



سخن‌جامعه

فصلنامه علمی - تخصصی

جامعه علمی امیر المومنین (ع) استان تهران

سال پنجم / شماره دهم / پاییز ۱۳۹۵

تحت نظارت دبیرخانه منشورات
معاونت پژوهش حوزه علمی استان تهران

صاحب امتیاز: جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع) استان تهران

مدیرمسئول: حجت الاسلام و المسلمین محمدرضا کرباسی

سر دبیر: حجت الاسلام و المسلمین امیر حسن رفیعی

هیئت تحریریه:

یونس صفری.....استادسطح یک حوزه
 صدیف سالمی.....استادسطح یک حوزه
 حجت صفری.....استادسطح یک حوزه
 امیر حسن رفیعی.....استادسطح یک حوزه
 هادی چراغ پور.....طلبه‌ی سطح سه حوزه
 بهنام آذری.....طلبه‌ی سطح سه حوزه
 علی علی پور.....طلبه‌ی سطح دو حوزه

سخن جامعه با شماره مجوز ۷۸۹۲۵ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، فصل نامه‌ی علمی - تخصصی در زمینه اجتماعی، فرهنگی متناسب با اهداف پژوهشی جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع) است. این نشریه با استناد به مجوز شماره ۵/۹۰/۵۱۵۹ مورخ ۱۳۹۰/۰۴/۱۵ کمیته‌ی نظارت و ارزیابی شورای منشورات معاونت پژوهش مدیریت حوزه علمی استان تهران؛ وابسته به جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع) حائز رتبه علمی - تخصصی می باشد.

طراح و صفحه آرا: سعید منیری

برگردان به انگلیسی: ج. ا.

نشانی: تهران، خیابان شهید رجایی، تقاطع اتوبان آزادگان

جامعه علمی امیرالمؤمنین (ع)

تلفکس: ۰۲۱-۵۵۰۰۳۳۷۱

کد پستی: ۱۸۳۹۹۶۳۳۷۳

نشانی الکترونیک فصلنامه:

www.jea.ir

sokhanejameeh@jea.ir

ر.ایانامه دبیرخانه منشورات استان: Manshoorat@yahoo.com

سایت معاونت پژوهش استان: pajooresh.howzhtehran.com

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

راهنمای نگارش

مشخصات کلی مقالات

۱. محتوای مقاله، در راستای علوم اسلامی و مرتبط با موضوعات مطرح شده از سوی فصلنامه باشد.
۲. مقاله باید علمی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله دارای اطلاعات کتابشناختی معتبر باشد.
۴. مقاله پیش از این، در هیچ نشریه‌ای به چاپ نرسیده و یا به طور همزمان به مجلات دیگر ارسال نشده باشد.
۵. مقاله حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تهیه شده باشد.
۶. معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور، پس از عبارت مربوطه، داخل پرانتز درج شود.
۷. مقاله پس از تایپ (در محیط **Word**) در برگه **A4** و همراه با سی‌دی مربوطه به دفتر فصلنامه فرستاده شده و یا تنها فایل آن به نشانی پست الکترونیکی فصلنامه ارسال گردد.
۸. مقاله با رعایت محورهای مندرج در راهنمای نگارش، تدوین شده باشد.
۹. مقالات مندرج صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان می‌باشد.
۱۰. حق رد یا قبول مقاله و نیز ویرایش و تلخیص آثار اسالی برای فصلنامه محفوظ است.

راهنمای نگارش مقاله

۱. ساختار مقاله شامل موارد ذیل می‌باشد:
 - الف) عنوان مقاله: روشن، گویا، جامع، مانع و تا حد امکان مختصر و ناظر به محتوا باشد.
 - ب) نام نویسنده یا نویسندگان (به علاوه مرتبه علمی، محل خدمت، نشانی و کد پستی محل سکونت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیک)
 - ج) چکیده مقاله: متنی کوتاه بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ کلمه که دربردارنده مسئله اصلی، شیوه تحقیق و نتایج مقاله است.
 - د) کلیدواژگان: واژه‌های اصلی و کلیدی مقاله را بین ۳ تا ۱۰ واژه دربرمی‌گیرد.
 - ه) متن مقاله: شامل مقدمه (مشتمل بر تشریح مسئله، پیشینه و روش تحقیق و فرضیه‌ها)، بررسی ادبیات، ارائه یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری (گزارشی دقیق از دستاوردها و نوآوری‌های پژوهش) می‌باشد.
 - و) منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه و به صورت الفبایی در پایان مقاله ارائه شود.
۲. باورقی‌های توضیحی در انتهای مقاله آورده شود.
۳. روش ارجاع به صورت ارجاع درون متنی است: نام نویسنده، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۹)؛ (Weber، ۲۰۰۰: ۲۴۵)؛ (النمل: ۱۱)؛ (نهج البلاغه: حکمت ۳).
۴. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از چند اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا از یکدیگر متمایز می‌شوند: (مطهری، ۱۳۸۶ الف: ۵۴)؛ (مطهری، ۱۳۸۶ ب: ۱۳۱).
۵. پس از تمام ارجاعات، مشخصات منبع به طور کامل ذکر گردیده و از به کار بردن کلماتی؛ مانند «همان»، «همو»، «پیشین»، «ibid» و نظایر آن‌ها خودداری شود.
۶. منابع در پایان مقاله بدین صورت آورده شود:
 - الف) کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: نام ناشر. نصرآبادی، عبدالله. (۱۳۸۳)، درآمدی بر مبانی جامعه‌شناسی دینی، قم: شفق.
 - ب) مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه. شاملی، نصرالله. (۱۳۹۰)، «زبان‌شناسی و اخلاق عرفانی»، فصلنامه تخصصی اخلاق، ش ۳۰.
 - ج) مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل نشر: نام ناشر، شماره جلد.
 - د) نسخه خطی: زاهد رواجکی، سیف‌الدین ابونصر احمد بن حسین (ف ۵۴۹ق)، لطائف التفسیر، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، نمره مسلسل ۴۶۶ [نسخه خطی]، تألیف: ۵۱۹ق، تاریخ کتابت: ۸۸۱ق.

فهرست مطالب

سخن نخست

۵ امیر حسن رفیعی

اخلاق قرآنی در گفتار و رفتار امام خمینی علیه السلام

۷ احمد شورچه

بررسی مقبولیت فلسفه و شبهات پیرامون آن

۲۱ میثم ملکی فرد

بررسی دیدگاه نحوین نسبت به کارکرد اذا ظرفیه

۳۷ امیر ندائی وحدت

قساوت قلب، عوامل، درجات، آثار و درمان آن از منظر آیات و روایات

۴۹ شعبان حاتمی - مهدی رائیجی

بررسی تطبیقی مهم‌ترین و کار بردی‌ترین اختلافات موجود در جلد اول کتاب سیوطی با دیگر کتاب‌های نحوی

۶۵ محمد محمد صادقی

بررسی اقوال علماء نحو درباره‌ی مسئله‌ی عطف جمله خبریه برانشائیه و بالعکس

۷۹ سپهر جوانبخت - ابوالفضل سلیمانی

۸۷ Abstracts

سخن نخست

امیر حسن رفیعی*

در زندگی امروزی، با توجه به امکانات گسترده ارتباطی قرن بیست و یکم و سرعت فوق العاده ارتباطات و تبادل محتوا در فضاهای مجازی و مشابه آن، امر بر نویسندگان و فعالان پژوهشی بیش از پیش سخت می‌شود. و رسالت نشریه‌هایی چون سخن جامعه را سخت و دشوارتر می‌کند که بتواند با محتوای قابل فهم و در عین حال، دقیق و ژرف، مخاطبان امروزی را جلب و جوامع اسلامی را اقناع علمی نماید.

بالندگی اندیشه و تناسب پیشرفت‌های معرفتی و شناختی با نیازهای فکری زمان، خصوصاً در عرصه‌های معارف اسلامی و دینی از نشانه‌ها و شاخص‌های حیات اجتماعی و دینی جامعه و اندیشمندان دینی است. اندیشمندان دینی، فقیهان مسلمان و فلاسفه اسلامی به ویژه دانش پژوهان حوزه‌های علمیه پیوسته در امتداد این حیات طیبه از هیچ کوششی فرو گذار نکرده‌اند که برگه‌های زرین زندگانی و آثار این بزرگان بر تارک تاریخ می‌درخشد و خود بهترین گواه بر چگونگی فعالیت حوزه‌های علمیه بوده است. در این میان، جامعه علمیه امیرالمؤمنین علیه السلام با در نظر گرفتن شرایط زمان کنونی و با پیگیری اهداف خود در راستای تربیت علمی طلابی آگاه به مقتضیات زمان و عالم به اصول و مبانی اعتقادی دین و متخلق به اخلاق کریمه و پاسخگو در عرصه‌های مختلف دینی و اجتماعی، با استفاده از مقالات طلاب پژوهشگر این مجموعه، در ضمن تمرین نویسندگی و تقویت اعتماد به نفس طلاب جوان کشور که از

رهنمون‌های رهبری عزیز است، به حد وسع و قدرت علمی خود، نیاز مخاطبان در زمینه‌های گوناگون را فراهم می‌نماید.

این مجموعه و فصل نامه خود را مبرای از نقص و کاستی ندانسته و امید آن که پیشنهادها، انتقادهای، و همراهی مخاطبان حقیقت جو و دلسوز به شکوفایی و رشد روز افزون «سخن جامعه» بیانجامد.

اخلاق قرآنی در گفتار و رفتار امام خمینی علیه السلام

احمد شورچه *

چکیده

در میان بشریت افرادی هستند که منشأ اثر بر دایره‌های بزرگ‌تر از محیط اطراف خود هستند، به گونه‌ای که تاریخ را متحول کرده و طرحی نو بر می‌اندازند و عده‌ای را مقهور خود ساخته و بر ابدان و یا قلب‌های آنان حکومت می‌کنند؛ یکی از این مردان بزرگ تاریخ امام خمینی روحی فداه می‌باشد، امامی که مکمل و راشد طریق به سمت سعادت گشت و عده کثیری را به این راه خوانده و دست یاری به سمت ایشان دراز نمود، به راستی وجه تمایز این شخصیت با مردم دیگر چه بود که او امام گشت و دیگران مأموم؟ او از کدامین منبع ارتزاق می‌نمود که تأمین کننده رزق معنوی کثیری از مردم گشت؟ ما در این مقاله ابتدا به تبیین مطلق چگونگی نفس و هیئت نفسانی انسان و مسائل مربوط به آن پرداخته و سپس انواع مکاتب در این زمینه را بررسی کرده و توضیحاتی راجع به مکتب قرآن بیان داشته و سپس به تبیین بعضی نمونه‌های در این زمینه (اخلاص، تواضع، عطوفت، صبر و توکل) و تطبیق شخصیت حضرت امام با آن‌ها پرداخته و در این راه از مکتوبات و بیانات ایشان در تألیفاتشان استمداد جستیم. سعی بر این بود که برای هر موضوع، شاهد مثالی از سیره ایشان بیان کنیم، تا روشن سازیم که قدرت جاذبه والای امام دل‌ها از این منبع عظیم نشأت گرفته است. و تجلی گاه فرامین قرآن مبین بوده و مصداق انسان متخلق به اخلاق قرآنی می‌باشد.

لازم به ذکر است که روش اجرای این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای بوده است.

کلید واژه

اخلاق، قرآن، امام خمینی علیه السلام، گفتار، رفتار؛

مقدمه

در این مقاله ابتدا به شرح معنای خلق و اخلاق در لغت و اصطلاح مکاتب مختلف پرداخته و سپس با الهام گرفتن از تقریرات و مکتوبات آن حضرت و همچنین از کلام و اظهارات دوستان و آشنایان ایشان و یک سری مطالب مربوط با موضوع از کلام بزرگان و تطبیق آن‌ها با شخصیت حضرت، جوابی برای سوالات بالا بیابیم و قدری از ابهامات را کاسته و با مبانی اخلاقی و رفتاری ایشان آشنا شویم. و روشن سازیم که چنین شخصیت آرمانی و برجسته‌ای تنها در این مکتب است که شکل می‌گیرد و اخلاق و رفتار وی شهره هر شهر شود، مکتبی که سرآمد تمام ایدئولوژی‌ها و جهان بینی‌ها است، مکتب قرآن و عترت است.

جرقه این سوالات و نقطه آغازین این تحقیقات و تفکرات در این شخصیت را می‌توان همان ابتدای قیام ظلم ستیز تاریخیشان و اولین شعله‌های آتشین باطل سوزشان دانست که همه را به اعجاب کشانده و انگشت حیرت بر دهان‌ها نهاد. اگرچه آغاز انتشار مقالات در این زمینه را می‌توان از سال ۱۳۷۲ دانست.

اگر چه نوشتن از بزرگ مردان تاریخ قلمی به بلندای همشان می‌طلبید، و قلم شکسته چون منی را نشاید که راجع به آن بزرگوار لب بگشاید. «ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا... و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا» (بقره/۲۸۶).

خُلق، هیئت ثابت نفسانی

علامه طباطبایی (رضوان الله علیه) می‌فرماید: «کلمه‌ی خُلق به معنای ملکه نفسانی است که افعال بدنی، مطابق اقتضای آن ملکه به آسانی از آدمی سر می‌زند، حال چه این که آن ملکه از فضائل باشد، مانند: عفت و شجاعت و امثال آن و چه از رذائل باشد، مانند: حرص و جبن و امثال آن» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۶۱۸).

علامه شبر در کتاب خود چنین می‌فرماید: «خلق» با ضم خاء عبارت از: صورت باطنی انسان، همان طور که خلق با فتح خاء عبارت است از صورت ظاهری انسان؛ مثلاً «فلانی خُلق و خُلق نیکویی دارد» یعنی هم ظاهر و هم باطن وی نیکو است، و برای هر کدام هیئت و صورتی است زشت یا زیبا. پس خلق، «هیئتی است پا برجا در نفس آدمی، که از آن افعال انسان بدون اندیشه و فکر، در عین آسانی صادر می‌گردد» اگر از آن افعالی نیکو و مورد پسند «شرع و عقل» صادر گردد «خلق نیکو»، و اگر از آن افعالی زشت و ناپسند انجام گیرد «خلق بد» گفته می‌شود.

در تعریف خلق، پا برجایی آن شرط شد؛ زیرا که به انسانی که به ندرت و بنا به نیاز و یا حالتی

عارضی مال خویش را انفاق می‌کند، گفته نمی‌شود: «خَلَقْتُ سَخَاوَتَمُنْدَى اسْت»؛ چون این شکل و صورت در نفس او ثابت و پا برجا نیست (یعنی حالتی همیشگی و دائمی ندارد).

هم چنین در تعریف فوق، آسانی قید گردید، به جهت این که اگر انسانی مال خویش را با اجبار و اکراه و عدم رضایت قلبی انفاق کند، باز به عنوان «انسان سخاوتمند» نامیده نمی‌شود.

خلق، همواره در عمل ظاهر نمی‌شود؛ زیرا که چه بسیار انسان‌هایی که خلقی بخشنده دارند، اما به خاطر نداشتن ثروت و مال و یا به علت موانعی چند، از بذل مال ناتوانند، و هم چنین افرادی بخیل از سر ریا و نشان دادن به دیگران بذل مال می‌نمایند.

هم چنین باید گفت که همواره توانایی مورد نظر نمی‌باشد؛ زیرا توانایی نسبت به دو امر متضاد؛ یعنی سخاوت و بخل یکسان است و نیز نه از روی آگاهی؛ زیرا آگاهی به زیبایی و زشتی به یک صورت تعلق می‌گیرد و بلکه سیرت عبارت است از هیئت و ماهیت نفس و صورت نهایی آن.

همان گونه که زیبایی چهره تنها به زیبایی چشم کامل نمی‌گردد، بلکه باید بینی و دهان و رخسار و تمام قسمت‌های چهره زیبایی داشته باشند، تا زیبایی کامل شود، برای باطن انسان نیز باید چهار خصلت جمع گردد تا زیبایی درونی کامل شود؛ چون باید استوار شد و به اعتدال و تناسب رسید، نیکویی اخلاق به دست می‌آید. این چهار رکن عبارت‌اند از:

قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت، قوه عدل

در این میان «قوه عدل» میان سه قوه دیگر قرار دارد (علامه شبر، ۱۳۷۳ش، ص ۱۰۱).

و شهید مطهری نیز در این زمینه می‌فرماید: «انسان از نظر خُلق، بالفعل به دنیا آمده، یعنی در عالم رحم بدون اختیار او خَلَقْتُ تمام می‌شود؛ ولی انسان از نظر خُلق، بالقوه به دنیا می‌آید و خودش است که باید برای خودش خُلق بسازد و به عبارت دیگر این خود انسان است که باید خودش را از نظر درون و روح و اندام‌های روحی بیافریند.

یک تفاوت حیوانات با انسان این است که حیوان وقتی که به دنیا می‌آید، چه از نظر جسمی و چه از نظر خصلت‌های روحی، بالفعل به دنیا می‌آید؛ یعنی حیوان با یک سلسله غرایز به دنیا می‌آید و تا آخر هم همین‌طور است، روح و جسم در حیوان هماهنگ‌اند، ولی انسان از نظر جسم، کامل (یعنی تمام شده) به دنیا می‌آید، یک عضو ناتمام از او باقی نیست که در دنیا بخواهد تمام شود؛ اما انسان از نظر روح یک منزل نسبت به جسم عقب است؛ یعنی جسمش در مرحله رحم تمام می‌شود و روحش در دنیا باید تمام شود. این است که دنیا رحم جان انسان است. از نظر جسم، خودش در رحم خودش را نساخته است، او را تمام کرده‌اند؛ از نظر روح، در عالم دنیا خودش باید خودش را تمام کند و بسازد.

این است که قلم قضا و قدر را در دنیا به دست خود انسان داده‌اند، نقاشی و رسم و طراحی و مهندسی ساختمان روحی انسان را در دنیا به خود انسان داده‌اند» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۴۸).

هم چنین آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: «بین جهان بینی و علم اخلاق تأثیر متقابل وجود دارد؛ زیرا از یک سو اخلاقیات مانند منطقیات، طبیعیات و ریاضیات از علوم جزئی است و زیر پوشش علم کلی (جهان بینی) قرار دارد؛ چون این علم موضوع خود را که نفس و قوای آن است اثبات می‌کند، چنان که بخشی از این‌ها را هم علوم طبیعی اثبات می‌کند، و از سوی دیگر علم اخلاق نیز درباره جهان بینی اظهار نظر می‌کند؛ به این معنا که در علم اخلاق ثابت می‌شود جهان بینی توحیدی، خیر، ملایم با روح و امری ارزشی و کمال روح است، ولی جهان بینی الحادی، شر، زیانبار و قبیح است و برای روح، پیامد ناگواری دربر دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۱).

اخلاق در قرآن

در زمینه اخلاق، مکاتب متعددی وجود دارد که هر یک از آنها به گونه‌ای آن را تعریف کرده‌اند؛ ما در اینجا به ذکر بعضی از آن‌ها می‌پردازیم.

الف) مکتب سقراط و افلاطون؛

سقراط دانشمند معروف یونانی بر این عقیده است که رهبری صحیح عواطف و غرائز در به ثمر رساندن درخت فضیلت و اخلاق در پرتو علم و دانش است. اما افلاطون می‌گوید در پرتو پرورش عقل و خرد آدمی می‌تواند جلوی طغیان و سرکشی عواطف و احساسات را بگیرد و فضائل نفسانی را در خود ایجاد کند.

ب) مکتب عاطفه و محبت؛

این مکتب یکی از قدیمی‌ترین مکاتب اخلاقی است که ملاک اخلاق در آن عاطفه و محبت است و هر کاری که از عاطفه و محبت از انسان سر زند را کار اخلاقی می‌نامد و فاعل آن را متعلق به فضائل اخلاق و هر کاری که از انگیزه‌های خود خواهانه و میل‌های طبیعی انسان سرچشمه گیرد را غیر اخلاقی می‌داند.

ج) مکتب وجدان؛

طرفداران این مکتب معتقدند که انسان به صورت فطری و ذاتی فضیلت دوست و فضیلت خواه است. کانت در این باره می‌گوید: وجدان اخلاقی دستورهای صریح و قاطعی است که وجدان انسان به او الهام می‌کند.

د) مکتب اسلام؛

واضح است که نمی‌توان انکار کرد که علم و دانش و عقل و خرد یکی از عوامل مهم فضائل اخلاقی در انسان است؛ ولی هرگز نمی‌توان به طور کلی پذیرفت که علم و عقل در همه وقت و در همه افراد مهار کننده غرائز سرکش آن‌ها باشد، و افراد با علم و عقل اجتماع همیشه کسانی هستند که دارای ملکات فاضله‌اند، و در مقابل افراد بدون علم و خرد جامعه همیشه گروه بدها را تشکیل می‌دهند. و از طرفی مکتب محبت هم نمی‌تواند کامل و بی نقص باشد چرا که نظری یک بعدی است و این چنین نیست که اعمال محبت مصطلح در هر زمانی صحیح و عقلانی باشد. مکتب وجدان هم تام و تمام نمی‌باشد چرا که وجدان و الهام نفس همیشه حجیت نداشته و اعم از الهام خوب و الهام بد است «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس، ۸).

اما اسلام، اول این که به حسن و قبح ذاتی فضائل و رذائل اخلاقی معتقد است، و دوم این که اخلاق در اسلام متکی به ایمان به خداست؛ زیرا فرد مسلمان معتقد است که خداوند متعال در همه احوال حاضر و ناظر اعمال اوست «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْمرصاد» (فجر، ۱۴) و هم چنین معتقد به پاداش و کیفر اعمال است و اسلام برای فرامینش ضامن اجرا دارد که همان تفکر ارزشمند «آخرت» است. و هم چنین فطرت مخموره انسان را به خلاف فطرت محجوبه اش کمال طلب و فضیلت خواه می‌داند؛ و بابتی را معرفی می‌کند به عنوان باب توبه که راه بازگشت خاطیان به صراط است؛ به همین خاطر است که در چهارده قرن گذشته برترین و درخشانده‌ترین و جامع‌ترین مکاتب اخلاقی است. (به خاطر ضیق مقام به نمونه‌های دیگر مثل مکتب غرب که اصالت لذت است و مکتب کمونیستی یا مارکسیستی یا اصل اقتصاد اشاره نکردیم (حائری تهرانی، ۱۳۷۳، ۵۵ الی ۷۰).

در قرآن کریم، اخلاق انسانی مطابق همان فطرت مخموره انسان‌ها تعریف می‌شود که در نزد عقل سلیم از هرگونه پستی و کمبودی مبرا و جامع تمامی نیکویی‌ها می‌باشد.

«اخلاق اسلامی مجموعه‌ای از گفتارها و کردارها و باورهایی است که می‌بایست بر پایه اصول و قواعد و فضائل و آداب همبسته با عقیده و شریعت اسلامی از لا به لای منابع اساسی اسلام که قرآن و سنت معصومانعلیهم السلام است دریافت شود. بنا براین اخلاق در اسلام بخشی از دین نیست؛ بلکه خمیر مایه و روان آن می‌باشد. و اخلاق نیک یک برتری است؛ زیرا جان‌ها را جذب می‌کند و موجب فزونی محبت می‌شود و به سوی کردار نیک فرا می‌خواند» (هیئت محمد امین، ۱۳۸۵، ۲۵).

حضرت امیر فرمودند: «اللّٰهُ اللهُ فى القرآن لا یسبقکم بالعمل به غیرکم» (نهج البلاغه، نامه ۴۷).

امام علیه السلام می‌نویسند: بدان ای عزیز عظمت هر کلام و کتابی یا به عظمت متکلم و کاتب آن است، و

یا به عظمت مطالب و مقاصد آن است، و یا به عظمت نتایج و ثمرات آن است، و یا به عظمت مرسل الیه و حامل آن است، و یا به عظمت حافظ و نگاهبان آن است، و یا به عظمت شارح و مبین آن است، و یا به عظمت وقت ارسال و کیفیت آن است، و جمیع این امور که ذکر شد در این صحیفه نورانیةً به وجه اعلی و اوفی موجود، بلکه از مختصات آن می‌باشد.

خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه‌ی رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوت الفاظ و صورت حروف درآمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیرهای آمال و امانی، و رساندن آن‌ها را از حسیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوت و انسانیت، و از مجاورت شیطان به مرافقت ملکوتیین بلکه به وصول به مقام قرب و حصول مرتبه لقاءالله که اعظم مقاصد و مطالب اهل الله است. و از این جهت این کتاب، کتاب دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول به این مقام است؛ و مندرجات آن اجمالاً آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا اعانت می‌کند سالک و مسافر الی الله را. و دیگر از مقاصد و مطالب آن، دعوت به تهذیب نفوس و تطهیر بواطن از ارجاس طبیعت و تحصیل سعادت، و بالجمله کیفیت سیر و سلوک الی الله است. و این مطلب شریف به دو شعبه منشعب است: یکی تقوا به جمیع مراتب آن، که مندرج در آن است تقوی از غیرحق و اعراض مطلق از ما سوی الله. و دیگر، ایمان به تمام مراتب و شئون، که در آن مندرج است اقبال به حق و رجوع و انابه به آن ذات مقدس. و این از مقاصد مهمه این کتاب شریف است که اکثر مطالب آن بلاواسطه یا مع الواسطه به این مقصد رجوع کند.

و باید این مطلب مهم را در نظر بگیری که به کتاب شریف الهی نظر تعلیم داشته باشی، و خود را موظف به تعلم و استفاده بدانی. و مقصود ما از تعلیم و تعلم آن نیست که جهات ادبیات و نحو و صرف را از آن تعلیم بگیری؛ یا حیث فصاحت و بلاغت و نکات بیانیه و بدیعیه از آن فراگیری؛ یا در قصص و حکایات آن به نظر تاریخی و اطلاع بر امم سالفه بنگری؛ هیچ یک از این‌ها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور اصلی کتاب الهی به مراحل دور است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ۱۱۸۲، الی ۱۹۵).

امام خمینی علیه السلام متخلق به قرآن

حضرت آیت الله جوادی آملی حفظه الله درباره شخصیت امام خمینی علیه السلام می‌نویسد: برخی از بزرگان اهل معرفت جهاد و به تبع آن هجرت را به سه بخش تقسیم کرده‌اند، «جهاد اصغر» که در ظاهر و با دشمن خارجی صورت می‌پذیرد؛ «جهاد اوسط» که منظور جهاد با نفس و تمایلات نفسانی و غیر عقلانی می‌باشد، و در نهایت «جهاد اکبر» که به معنی رهیدن از عقلال عقل و گام نهادن در وادی عشق است،

که امام کبیر در این هر سه زمینه قهرمان میدان بودند و دل سپرده حضرت حق؛ آری او هرگز نمی‌گوید چون یار و یاورى ندارم و هیچ کشوری مرا نمی‌پذیرد چگونه فریاد برآرم و مبارزه کنم؟ بلکه می‌گوید: من از دریایی به دریا و از فرود گاهی به فرود گاه و از کشتی به کشتی دیگر سفر کرده و حرف خود را باز گو خواهم کرد.

این سخن عاشقی است از بند عقل رهیده که در مرحله هجرت کبری و جهاد اکبر به سر می‌برد؛ اما استدلالیان در این گونه مواقع، تقیه را ترجیح می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۳۸).

وقتی که به سیره حضرت امام خمینی علیه السلام بنگریم در میابیم که رفتار و گفتار ایشان کاملاً بر ممشى و مسیر بزرگ‌ترین و والاترین مکتب بشری، قرآن و عترت است و منشأی غیر از آن برایش تصور نمی‌شود.

ایشان در کتب خود می‌فرمایند: ابتدا باید به حظ عقل که یقین عقلانی است باید رسید و مسائل را اثبات نمود، سپس با کوشش و جهاد و ریاضت بسیار این مسائل را به قلب رسانده و به اطمینان قلبی باید دست یافت و چه زیبا آیت الله جوادی آملی در مورد ایشان عبارت (قهرمان اسفار اربعه) را به کار برده‌اند و ایشان را برتر از بسیاری از افراد که در سفری از اسفار مانده‌اند دانسته و در وصف بروز این سفرها در وجود حضرت قلم می‌رانند.

حضرت رسول فرمودند: «علماء امتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل» (مجلسی، ۳۵، ۳۰۵)،

براستی شما چگونه بدون عصایی و نورگریبانی و بدون وجود شخصی افصح از خود و با وجود آن همه جو مخالف و تکفیر و تهمت و اهانت و با وجود حکومتی قدرتمند که به مراتب قوی‌تر از قدرت‌های پیشین بود به پیکار برخاستی و تمام قد در مقابل سختی‌ها ایستادی و الحق و الانصاف از خویشان خویش گذشتی، که سرودی

«فاطی به سوی دوست سفریاید کرد از خویشان خویش گذر باید کرد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۲۰۳)

و چون احصاء تمام مسائل اخلاقی این شخصیت بسی بعید از نویسنده حقیر است و در این مختصر نمی‌گنجد به بیان مواردی چند از ابواب اخلاقی می‌پردازیم؛

۱- اخلاص؛

«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف ۱۱۰)؛

اخلاص، یعنی: «تصفیه العمل من کل شوب و این اعم است از آن که شوب به رضای خود داشته باشد یا به رضای دیگران» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ۳۲۸)، و حضرت امام در این باره می‌فرمایند: «هر سالکی که با قدم انانیت و خود بینی و در حجاب انیت و خودخواهی طی منزل سلوک کند ریاضتش باطل و

سلوکش الی الله نیست، بلکه الی النفس است».

و در ذیل آیهی شریفه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (نساء، ۱۰۰)، می‌فرماید: «مادام که نفس را تعلقی به خویش و توجهی به انیت است مسافر نشده و تا بقایای انانیت در نظر سالک است و جدران شهر خودی و اذان اعلام خودخواهی مختفی نشده، در حکم حاضر است نه مسافر و مهاجر.»

«کسی که با قدم عبودیت سیر کند و داغ ذلت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول به عز ربوبیت پیدا کند و چون از تصرفات خود گذشت و مملکت وجود خود را یک سره تسلیم حق کرد و خانه را به صاحب خانه واگذار نمود و فانی در عز ربوبیت شد، صاحب خانه خود متصرف در امور گردد و دستی جز دست دوست در مملکت او کارگر نگردد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ۷ و ۸).

به عنوان مثال: همین یک کلام از ایشان کافی است که فرمودند: «اگر چنانچه تشخیص دهم وظیفه شرعی من این است که در یک دهکده دور افتاده و متروک بروم و انجام وظیفه کنم، آن را انجام می‌دهم، حتی اگر هیچ کس به من توجهی نکند و از انظار ساقط شوم» (ستوده، ۱۳۸۰، ۲۱۴).

۲- تواضع؛

«وَلَا تَصَعَّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (لقمان، ۱۸)؛

حضرت امام در این باره می‌فرماید: «انسانی که دارای شرح صدر باشد، هر چه از کمال و جمال و مال و منال و دولت و هشم در خود ببیند، به آن اهمیت ندهد و در نظرش بزرگ و مهم نیاید. سعه وجود چنین انسانی، به قدری است که بر تمام واردات قلبی غلبه کند و از ظرف وجودش، هیچ چیز لبریزی نکند. و این سعه صدر، از معرفت حق تعالی پیدا شود؛ و یاد حق تعالی دل را از منازل و مناظر طبیعت منصرف کند، و تمام جهان و جهانیان را از نظر او بیاندازد، و دل بستگی به احدی غیر از حق پیدا نکند، و با هیچ چیز دل خوش نکند، و همتش به مرتبه‌ای رسد که تمام عوالم وجود در پیش نظرش نیاید.

پس هر چه واردات قلبی پیدا کند، دامن گیر او نشود و خود را به واسطه آن‌ها بزرگ و بزرگوار شمارد. و هر چه غیر از حق و آثار جمال و جلال او است، در نظرش کوچک باشد. و این خود منشاء تواضع برای حق شود، و به تبع برای خلق؛ زیرا که خلق را نیز از حق ببیند. و همین، منشأ عزت نفس و بزرگواری هم شود؛ زیرا که روح تملق که از نفع طلبی و خودخواهی پیدا شود، در او نیست. پس خداخواهی سعه صدر آورد، و سعه صدر تواضع و عزت نفس آورد» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ۳۳۷).

این عارف وارسته و از خلق گسسته و به حق پیوسته درباره خود در آن کتاب رفیع خود سر الصلاة می‌نویسد: «این سرگشته وادی حیرت و جهالت و بسته به تعلقات انیت و انانیت و سرگرم باده خودی و

خود پرستی و بی خبر از مقامات معنویه و ملک هستی...» (امام خمینی، ۱۳۹۰، (۲)).

به عنوان مثال: «سید حمید روحانی نقل می‌کند: از تواضع و فرو تنی امام و بی اعتنایی ایشان به مسائل دنیوی این بود که در مراسم یادبودی که برای مراجع در نجف گرفته می‌شد، ایشان صبر می‌کردند که علمای طراز اول، مجلس فاتحه برگزار می‌کردند بعد نوبت طلاب و افاضل حوزه می‌رسید، آن‌ها هم برگزار می‌کردند، بعد از طلاب، امام دستور می‌دادند از طرف ایشان مجلس فاتحه گذاشته شود، در فوت مرحوم آقای حکیم نه تنها بعد از همه مراسم فاتحه برگزار کردند، بلکه دستور دادند از پشت بلندگو که اعلام فاتحه می‌کنند، جز کلمه سید خمینی هیچ چیز به آن اضافه نکنند» (سعادت‌مند، ۱۳۸۹، ۱۱۵)؛ یا به عنوان نمونه‌ای دیگر، ایشان فرمودند: «در یکی از حرف‌هایشان هم نوشته بودند که خمینی پستان زن‌ها را دارد می‌برد، شما الان نشستید این جا، می‌بینید خمینی یک طلبه ضعیفی است. این جا نشسته با شما صحبت می‌کند و مردم هم به او علاقه دارند؛ چون نوکر خودشان است. آدم به نوکرش، به خادمش علاقه دارد» (موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ۳۰۰).

۳- رحمت و رأفت؛

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح، ۲۹)؛

ما نباید از این بُعد شخصیت ایشان غفلت کنیم. کسانی که آشنایی بیشتری با شخصیت ایشان داشته باشند و در رفتار ایشان به خصوص با اهل خانه و اقوامشان نظر افکنند، جلوات مهر و محبت و ملاحظت را در ایشان لمس می‌کنند.

حضرت امام علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «اگر این رحمت و عطوفت در حیوان و انسان نبود، رشته حیات فردی و اجتماعی گسیخته می‌شد. و با این رحمت و عطوفت، حیوان حفظ و حضانت اولاد خود، و انسان حراست از عائله خود، و سلطان عادل حفظ مملکت خود می‌کند. اگر این رحمت و شفقت و رأفت نبود، هیچ مادری تحمل مشقت‌ها و زحمت‌های فوق العاده اولاد خود را نمی‌کرد. و این جذبه رحمت و رأفت الهی است که قلوب را به خود مجذوب نموده، و بالفطره حفظ نظام عالم را می‌فرماید. اهل معرفت می‌فرمایند: «بسط بساط وجود و کمال وجود، به اسم رحمان و رحیم است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ۲۳۲ و ۲۳۳).

به عنوان مثال مرحوم آقای تربتی نقل می‌کنند: «روزی با امام در حال رفتن به درس مرحوم شاه آبادی بودیم. زمستان بسیار سردی بود، از کنار مدرسه حجتیه عبور می‌کردیم، دیدیم خانمی کنار رودخانه نشسته و دارد پارچه‌ها و کهنه‌هایی را می‌شوید. می‌دیدیم که یخ‌های رودخانه را می‌شکست و کهنه می‌شست بعد دستش را از آب بیرون می‌آورد و مقداری با دمای بدنش گرم می‌کرد و دوباره لباس

می‌شست. امام، قدری به او نگاه کرد، بعد به من فرمود: شما بروید، بعد من می‌آیم. خودشان ایستادند و به کمک آن خانم لباس‌ها را شستند و کنار گذاشتند و چیزی هم یادداشت کردند که بعد معلوم شد آدرس آن خانم مستمند را از او گرفته بودند. هر چه از ایشان پرسیدم قضیه چه بود، نفرمودند، بعد معلوم شد به آن خانم گفته‌اند شما بیایید منزل، من می‌گویم آب را برای شما گرم کنند و دیگر شما اینجا نیاید و خود من هم کمکتان می‌کنم» (رجایی، ۱۳۷۸، ۲۱۵).

آری! همان پیر مردی که خم ابروانش لرزه بر حکومت‌ها می‌افکند؛ همان امامی است که با نوه خردسال خود فوتبال بازی می‌کند، و برای دختر خود چایی می‌آورد، قطعه‌های گوشت خورشتش را به گربه می‌دهد، و دستشویی‌شان را به جای دستور به خدمتکار، خود تی می‌کشد، و بستن یک درب را از همسر خود نمی‌خواهد، و با حرف‌های یک مادر شهید، اشک از گونه‌هایش جاری می‌شود!...

۴- صبر و استقامت؛

«وَأَسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَأَمِنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» (شوری، ۱۵)؛

«در ره خال لبش لبریز باید جام درد رنج را افزون کنی نی از پی درمان شوی» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۱۸۵)

به تعبیر خواجه نصیر الدین طوسی صبر یعنی: «نگهداری نفس است از بیتابی نزد مکروه»

(امام خمینی، ۱۳۷۶، ۲۶۰).

حضرت امام علیه السلام در باب صبر می‌فرمایند: «بدان که چون فطرت اصلیه انسانی بر حب کمال و جمال است، و خداخواه و خدابین است، پس آنچه از واردات بر او وارد شود از جانب خدا- گرچه به حسب طبیعت ناگوار باشد - اظهار جزع نکند، و جزع از واردات حق را، عیب شمارد. و چون محتجب به حجب نفسانیه طبیعیه شد و زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را گرفت، بر واردات بیتابی و جزع کند، و از فقدان مطلوبات طبیعیه ناشکیبایی نماید. رجل روحانی که به فطرت اصلیه خدا داده باقی باشد، صبر و ثبات در هر چیز کند، و عنان گسیختگی ننماید، و قوت روح او بر مطلوبات طبیعت چیره شود، و دست و پای خود را در پیش آمدها گم نکند، و چون از حب دنیا و نفس وارسته است، فقدان آن‌ها او را نلرزاند؛ چه که تمام لغزش‌ها از حب دنیا و نفس ریشه می‌گیرد» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ۴۲۰ و ۴۲۱).

می‌بینیم که حضرت امام، در راه رسیدن به هدف خود و در راه خدمت به اسلام و بندگی پروردگار، چگونه بر تمام مصائب و مشکلات که هر کدام از آن‌ها انصافاً مرد افکن و کمر شکن بود صبر نموده و در این راه استقامت ورزید و با ایمانی از عمق جان برخاسته ندای «ربنا الله» سر داد و در مقابل تمام کفر و شرک استقامت نمود، و در راه هدف، بر حدود پانزده سال تبعید و سختی و رنج‌های یک ملت صبر نمود و از راه منصرف نگشت؛ طوبی له و حسن مثاب.

فرزند ایشان سید احمد نقل می‌کند: «وقتی که با اوج گیری مبارزات در ایران دولت عراق فهمید که فعالیت امام برای عراق هم خطرناک شده است، «سعدون شاکر» رئیس سازمان امنیت عراق به امام پیغام فرستاد: حضرت عالی چون گذشته می‌توانید در عراق به زندگی عادی خود ادامه دهید، ولی از کارهای سیاسی که باعث تیرگی روابط ما با ایران می‌شود خودداری کنید و در صورت ادامه کارهای سیاسی، باید عراق را ترک کنید. تصمیم امام معلوم بود؛ رو کردند به من و گفتند: گذرنامه من و خودت را بیاور. بعد فرمودند: من هر کجا بروم و فرشم را پهن کنم (اشاره به زیلوی اتاقتشان کردند) آن جا منزل من است و من از آن آخوندهایی نیستم که تنها به خاطر زیارت دست از تکلیفم بردارم» (رجایی، ۱۳۷۸ج ۴، نقل در درس‌های از امام اخلاص و تقوا).

۵- توکل؛

«وَلَا تَطِغِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُتَنَفِّقِينَ وَ دَعِ أَذَاهُمْ وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً» (احزاب، ۴۸)؛

حضرت امام علیه السلام در این باب، پس از ذکر چند تعریف از توکل که من جمله آن‌ها این است که «واگذار نمودن جمیع امور است به مالک آن و اعتماد نمودن به وکالت اوست» پس از تعریف توکل می‌فرمایند: «توکل، حاصل نشود مگر پس از چهار چیز، که به منزله ارکان توکل هستند؛

اول، ایمان به آن که وکیل عالم است به آن چه که موکل به آن نیاز دارد؛

دوم، ایمان به قدرت وکیل است بر رفع احتیاج؛

سوم، آنکه وکیل بخل ندارد؛

و چهارم، اینکه محبت و رحمت به موکل دارد؛

و با اختلال در یکی از این امور، توکل حاصل نشود و اعتماد به وکیل حاصل نشود؛ چه که اگر احتمال دهد که وکیل جاهل به امور باشد، و محال احتیاج را نداند، اعتماد به او نتواند کرد. و اگر علم او را بداند، ولی احتمال دهد با کمال علم، عاجز باشد از سد احتیاج او، اعتماد به او نکنند. و اگر قدرت او را نیز معتقد باشد و احتمال بخل در او بدهد، اعتماد حاصل نشود. و اگر این سه محقق باشد ولی شفقت و رحمت و محبت او را احراز نکرده باشد، معتمد به او نشود؛ پس توکل حاصل نشود.

پس پایه توکل بر این ارکان اربعه قرار داده شده. و این که مذکور داشتیم که «ایمان به این امور رکن باب توکل است» برای آن است که مجرد اعتقاد و علم را، تأثیر در این باب نیست.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسلیم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند، و به علوم صرفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدمات حصول این حقایق را به قلب برساند تا این احوال حاصل شود.

آقای عباس مه‌ری نقل می‌کنند: «وقتی در مرز، مأموران دولت کویت امام را شناختند قبول نکردند ایشان به کویت وارد شوند. من واقعا متأثر شدم؛ لذا به امام عرض کردم: چرا از نجف بیرون آمدید؟ فرمودند: «ما را بیرون کردند، ما را فرستادند؛ لکن خودمان به اختیار به کویت آمدیم.» دو مرتبه امام، مجبور شدند به عراق برگردند. من به ایشان عرض کردم: «بروم به این مأمور کویتی حرفی بزنم؟» فرمودند: «ابدا، حیف نیست وجهه خود را پیش این ناکس بفروشی؟ ما بر می‌گردیم ما با خدا هستیم.» امام ناراحتی مرا حس کردند، هنگام برگشت به عراق دو سه کلمه نصیحت کردند که شما ناراحت نشوید، برای این که ما امرمان دست خودمان نیست، ما تفویض امرمان را به خدا کردیم هر چه او برای ما بخواهد همان خیر است» (رجایی، ۱۳۷۸، ۲۰۰، نقل در درس‌هایی از امام-اخلاص و تقوا، ۱۳۸۹، ۴۵).

هم چنین حجت الاسلام والمسلمین امام جمارانی نقل می‌کند: «در ایام جنگ مواقع خیلی حساس و خطر ناکی پیش آمد، گاهی اطراف بیت امام هم مورد حملات موشکی قرار می‌گرفت و در تمام این احوال، امام هیچ گونه عکس‌العملی که حاکی از ناراحتی و نگرانی ایشان باشد از خود نشان ندادند» (رجایی، ۱۳۷۸، ۱۹۴، نقل در درس‌هایی از امام-اخلاص و تقوا، ۱۳۸۹، ۴۸).

نتیجه

رفتار و عملکرد انسان و آثار خارجی وی برگرفته از هیئت نفسانی و شاکله وجودی اوست که سیره و گفتار و رفتار وی را رقم می‌زند. در میان انسان‌ها، افرادی که تأثیرشان در اجتماع بیش از دیگران است و آثار خارجی آن‌ها شعاع وسیعی را در بر می‌گیرد؛ از نفس نیرومندتر و مهذب‌تر و ساخته‌تری برخوردارند که امکان این فعالیت را به آن‌ها می‌دهد و پر واضح است که چگونگی و حالات این نفس که اخلاق نامیده می‌شود؛ مرهون مجاهدت‌ها و ریاضت‌های صاحب آن است که هر چه قدر در مطابق نمودن آن با الگوی نمونه که در کتاب هدایت تعریف می‌شود بکوشد، خیرات و بازدهی آن بیشتر می‌شود.

در قرآن کریم، اخلاق انسانی مطابق همان فطرت مخموره انسان‌ها تعریف می‌شود که در نزد عقل سلیم از هرگونه پستی و کمبودی مبرا و جامع تمامی نیکویی‌ها می‌باشد.

مسائل اخلاقی که در آینه بزرگان متبلور می‌شود از آنجا که با فطرت انسان‌های بیدار گره خورده است هرگز به فراموشی سپرده نشده و همیشه جولان‌گاه تفکرات و تعمق‌های صاحبان خرد می‌ماند، و گرچه تاریخ به راه خود می‌رود و در هر عصر متحول می‌گردد اما اسطوره‌هایی چون خمینی کبیر به همان قدر و منزلت در قلب‌ها باقی می‌مانند و همچون خورشیدی بر قلب مردم آزاده و سالک می‌تابند و نور افشانی می‌کنند؛

زنده نگه داشتن یاد ایشان خدمتی به آیندگان است کسانی که او را ندیدند و از دور، دستی بر آتش دارند، و این حقایق باید سینه به سینه منتقل گردد تا به افرادی که طالب سعادتند رسیده و مورد استفاده آن‌ها قرار گیرد.

حضرت امام خمینی علیه السلام از روی بزرگی و کرامت، خوبی را بر خوشی ترجیح داده و از لذائذ و پستی‌ها چشم پوشیده و نفس خویش را مزین و متخلق به اخلاق قرآن کریم نمودند.

کسی که حرکت را برای خود لازم ببیند و به فکر سیر طریق به سمت مدارج عالیّه باشد که مهم‌ترین و والاترین هدف زندگی است، باید از مشعل‌های نورانی این راه که انسان‌های خود ساخته و راه پیموده هستند، استفاده تمام نماید و از آن‌ها برای مسیر یابی و تشخیص جهت صحیح مدد گیرد؛ و این کار متوقف بر شناخت روشن این افراد است- (و بهترین راه برای شناخت خود حضرت، رجوع به تالیفات خود ایشان است)؛- افرادی که در رأس آن‌ها ائمه هدی و انبیای الهی قرار دارند و بالتبع آن‌ها اولیای کمال الهی می‌باشند.

با شناخت این افراد و غور در دریای وجودشان و آشنایی با سیره علمی و عملی ایشان طریق وصول به منزل مقصود روشن‌تر می‌شود. به حق که آنها آیات الهی و به سوی او راهنمایند.

کتابنامه

۱- قرآن کریم

۲- «رجایی، غلامعلی»

الف- برداشت‌هایی از سیره امام خمینی، تهران، (۱۳۷۸)، عروج، چ ۴ ج ۱.

ب- تا مرز عصمت، تهران، (۱۳۸۰)، نسل کوثر، چ ۲.

۳- موسوی الخمینی، روح الله،

الف- آداب الصلاة، تهران، (۱۳۸۹) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۷.

ب- دیوان امام، تهران، (۱۳۸۵) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۴۸.

ج- سر الصلاة، تهران، (۱۳۹۰) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۴.

د- شرح چهل حدیث، تهران، (۱۳۷۶) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۳.

ه- شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، (۱۳۸۸) موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۳.

۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، بنیان مرصوص در بیان و بنان آیت الله جوادی آملی، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۴.

۵- حائری تهرانی و علامه شبر، مهدی و سید عبدالله (۱۳۷۳)، بنیادهای اخلاق اسلامی، حسین بهجو - علی مشتاق

عسکری، تهران: انتشارات کتاب خانه صدر، چ ۳.

۶- «ستوده، امیر رضا (۱۳۸۰) پا به پای آفتاب تهران: پنجره، چ ۴ ج ۲.

۷- سعادت‌مند، رسول،

الف- درس‌هایی از امام-اخلاص و تقوا، قم، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۱.

ب- درس‌هایی از امام-مهر امام، قم، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۱.

۸- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ خانه دفتر انتشارات اسلامی ج ۵ ج ۱۹.

۹- مرکز تحقیقات اسلامی، (۱۳۷۸)، **سیره اخلاقی امام خمینی**، تهران: انتشارات دفاع، ج ۲.

۱۰- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، **آشنایی با قرآن**، تهران: انتشارات صدرا ج ۲ ج ۸.

۱۱- موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (۱۳۷۹)، **صحیفه امام**، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳ ج ۱۱.

۱۲- **نهج البلاغه**، (۱۳۸۸)، استاد محمد دشتی: انتشارات نیلوفرانه.

۱۳- هیئت محمد امین، (۱۳۸۵)، **اخلاق اسلامی** قم: دار الانصار، ج ۱ ج ۱.

بررسی مقبولیت فلسفه و شبهات پیرامون آن

میثم ملکی فرد*

چکیده

این مقاله ضمن رد برخی اشکالات وارده درباره‌ی مقبولیت فلسفه در پی آن است که ابتدا با تعریف و تبیین فلسفه و مکاتب مختلف آن، روشن سازد که فلسفه اسلامی اگر مورد بررسی بیرونی خود قرار گیرد؛ یعنی اصل فلسفه مورد بررسی قرار گیرد، هرگز علم غیر اسلامی و غیر دینی نخواهد بود. و عقل در کنار نقل، در خدمت شرع و به منزله دو بال او هستند و اساساً علمی غیر دینی و غیر اسلامی نمی باشد.

در این نوشتار ابتدا تعریف فلسفه، و ماهیت آن را بیان خواهیم نمود، سپس مکاتب فلسفی را شرح داده و به تبیین هر یک، مختصراً خواهیم پرداخت و در ادامه از این که نباید خطای سالک را به پای مسلک نگاشت بحث خواهیم نمود و سپس بعد از دفاع از فلسفه و نقدهایی که بر آن وارد است را بیان نموده و به سراغ شبهات پیرامون فلسفه خواهیم رفت و تا حد امکان به آن‌ها پاسخ خواهیم گفت.

نوشته حاضر بر روش کتابخانه‌ای تنظیم شده است و در گروه موضوعات فلسفی - عقلی جای می‌گیرد.

کلید واژه

فلسفه اسلامی، حکمت، عقل، حقائق عالم، کتاب تکوین و تدوین، شبهات.

مقدمه

فلسفه از دیر باز، کانون و آماج حملات بوده است. عده‌ای از اندیشمندان و حتی علما و فقهاء برای حفظ دین و عدم مخلوط شدن آن به موضوعات فلسفی، زحمات بسیار کشیده، کتاب‌ها نوشته و برخی حکم به ارتداد فلاسفه اسلامی داده‌اند.

در مقابل، فلسفه طرفدارانی دارد که برای نشر و گسترش آن، از هیچ زحمت و سخن و کتابی دریغ نکرده‌اند؛ تا بگویند همان طور که انبیاء و اولیاء الهی، حجت بیرونی برای انباء بشر هستند، عقل و موضوعات و مسائل عقلی هم حجت درونی انسان‌هاست.

به عنوان نمونه از میان موافقان، کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» نوشته حضرت آیت الله جوادی آملی و از میان مخالفان کتاب «حکیم الهی و حکیم یونانی» نوشته سید عباس روح بخش می‌باشد. به نظر می‌رسد یکی از مسائلی که امروزه در حوزه علم، توانسته تنش ایجاد کند و موافقان و مخالفان سر سختی را به سوی خود جلب کند، مقبولیت و عدم مقبولیت فلسفه است. در این نوشته سعی شده است روش بحث و اثبات مقبولیت فلسفه، نوعاً عقلی باشد.

فصل اول، فلسفه

تعریف فلسفه

فلسفه؛ یعنی جهان بینی، از بود و نبود خبر می‌دهد. در قبال بود و نبود که عرفان دارد و باید و نبایندی که فقه و حقوق دارد، به عبارت دیگر: یک فیلسوف از بود و نبود فتوا می‌دهد، از موجودات و حقائق عالم.

فلسفه تعاریف دیگری هم دارد، مانند:

الف) ملا صدرا در کتاب أسفار می‌گوید:

«إعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبرهین لا اخذا بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی»؛ (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰).

ب) علامه طباطبایی می‌فرماید:

«الحکمة الالهیة علم یبحث فیه عن احوال الموجود بما هو موجود»؛ (طباطبایی، ۱۴۳۱ق، ص ۵).

ج) هم چنین آیه الله انصاری شیرازی فلسفه را این گونه تعریف می‌کند:

«العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیها بقدر الطاقه البشریة، یا: صیرورة الانسان عالما عقليا

مضاهیا للعلام العینی»؛ (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱ ش، ج ۲، ص ۵۰).

د) علامه حسن زاده آملی مد ظلّه می‌نویسد:

«فلسفه علم به حقائق اشیاء است». (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ش، کلمه ۴۳)

ه) دکتر دینانی گفته است:

«فلسفه تأملات عقل است درباره هستی» (مستند «فلسفه با طعم شکلات»).

به هر حال و به طور خلاصه و جامع، فلسفه یعنی علمی که از موجودات و حقائق عالم خبر می‌دهد. در واقع یک جهان بینی وسیع که شامل تمام موجودات و حقائق این عالم است.

موضوع فلسفه

گفته می‌شود موضوع هر علمی، آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۳۱ق، ص ۵).

موضوع فلسفه هم «موجود بما هو موجود» یعنی هر چیزی که وجود دارد.

شیخ الرئیس ابو علی سینا در شفاء فرموده است: «انّ موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، مقاله اولی، فصل اول و دوم)

هدف فلسفه

هدف فلسفه معرفت موجودات است بر وجه کلی، و تمییز دادن موجودات حقیقی از اعتباری.

بنا بر این؛ فلسفه علمی است که از احوال موجود، بما هو موجود بحث می‌کند و موضوع آن موجود بما هو موجود (بر وجه کلی و بدون هیچ قیدی) است و هدف آن، جدا کردن موجودات حقیقی از غیر حقیقی می‌باشد، و همین طور معرفت به علت‌ها و به خصوص علت اول که تمام سلسله موجودات به او منتهی می‌شوند و شناخت اسماء و صفات او (طباطبایی، ۱۴۳۱ق، ص ۷۰).

مکاتب فلسفی

فیلسوفان اسلامی به سه گروه تقسیم می‌شوند:

فلاسفه مشاء، فلاسفه اشراق و حکمت متعالیه.

رهبر فلاسفه مشاء، ابن سینا است. و رهبر فلاسفه اشراق شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به

«شیخ اشراق» می‌باشد. اشراقیان، پیرو افلاطون و مشائیان، پیرو ارسطو به شمار می‌آیند.

این جا محل تحقیقی وجود دارد که آیا واقعا افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده‌اند و آیا

طریقه شیخ اشراق همان طریقه افلاطون و روش ابو علی سینا همان روش ارسطو می‌باشد؟

بگذریم؛ تفاوت جوهری و روش مشاء و اشراق این است که در روش مشائین تکیه و عنایت فقط

بر استدلال عقلی است، اما در روش اشراقیون تکیه و توجه هم به استدلال عقلی می‌باشد و هم به

تهذیب باطن و سکوت قلبی.

اما حکمت متعالیه بوسیله صدر المتالیهین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ه ق) معروف به ملاصدرا پایه گذاری شده است. مکتب ملا صدرا از نظر روش شبیه اشراقیون است، یعنی هم استدلال و هم کشف و شهود و تصفیه باطن توأماً مورد توجه و تکیه است. اما از نظر اصول و استنتاجات متفاوت است. در مکتب ملا صدرا، بسیاری از اختلافات مشاء و اشراق، یا اختلافات میان فلسفه و عرفان و فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است.

فلسفه ملا صدرا یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است. مهم‌ترین کتاب‌ها در زمینه فلسفه مشاء، کتب ابو علی سینا مانند: اشارات و تنبیهات، و شفاء می‌باشد. و بارزترین کتاب در زمینه فلسفه اشراق، کتاب تلویحات و کتاب حکمة الاشراق است. ملا صدرا هم در روش فلسفی خود، کتب بسیاری تألیف کرده است، از جمله آن‌ها: اسفار اربعه، شواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، عرشیه و... می‌باشند.

فصل دوم، فلسفه اسلامی

در این فصل با ذکر چند مقدمه که هر کدام به نوبت خود، بسیار حائز اهمیت هستند، روشن می‌شود که فلسفه و احکام و موضوعات و مسائل عقلی، داخل در معرفت دینی و اسلامی می‌باشد.

همتایی عقل و نقل

منظور از عقل در این جا خصوص «عقل تجریدی» محض که در فلسفه و کلام براهین نظری خود را نشان می‌دهد نیست. بلکه گستره آن «عقل تجریدی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد، و «عقل نیمه تجریدی» را که عهده دار ریاضیات است و «عقل ناب» را که از عهده عرفان نظری بر می‌آید نیز در بر می‌گیرد.

عقل به معنایی که گفته شد فلسفه را پوشش می‌دهد که عقل تأمین کننده مبادی و مسائل آن است. همان طور که نقل، بیان کننده بسیاری از فرآورده‌های دینی از اعتقادات و احکام اسلامی است، و مبین احکام الهی و حقائق اسلامی است، که از توحید و اسماء و صفات الهی گرفته تا نبوت و امامت و معاد را بیان می‌کند و تمام مسائل اجتماعی و احکام فقهی را در بر خود می‌گیرد، عقل هم مانند نقل، بسیاری از حقائق دینی و جهان بینی را می‌تواند درک کرده و بیان کند.

این عقل است که درک می‌کند قبل از عبادت خدا، باید ابتدا به معرفت خدا و لزوم وجود خدا رسید. عقل است که می‌گوید: «الله» باید واجب باشد تا سلسله ممکنات عالم دچار تسلسل علل نشوند. عقل، روشن می‌کند که واجب نباید محدود و مرکب باشد و ذات خداوند را از زمان و مکان و جسم

و مقدار و حجم و اندازه و طول و عرض بری می‌کند. عقل، اسماء و صفات الهی را به خوبی می‌تواند درک کند که خالق یک شیء باید رب او هم باشد. و خالق باید حکیم و علیم و صاحب حیات و قدرت باشد و او حتی به صفات خود هم محتاج نباشد که صفات الله عین ذات او هستند.

عقل می‌گوید: انبیاء و سفراء الهی باید معصوم باشند تا نقض غرضی از حکیم پدید نیاید. می‌گوید که معاد حق است و باید هم حق باشد که انسان بیهوده رها نشده و همه با یک چوب، تأیید، یا تقبیح نمی‌شوند و نبود معاد، ظلمی است بر حیات انسان.

عقل می‌گوید که روح آدمی مجرد است و انسان بعد از مرگ معدوم نمی‌شود، بلکه هست که هست... بنابر این عقل از اثبات ذات واجب گرفته تا قوانین محکم فلسفی و عقلی و منطقی (مانند امتناع اجتماع نقیضان، که ام المسائل است) همگی از حقائق عالم خبر می‌دهد و یافته‌هایش هرگز با گفته‌های دین منافاتی ندارد.

فقهاء ما در بسیاری از مسائل اصولی (مانند اصل برائت، استصحاب، احتیاط، تخییر و...) به درک عقل گواهی داده‌اند.

بنابر این عقل در کنار نقل در خدمت دین است و خارج از محدوده دینی نمی‌باشد. کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی آیت الله جوادی آملی در این زمینه، بسیار راه گشاست. در این کتاب، صفحه ۱۶۳ آمده است: ملا عبدالرزاق لاهیجی در طلیعه کتاب شوارق الالهام که از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی شیعه است، می‌فرماید: غالب قواعد کلام امامیه با فلسفه مطابق است و در اسلام نخستین گروهی که با تفکر عقلی مخالفت کردند، اشاعره بودند. آن‌ها نه تنها با فلسفه که با کلام برهانی هم مخالفند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۶۳).

و هم چنین ملا صدرا در جلد ۸ اسفار، در صفحات مختلف بارها گفته است که: «حاشا الشریعة الالهیة البیضاء ان تکون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة» (صدر المتالهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۲ و ۲۸۳ و ۳۲۶).

و سپس بر فلسفه‌ای که با قرآن و سنت مطابق نباشد نفرین می‌فرستد: «تبا للفسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنة» (صدر المتالهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۸۳).

نکته: در علم اصول روشن شده است که عقل در درک برخی مسائل دین، مانند احکام و مناطات احکام عاجز است. (مظفر، ۱۴۳۳ق، ص ۴۸۳). و خود این محدودیت را می‌پذیرد و هرگز فتوایی در این خصوص نمی‌دهد.

تفکیک فقه اسلامی از فلسفه اسلامی

همان طور که می‌دانیم دین، یک سلسله امور اصلی و بنیادی دارد که به آن اصول دین می‌گوئیم، و یک سلسله مسائل فرعی دارد که به آن فروع دین می‌گوئیم.

اصول و مبانی دین، در تمام ادیان، اعم از یهودی و مسیحی و اسلام تماماً منطبق بر هم و تصدیق‌کننده هم هستند، و هرگز اختلافی میان آن‌ها در این مسئله نبوده و نیست.

مثلاً یگانگی و یکتایی خدا، اسماء حسناى الهی، واجب و خالق بودن او، اصل نبوت و عصمت انبیاء، امامت، معاد، عدل الهی، تجرد روح انسان و... در تمام ادیان بوده است.

در این موارد، دیگر اختلافی میان یهودیت و مسیحیت و اسلام نیست، تماماً تایید و تصدیق‌کننده یک دیگرند.

البته اسلام به معنای خاص خودش، این معارف را محققانه‌تر و دقیق‌تر و کامل‌تر بیان کرده است. تمام ادیان الهی خدا را یگانه و واحد می‌دانند و در اصل نبوت و عدل و معاد و دیگر اصول و مبانی دین با یک دیگر هماهنگ هستند بنا بر این اسلام به معنای «عقائد و اصول اسلامی» هزاران سال است که در عالم توسط انبیاء نشر داده شده است.

اما در فقه و مسائل فرعی بین یهودیت و مسیحیت و اسلام تفاوت وجود دارد. در سوره مائده می‌خوانیم: «لَکُلٌّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا»؛ (مائده، ۴۸). در کیفیت صلاة و صوم و جهت قبله و سایر احکام بین آن‌ها تفاوت وجود دارد. مباحثی که در فلسفه مطرح است تماماً از اصول عقائد و مبانی اسلام است. منظور ما از اسلام، فلسفه اسلامی است نه فقه اسلامی!

مباحثی مانند اثبات ذات واجب و اسماء و صفات او، نبوت و عدل و معاد در فلسفه مطرح شده است، نه صلاة و صوم.

بنا بر این نباید گفته شود فلسفه، قبل از اسلام از یونان وارد حوزه اسلامی شده است و ریشه و اساس اسلامی ندارد.

ما نباید بپنداریم که سبقه اسلام ۱۴۰۰ سال است، بلکه اسلام یا همان فلسفه اسلامی از زمان اولین پیامبر رواج داده شده است و تماماً تصدیق‌کننده هم هستند که: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است (آل عمران، ۱۰۹).

اما فقه اسلامی ۱۴۰۰ سال است که آمده است. ما هرگز نباید فقه اسلامی را با فلسفه اسلامی مخلوط کنیم و هر آن چه که قبل از ۱۴۰۰ سال پیش مطرح بوده را غیر اسلامی بنامیم.

پس با تبیین این تفکیک جواب کسانی که معتقدند فلسفه از یونان به اسلام آمده نیز روشن می‌شود،

که اولین کسانی که مباحث مربوط به فلسفه اسلامی را مطرح کردند، انبیاء الهی بودند نه ارسطو و افلاطون!

اگر انبیاء و مجاهدت‌های آنان نبود، تمام یونان در شرک و الحاد غرق بودند. به قول مولوی:
گر نبودی کوشش احمد، توهم می‌پرستیدی چو اجدادت صنم
(مولانا جلال الدین، ۱۳۷۵ ش)

در نتیجه: آن چه که در این مقدمه دوم مطرح شد این است که فقه اسلامی را نباید با فلسفه اسلامی مخلوط کرد و گمان کرد که اسلام سبقه ۱۴۰۰ ساله دارد. بلکه اسلام سبقه هزاران سال را دارد. و منظور ما از اسلام فلسفه اسلامی است، نه فقه اسلامی، که مروّجان آن انبیاء بوده‌اند نه فلاسفه یونان.

تفکیک خطای سالک از بطلان مسلک

مقدمه بعدی لزوم تفکیک و جدا سازی بین خطای سالک از بطلان مسلک است. متأسفانه در برخی موارد این دو، از یک دیگر تمییز داده نمی‌شود و ثمره نا صوابی را به همراه خود می‌آورد. همان طور که ما در تمام علوم، اعم از فقه و اصول و کلام و تفسیر و حتی فیزیک و شیمی و ریاضیات و... این دو را از هم تمییز داده‌ایم، در فلسفه هم، همان طور باید عمل شود.

اگر فقیه یا اصولی یا متکلم و فیزیک دان و... خطا و اشتباهی در حوزه علم مرتکب می‌شوند، ما نباید به پای علم فقه و اصول و کلام و فیزیک بنویسیم. بلکه باید آن را به خطای عالم آن علم نسبت داد نه اصل علم؛ در فلسفه هم همین طور است. اگر فیلسوفی نظری داده که با مبانی دینی سازگار نیست، نباید گفته شود: پس معلوم می‌شود فلسفه باطل است. بلکه باید گفت: این فیلسوف به خطا رفته است. پس خطای عالم، دلیل بطلان آن علم و فن خاص نخواهد بود.

کتاب تکوین و کتاب تدوین، هر دو مخلوق خداوند هستند
هر آن چه که ما در صحنه خلقت می‌بینیم مخلوق خداوند هستند. این مخلوقات گاهی کلمات خداوند هستند، یعنی اصطلاحاً کتاب تدوین الهی به شمار می‌روند مانند: قرآن و کلمات انبیاء و ائمه علیهم‌السلام.
و گاهی افعال خداوند هستند که کتاب تکوین الهی محسوب می‌شوند مانند: آفرینش آسمان‌ها و ستارگان و زمین و درخت و... .

حال با این مقدمه گفته می‌شود که: طبق این بینش، هیچ علمی غیر دینی نمی‌باشد و تمام علوم، دینی و الهی هستند چون یا کتاب تدوین را تفسیر می‌کند و یا کتاب تکوین الهی را.

از فقه و اصول و کلام و تفسیر گرفته، تا فیزیک و شیمی و زمین شناسی و ستاره شناسی و دریا شناسی همگی کتاب الهی را تفسیر می‌کنند، اما یکی می‌گوید: خدا چنین گفت! و دیگری می‌گوید: خدا

چنین کرد!

پس، نه تنها فلسفه، اسلامی و دینی محسوب می‌شود، بلکه تمام علوم، اسلامی و دینی به شمار می‌آیند.

اینک در همین زمینه به بیانی از حضرت آیت الله جوادی آملی توجه کنید: «یک زمین شناس دارد کتاب الهی را تفسیر می‌کند، یک دریا شناس دارد کتاب الهی را تفسیر می‌کند، می‌گوید خدا چنین کرد. یک فیزیک دان دارد اسرار عالم را تفسیر می‌کند، می‌گوید خدا چنین کرد... اگر قداست دانشگاه روی این مکتب، بالاتر از قداست حوزه نباشد کمتر نیست. حوزه می‌گوید: خدا چنین گفت، دانشگاه می‌گوید خدا چنین کرد. این کتاب تدوین را تفسیر می‌کند، آن کتاب تکوین را تفسیر می‌کند. مگر می‌شود ما فیزیک و شیمی داشته باشیم و اسلامی نباشد؟ اگر کسی علمش به فلسفه علم تکیه کرد، یک، فلسفه علمش به فلسفه مطلق یعنی الهی تکیه کرد، دو، جهان بینی او جهان بینی توحیدی است. به خدا و قیامت و وحی و نبوت و رسالت معتقد است، کل صحنه آفرینش صحنه خلقت است و این کتاب، باز کتاب تکوین است. منتها هر کدام یک سوره آن را معنی می‌کنند... که خدا چنین کرد، خدا چنین می‌کند... آن وقت این دانشگاه و متون درسی می‌شود اسلامی!» (جوادی آملی، تفاوت حوزه و دانشگاه (صوت)).

خلاصه این چهار مقدمه به این بیان شد که:

۱- عقل همیشه در کنار نقل و هر دو در خدمت دین هستند.

۲- فلسفه اسلامی را انبیاء آورده‌اند نه حکمای یونان.

۳- خطای فیلسوف، نباید به پای فلسفه نوشته شود.

۴- و این که نه تنها فلسفه، بلکه تمام علوم ما اسلامی هستند.

بنا بر این با این مقدمات، می‌توان مقبولیت فلسفه را پذیرفت.

فصل سوم، چند شبهه و پاسخ آن‌ها

حال که مقبولیت فلسفه پذیرفته شد، در این فصل به ذکر چند شبهه درباره فلسفه می‌پردازیم و سپس پاسخ آن‌ها را بیان می‌کنیم. البته شبهات مربوط به فلسفه بیش از این مقدار است که ما متعرض آن می‌شویم، اما این نوشته گنجایش تمام آن‌ها را ندارد، و ما از میان این شبهات، فقط به بیان پنج شبهه بسنده می‌کنیم:

شبهه اول

اولین شبهه‌ای که مطرح شده،

این است که بزرگان فلسفه مانند صدر المتالهین، بعد از آن همه تحقیق و تدقیق و تالیف در باب

فلسفه و بعد از گذراندن سالیان بسیاری از عمر گرنامه‌ی خود را در این علم، آخر الامر پشیمان شده و لب به استغفار گشوده است و از این تدقیقات خود و تزییع عمر خود در راه فلسفه، به خداوند پناه برده است، چنان چه وی در طلیعه اسفار می‌گوید: «و إني لأستغفر الله كثيراً مما ضيقت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة و المجادلين من اهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم في القول و تفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان و تأييد الله المنان أن قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم فالفينا زمام امرنا اليه و الى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه أمناً به و صدقناه و لم نحتمل ان نخيل له وجهاً عقلياً و مسلماً بحثياً بل اقتدينا بهواه و انتهينا بنهيه امتثالاً لقوله تعالى: ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا؛ حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعتهم و أنجح. فأبدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها؛ فقد افلح من زكّاهها و قد خاب من دسّاهها؛ و استحکم اولاً اساس المعرفة و الحكمه ثم ارق ذراها و الا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتاها و لا تشتغل تبرّاهات عوام الصوفية من الجهلة و لا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة و للاقدام عن جادة الصواب هزلة و هم الذين: اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا يستهزئون؛ و قانا الله و اياك شرّ هاتين الطائفتين و لا جمع بيننا و بينهم طرفه عين»؛ (صدر المتألهين شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۸).

بنا بر این راهی که طی شده و سالکان آن از پرداختن به آن حسرت می‌خورند را نباید رفت.

جواب: در پاسخ باید گفت که مرحوم ملا صدرا از چه چیزی استغفار کرده‌اند؟

آیا از فلسفه اعراض کرده‌اند؟ آیا از این که عمر خود را در تتبع آراء فلسفه صرف نموده‌اند استغفار نموده‌اند؟ و آیا بین فلسفه و تفلسف و بین فیلسوف و متفلسف باید فرق گذاشت؟! این فیلسوف بزرگ از این که عمر شان را در تتبع آراء متفلسفه ضایع کرده‌اند استغفار می‌کنند، نه از این که فلسفه آموخته و به آراء فلاسفه پرداخته است.

تفلسف یعنی بی جهت ادعای دانستن فلسفه کردن و متفلسف یعنی فلسفه باف (آذرنوش، ۱۳۹۱ش، ص ۸۰۹).

یکی از فرق‌های اساسی بین این دو آن است که قیاس‌های فیلسوف برهانی می‌باشد نه ظنی و تقلیدی، اما قیاس‌های متفلسف جدلی و غیر برهانی است، لذا مرحوم صدرا می‌گوید: قیاس‌های آن‌ها عقیم و بی نتیجه است.

حال با فرق گذاشتن بین این دو واژه، راز استغفار ملا صدرا روشن می‌گردد.

هم چنین عباراتی که صدرا در وصف حکمت متعالیه گفته است، خود بهترین دلیل است که او از

فلسفه اعراض نکرده است. می‌گوید: «فصنفتُ کتاباً الهیاً للسالکین المشتغلین بتحصيل الکمال و ابرزت حکمة ربانیةً للطالین لأسرار حضة ذی الجمال و الجلال...» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶).

اساساً معقول نیست که ایشان در مقدمه اسفار از فلسفه اعراض کند و لب به استغفار بگشاید، اما بعد از مقدمه به تفصیل کتاب حکمت متعالیه را بنویسد.

شبهه دوم

آیا فلسفه باعث اختلاف علوم می‌شود؟

گفته شده یکی از مسائلی که موجب اختلاف و گوناگونی شخصیت‌ها و تعدد راه‌ها و روش‌ها می‌شود این است که عده‌ای به عقل بشری و منطق اعتماد کامل دارند و خود را در معرض تعلیم انبیاء و آموختن «علم صحیح» قرار نداده‌اند. این علم صحیح باید از دست تحریف و التقاط با مسائل فلسفی دور بماند. بنا بر این اشکال و ادعا این است که با ورود عقل بشری به حوزه دین و معارف، اختلاف و تعدد آراء و تشنّت انظار روی می‌دهد (حکیمی ۱۳۸۳ش، ص ۵۱ و ۵۲).

جواب: در جواب آن‌ها باید گفت اگر بالفرض ما فلسفه را هم رها کنیم و فقط سراغ متون نقلی برویم باز هم از اختلاف در فهم مصون نیستیم.

اگر مروری بر آراء و نظرات بزرگان، در فقه و اصول و کلام و تفسیر و... داشته باشیم، خواهیم فهمید که بین فهم هر یک از آن‌ها، علی‌رغم تمرکز و انس و الفت آن‌ها با متون روایی و کلام و حیانی، چه اندازه اختلاف نظر و تنوع و تکرر ادراک از کتاب و سنت وجود دارد.

به عنوان نمونه: شیخ صدوق و شیخ مفید رحمهما الله هر دو از اعظام علمای شیعه هستند و هر دو انس وافر با روایات داشته‌اند.

شیخ صدوق کتاب اعتقادات را نوشت و با طرح حدوداً صد مسئله، اعتقادات شیعه را بیان کرد. شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد در بسیاری از موارد آن چه را شیخ صدوق به عنوان اعتقاد شیعه بیان می‌کند مخدوش می‌داند، و جالب این که هر دو به روایات معصومان تمسک می‌کنند؛ نه این که مثلاً شیخ صدوق مشرب روایی و شیخ مفید مشرب فلسفی داشته باشد، بلکه هر دو نقلی فکر کرده‌اند و هر دو به سراغ نقل رفته‌اند.

لذا این گونه نیست که هر کجا بحث، صرفاً روایی و نقلی شد اختلاف در کار نباشد. یا مثلاً شیخ طوسی در عده‌الاصول می‌فرماید: من در دو کتاب الاستبصار و تهذیب الاحکام احادیث مختلف از ائمه علیهم‌السلام را که قریب پنج هزار حدیث می‌شود ذکر کرده‌ام، و می‌گوید: «و ذکررت فی اکثرها اختلاف الطائفة فی العمل بها».

بعد می‌فرمایند: «و ذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم في هذه الاحكام و جدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة و الشافعي و مالك» (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۵۶ و ۳۵۷ و ۳۵۸).

خود جناب شیخ طوسی گاه با خودش اختلاف دارد و صاحب دو فتوای مخالف است، چه رسد به اختلاف با دیگران.

اختلاف نظر و پراکندگی آراء، نه مختص فلاسفه است و نه آن که در زمینه درک کتاب و سنت از ناحیه دخالت دادن علوم عقلی برخاسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۰۷-۱۹۸).

نتیجه این که در تمام علوم، اقوال متعدد و تشتت آراء وجود دارد و اختلاف را ورود فلسفه تولید نکرده و نمی‌کند، اختلاف درک و فهم همیشه بوده و هست، چه با فلسفه چه و بدون آن.

شبهه سوم

معروف است که هشام بن حکم شاگرد برجسته امام صادق علیه السلام که از اصحاب جلیل القدر و خاص آن حضرت بوده است، کتابی در رد فلسفه و مسائل فلسفی نوشته است.

بنابر این معلوم می‌شود اگر شخصی مانند «هشام بن حکم» که امام صادق علیه السلام بارها و بارها او را مورد تایید و تحسین قرار داده‌اند، کتابی در رد فلسفه نوشته باشد، بنا بر این به گونه‌ای خود امام صادق علیه السلام هم، چنین نظری داشته‌اند، و چه بسا امام او را ترغیب به نوشتن چنین کتابی کرده‌اند.

در نتیجه فلسفه مورد پذیرش ائمه علیهم السلام و بالتبع، اصحاب ایشان نبوده است.

جواب: اولاً (بر فرض صحت وجود این کتاب) هیچ سند تاریخی و روایی وجود ندارد که ثابت کند هشام بن حکم آن کتاب را با دستور یا ارشاد امام صادق علیه السلام نوشته است.

ثانیاً: نظر اصحاب ائمه علیهم السلام در تمام مسائل با نظرات ائمه مطابقت نداشته است. چون اصحاب معصوم نبودند و تاریخ گواه این است که گاهی اصحاب پیامبر و ائمه علیهم السلام با آنان مخالفت می‌کردند، و یا حداقل سهواً دچار خطا می‌شدند که مورد رضایت پیامبر و ائمه نبود.

ثالثاً: هیچ سند تاریخی و روایی هم وجود ندارد که امامان بعدی آن کتاب را تایید و مورد تحسین قرار داده باشند.

پس صرف این که یکی از اصحاب ائمه علیهم السلام کتابی یا نظری درباره مسئله‌ای داشته است، دلیل بر صحت آن نیست.

شبهه چهارم

چهارمین شبهه وارد بر فلسفه، روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام در مذمت فلسفه است. روایت به شرح ذیل است:

«عن السيد المرتضى الرازي (نه سيد مرتضى علم الهدی) بسنده عن الامام الحسن العسكري عليه السلام انه قال لابي هاشم الجعفری: يا ابا هاشم! سيأتي على الناس زمانٌ وجوههم ضاحكَةٌ مستبشرةٌ و قلوبهم مظلمةٌ منكدرَةٌ... علماءهم شرار خلق الله على وجه الارض، لانهم يميلون الى الفلسفه و التصوف»؛ (قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۹۸ (ماده صوف))؛

ظاهر روایت بیان گر آن است که امام یازدهم عليه السلام از مردمانی که بعدها خواهند آمد و به فلسفه و تصوف میل و اشتغال خواهند داشت مذمت فرموده‌اند، و حتی علت انکدار قلوبشان و شر بودن آن‌ها را بر روی زمین، میل آن‌ها به فلسفه و تصوف فرموده است.

جواب: اگر به جوامع روایی رجوع شود، خواهیم دانست که روایات فراوانی در مدح فقه و فقهاء از اهل بیت صادر شده است. کسی که کوچک‌ترین تردیدی ندارد که علم فقه و صاحبان آن مورد ستایش ائمه بوده‌اند.

اما روایاتی هم در مذمت فقهاء وارد شده است، مانند: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: سيأتي على امتي لا يبقى من القرآن الا رسمه و لا من الاسلام الا اسمه» بعد فرموده‌اند: «فقهاء ذلك الزمان شرُّ فقهاء تحت ضلّ السماء منهم خرجت الفتنة و اليهم تعود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۱۰۹، و ج ۱۸ ص ۱۴۶، باب ۱۲).

حال جمع بین این روایاتی که در مورد فقهاء گفته شده چگونه است؟ بالاخره فقهاء مورد تحسین و تائید پیامبر و ائمه بوده‌اند یا مورد تقبیح آن‌ها؟

جمع این دو گروه از احادیث به این است که «الفقهاء أمانة الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»؛ فقیه‌ی مورد ستایش و تائید معصومان است که از دنیا خواهی و دنیا طلبی و ریاست طلبی به دور باشد، و فقیه‌ی مورد تقبیح، و متهم است که به خاطر حبّ دنیا و منافع مادی، علمش را ذبح کند.

فلسفه مذموم نیز فلسفه‌ای است که اهل آن به قرآن و سنت بی اعتناء باشند و فلسفه را برای دنیا طلبی و تفاخر و ریا و ریاست به کار برند. اما اگر همین فلسفه در خدمت قرآن و روایات و دفاع از حریم دین به کار برده شود، ابداً معقول نیست که باز هم مورد مذمت امام عسکری عليه السلام قرار گیرد.

بزرگان فلسفه اسلامی، همواره فلسفه را در خدمت دین و دفاع منطقی و معقولانه از دین به کار بسته‌اند، و این مساله به قدری در کتب آن‌ها آشکار است که نیاز به اثبات ندارد.

در مقابل ما بیانی داریم از حضرت صادق عليه السلام که بالخصوص از «ارسطو» نام می‌برد، و به فرمایش مرحوم علامه شعرانی رحمه الله علیه در شرح تجرید الاعتقاد چه افتخار بالاتر از این برای ارسطو که نامش بر زبان حضرت جاری شده است.

متن زیر قسمتی از توحید مفضل است:

«و قد كان من القدماء طائفة انكروا العمد و التدبير فى الاشياء و زعموا ان كونها بالعرض و الاتفاق و كان مما احتجوا به هذه الافات التى تلد غير مجرى العرف و العادة كالانسان يولد ناقصاً او زائداً اصعباً او يكون المولود مشوباً او مبدل الخلق، فجعلوا هذه دليلاً على ان كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق ان يكون و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذى يكون بالعرض و الاتفاق انما هو شئ ياتى فى الفرط مرة لاعراض تعرض للطبيعه فتزيلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعیه الجارية على شكل واحد دائماً متتابعاً»؛

درباره این که ارسطاطاليس کیست، ملا هادی سبزواری در مقدمه منظومه (درباره علم منطق) می گوید:

قانون آلی یقی رعایتته عن خطا الفكر و هذا غايته
و موصل التصور معرف و الحكم حجة فموضوعاً قفوا
ألفه الحكيم رسطاليس ميراث ذى القرنين القديس

بعد خود در شرح بیت سوم از سروده های خویش گوید: أَلْفُه الحکیم رسطاليس الملقب بالمعلم الاول. مرحوم آیت الله انصاری شیرازی در شرح این کلام می فرماید: «ایشان ارسطو را مولف منطق معرفی می کند. به ارسطو یا ارسطاطاليس یا ارسطوطاليس در عرف منطق و فلسفه معلم اول گفته می شود» (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱ ش، ص ۷۴ و ۸۰).

بنا بر این ارسطاطاليس همان ارسطو می باشد.

در این جا امام از ارسطو که سر سلسله فلاسفه یونان بوده است، تقدیر نموده است. اگر فلسفه مبعوض حضرت بود، نام ارسطو را ذکر نمی فرمود (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱ ش، ص ۴۰ الی ۴۳).

شبهه پنجم

و اما آخرین شبهه ای که مطرح می شود درباره ادعایی است که «میرزا مهدی اصفهانی رحمته الله» موسس مکتب تفکیک در رد استدلال برهانی و قیاس منطقی بیان داشته است.

میرزا مهدی اصفهانی ابتدا در راه عرفان و سیر و سلوک قدم بر می داشت، اما به ناگاه متنبه شده و سپس مکتب تفکیک را بنا نهاد. کتب معروف او مصباح الهدی و ابواب الهدی می باشند.

در اوایل کتاب مصباح الهدی، استدلال شیطان را در سجده نکردن بر آدم که گفت: «خلقتی من نار و خلقتته من طین» (اعراف، ۱۲). استدلالی برهانی می پندارد و معتقد است اگر برهان حجت بود، باید استدلال شیطان به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته می شد. پس طرد استدلال او به معنای عدم

مقبولیت برهان است (اصفهانی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱).

جواب: واضح است که ایشان مرز میان قیاس فقهی یا تمثیل منطقی را که حجت نیست با برهان عقلی در آمیخته‌اند و تمثیل ابلیس را برهان پنداشته‌اند. میرزا مهدی اصفهانی روایاتی که در مذمت قیاس وارد شده و فقهاء بر اساس آن‌ها استفاده از تمثیل منطقی (قیاس فقهی) را در استنباط احکام مردود می‌شمارند، به قیاس مصطلح منطقی حمل می‌کند! (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۸۶ الی ۱۸۹).

تذکر

هر چند که ما در این نوشته مقبولیت فلسفه را در حد توان بیان کردیم و برخی شبهات را پاسخ دادیم، اما اگر منصفانه بنگریم، فلسفه امروز در کنار تمامی محاسنی که دارد، نقدها و ضعف‌هایی را هم می‌پذیرد که نباید از آن‌ها غافل بود. برای نمونه:

الف) بسیاری از بزرگان فلسفه اسلامی، از فلسفه به عنوان «حکمت» یاد می‌کنند. حال آن که باید پرسید آیا براستی فلسفه همان حکمت مذکور در قرآن است؟ («یوتی الحکمۀ من یشاء و من بیوت الحکمۀ فقد اوتی خیراً کثیراً» بقره، ۲۶۹)؛ بدون تقوا و ایمان می‌توان فیلسوف شد، اما بدون آن دو آیا می‌توان حکیم بود؟

با این بیان نسبت بین قرآن و فلسفه تساوی نخواهد بود!

لذا به نظر می‌رسد که حکمت قرآنی به فلسفه فرو کاست شده است

ب) فلاسفه هرگز تعریف دقیق و روشنی از «ذهن» که تمام فلسفه را در خود می‌گیرد ارائه نکرده‌اند. براستی ذهن چیست و کارکرد آن چگونه و تا چه حد است؟ و اگر ذهن این مقدار دارای اهمیت است، چرا در کتاب هدایت «قرآن» نامی از آن برده نشده است؟

انتظار نداریم که قرآن در خصوص آسفالت و لامپ سخن بگوید. اما قرآنی که از فطرت و نفس و روح تا فکر و عقل و ذکر در مورد انسان یاد کرده، چرا از چنین مفهوم مهمی غفلت کرده است؟! به نظر می‌رسد که فلسفه و تفکر فلسفی در جامعه علمی ما بسیار سنتی می‌باشد. به طوری که گاهی دیده می‌شود که باور برخی بر این است که هر آنچه که ابن سینا و ملاصدرا و دیگر بزرگان فلسفه یافته و گفته‌اند حق است و اگر خودشان با تأمل و تدبّر نتوانند بر کلام و نظرات آنان محملی بیابند، با توسل به تأویل و توجیه، کلام آنان را می‌پذیرند.

این روحیه تقلید و باور به این که هر آنچه آن‌ها یافته‌اند حق است و بس، باعث عدم پویایی فلسفه شده است، به طوری که اکنون ۴۰۰ سال است که بر سر سفره حکمت متعالیه نشستیم و بس!

نتیجه گیری

دانستیم که همان طور که جایگاه نقل در بیان دین و آورده‌های دینی بسیار با اهمیت است، هم چنین عقل را نیز جایگاهی رفیع و خاص، در دین است. بالتبع فلسفه که مسائل آن را مسائل عقلی شکل می‌دهند، هم رتبه نقل و متون عقلی همگام با متون نقلی می‌باشد. پس فلسفه، اسلامی است و از کتاب تدوینی خداوند است. حال بعد از بیان مقبولیت فلسفه، از فلسفه می‌توان در علوم مختلفی استفاده کرده که تبعاً آثار زیادی را در پی خواهد داشت، و چه بسا گاهی روشها و آراء را هم تحت تأثیر قرار دهد. امید است که در محیط‌های علمی، قضاوت‌ها در مورد علوم و مسائل مختلف، همواره به دور از تعصب و تقلید و سطحی نگری بوده، و همیشه با تکیه بر تفکر و تعقل انجام بگیرد. این شاء‌الله.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۱ش). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، نشرنی، چاپ ۱۴.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۴. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۶۳ش). مصباح الهدی.
۵. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۹۱ش). دروس شرح منظومه ملاهادی سبزواری، بوستان کتاب، چاپ ۴.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۲۲ق). علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیة، دار الاسراء للنشر، الطبعة الثانية.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، مراکز نشر اسراء، چاپ ۴.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶ش). صد کلمه در معرفت نفس، الف لام میم، چاپ ۲.
۹. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۳ش). مکتب تفکیک، دلیل ما، چاپ ۸.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۳۱ق). بدایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، طبع ۲۷.
۱۱. الطوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳ق). عدة الاصول، مؤسسه آل البيت، چاپ ۱.
۱۲. صدر المتألهین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۱۳. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۶ق). سفینة البحار، دارالاسوة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية.
۱۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت - لبنان، الطبعة الثانية.
۱۵. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۳ق). اصول الفقه، مؤسسه بوستان کتاب، الطبعة العاشرة.
۱۶. مولانا جلال الدین، محمد بلخی (۱۳۷۵ش). مثنوی معنوی، انتشارات راستین، چاپ ۱.

بررسی دیدگاه نحوین نسبت به کارکرد اذا ظرفیه

امیر ندائی وحدت*

چکیده

«اذا ظرفیه» از جمله مفرداتی است که استعمال آن بیشتر در لسان عرب به چشم می خورد. مذهب بصریون و کوفیون و بسیاری از نحوین در رابطه با احکام «اذا» اختلاف کرده اند، اکثر نحوین قائل به این هستند که «اذا» دائم الاضافه بوده و مبهم بودن زمان «اذا» با اضافه معین می شود، و عامل نصب آن جزء می باشد. با فرض این مبنا، باید دانسته شود که اضافه «اذا» چه نوع اضافه ای است؟ و در مواقعی که جزء مشتمل بر حروفی صدارت طلب است که مانع عملکرد ما بعد درما قبل می شود، عمل جزء چگونه خواهد بود؟ مقابل این قول، برخی، مخالف اضافه شدن «اذا» شده اند، و قائل به این هستند که «اذا» اضافه نمی شود و عامل نصب آن فعل شرط می باشد، قول سومی نیز وجود دارد که قائل به تفصیل شده تا مشکلی پیش نیاید و آن اینکه اگر «اذا» متضمن معنای شرطی بود؛ حکم اش مانند حکم اخواتش «متی، حیثما، ایان» است و اگر متضمن معنای شرطی نبود، مضاف و عامل نصب آن فعلی است که در محل جزء استعمال شده است. روش مقاله به این نحو است که نویسندگن پس از تعریف مفردات مسئله، ادله هریک از موافقین و مخالفین را ارائه کرده و سپس با بررسی و نقد ادله هر دو طرف، در مرحله نخست، قول به جواز اضافه شدن «اذا» را در زمانی که متضمن معنای شرطی را می پذیرد، و عامل نصب موقعه اضافه جزء و در صورت عدم اضافه فعل شرط می باشد، و اضافه آن از نوع اضافه معنویه بوده که حرف «لام» در تقدیر گرفته می شود، و کسب تخصیص می کند.

کلید واژه

اذا ظرفیه، ناصب، زمان، اضافه، فعل شرط، فعل جواب، نحو.

برای فهم دقیق زبان های ادیان مختلف نیاز است که شناخت کافی از کلمات و قواعد آن زبان داشته باشیم، از جمله این زبان ها زبان عربی است که از فصیح ترین زبان ها به شمار می آید که لازم است برای فهم کامل آن در مقام گفت و گو، علم به این کلمات داشته باشیم، بنابر این ما می خواهیم یکی از مفردات این زبان که «اذا ظرفیه» باشد را بررسی کنیم، در رابطه با این مطلب علمای بزرگی هم چون؛ مرحوم رضی الدین استرآبادی، ابن مالک، مرادی، صبان، عباس حسن و... در کتب خود بحث کرده اند و از دیر باز در بین علمای نحو سابقه داشته است؛ و وجود نظرات مخالف نشانه اهمیت این بحث است. این مسئله که آیا «اذا» اضافه می شود، اگر اضافه می شود اضافه آن چه نوع اضافه ای می باشد؟ معنای «اذا» با اضافه و بدون اضافه چگونه می شود؟ ناصب «اذا» فعل شرط است یا فعل جواب و با هر کدام معنا چگونه می شود؟ از جمله مسائلی است که در دانش نحو بدان پرداخته می شود. آن چه نویسنده در این پژوهش درصدد است اثبات کند، آن است که «اذا» در تمامی این مسائل و مقید شدنش به ما بعد خود یعنی فعل شرط، اعم از صفت و اضافه، به مراد متکلم برمی گردد.

تعریف «اذا»

«من الظروف المبنیة (اذا)، والدلیل علی اسمیتها الاخباریها مع مباشرتها الفعل نحو: القیام اذا طلعت الشمس، و ابدالها من اسم صریح نحو: أجبك غداً اذا طلعت الشمس، و هی ظرف للمستقبل مضمناً معنی الشرط غالباً، و من ثم وجب إیلاؤها الجملة الفعلیة و لزمت الفاء فی جوابها نحو: اذا جاء نصرالله الی قوله: فسبح (النصر/۱)، (سیوطی، ۱۴۳۲ق: ۱۰۳)»؛ «اذا» از جمله ظروف مبنی می باشد، و دلیل بر اسمیت آن اینکه خبر واقع شده به همراه فعل و یا بدل از اسم صریح آمده، و ظرف مستقبل متضمن معنای شرط غالباً بوده و لازم است بعد از آن جملیه فعلیه بیاید.

«و هی للمستقبل و فیها معنی الشرط فلذلك اختیار بعدها الفعل (ابن حاجب ۱۳۸۹ش: ۱۵۱/۳)»؛ «اذا» برای مستقبل و دارای معنای شرطیت می باشد و به خاطر همین بعد از آن، فعل می آید. «اذا ترد ظرفاً للمستقبل، و تنصب بجوابها و تختص بالفعلیه (مدنی شیرازی، ۱۴۳۲ق: ۸۳۰) نحو: إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (انشقاق/۱)»؛ «اذا» برای ظرف مستقبل می آید و اضافه به شرطش می شود و عامل نصب آن جوابش می باشد و مختص به جمله فعلیه می باشد.

اقسام «اذا»

۱. ظرف مستقبل که متضمن معنای شرط است، مانند قول خداوند تبارک: «إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا

۲. ظرف مجرد که متضمن معانی شرطی نباشد، مانند: اذا طلعت الشمس أحييتك.
۳. شرط مجرد که معنای آن شرطیه را دارد. در لسان العرب است که: و يأتي «إذا» بمعنى «ان» الشرط، كقولك: «أكرمك إذا أكرمتني» معناه: ان أكرمتني؛

اضافه

تعريف

«نسبة تقييدية بين الاسمين توجب لثانيهما الجر» (مدنی شیرازی، ۱۴۳۲ق: ۳۳۵)؛ اضافه نسبتی است تقييدی که موجب مجرور شدن مضاف اليه می شود. «المضاف اسم ينسب الي غيره و يجر و يقال له المضاف اليه و يقال للنسبة بينهما الاضافة» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۰ق: ۳۰۰)؛ مضاف اسمی است که به اسم غیر خودش که مجرور است و مضاف اليه آن می باشد، نسبت داده می شود؛ و به نسبت بين این دو اسم «اضافه» می گویند.

فايده اضافه

«لا تقييد (اضافة لفظية) إلا تخفياً... و تقييد (اضافة معنوية) تعريفاً مع المعرفة وتخصيصاً مع النكرة». (بهائی، ۱۳۸۹ش: ۳۰؛ حسینی طهرانی، ۱۳۹۰ش: ۳۰۶)؛ فايده اضافه لفظية فقط تخفيف است؛ و فايده اضافه معنوية هنگام اضافه شدن به معرفه، کسب تعريف و هنگام اضافه شدن به نکره، کسب تخصيص می باشد.

محل نزاع

قسم اول «إذا» که ظرف مستقبل متضمن معانی شرطی باشد، از جهت اضافه به شرط وعدم اضافه و عامل نصب آن اختلاف می باشد.

(۱) جواز

اضافه «إذا» و عامل ناصب «إذا»

اکثر نحویین، از جمله عباس حسن (نحوالوافی ۱۴۲۸ق: ۲/۲۱۹) و اشمونی (صیان ۱۴۳۰ق: ۲/۴۰۳) قائل هستند که: «فاذا ظرف فيه معنى الشرط مضاف الى الجملة بعده والعامل فيه جوابه على المشهور»؛ که «إذا» دائم الاضافة به فعل شرط می باشد و ناصب آن جواب شرط می باشد. بخاطر اینکه مضاف اليه در مضاف عمل نمی کند و مقترن شدن جواب «إذا» به فاء و اذا فجائیه مانع از عمل کردن نیست به خاطر توسعه داشتن این ها در ظروف، اگرچه استحقاق تصدير را نداشته باشند یا اینکه عامل همان جواب است

البته به شرطی که مانع نباشد، اما اگر مانع بود عامل «اذا» طبق قرینه محذوف است که مابعد مانع به آن دلالت می کند، مانند قول خداوند تبارک: «ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ» (روم، ۲۵) (خضری، ۱۳۹۱ش: ۲۳/۲). طبق این نظریه اضافه «اذا» چه نوع اضافه ای است؛ اضافه لفظیه که نیست به خاطر اینکه مضاف ما صفتی نیست که به معمولش اضافه شود، همع الهوامع در در بحث اضافه، موارد اضافه لفظیه را که می آورد، از قول قبلی نقل می کند که ظروف یکی از موارد اضافه لفظی می باشد، مساویست که به جمله اضافه شود یا به مفرد. (سیوطی ۱۴۳۲ق: ۳۳۷). بنابراین باید اضافه معنویه باشد، به خاطر اینکه «اذا» با اضافه شدن زمان مبهم آن تخصیص می خورد، و حرف «لام» در تقدیر است، بنابراین معنی «اذا جتتی اکرمتک» چنین می شود: اگر بیائی «فی وقت مجیثک» همان موقع آمدن اکرامت می کنم. جناب ابن حاجب رحمه الله در شرح مفصل می فرماید: وقت اذا به مجرد آمدن فعل معین می شود، اگرچه مضاف الیه نباشد همانطور که وقت در این مثال معین شده است: (زمانا طلعت فیه الشمس) به این سخن، جناب رضی متعرض شده است و قائل به این است که تخصیص خوردن اذا به خاطر وجود صفت بعد از آن است نه به مجرد ذکر شدن فعل، اگر مجرد ذکر فعل برای «اذا» مخصص بودهرآینه «متی» در مانند «متی قام زید» تخصیص می خورد و حال اینکه هیچکس قائل به تخصیص خوردن نیست (استرادی، ۱۳۸۹هـ-ش: ۱۵۷/۳).

اضافه «اذا» به جمله فعلیه یا اسمیه

مذهب بصریون: «اذا» لازم است که اضافه به جمله فعلیه شود و در جایی که بر جمله اسمیه وارد شده طبق قرینه تاویل می رود، مثل قول خدای تعالی: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق ۱/ «السماء» فاعل است برای فعل محذوف که فعل مذکور آن را تفسیر می کند.

مذهب کوفیون و اخفش: جایز است بر جمله اسمیه هم داخل شود همان طور که اجازه داده اند داخل شدن ادات شرط بر جمله اسمیه، استناد داده اند به همین آیه: «اذا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق ۱/ (مدنی شیرازی، ۱۴۳۲ق: ۸۳۱).

دکتر امیل بدیع یعقوب در کتاب مؤسوعه نحو و صرف و اعراب یکبار گفته: «اذا» داخل بر جمله فعلیه می شود و اگر اسم مرفوعی بعد از آن بیاید فاعل است برای فعل محذوف که فعل مذکور آن را تفسیر می کند و یکبار دیگر گفته: بصریون این آیه را: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق ۱/ «السماء» فاعل است برای فعل محذوف، و من هیچ انگیزه ای برای متحمل شدن تقدیر ندارم و نزد ما «اذا» می تواند به جمله اسمیه هم اضافه شود همانطور که به جمله فعلیه اضافه می شود، و جایز نیست که «اذا» به جمله اسمیه ای اضافه شود که خبر آن مفرد است مانند: «آتیک اذا زید قائم» اما می تواند به جمله اسمیه ای

که خبر آن جمله فعلیه می باشد اضافه شود به خاطر اینکه امکان دارد بگوئیم مانند این جمله ها را: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ»؛ (انشقاق) در اصل جمله فعلیه باشد سپس برای تاکید مقدم شده بر فعل که در این صورت احتیاجی به تقدیر گرفتن نخواهیم داشت (مدنی شیرازی، ۱۴۳۲هـ-ق: ۸۳۱).

صاحب علوم العربیه قائل به اینست که «إِذَا» بر جمله فعلیه واسمیه داخل می شود (حسینی طهرانی، ۱۳۹۰ش: ۶۸۶).

۲) عدم جواز

قائلین به اضافه نشدن «إِذَا»، از جمله ابن هشام انصاری می گویند که عامل نصب «إِذَا» مانند سایر ادات شرط، فعل شرط آن می باشد ولی ابو البقاء بر این قول اشکال کرده و گفته است: این قول مردود است، زیرا اگر عامل، فعل شرط باشد، چون «إِذَا» اضافه به جمله شرطیه می شود، آنگاه لازم می آید که مضاف الیه در مضاف عمل نموده در حالی که این صحیح نمی باشد. اما این قول ابو البقاء مردود است، زیرا نزد این محققین «إِذَا» در این صورت که به فعل شرط منصوب می شود، به جمله شرط اضافه نمی گردد.

طبق این نظریه، اِذَا ظرف مبهم است و «إِذَا» مقید (نه از جهت اضافه و نه صفت) به مابعد خود (فعل شرط) نیست، پس معنای «إِذَا جِئْتَنِي اِكْرَمْتِكَ» چنین می شود: اگر بیائی «فی ای وقت» در هر وقتی اِکْرَمْت می کنم.

ادله قول عدم جواز

الف) باید دانست که جمله جزاء و شرط دو جمله مستقل هستند که توسط ادات شرط، ارتباط تعلیقی و شرطی به هم پیدا می کنند و وجود جزاء، مترتب بر وقوع شرط می شود، باتوجه به این مطلب، بنا بر قول اکثرین، لازم می آید که این دو جمله تبدیل به یک جمله شوند، زیرا وقتی آنان، عامل «إِذَا» را لفظی در جواب می دانند، پس «إِذَا» از اجزای جمله جواب بوده و بالتبع آن، جمله مضاف الیه «إِذَا» نیز که جمله شرط است، جزء اجزای جمله جواب می گردد، زیرا همیشه معمول، جزء جمله عاملش می باشد. بنابراین دو جمله در واقع یک جمله می شوند، در حالی که دو جمله بودن این دو، مورد اتفاق جمیع نحوین است.

جناب رضی رحمه الله می فرماید: اولی این است که تفصیل قائل شویم و بگوئیم اگر اِذَا متضمن معنای شرطی بود، حکم اش، حکم اخواتش «متی و حیثما و ایان» را دارد؛ یعنی عامل نصب فعل شرط اش می باشد و اگر متضمن معنای شرطی نبود عامل آن فعلی است که در محل جزاء استعمال می شود، اگرچه این فعل حقیقتاً جزاء نباشد به غیر فعل شرط که مخصص برای ظرف می باشد (استرابادی، ۱۳۸۹ش: ۱۵۶/۳).

ب) لازم می آید که در مثال «اذا جئتنی الیوم اکرمتک غداً» فعل اکرمتک در دو ظرف متضاد عمل کرده باشد که چنین چیزی عقلاً باطل است به خاطر اینکه حدث واحد و معین در دو زمان متضاد نمی تواند واقع شود و اینکه مقصود از اکرام فردا است نه امروز.

اما اگر دو ظرف که یکی از آنها اعم از دیگری باشد یک عامل می تواند در هر دو عمل بکند مانند: «آتیک یوم الجمعة سحر» (ابن هشام انصاری ۱۴۳ق: ۴۲).

اشکال: جناب رضی رحمه الله علیه می فرماید: جواب این است که «اذا» در اینجا به معنای «متی» است و عاملش شرط می باشد و یا اینکه در معنا بگو: «اذا جئتنی الیوم کان سبباً لإکرامک غداً» همانطور که گفته می شود در مانند «إن جئتنی الیوم فقد جئتک أمس، إن جئتنی الیوم یکون جزاءً لمجیئتی إلیک أمس» (مدنی شیرازی، ۱۴۳۲ق: ۸۳۰).

ج) گاهی در بعضی استعمالات ممکن نیست (از جهت قواعد نحوی) الفاظ موجود در جواب، عامل و ناصب باشد؛ زیرا گاهی بر سر جواب الفاظ مقرون با آن «اذا» فجائیبه است که جانشین فاء جواب می باشد؛ و گاهی حروف ناسخ (حرف مشبیهة بالفعل و مشبیهة به «لیس» و «لا» نفی جنس) در صدر جواب هستند و هر کدام از اینها، نمی تواند ما بعد آنها در ما قبل از آنها به صدارت طلبی این حروف عمل کند؛ و گاهی آن لفظی که در جواب شأنیت عمل دارد، خود صفت برای موصوفی است، و می دانیم که صفت نمی تواند در قبل از موصوف عمل کند، زیرا صفت در صورت اعتماد بر موصوف می تواند عمل کند، و اگر معمول آن مقدم بر موصوف شود، گویا صفت عمل کرده و تکیه و اعتماد بر موصوف نیز نکرده است و این نوع عمل جایز نیست، مانند قول خداوند متعال: «فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكِ يَوْمٌ عَسِيرٌ» شاهد در عسیر است که تنها در جواب، او شأنیت عمل بر «اذا» را دارد، و صفت برای یوم است، و او نیز نمی تواند بر «اذا» عمل کند؛ زیرا به خاطر ضعیف بودنش، بر ما قبل موصوف خود عمل نمی کند.

جناب رضی رحمه الله می فرماید: عامل در «متی» و هر ظرفی که معنای شرطیت داشته باشد، فعل شرط می باشد که اکثر نحوین قائل به این هستند، نه اینکه عامل آن جزاء باشد که بعضی نحوین قائلند، همانطور که در ما بقی ظروف جایز نیست، آیا نمی بینی که این طور گفته نمی شود: «أیهم جاءک فاضرب به نصب أیهم. اگر هم جایز باشد عمل کردن جزاء در أداة شرط، خواهیم گفت: شرط سزاوارتر است در عمل کردن، به خاطر اینکه در این صورت فعل شرط و فعل جزاء به یک معمول واحد توجه داده می شوند، أقرب و اولی به عمل همان مذهب بصریون (اشاره به همان ترجیح است در باب تنازع) است، و اگر عامل در اینجا که أبعد و مختار کوفیون است باشد، لازم می

آید که فعل أقرب مشغول به ضمیر مفعول باشد. مانند: زارنی، و زرته زید، پس سزاوار است در این زمان گفته شود: متی جتتی فیه، أو جتتیبه، و حال آنکه شنیده نشده و اما استدلال به اینکه فعل شرط عامل است به خاطر آمدن جواب در بعض مواضع بعد از «إِنَّ» یا «اللّام» و یا «فاء» مانند: متی جتتی فانک مکرم، و: فانت مکرم: فلانت مکرم، از مواردی است که تام نیست، به خاطر اینکه مقدم شدن اسم (متی) غرضی داشته و آن اینکه متضمن معنای شرطیتی بوده که صدارت دارد. و اما در مورد عامل «اذا» اولی این است که تفصیل قائل شویم و بگوییم اگر اذا متضمن معنای شرطی بود حکم اش، حکم اخواتش «متی و حیثما و ایان» را دارد، یعنی عامل نصب فعل شرط اش می باشد و اگر متضمن معنای شرطی نبود عامل آن فعلی است که در محل جزاء استعمال می شود اگرچه این فعل حقیقتاً جزاء نباشد، مانند: «اذا غربت الشمس جئتک» به معنای «أجیئک وقت غروب الشمس» به غیر فعل شرط که مخصص برای ظرف می باشد. و تخصیص خوردن «اذا» یا به خاطر صفت بودن مابعد و یا مضاف الیه می باشد، که سومی موجود نیست، و جایز نیست اینکه صفت باشد به خاطر اینکه اگر وصف باشد سزاوار است ضمیری به عنوان عائد در وصف باشد. برای اینکه رابطه بین صفت و موصوف أبعد است به خلاف رابطه بین مبتدا و خبر، همانطور که در سائر ظروفی مختص به مضمون جمله های بعد خودشان هستند، نه بر راه وصفیت مانند قول خداوند متعال: «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ» (مائده/۱۰۹). (استربادی، ۱۳۸۹ش: ۳/۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷). أصح این است که ما مراد متکلم را لحاظ کنیم زمانی که بفرماید: «إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لَوْلَا مَنُورًا» (انسان/۱۹). می بینیم که سببیت اول (شرط) برای دومی (جزاء) اعتبار شده، و زمان برای دومی معین و «اذا» که دلالت به زمان مبهم داشت به زمان معین تبدیل شده، پس معنای آیه چنین می شود، گمان کردند هر وقتی که دیدند، و مانند قول خداوند متعال: «وَإِذَا سَأَلْنَا بِدُلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا» (همان/۲۸) و معنی چنین می شود: تبدیل کردیم هر وقت که خواستیم، و همانند این مثال ها، بعد از تبیین مراد متکلم بگوئیم که ظاهر این است که شرط «اذا» صفت می باشد، اشکال نشود که اگر وصف است اولی اینکه ضمیر آورده شود همانند سائر ظروف که به طریقت اضافه هستند، مانند قول خداوند متعال: «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ» (مائده/۱۰۹). به خاطر اینکه آوردن ضمیر در جمله موصوف امریست آسان و تقدیر گرفتن آن چیزی است آسان بعد از اقتضاء معنی و اعتبار اهل عرف. (علیدوست، ۱۳۸۸ ش: ۳۶۹ و ۳۷۰).

ظاهر اینست که شرط اذا صفت است برای اذا و این اشکال نشود. چون صفت است اولی این است که ضمیر عائد آورده شود، حال که عائد نیست، شرط ما مضاف الیه است، مثل ظروف مختص

دیگر که مضاف واقع شده اند وعائد دارند مانند قول خدای تعالی: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ» (غافر/۱۶) و در تقدیر گرفتن ضمیر عائد بعد از معنا کردن امریست آسان و عرفی (علیدوست ۱۳۸۸ش: ۳۷۰).

زمان «اذا»

گاهی اوقات «اذا» از ظرفیت و استقبال و شرطیت بودن خود خارج می شود:

۱- اخفش گمان کرده است در آیه «و سيق الذين كفروا إلى جهنم زمراحتی إذا جاؤوها فتحت أبوابها» (زمر/۷۱)، إذا مجرور به حتی واقع شده است و ابن جنی در آیات «ذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ - لَيْسَ لِقَوْلِهَا كَذِبَةٌ - خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ - إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا» (واقعه، ۱-۴) «إذا اول» مبتدا است و «إذا دوم» خبر و «خافضة رافعة» و جمله «لیس لوقعتها كاذبة» به عنوان حال منصوب هستند و معنا چنین است: زمان وقوع واقعه در حالی است که بالا برنده قومی و پایین آورنده قوم دیگر در زمان لرزیدن زمین است.

جمهور، خروج «اذا» را از ظرفیت انکار می کند و در جواب می گویند: إذا در آیه اول حرف ابتدا است که داخل در جمله شده است و عملی برای آن نیست و اما «اذا» در آیه دوم ظرف است و جواب آن طبق قرینه محذوف (انقسمت اقساماً وکنتم أزواجاً ثلاثه) است و «اذا» دوم در این آیه بدل از «اذا اول» است.

۲- خروج «اذا» از استقبال که بر دو وجه است:

الف) استعمال «اذا» در ماضی، مانند این آیه شریفه که در بیان عدم حرج و اشکال بر افرادی است که خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله می رسیدند که آنان را به جهاد ببرد، ولی به علت نداشتن وسایل جنگ، آنان برده نمی شدند و گریان برمی گشتند: «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ... وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ» (التوبة/ ۹۱ و ۹۲).

شاهد در ماضویت «اذا» است؛ زیرا این آیه بعد از آن واقعه و جریان مراجعه فقرا به پیامبر صلی الله علیه و آله برای جهاد نازل شده است. البته باید توجه داشت که در اینجا ظرفیت و شرطیت باقی است و «تولوا» جواب آن است.

ب) «اذا» برای زمان حال آمده و این درجایی است که بعد قسم بیاید: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» (اللیل/۱) عده ای زمان حال را در این آیه چنین گفته اند که «اذا» متعلق به أقسم محذوف می باشد یا به «كائنا» که حال از «لیل» می باشد در هر دو صورت زمان اذا مستقبل نیست؛ در اولی «أقسم» چون انشاء است زمان آن حال می باشد و در دومی چون عامل در حال همان عامل در ذوالحال است و عامل اذا فعل قسم است به واسطه حرف جر واصل در حال این است که با زمان عامل اش مقارنت داشته باشد به خاطر همین در هر دو صورت لازمی آید که قسم خوردن در زمان پوشیده شدن شب باشد. برای اثبات

باقی ماندن اذا بر استقبالیت خود دو قول وجود دارد:

الف) قول جناب رضی رحمه الله علیه: چنین چیزی فاسد است و هیچ بعید نیست که «اذا» متعلق به مضاف محذوف باشد در حالی که قسم به آن دلالت می کند، به خاطر اینکه قسم خوردن برای عظمت و جلالت به کار می رود و تقدیر چنین می شود «وعظمه الليل اذا يغشى» (صبا ۵۱۴۳۰-ق: ۴۰۳/۲).
ب) قول ابن هشام: اذا می تواند متعلق به «کائنا» بوده و مستقبلیت خود را حفظ کند به خاطر صحت آمدن حال مقدره مثل «مررت برجلٍ معه صقرٌ صائداً به غداً» در حالی که صید کردن را در نیت گرفته بود (۳) اما سؤمین نوع استعمال غیر غالبی «اذا»، این است که معنای شرطیت نداشته و تنها ظرف زمان باشد که دیگر نیاز به جواب ندارد، مانند قول خداوند متعال در بیان کسانی که بهشت برای آنان سزاوارتر است: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ» (الشوری / ۳۷). در این آیه «اذا» ظرف است برای «یغفرون» که خبر برای «هم» است و «ما» زائده و جمله «غضبوا» مضاف الیه «اذا» است و نمی توان گفت «اذا» شرطیه بوده و جمله اسمیه «هم یغفرون» جواب است، زیرا جمله اسمیه هرگاه جواب واقع شود واجب است فاء جوابیه بر آن در آید.

واقرن بفا حتما جوابا لو جعل شرطال «إن» أو غيرها لم ينجعل

و قول بعض از نحویین و مفسرین مانند زمخشری که «اذا» را شرطیه و جمله اسمیه را جواب می داند و می گویند فاء در تقدیر می باشد، مردود است، به این دلیل که فاء جواب هرگز حذف نمی شود مگر در ضرورت شعری.

و قول سؤم در آیه این است که «اذا» شرطیه بوده و جواب آن جمله فعلیه «یغفرون» است، و ضمیر «هم» مبتداً نیست، بلکه تأکید ضمیر مرفوع در «غضبوا» است، و دخول فاء بر جمله فعلیه ای که فعل آن مضارع مثبت باشد لازم نیست. این قول هم دارای تعسف و فساد روشن و ظاهری است، زیرا که آیه در مقام تأکید فاعل «غضبوا» نیست تا «هم» تأکید آن باشد.

هر دو قول دوّم و سؤم را ابن انباری و شیخ طبرسی در این آیه و مشابه آن احتمال داده اند.

و قول چهارم در آیه و امثال آن، این است که «اذا» شرطیه بوده و جواب آن، جمله فعلیه، «یغفرون» محذوفی است که لازم نیست بر آن فاء درآید و تقدیر اینگونه است «اذا ما غضبوا یغفرون هم یغفرون» و جمله اسمیه مذکور بعد از جواب مقدر، دلالت بر آن می کند. قائل این قول زجاج است. لکن این قول نیز تکلف و به مشقت مبتلا شدن بدون هیچ ضرورتی است، زیرا تا وقتی می توان «اذا» را از شرطیت خارج کرد که این خلاف اصلها لازم نیاید، ضرورتی به قول به اینها نیست.

قول پنجمی هم مطرح است و آن اینکه «اذا» شرطیه بوده و «هم» فاعل فعل محذوفی است که

جواب «إِذَا» می‌باشد، و «یغفرون» آن را تفسیر می‌کند، و این قول سیبویه است، و ابوالقاء و طبرسی به آن اشاره نموده‌اند.

و آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى» (اللیل ۱/)، اگر «إِذَا» برای شرطیت بود باید ما قبلش جواب درمعنی باشد؛ یعنی: إذا یغشی اللیل أقسمت وچنین چیزی به دودلیل ممتنع است:

الف) قسم انشائی تعلیق بردار نیست، چون انشاء امریست به وقوع پوسته، اما چیزی که معلق است احتمال وقوع یا عدم وقوع دارد.

ب) جواب خبری اصلاً دلالت وراهنما برای انشاء نیست، چون حقیقت اینها باهم متباین می‌باشند. (ابن هشام انصاری، ۱۴۳۳ق: ۴۳).

تنبیها

۱- اصل در استعمال إذا این است که برای زمان مستقبل و مختص باشد که وقوع حدث در آن زمان محصور و یقینی است، مثل قول خدای تعالی: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (تکویر ۱/)، به خلاف «إِنْ» چون برای محتمل و مشکوک و یا محال به کار می‌رود، مثل قول خدای تعالی: «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ» (زخرف ۸۱/). و یا در یقینی که زمان آن مبهم است به کار می‌رود مانند: «أَفَأَنْ مِتَّ فَهَمُّ الْخَالِدُونَ» (الانبیاء/۳۴) ظروفی که واجب الاضافه هستند از جمله «إِذَا» واجب البناء هم هستند، علت بناء را می‌توان چند گونه بیان کرد:

الف) شباهت به غایات؛ یعنی «إِذَا» مانند غایات اضافه اش معنوی است ودر لفظ اثری ندارد کأن مضاف الیه محذوف است (استرآبادی، ۱۳۸۹ش: ۱۵۲/۳).

ب) شباهت به حروف

۱- راه نداشتن تصرف در ظروف که از این جهت با مبنیات تناسب دارند؛

۲- شباهت افتقاری در اینکه دائم الاضافه هستند (استرآبادی، ۱۳۸۹ش: ۱۳۸/۳).

۳) گاهی اوقات «إِذَا» همراه دو جمله برای استمرار زمان به کار می‌رود، مثل قول خدای تعالی: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (بقره/۱۱). (مدنی شیرازی، ۱۴۳۲ق: ۸۳۰).

نتیجه

با بررسی اقوال و ادله ثابت گردید که «إِذَا» دائم الاضافه به فعل شرط نبوده و همچنین عامل نصب آن فعل جزاء نمی‌باشد، به خاطر اینکه از ناحیه قول عدم جواز، اشکالاتی به آن وارد شد. درمقابل قول عدم جواز از دیدگاه جناب رضی رحمه الله مورد نقض و رد قرار گرفت، بنابر این به هر دو قول اشکال وارد

شد، مرحوم رضی توانست با تفکیک خودش قولی بدون اشکال ارائه بدهد و آن اینکه اگر «اذا» متضمن معنای شرطیت بود مانند «متی» اضافه به فعل شرط نمی شود، و در این صورت عامل نصب «اذا» فعل شرط می باشد و اگر متضمن معنای شرطی نبود اضافه به فعل شرط شده و و اضافه آن از نوع اضافه لفظی بوده و عامل نصب آن جواب می باشد و زمان مبهم «اذا» با قید اضافه معین می شود.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- استرابادی، رضی الدین. (۱۳۸۹هـ-ش)، شرح الرضی المعروف شرح الکافیة ابن الحاجب، قم: دارالمجتبی، ج ۲، ص ۳.
- ۳- إميل بدیع یعقوب. (بی تا)، موسوعة النحو والصرف والاعراب، بی نا.
- ۴- حسینی طهرانی، سیدهاشم. (۱۳۹۰هـ-ش)، علوم العربية (علم نحو)، اصفهان: خاتم الانبیاء، ج ۱.
- ۵- خضری، محمدبن مصطفی بن حسن. (۱۲۸۷هـ-ق)، حاشیة الخضرى على شرح ابن عقيل على ألفیة ابن مالک، قم: ذوی القربی، ۱۳۹۱ج ۱، ص ۲.
- ۶- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن الکمال ابوبکر. (۱۴۳۲هـ-ق)، همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، بیروت: دارأحیاء التراث العربی، ج ۱.
- ۷- عباس حسن. (۱۴۲۸هـ-ق)، النحوالوافی، بیروت: مکتبۃ المحمدی، ج ۱، ص ۲ و ج ۳.
- ۸- صبان، محمدبن علی. (۱۴۳۰هـ-ق)، حاشیة الصبان على شرح الأشمونی على ألفیة ابن مالک، بیروت: المکتبۃ العصریه، ج ۱، ص ۲.
- ۹- مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد. (۱۴۳۲هـ-ق)، الحدائق الندیة فی شرح فؤائدالصمدیة، قم: ذوی القربی، ج ۲.
- ۱۰- مرادی، بدرالدین الحسن. (۱۴۲۶هـ-ق)، توضیح المقاصد والمسالك بشرح ألفیة ابن مالک، بیروت: المکتبۃ العصریه، ج ۱، ص ۱.

قساوت قلب، عوامل، درجات، آثار و درمان آن از منظر آیات و روایات

شعبان حاتمی* - مهدی راثیجی**

چکیده

«قساوت» در لغت به معنای سختی هر چیزی است و زمانی که به قلب اضافه می‌شود به معنای رفتن نرمی و رحمت از دل و سخت و چرکین شدن دل است و از همین رو به دل‌هایی که در برابر نور حق و هدایت، انعطافی از خود نشان نمی‌دهند و نرم و تسلیم نمی‌گردند و نور هدایت در آنان نفوذ نمی‌کند، قلب‌های قاسیه یا قساوت‌مند گفته می‌شود. در قرآن کریم به برخی از عوامل قساوت قلب اشاره شده است که عبارت‌اند از: عدم پذیرش سخن حق، پیمان شکنی، بی‌توجهی به آیات و نشانه‌های الهی، طول امل، مداومت بر کارهای زشت و معاصی، خوردن حرام، زیاد خوردن و آشامیدن، زیاد سخن گفتن و... . بهترین راه برای درمان قساوت قلب تلاش در جهت پیشگیری از ابتلا به این بلیه‌ی روحی است که در سایه‌ی از بین بردن عوامل آن صورت می‌گیرد، اما قرآن کریم از مسئله‌ی ذکر که به نحو کامل در نماز تجسم یافته است، به عنوان مهم‌ترین عامل برای جلا دادن به دل‌های قاسی و درمان قساوت قلب یاد کرده است.

کلید واژه

قلب، قساوت، عوامل قساوت قلب، درمان قساوت قلب، آیات و روایات.

* طلبه سطح یک جامعه علمیه امیرالمومنین (ع) استان تهران

** طلبه سطح یک جامعه علمیه امیرالمومنین (ع) استان تهران

انسان به عنوان مهم‌ترین موجود جهان آفرینش در هر دین و نگرشی، محوری‌ترین عنوان بحث‌ها بوده است. انسان همواره مورد بررسی و آسیب‌شناسی روحی و روانی قرار گرفته تا بتواند ابعاد وجودی خویش را بشناسد و پاسخ‌گوی این سوال‌ها باشد که برای چه به این دنیا آمده است؟ جایگاهش کجاست؟ تمایلات وی چیست؟ پاسخ اسلام به این سوالات قلب است. از نظر اسلام قلب، مرکز هدایت، رشد و کمال انسانی و در عین حال منشا پیدایش ردائل اخلاقی است که یکی از مهمترین آن قساوت است. قساوت یکی از بیماری‌های معنوی و گناهان قلبی است که بسیاری از افراد، با وجود ابتلا به این بیماری مهلک از آن غافل هستند. این بیماری در قرآن مذمت شده است و خداوند در آیه ۲۲ سوره زمر می‌فرماید: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»؛ آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای پذیرش اسلام گشاده ساخته، و بر فراز مرکبی از نور الهی قرار گرفته، همچون سنگدلان بی‌نوری است که هدایت الهی به قلبشان راه نیافته است؟ سپس می‌افزاید وای بر آن‌ها که قلب‌های سخت و نفوذناپذیری دارند و ذکر خدا در آن اثر نمی‌گذارد: «فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ»؛ نه مواعظ سودمند در آن مؤثر است، نه انذار و بشارت، نه آیات تکان‌دهنده قرآن آن را به حرکت در می‌آورد، نه باران حیاتبخش وحی گل‌های تقوی و فضیلت را در آن می‌رویند خلاصه نه طراوتی نه برگی نه گلی نه سایه دارند. آری آن‌ها در ضلال مبین و گمراهی آشکارند «أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». قساوت قلب که یکی از بیماری‌های روحی است اگر درمان نشود می‌تواند منشا بسیاری از جنایات و کارهای خلاف اخلاق گردد. جنایاتی که امروزه ما در نقاط مختلف جهان مانند سوریه و یمن از سوی برخی سردمداران زر و زور شاهد هستیم، و کشته شدن کودکان و انسان‌های بی‌گناه در کشورهای مختلف توسط جنایت‌کاران جهانی مانند داعش و عربستان سعودی تا حد زیادی ناشی از قساوت قلبی است که بر دل‌های عاملین این جنایت سایه افکنده است. از این رو ضروری است تا هر چه بیشتر و بهتر با این بیماری روحی آشنا شویم و با رجوع به منابع دینی و مخصوصاً قرآن کریم، با عوامل آن آشنا شویم و در صدد جلو‌گیری و در مان آن برآییم.

مفهوم شناسی

قلب

«قلب» القاف و اللام و الباء، اصلان صحیحان؛ احدهما یدل علی خالص شیء و شریفه والاخر علی رد شیء من جهة الی جهة؛ «قلب» به معنای دگرگونی و چیزی را از رویی به رویی کردن و تحول مطلق در امور مادی و معنوی، زمانی یا مکانی در حالت، صفت و در موضوع را گویند و از آن جهت بر قلب انسان اطلاق گردد که ثقل و دگرگونی آن بسیار است و هیچ یک از اعضای بدن در دگرگونی شبیه آن نیست. حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «انما مثل القلب مثل ریشه بالفلاہ تعلقت فی اصل شجره ثقلها الريح ظهر البطن»؛ حکایت دل حکایت پری است که در یک دشت به بیخ درختی آویزان شده و باد آن را زیر و رو می‌کند. قلب را در واقع از این رو قلب نامیدند که دگرگون و منقلب می‌شود.

قساوت

«قسوة» در لغت به معنای صلابت هر چیزی است و قساوت در قلب به معنای رفتن نرمی و رحمت و خشوع از دل است. به دل‌هایی که در برابر نور حق و هدایت انعطافی از خود نشان نمی‌دهند؛ نرم و تسلیم نمی‌شوند و نور هدایت در آن‌ها نفوذ نمی‌کند «قسی» گفته می‌شود. همچنین به دل‌هایی که از مشاهده مناظر رقت آور و از شنیدن شنیدن سخنانی که معمولاً شنونده را متاثر می‌کند، متاثر نمی‌شوند قلب‌های قاسیه یا قساوت‌مند می‌گویند. قساوت، یکی از مهمترین عواملی است که انسان‌ها را از شناخت خداوند و سیر به سوی او بازمی‌دارد. از آنجا که یکی از وظایف انبیاء، آشنا کردن انسان‌ها با حقایق و گسترش عدالت در جامعه بوده، و لکن تمامی انبیاء الهی در راه رسیدن به اهداف خود، با مقاومت افراد قسی القلب رو به رو بوده‌اند؛ چرا که افراد قسی القلب، راه نفوذ حقایق و دروازه‌ی عطاوت را به روی خود بسته و با زیر پانهدان اصول انسانی، با سرسختی تمام در مقابل حق می‌ایستند. قرآن نیز با طرح مطالب و ذکر قصص مرتبط، به مبارزه با این صفت مذموم پرداخته و با ذکر عوامل و آثار آن، به انسان‌های غافل، آگاهی و معرفت بخشیده است. در فارسی از آن به سنگدلی تعبیر شده است. که در مقابل آن نرم دلی و شرح صدر است. دلیل اینکه شرح صدر در مقابل قساوت قلب است اینکه فردی که شرح صدر دارد حق را قبول می‌کند ولی کسی که قساوت قلب دارد حق را قبول نمی‌کند.

واژه قساوت و مشتقات آن در شش آیه از آیات قرآن (بقره/۷۴، انعام/۴۳، حدید/۱۶،

مائده/۱۳، حج/۵۳، زمر/۲۲) و بسیاری از احادیث و روایات و دعاها به چشم می‌خورد. قرآن کریم در این زمینه دو گروه از انسان‌ها را در آیات زیادی مطرح می‌سازد که باهم کاملاً متفاوتند: یک گروه آنان که دل‌هایشان تحت تاثیر ادراکات و معارفی که پیدا می‌کنند قرار می‌گیرد و در نتیجه خوف و خشیت و حالاتی نظیر آن‌ها در دلشان و تغییر و تحول مثبت در رفتارشان پدید می‌آید و گروه دیگر کسانی که سنگدل‌اند؛ تحت تاثیر چیزی قرار نمی‌گیرند. و در مورد آن‌ها تعبیر قساوت بکار می‌رود (زمر/ ۲۲ و ۲۳).

بررسی موارد استعمال قلب در قرآن

واژه «قلب» بیش از صد بار در قرآن کریم وارد شده است. این استعمال چه به نحو مشترک لفظی باشد چه به نحو حقیقت و مجاز، در هر صورت مفهومی است که برای آشنایان به زبان عربی؛ حتی به هنگام نزول قرآن نیز شناخته شده بود و خطایی در استعمال این معنی وجود ندارد. استعمال مفهوم قلب در قرآن را می‌توان در این موارد دسته بندی کرد:

۱. عضوی که در کنار اعضای دیگر؛ مانند گوش که وسیله شنیدن و چشم که وسیله دیدن و دهان که وسیله بیان است، به عنوان وسیله‌ای برای درک و فهم آمده است. گاه بر آن مهر زده می‌شود و گاه به وسیله آن تعقل می‌شود. «آیا در زمین گردش نکرده‌اند، تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیندیشند.

۲. به معنای عقل و درک، چنانکه در آیه ۳۷ سوره «ق» می‌خوانیم: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»؛ در این مطالب تذکر و یادآوری است برای آنانکه نیروی عقل و درک داشته باشند. ۳. به معنای جان انسان، چنانکه در سوره احزاب آیه ۱۰ آمده است: «إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ»؛ هنگامی که چشم‌ها از وحشت فرو مانده و جان‌ها به لب رسیده بود.

۴. به معنای نفس انسان که دارای قدرت عمل و آزادی انتخاب است. گاه ایمان می‌آورد و گاه نیز از پرستش و بندگی سرباز زده، گنهگار می‌شود. قرآن قلبی را که با ایمان و عمل صالح در نزد پروردگار خود حاضر می‌شود، به عنوان «قلب سلیم» و «قلب منیب» نام می‌برد.

در این معنا قلب ظرفی است که نظر و اعتقاد انسان در آن استقرار یافته است. خواه اعتقادی فاسد و انحرافی باشد و خواه اعتقادی صحیح و در راستای بندگی. در حقیقت قلب به عنوان محل اصلی استقرار ایمان و کفر شمرده شده است.

۵. محل نزول وحی؛ «چرا که او [جبرئیل] به فرمان خدا، قرآن را بر قلب تو نازل کرده است».

۶. به معنای مرکز عواطف، چیزی که مریضی، قساوت، غفلت، کینه، رعب، حسرت، شک، آرامش، خضوع و خشوع و... به آن نسبت داده می‌شود. در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ می‌خوانیم: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفَقَضْنَا الْقَلْبَ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ»... اگر سنگدل بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند.

۷. به معنای رأی و نظر: «تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى»؛ آن‌ها را متحد می‌پنداری، در حالیکه رأی و نظرهای آن‌ها پراکنده است.

آنچه در این تحقیق به عنوان معنای قلب مد نظر است، همان مفهوم روحانی یعنی روح مجردی است که به قلب جسمانی متعلق است و این روح همان نفس ناطقه ادراک کننده است که حقیقت آدمی به شمار می‌رود و تمامی قوا و صفات از آن نشات می‌گیرند.

بررسی معنا شناختی قلب در قرآن

تنها راهی که برای شناختن معنای قلب در قرآن بیان میشود این است که در قرآن جستجو شود که چه کارهایی به قلب نسبت داده شود و چه آثاری دارد و از راه مطالعه آثارش قلب را بشناسیم.

هنگامی که با چنین دیدی به موارد کاربرد واژه قلب در قرآن توجه می‌شود، ملاحظه می‌گردد که حالات مختلف و صفات گوناگونی به قلب نسبت داده شده که مهمترین آن‌ها از این قرار است که:

۱. «ادراک» اعم از حصولی و حضوری از جمله آثاری که در قرآن به قلب نسبت داده میشود که با تعبیر مختلف همچون عقل (حج / ۴۶) فهم تدبیر (محمد / ۲۶) و... به آن اشاره شده و می‌توان گفت فهمیدن و درک کردن از جمله شئون قلب دانسته شده است. در تحلیل انواع ادراک قلب، قرآن به نوعی از ادراک قلبی اشاره نموده که خاص انبیاء الهیست که از آن تعبیر به وحی می‌شود همچون آیه شریفه نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ «؛ روح الامین آن را نازل کرده است... (۱۹۳) بر قلب (پاک) تو، تا از انذارکنندگان باشی! (۱۹۴)

۲. قلب، سخت‌تر از سنگ می‌شود: «فِيمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفَقَضْنَا الْقَلْبَ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ سَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان (مردم) نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آن‌ها را ببخش و برای آن‌ها آمرزش بطلب! و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش!) و بر خدا توکل

کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد. (آل عمران، ۱۵۹)؛ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ سپس دل‌های شما بعد از این [واقعه] سخت گردید همانند سنگ یا سخت‌تر از آن چرا که از برخی سنگ‌ها جویهایی بیرون می‌زند و پاره‌ای از آن‌ها می‌شکافتد و آب از آن خارج می‌شود و برخی از آن‌ها از بیم خدا فرو می‌ریزد و خدا از آنچه می‌کنید غافل نیست؛ (بقره، ۷۴)

۳. قلب، مریض و بیمار می‌شود؛ (نه فقط از لحاظ طبیعی) بلکه از لحاظ عدم استقرار ایمان و بودن هواهای شیطانی در آن: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا» ای همسران پیامبر! شما همچون یکی از زنان معمولی نیستید اگر تقوا پیشه کنید؛ پس به گونه‌ای هوس‌انگیز سخن نگوئید که بیماردلان در شما طمع کنند، و سخن شایسته بگوئید! (احزاب، ۳۲)

۴. قلب، زنگ می‌زند و تیره می‌شود البته در اثر رفتار بد؛ «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» نه بلکه اعمالشان بر قلوب آن‌ها زنگ گذاشته است (مطففین، ۱۴).

۵. قلب، مهر زده می‌شود و چیزی نمی‌فهمد؛ «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده؛ و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده؛ و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست (بقره، ۷).

۶. قلب، محل ترس و خوف است، «سَنَلِّقُوا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ مَا وَهَمُّهُمُ النَّارُ وَ بِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ»؛ بزودی در دل‌های کافران، بخاطر اینکه بدون دلیل، چیزهایی را برای خدا هم‌تا قرار دادند، رعب و ترس می‌افکنیم؛ و جایگاه آنها، آتش است؛ و چه بد جایگاهی است جایگاه ستمکاران! (آل عمران، ۱۵۱).

۷. قلب، گنهکار می‌شود؛ «وَ إِن كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُوْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَ لِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»؛ و اگر در سفر بودید، و نویسنده‌ای نیافتید، گروگان بگیرید! (گروگانی که در اختیار طلبکار قرار گیرد.) و اگر به یکدیگر اطمینان (کامل) داشته باشید، (گروگان لازم نیست، و) باید کسی که امین شمرده شده (و بدون گروگان، چیزی از دیگری گرفته)، امانت (و) بدهی خود را بموقع بپردازد؛ و از خدایی که پروردگار اوست. بپرهیزد! و شهادت را کتمان نکنید! و

هر کس آن را کتمان کند، قلبش گناهکار است. و خداوند، به آنچه انجام می‌دهید، داناست (بقره، ۲۸۳).

۸. قلب، مخزن رافت و رحمت و اطمینان و سکینه است؛ «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»؛ سپس در پی آنان رسولان دیگر خود را فرستادیم، و بعد از آنان عیسی بن مریم را مبعوث کردیم و به او انجیل عطا کردیم، و در دل کسانی که از او پیروی کردند رافت و رحمت قرار دادیم؛ و رهبانیتی را که ابداع کرده بودند، ما بر آنان مقرر نداشته بودیم؛ گرچه هدفشان جلب خشنودی خدا بود، ولی حق آن را رعایت نکردند؛ از این رو ما به کسانی از آن‌ها که ایمان آوردند پاداششان را دادیم؛ و بسیاری از آن‌ها فاسقند! (حدید، ۲۷) و «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»؛ مگر کسی که با قلب سلیم به پیشگاه خدا آید! (شعرا، ۸۹) و «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَآكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛ و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت: «خدایا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» فرمود: «مگر ایمان نیاورده‌ای؟!» عرض کرد: «آری، ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد.» فرمود: در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آن‌ها را (پس از ذبح کردن،) قطعه قطعه کن (و در هم بیامیز)؛ سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آن‌ها را بخوان، به سرعت به سوی تو می‌آیند! و بدان خداوند قادر و حکیم است؛ (هم از ذرات بدن مردگان آگاه است، و هم توانایی بر جمع آن‌ها دارد) (بقره، ۲۶۰).

۹. آیاتی که در مورد صدر بیان شده است «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»؛ آیا ما سینه تو را گشاده نساختیم (انشراح، ۱). ظاهراً مراد قلب است و به اعتبار اینکه قلب در سینه است به ملاحظه حال و محل صدر آمده است. با توجه به این مطالب می‌توان در نتیجه گیری کلی، ویژگی‌های قلب را به سه دسته تقسیم کرد: یک دسته آن‌ها که نفی یا اثباتا به انواع مختلف شناخت مربوط می‌شود، دوم آن‌ها که به بُعد گرایش مربوط می‌شود و میلهای متنوع و گوناگون را بیان می‌کند و سوم آن ویژگی‌هایی هستند که به قصد و اراده و نیت ارتباط دارد.

چنانچه گذشت، قلب، همان روح انسان است از آن جهت که دارای قوه شناخت حصولی و

حضوری و دارای احساسات و عواطف خاص است. حال گاهی وجود معرفت و ادراک، قلب را چنان بر می‌انگیزاند که حالتی متناسب با آن معرفت پیدا می‌کند؛ ولی گاهی چنان آمادگی وجود ندارد و با وجود همان علم و معرفت آن حالت و احساس خاص را پیدا نمی‌کند. در چنان وضعی آن قلب را قسی و این انحرافی را که در آن بوجود آمده است قساوت می‌نامند.

عوامل قساوت قلب

موجبات قساوت قلب چند چیز است:

۱. معصیت و نافرمانی خدای تعالی؛

چنانچه امیرمؤمنان علی علیه السلام فرموده: «ما من شیء أفسد للقلب من خطیئة»؛ چیزی نیست که فسادش زیادتر باشد برای قلب، از گناه و نافرمانی از خدا (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶۸)؛

و فرمود: «لا وجع أوجع للقلوب من الذنوب»؛ هیچ دردی درد آورتر نیست برای دل‌ها از گناهان (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۷۵)؛

۲. خوردن حرام؛

چنانچه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «یا علی، من اکل الحرام سوّد قلبه»؛ یا علی، کسی که حرام بخورد، دلش سیاه می‌شود (عاملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۷، ص ۴۶).

۳. خوردن مال شبیهه ناک، که دل را می‌میراند به نحوی که خدا را فراموش کند.

۴. طول امل، یعنی؛ درازی آرزو؛

چنانچه خدای تعالی به موسی علیه السلام فرموده که: «یا موسی، لا تطول فی الدنیا أملک فیقسو قلبک»؛ ای موسی، دراز مکن در دنیا آرزویت را که قسی القلب، یعنی: سنگدل می‌شوی (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۲۹).

۵. مال بسیار داشتن؛

امیرمؤمنان علی علیه السلام فرموده است: «أنّ كثرة المال مفسدة للذین و مقساة للقلوب»؛ بدرستی که بسیاری مال، فساد کننده دین و سخت کننده دل‌ها است (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۹).

۶. به فکر دنیا بودن و هم آن را در دل داشتن؛

چنانچه روایت وارد شده که: «تفرغوا من هموم الدنیا ما استطعتم، فأنه من كانت الدنیا همته، قسی قلبه و کان فقره بین عینیه»؛ فارغ و آسوده کنید خودتان را از هم و فکر دنیا و علاقه به آن، هر چه می‌توانید. بدرستی که هر کسی که همّت او برای دنیا است دلش سنگ و سخت می‌شود و احتیاج او در مقابل دو چشم است و جز دنیا چیزی را نمی‌بیند (ابی فراس، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۱۱۹).

۷. کثرت هم قوت (دغدغه بیش از حد برای کسب)؛

چنانچه حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله به امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «یا علی، خمسۃ یمیت القلب، إلی أن قال: و کثرة هم القوت»؛ پنج چیز است که قلب را می‌میراند. تا اینکه فرمود: و بسیاری هم قوت.

۸. نشستن با شخص گمراه و حاکم جائر؛

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «أربعة مفسدة للقلوب. إلی أن قال: مجالسة الموتی. فقیل یا رسول الله، و ما مجالسة الموتی؟ قال: مجالسته کل ضال عن الايمان»؛ چهار طائفه‌اند که قلب‌ها را فاسد می‌کنند. تا اینکه فرمود: همنشینی با مردگان. به آن حضرت گفته شد: همنشینی با مردگان مراد چیست؟ فرمود: همنشینی با هر غیر مؤمن گمراهی و جائر فی الاحکام و هر حاکم جائری (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰۳، ص ۲۲۶).

۹. همنشینی با سلطان (افراد قدرتمند و صاحب شوکت دنیوی)؛

در حدیث امام صادق علیه السلام است که فرموده: «من جلس مع السلطان زاده الله القوه و الکبر»؛ کسی که با سلطان بنشیند، زیاد می‌کند خدا قساوت و تکبر او را.

۱۰. رفتن درب خانه سلطان؛

قال النبی صلی الله علیه و آله: «یا علی، ثلاثة، یقسین القلوب»؛ یا علی، سه چیز است که قساوت قلب می‌آورد. تا اینکه فرمود: «اتیان باب السلطان»؛ رفتن درب خانه سلطان (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۵، ص ۲۸۲).

۱۱. قرب و نزدیکی پیدا کردن با کسانی که مبالغت در گفتار و کردار ندارد؛

چنانچه رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «و مقاربتة جفاء و قسوة»؛ نزدیک شدن چنین کسی که بی باک است در قول و فعل، جفا و قساوت است (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶۹).

۱۲. خفق نعال؛

(یعنی کسی که ریاست و بزرگی طلب باشد و دوست داشته باشد چون حرکت می‌کند دیگران در عقب سر او صدای کفش‌هاشان بلند باشد) .

چنانچه حضرت علی علیه السلام فرموده: «ما أرى شيئاً أضرّ بقلوب الرجال من خفق النعال و راء ظهورهم»؛ نمی‌بینم یا نمی‌دانم چیزی را که زیانش زیادتر باشد برای قلب‌های مردان از صداهای کفش‌هایی که در پشت سرهاشان حرکت می‌کنند. (ابی فراس، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۶۵)

۱۳. به دنبال صید و شکار رفتن؛

۱۴. گوش دادن برای شنیدن صداهای لهُو و سازها و غنا؛

۱۵. نشست و برخاست کردن با اغنیاء و ثروتمندان؛

۱۶. اختلاط، آمیزش و صحبت زیاد کردن با زنان؛

۱۷. خنده زیاد کردن؛

۱۸. ترک مجالست و همنشینی با علماء در مدت چهل روز؛

چنانچه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «یا علی، إذا أتى على المؤمن أربعين صباحاً و لم يجلس العلماء، قسى قلبه و جرّ على الكبائر»؛ یا علی اگر چهل صباح بر مؤمن بگذرد و با علماء ننشیند، قسی القلب و سنگدل می‌گردد و جری می‌شود بر گناهان کبیره.

۱۹. مشورت با زنان و به رأی آن‌ها عمل کردن به آن

(در اموری که ربطی به آنان ندارد!؛)

۲۰. ترک کردن ذکر خدا؛

چنانچه خدای تعالی به موسی خطاب فرموده: «یا موسی! لا تدع ذکری على كل حال، إن ترک ذکری یقسی القلوب»؛ ای موسی! وامگذار یاد کردن مرا در حال که ترک کردن ذکر من دل‌ها را سخت می‌کند (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۹۷) .

۲۱. سخنان لهُو و بیهوده گفتن که فائده‌ای نداشته باشد؛

۲۲. زیاد سخن گفتن؛

حضرت عیسی علیه السلام فرمود: «لا تکثروا کلامکم فتقسو قلوبکم و من کثر کلامه قلّ عقله

و قسی قلبه؛ زیاد سخن نگوئید که دل‌ها را سنگ و سخت می‌کند، و کسی که زیاد سخن گوید عقل او کم می‌شود و دل او سخت می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۱، ص ۲۸۱).

۲۳. تأخیر انداختن نمازها را از اوقات خود، بدون عذر شرعی؛

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: تأخیر انداختن نماز از وقت، قساوت قلب می‌آورد.

۲۴. دل را در حال نماز گزاردن بجای دیگر و چیز دیگر توجه دادن؛

۲۵. زیاد خوردن و زیاد آشامیدن،

در حدیث آمده که فرمودند: «لا تمیتو القلوب بکثرة الطعام و الشراب، فان القلب يموت کالزرع إذا کثر علیه الماء»؛ نمیرانید دل‌ها را به خوردنی زیاد و آشامیدن زیاد، زیرا که دل مانند زرع است که از آب دادن زیاد فاسد می‌شود (ابی فراس، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۴۶).

۲۶. در حال سیری و اشتهای طعام نداشتن، طعام خوردن؛

۲۷. زیاد گوشت خوردن؛

۲۸. خوابیدن بعد از خوردن غذا؛

چنانچه روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: «أذیبا طعامکم بذکرالله تعالی، و لا تناموا علیها ففتسوا»؛ آب کنید طعامی را که خوردید به ذکر خدای تعالی، و پس از خوردن طعام بلافاصله نخوابید که قساوت می‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۲، ص ۲۶۷).

۲۹. در حال سیری طعام خوردن؛

۳۰. ریختن خاک بر قبر صاحب رَحِم، یعنی: خویشاوندان رَحِمی؛

بنا بر روایت حضرت صادق علیه السلام که فرموده‌اند: «أنهاکُم من أن تطرحوا التراب علی ذوی أرحامکم، فان ذلک یورث القسوة [فی القلب] و من قسا قلبه بَعُد من ربّه»؛ نهی می‌کنم شما را از ریختن خاک بر روی خویشان خود که رَحِم‌های شمایند، که آن موجب قساوت قلب می‌شود، و کسی که قلب او قساوت گرفت از پروردگار خود دور می‌شود (کلینی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۹).

دانسته باد که زشت‌ترین و قبیح‌ترین تمام مرضهای قلب، مرض قساوت قلب است که سبب می‌شود برای محروم شدن از خیرات و سعادت دنیویّه و اخرویّه و دوری از رحمت خدای تعالی و نزدیکی به سخط و غضب او. باید پناه بُرد به خدا، چنانچه در روایت است که امام علیه السلام فرموده:

«ما غضب الله على قوم و لا إنصراف رحمته عنهم إلا لقساوتهم»؛ غضب نکرده است خدا بر قومی و منصرف نشده است رحمت او از ایشان، مگر به جهت قساوت و سنگدلی ایشان. و فرمود: «ما مرض قلب اشد من القسوة»؛ مریض نمی‌شود به مرضی که سخت‌تر از قساوت باشد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۵، ص ۳۳۷).

و فرمود: «ما ضرب عبد بعقوبه أعظم من قسوة القلب»؛ زده نمی‌شود بنده به عقوبتی که بزرگتر از قساوت قلب باشد. (همان، ج ۷۸، ص ۱۷۶).

درجات قساوت قلب

قلب یکی از حساس‌ترین اعضاء بدن انسان است؛ که قابلیت‌های اعجاب‌انگیزی در آن نهفته شده است. از جمله‌ی آن قابلیت‌ها اینست که قلب، در برابر عواطف انسانی تغییر پذیر بوده و بنا به شرایط و موقعیتی که برای انسان پیش می‌آید، می‌تواند نرم یا سخت گردد؛ و حتی این نرمی و سختی هم، دارای درجات متفاوتی بوده؛ تا جایی که دل انسان از شدت قساوت می‌میرد. قرآن کریم، این درجات را با تمثیلی زیبا بیان کرده است. «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ؛ سپس دل‌های شما بعد از این واقعه سخت شد؛ همچون سنگ، یا سخت‌تر! چرا که پاره‌ای از سنگ‌ها می‌شکافد، و از آن نهرها جاری می‌شود؛ و پاره‌ای از آن‌ها شکاف برمی‌دارد، و آب از آن تراوش می‌کند؛ و پاره‌ای از خوف خدا (از فراز کوه) به زیر می‌افتد؛ (اما دل‌های شما، نه از خوف خدا می‌تپد، و نه سرچشمه علم و دانش و عواطف انسانی است!) و خداوند از اعمال شما غافل نیست» (بقره، ۷۴).

خداوند در این آیه با تمثیل زیبایی، به بیان شدت و درجه‌ی قساوت مردم یهود، اشاره کرده و بیان می‌کند که قلب در شدت قساوت به درجه‌ای می‌رسد که حتی از سخت‌ترین سنگ‌ها هم، سخت‌تر می‌شود. نه اینکه چشمه‌ی عواطف و علم از آن نمی‌جوشد، و قطرات محبت از آن تراوش نمی‌کند؛ بلکه هرگز از خوف خدا، دل انسان سنگدل به طپش نمی‌افتد. این تهدیدی است سربسته، برای این جمعیت بنی اسرائیل و تمام کسانی که خط آن‌ها را ادامه می‌دهند.

آثار قساوت قلب

قلب، مرکز عواطف انسانی و عشق در وجود انسان بوده که با سخت شدن آن، آثار زیانبار و جبران ناپذیری برای انسان، بار می‌شود؛ که در اینجا به گوشه‌هایی از آن اشاره شده است:

۱. دل مردگی؛

یکی از بزرگترین آثار قساوت قلب اینست که دل انسان، اسیر مرگ می‌شود. حقیقتاً، کسی که چهل و نفس اماره را پیشوای خود قرار داده و از خدا و نشانه‌های او غافل مانده و تمامی راههای نفوذ نور را در وجود خود بسته باشد، گرچه به ظاهر زنده است؛ اما در واقع مرده‌ی متحرکی بیش نیست؛ که خداوند، درباره‌ی آن‌ها در آیه‌ی ۵۲ سوره‌ی روم خطاب به پیامبر می‌فرماید: «تو نمی‌توانی صدای خود را به گوش مردگان برسانی، و نه سخنت را به گوش کُران...» بر اساس این آیه، انسان به علت قساوت درونی و سنگدلی، به مرده‌ای تبدیل شده که حتی پیامبر اسلام نیز توان زنده کردن دل آن‌ها را ندارد.

۲. کاهش روزی؛

از دیگر آثار قساوت قلب، کاهش روزی است: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»؛ و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی (سخت و) تنگی خواهد داشت و روز قیامت، او را نابینا محسوس می‌کنیم. بر اساس این آیه، کسانی که رابطه‌ی خود را با خدا قطع کرده‌اند، به جز دنیا، چیزی ندارند که بتواند مایه‌ی امید آن‌ها باشد، و با تمام تلاشی که در امر توسعه‌ی زندگی دنیوی خود انجام می‌دهند، به اندوخته‌های خود قانع نگشته و راضی نمی‌شوند؛ لذا با ولع و طمع بیشتری برای رسیدن به چیزی که آن‌ها را به آرامش برساند، تلاش می‌نمایند، ولی هرگز پایانی برای آن متصور نیست؛ پس چنین افرادی دائماً در فقر و تنگی بسر می‌برند و با وجود اموال زیاد، روزی بسیار اندکی دارند.

درمان قساوت قلب

بیان شد که اگر دل انسان بمیرد، دستگاه برقراری ارتباط در وجود او از بین رفته و حتی توفیق فکر اصلاح خویش و توبه به درگاه الهی را نخواهد داشت؛ اما مادامی که به این حد نرسیده و به شدت سختی گرفتار نشده باشد، راه درمان وجود دارد: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ... تَقَشَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ...»؛ خداوند بهترین سخن را نازل

کرده... که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند می‌افتد سپس برون و درونشان نرم و متوجه ذکر خدا می‌شود... (زمر، ۲۳).

با اینکه قساوت قلب از آفت‌های بزرگ در راه تکامل و شناخت انسان است؛ وجود یک روزنه‌ی کوچک در قلب، باعث نرم شدن دل و آمادگی آن برای ورود انوار رحمانیه‌ی الهی می‌شود. تفکر، که نقش بسیار مهمی را برای ایجاد این روزنه بر عهده داشته، انسان در رابطه اش با خود، جامعه و خدا بیشتر و دقیقتر اندیشه نموده و با دقت بیشتری به آیات خدا نظاره می‌کند، پس به جایگاه خویش پی برده و راه استغفار، دعا و تضرع به درگاه خداوند را باز خواهد نمود؛ که خداوند برای شکستن سدّ قساوت، انسان را به تفکر فراخوانده است:

«أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ... قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ آیا وقت آن نرسیده است که دل‌های مؤمنان در برابر ذکر خدا و آنچه از حقّ نازل کرده است خاشع گردد؟! ... ما آیات (خود) را برای شما بیان کردیم، شاید اندیشه کنید! (حدید، ۱۶). تفکر در آیات الهی دارویی شفا بخش است که موجب آگاهی انسان و باز شدن راه دعا، توبه و خشوع در برابر خداوند و نرم شدن و روشنایی دل او می‌باشد؛ لذا خداوند در این آیات، بی‌درنگ ما را متوجه تعقل در آیات خود می‌سازد.

نتیجه

بررسی آیات و روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام نشان دهنده این است که قلب، مرکز تغییر و تحول انسان است. بنابراین هر گونه اصلاح و تغییر در رفتار به اصلاح و تغییر درونی بستگی دارد و باید برای رسیدن به کمال و درجات عالی انسانی کوشید تا از ورود وسوسه‌های شیطان به قلب جلوگیری کرد و در صورت ابتلاء به این بیماری با استفاده از راه‌های درمانی که از ائمه به ما رسیده است در سدد رفع آن باشیم.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابی فراس، ابوالحسن مسعود بن عیسی ورام ابن ابی فراس، (۱۳۷۸ ش). مجموعه ورام، کتابخانه دیجیتال امام علی علیه السلام، ج ۱.
- ۳- حرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴ق). تحف العقول، قم: دار انتشارات اسلامی، ج ۲.
- ۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳ ش). المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبه لاهیه آثار الجعفریه، ج ۳.

- ۵- ریاض، محمد، (۱۴۰۶ق). اقبال، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، چ ۱.
- ۶- طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۱ش). پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ ۲.
- ۷- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.
- ۸- طبرسی، ابو علی فضل بن حسن، (۱۳۸۴ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن و الفرقان، نشر اسوه، چ ۱.
- ۹- عاملی، شیخ حر، (۱۳۸۹ش). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: نشر آل البیت، چ ۳.
- ۱۰- فیومی، احمد بن محمد بن علی مقرئ، (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دارالهجرة، چ ۳.
- ۱۱- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۲ق). الکافی، قم: دارالحدیث، چ ۲.
- ۱۲- مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۴ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
- ۱۳- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۱.

بررسی تطبیقی مهم‌ترین و کار بردی‌ترین اختلافات موجود در جلد اول کتاب سیوطی با دیگر کتاب‌های نحوی

محمد محمد صادقی*

چکیده

در این مقاله با بیان اختلاف نظرهای موجود در کتاب سیوطی و همچنین بررسی همان اختلاف‌ها در کتاب‌های نحوی دیگر، برآنیم که بتوانیم قول و نظر صحیح‌تر را در خدمت شما عزیزان قرار دهیم. شاید این مسئله ذهن خواننده را به خود مشغول کند که آیا واقعا بحث در مورد اختلاف نظرها و تشخیص نظر صحیح فایده‌چندانی دارد یا خیر؟ در جواب می‌توان گفت: برای اتمام حجت درباره‌ی اهمیت این بحث همین بس باشد که از سالیان قبل صاحب نظران و علمای نحو با دادن رأی خود یا تأیید نظر دیگران در پی این امر برآمده‌اند. ما در این مقاله اکثر نظرها را از کتاب‌های گوناگون و معتبر نحوی در پیرامون آن اختلاف آورده‌ایم و با توجه به میزان قوت استدلال بیان شده از نظر علما یا اجماع آن‌ها در مورد آن مسئله، قول صحیح‌تر را انتخاب و مشخص می‌کنیم. برای این منظور در این مقاله به ارائه این مباحث می‌پردازیم؛ علت بناء ضمیر شباهت آن به حروف است و ما موصوله هم بر عاقل‌ها وهم بر غیر عاقل‌ها دلالت می‌کند و این با توجه به شرایط به چند قسم از معرب و مبنی تقسیم می‌شود و لکن تخفیف شده می‌تواند عمل کند و از مصدر نیز می‌تواند حال بیاید البته با وجود شرط‌های آن و ضمیر در بعضی مواقع می‌تواند بر مرجع خود مقدم شود و در استثناء منفی می‌توان نقش مستثنی را یا بدل یا مستثنی خالی در نظر گرفت.

کلید واژه

سیوطی، نحو، بناء ضمیر، تنازع، استثناء، نواسخ، اعراب، مصدر، موصوله.

مقدمه

این مقاله دارای مجموع مهم‌ترین اختلاف نظرهایی است که در کتاب سیوطی «بهبهجه المرضیه» وجود دارد و با بیان این اختلاف‌ها از خود کتاب سیوطی و همچنین از کتاب‌های معتبر دیگر علمای نحو، همراه است.

یکی از نتیجه‌گیری‌های زیبایی که می‌توان از این بحث برداشت کرد این است که در موارد بسیاری اکثر علما بر یک نظر اتفاق و اجماع دارند و یا این که عالمان نحو قول یا قول‌های دیگر را دارای اهمیت کم و ضعیف‌تری می‌دانند و به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که کدام قول دارای استدلال‌های محکم و قوی‌تر است، به خصوص استدلال‌های قوی که به کمک آیه و روایت‌ها بیان کرده‌اند.

همچنین محصلان می‌توانند با نحوه‌ی رجوع به کتاب‌های نحوی دیگر بیشتر آشنا شده و با اطمینان بیشتری در رابطه با این مسئله سخن بگویند و این پیچیدگی‌ها را بیشتر درک کنند، در پایان نیز با بررسی نظرها، نظر نهایی را در نتیجه‌گیری بیان خواهیم کرد.

کتاب سیوطی «البهبهجه المرضیه» شرح بر الفیه ابن مالک است همچنین شرح‌های زیاد دیگری بر الفیه ابن مالک وجود دارند، مانند: کتاب اوضح المسالک، شرح ابن عقیل، شرح ابن طولون و دفع الخلاصه عن قراء و...؛ اما تا به حال مقاله‌ای تحت عنوان گرد آوری اختلاف نظرهایی که در کتاب سیوطی وجود دارد تألیف نشده است و امیدواریم که با برداشتن این گام بتوانیم مطالعه‌ی کتاب سیوطی را برای محصل‌های عزیز و دانش‌آموختگان آسان‌تر بسازیم و اطلاعات خیلی بیشتری پیرامون این کتاب ارزشمند و کتاب‌های نحو و اختلاف نظرهای آن‌ها کسب کنند.

بحث و تحلیل اختلاف‌ها

از مهمترین اختلاف نظرها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- اختلاف در علت بناء ضمیر
- اختلاف در دلالت «مای موصوله» بر عاقل‌ها یا غیر عاقل‌ها یا هر دو
- اختلاف پیرامون اعراب یا بناء «ای» در حالات مختلف
- اختلاف در مقدم شدن معمول خبر نواسخ بلافاصله بعد از نواسخ
- اختلاف در مورد عمل کردن «لکن» تخفیف شده
- اختلاف در آوردن ضمیر قبل از ذکر مرجع، در باب تنازع

- اختلاف در باب استثنای منفی به وسیله «لا»

- اختلاف در حال آمدن از مصدر

- اختلاف در امکان نائب فاعل واقع شدن در مفعول به دوم و سوم فعل‌های دو مفعولی و سه

مفعولی

۱- اختلاف در علت بناء ضمیرها

در کتاب سیوطی چنین آمده است: هر ضمیری بناء و مبنی بودن برآن واجب است، به خاطر شباهت آن به حرف در معنا و به خاطر اینکه تکلم و خطاب و غیبت هم از معنای حرف است همچنین گفته شده است: شباهت داشتن آن با حروف به خاطر نیاز داشتن آن‌ها است و مستقل نیستند؛ زیرا حرف برای تعیین معنایش نیاز به بعد و قبل خود دارد و ضمیر نیز برای تعیین معنایش نیاز به مرجع ضمیر دارد (۱). در بیان اقوال گوناگون چنین آمده:

(الف) شباهت از نوع شباهت وضع؛ یعنی تعداد حرف‌های کلمه است در بسیاری از ضمیرها

(ب) در اصل بناء آن به خاطر بی نیاز بودنش از اعراب به وسیله‌ی اختلاف صیغه‌ها است.

از این قول‌هایی که بیان کردم آقای ابن مالک به جز مورد اول همه را در کتاب التسهیل آورده است.

در مرتبه بعدی مطلب را از کتاب شرح ابن عقیل بر الفیه ابن مالک بیان می‌کنیم (ابن عقیل، ۱۴۳۴ق: ۹۰/۱): ضمیرها همه‌ی آن‌ها مبنی‌اند به خاطر شباهت آن‌ها با حروف در جمود و دیگر شباهت‌های ضمیر در حروف را در پاورقی این کتاب آمده که نکته جدید فقط همان جمود است. یعنی عدم تصرف داشتن که نمی‌تواند مصغر شود و نه مثنی، البته هما، هم، هن، انتم علامت مثنی و جمع ندارند بلکه از اول، به همین شکل وضع شده‌اند (ابن عقیل، ۱۴۳۴ق: ۹۰/۱).

در کتاب النحو الوافی آورده که: همه‌ی ضمائر مبنی هستند، چه آن‌ها که یک حرفی‌اند یا دو حرفی یا سه حرفی‌اند (حسن، ۱۴۲۸ق: ۶۶/۱).

در کتاب اوضح المسالک در بخش ضمیر در پاورقی آن صفحه بیان کرده: ضمیرها همگی مبنی هستند و اکثر علمای نحو اتفاق دارند که علت مبنی شدن شباهت ضمیر است به حرف، بوسیله شباهت‌هایی که بیان می‌شود.

و در بیان اقوال مختلف آمده:

(الف) به وسیله شباهت وضعی؛ (ب) به وسیله شباهت معنوی؛ (ج) شباهت افتقاری بیان کرده؛

د) شباهت جمود را بیان کرده است (۲).

برخی دیگر از علمای نحوی نیز می‌گویند که علت مبنی شدن ضمیر به خاطر بی نیاز بودن آن است از اعراب بوسیله مختلف شدن صیغه‌های منصوبی و مجروری، پس نیازی به اعراب نیست که بوسیله آن، این حالت‌ها را ایجاد کند و معناهای مختلفی را بگیرد.

۲- اختلاف در دلالت «ما ی موصوله» بر عاقل‌ها یا غیر عاقل‌ها یا هر دو

- این مطلب در کتاب سیوطی چنین آمده است: ما ی موصوله هم برای عاقل‌ها به کار می‌رود و هم برای غیر آن که این مطلب مانند همان مطلبی است که در کتاب شرح کافیّه آورده شده؛ ولی غیر عاقل‌ها اولی هستند نسبت به کار رفتن ما ی موصوله برای آن‌ها، اما برخی گفته‌اند، بخاطر این اولی بودن و اولویت داشتن گفته‌اند ما ی موصوله مختص به عالم است، اما این مطلب که برای شما آورده ام از نظر سیوطی یک اشتباه و توهم است چون آیه «فانکحوا ما طاب لکم من النساء» (نساء/۳)، نمی‌توان به هیچ عنوان ما موصوله را غیر عالم در نظر گرفت (شرح الکافیّه الشافیّه، ج ۱ ص ۲۷۶).

- این مطلب در کتاب اوضح المسالک: ما ی موصوله برای فردی است که تعقل می‌کند و همچنین برای آنچه که تعقل نمی‌کند و برای آنچه که این دو را داخل خود گنجانده (الانصاری، ۱۴۳۲ق=۱/۱۳۴).

- مثال‌های آن به این ترتیب است «ما عندکم ینفد» (نحل/۹۶)؛ این آیه شریفه شاهد مثال برای غیر عاقل بود و «فانکحوا ما طاب لکم» (نساء/۳)؛ این آیه نیز برای عاقل به کار رفته و «سبح لله ما فی السماوات وما فی الارض» (حشر/۱)؛ این آیه شریفه نیز برای جمع بین عاقل و غیر عاقل است.

۳- اختلاف پیرامون اعراب یا بناء «ای» در حالات مختلف

- در کتاب سیوطی چنین آمده است: ایّ به نسبت به مضاف الیه خود و عائد خود در داخل صله به چهار قسم تقسیم می‌شود:

- الف) ایّ که اضافه می‌شود و صدر صله‌ی آن ذکر شده؛ ایّ در این حالت معرب است.
- ب) ایّ اضافه نشده و صدر صله آن یعنی همان عائد حذف شده؛ در این حالت ایّ معرب است.
- ج) ایّ اضافه نشده و صدر صله آن ذکر شده؛ در این حالت معرب است.

د) ایّ اضافه می‌شود و صدر صله آن حذف می‌شود؛ در این حالت ایّ مبنی است.

- نظر جناب ابن مالک در کتاب سیوطی این است که بناء ایّ در حالت چهارم، به علت نیاز آن به صدر صله‌ی حذف شده است یعنی همان شباهت افتقاری و همچنین که فرموده: علمای نحو اجماع دارند بر معرب بودن ایّ در حالت دوم، اما جناب سیوطی گفته‌اند که جناب الرضی معتقد است که ایّ به خاطر شباهت به حرف در هر دو حالت بالا بوسیله شباهت افتقاری پس به صورت قیاسی به مبنی بودن ایّ در این دو حالت نظر دارد.

- بعضی از علما نیز مثل جناب یونس و خلیل، ایّ را در هر چهار حالت بالا معرب می‌دانند و قائل به مبنی بودن آن نیستند.

- بنا بر نظر و قول جناب الرضی در کتاب شرح الرضی: اگر ایّ که لازم است به اضافه شدن و دائم الاضافه است مضاف الیه آن حذف شود و آن را در تقدیر نگیریم، در این حالت مبنی می‌شود مثل آنچه که در نداء است.

همچنین اگر مضاف الیه «ایّ» محذوف باشد، ولی آن را در تقدیر بگیریم و صدر صله، یعنی همان عائد حذف شود، ایّ مبنی می‌شود بر علامت اعراب و این عائد در جمله‌ی اسمیه است و نقش آن نیز مبتدا است. پس اگر جمله‌ی صله فعلیه باشد، ایّ مبنی نمی‌باشد؛ در غیر این دو حالت بالا که بیان شد، ایّ معرب است.

- نمونه‌ای از مثال‌ها برای معرب و مبنی: «أياً ما تدعوا» (اسراء / ۱۱۰) این مثال برای ایّ مبنی بود که مضاف الیه آن در تقدیر است و صدر صله محذوف است و تنوین آن عوض از مضاف الیه است.

«ثم لئنزعنّ من کلّ شیعه ایّهم اشد» (مریم / ۶۹) این مثال برای مضاف الیه مذکور و صدر صله‌ای است که حذف شده است و در این حالت ایّ مبنی می‌شود.

۴- اختلاف در مقدم شدن معمول خبر نواسخ بلافاصله بعد از نواسخ.

- در کتاب سیوطی چنین آمده است: معمول خبر نواسخ ابتداء بر سر خود نواسخ در نمی‌آید، هر چند که مقدم بر اسم شود یا خیر، این نظر بنا بر نظر جناب سیوطی و ابن مالک بود؛ ولی کوفیون و جناب ابن سراج و الفارسی که ایشان از بصریون هستند و ابن عصفور (که ایشان در دوران اخیر عالم‌های نحو هستند)، نظر بر این دارند که اگر خبر به همراه معمول بر اسم مقدم شود، می‌تواند معمول خبر بعد از نواسخ واقع شود و دلیل ایشان نیز این بوده که معمول خبر با خبر، مثل یک

کلمه‌اند به همین دلیل اگر معمول خبر به تنهایی بعد از نواسخ آید دیگر خبر بر آن عمل نمی‌کند چون بین این دو اجنبی فاصله است.

البته پیرامون این نظر اجماع وجود دارد که اگر مضاف الیه یا جار و مجرور معمول خبر باشد، می‌تواند بلافاصله بعد از نواسخ بیاید. مثل: کان عندک زید مقیما. یا کان فیک زید راغباً.

- بررسی این نظر در کتاب النحو الوافی: اگر معمول خبر مفرد بخواهد بین ناسخ و اسمش قرارگیرد (یعنی بلا فاصله بعد از ناسخ‌ها قرار گیرد) اگر شبه جمله نباشد جائز نیست؛ چون این مقدم کردن برخلاف راه و روشی است که بیشتر عرب‌ها درباره‌ی مقدم داشتن و آخر قرار دادن و ترتیب کلمات قرار داده‌اند.

بیشتر عرب‌ها به این ترتیب مخصوص، کلمات را کنار هم می‌گذارند و اگر به این روش نباشد برای عرب فهم معنایی که گوینده آن را قصد کرده است سخت است و این روش یک روش کلی است که در قالب این مثال توضیح می‌دهیم: اقبل القطارُ یحمل الراكب.

اگر الراكب که مفعول به برای یحمل است را بعد از عامل دیگری بیاوریم، این ترتیب جمله، دور از ترتیبی است که از نسخه‌های صحیح و درستی که درباره‌ی ترتیب کلمات در جمله آورده شده، وجود دارد (حسن، ۱۴۲۸: ۴۷۱/۱).

در نتیجه جائز نیست معمول عامل دیگری را بعد از یک عامل دیگری بیاوریم؛ یعنی صحیح نیست که معمولی که اجنبی و غیر مربوط به عاملی است، آن را بعد از همان عامل قرار دهید مثل: اقبل الراكب القطارُ یحمل. و مثال صحیح همان بود که گذشت.

۵- اختلاف در مورد عمل کردن لکن تخفیف شده

- در کتاب سیوطی چنین آمده است: که اگر لکن که جزو حروف‌های شبیه به فعل است مخفف شود، بر هیچ چیز عمل نمی‌کند و در این هنگام حرف عطف به حساب می‌آید (۳).

اما جناب یونس و اخفش، عمل کردن آن را جائز دانسته‌اند و آن را قاعده مند می‌دانند؛ زیرا هر کدام از حرف‌هایی که شبیه به فعل بودند، اگر تخفیف می‌شدند می‌توانستند عمل بکنند و بر اساس این قیاس و شباهت، حرف‌های شبیه به فعل، این نسبت را به لکن تخفیف شده نیز داده‌اند و حتی جناب یونس عمل کردن لکن را توسط عرب حکایت می‌کند (سیوطی، ۱۴۳۵: ۲۴۰/۱).

- در کتاب نحو الوافی آمده: زمانی که لکن تخفیف می‌شود؛ یعنی نون دوم آن در ادغام حذف شده و نون اول آن باقی می‌ماند، بنابر نظر و قول قوی‌تر واجب است از عمل کردن باز بماند و

دیگر اختصاص به جمله اسمیه ندارد و می‌تواند برسر جمله فعلیه و اسمیه و ظرفیه درآید و در این حالت فقط معنایش در کلام باقی می‌ماند و این معنا، همان استدراک است؛ یعنی طلب درک از مخاطب به خاطر توهمی که مخاطب از معنای قبل برداشت کرده و به نوعی مسئله را عمومی می‌بیند و بوسیله‌ی لکن تخفیف شده، این توهم بر داشته شده و کلام به طور کامل روشن می‌شود (حسن، ۱۴۲۸: ۱/۵۵۸).

مثال: «ولو شاء الله ما اقتتل الذین من بعد هم من بعد ما جاءتهم البینات و لکن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر» «النساء/۱۶۰-۱۶۱» و «الا انهم هم المفسدون و لکن لا یسعون» «البقره /۱۲» و «فما كان الله لیظلمهم و لکن كانوا انفسهم یظلمون» (التوبه / ۷۰)

۶- اختلاف در آوردن ضمیر قبل از ذکر مرجع، در باب تنازع

- در کتاب سیوطی چنین آمده: جناب ابن مالک و سیوطی نظر و رأی بر این دارند که اگر دو فعل با هم در تنازع با کلمه‌ای باشند و عمل به دومی داده شود، اشکالی ندارد که به فعل اولی که عمل نکرده ضمیری داده شود که مرجع آن در بعد از خود است و علت آن نیاز این فعل است به فاعل، این جواز، مانند جائز بودن برگشت مرجع ضمیر رب به بعد از خود است، مثل: رَبِّهِ رَجُلًا زَيْدٌ (۴).

اما کوفیون این برگشت مرجع ضمیر به بعد از خود را جائز نمی‌دانند؛ ولی جناب کسائی، بنا بر جائز دانستن حذف فاعل، این امر را جائز می‌داند و جناب فراء نیز بنا بر عمل کردن دو عامل بر یک معمول این امر را جائز دانسته‌اند و همچنین جایز دانسته‌اند که ضمیری که قبل از آمدن مرجع می‌آید می‌تواند به صورت ضمیر منفصل در بعد از مرجع قرار گیرد مثل: یحسن و یسیء ابناک هما.

- این امر در کتاب علوم العربیه در قسم نحو چنین آمده: در تنازع عامل‌ها که هر کدام در پی به دست آوردن معمول مورد نظر برای خود هستند اگر عمل را به فعلی بدهیم که فعل دیگر ضمیری بگیرد که مرجع آن ضمیر بعد از ذکر خود ضمیر واقع شود، این امر (یعنی ذکر ضمیر قبل از ذکر مرجع آن) در باب تنازع بخشیده شده است و اشکالی ندارد که مرجع ضمیر، در آخر واقع شود، همچون سایر نمونه‌هایی که ضمیر قبل از ذکر مرجع واقع می‌شود که در بخش ضمیرها در نحو بیان شده است (در مبحث ششم از هدف دوم در کتاب علوم العربیه)؛ هر چند این برگشت ضمیر به بعد از خود، خلاف اصل است و اصل، وقوع ضمیر در بعد از وقوع مرجع ضمیر می‌باشد.

مثال: جفونی و لم أجف الاخلاء إئنی لغیر جمیل من خلیلی مهمل

إذا كنت ترضيه و يرضاك صاحب جهارا فكن للغيب أحفظ للعسد
این دو بیت بالا مورد مثال ما است (الحسینی طهرانی، ۱۳۹۸: ۲۰۷/۱).

۷- اختلاف در باب استثنای منفی بوسیله الّا

- در کتاب سیوطی چنین بیان شده است: زمانی که جمله منفی است یا شبیه به نفی (یعنی نهی یا استفهام) مستثنی را بدل قرار می‌دهیم از چیزی که از آن استثناء شده، البته در این حالت، اعراب نصب نیز اجازه داده شده و جناب ابن مالک نیز این اعراب نصب را از عربی اصیل می‌داند. - جناب ابن نحاس نیز گفته: هر آنچه از مستثنی، بدل بودنش اجازه داده شده باشد، می‌تواند نصب نیز واقع شود؛ ولی عکس آن جایز نیست. مثال: «من یقنط من رحمة ربه الّا الضالون» (حجر/۵۶)، «و ام یکن لهم شهداء الّا انفسهم» (نور/۶)، «و لا یلتفت منکم احد الّا امرأتک» (هود / ۸۱).

- در کتاب حدائق الندیة چنین بیان شده است: استثنایی که داخل کلام منفی وجود دارد، اگر مستثنی متصل باشد به آنچه که از آن استثنا شده، ترجیح دارد که مستثنی بدل جزء از کل باشد و این نظر، رأی بصری‌ها است؛ ولی کوفی‌ها نقش مستثنی را عطف بیان یا همان عطف نسق می‌دانند.

- علت رأی کوفیون به عطف بیان این است که آن‌ها الّا را در قسم استثناء، به منزله‌ی حرف عطف می‌دانند و این حرف عاطفه را نیز در مخالف بودن مابعد با ماقبل به منزله‌ی لا عطف می‌دانند، ولی با این تفاوت که بعد از لا در جمله‌ی منفی، مثبت است و بعد الّا در جمله‌ی مثبت، منفی است. - همچنین ابن هشام در مغنی به نظر بصری‌ها ایراد کرده که بین بدل و آنچه که از آن بدل واقع می‌شود، باید رابط و ارتباطی وجود داشته باشد، در صورتی که هیچ ضمیری در بدل وجود ندارد که به آنچه که از آن بدل واقع شد برگردد. در ضمن در جمله‌ی مثبت، بدل منفی است در صورتی که آنچه که از آن بدل واقع شده، مثبت است و با هم مخالف‌اند.

- نظر جناب ابن هشام جواب داده شده که: ربطی که بوسیله‌ی استثناء ایجاد می‌شود ما را از ربط بویسله ضمیر بی‌نیاز میکند و در ایراد دوم نیز هیچ اشکالی ندارد که به وسیله‌ی حرفی که این مخالفت را ایجاد می‌کند به وجود آید مانند مثال: مررت برجلٍ لا ظریف و لا کریم. جناب رضی نیز این نظر را تأیید کرده است.

- جناب رضی به رأی و نظر کوفی‌ها اشکال کرده و فرموده که هیچ حرف عطفی وجود ندارد که

بلافاصله بعد از عامل بیاید اما جناب ابن هشام نیز اشکال جناب رضی را زیر سؤال برده و فرموده که حرف عطف بلافاصله بعد از عامل نیامده است، بلکه تقدیر آن به این شکل بوده است: ما قام احدًا الا زید. نه اینکه ما قام الا زید.

۸- اختلاف در حال آمدن از مصدر

- در کتاب سیوطی چنین بیان شده است: جناب سیوییه فرموده: از مصدر نکره به صورت سماع حال می‌آید که این مورد بسیار دیده شده است برای نمونه، مثل: بختة زید طلع. جناب مبرد نیز می‌فرماید: اگر مصدر نکره از نوع فعل باشد به صورت قیاس و قاعده در مقابل سماع و آنچه که از عرب شنیده شده است می‌آید مثل: جئت ركضاً - جئت سرعةً - جئت رجلاً. جناب سیوطی و ابن مالک و پسر ابن مالک نظر به این دارند که مصدر نکره‌ای که حال می‌آید، در بعد از اما می‌آید مثل: أما علماً فعالم، یا بعد از خبری که مبتدا شبیه آن است مثل: زید زهیر شعرا، یا بعد از خبر با الف و لامی (ال) که دلالت بر کمال می‌کند می‌آید مثل: أنت الرجلُ علماً. عامل در حال در مثال: زید زهیر شعرا است می‌تواند یکی از این سه مورد باشد:

الف) نسبتی که بین مبتدا و خبر وجود دارد؛

ب) کائن در تقدیر گرفته شده؛

ج) احق در تقدیر گرفته شده؛

- در کتاب النحو الوافی نیز چنین بیان شده است: اگر حال حقیقی مصدر باشد، فقط به یک صورت؛ یعنی صورت مفرد می‌آید، ولی بعضی از مصدرهای مشهور تشبیه و جمع آن جائز است. مثال برای مصدری که حال حقیقی است اما غیر مشهور: حضر القطار سرعةً. مثال برای مصدری که حال حقیقی از نوع مشهور است: عرفت الوالی عدلاً، والوالین عدلین، و الولاة عدولاً. هر چند نظری که در کتاب النحو الوافی به ظاهر مرتبت با اختلاف نظری که بیان شد نبود ولی آنچه که از عین متن و کلام نویسنده بر می‌آید این است که ایشان، حال آمدن از مصدر را قبول دارند و مبحث اصلی نیز بیان مفرد بودن یا غیر مفرد بودن این چنین حالی بود که بیان شد.

۹- اختلاف در امکان نائب فاعل واقع شدن در مفعول به دوم و سوم فعل‌های

دو مفعولی و سه مفعولی

- در کتاب سیوطی چنین بیان شده: جناب ابن مالک بیان کرده‌اند که همه‌ی علمای نحو اتفاق

نظر براین دارند که در فعل‌های دو مفعولی مفعول دوم می‌تواند نائب فاعل شود، البته به شرط آن که اشتباهی رخ ندهد مثل: کُسِي زَيْدًا جَبَةً.

البته قابل ذکر است که اختلاف‌هایی در این زمینه وجود دارد و نظرهای مختلفی دیده می‌شود؛ اما مثل اینکه جناب ابن مالک و سیوطی این اختلاف نظرها را نادیده گرفته و بیان کرده‌اند که هیچ اختلاف نظری وجود ندارد، این نشانه یکم اهمیت شمردن و ضعیف شمردن آن قول‌ها است.

از جمله اختلاف نظرها این است که بعضی از نحوی‌ها فرموده‌اند: به طور مطلق نمی‌توان از مفعول به دوم نائب فاعل گرفت و بعضی دیگر فرموده‌اند اگر مفعول به اول معرفه باشد و مفعول به دوم نکره باشد، در این صورت نمی‌توان مفعول به دوم را نائب فاعل قرار داد.

اما در رابطه با مفعول به فعل‌های سه مفعولی در بین بیشتر نحوی‌ها مشهور است که هیچ‌گاه نمی‌توان مفعول به سوم را نائب فاعل قرار داد، همچنین جناب ابّذی در کتاب شرح الجزولیه علتی برای منع نائب فاعل قراردادن مفعول به سوم آورده‌اند. مفعول به دوم در حکم مبتدا است و شباهت بیشتری به فاعل دارد، پس مرتبه و مقام آن قبل از مفعول به سوم قرار دارد، به این دلیل که مرتبه‌ی مبتدا نیز از خبر عقب‌تر است و همچنین مرتبه‌ی مرفوع نسبت به منصوب عقب‌تر است و اولویت دارد. بنابراین، باید تنها مفعول به دوم بتواند نائب فاعل قرار گیرد.

اما جناب ابن عصفور و گروهی دیگر و همچنین ابن مالک می‌فرمایند که ما، منعی را نسبت به مفعول به سوم نمی‌بینیم. چنانچه قصد و قرینه مشخص باشد و مفعول به سوم ظرف یا جمله نباشد مانند مثال: «جَعَلَ اللهُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرًا مِنَ الْفِ شَهْرٍ» بگوییم «جعل خير من الف شهر ليلة القدر» که در این مثال «خير من الف شهر» نائب فاعل برای فعل مجهول (جُعِلَ) قرار گرفته است. جناب ابن هشام در کتاب الرتشاف ادعا کرده‌اند که همه اتفاق نظر دارند بر منع نائب فاعل شدن مفعول به سوم؛ اما این قول و نظر صحیح نیست. همچنین بعضی دیگر در کتاب المخترع این امر را اختیار کرده‌اند.

نکته‌ی قابل اهمیت این است که باید توجه داشت زمانی که مفعول به سوم یا دوم را می‌توان نائب فاعل قرار داد، به طریق اولی می‌توان مفعول اول را نائب فاعل قرار داد؛ زیرا آن از جهت معنا نیز نائب فاعل است.

نتیجه گیری

در پایان باید گفت که با توجه به استدلال‌ها و نظرهای بیان شده، رأی نهایی را که نظرهای بیشتر به آن جلب شده یا قول و نظر محکم‌تر و قوی‌تری بر آن است یا به ادب عرب و آیه‌های فصیح قرآن نزدیک‌تر است به آن نظر و رأی حکم می‌شود.

در بیان این اختلاف‌ها، مسئله‌ی بسیار مهمی بیان می‌شود و آن این است که از نظر و قول صحیح و ارجح اطلاع داشته باشیم و آن را برگزینیم. همچنان که گفته شده هفت قرائت از قرآن وجود دارد؛ اما مهم‌ترین قرائت و صحیح‌ترین و نزدیک‌ترین آنها به قرائت صحیح قرآن و اهل بیت علیهم السلام، قرائت حفص از عاصم است و در میان این اختلاف، باقی نمانده‌اند و قرائت صحیح و نظر عالی را برگزیده‌اند که کار نیکو و بسیار مهمی است که انجام گرفته است.

- اما در بیان نتیجه‌ی این اختلاف‌های که گذشت و بیان شد باید گفت: در مورد اختلاف نظر در علت بناء ضمیر بیان شباهتی بود که با حرف دارد و بیان انواع شباهت‌ها که از نظر گذرانندیم. - در مورد اختلاف بر دلالت ما می‌موصوله بر عاقل‌ها یا غیر عاقل‌ها این است که هم بر عاقل‌ها و هم بر غیر عاقل‌ها دلالت می‌کند، اما غالباً برای غیر عاقل‌ها می‌آید.

- در مورد اختلاف بر بناء یا اعراب ایّ در حالت‌های مختلف چنین بیان شد که چنانچه ایّ اضافه شود و صدر صله‌ی آن حذف شود، مبنی می‌شود یا مضاف الیه آن در تقدیر گرفته شود بازهم مبنی شده و در سایر حالت‌ها معرب به حساب می‌آید.

- در مورد اختلاف بر مقدم شدن معمول خبر ناسخه. بلافاصله بعد از ناسخه، نتیجه چنین شد و ما قانون کلی را برای حل آن ارایه می‌دهیم و آن جائز نبودن آمدن معمول عاملی دیگر در بعد از یک ناسخه است؛ چون این معمول برای این ناسخه اجنبی به حساب می‌آید و هم فهم معنی دشوار می‌شود و هم فاصله‌ای از عامل اصلی خود بوجود آورده است و بیان آن برای عرب دشوار است، پس هیچ‌گاه معمول خبر ناسخی، بلافاصله بعد از ناسخ قرار نمی‌گیرد.

- در مورد اختلاف عمل لکن تخفیف شده نتیجه بحث این است که لکن بنا بر بیشتر نظرها عمل نخواهد کرد.

- در مورد ضمیر آمدن قبل از ذکر مرجع حاصل بحث چنین شد که ظاهر حال نشان می‌دهد که این امر امکان پذیر است، مانند موارد بسیار دیگری که در قسم‌های دیگر وجود دارد.

- در مورد اختلاف بر استثنای منفی بوسیله الا نیز بنا بر نظر بهتر و برخی از علمای نحو

می‌توان نقش مستثنی یا بدل برای آن گرفت.

- اختلاف در مورد حال آمدن از مصدر که باید گفت: این امر امکان پذیر است فقط با وجود شرایطی که در متن از آن‌ها گذشتیم.

پی‌نوشت

۱. برای توضیح بیشتر باید گفت: از جمله مثال‌هایی که برای لکنّ و لکنّ مخففه آورده شده این است که قبل لکنّ واو عاطفه آمده است، در صورتی که به صورت صریح وارد شده که یکی از شرط‌های لکنّ عاطفه این است که نباید قبل آن واو عاطفه قرار گیرد، پس ما لکنّ را حرف استدراک می‌گیریم و واو را برای عطف قرار می‌دهیم، این قول که بیان شد برای جناب السید عمر است. (سیوطی، ۱۴۳۵: ۱/۲۴۰).

۲. توضیح بیشتر در رابطه با معنای «قیل» = هرگاه که یک عالم نحو بخواهد قولی را ضعیف بشمارد و آن را به عنوان نظر خود نپذیرد، آن قول را با کلمه «قیل» بیان می‌کند.

۳. برای پژوهش و تکمیل بحث به کتاب سیوطی، جلد اول، صفحه ۴۱ مراجعه کنید.

۴. برای اطلاعات بیشتر در رابطه با عود ضمیر به ماقبل، به کتاب الصمدیه در بخش مبنی‌ها مراجعه کنید.

قدردانی

- بنده در پی گیری و بررسی این مقاله، تشکر ویژه و اصلی خود را از حوزه علمیه جامعه امیر المؤمنین علیه السلام دارم که با راهنمایی اساتید بسیار خوب و معرفی آنها ما را یاری کردند و با تشویق‌ها و راهنمایی‌های خود، راه را برای بنده هموار ساختند، همچنین با تشکر از استاد رفیعی در معاونت پژوهش این حوزه.

کتابنامه

۱- قرآن کریم

۲- ابن عقیل، عبد الله. (۱۴۳۶ق)، شرح ابن عقیل علی الفیه ابن مالک، فقهه، ج ۳، ج ۱ و ۲.

۳- الاسترآبادی، محمد بن الحسن ر ضی الدین. (۱۳۸۹ش، ۲۰۱۰ م)، شرح الرضی علی کافیه ابن حاجب، دار المجتبی، ج ۱ و ۳ و ۴.

۴- الانصاری، ابن هشام. (۱۴۳۲ق، ۱۳۹۰ش)، اوضح المسالک الی الفیه ابن مالکذوی القربی، ج ۱ تا ۴.

۵- حسن، عباس. (۱۴۲۸ق - ۲۰۰۷م)، النحو الوافی، بیروت لبنان، مکتبه المحمدی، ج ۱ تا ۴.

- ۶- الحسينى الطهرانى، سيد هاشم. (۱۳۹۸ق)، علوم العربيه، انتشارات خاتم الانبياء، چ كيميا، ج ۱.
- ۷- شيخ بهايى، محمد بن حسين. (۹۵۳-۱۰۳۱ق)، فوائد الصمديه، انتشارات نهاوندى قم، ج ۱۱، ج ۱.
- ۸- السيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر. (۱۴۳۵ق، ۱۳۹۳ش)، البهجة المرضيه فى شرح الافيه، مؤسسه دار الحجره، ج ۱۳، ج ۱ و ۲.
- ۹- المدنى الشيرازى، سيد عليخان. (۱۱۲۰ق)، الحدائق النديه فى شرح الفوائد الصمديه، روح الامين، ج ۲، ج ۱.

بررسی اقوال علماء نحو درباره‌ی مسئله‌ی

عطف جمله خبریه بر انشائیة و بالعکس

سپهر جوانبخت* - ابوالفضل سلیمانی**

چکیده

در این مقاله ابتدا به تعریف عطف، جمله خبریه و جمله انشائیة و بیان اقسام عطف و سپس به بررسی اقوال علمای نحوی درباره‌ی جواز و عدم جواز عطف جمله خبریه بر انشائیة و بالعکس می‌پردازیم. از آن جایی که نحویین به چهار دسته قائلین به جواز، قائلین به عدم جواز و علمایی که تنها به نقل قول در این مبحث پرداخته‌اند و قائلین به تفصیل، تقسیم می‌شوند به ذکر این دسته بندی و بررسی مختصر آن می‌پردازیم و در آخر اثبات می‌نمائیم که این عطف اشکال لفظی نداشته ولی از لحاظ معنا گاهی خالی از اشکال و گاهی دچار اشکال می‌گردد. و عطف در جایی که اشکال معنوی وجود ندارد جایز بوده و ذوق ادبی نیز دارد.

کلید واژه

عطف، جمله خبریه، جمله انشائیة، اهل بلاغت

* طلبه سطح یک جامعه علمیه امیرالمومنین (ع) استان تهران

** طلبه سطح یک جامعه علمیه امیرالمومنین (ع) استان تهران

مقدمه

ما در این تحقیق برصدد آن هستیم که بحثی راجع به صحت عطف جمله خبریه بر انشائیه و بالعکس ارائه دهیم. علمای نحوی از گذشته در این موضوع اختلاف نظر داشتند، به طوری که هنوز هم پاسخ کاملی را نمیتوان یافت کرد. و غالب این علما نیز از طریق ترکیب آیات قرآن کریم نتیجه خود را اثبات می‌کنند، ما در این مقاله سعی کردیم هم از طریق استدلالات نحوی و هم از طریق ترکیب قسمتی از آیه‌ی قرآن کریم، این مسئله را مورد بررسی قرار بدهیم.

در این مسئله برخی از علمای نحوی، مطلقاً عطف را جایز دانستند و عده‌ای هم حکم منع آن را صادر کرده‌اند و عده‌ای نیز فقط با نقل قول از علمای دیگر، پرداخته‌اند. ما در این مقاله پس از جمع آوری اقوال و تحلیل و بررسی آن بدین نتیجه دست یافتیم که نمی‌توان برای این موضوع حکم مطلقاً از منع یا جواز صادر کرد و حکم آن را منوط به سیاغ کلام می‌باشد. بدین صورت که اگر از جهت معنوی مشکلی نداشت جایز است و در غیر این صورت نمی‌توانیم عطف را بر قرار کرد. لازم است قبل ورود به بحث مورد نظر، مباحثی را مورد بررسی قرار دهیم، تا بتوانیم اصول و چارچوب‌هایی را اتخاذ کنیم و به کمک آن‌ها به نتیجه‌ای درست برسیم.

تعاریف

مبحث اول در تعریف عطف، جمله خبریه و جمله انشائیه می‌باشد که تعاریف و تعابیر گونا گونی در این باره وجود دارد که ما در این جا به این تعاریف بسنده می‌کنیم.

تعریف عطف:

«عطف»، تابعی است که میان آن و متبوعش، یکی از حروف عطف فاصله شود.

تعریف جمله خبریه:

«خبر» در لغت، به معنای اطلاع و آگاهی از چیزی می‌باشد (الطریحی، ۱۴۲۸ ق، صفحه ۱۷۶) و در اصطلاح، به جمله‌ای گفته می‌شود که احتمال صدق و کذب در او راه داشته باشد و به عبارت دیگر، خبر چیزی است که مدلول آن در عالم خارج تحقق می‌یابد؛ البته بدون نطق به آن. و قابل ذکر است که احتمال صدق و کذب در خبر، صرف نظر از قائل آن می‌باشد و مراد از صدق خبر، مطابقت آن با نفس امر و واقع می‌باشد و مراد از کذب خبر، عدم مطابقت آن به نفس امر است.

تعریف جمله انشائیه:

«انشاء» در لغت، به معنای ایجاد و مقدمات آن است (الطریحی، ۱۴۲۸ ق، صفحه ۲۵۶) و در

اصطلاح، به جمله‌ای گفته می‌شود که احتمال صدق و کذب در آن راه ندارد و در این جا نیز صدق و کذب، به قائل آن نسبت داده نمی‌شود.

باید توجه داشت که درک معنای صحیح جمله خبریه و انشائیه، سبب جلو گیری از بسیاری از اختلافات بوجود آمده در این زمینه می‌شود؛ چرا که گاهی مرز میان این دو بسیار باریک گردیده و تنها کسی به حقیقت آن دست می‌یابد که توانسته باشد معنایشان را به خوبی درک کرده باشد.

اقسام عطف

عطف به طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌شود:

۱- عطف مفرد به مفرد (مفرد در مقابل جمله)؛

۲- عطف جمله به جمله؛

۳- عطف جمله به مفرد؛

۴- عطف مفرد به جمله؛

که قسم دوم آن نیز، به چهار دسته تقسیم می‌شود:

۱- عطف جمله خبریه بر خبریه، مانند: «وَالَّذِينَ فَعَلُوا فَاَحْسَهُۥٓ اَوْ ظَلَمُوا ذِكْرًا لِلّٰهِ...» (سوره آل عمران،

آیه ۱۳۵)؛

۲- عطف جمله انشائیه بر انشائیه، مانند: «قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ ثُمَّ اَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِيْنَ»

(سوره انعام، آیه ۱۱)؛

۳- عطف جمله خبریه بر انشائیه؛

۴- عطف جمله انشائیه بر خبریه؛

عطف، میان کلمات و جملات مختلفی صورت می‌گیرد؛ لیکن محل بحث ما، عطف جمله خبریه بر انشائیه و بالعکس می‌باشد، که علمای نحو از گذشته در آن اختلاف داشته‌اند؛ لیکن در اثنای بحث گاهی از اهل بلاغت سخن به عمل می‌آید که به نظر می‌رسد دلیل آن این می‌باشد که، غالب نحویونی که در این زمینه بحث کرده‌اند، بحث اهل بلاغت را به میان کشیده‌اند. و به نظر می‌رسد که این عمل آن‌ها، بدین منظور می‌باشد که این موضوع، از لحاظ معنوی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

بررسی اقوال نحویین درباره عطف جمله‌ی خبریه بر انشائیه و بالعکس

در موضوع «عطف جمله‌ی خبریه بر انشائیه و بالعکس»، تنها عده‌ای از نحوات به آن پرداخته‌اند و آن را در کتب نحوی خود ذکر کرده‌اند، که با جمع بندی آنها می‌توان به نظری جامع و مانع رسید. این

نحویون به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. قول به عدم جواز

علمای نحویی که بر منع این عطف اذعان دارند؛ مانند: جناب عباس حسن، که در کتاب «نحو الوافی» این گونه می‌فرماید: «فأما العطف المختلفين إنشأً وخبراً فالأحسن إتباع الرأى الذى يمينه. لوضوح هذا الرأى و بعده من التكلف و خلوه من الحذف و التقدير». (حسن، ۱۳۹۱ ش، ص ۴۶۶ و ۴۶۷) دو اشکال عمده در این نظر وجود دارد، اول اینکه؛ در همه‌ی موارد این عطف، نیازی به گرفتن تقدیر نمی‌باشد؛ دوم اینکه؛ قاعده‌ی «عدم التقدير أولى من التقدير» همیشه و همه جا کار بردی نیست و موارد خاص خود را دارد و بسیاری از مواقع عکس این قاعده، یعنی؛ «التقدير أولى من عدم التقدير» جاری می‌شود. چرا که اصل در کلام، کوتاه بودن آن می‌باشد.

۲. قول به جواز

علمای نحویی که آن را کاملاً جایز می‌دانند؛ مانند جناب سید هاشم طهرانی که ایشان در کتاب علوم العربیه (قسم النحو) در این باره چنین نوشته‌اند:

«منهم من منع عطف النشائية على الخبرية و بالعكس و ذلك منع فى قبال الواقع و إجتهاد فى قبال النص و نقل إبن هشام فى رابع المغنى عن المانعین تأویلات فيما ورد من ذلك لا ملزم لها بل جرأة علیه تعالى فى تأویل الآيات و لأصحاب علم المعانى تفاصيل فى العطف بالواو و غيرها». (طهرانی، ۱۳۹۰ ش، ص ۵۹۲ و ۵۹۳)

از بیان ایشان به خوبی روشن می‌شود که دلیل اصلی ایشان، آمدن این عطف در قرآن کریم می‌باشد. در حالی که در قرآن کریم، امثالی یافت می‌شود که این عطف جایز نیست. یکی از آن‌ها را نیز جناب ابن هشام، از ابن عصفور نقل می‌کند که در این هنگام جماعتی از شاگردان ابن عصفور در مقابل او بوده و بنا را بر خالی از اشکال بودن این عطف گذاشته‌اند و استدلال آن‌ها به این آیه از قرآن کریم می‌باشد که می‌فرماید:

«يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارةٍ تنجيكم من عذاب أليم (۱۰) تومنون بالله ورسوله وجاهدون فى سبيل الله بأموالكم و أنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (۱۱) يغفر لكم ذنوبكم و يدخلكم جنات تجرى من تحتها الأنهار و مساكن طيبة فى جنات عدن ذلك الفوز العظيم (۱۲) و أخرجي تحبونها نصر من الله و فتح قريب و بشر المومنين (۱۳)» (سوره صف، آیات ۱۰ الی ۱۳) این گروه می‌گویند (و بشر المومنين) عطف به (تومنون بالله) می‌شود و اشکالی هم ندارد، در حالی که اشکالی که بر نظر ایشان وارد است این است که در این آیه (تومنون) به معنای آمنوا می‌باشد و انشاءیه است نه خبریه! پس، از

موضوع عطف انشائیّه بر خبریه خارج است و عطف انشائیّه بر انشائیّه می‌باشد. واینکه مخاطب به تومنون، مومنان و مخاطب به بشر، پیامبر اسلام باشد نیز اشکالی به این قضیه وارد نمی‌کند.

۳. علمای نحوی که فقط به نقل قول پرداخته‌اند.

یکی دیگر از نحاتی که در این مسئله به بحث پرداخته است جناب ابن هشام می‌باشد که در باب رابع کتاب «معنی» (الانصاری، ۱۴۳۴ق، ص ۴۴۹)، این مسئله را مورد بررسی قرار داده است؛ لیکن ایشان همان طور که گفته شد فقط به مطرح کردن چند نظر در این مبحث پرداخته است و نظر صریحی در این باره از خود ارائه نداده است. یکی از نظراتی که ایشان مطرح می‌کند، نظر ابن مالک می‌باشد که عبارت آن بدین صورت می‌باشد: «منعه البیانین و ابن مالک فی شرح باب المفعول معه من کتاب التسهیل»؛ لیکن در واقع این گونه نمی‌باشد و با مراجعه به کتاب تسهیل ایشان دیده می‌شود که جناب ابن مالک، مطلق عطف را ممنوع ندانسته و در مورد این عطف این گونه می‌فرماید: «لا یعطف جمله خبریه علی جمله الاستفهامیه مع الاستقلال کل واحد منهما». (الجیانی الاندلسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۴)؛ یعنی این عطف، در جایی که هر دو مستقل می‌باشند، ممنوع است و در غیر این صورت، در مواقعی که آن دو مستقل نیستند، میتوان جمله خبریه‌ای را بر استفهامیه، که جمله‌ای انشائی است، عطف کرد.

۴. قول به تفصیل

علاوه بر اقوالی که گفته شد، قول دیگری نیز وجود دارد، که آن را نقل سپس بررسی می‌نماییم. قال السبکی: «إنَّ أهلَ البیانِ متفقون علی منعه و ظاهرُ کلامِ کثیر من النحاة جوازُه و لاخلاف بین الفریقین. لأنّه عند من جوزه یجوزُ لغهً و لا یجوزُ بلاغهً».

با بررسی نظر اهل بلاغت، روشن می‌شود که این قول هم خالی از اشکال نیست، چرا که بلاغیون این عطف را در جایی که آن دو جمله؛ یعنی جمله خبریه و انشائیّه، محلی از اعراب ندارد را منع کرده‌اند و گرنه در جمالاتی که محلی از اعراب دارند، به دو دلیل عطف جمله خبریه را به انشائیّه و بالعکس جایز بوده و ذوق بلاغی نیز دارد:

۱ - دلیل اول: جمالاتی که محلی از اعراب دارند، در جایگاه مفردات (مفرد در مقابل جمله) قرار می‌گیرند که در این صورت، دیگر بحث نسبت، مطرح نمی‌شود. همان طور که در مورد مفرد، مطرح نمی‌شود؛ زیرا در مفرد، نسبتی وجود ندارد که بخواهد دچار اشکال شود. بر خلاف جمالاتی که محلی از اعراب ندارند؛ زیرا در جمالاتی که محلی از اعراب ندارند، نمی‌توانیم در جایگاه مفرد قرار دهیم و این عطف در مورد آنها جایز نمی‌باشد.

۲- دلیل دوم: اگر بخواهیم چیزی را منع کنیم، باید دلیلی داشته باشد. برای مثال اینکه خواص

آن موضوع را خدشه دار کند یا با کاربرد آن معارضا داشته باشد و... در حالی که ما وقتی این عطف را بررسی می‌کنیم، جز در مواردی که ذکر شد، هیچ معارضتی با عطف کردن یافت نمی‌شود. البته باید توجه داشت که این دلیل دوم، از لحاظ لفظی می‌باشد و گاهی اوقات، در عطف جمله خبریه بر انشائییه و بالعکس از جهت معنا دچار مشکل می‌شود و با این گونه عطف کردن، کلام، دچار فساد معنا می‌شود. البته همیشه این گونه نبوده و علاوه بر این که از جهت معنا دچار مشکل نمی‌شویم، بلکه ذوق بلاغی نیز در او وجود دارد و می‌تواند تاثیر بسزایی در کلام بگذارد. از جمله این موارد قسمتی از آیه شریفه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا (۲۳) فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ (۲۴)» (سوره انسان، آیه ۲۴) می‌باشد که جمله‌ی «فاصبر» عطف بر «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا» می‌باشد و بنابراین آنچه که گفته شد، هیچ اشکالی در عطف کردن این دو جمله که یکی از آنها انشائییه و دیگری خبریه است وجود ندارد، چرا که هر دو جمله، دارای محلی از اعراب هستند و همچنین اشکال معنوی نمی‌توان در آن یافت کرد.

البته علاوه بر این ۲ دلیل ذکر شده، باز هم مواردی را می‌توان یافت که با اینکه محلی از اعراب ندارند، لیکن دوباره این عطف شکل گرفته است؛ مانند دو آیه ابتدایی سوره کوثر: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ (۱) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (۲)» که در این جا، آیه‌ی دوم که جمله‌ای انشائییه است، بر آیه‌ی اول عطف شده است. حال باید بررسی کرد که وجه جواز این عطف چیست که باعث شده این عطف در چنین مواقعی هم جایز باشد.

بنابر قول همین علما (یعنی علمای اهل بلاغت)، می‌توان وجه جواز آن را این گونه بیان کرد: اگر عاطف بین این دو جمله، خاصیتی غیر از عطف داشته باشد، این عطف جایز می‌گردد. که در این آیه حرف عطف ما که «فاء» می‌باشد. همچنین بر عطف بر سببیت نیز دلالت دارد، بنا بر این عطف در این جا هم، جایز می‌باشد.

نتیجه

بنابر مطالب مطرح شده در این مقاله، مشخص می‌شود که بر خلاف علمایی که این مسئله را کاملاً منع یا جایز میدانند، این عطف از جهت لفظی اشکالی ندارد؛ لیکن از جهت معنا، گاهی خالی از اشکال است و گاهی اشکالی در او یافت می‌شود، پس شایسته است که این گونه گفته شود که این نوع عطف، نه کاملاً جایز و نه کاملاً ممنوع می‌باشد؛ بلکه بستگی به صیاغ کلام دارد. اگر صیاغ کلام به گونه‌ای بود که می‌توانستیم عطف کنیم، عطف جایز است، در غیر این صورت نمی‌توان آن دو جمله را عطف کرد. و امید است که ان شاء الله این مقاله موجب ترغیب محققین علاقه مند در این زمینه شود و با دیدی بازتر و دقیق‌تر این موضوع را بررسی کرده و مطالب بهتری را ارائه بدهند.

پی نوشت

الف- آقای سید هاشم تهرانی بعد از ذکر این مطالب، برای اثبات حرف خود چند مثال از قرآن کریم می‌زنند که آنها عبارت‌اند از:

۱- کوثر، دو آیه اول

۲- قدر، دو آیه اول

۳- علق، آیات ۱۵ الی ۱۷

۴- انشقاق، آیات ۲۲ الی ۲۴

۵- مطففین، آیات ۲۵ و ۲۶

۶- انسان، ۲۳ و ۲۴

۷- آل عمران، آیه ۱۶

۸- بقره، آیات ۵۴ و ۶۱

۹- مریم، آیه ۴۶

۱۰- نحل، آیه اول

۱۱- هود، آیه ۵۴

۱۲- بقره، آیات ۲۴ و ۲۵

کتابنامه

- ۱- الانصاری، جمال الدین بن هشام، (۱۴۳۴ ه.ق)، «معنی الادیب»، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم مقدسه، چاپ دوم، جلد ۱.
- ۲- الجبائی الاندلسی، جمال الدین محمد (۱۴۲۲ ه.ق)، «شرح التسهیل»، لبنان - بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، جلد ۲.
- ۳- حسن، عباس، (۱۳۹۱ ه.ش)، «النحو الوافی»، قم، دارالمجتبی، چاپ یکم، جلد ۳.
- ۴- الطریحی، فخر الدین، (۱۴۲۸ ه.ق)، «مجمع البحرین»، لبنان - بیروت، موسسه التاریخ العربی، چاپ اول، مجلد ۱ و ۲ و مجلد ۳ و ۴.
- ۵- طهرانی، سید هاشم، (۱۳۹۰ ه.ش)، «علوم العربیه (قسم النحو)»، اصفهان، انتشارات خاتم الانبیاء، چاپ یکم، جلد ۱.
- ۶- الصبان، محمد، (۱۴۳۰ ه.ق)، «حاشیه الصبان»، لبنان - بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ یکم، جلد ۳.
- ۷- الهاشمی، احمد، (۱۴۳۳ ه.ق)، «جواهر البلاغه»، قم، اسماعیلیان، چاپ هشتم، جلد ۱.

Abstracts

Quranic Ethics in speech and behavior of Imam Khomeini (Rahma upon him)

Ahmad Shoorcheh

Abstract

There are people among human being that are arising effect on bigger circle from their surrounding so that they changed history and made a new design and subdued some people and govern on their hearts.

One of these great men of history is Imam Khomeini, an Imam who was complement and guide of the way of happiness and many people turned to this way and extended the hand of help to him. In fact what was the difference of this personality with other people that he became Imam and other people were followers? From which reference did he receive that he became the provider of spiritual sustenance of people?

In this study at first we investigated to explain the way of ego and sensual situation of human and issues related to it and then investigated types of schools in this field and explained about the school of Quran and then expressed some samples in this field (Sincerity, humility, kindness, patience and trust) and adjustment of personality of Hazra Imam with them and in this way we searched his writings and remarks in his compilations. It is tried that we show an example for his way to reveal that attractive power of Imam of hearts was aroused from this great resource and it is the manifestation of the orders of Quran and indicating human based on Quranic ethics.

It is necessary to note that the method for performing this study was library method.

Keywords: Ethics, Quran, Imam Khomeini (Rahma upon him), Speech, Behavior



The survey of philosophy acceptability and doubts about it

Meisam Maleki Fard

Abstract

This article along with rejecting some incoming problems about the acceptability of philosophy follows at first with definition and explaining philosophy and its different schools reveals that if Islamic philosophy is investigated by external view, it means the principle of philosophy is investigated and it is not non-Islamic and non-religious science and mind besides saying is in the service of sharia as two wings and they are not basically non-religious and non-Islamic science.

In this writing at first we note definition of philosophy and its nature, then we explain philosophical schools and briefly consider each one and in continue we discuss that seeker error should not be considered as manner and then after defense of philosophy and critiques on it, we follow doubts about philosophy and as much as possible we answer them.

Present writing is made based on library method and it is placed in philosophical-rational topics group.

Keywords: Islamic philosophy, Wisdom, Mind, Realities of the world, Book of Creation and Editing, Doubts

The survey of the viewpoint of Nahviyun to the function of Iza Zarfieh

Amir Nedaei Vahdat

Abstract

Iza Zarfieh is among singular words that mostly used in the language of Arab. The religion of Basriyun and Kufiyun and most of Nahviyun have differences about “Iza” and majority of Nahviyun say that “Iza” is permanent add and uncertainty of time of “Iza” will be revealed by adding and the factor of its installation is different parts. By assuming this basis, it should be known that what is the type of addition “Iza”? And when different parts are included into chancellery demand letters in which it is a prevention for next performance to previous performance and how is penal action? Against this saying, some people disagree with adding “Iza” and say that “Iza” is not added and the factor for its installation is condition verb. There is the third saying that explained in detail to avoid problems and if it indicates conditional meaning, its ruling is like several examples “Mata, Heisama, Ayan” and if it does not indicate conditional meaning, added part and its installation factor is verbal that is used in different parts. The method of article is that writer after defining singular ones of problem, presented the reasons of each supporters and opponents and then by investigating and criticizing the reasons of both parties, in the first stage saying to the permit of adding “Iza” is done when it indicates conditional meaning and installation factor is added and when there is no addition of con-

ditional verb, it may indicate spiritual addition that letter L is placed in ordinance and achievement is allotted.

Keywords: Iza Zarfieh, Installer, Time, Addition, Conditional verb, Reply verb, Syntax

Barbarity, factors, degrees, effects and its treatment in viewpoint of verses and narrations

Sha'ban Hatami- Mahdi Raeji

Abstract

Barbarity in word means hardness of everything and when it adds to heart, it means destroying softness and mercy from heart and being hard and festering of heart and hence they do not show any flexibility to the heart facing the light of truth and guidance and also they will not be soft and submitted and the light of guidance does not influence in them which is called barbaric hearts. In holy Quran some barbarity factors are noted including: Rejection of truth, breaking a promise, ignoring verses and signs of God, long dreams, continuing the works of evil and sins, achieving pelf, eating and drinking too much, speaking too much and so on. The best way for treatment of barbarity is attempt for prevention of suffering from mental illness that destroys its factors, but holy Quran noted the issue of bless which is completely visualized in prayer as the most important factor for furbishing barbaric hearts and treatment of barbarity.

Keywords: Heart, Barbarity, Barbarity factors, Barbarity treatment, Verses and narrations

Comparative survey of the most important and efficient present differences in the first volume of Sioti book and other syntax books

Mohammad Mohammad Sadeghi

Abstract

In this article by expressing present viewpoints in Sioti book and also surveying the same differences in other syntax books, we decide to prepare more accurate saying and opinion for you. Perhaps the mind of reader will be busy by this issue that is there any benefit for discussion about viewpoints and recognizing correct opinion or not?

In reply we can say this discussion is sufficient for ultimatum that from previous years, experts and syntax scholars followed this issue with their vote or opinion confirmation of other people.

In this article we mentioned majority of opinions from valid and multiple books of syntax and based on the amount of noted reason from the viewpoint of scholars or their consensus about that issue, we select and recognize more accurate saying.

For this purpose in this article at first we consider these topics: The reason of making pronoun is similar to letters and relative case is pointed to wise and non-wise and based on conditions, it is divided into several types of Mo'rab and Mabni, but it can be abbreviate and also present tense can be aroused from infinitive and based on its conditions and pronoun, sometimes it has priority on its reference and in nega-

tive exception we can consider the role of exception or substitute or empty exception.

Keywords: Sioti, syntax, Making pronoun, Struggle, Exception, Nullifiers, Diacritique, Infinitive, Relative

The survey of sayings of syntax scholars about conjunction issue of declarative sentence to composition sentence and vice versa

Sepehr Javanbakht- Abolfazl Soleimani

Abstract

In this article at first we investigate the definition of conjunction, declarative sentence and composition sentence and explaining types of conjunction and then surveying sayings of syntax scholars about permit and lack of permit of conjunction of declarative sentence to composition sentence and vice versa. Since the syntax is divided into four categories of tellers to permit, tellers to lack of permit and scholars who lonely investigated to quotation in this topic and tellers to detail, we investigate to note this classification and a brief survey and at last we prove that this conjunction has no verbal problems, but in terms of meaning is out of problems and sometimes it faces with problems and where there is not spiritual problems, conjunction is a reward and also it has literary zeal.

Keywords: Conjunction, Declarative sentence, Composition sentence, Rhetorician

