

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

شماره اول: مقالات سطح یک و دو
دوره دوازدهم و سیزدهم جشنواره (۲)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مدیر مسئول: ابوالقاسم مقیمی حاجی

سرمدیر: محمد صالح مازنی

مدیر اجرایی: مهدی مظاهری

صفحه‌آرایی و طراحی جلد: داود دادور

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجت الاسلام والمسلمین سید سجاد ایزدهی

حجت الاسلام والمسلمین حسین حجامی

حجت الاسلام والمسلمین احمد دیانی

حجت الاسلام والمسلمین محمد صالح مازنی

سرکار خانم فاطمه کبری متولیان

حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم مقیمی حاجی

حجت الاسلام والمسلمین محسن مهاجرنیا

حجت الاسلام والمسلمین سید حسین میرمعزی

تمام حقوق محفوظ است.

پاییز ۱۴۰۳

فهرست مقالات

درآمد	۵
بررسی گستره تصورات بدیهی	۹
بررسی راهکارهای علمی - تربیتی پیشگیری و درمان دوستی افراطی در نوجوانان	۳۱.....
آثار زیارت قبور مؤمنان در روایات فریقین	۷۱
موانع تحقق اهداف حکومت علوی از منظر نهج البلاغه	۸۹
بررسی ماهیت اسم فاعل و صفت مشبیه و احکام صرفی آن‌ها	۱۱۵
بررسی مسئله منصوب به نزع خافض در قرآن کریم و کلام عرب با تکیه بر دو فعل «دخل» و «ذهب»	۱۸۱
واو عاطفه؛ معانی و احکام	۲۱۵



درآمد

یکی از مأموریت‌های حوزه‌های علمیه، پژوهش و استنباط آموزه‌های دینی و پاسخ به مسائل جامعه و نظام اسلامی و جهان اسلام است. برای انجام این مهم از ظرفیت‌های مختلفی می‌توان بهره گرفت. ایجاد حس رقابت سالم و برگزاری مسابقات و فراخوان‌های پژوهشی از جمله‌ی این ظرفیت‌ها، است. جشنواره علامه حلی (ره) که در سال ۱۳۸۶ راه‌اندازی، و اولین آیین پایانی آن در سال ۱۳۸۷ با تعداد ۲۲۴۹ اثر برگزار شد، فرصتی ایجاد کرد تا از طریق رقابت آثار علمی و تشویق و حمایت از صاحبان آثار برگزیده از ظرفیت علمی طلاب حوزه‌های علمیه در این راستا بهره جوید.

۵

مهم‌ترین اهداف این جشنواره بدین شرح تدوین شده است: «تقویت نشاط علمی و گسترش روحیه پژوهش در بین طلاب»، «زمینه‌سازی شناسایی نخبگان و استعدادهای علمی برتر طلاب و حمایت از آنان»، «تقویت فرهنگ پژوهش و نگارش آثار علمی»، «افزایش سطح مشارکت و رقابت طلاب در عرصه‌های علمی-پژوهشی»، «زمینه‌سازی استعدادهای طلاب به گرایش‌های تخصصی علوم حوزه‌ای» و «جهت‌دهی فعالیت‌های پژوهشی طلاب به سمت نیازهای پژوهشی حوزه و نظام اسلامی».

با توجه به اهداف یادشده، موضوع آثار ارسالی در ارتباط با علوم اسلامی و علوم





انسانی مرتبط با حوزه دین است. بنابراین اثری که به جشنواره ارسال می‌شود، به‌رغم علمیت، اما چنانکه در قلمرو علوم اسلامی و انسانی نباشد از چرخه رقابت حذف خواهد شد.

هر دوره جشنواره تعدادی از آثار برگزیده. در قالب مقاله می‌باشند. از این دسته، برخی منتشر شده و تعدادی نیز فرصت انتشار نیافته‌اند، از این رو فکر انتشار مقالات برگزیده‌ی جشنواره، در جلسات شورای سیاست‌گذاری جشنواره مطرح شد، به ویژه آنکه این آثار سه مرحله‌ی ارزیابی را پشت سرگذاشته و مورد تأیید شورای علمی جشنواره نیز واقع شده بود.

دبیرخانه جشنواره با عنایت به نگاه شورای سیاست‌گذاری، انتشار این دسته از آثار برگزیده را در دستور کار خویش قرار داد. براین اساس مجلد اول مجموعه مقالات برای آثار سطح یک و دوی جشنواره و مجلد دوم آن برای مقالات سطح سه و چهار جشنواره که دوره‌های دوازدهم و سیزدهم برگزیده شدند، همزمان با مراسم پایانی جشنواره پانزدهم به زیور طبع آراسته شد، تا ضمن قدردانی از صاحبان آثار، در اختیار صاحب نظران، اساتید، طلاب جوان و عموم علاقمندان قرار گیرد.

در خاتمه ضمن سپاس از یکایک اعضای محترم شورای سیاست‌گذاری و شورای علمی، مدیران و اعضای گروه‌های علمی، ارزیابان و برگزیدگان دوره‌های دوازدهم و سیزدهم که آثارشان در این شماره منتشر می‌شود، بدین نکته اذعان می‌شود که اثر حاضر از کاستی و نقص مبرا نیست. به همین دلیل، از دیدگاه و پیشنهادهای سازنده‌ی فرهیختگان برای انتشار آثار دوره‌های بعدی جشنواره، استقبال می‌شود، توفیقات همگان را از خداوند متعال خواهانیم.

دبیر جشنواره علامه حلی (ره)





مجموعه مقالات برگزیده

جشنواره علامه حلی (ره)

سطح یک و دو

دوره دوازدهم و سیزدهم





بررسی گستره تصورات بدیهی

صفحات ۹ تا ۳۰

امیر فیض‌اللهی

طلبه پایه پ۰؟؟؟؟؟؟؟؟سه علمیه رشد

چکیده

این مقاله با توجه به اهمیت مسئله بدیهیات در تولید علم و شبهات نویی که در معرفت شناسی مطرح شده است، کوشش کرده است تا ضمن دریافت نظریات منطقیین در تعریف تصور بدیهی و تفسیر آن، معیار بدهات در تصورات را بیاید. چه آن‌که پس از مقایسه نظریات یافته شده، بدین نتیجه نائل آمده است که معیار تام در بدهات یک مفهوم، اجلی بودن است. بنابراین، مشخص می‌شود که تنها تصورات جزئی و برخی از معقولات ثانیه بدیهی هستند.

البته نتیجه‌ای که در خصوص تصورات جزئی گرفته شده است، مطابق برخی شواهد، این است که تصورات جزئی، تخصصاً از تقسیم بدیهی و نظری خارج می‌باشند؛ لکن به اذعان مؤلف، این نظریه هنوز جای بررسی دارد.

واژگان کلیدی: تصور بدیهی، تصور نظری، ملاک بدهات، مصادیق تصور بدیهی

امروزه، اهمیت بحث از بدیهیات، بر همگان واضح است. نظر به شبهات گوناگون شک‌گرایان، نسبی‌گرایان و منکران واقعیت که چون خوره، عقاید جوان مسلمان را به تباهی سوق می‌دهند و برکندن بنیان زندگی الهی را هدف دارند، به تصدیق این مهم کمک می‌کند؛ چراکه به دلیل خطاناپذیری مفاهیم بدیهی، تنها مسیر اثبات بطلان این شبهات، بازگرداندن علوم غیربدیهی به بدیهیات می‌باشد تا از این رهگذر، علوم حصولی را به علوم حضوری ارجاع دهیم.

پرواضح است برای آن‌که بتوانیم به درستی، علوم نظری را به بدیهیات ارجاع دهیم، می‌بایست در ابتدا، مرز دقیق میان علوم بدیهی و نظری را بدانیم. شناسایی این مرز، منوط به آن است که معیار دقیقی داشته باشیم تا با تطبیق آن بر مصادیق مختلف علوم، علوم بدیهی از نظری تمیز داده شوند. این معیار، غیر از تعریفی است که در کتب منطقی مختلف، برای بدیهی و نظری ارائه شده است؛ چراکه همان‌طور که بیان خواهد شد، می‌توان تفسیرهای متفاوتی از این تعریف ارائه نمود که گاه خلاف واقع هستند. پس بر ماست که تفسیر صحیح از این تعریف را که همان معیار دقیق تمیز استریال باز شناسیم و از این طریق، مرز میان بدیهیات و نظریات را یافته و بدین وسیله به ارجاع نظریات به بدیهیات نائل آییم.

آن‌چه که تاکنون در بین علما، راجع به این موضوعات گذشته است، گنجینه‌ای گرانبهاست که در ذیل، رشحه‌ای از آن را مشاهده خواهید کرد. کتب منطقی، به وفور و کتب فلسفی، گاه گاه، این مباحث را زیر نظر داشته‌اند؛ اما آن‌چه که به عنوان کمبود در بسیاری از آن‌ها مشاهده می‌گردد، ندادن معیاری دقیق به دست مخاطب است و اگر معیار دقیقی داده باشند، عدم تطبیق با مصداق و اگر با مصداق هم تطبیق داده باشند، تطبیق اشتباه با مصداق است.



این مقال، در پی آن است که با دریافت نظرات گذشتگان و کنکاش در میان آن‌ها، معیار بداهت را در تصورات (که یکی از دو بخش علم می‌باشد و این مقاله به رسم اختصار، بیان آن را هدف قرار داده) بیابد و سپس با تطبیق آن بر مصادیق «تصور»، مشخص سازد که گستره تصورات بدیهی کجاست؟

در آخر، لازم می‌دانم از بزرگوارانی که این جانب را در نوشتن این مقاله یاری رساندند، خصوصا استاد گران قدر، حجت الاسلام یزدان پرست، کمال تشکر را داشته باشم.

امیر فیض‌اللهی، آذر ماه ۹۸





۱- هل بسیطه علم بدیهی و نظری

پیش از آن که به کنکاش برای یافتن ملاک بداهت در تصورات پردازیم، شایسته است از باب مقدمه، به اثبات وجود علم بدیهی و نظری پردازیم.

الف) تعلیمات و آموزش‌های روزانه هر انسان و مجهولات فراوانی که همواره از طریق معلومات سابق کشف و آشکار می‌شوند، همگی دلیل بر وجود معارف کسبی و نظری هستند. (۱)

ب) برای اثبات علم بدیهی، می‌توان از چهار راه استدلال کرد:

(۱) وجدانا، برخی از مفاهیم و احکام برای همگان روشن بوده و درک آن، نیازی به تعریف یا اثبات ندارد؛ (۲)

(۲) روشن است که نمی‌توان گفت که علومی که منشأ اولین علم نظری ما هستند، از راه ترکیب معلومات گذشته به دست آمده‌اند؛ زیرا اگر اولین علم نظری، از ترکیب علوم نظری گذشته به دست آمده باشد، در این صورت، اولین علم ترکیبی - از آن جا که خود از ترکیب علوم گذشته به دست آمده است - اولین علم ترکیبی نخواهد بود؛ بنابراین، علوم نظری، مستقیم یا با واسطه، از علومی به دست می‌آیند که این علوم از راه ترکیب به دست نیامده‌اند. بدین ترتیب، علوم نظری از بدیهیات به دست می‌آیند؛ (۳)

۳ و ۴) اگر بگوییم علوم ما همگی نظری هستند، یا هر علمی به علم دیگر تکیه کرده است، در این صورت، یا مستلزم دور است یا تسلسل (۴) و حصول مفاهیم نامحدود، برای ذهن محدود بشری ممکن نیست و بر فرض امکان آن، چون معلوم بالذات در بین



۱ . عبدالله جوادی آملی (بی‌تا)، رَحِیقِ مَخْتوم، بی‌جا: مؤسسه اسراء، ص ۱۷۶.

۲ . همان

۳ . عسکری سلیمانی امیری (۱۳۸۹ش)، منطق پیشرفته، چاپ اول، قم: المصطفی (ص)، صص ۲۳ - ۲۴.

۴ . همان

آن‌ها نیست، هرگز مجهولی معلوم نخواهد شد (۱)، (۲).

۲- تعریف «تصور بدیهی»

لازم است پیش از پرداختن به اصل بحث، من باب مقدمه، اصطلاح «بدیهی و نظری در تصورات» را مورد بررسی قرار دهیم.

در پرسش از علم بدیهی، دو سوال مطرح است:

۱. علم بدیهی چیست؟

۲. علم بدیهی کدام است؟

کتب منطقی غالباً به پرسش اول - که پاسخ آن را «تعریف بدیهیات» می‌خوانند - یک پاسخ داده‌اند: «تصور بدیهی، تصویری است که برای حصولش در ذهن، نیازی به تفکر ندارد» و به تبع «تصور نظری، تصویری است که حصولش در ذهن، نیازمند به تفکر می‌باشد».

البته فی الجمله، برخی کتب، بیان‌های دیگری دارند که نتیجه آن، همان است که اشاره شد.

در ذیل توجه مخاطب، به شواهدی بر مدعای فوق جلب می‌شود و پاسخ به پرسش دوم، به بخش بعدی موکول می‌گردد.

الف) بیان اول: اغلب منطقیین

الف- شرح منظومه: «کل من التصور و التصدیق قسماً: ضروری و کسبی. فالكسبی



۱. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۷۶.

۲. رک قطب‌الدین محمد رازی (۱۳۸۴ش)، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، چاپ سوم، قم: بیدار، ص ۴۶؛ ابومنصور حسن بن یوسف حلی (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، چاپ پنجم، قم: حکمت، ص ۱۹۳؛ سید رائد حیدری (۱۴۳۲ه.ق)، المقرر فی شرح المنطق المظفر، چاپ پنجم، قم: ذوی القربی، ص ۲۹؛ عسکری سلیمانی امیری (۱۳۸۸ش)، منطق و شناخت‌شناسی، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۲۹۲؛ آقا میرزا محمود مجتهد خراسانی (۱۳۸۲ش)، رهبر خرد، قم: عصمت، ص ۸.



ما يحتاج إلى فكر و نظر و الضرورى ما لا يحتاج إليه وإن احتاج إلى منبه أو إحساس أو تجربة أو غيرها»؛ (۱)

ب- شرح شمسیه: «العلم اما بديهی و هو الذى لم يتوقف حصوله على نظر و كسب؛ كتصور الحرارة و البروده... و اما نظرى و هو الذى يتوقف حصوله على نظر و كسب كتصور العقل و النفس»؛ (۲)

ج- الجوهر النضيد: «... فالضرورى من التصور ما لا يتوقف على طلب و كسب و الكسبى مقابله»؛ (۳)

د- اساس الاقتباس: «... هر يكی از اين دو قسم (تصور و تصديق) يا بى واسطه اکتسابی (۴) حاصل شود يا به واسطه اکتساب حاصل آيد. مثال تصور نامکتسب شناختن مردم و مثال تصور مکتسب شناختن حقيقت فرشته»؛ (۵)

ه- المنطق: «ينقسم العلم بكلا قسميه -التصور و التصديق- الى قسمين: ۱- الضرورى و يسمى ايضا «البديهی» و هو ما لا يحتاج فى حصوله الى كسب و نظر و فكر، فيحصل بالاضطرار و بالبداهه التى هى المفاجأه و الارتجال من دون توقف كتصورنا لمفهوم الوجود و العدم و مفهوم الشئ...؛ ۲- النظرى و هو ما يحتاج فى حصوله الى كسب و نظر و فكر كتصورنا لحقيقه الروح و الكهرباء»؛ (۶)

و- حاشیه ملا عبدالله: «يقسم التصور و التصديق كلا من وصفى الضروره اى الحصول بلا نظر و الاکتساب اى الحصول بالنظر فياخذ التصور قسما من الضروره فيصير ضروريا

۱ . ملاهادی سبزواری (۱۳۶۹ش)، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران: ناب، ج ۱، ص ۸۶.

۲ . قطب الدین محمد رازی، همان، صص ۴۴ - ۴۵.

۳ . ابومنصور حسن بن یوسف حلی، همان، ص ۱۹۲.

۴ . مراد از اکتساب در این جا، همان تفکر است.

۵ . ابوجعفر محمد بن محمد طوسی (۱۳۶۱ش)، اساس الاقتباس، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴.

۶ . محمدرضا مظفر (۱۴۳۷ه.ق)، المنطق، چاپ سوم، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، صص ۳۹ - ۴۲.

و قسما من الاکتساب فیصیر کسبیا»؛ (۱)

ز- منطق صوری: «تصور و تصدیق، هر کدام بر دو قسم است: یا بدیهی و ضروری است، یا نظری و کسبی. بدیهی یا ضروری، آن است که محتاج به نظر و تأمل نباش؛ بلکه خود به خود واضح و روشن باشد. نظری با کسبی، آن است که با نظر و تأمل حاصل شود. تصور بدیهی مانند «سردی»، «گرمی»، «روشنایی»، «تلخی»، «شیرینی»، «وجود» و امثال آن. تصور نظری مانند تصور «درخت»، «روح»، «فرشته»، «کثیر الاضلاع شش ضلعی»، «اسید سولفوریک» و امثال آن» (۲). (۳)

ب) بیان دوم: علامه مصباح یزدی

تصورات نظری، آن تصوراتی هستند که با تعریف و با به‌کارگیری معلومات سابق معلوم می‌شوند. در مقابل، تصورات بدیهی، تصوراتی هستند که برای فهمیدن آن‌ها، لازم نیست به تصوراتی آشکارتر که بر آن‌ها مقدم‌اند، متوسل شویم، مثل مفهوم وجود، امکان و وجوب. (۴)

از نظر علامه مصباح، ملاک بداهت در تصور، این است که ما ابتدا، مفهوم عقلی را از موارد خاصش بدون وساطت مفهوم دیگر به دست آوریم؛ لذا مفاهیمی که از احساس یا از راه علم حضوری به دست می‌آیند، بدیهی هستند و نیازی به درک ماهیت دیگری نیست. وقتی می‌توانیم مفهوم رنگ را تصور کنیم که مثلاً سفیدی و سیاهی و رنگ‌های

۱ . مولی عبدالله یزدی (۱۴۱۲ هـ.ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، چاپ دوم، موسسه النشر الاسلامی، ص ۱۵.

۲ . محمد خوانساری (۱۳۶۱ش)، منطق صوری، چاپ چهارم، تهران: بی‌نا، ص ۳۳.

۳ . ر.ک مرتضی مطهری (۱۳۸۳ش)، کلیات علوم اسلامی، چاپ سی و سوم، قم: صدرا، ج ۱، ص ۳۴؛ نجاح النوینی (۱۴۳۲هـ.ش)، شرح کتاب المنطق، چاپ اول، قم: بی‌نا، ج ۱، ص ۸۹؛ عسکری سلیمانی امیری، منطقی پیشرفته، ص ۲۴؛ آقا میرزا محمود مجتهد خراسانی، همان، ص ۸.

لازم به ذکر است که در کتاب «الاشارات و تنبیهات»، بخشی با عنوان تعریف بدیهی و نظری یافت نشد.

۴ . عسکری سلیمانی امیری، منطقی و شناخت‌شناسی، ص ۲۸۹.





دیگر را دیده باشیم و پس از آن، یک عنوان کلی را از این انواع به دست آوریم ...، پس ملاک بداهت در مفاهیم، این است که بدون وساطت مفهوم عقلی دیگر از موارد خاص انتزاع شود و به دست آید. (۱)

این تعریف، در کلمات شهید مطهری هم دیده می شود: تصور بدیهی یعنی تصویری که بی نیاز از شرح و توضیح است و قهرا در شرح و توضیح خودش، بی نیاز از دلیل است و تصور نظری یعنی تصویری که نیازمند به توضیح است. (۲) (۳)

عملیات تفکر در تصورات، به معنی آن است که برای یک تصور، به خصوص «معرف» بیاوریم؛ یعنی مفهوم دیگر را برای فهم آن تصور واسطه نماییم. بنابراین، ملاک فوق با بیان مربوط به اغلب منطقیین تفاوتی ندارد و تنها به جای لفظ «تفکر»، از لفظ «تعریف» و «وساطت مفهومی دیگر» یا «شرح و توضیح»، بهره برده است.

۳- ملاک بداهت در تصورات

گفته شد که در باب بدیهی، در تصورات، دو پرسش بنیادین وجود دارد: اول آن که بدیهی چیست و دوم آن که بدیهی کدام است. همچنین بیان شد که منطقیون در بخش اول، اختلاف نظر چندانی ندارند. حال قصد آن داریم که پرسش دوم را پاسخ گوییم. این جاست که راه منطقیون از هم جدا می گردد و لازم است با دقت نظر و قضاوت متفکرانه، ملاک تمایز تصورات بدیهی، از تصورات نظری استخراج گردد. باید توجه داشت که پاسخ به پرسش دوم، در واقع، تفسیر پاسخ پرسش نخست می باشد. یعنی در این بخش، باید دید که منطقیون، این که یک تصور نیاز به تفکر نداشته باشد را چگونه تفسیر می نمایند.

۱. همان، ص ۲۹۱؛ در بخش ۱-۳، اشتباهی که در مثال های این بخش رخ داده است، بیان خواهد شد.
۲. مرتضی مطهری (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ سیزدهم، تهران: صدرا، ج ۹.
۳. رک علی شیروانی (۱۳۹۰ش)، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، چاپ ششم، قم: دارالفکر، ج ۱، ص ۳۴؛ مجتبی مصباح و عبدالله محمدی (۱۳۹۶ش)، معرفت شناسی، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۴۹.

آن چه به دست آمد، دو نظر است: نظر شهید مطهری و نظر آیت الله جوادی آملی. از باقی بزرگان، راجع به پرسش دوم، نظری یافت نشد. از آن جا که آیت الله جوادی آملی، بیشتر در نقد نظر مرحوم شهید مطهری بر آمده و کمتر از نظر خود، به وضوح سخن به میان آورده اند، ابتدا نظر مرحوم مطهری را بیان می کنیم.

الف) نظر شهید مطهری

معنای بدیهی، عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن به خودی خود از غیر، بدون احتیاج به تفسیر و شرح است. این تنها در «تصورات بسیط» امکان پذیر است؛ چراکه مفهوم بسیط، هر چه هست، همان است که عارض ذهن شده و هیچ گونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و بالذات از غیر خود متمیز است.

مفهوم نظری هم آن مفهومی است که عارض ذهن شده است؛ ولی اجمال و ابهام دارد و می بایست به وسیله تجزیه و تحلیل ذهن، اجزای تشکیل دهنده وی روشن شود و بدین وسیله، ابهام و اجمال آن رفع گردد تا به صورت معلوم بالتفصیل درآید. این مسئله، تنها در «مفاهیم مرکب» که اجزای تشکیل دهنده ای دارد و آن اجزا برای ذهن مجهول است، مطرح می باشد. (۱)

جهت فهم دقیق این مطلب، شایسته است به شبهه «فخر رازی» اشاره نماییم.

طرح شبهه و پاسخ

فخر رازی می گوید: اصلاً معنی ندارد که یک مفهوم نظری باشد. شما وقتی می گوید یک مفهوم نظری است، اگر در ذهن شما نیامده است که نه بدیهی است و نه نظری؛ زیرا شما می گوید «تصور» یا بدیهی است و یا نظری؛ یعنی چیزی که در ذهن ما آمده است و آن را «تصور» می نامیم، یا بدیهی است و یا نظری و چیزی که در ذهن نیامده

۱. مرتضی مطهری (۱۳۶۸ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ ششم، قم: صدرا، ج ۳، ص ۴۸.





است، هیچ حکمی ندارد و ذهن هم نمی‌تواند به آن التفات پیدا کند.

اگر هم در ذهن شما آمده است، همین آمدن، مساوی با معلوم بودن است. همین که ما از فلان شی تصور داریم، همین تصور داشتن مساوی است با معلوم بودن. مگر علم غیر از تصور است؟ علم تصویری، همان است که تصور کرده‌اید و در ذهن شما هست؛ پس چه چیزی مجهول است؟ (۱)

پاسخ: در باب تصور نظری، وقتی که می‌گوییم این شی نظری است و می‌خواهیم آن را توضیح دهیم، آن تصور را تحلیل می‌کنیم. در ذهن، وقتی یک شی را «تعریف» می‌کنیم، در واقع، آن را به یک سلسله جنس و فصل تحلیل می‌کنیم. پس عمل تعریف، مساوی با تجزیه کردن یک مفهوم در ظرف ذهن است. مثلاً وقتی شما خط را تعریف می‌کنید، می‌گویید «کمیتی است متصل قار که جز بعد واحدی ندارد». وقتی می‌گویید «کمیتی است»، یعنی مثلاً کیفیت و اضافه نیست. با «متصل»، کم منفصل را خارج می‌کنید. با قید «قار»، کم متصل غیر قار (مثل زمان و حرکت) خارج می‌شود. قید «جز یک بعد ندارد» هم دو بعدی‌ها و سه بعدی‌ها را خارج می‌کند. در واقع، ما این مفهوم خط را در ذهن خود شکافته‌ایم. (۲)

بنابر آن چه که بیان شد، تصور نظری، آن تصویری است که در ذهن معلوم می‌شود؛ ولی تنها از این جهت که مرکب است، برای ما معلوم است؛ وگرنه ما نسبت به این که از چه چیزهایی ترکیب یافته است، جهل داریم. این تحلیل و شناسایی بالتفصیل شی را می‌طلبد که به وسیله تعریف، از طریق مفاهیم بسیط‌تر صورت می‌گیرد.

بنابراین، فخر رازی بین شناخت اجمالی شی و شناخت تفصیلی آن خلط نموده است. بله، ما در تصورات بدیهی (بسیط) که دایره مدار علم و جهل هستند و حالت سومی

۱. مرتضی مطهری (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۹، ص ۳۲

۲. همان



ندارند (چراکه قابل تحلیل و تعریف نیستند)، می‌توانیم چنین حرفی بزنیم که همین که در ذهن آمدند، یعنی برای ما معلوم بالتفصیل شده‌اند؛ ولی در تصورات نظری، این صحیح نیست؛ چراکه در ذهن آمدن تصور نظری، مساوی است با معرفت اجمالی به آن؛ نه علم تفصیلی به آن.^(۱)

بنابراین، ملاک بداهت و استغنای یک مفهوم، از تعریف بساطت آن مفهوم است.^(۲) تصور بدیهی، آن عنصر ذهنی بسیط است که قابل تجزیه به اجزا نیست و تصور نظری، عنصر ذهنی مرکب قابل تجزیه به اجزا است. این است ملاک بدیهی بودن و نظری بودن که فلاسفه آن را روشن نکرده بودند؛ ولی با مبانی‌شان سازگار است.^(۳)

پس به صورت خلاصه، نظر مرحوم شهید در تفسیر عدم نیاز تصورات بدیهی به تفکر، این است که تصویری، نیاز به تفکر ندارد که بسیط باشد. علت، آن است که تصورات بسیط، دارای جنس و فصل نیستند، پس نمی‌توان عملیات تفکر (که در تصورات به معنای تعریف است) را راجع به آن‌ها انجام داد؛ چرا که تعریف یعنی جنس و فصل آوردن.

ب) نظر آیت‌الله جوادی آملی

از مجموع بیانات آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان دریافت که ایشان چنین تفسیری از عدم نیاز به تفکر در تصورات دارند: «هر تصویری که اجلائی از آن موجود نباشد، بدیهی است؛ چراکه یکی از شروط تعریف، آن است که اجلی از معرّف باشد و تصویری که اجلائی از آن نباشد، در واقع، تصویری است که تعریف بردار نیست. پس تفکر درباره آن معنا ندارد؛ چراکه تفکر در تصورات، یعنی تعریف کردن».

۱. رک نجاح النوبنی، همان، ج ۱، صص ۹۱-۹۲.

۲. علی شیروانی، همان، ج ۱، ص ۲۹۷.

۳. مرتضی مطهری (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۹، ص ۳۳.



ایشان در نقد ملاکی که مرحوم شهید به دست داده است، می‌گوید: «گاه برای بداهت مفهوم وجود برهانی بیان می‌دارند که خالی از نقص و نقض نیست. آن برهان، این است که ترکیب هر شی، موقوف بر ترکیب آن است؛ زیرا تعریف به بیان اجزای درونی شی است و اجزای درونی داشتن، دلیل بر ترکیب معرّف می‌باشد. بنابراین، وجود به دلیل این‌که جزء نداشته و فاقد ترکیب می‌باشد، قابل تعریف نیست.

نقص برهان، در این است که تنها تعریف حدی را نفی کرده و یا آن‌که در نهایت، تعریف به رسم ماهوی را نیز نفی می‌کند؛ ولیکن، تعریف به عوارض و لوازم مفهومی خارج از ذات را نمی‌تواند نفی کند. پس دلیلی که توسط این برهان اقامه می‌شود، اخص از مدعا است؛ زیرا مدعا، نفی مطلق تعریف نسبت به وجود است و دلیل، تنها تعریفی خاص را نفی می‌نماید». (۱)

اگر گفته شود: «حد ماهوی به وسیله این برهان، نفی می‌گردد؛ اما چگونه است که رسم ماهوی نیز به وسیله آن نفی می‌شود؟»، پاسخ می‌گوییم: «آن‌چه که دارای جنس نباشد، فصل و در نتیجه، لوازم جنس و فصل، یعنی عرض عام و خاصه نیز ندارد و در نتیجه، نمی‌تواند به حد و یا به رسم در آید». (۲)

ایشان در ادامه می‌فرماید: «و نقض این برهان به تعریف اجناس عالیّه و فصول آنها است؛ زیرا شکی نیست که فصول و لااقل اجناس عالیّه، مرکب از جنس و فصل نبوده و بسیط می‌باشند. در حالی‌که معنای هیچ‌یک از آنها بدیهی نبوده؛ بلکه تحلیل مفاهیم آنها، محل بحث و اختلاف است. اگر اجناس عالیّه از طریق، تعریف قابل

۱ . عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۸۰.

۲ . همان، ص ۱۷۹؛ البته آیت‌الله جوادی آملی، این مطلب را از قول صدر المتألهین و در جواب استدلال به اعمیت بیان می‌کند؛ اما بند بعد از آن، نشان می‌دهد که این مطلب را پذیرفته‌اند. از طرفی نیز همین استدلال در مورد بساطت قابل پیاده کردن است. چنان‌چه خود ایشان، بعد از رد نظر شهید مطهری می‌گوید: «پس بساطت و عدم ترکیب وجود، دلیل کافی برای بداهت و عدم تعریف او نمی‌باشد؛ گرچه نسبت به نفی تعریف ماهوی - حدین و رسمین - کافی است».



شناخت نباشند، باید معرفت به آن‌ها، غیرممکن باشد؛ در صورتی که ما آن‌ها را از طریق خصوصیات و لوازم مفهومی مختلفه‌ای که دارا هستند، شناخته و سپس آن‌ها را به دیگران می‌شناسانیم» (۱).

بعد از این تفصیل، ایشان نظر خود را بیان نمی‌کند؛ اما پیش از آن که ملاک مرحوم مطهری را نقد نمایند، راجع به برهان سوم صدر المتألهین بر بداهت مفهوم وجود که همانا «اجلی بودن مفهوم وجود نسبت به باقی مفاهیم» است، می‌فرماید: «برهانی است جامع که تعریف مفهومی وجود را نیز نفی می‌کند» (۲). از این رهگذر، می‌توان حدس زد که نظر ایشان در ملاک بداهت در تصورات، اجلی بودن است.

خلاصه نظر دوم، این است که یکی از شروط تعریف، این است که تعریف، اجلی از معرفت باشد؛ بنابراین اگر مفهوم به‌گونه‌ای باشد که اجلای از او یافت نشود، می‌توان گفت که قابل تعریف نیست. بنابراین، چنین مفهومی بدیهی است.

شاهدی که از بیانات مرحوم شهید مطهری می‌توان برای تقویت نظر دوم آورد، این است که ایشان در کتاب «شرح منظومه»، پس از آن که به وسیله استدلال به بساطت، تعریف حدی برای مفهوم وجود را رد می‌فرماید، جهت نفی تعریف رسمی، استدلال مستقلى غیر از استدلال به بساطت مطرح می‌نماید: «و اما این که مفهوم وجود، قابل تعریف رسمی نیست، بدان جهت است که تعریف رسمی، آن است که شی به آثار و لوازم شناخته شده‌اش شناسانده شود. ... درباره وجود، گذشته از این که چیزی که از خود وجود روشن‌تر باشد، وجود ندارد که به عنوان یکی از آثار وجود، معرفت وجود واقع شود، اساساً فرض وجود معرفت، مستلزم این است که قبلاً با مفهوم «وجود»، آشنایی داشته باشیم...» (۳).

۱. همان، ص ۱۸۲

۲. همان، ص ۱۷۹

۳. مرتضی مطهری (۱۳۸۹ش)، شرح منظومه، چاپ پانزدهم، تهران: صدرا، ص ۲۵.



سؤال این است که اگر ملاک بدهات و تعریف بردار نبودن یک مفهوم، این است که آن مفهوم، بسیط باشد، دیگر چه نیازی است که برای اثبات تعریف بردار نبودن یک مفهوم، به چیزی غیر از بساطت استدلال نمود؟

ج) بیان برخی منطقیون

ممکن است برخ، ی «اعمیت» را ملاکی برای بدهات قرار دهند. مثلاً صدرالمتهالین برای نفی حد و رسم نسبت به وجود، از اعم بودن مفهوم وجود استفاده کرده است. (۱) برخی دیگر از علمای منطقی و فلسفه نیز این مطلب را بیان داشته‌اند. (۲)

باید توجه داشت که بازگشت این ملاک، یا به بساطت است یا به اجلی بودن. بازگشت آن به بساطت، واضح است. اگر یک مفهوم و صورت ذهنی مرکب باشد به دلالتی که در منطق ثابت شده، می‌بایست مرکب باشد از یک جزء اعم که ما به الاشتراک وی با تعدادی از اشیای دیگر است و از جزء دیگر مساوی که اختصاص به خود وی دارد. (۳) امکان ندارد یک مفهوم، مرکب از دو مفهومی باشد که هر دو مساوی با آن مفهوم، یا هر دو، اخص از آن یا هر دو، اعم از آن و یا یکی، اعم و دیگری، اخص از آن باشند؛ بلکه لزوماً باید یکی از آن‌ها، اعم و دیگری، مساوی با آن مفهوم باشد. (۴) بنابراین، آن چه که اعم است، از آن جا که دارای جنس نیست، بسیط هم هست. به عبارت واضح، لازمه اعم بودن مفهوم، بسیط بودن آن باشد.

در مورد بازگشت آن به اجلی بودن، باید گفت: اعم، همیشه اجلای از اخص است. فخر رازی می‌گوید: «الکلی اعرف من الجزئی للاستقراء والحجه فان الاعم اقل شرطاً و



۱. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۷۹.

۲. ر.ک غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۳۸۰ ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۴۹.

۳. مرتضی مطهری (۱۳۶۸ ش)، اصول فلسفه و روش روش رئالیسم، ج ۳، ص ۸۰.

۴. علی شیروانی، همان، ج ۱، ص ۲۹۸.

معاندا من الاخص و ما كان كذلک كان اکثر وقوعا فی الذهن فهو اعرف» (۱) که نتیجه این بیان، آن می شود که آن که از همه اعم است، اجلی (اعرف) است و اجلی قابلیت تعریف ندارد؛ چراکه معرف، می بایست اجلی از معرف باشد.

۴- مصادیق تصور بدیهی

علم تصویری، به کلی و جزئی تقسیم می شود. ابتدا به بررسی کلیات می پردازیم.

الف) تصورات کلی

یکی از راه های پی بردن به بساطت یک مفهوم، عمومیت آن مفهوم است؛ یعنی مفاهیمی که شمول و فراگیری آن ها، به گونه ای است که نمی توان مفهومی عام تر از آن ها در نظر گرفت که به عنوان جنس برای آن ها مطرح شود، مطابق آن چه که بیان شد، حتما بسیط خواهند بود. (۲) نتیجه آن که بنابر نظر شهید مطهری، از بین معقولات اولی، «اجناس عالی» یا همان «مقولات عشر»، می بایست بدیهی باشند. همچنین معقولات ثانیة فلسفی و برخی معقولات ثانیة منطقی، به دلیل عام بودن، بسیط و بدیهی خواهند بود. چنان چه از بیانات شهید مطهری، این مطلب برداشت می شود: «مفاهیم عامه فلسفی، از قبیل وجود و عدم، ضرورت و امکان، وحدت و کثرت و علیت و معلولیت، مفاهیم بسیطه اند و اگر مرکب بودند، می بایست از دو جزء مرکب باشند؛ یکی جزء اعم (جنس) و یکی جزء مساوی (فصل) و فرض جزء اعم با جنبه عمومی بودن آن مفاهیم، چنان که واضح است، منافات دارد». (۳) «اساسا مفاهیم عامه فلسفی، بدیهی التصور و همه آن ها، ابزارهای اصلی تفکر بشر هستند. بشر اگر تصویری از وجود و عدم و تصویری



۱. فخرالدین رازی (۱۳۸۱ش)، منطق الملخص، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ص ۳۱.

۲. علی شیروانی، همان، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳. مرتضی مطهری (۱۳۶۸ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۸۲.



از وجوب و امکان و امتناع و تصویری از وحدت و کثرت و تصور از علت و معلول نداشته باشد، نمی‌تواند در هیچ موضوعی، با طرز عقلانی و منطقی فکر کند و در اطراف موضوعات، به طرز استدلالی سخن براند.^(۱)

اما حقیقت این است که اجناس عالی، همان‌طور که در بخش «ب» فصل سوم بیان شد، با وجود آن‌که بسیط‌اند و از این جهت، قابل تعریف ماهوی نیستند؛ اما تحلیل مفاهیم آن‌ها، محل بحث و اختلاف است. اگر اجناس عالی، از طریق تعریف، قابل شناخت نباشند، باید معرفت به آن‌ها، غیرممکن باشد؛ در صورتی که ما آن‌ها را از طریق خصوصیات و لوازم مفهومی مختلفه‌ای که دارا هستند، شناخته و سپس آن‌ها را به دیگران می‌شناسانیم.^(۲) پس مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی، مقولات عشر بدیهی نیستند. راجع به معقولات ثانیه، می‌توان شواهدی از کتب منطقی پیدا کرد که این معقولات فی الجمله بدیهی می‌باشند: «معانی متصور در عقول و اذهان، یا به نفس خود بین و مستغنی از اکتساب بُود یا نَبُود و قسم اول، یا معقول محض بود، مانند وجود، وجوب، امکان و امتناع، یا محسوس بود به حواس ظاهر مانند حرارت، برودت، سواد، بیاض، نور و ظلمت، یا مدرک به حواس باطن و وجدان نفس، مانند شادی، غم، خوف شبع و جوع».^(۳)

«ان الموجود و الشی و الضروری معانیها ترتسم فی النفس ارتساما اولیا، لیس ذلک الارتسام مما یحتاج الی ان یلب باشیاء اعرف منها».^(۴)

«راه رسیدن به علوم بدیهی یا «حس» است، یا «وجدان» و یا «شهود عقلی» ... بدیهی آن است که از راه فکر و نظر معلوم نمی‌شود؛ خواه عقل، با واسطه به آن رسیده باشد ...

۱. همان

۲. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۸۰.

۳. ابوجعفر محمد بن محمد طوسی، همان، ص ۴۱۲.

۴. (ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۴۰۴هـ.ق)، الشفاء (الهیات)، -، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، النص، ص ۲۹).



و خواه عقل، صرفاً با شهود عقلی بدان نائل آمده باشد، مانند معقولات ثانیه فلسفی، همچون وجود، عدم و امتناع یا معقولات ثانیه منطقی، مثل کلی و جزئی...» (۱).

نکته: برخی کتب در این جا، دچار اشکال شده‌اند و مفاهیم کلی حسی، مثل سفیدی و سیاهی و مفاهیم کلی وجدانی، مثل گرسنگی و تشنگی را بدیهی به حساب آورده‌اند. (۲) حال آن‌که شهید مطهری، پاسخ آن‌ها را به صورت غیرمستقیم داده است: «می‌گویند مثلاً تصور حرارت و برودت، احتیاجی به فکر ندارند، پس «بدیهی» می‌باشند؛ اما تصور ملک و جن، نیازمند به فکر هستند، پس این تصورات نظری می‌باشند. حقیقت این است که فرقی میان تصور حرارت و برودت و تصور جن و ملک، از این لحاظ نیست. حرارت و برودت، همان اندازه احتیاج به فکر و تعریف دارند که جن و ملک دارند. تفاوتی که میان حرارت و برودت و میان جن و ملک است، در ناحیه تصدیق به وجود آن‌هاست. تصدیق به وجود حرارت و برودت، نیازی به فکر ندارد؛ اما تصدیق به وجود جن و ملک، نیازمند به فکر است». (۳) بنابراین، مفاهیم کلی حسی و وجدانی، نه تنها قابل تعریف مفهومی هستند؛ بلکه از آن‌جا که مرکب‌اند، قابلیت تعریف ماهوی را نیز دارا می‌باشند.

ممکن است کسی بگوید منظور کسانی که می‌گویند حرارت و برودت بدیهی هستند، تصورات جزئی آن‌هاست، نه مفاهیم کلی آن‌ها. بررسی این مبحث، به بخش «جزئیات» مربوط است.

۱. عسکری سلیمانی امیری، منطق پیشرفته، ص ۲۴.

۲. رک عسکری سلیمانی امیری، منطق پیشرفته، ص ۲۴، (مصباح، مجتبی، محمدی، عبدالله ۱۳۹۶ش)، معرفت شناسی، اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۵۰؛ عسکری سلیمانی امیری، منطق و شناخت شناسی، ص ۲۹۱.

۳. مرتضی مطهری (۱۳۸۳ش)، کلیات علوم اسلامی، چاپ سی و سوم، قم: صدرا، ج ۱، ص ۳۵.



ب) تصورات جزئی

آنچه که در نگاه اول راجع به جزئیات، اعم از حسیات، مخیلات، وهمیات و وجدانیات، به نظر می‌رسد، این است که این تصورات، همگی بدیهی هستند؛ چراکه حصول آن‌ها در ذهن آدمی، بدون تعریف کردن به دست می‌آید. وقتی به درختی می‌نگریم یا وقتی صدای مرغی را می‌شنویم یا گل خوشبویی را می‌بویم یا به فلز داغی دست می‌زنیم، درک تصویر درخت، صدای مرغ، رائحه گل و داغی فلز، نیازی به فکر و به عبارت دقیق، معرّف آوردن ندارد.

آری، آن‌گاه که پس از به‌کارگیری قوای گیرنده تصورات جزئی، از رنگ و شکل و ... فارغ شدیم و توانستیم از این مفاهیم، معقولات کلی را برداشت کنیم، آن‌گاه - همان‌طور که در بخش معقولات اولی بیان شد - علم تفصیلی به این مفاهیم کلی، نیازمند تحلیل و تعریف است؛ اما تا پیش از آن، دریافت تصورات جزئی بدون فکر انجام می‌گیرد و در نتیجه، این تصورات بالجمله بدیهی‌اند.

با تتبع در کتب منطقی و دقت در مثال‌ها، درمی‌یابیم که می‌توان کتب منطقی را بر اساس ویژگی خاصی که بیان خواهیم کرد، به دو بخش تقسیم کرد. بخشی از کتب منطقی در خلال مثال‌هایی که برای تصورات بدیهی زده‌اند، به‌راحتی از تصورات جزئی نام برده‌اند، (۱) حال آن‌که برخی کتب دیگر، فقط از معقولاتی مانند وجود، شی، عدم و ... نام برده‌اند. به نظر می‌رسد این دسته از کتب منطقی، با دید دقیق‌تری به تصورات جزئی نگریسته‌اند؛ چراکه در صورتی که تصورات جزئی بدیهی باشند، ساده‌ترین و قابل فهم‌ترین مثال‌های بدیهیات خواهند بود و مصنف در درجه اول، برای تثبیت مطلب در ذهن مخاطب، می‌بایست از آن‌ها استفاده کند. حال آن‌که افرادی مثل شهید



۱. رک قطب‌الدین محمد رازی، همان، ص ۴۴ - ۴۵؛ (خوانساری، محمد (۱۳۶۱ش)، منطق صوری، چهارم، تهران، ص ۳۳)؛ ابوجعفر محمد بن محمد طوسی، همان، ص ۴۱۲.



مطهری و علامه مظفر، از این چنین مثال‌هایی، بهره نجسته‌اند. (۱) باید دید که سر این مطلب چیست.

شاید سر آن، این باشد که ملاک بداهت، اصلاً برای چنین تصوّراتی مطرح نمی‌شود، یعنی تصوّرات جزئی، شأنیت بدیهی یا نظری بودن را ندارند و تخصصاً، از تعریف بدیهی و نظری خارج‌اند. شاید دلیل این مطلب را بتوان این‌گونه بیان نمود که تقسیم بدیهی و نظری، در جایی مطرح است که سخن از شناخت حقیقت اشیاء در میان باشد؛ اما علوم جزئی، از آن‌جا که جزء ظواهر علم، ی‌عائند انسان نمی‌کنند، از این تقسیم موضوعاً خارج‌اند.

شاید این بیان صدرالمتألهین، شاهدهی بر این ماجرا باشد: «الادراکات الحسیه فانها مشوبه بالجهالات و نیلها ممزوج بالفقدان لان الحس لا ینال الا ظواهر الاشیاء و قوالب الماهیات دون حقائقها و بواطنها». (۲)

لازم به ذکر است که این مطلب، همچنان جای تحقیق دارد.

۵- نتیجه‌گیری

تصور بدیهی آن است که حصول آن در ذهن، نیازی به تفکر، وساطت مفهوم دیگر و تعریف نباشد. اگر بخواهیم ملاک جامعی برای تمییز مصادیق این تعریف به دست بدهیم، باید بگوییم تصوّراتی به تفکر نیاز ندارند که مفهومی اجلای از آن‌ها نباشد؛ چراکه شرط تحقق فرآیند تفکر که در تصوّرات، به معنای تعریف می‌باشد، این است که تعریف اجلای از معرف باشد.

۱. رک محمد رضا مظفر، همان، صص ۳۹-۴۰؛ مرتضی مطهری (۱۳۸۳ش)، کلیات علوم اسلامی، ج ۱، ص ۳۴.

۲. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: بی‌نا، ج ۳، ص ۳۶۷.



حال می‌توان فهمید که از بین علوم تصویری انسان، معقولات اولی، بالجمله نظری هستند، همچنین معقولات ثانیه، فی الجمله و جزئیات، بالجمله بدیهی می‌باشند. البته راجع به جزئیات، مطابق برخی شواهد، احتمالی داده می‌شود که همچنان باب تحقیق در آن گشوده است: «تصورات جزئی، تخصصاً از تقسیم به بدیهی و نظری خارج می‌باشند».



۶- فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰ ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، ابوعلی حسن بن عبدالله (۱۴۰۴ هـ ق)، الشفاء (الهیات)، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، رحیق مختوم، بی جا: مؤسسه اسراء.
- حلی، ابومنصور حسن بن یوسف (۱۳۷۱ ش)، الجوهر النضید، چاپ پنجم، قم: حکمت.
- حیدری، سید رائد (۱۴۳۲ هـ ق)، المقرر فی شرح المنطق المظفر، چاپ پنجم، قم: ذوی القربی.
- خوانساری، محمد (۱۳۶۱ ش)، منطق صوری، چاپ چهارم، تهران: بی نا.
- رازی، فخرالدین (۱۳۸۱ ش)، منطق الملخص، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- رازی، قطب الدین محمد (۱۳۸۴ ش)، تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، چاپ سوم، قم: بیدار.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ ش)، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران: ناب.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸ ش)، منطق و شناخت شناسی، اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۹ ش)، منطق پیشرفته، چاپ اول، قم: المصطفی (ص).
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: بی نا.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰ ش)، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، چاپ ششم، قم: دارالفکر.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد (۱۳۶۱ ش)، اساس الاقتباس، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.





- مجتهد خراسانی، آقا میرزا محمود (۱۳۸۲ش)، رهبر خرد، قم: عصمت.
- مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی (۱۳۹۶ش)، معرفت شناسی، چاپ اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش)، اصول فلسفه و روش روش رئالیسم، چاپ ششم، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ش)، کلیات علوم اسلامی، چاپ سی و سوم، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۹ش)، شرح منظومه، چاپ پانزدهم، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ سیزدهم، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۷ه.ق)، المنطق، چاپ سوم، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- النوینی، نجاح (۱۴۳۲ه.ش)، شرح کتاب المنطق، چاپ اول، قم: بی نا.
- یزدی، مولی عبدالله (۱۴۱۲ ه.ق)، الحاشیه علی تهذیب المنطق، چاپ دوم، بی جا: موسسه النشر الاسلامی.





بررسی راهکارهای علمی - تربیتی پیشگیری و درمان دوستی افراطی در نوجوانان

صفحات ۳۱ تا ۶۹

امیرمحمود رنجبر

طلبه پایه پنج مدرسه علمیه آیت الله بهجت (ره) ۱۳۹۹-۱۴۰۰،
استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین قضایی (زید عزه)

چکیده

هدف پژوهش حاضر، بررسی راهکارهای علمی - تربیتی پیشگیری و درمان پدیده دوستی افراطی بوده است. دوستی افراطی، نوعی رابطه با شاخصه‌هایی چون وابستگی عاطفی شدید است که معمولاً اواخر نوجوانی و اوایل جوانی، شایع بوده و آسیب‌های زیادی در روح و روان انسان مبتلا، برجای گذاشته و حتی موجب اختلالات رفتاری در شخص نیز می‌شود. با نگارش این پژوهش، اولاً، این دوستی را تعریف، شاخصه‌یابی و آسیب‌شناسی کرده و سپس به بیان راهکارهای علمی - تربیتی، جهت پیشگیری و درمان آن پرداختیم. روش ما در این پژوهش، مطالعه منابع مرتبط و مصاحبه با روان‌شناسان و دغدغه‌مندانی بود که در این زمینه، فعالیت می‌کردند. نتایج این پژوهش نشان داد که این رابطه، یکی از اختلالات نوجوانی و حتی اوایل جوانی است. یافته‌های حاصل از این پژوهش، ثابت کرد که تقویت اراده، آگاه‌سازی نوجوانان و تربیت صحیح خانوادگی، می‌تواند از بروز این پدیده پیشگیری کند. همچنین در زمینه درمان آن نیز تقویت بعد معنوی شخص و سرد کردن رابطه افراطی، از مهم‌ترین راهکارهاست. کلیدواژه‌ها: محبت افراطی، وابستگی عاطفی، طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه

دوستی از مهم‌ترین مسائل در زندگی هر انسانی است و بدون شک، می‌تواند در سرنوشت تأثیرگذار باشد. از آن‌جا که محبت، شالوده اصلی دوستی است، میزان محبت و ورزی هم یکی از معیارهای مهم دوستی می‌باشد و مانند یک قیچی دو لبه، می‌تواند دوستی را تعالی بخشد و یا آن را موجب رنج آدمی سازد. زیاده‌روی و افراط در محبت به دوست، از مصادیق همین رنج‌هاست و به دلیل آسیب‌های آن، از دیرباز مورد توجه مربیان و دغدغه‌مندان عرصه تعلیم و تربیت بوده است.

دوستی افراطی، پدیده‌ای شایع در بین نوجوانان است و ناشی از همین زیاده‌روی در محبت اصلی‌ترین شالوده دوستی است. محبت افراطی، آدمی را دلبسته و وابسته می‌کند و وابستگی، خود منشاء بسیاری از رنج‌هاست. بنابراین، باید ریشه‌های شکل‌گیری این محبت را یافت و برای آن چاره‌ای کرد. دغدغه نوجوانان مبتلا به محبت افراطی و رنج‌هایشان، نگارنده را برانگیخت تا با بررسی راهکارهایی شایسته جهت رهایی آن‌ها از این پدیده، قدمی کوچک در پایان بخشیدن به آسیب‌های این نوع دوستی بردارد.

محبت افراطی با وجود شیوع زیاد در سنین نوجوانی، اگرچه آن‌چنان که باید مورد توجه نویسندگان و پژوهشگران قرار نگرفته است؛ اما دغدغه‌مندانی در حوزه و دانشگاه، تأملات و مکتوباتی در این زمینه داشتند که بن مایه این پژوهش خواهد بود.

بررسی‌های صورت گرفته، نشان می‌دهد که بیشتر متخصصان عرصه تربیت، ریشه بروز این نوع از محبت را در دوران کودکی و تربیت خانوادگی یا عدم ارضای صحیح نیاز عاطفی فرد، در دوران نوجوانی و جوانی می‌دانند. پژوهش پیش‌رو سعی دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

محبت افراطی و آسیب‌های آن چیست؟



ریشه‌های شکل‌گیری محبت افراطی چیست؟
چه راهکارهای علمی - تربیتی جهت پیشگیری و درمان آن وجود دارد؟

گفتار اول، محبت افراطی؛ چیستی و آسیب‌ها

محبت از نظر اسلام، بیشترین نقش را در ساماندهی جامعهٔ آرمانی انسانی دارد و موثرترین عنصر پرورش انسان‌های شایسته و کارآمدترین ابزار پیشبرد اهداف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. این نوع نگاه به محبت را شاید در کمتر دین و مکتبی بتوان یافت. از طرفی، دین اسلام، برنامهٔ تکامل انسان است و محبت از اصلی‌ترین عناصر این برنامه می‌باشد. بزرگان دین ما، برای این‌که مردم با شیرینی محبت، زندگی را شیرین کنند و از برکات این نعمت بزرگ الهی بهره‌مند شوند، با تعبیری زیبا مانند «راس العقل» آن را توصیه کرده‌اند.^(۱)

عشق یکی از مراتب محبت است و در لغت، از آن به شدت محبت تعبیر شده است.^(۲) در زبان فارسی امروز، اگر به کسی بگویند که او عاشق شده، به معنای محبت شدیدی است که موجب غفلت وی از غیر معشوق می‌شود.^(۳) شایان ذکر است که محبت شدید (عشق) هم خود انواع و اقسامی داشته و محبت افراطی مورد بحث ما در این پژوهش، شاخه‌ای از محبت شدید می‌باشد. برای روشن شدن موضوع و تبیین دقیق جایگاه محبت افراطی، ابتدا به معرفی انواع و درجات عشق پرداخته و سپس به شاخصه‌یابی و معرفی آسیب‌های آن می‌پردازیم.



۱. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۹۵، ح ۲۱۵۸۵.

۲. احمد بن فارس قزوینی رازی، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۲۱.

۳. حمزه فکری، عشق مجازی، ص ۳۱.

انواع عشق

عشق در یک تقسیم‌بندی کلی، به حقیقی و مجازی منقسم می‌گردد. عشق حقیقی، محبتی است که حقیقتاً مصداق عشق بوده و کلمه عشق، به اسناد حقیقی بر آن حمل می‌شود. قاعدتاً، مصداق چنین عشقی، فقط خداوند است و اگر انسان به چیزی غیر از وجود باری تعالی، محبت پیدا کرد، هر چند به ظاهر می‌گوییم «مجنون عاشق لیلی است»؛ اما نسبت دادن این عشق به مجنون حقیقی نیست. مجنون در واقع، عاشق خالق لیلی است؛ اما به علت غفلتش از آن کمال مطلق و پسندیده کردن به کمال محدود، فعلاً دلبسته لیلی است. بنابراین، عشق حقیقی، یعنی عشق به خود خداوند و عشق مجازی، یعنی عشق به مخلوقی از مخلوقات خداوند، به سبب کمالی که در وجود او به ودیعه گذاشته شده است.^(۱) بنابراین، ما قصد داریم به موضوع عشقی بپردازیم که حقیقی نبوده و طبق تعریف بالا، مجازی است.

انواع عشق مجازی

عشق مجازی، به دو قسم نفسانی و شهوانی تقسیم می‌شود که به واسطه شاخصه‌ها (مبدأ، آثار و غایت) از یکدیگر متمایز می‌شوند. عشق شهوانی، در اثر تحریک قوای شهوانی موجود در بدن انسان و طلب لذتی حیوانی پدید می‌آید و با از بین رفتن این تحریکات زائل می‌شود. در واقع، مبدأ این محبت (عشق شهوانی)، لذتی است که انسان از ارتباط با معشوق می‌برد و نیروی محرکه این عشق هم قوه‌ای است در بدن، به نام قوه شهویه که طبعاً در بدن انسان غیربالغ فعال نیست.

این نوع از محبت، غالباً در رابطه بین دو جنس مخالف و نوجوانان امرد (بدون ریش) وجود دارد و غایت آن هم آمیزش یا کامیابی جنسی است؛ اما مبدأ عشق نفسانی،



یک نوع تناسب روحی و سنخیت بین نفس عاشق و معشوق است. در واقع، عامل اصلی در ایجاد این نوع از محبت، تناسب روحی است، گرچه زیبایی‌های ظاهری هم ممکن است تأثیرگذار باشد. برخلاف تصور عامه مردم، مصادیق محبت نفسانی، بسیار بیشتر از محبت شهوانی است. محبت به انبیاء، اولیاء و معصومین، محبت والدین به فرزندان، محبت به خویشاوندان نزدیک، محبت بین استاد و شاگرد، محبت بین دوستان و رفقا (جایی که عشق شهوانی در میان نباشد)، همگی از مصادیق عشق نفسانی است.

در این نوع از عشق، انسان صرفاً از مجالست با محبوب، لذت روحی می‌برد و احساس سنخیت می‌کند. این احساس سنخیت، گاه صنفی است و گاه شخصی. مراد از سنخیت صنفی، این است که شخص عاشق، احساس قرابت شدیدی با صنفی خاص برقرار می‌کند. نوع محبت و عشقی که بین مؤمنان قرار دارد هم از این سنخ است؛ زیرا که ایمان نوری دارد که دیگر مؤمنان را به سوی خود جذب می‌کند. گاهی هم این سنخیت، شخصی است، یعنی دو نفر آن قدر تناسب روحی دارند که به محض دیدن همدیگر، این احساس محبت به وجود می‌آید. (۱) امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

«إِنَّ الْقُلُوبَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ تَتَلَاخِظُ بِالْمَوَدَّةِ وَتَتَنَاجَى بِهَا وَكَذَلِكَ هِيَ فِي الْبُغْضِ فَإِذَا أَحْبَبْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ خَيْرٍ سَبَقَ مِنْهُ إِلَيْكُمْ فَارْجُوهُ وَإِذَا أَبْغَضْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ شَوْءٍ سَبَقَ مِنْهُ إِلَيْكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (۲)

دل‌ها، لشکرهایی صف کشیده شده‌اند، هریک هم بستگان خویش را میش‌ناسد و از درون، با حب و بغض یکدیگر را تشخیص می‌دهند، گویی با اشاره و نجوا به هم می‌گویند که از یک گروه‌اند یا نه؟ پس اگر مردی را بدون آن‌که احسانی به شما نموده



۱. همان، ص ۳۴.

۲. محمد بن علی ابن بابویه، الامالی، ص ۵۹۵، ح ۱۲۳۳.



باشد، دوست داشتید به وی امیدوار باشید و اگر مردی بدون آن که به شما بدی نموده باشد، مبعوض شما بود، پس از او پرهیزید».

این روایت، پرده از راز محبت در نگاه نخست برمی دارد؛ زیرا بسیاری از مواقع، انسان فردی را می بیند و در حالی که حتی او را نمی شناسد، اما احساس محبت نسبت به او پیدا می کند. مطابق این دسته از روایات، بین ارواح انسان ها، نوعی سنخیت وجود دارد که این سنخیت، موجب کشش و ایجاد محبت و عشق بین دو انسان می شود. پس محبت بین مؤمنان، اگر از جنس عشق شهوانی نباشد یا مقدمه ای برای آن نشود، از نوع عشق نفسانی است.

انواع عشق نفسانی

سابقا گذشت که محبت بین مؤمنان در روابط دوستانه، از سنخ عشق نفسانی است و اگر در چارچوب نظام اخوت فی الله باشد، یکی از راه های رسیدن به سعادت و ضامن به رستگاری رسیدن انسان است. عشق نفسانی در مراتب شدید، از جهات مختلف، به سه دسته تقسیم می شود:

۱. عشق مانع از طاعت

یعنی حال عاشق، به گونه ای باشد که در دوران بین اطاعت پروردگار و تحصیل رضایت محبوب نفسانی، دومی را اختیار کند.

۲. عشق مانع از ذکر خدا (عشق ملهی)

در این نوع از محبت، عاشق، طاعات و اوامر و نواهی را انجام می دهد؛ اما دائما در ذکر و فکر محبوب است. در این نوع از محبت، عاشق ملزم به اوامر و نواهی الهی است؛ اما همت اصلی او، یاد محبوب است و حب دوست، سویدای دل او را پر نموده است. بنابه تصریح روایات، این عشق به سبب فراموشی یاد خدا، بر انسان عارض می شود.



۳. عشق غیر ملهی طولی

در این نوع از محبت، عاشق از یاد خدا و الزام به طاعت او غافل نمی‌شود؛ چون محبوب مجازی را در طول محبوب حقیقی دوست دارد و از آن‌رو به محبوب، عشق شدیدی دارد که او را مظهر کمالات پروردگار می‌داند، حال یا به خاطر مظهریت تمام موجودات از پروردگار و یا از باب اتصال محبوب به خداوند تعالی، مانند اولیاء و معصومین (علیهم‌السلام).

شکی وجود ندارد که محبت غیر ملهی طولی، از بهترین وسیله‌های تقرب الهی بوده و نه تنها خللی در مسیر سعادت ایجاد نمی‌کند؛ بلکه زمینه‌ساز طاعت الهی و از افضل مستحبات است. البته تا زمانی که طولی بودن در این نوع از عشق حفظ شود و جنبه استقلالی به خود نگیرد؛ اما عشق مانع از طاعت، بنابر ظاهر آیه شریفه ۲۴ سوره مبارکه توبه، ظهور در حرمت نفسی داشته و اگر کسی دچار این نوع محبت شود، از نافرمانان خواهد بود. (۱)

مورد دوم از مراتب شدید عشق نفسانی، یعنی محبت مانع از ذکر خدا (عشق ملهی)، با موضوع پژوهش ما، یعنی محبت افراطی منطبق است. جایی که عشق و محبت به مؤمن، دیگر باعث غفلت از ذکر و یاد خدا شود. بنابراین، فرد در محبت افراطی، با یک محبت شدید غافل‌کننده از یاد خدا روبه‌رو است.

تعریف نوجوانی

نوجوانی، معرف تغییر عمیقی است که در افراد پدید می‌آید و بر اثر آن، کودک از حال و هوای خود خارج شده و به دنیای بزرگترها وارد می‌شود. نوجوانی در عین حال که مرحله‌ای از عمر است، ماهیت عبور و انتقال و تغییر و تحول دارد. برخی صاحب‌نظران،

۱. حمزه فکری، عشق مجازی، صص ۱۱۱-۱۱۴.





معتقدند که برای نوجوانی، سن ویژه‌ای را نمی‌توان ذکر کرد؛ اما اکثر کارشناسان، شروع این دوره را از حدود ۱۲ سالگی و پایان آن را در سال‌های آخر دهه دوم زندگی می‌دانند. (۱)

شاخصه‌های محبت افراطی در نوجوانان

برای شناخت بهتر و دقیق‌تر محبت افراطی، باید شاخصه‌های این پدیده را شناسایی نمود. این شاخصه‌ها، رفتارها و نشانه‌هایی هستند که اگر در رابطه‌ای دیده شود، با در نظر گرفتن شرایط و جوانب اشخاص، می‌تواند نشان دهنده وجود محبت افراطی در آن رابطه باشد.

نشانه‌های محبت افراطی در نوجوانی

انسان پیش از نوجوانی، معمولاً مهرطلب است و همواره دوست دارد که دیگران با او مهربان باشند و به او محبت کنند؛ اما با شروع دوره نوجوانی، مهرورز هم می‌شود. این نیروی محبت، یکی از ظرفیت‌های مهم خدادادی است که اگر به درستی هدایت شود، سلامت روانی فرد را تضمین می‌کند. گاهی دو نوجوان، چنان محبتی به یکدیگر پیدا می‌کنند که کاملاً موجب وابستگی آن‌ها به هم شده و تحمل دوری را ناممکن می‌سازد. شرایطی که از عدم تعدیل غرایز و مهار بحران روحی ایجاد شده، برای فرد ممکن است کار را به اختلالات روانی و یا حتی خودکشی بکشاند. (۲) ایجاد محبت افراطی میان دو نوجوان، معمولاً با نشانه‌هایی در نوع ارتباط آن‌ها همراه است و شناسایی دقیق و به موقع آن، می‌تواند از بروز آسیب‌های جدی این محبت، جلوگیری کند. شایان ذکر است که بخش عمده‌ای از این نشانه‌ها، سرچشمه درونی دارند و بی‌قراری‌های فرد در اثر



۱. علی قائمی، دنیای نوجوانی، ص ۳۳

۲. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباگی، محبت افراطی، صص ۲۹-۳۰

دوری از دوست، واکنشی است به نبود محبوب و ریشه در صفات نفسانی انسان دارد؛ چراکه در علم اخلاق، عامل پیدایش رفتارها، همان صفات انسان است. (۱)

۱. وابستگی عاطفی

بدون شک، مهم‌ترین شاخصه درونی محبت افراطی، وابستگی عاطفی (۲) است که در روان‌شناسی، به آن اختلال شخصیت وابسته (۳) هم می‌گویند. شخص وابسته، از بودن با محبوب خود، احساس آرامش می‌کند، از نشستن کنار او لذت می‌برد و در هر شرایطی، می‌کوشد تا در کنار او باشد. (۴) فردی که وابستگی عاطفی دارد، هنگامی که در انتهای یک رابطه صمیمانه، با خطر تنهایی مواجه می‌شود، احساس شدید وحشت‌زدگی، ترس و درماندگی می‌کند (۵) و در واقع، وابستگی عاطفی، نوعی از دلبستگی (۶) نایمن به شمار می‌رود. دلبستگی هم عبارت است از رابطه عاطفی پایدار که شخصی با شخص دیگر برقرار می‌کند. (۷)

البته دلبستگی، به تنهایی اختلال محسوب نمی‌شود؛ بلکه امری کاملاً طبیعی و غریزی است؛ اما اگر دلبستگی، تبدیل به وابستگی عاطفی شود، آن‌گاه فرد در رسیدن به خوداتکایی یا استقلال شخصی، ناتوان می‌شود. در فرآیند وابستگی عاطفی، فرد وابسته، شدیداً نیازمند رابطه به دوست می‌شود، در حالی که تا قبل از آن، هیچ احساس نیازی به او نداشته است. در واقع، نوعی نیازسازی کاذب در طول این فرآیند رخ می‌دهد که فرد را مجبور به رابطه با دوست می‌کند.

۱. غلامرضا غیائی، عوامل و مراحل تکون اخلاقی در اسلام، معرفت اخلاقی، ش ۱، صص ۱۹-۳۶.

۲. Emotional attachment.

۳. Dependent personality disorder.

۴. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغانی، محبت افراطی، ص ۳۲

۵. آیدا فرشام و روشنک خدابخش، اثربخشی روان‌درمانی مبتنی بر بینش در درمان یک مورد اختلال شخصیت وابسته، ش ۲۰.

۶. Attachment.

۷. جیمز وندرزن، روان‌شناسی رشد، ص ۱۶۱.





وابستگی عاطفی، یک امر کاملاً درونی است؛ اما نشانه‌هایی بیرونی دارد که با شناسایی آن‌ها، می‌توان پی به شدت محبت ایجاد شده در رابطه بین دو نوجوان پی برد. قبل از پرداختن به این نشانه‌ها، باید متذکر شد که شناسایی این موارد، به معنای قطعی بودن وجود وابستگی عاطفی در دوستی نیست؛ بلکه بر اساس مشاهدات و تجربیات فراوان مربیان و روان‌شناسان، مشخص شده که دوستی‌های افراطی، غالباً دارای چنین نشانه‌هایی است و تشخیص قطعی وابستگی عاطفی، نیازمند جمع‌آوری شواهد و نشانه‌ها توسط افراد باتجربه و متخصص است.

- هم‌نشینی و همراهی با محبوب بدون حضور دیگران؛
 - گفتگوهای طولانی با محبوب؛
 - محو تماشای محبوب شدن؛
 - تلاش برای دستیابی به آرامش هنگام عدم حضور محبوب؛
 - حساسیت بیش از اندازه به دوستی دیگران با محبوب و بالعکس؛
 - غمگین شدن از کمترین بی‌اعتنایی محبوب؛
 - بت‌سازی از شخصیت محبوب، مطلق‌نگری نسبت به وی و تبعیت حداکثری از او؛
 - بیان اسرار خانوادگی و شخصی برای محبوب بدون هیچ محدودیتی؛
 - برنامه‌ریزی برای آینده با کمک گرفتن از محبوب؛
 - گرایش شدید به خلوت کردن با محبوب بدون حضور دیگران.
- وابستگی عاطفی، علاوه بر نشانه‌های بیرونی که ممکن است دوطرفه یا یک طرفه باشد، دارای آسیب‌هایی درونی، در ساحت فردی و اجتماعی نیز می‌باشد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:
- تضعیف اراده شخص؛
 - بازماندن از فعالیت‌های روزمره و برنامه زندگی؛





- تضعیف ایمان و باورهای دینی؛
- تسلیم شدن در برابر خواسته‌های نادرست محبوب؛
- تضعیف اطاعت‌پذیری از والدین و مربیان؛
- کاهش اعتماد به نفس؛
- سرد شدن ارتباط با دوستان دیگر و خانواده؛
- بی‌اعتمادی به دیگران؛
- ناتوانی در برخورد های اجتماعی؛
- عدم پیشرفت در زمینه‌های علمی و معنوی؛
- تضعیف جایگاه اجتماعی فرد در نگاه دیگران.

۲. افسردگی

افسردگی، حالت روانی ناخوشی است که با دلزدگی، ناامیدی و خستگی‌پذیری مشخص می‌شود و در بیشتر مواقع، با اضطرابی کم و بیش شدید همراه است. (۱) افسردگی، عموماً همراه با حالت غم و اندوه شدید و اضطراب فراوان است و به دو نوع تک‌قطبی و دوقطبی تقسیم می‌شود که در افراد گرفتار به دوستی افراطی، هر دو نوع افسردگی یافت می‌شود.

۱) اختلال افسردگی تک‌قطبی

در طی این نوع از اختلال، فرد فقط از نشانه‌های افسردگی همچون ناامیدی، بی‌تفاوتی، بی‌علاقگی، دوری از اجتماع رنج می‌برد. (۲) فرد مبتلا به افسردگی تک‌قطبی، ذوق و اراده انجام فعالیت‌های روزمره را هم از دست می‌دهد و نمی‌تواند کارهای خود را به درستی انجام دهد.

۱. پری‌رخ دادستان، روان‌شناسی مرضی تحولی، ج ۱، ص ۲۷۱.

۲. روزن‌هان دیوید ال، آسیب‌شناسی روانی، ص ۶.



۲) اختلال افسردگی دوقطبی (شیدایی)

تفاوت اصلی اختلال دوقطبی با تک قطبی، در تناوبی بودن آن است. در اختلال شیدایی، فرد افسرده گرفتار تناوبی از اوج امیدواری و شادی و عمق ناامیدی و غم می‌شود. (۱) افراد مبتلا به این نوع از افسردگی را اصطلاحاً مانیک می‌نامند. این‌گونه افراد به صورت دوره‌ای بسیار شاد و بسیار غمگین است و این حالت، به صورت پشت سر هم تکرار می‌شود. این فرد در طول دوره شیدایی، به شدت هیجانی عمل می‌کند، دچار بی‌خوابی می‌شود، به عواقب تصمیمات خود نمی‌اندیشد و اغلب اوقات به خاطر عدم تمرکز و حواس پرتی، پرش افکار دارد.

منشأ اصلی بروز افسردگی در افراد، گرفتار محبت افراطی این است که آن‌ها در دوستی با محبوب خویش، به دنبال حداکثر ارتباط و کسب آرامش‌اند؛ اما در اکثر موارد؛ این خواسته تحقق پیدا نمی‌کند؛ چراکه حتی در صورت وابسته شدن متقابل محبوب (وابستگی دوطرفه)، باز هم موانع زیادی برای تحقق چنین خواسته‌ای وجود دارد. مهم‌ترین مانع، محیط پیرامون شکل‌گیری دوستی افراطی است.

حجم غیرطبیعی ارتباط دو طرف و نشانه‌های آن، موجب حساسیت محیط پیرامونی (دوستان دیگر، مربیان و خانواده) شده و همین امر، فرد وابسته را به سمت پنهان کردن ارتباط با محبوب سوق می‌دهد. پنهانی شدن دوستی و محدودیت‌های ارتباط، از یک سو و ترس از برخورد خانواده یا دوستان و مربیان، از سوی دیگر، فرد وابسته را به شدت تحت فشار روحی قرار داده و موجب بروز افسردگی شدید در وی می‌شود. افسردگی نیز به نوبه خود، پیامدهایی را به دنبال دارد که بارزترین آن‌ها، موارد ذیل است:

- بی‌انگیزگی نسبت به فعالیت‌های روزمره و ضروری،



- به هم ریختگی برنامه‌ها و نارضایتی والدین و مربیان؛
- انزواطلبی، پرخاشگری و بی میلی نسبت به دوستان دیگر؛
- میل به خودکشی در موارد شدید افسردگی،
- خیال بافی و احساس نشاط یا غم کاذب.

بنابراین، افراد درگیر محبت افراطی، به خاطر کاهش اعتماد به نفس و بروز افسردگی ناشی از یک رابطه غیرعادی، نمی‌توانند عملکرد خوبی در حوزه فعالیتشان داشته باشند و از آن جاکه عموماً این نوع از محبت، در بازه نوجوانی و اوایل جوانی رخ می‌دهد، فعالیت‌های آموزشی آن‌ها تحت تأثیر قرار گرفته و دچار افت درسی می‌شوند و افت درسی هم مشکلات بزرگتری، همچون عصبانیت، پرخاشگری و احساس طردشدگی از خانواده و گروه هم‌سالان را به دنبال دارد.

البته این نقص عملکرد، منحصر در فعالیت‌های آموزشی نیست و تمام زمینه‌های مورد اعتنای فرد، از جمله اجتماعی، فرهنگی، خانوادگی و مذهبی را هم شامل می‌شود. نگارنده پیش از این نیز برای نگارش مقاله دیگری مرتبط با همین موضوع، اقدام به گفتگو با چند تن از افراد درگیر محبت افراطی نموده است و در این مصاحبه‌ها، مشخص شد که بیشتر این افراد، به سبب خستگی ناشی از افسردگی و تناوب دوره‌های آن، از انجام فعالیت‌های ثابت و معین ناتوانند.^(۱)

گفتار دوم) محبت افراطی، چرایی و ریشه‌ها

پیشگیری یا درمان هر پدیده آسیب‌زایی، بدون توجه و شناخت ریشه‌های آن، موفق نخواهد بود. پس از آشنایی با محبت افراطی، نشانه‌ها و آسیب‌های آن، اکنون باید به

۱. امیرمحمود رنجبر، آسیب‌شناسی دوستی مُلهی و ارائه راهکارهایی جهت پیشگیری و درمان آن، ص ۱۵.



این پرسش پاسخ داد که ریشه‌های شکل‌گیری چنین حالتی در افراد چیست و چه عواملی زمینه‌ساز بروز این محبت هستند. در گفتار دوم، به بررسی «ریشه‌ها و عوامل زمینه‌ساز» این نوع از محبت می‌پردازیم.

عوامل پیدایش محبت افراطی

بسیاری از علمای اخلاق و صاحب‌نظران علوم تربیتی، این نوع از محبت را خلاف فطرت انسانی و محصول فرآیند غلط تربیتی در خانواده و محیط پیرامون می‌دانند (۱) و معتقدند اگر تربیت صحیح در دوران کودکی صورت گیرد، فرد در نوجوانی، با مشکلات کمتری روبه‌رو می‌شود. بررسی دیدگاه کارشناسان مرتبط با موضوع، بیانگر آن است که بروز محبت افراطی، ریشه در سه عامل اساسی دارد: ۱- محرومیت عاطفی؛ ۲- وابستگی و بی‌کفایتی و ۳- نیاز جنسی مدیریت نشده.

در این گفتار، سعی می‌کنیم تا این عوامل را با روش بررسی طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه، مورد بحث و کنکاش قرار دهیم. بنابراین، لازم است ابتدا روش استفاده از طرح‌واره‌ها را توضیح مختصری داده و سپس با همین روش، عوامل زمینه‌ساز محبت افراطی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

چیستی طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه

یکی از مفاهیم مهم و بنیادی در حوزه علوم روان‌شناختی نوین، طرح‌واره (۲) می‌باشد. طرح‌واره، یک اصل سازمان بخش کلی، برای درک تجارب زندگی است. طرح‌واره‌ها،

۱. گفتگوی نگارنده با آقایان مجاهدی، پناهنده و معصومی، از اساتید اخلاق حوزه علمیه در تاریخ ۷ آذر و ۸ دی ماه سال ۱۳۹۷؛ گفتگوی نگارنده با آقایان قائمی، عالم زاده و پاک نهاد از کارشناسان علوم تربیتی حوزه علمیه، در تاریخ ۱۹ آبان، ۲۳ دی و ۴ بهمن سال ۱۳۹۷.

۲. SCHEM.





عموما در اوایل زندگی شکل گرفته و مبنای رفتارها و نوع نگرش فرد به زندگی در آینده می‌شوند. به بیان دیگر، طرح‌واره‌ها، همان منش رفتاری افراد در برخورد با پدیده‌های فردی و اجتماعی است که از رسوب تجربیات و بازخوردهای مختلف در دوران زندگی، حاصل شده است. با این تعریف کلی، طرح‌واره می‌تواند مثبت یا منفی، سازگار یا ناسازگار و همچنین می‌تواند در اوایل زندگی یا مسیر بعدی زندگی شکل بگیرد. (۱)

طبق تعریف جفری یانگ (روان‌شناس مبدع روش طرح‌واره درمانی)، طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه الگوها یا درون‌مایه‌های عمیق و فراگیری هستند که در کودکی یا نوجوانی شکل گرفته‌اند، در مسیر زندگی تداوم دارند، به رابطه فرد با خود و دیگران مربوط می‌شوند و به شدت ناکارآمد هستند. (۲) در واقع، این طرح‌واره‌های ناسازگار، زمانی در وجود فرد شکل می‌گیرند که نیاز خاصی از او، به شکل مناسب، پاسخ داده نشود. از طرفی، افراد در مواجهه با این طرح‌واره‌های ناسازگار، معمولا به سه شکل رفتار می‌کنند: جبران افراطی طرح‌واره ناسازگار، تسلیم شدن در برابر آن و اجتناب.

به طور مثال، در افراد گرفتار به محبت افراطی، به دلیل عدم ارضای مناسب نیازهایی چون دلبستگی و صمیمیت و سرخوردگی از روابط عاطفی اولیه، طرح‌واره «محرومیت عاطفی»، در وجود فرد شکل می‌گیرد و فرد در دوران نوجوانی معمولا یا به طور افراطی، این محرومیت عاطفی را جبران می‌کند که موجب بروز محبت افراطی و آسیب‌های آن می‌شود یا در برابر این طرح‌واره، تسلیم شده و به دنبال روابط خالی از هرگونه عاطفه می‌رود و یا به طور کلی، از برقراری روابط دوستانه پرهیز می‌کند که این، همان پاسخ موسوم به اجتناب در مواجهه با طرح‌واره است. (۳)

نگارنده، بر این باور است که برای شناخت ریشه‌های بروز محبت افراطی و مهم‌ترین

۱ . جفری یانگ، طرح‌واره درمانی، ج ۱، ص ۳۲.

۲ . همان، ص ۴۵.

۳ . محمدحسین فلاح و علی طحانی، می‌خواهم عاشق بسازمت، ص ۳۵



آسیب آن، یعنی وابستگی عاطفی، بهترین راه بررسی طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه در اشخاص گرفتار به این پدیده است. برتری این روش در شناخت دقیق نیازهای ارضا نشده، الگوهای فکری و رفتاری فرد و نحوه پاسخ وی به طرح‌واره‌های ناسازگار ایجاد شده است که هم در زمینه ریشه‌یابی، کمک شایانی به پژوهشگران می‌کند و هم می‌تواند راهکارهای بهتری، جهت پیشگیری و درمان افراد گرفتار به محبت افراطی ارائه نماید.

۱) طرح‌واره ناسازگار محرومیت عاطفی

انسان، ذاتا محبت طلب است و این یکی از ویژگی‌های مهم او به‌شمار می‌رود. اگر این نیاز طبیعی، در محیط خانه و در فضای خانواده تأمین نشود، فرد می‌کوشد تا در فضای هم‌سالان، آن را جبران کند. نوجوان دچار طرح‌واره محرومیت عاطفی، با نیاز شدید به محبت وارد جامعه می‌شود و اگر در مواجهه با این طرح‌واره، روش جبران افراطی را در پیش گیرد، بدون شک در برخورد با اولین کسی که او را از محبت سرشار کند، دچار وابستگی عاطفی به او می‌شود. (۱)

عوامل پیدایش محرومیت عاطفی الف) محرومیت از محبت والدین و دیگران

محرومیت از محبت والدین، سبب می‌شود که نیازهای فرد به محبت در دوران کودکی و نوجوانی، پاسخ مناسب نگیرد و زمینه وابستگی عاطفی او به دیگران فراهم شود. دلایل متعددی، زمینه‌ساز بروز این محرومیت هستند که به‌طور گذرا، به دو مورد از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود؛

- اشتغال بیش از حد والدین و عدم صرف وقت کافی برای فرزندان؛

۱. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قراباغی، محبت افراطی، ص ۵۷



- ضعف علمی والدین در زمینه مسائل تربیتی.^(۱)

روش تربیتی اشتباه والدین و عدم استفاده از عواطف کلامی، حسی و رفتاری در برخورد با کودک، عامل بروز محرومیت عاطفی است و نوجوان را به سوی ارضای نیاز عاطفی خود در محیط هم سالان سوق می دهد. همچنین ممکن است فرد در فضای خانواده (مثلا با خواهر خود) یا حتی دوستان دوران کودکی و نوجوانی، یک رابطه عاطفی صمیمی را تجربه کرده باشد که به هر دلیلی از آن محروم شده و اکنون برای تأمین آن عاطفه از دست رفته، دست به برقراری یک رابطه عاطفی عمیق می زند.

ب) وجود فضای افراطی عاطفی در خانواده

همان گونه که کمبود محبت والدین و اطرافیان در سنین کودکی و نوجوانی، می تواند زمینه ساز محرومیت عاطفی شود، افراط خانواده ها در ابراز محبت به فرزند خود و بیش از اندازه، عاطفی و احساسی بار آوردن وی هم آسیب زاست. تصور کنید فرزند یک خانواده، در زمان کودکی و حتی اوایل نوجوانی، در فضایی به شدت عاطفی بزرگ شده و با همان فضای ذهنی، وارد جامعه هم سالان می شود و چون در فضای تربیتی خانواده، بیش از اندازه عاطفه دریافت کرده است، با همان توقع و تصور قب، ل در جمع دوستان خود قرار می گیرد؛ اما معمولا با عواطف شدیدی در حد عواطف خانواده روبه رو نمی شود و پیگیر جایگزین کردن همان عاطفه شدید خانوادگی با یک رابطه عاطفی دوستانه است تا بتواند فقدان آن محبت را جبران کند. بنابراین، نحوه تربیت عاطفی فرزندان در خانواده، عامل مهمی در شکل گیری شخصیت افراد است و هرگونه کوتاهی یا زیاده روی در ابراز محبت به فرزندان، می تواند زمینه پیدایش محبت افراطی و به دنبال آن وابستگی را فراهم کند.



۱. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغی، محبت افراطی، ص ۶۶



۲) طرح‌واره ناسازگار وابستگی و بی‌کفایتی

نیاز به داشتن یک هویت مستقل، از نیازهای اساسی هر فرد در زندگی است که اگر پاسخ درستی به این نیاز داده نشود، ممکن است فرد را در ابتدای ورود به جامعه، دچار بحران هویت کند. چنین افرادی، از آن‌جا که نتوانسته‌اند به حد مطلوب استقلال شخصیتی برسند، همیشه به دنبال نقطه اتکا بوده و در بسیاری از موارد، در دام محبت افراطی نسبت به افرادی می‌افتند که آن‌ها را برتر و بهتر از خود می‌بینند. (۱)

معمولاً افرادی که دچار احساس وابستگی و بی‌کفایتی هستند، هنگام ورود به جمع هم‌سالان، با دیدن برتری‌هایی چون هوش فراوان، مهربانی، خوش رفتاری و ...، جذب چنین رفتارهایی می‌شوند و برای جبران کمبود شخصیت خود، سعی در ارتباط‌گیری با فرد برتر کرده و حتی به تدریج از نظر عاطفی نیز روی او تکیه می‌کنند و ارتباط مستمر و دلبستگی به شخص برتر، موجب پیدایش وابستگی و بروز محبت افراطی می‌شود.

یکی از راه‌های شناخت وجود این طرح‌واره ناسازگار در افراد، استفاده از تست‌های شخصیت‌شناسی، مانند تست کتل (۲) می‌باشد. شاخص وابستگی در این تست شخصیت‌شناسی، با عنوان میزان اعتماد به نفس (۳) آمده است و به شکل Q۲ نمایش داده می‌شود. در این مولفه که به صورت عددی، از ۱ تا ۱۰ درجه‌بندی شده، هر اندازه نمره فرد کمتر باشد، شخصیت او به سمت وابستگی میل می‌کند و هر اندازه نمره فرد بیشتر باشد، شخصیتش به سمت استقلال میل دارد.

اعتماد به نفس پایین و در موارد شدیدتر، عدم اعتماد به نفس (با نمره نزدیک به ۱)، زمینه‌ساز بروز وابستگی‌های احساسی در افراد است. این‌گونه افراد، در زندگی خود،



۱ . مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قراباغی، محبت افراطی، ص ۵۳.

۲ . PF Cattel . ۱۶.

۳ . Self -Reliance .

همیشه متکی به دیگری هستند و نمی‌توانند به استقلال شخصیتی، دست پیدا کنند، عموماً دچار اضطراب و تشویش روحی هستند و از دست دادن دیگران برایشان بسیار سخت است؛ چراکه خود را متکی بر آن‌ها تعریف می‌کنند.

عوامل پیدایش طرح‌واره وابستگی و بی‌کفایتی

الف) کمال‌گرایی در تربیت فرزند

از جمله عواملی که موجب از بین رفتن اعتماد به نفس و ایجاد روحیه وابستگی در فرزندان می‌شود، کمال‌گرایی والدین در انجام کارهاست؛ چراکه این دسته از والدین، همیشه به دنبال انجام بی‌عیب و نقص کارها هستند و چون معمولاً فرزندان از عهده انجام کارها به‌طور کامل و بی‌عیب برنمی‌آیند، خود والدین بیشتر این کارها را انجام می‌دهند. کمال‌گرایی والدین، در بسیاری از مواقع نیز موجب شکل‌گیری روحیه مسئولیت‌ناپذیری در فرزندان شده و اگر والدین و خصوصاً مادران، به دلیل علاقه افراطی به انجام بی‌عیب و نقص کارها، فرزند خود را از تجربه مسئولیت‌پذیری و تحمل سختی‌ها محروم کنند، فرآیند شکل‌گیری شخصیت مستقل در فرزند خود را مختل می‌سازند. (۱) فرزندان، وقتی در محیط خانه نتوانند، مسئولیت‌پذیری و عدم اتکای همیشگی به پدر و مادر را تمرین کنند، در قدم اول، به خود والدین وابسته می‌شوند و در قدم دوم، در جمع هم‌سالان، چون به دور از والدین هستند نیز احساس کمبود کرده و نیاز پیشین خود در اتکا به پدر و مادر را با وابستگی به فردی که وی را برتر از خود می‌دانند، جبران می‌کنند.

ب) وسواس و نگرانی بیش از حد والدین در محافظت از فرزند

از جمله والدینی که موجب شکل‌گیری وابستگی و بی‌کفایتی در فرزندان خود می‌شوند،





آن دسته از پدر و مادرانی هستند که افکار وسواسی دارند و احساس می‌کنند که فرزندانشان همیشه در معرض خطر هستند. به دلیل همین نگرانی و وسواس بیش از اندازه، همیشه به فرزندانشان تذکر و هشدار داده و گاهی اوقات، حتی اجازه انجام هیچ کار مستقلانه‌ای را به فرزندشان نمی‌دهند. این‌گونه پدر و مادرها، همیشه نگران فرزند خود هستند و این نگرانی، حتی در چهره آن‌ها نیز مشهود است. وقتی فردی در کودکی، همیشه با چهره مضطرب و نگران مادر خود روبه‌رو بوده، ناخواسته در بزرگسالی هم خود را هر لحظه در معرض خطر می‌بیند و احساس نگرانی می‌کند. این احساس نگرانی، قدرت استقلال در تصمیم‌گیری و انجام کار را از فرد گرفته و موجب بروز حس وابستگی به اطرافیان می‌شود.^(۱)

ج) کمبود فضای معنوی در خانواده

یکی از مهم‌ترین عوامل بروز زمینه‌های وابستگی عاطفی، خالی بودن قلب انسان از ذکر و یاد خداست؛ چراکه اساسا نیاز به معنویت، با سرشت انسان آمیخته شده و یاد و نام خدا، موجب ایجاد حس آرامش و عزت نفس در انسان شده و او را از دام شیطان برای وابستگی به غیر نجات می‌دهد. مفاهیمی چون توکل نیز برخاسته از همین احساس اتکا به خدایی است که وابستگی به او، نه تنها مذموم نبوده؛ بلکه عین صواب است؛ چراکه تنها او استحقاق عشق حقیقی را دارد.^(۲) مفضل بن عمر در روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: «درباره عشق از امام پرسیدم، حضرت در پاسخ فرمودند: قلب‌هایی که خالی از یاد خدا باشند، خداوند محبت غیر خودش را به آن‌ها می‌چشاند».^(۳)

در همین چارچوب، برخی از علمای اخلاق و عرفان، ریشه اصلی شکل‌گیری محبت افراطی را ضعف ایمان در افراد می‌دانند؛ چراکه معتقدند ریشه تمام گناهان، دلبستگی

۱. محمد حسین فلاح و علی طحانی، می‌خواهم عاشق بسازمت، ص ۱۵۵.

۲. رک: گفتار اول، انواع عشق.

۳. محمد بن علی ابن بابویه، الامالی، ص ۶۶۸.

به دنیا است و از آن جا که دلبستگی به دنیا، از عوارض ضعف ایمان و بی توجه به پروردگار است، بنابراین، ریشه تمام غفلت ها از جمله غفلت حاصل از محبت افراطی را می توان ضعف ایمان دانست.

البته صاحبان این دیدگاه، به دنبال نفی ریشه های دیگر نیستند؛ اما معتقدند ضعف ایمان، خود به تنهایی می تواند حتی یکی از ریشه های محبت افراطی باشد. ذکر این نکته نیز ضروری است که ضعف ایمان، معیاری قابل ارزیابی نیست و ثمره طرح آن در فرآیند درمان، مشخص خواهد شد. (۱)

۳) نیاز جنسی مدیریت نشده

وجود غریزه جنسی در انسان، امری طبیعی بوده و لزوم ارضای آن بر کسی پوشیده نیست؛ اما مهم این است که بدانیم این غریزه، نباید به هر شیوه ای ارضا شود. تنها راه ارضای این غریزه خدادادی، پیوند زن و مرد است که خدواند آن را تحت ضابطه ازدواج قرار داده است. (۲) از سوی دیگر، می دانیم که نوجوانی، دوره بروز انرژی های نهفته انسان و به ویژه انرژی جنسی است؛ اما تغییر سبک زندگی در دنیای امروز و همچنین بالا رفتن سن ازدواج در جوامع بشری، سیر طبیعی پاسخ به نیازهایی چون نیاز عاطفی و جنسی را مختل کرده است.

رشد فناوری و پیشرفت وسایل ارتباط جمعی، راه های پاسخ نادرست به نیاز جنسی، از جمله مشاهده تصاویر و فیلم های تحریک کننده و ... را بیش از پیش، در دسترس نوجوانان قرار داده است. پدران و مادران باید توجه داشته باشند که اگر برای تخلیه انرژی جنسی نوجوان خود، از طریق به کارگیری فکر و جسم او، برنامه ای نداشته باشند،



۱. گفتگوی نگارنده با آقای مجاهدی، از اساتید اخلاق حوزه علمیه قم، در تاریخ ۷ آذر سال ۱۳۹۷.

۲. سهیلا خورشیدی و مسعود پاینده فرد، تربیت جنسی، ص ۵۳.



فرزندانشان راه‌های نادرستی را برای پاسخ به نیاز خود برمی‌گزینند که از جمله این راه‌های نادرست، برقراری رابطه‌ای با چاشنی محبت افراطی نسبت به جنس موافق است. این راه، نسبت به دوستی با جنس مخالف و راه‌های دیگر قبح کمتری داشته و آسان‌تر است (چراکه دو نوجوان هم‌جنس، می‌توانند در طول مدت تحصیل در محیط آموزشی، ارتباط داشته باشند)، البته باید توجه داشت که نمی‌توان نیاز جنسی مدیریت نشده را علت تمام دوستی‌های افراطی دانست؛ بلکه بخشی از مصادیق این نوع از دوستی، ممکن است مربوط به نیاز جنسی مدیریت نشده باشد.

گفتار سوم) محبت افراطی؛ راهکارهای علمی - تربیتی جهت پیشگیری

پس از بیان چіستی و ریشه‌یابی پدیده محبت افراطی، اکنون زمان آن فرا رسیده است تا در گفتار سوم، به ارائه راهکارهای علمی - تربیتی جهت پیشگیری از شکل‌گیری این پدیده در نوجوانان پردازیم و بدون تردید، لازمه ارائه راهکارهایی با پشتوانه علمی - تربیتی، اول از همه، ریشه‌یابی شکل‌گیری یک پدیده است؛ چراکه بدون آگاهی از ریشه‌های شکل‌گیری یک پدیده، نمی‌توان راهکارهایی مناسبی جهت پیشگیری و حتی درمان آن ارائه داد.

در گفتار پیشین، به بیان ریشه‌های شکل‌گیری این نوع از محبت پرداختیم و اکنون به جاست تا راهکارهای علمی - تربیتی نیز متناسب با همان ریشه‌ها باشد و در واقع، برای جلوگیری از بروز طرح‌واره‌های ناسازگار و عوامل زمینه‌ساز محبت افراطی، راهکارهایی ارائه دهیم.

۱) راهکارهای پیشگیری از بروز طرح‌واره محرومیت عاطفی

همان‌طور که در گفتار پیشین گذشت، یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری محبت



افراطی در اشخاص، وجود طرح‌واره ناسازگار محرومیت عاطفی است. عدم رعایت اعتدال (کمبود در محبت یا افراط در آن) در تربیت عاطفی، به طور مشخصی می‌تواند فرد را دچار محرومیت عاطفی کند و چگونگی تأثیر آن در گفتار پیشین گذشت. اکنون زمان آن فرا رسیده تا به ارائه راهکارهای علمی - تربیتی پیشگیری از طرح‌واره محرومیت عاطفی بپردازیم.

الف) محبت‌های لمسی و کلامی

بدون شک، یکی از مهم‌ترین نیازهای روانی کودکان، به‌ویژه در هفت سال اول، محبت است و ابراز این محبت، می‌تواند به اشکال مختلفی، همچون کلامی و لمسی باشد.^(۱) والدین باید محبت درونی خود را به کودک یا نوجوان ابراز کنند و تنها تأمین نیازهای مادی آنان، برآورده‌کننده نیاز به محبت در وجود فرزندان نیست.

ساده‌ترین راه انتقال محبت، گفتن جمله‌ها و سخنان محبت‌آمیز است؛ چراکه زبان، قدرت فراوانی دارد و نباید از نفوذ آن در تسخیر دل‌های فرزندان غافل شویم.^(۲) جملاتی مانند «امید مادر»، «من به تو افتخار می‌کنم» و «وقتی نیستی، دلتنگ هستم» و رفتارهایی چون بوسیدن، نگاه محبت‌آمیز، در آغوش گرفتن و ...، تأثیر بسیاری در برآورده ساختن نیاز عاطفی فرزندان دارد و در صورت غفلت والدین از انجام چنین ابراز محبت‌هایی، زمینه شکل‌گیری طرح‌واره محرومیت عاطفی در فرزندان فراهم می‌شود.

البته والدین گرامی، باید توجه داشته باشند که شخصیت فرزندان، نباید در ابراز محبت آنان، خللی وارد کند؛ چراکه به‌طور طبیعی، برخی از کودکان، درونگرا یا برخی دیگر، بیش‌فعال هستند و والدین را از ابراز محبت به خود ناامید کنند؛ اما والدین باید بدانند که نیاز به محبت در فرزندان، امری طبیعی و ضروری است و هیچ ارتباطی با نوع شخصیت آن‌ها ندارد.



۱ . محمدحسین فلاح و علی طحانی، می‌خواهم عاشق بسازمت، ص ۳۸.

۲ . مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغانی، محبت افراطی، ص ۹۰.



ب) همدلی و درک فرزندان

فرزندان، به ویژه در هفت سال دوم و سوم عمر خود، نیازمند همدلی و درک از سوی والدین و اطرافیان هستند. ویژگی‌های خاص جسمی و روانی دوره نوجوانی، موجب می‌شود که نوجوان، فردی پرخاشگر، عاصی و در رابطه با دیگران، دارای موضع مخالف به نظر آید. نوجوان، قدرت تحمل فشارها را ندارد و به اندک بهانه‌ای، از جامی‌پرد و حمله می‌کند. (۱) همین ویژگی‌های فرزندان در دوره نوجوانی، می‌طلبد که والدین، همدلی و درک بیشتری نسبت به آنان داشته باشند. از مهم‌ترین ارکان همدلی و درک فرزند، توجه به احساسات و حالات اوست. والدین باید بتوانند در موقعیت‌های مختلف، خود را در جایگاه فرزندشان قرار دهند و نسبت به اتفاقاتی که برای او رخ می‌دهد، بی‌تفاوت نباشند. والدین باید سعی کنند که به جای توبیخ و تنبیه‌های مداوم، همدلی و حس صمیمیت را بر رابطه خود و فرزندشان حاکم کنند. از جمله مهم‌ترین راهکارهای حفظ این صمیمیت در ارتباط با فرزند، خصوصاً فرزند نوجوان، موارد زیر است:

- نظارت متعادل بر عواطف نوجوان و پرهیز از سوء ظن‌های بی‌جا؛
- برچسب نزدن به نوجوان در حالت‌های مقطعی؛
- عدم تحریک احساسات نوجوان علیه خود؛
- احترام به خلوت‌های نوجوان؛

- شناخت روحیه استقلال‌طلبی در نوجوانان؛ (۲)

- شنونده فعال بودن و ایجاد احساس ارزشمندی در وجود فرزند. (۳)

ج) تقویت فضاهای معنوی در محیط خانواده

یکی از بهترین راه‌های پاسخ به گرایش‌ات عاطفی کودکان و نوجوانان، آشنا ساختن

۱. علی قائمی، دنیای نوجوانی، ص ۲۵۲

۲. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغانی، محبت افراطی، ص ۱۰۰

۳. محمد حسین فلاح و علی طحانی، می‌خواهم عاشق بسازمت، ص ۴۳.



آنان با محبت اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) است. محبتی اگر در وجود انسان، تثبیت و تقویت شود، مانع از بروز طرح‌واره‌هایی، چون محرومیت عاطفی است؛ چراکه این محبت از جنس، همان محبت حقیقی است که انسان را سیراب کرده و به جای ایجاد تشویش و اضطراب درونی، آرامشی از جنس فطرت انسانی به ارمغان می‌آورد. تقویت و پرورش این جنس از محبت‌ها، علاوه بر پاسخ به نیازهای عاطفی، مانع از شکل‌گیری و شدت یافتن محبت‌های افراطی می‌شود. (۱) والدین می‌توانند با توجه به ظرفیت فرزند خود، او را به مراسم‌های معنوی و مذهبی جذب کرده و در خلال پرورش این محبت معنوی، آسیب‌های محبت افراطی را نیز به او متذکر شوند.

۲) راهکارهای پیشگیری از بروز طرح‌واره وابستگی و بی‌کفایتی

بدون شک مهم‌ترین راه پیشگیری از بروز طرح‌واره وابستگی و بی‌کفایتی در نوجوانان، تقویت اراده و خودباوری در آن‌هاست. کسی که مورد احترام گیرد و در وجود خود عزت نفس بیابد، خواسته‌های نفسانی را کوچک می‌شمارد و دست به هر کاری نمی‌زند. وابستگی ناشی از محبت افراطی، به حدی ذلت‌بار است که هیچ انسان با اعتماد به نفسی، آن را نمی‌پذیرد.

فراهم‌سازی فضای تربیتی متکی بر خودباوری و اعتماد به نفس، جهت جلوگیری از بروز طرح‌واره وابستگی و بی‌کفایتی و آسیب‌های بی‌شمار آن، از اصول و ضوابطی برخوردار است که در ادامه، به مهم‌ترین موارد آن اشاره می‌کنیم:

الف) استقلال عمل همزمان با رشد

باور اشتباه برخی خانواده‌ها، در عدم اجازه به فرزندان، برای مستقلانه عمل کردن موجب رسوب باور خطرناک بی‌کفایتی در کودکان می‌شود و برای جلوگیری از این پدیده، پدر و

۱. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغی، محبت افراطی، ص ۱۰۳.



مادرها، توجه داشته باشند که باید همزمان با مراحل رشد، استقلال عمل مورد نیاز را به فرزندان خود بدهند؛ وگرنه زمینه ساز بروز ضعف خودباوری در آن‌ها می‌شوند.

پدر و مادری که حتی در سنین بالا نیز بسیاری از کارهای شخصی فرزندان را انجام داده و اجازه استقلال عمل به آن‌ها نمی‌دهند، موجب شکل‌گیری این باور در فرزند خود می‌شوند که همیشه، منبع اتکا و قدرتی به نام والدین وجود دارد. فردی که با چنین باوری بزرگ شده است، هنگام ورود به اجتماع و دوری از خانواده هم خود را نیازمند وجود چنین منبعی می‌بیند و به دیگران وابسته خواهد شد. بنابراین، بهترین راه برای جلوگیری از چنین باوری، اجازه انجام مستقلانه فعالیت‌ها از سوی فرزند، متناسب با رشد اوست. (۱)

از چهار تا هفت سالگی، بهترین دوران پرورش شخصیت و ایجاد استقلال و اعتماد به نفس است. کودک در این دوران، به استقلال تمایل پیدا می‌کند. دوست دارد به پدر و مادر کمک کند و در کارهای خانه، مشارکت کند. گاهی در برابر دستورات پدر و مادر، مقاومت می‌کند و گاهی به یاری آنان می‌شتابد. همه این رفتارها، نشان از تمایل ذاتی فرد برای استقلال شخصیتی دارد و اگر پدر و مادر، به جای نادیده گرفتن این تمایلات و دلسرد کردن کودک، به او اجازه عمل مستقلانه بدهند، این تمایل ذاتی، به بهترین وجه پاسخ گرفته و شخصیت فرزند از رسوب باورهای بی‌کفایتی و وابستگی، به دور می‌ماند. (۲)

ب) تشویق فرزندان به مسئولیت‌پذیری بیرون از خانه

نوجوان دیر یا زود، باید وارد جامعه شود و با مردم، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشد. آشنا کردن فرزندان، نسبت به وظایف و تمرین مسئولیت اجتماعی، بخشی

۱. همان.

۲. سهیلا خورشیدی و مسعود پاینده‌فرد، تربیت جنسی، ص ۱۴۱.



از وظیفه تربیتی والدین، در رابطه با فرزندان است. (۱) خانواده‌ها باید شرایط و بستر مسئولیت‌پذیری فرزندان، در خارج از خانه را فراهم کنند. البته این بسترسازی، برای دور ماندن از آفات تربیتی خارج از خانه، باید به همراه نظارت غیرمستقیم والدین باشد. خانواده‌هایی که فرصت تجربیات اجتماعی را از نوجوان خود سلب می‌کنند، در واقع، او را برای افتادن در دام وابستگی به دیگران آماده می‌کنند. باید نوجوانان را در جمع‌ها شرکت داد و در آمد و شده‌ها، با خود همراه نمود؛ زیرا بدیهی است که توقعات مردم، در سازندگی‌شان موثر است و رفتارهای اجتماعی، در روحیه آنان تأثیر می‌دارد. (۲) همچنین محافظت افراطی از فرزندان و اصطلاحاً پرورش گلخانه‌ای آن‌ها نیز در رسوب وابستگی تأثیرگذار است و از شکل‌گیری یک شخصیت قوی و مستقل در وجود آن‌ها، جلوگیری می‌کند؛ چراکه این افراد، هیچگاه برای رویارویی با بحران‌های جامعه آماده نشده و همیشه احساس ضعف و عدم خودباروری دارند. (۳)

ج) مقایسه مثبت فرزند با دیگران

والدین، نباید با به رخ کشیدن نقاط مثبت دیگران (مقایسه منفی)، فرزند خود را تحقیر کنند. این مقایسه، خصوصاً در دوران نوجوانی، آسیب‌های زیادی به دنبال دارد و ممکن است به کلی اعتماد به نفس را در آن‌ها از بین ببرد و زمینه‌ساز بروز وابستگی عاطفی، در جمع هم‌سالان شود. بهترین راه برای تذکر در مورد ضعف‌های فرزندان، مقایسه مثبت است؛ به این نحو که ابتدا، توانایی‌ها و استعدادهای او بیان شود، سپس در مقام مقایسه، ضعف وی با دیگران گفته شود که تو با وجود چنین توانایی‌هایی، از بقیه، چیزی کمتر نداری و با تلاش بیشتر، می‌توانی حتی از آن‌ها پیشی بگیری. (۴)

۱. علی قائمی، دنیای نوجوانی، ص ۲۸۳.

۲. همان، ص ۲۸۰.

۳. محمدحسین فلاح و علی طحانی، می‌خواهم عاشق بسازم، ص ۱۶۲.

۴. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغانی، محبت افراطی، ص ۸۳.



۳) راه‌های پیشگیری از ایجاد نیاز جنسی مدیریت نشده

نیاز جنسی مدیریت نشده که از عوامل تأثیرگذار در مسئله محبت افراطی می‌باشد، برآمده از مجموعه عواملی است که در دوران کودکی و نوجوانی، فرد را درگیر خود می‌سازد. شایان ذکر است که بهترین راه برای جلوگیری از ایجاد چنین نیاز مدیریت نشده و مخربی، تربیت جنسی مناسب فرزندان، از سوی والدین است. باید توجه داشت که غریزه جنسی در انسان، با ابعاد وجودی مختلف او، تنیده شده است و صرفاً یک نیاز فیزیولوژیک محض نیست. این مسئله، به خاطر نظام سیستماتیک عملکرد انسان است. وقتی یک جزء از اجزاء سیستم، مثل ارضای جنسی مختل شود، بدون شک، تأثیرات نامطلوبی در بخش‌های دیگر نیز به وجود می‌آورد. (۱)

در خصوص تربیت جنسی نوجوانان، والدین دو وظیفه کلی و اساسی دارند. یکی این‌که او را با حقایق صحیح جنسی بیولوژیک، آشنا کنند. دیگر این‌که به او یاد دهند، چگونه میل جنسی خود را با توجه به ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی جامعه خود ارضا کند و در نتیجه، از انحراف و پیدایش اضطراب و عوارض روانی دیگر در امان باشد. (۲) در جامعه امروز که دسترسی نوجوان‌ها به محرک‌های جنسی، بسیار آسان شده است، نظارت دقیق‌تر والدین و مربیان بر فرزندان و متربیان، به‌ویژه در زمینه استفاده آن‌ها از ابزارهای دارای قابلیت تحریک جنسی، مانند اینترنت و فضای مجازی نیز بیش از پیش ضرورت یافته است. (۳) بهترین کار برای مهار این گرایش‌ها در چارچوب تربیت جنسی، آموزش خودکنترلی به فرزندان است که از جمله مهم‌ترین راه‌های ایجاد آن، موارد ذیل می‌باشد:

- افزایش آگاهی‌های فرزند درباره اینترنت و شبکه‌های اجتماعی؛

۱. سهیلا خورشیدی و مسعود پاینده‌فرد، تربیت جنسی، ص ۲۱۸.

۲. همان، ص ۱۳۱.

۳. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغانی، محبت افراطی، ص ۱۰۸.

- مدیریت نوع پوشش افراد در منزل و محیط‌های تربیتی؛
- آگاه‌سازی فرزندان از پیامدهای گرایش بی‌ضابطه به محرک‌های جنسی
- تقویت اراده فرزندان برای مواجهه با محرک‌های جنسی، به‌ویژه در سنین نوجوانی
- تشویق نوجوان به مشغولیت‌های هنری، فرهنگی و ورزشی؛
- تبیین چرایی وجود گزینه جنسی برای فرزندان؛
- آموزش رعایت تقوا و عدم حضور در فضاهایی که منجر به وابستگی شود.^(۱)

گفتار چهارم) محبت افراطی؛ راهکارهای علمی - تربیتی جهت درمان

شکی نیست که پیشگیری، همیشه بهتر از درمان است؛ اما این مسئله، همواره قابل تحقق نیست و به دلیل فراهم نبودن شرایط پیشگیری و عدم رعایت نکات تربیتی توسط خانواده‌ها، متأسفانه نوجوانان زیادی، زمینه بروز محبت افراطی را پیدا می‌کنند و هنگام ورود به جمع‌های هم‌سالان، مانند مدارس شبانه‌روزی، حوزه‌های علمیه، مجموعه‌های فرهنگی و...، در صورت فراهم شدن شرایط، با این پدیده و خطرناک‌ترین آسیب آن، یعنی وابستگی عاطفی روبه‌رو می‌شوند. درمان پدیده محبت افراطی و وابستگی عاطفی، همچون هر اختلال روانی دیگری، امری زمان‌بر و طولانی است و هدفش، کاهش یا رفع آسیب‌های این محبت است. بنابراین، باید توجه داشت که این راهکارها، مشکل وابستگی عاطفی را به‌طور ریشه‌ای درمان نمی‌کند و ضروری است که خانواده‌ها، به راهکارهای پیشگیری هم توجه ویژه‌ای داشته باشند و در همان دوران کودکی و اوایل نوجوانی، از شکل‌گیری بسترهای بروز محبت افراطی در فرزند خود جلوگیری کنند.



۱. سهیلا خورشیدی و مسعود پاینده‌فرد، تربیت جنسی، ص ۱۴۲.



راهکارهای درمانی محبت افراطی

همان‌طور که پیش از این هم گفته شد، وابستگی عاطفی، مهم‌ترین آسیب محبت افراطی است. بنابراین، راهکارهای درمانی نیز عموماً بر درمان همین وابستگی متمرکز هستند؛ چراکه درمان وابستگی ناشی از محبت افراطی، می‌تواند از بروز آسیب‌های دیگر، همچون افسردگی و اختلال عملکرد نیز جلوگیری کند. به‌طور مثال، روان‌شناسان بالینی، در مواجهه با پدیده‌های روانی، در صورتی وارد عمل می‌شوند که آن‌را اختلال بدانند. این اختلالات روانی نیز توسط انجمن روان‌شناسی آمریکا (APA)، معرفی و تایید می‌شود و با بررسی ۱۱۵ مورد اختلال روانی، دسته‌بندی شده در بیست گروه، نمی‌توان نام محبت افراطی را یافت؛ چراکه معیار روان‌شناسان برای اختلال دانستن یا ندانستن یک پدیده، وجود رنج شخصی یا نقص عملکرد در آن پدیده است. از دیدگاه روان‌شناسان، بارزترین اختلال روانی موجود در محبت‌های افراطی که آن‌را به پدیده‌ای قابل بررسی تبدیل می‌کند، همان وابستگی عاطفی است.

برخی روان‌شناسان برای درمان اختلال وابستگی، از روش روان‌درمانی مبتنی بر بینش (۱) استفاده می‌کنند. در طول این فرآیند، سعی می‌شود تا فرد وابسته از نظر فکری و بینشی، تصورات غلط خود نسبت به محبوب را اصلاح کند. این روان‌درمانی، همراه با ریشه‌یابی علت وابستگی صورت می‌گیرد و روان‌شناس نیز سعی می‌کند با اصلاح ریشه‌ها، نوع نگاه فرد مبتلا را نسبت به رابطه و محبوبش تغییر دهد.

اختلالاتی مانند افسردگی نیز که جزء پیامدهای وابستگی عاطفی به‌شمار می‌روند، با دو روش خودآمادی و روش روان‌درمانی همراه با دارو توسط روان‌شناس یا روانپزشک، رفع می‌شود. در روش خودآمادی، فرد می‌تواند در حوزه‌های فکری، مهارتی و احساسی، اصلاحاتی انجام دهد تا بتواند بر احساس افسردگی غلبه کند. در صورت افسردگی



شدید هم باید به روان شناس یا روان پزشک مراجعه کرد تا با روش توانان دارویی و روان درمانی، افسردگی از بین برود. (۱)

علاوه بر راهکارهای روان شناسی پیش گفته، مجموعه‌ای از راهکارهای علمی - تربیتی نیز بر اساس تلفیقی از روش‌های تربیتی و روان شناسی ارائه شده است که در ادامه، به بیان مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

الف) تقویت اراده نوجوان

ضعف اراده، از جمله موانع جدی درمان اختلالاتی، از قبیل وابستگی است و بدون تقویت آن، هیچ راهکاری به سرانجام نخواهد رسید؛ چون اراده انسان، تابع خواسته‌های نفسانی اوست و تا زمانی که نتواند آن را تحت کنترل خود در بیاورد، گرایش او به خواسته‌هایش منتفی نخواهد شد؛ چراکه اساسی‌ترین و کارآمدترین راهکارها، راهکاری است که شخص مبتلا، خودش به آن رسیده و آن را باور داشته باشد. (۲) فرد مبتلا به وابستگی، باید به این باور برسد که در رابطه خود با طرف مقابل، زیاده‌روی کرده و ادامه وابستگی، موجب آسیب‌های جدی به او و زندگی‌اش می‌شود. از جمله راهکارهای کارشناسان جهت تقویت اراده، قرار دادن جریمه شخصی، هنگام تخلف از شروط است. افراد گرفتار به محبت افراطی، می‌توانند برای جبران ضعف اراده خود، جریمه‌هایی را قرار داده تا اگر نتوانستند حد و حدود ارتباط را رعایت نمایند، با این جریمه‌ها خود را مواخذه کرده و به وسیله آن، از تکرار تخلف در ارتباط جلوگیری کنند.

یکی از مهم‌ترین موانع تقویت اراده در فرد گرفتار، تداوم ارتباط با محبوب است، حتی اگر این ارتباط در فضای مجازی باشد. فراتر از این، فکر و خیال‌هایی که نوجوان در فضای ذهنی، با آن‌ها سر می‌کند نیز می‌تواند مانعی برای اثرگذاری راهکارهای درمان وابستگی



۱. فرشاد نجفی پور، افسردگی، ص ۱۰۲.

۲. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قرباغانی، محبت افراطی، ص ۱۳۸.



در او باشند. (۱) بنابراین، دورنگه داشتن نوجوان از فضای ارتباطی با محبوب، می‌تواند اراده وی را برای ترک وابستگی تقویت کند. البته پیش از شروع دورسازی، باید نوجوان را نسبت به خطرات و آسیب‌های وابستگی آگاه ساخت و سپس اقدام به دورسازی کرد. دوری نوجوان از محبوب خود، در مرحله اول، باید به طور فیزیکی انجام شود و نوجوان گرفتار، باید از تمام چیزهایی که یادآور محبوب است، دوری کند؛ چون این‌ها، آتش محبت افراطی را در وجود او شعله‌ور می‌کند. گرچه دوری فیزیکی، موجب قطع کامل وابستگی نمی‌شود و حتی ارتباط مجازی را شدت بخشیده و موجب خیال‌پردازی فرد نسبت به محبوب می‌شود؛ اما می‌توان با راهکارهایی، دشواری این مرحله را کاهش داد. از جمله این راهکارها:

- تشویق نوجوان به حضور در جمع‌های فامیلی و دوستانه؛
 - مشغول کردن نوجوان به کارها و مسئولیت‌های گوناگون؛
 - جایگزین‌سازی محبت افراطی به وسیله یک ارتباط سالم (مربی یا دوست عاقل).
- به اعتقاد نگارنده، وجود یک مربی مشاور در کنار فرد مبتلا و نظارت بر فرآیند دورسازی، تأثیر زیادی در تسریع آن و تقویت اراده فرد دارد؛ چراکه بدون نظارت یک مربی آگاه، فرد گرفتار، به طور مداوم، به سوی برقراری دوباره رابطه کشیده شده و همین مسئله، راهکارهای درمان را با شکست روبه‌رو می‌کند.

ب) تقویت بعد معنوی نوجوان

پیش از این نیز اشاره شد که تقویت فضای معنوی خانواده، تأثیر مثبتی در پیشگیری از بروز عوامل شکل‌گیری محبت افراطی دارد. در زمینه درمان هم، تقویت بعد معنوی وجود فرد، بدون مبالغه، یکی از مهم‌ترین راهکارها است. از آن‌جا که طبق برخی روایات،



عشق به غیر خدا، جایگزین محبت خدا دانسته شده،^(۱) می توان گفت راه رهایی از محبت افراطی، جایگزینی محبت خدا، به جای محبت غیر اوست. از جمله راه های تقویت بعد معنوی نوجوان که مورد توصیه اساتید و علمای اخلاق می باشد، موارد ذیل است:

- تشویق نوجوان به مداومت بر نمازهای اول وقت و نماز جعفر طیار به صورت روزانه؛

- تلاوت سوره مبارکه نور و تبت به صورت روزانه، خصوصا هنگام دیدن محبوب؛
- تلاوت آیه «ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ»،^(۲) هر روز ۷۵ مرتبه؛
- تشویق نوجوان به انس با ادعیه روایی و خواندن آن ها در خلوت؛
- بیان نعمت ها و لطف های بیکران و فراوان خدا برای نوجوان؛
- بیان اهمیت توکل به خدا و توسل به اهل بیت (علیهم السلام) برای نوجوان؛
- تخلیه روانی از طریق گفتگو با مشاوران مذهبی و مربیان آگاه.

ج) سرد کردن رابطه افراطی بین وابسته و محبوب

آتش محبت افراطی، آن چنان در وجود فرد شعله ور می شود که وی را به محبوبیش وابسته می سازد. یکی از راهکارهای درمان وابستگی، سرد کردن این محبت است تا وابستگی برخاسته از آن هم درمان شود. در فرآیند سرد شدن رابطه، گاهی خود فرد پیش قدم می شود و گاهی محبوب اوست که این اقدامات را برای سرد شدن رابطه، انجام می دهد. این راهکار نیز همانند دیگر راهکارهای درمانی، زمان بر بوده و نباید توقع داشت که با انجام چند رفتار جزئی، محبت شعله ور شده، سرد شود.

نکته قابل ذکر دیگر، وجود یک مربی ناظر در فرآیند این سرد شدن است؛ چراکه

۱. مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعُشْقِ قَالَ قُلُوبٌ خَلَّتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ». محمد بن علی ابن بابویه، الامالی، ص ۶۶۸.

۲. توبه، ۱۲۷.



استفاده از این روش‌ها، ظرافت‌هایی دارد که در صورت عدم رعایت آن‌ها، ضربات جبران‌ناپذیری به فرد گرفتار وارد می‌شود. مهم‌ترین روش‌های سرد کردن محبت در دوستی افراطی که فرد وابسته یا فرد محبوب می‌تواند انجام دهد، موارد پیش‌رو است:

- پرهیز جدی از همه رفتارهایی که موجب تقویت محبت شود، مانند خوش رفتاری و وفاداری؛ (۱)

- استفاده از رفتارهایی همچون بی‌مهری، جو یا نشدن احوال و ...؛

- پرهیز از قرار گرفتن در موقعیت‌هایی که منجر به همکاری با محبوب می‌شود؛

- توجه نمودن به عیب‌ها و کاستی‌های محبوب؛

- پرهیز از توجه و استفاده از آثار هنری با مضامین عشق زمینی، همچون موسیقی‌های عاشقانه.

باید توجه داشت که فرد وابسته، در طول دوره درمان و استفاده از چنین روش‌هایی، از نظر روحی، به شدت تحت فشار قرار می‌گیرد؛ چراکه در حال کنده شدن از یک وابستگی شدید است. بنابراین، لازم است که والدین یا مربیان، به گونه‌ای رفتار کنند که فشاری مضاعف به او وارد نشود. نوجوان گرفتار به محبت افراطی، نباید احساس کند که مربی یا والدین او قصد دارند تا محبوب او را به هر قیمتی از وی جدا کنند؛ چراکه در این حالت، لجبازی کرده و هیچ‌کدام از راهکارها، به نتیجه نخواهد رسید. همزمان با انجام این راهکارها، باید تا حد امکان، استفاده از عوامل مضطرب‌کننده نوجوان، به حداقل برسد.

یکی از مهم‌ترین عواملی که به‌طور طبیعی، موجب اضطراب و تشویش ذهنی نوجوان وابسته، در فرآیند سرد شدن رابطه می‌شود، احساس از دست دادن محبوب است. فرد وابسته، همواره، به‌خاطر ترس از دست دادن محبوب، نسبت به اجرای راهکارها

۱. مجتبی رضایی، یاسر اخوان و هادی قراباغی، محبت افراطی، ص ۱۵۱.

مقاومت می‌کند؛ اما به جاست که مربیان و والدین، به او این نکته را گوشزد کنند که قرار نیست رابطه او با دوست خود تا ابد قطع شود؛ بلکه به خاطر وابستگی به وجود آمده، مدت زمانی باید رابطه تا حد زیادی کاهش یابد تا خود او از شر وابستگی و آسیب‌های آن رهایی پیدا کند.



پژوهش حاضر، بیانگر راهکارهای علمی - تربیتی پیشگیری و درمان دوستی افراطی است. در این نوشته، اثبات شد دوستی افراطی، نوعی رابطه دوستی نامتعادل است که فرد گرفتار در آن، دچار محبت نفسانی شدید، نسبت به محبوب هم جنس خود شده و پیامد این محبت، غفلت از خدا و آسیب های روحی و روانی جدی است. در مسیر پژوهش، مشخص شد که سه عامل: محرومیت عاطفی، وابستگی و بی کفایتی و نیاز جنسی مدیریت نشده، از ریشه های اصلی شکل گیری چنین محبتی است. سپس به ارائه راهکارهای پیشگیری از این نوع رابطه پرداخته و مشخص شد که تربیت خانوادگی، اصلی ترین عامل برای جلوگیری از بروز زمینه های محبت افراطی است و خانواده ها در زمینه کاهش، موارد دوستی افراطی، نقش ویژه ای دارند. در پایان هم به راهکارهای درمان این محبت اشاره شد که شامل تقویت اراده، تقویت بعد معنوی و سرد کردن رابطه بود. این پژوهش، با استفاده از منابع مطالعاتی، فعالیت های تربیتی و تجربیات افراد در زمینه محبت افراطی، ثابت می کند که این نوع از محبت، می تواند آسیب های جدی به قشر نوجوان کشور وارد کند و متولیان امور تربیتی، در مواجهه با این اختلال، نباید به صورت منفعل عمل کنند؛ بلکه بهترین شیوه، همان آگاه سازی خانواده ها، در راستای تربیت درست فرزندان است تا به بروز وابستگی بین نوجوانان، در محیط های آموزشی و تربیتی ختم نشود.



قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الامالی، چاپ ششم، تهران: انتشارات کتابچی.
- امینی، ابراهیم (۱۳۸۷ش)، تربیت، چاپ چهارم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، به تصحیح مصطفی درایتی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، قم: انتشارات ال البيت (علیهم السلام).
- خورشیدی، سهیلا و مسعود پاینده فرد (۱۳۹۹ش)، تربیت جنسی، تهران: ندای کارآفرین.
- دادستان، پری رخ (۱۳۹۳ش)، روان شناسی مرضی تحولی، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات سمت.
- دیویدال، روزنهان (۱۳۹۵ش)، آسیب شناسی روانی، ترجمه یحیی سید محمدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ارسباران.
- رضایی، مجتبی، یاسر اخوان و هادی قراباغی (۱۳۹۷ش)، محبت افراطی، چاپ اول، قم: انتشارات شفق.
- رمضانی گیلانی، رضا (۱۳۹۱ش)، محبت در اسلام، تهران: انتشارات صحیفه معرفت.
- رنجبر، امیرمحمود (۱۳۹۸)، آسیب شناسی دوستی مُلهی و ارائه راهکارهایی جهت پیشگیری و درمان آن، رویش اندیشه، ش ۳.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالافتاء الجدیده.
- عمید، حسن (۱۳۹۳ش)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ سی و دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غیاثی، غلامرضا (۱۳۹۲ش)، عوامل و مراحل تکون رفتار اخلاقی در اسلام، معرفت





اخلاقی، شماره ۱.

فرشام، آیدا و روشنگر خدابخش (۱۳۹۴ش)، اثربخشی روان‌درمانی مبتنی بر بینش در درمان یک مورد اختلال شخصیت وابسته، بی‌جا: بی‌نا.

فکری، حمزه (۱۳۹۲ش)، عشق مجازی در آینه شریعت، حکمت و معرفت، مشهد: انتشارات موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی

فلاح، محمدحسین و علی طحانی (۱۳۹۸ش)، می‌خواهم عاشق بسازمت، چاپ هشتم، قم: انتشارات شهد علم.

قائمی، علی (۱۳۹۳ش)، دنیای نوجوانی، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.

قزوینی رازی، احمد بن فارس (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دارالفکر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: انتشارات دارالحديث.

مجلسی، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳ش)، دوستی در قرآن و حدیث، چاپ هفتم، قم: چاپ و نشر دارالحديث.

مدرسی، سید هادی (۱۳۹۱ش)، دوستی و دوستان، ترجمه حمیدرضا شیخی و حمیدرضا آذیر، چاپ هفتم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۵ش)، اخلاق اسلامی، چاپ دوم، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

معین، محمد (۱۳۹۱ش)، فرهنگ معین، چاپ بیست و هفتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش)، اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، قم: انتشارات نسل جوان.



مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)
سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم

نجفی پور، فرشاد (۱۳۸۶ش)، افسردگی، تهران: انتشارات نسل نواندیش.
وندرزن، جیمز (۱۳۹۶ش)، روان‌شناسی رشد، ترجمه حمزه گنجی، چاپ شانزدهم،
تهران: انتشارات ساوالان.
یانگ، جفری (بی‌تا)، طرح‌واره درمانی، ترجمه حسن حمیدپور، تهران: ارجمند.

گفتگوهای شفاهی

گفتگو با آقای پاک‌نهاد، پژوهشگر علوم تربیتی.
گفتگو با آقای پناهنده، استاد اخلاق حوزه علمیه.
گفتگو با آقای عالم‌زاده نوری، معاون تهذیب حوزه‌های علمیه کشور.
گفتگو با آقای قائمی، کارشناس علوم تربیتی.
گفتگو با آقای مجاهدی، استاد اخلاق حوزه علمیه.
گفتگو با آقای معصومی، استاد اخلاق حوزه علمیه.





آثار زیارت قبور مؤمنان در روایات فریقین

صفحات ۷۱ تا ۸۷

رنجبر ??????????

طلبه پایه پنج مدرسه علمیه ????????????????? و المسلمین قضایی (زید عزه)

چکیده

زیارت قبور، از سنت‌های اسلامی که در میان شیعیان و اهل سنت رواج دارد و بنابر آیات قرآن کریم و روایات مختلف، مستحب دانسته شده است. زیارت قبور، یکی از اعمال مورد اهتمام مسلمانان بوده و در این باره، تفاوتی میان اهل سنت و شیعیان نیست. سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، عمل صحابه، سیره مسلمانان و همچنین فتوای علمای مذاهب اربعه اهل سنت و مذهب شیعه، از واضح‌ترین دلایل فضیلت زیارت قبور است. از جلوه‌های یادآوری قیامت، زیارت قبور است که دارای آثار اخلاقی و تربیتی فراوانی است، از جمله سبب عبرت و درس آموزی و قطع وابستگی‌های مادی و آمادگی برای آخرت و انجام مسولیت‌های الهی می‌باشد. از این رو، در روایات اسلامی، توصیه‌های زیادی در مورد زیارت قبور و اثرات معنوی آن، به چشم می‌خورد. این مقاله، به بررسی آثار زیارت قبور مؤمنان از نظر شیعه و سنی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: روایت، زیارت، مردگان، قبر، مؤمنان

زیارت، عملی عبادی است به معنای حضور در پیشگاه پیشوایان دینی یا اشخاص محترم یا نزد قبور آنان یا دیدار از مکانی مقدس یا محترم، برای اظهار ارادت و کسب فیض معنوی یا ادای احترام است. در متون اسلامی، علاوه بر لزوم اصل ایمان به آخرت، ضرورت ذکر و یاد مرگ نیز مورد تأکید قرار گرفته است و از جلوه‌های یادآوری قیامت، زیارت قبور است که دارای آثار اخلاقی و تربیتی فراوانی است. توجه به آیات قرآن کریم، فتاوی اهل سنت و شیعه درباره زیارت و همچنین اتکا به سیره عملی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، نشان می‌دهد که زیارت قبور، به‌ویژه زیارت قبور صالحان و انبیا و در رأس آنان، پیامبر اسلام، فضیلت دارد و بر آن تأکید شده است. هر چند، برخی به مسئله زیارت قبور، به چشم یک بدعت نگریسته و بر این باورند که انجام این سنت اسلامی، موجب بروز آفت شرک در نظام اعتقادی مسلمانان می‌شود. این مقاله بر آن است که آثار زیارت قبور مؤمنان را از نظر روایات فریقین، مورد بررسی قرار دهد.

مفهوم شناسی

۱- معنای زیارت در لغت

زیارت از ریشه «زَوَرَ» و اصل آن، به معنای میل و عدول از چیزی است (۱) که با انگیزه بزرگداشت کسی و انس گرفتن با او، به وی روی آورد. (۲) برخی «زور» را به معنای بالای سینه گفته‌اند؛ (۳) یعنی وقتی گفته می‌شود فلانی را زیارت کردم، یعنی با بالای سینه‌ام، او را ملاقات کردم. (۴)

۱. ابوالحسن احمد ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۶.

۲. احمد بن محمد بن علی فیومی، المصباح المنیر، ج ۱، ص ۲۶۰.

۳. خلیل ابن احمد فراهیدی، العین، ج ۷، ص ۳۷۹.

۴. ابوالقاسم حسین بن محمد راغب، مفردات راغب، ص ۳۸۷.



۲- معنای زیارت در اصطلاح

زیارت در اصطلاح، عملی عبادی به معنای حضور در پیشگاه پیشوایان دینی یا نزد قبور آنان یا دیدار از مکانی مقدس یا محترم، برای اظهار ارادت و احترام و کسب فیض معنوی است. این عمل عبادی، نزد همه پیروان مذاهب و به خصوص شیعیان، جایگاهی ویژه و اثرات معنوی و ثواب بسیاری دارد.

۳- معنای فریقین

فریقین یا فریقان به معنای دو فرقه و دو گروه است و در کتاب‌های مسلمانان، معمولاً برای اشاره به دو مذهب اصلی دین اسلام، یعنی شیعه و سنی استفاده می‌شود. (۱) بر همین اساس، اصطلاحاتی مانند منابع یا کتاب‌های فریقین، روایات فریقین، علمای فریقین، فقه‌های فریقین و اعتقادات فریقین رایج شده است. (۲)

۱) زیارت از دیدگاه مذاهب اربعه اهل سنت

۱-۱) مذهب حنفی

بنا به تصریح سرخسی که خود از فقیهان صاحب‌نام مذاهب حنفی است، از دیدگاه احناف، رخصت در زیارت قبور هم در حق مردان و هم زنان ثابت است و آنچه در زیارت ممنوع است، بیهوده سخن گفتن است. (۳) شرنبلانی نیز در کتاب «مراقی الفلاح» که آن را بر اساس نظرات امام ابوحنیفه جمع‌آوری کرده است، می‌گوید: «بعضی گفته‌اند زیارت برای زنان حرام است؛ ولی اصحاب این است که رخصت زیارت قبور، هم

۱. جواد محدثی، فرهنگ غدیر، ص ۴۶۵.

۲. همان.

۳. محمد بن حسن سرخسی، المخارج فی الحیل، ج ۲۴، ص ۱۰.





برای مردان و هم برای زنان است. پس به قول صحیح، برای زنان هم مستحب است». (۱)
علاءالدین الحصفی می‌گوید: «زیارت قبر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مستحب
است و بعضی از علماء گفته‌اند برای کسی که استطاعت دارد، واجب است». (۲)

۲-۱) مذهب شافعی

محمد ابن ادریس شافعی از ائمه بزرگ اهل سنت، با استناد به حدیثی از پیامبر (صلی
الله علیه و آله و سلم)، به صراحت تمام، به جواز زیارت قبور فتوا داده است و گفته
است: «وَلَا بَأْسَ بِزِيَارَةِ الْقُبُورِ: هیچ اشکالی در زیارت قبور نیست» (۳) و نیز از وی نقل
شده است که می‌گفت: «من به ابوحنیفه تبرک می‌جویم و هر روز بر سر قبرش می‌آیم.
اگر مشکلی برایم پیش بیاید، دو رکعت نماز می‌خوانم و سر قبرش می‌آیم. کنار قبر او،
حاجتم را از خدا می‌خواهم و هنوز حاجتم بالا نرفته، برآورده می‌شود». (۴)
ابن حجر عسقلانی شافعی که یکی از بزرگترین علمای اهل سنت است، معتقد است
حرام شمردن زیارت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، یکی از زشت‌ترین مسائل
ذکر شده از ابن تیمیه است؛ زیرا غیر از ابن تیمیه، سایر فقها، بر جایز بودن زیارت قبور
به اجماع استدلال کرده‌اند. (۵)

حافظ ذهبی از بزرگان شافعی که هم‌عصر ابن تیمیه است، می‌گوید: «خوشا به حال
کسی که در کنار مرقد پیامبر، با فروتنی، بر ایشان درود می‌فرستد. این بهترین زیارت
است، به خدا سوگند، فریاد زدن و شیون مسلمانان و بوسیدن دیوارها، چیزی غیر از
محبت به خدا و رسولش نیست و محبت به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، جدا



۱. حسن بن عمار شرنبلانی، مراقی الفلاح شرح نور، ج ۱، ص ۲۲۹.
۲. محمدامین بن عمر ابن عابدین، العقود الدریه فی تنقیح الفتاوی الحامدیه، ج ۲، ص ۶۲۶.
۳. محمدبن ادریس شافعی، المسند شافعی، ج ۱، ص ۳۱۷.
۴. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۲۰۰۲.
۵. ابن حجر عسقلانی، شرح صحیح بخاری، ج ۳، ص ۶۶.

کننده اهل بهشت و جهنم است. از این رو، زیارت قبر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، ما را به خدا نزدیک تر می کند» (۱).

۳-۱) مذهب مالکی

مذهب مالکی، اگرچه پیروان زیادی ندارد؛ ولی در عین حال، نظریه پرداز آن، مالک بن انس از محدثان و فقهای بزرگ جهان اسلام است. کتاب «موطا» وی، از اهمیت والایی در بین اهل سنت برخوردار است و حاوی نظرات این رهبر سنی مذهب است که بر مبنای روایات منسوب به رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ذکر شده است. در این کتاب، روایاتی از رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که مشروعیت زیارت قبور را می رساند. (۲)

ابن حاج مالکی در کتاب «مدخل» خود، با نقل کلامی از عبدالله بن نعمان، قائل به جواز زیارت اهل قبور، به خاطر تبرک شد. وی در این باره چنین نقل می کند: «برای اهل بصیرت و موعظه، یقینی است که زیارت قبور صالحین، به خاطر تبرک و موعظه محبوب مستحب است؛ چون برکت صالحان بعد از وفاتشان نیز مثل زمان حیاتشان ادامه دارد و دعا نزد قبور ایشان و شفیع قرار دادن آن ها، عملی است که علمای محقق ما، از امامان دین انجام می دادند. (۳)

۴-۱) مذهب حنبلی

هر چند ابن تیمیه، از حنابله، زیارت قبور اهل بقیع و شهدای احد را برای دعا کردن و طلب استغفار جهت ایشان مستحب می دانست؛ اما وی بر این باور است که زیارت قبور پیامبران و صالحین، برای طلب حاجت یا دعا از ایشان، گمراهی، شرک و بدعت است. (۴)

۱ . شمس الدین احمد بن محمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۴۸۴.

۲ . مالک ابن انس، موطأ، ج ۲، ص ۴۸۵.

۳ . مسلم ابن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۵۵.

۴ . تقی الدین أبو العباس ابن تیمیه الحرانی، مجموع الفتاوی، ج ۲۴، ص ۳۱۷.





در میان علمای این مذهب، کسانی هستند که برخلاف دیدگاه ابن تیمیه، بر جواز زیارت قبور تأکید دارند. ابن قدامه مقدسی که دانشوری بسیار مشهور است و به گفته ذهبی، کتابی در فقه اهل سنت به جامعیت «المغنی» وی، نگارش نیافته، در مورد زیارت می‌گوید: «زیارت قبور برای مردان، بنابر نص صحیح «کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها...» مباح است و مخالفی هم برای آن دیده نشده است و نیز اهدای ثواب به ارواح مردگان که نصوص فراوانی دلالت بر جواز آن دارد، بلاشکال است».^(۱) وی درباره جواز زیارت قبرها برای زنان نیز می‌نویسد: «از احمد بن حنبل در این باره، فتاوی گوناگونی نقل شده است؛ ولی مسلماً می‌توان گفت که در ابتداء با توجه به روایت «لعن الله زوارات القبور»، زنان از آن نهی شده‌اند؛ اما بعد با صدور روایت نبوی، با کلام «فزوروها» که عام است و بر زن و مرد شمول دارد، باید گفت که آن نهی قبلی، نسخ شده است».^(۲)



۲) آثار زیارت قبور مؤمنان در روایات اهل سنت

۲-۱) عبرت گرفتن

زیارت اهل قبور، از امور موعظه بخش و عبرت دهنده است. کسی که به قبرستان می‌رود و کوچک و بزرگ و فقیر و غنی را در آن جا آرمیده می‌بیند، بی اختیار متوجه می‌شود که او نیز در هر شرایطی که به سر می‌برد، روزی باید در چنین قبرستانی قرار بگیرد. چنین احساسی، به طور طبیعی او را از ادامه کارهای زشت، منع می‌کند؛ بلکه به او هشدار می‌دهد که خود را برای چنین جایگاهی آماده کند. در حدیثی از پیامبر، به این فایده اشاره شده است: «من قبلا شما را از زیارت قبور منع کرده بودم؛ ولی اکنون می‌گویم قبور

۱. ابن قدامه مقدسی، التوابین، ج ۲، صص ۵۶۵-۵۷۰.

۲. همان.



را زیارت کنید؛ زیرا در آن عبرت است»^(۱). روشن است که پند و عبرت گرفتن، فقط در زیارت قبور اولیاء، صالحان و امثال آنان نیست؛ بلکه قرآن کریم اشاره می‌کند که عبرت در قبر ستمگران و طاغوتیان هم عبرت و موعظه می‌باشد.

۲-۲) یاد آخرت و دل‌کندن از دنیا

(الف) اعتقاد به معاد، از اصول دین است. کسی که معتقد است روزی باید جوابگوی اعمال خود باشد و آفرینش او بیهوده نبوده و نیست، نتایج زیادی خواهد دید. چنین اعتقاد و احساسی، انسان را به ترک تباهی و انجام کارهای خوب تشویق می‌کند. زیارت اهل قبور، با تقویت چنین اعتقادی، انسان مسلمان را در جهت خیر، تربیت می‌کند و او را از حرص بر رزق و برق دنیای گذرا باز می‌دارد و همین مضمون از حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) استفاده می‌شود که فرمود: «من قبلا شما را از زیارت قبور منع کرده بودم؛ ولی حالا می‌گویم قبور را زیارت کنید؛ زیرا موجب دل‌کندن از دنیا و یادآوری آخرت است»^(۲).

(ب) این روایات نیز گواه از یادآوری آخرت با زیارت قبور است:

- «زُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُدَكِّرُكُمُ الْآخِرَةَ...»^(۳) قبرها را زیارت کنید؛ زیرا زیارت آن‌ها، مایه یادآوری سرای دیگر می‌گردد.

- «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوا، فَإِنَّهَا تُزْهَدُ فِي الدُّنْيَا وَتُذَكِّرُ الْآخِرَةَ»^(۴) من شما را از زیارت قبور نهی کرده بودم، از این به بعد زیارت کنید؛ زیرا زیارت قبور، شما را نسبت به دنیا بی‌اعتنا می‌سازد و آخرت را به یاد می‌آورد.

۱. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲. أبو عبد الله محمد بن یزید القزوینی (ابن ماجه)، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۰۱، ح ۱۵۷۱.

۳. همان، ص ۱۱۳.

۴. ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۲۷۴.



بر همین اساس است که پیامبر گرامی، قبر مادر خود را زیارت می‌کرد و مردم را به زیارت قبور سفارش می‌فرمود؛ زیرا زیارت قبور مایه یادآوری آخرت است: «زَارَ النَّبِيُّ قَبْرَ أُمِّهِ فَبَكَى وَأَبَكَى مِنْ حَوْلِهِ ... إِسْتَأْذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ أَزُورَ قَبْرَهَا، فَأَذِنَ لِي، فَزُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمُ الْمَوْتَ»؛ (۱) پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قبر مادر خود را زیارت کرد و در کنار قبر او گریست و کسانی را که دورش گرد آمده بودند، گریاند، آن‌گاه فرمود: از خدایم اجازه گرفته‌ام که قبر مادرم را زیارت کنم، شما نیز قبرها را زیارت کنید؛ زیرا زیارت آن‌ها، مرگ را به یاد می‌آورد.

ابوذر از پیامبر نقل می‌کند: «قبرها را زیارت کن که تو را به یاد آخرت می‌اندازد». (۲)

۲-۳) رشد و توسعه خیر

زیارت اهل قبور، احساس خیرخواهی و فضیلت جویی را افزایش می‌دهد. پیامبر می‌فرماید: «من قبلاً شما را از زیارت قبور منع می‌کردم؛ ولی حالا می‌گویم قبور را زیارت کنید؛ زیرا موجب خیر فراوان می‌شود». (۳)

۲-۴) رقت قلب

در حدیث دیگری نیز آمده: «قبور را زیارت کنید؛ زیرا موجب رقت قلب و به راه افتادن اشک چشم و یاد آخرت می‌شود و (هنگام زیارت اهل قبور) حرف‌های بیهوده نگویند»: (۴) «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَزُورَ قَبْرًا فَلْيُزِرْهُ فَإِنَّهُ يَرِقُّ الْقَلْبَ وَيَدْمَعُ الْعَيْنَ وَيَذَكِّرُ الْآخِرَةَ». (۵)

۱. مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۶۵.

۲. عبدالرئوف مناوی، فیض القدير، ج ۳، ص ۱۶۲.

۳. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۳۷۶.

۴. همان.

۵. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۵۳۲.



۵-۲) سلام دادن

ابوهريره از پيغمبر اسلام (صلی الله عليه و آله و سلم) روايت می‌کند: «هر شخصی که بر سر قبر یکی از دوستان و نزدیکان خود برود و بر او سلام کند و کنار قبر او بنشیند، سلام او را جواب می‌دهد و با او انس می‌گیرد تا وقتی که از نزد او برود». (۱)

رسول خدا (صلی الله عليه و آله و سلم) فرمود: «هیچ‌کس نیست که بر من سلام کند، مگر آن‌که خداوند روح مرا به من برمی‌گرداند تا جواب سلام او را بدهم». (۲)

۶-۲) شفاعت در قیامت

عبدالله بن عمر از رسول خدا (صلی الله عليه و آله و سلم) روايت می‌کند: «هر کس قبرم را زیارت کند، شفاعتم برای او واجب می‌شود». (۳)

رسول خدا (صلی الله عليه و آله و سلم) فرمود: «هر کس فقط به خاطر زیارت من بیاید، سزاوار است که روز قیامت، شفیع او باشم». (۴)

۳) آثار زیارت قبور مؤمنان در روایات شیعه

در کتب شیعه، روایات زیادی در باره تشویق به زیارت رفتن وجود دارد. از این روایات، استحباب زیارت قبور، متوجه شدن و شاد گشتن روح میت، نحوه سلام کردن بر مردگان و دعا کردن به آن‌ها برداشت می‌شود.



۱. علاءالدین شاذلی متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۳۳۵.

۲. سید محمد سید، سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۲۱۴.

۳. عبد الرحمن جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۵۹.

۴. تقی الدین السبکی، شفاء السقام، ج ۳، ص ۱۱.



۳-۱) انس مردگان با زیارت و شاد شدن آنها

الف) در روایتی، محمد بن مسلم می‌گوید: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم؟ آیا مردگان را زیارت کنیم؟ فرمود: بله. عرض کردم: آیا وقتی ما به زیارتشان می‌رویم، آنان صدای ما را می‌شنوند؟ فرمود: بله، به خدا سوگند چنین است، مسلماً آنان از آمدن شما خبردار شده و شادمان می‌گردند و با شما انس می‌گیرند».

ب) محمد ابن مسلم می‌گوید: «عرض کردم: وقتی به زیارت ایشان رفتیم چه بگوییم؟ فرمود: بگو: بار خدایا! زمین را از پهلوه‌های ایشان دور ساز (کنایه از آن که فشار قبر را از ایشان بگردان) و روان‌هایشان را به سوی خود بالا ببر و از جانب خویش، خشنودیت را پیشبازشان بفرست و از رحمت، همنشینی برای آنان بگمار که دلتنگی و تنهایی‌شان را مبدل به انس و آرامی کند و وحشتشان را مبدل به امن ساز؛ چرا که تو بر هر چیز توانایی» (۱).

ج) داود رقی گوید: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: کسی که به کنار قبر یکی از خویشان خود رود (و در آن جا عمل خیری انجام دهد)، آیا آن مرده را سودی باشد؟ فرمود: آری آن کار خیر، به وی می‌رسد (و شاد می‌گردد)، چنان‌که هرگاه هدیه‌ای به شما رسد، خرسند شوید» (۲).

د) محمد بن مسلم از امام جعفر صادق (علیه السلام) و ایشان از امیرمؤمنان (علیه السلام) چنین نقل کرده‌اند: «به زیارت مرده‌های خود بروید، آن‌ها از زیارت شما شاد می‌شوند» (۳).



۱. محمد بن علی ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۸۱.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۸۹.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۳۰.

۲-۳) امان در روز فزع اکبر

الف) محمد بن احمد بن یحیی می گوید: «من در «فید» (شهرکی است بین کوفه و مکه) بودم و به همرا علی بن بلال، به طرف قبر محمد بن اسماعیل بن بزیع می رفتیم، علی بن بلال به من گفت: صاحب این قبر از امام رضا (علیه السلام) برای من نقل کرد که آن حضرت فرمودند: کسی که بالای قبر برادر مؤمنش رفته و دست روی آن گذارده و سوره «انا انزلناه» را هفت مرتبه بخواند، از روز فزع اکبر در امان می باشد». (۱)

ب) از یکی از یاران امام رضا (علیه السلام) (محمد بن احمد بن یحیی اشعری) روایت شده که آن حضرت فرمود: «هر کس نزد قبر برادر مؤمن خود برود و دست بر روی قبر بگذارد و هفت مرتبه سوره «انا انزلناه» بخواند، در روز «فزع اکبر» (روز قیامت که روز ترس بزرگ است)، ایمن خواهد بود. ظاهر بعضی از روایات این است که همین ثواب، برای صاحب قبر نیز خواهد بود». (۲)

۳-۳) سلام گفتن بر مردگان

الف) عبدالله بن سنان می گوید: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: سلام کردن بر مرده های گورستان روا است؟ ایشان فرمود: آری، به این صورت که می گویی: سلام بر خفتگان این سامان از مسلمانان و مؤمنان. شما طلیعه کاروان ما بودید و ما - اگر خدا بخواهد - به شما ملحق می شویم». (۳)

ب) پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «قبر مردگانتان را زیارت کنید و بر آنان سلام فرستید که یاد آن ها، شما را پند است». (۴)



۱ . جعفر ابن قولویه قمی، کامل الزیارات، ص ۳۲۰.

۲ . همان، باب ۱۰۵، ص ۳۱۹، ح ۳.

۳ . محدثین یعقوب کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۲۹.

۴ . همان، ج ۸۲، ص ۶۴.



۳-۴) طلب رحمت و مغفرت

الف) در کتاب «من لایحضره الفقیه» چنین نقل شده: «حضرت فاطمه (سلام الله علیها) هر روز شنبه، صبحگاهان به زیارت قبور شهدا می‌رفت و بر سر قبر حمزه می‌آمد و از خداوند، طلب رحمت و مغفرت برای او می‌کرد».^(۱)

ب) از حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) حدیث آمده که: «هر که قبر پدر و مادر یا یکی از آن دو را هر روز جمعه زیارت کند و کنار قبر، سوره یس بخواند، خداوند به شمار هر حرفی از آن، آمرزش و رحمتی نصیبش کند».^(۲)

ج) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «ای ابا الحسن! خداوند قبر تو و قبور فرزندان تو را بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت می‌گرداند، یعنی همان‌طور که بهشت محل وصال حقیقی به خداوند و سلامت و امنیت نفس و برآورده شدن آرزوها و ... است، حرم‌های اولیای الهی نیز این چنین است و تا این اندازه، موجب صفای روح و شفای دل می‌شود. کسی که آرامش روحانی را در حرم اهل بیت (علیهم السلام) درک نمی‌کند و تأثیر نمی‌پذیرد، باید در رفتار و زیارت خود، تجدید نظر کند».^(۳)

۳-۵) اتمام ثواب حج

الف) از امیرالمؤمنین نیز نقل است: «أَتَمُّوا بِرَسُولِ اللَّهِ حَجَّكُمْ إِذَا خَرَجْتُمْ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ فَإِنَّ تَرْكَهُ جَفَاءٌ وَ بِذَلِكَ أُمِرْتُمْ وَ أَتَمُّوا بِالْقُبُورِ الَّتِي أَلَزَمَكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ زِيَارَتَهَا وَ حَقَّهَا وَ أَظْلَبُوا الرِّزْقَ عِنْدَهُ».

در این حدیث، امام سفارش می‌نمایند که حجتان را با زیارت رسول خدا تمام کنید و اگر کسی این کار را ترک کند، جفا کرده است و یا حتی سفارش شده به طلب رزق و روزی نزد قبر ایشان، در حالی که برخی، این نوع درخواست‌ها را مصداق شرک می‌دانند.^(۴)

۱. محمد بن علی ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۸۰.

۲. همان.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۷، ص ۱۲۱.

۴. محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۵۳۰.

۳-۶) ادای حق

الف) از حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) حدیث شده که: «هر کس، هر جمعه قبر پدر و مادر خود را یا قبر یکی از آن دو را زیارت کند، خدا او را بیامرزد و از جمله کسانی به شمار آید که درباره پدر و مادر خود نیکی کرده و وظیفه فرزند را ادا نموده باشد». (۱)

ب) امام صادق (علیه السلام) فرمود: «از جمله حقوقی که مؤمن بر برادر مؤمنش دارد، آن است که چون بمیرد، آن که زنده است، قبرش را زیارت کند». (۲)

۳-۷) حاجت گرفتن و دو برابر شدن پاداش

الف) امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «مردگانتان را زیارت کنید که آنان به زیارت شما شاد گردند و حاجت خویش را نزد قبر پدر و مادرتان بخواهید، پس از این که آن‌ها را دعا کنید». (۳)

ب) در روایتی دیگر از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «هر یک از مسلمانان که برای مرده‌ای عمل صالح انجام دهد، خداوند اجر و ثواب آن عمل را برای عامل دو برابر می‌کند و از پرتو آن عمل، میت نیز بهره‌مند می‌شود». (۴)

۳-۸) ثواب زیارت انبیا و امامان

الف) در حدیث امام موسی بن جعفر (علیه السلام) آمده که فرمود: «هر که نتواند به زیارت قبور ما بیاید، قبور برادران صالح ما را زیارت کند». (۵)

ب) در «کامل الزیارات»، از موسی بن جعفر (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۳۵۹.

۲. همان، ج ۷۴، ص ۲۸۴.

۳. همان، ج ۷۴، ص ۳۱۱.

۴. همان، ج ۷۹، ص ۶۲.

۵. علاءالدین شاذلی متقی هندی، کنز کنز العمال، ح ۴۵۵۴۳.





«هر کس قادر بر زیارت ما نباشد، صالحان از دوستان و موالیان، ما را از زیارت کند تا ثواب زیارت ما برای او نوشته شود و کسی که قادر بر صله و نیکی به ما نباشد، به صالحان از موالیان ما نیکی کند تا ثواب نیکی به ما برایش نوشته شود».(۱)

ج) امام صادق (علیه السلام) فرمود: «چون یکی از شما شیعیان، عمل حج را به جای آورد، حشش را با زیارت ما ختم کند، زیارت ما جزء پایانی حج است».(۲)

نتیجه گیری

زیارت عملی - عبادی، به معنای حضور در پیشگاه پیشوایان دینی یا نزد قبور آنان یا دیدار از مکانی مقدس یا محترم برای اظهار ارادت و احترام و کسب فیض معنوی است. این عمل عبادی، نزد همه پیروان مذاهب و به خصوص شیعیان، جایگاهی ویژه و اثرات معنوی و ثواب بسیاری دارد.

با تحقیق در آیات قرآن و احادیث، ثابت می شود که زیارت قبور نه تنها بدعت نیست؛ بلکه از سنت و سیره پیامبر و اصحاب و تابعین او بوده است و علما بر مشروعیت آن اجماع کرده اند؛ چنان که فلسفه این عمل، همان آثار سازنده اخلاقی و تربیتی آن است که مایه زهد و بی اعتنائی انسان ها به مظاهر فریبنده دنیا و یادآوری و تذکر سرای آخرت است. تکریم مزور، طلب مغفرت برای میت، عبرت گیری و غفلت زدایی زائر و تجدید و تحکیم میثاق با معصومان (علیهم السلام)، از مهم ترین آثار در فلسفه زیارت قبور است.



۱ . جعفر ابن قولویه قمی، کامل الزیارات، باب ۱۰۵، ص ۳۱۹، ح ۱.

۲ . محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۴.

منابع

منابع فارسی

ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: جماعة المدرسین، بی تا.

ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مكتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
ابن قولویه قمی، محمد، کامل الزیارات، ترجمه صادق حسن زاده و حسین حسن زاده، تهران: بی نا، ۱۳۹۵ش.

فراهیدی، خلیل ابن احمد، العین، قم: موسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ق.
فیومی، احمد بن محمد بن علی، عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی و محمد بن محمد غزالی، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ق.
قاری، ملاعلی، شرح شفا، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت: بی نا، ۱۴۲۱ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ چهار، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۴۰۷ق.
محدثی، جواد، فرهنگ غدیر، چاپ پنجم، تهران: نشر معروف، ۱۳۸۵ش.

منابع عربی

ابن الحجاج النیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، استانبول: دارالطباعة العامره، ۱۳۳۴-۱۳۲۹ق.

ابن أنس، مالک، موطأ، بی جا: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخیریه و الإنسانية، ۱۴۲۵ق.

ابن عابدين، محمد امین بن عمر، العقود الدریه فی تنقیح الفتاوی الحامدیه، کویت: وزارت اوقاف و شؤون اسلامی، ۱۴۰۶ق.





ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، بيروت: دارالجيل، ١٩٩٨م.
ابن تيميه الحراني، تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، مدینه: وزارت شؤون اسلامي
و اوقاف، ١٤٢٥ق.

بغدادى، خطيب، تاريخ بغداد، بيروت: نشر دارالكتب علميه، ٢٠١١م.
ترمذى، ابو عيسى محمد بن عيسى، جامع الكبير، قاهره: دارالحديث، ١٤١٩ق.
تهانوى، محمد على بن على، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت: مكتب لبنان
ناشرون، ١٩٩٦ق.

جزيرى، عبدالرحمن، الفقه على المذاهب الاربعه، چاپ اول، بيروت: دارالثقلين،
١٤١٢ق.

حاکم نیشابورى، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، بيروت: المكتب
العصريه، ١٤٢٠ق.

ذهبی، شمسالدين احمد بن محمد، سير اعلام النبلاء، بيروت: مؤسسه الرساله، ١٤١٤ق.
راغب اصفهانی، حسين بن محمد، المفردات راغب، تصحيح صفوان عدنان داوودى،
چاپ اول، بيروت: دارالشاميه، ١٤١٢ق.

سبکى، تقى الدين، شفاء السقام، چاپ اول، بغداد: دایره المعارف العثمانیه، ١٤١٩ق.
سرخسى، محمد بن حسن، المخارج فى الحيل، بی جا: بی نا، ١٩٣٠م.

سید، سید محمد، سنن ابی داوود، چاپ اول، قاهره: دارالحديث، ١٤٢٠ق.
شاذلى متقى هندى، علاء الدين، كنز العمال، بيروت: مؤسسه الرساله، ١٣٩٩ق.

شافعى، محمد بن ادريس، المسند شافعى، كويت: غراس، ١٤٢٥ق.
شرنبلانى، حسن بن عمار، مراقى الفلاح شرح نور، مصر: احمد افندى عبدالله الكتبى
بالكتيبه بجوار الجامع الازهر بمصر، ١٣١٥ق.

العسقلانى، ابن حجر، شرح صحيح بخارى، مصر: وزارت اوقاف مجلس، ١٤١٠ق.



مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث عربی، ۱۴۰۳ق.
مناوی، عبد الرئوف، فیض القدیر، چاپ اول، مصر: المکتب التجاریه الکبری، ۱۳۵۶ق.



سپنج یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم
مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)



موانع تحقق اهداف حکومت علوی از منظر نهج البلاغه

صفحات ۸۹ تا ۹۹

مریم فلاح مهرآبادی

حوزه علمیه خواهران، مدرسه علمیه کوثر ابرکوه، سطح دو

چکیده

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) با تکیه بر علم و توانایی‌های الهی، حکومت تشکیل دادند تا محیط را برای رشد حداکثری انسان‌ها آماده کنند و هدف از خلقت انسان‌ها محقق شود؛ اما موانعی بر سر راه بود که موجودیت این حکومت الهی را تهدید می‌کرد و اجازه نداد که امام، اهداف حکومت اسلامی را محقق نمایند. هدف از این پژوهش، شناخت موانع محقق نشدن اهداف حکومت علوی است تا در نتیجه آن، حکومت‌های دیگر، از جمله حکومت اسلامی ایران، دچار تزلزل و نابودی نگردند. این موانع در حوزه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و مدیریتی بودند، موانعی چون: شرایط نامساعد هنگام بیعت، ضعف باورها، تشتت اجتماعی و خواسته‌های متضاد، قبیله‌گرایی، همراه نکردن مردم و نخبگان با امام، نبود کارگزاران شایسته، اشرافیت و رفاه‌زدگی مسئولان، جنگ‌هایی که دشمنان برای حضرت پیش می‌آوردند؛ که همه این موارد در ادامه، این مقاله توضیح داده شده‌اند. روش پژوهش حاضر، توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌های گردآوری شده از طریق فرم‌های فیش‌برداری از منابع کتابخانه‌ای مرتبط با موضوع، توصیف و تحلیل شده است.

واژگان کلیدی: اهداف حکومت، حکومت علوی، نهج البلاغه، موانع

بدون تردید هدف از خلقت انسان و بعثت انبیاء، انسان‌سازی و رساندن انسان‌ها به سعادت است و قطعاً این امر مهم، با هدایت فردی و تک‌تک افراد محقق نخواهد شد؛ بلکه تحقق این امر، منوط به ساخت محیط مناسب می‌باشد تا در محیط مناسب انسان‌ها خودبه‌خود ساخته شوند. این محیط مناسب، حکومت اسلامی است. حکومتی که در همهٔ قسمت‌های آن، فقط خدا حکومت می‌کند، اما می‌بینیم که در طول تاریخ، هج‌گاه چنین حکومتی محقق نشده و یا اگر محقق شده، دوام نداشته است، چراکه همیشه موانعی در راه وجود دارد که موجودیت حکومت اسلامی را تهدید می‌کند. از جمله بزرگانی که حکومت اسلامی را تشکیل دادند، مولی‌امیرالمومنین (علیه‌السلام) بودند. ایشان با وجود علم امامت و توانایی‌های بسیاری که داشتند، حکومت اسلامی را تشکیل داده و آن‌را به سمت اهدافش سوق دادند؛ اما حکومت ایشان، دوام زیادی نداشت. ایشان در نهج‌البلاغه، ضمن برخی از بیاناتشان، مهم‌ترین موانع به هدف رسیدن حکومت اسلامی را بیان فرموده‌اند که این سخنان گهربار می‌تواند یک مدل حکومتی و نسخه‌ای برای تمام جوامع بشری باشد. در واقع، تحقیق حاضر، در صدد پاسخ به این سؤال است که چه عواملی موجب می‌شود تا حکومت علوی به اهدافش نرسد؟ تا با شناخت آن موانع، ما بتوانیم به سمت جامعه‌ای آرمانی حرکت کنیم و همهٔ اهداف حکومت اسلامی را در آن پیاده نماییم.

پرداختن به موضوع موانع تحقق اهداف حکومت علوی، برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چراکه حکومت جمهوری اسلامی، در ادامهٔ اهداف ائمه (علیهم‌السلام) می‌باشد و قصد دارد این حکومت را به حضرت مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه) تحویل بدهد، به همین منظور، باید این موانع را شناخته و خود را در برابر آن‌ها حفظ نماید.

اگر این موضوع، مورد غفلت قرار بگیرد، این حکومت نیز خدایی ناکرده به عاقبت



حکومت‌های قبل، دچار خواهد شد و رسیدن به حکومت اسلامی و علوی به تمام معنای آن، به تعویق افتاده و هدف حکومت از انسان‌سازی معطل مانده و به جامعه آرمانی بشریت نخواهیم رسید.

روش جمع‌آوری مطالب در این پژوهش، از نوع کتابخانه‌ای است که همراه با فیش‌برداری انجام گرفته است و روش تجزیه و تحلیل داده‌ها، به صورت توصیفی - تحلیلی است که به بیان موانع تحقق اهداف حکومت علوی در نهج البلاغه پرداخته است.

پیشینه بحث حکومت اسلامی، به ابتدای شروع زندگی انسان در روی زمین برمی‌گردد؛ چراکه هدف از خلقت انسان، عبودیت خداوند و رسیدن انسان به سعادت حقیقی است و رسیدن به این سعادت، در گرو راهنمایی‌ها و ارشاد اولیای الهی می‌باشد؛ اما بهترین راهکار برای این امر، ساخت جامعه اسلامی است که انسان‌ها در آن، خود به خود رشد می‌کنند و این راهکار همه انبیا و رسولان الهی از حضرت آدم (علیه السلام) تا زمانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، برای هدایت بشر است؛ اما در طول همه این سال‌ها و قرن‌ها، تنها عده انگشت‌شماری از ایشان مثل حضرت نوح (علیه السلام)، حضرت سلیمان (علیه السلام)، حضرت موسی (علیه السلام)، حضرت یوسف (علیه السلام)، حضرت محمد (صلی الله علیه وآله وسلم)، امام علی (علیه السلام) توانسته‌اند جامعه اسلامی تشکیل بدهند و همیشه موانعی وجود داشته که موجودیت حکومت‌ها را به خطر انداخته است.

در طول این سال‌ها، به دلیل اهمیتی که موضوع موانع تحقق اهداف حکومت علوی دارد، تألیفاتی در این رابطه انجام گرفته است که البته ما به کتابی که مستقیماً به این موضوع اشاره داشته باشد، دسترسی پیدا نکردیم؛ اما یکی از کتاب‌هایی که مرتبط با این موضوع تألیف شده، کتاب «حکومت امام علی (علیه السلام)» است که آقای حسن الزین آن را نوشته و امیر سلیمانی رحیمی آن را ترجمه کرده و بنیاد پژوهش‌های





اسلامی مشهد در سال ۱۳۸۷، آن را در ۲۸۴ صفحه به چاپ رسانده است. نویسنده در این کتاب، به دیدگاه‌های امام (علیه السلام) در رابطه با حکومت و سیاست پرداخته است و به طور اختصار، به یکی دو مورد از موانع نیز اشاره کرده است.

کتاب دیگری که با موضوع مرتبط تألیف شده است، کتاب «جامعه علوی در نهج البلاغه» نوشته عبدالحسین خسروپناه است که مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، آن را در سال ۱۳۸۰ به چاپ رسانده است. این کتاب، تقریباً تفسیری از بعضی قسمت‌های نهج البلاغه است که در فصل چهارم آن، به سیاست‌های امام علی (علیه السلام) می‌پردازد و ذیل آن، برخی از موانع را ذکر می‌کند.

از جمله مقاله‌هایی که در این رابطه نوشته شده است، مقالهی «عوامل معرفتی ناپایداری حکومت علوی» می‌باشد که توسط عظیم اله نبی لودر سالنامه علمی - ترویجی، شماره بیست و سه، در سال ۱۳۹۶ تدوین گردیده و در آن، برخی از عوامل ناپایداری حکومت امام علی (علیه السلام) بیان شده است.

مقالهی دیگری با این موضوع، از آقای سیف اله صرامی با عنوان «عوامل ناپایداری حکومت علوی» می‌باشد که در سال ۱۳۸۷، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۷ آن را چاپ کرده است. در این مقاله نیز به برخی از عوامل ناپایداری حکومت امام (علیه السلام) پرداخته شده است.

اما آن چه ما در پی آن هستیم، موانع تحقق اهداف حکومت علوی، با تأکید بر بیانات ایشان در نهج البلاغه می‌باشد و امیدواریم که این مقاله، برای دیگران نیز مفید و سودمند گردد.

از جمله کلماتی که در این پژوهش زیاد به کار رفته است، کلمات موانع، اهداف و حکومت است که در این جا، توضیحاتی راجع به آن‌ها بیان می‌کنیم.

موانع از ریشه (م ن ع) و جمع مانع می‌باشد و در لغت، به معنای بازداشتن از کاری



یا چیزی، (۱) جلوگیری و عایق (۲) است. مانع، معنا و کاربرد بسیار عام و وسیعی دارد که هم در امور تکوینی مطرح است و هم در امور تشریعی: اعم از حکم وضعی یا حکم تکلیفی. مانع آن است که از اثرگذاری مقتضی، پس از تمامیت آن برای اثرگذاری جلوگیری کند (۳) و منظور از موانع تحقق اهداف حکومت علوی، موانع اجتماعی، فرهنگی، مدیریتی و سیاسی حاکم بر جامعه آن روز می باشد.

اهداف، جمع هدف و به معنای به نتیجه رسیدن و نائل شدن به نتیجه است. هدف در لغت، به معنای نشانه، غرض و مقصد می باشد. (۴) در تعریف کامل آن، می توان گفت که هدف، وضعیتی است که می خواهیم در آینده داشته باشیم و این خواستن، حتما با عمل همراه است. اهداف و آرمان های حکومت، یکی از عناصر و اجزای مهم در مباحث حکومت شناسی است که هر نظام سیاسی، در صدد تحقق بخشیدن به آنهاست. امام علی (علیه السلام) نیز در نهج البلاغه و سایر منابع اسلامی، به بیان اهداف و مقاصد حکومت پرداخته است. این اهداف و مقاصد که مشتمل بر اهداف ابتدایی و متوسط و عالی است، به شرح ذیل اند:

- احیای دین و شعایر و احکام و قوانین الهی و فراهم ساختن بسترهای دینداری؛
- نابود ساختن آثار فتنه و فساد و استقرار صلاح و صلح و پاکی؛
- اقامه آن دسته از حدود الهی که در اثر ستم حاکمان، به تعطیلی کشیده شدند؛
- حمایت از بندگان مظلوم و ستمدیده که حقوق آنها توسط ستمگران پایمال شده است و احیا و اقامه حق و دفع باطل؛
- تحقق بخشیدن به امنیت جاده ها و جلوگیری از هرج و مرج و تأمین امنیت کشور؛

- مبارزه کردن با دشمنان؛

۱. فؤاد افرام بستانی، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ج ۱، ص ۸۷۲.

۲. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ذیل ریشه کلمه.

۳. علیرضا عابدی و عادل رحمانی، درآمدی بر قاعده زوال مانع، ص ۱۶۲.

۴. فؤاد افرام بستانی، بستانی، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، ج ۴، ص ۹۵۲.



- جمع‌آوری بیت‌المال و فراهم آوردن هزینه‌های دفاعی، عمرانی و انتظامی و تأمین رفاه عمومی؛

- بهره‌مندی همه مردم حتی کافران از مواهب مادی و تأمین سعادت مادی و معنوی و توجه به رشد و بالندگی مردم؛

- رسیدن انسان‌ها به مقام قرب الهی؛

- بهره‌مندی از شایستگیان در امور حکومتی؛

- حفظ کرامت انسانی و نفی هرگونه رفتارهای غیر اخلاقی به‌ویژه خودکامگی و برقراری تعامل صحیح بین حکومت و مردم و کسب رضایت آن‌ها.^(۱)

حکومت از ریشه (ح ک م) و به معنای منع از فساد و منع برای اصلاح است و آن در تمام موارد، صادق است.^(۲) منظور از حاکم، کسی نیست که فقط به قضاوت و اظهارنظر پردازد؛ بلکه کسی است که احکام را نیز اجرا کند. بنابراین، واژه‌های حکم و حاکم و حکومت، به‌ویژه در تعبیرات اسلامی، در ولایت عامه و رهبری تمام شئون جامعه اسلامی ظهور دارد.^(۳) برای حکومت، تعریف‌های مختلفی در کتب علوم سیاسی به‌دست داده‌اند؛ اما تعریف ساده آن، می‌تواند چنین باشد: حکومت ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت دارد و می‌کوشد که به رفتارهای اجتماعی آنان جهت بخشد. اگر مردم، مسالمت‌آمیزانه جهت‌دهی را بپذیرند، مطلوب حاصل است؛ وگرنه حکومت با توسل به قوه قهریه، اهدافش را دنبال می‌کند. این تعریف هم شامل حکومت‌های مشروع می‌شود و هم حکومت‌های نامشروع.^(۴)

۱. عبدالحسین خسروپناه، جامعه علوی در نهج البلاغه، صص ۲۲۴-۲۲۵. برداشت شده از خطبه‌های ۳۳،

۱۳۱، ۴۰، ۳، ۲۰۷ و نامه ۵۳ و حکمت ۳۴۲.

۲. علی اکبر قرشی بنایی، قاموس قرآن، ج ۲، ص ۱۶۰؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ص ۲۴۸.

۳. محمدتقی مصباح، حکیمانه‌ترین حکومت (کاوشی در نظریه ولایت فقیه)، ص ۲۷.

۴. همان، ص ۲۹.

۲-۱. موانع اجتماعی، فرهنگی حاکم بر جامعه

همه کارهای علی بن ابیطالب (علیه السلام) در حکومت، بر محور بازسازی سازمان های قانونی می چرخید که در دوره پیش رو، به فروپاشی و نابودی نهاده بود که خلافت به عنوان یک نهاد، نسبت به آن چه در دوره های خلافت عمر و ابوبکر، انحراف یافته بود. (۱) در هنگام بیعت، شرایط نامساعدی بر جامعه حاکم بود، عقاید مردم تغییر کرده و باورها ضعیف شده بود، قبیله گرایی و باورهای خرافاتی، دوباره به میان مردم بازگشته بود. آن ها امیرالمومنین را به معنای واقعی نمی شناختند و بعد از شروع حکومت، با نظرها و فعالیت های ایشان مخالفت می کردند و در خیلی از موارد، امام را تنها گذاشته و ایشان را یاری نمی کردند؛ لذا در ذیل، به شرح این موانع اجتماعی و فرهنگی که مانع محقق شدن اهداف حکومت امام می گردید، می پردازیم.

۲-۱-۱. شرایط نامساعد اجتماعی در هنگام بیعت

در دوره خلفا، جامعه اسلامی دگرگون شده و از عصر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، به تمامی فاصله گرفته بود. این مسئله، به ویژه در زمان خلیفه سوم، ظهور و بروز بیشتری داشت، به گونه ای که مردم از اعمال سودجویانه و نابخردانه او به ستوه آمده و زمینه های نارضایتی آنان فراهم شد و با شورشی انقلابی، او را به قتل رساندند. با قتل عثمان، رویکرد همگانی جامعه، به سوی امیرالمؤمنین (علیه السلام) جلب شده، خواستار بیعت با ایشان شدند. امام (علیه السلام) به رغم اقبال گسترده و استوار مردم، قاطعانه از پذیرش بیعت خودداری کردند. (۲)

پرهیز امام (علیه السلام)، به دلیل نبود بسترهای لازم اجتماعی- فرهنگی در جامعه،



۱. حسن الزین، حکومت امام علی (علیه السلام)، ص ۲۳۰.

۲. زهرا حق، تحلیل جامعه شناختی موانع پایداری حکومت علوی، ص ۸۳.



برای پذیرش حکومت و برنامه‌های اجرایی ایشان بود؛ چراکه وضعیت جامعه پس از قتل عثمان، بسیار آشفته و پریشان بود. مردم جامعه، به لحاظ شرایط اجتماعی- فرهنگی ربع قرن پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، به تمامی از سنت رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) بیگانه بودند. وضعیت جامعه، به سبب تحول‌های ایجاد شده در دوران خلفای پیشین، چنان نابسامان و به هم ریخته بود که با معیارهای قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) سازگاری نداشت. سنت‌ها تغییر یافته، بدعت‌ها جایگزین شده بود. اوضاع جامعه، در تمام ابعاد حکومتی، به هم ریخته و اوضاع اجتماعی- فرهنگی، کاملاً دگرگون شده بود. حضرت آگاهند با توجه به این موارد، مشکلات فراوانی، پیشرو خواهند داشت و با اهداف، عملکرد و برنامه‌های سنگینی که جهت سازندگی و اصلاح جامعه دارند، مردم تاب و توان تحمل مشکلات ایجاد شده و استقامت در مقابل آن‌ها را ندارند.^(۱) در حالی که حضرت برای اجرای برنامه‌های حکومتی خود و عملی شدن اهدافشان، همراهی همه‌جانبه مردم را لازم دارند، به این دلیل است که می‌فرمایند: «دَعُونِي وَ اَلْتَمِسُوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجْوهٌ وَ أَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ ... أَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا؛^(۲) رهایم کنید و غیر مرا بخواهی؛ زیرا ما با حادثه‌ای روبه‌رو هستیم که آن را چهره‌ها و رنگ‌هاست، حادثه‌ای که دل‌ها بر آن استوار و عقل‌ها بر آن پایدار نمی‌ماند. آفاق حقیقت را ابر سیاه گرفته و راه مستقیم دگرگون و ناشناخته شده است. بدانید اگر خواسته شما را پاسخ دهم، بر اساس آن چه خود می‌دانم، با شما رفتار می‌کنم و به گفتار هیچ‌گوینده و سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای توجه نمی‌کنم و اگر رهایم کنید، مانند یکی از شما خواهم بود و شاید شنواتر و فرمانبردارتر از شما برای کسی باشم که حکومت خود را به او می‌سپارید و من

۱. همان، ص ۸۴.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۹۲، ص ۱۳۶.



برای شما به وزارت بنشینم، بهتر از قیام به امارت است» (۱).

حضرت در این بیانات، تأکید می‌کند که اگر در جامعه‌ای حاکم و مردم باهم متحد و متفق باشند، جامعه اصلاح شده و به سامان می‌رسد؛ ولی اگر چنین نباشد، موجب انحطاط جامعه و بی‌ثباتی حکومت خواهد شد. حتی اگر رهبر جامعه، فردی شایسته و کمال‌گرا چون حضرت (علیه السلام) باشد.

۲-۱-۲. ضعف باورها

اراده‌های پولادین در سایه باورهای عمیق شکل می‌گیرد. اگر جامعه‌ای، از باور راسخ و ریشه‌دار تهی باشد و به آن چه به عنوان اهداف و آرمان آن مطرح می‌شود، اعتقادی نداشته باشد یا دچار تردید باشد، انگیزه‌ای برای محقق ساختن آن‌ها نخواهد داشت. جامعه علوی با زاویه گرفتن از آموزه‌های قرآنی و نبوی، دچار رکود در باورهای خویش شده بود. به نحوی که اعتقاد به یک حاکم اسلامی و ضرورت اجرای قوانین الهی، در اولویت باورهای آنان قرار نداشت (۲). امیرالمومنین (علیه السلام) فاصله گرفتن مسلمانان از باورهای اصیل الهی اسلامی را این‌گونه بیان می‌دارند: «و بدانید که شما پس از دینداری، بی‌دین شدید و بعد از الفت و برادری، حزب حزب گشتید، تعلقی به اسلام، جز به نام آن ندارید و از ایمان، جز نشان آن را نمی‌دانید. می‌گویید به دوزخ می‌رویم؛ ولی ننگ را نمی‌پذیریم! گویی قصد دارید اسلام را وارونه کنید» (۳).

وجود این رکود اعتقادی در میان توده جامعه، تأثیر به‌سزایی در محقق نشدن اهداف حکومت علوی داشته است.

۱. همان، ترجمه انصاریان، ص ۲۰۵.

۲. عظیم اله نبی لو، عوامل معرفتی ناپایداری حکومت علوی، ص ۸۸.

۳. نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، خطبه ۳۴، ص ۵۵۸.



۳-۱-۲. تشتت اجتماعی و خواسته‌های متضاد

امیرمؤمنان (علیه السلام) با مردمی روبه‌رو بودند که با وجود این‌که بیشتر جامعه بر زمامداری ایشان اجماع کرده بودند؛ ولی تا برنامه‌های حکومتی ایشان آغاز شد، به اختلاف کشیدند و خواسته‌های متضاد با آن را آشکار ساختند. پس از تحمیل جنگ‌هایی به امام (علیه السلام)، اختلاف‌های اجتماعی و خواسته‌های متضاد اوج گرفت و پیشبرد برنامه‌ها دشوارتر شد. امام تلاش کردند تا آنان را با آنچه هم‌پیمان شده بودند، هم‌جهت سازند، ولی رویدادهای پیش آمده، بر این اختلافها و ناهمگونی می‌افزود. (۱) حضرت در توصیف این امر، خطاب به کوفیان فرمودند: «أَيُّهَا النَّفُوسُ الْمُخْتَلِفَةُ وَالْقُلُوبُ الْمُتَشَتِّتَةُ الشَّاهِدَةُ أَبْدَانُهُمْ وَالْغَائِبَةُ عَنْهُمْ عُقُولُهُمْ ... تَقَامُ الْمُعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ» (۲) ای نفوس گوناگون و دل‌های پراکنده، ای کسانی که بدن‌هاتان، حاضر و عقولتان، از شما پنهان است، شما را به‌سوی حق می‌کشم و شما همچون رمیدن بزغاله از غرش شیر، رم می‌کنید! بعید است بتوانم به‌وسیله شما، تاریکی را از چهره عدالت برطرف کنم یا کثری را که به حق رسیده، راست نمایم». (۳)

حضرت با وجود اختلاف‌های اجتماعی و خواسته‌های متضاد، به‌ویژه در میان سران قبایل و بزرگان، بر پیمان بسته با مردم، استوار بوده و راه دشوار اجرای امور را پیش می‌بردند؛ اما اشراف و سران قبائل، همچنان در این مسیر، مشکلاتی برای حضرت پدید آورده، سبب محقق نشدن اهداف حکومت امام (علیه السلام) می‌گردیدند.

۴-۱-۲. قبیله‌گرایی و تعصبات قبیله‌ای حاکم بر جامعه

با وجود این‌که قبیله‌گرایی و فرهنگ قبیله‌ای در عصر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)،

۱. زهرا حقی، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، صص ۸۵-۸۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱، صص ۱۸۸-۱۸۹.

۳. همان، ترجمه انصاریان، صص ۲۹۳-۲۹۴.



در جهت مدنیت‌تغییراتی کرد؛ ولی پس از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، به گذشته بازگشت. حضرت در تحلیلی فرمودند: «حَتَّى إِذَا قَبِضَ اللَّهُ رَسُولَهُ ص رَجَعَ قَوْمٌ عَلَى الْأَعْقَاب» (۱) تا چون خداوند پیامبرش (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را از دنیا برد، گروهی به جاهلیت بازگشتند» (۲).

قبیله‌گرایی و تعصبات قبیله‌ای، سبب می‌شد مردم، هویتی مستقل نداشته و پیرو سران قبیله باشند. با توجه به این‌که سران قبیله‌ها، در دوره عثمان تطمیع می‌شدند، در نتیجه، خواهان امتیازهای ناحق بودند و چون آن‌را تأمین شده نمی‌یافتند، با امام (علیه‌السلام) همراهی نمی‌کردند. مردم نیز به پیروی از آنان، سستی می‌ورزیدند، در نتیجه، حضرت نمی‌توانستند تغییری ایجاد کنند و این‌گونه در کار حکومت و برنامه اصلاحات و مقابله با قاسطین، اختلال ایجاد شد. (۳)

۵-۱-۲. علی‌ناشناسی

مراد از علی‌ناشناسی، شناخت‌شناسنامه‌ای یا سوابق و فضائل ایشان، در حافظه جهان اسلام نیست؛ زیرا فضائل و سوابق امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام)، مسئله‌ای نیست که بر کسی پوشیده باشد. آن‌چه این‌جا موضوعیت دارد، شناخت تفاوت امیرالمؤمنین با حاکمان پیشین است. مردمان حکومت علوی، علی (علیه‌السلام) را به‌عنوان یک حاکم (همانند حاکمان گذشته) پذیرفته بودند؛ اما این‌که علی (علیه‌السلام) صرفاً یک زمامدار نیست؛ بلکه هادی بهشت است و گوهری است بینظیر، مورد توجه آنان نبود؛ لذا فرمود: «إِنْ أَطَعْتُمُونِي فَإِنِّي حَامِلُكُمْ - ان شاء الله - عَلَى سَبِيلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانُوا ذَا مَشَقَّةٍ شَدِيدَةٍ، وَ مَذَاقَةِ مَرِيَّةٍ؛ پس اگر از من فرمان برید، ان شاء الله شما را به راه بهشت

۱. همان، خطبه ۱۵۰، ص ۲۰۹.

۲. همان، ترجمه انصاریان، ص ۳۲۸.

۳. زهرا حقی، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، ص ۸۷.



خواهم برد، هر چند سختی فراوان و مزه تلخ داشته باشد».^(۱)

معرفت نسبت به امیرالمومنین (علیه السلام)، فراتر از یک حاکم؛ بلکه به عنوان امام جامعه اسلامی می توانست جامعه به قهقرا برگشته را حیاتی دوباره بخشد و طراوت و طهارت اسلام ناب را به آنان ارزانی دارد. امامی که تاکنون راهنما، مشاور و خیرخواه زمامداران پیشین بوده است و هم اکنون هادی و حاکم نظام اسلامی است. لذا حکومت ایشان، در زمانی شکل گرفت که جامعه ظرفیت فهم زمامداری چون ایشان را نداشت و در واقع، آن جامعه در قد و قواره حضرت نبود؛ بلکه پتانسیل وجودی ایشان، بسیار فراتر از مردمان عصر خویش بود.

ایشان در سخنان خویش، به این موضوع تصریح نمودند و مردم را نسبت به خسارت فقدان خویش، هشدار می دهند و می فرمایند: «سلونی قبل ان تفقدونی؛ سؤال کنید پیش از آن که مرا نیابید».^(۲)

محور بودن وجود حضرت در جامعه، مورد غفلت مردمان آن عصر بوده و عاملی مهم در ناپایداری دوران حکومت ایشان تلقی می شود. البته بودند تعداد اندکی که به این گوهر، معرفت وجودی داشتند؛ اما اداره جامعه و پیشبرد اهداف کلان، با تعداد اندک پیش قراولان، ناممکن بود.^(۳)

۶-۱-۲. همراه نکردن مردم کوفه با امیرالمؤمنین (علیه السلام)

یکی از دلیل های ناپایداری حکومت امیرمؤمنان (علیه السلام)، همراهی نکردن مردم کوفه با ایشان بود. حضرت از مردم انتظار داشتند که دستی محکم در مقابله با دشمن باشند، چنان که در جنگ جمل و حتی در صفین تا قبل از ماجرای حکمیت

۱. محمد رضا حکیمی و دیگران، الحیاء، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی، ص ۳۴۳.

۳. عظیم اله نبی لو، عوامل معرفتی ناپایداری حکومت علوی، صص ۹۰-۹۲.



بودند؛ ولی متأسفانه، بعد از ماجرای حکمیت، شانه خالی کرده و حضرت را تنها و بی‌یاور گذاشتند که در بیانات شریف حضرت در نهج البلاغه، کاملاً مشهود است. امیرمؤمنان (علیه السلام) در بیانات خود، بارها نقش حضور فعال مردم، در بقا و موفقیت حکومت را تبیین نمودند. (۱) در همین معنا، از حضرت امیر (علیه السلام) نقل شده است: «أَمَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُظْهَرَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ عَلَيْكُمْ لَيْسَ لَانْتَهُمُ أَوْلَى بِالْحَقِّ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لِإِسْرَاعِهِمْ إِلَى [بَاطِلِهِمْ] بِأَطْلٍ صَاحِبِهِمْ...» (۲) بدانید به خدایی که جانم در دست قدرت اوست که ارتش معاویه بر شما پیروز خواهند شد، نه به خاطر این که از شما به حق شایسته ترند؛ بلکه بدان خاطر که آنان در حرکت به سوی باطل زمامدارشان شتابانند و شما در برابر حق من سست و کند هستید. هر آینه ملل مختلف، از ستمکاری زمامدارانشان در ترسند و من از ستم ملتَم بر خویش، در وحشتم. شما را برای پیکار با دشمن ترغیب کردم، نرفتید، به گوشتان خواندم، نشنیدید، پنهان و آشکار دعوتتان نمودم، اجابت نکردید، شما را خیرخواهی کردم، نپذیرفتید. آیا شما حاضران؛ به سان غایبان هستید؟! و بردگان در قیافه اربابان؟!» (۳)

حضرت در این بیانات، به این نکته اشاره می‌فرمایند که اگر وحدت بین حاکم و رعیت باشد، حکومت پایدار است و اگر نباشد، حکومت به نابودی کشیده می‌شود و این ارتباطی به حکومت حق و باطل ندارد.

۷-۱-۲. پذیرفته نشدن اصلاحات امام (علیه السلام) به وسیلهٔ نخبگان

پیش از حکومت امیرمؤمنان (علیه السلام)، به‌ویژه در دوران خلافت عثمان، دارایی‌های عمومی، بذل و بخشش شده و به غارت می‌رفت، چنان‌که فهرست‌های ارائه شده از

۱. زهرا حقی، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، ص ۸۸.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۹۷، ص ۱۴۱.

۳. همان، ترجمه انصاریان، صص ۲۱۳-۲۱۴.



آن، در منابع تاریخی، سبب شگفتی است (۱) تا جایی که یکی از علت‌های شورش بر عثمان، همین دگرگونی اقتصادی در عصر او و به غارت رفتن دارایی‌های عمومی بود، بر همین اساس، حضرت در جهت اصلاحات اساسی، فرمان دادند تا اموال و دارایی‌های به غارت رفته، بازگردانده شود. (۲) حضرت معتقد بودند هیچ مستمندی، گرسنه و درمانده نمی‌شود، مگر به سبب چپاولگری و ستمی که از جانب توانگران و زورمندان بدو رفته است. بدین جهت فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَنَعَ غَنِيٌّ وَاللَّهُ سَائِلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ» (۳) خداوند روزی تهیدستان را در ثروت اغنیا واجب نموده، تهیدستی گرسنه نماند، جز با منع ثروتمند و خداوند والا مقام، گرسنگی فقیران را از ثروتمندان، بازخواست خواهد کرد. (۴)

این گام، هر چند اقدامی مهم و اساسی، برای پایان بخشیدن به نظام اقتصادی ظالمانه شکل گرفته و دوران عثمان بود؛ اما هنگامی که امام (علیه السلام) آن را آغاز کردند، چپاولگران بیت المال، خطری جدی احساس کردند. پس از نخستین اقدامات امام (علیه السلام) در بازگرداندن اموال به غارت رفته از بیت المال، عمرو بن عاص نامه‌ای به معاویه نوشت که: «هرچه می‌توانی انجام بده، وگرنه فرزند ابوطالب تو را از ثروت‌هایت جدا خواهد کرد، آن‌گونه که پوست عصا را از آن جدا کنند». (۵)

یکی دیگر از منشأهای شکل‌گیری مخالفت و مقابله با حکومت امام علی (علیه السلام)، تقسیم سرانه بیت المال به مساوات بود. اقدامی که گویای بازگشت به راه و رسم پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، تحقق عدالت اجتماعی، زدودن تبعیض و محو کردن نظام

۱. رک: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۹.

۲. زهرا حقی، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، ص ۹۱.

۳. عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، کلام ۱۸۸، ص ۲۳۴.

۴. نهج البلاغة، ترجمه انصاریان، ص ۸۵۱.

۵. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ۱، ص ۲۷۰.



طبقاتی شکل گرفته در دوران خلافت خلیفه دوم و سوم بود. (۱) پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، ابوبکر در تقسیم بیت المال، تساوی را نسبت به همه افراد و گروه‌ها رعایت می‌کرد؛ ولی عمر در مقام تقسیم بیت المال، برخی گروه‌ها و افراد را برتری می‌بخشید و می‌گفت: «کسانی که در جنگ بدر شرکت داشتند، بر دیگران مقدم هستند، زنان پیغمبر و بستگان آن حضرت و یا عرب بر عجم امتیاز دارد». ولی عثمان برخلاف دو خلیفه قبلی، اموال بیت المال را به افرادی که می‌خواست، می‌بخشید و در حقیقت، بیت المال و کشور اسلامی را ملک شخصی خود می‌دانست. از طرف دیگر، فتوحات و غنائم در زمان عثمان، بسیار زیاد بود، به طوری که از آفریقا و جاهای دیگر، غنائم زیادی می‌آوردند و عثمان گاهی حتی هوس می‌کرد که همه غنائم یک منطقه را به مروان حکم که دامادش بود، بدهد. (۲)

اما سیاست امام، برخلاف این بود، امیرمؤمنان (علیه السلام) در آغاز خلافت خویش، در خطبه‌ای خطاب به مردم فرمودند: «شما بندگان خدایید و مال، مال خدا است، میان شما یکسان تقسیم می‌شود و به هیچ کس، بیش از دیگری داده نمی‌شود... و چون فردا شود- ان شاء الله- در هنگام بامداد نزد ما آیید! ... -پس به هنگام صبح فردا، او آمد و مردمان آمدند، پس مال را برگرفت و به منشی خود، عبیدالله بن ابی رافع فرمود:- از مهاجرین شروع کن و آنان را فراخوان و به هر يك که حاضر باشد، سه دینار بده. سپس با انصار نیز چنین کن، بعد به آنان که حاضر نشده‌اند، از سرخ و سیاه نیز همین مقدار بده...». (۳)

این گام، منشأ مخالفت و مقابله با حکومت امام (علیه السلام) شد. ابوجعفر اسکافی

۱ . سیف اله صرامی، عوامل ناپایداری حکومت علوی، ص ۸.

۲ . محمد سبحانی یامچی، بازشناخت موانع اساسی اجرای عدالت در حکومت علوی از منظر نهج البلاغه، ص ۵۰.

۳ . محمدرضا حکیمی حکیمی و دیگران، الحیة، ج ۵، ص ۲۰۷.



دانشمند بزرگ معتزلی می‌گوید: «این سخنان علی (علیه السلام)، نخستین سخنی بود که برخی را خوش نیامد و کینه به دل گرفتند و تقسیم برابر سرانه بیت المال را نپسندیدند. (۱) طلحه، زبیر، عبدالله بن عمر، سعید بن عاص، مروان بن حکم و مردانی از قریش و دیگر قبیلها، از سر مخالفت، از دریافت سرانه خودداری ورزیدند». (۲)

بدین ترتیب، نخستین حلقه‌های مخالف و مقابله با امام (علیه السلام) شکل گرفت. پس از آن، برخی مخالفان سیاست تقسیم سرانه بیت المال، راهی مکه شدند تا در حرم امن الهی، پایگاهی برای مقابله با حکومت امام (علیه السلام) فراهم سازند و برخی دیگر، راهی شام شدند تا در پناه معاویه، موقعیت خود را حفظ کنند و معاویه را در مقابله با علی (علیه السلام) یاری دهند. (۳)

۲-۲. موانع مدیریتی و اجرایی حاکم بر جامعه

برای به سامان آوردن حکومت، مهم‌ترین کار، ساماندهی درست والیان و عاملان بود. حضرت در ساماندهی سرپرستان، بر اساس شایسته‌سالاری اقدام نمودند و کارگزاران پیشین را برکنار کردند و کارگزارانی که در مجموع، شایستگی‌های لازم را داشتند، جایگزین آنان کردند. در نگاه حضرت، مهم‌ترین اقدام، به سامان آوردن مدیریت و رهبری جامعه بود، چنان‌که فرمود: «الْتَمَسُوا ذَٰلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ؛ (۴) پس رستگاری را نزد کسانی جویید که اهل آنند».

پذیرش این اقدام حضرت، به دلیل نبود زیرساخت‌ها و بسترهای مدیریتی و اجرایی، بر بعضی‌ها سنگین آمد؛ پس مشکلاتی را برای حضرت ایجاد کردند.

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج ۷، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۳۸.

۳. زهرا حقی، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، ص ۹۲.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷، ص ۲۰۶.

۱-۲-۲. نبود کارگزاران شایسته و کافی

وجود کارگزاران شایسته و کافی، عامل مهمی در پیشبرد اهداف حکومتی امیرالمؤمنین (علیه السلام) بود. حضرت با توجه به برنامه‌های اصلاحی خود، به کارگزاران ورزیده، شایسته و کارآمد نیاز داشتند تا آن برنامه‌ها را عملی سازند؛ اما باید اعتراف کرد تعداد چنین افراد کارآمد و مجرب در حکومت حضرت که هم وفادار باشند و هم وظایف خود را به بهترین وجه انجام دهند، همچنین در دام نیرنگ و توطئه دشمن به وسیله تطمیع و تهدید نیفتند، به یقین بسیار اندک بود.

افزون بر این، تعدادی از عناصر باوفا و همراه حضرت، مانند عمار یاسر، مالک اشتر و محمد بن ابی بکر نیز در صحنه نبرد با دشمن، در راه انجام وظیفه کشته شدند. از سوی دیگر، برخی از این افراد که کاملاً مورد اعتماد امام بودند، با اهداف و استراتژیهای امام، چندان موافقتی نشان نمی دادند. عبدالله بن عباس پسرعموی امام (علیه السلام) و از همراهان ایشان در دوران حاکمیت، در برخی حوادث، نظرش موافق و همراه امام نبود. ابن عباس سیاست امام علی (علیه السلام) را در خصوص عزل کارگزاران عثمان، به ویژه معاویه را نمی پسندید و با عقیده امام درباره شهر و مردم کوفه، موافق نبود و برخی از شیوه‌های امام را برنمی تابید.^(۱) وضعیت برخی دیگر از کارگزاران نیز به طور خاص، از نامه‌هایی که حضرت به آن‌ها نوشته‌اند، روشن می شود. از جمله منذر بن جارود

عبدی،^(۲) اشعث بن قیس،^(۳) مصقله بن هبیره و کمیل بن زیاد نخعی.^(۴)

همچنین در برخی از خطابه‌های آن حضرت برای مردم کوفه، چنین نقل شده است: «لَقَدْ اسْتَعْمَلْتُ مِنْكُمْ رِجَالًا فَخَانُوا وَ غَدَرُوا وَ لَقَدْ جَمَعَ بَعْضُهُمْ مَا اَنْتَمُنْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ

۱. زهرا حقی، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، ص ۹۵.

۲. نهج البلاغه، نامه ۷۱، ص ۴۶۱.

۳. همان، نامه ۵، ص ۳۶۶.

۴. همان، نامه ۴۳، ص ۴۱۵ و نامه ۶۱، ص ۴۵۰.





فِيءِ الْمُسْلِمِينَ فَحَمَلَهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ وَ آخَرُ حَمَلَهُ إِلَى مَنْزِلِهِ تَهَاوُنًا بِالْقُرْآنِ وَ جُرْأَةً عَلَى الرَّحْمَنِ؛ (۱) من عدهای از شما را بر کارها گماردم، پس خیانت کردند و نیرنگ زدند. برخی از آن‌ها، اموال عمومی مسلمانان را که من آن‌ها را بر آن ایمن پنداشته بودم، گرد آوردند و نزد معاویه بردند و برخی دیگر، از روی بی‌اعتنایی به قرآن و سرپیچی از امر خدای سبحان، اموال را به خانه خود بردند». (۲)

این موارد، نشان دهنده وضعیت و فضای حاکم بر رفتار کارگزاران حکومت علوی و همراهی نکردن آنان و نبود کارگزاران شایسته کافی است که زمینه‌ساز محقق نشدن اهداف حکومت ایشان بود.

۲-۲-۲. اشرافیت، رفاه‌زدگی و دنیادوستی مسئولان

پس از رحلت نبی مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، به دلیل فتوحات مسلمانان در مناطقی چون عراق، مصر، شام و ایران و همچنین از محل دریافت جزیه و نیز مالیات سالیانه دارالخلافه از عایدات مسلمانان، غنایم و ثروت فراوانی نصیب مسلمانان شد. از این‌رو، افزون بر پرخوری و زیاده‌خواهی‌های خلفا، برخی از نزدیکان و خویشاوندان آنان و همچنین طبقات نظامیان نیز با دریافت عطایای هنگفت، به غارت ثروت مسلمانان پرداختند و از این‌راه، به ثروت کلانی دست یافتند (۳) تا جایی که حضرت علی (علیه‌السلام)، در مورد یکی از خلفای پیشین می‌فرماید: «تا سومی به حکومت رسید که برنامه‌ای جز انباشتن شکم و تخلیه آن نداشت و دودمان پدری او (بنی‌امیه)، به همراهی او برخاستند و چون شتری که گیاه تازه بهار را با ولع می‌خورد، به غارت بیت‌المال دست زدند، در نتیجه این اوضاع، رشته‌اش پنبه شد و اعمالش، کار او را تمام ساخت و شکم‌بارگی سرنگونش نمود». (۴)



۱. محمد بن محمد مفید، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲. سیف اله صرامی، عوامل ناپایداری حکومت علوی، ص ۱۲.

۳. حسن مهرنیا، آسیب‌شناسی زمانه حضرت علی (علیه‌السلام) و موانع تحقق حکومت دینی، ص ۵۲۳.

۴. نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، خطبه ۳، ص ۶۰.



افزون بر خلفای پیشین، در مورد برخی از یاران و صحابه پیامبر نیز قضیه به همین وضع و بلکه بدتر بود. برای نمونه، بعد از مرگ زبیر، از وی پنجاه هزار دینار پول نقد، هزار اسب، هزار بنده و ثروتهای غیرمنقول فراوان و املاک و مستغلات زیادی، در مصر، کوفه و بصره، به جای مانده بود. یا مثلاً طلحه از مایملک خود، روزی هزار دینار درآمد کسب می کرد.^(۱)

شمار این افراد، در میان ساکنان کوفه و بصره کم نبودند و متأسفانه جامعه زمان حضرت علی (علیه السلام)، به تدریج به وضعیت دوران جاهلیت بازگشته بود و ثروتمندان بر اصحاب دین و قراء قرآن، تقدم یافته بودند. این دسته، چون سخت شیفته دنیا بودند، وقتی دستشان از بیت المال مسلمین کوتاه شد و در حکومت حضرت، سهمی برابر با مردمان عادی یافتند، به جمع یاران معاویه پیوستند.^(۲) این خود عامل بزرگی بود برای مقابله با حکومت الهی امیرالمؤمنین (علیه السلام).

۳-۲. موانع سیاسی حاکم بر جامعه

فتنه و فتنه‌گری، از عوامل گوناگونی زاییده می شود که مهم ترین آن ها، عوامل انسانی و عالمانه است. ریاست طلبی و دنیاپرستی طلحه و زبیر، دشمنی و حسادت قریش، هواپرستی معاویه، معیار قرار دادن افراد برای تشخیص حق و ظاهربینی، از مهم ترین علل پیدایش فتنه است.^(۳) این فتنه ها، یکی از موانع اصلی محقق نشدن اهداف حکومت علوی بود که در ذیل، به توضیح آن ها می پردازیم.

۱ . حسن مهرنیا، آسیب شناسی زمانه حضرت علی (علیه السلام) و موانع تحقق حکومت دینی، ص ۵۲۴ (به نقل از جواد سلیمانی، عدالت در گرداب، جریان شناسی تحلیلی حکومت علوی، صص ۱۳۱-۱۳۲)

۲ . ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۱۹۷.

۳ . عبدالحسین خسروپناه، جامعه علوی در نهج البلاغه، ص ۲۰۹.



۱-۳-۲. مشکلات ناشی از عزل کارگزاران نالایق و خیانت پیشه عثمان

کارگزاران جدید که عثمان آنان را از میان نزدیکان خود برگزیده، شایستگی اخلاقی و علمی لازم برای تصدی پست‌های حکومتی نداشتند. از سویی، رسیدنشان به قدرت از گذر عصبیت‌های قبیله‌ای و بر پایه آن بود و به نابودی تدریجی اصل مساوات که تا پیش از آن، دارای مفهومی بود و هزینه شدن بیت‌المال (ثروت عمومی) در راه‌هایی مخالف با احکام شریعت و اصول آن انجامید.^(۱)

حضرت در همان روزهای نخست حکومت خود، بیشتر کارگزاران پیشین را برکنار کردند، از جمله معاویه که مهم‌ترین سد در برابر اصلاحات امام (علیه السلام) بود. او از زمان خلیفه دوم، در شام مستقر شده و با حمایت‌های خلیفه، به قدرتی چشم‌گیر دست یافته بود و با کشته شدن عثمان که به میل و خواست او بود، خود را آماده کسب همه قدرت کرده و با داعیه خونخواهی عثمان، در پی آن بود که به خواسته دیرینه حزب اموی، جامه عمل بپوشاند و خلافت را به سلطنت، تبدیل و کار را به جاهلیت بازگرداند. بنابراین، از جمله مهم‌ترین اقدامات حضرت، عزل معاویه بود. مغیره بن شعبه دو بار از محضر امام خواست معاویه را بر مسئولیت شام ابقا نماید؛ ولی حضرت هر دو بار نپذیرفتند.

بدین ترتیب، امیرمؤمنان (علیه السلام) با آگاهی از مخالفت و مقابله معاویه و پیروانش، او را برکنار کردند. امام علی (علیه السلام) با وجود مخالفت برخی نزدیکان و جمعی از یاران، حاضر نشدند فردی ناشایست و ستمکار و تجاوزگر را بر اداره مردم نگه دارند و چنین کاری را بزرگترین خیانت می‌دانستند.^(۲)

امام علی (علیه السلام)، اشعث بن قیس را که از سوی عثمان، فرماندار آذربایجان بود

۱. حسن الزین، حکومت امام علی علیه السلام، ص ۱۳۱.

۲. زهرا حق، تحلیل جامعه‌شناختی موانع پایداری حکومت علوی، صص ۹۳-۹۴.



و صد هزار درهم به دست آورده بود، احضار کردند. امام (علیه السلام) فرمان دادند آن را آماده سازد؛ ولی وی سرباز زد و گفت: «ای امیرمؤمنان (علیه السلام)، این ثروت را در دوران حکومت تو به دست نیاورده ام»، امام فرمودند: «به خدا سوگند، اگر آن را در بیت المال مسلمانان حاضر نسازی، این شمشیر را چنان بر تو فرود آورم که هرچه خواست، از تو بازستاند». پس اشعث، اموال را آورد و امام گرفتند و در بیت المال قرار دادند. حضرت این جستجو و پیگیری را نسبت به کارگزارای عثمان، پی گرفتند و هرچه از ثروت در دستشان بود، بازستاندند و در آن چه از میان برده بودند، آن ها را ضامن کردند. این اقدام های حضرت، زمینه سازی مخالفت افراد ذی نفع در مقابله با امیرالمؤمنین (علیه السلام) فراهم کرده و مشکلاتی برای حکومت ایشان ایجاد نمود. (۱)

۲-۳-۲. ایجاد فتنه و جنگ های داخلی

غیر از درگیری های کوچک و بزرگی که در اطراف و اکناف قلمرو حکومت علوی (علیه السلام)، توسط دشمنان آن حضرت، به وقوع می پیوست، دوران کوتاه این حکومت، با سه نبرد تمام عیار که حضرت شخصا در آن حضور داشتند، همراه است. نبردهای جمل، صفین و نهروان. در برخی نقل ها، حضرت از دشمنان خود در این نبردها، با عنوان ناکثین، قاسطین و مارقین یاد کرده است. (۲)

نبرد جمل در مقابل ناکثین بود. بعضی از سردمداران جنگ جمل، از اشراف بودند که در زمان خلافت عثمان، سهم زیادی از بیت المال می گرفتند و به اشرافی گری عادت کرده بودند و از حضرت، سهم بیشتری از بیت المال می خواستند. برای مثال، طلحه و زبیر که از امام توقع داشتند که حکومت کوفه و بصره را به آنان واگذار کند؛ ولی وقتی

۱. همان، ص ۹۴.

۲. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع قَاتَلْتُ النَّكَثِيَّينَ وَ هَؤُلَاءِ الْقَاسِطِيْنَ وَ سَاقَاتِلُ الْمَارِقِيْنَ ابن شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ج ۳، ص ۱۶۷.



روش حضرت را دیدند، دست به طغیان برداشتند. یکی دیگر از سردمداران ناکشان، عایشه بود که انگیزه اصلی او، اختلاف‌هایی بود که با بنی‌هاشم و در رأس آن‌ها، با حضرت علی (علیه السلام) داشت. یکی دیگر از آن‌ها، مروان بن حکم بود که به خاطر کینه‌هایی که نسبت به پیامبر و حضرت علی (علیه السلام) داشت، موقعیت را مناسب دید و با علیه علی (علیه السلام) به مبارزه برخاست.

قاسطین، قدرت‌طلبانی بودند که روح نفاق و تقلب بر آن‌ها حاکم بود و با حضرت علی (علیه السلام) کاری نداشتند، جز این‌که خواستار قدرت بودند و می‌کوشیدند به هر بهایی، بنیان حکومت امام را درهم بریزند و خود، زمام حکومت را به دست بگیرند. آنان ستمکارانی بودند که جنگ صفین را به وجود آوردند و سردمدار اصلی آن، معاویه با دستیاری عمرو عاص بود.

مارقین، مقدس‌مآب‌هایی بودند که داغ‌تر از حضرت علی (علیه السلام) می‌اندیشیدند و با اجتهاد و استنباط خود، فتوا می‌دادند. مارقین، خوارج نهروان را می‌گویند که از دین خارج شده بودند.^(۱) بنابراین، نقش و تأثیر فتنه‌ها و جنگ‌های داخلی از قبیل آن‌چه ذکر شد، در محقق نشدن اهداف حکومت علوی (علیه السلام)، غیر قابل انکار است و این بود خلاصه‌ای از موانع سر راه حکومت حضرت علی (علیه السلام).

۱ . محمدحسن عبدالله، اصلاحات علوی (نگاهی به سیره حکومتی امام علی (علیه السلام))، صص ۶۹-

بحث از موانع محقق شدن اهداف حکومت علوی، بخشی حیاتی و مهم برای تمامی حکومت های اسلامی است تا با جلوگیری از آن ها، بقای حکومت خود را تضمین کنند. با توجه به مطالب ارائه شده در این پژوهش، نگه داشتن حکومت اسلامی، سخت تر از تشکیل آن است؛ چراکه با شروع حکومت اسلامی بر اساس عدل و عدالت، دشمنی ها با این حکومت نوپا شروع می شود. قدرت طلبان و رفاه طلبان به هر نحوی که در توانشان باشد، با این حکومت دشمنی خواهند کرد. مردم نیز ناخواسته، به علت جهلشان، برخلاف حکومت عمل می کنند. حکومت امام علی (علیه السلام)، برای ادامه راه، نیاز به همراهی و مساعدت مردم داشت، اما مردمی که به راحت طلبی و تعصبات بی جا دچار شده اند، چگونه می توانند امیرالمؤمنین (علیه السلام) را یاری کنند. فاصله زمانی که بین حکومت رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) و حکومت امام علی (علیه السلام) افتاد نیز بر این مشکلات افزوده بود. علاوه بر این، مردم آن زمان، امام علی (علیه السلام) را آن گونه که شایسته ایشان باشد، نمی شناختند. در واقع، آن جامعه در قد و قواره حضرت نبود؛ بلکه پتانسیل وجودی ایشان، بسیار فراتر از مردمان عصر خویش بود. امام (علیه السلام)، برای اجرای عدالت و حکومت اسلامی، نیاز به کارگزاران شایسته داشتند؛ اما عده یاران با وفا و با بصیرت امام کم بود و ایشان دست تنها نمی توانستند کار را پیش ببرند. کارگزارانی هم که بر سر کار بودند، به علت رفاه زدگی و اشرافیت، آن گونه که شایسته کارگزار اسلامی بود، عمل نمی کردند و به راحتی، با وسوسه های دشمن، اهداف حکومت علوی را به فراموشی می سپردند.

غیر از درگیری های کوچک و بزرگی که در قلمرو حکومت علوی (علیه السلام)، توسط دشمنان آن حضرت، به وقوع می پیوست. دوران کوتاه این حکومت، با سه نبرد تمام عیار همراه است. نبردهای جمل، صفین و نهروان که سردمداران این جنگ ها، یا از اشراف





و قدرت طلبانی بودند که در زمان خلافت عثمان، سهم زیادی از بیت المال می گرفتند و حضرت مثل عثمان، به خواسته های آن ها اعتنا نمی کرد و یا خصومت شخصی با خود حضرت داشتند و یا مقدس مآب هایی بودند که داغ تر از حضرت (علیه السلام) می اندیشیدند.

همه این موانع، باعث شد که حکومت حضرت دوامی نداشته باشد و قطعاً، برای ظهور و حکومت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه)، باید این موانع، برطرف و منتفی گردد.



- نهج البلاغة (للصباحي صالح).
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، چاپ اول، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أیطالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب)، چاپ اول، قم: علامه، ۱۳۷۹ ه.ق.
- بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، تهران: چاپ دوم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ه.ش.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علي عليه السلام)، چاپ دوم، قم: دار الکتاب الإسلامي، ۱۴۱۰ ه.ق.
- مهرنیا، حسن، «آسیب شناسی زمانه حضرت علی (علیه السلام) و موانع تحقق حکومت دینی با تأکید بر نهج البلاغه»، بی جا: فصلنامه فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۳، ۱۳۹۴ ه.ش.
- حقی، زهرا، «تحلیل جامعه شناسی موانع پایداری حکومت علوی با تأکید بر نهج البلاغه»، فصلنامه حدیث حوزه، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۶، ۱۳۹۷ ه.ش.
- حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیة (ترجمه احمد آرام)، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ه.ش.
- خسروپناه، عبدالحسین، جامعه علوی در نهج البلاغه، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ ه.ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۱ ه.ق.





الزین، حسن، حکومت امام علی (علیه السلام)، ترجمه امیرسلیمانی رحیمی، چاپ سوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷ ه.ش.

سبحانی یامچی، محمد، «بازشناخت موانع اساسی اجرای عدالت در حکومت علوی از منظر نهج‌البلاغه»، بی‌جا: فصلنامه پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه، سال هشتم، شماره ۳۱، ۱۳۹۹ ه.ش.

شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، چاپ دوم، تهران: پیام آزادی، ۱۳۸۶ ه.ش.

صرامی، سیف اله، «عوامل ناپایداری حکومت علوی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۷، ۱۳۸۷ ه.ش.

عابدی، علیرضا و عادلہ رحمانی، «درآمدی بر قاعده زوال مانع»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۱۰۱، ۱۳۹۴ ه.ش.

عبدالله، محمد حسن، اصلاحات علوی (نگاه به سیره حکومتی امام علی (علیه السلام)، قم: دفتر عقل مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۵ ه.ش.

قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ه.ق. مصباح، محمد تقی، حکیمانه‌ترین حکومت (کاوشی در نظریه ولایت فقیه)، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۷ ه.ش.

مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ه.ق.

نبی لو، عظیم اله، «عوامل معرفتی ناپایداری حکومت علوی»، سالنامه علمی ترویجی، شماره بیست و سه، ۱۳۹۶ ه.ش.





بررسی ماهیت اسم فاعل و صفت مشبیه و احکام صرفی آن‌ها

صفحات ۱۱۵ تا ۱۸۰

سید محمدرضا علوی

طلبه پایه اول مدرسه علمیه شهیدین (ره).

چکیده

از جمله مسائل پر اختلاف و پر گفتگو در تاریخ دو علم صرف و نحو، تعریف و دلالت معنایی صفت مشبیه و اسم فاعل و به تبع آن، تفاوت حدوث و ثبوت است. نگارنده در این پژوهش، به جمع‌آوری نظرات گذشتگان و نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و در نهایت، تلاش نموده است وجه جمعی برای بیان ایشان یافته و دلالت هر کدام از این اوزان را تبیین نماید.

مقدمه

چنان‌که گفته شده است، کلمه یا اسم است و یا فعل و یا حرف. یکی از تقسیمات اسم، تقسیم آن به جامد و مشتق است. جامد، خود به دو گونه اسم عین و اسم ذات تقسیم می‌شود و اسم‌های مشتق، به چند گروه تقسیم می‌شوند. (۱) در تعریف اسم‌های مشتق، میان نحوات اختلاف است. صرف ساده، در این باره می‌گوید اسم مشتق، اسمی است

۱. در تعداد اقسام اسم‌های مشتق، میان نحوات، اختلافاتی وجود دارد، مثلاً بعضی مصدر را اصل مشتقات می‌دانند و بعضی جزء مشتقات.



که مأخوذ از فعل است و اسم جامد، اگرچه مأخوذ از جامدی دیگر باشد را اصطلاحاً اسم مشتق نمی‌گویند. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۲۱۵) به هر روی، اسم فاعل و صفت مشبّهه، دو دسته از مشتقات هستند که در تبیین تعریف آن‌ها و تمییزشان از یکدیگر، اختلافاتی میان نحّات وجود دارد و این اختلافات، می‌تواند در فهم متون عربی مؤثر باشد تا آن‌جا که مثلاً بعضی از مفسرین، یک بار حدوث تقوا را برای وارد شدن به بهشت کافی دانسته‌اند. (کشمیری، ۱۳۹۵ ه.ش، ج ۲، ص ۱۶۲) این مقاله می‌کوشد تا اولاً، در سیری تاریخی، نظرات مختلف در باب ماهیت این دو مشتق و قیود مهم در فهم تعریف آن‌را بررسی نماید و ثانیاً، روش‌هایی برای تمییز آن‌ها از هم ارائه دهد و در نهایت، تصریف آن‌ها را ذکر نماید.

بررسی لغوی

۲.۱. اسم فاعل

درباره ریشه کلمه اسم، میان علمای لغت اختلاف است؛ برخی، آن‌را مشتق از السمو به معنای رفعت و بلندی دانسته و گفته‌اند از آن‌جا که معنا در زیر اسم است، به این نوع از الفاظ اسم گفته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ ه.ق، ج ۱۳، ص ۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۳، ص ۹۹) در مقابل، کوفیان آن‌را برگرفته از وسم، به معنای علامت و نشانه دانسته و وجه تسمیه آن‌را در این دانسته‌اند که اسم نشانه‌ای است برای موضوع‌له‌اش. (ازهری، ۱۴۲۱ ه.ق، ج ۱۳، ص ۷۹؛ مدنی، بی‌تا، ص ۲۸) هر چند نظر دوم، در توجیه معنا توانمندتر می‌نماید؛ اما به نظر می‌رسد نظر نخست، با توجه به مصغر اسم و آن‌که همزه، نه عوض از فاء الفعل؛ بلکه عوض از لام الفعل می‌آید، پذیرفتنی‌تر است.

خلیل در معنای «فعله» می‌گوید: «عمله» و سپس می‌گوید: «ایشان کسانی هستند که به کار گل و خاک مشغولند و اعمالی مشابه این». (فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۲، ص ۱۴۵)

«مقایس اللغة» مصدر «فعل» را به معنای احداث چیزی از عمل یا غیر آن می‌داند.



(ابن فارس، ۱۴۰۴ ه. ق. ج ۴، ص ۵۱۱) در «لسان العرب»، فعل به کنایه از هر نوع عملی معنا شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۱۱، ص ۵۲۸) و ازدی فعل را به حرکت انسان و بلکه هرگونه عملی معنا کرده است. (ازدی، ه. ش، ج ۳، ص ۱۰۰۶) بر این مبنا، فاعل که اسم فاعل از فعل می باشد، به معنای کارگری که به کارهایی چون بنایی مشغول است، ایجاد کننده چیزی و انجام دهنده عملی (و یا انجام دهنده عمل انسانی) خواهد بود. حمیری، فاعل را به معنای «آثر» (اثر گذارنده) می داند. (حمیری، ۱۴۲۰ ه. ق، ج ۱، ص ۱۷۷) مرتضی زبیدی در «تاج العروس»، معنای «فاعِلین» و «فاعِلون» در آیات ۷۹ سوره انبیا و ۴ سوره مومنون را به معنای «قادرین علی ما نریده» و «موتون» می داند (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵، ص ۵۸۵). درباره آیه ۴ سوره مومنون، صاحب «لسان السان» نیز با او موافق است (مهنّا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۳۲۶). در «معجم الوسیط» ذیل ماده «فعل»، برای فاعل به معنای قادر، عامل و نجار و یا کارگری که برای عمل هایی چون بنایی و حفاری استخدام می شود، بیان شده است. (ابراهیم مصطفی، بی تا، ج ۱، ص ۶۹۵) «معجم الرائد» در ترجمه الفاعل می گوید: «فاعل عامل یستاجر یومیا للعمل فی الارض او البناء او نحوهما». همچنین گفته می شود برای نجار نیز استفاده شده است. (ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۲۴۵)

«اسم الفاعل» چنان که در اصطلاح نحویون استفاده شده است، ترکیب اضافی و از نوع لامیه می باشد.

در تبیین علت نام گذاری آن، ابن حاجب معتقد است به خاطر کثرت استعمال صیغه فاعل، در مقابل سایر صیغ اسم فاعل، مثل مفعول و مستفعل است؛ اما مدنی می گوید نظر برخی محققین، این است که هر چند این وجه، برای نام گذاری مناسب است؛ اما شاهدی وجود دارد که ما را راهنمایی می کند که قصد ایشان از نام گذاری، این نبوده است؛ چراکه اخوات اسم فاعل را به نام وزن های آن ها نخوانده اند (به جز اسم مفعول)



و بلکه گفته‌اند اسم آلت و زمان و مکان و مبالغه و ...؛ بلکه قصد ایشان از اسم فاعل، اسمی است که وضع شده است برای ذاتی که فعل به آن قیام دارد. البته ممکن است بتوان به گونه‌ای دیگر نیز بیان کرد و آن این که به عنوان مثال، مفعول، به معنای جاعل فعل و مستفعل، به معنای طالب فعل است که جاعل و طالب، مجدداً اسم‌های فاعل بر وزن فاعل هستند، پس می‌توان گفت که معنای صیغه «فاعل» در اسم‌های فاعل، بیش از همه صیغه‌های اسم فاعل تکرار شده است و این نیز دلیل خوبی برای تسمیه است. (مدنی، بی تا، ص ۵۸۴)

۲.۲. صفت مشبیه

در «جمهره اللغة»، وصف، ترجمه به نعت شده است. (ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۸۹۳) به نظر می‌رسد آن چه از واژه صفت در ترکیب صفت مشبیه منظور بوده است، صفت در معنای اصطلاحی آن، یعنی چیزی که دلالت بر ذات و حدثی دارد باشد، آنگاه از مصدر تشبیه به معنای تمثیل (۱) (۲) (جوهری، ۱۳۷۶ ه.ق، ج ۶، ص ۲۲۳۶)، اسم مفعول گرفته شده است و به نام الصفة المشبیه اسم الفاعل نامیده شده است (۳) که به جهت اختصار، به صفت مشبیه معروف است. الصفة المشبیه، ترکیب وصفی می‌باشد.



۱. تعدیه یکی از معانی غالبی باب تفعیل است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۱۶۳) به نظر می‌رسد در این جا نیز تفاوت شبه با شبه، در متعدی شدن این ماده، در باب تفعیل است.
۲. معجم الوسیط می‌گوید: «التشبيه: التمثيل و عند البیانیین الحاق امر بامر لصفة مشتركة بينهما كشبيه الرجل بالاسد فی الشجاعة». (ابراهیم مصطفی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۱)
۳. در خلال متن، به بعضی از شباهت‌ها، اشاره خواهد شد.

۳.۱ تعریف اسم فاعل

می‌توان ارتباط معنای اصطلاحی و لغوی اسم فاعل را چنین بیان کرد که تقریباً همگان بر این‌که اسم فاعل، فاعل فعل است، اذعان و بعضی، تعریف خود را به‌گونه‌ای بیان کرده‌اند که شرط اعمال عمل فعل (اسم فاعل عمل فعل) را نیز در آن بگنجانند. برخی از نحوی‌ها، ملاک را وزن کلمه دانسته و برخی، با عنایت بیشتری به ماده اسم فاعل، تعریف خود را ارائه داده‌اند. بعضی قائل به توحید باب آن با صفت مشبیه شده‌اند و برخی، آن‌ها را کاملاً از هم جدا دانسته‌اند و در نهایت، بعضی مطلب را به نوع اسناد مصدر با فاعل نحوی ارتباط داده‌اند. به هر حال، چه در اصل تعریف و چه در تعیین معنای قیود تعریف، در بین نحوات و بحث است، در این بخش، تلاش شده است در سیری تاریخی، تعریف‌های مختلف، از قدیم به‌سوی معاصرین مرتب شده باشد؛ اما برای جلوگیری از پراکندگی ذهنی، از کنار هم قرار دادن نظرات مشابه متأخرین با متقدمین، غفلت نشده است. در بخش‌های آینده، بررسی دو قید مهم زمان‌مندی و معنای حدوث، مستقلاً خواهد آمد.

فارسی (و ۳۷۷) در «ایضاح»، در باب اسم فاعل به ذکر اقسام آن بسنده می‌کند و سپس می‌گوید که آن‌چه که انجام دهنده عمل فعل است برای زمان‌های حال یا آینده باید باشد و زمانی می‌تواند عمل کند که جاری مجرای فعل باشد. (فارسی، ابی‌علی، بی‌تا، ص ۱۴۲)

سیرافی (و ۳۶۸) نیز در «شرح کتاب سیبویه»، این معنا را متذکر می‌شود که جاری مجرای فعل بودن، از شروط اسم فاعل نیست و اسم فاعل، می‌تواند تحت همان معامله‌ای قرار بگیرد که با اسماء جامد می‌شود؛ بلکه اسم فاعل، اگر بخواهد عمل فعل را بکند، لازم است جاری مجرای فعل باشد. (سیرافی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۷ و ۴۳۸)





ابن وراق (و ۳۸۱) نیز با این عبارت که: «لم وجب لاسم الفاعل أن يجري مجرى الفعل إذا أريد به الحال والاستقبال، ولم يجز هذا المعنى فيه إذا أريد به الماضي؟» اشاره می‌کند که اسم فاعل، می‌تواند جاری مجری فعل باشد یا نباشد. (ابن وراق، العلل فی النحو، بی‌تا، ص ۱۶۸)

زمخشری (و ۵۳۸) در تعریف اسم فاعل می‌گوید: «هو ما يجري على يفعل من فعله كضارب ومكرم، ومنطلق، ومستخرج، ومدحرج». (زمخشری، بی‌تا، ص ۲۸۵)

ابن یعیش (و ۶۴۳) در تعریف اسم فاعلی که عمل فعل را انجام می‌دهد، می‌گوید آن چیزی است که جاری مجرای فعل در لفظ و معنا است و سپس به تعریف می‌افزاید اسم فاعل به فاعل خود اضافه نمی‌شود و بلکه جز به مفعولش اضافه نمی‌شود. (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۸)

ابن حاجب (و ۶۴۶) در «ایضاح» می‌گوید: «هو المشتق من فعل لمن نسب إليه على نحو المضارع، فهذا حدّه» (ابن حاجب، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۲) وی در «الکافیة» چنین می‌گوید که: «ما اشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدوث» (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۴۱۳) که به نظر می‌رسد این دو، بیان‌هایی متفاوت از یک نظر هستند.

ابن مالک (و ۶۷۲) در «تسهیل» می‌گوید: «صفتی است دال بر فاعل که در جنسیت، جاری مجرای فعل مضارع خودش است و برای معنای فعل مضارع یا فعل ماضی است (به این معنای زمان آن حال، آینده یا گذشته می‌تواند باشد). (ابن مالک، ۱۹۷۶م، ص ۱۳۶)

ناظر الجیش (و ۷۷۸) در شرح آن می‌گوید: «به وسیله قید صفت، اسم‌های جامد، به قید دلالت بر فاعل اسم مفعول و به قید جاری بودن بر مجرای مضارع مانند «حسن، کریم و فرح» را که موازن مضارع نیست، خارج نموده است، به واسطه این‌که آن را زمان‌مند





کرده و اختصاص به یکی از زمان‌های سه‌گانه داده است، مانند ضامر البطن که دلالت بر ثبوت دارند را خارج نموده و در نهایت، مانند اهیف و اعمی را به واسطه آن که ذکر کرده است که باید در هر دوی تذکیر و تأنیث، جاری مجرای فعل مضارع باشد، خارج نموده است. (محمد بن یوسف، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۱۴)

ابن مالک در «الکافیه الشافیه» خود می‌گوید: «اسم فاعل، آن چیزی است که برای دلالت بر فاعل مصدر بر وزن مضارع آن مصدر ساخته می‌شود، سپس شرط این که آن اسم نباید بتواند به فاعل اضافه شود را اضافه می‌کند». (ابن مالک، شرح الکافیه الشافیه، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۹) به نظر چنین می‌رسد که ابن مالک ضابط تشخیص اسم فاعل را معنوی (۱) می‌داند و معتقد است فاعل حدث همان اسم فاعل است.

مرحوم رضی (و ۶۸۶) در شرح کافیه خود، همان قول ابن حاجب را توضیح می‌دهد و اشکال می‌کند که با این تعریف، اگر اسم فاعلی به معنای ثبوتی به کار رفته بود، دیگر اسم فاعل نخواهد بود و سپس خود ایشان پاسخ می‌دهد که عذر ابن حاجب، آن است که گفته شود این ثبوت و استمرار، متعلق به وزن کلمه نیست؛ بلکه این قصد استمرار در واژه‌هایی چون ضامر و شازب عارض است و متعلق به ماده و نه هیئت. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ص ۴۱۳)

چنین به نظر می‌رسد که قیدهای اشتقاق، لما (۲) قام به و حدوث، خارج کننده اسماء جامد، اسم‌های آلت، مکان، زمان و در نهایت، صفة مشبیه می‌باشند؛ چراکه صفت مشبیه، به حسب وزن، در نگاه رضی، نباید دارای دلالت بر حدوث باشد. (۳) (این

۱. چراکه چنان‌که در آینده می‌آید، اگر ضابط معنوی نباشد، تعریف دوری خواهد بود.

۲. هر چند ابن حاجب، قول لمن قام به را ذکر کرده است؛ اما مرحوم رضی، این مطلب را تصحیح می‌کند و می‌گوید که استفاده موصول ما، به خاطر شمول عاقل و غیر عاقل بهتر است و البته بیان می‌دارد که ممکن است به دلیل غلبه استعمالاتی که در آن اسم فاعل برای ذات عاقل است، از موصول من استفاده کرده باشد.

۳. لازم به ذکر است که رضی علی‌رغم بیانش در کافیه، در شرح خود بر شافیه نحو خاشن و جائع را صفت



خلاف نظر فسوی (و ۱۱۳۴) و بعضی دیگر است که ملاک‌های معناگرا داشته و اسم فاعلی که دلالت بر ثبوت (مثلاً جائع یا طاهر) بکند را صفت مشبّهه می‌دانند. (فسوی، ۱۳۸۶ ه. ش، ص ۷۲)

ملا جامی (و ۸۹۸) خروج اسم تفضیل را برخلاف بسیاری دیگر که به واسطه قید حدوث می‌دانند، به واسطه قید لمن قام به الفعل می‌داند؛ زیرا در قید لمن قام به، سخنی از زیادت و کثرت نیامده است و به همین دلیل، با همین قید، اسم تفضیل را که دلالت بر زیادت و کثرت دارد، خارج کرده است. سپس در برابر این اشکال که با این استدلال، اسم مبالغه نیز از تعریف اسم فاعل خارج می‌شود، بیان می‌دارد که بعید نیست که اعتقاد ابن حاجب بر همین بوده باشد و درباره احکام نحوی آن بگوید که همان احکام اسم فاعل، برای صیغه مبالغه نیز جریان دارد. (عبد الرحمن بن احمد، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۰)

در مراح الارواح (و ۷۰۰) ضمن بیان مضمون همان تعریف ابن حاجب، اشکالی تحت عنوان «قیل» مطرح شده است که قید «لمن قام به الفعل»، جامعیت تعریف را از بین برده؛ چراکه مانند مقابل، مجتمع به، مقرب بفلان و... را از دایره اسم فاعل خارج نموده است؛ چراکه این مثال‌ها، قائم به فاعل و مفعول با هم هستند و نه فقط فاعل. (ابن مسعود، بی‌تا، ص ۱۳۱) البته مرحوم رضی نیز متذکر این اشکال شده‌اند. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ص ۴۱۳)

سیالکوتی در پاورقی شرح ملا جامی، ضمن اشاره به این اشکال مرحوم رضی، دلیل آن را که ملا جامی متعرض آن نشده است، چنین بیان می‌کند که این اعتقاد که امثال قرب قائم به متقاربین است، اعتقاد متکلمین قدیم است، در حالی که حق آن است که عرض واحد به یک شخص، از یک حیث نمی‌تواند قائم بر دیگری باشد؛ بلکه آن



عرضی که ذات اول متصف به آن شده است، متفاوت با عرضی است که ذات دوم، متصف به آن شده است (۱) و نهایت امر، آن است که بگوییم این هر دو عرض در نوع یگانه‌اند. (۲) (عبد الرحمن بن احمد، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۱) به علاوه بر این مبنا، علی القاعده، مرحوم رضی باید به تعریف اسم مفعول نیز اشکال داشته باشند؛ چراکه قیام مغضوب نیز به غاضب است، یعنی هر مفعولی نیاز به فاعل دارد، (۳) در حالی که کسی چنین سخنی نگفته است. همچنین ممکن است گفته شود این اشکال، به اسم آن فعل وارد نیست و از بین برنده جامعیت نیست؛ بلکه این ویژگی، نه به اسم فاعل، بلکه به خود آن فعل برمی گردد. به این معنا که خود معانی مثل مشارکت یا افعالی مثل قابل، در این هیئت‌ها، معنا پیدا می کنند و این، مربوط به اسم فاعل نیست. البته شاید برای پاسخ به امثال این اشکال باشد که کتب دیگر، ضمن تذکر همین تعریف بعضی، قیدی را اضافه یا تغییر داده‌اند. به عنوان مثال، شیخ بهایی (و ۱۰۳۱) عینا همین تعریف را ذکر می کند؛ اما به جای من (ما) قام به الفعل، دلالت بر فاعل فعل را ذکر می کند. (جمعی از علما، بی تا، ص ۵۹۱)

ابوحیان (و ۷۴۵) در «شرح الفیه» خود بیان می دارد اسم فاعل، صفتی است که بنای

۱. به این مثال، توجه نمایید: زمانی که زید مقابل عمرو ایستاده است، اولاً، هر چند جواز اتصاف صفت مقابل به هر یک وابسته به بودن هیئت مقابله فیما بین طرفین است؛ اما چنان که گفته شده است، حیثیت سبب با مسبب متفاوت است و لزوماً حکم یکی بر دیگری بار نمی شود، ثانیاً، قیام زید مقابل عمرو، از دو حیث قابل بررسی است (چراکه هیئت ما قائم به دو طرف است). یکی آن که زید مقابل عمرو است و یکی آن که زید مقابل عمرو است. این دو، از جهت حیثیات، باهم متفاوت‌اند و اجتماع مقابل و مقابل بودن با یکدیگر، از یک حیث واحد اجتماع نقیضین است و محال. عرضی که از حیث فاعلیت زید، بر او قائم است، مقابل عمرو بودن است، حال آن که عرضی که بر حیثیت فاعلی عمرو قائم است، مقابل زید بودن است، روشن است که این دو عرض، باهم متفاوتند و نهایت امر، آن است که بگوییم نوع هر دو یگانه است.

۲. الحق منع قیام العرض الواحد بالشخص بالطرفین بل القائم بكل منهما فرد مغیر للقائم بالآخر غایة الأمر اتحادهما بالنوع.

۳. بلکه هر فاعلی نیز مفعولی دارد، چنان که علمای نحو، در مباحث مفعول مطلق و وجه تسمیه آن به این مطلب اشاره کرده‌اند.



آن، دلالت بر فاعل می‌کند، در حالی که در تذکیر و تأنیث، بر وزن فعل مضارع است و معنای آن نیز دال بر یکی از سه زمان است. (به نظر می‌رسد اختلاف او با ابن مالک در این تعریف، اضافه کردن قید «بُئِثَتِه» است). او سپس تبیین می‌کند که به واسطه وصف اسماء جامد و به واسطه دلالت بر فاعل با بنای خودش، مصدر را زمانی که صفت قرار می‌گیرد، از تعریف خارج نموده است (مثلاً خصم در رجل خصم) و با فصل دلالت بر وزن عروضی مضارع در تذکیر و تأنیث، آن چه در وضع عروضی غیر مضارع است را خارج نموده است و در نهایت، همچون ابن مالک با زمان مند کردن آن، امثال ضامر البطن را که افاده ثبوت می‌نمایند، خارج کرده است. (محمد بن یوسف، ابوحیان اندلسی، بی تا، ص ۳۲۴)؛ اما در «ارتشاف الضرب»، بدون آن که تعریف دقیقی ذکر کند، به بیان اوزان اسم فاعل پرداخته است و وزن هایی چون فعلان و فاعیل را جزء اوزان اسم فاعل دانسته تا آن جا که بیان داشته وزن فعل (به ضم عین) همواره دارای اسم فاعل فاعیل است. (محمد بن یوسف، ابوحیان اندلسی، ۱۴۱۸ ه. ق، ص ۵۱۱ و ۵۱۲) همچنین در تفسیر خود نیز اشاراتی به این نکته دارد. به عنوان مثال، ذیل آیه ۱۶، در توضیح آیه ۱۴ سوره مبارکه بقره می‌گوید: «مستهزئون اسم فاعل است که از آن، اراده ثبوت شده است». (۱) در ذیل آیه ۷ همین سوره نیز برای علیم، عبارت اسم فاعلی که مذهب به مذهب زمان نیست را بیان می‌دارد. (۲) بعید نیست ابوحیان نیز اسم فاعل را به معنای کننده کار در نظر گرفته و صفات مشبیه با معنای فاعلی را نیز ذیل اسم فاعل، در نظر

۱. گفته اند در بحث های تفسیری، خلط بین حدوث و ثبوت بلاغی و صرفی/نحوی شده است و نمی توان چنین نتیجه ای گرفت؛ اما قرائن دیگر اثبات می کند که او مانند کریم را اسم فاعل می دانسته است.
۲. مصطفی خمینی در تفسیر خود با اعتراض به ابوحیان می گوید عظیم، اسم فاعل و مثل نصیر، به معنای ناصر نیست و می گوید عجیب است که اباحیان چنین تخیل کرده است و در نهایت می گوید: «لعله قد نسی بعض القواعد الادبیه»؛ (خمینی، ج ۳، ص ۱۶۶) اما به نظر می رسد، چنین اشکالی بر او وارد نباشد؛ چراکه طبیعی است که وی مطابق با مبنای خود مطالب را تنظیم می کرده است و چنان که بیان شد او در ارتشاف مثل اسود و حسن را اسم فاعل می داند و تعریف او، ظاهراً از اسم فاعل با رضی متفاوت است.



گرفته باشد. به مناسبت این مطلب، ذکر این نکته نیز ضروری است که ابن عقیل (و ۷۶۹) نیز هر چند که تعریف روشنی از اسم فاعل نداده است؛ اما تحت عنوان ابنیه، اسم فاعل کلماتی مانند عطشان (بر وزن فعلان)، اسود (بر وزن افعل) و بطل (بر وزن فَعَل) را اسم فاعل دانسته است. (ابن عقیل، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۶) خالی از وجه نیست که در این جا، قول «شذا العرف» (و ۱۳۵۱) و علوم العربیه (و ۱۴۱۱) را نیز متذکر شویم در «شذا العرف» چنین آمده است که: «هو ما اشتق من مصدر المبني للفاعل، لمن وقع منه الفعل، أو تعلق به» (حملاوی، بی تا، ص ۸۵) که مراد از مبني للفاعل، فعل معلوم و مراد از مابقی تعریف، همانی است که «علوم العربیه» نیز اشاره می کند: «اسمی است که دلالت می کند بر حدث و ذاتی بر وجه صدور یا اتصاف» و سپس در ادامه می گوید که اگر حدث فعل باشد؛ اسم فاعل صادر کننده آن فعل است و اگر حدث صفت باشد، اسم فاعل دارنده آن است. «علوم العربیه» به طور صریح، بلافاصله می گوید که فرقی میان اسم فاعل و صفت مشبیه نیست، مگر در وزن آن ها و این که صفت مشبیه، غالبا از فعل لازم ساخته می شود. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۵۶)

از میان معاصرین نیز سامرایی هر چند در کتاب «معانی الابنیه» خود می گوید: «ان اسم الفاعل - كما يقول النحاه - يدل على حدث و حدوث و صاحبه» و پس از توضیح قیود تعریف، (۱) به ذکر قرائن این مطلب و شاهد مثال هایی از «معانی القرآن» فراء و «کشاف» می پردازد (۲) (سامرایی، ۱۴۲۸.ه ق، صص ۴۱ - ۴۳)؛ اما در کتاب متأخر خود،

۱. او می گوید مراد از حدث همان مصدر است و حدوث در مقابل ثبوت است و به این معنا که در مثال قائم دلالتی بر ملازمت قیام با ذات قائم وجود ندارد و دلالت بر حدوث و تغییر است و نه ثبوت و ملازمت و صاحب نیز به معنای ذات صاحب حدث است (ذات انجام دهنده حدث).

۲. به عنوان مثال از قول «کشاف»، می گوید که فرق ماثت با میت آن است که میت همچون سید و حی، صفتی لازم برای صاحبش است، برخلاف ماثت که صفتی حادث است، به آن شکل که زمان مند شده و مثلاً گفته می شود انت ماثت غذا. سپس از مطالبی را از قول فراء ذکر می کند که مضمّن آن، چنین است که عرب به کسی که نمرده است، می گوید انک ماثت یا می گوید انک میت عن قلیل؛ اما به او میت نمی گوید همچنین می گوید حاذر آن، چیزی است که الان باعث ترس می شود؛ اما حذر آن، مخلوقی است که جز



این تعریف را ارائه می‌نماید که: «اسم فاعل، اسمی است مشتق که دلالت بر آن چه فعل یا حدث از آن صادر شده است، می‌کند». سپس به بیان اوزان اسم فاعل می‌پردازد و بر همین مبنا، چون ابوحیان در ارتشاف الضرب، فیومی و ابن عقیل عطشان، اسود، ضخم و حسن را جزء اسم‌های فاعل به حساب می‌آورد. (سامرای، ۱۴۳۴ه.ق، ص ۹۱ تا ۹۳) نظریحیی‌زاده نیز چنین است که اسم فاعل چیزی است که با وزن خود دلالت بر چیزی می‌کند که کاری از او صادر شده است. به این مطلب، صرف ساده نیز در پاورقی اشاره کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ه.ش، ص ۲۲۱)

ابن هشام (و ۷۶۱) اسم فاعل را به آن چه که دلالت بر سه مولفه حدث، فاعل حدث و حدوث می‌کند، تعریف می‌نماید. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۴) به عنوان مثال، قائم هم دلالت بر حدث قیام دارد هم دلالت بر ذاتی که فعل قیام را انجام داده است و هم آن‌که دلالت بر حدوث (در مقابل ثبوت در صفت مشبیه) دارد. در توضیح قیود تعریف، خالد ازهری (و ۹۰۵) می‌گوید حدث جنس تعریف است که شامل همه وصف‌ها و افعال می‌شود، سپس با ذکر فاعلیت اسم مفعول و فعل را خارج نموده است و با ذکر قید حدوث اسم تفضیل و صفت مشبیه را. (ازهری، ۲۰۰۶ م، ج ۲ ص ۱۱)

سیوطی (و ۹۱۱) هر چند در «جمع الجوامع»، مولفه حدوث را در تعریف نمی‌آورد؛ ولی در «همع الهوامع» می‌گوید: «خروج صفت مشبیه و اسم تفضیل، به واسطه قید دلالت بر حدث است». (سیوطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲)

بابتی نیز تعریف مذکور در «جمع الجوامع» را برگزیده و نحو دائم و مستدیم را با این استدلال که دلالت بر معنای ثبوتی دارند و نه حدوثی، استثنا کرده است. (بابتی، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۷)

فیومی (و ۷۷۰) سخنی از صفت مشبیه به میان نمی‌آورد؛ اما به نقل از سخاوی می‌گوید:



«زمانی که شخص نخواهد معنای استقرار و ثبوت را بفهماند و بلکه بخواهد معنایی را که فعل می‌رساند، برساند، به صفتی که جاری بر مجرای فعل است، روی می‌آورد و به عنوان مثال، به جای کریم می‌گوید کارم»^(۱). (احمد بن محمد، ۱۴۱۴ ه. ق، ص ۶۹۰)

ملاجامی در شرح خود بر کافیه ابن حاجب، اسم فاعل را چنین بیان می‌کند که اسم مشتقی است از حدثی که موضوع آن، اسم است، برای آن ذاتی که فعل قائم به آن است. به نظر می‌رسد ملاجامی ضابط اصلی را در تشخیص اسم فاعل، وضع کلمه می‌داند و به عبارتی دیگر، ضابط را نه چون برخی دیگر از علمای نحو معنوی و بلکه لفظی می‌داند. او مانند ضامر البطن را اگرچه دارای معنای ثبوتی می‌داند؛ اما قائل است که وضع وزن فاعل؛ برای اسم فاعل است و ملاک ما، وضع وزن است نه، که در مقابل داریم پس این اسم فاعلی است که در معنای صفت مشبیه به کار رفته است. (عبد الرحمن بن احمد، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۹ و ۱۹۱)

در «فرائد البهیة»، مدنی (و ۱۱۲۰) با اشاره به این موضوع می‌گوید: «اسم الفاعل ما دل وضعاً علی علی حدث و فاعله...» و سپس می‌گوید: «و دخل بقید الوضع نحو ضامر و طالق و عالم مما تجرد عن معنی الحدوث و استعمل فی الثبوت و خرج به نحو عدل بمعنی عادل». (محمد علی، بی‌تا، ص ۳۲۲) بعید نیست عباراتی مثل: «و ان قصد الثبوت عومل معامله الصفه المشبیه» (محمد بن یوسف، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۰) و یا بیان این‌که: «... در این حالت، اسم فاعل جاری مجرای صفت مشبیه می‌شود» نیز مؤید این نظر باشد. (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۹) رضی نیز در «کافیه» خود، به این معنا اشاره می‌کند. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ص ۴۱۳)

علیدوست با اشاره به این اختلاف، مطلب را به این شکل جمع‌بندی می‌کند که گروهی

۱. عدل از صفت مشبیه، به اسم فاعل، زمانی که به جای قصد ثبوت قصد حدوث داشته باشیم، موضوعی است که بسیاری به آن متذکر شده‌اند و اختصاص به فیومی ندارد، ابن حاجب، رضی، مدنی و ... متذکر این نکته شده‌اند.



از نحات، به آن چه بر وزن اسم فاعل است و معنای ثبوتی می‌دهد، می‌گویند صغه مشبیه و گروه دیگر به آن می‌گویند اسم فاعلی که با آن معامله صفت مشبیه می‌شود و در نهایت، بیان می‌دارد که این اختلاف، بر سر نام‌گذاری است و تأثیری در معنا ندارد؛ چراکه در هر حال، اگر اراده ثبوت از آن شده باشد، در احکام نحوی مانند صفت مشبیه با آن رفتار می‌شود. (علیدوست، ۱۴۲۵ ه.ق، ص ۳۳۳)

آن چه تاکنون گذشت، همگی متعلق به ۱۰ قرن نخست هجری بود که به مناسبت، از بعضی از معاصرین نیز به سخن به میان آمد. از این جا به بعد، همگی اقوال پنج قرن اخیر است که به ذکر مختصرتر آن‌ها خواهیم پرداخت:

«مبادی العربیه» (و ۱۳۲۴) در جلد اول خود، اسم فاعل را به آن چه که فعل از آن واقع می‌شود، تعریف می‌کند (شرتونی، ۱۳۸۷ ه.ش، ج ۱ ص ۶۵) و در جلد چهارم می‌گوید صیغه است که دلالت می‌کند بر آن چه که فعل از آن صادر شده یا بر آن قیام دارد بر وجه حدوثی. سپس برای آن، مثال‌های کاتب و جامد (۱) را ذکر می‌نماید. (شرتونی، ۱۳۸۷ ه.ش، ج ۴ ص ۴۲)

«صرف ساده» نیز همین نظر را اتخاذ کرده و می‌گوید: «اسم یدل علی ما صدر عنه فعل او قام به وصف علی وجه الحدوث» (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۲۱۶) و سپس، مثال‌های کاتب و محرم را بیان می‌دارد.

«جامع الدروس» (و ۱۳۶۴) آن را صفتی مشتق از فعل معنا (ی اسم فاعل) می‌داند که دلالت می‌کند بر معنایی که از موصوف اسم فاعل واقع شده است یا آن که قیام به آن دارد. (غلایینی، بی تا، ۱۳۲)

«نحو وافی» (۱۳۹۸) می‌گوید: «اسم فاعل، دلالت بر معنایی مجرد و حادث و فاعل آن

۱. اشاره به این مطلب که مثال‌هایی مثل جامد و محرم (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۲۱۶) محل اشکال هستند، خالی از لطف نیست. تفصیل این مطلب در بخش زمان و معنای حدوث روشن خواهد شد.

معنا دارد». همچنین او دلالت بر حدوث را بنابر اغلبیت می‌داند و می‌گوید: «در قلیلی از موارد، دلالت بر معنای دائم و ثبوتی نیز دارد. به عنوان مثال، دائم و خالد و مستدیم؛ اما تجرید معنا را همیشگی می‌داند و مراد او از مجرد معنا، آن است که دلالت صریح بر قلت و کثرت یا مکان و زمان و ... ندارد؛ بلکه مجرد معنای حدث، مدنظر است، آن‌گاه از طریق قرینه، سایر امور درباره آن روشن می‌شود. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه. ش، ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۰۷)

«موسوعه النحو و الصرف و الاعراب» نیز همین مطلب را عینا از میان اقوال مختلف، برگزیده و بیان کرده است. (امیل، یعقوب، ۱۳۶۷ ه. ش، ص ۶۷)

راجی اسمر در تعریف اسم فاعل، به جای حدوث، از قید «متجدد به تجدّد ازمنه» اشاره کرده و گفته است: «هو اسم مشتق یدلّ علی معنی متجدّد بتجدّد الأزمنة، غیر دائم، و لا قدیم، و علی الذی قام بهذا المعنی» و سپس کاتب و متعلم را مثال زده است. (اسمر، بی‌تا، ص ۱۲۵)

احمد البحله در مقاله‌ای، طرحی تازه برای شناخت اسم فاعل و تفریق آن با صفت مشبّه، بنا نهاده است. او تشکیل اسم فاعل و صفت مشبّه را مربوط به نوع علاقه اسنادی بین فعل با فاعل نحوی خود می‌داند. او بر این باور است که هرگاه علاقه و اسناد بین این دو، حقیقی و رابطه بین فعل و فاعل، نحوی فاعلیت حقیقی باشد (مثلا قام فلان)، در این حالت، اسم آن فعل، اسم فاعل خواهد بود. (برای مقایسه و توضیح بیشتر، رجوع شود به تعریف صفت مشبّه از نظر ایشان در همین مقاله) (احمد البحله، عبدالکریم مصلح، ۲۰۰۸ م، مجله جامعه ذمار للدراسات والبحوث، العدد ۷، ص ۱۵۹)

۳.۲. تعریف صفت مشبّه

سیبویه (و ۱۸۰) و میرد (و ۲۸۵)، نامی از صفت مشبّه نبرده و تنها به ذکر شواهد اکتفا کرده‌اند. (نمر موقده، سمیر محمد عزیز (۱۴۳۰ ه. ق) الصفه المشبّه و مبالغه اسم





الفاعل فى القرآن الكريم دراسه الصرفيه-نحويه-دلاليه، رساله دكتوراه، چاپ نشده، جامعه عين الشمس، ص ۴۱۲)

فارسی در «ایضاح»، می‌گوید این صفات، مشابه اسم فاعل هستند، جز آن‌که جاری مجرای فعل نبوده و به همین دلیل، از رتبه اسم فاعل پایین‌تر می‌آیند، سپس مثال‌هایی از جمله حسن و شدید را بیان می‌کند. (فارسی، بی‌تا، ص ۱۴۲)

زمخشری آن‌را این‌گونه تعریف می‌کند که از صفاتی که جاری مجرای فعل هستند، نیست و بلکه شبیه به آن‌هاست، دلالت بر ثبوت می‌کند و به فاعلش اضافه می‌شود. (زمخشری، بی‌تا، ص ۲۹۳)

ابن حاجب در تعریف آن، بیان می‌دارد که مشتقی است از فعل لازم که قیام فعل به آن است؛ اما از جهت ثبوت و نه حدوث (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۴۳۱) و در «شرح مفصل» خود تبیین می‌کند که اگر کلمه‌ای بر وزن اسم فاعل بود؛ اما دلالت بر ثبوت داشت نیز صفت مشبیه است. (ابن حاجب، ی تا، ج ۱، ص ۶۱۹)

مرحوم رضی در توضیح قیود تعریف، بیان می‌دارد که خروج اسم فاعل و مفعول، متعدی به واسطه قید لازم و اسم مفعول، متعدی به حرف جر و اسماء آلت مکان و زمان، به واسطه قید لمن قام به است. سرانجام اسم فاعل متعدی را به واسطه قید ثبوت، از تعریف خارج نموده است، سپس مجدداً متذکر می‌شود که مثال‌هایی چون ضامر و شازب، در دایره صفت مشبیه نمی‌گنجند؛ چراکه اصل وضع آن‌ها، برای حدوث بوده است. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۴۳۱) بعید نیست که خروج اسم فاعل (چه متعدی و چه لازم)، به واسطه ثبوت و خروج اسم مفعول (چه متعدی به حرف جر و چه متعدی بنفسه)، به وسیله قید لما قام به باشد و چنان‌که بعضاً، سایرین نیز متذکر شده‌اند، قید لازم برای روشن شدن بیشتر مطلب و بلکه از جهت غلبه ذکر





شده باشد. (۱) (۲) البته باید متذکر شد ابن عصفور (و ۶۷۰) نیز آن را این گونه تعریف می نماید که هر صفتی که از فعل لازم گرفته شود، صفت مشبیه است. (محمد بن یوسف، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۶۹) به هر روی، ملاجمی درباره قید لازم بیان می دارد که لازم، اعم از آن است که فعل در واقع، لازم بوده باشد یا آن که هنگام اشتقاق، لازم باشد. سپس مثال رحیم را بیان می دارد و می گوید: «رحیم قطعاً از رحم (به ضم حاء) و نه از رحم (به فتح حاء) گرفته شده است؛ زیرا دلالت بر کسی دارد که رحمت طبیعت او شده باشد». (۳) (۴)

ممکن است این اشکال به ذهن برسد که بنابر تعریف این بزرگان، ظاهراً صفت مشبیه در معنای مفعولی (مانند علیل و ذلیل)، از دایره صفات مشبیه خارج شده است؛ اما

۱. به عنوان مثال یعقوب امیل می گوید: «اسمی است مشتق که دلالت بر ثبوت صفتی برای صاحبش دارد و در ادامه از همین حیث، می گوید صفت مشبیه، سه نوع دارد که صفت مشبیه اصیل است که از فعل لازم ساخته می شود. نوعی دیگر، غیر اصیل غیر مؤول به مشتق است که همان صفاتی هستند که بر وزن اسم فاعل و مفعول هستند؛ اما دلالت بر حدوث نداشته و دلالت بر ثبوت عام صفت برای موصوفش و این مطلب که این نوع از صفت ها، دلالت بر حدوث ندارند که اسم فاعل یا مفعول باشند، از قرینه قهמידه می شود و در نهایت، می گوید نوعی از صفت های مشبیه، جامدهای مؤول به مشتقی هستند که دلالتی مشابه دلالت صفت مشبیه دارند و مثال زید فرعون العذاب را می زند که در آن، فرعون به معنای قاس است. (یعقوب، ۱۳۶۷ه. ش، ص ۴۱۸)

راجی اسمر در همین موضوع، صفت مشبیه را از همین حیث؛ اما به نحوی دیگر، به سه بخش تقسیم می کند: ۱. صفت مشبیه اصیل که مشتق از فعل ثلاثی مجرد لازم است؛ ۲. صفت مشبیه ای که بر یکی از وزن های صفت مشبیه است؛ اما از غیر ثلاثی مجرد گرفته شده است، مثلاً فقیر از افتقر یا شدید از اشتد؛ اما به این شرط که به معنای ذو فقر و ذو شده باشد و ۳. صفت مشبیه محوله که اسم فاعل یا مفعولی است که درای معنای صفت مشبیه (ثبوتی) شده است و انگار که صفت مشبیه است. (اسمر، بی تا، ص ۲۸۹ و ۲۹۰)

۲. بعید نیست در این جا نیز مجدداً اختلاف بر سر نام گذاری اسم های فاعل و مفعولی که معنای ثبوتی می دهند، مسئله ساز شده باشد؛ چرا که چنان که خواهد آمد، صفت مشبیه از افعال ثلاثی مزید، بر وزن اسم فاعل و مفعول آن ها ساخته می شود. ممکن است بعضی آن ها را اسم فاعل در معنای ثبوتی بدانند و بعضی دیگر صفت مشبیه بدانند.

۳. البته بعضی ساخته شدن صفت مشبیه از متعدی را موقوف بر سماع می دانند. (اسمر، بی تا، ص ۲۸۹)

۴. این معنای از ثبوت را در بخش ثبوت و حدوث بررسی خواهیم کرد.



اولاً، حقیقتاً قیام ذلت (مصدر فعل) به آن، ذلیل است و می‌توان بیان کرد که ما قام به الفعل، همان ذات ذو ذلت است و اگر گفته شود نامی از مصدر برده نشده است و قیام فعل ملاک است، می‌توان چنین پاسخ داد که فعل، اعم از مجهول و معلوم است و چنان‌که می‌دانیم قیام فعل مجهول به نائب فاعل یا همان معنای مفعولی سابق است، پس مشکلی نخواهیم داشت، اگر بگوییم قیام ذُل به ذلیل است. به علاوه رضی تصریح می‌کند که: «(ما اشتق من فعل) أي مصدر». (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۴۱۳)

ابن مالک در «تسهیل» چنین می‌گوید: «و هي الملاقية فعلاً لازماً، ثابتاً معناها تحقيقاً أو تقديرًا، قابلة للملابسة والتجرد، والتعريف، والتَّنكير بلا شرط.»
ناظر الجیش در شرح آن بیان می‌دارد که مراد از ملاقی فعل، تلاقی صفت مشبّهه با فعل در مصدر و اشتقاق است. سپس بیان می‌دارد با قید لازم اسم مفعول و اسم فاعل گرفته شده از فعل متعدی را از دایره تعریف خارج می‌نماید. ناظر الجیش اشاره می‌دارد که که با این قید، مانند عارف و یا جاهل، با این‌که صفاتی هستند که دلالت بر ثبوت حدث در صاحبشان دارند، از ذیل تعریف اسم صفت مشبّهه خارج می‌شوند و قید ثابتاً، معناها را به معنای ثبوت در صفت مشبّهه می‌داند و تقدیر را قیدی برای بیان عدم شرط ملازمه دائم بین صفت و ذات می‌داند، کما این‌که در «الشافیه الکافیه» آمده است: «دلالت بر معنای ثابت، لازمه صفت مشبّهه نیست و سپس می‌پرسد که اگر چنین است، چگونه از فعل‌های مانند عرض و طرء ساخته می‌شود؟ (محمد بن یوسف، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۶۹) تقدیر و تحقیق را می‌توان این‌گونه توضیح داد که مراد، آن است که صفتی مانند غضبان، حالتی است که در نفس وجود دارد؛ اما گاهی ظاهر و گاهی مقدر است. (۱)



۱. مؤید این معنا، بیان ازهری است که صفة مشبّهه را چنین تعریف می‌کند: «و هي الصفه المصوغه لغير

ناظر الجیش می‌گوید به واسطه قید قابله للملابسه و التجرد، مانند اب و اخ را از تعریف خارج کرده است و سپس خود با اظهار تعجب می‌گوید: «بر او نیز معلوم نشده است که چرا این قید، در تعریف ذکر شده است، در حالی که امثال این کلمات، اصلا ملاقی فعل در معنا نیستند که لازم باشد به واسطه قید دیگری از تعریف خارج شوند! و در نهایت، قید تعریف و تنکیر بدون شرط اسم تفضیل را خارج می‌سازد؛ زیرا تعریف و تنکیر آن شروطی دارد که در کتب نحوی، مفصلا در آن باره سخن گفته شده است. (محمد بن یوسف، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۶۹)

ابن عقیل تلاش می‌کند در شرح خود بر «الفیه» (۱) ابن مالک، تعریفی رسمی از صفت مشبیه ارائه دهد. او می‌گوید: «صفت چیزی است که بر ذات و حدی دلالت دارد» و بعد بیان می‌کند علامت صفت مشبیه، آن است که اضافه شدن صفت مشبیه به فاعلش، نه تنها ممنوع نبوده؛ بلکه استحسان دارد. (۲) او در این جا، مثل طاهر در طاهر القلب را بر همین مبنا، صفت مشبیه می‌داند؛ اما چنان‌که گذشت، در جایی دیگر مانند عطشان و بطل را اسم فاعل می‌داند. (۳) قید استحسان در مقابل ضعیف،

التفضیل، لافاده نسبه الحدث الی موصوفها دون افاده الحدوث و خاصیتها انها (التي استحسن فيها ان تضاف لما هو فاعل) بها (فی المعنی) و بعد بیان می‌دارد که فرقی ندارد این صفت، صفت دائمی باشد که انفکاک آن ممکن نباشد، مانند طویل القامه و یا این‌که مانند حسن الوجه، صفاتی باشد که قابل انفکاک باشند و بلکه بعضی مانند طاهر العرض، از صفاتی هستند که می‌روند و می‌آیند. (ازهری، ۲۰۰۶، ج ۲، ص ۴۵)



۱. در شرح این بیت: صفة استحسن جرّ فاعل معنی بها المشبیه اسم الفاعل
۲. صبان در کتاب خود، مفصلا بیان می‌دارد که اسم فاعل لازم که از آن اراده ثبوت شده باشد، جزء صفات مشبیه است (امید است خواننده محترم، التفات به بررسی این اختلاف لفظی، در بخش اسم فاعل و ذیل نظر ملاجانی داشته باشد) و سپس می‌گوید هر چند، جمهور نحات، اضافه اسم فاعل متعدی به فاعلش را ممتنع دانسته‌اند؛ اما بعضی از آن‌ها، به شرطی که از اسم فاعل، اراده ثبوت شده باشد و خوف لبس با اضافه اسم فاعل به مفعولش وجود نداشته باشد، آن را جایز دانسته‌اند و بعضی به شرط قصد ثبوت و حذف مفعول، به خاطر اختصار. (صبان، بی تا، ج ۳، ص ۳)
۳. درباره مراحل اضافه شدن صفت مشبیه به فاعلش، بسیاری از نحات، مراحل را ذکر کرده‌اند که تفصیل آن در کتب مفصل آمده است. هر چند عباس حسن، این مراحل و تعلیل‌ها را نمی‌پذیرد و در

قبح و ممنوع است و همه مثال‌هایی از این دست را از تعریف خارج می‌نماید. (۱)
البته صبان در پاسخ به این اشکال که اضافه فاعلی در برخی از اقسام صفت مشبیه
استحسان ندارد، دو گونه پاسخ ارائه می‌دهد: اولاً، آن که استحسان، مربوط به نوع صفت
مشبیه است و نه تک تک اشخاص آن و دیگر پاسخ نیز آن که استحسان را در مقابل
استقباح قرار می‌دهیم؛ چراکه چنان که صبان بیان می‌دارد قبحی در استعمال ضعیف
وجود ندارد. (صبان، بی تا، ج ۳، ص ۳)

محمد بن محمد بن عبدالله (و ۶۸۶) این تعریف را دور می‌پندارد و از همین رو، این
قید را برای تعریف صفت مشبیه، صالح نمی‌داند. (ابن مالک، بدرالدین محمد بن
محمد، ۵۱۳۶۲ ه. ش، ص ۱۷۲)

در پاسخ به این اشکال، اشمونی بیان می‌دارد که اولاً، فهم استحسان اضافه شدن به
فاعل، امری متوقف بر فهم معنا است و نه دانستن این که این واژه، صفت مشبیه است
یا غیر آن و به این دلیل دور پیش نمی‌آید، ثانیاً، بعضی شعر ابن مالک را به گونه‌ای
دیگری ترجمه کرده و می‌گویند این مطلب، تنها اخبار از یکی از ویژگی‌های صفت
مشبیه است و نه تعریف آن. (۲) (صبان، بی تا، ج ۳، ص ۴)

مرحوم رضی بعد از توضیح تعریف صفت مشبیه از نظر ابن حاجب، می‌گوید که وجود
قید ثبوت (در معنای استمرار و لزوم) را در تعریف صفته مشبیه نپذیرفته است و بیان
می‌دارد که صفت مشبیه به حسب وضع کلمه، نه دلالت بر حدوث دارد و نه دلالت
بر ثبوت؛ بلکه مطلق اتصاف برای آن که بگوییم کلمه‌ای صفت مشبیه است، کافی
است. او البته اضافه می‌نماید که صفت مشبیه، نباید بر حسب وضع کلمه، دلالتی

پایان می‌گوید: «و کل هذا الكلام افتراضی؛ لا تعرفه طوائف العرب؛ اصحاب اللغة». (حسن، عباس،
۵۱۳۶۷ ه. ش، ج ۳، ص ۲۶۹)

۱. مثلاً زید ضارب اخیه که اخ فاعل باشد یا زید کاتب الاب (که قبح است و نه ممنوع) و ...

۲. این گروه، المشبیه اسم الفاعل را مبتدا و استحسان الی آخر را خبر دانسته‌اند.



بر حدوث یا ثبوت داشته باشد؛ بلکه آن چه که از معنای ثبوت فهمیده شده است و آن را گذشتگان، به معنای استمرار و لزوم و دوام در تعریف آورده اند، به خاطر ملازمه ای است عقلی که شاید همین ملازمه، ابن حاجب را به خطا انداخته است. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، صص ۴۳۱ - ۴۳۲)

در «مراح الارواح»، بدون ذکر تعریف خاصی، صرفاً گفته شده که صفت مشبیه بر وزن های فَعِل، فَعُل، فُعِل و ... آمده است. یکی از شارحین در ذیل آن، بیان داشته که فصل جدیدی برای صفت مشبیه، در نظر نگرفته شده؛ چراکه این دو، به گونه ای هستند که انگار صفت مشبیه، بخشی از باب فاعل است. سپس بیان می دارد که صفت مشبیه، جز از ثلاثی مجرد گرفته نمی شود. و سپس به بیان مشابَهت هایی بین صفت مشبیه و اسم فاعل که سبب نام گذاری صفت مشبیه شده است، پرداخته و بیان می دارد که اولاً، در تذکیر و تأنیث و جمع و مثنی و مفرد، فیما بین این دو مشابَهت است و ثانیاً، آن که درباره هر دو، می توان گفت که قیام فعل به آن است. (ابن مسعود، بی تا، ص ۱۳۳ و ۱۳۴)

ابن عقیل ضمن تذکر وجه مشابَهت نخست می گوید: «هر دو به حدی و آن چه قیام حدث به آن است، دلالت دارند. (ابن عقیل، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰)

ناظر الجیش وجه شباهت های دیگری را نیز بیان می دارد که البته بعضی از آن ها، بنابر نظری است که هر صفت مشتق از فعل لازم را صفت مشبیه می داند (که مراد از صفت در این جا، اسم فاعل، صفت مشبیه، اسم مفعول و اسم تفضیل است و نه تمام مشتقات صرفی)، او علاوه بر موارد بالا، می گوید: «هر دوی آن ها ضمیر حمل می کنند و هر دو نیازمند و طالب اسمی در بعدشان هستند». (محمد بن یوسف، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۶۹)

بابتی دو وجه شباهت دیگر را نیز چنین می افزاید که: ۱. هر دو مشتق هستند؛ ۲. هر



دو ما بعد خود را نصب می‌دهند (اسم فاعل متعدی، مفعول خود را نصب می‌دهد و صفت مشبیه، معمول خود را که شبیه به مفعول به خوانده می‌شود، نصب می‌دهد). (بابتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷۴)

شیخ بها در تعریف خود از صفت مشبیه، می‌گوید: «چیزی است که دلالت بر حدث و فاعلش دارد، در حالی که معنای آن، دلالت بر ثبوت دارد». صاحب «حدائق النندیه»، اشکالی را مطرح می‌کند که مشهور آن است که اسم تفضیل، دلالت بر ثبوت دارد و در نتیجه، تعریف شیخ بها مانع نیست و سپس خود پاسخ می‌دهد که شاید شیخ، نظر به این نکته داشته است که دلالت بر حدث، به نحو مطلق و بدون قید دیگری (مثلاً کثرت یا تکرار) است و به واسطه همین مطلب، اسم تفضیل را از تعریف خارج نموده است. (۱) (مدنی، بی‌تا، ص ۵۸۵)

شذا العرف می‌گوید: «صفت مشبیه، لفظی است که از فعل لازم ساخته شده است، برای دلالت بر ثبوت». (حملاوی، بی‌تا، ص ۸۹)

اشکال مذکور بر تعریف «صمدیه» در این جا نیز مطرح است، (۲) با این تفاوت که پاسخی که مدنی به آن اشکال داده است، این جا کارگر نیست. حملاوی سپس بیان می‌دارد با تأمل در صفات مشبیه، دیده می‌شود که سه نوع هستند بعضی از آن‌ها به سرعت به دست آمده و به سرعت نیز از بین می‌روند، مانند فرح و طرب. بعضی از آن‌ها، دوام و پایداری برای ذات خود دارند، مانند آن چه دلالت بر رنگ‌ها و عیوب دارد (۳) و بعضی زائل می‌شوند؛ اما سرعت زوال آن‌ها، آهسته است، مانند الشبع. (حملاوی، بی‌تا، ص ۹۰)

۱. مشابه این مطلب را ملاج‌امی نیز در تعریف اسم فاعل متذکر شده بود.

۲. با دیدی سخت‌گیرانه این تعریف شامل اسم مفعول نیز (بنابر برخی تعارف که دلالت بر حدوث را در اسم مفعول شرط نمی‌دانند) می‌شود.

۳. مثلاً رجل اعور.



عباس حسن می‌گوید صفت مشبّهه، صفتی است مشتق که دلالت دارد بر ۴ چیز: اولاً، دلالت بر معنایی مجرد دارد که به آن وصف گفته می‌شود؛ ثانیاً، موصفی متصف به این وصف شده است (چه آن که آن موصوف شخص یا شی باشد)، به گونه‌ای که وصف بدون آن قیام نمی‌یابد و یا محقق نمی‌شود، مگر درون آن؛ ثالثاً، ثبوت آن معنای مجرد برای آن ذات به شکل ثبوتی عام، در تمامی ازمنهٔ ثلاثه (۱) و رابعاً، ملازمهٔ آن صفت برای موصوف و دوامش برای آن.

روشن است که مورد چهارم، نتیجهٔ معنایی است که او از ثبوت در شرط سوم، ارائه داده است. البته او در ادامه، اضافه می‌نماید که ممکن است که آن صفت ذائل شود (مانند جمال)؛ اما حداقل طول زمانی دارا بودن آن صفت، بیشتر از مدت زمانی است که آن صفت زائل شده است. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه. ش، ج ۳، صص ۲۸۱ - ۲۸۲)

«علوم العربیه» می‌گوید صفت مشبّهه، اسمی که بر وجه اتصاف بر حدث و ذاتی دلالت می‌کند. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶۲) البته چنان که گفته شد «علوم العربیه» بین اسم فاعل و صفت مشبّهه فرقی نمی‌گذارد، مگر در وزن این دو.

یحیی زاده می‌گوید صفت مشبّهه، اسمی است که با وزن خود، دلالت بر چیزی می‌کند که دارای یک حالت یا وصف است.

سامرایی صفت مشبّهه را چیزی می‌داند که دلالت بر دو چیز بکند: لزوم و استمرار، یعنی آن وصف هم صفت ذات شده باشد و هم این که این ملازمه، مداومت و استمرار برای آن ذات داشته باشد. (سامرایی، ۱۴۲۸ ه. ق، ص ۴۲)

«صرف ساده» در تعریف صفت مشبّهه می‌گوید: «الصفة المشبّهه باسم الفاعل اسم مشتق يدل على صفة و صاحبها و ثبوت تلك الصفة له و الغالب فيها ان تكون بمعنى

۱. این نیز معنایی از ثبوت است که در بخش حدوث و ثبوت، توضیح مفصل‌تری دربارهٔ آن، داده خواهد شد.



الفاعل نحو کریم و شجاع و قد تكون بمعنى المفعول نحو علیل ذلیل». (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه. ش، ص ۲۲۱)

احمد البحله معتقد است فاعل نحوی بر دو نوع است: فاعل حقیقی و فاعل غیر حقیقی. فاعل حقیقی، فاعلی است که حقیقتاً فعلی را انجام داده و حادثی از او صادر شده است، مانند ذهب عمرو. در این مثال، حادث ذهاب، حقیقتاً از عمرو صادر شده است؛ اما در فاعل غیر حقیقی، اثری از صدور حادث نیست؛ بلکه فاعلیت آن، تنها بر وجه اتصاف به حادث است، مانند مات الرجل. در این جا، رجل حقیقتاً متصف به صفت موت شده است و نه آن که فعل موت از او سر زده باشد. رابطه اسنادی بین مسند و مسندالیه در جمله، در فعل متعدی، همواره به شکل فعل با فاعل حقیقی است؛ اما در فعل لازم، هر دو صورت ممکن است.

سیبویه نیز به این تفاوت در نوع اسناد بین فعل و فاعل اشاره کرده است. (۱) او صفت مشبّهه را اسم مشتقی می داند که ناظر بر نوع دوم اسناد به فاعل، یعنی بر نحو اتصاف است و اسم فاعل را ناظر بر نوع اول می داند. سپس مثال می زند که در فرح زید عامل حادث، (فرح) خبر خوشحال کننده است و زید، صرفاً متصف به صفت شادی شده است و این در مورد جائع و غَضِب و ... نیز صدق می کند. (احمد البحله، عبدالکریم مصلح، ۲۰۰۸ م، مجله جامعه ذمار للدراسات والبحوث، العدد ۷، ص ۱۵۹)

۳.۳. حدوث (۲) و ثبوت

چنان که در تعاریف (چه تعریف حدی و چه بعضی تعاریف رسمی) روشن شد، یکی

۱. رک: سیرافی، ج ۴، ص ۴۰۰.

۲. خالی از وجه نیست که در ابتدای بحث، بیان شود که ممکن است کسی بگوید چنان که معروف نحات و بلاغیون است، اسم دارای ثبوت است و فعل دارای حدوث، پس چگونه اکنون حدوث را به اسم فاعل نسبت می دهیم؟ پاسخ آن است که در این جا تناقضی نیست، زیرا این دو اقل شرط وحدت اضافه هستند. به عبارت دیگر، ثبوت اسم در برابر حدوث فعل و حدوث اسم فاعل در برابر ثبوت صفت



از قیدهای اساسی در فهم معنای اسم فاعل و صفت مشبیه، بررسی مفهوم حدوث و ثبوت در آینه تعاریف این دو مشتق است. حدوث در کتب لغت، در مقابل قدم قرار گرفته است (زبیدی، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۳، ص ۱۸۹) و به بودن چیزی بعد نبودنش (جوهری، ۱۳۷۶ ه.ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۲، ص ۱۳۱) ترجمه و عبارت حدث شی حدوثا، به تجدد حدوث معنا شده است. (طریحی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج ۲، ص ۲۴۶)؛ اما آن چه که مراد نحات از حدوث و ثبوت بوده است، مختلف می باشد. بعضی از نحات، به تعریف ثبوت و برخی، به تعریف حدوث بسنده کرده اند و برخی، هردو را شرح داده اند. آن چه قطعی است فی ما نحن فیه حدوث و ثبوت در مقابل یکدیگر می باشند. در ادامه، آن چه از بیان نحات به دست رسیده است، ذکر خواهد شد. (۱)

تذکر: نکته مهمی که باید در ابتدا به آن متذکر شد، آن است که سخن ما پیرامون منظر نظر اسم فاعل و صفت مشبیه است، نه حقیقت ذات در این دو نعت. ممکن است شخصی کریم باشد یا حسن باشد؛ اما به او از منظری خاص، حاسن یا کارم گفته شود، بی آن که به حسن و کریم بودن او، خللی وارد شود.

ثبوت صفت مشبیه

برخی از نحات، زمان مندی را دخیل در معنای حدوث و ثبوت دانسته اند. مثلاً برخی ثبوت را به معنای استمرار وصف برای ذات در جمیع ازمنه ثلاثه دانسته اند. (حسن،

عباس، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۳ صص ۲۸۲ - ۳۰۷)

برخی دیگر از نحات، ثبوت صفت مشبیه را به استمرار حدث برای ذات بعد از وقوعش معنا کرده اند. (مدنی، بی تا، ص ۵۸۵)

مدنی بعد از بیان این تعریف، تذکر می دهد که بعضی حدوث را در مقابل قدم گرفته اند

مشبیه، مطرح شده است، نتیجه آن که صفت مشبیه، نسبت به اسم فاعل و اسم نسبت به فعل دارای

ثبوت است. (سامرای، ۱۴۲۸ ه.ق، ص ۴۲)

۱. روشن است مراد، نحاتی است که نظرشان توسط نگارنده بررسی شده است.

که یعنی حدث برای ذات، سابقه عدم داشته باشد. در نتیجه، ثبوت همان قدم و به معنای چیزی خواهد بود که برای ذات، سابقه عدم نداشته باشد، همان گونه که متکلمین آن را تعریف می نمایند.

ابن یعیش معنای ثبوت در صفت مشبیه را چنین می داند که صفت از زمان ماضی استمرار پیدا کرده و تا زمان حال امتداد یافته است. (ابن یعیش، بی تا، ج ۶، ص ۶۸) برخی نیز ذاتا تفاوتی بین ثبوت و حدوث ندیده و اسم فاعل و صفت مشبیه را جز در وزن یکسان دانسته اند. (۱) (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۵۶)

برخی دیگر، مطلق اتصاف ذات به حدث (خالی از زمان یا استمرار) را برای صدق معنای ثبوت کافی دانسته اند. (۲) (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ص ۴۳۱) برخی محققین معاصر نیز معنای تازه ای از حدوث و ثبوت فهم کرده و ملاک تازه ای برای تشخیص ثبوت از حدوث ارائه داده و گفته اند مصادر حدوثی، عبارت هستند از مصادر شدنی و مصادر ثبوتی، عبارت است از مصادر بودن و نه بادوام. (کشمیری، ۱۳۹۵ ه. ش، ج ۲، ص ۱۵۸)

در برابر قول اول، برخی از محققین اشکال کرده اند که صفاتی همچون عطشان و غضبان، صفاتی هستند که نحات به رفت و آمد آن ها در انسان اشاره کرده اند (بطره و یزول) و در عین حال، آن را بدون ثبوت در جمیع ازمنه ثلاثه، صفت مشبیه دانسته اند. در مقابل جواب این اشکال، چنین بیان شده است که انقطاع موقت، ضربه ای به استمرار نمی زند. سپس بیان می دارد مثلاً شخصی که کریم است، اگر یک بار نیز کرامت از او سر نزنند، ضربه ای به استمرار کرم و صفت کرامت برای او نمی زند. همچنین در

۱. برخی نحویون، هر چند این معنا را صریحاً متذکر نشده اند؛ اما بابتی برای صفت مشبیه باز نکرده و درباره آن سخن نگفته اند، مثل ابوحیان در ارتشاف.

۲. چنان که بیان شد رضی قید ثبوت را در تعریف صفت مشبیه نمی پذیرد؛ بلکه قید مطلق اتصاف را به عنوان قید می داند. مطلوب نگارنده از نگاه رضی، ثبوتی است که می توان از نوشته های او برداشت کرد (ثبوت/حمل حکم، ثبت الحدث لذات) و نه ثبوت مصطلح به معنای استمرار.



برابر این اشکال که امثال غضبان و فرح، استمراری برای صاحبشان ندارند، پاسخ داده می‌شود که این صفات، دارای ثبوت تجددی هستند، یعنی آن‌ها همواره ملازم صاحبشان هستند؛ اما گاهی، ظهور در ذات متصف به آن‌ها دارند و گاهی ندارند، مثلاً فرح و غضب همواره همراه ذات متصف به آن‌هاست؛ ولی در زمان‌های خاصی ظاهر می‌شود و گاهی نیز ظهور ندارد. (حسن، عباس، ۱۳۶۷. ه. ش، ج ۳، صص ۲۸۲ و ۲۴۷ و ۳۰۷) چنین به نظر می‌رسد که این مطب چندان مطابقت با وقع امر نداشته باشد؛ چرا که شاید درباره غضب و فرح بتوان چنین سخنی گفت (با فرض آن‌که اجتماع این دو در یک آن، در نفس ممکن باشد)؛ اما درباره صفاتی چون جوعان یا شعبان، نمی‌توان چنین ادعایی کرد که حالت سیری همواره با انسان است؛ اما گاهی ظهور می‌یابد و گاهی ظهوری ندارد! یا درباره صفاتی که رابطه بین آن‌ها، عدم و وجود است، به علت اجتماع نقیضین نمی‌توان چنین سخنی را پذیرفت. به علاوه لغویون عرب نیز از چنین نظری پشتیبانی نمی‌کنند که بتوان به کسی که اکنون احساس گرسنگی دارد، به اعتبار این‌که هر چند اکنون گرسنه است؛ اما در حقیقت سیر نیز می‌باشد و به اعتبار این‌که ظهور ندارد؛ اما وجود دارد گفت شعبان! (۱)

اگر استدلال شود که ملاک، ظهور است، در پاسخ بیان می‌شود که اگر ملاک برای اتصاف صفت مشبّهه، ظهور است، چگونه در هنگام بیان معنا و اتصاف ملاک ظهور، صفت گرفته نشده است؟ به علاوه صفاتی چون قصیر را چگونه در دایره صفات مشبّهه قرار دهیم؟ روشن است که زمانی که مثلاً چوبی شکسته می‌شود و به آن چوب قصیر می‌گویند، قبلاً دارای صفت قصیر نبوده است و شرط زمان ماضی را دارا نمی‌باشد، به علاوه درباره آینده اتصاف صفت چگونه می‌توانیم قضاوت کنیم؟ (مثلاً همین چوب را اگر دوباره شکسته یا بلند کنیم)

۱. مگر بر اساس مجاز (که چنان‌که می‌دانیم اصل در کلام، عدم استفاده از مجاز است).



ممکن است درباره برخی از اشکالات بالا، قول دوم مطرح شود که عبارت باشد از استمرار صفت برای صاحب آن بعد از وقوعش. علاوه بر اشکالاتی که در مثال‌هایی مانند شعبان، بر این تعریف وارد است، مطلب دیگری نیز قابل ذکر است. مرحوم مدنی در «حذائق»، مطلق ثبوت را معنا کرده است و نه ثبوت در صفت مشبیه را. اگر این معنای ثبوت باشد در این صورت، بسیاری از فعل‌ها من الجمله کثیری از فعل‌های دارای معنای صیوروت، دارای معنای ثبوتی می‌شوند که تمامی نحویون، چنین معنایی را که فعل دارای معنای ثبوتی باشد، رد می‌نمایند. به علاوه خود مرحوم مدنی، معتقد است که لم وصول بر سر صفت مشبیه نمی‌آید؛ چراکه دارای معنای ثبوتی است و جمله صله، باید دارای معنای حدوثی باشد و باید فعلیه باشد (بدون استثنا کردن هیچ نوع از فعلی) که تناقض آشکار است؛ زیرا از طرفی، لازم است فعل ثبوتی داشته باشیم و از طرفی، لازم است بر سر این فعل‌ها موصول وارد نشود، در حالی که این مطلب را خود مرحوم مدنی نیز پذیرفته است. (نوروزی، محمد جعفر، ۱۳۹۵ ه.ش، نشریه علوم الباقیه، شماره اول، ص ۳۰) به علاوه به این مطلب که حدث برای ذات، دارای سابقه عدمیت نباشد، همان اشکالاتی که به قول اول وارد بود، وارد می‌شود.

بعید نیست افرادی مانند ابوحیان و ابن عقیل که بخشی برای صفت مشبیه مطرح نکرده‌اند، جزء افرادی باشند که تفاوت بین اسم فاعل و صفت مشبیه را آن قدر زیاد نمی‌دانسته‌اند که دو باب جداگانه برای آن باز کنند؛ بلکه صفت مشبیه را نوعی از اسماء فاعل دانسته‌اند.^۱ بررسی عمل نحوی و تأثیر این تعریف در حدود عمل اسم فاعل و تقسیم‌بندی‌های این موضوع مفصل است که بیان آن در این مجال نمی‌گنجد. احتمالاً تقسیم‌بندی‌هایی که توسط سیرافی و ابوعلی فارسی، در تقسیم اسم فاعل،

۱. حال اسماء فاعل، دو نوع حدوثی و ثبوتی دارند. (همچنان که فیومی اشاره کرده است، زمانی که بخواهند اراده ثبوت بکنند به ... عدل می‌کنند).

به دو بخش عامل و غیرعامل شده‌اند نیز اشاره به همین مطلب باشد. به نظر می‌رسد کوفیون به این امر توجه داشته و با توجه به مشابهات زیاد اسم فاعل و صفت مشبیه، صفت مشبیه را نوعی اسم فاعل می‌دانسته‌اند، چنان‌که اقوال ایشان در بخش تعریف، مفصلاً مورد بررسی قرار گرفت. (نمر موقده، سمیر محمد عزیز ۱۴۳۰ ه. ق)، الصفه المشبیه و مبالغه اسم الفاعل فی القرآن الکریم در اسه الصرفیه-نحویه-دلالیه، رساله دکتورا، چاپ نشده، جامعه عین الشمس، ص ۱۳۹)

برخی از محققین معاصر نیز این قول را اتخاذ کرده‌اند و صفت مشبیه را نوعی اسم فاعل دانسته و برای تشخیص، وزن را ملاک قرار داده، حدوث و ثبوت را ذیل عنوان اصل و فرع تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند ثبوت در صفت مشبیه و حدوث در اسم فاعل، اصل هستند و امر طارئ در صفت مشبیه، حدوث می‌باشد. آن‌ها امثال عطشان و صعق را صفات مشبیه حدوثی می‌دانند. (نمر موقده، سمیر محمد عزیز ۱۴۳۰ ه. ق)، الصفه المشبیه و مبالغه اسم الفاعل فی القرآن الکریم در اسه الصرفیه-نحویه-دلالیه، رساله دکتورا، چاپ نشده، جامعه عین الشمس، ص ۱۳۹)

سوالی که می‌توان از قائلان به این قول پرسید، آن است که صفات مشبیه‌ای مانند ذلیل که معنای مفعولی دارند، نمی‌توانند تحت بابی یکسان با اسم فاعل قرار بگیرند؛ چراکه فعلی از آن‌ها واقع نشده است. ممکن است بتوان در پاسخ، چنین بیان کرد که صفات مشبیه در معنای مفعولی نیز ذیل باب اسم مفعول، مورد بررسی خواهند بود یا آن‌که گفته شود بنابر این‌که اصل در صفت مشبیه، معنای فاعلی است، توحید باب صورت گرفته است و در صفات مشبیه با معنای مفعولی امری طارئ و خلاف اصل رخ داده است. بیان مرحوم رضی را مدنی در «فرائد البهیئه» (کتاب متأخر خود) پذیرفته است. (محمدعلی، بی‌تا، ص ۳۳۷)

رضی برای صفت مشبیه، مطلق حمل و اتصاف را کافی دانسته است. (رضی الدین





استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۷؛ رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ص ۴۳۱) رضی سپس می‌گوید که اگر قصد حدوث باشد، در این حالت، از صیغه صفت مشببه به صیغه اسم فاعل عدل می‌شود، مثلاً با قصد حدوث و نه اتصاف و حمل از صفت کرم می‌گوییم کارم غذا یا برای حسن می‌گوییم حاسن بالامس. رضی خالی بودن وضع کلمه از حدوث را نیز شرط دانسته و می‌گوید صفت مشببه، موضوعی برای هیچ‌کدام از ثبوت و حدوث نیست. البحله در دفاع از نظریه خویش، در باب صفت مشببه و اسم فاعل، اشکال می‌نماید که سیبویه و ... متذکر کلماتی چون حاسن و کارم نشده‌اند و شواهد کافی بر استعمال عرب وجود ندارد. (احمد البحله، عبدالکریم مصلح، ۲۰۰۸ م، مجله جامعه دمار للدراسات والبحوث، العدد ۷، ص ۱۵۹)؛ اما بر مبنای تقسیم‌بندی که او درباره نوع اسناد افعال ارائه می‌دهد، د عطش در دسته افعالی چون کرم و حسن قرار می‌گیرد، در حالی که عاطش را خلیل در «العین»، گزارش نموده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ ه. ق، ج ۱، ص ۲۴۳) همچنین شاهدی از شعر عرب نیز در این مطلب حداقل ایجاد تشکیک می‌کند. (۱) از سوی دیگر، علی بن اسماعیل (متولد ۳۹۸ ه. ق) نیز حاسن را از قول لحيانی، (۲) ضبط نموده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۳، ص ۱۹۷) و این جدا از آن است که فراء نه به عنوان تحلیل؛ بلکه به عنوان استعمال عرب می‌گوید: «يقولون هذا سيد قومه و ما هو بسائدهم عن قليل فيقولون بسائد (۳) هم و سيدهم و كذلك يفعلون في كل نعت مثل طمع يقال طمع اذا وصف بالطمع و يقال هو طامع (۴) ان يصيب

۱. وانی الی تلك الموارد عاطش/ و ان البن القلب المشوق و اعسلا (ابو الخطاب عمر بن حسن اندلسی، ۱۹۵۵ م، ج ۱، ص ۲۳۶).

۲. متوفی ۲۲۰ ه. ق.

۳. دعبل نیز در شعری می‌گوید: «للکرم العالی و للمحامد/ بنیان من قاد ساد کل سائد». رک: وصایا الملوک و ابناء الملوک من ولد قحطان بن هود، دعبل بن علی الخزایی، بی‌تا، بی‌نا، ص ۴۰).

۴. برای استعمال طامع، به عنوان مثال رک: جمهره اشعار العرب، ابوزید محمد بن ابی الخطاب القرشی، نهضه المصر للطباعة و النشر و التوزیع، ص ۵۷: (فانی طامع. .) و رک: کلیله و دمنه، عبدالله بن مقفع، المطبعة الامیریة بیولاق، ۱۹۳۶ م، ص ۲۰۳: (فان رینا امره. .) و رک: التاج فی اخلاق الملکوک، عمرو بن



منک خیرا و یقولون هو سکران اذا کان فی سکره و ما هو ساکر (۱) عن کثره الشراب». کشمیری در «صرف کاربردی»، در توضیح مطلب می‌گوید: ذهن بسته به شرایط متفاوت، یک مصدر و حدث را به دو نحو، می‌تواند لحاظ کند: گاهی، به لحاظ شدن و وقوع بعد العدم و گاهی، به شکل صفتی درونی و خصلتی ذاتی. سپس می‌افزاید که هر حدثی این قابلیت را دارد و این از اعتبارات ذهن انسان است. مثلاً زدن دلالت بر تولید یک عمل و انجام دادن یک حدث دارد؛ ولی زننده بودن، دلالتی بر تولید عمل ندارد؛ بلکه بیانگر یک حالت درونی است. حال اگر بخواهیم صدور حدثی را به ذاتی نسبت دهیم و آن حدث از نوع اول باشد، از اسم فاعل، اگر از نوع دوم باشد، از صفت مشبّه استفاده می‌کنیم. بر این مبنا می‌گوید افعالی که وقوع بر غیر دارند حدوثی هستند و افعال لازم که در تعریف صفت مشبّه، به عنوان مبدأ اشتقاق آن ذکر شده‌اند، بیشتر دلالت بر خصلت‌های درونی و بودنی دارد. بر همین مبنا، می‌گوید استمرار، جایی در تعریف صفت مشبّه ندارد و می‌تواند دارا یا بدون استمرار باشد. حال اگر اشکال شود چنان‌که می‌دانیم برخی افعال متعدی، دارای صفات مشبّه هستند، پاسخ این‌گونه خواهد بود که چنان‌که بیان شد هر حدثی را می‌توان به دو گونه لحاظ کرد، هر چند وضع اولیه در افعال متعدی، حدوثی است؛ اما می‌توان بنابر نیاز، حالت بودنی آن‌ها را در نظر گرفت. او بحث را به بررسی هویت مصدر منتقل می‌نماید و سپس در تأیید نظر خود، دلائلی نیز از جمله استقراء بیان می‌دارد. از جمله دیگر دلائل او، آن است که با تتبع در ابواب مزید، به این نتیجه می‌رسیم که عرب این مصادر را به نحو شدنی، لحاظ کرده است و از این روست که این ابواب اسم فاعل با استعمال فراوان دارند؛ اما صفت مشبّه‌ای از آن‌ها ساخته نشده و اگر ندرتا نیازی به صفت مشبّه از آن‌ها بوده است، از همان اسم فاعلشان استفاده شده است. (کشمیری، ۱۳۹۵، ش، ج ۲، صص ۱۵۸ - ۱۶۱)

بحر بن محبوب، المطبعة الاميرية، ۱۹۱۴م، ص ۸۷: (و من حق ذلک ان ...).

۱. برای ساکر، به عنوان مثال رک: الوحشیات و هو الحماسه الصغری، حبیب بن اوس بن حارث طائی، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص ۱۳۰: (یظّل لها الالسی امیما کانه/نزیف هراقت لبه الخمر ساکر).



حدوث اسم فاعل

زمانی که معنای ثبوت روشن شد، خود به خود معنای حدوث نیز روشن خواهد بود. علما، ثبوت را در مقابل حدوث قرار داده‌اند و هر کدام، به حسب آن چه از ثبوت در صفت مشبیه ارائه داده‌اند، حدوث اسم فاعل را معنا کرده‌اند. به عنوان مثال، برخی حدوث را به معنای چیزی گرفته‌اند که نه تنها استمرار کامل ندارد؛ بلکه حتی حالت استمرار ناقص به حدی که بتوان به آن شبهه دائم گفت را نیز دارا نمی‌باشد و بلکه از اموری است که دارای حالت ناپایدار و گذرا هستند و شامل زمان ماضی نمی‌شود. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۳، ص ۲۳۸)

برخی دیگر معتقدند که حدوث در اسم فاعل، به معنای وجود بعد العدم است، یعنی برای آن ذات، از حیث این صفت، سابقه عدمیت باشد و لازم است در یکی از زمان‌های سه‌گانه باشد و نه همه آن‌ها. (مدنی، بی‌تا، ص ۵۸۵) مسئله‌ای که در این جا، می‌توان به آن اشاره کرد، آن است که صفت مشبیه نیز می‌تواند وجودی بعد از سابقه عدمیت باشد. ملازمت کرم با کریم، الزاما قدیم و بلاسابقه عدم نیست و همچنین است در عطشان و جوعان. برخی شرط وقوع در یکی از ازمئه ثلاثه و نه هیچ دوتای از آن‌ها را در معنای حدوث ذکر کرده‌اند. (عبد الرحمن بن احمد، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۹) مدنی در ادامه بیان خود، نظر برخی محققین را نیز چنین بیان می‌کند که برخی دیگر، حدوث را عدم استمرار حدث برای ذات بعد از وقوع حدث دانسته‌اند. (مدنی، بی‌تا، ص ۵۸۵) در مسئله حدوث و ثبوت، همواره صفاتی چون دائم و خالد، محل اختلاف و اشکال نحویون بوده است. حدوث در هیچ‌کدام یک از تفاسیر نحویون، نمی‌تواند در این مثال‌ها صدق کند. (۱) در پاسخ، برخی نحویان گفته‌اند که حدوث در اسم فاعل، امری است غالبی و نه همیشگی و این نوع از اسم‌های فاعل، جزء موارد قلیل هستند. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۳، ص ۲۳۸)



۱. مگر در یک صورت که فی المثل بگوییم خالد اسم فاعل ماضی است و به معنای آن‌که خلود، در زمانی در گذشته واقع شده است و خاصیت خلود، آن است که ادامه دارد.



برخی دیگر نیز گفته‌اند که معنایی مثل دوام، یک‌بار حادث شده است و این موافق معنای حدوثی اسم فاعل است و در نهایت، برخی گفته‌اند که این دوام و ثبوت (و استقراری) که در این صیغه‌ها دیده می‌شود، نه مدلول صیغه و بلکه مدلول ماده و معنا است. این قول مختار مدنی، در حدائق نیز می‌باشد. (مدنی، بی‌تا، ص ۵۸۵) دربارهٔ صفات خداوند متعال نیز همین اشکال مطرح شده است که در پاسخ گفته‌اند، این صفات دلالت بر صفتی حدوثی ندارد؛ بلکه دلالت بر ثبوت دارد؛ چراکه مناسب شأن، خداوند جل جلاله نیست که صفتش عارض و غیرثبوتی باشد. (۱) (حسن، عباس، ۱۳۶۷ه.ش، ج ۳، ص ۲۳۸) مدنی مجدداً تأکید می‌کند که این معنا را ما از صیغه دریافت نکرده‌ایم (نه از لفظ و نه از هیئت ماده)؛ بلکه این از علم به این مطلب آمده است که هر صفتی که تعلق به خداوند جل جلاله دارد، برای او ثبوت و استمرار دارد. (مدنی، بی‌تا، ص ۵۸۵) (۲) در نهایت، دربارهٔ تحلیل اضافه شدن برخی نام‌های الهی به مابعدش در قرآن نیز مطالب مختلفی در کتب مفصل بیان شده است. (۳)

۱. هر چند ممکن است این بیان نیز گفته شود که لزومی ندارد زمانی که از اسم فاعل استفاده می‌شود، صفت خداوند تبارک و تعالی، عارض و غیر دائمی باشد؛ بلکه با توجه به تذکر ابتدای این بخش ممکن است متکلم از منظر نظری اسم فاعل بیاورد، بی‌آن‌که آسیبی به ثبوت صفت برای خدای تبارک و تعالی برساند. فی المثل هر چند او ملک است و ملکیت صفت لایزال اوست؛ ولی می‌توانیم، خصوصاً با عنایت به بیان عسگری بگوییم زمانی که گفته می‌شود مالک یوم الدین ناظر به معنای ملکیت او بر این روز خاص می‌باشد، بی‌آن‌که به صفت ملک برای او آسیبی برسد. (به عبارت دیگر، مالک یوم الدین مصداقی از صفت ملک برای اوست).

۲. در این جا اختلافی بر سر نام‌گذاری این‌گونه اسما چنان‌که در بخش تعاریف نیز اشاراتی شد، وجود دارد که اختلاف بر سر لفظ است. این اختلاف لفظی، همچنین در جایی که از وزن اسم مفعول ارادهٔ ثبوت می‌شود و ... نیز تکرار می‌شود.

۳. رک: رضی الدین استرآبادی، شرح الرضی علی الکافی، ج ۲، صص ۲۱۹-۲۲۱؛ مدنی، حدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیه، صص ۵۸۷-۵۸۸.

۳.۴. زمان

آن چه که در ابتدا، باید ذکر شود، آن است که چنان که می دانیم، در تعریف اسم گفته اند که دلالت بر معنایی مستقل بدون اقتران با زمان دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه. ش، ص ۱۹۷) این از مطالب مشهور نزد نحّات است، پس نه صفت مشبّهه و نه اسم فاعل، نباید از حیث اسم بودنشان، دلالت بر زمانی داشته باشند، چنان که رضی نیز بیان می دارد که دلالت بر ثبوت و حدوث (در معنایی که ابن حاجب آن را فهم کرده است)، در وضع صفت مشبّهه وجود ندارد.

آن چه از زمان، در ارتباط با این دو صفت دیده می شود، به خاطر اتصالی است که با حدث دارند؛ چراکه چاره ای برای حدث نیست، مگر آن که در زمانی واقع شود و یا در زمانی متصف به ذاتی شود و زمان نه از خود اسم؛ بلکه ظاهراً از قرائنی دیگر به دست می آید. به عبارت دیگر، دلالت آن ها بر زمان، دلالتی نحوی است و نه صرفی. (رشید، ۲۰۰۸ م، ص ۵۵) در نتیجه، این مطلب در حد اشاره ای کوتاه، ذکر و از آن عبور می شود.

زمان اسم فاعل

چنان چه ذکر شد، زمان اسم فاعل نه برآمده از خود اسم؛ بلکه برآمده از آن است که حدث آن، لابد در بستر زمان رخ می دهد. این زمان نه از خود اسم؛ بلکه از قرائنی دیگر فهمیده می شود. (۱) ابراهیم سامرایی نیز بیان می کند که شواهدی که ما از لغت عرب به دست آورده ایم، اشاره ای به این مطلب که اسم فاعل، دلالتی بر هیچ یک از ازمئه ثلاثه



۱. زمان اسم فاعل در مسئله عمل آن نیز مطرح می شود که مشهور نحّات، آن است که یکی از شروط عمل نصبی اسم فاعل (بدون ال)، عدم اختصاص به ماضی؛ بلکه برای حال یا استقبال بودن آن است. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ۴۱۶) مدنی درباره آیه کلبهم باسط ذراعیه که یکی از موارد استناد کوفیان برای عمل در حالت ماضی آن است، می گوید این حکایت زمان حالی در ماضی است. (مدنی، بی تا، ص ۵۸۴) در مقابل، بیان شده است که این مطلب بر سیاق مجاز است و اصل، بر آن است که مجاز نباشد و در مقابل، قرینه هایی اقامه شده است که چنین مجازی (حکایت حال ماضی)، بارها در قرآن به کار رفته است. به هر حال، برای تفصیل مطلب، باید به کتب مطول در نحو مراجعه شود.



دارد، ندارد. (سامرایی، ۱۴۰۳.ق، ص ۳۵) اختلاف نحات بر سر زمان اسم فاعل، در بسیاری مواقع، به معنایی که از ثبوت و حدوث فهم کرده‌اند، برمی‌گردد. به هر حال، تقریباً نحات بر این اتفاق نظر دارند که اسم فاعل، می‌تواند در هر کدام از زمان‌های سه‌گانه واقع شده باشد. ابراهیم سامرایی بحث را این‌گونه جمع‌بندی می‌نماید که اسم فاعل، دلالت بر حال یا استقبال دارد، اگر قرینه‌ای ما را نسبت به آن هدایت کند و همچنین است درباره‌ی زمان ماضی. (سامرایی، ۱۴۰۳.ق، ص ۳۵)

زمان صفت مشبیه

زمان صفت مشبیه، از مباحثی است که درباره‌ی آن، بین نحات اختلاف است. (۱) چنان‌چه در بخش ثبوت صفت مشبیه گذشت، بعضی، آن را دال بر ماضی (سیرافی و ابن سراج)؛ برخی، دال بر حال (ابن سراج، فارسی و ابو حیان)، (اندلسی، ابوحیان، ۱۴۱۸.ق، ص ۲۳۴۸)؛ برخی، دال بر ماضی قریب و حال (ابن یعیش)؛ برخی، دال بر جمیع ازمئه سه‌گانه (ابن حاجب و عباس حسن) و برخی، دال بر حال و آینده (بنابر نظری که ثبوت را به معنای استمرار اثر حدث برای ذات بعد از وقوع حدث می‌داند) می‌انگارند. در برخی کتب مفصل، وجه جمع‌هایی برای این اقوال، بیان شده است. (۲) چنان‌که بیان آن گذشت، مرحوم رضی، آن را خالی از دلالت بر زمان می‌داند و ظهور صفت مشبیه بر استمرار را ظهوری عقلی و نه دلالتی وضعی از وزن صفت مشبیه می‌داند. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴.ش، ج ۳، ص ۴۳۱) صبان نیز به همین مطلب اشاره می‌کند و اضافه می‌نماید که البته اصل بر ثبوت و دوام است. (۳) (صبان، بی‌تا، ج ۳، ص ۵)

۱. هر چند که مبحث زمان، بیشتر مناسب این مقام بود؛ اما از طرح بخشی از مباحث مربوط به آن، در بخش حدوث و ثبوت، چاره‌ای وجود نداشت.

۲. مثلاً رک: سیوطی، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، دار احیاء التراث العربی، ج ۳، صص ۴۸ - ۴۹.

۳. زیرا صفات مشبیه، غالباً خلقی هستند.

اشتقاق

چنان‌که می‌دانیم مشتق عبارت است از اسمی که از فعل اشتقاق یافته است. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه. ش، ص ۲۱۵)

۴.۱. اسم فاعل

در بیان اسم فاعل، گذشت که ابن حاجب، آن را مشتق از فعل می‌داند. رضی در ادامه می‌گوید مشتق از فعل یا مصدر؛ چراکه مصدر اصل فعل است، البته چنان‌که در کتب مفصل، بحث آن ذکر شده است، اختلافی بر سر مبداء اشتقاق فعل در میان نحّات وجود دارد که این مجال را جایگاه تفصیل آن نیست. (۱) برخی کتب، آن را مشتق از فعل مضارع معلوم دانسته‌اند. (ابوحیان، ۱۳۸۴ ه. ش، ص ۱۹۸)؛ (۲) اما در این باب، مسئله‌ای ریشه‌ای‌تر وجود دارد که بیان آن پرداخته خواهد شد.

اسم فاعل بین اسم و فعل (۳)

بنای صرفی که آن را تحت عنوان اسم فاعل می‌شناسیم، موضع اختلاف بین بصریون و بعضی از کوفیون است. بصریان این بنا را (چنان‌که مشهور است) اسم دانسته و

۱. اجمال آن‌که کوفیان فعل ماضی معلوم را مبداء اشتقاق فعل می‌دانند. بصریان، مصدر را مبداء اشتقاق فعل دانسته و برخی، بین ثلاثی مجرد و مزید تفاوت قائل شده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه. ش، ص ۱۵۱) برخی نیز برخلاف مشهور، اصل مبداء مشتقات را نه مصدر و نه فعل؛ بلکه حروف هیئت دانسته‌اند. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۴۵)

۲. نکته دیگر در زمینه اشتقاق، آن است که عرب، اعداد از دو (الثانی) تا ده (العشر) را از عدد می‌گیرد، به آن گونه‌ای که اسم فاعل را از فعل مشتق می‌سازد. در این هنگام، حکم این عدد، همچون حکم اسم فاعل خواهد بود و به عنوان صفت برای ماقبلش جریان می‌یابد و اگر موصوف، مذکر باشد به شکل مذکر و اگر مؤنث باشد، به شکل مؤنث می‌آید و بر این مبنا، به مردی که همراه او، دو مرد و به زنی که همراه او، دو زن هستند، گفته می‌شود: هذا ثالث ثلاثة و هذه ثلاثة ثلاث. (خدایچه اسر، محمدعلی، ۲۰۱۰ م، جامعه ام درمان الاسلامیه، ص ۶۸)

۳. این مطلب، مبحثی است که نتایج آن و بخش عمده‌ای از استدلالات دو طرف درباره آن، کاملاً مرتبط با علم نحو است و به همین جهت، در حد اشاره در این مقاله، بیان خواهد شد.





در نتیجه، برای عمل آن شروطی قرار داده‌اند؛ چراکه اصل در عمل با فعل است و نه با اسم. این مطلب را اولاً، از تعاریف آنان که آن را با قید مشتق یا اسم آغاز کرده‌اند، می‌توان دریافت کرد و ثانیاً، ایشان در تقسیم فعل، نامی از چیزی که دلالت بر اسم فاعل کند، نبرده‌اند (۱) و اگر نیز سخنی از فعل دائم رانده‌اند، منظورشان آن چه که کوفیان از آن قصد کرده است، نبوده است. زجاجی می‌گوید: «الافعال ثلاثة فعل ماض و فعل مستقبل و فعل فی الحال یسمی الدائم، فالماضی ما حسن فیه امس و هو مبنی علی الفتح ابدا ... و المستقبل ما حسن فیه غدا و کانت فی اوله احدی الزوائد ...؛ و اما فعل الحال فلا فرق بینه و بین المستقبل فی اللفظ ...»؛ (الزجاجی، ۵۱۴۰۴، ق، ص ۷) ولی برخی کوفیان ظاهراً آن را فعل دانسته و از آن جا که آن را فعل می‌دانند، برای عمل کردنش، قائل به هیچ شرطی نمی‌شوند. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که کوفیان فعل امر را از اقسام فعل نمی‌دانند، بنابر آن که اصل آن، فعل مضارع است. (ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۴) فراء که از شاخص‌ترین کوفیان است در نحو، مدخل را ذیل عنوان فعل جای می‌دهد و با اشتراط عامل بودن برای فعل دائم شدن می‌گوید: «و اذا کان الفعل یقع علی شیئین مختلفین مثل کسوتک الثوب و ادخلتک الدار فابدا باضافه الفعل الی رجل فتقول هوی کاسی عبدالله ثوبا و مدخله الدار و یجوز هوی کاسی الثوب عبدالله و مدخل الدار زیدا، جاز ذلک لان الفعل قد یأخذ الدار کاخذه عبدالله فتقول ادخلت الدار و کسوت الثوب». (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۹)

سامرایی نیز به این نکته اشاره می‌کند که کوفیان، اسم فاعل را به فعل دائم می‌خوانده‌اند. (سامرایی، ۵۱۴۲۸ق، ص ۴۱) سامرایی در کتاب «الزمن النحوی»، به بیان این نظر

۱. مثلاً در «مفصل»، زمخشری می‌گوید: «لما کانت الافعال مساوقه للزمان و الزمان من مقومات الفعال توجد عند وجوده و تنعدم عن عدمه انقسمت باقسام الزمان و لما کان الزمان ثلاثة ماض و حاضر و مستقبل کانت الافعال کذلک ماض و مستقبل و حاضر». (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۷، ص ۴)
یا سیوطی در جمع الهوامع می‌گوید: «الفعل ثلاثة أقسام خلافاً للكوفيين في قولهم قسما، و جعلهم الأمر مقطوعاً من المضارع». (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳)



می‌پردازد و بیان می‌دارد که برای ما فهم نشد که چرا فراء به این بنا فعل دائم گفته است، در حالی که لفظ دائم، به دوام و استمرار اشاره دارد، در حالی که آن چه به ما از لغت تنزیل رسیده است، دلالتی بر این مبنا ندارد؛ بلکه دلالت بر تعیین زمان آن، بین حال و استقبال و ماضی با وجود قرینه‌ها می‌کند. (سامرای، ۱۴۰۳، ص ۳۵) به هر حال، چنین به نظر می‌رسد که بصریان بنابر آن که این بنا علامات و اعراب اسم را می‌پذیرد، آن را جزء اسماء و کوفیان با عنایت به معنای حدوثی، آن را جزء افعال دانسته‌اند که منشاء اختلافاتی نحوی در تحلیل آیاتی چون آیه ۲۸ سوره مبارکه کهف شده است که در کتب مفصل، ذکر آن رفته است.

۴.۲. صفت مشبّهه

مطالبی که درباره اصل اشتقاق در مشتقات، در اشتقاق اسم فاعل گذشت، در این جا نیز صادق است؛ اما از آن جا که در تعریف صفت مشبّهه، بنابر نزدیک‌ترین اشتقاق گفته شده است که مشتق از فعل ثلاثی مجرد لازم است، (۱) در توجیه این مطلب، اختلافی بین نحّات شکل گرفته است که بیان آن می‌پردازیم.

برخی اشتقاق صفت مشبّهه از فعل را بر حسب وضع یا قصد (ازهری، ج ۲، ص ۴۸) یا نقل (مدنی، بی‌تا، ص ۵۹۴) ذکر کرده‌اند. سپس در توضیح، گفته‌اند که آن چه بر حسب وضع، از فعل لازم اشتقاق یافته است، همچون صعب و حسن است که در حقیقت، فعل‌های حسب و صعب ثلاثی مجرد لازم می‌باشند. آن چه بر حسب نقل است، همچون رحمان و رحیم است که هر دو صفت مشبّهه می‌باشند. ایشان تبیین

۱. چنان چه بیان آن، در بخش تعریف گذشت، ظاهراً این قید، از جهت غلبه است و نگارنده این سطور، نمی‌داند که دلیل تأکید علمای نحو بر این موضوع و ناچاری از ارائه توضیحاتی، چنان‌که خواهد آمد، چیست.



می‌نمایند که رحم (مکسور الحاء)، ابتداء به فعل رحم (مضوم الهاء) (۱) تبدیل شده و سپس از آن، صفت مشبّهه ساخته شده است و وضعاً همچون ضارب الالب و مضرب العبد که اسم‌های فاعل و مفعولی هستند که از آن‌ها، ارادهٔ ثبوت شده است. (مدنی، بی‌تا، ص ۵۹۴)

فیومی دربارهٔ وزن‌هایی چون طاهر، نوع دیگری را نیز بیان می‌کند. او بیان می‌دارد که فعل طهر هم به ضم و هم به فتح هاء، ضبط شده است. ابتدائاً طاهر از مفتوح الهاء اشتقاق یافت؛ اما به‌خاطر شباهت این دو طاهر، به‌عنوان مشتق از مضوم الهاء، استعمال شده است. (احمد بن محمد، ۱۴۱۴ ه.ق، ص ۶۹۰)

صوغ و صیاغ

۵.۱. اسم فاعل

شیوهٔ ساخت از ثلاثی مجرد و غیر آن و تصریف اسم فاعل، در سه بخش بررسی خواهد شد:

ثلاثی مجرد

بر مبنای همان اختلافاتی که در بخش تعریف اسم فاعل بیان شد، میان علمای ادبیات، دربارهٔ صیغهٔ اسم فاعل اختلاف می‌باشد. برخی، وزن آن از ثلاثی مجرد را به نحو قیاس شایع، بر وزن فاعل می‌دانند. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۴۱۳) هر چند که گفته شده است، گاهی بر وزن اسم مفعول نیز می‌آید؛ (۲) اما گروه دیگر، چون ابن عقیل و ابوحنیان اعتقادی دیگر داشته و برای هر یک از ابواب، اسم

۱. چنان‌که می‌دانیم افعال باب فُعْل همگی لازم هستند، پس کافی است که فعل باب‌های دیگر منتقل به این باب شود و بعد از آن، صیغهٔ صفت مشبّهه ساخته شود.

۲. رضی این مطلب را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «قیل: یكون اسم الفاعل بوزن المفعول، كقوله تعالى: «إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا» أي آتيا، و الأولى أنه من أتيت الأمر أي فعلته، فالمعنى: أنه كان وعده مفعولا، كما في الآية الأخرى».



فاعل فروعی تنظیم کرده و به بیان وزن های آن از آن پرداخته اند. مثلاً گفته اند که از وزن فعل (مفتوح العین) چه لازم و چه متعدی و همچنین اسم فاعل از فعل (مکسور العین) متعدی، غالباً بر وزن فاعل می آید، هر چند که مواردی نادر، همچون طاب فهو طیب (بر وزن فاعیل)، شاخ فهو شیخ (بر وزن فعل) و شاب فهو اشیب (بر وزن افعیل) نیز شنیده شده است. همچنین گفته اند اسم فاعل از فعل (مکسور العین) غیر متعدی، غالباً بر یکی از وزن های فعل (مکسور العین) یا فعلاًن یا افعلاًن می آید. (مثال: بطر فهو بطر، عطش فهو عطشان، سود فهو اسود) سپس تبیین کرده اند که اسم فاعل از مضموم العین، نادراً بر وزن فاعل می آید؛ بلکه بیشتر بر وزن فعل (مکسور العین) و فاعیل (مثلاً ضخم و یضخم فهو ضخیم و جمل یجمل فهو جمیل) می آید. (ابن عقیل، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۵) برخی دیگر، گفته اند که از فعل (مفتوح العین) چه لازم و چه متعدی و از فعل (مکسور العین) متعدی، قیاساً بر وزن فاعل می آید و در سایر موارد، سماعی است. (الحدیثی، ۱۹۶۵م، ص ۲۹۵) (۱)

غیر ثلاثی مجرد (۲)

در صیغه های غیر ثلاثی مجرد آن، تقریباً اختلافی نیست؛ بلکه مشهور است که اسم فاعل از غیر ثلاثی مجرد از مضارع معلوم فعل ساخته می شود. به این شکل که به جای حرف مضارعه، یک میم مضمومه قرار داده شده و ماقبل آخر، در صورتی که مکسور نباشد، مکسور می گردد. (۳) البته در این میان، شواذی نیز وجود دارند. مثلاً، گاهی اسم فاعل باب افعال بر وزن فاعل می آید (مثلاً اورس فهو وارس)، (ابن جنی، بی تا، ج ۳، ص

۱. برای توضیحات مفصل در این مسئل، مراجعه به «مصباح المنیر»، می تواند مفید باشد. رک: احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص...
۲. برای دیدن لیست فهرست وار تمامی اسم های فاعلی که از غیر ثلاثی مجرد در ادبیات عرب کاربرد دارد، رک: (اسمر، بی تا، صص ۱۲۵ - ۱۲۸).
۳. اگر حرف ماقبل آخر الف بود، کسره نمی پذیرد تعذراً و باقی می ماند (اختار یختار فهو مختار). (یعقوب، ۱۳۶۷ه.ش، ص ۶۷)



۲۷) یا آن که گاهی مفعّل (از افعّل یفعّل افعال) را با ضمّ عین، به خاطر تبعیت از میم یا با کسر میم، به خاطر تناسب با عین استفاده می‌کنند و حتی گاهی کفایت می‌شود از مفعّل به واسطه مفعّل. (مثلاً اسهّب فهو مسهّب)، (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ص ۴۱۳)

برخی ساختن اسم فاعل بنابر قیاس از این موارد را نیز جایز دانسته‌اند. هر چند که گفته‌اند اکتفا به مسموع بهتر است. (یعقوب، ۱۳۶۷ ه. ش، ص ۶۷) همچنین گفته شده است فعیل نیز می‌تواند به معنای فاعل بیاید و برای آن مثال قدیر به معنای قادر زده شده است. (۱) (حملاوی، بی‌تا، ص ۸۵) (۲)

درباره آن مطلب که چرا حرف میم از میان حروف برگزیده شد، گفته‌اند که علت تعذر، حروف عله (۳) (زیرا واو به اول کلمه اضافه نمی‌شود و در اضافه شدن الف و یا، خوف التباس بوده است) و نزدیکی میم به واو، از جهت شفه بودن این دو است. (ابن مسعود، بی‌تا، ص ۱۴۳)

تصریف

برای اسم فاعل، ۶ صیغه در ادبیات عرب شناخته شده است:

۱. مفرد مذکر (که آن چه درباره شیوه ساخت اسم فاعل گفتیم، همه درباره این صیغه بود)، مثل: کاتب؛

۲. مثنای مذکر که از اضافه شدن الف و نون و فتح لام الفعل مفرد مذکر ساخته می‌شود،

۱. تفاوت قدیر و قادر در بیان «الفروق اللغه»، در بخش ثبوت صفت مشابه بیان شد و این جا به جهت رعایت ذکر اقوال، این مطلب ذکر شد.

۲. از نکات ظریف آن که بیشترین استعمال اسم فاعل (بنابر نظری که شرط حدوث را مربوط به وضع می‌داند و نه ماده) در قرآن کریم، بر وزن فاعل و مفعّل و کمترین آن‌ها بر وزن مفعّل است. (ابوالفضل سجادی و زهرا شیخ حسینی، دلالات اُبنیة الصفة المشبهة و اسم الفاعل فی القرآن، ۱۴۳۷، ص ۲۷۹)

۳. شاید علت آن که اصل اضافه شدن حرف عله، فرض گرفته شده است، آن باشد که چنان که می‌دانیم حروف عله اخف حروف هستند. (کشمیری، ۱۳۹۵ ه. ش، ج ۱، ص ۳۱۱).



مثل: کاتبان؛

۳. جمع مذکر که از اضافه شدن واو و نون و ضم لام الفعل مفرد مذکر ساخته می‌شود،

مثل: کاتبون؛

۴. مفرد مونث که از اضافه شدن تاء تأنیث به آخر صیغه اول گرفته می‌شود، (۱)

مثال: کاتبه؛

۵. مثنای مونث که از اضافه شدن الف و نون و فتح تاء تأنیث مفرد مونث ساخته

می‌شود، مثال: کاتبتان؛

۶. جمع مونث که از اضافه شدن الف و تاء و اسقاط تاء تأنیث مفرد مونث ساخته

می‌شود، مثال: کاتبات؛

باید دقت داشت که اولاً، نون مثنی و جمع، در بعضی جهات، در حکم تنوین مفرد

هستند و ثانیاً، الف (در مثنی) و واو (در جمع) علامات تثنیه و جمع هستند (و نه

ضمیر) و در نتیجه، در حالت نصب و جر، به جای این دو حرف، یاء جایگزین می‌شود.

(طباطبایی، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۲۱۶ تا ۲۱۸)

تذکر: الحاق تاء تأنیث به اسم فاعل‌هایی چون طالق، طامث، حائض و ... که صفات

اختصاصی برای زنان هستند، موضع اختلاف میان بصریان و کوفیان است. کوفیان بر

این باورند که این واژه‌ها، اسم‌های فاعل‌اند؛ اما تاء تأنیث نمی‌گیرند؛ چراکه علامت

برای تمییز میان مذکر و مونث بود، حال آن‌که در این صفات، اصلاً اشتراکی وجود ندارد

تا لازم باشد تمییز بگیرد. در مقابل، گروهی از بصریان گفته‌اند که علامت تأنیث، به این

جهت حذف شده است که عرب، این واژه‌ها را بر معنایی چون شیء حائض حمل

کرده است (۲) و گروهی دیگر، گفته‌اند این واژه‌ها، اسم فاعل نیستند تا لازم باشد که



۱. قبل از تاء تأنیث، همواره مفتوح است.

۲. سیبویه بر این باور است که حائض مؤول است به انسان یا شیء حائض.



از فعل در تذکیر و تأنیث تبعیت کنند؛ بلکه دلالت بر نسبت می‌کنند، مثلاً طامس به معنای ذات طمس است و نه اسم فاعل. (۱) (ابن انباری، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲۵)

مدنی بر این باور است که در وزن‌های فاعل و مفعول مختص به زنان، به‌طور قیاسی تاء تأنیث مقدر است. (مدنی، بی‌تا، ص ۹۱) برخی قائل به استحسان عدم اضافه تاء تأنیث به این صفات شده‌اند. (امیل، یعقوب، ۱۳۶۷ ه. ش، ص ۷۰)

فیومی نظر دیگری را نیز در نحو بالغ ذکر می‌نماید. او می‌گوید گاهی به واسطه ذکر موصوف، از الحاق تاء تأنیث صفت، استغنا جسته می‌شود، همان‌گونه که می‌گویند امراه حائض و یا جاریه بالغ. (فیومی، ۱۴۱۴ ه. ق، ص ۶۱)

رضی و عباس حسن می‌گویند زمانی که اراده حدوث از این واژه‌ها شده باشد، لازم است که تاء با آن‌ها بیاید؛ اما در صورتی که اراده ثبوت و شأنیّت در این واژه‌ها وجود داشته باشد (مثلاً انسان حامل، یعنی زن که شأنیّت حمل را دارد)، در این صورت، می‌توانند با یا بدون تاء بیایند، هر چند که بدون تاء بهتر است. رضی می‌افزاید از آن جا که دیگر حدوثی وجود ندارد، لازم نیست که در تأنیث، از فعل تبعیت نموده و حتماً با الحاق تاء بیایند و سپس می‌گوید این در بعضی صفات دیگر که مشترک بین مذکر و مؤنث هستند نیز وجود دارد، مانند جمل ضامر و ناقه ضامر. (رضی الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۳، صص ۳۲۹ - ۳۳۱؛ حسن، ۱۳۶۷ ه. ش، ج ۴، ص ۵۴۸)

۵.۲ صفت مشبیه

در بیان صیغ صفت مشبیه، ابتدا به بیان شیوه صیغه‌سازی از غیر ثلاثی مجرد می‌پردازیم:

۱. این نظر خلیل، در این مطلب است.

غیر ثلاثی مجرد

برای بیان صفت مشبّهه از غیر ثلاثی مجرد، از صیغه‌های اسم فاعل و مفعول آن فعل، همراه با اراده ثبوت از آن‌ها استفاده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۲۲۳) طریقه ساختن اسم مفعول از غیر ثلاثی مجرد، همانی است که در اسم فاعل گذشت، با این تفاوت که ماقبل آخر مفتوح است.

ثلاثی مجرد

صیغه‌های ثلاثی مجرد آن، همچون اسم‌های فاعل و مفعول قیاسی نیست. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۴۳۲) بیشترین صفات مشبّهه، از باب فعل گرفته شده‌اند. صفات مشبّهه، مأخوذ از فعل نیز زیاد می‌باشند؛ اما کمترین تعداد (بلکه در حد نادر) از فعل گرفته می‌شوند. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۳ ص ۲۸۵) در برخی از اوزان، آن قیاس‌هایی (۱) وجود دارد (۲) که در ادامه، به برخی از مشهورترین وزن‌های آن اشاره خواهد شد: (۳)

۱. فعل (مفتوح الفاء مکسور العین)

از فعل (مکسور العین) (۴) ساخته می‌شود، افعال لازم در این باب بیش از متعدی هستند (رضی الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۲) و بیش از ۶۵ درصد افعال در

۱. لازم به تذکر است که این قواعد و قیاس‌ها، هیچ‌کدام عمومیت مطلق ندارند؛ بلکه از حیث غلبه ذکر شده‌اند و چون در آن‌ها، تحلیل معنایی است، ممکن است محل اختلافاتی جزئی باشند که تا حد امکان، از ذکر آن‌ها، پرهیز شده است.

۲. خواننده محترم، توجه دارد که آن از از بیان ابن عقیل و هم‌نظران او گذشت نیز می‌تواند به عنوان قواعدی قیاسی برای صفت مشبّهه در نظر گرفته شود.

۳. چهار وزن از اوزان صفت مشبّهه، در مورد قواعد قیاسی، بیش از مابقی مطرح است که ابتدا، آن‌ها را بررسی خواهیم کرد.

۴. عباس حسن می‌گوید: صفات مشبّهه‌ای که از باب فعل آمده‌اند، غالباً دلالت دارند بر یکی از سه چیز:

۱. آن‌چه به سرعت از بین می‌رود؛ اما تکرار می‌شود و ۲. آن‌چه از بین می‌رود؛ اما بطی الزوال است و در نهایت، آن‌چه دلالت بر بقا و ثبوت کامل دارد. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۳، ص ۲۸۶)





ادبیات عرب که دلالت بر معانی غیرحسی غیرذاتی دارند، از ماضی مکسور العین^(۱) آمده‌اند. (کشمیری، ۱۳۹۵ ه. ش، ج ۱، ص ۱۴۶) این وزن صفت مشبیه، بیشتر دلالت بر اموری دارد که استمراری ندارند و غالباً باطنی^(۲) هستند، مثلاً زمانی که بخواهند کوری را به قلب کسی نسبت دهند، می‌گویند عمی، در حالی که اگر چشمان او کور باشد، از اعمی استفاده می‌کنند. همچنین مثال‌هایی از آن چه مرتبط با ترس است هم از این باب وارد شده است؛ چراکه مرتبط با دردهای درونی است. مثلاً فرح یا فرق یا وجل. همچنین معانی ضد بیماری‌های درونی نیز در این باب آمده است، مثلاً فرح یفرح فهو فرح و همچنین کلماتی که دلالت بر هیجان دارند نیز در این باب استفاده شده‌اند، همچون بطر و حمس. چنان‌چه از ظاهر کلام سیبویه پیدا است، اصل معنای این وزن، برای دردهای باطنی است و زمانی که چیزهای دیگر برای عرب همچون درد شد، ایشان از این وزن، برای آن هم استفاده کرده‌اند. (سیرافی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۰)

گاهی معانی این وزن، در اوزان دیگر نیز می‌آیند، (خصوصاً در افعِل و فعیل) هر چند سیبویه به عنوان مثال فرقی بین حمق/احمق و عسر/عسیر نمی‌گذارد؛ (سیرافی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۸) اما سامرایی معتقد است که فیما بین این وزن‌ها، با مشابه‌هایش تفاوت هست و بیان می‌دارد که وزن فعل، دلالت بر صفاتی دارند که رسوخ در ذات ندارند؛ بلکه جزء دسته‌ای از صفات مشبیه هستند که از بین می‌روند، می‌آیند و به سرعت می‌روند؛ ولی در افعِل، صفت برای ذات رسوخ دارد. به اصل علاوه فعل برای اراده بیماری و درد بوده است و افعِل برای صفت ظاهری خلقی.

سپس می‌گوید این وزن، دلالت بر بارز بودن هیجانات و شهوات درونی دارد، مثلاً به خود نگران گفته می‌شود، قلق (زمانی که نگران است) یا بطن به کسی گفته می‌شود که

۱. باب حسب یحسب (هر دو مکسور العین)، قلیل الاستعمال است و اگر مضارع مفتوح العین باشد، بهتر استفاده از مضارع مفتوح العین است.

۲. یا جزء امراض باطنی و گاهی دلالت بر هیجانات و حالات درونی دارند، مثل فرح و بطر.



مهم‌ترین اهتمام او شکم اوست؛ اما فعلیل دلالت بر بروز این هیجانات و شهوات ندارد؛ بلکه مثلاً بطین، به معنای کسی است که شکم بزرگی دارد، نه این‌که اهتمام اصلی او بر شکمش باشد. (سامرایی، ۱۴۲۸ه.ق، صص ۷۲ - ۷۳ و ۷۷)

۲. افعال (مفتوح الهمزه و العین) (۱)

فعل‌های وارد شده در این وزن، علی‌الغالب اختصاص به باب فعل دارند. (بلعرج، ۱۴۲۶ه.ق، ص ۲۱۵) این وزن، غالباً دلالت بر رنگ‌ها (مثلاً اسود)، عیب‌های ظاهری (مثلاً اعور)، (ابی محمد، بی‌تا، ص ۵۸۷) و حلیه‌های ظاهری (مثلاً اکحل) خلقی (۲) (طباطبایی، ۱۳۹۷ه.ش، ص ۲۲۲) یا آن‌چه که به منزلت آن است (مثلاً اقطع) (۳) که نه عیب خلقی؛ بلکه عیبی است که ایجاد شده؛ اما به منزله صفت خلقی شده است (سامرایی، ۱۴۲۸ه.ق، ص ۷۴) و از آن‌جا که در نظر سیبویه، عیوب ظاهره، همچون بیماری‌ها و دردها هستند، از بعضی از آن‌چه در وزن فعل (مکسور العین) صفت مشبّه‌اش آمده، صفت مشبّهه بر وزن افعال نیز ساخته می‌شود. (سیرافی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۵) ظاهر کلام رضی نیز بر عدم تفاوت بین صفات مشبّهه بنا شده از یک فعل در دو وزن افعال و فعل است. (رضی الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۴) (۴) بر مبنای آن‌چه گفته شد، معلوم می‌گردد که افعال، برای امور ظاهری است، مثلاً هر چند قدیر از قدرت گرفته شده است؛ ولی قدر به معنای کوتاه کردن است و هر چند ملیح از ملاحظت است؛ ولی املح، دلالت بر رنگی خاص دارد.

۳. فعّالان (مفتوح الفاء ساکن العین)

فعل‌های وارد شده به این باب نیز غالباً اختصاص به فعل دارند. (بلعرج، ۱۴۲۶ه.ق، ص



۱. جمع آن بر وزن فُعل است. (رضی الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۸)

۲. یعنی مرتبط با خلقت اوست.

۳. به معنای دست بریده. (بستانی، ۱۳۷۵ه.ش، ص ۱۱۳)

۴. هر چند نظر سامرایی، خلاف این مطلب است که در بخش فعل بیان آن گذشت.



۲۱۵) رضی می‌گوید صفت مشبّهه از باب فِعْل یَفْعَل، آن‌چه دال بر امتلاء (۱) (همچون شبع) و حرارت باطنی دارد، بر این وزن می‌آید و در جایی دیگر، ادامه می‌دهد که گاهی فعْلان نیابت می‌کند از فِعْل مانند غضبان که اصل آن غَضِب یَغْضِب غضب است. (زیرا غضب، از هیجانات است و بنابر قیاس، باید غضب بیاید) و سپس می‌گوید این، بدان جهت است که غضب، معمولاً همراه با حرارت باطنی است. (۲) (رضی الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۴۶) این صفات، از جمله صفات مشبّهه‌ای هستند که از بین می‌روند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۲) و صفاتی چون عطش و جوع، چنان‌که در بیان حملای گذشت، جزء صفات بطیء الزوال هستند. از دیگر معانی فعْلان، امتلاء کامل است. سامرایی می‌گوید غضبان همان غاضبی است که پر از غضب است و حرارتی باطنی از شدت غضب دارد (دلالت غضبان، بر حرارت باطنی است، چنان‌که رضی نیز آن را متذکر شد).

درباره تفاوت آن با فَعِل، برخی استناد به قاعدهٔ زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی کرده‌اند. مثلاً حسن بن عبد الله در فرق رحمان و رحیم می‌گوید که رحمان، دلالت بلیغ‌تری بر رحمت دارد. (حسن بن عبد الله، ۱۴۰۰ه.ق، ج ۱، ص ۱۹۰) (۳) سامرایی نیز همچون قبل، قائل است برخلاف نظر رضی و سیبویه بین فعْلان و فِعْل و بین فعْلان و افعل تفاوت است؛ چراکه افعل، چنان‌که بیان شد، دلالت بر رسوخ و ثبوت صفت برای ذات دارد، به خلاف فعْلان که چنان‌چه بیان شد، دلالت بر صفاتی دارد که از بین رفتنی هستند و البته بطیء الزوالند و تفاوت آن با فَعِل را نیز همان می‌داند که ابن عبد الله در «الفروق اللغه» بیان کرد و در تفاوت با فعل، بیان می‌دارد که فعل، دلالت بر هیجان

۱. پر شدن.

۲. البته بعضی نیز با توجه به قاعدهٔ زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی، گفته‌اند غضبان یعنی پر از غضب.

۳. البته قیلی را نیز مطرح می‌کند: «و قیل معنی قوله رحیم أن من شأنه الرحمة و هو علی تقدیر یدیم، و الرحمن فی تقدیر بزمان».



و نوعی خفت دارد، برخلاف فعالان که دلالت بر حرارتی درونی دارد که طبعا شدیدتر است. (سامرایی، ۱۴۲۸ه.ق، ص ۸۲)

۴. فعلیل (مفتوح الفاء مکسور العین)

فعلیل از باب فَعْل گرفته می‌شود، چنان‌که گفته شده است افعال این باب، همگی لازم هستند. بیش از ۶۰ درصد معانی این باب، در ارتباط با معانی غیرحسی ذاتی، همچون کرم و حسن می‌باشد. (کشمیری، ۱۳۹۵ه.ش، ج ۱، ص ۱۴۶) همچنین سامرایی افزوده که این باب، علاوه بر طبائع، دلالت بر تحول هم می‌کند، مثلاً جمل (۱) یا سقم. (سامرایی، ۱۴۲۸ه.ق، ص ۸۲)

این بنای صفت مشبیه، برای دلالت بر ثبوت و رسوخ و استقرار کامل است؛ چه آن‌که خلقی باشند و چه آن‌که کسب شده باشند. (۲) مثلاً طویل القامه یا فقیه. (سامرایی، ۱۴۲۸ه.ق، ص ۸۲) در این وزن، بسیاری از صفات مشبیه، با معنای مفعولی وجود دارند. برخی از نحات، بعضی از صفات خداوند تبارک و تعالی را که بر وزن فعلیل است، به معنای فاعل دانسته‌اند. مثلاً قدیر به معنای قادر. (بلعرج، ۱۴۲۶ه.ق، ص ۲۱۷) بعضی گفته‌اند که این ۴ وزن، در دلالت خود بر ثبوت، با یکدیگر اختلاف دارند، به‌گونه‌ای که فعلیل، نسبت به افعال و افعال نیز نسبت به فعل و فعالان، دلالت بیشتری بر ثبوت دارند. (نمر موقده، سمیر محمد عزیز ۱۴۳۰ه.ق)، الصفه المشبیه و مبالغه اسم الفاعل فی القرآن الکریم دراسه الصرفیه-نحویه-دلایه، رساله دکتوراه، چاپ نشده، جامعه عین الشمس، ص ۴۱۱)

نکته دیگر که در این بخش، می‌توان به آن اشاره کرد، این‌که بعضی از باب‌های افعال



۱. این باب، خصوصاً در معنای تحویل خود، معنای صفت مشبیه در نزد رضی را به خوبی می‌نمایاند، جمل یعنی صار جمیلاً و جمیل یعنی ذو الجمال!
۲. به تعبیر رضی، اصل بر غرائز انسان است؛ اما غیر آن هم جاری مجرای آن می‌شود، اگر دلالت بر مکث و ... بکنند. (رضی الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۴)



(علی الاغلب)، منحصر در برخی از وزن‌های صفت مشببه هستند که ذکر آن، خالی از لطف نیست. چنان‌که گفته شده است از باب فعل بر وزن فِعل (۱) (مثل مات يموت فهو ميت)، (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه. ش، ج ۳، ص ۲۸۸) یا افعال (مثل شاب فهو اشيب) و به شرط آن‌که مضاعف باشد، فعیل (مثل عَفَّ يَعَفَّ فهو عَفيف)، (اسمر، بی‌تا، ص ۲۹۱ و ۲۹۲) و نیز فِعل (مثل فصل يفصل فهو فيصل)، (بلعرج، ۱۴۲۶ ه. ق، ص ۲۱۷) از باب فعل صفت مشببه بر وزن‌های فِعل یا افعال یا فعْلان یا فعیل (بخل فهو بخيل) یا فَعْل (ساکن الوسط) (مثل سبط فهو سبط) یا فِعل (مثل صفر فهو صفر) یا فُعل (مثل حَرَّ فهو حُرٌّ) یا فَعِل (مثل فرح فهو فرح) یا فاعل (مثل صحب الضوء الشمس فهو صاحب) و از فُعل با وزن‌های بسیاری از جمله فَعْل (مثل حُسْن فهو حسن) یا فُعل (مثل جنب یجنب فهو جنب) یا فَعَال (مثل جَبْن فهو جبان) یا فُعال (مثل شَجَع فهو شُجعان) یا فُعل (مثل صَلَب فهو صَلْب) یا فِعل (مثل مَلَح فهو ملح) یا فَعِل (مثل نَجَس فهو نجس) یا فَعْل (ساکن العین) (مثل صَعْب فهو صعب) یا فاعل (مثل طَهَّر فهو طاهر)، (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه. ش، ج ۳، ص ۲۸۸) یا فعیل (مثل شَرَّف فهو شریف) یا فعول (مثل طَهَّر فهو طهور) (۲) خواهد بود. از این میان، گفته شده است، افعال وارد شده به چهار وزن نخست، اختصاص به این باب دارند (بلعرج، ۱۴۲۶ ه. ق، ص ۲۱۶) و چنان‌چه دیده شده، بعضی مشترک و بعضی مختص یکی از ابواب فعل ثلاثی مجرد است. (حسن، عباس، ۱۳۶۷ ه. ش، ج ۳، ص ۲۸۸).

البته در این میان، صیغه‌های سماعی دیگری نیز هستند که بعضی از آن‌ها ذکر خواهد شد:

فُعل مثل یقظ، فُعل مثل کفو (سکون وسط در این وزن، جایز است)، فُعل مثل سُدی،

۱. علوم العربیه می‌افزاید که در این وزن، به جز اجوف، چیز دیگری وارد نشده است. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶۴)

۲. در برخی کتب، فُعال مثل وُضَاء و قِزَاء نیز افزوده شده است. (بلعرج، ۱۴۲۶ ه. ق، ص ۲۱۶)



فِعْل مثل سَوَى، فِعْل مثل بلز، فعول مثل صبور، فِعَال (۱) مثل حران، فِعْل مثل حیدر (در این وزن غیر صحیح، وارد نشده است)، فُعْلان مثل عریان، فُعْل مثل هِیَخ. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۳۶۲ - ۳۶۷)

وزن های بیشتری نیز در «ادب الکاتب»، برای صفات مشبیه ذکر شده است که برای تفصیل بیشتر، باید به این کتاب مراجعه شود.

تصریف

بعضی از صفات مشبیه، شش صیغه ای، بعضی از آن ها، پنج صیغه ای (طباطبایی، ۱۳۹۷ ه. ش، ص ۲۲۴) و برخی، سه صیغه ای هستند (مانند جریح)، بنابراین که در برخی، جمع مونث و مذکر، دارای یک صیغه است و در بعضی، صیغه های مثنی یکسان هستند. در کتب مفصل، به تفصیل بیان شده است. (۲)

برخی از قواعد تذکیر و تأنیث آن ها، چنین است که وزن های فعل (فاء الفعل، مضموم یا مکسور یا مفتوح، عین الفعل ساکن یا مفتوح) (۶ وزن) یا فعل (عین و فاء هر دو مکسور یا هر دو مضموم) (۳) (دو وزن) یا فعل (فاء مفتوح و عین الفعل مکسور یا مضموم) (دو وزن) و فِعْل با تاء تأنیث است. مونث فعیل با تاء است و گاهی بدون تاء استعمال شده است. مونث فعْلان (فاء الفعل مفتوح یا مضموم) (دو وزن) بر وزن فعَلی یا با تاء تأنیث، مونث وزن افعال بر وزن فعلاء (فاء الفعل مضموم یا مکسور) می آید؛ (۴) مونث و مذکر در فعال (فاء الفعل مضموم یا مکسور یا مفتوح) (سه وزن) و فِعْل و صفات مشبیه رباعی



۱. سامرایی می گوید فعال، غالباً مصوغ از فَعْل می باشد و همچنین اضافه می کند از آن جا که ضمه قوی تر از کسره و کسر قوی تر از فتحه است، فُعْل ابلغ از فَعْل و فَعْلان است. (سامرایی، ۱۴۲۸ ه. ق، ص ۸۸)
۲. برای برخی از قواعد جمع مکسر آن ها، رک: (طباطبایی، صرف ساده، ۱۳۹۷ ه. ش، صص ۲۶۴ - ۲۷۹، ذیل بحث جمع مکسر)
۳. در حالت هر دو مضموم، اسکان وسط جایز است.
۴. البته بعضی از مذکرها بر وزن افعال، بلا مونث اند و برخی موها بر وزن فعلاء، بلا مذکراند، مانند امرد و حسناء. (بلعرج، ۱۴۲۶ ه. ق، ص ۲۱۵)

یکسان است. (به جز سه وزن اول که گاهی با تاء نیز استعمال شده است.) (حسینی
تهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۳۶۲ - ۳۶۸)

قرائن تشخیص اسم فاعل از صفت مشبیه

برای تشخیص اسم فاعل از صفت مشبیه با توجه به اهمیت آن در فهم محتوای متن تفاوت های این دو در بسیاری از کتب نحوی تشریح شده است که به بیان برخی از آنها که در تشخیص این دو بیشتر کمک می نمایند، پرداخته می شود. (۱) تذکر ضروری که باید قبل از آغاز به آن اشاره کرد، انتباه نسبت به تفاوت لفظی و نام گذاری است که به آن در بخش های قبلی مکرراً اشاره شد، در نتیجه، مراد از قرائن تشخیص صفت مشبیه از اسم فاعل، یعنی قرائن تشخیص اسم فاعل با معنای ثبوتی از غیر ثبوتی (نزد آنان که قائل به توحید باب هستند) یا اسم فاعل با معنای حدوثی از اسم فاعل با معنای ثبوتی و صفت مشبیه (نزد آنان که قائل به صدق تعریف در وزن هستند) یا اسم فاعل و صفت مشبیه (نزد آنان که تعریف های معناگراتری ارائه داده اند) می باشد.

۱. چنانچه در بخش تعریف نیز گذشت، برخی تعریف رسمی صفت مشبیه را با استفاده از ویژگی استحسان جر فاعل بیان کرده اند. این خود از ممیزات صفت مشبیه است. جایز است که صفت مشبیه به فاعل خود اضافه شود، در حالی که این مطلب در اسم فاعل، از باب منع اضافه شی به خودش ممتنع است؛ (حسن، عباس، ۱۳۶۷، ج ۵، ش ۳ ص ۲۴۲)

۲. اسم فاعل در حرکات و سکناتش، همواره جاری مجرای فعل مضارعش است، به خلاف صفت مشبیه که گاهی، چنین هست و گاهی، چنین نیست؛

۱. بسیاری از مباحث این بخش، کاملاً نحوی هستند، در نتیجه، به ذکر اجمالی موارد بسنده می شود و برای تفصیل مطلب، می توان به منابعی که در متن ذکر می شود، مراجعه کرد. مثلاً درباره اضافه شدن فاعل به صفت مشبیه و حذف مفعول و ...، مباحث مفصلی در کتب مطرح شده است که ذکر آنها، مناسب این مقام نیست.





۳. در عطف و یا سایر توابع، نمی‌توان مراعات اعراب محلی مجرور صفت مشبیه را نمود، به خلاف اسم فاعل که در اتباع هم می‌توان مراعات لفظ را نمود هم محل (پس اگر تابعی مراعات محل را کرد، متبوع قطعاً معمول اسم فاعل است)؛

۴. صفت مشبیه در حالی که محذوف است، نمی‌تواند عمل کند به خلاف اسم فاعل که می‌تواند. مثلاً نمی‌توان در مثال «هذا حسن القول و الفعل» الفعل را منصوب خواند، به خلاف انت ضارب اللص و الخائن که می‌توان الخائن را منصوب خواند؛

۴. صفت مشبیه از طریق اضافه، معرفی نمی‌شود، به خلاف اسم فاعل ماضی که کسب تعریف از اضافه می‌کند؛ (۱) (بابی، ج ۱، ص ۵۷۷)

۵. فاصله افتادن بین صفت مشبیه و معمولش، مطلقاً (حتی به واسطه جار و مجرور یا ظرف یا مانند آن) جایز نیست، (نزد جمهور) (۲) به خلاف اسم فاعل که فصل بین آن و مرفوع یا منصوبش، جایز است. (بالاتفاق)؛

۶. معمول صفت مشبیه، نمی‌تواند اجنبی باشد و حتماً باید سببی باشد. به عبارت دیگر، واجب است که متصل به ضمیر موصوف باشد (چه لفظاً، مثل حسن وجهه و چه در معنا، مثل زید حسن الوجه)، به خلاف اسم فاعل که هم در سببی و هم در اجنبی عمل می‌کند (زید ضارب عمرو یا زید ضارب غلامه)؛ (مدنی، بی‌تا، ص ۵۹۶)

۷. معمول صفت مشبیه، نمی‌تواند بر آن مقدم شود، به خلاف اسم فاعل که جایز است معمولش بر آن مقدم شود؛ (ابن عقیل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳) (۳)

۸. حذف موصوف اسم فاعل و اضافه آن به اسم مضاف به ضمیرش (مثل مررت بقاتل ایبه)، به خلاف صفت مشبیه (مثل مررت بحسن وجهه) قبیح نیست؛

۱. این نکته بنابر مبنای مشهور، درباره اسم بودن اسم فاعل و عدم عمل آن در زمان ماضی است.
۲. بابی می‌گوید فاصله افتادن بین صفت مشبیه و مرفوع یا منصوبش، جایز نیست، به خلاف مجرور که جایز است موافق با فاصل بین دو مضاف.

۳. در «شرح التصریح» و «حداث الندیة»، به جای معمول، منصوب گفته شده است؛ (ازهری، ۲۰۰۶م، ص ۴۹؛ مدنی، بی‌تا، ص ۵۹۵) چراکه فاعل، مطلقاً نمی‌تواند بر ذو فاعل مقدم شود.

۹. اتباع معمول اسم فاعل، به واسطه همه توابع جایز است، به خلاف صفت مشبیه که صفت نمی تواند برای آن بیاید؛

۱۰. صفت مشبیه، مطلقا عمل می کند، بدون تقید به زمان و ال و لام، به خلاف اسم فاعل که دارای شروطی است (قبلا روشن گشت که این مسئله نیز جزء موارد اختلافی است)؛ (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۰ و ۲۰۱)

۱۱. صابونی یکی از قرائنی که می تواند در تشخیص کمک کند را چنین بیان کرده است که اگر اسم فاعل در جمله اسمیه بود، دلالت بر ثبوت و اگر در فعلیه بود، دلالت بر تجدد و حدوث دارد؛ (صابونی، ۱۹۷۶م، ص ۲۷۷)

۱۲. در نهایت، قرینه معنوی که در تشخیص این دو به ما کمک می کند، مثلاً در صفات خداوند تبارک و تعالی.

تطبیق

۷.۱ بررسی چند مثال در آرای مختلف

	قائم	جائع	سامع	قادر	ذلیل	عطشان
ابن عقیل	اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	؟	اسم فاعل غیر غامل
رضی	اسم فاعل	اسم فاعل (در شرح کافیه) صفت مشبیه (در شرح شافیه)	اسم فاعل	اسم فاعل	صفت مشبیه	صفت مشبیه
ملاجامی	اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	صفت مشبیه	صفت مشبیه





عطشان	ذلیل	قادر	سامع	جائع	قائم	
صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	اسم فاعل	صفت مشبهه	اسم فاعل	فسوی
صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	اسم فاعل	احمد البحله
صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	اسم فاعل	صفت مشبهه	اسم فاعل	ابن مالک
صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	اسم فاعل	صفت مشبهه	اسم فاعل	کشمیری



جاهل	عارف	مقابل	طاهر القلب	اسود	حسن	
اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل غیر عامل	اسم فاعل غیر عامل	اسم فاعل غیر عامل	ابن عقیل
اسم فاعل	اسم فاعل	می گوید با تعریف ابن حاجب جزء اسم فاعل ها نیست.	اسم فاعل	صفت مشبهه	صفت مشبهه	رضی
اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	صفت مشبهه	صفت مشبهه	ملا جامی
صفت مشبهه	صفت مشبهه	؟	صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	فسوی
صفت مشبهه	اسم فاعل	اسم فاعل	صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	احمد البحله

جاهل	عارف	مقابل	طاهرالقلب	اسود	حسن	
اسم فاعل	اسم فاعل	اسم فاعل	صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	ابن مالک
اسم فاعل	؟	اسم فاعل	صفت مشبهه	صفت مشبهه	صفت مشبهه	کشمیری

۷.۲ شاهد مثال های قرآنی

استعمالات صفت مشبهه و اسم فاعل در قرآن کریم، بسیار فراوان است و تحقیقات مفصلی درباره تعداد و دلالت های آنان، صورت گرفته است که قابل مراجعه می باشد. در این جا، به ذکر چند نمونه برای مقایسه بین حدوث و ثبوت اسم فاعل با فعل و اسم فاعل با صفت مشبهه اکتفا می شود.

از معروف ترین شاهد مثال های قرآنی در کتب نحوی، آیه ۱۲ سوره مبارکه هود: «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ» است. در این آیه، به جای صفت مشبهه ضیق، از اسم فاعل ضائق برای بیان گذرابی و عدم ثبوت و استقرار این صفت، در صدر رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می باشد. ابن یعیش می افزاید که عدل از عامین به عمین، در آیه ۶۴ سوره مبارکه اعراف نیز به جهت همین است که ثبوت و استقرار صفت عمی در آن ها افاده شده باشد. (ابن یعیش، بی تا، ج ۶، ص ۸۲)

«کشاف» در تفسیر آیه ۱۹ سوره مبارکه ملک: «أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ» می گوید: «از آن جهت برای حالت قبض از فعل و برای حالت گودگی بال ها، از اسم فاعل استفاده فرموده است که باز بودن بال ها برای پرندگانی که در هوا هستند، اصل است (۱) و به این جهت، از اسم استفاده نموده است، در حالی که قبض که گاهی پیش می آید را با فعل که دلالت بر حدوث (در مقابل اسم) دارد، بیان فرموده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ ه. ق، ج ۴، ص ۵۸۱)

۱. پس بر این اساس، قاعدتا باید مراد پرندگانی باشند که زمان بال زدن بر نتیجه ایشان، از زمان پر زدن آن هاست، مانند عقاب و ...





در تفسیر آیه ۳۰ سوره مبارکه زمر: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» که بعضی از قاریان گذشته به صورت انک مائت و انهم مائتون قرائت کرده‌اند، (فته من المدرسین، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۸۱۴) بعضی گفته‌اند که استفاده از میت، برای حال حاضر انسان حی، از جهت تأکید است؛ چراکه آن چه قطعاً رخ می‌دهد، چنان است که گویی رخ داده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ ه. ق، ج ۴، ص ۱۲۷) بعید نیست بتوان همان‌گونه که درباره آیه ۱۹ سوره مبارکه ملک گفته شدف در این جا نیز سخن راند؛ چراکه در حقیقت، مدت حیات نسبت به مرگ، بسیار کوتاه و چنان است که مرگ، حالت اصلی و ثابت و حیات، امری عارض و طارئ باشد. (۱)

چنان‌که در مقدمه تحقیق نیز اشاره شد، در تفسیر آیه ۴۵ سوره مبارکه حجر: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ»، فخر رازی ضمن بیان دو قول که شامل تقوا از جمیع معاصی و تقوا از تنها شرک به خداست، قول دوم را برمی‌گزیند و می‌گوید همچون ضارب که با یک بار ضربه بر موصوف خود صدق می‌کند، متقی هم با یک تقوا (از شرک) بر موصوف خود صدق می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه. ق، ج ۱۹، ص ۱۴۷) در حالی که چنان‌که بیان آن در مقاله رفت، از این‌که وزن کلمه‌ای، وزن اسم فاعل است، نمی‌توان نتیجه گرفت که حتماً معنای حدوثی دارد و نمی‌تواند معنای ثبوتی داشته باشد؛ چراکه صفت مشبهه، از فعل‌های غیر ثلاثی مجرد بر همان وزن‌های اسم فاعل و مفعول؛ اما با اراده ثبوت ساخته می‌شود و بلکه گاهی خود وزن فاعل نیز در معنای ثبوتی به کار می‌رود.



۱. طه: ۱۰۳-۱۰۴: «يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا * نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْ لَهُمْ طَرِيقَةٌ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا»

از این پژوهش، چنین به دست می آید که:

۱. شاید بعید نباشد که بتوان گفت، در صفت مشبیه اولاً، اتصاف و ثانیاً، نوعی استقرار حدث برای ذات وجود دارد و این چیزی است که باعث شده است زمان مندی نزد دخیل در معنای ثبوت شود؛ چراکه این استقرار، اگر قرینه دیگری نباشد، ظاهراً تمام ازمنه ثلاثه را دربر می گیرد. به عبارت دیگر، صفت مشبیه، حاصل وقوع فعل یا عامل صدق معنای فعل است، در حالی که در اسم فاعل، خود وقوع فعل خوابیده است. ممکن است این که این یعیش در صفت مشبیه، اتصاف ممتد ذات به صفت از ماضی تا حال را دیده است نیز ناظر بر همین معنا باشد، یعنی به عنوان مثال، ذات ابتدائاً متصف به عطش (به عبارتی عطشان) می شود و این عطش، باعث صدق مفهوم فعل عطش بر او می شود. درباره بسیاری از صفات مشبیه می توان این مطلب را مطرح نمود. در مقابل، زمانی که از ضارب سخن می گوئیم در خود ضارب و ذو ضرب بودن، وقوع ضرب خوابیده است. به عبارتی دیگر، حسن حاصل حُسن، طهر و طاهر حاصل طُهر، عطشان عامل صدق عطش (در مقام ثبوت و در مقام اثبات حاصل عطش) می باشد، به خلاف ضارب که خود صدور حدث ضرب را گزارش می نماید (چنان که این معنا در بیان علوم العربیه و شذا العرف نیز در بخش تعریف بیان شد). به عبارتی دیگر، هر دو دلالت بر ذو حدث بودن ذات دارند؛ اما در یکی، حدث عارض بر ذات شده است و برای ذات استقرار یافته است (حتی استقرار موقت) (و این ظاهراً منظور از صفت خلقی در بیان صفت مشبیه بوده است) و در دیگری، غالباً ذات صادر کننده حدث است. به عبارت دیگر، اسم فاعل غالباً نیاز به بودن یک وقوع و صدور دارد، در حالی که صفت مشبیه، بی نیاز به آن است. در این معنا، هیچ مفهومی از زمان نیست؛ اما می توان فهم کرد که چرا قدما، از آن، زمان مندی فهم کرده اند؛ چراکه پایداری و استقرار صفت عارض بر ذات، در زمانی که قرینه ای نباشد، کثیر اما ملازمه با هموارگی (یا حداقل دوام زمانی)





دارد (چنان‌که رضی نیز متذکر این معنا می‌شود که در بخش زمان، به ذکر آن پرداخته خواهد شد). عسکری (و ۳۹۵) در تبیین تفاوت علیم و عالم، با تسری مطلب، به نحو سمیع و سامع و بصیر و مبصر و قدیر و قادر چنین پاسخ می‌دهد که عالم، متعدی و علیم، غیرمتعدی است، سپس در تحلیل و توضیح می‌گوید علیم، دلالت بر حالتی دارد که اگر آن چه دانستنش صحیح است، متعلق آن قرار گیرد، علم خواهد یافت، بدون این‌که به بودن معلوم نیاز باشد. سمیع، حالتی است که اگر مسموعی باشد، می‌شنود؛ ولی اگر در نزد او مسموعی نباشد نیز باز می‌توان صفت سمیع را به او نسبت داد؛ ولی سامع نیاز به وجود مسموعی دارد تا بتوان به او گفت سامع. (حسن بن عبد الله، ۱۴۰۰هـ. ق، ج ۱، ص ۸۰)

۲. شاید دور نباشد که بتوان گفت در اسم فاعل، غالباً نوعی صدور خوابیده است و حدث هر چند نوعی اتصاف و پیوستگی با ذات دارد؛ اما استقراری (۱) برای آن ذات ندارد و شاید این همان مراد ابن یعیش باشد، از این‌که می‌گوید: «عدل عن ضیق الی ضائق لیدل علی انه ضیق عارض فی الحال غیر ثابت» (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۸) و این، مناسب شأن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) نیز می‌باشد. این بیان، می‌تواند بیان رضی را که برخلاف بسیاری از نحویان می‌گوید تعبیر هو حسن غذا صحیح است، در عین حال که می‌توان گفت هو حاسن غذا (و در این، برخلاف دیگری، حدوث و نه ثبوت وجود دارد) تبیین نماید؛ (۲) چراکه منظر نگاه در حسن و کریم و نحو آن‌ها، همگی دلالت بر اتصاف و استقرار دارد؛ اما اسم فاعل دلالتی بر استقرار نداشته و غالباً دارای معنای صدور و وقوع است (۳) (و بلکه دائماً دارای متعلقی است، چنان‌که در

۱. مراد از استقرار، چیزی نیست که با مثال‌هایی چون عطشان که بطره و یزول هستند، از بین برود؛ بلکه استقرار، به معنای ثابت شدن صفت برای ذات است (چیزی اضافه بر حمل).

۲. باید دقت داشت که نمی‌توان گفت کارم کسی است که فرضاً یک بار کرامت کرد؛ چراکه کرم به معنای کریم شد است و کرامت کننده، خروج از معنای فعل است، در حالی که اسم فاعل، مشتق از فعل است؛ بلکه باید در ترجمه آن، مثلاً بیان کرد کریم شونده، (یا آن‌که گفت معادل فارسی ندارد) یعنی بدون استقرار کرامت در او، یعنی فعلی از او سرزد که به او صفت کارم یا همان ذو کرم صدق کرد.

۳. و شاید از همین رو باشد که بعضی گفته‌اند اسم فاعل مطلقاً عمل نصبی نمی‌کند؛ بلکه فعلی که در آن

بیان الفروق فی اللغه گذشت (۱)). به عبارتی دیگر، در معنا جاری مجرای فعل مضارع است؛ (۲) (ابن یعیش، بی تا، ج ۶، ص ۶۸)

به عباره اخری، کریم ناظر بر صفت خلقی و بدون متعلق خارجی است، درحالی که کارم عنایت به متعلق خارجی دارد و منظر نظر آن، به چیزی است که در خارج رخ داده یا رخ می دهد که دلالت بر کرامت ذات دارد. هر چند سیبویه، به کلی، چنین مطلبی را نمی پذیرد و صیغه فعل را برای مبالغه می داند؛ چراکه همچون تعدی، فعل متعدی بوده و در مضمر نیز عمل می نماید، برخلاف صفت مشبیه که چنین نیست. این در حالی است که سایر نحویان، این نظر سیبویه را نپذیرفته اند؛ (ابن سراج، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۲؛ سیرافی، بی تا، ص ۴۴۵)

۳. زمان در وضع اسم، جایگاهی ندارد، پس دلالت بر زمان این اسماء به خودی خود نیست؛

۴. هر کدام از وزن های اسم فاعل و صفت مشبیه، دارای دلالت معنایی خاص خود هستند و قابل جایگزینی با هم در متن بلیغ نیستند؛

۵. نشانه های لفظی در نحو، برای تشخیص اسم فاعل و صفت مشبیه بیان گردیده که ذکر آن ها گذشت و برای این تشخیص مفید هستند؛

۶. قرآن کریم هر کدام از این صیغ را در جایگاه خود و به بهترین نحو استعمال فرموده است.



مضمر است، عمل نصبی انجام می دهد. (سیوطی، بی تا، ج ۳، ص ۴۲)

۱. همواره باید مسموعی حاضر باشد تا بتوان به کسی گفت سامع؛ اما سمیع، صفتی است خلقی که برای اتصاف به ذات، نیازی به صوت (مسموع) نزد ذات ندارد.

۲. چنان که بیان آن گذشت، شباهت معنوی و حدوثی اسم فاعل به فعل، آن قدر زیاد است که گروه آن را یکی از اقسام فعل دانسته اند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابراهیم، مصطفی، معجم الوسیط، بی جا: بی نا، بی تا.
- ابن الحسن الاندلسی، ابوالخطاب عمر، المطرب من اشعار اهل المغرب، بی جا: دارالعلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۹۵۵ م.
- ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحو البصريين و الكوفيين، بیروت: المكتبة العصرية، بی تا.
- ابن جنی، عثمان بن جنی، الخصائص، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ابن حاجب، عثمان بن عمر، الإيضاح في شرحالمفصل، چاپ اول، دمشق: دار سعدالدين، بی تا.
- ابن حارث طائی، حبیب بن اوس، الوحشيات و هو الحماسه الصغرى، چاپ سوم، بی جا: دارالمعارف، بی تا.
- ابن درید، محمد بن حسن، چاپ اول، جمهرة اللغة، بیروت: بی نا، ۱۹۸۸ م.
- ابن سراج، محمد بن سرى، الأصول في النحو، چاپ اول، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.
- ابن سیده، على بن اسماعيل، المحكم و المحيط الأعظم، چاپ اول، بیروت: بی نا، ۱۴۲۱ ه. ق.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبدالرحمن، شرح ابن عقيل، چاپ دوم، بی جا: بی نا، بی تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، چاپ اول، قم: بی نا، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ابن قتيبه، ابی محمد عبدالله بن مسلم، ادب الكاتب، تحقيق محمد الدالى، بیروت: مؤسسة رسالت، بی تا.
- ابن مالك، تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد، تحقيق محمد كامل بركات، بی جا:



سنگین و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم
مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

دارالكتاب العربي للطباعة و النشر، ۱۹۶۷ م.

ابن مالك، محمد بن محمد، شرح ألفية ابن مالك لابن الناطم، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۲ ه.ش.

ابن محبوب، عمرو بن بحر، التاج في اخلاق الملوك، بی جا: المطبعة الاميريه، بی نا، ۱۹۱۴ م.

ابن مسعود، احمد بن علی، مراح الأرواح، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.

ابن مقفع، عبدالله، کلیله و دمنه، بی جا: المطبعة الاميريه بیولاق، ۱۹۳۶ م.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: بی نا، ۱۴۱۴ ه.ق.

ابن هشام، عبدالله بن یوسف، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية، بی تا.

ابن وراق، محمد بن عبدالله، العلل في النحو، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر، بی تا.

ابن یعیش، موفق الدین یعیش بن علی بن یعیش، شرح المفصل، چاپ اول تهران: ناصرخسرو، بی تا.

ازدی، عبدالله بن محمد، چاپ اول، تهران: کتاب الماء، ۱۳۸۷ ه.ش.

ازهری، خالد بن عبدالله، شرح التصريح على التوضيح، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۶ م.

ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت: بی نا، ۱۴۲۱ ه.ق.

اسمر، راجی، المعجم المفصل في علم الصرف، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۱۸ ه.ق.





اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، البحر المحيط فی التفسير، بيروت: دارالفکر، ۱۴۲۰

ق

اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، الهداية في النحو، چاپ ششم، قم: مرکز جهاني علوم اسلامي، ۱۳۸۴ ه.ش.

اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، منهج السالك في الكلام على الفیه ابن مالک، اضواء السلف، رياض: بی نا، بی تا.

بابتي، عزيزه فوال، المعجم المفصل في النحو العربي، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.

بستاني، فواد افرام، فرهنگ ابجدي، چاپ دوم، تهران، بی نا، ۱۳۷۵ ه.ش.

بلعرج، بلقاسم، لغة القوّان الكريم، حجاز: دارالعلوم النشر و التوزيع، ۱۴۲۶ ه.ق.

جامی، عبدالرحمن بن احمد، شرح ملاجامي على متن الكافية في النحو، چاپ اول، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.

جمعی از علما، جامع المقدمات (جامعه مدرسين)، چاپ چهارم، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.

جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح، چاپ اول، بيروت: بی نا، ۱۳۷۶ ه.ق.

حديثی، خديجه، ايینه الصرف في كتاب سيبويه، بغداد: بی نا، ۱۹۶۵ م.

حسن، عباس، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة و الحياة اللغوية المتجددة، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۷ ه.ش.

حسينی طهرانی، هاشم، علوم العربية، چاپ دوم، تهران: مفید، ۱۳۶۴ ه.ش.

حملاوی، احمد، شذا العرف في فن الصرف، چاپ اول، بيروت: المكتبة العصرية، بی تا.

حمیری، نشوان بن سعيد، شمس العلوم، چاپ اول، دمشق: بی نا، ۱۴۲۰ ه.ق.



خزایی، دعبل بن علی، وصایا الملوك و ابناء الملوك من ولد قحطان بن هود، بی جا: بی نا، بی تا.

خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۸ ه.ق.

رشید، کمال عبدالرحیم، الزمن النحوی فی اللغة العربیه، بی جا: عالم الثقافه للنشر و التوزیع، ۲۰۰۸ م.

رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح شافیه ابن الحاجب، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح الرضی علی الکافیة، چاپ اول، تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۸۴ ه.ش.

زجاجی، کتاب الجمل، تحقیق: علی توفیق الحمد، مؤسسه الرساله للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت: بی نا، ۱۴۰۴ ه.ق.

زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق الغوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ه.ق.

زمخشری، محمود بن عمر، المفصل فی صنعه الاعراب، بیروت: دار و مکتبه الهلال، بی تا.

سامرای، ابراهیم، الفعل زمنه و ابنیته، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۳ ه.ق.

سامرای، فاضل صالح، معانی الابنیه العربیه، بی جا: دار عمار، ۱۴۲۸ ه.ق.

سامرای، فاضل، الصرف العربی، احکام و المعانی، بی جا: دار ابن کثیر، ۱۴۳۴ ه.ق.

سیرافی، حسن بن عبدالله، شرح کتاب سیبویه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الأشباه و النظائر فی النحو، چاپ دوم، بیروت:





دارالكتب العلمية، بی تا.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

شرتونی، رشید، مبادی العربیة فی الصرف و النحو، چاپ سوم، قم: دارالعلم، ۱۳۸۷ ه. ش. صابونی، محمد علی، صفوة التفاسیر، مكة المكرمة: مكتبة جدة، ۱۹۷۶ م.

صبان، محمد بن علی، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی، چاپ اول، بیروت: المكتبة العصرية، بی تا.

طباطبایی، سید محمدرضا، صرف ساده، چاپ نود و چهار، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۷ ه. ش.

طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: بی نا، ۱۳۷۵ ه. ش. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، چاپ اول، بیروت: بی نا، ۱۴۰۰ ه. ق. علیدوست، ابوالقاسم، سلسیل فی اصول التجزیه و الاعراب، بی جا: دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۲۵ ه. ق.

غلائینی، مصطفی، جامع الدروس العربیة: موسوعة من ثلاثة أجزاء، چاپ اول، بیروت: دار الکوخ، بی تا.

فارسی، ابی علی، الايضاح العضدی، تحقیق حسن شاذلی فرهود، چاپ اول، مکه: بی نا، ۱۹۶۹ م.

فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ه. ق.

فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، مصر: دارالمصریه للتالیف و الترجمة، بی تا.

فراهیدی، خلیل بن احمد، الجمل فی النحو، چاپ اول، تهران: استقلال، بی تا.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم: بی نا، ۱۴۰۹ ه. ق.



مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)
سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم



فسوی فارسی، محمد بن محمد، شرح شافیه ابن حاجب المشهور بکمال، چاپ دوم، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۶ ه.ش.

فئة من المدرسين، تيسير و تکميل شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، دمشق: چاپ اول، دارالعصماء، بی تا.

فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ دوم، قم: بی نا، ۱۴۱۴ ه.ق.

قرشی، ابوزید محمد بن ابی الخطاب، جمهوره اشعار العرب، بی جا: نهضة المصر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا.

کشمیری، عبدالرسول، صرف کاربردی، چاپ دوم، بی جا: انتشارات نصایح، ۱۳۹۵ ه.ش. مدنی، علیخان بن احمد، الحقائق الندية فی شرح الفوائد الصمدية، چاپ اول، قم: ذوي القربی، بی تا.

مدنی، علیخان بن احمد، الفرائد البهیة فی شرح الفوائد الصمدية، چاپ اول، بی جا: مهر بی کران، ۱۳۸۹ ه.ش.

موقده، نمر و سمیر محمد عزیز، الصفه المشبهه و مبالغه اسم الفاعل فی القرآن الکریم دراسة الصرفیه-نحویه-دلالية، رساله دکتوراه، چاپ نشده، جامعه عین الشمس، ۱۴۳۰ ه.ق.

ناظر الجیش، محمد بن یوسف، شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، چاپ اول، قاهره: دارالسلام، بی تا.

یعقوب، امیل، موسوعة النحو و الصرف و الإعراب، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۶۷ ه.ش.

نشریات

البحله، احمد و عبدالکریم مصلح، مجله جامعه دمار للدراسات و البحوث، ۲۰۰۸ م.



خديجه اسر، محمد علي، اسما الفاعل و المفعول في القرآن الكريم، جامعه ام درمان الاسلاميه، ٢٠١٠ م.

سجادی، ابوالفضل وزهرا شيخ حسينی، دلالات أبنية الصفة المشبهة واسم الفاعل في القرآن، اللغة العربيه و آدابها، صيف ١٤٣٧، السنة الثاني عشر - العدد ٢.
نوروزی، محمد جعفر، نشریة علوم الباقریه، شماره اول، ١٣٩٥ هـ.ش.



مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)
سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم



بررسی مسئله منصوب به نزع خافض در قرآن کریم و کلام عرب با تکیه بر دو فعل «دخل» و «ذهب»

صفحات ۱۸۱ تا ۲۱۳

سید محمدرضا طهماسبی

پایه ششم مدرسه علمیه دارالحکمه حضرت باقرالعلوم (علیه السلام)، بهار ۱۳۹۸.

چکیده

مباحث مربوط به حذف حروف جر و به تبع آن، مبحث منصوب به نزع خافض، یکی از مهم‌ترین مسائل علم نحو است. با این وجود، یافتن نظری واحد در این باره به گونه‌ای که بتوان از آن، در تمامی موارد بهره برد، برای مراجعه کنندگان به کتب عالمان علم نحو، امری مشکل است؛ چراکه از طرفی، دسته‌ای از نحویون، حذف حرف جر (نزع) را محدود به دو حرف «ان» و «انَّ» دانسته و استعمال آن در دیگر موارد را منکر شده و یا حداقل سماعی می‌دانند. همچنین از طرفی، دسته‌ای دیگر از نحویون، نزع خافض را در تمامی موارد، قیاسی و قابل اجرا توسط هر متکلمی می‌دانند، بدون آن‌که اجرای آن را نیازمند مراجعه به کلمات و سخنان اهل عرب و در یک کلام، سماعی بدانند. از جهتی دیگر، در رابطه با اسم منصوب پس از افعالی همچون «دخل» و «ذهب» و ... که در رابطه با لازم و یا متعدی بودن آن‌ها، سخنان بسیاری مطرح شده است، هم می‌توان اقوال و مطالب گوناگون، مخالف و مختلفی را مشاهده نمود. به علاوه که در رابطه با مثال‌ها و موارد مختلفی که هم می‌توان آن‌ها را شامل باب تضمین و هم باب نزع خافض دانست نیز اختلاف نظر شدیدی در سخنان نحویون به چشم می‌خورد. بنابراین، با وجود





این اختلافات، دانش‌پژوه این علم، با رجوع به اقوال مختلف، دچار سردرگمی در میزان صحت و سقم آن‌ها می‌شود. از این رو، نوشتار حاضر، بر آن است که نظریات متفاوت را نقل کرده و پس از آن، به نقد و بررسی هر یک پرداخته و در نهایت، نظر پایانی را با شواهد کافی به اثبات برساند.

کلیدواژه: نزح، خافض، منصوب، مجرور، ان، انّ

مقدمه

افرادی که حداقل آشنایی با متون ادبی و عربی را داشته باشند، به سادگی درمی‌یابند که حروف جر، از مهم‌ترین و پرکاربردترین حروف در استعمالات و جملات عربی هستند. به گونه‌ای که شاید بتوان ادعا کرد که در هر جمله‌ای، می‌توان کاربرد و استعمال حروف جر را مشاهده نمود.

از جمله نقش‌های مهم این حروف، جهت‌دهی به معانی افعال است. مانند آن‌که گاهی افعال لازم، با استفاده از حرف جری همچون «باء»، متعدی می‌شوند. با این وجود، می‌توان گفت در مواردی تشخیص کلیدی‌ترین نقشی که می‌توان برای حروف جر فرض کرد (جهت‌دهی به معانی افعال)، با مشکل همراه است. چراکه با اندک دقتی در جملات و متون عربی، می‌توان پی برد که مواردی هستند که ترجمه و به تبع، فهم معانی آن‌ها برای ما مشکل است.

به عنوان مثال، در فعلی همچون «دخل»، اگر اسم منصوب پس از آن را به عنوان مفعول بلاواسطه قرار دهیم، ترجمه ما در مواردی همچون «دخلت المسجد» نمی‌تواند ترجمه «مسجد را داخل شدم» باشد؛ چراکه به راحتی می‌توان گفت در زبان فارسی، این ترکیب نامأنوس است. از این رو، شاید، ترجمه به صورت «به مسجد داخل شدم» صحیح‌تر باشد؛ اما باز هم مطلب به این راحتی نیست و ما باید تکلیف خود با فعل «دخل» را





هم مشخص کنیم. آیا اسم منصوب پس از «دخل»، اساساً می‌تواند به عنوان ظرفیت، منصوب شود یا خیر؟

اگر بخواهیم نگاهی ظاهری و ابتدایی به کتب نحوی داشته باشیم، به وضوح می‌بینیم که در این رابطه، به مطالب و سخنان حداقلی و اندک اکتفا شده است. به علاوه، شاهد مطالبی هستیم که در فصول متفاوتی، از آن‌ها سخن گفته شده است.

به عنوان نمونه، در همان مثال قبلی، برای فهمیدن نقش ترکیبی اسم منصوبی که پس از افعالی همچون «دخل» یا «ذهب» آمده است، نیازمند فهم و اثبات مطالب پراکنده‌ای هستیم که هر کدام از آن‌ها، در کتب نحوی در ابواب مخصوص به خود، ذکر شده و از آن‌ها سخن به میان آمده است. این که آیا «دخل» لازم است یا متعدی؟ آیا حذف حرف جر، در تمامی موارد قیاسی بوده و یا محدود به موارد خاصی همچون «ان» و «انَّ» است؟ تفاوت اساسی ظرف و مفعول به، در چیست؟ و سؤالات دیگری از این دست که برای یافتن پاسخ آن‌ها، نیازمند مراجعه به ابواب مختلفی از کتب علم نحو هستیم.

به صورت کلی، می‌توان گفت سخنان نحویون در این رابطه، از دو حال خارج نیست، یا به طور کلی، به این عنوان اشاره نکرده و از آن چشم پوشیده‌اند. این مورد، بیشتر در کتب مختصر ادبی به چشم می‌خورد و یا مطالب پراکنده‌ای را در این باره بیان کرده‌اند که جمع‌بندی آن‌ها، تا حدودی مشکل به نظر می‌رسد. این همه، در حالی است که در خلال مباحث آینده، اهمیت این مسئله روشن شده و نمونه‌های کاربردی آن در آیات قرآن، ارائه و عرضه می‌شود تا به صورت عینی و ملموس، اهمیت آن روشن گردد. برای ارائه بهتر بحث در این مورد، بهتر است کلام را در چند مرحله بیان کنیم.

تعریف لغوی و اصطلاحی

کلمه «نزع» در لغت، به معنای «مطلق کردن»^(۱) و همچنین «کندن با شدت» به کار

۱. چنان‌که ابن فارس می‌گوید: «النون والزاء والعین أصلٌ صحيح يدلُّ على قلع شيء» (ابن فارس، ۱۴۰۴).



میرود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۱۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۵۰).

خافض هم در لغت، به معنای پایین استعمال شده است؛ لکن منظور از منصوب به نزع خافض، در اصطلاحات نحویون، آن است که حرف جری از مدخول خود حذف شده و پس از آن، مدخول آن حرف جر منصوب می‌شود. (۱) البته تعریفی که ارائه شد، قدر متقین از تعاریف موجود در این رابطه است؛ چراکه با اندک دقتی در عبارات نحویون، می‌توان دریافت که ایشان در این باره، تعاریف مختلفی را ارائه کرده‌اند که البته می‌توان گفت بسیاری از این تعاریف، از اساس، ربطی به موضوع نوشتار حاضر ندارد؛ چراکه در بعضی از این تعاریف، مقصود از خافض، اصطلاحی اعم از نزع حرف جر و حذف مضاف می‌باشد. (۲) همچنان‌که بعضی دیگر از آن تعاریف هم، مقصود خود را مقید به حذف حرف نکرده‌اند؛ بلکه مقصود آن‌ها، اصطلاحی اعم از حذف حرف جر و حذف مفعول له و مفعول فیه است. (۳)

عده‌ای همانند جناب سیوطی، از نزع، تعبیر به اسقاط (۴) کرده و عده‌ای دیگر، تعبیر به حذف (۵) را در کتب خود متذکر شده‌اند. افرادی هم مانند جناب فارسی، تعبیر اضممار را آورده‌اند. (۶) دسته‌ای هم آن را فقدان و یا فقد نامگذاری کرده‌اند. بنابر نظر برخی از

ج ۵، ص ۴۱۵). همچنین در لسان العرب آمده است که: «أصل النزع الجذب والقلع» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۵۰).

۱. «(وإن حذف) حرف الجرّ (فالتنصب) ثابت (للمنجز)» (سیوطی، ص ۱۸۶).

۲. «إنه منصوب بنزع الخافض نحو: أتيتك خفوق النجم، أي: وقت خفوق النجم» (تهانوی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۱۲۰).

۳. التقدير: زرتك للطمع، و يجعلونها في أذانهم للحذر، و أغفر للآذخار، و أعرض للتكتم، و صددت للطمع، فحذف اللام؛ لأنّ الكلام يدلّ عليها، ولما حذف، نصب ما بعدها، كما يكون ذلك في جميع ما يحذف منه حرف الجرّ (ابن اثیر، ج ۱، ص ۱۷۱).

۴. إن إسقاط الخافض من هذا و نحوه ليس بقياس» (سیوطی، ج ۳، ص ۲۲۷). همچنین: «إن سقوط الخافض لا يقتضي التنصب من حيث هو سقوط خافض» (همان).

۵. همانند جناب مکی چنان‌که گوید: «من خفف «كذب» جعل «ما» في موضع نصب على حذف الخافض، أي فيما رأى» (مکی، ۱۴۲۳، ص ۶۴۴).

۶. «وقد يحذف حرف الجرّ، فيصل الفعل إلى الاسم المحلوف به و ذلك نحو: الله لأفعلن، و ربما أضمّر

نویسندگان، تعبیر به نزع خافض، اولین بار از سوی ابن هشام، در کتاب جامع الصغیر بیان شده است. (انصاری، ۱۴۲۴، ج ۱۶، ص ۷۱۸). در این میان، اشخاصی در مقام آن برآمده اند که تفاوت اصطلاحات مختلف این باب را متذکر شوند. (۱) در حالی که به نظر می رسد بیان چنین تفاوت هایی بین اصطلاحات مختلف، دخل چندانی در اصل ماهیت آن ها نداشته باشد. (۲)

شرایط نزع خافض

در کلمات و سخنان علمای نحو، شرایطی به صورت پراکنده، در رابطه با این نوع از حذف، ذکر شده که به صورت دسته بندی ذکر می شود.

وجود قرینه

از آن جایی که حذف در هر متنی از متون، نیاز به قرینه دارد؛ چراکه حذف، خلاف اصل بوده و هر خلاف اصلی، نیاز به قرینه و دلیل دارد، از این رو، منصوب به نزع خافض هم از این قاعده مستثنی نبوده و این قاعده در آن هم جریان و سریان دارد. در این رابطه، ابنسراج نحوی می گوید: «اعلم أن جميع ما يحذف فإنهم لا يحذفون شيئاً إلا وفي ما أبقوا دليلٌ على ما ألقوا» (ابن سراج، ج ۲، ص ۱۰۰). همچنین جناب رضی می گوید: «اعلم انه لابد في الواجب الحذف و جائزه من القرينة» (رضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۷۱) و یا ابنجنی پس از ذکر آیه «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ» (النساء، ۱) و همچنین درباره

حرف الجر، فقيل: الله لأفعلن» (فارسی، ۱۹۹۶ م، ص ۲۱۰).

۱. مانند کلام جناب خفاجی، شارح بر کلام بیضاوی که می گوید: «وعبر بالإضمار دون الحذف لأنهم فرقوا بينهما بأن الإضمار الحذف مع بقاء الأثر لأنه يشعر بوجود مقدر له، والحذف أعم منه» (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۸).

۲. چنان که سهیلی گوید: «أن أكثر ألفاظ النحويين محمولة على التجاوز والتسامح لا على الحقيقة لأن مقصدهم التقريب على المبتدئين والتعليم للناشئين» (سهیلی، ۱۹۷۵، ص ۱۶۵).





در تقدیر گرفتن حرف جر «باء» می‌گوید: «أن المحذوف إذا دلت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به، إلا أن يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه» (ابن جنی، ج ۱، ص ۲۹۳). در همین رابطه، می‌توان به کلام سهیلی (۱) و یا ابن مالک (۲) رجوع کرد.

در امان بودن از لبس

در حاشیه یاسین بر شرح تصریح، در معنای لبس آمده است که: «اللبس أن يفهم غير المراد، أو أن يفهم المراد وغيره لا بقصد الإبهام» (یاسین، ج ۱، ص ۱۴۸). همان‌طور که در شرط قبلی هم در خلال نقل قول‌هایی از نحویون، به روشنی اثبات شد که وجود قرینه برای هرگونه حذفی (چه حرف جر و چه غیر آن)، لازم و ضروری است. همچنین در شرط دوم هم می‌گوییم برای هرگونه حذفی، باید از لبس و اشتباه در فهم در امان باشیم تا مراد جدی متکلم، برای ما آشکار شود. از این‌رو، افراد متعددی، کلام ابن جنی را که در مثال «جلست زید»، کلمه «جلوس» را در تقدیر گرفته بود، نقد کرده و آن را مخدوش کرده‌اند؛ (۳) چراکه از این سخن، معانی دیگری هم قابل فهم است؛ چون ممکن است مقصود متکلم، «جلوس در کنار زید و همراه او» بوده باشد.

در صورت حذف حرف جر، کلام دچار اختصار زیاد نشود

توضیح این شرط، آن است که اگر بخواهیم حرف جر را از کلام حذف کنیم، کلام

۱. «كل ما ذكره عندي من حذف حرف العطف لا يصح ولا يقوم عليه دليل من قياس ولا سماع، لأن الحروف لو أضمرت لم يبق ما ينبئ عن معانيها، ألا ترى أن أن وأخواتها، وحروف المجازاة، وحروف الجر، وحروف النفي، والاستفهام، لو أضمر شيء من ذلك لاحتاج المخاطب إلى وحي يطلعه على ضمير المتكلم وأنه أرادها ونواها» (سهیلی، ۱۹۷۹، ص ۱۰۲).

۲. «... هذا أقرب من عطف على عاملين، إذ ليس في هذا التوجيه ما يستبعد إلا حذف حرف الجر، وبقاء عمله، ومثل هذا لوجود ما يدل على المحذوف جائز بالإجماع» (ابن مالک، ج ۱، ص ۵۵۶).

۳. یکی از این افراد، سیوطی است. در این رابطه گوید: «(خلافا لابن جنی) في قوله بالقياس مطلقا، فأجاز جلست زيدا على تقدير جلوس زيد» (سیوطی، ج ۲، ص ۳۵۰).



به صورت تلخیص شدید درآمده و اختصار در اختصار رخ می دهد، در حالی که این اختصار، مخل به مقصود گوینده است؛ چراکه غرض از استعمال حروف جر، اختصار در کلام است. از این رو، در صورت حذف، این اختصار تشدید می شود. چنان که ابن جنی گوید: «لأن الحروف إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار، فلو ذهبت تحذفها، لكنت مختصراً لها هي أيضاً، و اختصار المختصر إجحاف به» (ابن جنی، ج ۲، ص ۶۳).

نقد این شرط

اولاً، در بسیاری از کلمات نحویون و حتی آیات قرآن و یا کلمات عرب، حذف حروف، بسیار شایع است. ثانیاً، استعمال و وضع ضمائر در کلمات عرب، ناقض این ادعا است و حتی بالاتر آن که حذف بسیاری از این ضمائر در کلمات عرب مشاهده می شود، مانند: وجوب حذف ضمیر شأن و جواز حذف ضمیر منصوبی در عائد صله.

انگیزه های متکلم برای حذف حرف جر

۱. کثرت استعمال

همان طور که در مبحث شرایط گذشت، بسیاری از شرایط، عام بوده و شامل تمامی موارد حذف می شود. در این مورد (انگیزه حذف حرف جر) نیز می گوییم کثرت استعمال، انگیزه ای برای تقدیر گرفتن در تمامی استعمالات عرب می باشد. (۱)

اگر خواسته باشیم معنای صحیحی از کثرت استعمال ارائه دهیم، می گوییم هرگاه فعل و یا شبه فعلی، به صورت کثیر، به وسیله حرف جری استعمال شود، در این صورت،

۱. سیوطی گوید: «كثرة الاستعمال اعتمدت في كثير من أبواب العربية» (سیوطی، ج ۱، ص ۲۸۸). همچنین رضی: «والشيء إذا كثر وقوعه في موضع جاز حذفه تخفيفاً و صار كأنه منطوق به» (رضی، ج ۱، ص ۵۲۴).





می‌توان آن حرف جر را به علت این کثرت استعمال حذف کرده و اسم بعد از آن را یا به حالت منصوبی و یا مجروری باقی گذاشت. در همین رابطه، جناب ابن شجری، در امالی خود می‌نویسد: «وإنما استجازوا إضمار من بعد كم، لأنه قد عرف موضعها، وكثر استعمالها فيه، كما كثر استعمال الباء في جواب قولهم: كيف أصبحت؟ فقليل لرؤية، فقال: خير، عافاك الله، فحذف الباء وأعملها وسوغ له ذلك ما ذكرته من كثرة استعمالها مع هذا اللفظ» (ابن شجری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳۲).

۲. ثقیل بودن حرف جر

دستهای از نحویون مانند جناب سیبویه، بر این اعتقاد هستند که یکی از علل حذف حرف جر در کلمات عرب، ثقیل بودن آن حرف است. چنان‌که در الکتاب خود می‌نویسد: «ولیس کل جار یضمّر ... ولكنهم قد یضمرونه و یحذفونه فی ما کثر من کلامهم، لأنهم إلى تخفیف ما أكثروا استعماله أحوج» (سیبویه، ج ۱، ص ۳۴۳). انگیزه ما برای تقدیر گرفتن حروف جر

از آن جایی که حذف، به طور کلی خلاف اصل است، (۱) ناچار باید برای حذف، دلیلی پیدا شود که دال بر آن باشد؛ لکن اگر عرب بتواند معنا و مقصود متکلم از منطوق کلام را بفهمد، در این صورت، آن معنایی که فهمیده می‌شود را حذف می‌کند (طبری، ج ۱، ص ۴۷) و از آن جایی که عرب در استعمالات خود، معنای سخنان خود را متوجه می‌شود و اگر هم ابهامی در کلمات عرب دیده شود، ناشی از فهم ما از سخنان اوست، بنابراین، برای فهم بهتر استعمالات عرب، به ناچار باید حرف جری را در تقدیر گرفت. از این رو، می‌توان گفت یکی از انگیزه‌های ما برای تقدیر گرفتن حرف جر در سخنان عرب، تصحیح کردن معنای کلام می‌باشد.



۱. «و غیر جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۶).



توضیح آن که اگر ظاهر جمله و معنای آن، درست و صحیح بود، در این صورت، داعی برای تقدیر موجود نیست؛ لکن اگر همان ظاهر جمله و معنای ظاهری و ابتدایی آن، صحیح نبوده و موجب خلاف مقصود شد، در این صورت، برای حذف و تصحیح معنا، نیاز به تقدیر گرفتن محرز می‌شود. (۱) چنان که در شرح سیرافی بر کتاب سیبویه آمده است: «اعلم أن الحروف التي يجوز حذفها على ضربين: منها: ما يحذف وهو مقدر لصحة معنى الكلام ... وأما الذي يقتضيه الكلام فنحو قولك: نبئت زيدا فعل كذا وكذا، تقديره نبئت عن زيد، لأن نبئت في معنى أخبرت، والخبر يقتضى عن فى المعنى، و كذلك: أمرتك الخير، الباء مقدرة؛ لأن الأمر لا يصل إلى المأمور إلا بحرف (سیرافی، ج ۱، ص ۲۷۸).

نزع خافض و قیاس

اقوال پیرامون آن

با مراجعه به سخنان نحویون، درمی‌یابیم که ایشان در موارد مختلفی که ادعای حذف حرف جر در آنان شده است، نظر یکسانی نداشته و اغلب آنان، موارد این حذف را به دو مورد «ان» و «انَّ» محدود کرده‌اند. برای نمونه، می‌بینیم دسته‌ای از نحویون، مانند ابن سراج، حذف حرف جر را سماعی دانسته و آن را محدود به استعمالات عرب می‌دانند. چنان که می‌گوید: «اعلم أنه ليس كلُّ فعلٍ يتعدى بحرف جر لك أن تحذف حرف الجر منه و تعدى الفعل، إنما هذا يجوز في ما استعملوه وأخذ سماعاً عنهم» (ابن سراج، ج ۱، ص ۱۷۰).

ابن عقیل هم در این باره می‌گوید: «و مذهب الجمهور أنه لا ينقاس حذف حرف الجر مع

۱. چنان که ابوحیان، در اغلب مواردی که ادعای حذفی را در کلام دارد، می‌گوید: «والحذف: في مواضع، و هي كل موضع يضطر فيه إلى تصحيح المعنى بتقدير محذوف» (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۴).



غیر «أَنَّ» و «أَنَّ» بل یقتصر فیه علی السماع» (ابن عقیل، ج ۱، ص ۵۳۹). بدین مضمون، سخنی هم از عباس حسن گفته شده است: «والنصب به سماعی - علی الأرجح المفعول علیه - مقصور علی ما ورد منها منصوباً مع فعله الوارد نفسه، فلا يجوز - فی الرأی لصائب - أن ينصب فعل من تلك الأفعال المحددة المعينة كلمة علی نزع الخافض إلا التي وردت مسموعة عن العرب» (حسن، ج ۳، ص ۳۳۶).

دسته ای دیگر مانند ابن مالک و رضی، آن را هم در «ان» و «أَنَّ» و هم در باب «نصح» - که هم متعدی استعمال می شود و هم لازم - قیاسی دیده و محدود به استعمالات عرب نمی دانند. چنان که ابن مالک گوید: «ویجوز حذف حرف الجر من أن وأن، فیکال: عجت أنک ذاهب، وأن قام زید، ولا يجوز حذفه مع غیرهما، فلا یقال: عجت قعود عمرو، فإن ورد الحذف مع غیر أن وأن عد نادراً ولم یقس علیه، إلا أن یكون من الأفعال التي جمع لها التعدی و اللزوم كثيراً مع اتفاق المعنی» (ابن مالک، ج ۱، ص ۲۸۳).

همچنین رضی، در دو مورد، یکی مفعول لاجله (مفعول له) و دیگری مفعول فیه، قائل به قیاسی بودن نزع خافض می باشد و در این باره می گوید: «والذی أری أن جمیع الظروف متوسع فیه، فقولک: خرجت یوم الجمعة کان فی الأصل: خرجت فی یوم الجمعة ... وكذا المفعول له ... تعدی إلیه الفعل بنفسه بعد ما تعدی إلیه بحرف الجر، فهما مثل: ذنباً فی قولک: استغفرت الله ذنباً إلا أن حذف حرفی الجر أی: فی واللام صار قیاساً فی البایین، كما حذف حرف الجر قیاساً مع أن وأن، و لیس بقیاس فی غیر المواضع الثلاثة، فلا تقول فی مررت بزید، و قمت إلی عمرو: مررت زیداً أو: قمت عمراً» (رضی، ج ۱، ص ۵۰۳).

در این میان، جناب صبان، (۱) موارد دیگری را به مواضع قیاسی بودن نزع خافض

۱. «و (حذفه) فی أن وأن یطرد قیاساً ظاهره اختصاص اطراد الحذف بما ذکر، و لیس كذلك إذ منه كما فی التسهیل نحو: دخلت الدار، و نحو: اعتكفت یوم الجمعة، و نحو: جئتک إکراماً، و نحو فلینظر أیها أركی طعماً و لیت شعری هل قام زید، مما علّق فیه العامل عن الجملة و التقدير: فلینظر فی جواب أیها أركی

اضافه می‌کند که در این صورت، باعث تشتت بیشتر آرای نحویون می‌شود. داستان وقتی جالب‌تر می‌شود که می‌بینیم بعضی از نحویون مانند ابن‌عیش، در صفحاتی از کتب خود، قائل به سماعی بودن (۱) نزع خافض شده و در صفحات دیگر از آن، قول به قیاسی بودن (۲) نزع خافض را پذیرفته‌اند. همان‌طور که به وضوح روشن شد از میان سخنان و مطالب مذکور، می‌توان فهمید که اختلاف و نزاع در قیاسی و یا سماعی بودن نزع خافض، بسیار شدید است.

نقد و بررسی اقوال

برای بررسی اقوال، موارد ذیل را مطرح می‌کنیم:

تعریف و توضیح قیاس

برای فهم این‌که آیا اساساً نزع خافض در غیر از «ان» و «انّ» قیاسی بوده یا خیر؟ ابتدا

إلخ ولیت شعري بجواب هل إلخ حاصل... ومنه أيضاً كما سيبينه الشارح نحو: جئت كي تكرمني، على جعل كي مصدرية مقدراً قبلها لام التعليل... و في الدماميني عن ابن عصفور أن الأخفش الأصغر و ابن الطراوة ذهبا في الفعل المتعدي إلى اثنين أحدهما بنفسه و الآخر بالجار أنه يجوز حذف الجار إن تعين تعيين موضعه... فيجوز عندهما: بریت القلم السكين، و قبضت الدراهم زیداً، و منه و اختار موسى قومه» (صبان، ج ۲، ص ۱۳۹).

۱. «لایحسن ذلك، لأن حذف حرف الجر و إعمال الفعل اللازم قبله باب ضرورة و طريقه السماع، فلا يحتمل عليه ما وجد عنه مندوحة و همجنين می‌گوید: و هذا الحذف و إن كان ليس بقياس، لكن لابد من قبوله، لأنك إنما تنطق بلغتهم و تحتذي في جميع ذلك أمثلتهم و لا تقيس عليه، فلا تقول في: مررت بزید: مررت زیداً، على أنه قد حكى عن ابن الأعرابي عنهم: مررت زیداً، و هو شاذ» (ابن يعیش، ج ۶، ص ۶۴).

۲. «قد حذفوا حرف القسم كثيراً تخفيفاً، و ذلك لقوة الدلالة عليه، و إذا حذفوا حرف الجر أعملوا الفعل في المقسم عليه و نصبوه، قالوا: الله لأفعلن بالنصب، و ذلك على قياس صحيح و ذلك أنهم إذا عدوا الفعل قاصراً إلى اسم رَفَدوه بحرف الجر تقوية له، فإذا حذفوا ذلك الحرف إما لضرورة الشعر و إما لضرب من التخفيف، فإنهم يوصلون ذلك الفعل إلى الاسم بنفسه كالأفعال المتعدية فينصبونه به، نحو قوله تعالى و اختار موسى قومه سبعين رجلاً» (همان، ج ۸، ص ۵۱).





باید تعریف صحیحی از قیاسی و سماعی بودن ارائه دهیم. از این رو، می‌گوییم آن چه که در تعریف قیاس، معروف و مشهور است، جملهٔ مقابل است: «يعرف «القياس» بأنه «حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، كرفع الفاعل و نصب المفعول في كل مكان، وإن لم يكن كل ذلك منقولاً عنهم، وإنما لما كان غير المنقول عنهم من ذلك في معنى المنقول، كان محمولاً عليه...» (دمشقیه، ص ۱۲۵).

از تعریفات دیگر، تعریف جناب رضی می‌باشد، چنان‌که می‌گوید: «و المراد بالقياس أن يكون هناك ضابط كلي، يحذف الفعل حيث حصل ذلك الضابط» (رضی، ج ۱، ص ۳۰۶). همچنین جرجانی در این باره می‌گوید: «القياس ما يمكن أن يذكر فيه ضابطة عند وجود تلك الضابطة يوجد هو» (جرجانی، ص ۱۵۳).

در این جا باید گفت دلیل نیازمندی ما به فهم معنای قیاس، آن است که ابتدا باید قیاسی بودن لفظ منقول ثابت شود. پس از آن است که می‌توان الفاظ دیگر را با آن سنجیده و طبق آن قیاس کرد. بنابراین، از سه سخن بالا نتیجه می‌گیریم که در قیاس، مقیس علیه (منقول)، باید دارای یک ضابطه کلی و عام باشد. بنابراین، یکی از شرایط قیاس، آن است که مقیس علیه، دارای ضابطه عام و کلی باشد. به این معنا که با بررسی موارد مختلفی از لفظ منقول، بتوان قاعده‌های را برای یک لفظ استخراج کرد. از این رو، محمد الخضر، نویسندهٔ عرب در این باره می‌گوید: «من أسباب اختلافهم في صحة القياس أن يتوفر لدى العالم من استقراء كلام العرب ما يكفي لتركيب القاعدة، فيجيز القياس ولا يبلغ الآخر بتبعه مقدار ما يؤد منه حكم كلي، فيقصر الأمر على السماع» (حسین، ص ۴۸).

در این رابطه، سخنی از جناب ابن حاجب موجود است که در عبارتی موجز و مختصر، این دو شرط (ضابطه کلی و کثرت استعمال) را بیان کرده است: «فإن الإلحاق في اللغة إنما يكون بعد علم القاعدة بالاستقراء فيما كثر استعماله» (ابن حاجب، ج ۲، ص ۴۸).

نزع خافض بعد از «ان» و «انَّ»

با مروری بر کتب عالمان علم نحو، می‌توان دریافت که تقریباً اغلب آنان، نزع خافض در این مورد را قیاسی دانسته و بر این امر، اتفاق نظر دارند؛ زیرا در کتب خود ادعا کرده‌اند که حذف حرف جر، پس از این دو حرف، صحیح و قیاسی است.

نزع خافض در غیر «ان» و «انَّ»

در این مورد، جناب رضی، مطلبی را از اخفش اصغر^(۱) نقل می‌کند، مبنی بر این‌که، اخفش، نزع خافض را در غیر «ان» و «انَّ»، به شرط تعیین خافض، جایز می‌داند. سپس در ادامه و در بیان نقد این سخن می‌گوید: «و لم یثبت، بلی، قد جاء فی غیرهما، إمّا شذوذاً قوله: تمّون الدیار و لم تعوجوا... و قوله تعالى: «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ»... و الأولى فی مثله أن یقال: ضمن اللازم معنی المتعدی، أي: تجوزون، الدیار، و: لألزم صراطك... و إمّا لكثرة الاستعمال، كما ذكرنا فیما بعد «دخلت» من الظروف المختصة» (رضی، ج ۴، ص ۱۳۹).

چنان‌که ناظر الجیش هم مضمون سخن مرحوم رضی را تایید کرده و می‌گوید: «قال المصنف و إذا ثبت أن اللازم، هو المفتقر إلى حرف جر، فلیعلم أن الأصل أن لا یحذف حرف الجر؛ فإن ورد حذفه و كثر، قبل و قیس علیه؛ یعنی كما قيل فی دخلت؛ و إن لم یكثر قبل و لم یقس علیه؛ یعنی كما قيل: فی توجه، و ذهب، و مطرنا السهل و الجبل، و ضرب فلان الظهر و البطن» (ناظر الجیش، ج ۴، ص ۱۷۲۷).

در این جا، اشکالی به سخنان مرحوم رضی، از سوی برخی از نویسندگان متأخر، وارد

۱. در شرح رضی بر کافیه، درباره اخفش اصغر آمده است: «هو أبو الحسن علي بن سليمان، و هو أحد من عرفوا بلقب الأخفش و لكنه لا بدّ من تمييزه بالأصغر، كما أن أبا الخطاب شيخ سيبويه لا يعرف إلا بالأخفش الأكبر، أما سعيد بن مسعدة تلميذ سيبويه الذي تكرر ذكره فيكتفي فيه بلقب الأخفش بدون قيد، و قد يقال: الأخفش الأوسط، زيادة في الإيضاح» (رضی، ج ۴، ص ۱۳۸).





شده است مبنی بر این‌که: «و منها قبوله فی مثل دخلت الدار حذف الجار كثيرا و امتناعه ان يكون ذلك قياسا و لنا فی ذلك تامل فان القياس ليس الا ما وافق القاعده و ینبغی ان توخذ القاعده من لسان العرب لا ان تحمل علیه و تسوده و علی ذلك یتفرع فروع كثيرة فخذ و اغتنم». (علی دوست، ۱۴۳۶، ص ۳۳۸).

در جواب، می‌توان گفت در بسیاری از ابواب نحو، به موارد شاذی برمیخوریم که با وجود شاذ بودن، دارای کثرت و شیوع، در زبان عرب هستند. چنان‌که در تعریف شاذ گفته‌اند: «ان الشاذ يكون فی كلام العرب كثيرا لكن بخلاف القياس» (جرجانی، ص ۱۰۷). همچنین در تعریف نادر هم آمده است که: «و النادر هو الذي يكون وجوده قليلا لكن يكون علی قياس» (همان). دیگر آن‌که سیوطی در الاقتراح گوید: «ليس من شرط المقيس عليه الكثرة، فقد يقاس علی القليل لموافقته للقياس، و یمتنع علی الكثير لمخالفته له». (سیوطی، ص ۹۹).

از تمامی این موارد و نمونه‌ها، می‌توان به صورت روشن گفت که نمی‌توان به صرف شیوع داشتن استعمالی، آن را قیاسی دانست؛ بلکه باید گفت طبق مبانی کوفیون (چنان‌که از شواهد قبلی هم دانسته شد)، ملاک برای قیاسی بودن یا نبودن، صرف شیوع داشتن نیست؛ بلکه ملاک آن سازگار بودن با قواعد ادبی است. البته بصریون، قائل به چنین سخنی نبوده و به صرف شیوع داشتن استعمالی، آن را قیاسی می‌دانند. بنابراین، می‌توان گفت برای یافتن نتیجه نهایی در این بحث، به ناچار، باید میان این دو قول داوری کرد که سخن در این راستا، از حوصله نوشتار حاضر بیرون است، اگرچه که در صفحات بعد ما هم با پذیرش قول بصریون، قول قیاسی بودن در غیر از «ان» و «انّ» را می‌پذیریم.

وجود مشکل

در مورد افعالی چون «دخل» و «ذهب» که لازم هستند، نمی‌توان اسم منصوب بعد از آنان را منصوب، بنابر مفعول به دانست. چراکه اساساً آنها، قابلیت پذیرش مفعول بدون واسطه را ندارند؛ بلکه فقط می‌توانند به واسطه حرف جر متعدی شده و مفعول با واسطه را پذیرش کنند.^(۱) از طرفی با مثالهایی در قرآن کریم و کلمات عرب مواجه میشویم که بعد از این افعال، اسم منصوبی ذکر شده است که علی‌القاعده نمی‌توان آن را مفعول دانست. از این رو، برای حل کردن این مشکل، نظریات و اقوال مختلفی ارائه شده است که آنها را بررسی کرده و سپس نظریه صحیح را ارائه می‌کنیم.

اقوال مطرح شده

مطرح کردن اقوال

قبل از نقل تمامی اقوال، باید بگوییم که عنوان نزع خافض، اگرچه عنوان مستقلی در میان کتب نحوی دارد؛ ولی این به معنای آن نیست که آن اسم باقی مانده، پس از نزع حرف جر، دارای نقش مستقلی برای خود باشد؛ بلکه باید گفت که فقط حرف جر حذف شده است؛ ولی در این‌که این اسماء پس از حذف حرف جر، چه نقشی را دارا هستند؛ اختلاف است. بنابراین، حتی برای محل «ان» و «انَّ» هم پس از حذف حرف جر، باید محلی را در نظر گرفت. اگرچه ما برای حفظ اختصار، از ذکر نقش‌ها و محل‌های مختلفی که برای این دو حرف، در کتب نحوی ذکر شده است، چشم‌پوشی کردیم.

۱. از این رو، جناب سیبویه برای صحت ظرفیت بودن منصوب پس از این اسماء می‌گوید: «اعلم أنه ليس كل موضع، ولا كل مكان يحسن أن يكون ظرفاً فما لا يحسن أن يكون ظرفاً أن العرب لا تقول: هو جوف المسجد، ولا هو داخل الدار، ولا هو خارج الدار حتى تقول: هو في جوفها و في داخل الدار، و من خارجها» (سیبویه، ج ۱، ص ۲۳۸).





عده‌ای همانند جناب سیبویه، بر آن هستند که بگویند اسم منصوب پس از این‌گونه افعال، بنابر ظرفیت، منصوب است. چنان‌که می‌گوید: «و قد قال بعضهم: ذهب الشام، يشبه بالمبهم إذ كان مكاناً يقع عليه المكان والمذهب ... و مثل ذهب الشام: دخلت البيت» (سیرافی، ج ۱، ص ۲۷۱).

همچنین جناب رضی استرآبادی هم در دفاع از این نظریه، چنین می‌گوید: «اعلم أن دخلت و سكنت و نزلت تنصب على الظرفية كل مكان دخلت عليه مبهماً كان أو لا نحو: دخلت الدار، و نزلت الخان، و سكنت الغرفة، و ذلك لكثرة استعمال هذه الأفعال الثلاثة، فحذف حرف الجر أعنى: في معها في غير المبهم أيضاً، و انتصاب ما بعدها على الظرفية عند سيبويه ... أما نحو: ذهب الشام، فانتصاب الشام على الظرفية اتفاقاً» (رضی، ج ۱، ص ۴۹۲).

جناب مبرد از جمله کسانی است که نظریه منصوب بنابر مفعول به را قبول دارد و اسم منصوب را مفعول به می‌داند. توضیح این‌که او «دخل» را هم متعدی به نفسه و هم متعدی به حرف جر می‌داند. همان‌طوری که در کتاب معروف خود، یعنی المقتضب می‌گوید: «فإن قال: جلست الدار یا فتی، أو قمت المسجد، أو قمت البيت، لم يجز، لأن هذه مواضع مخصوصة، ليس في الفعل عليها دليل ... فأما دخلت البيت، فإن البيت مفعول، تقول: البيت دخلته، فإن قلت، فقد أقول: دخلت فيه، قيل: هذا كقولك: نصحت له، و نصحته ... ألا ترى أن دخلت إنما هو عمل فعلته و أوصلته إلى الدار، و لا يمتنع منه ما كان مثل الدار، تقول: دخلت المسجد، و دخلت البيت، قال الله عز وجل لتدخلن المسجد الحرام إن شاء فهو في التعدى كقولك: عمرت الدار، و هدمت الدار، و أصلحت الدار، لأنه فعل وصل منك إليها مثل: ضربت زيدا» (مبرد، ج ۴، ص ۵۵۶).

چنان‌که از کلام مبرد واضح است، اگر کسی اشکال کند که ما همیشه می‌گوییم: «دخلت فيه»، نه «البيت دخلته» در این صورت، باید به او جواب داد که در افعالی که





هم متعدی به نفسه استعمال میشود و هم متعدی به حرف جر، هم همین طور است؛ چراکه در استعمال این نوع از افعال، هم «نصحت له» را داریم، هم «نصحت» را. در این میان، سیوطی هم کلامی را به ابوعلی فارسی نسبت می دهد که او اسم منصوب پس از افعالی همچون «دخل» را منصوب بنابر مفعول به می داند. (۱) کلام ابن مالک هم در این رابطه، این گونه است: «فإن كان الفعل المتعلق بالمكان المختص «دخل» جاز أن يتعدى إليه بنفسه، لا على أنه ظرف، بل على أنه مفعول به متعدى إليه بحرف جر، ثم حذف حرف الجر تخفيفاً؛ لكثرة الاستعمال فوق الفعل عليه و نصبه، كما يتفق لغيره» (ابن مالک، ج ۱، ص ۳۰۶).

از میان تمامی اقوال مطرح شده، می توان وجه جامعی را به این صورت مطرح کرد:
۱. قائلین به لزوم این افعال: کسانی که اسم ما بعد را ظرف دانسته، همچنین کسانی که قائل به حذف حرف جر شده و اسم باقی مانده را بنابر مفعول به در نظر گرفته و آن را منصوب می دانند؛ (۲)

۲. قائلین به تعدیه این افعال: کسانی که اسم ما بعد را به عنوان مفعول بدون واسطه در نظر گرفته و آن را منصوب می دانند؛

۳. قائلین به لزوم و تعدیه این افعال: کسانی که هر دو صورت از ترکیب های مذکور را جایز می دانند (مانند مبرد)، به گونه ای که گاهی «دخل» و «ذهب» را متعدی به نفسه تصور کرده و گاهی آن ها را متعدی به حرف جر تصور میکنند.

بنابراین، برای انتخاب قول صحیح از میان اقوال طرح شده، باید در مرحله اول، تکلیف لازم و یا متعدی بودن این افعال را مشخص کرده و پس از آن، در مرحله بعد، قول صحیح

۱. «و ذهب الفارسي و من وافقه إلى أنه مما حذف منه (في) اتساعاً، فانتصب على المفعول به» (سیوطی، ج ۲، ص ۸۷).

۲. «و بعض النحاة ينصبون مثل هذا على الظرفيه. و المحققون ينصبونه على التوسع في الكلام باسقاط الخافض لا على الظرفيه فهو منتصب انتصاب المفعول به على السعه باجراء الفعل اللازم مجرى المتعدى» (قلایینی، ص ۴۴۳).



و صواب را پذیرفته و آن را بیان کنیم. از این رو، به صورت خلاصه ادله قائلین به لزوم و یا متعدی بودن این افعال را متذکر میشویم.

استدلال قائلین به لزوم (۱)

اولا: استدلال به نقیض

مبنی بر آن که «خرج» نقیض «دخل» می باشد. بنابراین، همان طور که او لازم است نقیض او، یعنی «دخل» هم لازم است؛ (۲)

ثانیا: استدلال بر مصدر

از آن جا که مصدر «دخل» دخول می باشد و «دخول» هم بر وزن «فُعول» است و اکثر استعمالات در «فُعول» هم در معنای لازم است، بنابراین، «دخل» هم باید لازم باشد؛ (۳)

ثالثا: استدلال به عدم اطراد

اگر «دخل» بخواهد به صورت متعدی به نفسه در اسم مکان بعد از خود عمل کند، باید در غیر اسم مکان هم به صورت متعدی عمل کرده باشد، در حالی که عرب «دخلت الامر» را بدون حرف جر استعمال نمیکند. به علاوه که حذف حرف جر، مستلزم به دو مجاز است. اول، حذف «فی» و دوم، معلق شدن دخول بر اسم معنای پس از خود (الامر). (ابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۶).



۱. لازم به ذکر است که این ادله، فقط به باب «دخل» اختصاص دارد؛ چراکه در لزوم «ذهب»، اختلافی میان نحویون موجود نبوده و همگی آن را متعدی با واسطه حرف جر «الی» می دانند.
۲. «أَنَّ «دخلت» نقیض «خرجت»، و «خرجت» غیر متعدّ، فکذلك نقیضه، لأنّ النقیض یجری کثیرا مجری ما یناقضه» (ابن عصفور، ج ۱، ص ۳۰۹). همچنین: «و دلیل آخر: أنك لا ترى فعلا من الأفعال يكون متعديا إلا كان مضاده متعديا، وإن كان غير متعد كان مضاده غير متعد فمن ذلك: تحرك و سكن، فتحرك غير متعد و سكن غير متعد و أبيض و أسود كلاهما غير متعد و خرج ضد دخل و خرج غير متعد فواجب أن يكون دخل غير متعد و هذا مذهب سيبويه» (ابن سراج، ج ۱، ص ۱۶۲).
۳. «و منها أنّ مصدر «دخلت» الدخول، و الفعول في الغالب مصدر ما لا يتعدّى، نحو: «القعود» و «الجلوس»، و لا یجیء في المتعدّي إلا قليلا، نحو: «اللزوم»، و «النهوك»، و الحمل على الأكثر أولى» (ابن عصفور، ج ۱، ص ۳۰۹).

استدلال قائلین به تعدیه

اولاً: از آن جا که ضمائر، از جمله مواردی هستند که اشیاء را به اصول آن بازمی گردانند. بنابراین، با وجود کلام عرب که می گوید «البیت دخلته»، نمی توان قائل به لزوم دخل شد؛^(۱) زیرا عرب می توانست آن را با حرف جر استعمال کند، در حالی که این کار را ترک کرده است؛

ثانیاً: اطراد و شیوع جملاتی همچون «دخلت المسجد» و «دخلت الدار» که به ما می فهماند، دخل به صورت متعدی استعمال می شود.^(۲)

نقد و بررسی

می توان ادله مطرح شده توسط قائلین به تعدیه را باطل کرده و از این طریق، مدعای قائلین به لزوم را بپذیریم؛ چراکه در صورت بطلان ادله قائلین به تعدیه، قول دیگری وجود ندارد تا آن را انتخاب کنیم؛ اما دو دلیل اول را می توان این چنین نقد کرد که در دلیل اول بگوئیم از جمله جملات عرب «البیت دخلت فیه» هم می باشد. بنابراین، نمی توان به صرف دیدن و توجه به یکی از کلمات عرب، حکم به تعدیه داد و در رابطه با دلیل دوم هم باید گفت جمله «دخلت فی الامر» هم شیوع و اطراد دارد. بنابراین، نمی توان به صرف شیوع «دخلت المسجد»، شیوع «دخلت فی الامر» را منکر شد.

اگر بخواهیم از تمامی جهات و زوایا راجع به دو فعل «دخل» و «ذهب»، اظهار نظر کرده باشیم، ابتدا باید به تفاوت های آن دو بپردازیم. با رجوع به کتب نحویون، می یابیم که

۱. «فأما «دخلت البیت» فإنّ «البیت» مفعول. تقول: «البیت دخلته» (مبرد، ج ۴، ص ۵۵۶).

۲. «و زعم أبو الحسن أنّ «دخلت» متعدیة إلى مفعول به، و أنّ الدار و أشباهها منصوب بعدها علی أنّه مفعول، و الذي حمل علی ذلك اطراد وصول «دخلت» إلى ما بعدها بنفسها، نحو: «دخلت المسجد»، و «دخلت الحمام»، فجعلها من قبیل ما يتعدى بنفسه، لذلك ف «البیت» بعد دخلت - عنده - منصوب علی حدّ انتصابه بعد «هدمت»، و لم يجعل: «دخلت البیت»، من قبیل: «ذهب الشام»، لقلّته. (ابن عصفور، ج ۱، ص ۳۰۸).





آنان، راجع به منصوب پس از این دو فعل، تفاوت‌هایی را قائل شده‌اند که ما به مواردی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. منصوب پس از هر دوی آن‌ها، بنابر نزع خافض است؛ لکن پس از حذف حرف جر، جهت و علت نصب در آن‌ها متفاوت است. به این معنا که منصوب پس از «دخل»، بنابر ظرفیت منصوب بوده؛ ولی منصوب پس «ذهب» بنابر مفعول به منصوب می‌باشد. اگر خواسته باشیم مؤیدی برای سخن خود بیاوریم، کلام ابن عصفور برای ما بسیار کمک کننده است. چنان‌که می‌گوید: «ألا ترى أن الفرق بين الظرف وبين المفعول به أن المفعول به محل للفعل خاصة، نحو: ضربت زيداً، فزيداً محل للضرب، والظرف محل للفعل والفاعل نحو: «قمت خلفك»، ف «الخلف» محل للقائم وقيامه، فكذلك «دخلت» يتعدى إلى ما بعده على أنه ظرف، لأنك إذا دخلت البيت فالبیت محلّ للدخول و الداخل» (ابن عصفور، ج ۱، ص ۳۰۹).

توضیح: چنان‌که از مطالب مذکور دانسته شد، تفاوت در ظرف و مفعول به زیاد است؛ چراکه ظرف، دال بر آن است که اسمی که پس از حذف باقی‌مانده هم، محل فعل و هم محل فاعل است؛ ولی مفعول به، دال بر آن است که آن اسم منصوب، فقط محل فعل است، نه هر دوی فعل و فاعل. از این رو، «بیت» هم محل فردی است که داخل آن شده و هم محل عروض حالت دخول است؛ لکن در منصوب «ذهب» از آن جایی که «ذهب» (محل فعل) فقط به واسطه «فی» با «شام» مرتبط می‌شود، از این رو، بنابر آن چه که نقل شد، فقط باید ظرف باشد.

۲. «دخل»، با هر مدخولی استعمال می‌شود. به عبارت دیگر، اسم منصوب پس از «دخل»، می‌تواند هر اسمی باشد؛ ولی منصوب پس از «ذهب»، فقط «شام» بوده و در دیگر اسماء، باید با حرف جر استعمال شود. چنان‌که گفته شده است: «ذهب الشام، و دخلت البيت لایجوز أن یقاس علیهما فذهب خاص للشام، لایجوز فیه أن تقول:



ذهبت مكة، وإنما تقول: ذهبت إلى مكة، ودخلت عام لكل مدخول فيه، تقول دخلت البيت، ودخلت السوق، والقرية» (حیدره یمنی، ج ۱، ص ۴۶۶).

همچنین سیوطی گوید: «وویطرد، أي: یکثر و یقاس حذفه أي: الحرف لكثرة الاستعمال نحو: دخلت الدار، فیقاس علیه: دخلت البلد، و البيت، بخلاف ما لم یکثر، نحو: ذهبت الشام وتوجهت مكة، فیسمع، ولا یقاس» (سیوطی، ج ۳، ص ۶).

با توجه به سخنان مذکور، می توان اثبات کرد که «دخل» بدون حرف جر با اسماء متعددی، پس خود آن هم به صورت کثیر استعمال می شود. البته، تفاوت دوم میان این دو فعل، از سوی تمامی نحویون پذیرفته نشده است؛ زیرا فراء از مخالفین این تفاوت است، چراکه او قائل به آن است که «ذهب»، علاوه بر شام با اسماء دیگری هم توانایی و قابلیت استعمال را دارد. (۱) این در حالی است که با رجوع به کتاب ابن عصفور، درمی یابیم که ایشان نظریه فراء را قبول نداشته و فراء را متهم کرده که او مقصود از سخن خود که در بالا گفته شد را بیان نکرده است، این که آیا این وسعت بخشیدن در رابطه با استعمال «ذهب» را از نظم فهمیده است و یا از نثر؟ چنان که ابن عصفور خود گوید: «وأهل البصرة لا يحفظون ذلك لكنه عندی یحتمل أن یكون قد سمع ذلك فی المنظوم، فقااس علیه النثر، لأن الكوفیین كثيراً ما یفعلون هذا، أعنی أنهم یجیزون فی الكلام ما لا یحفظ إلا فی الشعر فإذا تبین أن هذا مذهبه، ولم یصرح هل سمع ذلك فی الكلام أو فی الشعر لم یکن فی ذلك حجة» (ابن عصفور، ج ۱، ص ۳۱۳).

البته به نظر نمی رسد که این نسبت راجع به فراء صحیح بوده باشد؛ چراکه بسیاری از نحویون، فراء را توثیق کرده و آن را دقیق در نحو می دانند. همان طوری که برای

۱. العرب تقول: إلى أين تذهب؟ وأین تذهب؟ و یقولون: ذهبت الشام، و ذهبت السوق، و انطلقت الشام، و انطلقت السوق، و خرجت الشام سمعناه فی هذه الأحرف الثلاثة خرجت و انطلقت و ذهبت و أنشدني بعض بني عقيل: تصحيح بنا حنیفة إذ رأنا وأی الأرض تذهب للصباح یرید: إلى أي الأرض تذهب، و استجازوا فی هؤلاء الأحرف إلقاء إلى لكثرة استعمالهم إياها» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۴۳).



نمونه، سیوطی می‌گوید: «والفراء ثقة فی ما ينقله» (سیوطی، ج ۲، ص ۸۸) و همچنین ابوحیان: «هو سامع لغة حافظ ثقة» (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۷۱).

نقد و بررسی

قول بهتر آن است که بگوییم در هر دو مورد «دخل» و «ذهب»، نزع حرف جر، به صورت قیاسی بوده و نیازی به اکتفاء به کلمات عرب ندارد. این حکم، مبتنی بر اثبات سه مطلب بعدی است:

اولاً: این که اثبات شود که فعل به وسیله حرف جر و همچنین بدون آن، در کلمات عرب استعمال شده است؛

ثانیاً: این که اصالت در متعدی شدن را به تعدیه با حرف جر بدیم (برای این که بخواهیم لازم بودن آن افعال (ذهب و دخل) را به واسطه کثرت استعمال آن‌ها با حرف جراتبات کنیم)؛

ثالثاً: این که اثبات کنیم که فعل، بدون حرف جر، با اسماء منصوب متعددی پس از خود استعمال می‌شود.

از میان سه شرط مذکور، دو شرط اولی، در بحث «دخل» و «ذهب» موجود است؛ (۱) لکن برای اثبات شرط سوم از شروط سه‌گانه می‌گوییم: بسیاری از آیات قرآن، بر این شرط سوم، دلالت واضح و روشن دارند. برای نمونه، می‌توان به آیات ۳۷ آل عمران، (۲)



۱. شرط اول از قدر متیقن، از دو گروهی که قائل به لزوم یا تعدی بودند، به دست می‌آید. به این معنا که هر دو دسته، قائل به اطراد و شیوع آن افعال، همراه با حرف جز (لزوم) و بدون حرف جر (تعدیه) بودند، از این رو، می‌توان گفت که قدر متیقن، این است که میان این دو گروه، استعمال این افعال در هر دو صورت، امری مقبول است؛ لکن نسبت به شیوع آن اختلاف نظر دارند و همین مقبولیت در اصل استعمال، برای اثبات شرط اول مکفی است. همچنین شرط دوم هم از عنوان نقد و بررسی که در صفحات ذکر شد، فهمیده می‌شود. چنان که در آن جا قول به لازم بودن این افعال را اثبات کرده و همان را هم پذیرفتیم.

۲. ... کلمه دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا (آل عمران، ۳۷).



۱۸ نمل، (۱) ۴۴ نمل (۲) و ۲۶ تکویر (۳) اشاره کرد. بنابراین، می‌توان سخن فراء در این مسئله را پذیرفت؛ چراکه علاوه بر شعر که فراء به آن استناد کرده است، در قرآن هم «ذهب» بدون حرف جر با اسم منصوب استعمال شده است.

به عبارت دیگر، راجع به شروط سه‌گانه بالا، می‌توان گفت: چنان‌چه فعلی هم با حرف جر استعمال می‌شود و هم بدون آن، (شرط اول) به علاوه که آن فعل لازم هم بوده باشد، (حال این لزوم به هر وسیله‌ای که اثبات شود). (شرط دوم) در این صورت، چنان‌چه آن فعل با اسماء منصوب متعددی آن هم بدون حرف جر به کار رود، (شرط سوم) باید آن اسماء منصوب را بنابر نزع خافض منصوب بدانیم. به این دلیل که از طرفی در مبحث اثبات لزوم قبول کرده‌ایم که این افعال لازم هستند. از طرفی دیگر هم با کثرت استعمال آن افعال با اسماء منصوب پس از خود، در آیات قرآن روبه‌رو شده‌ایم، پس بهتر است که اگر آن افعال، با اسم مکانی پس از خود استعمال می‌شوند، آن اسم مکان را منصوب بنابر نزع خافض قلمداد کنیم؛ چراکه معنای این‌گونه افعال، بدون در نظر گرفتن معنای حرف جر محذوف، در ذهن جای نمی‌گیرند.

بنابراین، با توجه به سخنی که جناب عکبری، در رابطه عدم زائد بودن حروف جر، در افعالی که هم با حرف جر و هم بدون آن استعمال می‌شوند، (۴) بیان کرده است، می‌توان گفت: «ان العامل لو اقترن بالجار تاره و مجرد منه اخري و اقتضى المعنى الجار لكان المنصوب بعده بنزع الخافض» (علیدوست، ۱۴۳۶، ص ۹۲)؛ لکن از آن‌جا که در

۱. ... قالت نملّة يأیها النمل ادخلوا مساکنکم ... (نمل، ۱۸).

۲. قبل لها ادخلي الصرح ... (نمل، ۴۴).

۳. فأین تذهیون (تکویر، ۲۶).

۴. فَأَمَّا: (نبأت) و (أنبأت) ففعلان متعدّیان إلى شيء واحد و إلى ثان بحرف الجرّ كفولك: نبأت زیدا عن حال عمرو أو بحال عمرو، و قد یحذف حرف الجرّ كقوله تعالى: مَنْ أَنْبَأَكَ هذا [التحریم: ۳] أي: عن هذا، و قد ذهب قوم إلى أنه یتعدّی بنفسه و استدّل بهذه الآية، و لیس فیہ دلیل؛ لأنّه قد استعمل فی مواضع آخر بحرف الجرّ أكثر من استعماله بغير حرف الجرّ، فالحکم بزیادة الحروف فی تلك المواضع لا یجوز» (عکبری، ۱۴۱۹، ص ۱۸۳).



اول بحث هم گفتیم، منصوب به نزع خافض، نقش محسوب نمی‌شود و باید برای هر یک از این افعال، نقشی را در نظر بگیریم. بنابراین، بهتر است همان تفاوت اول میان افعال «دخل» و «ذهب» را در این جا مطرح کنیم، یعنی برای منصوب پس از «دخل»، ظرفیت و برای منصوب پس از «ذهب»، مفعول به با واسطه را در نظر بگیریم؛ چراکه در «دخل» هم محل فعل و هم فاعل قصد شده است، یعنی زمانی که گفته شود: «دخلت البيت»، کلمه «بيت» هم محل دخول فاعل فعل، (زید) است و هم فعل دخول، در آن انجام گرفته است؛ ولی زمانی که می‌گوییم «ذهب الشام»، کلمه «شام»، فقط محل فاعل است؛ لکن رفتن فاعل در راه شام، انجام گرفته است.

البته ممکن است در این جا گفته شود که چرا ما اسماء مذکور را منصوب بنابر مفعول بدون واسطه ندانستیم؟ در جواب از این پرسش، باید گفت که اساسا مفعولیت در این موارد، جایگاهی ندارد؛ زیرا چنان که در شرح جامی بر کافیه هم آمده است: «المفعول به هو ما وقع ای هو اسم ما وقع علیه فعل الفاعل» (جامی، ۱۴۳۱، ص ۲۴۹) باید گفت: آن چیزی مفعول است که فعل فاعل بر آن واقع شده باشد. بنابراین، همان طور هم که در ادامه جامی می‌گوید: «و المراد بوقوع فعل الفاعل علیه تعلقه به بلاواسطه حرف جر» (همان)، در مورد افعالی همچون «دخل» که به علت این که معانی آن‌ها بدون حرف جر تمام نمی‌شود، باید با حرف جر استعمال شود، نمی‌توان اسم منصوب پس از آن‌ها را مفعول دانست. (۱)

بنابراین، در صورتی که قیاسی بودن نزع خافض را در باب «دخل» و «ذهب» اثبات کردیم، می‌گوییم اگر در تمامی افعال غیر این دو فعل هم همان سه شرط قیاسی بودن نزع خافض وجود داشت، می‌توانیم نزع خافض را انجام داده و قائل شویم که در آن‌ها

۱. چنان که در حاشیه جامی، جناب رضی می‌گوید: «ولا شك انه يقال انها (مجرورات فی مررت بزید و...) مفعول بها لکن بواسطه حرف جر و مطلق لفظ المفعول لا يقع علی هذه الاشياء فی اصطلاحهم و كلامنا فی المطلق» (همان).

هم این عمل قیاسی است؛ لکن همان‌گونه که قبلاً هم متذکر شدیم، منصوب به نزع خافض، نقش و ترکیب نحوی مستقل محسوب نمی‌شود. از این‌رو، باید برای اسم باقی‌مانده پس از این افعال، نقش ترکیبی دیگری، مطابق معنای کلام و مقصود متکلم و گوینده در نظر گرفت.

دوران بین تضمین و حذف حرف جر

تعریف و توضیح

عنوان تضمین هم مانند نزع خافض، از مواردی است که در کلمات نحویون، به نحو کامل و وافر، توضیح داده نشده است؛ لکن نوشتار حاضر هم در مقام بیان و توضیح نظریات و اختلافات پیرامون آن نیست؛ بلکه به صورت مختصر می‌گوییم: تضمین آن است که فعلی، جایگزین فعل دیگر شود و احکام آن را (مانند تعدیه و لزوم) به وسیله این جایگزینی پیدا کند. (۱) مانند آیه شریفه «... وَلَا تَعَزُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ...» (بقره، ۲۳۵). اما آن چه که در این نوشتار، محل بحث است، آن است که در موارد مختلفی، در میان کلمات عرب و آیات قرآن، افعالی به کار رفته است که در اصل، با حرف جر استعمال می‌شوند؛ لکن در میان جملات عرب و آیات قرآن، ظاهراً به صورت متعدی به نفسه، به کار رفته است. از این‌رو، اختلافی در میان کلمات نحویون دیده می‌شود، آن هم این که اسماء پس از این افعال، به چه عنوانی منصوب شده است؟ آیا به عنوان منصوب به نزع خافض است و یا این که نصب آن اسماء، بنابر تضمین آن افعال از سوی فعل دیگر است؟ برای یافتن پاسخ برای این پرسش، بهتر است همان آیه ۲۲۵ از سورة بقره را که ذکر شد، بررسی کنیم.



۱. «العرب قد تتسع، فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، إذنا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مما هو في معناه» (ابن جني، ج ۲، ص ۹۲).



طرح اقوال و توضیح مبنای هر یک از آن‌ها

۱. عده‌ای از نحویون، فعل را به صورت متعدی به نفسه معنا میکنند. به این معنا که آن را هم معنای «تنووا» و مانند آن می‌دانند. همانند جناب ابن هشام از نحویون، چنان‌که گوید: «و قوله تعالى (وَلَا تَعَزُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) أَي لَا تَنْوُوا، و لهذا عدی بنفسه لا بعلى» (ابن هشام، ج ۲، ص ۸۵). (۱)

۲. عده‌ای دیگر از نحویون و مفسرین، فعل را دست نخورده باقی گذاشته و تصمیم به تصرف در اسم بعد از فعل می‌گیرند. به این معنا که اسم را منصوب بنابر نزع خافض می‌دانند. مانند زجاج (۲): «و منه قوله تعالى: (وَلَا تَعَزُّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) أَي: على عقدة النكاح» (زجاج، ج ۱، ص ۱۱۰).

در این جا، لازم است مبنای هر یک از دو قول یاد شده را متذکر شویم و همچنین اشکالات هر یک از اقوال را مطرح کرده و در صورت لزوم جواب دهیم. مبنای قول اول، آن است که اساساً تضمین در کلمات علمای نحوی، تعاریف بسیار دقیق و توصیفات بسیار بلیغی دارد، (۳) از این رو، وجه قوتی برای آن محسوب می‌شود. همچنین بعضی از نحویون، تضمین را قیاسی دانسته و این قیاسی بودن را وجه قوتی برای او تصور کرده‌اند. چنان‌که جناب یاسین گوید: «التوسع الذى هو نزع الخافض كذلك، بل قد



۱. همچنین است رضی استرآبادی: «و اعلم أنه إذا أمكن في كل حرف يتوهم خروجه عن أصله و كونه بمعنى كلمة أخرى، أو زیادته: أن یبقی على أصل معناه الموضوع هو له، و یضمّن فعله المعدّی به معنى من المعاني يستقيم به الكلام، فهو الأولى، بل الواجب؛ فلا نقول ان «على» بمعنى «من» في قوله تعالى: «إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ»، بل یضمّن «كألوا» معنى تحكموا في الاكتيال و تسلطوا» (رضی، ج ۴، ص ۳۲۹).

۲. همچنین نحاس: «قال الأخفش: و مثله عُقْدَةُ النِّكَاحِ أَي على عقدة النكاح» (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۹).

۳. چنان‌که ابن جنی گوید: «و منه باب من هذه اللغة واسع لطيف طريف» (ابن جنی، ج ۲، ص ۲۰۲). همچنین عباس حسن گوید: «ثم ذكر أن ابن جنی قال في التضمنين: و وجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يحاط به، و لعله لو جمع أكثره لا جميعه لجاء كتاباً ضخماً» (عباس حسن، ج ۲، ص ۵۳۷).

يقال : التضمن أولى لتكثير لمعنى الحاصل به، ولأنه قيل بأنه قياسى فتدبر» (ياسين، ج ١، ص ٢٦٥).

از طرف دیگر، قائلین به قول دوم هم ادله‌ای برای خود داشته و دارند که از جمله آن‌ها، این است که تضمین خلاف اصل بوده و باید از آن پرهیز شود. (١) همچنین جناب سیوطی هم، دلیل دیگری را ارائه می‌کند: «لیس ینبغی أن یحمل فعلٌ علی معنی فعلٍ آخر إلا عند انقطاع الأسباب الموجبة لبقاء الشیء علی أصله» (سیوطی، ج ٣، ص ٢١٢). به علاوه که جناب سیرافی و همچنین یاسین، (٢) سخنان مختلفی را برای اثبات قول نزع خافض ارائه کرده‌اند. چنان‌که سیرافی گوید:

«وإنما فصل هذا؛ أن ها أفعالاً توصل بحروف الإضافة، فتقول اخترت فلاناً من الرجال، وسميته بفلان، كما تقول: عرفته بهذه العلامة، و أوضحته بها، وأستغفر الله من ذلك، فلما حذفوا حرف الجر عمل الفعل، و مثل ذلك قول المتلمس ... فهذه الحروف كان أصلها فی الاستعمال أن توصل بحروف الإضافة» (سیرافی، ج ١، ص ٢٧٦).

بررسی نظریه صحیح

آن چه که به نظر می‌رسد، آن است که قول دوم، نسبت به قول اول وجیه تر است؛ چرا که اگرچه تضمین و نزع خافض، در هر دو، خلاف اصل هستند؛ لکن در تضمین، معنای فعل تغییر کرده؛ ولی در نزع خافض، این چنین نیست. (٣)

در جواب از ادله‌ای که در بالا گفته شد، مبنی بر آن، تضمین قیاسی بوده؛ ولی نزع خافض

١. چنان‌که رضی گوید: «خروج الشیء عن معناه خلاف الأصل، فلا یرتکب ما أمکن حملاً علی عدم خروجه عنه» (رضی، ج ١، ص ٢٥٣).

٢. «خرج سیوییه نبئت عبدالله، علی: نبئت عن عبدالله، مع احتمال له لأن یكون ضمن نبئت معنی أعلمت، لکنه ترجح عنده حذف حرف الجر علی التضمن» (یاسین، ج ١، ص ١٨٧).

٣. «الإضمار أسهل من التضمن لأن التضمن زیادة بتغییر الوضع و الإضمار زیادة بغير تغییر» (سیوطی، ج ١، ص ٧٩).





قیاسی نمی باشد، هم می گوییم تمامی علمای نحو، این سخن را قبول نداشته اند؛ ولی حداقل می توان قبول کرد که هیچ کدام از آن دو، قیاسی نیستند. بنابراین، در این صورت، هر دو دارای وجه ضعف مشترک هستند. چنان که جناب یاسین گوید: «والتضمین و إسقاط حرف الجر لا ینقاسان» (یاسین، ج ۱، ص ۳۳۰). (۱)

البته بسیاری دیگر از علمای نحوی هم هستند که تضمین را از اساس سماعی می دانند. (۲) به عنوان نمونه، جناب زمخشری در آیه شریفه «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (جاثیه، ۲۱)، کلمه «حَسِبَ» را تضمین از جانب معنای «قدر» دانسته و به عقیده خود، این تضمین را صحیح می داند؛ لکن ابوحیان، عالم اهل اندلس، در مقام اشکال به زمخشری برآمده و می گوید: «التضمین لیس بقیاس و لا یصار إلیه إلا عند الحاجة و هنا لا حاجة إلیه». (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۲).

ثمرات عملی در آیات قرآن

چنان که در ابتدای نوشتار حاضر هم بیان شد، حذف حرف جر، فقط یک عملیات لفظی در کلام و جملات عرب نبوده و قطعاً باید برای این حذف، نکات و ظرائف زیادی در نظر متکلم بوده باشد. برای روشن تر شدن این مبحث، بهتر است مواردی را از آیات قرآن ذکر کرده و به صورت کاربردی نشان دهیم که در صورت قبول و یا رد نزاع خافض، چه تفاوت معنایی زیادی در آیات حاصل می شود. برای نمونه، در آیه شریفه «وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا...» (اعراف، ۱۵۵)، اگر ادعا کنیم که حرف جر حذف شده

۱. همچنین کفوی در الکلیات گوید: «التضمین سماعی لا قیاسی، وإنما یدهب إلیه عند الضرورة، أما إذا أمکن إجراء اللفظ علی مدلوله، فإنه یکون أولى، و کذا الحذف والإیصال، لکن لشیوعهما صاراً کالقیاس حتی أكثر العلماء التصرف و القول بهما فی ما لاسماع فیہ» (کفوی، ص ۲۶۶ و ۲۶۷). همچنین سیوطی: «والحق أن التضمین لا ینقاس» (سیوطی، ج ۱، ص ۳۰۹).

۲. «ذلك فاسد، لأن التضمین لیس بقیاس فلا یقال به ما وجد عنه مندوحة» (ابن عصفور، ج ۱، ص ۳۰۲).





«من» باشد، به ناچار، باید برای این حذف علتی بیابیم. یکی از اغراضی که می‌توان برای حذف «من»، در این آیه بیان کرد، آن است که در صورت ذکر «من»، معنای مورد نظر متکلم، به درستی بیان نمی‌شود؛ چراکه در این صورت، معنای آیه، آن است که در میان قوم بنی‌اسرائیل، انسان‌های شایسته بسیاری وجود دارد؛ لکن موسی (علیه السلام)، از میان این انسان‌ها، هفتاد نفر را انتخاب می‌کند. در حالی که در صورت حذف، آیه در مقام طعنه و کنایه به بنی‌اسرائیل است که گویا فقط قوم موسی، همین هفتاد نفر بوده و مابقی، اصلاً جزء قوم محسوب نمی‌شوند. (۱)

شاهدی دیگر برای ما درباره اغراض بلاغی حذف حرف جر، آیه شریفه «وَاشْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ» (یوسف، ۲۵) می‌باشد. در این آیه هم اگر معتقد باشیم که حرف جری از این آیه، به اسم «الی» حذف شده باشد، یکی از اغراض آن را می‌توانیم در رابطه با حذف، برای فهم عمیق معنای کلام بیابیم؛ چراکه در صورت ذکر حرف «الی»، معنای آیه آن است که یوسف و زلیخا، هر دو به قصد در، در حرکت هستند و غایت دویدن و حرکت آن دو، در است، در حالی که قطعاً مقصود این نیست؛ چراکه یوسف به سمت در می‌رود، در حالی که زلیخا به سمت یوسف در حرکت است. (۲)

۱. «حذف حرف الجر يدل على أن موسى عليه السلام قد اجتهد في البحث و التنقيب في قومه فلم يجد فيهم خيارا سوى هؤلاء السبعين، ولو قيل: اختار موسى من قومه سبعين رجلا لدل على أن في القوم خيارا كثيرين وأن اختيار موسى عليه السلام قد وقع على هؤلاء السبعين رجلا، ويضيف بعض الباحثين قائلا أرى - والله أعلم بما نزل - أن إسقاط حرف الجر قصد منه النعي على بني إسرائيل لكثرة تمردهم و عصيانهم، و دوام مخالفتهم لنبيهم، حتى كأنه لم يجد فيهم خيارا غير هؤلاء السبعين، فهم القوم كل القوم في ميزان الطاعة و الصلاح، و في ذلك ما فيه من التلميح بكثرة العاصين، و قلة الصالحين فيهم...» (انصاری، ۱۴۲۴، ج ۱۶، ص ۷۳۷).

۲. ولو قيل «واستبقا إلى الباب» لدل التعبير على أن غاية سبقهما أن ينتهي إلى الباب، و ليس هذا ما يسعى النظم الكريم إلى إبرازه من حرص كل منهما في سبق الآخر إلى الباب حيث أراد يوسف عليه السلام أن يهرب من مرادتها له محاولاً الإسراع إلى الباب قبلها ليخرج منه، و هي تحاول الإسراع إليه قبله ل تمنعه من الخروج (همان، ص ۷۴۰).



البته باید گفت موارد عملی نزع خافض و ثمرات آن، بسیار زیاد بوده و از حوصله نوشتار حاضر بیرون است. از این رو، از ذکر موارد بیشتر خودداری می‌کنیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از خلال مباحث گذشته تا بدین جا، روشن شد که در تعریف لغوی و اصطلاحی نزع خافض، ثمره خاصی به دست نیامده و همچنین به اتفاق علمای نحو، نزع خافض در مورد «ان» و «ان»، به شرط رعایت شرایطی که گفته شد، قیاسی بوده و همچنین در مورد غیر از این دو حرف، مثلاً در باب «دخل» و «ذهب» و حتی در غیر این دو باب هم بنابر نظریه صحیح‌تر که مختار نگارنده هم بود، قیاسی می‌باشد.

از این رو، می‌توانیم به صورت روشن بگوییم که تمامی اقسام نزع خافض، با رعایت شروطی که قبلاً گفته شد، نه تنها سماعی نبوده که حذف آن در بسیاری از موارد، دارای غرض بلاغی می‌باشد. دیگر آن که در مسئله دوران بین نزع خافض و تضمین، قول صحیح‌تر نزع خافض بوده و نهایتاً، می‌توان گفت که نزع خافض در موارد متعددی از آیات قرآن، دارای کاربردهای بلاغی روشن می‌باشد.



قرآن کریم

- ابن اثیر، مبارک بن احمد (بی تا)، البدیع فی علم العربیه، عربستان: جامعه ام القرى.
- ابن جنی، عثمان (بی تا)، الخصائص، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- ابن حاجب، عثمان بن عمر (بی تا)، الايضاح فی شرح المفصل، دمشق: دار سعدالدین.
- ابن سراج، محمد بن سری (بی تا)، الاصول فی النحو، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن عصفور، علی بن مومن (بی تا)، شرح الجمل الزجاجی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن (بی تا)، بی جا: شرح ابن عقیل
- ابن فارس، ابوالحسن (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن مالک، محمد بن عبد الله (بی تا)، شرح الکافیة الشافیة، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، ابوالفضل (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر.
- ابن یعیش، موفق (بی تا)، شرح المفصل، بیروت: عالم الکتب.
- ابوحيان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، لبنان: دارالفکر.
- ألوسی، عود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- انصاری، یوسف بن عبدالله (۱۴۲۴ق)، من اسرار النزاع الخافض فی القرآن الکریم، عربستان: مجله جامعه ام القرى.
- التهانوی، علی بن محمد (۱۹۹۸م)، کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۴۳۱ق)، شرح الجامی، قم: موسسه دارالحججه.
- جرجانی، علی بن محمد (بی تا)، معجم التعریفات، بی جا: دارالفضیله.



حسن، عباس (بی تا)، النحو الوافی، تهران: ناصر خسرو.
الحسنی، علی بن حمزه (۱۴۱۲ق)، امالی ابن شجری، قاهره: مکتبه الخانجی.
حسین، محمد الخضر (۱۹۸۳م)، القیاس فی اللغة العربیة، بیروت: دارالحدائث.
حیدره یمن، علی بن سلیمان (بی تا)، کشف المشکل فی النحو، بغداد: مطبعه الارشاد.
_____ (بی تا)، کشف المشکل فی النحو، بغداد: مطبعه الارشاد.
خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، حاشیه الشهاب، لبنان: دارالکتب العلمیه.
دمشقیه، عقیف (بی تا)، خطی متعثره علی طریق تجدید النحو العربی، بیروت: دارالعلم.
رضی استرآبادی، محمد بن حسن (۱۹۹۸م)، شرح کافیه، بیروت: دارالکتب العلمیه
رضی استرآبادی، محمد بن حسن (بی تا)، شرح الرضی علی الکافیه، تهران، موسسه
الصادق
زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۱۶)، اعراب القرآن، قم: دارالتفسیر.
سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله (۱۹۷۵م)، نتائج الفكر، بیروت: جامعه قار یونس.
سیبویه، عمر بن عثمان (بی تا)، الکتاب، بیروت: موسسه اعلمی.
سیرافی، حسن بن عبدالله (بی تا)، شرح کتاب سبویه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر (بی تا)، الاشباه و النظائر، چاپ ۲، لبنان: دارالکتب
العلمیه.

— (بی تا)، الاقتراح فی علم اصول النحو، قم: ادب الحوزه.

— (بی تا)، البهجه المرضیه، چاپ ۱۹، قم: اسماعیلیان.

— (بی تا)، همع الهوامع جمع الجوامع فی النحو، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

صبان، محمد بن علی (بی تا)، حاشیه الصبان علی شرح الاشمونى علی الفیه ابن مالک، بیروت: المکتله العصریه.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان: دارالمعرفه.
عکبری، عبد الله بن حسین (۱۴۱۹)، التبیان فی اعراب القرآن، عربستان: بیت الافکار
الدولیه.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۳۶ق)، سلسبیل فی اصول التجزئه و الاعراب، قم: اسوه.
فارسی، حسن بن احمد عبدالغفار (۱۹۹۶م)، الايضاح، بیروت: عالم الکتب.
فراء، یحی بن زیاد (۱۹۸۰م)، معانی القرآن، مصر: الهيئه المصريه العامه للكتاب.
قلاینی، مصطفی (بی تا)، جامع الدروس العربیه، بیروت: مؤسسه المرتضویه.
کفوی، ایوب بن موسی (۱۹۹۳م)، کلیات، بیروت: مؤسسه الرساله.
مبرد، محمد بن یزید (بی تا)، المقتضب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
مکی، بن حموش (۱۴۲۳ق)، مشکل اعراب القرآن، چاپ ۲، لبنان: دارالیمامه.
ناظر الجیش، محمد بن یوسف (بی تا)، شرح التسهیل، قاهره: دارالسلام.
نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، لبنان: دارالکتب العلمیه.
یاسین، محمد بن علیم (بی تا)، حاشیه یاسین علی شرح التصریح، بیروت: دارالفکر.





واو عاطفه؛ معانی و احکام

صفحات ۲۱۵ تا ۲۴۰

محمدهادی جمالی

طلبه پایه سوم، مدرسه علمیه شهیدین (ره).

چکیده

شناخت دقیق معانی در زبان عربی، کمک شایانی به فهم مقاصد الفاظ می‌کند. در نتیجه، موجب تطبیق صحیح و استعمال و استخراج معانی، در محل مناسب می‌شود. شناخت حروف عطف و بالأخص واو، به عنوان أم الباب، می‌تواند موجب پیمودن بخش مهمی از این مسیر شده و ما را در راه رسیدن به این هدف یاری رساند. واو از آن دسته حروفی است که علاوه بر معنای اصلی، یعنی ربط، جمع و ایجاد اشتراک، بر معانی دیگری نیز دلالت می‌کند که با شناخت احکام، در راستای بهره‌مند شدن از این معانی، گامی مهم و اساسی برداشته‌ایم. این مهم، ما را بر آن داشت که به جمع اقوال و آراء در این زمینه پرداخته تا جایی که حدود ۹ معنا و ۱۹ حکم را ذکر کرده و به تطبیق آن در بعضی از آیات و گزاره‌ها بپردازیم.

کلیدواژه: توابع، عطف نسق، حروف عطف، واو، احکام و معانی

رسیدن به فهم صحیح و کامل در برخورد با زبان‌های مختلف، نیازمند شناخت دقیق معانی است که ورای الفاظ و کلمات آن زبان، پنهان شده‌اند تا جایی که مباحث معناشناسی به مهم‌ترین و ظریف‌ترین مباحث در میان صاحبان علم و ادب تبدیل شده‌اند و در حقیقت، سایر مباحث به‌عنوان آلت و ابزاری جهت یاری برای رسیدن به معناست که ارزش پیدا می‌کنند. زبان عربی هم از این قاعده، مستثنی نیست؛ بلکه به دلیل وسعت معانی، دلالت‌هایی که ألفاظ بر این معانی دارند و همچنین احکام مختلف و متعددی که شاهد آن هستیم، این مباحث پررنگ‌تر بوده و طبیعتاً از پیچیدگی‌های بیشتری هم برخوردارند.

از مهم‌ترین بخش‌ها و فصول در زبان عربی، تبعیت‌های الفاظ از یکدیگر و تأثیری است که بر معانی القا شده به مخاطب می‌گذراند. گستردگی و اهمیت این موضوع را می‌شود به وضوح در گفتار و نوشتار گذشتگان تا به الان مشاهده کرد.

در میان تبعیت ألفاظ از یکدیگر در زبان عربی، آن‌چه که از گذشته تا به امروز، پر استعمال‌تر از سایرین بوده است، عطف مفردات و جمل به یکدیگر می‌باشد که به واسطه حروف عطف صورت می‌گیرد. در نتیجه، شناخت این حروف، دلالت‌هایی که بر معانی مختلف دارند و تأثیری که در فهم ما از کلام مخاطب می‌گذراند، بسیار حائز اهمیت خواهد بود. به همین دلیل، در این پژوهش، سعی شده است به جمع اقوال مختلف، حول یکی از مهم‌ترین این حروف، یعنی حرف واو که به‌عنوان أم الباب حروف عطف شناخته می‌شود، پرداخته شود.

در واقع، کمتر کتابی دیده می‌شود که به نحوی با استخراج معانی از الفاظ سر و کار داشته؛ اما هیچ سخنی از حرف واو و دلالت‌های آن نگفته باشد؛ از کتب نحوی گرفته تا تفاسیر و معانی القرآن و کتب فقهی و ... نوشته شده در زمان‌های گذشته تا به امروز؛





اما به دلیل اهمیت‌ها و دقت‌هایی که به مرور زمان، ایجاد شده است، کتب متأخر، بحث‌ها را منظم‌تر و با تفصیل بیشتری ارائه داده‌اند. ادبایی همچون فاضل سامرایی در «معانی النحو»، ابراهیم برکات در «النحو العربی»، سید علیخان مدنی در «الحدایق الندیة» و ... با بهره‌گیری و استعانت از کتب متقدمین، مثل «الکتاب» سیبویه، «معانی القرآن» فراء، «تفسیر الکشاف» زمخشری و سایر کتب، مثل کتب ابن مالک، ابن هشام، سیوطی و شروخی مثل «التصریح» و حواشی همچون «صبان»، به نحوی دست به جمع‌آوری اقوال زده و در کنار آن، نظرات خودشان را هم بیان کرده‌اند. پژوهشگران معاصر نیز بیشتر در زمینه تطبیق این اقوال بر موارد مختلف، به فعالیت پرداخته‌اند.

از آنجایی که مباحث معرفتی، مدخل ورود به مباحث تطبیقی است، نگارنده بر آن شد تا در دو فصل، به بیان معانی و احکام واو عاطفه پرداخته و با بهره‌گیری از اقوال ذکر شده در کتب، مباحث را به نحو تکمیلی، جمع‌آوری کند. در ابتدا، به بیان و توضیح معنای اصلی واو، با ذکر دلایل پرداخته و سپس دلایل و نظرات حول دلالت یا عدم دلالت واو بر سایر معانی ذکر می‌شود. در کنار آن، قدری به فروعاتی که در این مسئله، حائز اهمیت هستند، پرداخته می‌شود. آخرین فصل هم ذکر احکام واو با استعانت از اقوال ادبا و اختلافات آن‌ها خواهد بود. لازم به ذکر است که در هیچ‌یک از گزاره‌های مقاله، نظر شخص نگارنده لحاظ نشده و با توجه به هدف درپیش گرفته شده در مقاله، تنها به ذکر نظرات ادبا، بسنده شده است. امید است که این شروعی بر معرفت‌افزایی و پژوهش معنا محور، در سایر حروف عطف و باب‌ها و زمینه‌های مختلف باشد.

۲. عطف «نسق» در لغت و اصطلاح

عطف در لغت، به معنای انصراف و میل پیدا کردن به چیزی (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۲۴۹ و ۲۵۰) و نسق هم به معنای نظم دادن به چیزی، به نحو مساوی است (ابن



منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۵۳). این طور به نظر می‌رسد که دلیل نامیدن این باب به عطف نسق، انصراف و میلی است که تابع یا معطوف نسبت به متبوع یا معطوف علیه خود پیدا می‌کند و این میل و انصراف، سبب می‌شود که این دو، مساوی و همانند یک شی واحد شوند. سیبویه در «الکتاب»، از آن تعبیر به الشَّرْكَه می‌کند (سیبویه، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳) که به نظر می‌رسد به دلیل مشارکت تابع و متبوع در حکم باشد. در نتیجه، عطف نسق را می‌توان این گونه تعریف کرد: «عطف نسق، یعنی حمل اسم بر اسم یا فعل بر فعل یا جمله به جمله، به شرط وجود حرفی ما بین آن‌ها که برای این مقصود (عطف آن‌ها به یکدیگر) وضع شده است» (ابن عصفور، ۱۴۱۸ق، ص ۳۰۶). روشن است که مقصود از حمل، تبعیت آن‌ها از یکدیگر و مشارکت در حکم است، همان طور که بعضی تابع در باب عطف نسق (معطوف) را این گونه تعریف کرده‌اند: «تابعی است که یکی از حروف عطف، واسطه بین این تابع و متبوعش می‌باشد» (ابن عقیل، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۴).

حروف عطف به اجماع نحویین «الواو، الفاء، ثمّ، أو، أم، بل، لکن و لا» می‌باشد و «حتی و إِمّا» محل اختلاف‌اند (برکات، ۱۴۲۸، ج ۵، ص ۱۹۲). هر کدام از این حروف، دال بر معنا یا معانی بوده و دارای احکامی می‌باشند. در ادامه، به معانی و احکام حرف واو، به عنوان أم الباب حروف عطف پرداخته می‌شود.

۳. معانی واو

۱. واو برای مطلق جمع بین معطوف و معطوف علیه است، یعنی تنها دلالت بر اجتماع و اشتراک آن‌ها در حکم دارد و دلالتی بر ترتیب یا عدم ترتیب حصول فعل از متعاطفین ندارد. همان طور که سیبویه در «الکتاب» بدان تصریح کرده است (سیبویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۸ و ج ۴، ص ۲۱۶).

مطلق بودن، یعنی ممکن است فعل در یک زمان واحد، از هر دو حاصل شده باشد (معیت/عطف به مصاحب)، مثل «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ» (عنکبوت، ۱۵) یا این که ابتدا از معطوف علیه حاصل شده باشد (ترتیب/عطف به سابق)، مثل «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ» (الحديد، ۲۶) و یا حصول فعل ابتدا از معطوف باشد (تأخیر/عطف به لاحق)، مثل «كَذَلِكَ يُوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (الشوری، ۳).

اینها سه احتمال عقلی هستند که واو به نحو خاص، دلالت بر هیچ کدام نمی کند؛ بلکه با توجه به سیاق جمله و ارتباطات معنوی، می تواند بر یکی از این حالات سه گانه، دلالت داشته باشد (رضی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۸۲؛ برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۱۹۵).

اما اگر هیچ قرینه ای در جمله برای فهم دلالت واو بر یکی از این احتمالات وجود نداشت، برخی همچون ابن کیسان، از آن جایی که معتقدند واو در اصل و حقیقت، برای معیت است و استعمال آن در حالات دیگر را مجاز می دانند، در هنگام نبود قرینه، واو را دال بر مصاحبت می دانند (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۶). برخی دیگر همچون رضی، اصل استعمال واو را در معنای ترتیب می دانند؛ چرا که معتقدند معنای حقیقی واو، ترتیب و اصل، استعمال در معنای حقیقی است. در نتیجه، در صورت عدم وجود قرینه، آن را دال بر ترتیب می دانند (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۶). ابن مالک معتقد است طبق آن چه از عرب به دست ما رسیده، از آن جا که استعمال واو برای مصاحبت بیشتر از سایر حالات است و ترتیب و عدم ترتیب، به نوبت در رتبه های بعدی قرار دارند (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۷). معطوف به واو، در صورت عدم وجود قرینه، احتمال این که مصاحب با معطوف علیه باشد، راجح، احتمال این که متؤخر از معطوف علیه باشد، متوسط و احتمال متقدم بودن، قلیل است (ابن مالک، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۴۸). ابی حیان، قول ابن مالک را قولی سوم، جدای از آن چه که بصریون و کوفیون در این زمینه





می‌گویند، دانسته و ذکر آن را از آن جا که قولی مجزا است، واجب می‌داند (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۶)، در حالی که صاحب تصریح، این قول را قولی مجزا ندانسته؛ بلکه آن را تحلیلی از واقعیت می‌داند (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۷).

از آن جایی که واوتنها دلالت بر یک معنا (مطلق جمع) دارد، واو را اصل حروف عطف قرار داده‌اند؛ چراکه سایر حروف، علاوه بر دلالت بر معنای اشتراک، بر معانی دیگری هم دلالت دارند که واو دلالتی بر آن معانی ندارد، از این رو، واو به منزله شی مفرد و باقی حروف، به منزله شی مرکب هستند و مفرد اصل برای مرکب است (الانباری، بی‌تا، ص ۳۰۲).

پس بیان شد که واو، دال بر مطلق جمع بوده و دلالتی بر هیچ‌کدام از ترتیب، عدم ترتیب یا مصاحبت، به نحو خاص ندارد. اشخاصی همچون سیرافی و سهیلی، این قول را مذهب جمیع بصریون و کوفیون می‌دانند (صبان، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۳). ابن یعیش می‌نویسد: «احدی را که به عرب بودنش اعتماد شده باشد، نمی‌شناسم که معتقد باشد واو، افاده ترتیب می‌کند (ابن یعیش، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۷)؛ لکن ما می‌بینیم که از فراء، کسایی، ثعلب، الربعی، ابن درستویه، قطرب، هشام و... نقل شده است که واو را دال بر ترتیب می‌دانستند (رضی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۸۲؛ سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۶). البته ابن مالک نسبت دادن این قول به فراء را صحیح نمی‌داند و از او، این چنین نقل می‌کند که در معانی سورة اعراف، فراء تصریح دارد بر این که در عطف به واسطه واو، هر کدام از معطوف یا معطوف علیه را که بخواهیم، می‌توانیم اول قرار داده، یعنی حصول حکم از او را متقدم بر دیگری بدانیم و این موافق نظر سیبویه و غیره از بصریین و کوفیین است (ابن مالک، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۵۰؛ فراء، بی‌تا، ص ۳۹۶).

دلالت جمهور بر نادرست بودن قول دلالت واو بر ترتیب

الف) استعمال واو در مواردی که ترتیب در آن‌ها محال است. مثل افعالی که نیاز به دو فاعل در آن واحد دارند؛ «اختصم بکر و خالد» که اگر واو، دال بر ترتیب باشد، لازم می‌آید که یکی از فاعل‌ها بعد از دیگری، دارای حکم اختصاص شده که این یعنی فاعل اول در حالی که فاعل دوم مشارکتی با او در این حکم نداشته، حکم اختصاص برایش حاصل شده باشد و این محال است؛ چراکه فعل اختصاص، جز با مشارکت دو فاعل، در حکم، به‌طور هم‌زمان، حاصل نمی‌شود. همچنین است مثل «سیان قعودک و قیامک» که دلالت بر تساوی داشته و تساوی جز بین دو یا چند چیز حاصل نمی‌شود و اگر واو، دال بر ترتیب باشد، موجب افساد در معنی، در این چنین مثال‌هایی می‌شد (ابن حاجب، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۶).

ب) استعمال واو در مواردی که معطوف علیه، در حقیقت قبل از معطوف است مثل: «يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (آل عمران، ۴۳) و «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا» (البقره، ۲۴).

ج) استعمال واو در مثل آیات «وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ» (البقره، ۵۸) و «وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» (اعراف ۱۶۱)؛ چراکه بیان یک قصه واحد بوده؛ اما معطوف و معطوف علیه در ترتیب ذکر، در آیه‌ای، برخلاف آیه دیگر است. در نتیجه، اگر واو دال بر ترتیب باشد، موجب تناقض بین دو آیه می‌شود (رضی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۸۲).

تذکر: این‌که گفته می‌شود واو برای مطلق جمع است، بدین معنا نیست که بدون هیچ شرطی، هر دو اسم یا دو جمله‌ای را می‌توان به واسطه واو عطف کرد؛ بلکه باید یک نحو تناسبی بین آن‌ها وجود داشته باشد؛ خاصه به نسبت جملات. در جملات، حتما باید یک قدر جامعی به اعتبار مسندالیه واقع در جمله اول و مسندالیه جمله دوم و





همچنین مسند در جمله اول و مسند در جمله دوم، وجود داشته باشد. مثل «زید
یشعر و یکتب» که بین شعر و کتابت، یک تناسب ظاهری وجود دارد. یا مثل «زید یعطی
و یمنع» که میان اعطاء و منع یک وجه تضادی وجود دارد و این خود می‌تواند یک
قدر جامع باشد. البته لازم به ذکر است، همان‌طور که بیان شد مسندالیه‌ها هم باید
یک نحو، قدر جامعی داشته باشند که در مثال‌های گذشته، مسندالی‌ها در هر دو،
جمله واحد بودند؛ اما اگر مسندالیه‌ها متغایر بودند، مثل «زید شاعر و عمرو کاتب»
و «زید طویل و عمرو قصیر»، چنان‌چه یک وجه تناسبی بین مسندالیه‌ها وجود داشته
باشد، مثل این‌که برادر باشند یا این‌که بینشان صداقت و یا عداوت و یا یک قدر جامع
دیگری وجود داشته باشد، عطف صحیح خواهد بود؛ اما اگر هیچ تناسبی میان آن‌ها
نباشد، عطف و جمع بین آن‌ها صحیح نمی‌باشد. مثل: «خفی ضیق و خاتمی ضیق»؛
چراکه بین مسندالیه‌ها (کفش من و انگشترم)، تناسبی وجود ندارد. (۱) همچنین اگر
هیچ تناسبی، میان مسندها هم وجود نداشته باشد، عطف صحیح نخواهد بود. مثل:
«زید شاعر و عمرو طویل»؛ چراکه میان شعر گفتن و بلند قامت بودن، تناسبی وجود
ندارد (التفتازانی، بی‌تا، ص ۱۵۶).

با بیان أدله جمهور، روشن شد که واو دلالتی بر ترتیب به نحو خاص ندارد؛ لکن تقدیم
و تأخیر در ذکر ألفاظ، لابد از این است که سببی داشته باشد (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳،
ص ۱۱۶). در نتیجه، اگر این تقدیم و تأخیر برگرفته از ترتیب متعاطفین در خارج نیست،
پس چه سببی موجب تقدیم یک لفظ بر دیگری در عطف به واسطه واو می‌گردد؟

تقدیم و تأخیر در عطف به واسطه واو، تحت موضوع عام تقدیم و تأخیر قرار می‌گیرد.
تقدیم یک شی بر شی دیگر، به سبب اهتمام و عنایت به متقدم صورت می‌گیرد. البته

۱. البته آن‌طور که به نظر می‌رسد کلیت قاعده صحیح؛ لکن تطبیق آن بر مصادیق، نیازمند تعیین حدود
تناسب و جمع بین شیئین است.



باید توجه داشت که عنایت و اهتمام در جایگاه‌های مختلف، متفاوت خواهد بود. در نتیجه، از آن جا که مفهوم عنایت و اهتمام، از مفاهیم عام هستند و جایگاه‌های آن، متعدد و بسیار است، نمی‌توانیم بدون روشن کردن وجه اهتمام در یک مسئله، بگوییم تقدیم در این مسئله، به سبب اهتمام به متقدم صورت گرفته است. مثلاً در آیات «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ، ۳) و «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (یونس، ۶۱). اگر وجه تقدیم سماء بر ارض در سوره سبأ و وجه تقدیم ارض بر سماء در سوره یونس، هر دو را عنایت و اهتمام بدانیم، این سؤال پیش می‌آید که چرا عنایت و اهتمام در یکی، به ارض و در دیگری، به سماء تعلق گرفته است؟ و همچنین در آیات «وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ» (البقره، ۵۸) و «وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» (اعراف ۱۶۱) و تقدیم و تأخیر در لفظ، همان‌طور که بیان شد، اسباب متعددی می‌تواند داشته باشد که به مقتضای سیاق جمله، متفاوت خواهد بود. در ادامه، برخی وجوه عنایت و اهتمام را ذکر می‌کنیم: (۱)

گاهی مقدم شدن یک امر به سبب تقدیم و اولویت آن امر در عالم وجود، بر امر دیگری است که باعث می‌شود ترتیب ذکر معطوفات نیز بر این اساس می‌باشد، مثل آیات «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶) و «وَالْجَنَّاءَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر، ۲۷).

گاهی امور بر اساس قلت و کثرت، ترتیب‌بندی می‌شوند. ترتیب از قلت به کثرت، مثل قول خداوند متعال «وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (بقره، ۱۲۵)؛ چراکه طواف تنها به دور کعبه است؛ اما معتکف شدن

۱. از آن جایی که این موضوع، یک موضوع بسیار عام است، نمی‌توان قاعده دقیق و حد و تعریف معینی را برای آن ارائه کرد. تنها برای وضوح هر چه بیشتر، باید به ذکر مثال‌ها و مصادیقی از وجوه عنایت و اهتمام بسنده کرد.



در عموم مساجد میسر است. پس تعداد طائفین، کمتر از عاکفین است. همچنین از آن جایی که رکوع جزئی از نماز است و نماز هم در هر زمین پاکی ممکن است، پس تعداد عاکفین، از رکوع کنندگان کمتر و از آن جایی که هر رکعت نماز، متشکل از دو سجده و یک رکوع است و علاوه بر آن، همه سجده‌ها نیاز به رکوع ندارند، مثل سجده شکر، سجده واجب قرآن و ...، تعداد رکوع کنندگان هم از تعداد سجده کنندگان کمتر است. البته می‌توان این‌گونه هم تعبیر بشود (۱) که چون طائفین نزدیک‌تر به خانه خداوند هستند، آیه با آن‌ها شروع شده و سپس عاکفین که در خانه خدا یا مساجد که خانه‌های خدا به‌طور عمومی هستند، معتکف‌اند و سپس رکوع کنندگان و سجده کنندگانی که در سراسر زمین، به سمت این خانه رکوع و سجود می‌کنند. همچنین برای ترتیب از قلت به کثرت، می‌توان به این آیه اشاره کرد؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج، ۷۷)؛ اما ترتیب از کثرت به قلت، مثل قول خداوند متعال، «يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (آل عمران، ۴۳)؛ چراکه آیه شریفه، قنوت را که اعم عبادات است (از آن جهت که دعا است)، در ابتدا ذکر کرده و سپس سجده که کمتر از قنوت است، ذکر شده و پس از آن، رکوع که اقل از این دو است.

گاهی سیاق جمله (محل قرارگیری آن، به این‌که مثلاً موضوع بحث چیست یا چه جملاتی قبل از آن ذکر شده یا بعد از آن می‌خواهند بیایند)، موجب می‌شود که اهتمام و اعتنا به امری بیش از امر دیگر تعلق بگیرد. مثل قول خداوند متعال در آیات «وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَاقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ» (البقره، ۵۸) و «وَاقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا» (اعراف ۱۶۱). می‌توان این‌گونه گفت که دلیل تقدیم سجده بر قول، در سوره بقره، در

۱. فهمیدن وجه عنایت و اهتمام به نحو دقیق، نیاز به تصریح متکلم دارد و این وجوه، صرفاً به عنوان نزدیک به واقعیت بیان می‌شوند.



حالی که در مقایسه با سوره اعراف، بیان یک قصه واحد هستند، این است که این قصه، در سوره بقره، بعد از آیات مربوط به امر به صلاه آمده و سجود هم یکی از ارکان نماز است. علاوه بر آن، در سوره بقره، مقام، تعدی بر بنی اسرائیل به سبب نعمت هایشان است، به همین جهت، چه بسا تقدیم سجده بر قول بهتر باشد، در حالی که این دو امر، در سوره اعراف وجود ندارد. (۱) همچنین آیات «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا» (اسراء، ۳۱) و «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ» (انعام، ۱۵۱). در سوره اسراء، رزق اولاد بر آباء مقدم شده، در حالی که در سوره انعام، امر بالعکس بوده و رزق آباء بر اولاد مقدم شده است. می توان این گونه تفسیر کرد که در آیه ۳۱ سوره اسراء (خشیه املاق)، آن ها از ترس فقر فرزندان خود را می کشتند، نه این که الان هم فقیر باشند. پس خداوند می فرماید که ما رزق این اولاد را با آن ها قرار داده ایم و این ها، موجب فقر شما نمی شوند؛ اما در آیه ۱۵۱ سوره انعام (من املاق)، آن ها فرزندان شان را به سبب فقری که هم اکنون در آن واقع بودند، می کشتند نه از ترس فقر. از آن جایی که آن ها نیاز به رزق فوری داشتند، به همین علت، خداوند رزق بر آن ها را مقدم بر رزق اولاد کرده است و اسباب دیگری که موجب تقدیم و تأخیر در ذکر متعاطفین می شوند (السامرای، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۱۸).

سایر معانی واو

۲. گاهی واو به معنای او می آید و این، بر سه قسم است:

اول این که به معنای او باشد، در تقسیم. مثل «الکلمه اسم و فعل و حرف». البته در این قسم، آن چه که صحیح و بهتر به نظر می رسد، این است که بگوییم واو در معنای اصلی

۱ بلکه بحث آیات بعد، در باب جابجایی قول، توسط بنی اسرائیل است و به همین جهت، تقدیم قول، بهتر به نظر می رسد.



خود، به کار رفته است؛ چراکه در حقیقت هم انواع تحت جنس خود جمع می شوند (و اصل معنای واو جمع است) و اگر این جایگاه، یعنی جایگاه تقسیم مختص به او می بود، استعمال آن در این جایگاه، باید بیشتر از واو باشد؛ لکن چنین نیست.

دوم این که به معنای او باشد، در اباحه. «مثل جالس الحسن و ابن سیرین»، یعنی بایکی از آن دو نشست و درخواست کن. برخی گفته اند که دلیل بیان «تلك عشرة كاملة»، بعد از ذکر «ثلاثة وسبعة»، در آیه «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (البقره، ۱۹۶)، به دلیل جلوگیری از توهم احتمالی، مبنی بر این که واو در این جا، به معنای او و اراده اباحه شده می باشد. لازم به ذکر است که این قول، از زمخشری نقل شده است.

سوم این که به معنای او باشد، در تأخیر. مثل «وقالوا: نأت فاختر من لها الصبر والبكاء / فقلت البكا أشقى إذا لغللي»؛ چراکه گفته می شود این جا، معنایش او البكاء است، از آن جایی که بکاء، با صبر جمع نمی شود. البته ممکن است اصل شعر آن گونه که ابا علی القالی روایت کرده است، «فاختر من الصبر والبكاء» بوده و سپس من حذف شده باشد. مثل «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا» (اعراف، ۱۵۵) (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۸).

۳. برخی نقل کرده اند که گاهی واو، به معنای باء جاره استعمال می شود. مثل «أنت أعلم و مالک» و «بعت الشاء شاه و درهما» (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۸).

۴. گاهی واو به معنای لام تعلیل می آید. لازم به ذکر است که این قول را الخارزنجی بیان کرده و واوهایی که در آیات «أَوْ يُوبِقُھُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ وَيَعْلَمَ اللَّذِينَ» (الشوری، ۳۴ و ۳۵)، «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۲) و «يَا لَيْتَنَّا نُرْزُقُ وَلَا نُكَذَّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الانعام، ۲۷)، بر افعال منصوب وارد شده اند را حمل بر این معنا کرده است،

در حالی که آن چه که به نظر می‌رسد، این است که این واوها، دال بر معیت هستند (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۹).

۵. گاهی واو، به منظور تأکید حکمی که به دنبال اثبات آن بوده‌ایم، بعد از الا زائد می‌شود. البته این هنگامی است که در محل رد و انکار باشد. مثل «ما من احد الا وله طمع او حسد». همچنین به منظور تأکید وقوع جزاء و تحقیق آن بر سر شرطی می‌آید که جزای آن بر شرط مقدم شده است. مثل «أكرم أخاك وإن عاداك»، یعنی اكرمه بكل حال (الكفوى، بی‌تا، ص ۹۲۲).

۶. گاهی واو، دلالت بر تأکید ثبوت و اتصال صفت به موصوف می‌کند، یعنی دال بر این است که اتصاف موصوف به صفت، یک امر ثابت و مستقر است. مثل «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ» (حجر، ۴) و «وَيَقُولُونَ سَبْعَةَ وَثَمَانِ مِائَةٍ كَلْبُهم» (الكهف، ۲۲). واو در این آیات، بر سر جمله‌ای که صفت برای نکره واقع شده، برای مقصودی که ذکر شد، آمده است (۱) (زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۱ و ص ۷۱۳).

۷. گاهی واو، دلالت بر تأکید و تحقیق وصف متقدم می‌کند، به این نحو که مثلاً، برای مردی، چهار صفت وجود دارد، او شجاع، عالم، جواد و غنی است؛ لکن مخاطب یا این‌ها را نمی‌داند یا بدان اعتراف نمی‌کند و اجتماع این صفات در یک شخص واحد، برای او تعجب‌آور است، به طوری که هنگامی که بگوییم این مرد عالم است، مخاطب یک نحو استبعاد نسبت به این مسئله نشان می‌دهد که با گفتن این که او در حالی که عالم است، شجاع هم است، قدری از این استبعاد کاسته می‌شود و به همین نحو، سایر صفات تا به آخر. در نتیجه، به واسطه آن‌ها، توهم انکار هر یک این صفات، زائل می‌شود (ابن القیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۱). مثل «الصَّابِرِينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الْقَانِتِينَ وَ

۱. تنها اختصاص به جملاتی که وصف برای نکره واقع شده‌اند، ندارد؛ بلکه بر سر جملاتی که حال از معرفه هستند نیز می‌آید. مثل «مررت بزید و فی یده سیف».





الْمُنْفِقِينَ وَ الْمُشْتَفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (آل عمران، ۱۷) که واوی که بین این صفات آمده، دلالت بر کمال آن‌ها، در هر کدام از این صفات دارد (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۳).
۸. می توان این معنا و افاده را نیز برای واو ذکر کرد که هنگامی که به واسطه واو، دو فعل متضاد را برای فاعلی واحد عطف می کنند، مثل «زید ینفع و یضر»، نص بر این دارد که زید هر دو فعل را انجام می دهد. از آن جا که اگر واو ذکر نشود، مثل «زید ینفع یضر»، این احتمال پیش می آید که فعل دوم، رجوع از فعل اول باشد، یعنی زید هر دو را با هم انجام نمی دهد؛ بلکه فقط ضرر می رساند و این در حالی است که احتمال انجام هر دو هم وجود دارد (الجرجانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۵۱).

۹. گاهی واو، دلالت بر مغایرت بین معطوف و معطوف علیه می کند. مثل «یُشَوُّونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَ يَذِّبُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ یَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (ابراهیم، ۶)، در مقایسه با «یُشَوُّونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَذِّبُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَ یَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (بقره، ۴۹). معنای واو در سوره ابراهیم، این است که آن‌ها عذاب را حس می کنند؛ اما آن عذاب غیر از تذییح است، در حالی که عدم ذکر واو در سوره بقره، موجب می شود تذییح، تفسیری برای نوع عذاب باشد. به طور کلی، اگر خبری از عذاب یا ثواب به طور اجمالی در کلمه ای آمده باشد و اراده تفسیر آن بشود، باید به غیر واو بیاید. مثل «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا» (فرقان، ۶۸) و «يَضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (فرقان، ۶۹) که عدم ذکر واو، به این دلیل است که اثم متضمن نیت عذاب، چه کم و چه زیاد بوده و خداوند در آیه بعد، به تفسیر آن پرداخته است. در نتیجه، همان طور که بیان شد، واو نباید ذکر شود (الفراء، بی تا، ج ۲، ص ۶۹).

۴. احکام خاص به واو

۱. عطف یک اسم به اسم دیگری که شخص نمی تواند فقط به ذکر آن اسم (معطوف

علیه) اکتفا کند؛ چراکه کلام از حیث معنا، ناقص مانده و استغناء حاصل نمی‌شود. مثل «اختصم زید و عمر»، «تضارب زید و عمرو»، «اصطف زید و عمرو»، «سواء زید و عمرو»، «جلست بین زید و عمرو». در این مثال‌ها، نمی‌توان فقط به ذکر زید اکتفا کرد؛ چراکه معانی اختصام، تضارب، اصطفاف، مساواه و بینیه، از معانی نسبی هستند که جز با دو شی یا بیشتر حاصل نمی‌شوند. بیان شد که عطف به واسطه غیر واو، در این‌گونه مثال‌ها، محال یا موجب نقص در معنا می‌شود (۱) (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۷).

اما بیت امرء القیس: «قفا نبک من ذکری حبیب و منزل/ بسقط اللوی بین الدخول فحومل»

چرا با این‌که معنای بینونه در شعر وارد شده، عطف به واسطه فاء، صورت گرفته است؟ در ابتدا، لازم به ذکر است که اصلاً برخی همچون اصعمی معتقدند که این بیت، باید با حرف واو خوانده شود؛ یعنی «بین الدخول و حومل» که البته در بعضی روایات، این بیت هم مکان فاء، واو وارد شده است؛ اما با فرض صحت این روایت (روایت به فاء) و وجود سماع، جمهور بیت را این‌گونه توضیح داده‌اند که به اعتبار تعدد حکم، در این جا مضافی در تقدیر است؛ چراکه دخول می‌تواند بر اماکن متعدد باشد. مثل این‌که بگوییم: «قعدت بین الکوفه» که یعنی «قعدت بین دورها و اماکنها». در نتیجه، تقدیر

بیت را این‌گونه ذکر می‌کنند که «بین اماکن الدخول فأماکن حومل» (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۷). این اعتبار تعدد حکم را می‌توان در مثال‌های دیگری، همچون «اختصم الزیدون فالخالدون» نیز مشاهده کرد. معنای این عبارت و توضیح آن، به این نحو است که در ابتدا، مخاصمه بین زیدین که از جهت حکمی، می‌توانند متعدد باشند رخ داده و سپس خالدین به تبع آن‌ها، بین خودشان به مخاصمه پرداختند. توجه شود که

۱. ذیل دلایل جمهور، مبنی بر نادرست بودن قول دلالت واو بر ترتیب.





اگر بخواهیم معنای اختصاص بین این دو فریق را برسانیم، باید حتما عطف به واسطهٔ واو صورت بگیرد (السامرای، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۲۸). اشخاصی همچون کسایی، در این بیت، عطف به واسطهٔ فاء، ثم و او را جایز دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۷) که شاید از همین باب تعدد احکام باشد.

همچنین بیان شد که مساواه هم از معانی نسبی است که جز با واو عطف نمی‌شود؛ اما در آیه «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (البقره، ۶)، این عطف به واسطهٔ أم، صورت گرفته است. در این جا، این گونه توضیح داده‌اند که اصل آیه «سواء علیهم الانذار و عدمه» بوده و آیه، تأویل به اصل می‌رود (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۰).

البته اشخاصی همانند ابن هشام، أم متصله را در این حکم، همانند واو دانسته (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۵) که در این صورت، نیازی به توضیح آیه نخواهد بود، در حالی که برخی تصریح بر این دارند که هیچ یک از حروف عطف، در این حکم، با واو مشارکت ندارند (ابن عقیل، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۷).

۲. اقتران واو به لا: اگر بعد از نفی مثل آیه «فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» (بقره، ۱۹۷) یا بعد از نهی مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ» (مائده، ۲) یا مؤول به نفی مثل «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (فاتحه، ۷)؛ چراکه در غیر معنای نفی موجود است (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۵)، واقع شده (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹) و قصد معیت نشده باشد. مثل «ما قام زيد ولا عمرو».

دلیل اقتران واو به لا افاده، این معناست که چه در حالت اجتماع زید و عمرو و در چه حالت افتراق، حکم برای هیچ یک، حاصل نشده است. مثل آیه شریفه «وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ» (سبأ، ۳۷). از آن جایی که اگر لا ذکر نمی‌شد، دلیلی بر نفی حکم در حالت اجتماع و افتراق وجود نداشته و این احتمال می‌رفت که مراد، نفی تقریب در



هنگام اجتماع آن‌ها باشد و در حالت افتراق و جداگانه، این تقریب نفی نشده باشد. لازم به ذکر است که عطف در این حالات، عطف مفرد به مفرد و لا زائده است. البته بعضی معتقدند که عطف جمله به جمله و فعلی در تقدیر است (الزركشي، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۳۵۶). نتیجه این که آمدن لا در غیر آن چه بیان شد، صحیح نخواهد بود. مثل «قام زيد ولا عمرو» و «ما اختصم زيد ولا عمرو» (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۸)؛ اما آیاتی همانند «وَلَا تَشْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ» (فصلت، ۳۴) وجود دارد که با وجود قصد معیت، باز هم لا مقارن با واو شده است. در توضیحات ذیل این آیه می‌خوانیم که اگر مقصود آیه، عدم تساوی بین حسنه و سیئه باشد، لا همانند قبل، زائده و برای تأکید نفی آمده است و عطف هم از نوع مفرد به مفرد خواهد بود. (دانسته می‌شود که قید عدم قصد معیت برای معنای نفی حکم، در حالت اجتماع و افتراق است؛ وگرنه برای تأکید نفی در جایی که قصد معیت شده نیز مقارنت واو با لا جایز است، کما این که ابن مالک در شرح تسهیل، بدان تصریح کرده است (ابن مالک، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۵۱)؛ اما اگر مقصود آیه، مساوی نبودن افراد حسنه در مقایسه با خودشان باشد، یعنی مثلاً یک حسنه می‌تواند بزرگتر یا کوچکتر از حسنه دیگری باشد و همچنین درباره سیئات، در این صورت، لا زائده نبوده و برای عطف جمله به جمله به کار رفته است (الزركشي، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۳۵۷).

این نحو از استعمال، در آیات دیگری نیز همچون «وَمَا يَشْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ» (غافر، ۵۸) و «وَمَا يَشْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَشْتَوِي الْأَخْيَاءُ وَلَا الْأَنْثَاءُ» (فاطر، ۱۹ تا ۲۲) وجود دارد. طبق آن چه که بیان شد، در همه این آیات، احتمال این که قصد عدم تساوی در خود جنس باشد، وجود دارد. مثل این که ظلمتی از ظلمت دیگر، شدیدتر باشد و ظلمات در بین خودشان، مساوی نباشند و همچنین نور و ... و همچنین ممکن است



لا زائده و مقصود نفی تساوی بین متعاطفین باشد. البته باید توجه شود که این در جایی است که متعاطفین، جنس باشند و افرادی داشته باشند؛ اما مثل «ما یستوی محمد و لا خالد» مشخص است که لا زائده می باشد (السامری، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۱۸). البته این زائد شدن لا، تنها مختص حروف عطف نبوده و لا در بسیاری از موارد، هنگام امن لبس، برای تأکید نفی، زائد می شود. مثل بعد از آن ناصبه، «قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ» (اعراف، ۱۲)، یعنی ما منعک ان تسجد (الزركشي، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۳۵۷).

۳. اقتران واو به اما: مثل «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان، ۳) (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۸). لازم به ذکر است که غالباً اگر عطف مفرد به مفرد باشد، قبل از واو هم یک إما مثل آن چه مقارن با آن است، می آید (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹).
۴. اقتران واو به لکن: مثل «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ» (احزاب، ۴۰) (سیوطی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۱۱۸).

۵. عطف عام بر خاص: مثل «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (نوح، ۲۸) و بالعکس، یعنی خاص بر عام. مثل «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ» (احزاب، ۷). در این حکم (عطف خاص بر عام) حتی نیز با واو مشارکت دارد. مثل «مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْعُلَمَاءُ وَقَدِمَ الْحِجَاجُ حَتَّى الْمَشَاهِدِ» (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۵). لازم به ذکر است که تعبیر دیگری از عطف خاص به عام، عطف آن چیزی است که تخصیص خورده به مخصص خود. مثل «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ زَمَانٌ» (الرحمن، ۶۸) که نخل و رمان، از آن دسته ألفاظی هستند که از جهت معنا، داخل بر فاکهه بوده و در آیه شریفه، به آن عطف شده اند. همچنین آیه شریفه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى» (بقره، ۲۳۸)، الصلاه الوسطی که جزئی از الصلوات است، تخصیص و عطف به آن شده است. همچنان از مصادیق این حکم، می توان به آیه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ» (بقره، ۹۸) اشاره



کرد یا مثال‌هایی همچون «نظفت المائدة و زجاجها»، «كافأنا المتوفقين و الأول في المدرسة» و... (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۱).

۶. عطف شی بر مرادفش: مثل آیات «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ» (یوسف، ۸۶) و «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ» (البقره، ۱۵۷) و «لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا» (طه، ۱۰۷) و حدیث «لیلنی منکم ذوو الاحلام و النهی» و شعر «قددت الایام لراشیه و الفی قولها کذبا و مینا» (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۷).

البته لازم به ذکر است که قاعده‌ای وجود دارد مبنی بر این که یک شی بر خودش عطف نمی‌شود؛ چراکه حروف عطف به منزله تکرار عامل اند. به همین دلیل، هنگامی که شما می‌گویید «قام زید و عمرو»، به این معنا است که «قام زید و قام عمرو» و معطوف علیه، غیر معطوف است. پس وجه صحت در مثال‌های همچون «کذبا و مینا»، این است که یک معنای زائد و اضافه‌ای، در لفظ دوم وجود دارد که در لفظ اول یافت نمی‌شود، هر چند ما این معنا را ندانیم (ابن القیم، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۹).

برخی معتقدند که عطف دو مترادف به یکدیگر، به قصد تأکید صورت می‌گیرد. البته اشخاصی همچون مبرد، وجود آن را در قرآن به این معنا، انکار می‌کنند. برخی دیگر عطف مترادفین را این گونه توضیح می‌دهند: «مجموع دو مترادف، معنایی را شکل می‌دهد که در آوردن یکی از آن‌ها، به تنهایی حاصل نمی‌شود و ترکیب یک معنای زائد

و اضافه‌ای دارد. همان طور که کثرت حروف، موجب زیادت در معنا می‌شود، همان طور هم کثرت الفاظ، موجب معنایی اضافه بر ماقبل می‌شود (السیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۱). ابن مالک معتقد است این حکم، گاهی برای او هم می‌آید. مثل آیه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا» (النساء، ۱۱۲) (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۷).

۷. عطف عقود بر نیف، اگر یک دفعه قصد شده باشند» مثل «إِنَّ هَذَا أَحْيَى لَهٗ تَشْعُ وَ تَشْعُونَ نَعْجَةً» (ص، ۲۳)؛ اما اگر قصد ترتیب شده باشد، فاء و اگر قصد مهلت شده



باشد، ثم استخدام می شود (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۵).

۸. عطف سببی بر اجنبی در باب اشتغال و شبیه به آن: مثل «زیدا ضربت عمرا و أخاه» و «زید مررت بقومک و قومه» (الازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹). البته برخی این حکم را در صورتی که قصد ترتیب نشده باشد، مختص به واو می دانند و در صورت قصد ترتیب، عطف به واسطه فاء را ذکر می کنند (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۱).

۹. عطف معمول، عامل محذوف بر عامل مذکور، به شرط وجود معنایی واحد میان آن ها: مثل «إذا ما الغانیات برزن یوما / و زججن الحواجب و العیونا» که تقدیر بیت «کلن العیون» و جامع بین آن ها تحسین است. لازم به ذکر است که در صورت عدم ذکر قید بیان شده (وجود یک معنایی واحد)، امثال «اشتریت درهما فصاعدا» نیز داخل بر این حکم می شوند، در حالی که عطف در آن ها، به واسطه فاء صورت گرفته و تقدیر به این نحو است که «فذهب الثمن صاعدا» (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۵۷). همچنین از مصادیق این حکم، می توان به آیه «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ» (حشر، ۹) اشاره کرد که تقدیر آن، این گونه بیان شده است، «تبوءو الدار و ألفوا الايمان»؛ چراکه فعل تبوأ با ایمان سازگار نمی باشد. همچنین از امثله دیگر، «ما كل سوداء تمره ولا بیضاء شحمه» می باشد که تقدیر آن «لاكل بیضاء» است. به این دلیل که در صورت عدم تقدیر، عطف بر دو معمولی که عامل مختلف دارند، صورت گرفته و این در نزد جمهور ممتنع است (لکن بعضی حکم به جواز داده اند) و آیه «یا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره، ۳۵) که تقدیر «و لتسكن زوجک» می باشد و سبب تقدیر این است که از احکام معطوف، توانایی بر قرار گرفتن در جایگاه معطوف علیه می باشد؛ لکن در این آیه، صحیح نیست که گفته شود اسكن زوجک. البته جمهور به دلیل قاعده اغتفار، جواز عطف مفرد به مفرد، یعنی عطف زوجک به ضمیر را داده اند (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۱۰).

۱۰. جواز فصل بین واو و بین معطوفش به واسطه ظرف یا جار و مجرور. مثل قول خداوند

متعال «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا» (یس، ۹) (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۳).

۱۱. جواز مقدم شدن واو و معطوف، بر معطوف علیه در حالت ضرورت: مثل «جمعت و فحشا غیبه و نیمه/ خصلا ثلاثا لست عنها بمرعوی» (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۸) که و فحشا (واو و معطوف)، عطف به غیبه (معطوف علیه) شده و منصوب است. البته برای این حکم، شروطی ذکر شده است، مثل این که عامل حرف نباشد، معطوف مقدم بر عامل نشود و معطوف علیه مقرون به الا یا آن چه در معنای الا است، نباشد (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۳). تفتازانی نقل می کند که گفته شده این حکم، مخصوص واو نیست؛ بلکه فاء، ثم، أو و لانیز با آن مشترک اند (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

۱۲. جواز عطف به هم جوار خاصه در جر: مثل «وَامْسُحُوا بُرُءُوسِكُمْ وَأُزْجَلُكُمْ» (مائده، ۶) در قرائت ابی عمر و ابی بکر و ابن کثیر و حمزه که أرجل را به جر خوانده اند (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

۱۳. جواز حذف واو هنگام امن لبس و عدم وقوع در خطا: مثل «کیف اصبحت کیف امسیت مما / یغرس الود فی فؤاد الکریم» که در اصل «و کیف امسیت» بوده است (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹). همچنین طبق یکی از تقدیرهای آیه «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ» (توبه، ۹۲) که واو قبل از قلت، در تقدیر گرفته می شود و قلت، عطف به أتوک می شود.

لازم به ذکر است که همه نحات، این نظر را قبول ندارند و برخی همچون ابن الصائغ و سهیلی، برخلاف الفارسی، ابن عصفور و ابن مالک، با آن مخالف اند و این گونه استدلال می کنند که حروف عطف، همانند حروف معانی هستند و دلالت بر معنایی در نفس متکلم می کنند؛ فلذا حذف آن ها جایز نیست. آن ها مثال شعر را بر معنای استمرار می گیرند، مثل این که بگویی الف باء ... و درباره حدیث «تصدق الرجل من دیناره، من





درهمه، من صاع بره، من صاع تمره»، به جای تقدیر واو، یعنی «و من صاع تمره»، بدل بداء می‌گیرند (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۹).

۱۴. عطف نعوت متفرقه، در حالی که منعوتشان به صورت جمع آمده است: مثل «بکیت و ما بکا رجل حزین / علی ربعین مسلوب» (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

۱۵. عطف آن چه حشش تشنیه یا جمع است: مثل «ان الرزیه لا رزیه مثلها/ فقدان مثل محمد و محمد» (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۹)؛ چراکه «محمد و محمد»، ترکیب عطفی است که حشش، تشنیه آمدن است، مثل المحمدین. از این رو، عطف آن، به واسطهٔ واو واجب است، مثل آن چه که حشش جمع است، مثل «أقمنا بها یوما و یوما و ثالثا / و یوما له یوم الترحل خامس» که یعنی اقمنا بها ثمانیه ایام. در بیت، به شکل تقسیم شده آورده شده است و واجب است که به واسطهٔ واو عطف شود (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۶).

۱۶. امتناع حکایت به همراه واو: مثل این که صحیح نیست در جواب کسی که می‌پرسد «أرأیت زیدا؟ پاسخ داده شود و من زیدا؟ و زید از باب حکایت، به نصب استعمال شود (الزهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۶۰).

۱۷. عطف تلقینی: یعنی معطوف یک معنایی است که صادر شده است از غیر آن کسی که آن معنا بر او صادر می‌شود. مثل «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا» (بقره، ۲۶)، یعنی «قال و ارزق من کفر» (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۷).

در واقع، در این جا، قول ارزق، یعنی روزی می‌دهم، عطف شده است به طلب حضرت ابراهیم از خداوند که می‌فرماید: ارزق، یعنی ارزق یک معنایی است صادر شده از خداوند بر حضرت ابراهیم که انشاء از او صادر می‌شده است.

۱۸. عطف در تحذیر و اغراء: مثل «ناقة الله وُسْقِيَاهَا» (شمس، ۱۳). ناقة منصوب بنابر

تحدیر است، یعنی احذروا ناقه الله و سقیه عطف به آن شده است. این نمونه عطف، از قبیل عطف مفرد به مفرد است، البته جایز است که آن را عطف جمله به جمله هم قرار دهیم. مثال‌های دیگر، مثل: «الصدق و الوفاء»، «ایاک و الکذب»، «الجار و الصدیق»، «المروء و النجده» (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۸).

۱۹. عطف ای بر مثل آن: مثل «أی و أیک فارس الأحزاب» که ای دوم برای اول عطف شده است. در این عطف، جایز نیست غیر از حرف واو استخدام شود (برکات، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۲۰۸).



۵. نتیجه

واو به عنوان أم الباب حروف عطف، دلالت بر معنای مطلق جمع و اشتراک، در حکم بین متعاطفین می‌کند، بدون هیچ دلالتی بر ترتیب یا عدم آن و ادلهٔ جمهور مبنی بر آن، کافی و اقناع کننده به نظر می‌رسد. البته لازم به ذکر است که جمع بین متعاطفین در واو، بدون شرط نخواهد بود؛ بلکه خاصه در جمل، باید یک نحو تناسب و قدر جامع بین متعاطفین، وجود داشته باشد. همچنین از مسائلی که بسیار حائز اهمیت و موضوع گسترده‌ای است، چرایی مقدم شدن ذکر یکی از متعاطفین بر دیگری است. از آن جایی که ترتیب ذکر، لابد از سببی است به اختصار به اسباب عنایت و اهتمام که موجب مقدم شدن لفظ در کلام می‌شود، پرداخته و در آیاتی از قرآن کریم به نحو تطبیقی بیان شد. واو علاوه بر معنای اصلی، گاهی اوقات به اقتضای جمل، دلالت بر معانی دیگری هم مثل تأکید، مغایرت، تنصیص در حکم و... دارد که می‌توان ورود آن در آیات و گزاره‌ها را به خوبی مشاهده کرد. ذکر احکام خاص به واو، از آن جایی که ارتباط مستقیم با نحوهٔ استعمال و از همه مهم‌تر، تأثیر در انتقال معنا دارد، مهم و قابل توجه است و در حد توان، به جمع‌آوری این احکام و اقوال و نظرات مختلف و تطبیق آن بر آیات و روایات و اشعار و گزاره‌ها پرداخته و وجوه تأثیرگذاری بیان شد. سعی شد در این پژوهش، آشنایی نسبی با آراء و چگونگی استدلال‌ات و از همه مهم‌تر، نحوهٔ تطبیق بر آیات و...، نشان داده شود.



قرآن کریم

ابن حاجب، عثمان، ابن عمر (بی تا)، الإيضاح فی شرح المفصل، چاپ اول، دمشق: دار سعدالدین.

ابن سراج، ابوبکر محمد، ابن السری (بی تا)، الأصول فی النحو، بیروت: مؤسسه الرساله.
ابن عصفور، علی، ابن مومن (۱۴۱۸ ق)، المقرب و معه مثل المقرب، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عقیل، عبدالله، ابن عبدالرحمن (بی تا)، شرح ابن عقیل، بی جا: بی نا.
ابن قیم، محمد، ابن ابی بکر (بی تا)، بدایع الفوائد، بیروت: دار «الکتاب» العربی.
ابن مالک، محمد، ابن عبدالله (۱۴۱۰ ق)، شرح تسهیل الفوائد، چاپ اول، هجر للطباعة و التوزیع و الإعلان.

— (بی تا)، شرح الکافیہ الشافیہ، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن منظور، محمد، ابن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
ابن هشام، الانصاری (بی تا)، أوضح المسالک الی ألفیه بن مالک، بی جا: بی نا.
ابن هشام، عبدالله ابن یوسف (۱۴۱۰ ق)، مغنی اللیب عن کتب الأعاریب، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی (ره).

ابن یعیش (۱۴۲۲ ق)، شرح المفصل للزمخشری، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابوالبقاء، الکفوی (بی تا)، کلیات معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه، بیروت: مؤسسه الرساله.

أزهری، خالد، ابن عبدالله (۱۴۲۱ ق)، شرح التصریح علی التوضیح فی النحو، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

استرآبادی، رضی الدین (۱۳۸۴)، شرح الرضی علی الکافیہ، تهران: مؤسسه الصادق





(عليه السلام).

أنباري، محمد، ابن أبي سعيد (بي تا)، أسرار العرييه، دمشق: مطبوعات الجامع العلمى العربى.

بركات، ابراهيم (١٤٢٨ق)، النحو العربى، قاهره: دار النشر للجامعات.

تفتازانى، سعد الدين (١٣٨٤)، مختصر المعانى، قم: دارالفكر.

جرجانى، ابوبكر عبدالقادر، ابن عبدالرحمن (١٤٢٢ق)، دلائل الاعجاز فى علم المعانى، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العالميه.

زركشى، ابو عبدالله (١٣٧٦ق)، البرهان فى القرآن، بيروت: دارالمعرفه.

زمخشري، جارالله (بي تا)، الكشاف عن حقايق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، بي جا: بي نا.

سامرايى، فاضل صالح (١٤٢٠ق)، معانى النحو، چاپ اول، عمان: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

سيبويه (بي تا)، الكتاب، بي جا: بي جا: بي نا.

سيوطى، عبدالرحمن، ابن ابى بكر (١٤١٦ق)، الإتقان فى علوم القرآن، چاپ اول، لبنان: دارالفكر.

— (١٤٣١ق)، همع الهوامع، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

صبان، محمد، ابن على (بي تا)، حاشيه الصبان على شرح الأشموني على ألفيه بن مالك و معه شرح الشواهد للعيني، بيروت: المكتبة العصريه.

فراء، ابوزكريا يحيى، ابن زياد (بي تا)، معانى القرآن، چاپ اول، مصر: دار المصريه للتأليف و الترجمة.

مدنى، سيد عليخان، ابن احمد (بي تا)، الحقائق النديه فى شرح الفوائد الصمديه، اصفهان: مركز القايميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية.



مجموعه مقالات برگزيده جشنواره علامه حلى (ره)
سطح يك و دو - دوره دوازدهم و سيزدهم