

فصلنامه علمی

مطالعات ادبیات شیعی

سال سوم، شماره نهم، بهار ۱۴۰۵

فصلنامه علمی مطالعات ادبیات شیعی

سال سوم / شماره نهم / بهار ۱۴۰۵

شاپا چاپی: ۹۹۱۵-۲۸۲۰

این مجله با همکاری انجمن علمی تحقیق و تصحیح نسخه‌های خطی ایران منتشر می‌شود.



صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی اهل بیت^(ع)

مدیر مسئول: سعید جازاری معمولی - سردبیر: محمد مهدی جعفری

مدیر داخلی: مسلم نادعلی‌زاده



هیئت تحریریه:

اسماعیل شفق؛ استاد زبان و ادبیات دانشگاه بوعلی سینا

سید مصطفی موسوی راد؛ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران

خلیل بیگ‌زاده؛ دانشیار دانشگاه رازی کرمانشاه

غلامرضا کافی؛ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

نعمت‌الله کرم‌اللهی؛ دانشیار جامعه شناسی باقرالعلوم^(ع)

سید محمدحسین هاشمیان؛ دانشیار دانشگاه باقرالعلوم^(ع)

سعید جازاری معمولی؛ رئیس و دانشیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت^(ع)

مجید کافی؛ دانشیار جامعه شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

حسین عشاقی؛ دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

هیئت تحریریه بین‌المللی:

دکتر دلال عباس؛ استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه بیروت

دکتر امیر الکلابی؛ استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه کوفه

دکتر فلیحه‌زهره کاظمی؛ استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه لاهور



نمایه شده در پایگاه‌های نورمگز و گوگل اسکالر

مدیر اجرایی: سنیه دارابیان

سرویراستار: علی اصغر بشیری - ویراستار: طاهره کاظمی

مترجم انگلیسی: نجمه قائمی - صفحه‌آرا: گروه فرهنگی هنری فانوس

قیمت: ۲۲۰,۰۰۰ تومان



نشانی: ایران، تهران، اتوبان خلیج فارس، جنب عوارضی تهران - قم

تلفن: ۵۵۲۳۵۶۵۹ / ۵۵۲۳۵۶۵۴ (۲۱) . آدرس الکترونیکی: ssl.abu.ac.ir

راهنمای نویسندگان:

□ لطفاً فایل تعارض منافع را تکمیل و در قسمت بارگذاری فایل ها تحت عنوان فرم تعارض منافع فراگذاری (آپلود) کنید.

□ لطفاً فایل تعهدنامه را تکمیل و در قسمت بارگذاری فایل ها تحت عنوان نامه به سردبیر (تعهدنامه) فراگذاری (آپلود) کنید.

□ نویسنده گرامی جهت تسریع در روند داوری و بررسی مقاله در جلسه هیئت تحریریه، دو داور در زمینه مقاله خود (از دانشگاه های دیگر) همراه با مشخصات کامل (نام دانشگاه، ایمیل دانشگاهی، مرتبه علمی، تخصص و شماره تماس) به ما معرفی نمایید.

□ در صورتی که مقاله شما حامی مالی یا تأمین کننده اعتبار پژوهشی دارد یا برگرفته از طرح پژوهشی است، ذکر اطلاعات آن در یک پاراگراف با عنوان تشکر و قدردانی الزامی است. محل این پاراگراف در انتهای مقاله قبل از فهرست منابع باید باشد.

□ تغییر نویسنده مسئول یا تغییر در ترتیب، تعداد یا مشخصات نویسندگان بعد از ارسال مقاله امکان پذیر نمی باشد.

□ دانشجویان دکتری دقت نمایند، جهت چاپ مقاله مستخرج از پایان نامه در حال دفاع خود و در صورت داشتن استاد مشاور، اسامی نویسندگان می بایست به ترتیب زیر باشد:

- نام دانشجو

- استاد راهنما (نویسنده مسئول)

- استاد مشاور

□ در سامانه نشریه، قسمت وابستگی های سازمانی (سازمان مربوط به نویسندگان) اطلاعات نویسندگان دقیقاً به شکل زیر وارد شود:

(فارسی: گروه آموزشی، دانشکده، دانشگاه (مؤسسه آموزشی)، شهر، کشور)

(انگلیسی: Department, Faculty, University (Institution), City, Country)

- تمامی مقالات ارسالی به نشریات دانشگاه بین‌المللی اهل بیت^(ع) قبل از ورود به فرآیند داوری از طریق نرم‌افزارهای مشابهت‌یاب بررسی می‌شود.
- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original Research)، تحلیلی و نتیجه پژوهش‌های علمی نویسنده یا نویسندگان باشد.
- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر، اصیل و به‌روز استفاده شود.

شیوه‌نامه نگارش و ویرایش در مجله مطالعات ادبیات شیعی

۱. مقاله در ورد و با قلم IRLotus و با اندازه قلم ۱۳ نوشته شود. (نقل قول‌های بیشتر از ۵۰ کلمه، با قلم ۱۲ و نیم سانتی متر از هر دو طرف فرورفتگی داشته باشد). فاصله بین خطوط ۱٫۱۵ باشد.
۲. مقالات به ترتیب دارای این بخش‌ها باشند: عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه (تعریف مسئله، اهمیت موضوع، پیشینه پژوهش: این سه مورد می‌تواند هر کدام در عنوان‌های جداگانه بیاید یا اینکه همه در زیر عنوان مقدمه بیاید)، بحث و بررسی یا تنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، پی‌نوشت (در صورت لزوم).
۳. چکیده مقاله بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ و واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۵ کلمه یا ترکیب باشد. اندازه چکیده باید ۱۲ باشد.
۴. تعداد کلمات مقاله از هشت هزار کلمه فراتر نرود.
۵. همه پاراگراف‌ها، نیم سانتی متر تورفتگی داشته باشند؛ به جز پاراگراف اول هر بخش که با عنوان جدید آغاز می‌شود.

شیوهٔ ارجاعات در مقالات

۱. شیوهٔ ارجاعات مقاله باید به صورت APA باشد؛ بدین صورت که در ارجاعات پایانی نام کتاب بدین صورت نوشته شود:

نام خانوادگی، نام (سال چاپ اثر). نام کتاب [به صورت مورب]. [از چاپ دوم به بعد، اشاره شود]. محل نشر: نام ناشر.

ارجاعات درون‌متنی این کتاب نیز بدین صورت باشد:

(نام خانوادگی، سال چاپ: صفحه/صفحات).

۲. در نوشتن نام نویسندگان که بیش از دو نفر باشند، پس از نام و نام خانوادگی نویسندهٔ اول «و» گذاشته شود و در صورتی که بیش از دو نویسنده باشند، در موارد نخست «نقطه‌ویرگول» ؛ و در مورد پایانی «و» استفاده شود.

۳. آثاری که نویسنده یا شاعرشان مشخص نیست، نام اثر ابتدا نوشته شود و پس از سال چاپ اثر، در داخل کروشه نوشته شود: [ناشناس].

۴. در ارجاع به آیات قرآنی در کمانک نام سوره و دو نقطه بعد آیه. مثال: (بقره: ۴۸)؛ یعنی سورهٔ بقره، آیهٔ ۴۸.

۵. توضیحات اضافی یا نظرات نویسنده در صورت نیاز، به صورت پی‌نوشت بیاید؛ در پاورقی این موارد نخواهد آمد.

۶. دیکتهٔ کلمات یا معادل لاتین و معادل زبان‌های دیگر، به صورت پاورقی بیاید.

۷. در ارجاع به قرآن، کتاب‌های مقدس مانند تورات و انجیل و ...، نهج البلاغه، صحیفهٔ سجادیه و متونی مانند این موارد، مشخصات کامل کتاب و ناشر و مترجم و سال چاپ همانند منابع دیگر بیان شود.

تعهدات اخلاقی نویسنده یا نویسندگان

۱. مقاله پیش از این در جایی (اعم از مجله، همایش یا کتاب) منتشر نشده باشد.
۲. مقاله هم‌زمان برای همایشی یا مجله‌ای دیگر ارسال نشده باشد.
۳. مقاله با دیگر نوشته‌های نویسنده / نویسندگان، هم‌پوشانی نداشته باشد و حاصل پژوهش نویسنده/نویسندگان باشد.
۴. به منابع معتبر ارجاع داده شود و نقل قول‌ها مستند باشند. حتی الامکان از ارجاع به منابع دست‌چندم و یا ویکی‌پدیا خودداری شود.
۵. نقل قول‌های مستقیم را مجله‌چندان ویرایش یا تغییر نمی‌دهد؛ به همین جهت مسئولیت کامل صورت‌نوشتاری این بخش‌ها با نویسندگان است؛ در نوشتن نقل قول‌ها دقت فراوان اعمال شود.
۶. از آنجایی که مقالات بدون نام نویسندگان برای داوران ارسال می‌شوند، در متن مقاله، هیچ اشاره‌ای نباید باشد که داوران متوجه نام نویسندگان مقاله شوند؛ مثلاً نویسندگان اگر به مقاله‌ای که خود نوشته‌اند و ناگزیرند بدان ارجاع دهند، این ارجاع به مقاله خویشان باید به صورت سوم شخص باشد و به گونه‌ای نباشد که داوران از این ارجاعات متوجه نام نویسندگان مقالات شوند.
۷. نویسندگان باید موارد خواسته‌شده در داوری را یا اعمال کنند یا در صورت اعمال نکردن، دلایل خود را ذکر کنند و برای مجله ارسال کنند.

برخی نکات مهم در ویرایش

۱. ترکیب‌هایی که بین آنها کسره وجود دارد با فاصله نوشته شود.
۲. طبق قاعده فرهنگستان، اصل بر جدانویسی کلمات است و کلمات مرکب که فرهنگستان تعیین کرده باید با نیم فاصله نوشته شوند.
۳. شماره صفحه ارجاعات در صورتی که بیش از دو عدد باشد، از راست به چپ نوشته شوند. مثال: (منبع، ۲۵-۲۹).
۴. عنوان‌ها دارای اعداد ترتیبی باشند و اعداد ترتیبی از راست به چپ مرتب شوند. مثال: ۱-۳-۴-۲.
۵. کلمات بن، ابن، سید و واژگانی مانند این موارد، همه با فاصله نوشته شوند.
۶. به جای یای میانجی (هی)، از ها و همزه (ه) استفاده شود.
۷. عبارات علیه‌السلام و علیهم‌السلام، صلی الله علیه و آله، رحمه الله و سلام الله علیها به صورت (ع) و (ره) و (س) و بدون فاصله از کلمه قبلش به صورت کوچک شده نوشته شود و این اختصارات در صورت نیاز در جملات نثر بیاید و در مصرع یا بیت این اختصارات نباشد.
۸. در نتیجه‌گیری‌ها یا بحث‌های مقاله، از ضمیر اول شخص استفاده نشود و حتی الامکان از ضمیر سوم شخص استفاده شود. مثلاً گفته شود: نگارنده قصد دارد/ نویسندگان معتقدند... (برای نمونه این موارد تا حد ممکن در مقاله نباشد بهتر است: من معتقدم / نظر ما این است/ به نظر ما/ از دید من/...).
۹. کمانک‌های ارجاعات درون متنی، از کلمات قبل و بعد یک فاصله داشته باشند.

۱۰. جملات بدون حشو باشند. هر گونه اطناب و حشو را نویسندگان اصلاح کنند؛
مجله تا حد ممکن انواع حشوها را اصلاح خواهد کرد.
۱۱. کلماتی مانند داغدار و خوشنویس و ... چسبیده شوند.

مجله

۱. مجله در نحوه ویرایش مقالات آزاد است.
۲. در مقالات چندمؤلفی، مجله با نویسنده مسئول مکاتبه می‌کند و نحوه چینش اسامی در مقاله یا نوشتن وابستگی‌های نویسندگان، براساس مکاتبات با نویسنده مسئول عمل می‌کند.

فهرست

بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه نامه های «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم»: مطالعه ای
بینامتنی با تکیه بر ارداویراف نامه و نظریه ژرار ژنت | ۱۱ |
شهرام احمدزاده، آی سان خوش تراش

مقایسه گفتمان امام سجاد^(ع) در خطبه های شام و کوفه بر اساس الگوی لاکلا و موفه | ۲۷ |
انصاری، نرگس، شهباززاده، فاطمه

تحلیل گفتمان مواجهه امام باقر(ع) با رویکردهای کلامی عصر خود بر اساس الگوی «ون دایک» | ۵۷ |
فاطمه دست رنج

تحلیل مضمونی منظومه شیعی من و سلوی سروده مفتی محمد عباس موسوی لکنوی | ۸۳ |
سید یعسوب رضا رضوی

بررسی مدح سلطان محمود در شاهنامه فردوسی بر اساس قواعد فقه شیعه | ۱۱۷ |
حامد صافی، سید محمد مهدی شفیعی، سید علیرضا شفیعی

تحلیل پادگفتمانی خطبه های افشاگرانه نهج البلاغه | ۱۴۹ |
ابراهیم کنعانی

Representation of Supernatural Beings in the Ta'ziyeh Scripts “Awj ibn ‘Unuq” and “The Well of Bi’r al-‘Ilm”: An Intertextual Study Based on *Ardā Wīrāz Nāmag* and Gérard Genette’s Theory

Shahram Ahmadzadeh¹, Aysan Khosh-Tarash²

Abstract

Ta'ziyeh, as one of the most important forms of ritual drama in Iran, provides a medium for representing sacred, mythological, and superhuman concepts. In many Ta'ziyeh scripts, supernatural beings such as angels, jinn, demons, and otherworldly forces play a significant role in shaping dramatic action, the opposition between good and evil, and the production of ritual meanings. The present study aims to examine the ways in which supernatural beings are represented in the Ta'ziyeh scripts “Awj ibn ‘Unuq” and “The Well of Bi’r al-‘Ilm” and to analyze their intertextual relationships with *Ardā Wīrāz Nāmag*. The main research question concerns how these beings are represented in the aforementioned texts and what intertextual patterns can be identified between them and *Ardā Wīrāz Nāmag*. The study employs a descriptive-analytical method based on library research, and its theoretical framework is grounded in Gérard Genette’s theory of intertextuality. The findings indicate that, despite contextual differences, the Ta'ziyeh scripts under study draw upon patterns shared with the narrative structure of *Ardā Wīrāz Nāmag* in their representation of supernatural elements. In both texts, supernatural beings function as intermediaries between the human world and the sacred realm, revealing concepts such as reward, punishment, guidance, and the opposition between good and evil. However, in Ta'ziyeh, these beings acquire dramatic and ritual functions and become connected to the audience’s collective experience, whereas in *Ardā Wīrāz Nāmag*, greater emphasis is placed on their didactic and moral functions. Ultimately, the findings demonstrate that Ta'ziyeh is not merely a reflection of ancient texts but rather a creative reconfiguration of supernatural elements within a theatrical context.

Keywords: Ta'ziyeh, supernatural beings, representation, intertextuality, *Ardā Wīrāz Nāmag*, Gérard Genette.

1. M.A. in Dramatic Literature, Faculty of Art and Architecture, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran (Corresponding Author). Shahram13592000@gmail.com

2. B.A. in Dramatic Literature, Faculty of Art and Architecture, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. aysa.yuki@gmail.com

بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌های «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم»: مطالعه‌ای بینامتنی با تکیه بر ارداویراف‌نامه و نظریه ژرار ژنت

شهرام احمدزاده^۱، آی سان خوش‌تراش^۲

چکیده

تعزیه به عنوان یکی از مهم‌ترین گونه‌های نمایش آیینی ایران، بستری برای بازنمایی مفاهیم قدسی، اسطوره‌ای و فرانسانی فراهم می‌کند. در بسیاری از تعزیه‌نامه‌ها، موجودات فراطبیعی همچون ملائکه، اجنه، دیوان و نیروهای فرازمینی نقش مهمی در شکل‌دهی به کنش نمایشی، تقابل خیر و شر و تولید معناهای آیینی دارند. پژوهش حاضر با هدف بررسی شیوه‌های بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌های «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم» و تحلیل روابط بینامتنی آن‌ها با ارداویراف‌نامه انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش این است که این موجودات چگونه در متون یادشده بازنمایی می‌شوند و چه الگوهای بینامتنی میان آن‌ها و ارداویراف‌نامه قابل شناسایی است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و چارچوب نظری آن بر نظریه بینامتنیت ژرار ژنت استوار شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تعزیه‌نامه‌های مورد بررسی، با وجود تفاوت‌های زمینه‌ای، در بازنمایی عناصر فراطبیعی از الگوهایی مشترک با ساختار روایی ارداویراف‌نامه بهره می‌برند. در هر دو متن، موجودات فراطبیعی به عنوان واسطه میان جهان انسانی و امر قدسی عمل کرده و مفاهیمی چون پاداش، عذاب، هدایت و تقابل خیر و شر را آشکار می‌سازند. با این حال، کارکرد این موجودات در تعزیه ماهیتی دراماتیک و آیینی یافته و به تجربه جمعی مخاطب پیوند می‌خورد، در حالی که در ارداویراف‌نامه بیشتر بر کارکرد تعلیمی و اخلاقی تأکید می‌شود. در نهایت، نتایج نشان می‌دهد تعزیه نه صرفاً بازتاب متون کهن؛ بلکه بازآفرینی خلاقانه عناصر فراطبیعی در بستر نمایش است.

واژه‌های کلیدی: تعزیه، موجودات فراطبیعی، بازنمایی، بینامتنیت، ارداویراف‌نامه، ژرار ژنت.

۱. کارشناسی ارشد ادبیات نمایشی. دانشکده هنر و معماری. دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز. تهران. ایران (نویسنده

مسئول). Shahram13592000@gmail.com

۲. کارشناسی ادبیات نمایشی. دانشکده هنر و معماری. دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز. تهران. ایران. aysa.yuki@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸ . تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۸

۱. مقدمه

در مطالعات ادبیات و نمایش معاصر، متن دیگر پدیده‌ای مستقل و خودبسنده تلقی نمی‌شود؛ بلکه در شبکه‌ای از روابط میان‌متنی معنا می‌یابد؛ روابطی که نظریه‌پردازان از آن با عنوان «بینامتنیت» یاد می‌کنند. بر این اساس، معنا نه در انزوای متن؛ بلکه در پیوند آن با متون پیشین و هم‌زمان شکل می‌گیرد و فرآیند خوانش، به ردیابی این پیوندها وابسته است. «نظام‌ها، رمزگان‌ها و سنت‌های هنری و در کل فرهنگی در شکل‌گیری معنای یک اثر ادبی اهمیتی اساسی دارند. نظریه‌پردازان امروزی متن‌ها، خواه ادبی و خواه غیرادبی را فاقد هرگونه معنای مستقل می‌دانند. متون در واقع متشکل از همان چیزی هستند که نظریه‌پردازان اکنون آن را امر بینامتنی می‌نامند» (آلن، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۰). نظریه بینامتنیت که نخستین بار توسط ژولیا کریستوا^۱ مطرح شد، در ادامه توسط ژرار ژنت گسترش یافت و به یکی از مهم‌ترین رویکردهای تحلیل متون ادبی و نمایشی تبدیل شد. پژوهش حاضر نیز با تکیه بر نظریه بینامتنیت ژنت، به مطالعه بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه و نسبت آن با متون کهن ایرانی می‌پردازد. تعزیه به عنوان یکی از مهم‌ترین گونه‌های نمایش آیینی ایران، ساختاری نمایشی و معنایی مبتنی بر مفاهیم دینی، اسطوره‌ای و فرانسائی دارد. در بسیاری از تعزیه‌نامه‌ها، موجودات فراطبیعی همچون ملائکه، اجنه، شیاطین و موجودات شگفت، نقشی مؤثر در شکل‌دهی به کنش نمایشی، تقابل خیر و شر و انتقال مفاهیم آیینی ایفا می‌کنند. این عناصر، علاوه بر کارکرد نمایشی، بخشی از نظام معنایی تعزیه را شکل می‌دهند و پیوندی میان جهان مادی و امر قدسی برقرار می‌سازند. در سوی دیگر، ارداویراف‌نامه به عنوان یکی از متون برجسته ادبیات ایران باستان، روایتی مبتنی بر سفر اخروی، مواجهه با نیروهای مینوی و توصیف جهان پس از مرگ ارائه می‌کند. حضور گسترده موجودات فراطبیعی در این متن و شباهت برخی الگوهای

1. Julia Kristeva

توصیفی و معنایی آن با تعزیه‌نامه‌هایی چون «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم»، امکان بررسی روابط بینامتنی میان این متون را فراهم می‌سازد. پژوهش حاضر با تمرکز بر دو تعزیه‌نامه یادشده، می‌کوشد نحوه بازنمایی موجودات فراطبیعی و چگونگی شکل‌گیری روابط بینامتنی میان این متون و ارداویراف‌نامه را در چارچوب نظری ژرار ژنت بررسی کند. هدف اصلی پژوهش، تحلیل شیوه‌های بازآفرینی و دگرگونی عناصر فراطبیعی در تعزیه و تبیین پیوند آن با سنت روایی ایران باستان است.

۲-۱. بیان مسئله

تعزیه به عنوان یکی از مهم‌ترین گونه‌های نمایش آیینی ایران، همواره بستری برای بازنمایی مفاهیم قدسی، اسطوره‌ای و فراانسانی بوده است. در بسیاری از تعزیه‌نامه‌ها، موجودات فراطبیعی همچون ملائکه، شیاطین، اجنه و موجودات شگفت، نقشی اساسی در پیشبرد کنش نمایشی، تقابل خیر و شر و القای معناهای آیینی ایفا می‌کنند. این موجودات صرفاً عناصر تخیلی یا تزئینی نیستند؛ بلکه بخشی از نظام معنایی و نمایشی تعزیه را شکل می‌دهند و از طریق حضور خود، پیوندی میان جهان مادی و امر قدسی برقرار می‌سازند. با این حال، چگونگی بازنمایی این موجودات و نسبت آن با سنت‌های روایی و اسطوره‌ای پیشین، کمتر به صورت مستقل و روشمند مورد بررسی قرار گرفته است. از سوی دیگر، متون باستانی ایرانی همچون ارداویراف‌نامه نیز سرشار از روایت‌هایی هستند که در آن‌ها موجودات فراطبیعی، سفر اخروی، نیروهای مینوی و تقابل خیر و شر نقشی بنیادین دارند. وجود شباهت‌های مضمونی و کارکردی میان این متن و برخی تعزیه‌نامه‌ها، به ویژه «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم»، امکان مطالعه روابط بینامتنی میان آن‌ها را فراهم می‌سازد. در این میان، نظریه بینامتنیت ژرار ژنت می‌تواند بستری نظری برای تحلیل چگونگی بازتولید، دگرگونی و بازآفرینی این عناصر فراطبیعی در متون متأخر فراهم آورد. با وجود پژوهش‌های انجام‌شده در ارتباط با

تعزیه، متون باستانی و نظریه بینامتنیت، تاکنون مطالعه‌ای مستقل درباره‌ی بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌های یادشده با تکیه بر ارداویراف‌نامه و در چارچوب نظری ژرار ژنت انجام نشده است. از این رو، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که این موجودات در تعزیه‌نامه‌های «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم» چگونه بازنمایی شده‌اند و این بازنمایی‌ها چه روابط بینامتنی‌ای با ارداویراف‌نامه برقرار می‌کنند. بررسی این مسئله می‌تواند به شناخت دقیق‌تری از پیوند میان سنت‌های روایی ایران باستان و ساختار نمایشی-آیینی تعزیه بینجامد.

۱-۲-۱. سؤالات

پرسش اصلی: موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌های «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم» چگونه بازنمایی شده‌اند و این بازنمایی‌ها چه روابط بینامتنی‌ای با ارداویراف‌نامه دارند؟ موجودات فراطبیعی در این تعزیه‌نامه‌ها و در ارداویراف‌نامه از نظر شیوه روایت، توصیف و کارکرد روایی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؟

پرسش فرعی: بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌های موردنظر و ارداویراف‌نامه از نظر کارکرد و شیوه توصیف چه شباهت‌ها تفاوت‌هایی دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات انجام‌شده در حوزه تعزیه، موجودات فراطبیعی و متون کهن ایرانی، هر یک بخشی از ابعاد موضوع حاضر را بررسی کرده‌اند؛ اما پژوهشی که به صورت متمرکز به تحلیل بینامتنی بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌ها و تطبیق آن‌ها با ارداویراف‌نامه بر اساس نظریه ژرار ژنت پردازد، مشاهده نشد. مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط عبارتند از: قربانی (۱۳۹۵) که در مقاله «بررسی تطبیقی نقش موجودات فراطبیعی در اساطیر هند و ایران»، به مطالعه جایگاه اسطوره‌ها و موجودات فراطبیعی

در شکل‌گیری باورهای دینی و فرهنگی پرداخته و نقش این عناصر را در بازتاب نگرش جوامع کهن بررسی کرده است. محسنی (۱۳۹۴) نیز در مقاله «جایگاه و کارکرد فرشتگان در دیانت مسیحی»، نقش فرشتگان را به عنوان واسطه میان جهان انسانی و امر قدسی تحلیل کرده است. همچنین افضل (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تطبیقی لشکریان اهریمنی در کتاب مقدس و اساطیر یونان و خاورمیانه»، به مطالعه منشأ و کارکرد نیروهای شر در متون دینی و اسطوره‌ای پرداخته است. این پژوهش‌ها اگرچه در شناخت جایگاه موجودات فراطبیعی اهمیت دارند؛ اما ارتباطی با ساختار روایی تعزیه و تحلیل بینامتنی متون نمایشی ندارند. در حوزه تعزیه، غلامی هوجقان (۱۳۹۷) در مقاله «واکاوی تعزیه به مثابه امر بازتولیدی با تمرکز بر رویکرد بینامتنی»، تعزیه را در پیوند با آیین‌ها و متون پیشین بررسی کرده و بر جنبه بازتولیدی این نمایش آیینی تأکید داشته است. همچنین رشیدی (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی تقابل فرهنگ و طبیعت در آیین تعزیه»، ساختار معنایی تعزیه را از منظر تقابل‌های فرهنگی تحلیل کرده است. با این حال، در این پژوهش‌ها موجودات فراطبیعی و نحوه بازنمایی آن‌ها به صورت مستقل بررسی نشده‌اند. در حوزه متون کهن ایرانی نیز طاهری (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل ظرفیت‌های نمایشی ارداویراف‌نامه»، قابلیت‌های نمایشی این متن را با رویکرد زبان‌شناختی مطالعه کرده است. همچنین بشیری و محمدی (۱۳۹۳) در پژوهش «ریشه‌یابی نبرد سام با عوج بن عنق»، به بررسی تطبیقی عناصر حماسی و دینی در روایت عوج بن عنق پرداخته‌اند. این مطالعات اگرچه به برخی عناصر اسطوره‌ای و نمایشی اشاره دارند؛ اما بر تحلیل بینامتنی موجودات فراطبیعی در تعزیه تمرکز ندارند. بررسی پیشینه‌ها نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین، تعزیه، موجودات فراطبیعی و متون کهن ایرانی را عمدتاً به صورت جداگانه مطالعه کرده‌اند و تحلیل تطبیقی این عناصر در چارچوب نظری بینامتنیت ژرار ژنت کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر تعزیه‌نامه‌های «عوج

بن عنق» و «چاه بئرالعلم» و تطبیق آن‌ها با ارداویراف‌نامه، نحوه بازنمایی موجودات فراطبیعی و روابط بینامتنی میان این متون را بررسی کند.

۳. روش تحقیق

مقاله حاضر از نوع کیفی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه منابع مرتبط، فیش‌برداری و استخراج شواهد متنی صورت گرفته است. جامعه مورد مطالعه شامل دو تعزیه‌نامه «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم» و متن باستانی ارداویراف‌نامه است. در این مقاله، ابتدا نحوه بازنمایی موجودات فراطبیعی در متون مورد مطالعه بررسی شده و سپس وجوه اشتراک و تفاوت آن‌ها از منظر روایی و معنایی تحلیل گردیده است. همچنین، با تکیه بر نظریه بینامتنیت ژرار ژنت، روابط بینامتنی میان متون و چگونگی بازآفرینی یا دگرگونی عناصر فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌ها مورد تحلیل قرار گرفته است. روش تطبیقی پژوهش، امکان بررسی نحوه انتقال و بازنمایی عناصر فراطبیعی از متون کهن به ساختار نمایشی تعزیه را فراهم می‌سازد و زمینه‌ای برای تحلیل پیوند میان سنت روایی ایران باستان و نمایش آیینی تعزیه ایجاد می‌کند.

۴. چارچوب نظری تحقیق

۴-۱. بینامتنیت و مطالعه متون نمایشی

بینامتنیت بر این اصل استوار است که هیچ متنی به صورت مستقل معنا نمی‌یابد و فهم هر اثر، در پیوند با متون پیشین و هم‌زمان شکل می‌گیرد. بر این اساس، متن همواره در شبکه‌ای از روابط متنی قرار دارد و معنا از خلال تعامل میان متون تولید می‌شود.

«نظریه پردازان ادعا دارند که کار خوانش ما را به شبکه‌ای از روابط متنی وارد می‌کند. تأویل کردن یک متن، کشف کردن معنا یا معانی آن، در واقع ردیابی همین

روابط است؛ بنابراین، خوانش به صورت روندی از حرکت در میان متون درمی آید. معنائیز چیزی می شود که بین یک متن و همه دیگر متون مورد اشاره و مرتبط با آن موجودیت می یابد؛ و این برون روی از متن مستقل و ورود به شبکه ای از مناسبات متنی است: متن بینامتن می شود» (آلن، ۱۳۸۰: ۱۱).

«با ابداع بینامتنیت، در اغلب نظریه هایی که قبلاً وجود داشتند، بازنگری شد و بعضی مخالف آن و بعضی همسو با آن حرکت کردند. اندیشه ای که بینامتنیت آن را رواج داده بر این قاعده استوار است که هیچ متنی، آزاد از متون دیگر نیست. متن، نه تنها مستقل و خودبسنده نیست؛ بلکه پیوندهایی دوسویه و بعضاً چندسویه و تنگاتنگ، با سایر متون برقرار می کند. نکته مهم اینکه، متونی که در پیوند با یکدیگر هستند می توانند از یک سنخ، مثلاً ادبی یا غیر ادبی، باشند و یا به یک عصر تعلق نداشته باشند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۷۲).

در ادامه، ژرار ژنت با گسترش این نظریه، گونه های مختلف روابط میان متون را در قالب مفاهیمی چون بینامتنیت (Intertextuality)، فرامتنیت (Metatextuality)، پیرامتنیت (Paratextualite)، سرمتنیت (Arcitextualite) و بیش متنیت (Hypertextualite) طبقه بندی کرد و آن را به ابزاری تحلیلی برای مطالعه ساختار و عملکرد متون تبدیل ساخت (لچت، ۱۳۹۲: ۱۰۲-۱۰۳). بر این اساس، نظریه بینامتنیت ژنت در این پژوهش به عنوان چارچوبی تحلیلی برای بررسی شباهت ها، تفاوت ها و شیوه انتقال عناصر روایی و معنایی به کار گرفته می شود.

۴-۲. بازنمایی موجودات فراطبیعی در متون روایی و آیینی

موجودات فراطبیعی در متون کهن ایرانی و تعزیه، بخشی از نظام روایی و معنایی آثار را شکل می دهند و اغلب در پیوند با مفاهیمی چون خیر و شر، امر قدسی، داوری اخلاقی و جهان پس از مرگ بازنمایی می شوند. در ارداویراف نامه، این موجودات عمدتاً

کارکردی تعلیمی و دینی دارند و در خدمت روایت سفر اخروی و انتقال مفاهیم اخلاقی قرار می‌گیرند. در مقابل، در تعزیه‌نامه‌های «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم»، موجودات فراطبیعی علاوه بر حفظ جنبه‌های اعتقادی، کارکردی نمایشی و آیینی نیز می‌یابند و در شکل‌دهی به کنش دراماتیک، تقابل نیروهای خیر و شر و ایجاد تجربه‌ای جمعی برای مخاطب نقش ایفا می‌کنند. بررسی نحوه بازنمایی این موجودات، امکان مطالعه تفاوت‌ها و اشتراکات دو سنت روایی متفاوت را فراهم می‌سازد. از این منظر، تحلیل بینامتنی متون مورد مطالعه نشان می‌دهد که تعزیه، ضمن بهره‌گیری از الگوهای روایی و معنایی متون کهن، عناصر فراطبیعی را متناسب با ساختار آیینی و نمایشی خود بازآفرینی کرده و به آن‌ها کارکردی متفاوت بخشیده است.

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. بازنمایی موجودات فراطبیعی در ارداویراف‌نامه

بررسی ارداویراف‌نامه نشان می‌دهد که موجودات فراطبیعی در این متن، نقشی بنیادین در سازمان‌دهی ساختار روایی و انتقال مفاهیم اخلاقی و دینی دارند. روایت بر پایه سفر معنوی ارداویراف به جهان پس از مرگ شکل گرفته و موجودات فراطبیعی، واسطه ورود او به قلمرو متافیزیکی اند. شخصیت‌هایی چون «سروش اهرو»، «آذر ایزد»، «امشاسپندان»، «فروهر» و «اهریمن» مهم‌ترین عناصر فراطبیعی این متن را تشکیل می‌دهند. در فصل دوم و چهاردهم، سروش اهرو و آذر ایزد، ارداویراف را در مسیر مشاهده بهشت و دوزخ هدایت می‌کنند. در متن آمده است: «پس سروش اهرو و آذر ایزد دست من گرفته گفتند که بیا تا تو را نمایم بهشت و دوزخ...» (معین، ۱۳۵۰: ۷۸). در این بخش، فرشتگان علاوه بر ایفای نقش هدایت‌گر، واسطه انتقال معرفت دینی و اخلاقی هستند. همچنین اهریمن، دیوان و پتیارگان در جایگاه نیروهای شر و تباهی ظاهر می‌شوند و ساختار دوگانه خیر و شر را تثبیت می‌کنند.

«چنان سرما و دمه و خشکی و تعفنی دیدم که هرگز در گیتی به آن آیین نه دیده و نه شنیده بودم. فرازتر رفته دیدم مدهش دوزخ ژرف مانند سهمگین‌ترین چاه به تنگ‌تر و بیمناک‌تر جای فروبرده شده بود به تاریکی... همه جا جانوران موذی بود که کمترین آن‌ها به بلندی کوه ایستاده بودند. از روان بدکاران چنان می‌گسستند و در چنگ می‌گرفتند و خرد می‌کردند مثل سگ استخوان را» (معین، ۱۳۵۰: ۱۰۰).

روایت ارداویراف‌نامه، با تمرکز بر پاداش و کیفر اخروی، کارکردی تعلیمی و آخرت‌محور دارد و موجودات فراطبیعی در خدمت تبیین نظم قدسی جهان قرار می‌گیرند «پس روان گناهکار به آن زن گوید که تو چه هستی که من هرگز از آفریدگان اهورامزدا و اهریمن از تو زشت‌تر و ریمن‌تر و گوری‌تر ندیده‌ام. اون گفت که منم کنشن (عمل) تو ای جوان بداندیشه، بدمنش، بدکردار، بدکار، بددین...» (معین، ۱۳۵۰: ۹۸). از سوی دیگر، مفاهیمی چون «فروهر» و «مینوکان» بیانگر اعتقاد به بقای روح و استمرار حیات پس از مرگ‌اند. این عناصر، جهان روایت را از سطح واقعیت مادی فراتر می‌برند و ساختار متافیزیکی متن را شکل می‌دهند.

۲-۵. بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه‌نامه‌های عوج بن عنق و چاه بئرالعلم

در دو تعزیه‌نامه «عوج بن عنق» و «چاه بئرالعلم»، موجودات فراطبیعی علاوه بر جنبه اعتقادی، دارای کارکردی اجرایی و نمایشی هستند و در پیشبرد کنش دراماتیک نقش مستقیم دارند. در این متون، شخصیت‌هایی چون جنیان، دیوان، ارواح پیامبران و نیروهای اهریمنی، بخشی از نظام روایی تعزیه را تشکیل می‌دهند. در تعزیه «عوج بن عنق»، موسی^(ع) از طریق فرشته‌ای الهی از رخداد‌های آینده آگاه می‌شود و به مشاهده جهانی فراتر از جهان انسانی دست می‌یابد. این فرایند، از حیث ساختار روایی، با سفر معنوی ارداویراف قابل مقایسه است. همچنین موجوداتی چون عوج، دیوان و جنیان، در مقام نیروهای شر ظاهر می‌شوند و تقابل خیر و شر را در بستری نمایشی بازنمایی می‌کنند:

«... حضرت موسی^(ع) مأمور به کشتن وی شد. حضرت موسی^(ع) در مواجهه با آن موجود عجیب و غریب نمی‌دانست چه باید بکند. وی خود را در این جنگ نابرابر، عاجز و ناتوان می‌دید ولی فرشته خدا برای تقویت روحیه او نازل شد و موسی را تهییج کرد و از میان دو انگشت صحنه مبارزه شیر خدا علی^(ع) با عمرو بن عبدود را به او نشان داد و موسی با دیدن شجاعت علی^(ع) جرئت یافت و نیزه‌ای به قوزک پای عوج زد و عوج بر زمین افتاد...» (جزائری، ۱۳۸۸: ۱۸۱ و نادعلی زاده، ۱۳۹۰: ۲۷۱).

در این متن، موجودات فراطبیعی تنها عناصر اعتقادی نیستند؛ بلکه به ایجاد تعلیق، انتقال احساس و تقویت فضای آیینی کمک می‌کنند. در تعزیه «چاه بئرالعلم» نیز جنیان و نیروهای اهریمنی حضوری فعال دارند.

«حضرت به همراهان فرمود از مشاهده سرهای بریده و شعله‌های آتش نهراسید و فرار نکنید و با قدرت ایمان درحالی که ذکر می‌گفت به چاه نزدیک شد. تن پوشی فراخ بر جسم مبارک پوشید و با مشکی بزرگ به قعر چاه رفت در ضمن به یاران فرمود: این چاه، مکان جنیان است و هر بار که صدای تکبیر مرا شنیدید یکی از کفار جن را به درک فرستاده‌ام و شما در جای خود بمانید و بیم نداشته باشید. در آن تاریکی شب و در قعر آن چاه عمیق غوغایی بر پا شد. هزار تکبیر، نشانه قتل هزار نفر جن بود...» (نادعلی زاده، ۱۳۹۰: ۳۵۱ و بحرانی، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

روایت بر نمایش پاداش و عذاب و بازنمایی عدالت استوار است و موجودات فراطبیعی، واسطه انتقال این مفاهیم هستند. در بخشی از تعزیه، امام علی^(ع) از مجازات جنیان کافر سخن می‌گوید و بدین ترتیب، جهان انسانی با جهان ماورایی پیوند می‌یابد. برخلاف ارداویراف‌نامه که ساختاری تعلیمی و توصیفی دارد، تعزیه‌ها عناصر فراطبیعی را به بخشی از تجربه اجرایی و جمعی مخاطب تبدیل می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که تعزیه، موجودات فراطبیعی را از سطح روایت دینی به سطح کنش نمایشی و آیینی منتقل می‌کند.

۳-۵. تحلیل بینامتنی متون بر اساس نظریه ژرار ژنت

مطالعه تطبیقی متون نشان می‌دهد که میان ارداویراف‌نامه و دو تعزیه مورد بررسی، روابط بینامتنی قابل توجهی وجود دارد. این روابط عمدتاً در قالب «بینامتنیت ضمنی» و «فرامتنیت» قابل تحلیل‌اند؛ زیرا تعزیه‌ها بدون ارجاع مستقیم به ارداویراف‌نامه، برخی الگوهای روایی و ساختارهای معنایی آن را بازآفرینی می‌کنند. «فرامتنیت: هرگاه متنی را به متنی دیگر، بی‌آنکه ذکر کنیم، پیوند بزنیم.» (لچت، ۱۳۹۲: ۱۰۳) یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک، حضور موجودات واسطه میان جهان انسانی و جهان قدسی است. سروش اهر و آذر ایزد در ارداویراف‌نامه و فرشتگان یا ارواح پیامبران در تعزیه‌ها، نقش هدایت‌گر و انتقال‌دهنده معرفت را ایفا می‌کنند (معین، ۱۳۵۰: ۷۵) همچنین اهریمن، دیوان و جنیان در هر سه متن، بازنمایند نیروهای شر و ضد قدسی‌اند. با وجود این شباهت‌ها، نحوه بازنمایی موجودات فراطبیعی در متون متفاوت است. ارداویراف‌نامه این عناصر را در قالب روایتی تعلیمی و آخرت‌محور ارائه می‌کند، درحالی‌که تعزیه‌ها آن‌ها را به عناصر اجرایی و نمایشی تبدیل می‌کنند. «حضرت آدم^ع را دختری بود عنق نام که به‌طور خارق‌العاده‌ای رشد کرد و از نظر قد و قامت و وضعیت جسمی از صورت انسانی خارج و بسیار چاق شد؛ به‌طوری‌که وقتی می‌نشست یک جریب زمین را اشغال می‌کرد. این زن به شدت عصبی و بداخلاق بود؛ آن‌چنان‌که اخلاق و برخورد وی ضرب‌المثل شد و هنوز آدم‌های بدخلق را به او مثل می‌زنند و می‌گویند فلانی خیلی عنق است (عنق)» (جزائری، ۱۳۸۸: ۱۸۱ و نادعلی زاده، ۱۳۹۰: ۲۷۱) در تعزیه، موجودات فراطبیعی علاوه بر انتقال مفاهیم دینی، در ایجاد تجربه عاطفی و آیینی مخاطب نیز نقش دارند. این تفاوت نشان می‌دهد که تعزیه، عناصر مشترک با متون کهن را متناسب با ساختار اجرایی خود بازتفسیر کرده است. بر این اساس، می‌توان گفت تعزیه‌نامه‌ها ضمن تأثیرپذیری از سنت‌های روایی و متون کهن ایرانی، ساختار روایی مستقلی ایجاد کرده‌اند که در آن، موجودات

فراطبیعی علاوه بر کارکرد معرفتی، دارای کارکرد نمایشی و آیینی نیز هستند. این مسئله نشان می‌دهد که بازنمایی موجودات فراطبیعی در تعزیه، حاصل تعامل میان پیش‌متن‌های کهن و ساختار اجرایی نمایش آیینی است.

جدول ۱. مقایسه بازنمایی موجودات فراطبیعی و روابط بینامتنی متون

مؤلفه	نوع رابطه بینامتنی	ارداویراف‌نامه	تعزیه چاه بنرالعلم	تعزیه عوج بن عنق
موجودات فراطبیعی	بینامتنیت ضمنی	سروش، اهری، آذر، ایزد، امشاسپندان، اهریمن	جنیان، دیوان، پتیارگان	موسی (ع)، ارواح پیامبران، دیوان، جنیان
کارکرد موجودات	فرامتنیت	هدایت معنوی، آموزش دینی و اخلاقی	نمایش پاداش و عذاب، بازنمایی عدالت	پیش‌آگاهی، هدایت، بازنمایی خیر و شر
ساختار روایت	بازآفرینی روایی	تعلیمی و آخرت‌محور	نمایشی - اعتقادی	نمایشی و آیینی
بازنمایی جهان ماورایی	اشتراک در الگو متافیزیکی	سفر به بهشت و دوزخ	پیوند جهان انسانی و ماورایی	مشاهده رخداد‌های آینده
کارکرد اجرایی	دگرگونی کارکرد روایت	انتقال معرفت دینی	تقویت تجربه آیینی مخاطب	ایجاد تعلیق و تجربه جمعی
بازنمایی نیروهای شر	تداوم الگوی خیر و شر	اهریمن و دیوان	اهریمن و پتیارگان	دیوان و جنیان
نمونه متنی	بازتاب ساختار روایی مشترک	هدایت ارداویراف توسط سروش اهری	مجازات جنیان کافر	آگاهی موسی (ع) از نبرد آینده

۶. نتیجه‌گیری

تعزیه‌ها، بدون ارجاع مستقیم به متن باستانی، برخی الگوهای روایی و ساختارهای معنایی آن را بازآفرینی کرده‌اند. این روابط عمدتاً در قالب بینامتنیت ضمنی و فرامتنیت قابل تحلیل هستند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که موجودات فراطبیعی در هر سه متن، نقشی فراتر از عناصر تخیلی یا اسطوره‌ای دارند و به عنوان واسطه‌ای میان جهان انسانی و جهان قدسی عمل می‌کنند. باین حال، تفاوت اصلی متون در نحوه بازنمایی این موجودات است. در ارداویراف‌نامه، موجودات فراطبیعی در خدمت روایتی تعلیمی، اخلاقی و آخرت محور قرار دارند و کارکرد آن‌ها انتقال معرفت دینی و تبیین نظام پاداش و کیفر است. در مقابل، تعزیه‌ها این عناصر را وارد ساختار اجرایی و آیینی می‌کنند و از آن‌ها برای ایجاد تجربه‌ای عاطفی، جمعی و نمایشی بهره می‌گیرند. بررسی تطبیقی متون همچنین نشان داد که مفاهیمی چون سفر به جهان دیگر، حضور نیروهای خیر و شر، هدایت معنوی و مشاهده پاداش و عذاب، در هر سه متن دارای الگوی روایی مشترکند؛ اما شیوه بازنمایی آن‌ها متناسب با ساختار و کارکرد هر متن دگرگون شده است. از این رو، تعزیه صرفاً بازتاب دهنده متون کهن نیست؛ بلکه با بازتفسیر عناصر فراطبیعی، آن‌ها را با اقتضائات نمایش آیینی و تجربه مخاطب هماهنگ می‌کند. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که موجودات فراطبیعی در تعزیه، علاوه بر کارکرد اعتقادی و اخلاقی، بخشی از سازوکار اجرایی و نمایشی اثر محسوب می‌شوند و معنا و عملکرد آن‌ها در پیوند با بستر آیینی شبیه خوانی شکل می‌گیرد. این مسئله نشان می‌دهد که تعزیه، ضمن بهره‌گیری از سنت‌های روایی و متون کهن ایرانی، نظام بازنمایی مستقلی ایجاد کرده است که در آن، عناصر فراطبیعی به ابزاری برای انتقال تجربه آیینی و شکل‌دهی به کنش نمایشی تبدیل می‌شوند. از محدودیت‌های پژوهش حاضر می‌توان به دشواری دسترسی به نسخه‌های قدیمی تعزیه‌نامه‌ها، کمبود منابع تحلیلی درباره موجودات فراطبیعی در متون نمایشی و فقدان نسخه‌های اجرایی کامل از برخی تعزیه‌های مورد

بررسی اشاره کرد؛ با این حال، نتایج این پژوهش می‌تواند زمینه‌ساز مطالعاتی در حوزه تحلیل بینامتنی متون نمایشی، بررسی تحول موجودات فراطبیعی در روایت‌های ایرانی و مطالعه ظرفیت‌های نمایشی متون کهن ایرانی باشد.

جدول ۲. جدول وجه شباهت موجودات

نام موجودات فراطبیعی	متن / منبع	ویژگی‌ها و نقش	نوع بازنمایی	وجه شباهت با سایر متون
عوج (انسان‌نما با هیبتی عظیم)	عوج بن عنق	نماد قدرت و رذیلت، شخصیت مرکزی تعزیه	مستقیم، نمایشی	مشابه تصویری از قهرمانان باستانی در ارداویراف‌نامه
دیو	عوج بن عنق / ارداویراف‌نامه	نماد پلیدی و شرارت	توصیفی، نمادین	مشابه اهریمن، دیو و پتیارگان در ارداویراف‌نامه
پتیاره	عوج بن عنق / ارداویراف‌نامه	جنی از جمع دیوان، نمایانگر پستی و فساد	مستقیم، نمادین	همان نقش در ارداویراف‌نامه
اهریمن	عوج بن عنق / ارداویراف‌نامه / چاه بئرالعلم	نماد شر مطلق، دشمن انسان	مستقیم، آموزنده، هشداردهنده	حضور ثابت در تمام متون، نقش مشابه
جنیان	چاه بئرالعلم	موجودات غیرانسانی، مایه آزمایش انسان	توصیفی، نمادین	مشابه اجنه در ارداویراف‌نامه
فرشتگان / امشاسپندان	عوج بن عنق / ارداویراف‌نامه	پیام‌رسان، نظارت اخلاقی، هدایت‌کننده	مستقیم، راهنمایی	مشابه عملکرد فرشتگان مقرب در تعزیه
فروهر (روح)	ارداویراف‌نامه	نماد جاودانگی و هدایت روح	توصیفی، معنوی	مشابه ارواح پیامبران در تعزیه

نام موجودات فراطبیعی	متن / منبع	ویژگی ها و نقش	نوع بازنمایی	وجه شباهت با سایر متون
سروش اهر و آذر ایزد	ارداویراف نامه	فرشتگان مقرب، نماینده اهورامزدا	مستقیم، پیام رسان	مشابه نقش فرشتگان در تعزیه عوج بن عنق
روح پیامبران	عوج بن عنق	راهنمای اخلاقی، انتقال دهنده پیام	مستقیم، نمادین	مشابه فروهر در ارداویراف نامه
مینوکان	ارداویراف نامه	ساکنان آخرت، ناظر اعمال انسان	توصیفی، نمایشی	مشابه حضور ارواح پیامبران در تعزیه

فهرست منابع

۱. آلن، گراهام (۱۳۸۰). بینامتنیت. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
۲. براتی، پرویز (۱۳۹۷). دیونامه (بازشناسی چهره موجودات خیالی در روایت های ایرانی). تهران: چشمه.
۳. بحرانی، سیدهاشم (۱۳۸۴). مدینه المعاجز. قم: ارمغان یوسف.
۴. بیضایی، بهرام (۱۳۴۴). نمایش در ایران. تهران: کاویان.
۵. جزائری، سیدنعمت الله (۱۳۸۸). تاریخ انبیا (از خلقت آدم تا رحلت خاتم). قم: اجود.
۶. علامه حلی (۱۳۸۰). در سوگ امیر آزادی. قم: حاذق.
۷. قمی، عباس (۱۳۸۴). منتهی الآمال. تهران: باقرالعلوم.
۸. لپجت، جان (۱۳۱۲). پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختگرایی تا پسامدرنیته. محسن حکیمی، چ ۴. تهران: خجسته.
۹. معین، محمد (۱۴۰۲). ارداویراف نامه. رشید یاسمی. تهران: نیایش.
۱۰. نادعلی زاده، غلامعلی (۱۳۹۰). نامه تعزیه. تهران: متن.
۱۱. همایونی، صادق (۱۳۶۳). تعزیه در ایران. شیراز: نوید.

A Comparison of Imam Sajjad's Discourse in the Sermons of Damascus and Kufa Based on the Laclau and Mouffe Model

Narges Ansari¹

Fatemeh Shahbaz-Zadeh²

Abstract

Laclau and Mouffe's theory, by providing a new and systematic conceptual model, enables a deeper analysis of social and political phenomena and offers an effective framework for examining discursive practices and structures. The present study conducts a critical discourse analysis of two sermons delivered by Imam Sajjad in Kufa and Damascus. Its primary objective is to investigate the formation, structure, and discursive implications of these elucidatory sermons within the theoretical framework of Laclau and Mouffe. The sermons contain profound political, social, and ethical themes and, within the historical and social context of the period, played a significant role in revealing the truth and elucidating the position of the Ahl al-Bayt. The study adopts a qualitative approach based on documentary and textual content analysis of the sermons. Accordingly, key concepts of Laclau and Mouffe's theory, including "nodal point," "hegemony," "deconstruction," and "discursive moments," among others, are employed to examine how the discourse of resistance and the pursuit of justice confronted the dominant and repressive discourse of the time. The analysis demonstrates how Imam Sajjad, through effective rhetorical devices and discursive strategies, succeeded in preserving and transmitting the message of Ashura, awakening the social conscience, and restoring the legitimacy of the Prophet's family, which had been undermined. These sermons not only served as a means of revealing truth and articulating the position of the Ahl al-Bayt in their own historical context but have also, throughout history, provided a basis for a deeper understanding of the Battle of Karbala and the struggle against oppression and corruption.

Keywords: Imam Sajjad, sermon, Damascus, Kufa, critical discourse analysis, Laclau and Mouffe.

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. n.ansari@hum.ikiu.ac.ir

2. M.A. in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. shahbazaeh@yahoo.com

مقایسه گفتمان امام سجاد^(ع) در خطبه‌های شام و کوفه بر اساس الگوی لاکلا و موفه

انصاری، نرگس^۱، شهباززاده، فاطمه^۲

چکیده

نظریه لاکلا و موفه با ایجاد یک مدل مفهومی جدید و نظام‌مند، امکان تحلیل عمیق‌تر پدیده‌های اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌کند و ابزاری کارآمد برای بررسی کنش‌ها و ساختارهای گفتمانی خواهد بود. پژوهش حاضر به تحلیل گفتمان انتقادی دو خطبه امام سجاد^(ع) در کوفه و شام می‌پردازد. هدف اصلی، واکاوی چگونگی شکل‌گیری، ساختار و پیامدهای گفتمانی این خطبه‌های روشنگرانه با استفاده از چارچوب نظری لاکلا و موفه است. خطبه‌های ایشان، حاوی مضامین عمیق سیاسی، اجتماعی و اخلاقی هستند که در بستر تاریخی و اجتماعی آن دوران، نقش بسزایی در افشای حقیقت و تبیین جایگاه اهل بیت^(ع) ایفا نمودند. روش تحقیق حاضر، کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوای اسنادی و متنی خطبه‌ها است. در این راستا، مفاهیم کلیدی نظریه لاکلا و موفه، از جمله «دال مرکزی»، «هژمونی»، «ساختارشکنی»، «وقته‌های گفتمانی» و... به کار گرفته شده است تا چگونگی مواجهه گفتمان مقاومت و حق‌طلبی با گفتمان حاکم و سرکوبگر زمانه مورد بررسی قرار گیرد. تحلیل‌ها نشان می‌دهند که چگونه حضرت سجاد^(ع) با استفاده از ابزارهای بلاغی و استراتژی‌های گفتمانی مؤثر، توانستند ضمن حفظ و انتقال پیام عاشورا، وجدان جامعه را بیدار کرده و اعتبار مشروعیت‌زدایی شده خاندان پیامبر^(ص) را بازسازی کنند. این خطبه‌ها، نه تنها در زمان خود؛ بلکه در طول تاریخ، به عنوان بستری برای فهم عمیق‌تر واقعه کربلا و مبارزه با ظلم و فساد عمل کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: امام سجاد^(ع)، خطبه، شام، کوفه، تحلیل گفتمان انتقادی، لاکلا و موفه.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). قزوین. ایران. n.ansari@hum.ikiu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات عربی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). قزوین. ایران. shahbazaeh@yahoo.com

۱. مقدمه

خطبه‌های امام سجاد (ع) در کوفه و شام در شرایطی از سرکوب شدید و کنترل گفتمانی توسط دستگاه اموی ایراد شدند و توانستند روایت مسلط را به چالش بکشند و معنایی بدیل از مظلومیت، حقانیت و مقاومت اهل بیت مفصل‌بندی کنند. مسئله اصلی پژوهش این است چگونه این خطبه‌ها توانسته‌اند با بهره‌گیری از سازوکارهای گفتمانی (مانند غیریت‌سازی، واژگونی معنا و ایجاد گسست هژمونیک) در فضایی پر از تهدید و سانسور، گفتمان بدیلی را شکل دهند؟

این مسئله از آن جهت شایسته بررسی است که عاشورا نه تنها یک رویداد تاریخی، بلکه نقطه عطفی در تحولات گفتمانی جهان اسلام به شمار می‌آید. گفتمان اموی با تکیه بر قدرت نظامی، تبلیغاتی و کنترل روایت، تلاش می‌کرد واقعه کربلا را به عنوان شورشی علیه خلافت مشروع جلوه دهد و با دال‌هایی مانند «اطاعت از ولی امر»، «مشروعیت سلطنت» و «وحدت امت»، انحصار معنایی را حفظ کند. عدم تحلیل عمیق ساز و کارهای گفتمانی خطبه‌ها، درک نقش زبان در تحولات تاریخی و فرهنگی پس از عاشورا را محدود می‌کند. در حالی که خطبه‌های کوفه و شام نمونه‌های برجسته‌ای از قدرت کلام در برابر سلطه هستند. علاوه بر این، در دنیای معاصر که منازعات گفتمانی بر سر هویت، قدرت و مشروعیت ادامه دارد، فهم این خطبه‌ها می‌تواند الگویی برای مقاومت کلامی در شرایط نابرابری قدرت ارائه دهد و نشان دهد چگونه زبان می‌تواند به ابزاری برای بازتعریف هویت جمعی و تضعیف مشروعیت سلطه تبدیل شود. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی با رویکرد کتابخانه‌ای است. خطبه‌ها از منابع تاریخی و حدیثی استخراج می‌شوند و بر اساس مفاهیم لاکلا و موفه تحلیل می‌گردند.

۲-۱. سوالات پژوهش

۱. گفتمان اهل بیت چگونه با برجسته‌سازی مؤلفه‌های خود، گفتمان رقیب را به حاشیه می‌راند؟

۲. مهم‌ترین دال‌های مرکزی به کار رفته در خطبه‌ها کدام است؟

۳. چه تفاوتی بین گفتمان امام سجاد در شام و کوفه در تبیین حادثه عاشورا وجود دارد؟

۳-۱. پیشینه پژوهش

هرچند در حوزه نظریه مذکور آثار متعددی در متون مختلف ادبی اعم از نثر و شعر انجام شده است و مورد بحث ما نیز نیست؛ اما در مورد پژوهش‌های انجام شده در خصوص خطبه‌های حضرت سجاد^(ع)، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان تجزیه و تحلیل ادبی خطبه‌های اسرای کربلا که صدیقه بابایی در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه گیلان نگاشته است. در این پژوهش، هدف اثبات و تأثیرگذاری خطبه‌های حضرت سجاد^(ع) و حضرت زینب^(س) است. در این پژوهش به اثبات شناخت بالای خطیبان به فن خطابه و به تجزیه و تحلیل ادبی خطبه‌های ایشان پرداخته شده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بررسی تمایزات سبک زبانی زنانه و مردانه در خطبه‌ها بر پایه نظریات لیکاف که فاطمه رحمن‌پور در سال ۱۳۹۷ در دانشگاه بین‌المللی امام خمینی نگاشته است. در این پژوهش تفاوت‌های زبانی مردانه و زنانه در سه سطح آوایی، واژگانی و نحوی و جنبه‌های عاطفی زبانی با شاخصه‌های زبانی لیکاف بررسی شود. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بررسی تطبیقی و سبک‌شناسانه خطبه امام سجاد^(ع) و حضرت زینب^(س) در کوفه و شام که فاطمه میرزاخانی در سال ۱۳۹۸ در دانشگاه کاشان نگاشته است. در این پژوهش به بررسی سبک‌شناسی خطبه‌های حضرت سجاد^(ع) و حضرت زینب^(س) بر طبق الگوی تحلیل ادبی یک متن در سه سطح زبانی،

ادبی و فکری پرداخته شده است. با مرور پژوهش‌های انجام شده، روشن می‌شود که عمده مطالعات بر جنبه‌های ادبی و زبانی و تاریخی-روایی خطبه‌ها متمرکز بوده‌اند. با وجود تنوع این پژوهش‌ها، هیچ‌یک از آن‌ها به تحلیل گفتمان انتقادی خطبه‌ها با تکیه بر چارچوب نظری لاکلا و موفه پرداخته‌اند؛ از این رو این پژوهش به دنبال واکاوی سازوکارهای قدرت، هژمونی و مفصل‌بندی معنا در این خطبه‌هاست که این امکان را فراهم می‌آورد تا به لایه‌های پنهان معنایی و ایدئولوژیک خطبه‌ها دست یابیم و فرایند «قدرت‌سازی از طریق زبان» را در آن‌ها به تصویر بکشیم.

۲. تحلیل گفتمانی خطبه‌ها بر اساس نظریه لاکلا و موفه

۲-۱. گفتمان

گفتمان‌ها چارچوب‌هایی هستند که تجربیات ما را شکل می‌دهند، هویت‌های ما را تعیین می‌کنند و روابط اجتماعی و قدرت را بازتابانده و در عین حال، بازتولید یا دگرگون می‌سازند. گفتمان امکان مفصل‌بندی و چینش ذهنی حول یک نشانه و دال و تشکیل نظام معنایی و تثبیت و هژمونیک کردن آن با ایجاد یک اجماع و اقناع عرفی موقت است (سلطانی، ۱۳۸۴: ۷۲). از دیدگاه لاکلا و موفه، گفتمان مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبانی و فرازبانی است. در این نظریه، همه چیز گفتمانی است و هر چیزی در قالب گفتمان معنا می‌یابد (تاجیک، ۱۳۹۲: ۱۸۳). از منظر لاکلا و موفه، گفتمان صرفاً به معنای گفت‌وگو یا مکالمه زبانی نیست؛ بلکه نظامی کامل برای ساختن معنا است که جهان اجتماعی ما را شکل می‌دهد. «هیچ چیزی خارج از گفتمان وجود ندارد؛ بدین معنا که هر شیء به مثابه یک ابژه گفتمانی برساخته می‌شود. گفتمان صرفاً زبان یا گفت‌وگو به معنای محدود کلمه نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی، نهادها و اعمال است که در فرایند تثبیت معنا جهان اجتماعی را می‌سازد» (موفه، ۱۳۹۳: ۸۱). به عقیده آنها، گفتمان را باید شبکه‌ای

درهم‌تنیده از نشانه‌ها، نهادها، اعمال و روابط اجتماعی دانست که در فرایند تثبیت معنا، جهان اجتماعی را شکل می‌دهد.

۲-۲. دال مرکزی

دال مرکزی، محور سازمان‌دهنده هر گفتمان است؛ به گونه‌ای که سایر دال‌ها حول آن معنا یافته و در ارتباط با آن تثبیت می‌شوند (لاکلا و موفه، ۱۳۹۳: ۱۰۸). به تعبیر خلجی (۱۳۸۶: ۵۴)، دال مرکزی، همانند عمود خیمه عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که حذف آن موجب فروپاشی انسجام گفتمان خواهد شد؛ بنابراین، انسجام هر گفتمان وابسته به وجود دالی است که سایر مفاهیم را در شبکه‌ای منظم گرد هم آورد. در این خطبه، دال مرکزی «هویت اصیل و مظلومیت اهل بیت پیامبر^(ص)» است که تمامی معانی دیگر حول آن سازمان می‌یابند. «تمامی بخش‌های خطبه در خدمت تثبیت این مفهوم است. این دال مرکزی، به تمام دال‌های شناور در میدان گفتمانی (مانند یاری، بیعت، عزت) معنا می‌بخشد و آن‌ها را حول محور خود سازماندهی می‌کند. وقتی امام سجاد^(ع) با جملاتی مانند «من، علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب هستم. من پسر کسی هستم که در رود فرات، بدون آن که کسی از شما را کشته باشد و خونی ریخته باشد، سر بریده شد» خود را معرفی می‌کند، در حال تثبیت همین دال مرکزی است. او می‌گوید: «ما تجسم هویت اصیل اسلامی هستیم که شما به راحتی حرمت آن را هتک و اهل بیت^(ع) رها کردید» این معرفی، پایه‌ای می‌شود برای تمام سرزنش‌ها و تحلیل‌های بعدی؛ اما خطبه‌ی شام، حول دال مرکزی اصالت، شرافت و پیوند ذاتی-رسالتی با پیامبر اکرم^(ص) سازمان یافته است. امام با تکرار «أَنَا ابْنُ...» و برشمردن فضائل پیامبر^(ص)، حضرت علی^(ع)، حضرت زهرا^(س) و امام حسین^(ع)، این مفهوم را تثبیت می‌کند که مشروعیت واقعی و هویت اصیل اسلامی، تنها در خاندان پیامبر^(ص) تجلی یافته است. این دال، نقطه‌ی مقابل «دال مرکزی گفتمان اموی» (اطاعت

از خلیفه غاصب) است. فَضَّلْنَا بِأَنَّ مِنَّا النَّبِيَّ الْمُخْتَارَ مُحَمَّدًا^(ص) وَمِنَّا الصِّدِّيقُ وَمِنَّا الطَّيَّارُ وَمِنَّا أَسَدُ اللَّهِ. این عبارت دال مرکزی را پشتیبانی می‌کند؛ زیرا امام^(ع) با برشمردن فضائل و پیوند مستقیم با پیامبر^(ص)، سایر عناصر گفتمانی را حول این هسته سازمان‌دهی می‌کند و مشروعیت ذاتی اهل بیت را تثبیت می‌نماید.

۳-۱. دال شناور

دال شناور به مفاهیمی گفته می‌شود که هنوز معنای ثابتی نیافته‌اند و گفتمان‌های مختلف برای تصاحب و تثبیت معنای آن‌ها با یکدیگر رقابت می‌کنند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۲). از این رو، هر گفتمان می‌کوشد معنایی متناسب با منافع و جهان‌بینی خود به این دال‌ها نسبت دهد و سایر معانی ممکن را به حاشیه براند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۴). به همین دلیل، دال‌های شناور همواره عرصه اصلی کشمکش‌های گفتمانی به شمار می‌آیند. در جامعه آن زمان، مفاهیمی همچون «نصرت»، «بیعت» و «عزت» از جمله این دال‌های شناور بودند که گفتمان اموی و گفتمان اهل بیت بر سر معنای آن‌ها در کشمکش بودند. مفاهیم کلیدی که گفتمان امام سجاد^(ع) و گفتمان حاکم اموی (و حتی مردم کوفه) بر سر معنا و تعریف آن‌ها در حال مبارزه و رقابت هستند. امام در این خطبه، معنای این دال‌ها را از انحصار گفتمان اموی خارج کرده و حول دال مرکزی خود تثبیت می‌کند.

نصرت (یاری): در گفتمان اموی و ذهن مردم کوفه، نصرت اغلب به معنای یاری خلیفه وقت و حفظ قدرت حاکم بود. امام سجاد^(ع) معنای واقعی آن را یادآوری می‌کند: «أَيُّهَا النَّاسُ! نَاشِدُكُمْ اللَّهَ، هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ كُتِبْتُمْ إِلَى أَبِي وَ خَدَعْتُمُوهُ... ثُمَّ قَاتَلْتُمُوهُ وَ خَدَلْتُمُوهُ؟». یاری کردن امام بر حق و عدم ترک عهد، که یک تعهد الهی و اخلاقی است. این تثبیت، یاری را از اطاعت سیاسی به تعهد دینی و عدالت‌محور تبدیل می‌کند.

بیعت: در گفتمان اموی، بیعت با یزید لازم الاجرا و شکستن آن حرام تلقی می‌شد. «أَيُّهَا النَّاسُ!... أَعْطَيْتُمُوهُ مِنْ أَنْفُسِكُمُ الْعَهْدَ وَالْمِيثَاقَ وَالْبَيْعَةَ ثُمَّ قَاتَلْتُمُوهُ» امام سجاد^(ع) بیعت با امام حسین^(ع) را که با نامه‌های کوفیان شکل گرفته بود، معتبر می‌داند و شکست آن را گناهی نابخشودنی معرفی می‌کند. این واژگونی، بیعت را از اطاعت از قدرت به وفاداری به حق منتقل می‌نماید.

عزت و ذلت: گفتمان اموی عزت را در اطاعت از حکومت و در امان ماندن از شمشیر آن می‌دانست. «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّكُمْ قَدْ آتَيْتُمْ شَيْئاً إِذَا... وَضَرَبْتُ عَلَيْكُمُ الذُّلَّةَ وَالْمُسْكَنَةَ». امام سجاد^(ع) عزت واقعی را در پیروی از حق و تقوا معرفی می‌کند و ذلت ابدی را نتیجه خیانت کوفیان می‌شمارد. این تثبیت، عزت را از قدرت ظاهری به ارزش‌های اخلاقی و دینی بازتعریف می‌کند.

دال‌های شناور در خطبه‌های امام، مفاهیم کلیدی را نشان می‌دهد که در گفتمان اموی و گفتمان اهل بیت معانی متفاوتی دارند و امام سجاد^(ع) آن‌ها را از انحصار گفتمان رقیب خارج کرده و حول دال مرکزی خود تثبیت می‌کند. دال «مشروعیت» در گفتمان اموی بر پایه غلبه نظامی، بیعت اجباری و ادعای خلافت استوار بود؛ اما امام آن را به «مشروعیت ذاتی از طریق نسب پیامبر، فضائل برجسته و نص الهی» بازتعریف می‌کند و با شاهد «أَنَا ابْنُ مَنْ دَنَى فَتَدَلَّى...» آن را تثبیت می‌نماید. دال «امیرالمؤمنین» که یزید بر آن تکیه داشت، امام با جمله «أَنَا ابْنُ عَلِيٍّ الْمُرْتَضَى» این لقب را از یزید سلب کرده و به طور انحصاری برای حضرت علی^(ع) به عنوان رهبر واقعی مؤمنان بازتعریف می‌کند. دال «ذریه پیامبر» که در گفتمان اموی مفهومی کمرنگ یا تحریف شده داشت، امام با عبارت «مِنَّا سِبْطُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ سَيِّدُ أَهْلِ الْجَنَّةِ» آن را به نماد برتری و مشروعیت آسمانی تبدیل می‌کند. دال «جهاد و شجاعت» که امویان آن را صفت فرماندهان خود در جنگ‌های خارجی می‌دانستند، امام با استناد به مبارزات حضرت علی^(ع) در رکاب پیامبر «أَنَا ابْنُ مَنْ ضَرَبَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ بِسَيْفَيْنِ، وَ

طَعَنَ بِرُؤْمَحَيْنِ» آن را به صفت ذاتی اهل بیت در دفاع از اسلام و مبارزه با منافقان و ستمگران بازتعریف می‌کند. در نهایت دال «ایمان» که در گفتمان اموی به معنای اطاعت از حکومت بود، امام با جمله «شَهِدَ بِهَا شَعْرِي وَ بَشْرِي، وَ لَحْمِي وَ دَمِي» آن را به شناخت و پیروی از اهل بیت پیامبر^(ص) منتقل می‌کند و نشان می‌دهد که ایمان حقیقی در تبعیت از خاندان رسالت است، نه در اطاعت کورکورانه از قدرت غاصب.

۴-۲. تضاد و غیریت

از دیدگاه لاکلا و موفه، هیچ گفتمانی بدون تعریف یک «دیگری» قادر به شکل‌دهی هویت خود نیست؛ زیرا هویت هر گفتمان در تقابل با گفتمان رقیب شکل می‌گیرد (تنهایی، ۱۳۹۷: ۱۹۸). در واقع، اشیا و مفاهیم دارای هویت ذاتی نیستند؛ بلکه معنا و هویت خود را از خلال تفاوت و تقابل با دیگری به دست می‌آورند (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۴۵). همان‌گونه که مفهوم روشنائی در نسبت با تاریکی قابل فهم است، هر گفتمان نیز از طریق مرزبندی با «غیر» هویت خود را تثبیت می‌کند. از این رو، تولید «دیگری» یا «دشمن» یکی از الزامات شکل‌گیری و استمرار هژمونی هر گفتمان محسوب می‌شود (تنهایی، ۱۳۹۷: ۱۹۸). امام سجاد^(ع) در خطبه خود مرز روشنی میان «ما» (اهل بیت مظلوم) و «شما» (کوفیان خائن) ترسیم می‌کند. امام سجاد^(ع) در خطبه خود، یک مرز روشن و غیرقابل عبور بین دو هویت ترسیم می‌کند:

«ما»: اهل بیت پیامبر، ذریه پاک رسول خدا، مظلومان، شهیدان، اهل حق.

«ما»: مردم کوفه، خائنان، نامه‌نگاران دروغین، کسانی که امام خود را رها کردند.

این تقابل، یک ضدیت است. امام سجاد^(ع) اجازه نمی‌دهد این تقابل کمرنگ شود. او با گفتن «أَيُّهَا الْعَدْرَةُ الْمَكْرُوءَةُ...»، این مرز را به شدت پررنگ می‌کند. گفتمان اموی سعی داشت این تقابل را با معرفی کردن حادثه به عنوان یک درگیری کوچک پنهان یا تحریف کند؛ اما امام سجاد^(ع) آن را در مرکز توجه قرار می‌دهد. امام سجاد^(ع) در خطبه

شام، یک تقابل هستی‌شناختی روشن ترسیم می‌کند: «ما»: اهل بیت پیامبر (ص) / وارثان راستین رسالت / دارنده فضائل بی‌همتا (علم، حلم، شجاعت) / مظلوم و ستم‌دیده و «دیگری»: یزید و دستگاه اموی: غاصبان، قاتلان ذریه پیامبر، دروغ‌پردازان / خطیب درباری: کسی که «رِضَا الْمَخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخَالِقِ» می‌خرد / مردم فریب خورده شام: کسانی که از حقیقت بی‌خبرند. این غیریت‌سازی، هویت مستقل و برتر اهل بیت را در برابر هویت مبتنی بر زور و فریب امویان، به شدت برجسته می‌سازد. «یا یَزِيدُ! مُحَمَّدٌ هَذَا جَدِّي أَمْ جَدُّكَ؟ فَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهُ جَدُّكَ فَقَدْ كَذَبْتَ، وَإِنْ قُلْتَ إِنَّهُ جَدِّي فَلِمَ قَتَلْتَ عِثْرَتَهُ؟!» این عبارت غیریت‌سازی را پشتیبانی می‌کند، زیرا امام (ع) مرز روشنی بین «ما» (وارثان راستین پیامبر) و «تو» (یزید غاصب و قاتل) ترسیم می‌کند و هویت مخالفان را به عنوان دروغ‌پردازان معرفی می‌نماید.

۲-۵. زنجیره هم‌ارزی

زنجیره هم‌ارزی سازوکاری است که از طریق آن گفتمان، تفاوت‌های موجود میان عناصر را کاهش داده و آن‌ها را در برابر یک «دیگری» مشترک متحد می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۳). این فرایند از طریق مفصل‌بندی صورت می‌گیرد و موجب شکل‌گیری انسجام گفتمانی می‌شود؛ هرچند تفاوت‌های میان عناصر هیچ‌گاه به طور کامل از میان نمی‌روند و همواره امکان ظهور دوباره آن‌ها وجود دارد (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۸). مفصل‌بندی به معنای فرایند پیوند دادن دال‌های پراکنده برای ساختن یک گفتمان و تثبیت معنا است. مفصل‌بندی همواره در حال ساختن هویت‌ها و مرزبندی‌هاست و البته این فرایند همواره موقتی، نزاع‌آلود و باز است؛ چون هیچ معنایی برای همیشه تثبیت نمی‌شود و همواره می‌تواند از نو مفصل‌بندی گردد. در این فرآیند، عناصر، هویت فردی خود را از دست داده تا به مثابه کلیتی از یک ساختار به حساب آیند (تاجیک، ۱۳۸۳: ۴۶). «أَيُّهَا النَّاسُ! نَاشِدُكُمْ اللَّهَ، هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّكُمْ كَتَبْتُمْ إِلَيَّ أَبِي...»

در این عبارت با مفصل‌بندی، چند دالِ شناور حول دالِ مرکزی «اهل بیتِ مظلوم» قرار می‌گیرند و یک زنجیره هم‌ارزی به وجود می‌آید: مظلومیت = مشروعیت = پیوند با پیامبر = حقانیت = فخر. این زنجیره چند اثر دارد:

تثبیتِ هویتِ جمعی: کسانی که خود را در این زنجیره جای می‌دهند (اعم از عزاداران، راویان، و نسل‌های بعد) هویتی مشترک می‌یابند. فروپاشیِ روایتِ رسمیِ حاکم: روایتِ اموی که امام حسین^(ع) را «فتنه‌گر» یا «شورش‌ی» جا می‌زند، از اعتبار ساقط می‌شود. ایجادِ تکلیفِ اخلاقی: مرزبندیِ «ما» و «آنها» به «یادآوری/عزاداری/مقاومت» تبدیل می‌شود.

امام در خطبه شام با مفصل‌بندی، دال‌های شناور مختلف را حول دالِ مرکزی به هم پیوند می‌زند و یک زنجیره هم‌ارزی قدرتمند ایجاد می‌کند: نسب پیامبر^(ص) = مشروعیت ذاتی = دارنده فضائل برتر = مظلومیت = حقیقت اسلام.

در این زنجیره هریک از این عناصر، نماینده کل زنجیره و دال مرکزی می‌شود؛ هم‌چنین مظلومیت امام حسین^(ع) نه نشانه ضعف، که اثبات حقانیت او و نشانه ظلم حاکمیت می‌شود. این زنجیره، روایت رسمی اموی را به کلی فرو می‌ریزد و یک هویت جمعی مقاوم برای پیروان اهل بیت می‌سازد. «أَنَا ابْنُ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ، أَنَا ابْنُ سَيِّدَةِ النِّسَاءِ، أَنَا ابْنُ الظُّهْرِ الْبَتُولِ». این عبارت زنجیره هم‌ارزی را نشان می‌دهد؛ زیرا مفاهیمی مانند نسب، فضائل و مظلومیت را به یکدیگر پیوند می‌دهد و آنها را در مقابل اسارت ظاهری قرار می‌دهد تا حقیقت اسلام را به عنوان زنجیره‌ای واحد تثبیت کند.

۲-۶. مبارزه هژمونیک

جامعه کوفه پس از عاشورا در یک هرج و مرج معنایی قرار داشت. گفتمان اموی سعی داشت روایت خود را به عنوان «حقیقت مسلم» تحمیل کند (ایجاد هژمونی). خطبه امام سجاد^(ع) یک ضد هژمونی قدرتمند ایجاد می‌کند. او با شکستن سکوت و

صحبت در قلب پایگاه دشمن (کوفه)، روایت مسلط را می‌شکند و روایت مظلومانه و حق‌محور خود را جایگزین می‌کند. این عمل، یک «کنش گفتمانی» برای بازپس‌گیری معنای حوادث است. «هَيْهَاتْ هَيْهَاتْ! اَيْهَا الْعَدْرَةُ الْمَكْرَةُ» این جمله سکوت تحمیلی را می‌شکند و هژمونی اموی را به چالش می‌کشد؛ اما خطبه شام، اوج یک کنش ضد-هژمونیک است:

میدان نبرد: خود کاخ حکومت در دمشق، جایی که گفتمان اموی در اوج قدرت نمایشی خود است.

شکستن هژمونی: امام سجاده^(ع) با سخنرانی، انحصار گفتمانی امویان را در مهم‌ترین پایگاهشان می‌شکند. او سکوت تحمیلی را می‌شکند و روایت مسلط را به چالش می‌کشد. ایجاد هژمونی جایگزین: ارائه روایتی جذاب، مبتنی بر شرافت دیرینه و استدلال‌های کوبنده که بتواند قلوب مردم را بریابد («صَجَّ النَّاسُ بِالْبُكَاءِ»). هدف، جابه‌جایی مرزهای «مقبولیت» و «طبیعی‌شدگی» در اذهان عمومی است.

این خطبه یک ضد هژمونی کامل علیه روایت اموی است. امام در قلب دستگاه حکومت، گفتمان مسلط را می‌شکند و با ایجاد دال‌های تهی قدرتمند، امکان بسیج گسترده را فراهم می‌آورد.

۲-۷. وقته‌ها (لحظه‌ها)

وقته‌ها یا لحظه‌ها، دال‌هایی هستند که در نتیجه مفصل‌بندی، در درون یک گفتمان و پیرامون دال مرکزی به طور موقت تثبیت شده‌اند و از این طریق هویت و معنای مشخصی یافته‌اند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۱؛ عبدی، ۱۳۹۶: ۱۸)؛ البته این تثبیت نیز همواره نسبی و موقتی است و امکان تغییر آن وجود دارد. وقته‌های گفتمانی، پنج مرحله شکل‌گیری گفتمان جدید را در خطبه امام سجاده^(ع) بر اساس نظریه لاکلا و موفه نشان می‌دهد. در مرحله نخست (گسست)، امام با قیام در میان جمعیت و اشاره

به سکوت مردم، حصر گفتمانی امویان را می‌شکند و از جایگاه «اسیر» به «سخنران» تبدیل می‌شود. در مرحله دوم (برجسته‌سازی تقابل)، امام با جمله «هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ! أَيُّهَا الْغَدَرَةُ الْمَكْرَةُ» مرز روشنی میان «ما» (اهل بیت مظلوم) و «شما» (کوفیان خائن) ترسیم می‌کند و «دیگری سازنده» را برای هویت جدید تعریف می‌نماید. مرحله سوم به ارائه دال مرکزی «هویت اصیل و مظلومیت اهل بیت» اختصاص دارد که امام با معرفی خود به عنوان فرزند شهید «أَنَا ابْنُ الْمَذْبُوحِ بِسَطِّ الْفُرَاتِ مِنْ غَيْرِ ذَحْلِ وَلَا تَرَاتٍ ... أَنَا ابْنُ مَنْ قُبِّلَ صَبْرًا وَكُفِيَ بِذَلِكَ فَخْرًا.» آن را تثبیت می‌کند. در مرحله چهارم، امام معانی دال‌های شناوری مانند «یاری»، «بیعت» و «عزت» را از انحصار گفتمان اموی خارج کرده و حول دال مرکزی خود بازتعریف می‌نماید. سرانجام در مرحله پنجم، «رَضِينَا مِنْكُمْ رَأْسًا بِرَأْسٍ فَلَا يَوْمَ لَنَا وَلَا يَوْمَ عَلَيْنَا» صورت‌بندی گفتمانی جدیدی شکل می‌گیرد که روایت رسمی اموی را باطل کرده، هویت تازه‌ای ساخته و زمینه قیام‌های آینده مانند توابین را فراهم می‌آورد.

در خطبه امام سجاد(ع) در شام، وقته‌های گفتمانی، پنج مرحله شکل‌گیری گفتمان جدید را بر اساس نظریه لاکلا و موفه نشان می‌دهد. در مرحله نخست (ایجاد گسست)، امام با اعتراض به خطیب درباری («وَيْلَكَ أَيُّهَا الْخَاطِبُ! ائْتَرَيْتَ رِضَا الْمَخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخَالِقِ») و درخواست سخنرانی، فضای جشن و مشروعیت‌نمایی اموی را می‌شکند. در مرحله دوم (برجسته‌سازی تقابل)، امام با معرفی مفصل «ما» (اهل بیت پر فضیلت) در تقابل با «آنها» (حاکمان غاصب و قاتل) و پرسش مستقیم از یزید («يَا يَزِيدُ! مُحَمَّدٌ هَذَا جَدِّي أَمْ جَدُّكَ؟»)، مرز روشنی میان وارثان راستین پیامبر و غاصبان ترسیم می‌کند. مرحله سوم به ارائه دال مرکزی «اصالت و شرافت پیوند با پیامبر» اختصاص دارد که امام با تکرار کوبنده «أَنَا ابْنُ...» آن را تثبیت می‌کند. در مرحله چهارم، امام دال‌های شناوری مانند «مشروعیت»، «امیرالمؤمنین»، «شجاعت» و «ذریه» را مصادره کرده و حول دال مرکزی خود بازتعریف می‌نماید. سرانجام در

مرحله پنجم، صورتبندی گفتمانی جدیدی شکل می‌گیرد که هم افشاگر است، هم هویت‌ساز و هم بسیج‌کننده، و سنگ بنای مبارزه طولانی مدت با امویان می‌شود.

۲-۸. انسداد

انسداد به فرایند توقف موقت سیالیت معنا و تثبیت نسبی دال‌ها پیرامون دال مرکزی گفته می‌شود (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۱۰۲). هر گفتمان برای آنکه بتواند نیروهای اجتماعی را حول خود سامان دهد، ناگزیر است برخی معانی را به طور موقت تثبیت کند و شبکه‌ای نسبتاً پایدار از روابط میان دال‌ها ایجاد نماید. با این حال، این تثبیت هرگز کامل و دائمی نیست؛ زیرا گفتمان‌های رقیب، شکاف‌های درونی و تحولات اجتماعی همواره امکان گشایش دوباره معنا و بازتعریف آن را فراهم می‌کنند در این خطبه، امام سجاد^(ع) با جمله «فَلَسْتُمْ مِنْ أُمَّتِي» هرگونه راه بازگشت را برای کوفیان مسدود می‌کند. زمانی رخ می‌دهد که یک عنصر از حالت شناور خارج شود و تحت اراده هژمونیک به ثبات موقت گفتمان منجر گردد. لازمه انسداد، برجسته‌سازی نظام معنایی مورد نظر خود و به حاشیه کشاندن نظام معنایی رقیب است. در این خطبه، امام سجاد^(ع) با استفاده از مؤلفه‌های زبانی و استدلالی، معنای «خیانت کوفیان» را چنان تثبیت می‌کند که هیچ راه گریزی برای آنان باقی نمی‌گذارد.

اول: انسداد معنایی - با عبارت «فَتَبَّأَ لِمَا قَدْ مَثُمَ لِأَنْفُسِكُمْ» هرگونه امکان تفسیر متفاوت از عمل کوفیان را می‌بندد. این جمله نشان می‌دهد که عمل آنان ذاتاً و همیشگی «بد» است و هیچ وجه مثبتی نمی‌توان برای آن تصور کرد.

دوم: انسداد هویتی - جمله «فَلَسْتُمْ مِنْ أُمَّتِي» مرز میان «مسلمان واقعی» و «کوفی خائن» را چنان محکم ترسیم می‌کند که هیچ راه بازگشتی برای آنان باقی نمی‌گذارد. این شدیدترین طرد ممکن در فرهنگ اسلامی است.

سوم: انسداد عملی - وقتی کوفیان اعلام می‌کنند «نَحْنُ كَلْنَا... سَامِعُونَ مُطِيعُونَ» و آماده جنگ با یزید می‌شوند، امام با عبارت «هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ!» پاسخ می‌دهد. این واکنش نشان می‌دهد که حتی پشیمانی عملی و اعلام وفاداری مجدد نیز نمی‌تواند وضعیت تثبیت شده «خیانت» را تغییر دهد.

در خطبه امام سجاد (ع) در شام با معرفی هویت اصیل اهل بیت و تثبیت آن در برابر گفتمان اموی، هرگونه امکان بازتعریف مشروعیت را برای یزید مسدود می‌کند. امام سجاد (ع) در این خطبه با چهار سطح انسداد، گفتمان اموی را به چالش می‌کشد: اول: انسداد هویتی - امام با تکرار مکرر «أَنَا ابْنُ...» و نسبت دادن خود به پیامبر (ص)، علی (ع)، فاطمه (س) و دیگر شخصیت‌های مقدس، هویت اهل بیت را به عنوان «هویت اصیل اسلامی» تثبیت می‌کند. عبارت «أَنَا ابْنُ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى» نشان می‌دهد که هرگونه هویت اسلامی خارج از این دایره، هویتی جعلی و نامشروع است.

دوم: انسداد مشروعیت سیاسی - گفتمان اموی سعی داشت با استفاده از دال‌هایی مانند «امیرالمؤمنین» و «خلافت»، مشروعیت یزید را تثبیت کند. امام با بازتعریف این مفاهیم و انحصار آن‌ها در خاندان پیامبر، هرگونه مشروعیت برای یزید و دستگاه اموی را مسدود می‌کند. جمله «فَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّهُ جَدُّكَ فَقَدْ كَذَبْتَ» به روشنی مرز میان «ما» (اهل بیت) و «آنها» (امویان) را ترسیم می‌کند.

سوم: انسداد عواقب - امام با عبارت «فَلَيْسَ اتَّخَذْنَا مَغْنَمًا لَتَجِدَنَّائِنا مَغْرَمًا» نشان می‌دهد که عواقب عمل یزید قطعی و غیرقابل تغییر است. این انسداد، هرگونه امید به فرار از مجازات یا تغییر سرنوشت را از یزید سلب می‌کند.

چهارم: انسداد در سطح گفتمانی با تفسیر اذان - هنگامی که مؤذن گفت «أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»، امام با پرسش «یا یزید! محمد هذا جدی أم جدک؟» عملاً نشان می‌دهد که یزید نه تنها نمی‌تواند خود را جانشین پیامبر معرفی کند؛ بلکه

حتی نمی‌تواند ادعای نسبتی با پیامبر داشته باشد. این پرسش، تمام پایه‌های مشروعیتیزید را یکجا فرو می‌ریزد.

۲-۹. ساختارشکنی

امام سجاد^(ع) در خطبه کوفه دست به ساختارشکنی بنیادین در چند سطح می‌زند:

اول: واژگونی مفهوم عزت - در گفتمان مسلط اموی، اسارت و شکست نظامی به معنای «ذلت» و «حقارت» بود؛ اما امام با جمله «وَكَفَىٰ بِذَلِكَ فَخْرًا» این معنا را وارونه می‌کند و شهادت را نه یک شکست؛ بلکه مایه افتخار معرفی می‌نماید. این ساختارشکنی، پایه‌های معنایی گفتمان اموی را که بر «پیروزی = عزت» و «شکست = ذلت» استوار بود، فرو می‌ریزد.

دوم: بازتعریف هویت قربانی - امام با عبارت «أَنَا ابْنُ مَنْ قُتِلَ صَبْرًا» هویت «مقتول» و «مظلوم» را به منبعی برای مشروعیت و برتری تبدیل می‌کند. این ساختارشکنی نشان می‌دهد که قدرت حقیقی در شمشیر نیست، در حقانیت و تقواست.

سوم: فروپاشی مفهوم بیعت اموی - گفتمان اموی بیعت با یزید را «اطاعت از ولی امر» و شکستن آن را «خروج از امت» معرفی می‌کرد. امام با یادآوری بیعت کوفیان با امام حسین^(ع) و تأکید بر شکستن آن بیعت، نشان می‌دهد که بیعت واقعی با خداست نه با قدرت غاصب.

امام سجاد^(ع) در خطبه شام نیز دست به ساختارشکنی بنیادین در چند سطح می‌زند:

اول: واژگونی مبنای مشروعیت - گفتمان اموی مشروعیت خود را بر پایه «غلبه نظامی»، «بیعت اجباری» و «ادعای خلافت» استوار کرده بود. امام با برشمردن شش خصلت الهی («أُعْطِينَا الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ...») و هفت برتری («فُضِّلْنَا بِأَنَّ مِنَّا النَّبِيَّ...») نشان می‌دهد که مشروعیت واقعی از آن کسی است که دارای فضائل الهی و نسب با پیامبر باشد، نه کسی که قدرت شمشیر دارد.

دوم: بازتعریف «امیرالمؤمنین» - یزید خود را «امیرالمؤمنین» می‌نامید. امام با معرفی مفصل و حماسی حضرت علی^(ع) و نسبت دادن اوصافی همچون «يَعْسُوبُ الْمُسْلِمِينَ»، «قَامِعِ الْمُلْجِدِينَ»، «أَسَدُ اللَّهِ الْغَالِبِ» و در نهایت «ذَاكَ جَدِّي عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ^(ع)»، این لقب را از یزید سلب کرده و به طور انحصاری برای حضرت علی^(ع) تثبیت می‌کند.

سوم: واژگونی مفهوم پیروزی - گفتمان اموی اسیر کردن اهل بیت را «غنیمت» و «پیروزی» می‌نامید. امام با عبارت «فَلَيْنِ اتَّخَذْتَنَا مَغْنَمًا لَتَجِدَنَّاهُ مَغْرَمًا» این معنا را وارونه می‌کند و نشان می‌دهد که این «غنیمت» ظاهری در حقیقت «غرامت» و خسارتی است که یزید تا ابد متحمل خواهد شد.

چهارم: فروپاشی اطاعت کورکورانه - خطیب درباری به دستور یزید از منبر بالا رفته بود تا علی^(ع) و حسین^(ع) را نکوهش کند. امام با جمله «وَيَلِّكَ أَيُّهَا الْخَاطِبُ! اشْتَرَيْتَ رِضَا الْمَخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخَالِقِ» ساختار «اطاعت از حاکم» را فرو می‌ریزد و نشان می‌دهد که اطاعت از یزید در تضاد با اطاعت از خداست.

پنجم: ساختارشکنی در لحظه اذان - هنگامی که مؤذن گفت «أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»، امام با پرسش از یزید، نشان می‌دهد که چگونه یزید با کشتن عترت پیامبر، با شهادت به رسالت محمد^(ص) در تضاد قرار گرفته است. این پرسش ساده، اما کوبنده («پس چرا عترتش را کشتی؟») تمام نظام تبلیغاتی امویان را یکپارچه فرو می‌ریزد.

۲-۱۰. قابلیت اعتبار

قابلیت اعتبار به توانایی یک گفتمان در اقناع مخاطبان و هماهنگ شدن با شرایط اجتماعی اشاره دارد؛ قابلیت‌ای که زمینه دست‌یابی آن به هژمونی را فراهم می‌کند (فاضلی، ۱۳۸۳: ۹۴). یک گفتمان زمانی از اعتبار بیشتری برخوردار خواهد بود که بتواند با اتکا به یک دال مرکزی، خواسته‌ها و هویت‌های پراکنده را گرد هم آورد، مسائل و

تجربه‌های گروه‌های مختلف اجتماعی را تبیین کند، برای آن‌ها راه حل ارائه دهد و در عین حال، هویت جمعی مشترکی در برابر یک «دیگری» شکل دهد. هرچه گفتمان در انجام این کار موفق‌تر باشد، احتمال پذیرش آن از سوی کنشگران اجتماعی و تبدیل شدن آن به گفتمان مسلط افزایش خواهد یافت.

قابلیت اعتبار این خطبه در چند عامل کلیدی ریشه دارد:

اول: هماهنگی با وضعیت روانی مخاطب - امام دقیقاً می‌داند که کوفیان پس از عاشورا در وضعیت «شرم و پشیمانی عمیق» به سر می‌برند. به جای موعظه مستقیم یا وعده بخشش زود هنگام، با سوگندهای الهی («ناشدتکمُ الله») آنان را به وجدانشان ارجاع می‌دهد. این روش، گفتمان را برای مخاطب «قابل قبول» و «واقعی» جلوه می‌دهد.

دوم: استفاده از مرجعیت دینی مشترک - جمله «بِأَيَّةِ عَيْنٍ نَنْظُرُونَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ» عمیق‌ترین ترس یک مسلمان (مواجهه با پیامبر در قیامت) را برمی‌انگیزد. این ارجاع، قابلیت اعتبار گفتمان را از سطح سیاسی به سطح متافیزیکی ارتقا می‌دهد.

سوم: تأثیر عاطفی فوری - راوی گزارش می‌کند که «فَازَتْفَعَتِ الْأَصْوَاتُ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ». این واکنش جمعی و آنی نشان می‌دهد که گفتمان امام موفق شده به لایه‌های عمیق وجدان جمعی نفوذ کند. مردم نه از روی ترس؛ بلکه از روی درک عمق فاجعه گریه می‌کنند.

چهارم: ایجاد تعهد عملی - مهم‌ترین شاخص قابلیت اعتبار، واکنش عملی کوفیان است: «نَحْنُ كُلُّنَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! سَامِعُونَ مُطِيعُونَ... لَنَأْخُذَنَّ يَزِيدَ». این یعنی گفتمان امام از مرحله تأثیر عاطفی فراتر رفته و به مرحله بسیج عملی رسیده است.

پنجم: عدم فریبندگی و صداقت گفتمان - امام با وجود اعلام اطاعت کوفیان، فریب نمی‌خورد و می‌گوید «هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ!». این موضع‌گیری قاطع، در عین حال که قابلیت اعتبار را کاهش نمی‌دهد؛ بلکه بر جدیت، صداقت و عدم همراهی با ریاکاری گفتمان می‌افزاید.

در خطبهٔ امام سجاد (ع) در شام با درک عمیق از وضعیت مردم شام (جهل از حقیقت اهل بیت) و استفاده از ابزارهای بلاغی قدرتمند، موفق می‌شود گفتمان خود را برای مخاطبان قابل قبول و تأثیرگذار سازد. قابلیت اعتبار این خطبه در چند عامل کلیدی ریشه دارد:

اول: هماهنگی با سطح آگاهی مخاطب - مردم شام سال‌ها تحت تبلیغات امویان، شناخت درستی از اهل بیت نداشتند و آنان را به عنوان «خارجی» و «شورش‌ی» می‌شناختند. امام با جمله «فَمَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنِي أَنْبَأْتُه بِحَسْبِي وَنَسْبِي» دقیقاً این خلأ معرفتی را هدف قرار می‌دهد و با صبر و حوصله، هویت خود را برای آنان تبیین می‌کند.

دوم: استفاده از مشترکات دینی - امام برای ایجاد ارتباط با مردم شام، به مقدسات مشترک اسلامی ارجاع می‌دهد: «أَنَا ابْنُ مَكَّةَ وَمِنِّي، أَنَا ابْنُ زَمَزَمَ وَالصَّفَا». این ارجاعات، حجاز و اماکن مقدس را برای مردم شام که غالباً به آن مناطق ارادت داشتند، تداعی می‌کند و زمینه پذیرش سخنان امام را فراهم می‌آورد.

سوم: تأثیر عاطفی فوری - راوی گزارش می‌کند که خطبه «أَبْكَى مِنْهَا الْعُيُونَ وَأَوْجَلَ مِنْهَا الْقُلُوبَ». این واکنش عاطفی قوی نشان می‌دهد که گفتمان امام موفق شده به عمق وجدان مردم نفوذ کند. گریه نه از روی ترس؛ بلکه از روی شرم و حسرت و درک حقیقتی است که سال‌ها از آنان پنهان شده بود.

چهارم: ایجاد بحران در اردوگاه دشمن - تأثیر خطبه چنان بود که «خَشِيَ يَزِيدُ أَنْ تَكُونَ فِتْنَةً». یزید که خود را در اوج قدرت می‌پنداشت، ناگهان خود را در معرض یک شورش مردمی می‌بیند. این نشان می‌دهد که گفتمان امام نه تنها بر مردم تأثیر گذاشته؛ بلکه هژمونی قدرت یزید را نیز به لرزه درآورده است.

پنجم: قابلیت اعتبار پیشینی - حتی پیش از ایراد خطبه، مردم از یزید خواستند به امام اجازه سخنرانی بدهد: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ائِذَنْ لِي لِيُصْعَدَ، فَلَعَلَّنَا نَسْمَعُ مِنْهُ

شَیْئًا». این اشتیاق مردمی نشان می‌دهد که گفتمان اهل بیت پیش از این نیز در میان مردم اعتبار داشت و مردم تشنه شنیدن سخن آنان بودند.

ششم: اعتراف یزید به برتری علمی اهل بیت - یزید در پاسخ به مردم می‌گوید: «إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ قَدْ زُفُّوا الْعِلْمَ زَفًّا». این اعتراف دشمن، خود گواهی بر قابلیت اعتبار بالای گفتمان اهل بیت است؛ چنانکه حتی دشمن هم نمی‌تواند فضیلت علمی آنان را انکار کند.

۲-۱۱. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی

هر گفتمان برای تثبیت هژمونی خود ناگزیر است برخی دال‌ها و معانی را برجسته کند و در مقابل، معانی رقیب را به حاشیه براند (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۶۷). این حاشیه‌رانی به معنای حذف کامل دلالت‌های رقیب نیست؛ بلکه آن‌ها در حاشیه باقی می‌مانند و همواره امکان بازگشت و به چالش کشیدن نظم موجود را دارند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۸)؛ بنابراین، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی دو سازوکار مکمل برای حفظ و بازتولید هژمونی گفتمان به شمار می‌آیند.

در این خطبه، امام سجاد^(ع) با برجسته‌سازی مفاهیمی مانند «هویت اصیل اهل بیت»، «مظلومیت»، «عهدشکنی کوفیان» و «ذلت ابدی» و در مقابل، به حاشیه راندن مفاهیمی مانند «مشروعیت یزید»، «عزت در قدرت» و «امکان عذرخواهی»، موفق می‌شود گفتمان مسلط اموی را به چالش بکشد و گفتمان جدیدی را تثبیت نماید.

اول: برجسته‌سازی هویت اصیل اهل بیت - امام با جمله «أَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ... أَنَا ابْنُ الْمَذْبُوحِ بِسَطْرِ الْفُرَاتِ...» و تکرار معرفی خود با نسب پیامبر^(ص) و اشاره به شهادت پدر به عنوان مایه افتخار («وَكَفَى بِذَلِكَ فَخْرًا»)، «هویت اصیل و مظلومیت اهل بیت» را به عنوان دال مرکزی و نقطه ثقل گفتمان جدید برجسته می‌سازد. در مقابل، مشروعیت امویان را با اشاره نکردن به یزید به عنوان خلیفه و رد ضمنی ادعای «امیرالمؤمنین» برای او، به حاشیه می‌راند.

دوم: برجسته‌سازی خیانت و پیمان‌شکنی کوفیان - امام با عبارت «أَعْطَيْتُمُوهُ مِنْ أَنْفُسِكُمُ الْعَهْدَ وَالْمِيثَاقَ وَالْبَيْعَةَ ثُمَّ قَاتَلْتُمُوهُ» و تأکید بر اینکه کوفیان خود با امام حسین (ع) بیعت کردند و سپس آن را شکستند، «خیانت و پیمان‌شکنی» را به عنوان هویت جدید کوفیان برجسته می‌سازد. در مقابل، گریه و پشیمانی ظاهری آنان را به حاشیه می‌راند و با جمله «أَتَبْكُونَ! إِي وَاللَّهِ فَاَبْكُوا» نشان می‌دهد که این گریه نه عذرخواهی، که نشانه شرم ابدی است.

سوم: برجسته‌سازی ذلت به عنوان سرنوشت کوفیان - امام با عبارت «وَضُرِبَتْ عَلَيْكُمُ الدَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ» ذلت را به عنوان وضعیت دائمی و هویتی کوفیان برجسته می‌سازد و در مقابل، مفهوم «عزت در قدرت اموی» را به حاشیه می‌راند. همچنین با جمله «فَلَسْتُمْ مِنْ أُمَّتِي» هرگونه امکان توجیه، عذرخواهی یا بازگشت را برای کوفیان به حاشیه می‌راند.

چهارم: برجسته‌سازی مرز «ما» و «آنها» - امام با عبارت «هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ! أَيُّهَا الْعَدْرَةُ الْمَكْرُورَةُ» و پاسخ قاطع به اعلام اطاعت کوفیان، مرز غیرقابل عبوری میان «ما» (اهل بیت مظلوم، شهیدان، وفاداران به عهد) و «شما» (مردم کوفه خائن، عهدشکن، پیمان‌شکن) ترسیم می‌کند. این برجسته‌سازی غیریت مطلق، امکان وفاداری مجدد کوفیان را به حاشیه می‌راند و نشان می‌دهد که حتی پشیمانی عملی و اعلام وفاداری مجدد نیز نمی‌تواند وضعیت تثبیت شده «خیانت» را تغییر دهد.

پنجم: برجسته‌سازی مسئولیت تاریخی جمعی - امام با عبارت «فَتَبَّأْ لِمَا قَدَّمْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ» تأکید می‌کند که کوفیان خود عامل این سرنوشت شوم هستند و مسئولیت آن جمعی، تاریخی و غیرقابل انتقال است. این برجسته‌سازی، هرگونه امکان تبرئه یا تقسیم مسئولیت را به حاشیه می‌راند.

در خطبه امام سجاد (ع) در شام در قلب کاخ حکومت یزید و در اوج قدرت نمایشی امویان، با برجسته‌سازی مفاهیمی مانند «هویت اصیل اهل بیت»، «شرافت

ذاتی»، «فضائل الهی» و «پیوند با پیامبر» و در مقابل، به حاشیه راندن مفاهیمی مانند «مشروعیت یزید»، «شجاعت امویان» و «امکان دفاع از حکومت اموی»، موفق می‌شود گفتمان مسلط را به چالش بکشد و گفتمان جدیدی را تثبیت نماید. امام سجاد^(ع) در این خطبه با استفاده از دو فرآیند مکمل «برجسته‌سازی» و «حاشیه‌رانی»، موفق می‌شود در قلب پایگاه قدرت دشمن، گفتمان مسلط اموی را به چالش بکشد و گفتمان جدیدی را تثبیت نماید:

اول: برجسته‌سازی هویت اصیل اهل بیت - امام با تکرار مکرر «أَنَا ابْنُ...» و نسبت دادن خود به پیامبر^(ص)، علی^(ع)، فاطمه^(س) و دیگر شخصیت‌های مقدس، «اصالت، شرافت و پیوند ذاتی با پیامبر» را به عنوان دال مرکزی و نقطه ثقل گفتمان جدید برجسته می‌سازد. در مقابل، با معرفی حضرت علی^(ع) به عنوان «امیرالمؤمنین» حقیقی و عدم اشاره به یزید با این لقب، مشروعیت یزید را به حاشیه می‌راند.

دوم: برجسته‌سازی فضائل الهی اهل بیت - امام با برشمردن شش خصلت الهی «أُعْطِينَا الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ...» و هفت برتری «فُضِّلْنَا بِأَنَّ مِنَّا النَّبِيَّ...»، «فضائل اخلاقی و الهی» را به عنوان مبنای مشروعیت برجسته می‌سازد. در مقابل، شجاعت و قدرت امویان را که بر پایه غلبه نظامی و زور استوار بود، به حاشیه می‌راند و حضرت علی^(ع) را به عنوان «أَسَدُ اللَّهِ الْغَالِبِ» و «كَيْثُ الْحِجَازِ» معرفی می‌کند.

سوم: برجسته‌سازی پیوند با ریشه‌های اسلام - امام با ارجاع به اماکن مقدس «أَنَا ابْنُ مَكَّةَ وَمِنِّي، أَنَا ابْنُ زَمْزَمَ وَالصَّفَا» پیوند ذاتی اهل بیت با ریشه‌های اسلام را برجسته می‌سازد. این ارجاع، برای مردم شام که غالباً به این اماکن ارادت داشتند، بسیار تأثیرگذار بود و در مقابل، بی‌اصالتی امویان را که از «طلقاء» (آزادشدگان) بودند، به حاشیه می‌راند.

چهارم: برجسته‌سازی مرز «ما» و «آنها» - امام با پرسش مستقیم و تحقیرآمیز از یزید «يَا يَزِيدُ! مُحَمَّدٌ هَذَا جَدِّي أَمْ جَدُّكَ؟» مرز غیرقابل عبوری میان «ما» (اهل بیت، وارثان راستین پیامبر) و «تو» (یزید، غاصب و قاتل) ترسیم می‌کند. این پرسش یزید

را در بن بست گفتمانی قرار می‌دهد: اگر بگویند محمد جد توسست، دروغ گفته و اگر بگویند جد من است، باید پاسخ‌گوی کشتن عترت باشد.

پنجم: برجسته‌سازی واژگونی مفاهیم - امام با عبارت «فَلَيْسَ اتَّخَذْنَا مَعْنَمًا لَتَجِدَنَّائِنا مَعْرُومًا» مفهوم «پیروزی اموی» را به حاشیه می‌راند و «شکست و خسارت ابدی» را به عنوان سرنوشت واقعی‌یزید برجسته می‌سازد. همچنین با معرفی حضرت علی(ع) به عنوان «أَسَدُ اللَّهِ الْعَالِبِ» و «يَعْسُوبُ الْمُسْلِمِينَ»، مفهوم «عزت» را از قدرت نظامی به حقانیت الهی منتقل می‌کند.

ششم: برجسته‌سازی مظلومیت متعالی - امام در حالی که در جایگاه اسیر بر منبر ایستاده، با چنان اقتداری سخن می‌گوید که مردم را به گریه می‌اندازد و یزید را به ترس از فتنه و امی دارد. این برجسته‌سازی «عزت در مظلومیت و حقانیت» در مقابل «ذلت در قدرت ظاهری»، یکی از قدرتمندترین ابزارهای گفتمانی این خطبه است.

۳. مقایسه گفتمانی خطبه‌های امام سجاد(ع) در کوفه و شام

خطبه کوفه یک سخنرانی افشاگرانه و مسئولیت‌ساز است که مستقیماً به مردم کوفه خطاب شده است. خطبه شام اما یک بیانیه هویتی و مشروعیت‌بخش در قلب پایگاه دشمن است. این خطبه در دربار یزید و در میان مردمی ایراد می‌شود که اغلب از حقیقت اهل بیت بی‌خبرند. گفتمان مسلط و گفتمان مقابل، تفاوت بنیادین میان گفتمان حاکم اموی و گفتمان مقاومت اهل بیت را در دو موقعیت کوفه و شام نشان می‌دهد. در خطبه کوفه، گفتمان مسلط پیش از خطبه، «گفتمان ترس، پشیمانی و توجیه‌سازی کوفیان» بود که می‌کوشیدند با گریه‌های نمایشی و ابراز پشیمانی ظاهری، مسئولیت خود را در جنایت کربلا کاهش دهند. امام در مقابل، «گفتمان مسئولیت‌پذیری، عتاب و عدم بخشش» را مطرح می‌کند و با افشای خیانت آنان، هرگونه عذرخواهی سطحی را رد می‌نماید. هدف گفتمانی در کوفه، جلوگیری از تکرار خیانت و تثبیت گناه کوفیان به عنوان یک حقیقت

تاریخی غیرقابل انکار است. در خطبه شام، اما گفتمان مسلط پیش از خطبه، «گفتمان پیروزی، مشروعیت‌نمایی و تحریف تاریخ توسط امویان» بود که می‌کوشید یزید را به عنوان خلیفه مسلمان و امام حسین^(ع) را به عنوان شورشی معرفی کند. امام در مقابل، «گفتمان شرافت ذاتی، مشروعیت الهی و برتری معنوی» اهل بیت را مطرح کرده و با معرفی فضائل و نسب خود، مشروعیت‌یزید را یکسره بی اعتبار می‌سازد. هدف گفتمانی در شام، شکستن هژمونی اموی و جذب قلوب بی خبرانی است که سال‌ها تحت تأثیر تبلیغات معاویه قرار داشته‌اند.

خطبه کوفه حول دال مرکزی «مظلومیت اهل بیت در نتیجه خیانت مستقیم شما» سازمان یافته است. این دال بر علت انسانی (خیانت مردم) تأکید دارد و جنبه واکنشی دارد. خطبه شام اما دال مرکزی «شرافت، اصالت و برتری ذاتی اهل بیت پیامبر^(ص)» را محور قرار می‌دهد. این دال بر نسب الهی و فضائل ذاتی تأکید دارد و جنبه اثباتی و هویت‌ساز دارد. دال مرکزی در هر دو خطبه زیر مجموعه حقانیت و مظلومیت اهل بیت است.

بررسی دال‌های شناور نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم واحد در دو خطبه کوفه و شام معانی متفاوتی پیدا می‌کند و امام هر مفهوم را متناسب با بافت و مخاطب خاص آن خطبه بازتعریف می‌کند. دال «بیعت» که تنها در خطبه کوفه ظاهر می‌شود، به معنای «عهد شکنی نابخشودنی با امام حق» تثبیت می‌گردد تا کوفیان را مستقیماً با گناه خود مواجه سازد. دال «یاری» در کوفه به «خیانت به امام ناصح» تعبیر می‌شود؛ اما در شام به «دفاع از دین و مبارزه با منحرفان» تبدیل می‌گردد تا برای مردم شام که نقشی در جنایت نداشتند، معنایی مثبت و بسیج‌کننده داشته باشد. دال «عزت» در کوفه «در وفاداری به عهد» معنا می‌یابد؛ اما در شام «در نسب پیامبر و فضائل اخلاقی» بازتعریف می‌شود تا بر هویت ذاتی و اصیل اهل بیت تأکید کند. دال «ذلت» در کوفه «در خیانت و پیمان شکنی» است؛ اما در شام «در دشمنی با ذریه

پیامبر» معنا می‌شود تا یزید و امویان را هدف قرار دهد. دو دال «مشروعیت» و «جهاد» تنها در خطبه شام ظاهر می‌شوند؛ اولی به «مشروعیت ذاتی از طریق نص و فضائل» و دومی به «مبارزه با ناکثین، قاسطین و مارقین» تعبیر می‌گردد تا در برابر ادعای خلافت اموی، مبنای الهی مشروعیت اهل بیت را برجسته سازد.

در خطبه کوفه، امام مرز روشنی میان «ما» و «شما» ترسیم می‌کند. «ما» شامل «اهل بیت مظلوم، شهیدان، وفاداران به عهد» است و «شما» شامل «مردم کوفه خائن، عهدشکن، پیمان شکن». لحن در این خطبه، سرزنش آمیز، طردکننده و مستقیم است. در خطبه شام، غیریت سازی به شکل عمودی و طبقاتی است. «ما» شامل «ذریه پیامبر، صاحبان فضائل، مشروعان الهی» است و «شما» شامل «یزید قاتل، امویان غاصب، تحریف کنندگان تاریخ». لحن در این خطبه، تفاخرآمیز، تحقیرکننده و غیرمستقیم است. جدول زنجیره هم‌ارزی، دو زنجیره معنایی متفاوت را در خطبه کوفه و شام نشان می‌دهد که هر کدام کارکرد خاص خود را دارند. در خطبه کوفه، زنجیره «خیانت کوفه - شکست بیعت - مظلومیت اهل بیت - گناه نابخشودنی - طرد از امت پیامبر» شکل می‌گیرد. این زنجیره با تأکید بر «خیانت» و «گناه نابخشودنی»، کارکرد «ایجاد حس تقصیر و مسئولیت تاریخی» را در کوفیان دارد تا آنان را با عواقب شوم عملشان مواجه سازد و از تکرار آن جلوگیری کند. در خطبه شام زنجیره «نسب پیامبر - برتری ذاتی - مشروعیت الهی - حقانیت مطلق - طرد غاصبان» شکل می‌گیرد. این زنجیره با تأکید بر «نسب» و «برتری ذاتی»، کارکرد «ایجاد حس حسرت و میل به پیروزی» را در مردم شام دارد تا آنان را به حقیقت اهل بیت آشنا کرده و زمینه پذیرش رهبری آنان را فراهم آورد. تفاوت اساسی این دو زنجیره در آن است که زنجیره کوفه «گذشته نگر» و «مسئولیت ساز» است، در حالی که زنجیره شام «حال نگر» و «هویت ساز» می‌باشد. بررسی وقته‌های گفتمانی، پنج مرحله شکل‌گیری گفتمان جدید را در دو خطبه کوفه و شام به صورت تطبیقی نشان می‌دهد. در مرحله «گسست»، امام در کوفه با

شکستن سکوت پس از اسارت در شهر خائن، و در شام با قطع خطبه توهین‌آمیز خطیب درباری در پایتخت، فضای گفتمان مسلط را می‌شکند. در مرحله «تقابل»، امام در کوفه مرز «ما» (مظلوم) در مقابل «شما» (خائن) را ترسیم می‌کند؛ اما در شام مرز «ما» (ذریه پیامبر) در مقابل «شما» (قاتل و غاصب) را برجسته می‌سازد. در مرحله «دال مرکزی»، دال مرکزی کوفه «مظلومیت ناشی از خیانت» است (واکنشی و مبتنی بر علت انسانی)، در حالی که دال مرکزی شام «شرافت ذاتی و نسبی» می‌باشد (اثباتی و مبتنی بر هویت ذاتی). در مرحله «تثبیت دال‌ها»، امام در کوفه دال‌هایی مانند «بیعت، یاری، عزت/ذلت» را تثبیت می‌کند؛ اما در شام دال‌هایی مانند «مشروعیت، امیرالمؤمنین، جهاد» را بازتعریف می‌نماید. در مرحله «صورت‌بندی نهایی»، گفتمان کوفه به «گفتمان مسئولیت و توبه» و گفتمان شام به «گفتمان پیروی و اقتدا» تبدیل می‌شود.

در هر دو خطبه، امام سجاد^(ع) با توجه به بافت متفاوت کوفه و شام، از استراتژی‌های متفاوتی برای انسداد معنایی استفاده می‌کند: در کوفه انسداد از نوع «طرد و مسئولیت‌سازی» و در شام از نوع «هویت‌سازی و مشروعیت‌بخشی» است. این انسداد، کوفیان را در موقعیتی قرار می‌دهد که نه می‌توانند عمل خود را توجیه کنند و نه با اعلام وفاداری مجدد می‌توانند وضعیت خود را تغییر دهند. تفاوت کلیدی: انسداد در کوفه بر «قطع رابطه کوفیان با پیامبر» تمرکز دارد، در حالی که انسداد در شام بر «انحصار مشروعیت در اهل بیت و طرد غاصبان» متمرکز است. این تفاوت ناشی از بافت متفاوت دو شهر است: کوفه شهر هم‌دستان خائن، شام مرکز قدرت غاصب. امام سجاد^(ع) در هر دو خطبه، مفاهیم کلیدی گفتمان اموی را هدف قرار می‌دهد؛ اما با توجه به مخاطب متفاوت، از استراتژی‌های ساختارشکنی متفاوتی استفاده می‌کند: در کوفه ساختارشکنی از نوع «واژگونی معنایی اخلاقی» و در شام از نوع «واژگونی معنایی سیاسی-هویتی» است.

قابلیت اعتبار در خطبه کوفه بر «برانگیختن وجدان» و «ایجاد مسئولیت‌پذیری» استوار است. کوفیان پس از عاشورا در وضعیت شرم و پشیمانی به سر می‌بردند و نیاز داشتند گناه خود را توجیه یا کاهش دهند. قابلیت اعتبار در خطبه شام بر «پر کردن خلأ معرفتی» و «ایجاد حسرت» استوار است. مردم شام سال‌ها تحت تبلیغات امویان، شناخت درستی از اهل بیت نداشتند. این تفاوت نشان‌دهنده هوشمندی امام در تطبیق پیام با وضعیت مخاطب است.

امام سجاد(ع) در هر دو خطبه، با توجه به بافت متفاوت کوفه و شام، از استراتژی‌های متفاوتی برای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی استفاده می‌کند: در کوفه بر «مسئولیت‌سازی و طرد اخلاقی» و در شام بر «هویت‌سازی و مشروعیت‌بخشی» تمرکز دارد.

۴. نتیجه‌گیری

این دو خطبه، دو رویکرد مکمل در یک استراتژی گفتمانی واحد برای مدیریت بحران پس از عاشورا هستند: خطبه کوفه بر مسئولیت‌شناسی مستقیم کوفیان تمرکز دارد و خطبه شام بر معرفی هویت اصیل اهل بیت. تفاوت‌ها ظاهری و ناشی از مخاطب و موقعیت متفاوت است و هر دو در چارچوب یک نوع گفتمان واحد (تبیین مظلومیت، حقانیت و رسالت عاشورا) عمل می‌کنند. امام سجاد(ع) با این دوگانه استراتژیک، هم از تکرار فاجعه جلوگیری کرد (با خطبه کوفه) و هم زمینه گسترش آینده نهضت را فراهم آورد (با خطبه شام). این هوشمندی گفتمانی، نشان‌دهنده درک عمیق ایشان از روان‌شناسی اجتماعی و مهندسی فرهنگی در شرایط بحرانی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که گفتمان اهل بیت با برجسته‌سازی دال‌های مرکزی همچون مظلومیت و حقانیت ذاتی، خیانت و سقوط اخلاقی دشمن، و عدالت و انتقام الهی، و از طریق فرآیندهای غیریت‌سازی شدید، بازتعریف مفاهیم کلیدی مانند عزت، ذلت و پیروزی، و حاشیه‌رانی گفتمان رقیب، توانست روایت مسلط اموی را که بر

محور قدرت، اطاعت و شرافت قبیله‌ای استوار بود، به حاشیه رانده و مشروعیت آن را از بنیاد بزداید. اگرچه هدف واحد (تبیین پیام عاشورا و حفظ اسلام) در همه خطبه‌ها یکسان بود؛ اما تفاوت‌هایی در لحن و تأکیدها مشاهده می‌شود که ناشی از موقعیت متفاوت کوفه (شهر هم‌دستان مستقیم خائن) و شام (مرکز قدرت دشمن) و مخاطب‌شناسی دقیق است. گفتمان امام سجاد^ع بیشتر معطوف به تثبیت رهبری و هویت‌سازی درازمدت بود. این خطبه‌ها در شرایطی بسیار دشوار (اسارت، خستگی جسمی و فشار روانی شدید) به عنوان کنش‌های گفتمانی ضد هژمونیک عمل کردند و دستاوردهای مهمی به بار آوردند. نخست، انسداد گفتمانی را شکستند و روایت یک‌سویه و مسلط اموی را در دو پایتخت سیاسی (کوفه) و اداری (شام) به چالش کشیدند. دوم، معنای جدیدی به واقعه عاشورا بخشیدند و آن را از یک شکست نظامی به منبعی برای مشروعیت‌زدایی از حکومت جور و سرچشمه هویت‌سازی دینی جدید تبدیل کردند. سوم، گفتمان امامت را در آستانه خاموشی احیا کردند و با معرفی امام سجاد^ع در شام، آن را برای دوران پس از عاشورا بازتأسیس نمودند. همچنین، در کوفه وجدان خفته را بیدار و حمایت مردمی از امویان را سست کردند و در شام برای نخستین بار شک و تردید در مشروعیت خلافت را در میان مردم ایجاد نمودند.

فهرست منابع

۱. تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۲). پسامارکسیسم و پسامارکسیسم. تهران: نشر علم.
۲. _____ (۱۳۸۳). گفتمان، پادگفتمان و سیاست. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳. حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۳). «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی». مجله علوم سیاسی. دانشگاه باقرالعلوم. ش ۲۸. صص ۱۸۱-۲۱۲.
۴. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۷). روش شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
۵. خلجی، عباس (۱۳۸۶). ناسازه‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح طلبی. رساله دکتری علوم سیاسی. تهران: دانشگاه تهران.
۶. سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۸۳). «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش». نشریه علوم سیاسی. د ۷. ش ۲۸. صص ۱۵۳-۱۸۰.
۷. _____ (۱۳۸۴). قدرت، گفتمان و زبان. تهران: نشر نی.
۸. فاضلی، محمد (۱۳۸۳). «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی». پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی. س ۳. ش ۱۴. صص ۸۱-۱۰۷.
۹. عبدی ده سرخ، فاطمه (۱۳۹۶). تحلیل گفتمان امام علی (ع) در برابر مخالفان براساس رویکرد لاکلاو و موف. قم: امتداد حکمت.
۱۰. کسرائی، محمدسالار و علی پوزش شیرازی (۱۳۸۸). «نظریه گفتمان لاکلا و موف، ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی». فصلنامه سیاست. دانشکده حقوق و علوم سیاسی. د ۳۹. ش ۳. صص ۳۳۹-۳۶۰.
۱۱. لاکلاو، ارنستو؛ موفه، شنتال (۱۳۹۳). هرژمونی و استراتژی سوسیالیستی. ترجمه محمد رضایی. تهران: نشر ثالث.

۱۲. مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰). «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن». مجله معرفت فرهنگی اجتماعی. ۲۵. ش ۲. صص ۹۱-۱۲۴.
۱۳. هادیان، مرتضی؛ منصوره ثابت زاده؛ حسین ابوالحسن تنهایی (۱۳۹۷). «گفتمان شعوبی در آراء ناصر خسرو قبادیانی براساس الگوی تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. ۱۰۵. ش ۴۰. صص ۱۹۳-۲۲۲.
۱۴. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

A Discourse Analysis of Imam Baqir's Engagement with the Theological Approaches of His Era Based on van Dijk's Model

Fatemeh Dast-Ranj¹

Abstract

The era of Imam Baqir, owing to its distinctive political and social context, was one of the most contentious periods in the formation of competing discourses. Examining the discourses prevalent at the time and analyzing Imam Baqir's modes of engagement with them can reveal latent dimensions of the transmitted narratives. Since such an analysis requires consideration of extratextual propositions and the situational context in which the discourse was produced, critical discourse analysis provides an appropriate analytical framework. Accordingly, based on Teun A. van Dijk's model of critical discourse analysis, the present study demonstrates that, alongside the overarching dichotomy between the School of the Ahl al-Bayt and the School of the Caliphs, other discursive oppositions were also at work, with the Kharijites, Ghulat, Murji'a, Qadariyya, Jabriyya, and the Ahl al-Ra'y functioning as active social actors. In confronting these competing currents, Imam Baqir emphasized authentic scholarly authority through rational and theological debates and disputations. He also sought to marginalize rival discourses by establishing a network of students and organizing teaching circles, thereby foregrounding the in-group discourse. Imam Baqir employed discursive strategies such as "norm expression," "evidentiality," "reliance on authoritative figures and symbols," "positive self-representation," "euphemism," and "lexical choice" to foreground the in-group. He also employed components such as "actor description," "irony," "metaphor," "implication," and "negative other-representation" to foreground the negative characteristics of the out-group, as well as the strategies of "distancing" and "disclaimers" to marginalize negative characteristics associated with the in-group. In light of Imam Baqir's truth-oriented discourse, certain components of van Dijk's model –including populism, exaggeration, and the marginalization of the other's positive characteristics–are not observed among his discursive strategies.

Keywords: Imam Baqir, discourse analysis, theological approaches, van Dijk, ideological square.

1. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Arak University, Markazi Province, Iran. f-dastranj@araku.ac.ir

تحلیل گفتمان مواجهه امام باقر^(ع) با رویکردهای کلامی عصر خود

بر اساس الگوی «ون دایک»

فاطمه دست رنج^۱

چکیده

دوران امام باقر^(ع)، به دلیل بافتار سیاسی-اجتماعی خاص، یکی از ادوار پرمناقشه در تکوین گفتمان‌های متعارض به‌شمار می‌رود. بررسی گفتمان‌های موجود و تحلیل نوع مواجهه امام باقر^(ع) با آنها می‌تواند زوایای پنهان متون روایی را آشکار نماید، از آنجا که چنین تحلیلی با عنایت به گزاره‌های فرامتنی و متأثر از بافت موقعیت، قابل بررسی است، تحلیل گفتمان انتقادی، موضوعیت می‌یابد. از این رو در نوشتار حاضر بر اساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی ون دایک، این نتیجه حاصل آمد که در سایه دو قطبی کلان مکتب اهل بیت^(ع) و مکتب خلفا، تقابل‌های گفتمانی دیگری نیز وجود دارند که در آن خوارج، غلات، مرجئه، قدریه، جبریه و اهل رأی از کنشگران فعال اجتماعی محسوب می‌شدند. امام باقر^(ع) در تقابل با جریان‌های متعارض از طریق مناظرات و احتجاجات عقلی و کلامی، بر مرجعیت علمی حقیقی تأکید نموده و برای به حاشیه‌راندن گفتمان‌های رقیب با تشکیل شبکه شاگردان و برپایی حلقه‌های درسی، به برجسته‌سازی گفتمان خودی اهتمام ورزیده است. امام باقر^(ع) از راهبردهای گفتمانی‌ای چون «بیان هنجارها»، «گواه‌نمایی»، «تمسک به چهره‌ها و نمادهای موثق»، «بازنمایی مثبت خودی»، «حسن تعبیر» و «انتخاب کلمه» برای «برجسته‌سازی خودی» و از مؤلفه‌هایی نظیر «توصیف کنشگر»، «کنایه»، «استعاره»، «تلویح» و «بازنمایی منفی دیگری» برای برجسته‌سازی ویژگی‌های منفی دیگری و نیز از راهبردهای «فاصله‌گذاری» و «تکذیب‌کننده‌ها» در به حاشیه‌رانی ویژگی‌های منفی خودی استفاده کرده است. با عنایت به گفتمان حق‌محور امام باقر^(ع) برخی از مؤلفه‌های الگوی ون دایک از جمله عوام‌گرایی، اغراق و به حاشیه‌رانی ویژگی‌های مثبت دیگری در راهبردهای ایشان، مشاهده نمی‌شود.

واژگان کلیدی: امام باقر^(ع)، تحلیل گفتمان، رویکردهای کلامی، ون دایک، مربع ایدئولوژیک.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. مرکزی. ایران. f-dastranj araku.ac.ir

۱. مقدمه

قرآن کریم منبع اصلی و متقن تبیین مسائل و پاسخ‌گویی به شبهات دینی است، روشن است. لذا افراد و نحله‌های فکری مختلف برای اثبات دیدگاه‌های خود، ردّ آرای مخالف و دفع شبهات، مطابق با مذهب کلامی خود قرآن را تفسیر کرده‌اند که این امر از یک سو به شکل‌گیری علم کلام و از سویی دیگر به رشد و توسعه تفسیر انجامیده است. گرایش کلامی از جمله گرایش‌های مهم تفسیری است. اهتمام مفسر در این رویکرد تفسیری اثبات دیدگاه‌های کلامی و باورهای اعتقادی خود و در عین حال ردّ اندیشه‌ها و آرای کلامی مخالف است (زرقانی، بی‌تا: ۴۹/۲). بخش کثیری از آیات قرآن، مرتبط با اصول اعتقادی است و از این رو علم کلام در تبیین و تفسیر این گروه از آیات، نقش بی بدیل و مؤثری دارد. موضوعاتی مانند صفات خداوند، مقوله وحی و نبوت، معاد و سایر موضوعات کلامی و استدلال‌های مرتبط با آنها در قرآن، در پاره‌ای موارد به خاطر فشردگی و اختصار، توضیح و تبیین بیشتری می‌طلبد (رجبی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۱۳)؛ بنابراین تفسیر کلامی در تبیین آیات اعتقادی، جایگاه ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر کشاکش‌های کلامی، بروز مجادلات مذهبی در جامعه اسلامی، گسترش قلمرو اسلامی و ورود اندیشه‌های فلسفی به حوزه اندیشه اسلامی که از جمله دستاوردهای نهضت ترجمه در قرون اولیه اسلامی است سبب طرح مباحثی چون جبر و اختیار، تشبیه و تنزیه، حسن قبح عقلی و ... در جامعه اسلامی گردید (معینی، ۱۳۸۲: ۶۵۰/۷). از جمله دوره‌های پر مناقشه که رشد و توسعه تفسیر در مکتب امامیه از اختصاصات آن محسوب می‌شود دوران امام باقر^(ع) است. در عصر امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع)، علیرغم اختناق و خفقان حاکم بر اهل بیت پیامبر^(ص) و یاران ایشان، فرصت‌های مناسبی جهت تحکیم و تثبیت مبانی کلامی شیعه ایجاد شد و اصحاب ائمه^(ع) با بهره‌گیری از آن اهتمام خود را در راستای گسترش علوم اسلامی از جمله دانش حدیث و تفسیر مصروف داشتند (معارف، ۱۳۷۴: ۸۹) به همین دلیل بخش

عمده‌ای از میراث حدیثی امامیه در حوزه‌های مختلف، منقول از این دو امام بزرگوار است. به گواه گزارش و شواهد تاریخی امام باقر^(ع) با تعلیم و نشر آموزه‌های قرآنی و معارف دینی و تربیت شاگردان برجسته، انقلاب فرهنگی وسیعی را در جامعه اسلامی عصر خود ایجاد کردند. بر اساس شواهد تاریخی، امام باقر^(ع) مؤسس نهضت فکری و انقلاب فرهنگی شیعه بود. این نهضت زمانی آشکار می‌شود که تلاش‌های امام باقر را در بافت موقعیتی و در فضای گفتمانی که ایشان در آن حضور داشتند بررسی کنیم. بنا بر شواهد تاریخی مناقشات کلامی میان احزاب و گروه‌ها برقرار بود و این امر متأثر از گفتمان‌های گوناگونی بود که در جامعه در جریان بودند؛ چرا که هیچ سخنی در خلأ و بدون در نظر داشتن آوای رقیب ظهور نمی‌یابد و هر کنش گفتاری که در جامعه شکل می‌گیرد متأثر از اندیشه و گفتمانی است که مخالفان گوینده، در جبهه رقیب به کنش‌گری نسبت به آن اقدام نموده‌اند (تودوروف، ۱۳۹۱: ۵۴، ۷۶، ۸۳). گوینده گفتمان، گفته خود را متأثر از گفتمان‌های در جریان در بافت موقعیت مطرح می‌کند و از آن سو تلاش دارد تا گفتمان مورد نظرش تأثیر لازم را در میان صداها و گفتمان‌های دیگر بر جای بگذارد. چرا که کلام، صرفاً تداعی‌کننده یک صدا نیست و حیات و تداوم یک کلام، گذر از زبانی به زبان دیگر، از مفهومی به مفهوم دیگر، از یک گروه اجتماعی به گروه اجتماعی دیگر و از نسلی به نسل دیگر است. به همین دلیل، بررسی کلام در انتقال از متنی به متن دیگر به خصوص انتقال آن از یک متن ادبی به متن دیگر و تغییراتی که در این انتقال آشکار رخ می‌دهد اهمیتی خاص دارد (Bakhtine, 1970: 253). از این رو تولیدات متنی و زبانی در این حوزه، فراتر از متن مکتوب، جنبه اجتماعی پیدا کرده و گفتمان‌های اجتماعی ظهور می‌یابند.

تحلیل گفتمان‌های جاری در جامعه، می‌تواند زوایای پنهان و لایه‌های زیرین متون تولید شده را آشکار نماید و از آنجا که چنین تحلیلی با عنایت به گزاره‌های فرامتنی و متأثر از بافت موقعیت قابل بررسی است، تحلیل گفتمان انتقادی موضوعیت

می‌یابد. گفتمان مجموعه‌ای از گزاره‌هایی است که یک مفهوم کلی را در بر می‌گیرد و در تحلیل گفتمان، مجموعه شرایط اجتماعی، زمینه وقوع متن، ارتباطات غیرکلامی و رابطه ساختار و واژه‌ها در گزاره‌ای کلی نگریسته می‌شود. از این رو گفتمان عبارت است از کاربرد زبان در بافت ایدئولوژیکی، فرهنگی، اجتماعی برای تولید معنا (ون دایک، ۱۳۸۷: ۱۷). این تحلیل و بررسی رویکردهای مختلفی را بر می‌تابد. از جمله رویکردهای تحلیل گفتمان انتقادی، رویکرد ون دایک است. از نظر او گفتمان در بازتولید ایدئولوژی نقش اساسی ایفا می‌کند (van Dijk, 1998: 5). در نوشتار حاضر برای فهم مواجهه امام باقر^(ع) با رویکردهای کلامی عصر خود از الگوی مربع ایدئولوژیک ون دایک استفاده می‌شود. اساس کار در الگوی ون دایک قطبی‌سازی ما و دیگری است که هر گروه تلاش دارد تا مؤلفه‌های مثبت خود و مؤلفه‌های منفی غیر خودی را برجسته و مؤلفه‌های منفی خود و مثبت دیگری را به حاشیه براند. از این رو در این نوشتار در صدد هستیم تا دریابیم که کنشگران اجتماعی در مباحث کلامی در عصر امام باقر^(ع) چه گروه‌هایی هستند و هریک از طرفین گفتمانی از چه راهبردهای زبانی برای برجسته‌سازی و به حاشیه‌رانی رقیب استفاده می‌کنند و امام باقر^(ع) با اتخاذ این راهبردها چه هدفی را دنبال می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های صورت گرفته، پژوهشی که به طور مستقل با عنوان نوشتار حاضر هم‌پوشانی داشته باشد، یافت نشد. با این حال با عنایت به کاربرد نظریه ون دایک در مطالعات قرآنی و روایی می‌توان به پژوهش‌هایی چون «جلوه‌های تمدنی در مناظره امام رضا^(ع) و جاثلیق در موضوع نبوت و بر مبنای مربع ایدئولوژیک ون دایک» اثر زری انصاری نیا و انسیه خزعلی (۱۳۹۶)، «تحلیل رجزهای امام علی^(ع) و یهودیان در جنگ خیبر براساس مربع ایدئولوژیک ون دایک» از ابراهیم فلاح (۱۴۰۰)، «تحلیل گفتگوی

حضرت موسی^(ع) و فرعون در سایه مربع ایدئولوژیک ون دایک» از احمد پاشازانوس و معصومه رحیمی (۱۳۹۸)، «تحلیل گفتمان انتقادی امام محمد باقر^(ع) خطاب به اهل دمشق بر مبنای نظریه‌ی فرکلاف و ون دایک» از حسین خاکپور و فاطمه عقدایی (۱۳۹۷) اشاره کرد. پژوهش‌های پیش گفته از منظر کاربست الگوی ون دایک قابل عنایت هستند؛ اما رویکرد پژوهش حاضر متفاوت از آنهاست. همچنین در میان پژوهش‌هایی که با نظر به رویکردهای کلامی امام باقر^(ع) نگارش یافته‌اند، می‌توان به چند مقاله نام برد، از جمله: «امام محمد باقر^(ع) و جدال‌های کلامی سیاسی عصر اموی» از منصور میراحمدی (۱۳۸۹)، «تحلیل رویکرد ارتباطات امام باقر^(ع) با فرقه زیدیه با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدام» از عاطفه خانی و هادی زینی (۱۴۰۰).

۳. مبانی نظری و مفهومی پژوهش

در سال‌های اخیر به زبان به مثابه پدیده‌ای نگریسته شده که در توضیح و فهم ساختارهای اجتماعی و فرهنگی و نیز ساز و کار قدرت و تبیین ایدئولوژی‌ها مؤثر است. هر چند این نگاه برخاسته از نظریه‌های زبان‌شناسان با عنایت به متون ادبی است؛ با این حال به دلیل روشمندی این نوع نگاه‌ها می‌توان در خوانش متون دینی نیز از آنها بهره برد. به ویژه هنگامی که نوع مواجهه از نگاه متن محور پیشتر رفته و نگاه فرامتنی موضوعیت می‌یابد. به این معنا که زبان به مثابه گفتمان در ارتباط با کارکردهای اجتماعی‌اش مورد بررسی قرار می‌گیرد. چنان‌چه بر اساس نظر ون دایک میان گفتمان، شناخت و اجتماع رابطه و تعامل برقرار است (van Dijk, 1998: 1-2). ون دایک همچنین مفهوم ایدئولوژی را نیز در مطالعات خود وارد می‌سازد. از نظر او ایدئولوژی نظامی از باورهاست که می‌تواند مثبت و منفی باشد. کاربرد زبان و گفتمان بر چگونگی کسب و یا تغییر ایدئولوژی تأثیر می‌گذارد (van Dijk, 2001: 54). جنبه گفتمانی ایدئولوژی‌ها شرح می‌دهد که چگونه ایدئولوژی‌ها بر گفتار و نوشتار روزانه ما

تأثیر می‌گذارند، چگونه گفتمان ایدئولوژیک را می‌فهمیم و چگونه گفتمان در بازتولید ایدئولوژی در اجتماع نقش دارد (van Dijk, 1998: 1-2).

در نظرون دایک در تقسیم ایدئولوژیک دو قطبی «ما» و «آنها» شکل می‌گیرد. یعنی هریک از طرفین گفتمانی اعضای گروه خود را تشخیص داده و سپس به واسطه هدف‌ها، طرح‌ها، فعالیت‌ها و غیره خود را از دیگران متمایز می‌کنند. از طریق این مناسبات، مربع ایدئولوژیک شکل می‌گیرد. در واقع آن چه مربع ایدئولوژیک را شکل می‌دهد، یک ساختار چهار ضلعی است که شامل برجسته‌سازی نکات مثبت خودی و نکات منفی غیر خودی و از آن سو به حاشیه بردن نکات منفی خودی و نکات مثبت غیر خودی است (van Dijk, 1998: 267).



نمودار ۱- مربع ایدئولوژیک ون دایک

در تشکیل این مربع ایدئولوژیک و ساختن اضلاع چهارگانه آن راهبردهایی نظیر توصیف کنشگران، مقوله‌بندی، مقایسه کردن، به‌گویی، تکدیدکننده‌ها، گواه‌نمایی،

تعمیم، اغراق، کنایه و غیره وجود دارد. هریک از این راهبردها در ساختن اضلاع مربع ایدئولوژیک به کار گرفته می‌شوند. برای مثال در توصیف به بازنمایی کنشگران اجتماعی در متن پرداخته می‌شود؛ مقوله‌بندی، کنشگران اجتماعی را بر حسب هویت و کارکردهای مشترکشان با دیگران معرفی می‌کند؛ به‌گویی نوعی فرآیند زبانی است که در آن عبارات و واژه‌های ناخوشایند جای خود را به واژه‌هایی با بار معنایی منفی کمتر می‌دهد؛ تکذیب‌کننده‌ها حافظ وجهه خود و خودی‌ها هستند و در مرحله بعد بر روی خصایص منفی طرف مقابل تمرکز دارند؛ گواه‌نمایی از طریق ارجاع به شخصیت‌های مقتدر و موثق صورت می‌گیرد؛ تعمیم نیز عمومیت دادن به یک خصلت منفی در گروه غیر خودی است و ... (حلاج‌زاده بناب، ۱۳۹۶: ۲۷-۷۰).

۴. پیاده‌سازی مربع ایدئولوژیک ون دایک در عصر امام باقر^(ع)

ون دایک در مقاله‌ای با عنوان «Politics, Ideology, and Discourse» به بیست و پنج راهبرد زبانی اشاره می‌کند که به واسطه آن گفته‌پرداز به برجسته‌سازی «خودی» و به حاشیه راندن «دیگری» می‌پردازد که همان شیوه‌های دخالت ایدئولوژی در متن هستند و عبارتند از: توصیف کنشگر، دسته‌بندی، مقایسه کردن، حسن تعبیر، تکذیب‌کننده‌ها، گواه‌نمایی، نمونه و مثال آوردن، تعمیم، بازی با آمار و ارقام، اغراق، کنایه، عوام‌گرایی، بیان هنجارها، خودبزرگ‌نمایی ملی، بازنمایی منفی دیگران، استعاره، تلویح، ازپیش‌نگاری، انتخاب کلمه، قربانی‌سازی، ابهام، بازنمایی مثبت خودی، قطب‌بندی، بار مسئولیت، تمسک به چهره‌ها و نهادهای موثق^۱. (van Dijk, 2006: 735-739).

۱. معادل‌های انگلیسی آن به ترتیب چنین است:

Distancing: Generalization: Comparison: Euphemism: Disclaimers: Evidentiality: Example/ Illustration: Generalization: Number game: Hyperbole: Irony: Populism: Norm expression: National self-glorification: Negative other representation: Metaphor: Implication: Presupposition: Lexicalization: Victimization: Vagueness: Positive self-presentation: Polarization (Us-Them Categorization): Burden: Authority:

۴-۱. قطبی سازی ایدئولوژیک

دوران حیات امام باقر^(ع) مقارن با حکومت ده نفر از خلفای اموی و امامت ایشان مقارن با حکومت ولید بن عبدالملک، سلیمان بن عبدالملک، عمر بن عبدالعزیز، یزید بن عبدالملک و هشام بن عبدالملک بود و ایشان در تمام این دوران در شهر مدینه به تربیت شاگردان و نشر معارف دینی همت گماشتند (امین، ۱۴۰۶: ۹۹/۱). دقت در شرایط سیاسی و اجتماعی عصر ایشان از جمله توالی حکومت پنج خلیفه در بازه زمانی ۱۹ سال، گواه تنوع و گونه گونی شرایط سیاسی آن دوران است؛ چرا که تغییر خلفا، نظام حکومتی و سیاست های مرتبط با آن را نیز دگرگون می سازد. این موضوع بافت موقعیت عصر امام باقر^(ع) را نشان می دهد که توأم با فشارهای خلفای بنی امیه و فضای اختناق آلود حاکم بر شیعیان است. خلفای اموی از دشمنان کینه توز سرسخت ایشان بودند که از ظلم و ستم نسبت به اهل بیت^(ع) و یاران ایشان هیچ گونه باکی نداشتند (قرشی، ۱۳۷۲: ۶۵). جریان حاکم عصر ایشان که از دوران سفیانیان گذر کرده بود، در دوره مروانیان در اوج اقتدار بود و در قلمرو پهناور اسلامی به جز شورش هایی گذرا، جریان معارضی نداشت. با عنایت به این بافت سیاسی و اجتماعی، ما با دو گانه امام باقر^(ع) و سیاست اموی حاکم بر جامعه مواجه هستیم. قدرت سیاسی حاکم از هیچ امری برای به انزوا کشاندن گفتمان رقیب خودداری نکردند. از این رو در یک دو قطبی کلان ما با دو گفتمان مکتب اهل بیت^(ع) و مکتب خلفا مواجه هستیم.



نمودار ۲- قطب بندی (مقوله بندی خود و دیگری) عصر امام باقر(ع) در مربع ایدئولوژیک ون دایک.

هر کدام از این مکاتب باورها و گرایش‌های فکری و کلامی خاص خود را دارند که در تقابل با گفتمان و ایدئولوژی رقیب قرار دارد. با این حال باید اذعان نمود که غلبه گفتمانی با گفتمانی است که از طریق ساختارهای حکومتی و سیاسی، حمایت و پشتیبانی می‌شود. در مناسبات قدرت گروه قدرتمند آزادی عمل دیگران را محدود می‌کند و همچنین بر ذهن آنها تأثیر می‌گذارد. این تأثیرگذاری و مدیریت ذهن از طریق متن و گفت‌وگو انجام می‌گیرد (van Dijk, 1993:254). ثروت، جایگاه اجتماعی، زور، عضویت گروهی، مقام، تحصیلات و غیره از منابع قدرت اجتماعی هستند (van Dijk, 1993:254). بهره‌گیری از منبع قدرت سیاسی در به حاشیه راندن گفتمان اهل بیت^(ع) در روایت مفصلی که از امام باقر^(ع) نقل شده قابل بررسی است. ایشان فرمایش خود را با مقوله‌بندی ما و دیگری (قریش) آغاز می‌کند:

«مَا لَقِينَا مِنْ ظُلْمٍ قُرَيْشٍ إِيَّانَا وَ تَظَاهَرِهِمْ عَلَيْنَا وَ مَا لَقِيَ شَيْعَتُنَا وَ مُحِبُّونَا مِنَ النَّاسِ مَا لَقِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ ظُلْمٍ قُرَيْشٍ وَ تَظَاهَرِهِمْ عَلَيْنَا وَ قَتْلِهِمْ إِيَّانَا وَ مَا لَقِيَ شَيْعَتُنَا وَ مُحِبُّونَا مِنَ النَّاسِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قُبِضَ وَ قَدْ قَامَ بِحَقِّنَا وَ أَمَرَ بِطَاعَتِنَا وَ فَرَضَ وَ لَايَتِنَا وَ مَوَدَّتِنَا وَ أَخْبَرَهُمْ بِأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَمَرَهُمْ أَنْ يُبَلِّغَ الشَّاهِدُ [مِنْهُمْ] الْغَائِبَ فَتَظَاهَرُوا عَلَيَّ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاحْتَجَّ عَلَيْهِمْ بِمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِيهِ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴/۶۸).

در این بیان امام باقر^(ع) به جریان شناسی جریان خلافت پرداخته و با تأکید بر کارشکنی‌هایی که گفتمان مسلط بر جامعه صورت دادند، عصر و زمانه خود را به درستی تشریح می‌کنند.



نمودار ۳- برجسته سازی «خودی» و به حاشیه راندن «دیگری» در مکتب خلفا نسبت به مربع ایدئولوژیک ون دایک.

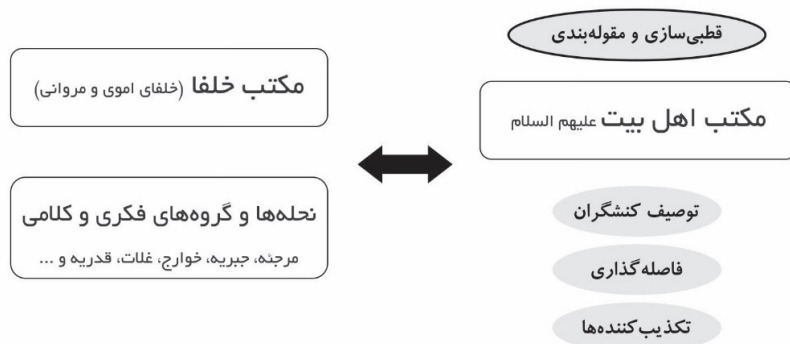
این امور تا آنجا پیش رفت که امام باقر^(ع) سیاست تقیه را جهت صیانت از کيان شیعه در مواجهه با امویان برگزید. بعد از حادثه عاشورا شرایطی پدیدار شد که سبب محدودیت اقدامات سیاسی ائمه گردید و ایشان را مجبور ساخت در شرایط تقیه به تبیین مبانی و معارف دین پردازند. هرچند اتخاذ چنین رویکرد در طول دوران امامت امام باقر^(ع) با عنایت به شرایط، قبض و بسط داشته است. امام باقر^(ع) با عنایت به گفتمان سیاسی حاکم و قلت شیعیان حقیقی، اهتمام ویژه خود را در دوران امامت به تحولات فرهنگی، نشر علم و دانش و تربیت شاگردان مصروف داشتند (معارف، ۱۳۷۴: ۸۹-۹۰). این تلاش ها در مقابل کارشکنی های جریان رقیب صورت گرفت. برای مثال هشام بن عبد الملک بعد از پیروزی امام باقر^(ع) در مناظره با اسقف مسیحی، به جهت ترس از نفوذ معنوی بیشتر امام در جامعه، در ظاهر برای ایشان هدیه می فرستد؛ اما در ضمن از امام می خواهد که هر چه زودتر شام را ترک کند. همچنین برای فرو نشاندن خشم خود، امام را متهم می کند که به کیش مسیحیان علاقه مند است؛ لذا در نامه ای که به فرماندار مدین می نویسد، عنوان می کند که محمد بن علی و فرزندش در مدینه به آیین مسیحیان تقرب جسته اند؛ اما من به واسطه رابطه خویشاوندی از کیفر آنان

خودداری کردم؛ اما بر شما واجب است که هنگام بازگشت آنها به مدینه و عبورشان از مدین، به مردم شهر اعلام کنید که به دلیل گرایش به مسیحیت، هشام بن عبد الملک از ایشان بیزاری جسته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶/۳۰۶-۳۱۳). به بیان دیگر گفتمان سیاسی حاکم بر جامعه، با زدن اتهام سعی در به حاشیه راندن گفتمان رقیب دارد. این گفتمان از رحلت پیامبر^(ص) تا عصری که امام باقر^(ع) در آن به سر می برد جریان دارد حتی امام باقر^(ع) این گفتمان را به بنی عباس که پس از بنی امیه روی کار آمدند نیز تعمیم می دهد: «... وَاللَّهِ لَا يَمْلِكُ بَنُو أُمَيَّةٍ يَوْمًا إِلَّا مَلَكَتُمْ مِثْلَيْهِ وَلَا سَنَةَ إِلَّا مَلَكَتُمْ مِثْلَيْهَا وَ لَيَتَلَقَّهَا الصَّبِيَّانُ مِنْكُمْ كَمَا تَلَقَّ الصَّبِيَّانُ الْكُرَّةَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۱۰). حضرت در میان عده ای از بنی عباس این سخن را مطرح می کنند و موضع خود را نسبت به بنی امیه و بنی عباس به طور شفاف بیان می کنند که هر دو جریان، با توجه به اغراض سیاسی و دنیایی خود حکومت را چون گویی میان خویش دست به دست می کنند.

در کنار این دو قطبی کلان، دو قطبی های دیگری نیز وجود دارد که صورت کلامی دارند و در قالب گروه ها، نحله ها و فرقه های فکری و کلامی ظهور و بروز می یابند. بافت شناسی فکری و کلامی جامعه اسلامی در زمان امام باقر^(ع) نشان از وجود گفتمان ها و جریانات متعدد کلامی و اعتقادی است. البته پیشینه نحله ها و گروه های فکری و کلامی به دوران قبل از دوره امام باقر^(ع) باز می گردد؛ اما در این دوره شاهد هم زمانی چندین مشرب و باور فکری و کلامی هستیم که برخی از آنها چون مرجئه و جبریه، از حمایت فکری دستگاه حکومت به عنوان گفتمان مسلط سیاسی هم بهره مند هستند. رشد فزاینده فرق مذهبی و کلامی در زمان امام باقر^(ع) به گونه ای بود که بصره به مکان فرق مختلف اسلامی چون معتزله، جهمیه و... تبدیل شد. افزایش پیروان این فرق سبب پیدایش فتنه هایی گردید (حسنی، ۱۹۹۰: ۱۸۴). فتاوی متعارض در قالب گفتمان خوارج، معتزله، مرجئه، غلات، قدریه، جبریه، اهل رأی و غیره در جامعه حضور داشتند. راهبرد امام باقر^(ع) در واقع «توصیف کنشگران» است تا از این طریق به «مقوله بندی» آنها

پرداخته و با روشن کردن ماهیت فکری و اجتماعی آنان ابهامات و شبهات را برطرف سازد. چگونگی بازنمایی کنشگران اجتماعی در گفتمان که در اینجا شامل گروه‌ها و نحله‌های کلامی است از جمله عوامل تأثیرگذار در آشکارسازی لایه‌های درونی کلام است که ایدئولوژی‌های پنهان شده را در خود مستتر دارد. مرزبندی و قطب‌بندی «ما» و «دیگری» در سخنی از امام باقر(ع) درباره غلات روشن است. ایشان درباره غلات به پیروانش فرموده: «يَا مَعْشَرَ شَيْعَةِ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كُونُوا التُّمْرَةَ الْوُسْطَى إِلَيْكُمْ يَرْجِعُ الْعَالِي وَ بِكُمْ يَلْحَقُ التَّالِي فَقَالَ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَمَا الْعَالِي قَالَ قَوْمٌ يَقُولُونَ فِينَا مَا لَا نَقُولُهُ فِي أَنْفُسِنَا فَلَيْسَ أَوْلَيْكَ مِنَّا وَلَسْنَا مِنْهُمْ» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۶). در حقیقت در این جا حضرت از راهبرد «فاصله‌گذاری» استفاده کرده و گروه خودی را از گروه‌های رقیب جدا می‌کند. این «قطب‌بندی» و «فاصله‌گذاری» درباره مرجئه به گونه‌ای روشن‌تر بیان شده است. امام باقر(ع) درباره این گروه می‌فرماید: «اللَّهُمَّ الْعَنِ الْمُرْجِئَةَ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاؤُنَا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۷۶). این کنش‌های گفتاری در واقع، کنشگران اجتماعی و نحله‌های مختلف را توصیف کرده و نسبت آنها را با مکتب اهل بیت(ع) روشن می‌سازد.

این گروه‌ها و نحله‌های فکری نیز در مناقشات کلامی خود با یکدیگر نیز اختلاف داشتند. برای مثال رویارویی میان دو گروه قدریه و جبریه در تمایز دیدگاه ایشان به تقدیر و جبر بود. امام باقر(ع) در ردّ نظر هر دو گروه که هر کدام یک سر جریان افراطی را در دست داشتند، فرمود: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۹/۱). از این رو حضرت با بیان خط مشی صحیح به اصلاح دیدگاه‌ها و باورها اقدام نمودند. امام باقر(ع) در این بازنمایی مثبت خودی و منفی‌نمایی دیگری، از راهبرد «تکذیب‌کننده‌ها» بهره می‌برد. تکذیب‌کننده‌ها حافظ وجهه خودی‌ها هستند و با تمرکز بر خصایص منفی دیگری، با انکارهای آشکار، مرزبندی دو گروه را واضح‌تر می‌نمایند (van Dijk, 2006: 735-739).



نمودار ۴- راهبردهای امام باقر^(ع) در نسبت با گروه رقیب برای به حاشیه رانی گفتمان مسلط.

۴-۲. راهبردهای زبانی و غیر زبانی برجسته سازی و به حاشیه رانی گفتمان رقیب

۴-۲-۱. «بیان هنجارها» با تشکیل شبکه شاگردان

در تکمیل و بسط گفتمان ما (اهل بیت) در برابر دیگری (کتب خلفا و سایر نحله های انحرافی) امام محمد باقر^(ع) به تربیت شاگردانی همت گماشتند که این گفتمان را در جامعه اسلامی تسری دهند. این امر از طریق بیان هنجارهای خودی امکان پذیر است. در این راستا امام باقر^(ع) با تأسیس محافل و حوزه های درسی در مدینه با هدف نشر معارف اهل بیت^(ع) ضمن آموزش و تبیین نکات اخلاقی، علمی و دینی، شاگردان بسیاری را تربیت کرده و آنان را به ثبت و ضبط احادیث و آثار علمی و تدوین علوم فرا خواند (مهدوی راد، ۱۴۳۱: ۱۶۸). جابر بن یزید و ابان بن تغلب از جمله شاگردان خاص امام باقر^(ع) هستند، علاوه بر این دو می توان از افرادی مانند حُمران بن أعین، ابو حمزه ثمالی، محمد بن مسلم ثقفی، زُرارة بن أعین، معروف بن خربوذ، بُرید عَجلی، ابو بصیر اسدی و فضیل بن یسار نام برد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۸؛ اردبیلی، ۱۳۸۶: ۹/۱).

۴-۲-۲. «تمسک به چهره‌ها و نمادهای موثق» با برپایی حلقه‌های درسی

از امام باقر^(ع) توصیه‌های فراوانی درباره یادگیری و تعلیم وجود دارد. ایشان در بیانی می‌فرماید: «سَارِعُوا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَحَدِيثٌ وَاحِدٌ فِي حَلَالٍ وَ حَرَامٍ تَأْخُذُهُ عَنْ صَادِقٍ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا حَمَلْتُ مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۷/۱). ایشان توصیه می‌کنند که در طلب علم شتاب کنید. علمی که حرام و حلال را مشخص می‌نماید. البته این امر قیدی هم دارد و آن هم طلب علم از عالم صادق است. از این رو گفتمان اهل بیت^(ع) گفتمان علم‌مدار، عقل‌محور و حق‌مدار توصیف می‌شود. «بازنمایی مثبتی» که در این جا صورت می‌گیرد در واقع با برجسته کردن راهبرد «تمسک به چهره‌ها و نمادهای موثق» است. این بازنمایی مثبت در شرایطی است که عصر امام باقر^(ع) مقارن با ظهور فقهای بزرگ در مدینه بود. با این حال مدرسه امام باقر^(ع) به عنوان نهاد موثق، در منزل و در مسجد برپا بود. پیدایش مذاهب فکری و کلامی متعدد و فرق‌الحادی و انحرافی در جامعه اسلامی، امور را مشتبه و تشخیص صحیح را دشوار می‌نمود. در چنین شرایطی ایشان ضمن برپایی جلسات علمی در مدینه و یا حلقه‌های درسی در ایام حج به نقل احادیث و تبیین معارف اصیل اسلامی می‌پرداختند. جابر بن یزید جعفی از راویان کوفی است که طبق اظهار خودش، حدود شصت هزار حدیث از امام باقر^(ع) استماع کرده است (خویی، ۱۳۶۹: ۲۱/۴). احادیث امام باقر^(ع) در تمام ابعاد علوم اسلامی اعم از تفسیر، فقه، کلام، اخلاق، تاریخ، سیره و... است که برخی از آنها توسط شاگردان ایشان به صورت کتاب مستقلی تدوین شده است.

۴-۲-۳. «حسن تعبیر» و «بیان هنجارها» در مناظرات و احتجاجات

بخشی از کنشگری گفتمان‌های رقیب را می‌توان در مناظره‌ها و احتجاجات امام باقر^(ع) با ایشان جست‌وجو نمود. هدف از برپایی مناظره، اعلام برتری یکی از طرفین

گفتمانی است. مناظره‌های امام باقر^(ع) از خصلت کلامی برخوردار بودند که در این مناظرات ایشان به گونه‌ای به نقد مبانی و باورهای گفتمان‌های رقیب می‌پرداختند که مخالفان به توان علمی آن حضرت و عجز خود اعتراف می‌کردند (قرشی، ۱۴۱۳: ۱۱). در واقع مناظره ابزاری است که طرف پیروز می‌تواند برای به حاشیه راندن گفتمان رقیب از آن بهره بگیرد. پیروز شدن در مناظرات فرصت ارائه گفتمان اصیل و حقیقی را فراهم می‌سازد. هدف از این مناظرات و احتجاجات استیلاطلبی و خود برترپنداری نیست؛ بلکه این مناظرات به جهت ترمیم و تبیین عقاید و نیز رفع ابهام در مخاطب صورت می‌گیرد. این امر به برجسته‌سازی کلان گفتمان اهل بیت^(ع) منجر می‌شود. راهبردهای کلامی‌ای چون «بیان هنجارها»، «حسن تعبیر»، «کنایه»، «استعاره»، «تلویح»، «انتخاب کلمه» در مناظراتی که امام باقر انجام داده‌اند دیده می‌شود. نمونه‌ای از این مناظرات را می‌توان در برخورد امام باقر^(ع) با اسقف مسیحی مشاهده کرد. هشام بن عبد الملک از موقعیت امام در میان مردم بیمناک بود و همیشه مترصد این بود که چهره امام را تخریب کرده و موانعی بر سر راه ایشان ایجاد نماید. در یکی از سال‌ها که امام باقر^(ع) برای حج مشرف شده بودند، هشام نیز در مکه حضور داشت و شاهد سخنانی بود که امام درباره فضیلت اهل بیت^(ع) بیان داشتند (بیان هنجارها)؛ اما به جهت حضور در مکه متعرض ایشان نشد و تا بازگشت به شام صبر کرد. پس از بازگشت به شام از حاکم مدینه خواست که امام باقر^(ع) و فرزندشان را به شام روانه کند. از آن جا که دربار اموی خالی از عالمانی بود که قدرت معارضه و مناظره با امام باقر^(ع) را داشته باشند، هشام از فکر مناظره منصرف شد؛ اما ترتیبی داد که در مسابقه تیراندازی وجهه امام را تخریب نماید؛ اما حوادث به گونه‌ای پیش رفت که قدرت تیراندازی امام با این که در سن میان سالی بودند، تحسین همگان را برانگیخت. هشام که از بی نتیجه ماندن نقشه خود خشمگین شده بود، دستور مراجعت امام باقر^(ع) و فرزندش را به مدینه صادر کرد. اما پیش از خروج امام از شام، ایشان با جمعیتی از مسیحیان رو به رو شدند که به

جهت شرکت در مجمع سالیانه مسیحیان در شام حاضر شده بودند و آماده بودند تا پرسش‌های خود را در حضور اسقف اعظم مطرح نمایند. اسقف اعظم در میان جمع متوجه امام باقر^(ع) می‌شود و از دین ایشان سؤال می‌کند. امام باقر^(ع) خود را از مسلمانان معرفی کرده و در پاسخ این که آیا از عالمان مسلمان است یا خیر می‌فرماید، که از جاهلان نیستم (حسن تعبیر- انتخاب کلمه) اسقف سؤالات متعددی را از امام باقر^(ع) به عنوان نماینده تفکر اسلام، می‌پرسد که ایشان به تمام سؤالات او پاسخ می‌دهند تا جایی که نهایت امر، اسقف خشمگین شده و رو به جمعیت می‌گوید: «ای مردم! دانشمند و والامقامی را که دانش و معلومات او به مراتب از من بیشتر است را به این جا آورده‌اید تا مرا رسوا سازید و از این طریق به مسلمانان نشان دهید که پیشوای آنها از ما برتر و داناتر است؟ به خدا سوگند دیگر با شما سخن نخواهم گفت و اگر تا سال آینده زنده باشم، مرا در میان خود نخواهید دید». اسقف این را گفت و از میان جمع بیرون رفت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۴۶-۳۱۳). قدرت علمی و معرفتی که امام باقر^(ع) در یک مناظره بین‌الادیانی از خود نشان دادند، با اعتراف طرف مقابل، یکی از وجوه تفوق و برجسته‌سازی گفتمان اهل بیت^(ع) را نشان می‌دهد و از آن سو سبب به حاشیه راندن گفتمان رقیب می‌شود.

بخش دیگری از مناظرات حضرت در مواجهه با خوارج و اعتقاد آنها در مسئله حکمیت و شبهاتی بود که پیرامون امیر مؤمنان علی^(ع) داشتند. برای نمونه می‌توان به گفت‌وگوی نافع بن ارزق و امام باقر^(ع) اشاره کرد. نافع بن ارزق از امام درباره حلال و حرام سؤال می‌کند. حضرت در مقام پاسخ‌گویی، بحث را به خلافت امیر مؤمنان^(ع) و مسئله حکمیت می‌کشد و با آوردن مصادیق حکمیت در قرآن و نیز سیره پیامبر اکرم^(ص)، مسئله حکمیت را برای او روشن می‌سازد تا ابهام او در این مسئله بر طرف شود (تلویح- کنایه) این نتیجه حاصل می‌آید چرا که در انتهای گفت‌وگو نافع می‌گوید: «هَذَا وَاللَّهِ كَلَامٌ لَمْ يَمُرَّ بِمَسْمَعِي قَطُّ وَلَا خَطَرَ مِنِّي بَيَالٍ وَهُوَ الْحَقُّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (طبرسی، ۱۴۰۳:

۳۲۴/۲). از این رو نماینده گفتمان رقیب (گفتمان خوارج)، به حق بودن گفتمان امام باقر^(ع) اذعان می‌کند و برتری آن را می‌پذیرد. همچنین مناظره ایشان با حسن بصری، پیشوای معتزلیان درباره عقیده تفویض نیز، نمونه دیگری از مناظرات کلامی برای به حاشیه راندن گفتمان‌های نادرستی است که سبب جریان یافتن ایدئولوژی‌های منفی در فضای گفتمانی جامعه می‌شود. امام محمد باقر^(ع) با به چالش کشیدن نظر حسن بصری درباره تفویض، صورت درست اعتقاد را به او نشان داده (بیان هنجارها) و در انتها مرزبندی مشخصی را ترسیم می‌کنند: «وَإِيَّاكَ أَنْ تَقُولَ بِالتَّفْوِضِ فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ لَمْ يُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَى خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَضَعْفًا وَلَا أَجْبَرَهُمْ عَلَى مَعَاصِيهِ ظُلْمٌ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۲۸/۲). از این رو به حاشیه راندن گفتمان رقیب در قالب نهی از پنداره جبر و تفویض صورت می‌گیرد و در عوض آن صورت درست اعتقادی بیان می‌شود که همان «امر بین الامرین» است (انتخاب کلمه). «انتخاب واژه» و کلمه در بازنمود ایدئولوژی‌ها نقش دارد و نگاه‌گوینده به مسائل و جهان پیرامون را نمایندگی می‌کند.

۴-۲-۴. «بازنمایی منفی دیگران» با تأکید بر جریان اصیل تفسیری

بخشی از تلاش گفتمان «ما» در برابر «دیگری» آنجاست که یکی از طرفین، به اصیل بودن و حق بودن خود اذعان نماید و با تأکید بر گفتمان خودی، گفتمان رقیب را به حاشیه براند. یکی از زمینه‌های پررنگ این موضوع را می‌توان در تفسیر قرآن دید. در جوامع حدیثی، روایات بسیاری در تفسیر آیات الهی و تشریح حقایق معنوی قرآن کریم از آن حضرت نقل شده است که گویای اهتمام خاص امام باقر^(ع) به تبیین آیات و معارف قرآن است. محور غالب این روایات تبیین متشابهات و رفع دشواری‌ها در فهم برخی آیات است (غروی، ۱۳۸۶: ۱۸۸). نمونه‌ای از تأکید بر تفسیر و تبیین صحیح در مواجهه‌ای که امام باقر^(ع) با حسن بصری که به نوعی پیشوای معتزلیان به حساب می‌آید، دارند. حسن بصری نزد امام باقر^(ع) آمده و امام از ایشان می‌پرسد: «يَا أَخَا أَهْلِ الْبَصْرَةِ بَلَّغْنِي أَنَّكَ فَتَسَّرْتَ آيَةَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَلَى غَيْرِ مَا أُنْزِلَتْ فَإِنْ كُنْتَ

فَعَلْتَ فَقَدْ هَلَكْتَ وَاسْتَهْلَكْتَ». در واقع امام باقر(ع) تلاش دارند تا جریان اصیل تفسیری را مشخص کنند و نشان دهند که اگر تفسیر قرآن از مجرای صحیح آن صورت نگیرد، باعث هلاکت مفسر و کسانی است که از نظر او تبعیت می کنند. در ادامه این گفت وگو، حضرت با عنایت به آیات قرآن و با روش جدال احسن، تفسیر صحیح آیه مورد بحث را بیان می کنند تا به نوعی از تفسیر به رأی جلوگیری نمایند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۲۳۵). در حقیقت با «بازنمایی منفی» جریان تفسیر به رأی حضرت تلاش دارد تا بر جریان اصلی تفسیر تأکید کند. بخشی از برجسته سازی گزاره های مثبت خودی، در صورت برجسته سازی گزاره های منفی دیگری نمایان می شود؛ یعنی در تناظر و تعارض با آوای رقیب، گفتمان حقیقی و اصیل که همان تبیین نبوی از قرآن است، معرفی می شود.

۵-۲-۴. «گواه نمایی» با تأکید بر مرجعیت حقیقی علمی و فکری

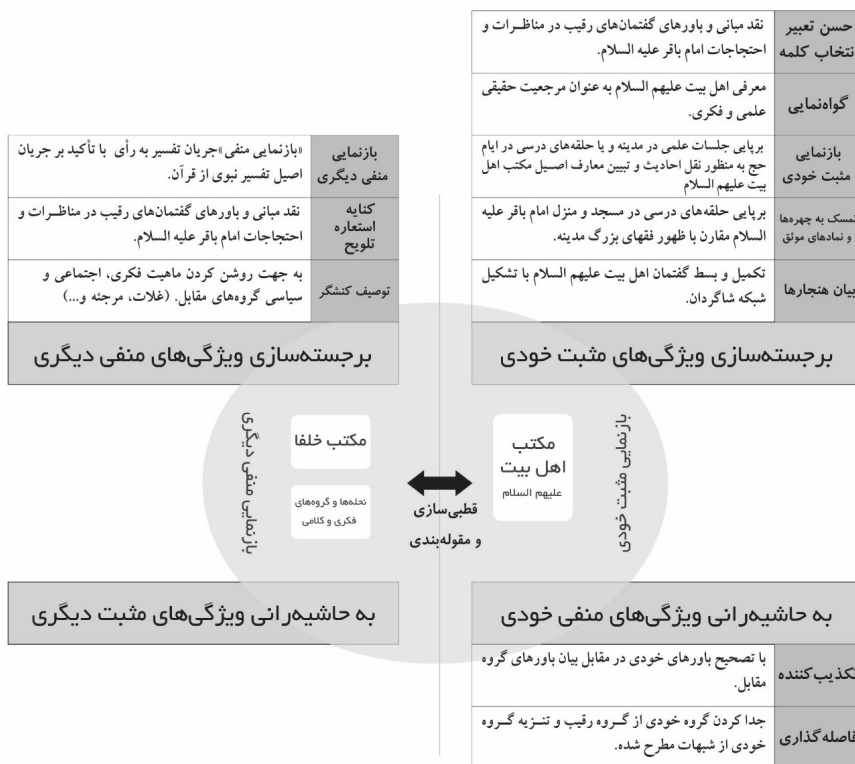
در کنار تلاش گفتمان رقیب برای حذف مرجعیت اهل بیت، امام باقر(ع) تلاش می کنند تا با تبیین و تصحیح باورها، مرجعیت علمی و فکری را در شکل اصیل و حقیقی آن ترسیم نمایند. ایشان می فرماید: «لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ، وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِقَضَاءٍ حَقٍّ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۹۹). ایشان بارها تأکید کردند که «نَحْنُ خَزَنَةُ عِلْمِ اللَّهِ وَنَحْنُ وُلاَةُ أَمْرِ اللَّهِ وَبِنَا فَتَحَ الْإِسْلَامَ وَبِنَا يَخْتِمُهُ وَمِنَّا تَعَلَّمُوا فَوَ اللَّهِ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عُلِمَ اللَّهُ فِي أَحَدٍ إِلَّا فِيْنَا وَمَا يُدْرِكُ مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِنَا» (طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۷۰). امام باقر(ع) با راهبرد «گواه نمایی» و تعیین مرجع حقیقی در واقع تلاش دارد تا گفتمان رقیب را به حاشیه براند. گواه ها مهم ترین حرکت برای القای اعتراض و نارضایتی و از آن سو جلب اعتماد و کسب اعتبار هستند (van Dijk, 2006: 735-739).

۱. هیچ يك از مردم به حق و صوابی دست نیافته اند و هیچ کس داوری حقی نکرده است مگر از آن چه از سوی ما اهل بیت صادر شده باشد.

۶. نتیجه‌گیری

کاربست تحلیل گفتمان انتقادی ون دایک در نوع مواجهه امام باقر^(ع) با رویکردهای کلامی عصر خود نشان داد با وجود این که یکی از دوران‌های شاخص در رویارویی و تقابل اندیشه‌ها و گفتمان‌های کلامی میان مذاهب و فرق اسلامی در عصر امامت امام باقر^(ع) شکل گرفت؛ اما ایشان با تدابیری که اندیشیدند توانستند، این دوره را به یکی از ادوار درخشان جهت توسعه و شکوفایی گفتمان اهل بیت^(ع) تبدیل نمایند. بررسی‌ها نشان داد که ایشان موضع خود را در مقابل گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه نشان داده و مرزبندی مشخصی را ترسیم کردند که به قطبی‌سازی ایدئولوژیک دو گفتمان اهل بیت^(ع) و مکتب خلفا (حاکمان جامعه) انجامید. در سایه این دو قطبی کلان، با پی‌جویی سایر کنشگران اجتماعی می‌توان گفتمان‌هایی نظیر خوارج، غلات، مرجئه، قدریه، جبریه، اهل رأی و غیره را به عنوان گفتمان‌های رقیب که در فضای جامعه حضور داشتند، در نظر داشت. بررسی کنش‌های گفتاری امام باقر^(ع) نشان می‌دهد که ایشان در مواضع مختلف کنشگران اجتماعی و نحله‌های مختلف را توصیف کرده و نسبت آنها را با مکتب اهل بیت^(ع) روشن می‌سازد و با رد و تکذیب و یا اصلاح باورها و رفع ابهام از گروه‌ها سعی بر مدیریت گفتمان‌های رقیب و به حاشیه راندن آنها دارد. این امر صورت گرفت تا تلاش گفتمان رقیب (دیگری) را برای به انزوا کشاندن گفتمان اهل بیت^(ع) ناکام نمایند. یکی از کارکردهای به حاشیه راندن مکتب اهل بیت^(ع) که توسط گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه انجام می‌گرفت، تغییر نظام مرجعیت علمی مسلمانان بود؛ اما با عنایت به وقایع و حوادثی که در دوره حضور ائمه به طور عام و عصر امام باقر^(ع) به طور خاص رخ داد، می‌توان اذعان نمود که این امر با شکست مواجه شد. هر چند که ائمه نتوانستند قدرت سیاسی و ظاهری را در جامعه در دست بگیرند؛ اما تربیت شاگردان و نشر احادیث و جریان‌سازی‌هایی که در حوزه‌های گوناگون چون تفسیر، فقه، کلام و غیره صورت دادند، نشان داد که سیاست به حاشیه راندن مکتب اهل بیت^(ع) به طور کامل انجام نشد.

در تحلیل گفتمان امام باقر^(ع) در مواجهه با رویکردهای کلامی عصر خود بر اساس الگوی ون دایک مشخص شد که ایشان از میان ۲۴ راهبرد مطرح شده توسط ون دایک از ۱۲ راهبرد زبانی و غیر زبانی برای برجسته سازی ویژگی های مثبت خودی و ویژگی های منفی دیگری و نیز به حاشیه رانی ویژگی های منفی خودی بهره برده است. لازم به ذکر است که در مکتب اهل بیت و امام باقر برخی از راهبردهای الگوی ون دایک امکان ظهور و بروز ندارد. به طور مشخص گروه مقابل ایشان ویژگی های مثبتی ندارد که به حاشیه رانده شود. از سوی دیگر حق گوایی و حق خواهی امام باقر^(ع) مانع از آن است که با استفاده از روش های غیر اخلاقی ویژگی های مثبت طرف مقابل (در صورت وجود) را نفی کرده و به حاشیه براند. از این رو برخی از راهبردها مانند ابهام (عدم شفافیت)، قربانی سازی و تحریک احساسات، خود بزرگ نمایی، عوام گرایی و پوپولیسم، اغراق و بازی با آمار و ارقام در گفتمان امام باقر^(ع) جایگاهی ندارد. در نمودار زیر می توان راهبردهای امام باقر را برای برجسته سازی گفتمان خودی در مقابل رقیب مشاهده کرد.



نمودار ۵- مربع ایدئولوژیک ون دایک در گفتمان امام باقر^(ع) در مواجهه با رویکردهای کلامی

عصر خود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اردبیلی، محمد بن علی (۱۳۸۶). جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد. ج ۲. قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
۱. انصاری نیا، زری؛ خزعلی، انسیه (۱۳۹۶). «جلوه‌های تمدنی در مناظره امام رضا(ع) و جاثلیق در موضوع نبوت و بر مبنای مربع ایدئولوژیک ون دایک». تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۲۶. صص ۶۵-۹۰.
۲. امین، احمد (بی تا). ضحی الاسلام. قاهره: مکتبه الاسره.
۳. امین، سید محسن (۱۴۰۶ق). اعیان الشیعه. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۴. پاشازانوس، احمد؛ رحیمی، معصومه (۱۳۹۸). «تحلیل گفتگوی حضرت موسی(ع) و فرعون در سایه مربع ایدئولوژیک ون دایک». پژوهش‌های زبان شناختی قرآن. س ۸. ش ۲. صص ۲۱-۳۶.
۵. تودوروف، تزوتان (۱۳۹۱). «منطق گفتگویی میخائیل باختین». ترجمه داریوش کریمی. تهران: مرکز.
۶. حسنی، هاشم معروف (۱۹۷۸). المبادئ العامة للفقہ الجعفری. ط ۲. بیروت: دارالعلم.
۷. حسنی، هاشم معروف (۱۹۹۰). سیره الائمه الاثنی عشر. بیروت: دارالمعارف للمطبوعات.
۸. حلاج زاده بناب، حسین (۱۳۹۶). توصیف و تحلیل ساخت‌های ایدئولوژیک در گفتمان زنان خواستار طلاق، بر پایه نظریه ون دایک- رویکرد زبان شناسی حقوقی. رساله دکتری. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
۹. خاکپور، حسین؛ عقدایی، فاطمه (۱۳۹۷). «تحلیل گفتمان انتقادی امام محمد باقر(ع) خطاب به اهل دمشق بر مبنای نظریه فرکلاف و ون دایک». مطالعات ادبی متون اسلامی. ش ۱۶. صص ۹-۳۲.

۱۰. خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). معجم رجال الحديث. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
۱۱. رجبی، محمود؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی؛ بابایی، علی اکبر (۱۳۹۷). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: سمت- پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). مناهل العرفان في علوم القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). إعلام الوری بأعلام الهدی. چ ۳. تهران: اسلامیه.
۱۴. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵). مشکاة الانوار فی غرر الاخبار. چ ۲. نجف: المكتبة الحيدرية.
۱۵. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج علی اهل اللجاج. تحقیق: محمد باقر خرسان. مشهد: نشر مرتضی.
۱۶. غروی نائینی، نهله (۱۳۸۶). تاریخ حدیث شیعه تا قرن پنجم هجری. قم: انتشارات شیعه شناسی.
۱۷. فلاح، ابراهیم (۱۴۰۰). «تحلیل رجزهای امام علی (ع) و یهودیان در جنگ خیبر براساس مربع ایدئولوژیک ون دایک». پژوهش نامه علوی، س ۱۲. ش ۱. صص ۲۵۰-۲۷۷.
۱۸. قرشی، باقر شریف (۱۳۷۲). تحلیلی از زندگانی امام سجاد (ع). ترجمه محمد رضا عطایی. کنگره جهانی امام رضا.
۱۹. _____ (۱۴۱۳). حیاة الإمام محمد الباقر (ع). ج ۲. بیروت: دار البلاغة.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعه لدُرر الاخبار الاثمه الاطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۲. معینی، محسن (۱۳۸۲). «تفسیر». دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

۲۳. معارف، مجید (۱۳۷۴). پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه. تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح.

۲۴. مهدوی راد، محمد علی (۱۴۳۱). تدوین الحدیث عند الشیعه. تهران: هستی نما.

۲۵. میراحمدی، منصور (۱۳۸۹). «امام محمد باقر(ع) و جدال های کلامی سیاسی عصر اموی». علوم سیاسی. س ۱۳. ش ۵۰.

۲۶. نجاشی، احمد بن احمد (۱۴۰۷). رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

27. Mikhail Bakhtin (1970). La poétique de Dostoïevski. Éditions du Seuil.

28. van Dijk, Teun A (2006). Politics, Ideology. and Discourse. Barcelona: universitat Pompeu Fabra. Pp: 728-740.

29. van Dijk, Teun A (2001). "Multidisciplinary Cda: A Plea for Diversity." In Methods of Critical Discourse Analysis, 1st, 95-120, Introducing Qualitative Methods. London: Sage.

30. van Dijk, Teun A (1993). "Principles of Critical Discourse Analysis". Discourse and Society, vol4, Issue 2. pp. 249-283, London: Sage.

31. van Dijk, Teun A (1998). Ideology: A Multidisciplinary Approach. London: Sage.

A Thematic Analysis of the Shi'i Masnavi *Man-o Salwa* by Mufti Muhammad Abbas Musavi Lakhnavi

Sayyid Ya'qub Reza Razavi¹

Abstract

The masnavi *Man-o Salwa*, composed by Mufti Muhammad Abbas Musavi Lakhnavi Shushtari, a prominent Shi'i scholar, jurist, and poet of the Indian subcontinent, is one of the significant works of didactic Persian literature of the thirteenth century AH. Composed in response to Shaykh Baha'i's *Nan-o Halwa*, this masnavi, comprising approximately 2,900 couplets in the ramal meter, addresses a wide range of subjects, including religious admonition, condemnation of worldly attachment, criticism of Sufism, opposition to Greek philosophy, condemnation of hypocritical scholars, praise of the Ahl al-Bayt, exhortation to contentment and patience, and emphasis on the night prayer and supplication. Using a library-based research method and drawing on Mehdi Karbasi's edition, the present article undertakes a thematic analysis of the work. The findings indicate that, in this masnavi, the poet presents a religious reformist manifesto in poetic form. In simple and fluent language, he defends the Shari'a against religious innovations, critiques the intellectual currents of his time—including Sufism, philosophy, and Akhbarism—and, drawing upon the Qur'an, Nahj al-Balagha, and the traditions of the Ahl al-Bayt, calls upon the Shi'i community of India to return to authentic Islamic teachings. The most prominent themes of the masnavi include the call to spiritual awakening and remembrance of death, condemnation of the deceptive nature of the world, criticism of Sufism and the doctrine of the Unity of Being, opposition to Greek philosophy and Avicenna, praise of contentment and patience, praise of the Ahl al-Bayt, emphasis on the night prayer and supplication, condemnation of hypocritical scholars, and criticism of Akhbarism. The work is among the last major Persian literary works produced in the Indian subcontinent and provides a clear reflection of the social and religious conditions of the Shi'i community of northern India in the thirteenth century AH.

Keywords: Muhammad Abbas Shushtari, *Man-o Salwa*, criticism of Sufism, criticism of philosophy, Indian subcontinent.

1. M.A. Student in Persian Language and Literature, Ahl al-Bayt International University, Tehran, Iran. yasub1422@gmail.com

تحلیل مضمونی منظومه شیعی من و سلوی سروده مفتی محمد عباس موسوی لکنوی

سید یعسوب رضا رضوی^۱

چکیده

مثنوی من و سلوی سروده مفتی محمد عباس موسوی لکنوی شوشتری، عالم، فقیه و شاعر بزرگ شیعی شبه قاره هند، یکی از مهم ترین آثار ادبی تعلیمی فارسی در قرن سیزدهم هجری است. این مثنوی که در استقبال از نان و حلوا اثر شیخ بهایی سروده شده، با حدود ۲۹۰۰ بیت در بحر رمل به موضوعات گسترده ای چون مواعظ دینی، نکوهش دنیا، نقد صوفیه، ستیز با فلسفه یونانی، مذمت عالمان ریاکار، مدح اهل بیت (ع)، دعوت به قناعت و صبر، و تأکید بر نماز شب و دعا پرداخته است. این مقاله با روش کتابخانه ای و با تکیه بر چاپ مهدی کرباسی، به تحلیل مضمونی این اثر می پردازد. نتایج نشان می دهد که شاعر در این مثنوی، اعلامیه اصلاحی دینی را در لباس شعر عرضه کرده است. او با زبانی ساده و روان، ضمن دفاع از شریعت در برابر بدعت ها، به نقد جریان های فکری زمان خود (تصوف، فلسفه، اخباری گری) پرداخت و با تکیه بر قرآن، نهج البلاغه و احادیث اهل بیت (ع)، جامعه شیعی هند را به بازگشت به آموزه های اصیل اسلامی دعوت کرده است. برجسته ترین مضامین این مثنوی عبارتند از: دعوت به بیداری و تذکر مرگ، نکوهش دنیای فریبنده، نقد تصوف و وحدت وجود، ستیز با فلسفه یونانی و ابن سینا، ستایش قناعت و صبر، مدح اهل بیت (ع)، تأکید بر نماز شب و دعا، نکوهش عالمان ریاکار، و نقد اخباری گری. این اثر از آخرین آثار مهم فارسی در شبه قاره هند است و آینه روشنی از وضعیت اجتماعی و مذهبی جامعه شیعی شمال هند در قرن سیزدهم به دست می دهد.

واژه های کلیدی: محمد عباس شوشتری، من و سلوی، نقد تصوف، نقد فلسفه، شبه قاره هند.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع). تهران. ایران. yasub1422@gmail.com

۱. مقدمه

ادبیات تعلیمی-اندرزی فارسی، از دیرباز یکی از گسترده‌ترین و پرمخاطب‌ترین قلمروهای شعر و نثر بوده است. در این میان، شبه‌قاره هند جایگاهی ویژه دارد. از قرن هفتم هجری به بعد، با مهاجرت عالمان و شاعران ایرانی به هند، زبان فارسی به یکی از زبان‌های اصلی دیوان‌سالاری و ادبیات این سرزمین تبدیل شد. در سده سیزدهم هجری، با وجود سلطه روزافزون انگلیسی‌ها و افول تدریجی فارسی در دربار، هنوز شاعرانی بودند که به این زبان شعر می‌گفتند و از آن برای نشر معارف دینی بهره می‌بردند. یکی از این شاعران، مفتی سید محمد عباس موسوی لکنوی است. او در لکنو، یکی از مراکز مهم تشیع در هند، می‌زیست. آنچه او را از بسیاری از هم‌عصرانش متمایز می‌کرد، رویکرد انتقادی و شریعت‌محور او در قلمروی ادبیات و شعر بود. مثنوی من و سلوی، حاصل این رویکرد است. این مقاله در پی آن است تا دریابد چه مفاهیم و مضامینی در مثنوی مورد نظر، مطرح شده است و با تحلیل مضامین این مثنوی، جهان‌بینی فکری مفتی محمد عباس را تبیین کند و نشان دهد که چگونه یک فقیه شیعی در هند قرن سیزدهم، از شعر به عنوان ابزاری برای اصلاح دینی و فکری استفاده کرده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مثنوی من و سلوی در سال ۱۴۰۰ در ضمن دفتر اول مجموعه‌ای به نام اخلاق و معرفت (شش رساله) به کوشش علی فاضلی در نشر دانش حوزه به چاپ رسید. مهدی کرباسی محقق و مصحح این مثنوی بوده و متن مثنوی و حواشی شاعر را که در تمامی چاپ‌های سنگی موجود است، آورده است. صفحات ۲۰۵ تا ۳۹۷ این مجموعه به مقدمه محقق و متن کامل مثنوی و حواشی آن تعلق دارد. مبنای پژوهش حاضر نیز همین چاپ است. رضوی در مقاله معرفی چند مثنوی مفتی عباس لکهنوی شوشتری

منتشر شده در مجله میراث شهاب به سال ۱۴۰۲، گذرا مثنوی من و سلوی را معرفی کرده است. از نظر بررسی و تحلیل مضامین، مقالات و پایان نامه‌های متعددی هم از نظر تحلیل ژانرمحور و هم فرد محور در ادبیات فارسی مورد پژوهش قرار گرفته است. برای مثال چند نمونه ذکر می‌شود. بررسی و تحلیل مضامین اشعار دیوان سلمان ساوجی، پژوهش زهرا منصوری نوری به راهنمایی اقدس فاتحی در سال ۱۳۹۴ در مقطع کارشناسی ارشد در دانشگاه قم دفاع شد. تحلیل و بررسی مضامین شیعی در اشعار غازی الحداد، پژوهش اسماء شهریاری خیرآبادی به راهنمایی اعظم شمس الدینی فرد در سال ۱۳۹۷ در مقطع کارشناسی ارشد در دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان دفاع شد. مقایسه و تحلیل مضامین اشعار اعتراض در ادبیات معاصر ایران، پژوهش نجمه طاهری ماه زمینی و محمد صادق بصیری در مجله ادبیات پایداری سال سیزدهم بهار و تابستان ۱۴۰۰ شماره ۲۴ منتشر شد. در این پژوهش برای بار اول به بررسی مضامین مثنوی من و سلوی پرداخته می‌شود.

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و به روش کتابخانه‌ای انجام شده است. جامعه پژوهش، کل ابیات مثنوی من و سلوی سروده مفتی محمد عباس موسوی است که بر اساس تصحیح و تحقیق مهدی کرباسی (۱۴۰۰) مورد بررسی قرار گرفته است. واحد تحلیل، ابیات و در مواردی حواشی نسخه بوده است. برای استخراج مضامین اصلی، ابتدا کل متن مثنوی به دقت مطالعه و ابیات مرتبط با موضوعات اخلاقی، عرفانی، اجتماعی و انتقادی برگه‌نویسی شد. سپس با استفاده از روش تحلیل مضمونی^۱، ابیات استخراج شده دسته‌بندی و مضامین اصلی و فرعی شناسایی شدند. در مرحله بعد، فراوانی و برجستگی هر مضمون در ساختار کلی اثر سنجیده شد و مواردی که نمود و

1. Thematic Analysis

برجستگی بیشتری داشت در متن تحقیق ذکر گردید. این روش امکان تحلیل نظام مند و قابل استناد از محتوای اخلاقی-انتقادی این اثر ارزشمند را فراهم آورده است.

۳-۱. زندگی‌نامه مؤلف

سید محمد عباس موسوی لکنوی جزائری شوشتری، در اواخر جمادی الأول ۱۲۲۴ ق در شهر لکنو، پایتخت پادشاهی آود در شمال هند، به دنیا آمد و از نوادگان سید نعمت الله جزائری است (کشمیری، ۱۹۲۵: ۲/۱). او در علوم گوناگونی چون فقه، اصول، کلام، تفسیر، ریاضیات، منطق و ادب تبحر یافت و جامع علوم معقول و منقول بود (همان، ۸/۱). مهم‌ترین استاد مفتی، سید حسین بن سید دلدار علی (د: ۱۲۷۳ ق) ملقب به سیدالعلماء بود و هفت اجازه روایت و اجتهاد از استادش دریافت کرد (همان، ۲۹/۱ و ۳۶). مفتی محمد عباس از وحید بهبهانی، سید مهدی بحرالعلوم، سید علی طباطبایی صاحب ریاض و دیگر مجتهدان عراق نیز اجازات روایت و اجتهاد دریافت کرد (عاملی، ۱۴۲۱: ۴۱۰/۷). او از سال ۱۲۵۸ قدر مدرسه شاهی لکنو مشغول تدریس شد. از شاگردان مشهور او میر حامد حسین موسوی هندی صاحب عبقات الأنوار (د: ۱۳۰۶ ق) و سید نجم الحسن رضوی (د: ۱۳۵۷ ق) هستند که هر دو از مجتهدین و مراجع نامدار عصر خودشان بودند. به دستور مرجع وقت هندوستان سید محمد نقوی ملقب به سلطان العلماء (د: ۱۲۸۴ ق) در ۱۲۶۱ ق قاضی لکنو شد و قوانین محکمه را تنظیم کرد؛ اشتهار او به مفتی از همین روست. به او القاب و خطاب رسمی افتخار العلماء و تاج العلماء داده شد و بعدها ملکه ویکتوریا نیز لقب شمس العلماء را به او اعطا کرد (صدرالافاضل، ۱۳۷۴: ۵۷۷).

مفتی محمد عباس بیش از ۳۰۰ تألیف دارد که بیش از نیمی از آن در حملات انگلیس به شمال هند و سقوط حکومت گورکانی و آود از بین رفت (همان، همانجا). اقابزرگ تهرانی در نقباء البشر او را عالمی کبیر، ادیبی جلیل و مؤلفی مکرر خوانده

است (۳: ۱۴۰۴/۱۰۱۰-۱۰۱۲). از مهم‌ترین آثار او می‌توان به أوراق الذهب، روائح القرآن، الجواهر العبقریة فی رد التحفة الإثنی عشریة، منابر الاسلام و شریعت غراء اشاره کرد. وقتی کتاب روائح القرآن به شیخ مرتضی انصاری (د: ۱۲۸۱ق) رسید، به احترام کتاب و مؤلف از جای خود برخاست و فرمود: «هَذِهِ هَدِيَّةٌ عَبَّاسِنَا إِلَيْنَا، وَسَبَبُ الْفَخْرِ لَدَيْنَا، وَلَمْ يَسْبِقْ مِثْلُهُ فِي نَظَرِنَا مِنْ كُتُبِ عُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَلَا الْمُتَأَخِّرِينَ» (لکهنوی کشمیری، بی تا: ۷۰/۲؛ کشمیری، ۱۹۲۵: ۲۳۰/۲). او در ۲۵ رجب ۱۳۰۶ق در لکنو درگذشت و در حسینیۀ غفران مآب به خاک سپرده شد.

۲. بحث اصلی

۲-۱. ساختار، وزن و تعداد ابیات

این مثنوی تقریباً ۲۹۰۰ بیتی در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (بحر رمل مسدس محذوف) سروده شده که همان وزن مثنوی مولوی و نان و حلوی شیخ بهایی است. شعر ملمع (ترکیبی از فارسی و عربی) است و اشعار عربی آن روان و ساده هستند. سبک شاعر در این مثنوی به تبعیت از شیخ بهایی، ساده‌گویی و پرهیز از هر نوع تعقید است و این ویژگی او را از شاعران معاصر خود در سبک هندی به طور کامل متمایز می‌سازد (رضوی، ۱۴۰۲: ۲۴۴).

۲-۲. تحلیل مضمونی مثنوی من و سلوی

در این بخش، مهم‌ترین مضامین مثنوی را به ترتیب فراوانی و برجستگی استخراج کرده و برای هر مضمون، شواهد متعددی از متن ارائه می‌شود. چون چاپ موجود فهرستی از مطالب به دست نداده است به طور گذرا عناوین کتاب ذکر می‌شود تا ابتدا ساختار و محتوای کتاب مشخص شود.

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
حمد و نعت و مقدمه (ص ۲۱۹)	حمد الهی، نعت پیامبر (ص)، مدح امام علی (ع)، سبب نظم کتاب، اشاره به حدیث لا تنظروا إلى من قال...
فی حکایة بعض الأحوال والالتذاذ بذكر الله (ص ۲۲۳)	لذت ذکر خدا و شب زنده داری
تذکار حالات عرفا و حسرت دیدار اهل صفا (ص ۲۲۶)	ستایش عارفان راستین
مقاسات غم و ألم و ذکر توبه حضرت آدم (ص ۲۳۰)	رنج و محنت در راه خدا، ضرورت گریه و زاری، فرق فکر و غم
شروع حکایت کثیر الهدایت (ص ۲۳۲)	هبوط آدم، گفت و گو با جبرئیل، توبه آدم
حکایت (ص ۲۳۵)	گریستن سیصد ساله آدم، آمدن وحوش و طیور برای تعزیت، نزول بخشش
تتمیم فیہ نفع عظیم (ص ۲۳۶)	اشک ندامت آدم و ارزش آن، فضیلت گریه خدا ترسانه
فی التَّریبِ إلى المعرفة والإزراء بالتصوّف والفلسفه (ص ۲۳۸)	نقد تصوف، نقد فلسفه، دفاع از علم شریعت
فی خطاب الله العظیم مع موسى الکلیم (ص ۲۴۱)	مناجات حضرت موسی (ع)، ارزش شب زنده داری
روایت (از پیامبر) (ص ۲۴۲)	فضیلت دو رکعت نماز در دل شب
حکایت (عارف و صالح) (ص ۲۴۲)	اهمیت نماز شب بر دیگر عبادات
ترغیب به مناجات الهی و نماز شب و دعاهاى سحرگاہی (ص ۲۴۲)	فضیلت عبادات شبانه
غزل فی الندب إلى العمل (ص ۲۴۵)	دعوت به عمل، ترک غفلت، ارزش دعا

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
حکایت (فرنگی زاده) (ص ۲۴۶)	نقد افسونگری و سحر در برابر دعا، برتری دعا بر تکنولوژی
تعقیب (ادامه بحث دعا) (ص ۲۴۷)	آداب دعا، تأخیر در اجابت، شناخته شدن مؤمنان در آسمان
تذنیب عجیب (ص ۲۴۸)	نکوهش زراندوزی، غفلت از عمر عزیز، توصیه به طلب از خدا نه از سلطان
حکایت (پادشاه و دهقان) (ص ۲۵۱)	تواضع شاه در برابر دهقان، شناخت حقیقت نماز، بی نیازی از خلق
نبذة من فضل الصلاة وثوابها وشرائطها وآدابها (ص ۲۵۳)	اهمیت نماز، نماز اولین پرسش قیامت، نماز با حضور دل
روایت (امام علی و تیر) (ص ۲۵۶)	تأثیر نماز در تحمل سختی
روایت (امام سجاد و آتش) (ص ۲۵۷)	غرق شدن در نماز و بی اعتنایی به حوادث بیرونی
فی المخاطبات اللطيفة والشعریات الطریفة (ص ۲۵۷)	حسب حال غنایی - عرفانی
سوز و گداز عاشقان مجاز (ص ۲۶۰)	داستان عشق مجازی به طفل خردسال (مولف در حاشیه تصریح کرده است که میلی به سرایش نداشت و به تبعیت از شیخ بهایی سروده است)
فی ذم الدنيا و من یهواها و تبکیت من غفل عن الدین فی هواها (ص ۲۶۲)	نکوهش دنیا، ترجیح دین بر دنیا
تمثیل (دنیا و دین) (ص ۲۶۳)	تشبیه دنیا به سفال بی ارزش و دین به طلای باارزش
الأمر بالإجمال فی تحصیل المال والتعبیر لمن یحب الجاه والجلال (ص ۲۶۳)	قناعت و نکوهش حرص، صبر در تنگ دستی

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
کلام عیسی (ع) در قناعت و وارستگی تمام (ص ۲۶۵)	شرح قناعت حضرت عیسی (ع)
حالات اصحاب عصمت در باب توکل و قناعت (ص ۲۶۶)	سیره حضرت موسی، نوح، یحیی، سلیمان، ابراهیم، پیامبر (ص) و امام علی (ع) در قناعت
تَسْلِیة (تسلی دادن نفس) (ص ۳۶۹)	تسلیم در برابر قضای الهی، صبر بر فقر و تنگدستی
فی ذم الحرص علی الأموال مع التَّساهل فی الأعمال (ص ۲۷۰)	نکوهش حرص، توکل بر روزی رسانی خدا، فرق رزق عام و مغفرت خاص
تَمَثِیل جمیل (عنکبوت و مگس) (ص ۳۳۲)	قناعت عنکبوت و حرص مگس
در مذمت تقدس فروشان دنیا دار و واعظان ریاکار (ص ۲۷۱)	نقد شدید عالمان ریاکار، نکوهش وعاظ بی عمل، تقابل علم و عمل
تَذْنِیب المقال بالمنع عن السؤال (ص ۲۷۲)	نکوهش گدایی از مردم
روایت (امام علی و سنگ) (ص ۲۷۳)	ارزش ذلت نکشیدن در برابر مردم
روایت (از امام صادق (ع)) (ص ۲۷۴)	ترجیح مرگ بر گدایی
ذم امرا و مدح فقرا (ص ۲۷۴)	ستایش فقر و نکوهش ثروت
صبر در هنگام بلا و رضا و تسلیم در ابتلا (ص ۲۷۵)	فضیلت صبر، رضا به بلا
حکایت (پیامبر و میزبان) (ص ۲۷۷)	توکل بر خدا و ترک تمسک به اسباب ظاهری
ممانعت حسد و مذمت این خوی بد (ص ۲۷۷)	نکوهش حسد، داستان هابیل و قابیل، یوسف و برادران
روایت و حکایت (ص ۲۷۹)	ترجمه روایت از امیرالمومنین در مذمت حسد و حکایت شاه و دهقان و حسد وزیر

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
در سرزنش و مذمت اهل غیبت (ص ۲۸۱)	نکوهش غیبت
روایه آخری (ص ۲۸۳)	گوش دادن به غیبت نیز مانند غیبت کردن است
حدیث آخر (زن نزد پیامبر) (ص ۲۸۳)	نکوهش تحقیر دیگران
فی بعض ما استثناء الشریعة عن حکم الغیبة (ص ۲۸۴)	موارد جواز غیبت
در مدح تواضع و فروتنی و ذم کبر و منی (ص ۲۸۵)	ستایش تواضع، نکوهش تکبر
تعقیب (ادامه نکوهش کبر) (ص ۲۸۵)	بطلان فخر بر نسب، عبرت از داستان زن بدگل
تبصرة (در عجب) (ص ۲۸۷)	نکوهش عجب مادیات
پاره‌ای از خلق عظیم رسول کریم و چهار حکایت (ص ۲۸۸)	نشستن پیامبر بر زمین، کفش دوزی، حمل خاک در جنگ خندق
در تفقد حال غربای شکسته بال (ص ۲۹۰)	دست‌گیری از ضعیفان
حکایت (۲۹۱)	حکایت دشنام دادن پیرزن به امام علی (ع)
روایت (ص ۲۹۳)	تواضع امام حسن (ع) در برابر فقیران جذامی
روایت (ص ۲۹۵)	خدمت مخفیانه امام سجاد (ع) به فقرا در شب
روایت (ص ۲۹۵)	شهادت امام علی (ع) و داستان پیر بیمار که پرستارش علی بود
در مذمت ریاکاران خودنما و مدح سیدالأوصیا و علمای با خدا (ص ۲۹۹)	مناقب امام علی (ع)، نقد عالمان ریاکار و ستایش علمای راستین و سید العلماء

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
فائدة جلیّة فی التشنیع علی الصوفیة (ص ۳۰۳)	نقد تند صوفیان
فی دَم الغناء وَهُوَ مِنْ مُوجِبَاتِ التَّلهُفِ وَالتَّأشُّفِ وعباداتِ أهلِ التَّصَوُّفِ وَالتَّعَشُّفِ (ص ۳۰۸)	نکوهش غنا و موسیقی، تفاوت قرائت قرآن با آواز، نقد قاریان اهل لحن
سوق الکلام إلى أصل المرام (ص ۳۱۱)	شرح عبادت و مناجات حضرت علی (ع)
حکایت (ص ۳۱۴)	ماجراهای شب آخر عمر امام علی (ع)
حکایة مقال عن لسان حال (ص ۳۱۶)	گفت وگویی شاعر با مرگ
رجوع به جانب پروردگار و طریق توبه و استغفار (ص ۳۲۱)	دعوت به توبه و نکوهش تأخیر در توبه
روایت (ص ۳۲۴)	پرسیدن معنای حقیقی استغفار از امیرالمومنین
اشاره به تقوا و پرهیزکاری و خوف جناب باری (ص ۳۲۶)	توصیف تقوا، داستان همام
فی فضل الأئمة الکرام ووجوب طاعتهم علی الأنام (ص ۳۳۰)	وجوب اطاعت از اهل بیت (ع)
روایت (ص ۳۳۱)	نشانه های شیعه واقعی از زبان امیرالمومنین
فیما یتعلّق بأخبار أئمة الأطهار من استفراغ الوُسع فی الفحص والأفکار (ص ۳۳۲)	بحث اصولی و اخباری، نقد اخباری گری
روایت (ص ۳۳۹)	حدیث مداد العلماء
قولٌ شعری فی الطّباع والآثار، وَهُوَ مِنْ أَبْکارِ الْأَفْکار (ص ۳۴۱)	تأثیر اخلاط چهارگانه در اخلاق انسان

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
فی تأویل منع النبی عن السفر واحداً والبيتوتة فی البيت واحداً (ص ۳۴۳)	تفسیر حدیث لا تسافر المرأة إلا مع ذی محرم به سفر آخرت
در ذکر روز جزا و جبروت و کبریائی خدا (ص ۳۴۴)	وصف و هول قیامت
إشارة إلى الاعتناء بشأن الصّحة والعافية اللّتين هما من أعظم النعماء الإلهيّة المنوط بها السّعادات الدّینیّة والدّنیایيّة (ص ۳۴۶)	ارزش تندرستی
فی ذمّ السرور والطرب، والمنع من الضّحک بلا عَجَب (ص ۳۴۷)	نکوهش خنده و شادی بی جا در دنیا
مناسبت ایام شباب با عبادت ربّ الأرباب (ص ۳۴۸)	اهمیت عبادت در جوانی
حکایت عیسی (ع) با جبل أصنام (ص ۳۵۵)	گریه و زاری کوهی که بت پرستان از او بت ساخته بودند
روایت (ص ۳۵۸)	سوال از ابوذر و پند او به ظلم نکردن به خود (نفس)
در صفت بهشت جاویدان و پرفشانی شوق بر آن (ص ۳۵۹)	وصف نعمت های بهشت
تذیل فی التمسک بذیل رحمة الله الجلیل (ص ۳۶۲)	امید به رحمت خدا
روایت (ص ۳۶۳)	پاداش فراوان خدا برای ذکر گفتن در خواب
القولُ فیما یَجِبُ علی جوارح الإنسان مِنْ طاعةِ خالقها وشُکرِ واهبها وما تَکَلَّمَ بِهِ اللهُ یومَ القیامةِ وَتَشْهَدُ بِهِ علی صاحبها وما انساقِ إلیه الکلام فی التّضاعیفِ مِنْ ذکرِ فَناءِ الدّنیا وَتَوائبها (ص ۳۶۴)	شهادت اعضای بدن در قیامت

عنوان اصلی	مضامین طرح شده
روایت (ص ۳۶۸)	نجات گنهکار به واسطه بیک موی مرگان که در دنیا از خوف خدا گریسته است
فی التضرع والاستکانة إلى الله سبحانه (ص ۳۶۹)	مناجات و تضرع به درگاه الهی
حکایت (ص ۳۸۴)	پذیرش توبه یهودی کفن دزد
فی الاستیناس بالتبراس (ص ۳۸۷)	گفت وگویی شاعر با چراغ
فیما یتعلق بالكلام من المحاسن والامام (ص ۳۸۸)	ارزش سخن گفتن به جا و فضیلت سکوت
خاتمه در تصنّف و تخلص شاعرانه و شکایت اهل زمانه (ص ۳۹۲)	شکایت از روزگار و قدرناشناسی مردم، نتیجه گیری و تاریخ پایان کتاب (۱۲۵۱ ق)

۲-۱. دعوت به بیداری و تذکر مرگ

پربسامدترین مضمون مثنوی، دعوت مخاطب به بیداری از خواب غفلت و به یاد آوردن مرگ و آخرت است. یاد مرگ صرفاً یکی از مضامین اخلاقی اثر نیست؛ بلکه بنیانی ترین مؤلفه در سازمان فکری و تربیتی منظومه به شمار می آید. شاعر آگاهانه این مضمون را در آغاز مباحث تعلیمی مطرح می کند تا افق معنایی سایر توصیه های اخلاقی بر محور آن شکل گیرد. در این چارچوب، مرگ نه به منزله رخدادی صرفاً زیستی؛ بلکه به مثابه حقیقتی وجودی و تربیتی معرفی می شود که آگاهی از آن، منشأ تحول در نگرش و رفتار انسان است. از این منظر، غفلت از مرگ با غفلت از حقیقت هستی هم معنا تلقی می شود و بیداری حقیقی زمانی حاصل می شود که انسان جایگاه خود را در نسبت با حیات اخروی بازتعریف کند. نکته قابل توجه آن است که شاعر برای القای این معنا، تنها به بیان اندرزهای مستقیم اکتفا نمی کند؛ بلکه با بهره گیری از تصویرهای شاعرانه،

تقابل میان پایداری آخرت و ناپایداری دنیا را برجسته می‌سازد. در نتیجه، تذکر مرگ در این منظومه صرفاً کارکردی موعظه‌ای ندارد؛ بلکه به اصلی معرفتی تبدیل می‌شود که ارزش‌گذاری تمام رفتارهای انسانی براساس آن صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، مرگ‌اندیشی در این اثر معیار تشخیص حقیقت از فریب و ماندگاری از ناپایداری است و از همین رهگذر، مخاطب به بازنگری در اولویت‌های زندگی فراخوانده می‌شود. از سوی دیگر، تحلیل ارتباط این مضمون با سایر بخش‌های منظومه نشان می‌دهد که بسیاری از آموزه‌های بعدی، از جمله نکوهش دنیا، دعوت به قناعت، ترغیب به عبادت، توصیه به نماز شب، صبر، توکل و حتی نقد عالمان دنیا طلب، در امتداد همین نگرش معنا می‌یابند. در واقع، شاعر ابتدا با ایجاد دگرگونی در افق فکری مخاطب و یادآوری فناپذیری حیات دنیوی، زمینه پذیرش سایر آموزه‌های اخلاقی را فراهم می‌سازد. از این رو، تذکر مرگ را باید محور انسجام بخش منظومه دانست؛ محوری که مضامین پراکنده اثر را در قالب نظامی واحد از اندیشه اخلاقی سامان می‌دهد و نشان می‌دهد که هدف شاعر صرفاً توصیه به فضایل فردی نیست؛ بلکه بازسازی نگرش انسان نسبت به زندگی، دنیا و سرنوشت اخروی اوست. شاعر در ابتدای مثنوی، با ندهایی تند و صریح، انسان غافل را مخاطب قرار می‌دهد:

... أَيُّهَا الْمَقْتُونُ بِالْعُمْرِ الْقَصِيرِ!

أَيُّهَا النَّائِي عَنِ الْمَوْلَى الْكَبِيرِ!...

... أَيُّهَا الْمَغْرُورُ! إِنَّا لَعُمَرَاتُ

أَيُّهَا الْمَسْرُورُ! إِنَّا لَمَوْتَاتُ...

... خواب در پهلوی دریا نارواست

رهروان را غفلت اینجا نارواست

شاعر در حاشیه به خطبه‌ای از نهج البلاغه استناد کرده است که می‌گوید: أَهْلُ الدُّنْيَا كَرُكِبٌ يُسَارُّ بِهِمْ وَهُمْ نِيَامٌ (نهج البلاغه: حکمت ۶۴). این ارجاعات نشان می‌دهد که مفتی در این بخش مستقیماً از منابع روایی الهام گرفته و نگاهش به مرگ، نگاهی شریعت‌محور است. در مثنوی من و سلوی، ترس از مرگ نه به عنوان هراس از نیستی؛ بلکه به مثابه بیداری بخش غفلت و آغازگر توبه ترسیم شده است. مفتی مرگ را «هادم اللذات» معرفی می‌کند و از مخاطب می‌خواهد که با یادآوری مداوم آن، از خواب غفلت برخیزد. این ترس سازنده است که انسان را به نماز شب، دعا و گریه خدا ترسانه فرامی‌خواند و از دل‌بستگی به دنیا بازمی‌دارد؛ بنابراین، ترس از مرگ در این منظومه، نه فلج‌کننده که هشیارکننده و راهبر به سوی قناعت، صبر و توکل است.

۲-۲-۲. نکوهش دنیا و فریبندگی آن

دنیا در نگاه مفتی موجودی فریبنده، بی‌وفا و خطرناک است. او با تشبیه‌های گوناگون، ماهیت فریبنده دنیا را به تصویر می‌کشد. بررسی مضمون «دنیا» در من و سلوی نشان می‌دهد که این مفهوم به عنوان موضوعی اخلاقی یا یکی از مضامین رایج ادبیات زهدیه مطرح نشده است؛ بلکه به منزله یکی از ارکان نظام معنایی منظومه عمل می‌کند و بسیاری از آموزه‌های دیگر شاعر در نسبت با آن تبیین می‌شوند. شاعر با بهره‌گیری از تصویرهایی چون مار، سراب، خانه فریب و متاع ناپایدار، درصدد ارائه تصویری عاطفی از دنیا نیست؛ بلکه می‌کوشد نظام ارزشی مخاطب را دگرگون سازد و معیارهای او را در ارزیابی کامیابی و سعادت تغییر دهد. از این منظر، نکوهش دنیا بیش از آنکه متوجه مظاهر مادی زندگی باشد، متوجه نوعی نگرش است که ارزش انسان را به بهره‌مندی از لذت‌های زودگذر و تعلقات دنیوی فرو می‌کاهد. بدین ترتیب، شاعر میان زندگی در دنیا و دل‌بستگی به دنیا تمایز قائل می‌شود و آنچه را مذمت می‌کند، وابستگی‌ای است که انسان را از غایت آفرینش و مسئولیت‌های دینی و اخلاقی خویش غافل می‌سازد. جایگاه این مضمون در ساختار کلی منظومه نشان می‌دهد که دنیا ستیزی در اندیشه مفتی شوشتری هدف

مستقل و نهایی نیست؛ بلکه مقدمه‌ای برای تثبیت فضایل اخلاقی دیگر به شمار می‌رود. در واقع، هنگامی که شاعر بی‌اعتباری دنیا را به اثبات می‌رساند، زمینه منطقی پذیرش مفاهیمی چون قناعت، صبر، توکل، انفاق، زهد و عبادت را نیز فراهم می‌کند. به همین دلیل، بسیاری از مضامین بعدی اثر را می‌توان صورت‌های مختلف مواجهه انسان با مسئله دنیا دانست. برای مثال، توصیه به نماز شب و دعا، راهی برای رهایی از غفلت ناشی از اشتغالات دنیوی است؛ دعوت به قناعت، پاسخی به حرص و آزمندی برخاسته از دنیاطلبی محسوب می‌شود؛ و نقد عالمان ریاکار نیز بر این پیش فرض استوار است که دلبستگی به جاه و مال، رسالت علمی و دینی آنان را مخدوش ساخته است؛ بنابراین، مفهوم دنیا در این منظومه کارکردی سازمان‌دهنده دارد و حلقه اتصال بسیاری از مضامین اخلاقی و اعتقادی اثر به شمار می‌آید. دیگر آنکه شاعر در نکوهش دنیا از رویکردی صرفاً فردگرایانه پیروی نمی‌کند؛ بلکه پیامدهای اجتماعی دنیاطلبی را نیز مدنظر دارد. از خلال ابیات، چنین برمی‌آید که دلبستگی به دنیا سرچشمه بسیاری از نابسامانی‌های اخلاقی و اجتماعی، از جمله ریا، تکبر، ظلم، رقابت‌های ناسالم و سوءاستفاده از موقعیت‌های دینی است. از این رو، ترک وابستگی به دنیا در اندیشه شاعر تنها راهی برای تهذیب نفس نیست؛ بلکه شرط اصلاح مناسبات اجتماعی نیز تلقی می‌شود. بدین ترتیب، دنیا در من و سلوی نه یک مفهوم صرفاً عرفانی؛ بلکه مقوله‌ای اخلاقی و تربیتی است که در پرتو آن، رفتار فردی و اجتماعی انسان ارزیابی می‌شود و نسبت او با خدا، جامعه و خویشان معنا می‌یابد. از همین منظر، می‌توان گفت که نکوهش دنیا در این اثر، شالوده نظری منظومه اخلاقی شاعر را تشکیل می‌دهد و سایر توصیه‌های تعلیمی در امتداد این بنیان فکری سامان یافته‌اند:

دهر را کُلْخَن بدان گر عاقلی

وَاطْلُبِ الدُّنْيَا طَلَبَ الْمُضْطَلِّي

سَیِّد! این دهرمی ماند به مار

ظاهرش نرم است و باطن زهروار..

...حیف سَیِّد! کز پی فانی سُفال

می دهی از کف طلای بی زوال

(همان، ۲۶۳)

۳-۲-۲. نقد تصوف و بدعت های صوفیه

مفتی در بخش مستقلی به نام فائده جلیّة فی التشنیع علی الصوفیة به تفصیل به نقد صوفیان می پردازد. این بخش از تندترین و صریح ترین بخش های مثنوی است. بررسی مجموعه انتقادهای مفتی محمد عباس نشان می دهد که این بخش از انسجام مفهومی قابل توجهی برخوردار است و مضامین آن به صورت پراکنده و مستقل طرح نشده اند؛ بلکه در چارچوب منظومه ای واحد از اندیشه دینی سازمان یافته اند. اگرچه شاعر در ظاهر به موضوعاتی متفاوت، مانند ذکر و سماع، وحدت وجود و عزاداری امام حسین (ع) می پردازد، بررسی ارتباط این مضامین نشان می دهد که همگی به یک مسئله بنیادین بازمی گردند و آن، تعیین مرجع مشروع فهم و عمل دینی است. از این منظر، اختلاف شاعر با تصوف بیش از آنکه ناظر به مصادیق خاص باشد، معطوف به مبانی معرفتی و منابع اعتبار دین است؛ بدین معنا که وی مشروعیت هر عقیده و عمل را تنها در گرو استناد به قرآن، سنت نبوی و تعالیم اهل بیت (ع) می داند و هرگونه خروج از این چارچوب را زمینه ساز بدعت تلقی می کند. بر همین اساس، می توان ساختار این بخش را در سه سطح تحلیلی بررسی کرد. نخست، در سطح آیینی، شاعر به نقد رفتارهایی چون رقص، سماع و ذکرهای خاص صوفیان می پردازد. در این بخش، مسئله اصلی نه شکل ظاهری این اعمال؛ بلکه فقدان پشتوانه شرعی آنهاست. کاربرد مکرر واژه «بدعت» و تأکید بر «جاده آل رسول» نشان می دهد که شاعر عبادت را امری توقیفی می داند و معتقد است کیفیت اعمال عبادی نیز

باید همانند اصل آنها بر نصوص معتبر استوار باشد؛ بنابراین، مخالفت وی با این مناسک را باید دفاع از اصل «توقیفی بودن عبادات» در فقه اسلامی دانست، نه صرفاً مخالفت با جلوه‌های احساسی یا شورمندانۀ دین‌ورزی. دوم، در سطح اعتقادی، شاعر از نقد رفتارهای ظاهری فراتر می‌رود و مبانی نظری تصوف، به‌ویژه نظریۀ وحدت وجود، را موضوع بررسی قرار می‌دهد. این جابه‌جایی از حوزه عمل به حوزه اندیشه، نشان می‌دهد که از منظر مفتی، انحراف در مناسک ریشه در انحراف در مبانی معرفتی دارد. به همین دلیل، وی با نقل آرای منسوب به ابن عربی، تلاش می‌کند نشان دهد که پذیرش وحدت وجود، به زعم او، مرز میان خالق و مخلوق را مخدوش می‌کند و اصل تنزیه الهی را با چالش مواجه می‌سازد. در نتیجه، مخالفت شاعر با ابن عربی را نباید صرفاً مخالفت با یک شخصیت تاریخی تلقی کرد؛ بلکه باید آن را نقد دستگاہی فکری دانست که از نگاه وی، با اصول کلام امامیه سازگاری ندارد. این رویکرد نشان می‌دهد که شاعر در ارزیابی جریان‌های فکری، بیش از هر چیز به پیامدهای اعتقادی آنها توجه دارد. سوم، در سطح هویتی، دفاع از عزاداری امام حسین^(ع) جایگاهی فراتر از دفاع از یک سنت مذهبی پیدا می‌کند. شاعر در این بخش، عزاداری را یکی از نشانه‌های هویت شیعی تلقی می‌کند و مخالفت با آن را صرفاً اختلافی فقهی یا آیینی نمی‌داند؛ بلکه آن را تضعیف پیوند اعتقادی جامعه با اهل بیت^(ع) ارزیابی می‌کند. اهمیت این موضوع در آن است که مفتی برای اثبات مشروعیت عزاداری، تنها به منابع شیعی استناد نمی‌کند؛ بلکه با بهره‌گیری از احادیث و آثار موجود در سنت اهل سنت نیز در پی اقناع مخاطب است. این شیوۀ استدلال، بیانگر آن است که شاعر در مقام دفاع از باورهای خود، به استدلال نقلی و مستند بیش از مجادله خطابی تکیه دارد و همین ویژگی، این بخش را به اثری نزدیک به یک رساله اعتقادی منظوم تبدیل کرده است.

از منظر ساختار کلی، من و سلوی نیز جایگاه این بخش قابل توجه است. شاعر پس از آنکه در بخش‌های پیشین با یادآوری مرگ، نکوهش دنیا، دعوت به زهد، قناعت و تهذیب نفس، زمینه اصلاح اخلاق فردی را فراهم می‌آورد، در این بخش به اصلاح مبانی

اعتقادی می‌پردازد. این ترتیب بیانگر آن است که در اندیشه وی، اصلاح رفتار بدون اصلاح مبانی معرفتی پایدار نخواهد بود. به بیان دیگر، اخلاق و اعتقاد در منظومه فکری مفتی دو حوزه مستقل نیستند؛ بلکه رابطه‌ای علی و تکمیلی دارند؛ ازاین‌رو، انحراف در باورهای دینی به انحراف در رفتار و مناسک می‌انجامد و برعکس، سلامت عمل در گرو سلامت اعتقاد است. در مجموع، نقد تصوف در من و سلوی را باید بخشی از پروژه اصلاح دینی مفتی محمد عباس شوشتری دانست؛ پروژه‌ای که در آن، اصلاح جامعه از مسیر بازگشت به مرجعیت قرآن، سنت نبوی و تعالیم اهل بیت^(ع) دنبال می‌شود. در این چارچوب، نقد بدعت‌های عبادی، رد برخی مبانی نظری تصوف و دفاع از شعائر شیعی، اجزای مستقل و پراکنده نیستند؛ بلکه لایه‌های مختلف یک گفتمان واحد را تشکیل می‌دهند؛ گفتمانی که محور آن صیانت از هویت اعتقادی و شریعت محور جامعه شیعی است. از این منظر، بخش «فائده جلیّة فی التّشّنیع علی الصّوفیّة» صرفاً فصلی انتقادی در یک مثنوی اخلاقی نیست؛ بلکه یکی از مهم‌ترین بخش‌های اثر در تبیین دستگاه فکری و اصلاح‌گرایانه شاعر به شمار می‌آید.

۲-۳-۱. بدعت در ذکر و رقص

این بخش بیانگر تقابل دو تلقی متفاوت از دینداری است. در یک سو، دینداری شریعت‌محور قرار دارد که اعتبار اعمال را از نصوص دینی می‌گیرد و در سوی دیگر، دینداری طریقت‌محور که تجربه باطنی و آداب خانقاهی را نیز در شکل‌گیری مناسک دینی مؤثر می‌داند. مفتی آشکارا از الگوی نخست دفاع می‌کند و با قرار دادن تعبیر «منحرف از جاده آل رسول» در برابر رفتارهای صوفیان، مشروعیت دینی را به میزان تبعیت از سنت معصومان وابسته می‌سازد. بدین ترتیب، رفتارهایی مانند رقص، سماع و حرکات نمایشی در ذکر، از دیدگاه شاعر نه ابزار تقرب؛ بلکه نشانه فاصله گرفتن از الگوی اصیل عبادت تلقی می‌شوند. نقد رقص و سماع در این منظومه صرفاً نقد یک رفتار نیست؛ بلکه دفاع از مرجعیت شریعت در تعیین حدود و کیفیت عبادت است.

صوفیان در ذکر، بدعت کرده‌اند

انحرافی از شریعت کرده‌اند

گاه رقصند و گاه افشانند دست

گاه چون دیوانه‌اند و گاه مست ...

... پای‌کوبانند غافل از اصول

منحرف از جاده آل رسول

شبلی اندر باغ چون هو هو زند

بر اصولش فاخته کو کو زند..

(همان، ۳۰۳)

۲-۲-۳. نقد وحدت وجود و ابن عربی

این بخش عمیق‌ترین لایه نقد شاعر بر تصوف را بازنمایی می‌کند، زیرا موضوع اختلاف دیگر یک رفتار آیینی نیست؛ بلکه به مبانی الهیاتی و معرفت‌شناختی تصوف مربوط می‌شود. شاعر با نقل آرای منسوب به ابن عربی، نظریه وحدت وجود را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که از نظر او به از میان رفتن تمایز میان خالق و مخلوق می‌انجامد. در این خوانش، نسبت دادن وجود واحد به خداوند و همه موجودات، اصل تنزیه الهی را مخدوش می‌کند و مرز میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را از میان برمی‌دارد. از این رو، محور اصلی اعتراض شاعر، دفاع از اصل تنزیه و تعالی ذات الهی است؛ اصلی که در کلام امامیه جایگاهی بنیادین دارد. از سوی دیگر، شیوه بیان شاعر نشان می‌دهد که ابن عربی در این بخش، بیش از آنکه موضوع نقد شخصی باشد، نماد یک دستگاه فکری تلقی شده است. به عبارت دیگر، مخالفت شاعر متوجه پیامدهای اعتقادی نظریه وحدت وجود است، نه صرفاً صاحب این نظریه. همین امر سبب شده است که لحن شاعر در این بخش نسبت به سایر بخش‌های مثنوی صریح‌تر و تندتر باشد؛

زیرا از دیدگاه او، این نظریه نه یک اختلاف فلسفی؛ بلکه مسئله‌ای مرتبط با حفظ توحید و صیانت از مرزهای اعتقادی اسلام است؛ بنابراین، نقد وحدت وجود را باید نقطه اوج رویکرد شریعت‌محور شاعر دانست؛ رویکردی که در آن، هر نظریه‌ای با میزان سازگاری آن با اصول کلامی و نصوص دینی سنجیده می‌شود.

پیش محی الدین خدا کلی بود

وین تعین‌ها بر او طاری بود

گربه و موش و خر و جاموس را

یک وجود است و بود نامش خدا...

گفته در تشبیه و تنزیه خدا:

أُظْهِرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا

هست این تسبیح تا تشبیه هست؟!

حق منزله از چنین تنزیه هست

تف بر این مشرب! چه بی باکی است این

آدم است این یا خر؟! آیا کیست این؟

(همان، ۳۰۴)

۲-۲-۳. نقد صوفیان منکر عزاداری امام حسین^(ع)

مفتی در این بخش، صوفیانی را که عزاداری امام حسین^(ع) را منع می‌کنند، به شدت نکوهش می‌کند و با استناد به احادیث نبوی در منابع اهل تسنن و حتی کتاب سرالشهداتین اثر عبدالعزیز دهلوی (د: ۱۲۳۹ق) مخالف بزرگ تشیع و نویسنده تحفة اثناعشریه، گریه و عزاداری بر سیدالشهدا را واجب می‌داند.

... گفت: عاشورا بود روز طرب

هیچ نبود آه و افغان را سبب ...

... کینه این صوفی ناری ببین

می کند منع از عزاداری، ببین ...

... کیف لانبکی علی ذاک الإمام

و هو مقتول علی حرّ الأوام..

(همان، ۳۰۶)

۲-۴. ستیز با فلسفه یونانی و ابن سینا

در بخش فی التَّزْغِيبِ إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالْإِزْرَاءِ بِالتَّصَوُّفِ وَالْفَلَسَفَةِ، مفتی حملات تندی به فلسفه و به ویژه ابن سینا به عنوان نماد تام و تمام فلسفه یونانی می کند. او علم را به دو قسم تقسیم می کند: علم معرفت (که از شرع می آید) و فلسفه (که گمراه کننده است). مخالفت شاعر با فلسفه را نیز باید در چارچوب منازعات فکری جامعه شیعی قرن سیزدهم هجری دید. مقصود او صرفاً رد یک دانش نظری نیست؛ بلکه نقد نظام معرفتی است که به باور وی عقل فلسفی را بر هدایت و حیانی مقدم می دارد. از این رو، ابن سینا در این مثنوی بیش از آنکه شخصیتی تاریخی باشد، نماد فلسفه مشائی و اعتماد بیش از اندازه به عقل بشری است. در برابر آن، شاعر معرفت را دانشی می داند که از قرآن، حدیث و سیره اهل بیت^(ع) سرچشمه می گیرد. بدین ترتیب، تقابل فلسفه و معرفت در این اثر، در حقیقت بازتاب تقابل دو منبع معرفت، یعنی عقل مستقل و وحی، در اندیشه دینی شاعر است.

...حبّذا تحصيل علم المعرفة

من لسان الشرع لا بالفلسفة

گنده مغزی از کلام بوعلی

در مشامت کی رسد بوی علی؟

تکیه کی بر ابن سینا زبیدت

سینه‌ای چون طور سینا زبیدت ...

... گفت حکمت را خدا خیر کثیر

حَكْمَةُ الْيُونَانِ شَرُّ مُسْتَطِيرٍ

گر شفا اندر شفای بوعلی است

از شفا صد بار خوش تر ناخوشی است ...

.. این چه علم است ای حکیم اراقلی؟!

فَاسْتَمِعْ مَاذَا يَقُولُ الْعَامِلِيُّ:

«علم نبود غیر علم عاشقی

ما بقی تلبیس ابلیس شقی» ..

(همان، ۲۳۹ و ۲۴۰)

شاعر در حاشیه این بخش، به تفصیل وارد مباحث فلسفی می‌شود تا نشان دهد با فلسفه آشناست و با دانش آن را نقد می‌کند.

۲-۲-۵. قناعت، صبر و توکل

قناعت، صبر و توکل در این مثنوی راهبردهایی برای زیست مؤمنانه در برابر ناپایداری دنیا به شمار می‌روند. شاعر با استناد مکرر به زندگی پیامبران و اهل بیت (ع)، می‌کوشد نشان دهد که این صفات نه حاصل ناتوانی اقتصادی؛ بلکه ثمره اعتماد به خداوند و آزادی از وابستگی‌های مادی هستند. به همین دلیل، این مضامین ارتباط مستقیمی با نكوهش دنیا و حرص دارند و در کنار یکدیگر منظومه اخلاق اجتماعی شاعر را

شکل می‌دهند. در واقع، قناعت در این اثر نوعی استقلال معنوی است که انسان را از وابستگی به قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی رهایی می‌بخشد. شاعر در بخش کلام عیسی^(ع) در قناعت و وارستگی تمام از زبان حضرت عیسی^(ع) چنین نقل می‌کند:

...هر دو دست ماست خدمت‌کار ما

هر دو پای ما بود رهوار ما...

...جامهٔ پشمین شعار من بود

چادر تقوا دثار من بود...

...نان خورش جوع است بهر نان من

کاه و سبزه میوه و ریحان من

روز با دست تهی آرم به شب

شب نمی‌آید لب نانم به لب...

...لیک با اینها ندارم همسری

نیست مستغنی‌تر از من دیگری

(همان، ۲۶۵-۲۶۶)

و در بخش حالات اصحاب عصمت در باب توکل و قناعت از چند پیامبر نمونه می‌آورد:

۱. حضرت موسی:

حضرت موسی کلیم الله بود

در دعا گفته است: «مِنْ خَيْرِ فَقِيرٍ»

(همان، ۲۶۶).

۲. حضرت یحیی:

حضرت یحیی که همنامی نداشت

هیچ فکر چاشت و شامی نداشت

مَطْعَمَش برگِ شجرها بود و بس

مَلْبَسَش از لیفِ خرما بود و بس

(همان، ۲۶۷)

۳. حضرت سلیمان^(ع):

روز زنبیلی ز خرما بافتی

شب همان خوردی که اجرت یافتی

(همان، همانجا).

۴. حضرت ابراهیم^(ع):

پشم می پوشید ابراهیم نیز

غیر نان جو نخوردی هیچ چیز

(همان، همانجا).

۵. پیامبر اسلام^(ص): در پاسخ به جبرئیل که دنیا را به او عرضه کرد، گفت:

خواهم از تو نفس پاک مؤمنه

گاه باشم سیر و گاهی گُرسنه

(همان، ۲۶۸)

۶. امام علی^(ع):

رقعه ها از بس به پیراهن زدی

آخر از خیاط شرمش آمدی

(همان، همانجا)

این بخش، یکی از غنی ترین بخش های مثنوی از نظر نقل سیره معصومین است.

او در حاشیه با بیان اصل احادیث از منابع متقدم و معتبر، به ترویج قناعت در بین

مخاطبان دین دار جامعه خود می پردازد.

۲-۲-۶. مدح اهل بیت^(ع) و بیان خدمت آنان به خلق

ارادت مفتی به خاندان عصمت در سراسر مثنوی هویدا است؛ اما مهم‌ترین و تأثیرگذارترین بخش در مدح اهل بیت، حکایت پیرزن و علی^(ع) است. این حکایت بلند، یکی از زیباترین حکایات اخلاقی اجتماعی این اثر است: پیرزنی بیوه، که شوهرش در جنگ با علی^(ع) کشته شده، در راه با مشک آب دیده می‌شود. امیرالمؤمنین^(ع) از او حال می‌پرسد و پیرزن با اعتراض می‌گوید: شوهرم به جور و جفای حیدر کشته شد. حضرت علی^(ع) بدون آنکه خود را معرفی کند، مشغول خدمت به پیرزن می‌شود: آب می‌آورد، آتش روشن می‌کند، نان می‌پزد و برای بچه‌های پیرزن نان و خرما می‌برد و از او عذرخواهی می‌کند. پس از چند روز، پیرزن متوجه می‌شود که این خدمت‌گزار، خود امیرالمؤمنین است و سخت شرمنده می‌شود.

...گفت: ای مسکین! چه آمد بر سرت؟

چیست این محنت؟ کجا شد شوهرت؟ ...

... مشک بر دوش خود از احسان گرفت

راه محنت‌خانه ایشان گرفت ...

... بسته بر روی نان و خرما در کمر

از برای بچگان بی‌پدر

لقمه‌ها دادی و گفتی: برخوری

وز سر تقصیر حیدر بگذرید ..

(همان، ۲۹۲)

این حکایت، تصویری از اخلاق علوی ارائه می‌دهد که در آن، امام^(ع) نه تنها بر با دشنام‌دهنده خود رفتار بد و سخت‌گیرانه نمی‌کند؛ بلکه با تواضع و فروتنی، از او عذرخواهی می‌نماید. در این جا شاعر به جای مداحی‌های رایج، به نقل احساسی واقعی می‌پردازد تا هم مدح امام را کرده باشد و هم فواید اجتماعی خدمت به

خلق را نشر دهد. در بخشی دیگر همین ترفند را با منظوم کردن روایت امام سجاد^(ع) می‌کند. در این روایت غسل موقع غسل ایشان متوجه می‌شوند که پشت امام بر اثر حمل بار آذوقه برای فقرا فرسوده شده است:

...لگه‌ها بر پشت نورانش یافت

پشت او را مثل پیشانش یافت

نکته شد معلوم کآن شه بارها

می‌کشید از بهر مردم بارها ...

...نان خوران هم بی خبرزاین بوده‌اند

عیب جوی آن شه دین بوده‌اند...

... مطلع گشتند زآن محنت‌کشی

کف به هم سودند از خجالت‌کشی

(همان، ۲۹۵)

۷-۲-۲. نکوهش عالمان ریاکار و دنیاطلب

بخش در مذمت تقدس فروشان دنیا دار و واعظان ریاکار تندترین حملات مفتی را به عالمان درباری و واعظان ظاهر نما در بر دارد و آن را می‌توان نوعی نقد درون صنفی برشمرد.

ای فقیه کامل عالی مقام!

جمع در اُختی نمی‌دانی حرام؟

دین و دنیا خواهر یک دیگرند

اهل دین هرگز به دنیا ننگرند...

... مستمع را وعظ تو گریان کند

خنده بر اعمال تو شیطان کند..

(همان، ۲۷۱)

مفتی در این بخش، میان قال (سخن) و حال (عمل) تمایز می‌نهد و عالمانی را که سخنشان زیبا، ولی کردارشان زشت است، به شدت نکوهش می‌کند. او به واعظانی که برای جلب توجه مردم، ریش خود را خوشبو می‌کنند و لباس‌های فاخر می‌پوشند، طعنه می‌زند. انتقاد از عالمان ریاکار را باید یکی از جلوه‌های نقد درون‌دینی شاعر دانست. مفتی، خود از برجسته‌ترین عالمان عصر خویش، مشروعیت عالم دینی را نه در جایگاه اجتماعی؛ بلکه در هماهنگی میان علم و عمل می‌داند. از این رو، ریا، دنیاطلبی و استفاده ابزاری از دین را بزرگ‌ترین تهدید برای اعتبار نهاد علم دینی معرفی می‌کند. این نگاه نشان می‌دهد که دغدغه شاعر تنها اصلاح توده مردم نیست؛ بلکه اصلاح نخبگان دینی را نیز شرط اصلاح جامعه می‌شمارد.

۲-۸. نقد اخباری‌گری

در بخش، فی مایعلق بأخبار أئمة الأطهار مفتی به نقد جریان اخباری‌گری می‌پردازد. او پس از بیان مقدمات فهم حدیث و علوم مربوط به آن، کسانی را که بدون مقدمات علمی به سراغ حدیث می‌روند و ادعای فهم مستقیم دارند، نقد می‌کند و از فهم نادرست اخباریان بی‌دانش زمان خودش مثال‌هایی می‌آورد:

مردی از اخباریان گفت این کلام!

سرتراشی نیست جائز در صیام

بی‌اثر حکمی تراشید ای عجب

بی‌سرموئی بیان، بگشود لب

بود چون ناموس عرف هندیان

از حجامت حلق گردیدش عیان

(همان، ۳۳۷)

در شمال هندوستان به کوتاه کردن و تراشیدن مو حجامت و به آرایشگر حَجّام گفته می‌شود؛ یعنی فرد مورد نقد حجامت را تراشیدن مو فهمیده است که معنی مربوط به قرن سیزدهم جغرافیای هند است نه معنی قرن اول و دوم جغرافیای حجاز. مفتی در این بخش، به شدت از میرزا محمد اخباری (یکی از پایه‌گذاران مکتب اخباری‌گری و مقتول در ۱۲۳۲ق) انتقاد کرده است (نگر. همان، ۳۳۵). این نشان می‌دهد که مفتی در مقابل اخباریان، از مجتهدان اصولی دفاع می‌کند و خود او نیز به همین راه و روش پای بند است.

۲-۹. ستایش فقر و قناعت

مفتی در بخش‌های متعددی فقر و قناعت را ستوده و ثروت را نکوهش کرده است. در حاشیه، مفتی به حدیث نبوی الفقر فخری و نیز به روایتی از امام صادق (ع) اشاره کرده که فرمود: کُلَّمَا اُزْدَادَ الْعَبْدُ اِيْمَانًا اُزْدَادَ ضَيْقًا فِي مَعِيشَتِهِ.

در زمین افتاده شور اغنیا

هست زایشان خالی اطراف سما

مال‌داران سرکشی‌ها کرده‌اند

همسری با حق تعالی کرده‌اند

(همان، ۲۷۴)

۲-۱۰. تمثیل‌های اخلاقی

بهره‌گیری گسترده از تمثیل، یکی از مهم‌ترین ابزارهای آموزشی شاعر در انتقال مفاهیم اخلاقی است. تمثیل‌ها با تبدیل مفاهیم انتزاعی به تصاویر ملموس، امکان درک آسان‌تر آموزه‌های دینی را برای مخاطب فراهم می‌کنند و به همین دلیل در سنت ادبیات تعلیمی فارسی جایگاهی ویژه دارند. مفتی نیز با استفاده از نمونه‌هایی مانند تمثیل عنکبوت و مگس، مفاهیم پیچیده‌ای چون قناعت و حرص را در قالب تصاویری ساده و ماندگار بیان می‌کند و از این طریق، قدرت اقناع و تأثیرگذاری شعر

خود را افزایش می دهد:

أَفْتَعُ الْأَحْيَاءَ هَٰذَا الْعَنْكَبُوتُ
فَهِيَ بِاللَّزْرِ الَّذِي تُؤْتَى تَقُوتُ
وَالَّذِي فِي طَبْعِهِ الْحَرُصُ الذُّبَابُ
يَبْتَغِي أَقْوَاتَهُ مِنْ كُلِّ بَابٍ
فَانْظُرُوا فِي لُطْفِ صُنْعِ الصَّانِعِ
صَيَّرَ الطَّمَاعَ رِزْقَ الْفَانِعِ

(همان، ۲۷۱)

در این تمثیل، عنکبوت نماد قناعت و مگس نماد حرص است و نکته شگفت انگیز اینکه خداوند حریص ترین موجود (مگس) را در اختیار قانع ترین موجود (عنکبوت) قرار داده است.

۲-۲-۱۱. ارجاعات گسترده به نهج البلاغه و منابع روایی

یکی از ویژگی های برجسته مضمونی من و سلوی، ارجاعات مکرر به نهج البلاغه و دیگر منابع روایی شیعه در حواشی نسخه است که خود شاعر تصریح کرده و مآخذ مضمونی شعرش را برای ما مشخص می کند. این ارجاعات نشان می دهد که مفتی نه تنها یک شاعر، بلکه یک فقیه و محدث است که از منابع دست اول بهره برده و کوشیده است تا شعر خود را با استناد به متون دینی، مستند و معتبر سازد. برای نمونه در حاشیه صفحه ۲۷۵ می گوید:

«وَمِمَّا أَوْرَدَهُ الشَّيْخُ الطَّائِفَةُ الْكَلِينِي فِي الْكَافِي [۱] فِي فَضْلِ الْفَقْرِ، مَا رَوَاهُ عَنِ الصَّادِقِ، قَالَ: «كُلَّمَا زَادَ الْعَبْدُ إِيمَانًا زَادَ ضَيْقًا فِي مَعِيشَتِهِ»، وَمَا رَوَاهُ عَنْهُ أَيْضًا، قَالَ: «لَوْلَا الْحَاحُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى اللَّهِ فِي طَلَبِ الرِّزْقِ لَنَقَلَهُمْ مِنَ الْحَالِ الَّتِي هُمْ فِيهَا إِلَى

حَالٍ أَصِيَقَ مِنْهَا»، وما رواه عنه، قال: قال رسول الله: «يَا مَعْشَرَ الْمَسَاكِينِ طَيِّبُوا أَنْفُسًا، وَأَعْطُوا اللَّهَ الرِّضَا مِنْ قُلُوبِكُمْ، يُثَبِّتُكُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى فَقْرِكُمْ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَلَا ثَوَابَ لَكُمْ»، وما رواه عن علي: «لَلْفَقْرِ أَزْيَنُ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْعِذَارِ عَلَى خَدِّ الْفَرَسِ» (كلینی، ۱۴۰۷: ج ۲: ۲۶۱ و ۲۶۳ و ۲۶۵، باب فضل فقراء المسلمين، ح ۴ و ح ۵ و ح ۱۴ و ح ۲۲).

۲-۱۲. حکایت عشق مجازی

یکی از نکات جالب توجه در مثنوی من و سلوی، وجود ابیاتی در وصف عشق مجازی به کودکی خردسال است. شاعر در وصیت نامه و نیز در حواشی نسخه، به شدت از این کار ابراز پشیمانی می کند و می گوید دلیل سرودن این بخش، تبعیت از شیخ بهایی در نان و حلوا بوده است (جزائری، ۱۴۰۰: ۲۶۰).

۳. نتیجه گیری

من و سلوی از آخرین آثار مهم فارسی در شبه قاره هند است و آینه روشنی از وضعیت اجتماعی و مذهبی جامعه شیعی شمال هند در قرن سیزدهم به دست می دهد. این مثنوی نشان می دهد که در دورانی که زبان فارسی در هند رو به افول بود، هنوز شاعرانی به این زبان شعر می گفته اند و از آن برای نشر معارف دینی بهره می برده اند. من و سلوی را می توان جزو آثار ادبیات تعلیمی انتقادی شیعی دانست که در آن، فقیه با استفاده از ابزار شعر، به دفاع از مفاهیم شریعت در برابر فلسفه و تصوف برخاسته است. تحلیل مضمونی مثنوی من و سلوی نشان می دهد که مفتی محمد عباس موسوی شوشتری با تقلید و پیروی از ساختار و فرم نان و حلوا اثر شیخ بهایی و آگاهی کامل از سنت های ادبی و دینی پیش از خود، اثری تعلیمی- اندرزی خلق کرده که در عین سادگی و روانی، از عمق فکری و انتقادی بالایی برخوردار است. مهم ترین نتایج این پژوهش عبارتند از اینکه شاعر با تکیه بر قرآن، نهج البلاغه و احادیث اهل بیت (ع) به دفاع از شریعت پرداخته است و جریان های فکری زمان خود

(تصوف، فلسفه، اخباری‌گری) را به شدت نقد کرده است. دعوت به بیداری و تذکر مرگ، ستایش فقر و قناعت، نکوهش عالمان ریاکار و دنیاطلب، فضیلت نماز شب و دعا، قناعت، صبر و توکل، نکوهش دنیا و بیان فریندگی از مضامین پرتکرار مثنوی است. مفتی با بهره از آیات و احادیث، مخاطب را از خواب غفلت بیدار می‌کند و به یاد مرگ و آخرت می‌اندازد. نقد تصوف، از محوری‌ترین مضمون‌های مثنوی است و با ذکر بدعت در ذکر، رقص و پای‌کوبی، دوری از شریعت، و کفر (وحدت وجود) به صوفیان حمله می‌کند. او محیی‌الدین عربی و پیروانش را هدف قرار داده و عقیده وحدت وجود را باطل می‌خواند. ستیز با فلسفه یونانی و ابن سینا، از دیگر مضامین برجسته است. شاعر فلسفه را علم عاشقی نمی‌داند و آن را تلبیس ابلیس می‌نامد. او ابن سینا را به عنوان نماد فیلسوفان گنده مغز خطاب می‌کند و شفای او را ناخوشی می‌شمارد. نقد اخباری‌گری، نشان از آگاهی مفتی از مباحث حدیث و اصول دارد او در بخش پایانی مثنوی، از اجتهاد در برابر تقلید کورکورانه دفاع می‌کند.

فهرست منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۴). طبقات أعلام الشيعة و هو نقباء البشر في القرن الرابع عشر. تحقیق: عبدالعزيز طباطبایی و محمد طباطبایی. ۵ ج. مشهد: دار المرتضی للنشر.
۲. امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱). أعيان الشيعة. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳. جزائری، سید محمد عباس (۱۴۰۲). اخلاق و معرفت (شش رساله)، مثنوی من و سلوی. تحقیق: مهدی کرباسی. قم: نشر دانش حوزه.
۴. سید یعسوب رضا رضوی (۱۴۰۲). «معرفی چند مثنوی مفتی عباس لکهنوی شوشتری». فصلنامه تخصصی نسخه شناسی و کتاب شناسی میراث شهاب. س ۲۹. ش ۱۱۱. بهار. صص ۲۳۳-۲۵۶.
۵. صدر الافاضل، سید مرتضی حسین (۱۳۷۴). مطلع الانوار؛ احوال دانشوران شیعه پاکستان و هند. ترجمه محمد هاشم. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین.
۷. کشمیری، میرزا محمد هادی (۱۹۲۵). تاریخ عباس معروف به تجلیات. لکهنو: مطبع نظامی (به اردو).
۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۹. لکهنوی کشمیری، میرزا محمد مهدی (بی تا). نجوم السماء (تکملة). ۲ ج. تحقیق: شهاب الدین مرعشی. قم: مکتبه بصیرتی.
۱۰. نهج البلاغه (۱۳۸۸). تصحیح: صبحی صالح. قم: هجرت.

An Examination of Sultan Mahmud's Panegyrics in Ferdowsi's *Shahnameh* Based on Shi'i Jurisprudential Principles

Hamed Safi¹, Sayyid Mohammad–Mahdi Shafiei², Sayyid Alireza Shafiei³

Abstract

Sultan Mahmud of Ghazni's portrayal in the form of panegyric in Ferdowsi's *Shahnameh* has long been one of the most controversial issues in Ferdowsi studies. Most previous studies have examined this issue from the perspectives of literary history, Ferdowsi's life, or the political relations of the Ghaznavid period, whereas comparatively little attention has been paid to its analysis based on the principles of Shi'i political jurisprudence. Adopting an interdisciplinary approach and employing documentary analysis and directed content analysis, the present study examines the panegyrics dedicated to Sultan Mahmud on the basis of the text of the *Shahnameh* (Jalal Khaleghi–Motlagh's critical edition), historical sources, and the principles of Imami Shi'i political jurisprudence. The findings indicate that Mahmud's panegyrics are not uniform in terms of structure, content, or literary function and may be classified into categories such as ceremonial, virtue-oriented, hyperbolic, and livelihood-related panegyrics. Accordingly, their jurisprudential assessment is contingent upon the circumstances and characteristics of each category, and issuing a single ruling concerning all of these verses is not consistent with the principles of Imami jurisprudence. The study further demonstrates that analyzing Mahmud's panegyrics requires the integration of literary, historical, and jurisprudential evidence, and that a definitive conclusion cannot be reached solely on the basis of any single category of sources. The originality of this study lies in proposing an interdisciplinary framework for analyzing the praise of rulers in classical Persian texts and in offering a jurisprudential typology of Sultan Mahmud's panegyrics.

Keywords: *Shahnameh*, Ferdowsi, Mahmud of Ghazni, Shi'i political jurisprudence, panegyric.

1. Assistant Professor, Khorramshahr University of Marine Science and Technology, Khuzestan, Iran. safi@kmsu.ac.ir

2. Assistant Professor, Khorramshahr University of Marine Science and Technology, Khuzestan, Iran. safi@kmsu.ac.ir

3. Level 3 student, Imam Hussein Seminary of Ahvaz, Khuzestan, Iran. ali.sh.1374@gmail.com

بررسی مدح سلطان محمود در شاهنامه فردوسی بر اساس قواعد فقه شیعه

حامد صافی^۱، سید محمد مهدی شفیعی^۲، سید علیرضا شفیعی^۳

چکیده

مدح سلطان محمود غزنوی در شاهنامه از دیربازیکی از مناقشه برانگیزترین موضوعات فردوسی پژوهی بوده است. بیشتر پژوهش های پیشین این مسئله را از منظر تاریخ ادبی، زندگی فردوسی یا مناسبات سیاسی عصر غزنوی بررسی کرده اند؛ در حالی که تحلیل آن بر پایه قواعد فقه سیاسی شیعه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر با رویکردی میان رشته ای و با استفاده از روش تحلیل اسنادی و تحلیل محتوای جهت دار، مدایح سلطان محمود را بر اساس متن شاهنامه (تصحیح جلال خالقی مطلق)، منابع تاریخی و قواعد فقه سیاسی امامیه بررسی می کند. یافته های پژوهش نشان می دهد که مدایح محمود از حیث ساختار، محتوا و کارکرد ادبی یکسان نبوده و می توان آنها را به گونه هایی مانند مدایح تشریفاتی، فضیلت محور، اغراق آمیز و معیشتی تقسیم کرد. از این رو، ارزیابی فقهی آنها نیز تابع شرایط و ویژگی های هر دسته بوده و صدور حکم واحد درباره همه این ابیات با مبانی فقه امامیه سازگار نیست. پژوهش همچنین نشان می دهد که تحلیل مدایح محمود تنها با تلفیق شواهد ادبی، تاریخی و فقهی امکان پذیر است و نمی توان صرفاً بر پایه یک دسته از منابع به نتیجه قطعی رسید. نوآوری این پژوهش در ارائه چارچوبی میان رشته ای برای تحلیل مدح حاکمان در متون کلاسیک فارسی و گونه شناسی فقهی مدایح سلطان محمود است.

واژه های کلیدی: شاهنامه، فردوسی، محمود غزنوی، فقه سیاسی شیعه، مدح.

۱. استادیار دانشگاه علوم و فنون دریایی خرمشهر. خوزستان. ایران. safi@kmsu.ac.ir

۲. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم. قم. ایران. smsh.1370@gmail.com

۳. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه امام حسین (ع) اهواز. خوزستان. ایران. ali.sh.1374@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۶ . تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳

۱. مقدمه

مدح در لغت، واژه‌ای است در تناقض با هجو (ابن منظور المصری، ۱۴۰۵: ۵۸۹/۲) و عبارت است از ثنا و ستایشی که از روی قصد به وسیله زبان باشد (جرجانی، ۱۳۶۸: ۹۰)؛ به عبارتی دیگر، مدح یعنی ثنا برویگی‌های خوب و نیکو، چه این صفات آفرینشی باشد چه اختیاری (شرقی، ۱۳۶۶: ۲۷۱). در تعریفی جامع‌تر، مدح خبری دانسته می‌شود که احتمال صدق و کذب دارد، به این شرط که گوینده از بیان آن خبر، قصد تعظیم و بزرگداشت داشته باشد (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

شاهنامه فردوسی افزون بر جایگاه ممتاز خود در تاریخ زبان و ادب فارسی، یکی از مهم‌ترین متون بازتاب‌دهنده اندیشه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری است. این اثر، در کنار روایت تاریخ اسطوره‌ای و حماسی ایران، دربردارنده دیدگاه‌هایی درباره عدالت، فرمان‌روایی، مشروعیت قدرت، نسبت پادشاه و مردم و شیوه رویارویی با حکومت است؛ ازاین‌رو، بررسی آن تنها در قلمرو نقد ادبی محدود نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند موضوع پژوهش‌های تاریخی، اندیشه سیاسی، جامعه‌شناسی ادبیات و حتی فقه سیاسی نیز قرار گیرد. یکی از مباحث دیرپای فردوسی‌پژوهی، وجود ابیاتی در ستایش سلطان محمود غزنوی است. این مسئله از آن جهت اهمیت یافته که از یک سو، محمود غزنوی در بسیاری از منابع تاریخی به عنوان فرمان‌روایی مقتدر؛ اما دارای ویژگی‌هایی مانند سخت‌گیری مذهبی، استبداد رأی و خشونت در برخورد با مخالفان معرفی شده و از سوی دیگر، شاهنامه در کلیت خود اثری است که آرمان‌هایی چون داد، خرد، نفی بیداد و مسئولیت اخلاقی پادشاه را برجسته می‌سازد. همین امر موجب شده است که نسبت میان مدایح محمود و گفتمان غالب شاهنامه، همواره محل بحث پژوهشگران باشد. علاوه بر این، رفتار استبدادی و از روی خشم با دانشمندان (نظامی عروضی، ۱۳۲۷: ۹۰)، حرص و طمع و زردوستی (عوفی، ۱۳۵۹: ۲۵۶)، تعصب شدید در برخورد با قرمطیان (بیهقی، ۱۳۶۸،

۳/۱: ۲۳۰)، استبداد رأی (همان، ۳/۲: ۴۱۵)، دار زدن بزرگان دیلم (مجم‌التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۴۰۴)، کشتار مردم هند با این استدلال که «این امر کفاره قتال او با مسلمانان باشد» (ابن اثیر، ۱۳۵۱: ج ۱۵: ۲۸۱)، نکاتی است که سلطان محمود غزنوی را شخصیتی قابل تأمل جلوه داده است؛ چرا که در متون ادبی گوناگون، مانند قصاید عنصری بلخی، ویژگی‌های مثبت متعددی به این پادشاه نسبت داده شده که او را تا مرز تقدس و عظمت بی‌مانند پیش برده است؛ تا جایی که برخی کنش‌ها مانند شکستن بت‌ها و بی‌دینان، او را پیامبرگونه به تصویر کشیده و در قالب موجودی پرهیبت ارائه کرده و امروزه نیز مسلمانان هند او را به عنوان آورنده اسلام به جغرافیای خود، تقدیس می‌کنند. در کنار متون ادبی، روایت کتب تاریخی درباره کنش‌های سلطان محمود هم قابل توجه است. نمونه را، ابن اثیر پادشاهی محمود را عنایت خدا می‌داند (ابن اثیر، ۱۳۵۱: ۲۵۹). رفع خشکسالی در دوره سلطان محمود نیز به سبب یاری خدا (همان، ۳۲۹) و تضرع محمود غزنوی به درگاه پروردگار (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۲۳۰) قلمداد شده است.

شاهنامه فردوسی یکی از آثاری به شمار می‌رود که ستایش محمود غزنوی در آن قابل پیگیری و تحلیل است. فردوسی کار سرودن شاهنامه را پیش از روی کار آمدن سلطان محمود آغاز کرد و پس از به قدرت رسیدن او، در تدوین دوم شاهنامه، ابیاتی را به عنوان مدح محمود غزنوی به اثر خود برافزود (ریاحی، ۱۳۸۲: ۲۶). شاعر جمعاً ۱۹ بار ابیاتی را به عنوان ستایش محمود غزنوی در لابلای شاهنامه خود گنجانده است. وجود ابیاتی در مدح سلطان محمود، در نگاه نخست با روح کلی شاهنامه که مبتنی بر عدالت‌خواهی و نفی بیداد است، ناسازگار می‌نماید. این مسئله زمانی قابل تأمل‌تر می‌شود که شاعری شیعی به مدح سلطانی سنی بپردازد؛ می‌دانیم که تشیع فردوسی (فارغ از نوع تشیع) بر اساس محتوای شاهنامه مورد پذیرش بسیاری از پژوهشگران است (ر.ک: مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲: ۲۲- امین، ۱۳۸۵: ۲۱- اردستانی رستمی، ۱۳۹۹).

در پژوهش‌های پیشین، این موضوع عمدتاً از سه منظر بررسی شده است: گروهی مدح محمود را نتیجه طبیعی مناسبات شاعر و دربار و سنت رایج مدیحه‌سرایی دانسته‌اند. گروهی دیگر آن را ناشی از نیازهای اقتصادی و معیشتی فردوسی تلقی کرده و برخی نیز کوشیده‌اند با تحلیل تاریخی، زمان و چگونگی ورود این ابیات به شاهنامه را تبیین کنند. با وجود ارزش این پژوهش‌ها، کمتر مطالعه‌ای کوشیده است مسئله را در چارچوب قواعد فقه سیاسی شیعه تحلیل کند؛ یعنی این پرسش را مطرح سازد که اگر مدح حاکم غیرمشروع از منظر فقه شیعه مورد ارزیابی قرار گیرد، چه حکمی خواهد داشت و آیا شرایطی مانند ضرورت، اکراه، تقیه یا نیاز معیشتی می‌تواند در تغییر این حکم مؤثر باشد. البته چنین تحلیلی، مستلزم آن نیست که درباره مذهب فردوسی یا میزان التزام عملی او به فقه شیعه داوری قطعی صورت گیرد. گرچه بسیاری از پژوهشگران، بر پایه شواهد موجود در شاهنامه، گرایش‌های شیعی فردوسی را پذیرفته‌اند، درباره نوع تشیع، میزان پای‌بندی او به آموزه‌های فقهی و تأثیر مستقیم این باورها بر رفتار ادبی وی اتفاق نظر وجود ندارد. از این رو، در این پژوهش، فرض بر آن نیست که فردوسی در مقام عمل، آگاهانه بر اساس قواعد فقهی تصمیم گرفته است؛ بلکه قواعد فقه سیاسی شیعه صرفاً به منزله یک چارچوب تحلیلی برای ارزیابی این کنش ادبی به کار گرفته می‌شود. این رویکرد، امکان بررسی مسئله را بدون پیش فرض درباره شخصیت مذهبی فردوسی فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، باید توجه داشت که مدح در شاهنامه منحصر به سلطان محمود نیست و فردوسی در مواضع گوناگون، پادشاهان و شخصیت‌های دیگری را نیز ستوده است. از این رو، پرسش اصلی این نیست که چرا فردوسی تنها محمود را مدح کرده است؛ بلکه باید بررسی شود که آیا مدح محمود از حیث محتوا، میزان اغراق، کارکرد سیاسی و جایگاه در ساختار اثر، تفاوتی با دیگر مدایح شاهنامه دارد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند در ارزیابی نسبت این ابیات با سنت ادبی شاهنامه و نیز با قواعد فقهی مربوط به مدح حاکمان، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد.

بر اساس آنچه آمد، مقاله حاضر با رویکردی میان‌رشته‌ای و با بهره‌گیری هم‌زمان از مطالعات ادبی، منابع تاریخی و مبانی فقه سیاسی شیعه، می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که مدح سلطان محمود در شاهنامه، در صورت ارزیابی بر پایه قواعد فقه شیعه، چه حکمی پیدا می‌کند و این حکم تا چه اندازه با زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و ادبی سرایش شاهنامه ارتباط دارد؟ در پاسخ به این پرسش، تلاش خواهد شد بدون جانب‌داری از فردوسی یا محکوم کردن او، همه شواهد تاریخی، ادبی و فقهی به صورت منظم بررسی شود تا تصویری مستند و بی‌طرف از این مسئله ارائه گردد.

۲. پیشینه پژوهش

باقر پرهام در پاسخ به نامه جلیل دوستخواه خطاب به ایران‌نامه، یادداشتی با عنوان «قضیه فردوسی و سلطان محمود» منتشر کرد و درباره ستایش سلطان محمود در شاهنامه این نظر را بیان کرد که ۱- در روزگاری که وزارت فرهنگی نبود تا از کسی چون فردوسی حمایت مالی داشته باشد، مدح سلطان با انگیزه مالی آن هم برای کاری که سی سال از عمر را در بر می‌گیرد، کنشی طبیعی است. ۲- اساساً سلطان محمود به عنوان پادشاهی که دستگاه عظیم فرهنگی به پا داشت، شایسته مدح بوده است (۱۳۷۱: ۱۵۱). محمود امید سالار در مقاله «شاهنامه و تعصب دینی محمود غزنوی» به مسأله تعصب دینی محمود غزنوی و تأثیر آن بر روایت عدم پذیرش شاهنامه از سوی او پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده که سلطان محمود به هیچ روی تعصب مذهبی نداشته است (۱۳۷۹: ۳۲۲). محمودی لاهیجانی در مقاله «سال‌های سرودن شاهنامه و ستایش محمود غزنوی»، به دنبال یافتن سال تدوین داستان‌های شاهنامه و مدح سلطان محمود بوده است (۱۳۹۸: ۴۳).

تمایز و نوآوری پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های پیشین را می‌توان در سه سطح دانست: ۱- ارائه رویکرد میان‌رشته‌ای (ادبیات + فقه): در حالی که اغلب پژوهش‌ها

پیرامون شاهنامه در حوزه ادبیات یا تاریخ متمرکز بوده‌اند، این تحقیق با تلفیق تحلیل ادبی و مبانی فقه سیاسی شیعه، رویکردی نو ارائه می‌دهد. ۲- کاربست قواعد فقهی در تحلیل متن ادبی: استفاده از قواعدی چون «حرمت اعانه بر اثم» و «تقیه» در تحلیل یک متن حماسی، از نوآوری‌های روش‌شناختی این پژوهش است. ۳- بازخوانی انتقادی مدح در شاهنامه: با مقایسه درون‌متنی میان ابیات مدح و ابیات عدالت‌محور، این پژوهش شواهدی در تأیید ناسازگاری ساختاری این دو دسته ارائه می‌کند.

۳. جستاری در روش و مبانی نظری پژوهش

۳-۱. مبانی نظری

پژوهش حاضر بر این فرض استوار نیست که فردوسی در سرایش شاهنامه آگاهانه بر اساس قواعد فقهی عمل کرده یا همه رفتارهای او را می‌توان با احکام فقه امامیه تفسیر کرد؛ زیرا درباره مذهب فردوسی، میزان التزام عملی او به فقه شیعه و نسبت اندیشه دینی او با رفتار ادبی‌اش، میان پژوهشگران اتفاق نظر وجود ندارد. از این رو، فقه سیاسی شیعه در این مقاله نه به منزله معیاری برای داوری درباره شخصیت فردوسی؛ بلکه به عنوان چارچوبی نظری برای تحلیل یک کنش ادبی-اجتماعی به کار گرفته می‌شود؛ یعنی این پرسش بررسی می‌شود که اگر کنش مدح یک فرمان‌روا در دستگاه فقه شیعه تحلیل شود، چه احکامی بر آن مترتب خواهد بود. چنین رویکردی مسبوق به سابقه است؛ زیرا در مطالعات میان‌رشته‌ای، نظریه‌های علوم اجتماعی، فلسفه یا حقوق، بارها برای تحلیل متون ادبی به کار گرفته شده‌اند، بی‌آنکه نویسنده متن الزاماً خود بدان نظریه‌ها ملتزم بوده باشد؛ بنابراین، کاربرد قواعد فقه سیاسی در این مقاله، صرفاً روشی برای تفسیر یکی از مهم‌ترین مناقشات شاهنامه است.

بررسی منابع فقه امامیه نشان می‌دهد که مدح اشخاص، فی‌نفسه از مکاسب محرمه محسوب نمی‌شود؛ بلکه حکم آن تابع موضوع، انگیزه، آثار اجتماعی و شرایط

وقوع آن است. از این رو، نمی‌توان درباره همه انواع مدح، حکم واحدی صادر کرد. فقهای امامیه در بحث مکاسب محرّمه، ذیل مباحثی چون «مدح غیر مستحق»، «اعانه بر اثم»، «ولایت جائز»، «تقیه» و «ضرورت»، معیارهایی را برای ارزیابی چنین رفتارهایی ارائه کرده‌اند که می‌تواند در تحلیل مدح سلطان محمود نیز راهگشا باشد.

مدح و ستایش از موضوعاتی است که در روایات اسلامی اعم از شیعه و سنی، جایگاه گسترده‌ای یافته و در قالب‌های گوناگونی مورد توجّه معصومان^(ع) قرار گرفته است. بررسی این روایات نشان می‌دهد که مدح فی نفسه نه تنها نکوهیده نیست؛ بلکه در مواردی به عنوان روشی مؤثر در تربیت و تشویق به نیکی‌ها توصیه شده است. در منابع روایی، نمونه‌های فراوانی از مدح و ثنای پیامبر اکرم^(ص)، امام علی^(ع) و دیگر معصومان نسبت به افراد، گروه‌ها و حتی مکان‌های شایسته دیده می‌شود. با این حال، روایات با دقت، شرایط و محدودیت‌هایی را برای مدح ترسیم نموده‌اند. برخی روایات نیز، مدح و ستایش حقیقی را ویژه ذات الهی دانسته‌اند. نمونه را در منابع شیعه نیز از قول پیامبر^(ص) به اسود بن سریع که شعری در مدح خدا و پیامبر سروده بود، فرمود: «آنچه را در ثنای خدا گفתי بیاور و آنچه را در ثنای من گفתי رها کن» (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۵: ۲۸۶۷). این روایات بر این نکته تأکید دارند که مدح پیامبران و اولیای الهی اگر به صورت افراطی و همراه با غلو باشد، شایسته نیست؛ اما مدح متعادل و بر اساس واقع، منعی ندارد. بنا بر آنچه آمد، فقیهان شیعه نیز مدح را به طور مطلق از مکاسب محرّمه به شمار نیاورده‌اند؛ مگر آنکه ستایش کسی را کنیم که شایسته آن نباشد یا ستایش به منزله پذیرش ولایت حاکم ستمگر برداشت شود یا اعانه بر اثم و عدوان تلقی گردد.

۳-۱-۱. ستایش کسی که شایسته ستایش نیست

فقهای امامیه اصل مدح را امری مباح می‌دانند؛ زیرا قرآن کریم و روایات، ستایش انسان‌های صالح را نه تنها جایز؛ بلکه در مواردی مطلوب شمرده‌اند. آنچه موضوع

حرمت قرار می‌گیرد، مدح کسی است که واقعاً شایسته آن نباشد یا مدحی که موجب فریب مردم، قویت ظلم یا اشاعه باطل شود. شیخ مرتضی انصاری در المکاسب، مدح غیر مستحق را از مصادیق رفتارهای حرام می‌داند؛ زیرا چنین مدحی غالباً مشتمل بر کذب، تدلیس یا تقویت ستمگران است (انصاری، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۵۱-۵۲). امام خمینی نیز در تحریر الوسیله، هرگونه همکاری مؤثر با ظلم را در صورت تقویت دستگاه جور، ممنوع می‌داند. آیت الله خوئی نیز میان «مدح مشتمل بر اخبار کاذب» و «تعابیر انشایی» تفاوت قائل شده و معتقد است حرمت، ناظر به مواردی است که عنوان مستقلی مانند کذب یا اعانت بر ظلم بر آن صدق کند، نه صرف هرگونه تعبیر ستایش آمیز. قرآن کریم با نهی صریح از گرایش به ستمگران، پیامد چنین تمایلی را گرفتار شدن در عذاب الهی معرفی می‌کند (هود: ۱۱۳). در منابع روایی نیز، مدح صاحبان قدرت به انگیزه‌های دنیوی به شدت نکوهش شده است. بر اساس روایتی از پیامبر اکرم (ص)، بزرگداشت اهل دنیا از سر طمع، موجب خشم الهی می‌گردد و در حدیثی دیگر، مدح پادشاه ظالم یا اظهار خضوع در برابر او، هم نشینی با وی در عذاب اخروی را در پی دارد. مجموعه این شواهد، دلالت بر حرمت ستایش ظالمان دارد (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۳۲۶). همچنین، برخی فقها مدح ظالم را لزوماً مصداق «رکون الی الظالمین» نمی‌دانند؛ زیرا چنین ستایشی همواره به معنای اعتماد یا تمایل واقعی به ظالم نیست؛ بلکه ممکن است فاقد هرگونه التزام درونی باشد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۳۵).

با وجود این توضیحات، یک استثنای مهم در این زمینه مطرح شده و آن، جواز بلکه وجوب مدح ظالم در شرایط اضطرار و به منظور دفع ضرر و شرّ اوست (شیخ انصاری، ۱۴۳۷ق، ج ۲: ۵۲). فقه امامیه بر اساس آیات متعددی از قرآن کریم، از جمله «فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه» (بقره: ۱۷۳) و نیز قاعده مشهور «الضرورات تبیح المحظورات» و حدیث رفع، معتقد است که اضطرار می‌تواند موجب تغییر حکم اولیه شود. این حکم، علاوه بر استناد به مبانی فقهی، در روایات نیز مورد

تأیید قرار گرفته است؛ از جمله روایتی که بیان می‌کند برخی افراد به سبب ترس از شرّشان مورد تکریم قرار می‌گیرند (کلینی، ۱۳۸۸ق: ۳۲۷). افزون بر این، قاعده «تقیه» نیز به عنوان یکی از اصول مهم فقهی، مشروعیت چنین رفتاری را در شرایط ضرورت تقویت می‌کند (محقق خویی، ۱۴۳۴، ج: ۱، ۵۸۳). در مجموع، می‌توان گفت که مدح ظالم در حالت عادی، رفتاری مذموم و غالباً حرام تلقی می‌شود؛ اما در شرایط خاص و اضطراری، با توجه به قواعدی چون تقیه و دفع ضرر، حکم آن می‌تواند تغییر یابد و حتی به سطح الزام برسد.

۳-۱-۲. پذیرش ولایت جائر

مسئله «ولایت جائر» در فقه اسلامی به معنای پذیرش منصب و مسئولیت از سوی حاکم ستمگر، از جمله مباحث مهم در حوزه فقه سیاسی و اخلاق اجتماعی به شمار می‌رود. اصل اولیه در این زمینه، حکم به حرمت چنین ولایتی است؛ زیرا کارگزار حاکم ظالم، به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان تقویت ساختار قدرت او، در پیامدهای ناشی از ظلم، از جمله تضییع حقوق مردم، شریک تلقی می‌شود. افزون بر این، برخی فقها ولایت را از شئون «اولی الامر» دانسته و تصرّف در امور عمومی را بدون اذن مشروع، فاقد جواز شرعی می‌دانند؛ بر این اساس، تنها ولایتی مشروع است که با اذن اولی الامر همراه باشد (سبحانی، ۱۴۲۴: ۷۶۶). این دیدگاه با استناد به روایات متعددی تقویت می‌شود؛ از جمله در روایتی منقول در «تحف العقول» که بر اساس آن، پذیرش ولایت از سوی حاکم جائر، همکاری با او و کسب درآمد از این طریق، مطلقاً حرام بوده و مرتکبان آن، حتی در مقیاس اندک، مستحق عذاب خواهند بود (حرّانی، ص ۳۳۱). با وجود این، فقیهان برای این حکم کلی، استثنائاتی قائل شده‌اند که حاکی از انعطاف‌پذیری فقه در مواجهه با شرایط اجتماعی و ضرورت‌های عملی است. نخستین استثنا، پذیرش ولایت به منظور تحقق مصالح عمومی و خدمت به بندگان خداست. استناد به داستان حضرت یوسف (ع) و درخواست وی برای تصدی

خزانه داری مصر در آیه «اجعلنی علی خزائن الارض» (یوسف: ۵۵) نشان می دهد که در صورت امکان اصلاح امور و خدمت به مردم، پذیرش چنین منصبی می تواند مجاز تلقی شود. همچنین روایاتی از ائمه^(ع) بر این معنا دلالت دارند که کار کردن برای دستگاه حاکم، در صورتی که با هدف رفع نیازهای مؤمنان و کاهش آسیب های اجتماعی باشد، می تواند مشروعیت یابد (الفقیه، ج ۳: ۱۷۶، حدیث ۳۶۶۵).

در این چارچوب، پذیرش ولایت جائر، در صورت خروج از حکم حرمت، می تواند احکام متفاوتی به خود بگیرد. در برخی موارد، این عمل «مرجوح» تلقی می شود؛ مانند زمانی که انگیزه اصلی، تأمین معیشت شخصی باشد و در کنار آن، خدماتی محدود به مؤمنان ارائه شود. میرزا جواد تبریزی (۱۳۷۴) بر این باور است که بر اساس برخی اخبار و روایات، پذیرش ولایت جائر در صورتی که شخص راه دیگری برای تأمین معاش خود نداشته باشد، جایز است (۲۶۶). در مقابل، اگر هدف اصلی احسان به مؤمنان و همیاری اجتماعی باشد، این عمل می تواند «مستحب» محسوب شود. همچنین در شرایطی که تحقق واجباتی چون امر به معروف و نهی از منکر، منوط به پذیرش چنین منصبی باشد، برخی فقها حکم به «وجوب» داده اند؛ هرچند این دیدگاه مورد اتفاق نیست و برخی دیگر از فقها آن را نپذیرفته اند (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۱۲).

از دیگر موارد استثنا، وضعیت اکراه است؛ بدین معنا که اگر فرد در صورت امتناع از پذیرش ولایت، با تهدیدهای جدی جانی یا مالی مواجه شود، حکم حرمت برداشته می شود. این حکم، مستند به آیات قرآنی در باب تقیه (آل عمران: ۲۸) و نیز قواعد فقهی عام مانند «حدیث رفع» است که افعال ناشی از اکراه را از دایره تکلیف خارج می داند (انصاری، ۱۴۳۷: ۷۵). مقصود از «رفع» در حدیث رفع، به باور مشهور اصولیان، برداشته شدن حکم تکلیفی یا مؤاخذه و استحقاق عقاب از مکلف است. بر این اساس، امور نه گانه مذکور در حدیث، هرچند ممکن است در عالم خارج تحقق یابند، در صورت تحقق، آثار تکلیفی و کیفری مترتب بر آنها از عهده مکلف برداشته می شود.

ازاین‌رو، حدیث رفع از مهم‌ترین ادله فقهی و اصولی در نفی مسئولیت شرعی در شرایط غیرمتعارف به شمار می‌رود. در میان مصادیق نه‌گانه، عبارت «وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ» جایگاه ویژه‌ای در مباحث فقهی دارد. مفاد این بخش از حدیث آن است که هرگاه شخصی بر اثر اکراه و تهدید نسبت به جان، مال یا عرض خود، ناگزیر به انجام یا ترک عملی شود، در فرض تحقق شرایط اکراه، الزام و مسئولیت شرعی از وی برداشته می‌شود. این برداشت، نظریه مشهور اصولیان امامیه است که مفاد حدیث را ناظر به رفع حکم در موارد اکراه می‌دانند. در مقابل، برخی از اصولیان، دلالت حدیث را محدود به رفع استحقاق عقاب دانسته و معتقدند که حدیث رفع در مقام نفی مؤاخذه اخروی است، نه در مقام رفع اصل حکم تکلیفی. بر پایه این دیدگاه، تکلیف همچنان باقی است؛ اما در صورت ارتکاب فعل ناشی از اکراه، مکلف به سبب فقدان اختیار، مستحق عقاب نخواهد بود. اختلاف میان این دو دیدگاه، از مباحث مهم در تعیین قلمرو دلالت حدیث رفع و نسبت آن با احکام اولیه و ثانویه محسوب می‌شود. افزون بر این، حکم اکراه در بسیاری از موارد با قاعده «لا ضرر» و ادله اضطرار نیز ارتباط می‌یابد. بدین معنا که اگر اکراه به گونه‌ای باشد که امتناع از انجام فعل، مستلزم ورود ضرر قابل توجه به جان، مال یا عرض مکلف باشد، افزون بر سقوط مسئولیت، ممکن است انجام آن فعل بر اساس ادله مستقل، مانند وجوب حفظ نفس محترمه یا احکام اضطرار، واجب گردد. برای مثال، اگر بقای جان شخص متوقف بر تناول غذای حرام باشد، وجوب ارتکاب آن از ادله حفظ نفس و اضطرار استفاده می‌شود، نه صرفاً از حدیث رفع. ازاین‌رو، هرچند حدیث رفع و قاعده لا ضرر در برخی مصادیق نتایج مشابهی به همراه دارند، مبانی استدلالی و قلمرو دلالت آنها یکسان نبوده و باید میان آنها تفکیک قائل شد (خراسانی، ۱۳۸۹: ۱۵).

یکی دیگر از موارد مهم، ترس از ضرر جانی است. در این زمینه، به مجرای پذیرش ولایتعهدی از سوی امام رضا^(ع) استناد شده است که ایشان آن را نه از سرتمایل، بلکه در شرایط اجبار و برای دفع خطر قتل پذیرفتند. استناد ایشان به سیره حضرت

یوسف^(ع)، بیانگر آن است که این حکم اختصاص به مورد خاصی ندارد؛ بلکه قاعده‌ای کلی در فقه اسلامی محسوب می‌شود. بر اساس آنچه آمد، اصل در پذیرش ولایت جائز، حرمت است؛ اما در پرتو قواعدی چون ضرورت، اکراه، مصلحت عمومی و تقیه، این حکم می‌تواند دچار تغییر شده و احکام ثانوی متنوعی به خود بگیرد.

۳-۱-۳. اعانه بر اثم و عدوان

قاعده حرمت اعانه بر اثم از قواعد پرکاربرد در فقه اسلامی است که بر اساس آن، هرگونه کمک به دیگری در ارتکاب گناه. اعم از کمک عملی، فکری و حتی گاه سکوت در برابر گناه. شرعاً ممنوع و ناپسند شمرده می‌شود (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۴۱؛ خمینی، ۱۳۸۵: ۴۵۰). فقیهان در استناد به این قاعده، افزون بر آیه شریفه «ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان» (مائده: ۲)، به روایاتی که از اعانه بر ظلم، یاری رساندن در تولید شراب و نظایر آن نهی کرده‌اند، تمسک جسته‌اند. بر پایه همین قاعده، احکامی چون حرمت وقف اموال بر اهل گناه، حرمت کمک به قتل دیگران، و حرمت پرداخت زکات به فقیر معتاد به گناه استنباط شده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۱؛ حلی، ۱۴۱۴: ۴۲۹).

۳-۲-۳. روش کار

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی و از حیث روش، پژوهشی کیفی با رویکرد تحلیل اسنادی و تحلیل محتوای جهت‌دار است. داده‌های پژوهش از دو دسته منابع تشکیل شده‌اند: نخست، متن شاهنامه بر اساس تصحیح انتقادی جلال خالقی مطلق که متن اصلی تحلیل را تشکیل می‌دهد؛ دوم، منابع تاریخی و فقهی که برای تبیین زمینه‌های سیاسی و ارزیابی فقهی مدایح سلطان محمود به کار گرفته شده‌اند. در مرحله نخست، همه مواضعی که در آنها از سلطان محمود غزنوی نام برده شده یا ابیاتی در ستایش او آمده است، از متن شاهنامه استخراج و بر اساس جایگاه آنها در ساختار اثر طبقه‌بندی شد. سپس این ابیات از منظر ویژگی‌های زبانی، نوع مدح،

میزان اغراق، کارکرد ادبی و نسبت آنها با فضای کلی شاهنامه مورد تحلیل قرار گرفت. در مرحله دوم، برای تبیین بستر تاریخی شکل‌گیری این مدایح، گزارش‌های منابع تاریخی درباره فردوسی و سلطان محمود بررسی و با یکدیگر مقایسه شد. از آنجا که این منابع در برخی گزارش‌ها اختلاف دارند، ارزیابی آنها بر پایه نقد تاریخی و مقایسه روایات انجام گرفت و از پذیرش بی‌چون و چرای هیچ روایت منفردی پرهیز شد. در مرحله سوم، داده‌های حاصل از تحلیل ادبی و تاریخی، در چارچوب قواعد فقه سیاسی امامیه ارزیابی شدند. در این بخش، قواعدی مانند حرمت اعانه بر اثم، مدح غیر مستحق، همکاری با حکومت جائز، تقیه، اکراه، اضطراب و احکام ثانوی به عنوان چارچوب تحلیلی پژوهش به کار گرفته شد. مقصود از این رویکرد، صدور حکم فقهی درباره شخصیت فردوسی یا داوری درباره اعتقادات مذهبی او نیست؛ بلکه استفاده از ظرفیت تحلیلی فقه سیاسی برای ارزیابی یک کنش ادبی در بستر تاریخی آن است. در تحلیل داده‌ها، اصل تثلیث منابع^۱ رعایت شده است؛ بدین معنا که هیچ نتیجه‌ای صرفاً بر اساس متن شاهنامه، یا فقط بر پایه گزارش‌های تاریخی، یا تنها با استناد به منابع فقهی ارائه نشده؛ بلکه یافته‌ها از طریق مقایسه و هم‌سنجی این سه دسته منبع استخراج شده‌اند. این روش، امکان کاهش سوگیری تفسیری و افزایش اعتبار نتایج پژوهش را فراهم می‌کند. بر این اساس، چارچوب تحلیلی پژوهش بر سه محور استوار است:

(۱) تحلیل ادبی برای بررسی ساختار و کارکرد مدایح در متن شاهنامه؛

(۲) تحلیل تاریخی برای ارزیابی زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شکل‌گیری این ابیات؛

(۳) تحلیل فقهی برای سنجش مدایح بر اساس قواعد فقه سیاسی شیعه، بدون پیش‌فرض درباره شخصیت یا مذهب فردوسی.

۴. بحث اصلی

مسئله مدح و ستایش قدرت سیاسی در سنت فکری و فقهی شیعه، امری خنثی و صرفاً ادبی تلقی نمی‌شود؛ بلکه همواره در نسبت با شرایط عینی فردی و اجتماعی گوینده مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این چارچوب، مدح حاکم، به ویژه اگر با قدرتی چون محمود غزنوی پیوند داشته باشد، می‌تواند ذیل مقولاتی چون «جواز»، «کراهت» یا حتی «حرمت» تفسیر شود؛ امری که به عواملی مانند ضرورت‌های معیشتی، موقعیت اجتماعی شاعر، مناسبات قدرت و میزان همسویی یا ناهمسویی با ساختار حاکم وابسته است. از این رو، داوری درباره مدایح موجود در متنی چون شاهنامه، بدون توجه به زمینه‌های شکل‌گیری آن، به نتایجی ساده‌انگارانه و گاه نادرست خواهد انجامید. بر اساس همین نکته، بررسی مدح سلطان محمود در شاهنامه، نیازمند رویکردی زمینه‌مند است که در آن، شرایط زیست فردوسی و مقتضیات زمانه او به دقت تحلیل شود. در این رویکرد، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که فردوسی در چه وضعیت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به مدح محمود غزنوی روی آورده و این مدح تا چه اندازه محصول انتخابی آگاهانه یا ناشی از ضرورت‌های بیرونی بوده است. پاسخ به این پرسش، نه تنها به روشن‌تر شدن جایگاه این مدایح در ساختار شاهنامه کمک می‌کند؛ بلکه امکان ارزیابی آنها را در چارچوب فقهی و اندیشه‌ای نیز فراهم می‌سازد. از این رو، در این بخش از مقاله، با تکیه بر شواهد درون متنی شاهنامه و داده‌های تاریخی، کوشش می‌شود تا زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ستایش محمود غزنوی بازسازی شود و نسبت آن با موقعیت فردوسی به عنوان شاعر در جست‌وجوی حامی، به طور دقیق مورد بررسی قرار گیرد.

۴-۱. زمینه‌های مدح محمود غزنوی در شاهنامه

بررسی شواهد درون‌متنی شاهنامه و تحلیل‌های تاریخی نشان می‌دهد که مدح محمود غزنوی در شاهنامه فردوسی، نه به صورت الحاقی متأخر؛ بلکه در فرآیندی تدریجی و هم‌زمان با سرایش بخش‌های مختلف شاهنامه شکل گرفته است. فردوسی سرایش شاهنامه را حدود سال‌های ۳۷۰-۳۷۳ ه.ق آغاز کرد و تدوین نخست آن را تا حدود ۳۸۴ ه.ق به پایان رساند؛ این مرحله پیش از استقرار کامل قدرت محمود غزنوی بوده و در آن نشانی از مدح مستقیم وی دیده نمی‌شود. با به قدرت رسیدن محمود در سال ۳۸۹ ه.ق، فردوسی وارد مرحله دوم تدوین شاهنامه شد و در این دوره، به تدریج و در خلال سرایش داستان‌ها، ابیاتی در ستایش محمود افزود. واقع، در سال ۳۹۴ ه.ق بوده که اولین آشنایی شاعر و محمود غزنوی صورت گرفته و فردوسی به خاطر ترجیح بد بر بدتر حامی محمود گشت و بنا بر نقلی بیش از پنج شش سال هم دوام نیاورده است (سیدی، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۶). این ستایش‌ها در بخش‌های گوناگون اثر پراکنده‌اند و نشان می‌دهند که شاعر آنها را متناسب با زمان سرایش هر بخش و شرایط زندگی خود سروده است، نه آنکه پس از پایان اثر به طور یک جا افزوده باشد. از منظر سیاسی، ظهور حکومت مقتدر غزنوی و تثبیت قدرت محمود، زمینه‌ای برای جلب حمایت درباری فراهم کرد. فردوسی که در پیک حامی شایسته برای اثرش بود، به تدریج محمود را به عنوان مخاطب و حامی برگزید. حدوداً ۱۴ سال از شروع سرایش شاهنامه گذشته بود که سبکتگین به همراه محمود، پسر جوان ۲۳ ساله‌اش در سال ۳۸۴ وارد قلمرو سامانیان شد و در جایگاه سپه‌سالار سامانیان قرار گرفت. این تاریخ، زمانی است که شاعر نظم شاهنامه اولیه را به پایان برده بود؛ بنابراین افسانه سرودن شاهنامه با ترغیب و تشویق محمود غزنوی از اساس، کذب است. تنها احتمال زمانی آشنایی فردوسی با محمود غزنوی می‌تواند بین سال‌های ۳۸۴ تا ۳۸۹ باشد. این ادعا در ابیاتی که به «نام کردن شاهنامه به نام

محمود» اشاره دارند، آشکار است که فردوسی بیست سال سخن را پوشیده داشته تا اینکه یک حامی (محمود) پیدا شده (همان، ۸۹):

سخن را نگه داشتیم سال بیست

بدان تا سزاوار این رنج کیست

(پادشاهی گشتاسب)

همچنین در ادامه، انتخاب محمود به عنوان پادشاه شایسته چنین بازتاب می‌یابد:

ابوالقاسم آن شهریار جهان

کزو تازه شد تاج شاهنشاهان

جهاندار محمود با فرو جود

که او را کند ماه و کیوان سجود

(همانجا)

این ابیات نشان می‌دهد که فردوسی در چارچوب نظام سیاسی زمانه، به دنبال پیوند دادن اثر خود با قدرت مشروع و مسلط بوده است. از منظر اقتصادی، نشانه‌های روشنی از تن‌گدستی و فشار معیشتی در شاهنامه دیده می‌شود که می‌تواند انگیزه‌ای مهم برای توجه شاعر به دربار بوده باشد. فردوسی در برخی ابیات به دشواری‌های زندگی خود اشاره می‌کند:

نماندم نمکسود و هیزم، نه جو

نه چیزی پدیدست تا جو درو

(پادشاهی یزدگرد بزه‌گر)

چنین توصیف‌هایی بیانگر وضعیت اقتصادی دشوار شاعر است و نشان می‌دهد که امید به دریافت صله و حمایت مالی از سوی سلطان، در گرایش او به مدح محمود بی‌تأثیر نبوده است.

از منظر اجتماعی نیز باید توجه داشت که ادبیات در این دوره به شدت وابسته به نظام درباری بوده و شاعران برای تداوم فعالیت خود ناگزیر از برقراری ارتباط با قدرت سیاسی بودند. در این چارچوب، مدح پادشاهان امری رایج و حتی ضروری محسوب می‌شد. در عین حال، رقابت‌های درباری و بدگویی حاسدان نیز در سرنوشت شاعر نقش داشته است؛ چنان‌که فردوسی در اشاره‌ای تلخ می‌گوید:

حسد برد بدگوی در کار من

تبه شد بر شاه بازار من

(داستان خسرو و شیرین)

این بیت نشان می‌دهد که فضای اجتماعی دربار، همراه با رقابت و حسادت، بر رابطه فردوسی و محمود تأثیرگذار بوده است. در مجموع، مدح محمود در شاهنامه را باید حاصل تعامل پیچیده‌ای از عوامل سیاسی (ظهور و اقتدار غزنویان)، اقتصادی (نیازهای معیشتی شاعر) و اجتماعی (ساختار درباری ادبیات) دانست. این مدایح عمدتاً در فاصله زمانی حدود ۳۹۰ تا ۴۰۰ ه.ق و در جریان طبیعی سرایش شاهنامه پدید آمده‌اند، نه آنکه به صورت الحاقی و پسینی به متن افزوده شده باشند (محمودیلاهیجانی، ۱۳۹۸: ۵۰-۵۲).

۲-۴. تحلیل فقهی ستایش محمود در شاهنامه

بر اساس مباحث پیش‌گفته، مقاله حاضر مدایح سلطان محمود را در سه سطح بررسی خواهد کرد:

- (۱) سطح ادبی: جایگاه مدح در سنت قصیده‌سرایی و زبان شاهنامه؛
- (۲) سطح تاریخی. اجتماعی: شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زمان فردوسی و نقش آنها در شکل‌گیری مدایح؛

۳) سطح فقهی: ارزیابی این مدایح بر اساس قواعدی چون مدح غیر مستحق، اعانه بر اثم، ولایت جائز، اضطرار و تقیه.

بررسی هم‌زمان این سه سطح، امکان پرهیز از دو رویکرد افراطی را فراهم می‌کند؛ نخست، توجیه کامل مدایح بر پایه ضرورت‌های تاریخی؛ دوم، محکوم کردن مطلق آنها بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی و ادبی. از این رو، نتیجه پژوهش بر پایه مجموعه شواهد تاریخی، ادبی و فقهی استوار خواهد بود، نه بر پیش فرضی درباره شخصیت فردوسی یا سلطان محمود.

نخستین پرسشی که در تحلیل مدح سلطان محمود باید بدان پاسخ داده شود، این است که آیا اساساً هر مدحی در شاهنامه را باید بیانگر اعتقاد سیاسی و فکری فردوسی دانست یا آنکه بخشی از سنت رایج ادبی عصر اوست. پاسخ به این پرسش، در ارزیابی فقهی مدایح نیز نقش بنیادین دارد؛ زیرا اگر مدح، صرفاً یک قرارداد ادبی باشد، نمی‌توان بدون توجه به کارکرد آن، حکم فقهی واحدی درباره همه نمونه‌ها صادر کرد. بررسی تاریخ ادب فارسی نشان می‌دهد که مدح، از مهم‌ترین گونه‌های شعر در قرون چهارم و پنجم هجری بوده است. در این دوره، شاعر غالباً در دربار می‌زیست و استمرار فعالیت ادبی او به حمایت مالی و سیاسی امیران وابسته بود. از این رو، مدیحه‌سرایی نه رفتاری استثنایی؛ بلکه بخشی از نظام تولید ادبی محسوب می‌شد. رودکی، فرخی، عنصری، منوچهری، عسجدی و دیگر شاعران بزرگ این دوره نیز آثار فراوانی در ستایش فرمانروایان سروده‌اند. فردوسی نیز از این قاعده مستثنا نبود. هرچند شاهنامه از حیث محتوا تفاوت بنیادین با دیوان شاعران درباری دارد؛ اما شاعر در پایان کار، برای عرضه اثر خود ناگزیر بود آن را به قدرت سیاسی زمانه نزدیک کند؛ بنابراین، اصل وجود مدح در شاهنامه، به تنهایی دلیل بر همسویی کامل فکری فردوسی با سلطان محمود نیست و باید در چارچوب سنت ادبی عصر نیز تفسیر شود. با وجود این، پذیرش سنت ادبی به معنای نادیده گرفتن مسئولیت اجتماعی

شاعر نیست. از منظر فقه سیاسی، حتی اگر مدح در قالب یک قرارداد ادبی شکل گرفته باشد، در صورتی که موجب تقویت جایگاه حاکم ستمگر شود، همچنان می‌تواند موضوع ارزیابی فقهی قرار گیرد. از این رو، تحلیل این مدایح باید هم‌زمان به سنت ادبی و آثار اجتماعی آنها توجه کند.

یکی از نکات کمتر بررسی شده در پژوهش‌های پیشین، جایگاه مدایح محمود در کل ساختار شاهنامه است. شاهنامه در سراسر روایت خود، پادشاه آرمانی را با ویژگی‌هایی چون داد، خرد، راستی، وفاداری به پیمان، حمایت از مردم و مبارزه با بی‌داد معرفی می‌کند. تقریباً همه شخصیت‌های مثبت شاهنامه، از فریدون و کیخسرو گرفته تا اردشیر بابکان، با همین معیارها سنجیده می‌شوند. در مقابل، پادشاهانی که از عدالت فاصله می‌گیرند، هرچند ایرانی باشند، مورد انتقاد شاعر قرار می‌گیرند؛ مانند ضحاک، نوذر، کاووس در برخی رفتارها و یزدگرد سوم در پایان شاهنامه. این نکته نشان می‌دهد که معیار اصلی فردوسی در سراسر شاهنامه، نه نژاد، نه دین و نه وابستگی قومی؛ بلکه دادگری است. از همین رو، هنگامی که در آغاز یا پایان برخی بخش‌های شاهنامه با ایباتی در ستایش سلطان محمود روبرو می‌شویم، این پرسش پدید می‌آید که آیا این مدایح با نظام ارزشی غالب شاهنامه هماهنگند یا خیر. بررسی جایگاه این ایبات نشان می‌دهد که بیشتر آنها در متن روایت نقشی ندارند و غالباً در مقدمه یا خاتمه داستان‌ها آمده‌اند. این ویژگی سبب شده است برخی پژوهشگران آنها را لایه‌ای مستقل در ساختار شاهنامه بدانند. البته این امر به معنای الحاقی بودن همه این ایبات نیست؛ بلکه نشان می‌دهد کارکرد آنها با کارکرد متن اصلی تفاوت دارد.

۴-۱. گونه‌شناسی مدایح سلطان محمود

بررسی دقیق شاهنامه نشان می‌دهد این مدایح از نظر محتوا یکسان نبوده و می‌توان آنها را دست‌کم به سه گروه تقسیم کرد:

الف) مدح‌های تشریفاتی: در این دسته، شاعر تنها نام سلطان را با احترام یاد می‌کند، بی‌آنکه صفات خارق‌العاده‌ای برای او برشمارد:

ابوالقاسم آن شهریار جهان

کزو تازه شد تاج شاهنشاهان

چنین ابیاتی، بیش از آنکه گزارش تاریخی باشند، نقش افتتاحیه و تشریفاتی دارند. ب) مدح‌های فضیلت‌محور: در این گروه، شاعر صفاتی چون دادگری، سخاوت، فرّایزدییا جهانداری را به سلطان نسبت می‌دهد:

به ایران همه خوبی از داد اوست

کجا هست مردم همه یاد اوست

(آغاز کتاب - ستایش محمود)

در اینجا دیگر تنها ذکر نام سلطان مطرح نیست؛ بلکه تصویری آرمانی از او ارائه می‌شود. از منظر فقه سیاسی، این دسته بیش از دسته نخست نیازمند ارزیابی است؛ زیرا اگر این صفات با واقعیت تاریخی سازگار نباشد، مسئله صدق و آثار اجتماعی مدح مطرح خواهد شد.

ج) مدح‌های اغراق‌آمیز: گروه سوم، مشتمل بر تعابیری است که آشکارا در قلمرو زبان ادبی قرار دارند؛ مانند:

جهاندار محمود شاه بزرگ

به آبشخور آرد همی میش و گرگ

(آغاز کتاب - ستایش محمود)

و یا:

بیاراست روی زمین را به داد

بپردخت از آن تاج بر سر نهاد

۴-۲. مدح محمود در مقایسه با مدح دیگر پادشاهان شاهنامه

فردوسی در سراسر شاهنامه بارها از پادشاهان ایران، برخی فرمان‌روایان تاریخی و حتی شخصیت‌های غیرایرانی با احترام یاد می‌کند؛ اما میان این مدایح و مدح محمود تفاوتی اساسی وجود دارد. مدح شاهان اسطوره‌ای غالباً در دل روایت شکل می‌گیرد و بر پایه کنش‌های آنان استوار است؛ یعنی شاعر نخست عدالت، خرد یا دلاوری شخصیت را روایت می‌کند و سپس او را می‌ستاید. از سوی دیگر، تجربه شاعر از این شاهان از دل منابع فردوسی و روایات پیشین شکل گرفته است؛ اما در مدایح محمود، ستایش غالباً پیش از روایت یا مستقل از آن آمده و به رخدادهای شاهنامه ارتباطی ندارد و تجربه شاعر از سلطان محمود از طریق زیست واقعی و اجتماعی به دست آمده است. همین تفاوت ساختاری سبب شده است که چرایی و چیستی ستایش محمود بیش از سایر مدایح مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد.

۴-۴. ارزیابی فقهی مدایح محمود

با کنار هم نهادن شواهد ادبی، تاریخی و فقهی می‌توان سه احتمال را درباره مدایح محمود مطرح کرد؛ احتمال نخست آن است که این مدایح بازتاب اعتقاد واقعی فردوسی به سلطان باشد. احتمال دوم آن است که مدح، صرفاً بخشی از سنت رایج ادبی و مناسبات شاعر و دربار بوده باشد. احتمال سوم آن است که افزون بر سنت ادبی، شرایط اقتصادی و اجتماعی شاعر نیز در شکل‌گیری این ابیات نقش داشته باشد. شواهد موجود، احتمال دوم و سوم را تقویت می‌کنند؛ اما هیچ‌یک از آنها به اندازه‌ای قطعی نیست که بتوان احتمال نخست را به کلی منتفی دانست. از این رو، پژوهش حاضر از داوری قطعی پرهیز می‌کند.

۴-۴-۱. تحلیل موردی ابیات مدح سلطان محمود در شاهنامه

یکی از کاستی‌های پژوهش‌های پیشین آن است که غالباً درباره مدح محمود به صورت کلی داوری کرده‌اند، بی‌آنکه همه ابیات مدحی را به صورت مستقل تحلیل

کنند. حال آنکه مدایح سلطان محمود از نظر ساختار، محتوا، میزان اغراق، کارکرد ادبی و نسبت آنها با واقعیت تاریخی کسان نیستند. از این رو، ارزیابی فقهی نیز باید بر اساس تحلیل موردی هر دسته از این ابیات انجام گیرد، نه بر پایه حکمی کلی درباره همه آنها. در این بخش، مهم ترین ابیات مدح محمود در شاهنامه بر اساس سه معیار نوع مدح، نسبت آن با واقعیت تاریخی و ارزیابی فقهی بررسی می شوند. بررسی موردی ابیات مدح سلطان محمود نشان می دهد که همه این ابیات از حیث ادبی و فقهی کسان نیستند. برخی صرفاً جنبه تشریفاتی دارند، برخی مشتمل بر فضیلت نسبی اند، برخی از زبان اغراق آمیز بهره می برند و برخی نیز با مسئله معیشت شاعر ارتباط پیدا می کنند. از این رو، صدور حکم واحد درباره همل مدایح، با روش علمی سازگار نیست. بر همین اساس، ارزیابی فقهی این ابیات نیز باید به صورت موردی انجام شود و هر بیت با توجه به محتوای خود، جایگاه آن در ساختار شاهنامه، شواهد تاریخی و قواعد فقهی بررسی گردد. این شیوه، افزون بر پرهیز از تعمیم های شتاب زده، امکان تحلیل دقیق تر نسبت میان ادبیات، تاریخ و فقه را فراهم می آورد.

الف) مدح تشریفاتی و اعلام انتساب شاهنامه: فردوسی در آغاز برخی بخش ها، تنها نام محمود را با احترام یاد می کند:

ابوالقاسم آن شاه پیروز بخت

نهاد از بر تاج خورشید تخت

ابوالقاسم آن شهریار جهان

کز تازه شد تاج شاهنشاهان

ابیاتی از این دست، برخلاف بسیاری از مدایح قصاید درباری، متضمن نسبت دادن صفات فوق بشری گزارش رویدادی تاریخی نیست؛ بلکه بیشتر جنبه تشریفاتی دارد و نشان می دهد شاعر شاهنامه را به پادشاه عصر خود تقدیم کرده است. از منظر

ادبی، این شیوه در آثار بسیاری از شاعران قرن چهارم و پنجم هجری دیده می‌شود و بخشی از سنت اهدای اثر به حامی به شمار می‌رود. از منظر فقهی نیز، اگر چنین تعبیری صرفاً اظهار احترام عرفی باشد و متضمن تأیید ظلم یا نسبت دادن صفات خلاف واقع نباشد، موضوع آن با مدحی که موجب تقویت مستقیم مشروعیت سیاسی حاکم می‌شود، تفاوت خواهد داشت.

ب) مدح عدالت‌محور: در دسته‌ای دیگر، فردوسی محمود را با صفت عدالت معرفی می‌کند:

به ایران همه خوبی از داد اوست

کجا هست مردم همه یاد اوست

(آغاز کتاب)

یا:

زرزم و ز بخشش، ز بزم و شکار

ز دادش جهان شد پر از یادگار

(داستان رستم و شغاد)

این دسته از ابیات از جهت فقهی اهمیت بیشتری دارند؛ زیرا شاعر، عدالت را که یکی از بنیادی‌ترین معیارهای مشروعیت حکومت در اندیشه اسلامی است، به سلطان نسبت می‌دهد. در مقابل، بسیاری از گزارش‌های تاریخی، محمود را فرمان‌روایی سخت‌گیر، مستبد و دارای سیاست‌های خشونت‌آمیز معرفی کرده‌اند. البته همه این گزارش‌ها یکسان نبوده و برخی منابع نیز او را پادشاهی کارآمد، توسعه‌دهنده قلمرو اسلامی و حامی علم و ادب دانسته‌اند. از منظر فقه سیاسی، اگر انتساب عدالت به حاکمی برخلاف واقع باشد و موجب تقویت جایگاه سیاسی او شود، می‌تواند ذیل عنوان «مدح غیر مستحق» یا «اعانه بر اثم» مورد بررسی قرار

گیرد؛ اما اثبات این موضوع نیازمند احراز هر دو مقدمه است؛ یعنی هم خلاف واقع بودن مدح و هم تأثیر اجتماعی آن.

(ج) مدح اغراق آمیز: نمونه مشهور این دسته چنین است:

جهان آفرین تا جهان آفرید

چنو شهریاری نیامد پدید

چو خورشید بر گاه بنمود تاج

زمین شد بکردار تابنده عاج

جهاندار محمود شاه بزرگ

به آبشخور آرد همی میش و گرگ

این بیت آشکارا در قلمرو تصویرسازی شاعرانه قرار دارد. گرد آمدن گرگ و میش بر یک آبشخور، از دیرباز در ادبیات فارسی نماد برقراری امنیت و عدالت بوده و در بسیاری از متون، درباره فرمانروایان مختلف نیز به کار رفته است. از این رو، این تعبیر بیش از آنکه گزارشی تاریخی باشد، استعاره‌ای برای آرمان امنیت اجتماعی است. با این حال، همان گونه که در مبانی نظری بیان شد، اغراق ادبی به تنهایی موجب خروج از قلمرو بحث فقهی نمی‌شود.

(د) مدح همراه با امید به صله: از مهم ترین شواهد شاهنامه، ابیاتی است که شاعر آشکارا از تهیدستی خود و انتظار پاداش سخن می‌گوید:

دو گوش و دو پای من آهو گرفت

تهیدستی و سال نیرو گرفت

بیستم بدین گونه بدخواه بخت

بنالم ز بخت بد و سال سخت...

همی چشم دارم بدین روزگار

که دینار یابم من از شهریار

(داستان رستم و شغاد)

این بیت از شواهد درون‌متنی است که به روشنی انگیزه اقتصادی شاعر را نشان می‌دهد. البته این بیت به تنهایی برای اثبات اینکه همه مدایح صرفاً اقتصادی بوده‌اند، کافی نیست؛ اما نشان می‌دهد مسئله معیشت در سال‌های پایانی زندگی فردوسی واقعیتی انکارناپذیر بوده است. همان‌گونه که در بخش نظری نیز بیان شد، اگر اضطراب معیشتی با شواهد تاریخی نیز تأیید شود و شخص راه دیگری برای تأمین معاش نداشته باشد، موضوع می‌تواند در چارچوب احکام ثانوی مانند ضرورت یا دفع ضرر بررسی شود (تبریزی، ۱۳۷۴: ۲۶۶).

ه) مدح در مقایسه با گفتمان غالب شاهنامه: نکته‌ای که کمتر بدان توجه شده، مقایسه مدایح محمود با فضای کلی شاهنامه است. شاهنامه در سراسر خود، بر اصولی مانند داد، خرد، وفای به پیمان، مسئولیت پادشاه، مبارزه با بیداد استوار است. در نتیجه، مدح‌هایی که این اصول را به محمود نسبت می‌دهند، خواه مطابق واقع باشند یا نباشند، باید در نسبت با همین دستگاه ارزشی تحلیل شوند. این مقایسه نشان می‌دهد که مدایح محمود نه به طور کامل بیرون از ساختار شاهنامه قرار دارند و نه کاملاً با آن منطبقند؛ بلکه رابطه‌ای پیچیده با گفتمان غالب اثر دارند که تنها با تحلیل تاریخی و ادبی قابل فهم است.

۵. نتیجه‌گیری

تحلیل متن شاهنامه نشان داد که مدایح سلطان محمود از نظر ساختار، محتوا و کارکرد ادبی یکسان نیستند. برخی از آنها جنبه تشریفاتی دارند و در چارچوب سنت رایج تقدیم آثار ادبی به فرمانروایان عصر قابل تفسیرند؛ برخی دیگر مشتمل بر نسبت دادن

فضایل سیاسی و اخلاقی به سلطان اند و گروهی نیز از زبان اغراق آمیز و تصویرپردازی بلاغی بهره می‌برند. از این رو، بررسی همه این ابیات ذیل یک حکم واحد، با روش علمی سازگار نبوده و هر دسته باید متناسب با ویژگی‌های ادبی و تاریخی خود ارزیابی شود. مطالعه منابع فقه امامیه نیز نشان داد که فقها درباره مدح حاکمان، حکم مطلق و یکسانی صادر نکرده‌اند. معیارهایی مانند صدق یا کذب مدح، آثار اجتماعی آن، تقویت یا عدم تقویت ظلم، انگیزه گوینده و نیز شرایطی همچون اکراه، تقيه و ضرورت، همگی در ارزیابی فقهی این رفتار مؤثرند؛ بنابراین، صرف وجود مدح در یک متن ادبی، بدون بررسی زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن، برای صدور حکم فقهی کافی نیست. از سوی دیگر، بررسی منابع تاریخی نشان داد که درباره شخصیت سیاسی و مذهبی سلطان محمود و نیز چگونگی رابطه او با فردوسی، گزارش‌های متفاوت و گاه متعارضی وجود دارد. همچنین درباره زمان سرایش برخی از ابیات مدحی و میزان ارتباط آنها با مراحل مختلف تدوین شاهنامه نیز دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. این اختلاف روایت‌ها ایجاب می‌کند که در تحلیل نهایی، از دوری‌های قطعی پرهیز و همه شواهد موجود به صورت انتقادی ارزیابی شود. بر پایه یافته‌های این پژوهش، نه می‌توان همه مدایح محمود را صرفاً نشانه اعتقاد سیاسی فردوسی دانست و نه می‌توان همه آنها را تنها با استناد به ضرورت‌های اقتصادی یا سنت ادبی توجیه کرد. شواهد موجود نشان می‌دهد که عوامل متعددی، از جمله سنت مدیحه‌سرایی، مناسبات شاعر و قدرت سیاسی، شرایط اقتصادی فردوسی و ویژگی‌های ادبی زبان حماسی، در شکل‌گیری این ابیات نقش داشته و سهم هریک نیازمند بررسی موردی است. از منظر فقه سیاسی نیز، ارزیابی این مدایح تنها در صورتی امکان‌پذیر است که افزون بر متن شاهنامه، شرایط تاریخی و آثار اجتماعی آنها نیز احراز شود. بر این اساس، مقاله حاضر از صدور حکم کلی درباره مشروع یا نامشروع بودن همه مدایح محمود خودداری می‌کند و معتقد است که تحلیل هر بیت باید با توجه به

محتوای آن، جایگاهش در ساختار شاهنامه و قرائن تاریخی مربوط به آن انجام گیرد. کوتاه سخن، می توان گفت که نسبت میان شاهنامه، قدرت سیاسی و فقه، موضوعی فراتر از مسئله مدح سلطان محمود بوده و ظرفیت آن را دارد که در پژوهش های آینده درباره دیگر شاعران کلاسیک فارسی و مناسبات آنان با حکومت های زمانه نیز بررسی شود. از این رو، پیشنهاد می شود در تحقیقات بعدی، الگوی تحلیلی این پژوهش در مطالعه آثار شاعرانی چون عنصری، فرخی سیستانی، منوچهری، انوری و خاقانی نیز به کار گرفته شود تا امکان مقایسه جایگاه مدح در سنت ادبی فارسی با معیارهای فقه سیاسی فراهم شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۱). الکامل فی التاریخ. ج ۱۵. ترجمه عباس خلیلی. تصحیح سید حسن سادات ناصری. تهران: علمی.
۳. ابن منظور مصری، ابی الفضل جمال الدین (۱۴۰۵). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. اردستانی رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۹). «دین خرم در سخن فردوسی و پیوند آن با کیش اسماعیلی شاعر». پژوهشنامه ادب حماسی. س ۱۲. ش ۲۹. صص ۱۳-۴۰.
۵. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۳). قواعد فقهی. ج ۱. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۶. امیدسالار، محمود (۱۳۷۹). «شاهنامه و تعصب دینی محمود غزنوی». مجله ایران شناسی. س ۱۲. صص ۳۱۶-۳۲۳.
۷. امین، سید حسن (۱۳۸۵). «مذهب فردوسی و ادیان در شاهنامه». مجله حافظ. ش ۲۷. صص ۱۴-۳۳.
۸. انصاری، مرتضی (۱۴۳۷ق). المکاسب. تحقیق لجنه التحقیق. قم: باقری.
۹. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۶۸). تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: مهتاب.
۱۰. پرهام، باقر (۱۳۷۱). «قضیه فردوسی و سلطان محمود». مجله کلک. ش ۲۸. صص ۱۴۷-۱۵۱.
۱۱. تبریزی، جواد (۱۳۷۴). ارشاد الطالب الی تعلیق المکاسب. قم: مطبعه مهر.
۱۲. جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۶۸). التعریفات. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۳. جوزجانی، منهاج سراج (۱۳۶۳). طبقات ناصری. ج ۱. تصحیح عبدالحی جلیلی. تهران: دنیای کتاب.

۱۴. حرّ عاملی، محمد حسن (۱۴۱۲). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. حلّی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۹). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. تهران: انتشارات استقلال.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکره الفقهاء. بیروت: مؤسسه آل البيت.
۱۷. خراسانی، محمد کاظم (۱۳۸۹). کفایه الاصول. ج ۳. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
۱۸. خمینی، روح الله (۱۳۸۵). تحریر الوسیله. ج ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۹۲). مصباح الفقاهه. قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
۲۰. ریاحی، محمد امین (۱۳۸۲). سرچشمه های فردوسی شناسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). المواهب فی تحریر احکام المکاسب. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۲۲. سیدی، مهدی (۱۳۹۷). پنج گفتار درباره زمان و زندگانی فردوسی. تهران: نشر نی
۲۳. شرقی، محمد علی (۱۳۶۶). قاموس نهج البلاغه. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰). الاقتصاد. تهران: کتابخانه جامع چهل ستون.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). المبسوط فی فقه الامامیه. ج ۱. تهران: المکتب المرتضویه.
۲۶. عوفی، محمد بن محمد (۱۳۵۹). جوامع الحکایات و لوازم الروایات (جزء دوم از قسم سوم). تصحیح امیربانو مصفا و مظاهر مصفا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۷. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). شاهنامه (ج ۸). به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). الکافی. ج ۲. قم: دار الکتب الاسلامیه.

۲۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۵). میزان الحکمه. ج ۴. قم: دار الحديث.
۳۰. محمودی لاهیجانی، سیدعلی (۱۳۹۸). «سال‌های سرودن شاهنامه و ستایش محمود غزنوی». نشریه علمی جستارهای نوین ادبی. ش ۲۰۷. صص ۴۳-۶۸.
۳۱. مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۷۲). «مذهب فردوسی». مجله ایران شناسی. ش ۱. صص ۲۰-۳۵.
۳۲. مجمل التواریخ و القصص (۱۳۱۸). تصحیح ملک الشعرای بهار. تهران: خاور.
۳۳. نظامی عروضی. احمد بن عمر (۱۳۲۷). چهار مقاله. تصحیح مجدد و شرح و گزارش از رضا انزابی نژاد و سعید قره‌بگلو. تهران: جامی.

Counter-Discourse Analysis of the Revelatory Sermons of Nahj al-Balagha

Ebrahim Kanani¹

Abstract

The present study aims to identify and analyze the types of counter-discourse employed in the revelatory sermons of Nahj al-Balagha and to elucidate their role in representing relations of power, ideology, and discursive conflict during the era of Imam Ali. In contexts of discursive conflict, power is reproduced through the stabilization of meaning, the legitimization of the dominant narrative, and the marginalization of competing narratives. Accordingly, explaining the mechanisms through which a discourse of resistance is constructed and examining the ways in which relations between meaning and power are reorganized constitute fundamental issues in the analysis of religious and historical texts. This study seeks to answer the question of which types of counter-discourse Imam Ali employed to challenge the dominant discourse, and through what discursive mechanisms and for what purposes these strategies were organized. The analysis was conducted within a theoretical framework of counter-discourse. The findings indicate that, by employing eleven types of counter-discourse—including counter-metaphorical, counter-embedded, counter-narrative, question-based counter-discourse, referential simulation, actor reactivation, delegation of authority, audience invocation, counter-prescriptive, counter-transcendental, and counter-institutional discourse—Imam Ali challenged the semantic system of the dominant Umayyad discourse and articulated an alternative discourse centered on justice, piety, and the Prophetic tradition. Among these types, counter-metaphorical discourse is the most frequent strategy, while counter-embedded discourse represents the most complex pattern of discursive organization. Counter-narrative and referential simulation also play pivotal roles in exposing historical distortion and redefining legitimacy. The “us/them” opposition functions as a fundamental strategy for consolidating the identity of the discourse of truth in opposition to the discourse of deviation. Overall, Nahj al-Balagha is a discourse-forming text that, through the coherent organization of counter-discursive strategies, challenges the hegemony of Umayyad discourse and provides a model for the analysis of counter-discourse in other texts.

Keywords: counter-discourse, hegemony, revelatory sermons of Nahj al-Balagha, Umayyads, Imam Ali.

1. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Kosar University of Bojnord, Bojnord, North Khorasan Province, Iran. ebrahimkanani@kub.ac.ir

تحلیل پادگفتمانی خطبه‌های افشاگرانه نهج البلاغه

ابراهیم کنعانی^۱

چکیده

پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تحلیل گونه‌های پادگفتمان در خطبه‌های افشاگرانه نهج البلاغه و تبیین نقش آن‌ها در بازنمایی مناسبات قدرت، ایدئولوژی و تقابل‌های گفتمانی عصر امام علی^(ع) انجام شده است. در شرایط منازعه‌های گفتمانی، قدرت با تثبیت معنا، مشروعیت بخشی به روایت مسلط و به حاشیه‌راندن روایت‌های رقیب بازتولید می‌شود. از این رو، تبیین سازوکارهای برساخت گفتمان مقاومت و چگونگی بازآرایی مناسبات معنا و قدرت، یکی از مسائل بنیادین در تحلیل متون دینی و تاریخی است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که امام علی^(ع) از چه گونه‌های پادگفتمانی برای به چالش کشیدن گفتمان مسلط بهره گرفته و این راهبردها بر پایه چه سازوکارهای گفتمانی و با چه کارکردهایی سازمان یافته‌اند. تحلیل بر اساس چارچوب نظری پادگفتمان انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که امام علی^(ع) با بهره‌گیری از یازده گونه پادگفتمانی، شامل پاداستعاره، پادتودرتو، پادروایی، پاد مبتنی بر پرسش، شبیه‌سازی ارجاعی، احیای کنشگر، تفویض اختیار، فراخواندن مخاطب، پادتجویزی، پاداستعالی و پادنهادی، نظام معنایی گفتمان مسلط بنی‌امیه را به چالش کشیده و گفتمانی بدیل مبتنی بر عدالت، تقوا و سیره نبوی مفصل‌بندی کرده است. در میان این گونه‌ها، پاداستعاره پربسامدترین راهبرد و پادتودرتو پیچیده‌ترین الگوی سازمان‌دهی گفتمان است. همچنین، پادروایی و شبیه‌سازی ارجاعی در افشای تحریف تاریخی و بازتعریف مشروعیت نقش محوری دارند. تقابل «ما/آن‌ها» نیز به منزله راهبردی بنیادین، هویت گفتمان حق را در برابر گفتمان انحرافی تثبیت می‌کند. در مجموع، نهج البلاغه متنی گفتمان‌ساز است که با سازمان‌دهی منسجم راهبردهای پادگفتمانی، هژمونی گفتمان بنی‌امیه را به چالش کشیده و الگویی برای تحلیل پادگفتمان در سایر متون ارائه می‌کند.

واژه‌های کلیدی: پادگفتمان، هژمونی، خطبه‌های افشاگرانه نهج البلاغه، بنی‌امیه، امام علی^(ع).

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی. دانشگاه کوثر. بجنورد. خراسان شمالی. ایران.

۱. مقدمه

نهج البلاغه، به عنوان یکی از بنیادی‌ترین متون دینی، ادبی و فکری تمدن اسلامی، عرصه‌ای برای بازنمایی پیچیده‌ترین مناسبات میان زبان، قدرت و معنا به شمار می‌رود. در چنین متونی، زبان سازوکاری برای تولید معنا، تثبیت مشروعیت، بازتعریف هویت و جهت‌دهی به کنش‌های اجتماعی و سیاسی است. از این روی، فهم لایه‌های گفتمانی نهج البلاغه مستلزم آن است که متن فراتر از ساختارهای بلاغی و ادبی، به مثابه کنشی اجتماعی و ایدئولوژیک مطالعه شود که در بستر منازعات سیاسی و فکری عصر خود شکل گرفته است.

در دوره‌های بحران و منازعه، قدرت بیش از آنکه از طریق ابزارهای سیاسی اعمال شود، از رهگذر تثبیت روایت‌های مسلط، مشروعیت بخشی به نظام‌های معنایی و طرد روایت‌های رقیب بازتولید می‌شود. در چنین شرایطی، مقاومت در سطح گفتمان و از طریق بازآفرینی معنا، بازتعریف هویت و به چالش کشیدن سازوکارهای مشروعیت بخش قدرت شکل می‌گیرد. گفتمان‌شناسی انتقادی، به مثابه رویکردی میان‌رشته‌ای، به دنبال کشف لایه‌های پنهان قدرت در متون است و پادگفتمان به عنوان مفهومی در دل این رویکرد، به شیوه‌هایی اشاره دارد که گوینده یا نویسنده با بهره‌گیری از آن‌ها، گفتمان غالب را به چالش می‌کشد و گفتمانی بدیل را برمی‌سازد. از این منظر، خطبه‌های افشاگرانه نهج البلاغه را نمی‌توان تنها واکنشی به رخداد‌های سیاسی دوران خلافت امام علی^(ع) تلقی کرد؛ بلکه این خطبه‌ها را باید بخشی از فرایند شکل‌گیری گفتمان مقاومت دانست که در آن امام علی^(ع) با بازتعریف مفاهیم و ارزش‌های بنیادین اسلام، افشای سازوکارهای مشروعیت‌ساز گفتمان رقیب و ترسیم مرزهای هویتی میان «حق» و «باطل»، و در نهایت تبیین حقانیت گفتمان امامت، در صدد بازآرایی نظم معنایی جامعه اسلامی برآمده است. بدین ترتیب، مسئله اساسی فراتر از محتوای انتقادی، چگونگی بر ساخت پادگفتمان و سازوکارهای زبانی

و گفتمانی به کار رفته در این خطبه‌ها در مواجهه با هژمونی مسلط است. در میان خطبه‌های نهج‌البلاغه، خطبه‌های افشاگرانه‌ای که در بردارنده نقد و افشای عملکرد بنی‌امیه، معاویه و جریان‌های همسو با آنان هستند، ظرفیت ویژه‌ای برای بررسی این مسئله دارند. این خطبه‌ها در مقاطع حساس تاریخ صدر اسلام و در متن بحران‌های سیاسی پس از جنگ‌های جمل، صفین و نهروان ایراد شده‌اند؛ از این‌رو، افزون بر ارزش تاریخی، نمونه‌ای برجسته از کنش گفتمانی در مواجهه با مناسبات قدرت و منازعه بر سر مشروعیت سیاسی و دینی به شمار می‌آیند. با وجود پژوهش‌های فراوان درباره ابعاد ادبی، بلاغی، تاریخی و حتی گفتمانی نهج‌البلاغه، هنوز سازوکارهای شکل‌گیری پادگفتمان، نحوه مفصل‌بندی گفتمان حق در برابر گفتمان مسلط و نسبت این فرایند با ایدئولوژی، قدرت و غیریت‌سازی در این خطبه‌ها به صورت منسجم تبیین نشده است. از این‌رو، مسئله اصلی پژوهش، تبیین چگونگی تولید و شکل‌گیری پادگفتمان در خطبه‌های افشاگرانه نهج‌البلاغه و تحلیل نقش آن در بازتعریف مشروعیت، هویت و مناسبات قدرت است.

براین اساس، پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: امام علی (ع) در خطبه‌های افشاگرانه خود از چه گونه‌های پادگفتمانی بهره گرفته است؟ این راهبردها در بافت موقعیتی و شبکه بینامتنی خطبه‌ها چه کارکردی یافته‌اند؟ و گفتمان امام چگونه با به چالش کشیدن ایدئولوژی مسلط، فرایند غیریت‌سازی و بازتعریف روابط قدرت را سامان می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، چارچوب نظری پژوهش بر تلفیق نظریه پادگفتمان با رویکردهای تحلیل گفتمان انتقادی استوار شده است. بر مبنای این چارچوب، الگویی تحلیلی برای شناسایی گونه‌های پادگفتمانی (شامل پاد استعاری، پاد تودرتو، پاد روایی، پاد مبتنی بر پرسش، شبیه‌سازی ارجاعی، احیای کنشگر، تفویض اختیار، فراخواندن مخاطب، پاد تجویزی، پاد استعلایی و پاد نهادی) و تحلیل کارکردهای آن‌ها تدوین شده است. یافته‌های این پژوهش، علاوه بر روشن ساختن سازوکارهای

گفتمانی خطبه‌های افشاگرانه، درک عمیق‌تری از نسبت میان زبان، قدرت، ایدئولوژی و مقاومت در نهج البلاغه و به‌طور کلی در متون اسلامی فراهم می‌آورد و الگویی برای تحلیل پادگفتمانی دیگر متون کلاسیک ادب فارسی و عربی ارائه می‌دهد.

۱-۱. پیشینه تحقیق

در «تحلیل گفتمان نامه دهم نهج البلاغه براساس الگوی فرکلاف» (ذکایی و همکاران، ۱۳۹۹)، نامه دهم نهج البلاغه خطاب به معاویه بر مبنای الگوی گفتمان انتقادی فرکلاف بررسی شده و نشان داده چگونه امام علی^(ع) در قالب این خطبه، سلطه و نابرابری در ساختار قبیله‌گرایی بنی‌امیه را درهم شکسته است. در «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه براساس تئوری نورمن فرکلاف» (مطالعه موردی خطبه‌های علی^(ع) در جریان فتنه خوارج) «قهرمانی و بیدار، ۱۳۹۸»، برپایه رویکرد فرکلاف؛ چگونگی تعامل گفتمان علوی با گفتمان خوارج را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی کرده است. تبیین تقابل ایدئولوژی امام با ایدئولوژی خوارج در خطبه‌ها، اثرپذیری گفتمان علوی از رخداد‌های سیاسی و اجتماعی جامعه و تأثیر گفتمان علوی بر گفتمان خوارج، از نتایج این پژوهش است. در «بررسی رابطه بافت متن و موقعیت در خطبه‌های نهج البلاغه از دیدگاه تحلیل گفتمان ادبی» (مطالعه موردی جنگ صفین) «پروین و قنبری، ۱۳۹۶»، با رویکرد تحلیل گفتمان ادبی کلام حضرت علی^(ع) در بیان جنگ صفین بررسی شده و این نتیجه به دست داده شده که امام^(ع) با برقراری توازن کامل بین محتوای کلام و بافت موقعیتی، آن را در خدمت تأثیرگذاری بر مخاطب و القای موضوع قرار داده است. در «تحلیل گفتمانی بیعت در نامه‌های حضرت علی علیه‌السلام و معاویه برپایه نظریه مدیریت هماهنگ معنا» (بشیر، ۱۳۹۸)، ضمن تحلیل مفهوم بیعت در نامه‌های نهج البلاغه برپایه این نظریه و تبیین چگونگی مدیریت معنا در این فرایند، گفتمان‌های زیسته شده، گفته شده، ناشناخته،

ناشنیده و ناگفته را ارائه کرده است. در «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه، نمونه موردی مفهوم خلافت» (نامداری و همکاران، ۱۴۰۳)، ضمن تحلیل گفتمان انتقادی خطبه‌های نهج البلاغه در موضوع خلافت، به این نتیجه رسیده است که محور سخنان حضرت بازنویس گفتمان حق در مقابل باطل است. بررسی پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات انجام شده، با وجود دستاوردهای ارزشمند در تحلیل ابعاد زبانی، بلاغی و گفتمانی نهج البلاغه، عمدتاً بر توصیف ویژگی‌های گفتمان یا تحلیل آن بر اساس یک رویکرد نظری متمرکز بوده‌اند. در نتیجه، سازوکارهای گفتمانی بر ساخت پادگفتمان و نقش آن در بازتعریف مشروعیت، هویت و مناسبات قدرت در خطبه‌های افشاگرانه نهج البلاغه، هنوز در قالب یک تبیین منسجم و چندلایه صورت‌بندی نشده است. بر همین اساس، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از چارچوبی تلفیقی، شش خطبه افشاگرانه نهج البلاغه را تحلیل می‌کند تا سازوکارهای گفتمانی بر ساخت معنا، مقاومت و بازارایی مناسبات قدرت را تبیین کند.

۲. مبانی نظری

۲-۱. پادگفتمان: ریشه‌شناسی، گونه‌های آن

«پاد» در زبان فارسی باستان و اوستا به معنای پاسبان، نگهبان، پناه‌دهنده و پاییدن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل «پاد»؛ معین، ۱۳۷۱، ۶۴۶-۶۴۷؛ اوشیدری، ۱۳۷۱: ۱۸۹). این واژه در ترکیب «پادشاه» به معنای کسی است که از کشور پاسداری می‌کند. پادگفتمان وضعیتی است که در آن دو یا چند گفتمان در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند و یک گفتمان، چتر حمایتی برای گفتمان دیگر می‌شود و آن را تحت حفاظت خود قرار می‌دهد و باعث تضمین و تأیید حضور آن می‌گردد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۶۹). هر گفتمان برای اینکه حضورش را در سه حوزه مشروعیت‌یابی، قدرت‌مداری و نفوذپذیری تضمین کند، می‌بایست پادگفتمان خود را نیز شکل دهد. گفتمان در سایه

این حمایت گفتمانی، قدرت مجاب‌سازی و اقناعی خود را افزایش می‌دهد و معنای خود را استمرار می‌بخشد (همانجا). شعیری، دوازده گونه پادگفتمانی را معرفی می‌کند.

۲-۱-۱. پاد مبتنی بر شبیه‌سازی ارجاعی

در این گونه، گفتمان با ارجاع به گذشته و آینده، مخاطب را در ارتباط با وضعیتی پساگفتمانی یا پیشاگفتمانی قرار می‌دهد (همان: ۲۷۴). مؤلفه‌های اشاره‌ای مانند «این»، «آن»، «اینجا» و «آنجا» نیز قدرت ارجاعی و لنگراندازی گفتمانی را افزایش می‌دهند (داوودی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۵).

۲-۱-۲. پادگفتمان‌روایی

در این گونه، گفته‌پرداز با بخشیدن ساختاری روایی به کلام خود، روایتی کنشی را برمی‌گزیند تا وجه اقتدارگرایی کنشگر از آسیب و تهدید در امان بماند. درواقع، گفته‌پرداز جهت حمایت از گفتمان اصلی، به روایتی دیگر ارجاع می‌دهد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۸).

۲-۱-۳. پاد مبتنی بر استعاره

استعاره در کارکرد ارتباطی خود، از استعاره‌بودگی فراتر می‌رود و در نقشی پادگفتمانی ظاهر می‌شود که توانش‌های معنایی جدیدی را می‌پروراند (رضایی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰۵). گفته‌پرداز با عبور از معنای تثبیت‌شده نشانه‌ها، در موقعیتی حساس به تولید معنایی جدید و تأثیرگذار می‌پردازد و اهدافی چون برجسته‌سازی، تأثیرگذاری بر مخاطب، ابراز واکنش‌هایی مانند تهدید، ترغیب، تأیید، تشویق، تنبیه، تأکید، تأسف و حسرت، مفهوم‌سازی عواطف و ترمیم روابط را دنبال می‌کند (همان: ۱۰۶).

۲-۱-۴. پادهای تودرتو

در این گونه، گفته‌پرداز با ایجاد وضعیت تودرتویی گفتمانی، جنبه پادی گفته خود را

تقویت می‌بخشد. در این حالت، گویی گفتمان در درون خود در حال چرخش، زایش و تکثر است و با قاب‌سازی‌های متعدد، تورم گفتمانی ایجاد می‌کند (همان، ۱۳۹۶: ۱۴۱).

۲-۱-۵. پاد مبتنی بر تفویض اختیار

پاد گفتمان با تغییر غیاب به حضور و یا حضور به غیاب، ما را در فرایند زمانی پویایی قرار می‌دهد که یک‌سوی آن در گذشته و سوی دیگر آن در آینده قرار دارد؛ پیش-رخداد و دور از دسترس را به انتظار پس-رخداد تغییر می‌دهد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۸۳-۲۸۱).

۲-۱-۶. پاد مبتنی بر پرسش (پرسش انکاری)

شگرد دیگر در پادسازی و زمینه‌سازی برای حمایت از گفته، طرح پرسشی است که پاسخ آن از سطح ظاهری نشانه‌ها عبور می‌کند و در سطح محتوا بروز می‌یابد. این گونه، گاه به مثابه پادی سلبی عمل می‌کند تا سوژه به واسطه آن بتواند مخاطبش را به مبارزه فرا بخواند و بدین طریق موضع خود را موجه جلوه دهد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۵۱).

۲-۱-۷. پاد مبتنی بر تعویق کنشی

در این گونه پادسازی، کنش به تعویق می‌افتد تا ارزش‌گذاری مجدد فراهم شود. تعویق کنشی با محدود کردن فشاره و بسط عناصر ثانوی، فاصله با کنش را افزایش، تنش را متعادل و راه را بر استعاره‌سازی می‌گشاید (داوودی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶: ۵).

۲-۱-۸. پاد با فراخواندن مخاطب

گفته‌پرداز با فراخواندن مخاطب به فضای گفتمان، او را شاهد صدق ادعای خود قرار می‌دهد و بدین ترتیب، پادی تأییدی برای حمایت از گفته خود می‌سازد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۸).

۲-۱-۹. پاد مبتنی بر احیای کنشگر

از آسیب‌هایی که وضعیت حضوری کنشگر را با چالش مواجه می‌سازد، پیکرزدایی

است. پیکرزدایی، اقتدار حضوری کنشگر را تضعیف می‌کند. پادسازی با ایجاد چتر حمایتی، به بازآفرینی و احیای او پرداخته، موقعیت و قدرت وی را تثبیت می‌کند (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۷۹).

۲-۱-۱۰. پاد مبتنی بر رد یا اثر

انعکاس حضور کنشگر در چیزها رد یا اثر کنشگر در دنیای پیرامون باقی می‌ماند و آن‌ها را معنادار می‌کند. رد به واسطه انفصال از سوژه تحقق یافته؛ اما حافظه آنچه که از آن منفصل شده را در خود حفظ کرده است. رد یا اثر در گفتمان مانند پادی عمل می‌کند که گفتمان را زنده و همواره پویا نگه می‌دارد (همان: ۲۹۵-۲۹۲).

۲-۱-۱۱. پاد مبتنی بر استعلا

در پادسازی استعلایی، پادها در خدمت استعلای نشانه‌ای و تثبیت و ارتقای گفتمان اصلی قرار می‌گیرند و از آن حمایت و مراقبت می‌کنند. درواقع، در پاد استعلایی گفتمان از وضعیت «این بود» به «این شد» بدل می‌گردد (همان: ۲۹۸-۲۹۵).

۳. بحث و بررسی

نهج البلاغه، در بستر تاریخی‌ای شکل گرفته که گفتمان مسلط بنی‌امیه، با تحریف حقایق و وارونه‌نمایی وقایع، می‌کوشید مشروعیت خویش را بر اذهان عمومی تحمیل کند. امام علی^(ع) در چنین فضای پرتلهایی، با بهره‌گیری از زبانی پادگفتمانی، نه تنها به افشای چهره واقعی قدرت حاکم پرداخت؛ بلکه نظام معنایی جدیدی را مبتنی بر عدالت، تقوا و بازگشت به سیره نبوی بنیان نهاد. در این پژوهش، گونه‌های مختلف پادگفتمانی در گستره‌ای وسیع از خطبه‌های نهج البلاغه، با استناد به متن عربی و ترجمه آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد و از این طریق، چگونگی کشف لایه‌های پنهان معنایی، قدرت و ایدئولوژی در خطبه‌های افشاگرانه نهج البلاغه نشان داده می‌شود.

۱-۳. پاد استعاری

پاد استعاری، پرکاربردترین و تأثیرگذارترین ابزار پادگفتمانی در نهج البلاغه است. امام علی^(ع) با خلق استعاره‌های نوین، نظام معنایی گفتمان مسلط را بر هم زده و مفاهیم جدیدی را جایگزین ارزش‌های جاهلی حاکم می‌سازد.

الف) استعاره «محو آسیاب» در خطبه شقشقیه: امام در این خطبه، خود را به «محو آسیاب» تشبیه می‌کند که دیگران حول او می‌چرخند؛ اما او از مرکزیت حقیقی خود دور نگه داشته شده است: «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ، وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى، يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ» (خطبه ۳: ۱۰). این استعاره، ضمن تأکید بر مرکزیت امام در نظام خلافت اصیل، ستم دور نگهداشتن او از این مرکزیت را به تصویر می‌کشد. «يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ» (سیل از من فرو می‌ریزد) و «لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ» (پرنده به من راه نمی‌یابد)، هر دو بر بلندای مقام و در عین حال، دوری او از دسترس عموم دلالت دارند. این استعاره، در تقابل با گفتمان خلافت مبتنی بر قدرت غلبه، گفتمان امامت مبتنی بر علم و نسب را بازنمایی می‌کند.

ب) استعاره «خار در چشم و استخوان در گلو»: امام برای نشان دادن طاقت‌فرسایی صبر خود در دوران پس از پیامبر^(ص)، از استعاره‌ای جاندار و مؤثر بهره می‌گیرد: «فَصَبْرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدْى، وَفِي الْحَلْقِ شَجَا» (خطبه ۳: ۱۰). «قَدْى» (خار ریزه در چشم) و «شَجَا» (استخوان در گلو)، هر دو نماد آزاری طاقت‌فرسا و مداوم هستند که با صبری طولانی همراه شده‌اند. این استعاره، موقعیت امام را در جامعه‌ای که او را به حاشیه رانده، به زیبایی به تصویر می‌کشد.

پ) استعاره «شیطان به مثابه پیشوای متعصبان» در خطبه قاصعه: امام در این خطبه، با استعاره‌ای بنیادین، ریشه عصبیت و تکبر را به گفتمان شیطانی متصل می‌کند: «فَعَدُّوا لِلَّهِ إِمَامَ الْمُتَعَصِّبِينَ، وَ سَلَفَ الْمُسْتَكْبِرِينَ، الَّذِي وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصْبِيَّةِ، وَ نَازَعَ اللَّهَ رِذَاءَ الْجَبْرِیَّةِ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). «إِمَامَ الْمُتَعَصِّبِينَ» (پیشوای متعصبان) و

«سَلَفُ الْمُسْتَكْبِرِينَ» (پیشینه مستکبران)، شیطان را به عنوان الگو و بنیان‌گذار تکبر معرفی می‌کند. «وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصِيَّةِ» (اساس عصیت را بنا نهاد)، نشان می‌دهد که عصیت قبیله‌ای، ریشه‌ای شیطانی دارد. در مقابل، امام مفهوم «شرافت» را بر اساس تقوا بازتعریف می‌کند و در ادامه می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» که خود یادگفتمانی مستقیم در برابر گفتمان نسب‌گرای جاهلی است.

ت) استعاره «سنگ‌های کعبه به مثابه نشانه‌های آزمون الهی»: امام با استعاره‌ای بدیع، «سنگ» را که در گفتمان بنی‌امیه نماد بی‌ارزشی است، به دالی برای «امتحان الهی» تبدیل می‌کند و تقابل «قدرت مادی» با «ارزش معنوی» را به تصویر می‌کشد: «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ... بِأَخْبَارٍ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۹). این استعاره، در تقابل با گفتمان مبتنی بر ثروت اندوزی بنی‌امیه قرار دارد که طلا و نقره را نشانه برتری می‌دانستند. امام با اشاره به سنگ‌های کعبه، ارزش واقعی را در «امتحان الهی» و «اطاعت» می‌داند، نه در «ثروت» و «قدرت ظاهری».

ج) استعاره «کندن چشم فتنه»: «فَأَنَا فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ، وَ لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي» (خطبه ۹۳: ۹۲). عبارت «فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ» (چشم فتنه را کندم)، فتنه را موجودی زنده تصور می‌کند که «چشم» دارد و دیدن آن، خطرناک‌ترین بخشان است. امام با این استعاره، خود را به مثابه کنشگری قهرمان معرفی می‌کند که منشأ خطر را از بین برده و نقشی بی‌نظیر در تاریخ داشته است.

چ) استعاره «درنده خطرناک»: «وَصَالَ الدَّهْرُ صِيَالِ السَّبْعِ الْعُقُورِ» (خطبه ۱۰۸: ۱۰۹). روزگار فتنه به درنده‌ای خطرناک تشبیه شده که به جان جامعه می‌افتد. این استعاره، گفتمان عادی شدن حاکمیت بنی‌امیه را در هم می‌شکند و چهره وحشیانه آن را آشکار می‌سازد.

بر این اساس، استعاره‌های نهج البلاغه در حوزه‌های «جسم و اعضا»، «ابزار و اشیاء»، «طبیعت» و «روابط انسانی»، گفتمان مسلط را در سه سطح افشاگری،

هویت‌سازی و جهت‌دهی به چالش کشیده و با جهت‌گیری معنایی، گفتمانی بدیل مبتنی بر عدالت، تقوا و سیره نبوی بنیان نهاده‌اند.

۳-۲. پاد تودرتو

پاد تودرتو، گونه‌ای است که گوینده با ساختار لایه‌لایه و درون‌متنی، پیام خود را از طرق گوناگون به گوش مخاطب می‌رساند و راه هرگونه انکار یا تأویل را می‌بندد. در این بخش خطبه پنج لایه قاصعه بررسی می‌شود.

خطبه قاصعه (خطبه ۱۹۲): ساختار پنج‌لایه: خطبه قاصعه، نمونه‌ای کامل از پاد تودرتو است که در پنج لایه، گفتمان اصلی خود (نقد بنی‌امیه) را تقویت می‌کند: لایه اول: ستایش خداوند و اختصاص عزت و کبریا به او: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ الْعِزُّ وَالْكَبرِيَاءُ، وَ اخْتَارَهُمَا لِنَفْسِهِ دُونَ خَلْقِهِ، وَ جَعَلَهُمَا حِمًى وَ حَرَمًا عَلَى غَيْرِهِ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۳). لایه دوم: روایت داستان شیطان و فلسفه آزمایش الهی: «ثُمَّ اخْتَبَرَ بِذَلِكَ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِينَ، لِيَمَيِّزَ الْمُتَوَاضِعِينَ مِنْهُمْ مِنَ الْمُسْتَكْبِرِينَ... فَقَالَ: إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، فَفَعَلُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۳-۲۲۴). لایه سوم: تطبیق این داستان بر بنی‌امیه و عصبیت‌های جاهلی: «أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبُرِهِ، وَ وَضَعَهُ بِتَرْفُعِهِ، فَجَعَلَهُ فِي الدُّنْيَا مَذْهُورًا، وَ أَعَدَّ لَهُ فِي الْآخِرَةِ سَعِيرًا» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). لایه چهارم: نقد تعصبات قبیله‌ای: «أَنْظُرُوا إِلَى مَا فِي هَذِهِ الْأَفْعَالِ مِنْ قَمْعِ نَوَاجِمِ الْفَخْرِ، وَ قَدْحِ طَوَالِعِ الْكِبَرِ» (خطبه ۱۹۲: ۲۳۱). لایه پنجم: سفارش به تواضع و تبیین ارزش‌های حقیقی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ لَا تَكُونُوا لِنِعْمِهِ عَلَيَّكُمْ أَضْدَادًا» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۷).

این لایه‌ها در درون یک دیگر جای گرفته‌اند؛ لایه دوم (داستان شیطان) تفسیرکننده لایه اول (عزت الهی) است. لایه سوم (تطبیق بر بنی‌امیه) در لایه چهارم (نقد عصبیت) گشوده می‌شود، و لایه پنجم (سفارش به تواضع) راه حل برون‌رفت از این وضعیت را ارائه می‌دهد. ساختار پنج‌لایه خطبه قاصعه، با حرکت از ستایش خداوند به روایت

داستان شیطان، تطبیق بر بنی‌امیه، نقد عصبیت و در نهایت، سفارش به تواضع، هر لایه را در درون لایه دیگر جای داده و با این زنجیره منسجم، راه هرگونه انکار یا تأویل گفتمان اصلی (نقد بنی‌امیه) را بر مخاطب بسته است.

۳-۳. پادروایی

امام با به‌کارگیری روایت‌هایی که جزئیات آن‌ها در قرآن نیامده یا با رویکردی تازه روایت شده‌اند، حجت را بر مخاطب تمام می‌کند و گفتمان رسمی خلفا را از درون به چالش می‌کشد.

الف) روایت عبادت شش‌هزارساله شیطان: «إِذَا حَبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ، وَ جَهْدَهُ الْجَهِيدَ، وَ كَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ، يُدْرَى مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ، عَنْ كِبَرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ. فَمَنْ ذَا بَعْدَ إِبْلِيسَ يَسْلَمُ عَلَى اللَّهِ بِمَثَلِ مَعْصِيَتِهِ؟» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). این روایت که به تفصیل در قرآن نیامده، بر نابودکنندگی تکبر تأکید می‌کند و آن را به مخاطبان بنی‌امیه ای تعمیم می‌دهد. «فَمَنْ ذَا بَعْدَ إِبْلِيسَ يَسْلَمُ» پرسشی انکاری است که هرگونه توجیه تکبر را باطل می‌کند.

ب) روایت موسی و فرعون: «وَلَقَدْ دَخَلَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ وَمَعَهُ أَخُوهُ هَارُونُ عَلَى فِرْعَوْنَ، وَ عَلَيْهِمَا مَدَارِعُ الصُّوفِ، وَ بِأَيْدِيهِمَا الْعِصِيُّ، فَشَرَطَا لَهُ إِنْ أَسْلَمَ بَقَاءَ مُلْكِهِ، وَ دَوَامَ عِزِّهِ. فَقَالَ: أَلَا تَعْجَبُونَ مِنْ هَذَيْنِ يَشْرِطَانِ لِي دَوَامَ الْعِزِّ وَ بَقَاءَ الْمُلْكِ، وَ هُمَا بِمَا تَرَوْنَ مِنْ حَالِ الْفَقْرِ وَ الدَّلِّ؟» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۸). این روایت، «فقر ظاهری انبیا» را در برابر «ثروت فرعونی» قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که قدرت حقیقی در «ایمان» و «عزیمت» است، نه در «ثروت» و «قدرت ظاهری». این دقیقاً در تقابل با گفتمان بنی‌امیه است که قدرت را در ثروت و نسب می‌دیدند.

پ) روایت شورای شش نفره: «جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ، فَيَا لِلَّهِ وَ لِلشُّورَى! مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِي مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ، حَتَّى صِرْتُ أَقْرَنُ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ؟» (خطبه ۳: ۳).

۱۱). امام با روایت شورای شش نفره و تأکید بر ناعادلانه بودن آن، روایت رسمی خلفا را که بر مشروعیت این شورا تأکید داشت، به چالش می‌کشد. «فَيَا لِلَّهِ وَلِلشُّورَى» (پناه بر خدا از این شورا!) بیانگر استیصال امام از این وضعیت ناعادلانه است.

در این گونه گفتمانی، روایت های به کار رفته در خطبه های افشاگرانه، با افزودن جزئیاتی فراتر از متن قرآن و روایت، مجدد وقایع تاریخی را از منظری متفاوت بازسازی کرده، گفتمان رسمی خلفا و بنی امیه را از درون به چالش کشیده و با افشای تناقض های آن، حجت را بر مخاطب تمام کرده اند.

پرسش‌های انکاری و تنبیهی، از مؤثرترین شیوه‌های یادگرفتمانی در نهج البلاغه هستند که مخاطب را به تفکر و نتیجه‌انکارانیدر رهنمون می‌سازند.

(ب) پرسش‌های پی‌درپی از کوفیان: «مَالِیْ اَرَاکُمْ اَشْبَاحًا بِلَا اَرْوَاحٍ، وَ اَرْوَاحًا بِلَا اَشْبَاحٍ، وَ نُسَاکًا بِلَا صَلَاحٍ، وَ تَجَارًا بِلَا اِزْبَاحٍ، وَ اَیْقَاطًا تُؤْمَا، وَ شُهُودًا عُیْبًا، وَ نَاطِرَةً عَمِیَاءَ، وَ سَامِعَةً صَمَّاءَ، وَ نَاطِفَةً بَکْمَاءَ؟» (خطبه ۱۰۸: ۱۰۹). این پرسش‌ها، تصاویر متناقضی را در کنار هم قرار می‌دهند: «پیکر بی‌روح، روح بی‌جسد، عابد بی‌صلاحیت، بازرگان

بی‌سود، بیدار خفته، حاضر غایب، بیننده نابینا، شنونده کر، و سخنگوی لال». این تصاویر، گسست میان گفتار و عمل را در جامعه کوفه به تصویر می‌کشند و مخاطبان را با تناقض وجودی‌شان مواجه می‌سازند.

پ پرسش «أَلَمْ تَرَوْا»: «أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبَرِهِ، وَوَضَعَهُ بِتَرْفَعِهِ؟» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). «أَلَا تَرَوْنَ» پرسشی است که با توجه به گذشته و تاریخ، مخاطب را به عبرت‌گیری دعوت می‌کند. امام با این پرسش، سرنوشت متکبران تاریخ را یادآور می‌شود.

پرسش‌های انکاری و تنبیهی در نهج البلاغه، با طرح تناقض‌های گفتمان رقیب، مخاطب را به تفکر واداشته و او را خود به نتیجه انکارناپذیر حقانیت امام و بطلان گفتمان مسلط رهنمون می‌سازند.

۳-۵. شبیه‌سازی ارجاعی

ارجاع به گذشته و آینده برای ترسیم وضعیت «واقعی» تاریخ و افشای «انحراف» گفتمان مسلط.

الف) ارجاع به آینده‌ای هولناک: «أَلَا وَإِنَّكُمْ قَدْ نَفَضْتُمْ أَيْدِيَكُمْ مِنْ حَبْلِ الطَّاعَةِ، وَتَلَمَّثْتُمْ حِصْنَ اللَّهِ الْمَرْضُوبِ عَلَيْكُمْ... وَإِنَّكُمْ إِنْ لَجَأْتُمْ إِلَى غَيْرِهِ حَارَبَكُمْ أَهْلُ الْكُفْرِ، ثُمَّ لَا جَبْرَائِيلَ وَلَا مِيكَائِيلَ، وَلَا مُهَاجِرُونَ وَلَا أَنْصَارَ يَنْصُرُونَكُمْ» (خطبه ۱۹۲: ۲۳۵). امام آینده‌ای را ترسیم می‌کند که در آن، بنی‌امیه بر امت تسلط می‌یابند و مؤمنان، تنها و بی‌پناه می‌شوند. این پیش‌بینی هولناک، مخاطب را با عواقب پذیرش گفتمان بنی‌امیه مواجه می‌سازد.

ب) ارجاع به آینده تسل بنی‌امیه: «وَوَايِمُ اللَّهِ لَتَجِدَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي، كَالنَّابِ الضَّرُوسِ: تَعْدِمُ بِفِيهَا، وَتَحْبِطُ بِيَدِهَا، وَتَرْبُ بِرِجْلِهَا، وَتَمْنَعُ دَرَّهَا» (خطبه ۹۳: ۹۳). بنی‌امیه به شتری شرور تشبیه شده که با دست و پا می‌زند، دهان می‌گشاید و شیر خود را دریغ می‌کند. این ارجاع به آینده، چهره وحشیانه حاکمیت اموی را پیش‌بینی می‌کند.

پ) ارجاع به آغاز فتنه: «فَإِنِّي فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ، وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي، بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْهَبُهَا، وَاشْتَدَّ كَلْبُهَا» (خطبه ۹۳: ۹۲). امام با ارجاع به آغاز فتنه، نقش بی نظیر خود را در مهار آن یادآور می شود و نشان می دهد که او از آغاز، خطر را شناخته و با آن مبارزه کرده است.

ت) ارجاع به تاریخ امت های پیشین: «وَتَذَبُّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ، كَيْفَ كَانُوا فِي حَالِ التَّمَحِيصِ وَالْبَلَاءِ» (خطبه ۱۹۲: ۲۳۳). امام با ارجاع به تاریخ امت های پیشین، مخاطب را به عبرت گیری از سرنوشت آنان فرامی خواند. ارجاع های امام در خطبه های افشاگرانه، با ترسیم آینده ای هولناک از تسلط بنی امیه، یادآوری تناقض خون خواهی طلحه و زبیر، بازآفرینی نقش بی نظیر خود در مهار فتنه از آغاز، و ارجاع به سرنوشت امت های پیشین، مخاطب را با «واقعیت تحریف شده» و «انحراف» گفتمان مسلط مواجه ساخته و او را به عبرت گیری و بازگشت به حق فرامی خواند.

۳-۶. احیای کنشگر

احیای نقش تاریخی امام و مؤمنان راستین در برابر جریان انفعالی گفتمان مسلط.

الف) فراخوانی مؤمنان به کنش تاریخی: «وَتَذَبُّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ، كَيْفَ كَانُوا فِي حَالِ التَّمَحِيصِ وَالْبَلَاءِ. أَلَمْ يَكُونُوا أَثْقَلَ الْخَلَائِقِ أَعْبَاءً، وَأَجْهَدَ الْعِبَادِ بَلَاءً؟» (خطبه ۱۹۲: ۲۳۳). این پرسش، مؤمنان را از وضعیت انفعالی خارج می کند و آنان را به «سوژه» هایی فعال در تاریخ تبدیل می نماید.

ب) معرفی خود به عنوان کنشگر استعلایی: «فَإِنِّي فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ، وَلَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَّ عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي» (خطبه ۹۳: ۹۲). امام با این عبارت، نقش تاریخی و انقلابی خود را به عنوان یک کنشگر استعلایی بازآفرینی می کند و او را در جایگاهی بی نظیر قرار می دهد.

پ) بازآفرینی نقش مظلومانه: «أَرَى تُرَاثِي نَهَبًا، حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ، فَأَذَلَّى بِهَا إِلَى فُلَانٍ بَعْدَهُ» (خطبه ۳: ۱۰). امام با بازگویی مداوم مظلومیت خود، هویت حق طلب خود را به عنوان یک کنشگر استعلایی احیا می‌کند.

امام با فراخوانی مؤمنان به کنش تاریخی از طریق عبرت‌گیری از گذشتگان، بازآفرینی نقش بی‌نظیر خود به عنوان «کننده چشم فتنه»، و بازگویی مداوم مظلومیت خویش، مخاطب را از انفعال ناشی از گفتمان مسلط خارج ساخته و او را به «سوژه» ای فعال در تاریخ تبدیل می‌کند که در برابرستم و تحریف، مسئولیت تاریخی خود را بازمی‌یابد.

۳-۷ تفویض اختیار

گونه‌ای که گوینده با تفویض بخشی از اختیار خود به مخاطب، او را به مشارکت فعال در فرایند پادگفتمانی دعوت می‌کند.

الف) دعوت به سؤال پیش از فقدان: «فَأَسْأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ ... إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ» (خطبه ۹۳: ۹۲). امام با دعوت صریح به سؤال، بخشی از اختیار معرفتی خود را به مخاطب تفویض می‌کند و او را به مشارکت فعال در کشف حقایق فرا می‌خواند.

ب) دعوت به عبرت‌گیری: «فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). امام با دعوت به عبرت‌گیری از سرنوشت شیطان، این اختیار را به مخاطب می‌دهد که خود از تاریخ درس بگیرد و راه درست را انتخاب کند.

پ) دعوت به نگاه عبرت‌آموز: «فَاعْتَبِرُوا بِنَزْوَلِكُمْ مَنَازِلَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ» (خطبه ۱۱۷: ۱۲۵). امام با دعوت به عبرت‌گیری از گذشتگان، مخاطب را به کنش فکری فعال فرا می‌خواند.

امام با دعوت صریح به پرسش پیش از فقدان، و فراخواندن مخاطب به عبرت‌گیری از سرنوشت شیطان و گذشتگان، بخشی از اختیار معرفتی خود را به مخاطب تفویض

می‌کند و او را از جایگاه شنونده‌ای منفعل به مشارکت‌کننده‌ای فعال در فرایند کشف حقیقت و شکل‌گیری پادگفتمان تبدیل می‌سازد.

۳-۸. فراخواندن مخاطب

گونه‌ای که گوینده با خطاب مستقیم، مخاطب را به پذیرش هویت جدید دعوت می‌کند. الف) خطاب «عِبَادَ اللَّهِ» در خطبه‌های متعدد: امام در خطبه‌های متعدد، مخاطبان را با عبارت «عِبَادَ اللَّهِ» (بندگان خدا) فرامی‌خواند و آنان را از هویت «قبیله‌ای» و «قوم‌گرایانه» به هویت «ایمانی» و «توحیدی» فرامی‌خواند.

ب) خطاب مستقیم به کوفیان: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَنْتُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا غَرَضٌ تَنْتَضِلُّ فِيهِ الْمَنَآيَا» (خطبه ۱۴۵: ۱۴۹). امام با این خطاب مستقیم، کوفیان را از غفلت دنیوی بیرون می‌کشد و آنان را به واقعیت فانی دنیا متوجه می‌سازد.

پ) خطاب «أَيُّهَا النَّاسُ»: «أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنِّي فَقَأْتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ» (خطبه ۹۳: ۹۲). امام با این خطاب، نقش خود را در فتنه‌گشایی به همه اعلام می‌کند و آنان را به پذیرش این حقیقت دعوت می‌نماید.

امام با خطاب‌های مستقیم، مخاطبان را از هویت قبیله‌ای و قوم‌گرایانه به هویت ایمانی و توحیدی فرامی‌خواند و با یادآوری واقعیت فانی دنیا و نقش بی‌ظیر خود در فتنه‌گشایی، آنان را به پذیرش این هویت جدید و مسئولیت تاریخی خویش دعوت می‌کند.

۳-۹. پاد تجویزی

گونه‌ای که گوینده در برابر گفتمان مسلط، ارزش‌ها و احکام جایگزین ارائه می‌دهد. الف) تجویز تواضع و فروتنی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَكُونُوا لِنِعْمِهِ عَلِيْكُمْ أَضْدَادًا» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۷). امام در برابر گفتمان تکبر بنی‌امیه، تقوا و تواضع را تجویز می‌کند.

ب) تجویز جهاد در برابر فتنه: «الْجِهَادُ الْجِهَادَ عِبَادَ اللَّهِ» (خطبه ۱۸۲: ۲۰۴). امام با تکرار «جهاد»، در برابر تهاجم فتنه‌ها، به جهاد فعال دعوت می‌کند. امام در برابر گفتمان تکبر بنی‌امیه، «تقوا و تواضع»؛ در برابر گفتمان فتنه‌آمیز، «بصیرت و عمل بر اساس نشانه‌های روشن»؛ و در برابر تهاجم فتنه‌ها، «جهاد فعال» را به عنوان ارزش‌ها و احکام جایگزین تجویز می‌کند و با این کار، نه تنها به نقد وضعیت موجود می‌پردازد؛ بلکه نقشه راهی برای جامعه اسلامی ترسیم می‌نماید.

۳-۱۰. یاد استعلایی

گونه‌ای که گوینده با ارجاع به ارزش‌های متعالی الهی، گفتمان مقابل را در سطحی پایین‌تر قرار می‌دهد.

الف) تقابل «عزت الهی» و «تکبر شیطانی»: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ الْعِزُّ وَالْكَبرِيَاءُ، وَ اخْتَارَهُمَا لِنَفْسِهِ دُونَ خَلْقِهِ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۳). امام با اشاره به اینکه عزت و کبریا فقط شأن خداست، هرگونه تکبر انسانی را محکوم می‌کند و گفتمان بنی‌امیه را در سطحی نازل قرار می‌دهد.

ب) توصیف پیامبر و اهل بیت: «مُسْتَقَرُّهُ خَيْرٌ مُسْتَقَرٍّ، وَمَنْبُتُهُ أَشْرَفُ مَنْبِتٍ، فِي مَعَادِنِ الْكَرَامَةِ، وَمَمَاهِدِ السَّلَامَةِ. قَدْ صُرِفَتْ نَحْوُهُ أَفْعِدَةُ الْأَبْرَارِ» (خطبه ۹۶: ۹۵). امام با توصیف پیامبر و اهل بیت به «خیر» و «اکرامت»، آنان را در سطحی متعالی قرار می‌دهد و گفتمان رقیب را به حاشیه می‌راند.

پ) ارجاع به «حبل الله»: «إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَمْ يَعْظِ أَحَدًا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ؛ فَإِنَّهُ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ» (خطبه ۱۷۶: ۱۵). امام با ارجاع به «حبل الله» (ریسمان محکم الهی)، مخاطب را به ارزش‌های متعالی قرآنی فرا می‌خواند و گفتمان انحرافی را از این ارزش‌ها دور می‌کند.

امام با تأکید بر اینکه عزّت و کبریا فقط شأن خداست، هرگونه تکبر انسانی را محکوم می‌کند؛ با توصیف پیامبر و اهل بیت به «خیر» و «افضل»، آنان را در سطحی متعالی قرار می‌دهد؛ و با ارجاع به «جبل الله المتین»، مخاطب را به ارزش‌های متعالی قرآنی فرا می‌خواند. بدین ترتیب، گفتمان رقیب را در پایین‌ترین سطح معنایی نشانده و گفتمان توحیدی را در اوج تعالی قرار می‌دهد.

۳-۱۱. یاد نهادی

گونه‌ای که گوینده با نقد نهادهای قدرت، گفتمان مسلط را از درون به چالش می‌کشد.

الف) نقد نهاد خلافت: «فَصَغَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضَعْفِهِ، وَ مَالَ الْأَخْرَ لِصَهْرِهِ، مَعَ هَٰنٍ وَ هَٰنٍ» (خطبه ۳: ۱۱). امام با نقد نهاد خلافت غاصبانه، نشان می‌دهد که این نهاد، نظام ارزشی جامعه را وارونه کرده است. از این منظر فرایند انتخاب خلیفه سوم، بر اساس «کینه» و «خویشاوندی» توصیف می‌شود.

ب) نقد نهاد قبیله‌گرایی: «أَمَّا إِبْلِيسُ فَتَعَصَّبَ عَلَى آدَمَ لِأَصْلِهِ، وَ طَعَنَ عَلَيْهِ فِي خَلْقَتِهِ، فَقَالَ: أَنَا نَارِيٌّ وَأَنْتَ طِينِيٌّ» (خطبه ۱۹۲: ۲۳۲). امام با نقد عصبیت شیطان (من نارم و تو گلی)، ریشه عصبیت‌های قبیله‌ای و نژادی را به چالش می‌کشد.

پ) نقد نهاد قضاوت: «إِنَّ أَبْغَضَ الْخَلَائِقِ إِلَى اللَّهِ رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ إِلَى نَفْسِهِ، فَهُوَ جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ...» (خطبه ۱۷: ۲۰). امام با نقد قضات بی‌صلاحیت و جائر، نهاد قضاوت زمان خود را به چالش می‌کشد.

پ) نقد نهاد مالیه و بیت‌المال: «وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهَ النَّسَاءِ، وَ مُلِكَ بِهَ الْإِمَاءُ، لَرَدَدْتُه» (خطبه ۱۵: ۱۸).

امام با اشاره به اینکه بیت‌المال باید به بیت‌المال برگردد، نهاد مالیه و توزیع ناعادلانه ثروت را نقد می‌کند.

امام با نقد نهاد خلافت غاصبانه (که نظام ارزشی جامعه را وارونه کرده)، نهاد قبیله‌گرایی (با ریشه‌یابی عصبیت در گفتمان شیطان)، نهاد قضاوت بی‌صلاحیت (با معرفی قضات جائز به عنوان مبعوض‌ترین خلائق) و نهاد بیت‌المال (با تأکید بر بازگرداندن اموال عمومی به بیت‌المال)، گفتمان مسلط بنی‌امیه را از درون به چالش کشیده و نشان می‌دهد که این نهادها، در خدمت ستم و تحریف، نه عدالت و حق، عمل کرده‌اند.

یازده گونه پادگفتمانی شناسایی شده در نهج البلاغه، نظامی منسجم و هدفمند را شکل می‌دهند که امام علی^(ع) با بهره‌گیری از آن، گفتمان مسلط بنی‌امیه را در سه سطح افشاگری، هویت‌سازی و جهت‌دهی به چالش کشیده است. «پاد استعاری» با برهم زدن نظام معنایی گفتمان رقیب، «پاد روایی» و «شبه‌سازی ارجاعی» با افشای تحریف‌های تاریخی، «پاد مبتنی بر پرسش» با آشکارسازی تناقض‌ها، «پاد تودرتو» با مهندسی گفتمانی لایه‌لایه، و «احیای کنشگر» با خارج‌سازی مخاطب از انفعال، هسته مرکزی این نظام را تشکیل می‌دهند. در کنار این گونه‌ها، «تفویض اختیار»، «فراخواندن مخاطب»، «پاد تجویزی»، «پاد استعلایی» و «پاد نهادی» به عنوان گونه‌های مکمل، فرایند پادگفتمانی را با دعوت به مشارکت، ارائه ارزش‌های جایگزین، ارجاع به ارزش‌های متعالی و نقد نهادهای قدرت، تکمیل کرده‌اند. این تنوع و هماهنگی گونه‌ها، نشان می‌دهد که نهج البلاغه متنی پویا، کنشگر و گفتمان‌ساز است که با نظامی منسجم از ابزارهای پادگفتمانی، توانسته است هژمونی گفتمانی عصر خود را به چالش کشد و گفتمانی بدیل مبتنی بر عدالت، تقوا، تواضع، بصیرت و بازگشت به سیره نبوی بنیان نهد.

۴. تحلیل دوگانه «ما/آن‌ها» در خطبه‌های پادگفتمانی

خطبه‌های نهج البلاغه، فضای گفتمانی را بر اساس تقابل دوگانه «ما» (امام، مؤمنان راستین، اهل بیت) و «آن‌ها» (بنی‌امیه، خوارج، ناکثین، قاسطین) شکل می‌دهند.

۴-۱. هویت‌سازی از طریق بازنمایی «ما» (گفتمان حق)

الف) خطبه ۱۹۲: «وَلَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ مِنْ نُورٍ...، وَلَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَبْتَلِي خَلْقَهُ بِبَعْضِ مَا يَجْهَلُونَ أَصْلَهُ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). «ما» در اینجا، مؤمنانی هستند که آزمایش الهی را با تواضع و صبر پشت سر می‌گذارند.

ب) خطبه ۳: «أَنْ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا» (خطبه ۳: ۱۰). «ما» در اینجا، امام علی^(ع) است که حق او غصب شده و همچنان بر حق خود استوار است.

پ) خطبه ۹۳: «فَاتِي فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ» (خطبه ۹۳: ۹۲). «ما» در اینجا، امام علی^(ع) به عنوان کنشگری بی‌نظیر در فتنه‌گشایی است.

ت) خطبه ۱۴۸: «وَمَا هُوَ إِلَّا الْمَوْتُ أَسْمَعُ دَاعِيَهُ، وَأَجْعَلُ حَادِيَهُ» (خطبه ۱۳۲: ۱۳۹). «ما» در اینجا، مؤمنانی هستند که با یاد مرگ، از گناهان دوری می‌جویند.

بر این اساس، «ما» در گفتمان علوی، با صفاتی چون: «اهل تواضع» (در برابر متکبران بنی‌امیه)، «پیروان انبیا» (در برابر فرعونیان زمانه)، «وارثان حقیقی اسلام» (در برابر غاصبان خلافت) و «اهل بصیرت و جهاد» (در برابر فتنه‌گران) بازنمایی می‌شود. این صفات، با ارجاع به آیات قرآن و سیره نبوی، مشروعیت الهی خود را تثبیت می‌کنند. امام با استفاده از صفاتی چون «الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنان)، «الصَّابِرُونَ» (شکیبایان) و «الْمُتَّقُونَ» (پرهیزگاران)، هویتی قرآنی را برای «ما» ترسیم می‌کند که در تقابل مستقیم با هویت «آن‌ها» (متکبران، فتنه‌گران و ظالمان) قرار دارد.

۴-۲. هویت‌های سلبی از طریق بازنمایی «آن‌ها» (گفتمان باطل)

الف) بنی‌امیه در خطبه ۱۹۲: «فَعَدُّوا لِلَّهِ إِمَامَ الْمُتَعَصِّبِينَ، وَ سَلَفَ الْمُسْتَكْبِرِينَ» (خطبه ۱۹۲: ۲۲۴). امام در ابتدای بخش اصلی خطبه، با معرفی شیطان به عنوان «إِمَامُ الْمُتَعَصِّبِينَ وَ سَلَفَ الْمُسْتَكْبِرِينَ»، هسته مرکزی هویت سلبی را ترسیم می‌کند که در تقابل کامل با هویت «ما» (مؤمنان متواضع و خداپرست) قرار دارد.

ب) خوارج در خطبه ۱۲۷: «لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي، فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَهُ» (خطبه ۶۱: ۵۳). امام در این بخش، خوارج را از «خطاکاران حق طلب» جدا می‌سازد و هویتی سلبی برای آنان ترسیم می‌کند؛ هویتی که آگاهانه آن‌ها را در جست‌وجوی باطل نشان می‌دهد.

پ) کوفیان در خطبه ۱۰۸: «مَالِي أَرَاكُمْ أَشْبَاحًا بِلَا زَوْجٍ، وَأَزْوَاحًا بِلَا أَشْبَاحٍ» (خطبه ۱۰۸: ۱۰۹). امام در این گزاره، با تصاویری متناقض و شگفت‌آور، هویتی سلبی برای کوفیان ترسیم می‌کند که مبتنی بر گفتار بدون عمل و فقدان هویت اصیل است. بر این اساس، «آن‌ها» در گفتمان‌علوی، با صفاتی چون: «متکبران»، «عصبیت‌گرایان»، «ناقضان عهد»، «فتنه‌گران کور» و «غاصبان خلافت» بازنمایی می‌شوند که هر یک، با ادله‌ای تاریخی، نقلی و عقلی، به حاشیه گفتمان الهی رانده می‌شوند. امام در این هویت‌سازی سلبی، از تعبیرتندی چون «أَعْدَاءُ اللَّهِ» (دشمنان خدا)، «حِزْبُ الشَّيْطَانِ» (حزب شیطان) و «الْخَاسِرُونَ» (زیان‌کاران) بهره می‌گیرد که بار ارزشی منفی شدیدی دارند و مخاطب را از هرگونه هم‌ذات‌پنداری با «آن‌ها» باز می‌دارد. تنوع گونه‌های پادگفتمانی نشان می‌دهد که نهج البلاغه متنی پادگفتمانی است که در بستر تاریخی پرتنش شکل گرفته و برای افشای حقیقت و ایجاد دگرگونی در گفتمان جامعه، از پیچیده‌ترین ابزارهای بلاغی بهره برده است. امام علی^(ع) با این شیوه‌ها، توانست گفتمان مسلط بنی‌امیه را به حاشیه براند و نظام معنایی جدیدی را مبتنی بر عدالت، تقوا و بازگشت به سیره نبوی بنیان نهد.

۵. نتیجه‌گیری

نهج البلاغه به عنوان متنی پویا و کنشگر در بستر تاریخی پرتنش صدر اسلام، با بهره‌گیری از نظامی منسجم از گونه‌های پادگفتمانی، گفتمان مسلط بنی‌امیه را به چالش کشیده و گفتمانی رقیب مبتنی بر عدالت، تقوا و بازگشت به سیره نبوی بنیان نهاده

است. این پژوهش با شناسایی گونه‌های پادگفتمانی شامل پاد استعاری، پاد تودرتو، پاد روایی، پاد مبتنی بر پرسش، شبیه‌سازی ارجاعی، احیای کنشگر، تفویض اختیار، فراخواندن مخاطب، پاد تجویزی، پاد استعلایی و پاد نهادی، نشان داد که خطبه قاصعه (۱۹۲) با نُه گونه، غنی‌ترین خطبه پادگفتمانی است و خطبه‌های شفشقیه (۳)، جهاد (۱۰۸)، خون‌خواهی عثمان (۱۴۸)، بصره (۹۸) و دیگر خطبه‌های افشاگرانه، هر یک با کاربست متناسبی از این گونه‌ها، به نقد گفتمان حاکم پرداخته‌اند. پاداستعاری با استعاره‌هایی چون «محور آسیاب»، «شیطان به مثابه پیشوای متعصبان»، «کندن چشم فتنه» و «یاری خواستن برده از ارباب» به عنوان پربسامدترین گونه، نظام معنایی گفتمان مسلط را برهم زده و مفاهیم جدیدی را جایگزین ارزش‌های جاهلی ساخته است. پاد روایی با روایت جزئیات داستان‌های قرآنی (همچون عبادت شش هزارساله شیطان، داستان موسی و فرعون و شورای شش نفره) و شبیه‌سازی ارجاعی با ارجاع به آینده هولناک تسلط بنی‌امیه، حقیقت تحریف‌شده تاریخ را افشا کرده‌اند. پاد تودرتو در خطبه قاصعه با ساختاری پنج لایه، مهندسی گفتمانی دقیق امام را به نمایش گذاشته است. تقابل دوگانه «ما/آن‌ها» به مثابه راهبردی بنیادین، به بازتعریف هویت مؤمنانراستین در برابرگفتمان انحرافی حاکم یاری رسانده است. پادگفتمان علوی، دست‌کم سه کارکرد راهبردی افشاگری، هویت‌سازی و جهت‌دهی داشته و با ارائه ارزش‌های جایگزین (تقوا، تواضع، بصیرت، جهاد)، نقشه راهی برای جامعه اسلامی ترسیم کرده است. این پژوهش، ضمن ارائه الگویی جامع برای تحلیل متون دینی-تاریخی، ظرفیت نهج البلاغه را به عنوان نمونه‌ای کم‌نظیر از پادگفتمان سیاسی-دینی در تاریخ اسلام به خوبی به تصویر کشیده و افق‌های تازه‌ای در مطالعات نهج البلاغه، ادبیات کلاسیک و تحلیل گفتمان متون دینی گشوده است.

فهرست منابع

۱. اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. بشیر، حسن (۱۳۹۸). «تحلیل گفتمانی بیعت در نامه‌های حضرت علی (ع) و معاویه برپایه نظریه مدیریت هماهنگ معنا». پژوهش‌های نهج البلاغه. ۱۸ (۳). صص ۱۳۱-۱۶۶.
۳. پروین، نورالدین؛ قنبری، حمید (۱۳۹۶). «بررسی رابطه بافت متن و موقعیت در خطبه‌های نهج البلاغه از دیدگاه تحلیل گفتمان ادبی (مطالعه موردی جنگ صفین)». مطالعات ادبی متون اسلامی. ۲ (۷). صص ۳۳-۵۴.
۴. داوودی مقدم، فریده؛ شعیری، حمیدرضا؛ قطبی، ثریا (۱۳۹۶). «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف (واکاوی داستان‌های یاران غار و خضر و موسی)». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن. س ۶. ش ۱. پی‌اپی (۱۱). صص ۱۶-۱.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷). لغتنامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. ذکایی، عبدالحسین؛ صیادی نژاد، روح‌الله؛ اقبالی، عباس (۱۳۹۹). «تحلیل گفتمان نامه دهم نهج البلاغه براساس الگوی فرکلاف». ادب عربی. ۱۲ (۲). صص ۶۳-۸۳.
۷. رضایی، رؤیا؛ مشهدی، محمدامیر؛ شعیری، حمیدرضا، نیک‌بخت، عباس (۱۳۹۶). «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی نامه‌های نیما یوشیج». دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی. س ۲۵. ش ۸۲. صص ۱۳۳-۱۵۴.
۸. رضایی، رؤیا؛ مشهدی، محمدامیر؛ نیک‌بخت، عباس (۱۳۹۵). «نقش پادگفتمانی استعاره زبانی در ترمیم فرایند ارتباطی در نامه‌های نیما یوشیج». دوماهنامه جستارهای زبانی. ۷۵. ش ۲. پی‌اپی ۳۰. صص ۱۰۵-۱۲۱.
۹. شریف رضی، محمدبن حسین (بی‌تا). نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی. قم: (بی‌نا).
۱۰. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۲). نشانه - معناشناسی دیداری: نظریه و تحلیل گفتمان هنری. تهران: سخن.

۱۱. قهرمانی، علی؛ بیدار، فاضل (۱۳۹۸). «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه براساس تئوری نورمن فرکلاف (مطالعه موردی خطبه‌های علی^(ع) در جریان فتنه خوارج)». پژوهشنامه امامیه. ۵ (۹). صص ۱۷۵ - ۱۹۸.
۱۲. معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۱۳. نامداری اب راهیم؛ جواد؛ خانلری؛ امرائی، ایوب (۱۴۰۳). «تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه، نمونه موردی مفهوم خلافت». دراسات حدیثه فی نهج البلاغه. ۷ (۲). صص ۱۲۹ - ۱۴۰.
۱۴. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

Editorial Board:

Mohammadmahdi Gorjian: Professor of islamic mysticism at international university of Ahlul Bayt

MohammadMahdi Jafari: Professor, Department of Persian Language and Literature, Shiraz University

Ahmad Beheshti: Professor of islamic mysticism at international university of Ahlul Bayt

Esmail Shafagh: Professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul Bayt International University

Seyed Mostafa Mousavi Rad: Associate professor, Department of Persian Language and Literature, University of
Tehran

Soheila Salahi Moghaddam: Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul
Bayt International University

Khalil Beykzad: Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Razi University

Gholamreza Kafi: Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Shiraz University

Moslem Nadalizadeh: Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul Bayt
International University

Dr. Dalal Abbas: Professor of Persian language and literature at the University of Beirut

Dr. Amir-Al-Kelabi: Professor of Persian language and literature at Kufa University

Dr. Falihe Zahra Kazemi: Professor of Persian language and literature at Lahore University

English Translator: **Ali Bogheiry**

Editors: **Aliasghar Bashiri, Tahereh Kazemi**

Page Designer: **Cultural and Artistic Group of Fanoos**

Address: **Next to Tehran Qom's ETC, Khalij Fars Freeway, Tehran, Iran**

Phone: **55235659 / 55235654 (21) (0098)**

Website: **<https://abu.ac.ir>**

Scientific Quarterly of Shiite Literature Studies

The Third Year / Spring 2026 / Number 9

This magazine is published in cooperation with the Iranian
Manuscripts Research Scientific Association

Publisher: Ahlul Bayt International University

Director-in-Charge: Reza Ramezani

Editor-in-Chief: MohammadMahdi Jafari

Manager: Moslem Nadalizadeh