

سپهر

حوزه علمیه آیت الله حق شناس (امین الدوله - فیلسوف الدوله)

● ● ● به کوشش و تلاش طلاب سطح یک ● ● ●



معناشناسی و بحث از استعاره

نشست علمی حجة الاسلام و المسلمین
مهدی دیندار

- معنای حقیقی استعاره در علم بیان چیست؟!
- چگونه استعاره در صنعت موشک سازی استفاده می شود؟!



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سَلَامٌ عَلَى آلِ يَسِ السَّلَامِ عَلَيْكَ يَا دَاعِيَ اللَّهِ وَرَبَّائِي آيَاتِهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَابَ اللَّهِ وَدَيَانَ دِينِهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ وَنَاصِرَ حَقِّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ وَدَلِيلَ إِرَادَتِهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا تَالِي كِتَابِ اللَّهِ وَتَرْجُمَانَهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ فِي أَنَاءِ لَيْلِكَ وَأَطْرَافِ نَهَارِكَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَقِيَّةَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مِيثَاقَ اللَّهِ الَّذِي أَخَذَهُ وَوَكَّدَهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَعْدَ اللَّهِ الَّذِي ضَمِنَهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْعَلَمُ الْمُنْصُوبُ وَالْعَلَمُ الْمَضْبُوبُ وَالْعَوْتُ وَالرَّحْمَةُ الْوَاسِعَةُ وَعْدَا غَيْرِ مَكْذُوبِ السَّلَامِ عَلَيْكَ حِينَ تَقُومُ السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَقْعُدُ السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَقْرَأُ وَتُبَيِّنُ السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تُصَلِّي وَتَقْنُتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَرْكَعُ وَتَسْجُدُ السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تُهَلِّلُ وَتُكَبِّرُ السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تَحْمَدُ وَتَسْتَغْفِرُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ حِينَ تُصْبِحُ وَتُمْسِي السَّلَامُ عَلَيْكَ فِي اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْإِمَامُ الْمَأْمُونُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمُقَدَّمُ الْمَأْمُولُ السَّلَامُ عَلَيْكَ بِجَمَاعِعِ السَّلَامِ أَشْهَدُكَ يَا مَوْلَايَ أَنِّي أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ لَا حَسِيبَ إِلَّا هُوَ وَأَهْلُهُ وَأَشْهَدُكَ يَا مَوْلَايَ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حُجَّتُهُ وَالْحَسَنَ حُجَّتُهُ وَالْحُسَيْنَ حُجَّتُهُ وَعَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ حُجَّتُهُ وَمُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ حُجَّتُهُ وَجَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ حُجَّتُهُ وَمُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ حُجَّتُهُ وَعَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ حُجَّتُهُ وَالْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ حُجَّتُهُ وَأَشْهَدُ أَنَّكَ حُجَّةُ اللَّهِ، أَنْتُمْ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَأَنَّ رَجَعْتَكُمْ حَقِّي لَا رَيْبَ فِيهَا يَوْمَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمْنَتْ مِنْ قَبْلِ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا وَأَنَّ الْمَوْتَ حَقٌّ وَأَنَّ نَاكِرًا وَ تَكْبِيرًا حَقٌّ وَأَشْهَدُ أَنَّ النَّشْرَ حَقٌّ وَ الْبَعْثَ حَقٌّ وَأَنَّ الصِّرَاطَ حَقٌّ وَ الْمِرْصَادَ حَقٌّ وَ الْمِيزَانَ حَقٌّ وَ الْحِشْرَ حَقٌّ وَ الْحِسَابَ حَقٌّ وَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ حَقٌّ وَ الْوَعْدَ وَ الْوَعِيدَ بِهِمَا حَقٌّ يَا مَوْلَايَ شَقِي مَنْ خَالَفَكَمْ وَ سَعَدَ مَنْ أَطَاعَكُمْ فَاشْهَدْ عَلَيَّ مَا أَشْهَدُكَ عَلَيْهِ وَ أَنَا وَلِيُّ لَكَ بَرِيءٌ مِنْ عَدُوِّكَ فَالْحَقُّ مَا رَضِيتُمْوَهُ وَ الْبَاطِلُ مَا أَسْخَطْتُمْوَهُ وَ الْمَعْرُوفُ مَا أَمَرْتُمْ بِهِ وَ الْمُنْكَرُ مَا نَهَيْتُمْ عَنْهُ فَتَنْفِسِي مُؤْمِنَةً بِاللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ بِرَسُولِهِ وَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ بِكُمْ يَا مَوْلَايَ أَوْلَكُمْ وَ آخِرِكُمْ وَ نُصْرَتِي مُعَدَّةٌ لَكُمْ وَ مَوَدَّتِي خَالِصَةٌ لَكُمْ آمِينَ آمِينَ.

فهرست

«بزرگان»

دورکن آموزش و پرورش	۱۰
کلام نوروزی	۱۴
فضیلت علم	۲۴

«ثقلین»

نون والقلم وما یسطرون	۲۸
علم آموزی	۳۰
علم من الله	۳۲
فضیلت علم	۳۴



شناختنامه:

دوماهنامه لسان امین
حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه
امین الدوله فیلسوف الدوله
شماره ۱۴ ماه ذی القعدة - ذی الحجه ۱۴۴۵

صاحب امتیاز نشریه:

حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه
(امین الدوله - فیلسوف الدوله)

مدیر مسئول و سردبیر:

حجت الاسلام والمسلمین محمود زرین پر

گروه تحریریه:

محمد مهدی زیبایی، امیر حسین سهرابی،
حسین وهابی، سید عرفان سید مجتبی، علیرضا
قیصری، محمد حسین مهری پور

گروه ویراستاری:

محمد مهدی زیبایی، حسین وهابی

طراح:

سید عرفان سید مجتبی، محمد حسین مهری پور

صفحه آزاد:

امیر حسین سهرابی

با تشکر از تمام طلابی که ما را در تهیه این مجموعه
یاری رساندند.

لازم به ذکر است مسئولیت آراء و نظرات مندرج در
این نشریه بر عهده نویسندگان آن می باشد.

شبهه های مجازی:

www.hajjat.ir

تلفن:

۰۲۱۵۵۶۲۳۹۷۵

نشانی:

خیابان مصطفی خمینی
کوچه سید اسماعیل دوم جنب امامزاده سید
اسماعیل حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه

حُوزَةُ عِلْمِيَّةِ آيَةِ اللّٰهِ حَقِّ شَنَايَسِ
امین الدوله - فیلسوف الدوله

«العلم ثلاثة»

- ۶۸ بررسی تحلیلی تعریف معرفه و نکره با تطبیق بر علم جنس
- ۷۶ دلالت زمانی فعل امر از نظر صبان
- ۸۴ بررسی ضمیر فصل با تطبیق بر آیه ۵ سوره بقره

۲۸ فی نبوة نبینا محمد ﷺ

۴۰ ضرورت علم به مسائل شرعی

۴۴ ثمره العلم عمل به

«نشست ادبی»

۹۴ استعاره در حقیقت و مجاز

«عربی مبین»

۴۸ مفهوم شناسی اصطلاح «صدارت طلبی» در بیان محقق رضی (شماره ۲):

ویژگی صدارت طلبها، رأی جناب رضی و نتیجه‌گیری

۵۲ تفاوت انزال و تنزیل

۵۴ نفی لن

۵۶ مسئله: بررسی واژه «تارة» از لحاظ لغوی، صرفی، نحوی

۵۸ اصل در مرفوعات چیست؟

۶۰ نقد و بررسی اقوال کوفیون و بصریون در باب اعتماد مبتدای وصفی به نفی و استفهام

۶۲ بررسی تقدم ترکیب بر معنا

۶۴ آموزش مکالمه زبان عربی عراقی ویژه ایام اربعین

«متفرقات»

۱۰۶ ابن دُرستویه

۱۱۲ زنبورية

۱۱۴ خُطبة النّصر

«بزرگان»

■ دو رکن اصلی آموزش و پرورش

■ کلام نوروزی

■ فضیلت علم

« بسمه تعالی شانه »

در آستانه پژوهش زمستانه ۱۴۰۳ حوزه علمیه حضرت آیت الله حق شناس رضوان الله تعالی علیه که امسال هم در ظل عنایات حضرت ثامن الحجج علیه السلام برگزار می شود، شماره دیگری از نشریه لسان امین، جریده ای که پیرامون ادبیات عرب گردآوری می شود، پا به عرصه نشریات گذاشت.

از همه عزیزانی که ما را در این امریاری دادند، کمال تشکر و قدردانی را دارم. به حول و قوهی الهی، در این دوره پژوهش، هر طلبه ی عزیز پایه اول تا سوم، یک مقاله ادبیاتی را تألیف می کند و بدین سان در سه سال اول، شش تحقیق و پژوهش ادبیاتی را تمرین می کند و با همکاری استاد مشاور، نقاط قوت و ضعف خود را ارتقا و توجه میابد.

امید داریم با این دوره ها و این مقاله نویسی ها و این نشریات، در ادبیات و با استمرار این روش، مقدمات صاحب نظر شدن دوستانمان در سایر علوم حوزوی، بیش از گذشته حاصل شود. رسالت حوزه، تربیت عالم ربانی است. عالم شدن، مستلزم تحقیق و پژوهش می باشد و این مهم هم، با همت عالی و برنامه ریزی جدی طلاب و حوزه ها عملی می شود.

از خداوند متعال، توجهات حضرت ولیعصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در رسیدن به حوزه و طلبه مورد رضایت حضرتش را خواهانیم.

محمود زرین پر
مدیر مسئول و سر دبیر



والتعليم، الأخلاقي والمعنوي وكيف يكون تهذيب النفس، فلو فرضنا أن جامعتنا أو المدرسة الفيضية تعرف العلوم بشكل واسع، أو تدرس أيضاً، ولكنها إذا كانت تخلو من التربية الروحية وتهذيب النفس والأخلاق، فما الفائدة من هذه التربية العلمية الخالية من تربية روحية ومعنوية تخدم البلاد والشعب والإسلام العزيز؟ وما الذي يستفيد الشعب من ذلك؟ فالعلم ينبغي ان يكون مقرونا بالتربية الروحية وتهذيب النفس والاخلاق. فإذا لم يكن العلم مقرونا بالتربية المعنوية، فكيف يكون هذا العلم سبباً للفساد؟ والعالم وأستاذ الجامعة اللذان لا يتحلان بتهذيب النفس لا يمنحان سوى الفساد. وقد تعرض شعبنا على مدى التاريخ للكوارث لان العلم لم يقترن بالتربية الاخلاقية والدينية والمعنوية، فاذا وجد ركنا العلم والتربية المعنوية في الجامعة، تمخضت عن هذه الجامعة عن نتائج سليمة وراقية وبناءة أيضاً ولم يكن بلدنا يعاني مما يعاني منه الآن. وقد كانت جميع المشاكل ناجمة من الانحرافات الاخلاقية وانعدام تهذيب النفس، كما أن كل ما يصيب البلاد من مصائب وكل هذه الأفكار التي تُبتدع إنما تصنع ما يهلك الناس كالمدفع والدبابة والصاروخ وأمثالها. كل ذلك لأنهم لا يملكون التربية الروحية وليس لأن هؤلاء مسيحيون لان المسيحي يلتزم بتعاليم السيد المسيح (سلام الله عليه) التربوية

العلم الا يقول كفى، إذا وصل الى حد ما، وكل من يظن هذا، لم يدرك ماهية العلم فالعلم في كل فرع حقيقة لانهاية لها وغير متناهية، ولذلك ينبغي طلب العلم طوال حياتنا، وأن نربي الآخرين علمياً، ونرفع المستوى المعلوماتي لدى الناس. والان ينبغي علينا حيث نتصدى لهذه المسألة تطوير حركة مكافحة الأمية في البلد الذي لم يوفق في ذلك حتى الآن، وينبغي العمل على رفع مستوى الدراسة من الروضة الى الثانوية فصاعداً وفي الجامعة. والايكون الهدف نيل شهادة التخرج وانما طلب العلم، حتى ان اساتذة الجامعة بحاجة الى التعليم والتعلم وكذا الامر في الحوزات العلمية ولا ينبغي الاكتفاء بحد معين من التعلم بل ينبغي العمل حتى النهاية والفائدة هي متبادلة فالمعلم يتعلم من تلميذه كثيراً من الامور لان اجواء التعليم مفتوحة للجميع لطرح آرائهم بحرية ورفض رأي الاستاذ اذا لم يقتنع به التلميذ وهذا يعني التربية العلمية. والعلم هو كالموجود الشريف الذي يتمنى الجميع لو انهم يمتلكونه. ففطرة الانسان لا تتوقف عند حد. ولو فرضت انك تعلم جميع العلوم المادية والمعنوية ثم تسمع ان في مكان ما علماً آخر، فان فطرتك تطلبه أيضاً، فالفطرة غير متناهية في كل الأمور، وان أهمية العلم أمر يعرفه الجميع. نتيجة التعليم بدون التربية الروحية لكن علينا أن نعرف كيف تكون التربية

دور ركن اصلي آموزش و پرورش

بيانات گوهر بار حضرت امام خمینی رحمته الله در جمع مسئولان وزارت آموزش و پرورش و آموزش عالی (تعليم و تهذيب).

والتعليم. فقد وردت مسألة التعليم والتربية العلمية في شتى المواضيع من القرآن الكريم وأحاديث الأولياء، من الرسول الأكرم (ص) إلى سائر أئمة الهدى (ع) وتم تكريم العالم بمعناه الواسع، وجرى الحث على وجوب طلب العلم ولو كان في «الصين» (١). أي يجب الاستفادة من علم البلاد النائية التي ليس لها اطلاع على الإسلام أيضاً، ومن المهدي إلى اللحد (٢). وهو تأكيد أيضاً على ان التعليم لا يقتصر على سن معينة ولا يستغني عنه أحد. وان العلم حقيقة غير متناهية، واذا ما درس الانسان العلم فانه لا يستطيع استكماله لذلك ينبغي عليه السعي في جميع مراحل العلم أي اننا نحتاج الى ان نتعلم عن بعضنا البعض ونحتاج جميعاً الى التربية والتعليم، ولا يستغني الإنسان عن العلم قط. وعلى كل من يريد طلب

بسم الله الرحمن الرحيم
تظالنا اليوم وجوه كبار العلماء المحترمين وأساتذة الجامعة والحوزة العلمية. وان التربية والتعليم ركنان أساسيان في جميع المستويات العلمية سواء كان في الجامعات أو في المراحل الأدنى حتى مستوى محو الأمية الذي نأمل النجاح فيه والقضاء على الأمية في البلاد، وقد أكد الإسلام على كلا الركنين ولكن كان تأكيده على التربية وعلماء الجامعة والحوزات العلمية أينما كانوا لانهم معنيون بهذين الركنين، ركن التعليم والتربية العلمية وركن التربية، التربية الأخلاقية وتهذيب النفس والشعب الذي يتلقى التربية والتعليم يصبح نموذجياً. خصوصيات التعليم والتعلم في القرآن والحديث
والآن نتحدث عن الجانبين، التربية



من حفظ بلدكم. وإذا ما سعى الأساتذة الجامعيون ومعلمو الثانويات والمدارس، لتعريف الطلاب والتلاميذ بالحوزات العلمية، وسعى العلماء وطلاب الحوزة للتقريب بين الحوزة والجامعة، وإذا غدت هاتان الفئتان من العلماء صالحتين ومنسجمتين، فلا يمكن لبلدنا ان يعاني أي نقص «إذا فسد العالم، فسد العالم» فالعالم يفسد العالم وليس جماهير الناس.

٢٨ شهريور ١/١٣٦١ ذى الحجة ١٤٠٢
تهران، حسينية جماران
جلد ١٦ صحيفه امام خميني (ره)، از
صفحه ٤٩٥ تا صفحه ٥٠٩

البلد، فصل الحوزة العلمية عن الجامعة. فالأساتذة يخافون من العلماء، وحوزاتنا تخشى الجامعات، وحينما يدخل العلماء الى الجامعة، ويدخل أساتذة الجامعة الى الحوزات، يدركون عندئذ أي جريمة اقترفت بحق هذا البلد!! فحينما كان يذهب كل منهما إلى حيث الآخر، يرى نفسه غريباً، وفي بيئته سيئة. وكان السبب في اىصال الامر الى هذا الحد هو انهم كانوا يخشون ان يكون هناك تقارب بين هاتين الفئتين وقد بذلوا جهودا اعلامية كبيرة من اجل زرع الخوف بينهما لانهم يرون في التقارب بين الحوزة والجامعة والتفاهم بينهما انعكاسا لماهية الاسلام، وعملوا من اجل زرع العداوة بين هاتين الجبهتين اللتين تستطيعان حفظ البلد وانقاذه من المشاكل، ليصلوا من ذلك إلى هدفهم. وقد رأينا كيف أنهم حققوا ذلك. ان كل تلك الدعايات السيئة انما كانت لأنهم كانوا يخافون، لكن اذ التقى أساتذة الجامعة علماء الحوزات العلمية وأساتذتها، ورأوا ما هو الإسلام، عندها لن يصابوا بالخوف، وسيدركون حجم المصيبة التي عانيناها في هذه الفترات ولاسيما في السنوات الخمسين الاخيرة لأننا كنا أعداء لأخوتنا ويعمل كل منا لاضعاف الآخر. فلا تغفلوا عن ضرورة إقامة العلاقة بين الجامعة والفيضية لتمكنوا

هي الهم- ونحن هنا نستثنى الأنبياء من البشر-. وحينما نرى البشر الآن في خير، إنما ببركة تربية رسل الله الروحية هذه، وتكرار هذه التربية- رغم أن الجميع لم يتقبلوها- سيلقي على الدنيا أنواراً باهرة حيث تعيش جماهير الضعفاء من الناس بخير، وقلمًا يكون الفساد بينهم. فإن عملتم على تعليم صغارنا، وكان هدفكم توفير العلم لهم، ولا تعملون لتهديب أنفسهم وتربيتها، فلن تنجحوا في عملكم، أي أنكم لم تقوموا بعمل ايجابي لبلدكم، وإذا كان هم أساتذة الجامعة اعطاء الدروس فقط ولم يكن الى جانبها التربية والتعليم فإن الذين يتخرجون من الجامعة سيفسدون، وكذلك الحوزات العملية. فلو كان في الحوزات العلمية القديمة تعليم العلوم فقط ولم يكن التهذيب والاخلاق والتعليم المعنوي، فسيتخرج منها أفراد يخربون الدنيا ويدمرونها، اذن فان ركني التربية والتعليم مقترنان، وإذا اجتمعا معا يمكن عند ذاك الاستفادة من الجامعة ومن الحوزات العلمية ومن جميع مستويات التدريس والتعليم.

التعليم والتربية جناحان للطيران بناء على ذلك يكون الامر المهم هو تربية روح الاطفال الصغار الى جانب التربية العلمية فاذا دخل العلم الى قلب وعقل فاسدين فان ضرره يكون أشد من الجهل، والجهل هو فقدان لشيء عظيم، ولكنه غير ضار. على عكس العلم، فانه اذا افتقر الى الرؤية الأخلاقية والروحية والإلهية، وأوصل البشر الى الهلاك. وقد اكد الانبياء كثيراً على التربية وارادوا ان يهدبوا الناس اكثر مما ارادوا تعليمهم لان فائدة التربية اكثر وقد كان العلم موضع اهتمام الانبياء جميعا لكنهما يجب ان يكونا معاً فالتهذيب والتعليم جناحان، فإذا أراد شعب أن يطير نحو السعادة، عليه أن يطير بكلا الجناحين. ويحدوني الامل ان يحافظ اساتذة الجامعة وعلماء الحوزات العلمية على هذه العلاقة. ان من الخيانات التي حدثت في هذا

وليس لانهم يهودا فاليهود تربوا على تعاليم موسى (عليه السلام) وهكذا المسلمون الذين تربوا على تعاليم الاسلام الروحية. وهناك الكثير ممن يدعون انهم يريدون السلام للعالم، والدول العظمى اكثر ادعاءً من الجميع بأنهم يريدون السلام للعالم، والانبياء كانوا يدعون الى هذا ويريدون السلام للعالم. ولكن ايهما كان صادقاً؟ ففي إذاعه اسرائيل برنامج يدعي ان جميع الصهاينة والمجرمين يعملون من اجل الله والحقيقة والسلام وانهم جميعا حماة المظلومين!! فهذا ادعاؤهم، وذلك عملهم! وامريكا هي الاخرى تدعي ذلك ويؤدون في كنائسهم الطقوس الكنسية ويرددون كلام الكنائس، ولكن ما الذي يقومون به عملياً؟ وأنتم ترون، وأنا أتعجب، فالمسيح كان

مع تهذيب النفس والدعوة الى التربية الروحية ولكن اتباعه أسوأ من اليهود ايضاً، مع انه لا يمكن القول ان هناك أسوأ من اليهود (أقصد اسرائيل)، فماذا حدث حتى أصبح اتباعه رؤساء البلاد ويحرقون البشر؟ الجواب هم انهم غير مهذبي النفوس وان علمهم هو علم السياسة والصناعة وهم يملكون كل شيء إلا ما يجب ان يتحلوا به من تهذيب النفس الذي يفيد البشر ولا توجد فيهم لأخلاقية المسيح ولا أخلاقية موسى الكليم ولا أخلاقية الاسلام.

وان جميع اعمال التخريب التي تتعرض لها البلدان يأتي من علماء الجامعات الذين يصنعون الصواريخ والطائرات وهي مصدر كل هذه الخرائب وكل ما يصيب البشر لأن علمهم لا يقترب بالتهذيب. افتراض تهذيب العالم من دون التعليم ولو فرضنا أن البشر كانوا مهذبين، ولم يكونوا علماء، لعاشت الدنيا في أهدأ حال، ولكن البشر سيكونون متخلفين جداً بدون علم وسيصابون بنقص كبير. ولكن اذا كان العلم بدون تهذيب لهلك البشر فان من مصلحة البشر ان يكون العلم الى جانب التربية ولكن تبقى التربية



الأكرم (ص) استشهد عطشاناً. سار من المدينة و صاحبه عطية من الكوفة. يروي عطية أن جابر بن عبد الله نزل عند شط الفرات و اغتسل و لبس رداءً أبيض نظيفاً ثم سار بخطوات هادئة احتراماً نحو قبر الإمام الحسين (عليه السلام). و الرواية التي شاهدتها أنا تقول إنه عندما وصل إلي القبر قال ثلاث مرات بصوت عال: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر»، أي إنه حينما يشاهد كيف أن يد طغاة الشهوات الناهيين قد قتلت فلذة كبد الرسول الأكرم (ص) و الصديقة الزهراء (ع) بكل مظلومية، يرفع صوته بالتكبير. ثم يقول إن جابر بن عبد الله أعغمي عليه على قبر الإمام الحسين (ع) من شدة الحزن. و لاندري ما الذي حصل لكنه يقول في هذه الرواية إنه عندما عاد إلى وعيه بدأ يكلم الإمام الحسين (ع) و يقول: «السلام عليكم يا آل الله، السلام عليكم يا صفوة الله».

يا حسين يا مظلوم، يا حسين يا شهيد. و نحن اليوم أيضاً نقول من أعماق نفوسنا في أول يوم من العام الجديد: «السلام عليك يا أبا عبد الله، السلام على الحسين الشهيد». شهادتك و جهادك و صمودك رفع الإسلام و بث في دين الرسول الأكرم (ص) روحاً جديداً. لولا تلك الشهادة لما بقي شيء من دين الرسول الأعظم (ص).

اليوم أيضاً رغم مرور القرون الطويلة في قلوبنا أنا و أنتم. العارفون بقدر أهل البيت (ع) يبقى حب كربلاء و أوارها حياً في قلوبهم. و هذا ما بدأ منذ ذلك اليوم، حب التربة الحسينية و مرقد سيد الشهداء. جابر بن عبد الله من مجاهدي الصدر الأول للإسلام، و من أصحاب بدر، بمعنى أن جابر بن عبد الله كان في ركاب الرسول الأكرم (ص) قبل ولادة الإمام الحسين (ع)، و قد شاهد بعينه طفولة الإمام الحسين بن علي (عليه السلام) و ولادته و نشأته. و من المحتم أن جابر بن عبد الله شاهد مراراً رسول الله الأكرم (ص) يحتضن الحسين بن علي (ع) و يقبل عينيه و وجهه و يضع الطعام بيده في فمه و يسقيه الماء. من المحتمل جداً أن يكون جابر بن عبد الله قد شاهد هذه المواقف بعينه. و من المحتم أن يكون جابر بن عبد الله قد سمع بأذنيه من الرسول الأكرم (ص) قوله إن الحسن و الحسين سيدي شباب أهل الجنة. و بعد ذلك، أي بعد الرسول الأكرم (ص)، كان موقع الإمام الحسين (ع) و شخصيته - سواء في زمن الخلفاء أو في زمن الإمام علي بن أبي طالب، و سواء في المدينة أو في الكوفة - مما شاهده جابر بن عبد الله الأنصاري و عاصره و عايشه. و الآن يسمع جابر بن عبد الله أن الحسين بن علي (ع) قد استشهد. فلذة كبد الرسول

كلام نوروزي

كلمة الامام الخامنه اي؟ في حشود أهالي مشهد و زوار مرقد الإمام الرضا (ع) في الحرم الرضوي الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيدنا و نبينا أبي القاسم محمد، و على آله الأطيبين الأطهرين المنتجبين الهداة المهديين المعصومين، سيما بقية الله في الأرضين.

أحمد لله تعالى على أن منّ بالعمر و المهلة لأكون مرة أخرى في جوار المرقد الطاهر لسيدنا أبي الحسن علي بن موسى الرضا (ع)، في بداية السنة الهجرية الشمسية الجديدة و بجانبكم أيها الإخوة و الأخوات ممن اجتمعتم من مختلف أنحاء البلاد في مدينة مشهد المقدسة. لاحظوا أيها الإخوة و الأخوات أنني أروم في بداية حديثي ذكر بعض النقاط حول أربعينية الإمام الحسين (ع).

في هذه السنة، و مع اقتران عيد النوروز مع أربعينية الحسين (ع) اكتسى عيدنا و عامنا الجديد لوناً حسينياً، و اكتسب رونقاً باسم الحسين بن علي (عليه السلام) سيد أحرار العالم و سيد الشهداء. سواء كان مجيء آل الرسول (ص) في يوم الأربعين إلى كربلاء - الذي رواه البعض صحيحاً أو غير صحيح، و يظهر أنه لا ريب في أن جابر بن عبد الله الأنصاري طوى بمعية أحد كبار التابعين - و قد ذكر البعض بأن اسمه عطية، و ذكر اسمه البعض على أنه عطاء، و من المحتمل أن يكون عطية بن الحارث الكوفي الهمداني، على كل حال أحد كبار التابعين من ساكني الكوفة - هذا الطريق، و حضر في هذا اليوم عند مزار شهيد كربلاء، فإن بداية الجاذبية الحسينية كانت في يوم الأربعين، هذه الجاذبية التي اقتلعت جابر بن عبد الله من المدينة و جاءت به إلى كربلاء. هذه هي الجاذبية التي لا تزال

ستة أشهر حكومة جديدة ميزتها التصميم الحاسم على تقديم الخدمة للشعب من غير تعب، واستخدام كل قدراتها و تكريس أهداف الثورة الراقية. هذه هي خصوصيات هذه الحكومة. تروم هذه الحكومة بالاعتماد على شعارات الثورة و شعارات الإمام الخميني الجليل أن توظف كل طاقاتها في الساحة وأن تعمل بكل قدرتها و أن تحل العقد في حياة الناس، و أن تشيد البنى التحتية للبلاد بأسرع و أفضل و أشمل شكل ممكن لتجعلها بنى تحتية منشودة جيدة من أجل التقدم المستقبلي، و تريد أن تشدد على الاستقلال الوطني و عزة الشعب الإيراني. على الصعيد الدولي، من أبرز أدوات اللاعبيين السياسيين المكر و التهديد. و إذا لم تنهزم الحكومة نفسياً حيال مكرهم و تهديدهم و اعتمدت على شعبها فستحقق الكثير من النجاحات. نرى و نشعر أن هذه الحكومة تعتزم صيانة العزة و الاستقلال الوطنيين بالشكل الذي يليق بمكانة شعب إيران.

ما يمكن أن يقال على نحو الاختصار بشأن شعارات الحكومة الجديدة و رئيس الجمهورية الجديد و نشاطاتهم هو أنهم مصممون على اتخاذ خطوة واسعة على صعيد تقديم الخدمة و العلم و تأمين احتياجات البلد. أعزائي، بلادنا تمتلك إمكانيات بلاد متقدمة، و نحن من حيث الطاقات البشرية و المواهب الطبيعية و الإنسانية نستطيع أن نكون أحد أكثر بلدان العالم تقدماً. و قد انطلقت المشاركة في ساحة التقدم بعد الثورة، و طبعاً فإن التنمية و التقدم من دون العدالة لا معنى لها في منطلق الجمهورية الإسلامية. التقدم المصحوب بالعدالة يتطلب عملاً دون كلل أو ملل، و إرادة قوية، و تخطيط دقيق، و فوق كل هذا مواكبة و معاضدة سخية من الشعب، حتى يستطيعوا تحقيق تقدم مناسب لهذا الشعب و مصحوب بالعدالة في هذا البلد. إذا أردنا أن يحظى بلدنا و شعبنا

ليس رسول سنة واحدة، فكل السنين هي سنتيه، و التاريخ كله تاريخه. بيد أن هذه التسمية تعني أننا في سبيل بناء ذلك المجتمع و العالم و الحضارة التي هدف لها الرسول الأعظم (ص) يجب أن نقوم هذه السنة بقفزة كبيرة و حركة هائلة و خطوة واسعة. سنة الرسول الأعظم (ص) سنة النظرات البعيدة و سنة الأمل و سنة العمل و سنة المجاهدة و سنة الخدمة و سنة التخطيط الواعي الدقيق لمستقبل البلاد. إنها سنة الحركة إلى الأمام.

لنلق نظرة إلى الأوضاع العامة في البلاد. إننا نبدأ السنة الجديدة في حين تولت حكومة جديدة زمام الأمور و العمل في البلاد. كل حكومة ترسم لنفسها فترة جديدة، و تبدأ السنة بالخصوصيات التي لهذه الدورة. و هذا لا يعني تغيير المسار، و هو لا يعني أن الشعب يغير طريق الأهداف المبدئية السامية مع تغيير الحكومات، لا، بل هو بمعنى الانتفاع من حالات التقدم في الدورات الأخرى إلى جانب الابتكارات الجديدة، و إلى جانب الإسراع في الأعمال و ربما إلى جانب التصحيح، طبعاً إذا كان قد وقع خطأ. الشعب بتغيير الحكومات التي ينتخبها هو أشبه بمسافر يسير في طريق معين، و عندما يصل إلى محطة معينة يبدل الوسيلة المتعبة أو العاجزة بوسيلة جديدة و جاهزة للعمل و متناسبة مع الظروف ليواصل نفس ذلك الطريق. و إذا كان ربما قد حصل انحراف في المرحلة السابقة عن المسار الأصلي فسيعيد ذلك الانحراف إلى صوابه و يواصل الطريق الصحيح و يتقدم إلى الأمام صوب الأهداف السامية. إنه الشعب الذي يعين، و هو الشعب الذي يشرف على الأشخاص الذين يحمل كل واحد منهم شعاراً و لكل منهم شخصيته و تجلياته، و يتقبل من بينهم شخصاً، و تمنحه أكثرية المجتمع أصواتها.

الحكومة في كل دورة هي حكومة الشعب، و معبرة عن إرادة الشعب و توجهاته. هذه الحكومة التي تولت زمام الأمور منذ نحو

المرات. المجرة تعني مجموعة من آلاف المنظومات و آلاف الشمس الموجودة فيها. الرسول الأعظم (ص) كائن كالمجرة فيه الآلاف من الفضائل المشرقة. في الرسول الأعظم (ص) هناك العمل إلى جانب الأخلاق، و هناك الحكومة إلى جانب الحكمة، و هناك عبادة الله إلى جانب خدمة عباد الله، و ثمة الجهاد إلى جانب الرحمة، و ثمة حب الله إلى جوار حب مخلوقات الله، و هناك العزة بجوار التواضع و الترابية، و هناك العصرية إلى جانب بعد النظر، و هناك الصدق مع الناس بجوار التعقيدات السياسية، و هناك غرق الروح في ذكر الله إلى جانب العمل من أجل السلام و سلامة الجسم. إن فيه الدنيا و الآخرة سوية، و فيه الأهداف الإلهية السامية بمعية الأهداف البشرية الجذابة. إنه نموذج كامل لم يخلق الله في عالم الوجود كائناً أكمل منه. إنه مبشر و منذر، و شاهد على كل البشرية و التاريخ، و هو داعي كل الإنسانية إلى الله و المصباح النضاح بالنور في طريق البشر. «إنا أرسلناك شاهداً و مبشراً و نذيراً و داعياً إلى الله بإذنه و سراجاً منيراً».

إنها سنة الرسول الأعظم (ص)، سنة هذا الكيان الأشبه بالمجرات لحكومتنا و شعبنا. بالإضافة إلى هذا فإن وجود الرسول الأعظم (ص) على الصعيد العالمي محور التقاء عقائد كل الشعوب المسلمة و عواطفها. الكيان المبارك للرسول الأعظم (ص) هو قطب التقاء كل الأمة الإسلامية في عقائدها و عواطفها مهما كانت المذاهب. أن نكون في مثل هذا العام المسمّى بهذا الاسم فهذا يضع على عواتقنا تكاليف و واجبات جسيمة. على شعبنا و حكومتنا في هذا العام أن تعمل بشكل متناسق مع الحكمة النبوية و العلم النبوي و الحكومة النبوية و العدالة النبوية و الأخلاق و الكرامة النبوية و التواضع و العزة النبويين و الجهاد و الرحمة النبويين. و هذه المهام طبعاً ليست مهام سنة واحدة، كما أن الرسول الأعظم (ص)

قلوبنا اليوم مشتاقة للحسين بن علي (عليه السلام) و ضريحه ذي الأركان الستة و ذلك القبر الطاهر. نحن أيضاً رغم أننا بعيدون لكننا نتكلم بذكرى الحسين بن علي (ع) و بحبه و موّدته. عاهدنا أنفسنا و نعاهدنا أن لا نبتعد أبداً في حياتنا عن ذكرى الحسين و اسمه و دربه. شعنا كله و بلادنا كلها و جميع شيعة العالم بل و جميع الأحرار في كل العالم لديهم مثل هذا الشعور تجاه الحسين بن علي (عليه السلام).

اسم رسول الإسلام الأعظم (ص) يزيّن سنتنا هذه. فما عسانا نقول عن الرسول الأعظم (ص)؟ سوى أن نقول إن رسول الإسلام الأعظم (ص) مجموعة من فضائل كل الأنبياء و الأولياء، و هو نسخة كاملة و متكاملة لكل الفضائل التي ظهرت على مرّ التاريخ في سلسلة الرسل و الأولياء الإلهيين.

يقول الشاعر: اسم أحمد اسم كل الأنبياء إذا كانت المائة عندنا فالتسعون عندنا أيضاً

عندما نذكر اسم الرسول الأعظم (ص) و كأنّ شخصية النبي إبراهيم (ع)، و شخصية النبي نوح (ع)، و شخصية النبي موسى (ع)، و شخصية النبي عيسى (ع)، و شخصية لقمان الحكيم و شخصيات كل عباد الله الصالحين المميزين و شخصية الإمام علي بن أبي طالب و شخصيات أئمة الهدى (عليهم السلام) قد تبلورت و تجسدت في هذا الكيان المقدس. يمكن تشبيه الرسول الأعظم (ص) بأكثر النجوم إشراقاً بين كائنات العالم، و التعبير بهذا الشكل عن ذلك الكيان الكبير المقدس. لماذا نقول نجم ساطع و لا نقول شمس؟ لأن الشمس جسم و كتلة معينة و مشخصة و هي نيرة عظيمة، لكنها كتلة و كرة سماوية، و لكن بين هذه النجوم التي ترونها، هناك بعض النجوم هي في الحقيقة مجرّات أكبر من هذه المجرة التي نراها في ليالي الصيف في السماء فوق رؤوسنا، بالآلاف

التقدمي إلى الأمام الذي يسير فيه شعب إيران. ورائد هؤلاء الأعداء هو الولايات المتحدة الأمريكية. ما هو كلام ساسة أمريكا أمام شعب إيران؟ دققوا لأقول لكم ما يريد الساسة الأمريكيان قوله لكم حقاً، وهم طبعاً يطلقون كلاماً متنوعاً، لكن كلامهم الحقيقي الذي يعتمل في نفوسهم هو شيء واحد، إنهم يقولون: أيها الشعب الإيراني، أعيدوا إلينا الشيء الذي سلبته ثورتكم منا. إنهم يقولون إننا قبل الثورة كانت لنا سيطرة اقتصادية وسياسية وثقافية على بلادكم، وكان رئيس بلادكم يستأذن سفيرنا لاتخاذ قراراته الدولية. هذا واقع. في قضية النفط وفي المعاملات الدولية وفي مختلف العلاقات السياسية الدبلوماسية وحتى في نوع التعامل مع الناس كان الشاه البهلوي الملعون يتشاور مع سفير أمريكا وسفير بريطانيا لاتخاذ خطواته. وكانوا هنا ينفذون الشيء الذي يريده أولئك ويرتاحون له. يقولون كانت لنا سلطة وهيمنة على بلادكم فجاءت الثورة وطردتنا فأعيدوا لنا هذا الشيء لنسيطر مرة ثانية على بلادكم. هذا هو ما يقوله الأمريكيان. يتحدثون عن حقوق الإنسان، ويتحدثون عن الطاقة النووية، ويتحدثون عن الديمقراطية ويوجهون تهماً بالإرهاب، هذا كله كلام. كلامهم الحقيقي هو ذلك، يقولون اسمحوا لنا مرة أخرى بأن نعيّن نحن حكوماتكم ونسيطر على اقتصادكم ونحدد نحن أين تقفون في الاستقطابات العالمية. وهو ما يفعلونه مع حكومات أخرى. يتوقعون هذا من الشعب الإيراني. سبعة وعشرون عاماً والأمريكان يعيشون هذا التحدي مع شعب إيران. واليوم لا يختلف عن الماضي. ما يظهره الأمريكيان عن أنفسهم اليوم نفس الشيء الذي اعتمل طوال سبعة وعشرين عاماً في أذهانهم تجاه الشعب الإيراني. و أدواتهم هي التهديد والإرهاب وإعلام الحرب النفسية وتثبيط الشعب وبث اليأس فيه وخلق شقاقت ونزاعات وانقسامات وإثارة العصبية، هذه

على مسرح حياتنا. جهود السابقين تتيح للآتين فرصة أن يقطعوا خطوات أوسع. إذن، هذه النهضة لا تبدأ من اليوم بل إنها بدأت سابقاً، ولن تنتهي بسنة واحدة. ولكن حين نقول إن هذه السنة هي سنة الرسول الأعظم (ص) فمعنى هذا أنه يجب حصول قفزة ونهضة عامة - من قبل الحكومة والشعب - في هذه العملية. كل شخص أين ما كان يجب أن يقطع خطوة واسعة إلى الأمام. وعلى حد تعبير ذلك العالم اليقظ الضمير الذي أراد أن يعظ في مسجد من المساجد، وكان الناس متزاحمين في المسجد وبقي بعضهم خارج المسجد لا يجدون مكاناً يجلسون فيه داخل المسجد، ومن أجل أن يوسع الجالسون المكان لغير الجالسين قام أحد الناس وقال بصوت عال: «رحم الله من يتقدم خطوة واحدة إلى الأمام أين ما كان»، فالتفت ذلك العالم الواعظ الحيّ الضمير إلى الناس وقال: «لم يعد لديّ ما أقوله، فهذا الذي قاله هذا الرجل هو كل ما أريد قوله».

أريد أن أقول: أيها الناس، كل واحد منكم أين ما كان ليقم ويتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. إذا كنتم في عالم العبادة تقدموا خطوة واحدة إلى الأمام، وإذا كنتم في عالم الدراسة تقدموا خطوة إلى الأمام، وإذا كنتم في عالم الإنتاج تقدموا خطوة إلى الأمام، والعامل ليتقدم خطوة إلى الأمام، وربّ العمل ليتقدم خطوة إلى الأمام، والأستاذ عليه أن يتقدم خطوة إلى الأمام، والطالب الجامعي ليتقدم خطوة إلى الأمام، والمأمور الحكومي ليتقدم خطوة إلى الأمام، والباحث في الحوزة أو الجامعة ليتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. ليس ثمة توقف و مراوحة في دين الرسول الأعظم (ص) وثقافته، ولا يوجد تراجع وتقايس ولا تحجّر ولا يأس. لقد حارب الرسول الأعظم (ص) اليأس. فالمسلم مفعم بالأمل.

طبعاً لدينا أعداء لا يرتاحون لهذا التحرك



طالب (ع) في رواية من الروايات: «العلم سلطان، من وجده صال ومن لم يجده صيل عليه» (١). بمعنى أن العلم اقتدار والعلم يعني القدرة، وكل من يتوفر على العلم يمكنه أن يحكم، وأي شعب عالم يمكنه أن يحكم، وكل شعب لا يتوفر على العلم يجب أن يعدّ نفسه لأن يحكمه الآخرون. علينا أن نهتم للعلم بكامل معناه كجهاد، هذا ما أقوله للشباب والأساتذة والجامعيين. بالإضافة إلى ذلك فإن العلم المجرد لا يكفي لوحده، إنما ينبغي ربط العلم بالتقنية، كما يجب ربط التقنية بالصناعة وربط الصناعة بتنمية البلاد. الصناعة التي لا تفضي لتنمية البلاد وتقدمها ليست مفيدة لنا، والعلم الذي لا يؤدي إلى التقنية ولا ينتج التقنية لا فائدة ولا نفع فيه. واجب الجامعيين كبير، و واجب التربية والتعليم جسيم، و واجب المراكز البحثية والعلمية ثقل.

التقدم المصحوب بالعدالة نهضة؛ نهضة شاملة. وهذه النهضة ليست نهضة سنة واحدة. ونحن لم نبدأ هذه النهضة حديثاً ولا نروم البدء بها حديثاً. لقد بدأت هذه النهضة منذ فجر الثورة على قدر قدرات الحكومات والمسؤولين و طاقاتهم. لقد بذل الشعب والحكومات جهوداً ونحن اليوم نلاحظ آثار جهودهم

بتقدم مصحوب بالعدالة، ينبغي أن نعقد هممنا على الإبداع والإنتاج بالاستفادة من كل الجهود التي بذلتها الحكومات السابقة والنتائج والإنجازات التي قام بها المسؤولون السابقون للشعب؛ الإبداع والإنتاج، هذا ما نحتاجه.

ما معنى الإنتاج؟ لا أفصد إنتاج البضائع فقط. يجب أن يكون الإنتاج شعار الشعب بمديات واسعة. إنتاج العمل وإنتاج العلم وإنتاج التقنيات وإنتاج الثروة وإنتاج المعرفة وإنتاج الفرص وإنتاج العزة والمكانة وإنتاج البضائع وإنتاج الأفراد الكفوئين، هذا كله إنتاج. سرّ سعادة شعبنا هو في أن تعقد حكومتنا وشعبنا معاً الهمم للإنتاج في هذه المديات الواسعة. وهذا ما يؤمن الأمن الوطني واقتدار البلاد وتقدمها. إنه جهاد. أقول لكم اليوم، أقول للمسؤولين والمأمورين الحكوميين ولكل واحد من أبناء الشعب، وخصوصاً للشباب، إن هذا جهاد. إن إنتاج العلم وإنتاج العمل وإنتاج الإبداع وإنتاج البضائع التي يحتاجها الشعب وإنتاج الأفراد الكفوئين وإنتاج الفرص وإنتاج العزة، كل واحد من هذه جهاد. المجاهد في سبيل الله منتج. يجب أن نتعلم العلم كما يجب أن نتج العلم. يجب أن نكون بلداً عالمياً. ينقل عن الإمام علي بن أبي

والأمن. ثمة الكثير من القرائن بخصوص حالات انعدام الأمن في العراق تشير إلى وجود أيدي للأجهزة التجسسية في هذه الأعمال، الأجهزة التجسسية البريطانية والأمريكية والإسرائيلية. تأمين الأمن للشعب العراقي كان حافزاً بالنسبة لنا. وقد أبدى الأمريكان في نفس هذه القضية روح التسلط والجشع والكذب لديهم. تظاهروا وكأن إيران تروم التفاوض مع أمريكا في قضايا متنوعة. وقد استخدموا تعابير جد قبيحة وغير مناسبة، فقال بعض المسؤولين الأمريكان نتيجة طباع التكبر والكذب لديهم إن هذا بمثابة استدعاء مسؤول إيراني. وأقول إن أمريكا أحقر من أن تريد استدعاء مسؤول إيراني. لا مانع من أن يقوم المسؤولون ذوو العلاقة من بلادنا بنقل آراء للأمريكان بهدف تفهيمهم أموراً في خصوص قضية العراق، ولكن إذا كان التفاوض بمعنى أن تفتح ساحة للطرف المتعسف والوقح والماكر، اعتماداً على القوة، لكي يفرض كلامه على الطرف المقابل، فإن هذا سيكون ممنوعاً كباقي الحالات التي أعلنها.

عزة شعبنا و صموده ومقاومته مبعث اقتدار بلدنا وتقدمه، وهذا ما لا يمكن المساس به بالأوهام.

وأذكر نقطة حول الملف النووي. خلاصة كلام العدو هي أن يقول لشعب إيران يجب أن لا تملكوا التقنية النووية، لماذا؟ لأن التقنية النووية تقوِّيكم على الصعد المختلفة. لا تملكوا هذه التقنية لتبقوا ضعفاء، و ليتمكن فرض منطلق القوة عليكم بسهولة أكبر. ينبغي أن يعلم الشعب ما هي أعماق كلام العدو. القضية هي أن الطاقة النووية وقدرات إنتاج الوقود النووي سيكون طوال الأعوام المستقبلية غير البعيدة حاجة ماسة وأكيدة لشعب إيران. إذا لم يوفر الشعب الإيراني التقنية النووية اليوم للبلد، فبعد عدة سنوات، يوم يدخل هؤلاء الشباب لسوق العمل والنشاط ويوم يكون سكان إيران أكثر مما هم الآن بملايين النسمات، سيكون

والسبب هو جشع النظام الأمريكي و استكباره و تكبره و تعطشه للهيمنة و السيطرة و كونه العوبة بيد الصهاينة؛ إنهم حقاً العوبة بيد الصهاينة.

أشير هنا إلى نقطة تطرح في الوقت الحاضر في مختلف وسائل الإعلام في العالم، ثم أعرج على الشأن النووي. بخصوص قضية المفاوضات مع أمريكا التي أصبحت مناسبة وموضة إعلامية للمستكبرين و طلاب السلطة، لقد أعلننا منذ البداية و نعلن الآن أيضاً بأننا لا نتفاوض مع أمريكا في أيّ من الأمور التي نختلف مع أمريكا بشأنها. و السبب في ذلك شيء واضح، السبب هو أن المفاوضات بالنسبة للأمريكان أداة لفرض إرادتهم على الطرف المقابل. المفاوضات فقدت معناها الحقيقي في خصوص مفاوضات أمريكا مع الأطراف الأخرى. لماذا المفاوضات؟ عندما يتفاوض صديقان حول قضية يختلفان بشأنها فهذا لأنّ كل واحد منهما ينطلق و يتحرك من الموقف الذي هو عليه ليصل إلى موقف مشترك يتفقان عليه. و أمريكا لا تفهم المفاوضات بهذا المعنى. إنها تجعل المفاوضات وسيلة لفرض إرادتها ولأجل ممارسة الضغط. لذلك لا معنى للتفاوض مع أمريكا في أيّ من الأمور.

الشيء الذي يطرح اليوم يتعلق بقضية الأمن في العراق. المسؤولون الأمريكان - سواء في العراق أو في خارج العراق - طلبوا منا مراراً وتكراراً، ولم يبال لهم هنا في بداية الأمر. بعد ذلك ولأجل الحيلولة دون حالات انعدام الأمن المفجعة التي يتعرض لها الشعب العراقي المظلوم لربما كان هذا الأمر لازماً، قالوا لا مانع لدينا من أن ننقل وجهات نظرنا إلى الطرف الأمريكي. ما هي وجهات النظر تلك؟ إنها إفهام الأمريكان نقطة معينة وهي أن عليهم ترك العراق لحاله كي يدير الشعب العراقي بلده بنفسه، وعليهم الإقلاع عن تحريض القوميات حتى ينعم العراق بالأمن. شعب العراق يستطيع إدارة بلده و بوسعه تأمين

العالمي، ونقول لهم إنكم أنتم المعزولون ولسنا نحن. العالم اليوم ييغض أساليب أمريكا. العالم الإسلامي اليوم من أندونيسيا إلى المغرب، أين ما ذهبتم و سألتهم الناس وجدتم كراهية ساسة البيت الأبيض معشعشة في أعماق قلوب الناس. إذا أرادوا معرفة من هو المعزول فأنا أقترح عليهم إقامة استفتاء في العالم الإسلامي لقياس درجة شعبية ومحبوبة رئيس جمهوريتنا ورئيس جمهورية أمريكا. إذا كان ساسة النظام الأمريكي لا يخافون من النتائج المذلة لمثل هذا الاستفتاء والاستبيان فليقوموا به. الشعوب اليوم تبغض أمريكا، والكثير من الحكومات أيضاً تكره أمريكا، لكن مصالحهم لا تسمح لهم بذكر هذه الكراهية علناً بالسنتهم، لكن كراهيتهم لأمريكا في بعض الأحيان ليست بأقل منا. يتهمون الجمهورية الإسلامية بانتهاك حقوق الإنسان، وهذه من الطرائف المضحكة في زماننا! أمريكا أضحت حاملة راية حقوق الإنسان! أية أمريكا؟ أمريكا هيروشيما و أمريكا غوانتانامو، و أمريكا أبي غريب، و أمريكا المثيرة للحروب و زعزعة الأمن في الكثير من أنحاء العالم، و أمريكا الرقابة و الحذف داخل بلد أمريكا نفسه، و قصة حذف الأفكار و الكتابات و التعبير عن الرأي في أمريكا من القصص المهمة واللافتة جداً التي لا يتسع المجال الآن لأن أشير لها. هؤلاء يتحدثون لنا عن انتهاك حقوق الإنسان، لكنهم أكبر منتهك لحقوق الإنسان! لو أقيم اليوم في العالم - و لا أقول العالم الإسلامي، بل على مستوى العالم كله - استفتاء و استبيان فلا تشكوا في أن رئيس جمهورية أمريكا الحالي سيكون إلى جانب شارون و صدام و ميلوسوفيتش مثلاً متجسداً للشرّ. أمريكا اليوم تهديد و خطر على السلام و الأمن العالمي، لذلك فإن شعار «الموت لأمريكا» لم يعد خاصاً بشعبنا. ترون اليوم في مناطق شتى من العالم أنهم يحرقون تماثيل رئيس جمهورية أمريكا و يرفعون شعارات «الموت لأمريكا».

هي أدوات أعداء الشعب إذا استطاعوا استخدامها. يمارسون الضغط - ضغوط استنزافية - و يضحّمون هذه الأمور في إعلامهم من أجل بث الشعور بعدم الأمان لدى الناس، ولكي يشكك الشعب في نجاحه و مستقبله و كفاءة مسؤوليه. هذا هو عمل الأعداء. يضغطون عسى أن يستطيعوا إشعال نزاعات و انقسامات بين المسؤولين، و عسى أن يستطيعوا زعزعة أصحاب القرار في البلاد عند اتخاذ قراراتهم الكبرى. هذا ما يقوم به العدو، وهذه هي أدواته، و ليس للعدو أدوات أخرى. يهددون بأننا سنفرض حظراً على شعب إيران، أولم تفرضوا عليه الحظر لحد الآن؟! أولم يكن شعب إيران لحد الآن عرضة لحظر القوى العاتية؟! إذا كنا قد حققنا تقدماً في العلوم و الصناعة و بعض الصناعات و صرنا الأوائل في المنطقة فقد حصل هذا في ظروف الحظر. لقد حققنا تقدماً عسكرياً و سجلنا تطوراً علمياً و أنجزنا حالات من التقدم مذهلة في المجالات الطبية. لقد حققنا تقدماً في المجال الصناعي و في بعض الصناعات البالغة التعقيد التي ما كان العالم يتصور إن بمقدورنا التقدم فيها. لقد تقدمنا في مضمار علوم الأحياء و العلوم التي لا يسمح أصحابها و ممتلكوها أبداً بتسربها إلى غير دائرتهم الضيقة، لكننا استطعنا التوصل لها و امتلاكها. كل هذا حصل في ظروف الحظر. و لو لم يفرضوا الحظر لربما ما كنا سنصل إلى هذه المحطات. لو كانوا قد أخذوا أموالنا و منحونا أسلحتهم القديمة جداً لما فكرنا بالانتفاع من إبداعات شبابنا و مواهبهم. إننا اليوم ننتج طائرات و ننتج دبابات و ننتج صواريخ و متقدمون على الكثير من بلدان المنطقة في هذه المجالات.

لو فتحو لنا الأسواق و أعطونا كل ما نريد و أخذوا أموالنا و أودعوا جيوبهم لما وصلنا اليوم إلى هذا التقدم، فهل تخيفوننا من الحظر؟! يقولون لنا إنكم معزولون في المجتمع



على شعب هذا البلد يوماً بعد يوم. و
اشملنا بأدعية إمامنا المهدي المنتظر
(أرواحنا فداء). ربنا ارفع يوماً بعد يوم من
درجات إمامنا الخميني العزيز وشهادتنا
الأبرار، واجعلنا من عبادك الصالحين، و
اجعلنا من خدام هذا الشعب.
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.
الهوامش:
١ - شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٣١٩.

بآلاف الكيلومترات أصدر نفس مجلس
الأمن هذا قراراً يأمر بإنهاء الحرب وإيقاف
المقاومة والدفاع، ولم نوافق عليه لأنه
بخلاف مصالح بلادنا. ومتى ما كان الأمر
بخلاف مصالح البلاد فلن نقبل به. شعبنا
صامد، وشبابنا صامدون، ومسؤولونا و
الحمد لله صامدون بحيوية، والله سنلدنا، و
اقتدار مستقبل بلادنا منوط اليوم بتصميم
وهمم مسؤولينا وشعبنا.

سوف نصرّ على هذا الحق بتوفيق من الله
وبمساعدة همم الشعب وإرادته وعزمته
العالية وبتأييد الإمام المهدي المنتظر
(أرواحنا فداء)، وسنحصل عليه وننتزعه
بكل طاقتنا.

اسمحوا لنا أن ننتفع من أنفاسكم الدافئة
وقلوبكم الحامية وندعو ببعض الأدعية:
اللهم بعزتك وجلالك وبحق الرسول
الأعظم أنزل رحمتك وبركتك وفضلك
على هذا الشعب المؤمن الصامد. اللهم
انصر هذا الشعب العارف لقدر الإسلام
على أعداء الإسلام. اللهم مهّد درب هذا
الشعب و درب شبابنا نحو مستقبل
يليق بهذا الشعب. اللهم زد من توفيقات
مسؤولي البلاد في تقديم الخدمة لهذا
الشعب يوماً بعد يوم. اللهم زد من بركات
علي بن موسى الرضا (سلام الله عليه)

إلينا لتوفير وقود هذه المحطة فنعطيك
الوقود بالشروط والأثمان التي نرغب فيها.
الأمر كما لو كان النفط اليوم بيد أمريكا
تريد أن تمنحنا النفط. افترضوا لو أننا في
هذه الظروف نحتاج إلى النفط أو النفط
الأبيض لإنتاج الطاقة داخل البلاد، وأردنا
الحصول عليه من أمريكا، كيف سيكون
سلوكهم معنا؟! كم كانوا سيهينون الشعب
الإيراني؟! حين نقول إن الطاقة النووية أو
بتعبير أصح التقنية النووية و دورة الوقود
و إمكانية التخصيب النووي حق أكد
لشعب الإيراني فمعنى هذا أننا لو لم
نوفر هذا الشيء للشعب فإن هذا الشعب
سيمدّ غداً يد الجدية نحو أعدائه و
خصومه. وشعبنا لن يرضخ لهذا الكلام.
يقولون لنا إن لديكم نفطاً فلماذا تريدون
الطاقة الذرية؟ أوليس لأمريكا نفط، أمريكا
لديها نفط فلماذا تريد الطاقة النووية؟ في
الأونة الأخيرة قال رئيس جمهورية أمريكا
إن علينا تخصيص استثمارات أكثر
لإنتاج الطاقة النووية. كل العالم المتقدم
سائر نحو الاستثمار لإنتاج الطاقة النووية،
و إذا بهم يقولون لشعبنا لا تتوفر على هذا
الشيء! لم نقبل منطق القوة هذا، واعلموا
أيها الشعب الإيراني أن مسؤوليكم لن
يقبلوه. إنني لن أرضخ لمنطق القوة هذا
مهما كان الثمن.

الطاقة النووية والتقنية النووية حقكم
الأكد أيها الشعب الإيراني، و ما من
أحد يحق له صرف النظر عن هذا
الحق الأكد والتنازل عنه. يثير العدو
الشبهات، والبعض عن جهل أو ربما عن
علم، يضحّم كلام العدو هذا في الداخل.
حقيقة الأمر هو هذا الذي قلته لكم. إذا
لم تحصلوا اليوم على هذا الحق فسوف
يتخلف الشعب الإيراني عشرات الأعوام،
و هذا ما لا يرضاه أي إنسان مسؤول و
أي تابع للرسول الأعظم (ص). و العالم
يقبل هذا الحق. و قد هددوا بمجلس
الأمن، و كأن مجلس الأمن نهاية العالم.
لقد ذقنا طعم مجلس الأمن. في الحرب
المفروضة يوم كان العراقيون داخل ترابنا

الشعب يومذاك مضطراً لمدّ يده للأجانب
وربما للأعداء في أحد أكثر احتياجاته
ضرورة. الأمر كما لو لم يكن لدينا اليوم
نفط. النفط مصدر ينتهي ولا يتجدد. لا
يبقى النفط إلى الأبد. إذا جرى استهلاكه
كما يجري استهلاكه الآن فسوف ينتهي
نفط الشعب الإيراني بعد عشرين أو
خمسة وعشرين عاماً. لقد توجه العالم
إلى أنواع بديلة من الطاقة بدل النفط، و
الطاقة النووية من أهم هذه الأنواع وأوثقها.
إذا لم يكن لبلادنا بعد عشرين سنة طاقة
نووية فسوف تمتد يده من أجل تشغيل
مصنع إلى أناس لا يرغبون في تقدم شعب
إيران على الإطلاق و بأيّ ثمن. يسرقون
سمعة الشعب وعزته ليمنحوه قليلاً مما
يملكون.

قلتُ ذات مرة في مدينة مشهد هذه
بحضور حشد كبير من الناس إنه لو كان
هذا النفط الذي لدينا اليوم تحت تصرف
أوروبا وأمريكا لكان علينا السجود أمامهم
من أجل كل برميل؛ وهل كانوا سيمنحون؟!
إنهم يريدون أن يكون شعب إيران بحاجة
لهم بعد خمسة عشر عاماً أو عشرين
عاماً في احتياجاته الصناعية والزراعية
و لتمشية شؤون حياته داخل البلاد،
فيذهب و يطرق أبواب بيوتهم. هذه هذه
أهمية الطاقة النووية. و يقولون إن الطاقة
النووية تستخدم للعلاج و الأمور الطبية،
نعم، هذه الاستخدامات موجودة أيضاً،
لكنها تأتي بدرجة لاحقة من الأهمية.
بالدرجة الأولى هذه حاجة أساسية و
أصلية لبلادنا. إذا لم يوفر مسؤولونا و
مدراؤنا هذه الحاجة اليوم فسيكون من
حق كل الشعب بعد عشرين عاماً أن
يلعنهم. و لن يمكن الحصول عليها في
ذلك اليوم. عندما يكون الشعب بحاجة
لشيء معين فإنهم سوف يبيعونه غالباً
و لا يعطونه و يهينونه و يهملونه. الشيء
الذي تقوله لنا أمريكا هو أن هذه التقنية
التي اكتسبتموها أنتم بأنفسكم، دعوها
جانباً، و سنعطيكم وقوداً نووياً. ما معنى
هذا؟ معناه اصنعوا محطة طاقة ثم تعالوا



فضیلت عالم

حقیقت انسان وجود روحانی اوست؛ روح از سنخ مجردات است و رشد روح با علم صورت می‌گیرد، پس انسان هر چه عالم تر بزرگ تر است.
الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَّنْ يَشَاءُ

مرگ متعلم دینی، شهادت است! درباره‌ی طالب علم روایت داریم که اگر موت بیاید و او در حال طلب علم باشد جزو شهدا محسوب میشود؛ شهدای حقیقی پس آقایی که تحصیل علم نمیکنند باید چه کار کنند؟! فرموده اند که هرکس هم کارش غیر تحصیل علم است باید به دنبال موعظه باشد و این مطالب را تحصیل کند؛ مثل کسبه و تجار در این صورت او نیز طالب علم خواهد بود. لذا فرمود: «مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ عَلَى فِرَاشِهِ وَهُوَ عَلَى مَعْرِفَةِ حَقِّ رَبِّهِ وَ حَقِّ رَسُولِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ مَاتَ شَهِيداً»؛ اگر کسی از شما در بسترش بمیرد، در حالی که پروردگار و حق رسول و اهل بیت را شناخته است، جزء شهداء است.

مقام دانشمندان احیاگردین
«قال: مَنْ جَاءَهُ الْمَوْتُ وَهُوَ يَطْلُبُ الْعِلْمَ

لِيُحْيِيَ بِهِ الْإِسْلَامَ كَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ دَرَجَةً وَاحِدَةً فِي الْجَنَّةِ»؛ هرکس که تحصیل علم می‌کند و غرضش این است که اسلام را احیا کند و دین اسلام را زنده نگه دارد، اگر بمیرد در بهشت بین او و انبیاء مرسل الهی، فقط یک درجه فاصله است. حدیث شریف، هنوز در گوش من طنین انداز است که در بهشت «علماء اُمّتی کأنبیاء بنی اسرائیل» اشخاصی که علم یاد می‌گیرند، اگر مقصود و هدفشان، پروردگار باشد بهره‌شان این روایات است. اما اگر چنانچه خدای ناکرده هدفش از طلب علم، این نباشد که اسلام را زنده کند بلکه هدف بحث کردن داشته باشد و فقط به دنبال مناظرات علمی باشد و بخواهد که تفوق علمی پیدا کند، این آموختن او در برزخ و آخرت او هیچ نقشی ندارد.

جاهلان، پست ترین مردم بین ددانشان و قال الصادق: «إِنَّ النَّاسَ رَجُلَانِ عَالِمٌ وَ مُتَعَلِّمٌ وَ سَائِرُ النَّاسِ عُثَاءٌ» انسان‌ها یا عالم‌اند یا متعلم؛ و بقیه‌ی مردم نیز، بی‌ارزشند. عُثَاء، یعنی همین زباله‌هایی که در جوی و نهر آب می‌اندازند، تا شسته شود و برود! سایر مردم این طورند. پس باید تا عمری باقی مانده، یا داخل در اولی شد یا دومی. حضرت در روایتی فرمود: «نحن الذين ما آل محمد، عالم هستیم و شیعیانمان درس آموزان ما؛ «عدونا لا يعلّمون» و دشمنان ما، چیزی نمی‌دانند و منعمک در بربریت هستند؛ در آرزو و آمال خودشان فرو رفته‌اند و نمی‌دانند که در پس پرده چه خبر است.

فضیلت علم آموزی
 عزیز من بدانید که حضرت فرمود: «اغْدُ عَالِماً أَوْ مُتَعَلِّماً أَوْ مُسْتَمِعاً أَوْ مُجَبّاً لَهُمْ» از گروه پنجم نباش که هلاک خواهی شد. در وهله‌ی اول، عالم و دانشمند باش! اگر عالم نیستی، متعلم باش که خودت یاد بگیری راه چیست و چاه کجاست؛ به مدرسه برو و علم بیاموز! اگر متعلم هم نیستی، درصدد حرف شنوی از عالم باش و حتی اگر نفهمیدی از عالم تبعیت کن! عزیز من در مجالس اهل علم حاضر شو و حرف هایشان را استماع کن! چون پروردگار عزیز، رحمت و فضل خودش را

در اینجاها بر سر شما می‌ریزد. اگر هم هیچ یک از این‌ها نیستی، حداقل کسانی که این طور هستند را دوست داشته باش! محب آن‌ها باش که به واسطه‌ی این محبت و دوستی، بالاخره نجات پیدا کنی و هلاک نشوی!

بوعلی خود را با درس خواندن می‌کشت به ابوعلی سینا گفتند آخر آن طور که شما دقت میکنید خودتان را نابود میکنید ایشان جواب دادند که من کمیت عمرم را دوست ندارم، کیفیتش برایم مهم است! اینکه بدانم در این چهل سالی که از عمرم گذشته، تمام ساعاتش را مغتنم شمردم و تمام دقائق خودم را مورد حساب قرار دادم، برایم گوارتر است تا آنکه بیشتر عمر کنم ولی به بطالت بگذرد. بانوی اصفهانی، خیلی فاضل بود و ورقه‌ی اجتهادش را، علمای نجف نوشته بودند. مرحوم آسید جمال گلپایگانی و دیگران، تأییدش کرده بودند. ایشان از پس پرده درس خارج تدریس می‌فرمود و آقایان هم از پشت پرده استماع می‌کردند. شما ببینید که یک زن چقدر باید زحمت بکشد تا به مرحله‌ی اجتهاد برسد اما شما چه؟! یا تحصیل نکردید یا اگر تحصیل کردید درست تحصیل نکردید! پس باید زحمت کشید و همواره خود را در مواجهه‌ی با مرگ دید.

«ثقلین»

■ نون والقلم وما یسطرون

■ علم آموزی

■ علم من الله

■ فضیلت علم

نون والقلم وما يسطرون

در این یادداشت به تفسیر برخی از آیات سوره‌ی مبارکه قلم، با دید ادبیاتی پرداخته شده است که به بیان اهمیت نوشتار و منفعت این مایه‌ی سترگ می‌پردازد.

اهمیت نوشتار و منفعت به قدری معظم است که خداوند متعال ﷻ به آن قسم یاد می‌کند و می‌فرماید:

«ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»

فی کتاب جمع الجوامع قال أمين الإسلام، فضل بن حسن الطبرسی:

قريء: ن بالبيان والإدغام، وهو الحرف من حروف المعجم، وقيل:

هو الحوت الذي عليه الأرض، وقيل: هو الدواة، وقيل: هو نهر في الجنة، قال الله

تعالى له: كن مدادا فجمد، وكان أشد بياضاً من اللبن وأحلى من الشهد، ثم

قال للقلم: اكتب، فكتب القلم ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة. روي ذلك عن

الباقر عليه السلام والقلم الذي يكتب به، أقسم الله به لما

فيه من المنافع والفوائد.

وَمَا يَسْطُرُونَ ما يسطره الحفظة، و (ما) موصولة أو مصدرية، ويجوز أن يكون

المراد بالقلم أصحابه، فيكون الضمير في يَسْطُرُونَ يرجع إليهم كأنه قال:

وأصحاب القلم و مسطوراتهم، أو يريد: و سطرهم. (١)

وقال عليه الرحمة في كتابه «المجمع البيان» بيان أخرى:

«ن» اختلفوا في معناه فقل هو اسم من أسماء السورة مثل حم و ص و ما أشبه

ذلك وقد ذكرنا ذلك مع غيره من الأقوال في مفتتح سورة البقرة وقيل هو الحوت

الذي عليه الأرضون عن ابن عباس و مجاهد و مقاتل و السدي و قيل هو حرف

من حروف الرحمن في رواية أخرى عن ابن عباس و قيل هو الدواة عن الحسن و

قتادة و الضحاك و قيل نون لوح من نور و روي مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وآله و قيل هو نهر

في الجنة قال الله له كن مدادا فجمد و كان أبيض من اللبن و أحلى من الشهد ثم قال للقلم اكتب فكتب القلم ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام . و قيل المراد به الحوت في البحر و هو من آيات الله إذ خلقها في الماء فإذا فارق الماء مات كما أن حيوان البر إذا خالط الماء مات «وَالْقَلَم» الذي يكتب به أقسم الله صلى الله عليه وآله به لمنافع الخلق فيه إذ هو أحد لساني الإنسان يؤدي عنه ما في جنانه و يبلغ البعيد عنه ما يبلغ القريب بلسانه و به تحفظ أحكام الدين و به تستقيم أمور العالمين و قد قيل إن البيان بيانان بيان اللسان و بيان البنان و بيان اللسان تدرسه الأعوام و بيان الأقلام باق على مر الأيام و قيل إن قوام أمور الدين و الدنيا بشيئين القلم و السيف و السيف تحت القلم و قد نظمه بعض الشعراء و أحسن فيما قال: إن يخدم القلم السيف الذي خضعت له الرقاب و دانت حذره الأمم فالموت و الموت شيء لا يغالبه ما زال يتبع ما يجري به القلم كذا قضى الله للأقلام مذ بريت إن السيف لها مذ أرهفت خدم «وَمَا يَسْطُرُونَ» أي و ما يكتبه الملائكة مما يوحي إليهم و ما يكتبونه من أعمال بني آدم فكان القسم بالقلم و ما يسطر بالقلم و قيل إن ما مصدرية و تقديره و القلم و سطرهم فيكون القسم بالكتابة و على القول الأول يكون القسم بالمكتوب (٢)

(١): تفسير جوامع الجامع (فضل بن حسن طبرسی)

(٢): تفسير مجمع البيان (فصل بن حسن طبرسی)

فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَّتَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ ﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

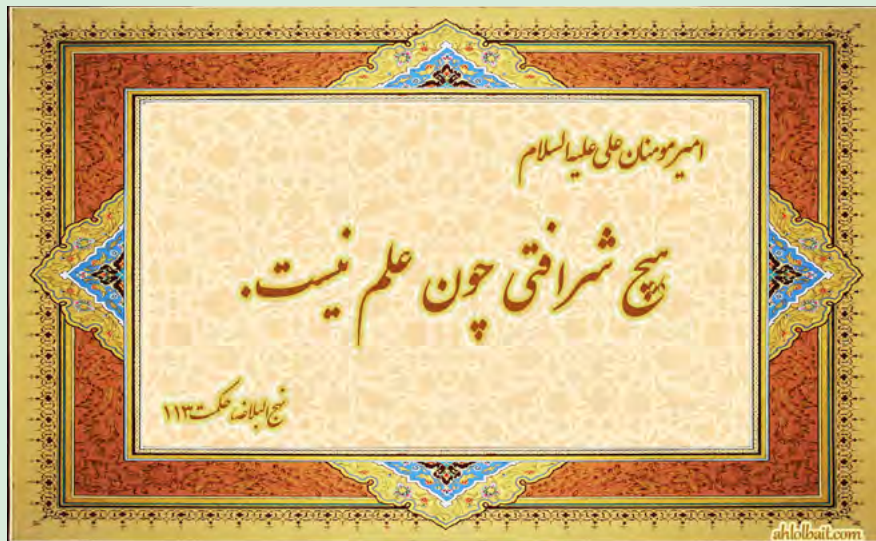
﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾

﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكِنِي اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ عَمَّنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴿٣٠﴾



علم آموزی

یکی از کلمات قصار و وزین امیر المؤمنین، علی علیه السلام در مورد علم و علم آموزی، حکمتی است از نهج البلاغه که بسیار مورد توجه می باشد. در این یادداشت، به بررسی و شرح حکمت ۲۰۵ نهج البلاغه از منظر آیت الله خویی و شوشتری علیهما السلام پرداخته شده است.

وَقَالَ عليه السلام: كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ الْأَوْعَاءُ الْعِلْمُ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ قَالَ الشَّارِحُ الْمُعْتَزَلِيُّ: هَذَا الْكَلَامُ تَحْتَهُ سِرٌّ عَظِيمٌ وَرَمَزٌ إِلَى مَعْنَى شَرِيفٍ غَامُضٍ وَمِنْهُ أَخَذَ مَثَبَتُوا النَّفْسِ النَّاطِقَةَ الْحِجَّةَ عَلَى قَوْلِهِمْ، وَ مَحْصُولُ ذَلِكَ أَنَّ الْقَوَى الْجِسْمَانِيَّةَ تَضْيِيقُ وَتَتَعَبُ بِتَكَرُّرِ أَفْعَالِهَا كَقَوَى الْبَصَرِ، فَإِنَّهَا تَكَلُّ بِتَكَرُّرِ النَّظَرِ حَتَّى تَسْقُطَ مِنَ الْأَثَرِ، وَ كَذَلِكَ قُوَّةُ السَّمْعِ تَكَلُّ بِتَكَرُّرِ الْأَصْوَاتِ، وَ لَكِنَّا وَجَدْنَا الْقُوَّةَ الْعَاقِلَةَ بِالْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ، فَكَلَّمَا تَكَثَّرَتْ الْمَعْقُولَاتُ عَلَيْهَا أَزْدَادَتْ سَعَةً وَانْبَسَاطًا وَ اسْتَعْدَادًا لِادْرَاكِ أُمُورٍ أُخْرَى، وَ تَكَرُّرِ الْمَعْقُولَاتِ عَلَيْهَا يَشْحَذُهَا وَ يَصْقِلُهَا فَهِيَ إِذَنْ مُخَالَفَةٌ فِي هَذَا الْحُكْمِ لِلْقَوَى الْجِسْمَانِيَّةِ فَلَيْسَتْ مِنْهَا، وَ إِذَا لَمْ تَكُنْ

ملوک الهند، و انقاد إليه جميعهم، بلغه أن في أقاصي أرضهم ملكا ذا حكمة و سياسة يقال له كند - الى أن قال - فكتب كند الى الاسكندر: ان عنده فيلسوفا يخبره بمراده قبل أن يسأله لحددة مزاجه، و حسن قريحته، و اعتدال بنيته، و اتساعه في علمه، و ان الاسكندر أراد اختيار الفيلسوف، فدعا بقدرح، فمأله سمنا، و أدهقه، و لم يجعل للزيادة عليه سبيلا، و دفعه الى رسول له، و قال له: امض به الى الفيلسوف، و لا تخبره بشيء، فلما رود الرسول بالقدح قال الفيلسوف بصحة فهمه: لامر ما بعث هذا الملك بهذا السمن الي، و أجال فكره، ثم دعا بنحو ألف ابرة، فغرز أطرافها في السمن، و انفذها الى الاسكندر - الى أن قال بعد ذكر التلاقي بينهما - قال الاسكندر للفيلسوف: ما بالك حين أنفذت اليك قدحا مملوءا سمنا غرزت فيه ابرا و رددته الي؟ فقال الفيلسوف: علمت أيها الملك انك تقول ان قلبي قد امتلأ علما كامتلاء هذا الاناء من السمن، فليس لاحد من الحكماء فيه مستزاد، فأخبرت الملك ان علمي يستزيد في علمه و يدخل فيه دخول هذه الأبر في هذا الاناء. هذا، و شبه علم عند عالم سوء بمتاع جيد في وعاء سوء، ففي كتاب زيد الزراد عن أبي جعفر عليه السلام قال: ان لنا أوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها بأهل،

تلهمنييه و تبصرني به، و حذفه في ذلك مطرد بكثره كما مر مرارا. و النفوذ في الامر: المضى فيه. و بصرته بالامر تبصيرا فبصر به: اذا علمته اياه فعلمه، و هو من البصيره، و اما بصرته الشىء فابصره فهو بمعنى اريته اياه فرآه، فهو من البصر.

و حتى: بمعنى كى التعليليه، اى: كيلا يفوتني استعمال شىء و الاستعمال هنا: بمعنى العمل بالشىء يقال: استعمله اذا جعله عاملا، و استعمله اذا عمل به. و جمله علمتنييه: فى محل جر صفه لشىء.

صفحہ و الاركان: جمع ركن بالضم و هو جانب الشىء و المراد بها هنا الجوارح. قال ابن الاثير فى النهايه فى حديث الحساب: و يقال لاركانه: انطقى اى: جوارحه، و اركان كل شىء: جوانبه التى يستند اليها و يقوم بها، انتهى. و ثقل الاركان عباره عن فتور الجوارح و عدم نهوضها للعمل. و فى القاموس: تثاقل عنه: ثقل و تباطا. و الحفوف: يروى بالحاء المهمله، فيكون بمعنى الخدمه. قال فى الكنز: الحفوف «خدمت كردن».

و به فسر بعضهم المثل: من حفنا او رفنا فليقتصد. قال الميدانى فى مجمع الامثال: يقال: من حفنا اى: من خدمنا و تعطف علينا، و رفنا اى: حافظنا، و يقال: مالفلان حاف و لراف، و ذهب من كان يحفه و يرفه، اى: يخدمه و يحوطه، انتهى.

و يروى بالحاء المعجمه بمعنى الخفه، و منه حديث: قد حان منى خفوف، اى: عجله و سرعه مسير.

و فى روايه بقافين بعد الحاء المهمله جمع التمام. و لما كانت حقوق الوالدين و ما يجب لهما على الولد حيين و ميتين اكثر من ان يحيط بها علم الانسان، كان مدار هذا الفصل من الدعاء سواره عليه السلام ان يلهمه سبحانه و يعلمه جميع ذلك، ثم يوقفه للقيام به.

روى ثقه الاسلام عليه السلام فى الكافى بسند صحيح عن ابى ولاد الحنيط، قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل: «و بالوالدين احسانا» ما هذا الاحسان؟ فقال: الاحسان ان تحسن صحبتهما، و ان لا تكلفهما ان يسالك شيئا مما يحتاجان اليه و ان كانا مستغنيين، اليس يقول الله عز و جل: «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»؟ قال: ثم قال ابو عبد الله عليه السلام: و اما قول الله عز و جل: «اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما»، قال: ان اضجرك فلا تقل لهما اف، ولا تنهرهما ان ضرباك، قال: «و قل لهما قولاً كريماً»، قال: ان ضرباك فقل لهما: غفر الله لكما، فذلك منك قول كريم، قال: «و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه»، قال: لا تملا عينيك من النظر اليهما الا برحمه و رقه، ولا ترفع صوتك فوق اصواتهما ولا يدك فوق ايديهما، ولا تقدم قدامهما.

و عن معاذ بن جبل قال: بلغنا ان الله تعالى جل جلاله كلم موسى عليه السلام ثلاثه آلاف و خمسمائه مره، و كان آخر كلامه. يا رب اوصنى، قال: اوصيك بامك حتى قال سبع مرات، ثم قال: يا موسى الا ان رضاها رضاي و سخطها سخطى.

و عن ابى عبد الله عليه السلام قال: اتى رجل رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله انى راغب فى الجهاد نشيط، قال: فقال له النبى صلى الله عليه و آله: فجاهد فى سبيل الله، فانك ان تقتل تكن حيا عند الله ترزق، و ان تمت فقد وقع اجرك على الله و ان رجعت رجعت من الذنوب كما ولدت، قال: يا رسول الله: ان لى والدين كبيرين يزعمان انهما يانسان بى و يكرهان خروجى، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: فقر مع والديك، فوالذى نفسى بيده لانسهما بك يوما و ليله خير من جهاد سنه.

و قد دلت هذه الاخبار على ان اكثر حقوق الوالدين و برهما كما يجب، مما صفحه لا يعلمه الا الله او من علمه الله، و الله جل جلاله اعلم.

علم من الله

در فقره سوم دعای بیست و چهارم صحیفه‌ی سجادیه، فقره‌ی زرینی است از جانب امام الساجدین، حضرت زین العابدین عليه السلام که بسیار مورد تأمل است و الهام علم من الله، برای خدمت به پدر و مادر را بیان می‌کند. این بیان، مشعر به نوعی از علم است که از طریق خداوند متعال ذکر شده است و گستره‌ی قیود علم را وسیع می‌کند.

أَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ أَلْهَمْنِي عِلْمَ مَا يَجِبُ لَهْمَا عَلَيَّ إِلَهَامًا، وَ اجْمَعْ لِي عِلْمَ ذَلِكَ كُلِّهِ تَمَامًا، ثُمَّ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا تُلْهَمُنِي مِنْهُ، وَ وَفِّقْنِي لِلتَّفْوُذِ فِيمَا تُبْصِرُنِي مِنْ عِلْمِهِ حَتَّى لَا يَقُوتَنِي اسْتِعْمَالُ شَيْءٍ عِلْمَتَيْنِيهِ، وَ لَا تُثْقِلْ أَرْكَانِي عَنِ الْحُفُوفِ فِيمَا أَلْهَمْتَنِيهِ

الهمة الله خيرا: لفته اياه و القاه فى روعه. و قال ابن الاثير: الالهام ان يلقي الله فى النفس امرا يبعثه على الفعل او الترك، و هو نوع من الوحي يخص الله به من يشاء من عباده.

صفحہ و قوله عليه السلام «الهاما» مصدر موكد لعامله، اى: الهاما تاما، و التمام: نقيض النقصان، قيل: هو مصدر. قال فى القاموس: تم يتم تما و تماما

مثلثتين . و قيل: اسم من اتممت الشىء. قال الفيومى: يقال: اتممته، و الاسم التمام بالفتح. فهو اما مصدر موكد لمحذوف هو حال من العلم، اى: يتم تماما، او اسم انيب مناب المصدر موكد لا جمع على غير لفظه، كانه قيل: و اتم لى علم ذلك كله تماما نحو اغتسل غسلا، و الاصل اتماما و اغتسالا، او مصدر بمعنى المفعول منصوب على الحال اى: متمما، او مفعول له اى: لاجل التمام. و ثم: للترتيب، لان العمل بعد العلم. و استعملنى: اى اجعلنى عاملا. و «من» فى قوله عليها السلام «منه» للتبيين، و مثلها قوله: «من علمه».

و مفعول تلهمنى و تبصرنى محذوف، اى:



الجنة يقتضي العمل لتحصيلها، والعلم بوجود النار يقتضي العمل بما يوجب النجاة منها، وهكذا قوله عليه السلام: أوجب عليكم المراد إما الوجوب الشرعي الكفائي، أو الوجوب العقلي أي أحسن وأليق بأنفسكم والمراد بالمال: الرزق لا فضوله، قد قسمه عادل بينكم، لقوله سبحانه:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَضَمْنَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ (فِي الْأَرْضِ) إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وعند أهله أي الأنبياء والأئمة عليه السلام والذين أخذوا عنهم، وقد أمرتم بطلبه بقوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

هو الاشتغال بتحصيل العلوم و ضبطها واتخاذ حرفة بقوله: ألا إن الله يحب بغاة العلم أي طلبته، فإن بغاة العلم و طلبه العلم ظاهر عرفا في من يكون اشتغاله به دائما، و كان شغله الذي يعرف به، و يعد من أحواله طلب العلم.

و حديث آخر في باب فضل العلم: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ غَيْرُهُ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع؟ قَالَ: يَقُولُ: أَيُّهَا النَّاسُ اإَعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ الْأَوْ إِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبَ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَ ضَمَّنَهُ وَ سَيَفِي لَكُمْ وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَ قَدْ أَمَرْتُمْ بِطَلْبِهِ مِنْ أَهْلِهِ فَاطْلُبُوهُ

شرح: مرسل. قوله عليه السلام: طلب العلم و العمل به: قيل المراد بهذا العلم العلم المتعلق بالعمل، و لعله لا ضرورة في تخصيصه به، فإن كل علم من العلوم الدينية يقتضي عملا لولم يأت به كان ذلك العلم ناقصا، كما أن العلم بوجوده تعالى و قدرته و لطفه و إحسانه يقتضي إطاعته في أوامره و نواهيه، و العلم بوجود

فضيلت علم

دو حديث از وجود مبارك امام صادق و امير المؤمنين عليهما السلام در باب فضيلت علم، در يادداشت پايين ذكر شده كه بسط و تشريح آن، از علامه مجلسي رحمته الله عليه نيز بيان شده است.

العلم المتعلق بالشرعية القويمة أيضا له مرتبتان: إحداهما العلم بما يحتاج إلى عمله من العبادات وغيرها و لو تقليدا، و طلبه فرض عين، و الثانية: العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، و اصطلح في هذه الأعصار على التعبير عنها بالاجتهاد و طلبها فرض كفاية في الأعصار التي لا يمكن الوصول فيها إلى الحجة، و أما في العصر الذي كان الحجة ظاهرا، و الأخذ منه مسيرا ففيه كفاية عن الاجتهاد، و كذا عن المرتبة الثانية من العلم المتكفل بمعرفة الله و صفاته و توابعه، ثم نقول: مراده ظاهرا فرض العين و بحسب ذلك الزمان فيكون المفترض المرتبتين الأوليين من العلمين، و لما بين فرض العلم رغب في المرتبة الغير المفروضة و

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ إِلَّا إِنْ أَلَّ اللَّهُ يُجِبُ بَعَاةَ الْعِلْمِ

شرح: مجهول. قوله عليه السلام: طلب العلم فريضة: المراد بالعلم العلم المتكفل بمعرفة الله و صفاته و ما يتوقف عليه المعرفة و العلم المتعلق بمعرفة الشريعة القويمة. و الأول له مرتبتان: الأولى: مرتبة يحصل بها الاعتقاد الحق الجازم و إن لم يقدر على حل الشكوك و الشبهات، و طلب هذه المرتبة فرض عين، و الثانية: مرتبة يقدر بها على حل الشكوك و دفع الشبهات و طلب هذه المرتبة فرض كفاية. و الثاني أي

«العلم ثلاثه»

■ في نبوة نبينا محمد ﷺ

■ ضرورة علم به مسائل شرعى

■ ثمره العلم عمل به

الجذع فاتخذ له منبرا فانقل إليه فحن الجذع إليه حين الناقة إلى ولدها فالتزمه فسكن.

و أخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين ع و موضع الفتك به فقتل في ذلك الموضع. و أخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده ع. و أخبر أصحابه بفتح مصر و أوصاهم بالقبط خيرا فإن لهم ذمة و رحما. و أخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة و ادعاء العنسي النبوة بصنعاء و أنهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العنسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه و آله، و قتل خالد بن الوليد مسيلمة. و أخبر عليا عليه السلام بخبر ذي الثدية و سيأتي. و دعا علي عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام و النجم فقال عتبة كفرت برب النجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة إلى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له أصحابه من أي شيء ترتعد فقال إن محمدا دعا علي فو الله ما أظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد فأحاط القوم بأنفسهمو متاعهم عليه فجاء الأسد فلحس رءوسهم واحدا واحدا حتى انتهى إليه فضغمه ضغمة ففزع منه و مات. و أخبر بموت النجاشي و قتل زيد بن حارثة بموته فأخبر ع بقتله في المدينة و أن جعفرأ أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال و أخذ الراية عبد الله بن رواحة ثم قال و قتل عبد الله بن رواحة و قام ع إلى بيت جعفر و استخرج ولده و دمعت عيناه و نعى جعفرأ إلى أهله ثم ظهر الأمر كما أخبر ع. و قال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية و لاشتتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه و احتال على العوام فقال قتله من جاء به فعرضه ابن عباس و قال لم يقتل الكفار إذن حمزة و إنما قتله رسول الله لأنه هو الذي جاء به إليهم حتى قتلوه.

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٥٤ تا ٣٥٧

فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء أجمع.

و لما نزل قوله تعالى (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) قال لعلي ع شق فخذ شاة و جئني بعس من لبن و ادع لي من بني أبيك بنى هاشم ففعل علي ع ذلك و دعاهم و كانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر أصابعهم و شربوا من العس حتى اكتفوا و اللبن على حاله فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام قال أبو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى فقال لعلي ع افعل مثل ما فعلت ففعل في اليوم الثاني كأول فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه فقال لعلي ع: افعل مثل ما فعلت ففعل مثله في اليوم الثالث فبايع عليا ع على الخلافة بعده و متابعته.

و ذبح له جابر بن عبد الله عنقا يوم الخندق و خبز له صاع شعير ثم دعاه ع فقال أنا و أصحابي فقال نعم ثم جاء إلى امرأته و أخبرها بذلك فقالت له أنت قلت امض و أصحابك؟ فقال لا بل هو لما قال أنا و أصحابي قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما

جاء ع قال ما عندكم قال جابر: ما عندنا إلا عنق في التنور و صاع من شعير خبزناه فقال له ع أقعد أصحابي عشرة عشرة ففعل فأكلوا كلهم.

و سبح العصا في يده ﷺ و شهد الذئب له بالرسالة فإن أهبان بن أوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فأخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب: أتعجب من أخذى شاة هذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه فجاء إلى النبي و أسلم و كان يدعى مكلم الذئب.

و تفل في عين علي ع لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبدا و دعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر و البرد فكان لباسه في الصيف و الشتاء واحدا. و انشق له القمر. و دعا الشجرة فأجابته و جاءته تخذ الأرض من غير جاذب و لا دافع ثم رجعت إلى مكانها. و كان يخطب عند

في نبوت پیامبر ختمی ﷺ

یکی از مهمترین مباحث در علم کلام، نبوت به خصوص نبوت و پیامبری حضرت محمد ﷺ می باشد. با توجه به ولادت پیامبر اکرم ﷺ در هفته گذشته در ادامه به این مطلب در کتاب کشف المراد علامه حلی پرداخته می شود.

(لِيُعْضَ ظَهْرًا). و التحدى مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفر الدواعى عليه إظهارا لفضلهم و إبطالا لدعواه و سلامة من القتل يدل على عجزهم و عدم قدرتهم على المعارضة. و أما ظهوره على يده فبالتواتر.

الثانى أنه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه و ألهمتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزاة تبوك كعود ماء بئر الحديبية لما استقاه أصحابه بالكلية و تنشف البئر فدفع سهمه إلى البراء بن عازب فأمره بالنزول و غرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق.

و نقل عنه ع في بئر قوم شكوا إليه ذهاب ماءها في الصيف فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك

في نبوة نبينا محمد ﷺ قال: و ظهور معجزة القرآن و غيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله يدل على نبوته. و التحدى مع الامتناع و توفر الدواعى يدل على الإعجاز. و المنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده.

أقول: لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا شرع في إثبات نبوة نبينا محمد ع. و الدليل عليه أنه ظهرت المعجزة على يده و ادعى النبوة فيكون صادقا أما ظهور المعجزة على يده فلو جهين: الأول أن القرآن معجز و قد ظهر على يده أما إعجاز القرآن فلأنه تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ) (قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ



فيها الاعتقاد، فلا بينى الا على العلم، و الشرعيات يجوز التعويل فيها على الظنون عند وجود الدلائل الدالة على اشتمالها على المصلحة. المسألة الثانية: لا يجوز تقليد العلماء في أصول العقائد، خلافاً للحشوية. ويدل على ذلك وجوه: أحدها: قوله تعالى «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». الثاني: ان التقليد: قول الغير من غير حجة، فيكون جزءاً في غير موضعه، وهو قبيح عقلاً. الثالث: لو جاز تقليد المحق لجاز تقليد المبطل، لأنه اما أن يكون تقليد المحق مشروطاً بالعلم بكونه حقاً أو لم يكن، و يلزم من الأول طلب العلم و أن لا يكون تقليداً، و ان جاز تقليد المحق من دون العلم بكونه حقاً لزم تقليد المبطل، لا اشتراكهما في سبب الاتباع، وهو مجرد التقليد، و إذا ثبت أنه غير جائز، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟ قال شيخنا أبو جعفر ره: نعم و خالفه الأكثرون. احتج ره: باتفاق فقهاء الأعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدلة القاطعة. لا يقال: قبول الشهادة انما كان لأنهم يعرفون أوائل الأدلة، و هو سهل المأخذ. لأننا نقول: ان كان ذلك حاصل لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذه فيحصل الغرض و هو سقوط الإثم، و ان لم يكن معلوماً لكل مكلف لزم

السؤال، و لكن لا نسلم وجوب العمل. و احتجوا أيضا بقوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». و لقائل أن يقول: الانذار مما يوجب الحذر لكن قد يكون باعثاً على النظر في الأدلة، فلم لا يجوز أن يكون هو المراد؟ و احتج المانعون بوجوه: الأول: قوله تعالى «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، و «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». و ثانيها: أنه عمل بما لا يؤمن كونه مفسدة، فيكون قبيحاً، لأن المفتي جائز الخطأ، فكل ما يفتي به يجوز أن يكون مخطئاً فيه، فيكون الإقدام على العمل، على ما لا يؤمن كونه مفسدة، و قبح ذلك ظاهر. و ثالثها: لو جاز التقليد في الشرعيات، لجاز في العقليات، و الثاني محال. فالأول مثله. و الجواب عن الآيات أن نقول: خص منها العمل بشهادة الشاهدين، و استقبال جهة القبلة مع الظن عند عدم العلم، و الظن بأروش الجنائيات و قيم المتلفات، و انما خص لوجود الدلالة، كذا هنا. و عن الثاني: أن الأيمن من المفسدة، بما أشرنا إليه من الدلالة الدالة على جواز العمل بالفتوى. و عن الثالث: بالفرق بين الأمرين بتشعب مسائل الفقه و كثرة أدلتها، و سهولة أدلة الكلام و قلتها، و بأن العقليات الغرض

ضرورت علم به مسائل شرعى

تحصيل علم اگرچه در غیر علوم حرام مستحسن است؛ اما گاهی کسب علم واجب می شود. یکی از موارد کسب وجوبی علم، دانایی به احکام فقهی است. این آگاهی به دو صورت اجتهاد و تقلید ممکن است. در ادامه به ضرورت اجتهاد و تقلید در کتاب معارج الاصول محقق کرکی پرداخته میشود.

الفصل الأول في المفتي و المستفتي، و فيه مسائل: المسألة الأولى: يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية، و قال الجبائي: يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد، دون ما عليه دلالة قطعية و منع بعض المعتزلة ذلك في الموضوعين. لنا: اتفاق علماء الأعصار على الاذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، و قد ثبت أن إجماع أهل كل عصر حجة. الثاني: لو وجب على العامي النظر في أدلة الفقه، لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة أو عندها، و القسمان باطلان، أما قبلها فممنفي بالإجماع، و لأنه يؤدي إلى

استيعاب وقته بالنظر في ذلك، فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه، و أما عند نزول الواقعة فذلك متعذر، لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين. لا يقال: هذا لازم في المسائل العقلية الاعتقادية، مع انه لا يسوغ فيها التقليد.

لأننا نقول: تلك حصولها سهل بأوائل الأدلة، و هي عقائد مضبوطة، و ليس كذلك الفقه و حوادثه، لانتشارها، و انفراد كل مسألة منها بدليل على حياله. و احتجوا لذلك أيضا: بقوله «فَسْئَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». و يمكن أن يقال: سلمنا وجوب

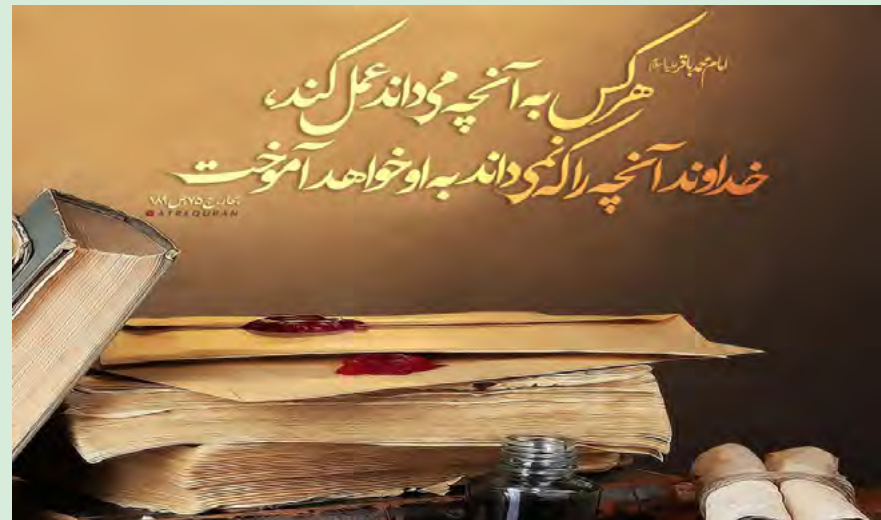
و ان نسيه افتقر إلى استئناف نظر، فإن أدى نظره إلى الأول فلا كلام، و ان خالفه وجب الفتوى بالأخير، والأولى تعريف من استفته أولاً، لأنه عامل بقوله و قد رجح عنه، فلو استمر لبقى عاملاً بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت. الفصل الثاني في مسائل مختلفة: المسألة الأولى: اتفق أهل العدل على قبح التصرف فيما فيه مضرة خالية من نفع، وكذا ما لا منفعة فيه، وكذا ما علم وجه قبحه كالظلم. و اختلفوا فيما عدا ذلك مما ينتفع به و لا يعلم كونه واجباً ولا مندوباً، فقال قوم: انه على الحظر، و هو مذهب طائفة متنا وقال الآخرون: على الإباحة، و هو اختيار المرتضى ره، و توقف آخرون فيه عقلاً، و أباحوا منها ما دل عليه الشرع، و هو اختيار شيخنا المفيد ره. احتج القائلون بالحظر بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه، فيكون قبيحاً. أجاب الآخرون بأن لا نسلم أنه تصرف بغير اذن المالك، و هذا لأن الأدلة التي نذكرها يلزم منها الاذن، سلمنا أنه لم يأذن، لكن كما لم يأذن لم يحظر، ثم نقول: لا نسلم أن مال الغير يحرم التصرف فيه الا مع المنع، أو مع مضرة تتوجه على المالك، أو فوت مصلحة له، يدل على ذلك أنا نستبيح الاستناد إلى جدار الغير من غير اذنه، وكذا نستضيء بضوء مصباحه، ولا علة لذلك إلا خلوة من غرض يقتضي المنع، والأشياء بالنسبة إلى الله سبحانه تجري هذا المجرى. ثم ما ذكرتموه منقوض بالتنفس في الهواء فإنه يستباح عقلاً من غير توقف على اذن. لا يقال: ذلك لمكان الضرورة، لأننا نقول: لو كان كذلك لما جاز أن نستبيح منه الا ما يدفع الضرورة، و ليس كذلك ثم نقول: لو قبح منه الإقدام لأنه تصرف في مال الغير، لقبح الإحجام لمثل ذلك، إذ تصرفه في نفسه - إقداماً أو إحجاماً - تصرف في ملك الغير، فيلزم الجمع بين النقيضين. احتج القائلون بالإباحة بوجوه:

الأول: ان ذلك تحصيل لمنفعة خالية عن الضرر، فتكون حسنة، أما الأولى: فلان

المالك سبحانه لا ينتفع ولا يستضر ولا ينقص ملكه شيء، و أما المنتفع فلانا نتكلم على هذا التقدير، و أما الثانية: فيدل عليها وجهان: الأول: أن مثل ذلك خال عن وجوه القبح، و الثاني: أن الاستقلال بجدار الغير يحسن من غير اذن مالكة، و لا وجه لحسنه الا عدم استضرار المالك و انتفاع المستظل، و هذا الوجه حاصل فيما ذكرناه فيجب أن يحسن. لا يقال: هذا باطل بالربا والزنا و غير ذلك من المحرمات، فان المالك لا يستضر بفعلها، و هي نافعة للفاعل، فلو كان وجهاً يقتضي الحسن لما قبح شيء منها. لأننا نقول: ورود النهي عنها دليل على اشتغالها على مفسدة عائدة إلى المكلف تقتضي المنع، و ليس كذلك ما نحن فيه. الوجه الثاني: لو لم تكن المشتبهات على الإباحة لزم أن يكون تعالى فاعلاً للقبیح، لكن هذا اللازم محال، و بيانه: انه بتقدير أن لا تكون مخلوقة للانتفاع: أما أن يكون في خلقها غرض حكيم، و أما أن لا يكون، و يلزم من الثاني العبث. و ان كان: فأما التفع عائد إليه تعالى و هو محال، و اما الضرر عائد إلى غيره، و هو قبیح، لعدم الوجوه المقتضية لحسنه، فتعين أن تكون للانتفاع. و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون فيه غرض غير الانتفاع؟ و هو أما امتناع المكلف منه، لتحصيل الثواب بمنع النفس عن تناوله، أو ليستدل بها على الصانع سبحانه، أو غير ذلك من الوجوه.

في بعض النسخ: المشتبهات. فان قالوا: خلقها يحسن مع عدم التكليف. كان لقائل أن يمنع ذلك. و كذلك ان قالوا يمكن الاستدلال على الصانع سبحانه من دونها بغيرها. قلنا: العقل لا يمنع من ترادف الأدلة ولا يقبّحه. معارج الاصول محقق كركي ص ١٩٧ تا ٢٠٥

نفسه أو مغالطاً. و إذا ثبت ذلك: فان كان في البلد واحد بهذه الصفة تعين للفتوى، و ان كان أكثر: فإن تساوا في العلم و العدالة جاز استفتاء كل منهم، فان اختلفوا في الفتوى - و الحال هذه - كان المستفتي مخيراً في العمل بقول أيهم شاء و ان كان أحدهم أرجح في العلم و العدالة وجب العمل بفتواه. و ان اتفق اثنان أحدهما أعلم و الآخر أكثر عدالة و ورعاً، قدم الأعلم، لأن الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، و القدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر. تفريع العالم إذا كان من أهل الاجتهاد و حصل له حكم الواقعة بنظر صحيح، لم يجز له العدول إلى العمل بفتوى من هو أعلم منه، لأنه عدول عمّا يعلم إلى ما يظن، وكذا ان لم يجتهد، لم يجز له الرجوع إلى قول الأعلم، لأن تحصيل العلم ممكن في حقه. أما إذا أشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع إلى الأعلم، لأنه بالنسبة إليه في تلك الواقعة كالعامة. المسألة الرابعة: لا يجوز للعامة أن يفتي بما ينقله عن العلماء، سواء نقل عن حي أو ميت، لأنه قول بما لا يعلم فكان حراماً. المسألة الخامسة: إذا أفتى المجتهد عن نظر في واقعة، ثم وقعت بعينها في وقت آخر، فان كان ذاكراً لدليلها جاز له الفتوى،



أن يكون الحكم بالشهادة موقفاً على العلم بحصول تلك الأدلة للشاهد منهم، لكن ذلك محال، ولأن النبي صلى الله عليه و آله كان يحكم بإسلام الأعرابي من غير أن يعرض عليه أدلة الكلام، ولا يلزمه بها، بل يأمره بتعلم الأمور الشرعية اللازمة كالصلاة و ما أشبهها. المسألة الثالثة: الذي يسوغ له الفتوى هو العدل العالم بطرق العقائد الدينية الأصولية، و بطرق الأحكام الشرعية و كيفية استنباط الأحكام منها. و بالجملة: يجب أن يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها، بحيث إذا سئل عن لمة ذلك الحكم أتى به و بجميع أصوله التي يبنتي عليها. و انما وجب ذلك، لأن الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم، و ما لم يكن عارفاً بتلك الأمور لا يكون عالماً به، لأن الشك في إحدى مقدمات الدليل أو في مقدمات مقدماته، شك في الحكم، و لا تجوز الفتوى مع الشك في الحكم. و إذا تقرر هذا: فلا يجوز للمفتي أن يتعرض للفتوى حتى يثق من نفسه بذلك، و لا يجوز للمستفتي أن يستفتيه حتى يعلم منه ذلك من ممارسته و ممارسة العلماء و شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه إياه، و لا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصديراً، و لا داعياً إلى نفسه، و لا مدعيّاً، و لا بإقبال العامة عليه، و لا اتصافه بالزهد و التورع، فإنه قد يكون غالطاً في

المثال فإن العلم بالدواء لا يزيل المرض وأما أنت فمطلبك القرب من الله تعالى وثوابه والعلم يجلب الثواب ويتلو عليه الأخبار الواردة في فضائل العلم فإن كان المسكين معتوها مغرورا وافق ذلك هواه فاطمأن إليه وأهمل وإن كان كيسا فيقول للشيطان أ تذكرني فضائل العلم وتنسيني ما ورد في العالم الذي لا يعمل بعلمه كقوله تعالى في وصفه مشيرا إلى بلعم بن باعوراء الذي كان في حضرته اثنا عشر ألف مَحَبْرَة يكتبون عنه العلم مع ما آتاه الله من الآيات المتعددة التي كان من جملتها أنه كان بحيث إذا نظر يري العرش كما نقله جماعة من العلماء فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ. و قوله تعالى في وصف العالم التارك لعلمه مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الصَّوَارِءُ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا أَى لَمْ يَفْعَلُوا الغَايَةَ المقصودة من حملها وهو العمل بها كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا. فأى خزي أعظم من تمثيل حاله بالكلب والحمار.

وَقَدْ قَالَ ﷺ: مَنْ إِزْدَادَ عِلْمًا وَلَمْ يَزِدْ هُدًى لَمْ يَزِدْ مِنْ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا.

وَقَالَ ﷺ: يُلْقَى الْعَالِمُ فِي النَّارِ فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُهُ [٥] فَيَدُورُ بِهِ [بِهَا] كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ فِي الرَّحَى.

وَقَوْلُهُ ﷺ: شَرُّ النَّاسِ الْعُلَمَاءُ السَّوْءُ.

وَقَوْلُ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَيْلٌ لِلَّذِي لَا يَعْلَمُ مَرَّةً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَعَلَّمَهُ وَيْلٌ لِلَّذِي يَعْلَمُ وَلَا يَعْمَلُ سَبْعَ مَرَّاتٍ. أَى إِنْ الْعِلْمَ حِجَّةً عَلَيْهِ إِذْ يُقَالُ لَهُ مَاذَا عَمِلْتَ فِيمَا عَلِمْتَ وَ كَيْفَ قَضَيْتَ شُكْرَ اللَّهِ تَعَالَى.

وعدك بالخنى فعده بالنصيحة و الدعاء. وأما اللواتى فى العلم: فاسأل العلماء ما جهلت، وإيتاك أن تسألهم تعنتا وتجربة، وإيتاك أن تعمل برأيك شيئا، و خذ بالاحتياط فى جميع ما تجد إليه سبيلا، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبته للناس جسرا. قم عتّى يا أبا عبد الله! فقد نصحت لك و لا تفسد على وردى، فإتّى امرؤ ضنين بنفسى، و السلام على من أتبع الهدى».

فى نفسه مخدوع عن دينه ملبس عليه عاقبه أمره وإنما مثله مثل مريض به علة لا يزيلها إلا دواء مركب من أخلاط كثيرة لا يعرفها إلا حذاق الأطباء فسعى فى طلب الطبيب بعد أن هاجر عن وطنه حتى عثر على طبيب حاذق فعلمه الدواء و فصل له الأخلاط و أنواعها و مقاديرها و معادنها التى منها تجلب و علمه كيفية دق كل واحد منها و كيفية خلطها و عجنها فتعلم ذلك منه و كتب منه نسخة حسنة بحسن خط و رجع إلى بيته و هو يكررها و يقرأها و يعلمها المرضى و لم يشغل بشرها و استعمالها أفترى أن ذلك يغنى عنه من مرضه شيئا هيهات لو كتب منه ألف نسخة و علمه ألف مريض حتى شفى جميعهم و كرره كل ليلة ألف مرة لم يغنه ذلك من مرضه شيئا إلى أن يزن الذهب و يشتري الدواء و يخلطه كما تعلم و يشربه و يصبر على مرارته و يكون شربه فى وقته و بعد تقديم الاحتماء و جميع شروطه و إذا فعل جميع ذلك كله فهو على خطر من شفائه فكيف إذا لم يشربه أصلا هكذا الفقيه إذا أحكم علم الطاعات و لم يعمل بها و أحكم علم المعاصى الدقيقة و الجليلة و لم يجتنبها و أحكم علم الأخلاق المذمومة و ما زكى نفسه منها و أحكم علم الأخلاق المحمودة و لم يتصف بها فهو مغرور فى نفسه مخدوع عن دينه إذ قال الله تعالى قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا و لم يقل قد أفلح من تعلم كيفية تركيتها و كتب علمها و علمها الناس. و عند هذا يقول له الشيطان لا يغرنك هذا

ثمره العلم عمل به

شايسته است كه انسان براى انجام هركارى ابتدا آداب و محسنات آن را بررسى كند. يكى از بهترين كتب در موضوع آداب علم آموزى به خصوص علوم دينى كتاب منيه المرید است. در ادامه به يكى از مهمترين آداب تحصيل علم يعنى مقارنت علم با عمل پرداخته مى شود.

اعلم أن العلم بمنزلة الشجرة و العمل بمنزلة الثمرة و الغرض من الشجرة المثمرة ليس إلا ثمرتها أما شجرتها بدون الاستعمال فلا يتعلق بها غرض أصلا فإن الانتفاع بها فى أى وجه كان ضرب من الثمرة بهذا المعنى. و إنما كان الغرض الذاتى من العلم مطلقا العمل لأن العلوم كلها ترجع إلى أمرين علم معامله و علم معرفة فعلم معامله هو معرفة الحلال و الحرام و نظائرها من الأحكام و معرفة أخلاق النفس المذمومة و المحموده و كيفية علاجها و الفرار منها و علم المعرفة كالعلم بالله تعالى و صفاته و أسمائه و ما عداها من العلوم إما آلات لهذه العلوم أو يراد بها عمل من الأعمال فى الجملة كما

لا يخفى على من تتبعها و ظاهر أن علوم المعاملة لا تتراد إلا للعمل بل لولا الحاجة إليه لم يكن لها قيمة. و حينئذ فنقول المحكم للعلوم الشرعية و نحوها إذا أهمل تفقد جوارحه و حفظها عن المعاصى و إلزامها الطاعات و ترقيقها من الفرائض إلى النوافل و من الواجبات إلى السنن اتكالا على اتصافه بالعلم و إنه فى نفسه هو المقصود مغرور.

٤- و أما اللواتى فى الحلم: فمن قال لك: إن قلت واحدة سمعت عشرا، فقل: إن قلت عشرا لم تسمع واحدة، و من شتمك فقل له: إن كنت صادقا فيما تقول فأسأل الله أن يغفر لى، و إن كنت كاذبا فيما تقول فإله أسأل أن يغفر لك، و من

«عربی مبین»

- مفهوم شناسی اصطلاح «صدارت طلبی» در بیان محقق رضی (شماره ۲: ویژگی صدارت طلب‌ها، رأی جناب رضی و نتیجه‌گیری)
- تفاوت انزال و تنزیل
- نفی لن
- مسئله: بررسی واژه «تارة» از لحاظ لغوی، صرفی، نحوی
- اصل در مرفوعات چیست؟
- نقد و بررسی اقوال کوفیون و بصریون در باب اعتماد مبتدای وصفی به نفی و استفهام
- بررسی تقدم ترکیب بر معنا
- آموزش مکالمه زبان عربی عراقی ویژه ایام اربعین

مفهوم شناسی اصطلاح «صدارت طلبی» در بیان محقق رضی (شماره ۲: ویژگی صدارت طلبها، رأی جناب رضی و نتیجه گیری)



عرفان سلیمانی، طلبه پایه پنجم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته (فیلسوف الدوله امین الدوله)

همواره انسان‌ها در هر زبان و گویشی، لابد از مقدم کردن کلماتی بر کلمات دیگر هستند؛ این تقدیم کردن یا با غرض بلاغی همراه است، یا با غرض خاصی همراه نیست. در زبان عربی، برخی از کلمات وجود دارند که واجب است متکلم هنگام استعمال، آن کلمات را در ابتدای صحبت خود بیاورد که به این کلمات «صدارة طلب» گفته می‌شود. صدارة طلب‌ها در علم نحو از ویژگی‌هایی برخوردار هستند که سبب شده است نحویون در خلال بحث‌های ادبیاتی خود، از این نوع از کلمات نیز سخن به میان بیاورند. جناب رضی-الدین استرآبادی (م ۱۲۸۶ق) نحوی بزرگ شیعی، تحلیلی خاص از علت صدارة طلبی این کلمات ارائه کرده است که در هریک از اسم و فعل و حرف، مبنای صدارة طلبی آن‌ها متفاوت است. در طی دو شماره یادداشت، قصد شده است تا در ضمن بررسی نظر جناب رضی-الدین استرآبادی، تحقیقی مختصر در باب کلمات صدارت طلب صورت بگیرد و بعد از فهمیدن معانی، اقسام و ویژگی‌های این کلمات، نظر جناب رضی نیز ذیل این مبحث بیان خواهد شد.

ویژگی کلمات صدارة طلب منظور از ویژگی در اینجا، ویژگی‌های لفظی است، نه ویژگی‌های معنوی. مهم‌ترین ویژگی کلمات صدارة طلب، همان صدارة آن‌هاست که باید نسبت به متعلقات مابعد خودشان مقدم شوند و این ویژگی باتوجه به فصول پیشین ثابت گردید. اما ویژگی بعدی کلمات صدارت طلب، آن است که عامل موجود در مابعد آن‌ها نمی‌تواند در ماقبل کلمات صدارة طلب عمل کند. این از ویژگی‌های مهم این نوع کلمات است که نحویون به آن اذعان داشته‌اند؛ به عنوان مثال، به جملات برخی از نحویون پیرامون عدم توانایی عمل کردن عامل مابعد صدارة طلب‌ها در قبل آن‌ها، اشاره می‌شود: جناب جلال الدین سیوطی ذیل بحث

از صدارة طلبی شرط و استفهام چنین می‌نویسد: «وَلَا یَعْمَلُ مَا قَبْلَهَا فِيمَا بَعْدَهَا». (سیوطی، بی‌تا: ۵۵۹/۲) حتی بنا بر نظر جناب ابن هشام، ماقبل این کلمات نیز توانایی عمل در مابعد آن‌ها را ندارند؛ (ابن هشام، بی‌تا: ۳۲۴/۱) البته جناب سیوطی به نقل از ابن یعیش، حروف جر را استثناء می‌کند و این حروف می‌توانند قبل از صدارة طلب بیایند و حتی در آن‌ها عمل جر داشته باشند. (سیوطی، بی‌تا: ۲۳۶/۱) همچنین جناب ابن یعیش در شرح المفصل آورده‌اند: «كما أن حروف الاستفهام لا یعمل ما بعدها فیما قبلها، كذلك هنا». (ابن یعیش، ۱۴۲۲ق: ۳۶۸/۴) در حاشیه‌ای که عالم نحوی بزرگ محمد بن علی صبان (م ۱۲۰۶ق) بر شرح اشمونی که یکی از شروح الفیه ی ابن مالک است، به این مطلب اذعان شده است؛ جناب

صبان در توضیح مثالی مانند «زید لأنا ضاربه» که مربوط به بحث اشتغال است، در بیان دلیل اینکه اینجا «زید» نمی‌تواند توسط عامل «ضارب» منصوب شود، دلیل این امر را صدارة طلبی حرف لام و ناتوانی عمل عامل مابعد صدارة طلب در قبل آن می‌داند. (صبان، بی‌تا: ۱۱۰/۲) از کتب متؤخر نیز کتاب «النحو الوافی» ذیل بحث اسم سابق اذا فجائیه چنین نگاشته است: «وكذلك یجب رفع الاسم السابق إذا وقع قبل أداة لها الصدارة فی جملتها؛ فلا یعمل ما بعدها فیما قبلها». (عباس حسن، بی‌تا: ۱۳۳/۲) پیش‌تر گفته شد از کلمات صدارة طلب، حرف لام است و یکی از لام‌های صدارة طلب، لام ابتدا است؛ جناب ناظرالجیش درباره ی لام ابتداء می‌گوید که عامل مابعد این لام، در ماقبل آن عمل نمی‌کند. (ناظرالجیش، بی‌تا: ۵۷۰/۸) همچنین گفته شد که یکی از کلمات صدارة طلب، ادات نفی هستند و حرف «لا» جزو آن مواردی بود که اختلافی در آن نیست؛ در کتاب «شرح التصریح» ذیل ترکیب یک بیت، چنین مطلبی آورده شده است: «لا النافیة فی جواب القسم لا یعمل ما بعدها فیما قبلها». (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴۶۷/۱) این اقوال نقل شده، نمونه‌ای بودند برای اثبات اینکه نحویون ویژگی «عدم توانایی عمل کردن عامل مابعد صدارة طلب‌ها در ماقبل آن‌ها» را برای کلمات صدارة طلب قائل هستند.

رأی جناب رضی در تعریف کلمات صدارة طلب جناب رضی‌الدین استرآبادی در کتاب «شرح الرضی علی الکافیة» درباره ی کلمات صدارة طلب چنین می‌نویسد: «كل ما یغیر معنی الكلام ویؤثر فی مضمونه» هر آن چیزی که معنای کلام را تغییر دهد و در مضمون آن تأثیر بگذارد، صدارة طلب است. (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۶/۴) (سیوطی، بی‌تا: ۲۳۶/۱) طبیعی است آن چیزی که

قرار است در کلام معنای مهمی ایجاد کند و مثلاً خبری یا انشائی بودن کلام، متوقف بر آن کلمه است، آن کلمه باید بر سایر اجزای کلام یا حداقل متعلقات خودش مقدم شود تا برای سامع، لبس و کج فهمی از کلام پیش نیاید. در بحث صدارة طلبی شرط نیز این مطلب گفته شد که اگر مثلاً اینطور بود که هر یک از جملات شرط یا جواب جواز داشتند که بر ادات شرط مقدم شوند، در این هنگام مخاطب اول با یک جمله ی خبری مواجه است، سپس در آخر کلام با یک حرف یا اسمی مواجه می‌شود که معنای انشاء و تعلیق حصول جمله‌ای بر جمله ی دیگر را می‌دهد! این، سبب سر درگمی مخاطب و در موضعی کج فهمی و در برخی دیگر موجب معنا نداشتن و بی مفهوم بودن کلام می‌شود. چراکه مخاطب اول فکر می‌کند کلام خالی از مغیر معناست زیرا صدر کلام چیزی نیامده ولی زمانی که در اثنا یا انتهای کلام با مغیر مواجه می‌شود، این سبب تحیر او می‌گردد. (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۶/۴)

جناب رضی در صدارة طلبی حروفی که این ویژگی را داشته باشند- یعنی معنای کلام را تغییر بدهند و تأثیر در مضمون جمله داشته باشند- بحثی ندارد و اذعان دارد که مرتبه ی این حروف، صدر کلام خواهد بود و از این حروف نام می‌برد: «و كان حرفاً، فمرتبه الصدرة، كحروف النفي، وأما «لا» و «لم» و «لن» فقد مرّ فی المنصوب علی شریطة التفسیر علة جواز توسطها، و كحروف التنبيه، و الاستفهام، و التشبيه، و التحضيض والعرض وغير ذلك». (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۶/۴)

لكن افعالی هم وجود دارند که مانند این حروف، در مضمون جمله تأثیر می‌گذارند و مغیر معنای کلام می‌شوند، مانند افعال ناقصه و افعال قلوب؛ آیا رتبه ی این افعال نیز در صدر کلام است و لزوماً باید بر متعلقات خودشان مقدم

شوند و هیچ یک از متعلقات این افعال تحت هیچ شرایطی جواز تقدیم بر آن‌ها را ندارند؟ جناب رضی چنین پاسخ می‌دهد: «و أما الأفعال، كأفعال القلوب، والأفعال الناقصة، فإنها، وإن أثرت في مضمون الجملة، فلم تلزم الصدر، إجراء لها مجرى سائر الأفعال». (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۶/۴) در نتیجه تأثیر در مضمون جمله و مغیّر معنای کلام بودن، صرفاً مبنای صداره طلبی در حروف است و در افعال چنین نیست و اگر افعالی بودند که چنین ویژگی داشتند، سبب صداره آن‌ها نمی‌شود و احکامشان مانند دیگر افعال است که گاهی مواقع متعلقاتشان بر آن‌ها مقدم می‌شود. گفته شد که طبق تعریف جناب رضی، حروف صداره طلب باید معنای کلام را تغییر بدهند و در مضمون جمله تأثیری داشته باشند؛ قابل توجه است که خود ایشان «إنّ» را استثناء می‌کند چراکه این حرف، معنای کلام را تغییر نمی‌دهد بلکه همان معنای ثابت در کلام را تأکید می‌کند اما «إنّ» مانند حرف لام ابتداء، جزو حروف ابتداء است و مرتبه ی آن در صدر کلام است. (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش: ۳۳۶/۴) همچنین نکته‌ای را درباره ی حرف «أنّ» بیان می‌کنند و آن اینکه این حرف از آنجا که جزو حروف مصدریه است، با متعلقات خودش تأویل به مفرد می‌روند لذاست که جایگاهش در کلام لزوماً در صدر کلام نیست؛ بلکه در هر موضعی است که آن موضع، موضع مفرد باشد، مانند فاعل، مفعول و... (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۵ش: ۳۳۶/۴) تا اینجا مبنای استرآبادی در صداره طلبی حرف و فعل آمد. اما مبنای وی در صداره طلبی اسماء چیست؟ وی در کتاب «البيسط في شرح الكافية» درباره ی صداره طلبی اسماء چنین می‌نویسد: «الاسماء المتضمنة للمعاني تقتضي الصدر وإن لم تكن معارف، ولهذا تقدم الإشارة على العلم في قولك: هذا زيد، وإن

كان العلم أعرف لتضمنه معنى الإشارة». (سیوطی، بی‌تا: ۲۳۶/۱) آن اسمائی صداره طلب هستند که اسم معنی باشند؛ اسم معنی آن اسمی است که بر معنایی مجرد و غیر محسوس دلالت می‌کند و قائم به غیرش است. (امیل بدیع یعقوب، بی‌تا: ۷۵) یعنی اینکه اسم معنی دلالت بر یک معنای حدّثی دارد. اگر اسمی دلالت بر معنای حدّثی داشت -ولو اینکه خود آن اسم، وضع برای حدث نداشت- صداره طلب می‌شود. لذاست که اگر در یک جمله هم اسم اشاره وجود داشته باشد و هم اسم علم، مانند: «هذا زيد»، اسم اشاره بر اسم علم مقدم می‌شود؛ چراکه اسم اشاره، متضمن معنای حدّثی «أشیر» است ولی اسم علم هیچ معنای حدّثی ندارد. (سیوطی، بی‌تا: ۲۳۶/۱) نتیجه‌گیری

متکلم در کلام خود لاید از آن است که کلماتی را بر کلمات دیگر مقدم کند. گاهی مواقع این تقدیم کلمه‌ای بر کلمه ی دیگر الزامی است که به این کلمات که لازم الصدر هستند، صداره طلب گفته می‌شود. صداره طلب‌ها کلمات متعددی هستند، مانند: اداة استفهام، اداة شرط، حروف نفی و... و از مهمترین ویژگی این کلمات، آن است که عامل مابعد آن‌ها در ماقبل کلمات صداره طلب نمی‌تواند عمل کند. طبق نظر جناب رضی، آن حرفی که مغیّر معنای کلام باشد و مؤثّر در مضمون جمله باشد، صداره طلب می‌شود؛ همچنین در کلام آن اسمی که معنای حدّثی داشته باشد بر دیگر اسماء که چنین معنایی ندارند، باید مقدم بشود. اما در افعال، وجهی برای صداره آن‌ها وجود ندارد.

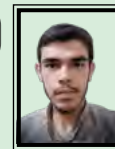
منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن حاجب، عثمان بن عمر، (بی‌تا)، «الإيضاح في شرح المفصل»، دمشق: دار سعد الدين.
۳. ابن شجرى، هبة الله بن على

۴. حسنى، (۱۴۱۳ق)، «أمالى ابن شجرى»، القاهرة: مكتبة الخانجى.
۵. ابن مالك، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق)، «شرح التسهيل ابن مالك»، بی‌جا: مركز النخب العلمية.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم، (بی‌تا)، «لسان العرب»، بیروت: دار بیروت.
۷. ابن هشام، عبدالله بن يوسف، (بی‌تا)، «مغنى اللبيب»، قم: كتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۸. ابن يعيش، موفق-الدين بن على بن يعيش، (۱۴۲۲ق)، «شرح المفصل»، بیروت: دار الكتب العلمية.
۹. أزهرى، خالد بن عبدالله، (۱۴۲۱ق)، «شرح التصريح على التوضيح»، بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۰. أزهرى، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، «تهذيب اللغة»، بیروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۱. انصارى، ابن هشام، (۱۴۲۹ق)، «أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك»، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۲. جرجانى، عبد القاهر، (۱۹۸۲م)، «المقتصد فى شرح الإيضاح»، عراق: دار الرشيد.
۱۳. حسن، عباس، (۱۳۶۷ش)، «النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة»، تهران: ناصر خسرو.
۱۴. رضی‌الدین استرآبادی، محمد بن حسن، (۱۳۸۴ش)، «شرح الرضي على الكافية»، تهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.
۱۵. زبيدى، مرتضى، (۱۳۸۵ق)، «تاج العروس»، بیروت: دار الهداية.
۱۶. زجاج، ابراهيم بن السرى بن سهل، (۱۴۰۸ق)، «معانى القرآن و اعرابه»، بیروت: عالم الكتب.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابى بكر، (بی‌تا)، «الأشبهاء و النظائر فى

۱۸. النحو»، بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابى بكر، (بی‌تا)، «همع الهوامع شرح جمع الجوامع في النحو»، بیروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۸. صبان، محمد بن على، (بی‌تا)، «حاشية الصبان على شرح الأشموني»، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۹. فیروزآبادی، مجد الدين، (۸۱۴ق)، «القاموس المحيط»، بیروت: دار العلم للجمع.
۲۰. موسوی خوانساری، محمدباقر، (۱۳۹۰ش)، «روضات الجنات فى احوال العلماء و السادات»، قم: اسماعيليان.
۲۱. ناظر الجیش، محمد بن يوسف، (بی‌تا)، «شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد»، قاهره: دار السلام.
۲۲. یعقوب، امیل، (۱۳۶۷ش)، «موسوعة النحو و الصرف و الاعراب»، بیروت: دار العلم للملايين.

تفاوت انزال و تنزیل



مهدی زیبایی، طلبه پایه چهارم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته (فیلسوف الدوله امین الدوله)

در آیات متعددی از قرآن کریم، واژه‌ی «نزل» در قالب‌های متفاوتی بیان شده است. دو قالبی که واژه‌ی نزل در آن‌ها در زبان فارسی به یک بیان، ترجمه می‌شوند، باب تفعیل و افعال می‌باشد. با توجه به تفاوت الفاظ، هر کدام از این کلمات، در قالب خود، معانی متعددی را در بر دارند. در این یادداشت به بررسی معانی مختلفه واژه «نزل» در دو باب تفعیل و افعال، تقریر خواهد شد.

از خصوصیات قرآن کریم در هنگام مواجهه‌ی شخص با برخی از آیات، انتقال مفهوم یکسان به انحاء متعدده است که هر یک غرض خاص دارند و پس تدبیر آن، اقیانوسی بی حد و حدود است که ذهن بشر مدرک برخی از آن است. برای مثال، در آیه‌ی «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»، تراجم بدین شکل ترقیم داشته‌اند: «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم». أيضا فی الآیة الأخری: «إِنَّ وَلِيَّيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ آلَ كَثَبَ» به ترجمه: «ولی و سرپرست من، خدایی است که این کتاب را نازل کرده» و أيضا: «وَأَنْزَلَ نَا إِلَيَّ لِكُ الْذِكْرِ رَبِّ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» به: «و ما این ذکر (قرآن) را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن سازی».

در تمامی تراجم مکتوبه، واژه‌ی «نزل» در باب تفعیل و افعال، به یک شکل و هیکل ترجمه شده است؛ که همگی، از حدث «نازل شدن» می‌باشند. حال با توجه به تفاوت معانی و ظرافت کلام

عرب مخصوصا قرآن معظم که در کمال فصاحت و بلاغت است، به وجه مغایرت این دو واژه پرداخته می‌شود.

از معانی مشهور باب «تفعیل»، تکثیر و اغراق و نسبت و تعدیه است که از کلمات مختلف یافت و از آن‌ها استنباط می‌شود. معنای دیگری که برای الفاظ ذوب شده در قالب این باب، شمرده می‌شود معنای تدریج است. اما تدریج، مستقیما از خود این الفاظ یافت نمی‌شود و این مبحث و هکذا، مربوط به بحث لغوی نمی‌باشد و لغویون هیچ منزلتی برای بیان چنین مطالبی ندارند. اما در حقیقت، آنچه که در واقع موجود هست، این می‌باشد که این ساختار دستوری، برای تکثیر می‌باشد و تدریج از لازمه‌ی آن برگرفته می‌شود (۱) که این تحلیل نیز باطل است به بیان آنکه اگر گفته شود: «قطعت الحیل» ممکن است که زیادت قطعات و تکثیر آن تدریجا نباشد و همزمان ایجاد شده باشد. اما آنچه که در جواب بطلان کلام قبل میتوان گفت، این است که

تکثیر در این حدث که به صورت دفعتا و بغتتا می‌باشد، با قرائن فهمیده می‌شود و به طور خلاصه، معنای تدریج، از قرائن موجود در کلام حاصل می‌شود.

واژه‌ی «نزل» به معنای حلول می‌باشد و در اصل، انحطاط از مکان عالی به سافل است (۲). نزل در باب تفعیل، یعنی «تنزیل»، می‌تواند هم معنای تکثیر و هم معنای تدریج بدهد که بنا بر رأی مفسرین، آنچه که به عنوان معنای کثیر این کلمه در قرآن معلی اختیار کرده‌اند، معنای تدریج است و آنچه که برای کلمه‌ی «انزال» اتخاذ کرده‌اند، نزول دفعتا می‌باشد (۳). اشخاصی چون ابن منظور که بیان داشته‌اند که تنزیل به همان معنای انزال است، کلامشان با وجود آیه‌ی «نَزَّلَ عَلَيَّ لَكَ آلَ كَثَبَ يَا لَ حَقِّ مُصَدِّقِ الْإِمَامِ بِي نَ يَدِي وَ وَأَنْزَلَ الْتَوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (۴)» به علت قاعده‌ی «إذا اجتمعا افترقا»، نقض می‌شود (۵). شاهد مبرهن بر قول مفسرین که انزال را نزول یک دست و دفعتا و تنزیل را نزول تدریجی می‌دانند، آیات «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيَّ لَكَ آلَ قُرْءَانَ تَنْزِيلًا» می‌باشند که در آیه‌ی ابتدایی، راجع به نزول یک پارچه‌ی دفعی قرآن به صورت یک شبه، بر صدر متوسع حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در شب قدر می‌باشد و آیه‌ی بعد، در مورد نزول تدریجی آن است که با مفعول مطلق نیز، بر آن تأکید دارد (۶).

در سوره‌ی مبارکه‌ی فرقان، آیه‌ای وجود دارد که نزول تدریجی آن را در باب «تفعیل» را رد میکند و می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَأَنْزَلَ عَلَيَّ هِ آَلَ قُرْءَانَ جُمْلَةً وَحِدَةً» (و کافران گفتند: چرا قرآن یک باره بر او نازل نشد؟). در خصوص این آیه، معنای تدریج از آن گرفته شده، چون اگر معنای اصلی آن محفوظ باشد، صدر و ذیل جمله با هم تناقض پیدا می‌کند، زیرا در ذیل جمله فرموده «چرا جمله واحده و یکباره نازل نشده» پس کلمه

تنزیل «در اینجا همان معنای انزال را می‌دهد، و گرنه معنایش این می‌شود که چرا قرآن یکباره تدریجا نازل نشد، و معلوم است که تدریج با یکبارگی نمی‌سازد. بنا بر این، معنایش این است که: چرا قرآن یکباره و غیر متفرق نازل نشد؟ همانطور که تورات و انجیل و زبور یکباره نازل شدند. اما نکته‌ای در اینجا هست که تعبیر به تنزیل را توجیه می‌کند و منافاتی در صدر و ذیل آیه هم پدید نمی‌آید، و آن این است که میان تورات و انجیل و قرآن غیر از مساله دفعی و تدریجی بودن، فرق دیگری نیز هست و آن این است که آن دو کتاب به صورت لوحی نوشته شده نازل شدند به خلاف قرآن که اصلا از مقوله کاغذ و خط نبوده، بلکه از مقوله صدا و مسموعات بوده است. و معلوم است که کتابی که به این طریق وحی می‌شود تدریجی بودن را لازم دارد، چون باید کلمه کلمه خوانده و شنیده شود (۷)

(۱): زمخشری، «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی، ج ۳، ص ۹۶

(۲): مرتضی زبیدی، «تاج العروس»، بیروت: دارالهدایه، ج ۱، ص ۷۲۸

(۳): طباطبائی، «المیزان»، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ج ۱، ص ۱۵، ص ۲۰۹

(۴): آل عمران، ۲

(۵): ابن منظور، «لسان العرب»، بیروت: دارصادر، بی‌چا، ج ۱۱، ص ۶۵۶

(۶): مکارم شیرازی، «الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل»، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب، ج ۱، ص ۲۷۳

(۷): طباطبائی، «المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء امیرکبیر، بی‌چا، ج ۱۵، ص ۲۰۹

نفی لن



علیرضا قیصری، طلبه پایه چهارم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فیلسوف الدوله امین الدوله)

یکی از مشهورترین بحث‌های علم نحو درباره ادوات، وجود معنای نفی ابد در حرف «لن» می‌باشد. نتیجه این مساله تاثیر بسیار زیادی بر تفسیر آیات قرآن و برداشت از روایات دارد. در ادامه به این موضوع، اقوال ادله موجود در آن پرداخته می‌شود.

حرف «لن» سه خصوصیت دارد: نفی، نصب و استقبال. این سه ویژگی مورد قبول تمام نحویون بوده و هیچ اختلافی در آن نیست. اما برخی از آنها چند معنای دیگر برای این کلمه ذکر کرده‌اند که مورد قبول تمام نحویون قرار نگرفته است. در ادامه به این معانی و بررسی آنها پرداخته می‌شود.

تأیید و تأکید میان علمای اعراب و برخی مفسرین معروف است که «لن» نفی ابد می‌کند. از علمای معروف نحو که به این مساله تصریح کرده جناب زمخشری می‌باشد. ایشان در دو کتاب انموذج و کشاف خود این دو معنا را به خصوصیات مذکور «لن» اضافه کرده است.

یکی از آیاتی که معنای تأیید تاثیر بسزایی در برداشت از آن دارد آیه شریفه ۱۴۳ سوره اعراف می‌باشد: «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» در صورتی که این حرف معنای مورد بحث را داشته باشد، معنا بدین صورت خواهد بود: قطعاً هرگز مرا نمی‌بینی. برخی مفسرین و متکلمین با استفاده از این کلمه عدم امکان دیدن

خداوند متعال را تا روز قیامت اثبات کرده‌اند. مخالفان در مقابل علمایی مانند زمخشری، گروه دیگری از نحویون قرار دارند. علمایی مانند ابن هشام و سیوطی با چند اشکال نظر خود را اثبات می‌کنند: الف) این ادعا دلیلی ندارد: در کتب نحاتی که این معنا را جزء «لن» می‌دانند، هیچ علتی از استعمالات عرب برای مدعای خود بیان نکرده‌اند.

ب) تقیید منفی ب«لن» توسط ظرف: در بسیاری از استعمالات دیده شده که برای فعلی که توسط این حرف نفی شده است ظرف آورده شده است. به عنوان مثال در آیه شریفه «فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا» (مریم/۲۴) اگر «لن» نفی ابد را افاده کند، زمان و ظرف فعل باید «ابد» باشد؛ یعنی هیچ‌گاه سخن نخواهم گفت. در صورتی که دیده می‌شود ظرف فعل «اکلم» ایوم است. از این گونه استعمالات می‌توان به روایت ثقلین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «لَنْ يُفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» و یا روایت امیرالمومنین علیه السلام «فَوَاللَّهِ لَنْ تَرَانِي

اَلَا فِي الرَّعِيلِ الْاَوَّلِ» اشاره کرد که در تمام آنها فعل منفی ب«لن» دارای ظرف است. ج) تأکید دانستن ابد: در استعمالات این حرف، مواردی وجود دارد که ظرف خود کلمه «ابد» و یا مترادف آن است. در آیه ۹۵ سوره بقره خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَنْ يَمَمْتُوهُ اَبَدًا»؛ اگر در این آیه و جملات مشابه آن حرف مذکور مفید معنای تأیید باشد، باید لفظ «ابد» را تأکید و فاقد معنای جدید دانست؛ بنابراین با صحیح دانستن این معنا مرتکب کاری خلاف اصل در برخی استعمالات خواهیم شد. بررسی ادله

اولین و دومین علتی که نحویون برای ابطال نظر زمخشری استفاده کرده‌اند، کاملاً مطابق با مبانی این علم بوده و اشکالی درباره آنها به ذهن نمی‌رسد. بنابراین همین دو ایراد معنای تأیید، وجود آن را در حرف «لن» نقض می‌کند. البته سومین دلیل آنها که به عنوان مؤید ذکر شده، قابل استمساک نیست. لزوم تأکید دانستن یک کلمه به تنهایی نمی‌تواند باعث رد یک معنا شود؛ اما همانگونه بیان شد، این گفتار تنها به عنوان مؤید بیان شده و اهمیت چندانی برای ابطال این نظر ندارد.

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، نمی‌توان معنای نفی ابد و تأکید را برای «لن» ثابت دانست. زیرا علاوه بر اینکه دلیلی برای این مدعا قابل بیان نیست، با قبول آن تناقض‌هایی به وجود می‌آید. البته عدم وجود این معنا دلیل تامی بر غلط بودن برداشت عدم امکان رویت خداوند متعال از آیه ۱۴۳ سوره اعراف نخواهد بود؛ زیرا ممکن است «تأیید» از اجزای دیگر کلام برداشت شود که مقال دیگری می‌طلبد.

مسئله: بررسی واژه «تارة» از لحاظ لغوی، صرفی، نحوی



حسین وهابی، طلبه پایه چهارم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فیلسوف الدوله امین الدوله)

برخی از کلمات در متون عربی وجود دارند که از جهات متفاوت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. اکثر این کلمات بسیار نقش مؤثری در جمله دارند، به طوری که گاهی با تغییر نقش آن‌ها، تمام جمله، معنای دیگری می‌پذیرد، یا بعضاً با چند معنا به کار می‌روند و باید از بین این معانی، بهترین و دقیق‌ترین معنا را قرار داد. یکی از این کلمات، کلمه «تارة» می‌باشد که در این یادداشت بررسی می‌شود.

برای بهتر شناختن این واژگان، باید به علم ادبیات عرب رجوع کرد. شناخت اجمالی و تفصیلی از کلمات حاصل نمی‌شود مگر با علم ادبیات عرب. عمده و مهم‌ترین بخش این علم در سه موطن صرف، نحو و لغت می‌گنجد؛ البته که مابقی بخش‌ها نیز مهم است مانند علم بلاغت که شامل معانی، بیان و بدیع می‌باشد، ولی به دلیل محصور بودن مسئله یادداشت و جایگاهی که این واژه در آن قرار دارد بررسی این مباحث در این مقاله نمی‌گنجد.

برای تسلط بیشتر، اول از لحاظ (لغوی) این کلمه مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای این کلمه، در معاجم لغوی، دو ریشه یافت می‌شود. اولین ریشه «تَوَّرَ» می‌باشد و دومین ریشه «تَّوَّرَ» می‌باشد. ریشه اول، به معنای «جری» می‌باشد؛ یعنی تارة ثم تارة، دائماً در حال انجام گرفتن است. ریشه دوم به معنای «تأر علی العمل» دوام علیه بعد فتور» می‌باشد؛ یعنی دوام بر یک عمل حتی بعد از «فتور». توضیح معنای فتور با ذکر یک مثال، ملموس‌تر

می‌شود. یعنی آبی در یک رودخانه که در حال جوشیدن است و بعد از چند وقت، آب، آرامیدن را اختیار می‌کند. سپس، دوباره شروع به جوشش می‌کند، در این جا نیز، بر آن عمل دوام وجود دارد. اما برای مصدر این دو ریشه که «التارة و التارة» می‌باشد، اکثر معاجم لغوی معنای مشابه را ذکر کرده‌اند؛ عبارت‌اند از: دفعة، حین، مَرَّة، جریان. لذا هر دو ریشه، در انتها به یک معنا می‌رسند و تنها تفاوت در سه حرف اصلی آنها می‌باشد. [۱][۲]

اما در علم (صرف)، به این ترتیب بحث آغاز می‌شود که این کلمه اسمی است که مصدر واقع می‌شود؛ و این مصدر، از نوع «مصدر مَرَّة» می‌باشد. معنای لفظ مَرَّة را از لحاظ لغوی، این‌گونه بررسی کرده‌اند که: «هو مصدر یقصد به المَرَّة». مصدری است که به واسطه آن یک بار انجام دادن فعلی، قصد می‌شود. علمای صرف، مصدر مَرَّة را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «مصدری است که بر یک بار واقع شدن حدث، دلالت می‌کند؛ از این رو تنها افعالی مصدر مَرَّة دارند که تکرار

پذیر باشند». روش ساخت آن نیز در ثلاثی مجرد، بر وزن «فَعَلَة» می‌باشد مثل: «سجدة». و در ثلاثی مزید، باید به آخر مصدر اصلی آن حرف «ة» اضافه شود، مثل: إطعامه. با توجه به دو ریشه‌ای که برای این کلمه ذکر شد، این اسم وقتی وزن خودش را در ثلاثی مجرد می‌پذیرد، به خاطر وجود حرف عله و حرف همزه، دست‌خوش تغییر می‌شود. ریشه «تور» وقتی به باب مصدر مَرَّة در ثلاثی مجرد می‌رود «قاعدۀ دوم اعلال مشترک» به صورت وجوبی شاملش می‌شود؛ واو و یاء متحرک در صورتی که ما قبلشان مفتوح باشد، قلب به الف می‌شوند. ریشه «ت‌ع‌ر» نیز دست‌خوش تغییر می‌شود منتهی با این تفاوت که این تغییر جوازی می‌باشد «قاعدۀ دوم تخفیف قلبی» که به صورت جوازی شاملش می‌شود؛ اگر همزه ساکن بعد از حرف متحرکی - غیر از همزه - قرار گیرد، جایز است آن را به حرف مد مناسب با حرکت پیش از خود، قلب نمود. نکته‌ای نیز در کتب ادبیاتی ناظر به ساختار این کلمه اشاره شده است؛ اصل کلمه را تارة می‌دانستند که مورد تخفیف قرار گرفته است و ایضاً، گاهی این «ة» از پایان کلمه حذف می‌شود. [۱][۲]

اما از حیثیت (نحوی)، این کلمه دو نقش را می‌تواند پذیرا باشد. اول نقشی که می‌پذیرد؛ «مفعول مطلق» می‌باشد منتهی با یک استثناء شدید و آن اینکه، به نظر اکثر علما، مفعول مطلق تأکیدی نمی‌تواند باشد. برخی از علما نیز فائلند که این واژه، صفت برای مفعول مطلق محذوف می‌باشد، که این نظر نیز در نهایت به معنای مَرَّة ختم می‌شود. [۱][۳]

بعد از این مباحث، این واژه در دو کتاب ارزشمند دینی مورد بررسی و تطبیق قرار گرفته است؛ قرآن کریم و نهج البلاغه شریف. در قرآن کریم این واژه دو بار تکرار شده است. **مِن هَا خَلَقَ نُّكْمَ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِن هَا نُخْرِجُكُمْ** تارةً أخ رئی. (سوره مبارکه طه آیه ۵۵)

ترجمه: شما را از زمین آفریدیم، و به آن باز می‌گردانیم، و بار دیگر از آن بیرونتان می‌آوریم. **أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخ رئی.** (سوره مبارکه اسراء آیه ۶۹)

ترجمه: یا ایمن هستید از اینکه بار دیگر شما را به دریا برگرداند. در آیه اول، نقش واژه «تارة»، مفعول مطلق می‌باشد و در آیه دوم، ظرف زمان می‌باشد. در نهج البلاغه شریف نیز، این واژه چهار بار تکرار شده است. **فَتَحْنُ مَرَّةً أُولَى بِالْقَرَابَةِ وَ تَارَةً أُولَى بِالطَّاعَةِ.** (نامه ۲۸) ترجمه: پس ما از طرفی به سبب خویشی، و از جهت دیگر، به علت پیروی نمودن، به خلافت سزاوارتریم. در اینجا، معاویه نامه‌ای به امام می‌نویسد و سعی دارد با این دستگاه رسانه، جورا به نفع خودش برگرداند، امیر بیان حضرت امیرالمومنین علیه السلام در پاسخ نامه تمام افکار معاویه را برهم می‌زند. در اینجا لفظ تارة مفعول مطلق عددی واقع شده است. و **تَارَاتِ أَهْوَالِهِ.** (خطبه ۸۳) ترجمه: انواع خطرها. حضرت، اوصاف پل صراط را بیان می‌فرمایند. اینجا به صورت جمع به کار برده شده و مفعول مطلق نوعی. **تَارَةً خُضْرَةً زَبْرَجِدِيَّةً.** (خطبه ۱۶۵) ترجمه: زمانی رنگ سبز زبرجدی. از شگفتی‌های آفرینش طاووس حضرت سخن فرموده‌اند. در اینجا، ظرف زمان به کار رفته است. **تَارَاتٌ مُتَّصِرَةً.** (خطبه ۲۲۶) ترجمه: حالت‌های متغیر. در این خطبه دوری از زرق و برق دنیا نکاتش مطرح شده است. در اینجا مفعول مطلق نوعی می‌باشد.

منابع:

قرآن

نهج البلاغه

- [۱]: المعجم الوسيط، لسان العرب، تاج العروس، نهج الصواب، لسان اللسان، تهذیب اللغة، الصحاح، العین
- [۲]: دانش صرف
- [۳]: البهجة المرضية، بداية النحو

اصل در مرفوعات چیست؟



ایلیا قادری، طلبه پایه دوم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فیلسوف الدوله امین الدوله)

علم نحو، به بررسی اصول و قواعدی که آخر کلمات را از حیث اعراب و بناء بررسی میکنند، می‌پردازد. از مهمترین اعراب، بنابر رکن بودنش، اعراب رفع است. از مباحثی که در ابتدای ورود به بخش مرفوعات در کتب نحوی مطرح می‌شود، این است که چه نقشی در مرفوعات، نسبت به باقی نقش‌ها اصالت دارد.

مرفوعات، در کل، به ۴ نقش تقسیم می‌شوند که دوتای آن‌ها، متعلق به جملات فعلیه و دو مورد آن‌ها، متعلق به جملات اسمیه هستند که آن‌ها نیز عبارتند از: فاعل، نائب فاعل، مبتدا و خبر. از میان این ۴ نقش، دوتا از آن‌ها، فرع هستند که نحویون درباره آن‌ها، نزاعی با یکدیگر ندارند یعنی: نائب فاعل که در واقع جایگزین فاعل است و فرع به فاعل محسوب می‌شود و همچنین خبر که عامل رفعش بنابر نظر مشهور مبتدا است و از جهتی دیگر، جایگاه مسند به را در جمله دارد و به تنهایی، قابل فرض در عالم خارج نیست و حتما باید مبتدایی باشد تا او نیز فرض بشود لذا نمی‌تواند اصل باشد.

دو نقش دیگر باقی می‌ماند. فاعل و مبتدا، که محل اختلاف نحویون بر سر

این دو نقش است که در ادامه نظراتشان را بررسی می‌کنیم.

قائلین به اصالت فاعل:

جرجانی، سرشناس‌ترین قائل به اصل بودن فاعل در مرفوعات است و برای اثبات این ادعای خود دلایلی را بیان می‌کند:

۱- اصالت در کلام با جمله خبریه است نه انشائیة و در جمله خبریه، اصالت با جمله‌ی فعلیه است و در جمله فعلیه هم، بنابر مسند الیه بودن فاعل، جمله فعلیه بدون فاعل نمی‌شود.

۲- عامل فاعل، لفظی است و عامل مبتدا معنوی است و عامل لفظی از عامل معنوی اقوی است.

۳- مرفوع بودن فاعل برای تفاوت حاصل کردن میان او و مفعول است ولی در مبتدا چنین نیست، زیرا خبر نیز مرفوع است و

از آنجایی که اصل در اعراب، این است که فرق بین معانی را حاصل کند پس فاعل اصل است.

قائلین به اصالت مبتدا:

سرشناس‌ترین قائل به اصل بودن مبتدا، سیبویه است که جلال الدین سیوطی در کتاب البهجه المرضیه نیز به متابعت او، این قول را برگزیده است. دلایل این ادعا نیز بدین شکل است:

۱- شان مبتدا آن است که کلام با آن شروع شود و شروع کلام به واسطه‌ی آن، دلیلی بر اصالت مبتدا بر فاعل است.

۲- مبتدا، متسع است از این باب که می‌تواند موخر شود، اما فاعل نمی‌تواند؛ زیرا مقدم بر فعل نمی‌تواند باشد

۳- مبتدا، بنابر قول مشهور فی نفسه سواء از اینکه از مشتقاتی باشد یا خیر، در عین حال، هم عامل است و هم معمول.

دسته‌ای دیگر از ادبا نیز وجود دارند که به اصالت هر دوی این دو اشاره دارند مانند اخفش و ابن سراج

نتیجه‌گیری و بررسی اقوال

در هر زمینه‌ای، زمانی که میان دو دسته اختلافی وجود داشته باشد، ابتدا باید دنبال محل نزاع بود. برای مثال در تفاوت

میان دو حکم در احکام میان مذهب شیعه و مذهب شافعی درباره حلال و حرام بودن چیزی، وقتی که محل نزاع را پیدا می‌کنیم به آن می‌رسیم که علت

تفاوت دو حکم استدلال مذهب شافعی بر قیاس و عدم استدلال مذهب شیعه بر قیاس است و محل نزاع، تفاوت این دو حکم این است.

ولی در مساله حاضر، با چنین چیزی برخورد نکرده و محل نزاع، اصلا مشخص نیست به دلایل زیر:

۱- قائلین اصالت فاعل استدلالشان بر پایه اقوی بودن عامل فاعل نسبت به عامل مبتدا است ولی قائلین به اصالت

مبتدا، استدلالشان بر پایه اقوی بودن خود مبتدا و ویژگی‌هایش، نسبت به فاعل هستند و این یعنی آنکه طرفین نزاع

تعریف اصالت برایشان مشخص نیست.

۲- دسته‌ای از نحویون نیز هستند که معتقد بر اصالت مبتدا و فاعل، به طور همزمان هستند و این موضوع هم، نشان از آن است که اصل بودن برای علمای نحو نیز مبهم بوده است.

۳- در هیچ یک از کتاب‌هایی که می‌تواند اصالت مبتدا و خبر را بررسی شده است، شخصی نیامده است که بگوید منظور از

اصل چیست و ما، باید دنبال چه چیزی در مبتدا و فاعل بگردیم که این اصالت مشخص بشود.

همه‌ی این سه دلیل، نشان دهنده آن است که اصالت، برای نحویون مشخص نبوده است و پاسخ به این سوال که اصل

در مرفوعات چیست تا زمانی که اصل تعریف نشود امکان پذیر نیست.

منابع:

۱- جلال الدین سیوطی، ۱۳۸۸ ه.ش، البهجه المرضیه فی شرح الالفیه، قم، موسسه اسماعیلیان

۲- جلال الدین سیوطی، بی تا، همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، مصر، المكتبة التوفیقیه

۳- محمد علی مدرس افغانی، ۱۳۹۴ ه.ش، مکرات المدرس، قم، ذوی القربی

نقد و بررسی اقوال کوفیون و بصریون در باب اعتماد مبتدای وصفی به نفي و استفهام



مرصاد سلیبی، طلبه پایه دوم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فلسوف الدوله امین الدوله)

مبتدا، در نوع غیر شایع خود، یعنی وصفی، برای تحقق، باید دارای شروطی باشد که مبتدای اسمی بر آن بار شود و بتوان گفت که مبتدای معین، مبتدای وصفی است. از شروطی که باید برای مبتدای وصفی موجود باشد، اعتماد و تکیه کردن بر نفي و استفهام است که در بین ادباء، اختلاف بر سر اختیار این شرط برای تعیین مبتدای وصفی هست که عده‌ای آن را قبول ندارند. در یادداشت زیر، به بررسی این اقوال پرداخته می‌شود.

یکی از مرفوعات، در علم نحو مبتدا است. مبتدا به دو نوع تقسیم می‌شود که یا اسمی است یا وصفی. مبتدای اسمی، اسمی است که مجرد از عوامل لفظیه غیر زائد باشد و مخبر عنه باشد یعنی از او خبر داده شود و نیاز به خبر دارد و نوع بعدی مبتدا، وصفی است که رفع دهنده به معمولی باشد که او را کفایت کند از لفظ دیگر (خبر)؛ یعنی لفظی به عنوان فاعل می‌آید و دیگر، نیازی به خبر نیست. (البهجه المرضیه فی شرح الالفیه فی اسلوبها الجدیده ص ۶۰) شرط دیگر مبتدا، این است که اعتماد به نفي و استفهام داشته باشد. (همان صفحه ۶۱)، (به خلاف تفکر بعضی، اعتماد به معنی تکیه نیست یعنی نیامدن ادات نفي و استفهام به معنی عدم اعتماد به نفي و استفهام نیست. مثلاً در جمله «انما زید

قائم»، با اینکه ادات نفي و استفهام، بر سر مبتدا نیامده، ولی «قائم» را مبتدای وصفی و «زید» را فاعل گرفته‌اند چرا که «انما»، ادات حصر است و در واقع، معنای این جمله این است «لا قائم إلا زید» بنابراین، معنای نفي در خودش دارد.)

ولی مکتب کوفیون و اخفش، بر خلاف نظر مشهور اعتماد مبتدای وصفی بر نفي و استفهام را واجب ندانسته بلکه جایز می‌دانند و حتی عدم اعتماد را قبیح هم نمی‌دانند. (همان)

نظر دیگری نیز هست که از جمله قائلین به آن، جناب ابن مالک و سیوطی هستند که می‌گویند عدم اعتماد به این ادات، جائز ولی قبیح است.

حال سوالی که پیش می‌آید، این است که کدام یک از این احکام، در رابطه با

اعتماد به نفي و استفهام صحیح است؟ برای پاسخ به این سوال، ابتدا باید تأسیس اصل کرد تا بتوان یکی از نظرات را پذیرفت و از بقیه آن‌ها طلب دلیل کرد. در این جا، اصل بر کثرت استعمال است. بنابراین، در زبان عرب، اصل بر نظر بصره است و نظر آن‌ها پذیرفته می‌شود یعنی اصل بر اعتماد بر نفي و استفهام است. حال مکتب کوفیون، باید برای نظر خود دلیل قطعی بیاورند یعنی استعمال از عرب فصیح که هیچ وجه ترکیبی دیگری نداشته باشد.

حال، مثالی که کوفیون به آن استناد می‌کنند، این بیت از شعری است که یکی از اعراب فصیح جاهلی سروده. «فخیر نحن عند الناس منکم و...» در این جمله، کوفیون می‌گویند که «خیر»، مبتدای وصفی و «نحن» فاعل آن است و این جمله وجه ترکیبی دیگری ندارد؛ حال باید بررسی کرد آیا این بیت، وجه ترکیبی دیگری نیز دارد.

یک وجه ترکیبی دیگر برای این بیت وجود دارد. می‌توان «خیر» را، خبر مقدم و «نحن» را مبتدای مؤخر گرفت ولی به این ترکیب، یک سری اشکالات وارد می‌کنند (روشن است که اگر بتوان ترکیب را اثبات کرد یعنی وجه ترکیبی دیگری هم برای این بیت در نظر گرفت، دلیل کوفیون باطل و نظرشان رد می‌شود چرا که در عرب، قاعده‌ای هست که می‌گوید (اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) اشکالات موجود در این ترکیب این است که اگر بخواهیم «خیر» را خبر مقدم بگیریم، بین خبر و متعلق‌اتش (عند الناس و منکم) به واسطه اجنبی فاصله می‌افتد و این نزد عده‌ای از نحویون ممتنع و نزد عده‌ای دیگر، قبیح است در این صورت دو راه وجود دارد.

۱- اینکه امتناع فصل به اجنبی را بپذیریم که در این صورت، وجه ترکیبی دوم برای این بیت رد می‌شود چرا که این بیت

از عرب فصیح است و عرب فصیح، کلام ممتنع، استعمال نمی‌کند. چونانکه گفته‌اند، فصیح کسی است که فقط کلمه و کلام فصیح استعمال می‌کند و یکی از شروط کلام فصیح، این است که مخالف قاعده نحوی نباشد. بنابراین نظر کوفیون هم اثبات می‌شود. یعنی اصل بر اعتماد است ولی عدم آن هم جایز است (با وجود اینکه کثرت استعمال، با نظر بصره و اصل بر آن است؛ ولی اقلیت استعمال، دلیل بر قبیح بودن آن نیست) ۲- اینکه ما، فصل به اجنبی را قبیح در نظر بگیریم (قبیح چیزی است که نه مخالف قاعده باشد و نه موافق آن) اما ما، مثال‌هایی داریم که فصیح کلام و کلمه قبیح و حتی شاذ استعمال کرده، بنابراین، نمی‌توان گفت که فصیح، قبیح استعمال نمی‌کند ولی حتی بنابراین فرض هم نمی‌توان نظر کوفیون را رد کرد چرا که قاعده «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، تنها برای زمانی است که احتمال ثانوی و استدلال هر دو در یک سطح باشد اما وقتی وجه ثانوی قبیح باشد و در مقابلش وجه اولیه حسن باشد وجه ثانوی، باعث ابطال استدلال نمی‌شود و در نهایت می‌توان آن را قبیح در نظر گرفت با این حساب در نهایت می‌توان استدلال کوفیون را تنها قبیح در نظر گرفت.

در پایان باید گفت که عدم اعتماد مبتدا به نفي و استفهام، قبیح است و در نتیجه می‌توان گفت، صحیح‌ترین نظر، قول مصنف (ابن مالک و سیوطی) است.

بررسی تقدم تركيب بر معنا



محمد حسین نوربخش، طلبه پایه دوم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فیلسوف الدوله امین الدوله)

از فنون موجوده و واجب بر هر صاحب علمی از علوم اهل بیت علیهم السلام فن تجزیه و ترکیب است که دارای قواعد و قوانین مخصوص به خود است. از ابتدایی ترین مباحث تجزیه و ترکیب که بهتر است به آن علم داشت، مبحث تقدم تركيب بر معنا یا برعکس است که باید مورد بحث قرار گرفته شود، در این یادداشت، به بررسی مسئله مهم پرداخته شده است.

در کتاب بهجة المرضیة، جناب سیوطی، در ابتدای بحث مرفوعات، مبتدا را نسبت به شرحی که به کتاب الفیه ابن مالک زده توضیح می دهد و می فرماید:

المبتدا، اسم مجرد من العوامل اللفظیة غیر المزیدة مخبراً عنه.

سپس تمامی قیده‌ها را توضیح می دهد. «والقید الاول: یخرج الاسم فی باب کان و ان

و الثانی: یدخل نحو: «بحسبک درهم»

علی أن شیخنا العلامة الکافیجی یری أنه خبر مقدم و أن المبتدا «درهم» نظراً الی المعنی»

قید اول، همان طور که مشخص است، منظورش مجرد من العوامل اللفظیة است. و قید دوم غیر المزیدة است. همان طور که در متن آمده الثانی: یدخل نحو: «بحسبک درهم»

قبل از اینکه نویسنده وارد مسئله شود به

یک سوال می پردازد که چرا در قید اول گفته یخرج ولی در قید دوم گفته یدخل؟ در جواب این پاسخ گفته می شود که قید دوم، قیدی بر قید اولی است و در اصطلاح می گویند که اینجا «قید القید» شده است. حالا «قید القید» چیست؟ می گوئیم که قید زدن بر یک تعریف، محدوده آن را کوچک می کند، اما قید القید برعکس است و دایره و محدوده آن مسئله را بزرگ تر می کند و این جا هم به همین دلیل، جناب سیوطی «یدخل» گفته است.

جناب سیوطی، مبتدا را این گونه تعریف می کند که مبتدا ۲ حالت دارد که قسم اول مورد بحث ماست، آن هم این است که مبتدا، اسمی است مجرد از عوامل لفظیة که این اسم مجرد از عوامل لفظیة، غیر زائده باشد. و بعد در مثالش می گوید که این قید غیر المزیدة را داخل می کند

مثال هایی شبیه بحسبک درهم را داخل می کند چرا؟

چون از نظر ایشان، حسب مبتدا است ولی در امثال این مثال ها، به مشکلی بر می خوریم که بر سر مبتدا، حرف جر آمده؛ به همین دلیل در آخر قید المزیدة را می آورد که با این قید غیرالمزیدة می توان این مثال ها را داخل کرد. چرا؟ چون در این مثال، این باء، باء زائده است و در قید گفته شده که مجرد است از عوامل لفظیة غیر زائد، پس این طوری عامل لفظیة زائد می تواند بر سر مبتدا بیاید.

پس، از نظر جناب سیوطی حسب مبتدا و درهم خبر است.

اما این نظر خود سیوطی است و در ادامه می آید نظر علامه کافیجی را نیز می گوید که:

«علی أن شیخنا العلامة الکافیجی یری أنه خبر مقدم و أن المبتدا «درهم» نظراً الی المعنی»

نظر علامه کافیجی، دقیقاً برعکس جناب سیوطی است و آن هم، این است که درهم مبتدای موخر و حسب خبر مقدم است.

علامه کافیجی، دلایلی را می آورد:

۱. همان طور که آخر متن آمده «نظراً الی المعنی»؛ اولین دلیلش، این است که ما باید ابتدا معنی کنیم و سپس ترکیب، که به همین دلیل ترکیب او با سیوطی متفاوت است چون سیوطی، ابتدا ترکیب و سپس معنا می کند.

۲. دومین دلیلش این است که می گوید: «درهم» اسم ذات است و حسب معنای حدثی دارد، و همان طور که می دانیم، اسم ذات، مبتدا و حدث، خبر واقع می شود.

اما به دلیل دوم او اشکال وارد است، آن هم، این است که باء زائده را بر اساس ترکیب علامه کافیجی، باید بر سر خبر بگیریم و باء زائد در صورتی بر سر خبر می آید که جمله غیر موجب باشد و این مثال، این طوری نیست. پس همان طور

که بیان شد، مسئله اصلی که موجب اختلاف شده است تقدم تركيب بر معنا است.

یعنی چه؟ یعنی اینکه ۲ قول مشهور وجود دارد در میان علماء نسبت به این موضوع:

۱. ابتدا ترکیب کردن جمله و سپس معنا کردن که نظر جناب سیوطی هم هست.

۲. ابتدا معنا کردن و سپس ترکیب کردن که نظر علامه کافیجی است.

حال، ما با توجه به دلایل و انتقاداتی که این جبهه دارند کدام را انتخاب می کنیم؟

نظر اساتید و اصحاب فن ترکیب، بر این است که در متن عربی، ابتدا باید یک معنای کلی را در نظر گرفت و سپس ترکیب کرد و یک ترجمه دقیق بعد از ترکیب انجام داد. که به نظر، بهترین کار همین روش است.

آموزش مکالمه زبان عربی عراقی ویژه ایام اربعین

مهدی زاهدپویا، دانش آموخته حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فیلسوف الدوله امین الدوله)



موضوع پنجم: خرید سیم کارت و تبدیل ارز

موکبی در مسیر مقدس نجف تا کربلا...

«زائر»

سلام عليكم، گواکُم الله. وین اکو تصریف؟
(سلام عليكم، خد اقوط. صرافی کجاست؟)

و عليكم السلام، هله بیک حبیبی. اطلع عشره عمود لیگدام، تلگه موکب بی صیرفه.
(عليكم السلام، خوش آمدی عزیزم. برو ده تا عمود جلوتر، موکبی پیدا می کنی که صرافی داره)

تسلم ایدک. اذا اريد اُشترتي شريحة اشلون؟
(دستت درد نکنه. اگر بخواهم سیم کارت بخرم چطور؟)

آنی خادَمک. اسئل أبو التصريف، عنده سیم کارت زین.
(نوکرتم. از صرافی پیرس، سیم کارت «زین» داره)

بعد از طی کردن ۱۰ عمود

عفواً، اريد افلوس عراقية. التومان هسه اِزگد سِعره؟
(بیخشید، پول عراقی می خواهم. تومان الان چه قیمتیه؟)

الألف دینار حالياً اِساوي اربعین ألف تومان. اِزگد اُنطیک؟
(هزار دینار فعلاً مساوی چهل هزار تومانه. چقدر بهت بدم؟)

بلا زحمة اُحتاج میث ألف دینار.
(بی زحمت نیاز به صد هزار دینار دارم)

اِنْفَصَل.
(بفرمایید)

شکرا. گلولي اِتبعون شریحه، صحیح؟
(تشکر. به من گفتند که شما سیم کارت می فروشید، درسته؟)

نعم، عنْدته شرائح زین.
(بله، سیم کارت های زین داریم)

اريد وحده. بَس ما یحتاج هوَیة عراقية، صحیح؟
(یدونه می خواهم. فقط اینکه نیاز به شناسنامه عراقی نداره، درسته؟)

صرافی: لا ما یحتاج.
(نه نیازی نداره)

زائر: مُمكن اِنْفعلی یا هه؟
(امکان داره برایم فعالش کنید؟)

صرافی: آنی اِنْخِدمتک.
(من در خدمت هستم)

«خادم موکب:»



زائر: طَبعا سَحن موبایلی خَلصان، اُگدر اُشحتَه؟
(البته شارژ موبایلم تمام شده، می توانم شارژش کنم؟)

صرافی: ماکو مُشکله. های نُقطة اَلکَهْرَباء.
(مشکلی نیست. این پرز برقه)

بلا زحمة اُحتاج میث ألف دینار.
(بی زحمت نیاز به صد هزار دینار دارم)

اِنْفَصَل.
(بفرمایید)

شکرا. گلولي اِتبعون شریحه، صحیح؟
(تشکر. به من گفتند که شما سیم کارت می فروشید، درسته؟)

نعم، عنْدته شرائح زین.
(بله، سیم کارت های زین داریم)

اريد وحده. بَس ما یحتاج هوَیة عراقية، صحیح؟
(یدونه می خواهم. فقط اینکه نیاز به شناسنامه عراقی نداره، درسته؟)

بعد از شارژ گوشی زائر و فعال کردن سیم کارت

هسه اِزگد بی زصید؟
(الان چقدر شارژ داره؟ (شارژ برای پیامک و تماس))

ألفین دینار.
(دوهزار دینار)

اِلاَینترنِت مِثْفَعَل؟ و سَریع یا لا؟
(اینترنت فعاله؟ و سریع یا نه؟)

ای، فَعَلته. اِلاَینترنِت هم سَرعَه زینَه بی.
(بله، فعالش کردم. اینترنت هم سرعت خوبی داره.)

اذا اريد اُحط اِینترنِت اُکثر، شِنو اُسوی؟
(اگه بخواهم اینترنت بیشتری بگذارم، باید چیکار کنم؟)

تَصل علی رَقم اَلشِرکَه و تَنتخب مِن اَلباقات اَلمَوجودة.
(به شماره شرکت زنگ می زنی و هر کدام از بسته های موجود را انتخاب می کنی.)

بصیر تَکتبلی اَلرَقم؟
(میشه شماره را برایم بنویسی؟)

اَکید.
(حتما)

لغات مهم:

موبایل فروشی: مَحَل موبایل

صرافی: تَصْرِيف

اسکناس: وَرَقَه

سیم کارت: شَریحه (البته کلمه «سیم کارت» هم کاربرد دارد)

شناسنامه: هوَیة

پول: فِلوس

شارژ (مکالمه): زَصید

خاموش: مَطْفی

پریز برق: نُقطة اَلکَهْرَباء

شارژ (برق): سَحن

«مقالات»

- بررسی تحلیلی تعریف معرفه و نکره با تطبیق بر علم جنس
- دلالت زمانی فعل امر از نظر صبان
- بررسی ضمیر فصل با تطبیق بر آیه ۵ سوره بقره

بررسی تحلیلی تعریف معرفه و نکره با تطبیق بر علم جنس



محمد امین اللهیاری، طلبه پایه چهارم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته الله علیه (فیلسوف الدوله امین الدوله)

چکیده

معرفه و نکره یکی از مباحث پایه علم نحو است که طبق قواعد مختلفی بیان شده است. با توجه به همین مطلب، معرفه نیازمند تعریفی دقیق است تا در مباحث بعدی کمک کننده باشد و راه ها را هموار سازد. همه نحویون برای ارائه مطالب نیازمند پیش زمینه از معرفه و نکره هستند. اما در تعریف معرفه و نکره اختلاف نظر پدید آمده است. دو دسته اصلی در تعریف معرفه نکره اختلاف دارند، برخی معرفه را اسمی که بعینه وضع شده می دانند برخی به صورت معین وضع شده که تعریف دسته اول صحیح تر است چون معین تنها بر علم دلالت می کند اما بعینه بر تمام معارف دلالت دارد و تعریفی کامل از معرفه این است که علاوه بر این که بعینه وضع شده است تنها کافیهست نزد متکلم مشخص باشد. با تطبیق علم جنس بر تعریف ارائه شد تبیین شد که علم جنس از منظر معنوی نکره است اما از لحاظ لفظی معرفه است.

روش گردآوری در این پژوهش کتابخانه ای و نوع آن توصیفی - تحلیلی است.

کلید واژه

تعریف - معرفه - نکره - معین - بعینه - علم جنس

مقدمه

معرفه و نکره یکی از مباحث اصلی و پایه در علم نحو است که در غالب کتب نحوی ذکر شده است از همین رو دانستن ماهیت معرفه و نحو تشخیص آن از نکره حائض اهمیت است. این موضوع در علم به طور ویژه مورد توجه است زیرا در سایر معارف از اسما خاصه (ضمیر، اسم اشاره و اسم موصول) و یا از غالب خاصی (ذواللام و مضاف به معرفه) استفاده می شود اما چون علم یک اسم ساده است، تشخیص آن از نکره کمی چالش برانگیز است.

حال در پژوهش پیش رو به بررسی ماهیت و تعریف معرفه و بیان اختلافات در تعریف آن پرداخته خواهد شد و در انتها علم را و به طور خاص علم جنس را با یک تعریف جامع و کامل از معرفه تطبیق داده

خواهد شد.

در تعریف معرفه دو دسته از ادبا با یکدیگر دارای اختلاف هستند؛ برخی معرفه را اسمی معین می دانند و برخی معرفه را اسمی که به وسیله آن اسمی دیگر معین می شود می دانند. با این وضع سوالاتی به وجود می آید که پاسخ به آنها لازم است.

معرفه از منظر لغت به چه معناست؟
دسته اول شامل چه افرادی می شود و کدام تعریف را بیان می کنند؟
دسته اول شامل چه افرادی می شود و کدام تعریف را بیان می کنند؟

معنا اصطلاحی علم چیست؟
آیا اختلافی در معنا اصطلاحی علم موجود است؟

علم دارای چند قسم است؟
معنا اصطلاحی علم جنس چیست؟

آیا با اشکالات وارده علم جنس معرفه است؟

اهمیت این مسئله این است که برای مثال اگر در قرآن کریم اسمی معرفه تشخیص داده شود جمله ما بعد آن حالیه خواهد بود اما اگر آن اسم نکره تشخیص داده شود جمله ما بعد وصفیه خواهد بود که در این دو فرض معنا کاملا متفاوت خواهد بود.

واکاوی لغوی معرفه و نکره بررسی لغوی معرفه و نکره در ابتدا یکی از مواردی است که می تواند تاثیر به سزایی در فهم مسئله و نتیجه پژوهش داشته باشد از همین رو در ابتدا بررسی لغوی معرفه و نکره پرداخته خواهد شد.

معرفه مصدر فعل عرف و نکره مصدر فعل نکر بوده اند که سپس اسم جنس برای مصادیق معرفه و نکره قرار داده شده اند که به معنای شناختگی و شناخته بودن و ناشناختگی و ناشناخته بودن هستند.

(فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ۱۱۱/۲ - ۱۱۲) (صبان ۱۴۲۵ ق، ۱/۱۵۰).

بررسی معنا اصطلاحی معرفه و نکره پس از بررسی معنا لغوی حاصل و نتیجه این شد که کلمه معرفه در لغت به معنایی شناخته است. در این بخش تعاریفی از معرفه بیان و اختلاف در تعاریف بررسی خواهد شد.

دلیل عدم بررسی دقیق معنا اصطلاحی نکره بمانند معرفه در این بخش این است که نکره متضاد معرفه است و زمانیکه معرفه به طور دقیق مشخص شود به طبع نکره هم مشخص خواهد شد اما در بعضی مواضع من باب نیاز و وجود تعاریف متفاوت به صورت تفصیل از نکره هم بحصص شده است.

ادبا در تعریف معرفه به سه دسته تقسیم می شوند:

الف) ادبایی که معرفه را یک اسمی که بعینه وضع شده است معرفی کرده اند
ب) ادبایی که معرفه را یک اسمی که

معین وضع شده است معرفی کرده اند
ج) ادبایی که تعریف دیگری برای معرفه ذکر کرده اند

اختلاف اصلی در لفظ معین و بعینه است. این دو لغت شاید در ظاهر فرق چندانی با یکدیگر نداشته باشند اما زمانیکه به معنا دقیق آنها توجه می شود تفاوتی که این دو کلمه برای تعریف معرفه بیان کرده اند بسیار قابل توجه است.

معین که اسم مفعول از ریشه عین در باب تفعیل است به معنای یک شیء مشخص و معلوم است. بعینه هم از ریشه عین است و بآ حرف جر به معنای استعانت است و ه در آخر ضمیر است که به معرفه بر می گردد؛ به معنای به وسیله ی آن مشخص شده است. (طراد، ۲۰۰۹م، ۵۳۹/۱)

حال نکات مثبت و اشکالاتی که به این دو نوع تعریف وارد است بیان خواهد شد تا در انتهای این پژوهش یک تعریفی که کامل، جامع افراد و مانع اغیار باشد ارائه شود. (منتظری مقدم، ۱۳۹۹ش، ۷۱) دسته اول

ادبایی که معرفه را یک اسمی که بعینه وضع شده است بیان کردند و تعداد کمتری نسبت به دسته دوم دارند و عبارتند از:

- زمخشری در کتاب مفصل
- ابن حاجب در کتاب کافیه
- مرحوم رضی در کتاب شرح بر کافیه ابن حاجب
- شیخ بهائی در کتاب فوائد صمدیه
- ملا جامی در کتاب شرح بر کافیه ابن حاجب
- زمخشری

در کتاب مفصل، جناب زمخشری معرفه به این شکل تعبیر می کند «فالمعرفة ما دل علی شیء بعینه» یعنی معرفه چیزی است که برای یک شیء بعینه دلالت دارد. در ادامه هم تنها به بیان اقسام و ترتیب معرفه می پردازد و نکته اضافه

تری به تعریف معرفه اضافه نمی کند. (زمخشری، ۱۹۹۳م، ۲۴۵)

ابن حاجب در کتاب کافیّه برای تعریف نکره ابن حاجب این جمله را ذکر است: «المعرفة: ما وضع لشيء بعينه». چیزی که برای یک شیء که به وسیله معین شدن آن وضع شده است. و نکره را به « النكرة: ما وضع لشيء لا بعينه » تعبیر کرده اند. در واقع همان متضاد معرفه، یعنی به وسیله معین نشدن آن.

(ابن حاجب، ۱۴۳۱ق، ۳۹)

مرحوم رضی در کتاب شرح کافیّه ابتدا تعریف آقای ابن حاجب را می آورند « ما وضع لشيء بعينه » و سپس شرح آن می پردازند. ایشان در ادامه توضیح می دهند که منظور از بعینه این نیست که واضح در حال وضع، یک شیء معین را قصد کرده باشد زیرا اگر اینطور باشد تنها شامل اعلام (علم ها) می شود و دیگر معارف خارج می شوند. (رضی، ۱۳۸۴ش، ۳/۲۳۴)

مرحوم رضی در ادامه تصریح می کند که واضح در حال وضع یک شیء واحد معین را قصد کرده است.

(رضی، ۱۳۸۴ش، ۳/۲۳۵)

شیخ بهایی در کتاب فوائد صمدیه تعریف «إن وضع لشيء بعينه فمعرفة» را برای معرفه ذکر می کنند.

اگر برای یک شیء بعینه (به وسیله مشخص شدن آن) وضع شده است پس در اینصورت معرفه است.

(شیخ بهایی، ۱۳۸۷ش،)

علی خان در حدائق الندیة که شرحی بر فوائد صمدیه است، آقای علی خان تعریف شیخ را به این شکل توضیح می دهند، مراد و منظور این است که باید یک شیء بعینه استعمال شود. در ادامه بیانات خود تصریح می کند که منظور از بعینه

این نیست که شخصی را معین بشود بلکه حاصل استعمال معرفه، اشاره به یک چیز معین می شود. همین امر باعث خارج شدن نکره از این تعریف می شود زیرا نکره واجب است که نزد مخاطب معین باشد اما در معرفه تنها استعمال متکلم شرط است و معین و مشخص بودن نزد مخاطب شرط نیست.

(مدنی، ۱۴۳۱ق، ۷۸)

ملا جامی جناب ملا جامی هم در کتاب شرح خود نظر آقای ابن حاجب در کافیّه را تقریر می کنند اما در ادامه نکته جدیدی بیان می کنند. ایشان بعینه را اینگونه شرح می دهند ذاتش معین و معلوم است نزد متکلم و مخاطب و معهود است بین آن دو یعنی متکلم و مخاطب، پس شیء که هنگام وضع برای آن اسم دارای این نوع معلوم بودن و معهود بودن باشد معرفه است. (ملا جامی، ۱۴۳۰ق، ۲/۱۱۹)

دسته دوم

ادبایی که معرفه را اسمی که معین وضع شده است تعبیر می کنند و عبارتند از:

- عباس حسن در کتاب نحو وافی
- جارم در کتاب نحو واضح
- شرتونی در کتاب مبادی العربیه
- غلائینی در کتاب جامع الدورس العربیه
- یعقوب در کتاب موسوعه النحو و الصرف و الاعراب
- ابو حیان در کتاب هدایه

عباس حسن در کتاب نحو وافی آقای عباس حسن برای تعریف اصطلاحی معرفه این جمله را بیان می کند: « اسم يدل على شيء واحد معين » اسمی که دلالت بر یک شیء معین دارد و اضافه می کند چون معرفه به وسیله اوصاف تمیز داده شده است. (عباس حسن، ۱۳۶۷ش، ۱/۱۸۹) آقای عباس حسن بیان می کند که علامت معرفه این است که چیزی از نوع

خودش در آن مشارکت ندارد. در نکره بلعکس است برای مثال زمانیکه متکلم لفظ « رجل » را به کار می برد بر تمام افرادی که از جنس مرد هستند دلالت دارد و آنها در لفظ رجل با یکدیگر مشارکت دارند در واقع رجل شائع است بین افراد جنسش اما در معرفه اینطور نیست زمانیکه متکلم لفظ « علی » را استعمال می کند یک شخص معین را قصد کرده است. (عباس حسن، ۱۳۶۷ش، ۱/۱۸۸)

جارم

جناب جارم در کتاب نحو واضح برای معرفه این تعریف را ارائه می دهند « نكرة: لا يدل على شيء معين معروف لنا؛ فكلمة كتاب مثلاً نفهم منها أي كتاب لا كتاباً خاصاً، وكذلك كلمة منزل لا تدل على منزل نعرفه بذاته و معرفة: يدل على شيء معين نعرفه كلما ذكر أماننا و لا يختلط في ذهننا بغيره. » (جارم، بیتا، ۱۴۵/۲)

نکره اسمی است که بر شیء معین شناخته شده نزد ما دلالت نمی کند پس از کلمه کتاب یک کتاب خاص برداشت نمی شود و آن کلمه بر شناخت ما از ذاتش دلالت نمی کند؛ معرفه اسمی است که بر شیء معین که نزد ما شناخته است دلالت دارد و زمانیکه معرفه استعمال می شود ذهن ما به غیر آن خلط پیدا نمی کند و به سمت چیز دیگری نمی رود.

جناب جارم هم همان تعریف را ذکر کرده اند اما با یک قید اضافه « معروف لنا » در تعریف نکره و « نعرفه » در تعریف معرفه که به معنا شناخته بودن است.

شرتونی

در کتاب مبادی العربیه هم به همین مضمون تعریفی برای معرفه ذکر شده است. « ألمعرفة كل اسم يدل على معين ». آقای شرتونی تنها به ذکر تعریف اکتفا کرده و توضیحات اضافه تری را ارائه نکرده است. در تعریف نکره همین جمله را بصورت منفی بیان کرده یعنی اسمی که

بر معین دلالت نمی کند.

(شرتونی، ۱۳۸۷ش، ۴۱/۱)

غلائینی

در کتاب جامع دروس العربیه هم آقای غلائینی تنها به بیان یک تعریف اکتفا کرده و در ادامه به بیان انواع معارف و تربیشان پرداخته است.

« المعرفة: اسم دل على معين. كعمر و دمشق و أنت. و النكرة: اسم دل على غير معين: كرجل و كتاب و مدينة. » (غلائینی، ۱۴۲۵ق، ۱۱۰)

یعقوب

« معرفة: هي اسم يدل على معين ». جناب یعقوب در ادامه یک تقسیم بندی جدیدی را نیز برای معرفه ارائه می دهند:

• تام: معرفه ای که به خود در دلالت کامل بر معین مستقل است. مانند: علم، ضمیر متکلم و...

• ناقص: معرفه ای که برای دلالت مامل بر معین نیازمند و محتاج به چیز دیگری است. مانند: اسم موصول، اسم اشاره و... (یعقوب، ۱۹۹۸م، ۶۳۴) ایشان نکره را اسمی که بر معین دلالت ندارد و معرفی می کنند و در ادامه بیان می کنند که دلیل عدم دلالتش بر معین شیوع بین افراد زیاد مشابه خودش در حقیقت است و اینکه آن اسم نکره بر تمام آن افراد صدق می کند.

در کتاب موسوعه علامت نکره قبول الف و لام تعریف و یا صلاحیت قبول کرد این نوع الف و لام بیان شده است.

در این کتاب تصریح شده که جمل و افعال هم در حکم نکره هستند؛ این مسئله جای بحث دارد اما در این پژوهش نمی گنجد که از این مسئله بحث شود، هدف در این پژوهش چیز دیگری است.

(یعقوب، ۱۹۹۸، ۶۳۵)

ابوحیان

« معرفة: [و هو] اسم وضع لشيء معين و نكرة: [و هو] ما وضع لشيء غير معين، نحو: «رجل» و «فرس» ». (ابوحیان، ۱۳۸۴ش، ۱۷۷)

این دسته تعاریف جدیدی را ارائه می دهند و یک مفهوم دیگری را از معرفه می رسانند اما برخی در توضیحات شان به معین هم اشاره ای داشته اند اما در تعریف ذکر نکرده اند. ایشان به نسبت دو دسته دیگر دارای کثرت نیز هستند. عبارتند از:

- ابن مالک در کتاب الفیه
- ابن هشام در کتاب قطر الندی
- ابن عقیل در کتاب شرح بر الفیه
- سیوطی در کتاب بهجة المرصیه
- ناظر الجیش در کتاب شرح تسهیل
- صبان در کتاب حاشیه بر الفیه
- ابن عصفور در کتاب شرح جمل
- مبرد در کتاب المقتضب

ابن مالک
نكرة قابل أُل مؤثرا أو واقع موقع ما قد ذكرا
و غیره معرفة کهم و ذی و هند و ابني و الغلام و الذی
نکره اسمی است که قابلیت آن را دارد ال بگیرد که در آن تاثیر بگذارد در واقع یعنی آن را معرفه کند و یا واقع شود در موقع چیزی که گاهی ذکر می شود و غیر از آن معرفه است مانند هم و ذی و هند و ابني و الغلام و الذی (سیوطی، ۱۴۴۰، ۴۲)

ابن عقیل
جناب ابن عقیل، بیت الفیه برای تعریف معرفه و نکره که در سطر بالا ذکر شد را اینگونه شرح می دهند:

نکره اسمی است که ال قبول می کند و ال در آن اسم تاثیر می گذارد یعنی در واقع آن را معرفه می کند.

(ابن عقیل، بی تا، ۸۶/۱)
سیوطی
سیوطی نیز تعریف جناب ابن مالک را تفسیر و به شرح آن می پردازند. (سیوطی،

« لم یحدّ المصنّف المعرفة و استغنی عن ذکرها بذکر أنواعها، و لا النكرة؛ لأنه لما حصل أنواع المعرفة بالعد بین أن النكرة ما عدا ذلك » (ناظر الجیش، ۱۴۲۸، ۸/۱، ۴۲۹)

(نكرة قابل أُل مؤثرا) فيه التعريف كرجل و فرس و شمس و قمر (أو واقع موقع ما قد ذكرا) أي ما يقبل أُل، و ذلك كذی بمعنى صاحب، و من و ما فی الشرط و الاستفهام خلافا لابن کیسان مع المغایرة و قد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغایرة (صبان، ۱۴۲۵، ۱۵۱/۱)

« النكرة كل ما علق في أول أحواله على الشیاع في مدلوله. و المعرفة كل ما علق في أول أحواله على أن یخصّ مسماه ». (ابن عصفور، ۱۴۱۹، ۲/۲۳۶)

ایشان نکره را اصل و معرفه را فرع می دانند. سپس یک نشانه برای تشخیص معرفه و نکره بیان می کنند و آن اینکه رب (حرف جر) بر سر نکره می آید اما بر معرفه نمی آید. (ابن هشام، ۱۳۸۴، ۱۶۴)

جناب مبرد معرفه را یک اسم خاص معرفی می کنند. « فمن المعرفة الاسم الخاص؛ نحو: «زید»، و «عمرو»؛ لأنك إنما سمّيته بهذه العلامة؛ لیعرف بها من غیره. ». و دلیلش را اسم گذاری به این علامت می داند تا از دیگران شناخته شود. (مبرد، ۱۴۲۰، ۴/۵۱۸)

تعریف جامع و کامل
باتوجه به تعاریفی که ذکر شد چند سوال وجود دارد.

۱. معرفه اسمی است که معین و وضع شده است یا بعینه وضع شده است؟
باتوجه به استدلال هایی که دسته اول آوردند معرفه اسمی است که بعینه وضع

۲. همانطور که بیان شد معرفه باید یک اسم معین باشد اما برای مثال شما نام علی را در یک مجلسی استعمال می کنید و دست بر قضا تمام افراد حاضر نام شان علی است آیا باز هم علی معرفه است؟

جواب این سوال مثبت است چون در معین بودن لازم در ذهن مخاطب هم معین باشد و تنها معین بودن نزد متکلم کافیت می کند.

با این جمع بندی تعریفی کامل از معرفه به این شکل می شود: ما وضع فی قصد متکلم لشیء بعینه

۱. ضمیر ۲. علم ۳. اسم موصول ۴. اسم اشاره ۵. ذواللام ۶. مضاف به معرفه ۷. نکره مقصوده

در ترتیب معارف اختلاف است اما اکثرا ضمیر را در ابتدا معرفه ترین اسم و پس از آن علم را معرفه ترین اسم می دانند.

باتوجه به اینکه تعریف دسته اول مورد قبول واقع شد تعریف جناب ابن حاجب برای علم تعریف دقیقی است.

« العلم ما وضع لشیء بعینه غیر متناول غیره بوضع واحد ».

علم اسمی است که وضع شده است برای یک شیء به وسیله مشخص شدن آن شیء که در وضع واحد، در یک وضع برای غیر از آن در دسترس نیست و تنها دلالتش بر آن شیء است. (ابن حاجب، ۱۴۳۱، ۳۷)

مرحوم رضی در شرح این تعریف می گویند « غیر متناول غیره » سایر معارف را خارج می کند به دلیل تناول به وضع یعنی معین بودن. (رضی، ۱۳۸۴، ۳/۲۴۵)

این تعریف را سید علی خان در حدائق (مدنی، ۱۴۳۱، ۷۹)، سیوطی در (سیوطی، ۱۴۳۲، ۳۶) و ابوحنان در هدایه (ابوحنان، ۱۳۸۴، ۱۷۷) نیز ذکر می

برخی از ادبا تعریف دیگری نیز ارائه می دهند که آن نیز قابل قبول است « علم اسم معین بدون قرینه است » در واقع باقی معارف هر کدام با قرینه معین شده اند برای مثال ضمیر به قرینه مرجع ضمیر و یا اسم اشاره به قرینه مشار الیه، موصول به وسیله صله و ...

بررسی معنا اصطلاحی علم جنس
علم جنس اسمی است که وضع شده است برای یک ماهیت و حقیقت معین در ذهن و با کل افراد جنسش انطباق دارد. (رضی، ۱۳۸۴، ۳/۲۴۵)، (مدنی، ۱۴۳۱، ۸۱)، (ملا جامی، ۱۴۳۰، ۲/۱۲۰) (عباس حسن، ۱۳۶۷، ۱/۳۶۶)، (غلائینی، ۱۴۲۵، ۸۷)، (ابن هشام، ۱۷۱)

با تعریفی که از معرفه و علم جنس ارائه شد این شبهه به وجود می آید که آیا علم جنس معرفه است یا نکره است؟ در جواب باید بیان کرد که طبق نظر غالب ادبا علم جنس از لحاظ معنوی نکره است و دلیلش هم این است که معرفه بر شیء دلالت می کند مشخص و معین باشد اما علم جنس بر مصادیق مختلفی دلالت دارد و از لحاظ لفظی معرفه است چون زمانیکه در قرآن کریم و استعمالات عرب تامل می شود فهمیده می شود که علم جنس معرفه در نظر گرفته شده است. (سیوطی، ۱۴۳۲، ۴۶)، (عباس حسن، ۱۳۶۷، ۱/۳۶۷)، (غلائینی، ۱۴۲۵، ۸۷)، (رضی، ۱۳۸۴، ۳/۲۴۵)

کلمه معرفه یکی از مصادر فعل عرف است که سپس به اسم جنس تبدیل شده است. اما معنای اصطلاحی معرفه با معنای لغوی آن تفاوت دارد هنگامی که به بررسی تعریف معرفه از نظر ادبا مختلف پرداخته می شود حاصل امر این می شود که ادبا در تعریف معرفه به سه دسته تقسیم می شوند دسته اول ادبایی که معرفه را اسمی که بعینه وضع

شده است می دانند و دسته دوم معرف را اسمی مه معین وضع شده است می دانند و دسته سوم هم تعاریف دیگر ارائه می کنند. با بررسی تعاریف دسته اول و دوم این نتیجه حاصل می شود که تعریف دسته اول تعریف بهتری است چون معین تنها دلالتش بر علم است اما بعینه شامل سایر معارف نیز می شود و لازم نیست معرفه در نزد مخاطب نیز معین باشد و معین بودن نزد متکلم کفایت می کند و « ما وضع فی قصد متکلم لشیء بعینه » به عنوان تعریف جامع و کامل مورد قبول است. برای تکمیل این نتایج علم جنس با تعریف ذکر شده تطبیق داده می شود و حاصل امر این است که علم جنس دارای دو بعد و دو منظر است، از منظر معنوی نکره است چون بر شیء معین دلالت ندارد و شامل تمام افراد جنسش می شود اما از منظر لفظی معرفه است.

فهرست منابع

۱. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۳۸۴ ش)، «الهدایه فی النحو»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ج ۱، چ ۱
۲. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۲۰ق)، «اسرار العربیه»، بیروت: شرکت دار الأرقم بن أبیالأرقم، ج ۱، چ ۱
۳. ابن جنی، عثمان بن جنی، (۱۴۲۹ق)، «الخصائص»، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۳، چ ۳
۴. ابن حاجب، عثمان بن عمر، (۱۴۳۱ق)، «الکافیة فی علم النحو و الشافیة فی علم الصرف»، قاهره: مکتبه الآداب، ج ۱، چ ۱
۵. ابن عصفور، علی بن مؤمن، (۱۴۱۹ق)، «شرح جمل زجاجی»، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۲، چ ۱
۶. ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن، (بی تا)، «شرح ابن عقیل»، بی جا، بی نا، ج ۱، چ ۱
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۱، چ ۱

۸. ابن هشام، عبد الله بن یوسف، (۱۳۸۴ش)، «شرح شذور ذهب فی معرفه الکلام العرب»، تهران: دار الکوخ، ج ۱، چ ۱
۹. ابن هشام، عبد الله بن یوسف، (۱۴۲۷ق)، «شرح قطر الندی و بل الصدی»، قم: ذوی القربی، ج ۱، چ ۴
۱۰. اعلم شنتمری، یوسف بن سلیمان، (۱۴۲۵ق)، «النکت فی تفسیر کتاب سیبویه و تبیین الخفی من لفظه و شرح آیاته و غریبه»، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱، چ ۱
۱۱. برکات، ابراهیم ابراهیم، (۱۴۲۸ق)، «نحو العربی»، قاهره: دار النشر للجامعات، ج ۱، چ ۱
۱۲. جارم، علی، (بی تا)، «النحو واضح فی قواعد اللغه العربیه»، بی جا، بی نا، ج ۲، چ ۱
۱۳. جامی، عبد الرحمن بن احمد، (۱۴۳۰ق)، «شرح ملا جامی علی متن الکافیة فی النحو»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲، چ ۱
۱۴. حسن، عباس، (۱۳۶۷ش)، «نحو وافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعه»، تهران: ناصر خسرو، ج ۱، چ ۲
۱۵. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، (۱۳۸۴ش)، «شرح رضی علی الکافیة فی النحو»، تهران: مؤسسه الصادق (ع)، ج ۳، چ ۱
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۹۹۳م)، «المفضل فی شرح اییات المفضل»، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ج ۱، چ ۱
۱۷. سیبویه، عمرو بن عثمان، (۱۴۱۰ق)، «الکتاب»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۱، چ ۳
۱۸. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (۱۴۳۰ق)، «البهجة المرضیه علی ألفیه ابن مالک»، قم: اسماعیلیان، ج ۱، چ ۱
۱۹. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (۱۴۳۲ق)، «جمع الجوامع فی النحو»، قاهره: مکتبه الآداب، ج ۱، چ ۱
۲۰. شرتونی، رشید، (۱۳۸۷ش)، «مبادی

- العربیة فی الصرف و النحو»، قم: دار العلم، ج ۱، چ ۳
۲۱. شیخ بهائی، محمد بن حسین، (۱۳۸۷ش)، «الفوائد الصمدیه»، قم: نهانندی، ج ۱، چ ۹
 ۲۲. صبان، محمد بن علی، (۱۴۲۵ق)، «حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیه ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی»، بیروت: المکتبه العصریه، ج ۱، چ ۲۳
 ۲۳. طراد، مجید، (۲۰۰۹م)، «معجم المفصل فی المترادفات فی اللغة»، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱، چ ۲۴
 ۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، «العین»، قم: مؤسسه دار الهجره، ج ۲، چ ۲۵
 ۲۵. غلائینی، مصطفی، (۱۴۲۵ق)، «جامع دروس العربیه: موسوعه من ثلاثة أجزاء»، بیروت: دار الکوخ، ج ۱، چ ۲۶
 ۲۶. مبرد، (۱۴۲۰ق)، «المقتضب»، بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۴، چ ۱
 ۲۷. مدنی، سید علی خان، (۱۴۳۱ق)، «الحدائق ندية»، قم: ذوی القربی، ج ۱، چ ۲۸
 ۲۸. منتظری مقدم، محمود، (۱۳۹۹ش)، «درآمدی بر علم منطق»، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه، ج ۱، چ ۳
 ۲۹. ناظر الجیش، محمد بن یوسف، (۱۴۲۸ق)، «شرح تسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد»، قاهره: دارالسلام، ج ۱، چ ۱
 ۳۰. یعقوب، امیل، (۱۹۹۸م)، «موسوعه النحو و الصرف و الاعراب»، بی جا: بی نا، ج ۱، چ ۱

دلالت زمانی فعل امر از نظر صبان

امیر سیهر مقدم، طلبه پایه چهارم حوزه علمیه آیت الله حق شناس رحمته (فیلسوف الدوله امین الدوله)



چکیده

عضی از افعال ماهیتاً قادر به دوگانگی در زمان نیستند تا در تفسیر و استنباط آن‌ها مشکلی پیدا نشود؛ در این مقاله یکی از اقسام فعل به نام امر از حیث جزئی (زمان) مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ میان علمای نحو در زمان فعل امر، نزاعی برقرار است که علما در این باره اختلاف دارند تعدادی از علما همانند جناب ناظر الجیش، جناب صبان و جناب مبرد ملاک را وقوع حدث بیان کردند؛ لیکن فرمودند مستقبل و برخی دیگر مثل جناب جرجانی و جناب ذهنی تهرانی ملاک را طلب کردن بیان کردند؛ لیکن فرمودند حال، که نظر علمایی که فرمودند مستقبل تصدیق شده. این مقاله به روش کتابخانه ای نگاشته شده است.

کلید واژه

زمان - فعل - امر - حال - مستقبل

مقدمه

انسان های اولیه نمی توانستند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و به مرور زمان ارتباط گیریشان رشد پیدا کرد تا حدی که با الفاظ ارتباط برقرار می کردند و از این رو زبان های مختلف پدید آمد و یکی از زبان های بسیار دقیق زبان عربی ست که زبان دین اسلام است از آنجا که هر زبانی قواعد مخصوص به خودش را دارد زبان عربی نیز قواعدی دارد که مبدأ این قواعد را امیر المومنین بیان کرده اند که فرمودند «الکلمة : اسم و فعل و حرف» کلمه سه قسم است اسم و فعل و حرف است (سیوطی، ۱۴۲۸ق: ۲/۳۰) و بعد جناب ابو الأسود دوئلی ساختار های کلی قواعد عربی را بیان کردند و علمای دیگر استعمالات عرب را بررسی کردند آنهایی که اختلافی بود در استعمالات را استثنا

یا تبصره قواعد مطرح کردند و آنهایی که مشترک بود را قواعد ادبیات عرب بیان کردند با توجه به فرمایش امیر المومنین که کلمه رابه سه قسم است فعل اسم و حرف تقسیم کردند یکی از اقسام فعل ماضی، مضارع و امر است عده ای گفتند که زمان فعل امر حال است عده ای دیگر فرمودند مستقبل است و نویسنده در این مقاله به دنبال جواب مطلوب هست که زمان فعل امر، حال است یا مستقبل. لازم به ذکر است که این مقاله جهت طلاب و دانشجویان ادبیات عرب قابل بهره مندیست.

زمان

۰۱- معنای لغوی زمان

زمان از ریشه ی زمن در تعابیر مختلفی بیان شده است و به معنای «لقلیل وقت و کثیره» وقت کم و وقت زیاد است

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳/۵۶۸) (زیبیدی، ۱۳۸۵ق: ۱۸/۶۰۴)

حال اگر همین ماده به باب های مختلفی برده شود معنا تغییر می کند مثلاً این ماده اگر به باب افعال برده شود «أزمن: طال علیه الزمان» معنای طولانی شدن زمان برای کسی است (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۳/۱۵۹) (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ۷/۳۷۶) باید در این جادقت شود که وقت مترادف زمان نیست در حقیقت «مقدار من الزمان» است به بخشی از زمان وقت میگویند (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۹/۱۸۹) (زبیدی، ۳۸۵ق: ۱/۵۳) (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ۵/۲۰۰) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۰۷)

۰۲- معنای اصطلاحی زمان

زمان یک تعریفی دارد که عقل هم نمی تواند به نتیجه مطلوبی برسد و این بحث در فلسفه بیان شده است که به آن پرداخته می شود.

از دیدگاه علمایی مانند علامه طباطبایی، زمان عبارت است از «الزمان الذی ینطبق علیه الحركة نوعاً من الانطباق» زمان چیزیست که حرکت نوعی از انطباق بر آن منطبق می شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۱)

تعریف اصطلاحی وقت هم عبارت است از «هو الهيئة الحاصلة للشیء من نسبه الی الزمان» هیات حاصل برای شیئیست از نسبت آن به زمان، باید به این نکته توجه داشت که حوادث به آرامی در طول زمان واقع می شوند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۱) امیر المومنین علی (علیه السلام) نیز در حدیثی به این نکته اشاره فرموده بودند «الفرصة تُمّر مرّ السحاب فانتبهزوا فرصّ الحَیْر» فرصت چون ابر به سرعت می گذرد پس فرصت های کار خوب را غنیمت شمردید (نهج البلاغه: حکمت ۲۰) زمانی که فرصت ها می گذرد حوادثی اتفاق می افتد اگر این فرصت ها غنیمت شمرده شود حوادث مطلوبی در طول زمان رخ می دهد.

۰۳- اقسام زمان

از امیر المومنین علی (علیه السلام) حدیثی در بالا نقل شد. در آن حدیث از جهت دیگر اقسام زمان بیان شده است وقتی فرمودند فرصت ها مانند ابر به سرعت می گذرد دلالت بر ماضی دارد وقتی میگوید فرصت های خیر را غنیمت بشمارید یعنی در حال غنیمت شمرده شود تا در آینده حوادث خوبی اتفاق بیفتد. علما هم این مطلب را صدق کرده اند که «الزمن ثلاثة أنواع: ماضی، حاضر، مستقبل» زمان یا ماضی ست یا مضارع است یا امر. (ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق: ۱/۱۳۶) (شرتونی، ۱۳۸۷ش: ۱/۱۲) (رضی، ۱۳۸۴ش: ۱/۳۰)

فعل

۰۴- معنای لغوی فعل

در کتب متعددی معنای لغوی فعل اشاره شده است از جمله زیبیدی در کتاب تاج العروس من جواهر القاموس بیان کرده است «حکمت الانسان» یا در کتاب لسان العرب این گونه نگاشته شده است «کنایة عن کل عمل متعده او غیر متعده» کنایه از هر کار متعدد و غیر متعدد را میگویند (زیبیدی، ۱۳۸۵ق: ۱۵/۵۸۳) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۵۲۸)

در وزن هر فعل یا اسم هم که از ماده ی فعل استفاده می کنیم بخاطر این هست که معنای حرکت انسان را می دهد (کارکردن) مثل اکل یعنی خورد. خوردن دلالت بر انجام شدن کاری دارد پس بر وزن فعل می آید مانند این مثال ها (کشمیری، ۱۳۹۵ش: ۱/۷۲)

۰۵- معنای اصطلاحی فعل

در این بخش به یکی از اقسام کلمه که فعل است پرداخته می شود. جناب رضی در شرح بر کافیه ابن حاجب فرمودند «کلمة الدلالة علی معنی فی نفسها مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة» فعل کلمه ایست معنای مستقلى دارد و به یکی از زمان های سه گانه دلالت میکند وقتی گفته می شود معنای مستقل یعنی همان وقوع کار یا حالت یا به عبارت دیگر وقوع

حدث منظور است (رضی ، ۱۳۸۴ش: ۱۳۰) (محمد الخطیب ، ۱۴۲۴ق: ۹۹) ایت الله سید محمد حسینی در کتاب المنصورية الصرف و نحو فرمودند «الفعل ما اقترون بزمن» فعل کلمه ایست که اقتران به زمان دارد (حسینی ، ۱۴۲۰ق: ۱) یا در نظر دیگری بیان شده است «والفعل کلمة تسند أبدأ قابلة لعلامة فرعية المسند اليه» فعل کلمه ایست که مسند واقع میشود و علامت فرعی مسند اليه را دارد (ناظر الجیش: ۱۴۲۸ق: ۱۵۴/۷)

جناب ناظرالجیش از دیدگاه جایگاه فعل بررسی کرده است نه از حیث زمان ، باید به این نکته توجه داشت که طبق تعاریف بالا کلماتی مانند «أمس و غذا» دلالت بر زمان می کنند اما دلالت بر وقوع کار یا حالت نمی کنند پس بنا بر این جزو تعریف فعل به حساب نمی آید یا بالعکس کلماتی مانند «خروج» که دلالت بر کار یا حالت دارند (وقوع حدث) اما دلالت بر زمان ندارند .

۲۶- اقسام فعل براساس معلوم و مجهول فعل از یک جهت به دویخش معلوم و مجهول تقسیم می شود که به تعاریف هریک از آنها پرداخته می شود. فعل معلوم: «ما ذَكَرَ فاعله وأَسْنَدُ إليه» چیزیست که ذکر می شود فاعلش و اسناد پیدا می کند به آن (أسمر، ۱۴۱۸ق: ۳۳۰) در کتاب (المعین فی التصریف) هم همین نکته بیان شده است «هو الفعل الذي ذكر فاعله» آن فعلی ست که فاعلش ذکر شده است .

در مورد کلام جناب راجی الأسمر که فرمودند اسناد پیدا می کنند یعنی مسند که فعل است به مسند اليه که فاعل نسبت داده می شود به رابطه ی فعل و فاعل رابطه ی اسنادی گویند.

فعل مجهول: «ما يذكر فاعله في الكلام» فعلی ست که ذکر نمی شود فاعلش (غلائینی، ۱۴۲۵ق : ۱۷۵۰) در کلام جناب حسن حمد هم همین نکته را می فرمایند «هو الفعل الذي حذف

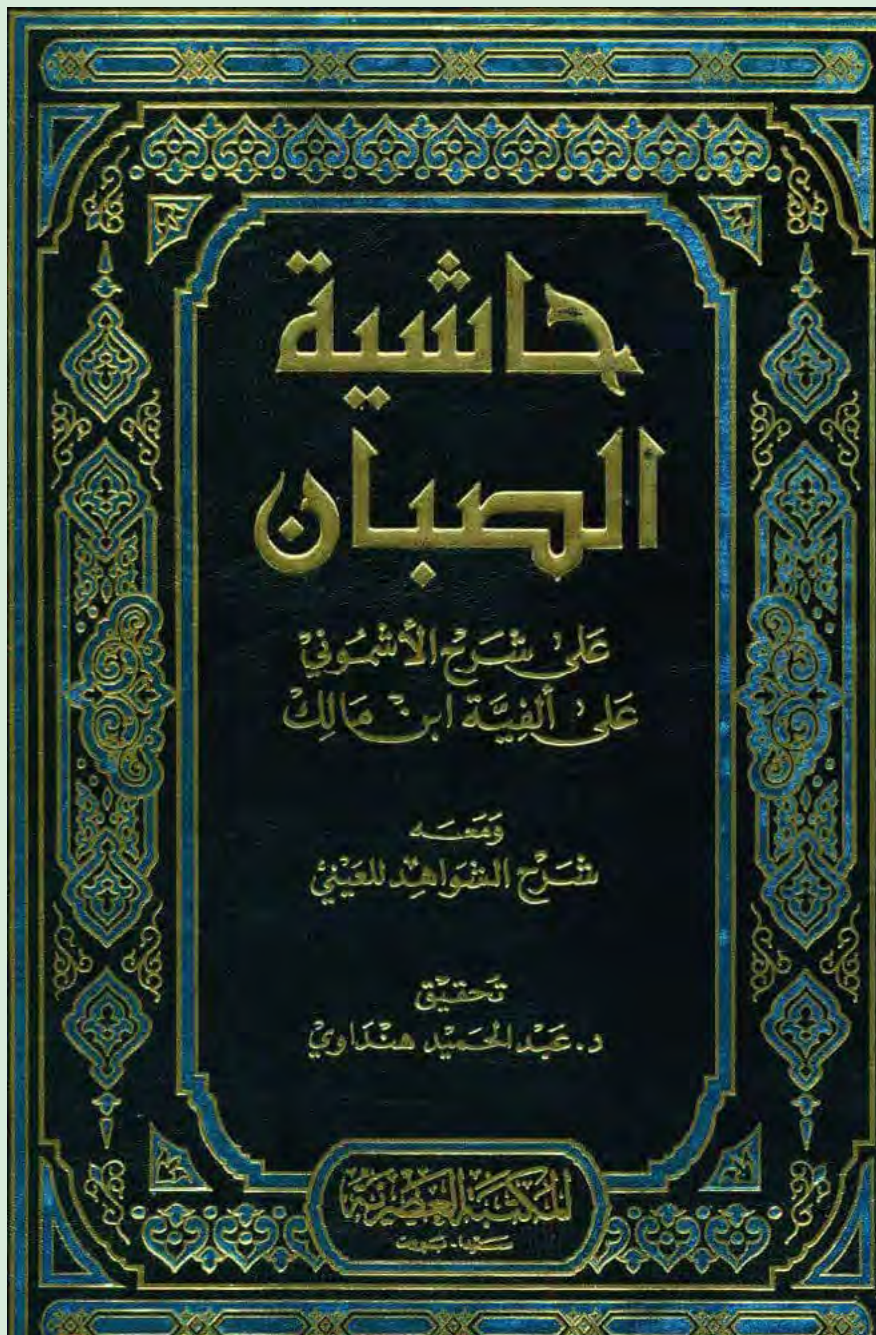
فاعله لسبب ما أسند ما ينوب عنه» کلمه ایست که فاعلش به سبب چیزی حذف می شود و به چیزی که نیابت می کند از آن اسناد داده می شود. (حسن حمد، ۱۴۲۱ق: ۱۰) در کتاب (المعجم المفصل فی نحو العربی) بیان شده است «هو الاسم المرفوع الذي أسند إليه فعل تام مجهول» آن اسم مرفوعیست که فعل تام مجهول به آن اسناد پیدا می کنند (بابتی ، ۱۴۱۳ق: ۲۱۰/۹۲)

غرض از حذف فاعل در فعل مجهول چیست ؟ «لغرض من الأغراض: إِمَّا لِلإيجاز، إعتقادا على ذكاء السامع وإمَّا للعلم به وإمَّا للجهل به وإمَّا لتحقیره و.....» یا برای مختصر گویی است به دلیل اعتماد به هوش سامع یا به دلیل اینکه مخاطب به آن علم دارد همچنین به دلیل این که مخاطب در جهل بماند ایضا به دلیل تحقیر کردن کسی برای مثال گفته نمی شود ابن ملجم امیر المومنین علی علیه السلام را کشت گفته می شود «قُتِلَ امیر المومنین علی (علیه السلام)» کشته شد امیر المومنین تا ابن ملجم تحقیر شود .

۷- ضمیر و انواع آن از آنجایی که ضمیر متصل مرفوعی در صیغ فعل ذکر شده به بررسی آن پرداخته می شود. ابتدا باید مقدمه ای مطرح شود تا با ضمیر و اقسام ضمیر آشنایی بیشتری پیدا شود.

ضمیر: آن چیزیست که برای غایب و مخاطب و متکلم است. (یعقوب ، ۱۹۹۸م: ۴۲۵)

جناب ذهنی تهرانی در کتاب (المباحث النحویة شرح سیوطی) اقسام ضمیر را فرموده است که دو قسم از آنها را اصلی و ما بقی را فرعی بیان کرده است قسم اول ضمیر غایب و حاضر، قسم دوم ضمیر متصل و منفصل برای ضمیر متصل هم سه قسم است مرفوعی، منصوبی، مجروری و برای ضمیر منفصل دو قسم است مرفوعی و منصوبی که هر کدام از اینها ۱۴



واجب است ضمیر آنها مستتر باشد و صیغه ی او فعل ماضی و مضارع جایز است ضمیر مستتر یا اسم ظاهر آورده شود (یعقوب ، ۱۹۹۸م: ۴۲۵ و ۴۲۶)

۰۸- تفاوت اسم و فعل تفاوت فعل و اسم فقط در معنا نیست در لفظ هم هست پس از این روز دو حیث

صیغه دارد (ذهنی تهرانی، ۱۳۸۸ش: ۱۷۲۰۰) در این بخش ضمیر متصل مرفوعی محل بحث هست که برخی از افعالی که بارز یا مستتر هستند بیان میشود همه ی افعال بارز هستند مگر تعدادی از آنها یا استتار آنها جواز نیست یا وجوبی ست صیغه ی ۷ فعل امر و ۷ و ۱۳ و ۱۴ فعل مضارع

لفظی و معنوی مورد بررسی قرار می گیرد. ویژگی های معنوی: اسم مقتدرن به زمان نیست، ولی فعل مقتدرن به زمان است (رضی، ۱۳۸۴: ۳۰/۱) (ابن انباری، ۱۴۲۰: ۳۹)

ویژگی معنوی: اسم الف لام و تنوین می تواند بپذیرد ولی فعل قادر به پذیرش نیست (ابن انباری، ۱۴۲۰: ۳۹) (فعل می تواند (قد) (سین) (سوف) بر سرش داخل شود اما اسم این ویژگی را ندارد (ابن انباری، ۱۴۲۰: ۴۰) و همچنین به آخر بعضی از افعال نون تاکید اضافه می شود (ناظرالجیش، ۱۴۲۸: ۱/۱۶۷)

۰۹- مبنی یا معرب بودن افعال قبل از بیان کردن اینکه چه افعالی معرب هستند و چه افعالی مبنی به تعریف آنها پرداخته میشود

معرب: فعلی است که اگر عوامل نصب یا جزم در ابتدایش داخل شود منصوب یا مجزوم می شود (حسن حمد، ۱۴۲۱: ۸) مبنی: فعلی است که اگر عوامل نصب یا جزم در ابتدایش داخل شود قادر به منصوب شدن یا مجزوم شدن نیست (حسن حمد، ۱۴۲۱: ۸)

تمامی افعال مضارع معرب هستند (حسن حمد، ۱۴۲۱: ۸) (عباس حسن، ۱۴۲۲: ۱/۷۴) (خراسانی، ۱۴۲۷: ۲۱) تمامی افعال ماضی و امر مبنی هستند (عباس حسن، ۱۴۲۲: ۱/۷۴) (خراسانی، ۱۴۲۷: ۲۱)

البته صیغ مفردی مضارع هم در صورتی که به آن نون تاکید اضافه شود یا به آن نون تاکید انانث اضافه شود مبنی می شود. (خراسانی، ۱۴۲۷: ۲۱)

۱۰- بناء فعل در بناء فعل هم اختلافیست بین بصریون و کوفیون. بصریون می گویند بناء فعل ثلاثی و رباعی ست که هر کدام به مجرد و مزید تقسیم می شوند. ثلاثی مجرد مثل: عَلِمَ و ثلاثی مزید مثل: أَعْلَمَ و در رباعی مجرد مانند زَلَزَلَ و در رباعی مزید تَزَلَزَلَ؛ اما مکتب کوفیون این را قبول

ندارند و بیش از سه حرف را ثلاثی مزید می دانستند (ابن انباری، ۱۴۲۸: ۲/۶۵۴) و نکته ی مهمی که در این بخش وجود دارد این است که چرا بناء فعل خماسی نیست؟؟؟ جناب رضی در این باره می فرماید «لم یبن من الفعل خماسی، لأنه إذن یصیر ثقیلاً» از فعل، خماسی ساخته نمی شود زیرا اگر فعل خماسی بشود سنگین است (رضی، ۱۴۰۲: ۱/۹)

۱۱- مبدأ فعل در مبدأ فعل بین بصریون و کوفیون اختلاف هست جناب ابن انباری در (کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف اختلاف) را بیان می کند «ذهب الکوفیون إلی أن المصدر مشتق من الفعل و ذهب بصریون إلی أن الفعل مشتق من المصدر» بصریون می گویند فعل از مصدر گرفته شده است کوفیون نیز می گویند مصدر است که از فعل گرفته شده است (ابن انباری، ۱۴۲۸: ۱/۱۹۰)

۱۲- اقسام فعل از نظر زمان فعل اقسام متعددی دارد در این بخش به اقسام فعل از نظر زمان پرداخته می شود؛ که به سه دسته تقسیم میشود ماضی و مضارع و امر (صلاح بن علی، ۱۴۲۴: ۲/۹۰۵) (رضی، ۱۳۸۴: ۱/۳۰) (حسن حمد، ۱۴۲۱: ۸) (عبدالوهاب، ۱۳۹۸: ۳/۵) (ابو الفداء، ۱۴۲۰: ۲/۶ و ۳/۹) در این بخش مثال هایی از آیات مبارکه ی قرآن کریم آورده میشود «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (قطعاً ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم) این دلالت بر زمان ماضی دارد (یوسف: ۲) «وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قسم به قلم و آنچه) می نویسند این آیه دلالت بر مضارع دارد (قلم: ۱) «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله» (ای کسانی که ایمان آوردید تقوایی خدا را پیشه کنید) دلالت بر امر میکند. (احزاب: ۷۰)

۱۲- معنای لغوی امر اولین چیزی که باید به بحث های اصل پرداخته شود معنای لغوی آن است

برای مثال علم صرف به معنای دگرگونی ست. (این منظور، ۱۴۱۴: ۹/۱۸۹) از همین معنای دگر گونی مبدأ بحث شروع می شود پس بنابراین به معنای لغوی باید پرداخت. امر را در کتب مختلف لغت «نقیض النهی» بیان کرده اند یعنی مخالف نهی (فراهیدی، ۱۴۲۱: ۸/۲۹۷) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۲۷) (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۲۰۷) (زبیدی، ۱۳۸۵: ۶/۳۱) (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱/۱۳۷) پس بنابراین این دو واژه در مقابل هم قرار دارند در کتب فقهی اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر عیناً مخالف یکدیگر است.

۱۳- معنای اصطلاحی امر در این بخش به یکی از اقسام فعل پرداخته می شود که امر است. امر را تقریباً تعابیر نزدیک به هم فرمودند برای مثال حملاوی در کتاب (شذا العرب فی فن الصرف) بیان کرده است «ما یطلب به حصول الشیء بعد الزمن التکلم مع دلالتة علی الطلب» فعلیست که به وسیله ی آن بعد از زمان تکلم حصول چیزی طلب میشود. (حملاوی، ۱۳۴۰: ۱۸) یا در کتاب (المنصوریة الصرف والنحو) این گونه بیان شده است «>> هو فعل یدل علی طلب شیء» << آن فعلی ست که دلالت می کند بر طلب چیزی (حسینی، ۱۴۲۰: ۷۸) یا در (کتاب المعین فی التصریف) بیان شده است «فعل یدل علی الطلب» فعلی ست که دلالت می کند بر طلب (حسن حمد، ۱۴۲۱: ۹) همچنین در کتاب (مراج الارواح) این گونه بیان شده است «یطلب بما الفعل عن الفاعل» بوسیله ی آن فعل از فاعل طلب می شود (احمد بن علی، ۱۴۳۰: ۱۵۸) امر هم که به سه ساختار غایب، مخاطب و متکلم تقسیم می شود که این تعاریف بر هر سه ساختار صدق شده است و همچنین نکته ی بسیار مهم این است که امر از فعل مضارع گرفته می شود (احمد بن علی، ۱۰۸: ۱۴۳)

در ضمن از این مطلب می توان نتیجه گرفت نهی هم همان طلب کردن است منتها نه از جهت مثبت بلکه از جهت منفی. یک نکته قابل توجه این است که جناب حمید جزایری در کتاب دانش صرف بیان کردند، امر فعلی ست که با ساختار خود در طلب وقوع حدث در زمان آینده دلالت می کند این که گفته شد با ساختار خود. مثلاً وقتی بیان می شود «رحمک الله» یعنی خداوند تو را مورد رحمت قرار دهد. این جا معنای طلب فهم شد اما ساختار آن ماضی ست پس به این فعل ماضی گفته می شود (جزایری، ۱۳۹۹: ۷۶)

۱۴- اختلاف علما در زمان امر در دو فصل گذشته مقدمه ای مطرح شد که عبارت بود از شناخت فعل و شناخت زمان. بخش اصلی مسئله در این بخش قرار دارد، نویسنده از خوانندگان محترم خواستار این ست که به این مطلب اهم توجه را داشته باشند.

جناب صبان فرمودند که «زمن فعل الأمر مستقبل هو باعتبار الحدث المأمور به أما باعتبار الأمر و الطلب فحال» زمان فعل امر به اعتبار وقوع کار (حدث) مستقبل است و اما به اعتبار طلب کردن حال است. (صبان، ۱۴۲۵: ۱/۸۶) در اینجا باید به این نکته توجه داشت که نظر جناب صبان مستقبل است، فقط از حیث جزئی این مسئله را بیان کرده است؛ در کتاب (شذا العرب فی فن الصرف) زمان فعل امر را آینده بیان کردند. (حملاوی، ۱۸۹۴: ۱۸) در کتاب (شرح الملوكی فی التصریف) به این بحث پرداخته است «زمن الأمر استقبال» زمان فعل امر را آینده دانسته است (ابن صائغ، ۱۳۹۳: ۳/۴۸) در کتاب (المقتضب) هم جناب میرد در این باره بیان کرده اند زمان فعل امر آینده است. (میرد، ۱۴۲۰: ۱/۱۲۰) در کتاب (نزهة الطرف فی علم الصرف) نیز بیان شده زمان فعل امر آینده است. (جلالی حسینی، ۱۳۸۱: ۶۹) جناب عباس حسن نیز در

کتاب (نحو وافی) بیان کرده اند: «زمن الأمر مستقبل» زمان امر آینده است. (عباس حسن، ۱۴۲۲ق/۱۶۱) تعدادی از بزرگان، زمان فعل امر را حال دانسته اند همچنین در کتاب اساس الصرف جناب آقای ذهنی تهرانی آمده است که زمان فعل فقط حال است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۳ش: ۸۷) در کتاب (مفتاح فی الصرف) نیز بیان شده «مادل علی الزمان الآتی» فعل امر فعلی است که بر زمان حال دلالت میکند. (جرجاجی، ۱۴۰۷ق: ۵۴). به این دلیل حال بیان کردند که ملاک را برای زمان فعل امر طلب کردن قرار دادند؛ برای مثال وقتی به فردی گفته میشود << اذهب >> (برو) در همین لحظه که طلب رفتن بیان می شود حال است. بنابراین تعدادی از علما ملاک را طلب کردن دانستند و عده دیگری از علما ملاک را وقوع حدث دانسته اند. از آنجایی که ملاک در بیان زمان افعال تحقق کار است لیکن زمان فعل امر مستقبل است. نتیجه گیری

باتوجه به این که علما در باره ی زمان فعل امر نظر واحدی نداده بودند اختلافاتی در این زمینه پیش آمده بود و به مطالعه ی کتب گوناگون پرداخته شد و نظرهایی در این زمینه یافت شد و ادله صحیحی به اثبات رسید که بدین شرح است، ملاک برای زمان هر فعلی تحقق آن است (وقوع حدث) برای مثال وقتی گفته می شود << ضرب >> (زد) در زمان حال گفته می شود ولی وقوع آن گذشته است بدین ترتیب زمان فعل ماضی گذشته بیان می شود لیکن زمان فعل امر، مستقبل است.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۲)ق، «اسرار العربیة»، بیروت: دارالأرقم، ج ۱
- ۴- ابن انباری، عبدالرحمن ابن محمد، (۱۴۲۸ق)، «الإنصاف فی مسائل

- الخلاف بین النحویین»، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۱
- ۵- ابن صائغ، یعیش بن علی، (۱۳۹۳ق)، «شرح الملوکی فی التصریف»، حلب: المكتبة العربية، ج ۱
- ۶- ابن فارس، (۱۳۹۹ق)، «معجم المقاییس اللغة»، بیروت، دارالفکر، ج ۱
- ۷- ابن مسعود، احمد بن علی، (۱۴۳۰ق) «مراحوالارواح»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۱
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، «لسان العرب»، بیروت: دارصاد، ج ۱۳
- ۹- ابوالفداء، اسماعیل بن علی، (۱۴۲۰ق)، «کتاب الکناش فی فنی النحو والصرف»، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۲
- ۱۰- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، «تهذیب اللغة»، بیروت: دار احياء التراث العربی، ج ۱۳
- ۱۱- اسمر، راجی، (۱۴۱۸ق)، «المعجم المفصل فی علم الصرف»، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱
- ۱۲- بابتی، عزیزه فوال، (۱۴۱۳ق)، «المعجم المفصل فی النحو العربی»، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۲
- ۱۳- جرجانی، عبدالقاهر بن عبد الرحمان، (۱۴۰۷ق) «مفتاح فی الصرف»، بیروت: موسسه الرسالة، ج ۱
- ۱۴- حسن، عباس، (۱۴۲۲ق)، «نحوالوافی»، ته ران، ناصر خسرو، ج ۱
- ۱۵- حسینی جلالی، محمد تقی، (۱۳۸۱ق) «نزهة الطرف فی علم الصرف»، قم: سلسال ج ۱
- ۱۶- حسینی خراسانی، قاسم، (۱۴۲۷ق)، «القواعد النحویة»، قم: مکتب التخطيط، ج ۱
- ۱۷- حسینی، محمد، (۱۴۲۰ق)، «المنصوریة فی النحو والصرف»، بیروت: مرکز رسول اعظم، ج ۱

- ۱۸- حمد، حسن، (۱۴۲۱ق)، «المعین فی التصریف»، بیروت: عالم الکتب، ج ۱
- ۱۹- حملاوی، احمد، (۱۳۴۰ق)، «شذالعرف فی فن الصرف»، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۱
- ۲۰- خطیب، عبداللطیف محمد، (۱۴۲۴ق)، «المستقصی فی علم التصریف»، کویت: دارالعربة ج ۱
- ۲۱- ذهنی تهرانی، محمد جواد، (۱۳۸۸ش)، «المباحث النحویة شرح سیوطی»، قم: وجدانی ج ۱
- ۲۲- ذهنی تهرانی، محمد جواد، (۱۳۶۳ش)، «اساس الصرف»، قم، حاذق، ج ۱
- ۲۳- رضی الدینی استرآبادی، محمد بن حسن، (۱۳۸۴ش)، «شرح الرضی علی الکافیة»، تهران: موسسه امام صادق ج ۱
- ۲۴- رضی الدینی استرآبادی، محمد بن حسن، (۱۴۰۲ق)، «شرح شافیه ابن حاجب»، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج ۱
- ۲۵- زبیدی، محمد بن محمد، (۱۳۸۵ق)، «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالهدایة، ج ۱۳
- ۲۶- سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، (۱۴۲۸ق)، «الاشباة والنظائر فی النحو»، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۲
- ۲۷- شرتونی، رشید، (۱۳۸۷ش) «مبادی العربی فی الصرف و النحو»، قم: دارالعلم ج ۱
- ۲۸- صبان، محمد بن علی، (۱۴۲۵ق)، «حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة بن مالک و مع شرح الشواهد للعینی»، بیروت: المكتبة العصرية، ج ۱
- ۲۹- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱)ق، «بداية الحكمة»، قم: موسسه نشر اسلامي، ج ۱
- ۳۰- عبدالوهاب، (۱۳۹۸ش)، «التصری ف»، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه، ج ۱
- ۳۱- غلائینی، مصطفی، (۱۴۲۵ق)، «جامع الدروس العربی»، بیروت: دارالکوخ، ج ۱

- ۳۲- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۸ق) «کتاب العین»، بیروت: موسسه اعلمی، ج ۷ و ۵
- ۳۳- کشمیری، عبدالرسول، (۱۳۹۵ش)، «صرف کار بردی» تهران: نصاب، ج ۱
- ۳۴- مبرد، (۱۴۲۰ق)، «المقتضب»، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱
- ۳۵- المهدي، صلاح بن علی، (۱۴۲۴ق)، «النجم الثاقب شرح کافیه ابن حاجب»، صنعا: موسسه امام زید بن علی، ج ۲
- ۳۶- ناظرالجیش، محمد بن یوسف، (۱۴۲۸ق)، «شرح التسهیل المسمى تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد» قاهره: دارالاسلام، ج ۱
- ۳۷- یعقوب، امیل، (۱۹۹۸م)، «موسوعة النحو والصرف والاعراب»، بی جا: بی نا، ج ۱
- ۳۸- جزایری حمید (۱۳۹۹ش) << دانش صرف >> تهران: نصاب ج ۵

بررسی ضمیر فصل با تطبیق بر آیه ۵ سوره بقره

آیدین معتمد، طلبه پایه چهارم حوزه علمیه آیت الله حق شناس (فلسوف الدوله امین الدوله)



چکیده

در دنیا زبان های گوناگونی وجود دارد و در هر زبان تعدادی کلمه است، که مطالب را کوتاه کرده و از تکرار جلوگیری می کند. از این قبیل کلمات در زبان عربی وجود دارد که سبب اختصار کلام می شود و به آن ضمیر می گویند؛ یکی از اقسام ضمیر، ضمیر فصل است فایده این ضمیر این است که جمله بعدش را تاکید می کند و از تشخیص اشتباه این که کلمه بعد، خبر است یا نعت جلوگیری می کند، در قرآن نیز این نوع از ضمیر ذکر شده است اما بر سر نقش آن و فایده آن اختلاف است، نگارنده این مقاله سعی بر این داشته تا نظر ادبا را جمع آوری کرده و به یک نتیجه مطلوبی برسد، نقش ضمیر فصل در قرآن مبتدا برای کلمه بعد است چون نمی شود ضمیر صفت اسم ظاهر باشد. فایده این نوع ضمیر هم لفظی و هم معنوی است به عبارتی هم باعث تمییز بین این که کلمه ما بعد صفت است یا خبر می شود و هم تاکید کلمه ما بعد را می کند.

لازم به ذکر است که این مقاله به روش کتابخانه ای تدوین شده است.

کلیدواژه

قرآن - ضمیر - فصل - عماد - تاکید - قطع - بقره ۵

مقدمه

در زبان عربی برای منتقل کردن مطالب از جمله استفاده می شود، جمله از کلمه تشکیل شده است و شامل اسم و فعل و حرف است، حرف ساختار زیادی ندارد و معنای مستقلی هم ندارد اما وقتی در جمله استفاده شود معنای متناسب با جمله را می گیرد. فعل معنای مستقلی دارد و با یکی از زمان های سه گانه همراه می شود (گذشته، حال، آینده)، و اما اسم معنای مستقلی دارد ولی همراه زمان های سه گانه نمی آید، ولی اسم از لحاظ اعراب پذیری به معرب و مبنی تقسیم می گردد از لحاظ عمل کردن به عامل و مهمل تقسیم می شود و از لحاظ شناخته بودن یا نبودن به معرفه و نکره تقسیم شده است، معرفه انواعی دارد که یکی از انواعش ضمیر است و خود ضمیر شامل دو قسم بارز و مستتر است، بارز شامل متصل و منفصل می شود و خود منفصل دو قسم دارد اولین قسمش ساده دومین قسمش فصل، به این نوع از ضمیر ضمیر فصل میگویند

از این نوع از ضمیر در قرآن به کاربرده شده مانند آیه شریفه
 أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۵) البقره
 آنانند که از سوی پروردگارشان بر [راه] هدایت اند و آنانند که رستگارند
 بررسی معنای ضمیر و فصل
 معنای ضمیر: از نظر لغوی ضمیر دارای معنای است که بعضی از لغویون آن را پنهان میدانند از جمله آقای فراهیدی که اینگونه نقل میکنند «الضمیر: الشيء الذي تُضمِره في ضمير قلبك» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۵/ص ۱۱۸) منظور وی از این متن این است که، ضمیر یعنی پنهان
 معنای فصل: آقای فراهیدی بر این معتقداند که «فصل ما بین کل شیئین حدٌ بینهما» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۳/ص ۱۹) منظور وی از این متن این است که، فصل یعنی جدای بین دو چیز، مرزی بین آن دو چیز و ادبای دیگر هم بر این نظراند مانند ابن منظور و ابن درید و ازهری و صاحب
 (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱/ص ۵۲۱)



(ابن درید، ۱۹۸۸ق: ج ۲/ص ۸۹۱)
 (ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۳/ص ۲۶۹)
 (صاحب، ۱۴۱۴ق: ج ۲/ص ۳۰۵)
 و منظر قرشی در مورد معنای لغوی فصل بر این است که «فصل الشيء فضلاً: قطعه و ابانه» (قرشی، ۱۳۷۱ق: ج ۵/ص ۱۸۰)
 منظور وی از این متن این است که، فصل یعنی بریدن و جدا کردن
 و آقای موسی هم نظرشان همین است (موسی، ۱۴۱۰ق: ج ۱/ص ۲۴۱)
 و منظر مرتضی زبیدی در مورد معنای لغوی فصل بر این است که «فصل: لغوی فصل بر این است که «الفضل: الحاجز بین الشئیئین، كما في المُحكَّم» (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۵/ص ۵۸۹)
 منظور وی زبیدی از این متن این است که، فصل یعنی حائل بین دو چیز مانند حکم و بعضی از ادبا نگاهشان از همانند این است از جمله
 فیروزآبادی و بستانی
 (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ج ۳/ص ۵۸۹)
 (بستانی، ۳۷۵ش: ص ۶۶۵)
 و قول آقای مصطفوی در مورد معنای لغوی فصل بر این است که «فصل:

کلمة صحیحة تدل علی تمییز الشیء من الشیء و إبانته عنه. یقال فَصَلْتُ الشیء (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ج ۹/ ص ۱۰۴) منظور وی از این متن این است که، فصل یعنی لفظ صحیحی که دلالت بر تشخیص یک چیز از یک چیز و روشن ساختن از آن دارد. می گویند چیزی را به فصل جدا کردی
 باتوجه به بررسی های که شد در مورد معنای لغوی ضمیر و فصل به این نتیجه رسید شد که ضمیر یعنی پنهان و فصل یعنی جدا کردن
 تفاوت فصل با قطع در زبان های دنیا بعضی از کلمات اند که معنای مترادفی دارند و در زبان عربی که زبان کاملی است بعضی کلمات از لحاظ معنای متشابه هم هستند ولی خورده تفاوتی دارند و در زبان عربی فصل با فرق معنای متشابهی دارد ولی تفاوتی باهم دارند، که آقای عسکری تفاوت فصل با فرق را اینگونه تعریف میکنند «أن الفصل هو القطع الظاهر و لهذا یقال فصل الثوب و القطع یكون ظاهراً و خافياً كالقطع فی الشیء المملق المموه و لا یقال لذلك فصل حتی یبین أحد المفصولین عن الآخر، و من ثم یقال فصل بین الخصمین اذا ظهر الحق علی أحدهما فزال تعلق أحدهما بصاحبه فتبایننا و لا یقال فی ذلك قطع، و یقال قطعه فی المناظرة لأنه قد یكون ذلك من غیر أن یظهر و من غیر أن یقطع شغبه و خصومته» (عسکری، ۱۴۰۰ق: ص ۱۴۴)
 منظور وی از این متن این است که، قطع دو نوع است یک ظاهر یک مخفی فصل قطع ظاهر است یعنی آشکار است و دیده می شود مثل لباس که جدا شدنش را میبینی اما قطع مخفی است، آن چیزی است که نمیبینی مثل بریدگی در چیز چسبنده که دید نمیشود
 بررسی معنای اصطلاحی ضمیر و ضمیر فصل معنای لغوی ضمیر و فصل در گذشته

بحث شدش و حال معنای اصطلاحی ضمیر و فصل را بررسی میشود؛ ضمیر را عباس حسن اینطور بیان میکنند که غرض از ضمیر اسم جامدی است که بر غائب یا مخاطب یا متکلم که از نظر جنس (مذکر یا مؤنث) یا تعداد (مفرد یا مثنی یا جمع) دلالت میکند.
 و هر ضمیری یک مرجع ضمیری دارد، ضمیر از لحاظ جنس و تعداد با مرجع خود مطابقت میکند. (عباس حسن، ۱۳۶۷ش: ج ۱/ ص ۱۹۶)
 معنای اصطلاحی ضمیر فصل: ضمیر فصل از دیدگاه غلائینی بر این است که ضمیر فصل را ضمیر فصل نامیدند چون شبیه ضمیر است و حرفی است که باعث میشود مخاطب بین خبر بودن اسم ما بعدش یا صفت بودن اسم ما بعدش شک نکند و متوجه این بشود که اسم ما بعدش خبر است به خاطر این به این ضمیر جدای هم گفتند و بعضی از علما ضمیر فصل را رکن میدانند (غلائینی، بی تا: ص ۹۵) و از دیدگاه بعضی از علما ضمیر فصل فقط مربوط به جمله خبری است از جمله آقای امین شیرازی (امین شیرازی: ۱۳۷۱ش: ص ۴۵)
 قول آقای عباس حسن در مورد ضمیر فصل اینگونه است بصریون به آن ضمیر عماد هم میگویند، و قائل بر این نظراند که یک ستون است و بین صفت بودن یا خبر بودن ما بعد تشخیص میدهد. (عباس حسن، ۱۳۶۷ش: ج ۱/ ص ۲۲۰)
 ویژگی های ضمیر و ضمیر فصل
 ویژگی های ضمیر: ضمیر بعلاوه معنای لغوی و اصطلاحی اقسامی هم دارد، به قول عباس حسن ضمیر دو نوع است یک بارز مانند هو و هی، دوم مستتر مانند ضمیر هو که داخل فعل ضرب است و خود بارز هم تقسیم میشود به دو نوع متصل مانند کافی که متصل به فعل یضربک است و منفصل مانند انتم، هما که واضح در جمله دیده میشود و محل اعراب ضمیر بارز پنج نوع است،

اولی مرفوعی (متصل) دومی مرفوعی (منفصل) سومی منصوبی (متصل) چهارمی منصوبی (منفصل) پنجمی مجروری (متصل) و محل اعراب ضمیر مستتر دو نوع است اولی مرفوعی و جوبی دومی مرفوعی جوازی (عباس حسن، ۱۳۶۷ق: ج ۱/ ص ۲۱۱)
 ویژگی های ضمیر فصل: یکی از ویژگی های ضمیر فصل شرایط آن است که شروط ضمیر فصل از نظر آقای صفای بر این است که ضمیر فصل شش تا شرط دارد که دوتای آن مربوط به کلمه قبل از ضمیر فصل است و دوتای آن مربوط به شروط مربوط به ماقبل بر این است که کلمه ما قبل از ضمیر فصل مبتدا باشد یا در اصل (سابقاً مبتداً) باشد مانند آیه ۵ سوره بقره **أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (۵) که در اینجا هم (ضمیر است و ماقبلش که اولئك است مبتدا است، یا سابقاً مبتدا بود و توسط ناسخی نسخ شده مانند آیه **تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ** (المزمل/ ۲۰)
 در وقوع ضمیر فصل «هو» بعد از مبتدای منسوخ- هاء ضمیر- توسط فعل قلبی «تجد» است که مبتدا سابق را هم اکنون به عنوان مفعول اول و خبر سابق «خیرا» را به عنوان مفعول دوم نصب داده است و «عند الله» متعلق به فعل «تجدوه» است. و مثال دیگر برای وقوع ضمیر فصل بعد از کلمه ای که در اصل مبتدا بوده و هم اکنون توسط ناسخ نسخ شده است، قول امیر المؤمنین علیه السلام درباره ارزش و جایگاه قرآن است:
«و اعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا یغش» «نهج البلاغه، ۱۳۸۷ق: ۲۵۲» خطبه ۱۷۶
 هو بعد هذا اومده که هذا در اصل مبتدا بوده اما الان اسم ان است و الناصح خبر ان است و الذی صفت برای الناصح است معنای خطبه: «و بدانید که همانا

این قرآن موکدا نصیحتکنندهای است که خیانت نمکند».
 و شروط مربوط به ما بعد ضمیر فصل این است که اولاً آن اسم در اصل یا خبر باشد ثانیاً آن اسم یا معرفه باشد، مانند آیه شریفه: **مانند آیه **أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (الأعراف/ ۱۵۷)**
 و یا نکره ای مانند معرفه در عدم قبول دخول الف و لام باشد، مانند **أَفْعَل** تفضیل که دارای «من» لفظاً و یا تقدیراً است و در اصل نکره است و چون الف و لام نمیتواند قبول کند، همانند اسم معرفه در این مورد است، مانند کلمه «خیرا» در آیه شریفه: **«تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ»** مزمل ۲۰
 زیرا «خیرا» که **أَفْعَل** تفضیل است بعد از آن «من» در تقدیر است زیرا **أَفْعَل**، تفضیل سه شکل استعمالی دارد یا با الف و لام و یا به صورت مضاف و یا با «من» است که در اینجا چون نه ذواللام و نه مضاف است بنابراین با «من» تقدیراً استعمال شده است.
 و شرط معرفه: شرط کلمه ای که بعد ضمیر فصل می آید که معرفه است باید اسم باشد همانطور که در مثال های گذشته دیده شد و باید دانست که خود معرفه سه قسم است اولی فعل دومی حرف سومی هم اسم شرطی که برای معرفه مابعد ضمیر ذکر شده این است که معرفه قبول الف و لام نمی کند پس معلوم میشود که اسم است و شامل فعل و حرف نمیشود، برای انحصار آن در اسمیت گفته شد: «**شرط الذی کالمعرفة أن یکون اسماً**» تا آن دو قسم خارج شود
 و دو شرط مربوط به خود ضمیر فصل اولی ضمیر فصل باید به صورت ضمیر مرفوع منفصل باشد، مانند آیه شریفه: **كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ** (المائدة/ ۱۱۷)
 مثال: «زید ایاه الفاضل» جایز نیست زیرا ضمیر به صیغه ضمیر منفصل منصوب است. ضمیر فصل واجب

است مطابق اسم قبل از خود در تعداد و جنس و غیاب و حضور باشد، مانند آیه شریفه: **أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** «الأعراف/ ۱۵۷» که ضمیر فصل «هم» هم در تعداد و هم در جنسیت مطابق اسم قبل «اولئك» است، بنابراین مثال «كنت هو الفاضل» جایز نیست زیرا ضمیر فصل مطابق اسم قبل (ضمیر مرفوع مفرد مخاطب) نیست بلکه ضمیر منفصل مفرد غائب است (صفایی، ۱۳۸۷ش: ج ۴/ص ۱۵۷-۱۶۲) دومین بحثی که پیرامون ضمیر فصل است فایده و ارزش کلامی ضمیر فصل است که فائده ضمیر فصل عبارتی سه امر است که یکی لفظی و دو امر دیگر معنوی است فایده لفظی آن عبارت است از اینکه ضمیر فصل باعث میشود که مخاطب در اشتباه نیافتد در تشخیص اسم ما بعد ضمیر فصل که آیا خبر اسم ما قبل ضمیر فصل است یا صفت اسم ما قبل ضمیر فصل مانند آیه شریفه: **أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** «الأعراف/ ۱۵۷» اگر ضمیر فصل هم نبود توهم ایجاد میشود که آیا المفلحون خبر اولئك است یا یکی از توابع (صفت، بدل، عطف بیان). و به این ضمیر فصل ضمیر عماد هم میگویند یعنی تکیه‌گاه و باعث میشود اون ابهامی که در کلام بود بین خبر بودن اسم مابعد ضمیر فصل یا یکی از توابع بودن اسم مابعد ضمیر فصل برطرف بشود حالا دو نکته در اینجا مطرح است یک اینکه اکثر نحویون تنها این فایده را برای ضمیر فصل میدانند که اشتباه است چون دو فایده معنوی هم دارد دومین نکته هم این است که اکثر نحویون نظرشان این است که ضمیر فصل تمییز میدهد بین خبر بودن اسم مابعد ضمیر فصل یا صفت بودن آن ولی این هم اشتباه است چون بعضی موارد است که تمییز میدهد بین خبر بودن اسم مابعد با تابع بودن اسم بعد و تابع بهتر است چون برخی موارد صفت نمی شود مانند آیه شریفه: **كُنْتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ** «المائدة/

۱۱۷» در اینجا الرقیب نمیتواند صفت از ضمیر کنت بیاید چون الرقیب اسم ظاهر است و نمیتواند صفت از ضمیر بیاید بلکه میشود اسم ظاهر از ضمیر متصل بدل بیاید اما شرطی دارد اون هم این که بدل از کل و یا بدل اشتمال و یا بدل کل از کل باشد که اینجا نیست پس بنابر این الرقیب خبر کان و منصوب است و انت فایده اش معنوی است (صفایی، ۱۳۸۷ش: ج ۴/ص ۱۶۴، ۱۶۳) دومین فائده برای ضمیر فصل این است که از لحاظ معنوی است که باعث تاکید کلام می باشد و آقای سیوطی از کسای هستش که در کتاب **مجمع الهموع** این نظر را دارد ضمیر فصل هرگز با الفاظ تاکید باب توابع جمع نمیشود چون اجتماع موکدات کراهت دارد و تحصیل حاصل است به همین جهت استعمال «زید نفسه هو الفاضل» جایز نیست زیرا ضمیر فصل با لفظ تاکید باب توابع نفس در يك جا جمع شده است. و به همین جهت که ضمیر فصل موجب تاکید میشود، کوفیون نام این ضمیر را «دعامة» یعنی «موکدة» نیز نامگذاری کرده‌اند زیرا این ضمیر «یدعم به الکلام» یعنی «یقوی و یوگد به الکلام» میباشد. (صفایی، ۱۳۸۷ش: ج ۴/ص ۱۶۴) (سیوطی، بیتا: ج ۶۸/۱) و آقای ابن هشام هم نظرشان این است (ابن هشام، بی تا: ج ۴۹۶/۲) و عرفان حسن سه فایده برای ضمیر فصل ذکر میکنند یک اینکه تخصیص مانند آیه شریفه **أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ** وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۰۴) که اینجا ضمیر فصل هو نشان دهنده این است که فقط خداوند توبه بندگان را می بخشد

دومین فایده ضمیر فصل این است که تاکید میکند تخصیص را مانند آیه شریفه **وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ صَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَن لَمْ يَلْجَأْ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا** إِنَّ

اللَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۱۸) در اینجا محققان گفته اند که خداوند بسیار توبه پذیر و مهربان است که در آیه التواب افاده تخصیص دارد و الف و لام اش نشان دهنده تخصیص است

سومین فایده برای ضمیر فصل این است که جدا سازی و تمییز بین خبر و صفت است مانند «العالم هو العامل بعلمه» که معنای این میشود دانشمند آن است که به علمش عمل کند

(عرفان حسن، ۱۳۸۸ش: ج ۱/ص ۱۰۱) برخی از ادبا قائل بر این نظرند که ضمیر فصل برای حصر کردن می آید از جمله امین شیرازی (امین شیرازی، ۱۳۷۱ش: ص ۴۵)

سومین فائده ضمیر فصل همانند فائده دومی معنوی است و بیانگر این است که مضمون و معنای اسم بعد، مختص برای اسم بعد است و بسیاری از علمای علم بلاغت و بیان تنها همین را فائده ضمیر فصل میدانند (صفایی، ۱۳۸۷ش: ج ۴/ص ۱۶۴) زمخشری در تفسیر آیه شریفه **أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** «البقرة/ ۵» هرسه فائده ضمیر فصل را بیان میکند اولین فائده ضمیر فصل دلالت بر این نکته دارد که اسمی که بعد از آن مآید خبر برای اسم قبل است و صفت برای آن نمیشود و دومین فایده آن تاکید کلام است سومین فائده حتمیت و ایجاب اینکه ارزش و فایده مسند- که در آیه شریفه فلاح و رستگاری است- ثابت برای مسندالیه- که متقین در آیه است- میباشد و برای غیر از آن نمیشود (زمخشری، بی تا: ج ۴۸/۱)

سومین بحث پیرامون ضمیر فصل اعراب آن است که بعضی ها میگویند محلی از اعراب دارد و بعضی ها نظرشان بر این است که محلی از اعراب ندارد (صفایی، ۱۳۸۷ش: ج ۴/ص ۱۶۵) بعضی از علمای نحو از جمله شمس الدین و عبد الغنی و راجحی بر این نظرند که

ضمیر فصل محلی از اعراب ندارد و مبنی بر فتح است (شمس الدین، بی تا: ص ۷۳) (عبد الغنی، بی تا: ص ۱۶۷) (راجحی، بی تا: ص ۴۶)

انواع ضمیر فصل اولی زید هو المجتهد: زید: مبتدا مرفوعی که علامت ضمه به طور ظاهر در آخر کلمه است هو: ضمیر فصلی است که مبنی بر فتح است و محلی از اعراب ندارد المجتهد: خبر مرفوعی و علامتش ضمه ظاهر در آخر کلمه (که ضمیر فصل میان مبتدا و خبر اومده) کنا نحن المجتهدین: کنا: جز افعال ناقصه و فعل ماضی صیغه دو و اسمش هم الف است که ضمیر مبنی بر ضمه است نحن: ضمیر فصلی که مبنی بر ضمه و محلی از اعراب ندارد المجتهدین: خبر کان و منصوب است به یا و جمع مذکر سالم است (فصل بین کان و خبر کان) ظننتک انت زید: ظننتک: ظنن جز افعال قلوب است و ماضی صیغه چهارم است و ت اسمش است و ضمه است و ک مفعول اول است و منصوب است انت: ضمیر فصل مبنی بر فتح است و محلی از اعراب ندارد زید: مفعول دوم ظنن و منصوب است و منصوب است (دعکور، بی تا: ۲۳)

چهارمین بحث پیرامون ضمیر فصل وجه ترکیبی آن است در مورد وجه ترکیبی آن بر سر آیات نظرهای است در آیه شریفه **كُنْتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ** «المائدة/ ۱۱۷» در اینجا دو نظر وجود دارد یک اینکه ضمیر فصل باشد دوم اینکه تاکید ضمیر متصل در کنت در اینجا الرقیب خبر کنت است و منصوب و نمی شود گفت که الرقیب خبر انت باشد چون خبر در حالت عادی (در حالی که یکی از نواسخ بر سرش آمد باشد اسمش را برای خود میکند و خبرش را هم برای خود میکند و اعراب خود را بر آن ها عارض میکند مثلاً افعال ناقصه که یکی از نواسخ است مبتدا را اسم خود کرده

و مرفوع میکنند و خبرا خبر خود کرده و منصوب میکنند) مرفوع است ولی اینجا الرقیب منصوب است این آیه همانند آیه شریفه **وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ** «الصفات/ ۱۶۵» که در نحن اینجا هم دو نظر در مورد ضمیر فصل وجود دارد اول اینکه مبتدا برای خبر الصافون کل جمله خبر برای آن باشد دوم اینکه ضمیر فصل باشد در اینجا نمی شود گفت که نحن تاکید باشد چون اجتماع دو تاکید مکروه است پس بنابر این نمی شود گفت که ضمیر فصل تاکید برای ضمیر متصل آن باشد؛ از دیدگاه آقای برکات گاهی لام بر سر ضمیر فصل داخل میشود مانند **إِن هَذَا لَهُوَ الْقَصُّ الْحَقُّ آل (عمران ۶۲)** (برکات، بی تا: ج ۱/ ص ۲۶۸) در مثال های از قبیل «أنت أنت الفاضل» که ضمیر انت دوم در موردش سه نظر است اول اینکه مبتدا باشد و خبرش الفاضل باشد و کل جمله هم خبر برای انت اول باشد دومین نظر تاکید انت اول باشد و الفاضل خبر آن باشد سومین نظر این است که ضمیر فصل باشد و انت اول مبتدا باشد و الفاضل هم خبر آن باشد و مثال **إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ** «المائدة/ ۱۰۹» هم این سه نظر هم در مورد ضمیر فصل آن است، برای ضمیر فصل سه نقش ترکیبی است یک تاکید دوم مبتدا سوم ضمیر فصل باشد ولی یک وجه ترکیب دیگری هم دارد بدل از اسم ظاهر مانند مثال «إِنَّ زَيْدًا هُوَ الْفَاضِلُ» که در اینجا هو ضمیر فصل است و میشود گفت تاکید زید ماقبلش یا مبتدا باشد و الفاضل هم خبر آن یا ضمیر فصل باشد و یا وجه ترکیبی چهارم که بدل از اسم ظاهر ماقبلش زید

در آیه شریفه **أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (۵) در اینجا ضمیر فصل هم است و از نظر برخی مفسران از جمله صافی و علوان و دعاس و درویش؛ هم مبتدا و المفلحون خبر هم و کل جمله خبر برای اولئك (صافی، ۱۴۱۸ق: ج ۱/ ص ۴۰) (علوان، بی

تا: ج ۱/ ص ۲۳۱) (دعاس، بی تا: ج ۱/ ص ۱۰) (درویش، ۱۴۱۵ق: ج ۱/ ص ۲۴) نتیجه گیری

ضمیر از لحاظ لغوی معنای پنهان میدهد و معنای اصطلاحی آن می شود اسم مبنی جامدی که بر مذکر و مونث از لحاظ تعداد و جنس دلالت میکند.

فصل از لحاظ لغوی معنای جداسازی میدهد و اما از لحاظ معنای اصطلاحی ضمیر فصل میشود ضمیری که بین مبتدا و خبر معرفه می آید و به این ضمیر، ضمیر عماد هم میگویند چون باعث محکمی و جلوگیری از توهّم میشود و شرایط آن شش عدد است دوتای آن مربوط به ما قبل ضمیر فصل میشود و دوتای آن مربوط به مابعد میشود؛ دوتای آن شامل خود ضمیر فصل میشود؛ ضمیر فصل محلی از اعراب ندارد؛ فاید آن تاکید جمله مابعد است و تخصیص جمله ما قبل و نشان دهند این است که کلمه ما بعد خبر برای ما قبل است و نقش ضمیر فصل را در قرآن سه نوع می گیرند ۱. تابع تاکید است ۲. مبتدای جمله بعد است و ۳. این که ضمیر فصل است و لام هم بر سر ضمیر فصل می آید. در آیه شریفه **أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (۵) بقره، هم مبتدا و المفلحون خبر برای هم است و جمله هم المفلحون خبر برای اولئك است چون که المفلحون اسم ظاهر است و نمیتواند صفت از ضمیر بیاید.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، جمهره اللغة (چاپ اول)، بیروت: دار العلم للملایین
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب (چاپ سوم)، بیروت: دار صادر
- ۵- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (بی تا)، مغنی اللیب (چاپ چهارم)، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نج

فی (ره)

- ۶- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة (چاپ اول)، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۷- امین شیرازی، احمد، (۱۳۷۱ش)، آئین بلاغت: شرح مختصر المعانی، بی جا، بی نا
- ۸- برکات، ابراهیم ابراهیم، (بی تا)، النحو العربی (چاپ اول)، قاهره: دار النشر للجامعات
- ۹- بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی (چاپ دوم)، تهران: اسلامی
- ۱۰- درویش، محی الدین، (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه (چاپ چهارم)، حمص: الارشاد
- ۱۱- دعاس، احمد محمد، (بی تا)، اعراب القرآن الکریم (دعاس)، دمشق: دار الفارابی للمعارف
- ۱۲- دکور، ندیم حسین، (بی تا)، القواعد التطبيقية فی اللغة العربية (چاپ دوم)، بیروت: موسسه بحسون
- ۱۳- دقر، عبدالغنی، (بی تا)، معجم القواعد العربية فی النحو و التصريف (چاپ اول)، قم: الحمید
- ۱۴- راجحی، عبده، (بی تا)، التطبيق النحوی (چاپ دوم)، اسکندریه: دار المعرفة الجامعیه
- ۱۵- زخمشری، محمود ین عمر، (بی تا)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التاویل، بی جا، دار الکتب العربی
- ۱۶- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، (بی تا)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو (چاپ اول)، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۱۷- حسن، عباس، (۱۳۶۷ش)، النحو الوافی مع ربطه بالاسالیب الرفیعه و الحیاه اللغویه المتجدده (چاپ دوم)، تهران: ناصر خسرو
- ۱۸- شمس الدین، ابراهیم، (بی تا)، مرجع الطلاب فی الاعراب (چاپ پنجم)، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ۱۹- صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة (چاپ اول)، بیروت: عالم الکتب
- ۲۰- صافی، محمود، (۱۴۱۸ق)، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامه (چاپ چهارم)، دمشق: دار ال رشید
- ۲۱- صفایی، غلامعلی، (۱۳۸۷ش)، ترجمه و شرح مغنی الأديب (چاپ هشتم)، قم: قدس
- ۲۲- عرفان، حسن، (۱۳۸۸ش)، ترجمه و شرح جواهر البلاغه (چاپ دهم)، قم: بلا غت
- ۲۳- عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة (چاپ اول)، بیروت: دار الافاق الجدیده
- ۲۴- علوان، عبدالله بن ناصح، (بی تا)، اعراب القرآن الکریم (علوان)، بی جا، بی نا
- ۲۵- غلائینی، مصطفی، (بی تا)، جامع الدروس العربیه: موسوعه من ثلاثه أجزاء (چاپ اول)، بیروت: دار الکوخ
- ۲۶- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین (چاپ دوم)، قم: نشر هجرت
- ۲۷- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط (چاپ اول)، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ۲۸- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن (چاپ ششم)، تهران: دار الکتب الاسلامیه
- ۲۹- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس (چاپ اول)، بیروت: دار الفکر
- ۳۰- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (چاپ سوم)، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ۳۱- موسی، حسین یوسف، (۱۴۱۰ق)، الافصاح (چاپ چهارم)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی

«نشست ادبی»

■ استعاره در حقیقت و مجاز

استعاره در حقیقت و مجاز

استعاره یکی از انواع مجاز است که شباهت بسیاری به تشبیه دارد، در حقیقت استعاره تشبیه مختصر است؛ در تشبیه دو رکن داریم مشبه و مشبه به و در استعاره یکی از این ارکان ذکر می شود یا مشبه با ملائمت مشبه به ذکر می شود یا خود مشبه به ذکر می شود...

یک حس عجیبی نسبت به این موضوع دارم که از اینکه -رفقا هم احتمالاً میدانند- این جایگاهی که خداوند متعال توفیق داده و من نشستم یک زمانی بزرگانی مثل مرحوم آشیخ محمدحسین زاهد رحمته الله مثل مرحوم آیت الله حق شناس رحمته الله حاج آقامجتهدی رحمته الله در دوران جوانیشان تکیه می زدند و سخن می گفتند و مردم را به سمت خداوند متعال سبحانه و تعالی دعوت می کردند. از این واقعا نمیدانم حس غریبی است. عزیزان حتما قدر بدانند فضای مسجد امین الدوله را که فقط اولیای الهی می دانند و به ما گفتند که این مسجد مقدس چه جایگاهی دارد. هدیه نثار تمام علمای اسلام خصوصا مرحوم آیت الله حق شناس رحمته الله مرحوم آشیخ محمدحسین زاهد رحمته الله حاج آقامجتهدی رحمته الله و باقی بزرگانی که

در این مسجد نفس کشیدند صلواتی عنایت بفرمایید.

از مقدمات که عبور کنیم ما وارد اصل بحث خواهیم شد به لطف خداوند متعال سبحانه و تعالی.

پرسش: اولین نکته ای که معمولا شما در ادبیات عرب یاد می گیرید و خب قاعدتاً می گویند موضوع نحو هم بر آن اساس موضوع صرف هم بر آن اساس تعریف می شود چیست؟

کلمه احسنتم. ممکن است کسی کلمه را برای من تعریف کند؟

تعریف مشهوری که نسبت به کلمه وجود دارد این است که؛ الکلمة: لفظ موضوع مفرد.

بعد از این که میخوانیم معمولا؟ به سراغ تقسیم کلمه می رویم. اسم، فعل، حرف. این مقدمات را داشته باشید. دوستان پایه

پنج، شما وقتی که در مورد وضع خاص موضوع له خاص بحث می کنید مثالی که برایش می زنید چیست؟ فعلا بگذاریمش کنار تا جلوتر به آن پردازیم.

سوالی مطرح می کنم عزیزان. مقسم لفظ در اینجا چیست؟ آیا کلمه و لفظ تقسیم می شود به اسم، فعل و حرف؟ یا معنای آن تقسیم می شود به اسم، فعل و حرف؟ جواب خود لفظ است، اما گاهی اوقات می گویند معنا و خود معانی حرفیه می باشد.

حالا به این نکته ای که می گویم خوب دقت کنید. وضع عام موضوع له خاص. این تقسیم بندی لفظ به فعل، اسم و حرف ناظر به چیست؟ ناظر به معنا است. یعنی چی؟ یعنی الان شما در عالم معانی متعددی دارید مثلا دیوار را می بینیم. دیوار مفهوم حقیقی است؟ اسم است؟ فعل است؟... چیست؟ اسم است، چرا؟ از کجا متوجه شدیم؟ آهان، زمان ندارد. خب این را از کجا می گوئیم؟

عزیزان اساساً کلمات لفظ هستند موضوع اند وضع شدند و حالا اینکه مفرد هستند یعنی جزء لفظ بر جزء معنا دلالت نمی کند؛ این را همگی در جریان هستید.

اینکه این لفظ وضع شده برای دلالت به یک معنایی، در حقیقت آن لفظ استفاده می شود برای اشاره کردن به معنایی که آن معنا اسمی است یا فعلی است یا حرفی. مثلا «فی» حرف است؛ نمی تواند اسم باشد؛ اگر می تواند کجا؟ یکی از رفقا: مثلا از باب حکایت.

حاج آقا دیندار: باریکلا ولی معمولا آنجا یک «لفظ» در تقدیر می گیرند. جای دیگر؟

این «فم» وقتی می خواهد در حالت جری به کار برود چگونه به کار می رود؟ می شود «فی». پس «فم» زمانی که در حالت جری به کار می رود می شود «فی». پس خود لفظ «فی» ویژگی ندارد که حرفی شده است.

این «فی» هم می تواند اسم باشد و هم می تواند حرف باشد. البته که در زبان عربی اینگونه نیست؛ مگر نه اینکه من واضح هستم؟ از این به بعد «فی» را به معنای «اضرب» در نظر می گیرم.

پس بنابراین و مثل های متعدد تمام بحث ما در اسم فعل حرف و چیزهایی شبیه به این بحث در مورد معنا است.

برای اشاره به معنای حرفی از «فی» استفاده می کنیم.

برای اشاره به معنای اسمی از «دیوار» استفاده می کنیم.

و برای اشاره به معنای فعلی مثلا از «اضرب» استفاده می کنیم، یا «ضرب» استفاده می کنیم.

حالا این را عرض کنم که از کجا می گویم؛ مرحوم محمدحسین غروی اصفهانی رحمته الله که مجتهد تراز اول به تعبیر بزرگان که اگر کسی میخواهد مجتهد تراز اول شود و سر در بیاورد از مسائل اصولی حتما باید سر سفره ایشان بنشیند این مسئله را در کتاب شان «نهاية الدراية في شرح الكفاية» ایشان مفصل به این پرداختند. ما آنچه در رابطه با آن سخن می گوئیم معمولا نه لفظ فعل لفظ اسم لفظ حرف که؛ معنای اسم فعل و حرف هستند. پس این تقسیم بندی که ما بگوئیم: لفظ موضوع مفرد. که لفظ تقسیم می شود به اسم فعل و حرف؛ کلامی است که ناظر است به معنای نه ناظر به لفظ. این معانی، معانی اسمیه حرفیه فعلیه هستند نه الفاظشان. نه اینکه این معنا غلط باشد نه اینکه این تقسیم بندی غلط باشد به یک عبارتی درست است.

حالا چرا این را بیان کردیم؟ یک مرحله بیاییم جلوتر. بسیاری از مباحثی که شما در حوزه به اسم ادبیات عرب می خوانید در حقیقت در ادبیات عرب نیست؛ بلکه مباحث زبان شناختی است.

مباحث زبان شناختی فرقشان با ادبیات عرب چیست؟ زبان شناختی عام است ناظر به تمامی زبان ها است. یعنی شما

در تمام زبان های دنیا هر فعلی که داشته باشید نیازمند فاعل است. و در حقیقت آنجایی که نیاز به فاعل دارد در ساحت لفظ نیست در ساحت معنا است. در ساخت معنا هر فعلی قائم به یک شخصی است. معنای هر فعلی قائم به یک شخصی است.

البته که گاهی زبان شناس های مدرن ناظر به این هم حرف هایی زدند. که خواهیم گفت.

مباحث یکسری از آنها زبان شناختی است. یعنی چی؟ یعنی همان تقسیم لفظ که اسم فعل حرف است را در نظر بگیرید. الان هر لفظ فارسی که به شما بگویند در قالب یکی از این سه قسم می گنجد؟ هر لفظ فارسی که به شما بگویند می تواند در این سه قسم باشد. چون در حقیقت این تقسیم بندی یک تقسیم بندی عقلی است. وقتی تقسیم بندی شما شد یک تقسیم بندی عقلی، شما در این تقسیم بندی عقلی ممکن است بی آید زبان انگلیسی را؛ ممکن است آنهایی که زبان انگلیسی را قواعدش را ساختند این تقسیم بندی را انجام ندهند اما شما می توانید هر کلمه ای را در زبان انگلیسی به یکی از این سه تا برگردانید. چرا؟

چون تقسیم بندی صنّاعی است. اینگونه می شود که:

یا این لفظ معنای مستقل دارد

یا این لفظ معنای مستقل ندارد

سوال، آیا می شود کلمه ای داشته باشیم که هم معنای مستقل داشته باشد و هم معنای مستقل نداشته باشد؟ اگر یک همچنین اتفاقی بیافتد چه می شود؟ «ارتفاع نقیضین» می شود. نه معنای مستقل دارد نه معنای مستقل ندارد. یکی از این دو تا است یا دارد یا ندارد.

خب حالا اگر معنای مستقل داشت خودش دو حالت می شود:

هیئتش دال بر زمان است

یا

هیئتش دال بر زمان نمی کند.

آیا ممکن است لفظ موضوع مفردی وجود داشته باشد که، هم دال هیئتاً بر زمان باشد و هم دال هیئتاً بر زمان نباشد؟ یا اینکه هیچ کدام از این دو تا نباشد؟ ممکن است همچین چیزی؟

پس شما می توانید همه زبان های دنیا را در این قالب ببرید، یک قالب منطقی است، قالب عقلانی است.

حالا وارد بحث خودمان بشویم. ما قرار است در رابطه با استعاره با هم صحبت کنیم. ببینید عزیزان این دست مسائل خیلی در زبان عربی زیاد است و خصوصاً در ادبیات عربی که ما می خوانیم. گاهی دوستان می پرسند که آقا ما می خواهیم یک زبان انگلیسی یا یک زبانی را یاد بگیریم. برای تبلیغ، مطالعه و چیزهای گوناگون از این دست خوب است...

من در پاسخ بهشون میگم شما اگر صبر کنید بعد از پایه سه یا حتی بعد از پایه پنج شروع کنید به خواندن زبان سرعتتان چند برابر بقیه می شود. اگر کسی از قبل -باز این را ما از حاج آقا یاد گرفتیم- من خودم که پایه یک بودم می آمدم اینجا با حاج آقا جلسه داشتیم، این را از حاج آقا پرسیدم، حاج آقا فرمودند اگر از قبل چیزی دارید حفظ کنید ولی اگر چیزی ندارید تمرکزتان را بگذارید روی درس های حوزه، وقتی که گذاشتید آرام آرام ساختارهای زبان شناختی پدید می آید وقتی پدید آمد اگر احیاناً بخواهید زبان انگلیسی یاد بگیرید آن معلم بیچاره یا آن کتاب بیچاره بخواهد برای شما یک ساعت توضیح دهد که subject یعنی همان فاعل چیست و چه قواعدی دارد... این را وقتی خوب یاد گرفتید وقتی یکی بیاد یک بار به شما بگوید این همان فاعل است تمام شد دیگر نیاز نیست یک ساعت به شما توضیح دهد.

به خاطر همین معمولاً زمان زبان یاد گرفتن کسانی که ادبیات عربشان را خوب خواندند بخواهند هر زبانی را یاد بگیرند چون قاعده کلی را رعایت کردند و یاد



و این تقسیم بندی در منطق افتاد، و ما منطق را معمولاً اینگونه تعریف می کنیم: «آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.» این تعریفی که ما انجام می دهیم می آید منطق را از بقیه دانش جدا می کند، هم منطق و هم چند بخش دیگر را. چکارشان می کند اینها را؟ اینها را تبدیل می کند به «علوم آلی». علمی است که ابزار یادگیری است. اما جناب ارسطو حداقل خود ایشان یک همچین دیدی نداشته است، بلکه همه اینها در کتابش در هم تنیده بوده است. که حالا مفصل است.

اولین بار ما اثر استعاره را آنجا می بینیم. حالا کلا استعاره چه اثری دارد؟ و چه فایده ای دارد و استعاره یعنی چی؟ کسی می داند؟

آقای عسکری: «استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لعلقة المشابهة مع قرينة مانعة من ارادة المعنى الاصلی.»

حاج آقا دیندار: یک صلوات برای سلامتی شان بفرستید. حاضر الذهن بودن نسبت به تعاریف فوق العاده است.

گرفتند، خیلی کمتر از کسانی می شود که اینها را بلد نیستند. چون شما بخش زیادی از قواعد را که مشترک است را بلد هستید.

حالا از اینجا وارد شویم که قدیم تر ها یعنی سال ۷۰۰ ۶۰۰ قبل از میلاد که می شود زمان ارسطو و افلاطون و اینها حدوداً، مباحث زبان معمولاً ذیل خود حکمت و فلسفه تعریف می شد. کجا؟ احتمالاً عمده شما منطق خواندید و دیدید که آخر مباحث منطقی معمولاً بحث «صناعات خمس» در صناعات خمس بحث های مختلفی است، یکی از بحث ها اصطلاحاً به آن فن «شعر» گویند. فن شعر در کتاب ارسطو نامش «بوطیقا» () زبان یونانی.

آقای ارسطو در کتاب فن شعرش به مفهوم استعاره اشاره می کند. اولین نشانه ای که از استعاره داریم و مکتوب است همین اشاره جناب ارسطو است. ولی آن اشاره ای که جناب ارسطو در کتاب بوطیقا در بخش بوطیقا. یک پیرانتز کوچک که بوطیقا یا فن شعر در منطق برای ما بررسی می شود اما خود ارسطو این تقسیم بندی را انجام نداده است. حدوداً یک قرن قبل از میلاد این تقسیم بندی را انجام دادند



استعمال لفظ فی غیر ما وضع له مع قرینه صارفة؛ به این چه می‌گویند؟ مجاز. این را یکی توضیح دهد.

آقای میرصانع: عرب وقتی یک لفظ را در.

حاج آقا دیندار: فقط عرب؟ بهتر این است که بگوییم واضح.

آقای میرصانع: واضح هر لفظی را در معنای حقیقی خودش وضع کند می‌شود مابوضع‌له و اگر در معنای حقیقی خودش وضع نکند می‌شود غیرمابوضع‌له.

حاج آقا دیندار: مثلاً «اسد» برای حیوان مفترس یا درنده وضع شده است. حالا آن وضع ثابت است و این لفظ در غیر معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود. پس بحث سر استعمال است. حالا قرینه «صارفة» چگونه است؟

آقای قیصری: یعنی قرینه‌ای باشد مانع معنای اصلی شود.

حاج آقا دیندار: احسنتم. فرض کنید شما در جنگل می‌روید و یک

رفیق شجاعی هم دارید. دو نفر دیگر هم کنار شما هستند، بعد این رفیق شجاع شما در حال آمدن است و دوستان شما حواسشان نیست که آن دوست شجاع الان نیست. شما می‌گویید: شیر در حال آمدن است. آنها فکر می‌کنند واقعا شیر جنگل در حال آمدن است! شما قرینه‌ای ندارید که رفیق‌های شما را روشن کند که آنکه در حال آمدن است دوست شجاع شما است، نه حیوان مفترس! بنابراین یک قرینه‌ای لازم است که این را جدا کند.

خب این شد تعریف مجاز.

خود این مجاز ممکن است به دو شکل اساسی تحقق پیدا کند، آنها چه بود؟ اگر «عَلَقَة» مشابهت باشد یا غیرمشابهت باشد. مثال برای علقه غیرمشابهت مثلاً: با دیوار صحبت می‌کند. یعنی با علقه «آلیه» که تلفن باشد در حال صحبت با همسایه است.

خدا رحمت کند آقا جواد کاشانی رحمته الله خیلی می‌فرمود: داداش جون با شیر طرفید! این به علاقه مشابهت است. به خاطر شجاع بودن مثلاً. به خاطر دلیر بودن.

اطلاق شیر به خاطر مشابهت است.

خود مشابهت نیز چندین دسته می‌شود که نمی‌رسیم تا آنها را بیان کنیم. گاهی مشابهت در صفات است یا گاهی ممکن است در ذات هم اتفاق بی‌افتد، و گاهی ممکن است در افعال هم اتفاق بی‌افتد. حالا اگر علاقه مثلاً به خاطر مجاورت باشد به آن استعاره نمی‌گویند، به آن مجاز گویند به علاقه مجاورت. یا مثلاً من با تلفن صحبت می‌کنم این باز علاقه، علاقه مشابهت نیست. هر جا که مشابهت باشد به آن استعاره گویند. حالا یک مرحله‌ای برویم جلوتر. سوال: استعاره در لفظ اتفاق می‌افتد یا در معنا؟ جواب واضح است. ارکان استعاره یادتان است؟

آقای سهرابی: مستعار، مستعارله، مستعارمنه، جامع.

حاج آقا دیندار: جامع را زیاد از یاد نمی‌کنند. اصل ارکان همان سه تای اول است. در همین مثال: «زید کالأسد» به جای «کالأسد» که تشبیه است می‌گوییم «جاء الأسد».

«زید» مستعارله می‌شود.

«أسد» مستعارمنه می‌شود.

لفظ «أسد» می‌شود مستعار.

حالا می‌خواهم اتفاقی که در علوم نوین می‌افتد را بگویم تا کمی قدر دروس حوزوی را بدانیم. شما «مستعار» را بگذارید کنار، یک «مستعارمنه» داریم و یک «مستعارله». الان شرکت‌های بزرگ و کارخانه‌های بزرگ ماشین‌سازی در دنیا به واسطه «استعاره» است که برخی از اختراعات نوین خودشان را انجام می‌دهند. به واسطه استعاره است که می‌توانند «هواپیمای رادارگریز» بسازند! یا ماشین‌های حرفه‌ای بسازند!

یک مرحله برویم بالاتر. فعل‌های انسانی.

اخیراً یک اتفاقی در دنیا افتاده یک رشته‌ای بنیان نهاده شده که رشته مهمی است. حتماً اگر می‌خواهید کار تشکیلاتی

انجام دهید باید با آن آشنا باشید. اصطلاحاً می‌گویند «سیستم‌تئوری» نظریه «سیستم» نظریه «تشکیلات» یا دقیقتر به شما بگویم دانش «طراحی سیستم». به این می‌پردازد که آقا ما می‌خواهیم یک سیستم انسانی طراحی کنیم، چگونه باید طراحی کنیم؟ مهمترین عنصری که از آن استفاده می‌کنند همین عنصر «استعاره» است!!!

یعنی چی؟

مستعار را بگذارید کنار، به جای اینکه شما لفظ داشته باشید بگویید من می‌خواهم یک ماشین بسازم که با سرعت زیاد حرکت کند. من می‌خواهم یک هواپیما بسازم - این مثال را بزنم که مثال واقعی تری باشد - که رادارها نتوانند

پیدايش کنند. شما می‌آیید «مستعارله» خودتان را که هواپیما می‌شود؛ باید بگردید «مستعارمنه» خودتان را پیدا کنید، از کجا؟ از طبیعت. می‌گردند از طبیعت پیدا می‌کنند! یعنی با لفظ «استعاره» به استعاره می‌گویند «metaphor». این لفظ هم دوباره مبدأش جناب ارسطو است. البته در انگلیسی برای مجاز هم گاهی استعمال می‌شود و دقیق‌تر است. چون ارسطو آن اوایل که می‌گفت استعاره واقعا منظورش استعاره نبوده است. مجاز بوده است. هر لفظی به جای لفظی دیگر به کار می‌رفت به آن «metaphor» می‌گفتند.

می‌گردند در طبیعت ببینند شبیه‌ترین موجود به «هواپیمای رادارگریز» چیست؟ که «پروانه» است. می‌بینند پروانه وقتی خفاش می‌خواهد شکارش کند - باز هم می‌گوییم این مثال عینی و واقعی است - امواج صوتی تولید می‌کند و با امواج صوتی جای پروانه را مشخص می‌کند و می‌رود آن را شکار می‌کند. خب خدا در خلقت این پروانه چه چیزی قرار داده است؟ یک نوع پرواز خاص که دیده‌اید احتمالاً. اینها با استفاده از این استعاره می‌توانند طراحی کنند هواپیماهای نسل اول رادارگریز را، با استفاده از ابزار استعاره می‌توانند

طراحی کنند قطارهای پرسرعت را، که از ماهی طراحی شده است. با استفاده از استعاره سیستم های انسانی، فرض کنید میخواهید طراحی کنید یک سیستمی را که طلبه در آن خوب رشد کند. شما اگر طلبه را به یک گل تشبیه کنید؛ خدا رحمت کند حاج آقای مجتهدی رحمته الله علیه را، بدون اینکه این چیزهایی که ما میگوییم را خیلی این مدلی بیان کنند می فرمودند: طلبه برای رشد نیاز به آبیاری دارد نور مناسب نیاز به رسیدگی دارد هر از چند گاهی لازم است اگر خاکش آفت زده شد خاکش عوض شود و حرف هایی شبیه به این؛ ما باید طلبه را در یک سیستمی تربیت کنیم که آن سیستم این ویژگی ها را دارا است.

خب بریم سراغ ادامه بحث. ما در رابطه با ارسطو صحبت کردیم، ارسطو اینگونه می گفت که زمانی که شما یک لفظ را برای چیزی وضع کردید این را ببرید در یک نام دیگری به کار ببرید این می شود استعاره. این اولین تعریف از استعاره است که در تاریخ زبان شناسی بشر به دست ما رسیده است. بعد می آیم جلوتر یک آقایی است به نام آقای کوئین تیلیان این آقا عوض می کند دوباره معنای استعاره را. این تعریف تعریفی است که هنوز مورد استقبال غرب است. که می گویند: استعاره همان تشبیه است که کوتاه شده است.

این را ما هم شنیده بودیم. این چیزی است که معمولا می شنویم که استعاره همان تشبیه است که دو رکن ندارد.

بعد همینطور میاد جلوتر جلوتر... حالا کسی می داند این چرا انقدر برای آنها مهم بوده؟ خصوصا برای آنها که متن مقدس دارند؟ می خواهیم برسیم به مرزهای شبهاتی که از سمت غرب مطرح شده و الان هم در حال وارد شدن است. بدانید که باید در چند دهه آینده باید این را جواب دهید و الان هم جواب میدهند، یک بخشی از کارهای آقای مصباح رحمته الله علیه

این بود. عجیب است آقای مصباح رحمته الله علیه فیلسوف بود چرا باید این سوالات را پاسخ بدهد؟ اما ناظر به استعاره مجبور می شوند حرف بزنند. مثلا برای نقد تفکرات سروش مجبورند از استعاره استفاده کنند.

حالا چرا انقدر برای کتب مقدس مهم است؟

استعاره را برخی از غربی ها مثل نیچه مصادف با دروغ می دانند. می گویند استعاره همان دروغ است. حالا سنت آگوستین چرا میاد از استعاره دفاع می کند؟ او یک مسیحی است و اصلا لفظ «سنت» یعنی قدیس! برای اینکه می بیند کتاب مقدس مملو از استعاره است!

حالا برویم سراغ قرآن. آیا قرآن کریم استعاره دارد یا نه؟

اولا خیلی سرش دعوا است، که آیا وجود دارد یا نه؟ و اگر وجود دارد - که عموم نمی توانند آن را انکار کنند- آیا این استعاره های قرآنی حداقلی اند یا حداکثری؟ حداکثری یعنی چی؟ یک ذره برویم جلوتر.

یعنی وقتی خداوند متعال تعالی می فرماید: «حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ» این «جهنم» لزوما به معنای آتش نیست که شما می فهمید. یا «جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» آیا لزوما به معنای بهشت است؟ آیا این نمی تواند استعاره از چیز دیگری باشد؟ اینجاست که استعاره اهمیت پیدا می کند. یا مثلا لفظ «ملائكة» یا «جن» نمی تواند مستعار از چیزی دیگر باشد؟ مثلا «جن» استعاره از سیاه پوست ها باشد؟ این قول را بین آقایون داریم. حالا جالب این جاست که حضرت آقا رحمته الله علیه یک جایی در کتاب هم رزمان حسین علیه السلام در مورد یکی از روایات تاریخی این را می فرماید. جن را به معنای یاران پوشیده اهل بیت علیهم السلام معنا کرده اند. حالا این استعمال لفظ است یا خیر.

خلاصه اینها مباحثی است که مطرح



می شود.

یک کبرایی هست در جواب اینها که «استعاره» دارای «قرینه صارفه» است! تا این نباشد در مثال های قبلی نمی توانید معنای حقیقی را از مجازی تشخیص دهید.

آیا علوم تجربی یا احکام عقل یا دریافت بشر می تواند قرینه صارفه باشد؟ سوال اینجاست که «قرینه صارفه» چه چیزهایی می تواند باشد و چه چیزهایی نمی تواند باشد؟

من دو نفر را حیفم می آید که اینجا معرفی نکنم. آقای علیرضا قائمی نیا ایشان را حتما بشناسید و با ایشان اگر کسی علاقه مند به مباحث زبان شناختی است که ناظر به قرآن است حتما با ایشان آشنا شود. چون یک کتابی دارند که خیلی کتاب خوبی است، البته که ممکن است برای کسی مشکل باشد، یکی دو بار با متن فرد ور برود تازه متوجه منظور ایشان می شود. به نام کتاب «بیولوژی نص» که آمدند با مبانی نوین زبان شناختی یک سبکی از تفسیر قرآن را ارائه دادند. ایشان از نزدیکان آقای رشاد هستند و بسیار آدم جدی هستند در این مسئله.

یکی هم آقای ابوالفضل ساجدی

است.

این دو بزرگوار در جواب شبهاتی که واقعا سنگین است نه به این معنا که برای ما طلبه ها سنگین باشد، اینهایی که برای شما گفتم شما راحت می توانید بگویید دلیلت کو؟ و جواب می دهید. منتهی برای عوام شبهه است. اگر کسی خوب میخواهد با مبانی مختلف خوب پاسخ بدهد با این دو بزرگوار آشنا باشد. هر دو طلبه هستند و معتم و هر دو هم قابل استفاده هستند.

در غیر از طلبه ها ما اگر بخواهیم زبان شناس مطرح که به شکل جدی در رابطه با استعاره و در رابطه با بقیه مبانی زبان شناختی بحث کرده را معرفی کنیم باز دو نفر دیگر را معرفی می کنیم؛ آقای علی محمد حق شناس را شما بشناسید، اینها تقریبا آثارشان آثاری است که بدرد جواب به شبهه می خورد.

آقای سروش کتابی نوشتند به نام «قبض و بست شریعت» احتمالا نامش را شنیدید. مطالبی را نسبت می دهند به دین و خلاصه شبهه وارد می کنند. مهم ترین جوابی که به این کتاب نوشته می شود مجموعه یادداشت های «معرفت دینی» آقای صادق لاریجانی است که هنوز

چاپ نشده است ولی پی‌دی‌افش را میتوان پیدا کرد. در این کتاب معرفت دینی ایشان بسیار استفاده می‌کنند از مبانی این دو نفری که خدمتتون معرفی می‌کنم بسیار استفاده کرده‌اند در پاسخ دادن به آن شبهات.

آقای محمدعلی حق‌شناس که استاد نفر دوم هستند و نفر دوم آقای کوروش صفوی این دو نفر در عرصه زبان شناختی بسیار انسان‌های متعهد و سنتی و دارای مبانی نسبتاً سالمی هستند.

مباحث علم مجاز به چند دسته تقسیم شد.

زبان‌شناسی یک حوزه علوم تجربی است اصلاً ساینس (Science) است. نزدیک به علوم فلسفه نیست بلکه در جریان فلسفه است. اینها چهارچوب‌های مختلفی دارند یعنی سبک بحث روش ورود و خروج مختلفی در زبان‌شناسی وجود دارد.

معنی‌شناسی ساخت‌گرا؛ یک سبک زبان‌شناسی است. فرآیند تعریفشان نسبت به «استعاره» این است؛ جایگزینی یک نشانه از روی محور جانشینی بر حسب مشابهت. ما یک روش تفسیری داریم، روش تفسیر جانشینی و جالب بود برای من که این چندین جا آیت‌الله جوادی‌آملی رحمته‌الله مخصوصاً در تفسیر موضوعی استقبال کردند و استفاده کردند. بر حسب مشابهت و قرار گرفتن بر روی محور همنشینی یعنی می‌آیند الفاظ را با توجه به مشابهت آنها جا به جا می‌کنند. مثلاً فرض کنید گفته شده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و در جای دیگر می‌فرماید «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» پس چطور خود قرآن می‌فرماید «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»؟ می‌آید این را با جانشینی حلش می‌کند. یعنی سعی می‌کند با جا به جا کردن کلمات نه اینکه حذفش کنند، می‌گویند اینجا منظور از «نور السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» چه بوده؟ این کار را چه

کسی انجام می‌دهد که البته اسمش را جانشینی نمی‌گذارند؟ جناب ملاصدرا رحمته‌الله، ایشان یک رساله‌ای مختصر دارند به نام «تفسیر سوره‌آیة نور». به جای کلمه «نور» بگویید: الظاهر بنفسه و المظهر لغيره. خودش ظاهر است به نفسش و از چیز دیگری نور نگرفته است به باقی نور می‌دهد. یک جانشینی می‌دهد. این می‌شود جریان همنشینی.

معنا‌شناسی نو ساخت‌گرا؛ این را دقت کنید و خیلی خوب متوجه شوید، با ادبیات جبری تعریف کردند. - استعاره یعنی جایگزینی واژه الف در جایگاه واژه ب که بر حسب مشابهت الف به ب است. همان تعریف خودمان است که فقط به جای ارکان استعاره از الف و ب استفاده کردند.

حالا کمی از غرب فاصله بگیریم. مقالات زیادی در این باب هست.

حالا بریم سراغ مطالعه استعاره در میان مسلمان‌ها، مسلمان‌ها استعاره را چگونه پیگیری کردند؟

عزیزان پیگیری مسلمانان و دانشمندان مسلمان بسیار عمیق‌تر و دقیق‌تر نسبت به باقی اندیشمندان است. چند جهت دارد، یکی از آنها این است، آقای حسن انصاری - که شخصیتی است که باید بشناسیدش - ایشان یک جا مفصل به این می‌پردازند. در تعارضات کلامی که بین شیعه و اهل سنت و دیگر فرق و ادیان پیش می‌آید استعاره جایگاه ویژه‌ای داشت. مثلاً گروهی بودند که به آنها گفته می‌شد «مجسمه» که خدای متعال تعالی را تجسیم می‌کردند. جسم برای خدا؟؟ قائل بودند.

یک گروه دیگر می‌آمدند این را جواب می‌دادند و آرام آرام در این تعارضات کلامی به مفهوم «استعاره» به شکل واقعی پی می‌برند. آقای سکاکی یک نکته جالبی می‌گوید خوب دقت کنید، نمی‌شود این حجم از بحث را در

آن مدت کوتاه مسلمان‌ها به آن رسیده باشند. آنها شش هفت قرن طول کشید تا بعضی مسائل را متوجه شوند. مسلمان‌ها در عرض دو سه قرن بسیار راقی‌تر از آنها این استعاره را ترسیم می‌کنند. دیگر وقتی می‌رسد به عبدالقاهر جرجانی به اوجش می‌رسد.

و استعاره‌ای که شما الان می‌خوانید با کمی تغییر همان استعاره‌ای است که جرجانی ارائه داده است.

بینید اولین کسی که به طور جدی به این می‌پردازد جناب فراء است در معانی القرآن. جناب فراء متوفی ۲۰۷ ه. ق هستند. می‌گویند شما هر چه را به نام غیر اصلی‌اش به کار ببرید شما دارید استعاره به کار می‌برید.

استعاره در لغت به چه معناست؟ از عاریة گرفتن می‌آید. لفظی را امانت می‌گیرید و وقتی کارتان تمام شد می‌رود سر جای خودش.

شهید صدر رحمته‌الله می‌گویند انقدر این لفظ برای آن فرد به کار رفته دیگر وضع تعیینی برای او شکل می‌گیرد مثل «تَأْبُطُ شَرًّا».

این مجاز و علایق مجاز که می‌بینید کار آقایی است به نام ابو عبیده معمر مثنی است در رساله‌ای به نام «مجاز القرآن». سر اینکه این رساله‌ای که الان به ما رسیده است اصل است یا خیر در آن بحث است. حالا اگر هم باشد ایشان مجاز و آن ۳۸ علاقه‌ای که از آن بر می‌آید را آنجا گفته. و علاقه مشابهت را می‌گویند تعریف «استعاره» است. و بعد عبدالقاهر جرجانی است که به اوج می‌رساند.

چند قاعده اساسی جناب جرجانی اضافه به مجاز اضافه می‌کنند:

۱. اگر قرار است مستعار منه را به جای مستعار له به کار ببرید اسد به جای علی باید مستعار منه در آن صفتی که به کار می‌برید اجلی و اذهان باشد. یعنی شجاعت شیر از علی بیشتر باشد. وقتی بیشتر شد می‌توانید بیاورید و الا از لحاظ علم بیان ایراد دارد.

آقاسید مجتبی: در تشبیه چطور؟

حاج آقا دیندار: باز هم همینطور است.

۲. در استعاره از شما می‌خواهد که اجلی را به عنوان مستعار منه به کار ببرید.

۳. استنساخ: عالم مستعار منه بر عالم مستعار له استنساخ می‌شود. یعنی چی؟

مثلاً آقای زید مثل کبوتر صلح طلب است. این مثل کبوتر صلح طلب است انگار شما از معنای انسانی خودش خارج کردید وارد یک نوع جدیدی کردید. این کجا فایده دارد؟ این در انواع استعاره وقتی به استعاره «مُرْتَشِحَةٌ» می‌رسیم یا «مَكْنِيَّةٌ» اهمیتش دیده می‌شود. یعنی شما تمام لوازم یک کبوتر را به کسی نسبت دهی صحیح است.

انواع استعاره هم یک اشاره‌ای کنم.

«استعاره مصرّحة» همین استعاره ساده‌ای است که شما به کار می‌برید مثلاً: شیر آمد.

استعاره اصلیه استعاره‌ای است که مشبه به اسم جنس است. و یک استعاره تایم به نام «مَكْنِيَّةٌ» که از اغلب انواع استعاره است. شما چکار می‌کنید؟ شما اسم مستعار له را می‌آورید خود مستعار له را می‌آورید. «استعاره تمثیلیة» مثل این مثال هر که بامش بیش برفش بیشتر.

حالا هنوز بحث است که استعاره در جمله می‌شود یا نه..

و اساساً برخی این استعاره را قبول ندارند.

استعاره عنادیه، وفاقیه و...

«متفرقات»

■ ابنُ دُرستويه

■ زُبورية

■ خُطبةُ النَّصرِ

ابن دُرستویه

بررسی زندگینامه و آثار ادیب نحوی، لغوی قرن چهارم؛ جناب ابومحمد عبدالله بن جعفر بن درستویه بن مرزبان فارسی فسوی

ابن دُرستویه، ابومحمد عبدالله بن جعفر بن درستویه بن مرزبان فارسی فسوی (۲۵۸-۲۴ صفر ۳۴۷ق)، محدث، ادیب، لغوی، نحوی می‌باشد. او در فسا که در آن روزگار شهری به بزرگی شیراز و خوش آب و هوا تر از آن بود، به دنیا آمد و به همین جهت به فارسی و فسوی شهرت یافت. نام «درستویه» از دو کلمه فارسی «دُرست» و پسوند «ویه» تشکیل شده است. پدرش جعفر از محدثان بزرگ و مشهور زمان خود بود و از «علی بن مدینی» و محدثان هم طبقه او روایت حدیث می‌کرد.

ابن درستویه از کودکی در سفرهای پدر به شیوه معمول محدثان، برای جمع آوری حدیث، با وی همراه گردید و تقریباً ۱۲ ساله بود که با پدرش وارد بغداد شد و با محدث بزرگ آنجا، «عباس دُوری» (د

۲۷۱ق) ملاقات کرد و با راهنمایی پدر به استماع و روایت حدیث از او و محدثان هم طبقه اش پرداخت و با علمای نحو و لغت و ادب چون ابن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶ق) و مُبرّد (۲۱۰-۲۸۵ق) و ثعلب (۲۰۰-۲۹۱ق) دیدار کرد. هر چند که ابن درستویه رسماً نزد ابن قتیبه آموزش ندید، اما همان مصاحبت کوتاه با وی که در اوج شهرت و در سنین کمال (حدود ۶۰ سالگی) بود، در عظمت توجه او به لغت و ادب بسیار مؤثر افتاد، و این تأثیر بعدها در شکل محتوای آثار وی آشکار گردید.

ابن درستویه از این سفر به زادگاهش بازگشت و ملازمت و مصاحبت «ابویوسف یعقوب بن سفیان فسوی» را که از مورخان و محدثان بزرگ و مردی دنیا دیده و پارسا

و به روایتی شیعی مسلک بود، برگزید و کتاب تاریخ و مشیخه او را از وی روایت کرد.

وی نسخه ای از «تاریخ یعقوب فسوی» را به صورت مجموعه ای نفیس و صحیح تهیه کرد که قرن ها در دسترس دانشمندان بود. این کتاب تحت عنوان «المعرفة و التاريخ الفسوی بروایة ابن درستویه» به کوشش «اکرم ضیاء العمری» در ۳ جلد (بغداد، ۱۹۷۴-۱۹۷۵م) به چاپ رسیده است.

پس از درگذشت نخستین مربی و استادش، یعقوب فسوی (۲۷۷ق/۸۹۰م) بار دیگر راهی بغداد شد. در آن هنگام ابن قتیبه از دنیا رفته بود، و ابن درستویه، شاگردی و مصاحبت مُبرّد را که حدود ۷۰ سال داشت، اختیار کرد و الکتاب سیبویه را تماماً نزد او خواند و از او روایت کرد و در فهم و تحلیل مضامین کتاب سیبویه و حفظ و نقل آرای وی استاد گردید.

«شرح کتاب سیبویه، مناظره سیبویه للمُبرّد و شرح المقتَضَب»، دستاورد همین سال هاست. شرح وی بر کتاب «المقتَضَب» مُبرّد حکایت از روایت این کتاب از مُبرّد توسط ابن درستویه دارد. وی حوزه درس ثعلب را نیز در آخرین دهه عمر او (تقریباً ۸۰ سالگی) درک کرد و نحو و لغت را طبق مبانی و اصول مکتب کوفیان از او آموخت و کتاب «الفصیح» را در لغت، از او فرا گرفت و روایت کرد و بعدها به شرح آن پرداخت.

با درگذشت مُبرّد، پیشوای مکتب بصره و ثعلب، پیشوای مکتب کوفه، ابن درستویه در چهارمین دهه زندگانی، به عنوان دانشمندی صاحب نظر و نکته سنج و دقیق و اهل بحث، با معلوماتی وسیع و بیانی خوش جای خود را در مراکز علمی بغداد گشود و چه بسا همین موفقیت ها این درستویه را تا پایان عمر در بغداد ماندگار کرد.

نخستین دوره زندگانی ابن درستویه که بیش تر در سماع و نقل حدیث گذشت،

البته بی حاصل نماند و او توانست احادیث بسیاری را با اسناد عالی روایت کند.

بیهقی در السُنَن الکُبری و خطیب بغدادی در شَرْف اصحاب الحدیث از او حدیث نقل کرده است و بیش تر علمای رجال وثاقت او را در روایت حدیث پذیرفته اند و دو حکایتی را که در تضعیف او آمده، مردود شناخته اند.

چیره دستی و ذوق و فهم او را در روایت حدیث از کتابی که در غریب الحدیث تألیف کرده و همچنین از استشهادات فراوان و دقیق او به احادیث نبوی که فقط در کتاب «تصحیح الفصیح» بالغ بر ۸۷ مورد است، می توان دریافت.

ابن درستویه در فصل دوم زندگانی علمی خویش، هنگامی که به فراگیری ادبیات عرب روی آورد، تجربه هایی را که در کار حدیث فراهم آورده بود، در نحو و لغت نیز به کار بست و با تکیه بر آن ها در ترویج مکتب نحوی و لغوی بصریان همت گماشت.

وی در موارد تعارض دو مکتب بصری و کوفی آراء بصریان را مقدم می داشت چنانکه ردی بر کتاب «اختلاف النحویین» ثعلب کوفی نوشت و کتاب جرمی را که مشتمل بر نقطه نظرهای ادبی و لغوی بصریان بود شرح و تفسیر کرد. در مقام تعارض نظرات سیبویه با اقوال دیگر بصریان نیز همواره بر آراء سیبویه پا می فشرد و حتی به تألیف کتاب «النصرة لسیبویه علی جماعة النحویین» دست زد. در عین حال چنانکه از بررسی کتاب تصحیح الفصیح وی برمی آید - ابن درستویه به شیوه محققان، آراء بصریان و کوفیان را در کنار هم می آورد و جانب حرمت و بی طرفی را فرو نمی نهد و در بسیاری جای ها از نام استادش ثعلب کوفی بدون تجلیل نمی گذرد.

با این همه اصرار وی بر انتساب به مکتب بصره، ابن ندیم را بر آن داشته است که وی را در این کار سخت متعصب بداند و

این نظر از طریق او به دیگران نیز سرایت کرده است.

در علم نحو سخت تحت تأثیر مُبَرِّد بود. چنانکه در «تصحیح الفصیح» بسیار از او نقل کرده است. پس از درگذشت مُبَرِّد به تدریس کتاب سیبویه به روایت وی پرداخت.

پسرش، ابوجعفر احمد و شاگرد ممتازش، ابوعلی قالی از جمله کسانی بودند که یک دوره کامل کتاب سیبویه را نزد او خواندند. با این همه خود او را هم آراء ویژه ای در مباحث نحوی بود که ابوحیان اندلسی (د ۷۴۵ق) در تذکرة النُّحاة (فهرست آن) آورده است.

جبوری نیز آراء خاص وی را در نحو گرد آورده است. ظاهراً همین عنایت برخی از گذشتگان به آثار نحوی وی باعث شده که بیش تر او را نحوی بخوانند و جانب علم لغت را که وی در آن بیش تر تبحر داشت، فرو نهند.

در علم لغت، کتاب العین را که اندک اندک حتی در انتسابش به خلیل هم تردید می شد و بر اثر کوشش مخالفان می رفت تا مجهول القدر بماند، بار دیگر در حوزه های علم و ادب مطرح ساخت و کتاب «الانتصار لکتاب العین و انه للخلیل» را در دفاع از آن نوشت و آراء «مفصل ضبّی» را که با تألیف کتاب «الرد علی الخلیل» در مقام انکار العین و نقض مندرجات آن برآمده بود، رد کرد.

«الفصیح» ثعلب کوفی را نیز که کتابی کم حجم و پرفایده بود و سرنوشتی مشابه العین داشت، به میدان نقد و بررسی کشانید و شرح عالمانه ای بر آن افزود و راه را برای شروح متعددی که بعدها بر آن نوشته شد، هموار گردانید و در جای جای آن (بیش از ۱۰۰ مورد) به آراء خلیل استناد کرد.

در فن عروض نیز در پاسخ یکی از دانشمندان کوفه که در رد عروض خلیل کتاب نوشته و آن را بی اساس خوانده بود، کتابی جامع، در ۷ جلد. به نام «جوامع

العروض» تألیف کرد.

این درستویه در رشته های مختلف علوم قرآنی نیز صاحب تألیف بود. مهم ترین اثر او در این باب کتاب «التوسط» است که در آن به مقایسه کتاب «معانی القرآن» تألیف اخفش، از مکتب بصره و نیز کتابی به همین نام اثر ثعلب از مکتب کوفه پرداخت. همچنین به تألیف دو کتاب جداگانه به نام های «المعانی فی القرآن» و «تفسیر التَّبَع الطوال» همت گماشت که ناتمام ماندند.

وی به خصوص، در علم قرائات که عمدتاً با نحو و لغت سروکار دارد، صاحب نظر بود و کتاب «الاحتجاج للقراء» را در این زمینه تألیف کرد. «ابن مقسّم بغدادی» (محمد بن حسن بن یعقوب، د ۳۵۴ق) یکی از نحویان و مُقریان معاصر ابن درستویه، قرائت ویژه ای برای قرآن مجید پیشنهاد کرد که به «اختیار ابن مقسّم» شهرت یافت. ابن درستویه با نوشتن ردیه ای کتاب او را به باد انتقاد گرفت و سرانجام او را به توبه در محضر فقیهان و قاریان بغداد واداشت. از اینجا می توان دریافت که ابن درستویه تا چه حد به حفظ قرائات مشهور پای بند بوده است. گذشته از محدثان بزرگی چون دار قطنی، ابن شاهین، ابن منده، ابن المظفر و ابوعلی بن شاذان که از ابن درستویه حدیث روایت کرده اند و ابن رزقویه که احادیث بسیاری از «عباس دوری» را به روایت او در امالی خود آورده، دانشمندان بزرگی نیز از وی نحو و لغت و ادب آموخته اند، از جمله:

مرزبانی (د ۳۸۴ق) که در «الموشح» در مواضع متعدد از او روایت کرده است (فهرست الموشح)، ابواسحاق طبری، بغدادی، فقیه مالکی (ابراهیم بن احمد/د ۳۵۵ق) که «انتصار لکتاب العین» را به خط خود و به روایت ابن درستویه نوشته است، ابوطاهر مقری (عبدالله ابن محمد)، از قاریان معروف معاصر وی که گفته اند پس از ابن مجاهد، شیخ القراء

بغداد (د ۳۲۴ق) کسی چون او در علم قرائات نیامده است و کرمانی، ابوعبدالله محمد بن عبدالله.

شاخص ترین شاگرد او ابوعلی قالی، اسماعیل بن قاسم بغدادی (د ۳۵۶ق) است که در امالی خود مکرراً در استشهادات شعری از او نقل می کند (فهرست امالی). وی با تکیه بر مایه علمی و ادبی که از ابن درستویه و دیگر علمای مشرق کسب کرده بود، به اندلس رفت و شمار قابل توجهی از کتب مشرقیان را در نحو و لغت و ادب به آن دیار برد و خود به تدریس و ترویج آن ها همت گماشت که از آن میان می توان ۳ کتاب «المکتفی»، شرح الفصیح و العروض» را که همه از تألیفات ابن درستویه است، نام برد.

درباره سال وفات ابن درستویه در گزارش ابن ندیم اختلاف فاحشی وجود دارد. وی درگذشت او را در «سیصد و سی و چند» می داند، ولی در این مورد گویا شرح حال ابن درستویه با نحوی معاصرش، ابن نحاس (ابوجعفر احمد بن محمد، د ۳۳۷ق) که ظاهراً تألیفاتی همنام تألیفات ابن درستویه داشته و مدتی ساکن بغداد بوده، در هم آمیخته است.

تصحیح الفصیح یا شرح الفصیح یا شرح فصیح ثعلب؛ که شرحی است بر کتاب الفصیح (فصیح الکلام) ثعلب کوفی. جلد اول این کتاب، به کوشش عبدالله جبوری (بغداد، ۱۹۷۵م) به چاپ رسیده است. از آن جا که ابن درستویه نام بسیاری از آثار خود را در تصحیح الفصیح آورده ناچار باید این کتاب را در اواخر عمر نوشته باشد.

فهرست کتاب هایی که در تصحیح ذکر شده، اینهاست:

الارشاد، الحی و المیت، ابطال الاضداد، ابطال القلب، ابطال تعاقب الحروف، اتفاق اللفاظ و المعانی، افتراق معنی فَعَلَ و أَفْعَلَ، التركیب، عِلَل الاشتقاق و حججه، کتاب الکتاب و الهدایة فی

النحو.

شرح مائکتب البیاء من الأسماء المقصورة و الأفعال؛

این رساله که به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده، برای نخستین بار به کوشش «عبدالحسین فُتلی» در «مجلة کلیة الآداب» (بغداد، ۱۹۷۳م) و بار دیگر به کوشش «محمد بدوی مختون» در «مجلة معهد المخطوطات» به چاپ رسیده است.

کتاب الکتاب؛

این کتاب اخیراً با همین نام به کوشش ابراهیم سامرابی و عبدالحسین فتلی در کویت (۱۹۷۷م) به چاپ رسیده و پیش از آن نیز دو بار در بیروت (۱۹۲۱ و ۱۹۲۷م) به کوشش لویس شیخو چاپ شده است.

ابن ندیم نام این کتاب را «ادب الکتاب المتمم» ذکر کرده است. زمخشری در الکشاف این کتاب را «کتاب الکتاب المتمم فی الخط و الهجاء» خوانده و از آن نقل کرده است. برخی آن را «الالفاظ للکتاب، الکتاب المتمم فی الخط و الهجاء، کتاب الکتاب المتمم» نیز نامیده اند.

این کتاب مشتمل بر ۱۲ باب است و دانستنی های نظری و عملی مورد نیاز کاتبان در آن گردآوری شده است. ابن درستویه خود در مقدمه آن می گوید:

این کتاب در میان خاص و عام رایج خواهد شد و نویسندگان، کتاب ها و رساله های علمی و ادبی خود را بر پایه آن خواهند نوشت و هیچ کس از اهل ادب، از مضامین آن بی نیاز نخواهد بود.

الارشاد؛

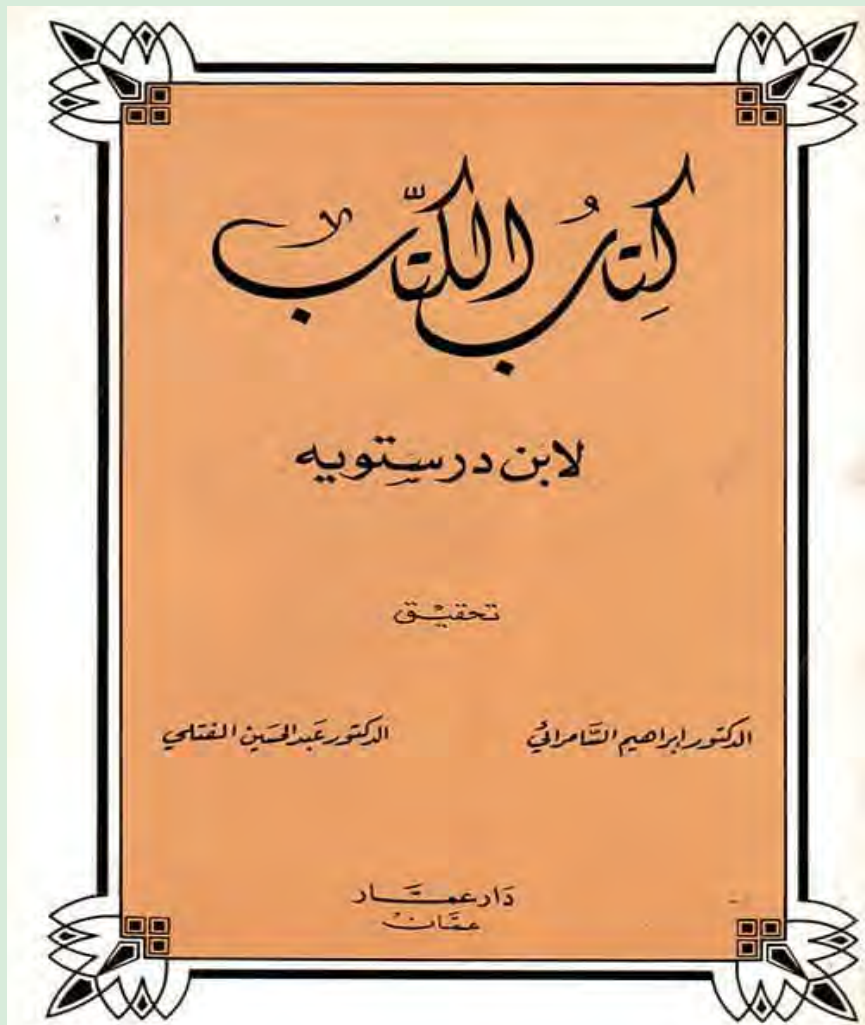
نسخه ای از یک کتاب نحو به نام الارشاد در علم نحو ضمن مجموعه ای به شماره ۱۱۱۹ در کتابخانه وزیری یزد موجود است که احتمالاً تألیف ابن درستویه است.

الحی و المیت یا الحیة و الموت؛

دو نسخه از این اثر در کتابخانه های رباط

و استانبول موجود است.
 . خبر فُس بن ساعدة و تفسیره؛
 سخاوی این کتاب را نام برده و ابن
 کثیر از آن نقل کرده است. در کتابخانه
 چستریتی ضمن مجموعه ای به شماره
 ۵۴۹۸ کتابی ذیل عنوان «حدیث قس
 بن ساعدة» موجود است که احتمال دارد
 همین اثر ابن درستویه باشد.
 علاوه بر ۸ اثر که ابن درستویه خود در
 کتاب تصحیح الفصحیح از آن‌ها نام برده
 است، کتاب‌ها و رساله‌های زیر را نیز به
 او نسبت داده اند:
 . الإحتجاج للقراء.
 قفطی این کتاب را «الإحتجاج للقراء»
 نامیده است که نمی‌تواند درست باشد
 (الرد علی الفراء...);
 . اخبار النحویین یا أخبار النُّحاة
 یا طبقات النُّحاة.
 ریاضی زاده کتاب «اخبار النُّجَّاب» را بر
 آثار ابن درستویه افزوده است که ظاهراً
 باید تصحیفی از نام اخبار النُّحاة بوده
 باشد؛
 ۳. الازمنة، ناتمام.
 ۴. اسرار النُّحو، ناتمام
 ۵. الانتصار لکتاب العین و آئه للخلیل؛
 ۶. تفسیر السبع الطوال، ناتمام.
 ۷. تفسیر قصیده شبیل بن عذرة.
 ۸. تفسیر الشیء، ناتمام.
 ۹. تفسیر کتاب الجرمی یا شرح کتاب
 الجرمی.
 زبیدی این کتاب را «جامع اصول
 عربیت» دانسته و قفطی آن را در نوع خود
 بی نظیر خوانده است.
 ۱۰. تفسیر المفضَّلِیات یا شرح
 المفضَّلِیات، ناتمام.
 ۱۱. التوسط بین الاخفش و ثعلب فی
 معانی القرآن (تفسیر القرآن) و اختیار ابی
 محمد فی ذلک.
 ۱۲. جوامع العروض یا العروض. این کتاب
 همان «الرد علی بُرُج العروضی» است.
 ۱۳. الرد علی ابن خالویه فی الکُل و
 البعض.

۱۴. الرد علی ابن مقسم فی اختیاره؛
 ۱۵. الرد علی ابی زَید البلخی فی النحو؛
 ۱۶. الرد علی ثعلب فی اختلاف النحویین
 که در رد کتاب اختلاف النحویین ثعلب
 کوفی نوشته شده است؛
 ۱۷. الرد علی القراء فی المعانی که رد بر
 معانی القرآن فراء است؛
 ۱۸. الرد علی المفضل بن سلمة یا الرد
 علی المفضَّل (الصُّبَی) فی الرد علی
 خلیل.
 کتاب «مفضل صبی الرد علی الخلیل و
 اصلاح ما فی کتاب العین من الغلط و
 المحال و التصحیف» نام دارد، ولی ابن
 شاکر با حذف «فی» از میان نام کتاب،
 دو کتاب به نام‌های «الرد علی المفضل»
 و «الرد علی الخلیل» به ابن درستویه
 نسبت داده که تناقضی آشکار است.
 با این همه بعضی فهرست نویسان از او
 پیروی کرده اند.
 ابن ندیم «الرد علی من نقل کتاب العین
 عن الخلیل و نقض کتاب العین» را نیز به
 ابن درستویه نسبت داده است که ظاهراً
 این دو عنوان باید بر روی هم نام دیگر
 همین کتاب «الرد علی من نقض کتاب
 العین عن الخلیل» بوده باشد.
 ۱۹. الرد علی من قال بالزوائد و قال یكون
 فی الکلام حرف زائد.
 ۲۰. رساله الی نجیح الطولونی فی تفضیل
 العربیة.
 ۲۱. شرح کتاب سیبویه.
 ۲۲. شرح المقتضب که شرحی است
 ناتمام بر کتاب مشهور مبرد .
 ۲۳. شرح الکلام و بناه یا شرح الکلام و
 نکته.
 ۲۴. غریب الحدیث.
 ۲۵. الکلام علی ابن قتیبة فی تصحیف
 العلماء.
 ۲۶. المذکر و المؤنث.
 ۲۷. معانی الشعر؛
 ۲۸. المعانی فی القرآن.
 ابن شاکر نام این اثر را تفسیر القرآن ذکر
 کرده است.



زبیدی از نظر موضوع و محتوا آن راستوده
 است.
 حاجی خلیفه نام این کتاب را به صورت
 «الهیجاء» تصحیف کرده است.
 در فهرست ابن ندیم شرح الجرمی به
 اشتباه عنوان توضیحی «الهدایة» قلمداد
 شده است. برخی از محققان معاصر
 کتاب الهدایة را که ضمن مجموعه
 کتاب‌های درسی جامع المقدمات مکرراً
 چاپ شده است، همین اثر ابن درستویه
 پنداشته اند، در حالی که ابواب و فصول
 آن مطابق «الکافیة» مرتب شده که مؤلف
 آن (ابن حاجب، د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م) حدود
 ۳۰۰ سال بعد از ابن درستویه می‌زیسته
 است.

۲۹. المقصور و الممدود.
 ۳۰. المکتفی در علم نحو.
 ۳۱. مناظرة سیبویه للمبرد که می‌تواند
 تقریرات درس استادش مبرد بوده باشد؛
 ۳۲. النصرة لسیبویه علی جماعة
 النحویین؛ که به گفته قفطی ناتمام مانده
 است.
 در بعضی نسخه‌های فهرست نام کتاب
 به صورت النصرة لِشَوَيْد... تصحیف شده
 و از آن جا به منابع دیگر نیز سرایت کرده
 است.
 ۳۳. نقض کتاب ابن الراوندی علی
 النحویین.
 ۳۴. الهجاء؛ که خطیب بغدادی آن را از
 بهترین کتاب‌های ابن درستویه دانسته و



زُبُورِيَّة

داستان زُبُورِيَّة (مناظره‌ای که سبب مرگ سیبویه شد)

المسألة الزبورية عنوان أشهر مناظرة في تاريخ النحو العربي، جمعت بين إمامين عظيمين، عالم النحو وأسطورته سيبويه «بصري»، وشيخ القراءات وعلوم اللغة الكسائي «كوفي».

كان سيبويه أسطورة زمانه في علم النحو وهو من رواد المدرسة البصرية، قصد بغداد قادما من البصرة، لقضاء حوائج خاصة به، وفي رواية أخرى لضائقة مالية جعلته يمر بضيق وشدة، وحدث أن قصد وزير هارون الرشيد يحيى البرمكي، فأكرمه وأوسع له، واستقبله بحفاوة، وبعد أن طاب المستقر لسيبويه عُرض عليه أن يناظر زعيم مدرسة النحو في الكوفة، العالم الجليل الكسائي، فوافق على ذلك مسرورا ما دام الغرض من هذه المناظرة الخروج بالعلم والفائدة.

ومعلوم أن أشهر مدرستين اختصتا بدراسة علوم اللغة، مدرسة الكوفة بزعامته

الكسائي، ومدرسة البصرة بزعامته سيبويه الذي أثبت نفسه وجزارة علمه رغم كونه شابا يافعا، ولا عجب من ذلك فهو تلميذ العالم الكبير واضع علم العروض ومفصل أسماء البحور الشعرية، الخليل بن أحمد الفراهيدي.

وقد اجتمع سادة القوم ووجهاتهم وأمر الوزير يحيى بتوفير أطيب الأماكن ليرتاح العالمان في مناظرتهم وبدأت المناظرة، وتم خلالها مناقشة مسائل كثيرة، فأظهر كل واحد منهما براعته ومهارته، لكن المحور الأهم في المناظرة كلها كان حول «المسألة الزبورية» وهو سؤال وجهه الكسائي لسيبويه قائلا: كيف تقول «كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي أم فإذا هو إياها؟» الزنبور: حشرة تشبه النحلة ولسعتها جد مؤلمة.

فقال سيبويه: فإذا هو هي، ولا يجوز

ال نصب. فقال الكسائي: أخطأت، بل الصحيح النصب فنقول: فإذا هو إياها. وطال النقاش وبيع وأجاد سيبويه في تقديم حججه ودلائله. فقال الكسائي: كيف تقول «خرجت فإذا عبد الله القائم، أو القائم؟». فقال سيبويه: فإذا عبد الله القائم، ولا يجوز النصب أيضا. فقال الكسائي: العرب ترفع ذلك كله وتنصبه كذلك.

وطال الخلاف بينهما ودار في مجمله على الرفع والنصب وأصل ذلك كله «مسألة الزنبور» فعرض عليه الكسائي أن يتم إحضار مجموعة من الأعراب الأقحاح الذين ينطقون باللغة السليمة فطرة، فوافق

على ذلك، وتقول الروايات أن مسؤولين في القصر أقتنعوا الأعراب بأن ينتصروا للكسائي، وبالفعل حينما وقفوا أمامهما وسألهم عن صحة القول رجحوا كفة الكسائي دون أن ينطقوها، فطلب منهم سيبويه أن يؤكدوا ذلك وينطقوا الجملة، فلم تطاوعهم ألسنتهم على ذلك وتهربوا، وفي ذلك إشارة على أن سيبويه محق. فلم يكن لسيبويه إلا الإذعان للأمر، وغاد القصر وفي قلبه شيء كبير من هذه المناظرة، ولم تمض سوى مدة قصيرة حتى مات، ويقال أنه مات وفي قلبه غم من تلك المناظرة.

خُطْبَةُ النَّصْرِ

سخنرانی رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله امام خامنه ای عجلاه در خطبه نماز جمعه نصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و الحمد لله رب العالمين احمده و
استعينه و استغفره و اتوكل عليه و اصلى
و اسلم على حبيبه الرسول الاعظم سيدنا
محمد المصطفى و آله الظاهرين سيما
علي امير المؤمنين و حبيبه الزهراء
المرضية و الحسن و الحسين سيدي
شباب اهل الجنة و علي بن الحسين
زين العابدين و محمد بن علي الباقر و
جعفر بن محمد الصادق و موسى بن جعفر
الكاظم و علي بن موسى الرضا و
محمد بن علي الجواد و علي بن محمد
الهادي و الحسن بن علي الزكي العسكري و
الحجة بن الحسن القائم المهدي صلوات
الله عليهم اجمعين و اسلم على صحبه
المنتجبين و من تبعهم باحسان الى يوم
الدين و على حماة المستضعفين و ولاة
المؤمنين.

ارتأيتُ أن يكونَ تَكْرِيمُ أخِي وعزيرى
وَمَبْعَثُ افْتِخَارِي والشَّخصِيَّةُ المحبوبةُ
فى العالم الإسلامى، واللِّسانُ البليغُ
لشعوب المنطقه، وُدْرَةُ لَبْنَانَ السَّاطِعَةُ،
سَمَاحَةُ السَّيِّدِ حَسَنِ نَصْرالله، رضوان
الله تعالى عليه، فى صلاة جُمعة طهران،
وسأَتَطَرَّقُ أيضًا لبعض النقاط.
هذا الخطابُ موجهٌ للأمة الإسلاميَّةِ
جمعا، إلا أنه موجَّهٌ بشكل خاص إلى
الشَّعْبِيَّين العزيريين اللَّبنانيِّ والفلسطيَّين.
نحنُ جميعًا مصابون ومكالمون بشهادة
السَّيِّدِ العزيرى، إنَّه لفقدانٌ كبير، ولقد
أفجعنا بكل معنى الكلمة. غير أنَّ عزاءنا
لا يعنى الاكتئاب واليأس والاضطراب، بل
هو من سنخ عزائنا على سيِّد الشهداء
الحسين بن علي عليه السلام؛ يبعثُ
الحياة، ويُلهمُّ الدروس، ويوقدُ العزائم،
ويضخُّ الآمال.

لقد غادرنا السَّيِّدَ حَسَنَ نَصْرالله بجسده،
لكنَّ شَخْصِيَّتَهُ الحَقِيقِيَّةَ؛ رُوحَهُ، ونَهْجَهُ،
وصوْتَهُ الصَّادِحَ، ستبقى حاضرةً فينا
أبدًا. لقد كان الرأية الرفيعة للمقاومة فى
وجه الشياطين الجائرين والناهبين،
وكان اللسان البليغ للمظلومين والمدافع
الشجاع عنهم، كما كان للمناضلين على
طريق الحق سندًا ومشجعًا، لقد تخطى
نطاق شعبيته وتأثيره حدود لبنان وإيران
والبلدان العربيَّة، وستعزُّزُ شهادته الآن
مدى هذا التأثير.
إنَّ أهمَّ رسائله قولًا وعملاً فى حياته
الدينيَّة، لكم يا شعب لبنان الوفى،
كانت ألا يساوركم يأس واضطراب بغياب
شخصيات بارزة مثل الإمام موسى الصدر
والسيِّد عباس الموسوى، وألا يصيبكم
ترديدٌ فى مسيرة نضالكم. ضاعفوا
مساعيكم وقدراتكم، وعزِّزوا تلاحمكم،
وقاوموا العدو المعتدى وأفسلوه بترسيخ
إيمانكم وتوكلكم.
أعزائي، يا شعب لبنان الوفى، يا شباب
حزب الله وحركة أمل المُفعم بالحماسة!
يا أبنائي، هذا أيضًا طلبُ سيدنا الشهيد
اليوم من شعبه وجبهة المقاومة والأمة
الإسلاميَّة جمعا.
العدو الخبيث الجبان، إذ عجز عن توجيه
ضربة مؤثرة للبنية المتماسكة لحزب الله
أو حماس أو الجهاد الإسلامى وغيرها من
الحركات المجاهدة فى سبيل الله، عمَدَ
إلى التظاهر بالتصرُّ من خلال الاغتيالات
والتدمير والقصف وقتل المدنيين وحرق
قلوبهم.
لكن ما هى النتيجة؟ ما نجم عن هذا
السلوك هو تراكمُ الغضب وتصاعدُ دوافع
المقاومة، وظهورُ المزيد من الرجال والقادة
والمضحخين، وتضييقُ الخناق على الذئب
الدموى، وبالتالي، إزالة الكيان الملتصخ
بالعار من ساحة الوجود، إن شاء الله.
أيها الأعتة، القلوب المفجوعة تستلهم
السكينة بذكر الله وطلب التصرة منه.
الدمارُ سيعوض، وصبركم وثباتكم سيثمر
عزة وكرامة.

لقد كان السَّيِّدُ العزيرى طوال ثلاثين عامًا
على رأس كِفاح شاق، وارتقى بحزب الله
خطوة بخطوة: «كزح أخرج شطاه فأزره
فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب
الرزاع ليغيط بهم الكفار وعد الله الذين
آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و
أجرًا عظيمًا». (٦)
بتدبير السَّيِّدِ نما حزب الله مرحلةً بمرحلة،
بصبر وبنحو منطقي وطبيعي، وأبرز
آثاره الوجوديَّة أمام أعدائه فى المراحل
المختلفة عبر دحر العدو الصهيونى
«توتى أكلها كل حين بإذن ربها». (٧)
حزب الله هو حقًا شجرة طيبة، حزب الله
وقائده الشهيد البطل هو عصاره فضائل
لبنان فى تاريخه وهويته.
نحن الإيرانيون قد عرفنا منذ زمن بعيد
لبنان وفضائله، فقد أصدق علماء لبنانيون
من فيض علمهم على إيران فى العهدين
الشربدارى والصفيوي خلال القرن الثامن
والعاشر والحادى عشر للهجرة، ومنهم
محمد بن مكِّي العامليُّ الشهيد، وعليُّ
بن عبد العال الكركى، وزين الدين
العامليُّ الشهيد، والحسين بن عبد الصمد
العاملي، وابنه بهاء الدين المعروف
بالشيخ البهائي وغيرهم من رجال الدين
والعلم.
أداء الذين للبنان الجريح المُدمى هو
واجبنا وواجب المسلمين جميعًا. حزب
الله والسَّيِّدُ الشهيدُ بدفاعهم عن عزة،
وجهادهم من أجل المسجد الأقصى،
وإنزالهم الضربة بالكيان الغاصب والظالم،
قد خطوا خطوة فى سبيل خدمة مصيريَّة
للمنطقة بأكملها، والعالم الإسلامى
كله. إن تركيز أمريكا وأذرعها على حفظ
أمن الكيان الغاصب ليس سوى غطاءٍ
لسياستهم المُتبددة القاضية بتحويل
الكيان إلى أداة للاستحواذ على جميع
الموارد الطبيعيَّة لهذه المنطقة واستثمارها
فى الصراعات العالميَّة الكبرى. هدف
هؤلاء تحويل هذا الكيان إلى بوابة لتصدير
الطاقة من المنطقة إلى بلاد الغرب،
واستيراد البضائع والتقانة من الغرب

إلى المنطقه. وهذا يعنى ضمان وجود المغتصب وجعل المنطقه بأجمعها تابعة له.

والسلوك السفاخ والوقح لهذا الكيان تجاة المناضلين ناجم عن الظم بتحقيق هذا الهدف.

هذا الواقع يبين لنا أن كل ضربة يُنزلها أي شخص وأية مجموعة بهذا الكيان، إنما هي خدمة للمنطقه بأجمعها، بل لكل الإنسانية.

لا ريب في أن أحلام الصهاينة والأمريكيين هذه إنما هي محض أوهام مستحيله. فالكيان ليس إلا تلك الشجرة الخبيثة التي «أجثت من فوق الأرض»، وقد صدق قوله تعالى «مالها من قرار».

هذا الكيان الخبيث، بلا جذور، ومزيف ومتزعزع، وقد أبقى نفسه قائمًا بصعوبة عبر ضخ أمريكا الدعم له، ولن يكتب له البقاء بإذن الله تعالى. والدليل الواضح على ذلك أنه أنفق مليارات الدولارات في غزوة ولبنان منذ عام، وأعدت عليه المساعدات المختلفة من أمريكا وعدد من الدول الغربية، وقد منى بالهزيمة في مواجهة بضعة آلاف من المكافحين والمجاهدين في سبيل الله المحاصرين الممنوعين من أي مساعدة خارجية، وكان إنجازهم الوحيد قصف البيوت والمدارس والمستشفيات ومراكز تجمع المدنيين. واليوم فإن العصاة الصهيونية المجرمة أنفسهم قد توصلوا أيضًا إلى هذه النتيجة وهي أنهم لن يحققوا النصر أبدًا على حماس وحزب الله.

يا أهلنا المقاومين في لبنان وفلسطين! أيها المناضلون الشجعان! أيها الشعب الصبور الوفي! هذه الشهادات، وهذه الدماء المسفوكه، لا تُزعزع عزيمتكم، بل تزيدكم ثباتًا. في إيران الإسلامية، خلال ثلاثة أشهر من صيف ١٩٨١، جرى اغتيال العشرات من شخصياتنا البارزة والمميّزة، ومنهم شخصيّة عظيمة مثل السيد محمد بهشتي، ورئيس جمهورية مثل رجائي، ورئيس وزراء مثل باهنر، واغتيال علماء

مثل آية الله مدني و قدوسي وهاشمي نجاد وأمثالهم، وكان كل واحد منهم من أعمدة الثورة على المستوى المحلي أو الوطني، ولم يكن فقدائهم هينًا، لكن مسيرة الثورة لم تتوقف ولم تتراجع، بل تسارعت.

واليوم، فإن المقاومة في المنطقه لن تتراجع بشهادة رجالها، والتصر سيكون حليف المقاومة. المقاومة في غزوة حيرت العالم، وأعزت الإسلام. لقد تلقى الإسلام في غزوة بصدرة كل أنواع الخبث والشر. وما من إنسان لا يحیی هذا الصمود، ولا يلعن عدوها السفاخ والدموي.

لقد أوصل طوفان الأقصى وعام من المقاومة في غزوة ولبنان، هذا الكيان الغاصب إلى أن يكون هاجسه الأهم حفظ وجوده، وهو الهاجس نفسه الذي كان يُساور هذا الكيان في السنوات الأولى لولادته المشؤومة، وهذا يعنى أن جهاد رجال فلسطين ولبنان قد أعاد الكيان الصهيوني سبعين سنة إلى الوراء.

العامل الأساسي للحروب وانعدام الأمن والتخلف في هذه المنطقه هو وجود الكيان الصهيوني وحضور الدول التي تدعى أنها تسعى إلى إحلال الأمن والسلام في المنطقه. فالمشكلة الأساس في المنطقه هي تدخل الأجانب فيها. دول المنطقه قادرة على إحلال الأمن والسلام فيها. وتحقيق هذا الهدف العظيم والمنقذ للشعب يستلزم بذل جهود شعوبها وحكوماتها.

وإن الله مع السائرين على هذا الدرب، «وإن الله على نصرهم لقدير».

سلام الله على القائد الشهيد نصرالله، وعلى البطل الشهيد هنيّة، وعلى القائد المفتخر الفريق قاسم سليمانى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً * فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً.

دعوى أمل

مراسم پر فیض
سخنرانی وقرائت

حجّ الإسلام والمسلمين من ربّ ربّي

شبهای جمعه دو ساعت مانده به اذان صبح
بازار حضرتی (چهل تن)، کوچه شهید برادران نیری

* مسجد امین الدوله *

حوزه آیت الله جنتی



يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَدِّ ابْنِ عَلِيٍّ

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ
خَالِدٍ عَنِ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ
سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ:
تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ
فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ- لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ

اصول کافی، باب فضل علم، ح ۶

حوزه آیت‌الله حاشی
سین الدوله، فیلسوف الدوله