ آسیاب است. در این پاره‌گفتار دو کارگزار نسبت به امری واحد [خلافت] از یکدیگر تفکیک شده‌اند؛ امام (ع) به عنوان گفته‌پرداز در این فراز به بیان

1. Association
2. Dissociation
3. Differentiation

تفاوت موضع خود نسبت به خلافت با موضع شخصی که عهده‌دار خلافت شده است، می‌پردازد و آن‌ها را از هم تفکیک می‌کند، اگرچه موضع هردو کارگزار به مسئله خلافت سنجیده شده است، اما خلیفه اول از مسئله خلافت برای منافع مادی و شخصی خود بهره گرفته است که از آن، به «قمیص» تعبیر شده است. درحالی که امام‌علی(ع) خود را به عنوان محور سنگ آسیاب که گرداننده جامعه است، تشبیه کرده است. در این عبارت تفکیک کردن در قالب دو هیئت تصویرگری شده است؛ هیئت اول با کاربرت استعاره در «تَمَصَّص» و هیئت دوم کاربرت تشبیهی بسیار لطیف «مَحَلُّ الْقَطْبِ مِنَ الرَّحَى» که ارزش و جایگاه امام(ع) را برای مخاطبان ملموس و قابل فهم سازد. «امام با عبارتی ادیبانه طی یک کنش گفتاری مدعی آن است که حکومت حق ایشان بوده، نه دیگری» (نجفی ایوکی و همکاران، ۱۳۹۶: ۹). همان طور که کار محور، نظام بخشیدن به سنگ آسیاب است، امام نیز با به دست گرفتن زمام جامعه، امور خلافت و مردم را سامان می‌دهد.

- «شَتَّانَ مَا يُؤْمِي عَلِيَّ كُورَهَا وَ يَوْمُ حَيَّانَ أَحْيَى جَابِرًا» (خطبه ۳) متفاوت است دو روز من، روزی که بر پشت شتر در بیابان بودم و روزی که در کنار حیّان برادر جابر قرار داشتم. امام(ع) با اشاره به بیت شعری از اعشی در این پاره گفتار بین خود و غیرخودی(خلیفه اول) که به ترتیب در واژه‌های «یومی» و «یوم حیّان» تشخیص یافته است، تفکیک ایجاد کرده است. «یومی» از کارگزاری نیابت می‌کند که در واقع مقصود از آن، خود امام(ع) است و به روزگار سخت ایشان اشاره می‌کند که در چه شرایط نابسامانی زمامداری خلافت را دریافت کرد، به سبب اینکه در زمان خلفای پیشین دستورات اسلام تغییر داده شده بود و به علت طوفان‌ها و حوادث دردناک، اوضاع جامعه ناآرام بود. از طرفی «یوم حیّان» به نیابت از کارگزاری تشخیص دار، یعنی خلیفه اول ذکر شده است و زمانی که خلیفه اول پس از پیامبر بر مسند خلافت نشست، جامعه اسلامی به سبب تدابیر پیامبر(ص) در شرایطی بسامان و مساعد بود. قابل ذکر است که در بسیاری از ترجمه‌ها بر این موضوع تأکید شده است که «مقصود امام(ع) از تمثیل جستن به این بیت، این است که حضرت، روزگار اعشی همراه با حیّان «یوم حیّان» را برای اشاره به ایامی که خود با پیامبر سپری می‌کردند و با آرامش و عزت در رکاب ایشان بودند، استعاره آورده‌اند و روزگار اعشی در ایام رانده شدن از درگاه حیّان «یومی علی کورها» را برای روزگار بعد از رسول‌الله و آن ایام سخت و ظلمانی را استعاره تمثیلیه آورده است.» (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۲۵۸/۱-۲۵۷) به نظر نگارنده، مقصود امام(ع) از ارجاع به این بیت شعر و کاربرت مؤلفه تفکیک‌پذیری در آن، مقایسه میان شرایط خلافت خودشان با شرایط خلافت خلیفه اول است که پس از پیامبر در آسایش و آرامش در جایگاه خلیفه مؤمنان قرار گرفت؛ زیرا طبق این مؤلفه، در این پاره گفتار دو کارگزار متفاوت تشخیص یافته است. البته در ادامه، امام(ع) حالات خلیفه اول را بیان می‌کند و این معنا از اقتضای خطبه و سایر عبارات برداشت می‌شود.

«هرگاه کارگزاران با توجه به هویت جمعی یا نقش‌هایی که در آن با دیگر کارگزاران سهیمند،

۱. «حیّان» و «جابر» دارای مؤلفه نام‌دهی غیررسمی نیز هستند.

بازنمایی شوند، طبقه‌بندی^۱ صورت گرفته است» (Van Leeuwen, 2008: 38). مؤلفه‌های مربوط به طبقه‌بندی عبارت‌اند از: نقش‌دهی^۲، هویت‌دهی^۳ و ارزش‌دهی.

- «ما أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُوا...» (خطبه/۳) و اگر نبود عهدی که خداوند از دانشمندان و علمای امت گرفته که سکوت نکنند... در این پاره‌گفتار، «العلماء» کارگزارانی هستند که برحسب نقش و کارکرد اجتماعی‌شان بازنمایی شده‌اند. مقصود امام (ع) از «العلماء» خود ایشان و افرادی هم‌سنگ خودشان است. «محمود عقاد» درباره علم و دانش امام می‌گوید: «امام علی(ع) در بین خلفای قبل از خود، اول خلیفه، حکیم و دانشمند بود که حکمت و فلسفه را به‌خوبی می‌دانست و علمای کلام و حکمای اسلام پیش از آنکه علوم یونان و فارس به آنان برسد، علم خود را از امام علی(ع) می‌گرفتند» (عقاد، ۱۳۴۹: ۱۳۲). امام(ع) در جایگاه یک عالم در برابر قدرت‌طلبی ظالمان می‌ایستد و در برابر ظلمی که در جامعه است، نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد؛ زیرا «جلوگیری از ظلم ظالمان امری است که خداوند متعال انجام آن را برعهده علمای گذشته است» (رضوانی، ۱۳۸۹: ۲۷۹) و بازنمایی کارگزار «العلماء» به‌واسطه عنصر نقش‌دهی، بیانگر وظیفه و مسئولیتی است که برعهده آن‌هاست.

- «فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ إِنْ أَشَقَّ لَهَا حَرَمٌ وَ إِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَفَحْمٌ» (خطبه/۳) کسی که با حوزه خلافت سروکار داشت به کسی می‌ماند که بر شتری سرکش سوار شود، اگر مهار آن را محکم بکشد، پره‌های بینی شتر پاره شود و اگر آن را آزاد بگذارد در پرتگاه سقوط می‌کند. کارگزار از طریق ایفای نقشی که در این پاره‌گفتار برعهده دارد در گروه خاصی طبقه‌بندی و از طریق واژه «صاحب» بازنمایی و مشخص شده است. صاحب خلافت کسی است که امر خلافت را برعهده بگیرد یا هرکس که متولی امر خلافت شود. «صعبة» به معنای انسان یا حیوان سرکش است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۲۲/۱). «ضمیر در «صاحبها» به خلافت برمی‌گردد؛ یعنی در طبیعت خلافت این دو خطر نهفته است. اگر شخصی که در رأس خلافت است، بخواهد با همه چیز قاطعانه برخورد کند، خطر عکس‌العمل‌های حاد وجود دارد و اگر بخواهد با سهولت و اغماض برخورد کند با خطر سقوط در دره انحراف و اشتباه و از میان رفتن ارزش‌های اسلامی مواجه می‌شود» (همان، ۳۲۳). بیان این ویژگی‌ها بر زمامداری اشاره می‌کند که دارای ضعف در مدیریت است و این از فراز قبل برداشت می‌شود؛ چراکه در توصیف خلیفه دوم، می‌فرمایند: وی سخنش تند، ملاقات با او رنج‌آور و اشتباهش زیاد و عذرخواهی‌اش بسیار بود. به نظر نگارندگان و با توجه به الگوی کارگزاران اجتماعی و کاربرد مؤلفه نقش‌دهی در این پاره‌گفتار، امام(ع) قصد دارد، بینش و منش سیاسی خود را به خلافت و زمامدار خلافت بیان کند.

«هرگاه به ویژگی‌های ذاتی و هویت کارگزاران اشاره شود، در این‌صورت هویت‌دهی رخ داده است» و این مؤلفه به سه شاخه فرعی هویت‌دهی مقوله‌ای^۴، هویت‌دهی نسبتی^۵ و هویت‌دهی

1. Categorization
2. Functionalization
3. Identification
4. Classification
5. Relatation identification

ظاهری^۱ تقسیم می‌شود (Van Leeuwen, 2008: 40). «اگر کارگزاران برحسب قراردادهای فرهنگی، تاریخی و طبیعی‌شان مانند نژاد، قومیت، زبان، جنس و مذهب بازنمایی شوند، هویت‌دهی از نوع مقوله‌ای است» (همان: ۴۰). «وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ» (خطبه/۳) همراه با او خاندان پدری‌اش نیز برخاستند. در این پاره‌گفتار «عثمان» کارگزاری تشخیص‌دار است که از طریق اشاره به ویژگی‌های قومی و نژادی‌اش، یعنی خاندان پدری‌اش «بنو ابیه» همان قوم بنی‌امیه بازنمایی شده است. امام(ع) در تصویرگری اوضاع جامعه در زمان خلیفه سوم، وی را به‌مثابه کارگزاری فعال و مختار می‌نمایاند. در منابع مختلف تاریخی بدل و بخشش‌های فراوان خلیفه سوم به اقوام و خویشانش آمده است؛ «ابن‌ابی‌الحدید» در توصیف تعصب خلیفه سوم به قوم خود می‌گوید: «خلیفه سوم در دوران خلافت خود به بنی‌امیه که از اقوام پدری او بودند، امتیازات فراوانی داد و حکمرانی سرزمین‌های مختلف اسلامی را به ایشان سپرد» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۹۹/۱-۱۹۸).

«اگر کارگزاران برحسب روابط خویشاوندی و دوستی‌شان مانند مادر، برادر، خواهر و ... بازنمایی شوند، هویت‌دهی نسبتی صورت گرفته است» (Van Leeuwen, 2008: 40). «وَ مَالِ الْأَخْرِ لِصِهْرِهِ» (خطبه/۳) و دیگری به‌خاطر دامادی‌اش به دیگری (عثمان) تمایل پیدا کرد. در این پاره‌گفتار، کارگزار از طریق اشاره به روابط خویشاوندی در واژه «صهره» بازنمایی شده است. «در اینجا مقصود از کسی که به‌خاطر دامادی‌اش متمایل شد، «عبدالرحمن بن عوف» شوهر «ام‌کلثوم» خواهر «عثمان» است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۳۸). امام(ع) به‌واسطه بازنمایی کارگزار با استفاده از مؤلفه هویت‌دهی نسبتی، حاکم بودن روابط قومی و قبیله‌ای را به‌عنوان معیاری در انتخاب هریک از خلفا یادآور می‌شود.

«و هرگاه کارگزاران براساس وضع ظاهری یا خصوصیات جسمانی‌شان بازنمایی شوند، هویت‌دهی ظاهری صورت گرفته است» (Van Leeuwen, 2008: 40). «قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِحًا حِضْنِيهِ بَيْنَ نَتِيلِهِ» (خطبه/۳) سومین گروه به‌پا خاست، درحالی‌که از خوردن فراوان دو پهلویش برآمده بود. گفته‌پرداز برای آشکار نکردن نام کارگزار، وی را با یکی از ویژگی‌های ظاهری‌اش بازنمایی می‌کند. «در اینجا «حِضْن» به معنای پهلو و «نَافِحًا حِضْنِيهِ» به کسی گفته می‌شود که پهلوهایش از تکبر یا از شکم‌خوارگی برآمده باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۳۹/۱). امام با استفاده از تشبیه، خلیفه سوم را با خصوصیات ظاهری‌اش به‌عنوان کارگزاری شکم‌باره و حریص ترسیم کرده است. یکی از کارگزارانی که در خطبه شقشقیه به کرات با خصوصیات ظاهری بازنمایی شده است، شخص خلیفه سوم است.

«اگر کارگزاران به کمک اصطلاحات تقابلی و ارزشی که دارای بار مثبت یا منفی‌اند، بازنمایی شوند. ارزش‌دهی^۲ رخ داده است. این اصطلاح اگر همراه با بار معنایی مثبت باشد، ارزش‌دهی مثبت و اگر همراه با بار معنایی منفی باشد، ارزش‌دهی منفی نامیده می‌شود» (Van Leeuwen, 2008: 40). «... نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ غُلُوبًا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (خطبه/۳) سرای آخرت را تنها برای کسانی قرار

1. Physical identification
2. Appraisement

می‌دهیم که نه خواهان برتری‌جویی و استکبار در زمین هستند و نه خواهان فساد در آن و عاقبت نیک برای پرهیزگاران است. انسان‌های پرهیزگار به‌عنوان کارگزاران اجتماعی در این پاره‌گفتار برحسب خصوصیات مثبت «لا يُرِيدُونَ غُلُوبًا... و لا فساداً» یعنی کسانی که خواهان برتری‌جویی و استکبار نیستند، طبقه‌بندی و به‌صورت مثبت ارزش‌دهی شده‌اند.

«مُجْتَمِعِينَ خَوْلَى كَرِيضَةَ الْعَنَمِ» (خطبه/۳) مردم همچون گوسفندانی گرگ‌زده در اطراف من گرد آمدند. «مُجْتَمِعِينَ» در اینجا از مردمانی نمایندگی می‌کند که در فراز قبل با عنوان «الناس» بازنمایی شده بودند. و در این پاره‌گفتار با عبارت «رَيْضَةَ الْعَنَمِ» ارزش‌دهی منفی شده‌اند. حضرت در این قسمت چگونگی اجتماع مردمی را بیان می‌کند که برای بیعت به‌سوی ایشان هجوم بردند. «شاید این تشبیه از آن‌رو باشد که گوسفند نزد اعراب به بلاهت و نادانی معروف است، از سوی دیگر گله گوسفند مسیر خود را بدون نظم و هماهنگی می‌پیماید. شاید این تشبیه نیز اشاره‌ای به وصف حاضران داشته باشد که آنان شناخت کافی از امام نداشتند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۷: ۲۰۴).

عنوان‌دهی^۱ مؤلفه‌ای است که طی آن «کارگزاران به‌واسطه عناوین و القابشان بازنمایی شده‌اند. عنوان‌دهی شامل دو شاخه فرعی مقام‌دهی و نسبت‌دهی می‌شود» (Van Leeuwen, 2008: 38). هرگاه کارگزاران با اشاره به روابط نسبتی و خانوادگی بازنمایی شوند، مؤلفه نام‌دهی به‌واسطه نسبت‌دهی رخ داده است. «شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَ يَوْمُ حَيَّانَ أَخِي جَابِرٍ» (خطبه/۳) در اینجا «حَيَّان» با استفاده از نسبت خانوادگی بازنمایی شده است. «حَيَّان و جابر پسران سمین بن عمرو و از طایفه بنی‌حنیفه‌اند، حَيَّان رئیس یمامه و مورداحترام بود و در نعمت و فراوانی و رفاه زندگی می‌کرد. روایت شده است که حَيَّان، اعشی را نکوهش کرده است؛ به این دلیل که حَيَّان را برای شناساندن به برادرش نسبت داده است و اعشی از او عذرخواهی کرده و دلیل آورده است که به‌دلیل قافیۀ شعر چنین گفته است، اَمَّا حَيَّانَ عَذْرُ اعْشَى رَا نَبْذِيرَفْتَ» (ابن‌میثم، ۱۳۷۵: ۵۱۲/۱).

«هرگاه کارگزاران اجتماعی در آن واحد به‌عنوان شرکت‌کنندگان در بیش‌از یک نقش اجتماعی بازنمایی شوند، بازنمایی در قالب مشخص‌سازی چندموردی^۲ شکل گرفته است» (Van Leeuwen, 2008: 40). وارونگی^۳ یکی از زیرشاخه‌های مشخص‌سازی چندموردی است که طی آن کارگزاران اجتماعی دو نقش دارند و این دو نقش در تقابل با یکدیگرند. مؤلفه وارونگی از نوع هویت‌درهمی زمانی اتفاق می‌افتد که شخصیت، هویت یا نگرش کارگزار تغییر کند و دچار دگرگونی شود (همان، ۴۱). «هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ إِذْ عَقَدَهَا لِأَخْرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ» (خطبه/۳) او که در حیاتش از مردم می‌خواست عذرش را بپذیرند و از خلافت معذورش دارند، خود به‌هنگام مرگ عروس خلافت را برای دیگری کابین بست. در این پاره‌گفتار، خلیفه اول از طریق دو فعل «يستقبل» و «عقد» با دو نقش متضاد تشخیص یافته است؛ یکی

1. Tutiation

2. Overdetermination

3. Inversion

شخصیتی مربوط به دوران زندگی او که از مردم می‌خواست عذرش را بپذیرند و از خلافت معذورش دارند و دیگری شخصیتی مربوط به زمان وفاتش است که در هنگام مرگ برای خلافت تصمیم می‌گرفت و برای رهبری آن تعیین تکلیف کرد و آن را به عقد دیگری درآورد. «از نکات قابل توجه در بافت متنی در این جمله وجود تقابل یا طباق بین دو واژه «حیات» و «وفات» است که در کنار به‌کارگیری اسلوب تعجب در ابتدای جمله برای نشان دادن تناقض در گفتار ابوبکر، از سوی حضرت علی(ع) استفاده شده است» (باقرالحسینی، ۱۳۸۹: ۱۵۱/۱). امام(ع) با زبانی بلیغ در این فراز، علاوه بر ترسیم شخصیت خلیفه اول به‌عنوان کنش‌گری فعال با شخصیتی چندسویه به دخل و تصرفی که وی در مسئله خلافت و نادیده گرفتن حق امام(ع) اعمال کرده است، اشاره دارد.

یکی دیگر از زیرمؤلفه‌های مشخص‌سازی چندموردی، فشرده‌شدگی است: «این مؤلفه هنگامی محقق می‌شود که کارگزاران اجتماعی متصف به چندین رفتار اجتماعی متفاوت باشند و این عمل از طریق چکیده‌سازی^۱ صورت می‌گیرد» (Van Leeuwen, 2008: 49). در واقع هرگاه کارگزار با صفتی بازنمایی شود که آن صفت چکیده‌ای از چندین مفهوم دیگر باشد، مؤلفه فشرده‌شدگی رخ داده است. امام(ع) در عبارت «أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلُّ الْقَطْبِ مِنَ الرَّحَى» از جایگاه خود نسبت به رهبری جامعه و جانشینی پیامبر شفاف‌سازی می‌کند، سپس با بیان «يُنْحَلِزُّ عَنِّي السَّيْلُ» (خطبه/۳) سیل خروشان علم و دانش از کوهسار وجودم سرازیر است. با استفاده از مؤلفه فشرده‌سازی از طریق مشخص‌سازی چندموردی به بیان شایستگی و حقیقت وجودی خویش می‌پردازد. فشرده‌سازی در واژه «السیل» به‌صورت تعمیم و تجرید به‌دست آمده است؛ «السیل» استعاره از کمالات امام(ع) است و بیانگر این است که «بزرگی مرتبه و منزلت، از آن ایشان است، گویی که بر فراز کوهی قرار دارد که سیل (علوم) از بلندای وجود ایشان جاری می‌شود» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۷۶). یعنی امام(ع) به‌عنوان کارگزاری که صاحب ویژگی‌هایی همچون کمالات، علم و حکمت است، بازنمایی شده‌اند و این فضیلت‌ها به‌واسطه عنصر فشرده‌شدگی، در واژه «السیل» مشخص شده‌اند. «امام(ع) با ایراد این جملات، سعی در یادآوری شایستگی‌ها و حقیقت وجودی خویشتن به جامعه داشته است تا قدرت گفتمان خود در مقابل گفتمان رقیب را نشان داده و تفاوت عمیق میان دو ایدئولوژی را متذکر شود» (زودرنج و اربطی‌مقدم، ۱۴۰۱: ۱۲۵).

«هرگاه کارگزاران اجتماعی به‌صورت فرد یا گروهی غیرتعیین و بی‌نام ارائه شوند نامشخص‌سازی^۲ رخ داده است. این مقوله در قالب ادات ابهام و ضمایر مبهم (بعضی، شخصی، کسی و ...) نمود می‌کند» (Van Leeuwen, 2008: 41). «فَأَدُلِّي بِمَا إِلَى فُلَانٍ بَعْدَهُ» (خطبه/۳) خلافت را بعد از خودش به آن شخص (عمر) پاداش داد. در این پاره‌گفتار، کارگزار اجتماعی در واژه «فُلَانٍ» با به‌کارگیری عنصر نامشخص‌سازی، تشخص‌دار و بازنمایی شده است. امام(ع) هرجا از شروع خلافت فرد جدیدی نام می‌برد، از اشاره صریح به نام فرد خودداری و از طریق اسم‌ها و ادات نامشخص کارگزار مدنظر را

1. distillation
2. Indetermination

بازنمایی کرده است. «أَدُلِّي بِهَا» به معنای رشوه دادن است و واگذاری خلافت از ابوبکر به عمر از روی لیاقت و حق نیست و این شبیه رشوه دادن مال به حاکم است» (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۱۶۳/۱). در اینجا خلیفه دوم (عمر) با عنوان «فلان» به صورت اسمی نامشخص در متن منعکس شده است. و اذعان دارد بر اینکه خلفای نخستین در یک کنش و واکنش گروهی خلافت را بین خود می‌چرخاندند. از دلایل بازنمایی کارگزاران با اسامی نامشخص، هم می‌توان به ناشناخته بودن هویت کارگزار اشاره کرد؛ یعنی گفته‌پرداز درحقیقت کارگزار را نمی‌شناسد یا هویت کارگزار مشخص و واضح نیست، به طوری که گفته‌پرداز از هر عنوانی، حتی اگر از ادات ابهام استفاده کند، برای همگان، مدلول آن قابل شناسایی است. در اینجا مدلول واژه «فلان» یعنی خلیفه دوم مشخص و قابل دریافت است.

۴-۲-۲-۲. تشخیص زدایی^۱

تشخیص زدایی یکی از انواع مؤلفه‌های اظهار است و عبارت است از حالتی که طی آن کارگزاران اجتماعی با ابزارها و مشخصه‌های غیرانسانی بازنمایی شوند. «ون لیوون» دو مقوله را برای این مؤلفه برمی‌شمارد که عبارت‌اند از انتزاعی‌سازی^۲ و عینی‌سازی^۳ (Van Leeuwen, 2008: 36). انتزاعی‌سازی زمانی رخ می‌دهد که ویژگی، خصوصیت و صفت کارگزاران اجتماعی جایگزین آن‌ها می‌شود و از آن‌ها نیابت می‌کند (همان: ۳۶).

«فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَىٰ هَٰذَا أَحْسَىٰ» (خطبه/۳) سرانجام دیدم بردباری و شکیبایی در این مسئله، به عقل و خرد نزدیک‌تر است. واژه «الصبر» در این فراز صفت و کیفیتی است که از کارگزار انسانی یعنی امام(ع) نیابت می‌کند. درواقع امام(ع) در مقام کارگزاری شکیبا با صبری خردمندانه در برابر غاصبان حق خود بازنمایی شده است.

همان‌گونه که بیان شد، یکی از انواع تشخیص زدایی عینی‌سازی است که طی آن کارگزاران اجتماعی از طریق ارجاع به یک مکان و یک شی‌ای که به آن‌ها مرتبط است یا از طریق ارجاع به گفته یا اندام بازنمایی می‌شوند. که به اولی مکان‌مداری^۴، نوع دوم ابزارمداری^۵، نوع سوم گفته‌مداری^۶ و مورد چهارم اندام‌مداری^۷ گفته می‌شود (Van Leeuwen, 2008: 40). در ادامه به هریک از این شاخه‌ها پرداخته می‌شود.

- «فَصَبْرُهَا فِي حَوْزَةِ خَشْنَاءَ» (خطبه/۳) آن را در اختیار کسی قرار داد که جوی از خشونت و سخت‌گیری بود. «حوزه» به معنای «ناحیه» و «طبیعت» است. حوزه در اینجا، درحقیقت اشاره به مجموعه اخلاق و صفات ویژه خلیفه دوم است» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۲۰/۱). «حوزه خشناء» طبیعت و شخصیت خلیفه

-
1. Impersonalization
 2. Abstraction
 3. Objectivation
 4. Spatialization
 5. Instrumentalization
 6. Utterance autonomization
 7. Somatization

دوم را نمایندگی می‌کند، در اینجا کارگزار اجتماعی با استفاده از مؤلفه مکان‌مداری، عینی و به صورت تشخیص‌زدایی بازنمایی شده است.

- «فَسَدَلْتُ دُوَهَا نُوبًا» (خطبه/۳) من در برابر آن پرده‌ای افکندم. «سَدَلْتُ» بر وزن «عَدَلْتُ» به معنای نزول چیزی از بالا به پایین به گونه‌ای که آن را بپوشاند، است. بنابراین، «سَدَلْتُ» مفهومش این است که آن را رها کردم و چیزی بر آن فروافکندم (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۰۵). در این پاره‌گفتار، حضرت امیر(ع) برای ترسیم عکس‌العمل خود در برابر غصب خلافت برای عینی کردن مفهوم چشم‌پوشی از خلافت با بهره‌گیری از تشخیص‌زدایی و ذکر شی‌ءای که لازمه پوشاندن است، «ثوباً» از طریق ابزارمداری اقدام به بازنمایی کارگزار کرده است.

- «كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا كَلَامَ اللَّهِ حَيْثُ يَقُولُ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ فِي الْأَرْضِ غُلُوبًا وَ لَا فَسَادًا...» (خطبه/۳) گویی که آن‌ها سخن خدا را نشنیده بودند که می‌فرماید: سرای آخرت را تنها برای کسانی قرار می‌دهیم که نه خواهان برتری‌جویی در زمین هستند و نه خواهان فساد در آن... گفته‌پرداز برای تقویت مفاهیم و مضامین مدنظر خود از آیات و پیام‌های قرآنی بهره می‌گیرد. در این فراز، سخن خدای متعال از کارگزار «الله» نیابت کرده است؛ در اینجا کارگزار «الله» با ارجاع به کلامش بازنمایی شده است.

- «طَفِقْتُ أَرْتِي بَيْنَ أَنْ أُصُولَ بَيْدِ جَدَاءٍ» (خطبه/۳) پیوسته در این اندیشه بودم که آیا با دست بریده [به مخالفان] حمله کنم؟ فعل «طَفِقْتُ» یعنی روی آوردم و شروع کردم. «أَرْتِي» یعنی می‌اندیشم و رأی و نظرم را به کار می‌گیرم. «أُصُولَ» یعنی خود را با نیرومندی به کار وادارم. (صدوق، ۱۳۸۶: ۵۰۷/۱). امام(ع) در این پاره‌گفتار با استفاده از تشخیص‌زدایی و بهره‌گیری از مؤلفه اندام‌مداری و بیان عضوی از بدن با گزینش واژه «ید» یعنی یار و یاور، مفهوم کارگزاری را عینی کرده است که برای هرگونه اقدام عملی در گرفتن حق خلافت به آن‌ها نیاز داشت. بنابراین «ید» از نیروهایی نمایندگی می‌کند که اشاره به «مردم» دارد، «مردمی» که همراه علی(ع) نبودند.

۵-۲-۲-۲. تعیین ماهیت^۱

یکی از متغیرهای مهم دیگر در بازنمایی کارگزاران اجتماعی مشخص کردن مرجع عام یا خاص است؛ کارگزاران می‌توانند در هیئت یک گروه یا به صورت فردی با هویت معین بازنمایی شوند. تعیین ماهیت دو زیرمجموعه اصلی به نام جنس ارجاعی^۲ و نوع ارجاعی^۳ دارد؛ جنس ارجاعی یا عام‌نگری به این معناست که کارگزار اجتماعی به صورت کلی و عام مطرح شود. واژگانی چون انسان، بشر، حیوان بر اموری عام دلالت دارند (Van Leeuwen, 2008: 37). مانند: «و الذی فلق الحبة و برأ النسمة» (خطبه/۳) سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید. «النسمة» انسان، جان و گاهی به معنای حیوان هم به کار می‌رود. (ابن‌میثم، ۱۳۶۲: ۶۹۷/۱). واژه «النسمة» به‌طور عام و کلی به «انسان» و «موجودات جاندار» اشاره دارد، بنابراین امام(ع) در جایی که به بیان دلایل پذیرش بیعت می‌پردازد، کلامش را با سوگند به

1. Type Allocation
2. Genericization
3. Specification

عظیم‌ترین کار خالق در جهان هستی، یعنی آفرینش انسان، روح و جان آغاز می‌کند، به این ترتیب با استفاده از جنس ارجاعی، کارگزار اجتماعی را به صورت پدیده‌ای کلی و عام [انسان] مطرح می‌کند. در نوع ارجاعی، کارگزاران در هیئتی خاص (جزئی و فردی) ذکر می‌شوند. «نوع ارجاعی بر فردی خاص یا گروه خاصی دلالت دارد که به صورت فرد ارجاعی و گروه ارجاعی نمود می‌یابد (Van Leeuwen, 2008: 37). هرگاه کارگزار یا کارگزاران اجتماعی با ارجاع به فردی خاص بازنمایی شوند، فرد ارجاعی^۱ رخ می‌دهد. «لَقَدْ وَطِئَ الْحَسَنَانِ» (خطبه/۳) نزدیک بود حسن و حسین پایمال شوند. منظور از «الحسانان» امام حسن (ع) و امام حسین (ع) است که در کلام امام (ع) به صورت دو فرد مشخص به واسطه مؤلفه فرد ارجاعی به عنوان افرادی خاص هویت یافته‌اند.

اگر کارگزاران اجتماعی به صورت گروه بازنمایی شوند، گروه ارجاعی^۲ رخ داده است. گروه ارجاعی دارای دو شاخه فرعی کلی ارجاعی و مجموعه ارجاعی است (همان: ۳۷). هنگامی که کارگزاران اجتماعی به صورت کلی بازنمایی شوند، دارای مؤلفه کلی ارجاعی^۳ هستند.

«جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ زَعَمَ أَنِّي أَخَذَهُمْ» (خطبه/۳) خلافت را در گروهی [به شورا] گذاشت که به پندارش من نیز یکی از آن‌ها بودم. این فراز به پایان یافتن دوران خلافت خلیفه دوم و تعیین جانشین وی اشاره می‌کند که در مقام تعیین جانشین خود، شش نفر را معرفی می‌کند. امام (ع) از افرادی که خلیفه دوم برای جانشینی تعیین کرد، با عنوان «جماعة» نام می‌برد، «جماعة» اشاره به کارگزاری دارد که به صورت کلی و در قالب یک گروه بازنمایی شده‌اند؛ گفته‌پرداز با استفاده از مؤلفه کلی ارجاعی از آوردن نام اعضای شورا به صورت فردی دوری جسته تا بدین وسیله به هویت اعضای گروه اشاره‌ای نشود.

و هنگامی که کارگزاران به صورت مجموعه‌ای از اعداد و ارقام معرفی و بازنمایی شوند، مجموعه ارجاعی^۴ محقق شده است (همان: ۳۷). پس از اینکه حضرت به تشکیل شورا برای تعیین جانشین خلیفه دوم اشاره می‌کند، در ادامه، نتیجه شورا را چنین بیان می‌کند: «إِلَىٰ أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ» (خطبه/۳) تا اینکه سومین گروه به پا خاست. منظور امام از «ثالث القوم» خلیفه سوم است که با استفاده از مجموعه ارجاعی به عنوان کمیت‌نمای عددی‌ای بازنمایی شده است تا از این طریق از ذکر نام او به صراحت خودداری شود.

در ادامه میزان نسبت کاربرد دو مؤلفه اصلی اظهار و حذف و سطح معناداری آن‌ها نشان داده می‌شود:

1. Individualization

3. Assimilation
4. Collectivation
5. Aggregation

۲. «الحسانان» علاوه بر فرد ارجاعی مؤلفه نام‌دهی غیررسمی نیز دارد.

جدول ۱. جدول فراوانی و درصد فراوانی آزمون کاسکور و آزمون باینمیاال برای اظهار و حذف

متغیر	فراوانی	درصد	مقایسه با نسبت	سطح معنی داری
حذف	۱۱۰	۳۵/۷	۰/۶	۰/۰۶۹
اظهار	۱۹۸	۶۴/۳		
کل	۳۰۸	۱۰۰		
اماره کاسکور	درجه آزادی	سطح معنی داری		
آزمون کاسکور	۲۵/۱۴۳	۱	۰/۰۰۰	

در توزیع فراوانی، ۳۵/۷ درصد حذف و ۶۴/۳ درصد اظهار است. با توجه به آزمون کاسکور آماره برابر با ۲۵/۱۴۳ و سطح معنی داری برابر ۰/۰۰۰ است که از ۰/۰۵ کمتر است، بنابراین با اطمینان ۰/۹۵ فرض صفر آماری مبنی بر برابر بودن نسبت‌های اظهار و حذف رد می‌شود. با توجه به آزمون باینمیاال به مقایسه نسبت اظهار با مقدار ۰/۶ پرداخته می‌شود که با توجه به سطح معنی داری ۰/۰۶۹ که از ۰/۰۵ بزرگ‌تر است فرض برابری نسبت اظهار با ۰/۶ پذیرفته می‌شود.

جدول ۲: جدول فراوانی و درصد فراوانی آزمون کاسکور و آزمون باینمیاال برای فعال‌سازی، منفعل‌سازی،

تشخیص بخشی، تشخیص زدایی و تعیین ماهیت

فراوانی	درصد	مقایسه با نسبت	سطح معنی داری
فعال‌سازی	۶۴	۳۲/۳	۰/۳۹۷
منفعل‌سازی	۳۰	۱۵/۲	
تشخیص بخشی	۶۹	۳۴/۸	
تشخیص زدایی	۲۱	۱۰/۶	
تعیین ماهیت	۱۴	۷/۱	
کل	۱۹۸	۱۰۰	
اماره کاسکور	درجه آزادی	سطح معنی داری	
آزمون کاسکور	۵۹/۸۲۸	۴	۰/۰۰۰

در توزیع فراوانی، ۳۲/۳ درصد فعال‌سازی، ۱۵/۲ درصد منفعل‌سازی، ۳۳/۸ درصد تشخیص بخشی، ۱۱/۶ درصد تشخیص زدایی و ۷/۱ درصد تعیین ماهیت است. با توجه به آزمون کاسکور آماره برابر با ۵۹/۸۲۸ و سطح معنی داری برابر ۰/۰۰۰ است که از ۰/۰۵ کمتر است، بنابراین با اطمینان ۰/۹۵ فرض صفر آماری مبنی بر برابر بودن نسبت‌های فعال‌سازی، منفعل‌سازی، تشخیص بخشی، تشخیص زدایی و تعیین ماهیت رد می‌شود.

برای مشخص شدن میزان به‌کارگیری مؤلفه‌های پوشیده و صریح از روش زیر استفاده می‌شود:

$$\text{میزان رازگونی متن} = \frac{\text{مجموع ارجاعات پوشیده} \times 100}{\text{کل ارجاعات (پوشیده و صریح)}}$$

جدول ۳: بسامد مؤلفه‌های گفتمان‌مدار پوشیده و میزان راز‌گونه‌گی متن

میزان راز‌گونه‌گی	تعیین ماهیت جنس ارجاعی		تشخص‌بخشی طبقه‌بندی کردن		تشخص‌زدایی		منفعل‌سازی		حذف	
	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
۵۸/۱۱	۱	۰/۶	۹/۵	۱۷	۱۱/۷	۲۱	۱۶/۸	۳۰	۶۱/۴	۱۱۰

۳. نتیجه‌گیری

امام‌علی(ع) یکی از شخصیت‌های برجسته دینی و سیاسی است که در خطبه شقشقیه به بیان مسائل حکومت و تحولات جامعه پس از پیامبر که بازتابی از بینش و منش سیاسی ایشان است، می‌پردازد. با بررسی و تحلیل نحوه بازنمایی کارگزاران اجتماعی در خطبه مدنظر در مجموع ۳۰۸ نمونه مؤلفه جامعه‌شناختی- معنایی از متن خطبه دریافت شد. داده‌های جدول بالا نشان می‌دهد که میزان کاربرد مؤلفه اظهار نسبتاً بیشتر از بسامد کاربرد مؤلفه حذف است؛ داده‌های مربوط به بسامد کاربرد مجموع دو زیرمؤلفه حذف؛ یعنی پنهان‌سازی و کم‌رنگ‌سازی نشان می‌دهد که کم‌رنگ‌سازی به مراتب بسیار بیشتر در گفتمان امام کاربرد داشته و بیانگر این است ایشان تمایلی به استفاده از عنصر پنهان‌سازی ندارند. از مجموع ۳۰۸ مؤلفه، ۱۹۸ مؤلفه به انواع مؤلفه‌های اظهار مرتبط است که در این میان به ترتیب، تشخص‌بخشی و فعال‌سازی بسامد بیشتری دارند؛ در تشخص‌بخشی با عنصر مشخص‌سازی، زیرمؤلفه‌های هویت‌دهی نسبی و ارزش‌دهی منفی بیشترین بسامد کاربرد را داشتند؛ در هویت‌دهی نسبی، عثمان و عبدالرحمن بن عوف، کارگزارانی هستند که با روابط نسبی بازنمایی شده‌اند و این حاکی از اهمیت ویژه‌ای است که امویان برای انساب قائل بودند که در گفتمان امام(ع) به وضوح استنباط می‌شود. در ارزش‌دهی منفی؛ مردم به سبب نحوه روی آوردنشان به امام برای بیعت کردن و بیعت‌شکنی‌شان و همچنین، عثمان و اعضای شورا هرکدام به سبب رفتار و عملکرد نادرستشان طی این فرایند بازنمایی شده‌اند. تشخص‌بخشی از طریق پیونددهی نسبت به سایر زیرمؤلفه‌های تشخص‌بخشی در متن خطبه بسامد بالایی داشت. اعضای شورای شش نفره و خلفای راشدین، از جمله کنش‌گرانی هستند که به سبب اهداف مشترکی که دنبال می‌کردند به واسطه این مؤلفه بازنمایی شده‌اند. آنچه که از ایدئولوژی و گفتمان حاکم بر کلام امام(ع) در بازنمایی کارگزاران مشخص می‌شود، این است که ایشان هرگاه از خلفای راشدین سخن آورده‌اند، آن‌ها را به صورت کارگزارانی فعال و پویا بازنمایی کرده‌اند؛ کنش‌گرانی فعال هم در تصاحب خلافت، هم در تقسیم خلافت بین خودشان و هم در غارت بیت‌المال. به تعبیر دیگر، گروهی که برای تحقق بخشیدن به تصمیمات و خواست خودشان در یک کنش و واکنش جمعی در مجموع خطبه مشارکت داشتند. از مجموع ۳۰ نمونه مؤلفه منفعل‌سازی، کارگزاری که بیشترین درصد انفعال و ناپویایی را در خطبه به خود اختصاص داده است، خود امام علی(ع) و پس از آن مردم جامعه هستند که به عنوان ابژه‌هایی بازنمایی شده‌اند که دستخوش سیاست‌ها و کنش و واکنش‌های خلفا قرار داشتند. امام(ع) اگرچه در خطبه حضوری پررنگ دارد، اما حضور ایشان در قالب کارگزاری منفعل بازنمود شده است؛

امیرالمؤمنین(ع) در چنین شرایطی برای حفظ مصالح مسلمانان، پایداری اسلام و حفظ جایگاه قرآن به مثابه شهروندی تسلیم ایستادگی کرد. در رابطه با عنصر منفعل سازی، می توان گفت، بین کارگزاران فعال و منفعل رابطه عکس وجود دارد؛ هر کنش و واکنش خلفا به دنبال خود، عنصر منفعل شدن کارگزاری دیگر از جمله امام(ع) و مردم را در پی دارد.

تعیین ماهیت نیز با دو عنصر فرد ارجاعی و کلی ارجاعی در متن خطبه نمود داشت؛ در گفتمان امام(ع) آنچه از ساخت‌های گفتمان مدار برداشت می‌شود، این است که ایشان تمایلی به ذکر نام افراد ندارد، به ویژه در مواردی که از خلفای راشدین یا اعضای شورای شش نفره سخن به میان می‌آید از آن‌ها در قالب کلی ارجاعی با عناوینی همچون «الشوری»، «الجماعة»، «النظائر» و ... یاد می‌کند، یا به جای ذکر نام خلفا با استفاده از مجموعه ارجاعی در قالب اعداد و ارقامی همچون «الأول» و «الثالث» از ذکر نام آن‌ها به طور مستقیم خودداری می‌کند و نام‌دهی فردی را تنها برای افرادی به کار می‌برد که در جریان غصب خلافت نقشی ندارند و افرادی خارج از موضوع اصلی خطبه هستند، به دلیل بی‌اهمیتی ذکر نام این افراد برای مخاطب. مثلاً «جابر»، «حیان» و «حسان».

از جمله مؤلفه‌هایی که در متن خطبه کاربرد نداشت، بازنمایی نداشتن کارگزاران به واسطه عنصر مقام‌دهی است و این ناظر است به بینش سیاسی امام(ع) که هیچ‌گونه مشروعیتی برای حکومت خلفای راشدین قائل نبودند و همچنین کاربرد نداشتن مؤلفه مشخص‌سازی چندموردی که از طریق وارونگی، دلالت ضمنی، فشردگی نمایانگر می‌شود به سبب اقتضای این مؤلفه‌ها است که غالباً در متون ادبی کاربرد دارند و خطبه ششقیه متنی سیاسی است.

با توجه به اینکه میزان کاربرد مؤلفه‌های پوشیده یعنی؛ حذف، منفعل‌سازی، تشخیص‌زدایی، تشخیص‌بخشی، طبقه‌بندی کردن و تعیین ماهیت از نوع جنس ارجاعی تفاوت معناداری با یکدیگر دارند، از این رو برای سنجش میزان رازگونگی متن طبق داده‌های جدول (۳) از مجموع مؤلفه‌های صریح و پوشیده ۵۸ درصد متن اختصاص به مؤلفه‌های صریح دارد و این بیانگر پوشیدگی نداشتن گفتمان امام(ع) است. نتایج تحلیل مؤلفه‌های الگوی ون لیوون حاکی از آن است که بین ساخت‌های ایدئولوژیک و ساخت‌های گفتمان مدار رابطه‌ای دوسویه و مستقیم وجود دارد. همچنین نتایج نشان می‌دهد که هیچ متن و گفته‌ای خالی از ارزش‌گذاری نیست و می‌توان گفت هر نویسنده یا گفته‌پردازی به نوعی در جایگاه مشروعیت‌بخشی یا مشروعیت‌زدایی از یک ایدئولوژی، نظم یا دیدگاه ویژه‌ای است.

منابع

- ابن‌ابی‌الحدید المعتزلی (۱۳۷۸). شرح نهج البلاغه. قم: دارالکتب العلمیه.
- باقرالحسینی، محمدبن اسماعیل (۱۳۸۹). شرح مفردات نهج البلاغه. قم: بوستان کتاب.
- بحرانی، میثم‌بن علی بن میثم (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه، دفتر نشرالکتاب.
- ----- (۱۳۷۵). شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی‌اصغر نوایی یحیی‌زاده، ج ۱، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- جانستون، باربارا (۱۳۹۸). تحلیل گفتمان. ترجمه سیدجلیل شاهرزی لنگرودی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- رسولی، محمدرضا و نعمت‌اللهی، پویا (۱۴۰۰). نظریه گفتمان: از ساختارگرایی تا پسا ساختارگرایی. تهران: نشر لوگوس.
- رضایی‌پناه، امیر و شوکتی مقرب، سمیه (۱۳۹۵). تحلیل گفتمان سیاسی (امر سیاسی به مثابه یک برساخت گفتمانی). تهران: نشر تیسرا.
- رضوانی، علی‌اصغر (۱۳۸۹). آهی سوزان از امیرمؤمنان. قم: دلیل ما.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۸). تجزیه و تحلیل نشانه معناشناسی گفتمان. ج ۷. تهران: سمت.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۶). علل الشرایع. ترجمه: سید محمدجواد ذهنی. قم: انتشارات مؤمنین.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۷). معانی‌الآخبار. ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عقاد، عباس محمود. (۱۳۴۹). شخصیت حضرت علی علیه‌السلام. ترجمه: سیدجعفر غضبان. تهران: ماه نو.
- عنوز، صباح عباس. (۲۰۱۵). نهج البلاغه صوت‌الحقیقه. الطبعة الأولى. العراق: کربلاء المقدسه. مؤسسة علوم نهج البلاغه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۹۰). پیام امام امیرالمؤمنین(ع): شرح و تازه و جامعی بر نهج البلاغه. چاپ اول. قم: انتشارات امام علی بن ابی‌طالب.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۹۵). درس‌هایی از نهج البلاغه. چ سوم. قم: انتشارات سرایی.
- یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۹۵). تجزیه و تحلیل مقابله‌ای گفتمان شناختی (زبان فارسی و انگلیسی در چارچوب زبان‌شناسی انتقادی). تهران: انتشارات هرمس
- ----- (۱۳۹۳). گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی. تهران، هرمس.
- ----- (۱۳۸۵). ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی. تهران: هرمس.
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز (۱۴۰۰). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.
- آقاگل‌زاده، فردوس، خیرآبادی، رضا و گلفام، ارسلان. (۱۳۹۲). مطالعه تطبیقی شیوه بازنمایی کنش‌گران ایرانی و غربی در پرونده هسته‌ای در رسانه‌های بین‌المللی (الگوی ون لیوون ۲۰۰۸). جستارهای زبانی، (۴) ۱۳، ۱۹-۱.
- اسدی، معصومه، گلفام، ارسلان، آقاگل‌زاده، فردوس و افراشی، آریتا (۱۳۹۴). مؤلفه‌های زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی - معنایی و بازنمایی کنشگران اجتماعی در متون مطبوعاتی، جستارهای زبانی، (۶) ۲، ۲۴-۱.

- امامی فر، علی (۱۳۷۹). اشارات تاریخی امام علی (علیه السلام) در خطبه شقشقیه. *سامانه نشریات معرفت*، (۹) ۳۹. ۷۰-۶۱.
- جوکار، سمیه و رحیمیان، جلال (۱۳۹۴). تصویرسازی کارگزاران اجتماعی در اشعار سیاسی ملک الشعرای بهار. *از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی. مجله شعرپژوهی*. (۷) ۲، ۱۳۴-۱۱۱.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۹). مسئله ساختار/کارگزار در علوم اجتماعی. *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، (۱۶) ۶۴ و ۶۵، ۱۶۶-۱۴۷.
- زودرنج، صدیقه و اربطی مقدم، شیرین. (۱۴۰۱) واکاوی خطبه شقشقیه با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی. *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، (۱۰) ۳۷، ۱۱۵-۱۳۹. <https://doi.org/10.22084/nahj.2021.24901.2708>
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳). تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش. *علوم سیاسی*، (۷) ۲۸. ۱۸۰-۱۵۳.
- نجفی ایوکی، علی، رسول نیا، امیرحسین و کاوه نوش‌آبادی، علیرضا (۱۳۹۶). تحلیل متن‌شناسی خطبه شقشقیه براساس نظریه کنش گفتاری "سرل". *فصلنامه پژوهشنامه نهج‌البلاغه*، (۵) ۱۹، ۱-۱۷. <https://doi.org/10.22084/nahj.2021.24901.2708>
- Van Leeuwen, T. (1996). *The representation of social actors in discourse*. In Caldas-Coulthard, C. R., & Coulthard, M. (Eds.), *Texts and practices*.
- Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford: Oxford University Press.



(Research Article)

An Exploration of the Sermon of Al-Dura al-Yatimah based on the Investigation of the Authenticity of Monotheistic Expressions Attributed to Amir al-Mu'minin (peace be upon him)

Mohammadhadi Tavakoli^{1*}

Submission Date: 4 August 2023

Revision Date: 11 October 2023

Acceptance Date: 1 December 2023

(Page 59-79)

Abstract

In explaining the relationship between God and the creatures, a statement from Amir al-Mu'minin (peace be upon him) has been mentioned and Tabarsi's "Al-Ihtjaj" has been cited as the source of this statement. This phrase is as follows: "His monotheism is distinguishing Him from His creation, and the distinction between His creations is distinct in attributes, and there is no complete separation between Him and His creations". (تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ عَنْ خَلْقِهِ؛ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُوتَهُ صِفَةٌ). (لا بَيْنُوتَهُ عَزَلَةٌ). The important function of the mentioned statement, considering that Tabarsi did not mention a document for his narration, motivated us to investigate the authenticity of this statement. In this regard, it became clear that this statement was mentioned in the long and little-known sermon of Amir al-Mu'minin (peace be upon him) with the title "Al- Al-Yatimah". To this day, apparently, the oldest record of it is related to Qazi Noman in the 4th century of Hijri. This sermon, in fact, is the main source of sermon 186 of Nahj al-Balaghah, which Sayyed Razi considered to contain the principles of monotheism. The mentioned statement has been mentioned in the sermon of al-Dura as well as the words attributed to Hossein Ibn Mansour al-Hallaj. But Hallaj's statement is actually a summary statement of some phrases of Al-Dura Al-Yatimah. Mentioning the verses of this sermon, in the rest of the statements of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) as well as the presence of similar hadiths with the statement mentioned in al-Ihtjaj, makes the attribution of these statements to Amir al-Mu'minin (peace be upon him) very strong and makes it preferable to attribute it to him.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Hozah Research Institute and University, Qom, Iran

*: Corresponding Author:

Email: mhtavakoli@rihu.ac.ir

How to cite this article: Tavakoli, M. H. (2023). An exploration of the Sermon of Al-Dura al-Yatimah based on the Investigation of the Authenticity of Monotheistic Expressions Attributed to Amir al-Mu'minin (peace be upon him), *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(43), 59-79. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28738.3013>

Keywords: The sermon of al-Dura Al-Yaitimah, Attached to Nahj al-Balagha, Authenticity of Nahj al-Balagah, Monotheistic Expressions.

Extended Abstract

1. Introduction

Abū Maṣṣūr, Aḥmad b. ‘Alī b. Abī Ṭālib al-Ṭabrisī (6th century Hijri) states in "al-iḥtijāj ‘alā ahl al-lajāj " that during a sermon, Amir al-Mu'minin (peace be upon him) said: "His signs are a proof of Him (Dalylohu āyātohu / دليله آياته) And finding Him or His existence is His proof (Wojūdohu ithbātohu / وجوده اثباته) And knowing Him is knowing Him as One (Ma‘riftohu tawḥydohu / معرفته توحیده) and His monotheism is distinguishing Him from His creation, and the distinction between His creations is distinct in attributes, and there is no complete separation between Him and His creations (Tawḥīdohu tamyīzohu ‘an khalqihī wa ḥokmu altamyīzi baynūnātu ṣifatin lā baynūnātu ‘uzlatin / توحیده تمیزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة) (Al-Ṭabrisī, 1982: 1/201).

2. Theoretical Framework

Shia mystics and philosophers have paid a lot of attention to the verses mentioned in the above-mentioned phrase due to the many compatibilities they have seen between them and the theological and mystical thoughts. Allameh Tabatabai says about these phrases: "By God! This is the most amazing statement and the most interesting interpretation; It makes the heart restless and the mind bewildered; Because in the shortest sentences and the strongest arguments, he raised a series of the most difficult problems of divine philosophy. (Ṭabāṭabā’ī, 2009: 67). In the usual writings that remain from the Imamiyyah, the mentioned phrase or parts of it are quoted from al-iḥtijāj, but the problem here is that al-Ṭabrisī did not mention a document for this phrase, or for most of the narrations that he recorded in his authorship; However, in the introduction of al-iḥtijāj, he justifies the non-mention of the documents of most of the narrations by mentioned such reasons as "the existence of consensus on them" or "their agreement with reason" or "their fame among supporters and opponents" (al-Ṭabrisī, 1982: 1/14).

Now, considering that for an inquiring mind that seeks to know the religious teachings of Imams (peace be upon them), especially in the field of monotheistic issues, which is considered the main focus of religion, it is necessary to ensure the correctness of the attribution of religious hadiths to the imams, and on the other hand, considering that the mentioned

statements have always been used by philosophers and mystics to establish their monotheistic views, the authenticity of these phrases seems essential. In this article, the main issue is whether it is possible to accept the authenticity of the attribution of these phrases to Amir al-Mu'minin (peace be upon him). In this regard, first, an attempt was made to find these phrases in the works of the predecessors, and finally, considering the traditions similar to this phrase, the attribution of these phrases to Amir al-Mu'minin (peace be upon him) is discussed.

3. Research Method

The present research is based on the library research method. Data was collected based on manuscripts and printed sources and then analyzed and reviewed.

4. Conclusion

The investigations carried out regarding monotheistic phrases quoted by Amir al-Mu'minin (peace be upon him) in al-Ṭabrisī's "al-iḥtijāj" show that these paragraphs were selected from the famous sermon called Al-Dura Al-Yatimah. So far, among the works of Imamiyyah that have reached us, the first written text of this sermon was written by Ali Ibn Ahmad Al-Sadidi in 684 AH. After that, this sermon was written by "al-ṣafar al-Ḥelli" in 729 A.H, and some mistakenly included it in the "Appendixes of Nahj al-Balaghah" by Ibn Nāqa' al-Kufī. Before this date, among the Imamiyya, we have witnessed the appearance of parts of this sermon and even the title "Al-Dura al-Yatimah" in the works of the Imamiyya. And after that date, attention to this sermon can be seen in the works of some Imamiyyah. But among the non- Imamiyyah heritage, in "Al-Tawhid-li-llah" al-Qāḍī al-Nu'mān (363 A.H.), we come across a sermon entitled "Al-Dura Al-Yitimiyyah fi Al-Tawhid" which, in terms of content, includes the monotheistic paragraphs intended in this writing. This writing is the oldest document found so far in my search for the desired statements from Amir al-Momineen (peace be upon him). The attribution of this sermon in the 4th century of Hijri with the same title to Amir al-Mu'minin (peace be upon him) has been confirmed by some Fatimid Shiites with the documents they had. And also the phrases attributed to Hussain bin Mansour al-Hallaj, which include part of the monotheistic verses in question in this article, are actually brief excerpts from the sermon of al-Dura Al-Yitimah. The fame of attributing the sermon of Al-Dura al-Yitima to Amir al-Mu'minin, peace be upon him, indicates the correctness of attributing the verses to him. In addition, mentioning similar terms and phrases in many hadiths narrated

from the Imams (peace be upon them), ensures that they are definitely attributable to Imam (peace be upon him).

References [In Persian]

- Ashtiani, M. (1998). *Asās al-tawhīd*, tihran: amirkabir.
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (2009). *Ali wa al-falsafat al-ilahiya*. Qom: Daftar Intisharat Islami.

References [In Arabic]

- Ibn shahrāshūb. (1949). *Mutashabih al-qur'an wa mukhtalifuh*, Qom: Bidar.
- Ibn shahrāshūb. (1959). *Manāqib 'ĀLE 'ABĪ ṭālib*, Qom: ALLAMEH.
- Al-bāqillānī. (2004). *Al-inṣāf fīmā yajib i'tiqāduh*. Bayrut: dar al-kutub al-'ilmiyah.
- Al-bāqillānī. (1958). *Kitāb al-bayān 'AN al-farq bayn al-mu'gizāt wa-al-karāmāt wa-al-ḥiyāl wa-al-kahāna wa-al-sihr wa-al-nārangāt*, edited by richard j. Mcgarthy. Bayrut: al-maktabah al-sharqiyyah.
- Ibn ṭāwūs. (1990). *Muhaj al-da'awat wa manhaj al-'ibadat*, Qom: Dar al-dhakha'ir.
- Ibn bābawayh. (1958). *'UYŪN 'AKHBĀR ar-riḍā*, Tihiran: nashri jahan.
- Ibn bābawayh. (1978). *Ketāb al-tawhīd*, Qom: jāme'e madrasin.
- Al-Ṭabrisī. (1982). *Al-iḥtijāj 'alā ahl al-lajāj*, Qom: Nashr Motaza
- Aḥsā'ī. (2004). *Kashkūl al-aḥsā'ī*, Bayrut: Daralmahaja.
- Aḥmad ibn sulaymān. (2003). *Ḥaqā'iq al-ma'rifah fī 'ILM al-kalām. Ṣan'ā': mu'assasat al-imām zayd ibn 'ALĪ al-thaqāfiyah*.
- Āmolī, Sayyed Haydar. (1989). *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*, Tihiran: elmi-farhangi.
- Ḥamedī, Ibrahim b. El-hūseyin. (1995). *Kanz al-valad*. Bayrut: dar al-andalus.
- Ḥarrani, Ibn taymiyya. (1982). *Al-istiqaama*. Medina: jāmi'at al-imām muḥammad ibn sa'ūd.
- Ḥarrani, Ibn shu'bah. (1983). *Tuḥaf al-'UQŪL*, Qom: jāme'e madrasin.
- Koleini, Mohammad Ibn Yaqub. (1986). *Al-Kāfi*. Tihirān: Islamic Library.
- Majlisi, Mohammad baqir, (2002). *Bar biḥār-ul-ānwār*. Bayrut: Al-Wafā Institute.
- Mudarris Zunūzī. āqā'ali. (1999). *Majmū'ah-'i muṣannaḥāt Ḥakīm mu'assis āqā 'aly mudarris Tehrānī*. Tehrān: iṭlā'āt
- Koleini, Mohammad Ibn Yaqub. (1986). *Al-Kāfi*. Tihirān: Islamic Library.
- Majlisi, Mohammad baqir, (2002). *Bar biḥār-ul-ānwār*. Bayrut: Al-Wafā Institute.
- Mudarris Zunūzī. āqā'ali. (1999). *Majmū'ah-'i muṣannaḥāt Ḥakīm mu'assis āqā 'aly mudarris Tehrānī*. Tehrān: iṭlā'āt.



(مقاله پژوهشی)

کاوشی در خطبة الدرّة الیتیمة بر اساس بررسی اصالت سندی عبارات توحیدی
منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام)

محمدهادی توکلی^{۱*}

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۱۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰

(از ص ۶۳ تا ۷۹)

چکیده

در تبیین نسبت وجودی خداوند متعال و مخلوقات، بسیار به بیانی از امیرالمؤمنین (علیه السلام): «توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» استشهد شده و «الاحتجاج» طبرسی به عنوان مصدر این سخن ذکر شده است. کارکرد مهم بیان یادشده، نظر به اینکه، طبرسی برای نقل خود، سندی ذکر نکرده است، ما را واداشته تا به بررسی اصالت این سخن پردازیم. در این راستا، روشن شد که این بیان، در خطبة طولانی و کمتر شناخته شده امیرالمؤمنین (علیه السلام)، با عنوان «الدرّة الیتیمة» ذکر شده است که تا به امروز ظاهراً قدیمی ترین ضبط به دست رسیده از آن، مربوط به قاضی نعمان در قرن چهارم هجری است. این خطبه، در واقع، مصدر اصلی خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه است که سیدرضی آن را در بردارنده اصول توحید معرفی کرده است. بیان یادشده علاوه بر آنکه در خطبة الدرّة ذکر شده است، در میان سخنان منسوب به حسین بن منصور حلاج نیز ذکر شده است، اما سخن حلاج در واقع، بیان خلاصه‌واری از برخی عبارات الدرّة الیتیمة است. ذکر فقرات این خطبه، در سائر سخنان اهل بیت (علیهم السلام) و نیز وجود احادیث همگن با بیان مذکور در الاحتجاج صحت انتساب این عبارات به امیرالمؤمنین (علیه السلام) را بسیار پررنگ می‌کند و انتساب آن را به ایشان (علیه السلام) مرجح می‌سازد.

کلید واژه‌ها: خطبة الدرّة الیتیمة، ملحق نهج البلاغه، اصالت نهج البلاغه، عبارات توحیدی.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

احمد بن علی طبرسی (قرن ششم هجری) در «الاحتجاج علی اهل اللجاج» بیان می‌کند که در ضمن خطبه‌ای، امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) چنین فرمود: «نشانه‌های او، دلیل بر اویند (دلیله آیاته) و وجود او اثبات اوست (و وجوده إثباته) و شناخت او، یکی دانستن او است (و معرفته توحیده) و یکی دانستن او، تمایز دادن او از خلق است (و توحیده تمییزه من خلقه) و تمییز او از خلق، به نحو مباینت در وصف است و نه مباینتی که او معزول از خلق باشد (و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة)؛ همانا او پروردگار آفریننده‌ای است که با پروریده آفریده‌شده مغایر است (إنه رب خالق غیر مربوب مخلوق)؛ هر آنچه که به تصور درآید، پس او غیر از آن است (کل ما تصور فهو بخلافه). سپس امام (علیه‌السلام) بیان داشت: هر آنچه که به‌ذاتش مورد شناخت قرار گیرد، اله نیست (ثم قال بعد ذلك: لیس باله من عرف بنفسه)، او تنها دلالت‌کننده با دلیل بر خود است و باب معرفت به‌خودش را باز کرده است (هو الدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفة إلیه)» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰۱/۱). فقرات مذکور در این عبارت، خصوصاً «وجوده اثباته» و نیز «حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» در نظر اندیشمندان، خصوصاً حکیمان و عارفان، به‌قدری ارزشمند است که در آثار متعدد خود از آن یاد کرده‌اند و به شرح آنها پرداخته‌اند (به‌عنوان نمونه ر.ک: دماوندی، ۱۳۷۸: ۷۶۷؛ نوری، ۱۳۶۶: ۴۵۲/۳؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۶؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۳۳۷/۲؛ ۱۱۰/۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۷۶-۷۷). علامه طباطبایی فقرات نخستین از عبارت یادشده را چنین معرفی می‌کند: «این عبارت، نفیس‌ترین و موجزترین بیان در خصوص توحید است و از کمال دلالت بر توحید برخوردار است» (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۴) و در موضعی دیگر، آن را از «شاهکارهای بیانات امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)» نامیده است (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۳) و در اثری دیگر، آن را چنین توصیف می‌کند: «به‌خدا سوگند! این شگفت‌انگیزترین بیان و جالب‌ترین تعبیر است؛ دل را بی‌قرار و عقل را مدهوش می‌سازد؛ زیرا در کوتاه‌ترین جمله‌ها و استوارترین برهان‌ها یک سلسله از مشکل‌ترین مسائل فلسفه الهی را ... مطرح نموده است» (همو، ۱۳۸۸: ۶۷).

۱-۱. بیان مسئله

طبرسی نه برای این عبارت، و نه در خصوص اکثر روایاتی که در تألیف خود ضبط نموده، سندی ذکر نکرده است؛ هرچند که همو، در مقدمه الاحتجاج، عدم ذکر اسناد اکثر روایات را با بیان «وجود اجماع بر آنها» یا «موافقت آنها با عقل» و یا «شهرت آنها در میان موافقان و مخالفان» موجه می‌سازد (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۱). در معمول تألیفاتی که از امامیه برجای مانده، عبارت مزبور و یا بخش‌هایی از آن، از الاحتجاج نقل شده است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۴؛ دماوندی، ۱۳۷۸: ۷۶۷؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۲۷۶/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۲/۶). حال، اولاً، با توجه به اینکه برای یک ذهن پرسش‌گر که درصدد شناخت معارف دینی از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) برآمده است، خصوصاً در زمینه مسائل توحیدی که محور اصلی دین محسوب می‌شود، اطمینان خاطر به صحت انتساب معارف به ناحیه عصمت ضروری قلمداد می‌شود، و در ثانی، با لحاظ اینکه عبارات یادشده همواره دست‌مایه

فیلسوفان و عارفان در تثبیت نظریات توحیدی ایشان قرار گرفته است و دلالت صریح این عبارات بر «عدم تمایز تباینی خالق و مخلوق» و لوازم این گزاره، در تقابل با آراء بسیاری از متکلمان در خصوص «خلقت از عدم»، «عدم مسانخت خداوند متعال و مخلوقات»، و «وحدت عددی خداوند متعال» قرار دارد و در قبال نظریات این‌چینی، بنیان توحیدی دیگری را بنا می‌نهد، اصالت‌سنجی این عبارات امری ضروری به نظر می‌رسد.

در این نوشتار، مسئله اصلی آن است که آیا می‌توان صحت انتساب این عبارات به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) را پذیرفت؟ در این راستا، ابتدا سعی در یافتن این عبارات در آثار پیشینیان می‌شود و در نهایت، با لحاظ احادیث همگن انتساب این عبارات به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

صحت انتساب بیانات امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) به ایشان، چه آنچه که در نهج‌البلاغه ضبط شده است و چه بیاناتی که در دیگر آثار روایی و غیرروایی ثبت گشته است، از دیرباز مورد توجه و تأمل بوده است. چنانکه پیشتر اشاره شد، در اکثر تألیفات امامیه، مصدر نقل این عبارات «الاحتجاج» بوده است، اما در مورد اصالت‌سنجی عباراتی که بدان اشاره شد، پژوهشی به‌نظر نرسید.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

علاوه‌بر اینکه بررسی اسنادی هریک از روایات از حیث علوم حدیثی همواره مطلوب است، همان‌طور که اشاره شد، عبارات مزبور مورد توجه حکیمان و عارفان شیعه در اثبات مدعیات هستی‌شناختی ایشان بوده است، و ازین‌رو، ضروری است که صحت انتساب آن‌ها به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) مورد بررسی قرار گیرد.

۲. بحث

کاوش در خصوص یافت مصدر مقدم بر الاحتجاج در ضبط عبارات مورد نظر، ما را به خطبه‌ای به‌نام «الدرة الیتمة» می‌رساند. این خطبه در ضمن «ملحق نهج‌البلاغه» منسوب به ابن‌ناقه کوفی (م ۵۵۹ق) منتشر شده است (کوفی، ۱۴۳۴: ۳۵-۴۵). و در این نوشتار، عبارت مورد نظر (همان: ۳۸-۳۹) تاحدی با آنچه که در الاحتجاج است، متفاوت است:

الاحتجاج	ملحق نهج‌البلاغه
دلیله آیاته، و وجوده اثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تمیزه من خلقه	دلیله آیاته، و وجوده اثباته، و معرفته توحیده، توحیده تنزهه من خلقه
...	ناء لامسافة، قریب لامدانة، له حقیقة الربوبية اذ لامربوب، و معنی الالهية اذ لا مالوه،
و حکم التمييز بینونة صفة لا بینونة عزلة، انه رب خالق، غیر مربوب مخلوق،	صفتة انه رب و غیره خلق، له تأویل البینونة لا بینونة عزلة،

ما تصور بالاوهام فهو بخلافه	ما تصور فهو بخلافه
<p>ثم قال...</p>	<p>لیس برت من اطرح تحت التلاع، و لا بمعبود من وجد فی وعاء فهو فی الاشیاء کائن لا کینونة محصور بما غیره و عن الاشیاء بائن لا بینونة غائب عنها وجوده اثباته مآقارنه ضد و لاساواه نذ اما خلق الاشیاء اضدادا لتکون الفردية لا یزواجه بل هو مزوج المزدوجات ازدوج الموت بالحیة و الخیر بالشر اذ المزدوج من خلقه و ضده غیر ممتنع من قبول التضاد و الله تعالی لا ضد له فیجادل و لا ند له فیعادل و ذلك من دلائل التوحید لیس بمتنع ما امتنع منه و لا یحتاج من احتیاج الیه و لا بذاته عرفه من عرفه بل بغيره عرف و هو دل العقل علیه و هو ادل الدلیل علیه و المؤدی بالمعرفة الیه</p>
<p>لیس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفة الیه</p>	<p>و لا بالهة من عرفه، بل بغير عُرف و بالعقل عرف و هو دلّ العقل علیه، و هو ادلّ الدلیل علیه، فالمؤدی بالمعرفة الیه لو غنی عنه عارفوه لاستوی الخلق فی فقدته فقد موجود و وجوده مفقود اذ الخلق منه فی حجاب</p>

نخستین سؤال در اینجا آن است که آیا انتساب نقل خطبه الدرۃ الیتیمۃ به ابن ناقه صحیح است یا خیر؟ و آیا این خطبه نزد امامیه و غیر شناخته شده بوده است یا خیر؟

۱-۲. خطبه الدرۃ الیتیمۃ و ابن ناقه کوفی

ابن ناقه کوفی فرد چندان شناخته شده ای نیست و تشیع وی نیز محرز نیست، و در خصوص آنچه که با عنوان «ملحق نهج البلاغه» ابن ناقه کوفی توسط کتابخانه مجلس شورای اسلامی منتشر شده است، باید توجه داشت که تا به حال در میان نسخ خطی، «ملحق نهج البلاغه» به صورت تألیفی مستقل دیده نشده است، بلکه به سبب کتابت آن در تتمه برخی از نسخ نهج البلاغه، نوشتاری با عنوان «ملحق نهج البلاغه» به عنوان تألیفی مستقل تصحیح شده و با نام ابن ناقه منتشر شده است.

محوری ترین این نسخ، کتابت نهج البلاغه به همراه تتمه توسط «محمد بن محمد بن حسن بن طویل صفار حلّی» است که آن را در ۷۲۹ق در شهر واسط به پایان رسانده است (الصفار الحلّی، ۷۲۹: برگه ۱۳۹ تا ۱۶۴؛ و نیز ر.ک: طهرانی، ۱۴۳۰: ۱۹۹/۵؛ ۱۴۰۸: ۱۱۵/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۷۸). تتمه مذکور در این کتابت - که همان «ملحق نهج البلاغه» مورد انتشار است - با کتابت خطبه الدرۃ الیتیمۃ آغاز می شود و پس از آن ذکر مجلسی که در آن گفتگویی میان امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حضرت خضر (علیه السلام) صورت گرفته است، ضبط شده است. در خصوص این دو، هیچ نامی از ابن ناقه به میان نیامده است، بلکه پس از ذکر خطبه «الدرۃ الیتیمۃ» و گفتگوی یادشده، صفار حلّی پس از بیان ذیل - که از آن با عنوان «عبارت الف» یاد می کنیم - شروع به کتابت بخش دیگری کرده است که خطبه المونقة (خطبه بدون الف) در صدر آنها قرار دارد:

هذا الجزء المبارك فيه الخطبة الموقنة عن اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه و سلامه، و هي الخالية من الالف^۱، و اخباراً غيرها، جمع احمد بن يحيى بن احمد بن ناقة وفقه الله بكرامته. بسم الله الرحمن الرحيم، توكلت علي الله، أخبرنا الشيخ العالم، ابوالعباس احمد بن يحيى بن ناقة، قال: أخبرنا محمد بن علي بن ميمون البرسي المعدل رحمه الله قال: أخبرنا الشريف الزاهد العلامة ابوعبدالله محمد بن علي بن الحسن بن عبدالرحمن العلوي الحسيني رحمه الله قال: أخبرنا ابوالحسن احمد بن عمران البغدادي المعروف بابن الجندي قال: حدثنا ابوالقاسم الحسن بن احمد بن عمر بن يحيى بن الحسين بن احمد العلوي الحسيني قال: حدثني ابوعلي العماري: قال احمد بن عمران الجندي: لقيت اباعلي العماري فحدثني به، قال: حدثنا ابوطالب محمد بن علي بن محمد الملكي قال: حدثني ابوعوسجة سبلحة بن عرفجة قال: حدثني ابي، عرفجة بن عرفطة قال: حدثني ابوالهراش جري بن كليب قال: حدثني هشام بن محمد عن ابيه، محمد بن السائب الكلبي، عن ابي صالح قال (الخ) (الصفار الحلي، ۷۲۹: برکه ۱۴۳).

«عبارت الف» و اخبار و روایات دیگری که پس از این خطبه توسط صفار حلی، کتابت شده است و در سلسله سند آنها ابن ناچه ذکر شده است، گویای آن است که کتابت خطبة الدرّة الیتمیة و گفتگوی امیرالمؤمنین و خضر (علیهما السلام) ارتباطی با ابن ناچه نداشته است و گنجاندن این دو در «ملحق نهج-البلاغة» ابن ناچه، بر پایه کتابت صفار حلی، موجه نیست.

مقدم بر کتابت صفار حلی، کتابت دیگری از نهج البلاغة به چشم می خورد که در نسخه منتشر شده «ملحق نهج البلاغة» توسط کتابخانه مجلس شورای اسلامی مورد استناد قرار گرفته است. اما مصحح محترم، نه اطلاعات دقیقی از این نسخه به دست داده، و نه ارتباط آن را با ابن ناچه مبرهن کرده است. این نسخه در مؤسسه آیه الله بروجردی موجود است (حسینی اشکوری، ۱۳۸۴: ۴۳/۱-۴۴) و کاتب آن علی بن احمد السیددی است و آن را در رمضان ۴۷۷ق از روی خط حسین بن یحیی بن کرم - مربوط به محرم ۵۸۷ق - به اتمام رسانده است و در انتهای کتابت نهج البلاغة، پس از نقل آخرین عبارات سیدرضی (گردآورنده نهج البلاغة)، عبارت ذیل را - که از آن با عنوان «عبارت ب» یاد می کنیم - نگاشته است:

نقل هذا الجزء و كذلك الجزء الاول^۲ من خطّ الشيخ السعيد الحسن بن يحيى بن كرم و بذل في نقله الوسع بحسب الجهد الا ما زاغ البصر و اتفق الفراغ من استنساخهما في شهر رمضان من سنة سبع و اربعين و ستمائة و الحمد لله رب العالمين و صلواته علي سيدنا محمد النبي و آله الطاهرين.

صور ... في المحرم سنة سبع و ثمانين و خمس مئة (السیددی، نسخه مخطوط، برکه ۲۳۷).

علی بن احمد السیددی پس از استنساخ از روی خط حسن بن یحیی بن کرم، بار دیگر به مقابله آن با کتاب ابن سکون از نهج البلاغة اقدام کرده است و در حاشیه بر همان برکه - که از آن با عنوان «عبارت ج» یاد می کنیم - چنین نوشته است: «بلغ مقابلة و تصحيحاً من نسخة نقلتها من خط علي بن محمد بن السكون و

۱. برای این خطبه اسناد دیگری نیز ذکر شده است که ذکری از ابن ناچه در میان آنها نیست (عمادی حائری، ۱۳۸۲: ۲۱/۱)

۲. مقصود از جزء اول در این کتابت، خطبهها و نامه‌های حضرت است تا ابتدای «باب المختار من كتب اميرالمؤمنين (عليه السلام) و رسائله الى اعدائه (الخ) و جزء دوم از باب یادشده است تا انتهای کلمات قصار امام (عليه السلام).

قابلیتها بما بحسب ما بلغ الیه اجتهادی» و زمان اتمام مقابله با نسخه‌ای که به خط ابن سکون بوده است را سه‌شنبه ۱۶ شوال ۶۸۴ ق ذکر کرده است (همان). بدون تردید، «عبارت ب» از خود علی بن احمد السدید است، و نمی‌توان آن را از ابن سکون دانست^۱ و این ادعا مؤید به آن است که وفات ابن سکون در میانه ۶۰۰ ق تا ۶۰۴ ق صورت گرفته است.

در این نسخه، پس از صفحه‌ای که در آن «عبارت ب» و «عبارت ج» ذکر شده‌اند، خطبه الدرۃ الیتیمه، به کتابت درآمده است اما در این صفحات، این خطبه به صورتی که در کتابت صفار حلی موجود است، به دست نرسیده است و گویا صفحاتی از آن از بین رفته است، و نکته قابل توجه این است که در این تتمه، کاتب نامی از ابن ناقه به میان نیاورده است و برخلاف صفار حلی، پس از کتابت خطبه الدرۃ الیتیمه، خطبه و یا روایت دیگری نقل نکرده است.

از «عبارت الف» و «عبارت ب» و «عبارت ج»، و نیز نسخ دیگری^۲ که از روی خط ابن سکون استنساخ شده‌اند، معلوم می‌شود که کتابت خطبه الدرۃ الیتیمه، که پس از اتمام کتابت نهج البلاغه صورت گرفته است، نه ارتباطی با حسن بن یحیی بن کرم دارد و نه با ابن سکون پیوند دارد، بلکه صرفاً توسط علی بن احمد السدید به کتابت درآمده است.

پس از علی بن احمد و صفار حلی - که در میراث امامیه، کتابت او قدیمی‌ترین اثری است که در آن خطبه الدرۃ الیتیمه به صورت کامل ذکر شده است - این خطبه، در برخی از نسخه‌های خطی که در آنها اهتمام به گردآوری نهج البلاغه شده، ضبط شده است؛ به عنوان نمونه، در نسخه مربوط به سلطانیه زنجان، که در آن کتابت نهج البلاغه به همراه برخی دیگر از خطبه‌های حضرت در سال ۷۳۱ ق به پایان رسیده است، خطبه الدرۃ الیتیمه ضبط شده، بدون آنکه نقل آن به ابن ناقه نسبت داده شود (کاتب ناشناخته، ۷۳۱: برگه ۲۱ تا ۲۵).

۲-۲. خطبه الدرۃ الیتیمه در نزد امامیه

همان‌طور که اشاره شد، انتساب خطبه مورد نظر به ابن ناقه، صحیح نیست و بلکه ذکر آن در تتمه برخی از کتابت‌های صورت گرفته از نهج البلاغه موهم آن شده است که این خطبه در زمره منقولات ابن ناقه بوده است، و در میراث امامیه، ظاهراً نخستین مکتوب به دست رسیده از این خطبه، هرچند به صورت ناقص، همانی است که توسط علی بن احمد السدید در ۶۸۴ ق کتابت شده است، که پس از آن این خطبه مورد توجه صفار حلی نیز قرار گرفته است. حال باید به این مسئله پردازیم که آیا پیش از ایشان، خطبه الدرۃ الیتیمه، نه از حیث محتوی، بلکه از حیث این عنوان، شناخته شده بوده است یا خیر؟

۱. جناب قیس العطار در تصحیح نهج البلاغه بر پایه ضبط ابن سکون، این عبارات را نیز ذکر کرده است، که هیچ ربطی به ابن سکون ندارد.

۲. ر.ک: العطار، ۱۴۳۷: ۱۳-۱۴.

به نظر می‌رسد که نسخه موجود در کتابخانه سلیمانیه استانبول از روی کتابت علی بن احمد باشد، چراکه در انتهای آن آمده است: «تم الكتاب بحمد الله من نسخة كتبها علي بن محمد بن السكون، و اتفق الفراغ منها في شوال سنة اربع و ثمانين و ستمائة (الخ)» (همان). که در واقع بیان عبارت علی بن احمد است با اندکی تفاوت. والله اعلم.

۱-۲-۲. خطبة الدرّة اليتيمة با حفظ عنوان در نزد اماميه

بر پایه تفحص نگارنده، در میان امامیه، ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) که خود از شاگردان مؤلف الاحتجاج بوده است، نخستین کسی است که در «المناقب» و «متشابه القرآن» خود، از خطبة «الدرّة اليتيمة» امیرالمؤمنین (علیه السلام)، به عنوان یکی از خطبات حضرت یاد می کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۷/۲؛ همو، ۱۳۶۹: ۴۹/۱). او در المناقب از محتوای این خطبه چیزی ذکر نکرده است، اما در متشابه القرآن عبارت بسیار مختصری از آن را نقل کرده است.

در قرن هشتم، پس از علی بن احمد السدیدي و صفار حلی، سیدحیدرآملی (م پس از ۷۸۷ق) در جامع الاسرار که در دوره کهلوت وی به نگارش درآمده است، از این خطبة امیرالمؤمنین (علیه السلام) با عنوان «درّة التوحید»^۱ یاد کرده است. با توجه به اقامت داشتن سیدحیدر در حله، احتمالاً او از طریق کتابت صفار حلی به این خطبه راه یافته است. وی در خصوص این خطبه چنین می گوید:

«این خطبه، طولانی است، جامع اسرار بزرگ توحیدی و دربردارنده نکات شریف در شناخت هستی است، و این خطبه در نهج البلاغه ذکر نشده است، گویی خود، کتاب مستقلى است که در میان سائر کتب دارای منزلت و جایگاه مخصوص به خود است. این خطبه به «الدرّة التوحید» نامیده شده است و از والاترین خطبه ها و بزرگترین، شریف ترین کلمات و کامل ترین آنها محسوب می شود. از آنجاکه این موضع (از جامع الاسرار) ظرفیت نقل تمامی آن را ندارد، آن بخشی که مورد نیاز است را انتخاب کردم که همچون مروارید بزرگی در میان مرواریدهای کوچک تر است، و بقیه آن را خطبه را برقرار خود وانهادم» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۲۰-۳۲۴).

مقایسه بخش های موردنظر در نقل سیدحیدرآملی و کتابت صفار حلی، حکایت از یکسانی دو متن دارد و به نظر می رسد که تفاوت بسیار اندکی که در الفاظ مورد نقل سید حیدر آملی وجود دارد، مربوط به استنساخ نادرست سیدحیدرآملی و یا نگارش مغلوط کاتب جامع الاسرار و یا خوانش نادرست مصحح کتاب باشد.

خطبة الدرّة اليتيمة (کتابت صفار حلی)	جامع الاسرار
دليله آياته، و وجوده اثباته، و معرفته توحیده، توحیده تنزهه من خلقه ناء لا بمسافة، قريب لامدانة، له حقيقة الربوبية اذ لا مروب، و معني الالهية اذ لا مألوه، صفته انه رب و غيره خلق، له تأويل بينونة لا بينونة عزلة، ما تصور بالاوهام فهو بخلافه	دليله آياته، و وجوده إثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تنزيهه من خلقه باين ^۱ لا بمسافة، قريب لا بمدانة. له حقيقة الربوبية اذ لا مروب؛ و معني الإلهية اذ لا مألوه. صفته أنه رب و غيره خلق. له تأويل بينونة، لا بينونة له ^۲ . ما تصوّرتة الأوهام، فهو بخلافه

۱. در کتابخانه ملت در استانبول، در بخش موقوفات علی امیری افندی، خطبة الدرّة اليتيمة، با عنوان «درّة التوحید»، با شماره ۱۷۹۶ موجود است که نسخه اسکن شده از آن نزد نگارنده موجود است.

۲. ظاهراً سیدحیدر آملی تعبیر «ناء» را آورده است، اما مصحح محترم نتوانسته است که این کلمه را تشخیص بدهد، چنانکه در حاشیه چنین ذکر کرده است: «باين لا بمسافة؛ ناء لا بمسام».

۳. این کلمه نیز احتمال قوی ناشی از سهو و یا خطای مصحح است.

در قرن دهم و یازدهم، حسینی موسوی در «تسلية المجالس» و علامه مجلسی در «بخاراالنوار» نیز بر اساس مناقب ابن شهر آشوب از این خطبه حضرت یاد کرده‌اند (حسینی موسوی، ۱۴۱۸: ۳۰۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۲/۴۰)، بدون اینکه از متن آن سخنی ذکر کنند.

یادکرد دیگر از خطبه مورد نظر ما، نسخه دیگری از نهج البلاغة است، به کتابت محمدباقر بن ابی الفتوح حسینی موسوی شهرستانی، که در ۱۰۸۶ ق پایان یافته، و ظاهراً کتابت صفار حلی مصدر آن است. در این نسخه از برگه ۲۷۴ خطبه الدرۃ الیتیمۃ و پس از آن گفتگوی میان امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حضرت خضر (علیه السلام) ضبط شده است و پس از آن، خطبه المونقة به نقل از ابن ناقه ذکر شده و تا پایان نسخه، همانند مجموعه صفار حلی عمل شده است (الحسینی الموسوی الشهرستانی، ۱۰۸۶: برگه ۲۷۴ به بعد).

در قرن دوازدهم و سیزدهم، این خطبه مورد توجه شیخ احمد احسائی و شاگردان او قرار گرفته است. احسائی در کشکول خود، این خطبه را با تصریح به نام آن ذکر کرده است (احسائی، ۱۴۲۵: ۳۵۷/۲-۳۶۳) و محمدخان کرمانی در کتاب المبین خود، آن را از کشکول شیخ احمد احسائی نقل کرده است (کرمانی، ۱۳۲۴: ۱/ ۶۰-۶۲). کرمانی در «نعم الابرار» از این خطبه چنین یاد می‌کند:

«از خطبه‌های اعجاب‌انگیزی که در آن اسرار توحیدی به نحوی جمع گشته است که غیر این خطبه، چنین خصوصیتی (جامعیت) را ندارد و نیز از قداست خداوند سبحان اموری را آشکار ساخته است که اوهام از درک آن ناتوانند، خطبه‌ایست که به خطبه «الیتیمۃ» نامیده شده است و آن از والاترین خطبه‌ها است، اما نسخه‌ای که نزد ما است، دارای اغلاط است و ما آن را در اینجا ذکر می‌کنیم (الخ)» (همو، ۱۳۰۸: برگه ۱۲۵ (صفحه سمت چپ)).

و پس از نقل خطبه، بیان می‌کند: «و در این خطبه، بی‌نیازی از غیر آن (از جهت معارف توحیدی) محقق است و در امر توحید کفایت می‌کند، ولی در نسخه آن برخی از اغلاط وجود دارد و من نتوانستم به نسخه درستی از آن دست یابم (الخ)» (همان: برگه ۱۲۹ (صفحه سمت راست)).

۲-۲-۲. خطبه الدرۃ الیتیمۃ بدون حفظ عنوان در آثار امامیه

در آثار کهن شیعی، شاهد ذکر عباراتی از خطبه الدرۃ الیتیمۃ، در روایات مروی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) هستیم، بدون آنکه تصریحی به نام این خطبه شده باشد و نیز بدون اینکه تمامی خطبه مورد نقل قرار گرفته باشد.

در تحف العقول ابن شعبه حرانی (معاصر با شیخ صدوق (م۳۸۱ق) و از مشایخ شیخ مفید (م۴۱۳ق))، اولین خطبه‌ای که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده، حدوداً یک‌سوم آخر از خطبه «الدرۃ الیتیمۃ» است (حرانی، ۱۴۰۴: ۶۱-۶۷).

در الارشاد شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۲۳/۱-۲۲۴) عباراتی منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) به چشم می‌خورد که یا مربوط به همین خطبه است و یا آنکه حضرت در وقت دیگری به بیان آنها اقدام نموده است.

خطبه ۱۸۶ از نهج البلاغه، با خطبه «الدره الیتیمه» مشترکات بسیاری دارد؛ ازین رو نمی توان ادعای فقدان این خطبه در نهج البلاغه (آملی، ۱۳۶۸: ۳۲۰؛ طهرانی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۷: ۱۱۵/۸) را پذیرفت. سیدرضی (۴۰۶ق) در خصوص این خطبه بیان داشته است: «در این خطبه، اصول علم به نحوی گرد هم آمدند که در هیچ یک از دیگر خطبه ها این ویژگی دیده نمی شود» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۲۷۲). مختصر تفاوتی که میان نقل سیدرضی با کتابت صفار حلی است، براساس بیان سیدرضی در ابتدای نهج البلاغه موجه است. هرچند بررسی مقایسه ای خطبه ۱۸۶ با خطبه الدره الیتیمه مجال مستقلی را می طلبد، اما در جدول ذیل، همگونی بخش هایی از خطبه ۱۸۶ از ابتدای آن، با آنچه در «الدره الیتیمه» ذکر شده، نشان شده است، و این در حالیکه مؤلف «تمام نهج البلاغه» اذعان کرده است که به اصل خطبه ۱۸۶ دسترسی پیدا نکرده است (موسوی، ۱۴۱۴: ۸۵/۱).

خطبه البلاغه	خطبه الدره الیتیمه (کتابت صفار حلی)
...	الحمد لله حمد معترف بحمده ... فليس لله عبد من نعت ذاته
ما وَخَدَهُ مِنْ كَيْفِهِ وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مِنْ مِثْلِهِ وَ لَا بِهِ صَدَقَ مِنْ تَمَاهٍ وَ لَا صَمَدٌ صَمَدُهُ مِنْ إِشَارِ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوَاسِ وَ لَا آيَاهُ عَنِي مِنْ شَبَّهِهِ وَ لَا لَهْ عَرَفَ مِنْ بَعْضِهِ وَ لَا آيَاهُ ارَادَ مِنْ تَوْجِهِ كُلَّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ	و لا اياه وخذ من اكنهه و لا حقيقته اصاب من مثله و لا به صدق من تماه و لا صمد صمده من اشارة اليه بشيء من الخواس و لا آياه عني من شبهه و لا له عرف من بعضه و لا آياه اراد من توجهه كل معروف بنفسه مصنوع و كل قائم في سواه معلول
...	بصنع الله يستدل عليه و بالعقول تعتقد معرفته و بالفطر تثبت حجته ... موجود لا عن عدم (همان، ۴۲-۴۳)
فَاعِلٌ لَا يَاضْطَرِّبُ آلِهَ مُقَدَّرٌ لَا يَجْزُلُ فِكْرُهُ غَيْبٌ لَا يَسْتَفَادَةُ لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَضْمُهُ الْأَمَاكِنُ وَ لَا يَأْخُذُهُ السَّبَاتُ وَ لَا تَحْدَهُ الصِّفَاتُ وَ لَا تَفِيدُهُ الْأَدْوَاتُ وَ لَا تَحْمِي عَلَيْهِ الْحَرَكَاتُ وَ السَّكَنَاتُ. سَبَقَ الْأَوْقَاتُ كَوْنَهُ وَ الْعَدَمَ وَجُودَهُ	فاعل لا باضطراب، مقدر لا بفكرة مدبر لا بجزء مريد لا بعزيمه لا تصحبه الاوقات و لا تضمه الاماكن و لا يأخذه السبات و لا تحده الصفات و لا تفيده الادوات و لا تحمي عليه الحركات و السكناات. سبق الاوقات كونه و العدم وجوده

شیخ طوسی نیز با بیان «قال أمير المؤمنين (ع) في خطبته المعروفة» بخشی از خطبه الدره الیتیمه ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۰۶: ۳۰).

۳-۲. خطبه الدره الیتیمه امیرالمؤمنین (علیه السلام) در آثار غیر امامیه

در میان میراث غیر امامیه، در «التوحید لله» قاضی نعمان (م ۳۶۳ ق) با خطبه ای از امیرالمؤمنین (علیه السلام) با عنوان «الدره الیتیمه في التوحید» مواجه می شویم که فقرات آن تا حدی با آنچه که طبرسی، علی بن احمد و صفار حلی نقل و کتابت کرده اند، متفاوت است. این نوشتار، قدیمی ترین سندی است که تاکنون نگارنده در جستجوی بیانات مورد نظر از حضرت امیر (علیه السلام) بدان دست یافته است. فقرات مورد نظر ما در «التوحید لله» چنین ضبط شده است:

۱. «أن روايات كلامه تختلف اختلافا شديدا فيما اتفق الكلام المختار في رواية فنقل على وجهه ثم وجد بعد ذلك في رواية أخرى موضوعا غير موضعه الأول» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۶).

خطبه الدرۃ الیتیمۃ (کتابت صفار حلی)	التوحید لله (قاضی نعمان)
دلیلہ آیاتہ، و وجودہ اثباتہ، و معرفتہ توحیدہ، توحیدہ تنزہہ من خلقہ ناء لایمسافۃ، قریب لایمدانۃ، لہ حقیقۃ الربوبیۃ اذ لامربوب، و معنی الاهیۃ اذ لا مالوہ، صفتہ انہ رب و غیرہ خلق، لہ تأویل البینونۃ لا بینونۃ عزلۃ	دلیلہ آیاتہ، و وجودہ اثباتہ، و معرفتہ توحیدہ، و توحیدہ تمیزہ من خلقہ و حکم التمییز البینونۃ، و تأویل البینونۃ بینونۃ صفتہ انہ رب و غیرہ خلق، لایبینونۃ عزلت» (قاضی نعمان، ۱۴۴۳: ۲۰۳)

از مقدمه قاضی نعمان بر «التوحید لله» بر می آید که مأخذ دسترسی او به خطباتی که در این کتاب گردآوری کرده است، امام معزالدین (م ۳۶۲ق) - از ائمه فاطمیون - و یا امامان پیش از او بوده است که در نهایت به رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) ختم می شوند (همان: ۷۸-۷۹ و ۸۲).

پس از قاضی نعمان و پیش از احمد بن علی السدید و یا معاصر با او، برخی از اسماعیلیان و زیدیان همچون احمد بن سلیمان زیدی (م ۵۶۶ق)، ابراهیم بن الحسین حامدی اسماعیلی (م ۵۵۷ق)، علی بن ولید اسماعیلی (م ۶۱۲ق) و حمیدان بن یحیی قاسمی زیدی (م قرن هفتم قمری) بخش هایی از خطبه «الدرۃ الیتیمۃ» را - که در مواردی تصریح به همین عنوان برای خطبه نیز شده است - در آثار خود ذکر کرده اند (احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۱۱۸ و ۱۲۹ و ۱۳۶ و ۱۵۸؛ حامدی، ۱۴۱۶: ۱۵؛ علی بن ولید، ۱۴۰۳: ۳۰-۳۶؛ قاسمی، ۱۴۲۴: ۲۲۱ و ۲۵۸ و ۲۶۵ و ۲۷۳ و ۳۲۵ و ۳۷۳). به عنوان نمونه، عبارت مورد نظر ما، به صورت ذیل، مورد نقل سه فرد مزبور قرار گرفته است:

الف. دلیلہ آیاتہ، و وجودہ اثباتہ، و معرفتہ توحیدہ، و توحیدہ تمیزہ من خلقہ و ظهورہ بالشیء إقبالہ علیہ، و ثباتہ باتصالہ إلیہ یتجلی و لا یتحالی و یتدانی و لا یتدلی، علوہ من غیر توقل، و مجیئہ من غیر تنقل، فمنک یعلمک، و عنک یفہمک (حامدی، ۱۴۱۶: ۱۵).

ب. دلیلہ آیاتہ، و وجودہ اثباتہ، و معرفتہ توحیدہ، و توحیدہ تمیزہ عن خلقہ، ما تصور فی الاوہام فهو خلافہ، لیس لقدمہ ابتداء، و لا لدیمومتہ انتہاء (علی بن ولید، ۱۴۰۳: ۳۶).

ج. دلیلہ آیاتہ، و وجودہ اثباتہ (قاسمی، ۱۴۲۴: ۲۵۸).

همچنین در «شرح الاساس الکبیر» نیز عباراتی از این خطبه ذکر شده است (شرفی، ۱۴۱۱: ۲۰۲/۱ و ۲۵۴ و ۳۸۲).

از آنجایی که عبارات ضبط شده در آثار مزبور، با آنچه که قاضی نعمان یا علی بن احمد و صفار حلی نقل کرده اند، کاملاً یکی نیست، روشن می شود که مصدر آنها در نقل این خطبه از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، یک مصدر معین نبوده است و لابد مصادر دیگری برای این خطبه وجود داشته است، که تا به حال به دست ما نرسیده است.

۲-۴. بررسی امکان انتساب الدرۃ الیتیمۃ به غیر از امیرالمؤمنین (علیه السلام)

۱-۴-۲. انتساب الدرۃ الیتیمۃ به امام رضا (علیه السلام)

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، شیخ مفید (م ۴۱۳ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، در آثار خود، خطبه ای از امام رضا (علیه السلام) را با ذکر سند آن نقل کرده اند که تقریباً یک سوم بخش انتهایی خطبه «الدرۃ الیتیمۃ»

است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۴-۴۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۵۰/۱-۱۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۳-۲۵۸؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۲-۲۴) و برخی از محدثان به این مشابهت التفات پیدا کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۶/۴).

ذکر بخش‌هایی از خطبة الدرّة الیتیمة توسط امام رضا (علیه‌السلام) ممکن است این پرسش را پیش آورد که آیا ممکن است که این عبارات از حیث بیان، بدو از آن امام رضا (علیه‌السلام) باشد و انتساب آن به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) از روی خطا صورت گرفته باشد؟ و یا آنکه امام رضا (علیه‌السلام) آن را از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نقل کرده است؛ و ازین رو، این عبارات به ایشان نسبت داده شده‌اند؟

پاسخ آن است که (الف) تنها بخشی از الدرّة الیتیمة (یک‌سوم آخر از خطبه)، که ابن ناچه کوفی و قاضی نعمان و دیگران، از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نقل کرده‌اند، در بیان امام رضا (علیه‌السلام) ذکر شده است و عبارتی که در این نگارش محور سخن است، در بیان امام رضا (علیه‌السلام) موجود نیست. (ب) در خطبة منقول از امام رضا (علیه‌السلام) تصریحی بر این امر نیست که حضرت آن را از امیرالمؤمنین نقل کرده باشند و در نهایت (ج) زیدیان و اسماعیلیان مسلماً این خطبه را از امام رضا (علیه‌السلام) نقل نکرده‌اند. آنچه که مسلم است، مشابهت‌های بسیاری که در بیانات اهل بیت (علیهم‌السلام) دیده می‌شود، گویای وراثت علمی هریک از ائمه از یکدیگر است و وحدت سخنان ایشان را به‌خوبی آشکار می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۰۹؛ مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۳۴)، و از امام رضا (علیه‌السلام) نقل شده است که فرموده‌اند: «إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوْلِنَا وَ كَلَامُ أَوْلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا» (کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۴/۱). در مواردی ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، با بیاناتی همچون «إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ»، «فِي كِتَابِ عَلِيٍّ بِنَ أَيْ طَالِبٍ»، «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ»، «قُرَأَتْ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ»، «قُرَأَتْ فِي كِتَابِ لِعَلِيٍّ» یا «صَحِيفَةُ عَتِيقَةَ مِنْ صَحْفِ عَلِيٍّ» به نقل معارف دینی از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) پرداخته‌اند (به‌عنوان نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۷/۱؛ ۱۳۶/۲ و ۲۵۹ و ۴۸۶؛ ۳۱/۵؛ ۲۳۳/۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۱) و این نکته قابل توجه است که چکیده‌ای از خطبة مورد بحث، در تحف العقول از سیدالشهداء، حسین بن علی (علیه‌السلام) نیز نقل شده است (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۴۴-۲۴۵). سیدمرتضی در این خصوص اشاره کرده است که امامان از فرزند امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، از کلام ایشان در زمینه توحید و عدل به‌قدری روایت کرده‌اند که جمع آوری تمامی آنها از فرط بسیاری دشوار است (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۳۸/۱).

۲-۴-۲. بیان عباراتی از الدرّة الیتیمة در «اخبار الحلاج»

در «اخبار الحلاج» از مؤلفی ناشناخته، عباراتی از حسین بن منصور حلاج (م. ۳۰۹ ق) به چشم می‌خورد که بخشی‌هایی از آن، مشابه با عباراتی است که مورد نظر ما در این نگارش است؛ این عبارت از شخصی به‌نام «أبو نصر أحمد بن سعید الإسبنجانی» نقل شده است. قشیری (م. ۴۶۵ ق) نیز بیان مورد نظر از حلاج را از «أبو عبدالرحمن سلمی» نقل کرده و او آن را از «محمد ابن محمد بن غالب» شنیده و او نیز آن را از «أبو نصر أحمد بن سعید الأسفنجانی» - که لابد همان شخص مذکور در اخبار الحلاج است - نقل کرده است. همچنین ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ق) عبارات حلاج را بدون آنکه نامی از او آورد، از زبان «بعض اهل

تحقیق» نقل کرده است (باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۱۳-۱۱۴). ابوبکر طرطوشی (م ۵۱۰ق) هم از زبان «بعض الاشیخ» عبارات حلاج را نقل کرده است (طرطوشی، ۱۴۱۵: ۳۴).

بخشی از عبارات منسوب به حلاج، چنین است:

«فالخروف آیاته، و وجوده إثباته، و معرفته توحیده، و توحیده تمییزه من خلقه، ما تصوّر فی الأوهام فهو بخلافه.

كيف یحلّ به ما منه بدأ، أو یعود إلیه ما هو أنشأه. لا تماثله العیون، و لا تقابله الطنون قربه کرامته، و بعده

إهانتة» (مؤلفی مجهول، ۲۰۰۲: ۴۴؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۳).

انتساب این عبارات به حلاج محرز نیست؛ این تمییه (م ۷۲۸ق) که عبارات حلاج را از رساله قشیریه نقل کرده است، در خصوص انتساب این عبارات به حلاج تردید کرده و بیان می‌کند که «در سند این عبارت، فردی وجود دارد که او را نمی‌شناسم، و امور بسیاری از مصنفات، کلمات و رسائلی را دیدم که به حلاج منسوب می‌شود، حال آنکه شکی در دروغ بودن این انتسابها نیست، هرچند که در عبارات بسیاری که انتساب آنها به حلاج ثابت است، فساد و اضطراب وجود دارد» (حرانی، ۱۴۰۳: ۱۱۹/۱). همچنین اینکه باقلانی اشعری، از حلاج با عنوان «برخی از اهل تحقیق» یاد کند، خالی از بعد نیست، خصوصاً اینکه او در «کتاب الیابان»، حلاج را مدعی الوهیت، نبوت و فردی ساحر، معرفی می‌کند (باقلانی، ۱۹۵۸: ۵۶ و ۷۴-۷۵)، و به گفته مکارثی، برخی مدعی شده‌اند که دلیل تألیف این کتاب توسط باقلانی، ادعاهای حلاج بوده است (مکارثی، ۱۹۵۸: ۱۳). به نظر می‌رسد که باقلانی صاحب سخن را نمی‌شناخته و یا آنکه عامداً از او نام نبرده است. از سوی دیگر، تاریخ نگارش «اخبار الحلاج» مشخص نیست، و البته ظن غالب آن است که مربوط به قرن چهارم قمری بوده است، حال اینکه بر سند اقدم ما در ضبط خطبه «الدرۃ الیتیمه»، یعنی «التوکید» قاضی نعمان (م ۳۶۳ق)، تقدم داشته است یا همزمان یا متأخر از آن این بیانات از حلاج نقل شده یا خیر؟ برای ما کاملاً روشن و محرز نیست.

مقایسه عبارات منسوب به حلاج با خطبه الدرۃ الیتیمه نشانگر آن است که عبارات منسوب به حلاج، صرفاً اقتباس از بخش بسیار اندکی از عبارات خطبه الدرۃ الیتیمه است. در جدول ذیل بخشی از سخن حلاج را با کتابت صفار حلی از خطبه هم مقایسه کرده‌ایم:

عبارت منسوب به حلاج	الدرۃ الیتیمه به کتابت صفار حلی
ألزم الكلّ الحدث لأنّ القدم له	ألزم ذلك كلّ حال الحدث، إذ القدم له، لأنّ الذي بالحياة قوامه، فالموت يعدمه،
فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، و الذي بالإرادة [بالإدابة] اجتماعه، فقواها تمسكه، و الذي يؤلّفه وقت يفرقه وقت، و الذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه	و الذي بالجسم ظهوره، فالعرض يلزمه. و الذي بالإدابة اجتماعه، فقواها تمسكه. و الذي يجمعه وقت، يفرقه وقت. و الذي سبق العدم وجوده، فالخالق اسمه جلّ جلاله، و الذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه،
	و الذي ينقسم بالأعضاء يكنفه شبحه، و الذي يتشبث به الوصف فحده صفته، و الذي له العرض في الطول مساحته، والذي يتحلي فمن الخلية نصيبه، و الذي الصفة تحليه فالعجز يصبه، و الذي المثال يعتوره فالعقل يبصره،

و الذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه ... (مؤلفي مجهول، ٢٠٠٢: ٤٤٤ قشيري، ١٣٧٤: ٢٢).	و الذي الوهم يظفر به فالتصوير يرقبه، و الذي يسكن جؤا يغيب عنه جؤ ...
---	---

اندک عبارتی که حلاج در ادامه سخنش بیان کرده، تنها اقتباس دیگری از بخشهای دیگر این خطبه طولانی است، که مقایسه آن را به خواننده محترم می‌سپاریم. اینکه - با فرض صحت انتساب این عبارات به حلاج- بخشی از آنچه که از امیرالمؤمنین بیان داشته، به دست وی رسیده است و یا آنکه خود او به تلخیص بیانات حضرت اقدام کرده است، برای ما روشن نیست و البته این نشانه خوبی برای کندوکاو در خصوص تشیع حلاج است.

۳-۴-۲. بیان عباراتی از الدرۃ الیتیمه در آثار حنفیان

در «العقیده» طحاوی (م ۳۲۱ ق) و نیز در «شرح بدء الامالی» جصاص (م ۳۷۰ ق) عبارت ذیل به چشم می‌خورد:

ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم «الخالق» و لا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية و لا مروب، و معنى الخالق و لا مخلوق (طحاوی، ۱۴۱۶: ۱۰؛ جصاص، ۱۴۲۲: ۸۳).

این عبارت را در خطبه الدرۃ الیتیمه و نیز بیانات امام رضا (علیه السلام) می‌توان یافت:

له معنى الربوبية إذ لا مروب، و حقيقة الالهية إذ لا مألوه ... و معنى الخالق إذ لا مخلوق .. ليس منذ خلق استحق معنى الخالق و لا من حيث احدث استفاد معنى المحدث (کوفی، ۱۴۳۴: ۴۴)

له معنى الربوبية إذ لا مروب، و حقيقة الالهية إذ لا مألوه ... و معنى الخالق و لا مخلوق، ... ليس منذ خلق استحق معنى الخالق، و لا بأحداثه البرايا استفاد معنى البرائية (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۸).

تأثر متکلمان اهل سنت از مأثورات ائمه اطهار (علیهم السلام) در طرح این معارف، شایان توجه است، و یادآوری سخن سیدمرتضی است که بیان داشت: «بدان که اصول توحید و عدل، از کلام امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) و خطبه‌های ایشان اخذ شده است؛ چراکه آنها بدون اضافه‌گویی، شامل اصول توحید و عدل هستند، و فراتر از آن نیز نمی‌توان چیز دیگر آورد. و هر که در میراث آن حضرت (علیه السلام) تأمل کند، در می‌یابد که همه آنچه که متکلمان پسین در این باب آورده‌اند، همگی تفصیل جملات امام علیه السلام و شرح اصولیست که در بیانات ایشان مطرح شده است (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۳۸/۱).

۵-۲. عبارات همگن با عبارات مورد بحث در میراث اهل بیت (علیهم السلام)

در مورد فقراتی که طبرسی ضبط کرده است، وجود روایات هم‌مضمون با این فقرات، صحت انتساب آنها به امیرالمؤمنین (علیهم السلام) را تقویت می‌کند. به‌عنوان نمونه، تعبیر «وجوده اثباته» که مفید این معنا است که حق تعالی بر خود دلالت دارد، به‌دفعات در میراث برجای مانده از اهل بیت (علیهم السلام) مورد اشاره قرار گرفته است؛ تعابیری همچون «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۹/۸۴)، و یا روایت «سئل امیرالمؤمنین (علیه السلام): بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: بِمَا عَرَفْتِي نَفْسَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵-۸۶).

۱. پیشتر اشاره شد که انتساب نقل این خطبه به ابن نافع کوفی، قابل پذیرش نیست؛ اما به‌جهت سهولت در مراجعه بدین شکل ارجاع ذکر می‌شود.

ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۸۵)، «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيَّكَ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۱۴۴؛ و نیز ر.ک: همو، ۱۴۰۹: ۶۷/۱)، «يا من دلّني على نفسه» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۷۹/۲ و ۵۹۵)، «اعرفوا الله بالله» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۸۸)، «فَكَيْفَ يُوجَدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بغيره؟ وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفْهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ... لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللهِ إِلَّا بِاللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۳ و نیز همان: ۱۹۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۱)، «يا مَنْ هَدَانِي إِلَيْهِ وَ دَلَّلَنِي عَلَيْهِ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ...» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۲۱/۱)، و نیز «...هُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُنُودِ» (خطبه/۴۹)، به خوبی معنای «وجوده اثباته» را افاده می‌کند. همچنین نفی بینونت عزلی میان خالق و مخلوق، در عین تمایز آنها به نحو بینونت وصفی، به قدری در روایات ذکر شده است که ادعای تواتر معنوی این امر (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۲)، ادعایی گراف تلقی نمی‌شود.

۳. نتیجه گیری

بررسی‌های صورت گرفته در خصوص فقرات توحیدی که طبرسی در «الاحتجاج» به نقل از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) ضبط کرده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/ ۲۰۱)، نشانگر آن است که این فقرات از خطبه مشهور به الدرۃ الیتیمه انتخاب شده‌اند.

در میراث امامیه، به نظر می‌رسد که نخستین مکتوب به دست رسیده از این خطبه، توسط علی بن احمد السدیددی در ۶۸۴ ق کتابت شده است، که پس از آن، این خطبه در ضمن تمه نهج البلاغه، در ۷۲۹ ق مورد کتابت «محمد بن محمد بن حسن بن طویل صفار حلی» قرار گرفته است، و برخی به خطا آن را در ضمن «ملحق نهج البلاغه» ابن ناقه کوفی گنجانده‌اند. پیش از این تاریخ، در میان امامیه، شاهد ظهور، بخش‌هایی از این خطبه و حتی عنوان «الدرۃ الیتیمه» در آثار امامیه هستیم، و پس از آن تاریخ نیز در آثار برخی از امامیه، توجه به این خطبه به چشم می‌خورد. اما در میان میراث غیر امامیه، در «التوحید لله» قاضی نعمان (م ۳۶۳ ق) با خطبه‌ای با عنوان «الدرۃ الیتیمیه فی التوحید» مواجه می‌شویم که به لحاظ محتوا، شامل فقرات توحیدی مورد نظر در این نگارش است. این نوشتار، قدیمی‌ترین سندی است که تاکنون نگارنده در جستجوی بیانات مورد نظر از حضرت امیر(علیه‌السلام) بدان دست یافته است. انتساب این خطبه در قرن چهارم با همین عنوان، به امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در نزد برخی از شیعیان فاطمی با اسنادی که خود داشته‌اند، محرز بوده است و همچنین عباراتی منسوب به حسین بن منصور حلاج که شامل بخشی از فقرات توحیدی مورد نظر این مقاله است، در واقع اقتباساتی مختصر از خطبه الدرۃ الیتیمه است.

اشتهار انتساب خطبه الدرۃ الیتیمه به امیرالمؤمنین علیه السلام گویای صحت انتساب فقرات مورد نظر به ایشان است، علاوه بر اینکه ذکر تعبیر مشابه با این فقرات در روایات بسیاری که در میراث امامیه وجود دارد، سبب اطمینان انتساب این فقرات به امام علیه السلام می‌شود.

منابع

- ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن، قم: بیدار.
- ----- (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، قم: علامه.
- باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۵ق). الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به (در ضمن کتاب العقیده و علم الکلام)، به تحقیق شیخ زاهد کوثری. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ----- (۱۹۵۸ق). کتاب البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات و الخیل و الکهانة و السحر و النارجات، تصحیح رتشد یوسف مکارثی. بیروت: المكتبة الشرفیة.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دارالذخائر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا (علیه السلام). تهران: نشر جهان.
- ----- (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- احسائی، احمد بن زین الدین (۱۴۲۵ق). کشکول الاحسائی. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- احمد بن سلیمان (۱۴۲۴ق). حقائق المعرفة فی علم الکلام. تصحیح حسن بن یحیی، صنعاء: مؤسسة الإمام زید بن علی.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷). اساس التوحید. تهران: امیرکبیر.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ش). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- حامدی، ابراهیم بن الحسین (۱۴۱۶ق). کنز الولد. بیروت: دار الأندلس.
- حرانی، ابن تیمیة (۱۴۰۳ق). الاستقامة، تحقیق محمد رشاد سالم. المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود.
- حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (صلي الله عليه و آله وسلم). قم: جامعة مدرسین.
- حسینی اشکور، سیداحمد (۱۳۸۴ش). فهرست نسخه های خطی کتابخانه مؤسسه آیه الله العظمی بروجردی. قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- حسینی الموسوی الشهرستانی، میر محمدباقر بن ابی الفتوح (۱۰۸۶ق). نهج البلاغة به همراه اضافات، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک: ۱۰۶۴۴-۱۰، شناسگر رکورد: ۳۲۶۰۰، شماره نسخه: ۲۰۲ س، شماره ثبت: ۱۳۵۸۷.
- حسینی موسوی، محمد بن ابی طالب (۱۴۱۸ق). تسلیة المجالس و زینة المجالس (مقتل الحسین علیه السلام). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- دماندی، ملاعبدالرحیم (۱۳۷۸). اسرار الحسینی در ضمن آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۸، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- السیدی، علی بن احمد (۶۸۴ق). نهج البلاغة به همراه اضافات. نسخه مخطوط به شماره ۶۱، موجود در کتابخانه مؤسسه آیه الله العظمی بروجردی (در صفحه اول شناسنامه نسخه چنین است: شماره مسلسل ۱۵۷، قفسه ف، ردیف ۳).
- سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.

- شرفی، احمد بن محمد بن صلاح (۱۴۱۱ق). شرح الاساس الكبير. صنعاء: دارالحکمة الیمنیة.
- الصفار الحلی، محمد بن محمد بن حسن بن طویل. (۷۲۹ق). نصح البلاغة به همراه اضافات. نسخه خطی موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی شماره ۱۸۶۰.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: مکتبۃ آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ش). شیعه. قم: بوستان کتاب.
- ----- (۱۳۸۸ش). علی (علیه السلام) و فلسفه الهی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ----- (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.
- ----- (۱۴۲۷ق). الرسائل التوحیدیة. قم: مرکز النشرالاسلامی.
- طباطبایی، عبد العزیز (۱۴۱۷ق). معجم اعلام الشیعة. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضی.
- طحاوی، ابوجعفر (۱۴۱۶ق). العقیدة الطحاویة. بیروت: دار ابن الحزم.
- طرطوشی، ابوبکر (۱۴۱۵ق). سراج الملوك. ریاض: دار العاذریة للطباعة و النشر.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتهدج و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
- ----- (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دارالاضواء
- ----- (۱۴۱۴ق)، الامالی. قم: دارالثقافة.
- طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ق). الذریعة إلى تصانیف الشیعة. قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة.
- طهرانی، آقابزرگ (۱۴۳۰ق). طبقات اعلام الشیعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- العطار، قیس بهجت (۱۴۳۷ق). مقدمه بر نصح البلاغة. در ضمن الشریف الرضی، ۱۴۳۷، المختار من كلام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، مع ضبط الادیب الاریب علی بن محمد بن السکون. نجف: العتبة العلویة المقدسة.
- علم الهدی، سید مرتضی (۱۹۹۸م). آمالی المرتضی. قاهره: دارالفکر العربی.
- علی بن ولید (۱۴۰۳ق). تاج العقائد و معدن الفوائد. تصحیح عارف تامر، بیروت: مؤسسه عزالدین.
- عمادی حائری، سیدمحمد (۱۳۸۲). الخطبة المؤنقة لأمیرالمؤمنین علیه السلام به روایت علی بن محمد تمیمی سبزواری. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، میراث حدیث شیعه دفتر دهم صص ۱۶-۳۴.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۳ق). الحقائق فی محاسن الاخلاق. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- قاسمی، ابوعبدالله حمیدان بن یحیی (۱۴۲۴ق). مجموع السید حمیدان. صعده: مرکز أهل البيت للدراسات الإسلامیة.
- قاضی نعمان، نعمان بن محمد (۱۴۴۳ق). کتاب التوحید لله (عزوجلان). تصحیح محمدمهدی غفوری، قم: حکمت فراز.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴ش). الرسالة التفسیریة. قم: بیدار.
- کاتب ناشناخته (۷۳۱ق). نصح البلاغة به همراه اضافات. نسخه مخطوط به شماره ۱۱۹۶۶ در کتابخانه دانشگاه تهران.
- کرمانی، محمدخان (۱۳۰۸ق). نعیم الابرار و جحیم الفجار. در ضمن نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس با شماره مدرک (ir10-16690) و شماره بازیابی ۱۷۱۵۶/۲.

- کرمانی، محمدخان (۱۳۲۴ق). کتاب المیزان. تصحیح محمدخان الشریف الموسوی الحسینی، کرمان: سعادت.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوفی، احمد بن یحیی بن ناقه (۱۴۳۴ق). ملحق نهج البلاغه. تحقیق محمدجعفر اسلامی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مدرس زنوزی. (طهرانی)، علی (۱۳۷۶ش). بدایع الحکم. تهران: الزهراء.
- مدرس زنوزی (۱۳۷۸ش). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی. تهران: مؤسسه اطلاعات.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۹ش). درسنامه فهم حدیث. قم: زائر.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق الف). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق ب). الامالی. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارثی، رتشرود یوسف (۱۹۵۸م). مقدمه بر کتاب البیان در ضمن باقلانی. ابوبکر، (۱۹۵۸م) کتاب البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات و الخیل و الکهانة و السحر و النارجات، تصحیح مکارثی. بیروت: المكتبة الشریقیة.
- موسوی، سیدصادق (۱۴۱۴ق). تمام نهج البلاغه. بیروت: دارالاسلامیه.
- مؤلفی مجهول (۲۰۰۲م). اخبار الحلاج. تحقیق محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نوری، ملاعلی (۱۳۶۶). حاشیه بر شرح اصول کافی در ضمن شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



(Research Article)
**Analyzing the Grounds for the Necessity of Protecting Minorities in
the *Minority Schools in Albania* Advisory Opinion: With Some
References to Islamic Views and Nahj-al-Balaghah**

Sattar Azizi^{1*}, Mousa Karami²

Submission Date: 15 June 2023

Revision Date: 11 October 2023

Acceptance Date: 18 November 2023

(Page 81-106)

Abstract

Permanent Court of International Justice (PCIJ) advisory opinion in the case concerning *Minority Schools in Albania* (6 April 1935) is considered to be the most significant turning point in the international protection of minorities. Being written thorough a descriptive-analytical method and desk research, this paper aims at analyzing the grounds for the necessity of protecting minorities in the lights of this advisory opinion while referring to Islamic views and Nahj-al-Balaghah. PCIJ emphasizes the necessity of the realization of equality in fact between the minority and the majority, preservation of identity-related features of minority groups and securing amicable relations between the minority and the majority population as interlocked and intertwined goals. Based on this viewpoint, transition from formal equality to substantial equality, safeguarding cultural diversity and maintenance of global peace and security are the grounds which justify the reason for protecting minorities in this discourse and clarify its necessity. Furthermore, given the nature of *Dhimmah* agreement, life conduct of the Prophet (PUH) and Imam Ali (AS) as well as Nahj-al-Balaghah, Islam has attempted to enable non-Muslims to preserve their distinctive identity, so as to avoid the scourge of conflict and violence in the Islamic community, and make the Zemmis the citizen of the Islamic state to enjoy human rights equal to other members of the society. According to the findings of the paper, there is a relative conformity and compatibility between human rights discourse and Islamic thoughts in the philosophy of minority protection.

1. Professor of International Law, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran

2. PhD student in Public International Law, Faculty of Law, Qom University, Qom, Iran

*: Corresponding Author:

Email: s.azizi@basu.ac.ir

How to cite this article: Azizi, S., & Karami, M. (2023). Analyzing the Grounds for the Necessity of Protecting Minorities in the *Minority Schools in Albania* Advisory Opinion: With Some References to Islamic Views and Nahj-al-Balaghah, *Quarterly Journal of Nahj al-Balaghah Research*, 11(43), 81-106. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28751.3015>

Keywords: PCIJ, Minority Rights, Case Concerning *Minority Schools in Albania*, Islamic Law, Nahj-al-Balaghah.

Extended Abstract

1. Introduction

Nowadays, respecting human dignity and human rights as the shield for safeguarding it is regarded as a foundation of the social order. Interestingly, governments play a pivotal role in this regard. Legitimacy of governing systems is assessed according to respecting human dignity and its related human rights. The protection of minorities and of the rights and freedoms of persons belonging to those minorities in its own turn forms an integral part of the international protection of human rights, and as such it falls within the scope of international co-operation. Furthermore, religious minorities have been a serious Islamic concern from the outset of its revelation. Islam clearly asserts that minorities should be treated equally by the State which follows Islam. Fundamental rights are available to the minorities in Islamic territories. Besides, they are having certain special rights for the preservation of their culture and religion. In its advisory opinion of April 6th, 1935 regarding the schools of Greek minorities in Albania, the Permanent Court of International Justice (PCIJ), of which the *UN 1992 Declaration on the Rights of Persons belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities* is a manifestation, presented the intellectual foundation of international minority rights law as follows: securing the peaceful coexistence of minorities and other communities while keeping their exclusive characteristics. For the realization of these goals, first of all, minority groups should be able to equally enjoy all other nationals' rights without any discrimination and then have access to the necessary facilities and requirements for preserving their distinctive characteristics and traditions. The PCIJ believed that these two requirements are interrelated because real equality between a majority and minority cannot be realized unless minority groups enjoy their own institutions, and, they are not forced to neglect what constitutes their life as a minority. According to the PCIJ advisory opinion, the goals of minority protection can be divided into instrumental and intrinsic goals. Hence, the instrumental goal of minority protection is to constitute peaceful coexistence among minorities and majorities and, consequently, to maintain the internal security and stability of the host State whereas the intrinsic goal is to protect and promote the cultural diversity of communities as a common heritage of humanity.

2. Theoretical framework

Hundreds of years ago, only religious minorities were of concern for international minority rights law. Nevertheless, since the French and American revolutions, protections have been on a rather secular basis. The basis for enjoying human rights is the fundamental principle of intrinsic, non-derogable and absolute dignity of human beings. Due to the 'vulnerability' of minorities, persons belonging to minority groups need special protections and privileges to maintain their human dignity and realize substantive equality – in addition to protections allocated to human beings in international law. The principle of non-discrimination bridges the gap between the general system of human rights and international minority rights law. Although the non-discrimination principle is one of minorities' main demands and a fundamental principle of international human rights law, rights of minorities are not realized and secured only through it. They must enjoy special rights and privileges. Enjoyment of special rights for minorities does not mean more rights. These are the requirements of substantive justice and the specific characteristics of persons belonging to minorities in comparison to non-minorities necessitate these special protections and rights. Due to the specific and vulnerable status of minority groups and their non-dominant position, the obligation of states to observe the equality of all individuals before the law (formal non-discrimination and equality) does not suffice for the protection of minorities. The realization of substantive equality necessitates special and affirmative action for removing social, economic and cultural deficiencies of minority groups. Formal non-discrimination suffices for equality in general human rights system and has an appropriate effectiveness; however, it is not able to meet the different needs and fails to develop the distinguished capabilities of persons belonging to minorities. If under the general human rights system, any distinction and superiority on grounds such as ethnicity, race, gender, language or religion is regarded as discriminative consequently being forbidden, paying no attention to specific characteristics of persons belonging to vulnerable groups such as minorities results in indirect discrimination and impairs substantive equality. Thus, persons belonging to minorities who are known to be vulnerable must be treated differently from those of majority populations. Furthermore, it is necessary to perform affirmative action on behalf of them. It is clear that having different treatment and performing affirmative action for the benefit of persons belonging to minority groups in comparison to those of majorities should not be regarded as discriminative; this different treatment and affirmative action are to realize substantive equality and prevent

indirect or substantive discrimination. The PCIJ advisory opinion in the case concerning *Minority Schools in Albania* is considered to be the most significant turning point in the international protection of minorities in relation to these subjects and, as a consequence, deserves a detailed analysis while referring to Islamic views and Nahj-al-Balaghah.

3. Research Method

Based on a descriptive-analytical method and desk research, this paper aims at analyzing the grounds for the necessity of protecting minorities in the light of the aforementioned advisory opinion while referring to Islamic views and Nahj-al-Balagha.

4. Conclusion

PCIJ emphasizes the necessity of the realization of equality in fact between the minority and the majority, preservation of identity-related features of minority groups and securing amicable relations between the minority and the majority population as interlocked and intertwined goals. Based on this viewpoint, transition from formal equality to substantial equality, safeguarding cultural diversity and maintenance of global peace and security are the grounds which justify the reason for protecting minorities in this discourse and clarify its necessity. Furthermore, given the nature of *Dhimmah* agreement, life conduct of the Prophet (PUH) and Imam Ali (AS) as well as Nahj-al-Balaghah, Islam has attempted to enable non-Muslims to preserve their distinctive identity, and avoid the scourge of conflict and violence in the Islamic community, and the *Zemmis* can become the citizen of the Islamic state and enjoy human rights equal to other members of the society. Accordingly, there is a relative conformity and compatibility between human rights discourse and Islamic thoughts in the philosophy of minority protection.

References [In Persian]

- Abdollahi, Ma'az and Abdollahi, Javanmir (2014). *Cultural Genocide: History, Foundations, Criminalization and Examples*. Tehran: Majd.
- Ashouri, D. (2011). *Encyclopedia of Politics*. Tehran: Agah.
- Azizi, S. (2012). The Comparative Study of Fundamental Rules of International Humanitarian Law and ICRC`Report on Customary International Humanitarian Law. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 1(1), 85-95.
- ----- (2014). Peace, Justice and Democracy in Multiethnic (Plural) Societies: Consociational Democracy with Emphasis on the Comparative Comparison of Bosnia and Herzegovina and Iraq. *Human Rights*, 8(1-2), 23-48.
- ----- (2015). *Protection of Minorities in International Law*. Tehran: Shahr-e-Danesh.

- Dashti, M. (2010). *Nahj-al-Balagha*. Tehran: Payam-e-Adalat.
- Eslami Nodoushan, M. A. (2015). *Culture and Quasi-Culture*. Tehran: Shahamiy-e-Enteshar.
- Fazaeli, M., & Karami, M. (2015). *Protecting the Cultural Rights of Ethnic Minorities in International Law: With A View to Kurdish people in Turkey*. Tehran: Shahr-e-Danesh.
- ----- (2019). Investigating the Role of PCIJ in the Development and Evolution of International Law on Minority Rights Protection. *Law Researches*, 22(87), 179-202.
- ----- (2022). An Elegy for Peace: Challenges Meeting Liberal International Law in Preventing Ethnic Conflicts. *International Law Review*, 39(67), 201-226.
- Fazaeli, M., Karami, M., & Asadi, S. (2017). Protecting Religious Minorities in Islam and International Human Rights Law. *Comparative Studies of Islamic and Western Law*, 4(1), 113-142.
- Ghari Seyyed Fatemi, S. M. (2009). *Human Rights on the Contemporary World (Vol. 1)*. Tehran: Shahr-e-Danesh.
- Golmohammadi, M. T. (2017). Imam Ali's Treatment to Religious Minorities. *Researches of Nahj-al-Balaghah*, 16(55), 103-121.
- Ja'fari, S. M. M. (2004). *Human Rights in Nahj-al-Balagha*. In: Seyyed Mohammad Ja'fari et al., *Human Rights in the Contemporary World*, Tehran: Sahamiy-e-Enteshar: 123-134.
- Jardak, G. (1966). *Ali and Universal Declaration of Human Rights*. Translated by: Seyyed Hadi Khosroshahi, Qom: Farahani Press Institute.
- Kymlicka, W. (2019). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory on Minority Rights*. Translated by: Ebrahim Eskafi, Tehran: Shirazeh.
- Mansouri Larijani, E. (2020). *The Evolution of Human Rights*. Qom: Boustan-e-Ketab Institute.
- Mohaghegh Damad, S. M. (2017). Islam and Inviting the Faiths to Respect the Right to Human Dignity. In: Mohammad Bastenegar (Research and Codification), *Human Rights in the View of Scholars*, Tehran: Sahamiy-e-Enteshar: 623-628.
- Montazaeri, H. A. (1982). *Lessons from Nahj-al-Balaghah (Vol. 2: Imam Ali's Letter to Malik Ashtar)*. Tehran: The Central Office of the Islamic Republic Party.
- Mousavi, S. R., Beigi, J., & Pourghahrmani, 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.
- Movahhed, M. A. (2000). *In the Quest of Right and Justice: From Natural Law to Human Rights*. Tehran: Karnameh.
- Reshad, A. A. (2004). *Encyclopedia of Imam Ali (Vol. 4)*. Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought.
- Salari, A. (2018). Equality and Non-Discrimination in the Human Rights System. *Legal Researches*, No. 35, 145-169.
- Shaghaghi, M. M., Panjepour, J. & Abedini, A. (2019). Examining the Emphasis of Nahj-al-Balaghah concerning the Rights of Religious Minorities. *Imamiyah Journal*, 5(9), 273-290.

- Sharifi Tarazkouhi, H., & Gharabaghi, A. (2010). Analyzing the Non-Discrimination Rule as to Minorities in International Law. *International Law Review*, 7(42), 31-63.
- Tabari, Mohammad Ibn Jarir (1996). *History of Tabari*. Translated by: Abolghasem Payandeh, Tehran: Asatir.
- Taleghani (Varkeshi), H. R. and Haji Azizi, B. (2022). A Comparative Study of Minority Rights in Islam with Emphasis on Malik Ashtar Treaty and International Instruments. *Nahj-al-Balaghah Researches*, 21(74), 217-240.
- Thaghafi Koufi, Abu Ishagh Ibrahim Ibn Mohammad (1994). *Algharat (The Pillages)*. Translated by: Azizollah Ataredi Ghouchani, Tehran: Atared.
- Zare, H., & Rouhi, R. (2016) Rights of Religious Minorities in Nahj-al-Balaghah. *Seraj-e-Monir*, 7(24), 105-133.

References [In Arabic]

- Al-Hur al-Amili, Mohammad Ibn Hasan (1988). *Wasa'il al-Shia (Means of Shiite or Shiite Rituals)*. Qom: Al al-Beit Institute.
- Ibn Hisham, Mohammad (1991). *Al-Sirah al-Nabawiyyah (The Life of God's Messenger)- Vol. 1*. Beirut: Soheil Zokar.
- Ibn Hisham, Mohammad (2003). *Al-Sirah al-Nabawiyyah (The Life of God's Messenger)- Vol. 2*. Beirut: Dar-al-Ghalam.
- Majlesi, Mohammad Bagher Ibn Mohammad Taghi (2003). *Bihar al-Anwar (The Seas of Lights)-Vol. 64*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Najafi, Mohammad Hasan (1971). *Jawāhir al-Kalām fī sharḥ Sharā'ī' al-Islām-Vol. 21*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Tousi, Abu Ja'far Mohammad (1986). *Tahdib al-Ahkam (The Refinement of the Laws)-Vol. 6*. Research: Hasan Khorasani, Correction: Mohammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Zeidan, Abdolkarim (1976). *Rules for Zemmīs and Refugees in the Islamic Territory (Vol. 1)*. Baghdad. University of Baghdad.



(مقاله پژوهشی)

واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرونده مدارس اقلیت در آلبانی: با اشاراتی به دیدگاه‌های اسلامی و نهج البلاغه

ستار عزیزى^{۱*}، موسی کرمی^۲

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷

(از ص ۸۷ تا ۱۰۶)

چکیده

نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی (۶ آوریل ۱۹۳۵) مهم‌ترین نقطه عطف حمایت بین‌المللی از اقلیت‌ها شمرده می‌شود. هدف این مقاله که از رهگذر شیوه توصیفی-تحلیلی و به صورت کتابخانه‌ای نگارش یافته، واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرتو این نظر مشورتی و با اشاراتی به دیدگاه‌های اسلامی و نهج البلاغه است. دیوان دائمی در نظر مشورتی خود بر بایستگی تحقق برابری واقعی میان اکثریت و اقلیت، حفظ ویژگی‌های هویتی گروه‌های اقلیت و تأمین روابط دوستانه میان اقلیت و اکثریت جمعیت به‌منزله اهدافی درهم‌تنیده و ناگسستنی تأکید دارد. بر پایه این دیدگاه، گذار از برابری شکلی به برابری ماهوی، پاسداشت چندگونگی فرهنگی و پاسداری از صلح و امنیت جهانی، جهاتی هستند که چرایی حمایت از حقوق اقلیت‌ها در این گفتمان را موجه و بایستگی آن را روشن می‌سازد. افزون بر این، با عنایت به سرشت پیمان دمه و نیز سیره پیامبر(ص) و امام علی(ع) و سخنان ایشان در نهج البلاغه، اسلام نیز کوشیده تا هم غیرمسلمانان بتوانند هویت و کیستی متمایز خود را حفظ کنند، هم جامعه اسلامی از بلای درگیری و خشونت دور بماند و هم اهل دمه شهروند دولت اسلامی گردند و از حقوق انسانی برابر با دیگر اعضای جامعه برخوردار شوند. بر پایه یافته‌های مقاله، در زمینه فلسفه حمایت از اقلیت‌ها، میان گفتمان حقوق بشری و اندیشه‌های اسلامی هم‌خوانی و هم‌سویی ولو نسبی وجود دارد.

کلید واژه‌ها: دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی، حقوق اقلیت‌ها، قضیه مدارس اقلیت در آلبانی، حقوق اسلام، نهج البلاغه.

۱. استاد حقوق بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

۲. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

انسان موجود آسیب‌پذیری است، ولی برخی انسان‌ها و گروه‌های انسانی به‌خاطر موقعیت خود آسیب‌پذیری ویژه‌ای دارند (Schiff, 2024: 126) که اقلیت‌ها از جمله آن‌ها محسوب می‌شوند؛ آسیب‌پذیری خاصی که گروه‌هایی همچون اقلیت‌ها را نیازمند و در نتیجه سزاوار حمایت‌های حقوقی نیز می‌سازد. حمایت از اقلیت‌ها، از زمان پیدایش نظام دولت-ملت در سده‌های شانزدهم و هفدهم و به‌ویژه در پی صلح وستفالیا، همواره یکی از مقولات محوری و چالش‌برانگیز در مناسبات بین‌دولتی و درون‌دولتی و حقوق بین‌الملل به‌شمار رفته و مسئله اقلیت‌ها در درازای تاریخ عامل رویدادهای مهمی همچون شعله‌وری جنگ‌های یکم و دوم جهانی بوده است. وضعیت اقلیت روس‌زبان منطقه دونباس اوکراین، یکی از دستاویزهای اصلی فدراسیون روسیه برای دستیابی به درگیری مسلحانه با اوکراین در ۵ اسفند ۱۴۰۰ خورشیدی بود که همچنان نیز ادامه دارد. روی‌هم‌رفته، اگرچه لیبرال دموکراسی‌های غربی نیز از مسئله اقلیت‌ها در امان نیستند، ولی ناسیونالیسم قومی و ستم و تبعیض علیه اقلیت‌ها را از ویژگی‌های دولت‌های پسااستعماری دانسته‌اند (Shahabuddin, 2021: 1-2) و به‌ویژه کشورهای واقع در منطقه پربلای خاور میانه با آن دست به‌گیری‌اند. اندیشیدن و پژوهیدن در گستره فراخ حمایت از حقوق اقلیت‌ها افزون بر ارزش علمی ذاتی خود، می‌تواند در فهم بهتر ساختمان حقوقی بین‌المللی و به‌ویژه تاریخ تحولات آن نیز سودمند افتد.

۱-۱. بیان مسئله

اسلام نیز از آغاز پیدایش خود، با مسئله اقلیت‌ها دست به‌گیری‌ان است (Ghanea, 2012: 58). گروهی از غیرمسلمانان با نام «اهل کتاب» از رهگذر انعقاد پیمان ذمه، به تابعیت مملکت اسلامی دست پیدا می‌کنند و از آن‌ها به اقلیت‌های دینی یا اهل ذمه تعبیر می‌شود. فقیهان شیعه، اقلیت‌های دینی یا اهل ذمه را فقط اهل کتاب می‌دانند که پیرو ادیان یهودی، مسیحی، زرتشتی و صابئی هستند و بر این باورند که غیر آنها را شامل نمی‌شود (نجفی، ۱۳۹۲: ۲۱/۲۲۷)؛ ولی بیشینه فقیهان اهل سنت، مراد از اقلیت‌های دینی را افراد غیرمسلمان می‌دانند؛ یعنی افزون بر مسیحیان، یهودیان، زرتشتی‌ها و صابئی‌ها، بقیه افراد غیرمسلمان را نیز در شمار اقلیت‌های دینی می‌آورند (زیدان، ۱۳۹۶ هـ. ق: ۱۷). گفتنی است نخستین دولت اسلامی با هجرت پیامبر مکرم اسلام (ص) به مدینه شکل گرفت. پیامبر اکرم (ص) با پیمان مدینه جمعیت دولت خویش را مشخص کرد؛ مسلمانان (به‌طور طبیعی بر اساس پیمان دینی خود با خداوند) و یهودیان (بر اساس پیمان سیاسی با پیامبر) اعضای نخستین جمعیت شدند. با فتح مکه و برخی سرزمین‌های دیگر و مسلمان شدن مردم آن سرزمین‌ها، جمعیت مسلمان دولت اسلامی افزایش یافت و با نزول سوره توبه و تشریح پیمان ذمه، عضویت پیمانی یا قراردادی در دولت اسلامی افزون بر یهودیان مدینه، سایر اهل کتاب را نیز شامل شد. به این ترتیب، با پیدایش دولت اسلامی در مدینه، نهاد تابعیت نیز به وجود آمد (ابن هشام، ۱۴۱۲ هـ. ق: ۱/۳۵۴-۳۵۲) و مسئله اقلیت‌ها از همان آغازین سال‌های برآمدن اسلام مطمح نظر قرار گرفت.

دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی^۱ که در زمان جامعه ملل مبنای حقوقی رسیدگی به مسائل اقلیت‌ها را از رهگذر معاهدات صلح^۲ در کنفرانس صلح پاریس در کاخ ورسای (۱۹۱۹) در اختیار داشت (Mandal, 2023: 23)، در نظر مشورتی خود که در ۶ آوریل سال ۱۹۳۵ در قضیه مدارس اقلیت‌ها در آلبانی^۳ صادر نمود و در گفتار بعدی پیشینه شکل‌گیری آن را خواهیم آورد، گامی بزرگ در تحول و توسعه نظام بین‌المللی حمایت از حقوق اقلیت‌ها برداشت و بر تأثیر چشمگیر نظرات مشورتی خود و دیوان بین‌المللی دادگستری در شکل‌دهی و توسعه حقوق بین‌الملل (Mayr and Mayr-Singer, 2016: 448) مهر تأیید گذاشت. این نظر مشورتی را باید سلسله‌جنبان تغییر نگرش نسبت به اقلیت‌ها در دوران کنونی (شریفی طرازکوهی و قره‌باغی، ۱۳۸۹: ۳۵) به‌شمار آورد. دیوان در این نظر مشورتی، چرایی بایستگی و دلایل توجیهی حمایت از اقلیت‌ها را به‌روشنی مشخص کرد: تأمین امکان همزیستی مسالمت‌آمیز اقلیت‌ها با دیگر جمعیت‌ها در عین نگاهداشت ویژگی‌های اختصاصی خود. شروط و بایسته‌های درهم‌تنیده تحقق این اهداف، نخست بهره‌مندی برابر و بی‌تبعیض اقلیت‌ها از همه حقوق دیگر شهروندان و سپس در اختیار داشتن امکانات و ملزومات بایسته برای حفظ ویژگی‌ها و سنت‌های مخصوص به خویش از سوی این گروه‌هاست (PCIJ, 1935: 17). به نظر می‌رسد جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در نظر دیوان دائمی را می‌توان در سه‌گانه «تحقق برابری واقعی میان اقلیت و اکثریت»، «تضمین حفظ فرهنگ و هویت اقلیت»، «تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز اقلیت و اکثریت» خلاصه کرد.

بر این پایه، با توجه به دیدگاه دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی و نیز گفتمان کنونی حقوق بشر در باب حقوق اقلیت‌ها، چنان که پیداست می‌توان ترجمان کنونی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در نظام حقوقی بین‌المللی را در سه حوزه «گذر از برابری شکلی به برابری ماهوی»، «پاسداشت چندگونگی فرهنگی» و «پاسداری از صلح و امنیت جهانی» پیگیری نمود. در این پژوهش بر آن شده‌ایم تا با به‌کارگیری شیوه توصیفی-تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، پاسخ به این پرسش را تبیین نماییم که با ابتدای بر نظر مشورتی پیش‌گفته از دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی، چرا باید از گروه‌های اقلیت حمایت کرد؟ نگارندگان در ادامه، با تکیه بر آموزه‌ها و دیدگاه‌های اسلامی و به‌ویژه کتاب شریف نهج‌البلاغه، به مطالعه حوزه‌های یکم و دوم یادشده در بالا همت می‌گمارند و به‌خاطر عدم ورود تفصیلی دیوان دائمی دادگستری در محور سوم یعنی صلح و امنیت جهانی و نیز جهت رعایت نسبی سقف واژگانی نشریه، از اختصاص گفتاری جداگانه به این بحث خودداری می‌ورزند. یادآور می‌گردد که مبانی بهره‌مندی و چرایی لزوم برخورداری اقلیت‌ها از حقوق خویش محدود به سه حوزه مورد مطالعه این نوشتار نیست. در واقع این مقاله بر آن است تا به تبیین بیشتر تأثیر نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در شکل‌گیری سپهر کنونی حمایت از اقلیت‌ها مبادرت ورزد و در این میان، برای

1. Permanent Court International Justice (PCIJ)

2. Peace Treaties

3. Minority Schools in Albania

تکمیل بحث از دیدگاه‌های اسلامی و نهج‌البلاغه نیز بهره جوید. به‌ویژه آن‌که در نهج‌البلاغه و سیره حضرت علی (ع) می‌توان ردپای مفاهیم و مضامین حقوقی در حوزه‌های گوناگون دانش حقوق را پی گرفت.^۱

۱-۲. پیشینه پژوهش

پس از رویدادهای خونین دهه ۹۰ میلادی به این سو و توجه بیشتر به حقوق و نظام اقلیت‌ها در سطوح بین‌المللی و بین‌المللی، در ایران نیز پژوهشگران آثار بسیاری در حوزه اقلیت نگاشته‌اند. ولی در خصوص موضوع این مقاله، از چند مقاله مرتبط می‌توان نام برد. در مقاله‌های «بررسی تأکیدات نهج‌البلاغه درباره حقوق اقلیت‌های دینی» (شقایق و همکاران، ۱۳۹۸)، «حقوق اقلیت‌های دینی در نهج‌البلاغه» (زارع و روحی، ۱۳۹۵) و «سبک تعامل امام علی با اقلیت‌های مذهبی» (گل‌محمدی، ۱۳۹۶)، به حقوق اقلیت‌های دینی در آیین نهج‌البلاغه و سیره امام علی^(ع) پرداخته شده است. در مقاله «حمایت از اقلیت‌های مذهبی در نظام حقوقی اسلام و نظام بین‌المللی حقوق بشر» (فضائلی و همکاران، ۱۳۹۶)، حقوق اقلیت‌های مذهبی در دین اسلام و اسناد بین‌المللی حقوق بشر مطمح‌نظر قرار گرفته است. و سرانجام در نزدیک‌ترین اثر به نوشته ما، مقاله «مطالعه تطبیقی حقوق اقلیت‌ها در اسلام با تکیه بر عهدنامه مالک اشتر و اسناد بین‌المللی» (طالقانی (ورکشی) و حاجی‌عزیزی، ۱۴۰۱)، به تطبیق حقوق اقلیت‌ها در اسلام و نامه شماره ۵۳ نهج‌البلاغه با اسناد بین‌المللی حقوق بشر دست یازیده است. وجه تمایز مقاله فرارو با مقاله‌های مورد اشاره این است که ما در این نوشتار، در «فلسفه حمایت از اقلیت‌ها» در پرتو نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی و آموزه‌های اسلامی و نهج‌البلاغه قلم می‌زنیم، حال آن‌که آثار پیش‌گفته، بر «حقوق اقلیت‌ها» در اسلام و نهج‌البلاغه، اسناد بین‌المللی یا تطبیق این دو تمرکز کرده‌اند. نیز در مقاله «تأملی بر نقش دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در توسعه و تحول نظام بین‌المللی حمایت از حقوق اقلیت‌ها» (فضائلی و کریمی، ۱۳۹۸)، تأثیرات رویه قضایی دیوان دائمی متشکل از آراء و نظرات مشورتی آن در نظام بین‌المللی حمایت از اقلیت‌ها بررسی شده است؛ در حالی که در این پژوهش، ما سر آن داریم تا یک نظر مشورتی دیوان را کانون مطالعه دقیق خویش قرار دهیم و از چرایی بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرتو آن و البته با تکیه بر دیدگاه‌های اسلام و به‌ویژه نهج‌البلاغه سخن برانیم.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

به باور ما، با توجه به این‌که در کنار حقوق زنان و بحث مجازات‌ها، سومین حوزه تنش میان نظام حقوقی اسلام و نظام بین‌المللی حقوق بشر را می‌بایست حقوق اقلیت‌ها دانست، بررسی مبانی فکری این دو نظام در عرصه حمایت از اقلیت‌ها و تلاش در راستای روشن‌سازی نقاط اشتراک این دو، اهمیت و ضرورت ویژه‌ای دارد.

۱. برای نمونه، بنگرید به: (عزیزی، بهار ۱۳۹۲: ۹۴-۸۵)؛ (موسوی، بیگی و پورقهرمانی، تابستان ۱۴۰۲: ۱۴۶-۱۲۸).

۲. بحث

اشاره‌ای هرچند کوتاه به پیشینه شکل‌گیری نظر مشورتی دیوان در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی، ضروری می‌نماید. نظام حمایت از اقلیت‌ها در چارچوب جامعه ملل، بر معاهدات دوجانبه میان طرف‌های پیروز جنگ یکم جهانی یعنی متفقین و هم‌پیمانان آن‌ها در یک‌سو و بعضی دولت‌های دارای جوامعی از اقلیت‌های ملی به‌ویژه در مناطق اروپای شرقی و مرکزی در سوی دیگر استوار بود. پس از معاهده منعقدشده با لهستان در ۲۹ ژوئن ۱۹۱۹، معاهدات مشابه دیگری در زمینه حقوق اقلیت‌ها با یوگسلاوی (۱۰ سپتامبر ۱۹۱۹)، چکسلواکی (۱۰ سپتامبر ۱۹۱۹)، رومانی (۹ دسامبر ۱۹۱۹) و یونان (۱۰ اوت ۱۹۲۰) انعقاد یافت. افزون بر این معاهدات، تعهدات مشابهی در اعلامیه‌های یک‌جانبه مربوط به حمایت از اقلیت‌های ملی از سوی دولت‌های آلبانی (۲ اکتبر ۱۹۲۱)، استونی (سپتامبر ۱۹۲۳)، فنلاند (ژوئن ۱۹۲۱)، لاتویا (ژوئن ۱۹۲۳)، لیتوانی (می ۱۹۲۲) و عراق به‌عنوان تنها دولت غیراروپایی در این زمینه گنجانده شد. همچنین، مقررات مربوط به حمایت از این اقلیت‌ها در چندین معاهده صلح با اتریش، بلغارستان، مجارستان و ترکیه به‌منزله مغلوبان جنگ یکم جهانی و موافقت‌نامه‌های مرتبط با وضعیت‌های خاص مانند *سینزبای علیا*^۱ و *سرزمین ممل*^۲ درج گردید (Scheu, 2020: 358). نظر مشورتی موردنظر ما، پیرامون اعلامیه ۲ اکتبر ۱۹۲۱ دولت آلبانی شکل گرفت.

بر اساس کتاب ارزشمند خلاصه آراء ترفعی، نظرهای مشورتی و دستورهای دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی که در سال ۲۰۱۲ از سوی دیوان بین‌المللی دادگستری منتشر شده است، در ۱۵ دسامبر ۱۹۲۰، مجمع عمومی جامعه ملل از برخی دولت‌ها از جمله آلبانی که جمعیت چشمگیری از یونانی‌تباران را در خود داشت، خواست که برای پذیرش عضویت در جامعه اقدامات ضروری را برای اجرای اصول مندرج در معاهدات به اصطلاح اقلیت‌ها اتخاذ نمایند. آلبانی در ۱۷ دسامبر ۱۹۲۰ به عضویت جامعه پذیرفته شد. در ۱۷ می ۱۹۲۱، دولت یونان یادداشتی را مبنی بر عدم کفایت اعمال اصول کلی مقرر در معاهدات اقلیت‌ها بر آلبانی و لزوم ترمیم و تکمیل نظام حمایت از اقلیت‌ها در مورد این کشور به دبیر کل جامعه ملل تسلیم نمود؛ بر این اساس، دولت آلبانی می‌بایستی اقدامات مقتضی را برای ساخت و حراست از ساختمان‌های عبادی مسیحیان اتخاذ نماید، اعضای متعلق به اقلیت‌ها باید، مشروط به حفظ نظم عمومی، به هزینه خود حق تأسیس، اداره و کنترل نهادهای خیریه، مذهبی و آموزشی را داشته باشند و بتوانند آزادانه و بدون دخالت مقامات دولتی زبان مختص به خویش را به کار بگیرند و به مذهب خویش عمل کنند و امتیازات دینی، آموزشی و قضایی اعطاشده از سوی پادشاه به غیرمسلمانان به رسمیت شناخته و محترم شمرده شوند. پیرو درخواست‌های فوق و با هماهنگی شورای جامعه ملل و دبیر کل آن، نماینده دولت آلبانی در ۲ اکتبر ۱۹۲۱ اعلامیه‌ای را به امضاء رساند که بنا به گزارش ارائه‌شده به شورا، به‌جز برخی استثنائات، بسیاری از پیشنهادها مطروحه توسط دولت یونان در آن گنجانده شده بود. نماینده دولت یونان، ضمن

1. Upper Silesia
2. Memel Territory

تقدیم مراتب سپاسگزاری خود از شورا، توجهات را به لزوم تأمین و حفظ آن دسته از امتیازات عرفی، مذهبی و آموزشی که ملت یونان در تمامی سرزمین‌های جهان‌شاهی پیشین عثمانی از آن‌ها برخوردار بود، جلب نمود.

علی‌رغم شناسایی حق تأسیس و اداره مدارس خصوصی برای اقلیت‌ها و از جمله اقلیت ارتدوکس، دولت آلبانی در سال ۱۹۲۳ قصد خویش برای الغای این حق را ابراز کرد؛ البته این قصد در آن زمان جامه عمل به خود نپوشید و قانون اساسی جدید در سال ۱۹۲۸ بر این حق تصریح نمود. با وجود این، در سال ۱۹۳۰ گام‌هایی برای سکولاریزه کردن آموزش برداشته شد و در سال ۱۹۳۳ الغای حق تأسیس مدارس خصوصی از خلال اصلاح قانون اساسی ۱۹۲۸ عملی گردید که بر اساس یکی از اصول آن تدریس و آموزش اتباع آلبانی وظیفه دولت بود و در مدارس دولتی صورت می‌پذیرفت و آموزش ابتدایی به صورت رایگان برای همه آلبانیایی‌ها اجباری بود و همه گونه‌های مدارس خصوصی فعال بسته می‌شد. در نتیجه این اصلاحیه، در حمایت از اقلیت‌ها چندین دادخواست در جامعه ملل علیه آلبانی مطرح گردید که متعاقب آن کمیته سه نفره تصمیم گرفت مسئله دامنه اعلامیه آلبانی در رابطه با اقلیت‌ها را راجع به مواردی خاص از آن در دستور کار شورا قرار دهد. وفق درخواست کمیته سه نفره از شورا مبنی بر بررسی دامنه اعلامیه موصوف، شورا در نتیجه نشست‌های ۱۴ و ۱۸ ژانویه خود، تصمیم گرفت تا از دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در مورد نکات زیر درخواست نظریه مشورتی نماید:

«۱» با توجه به کلیت اعلامیه ۲ اکتبر سال ۱۹۲۱ دولت آلبانی، آیا ادعای این دولت مبنی بر موجه بودن انحلال مدارس خصوصی در آلبانی با استناد به اعمال برابر و همزمان آن بر اکثریت و اقلیت منطقی به نظر می‌رسد و با روح و متن قیود مقرر در بند نخست ماده ۵ اعلامیه سازگاری دارد یا خیر؟
 «۲» اگر چنین است، آیا شورای جامعه ملل می‌تواند بر مبنای بند دوم ماده پیش گفته، توصیه‌هایی را انشاء نماید که از مقررات مندرج در بند نخست فراتر بروند؟»

دیوان دائمی پس از دریافت نظرات دولت‌های عضو جامعه ملل با ۱۱ قاضی تشکیل جلسه داد و به بررسی قضیه مطروحه پرداخت و با اکثریت ۸ در برابر ۳، نظر مشورتی خویش را در ۶ آوریل ۱۹۳۵ ارائه داد.^۱ در ادامه، محورهای اصلی مورد اشاره دیوان پیرامون جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها، با استناد به متن این نظر مشورتی و البته با بهره‌گیری از منابع مرتبط و استدلال‌های شخصی نویسندگان، در دو گفتار و یک پی‌گفتار تبیین و تشریح می‌گردد و به فراخور، به دیدگاه‌های اسلامی و نهج‌البلاغه نیز اشاره می‌شود.

۲-۱. گذار از برابری شکلی به برابری ماهوی

پیران طریق چه زیبا و رسا می‌فرمایند که اندیشه برابری از آن‌گاه به‌طور جدی مطرح گشت که انسان‌ها صاحب حق شناخته شدند. اگر صاحب حق بودن برخاسته از ذات انسان و لازم و ملزوم انسانیت اوست، پس نابرابری‌های فیزیکی مانند رنگ و قد و اختلافات مبتنی بر نژاد و زبان و محیط زندگی و سنت‌ها و

1. See: ICJ, 2012: 348-350.

آداب و ... نمی‌تواند در حقوق انسانی وی مؤثر افتد (موحد، ۱۳۸۴: ۲۱۰). در علوم اجتماعی عموماً و مباحث هنجاری خصوصاً - اگر نگوییم مهم‌ترین محور - یکی از حائز اهمیت‌ترین مفاهیم است. به‌رغم اهمیت خارق‌العاده و محوریت «برابری» در حوزه مباحث هنجاری همچون حقوق، فلسفه، سیاست و ... این مفهوم، مفهومی اساساً متنازع‌فیه قلمداد می‌گردد. در زمینه حقوق بشر معاصر، اندیشه برابری از برجسته‌ترین ایده‌های مطرح و در حقیقت یکی از اصول بنیادین به شمار می‌رود. تمام اسناد حقوق بشری ایده‌ی برابری را به عنوان مبنای نظری پایه مورد تأکید قرار داده‌اند. از این رو، با قاطعیت و به جرئت می‌توان ادعا نمود که پس از مفهوم حق و دو همزاد آن یعنی تعهد و آزادی، مفهوم برابری از جمله کلیدی‌ترین مفاهیم در تبیین حقوق بشر معاصر است. افزون بر این، مفهوم عدالت که خود از جمله مفاهیم کلیدی در گفتمان حقوق بشر است، پیوندی تنگاتنگ با برابری دارد.^۱ دست‌کم سیصد سال است که کشاکش‌های سیاسی و ایدئولوژیک در غرب بر مسئله برابری متمرکز است و تفسیرهای گوناگون از آن، انواع جنبش‌های سیاسی را پدید آورده است. این بحث از «برابری در پیشگاه قانون» که شعار لیبرالیسم است آغاز شد و با «برابری فرصت‌ها» به‌عنوان شعار سوسیالیسم تداوم دارد (آشوری، ۱۳۹۰: ۶۱). این مفهوم، در حوزه حمایت از اقلیت‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد و به همین سبب، در نظر مشورتی دیوان، جایگاه برجسته‌ای به خود اختصاص داده است.

دولت یونان در بیان دیدگاه‌های خویش به پیشگاه دیوان، سخن از بایستگی تمهید یک نظام حمایتی متفاوت برای اقلیت نسبت به اکثریت به میان آورد و ابراز داشت که اقلیت در آلبانی نیازهایی متفاوت از اکثریت آن دارند و اگر تنها به ظواهر بسنده شود، نتیجه‌ای جز برابری ظاهری میان اکثریت و اقلیت حاصل نخواهد شد؛ حال آن‌که اعلامیه سال ۱۹۲۱ آلبانی، در راستای تضمین برابری راستین و کارآمد طراحی شده بود، نه یک برابری صرفاً شکلی و ظاهری.^۲ به باور ما این یک اصل مسلم اخلاقی و حقوقی است که با افراد و گروه‌هایی که نیازهای متفاوتی دارند و در شرایطی یکسان نیستند، نباید به یک شکل رفتار کرد. به سخنی دیگر، همان اندازه که رفتار برابر با افرادی که در شرایط و موقعیت برابر هستند دادگراانه است و برابری را به ارمغان می‌آورد، رفتار برابر با افراد و گروه‌هایی که به هر دلیلی در شرایطی هم‌سان و هم‌سنگ نیستند، راه را بر فرشته عدالت می‌بندد و در بر دیو بیداد و بیدادگری می‌گشاید. به همین سبب است که دیوان، هنگامی که از هدف و فلسفه حمایت از اقلیت‌ها در معاهدات مربوط به این گروه‌ها سخن می‌گوید، بر پرهیز از اتخاذ سیاست برابری شکلی تأکید می‌کند. توضیح آن‌که دیوان پس از یادکرد اهداف سامانه حمایت از اقلیت‌ها و از جمله اشاره به بایستگی برآورده‌سازی و توجه به «نیازمندی‌های ویژه»^۳ گروه‌های اقلیت، لازمه تحقق آن‌ها را دو امر می‌داند: (۱) تضمین برابری کامل با دیگر اتباع دولت برای اتباع متعلق به اقلیت‌ها؛ (۲) تضمین بهره‌مندی عناصر اقلیت از ابزارها و امکانات مناسب و لازم جهت حفظ خصایص ویژه نژادی، سنت‌ها و ویژگی‌های ملی. در ادامه دیوان این دو ضرورت را در

۱. ن.ک: قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶.

۲. See: PCIJ, 1935: 15.

۳. Special needs

پیوندی تنگاتنگ و ناگسستگی از همدیگر معرفی می‌کند و تصریح می‌نماید که اگر گروه اقلیت از نهادهای مختص به خود محروم باشد و در نتیجه آن، به ناچار و اجبار، از آنچه سرشت او به منزله یک اقلیت را می‌سازد دست بکشد، برابری واقعی میان اکثریت و اقلیت وجود نخواهد داشت.^۱

این گزاره چه بسا جان‌مایه بایستگی بهره‌مندی گروه‌های خاصی همچون زنان، کودکان، مهاجران، توان‌خواهان و ... و البته اقلیت‌ها از حقوق و امتیازات ویژه، افزون بر حمایت‌های عام نظام بین‌المللی حقوق بشر است. همان‌گونه که پاره‌ای نویسندگان در این زمینه گفته‌اند، نابرابری در مورد برخی از گروه‌های اجتماعی مانند اقلیت‌ها و ... پیشینه تاریخی و علل اجتماعی ریشه‌داری دارد و صرف شناسایی حقوق برابر برای آن‌ها وضعیتی برابر پدید نمی‌آورد. برابری این گروه‌ها از رهگذر اقدامات جبرانی برای برداشتن محرومیت‌ها و با تمرکز بر نیازهای ویژه یک گروه مشخص شدنی می‌گردد. حمایت از این گروه‌ها ناشی از توجه به وضعیت خاص آن‌ها در جامعه است. هدف از برابری ماهوی و واقعی، دستیابی به برابری در نتایج به دست آمده از اقدامات برابره است.^۲ به گفته‌ای کوتاه و گویا، برابری واقعی برای تحقق، نیازمند مبارزه با تبعیض‌های آشکار و نهان، توجه و احترام برابر به شهروندان از سوی دولت‌ها و اقدامات جبرانی برای کمک به افراد و گروه‌های محروم جامعه است. کوشش برابری ماهوی، توجه به لایه‌های پنهان نابرابری و انجام اقداماتی است که وضعیت گروه‌های محروم جامعه را بهبود می‌بخشد.^۳

چگونگی پرداخت دیوان به این مسئله در نظر مشورتی خود، جالب توجه و آموزنده است. دیوان پس از بیان جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها، به بررسی مفاد اعلامیه اکتبر ۱۹۲۱ دولت آلبانی می‌پردازد که درخواست نظر مشورتی از آن، بر اساس همین اعلامیه شکل گرفته بود. دیوان یادآور می‌شود که در ماده ۲ اعلامیه، بهره‌مندی «همه» اتباع آلبانی از حداقلی معین از حقوق «بدون تفکیک و تمایز از نظر محل تولد، تابعیت، زبان، نژاد یا مذهب»^۴ آمده و ماده ۳ نیز به تضمین برخورداری اشخاص واجد شرایط مقرر در این ماده از تابعیت آلبانیایی و منع عدم برخورداری از آن از سوی اشخاص واجد شرایط پرداخته است. سپس به ماده ۴ اعلامیه اشاره دارد که به همه اتباع آلبانی ربط پیدا می‌کند و بر برابری آنان در برابر قانون و بهره‌مندی از حقوق مدنی و سیاسی یکسان بدون در نظر گرفتن و تفکیک از لحاظ نژاد، زبان یا مذهب صحنه می‌گذارد. دیوان در اینجا ابراز می‌دارد که در این مواد، سخن از برابری حقوقی و قانونی و بایستگی رفتار برابر برای و با همگان است. پس از این مواد است که اعلامیه متضمن مقرره‌ای مختص به آن دسته از اتباع آلبانی است که به اقلیت‌های نژادی، زبانی یا مذهبی وابسته هستند: بند ۱ ماده ۵ اعلامیه که صراحتاً در پرسش نخست درخواست نظر مشورتی از دیوان به آن اشاره شده است (PCIJ, 17-18: 1935). در واقع، دیوان این مقدمات را برای تبیین موضع خود در خصوص بایستگی حمایت از اقلیت‌ها با جهات مورد اشاره بیان می‌کند.

۱. See: PCIJ, 1935: 17.

۲. See: Barnard, 2012: 291.

۳. ن. ک: سالاری، ۱۳۹۷: ۱۴۵ و ۱۴۷.

۴. Without distinction of birth, nationality, language, race or religion

دیوان یادآور می‌گردد که بند ۱ ماده ۵ اعلامیه آلبانی، از دو جمله تشکیل گردیده است که با ترکیب «به‌طور خاص»^۱ به هم پیوند خورده‌اند. جمله نخست به این قرار است: «اتباع آلبانی متعلق به اقلیت‌های نژادی، زبانی یا مذهبی، از همان رفتار و امنیت قانونی و عملی دیگر اتباع آلبانی برخوردار خواهند شد». پرسشی که مطرح می‌شود، به معنای «همان رفتار و امنیت قانونی و عملی»^۲ بازمی‌گردد. دیوان بر این باور است که برابری همه اتباع آلبانی در برابر قانون پیش‌تر در موسع‌ترین وجه خود در ماده ۴ مقرر شده و دشوار است بتوان پذیرفت ماده ۵ در صدد تکرار همان منظور باشد. از این‌رو، منطقی است به این نتیجه‌گیری برسیم که تعبیر «همان رفتار و امنیت قانونی و عملی» مندرج در ماده ۵، مفهوم و مرادی متفاوت از برابری قانونی همه اتباع در ماده ۴ دارد و در واقع، به مفهومی از برابری مربوط می‌شود که مختص روابط میان اکثریت و گروه‌های اقلیت است. دیوان باور دارد که مفهوم ویژه‌ای که در ماده ۵ درج شده و برابری قانونی مقرر در ماده ۴ را تکمیل نموده، عبارت «برابری عملی/واقعی»^۳ است؛ برابری میان اقلیت و اکثریت، طبق ماده ۵، باید هم برابری در برابر قانون باشد و هم در عمل به منصفه ظهور برسد. دیوان به‌روشنی اعلام می‌نماید که مفهوم «برابری عملی/واقعی»، به‌منظور نفی و طرد برابری صرفاً شکلی و ظاهری در ماده ۵ اعلامیه دولت آلبانی تعبیه شده است. دیوان می‌افزاید که برابری قانونی، تبعیض به هر شکلی را منع می‌کند؛ حال آن‌که برابری واقعی یا عملی، می‌تواند متضمن بایستگی رفتاری متفاوت در راستای نیل به برآیندی باشد که به هم‌ترازی^۴ میان وضعیت‌ها و موقعیت‌های متفاوت می‌انجامد. به باور دیوان، مواردی را می‌توان تصور کرد که در آن رفتار برابر با اکثریت و اقلیت، که موقعیت و ملزومات متفاوتی نسبت به یکدیگر دارند، در عمل به نابرابری می‌انجامد و این، با جمله نخست از بند یکم ماده ۵ اعلامیه آلبانی ناسازگار است (PCIJ, 1935: 18-19). در ادامه، دیوان به جمله دوم از بند ۱ ماده ۵ ورود می‌کند که به‌خاطر پیوند تنگاتنگ آن با محور پسین، یعنی چندگونگی فرهنگی، در آن گفتار بررسی می‌گردد.

مسئله برابری در گفتمان اسلامی حقوق اقلیت‌ها نیز مطرح می‌گردد. پیمان ذمه، که همزمان قواعد خصوصی و عمومی را در بر می‌گیرد، سده‌های بسیاری است که وضعیت حقوقی اقلیت‌های دینی در سرزمین‌های اسلامی را تنظیم می‌کند و بخش مهمی از سنت حقوقی مسلمانان به‌شمار می‌رود. امروزه به‌خاطر پیدایش بایسته‌های اجتماعی و سیاسی مانند مفاهیم تازه‌ای که از تابعیت و مناسبات بین‌المللی پدیدار شده، بسیاری از قواعد عمومی پیمان ذمه مانند شناسایی اقلیت‌های مذهبی، جزیه و ... رفته‌رفته کم‌رنگ گردیده است. ولی قواعد خصوصی پیمان مزبور همچون قواعد مربوط به شناسایی ازدواج و در کل احوال شخصیه، از سوی همه دولت‌های اسلامی اعمال می‌گردد.^۵ چنان که پیداست، پیمان ذمه در

۱. In particular

۲. Same treatment and security in law and in fact

۳. Equality in fact

۴. Equilibrium

۵. See: Hashemi, 2006: 2-3.

حقوق اسلامی، وسیله‌ای برای تکاپو جهت پذیرش اقلیت‌های دینی در مملکت اسلامی و تبدیل آن‌ها به شهروند دولت اسلامی و در نتیجه تحقق برابری میان مسلمانان و غیرمسلمانان است. نویسندگان گفته‌اند که در اسلام، اقلیت‌های مذهبی با انعقاد پیمان ذمه و پذیرش تابعیت کشور اسلامی می‌توانند آزادانه زندگی کنند و از امنیت و آرامش و حقوق فردی و اجتماعی همانند دیگر مسلمانان بهره‌مند شوند (منصوری لاریجانی، ۱۳۹۹: ۵۲۲). به سخنی دیگر، پیمان ذمه، بستر تحقق برابری ولو نسبی غیرمسلمانان با مسلمانان را فراهم می‌سازد.

امام علی^(ع) در عهدنامه مالک اشتر نخعی، بر لزوم مهربانی و رأفت با همگان (ناس) تأکید می‌ورزد. ایشان خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند:

«مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش» (نامه/۵۳).

همان‌گونه که گفته‌اند، در اینجا امام نمی‌گوید که مهربانی و دوستی و گذشت و بخشایش خود را تنها شامل برادران دینی خود کن و با غیرمسلمانان چنین رفتاری نداشته باش؛ بلکه حکمی کلی می‌دهد که شامل همه مردم می‌شود (جعفری، ۱۳۸۳: ۱۲۷). به گفته‌ای دیگر، مردم اگر مسلمان هم نباشند، یکی از آفریدگان خدا هستند. تو انسان آفریده شده‌ای و او نیز انسان آفریده شده است و نباید رفتار انسان با انسان همچون رفتار درندگان با یکدیگر باشد و باید رفتار انسانی در قبال انسان‌های غیرمسلمان پیش گرفته شود (منتظری، ۱۳۶۱: ۳۴). جورج جرداق^(ع) نیز در زمینه این فرمایش امام بیان می‌دارد که منظور یک اصل اساسی است و آن این‌که همه افراد بشری در حقوق انسانی با هم برابر هستند، زیرا همه از نظر آفرینش یکسان‌اند و از جهت انسان بودن هم پیش از آن‌که موضوع مسلمان و غیرمسلمان و عرب و عجم و ... مطرح باشد، برابری میان آن‌ها وجود دارد (جرداق، ۱۳۸۶ هـ ق: ۵۴). اگرچه در اینجا سخن از حقوق برابر مسلمان و غیرمسلمان در میان نیست، ولی می‌توان برابری در انسانیت را از فرمایش امام برداشت کرد.

نقل است که حضرت علی^(ع) راجع به حقوق اهل کتاب، اموال و دارایی‌ها و خون و جان آنان را با اموال و دارایی و خون و جان مسلمانان برابر دانسته (حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ ق: ۱۱۹/۱۱) و درباره پیرمرد مسیحی متکدی، حکم به تأمین مالی او از بیت‌المال داده‌اند (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۹۳/۶). همچنین ایشان در نامه‌ای به فرماندار فارس و بحرین که در نهج‌البلاغه آمده است، وی را به خاطر بی‌عدالتی و بدرفتاری با غیرمسلمانان توبیخ و سرزنش می‌کند و ضمن یادآوری پیمان هم‌زیستی‌شان با مسلمانان، فرمان می‌دهد با آنان از در اعتدال درآید (نامه/۱۹). افزون بر این، در تاریخ طبری آمده که یکی از وصیت‌های حضرت پس از ضربت خوردن و در بستر بیماری پیش از شهادت، رعایت حال اهل ذمه و رفتار با آن‌ها بر پایه سیره پیامبر بوده است (طبری، ۱۳۷۵: ۲۶۸۸/۶). در کنار این، می‌توان به نگاه برابر ایشان به زن مسلمان و زن ذمی که مورد یورش و غارت لشکر شام قرار گرفته بودند اشاره کرد که در واکنش به آن فرموده‌اند:

«...اگر برای این حادثه تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد، و از نظر من سزاوار است» (خطبه/۲۷). مصادیقی که از نگرش اصولاً برابری‌گرایانه اسلام و نهج‌البلاغه در قبال اهل کتاب حکایت دارد.

۲-۲. پاسداشت چندگونگی فرهنگی

پیوند انسان و فرهنگ، یکی از روشن‌ترین و در همان حال، پیچیده‌ترین موضوعات مرتبط با نوع بشر است. انسان را برخی موجودی ذاتاً فرهنگی خوانده‌اند. موجود فرهنگی به این معنی است که از همان آغاز آفرینش انسان یا دست‌کم از نزدیک به صد هزار سال پیش که آدمی‌زادگان به لحاظ جسمانی تقریباً سیمای کنونی را داشته، انسان دارای نیاز فرهنگی بوده است. در حالی که امکانات طبیعی و جسمانی انسان مرزی محدود داشت، ساختمان مغزی او زندگی دیگری را به او نوید می‌داد. به این خاطر، مجبور شد فاصله میان محدوده واقعیت زندگی و آرزوی برتر بودن را با چیز دیگری پر سازد که همان فرهنگ است. فرهنگ، رابط و ساروجی است میان انسان و محیط بیرون، اعم از این که این محیط، محیط خارجی طبیعت باشد، یا محیط زنده انسانی، به آن منظور که ریشه او را هم در طبیعت و هم در جامعه مستحکم سازد.^۱ فرهنگ تنها زمانی معنا می‌یابد که ما از «فرهنگ‌ها» سخن بگوییم؛ در واقع، یک فرهنگ تنها در تعامل و پیوند با دیگر فرهنگ‌ها و به سخنی دیگر، در بافت چندگونگی فرهنگی است که معنای راستین خود را می‌یابد و بر این پایه، نیک و ژرف اگر بنگریم، نابودی یک فرهنگ نه تنها موجب تقویت فرهنگ دیگر نمی‌گردد، بلکه در درازمدت آن را به ورطه ضعف و بلکه تهی‌شدگی از معنا می‌کشانند. از همینجاست که پیوند حقوق اقلیت‌ها و مسئله فرهنگ و چندگونگی فرهنگی رخ می‌نماید؛ چون اقلیت‌ها به‌واسطه موقعیت غیرحاکم خود که در کُنه تعریف اقلیت قرار دارد، در وضعیتی آسیب‌پذیر قرار دارند و برای حفظ فرهنگ و ویژگی‌های فرهنگی و هویتی خود، نیازمند حمایت هستند.

یکی از نکاتی که دولت یونان و به‌طور مشخص مشاور آن مورد تأکید قرار داد، بایستگی تفسیر اعلامیه ۱۹۲۱ آلبانی در پرتو شرایط تاریخی و اجتماعی این کشور بود. یونان به‌طور خاص بر این امر پای می‌فشرد که حقوق اقلیت‌ها از دیرباز در خاور دور و با عنوان «حقوق گروه‌ها یا جمعیت‌ها»^۲ وجود داشته است. در همین راستا، مشاور این دولت در اظهارات شفاهی خود به تفاوت‌های موجود میان اعلامیه آلبانی و دیگر پیمان‌ها و اعلامیه‌های مشابه آن اشاره کرد و به‌طور خاص، توجه دیوان را به تعبیر «برای نگاهداشت»^۳ در بند یکم از ماده ۵ اعلامیه آلبانی جلب کرد که در دیگر پیمان‌ها و اعلامیه‌های مربوط به اقلیت‌ها وجود ندارد. وی از این مقدمه نتیجه گرفت که تعبیه تعبیر یادشده در اعلامیه ۱۹۲۱ آلبانی، در راستای تضمین تداوم خودسامانی مذهبی و آموزشی بوده است که جوامع یونانی‌تبار از پیش و در زمان جهان‌شاهی عثمانی در آلبانی از آن برخوردار بوده‌اند (PCIJ, 1935: 16). البته دیوان عکم مخالفت با

۱. ن.ک: اسلامی ندوشن، ۱۳۹۴: ۱۳۰-۱۲۹

۲. Community rights

۳. To maintain

این استدلال برمی‌افزاید و تصریح می‌کند که تفاوت متن اعلامیه ۲ اکتبر ۱۹۲۱ آلبانی با دیگر اسناد مشابه در خصوص اقلیت‌ها، سرشت این اعلامیه را تغییر نمی‌دهد و تأکید دارد که هدف همه این اسناد، برپایی نظامی برای حمایت از اقلیت‌ها بوده است و این اعلامیه، حقوقی متفاوت از دیگر اعلامیه‌ها و پیمان‌ها را برای اقلیت یونانی‌تبار به رسمیت نمی‌شناسد (PCIJ, 1935: 16-17).

بر این پایه، به نظر می‌رسد دیوان تعبیر «برای نگاهداشت» در بند یکم از ماده ۵ اعلامیه ۱۹۲۱ آلبانی را نه به تداوم وضعیت پیشین اقلیت یونانی‌تبار در خاور دور، بلکه به بایستگی نگاهداشت فرهنگ و هویت خاص این گروه تفسیر کرده است. این مدعا زمانی قوی‌تر می‌شود که بدانیم دیوان در شاهبیت نظر مشورتی بسیار مهم و تأثیرگذار خود در آوریل ۱۹۳۵، یعنی همان‌جا که از فلسفه وجودی معاهدات اقلیت‌ها در دوران پس از جنگ یکم جهانی داد سخن سر می‌دهد، از حفظ ویژگی‌هایی حرف می‌زند که گروه نژادی، زبانی یا مذهبی در اقلیت را از جمعیت اکثریت یک کشور متمایز می‌سازد (PCIJ, 1935: 17). شاید برای ترسیم بهتر اهمیت هویت و فرهنگ مستقل گروه‌های اقلیت، اشاره به تفاوت رکن روانی جرم‌الجرائم ژنوسید با جنایات علیه بشریت خالی از لطف و سودمندی نباشد. به این ترتیب که رکن روانی ژنوسید، نابودی گروه به صورت جزئی یا کلی است، ولی در خصوص جنایات علیه بشریت چنین نیست و برای تحقق آن، احراز قصد نابودی گروه لزومی ندارد. به سخنی گویا، آنچه موجب ارتکاب نسل‌زدایی علیه گروه‌های چهارگانه هدف آن می‌شود، همین هویت و فرهنگ تشکیل‌دهنده شخصیت مستقل و جمعی گروه اقلیت است که موجب تصمیم به ارتکاب این جنایت علیه آن‌ها می‌شود و اگر این هویت و فرهنگ نبود، اصولاً جنایت ژنوسید جامه عمل به خود نمی‌پوشید.

همچنان که در گفتار پیشین نیز آمد، به‌ویژه میان محور پیشین یعنی تحقق برابری ماهوی و این محور یعنی پاسداشت چندگونگی فرهنگی، پیوندی ژرف برقرار است و به‌گونه‌ای می‌توان گفت لازم و ملزوم یکدیگرند. در واقع، بی وجود برابری ماهوی میان اکثریت و اقلیت، عملاً امکان حفظ و تقویت فرهنگ و مظاهر فرهنگی و هویتی اقلیت‌ها وجود ندارد و در نتیجه، چندگونگی فرهنگی مخدوش می‌گردد. دیوان پس از بررسی جمله نخست از بند ۱ ماده ۵ اعلامیه آلبانی و با اعلام این‌که جمله یکم باید به لزوم تحقق برابری مؤثر و راستین تعبیر و تفسیر شود (PCIJ, 1935: 19)، به جمله دوم پرداخت. این جمله از این قرار است:

«به‌طور خاص، آنان باید از حق برابر برای حفظ، مدیریت و کنترل نهادهای خیریه، مذهبی و اجتماعی، مدارس و دیگر تأسیسات آموزشی به هزینه خود یا ایجادشان در آینده برخوردار باشند و از حق به‌کارگیری زبان مختص به خویش و عمل آزادانه به مذهب خود در آن‌ها بهره‌مند گردند».

دیوان در اینجا، به ترکیب «به‌طور خاص» که پیونداننده جمله پیشین با این جمله است اشاره و بیان می‌کند که این جمله، دامنه اعمال اصل رفتار مشابه قانونی و حقیقی در جمله یکم را تبیین می‌نماید. زیرا وجود نهادهای یادشده در جمله دوم، برای این‌که اقلیت بتواند از رفتار همسان با اکثریت هم در برابر قانون و هم در عالم واقعیت بهره‌مند شود، حیاتی و گریزناپذیر است (PCIJ, 1935: 19-20).

دیوان تصریح دارد که انحلال نهادهای گفته شده که تنها آن‌ها می‌توانند نیازمندی‌های ویژه گروه‌های اقلیت را برآورده سازند و جایگزینی آن‌ها با نهادهای دولتی، برابری در رفتار را از میان برمی‌دارد؛ زیرا نتیجه آن، محرومیت اقلیت از نهادهایی است که با نیازهای ویژه گروه سازگاری دارد و کارآمد است و در این در حالی است که نیازهای جامعه اکثریت از رهگذر نهادهای دولتی رفع می‌شود و به باور دیوان، این امر به معنای نابرابری میان اکثریت و اقلیت خواهد بود (PCIJ, 1935: 20). دیوان ادامه می‌دهد که اگر دولت آلبانی حق انحلال مدارس و نهادهای مختص به اقلیت‌ها و جایگزین‌سازی آن‌ها با مدارس و نهادهای دولتی را داشته باشد، بخش اعظم ارزش عملی نظام حمایت از اقلیت‌های تعبیه شده در معاهدات اقلیت‌ها به نابودی می‌گراید (PCIJ, 1935: 20). به باور ما، مفهوم کلیدی در این سیر استدلال دیوان دائمی، «نیازهای ویژه» گروه‌های اقلیت است که با نیازهای کلی اکثریت تفاوت دارد. به اندازه زیادی، نیازمندی‌ها و خواسته‌های جمعیت اکثریت در میان اشخاص متعلق به گروه اقلیت نیز وجود دارد و آموزش از رهگذر نهادهای دولتی می‌تواند پاسخگو و ارضاکننده آن‌ها باشد. ولی اقلیت‌ها به خاطر داشتن نیازهای ویژه و متفاوت، خواسته‌های متفاوتی نیز خواهند داشت که برآورده‌سازی آن‌ها، نیازمند بذل توجه به آن مؤلفه‌هایی است که به سرشت ویژه گروه مربوط می‌شود.

توجه به جمعی بودن سازه اقلیت و مفهوم فرهنگ، یکی از بایسته‌های اصلی در خصوص حقوق اقلیت‌هاست. به درستی گفته‌اند که هستی، مفهومی است که برای جمع و گروه معنای ویژه‌ای دارد. مرگ یک تن با پایان زندگی او به پایان می‌رسد، ولی زندگی یک گروه اقلیت تنها به موجودیت افراد تشکیل‌دهنده آن وابسته نیست. یک گروه اقلیت، حیات و موجودیت دیگری دارد که به هویت جمعی او مربوط می‌شود و در قالب زبان، مذهب، احساس مشترک تاریخی و سرنوشتی مشترک متجلی است (عبداللهی و عبداللهی، ۱۳۹۳: ۷). این هویت جمعی، همان فرهنگ و به سخنی سرراست‌تر، آن چیزی است که به یک گروه اقلیت، تشخیص و موجودیتی مستقل از گروه‌های دیگر و از جمله جمعیت اکثریت یک کشور می‌دهد و نشان از اهمیت و ضرورت بی‌مانند شناسایی حقوق جمعی برای اقلیت‌ها دارد. به همین خاطر است که فیلسوف نامدار عرصه مبانی حقوق اقلیت‌ها، ویل کیملیکا، به‌رغم این که خود یک لیبرال به‌شمار می‌رود، از نظریه بایستگی شناسایی حقوق جمعی برای اقلیت‌ها برای تحقق برابری حقیقی میان اکثریت و اقلیت پشتیبانی می‌کند.^۱ گفتنی است ابتدای افراطی حقوق بین‌الملل کنونی بر سنت لیبرالیسم و فردگرایی و حقوق و خواسته‌های فردی و نادیده‌گیری هویت و حقوق جمعی گروه‌های اقلیت و البته پیش گرفتن سیاست بی‌طرفی در قبال اقلیت‌ها و در نتیجه گشودن راه برای تبعیض غیرمستقیم، از چالش‌های نظام بین‌المللی حقوق بشر در پیشگیری از منازعات قومی دانسته شده‌اند (فضائلی و کرمی، ۱۴۰۱: ۲۰۱). واقعیتی که نشان از به حاشیه رفتن حقوق اقلیت‌ها در دوران پس از جنگ جهانی دوم و برپایی سازمان ملل متحد، بر خلاف دوران شکوفایی آن در زمان جامعه ملل دارد.

رویکرد دین اسلام در قبال چندگونگی فرهنگی، دارای جذابیت ویژه‌ای است. برای نمونه، طبق دیدگاه فقیهان نامدار، در آیه ۱۳۶ سوره مبارکه بقره، تفاوت‌های دینی و موجودیت دیگر ادیان آسمانی پذیرفته شده است (مجلسی، ج ۶۴، ۱۳۸۲: ۲۰):

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره/۱۳۶).

در سوره مبارکه عنکبوت هم پس از دعوت مسلمانان به مجادله نیکو با اهل کتاب، بر پذیرش دین آن‌ها تصریح گردیده است: ﴿... وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَ إِنْهَا وَ إِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۶). نیز در آیه شریفه ۲۲ از سوره مبارکه روم، در مورد تفاوت‌های افراد آمده است: ﴿وَ مِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (روم/۲۲). چنان که از این آیات شریفه برمی‌آید، خداوند یکتا تفاوت در زبان و رنگ آدمیان را هم‌ردیف با آفرینش آسمان‌ها و زمین، از نشانه‌های خویش دانسته است که ارزش آن‌ها بر اندیشمندان پوشیده نیست. این آیه نشان از آن دارد که اسلام تفاوت‌های موجود بین آفریده‌های الهی را نه تنها به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته است، بلکه فراتر از آن، آن‌ها را دارای ارزش ذاتی می‌داند که از رهگذر آن می‌توان به وجود آفریننده‌ای بی‌همتا و حکمت‌او پی برد و در طریق خودشناسی و خداشناسی ره سپرد. خداوند بی‌همتا، اختلاف در زبان و رنگ انسان‌ها را لازمه قوام اجتماع انسان‌ها دانسته است؛ به‌گونه‌ای که اگر این تفاوت‌ها نبود این اجتماعات از هم می‌پاشید (فضائل و کرمی، ۱۳۹۵: ۲۱۰). از این‌رو، اندیشه‌ای که در راستای حذف و نابودگی چندگونگی فرهنگی جوامع باشد، افزون بر این‌که غیرانسانی و فرهنگ ستیز است و بر خلاف اقتضانات طبیعت و آفرینش گام برمی‌دارد، در ذات خود ضددینی و ضداسلامی نیز به‌شمار می‌رود.

شاید بتوان گفت که دین اسلام، با تعبیه پیمان ذمه، به‌نوعی چندگونگی دینی را پذیرفته و به رسمیت شناخته است. در تأیید این دیدگاه، اندیشمندان یکی از افتخارات مسلمانان را ایجاد دانش مقایسه ادیان یا علم دین‌شناسی تطبیقی با پیدایش اسلام می‌دانند که تا پیش از آن وجود نداشت. به گفته ایشان، علت این امر، یکی عدم تأیید دین دیگر در میان ادیان سابق بر اسلام بود و دیگری معرفی همدیگر به‌عنوان دین گمراهی و باطل. توضیح آن‌که از یک‌سو، متولیان دین یهود، هرگز نزول و ظهور دین مسیحیت را به‌مثابه دینی راستین نپذیرفتند و همچنان به مسیح به‌منزله مقتولی می‌نگرند که شایسته اعدام بوده است. از سوی دیگر، مسیحیان نیز مسیحیت را دین ناسخ مذهب یهود و جانشین برحق یهودیت می‌دانند و موجودیتی برای یهود به‌عنوان پیروان یک دین مستقل قائل نیستند. با وجود این‌که طبق آیه ۱۹ سوره مبارکه آل عمران، دین نزد خدا تنها اسلام است و در نتیجه دیگر مذاهب و ادیان پیشین با ظهور اسلام نسخ‌شده تلقی می‌گردند (محقق داماد، ۱۳۹۶: ۶۲۴-۶۲۳)، مشاهده می‌شود که پیمان ذمه ابزاری در خدمت شناسایی موجودیت و هویت مستقل پیروان دیگر ادیان آسمانی مبدل شده است. این امر به‌ویژه با در نظر گرفتن سنجه زمان در ارزیابی یک اندیشه، قابل تأمل و جالب توجه به نظر می‌رسد.

از مصادیق احترام حضرت علی^(ع) به اصول و آیین مذهبی اقلیت‌های دینی در زمان حکومت ایشان را می‌توان فرمان وی به فرماندار مصر، محمد بن ابوبکر، دانست که در آن امام، در پاسخ به فرماندار که راجع به کیفر زنا‌ی مردی مسلمان با زنی مسیحی پرسیده بود، فرمودند که بر مرد مسلمان حد اسلامی را جاری سازد و زن مسیحی را به جامعه مسیحیان تحویل دهد تا بر اساس آیین خود با او برخورد کنند (ثقفی کوفی، ۱۳۷۳: ۱۱۸). همچنین باید از فرمایش امام در نهج البلاغه یاد کرد که در آن، به اراده پروردگار در پیروی از پیامبران و پذیرش کتاب‌های آسمانی اشاره می‌گردد (خطبه/۱۹۲). افزون بر این، می‌توان به پیمان‌های حضرت امیر با اهل کتاب و از جمله با زرتشتیان دست‌آویخت که در آن‌ها، یکی از اموری که برای ذمیان تضمین شده، آزادی دینی ایشان البته با لحاظ شرایط مندرج در پیمان ذمه است. در این میان، می‌توان از پیمان ایشان با زرتشتیان ایرانی در رجب سال ۳۹ هجری قمری به خط امام حسین^(ع) نام برد که در آن، ایمنی، جان و مال و آبروی زرتشتیان، آزادی دینی، سپردن موقوفه‌ها و هدایای وابسته به آتش‌خانه‌ها، به‌عنوان یکی از مظاهر فرهنگی و هویتی زرتشتیان، پاسداری از جان فرمانده و رئیس زرتشتیان و ... تضمین شده است. نیز امام در سال ۴۰ هجری، پیمانی با مسیحیان منعقد ساختند که در آن نیز، از جمله بر آزادی دینی و انجام مراسم مذهبی تصریح گردیده است (رشاد، ۱۳۸۰: ۲۶۱/۴). به نظر می‌رسد فرمان ایشان به مالک اشتر دائر بر وفای به عهد با همگان و از جمله اهل ذمه (نامه/۵۳) که در پیمان‌های میان حکومت و آنان آزادی مذهبی‌شان ضمانت گردیده است را می‌توان در این چارچوب ارزیابی و تفسیر کرد.

گفتیم که دیوان بر پیوند تنگاتنگ اهداف و جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها تأکید می‌ورزد. نیز عرض شد که لزوم حفظ ویژگی‌های فرهنگی و هویتی اقلیت‌ها، لازمه تحقق برابری ماهوی و واقعی میان اکثریت و اقلیت است. این دوم مقدمه لازم برای رسیدن به هدف و جهت سوم از حمایت از اقلیت‌ها، یعنی تأمین امکان همزیستی مسالمت‌آمیز میان اکثریت و اقلیت هستند. یعنی اگر قرار است گروه‌های اقلیت و اکثریت یک جامعه از تنش و درگیری با یکدیگر دور بمانند و از نعمت گرامی صلح در داخل برخوردار باشند، لازم است برابری واقعی و ماهوی میان آن‌ها برقرار گردد و برای این‌که این نوع از برابری محقق شود، توجه به نیازها و خواسته‌های ویژه اقلیت‌ها و امکان حفظ هویت و فرهنگ خاص آن‌ها ضرورتی مبرم دارد. از این رهگذر است که موجبات زدودن و دست‌کم کاستن از ناخرسندی‌های اقلیت‌ها و به بیانی دقیق‌تر، عوامل بروز درگیری میان اکثریت و اقلیت، فراهم می‌شود و صلح و ثبات داخلی کشورها و در نتیجه صلح و امنیت جهانی کم‌تر از این بابت در دامگه حادثه و معرض مخاطره می‌افتد.

تلاش برای زیست مسالمت‌آمیز با آنان، از همان آغاز پیدایش اسلام و در سیره پیامبر مکرم اسلام مشهود است و نمونه برجسته آن را می‌توان در انعقاد منشور مدینه با مسلمانان، کفار و یهودیان مدینه سراغ گرفت. در واقع، حکومت اسلامی در نخستین گام عملی خود، حقوق اقلیت‌ها را به رسمیت شناخت و همزیستی مسالمت‌آمیز با این گروه‌ها را در دستور کار خود قرار داد (ابن هشام، ۱۴۲۴ هـ ق: ۱۵۰/۲-).

(۱۴۷). به گفته مرحوم عمید زنجانی، پیمان ذمه به‌منظور پایان دادن به حالت مخاصمه و برپایی وحدت و همبستگی ملی و تشریک مساعی میان جامعه اسلامی و گروه‌های غیرمسلمان حاضر در مملکت اسلامی است که در حقوق اسلامی تعبیه شده. ایشان هدف از این پیمان را، ایجاد فضایی سرشار از امنیت، مفاهمه متقابل، زیست مشترک و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز عنوان می‌نماید (Amid Zanjani, 1997: 69-70). به‌خاطر این که پرسش‌های مطرح‌شده در درخواست نظر مشورتی از دیوان پیرامون دو محور تبیین شده بود، این نهاد قضایی بین‌المللی برجسته، به تبیین بحث پاسداری از صلح و امنیت جهانی نپرداخته و تنها حین سخن گفتن از زیربنای فکری نظام حمایت از اقلیت‌ها در صفحه ۱۷ نظر مشورتی، به «زیست مسالمت‌آمیز»^۱ و «همکاری همدلانه»^۲ اکثریت و اقلیت در چارچوب یک کشور اشاره کرده است.

در یک ارزیابی کلی و کوتاه، می‌توان رویکرد نظام حقوقی-سیاسی اسلام نسبت به بنیان‌های حمایت از اقلیت‌ها را به‌ویژه با در نظر گرفتن مقتضیات زمانی و مکانی پیدایش آن، جالب توجه و شایسته بررسی دانست. ملاحظه شد که پیرو نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستی بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی که نقطه‌عطف برجسته‌ای در حمایت بین‌المللی از اقلیت‌ها و تبیین بنیان‌های چرایی این حمایت به‌شمار می‌رود و سنگ بنای اعلامیه ۱۹۹۲ ملل متحد در زمینه حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های قومی یا ملی، مذهبی و زبانی شمرده می‌شود، در سه محور کلی چرایی بایستگی حمایت از اقلیت‌ها را به زبان می‌آورد: ۱) اقلیت‌ها از برابری کامل و واقعی و نه صرفاً ظاهری و شکلی با اکثریت جامعه میزبان برخوردار باشند؛ ۲) اقلیت‌ها بتوانند هویت و کیستی خود و به سخنی دیگر، هر آنچه سازنده سرشت آن‌ها به‌منزله یک گروه است را حفظ کنند؛ و ۳) هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و زیست جمعی اقلیت و اکثریت تأمین و تضمین شود. دیوان بی‌درنگ بر پیوند ناگسستنی و درهم‌تنیدگی این اهداف و بایسته‌های ذی‌ربط پای می‌فشارد تا به‌روشنی اعلام دارد بی‌تضمین برابری ماهوی میان اکثریت و اقلیت و تأمین امکانات لازم برای حفظ هویت و فرهنگ گروه‌های اقلیت، دور است بتوان از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامع چندگونه از لحاظ فرهنگی سخن گفت. با عنایت به سرشت پیمان ذمه و نیز سیره پیامبر (ص) و امام علی (ع) و سخنان ایشان در نهج‌البلاغه، اسلام نیز کوشیده است تا هم غیرمسلمانان و اقلیت‌های بتوانند هویت و کیستی متمایز خود را حفظ کنند، هم جامعه اسلامی از بلای درگیری و خشونت دور بماند و هم اهل ذمه شهروند دولت اسلامی گردند و از حقوق انسانی برابر با دیگر اعضای جامعه برخوردار شوند.

نتیجه‌گیری

گفتمان کنونی حمایت از حقوق اقلیت‌ها در سطوح بین‌المللی و منطقه‌ای، ریشه‌های خود را در رویکرد دیوان دائمی دادگستی بین‌المللی در رابطه با معاهدات اقلیت‌ها در زمان حیات جامعه ملل و به ویژه گل

۱. living peaceably

۲. co-operating amicably

سرسبند آن‌ها، یعنی نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی به سال ۱۹۳۵ می‌یابد. دیوان دائمی در نظر مشورتی خود بر بایستگی تحقق برابری واقعی میان اکثریت و اقلیت، حفظ ویژگی‌های هویتی گروه‌های اقلیت و تأمین روابط دوستانه میان اقلیت و اکثریت جمعیت به‌منزله اهدافی درهم‌تنیده و ناگسستنی تأکید دارد. بر پایه این دیدگاه، گذار از برابری شکلی به برابری ماهوی، پاسداشت چندگونگی فرهنگی و پاسداری از صلح و امنیت جهانی، از جمله اسباب و دلایلی هستند که چرایی حمایت از حقوق اقلیت‌ها در این گفتمان را موجه و و بایستگی آن را روشن می‌سازند. مسئله اقلیت‌ها در اسلام نیز از همان آغازین روزهای شکل‌گیری حکومت اسلامی به‌دست پیامبر و با انعقاد منشور مدینه، مورد توجه قرار گرفت. با عنایت به سرشت پیمان ذمه و نیز سیره پیامبر (ص) و امام علی (ع) و سخنان ایشان در نهج‌البلاغه، اسلام نیز کوشیده است تا هم غیرمسلمانان بتوانند هویت و کیستی متمایز خود را حفظ کنند، هم جامعه اسلامی از بلای درگیری و خشونت دور بماند و هم اهل ذمه شهروند دولت اسلامی گردند و از حقوق انسانی برابر با دیگر اعضای جامعه برخوردار شوند. به نظر می‌رسد در این زمینه میان گفتمان حقوق بشر بین‌الملل و اندیشه‌های اسلامی هم‌خوانی و هم‌سویی ولو نسبی وجود دارد و بر این اساس می‌توان در محافل حقوق بشری به پیشبرد رویکردهای اسلامی در این حوزه مبادرت ورزید. واقعیت آن است که نمی‌توان میان سه جهت پیش‌گفته در نظر مشورتی دیوان راجع به حمایت از گروه‌های اقلیت از یک‌سو و بنیان‌های نظری اندیشه‌های اسلامی در خصوص حمایت از اقلیت‌ها از سوی دیگر، قائل به انطباق مطلق بود؛ ولی می‌توان رگه‌هایی از هم‌نوایی را میان سه مبنای عقلانی یادشده و رویکرد اسلامی متبلور در قرآن و سنت مشاهده کرد. در این میان، به‌ویژه برپایی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان اقلیت‌ها و اکثریت جامعه، نزدیکی بیشتری بین دو رهیافت حقوق بشر بین‌الملل و حقوق اسلام به چشم می‌خورد.

به باور نگارندگان، به‌رغم برخی تفاوت‌هایی که در مبانی و اصول ما با دیگر حوزه‌های تمدنی و فکری وجود دارد، وجوه مشترک نیز کم نیستند. نباید از یاد برد که بشر در معنای انسان حقوق بشری که فارغ از عرَضیات است و انسانیت او وابسته به آن‌ها نیست، نیازمندی‌ها، بایسته‌ها و دغدغه‌هایی دارد تا اندازه‌ای یکسان و از این رهگذر است که کوشش‌ها و پویش‌های او در تاریخ سراسر فراز و نشیب آدمی، گاه به نتایجی انجامیده است که می‌توان آن‌ها را دستاوردهای مشترک بشری خواند. دستاوردهایی که می‌توانند پایه‌ای استوار برای نزدیکی بیشتر انسان‌ها از هر نژاد و ملت و قومیت و مذهب و ... به یکدیگر باشند و آدمیان از رهگذر تکیه بر آن‌هاست که قادر خواهند بود طرحی نو در اندازند. به نظر می‌رسد در جهان کنونی، این بی‌احترامی و نادیده گرفتن تفاوت‌ها و بی‌توجهی و غفلت از تشابهات انسان‌ها است که مشکل‌آفرین شده و به تنازع و رویارویی انجامیده است؛ از این‌رو، یکی از شیوه‌های رفع و کاهش این تنازع و رویارویی، پاسداشت تفاوت‌ها و استوارسازی روابط بر اشتراکات است. ما باوری ژرف داریم که تکریم تفاوت‌ها، موجب تقویت تفاهم، تحکیم اتحاد و تضمین همبستگی در همه سطوح می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- دشتی، محمد (۱۳۸۹ ش). نهج البلاغه. تهران: پیام عدالت.
- ابن هشام (۱۴۱۲ ق). السیره النبویه (مجلد ۱). بیروت: سهیل زکار.
- ----- (۱۴۲۴ ق). السیره النبویه (مجلد ۲). بیروت: دارالقلم.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۹۴). فرهنگ و شبه‌فرهنگ. تهران: سهامی انتشار.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۰). دانشنامه سیاسی. تهران: آگه.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳). الغارات. ترجمه: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: عطارد.
- جرداق، جورج (۱۳۸۶ ق). علی (ع) و اعلامیه جهانی حقوق بشر. ترجمه: سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
- جعفری، سید محمدمهدی (۱۳۸۳). حقوق بشر در نهج البلاغه. جمعی از نویسندگان، حقوق بشر در جهان امروز، تهران: شرکت سهامی انتشار: ۱۳۳-۱۳۴.
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۰). دانشنامه امام علی (ع) (جلد ۴). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زارع، حسین و روحی، رحمت‌الله (۱۳۹۵). حقوق اقلیت‌های دینی در نهج البلاغه. سراج منیر، ۷(۲۴)، ۱۳۳-۱۰۵.
- زیدان، عبدالکریم (۱۳۹۶ ق). احکام الذمیین و المستأمنین فی دارالاسلام (مجلد ۱). بغداد: جامعه بغداد.
- سالاری، علی (۱۳۹۷). برابری و عدم تبعیض در نظام حقوق بشر. پژوهش‌های حقوقی، ۳۵(۳)، ۱۶۹-۱۴۵.
- شریفی طرازکوهی، حسین و قره‌باغی، عبدالله. (۱۳۸۹). تحلیل قاعده منع تبعیض نسبت به اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل. مجله حقوقی بین‌المللی، ۷(۴۲)، ۶۳-۳۱.
- شقاقی، محمدمهدی، پنجه‌پور، جواد و عابدینی، احمد (۱۳۹۸). بررسی تأکیدات نهج البلاغه درباره حقوق اقلیت‌های دینی. پژوهش‌نامه امامیه، ۵(۹)، ۲۹۰-۲۷۳.
- طالقانی (ورکشی)، حمیدرضا و حاجی‌عزیزی، بیژن (۱۴۰۱). مطالعه تطبیقی حقوق اقلیت‌ها در اسلام با تکیه بر عهدنامه مالک اشتر و اسناد بین‌المللی. پژوهش‌های نهج البلاغه، ۲۱(۷۴)، ۲۴۰-۲۱۷.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری. ترجمه: ابوالقاسم پوینده، تهران: اساطیر.
- طوسی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۵). تمذیب الاحکام (مجلد ۶). تحقیق: حسن خراسانی و تصحیح: محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عبداللهی، معاذ و عبداللهی، جوانمیر (۱۳۹۳). نسل‌زدایی فرهنگی: پیشینه، مبانی، قابلیت جرم‌انگاری و مصادیق. تهران: مجد.

- عزیزی، ستار (۱۳۹۲). مطالعه تطبیقی قواعد بنیادین حقوق بشردوستانه در «نهج البلاغه» و «گزارش قواعد عرفی حقوق بین الملل بشردوستانه». فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۱(۱)، ۸۵-۹۵.
- ----- (۱۳۹۳). صلح، عدالت و دموکراسی در جوامع چندقومیتی (متکثر): دموکراسی توافقی با تأکید بر مقایسه تطبیقی کشورهای بوسنی هرزگوین و عراق. حقوق بشر، ۱(۱ و ۲)، ۲۳-۴۸.
- ----- (۱۳۹۴). حمایت از اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل. تهران: شهر دانش.
- فضائلی، مصطفی و کرمی، موسی (۱۳۹۵). حمایت از حقوق فرهنگی اقلیت‌های قومی در حقوق بین‌الملل: با نگاهی به وضعیت کردها در ترکیه. تهران: شهر دانش.
- فضائلی، مصطفی؛ کرمی، موسی و اسدی، ثریا (۱۳۹۶). حمایت از اقلیت‌های مذهبی در اسلام و نظام بین‌المللی حقوق بشر. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۴(۱)، ۱۴۲-۱۱۳.
- فضائلی، مصطفی و کرمی، موسی (۱۳۹۸). تأملی بر نقش دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در توسعه و تحول نظام بین‌المللی حمایت از حقوق اقلیت‌ها. تحقیقات حقوقی، ۲۲(۸۷)، ۱۷۹-۲۰۲.
- ----- (۱۴۰۱). سوگ‌نامه‌ای برای صلح: چالش‌های حقوق بین‌الملل لیبرال در پیشگیری از منازعات قومی. مجله حقوقی بین‌المللی، ۳۹(۶۷)، ۲۲۶-۲۰۱.
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۸). حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر یکم). تهران: شهر دانش.
- کیملیکا، ویل (۱۳۹۸). شهروندی چندفرهنگی: نظریه‌ای لیبرال در باب حقوق اقلیت‌ها. ترجمه: ابراهیم اسکافی، تهران: شیرازه.
- گل‌محمدی، محمدتقی (۱۳۹۶). سبک تعامل امام علی^(ع) با اقلیت‌های مذهبی. پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۶(۵۵)، ۱۰۳-۱۲۱.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۸۲). بحارالانوار (مجلد ۶۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۹۶). اسلام و دعوت ادیان به رعایت حق کرامت انسانی. در: محمد بسته‌نگار (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران: سهامی انتشار: ۶۲۳-۶۲۸.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۱). درس‌هایی از نهج البلاغه (جلد دوم: نامه امام علی^(ع) به مالک اشتر). تهران: دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۹۹). سیر تحول حقوق بشر. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۴). در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر. تهران: کارنامه.
- موسوی، سیدرضا؛ بیگی، جمال و پورقهرمانی، بابک (۱۴۰۲). گفتمان سیاست جنایی کرامت‌مدار در سیره امام علی^(ع). فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، ۱۱(۴۲)، ۱۴۹-۱۲۱.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۹۲ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (الجزء الحادی و العشرون). طهران: دارالکتب الاسلامیه.
- Amid Zanjani, A. A. (1997). *Minority Rights According to the Law of Tribute Agreement*. Tehran: International Publishing Co.
- Bernard, C. (2012). *EU Employment Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Ghanea, N. (2012). Are Religious Minorities Really Minorities?. *Oxford Journal of Law and Religion*, 1(1), 57-79.

-
- Hashemi, K. (2006). The Right of Minorities to Identity and the Challenge of Non-discrimination: A Study on the Effects of Traditional Muslims' Dhimmah on Current State Practice. *International Journal on Minority and Group Rights*, 13(1), 1-25.
 - ICJ (2012). *Summaries of Judgements, Advisory Opinions and Orders of the Permanent Court of International Justice*. New York: UN Publication.
 - Mandal, G. Ch. (2023). The Genesis of Minority Rights in the League of Nations and Beyond. *Dhaka University Law Journal*, 34(1), 23-48.
 - Mayr, T., & Mayr-Singer, J. (2016). Keep the Wheels Spinning: The Contributions of Advisory Opinions of the International Court of Justice to the Development of International Law. *ZaöRV*, 76(2), 425-449.
 - PCIJ (1935). *Minority Schools in Albania (Advisory Opinion)*. 1935 P.C.I.J. (ser. A/B) No. 64 (Apr. 6).
 - Shahabuddin, M. (2021). *Minorities and the Making of Postcolonial States in International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Scheu, H. Ch. (2020). The Heritage of the League of Nations' Minority Protection System. *Hungarian Journal of Legal Studies*, 61(4), 356-371.
 - Schiff, J. (2024). *Structural Injustice and the Two Faces of Vulnerability*. In Jude Browne and Maeve Mckeown (eds.), *What is Structural Injustice?*, Oxford: Oxford University Press, 126-145.



(مقاله پژوهشی)

واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرونده مدارس اقلیت در آلبانی: با اشاراتی به دیدگاه‌های اسلامی و نهج البلاغه

ستار عزیز^{۱*}، موسی کرمی^۲

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۱۹

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۲۵

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷

(از ص ۸۷ تا ۱۰۶)

چکیده

نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی (۶ آوریل ۱۹۳۵) مهم‌ترین نقطه عطف حمایت بین‌المللی از اقلیت‌ها شمرده می‌شود. هدف این مقاله که از رهگذر شیوه توصیفی-تحلیلی و به صورت کتابخانه‌ای نگارش یافته، واکاوی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرتو این نظر مشورتی و با اشاراتی به دیدگاه‌های اسلامی و نهج البلاغه است. دیوان دائمی در نظر مشورتی خود بر بایستگی تحقق برابری واقعی میان اکثریت و اقلیت، حفظ ویژگی‌های هویتی گروه‌های اقلیت و تأمین روابط دوستانه میان اقلیت و اکثریت جمعیت به‌منزله اهدافی درهم‌تنیده و ناگسستنی تأکید دارد. بر پایه این دیدگاه، گذار از برابری شکلی به برابری ماهوی، پاسداشت چندگونگی فرهنگی و پاسداری از صلح و امنیت جهانی، جهاتی هستند که چرایی حمایت از حقوق اقلیت‌ها در این گفتمان را موجه و بایستگی آن را روشن می‌سازد. افزون بر این، با عنایت به سرشت پیمان‌دنه و نیز سیره پیامبر(ص) و امام علی(ع) و سخنان ایشان در نهج البلاغه، اسلام نیز کوشیده تا هم غیرمسلمانان بتوانند هویت و کیستی متمایز خود را حفظ کنند، هم جامعه اسلامی از بلای درگیری و خشونت دور بماند و هم اهل ذمه شهروند دولت اسلامی گردند و از حقوق انسانی برابر با دیگر اعضای جامعه برخوردار شوند. بر پایه یافته‌های مقاله، در زمینه فلسفه حمایت از اقلیت‌ها، میان گفتمان حقوق بشری و اندیشه‌های اسلامی هم‌خوانی و هم‌سویی ولو نسبی وجود دارد.

کلید واژه‌ها: دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی، حقوق اقلیت‌ها، قضیه مدارس اقلیت در آلبانی، حقوق اسلام، نهج البلاغه.

۱. استاد حقوق بین‌الملل، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

۲. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

انسان موجود آسیب‌پذیری است، ولی برخی انسان‌ها و گروه‌های انسانی به‌خاطر موقعیت خود آسیب‌پذیری ویژه‌ای دارند (Schiff, 2024: 126) که اقلیت‌ها از جمله آن‌ها محسوب می‌شوند؛ آسیب‌پذیری خاصی که گروه‌هایی همچون اقلیت‌ها را نیازمند و در نتیجه سزاوار حمایت‌های حقوقی نیز می‌سازد. حمایت از اقلیت‌ها، از زمان پیدایش نظام دولت-ملت در سده‌های شانزدهم و هفدهم و به‌ویژه در پی صلح وستفالیا، همواره یکی از مقولات محوری و چالش‌برانگیز در مناسبات بین‌دولتی و درون‌دولتی و حقوق بین‌الملل به‌شمار رفته و مسئله اقلیت‌ها در درازای تاریخ عامل رویدادهای مهمی همچون شعله‌وری جنگ‌های یکم و دوم جهانی بوده است. وضعیت اقلیت روس‌زبان منطقه دونباس اوکراین، یکی از دستاویزهای اصلی فدراسیون روسیه برای دستیابی به درگیری مسلحانه با اوکراین در ۵ اسفند ۱۴۰۰ خورشیدی بود که همچنان نیز ادامه دارد. روی‌هم‌رفته، اگرچه لیبرال دموکراسی‌های غربی نیز از مسئله اقلیت‌ها در امان نیستند، ولی ناسیونالیسم قومی و ستم و تبعیض علیه اقلیت‌ها را از ویژگی‌های دولت‌های پسااستعماری دانسته‌اند (Shahabuddin, 2021: 1-2) و به‌ویژه کشورهای واقع در منطقه پربلای خاور میانه با آن دست به‌گیری‌اند. اندیشیدن و پژوهیدن در گستره فراخ حمایت از حقوق اقلیت‌ها افزون بر ارزش علمی ذاتی خود، می‌تواند در فهم بهتر ساختمان حقوقی بین‌المللی و به‌ویژه تاریخ تحولات آن نیز سودمند افتد.

۱-۱. بیان مسئله

اسلام نیز از آغاز پیدایش خود، با مسئله اقلیت‌ها دست به‌گیری‌ان است (Ghanea, 2012: 58). گروهی از غیرمسلمانان با نام «اهل کتاب» از رهگذر انعقاد پیمان ذمه، به تابعیت مملکت اسلامی دست پیدا می‌کنند و از آن‌ها به اقلیت‌های دینی یا اهل ذمه تعبیر می‌شود. فقیهان شیعه، اقلیت‌های دینی یا اهل ذمه را فقط اهل کتاب می‌دانند که پیرو ادیان یهودی، مسیحی، زرتشتی و صابئی هستند و بر این باورند که غیر آنها را شامل نمی‌شود (نجفی، ۱۳۹۲: ۲۱/۲۲۷)؛ ولی بیشینه فقیهان اهل سنت، مراد از اقلیت‌های دینی را افراد غیرمسلمان می‌دانند؛ یعنی افزون بر مسیحیان، یهودیان، زرتشتی‌ها و صابئی‌ها، بقیه افراد غیرمسلمان را نیز در شمار اقلیت‌های دینی می‌آورند (زیدان، ۱۳۹۶ هـ. ق: ۱۷). گفتنی است نخستین دولت اسلامی با هجرت پیامبر مکرم اسلام (ص) به مدینه شکل گرفت. پیامبر اکرم (ص) با پیمان مدینه جمعیت دولت خویش را مشخص کرد؛ مسلمانان (به‌طور طبیعی بر اساس پیمان دینی خود با خداوند) و یهودیان (بر اساس پیمان سیاسی با پیامبر) اعضای نخستین جمعیت شدند. با فتح مکه و برخی سرزمین‌های دیگر و مسلمان شدن مردم آن سرزمین‌ها، جمعیت مسلمان دولت اسلامی افزایش یافت و با نزول سوره توبه و تشریح پیمان ذمه، عضویت پیمانی یا قراردادی در دولت اسلامی افزون بر یهودیان مدینه، سایر اهل کتاب را نیز شامل شد. به این ترتیب، با پیدایش دولت اسلامی در مدینه، نهاد تابعیت نیز به وجود آمد (ابن هشام، ۱۴۱۲ هـ. ق: ۱/۳۵۴-۳۵۲) و مسئله اقلیت‌ها از همان آغازین سال‌های برآمدن اسلام مطمح نظر قرار گرفت.

دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی^۱ که در زمان جامعه ملل مبنای حقوقی رسیدگی به مسائل اقلیت‌ها را از رهگذر معاهدات صلح^۲ در کنفرانس صلح پاریس در کاخ ورسای (۱۹۱۹) در اختیار داشت (Mandal, 2023: 23)، در نظر مشورتی خود که در ۶ آوریل سال ۱۹۳۵ در قضیه مدارس اقلیت‌ها در آلبانی^۳ صادر نمود و در گفتار بعدی پیشینه شکل‌گیری آن را خواهیم آورد، گامی بزرگ در تحول و توسعه نظام بین‌المللی حمایت از حقوق اقلیت‌ها برداشت و بر تأثیر چشمگیر نظرات مشورتی خود و دیوان بین‌المللی دادگستری در شکل‌دهی و توسعه حقوق بین‌الملل (Mayr and Mayr-Singer, 2016: 448) مهر تأیید گذاشت. این نظر مشورتی را باید سلسله‌جنبان تغییر نگرش نسبت به اقلیت‌ها در دوران کنونی (شریفی طرازکوهی و قره‌باغی، ۱۳۸۹: ۳۵) به‌شمار آورد. دیوان در این نظر مشورتی، چرایی بایستگی و دلایل توجیهی حمایت از اقلیت‌ها را به‌روشنی مشخص کرد: تأمین امکان همزیستی مسالمت‌آمیز اقلیت‌ها با دیگر جمعیت‌ها در عین نگاهداشت ویژگی‌های اختصاصی خود. شروط و بایسته‌های درهم‌تنیده تحقق این اهداف، نخست بهره‌مندی برابر و بی‌تبعیض اقلیت‌ها از همه حقوق دیگر شهروندان و سپس در اختیار داشتن امکانات و ملزومات بایسته برای حفظ ویژگی‌ها و سنت‌های مخصوص به خویش از سوی این گروه‌هاست (PCIJ, 1935: 17). به نظر می‌رسد جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در نظر دیوان دائمی را می‌توان در سه‌گانه «تحقق برابری واقعی میان اقلیت و اکثریت»، «تضمین حفظ فرهنگ و هویت اقلیت»، «تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز اقلیت و اکثریت» خلاصه کرد.

بر این پایه، با توجه به دیدگاه دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی و نیز گفتمان کنونی حقوق بشر در باب حقوق اقلیت‌ها، چنان که پیداست می‌توان ترجمان کنونی جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در نظام حقوقی بین‌المللی را در سه حوزه «گذر از برابری شکلی به برابری ماهوی»، «پاسدداشت چندگونگی فرهنگی» و «پاسداری از صلح و امنیت جهانی» پیگیری نمود. در این پژوهش بر آن شده‌ایم تا با به‌کارگیری شیوه توصیفی-تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، پاسخ به این پرسش را تبیین نماییم که با اکتفا بر نظر مشورتی پیش‌گفته از دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی، چرا باید از گروه‌های اقلیت حمایت کرد؟ نگارندگان در ادامه، با تکیه بر آموزه‌ها و دیدگاه‌های اسلامی و به‌ویژه کتاب شریف نهج‌البلاغه، به مطالعه حوزه‌های یکم و دوم یادشده در بالا همت می‌گمارند و به‌خاطر عدم ورود تفصیلی دیوان دائمی دادگستری در محور سوم یعنی صلح و امنیت جهانی و نیز جهت رعایت نسبی سقف واژگانی نشریه، از اختصاص گفتاری جداگانه به این بحث خودداری می‌ورزند. یادآور می‌گردد که مبنای بهره‌مندی و چرایی لزوم برخورداری اقلیت‌ها از حقوق خویش محدود به سه حوزه مورد مطالعه این نوشتار نیست. در واقع این مقاله بر آن است تا به تبیین بیشتر تأثیر نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در شکل‌گیری سپهر کنونی حمایت از اقلیت‌ها مبادرت ورزد و در این میان، برای

1. Permanent Court International Justice (PCIJ)

2. Peace Treaties

3. Minority Schools in Albania

تکمیل بحث از دیدگاه‌های اسلامی و نهج‌البلاغه نیز بهره جوید. به‌ویژه آن‌که در نهج‌البلاغه و سیره حضرت علی (ع) می‌توان ردپای مفاهیم و مضامین حقوقی در حوزه‌های گوناگون دانش حقوق را پی گرفت.^۱

۱-۲. پیشینه پژوهش

پس از رویدادهای خونین دهه ۹۰ میلادی به این سو و توجه بیشتر به حقوق و نظام اقلیت‌ها در سطوح بین‌المللی و بین‌المللی، در ایران نیز پژوهشگران آثار بسیاری در حوزه اقلیت نگاشته‌اند. ولی در خصوص موضوع این مقاله، از چند مقاله مرتبط می‌توان نام برد. در مقاله‌های «بررسی تأکیدات نهج‌البلاغه درباره حقوق اقلیت‌های دینی» (شقایق و همکاران، ۱۳۹۸)، «حقوق اقلیت‌های دینی در نهج‌البلاغه» (زارع و روحی، ۱۳۹۵) و «سبک تعامل امام علی با اقلیت‌های مذهبی» (گل‌محمدی، ۱۳۹۶)، به حقوق اقلیت‌های دینی در آیین نهج‌البلاغه و سیره امام علی^(ع) پرداخته شده است. در مقاله «حمایت از اقلیت‌های مذهبی در نظام حقوقی اسلام و نظام بین‌المللی حقوق بشر» (فضائلی و همکاران، ۱۳۹۶)، حقوق اقلیت‌های مذهبی در دین اسلام و اسناد بین‌المللی حقوق بشر مطمح‌نظر قرار گرفته است. و سرانجام در نزدیک ترین اثر به نوشته ما، مقاله «مطالعه تطبیقی حقوق اقلیت‌ها در اسلام با تکیه بر عهدنامه مالک اشتر و اسناد بین‌المللی» (طالقانی (ورکشی) و حاجی‌عزیزی، ۱۴۰۱)، به تطبیق حقوق اقلیت‌ها در اسلام و نامه شماره ۵۳ نهج‌البلاغه با اسناد بین‌المللی حقوق بشر دست یازیده است. وجه تمایز مقاله فرارو با مقاله‌های مورد اشاره این است که ما در این نوشتار، در «فلسفه حمایت از اقلیت‌ها» در پرتو نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی و آموزه‌های اسلامی و نهج‌البلاغه قلم می‌زنیم، حال آن‌که آثار پیش گفته، بر «حقوق اقلیت‌ها» در اسلام و نهج‌البلاغه، اسناد بین‌المللی یا تطبیق این دو تمرکز کرده‌اند. نیز در مقاله «تأملی بر نقش دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در توسعه و تحول نظام بین‌المللی حمایت از حقوق اقلیت‌ها» (فضائلی و کریمی، ۱۳۹۸)، تأثیرات رویه قضایی دیوان دائمی متشکل از آراء و نظرات مشورتی آن در نظام بین‌المللی حمایت از اقلیت‌ها بررسی شده است؛ در حالی که در این پژوهش، ما سر آن داریم تا یک نظر مشورتی دیوان را کانون مطالعه دقیق خویش قرار دهیم و از چرایی بایستگی حمایت از اقلیت‌ها در پرتو آن و البته با تکیه بر دیدگاه‌های اسلام و به‌ویژه نهج‌البلاغه سخن برانیم.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

به باور ما، با توجه به این‌که در کنار حقوق زنان و بحث مجازات‌ها، سومین حوزه تنش میان نظام حقوقی اسلام و نظام بین‌المللی حقوق بشر را می‌بایست حقوق اقلیت‌ها دانست، بررسی مبانی فکری این دو نظام در عرصه حمایت از اقلیت‌ها و تلاش در راستای روشن‌سازی نقاط اشتراک این دو، اهمیت و ضرورت ویژه‌ای دارد.

۱. برای نمونه، بنگرید به: (عزیزی، بهار ۱۳۹۲: ۹۴-۸۵)؛ (موسوی، بیگی و پورقهرمانی، تابستان ۱۴۰۲: ۱۴۶-۱۲۸).

۲. بحث

اشاره‌ای هرچند کوتاه به پیشینه شکل‌گیری نظر مشورتی دیوان در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی، ضروری می‌نماید. نظام حمایت از اقلیت‌ها در چارچوب جامعه ملل، بر معاهدات دوجانبه میان طرف‌های پیروز جنگ یکم جهانی یعنی متفقین و هم‌پیمانان آن‌ها در یک‌سو و بعضی دولت‌های دارای جوامعی از اقلیت‌های ملی به‌ویژه در مناطق اروپای شرقی و مرکزی در سوی دیگر استوار بود. پس از معاهده منعقدشده با لهستان در ۲۹ ژوئن ۱۹۱۹، معاهدات مشابه دیگری در زمینه حقوق اقلیت‌ها با یوگسلاوی (۱۰ سپتامبر ۱۹۱۹)، چکسلواکی (۱۰ سپتامبر ۱۹۱۹)، رومانی (۹ دسامبر ۱۹۱۹) و یونان (۱۰ اوت ۱۹۲۰) انعقاد یافت. افزون بر این معاهدات، تعهدات مشابهی در اعلامیه‌های یک‌جانبه مربوط به حمایت از اقلیت‌های ملی از سوی دولت‌های آلبانی (۲ اکتبر ۱۹۲۱)، استونی (سپتامبر ۱۹۲۳)، فنلاند (ژوئن ۱۹۲۱)، لاتویا (ژوئن ۱۹۲۳)، لیتوانی (می ۱۹۲۲) و عراق به‌عنوان تنها دولت غیراروپایی در این زمینه گنجانده شد. همچنین، مقررات مربوط به حمایت از این اقلیت‌ها در چندین معاهده صلح با اتریش، بلغارستان، مجارستان و ترکیه به‌منزله مغلوبان جنگ یکم جهانی و موافقت‌نامه‌های مرتبط با وضعیت‌های خاص مانند *سینزبای علیا*^۱ و *سرزمین ممل*^۲ درج گردید (Scheu, 2020: 358). نظر مشورتی موردنظر ما، پیرامون اعلامیه ۲ اکتبر ۱۹۲۱ دولت آلبانی شکل گرفت.

بر اساس کتاب ارزشمند خلاصه آراء ترفاعی، نظرهای مشورتی و دستورهای دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی که در سال ۲۰۱۲ از سوی دیوان بین‌المللی دادگستری منتشر شده است، در ۱۵ دسامبر ۱۹۲۰، مجمع عمومی جامعه ملل از برخی دولت‌ها از جمله آلبانی که جمعیت چشمگیری از یونانی‌تباران را در خود داشت، خواست که برای پذیرش عضویت در جامعه اقدامات ضروری را برای اجرای اصول مندرج در معاهدات به اصطلاح اقلیت‌ها اتخاذ نمایند. آلبانی در ۱۷ دسامبر ۱۹۲۰ به عضویت جامعه پذیرفته شد. در ۱۷ می ۱۹۲۱، دولت یونان یادداشتی را مبنی بر عدم کفایت اعمال اصول کلی مقرر در معاهدات اقلیت‌ها بر آلبانی و لزوم ترمیم و تکمیل نظام حمایت از اقلیت‌ها در مورد این کشور به دبیر کل جامعه ملل تسلیم نمود؛ بر این اساس، دولت آلبانی می‌بایستی اقدامات مقتضی را برای ساخت و حراست از ساختمان‌های عبادی مسیحیان اتخاذ نماید، اعضای متعلق به اقلیت‌ها باید، مشروط به حفظ نظم عمومی، به هزینه خود حق تأسیس، اداره و کنترل نهادهای خیریه، مذهبی و آموزشی را داشته باشند و بتوانند آزادانه و بدون دخالت مقامات دولتی زبان مختص به خویش را به کار بگیرند و به مذهب خویش عمل کنند و امتیازات دینی، آموزشی و قضایی اعطاشده از سوی پادشاه به غیرمسلمانان به رسمیت شناخته و محترم شمرده شوند. پیرو درخواست‌های فوق و با هماهنگی شورای جامعه ملل و دبیر کل آن، نماینده دولت آلبانی در ۲ اکتبر ۱۹۲۱ اعلامیه‌ای را به امضاء رساند که بنا به گزارش ارائه‌شده به شورا، به‌جز برخی استثنائات، بسیاری از پیشنهادها مطروحه توسط دولت یونان در آن گنجانده شده بود. نماینده دولت یونان، ضمن

1. Upper Silesia
2. Memel Territory

تقدیم مراتب سپاسگزاری خود از شورا، توجهات را به لزوم تأمین و حفظ آن دسته از امتیازات عرفی، مذهبی و آموزشی که ملت یونان در تمامی سرزمین‌های جهان‌شاهی پیشین عثمانی از آن‌ها برخوردار بود، جلب نمود.

علی‌رغم شناسایی حق تأسیس و اداره مدارس خصوصی برای اقلیت‌ها و از جمله اقلیت ارتدوکس، دولت آلبانی در سال ۱۹۲۳ قصد خویش برای الغای این حق را ابراز کرد؛ البته این قصد در آن زمان جامه عمل به خود نپوشید و قانون اساسی جدید در سال ۱۹۲۸ بر این حق تصریح نمود. با وجود این، در سال ۱۹۳۰ گام‌هایی برای سکولاریزه کردن آموزش برداشته شد و در سال ۱۹۳۳ الغای حق تأسیس مدارس خصوصی از خلال اصلاح قانون اساسی ۱۹۲۸ عملی گردید که بر اساس یکی از اصول آن تدریس و آموزش اتباع آلبانی وظیفه دولت بود و در مدارس دولتی صورت می‌پذیرفت و آموزش ابتدایی به صورت رایگان برای همه آلبانیایی‌ها اجباری بود و همه گونه‌های مدارس خصوصی فعال بسته می‌شد. در نتیجه این اصلاحیه، در حمایت از اقلیت‌ها چندین دادخواست در جامعه ملل علیه آلبانی مطرح گردید که متعاقب آن کمیته سه نفره تصمیم گرفت مسئله دامنه اعلامیه آلبانی در رابطه با اقلیت‌ها را راجع به مواردی خاص از آن در دستور کار شورا قرار دهد. وفق درخواست کمیته سه نفره از شورا مبنی بر بررسی دامنه اعلامیه موصوف، شورا در نتیجه نشست‌های ۱۴ و ۱۸ ژانویه خود، تصمیم گرفت تا از دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در مورد نکات زیر درخواست نظریه مشورتی نماید:

«۱) با توجه به کلیت اعلامیه ۲ اکتبر سال ۱۹۲۱ دولت آلبانی، آیا ادعای این دولت مبنی بر موجه بودن

انحلال مدارس خصوصی در آلبانی با استناد به اعمال برابر و همزمان آن بر اکثریت و اقلیت منطقی به نظر می‌رسد و با روح و متن قیود مقرر در بند نخست ماده ۵ اعلامیه سازگاری دارد یا خیر؟»

«۲) اگر چنین است، آیا شورای جامعه ملل می‌تواند بر مبنای بند دوم ماده پیش گفته، توصیه‌هایی را انشاء نماید که از مقررات مندرج در بند نخست فراتر بروند؟».

دیوان دائمی پس از دریافت نظرات دولت‌های عضو جامعه ملل با ۱۱ قاضی تشکیل جلسه داد و به بررسی قضیه مطروحه پرداخت و با اکثریت ۸ در برابر ۳، نظر مشورتی خویش را در ۶ آوریل ۱۹۳۵ ارائه داد.^۱ در ادامه، محورهای اصلی مورد اشاره دیوان پیرامون جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها، با استناد به متن این نظر مشورتی و البته با بهره‌گیری از منابع مرتبط و استدلال‌های شخصی نویسندگان، در دو گفتار و یک پی‌گفتار تبیین و تشریح می‌گردد و به فراخور، به دیدگاه‌های اسلامی و نهج البلاغه نیز اشاره می‌شود.

۲-۱. گذار از برابری شکلی به برابری ماهوی

پیران طریق چه زیبا و رسا می‌فرمایند که اندیشه برابری از آن‌گاه به‌طور جدی مطرح گشت که انسان‌ها صاحب حق شناخته شدند. اگر صاحب حق بودن برخاسته از ذات انسان و لازم و ملزوم انسانیت اوست، پس نابرابری‌های فیزیکی مانند رنگ و قد و اختلافات مبتنی بر نژاد و زبان و محیط زندگی و سنت‌ها و

1. See: ICJ, 2012: 348-350.

آداب و ... نمی‌تواند در حقوق انسانی وی مؤثر افتد (موحد، ۱۳۸۴: ۲۱۰). در علوم اجتماعی عموماً و مباحث هنجاری خصوصاً - اگر نگوئیم مهم‌ترین محور - یکی از حائز اهمیت‌ترین مفاهیم است. به‌رغم اهمیت خارق‌العاده و محوریت «برابری» در حوزه مباحث هنجاری همچون حقوق، فلسفه، سیاست و ... این مفهوم، مفهومی اساساً متنازع‌فیه قلمداد می‌گردد. در زمینه حقوق بشر معاصر، اندیشه برابری از برجسته‌ترین ایده‌های مطرح و در حقیقت یکی از اصول بنیادین به شمار می‌رود. تمام اسناد حقوق بشری ایده‌ی برابری را به عنوان مبنای نظری پایه مورد تأکید قرار داده‌اند. از این‌رو، با قاطعیت و به جرئت می‌توان ادعا نمود که پس از مفهوم حق و دو همزاد آن یعنی تعهد و آزادی، مفهوم برابری از جمله کلیدی‌ترین مفاهیم در تبیین حقوق بشر معاصر است. افزون بر این، مفهوم عدالت که خود از جمله مفاهیم کلیدی در گفتمان حقوق بشر است، پیوندی تنگاتنگ با برابری دارد.^۱ دست‌کم سیصد سال است که کشاکش‌های سیاسی و ایدئولوژیک در غرب بر مسئله برابری متمرکز است و تفسیرهای گوناگون از آن، انواع جنبش‌های سیاسی را پدید آورده است. این بحث از «برابری در پیشگاه قانون» که شعار لیبرالیسم است آغاز شد و با «برابری فرصت‌ها» به‌عنوان شعار سوسیالیسم تداوم دارد (آشوری، ۱۳۹۰: ۶۱). این مفهوم، در حوزه حمایت از اقلیت‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد و به همین سبب، در نظر مشورتی دیوان، جایگاه برجسته‌ای به خود اختصاص داده است.

دولت یونان در بیان دیدگاه‌های خویش به پیشگاه دیوان، سخن از بایستگی تمهید یک نظام حمایتی متفاوت برای اقلیت نسبت به اکثریت به میان آورد و ابراز داشت که اقلیت در آلبانی نیازهایی متفاوت از اکثریت آن دارند و اگر تنها به ظواهر بسنده شود، نتیجه‌ای جز برابری ظاهری میان اکثریت و اقلیت حاصل نخواهد شد؛ حال آن‌که اعلامیه سال ۱۹۲۱ آلبانی، در راستای تضمین برابری راستین و کارآمد طراحی شده بود، نه یک برابری صرفاً شکلی و ظاهری.^۲ به باور ما این یک اصل مسلم اخلاقی و حقوقی است که با افراد و گروه‌هایی که نیازهای متفاوتی دارند و در شرایطی یکسان نیستند، نباید به یک شکل رفتار کرد. به سخنی دیگر، همان اندازه که رفتار برابر با افرادی که در شرایط و موقعیت برابر هستند دادگرانه است و برابری را به ارمغان می‌آورد، رفتار برابر با افراد و گروه‌هایی که به هر دلیلی در شرایطی هم‌سان و هم‌سنگ نیستند، راه را بر فرشته عدالت می‌بندد و در بر دیو بیداد و بیدادگری می‌گشاید. به همین سبب است که دیوان، هنگامی که از هدف و فلسفه حمایت از اقلیت‌ها در معاهدات مربوط به این گروه‌ها سخن می‌گوید، بر پرهیز از اتخاذ سیاست برابری شکلی تأکید می‌کند. توضیح آن‌که دیوان پس از یادکرد اهداف سامانه حمایت از اقلیت‌ها و از جمله اشاره به بایستگی برآورده‌سازی و توجه به «نیازمندی‌های ویژه»^۳ گروه‌های اقلیت، لازمه تحقق آن‌ها را دو امر می‌داند: (۱) تضمین برابری کامل با دیگر اتباع دولت برای اتباع متعلق به اقلیت‌ها؛ (۲) تضمین بهره‌مندی عناصر اقلیت از ابزارها و امکانات مناسب و لازم جهت حفظ خصایص ویژه نژادی، سنت‌ها و ویژگی‌های ملی. در ادامه دیوان این دو ضرورت را در

۱. ن. ک: قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶.

2. See: PCIJ, 1935: 15.

3. Special needs

پیوندی تنگاتنگ و ناگسستنی از همدیگر معرفی می‌کند و تصریح می‌نماید که اگر گروه اقلیت از نهادهای مختص به خود محروم باشد و در نتیجه آن، به ناچار و اجبار، از آنچه سرشت او به منزله یک اقلیت را می‌سازد دست بکشد، برابری واقعی میان اکثریت و اقلیت وجود نخواهد داشت.^۱

این گزاره چه بسا جان‌مایه بایستگی بهره‌مندی گروه‌های خاصی همچون زنان، کودکان، مهاجران، توان‌خواهان و ... و البته اقلیت‌ها از حقوق و امتیازات ویژه، افزون بر حمایت‌های عام نظام بین‌المللی حقوق بشر است. همان‌گونه که پاره‌ای نویسندگان در این زمینه گفته‌اند، نابرابری در مورد برخی از گروه‌های اجتماعی مانند اقلیت‌ها و ... پیشینه تاریخی و علل اجتماعی ریشه‌داری دارد و صرف شناسایی حقوق برابر برای آن‌ها وضعیتی برابر پدید نمی‌آورد. برابری این گروه‌ها از رهگذر اقدامات جبرانی برای برداشتن محرومیت‌ها و با تمرکز بر نیازهای ویژه یک گروه مشخص شدنی می‌گردد. حمایت از این گروه‌ها ناشی از توجه به وضعیت خاص آن‌ها در جامعه است. هدف از برابری ماهوی و واقعی، دستیابی به برابری در نتایج به دست آمده از اقدامات برابره است.^۲ به گفته‌ای کوتاه و گویا، برابری واقعی برای تحقق، نیازمند مبارزه با تبعیض‌های آشکار و نهان، توجه و احترام برابر به شهروندان از سوی دولت‌ها و اقدامات جبرانی برای کمک به افراد و گروه‌های محروم جامعه است. کوشش برابری ماهوی، توجه به لایه‌های پنهان نابرابری و انجام اقداماتی است که وضعیت گروه‌های محروم جامعه را بهبود می‌بخشد.^۳

چگونگی پرداخت دیوان به این مسئله در نظر مشورتی خود، جالب توجه و آموزنده است. دیوان پس از بیان جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها، به بررسی مفاد اعلامیه اکتبر ۱۹۲۱ دولت آلبانی می‌پردازد که درخواست نظر مشورتی از آن، بر اساس همین اعلامیه شکل گرفته بود. دیوان یادآور می‌شود که در ماده ۲ اعلامیه، بهره‌مندی «همه» اتباع آلبانی از حداقلی معین از حقوق «بدون تفکیک و تمایز از نظر محل تولد، تابعیت، زبان، نژاد یا مذهب»^۴ آمده و ماده ۳ نیز به تضمین برخورداری اشخاص واجد شرایط مقرر در این ماده از تابعیت آلبانیایی و منع عدم برخورداری از آن از سوی اشخاص واجد شرایط پرداخته است. سپس به ماده ۴ اعلامیه اشاره دارد که به همه اتباع آلبانی ربط پیدا می‌کند و بر برابری آنان در برابر قانون و بهره‌مندی از حقوق مدنی و سیاسی یکسان بدون در نظر گرفتن و تفکیک از لحاظ نژاد، زبان یا مذهب صحنه می‌گذارد. دیوان در اینجا ابراز می‌دارد که در این مواد، سخن از برابری حقوقی و قانونی و بایستگی رفتار برابر برای و با همگان است. پس از این مواد است که اعلامیه متضمن مقرره‌ای مختص به آن دسته از اتباع آلبانی است که به اقلیت‌های نژادی، زبانی یا مذهبی وابسته هستند: بند ۱ ماده ۵ اعلامیه که صراحتاً در پرسش نخست درخواست نظر مشورتی از دیوان به آن اشاره شده است (PCIJ, 17-18: 1935). در واقع، دیوان این مقدمات را برای تبیین موضع خود در خصوص بایستگی حمایت از اقلیت‌ها با جهات مورد اشاره بیان می‌کند.

1. See: PCIJ, 1935: 17.

2. See: Barnard, 2012: 291.

۳. ن. ک: سالاری، ۱۳۹۷: ۱۴۵ و ۱۴۷.

4. Without distinction of birth, nationality, language, race or religion

دیوان یادآور می‌گردد که بند ۱ ماده ۵ اعلامیه آلبانی، از دو جمله تشکیل گردیده است که با ترکیب «به‌طور خاص»^۱ به هم پیوند خورده‌اند. جمله نخست به این قرار است: «اتباع آلبانی متعلق به اقلیت‌های نژادی، زبانی یا مذهبی، از همان رفتار و امنیت قانونی و عملی دیگر اتباع آلبانی برخوردار خواهند شد». پرسشی که مطرح می‌شود، به معنای «همان رفتار و امنیت قانونی و عملی»^۲ بازمی‌گردد. دیوان بر این باور است که برابری همه اتباع آلبانی در برابر قانون پیش‌تر در موسع‌ترین وجه خود در ماده ۴ مقرر شده و دشوار است بتوان پذیرفت ماده ۵ در صدد تکرار همان منظور باشد. از این‌رو، منطقی است به این نتیجه‌گیری برسیم که تعبیر «همان رفتار و امنیت قانونی و عملی» مندرج در ماده ۵، مفهوم و مرادی متفاوت از برابری قانونی همه اتباع در ماده ۴ دارد و در واقع، به مفهومی از برابری مربوط می‌شود که مختص روابط میان اکثریت و گروه‌های اقلیت است. دیوان باور دارد که مفهوم ویژه‌ای که در ماده ۵ درج شده و برابری قانونی مقرر در ماده ۴ را تکمیل نموده، عبارت «برابری عملی/واقعی»^۳ است؛ برابری میان اقلیت و اکثریت، طبق ماده ۵، باید هم برابری در برابر قانون باشد و هم در عمل به منصفه ظهور برسد. دیوان به‌روشنی اعلام می‌نماید که مفهوم «برابری عملی/واقعی»، به‌منظور نفی و طرد برابری صرفاً شکلی و ظاهری در ماده ۵ اعلامیه دولت آلبانی تعبیه شده است. دیوان می‌افزاید که برابری قانونی، تبعیض به هر شکلی را منع می‌کند؛ حال آن‌که برابری واقعی یا عملی، می‌تواند متضمن بایستگی رفتاری متفاوت در راستای نیل به برآیندی باشد که به هم‌ترازی^۴ میان وضعیت‌ها و موقعیت‌های متفاوت می‌انجامد. به باور دیوان، مواردی را می‌توان تصور کرد که در آن رفتار برابر با اکثریت و اقلیت، که موقعیت و ملزومات متفاوتی نسبت به یکدیگر دارند، در عمل به نابرابری می‌انجامد و این، با جمله نخست از بند یکم ماده ۵ اعلامیه آلبانی ناسازگار است (PCIJ, 1935: 18-19). در ادامه، دیوان به جمله دوم از بند ۱ ماده ۵ ورود می‌کند که به‌خاطر پیوند تنگاتنگ آن با محور پسین، یعنی چندگونگی فرهنگی، در آن گفتار بررسی می‌گردد.

مسئله برابری در گفتمان اسلامی حقوق اقلیت‌ها نیز مطرح می‌گردد. پیمان ذمه، که همزمان قواعد خصوصی و عمومی را در بر می‌گیرد، سده‌های بسیاری است که وضعیت حقوقی اقلیت‌های دینی در سرزمین‌های اسلامی را تنظیم می‌کند و بخش مهمی از سنت حقوقی مسلمانان به‌شمار می‌رود. امروزه به‌خاطر پیدایش بایسته‌های اجتماعی و سیاسی مانند مفاهیم تازه‌ای که از تابعیت و مناسبات بین‌المللی پدیدار شده، بسیاری از قواعد عمومی پیمان ذمه مانند شناسایی اقلیت‌های مذهبی، جزیه و ... رفته‌رفته کم‌رنگ گردیده است. ولی قواعد خصوصی پیمان مزبور همچون قواعد مربوط به شناسایی ازدواج و در کل احوال شخصیه، از سوی همه دولت‌های اسلامی اعمال می‌گردد.^۵ چنان‌که پیداست، پیمان ذمه در حقوق اسلامی، وسیله‌ای برای تکاپو جهت پذیرش اقلیت‌های دینی در مملکت اسلامی و تبدیل آن‌ها به

1. In particular

2. Same treatment and security in law and in fact

3. Equality in fact

4. Equilibrium

5. See: Hashemi, 2006: 2-3.

شهروند دولت اسلامی و در نتیجه تحقق برابری میان مسلمانان و غیرمسلمانان است. نویسندگان گفته‌اند که در اسلام، اقلیت‌های مذهبی با انعقاد پیمان ذمه و پذیرش تابعیت کشور اسلامی می‌توانند آزادانه زندگی کنند و از امنیت و آرامش و حقوق فردی و اجتماعی همانند دیگر مسلمانان بهره‌مند شوند (منصوری لاریجانی، ۱۳۹۹: ۵۲۲). به سخنی دیگر، پیمان ذمه، بستر تحقق برابری ولو نسبی غیرمسلمانان با مسلمانان را فراهم می‌سازد.

امام علی^(ع) در عهدنامه مالک اشتر نخعی، بر لزوم مهربانی و رأفت با همگان (ناس) تأکید می‌ورزد. ایشان خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند:

«مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش» (نامه/۵۳).

همان‌گونه که گفته‌اند، در اینجا امام نمی‌گوید که مهربانی و دوستی و گذشت و بخشایش خود را تنها شامل برادران دینی خود کن و با غیرمسلمانان چنین رفتاری نداشته باش؛ بلکه حکمی کلی می‌دهد که شامل همه مردم می‌شود (جعفری، ۱۳۸۳: ۱۲۷). به گفته‌ای دیگر، مردم اگر مسلمان هم نباشند، یکی از آفریدگان خدا هستند. تو انسان آفریده شده‌ای و او نیز انسان آفریده شده است و نباید رفتار انسان با انسان همچون رفتار درندگان با یکدیگر باشد و باید رفتار انسانی در قبال انسان‌های غیرمسلمان پیش گرفته شود (منتظری، ۱۳۶۱: ۳۴). جورج جرداق نیز در زمینه این فرمایش امام بیان می‌دارد که منظور یک اصل اساسی است و آن این که همه افراد بشری در حقوق انسانی با هم برابر هستند، زیرا همه از نظر آفرینش یکسان‌اند و از جهت انسان بودن هم پیش از آن که موضوع مسلمان و غیرمسلمان و عرب و عجم و ... مطرح باشد، برابری میان آن‌ها وجود دارد (جرداق، ۱۳۸۶ هـ ق: ۵۴). اگرچه در اینجا سخن از حقوق برابر مسلمان و غیرمسلمان در میان نیست، ولی می‌توان برابری در انسانیت را از فرمایش امام برداشت کرد.

نقل است که حضرت علی (ع) راجع به حقوق اهل کتاب، اموال و دارایی‌ها و خون و جان آنان را با اموال و دارایی و خون و جان مسلمانان برابر دانسته (حر عاملی، ۱۴۰۹ هـ ق: ۱۱۹/۱۱) و درباره پیرمرد مسیحی متکدی، حکم به تأمین مالی او از بیت‌المال داده‌اند (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۹۳/۶). همچنین ایشان در نامه‌ای به فرماندار فارس و بحرین که در نهج‌البلاغه آمده است، وی را به خاطر بی‌عدالتی و بدرفتاری با غیرمسلمانان توبیخ و سرزنش می‌کند و ضمن یادآوری پیمان هم‌زیستی‌شان با مسلمانان، فرمان می‌دهد با آنان از در اعتدال درآید (نامه/۱۹). افزون بر این، در تاریخ طبری آمده که یکی از وصیت‌های حضرت پس از ضربت خوردن و در بستر بیماری پیش از شهادت، رعایت حال اهل ذمه و رفتار با آن‌ها بر پایه سیره پیامبر بوده است (طبری، ۱۳۷۵: ۲۶۸۸/۶). در کنار این، می‌توان به نگاه برابر ایشان به زن مسلمان و زن ذمی که مورد یورش و غارت لشکر شام قرار گرفته بودند اشاره کرد که در واکنش به آن فرموده‌اند: «...اگر برای این حادثه تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد، و از نظر من سزاوار

است» (خطبه/۲۷). مصادیقی که از نگرش اصولاً برابری‌گرایانه اسلام و نهج‌البلاغه در قبال اهل کتاب حکایت دارد.

۲-۲. پاسداشت چندگونگی فرهنگی

پیوند انسان و فرهنگ، یکی از روشن‌ترین و در همان حال، پیچیده‌ترین موضوعات مرتبط با نوع بشر است. انسان را برخی موجودی ذاتاً فرهنگی خوانده‌اند. موجود فرهنگی به این معنی است که از همان آغاز آفرینش انسان یا دست‌کم از نزدیک به صد هزار سال پیش که آدمی‌زادگان به لحاظ جسمانی تقریباً سیمای کنونی را داشته، انسان دارای نیاز فرهنگی بوده است. در حالی که امکانات طبیعی و جسمانی انسان مرزی محدود داشت، ساختمان مغزی او زندگی دیگری را به او نوید می‌داد. به این خاطر، مجبور شد فاصله میان محدوده واقعیت زندگی و آرزوی برتر بودن را با چیز دیگری پر سازد که همان فرهنگ است. فرهنگ، رابط و ساروجی است میان انسان و محیط بیرون، اعم از این که این محیط، محیط خارجی طبیعت باشد، یا محیط زنده انسانی، به آن منظور که ریشه او را هم در طبیعت و هم در جامعه مستحکم سازد.^۱ فرهنگ تنها زمانی معنا می‌یابد که ما از «فرهنگ‌ها» سخن بگوییم؛ در واقع، یک فرهنگ تنها در تعامل و پیوند با دیگر فرهنگ‌ها و به سخنی دیگر، در بافت چندگونگی فرهنگی است که معنای راستین خود را می‌یابد و بر این پایه، نیک و ژرف اگر بنگریم، نابودی یک فرهنگ نه تنها موجب تقویت فرهنگ دیگر نمی‌گردد، بلکه در درازمدت آن را به ورطه ضعف و بلکه تهی‌شدگی از معنا می‌کشد. از همینجاست که پیوند حقوق اقلیت‌ها و مسئله فرهنگ و چندگونگی فرهنگی رخ می‌نماید؛ چون اقلیت‌ها به‌واسطه موقعیت غیرحاکم خود که در کُنه تعریف اقلیت قرار دارد، در وضعیتی آسیب‌پذیر قرار دارند و برای حفظ فرهنگ و ویژگی‌های فرهنگی و هویتی خود، نیازمند حمایت هستند.

یکی از نکاتی که دولت یونان و به‌طور مشخص مشاور آن مورد تأکید قرار داد، بایستگی تفسیر اعلامیه ۱۹۲۱ آلبانی در پرتو شرایط تاریخی و اجتماعی این کشور بود. یونان به‌طور خاص بر این امر پای می‌فشرد که حقوق اقلیت‌ها از دیرباز در خاور دور و با عنوان «حقوق گروه‌ها یا جمعیت‌ها»^۲ وجود داشته است. در همین راستا، مشاور این دولت در اظهارات شفاهی خود به تفاوت‌های موجود میان اعلامیه آلبانی و دیگر پیمان‌ها و اعلامیه‌های مشابه آن اشاره کرد و به‌طور خاص، توجه دیوان را به تعبیر «برای نگاهداشت»^۳ در بند یکم از ماده ۵ اعلامیه آلبانی جلب کرد که در دیگر پیمان‌ها و اعلامیه‌های مربوط به اقلیت‌ها وجود ندارد. وی از این مقدمه نتیجه گرفت که تعبیه تعبیر یادشده در اعلامیه ۱۹۲۱ آلبانی، در راستای تضمین تداوم خودسامانی مذهبی و آموزشی بوده است که جوامع یونانی‌تبار از پیش و در زمان جهان‌شاهی عثمانی در آلبانی از آن برخوردار بوده‌اند (PCIJ, 1935: 16). البته دیوان علم مخالفت با این استدلال برمی‌افزارد و تصریح می‌کند که تفاوت متن اعلامیه ۲ اکتبر ۱۹۲۱ آلبانی با دیگر اسناد مشابه در خصوص اقلیت‌ها، سرشت این اعلامیه را تغییر نمی‌دهد و تأکید دارد که هدف همه این اسناد،

۱. ن. ک: اسلامی نُدوشن، ۱۳۹۴: ۱۳۰-۱۲۹

2. Community rights
3. To maintain

برپایی نظامی برای حمایت از اقلیت‌ها بوده است و این اعلامیه، حقوقی متفاوت از دیگر اعلامیه‌ها و پیمان‌ها را برای اقلیت یونانی‌تبار به رسمیت نمی‌شناسد (PCIJ, 1935: 16-17).

بر این پایه، به نظر می‌رسد دیوان تعبیر «برای نگاهداشت» در بند یکم از ماده ۵ اعلامیه ۱۹۲۱ آلبانی را نه به تداوم وضعیت پیشین اقلیت یونانی‌تبار در خاور دور، بلکه به بایستگی نگاهداشت فرهنگ و هویت خاص این گروه تفسیر کرده است. این مدعا زمانی قوی‌تر می‌شود که بدانیم دیوان در شاهیت نظر مشورتی بسیار مهم و تأثیرگذار خود در آوریل ۱۹۳۵، یعنی همان‌جا که از فلسفه وجودی معاهدات اقلیت‌ها در دوران پس از جنگ یکم جهانی داد سخن سر می‌دهد، از حفظ ویژگی‌هایی حرف می‌زند که گروه نژادی، زبانی یا مذهبی در اقلیت را از جمعیت اکثریت یک کشور متمایز می‌سازد (PCIJ, 1935: 17). شاید برای ترسیم بهتر اهمیت هویت و فرهنگ مستقل گروه‌های اقلیت، اشاره به تفاوت رکن روانی جرم‌الجرائم ژنوسید با جنایات علیه بشریت خالی از لطف و سودمندی نباشد. به این ترتیب که رکن روانی ژنوسید، نابودی گروه به صورت جزئی یا کلی است، ولی در خصوص جنایات علیه بشریت چنین نیست و برای تحقق آن، احراز قصد نابودی گروه لزومی ندارد. به سخنی گویا، آنچه موجب ارتکاب نسل‌زدایی علیه گروه‌های چهارگانه هدف آن می‌شود، همین هویت و فرهنگ تشکیل‌دهنده شخصیت مستقل و جمعی گروه اقلیت است که موجب تصمیم به ارتکاب این جنایت علیه آن‌ها می‌شود و اگر این هویت و فرهنگ نبود، اصولاً جنایت ژنوسید جامه عمل به خود نمی‌پوشید.

همچنان که در گفتار پیشین نیز آمد، به‌ویژه میان محور پیشین یعنی تحقق برابری ماهوی و این محور یعنی پاسداشت چندگونگی فرهنگی، پیوندی ژرف برقرار است و به‌گونه‌ای می‌توان گفت لازم و ملزوم یکدیگرند. در واقع، بی وجود برابری ماهوی میان اکثریت و اقلیت، عملاً امکان حفظ و تقویت فرهنگ و مظاهر فرهنگی و هویتی اقلیت‌ها وجود ندارد و در نتیجه، چندگونگی فرهنگی مخدوش می‌گردد. دیوان پس از بررسی جمله نخست از بند ۱ ماده ۵ اعلامیه آلبانی و با اعلام این که جمله یکم باید به لزوم تحقق برابری مؤثر و راستین تعبیر و تفسیر شود (PCIJ, 1935: 19)، به جمله دوم پرداخت. این جمله از این قرار است:

«به‌طور خاص، آنان باید از حق برابر برای حفظ، مدیریت و کنترل نهادهای خیریه، مذهبی و اجتماعی، مدارس و دیگر تأسیسات آموزشی به هزینه خود یا ایجادشان در آینده برخوردار باشند و از حق به‌کارگیری زبان مختص به خویش و عمل آزادانه به مذهب خود در آن‌ها بهره‌مند گردند».

دیوان در اینجا، به ترکیب «به‌طور خاص» که پیونداننده جمله پیشین با این جمله است اشاره و بیان می‌کند که این جمله، دامنه اعمال اصل رفتار مشابه قانونی و حقیقی در جمله یکم را تبیین می‌نماید. زیرا وجود نهادهای یادشده در جمله دوم، برای این که اقلیت بتواند از رفتار همسان با اکثریت هم در برابر قانون و هم در عالم واقعیت بهره‌مند شود، حیاتی و گریزناپذیر است (PCIJ, 1935: 19-20).

دیوان تصریح دارد که انحلال نهادهای گفته‌شده که تنها آن‌ها می‌توانند نیازمندی‌های ویژه گروه‌های اقلیت را برآورده سازند و جایگزینی آن‌ها با نهادهای دولتی، برابری در رفتار را از میان برمی‌دارد؛ زیرا

نتیجه آن، محرومیت اقلیت از نهادهایی است که با نیازهای ویژه گروه سازگاری دارد و کارآمد است و در این در حالی است که نیازهای جامعه اکثریت از رهگذر نهادهای دولتی رفع می‌شود و به باور دیوان، این امر به معنای نابرابری میان اکثریت و اقلیت خواهد بود (PCIJ, 1935: 20). دیوان ادامه می‌دهد که اگر دولت آلبانی حق انحلال مدارس و نهادهای مختص به اقلیت‌ها و جایگزین‌سازی آن‌ها با مدارس و نهادهای دولتی را داشته باشد، بخش اعظم ارزش عملی نظام حمایت از اقلیت‌های تعبیه‌شده در معاهدات اقلیت‌ها به نابودی می‌گراید (PCIJ, 1935: 20). به باور ما، مفهوم کلیدی در این سیر استدلال دیوان دائمی، «نیازهای ویژه» گروه‌های اقلیت است که با نیازهای کلی اکثریت تفاوت دارد. به اندازه زیادی، نیازمندی‌ها و خواسته‌های جمعیت اکثریت در میان اشخاص متعلق به گروه اقلیت نیز وجود دارد و آموزش از رهگذر نهادهای دولتی می‌تواند پاسخگو و ارضاکننده آن‌ها باشد. ولی اقلیت‌ها به‌خاطر داشتن نیازهای ویژه و متفاوت، خواسته‌های متفاوتی نیز خواهند داشت که برآورده‌سازی آن‌ها، نیازمند بذل توجه به آن مؤلفه‌هایی است که به سرشت ویژه گروه مربوط می‌شود.

توجه به جمعی بودن سازه اقلیت و مفهوم فرهنگ، یکی از بایسته‌های اصلی در خصوص حقوق اقلیت‌هاست. به درستی گفته‌اند که هستی، مفهومی است که برای جمع و گروه معنای ویژه‌ای دارد. مرگ یک تن با پایان زندگی او به پایان می‌رسد، ولی زندگی یک گروه اقلیت تنها به موجودیت افراد تشکیل‌دهنده آن وابسته نیست. یک گروه اقلیت، حیات و موجودیت دیگری دارد که به هویت جمعی او مربوط می‌شود و در قالب زبان، مذهب، احساس مشترک تاریخی و سرنوشتی مشترک متجلی است (عبداللهی و عبداللهی، ۱۳۹۳: ۷). این هویت جمعی، همان فرهنگ و به سخنی سراسرتر، آن چیزی است که به یک گروه اقلیت، تشخیص و موجودیتی مستقل از گروه‌های دیگر و از جمله جمعیت اکثریت یک کشور می‌دهد و نشان از اهمیت و ضرورت بی‌مانند شناسایی حقوق جمعی برای اقلیت‌ها دارد. به همین خاطر است که فیلسوف نامدار عرصه مبانی حقوق اقلیت‌ها، ویل کیمیلیکا، به‌رغم این که خود یک لیبرال به‌شمار می‌رود، از نظریه بایستگی شناسایی حقوق جمعی برای اقلیت‌ها برای تحقق برابری حقیقی میان اکثریت و اقلیت پشتیبانی می‌کند.^۱ گفتنی است ابتدای افراطی حقوق بین‌الملل کنونی بر سنت لیبرالیسم و فردگرایی و حقوق و خواسته‌های فردی و نادیده‌گیری هویت و حقوق جمعی گروه‌های اقلیت و البته پیش گرفتن سیاست بی‌طرفی در قبال اقلیت‌ها و در نتیجه گشودن راه برای تبعیض غیرمستقیم، از چالش‌های نظام بین‌المللی حقوق بشر در پیشگیری از منازعات قومی دانسته شده‌اند (فضائلی و کرمی، ۱۴۰۱: ۲۰۱). واقعیتی که نشان از به حاشیه رفتن حقوق اقلیت‌ها در دوران پس از جنگ جهانی دوم و برپایی سازمان ملل متحد، بر خلاف دوران شکوفایی آن در زمان جامعه ملل دارد.

رویکرد دین اسلام در قبال چندگونگی فرهنگی، دارای جذابیت ویژه‌ای است. برای نمونه، طبق دیدگاه فقیهان نامدار، در آیه ۱۳۶ سوره مبارکه بقره، تفاوت‌های دینی و موجودیت دیگر ادیان آسمانی پذیرفته شده است (مجلسی، ج ۶۴، ۱۳۸۲: ۲۰):

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره/۱۳۶).

در سوره مبارکه عنکبوت هم پس از دعوت مسلمانان به مجادله نیکو با اهل کتاب، بر پذیرش دین آن‌ها تصریح گردیده است: ﴿...وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِنَّا لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۶). نیز در آیه شریفه ۲۲ از سوره مبارکه روم، در مورد تفاوت‌های افراد آمده است: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (روم/۲۲). چنان که از این آیات شریفه برمی‌آید، خداوند یکتا تفاوت در زبان و رنگ آدمیان را هم‌ردیف با آفرینش آسمان‌ها و زمین، از نشانه‌های خویش دانسته است که ارزش آن‌ها بر اندیشمندان پوشیده نیست. این آیه نشان از آن دارد که اسلام تفاوت‌های موجود بین آفریده‌های الهی را نه تنها به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته است، بلکه فراتر از آن، آن‌ها را دارای ارزش ذاتی می‌داند که از رهگذر آن می‌توان به وجود آفریننده‌ای بی‌همتا و حکمت‌او پی برد و در طریق خودشناسی و خداشناسی ره سپرد. خداوند بی‌همتا، اختلاف در زبان و رنگ انسان‌ها را لازمه قوام اجتماع انسان‌ها دانسته است؛ به‌گونه‌ای که اگر این تفاوت‌ها نبود این اجتماعات از هم می‌پاشید (فضائل و کریمی، ۱۳۹۵: ۲۱۰). از این‌رو، اندیشه‌ای که در راستای حذف و نابودگی چندگونگی فرهنگی جوامع باشد، افزون بر این که غیرانسانی و فرهنگ‌ستیز است و بر خلاف اقتضانات طبیعت و آفرینش گام برمی‌دارد، در ذات خود ضددینی و ضداسلامی نیز به‌شمار می‌رود.

شاید بتوان گفت که دین اسلام، با تعبیه پیمان ذمه، به‌نوعی چندگونگی دینی را پذیرفته و به رسمیت شناخته است. در تأیید این دیدگاه، اندیشمندان یکی از افتخارات مسلمانان را ایجاد دانش مقایسه ادیان یا علم دین‌شناسی تطبیقی با پیدایش اسلام می‌دانند که تا پیش از آن وجود نداشت. به گفته ایشان، علت این امر، یکی عدم تأیید دین دیگر در میان ادیان سابق بر اسلام بود و دیگری معرفی همدیگر به‌عنوان دین گمراهی و باطل. توضیح آن‌که از یک‌سو، متولیان دین یهود، هرگز نزول و ظهور دین مسیحیت را به‌مثابه دینی راستین نپذیرفتند و همچنان به مسیح به‌منزله مقتولی می‌نگرند که شایسته اعدام بوده است. از سوی دیگر، مسیحیان نیز مسیحیت را دین ناسخ مذهب یهود و جانشین برحق یهودیت می‌دانند و موجودیتی برای یهود به‌عنوان پیروان یک دین مستقل قائل نیستند. با وجود این که طبق آیه ۱۹ سوره مبارکه آل عمران، دین نزد خدا تنها اسلام است و در نتیجه دیگر مذاهب و ادیان پیشین با ظهور اسلام نسخ‌شده تلقی می‌گردند (محقق داماد، ۱۳۹۶: ۶۲۴-۶۲۳)، مشاهده می‌شود که پیمان ذمه ابزاری در خدمت شناسایی موجودیت و هویت مستقل پیروان دیگر ادیان آسمانی مبدل شده است. این امر به‌ویژه با در نظر گرفتن سنجه زمان در ارزیابی یک اندیشه، قابل تأمل و جالب توجه به نظر می‌رسد.

از مصادیق احترام حضرت علی^(ع) به اصول و آیین مذهبی اقلیت‌های دینی در زمان حکومت ایشان را می‌توان فرمان وی به فرماندار مصر، محمد بن ابوبکر، دانست که در آن امام، در پاسخ به فرماندار که راجع به کیفر زناي مردی مسلمان با زنی مسیحی پرسیده بود، فرمودند که بر مرد مسلمان حد اسلامی را

جاری سازد و زن مسیحی را به جامعه مسیحیان تحویل دهد تا بر اساس آیین خود با او برخورد کنند (ثقفی کوفی، ۱۳۷۳: ۱۱۸). همچنین باید از فرمایش امام در نهج البلاغه یاد کرد که در آن، به اراده پروردگار در پیروی از پیامبران و پذیرش کتاب‌های آسمانی اشاره می‌گردد (خطبه/۱۹۲). افزون بر این، می‌توان به پیمان‌های حضرت امیر با اهل کتاب و از جمله با زرتشتیان دست‌آویخت که در آن‌ها، یکی از اموری که برای زمین تضمین شده، آزادی دینی ایشان البته با لحاظ شرایط مندرج در پیمان ذمه است. در این میان، می‌توان از پیمان ایشان با زرتشتیان ایرانی در رجب سال ۳۹ هجری قمری به خط امام حسین^(ع) نام برد که در آن، ایمنی، جان و مال و آبروی زرتشتیان، آزادی دینی، سپردن موقوفه‌ها و هدایای وابسته به آتش‌خانه‌ها، به‌عنوان یکی از مظاهر فرهنگی و هویتی زرتشتیان، پاسداری از جان فرمانده و رئیس زرتشتیان و ... تضمین شده است. نیز امام در سال ۴۰ هجری، پیمانی با مسیحیان منعقد ساختند که در آن نیز، از جمله بر آزادی دینی و انجام مراسم مذهبی تصریح گردیده است (رشاد، ۱۳۸۰: ۲۶۱/۴). به نظر می‌رسد فرمان ایشان به مالک اشتر دائر بر وفای به عهد با همگان و از جمله اهل ذمه (نامه/۵۳) که در پیمان‌های میان حکومت و آنان آزادی مذهبی‌شان ضمانت گردیده است را می‌توان در این چارچوب ارزیابی و تفسیر کرد.

گفتیم که دیوان بر پیوند تنگاتنگ اهداف و جهات بایستگی حمایت از اقلیت‌ها تأکید می‌ورزد. نیز عرض شد که لزوم حفظ ویژگی‌های فرهنگی و هویتی اقلیت‌ها، لازمه تحقق برابری ماهوی و واقعی میان اکثریت و اقلیت است. این دوم مقدمه لازم برای رسیدن به هدف و جهت سوم از حمایت از اقلیت‌ها، یعنی تأمین امکان همزیستی مسالمت‌آمیز میان اکثریت و اقلیت هستند. یعنی اگر قرار است گروه‌های اقلیت و اکثریت یک جامعه از تنش و درگیری با یکدیگر دور بمانند و از نعمت گرامی صلح در داخل برخوردار باشند، لازم است برابری واقعی و ماهوی میان آن‌ها برقرار گردد و برای این‌که این نوع از برابری محقق شود، توجه به نیازها و خواسته‌های ویژه اقلیت‌ها و امکان حفظ هویت و فرهنگ خاص آن‌ها ضرورتی مبرم دارد. از این رهگذر است که موجبات زدودن و دست‌کم کاستن از ناخرسندی‌های اقلیت‌ها و به بیانی دقیق‌تر، عوامل بروز درگیری میان اکثریت و اقلیت، فراهم می‌شود و صلح و ثبات داخلی کشورها و در نتیجه صلح و امنیت جهانی کم‌تر از این بابت در دامگه حادثه و معرض مخاطره می‌افتد.

تلاش برای زیست مسالمت‌آمیز با آنان، از همان آغاز پیدایش اسلام و در سیره پیامبر مکرم اسلام مشهود است و نمونه برجسته آن را می‌توان در انعقاد منشور مدینه با مسلمانان، کفار و یهودیان مدینه سراغ گرفت. در واقع، حکومت اسلامی در نخستین گام عملی خود، حقوق اقلیت‌ها را به رسمیت شناخت و همزیستی مسالمت‌آمیز با این گروه‌ها را در دستور کار خود قرار داد (ابن هشام، ۱۴۲۴ هـ ق: ۱۵۰/۲-۱۴۷). به گفته مرحوم عمید زنجانی، پیمان ذمه به‌منظور پایان دادن به حالت مخاصمه و برپایی وحدت و همبستگی ملی و تشریک مساعی میان جامعه اسلامی و گروه‌های غیرمسلمان حاضر در مملکت اسلامی است که در حقوق اسلامی تعبیه شده. ایشان هدف از این پیمان را، ایجاد فضایی سرشار از امنیت،

مفاهمه متقابل، زیست مشترک و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز عنوان می‌نماید (Amid Zanjani, 1997: 69-70). به‌خاطر این‌که پرسش‌های مطرح‌شده در درخواست نظر مشورتی از دیوان پیرامون دو محور تبیین‌شده بود، این نهاد قضایی بین‌المللی برجسته، به تبیین بحث پاسداری از صلح و امنیت جهانی پرداخته و تنها حین سخن گفتن از زیربنای فکری نظام حمایت از اقلیت‌ها در صفحه ۱۷ نظر مشورتی، به «زیست مسالمت‌آمیز»^۱ و «همکاری همدلانه»^۲ اکثریت و اقلیت در چارچوب یک کشور اشاره کرده است.

در یک ارزیابی کلی و کوتاه، می‌توان رویکرد نظام حقوقی-سیاسی اسلام نسبت به بنیان‌های حمایت از اقلیت‌ها را به‌ویژه با در نظر گرفتن مقتضیات زمانی و مکانی پیدایش آن، جالب توجه و شایسته بررسی دانست. ملاحظه شد که پیرو نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی که نقطه‌عطف برجسته‌ای در حمایت بین‌المللی از اقلیت‌ها و تبیین بنیان‌های چرایی این حمایت به‌شمار می‌رود و سنگ بنای اعلامیه ۱۹۹۲ ملل متحد در زمینه حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های قومی یا ملی، مذهبی و زبانی شمرده می‌شود، در سه محور کلی چرایی بایستگی حمایت از اقلیت‌ها را به زبان می‌آورد: ۱) اقلیت‌ها از برابری کامل و واقعی و نه صرفاً ظاهری و شکلی با اکثریت جامعه میزبان برخوردار باشند؛ ۲) اقلیت‌ها بتوانند هویت و کیستی خود و به سخنی دیگر، هر آنچه سازنده سرشت آن‌ها به‌منزله یک گروه است را حفظ کنند؛ و ۳) هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و زیست جمعی اقلیت و اکثریت تأمین و تضمین شود. دیوان بی‌درنگ بر پیوند ناگسستنی و درهم‌تنیدگی این اهداف و بایسته‌های ذی‌ربط پای می‌فشارد تا به‌روشنی اعلام دارد بی‌تضمین برابری ماهوی میان اکثریت و اقلیت و تأمین امکانات لازم برای حفظ هویت و فرهنگ گروه‌های اقلیت، دور است بتوان از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامع چندگونه از لحاظ فرهنگی سخن گفت. با عنایت به سرشت پیمان دمه و نیز سیره پیامبر (ص) و امام علی (ع) و سخنان ایشان در نهج‌البلاغه، اسلام نیز کوشیده است تا هم غیرمسلمانان و اقلیت‌های بتوانند هویت و کیستی متمایز خود را حفظ کنند، هم جامعه اسلامی از بلای درگیری و خشونت دور بماند و هم اهل دمه شهروند دولت اسلامی گردند و از حقوق انسانی برابر با دیگر اعضای جامعه برخوردار شوند.

نتیجه‌گیری

گفتمان کنونی حمایت از حقوق اقلیت‌ها در سطوح بین‌المللی و منطقه‌ای، ریشه‌های خود را در رویکرد دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در رابطه با معاهدات اقلیت‌ها در زمان حیات جامعه ملل و به‌ویژه گل سرسبد آن‌ها، یعنی نظر مشورتی دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در قضیه مدارس اقلیت در آلبانی به سال ۱۹۳۵ می‌یابد. دیوان دائمی در نظر مشورتی خود بر بایستگی تحقق برابری واقعی میان اکثریت و اقلیت، حفظ ویژگی‌های هویتی گروه‌های اقلیت و تأمین روابط دوستانه میان اقلیت و اکثریت جمعیت به-

1. living peaceably
2. co-operating amicably

منزله اهدافی درهم‌تنیده و ناگسستنی تأکید دارد. بر پایه این دیدگاه، گذار از برابری شکلی به برابری ماهوی، پاسداشت چندگونگی فرهنگی و پاسداری از صلح و امنیت جهانی، از جمله اسباب و دلایلی هستند که چرایی حمایت از حقوق اقلیت‌ها در این گفتمان را موجه و و بایستگی آن را روشن می‌سازند. مسئله اقلیت‌ها در اسلام نیز از همان آغازین روزهای شکل‌گیری حکومت اسلامی به‌دست پیامبر و با انعقاد منشور مدینه، مورد توجه قرار گرفت. با عنایت به سرشت پیمان ذمه و نیز سیره پیامبر^(ص) و امام علی^(ع) و سخنان ایشان در نهج‌البلاغه، اسلام نیز کوشیده است تا هم غیرمسلمانان بتوانند هویت و کیستی متمایز خود را حفظ کنند، هم جامعه اسلامی از بلای درگیری و خشونت دور بماند و هم اهل ذمه شهروند دولت اسلامی گردند و از حقوق انسانی برابر با دیگر اعضای جامعه برخوردار شوند. به نظر می‌رسد در این زمینه میان گفتمان حقوق بشر بین‌الملل و اندیشه‌های اسلامی هم‌خوانی و هم‌سویی ولو نسبی وجود دارد و بر این اساس می‌توان در محافل حقوق بشری به پیشبرد رویکردهای اسلامی در این حوزه مبادرت ورزید. واقعیت آن است که نمی‌توان میان سه جهت پیش‌گفته در نظر مشورتی دیوان راجع به حمایت از گروه‌های اقلیت از یک‌سو و بنیان‌های نظری اندیشه‌های اسلامی در خصوص حمایت از اقلیت‌ها از سوی دیگر، قائل به انطباق مطلق بود؛ ولی می‌توان رگه‌هایی از هم‌نوایی را میان سه مبنای عقلانی یادشده و رویکرد اسلامی متبلور در قرآن و سنت مشاهده کرد. در این میان، به‌ویژه برپایی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان اقلیت‌ها و اکثریت جامعه، نزدیکی بیشتری بین دو رهیافت حقوق بشر بین‌الملل و حقوق اسلام به چشم می‌خورد.

به باور نگارندگان، به‌رغم برخی تفاوت‌هایی که در مبانی و اصول ما با دیگر حوزه‌های تمدنی و فکری وجود دارد، وجوه مشترک نیز کم نیستند. نباید از یاد برد که بشر در معنای انسان حقوق بشری که فارغ از عرصیات است و انسانیت او وابسته به آن‌ها نیست، نیازمندی‌ها، بایسته‌ها و دغدغه‌هایی دارد تا اندازه‌ای یکسان و از این رهگذر است که کوشش‌ها و پویش‌های او در تاریخ سراسر فراز و نشیب آدمی، گاه به نتایجی انجامیده است که می‌توان آن‌ها را دستاوردهای مشترک بشری خواند. دستاوردهایی که می‌توانند پایه‌ای استوار برای نزدیکی بیشتر انسان‌ها از هر نژاد و ملت و قومیت و مذهب و ... به یکدیگر باشند و آدمیان از رهگذر تکیه بر آن‌هاست که قادر خواهند بود طرحی نو در اندازند. به نظر می‌رسد در جهان کنونی، این بی‌احترامی و نادیده گرفتن تفاوت‌ها و بی‌توجهی و غفلت از تشابهات انسان‌ها است که مشکل‌آفرین شده و به تنازع و رویارویی انجامیده است؛ از این‌رو، یکی از شیوه‌های رفع و کاهش این تنازع و رویارویی، پاسداشت تفاوت‌ها و استوارسازی روابط بر اشتراکات است. ما باوری ژرف داریم که تکریم تفاوت‌ها، موجب تقویت تفاهم، تحکیم اتحاد و تضمین همبستگی در همه سطوح می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- دشتی، محمد (۱۳۸۹ ش). *نهج البلاغه*. تهران: پیام عدالت.
- ابن هشام (۱۴۱۲ ق). *السیره النبویه* (مجلد ۱). بیروت: سهیل زکار.
- ----- (۱۴۲۴ ق). *السیره النبویه* (مجلد ۲). بیروت: دارالقلم.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۹۴). *فرهنگ و شبه‌فرهنگ*. تهران: سهامی انتشار.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۰). *دانشنامه سیاسی*. تهران: آگه.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۷۳). *الغارات*. ترجمه: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: عطارد.
- جرداق، جورج (۱۳۸۶ ق). *علی^(ع) و اعلامیه جهانی حقوق بشر*. ترجمه: سیدهای خسروشاهی، قم: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
- جعفری، سید محمدمهدی (۱۳۸۳). *حقوق بشر در نهج البلاغه*. جمعی از نویسندگان، حقوق بشر در جهان امروز، تهران: شرکت سهامی انتشار: ۱۳۴-۱۳۳.
- حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۰). *دانشنامه امام علی^(ع)* (جلد ۴). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زارع، حسین و روحی، رحمت‌الله (۱۳۹۵). *حقوق اقلیت‌های دینی در نهج البلاغه*. *سراج منیر*، ۷(۲۴)، ۱۳۳-۱۰۵.
- زیدان، عبدالکریم (۱۳۹۶ ق). *احکام الذمیین و المستأمنین فی دارالاسلام* (مجلد ۱). بغداد: جامعه بغداد.
- سالاری، علی (۱۳۹۷). *برابری و عدم تبعیض در نظام حقوق بشر*. *پژوهش‌های حقوقی*، ۳۵(۳)، ۱۶۹-۱۴۵.
- شریفی طرازکوهی، حسین و قره‌باغی، عبدالله (۱۳۸۹). *تحلیل قاعده منع تبعیض نسبت به اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل*. *مجله حقوقی بین‌المللی*، ۷(۴۲)، ۶۳-۳۱.
- شقاقی، محمدمهدی، پنجه‌پور، جواد و عابدینی، احمد (۱۳۹۸). *بررسی تأکیدات نهج البلاغه درباره حقوق اقلیت‌های دینی*. *پژوهش‌نامه امامیه*، ۵(۹)، ۲۹۰-۲۷۳.
- طالقانی (ورکشی)، حمیدرضا و حاجی‌عزیزی، بیژن (۱۴۰۱). *مطالعه تطبیقی حقوق اقلیت‌ها در اسلام با تکیه بر عهدنامه مالک اشتر و اسناد بین‌المللی*. *پژوهش‌های نهج البلاغه*، ۲۱(۷۴)، ۲۴۰-۲۱۷.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). *تاریخ طبری*. ترجمه: ابوالقاسم بوینده، تهران: اساطیر.
- طوسی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۵). *تحدیب الاحکام* (مجلد ۶). تحقیق: حسن خراسانی و تصحیح: محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عبداللهی، معاذ و عبداللهی، جوانمیر (۱۳۹۳). *نسل‌زدایی فرهنگی: پیشینه، مبانی، قابلیت جرم‌نگاری و مصادیق*. تهران: مجد.
- عزیزی، ستار (۱۳۹۲). *مطالعه تطبیقی قواعد بنیادین حقوق بشردوستانه در «نهج البلاغه» و «گزارش قواعد عرفی حقوق بین‌الملل بشردوستانه»*. *فصلنامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه*، ۱(۱)، ۹۵-۸۵.
- ----- (۱۳۹۳). *صلح، عدالت و دموکراسی در جوامع چندقومیتی (متکثر): دموکراسی توافقی با تأکید بر مقایسه تطبیقی کشورهای بوسنی هرزگوین و عراق*. *حقوق بشر*، ۱(۲ و ۸)، ۴۸-۲۳.

- ----- (۱۳۹۴). حمایت از اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل. تهران: شهر دانش.
- فضائلی، مصطفی و کرمی، موسی (۱۳۹۵). حمایت از حقوق فرهنگی اقلیت‌های قومی در حقوق بین‌الملل: با نگاهی به وضعیت کردها در ترکیه. تهران: شهر دانش.
- فضائلی، مصطفی؛ کرمی، موسی و اسدی، ثریا (۱۳۹۶). حمایت از اقلیت‌های مذهبی در اسلام و نظام بین‌المللی حقوق بشر. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، (۱)، ۴(۱۳۳-۱۴۲).
- فضائلی، مصطفی و کرمی، موسی (۱۳۹۸). تأملی بر نقش دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی در توسعه و تحول نظام بین‌المللی حمایت از حقوق اقلیت‌ها. تحقیقات حقوقی، (۸۷)، ۲۲(۱۷۹-۲۰۲).
- ----- (۱۴۰۱). سوگ‌نامه‌ای برای صلح: چالش‌های حقوق بین‌الملل لیبرال در پیشگیری از منازعات قومی. مجله حقوقی بین‌المللی، (۶۷)، ۳۹(۲۲۶-۲۰۱).
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۸). حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر یکم). تهران: شهر دانش.
- کیملیکا، ویل (۱۳۹۸). شهروندی چندفرهنگی: نظریه‌ای لیبرال در باب حقوق اقلیت‌ها. ترجمه: ابراهیم اسکافی، تهران: شیرازه.
- گل محمدی، محمدتقی (۱۳۹۶). سبک تعامل امام علی (ع) با اقلیت‌های مذهبی. پژوهش‌های نهج البلاغه، (۵۵)، ۱۶(۱۰۳-۱۲۱).
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۸۲). بحارالانوار (مجلد ۶۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۹۶). اسلام و دعوت ادیان به رعایت حق کرامت انسانی. در: محمد بسته‌نگار (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران: سهامی انتشار: ۶۲۳-۶۲۸.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۶۱). درس‌هایی از نهج البلاغه (جلد دوم: نامه امام علی (ع) به مالک اشتر). تهران: دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۹۹). سیر تحول حقوق بشر. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۴). در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر. تهران: کارنامه.
- موسوی، سیدرضا؛ بیگی، جمال و پورقهرمانی، بابک (۱۴۰۲). گفتمان سیاست جنایی کرامت‌مدار در سیره امام علی (ع). فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، (۴۲)، ۱۱(۱۴۹-۱۲۱).
- نجفی، محمدحسن (۱۳۹۲ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (الجزء الحادی و العشرون). طهران: دارالکتب الاسلامیه.
- Amid Zanjani, A. A. (1997). *Minority Rights According to the Law of Tribute Agreement*. Tehran: International Publishing Co.
- Bernard, C. (2012). *EU Employment Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Ghanea, N. (2012). Are Religious Minorities Really Minorities?. *Oxford Journal of Law and Religion*, 1(1), 57-79.
- Hashemi, K. (2006). The Right of Minorities to Identity and the Challenge of Non-discrimination: A Study on the Effects of Traditional Muslims' Dhimmah on Current State Practice. *International Journal on Minority and Group Rights*, 13(1), 1-25.

-
- ICJ (2012). *Summaries of Judgements, Advisory Opinions and Orders of the Permanent Court of International Justice*. New York: UN Publication.
 - Mandal, G. Ch. (2023). The Genesis of Minority Rights in the League of Nations and Beyond. *Dhaka University Law Journal*, 34(1), 23-48.
 - Mayr, T., & Mayr-Singer, J. (2016). Keep the Wheels Spinning: The Contributions of Advisory Opinions of the International Court of Justice to the Development of International Law. *ZaöRV*, 76(2), 425-449.
 - PCIJ (1935). *Minority Schools in Albania (Advisory Opinion)*. 1935 P.C.I.J. (ser. A/B) No. 64 (Apr. 6).
 - Shahabuddin, M. (2021). *Minorities and the Making of Postcolonial States in International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Scheu, H. Ch. (2020). The Heritage of the League of Nations' Minority Protection System. *Hungarian Journal of Legal Studies*, 61(4), 356-371.
 - Schiff, J. (2024). *Structural Injustice and the Two Faces of Vulnerability*. In Jude Browne and Maeve Mckeown (eds.), *What is Structural Injustice?*, Oxford: Oxford University Press, 126-145.



(Research Article)
**The Role of the Element of Time and Place in the Issuance and
Content of the Letter of Imam Ali (AS) to Muhammad Bin Abi Bakr**

Mohammad Sobhani Yamchi^{1*}

Submission Date: 10 July 2023 **Revision Date:** 19 September 2023

Acceptance Date: 11 November 2023

(Page 107-128)

Abstract

Nahj al-Balagha is a book containing the statements of Imam Ali (peace be upon him) compiled by Sharif Razi. Imam's letter to Muhammad bin Abi Bakr is one of the letters that was written to his agent in Egypt under the influence of time, place and culture. This letter is mentioned in detail in the sources before Sayyed Razi, which contains the contents and recommendations that the Umayyad rulers used as decrees and orders in governance. In this letter, Imam orders the people of Egypt and his agents to observe divine piety and fear death, the grave, and the conditions of Purgatory and resurrection, citing verses from the Qur'an. His Holiness expressed his documents in the form of eight discourses and explained the Sunnah (tradition) of the Prophet to the people of Egypt in the form of meditation in the details of jurisprudence. This article analyzes the text of the letter in the sources before Seyyed Razi using a descriptive and analytical method according to the influence of time and place and the geography of the word. The results show that the previous beliefs and convictions of the rulers and the social, political and cultural conditions of the Egyptian people have been influential in the Quranic citations of the Prophet and issuing letters with a warning approach and attention and reflection on the details of the prophetic tradition.

Keywords: Geography of the word, Time and Place of Issuance, People of Egypt, Muhammad bin Abi Bakr, Imam Ali (peace be upon him).

1. Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Tafsir, University of Noble Qur'anic Sciences and Education, Maragheh, Iran

*: Corresponding Author:

Email: sobhani@quran.ac.ir

How to cite this article: Sobhani Yamchi, M. (2023). The role of the element of time and place in the issuance and content of the letter of Imam Ali (AS) to Muhammad Bin Abi Bakr. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(43), 107-128. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.28813.3021>

Extended Abstract**1. Introduction**

Letter 27 of Nahj al-Balagha is one of dozens of letters that Hazrat Amir (PBUH) wrote to his agents. Seyyed Razi included this letter in Nahj al-Balaghah in a brief form and he did not mention the major part of it i.e. the reference to the Qur'anic verses and the topics of resurrection, Purgatory, death and recommendations. In the old sources before Seyyed Razi, such as Al-Gharat, Tuhf al-Aqool, and Amali Mofid, the letter is described in detail, which contains important tips and recommendations for people and government officials. One of the important issues that should be taken into account in the analysis and review of hadiths is the attention to the space of issuance and the geography of speech, which is referred to as the cause of issuance of hadith or the cause of issuance of hadith in the case of issuance of hadith. Wise people, in their lives and conversations, get the meaning and purpose of every word according to the space in which the word was issued because the reasons for entering the hadith, such as the revelation of the verse, helps to clarify the space of the question and the space of issuing the hadith; as a result, knowing the existing evidence, the surrounding environment and the culture of the transmission, the geography of the word, the space, and the time and place of the transmission have an impact on a better understanding of the hadith. Undoubtedly, time and place and its requirements have an effect on the analysis of the text because the time and place of issue are among the clues that lead to an accurate understanding of the text. The time and place of issuance, in addition to playing a fundamental role in the analysis of the text as a logical assumption, are also effective in understanding the subject and expressing the thoughts and details of the text. It is in the shadow of understanding the culture of issuing and the geography of the word and its necessity that the way of speaking, the theoretical and practical course of Imam Ali (a.s.), the preference of some decrees over others (in terms of the most important rule), the development and quality and the way of expressing that meaning finds significance. In this article, the author is in the position of finding an answer to the question what was the role of the element of time and place in issuing the letter of Imam Ali (a.s.) to Muhammad bin Abi Bakr? Why did Imam, peace be upon him, refer to the verses of the Makkah Surah regarding the grave, death, Purgatory, and resurrection in this letter? What is the reason for the Prophet's emphasis on the details of the prophetic tradition?

2. Research Method

In this research, the text of letter 27 of Nahj al-Balagheh was examined and analyzed in narrative books before Sharif Razi, such as Al-Gharat by Ibrahim Thaqafi, Tuhf al-Aqool by Ibn Shuba Harrani, and al-Mali by Sheikh Mofid, and the text of the letter categorized into eight speeches made by Imam made by reference to the verses of the Holy Quran, especially the chapters and censes revealed in Mecca, , and then the text of the words of the letter, the verses of the Qur'an as evidence, the guiding purposes of the these verses, and the type of verses in terms of being Meccan and civil, which had an effect on the analysis of the letter, were extracted and subjected to analysis and etiology.

3. Conclusion

The characteristics of each era, such as the political, social, cultural conditions and customs and traditions, beliefs and knowledge at the time of issuance, besides influencing the issues in a current relation, without a doubt, are effective in accurate understanding and analysis of and paying attention to the details of the text is also effective. Due to the influence of time, place, culture and geography on the issuance of letters, Imam (peace be upon him) at the request of Muhammad bin Abi Bakr, wrote a letter containing the tradition of the Holy Prophet (PBUH) to the people of Egypt and referred to the verses of the Qur'an in it. Imam's approach in this letter is to refer to the verses of the chapters revealed in Mecca about the states of death, grave, Purgatory, resurrection and human states in these ecstasies. What was obtained from the analysis of the Prophet's martyrdom speeches based on the verses of Meccan chapters, indicates that the Egyptian people's cognitive status was similar to that of the early days of Islam due to the sovereign behavior of the governors, and the way of the rulers of that time and the agents caused changes in the tradition and its teachings. Therefore, Hazrat Ali (peace be upon him) started to revive the Sunnah of the Holy Prophet (peace be upon him). The personality of the previous governors of Egypt and their history of opposition to the Holy Prophet (S) and the heresies that took place after the Holy Prophet (S) demanded that His Holiness restore the beliefs and beliefs of the people. In this way, Imam first warned them by describing the death and conditions of human beings in the grave, Purgatory, and the Resurrection, and then by remembering the Sunnah of the Holy Prophet (S) and reflecting on the details of ablution, prayer, and fasting of the Prophet, he tried to eliminate negligence awakening the people from intellectual ignorance and motivational

ignorance and created a restraining quality and metaphorically an hidden police within.

References

- *Holy Quran*.
- *Nahj al-Balagha* (translated by Mohammad Dashti).
- Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid (beta). *Description of Nahj al-Balagha*. Qom: School of Ayatollah Azami al-Marashi al-Najafi, first.
- Ibn Athir, Ali Ibn Muhammad (1385). *Al-Kamal fi al-Tarikh*. Beirut: Dar Sader, I.
- ----- (1409). *Asad al-Ghaba fi Marafah al-Sahabah*. Beirut: Dar al-Fikr, I.
- Ibn Juzi, Yusuf bin Ghazaughli (1376). *Tazkira Al-Khawwas*. Qom: Al-Sharif Al-Razi, first.
- Ibn Shuba, Hassan bin Ali (1388). *Tohf al-Aqool*. Qom: Navid Islam Publishing House, I.
- Ibn Faris, Ahmad (1404). *Ma'ajm al-Maqais al-Laghga*. Qom: Al-Alam Al-Islami School, Al-Nashar Center, I.
- Ibn Kathir, Ismail bin Umar (Beta). *Al-Badaiya and Al-Nahiya*. Beirut: Dar al-Fakr, I.
- Ahmadi Mianji, Ali (1426). *Schools of the Imams, peace be upon them*. Qom: Dar al-Hadith, first.
- Amin, Mohsen (1345). *Shia Encyclopaedia*. Tehran: Islamic Book Store, 1.
- Amini, Abdul Hossein (1368). *Translated by Al-Ghadir, translated by Mohammad Taghi Vahedi*. Tehran: Big Islamic Library, 5th.
- Amoli Babaei, Ebrahim (Beta). *The Culture of Nahj al-Balagha*. Qom: Iyan Danesh, I.
- Babaei, Ali Akbar (1381). *Tafsir schools*. Tehran: Samit, first.
- Thaghafi, Ibrahim bin Muhammad (1410). *Al-Gharat*. Bija: Dar al-Kitab al-Islami, I.
- Jafari, Mohammad Mahdi (2010). *Light from Nahj al-Balagha*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance, third.
- Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein. (1426). *Imamology*. Mashhad: Allameh Tabatabai, IV.
- Delshad Tehrani, Mustafa (2013). *Prophetic way (practical logic)*. Tehran: Darya, first.
- Dehghan, Akbar (1379). *Rah Rushd*. Qom: The Cultural Center of Lessons from the Qur'an, I.
- Rajabi, Mahmoud (1383). *The method of interpretation of the Qur'an*. Qom: Hozva and University Research Institute, first.
- Rayshahri, Mohammad (1389). *Amir al-Momenin Encyclopedia*. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute, II.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1378). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. translated by: Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom: Jamia Madrasin, 11th.
- Ameli, Jafar Morteza (1385). *Sahih Man Sirah al-Nabi al-Azam*. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute, I.

-
- Abdulmohammadi, Hossein (2013). *Backgrounds of Imam Hussein's uprising*. Qom: Zamzam Hedayat, II.
 - Ayashi, Muhammad bin Masoud (1380). *Kitab al-Tafseer*. Tehran: Elmiya Printing House, 1st.
 - Ghorri Naini, Nahle (1379). *Hadith jurisprudence and methods of text criticism*. Tehran: Tarbiat Modares University, first.
 - Ghafari, Ali Akbar and Saneipour, Mohammad Hassan (1388). *Studies in the science of al-Dariyyah*. translated by Vali Allah Hasoumi, Qom: Faculty of Principles of Religion, first.
 - Qomi, Ali bin Ibrahim (1363). *Tafsir al-Qami*. Qom: Dar al-Kitab, third.
 - Indian pious, Ali bin Hosamuddin (1431). *Kanz al-Amal*. Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi, I.
 - Madrasi, Mohammad Taghi (2009). *Yas, Names of God*. Tehran: Mohiban al-Hussein (AS), first.
 - Masoudi, Ali Ibn Hussein (1409). *Morouj Al-Dhahab and Al-Jawahar mines*. Qom: Dar Al-Hijrah Institute, II.
 - Motahari, Morteza (1376). *Collection of works*. Tehran: Sadra, 7th.
 - Mofid, Muhammad bin Muhammad bin Nu'man (1413). *Amali*. Qom: Sheikh Mofid Congress, I.
 - Makarem Shirazi, Nasser (1375). *Message of Imam Amirul Momineen*. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya, first.
 - ----- (1427). *Al-Maarif Fiqh Al-Maqarn*. Qom: Madrasah of Imam Ali bin Abi Talib (a.s.), first.
 - Mehrizi, Mehdi (1390). *Hadith Research*. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute, II.
 - Waqidi, Muhammad bin Omar (1409). *Al-Maghazi*. Beirut: Al-Alami Press Institute, III.
 - Hashemi Rafsanjani, Akbar (1383). *Farhang Qur'an*. Qom: Bostan Kitab, II.



(مقاله پژوهشی)

نقش عنصر زمان و مکان در صدور و محتوای نامه امام علی (ع) به محمد بن ابی بکر

محمد سبحانی یامچی^{*۱}

بازنگری مقاله: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰

(از ص ۱۱۲ تا ۱۲۸)

چکیده

نهج البلاغه کتابی است حاوی بیان و بنان امام علی علیه السلام که توسط شریف رضی گردآوری شده است. نامه امام به محمد بن ابی بکر یکی از نامه‌هایی است که متأثر از عنصر زمان و مکان و فرهنگ صدور برای کارگزار خود در مصر نوشته شد. این نامه به صورت مفصل در منابع قبل از سید رضی آمده که حاوی مطالب و توصیه‌هایی است که حاکمان اموی از سفارشات آن در حکومت‌داری استفاده می‌کردند. امام در این نامه با استشهاد به آیات قرآن کریم، مردم مصر و کارگزار خود محمد بن ابی بکر را به رعایت تقوی الهی سفارش می‌کند. حضرت مستندات خود را در قالب هشت گفتار بیان کرده و سنت پیامبر اکرم (ص) را به صورت تأمل در جزئیات فروعات فقهی برای مردم مصر تبیین کرده است. این نوشتار متن نامه را در منابع قبل از سید رضی به روش توصیفی تحلیلی با توجه به تأثیر زمان و مکان و جغرافیای کلام در محتوای نامه مورد تحلیل قرار داده است. نتایج نشانگر آن است که باورها، اعتقادات و رفتار حاکمیتی والیان در ایجاد شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نقش اساسی داشت. لذا امام علی علیه السلام با استشهاد به آیات سور مکی و توجه به فضای نزول آن، به یادکرد مرگ و احوالات قبر و برزخ و قیامت و تأثیر آن در اصلاح رفتار حاکمان و مردم، جایگاه نماز و نقش بازدارندگی آن، تأثیر روش تربیتی انذار و بیدارسازی و تأکید و توجه به جزئیات سنت، اقدام به احیای سنت نبوی و اصلاح و تعمیق باورهای مردم مصر کرد.

کلید واژه‌ها: جغرافیای کلام، زمان و مکان صدور، مردم مصر، محمد بن ابی بکر، امام علی علیه السلام.

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

نامه ۲۷ نهج البلاغه یکی از ده‌ها نامه‌ای است که حضرت امیر علیه‌السلام به کارگزاران خود نوشتند. این نامه را سیدرضی در نهج البلاغه به صورت مختصر آورده و بخش اعظم آن یعنی استشهاد به آیات قرآن و مباحث معاد و برزخ و مرگ و توصیه‌ها را ذکر نکرده است. در منابع قدیمی قبل از سیدرضی همچون الغارات (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۴۶) و تحف العقول (ابن شعبه، ۱۳۸۸: ۲۴۶) و الأملی مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۰)، نامه به صورت مفصل بیان شده است که حاوی نکات و توصیه‌هایی مهم در خصوص مردم و کارگزار حکومتی است. این نامه به درخواست محمد بن ابی بکر والی حضرت در مصر نوشته شد تا با سنت پیامبر اکرم (ص) بیشتر آشنا شود. محمد به امام علی (ع) نوشت: «اگر امیرالمؤمنین صلاح می‌داند، برای ما نامه‌ای نويسد که وظایف ما و نیز مواردی را که امثال من در قضاوت میان مردم با آنها سر و کار پیدا می‌کنم در آن بیاورد» (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۴۳). در پی این درخواست، حضرت نامه‌ای مفصل حاوی سنت پیامبر اکرم (ص) نوشت. بنا بر نقل علی بن محمد بن ابی سیف، محمد همواره در آن نظر می‌کرد و آن را می‌آموخت و بر وفق آن قضاوت می‌کرد. وقتی این نامه به دست معاویه افتاد، معاویه در این نامه می‌نگریست و در شگفت می‌شد و از خواندنش لذت می‌برد. معاویه در تعجب ولید بن عقبه و پیشنهاد سوزاندن نامه گفت: وای بر تو به من می‌گویی دانشی این چنین را بسوزانم، «و الله ما سمعتُ بعلمِ اجمع منه و لا احکم و لا اوضح» به خدا قسم دانشی جامع‌تر، حکیمانه‌تر و روشن‌تر از این در هیچ جای و از هیچ کس نشنیده‌ام. (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۶۰) بعد خبر شهادت محمد، امام فرمود: محمد بن ابی بکر را به امارت مصر فرستادم. می‌پنداشت که به سنت آگاهی ندارد، نامه‌ای برایش نوشتم حاوی ادب و سنت. محمد کشته شد و آن نامه به دست دیگران افتاد. (رک: ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۶۲).

۱-۱. بیان مسئله

از جمله مسائل مهمی که باید در تحلیل و بررسی روایات مدنظر قرار گیرد، توجه به فضای صدور و جغرافیای کلام است که از آن به مورد صدور حدیث (غفاری، ۱۳۸۸: ۴۰۲)، سبب صدور حدیث یا علت صدور حدیث (غروی نائینی، ۱۳۷۹: ۴۱) یاد می‌شود. یکی از ویژگی‌های سیره عقلاء در محاورات آن است که معنا و مقصود هر کلامی را با توجه به فضایی که کلام در آن صادر شده است، به دست می‌آورند؛ یعنی سبب، زمان و مکان صدور کلام، فرهنگ و ذهنیت افراد در وقت صدور آن را قرینه متصل به کلام دانسته و آنها را در تعیین معنای کلام مؤثر می‌دانند. (بابایی، ۱۳۸۱: ۱/۱۰۶) چون اسباب ورود حدیث، همچون شأن نزول آیه به شفاف شدن فضای سؤال و فضای صدور حدیث کمک می‌کند، در نتیجه شناخت قرائن موجود هنگام صدور، بر فهم بهتر حدیث تأثیرگذار است. بدین جهت در بررسی و تحلیل زندگی امام علی علیه‌السلام باید محیط پیرامون و فرهنگ صدور و جغرافیای کلام ایشان بررسی شده و فضا و زمان و مکان صدور فرمایش ایشان شناخته شود.

منظور از فرهنگ صدور، اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و آداب و سنن و عقیده و معارفی است که در زمان صدور در بین مردم رواج داشته و بر محیط آنان حاکم بوده است (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۲۴). به

دیگر سخن به فضای صدور، سبب صدور و ورود روایت، شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر صدور و زمان و مکان صدور روایت جغرافیای کلام اطلاق می‌شود (رک: دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳: ۳۹۴/۴). و مراد از زمان و مکان «ویژگی‌های هر عصر و هر محیط است که می‌تواند روی موضوعات اثر بگذارد یا به‌صورت قرینه حالیه بر مفاهیم نصوص تأثیرگذار باشد.» (مکارم، ۱۴۲۷: ۲۶۹/۱) بی‌شک زمان و مکان و اقتضائات آن بر تحلیل متن تأثیرگذار است. چون زمان و مکان صدور یکی از قرائنی است که موجب فهم دقیق متن می‌شود. زمان و مکان صدور علاوه بر اینکه به‌عنوان قرینه عقلیه متصله نقش اساسی در تحلیل متن دارد، در شناخت موضوع و بیان تأملات و دقایق و جزئیات متن نیز مؤثر است (رک: مکارم، ۱۴۲۷: ۲۶۹/۱). در سایه فهم فرهنگ صدور و جغرافیای کلام و اقتضای آن است که نحوه گفتار، سیره نظری و عملی امام علی(ع)، ترجیح بعضی از احکام بر بعضی دیگر (از باب قاعده اهم و مهم)، توسعه و کیفیت و روش بیان آن معنی پیدا می‌کند. نویسنده در این نوشتار در مقام پاسخ‌یابی به این سؤال است که عنصر زمان و مکان در صدور نامه امام علی(ع) به محمد بن ابی‌بکر چه نقشی داشت؟ چرا امام علیه‌السلام در این نامه به آیات قرآن سور مکی در خصوص قبر و مرگ و برزخ و قیامت استناد کرده است؟ علت تأکید حضرت به جزئیات سنت نبوی چیست؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

نویسنده با بررسی آثار مکتوب، پیشینه‌ای برای موضوع پیدا نکرد. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیل گفتار با ترکیبی از روش‌های توصیفی تحلیلی و مطالعه موردی نامه امام به محمد بن ابی‌بکر است.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

نامه امام علی علیه‌السلام به محمد بن ابی‌بکر که در منابع قبل از شریف رضی به‌صورت مفصل بیان شده، استنادات فراوانی به آیات قرآن کریم دارد. حضرت در این نامه در چند محور با اشاره به آیات قرآن مسئله مرگ و احوالات پس از مرگ، برزخ، پس از برزخ و قیامت را متذکر می‌شوند و به‌نوعی همگان را انداز می‌کنند. علاوه بر این در این نامه به موارد جزئی سنت پیامبر اکرم(ص) نیز اشاره شده است. با توجه به اینکه این نامه به کارگزار خودشان فرستاده شده و زمان و مکان و جغرافیای کلام در نحوه صدور نامه نقش اساسی داشته، ضرورت دارد اهداف و اغراض هدایتی آیات و سور مورد استناد و چرایی تأکیدات حضرت در نامه علت شناسی شود.

۲. بحث

۱-۲. رفتارشناسی والیان مصر

جهت شناخت تأثیرگذاری عنصر زمان و مکان، جغرافیای کلام و تحولات اجتماعی در صدور نامه امام علی علیه‌السلام به محمد بن ابی‌بکر، رفتارشناسی والیان مصر، خصوصیات اخلاقی و شخصیتی، همچنین منش سیاسی آنان ضروری است تا علت صدور و تأکیدات حضرت در نامه مشخص شود. مصر از جمله مناطقی

است که در زمان خلیفه دوم فتح شد. بعد از فتح، عمرو بن عاص از طرف خلیفه والی مصر شد. بعد از اینکه عثمان حاکم و خلیفه شد به جهت سیاستی که در پیش گرفته بود عبدالله بن ابی سرح برادر رضاعی خود را جایگزین عمرو بن عاص کرد. امام علیه السلام نیز ابتدا قیس بن سعید، سپس محمد بن ابی بکر را به فرمانداری مصر منصوب کرد.

۱-۱-۲. عمرو بن عاص

عمرو فرزند عاص بن وائل و سلمی دختر حرمله، معروف به نابغه است. (بخاطر کارش و شغلش که بدکارگی بود و آشکارا این عمل را انجام می داد، معروف به نابغه شده بود.) مادر عمرو از (ابولهب، امیه بن خلف، هشام بن مغیره، ابوسفیان و عاص بن وائل) او را حامله شد و به جهت شباهت و دادن پول بسیار بعد از تولد، او را فرزند عاص بن وائل نامید. (رک: ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۷۴۱/۳) او سیاست بازی فریبگر، نیرنگ بازی چیره دست و شخصیتی چندچهره و شگفت انگیز بود و قبل از بعثت به زیرکی، فراست و هوشمندی بین عرب معروف بود. (رک: ری شهری، ۱۳۸۹: ۳۳۹/۵) عمرو بن عاص جزو اولین هایی است که نسبت به پیامبر اکرم دشمنی می کرد و اسلام آوردنش به جهت مصلحت اندیشی بود. پدرش، عاص بن وائل یکی از کسانی بود که رسول خدا را استهزاء می کرد و دشمنی و آزار رسانیدن بدان حضرت را آشکارا انجام می داد که آیه ﴿إِنَّا كَفَبْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ (حجر/۹۵) درباره او نازل شد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۲/۲). به جهت بغضی که عمرو نسبت به پیامبر داشت، سوره کوثر نازل شد و او را ابتر یعنی بی دین و بی نسب نامید (قمی، ۱۳۶۳: ۴۴۵/۲). او یکی از کسانی بود که رسول خدا را در مکه اذیت می کرد، به او دشنام می داد و سنگ بر سر راهش می نهاد. باعث ترس زینب دختر حضرت و سقط جنینش شد. پیامبر اکرم را بسیار هجو می کرد و آنها را به کودکان مکه یاد می داد و کودکان با صدای بلند حضرت را هجو می کردند. وقتی حضرت در حجر اسماعیل مشغول نماز بود، در سجده شکمبه شتر بر سر حضرت گذاشت، پیامبر خدا سر از سجده برداشت و صبر کرد و در سجده اش گریست و بر او نفرین کرد. وقتی حضرت سر از سجده برداشت سه مرتبه فرمود: «اللهم عليك بقريش» سه مرتبه فرمود: «انی مظلوم فانتصر». عمرو از جمله کسانی بود که به علت دشمنی با پیامبر اکرم به حبشه رفت تا جعفر بن ابی طالب و مسلمانان را باز گرداند و آنها را مورد اذیت قرار می داد (رک: جعفری، ۱۳۸۰: ۵۵/۲-۵۸).

عمرو بن عاص در سال هشتم اسلام آورد. علامه امینی می نویسد: ما هیچ تردیدی نداریم که او هرگز اسلام و ایمان را نپذیرفته بود، بلکه هنگامی که برای کشتن جعفر بن ابیطالب و یارانش به حبشه رفت از یک سو خبرهای تازه ای از پیشرفت پیامبر در حجاز به گوش او رسید و از طرف دیگر حمایت نجاشی را دید، به ظاهر اسلام آورد (رک: امینی، ۱۳۶۸: ۳۳۰/۳؛ واقدی، ۱۴۰۹: ۷۴۱/۲؛ مکارم، ۱۳۷۵: ۴۷۴/۳). امام علیه السلام در روان شناسی شخصیت عمرو عاص فرمود: عمرو عاص سخن می گوید، پس دروغ می بندد، وعده می دهد و برخلاف آن عمل می کند. درخواست می کند و اصرار می ورزد اما اگر چیزی از او بخواهند، بخل می ورزد. به پیمان خیانت می کند و پیوند خویشاوندی را قطع می نماید. فراموشی آخرت عمرو عاص را از بیان حرف حق بازداشته است، او با معاویه بیعت نکرد مگر بدان شرط که به او پاداش دهد و در برابر

ترک دین خویش، رشوه‌ای تسلیم او کند (خطبه/۸۴). او در زمان عمر خلیفه دوم مصر را فتح کرد و خودش والی مصر شد. عمروعاص اولین کارگزار خلیفه دوم و والی و دست‌نشانده او بر حکومت مصر بود. شیوه‌ای که او در پیش گرفته بود تبعیت از حاکمیت وقت بود. حضرت درباره دوره خلافت عمر بن خطاب در خطبه شششقیه می‌فرماید: «سرانجام اولی حکومت را به دست کسی سپرد که مجموعه‌ای از خشونت، سخت‌گیری، اشتباه و پوزش‌طلبی بود... سوگند به خدا مردم در حکومت دومی در ناراحتی و رنج مهمی گرفتار آمده بودن و دچار دورویی‌ها و اعتراض‌ها شدند» (خطبه/۳). عمرو بعد از مرگ عمر، چهار سال در زمان عثمان والی مصر بود تا اینکه عثمان او را عزل کرد و به جای او عبدالله بن ابی‌سرح را منصوب کرد. این عمل عثمان عامل دشمنی او با خلیفه شد. ابن عبد البر می‌نویسد: عمرو عاص در زمان ولایت خود ادعا کرد که اهل اسکندریه پیمان‌شکنی کرده‌اند لذا بدان‌جا لشکر کشید و مردان جنگی آنها را کشت و زنان و بچگان را به اسارت گرفت. این امر باعث شد عثمان او را عزل کند (رک: طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۴۸/۴). وقتی معاویه در شام شورش کرد از او دعوت کرد تا به او بپیوندد او دعوت معاویه را پذیرفت، مشروط به اینکه اگر غلبه کند حکومت مصر را به او واگذارد و او چنین کرد (مکارم، ۱۳۷۵: ۴۷۳/۳) و مردم نیز حاکمیت او را پذیرفتند. حضرت فرمود: «سوگند به خدا چه نادان مردمی که رهبر آنان معاویه و آموزگارشان پسر نابغه (عمروعاص) باشد» (خطبه/۱۸۰).

۲-۱-۲. عبدالله بن سعد بن ابی سرح

بعد از عمرو بن عاص، عبد الله بن ابی سرح والی مصر شد. او هم جزو دشمنان پیامبر اکرم (ص) بود که نسبت به عصمت و نبوت حضرت تردید داشت. عبد الله بن ابی سرح در سال‌های اول بعثت اسلام آورد و در آن هنگام به جهت خط خوشی که داشت به کتابت وحی مشغول شد. از جمله مهاجرانی است که به مدینه آمد و در سال ششم از هجرت مرتد شد و به مشرکان مکه پیوست (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۱۵۵/۳). محسن امین می‌نویسد: او اسلام اختیار کرد و به مدینه هجرت نمود، پیامبر اکرم او را به پاره‌ای از امور کتابت گماشت لیکن وی به نبی اکرم و مأموریت خویش خیانت کرد و مرتد شد و به مکه بازگشت و رسول خدا (ص) را مسخره و استهزاء می‌نمود و به مشرکین می‌گفت: من نظر محمد را هرگونه که می‌خواستم تغییر می‌دادم. آنقدر به پیغمبر اذیت رساند که رسول خدا هنگام ورود به مکه، خون او را مباح کرد و فرمود: بکشید گرچه به پرده کعبه چنگ‌زده باشد (امین، ۱۳۴۵: ۳۱۸). او از خطرناک‌ترین مشرکان و دشمن‌ترین آنان نسبت به پیامبر اکرم (ص) بود و از هر کسی بیشتر آن حضرت را مسخره می‌نمود و به استهزاء خطاب به پیامبر می‌گفت: «من هر جا بخواهم او را می‌برم» (عاملی، ۱۳۸۵: ۵۱/۲۳).

عبد الله بن ابی سرح در دوره نهضت ارتجاع، حاکم مطلق مصر گشت و صحابه پیامبر همه، جزء رعایای او شدند و هرگونه که حقد و کینه‌اش نسبت به محمد (ص) و اسلام اجازه می‌داد، بر سر آنها حکومت می‌کرد و تنها شایستگی او برای احراز مقام حکومت مصر، این بود که برادر رضاعی عثمان بود (امین، ۱۳۴۵: ۳۱۸). عثمان خمس غنیمت‌های فتح غرب آفریقا (از طرابلس غربی تا طنجه) را به عبد الله بن ابی سرح پسرخاله و برادر رضاعی خود داد بی آنکه یک نفر از مسلمانان را با او شریک کند (ابن ابی‌الحدید، بی تا: ۱۹۹/۱) او نسبت

به قوانین اسلام کاملاً بی‌اعتنا بود، نه امر به معروف را عملاً به رسمیت می‌شناخت و نه گامی در راه نهی از منکر برمی‌داشت. بیان امام علیه‌السلام که فرمود: «مَنْ عَدِيَ اللَّهَ عَلَيَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ غَضِبُوا بِاللَّهِ حِينَ غَضِيَ فِي أَرْضِهِ» قاطبه شارحان نهج البلاغه آن را اشاره به زمانی می‌دانند که عبد‌الله بن ابی‌سرح از سوی عثمان به فرمانداری مصر برگزیده شده بود (مکارم، ۱۳۷۵: ۸۶/۱۰).

۳-۱-۲. قیس بن سعد

قیس بن سعد بن عباده از صحابیان پیامبر اکرم (ص) و از بزرگان انصار بود. مردی شجاع، بزرگوار و با عظمت و در میان قبیله خود، مطاع (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۱۲۴/۴؛ ابن کثیر، بی‌تا، ۹۹/۸) و جزو چند نفر مشهور به زیرکی در میان عرب بود (رک. احمدی، ۱۴۲۶: ۵۰۲/۱). امام علی علیه‌السلام بعد از برکناری کارگزار عثمان در مصر، قیس بن سعد را بر ولایت مصر گماشت (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲۶۸/۳). قیس در برابر مخالفان و طرفداران عثمان روشی نرم در پیش گرفت، معاویه نیز از این فرصت استفاده کرد و با توطئه گزارش‌های دروغی درباره هواداری قیس از خود و خیانت او به امام علی پراکند و محیط را چنان بر قیس تیره گردانید که سرانجام از انجام وظایف کارگزاری در مصر بازماند (جعفری، ۱۳۸۰: ۳۴۵/۴). لذا امیرالمؤمنین پس از جنگ جمل، قیس را از فرمانداری مصر بر کنار کرد و او را با خود به جنگ صفین برد و محمد بن ابی‌بکر را به فرمانروایی مصر گماشت (جعفری، ۱۳۸۰: ۲۱۷/۴).

۴-۱-۲. محمد بن ابی‌بکر

محمد بن عبدالله بن عثمان یا همان محمد بن ابی‌بکر بن ابی‌قحافه، در حجة الوداع در منطقه ذوالحلیفه به دنیا آمد. عایشه او را محمد نام‌گذاری کرد و پس از به دنیا آمدن پسرش قاسم، به او کنیه ابوالقاسم داد (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۳۲۶/۴). مادرش اسماء بنت عمیس همسر جعفر بن ابیطالب بود که به همراهش به حبشه هجرت کرد. پس از شهادت جعفر در جنگ موته با ابوبکر ازدواج کرد و پس از مرگ ابوبکر، امام علی علیه‌السلام اسماء را به همسری برگزید و او با فرزندانش از جمله محمد سه ساله به خانه حضرت رفت (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۵۳/۶). امام علی (ع) پس از عزل قیس بن سعد از حکومت مصر، محمد بن ابی‌بکر را در سال ۳۶ هجری به پیشنهاد عبدالله بن جعفر به استانداری مصر گماشت. محمد بر کسانی که تفکر و گرایش عثمانی داشتند، سخت گرفت. آنان نیز پس از آنچه در صفین گذشت و کار به حکمیت انجامید، بر ضد محمد بن ابی‌بکر نافرمانی و شورش کرده، عرصه را بر او تنگ کردند. معاویه و عمرو عاص فرصت را غنیمت شمرده به حمایت شورشیان پرداختند. معاویه عمرو عاص را همراه با گروهی برای کمک به یایان فرستاد، عمرو عاص چون در زمان خلافت عمر مصر را فتح کرده بود و آنجا نفوذ داشت از این فرصت استفاده کرد. تنها گذاشتن یاران محمد بن ابی‌بکر و عدم همراهی مردم کوفه در پشتیبانی محمد بن ابی‌بکر کار را به آنجا کشاند که معاویه بن حذیف (حذیف) او را گرفت و داخل پوست الاغ مرده گذاشت و در حالی که زنده بود در آتش سوزاند (امینی، ۱۳۶۸: ۱۱۱/۲۱؛ ری شهری، ۱۳۸۹: ۸۷/۷). چون نحوه شهادت محمد به عایشه رسید، بعد از هر نماز معاویه، عمرو عاص و ابن حذیف را نفرین می‌کرد (رک: بابایی آملی، بی‌تا: ۴۸۷). سبط ابن جوزی می‌نویسد: هنگامی که خبر شهادت محمد بن ابی‌بکر با زبان روزه و تشنه به آن کیفیت به علی علیه‌السلام رسید، «گریه

کرد و بر آن اظهار تأسف نمود و بر قاتلش لعنت فرستاد» (ابن جوزی، ۱۳۷۶: ۱۰۲). امام با خبر شهادتش بسیار غمگین شد و نامه‌ای برای ابن عباس نوشت و او را از شهادت محمد آگاه کرد (رک: نامه/۳۵) و وقتی شادی و سرور شامیان را شنید، فرمود: اندوه ما بر او به اندازه شادی شامیان است، زیرا آنها دشمن بزرگی را از دست داده‌اند و ما دوست بزرگی را (رک: حکمت/۳۲۵).

۲-۲. غرض‌شناسی نامه امام به محمد

محمد بن ابی بکر میراث دار والیانی چون عمرو بن عاص و عبدالله بن ابی سرح در حکمرانی مصر شد. لذا نامه‌ای نوشت و درخواست کرد حضرت نامه‌ای حاوی سنت پیامبر اکرم (ص) برایش ارسال کند تا بتواند بر مبنای فرامین آن، بر مردم مصر حکومت کند. حضرت بعد از مقدمه‌ای، بیانات خود را در هشت گفتار آغاز می‌کنند. هفت گفتار با «اعلموا یا عباد الله» شروع می‌شود که مخاطبش مردم هستند. گفتار هشتم با «یا محمد بن ابی بکر اعلم» شروع شده است. در این گفتارها حضرت با استناد به آیات قرآن توصیه‌های خود را توضیح داده‌اند. بررسی آیات مورد استناد نشان می‌دهد، اولاً غیر از یکی دو مورد، غالب بلکه اکثر آیات از سور مکی انتخاب شده، ثانیاً مباحث درباره معاد باوری و رعایت تقوای الهی است. ثالثاً در آیات سور مدنی استناد به آیاتی درباره معاد است.

فضای نزول آیات مکی بیشتر درباره اصول دین و خطوط کلی اخلاق و فقه است. معمولاً انذار در این آیات بیشتر از تبشیر خودنمایی می‌کند. چون فضای مکه فضای شرک و دوری از سنت‌های الهی بود. لذا تناسبی هست بین فضای مکه با فضای مصری که بعد از عمرو بن عاص و عبدالله بن ابی سرح تحویل گرفته شد. بعد از سفارش به رعایت تقوای الهی و انذار و هشدار به عملکرد انسان‌ها با توجه به سفری که هر انسانی بعد از دنیا در پیش دارد و یادآوری احوالات آن جهان، حضرت شروع می‌کنند به بیان جزئیات اعمال عبادی نماز، وضو، روزه و اعتکاف. این بیانات نشانگر آن است که حاکمیت اموی چنان سنت پیامبر اکرم را در منطقه آفریقا و مصر میرانده بود که حضرت درصدد نوسازی و احیای سنت پیامبر اکرم (ص) در منطقه مصر شد.

۱-۲-۲. غرض‌شناسی آیات مورد استناد

در مقدمه نامه حضرت توصیه خود را به ترس از خدا و عمل به چیزی که از آن بازخواست خواهند شد و رعایت تقوای الهی آغاز کردند. در گفتارهای هشتمگانه، بیشترین تمرکز حضرت با الهام‌گیری از آیات قرآن کریم، بر روی مسئله معاد، یادآوری رستاخیز، فرجام عذاب آلود کافران، تهدید و تشدید مشرکان و مجرمان، یادآوری سقرات مرگ، احوالات قبر، احوالات بعد از قبر و قیامت، توجه به دادگاه عدل الهی، سبقت رحمت بر غضب الهی، مسأله ترس و وحشت از روز قیامت و رانده شدن مردم به جهنم و پندگیری از تاریخ ملت‌ها و اقوام است که در جدول شماره (۱) آمده است.

جدول ۱. غرض‌شناسی اهداف هدایتی آیات مورد استناد امام

عنوان	سوره، آیه، محل نزول	اغراض و اهداف هدایتی آیات مورد استناد
	مدثر، ۲۸ (مکی)	یادآوری رستاخیز، عوامل دوزخی شدنی افراد و صفات بهشتیان و دوزخیان
مقدمه	آل عمران، ۲۸ (مدنی)	بیان حقایق مهم در مورد جهان و عوامل انحراف از حق، عبرت‌آموزی از شکست‌ها و پیروزی‌ها
گفتار ۱	حجر، ۹۲-۹۳ (مکی)	ایمان به خدا از طریق مطالعه در اسرار آفرینش، معاد و فرجام عذاب‌آلود کافران
	نحل، ۳۰ (مکی)	اعتقاد به الوهیت و توحید، توجه به معاد و برانگیخته شدن در رستاخیز، تهدید مشرکان و مجرمان، بدعت‌های مشرکان، تحذیر از وسوسه‌های شیطان، توجه به نعمت‌های الهی و تشریح آن و بیدار کردن حس شکرگذاری نعمت‌های الهی
	عنکبوت، ۲۷ (مکی)	یادآوری توحید و رستاخیز، آزمایش همگانی مردم، یادآوری قیامت و سنت‌های الهی امتحان
	زمر، ۱۰ (مکی)	خداباوری، توجه به دادگاه عدل الهی و رستاخیز، دعوت به توحید خالص در تمام ابعاد و شاخه‌ها، توجه به مسأله معاد و دادگاه بزرگ عدالت خدا، مسأله ثواب و جزا، مسأله ترس و وحشت از روز قیامت و رانده شدن کافران به سوی جهنم
گفتار ۲	یونس، ۲۶ (مکی)	معادشناسی، پندگیری از تاریخ ملت‌ها، تبیین لجاجت و سرسختی بت‌پرستان، توجه به سرای آخرت و آمادگی با ایمان و عمل صالح
	هود، ۱۱۴ (مکی)	میانی دین، معادشناسی، تشریح صدق دعوت پیامبر و دعوت به هماوردی، تهدید شدید دشمنان، مبارزه دامنه‌دار پیامبران بر ضد شرک و کفر و انحراف و ستمگری
	نبأ، ۳۶ (مکی)	توجه به رستاخیز و نشانه‌های آن، نامه اعمال و تجسم اعمال، تبیین مسأله معاد، عذاب‌های دردناک طغیانگران و انذار از عذاب شدید.
	سیأ، ۳۷ (مکی)	مسأله معاد، بهانه‌جویی دشمنان، کفران نعمت، دعوت به تفکر و اندیشه و ایمان و عمل صالح و تأثیر آن در خوشبختی انسان
گفتار ۳	اعراف، ۳۲ (مکی)	مسأله مبدأ و معاد، نشان دادن شکست و ناکامی اقوام منحرف از مسیر توحید و عدالت، شرح داستان حضرت آدم و پیمان‌هایی گرفته شده از فرزندان آدم در مسیر هدایت
گفتار ۴	نحل، ۲۸-۲۹ (مکی)	اعتقاد به الوهیت و توحید، توجه به معاد و برانگیخته‌شده در رستاخیز، تهدید مشرکان و مجرمان، بدعت‌های مشرکان، تحذیر از وسوسه‌های شیطان
گفتار ۵	طه، ۱۲۴ (مکی)	خداباوری، معاد باوری و ویژگی‌های رستاخیز، گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل، سرگذشت حضرت آدم و حوا و ماجرای وسوسه ابلیس و هبوط آنها
گفتار ۶	حج، ۲ (مدنی)	معاد و دلایل منطقی آن، انذار مردم از صحنه‌های قیامت، مبارزه با شرک و مشرکان و توجه بخشی به پروردگار، توجه به اقوام انبیاء و سرنوشت عبرت‌انگیز گذشتگان و عذاب‌های دردناک الهی

یادآوری رستاخیز و عذاب‌ها و نعمت‌های آن	انسان، ۱۰ و ۷ (مدنی)
یادآوری رستاخیز و تأکید بر وقوع آن	الحاقه، ۱۶ (مکی)
یادآوری توحید و مبدأ هستی و یادآوری رستاخیز و نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های جهنم	الرحمن، ۳۷ (مدنی)
خداپاوری، توجه به دادگاه عدل الهی و رستاخیز، دعوت به توحید خالص در تمام ابعاد و شاخه‌هایش، توجه به مسأله معاد و دادگاه بزرگ عدالت خدا، مسأله ثواب و جزا، ترس و وحشت از روز قیامت و رانده شدن کافران به سوی جهنم	زمر، ۶۸ (مکی)
اصول و مبانی دعوت الهی، مسأله مبدأ و معاد	اعراف، ۱۵۶ (مکی)
توحید و صفات خداوند، معاد و معارف اسلامی، عوامل انحراف مردم از معرفت حق و عمل به آن، بیان آموزه‌های تربیتی پیروزی و شکست و درس‌های عبرتی که در دو غزوه بدر و احد اتفاق افتاد، توجه به صبر و شکیبایی در مقابل مشکلات و آزمایش‌ها	آل عمران، ۱۳۳ (مدنی)
اثبات توحید و بیان مسأله معاد و پاداش مؤمنان و سرنوشت شوم کافران	زخرف، ۷۱ (مکی)
پندهای لقمان خصوصاً مسأله امر به معروف و نهی از منکر، مسأله معاد و زندگی پس از مرگ، عدم غرور به زندگی دنیوی	لقمان، ۱۷ (مکی)

۲-۲-۲. توصیه‌های حضرت در نامه مورد بحث

۱-۲-۲-۲. سفارشی به نماز، وضو، روزه و اعتکاف

بعد از بیان گفتارهای هشتگانه حضرت توصیه‌هایی به محمد بن ابی بکر دارد. ای محمد بنگر به نماز که چگونه به جای می‌آوری که تو امام هستی و سزاوار است که نماز را کامل ادا کنی. ۱. همه ارکان نماز را حفظ کن ۲. در آن تخفیف روا ندار ۳. در وقت انجام بده. سپس حضرت به وضوی پیامبر اکرم و شیوه وضو گرفتنش اشاره کردند و فرمود: وضو متمم نماز است. سه بار دستهایت را بشوی و سه بار آب در دهان بگردان و سه بار آب در بینی کن و سه بار روی خود بشوی و سه بار دست راست را تا آرنج و سه بار دست چپ را تا آرنج پس سرت را مسح کن که من رسول الله (ص) را دیدم که این چنین وضو می‌ساخت. پیامبر (ص) گفت: وضو نیمی از ایمان است. بعد حضرت به اوقات نماز به خصوص توجه به نماز ظهر تأکید دارد و توصیه می‌کند نمازها را در زمان مقرر انجام بده. آنگاه اشاره می‌کند به شیوه اذکار رکوع و سجود پیامبر اکرم (ص) و می‌فرماید: پیامبر نماز خود را کامل‌تر از همه ادا می‌کرد و بیش از همه در حفظ آن می‌کوشید. چون رکوع می‌کرد سه بار می‌گفت: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ» و چون کمر راست می‌کرد می‌گفت: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ مِلْءَ سَمَاوَاتِكَ وَمِلْءَ أَرْضِكَ وَمِلْءَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ» و چون به سجده می‌رفت سه بار می‌گفت: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ». امام علی (ع) بعد از توصیه‌ای به مردم مصر دوباره به روزه و اعتکاف حضرت رسول (ص) اشاره می‌کند (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۵۹-۱۵۶).

۲-۲-۲-۲. توصیه به مردم مصر و محمد بن ابی بکر

در توصیه به مردم مصر فرمود: ۱. اگر توانید گفتارتان را با کردارتان و نهاتان را با آشکارتان یکی کنید؛ ۲. آنچه در دل دارید همان باشد که بر زبان می‌آید؛ ۳. از دعوت این کذاب پسر هند بپرهیزید؛ ۴. بیندیشید و بدانید که پیشوای راه هدایت با پیشوای راه گمراهی یکی نیست و جانشین پیامبر و دشمن پیامبر یکسان نیستند؛ ۵. پیامبر بر امتش از مؤمن و مشرک بیم نداشت، بلکه از منافق بیم داشت که او داناست و شیرین‌زبان، چیزهایی می‌گوید که پسند شماست؛ ۶. مؤمن حقیقی کسی است که اعمال نیکش او را خوشدل سازد و کارهای زشتش او را غمگین کند و ۷. دو خصلت در منافق جمع نمی‌شود: سیرت و روش نیکو و آگاهی از سنت پیامبر.

تو را به هفت چیز سفارش می‌کنم که آن هفت همه خصال اسلامی‌اند: ۱. از خدا بترس و از مردم در کارهای که برای خدا انجام می‌دهی بیمی به دل راه مده؛ ۲. بهترین گفتار آن است که با کردار یکی باشد؛ ۳. در یک موضوع دو گونه دآوری مکن که در تناقض افتی و از حق منحرف شوی؛ ۴. آنچه برای خود و خاندانت می‌خواهی برای همه رعیت نیز همان را بخواه و آنچه برای خود و خاندانت ناپسند می‌داری بر آنان هم ناپسند انگار؛ ۵. همواره به آنچه خدا گفته است استدلال کن و در اصلاح حال رعیت خویش بکوش و برای رسیدن به حق در عمق اندیشه خوض کن؛ ۶. در کارهایی که برای خدا می‌کنی از ملامت ملامتگران بیم به دل راه مده و ۷. آنکس را که با تو مشورت می‌کند نیکخواه باش و چنان باش که برای مسلمانان چه آنان که به تو نزدیکند و چه آنان که از تو دورند بهترین پیشوا و سرمشق باش (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۵۸/۱-۱۵۷).

۲-۳. تحلیل گفتارهای نامه

امام علی علیه‌السلام در شرایطی خلافت مسلمین را پذیرفتند که خطر بزرگ دنیاگرایی و رسوخ تفکر سرمایه‌داری در جامعه خودنمایی می‌کرد. عده‌ای از نزدیکان خلفا به مال‌اندوزی‌های وسیعی پرداخته و سرمایه‌های عظیمی برای خود اندوخته بودند. امام علیه‌السلام به‌عنوان خلیفه مسلمین، جهاد تبیینی خود را در قالب یادآوری مرگ و احوالات قبر و برزخ و قیامت و تأمل در جزئیات سنت نبوی به بیدار کردن غافلان از آخرت پرداخت. در حقیقت امام علیه‌السلام با اتخاذ این شیوه از سویی به‌دنبال آگاه‌سازی جامعه و ارائه پندهای اخلاقی به مردم و از سوی دیگر مخالفت خود را نسبت به جریان سرمایه‌داری اعلام داشتند. امام در شرایطی محمد بن ابی‌بکر را به استانداری برگزیدند که مصر یکی از مهم‌ترین سرزمین‌های اسلامی با میزان فراوانی از جمعیت انسانی و بیت‌المال بود (رک: ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۴۵/۱).

۲-۳-۱. فرهنگ صدور

جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم (ص) در چهار عرصه آسیب‌های فراوانی دید. جای بندگی خدا را شرک و پیروی غیر خدا گرفت؛ ستم و ستمگری و تبعیض‌های ناروا بر کرسی عدالت نشست؛ حيله و نیرنگ و دورویی و دغل جای صداقت را گرفت؛ رعایت حقوق انسان‌ها و احترام به کرامت جایش را به تحقیر و به خواب فرو بردن انسان‌ها سپرد (مهریزی، ۱۳۹۰: ۲۱۹/۱). گفتارهای هشتمگانه نامه حاکی از آن است که

وضعیت مردم به جهت حاکمیت اموی با حکمرانی عمروعاص و عبدالله بن ابی سرح با پیشینه‌ای که داشتند، مشابه وضعیت مردم مکه در دوران اولیه بعثت است که مردم از جهت مباحث اعتقادی و پای‌بندی به احکام و اخلاق پیاده بودند. لذا ضرورت داشت در آیات سوره مکی به مباحث اصول دین و خطوط کلی اخلاق و فقه اشاره شود.

حضرت در توصیف محیط اجتماعی و جامعه تحویل گرفته از سه حاکم پیش از خود، فرمود: شما در روزگاری واقع شده‌اید که خیر و نیکویی به آن پشت کرده و شر و بدی به آن رو آورده است و شیطان هر روز بیش از پیش در کار گمراهی مردم طمع می‌ورزد... به هر طرف که می‌خواهی نگاه کن و چشم بگردان چیزی نمی‌بینی جز فقیری که با فقر در کشاکش است یا ثروتمندی که نعمت خدا را تبدیل به کفر کرده و حق ناشناسی نموده است یا بخیلی که از طریق نپرداختن حق خدا - خمس و زکات و انفاق - ثروت‌اندوزی کرده است یا متمدنی که برای جلوگیری از شنیدن موعظه‌ها و پیام‌های اخلاقی پنبه در گوشش فرو برده است (خطبه/۱۲۹). علاوه بر آن مردم به جهت استبعاد معاد و ضعف معرفتی در معاد باوری به تعدی و تجاوز و ظلم متوسل می‌شدند و توجه نداشتند که معادی هست و باید درباره عملکرد خود در دادگاه عدل الهی پاسخ‌گو باشند. لذا امام با استناد به این آیات و توجه دادن به مرگ و احوالات قبر و بعد از قبر و برزخ و قیامت و اوضاع جهنمیان، می‌خواستند انقلابی از درون برای تغییر باورها و نگرش‌ها ایجاد کنند تا این مردم رعیت عمروعاص و عبدالله بن ابی سرح را از جهل اندیشه و جهالت انگیزه‌ای برهانند؛ و این امر ممکن نبود مگر با انذار و تخویف مردم و توجه دادن آنها به ارزش ذاتی انسان و ترس از عواقب اعمالی که انجام داده بودند و ایجاد امید برای جبران آن.

۲-۳-۲. یادکرد مرگ

در شرایطی که بلای دنیاگرایی و دنیاپرستی و مال‌اندوزی برخلاف سنت و سیره و روش پیامبر اکرم (ص) به جان امت اسلامی افتاده بود، ضرورت داشت امام علیه‌السلام در مقابل این انحراف بزرگ تخطی از سیره و روش پیامبر اکرم قیام کند و مردم را نسبت به این خطر بزرگ آگاه سازد. امام با نگرانی از رواج جریان سرمایه‌داری و رسوخ آن در بدنه جامعه اسلامی، با یادآوری مرگ و احوالات قبر و قیامت اقدام به آگاه‌سازی افکار عمومی کردند. در بیان حضرت امیر علیه‌السلام آنچه بیش از هر توصیه‌ای خود را نشان می‌دهد و رویکرد اصلی توصیه‌ها و سفارشات را روشن می‌کند، توجه دادن به مسئله معاد و مرگ و احوالات آن است. حضرت با یادآوری مرگ و احوالات قبر و قیامت می‌خواستند مردم را از خواب غفلت بیدار کنند. چون یاد مرگ علاوه بر نقش بازدارندگی و خود نگهداری در ارتکاب معاصی، نقش مدیریت‌کنندگی در خوشایند و ناخوشایند زندگی دارد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرمود: «اَكْبَرُوا ذِكْرَ الْمَوْتِ فَإِنَّهُ يُخَصِّصُ الذُّنُوبَ وَ يُزْهِدُ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ ذِكْرَهُ عِنْدَ الْغَنِيِّ هَدْمُهُ وَ إِنْ ذَكَرْتُمُوهُ عِنْدَ الْفَقْرِ أَرْضَاكُمْ بِعَيْشِكُمْ» (متقی، ۱۴۳۱: ۳۲۱/۱۵، ح ۴۲۰۹۸) مرگ را زیاد یاد کنید که گناهان را از بین می‌برد و نسبت به دنیا بی‌رغبت می‌سازد که اگر در توانگری آن را یاد کنید آنرا درهم می‌شکند و اگر در فقر آن را یاد کنید شما را نسبت به زندگی‌تان راضی می‌سازد. امام علی علیه‌السلام نیز یاد مرگ را عامل رام‌کننده نفس (نامه/۳۱)، نابودکننده لذت‌ها، تیره‌کننده خواهش‌های نفسانی

و دورکننده اهداف (خطبه/۲۳۰)، بسندگی و خوشنودی به اندک زندگی دنیا (حکمت/۳۴۹) و عامل دشمنی با آرزوها و فریبها می‌داند (حکمت/۳۳۴). بدین خاطر است که حضرت بیشترین گفتارهای نامه را مستند به آیاتی کردند که مسأله معاد باوری و احوالات انسان در سرای آخرت را به انسان گوشزد می‌کند.

۳-۳-۲. فلسفه انذار

یکی از سنت‌های جاری خداوند فرستادن پیامبرانی است که وظیفه آنها بشارت و انذار است. ﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ﴾ (کهف/۵۶؛ فاطر/۲۴) سنت تبشیر و انذار گوهر رسالت پیامبر اکرم است که در هر دو دوره مکی و مدنی استمرار یافته و به‌عنوان منصب پیامبر از آن یاد شده است. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (فرقان/۵۶) انذار از ریشه «نذر» گزارش و ابلاغی است که با ترساندن همراه باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۱۴/۵). در انذار سه ویژگی وجود دارد که سبب تمایز آن با تخویف شده است. ۱. انگیزه در انذار فقط محبت و علاقه و احسان به فرد انذار شده است؛ ۲. انذار همراه با بیان شیء مورد انذار است؛ ۳. انذار بیم دادن به‌وسیله سخن است. درحالی‌که تخویف در هر سه مورد، عمومیت دارد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۱۲۷/۵).

در قرآن به علت سرسختی بشر و نیاز همیشگی مردم به هشدار و بیدار باش، بیشتر انذار صورت گرفته تا تبشیر چنانکه به مسأله نهی‌ازمنکر بیش از امربه‌معروف در قرآن توجه شده است (مدرسی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). بی‌شک آنچه بیشتر انسان را به حرکت وادار می‌کند و از گناه و معصیت پرهیز می‌دهد، انذار است، بدین جهت در آغاز رسالت، پیامبر اکرم (ص) مأمور به انذار بود ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ (مدرثر/۱-۲). چون انذار در شروع کار تأثیر عمیق‌تری در بیدار کردن جان‌های خفته دارد (دهقان، ۱۳۷۹: ۵۵) علاوه‌بر آن عنصر انذار بیشتر برای کسانی است که در وادی غفلت، انکار مبدأ و معاد و مخالفت به سر می‌برند و دنیاطلبی و دلبستگی به نعمت‌های فریبنده دنیا آنها را از پذیرفتن حق بازداشته و بشارت‌ها را نسیه می‌پندارند و به توهم خویش نقد دنیا را با نسیه آخرت تعویض نمی‌کنند و سرمایه زندگی خویش را یکپارچه در اختیار بهره‌های دنیا داده‌اند. قرآن کریم با ترسیم عواقب خطرناک غفلت و مخالفت آنان، اولاً عنصر انذار را همچون صاعقه‌ای در آسمان افکار و لذت‌طلبی آنها ایجاد کرده (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳: ۱۰۱/۵) تا از تاریکی غفلت و جهل اندیشه‌ای و انکار و مخالفت و جهالت‌انگیزه‌ای دست بر دارند. لذا می‌فرماید: ﴿لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (احقاف/۱۲)؛ ﴿وَنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (مریم/۹۷) ثانیاً تکیه روی مسأله انذار و بیم دادن به‌خاطر آن است که ضربه‌های نخستین انقلاب باید از اعلام‌خطر و انذار شروع شود، چرا که تأثیر این کار در بیدار ساختن خفتگان و غافلان از بشارت بیشتر است. اصولاً انسان تا احساس خطر مهمی نکند از جا حرکت نخواهد کرد و به همین دلیل انذارها و اعلام‌خطرهای انبیاء به‌صورت تازیه‌هایی بر ارواح بی‌درد گمراهان چنان فرود می‌آمد که هر کس قابلیت حرکتی داشت به حرکت درمی‌آمد. ثالثاً مسأله انذار و هشدار غایت و نتیجه نزول قرآن کریم قرار گرفته و دعوت نبوت از طریق تخویف آغاز گشته و این خود در فهم عامه مردم از تطمیع مؤثرتر است. چون اصولاً امیدواری آدمی را به‌طور الزام وادار به طلب نمی‌کند و بیش از ایجاد شوق و رغبت در آدمی اثر ندارد. به‌خلاف تخویف و تهدید که به حکم عقلی و جوب دفع ضرر احتمالی، احتراز از

آنچه تهدید به آن شده واجب و آدمی به دفع آن ملزم می‌شود (رک: طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۳/۷). بدین جهت قرآن می‌فرماید: ای پیامبر اگر انذار کارگر شد و آنها از جهل اندیشه و جهالت انگیزه‌ای برگشتند، اولاً سلام کن و با آغوش باز پذیرای آنها باش، ثانیاً بگو که خداوند بخشنده و مهربان است. ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا جَهَالَةً ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (انعام/۵۴) و چون کسانی که به آیات ما ایمان دارند نزد تو آیند بگو درود بر شما پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر کرده که هر کس از شما به نادانی کار بدی کند و آنگاه به توبه و صلاح آید پس وی آمرزنده مهربان است.

۴-۳-۲. احیای سنت پیامبر اکرم(ص)

یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار بر محتوای سخنان امام علی علیه‌السلام، شرایط اجتماعی عصر حیات ایشان بود. حضرت در راستای انجام مسؤلیت هدایت‌گری، همچون طبیعی دوار هر کجا انحراف و کجروی در رفتار و کردار امت اسلامی مشاهده می‌کرد، وارد عمل شده و در آن زمینه به روشنگری و تبیین حقایق می‌پرداخت. علت اینکه امام در این نامه به مسئله تبیین سنت پیامبر اکرم(ص) و غفلت از مرگ و احوالات آن پرداختند، اوضاع و احوالات جامعه اسلامی در عصر خلفا بخصوص زمان عثمان بود.

سال ۳۴ هجری مردم در اطراف امام علیه‌السلام جمع شدند و از عثمان شکایت کردند و از او خواستند که با عثمان صحبت کند تا از اشتباهات خود دست بردارد. در خطبه ۱۴۶ اشاره‌ای به این ملاقات شده است. از بیان حضرت بخوبی استفاده می‌شود که در حاکمیت عثمان سنت پیامبر اکرم(ص) از بین رفته بود و جای آن را بدعت گرفته بود. فرمود: همانا مردم پشت سر من هستند و مرا میان تو و خودشان میانجی قرار داده‌اند... بدترین مردم نزد خدا رهبر ستمگری است که خود گمراه و مایه گمراهی دیگران است که سنت پذیرفته شده را بمیراند و بدعت ترک شده را زنده گرداند. لذا در خطبه ۱۴۵ فرمود: «مَا أُخْدِتَتْ بِدْعَةٍ إِلَّا تَرُكُ بِهَا سُنَّةٌ» هیچ بدعتی در دین ایجاد نمی‌شود مگر آن که سنتی ترک گردد. وصیت حضرت بر ضایع نکردن سنت پیامبر اکرم بود «فلا تضيعوا سنته» (خطبه/۱۴۹) چون بی‌اعتنائی به سنت پیامبر اکرم یعنی عدم لیاقت رهبری حکومت اسلامی. در خطبه منبریه فرمود: «آن کس که سنت پیامبر اکرم(ص) را ضایع می‌کند لیاقت رهبری ندارد، زیرا که امت اسلامی را به هلاکت می‌کشاند» (رک: خطبه/۱۳۱).

در زمان خلافت عثمان فتوحات بزرگی نصیب مسلمانان گشت. این فتوحات مال و ثروت فراوانی را به جهان اسلام سرازیر کرد، ثروتی که به‌جای اینکه به مصارف عمومی برسد و عادلانه تقسیم شود غالباً در اختیار افراد و شخصیت‌ها قرار گرفت. افرادی که تا چند سال پیش فاقد هرگونه ثروت و سرمایه‌ای بودند دارای ثروت بی‌حساب شدند (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۴۸/۱۶). مسعودی می‌نویسد: عثمان در نهایت بخشش و جوانمردی و بذل به نزدیکان و غیر آنان بود. بسیاری از کارمندان و مردم زمانه او نیز همین شیوه را برگزیده بودند و در عمل به او تاسی کرده بودند. او در مدینه خانه‌ای از سنگ و آهک بنا کرد و دره‌ایش را با عرعر و ساج تهیه نمود و اموال و باغ‌ها و چشمه‌هایی در مدینه اندوخت. عبدالله بن عتبه درباره ثروت عثمان می‌گوید: هنگامی که عثمان کشته شد نزد صندوق‌دارش ۱۵۰ هزار دینار و یک‌میلیون درهم بود، قیمت

املاکش در وادی القری و حنین و غیر آن ۱۰۰ هزار دینار بود و تعداد فراوانی شتر و اسب بر جای گذاشت. (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۳۲/۲) عثمان بسیاری از سنن پیامبر اکرم(ص) و نصوص قرآن کریم را رها کرد و به اجتهادات خود و دستورات کعب الاحبار یهودی عمل می‌کرد. به نقل طبری در حوادث سال ۲۹، عثمان برخلاف سیره پیامبر(ص) نماز خود را در مسافرت تمام می‌خواند و مورد اعتراض اصحاب و مسلمانان قرار گرفت لیکن توجهی نکرد. (عبدالمحمدی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۱۲) حضرت در خطبه شششنبه درباره عثمان و دوره حکومتش فرمود: خویشاوندان پدری او از بنی امیه به پا خاستند و همراه او بیت‌المال را خوردند و بر باد دادند، چون شتر گرسنه‌ای که بجان گیاه بهاری بیفتد (خطبه/۳).

رفتار و شیوه حکومتی عثمان در دادن پست‌های حاکمیتی به اقوام و خویشاوندان و چپاول بیت‌المال توسط آنها از یک طرف و تبعیت بی‌چون و چرای عثمان از خویشاوندان بخصوص مروان باعث شد که حضرت زبان به نکوهش بگشاید. «فلا تكونن لمروان سقیة یسوقک حیث شاء بعد جلال السن و تقصی العمر» (خطبه/۱۶۴) برای مروان چونان حیوان به غارت گرفته مباش که تو را هر جا خواست براند، آن هم پس از سالیانی که از عمر تو گذشته و تجربه‌ای که به دست آورده‌ای. رفتارشناسی بنی‌امیه در حکومت‌داری نشان از آن دارد که به هر ظلم و ستمی در حق مردم متوسل می‌شدند. حضرت در تحلیل رفتار آنها فرمود: «دسته‌ایتان برای انجام هر رفتار نادرستی باز و شمشیر شما بر آنان مسلط است» (خطبه/۱۰۵) آنها به راحتی حلال و حرام الهی را تغییر می‌دادند لذا فرمود: «ارتکاب حرام نزد گروهی از شما خیلی آسان، مثل استفاده از درخت سدر بدون خار بود ولی انجام کارهای حلال برایتان دور و غیرممکن به نظر می‌رسید.» (خطبه/۱۰۵)

۵-۳-۲. جایگاه بازدارندگی نماز

حضرت علی علیه‌السلام در این نامه تأکید ویژه‌ای به نماز دارند. هر چند در بیانات آن حضرت اشاراتی به آثار و برکات نماز شده است. فرمود: نماز نشانه آئین اسلام است. «وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا الْمِلَّةُ» (خطبه/۱۱۰) نماز عامل تنزیه از تکبر و خودبرتربینی است. «فَرَضَ اللَّهُ... الصَّلَاةَ تَنْزِيهًا عَنِ الْكِبْرِ» (حکمت/۲۵۲) نماز عامل شکست شاخ فخرفروشی انسان است. «انظروا إلى ما في هذه الأفعال من فمع نواجم الفخر و قدع طوابع الكبر» (خطبه/۱۹۲) به آثار این افعال (نماز، روزه) بنگرید که چگونه شاخه‌های درخت نفاخر را درهم می‌شکنند و از جوانه زدن کبر و خودپسندی جلوگیری می‌کنند. نماز عامل ریزش گناهان است و چونان ریزش برگ‌های پاییزی، غل و زنجیر گناهان را از گردن‌ها می‌گشاید. «و أمَّا لتتحُّ الذنوب حَتَّ الوَرَقِ وَ تُطْلَفُهَا اِطْلَاقَ الرَّيْقِ» (خطبه/۱۹۹) نماز عامل تهذیب نفس است. «شَبَّهَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص بِالْحَمَةِ تَكُونُ عَلَى بَابِ الرَّجُلِ» (خطبه/۱۹۹) «پیامبر اکرم(ص) نماز را به چشمه آب گرمی که بر در سرای مردی جریان داشته باشد تشبیه کرد اگر روزی پنج بار خود را در آن شستشو دهد، هرگز چرک و آلودگی در بدن او نماند»

اینکه اولین سفارش مردم مصر و محمد بن ابی بکر به نماز بوده شاید بدین جهت بوده که نماز مشتمل بر ذکر است و ذکر اولاً ایمان به وحدانیت خدای تعالی، رسالت و جزای روز قیامت را به نمازگزار تلقین می‌کند، ثانیاً او را وادار می‌کند با روح و بدن خود متوجه ساحت عظمت و کبریایی خدا باشد، ثالثاً او را وادار

می‌کند از حدث و خبث (آلودگی روحی و بدن و جامه) خود را پاک کند و از اینکه لباس و مکان نمازش غصبی باشد بپرهیزد و رو به سوی خانه پروردگار بایستد (رک: طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۶/۱۹۸). اگر انسان با توجه کامل وضو بگیرد که نمازگزار با وضوی کامل از سر تا پا، پاک و پاکیزه می‌شود و پس از آن نمازی کامل با شرایطش بجا آورد، یک صفت بازدارنده و ملکه پرهیز از فحشاء و منکر به نحو اقتضاء نه علت تامه در او پیدا می‌شود و به‌عنوان پلیسی غیبی او را از فحشاء و منکرات بازمی‌دارد و در نتیجه جان و دل نمازگزار را از قذارت گناهان و آلودگی‌هایی که از اعمال زشت پیدا می‌شود، پاک می‌کند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۰۰/۱۶).

۳. نتیجه‌گیری

۱. یکی از نامه‌هایی که سید رضی در نهج‌البلاغه از بنان امام نقل می‌کند، نامه به محمدبن‌ابی‌بکر والی حضرت در منطقه مصر است که به‌صورت مفصل‌تر از آنچه در نهج‌البلاغه آمده، در منابع متقدم از شریف رضی بیان شده است.
۲. ویژگی‌های هر عصر و مصری همچون اوضاع و احوالات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و آداب و سنن و عقیده و معارف در زمان صدور، همچنان که روی موضوعات به‌صورت قرینه‌تأثیرگذار است، بی‌تردید شناخت اقتضائات عنصر زمان و مکان بر فهم دقیق، تحلیل و توجه به جزئیات متن نیز مؤثر است.
۳. به جهت تأثیر عنصر زمان و مکان و فرهنگ و جغرافیای کلام بر صدور نامه، امام علیه‌السلام به درخواست محمدبن‌ابی‌بکر، نامه‌ای حاوی سنت پیامبر اکرم (ص) به مردم مصر نوشت و در آن به آیات قرآن استشهاد کرد. رویکرد امام در این نامه استناد به آیات سور مکی درباره احوالات مرگ، قبر، برزخ، قیامت و حالات انسان در این نشئه‌هاست.
۴. در این نامه امام به جزئیات سنت پیامبر اکرم (ص) در خصوص نماز و کیفیت اقامه آن، نحوه وضو گرفتن پیامبر اکرم (ص)، روزه و روش و سیره رفتاری حضرت در اعتکاف اشاره و مردم را به دوری از منافق صفتی و پرهیز از تبعیت از معاویه سفارش کرده است.
۵. آنچه از تحلیل گفتارهای استشهادی حضرت به آیات سور مکی به‌دست آمد، بیانگر آن است که وضعیت معرفتی مردم مصر به جهت رفتار حاکمیتی والیان، همچون زمان صدر اسلام شده بود و شیوه حاکمان وقت و کارگزاران باعث تغییر و تبدل در سنت و اماته آن شده بود، لذا حضرت علی علیه‌السلام شروع به احیای سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله کردند.
۶. شخصیت والیان پیشین مصر و سابقه مخالفت آنها با پیامبر اکرم (ص) و بدعت‌های صورت گرفته بعد از پیامبر اکرم (ص)، ایجاب می‌کرد، حضرت به بازسازی باورها و اعتقادات مردم بپردازد. بدین‌جهت امام ابتدا با بیان مرگ و احوالات انسان در قبر و برزخ و قیامت، آنها را انذار دادند و پس از آن با یاد کرد سنت پیامبر اکرم (ص) و تأمل در جزئیات وضو و نماز و روزه‌ی حضرت، سعی در غفلت‌زدایی و بیدار کردن مردم از جهل اندیشه‌ای و جهالت‌انگیزه‌ای و ایجاد صفتی بازدارنده و پلیسی غیبی از درون کردند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی).
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (بی تا). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، اول.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارصادر، اول.
- ----- (۱۴۰۹). اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: دارالفکر، اول.
- ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی (۱۳۷۶). تذکره الخواص، قم: الشریف الرضی، اول.
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۸). تحف العقول، قم: دفتر نشر نوید اسلام، اول.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، اول.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا). البدايه و النهايه، بیروت: دارالفکر، اول.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶). مکاتیب الائمة علیهم السلام، قم: دارالحدیث، اول.
- امین، محسن (۱۳۴۵). دایره المعارف شیعه، تهران: کتابفروشی اسلامی، اول.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۶۸). ترجمه الغدیر، مترجم محمدتقی واحدی، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی، پنجم.
- بابایی آملی، ابراهیم (بی تا). فرهنگ اعلام نهج البلاغه، قم: آیین دانش، اول.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱). مکاتیب تفسیری، تهران: سمت، اول.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۴۱۰). الغارات، بی جا: دارالکتاب الاسلامی، اول.
- جعفری، محمدمهدی (۱۳۸۰). پرتوی از نهج البلاغه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، سوم.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۶). امام شناسی، مشهد: علامه طباطبایی، چهارم.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۳). سیره نبوی (منطق عملی)، تهران: دریا، اول.
- دهقان، اکبر (۱۳۷۹). راه رشد، قم: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، اول.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، اول.
- ری شهری، محمد (۱۳۸۹). دانش نامه امیرالمؤمنین، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، یازدهم.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۵). الصحیح من سیره النبی الاعظم، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، اول.
- عبدالمحمدی، حسین (۱۳۸۳). زمینه‌های قیام امام حسین علیه السلام، قم: زمزم هدایت، دوم.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه، اول.
- غروی نائینی، نهله (۱۳۷۹). فقه الحدیث و روش‌های نقد متن، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، اول.
- غفاری، علی اکبر و صناعی پور، محمدحسن (۱۳۸۸). دراسات فی علم الدراییه، ترجمه ولی الله حسومی، قم: دانشکده اصول دین، اول.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، سوم.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۳۱). کنز العمال، بیروت: داراحیاء التراث العربی، اول.

- مدرسی، محمدتقی (۱۳۸۹). *یس، اسمای حسناى الهی، تهران: محبان الحسین (ع)، اول*.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: موسسه دار الهمجره، دوم*.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار، تهران: صدرا، هفتم*.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، اول*.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *پیام امام امیرالمؤمنین، تهران: دارالکتب الاسلامیه، اول*.
- ----- (۱۴۲۷). *دایرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، اول*.
- مهریزی، مهدی (۱۳۹۰). *حدیث پژوهی، قم: موسسه علمی فرهنگى دارالحدیث، دوم*.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *المغازی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، سوم*.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳). *فرهنگ قرآن، قم: بوستان کتاب، دوم*.



(Research Article)
**Levantines Condemnation in Nahj al-Balagha; Historical Analysis
of It's Permission or Prohibition**

Yahya Mirhoseini^{1*}, Akram Sadat Hoseini²

Submission Date: 5 October 2023

Revision Date: 10 December 2023

Acceptance Date: 19 December 2023

(Page 129-151)

Abstract

Nahj al-Balagha has two contradictory propositions about the Levantines (Shamians); In sermon 197, Imam Ali (a.s.) not only warned his companions against insulting the people of Sham, but also asked them to start praying for them. But in sermon 238, Imam Ali (a.s.) condemned the people of Sham in a harsh tone. In this article, which is organized in a descriptive-analytical method, an attempt is made to analyze and examine this duality and inconsistency in words and deeds. The results of the study showed that the speech of Imam in stopping the Shamians from gossiping and slandering, was related to the past or the beginning of or before the battle of Seffayn, when Imam (a.s.) was hoping that some people from that area would stop fighting and enmity. For this reason, he did not like the feeling of retribution to prevent them from following the right path; But the rebuke and condemnation of the Shamians goes back to the time after the incident of Hakamiyya and the period of looting (Gharaat); The period that the Sham army exceeded their insolence, their unbelief was confirmed and there was no hope for their return; Therefore, in order to introduce their true face and to draw attention of their companions to the looting of the Kufa areas by the Shamians, Imam Ali spoke against the people of Sham. examining the authenticity of two narrations and analysis of issuing these two propositions are other parts of this article.

Keywords: Imam Ali (a.s.), Nahj al-Balagha, Swearing (an insult), Rebuke of Levantines (Shamians), Kufians, Muawiyyeh.

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Maybod University, Maybod, Iran

2. Ph.D., Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran

*: Corresponding Author:

Email: Mirhoseini@meybod.ac.ir

How to cite this article: Mirhoseini, Y., & Hoseini, A. S. (2023). Levantines Condemnation in Nahj al-Balagha; Historical Analysis of It's Permission or Prohibition. *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 11(43), 129-151. <https://doi.org/10.22084/nahj.2024.29158.3045>

Extended Abstract

1. Introduction

After the caliphate of Imam Ali (a.s.) and instability of the Shamian society, they opposed the Alavi government so that the battle of Seffayn occurred. The commander of the Kufa army made various and many efforts to prevent the war (Mohsen Amin, 2024: 72/4).

Imam Ali made many efforts to calm the tense atmosphere and rectify the situation were so great that even after hearing the news that some Kufis insulted the Shamians. Imam Ali (a.s.) not only warned his companions against insulting the people of Sham, but also asked them to start praying for them as specified in the sermon (sermon/197).

The words of Imam Ali in sermon 197, which concerns the prohibition of rebuking or insulting the Shamians, are completely expected and are consistent with what we know about the Alavi behavior (Sireh). However, in a different statement contained in the 238th sermon of Nahj al-Balagha, the people of Sham have been condemned by Imam himself. The present research, by descriptive-analytical method, by studying historical statements and examining the commentary of Nahj al-Balagha, seeks to answer these questions; Can the reprehensible words be attributed to the infallible Imam? Assuming that both words are from Hazrat Ali (a.s.), what conditions and situations would require such a different behavior from Hazrat Ali (a.s.)? And how is it possible for Imam to forbid an action he himself has done?

2. Terminology of "Sabb" (an insult)

"Sabb" means to condemn and attribute inappropriate titles; Addressing people as stupid, ignorant, mean, scoundrel and the like. The words of Imam Ali against the people of Sham with words such as thugs, violent, lowly slaves, unfamiliar with the teachings of Islam, incapable of managing affairs, without origin and lineage (sermon /238) are considered as a kind of 'sabb'.

3. Examining the Authenticity of two Narratives and the test of External Criticism

In order to remove this suspicion, it is necessary to examine the sources before Nahj al-Balagha, both Sunni and Shia. Sermon 197, which warns against insulting the people of Sham, has been mentioned in the books such as Akhbar al-Tewaal (Dinavari, Nd: 155) and Waghato Seffayn (Nasr ibn Mozahem, 1382: 103). Also, sermon 238, which was delivered in rebuke of Ahl al-Sham, can be seen in books such as Al-Ghaaraat (Thaqafi, Nd:

1/292) and Al-Imamah val-Siyaasah (Ibn Qutaiba, 1410: 1/176). Therefore, the suspicion of falsification of hadith by biased people from both Alavi-Umayyad parties is rejected.

1-3. The Temporal and Local Context of Sermon 197

The evidence shows that this sermon was delivered at a time when Imam Ali was in Kufa and was planning to move to Seffayn (Shooshtari, 1376: 13/529); All of these reports indicate that the time frame of the sermon was before the battle of Seffayn or at the beginning of the war.

2-3. The Temporal Context of Sermon 238

From the title of sermon 238, it is evident that the sermon was delivered during or after the incident of Hakamiyyah. Imam Ali's speech was against the people of Sham at the time of Ghaaraat (looting) (Mousavi, Nd: 4/103). The result of the investigation shows that this sermon, whether it was after putting the Qur'an on the spears and Hakamiyyah, or later and during the Ghaaraat (looting) period, while the Shamians had reached the maximum extent of their oppression and aggression.

4. Examining and Analyzing Statements on the Prohibition of Cursing or Condemning Shamians

Based on analyzing the time frame and place of delivery of sermon 197 and sermon 238 of Nahj al-Balagha, it is evident that these two sermons were expressed in a completely different context.

1-4. Analysis of why it is Forbidden to Insult Shamians

These items can be mentioned for analysis: The hope for returning Shamians to the right path, dislike of establishing curses and curses, avoiding retaliation and confrontation, accustoming people to good or benevolent speech.

2-4. Analysis of why Shamians are Insulted

These items can be mentioned for analysis: Disappointment with Shamians to be guided, reaction to Shamians profanity, revealing the depravity and hypocrisy of the people of Sham, introducing the character of Shamians.

5. Addressees of Imam Ali's words in the Conflicting Sermons

One of the noteworthy points is that according to some reports, the audience of Imam Ali or at least some of the audience of the Imam Ali were the same in both sermons. In both sermons, the names of the famous companions of Ali, namely Amr ibn Hameqh and Hojr ibn Udai are seen.

6. Results

In the 197th sermon of Nahj al-Balagha, Imam Ali warned his troops against insulting the Shamians and asked them to start praying for the guidance of the people of that land. But in sermon 238, Imam Ali condemned the people of Sham with a harsh tone. By examining the sources, the temporal and local context of two sermons was determined; Sermon 197, which refrains from cursing, was related to the time before or at most the beginning of the Seffayn war, but the time frame of Sermon 238, according to the people of Sham, goes back to the time after the incident of Hakamiyyat and during the so-called looting period (Ghaaraat). These items can be mentioned for analysis of why Imam forbid to insult Shamians: The hope of returning Shamians to the right path, dislike of establishing curses and curses, Avoiding retaliation and confrontation, accustoming people to good speech. These items can be mentioned for analysis of why shamians are insulted: Disappointment with Shamians to be guided, reaction to Shamians' profanity, revealing the depravity and hypocrisy of the people of Sham, and introducing the character of Shamians. Therefore, it is clear that the conditions and discourse governing the two sentences and the goals that existed in the back of the Imam Ali's mind for them were different, and thus the primary conflictor contradiction is resolved.

References

- Amini, M. H. (1980). *A'lam Nahj al-Balaghe*. Nahjul Balagha Foundation.
- Dinavari, A. D. (1989). *Akhbar al-Tewal*. Manshurat Razi.
- Ibn Abi al-Hadid, A. H. H. (n. d.). *Commentary of Nahj al-Balaghe*. School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi (RA).
- Ibn A'tham Kufi, A. M. (1990). *Al-Futuh*. Dar al-Azwa.
- Ibn Qutaybe, A. M. (1989). *Al Imame v al-Siyase*. Dar al-Azwa.
- Makarem Shirazi, N (1993). *The message of Imam*. Dar al-Kitab al-Islamiyya.
- Mughniyyeh, M. J. (2008). *In the shadows of Nahj al-Balagha*. Dar al-Kitab al-Islamiyya.
- Nasr Ibn Mozahem. (1983). *Vaghat al- Seffayn*. The Modern Arab Foundation.
- Tabari, M. J. (2008). *Tarikh*. Dar Al-turath.



(مقاله پژوهشی)

نکوهش شامیان در نهج البلاغه؛ تحلیل تاریخی جواز یا منع آن

یحیی میرحسینی^{۱*}، اکرم السادات حسینی^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۷/۱۳ بازنگری مقاله: ۱۴۰۱/۰۹/۱۹

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸

(از ص ۱۳۳ تا ۱۵۱)

چکیده

نهج البلاغه در مورد شامیان، دو گزاره متناقض نما دارد؛ در خطبه ۱۹۷، حضرت علی(ع) نه تنها باران خود را از دشنام دادن به شامیان برحذر داشته، بلکه از آنان خواستند در حق اهل شام، دست به دعا بردارند؛ اما در خطبه ۲۳۸، امیرالمؤمنین(ع) خود، زبان به ذم اهل شام گشوده و آنان را با لحنی کوبنده مورد نکوهش قرار دادند. در این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، می‌کوشد این دوگانگی و ناسازگاری در قول و فعل را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. برآیند پژوهش آنکه سخن حضرت در بازداشتن از قدح و بدگویی شامیان، به قبل یا اوایل جنگ صفین بازمی‌گردد؛ درست زمانی که امام(ع) امیدوار بودند تعدادی از آن دیار، دست از جنگ و دشمنی بردارند. به همین دلیل دوست نداشتند که حس مقابله به مثل و تلافی، موجب بازداشتن آنان از راه حق شود؛ اما توبیخ و مذمت شامیان به پس از ماجرای حکمیت و دوران غارات بازمی‌گردد؛ آن هنگام که سپاه شام، وقاحت را از حد گذرانده، بی‌ایمانی آنان محرز گشته و دیگر امیدی به بازگشتشان نبود؛ لذا حضرت برای معرفی چهره واقعی آنان و توجه دادن یارانشان به غارات مناطق کوفه توسط شامیان، زبان به ذم اهل شام گشودند. افزون بر بررسی اصالت دو روایت، تحلیل و چرایی صدور این دو گزاره، بخش‌های دیگر این نوشتار است.

کلید واژه‌ها: امام علی(ع)، نهج البلاغه، سب، نکوهش شامیان، کوفیان، معاویه.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

۲. دانش‌آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه

پس از خلافت حضرت علی(ع) و در پی بی‌ثباتی جامعه که ناشی از کشته شدن عثمان بود، معاویه حاضر نشد شام را به امیرالمؤمنین تسلیم نماید؛ دوره‌ای که از آن به «فتنه» تعبیر می‌شود (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۳۶/۲). شامیان در برابر حکومت علوی به مخالفت برخاستند که در نهایت، رویارویی دو سپاه شام و عراق به وقوع پیوست تا جنگ صفین در تاریخ به ثبت آید. فرمانده سپاه کوفه تلاش‌های متنوع و زیادی برای جلوگیری از جنگ انجام داد؛ از جمله آنکه حضرت علی(ع) به منظور اتمام حجت بر شامیان، نماینده خود جریر بن عبدالله بجلی را راهی شام نمود (محسن امین، ۱۴۰۳: ۷۲/۴) و در نامه‌های هدمندی که برای معاویه نوشتند او را دعوت به حق کرده و از جنگ برحذر داشتند (نک: ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۴۶۲). تلاش‌های زیاد حضرت برای آرام ساختن جو متشنج و اصلاح امور به‌اندازه‌ای بود که حتی بعد از شنیدن خبری که حاکی از دشنام دادن عده‌ای از کوفیان به شامیان بود، از سپاه خود خواستند از ناسزاگویی و شتم اهل شام بپرهیزند: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّائِينَ!» من اکراه دارم که شما، از دشنام‌دهندگان باشید. حتی امیرالمؤمنین(ع)، به عراقیان تذکر دادند که به جای سب، شامیان را این‌گونه دعا کنند: «وَلِكَيْتُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَاءَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ حَالَهُمْ كَانُوا أَصْوَبَ فِي الْقَوْلِ وَ أْبْلَغَ فِي الْعُدْرِ وَ قُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ اللَّهُمَّ إِخْفِنِ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ إِهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ» (خطبه/۱۹۷)؛ اگر کردارشان را یادآور می‌شدید و گمراهی‌ها و کارهای ناشایسته آنان را بازگو می‌کردید بهتر بود. باید به‌جای ناسزا، به آن‌ها می‌گفتید: بار پروردگارا، خون ما و آن‌ها را حفظ کن؛ بین ما و آن‌ها را اصلاح نما و آنان را از گمراهی، به راه راست هدایت فرما!

۱-۱. بیان مسئله

سخنان حضرت در خطبه ۱۹۷ که در منع سب شامیان ایراد شده، کاملاً قابل‌انتظار است و با آنچه از سیره و رفتار علوی سراغ داریم، منطبق است؛ اما در گزاره‌ای متفاوت مندرج در خطبه ۲۳۸ نهج‌البلاغه، اهل شام از سوی خود حضرت مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. حضرت علی(ع) افزون بر اینکه شامیان را «جفاة طغام» -راذل و اوباش- خواندند، اوصاف مذمت‌بار دیگری نیز مطرح نمودند: (۱) مردمانی پست، خشن و مستبد؛ (۲) بدون تفقه در دین و احکام الهی و (۳) بردگانی فرومایه؛ سخنانی که جملگی در تحقیر، دون‌پایگی، دنائت و پستی شامیان دلالت دارد.

مقایسه این دو خطبه، کمینه در ظاهر، ناهمسازی را در رفتار و کلام حضرت علی(ع) نشان می‌دهد؛ خصوصاً در عطف توجه به فردی که این‌گونه، خود را توصیف کرده است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَ اللَّهُ مَا أُحْتَكُمُ عَلَى طَاعَةٍ إِلَّا وَ أَسِقُّكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا أَهْمَاكُمْ عَنْ مَعْصِيَةِ إِلَّا وَ أَتَنَاهَى قَبْلَكُمْ عَنْهَا» (خطبه/۱۷۴) ای مردم! به خدا سوگند من شما را به هیچ امر و طاعتی وادار نمی‌کنم مگر این که پیش از شما خودم به آن عمل می‌کنم و شما را از معصیتی نهی نمی‌کنم مگر این که خودم پیش از شما از آن کناره‌گیری می‌نمایم.

آیا قابل هضم است که در یک سخن، یاران خود را از دشنام دادن به شامیان منع کنند و در حق آنان دعا کنند! اما در سخنی دیگر، خود، شامیان را دشنام داده و القابی ناپسند به آنان نسبت دهند؟! افزون بر این باید به برخی احادیث اشاره داشت که حتی از دشنام دادن به شتران نیز منع شده است: «لا تُسَبُّوا الإبل فإن فيها رقوء الدّم» (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ۵۷۴/۲).

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، با مطالعه گزاره‌های تاریخی و بررسی شروح نهج البلاغه، در پی پاسخ به این سؤالات است؛ آیا می‌توان سخنان مذموم را به امام معصوم نسبت داد؟ به فرض اینکه هر دو سخن از حضرت علی(ع) باشد، چه شرایط و موقعیتی اقتضای آن داشته که چنین رفتار متفاوتی از حضرت علی(ع) مشاهده شود؟ و چگونه امکان دارد حضرت عملی را منع کنند، درحالی که خود آن را انجام دهند؟

۲-۱. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه بحث، می‌توان به مقاله «واکاوی تاریخی مفهوم «الجفاة الطغام»؛ توصیفی از حضرت علی(ع) درباره شامیان» اشاره کرد. در این مقاله گروهی موسوم به جفاة طغام در شام، شناسایی و هویت‌یابی شدند. در خطبه ۲۰۶، حضرت تمامی شامیان را جفاة طغام خطاب کرده که بدون دریافت معونه از معاویه اطاعت می‌کنند. تمرکز این مقاله بر سیاست‌های مالی معاویه و شناسایی اقشار مردم شام است که چرا و به چه علت، گروه‌هایی در شام بدون گرفتن معونه و عطایا مطیع معاویه هستند (نک: حسینی و همکاران، ۱۴۰۲ الف، سراسر مقاله). پژوهشی دیگر با نام «تحلیل فرمانبرداری شامیان از معاویه «با تمرکز بر تحلیل روایات مدح و ذم آنان در نهج البلاغه» بر علت فرمانبرداری شامیان تمرکز داشته و اینکه چرا حضرت حاضر است ۱۰ نفر از اهل عراق را با یک نفر از اهل شام معاوضه کند. در این مقاله تنها صفات منفی و مثبت اهل شام در نهج البلاغه مورد بررسی قرار گرفته است (نک: حسینی و دیگران، ۱۴۰۲ ب، سراسر مقاله). در پژوهشی دیگر با نام «سبک‌شناسی ادبی نكوهش‌های امام علی(ع) در نهج البلاغه» به سبک امام(ع) در بیان نكوهش‌ها پرداخته است. در این مقاله بیشتر بر مسائل زبان‌شناختی همچون بررسی واژگانی خطب، نظم‌آهنگ و ... تمرکز شده است (نک: کیانی، زارع، ۱۳۹۴: سراسر اثر). مقاله «نقش دین و حمیت در رفتارشناسی شامیان با تکیه بر گزاره‌های نهج البلاغه» (حسینی و میرحسینی، ۱۴۰۲)، در این پژوهش تنها دو عامل دین و حمیت در افتراق کوفیان و انسجام شامیان مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهشی دیگر با نام «تحلیل مواضع سیاسی شامیان عرب‌تبار همزمان با دوره خلافت امام علی(ع)» (حسینی و میرحسینی، ۱۴۰۳)، در این مقاله اشاره‌ای به عملکرد قبایل عراق در برابر سپاه شام شده و تنها اعراب قحطانی و عدنانی رفتارشناسی شده‌اند. با بررسی‌های انجام گرفته، پژوهشی که تعارض سخن حضرت علی(ع) در مورد ذم اهل شام و منع دشنام دادن به شامیان را مورد تحلیل و بررسی قرار داده باشد و آن را به مسأله محوری پژوهش خود تبدیل کرده باشد، یافت نشد؛ حتی شروح نهج البلاغه نیز به این تفاوت، التفاتی نشان نداده و با توضیح چندانی، همراه نیست.

۳-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

این مقاله برای تبیین دو گزاره ناسازگار در خطبه ۱۹۷ و خطبه ۲۳۸؛ محدوده زمانی، مخاطبین و فضای صدور خطبه‌ها را مورد واکاوی و تحلیل قرار داده تا علت این دوگانگی و شبهاتی که پیرامون این سخنان ایجاد می‌شود را تحلیل و بررسی نماید؛ بنابراین؛ واژه‌شناختی «سب» و واکاوی این تناقض، اولین گام در شناخت مقصود حضرت از بیان این دو سخن متضاد درباره شامیان است. با این توضیح که؛ شبهه‌زدایی از این دو کلام و رفع تعارض می‌تواند رهیافت برای پژوهش‌های مشابه و گشایشی در راستای زدودن شبهات در ناهمسازی‌های موجود در نهج البلاغه باشد.

۲. واژه‌شناسی «سب»

نخست لازم است واژه «سب» معنایی شود تا معلوم شود اصلاً سخنان حضرت علی(ع) در ذم اهل شام را می‌توان سب قلمداد کرد یا خیر؟ عبارت سب در این جملات آمده است: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَابِينَ وَ لَكِنَّكُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ أَعْمَاءَهُمْ وَ ذَكَرْتُمْ حَائِلَهُمْ كَانَ أَصْوَبَ فِي الْقَوْلِ وَ أْبْلَغَ فِي الْعُدْرِ وَ قُلْتُمْ مَكَانَ سَبِّكُمْ إِيَّاهُمْ اللَّهُمَّ إِحْقِنْ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ إِهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ» (خطبه/۱۹۷).

«سبب» یک واژه سامی است؛ از این‌رو در فرهنگ‌های مختلف این زبان به چشم می‌آید. معانی نخستین این واژه، از این قرار است: «بریدن و مجروح کردن» در زبان عبری؛ «بریدن و خراشیدن» در آرامی تلمودی؛ «شکافتن و شکستن» در زبان مندایی (مشکور، ۱۳۵۷: ۳۵۰/۱). در فرهنگ زبان‌های سامی - حامی نیز «بریدن»، معنای محوری ارزیابی شده است (Orel & Stolbova, 1995: 471) که نشان از وجود این ریشه، در پهنه وسیعی از زبان‌هاست. پس از معنای فیزیکی بریدن و شکستن^۱ و انتقال به مجروح کردن، معانی «توهین کردن، ناسزا گفتن و دشنام دادن» به این واژه اضافه می‌شود؛ گویی با توهین و دشنام، وجهه فرد دچار جراحت شده و بخشی از آبرو، بریده و از بین می‌رود. در معجم مقاییس اللغة به نقل از ابن درید، به همین مسأله اشاره شده است: «أَنَّ أَصْلَ هَذَا الْبَابِ الْقَطْعُ، ثُمَّ اشْتَقَّ مِنْهُ الشِّتْمُ وَ هَذَا الَّذِي قَالَهُ صَحِيحٌ وَ أَكْثَرُ الْبَابِ مَوْضُوعٌ عَلَيْهِ ... الشَّبُّ: الشِّتْمُ وَ لَا قَطِيعَةَ أَقْطَعُ مِنَ الشِّتْمِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۳/۳). برخی دیگر از لغویان عرب نیز اصل معنای شتم در سب را از معنای قطع کردن و بریدن دانسته‌اند: «سَبُّهُ سَبًّا: قَطَعَهُ ... وَ سَبُّهُ يَسْبُهُ سَبًّا: شَتَّمَهُ وَ أَصْلُهُ مِنْ ذَلِكَ» (ابن سبیده، ۱۴۲۱: ۴۲۲/۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۴: ۴۵۵/۱).

در گذر از ریشه‌شناسی به فهم حدیث فوق، باید گفت «سب» به معنای نکوهش و نسبت دادن القاب ناپسند است؛ دقیقاً شارحان نهج البلاغه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند: «سبّاب به کسی گفته می‌شود که بسیار بدگویی می‌کند و حقیقت سب، بدگویی کردن و دشنام دادن توأم با هتک طرف است؛ مانند خطاب

۱. در بسیاری از فرهنگ‌های اسلامی نیز نخست به معنای بریدن اشاره شده است (برای نمونه، نک: ابن منظور، ۱۴۰۴: ۴۵۵/۱؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۳/۲).

کردن طرف به احمق، بی شعور، پست، رذل و امثال آن. «لعن کردن نیز یکی از مصداق‌های سب است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸ / ۱۰۰). در شرحی دیگر چنین آمده است: «لغت سب، همان شتم است و سخنانی چون شرابخوار، رباخوار، ملعون، خائن، فاجر، فاسق و... از مصادیق سب است» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۸۳/۱۳).

بنا بر مطالب پیش گفته باید گفت حوزه معنایی «سب»، تحقیر، دشنام، بدگویی، سرزنش و سرکوب کردن است. بر این اساس کلام امیرالمؤمنین (ع) در ذم اهل شام با الفاظی چون ارادل و اوباش، تندخویان پست، بردگان فرومایه، ناآشنا به علوم و معارف اسلام، ناتوان در اداره امور، بی‌اصل و نسب (خطبه/۲۳۸) به‌نوعی سب تلقی می‌شود.

۳. بررسی اصالت دو روایت و آزمون نقد بیرونی

در نقد و بررسی یک متن، آنچه تقدم رتبی دارد، نقد بیرونی^۱ است؛ یعنی سؤال از چیستی و هویت متن و پرسش از اعتبار آن (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۶-۱۰). محدثان مسلمان نیز از دیرباز، از چنین شیوه‌ای پیروی کرده و قبل از بحث درباره دلالت‌های یک روایت، نخست از اعتبار سخن و استنادش به بزرگان دین بحث می‌کرده‌اند.

در بازگشت به بحث اصلی باید گفت به هنگام تعارض و دوگانگی در سخن، یکی از احتمالات، نادرست بودن یکی از طرفین گزاره‌هاست؛ بنابراین با التفات به نقد بیرونی باید بررسی کرد که آیا ممکن است یکی از خطبه‌ها، نادرست باشد؟^۲ خاصه آنکه این دو روایت، به اختلافات کوفه و شام مربوط است و می‌دانیم که یکی از انگیزه‌های جدی جعل حدیث، انگیزه‌های سیاسی و فرقه‌ای بوده است (بستی سبحستانی، ۱۴۲۱: ۸). به عبارتی ممکن است این‌گونه مقدمه‌چینی شود که با در نظر گرفتن جبهه علوی - اموی در عراق و شام و دشمنی دیرین این دو منطقه (حسن، ۱۳۷۶: ۹۷/۲)، برخی از کوفیان به‌منظور مخدوش کردن چهره شامیان، سخنانی را جعل کرده و به امام علی (ع) نسبت داده‌اند و یا شامیانی برای کاستن از اختلافات، منع دشنام دادن را بر ساخته و منتسب به حضرت علی (ع) کرده‌اند. این شبهه با این جمله می‌تواند همراه شود، از آنجا که سیدرضی التفات چندانی به سند روایات نداشته و آنچه برای او در درجه اول اهمیت قرار داشته، فصاحت و بلاغت بوده است، این دو روایت را در اثر خویش، گردآورده است.

برای زدودن این شبهه، لازم است منابع پیش از نهج البلاغه، اعم از اهل سنت و شیعه بررسی شود. خطبه ۱۹۷ که از دشنام دادن به اهل شام بر حذر داشته شده، در آثار بزرگانی چون ابوحنیفه دینوری در اخبار الطوال (دینوری، بی‌تا: ۱۵۵) و نصر بن مزاحم در وقعه صفین (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲: ۱۰۳) و سبط

1. External criticism

۲. برخی از اهل سنت، صحت انتساب پاره‌ای از سخنان حضرت علی (ع) در جوامع شیعه (خطبه: ۲۲۸، ۳) را به دلیل آنچه تناقض و ناسازگاری پنداشته‌اند، مورد تشکیک قرار داده‌اند (نک: سبحانی‌نیا، ۱۴۰۱: سراسر اثر؛ درویش، بی‌تا: ۱۰).

بن جوزی در تذکره الخواص ذکر کرده‌اند (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶: ۴۱۴/۱). همچنین خطبه ۲۳۸ که در ذم اهل شام ایراد شده، در آثار افرادی چون ثقفی کوفی در الغارات (ثقفی، بی تا: ۲۹۲/۱) و همچنین در کتاب الامامه و السیاسة (ابن قتیبہ، ۱۷۶/۱۴۱۰:۱) مشاهده می‌شود. در نوشته‌های طبری در کتاب المسترشد (طبری، ۱۳۸۷: ۱۰/۵) و ابن اعثم کوفی در کتاب الفتوح (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۵۴۱/۲) نیز به ثبت آمده است (نک: حسینی، عبد الزهراء، بی تا: ۱/ ۳۹۰)؛ بنابراین شبهه جعل حدیث توسط افراد مغرض از هر دو حزب علوی - اموی مردود است.

اما در کنار مباحث سندی، ادله دیگری نیز می‌توان دست‌وپا نمود. از جمله اینکه حضرت علی(ع) پیش از جمل، بصریان را نیز مورد ذم و نکوهش قرار داده و آنان را سپاه یک زن، پیروان حیوان، دو رو، پست و پیمان شکن خطاب کردند و حتی توصیه کردند با چنین افراد ناکث و حقیری، هم‌نشینی نشود: «كُنْتُمْ خُنْدَ الْمَرْأَةِ وَ اتَّبَعْتُمُ الْبَهِيمَةَ زَعَا فَأَجَبْتُمْ وَ عَقَرْتُمْ فَهَرَبْتُمْ أَخْلَاقُكُمْ دِقَاقٌ وَ عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ وَ دِينُكُمْ يَفَاقٌ وَ مَاؤُكُمْ زُعَاقٌ وَ الْمُقِيمُ بَيْنَ أَطْهُرِكُمْ مُرْتَهَنٌ يَدْنِيهِ وَ الشَّاحِصُ عَنْكُمْ مُتَدَارِكٌ بِرَحْمَةٍ مِنْ رَبِّهِ» (خطبه/۱۳). یا قبل از صفین، کوفیان را به خاطر یاری‌شان برای مقابله با ناکثین ستوده و بعد از صفین آنها را به دلیل سستی و نافرمانی نفرین می‌کند (خطبه/۲۷)، لازم به یادآوری است که بصره در کنار کوفه، از شهرهای مهم عراق محسوب می‌شد تا جایی که کوفه و بصره به «عراقین» مشهور بود (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۵/۳)؛ لذا تصور اینکه اهل عراق، خود را تقبیح کرده باشند، بعید به نظر می‌رسد.

در بررسی دیگر سخنان حضرت در مورد اهل شام است که در خطبه‌های آنان را پیروان باطل و سنگدلان تندخو نام برده و در خطبه‌ای دیگر آرزوی معاوضه ۱۰ نفر از اهل عراق با یک نفر از اهل شام را دارد (نک: حسینی و دیگران، ۱۴۰۲، سراسر مقاله). گزارش دیگری در دست است که حضرت علی(ع) حتی از دایره سب فراتر رفته و زبان به لعن گشودند؛ آنجایی که اشعث بن قیس در وسط سخنان حضرت در دعوت مقابله با فتنه ناکثین، اظهار نظر کرده و کلام حضرت را نادرست جلوه می‌دهد. خطاب حضرت به اشعث چنین است: «مَا يُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ بِمَا لِي عَلَيْكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَعْنَةُ الْأَعْيُنِ حَائِكُ إِنَّ حَائِكُ مُنَافِقُ إِنَّ كَافِرٌ» (خطبه/۱۹).

این شواهد نشان می‌دهد در برخی موارد، قاعده کلی نهی از سب و لعن، استثنائاتی دارد؛ همانگونه که در قرآن کریم نیز گروه‌هایی مورد لعنت قرار گرفته‌اند: ﴿أُولَئِكَ هُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (رعد/۲۵)؛ ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود/۱۸)؛ ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (آل عمران/۸۷). البته این شیوه از سخن به مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی هر قومی نیز بستگی دارد که در شرایط متفاوت نوع خطاب، گفتگوها و مطالب را متفاوت می‌گرداند. امام علی(ع) نیز به مانند پیامبر(ص) و قرآن از این اصل زبان‌شناختی و مردم‌شناسانه برکنار نبودند.

۱-۳. بافت زمانی و مکانی خطبه ۱۹۷

بررسی محدوده زمانی و مکانی صدور جملات و توجه به مخاطبین کلام، یکی از ابزارهای مهم در پژوهش‌های تاریخی بویژه فهم برخی گزاره‌های دینی است که می‌تواند به تحلیل عمیق‌تر و صحیح‌تر منجر شود. از همین‌رو در ادامه به محدوده زمانی و محل صدور خطبه ۱۹۷ و خطبه ۲۳۸ نهج‌البلاغه پرداخته می‌شود تا تفاوت سخن حضرت علی(ع) در مورد شامیان، علت‌یابی شود. این مهم از سوی برخی از عالمان شیعی طرح شده است؛ از جمله مرتضی عاملی با اشاره به این نکته که ما گفتار، رفتار و تأییدات مجرد نداریم، معتقد است: «درک درست بسیاری از نصوص، نیازمند آگاهی کامل از زمان، مکان و شرایطی است که سخنان امام(ع) در آن صادر شده است. محیط و عکس‌العمل آن در مقابل نصوص صادره را باید بشناسیم. شناخت این موارد ما را در فهم حدود، قیود و درک اشارات و لطایف آن یاری می‌کند» (مرتضی عاملی، ۱۳۷۰: ۶۹).

در گذر از این بحث کلی به خطبه ۱۹۷ باید گفت شواهد نشان می‌دهد این خطبه در زمانی ایراد شده که امام علی(ع) در کوفه بودند و قصد داشتند به سوی صفین حرکت کنند. ایشان قبل از اینکه لشکر خود را به سوی نُخَیله (نُخَیله) - مکانی خارج از شهر کوفه - حرکت دهند، منادیان را به سوی کوفه روان کرده تا افراد را به پیوستن به لشکر عراق فراخوانند؛ در این لحظه باخبر شدند دو نفر از یاران، شامیان را دشنام می‌دهند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۵۲۹/۱۳)؛ اما ابن ابی الحدید صدور این خطبه را متأخرتر می‌داند؛ او اوایل جنگ یا روز بعد از «لیلة الهزیر» را مطرح کرده است؛ زمانی که سپاه عراق، به شدت سپاه شام را درهم کوبیده و جنگ برای شامیان نفس‌گیر شده بود. همچنین او به کتاب وقعة صفین اشاره کرده و می‌گوید نصر بن مزاحم، زمان ایراد این خطبه را در اوایل جنگ صفین ذکر کرده است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۷۵/۵). ابن میثم نیز بر این نظر است که حضرت در کوفه یا زمانی که قصد کرده بود به سوی صفین حرکت کند، این خطبه را ایراد نمود (ابن‌میثم، ۱۳۷۵: ۱۳۲/۴). در اخبار الطوال چنین آمده است: «حضرت علی(ع) زمانی که قصد داشتند لواء را برای قراء کوفه به فرماندهی ربیع بن خثیم ببندند تا آن‌ها را به غور منطقه قزوین بفرستند، با شنیدن خبر دشنام دادن یاران، این خطبه را ایراد نمودند» (دینوری، بی‌تا: ۱۶۹). لحن و ادبیات حاکم بر خطبه هم نشان از این دارد که امام در یک موقعیتی خاص قرار داشته که لازم بوده است به اطرافیان خود هشدار دهد که هنوز جنگ آغاز نشده است! پس باید مراقب رفتار خود بود و به جای سب و توهین، برای آنها دعای خیر کرد. جملگی این گزارش‌ها حاکی از این است که محدوده زمانی صدور خطبه، قبل از جنگ صفین و یا حداکثر اوایل جنگ بوده است. با بررسی شواهد تاریخی، گزارش دینوری، ابن میثم و شوشتری در این راستا صحیح‌تر به نظر می‌رسد. اینکه این ماجرا در کوفه و زمانی رخ داده که حضرت قصد حرکت به سوی شام را داشتند.

۲-۳. بافت زمانی خطبه ۲۳۸

سید رضی عنوان خطبه ۲۳۸ را چنین گذاشته است: «و من خطبة له علیه‌السلام في شأن الحكمين و ذم أهل الشام». این عنوان گویای این است که خطبه در خلال و یا بعد از ماجرای حکمیت ایراد شده است. شرح

نهج البلاغه موسوی در توضیح محدوده زمانی این خطبه، چنین اظهار نظر کرده است: «خطابه حضرت در ذم اهل شام در زمان غارات بوده است. موقعی که سپاه شام، در هجومی پی‌درپی مناطق کوفه، مال، جان و ناموس مردم را مورد تعرض و غارت قرار می‌داد؛ شامیانی که مدام مردم را به رعب و وحشت انداخته و به قتل و غارت و یورش به مراکز تحت ولایت حضرت دست می‌زدند» (موسوی، بی‌تا: ۱۰۳/۴). شرح فی ظلال نهج البلاغه در توضیح آخرین عبارت خطبه یعنی «أَلَا تَرَوْنَ إِلَىٰ بِلَادِكُمْ تُغْزَىٰ وَ إِلَىٰ صَفَاتِكُمْ تُرْمَىٰ» چنین آورده است: «این خطبه بعد از ماجرای حکمیت و زمان غارات ایراد شده باشد، یعنی زمانی که توطئه برافراشتن قرآن‌ها بر سر نیزه‌ها و داستان حکمین که یکی از دردناک‌ترین فرازهای تاریخ اسلام و نمود رنج و مصیبتی است که امیرمؤمنان(ع) از این ماجرا کشیدند؛ کاری که توسط گروهی بی‌ایمان و دنیاپرست و فرومایه انجام گرفت» (مغنیه، بی‌تا: ۳۶۲/۳).

شرح پیام امام در توضیح عبارت: «فَادْفَعُوا فِي صَدْرِ عَمْرٍو ابْنِ الْعَاصِ بِعُنْدِ اللَّهِ ابْنَ الْعَبَّاسِ»، اضافه کرده، این سخن حضرت بعد از بالا بردن قرآن بر نیزه‌ها و در بحبوحه ماجرای حکمیت ایراد شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۸۱/۸). توجه به سیاق این خطبه نیز جای شکی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا از انتخاب ابوموسی اشعری، مخالفت با گزینش ابن عباس و حملات دشمن به سرزمین مسلمانان، سخن به میان آورده است. ابن ابی الحدید نیز محدوده زمانی این خطبه را بعد از ماجرای حکمیت و در زمان غارات دانسته است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۳۱۳/۱۳). برآیند بررسی نشان می‌دهد این خطبه، چه بعد از بر نیزه کردن قرآن و ماجرای حکمیت باشد و چه متأخرتر و در دوره غارات، شامیان ظلم و تجاوز خود را به حد نهایت خود رسانیده بودند.

۴. بررسی و تحلیل گزاره‌ها در منع دشنام یا نکوهش شامیان

با واکاوی محدوده زمانی و محل صدور خطبه ۱۹۷ و خطبه ۲۳۸ نهج البلاغه، هویدا شد که این دو خطبه در بافتی کاملاً متفاوت بیان شده است. هرچند مردم شام در جریان حکمیت، همان مردم شام در آغاز جنگ صفین بوده‌اند؛ اما با توجه به گذشت زمان و تغییرات طبیعی و اجتماعی ممکن است از جهاتی شامیان با قبل از خود تفاوت‌هایی کرده باشند و رفتار و عملکرد آنان چون گذشته نباشد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۴-۱. تحلیل‌ها از چرایی منع دشنام به شامیان

در علت‌یابی و چرایی منع حضرت علی(ع) از ناسزاگویی یاران خود، دلایل مختلفی متصور است؛ به‌ویژه در عطف توجه به عکس‌العمل کوفیان که آنان، شامیان را به دلیل بغی و ظلم، درخور سب و دشنام می‌دانستند (شوشتری، ۱۳۷۶: ۵۲۹/۱۳).

۴-۱-۱. امید بازگشت شامیان به راه حق

روشن شد که محدوده زمانی خطبه ۱۹۷ مربوط به قبل یا اوایل جنگ صفین بوده است. زمانی که حضرت هنوز تلاش می‌کردند از طرق مختلف، چون فرستادن عمار یاسر و دیگر سفرای خود به شام

(تتوی، ۱۳۸۲: ۴۳۷)، نوشتن نامه به معاویه و معرفی خود و شناساندن حقایق، بتوانند گروهی را به راه حق درآورده و هدایت کنند. این مهم حتی زمانی که یاران حضرت از ایشان خواستند که تعلق نکرده و زودتر به جنگ با شامیان اقدام نمایند نیز مشاهده می‌شود؛ در آن موضع، امام علی(ع) فرمودند: «إِنَّ اسْتِعْدَادِي حُرْبِ أَهْلِ الشَّامِ وَ جَرِيرٌ عِنْدَهُمْ إِغْلَاقٌ لِلشَّامِ وَ صَرْفٌ لِأَهْلِهِ عَنِ خَيْرٍ إِنْ أَرَادُوهُ... وَ الرَّأْيُ عِنْدِي مَعَ الْأُنَاةِ فَأَرُوذُوا» (خطبه/۴۳)؛ مهیا شدنم برای جنگ با شامیان، با این که جریر را به رسالت به سوی‌شان فرستادم این معنی را دارد که راه صلح را به روی آنها بسته‌ام و اگر بخواهند اقدام به کار نیکی کنند آنها را منصرف ساخته‌ام ... عقیده من این است که صبر نموده با آنها مدارا نمایید.

پرواضح است که دشنام دادن شامیان در آن موقعیت حساس، ممکن بود از شامیان سلب اعتماد کرده، تعصب و حساسیت آنان را برانگیزد، مجال تأمل و تفکر را از آنان سلب کرده و راه هدایت آنان را مسدود کند؛ همان گونه که رسول خدا (ص) فرمودند: «لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ» (کلینی، ۱۳۸۴: ۳۶۰/۲). از طرف دیگر، امام قصد داشتند تا حجت را بر شامیان تمام کرده و الفاظی به کار برند که اثر بیشتری داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۰۰/۸) و آنان را خجل و شرمند نماید یا به عبارتی، قدرت تحول در آنها بیشتر باشد: «اللَّهُمَّ احْقِنِ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ أَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ اِهْدِهِمْ مِنْ ضَلَالَتِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ الْحَقَّ مِنْ جَهْلِهِ وَ يَرْعَوْي عَنِ الْغَيِّ وَ الْعُدْوَانِ مَنْ هَجَّ بِهِ» (خطبه/۱۹۷).

افزون بر این از دیگر کلام حضرت نیز امید به بازگشت و اهتمام به هدایت شامیان هویداست: «خدایا آنان را از گمراهی به راه راست هدایت فرما! تا آنان که جاهل اند حق را بشناسند و کسانی که ستیزگی و دشمنی با حق می‌کنند دست بردارند و بازگردند» (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۳/۱۱). نتیجه این تلاش‌های حضرت را می‌توان در گزاره‌هایی جست که گروه‌هایی از شامیان، به دلایل گوناگون از همراهی معاویه بازایستاده و به حضرت علی(ع) ملحق شدند (نک: نصرین مزاحم، ۱۳۸۲: ۲۹۵؛ شوشتری، ۱۳۷۶: ۲۸۴/۱۰).

۲-۱-۴. ناپسند داشتن بنیان‌گذاری سب و لعن

امام علی(ع) هیچ‌گاه تمایل نداشتند یاران ایشان بنای سب و لعن بگذارند یا شروع‌کننده جنگ باشند؛ همان گونه که قبل از شروع جنگ صفین، به یاران خود سفارش کردند: «أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَبْدُؤُوهُمْ بِالْقِتَالِ حَتَّى يَبْدُؤُوكُمْ بِهِ وَ لَا تَتَّبِعُوا مُدْبِرًا وَ لَا تُجْهِزُوا عَلَي جَرِيحٍ وَ لَا تَهْتَكُوا عَوْرَةَ وَ لَا تَمْتَلُوا وَ لَا تَدْخُلُوا رِحَالِ الْقَوْمِ وَ لَا تَهَيِّجُوا امْرَأَةً وَ لَا تَسْبُوا أَحَدًا» (نصرین مزاحم، ۱۳۸۲: ۲۰۳-۲۰۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۰/۵-۱۱؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶: ۴۱۴/۱). حضرت در تمامی درگیری‌ها، دستور می‌دادند که مبدا شروع‌کننده به جنگ باشید، زخمی‌ها را بکشید، تعرض‌کننده به زنان باشید و یا فراریان را تعقیب نمایید. این دستور امام حتی در توصیه به فرزندشان امام حسن(ع) نیز آمده است: «لَا تَدْعُونَ إِلَى مُبَارَزَةٍ إِنْ دُعِيتَ إِلَيْهَا فَاجِبٌ فَإِنَّ الدَّاعِيَ بَاغٍ وَ الْبَاغِي مَصْرُوعٌ» (قصار/۲۲۵) کسی را به مبارزه دعوت مکن و اگر تو را به مبارزه دعوت

کردند اجابت کن، چرا که دعوت‌کننده به مبارزه، باغی و ستمکار است و باغی و ستمکار در هر حال مغلوب است.

در نقطه مقابل، در برخی منابع این نکته به ثبت آمده که اولین بنیانگذار سب و لعن در جهان اسلام، معاویه است. او دستور داد در کوچه و بازار و بر منابر، به امام علی(ع) دشنام داده و او را لعن کنند؛ حتی کسانی که حاضر به لعن حضرت نمی‌شدند را به‌طور فجیعی به قتل می‌رساند. در گزارشی چنین به ثبت آمده که معاویه گروهی از صحابیان و تابعان را وادار کرد اخبار زشتی درباره حضرت علی(ع) که مقتضی طعن و تبری از او باشد، جعل کنند و برای آنان پاداش قابل‌توجهی معین کرد (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۳۴/۲-۲۳۱). جای بسی تأمل است که اسلام به‌وسیله امیرالمؤمنین تقویت شد و پایدار ماند اما معاویه به جای حضرت علی(ع)، زمام امور مسلمین را در دست گرفت و دستور به لعن حضرت توسط او تا سالیان متمادی در جامعه مسلمین ادامه داشت؛ چراکه این امر قدرت و منافع امویان را حفظ می‌کرد.

أَعْلَى الْمَنَابِرِ تَعْلَنُونَ بِسَبِّهِ

و بِسَيْفِهِ نَصَبْتُ لَكُمْ أَعْوَادَهَا

«آیا بر منبرها آشکارا او را دشنام می‌دهید! درحالی‌که چوبه این منبرها با شمشیر او برای شما بر پا شد!» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۳۷/۴۵).

زمانی از معاویه پرسیدند: حالا که همه‌چیز به کام تو گشته، چرا هنوز علی(ع) را بر منابر دشنام می‌گویند؟ او جواب داد: این قدر لعن علی را ادامه می‌دهم که کودکان با این رسم بزرگ شوند و جوانان پیر گردند تا دیگر فضیلتی از او باقی نماند (نک: ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۱۱/۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۶۴۴/۲).

این در حالی است که حضرت علی(ع) اصلاً به فکر قدرت، حکومت و منافع خود نبود. حضرت علی(ع) اصلاح امور و نجات مردم را بر هر امری ترجیح می‌داد. مهربانی و شفقت او به حدی بود که حتی به یارانش اجازه داد در صورتی‌که جانشان در خطر است، برای حفظ جان خویشان، او را دشنام دهند: «أَلَا وَ إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَ الْبِرَاءَةِ مِنِّي أَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَ لَكُمْ نَجَاةٌ» (خطبه: ۵۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵: ۲۳۵/۴).

۳-۱-۴. پرهیز از تلافی و مقابله به مثل

یکی از واکنش‌های رفتاری انسان، مقابله به مثل یا تلافی است؛ امری که بر اساس آن، فرد در برابر ظلم یا کوتاهی یا تحقیر و ... برای خود حق انتقام قائل است و معتقد است می‌تواند در دفاع از خود، به مقدار آنچه بر او واقع شده است، انتقام بگیرد. نمونه‌ای از این مقابله به مثل را می‌توان در آیه ﴿وَ أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۱۹۱) شاهد آورد.

در گذر از این بحث کلی به موضوع سخن در بحث حاضر، باید گفت قرآن کریم، ناسزاگویی و دشنام به اصنام و بتان را به دلیل تلافی و ناسزاگویی به خداوند متعال، مجاز نشمردن است: ﴿وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ

يُدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ... ﴿انعام/۱۰۸﴾ (به معبود) کسانی که غیر خدا را می خوانند دشنام ندهید، مبدا آن ها نیز از روی ظلم و جهل، خداوند را دشنام دهند! بر این اساس، امام علی(ع) یاران خود را از دشنام به شامیان - هرچند مستحق اش بودند - برحذر داشت تا بهانه به دست دشمن برای مقابله به مثل نیافتند. این تحلیل، مورد توجه برخی شارحان نهج البلاغه قرار گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۰۰/۸)؛ بنابراین خطبه ۱۹۸ را باید حاوی دستور مهم اخلاقی و اجتماعی برشمرد که چگونه و کجا باید سخن گفت؛ چراکه بدگویی به دشمن می تواند آتش خشم را برافروزد و بغض و کینه ها را عمیق تر ساخته تا جایی که ممکن است افراد درصدد تلافی برآیند.

۴-۱-۴. عادت دادن افراد به نطق نیکو

چنانچه صرفاً از بعد اخلاقی به فلسفه نهی از سب و دشنام نگریسته شود، باید خطبه ۱۹۸ را تلاش برای واداشتن افراد به سخنان نیکو و پرهیز از بدزبانی قلمداد کرد. به عبارتی امام علی(ع) با اظهار ناخشنودی، اهل عراق را از این رفتار برحذر داشته و حکم حرام بودن آن را صادر فرمود؛ چنان که پیامبر اکرم(ص) نیز چنین فرموده است: «ما بُعِثْتُ ... لَا لَعَانًا وَلَا سَبًّا» (بیهقی، ۱۴۲۴: ۳۲۵/۱۰). این تحلیل اخلاقی از سوی تعدادی از شارحان نهج البلاغه نیز طرح گشته است؛ از جمله ابن میثم بحرانی از این خطبه، چنین نتیجه گرفته است: «زمانی که سخن نیکو، اثر بهتری در رهنمونی افراد داشته باشد، نباید به دشنام و سخنان زشت روی آورد» (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۲۲۲/۴). دفع سیئه به وسیله حسنه، دیگر نتیجه اخلاقی است که از سوی میرزا حبیب الله خویی مطرح شده است: حضرت علی(ع) ابتدا می خواستند سیئات شامیان را به وسیله حسنات، دفع نمایند؛ این دعای امام، اثر تربیتی داشت. دیگر اینکه هرکس در برابر بغی، صبوری کند، بهره وافر از عقل و رأی نصیب او خواهد شد؛ همان گونه که خداوند در قرآن کریم فرموده اند: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (شوری/۳۹) (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۸۹/۱۳).

۴-۲. تحلیل ها از چرایی دشنام به شامیان

درباره دشنام به شامیان از سوی حضرت، چندین تحلیل ارائه شده است که در ادامه به آنها اشاره می شود.

۴-۲-۱. نو میدی از هدایت شامیان

در چرایی منع دشنام به شامیان، به امید بازگشت شامیان به راه حق اشاره رفت؛ حال اگر این نکته را در کنار محدوده زمانی صدور خطبه ۲۳۸ یعنی بعد از ماجرای حکمیت و در دوره غارات قرار دهیم، باید گفت ذم شامیان پس از نو میدی از هدایت آنان بوده است؛ زمانی که جنگ صفین با آن همه کشته و زخمی، عاقبت به جریان حکمیت ختم شد؛ قرآن ها بر نیزه رفت؛ عمرو بن عاص با نیرنگ بر ابوموسی اشعری چیره شد و سپاه شام، مدام در پی غارت های وحشیانه، جان و مال و ناموس مسلمانان را مورد حمله قرار می داد (نک: خطبه/۲۷).

این، همه تلخی ماجرا نبود؛ در خلال جنگ صفین، یاران مخلصی چون هاشم مرقال، صعصعه بن صوحان و... از دست رفتند. مهمتر از همه، شهادت عمار یاسر بود که گواهی بر حقانیت امیرالمؤمنین

علی(ع) و باطل بودن معاویه بود.^۱ از سوی دیگر، سپاه شام چنان جنایاتی مرتکب شد و پرده حرمت درید که شنیدن آن قلب هر مسلمانی را می‌آزرد: «فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهٖ مَلُومًا» (خطبه: ۲۷) اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از روی تأسف بمیرد جای ملامت نیست.

پر واضح است که برای حضرت، یقین حاصل شد که دیگر امیدی به هدایت شامیان نیست و راهی جز مقابله و خشکاندن ریشه ظلم نمانده است؛ پس چنین ندا داد: «اسْتَعِدُّوا لِلْمَسِيرِ إِلَى قَوْمِ حِیَارَى عَنِ الْحَقِّ لَا يُبْصِرُونَهُ وَ مُوزَعِينَ بِالْجُورِ لَا يَعْذِلُونَ بِهٖ خِفَاةٍ عَنِ الْكِتَابِ نُكِبٍ عَنِ الطَّرِيقِ» (خطبه/۱۲۵)؛ آماده رفتن به سوی مردمی باشید که در شناخت حق حیرانند و آن را نمی‌بینند. تحریک شده بر ستم هستند و از پای نمی‌نشینند. از کتاب خدا گریزان و از راه راست روی گردانند.

۲-۲-۴. واکنش نسبت به ناسزاگویی شامیان

از جمله ویژگی‌های رفتاری شامیان در جنگ صفین و پس از آن، لعن، دشنام و عیب‌جویی بود که ناشی از تلاش و تبلیغات سوء معاویه بود. جای بسی تعجب است که به محض آنکه معاویه دستور لعن حضرت علی(ع) را صادر کرد، مردی از اهل شام بی‌هیچ درنگی، شروع به لعن حضرت کرد. احنف بن قیس که نزد معاویه به شگفتی درآمده بود، گفت: «ای معاویه اگر شامیان بدانند که لعنت فرستادن بر پیامبران، تو را خوشحال می‌کند، پیامبران را نیز لعنت خواهند کرد» (ابشیهی، ۱۴۱۹: ۵۳).

شاهدی دیگر از بروز این رفتار شامیان در جنگ صفین است. حضرت علی(ع) از کنار جمعی از اهل شام که ولید بن عقبه در میان آنان بود می‌گذشت. این جمع با دیدن حضرت شروع به شتم و ناسزا گفتن کردند. امام علی(ع) فرمودند: «به خدا سوگند نزدیک‌ترین قوم به جهل و دور از معرفت خداوند، قومی هستند که پیشوا و مربی آنان معاویه، عمروعاص، ابوعور سلمی و ابن ابی معیط باده‌گسار و حدّ خورده در اسلام باشند. این افرادی که در برابر من قد علم کرده و مرا دشنام می‌گویند، پیش از این جرأت مقابله با من نداشته و دشنام نمی‌دادند، درحالی‌که من آنان را به اسلام فرامی‌خواندم و آنان مرا به بت‌پرستی بازمی‌خواندند» (نصرین مزاحم، ۱۳۸۲: ۳۹۱). قابل‌تأمل است که واکنش امام در مقابل این گروه به مانند قبل، جملات دعایی نبود! پس فرمودند: «اللَّهُمَّ فَإِنَّهُمْ قَدْ رَدُّوا... الْحَقَّ فَأَفْضُضْ جَمْعَهُمْ وَ شَتِّتْ كَلِمَتَهُمْ وَ أَبْسِلْهُمْ بِخَطَايَاهُمْ» (خطبه/۱۲۴) «فَإِنَّهٗ لَا يَدُلُّ مَنْ وَالَيْتَ وَ لَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ» (نصرین مزاحم، ۱۳۸۲: ۳۹۱). بار الهی، آنان حق را مردود شمرده‌اند، پس جمع‌شان را از هم بگسل و اختلاف کلمه در میان‌شان پدید آر و ایشان را به‌وسيله خطاهایشان هلاک کن، زیرا هر که دوستدار تو باشد، خوار نگردد و هر که با تو دشمنی ورزد، روی عزت نبیند.

به این ترتیب امام علی(ع)، موقعی زبان به شتم شامیان گشودند که آنان آغازگر سب و لعن بودند.

۱. پیامبر(ص) فرموده بودند: «عمّار با حق است و حق با عمار، خدا! حق را با عمار دار؛ هر جا که باشد» (تتوی، ۱۳۸۲: ۴۶۶/۱). همچنین حضرت پیش‌بینی کرده بودند: «یا عمّارُ تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاطِنَةُ» (طبری، ۱۳۸۷: ۹۸/۳).

۳-۲-۴. محرز شدن فسق و نفاق اهل شام

عراقیان تا پیش از جنگ صفین، شامیان را مسلمان و برادر خود می‌دانستند. حتی عده‌ای از عراقیان در مقابل اذن جهاد امام علی(ع) به اعتراض برخاسته، گفتند: «آیا می‌خواهی ما را به سوی برادرانمان از اهالی شام برگیری تا با آنان بجنگیم؟ هرگز! چنین نخواهیم کرد» (دینوری، بی‌تا: ۱۶۴)؛ بنابراین امیرالمؤمنین(ع) به فرموده رسول گرامی(ص) عمل می‌کردند: «سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ» (ابن بابویه، ۱۳۶۳: ۳۷۷/۴). از طرفی شخصیت رفتاری امام علی(ع) به گونه‌ای نبود که تا فرد گناه خود را اظهار نکرده باشد، اقدام به مجازات نماید. پس تا شامیان، فسق خود را آشکار نکرده و حرمت‌ها را نشکسته بودند، مسلمان و مؤمن به‌شمار آمده و لذا دشنام به آنان، ممنوع بود. در همین زمینه، شارح منهج‌البراعه مؤمن را کسی می‌داند که به دلیل عدم ارتکاب گناهان کبیره و بدعت‌گذاری، مستحق استخفاف نباشد: «الْمُرَادُ بِالْمُؤْمِنِ مَنْ لَا يَتَظَاهَرُ بِارْتِكَابِ الْكِبَايِرِ وَلَا يَكُونُ مُتَبَدِّعًا مُسْتَحَقًّا لِلاِسْتِخْفَافِ» (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰: ۸۶/۱۳).

خوب است بدانیم که معاویه، خود و شامیان را مؤمن معرفی می‌کرد. او در نامه‌ای به امام(ع)، خود و یارانش را مؤمن و مسلمان معرفی نمود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲۹/۵) که حضرت در جوابش، بر اشتراک ظاهری معتقدات، آن‌هم در ابتدای امر (جنگ) صحه گذاشتند و نه آنکه این اشتراکات، واقعی و باطنی بوده باشد: «وَ كَانَ بَدَأُ أَمْرَنَا أَنَا الْتَقِيْنَا وَ الْقَوْمُ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ وَ الظَّاهِرُ أَنَّ رَبَّنَا وَاحِدٌ وَ نَبِيَّنَا وَاحِدٌ وَ دَعْوَتَنَا فِي الْإِسْلَامِ وَاحِدَةٌ...» (نامه/۵۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۴۱/۱۷).

اما به محض اینکه معاویه، اوضاع جنگ را بر وفق مراد خود ندید، سیاست عوام‌فریبانه در پیش گرفت. حرکت‌های ایذایی معاویه از طریق فرستادن گروه‌هایی برای قتل و غارت در اطراف عراق، مشهور و معروف است (ثقفی، بی‌تا: ۸۱۳/۲). فرمان او مبنی بر کشتن محمدبن‌ابی‌بکر و مالک اشتر و کارهای دیگری از این قبیل، او را در صف اول «مفسد فی الارض» قرار می‌داد که طبق نظر صریح قرآن، مجازات آن‌ها قتل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۶۴۹/۲)؛ بنابراین زمانی حضرت علی(ع) زبان به ذم شامیان گشودند که ایمانی در آن‌ها نمی‌دیدند. حتی پیشتر از آن، زمانی که توافق‌نامه حکمیت در حال تدوین بود، معاویه از حضرت علی(ع) خواست تا اقرار نماید که شامیان، مؤمن و مسلمانند! اما حضرت علی(ع) فرمودند: «به خدا قسم، هرگز به اینکه معاویه و اصحابش مؤمن و مسلمان‌اند، اقرار نمی‌کنم!» (نصرین مزاحم، ۱۳۸۲: ۵۰۹). در این شرایط اقتضا می‌کرد که حضرت زبان به ذم شامیان گشوده، چهره خبیث آنان را رسوا نمایند.

این رفتار حضرت، ریشه در آیات قرآن کریم دارد؛ برای نمونه، خداوند متعال گروه پیمان‌شکنان، قاطعان رحم و مفسدان فی‌الارض را لعنت کرده است: ﴿أُولَئِكَ هُمُ اللَّعْنَةُ وَ هُمُ سُوءُ الدَّارِ﴾ (رعد/۲۵). همچنین ظالمان و منافقان، نفرین شده‌اند: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود/۱۸)؛ ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (آل عمران/۸۷).

سؤالی که ممکن است اینجا به ذهن خطور کند آنکه اگر سبّ مسلمان و مؤمن جایز نبوده است، پس چگونه شامیان زبان به لعن و دشنام حضرت علی(ع) می‌گشودند؟! در جواب باید به سانسور شدید اطلاعاتی و سیاست‌های تبلیغاتی معاویه در شام اشاره کرد؛ متأسفانه حضرت علی(ع) در نظر شامیان کافر، تارک الصلاة و قاتل خلیفه معرفی می‌شد! (نصرین مزاحم، ۱۳۸۲: ۳۵۴) به همین جهت اهل شام، نعوذ بالله حضرت علی(ع) را مؤمن و مسلمان نمی‌دانستند. برای شهادی بر این مطلب، می‌توان به رجزهای جوانی ناآگاه از قبیله غسان شام اشاره کرد که حضرت را دشنام می‌داد. او دلیل توهین‌های خود را این‌گونه بیان کرد: «من از این جهت با شما دشمن‌ام که بزرگان ما گفته‌اند: امیر شما نماز نمی‌خواند و قاتل خلیفه ما عثمان است» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۳/۵).

۴-۲-۴. معرفی و شناساندن چهره باطل شامیان

زمانی که حضرت علی(ع) عهده‌دار حکومت شدند، عده زیادی که اوضاع را برای خود نامناسب دیده و روش حکومتی امام را خوش نداشتند، دزدانه به‌سوی معاویه شتافتند. امام علی(ع)، گریختن دزدانه این افراد را ناشی از جهالت و گمراهی آنان برمی‌شمردند: «وَأَمُّ اللَّهِ لَوْدُدْتُ رِجَالٌ مَعَ مُعَاوِيَةَ، فَبَاغُوا الْآخِرَةَ بِالْأُولَى» (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۱۳۴). همچنین زمانی که حضرت شنیدند افرادی، مدینه را ترک کرده و به شام رفتند، در نامه‌ای به فرماندار مدینه، چنین نوشتند: این‌ها از حق و هدایت به‌سوی جهل و گمراهی رفتند و دنیاخواهانی بودند که به‌سوی اهلش شتافتند: «فِرَارُهُمْ مِنَ الْهُدَى وَالْحَقِّ وَ إِضَاعُهُمْ إِلَى الْعَمَى وَالْجَهْلِ وَ إِمَّا هُمْ أَهْلٌ دُنْيَا مُقْبِلُونَ عَلَيْهَا وَ مُهْطِعُونَ إِلَيْهَا...» (نامه/۷۰).

از سوی دیگر، پس از آنکه سپاه شام، قرآن‌ها را بر نیزه زدند و ماجرای حکمیت شکل گرفت، موجی از شبهات دامن‌گیر مردم شد. بسیاری از مردم که از بینش و آگاهی کافی برخوردار نبودند، حق و باطل را درهم آمیختند. بنی‌امیه و در رأس آنان معاویه نیز با ظاهرسازی و حیل و نیرنگ، افراد را به‌سوی خود متمایل می‌کردند (خطبه/۱۹۱). در اینجا باید به فرموده امام صادق(ع) اشاره داشت که بخشی از نداشتن بینش صحیح مردم، به نوع تعلیم بنی‌امیه مربوط بود: «إِنَّ نَبِيَّ أُمَّتِي أَطْلَقُوا لِلنَّاسِ تَعْلِيمَ الْإِيمَانِ وَ لَمْ يُطْلَقُوا تَعْلِيمَ الشَّرِّ لَكِي إِذَا حَمَلُوهُمْ عَلَيْهِ لَمْ يَعْرِفُوهُ» (کلینی، ۱۳۸۴: ۴۱۶/۲). در همین راستا حضرت علی(ع) در اشاره به فرهنگ جاهلی، آنان را این‌چنین توصیف کرد: «وَ لَا تَكُونُوا كَجَفَاةِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا فِي الدِّينِ يَتَفَقَّهُونَ وَ لَا عَنِ اللَّهِ يَعْقِلُونَ» (خطبه/۱۶۵). بنا بر نظر شارحان، این خطبه در اشاره به بنی‌امیه است که در عین رعایت ظواهر اسلام، باطنشان همچون جفات و سنگ‌دلان دوران جاهلیت بود و افراد صالح در طرز برخورد با آن‌ها، گرفتار شبهه می‌شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۶).

کار تا جایی بالا گرفت که عده‌ای در برابر فرمان امام، سربیزی کرده و حاضر به همراهی نشدند. حتی زمانی که حضرت دستور به گردآمدن برای جلوگیری از غارات شامیان دادند (نک: خطبه/۲۷)، سپاهیان مدام بهانه آورده و در برابر ایشان به مخالفت برخاستند! اینجا بود که امام علی(ع) لازم دیدند که به تبیین و شفاف‌سازی پرداخته، چهره حقیقی باطل را آشکار نمایند. به‌این ترتیب امام علی(ع)، زبان به ذم

اهل شام گشودند تا به مردم هشدار داده و با روشنگری، نقاب از چهره پست آنان بردارند. ابن میثم که همچون دیدگاهی دارد، معتقد است: «امام(ع)، ابتدای خطبه ۲۳۸ را به عیب‌جویی و دشنام اهل شام اختصاص دادند تا مردم را از شامیان متنفر سازد و آنان را بردگان نامیده، به سبب این که با تمام وجود، وابسته به دنیا بودند» (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۳۲۹/۴). به نظر می‌رسد هدف امام، شناساندن و معرفی چهره حقیقی شامیان است تا عراقیان با دیده عقل، عملکرد معاویه و همراهانش را بسنجند و آنهایی که در خواب غفلت به سر می‌برند بیدار شوند و این‌گونه با سستی خود، جامعه را به چنگال گرگ صفتان نیاندازند. در جمع‌بندی نهایی آنکه شرایط و موقعیت‌های مختلف، مایه صدور دو عملکرد متفاوت شده است؛ یعنی آن زمان که امید صلاح و فلاح ستمگری می‌رود، سب و نکوهش، نتیجه نامطلوب به بار می‌آورد و آنگاه که دیگر، امیدی نیست و سکوت در برابر ظالم به جری شدنش می‌انجامد، توبیخ و سرزنش ضرورت می‌یابد؛ چنانکه حضرت علی(ع) در قاعده‌ای کلی فرموده‌اند: «إِذَا كَانَ الرَّفْقُ خُرْفًا كَانَ الْحُرْقُ رِفْقًا رُبَّمَا كَانَ الدَّوَاءُ دَاءً وَ الدَّاءُ دَوَاءً» (نامه/۳۱) آنگاه که رفق و مدارا کردن شدت به حساب آید، خشونت عین مدارا خواهد بود. گاه می‌شود که دارو، مایه بیماری و بیماری، داروی نجات‌بخش است!

۵. مخاطبین کلام حضرت در خطبه‌های متعارض

یکی از نکات قابل‌توجه آنکه بر پایه برخی گزارش‌ها، مخاطب حضرت یا کمینه برخی از مخاطبین حضرت در هر دو خطبه، یکسان بوده‌اند. درباره خطبه ۱۹۷ چنین آمده است: «زمانی که خبر به گوش علی(ع) مبنی بر اینکه حجر بن عدی و عمرو بن حمق از معاویه براءت جسته و اهل شام را لعن کرده‌اند رسید، حضرت از این رفتار آنان دلگیر شده و این خطبه را ایراد نمودند» (دینوری، بی‌تا: ۱۶۹). این نکته در برخی شروح نهج‌البلاغه نیز بازتاب یافته است که خطابه حضرت در واکنش به رفتار حجر بن عدی و عمرو بن حمق بوده است (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۱۳/۴؛ شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۳/۱۳). نکته دیگر اینکه سخن امام علی(ع) در آغاز جنگ صفین، برآمده یا متأثر از یک عامل درونی با عنوان اشتباه دو نفر از یاران او بود که سب شدند، امیرالمؤمنین با توجه به مبانی عقلانی و قرآنی خود یعنی عدم توهین و پیش‌دستی در میدان جنگ به آنها تذکر و هشدار دهد؛ اما سخن حضرت در جریان حکمیت یا پس از آن، متأثر از عامل بیرونی یعنی سابقه منفی رفتار شامیان و سیاست‌های گمراه معاویه و اتباع او بود که با گذشت زمان بر همگان محرز شد.

اما برای شأن صدور خطبه ۲۳۸، این‌چنین گزارش شده است: «زمانی که حجر بن عدی و عمرو بن الحمق و افرادی دیگر به نزد امیرالمؤمنین آمده و از ایشان خواستند که نظرشان را در مورد ابوبکر، عمر و عثمان بیان کنند، حضرت در پاسخ، این خطبه که مشتمل بر ذم شامیان است را ایراد کردند» (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۳/۶۰۲). در کتاب مصادر نهج‌البلاغه نیز این توضیح درج شده است: انگیزه بیان این‌گونه سخنان این است که گروهی از آن حضرت درخواست کردند رأی خود را درباره خلفای پیشین بیان کند.

امام ضمن اینکه به آن‌ها تأکید کرد در فکر وضع کنونی خود باشید که مشکلات مهمی جهان اسلام را تهدید می‌کند، این کلام را خطاب به آن گروه بیان فرمود (حسینی، عبدالزهراء، بی‌تا: ۳۹۰/۱).

پس آنچه اهمیت مسأله را دوچندان کرده است آنکه در هر دو خطبه، نام یاران مشهور آن حضرت علی(ع) یعنی عمرو بن حمق و حجر بن عدی دیده می‌شود. در خطبه قبل از جنگ صفین، به منع دشنام شامیان اشاره رفته و در خطبه بعد از حکمیت، شامیان مذمت شده‌اند؛ با این توضیح که امام علی(ع) قصد داشتند توجه یاران خود را به اوضاع فعلی حکومت سوق داده و آنها را از حواشی پرهیز دهند.

نکته دیگری که توجه به آن خالی از لطف نیست، نحوه شهادت حجر بن عدی و عمرو بن حمق است. عمرو بن حمق در پی تهدید و تعقیب سپاه معاویه از شهر گریزان شد. معاویه در اقدامی ناجوانمردانه، همسر عمرو را در شام زندانی کرد تا بدو دست یابد؛ عمرو دستگیر شده و معاویه دستور داد سرش را برای زوجه‌اش ببرند! برخی معتقدند سر عمرو نخستین سری بود که در اسلام بریده و بالای نیزه قرار گرفت و در شهرها گردانده شد (ثقفی، بی‌تا: ۵۲۰).

کشته شدن حجر بن عدی نیز به دستور معاویه بود؛ پس از آنکه چهار تن از شیوخ، نزد معاویه شهادت دادند که حجر بن عدی معاویه را لعن می‌کند، دستور دستگیری او صادر شد. زمانی که می‌خواستند حجر را به جرم نافرمانی، گردن بزنند، حجر را به لعن حضرت علی(ع) امر کردند؛ اما حجر نه تنها حاضر به این کار نشد، بلکه شروع به ستودن حضرت علی(ع) و لعن و براءت جستن از دشمنان علی(ع) کرد. او در پایداری بر همین اعتقاد، سر از تنش جدا شد (طبری، ۱۳۸۷: ۲۶۸/۵).

حال با این اوصاف می‌توان این احتمال را طرح کرد که شاید یکی از دلایلی که حضرت علی(ع)، افرادی چون حجر بن عدی و عمرو بن حمق را از دشنام دادن به شامیان منع می‌کردند، آگاهی از وقایع آینده و جلوگیری از به خطر افتادن جان یاران باشد؛ چرا که حضرت علی(ع) می‌دانستند در آینده، بنی‌امیه زمام امور را در دست خواهند گرفت و جان شیعیان و یاران او در خطر خواهد بود. چه اینکه یکی از اندیشه‌های نظامی آن حضرت این بود که در مقابله با دشمن، نباید بی‌جهت به خود آسیب رساند «لَوْجَلِي رَأَهُ يَسْعَى عَلَى عَدُوِّ لَهٗ، بِمَا فِيهِ إِضْرَارٌ بِنَفْسِهِ إِمَّا أَنْتَ كَالطَّاعِنِ نَفْسُهُ لِيُقْتَلَ رَدْفُهُ» (حکمت/۲۹۶)؛ تو مانند کسی هستی که نیزه بر خود می‌زند تا کسی را که پشت سرش سوار شده به قتل برساند؛ در صورت پذیرش این تحلیل، باید این منع را در شمار پیش‌بینی‌های حضرت به ثبت آورد؛ چنانکه دستور دادند در صورتی که مجبور به سب من شدید، در زمان اضطراب و برای حفظ جان، این کار را انجام دهید: «أَلَا وَ إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَ الْبِرَاءَةِ مِنِّي أَمَا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَ لَكُمْ نَجَاةٌ وَ أَمَا الْبِرَاءَةُ فَلَا تَبَرُّوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ سَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهِجْرَةِ» (خطبه/۵۶)؛ آگاه باشید به زودی او - معاویه - شما را به بیزاری و بدگویی به من وادار می‌کند، بدگویی را در هنگام اجبار دشمن، به شما اجازه می‌دهم که این بر درجات و بلندی مقام من می‌افزاید و موجب نجات شما است؛ اما بیزاری و براءت، هرگز از من بیزاری مجوئید که من بر فطرت توحید تولد یافته‌ام و در ایمان و مهاجرت از همه پیش‌قدم‌تر بوده‌ام (نک: ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۲۳/۲؛ ابن‌میثم، ۱۳۷۵: ۲/۳).

نتیجه‌گیری

در خطبه ۱۹۷ نهج البلاغه، حضرت علی(ع) سپاه خود را از دشنام به شامیان برحذر داشته، از آنان خواستند برای هدایت اهالی آن دیار، دست به دعا بردارند؛ اما خود در خطبه ۲۳۸، اهل شام را با لحنی کوبنده، مورد نکوهش قرار دادند. به منظور رفع این ناسازگاری در قول و فعل، نخست با التفات به نقد بیرونی، اصالت و درستی هر دو عبارت به آزمون گذاشته شد و مشخص گردید این سخنان پیش از نهج البلاغه، در آثاری همچون وقعۀ صفین، الغارات، اخبار الطوال، الفتوح به ثبت آمده است. احتمال ممتنع بودن صدور نیز با ارائه شواهدی دیگر از سب و لعن در رفتار علوی، از میان برداشته شد. در گام دوم با بررسی مصادره، بافت زمانی و مکانی دو خطبه مشخص شد؛ خطبه ۱۹۷ که از دشنام پرهیز داده می‌شود، مربوط به قبل یا حداکثر اوایل جنگ صفین بوده است اما محدوده زمانی خطبه ۲۳۸ در ذم اهل شام، به پس از ماجرای حکمیت و در دوره موسوم به غارات بازمی‌گردد. مذاقه بر تحلیل‌ها از چرایی منع از دشنام، به این نتایج منجر شد: امید بازگشت شامیان به راه حق، ناپسند داشتن بنیان گذاشتن سب و لعن و پرهیز از تلافی و مقابله به مثل. تمرکز بر تحلیل‌ها از چرایی دشنام به شامیان، با این نتایج همراه بود: نومیذی از هدایت شامیان، واکنش نسبت به ناسزاگویی شامیان، محرز شدن فسق و نفاق اهل شام، معرفی چهره باطل و ایجاد تنفر در میان کوفیان؛ بنابراین پرواضح است که شرایط و گفتمان حاکم بر دو جمله و اهدافی که در پس ذهن حضرت برای آنها وجود داشته، متفاوت بوده است و بدین سان تناقض بدوی، رخت برمی‌بندد.

منابع

- قرآن کریم.
- فیض الاسلام، علی نقی (۱۳۶۸). نهج البلاغه. ترجمه و شرح فیض الاسلام. تهران: انتشارات فقیه.
- ابشهی، محمد بن احمد (۱۴۱۹). المستطرف. بیروت: عالم الکتب.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (بی تا). جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید. (ترجمه: محمود مهدوی دامغانی). نشر نی.
- ----- (بی تا). شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن اعثم کوفی، ابومحمد (۱۴۱۱). الفتح. بیروت: دارالاضواء.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰). الطبقات الکبری. (تحقیق: محمد قادر عطا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵). تاریخ مدینه دمشق. بیروت: دارالفکر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة، (به کوشش عبدالسلام هارون)، بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰). الإمامة و السياسة معروف بتاریخ الخلفاء. (تحقیق: علی شبیری). بیروت: دارالاضواء.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن میثم، میثم بن علی (۱۳۷۵). شرح نهج البلاغه ابن میثم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- بستی سبحستانی، اسماعیل بن احمد (۱۴۲۱). المراتب فی فضائل امیرالمؤمنین. قم: دلیل.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۴). السنن الکبری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۸). نقد متن، (به کوشش صالح زارعی)، تهران، انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
- تنوی، احمد بن نصرالله (۱۳۸۲). تاریخ آلفی (تاریخ هزار ساله اسلام). (ترجمه: غلامرضا طباطبایی مجد). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (بی تا). الغارات. تهران: عطارد.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۳۵). المستدرک علی صحیحین. بیروت: دارالتأسیل.
- حسن، ابراهیم (۱۳۷۶). تاریخ سیاسی اسلام. (ترجمه: ابوالقاسم پاینده). تهران: جاویدان.
- حسینی، اکرم السادات و میرحسینی، یحیی (۱۴۰۲). نقش دین و حمیت در رفتارشناسی شامیان با تکیه بر گزاره های نهج البلاغه. فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه. ۱۱، شماره (۴۱)، ۹۷-۱۱۹. DOI: 10.22084/nahj.2023.28048.2943
- حسینی، اکرم السادات و میرحسینی، یحیی (۱۴۰۳ الف). مواضع سیاسی عرب تباران شام هم زمان با دوره خلافت امام علی (ع). فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، ۲۰، شماره (۴۶)، ۲۱-۴۹.

- حسینی، اکرم‌السادات؛ میرحسینی، یحیی؛ و صحرائی، کمال (۱۴۰۲ الف). تحلیل فرمانبرداری شامیان از معاویه (با تمرکز بر تحلیل روایات مدح و ذم آنان در نهج البلاغه). *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ۲۹ (۷۵)، ۵۳-۷۵.
- حسینی، اکرم‌السادات؛ میرحسینی، یحیی؛ صحرائی، کمال (۱۴۰۲). واکاوی تاریخی مفهوم «الجفأة الطغام»؛ توصیفی از حضرت علی (ع) درباره شامیان. *پژوهش‌نامه علوی*، دوره ۱۴، شماره (۲۷)، ۱-۲۷. doi: 10.30465/alavi.2023.43593.2508
- حسینی، عبدالزهراء (بی‌تا). *مصادر نهج البلاغه و آسانیه*. بیروت: دار الزهراء.
- دینوری، احمد بن داود (بی‌تا). *الأخبار الطوال*. بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
- سبحانی‌نیا، محمد (۱۴۰۱). نقش فضای صدور در حل تعارض بدوی بعضی از احادیث نهج‌البلاغه. *آموزه‌های حدیثی*، ۶ شماره (۱۱)، ۱۳۳-۱۵۸.
- سبط ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی (۱۴۲۶). *تذکره الخواص من الأمة بذكر خصائص الائمة*. قم: مجمع‌العالمی من اهل بیت علیهم‌السلام.
- شوشتری، محمدتقی (۱۳۷۶). *بحج الصباغه*. تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الأمم و الملوک (تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم)*. بیروت: دارالتراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۴). *الکافی*. قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *بحارالانوار*. بیروت: دارالعلم.
- محسن امین، محسن‌الحسینی (۱۴۰۳). *أعیان الشیعة*. بیروت: دارالتعارف.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵). *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مغنیه، محمدجواد (بی‌تا). *فی ظلال نهج البلاغه*. بیروت: دار العلم للملایین.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی، عباس علی (بی‌تا). *شرح نهج البلاغه (موسوی)*. بی‌جا: دارالرسول الاکرم صلی الله علیه و آله و سلم.
- نصرین مزاحم (۱۳۸۲). *وقعة صفین*. (تحقیق: عبدالسلام محمدهارون). قاهره: المؤسسة العربية الحديثة.
- هاشمی خویی، حبیب‌الله بن محمد (۱۴۰۰). *منهاج البراعة (خویی)*. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- Orel, Vladimir E. & Stolbova, Olga V, (1995). *Hamito - Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*, Leiden: EJ. Brill.

— CONTENTS —

The Model of Wisely Organizational Communication based on Sayings of Nahj al-Balagha	1
Mohammad Hakkak, Hamid Hosseinzadeh Nikouie	
Investigation and Analysis of the Representation of Social Actors in Shaqshaqiya Sermon based on the Sociosemantic System Network of "Van Leeuwen"	31
Mahdiyeh Normandipor, Narghes Ansari, Abdalali Alebooye	
An Exploration of the Sermon of Al-Dura al-Yatimah based on the Investigation of the Authenticity of Monotheistic Expressions Attributed to Amir al-Mu'minin (Peace be Upon him).....	59
Mohammad Hadi Tavakoli	
Analyzing the Grounds for the Necessity of Protecting Minorities in the Minority Schools in Albania Advisory Opinion: With Some References to Islamic Views and Nahj-al-Balagha.....	81
Sattar Azizi, Mousa Karami	
The Role of the Element of Time and Place in the Issuance and Content of the Letter of Imam Ali (AS) to Muhammad Bin Abi Bakr	107
Mohammad Sobhani Yamchi	
Shamian's Condemnation in Nahj al-Balagha; Historical Analysis of its Permission or Prohibition	129
Yahya Mirhoseini, Akram Sadat Hoseini	



Bu-Ali Sina University

Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research

(Scientific)

Vol. 11, No. 432, Autumn 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):**

Afzali, A., Asghari sarem, A., Bagherzadeh, R., Ebrahimi, E., Eslambolchi, A., Gharaee soltanabadi, A. R., Ghorbankhani, O., Hajikhani, A., Mashhadi, A., Rohi barandagh, K., Siyavashi, K., Taleghani, H. R., Tohidi, A. R., Ziyae, S. Y., 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