An Ideological Discourse Analysis of Joseph al-Hashim's Ode Ḍawʾ min al-Ḍawʾ in Praise of Imam Ali

Asgar Babazadeh Aghdam[1]

Extended Abstract

Introduction and Research Objectives

Imam Ali ibn Abi Talib occupies a distinctive position in Arabic literary and intellectual history, transcending the boundaries of religious leadership to become a cultural symbol associated with justice, moral integrity, courage, wisdom, and human dignity. His enduring presence in the works of Arab Christian poets, particularly in Lebanon, represents a significant manifestation of interreligious dialogue and intercultural engagement. Within this literary tradition, Joseph al-Hashim (1937-2018), a contemporary Lebanese Christian poet, intellectual, politician, and writer, offers a compelling example of the reinterpretation of Imam Ali's personality through a discourse that combines religious reverence, ethical idealism, historical reflection, and universal human values. His 73-line ode, Ḍawʾ min al-Ḍawʾ (Light from Light), composed in 1993 for a celebration of Imam Ali's birth organized by the Cultural Representation of the Islamic Republic of Iran at the Assad National Library in Damascus, provides a particularly valuable text for examining the ideological dimensions of Christian Arabic poetry devoted to Imam Ali.

Although previous studies have explored al-Hashim's literary style, thematic concerns, resistance poetry, and representation of the Ahl al-Bayt, the relationship between his linguistic choices and the ideological structures underlying his poetry has received comparatively limited systematic attention. This study addresses that gap by investigating how linguistic and rhetorical strategies transform Imam Ali from a historical and religious figure into a universal ethical exemplar. It seeks to answer two principal questions: first, through what linguistic and discursive mechanisms does al-Hashim represent Imam Ali in Ḍawʾ min al-Ḍawʾ? Second, what major Shiʿi ideological signifiers and discursive formations structure the poem, and how do they contribute to the construction of Ali's religious, political, ethical, and universal significance?

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Quranic Sciences and Knowledge, Qom, Iran, askar.babazadeh@gmail.com

Research Methodology and Theoretical Framework

The study employs a descriptive-analytical method, drawing on library-based research and close textual examination of the poem. Its analytical framework is informed by critical discourse analysis, particularly the investigation of the relationship between language, ideology, value systems, historical representation, and power. Rather than imposing a predetermined set of ideological categories on the text, the study identifies its principal discursive formations inductively through recurring lexical items, semantic associations, oppositional structures, evaluative expressions, rhetorical questions, negation, metaphorical patterns, and religious intertextuality.

This approach treats the poem not merely as an aesthetic composition or a conventional panegyric, but as a coherent discursive formation in which linguistic structures organize historical memory, establish moral hierarchies, negotiate religious identities, and challenge competing conceptions of political legitimacy. Particular attention is given to the interaction between Shi'i theological concepts and the broader ethical vocabulary through which al-Hashim makes Imam Ali accessible to audiences beyond a narrowly defined confessional community.

Findings and Discussion

The analysis identifies nine closely related discursive formations that collectively shape the ideological architecture of Ḍaw' min al-Ḍaw'.

The first is the ontological discourse of light and sacred manifestation. The poem opens with the metaphor of light, presenting Imam Ali as a manifestation and reflection of prophetic illumination. The expression "light from light" establishes a symbolic relationship between Ali and the Prophet Muhammad, while the image of the moon reflecting the sun's radiance suggests the transmission of prophetic virtues into Ali's personality. Through expressions such as nuha (wisdom), huda (guidance), and manara (beacon), the

poet extends this illumination across intellectual and geographical boundaries. Light consequently functions not merely as a decorative image but as a signifier of sacred knowledge, spiritual authority, and enduring guidance.

The second formation concerns the prophetic bond and the continuity of religious authority. Expressions such as "the hand of prophethood," "the shadow of the Messenger of God," and "the first of the people to believe in his mission" construct

Ali's identity as inseparable from the Prophet's mission. The reference to Ali's presence beside Muhammad from childhood reinforces the idea that his authority originates in an enduring prophetic relationship rather than in a subsequent political arrangement. Within the poem's Shi'i theological framework, Imamate is therefore represented as the continuation of prophetic guidance and as a constitutive element of the religious mission.

The third formation establishes epistemic authority and comprehensive knowledge. By describing Ali as "the master of eloquence" and "the gate of knowledge," al-Hashim invokes established Islamic traditions that associate him with exceptional religious and intellectual authority. The image of the Qur'an as a source from which Ali draws knowledge, together with the metaphor of Nahj al-Balagha as a sea of inexhaustible wisdom, presents his intellectual legacy as a vital resource for spiritual and ethical understanding. Particularly significant is the poet's statement that Nahj al-Balagha can serve as a shared sacred text for Christians and Muslims. This formulation transforms a central work of Islamic intellectual heritage into a potential meeting point between religious communities.

The fourth formation is sacred heroism and principled courage. References to the battles of Badr, Hunayn, Khandaq, Uhud, and Khaybar evoke the historical and religious memory of Ali's military achievements. The image of Dhu al-Fiqar, whose blade resounds before its decisive strike, symbolizes not merely physical strength but the moral legitimacy of courage exercised in defense of truth. Through the accumulation of historical references, the poem integrates military heroism into a broader ethical and religious framework, distinguishing principled resistance from the pursuit of domination for its own sake.

The fifth formation articulates justice-centered governance and ethical politics. In the lines "Here, justice is the light of God" and "Here, politics is a heavenly lamp of piety," the repeated demonstrative hunā ("here") establishes a symbolic space in which political authority is inseparable from moral responsibility. The metaphor of politics as a heavenly lamp challenges conceptions of political practice founded on manipulation, expediency, and the accumulation of power. Al-Hashim's representation of Ali's government instead emphasizes justice, righteousness, and the protection of rights. Politics acquires legitimacy insofar as it serves ethical and spiritual purposes.

The sixth formation concerns divinely grounded legitimacy and wilāya. Through references to the Hadith al-Dar and Hadith al-Manzila, the poet situates Ali's

authority within a network of prophetic traditions central to Shi'i understandings of succession. The titles wazīr (minister or supporter), wārith (inheritor), waṣī (designated successor), and walī (guardian or authority) function as interconnected ideological signifiers. Their cumulative effect is to present Ali's leadership as rooted in prophetic designation rather than merely in political consensus or tribal affiliation.

The seventh formation develops historical victimhood and the critique of power, particularly through the representation of the Saqifa episode following the Prophet's death. The rhetorical questions "Why do the Ansar disagree?" and "How have people's arguments become weightier than his prophethood?" challenge the political processes through which succession was determined. The expression ḥizb Quraysh ("the faction of Quraysh") portrays the actors involved as a politically aligned group, emphasizing collectiv

e interests and tribal calculations. Through interrogative structures and the contrast between human arguments and prophetic authority, al-Hashim reinterprets Saqifa from a historical episode into a symbol of the displacement of religious legitimacy by political competition. This discourse also contributes to the construction of Shi'i collective memory, in which Ali's historical marginalization becomes a lasting point of ethical and political reflection.

The eighth formation is the continuity of martyrdom and interreligious symbolic correspondence. By depicting Imam Hasan and Imam Husayn as continuing the same path as Imam Ali, the poet presents their different historical experiences-including reconciliation, political opposition, and martyrdom-as expressions of a shared commitment to truth. The repeated metaphor of al-darb ("the path") signifies the continuity of a sacred ethical trajectory across generations. The comparison with the path of Jesus introduces a particularly significant Christian dimension. Through this analogy, the suffering and sacrifice of the Ahl al-Bayt are interpreted alongside Christian traditions of sacred suffering and self-giving. Martyrdom thus becomes a shared symbolic language through which the poem connects Islamic and Christian understandings of fidelity, sacrifice, and moral resistance.

The ninth and culminating formation is the transreligious universalization of Imam Ali's personality. Al-Hashim explicitly rejects the idea that Ali belongs exclusively to Muslims or to the followers of Shi'ism. The repeated negative construction laysa ("is not") dismantles confessional exclusivity, while the expression "not reserved

for his Shi'i followers" challenges the appropriation of Ali as the exclusive symbolic property of one community. More importantly, the poet redefines allegiance through ethical conduct: whoever adheres to benevolence, gentleness, and piety may be considered a participant in Ali's covenant. Religious affiliation is thereby supplemented–and ethically reinterpreted–through the practice of virtues associated with Ali. This universalizing perspective resonates with the humanistic dimension of his political thought, particularly the principle expressed in Nahj al-Balagha that people are either brothers in religion or equals in creation.

Conclusion

The findings demonstrate that Ḍawʾ min al-Ḍawʾ moves substantially beyond conventional panegyric. Through metaphor, repetition, semantic opposition, rhetorical questioning, negation, evaluative vocabulary, and religious intertextuality, Joseph al-Hashim constructs a multidimensional ideological representation of Imam Ali as a source of sacred illumination, prophetic continuity, intellectual authority, principled courage, ethical governance, and historical resistance. The poem simultaneously challenges tribal conceptions of political legitimacy and extends the significance of martyrdom beyond the boundaries of a single religious tradition.

Its distinctive contribution lies in the interaction between a recognizably Shi'i theological framework and a universal ethical vision. Rather than erasing the poem's confessional foundations, al-Hashim uses them to articulate values that can be shared across religious and cultural boundaries. Imam Ali consequently emerges as a figure whose significance rests not only on historical identity or doctrinal affiliation but also on justice, truth, piety, compassion, and human dignity. The study concludes that the poem operates as an ideological and identity-forming text in which poetic language simultaneously preserves religious memory, critiques structures of power, and creates possibilities for interreligious understanding. It therefore offers a valuable case study for comparative Arabic literature, critical discourse analysis, and research into the role of literary expression in fostering intercultural and interfaith dialogue.

Keywords: Joseph al-Hashim; Imam Ali; ideological discourse; critical discourse analysis; Ḍawʾ min al-Ḍawʾ; Christian Arabic poetry; interreligious dialogue.

فصلنامهٔ علمی مطالعات ادبیات شیعی
سال سوم، شمارهٔ دهم، تابستان ۱۴۰۵

تحلیل گفتمان ایدئولوژی در قصیده «ضوء من الضوء» جوزف هاشم در تجلیل از امام علی(ع)

عسگر بابازاده اقدم[۱]

چکیده

این پژوهش به تحلیل گفتمان ایدئولوژیک ترسیم شخصیت امام علی(ع) در شعر جوزف هاشم، شاعر مسیحی معاصر لبنان، می‌پردازد. مسئله اصلی آن است که شاعر با چه سازوکارهای زبانی و گفتمانی، امام علی(ع) را از سطح یک شخصیت تاریخی و مذهبی فراتر برده و به الگویی عدالت‌محور، فرادینی و انسانی تبدیل می‌کند. هدف پژوهش، تبیین لایه‌های معنایی و ایدئولوژیک این بررسی و نشان دادن نقش شعر در صورت‌بندی مفاهیمی چون امامت، عدالت، شهادت، مظلومیت تاریخی و جهان‌شمولی شخصیت علوی و ... است. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. چارچوب نظری پژوهش نیز تحلیل مولفه‌های گفتمان ایدئولوژیک در قصیده ضوء من الضوء است. نتایج نشان می‌دهد که شاعر با بهره‌گیری از تقابل‌های معنایی، ساختارهای استفهامی و سلبی، واژگان ارزشی و بینامتنیت دینی و ...، گفتمان‌های عدالت‌محوری، سیاست اخلاقی، امتداد شهادت، نقد ساختار قدرت و فرادینی‌سازی شخصیت امام علی(ع) را انجام داده است. در نتیجه، شعر جوزف هاشم از سطح مدح سنتی فراتر رفته و به متنی گفتمان‌ساز و هویت‌محور تبدیل می‌شود که امام علی(ع) را نماد حق، عدالت، ایثار و همگرایی انسانی معرفی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: جوزف هاشم، تحلیل گفتمان، ایدئولوژی، قصیده ضوء من الضوء

---

۱. دانشیار گروه زبان وادبیات عربی. دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم. قم. ایران. askar.babazadeh@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۲۳ . تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

۱. مقدمه و بیان مسأله

شـخصیت حضـرت علـی(ع) در تاریـخ و ادبیات عـرب، فراتـر از یک پیشـوای مذهبی، به عنـوان یک «ابرنشـانه» و «دالّ تمدنـی» تبلور یافته اسـت که ظرفیت‌های بیانـی و معنایی گفتـار و رفتـار ایشـان، مرزهـای اعتقـادی و ایدئولوژیـک را درنوردیده اسـت. در ایـن میان، پدیده ادبیات علویِ مسـیحی در جهان عرب، به‌ویژه در لبنان، فصلی درخشـان در تعامل میان‌فرهنگـی و گفت‌وگوی ادیان گشـوده اسـت. قصیده «ضوء من الضوء» سـروده «جوزف هاشـم»، سیاسـتمدار، شـاعر و ادیب معاصر لبنانی، امتدادِ مدرن و منسجمِ همین سنتِ ادبی اسـت. هاشـم در این قصیـده، با رویکـردی معرفت‌شـناختی و با بهره‌گیـری از زبانی اسـتوار و کلاسـیک، به بازسـازی سـیمای امام در سـاحت‌های گوناگونِ قدسی، حماسی، سیاسـی و اخلاقی می‌پـردازد. مطالعه این قصیده نـه تنها از حیث ادبـی و بلاغی، بلکه به مثابه یک «رخداد گفتمانی» که در آن مفاهیم شـیعی از زبان یک شـاعر مسیحی بازتعریف می‌شـوند، واجد اهمیـت راهبردی در مطالعـات ادبیات تطبیقی و تحلیل گفتمان اسـت. پژوهـش حاضر بر آن اسـت تا با فرارفتن از لایه‌های روبنایی متن، بـه واکاوی لایه‌های زیرین و دال‌های مرکزی بپردازد که شـاکله شـخصیت امام را در ذهن و زبان این شـاعر مسـیحی صورت‌بندی کرده‌اند. مسـئلهٔ اساسـی این است که در بسـیاری از این پژوهش‌های مرتبط با شـعر هاشـم، پیوند میـان «سـاختار زبانـی» و «نظـام فکری-ایدئولوژیک» شـاعر مغفول مانـده و متـن به عنوان یک کلِّ گفتمانیِ منسـجم تحلیل نشـده اسـت. در واقع، بسـیاری از منتقـدان تنها بـه احصای مضامین مدحـی پرداخته‌اند، بدون آنکـه تبیین کنند چگونه ایـن مضامیـن در یـک فراینـد گفتمانـی، شـخصیت امـام را از یک سـوژه تاریخـی به یک الگـوی متعالـی و جهانی تبدیـل می‌کنند. بنابراین تلاش خواهد شـد به دو سـوال محوری پاسـخ داده شـود: ۱. جوزف هاشـم با چه سـازوکارهای زبانـی و غیر زبانی، شـخصیت امام علـی(ع) را در ایـن قصیـده بازنمایی کرده اسـت؟ ۲. مهمتریـن نمادهای گفتمانی شـیعی موجود در این قصیـده کدامند؟

۲. پیشینهٔ تحقیق

بررسی منابع کتابخانه‌ای و پایگاه‌های علمی نشان می‌دهد که شعر جوزف هاشم، با وجود برخورداری از ظرفیت‌های چشمگیر در حوزه‌هایی چون بینامتنیت دینی، ادبیات مقاومت، بازنمایی اهل‌بیت(ع)، گفتمان عدالت و هویت فرادینی، هنوز به‌صورت گسترده و نظام‌مند مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. بخش عمده پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ شعر وی یا در سطح ترجمه و شرح ادبی باقی مانده‌اند، یا ذیل مطالعات کلی‌تر دربارهٔ شاعران مسیحی عرب و لبنانی به او پرداخته‌اند. ازاین‌رو، می‌توان گفت مطالعات موجود، هرچند در معرفی بخشی از ابعاد ادبی و فکری شعر جوزف هاشم نقش داشته‌اند، اما مرتبط با شعر جوزف هاشم، پایان‌نامهٔ امیراحمدی (۱۳۹۱) با عنوان ترجمه و شرح ادبی - موضوعی دو قصیده«الانسان الکونی و القرآن البشری است. این پژوهش از آن جهت اهمیت دارد که بخشی از شعر جوزف هاشم را به مخاطب فارسی‌زبان معرفی کرده و زمینه اولیه‌ای برای فهم محتوای دو قصیده فراهم ساخته است. با این حال، رویکرد غالب آن، ترجمه‌ای و شرحی است و تحلیل مفهومی، گفتمانی یا ایدئولوژیک در آن جایگاه محوری ندارد. شرح مفردات و توضیح موضوعی ابیات نیز بیشتر به صورت گذرا و توصیفی انجام شده است.

در پژوهشی دیگر، نودهی(۱۳۹۲) در پایان‌نامه أهل البیت(ع) فی شعر الشعراء المسیحیین اللبنانیین: دراسة أسلوبیة، شعر تعدادی از شاعران مسیحی معاصر لبنان، از جمله هنوز نتوانسته‌اند منظومه گفتمانی و ایدئولوژیک شعر او را بر پایه یک الگوی نظری مشخص و روشمند تبیین کنند.

در میان مقالات منتشرشده دربارهٔ جوزف هاشم، مقالهٔ زینی‌وند (۱۳۸۹) با عنوان «مظاهر أدب المقاومة فی شعر جوزف الهاشم» از جایگاه قابل توجهی برخوردار است. این مقاله کوشیده است مؤلفه‌های ادبیات مقاومت را در شعر هاشم شناسایی و

تحلیـل کنـد. مزیـت ایـن پژوهـش آن اسـت که شـعر هاشـم را از سـطح مـدح و عاطفه صـرف فراتـر بـرده و آن را در پیونـد بـا مفاهیمی چـون مقاومـت، پایداری، ستم‌سـتیزی و عدالت‌خواهـی بررسـی کرده اسـت. با این حـال، تمرکز مقالـه بر ادبیات مقاومت سـبب شـده اسـت که سـایر ابعاد گفتمانی شـعر هاشـم، ماننـد گفتمـان امامت، نقـد قدرت، مشـروعیت سیاسـی، تقابـل حـق و باطـل، و فرادینی‌سـازی شـخصیت امـام علـی(ع)، بـه صـورت مسـتقل و نظـری تحلیـل نشـود. زینی‌ونـد در مقاله دیگـری با عنوان «دراسـة نقدية لقصيدة مشـعل الثورين للشـاعر جوزف الهاشـم شـكلاً ومضموناً» (۱۳۹۲) به بررسی ویژگی‌هـای شـکلی و محتوایـی قصیـده مشـعل‌الثورین پرداختـه اسـت. ایـن پژوهـش از نظـر توجـه همزمـان به فـرم و محتـوا اهمیـت دارد و برخـی ویژگی‌های هنـری و فکری قصیـده را آشـکار می‌سـازد. بـا این حـال، روش پژوهش بیشـتر نقـد ادبی عمومی اسـت و چارچوب نظری مشـخصی بـرای تحلیل رابطه زبـان، قدرت، ایدئولوژی و سـاختارهای اجتماعـی در آن دیده نمی‌شـود. به بیـان دیگر، این مقاله از سـطح توصیـف و نقد ادبی فراتـر نمـی‌رود و وارد تحلیـل گفتمان بـه معنای نظری و روشـمند آن نمی‌شـود.

مجیدی و شـریفان (۱۳۹۲) نیز در مقالهٔ «بررسـی واقعه غدیر در شـعر شاعران مسیحی عـرب» در بخشـی کوتـاه به شـعر جـوزف هاشـم و برخـی ویژگی‌هـای آن اشـاره کرده‌اند. اهمیـت این مقاله در آن اسـت که شـعر هاشـم را در پیونـد با واقعه غدیـر و در کنار دیگر شـاعران مسـیحی عـرب قـرار می‌دهـد؛ اما بـه دلیل گسـتردگی موضـوع و تعدد شـاعران مورد بحث، تحلیل شـعر جوزف هاشـم در آن محدود و اجمالی اسـت و بیشـتر، اشاره‌ای زمینـه‌ای به جایگاه او در سـنت غدیریِ شـعر مسـیحی عرب به شـمار می‌آید.

بـا مـرور مطالعـات پیشـین پیرامون شـعر جوزف هاشـم، خـلأ اصلی ایـن پژوهش‌ها آن اسـت کـه تاکنون شـعر وی، به‌ویـژه در پیوند با شـخصیت امام علی(ع)، مـورد تحلیل گفتمانـی قـرار نگرفتـه اسـت؛ لذا گفتـار حاضر بـا تکیه بـر این رویکرد می‌کوشـد نشـان دهد که شـاعر چگونه از طریق گزینش‌های واژگانی، سـاختارهای تقابلی، برجسته‌سـازی

صفـات مثبت امام علی(ع)، نقد سـاختارهای قدرت و بازتعریـف مفاهیمی چون بیعت، عدالـت و ولایـت، گفتمانی خاص دربـارهٔ امام علی(ع) پدیـد می‌آورد.

۳. معرفی جوزف هاشم

جوزف هاشـم، شاعر، ادیب، سیاسـت‌مدار و اقتصاددان برجسته لبنانی، در سال ۱۹۳۷م در روسـتای برجین از منطقه شـوف در لبنان به دنیا آمد و در سـال ۲۰۱۸م درگذشت. او از خاندان‌هـای مسـیحیِ لبنانی به شـمار می‌رود که بنا بـر برخی گزارش‌ها، ریشـه‌ای علوی و سـیادت‌مندانه داشـته‌اند و در دوره‌هـای تاریخـی گذشـته، به‌ویـژه در عصـر عثمانی، به سـبب فشـارهای سیاسـی، اقتصـادی و اجتماعـیِ وارد بـر شـیعیان، ناگزیر بـه تغییر مذهـب شـده‌اند. این پیشـینه تاریخی در برخی سـروده‌های هاشـم بازتـاب یافته و خود شـاعر نیـز با لحنـی هویتـی و افتخارآمیـز به آن اشـاره کرده اسـت. جوزف هاشـم بـا تراز کیزور ازدواج کرد و حاصل این ازدواج سـه فرزند، شـامل دو پسـر به نام‌های هاشـم و نزار و دختـری به نـام رُلی است(سـخنگو، ۹۶: ۱۴۰۰).وی پس از گذرانـدن تحصیلات ابتدایی، دوره متوسـطه را در مدرسـه الحکمـه بیروت ادامه داد و سـپس در رشـته ادبیـات عرب از دانشـگاه سـن‌ژوزف فارغ‌التحصیل شـد و در آغاز فعالیت حرفه‌ای خود، از سـال ۱۹۵۹م بـه تدریـس در مدارس دولتـی و غیردولتـی پرداخت (بدیع‌یعقـوب، ۲۹۶: ۱۹۲۵). از سـال ۱۹۶۵م در کنـار تدریس و نویسـندگی، وارد عرصه روزنامه‌نگاری شـد(زائری، ۱۱۹: ۱۳۸۹) و در این دوره، مقالات خود را در روزنامه «العمل» در صفحهٔ نخسـت منتشـر می‌کرد و آن‌ها را ابتـدا بـا عنـوان «نقطـة حبر» و سـپس با عنوان «علی سـن الرمـح» به چاپ می‌رسـاند. جوزف هاشـم در سـال ۱۹۷۰م با عضویـت در حزب کتائب، رسـماً وارد فعالیت سیاسـی شـد و به‌عنـوان مدیـر بخش سیاسـی ایـن حزب بـه ایفای نقـش پرداخـت. او همچنین در سـال ۱۹۷۶م رادیـوی «صوت لبنـان» را برای این حزب تأسـیس کرد و تا سـال ۱۹۸۸م مدیریـت آن را بـر عهـده داشـت. افزون بـر فعالیت‌های سیاسـی و رسـانه‌ای، هاشـم در

همایش‌ها و کنفرانس‌های ادبی و فرهنگیِ متعددی در کشورهای مختلف حضور یافت. سخنرانی‌های متنوعی از او، به‌ویژه دربارهٔ مناسبت‌های اسلامی همچون عید غدیر و روز عاشورا، منتشر شده است. همچنین شماری از آثار او در قالب کتاب نیز به چاپ رسیده و جایگاه وی را به‌عنوان یکی از چهره‌های اثرگذار در سپهر ادبی و فکری لبنان تثبیت کرده است. از مهم‌ترین آثار وی می‌توان به أصوات لبنان فی حرب‌السنتین ۱۹۷۷م، ابوالطیب‌المتنبی شاعرالعنفوانوالطموح ۱۹۸۲م ، الفارابی دراسه و نصوص ۱۹۸۶م وعلویات ۱۹۹۹م اشاره کرد.

۴. شمایی از قصیده ضوءٌ من الضوء

قصیده ۷۳ بیتی «ضوء من الضوء» جوزف الهاشم، به سال ۱۹۹۳ میلادی در جشنی که رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در کتابخانه ملی اسد دمشق به مناسبت میلاد امام علی(ع) ، ترتیب داده بود سروده شد (علی و الحسین فی الشعر المسیحی، ۳۵۱: ۲۰۱۷). این قصیده تابلویی معرفتی، حماسی و گفتمانی است که شخصیت امام علی(ع) را در شبکه‌ای از دلالت‌های معرفتی و انسانی بازنمایی می‌کند و محتوای آن را می‌توان در چهار محور کلان تحلیل کرد:

نخست، محور لاهوتی و معرفتی؛ شاعر با استعاره «نور» آغاز می‌کند و امام را نوری برخاسته از نور نبوی، سایه پیامبر(ص) و «باب علم» معرفی می‌کند که فقه و بلاغت از او سرچشمه می‌گیرند. دوم، محور حماسی و جهادی؛ که در آن دلاوری‌های امام در نبردهای سرنوشت‌ساز صدر اسلام (بدر، حنین، خندق، احد و خیبر) بازخوانی شده و ذوالفقار نماد فتحی قدسی تصویر می‌شود که در دست «حسام‌الدین» می‌درخشد. سوم، محور سیاست اخلاقی و مشروعیت؛ شاعر با صراحتی بیانی به واقعه غدیر، احادیث دار و منزلت و ولایت منصوص امام اشاره می‌کند. او در تقابلی گفتمانی، واقعه سقیفه را نقد کرده و بر «مظلومیت تاریخی» امام تأکید می‌ورزد؛ مظلومیتی که ناشی

از ترجیح سلامت دین بر امارت دنیوی و پایبندی به عدالت مطلق است. چهارم، محور ایثار و جهان‌شمولی؛ که نقطه اوج قصیده است. شاعر با پیوندی نمادین، مسیر امام و شهادت فرزندانش را به درب عیسی (راه مسیح) تشبیه می‌کند تا بر وجه فداکاری قدسی ایشان تأکید ورزد. در نهایت، درون‌مایه اصلی قصیده بر فرادینی بودن شخصیت امام استوار است؛ جوزف الهاشم در این قصیده تصریح می‌کند که علی(ع) منحصر به شیعیان یا مسلمانان نیست، بلکه امامِ هر آن کسی است که به فضیلت، حق، نبل و آزادگی تمسک جوید. این رویکرد، امام را از یک شخصیت مذهبی صرف به الگویی تمدنی و نماد اومانیسم قدسی ارتقا می‌دهد.

۵. ایدئولوژی وشعر

ایدئولوژی واژه‌ای یونانی و متشکل از دو واژه ایده و لوگوس است. مبتکر این واژه فیلسوف فرانسوی به نام دستوت دی تراسی است (سلمان، ۱۷: ۱۹۸۱). این اصطلاح از بدو پیدایش تاکنون معانی مختلفی را به خود گرفته وهنوز هم معنای ثابت خود را به دست نیاورده است؛ ۱.دانش افکارشناسی وپدیده ای که اندیشه بشر را مطالعه وبه نحوه پیدایش اندیشه انسانی می‌پردازد.۲.مطابق اندیشه‌های مونتسکیو و ژان ژاک روسو، دو اندیشمند فرانسوی که پایه‌های دانش ایدئولوژیک را بنا نهاده وشعارهایی که در انقلاب فرانسه تحت عنوان آزادی، برادری ومساوات ایراد شد، می‌توان گفت جوهره اصلی تعریف ایدئولوژی مشخص گردید.۳.یکی دیگر از تعاریف مشهور از سوی ریمون ارون ارایه شده و آن اینکه ایدئولوژی اندیشه غلطی است که بر پایه توجیه منافع و خواسته‌ها بنا می‌شود و می‌توان آن را هماهنگی اجمالی با تفسیر تاریخی وسیاسی جهان نام نهاد.یکی از مفاهیم مهم تأثیرگذار در گفتمان بخصوص در رویکرد تحلیل گفتمانی انتقادی اصطلاح ایدئولوژی است چرا که رویکردهای ساختگرایی ونقشگرایی را که در سطح توصیف یک متن هستند وارد مرحله تبیین نموده وان را ارتقا

می‌دهندهـر ایدئولـوژی غالبـا در درون متـون گفتمـان پنهان بـوده وکمتر به طور آشـکارا در متـن نمایـان می‌شـوند. شـاید سـاده‌ترین روش‌هـا، تمرکز بـر روی ویژگی‌هـای متنی و توصیـف وتفسـیر آنهـا باشد(عواطف‌رسـتمی، ۲۸: ۱۳۸۶). مؤلفه‌هـای ایدئولوژیـک ایـن پژوهـش نیز بر اسـاس رویکـردی کیفی و اسـتقرایی، از خـلال تحلیل متن‌محـور قصیده اسـتخراج شـده‌اند. در این فرایند، شـاخص‌هایی مانند تکـرار واژگان و تصاویر کلیدی، شـبکه‌های هم‌نشـینی معنایی، تقابل‌هـای دلالتی، جهت‌گیری ارزشـی گزاره‌هـا، و نحوه بازنمایـی سـوژه‌های قدسـی و غیرقدسـی مبنـای شناسـایی مؤلفه‌هـا قرار گرفته اسـت. از ایـن‌رو، مقوله‌هـای نهایـی نـه به‌صورت پیشـینی و سـلیقه‌ای، بلکـه با اتکا به شـواهد زبانـی و گفتمانـیِ درون‌متنـی و بـا هدف کشـف الگوهـای مسـلط ایدئولوژیک در شـعر جـوزف هاشـم صورت‌بندی شـده‌اند.

۶.گفتمان‌های موجود در قصیده ضوءٌ من الضوء

۶-۱. گفتمان هستی‌شناختی نور و تجلی قدسی

در ادبیـات آیینـی و فرادینـی، بهره‌گیـری از متافیزیـک نـور ابـزاری بـرای تبییـن سـاحت هستی‌شـناختی و قدسـیِ شـخصیت‌های والای الهـی اسـت. در ایـن گفتمان، شـاعر با فرارفتـن از ابعـاد زیست‌شـناختی و تاریخیِ صرف، وجود سـوژه را به عنـوان تجلی و امتداد نور خـدادادی بازتعریف می‌کند.شـاعراز طریق نماد نورنشـان داده که همـگان عوالم عالی فرشـتگان و پیامبـران وصعود بـه قلمرو الوهیـت و عالم ملکـوت را بر اسـاس تجارب خود تشـریح می‌کنند.نمـاد نـور در بیـن نمادهـای عرفانـی تنها نماد قدسـی و معنـوی می‌تواند باشـد کـه عرفـا سـعی دارنـد از طریـق آن، ضمـن بیـان تجربـه عرفانـی خـود از مواجهه با حقیقـت برتر، ماهیت روح خدایی خـود را نیز ادراک کنند(جواهری‌نیـا، ۷۹: ۱۳۸۳).در این قصیده شـاعر نیز شـاعر در بهره‌گیری از نماد نور و کاربسـت آن برای امام علی از مفهوم نور در مسـیحیت الگوگیری کـرده و وی را به عنوان خداوندی میداند که کسـی نمی‌تواند بدان

نزدیک شود؛ چنین رویکردی مرجعیت معنوی سوژه را نه ناشی از مناسبات اعتباری، بلکه مبتنی بر تکوین لاهوتی و ذاتِ منور او در نظام آفرینش می‌داند.

۱. «يَطُلُّكَالضِّوْءِ مِنْ ضَوْءٍ وَيَنْشُرُهُ كَالبَدْرِ يَعْكِسُ شَمْساً وَهْجَ جَبْهَتِهِ»
۲. «أَنَّى الْتَفَتَّ نُهَىً، أَنَّى اتَّجَهْتَ هُدَىً وَحَيْثُ أَبْحَرْتَ ضَوْءٌ مِنْ مَنَارَتِهِ»(هاشم، ۶۵: ۱۹۹۹)

شاعر در بیت نخست با ساختِ تعبیر استعاری و تشبیهیِ «كَالضِّوْءِ مِنْ ضَوْءٍ»، یک شبکه دلالتیِ نوری ایجاد می‌کند که در آن امام علی(ع) «تکثیر نوری» از اصل منبع وحی بازنمایی می‌شود. تصویر بازتاب نور خورشید در ماه در مصراع دوم، دلالت بر انعکاس تمام‌عیار فضائل نبوی در سیمای علوی دارد. شاعردراین بیت گواهی می‌دهد که حضرت علی(ع) و نبی اکرم(ص) همواره دو یار وبرادر بوده وایشان را برادرانه در تبلیغ دین یاری می‌نمود. ساختار این بیت اشاره به فرمایش آن حضرت در نامه ۴۵ نهج‌البلاغه، خطاب به عثمان بن‌حنیف کارگزار خود در بصره است که فرموده بود: أنا من رسول الله کالضوء من الضوء(نجفی و همکاران، ۱۳۰: ۱۳۹۲). در بیت دوم نیزشاعر با به‌کارگیری ادوات عموم و شرط «أنّی»و «حیثُ»، حاکمیت این گفتمان نوری را تعمیم مکانی و معرفتی می‌بخشد؛ بدین معنا که خرد «نُهی» و هدایت «هُدی» در هر جهت، وام‌دار «مناره نوری» وجود امام است و نقش هدایت‌گری او ساحتی مطلق و فرازمانی دارد.

۶-۲. گفتمان پیوند نبوی و جانشین رسالت

این مؤلفه بر پیوند طبیعی، تکوینی و جدانشدنی میان نهاد رسالت و ولایت تاکید دارد. در این افق فکری، هویت و تربیت علوی مستقیماً در زیست‌جهان نبوی شکل گرفته و امامت نه یک پدیده عارضیبا پسینی پس از رحلت پیامبر(ص)، بلکه پروژه‌ای هم‌زمان با آغاز دعوت الهی تلقی می‌شود (سلیمان، ۳۵: ۱۹۸۱). بازنمایی این هم‌بستگی، مشروعیت تاریخی و دینی سوژه را به سرچشمه اصلی وحی متصل می‌سازد. چراکه در منظومه فکری تشیع، امامت نه یک نهاد مجزا، بلکه استمرار ماهویِ جریان نبوت

قلمداد می‌گردد؛ به گونه‌ای که کمالِ رسالت در پیوند با ولایتِ علی بن ابی‌طالب(ع) معنا یافته و بدون آن، ابتر انگاشته می‌شود. بر پایه اصل «وصایت»، پیامبر اکرم(ص) جانشینان خویش را از میان اهل‌بیت و نسل فاطمی-حسینی برگزیده است. هرچند فرقه‌های مختلف شیعی (اعم از زیدیه، اسماعیلیه و امامیه) در شمارش و تعیین مصادیق ائمه تفاوت‌هایی دارند، اما در اصلِ حقانیت ولایت علوی و وصایتِ بلافصل ایشان هم‌داستانند. این پیوستگی وجودی میان نبوت و امامت تا مرتبه همسانیِ شئون و فضائل پیش می‌رود؛ چنان‌که در متون کهن، با تکیه بر احادیثی نظیر «لحمک لحمی»، بر یگانگی گوهریِ نبی و ولی تأکید شده است:

ذاتِ نبی و ذاتِ ولی هر دو چون یکی است / قالَ النبی: لحمُکَ لَحمی ایا علی(خوسفی، ۱۳۶۶: ۱۲۷).

۱. «یَدُ النُّبُوَّةِ شَدَّتْ عَزْمَ سَاعِدِهِ وَأَطْلَقَتْهُ إِمَاماً مِنْ طُفُولَتِهِ»
۲. «فَكَانَ ظِلَّ رَسُولِ اللهِ، كَاتِبَهُ وَأَوَّلَ القَوْمِ إِيمَاناً بِدَعْوَتِهِ»(هاشم، ۶۵: ۱۹۹۹)

استعاره «یَدُ النُّبُوَّةِ» در بیت نخست، عامل تکوین و انتصاب امام را مستقیماً به دست توانمند پیامبر(ص) نسبت می‌دهد و با قید «مِنْ طُفُولَتِهِ»، بر دیرینگی و ریشه‌دار بودن این امانت رسالی تأکید می‌ورزد. در بیت دوم، تعبیر «ظِلَّ رَسُولِ اللهِ» نشان‌دهنده فنای وجودی و همراهیِ بی‌فاصله امام با پیامبر است. شاعر با کنار هم قرار دادن دال‌های تاریخی و معرفتیِ «کاتبه» (کاتب وحی) و «أوّل القوم إیماناً» (نخستین مؤمن)، ساختار گفتمانی جانشینی را بر دو پایه تقدم در پذیرش حق و وثاقت کامل در ضبط وحی استوار می‌سازد.

۶-۳. گفتمان مرجعیت معرفتی و شمول علمی

مرجعیت معرفتی به معنای تثبیت جایگاه سوژه به عنوان منبع نهایی تبیین، تفسیر و بسط دانش‌های دینی و حکمت‌های الهی است. در این گفتمان، علوم دینی و ساختارهای فقهی فرع بر نظام دانشی سوژه مفصل‌بندی می‌شوند و کلام او مرجع

تحلیـل حقایـق قرآنـی قـرار می‌گیـرد. ایـن مؤلفه، ابعـاد علمـی و کلامی شـخصیت را در تـرازی فراتـر از فقها و عالمـان عصر خویـش بازتولید می‌کنـد. منظور اصلـی از مرجعیت علمـی یا معرفتی بهره رسـانی علمـی عالم به جامعـه و افراد مخاطب اسـت (رودگر، ۱۳۰: ۱۳۹۹). هرانـدازه درجـه علمی عالم بالاتر و شـدتش بیشـتر باشـدمرجعیت معرفتی او نیز بـه فراخـور مخاطبان دارای سـطوح و درجـات متعدد خواهد بـود. شـاعر در این قصیده بـه مرجعیـت امام کامـلاً واقف بوده و بـه نحوه اقتدای شـیعه به ایشـان و جایگاه خاصی کـه آن امـام همـام در ایـن عرصـه داشـته آگاه بوده اسـت. جایـگاه بی‌نظیـر آن حضرت در مقـام ولایـت وامامـت بیان و سـبقت در حمایت از نبی اکرم و اسـلام حفظ قـرآن و... همگـی از جملـه الگوهـای مرجعیت امـام علی در ایـن قصیده‌اند:

۱. «سَیِّدُ البَیَانِ، وَبَابُ العِلْمِ مُشْتَرِعاً وَالفِقْهُ مُذْ کَانَ، نَهْجٌ مِنْ بَلاغَتِهِ»
۲. «یَعَبُّ مِنْ مَنْهَلِ القُرْآنِ، یَحْفَظُهُ وَالنَّهْجُ کَالبَحْرِ، فَاغْرِفْ مِنْ غَزَارَتِهِ»(هاشم، ۶۹: ۱۹۹۹)

شـاعر در بیت نخسـت از طریـق بینامتنیت صریح بـا حدیث نبوی «أنـا مدینة العلم وعلـي بابهـا»، ترکیب «بـاب العلـم» را احضار کـرده و مرجعیت علمی امام را مشـروعیت روایی می‌بخشـد. وی با یـک جابه‌جایی گفتمانی، فقه را برآمـده از بلاغت علوی می‌داند تـا نشـان دهـد بلاغـت امـام صرفاً فـن سـخنوری نیسـت، بلکـه خـود مبنای اسـتنباط احـکام اسـت. یـا در بیت دوم، فعـل یَعَبُّ (ارتبـاط مسـتقیم و عمیق با سرچشـمهٔ قرآن) در کنـار تشـبیه «نهج‌البلاغـه بـه دریا»، نشـان می‌دهد کـه علم امام، واسـطه فهـم قرآن و گنجینـه‌ای نامتناهـی برای تشـنگان معرفت اسـت؛ وی در این بیت عمـق ارتباطی قرآن و نهج‌البلاغـه را بـه تصویر کشـیده اسـت.فعل یَعَـبُّ به معنی این اسـت که امـام قرآن را نـه بـه مانند یک قـاری عـادی حفظ کـرده بلکه به مانند گوش شـنوایی اسـت کـه علوم قـرآن و معـارف آن را از سرچشـمه اصلی فراگرفته و در سـینه فراخ خود انباشـته اسـت... (هیفـاء، ۳۳۳: ۱۴۲۶) او پیرامـون بیـت مذکـور با کنار نهـادن و نادیده گرفتـن اختلافات میان اسـلام و مسـیحیت گفته اسـت: «...مـن قبلاً هم گفتـه‌ام: اگر نهج‌البلاغـه را کتاب

مشـترک مسـیحیان و مسـلمانان بدانیم می‌بینیم که کتـاب نهج‌البلاغه برای مسـیحیان کتـاب مقـدس اسـت، همان‌طور که بـرای مسـلمانان نیـز این‌چنین اسـت پـس این دو فرقـه می‌تواننـد پیرامون آنچه در نهج‌البلاغه آمده اسـت متحد شوند»(هاشـم، ۴۹: ۱۹۹۹).

۶-۴. گفتمان حماسهٔ قدسی و شجاعت مکتبی

حماسـهٔ قدسـی بازنمایـی قـدرت و شـجاعت نظامی نه بـه عنوان ابـزاری برای تسـلط، سـلطه‌گری یـا فتوحـات دنیـوی، بلکـه بـه عنـوان جهـادی مقـدس در راه صیانـت از ارزش‌هـای توحیدی اسـت. در ایـن مؤلفه، دلاوری‌های میـدان نبرد با عنصـر تقوا و دفاع از کیـان حـق گـره می‌خورد و شمشـیر سـوژه به نبـردی رمزگون علیـه کفر، طغیان و سـتم تبدیـل می‌شـود.در ایـن قصیده شـاعر با اگاهـی از حماسـه‌های جاودانه ای کـه امام در طـول تاریخ اسـلام خلق نمـوده در لابه‌لای اشـعار و مدحنامه حاضر مورد اشـاره قرار داده اسـت. در این قصیده شـاعر با آگاهی از حماسـه‌های جاودانه‌ای که امام در طول تاریخ اسـلام خلـق نمـوده در لابـلای اشـعار و مدح‌نامه حاضـر مورد اشـاره قرار داده اسـت.آن حضـرت بنـا به اذعـان و گـواه منابـع تاریخی ابرمردی اسـت کـه مظهر قـدرت پهلوانی و فضیلت اسـت. از منظر شـاعر اعمال خارق العاده ایشـان در نظر مسـلمانان و بویژه اهل تشـیع جنبه اعتقـادی یافته و کرامت و فضایـل وی را اثبات می‌کند و شـاید بتوان به جرا گفـت وی بیـن حماسـه‌های امام و عرفـان اسـلامی پیوند برقرار کرده اسـت.

۱. «أَيَّامُ بَدْرٍ، حُنَيْنٍ خَنْدَقٍ، أُحُدٍ وَالبِيدُ وَالصِّيْدُ تَحْكِي عَنْ بُطُولَتِهِ»
۲. «وَيَوْمَ خَيْبَرِ فِي حِصْنِ اليَهُودِ دَوَى لِذِي الفَقَارِ صَلِيلٌ قَبْلَ صَوْلَتِهِ»(همان، ۷۱)

شـاعر بـا تکنیـک «تراکـم مکان-زمان‌هـای تاریخـی» (بدر، حنیـن، خنـدق، احد)، نشـانی‌های جغرافیایـی نبردهـای صـدر اسـلام را بـه نشـانه‌های متنـیِ پایـداری علوی تبدیـل می‌کنـد. در بیـت دوم، توصیـف شـگفت‌انگیزِ «صَلِيلٌ قَبْلَ صَوْلَتِهِ» (طنیـن شمشـیر پیـش از هجـوم)، اقتـدار معنـوی و روانـی امـام را بـه تصویر می‌کشـد کـه پیش

از برخـورد فیزیکـی، هیمنـه دشـمن را در هم می‌شـکند. در ایـن گفتمان، ذوالفقـار دالی اسـت بر فروپاشـی دژهای سـتم (حصن خیبر) و شـجاعت امام کاملاً در خدمت تثبیت مکتـب مفصل‌بنـدی می‌شـود.

۶-۵. گفتمان عدالت‌محوری و سیاست اخلاقی

سیاسـت اخلاقـی بـر تقابـل بنیادیـن میـان «سیاسـت قدرت‌محـور» و «حکمرانـی فضیلت‌محـور» اسـتوار اسـت. در این گفتمـان، حکومت و قدرت ظاهـری نه یک هدف ذاتـی و غایـت بالـذّات، بلکه صرفاً بسـتری ابـزاری برای تحقـق عدالت، احقـاق حقوق عامه و اجرای احکام الهی تلقی می‌شود(خسـروپناه، ۱۳۹۴: ۱۱۲). در این رویکرد، سیاست از مفاهیمـی چـون خدعه، مکر و مصلحت‌اندیشـی‌های فایده‌گرایانه پاک‌سـازی شـده و بـا تقـوا، اخـلاق فضیلت‌گـرا و هدایت آسـمانی پیونـد می‌خورد؛ بـه طوری که قـدرت در خدمـت هدایـت قرار می‌گیـرد، نه هدایـت در خدمت قـدرت (جمشـیدی، ۱۳۸۷: ۴۵).

شاعر در ترسیم این تقابل گفتمانی و تبیین ویژگی‌های حکمرانی علوی، چنین می‌سراید:

۱. هُنَا العَدَالَةُ، نُورُ اللهِ مَذْهَبُهَا / وَدَوْلَةُ الحَقِّ أَيٌّ فِي شَرِيعَتِهِ

۲. هُنَا السِّيَاسَةُ مِصْبَاحُ السَّمَاءِ تُقَىً / يَا لَيْتَهُمْ فَهِمُوا مَعْنَى سِيَاسَتِهِ!(هاشم، ۵۹: ۱۹۹۹)

دلالت‌های معنایی و ساختار زبانی این ابیات را می‌توان در سه محور تحلیل کرد:

الف) نقش انسجامی و برجسته‌سازی با تکرار اسم اشاره «هُنَا»

تکرار اسـم اشـاره مکانـی «هُنَا» در صـدر هر دو بیـت، فراتر از یک ابزار دسـتوریِ اشـاره، در نقـش یـک شخصی‌سـاز مکانـی و مرزگـذار گفتمانـی عمـل می‌کنـد. شـاعر بـا ایـن تکـرار، فضایـی آرمانـی و اختصاصـی برای الگـوی حکمرانی علـوی ترسـیم می‌کند و آن را از الگوهـای رایـج و مـادی حکمرانـی در طـول تاریـخ ممتاز می‌سـازد. از منظـر تحلیل گفتمـان، «هنا» مرز میـان «خودِ فضیلت‌محـور» عدالت علوی و «دیگـریِ منفعت‌طلب»

سیاست‌های مادی را برجسته می‌سازد؛ گویی این جغرافیا، تنها قلمروی است که در آن سیاست با امر قدسی پیوند خورده است.

ب) تصویرسازی متناقض‌نما

سیاست در تلقی عرفی و تاریخی به‌ویژه در سنت‌های رئالیستی و ماکیاولیستی، ملازم با خدعه، نیرنگ و بازی‌های قدرت است. شاعر با ترکیبِ «السیاسة مصباح السماء تقی»، دست به یک هنجارشکنی معنایی می‌زند. در این استعاره، سیاست نه تنها از جنبه‌های زمینی و ابزاری خود تهی می‌شود، بلکه با تمیزدهندهٔ «تُقَیً» به مرتبه امر لاهوتی و چراغی آسمانی صعود می‌کند. این بازتعریفِ مفهوم سیاست، بازتاب‌دهنده همان دیدگاهی است که امام علی(ع) در نهج‌البلاغه بر آن تأکید می‌ورزد؛ آنجا که سیاست مکرآمیزِ معاویه را نفی کرده و سیاست را با صداقت و تقوا پیوند می‌زند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۰).

۶-۶. گفتمان مشروعیت و ولایت الهی

این مؤلفه بر اصل انتصاب الهی و مشروعیت متکی بر نصوص صریح نبوی تاکید دارد. در این افق کلامی-تاریخی، جانشینی پیامبر(ص) امری واگذارشده به آرای عرفی، شوراهای قبیله‌ای یا اجماع‌های متزلزل بشری نیست؛ بلکه پیمانی الهی است که در مقاطع مختلف توسط پیامبر(ص) تصریح شده و شاکله کلامی شیعه را شکل می‌دهد. تکرار صفت‌واژه‌ها و القاب امام علی(ع) در حکم کلیدواژه‌های گفتمان شیعی است که در سراسر این قصیده رخ داده و از دو مسیرِ «ارجاع به منابع دینی» (اعم از آیات، احادیث و وقایع تاریخی) و «فعال‌سازی ابزار مقایسه»، پندار گفتمانی تشیع را نمایندگی می‌کنند. این صفت‌واژه‌های خاص و ارجاع‌دار، از منظر کاربردشناسی زبان و احتجاجات گفتمانی، نقشی اقناعی در مقابله‌های ایدئولوژیک ایفا می‌کنند؛ به این معنا که اولاً نقطهٔ قوت جریان خودی را تبیین کرده و ثانیاً خواننده را به مقایسهٔ

شـخصیت امـام علـی(ع) بـا دیگـران و اذعان بـه برتـری ایشـان وامی‌دارنـد. یکـی از این کلیدواژه‌هـای بنیادیـن، واژهٔ «ولـی» اسـت؛ این واژه از یک‌سـو ذهن مخاطـب را به واقعهٔ غدیرخـم در بازگشـت از حجةالـوداع ارجاع می‌دهـد؛ واقعه‌ای که مطابـق روایات متعدد در منابع شـیعی و سـنی، پیامبر اسـلام(ص) در آن، پیشـروان و متأخران کاروان را گرد آورده و بـر جهاز شـتران، دسـت علی(ع) را بلنـد کرده و سـه‌بار فرمودنـد: «مَن کنتُ مَـولاه فَعلیٌّ مَـولاه؛ اللهم والِ مَـن والاه و عادِ مَن عاداه» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۱۴). شـایان ذکر اسـت که ارجـاع بـه روایـت ولایـت در واقعهٔ غدیـر، از زمان امویان - که سـبّ علـی(ع) و خاندانش بر منابـر و مجالـس متـداول بـود - به یـک واکنـش گفتمانی منسـجم منجر شـد. به همین سـبب، عبـارت «اشـهد ان علیـاً ولـی الله» بـه عنـوان «شـهادت ثالثـه» جهت یـادآوری جایـگاه اصیـل امـام علی(ع) به اذان شـیعیان افزوده شـد (عـاوی سـراوی، ۱۴۱۳: ۱/ ۵۵). چنان‌کـه خوسـفی نیـز در منظومهٔ خـود بر ایـن توالیِ مقامـات تأکید ورزیده اسـت:

«او ولـی او وصـی او امیـر او امـام / از پس او عتـرت او اجمعین الطیبین» (خوسـفی، ۱۳۶۶: ۱۲۲).

واژهٔ «وصـی» نیـز از دیگـر صفت‌واژه‌هـای کلیدی اسـت؛ چراکه مفهـوم «وصایت» از جدی‌ترین نقاط اختلاف گفتمانی تشـیع با سـایر مذاهب محسـوب می‌شـود. بر اسـاس روایـات مشـهور، پیامبر اکرم(ص) پـس از جنگ خیبر (و نیـز در وقایع دیگر) خویشـاوندان خـود را دعـوت کـرده و فرمودند: «انّ هـذا اخی و وصیّـی و خلیفتی علیکم فاسـمعوا له و اطیعوه». این سـخن که بـه حدیث «الدار» و «بدء الدعوة» شـهرت یافته، سـندی بر تقدم رتبـی ایشـان اسـت. همچنیـن در موضعـی دیگـر خطاب بـه بنی‌هاشـم فرمودنـد: «قال رسـول الله(ص): انّ أخـی و وصیّی و وزیری و خلیفتی فی أهلی علـیّ بن أبی طالب، یقضی دینـی و ینجز موعدی یا بنی هاشـم» (امالی شـیخ صدوق، منقـول از میزان‌الحکمة، ج۱: ۱۵). عـلاوه بـر ایـن، در گفتمان روایی، نسـبت علی(ع) بـا پیامبر(ص) به «هارون» نسـبت به موسـی(ع) تشـبیه شـده اسـت؛ چنان‌که پیامبـر فرمودنـد: «هذا علـی بن ابیطالـب لحمه

لحمی و دمه دمی و فهو منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی» (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۸۷۰). این گزاره که به «حدیث منزلت» معروف است، با استفاده از الگوی مشابهت تاریخی، جایگاه استثنایی و منحصربه‌فرد امام را در ساختار رهبری امت پس از پیامبر تثبیت می‌کند.

۱. «وَزِيرُهُ فِي حَدِيثِ الدِّارِ وَارِثُهُ وَصِيُّهُ، وَوَلِيُّ بَعْدَ غُرْبَتِهِ»
۲. «كَمِثْلِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى بِمَنْزِلَةِ إِلَّا النُّبُوَّةَ، تَبْقَى رَهْنَ سَاعَتِهِ»(هاشم، ۶۱: ۱۹۹۹)

شاعر با احضار دقیق میراث کلامی، صریحاً به «حدیث الدار» و «حدیث المنزلة» استناد می‌کند. به‌کارگیری منظومه‌ای از دال‌های کلیدی ولایت مانند «وزیره»، «وارثه»، «وصیّه» و «ولیّ»، جایگاه امامت را منطبق بر نص بازسازی می‌کند. او با تضمینِ مضمونِ حدیث منزلت و شبیه‌سازی نسبت علی-پیامبر به نسبت هارون-موسی، نشان می‌دهد که ولایت علوی، بخشی از سنت ثابت الهی در هندسه ادیان ابراهیمی است.

۶-۷. گفتمان مظلومیت تاریخی و نقد ساختار قدرت؛ نقد سقیفه

گفتمان مظلومیت تاریخی در این بخش، ناظر به یکی از حساس‌ترین بزنگاه‌های تاریخ اسلام، یعنی رخدادهای پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) و واقعهٔ سقیفه است. در این گفتمان، شاعر با رویکردی آسیب‌شناسانه و انتقادی، مسئله جانشینی پیامبر(ص) را نه صرفاً به عنوان یک اختلاف سیاسی، بلکه به عنوان نقطه آغازینِ جابه‌جایی مرجعیت دینی با ساز و کار قدرت قبیله‌ای بازخوانی می‌کند. از این منظر، سقیفه در متن شعر، نشانه‌ای از انتقال منطق مشروعیت از «نصّ نبوی و هدایت الهی» به «اجتهاد بشری، مصلحت قبیله‌ای و غلبه اجتماعی» است. اهمیت این گفتمان در آن است که شاعر، رخداد سقیفه را در سطح یک حادثهٔ تاریخی متوقف نمی‌سازد؛ بلکه آن را به عنوان ساختاری مولد برای انحرافات بعدی قدرت تحلیل می‌کند؛ ساختاری که در آن، حقّ صریح و جایگاه معنوی اهل‌بیت(ع) در برابر آرایش‌های

سیاسی، قبیله‌ای و حزبی قرار می‌گیرد. از همین‌رو، ابیات مورد بحث، بیش از آنکه گزارش تاریخی باشند، صورت‌بندی شعریِ یک اعتراض معرفتی و گفتمانی‌اند:

۱. عَلامَ یَخْتَلِفُ الأَنْصارُ؟ کَیْفَ غَدَتْ قَرائِنُ النّاسِ أَرْجَحَ مِنْ نُبُوَّتِهِ؟
۲. مَا بَالُ حِزْبِ قُرَیْشٍ قَامَ مُنْتَفِضاً یَوْمَ السَّقِیفَةِ فِي إِثْبَاتِ حُجَّتِهِ؟(همان، ۶۲)

در این دو بیت، شاعر با تمرکز بر عناصر زبانیِ پرسش، تقابل و افشاگری، رخداد سقیفه را در مقام یک بحران مشروعیت بازنمایی کرده و ساختار معنایی ابیات را بر چند محور اصلی تنظیم کرده است:

الف) استفاده از استفهام انکاری به عنوان ابزار تردیدافکنی: کاربرد پی‌درپی ادوات استفهام در عبارات «**عَلامَ**»، «**کَیْفَ**» و «**مَا بَالُ**»، نشان‌دهنده آن است که شاعر به دنبال پاسخ‌جویی عادی نیست؛ بلکه این پرسش‌ها کارکردی انکاری، اعتراضی و افشاگرانه دارند. در بلاغت عربی، استفهام می‌تواند از معنای حقیقی خود خارج شود و معانی ثانوی مانند انکار، تعجب، توبیخ و استبعاد را القا کند(هاشمی، ۱۴۰: ۱۴۱۰)؛ در اینجا نیز پرسش‌ها، مشروعیت کنش سیاسیِ شکل‌گرفته در سقیفه را در معرض پرسش قرار می‌دهند. پرسش نخست، یعنی «عَلامَ یَخْتَلِفُ الأَنْصَارُ؟»، ناظر به اختلافی است که در سقیفهٔ بنی‌ساعده میان گروه‌های حاضر پدید آمد. شاعر با این پرسش، از سطح گزارش تاریخی عبور کرده و مسئله را به سطحی عمیق‌تر منتقل می‌کند: اگر نصّ نبوی و جایگاه اهل‌بیت(ع) روشن بوده است، پس این اختلاف بر سر چیست؟ در این خوانش، اختلاف انصار و مهاجران نشانه یک بحران معرفتی است؛ بحرانی که در آن، حقیقتِ دینی جای خود را به رقابت اجتماعی و سیاسی می‌دهد. طبری در گزارش خود، به اجتماع انصار در سقیفهٔ بنی‌ساعده و سپس حضور ابوبکر، عمر و ابوعبیده در آنجا اشاره می‌کند و مباحثه دربارهٔ جانشینی را بازمی‌نمایاند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۰۳-۲۰۸). بلاذری نیز اصل گردهمایی سقیفه و نزاع بر سر خلافت را ذیل گزارش‌های مربوط به وفات پیامبر(ص) و بیعت ابوبکر ذکر می‌کند (بلاذری، ۱۹۹۶، ج

۱: ۵۸۰-۵۸۹)؛ بنابرایـن، شـاعر با اسـتفاده از پرسـش انـکاری، همان فضـای منازعه‌آمیز را از منظـر گفتمـان علـوی بازخوانی می‌کند و آن را نشـانه خروج مسـئله خلافت از مسـیر هدایـت منصوص بـه عرصـه رقابت‌های سیاسـی می‌داند.

ب) تقابـل قَرَائِـنُ النَّـاسِ و نُبُوَّتِهِ: مهم‌تریـن تقابل معنایی بیت نخسـت در برابرنهادن دو تعبیـر «قَرَائِـنُ النَّـاسِ» و «نُبُوَّتِـهِ» شـکل می‌گیـرد. تعبیـر «قَرَائِـنُ النَّـاسِ» می‌توانـد به نشـانه‌ها، برداشـت‌ها، محاسـبات و اسـتدلال‌های بشـری اشـاره داشـته باشـد؛ یعنـی مجموعـه‌ای از دلایـل اجتماعـی و سیاسـی که انسـان‌ها بـرای توجیـه کنش خـود به آن تکیـه می‌کننـد. در مقابـل، «نُبُوَّتِـهِ» بـه مرجعیـت پیامبرانـه، سـخن وحیانـی و جایـگاه قدسـی پیامبـر(ص) ارجـاع دارد. از ایـن رو، پرسـش «کَیْفَ غَـدَتْ قَرَائِـنُ النَّـاسِ أَرْجَحَ مِنْ نُبُوَّتِـهِ؟» اعتراض به نوعی جابه‌جایی در مرجعیت اسـت: چگونه ممکن اسـت نشـانه‌ها و محاسـبات مـردم، بـر پیام و مرجعیت نبـوی غلبه یابـد؟ در این سـاختار، واژه «أَرْجَحَ» اهمیـت ویژه‌ای دارد؛ زیرا از میدان معنایی «وزن»، «ترجیح» و «سـنجش» می‌آید و نشـان می‌دهـد کـه شـاعر، سـقیفه را صحنـه‌ای می‌بینـد کـه در آن، کفـه تأویل بشـری بـر کفه نـصّ نبوی سـنگین‌تر شـده اسـت. این تقابل با برخـی گزارش‌هـا و متون حدیثـی مربوط بـه جایـگاه امام علی(ع) در سـنت اسـلامی قابـل پیوند اسـت؛ از جمله حدیـث معروف غدیـر بـا عبارت «مَـنْ کُنْـتُ مَـوْلَاهُ فَعَلِیٌّ مَـوْلَاهُ» کـه در منابـع متعدد حدیثی نقل شـده اسـت، از جمله در مسـند احمد بن حنبل و سـنن ترمذی (أحمد بن حنبل، ۲۰۰۱، ج۳۲: ۵۵-۵۶؛ الترمـذی، ۱۹۹۸، ج۶: ۷۴). همچنیـن حدیـث ثقلیـن، با تأکید بـر پیوند قرآن و اهل‌بیت(ع)، در منابع معتبر حدیثی همچون صحیح مسـلم گزارش شـده اسـت (مسـلم بـن حجـاج، ۱۹۹۱، ج ۴: ۱۸۷۳). شـاعر بـا اتکا بـه چنین پشـتوانه‌ای، تقابل میـان «نصّ/نبـوت» و «قرائن/تأویـلات مردم» را برجسـته می‌کند.

ج) «حِزْبِ قُرَیْشٍ» و افشـای منطق قبیلـه‌ای قدرت: در بیت دوم، تعبیر «حِزْبِ قُرَیْشٍ» واجـد بار معنایی و گفتمانی پررنگی اسـت. شـاعر بـه جای آنکه از واژگانـی خنثی مانند

«رجـال قریش» یا «قـوم قریش» اسـتفاده کند، تعبیر «حـزب» را به کار می‌گیـرد؛ واژه‌ای که دلالـت بـر جبهه‌بندی، صف‌آرایـی، همبسـتگی گروهی و منافع مشـترک سیاسـی دارد. بدیـن ترتیب، قریش در این بیت نه صرفاً به عنوان یک نسـبت نسـبی و قبیله‌ای، بلکه به عنـوان یک نیروی سـازمان‌یافته در میدان قدرت تصویر می‌شـود وعبارت «قَـامَ مُنْتَفِضاً» نیز بر شـدت حرکت، شـتاب سیاسـی و نوعی واکنـش اضطرابی یا خشـونت‌آمیز دلالت دارد. شـاعر بـا این تصویر، کنش قریش در سـقیفه را نه حرکتـی آرام و عقلانی، بلکه نوعی برخاسـتنِ ناگهانـی و پرتنـش برای تثبیت حجت سیاسـی خود نشـان می‌دهـد. از منظر تحلیل گفتمان، این تعبیر نشـان می‌دهد که شـاعر در پی افشـای قدرت‌سـازی از طریق اضطرار، سـرعت و غلبه موقعیت است.

در منابـع تاریخی، اسـتدلال قریش در سـقیفه غالباً بر محور نزدیکی نسـبی و جایگاه اجتماعـی قریـش در میان عرب گزارش شـده اسـت. برای نمونـه، در گـزارش طبری آمده اسـت که اسـتدلال مهاجران بر این پایه اسـتوار بود که آنـان نزدیکان پیامبـر(ص) و از قبیله او هسـتند و عـرب جز به قریـش گـردن نمی‌نهـد (طبـری، ۱۳۸۷، ج۳: ۲۰۵-۲۰۷). همین منطـق در تحلیل شـاعر، به صـورت حِزْبِ قُرَیْشٍ بازنمایی شـده اسـت؛ یعنـی گفتمانی که در آن، مشـروعیت سیاسـی از نسـبت قبیله‌ای و قدرت اجتماعی اسـتخراج می‌شود، نـه از نصّ نبـوی و حق الهی.

د) پیونـد مظلومیـت تاریخـی با شـکل‌گیری حافظـهٔ جمعی شـیعی: ایـن دو بیت را می‌تـوان در چارچـوب حافظـه تاریخـی شـیعه نیـز تحلیل کـرد. سـقیفه در ایـن حافظه، صرفـاً حادثه‌ای سیاسـی در صدر اسـلام نیسـت؛ بلکه نقطـه‌ای بنیادین در شـکل‌گیری روایـت مظلومیـت اهل‌بیـت(ع) و به‌ویـژه امام علی(ع) اسـت. شـاعر، با طرح پرسـش‌های انـکاری و تقابـل میـان نبـوت و قرائن مـردم، در واقـع روایت تاریخـی را به سـطح حافظه ارزشـی منتقـل می‌کنـد؛ حافظـه‌ای کـه در آن، حـقّ الهی امـام علـی(ع) در برابر سـاختار قـدرتِ تازه‌تأسـیس قـرار می‌گیـرد. از ایـن منظـر، گفتمـان مظلومیـت در ایـن ابیـات به

معنـای ضعـف یا انفعـال نیسـت؛ بلکه نوعی مقاومت معنایی اسـت. شـاعر بـا احضار سـقیفه، تاریـخ را دوبـاره بـه محـک پرسـش می‌گـذارد و نشـان می‌دهـد کـه مظلومیـت علـوی، حاصـل شکسـت حقیقـت نیسـت؛ بلکـه نتیجـه غلبه موقـت سـاختار قدرت بـر منطـق حق اسـت. ایـن همان چیزی اسـت کـه در بسـیاری از خوانش‌های شـیعی از تاریـخ خلافـت، به عنـوان آغـاز جدایـی سیاسـت از امامت و قـدرت از هدایت تفسـیر شـده اسـت (جعفریان، ۱۳۸۰: ۵۳-۶۲).

۶-۸. گفتمان امتداد شهادت و پیوند تطبیقی بین‌ادیانی

گفتمـان شـهادت در شـعر جوزف هاشـم، صرفـاً بازنمایی اندوه‌بـار یک رخـداد تاریخی نیسـت، بلکه صورتی از معناپردازی قدسـی دربـارۀ رنج، ایثار و تحقـق حقیقت در تاریخ اسـت. در ایـن مؤلفه، شـاعر بـا بهره‌گیری از ظرفیت‌های مشـترک میان سـنت مسـیحی و میـراث شـیعی، شـهادت اهل‌بیـت(ع) را در افقی فرادینـی و تطبیقی بازخوانـی می‌کند. بدیـن معنـا که رنـج، مصیبت و شـهادت، نه نشـانه شکسـت تاریخی، بلکه نمـود عالیِ وفـاداری به رسـالت الهی و تجلـی حقیقت در برابر سـاختارهای باطل تلقی می‌شـود. در سـنت مسـیحی، به‌ویژه در الهیات رنج و روایت مصائب مسـیح، رنجِ قدسـی و فداکاری در راه نجات انسـان جایگاهی محوری دارد. مسـیر رنج مسـیح، که در سـنت مسیحی با مفاهیمـی چـون راه صلیب یا راه مصائب شـناخته می‌شـود، صرفاً مسـیری جسـمانی به سـوی مـرگ نیسـت؛ بلکه مسـیری معنوی بـرای تحقق پیام نجـات، محبـت و فداکاری اسـت. از سـوی دیگر، در تراث شـیعی نیز شـهادت امـام علـی(ع)، امام حسـن(ع) و امام حسـین(ع) در امتداد رسـالت نبوی و در چارچوب دفاع از حق، عدالت و کرامت انسـانی معنـا می‌یابد. شـاعر بـا پیونـد دادن این دو افـق دینی، نوعـی تطبیق نمادیـن بین‌ادیانی پدیـد می‌آورد و نشـان می‌دهـد که منطق ایثـار و شـهادت، در بنیاد خود، زبانی مشـترک میان ادیان الهی اسـت.

۱. وَسَارَ فِي دَرْبِهِ السِّبْطَانِ مَا اختَلَفَتْ مَعَالِمُ الدَّرْبِ، حَتَّى فِي شَهَادَتِهِ
۲. كَأَنَّهَا دَرْبُ عِيسَى طُبْتَ مِنْ مَثَلٍ وَالجُودُ بِالرُّوحِ قِسْطٌ مِنْ رِسَالَتِهِ(هاشم، ۶۳: ۱۹۹۹)

مؤلفه‌های گفتمانی دو بیت فوق را می‌توان در مطالب زیر خلاصه نمود:

الف) «الدرب» به مثابه استعاره مسیر تاریخی - قدسی: واژهٔ محوری در هر دو بیت، **«الدرب»** است. تکرار این واژه، ساختار معنایی ابیات را بر محور «راه» سامان می‌دهد. «درب» در اینجا صرفاً به معنای مسیر مکانی نیست؛ بلکه استعاره‌ای از سلوک تاریخی، خط رسالت و مسیر وفاداری به حقیقت است. شاعر از طریق این استعاره، حیات امام علی(ع) و فرزندان او را نه مجموعه‌ای از رخدادهای پراکنده، بلکه یک مسیر واحد و پیوسته معرفی می‌کند. در بیت نخست، عبارت «وَسَارَ فِي دَرْبِهِ السِّبْطَانِ» نشان می‌دهد که امام حسن(ع) و امام حسین(ع) ادامه‌دهندگان راه امام علی(ع) هستند. این «راه» راهی است که با عدالت، حق‌طلبی، مظلومیت آگاهانه و ایثار شناخته می‌شود. بنابراین، شهادت در این گفتمان نه رخدادی اتفاقی و منفصل، بلکه بخشی از منطق درونی همان راه است. عبارت «مَا اختَلَفَتْ مَعَالِمُ الدَّرْبِ» نیز بر ثبات نشانه‌های این مسیر دلالت دارد. «معالم» به معنای نشانه‌ها، حدود و شاخص‌های راه است. شاعر با نفی اختلاف در نشانه‌های راه، بر این نکته تأکید می‌کند که خط علوی و حسنی و حسینی، در بنیاد خود یکسان است؛ هرچند شکل تاریخی مواجهه آنان با قدرت متفاوت بوده باشد. صلح امام حسن(ع)، شهادت امام حسین(ع) و شهادت امام علی(ع)، در ظاهر سه رخداد متفاوت‌اند، اما از منظر گفتمانی، همگی ذیل یک منطق واحد قرار می‌گیرند: حفظ حقیقت در برابر تحریف قدرت. عبارت «حَتَّى فِي شَهَادَتِهِ» در این بیت، جایگاه شهادت را در ساختار گفتمانی شعر آشکار می‌سازد. شاعر شهادت را نقطهٔ گسست یا پایان راه نمی‌داند، بلکه آن را یکی از نشانه‌های ثابت همان راه معرفی می‌کند. از این منظر، شهادت در شعر جوزف هاشم به معنای خاموشی نیست؛ بلکه به معنای تداوم اثرگذاری حقیقت

است. شهید با مرگ جسمانی از تاریخ حذف نمی‌شود، بلکه به نشانه‌ای پایدار برای سنجش حق و باطل تبدیل می‌گردد. این همان منطقی است که در فرهنگ عاشورا نیز دیده می‌شود؛ جایی که شهادت امام حسین(ع) به نقطه آغاز یک حافظه تاریخی و هویتی برای عدالت‌خواهی تبدیل می‌شود.

ب) دال «السِّبْطَانِ» و امتداد خانوادگی شهادت: کاربرد دال «السِّبْطَانِ» در بیت نخست از حیث دلالت تاریخی و اعتقادی بسیار مهم است. «سبطان» به امام حسن(ع) و امام حسین(ع) اشاره دارد که در سنت اسلامی به عنوان دو سبط پیامبر(ص) شناخته می‌شوند. این واژه، نسبت آنان را صرفاً با امام علی(ع) تعریف نمی‌کند؛ بلکه آنان را به پیامبر اکرم(ص) نیز پیوند می‌دهد. بدین ترتیب، شهادت در این بیت از محدوده یک خاندان فراتر می‌رود و در افق امتداد رسالت نبوی معنا می‌یابد. از منظر بینامتنی، این تعبیر با حدیث مشهور پیامبر(ص) دربارهٔ امام حسن(ع) و امام حسین(ع) قابل پیوند است: «الحسن والحسین سیدا شباب أهل الجنة»؛ این حدیث در منابع مختلف حدیثی نقل شده است و جایگاه قدسی این دو امام را در سنت اسلامی نشان می‌دهد (ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۶: ۱۱۸؛ ابن‌حنبل، ۲۰۰۱، ج ۱۸: ۴۶۲). شاعر با آوردن «السبطان»، همین پشتوانه معنوی و حدیثی را در متن شعر احضار می‌کند.

۶-۹. گفتمان فرادینی با ارائه شخصیت امام علی(ع)

گفتمان فرادینی در این بخش، نقطه اوج معرفتی و انسانی قصیده را شکل می‌دهد؛ زیرا شاعر در اینجا شخصیت امام علی(ع) را از مرزهای محدودِ تعلق مذهبی، قومی، جغرافیایی و تاریخی فراتر می‌برد و او را در جایگاه الگویی جهان‌شمول برای انسان معاصر و تمام جوامع بشری بازتعریف می‌کند. در این خوانش، امام علی(ع) صرفاً متعلق به یک گروه مذهبی یا یک سنت کلامی خاص نیست، بلکه تجسمی از ارزش‌های بنیادین انسانی، همچون عدالت، کرامت، فتوت، نیکی، مدارا، تقوا و مهربانی است. از

همین‌رو، «علوی بودن» در منطق این ابیات، نه وابستگی شناسنامه‌ای و فرقه‌ای، بلکه نوعی **نسبت** اخلاقی و ارزشی با حقیقت، فضیلت و انسانیت است.

این رویکرد با سنت گسترده‌ای در ادبیات عربی و فارسی نیز همخوان است که در آن، شخصیت امام علی(ع) به مثابه «انسان کامل»، «امام عدالت»، «نماد جوانمردی» و «تجلی فضیلت اخلاقی» ستوده شده است. حتی در آثار برخی نویسندگان و شاعران غیرشیعی و غیرمسلمان، امام علی(ع) به عنوان شخصیتی فرامذهبی و انسانی معرفی شده است؛ چنان‌که جرج جرداق در اثر مشهور خود الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، امام علی(ع) را «صدای عدالت انسانی» می‌خواند و شخصیت او را نه در مرز یک مذهب، بلکه در افق عدالت و کرامت انسان تحلیل می‌کند (جرداق، ۲۰۰۱، ج۱: ۱۵-۲۲). همچنین میخائیل نعیمه در مقدمهٔ خود بر کتاب جرداق، بر این نکته تأکید می‌کند که عظمت علی(ع) در مرز باور مذهبی محدود نمی‌شود؛ بلکه وجدان هر انسان آزاده‌ای را مخاطب قرار می‌دهد (نعیمه، در: جرداق، ۲۰۰۱، ج۱: ۵-۹). شاعر در تبیین این نگاه فرادینی چنین می‌سراید:

۱. لَيْسَ الإِمَامُ فَتَى الإِسْلامِ وَحْدَهُمُ، وَلَيْسَ وَقْفاً عَلَى أَبْنَاءِ شِيعَتِهِ

۲. مَنْ كَانَ بِالشِّيَمِ الغَرَّاءِ مُعْتَصِماً بِالبِرِّ، بِالرِّفْقِ، بِالتَّقْوَى... فَهَذَا ابْنُ بَيْعَتِهِ (هاشم، ۱۹۹۹:۶۳)

مولفه‌های گفتمانی این دو بیت را در مسائل زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف) نفی انحصار مذهبی با ساختار سلبی «لیس»: بیت نخست بر پایه ساختار نحوی و بلاغیِ سلب بنا شده است. تکرار دوگانه «لَيْسَ» در دو مصراع، کارکردی صرفاً نحوی ندارد؛ بلکه به ابزار گفتمانیِ نفی انحصار تبدیل می‌شود. شاعر نخست می‌گوید: «لَيْسَ الإِمَامُ فَتَى الإِسْلامِ وَحْدَهُمُ»؛ یعنی امام فقط جوانمرد مسلمانان نیست. سپس در مصراع دوم، دایره نفی را محدودتر و دقیق‌تر می‌سازد: «وَلَيْسَ وَقْفاً عَلَى أَبْنَاءِ شِيعَتِهِ»؛ یعنی حتی اختصاص به شیعیان نیز ندارد. این چینش تدریجی،

از حیث گفتمانی اهمیت دارد. شاعر ابتدا مرز کلان دینی را کنار می‌زند و سپس مرز درون‌دینی و مذهبی را نیز نفی می‌کند. بدین ترتیب، شخصیت امام علی(ع) از دو نوع محدودیت رها می‌شود: محدودیت دینی عام: اینکه امام تنها متعلق به مسلمانان دانسته شود. محدودیت مذهبی خاص: اینکه او فقط سرمایه هویتی شیعیان تلقی گردد. واژه «وَقْفاً» در این بیت نیز بسیار معنادار است. «وقف» در کاربرد رایج خود به معنای اختصاص یافتن چیزی به گروه یا جهتی خاص است. شاعر با نفی وقف بودن امام برای شیعیان، از یک استعارهٔ مالکیتی استفاده می‌کند تا نشان دهد شخصیت امام علی(ع) قابل تملک فرقه‌ای نیست. به عبارت دیگر، امام علی(ع) در این گفتمان، نه دارایی هویتی یک جماعت، بلکه میراث اخلاقی همه انسان‌هاست. این دیدگاه با برخی خوانش‌های معاصر از شخصیت امام علی(ع) نیز سازگار است؛ خوانش‌هایی که او را نه فقط امام یک مذهب، بلکه الگویی اخلاقی برای عدالت‌خواهی، کرامت انسانی و حاکمیت فضیلت معرفی کرده‌اند (جرداق، ۲۰۰۱، ج ۱: ۲۵-۴۱).

ب) تعریف جدید از بیعت از نسبیت به اخلاق: در بیت دوم، شاعر منطق تعلق به امام علی(ع) را از بنیاد دگرگون می‌کند. تعبیر «فَهَذَا ابْنُ بَيْعَتِهِ» مهم‌ترین نقطه معنایی بیت است؛ زیرا مفهوم «بیعت» را از سطح یک پیمان سیاسی یا آیینیِ خاص، به سطح یک نسبت اخلاقی و وجودی ارتقا می‌دهد. در سنت سیاسی اسلام، بیعت غالباً به معنای پیمان وفاداری با رهبر یا امام است؛ اما شاعر این مفهوم را از بافت تاریخی - سیاسی آن بیرون می‌آورد و آن را به نوعی پیمان اخلاقی با فضیلت تبدیل می‌کند. در این بازتعریف، «فرزند بیعت علی» کسی نیست که صرفاً از نظر نسب، مذهب یا تاریخ به امام وابسته باشد؛ بلکه کسی است که در رفتار و منش خویش، به ارزش‌هایی چون برّ، رفق و تقوا ملتزم باشد. بنابراین، نسبت با امام علی(ع) از «تعلق بیرونی» به «تشابه درونی» تغییر می‌یابد. این جابه‌جایی، یکی از مهم‌ترین دلالت‌های فرادینی ابیات است: انسان علوی، انسانی است که در ساحت عمل، اخلاق امام را

بازتولیـد می‌کنـد. کاربـرد فعـل «مُعْتَصِماً» نیز ایـن معنـا را تقویت می‌کنـد. «اعتصام» در زبـان عربـی به معنـای چنـگ زدن، پناه بـردن و پیونـد محکم گرفتن اسـت. ایـن واژه در بافـت قرآنـی نیز دلالت بر تمسـک به امر الهـی و نجات‌بخش دارد؛ مانند آیـه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْـلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل‌عمران: ۱۰۳). بنابراین، شـاعر با انتخاب «معتصماً» نشـان می‌دهد کـه پیونـد با امام علی(ع) یک وابسـتگی سـطحی و شـعاری نیسـت، بلکه نوعی تمسـک عملـی و پایـدار به فضائل اخلاقی اسـت.

ج) گذر از مرزهای هویتی و تبدیل «تشـیع» بـه اخلاق عملی: از منظر تحلیل گفتمان، ایـن ابیـات نوعی واسـازی مرزهای هویتی بسـته را انجام می‌دهند. شـاعر، مرزهایی چون دیـن، مذهب، نسـب و جماعت را نفـی نمی‌کند؛ اما آن‌ها را برای تعریف نسـبت حقیقی بـا امـام کافـی نمی‌دانـد. در ایـن منطـق، هویت مذهبـی اگر بـا اخـلاق، نیکی، مـدارا و تقـوا همـراه نباشـد، از حقیقـت علوی تهـی می‌شـود؛ و در مقابل، هر انسـانی کـه حامل ایـن ارزش‌هـا باشـد، در دایـره معنـوی بیعـت علـوی قـرار می‌گیـرد؛ بنابراین «تشـیع» در ایـن بیـت، نـه صرفاً یک عنـوان کلامی یا تاریخـی، بلکه نوعی اخلاق زیسـته اسـت. این برداشـت با سـخن مشـهور امـام علـی(ع) در نهج‌البلاغـه نیز همسـویی دارد که انسـان‌ها را در نسـبت انسـانی و ایمانـی می‌بینـد. در نامهٔ امـام به مالک اشـتر آمده اسـت: «فَإِنَّهُمْ صِنْفَـانِ: إِمَّـا أَخٌ لَـكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّـا نَظِيرٌ لَكَ فِـي الْخَلْقِ». (نهج‌البلاغـه، نامه ۵۳). این عبـارت، یکـی از روشـن‌ترین مبانـی فرادینی در اندیشـه سیاسـی - اخلاقی امـام علی(ع) اسـت؛ زیـرا انسـان را پیـش از هـر مرزبنـدی دینـی و اجتماعـی، در مقام مخلـوق خدا و برخوردار از کرامت انسـانی می‌نگرد. شـاعر نیـز در ابیات مورد بحث، دقیقـاً همین افق را بـه زبان شـعر بازآفرینـی می‌کند: امام علـی(ع) امامِ فضیلت اسـت و هر کـس به فضیلت چنگ زنـد، از تبار معنوی اوسـت.

۷. نتیجه‌گیری

تحلیل قصیدهٔ «ضوء من الضوء» نشان داد که جوزف هاشم در این متن، امام علی(ع) را صرفاً به‌عنوان یک شخصیت تاریخی یا مذهبی بازنمایی نمی‌کند؛ بلکه او را به مثابه الگویی فراگیر برای عدالت، اخلاق، شهادت، مظلومیت تاریخی و همگرایی انسانی صورت‌بندی می‌نماید. شاعر در این قصیده با بهره‌گیری از ابزارهایی چون تقابل‌های معنایی، تکرار، استفهام انکاری، ساخت‌های سلبی، واژگان ارزشی و بینامتنیت دینی، چند گفتمان محوری را در متن فعال کرده است. از جمله این گفتمان‌ها می‌توان به عدالت‌محوری و سیاست اخلاقی، نقد ساختار قدرت و مظلومیت تاریخی، امتداد شهادت، و گفتمان فرادینی در ارائه شخصیت امام علی(ع) اشاره کرد. در همهٔ این موارد، امام علی(ع) مرکز ثقل معنایی قصیده است و سایر دلالت‌ها حول محور او سازمان می‌یابند. از منظر گفتمانی، قصیده با برجسته‌سازی صفات مثبت امام و حاشیه‌رانی منطق قدرت‌طلبانه و قبیله‌ای، تصویری آرمانی و در عین حال تاریخی از امام علی(ع) ارائه می‌دهد. این تصویر نه در مرز یک هویت مذهبی بسته، بلکه در افقی انسانی و جهان‌شمول شکل می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که شاعر با تکیه بر میراث مشترک اسلامی و مسیحی، امام علی(ع) را نماد عدالت، حق‌طلبی، تقوا، رفق و کرامت انسانی معرفی می‌کند. همچنین بررسی این قصیده نشان داد که شعر جوزف هاشم از سطح مدح سنتی فراتر می‌رود و به متنی ایدئولوژیک و هویت‌ساز تبدیل می‌شود؛ متنی که در آن، زبان شعر ابزار بازتولید معنا، تثبیت ارزش‌ها و نقد ساختارهای ناعادلانه قدرت است.

منابع

۱) قرآن کریم

۲) نهج‌البلاغه. ترجمه محمد دشتی. قم: الهادی.

۳) خوسفی، ابن حسام (۱۳۶۶). دیوان محمد بن حسام خوسفی. به کوشش احمد احمدی بیرجندی. خراسان: اداره حج و اوقاف.

۴) احمد بن حنبل (۲۰۰۱). مسند الإمام أحمد بن حنبل (تحقیق شعیب الأرناؤوط و همکاران). بیروت: مؤسسه الرسالة.

۵) الترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸). سنن الترمذی (تحقیق بشار عواد معروف). بیروت: دارالغرب الإسلامی.

۶) البلاذری، أحمد بن یحیی (۱۹۹۶).أنساب الأشراف. تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دارالفکر.

۷) امیراحمدی، فائزه (۱۳۹۶). ترجمه وشرح ادبی موضوعی دو قصیده الانسان الکونی والقرآن البشری جوزف هاشم. پایان نامهٔ کارشناسی ارشد. تهران : دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرکزی.

۸) بدیع یعقوب، امیل(۱۹۲۵). معجم الشعراء منذ بدء عصر النهضه. ج ۱ بیروت: دارصادر.

۹) جرداق، جرج. (۲۰۰۱). الإمام علي صوت العدالة الإنسانية. بیروت: دارالفکر العربی.

۱۰) جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۷). اندیشهٔ سیاسی امام علی(ع). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

۱۱) جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). تاریخ سیاسی اسلام: سیره رسول خدا(ص) و تاریخ خلفا. قم: دلیل ما.

۱۲) خسروپناه، عبدلحسین (۱۳۹۴). حکمت سیاسی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۱۳) زائری، محمدرضا (۱۳۸۹). پدر پسر روح القدس. قم: خیمه.

۱۴) سخنگو ، حانیه (۱۴۰۰). پایان نامه کارشناسی ارشد بررسی جریان تشیع مسیحی در اشعار جوزف هاشم. قم : دانشگاه قم.
۱۵) سلیمان، محمدکامل سلیمان(۱۹۸۱). الایدئولوجیاالشیعیه فی رثاء الحسین، الطبعه الاولی. بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۱۶) علی والحسین فی الشعر المسیحی (۲۰۱۷).بی نام. صور: دار و مکتبه الحورا.
۱۷) الطبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الرسل والملوک (تحقیق محمد أبوالفضل إبراهیم). قاهره: دارالمعارف.
۱۸) عواطف‌رستمی، نعمت‌الله (۱۳۸۶).تحلیل گفتمان انتقادی زبان ایدئولوژی ومطبوعات. رساله دکتری. دانشکده زبان‌های خارجه. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۹) قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۴۲۶).رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰) مسلم بن حجاج (۱۹۹۱). صحیح مسلم (تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۱) نعیمه، میخائیل (۲۰۰۱). مقدمه بر الإمام علي صوت العدالة الإنسانية اثرجرج جرداق. بیروت: دارالفکر العربی.
۲۲) نودهی، فاطمه (۱۳۹۲). اهل البیت فی شعر الشعراء المسیحی المعاصر دراسه اسلوبیه. پایان نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه الزهرا.
۲۳) هاشم ، جوزف (۱۹۹۹).علویات، قصاید من وحی الامام علی. بیروت: دارلهلال.